الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جـــامعة الإخوة منـــوري

قسنطينـــة

كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية

ـــo قسم الفلســـفة oـــ

رقم التسجيل .....

الرقم التسلسلي.....

التأسيس الفلسفي في فكرة حقوق الإنسان عند روسو

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعـــداد الطـــالب :

نعمون مسعود

إشـــراف الأستـــاذة الدكـــتورة

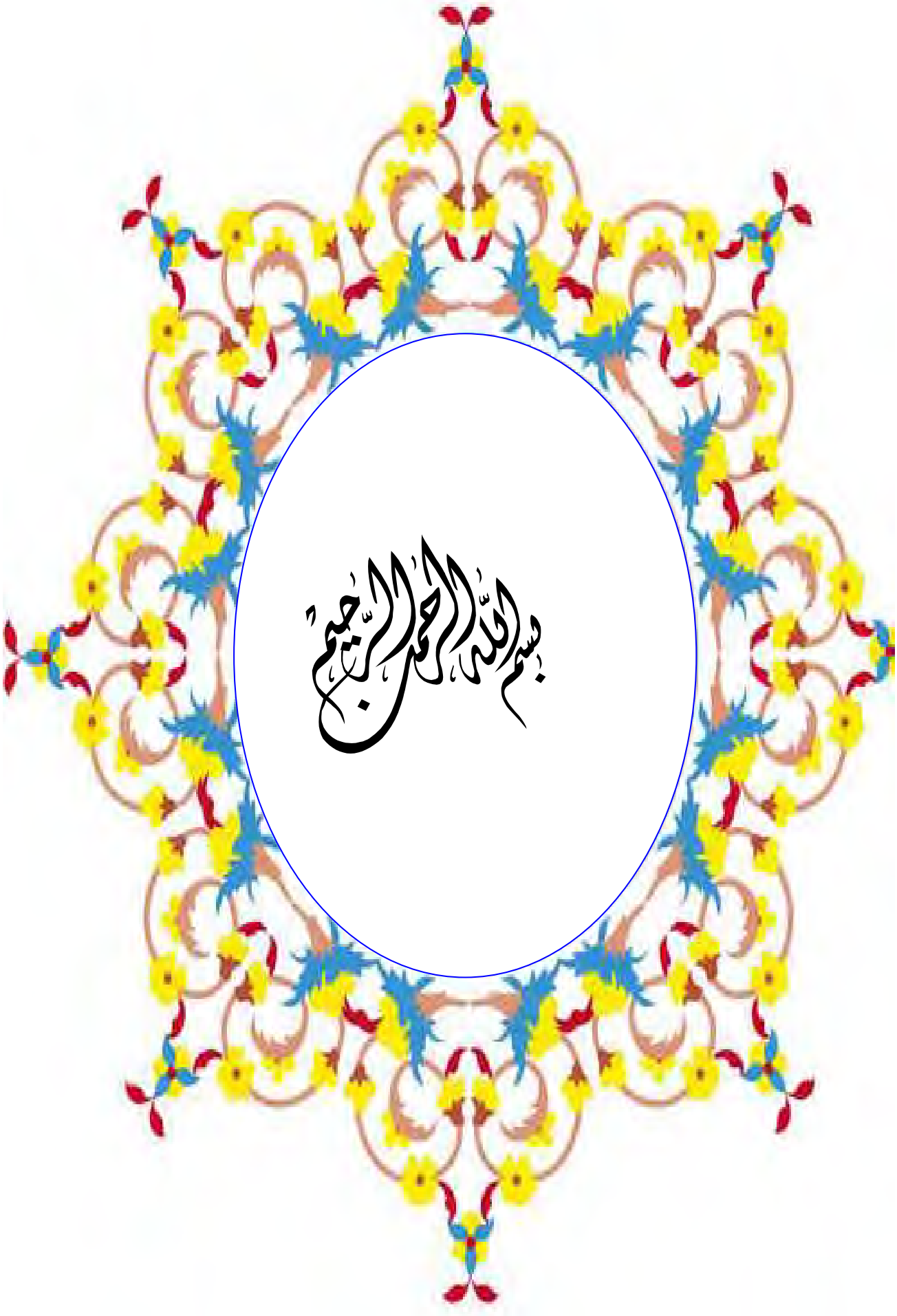
فـريدة غيـوة حيرش

أعضـــاء لجنة المناقشة :

تاريخ المناقشة :...2008/10/23

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
اسماعيـــــل زروخي	أستاذ التعليم العالي	رئيســـا	جامعة منتوري قسنطينة
فـــريدة غيـــــوة	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة منتوري قسنطينة
رشيـــد دحـــدوح	أستاذ محاضر	عضوا مناقـــشا	جامعة منتوري قسنطينة
عبد الله بوقـــرن	أستاذ مكلف بالدروس	عضوا مدعوا	جامعة منتوري قسنطينة

السنة الجـــامعية: 2008 ـــ2009


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى والداي اللذان منحاني الحياة .. الحب ..والرعاية ..

إلى شريكة حياتي التي شجعتني، وكانت دائما عونا لي..

إلى أحرار العالم من أصحاب الضمير، والحس الإنساني ..

إلى محبي الحكمة ، من أصحاب الكلمة الصادقة والمواقف الشجاعة.

أهدي هذا العمل .

المقـــــدمة

ـــ المقـــــــــــدمة ـــ

لم يكن الإنسان الفـــرد عبر التاريخ الطويل، موضوع اهتمام إلا من حيث هو موضوع للحكـــم و القيـــادة في علاقته بالسلطة أو مادة للتشكيل باعتباره وحدة بنـــائية في المنظومـــات التربوية و الاجتماعية ، من أجل تحقيق أهداف محددة في التصـــور الجماعي حسب تعدد و تنوع الأفكار و الثقافات و الأنظمـــة السياسية و الدينية و توجهـــاتها المستقبليـــة المنبثقة عن التراكـــم التاريخي و التجربة الاجتمـــاعية الطويلة. و إذا أردنا أن نكون أكثر وضوحا في هذه الأحكام فإننا نقول بأن جميع الثقافات و الحضـــارات قد نظرت إلى الإنسان من منطلق ثنـــائي تكـــرسه السلطة التي تملك حق وقدرة التوجيه والحكـــم والإدارة ، فإذا كانت هذه السلطة عنصـــرية كان الإنســـان في تصورها "مواطن و عبد" أو "مواطن وبربري" كمـــا كان حـــال الحضارة اليونانيـــة و إذا اتصلت هذه السلطة بالدين أصبح الإنسان فيها "مؤمن وكافر" والأصل في كل ذلك هو ثنائية "الحاكم و المحكوم".

غير أن الأفكار التي تداولتها الفلسفة الحـــديثة ،خاصة فلسفة الأنوار الأوروبيـــة كانت بمثابة الثـــورة على جميع النظـــم الكلاسيكية ،خاصة عندما تناولت علاقة الفرد بالدولة ومحاولة تحديد الأصل الفلسفي الواجب العودة إليه في أي تأسيس للحكم و إقرار شرعية الحاكم و إعادة النظر دور الإنســـان الفرد في إعطاء هذه الشرعية وما يجب أن يتمتع به من حقوق في إقرارها أو سحبها من الحاكم عندما أصبح الأمـــر من منظور مدني وفلسفي ليس فيه تمييز بين من يحكم ومن يحكـــم من الناحية الإنسانية و أن أي ترتيب للأفـــراد أو محاولة تصنفيهم أو توصيفهم هو ضرب من الاستعـــلائية و الغرور الممقوت و الذي لا يستند إلى أي أساس يبرره من الناحية المنطقية أو الاجتماعية .

لقد ساهمت الأفكـــار الفلسفية الرافضة للنسقية العقليـــة والبنية السياسية الموروثة في بلـــورة فكر جديد يتجاوز المفهوم الكلاسيكي للإنسان، بوصفه الكـــائن العـــاقل القادر على الدخـــول في علاقات مع الآخرين من جنســـه، بل والذي لا يجد كينونته الإنسانية إلا في ذلك البناء الهـــرمي للمجتمع السياسي كما تصوره الكثير من الفـــلاسفة الألمـــان و خاصة "هيجل"، وذلك بالبحث في أصول هذه العلاقات، ولما للإنسان الفرد

من فعل إرادي في إيجـــادها وماله من حقـــوق يمكن من خلالها أن تبرر أسبابها و ضروراتها وهو ما أصبح يعرف في عهد متأخر بحقـــوق الإنسان.

لقد أصبحت هذه الحقوق هـــاجسا يقض مضجع كل الأنظمة والمنظمـــات السياسية عبر العـــالم، و التي لا تخلو أدبيـــاتها من محاولة لطبع ممارساتها بطابع إنســـاني يجعلـــها في منأى عن تهمـــة خرق حقوق الإنسان خاصة أن هذه المنظمات و النظـــم السياسية قد فقدت غطاءها القومي والوطني الذي كثيرا ما تخفت به لخرق هذه الحقوق السياسية والمـــدنية، وذلك بتطور مصادر التشـــريع القانوني ، الذي أصبح يولي الأهمية القصـــوى للقانون الـــدولي بالدرجة الأولى قبل أي مصـــدر آخر.

و بالنظر إلى تطور العـــديد من المفاهيم التي كانت محصورة في المجال النظري الذي يقتصر في بحثها عن فئات قليلة لتكون محل نقاش على نطاق واسع بين الجمـــاهير و لم تعد حكـــرا على الســـاسة ورجالات الفكـــر. إن هذه المفاهيم والتي رفعتها بعض الأحداث التاريخية لان تصبح عقيدة سياسية خاصة منها مفهوم القانون الطبيعي ، والعقد الاجتماعي، وتمتع الإنسان بطبيعة محدودة ومشتركة بين جميع أفراد البشر مثلما أن لكل وجود طبيعة أصلية تعمم على حالاته المتشابهة في كل زمان ومكان.

غير أن التمايز الذي يختص به الإنسان ثقافيا و اجتماعيا يجعل من هذه الطبيعة مشوبة بالغموض أحيانا، و بالتخصيص الفئوي أحيانا أخرى وهو ما أثر سلبا على تطور فكرة حقوق الإنسان وكان دافعا إلى إعادة طرحها من جديد.

إن الدافع الذي كان وراء اختياري لهذا الموضوع كمشروع بحث هو اطلاعي العام على مبادئ القانون الذي سمح لي إلى حد معين بفهم فلسفة حقوق الإنسان ليس فقط كمفهوم تتداوله الأوساط القانونية وتحدده مجموعة مواد الإعلان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة ، ولكن أيضا كمجموعة أفكار فلسفية كانت ثمرة تطور الجهد الفكري لكثير من الفلاسفة في الشرق و الغرب ، ثم لكون هذه الحقوق تعترضها جملة من العوائق على المستوى التطبيقي نظرا لما يحيطها من غموض أحيانا وما يعتريها من تشكيك في صدق تأسيسها وهو ما يؤدي عمليا إلى كثير من الخروقات، ونظريا إلى كثير من الجدل يستهدف أحيانا غايات هذه الحقوق ؛ هل هي الحرية باعتبارها حقا مقدسا للإنسان الفرد

الذي ،يشير إليه الميـــل الطبيعي إلى الاختيار الفعلي بين مجموعة الممكنـــات ؟ أم هو تحقيق الأمن وكف سبل الصراع عن طريق القانون؟ باعتبار القانون، مجموعة من القواعد التشريعية التي تسعى إلى تحقيق انسجام الإنسان داخل الجمـــاعة بفرض نظام محدد على العـــلاقات بين الأفراد في الفعل و الملكية و الرأي والعقيدة،وإذا كان كلاهما ميزة متأصلة للوجود الإنساني في بعده الفردي من ناحية وفي بعده الاجتماعي من جهة أخرى فإن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: ما هي حدود حرية الإنسان الفرد التي تحترم قواعد الوجود الاجتماعي؟ ما هي حدود السلطة الاجتماعية التي لا تمس بحق فردي غير قابل للإسقاط ؟

ولعـــلي لا أكون مبالغـــا إذا قلت بأن فلسفـــة حقوق الإنســـان غريبة الأصل و المنشأ بالمعنى الضيق للكلمة، و أن بلورتها في جملة من المبادئ و التي رفعتها الثورة الفرنسية كان وراءها بالأخص الفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو" صاحب فكرة "العقد" في تأسيس الدولة وما بني على هذه الفكرة فيما بعد ليس فقط في أوروبا بل في الكثير من دول العالم من نظم سياسية حاولت أن تظهر بمظهر يتجاوز الممارسات الكلاسيكية في النظر إلى المحكومين على أنهم "رعية " غير قادرين على إدارة الشؤون العامة، مما أدى إلى تحول الملكيات إلى جمهوريات أحيانا أو تقييد السلطة الملكية تقييدا دستوريا، يأخذ بعين الاعتبار مجموعة من الحقوق التي أصبحت ضرورة الاعتراف بها للإنسان ليس فقط بوصفـــه شريكا أساسيا في مسار الدولة و مصدرا لا غنى عنه في استمداد شرعية السلطة ولكن من حيث هو متمتع بكل الخصائص الطبيعية التي تجعل حضوره كإنسان في الوســـط السياسي يحضى من منظور قيمي بكل احترام لإنسانيته.

أما على مستوى العالم فإن مظـــاهر هذا التحول قد تجلت في مواجهة الاستعمـــار واعتراف الدول الكـــولونيالية باعتداءاتها و جرائمها، ثم اتخاذ هذه الفكـــرة كمعيار في المفاضلة بين الأنظمة السياسية الحاكمة، آخذة فكرة "العقـــد" أساسا لمعرفة فضـــاءات الحرية التي يتمتع بها الأفراد في علاقتهم بالسلطة الحاكمة من حيث شـــرعية سلطتها و طريقة تشريعـــها و مصادر هذه الشرائع و مكانة الأقليـــات فيها. تلك هي أهم المسائل التي تجعلنا نعيد قراءة جان جاك روسو ، ليس من وجهة نظر مفارقة Paradoxale

تقف عند نقطة الانطلاق التي تمحور النقاش فيها على جـــدلية الانتقال من مجتمع الإنسان الطبيعي إلى مجتمع الإنسان المدني ، ولكن سعينا سيكون محاولة لبلوغ نقـــاط التناهي في أبعادها المختلفة لفـــكر روسو السياسية ، التشريعية ، السيادية... وكل ما كان على علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالحياة العامة والخاصة للإنسان وما كان له من تأثير في بلورة حقوق الإنســـان في نهاية المطاف في صيغتها القانونية بوصفها حقوقا غير قابلة للإسقاط والتقادم والتي لا تزال نقاط الغمـــوض تشوبها وتشكل مدخل تشكيك في مدى أصليـــة هذه الحقوق وشرعية التمتع بها تحت مبرر المصلحة العامة، وتناقض المنافع العامة مع المنافع الخاصة ،أو بحجة جهل كل الرعية أو بعض منها أو أحد أفرادها بالغايات القصوى للدولة إذا حصل التصادم بين الإرادة العامة والخاصة .

انطلاقا من هذه المقاربة الأولية المتعلقة بالإطار العام الذي سوف يسير فيه بحثي هذا والذي سأسعى في إنجازه وفق منهج **تحليلي – نقدي** يأخذ في المقام الأول، تحليل آراء روسو ذات العلاقة بطبيعة الإنسان من حيث هو موجود تحدده مجموعة من الخصائص الثابتة التي تعرف بها إنسانيته، ثم شكل ومناحي الارتباط بالأطر السياسية التي اختـــارها بإرادة حرة لتكون تعبيرا عن اختياراته وسيلة تحقيق مصالحه . غير أن هذه الآراء وحتى توضع في السياق الفكري الراهن؛ تقتضي عرضها على محكات نقدية متعددة اقتصادية وسياسية وثقافية، قادرة على بيان العمق الفكري لروسو وفي نفس الوقت محاولة منا لإرساء هذا العمق على قواعد اكتسبت من الجدة والتطور ما لم تكن قد تبلورت ملامح ظهوره في وقت سابق .

إن دراسة فكر روسو يتطلب الكثير من الكثير من البحث والتنقيب الذي يرقى إلى مستوى الإشكاليات الفلسفية التي طرحها ، والتي حاول أن يجيب عنها منطلقا من فكرة رفض التنميط العقلاني للإنسان ؛ سعيا على تكوين الصورة الكلية له بالاعتماد على محدداته الواقعية .

ولذلك فقد حاولت أن أتناول هذا المفكر انطلاقا من كتاباته الفلسفية والأدبية مدفوعا إلى ذلك بفكرة التعامل المباشر مع مرتكزات تفكيره واستنتاجاته.

لقد سعيت بغية تحقيق أفضل القراءة لهذا الفكر إلى اعتماد على مؤلفات روسو ، وعلى رأسها : «خطاب حول أصل التفاوت بين الناس » والذي يعتبر بمثابة المفتاح الأول لأية محاولة لقراءة أفكار روسو السياسية ، باعتباره كتاب مقدمات يبسط فيه جميع المسلمات التي سوف يرتكز عليها البناء الفكري السياسي اللاحق في مؤلفه « العقد الاجتماعي » وهو من أهم المصادر التي اعتمدت عليها ، وكان لزاما علي العودة غليه ولكن بالعمل على إجراء مقارنات بين نصوصه في أصله الفرنسي وفي الترجمتان المشهورتان في اللغة العربية لكل من بولس غانم ، و ذوقان قرقوط ونسخته الفرنسية المنشورة من طرف المؤسسة الوطنية للكتاب(SNED) في الجزائر، وذلك لأن هذا المصدر قد تضمن الكثير من المصطلحات القانونية التي غالبا ما كانت ترجمتها لا ترقى إلى مستوى المعنى المطلوب .

أما كتابه في التربية « إميل» وإن لم يكن على اتصال مباشر بموضوع بحثي إلا ضرورة العودة إليه اقتضاها محاولات تحديد الغايات من الوجود ، وكيفية التمتع بالحرية وتحقيق السعادة للفرد ، والدور الاجتماعي المنوط به الذي يجب أن يلعبه ، وأخيرا الكيفية التي يجب أن يتصرف بها تجاه الطبيعة ، فهو لذلك يعد مصدرا يضع المعالم الأخلاقية والاجتماعية لفرد يجب أن يعيش حرا، وأن تكون إرادته ملكا له في أي فعل يقدم عليه بدءا من الأعمال الكسب اليومية إلى العلاقات الاجتماعية الكبرى وخاصة منها الدولة باعتبارها إطار اجتماع الرادات الفردية .

وكما هو معلوم فإن فكرة الدولة ليست بالفكرة الجديدة في الفلسفة الحديثة وأن فكرة التعاقد فيها لم تكن أصيلة عند روسو وكان لابد من العودة إلى الكثير من المراجع الفلسفية التي سبقته والتي أورد روسو نفسه إشارات إليها في سياق تحليلاته لكثير من المفاهيم أو في سياق النقد الذي وجهه لبعض المفكرين خاصة حول حرية الإنسان ،و طبيعته ، وأصل نشأة الدولة . فكان ذلك ما دفع بي أيضا على العودة إلى أهم المراجع في هذه القضايا منها كتاب « الجمهورية » لأفلاطون، وكذلك بعض محاوراته الأخرى. وكانت الحاجة ملحة للرجوع إلى كتابات الفلاسفة الانجليز وخاصة كتاب«التنين » لهوبز

و « رسالة في الحكم المدني» لـــ جون لوك حتى يمكن لي تكوين رؤية واضحة لأهم الأفكار والقراءات المتميزة لـــ روسو لها بالرغم من أن السبق فيها كان لغيره.

لقد حاولت بناء دراستي لموضوع حقوق الإنسان في أصولها الفلسفية على تحديد المسلمات الخاصة بطبيعة الإنسان في توجهاتها المختلفة عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي والصورة التي انتهت بها عند روسو ، ثم دراسة هذه المسلمات وعلى رأسها (الحرية) كحق أولي أصيل لا مجال لانتهاكه ولا للتنازل عنه ، ثم الوقوف عند أهم الحدود التي تكون في الوقت ذاته معوقات الحرية ،وإحدى شروط تحققها وذلك باعتماد المراحل التالية :

1 ـــ المقدمة ومن خلالها حاولت رسم معالم الموضوع ، وتقديم أهم الإشكاليات التي يطرحها مذكرا بالمنهج الذي اعتمدته في هذا البحث .

2 ـــ تقسيم الموضوع إلى ثلاثة فصول ؛كرست الفصل الأول منها لبحث فكرة عند فلاسفة« العقد الاجتماعي » ودعوتهم للعودة إلى الإنسان كما يوجد في واقعه وليس كما تتصوره المفاهيم الفلسفية العقلانية، هذه الدعوات التي انتهت إلى صياغة فكرة العقد الاجتماعي كفضاء للممارسة السياسية الحرة ، وتعبير عن الإرادة الفردية في المجتمع .

وتناولت في الفصل الثاني ؛ الكيفيات التفصيلية للفكرة الفرضية في عملية الانتقال من الطبيعي المجتمع إلى المجتمع السياسي عند روسو التي تنتهي إلى أن عملية الانتقال كانت تدريجية ساهمت فيها التغيرات الحاصلة في حياة البشر على جميع الأصعدة الاجتماعية والأدبية والمادية مساهمة كبيرة . غير أن آخر قرار في هذا الانتقال كان للأفراد بغية إصلاح أوضاعهم، والمحافظة من جهة أخرى على حقوقهم الأصلية ـــ الحرية والمساواة ـــ وبالتالي عمل روسو على نفي أي مصدر آخر للسلطة أو أي أصل للحكم خارج الاتفاقات المبرمة بين الأفراد وأن لا سيادة خارج إرادتهم .

أما الفصل الثالث ، فقد تناولت فيه مفهوم السلطة السياسية وأهم عناصر شرعيتها في الدراسات الاجتماعية ثم العودة إلى الأصول الفلسفية للشرعية كما تصورها فلاسفة العقد الاجتماعي على أنها لا يمكن أن تخرج إلا عن عقد جامع ، باعتباره الأساس الفلسفي والقانوني لفكرة حقوق الإنسان، الذي تنجر عنه مجموعة الحقوق الأساسية

ويفرض الإلزامات الواجبة الأداء تجاه الإرادة العامة، حيث لا يتحقق ذلك إلا في إطار دولة قانون لا سلطة فيها لأحد ، والسلطة فيها للكل .

وقد ذيّلت كل فصل من الفصول بتقييم نقدي لمحتوى الأفكار التي وردت فيه واستنتاج النتائج الحاصلة عن تطور الأفكار في كل فصل ، واتبعت البحث بخاتمة حولت أن ألخص فيها مجمل أفكار الدراسة و النتائج المستخلصة من دراسة فكر روسو وعلاقتها بتأسيس حقوق الإنسان من الناحية الفلسفية .

إلا أنه من الضروري الإشارة في الأخير إلى أن كل بحث علمي في محاولة طرق باب الحقيقة تعتريه لا محال كبوات، ولا مجال للإدعاء بأن كل طارق فاتحه بالضرورة، وذلك بالنظر إلى ما يواجه الباحث من عقبات تبدأ في التنامي عند أول خطوة في جمع المادة العلمية التي إذا توفرت، فإن مشكلة الترجمة تفرض عملا موازيا ينصب على مقارنة الترجمات أولا، ثم البحث في دقة المعاني التي تتطلب مراجع متخصصة ثانيا، فكان الجهد مضاعفا تتشتت فيه الأفكار، ولاشك أن هذا سوف ينعكس على موضوع البحث بصورة ما.

في الأخير لا يسعني إلا أن أقف وقفة إكبار وتقدير لأستاذتي الفاضلة : الأستاذة الدكتورة **فريدة غيوة حيرش** لقبولها التفضل بالإشراف على هذا البحث وإيلائها كل العناية والرعاية الصادقتين بتقديم توجيهاتها السديدة لإصلاح اعوجاجه وجبر عثراته، ولا يسعني أيضا إلا أن أعبر عن تقديري الراسخ لسمو روحها وطيب نفسها في إسداء النصح وصدق إرادتها في تقديم العون والمساعدة لكل قاصد وهو دليل على نبل أخلاقي وعزة نفس، فجزاها الله خير الجزاء وأدامها نبعا للعلم والمعرفة لكل للأمة ولكل طالب علم.
كما أتوجه بجزيل الشكر والامتنان لجميع الأساتذة في قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة متنوري، وإلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين سيتفضلون بمناقشة بحثي، حيث سأتشرف بملاحظاتهم و إرشاداتهم التي ستكون بلا ريب شموعا تنير طريق مستقبلي العلمي.

والله الموفق والمعين إلى سواء السبيل .

الفصل الأول

التأسيس الفلسفي للحق السياسي :

التـــأسيس الفلســـفي للحـــق السيـــاسي:

المبررات الفرضية للحق السياسي :

لم تكن فكرة العقد الاجتماعي فكرة جديدة بالمرة في الفكر الفلسفي، بل وردت في كتابات كثير من (*) بشكل ضمني في الغالب عند فلاسفة اليونان، فقد وردت فكرة التعاقـــد على لسان سقراط في سياق الرد على تلميذه أقريطون الذي جاء ليعرض عليه فكرة الهروب من السجن بعد الحكم عليه بالإعدام وذلك في محاورة« أقريطـــون» لأفلاطـــون في الفقـــرة التالية:«...**أما ذلك الذي عركنا فعرف كيف نقيم العدل وكيف ندير الدولة؛ ثم رضـــي بعد ذلك المقام بيننا،فهو بذلك قد تعاقد ضمنا على أنه لا بد فاعل ما نحن به آمرون فمن عصانا،ونحن ما نحن، فقد أخطأت مرات ثلاث: الأولى أنه عصى والديه بعصيانه إيانـــا، والثانية أننا نحن الذين رسمنا له طريق نشأته، والثالثة أنه قطع معنا على نفسه عهدا أنـــه سيطيع أوامرنا فلا هو أطاعها،ولا هو أقنعنا بأنها خاطئة ، ونحن لا نفرضها عليه فرضـــا غشوما، ولكنا نخيره، فإما طاعتنا، وإما إقناعنا...**»[1] وكذلك عند علماء القانون الروماني وكثير من فلاسفة القرن السادس عشر. وتتجلى فكرة العقد الاجتماعي في أن الناس كـــانوا يعيشون في البداية على الطبيعة القائمة على النزاعات والحروب مما دعا الناس إلى الـــتفكير في إنشاء تنظيمات اجتماعية تنظم علاقاتهم الاجتماعية من أجل الدفاع عن أنفسهم من الأخطار الخارجية كالطبيعة ، أو الأقوام الأخرى، هذا يتم من خلال تنازل كل فرد عن قســـم مـــن أنانيته الفردية لكي يلتزم أمام الآخرين ببعض الواجبات من أجل تكوين تنظيم يساعدهم على البقاء ولكي يستمر تنظيم الأفراد الاجتماعي يجب أن يخضعوا إلى قادة أكفاء قادرين علـــى توجيه حياتهم الاجتماعية توجيهاً يخدم حاجاتهم وحمايتهم، كل هذه الظروف عملت علـــى ظهور فكرة العقد الاجتماعي بشكل طوعي دون إلزام أو إكراه من قبل أفراد المجتمع.

إن النقطة المركزية التي ظلت تدور حولها نشاطات الإنسان لفترة طويلة هي العلاقـــة بين أفراد المجتمع بعضهم البعض من جهة وبين عناصر البيئة المتنوعة التي تحيط بهم من جهـــة أخرى، هذه تمثل مرحلة تاريخية تلتها مرحلة أخرى جاءت نتيجة تطور المجتمعات إلا وهي

---

[1]– أفلاطون ، **محاورات أفلاطون**–أوطفرون .الدفاع. أقريطون .فيدون – تعريب د زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ،1966ص.97.

علاقة الحاكم بالمحكوم، لكن لم يكن من السهل تحقيق هذه العلاقة، فـــالواقع الاجتمـــاعي والسياسي والاقتصادي يفرض قوته لذا كانت نزاعات الفلاسفة والمفكـــرين لا تنتـــهي إلا بنهايتين إما رضوخ المفكر لفعاليات السلطة وإما الوقوف بوجهها وتحمل عواقب موقفه منـــها. كانت آراء المفكرين والرواد الأوائل لفكرة العقد الاجتمـــاعي تهـــدف إلى إيجـــاد معادلـــة موضوعية للعلاقة بين الحاكم والمحكوم لكن اختلاف التوجهات في الأهداف والنتائج فضلاً عن الاختلاف في الرؤية السياسية والاجتماعية للمفكرين أنفسهم حالت دون بلـــوغ هـــذا الهدف. يتضمن هذا الفصل التطور التاريخي لمفهوم الحق الطبيعي، ويكون مـــن الضـــروري تناول هذا التطور في سياقه التاريخي الذي يمكن من إبراز جوانب الأخذ والرد بين المفكرين في بحث جدلية الحق و السلطة باعتبارهما أساسا المشكلة في أي حديث عن الدولة ، ما دام هناك مجتمع حي تسودهُ علاقات، وما دام هناك حاكم ومحكوم، وهذا ما جاء في كتابـــات المفكرين.

شغلت فكرة الحق الطبيعي أو القانون الطبيعي اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ زمن طويل ولازمت هذه الفكرة كفاح الإنسان من اجل التوصل إلى المجتمع القائم على المساواة والعدل. ظل الوصول إلى هذا المجتمع الحلم الذي لم ينفك المفكرون، والمصلحون يحلمون به إلى يومنـــا هذا «...Pas plus qu'il n'est possible de décrire même approximativement cet état originel puisque, jusqu'à présent, ni l'histoire ni l'ethnologie ni aucune connaissance positive du passé le plus reculé de l'homme ne nous permettent d'affirmer qu'un tel état a existé.»

«فبالرغم من أن هذا المجتمع لا يمكن إعطاء وصف تقريبي لحالته الأصلية لأنه حتى يومنا هذا ؛ لا التاريخ ولا علم الأجناس، ethnologie ولا أية معرفة وضعية للماضي السحيق للإنســـان تسمح لنا بتأكيد وجود هذه الحالة. » [1] غير أن هذه الفكرة أسهمت في دفع المجتمع البشري إلى الأمام والنهوض بالإنسانية وصولا إلى المجتمع المنظم وفق القواعد الثابتة التي يمليها العقـــل السليم ويستقر عليها الضمير البشري والكيان الاجتماعي.

إن مفهوم الحق الطبيعي المتميز عن الحق الوضعي هو قديم قدم الفلسفة حيث بـــرز في العصور الإغريقية القديمة حتى أخذت المسيحية هذا المفهوم الذي يظهر القانون الطبيعي وكأنة التعبير عن الإرادة الإلهية. هذه الفكرة قد لازمت المسيرة البشرية وطموح الإنسان نحو تحقيق

---

(1) - Julien Freund, L'essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965 p28.

المجتمع القائم على العدل والإنصاف وعكست تاريخا طويلاً لصراع عنيف بين الحكام وبين المحكومين وإذا كان الإنسان قد خاض صراعاً عنيفاً مع الطبيعة في بدء الخليقة وفجر الإنسانية فإنه خاض صراع أعنف مع الحكام والملوك في ظل نشوء الدولة عبر العصور وقد تجلت وحشية بعض الحكام الأقدمين في الأنظمة الجائرة التي كانت تصنف الناس إلى طبقات عليا وسفلى أحراراً وعبيداً مالكين ومملوكين كما تجلت فيما قرروه من عقوبات صارمة تصل إلى الإعدام بأبشع الوسائل، ولأتفه الأسباب فضلاً عن معاناة الإنسان لمختلف وسائل القمع، والغريب أن الحكام كانوا في الغالب يدعون أن سلطتهم وسيادتهم غير المحدودة إنما هي مستمدة من الإرادة الإلهية.

إن الباحث في الجوانب الاجتماعية يقف حائراً حيال هذه الأجواء اللاانسانية التي عاشها الإنسان ردحاً من الزمن ، والتي تمثلت في طغيان ملامح الترهيب والتسلط ، إلاَ انه لم يعدم فيها وجود بصائص خافتة تمثل أمل البشرية في الارتقاء والخلاص من المآسي والمظالم وما هذه البصائص إلا نفحة العدالة التي ظهرت باسم القانون الطبيعي، والذي يكون قد هيمن على الحياة البشرية أثناء الحالة الطبيعية باعتبارها فكرة يسوقها الافتراض أكثر من كونها حقيقة تاريخية لها من الأثر الايجابي في تصور حالة الإنسانية، وهو ما يجعلها مقبولة تساهم في فهم الإنسان فردا ومجتمعا .

«Elle est une hypothèse utile, un moyen indirect pour déterminer par abstraction le fait social ou encore elle est une fiction commode permettant de penser en l'homme indépendamment de la société ou la société en elle-même, indépendamment de l'homme.»

«إنها فرضية فعالة، ووسيلة غير مباشرة لتحديد الواقعة الاجتماعية بشكل مجرد، وأكثر من ذلك فهي صورة متخيلة مناسبة تسمح بالتفكير في الإنسان مستقلا عن المجتمع أو المجتمع في حد ذاته مستقلا عن الإنسان الفرد»[1] ومن خلال هذا الطرح الفرضي يمكن أن نفهم أن الهدف الذي يسعى إليه روسو هو اختراق الفضاء السياسي والاجتماعي القائم، وهي بطبيعة الحال المهمة المنوطة بكل تفكير يهدف إلى بناء فضاءات أخرى لتصور الممكن الغائب أو المغيب ، ومحاولة إيجاد أسس تبتعد بالإنسان عن الوضع المرسخ من قبل القوى الحاكمة التي تكرس دائما صورة الوضع السائد على أنه حقيقة ثابتة لا تسمح بتصور الحالة المختلفة التي لا تعدو أن تكون الحالة العدائية لصالح صاحب السلطة .

---

[1]- Julien Freund, L’essence du Politique, op.cit,p29

الإنســـان اجتماعي بإرادته:

أولا: فكرة العقد الاجتماعي عند توماس هوبز:

يرى توماس هوبز [*] في كتابه (التنين) إن الناس بطبعهم أنانيون تماما يلتمسون بقائهم وسلطاتهم والحصول على القوة. ولقد قال هوبز بحياة فطرية سابقة عن نشأة الجماعة، ولكنها حياة فوضى وصراع جعلته «يرفض الفكرة الأرسطية القائلة بان الإنسان حيوان سياسي رفضا قاطعاً ، السياسة ليست طبيعية ،والحيوان في كل حالاته مخلوق طبيعي . أي هو تواصل مرفوض بالنسبة لـــهوبز فالإنسان موجود في حرب مستمرة مع ذاته ككائن طبيعي وفي محاولة لإنتاج مضادات اجتماعية لطبيعيته،وفي كل يوم يعيد إنتاج الحدود بينه وبين الطبيعة. » [1] إن هذه الحالة اضطر معها الأفراد على التعاقد لإنشاء الجماعة السياسية. وهذا التعاقد تم فيما بينهم واختاروا بمقتضاه حاكما لم يكن طرفاً في العقد و لم يرتبط لذلك تجاههم بشئ، وخصوصاً إن الأفراد تنازلوا بالعقد عن جميع حقوقهم الطبيعية. وترتب على ذلك أن السلطان الحاكم غير مقيد بقيد يحد من وهو الذي يضع القوانين ويعـــــدلها حسب مشيئته :

«...il est juge de ce qui est nécessaire à la paix, et il est juge des doctrines. Il est l'unique législateur, et le juge suprême des disputes, des moments et des opportunités de la guerre et de la paix,.»

«...إنه القاضي فيما هو ضروري لتحقيق السلم،وهو قاضي العقائد. إنه المشرع الوحيد، والقاضي الأعلى للمنازعات،في فترات وحالات الحرب والسلم.»[2] وانتهى إلى تفضيل النظام الملكي على النظامين الأرستقراطي والشعبي،فهو يرى هوبز أن مسيرة الإنسان كلها قائمة على غريزة حب البقاء ويعتقد أنه من الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الإجماع والتعاون.

---

[*] توماس هوبز Thomas Hobbes فيلسوف ولد عام 1588 ودخل أكسفورد وهو في الخامسة عشرة، ومكث بها خمس سنوات يتلقى المنطق المدرسي والطبيعيات دون كبير اهتمام. ثم أخذ يطالع الآداب القديمة وبخاصة المؤرخين والشعراء.
عمل في خدمة (بيكون) كاتماً لسره ومعاوناً له في نقل مؤلفاته إلى اللاتينية وفي سنة 1629 ولم يكتب شيئاً في الفلسفة حتى بلغ سن الأربعين.
سافر إلى فرنسا ،فعرف فيها مبادئ إقليدس، وعومل فيها باعتباره فيلسوفاً مذكوراً. اتضحت معالم فلسفته عام 1640 خلال نشره كتاب (مبادئ القانون الطبيعي السياسي)، بعدها 10سنوات نشر كتابه (لاوفيتان) . هو" التنين الهائل" المذكور في سِفر أيوب ويقصد به هوبز الحكم المطلق.(جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1997، ص، 708.

[1] -**د عزمي بشـــــارة ، المجتمع المدني دراسة نقدية** ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية 2000 ص ص77-78.

[2] **Thomas HOBBES, Léviathan**, Tard , originale de PhilippeFolliot, Dieppe, Normandie, 2002, doc produit en version numérique par Philippe Folliot, Chapitre XX, p36

إن الأصل أو (الحالة الطبيعية) أن الإنسان ذئب للإنسان وأن الكل في حرب ضد الكل.إن «غياب الدولة هـــــو الحالة الطبيعية نظريا. وهي حالة حرب، أي حالة خوف متساو في توزيعه بين الأفراد وجزء لانهائي من الموت.وهي الدافع إلى إعمال قوانين العقل التي يسميها هوبز بقوانين الطبيعة من أجل الخروج من أهوال الحالة الطبيعية. » [1]

وفضلاً عن ذلك، يذهب إلى القول بأن الحاجة و استشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض وإن أعوزتهُ القوة لجأ إلى الحيلة يشهد بذلك ما تعملهُ عن أجدادنا البرابرة وعن المتوحشين وما تتخذه جميعاً من تدابير الحيطة وأساليب العدوان، وما نراه في علاقات الدول بعضها ببعض، ما تصنعه الحضارة تحجب العدوان بشعار (الأدب) وأن تستبدل العنف المادي بالنميمة والافتراء، والانتقام والقانون. كانت تجربة الثورات المتتالية قد جعلت هوبز يستنتج إن الناس لا يملكون القدرة على حكم أنفسهم أو الحكم الذاتي، وكان يرى أن الناس في حالتهم الطبيعية، أو كما تخيل وجودهم من غير حكومة، كانوا في حالة خصام وفوضى وهياج على الدوام في حروبهم بعضهم مع البعض الآخر. ولقد عبر عن ذلك بقوله .إن الحياة في حالة الفطرة والطبيعة كانت مقفرة، كريهة، قصيرة.

لقد توصل الناس، تخلصا من الخوف المستحوذ عليهم من بعضهم البعض، ورغبة منهم في الحصول على النظام والأمن والتمتع بمزايا القانون والحق، إلى نوع من الاتفاق أو العقد تنازلوا بمقتضاه عن حريتهم في العمل وأوكلوها إلى يد الحاكم، فكان من الضروري أن يملك هذا الحاكم سلطة مطلقة غير مقيدة إذ وحده يستطيع ففظ النظام وذلك بالدخول في وحدة تمكن الحاكم من الاستحواذ على السلطة المطلقة .

«C'est une unité réelle de tous en une seule et même personne, réalisée par une convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chacun devait dire à chacun : J'autorise cet homme, ou cette assemblée d'hommes, j'abandonne mon droit de me gouverner à cet homme, ou à cette assemblée, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit, et autorise toutes ses actions de la même manière.»

«إنها وحدة فعلية في شخص واحد وفي نفس الشخص، تتحقق عبر اتفاق كل واحد مع آخر بالصورة التي يكون الواحد فخاطب الآخر قائلا:إني أفوض هذا الشخص، أو هذه الجمعية

---

[1]– د عزمي بشـــــارة ، **المجتمع المدني دراسة نقدية**، مرجع سابق ، ص79.

وأتخلى عن حقي في حكم نفسي لهذا الشخص ، أو لهذه الجمعية ، بشـــرط تخليك أيضا عن حقك بنفس الصورة، وتفويضك له للقيام بجميع الأفعال.»[1]

وهكذا كان هوبز يدافع عن الحكم المطلق، ولكن ليس باسم الحق الإلهي للملوك، بـــل باسم مصلحة الأفراد وبقاء السلم. انه يجعل الحكم دنيويا ويدل على منفعته،وقد اعتبر هوبز من خلال مؤلفة (التنين) داعية الحكم العلماني المطلق وأحد أعلام أصحاب نظريات السلطة المطلقة للدولة. وكان أثره عظيماً على المفكرين اللاحقين إذ صار جميع المشتغلين بالنظريات السياسية وبعده يعدّون الحكومة نظاما خلقته أغراض الإنسان ومصالحه.

لم تعد الحكومة جزءاً من نفحة إلهية مقدسة إذا استثنينا عامة الناس المحترفين من علماء اللاهوت، وقد أثر هوبز تأثيراً سلبياً على من أعقبة من رجال الفكر بما ساقة من حجج تبرر السيادة المطلقة حيث أجبرهم على تنفيذ رأيه في السلطة المطلقة غير المحدودة في هذه الفترة لابد من التمييز بين عدة مراتب في تاريخ الحكم.

أولاً: – الحالة الطبيعية، وهي بالنسبة لهوبز حالة حرب وفوضى إن الناس هنا متساوون بالطبيعة. وعن المساواة ينبثق الحذر، وعن الحذر تنشأ الحرب بين الناس. الحياة عزلة فقيرة، حيوانية وقصيرة ومفهوم العادل الجائر لا وجود له، وكذلك الملكية أيضاً.

ثانياً: – ومـــع كل هذا، يوجد حق طبيعي وقوانين طبيعية، ولكن هذه المفاهيم ليس لهـــــا عنده نفس المدلول الموجود عند منظري الحق الطبيعي يرى هوبز انه في حالة (الطبيعة) حيث يكون كل إنسان عدواً لكل إنسان، ليس هناك مكان للعمل الكادح،لأن ثمرة ذلك غير محققة.

ونتيجة لهذا لن يكون هناك فلاحة للتربة ولا ملاحة ولا بناء مريح ولا معرفة ولا فنون ولا آداب، ولكن الناس أحرزوا، بعد ذلك، ما في أيديهم من الخيرات بقبولهم فكرة هيمنة الحكومة بحيث أصبحوا يتقبلون تلك الحكومة ويواصلون العمل بها كأنما هناك عقد اجتمـــاعي فيما بينهم، دون أن يكون موجودا في الواقـــع . أما حق الطبيعة فانه يمت بصلة إلى غـــريزة البقاء، وحرية الفرد في استعمـــال قدرته الذاتية كما يشاء من أجل حفـــظ طبيعته الذاتية أي حفظ حياته الخاصة.

أما القانون الطبيعي فهو حكمة أو قاعدة عامة مكتشفة من قبل العقل. ومن أجل تأمين السلم والأمن، ليس في يد الناس وسيلة أفضل من إقامة عقد فيما بينـــهم ثم تســـليم الدولـــة بالاتفاق المتبادل الحقوق التي إذا احتفظ الأفراد بها أعاقه سلم البشرية.

---

[1]– Thomas HOBBES ,Léviathan ,Tard , originale de Philippe Folliot,op.cit, pp11-12

على كل حال، كانت حجج هوبز، من بعض الوجوه غير كافية لدعم الملوك المستبدين.

لقد كره هوبز الخصام وأعمال العنف وكان دفاعه عن الحكم المطلق قائماً على الحاجة إلى هذا النظام لتوفير السلام الداخلي وطمأنينة الأفراد وسيادة القانون. قرر كذلك أن السلطة المطلقة اعتمدت على اتفاق اختياري عقلي قبلها الشعب بمقتضاه وان الحكومة المطلقة التي تخرج عن شروط هذا الاتفاق خروجاً صريحاً واضحاً يصعب تبريرها حتى وفقا لتعاليم ومبادئ هوبز. يرى هوبز أن المجتمع السياسي ليس واقعة طبيعية، انه بالنسبة إليه الثمرة الاصطناعية لميثاق إرادي ولحساب مصلحي. يرى هوبز أن السيادة تقوم على عقد ومع ذلك فليس أمر عقد بين الملك ورعيته، بل بين الأفراد الذين قرروا أن يكون لهم ملك « المجتمع المدني ليس دولة فحسب وإنما هو دولة مطلقة الصلاحية بحكم تعريفها... والمجتمع المدني هو مجتمع عديم المواطنين مع أنه ناشئ بفعل ، إرادي ، ولكنها إرادة لمرة واحدة.» [1] وهو بدلاً من أن يحد السيادة يؤسسها على عقد. ثم إن العقد، في الأصل يخلق الرغبة في السلم وهذا بمثابة هم أساسي عند هوبز في النهاية.

إن الواقع والهدف عند الذي يتخلى عن حقه أو يحوله ليس أمنه الشخصي في حياته وفي وسائل حفظ هذا الأمن بل حفظ الأمن العام. هكذا تبدو الدولة كشخص تكون شخصاً واحداً عندما تتمثل بإنسان واحد أو بشخص واحد، شرط أن يتم ذلك برضا كل فرد وبصورة خاصة يرضي كل الذين يتكون منهم هذا الشخص ويرى هوبز أن الدولة مجموعة المصالح الخاصة، وعليها أن تدافع عن المواطن، وهذا المواطن لا يتخلى عن حقوقه للدولة إلا من أجل حمايته والدولة تفقد مبرر وجودها إذا لم تأمن الأمن وإذا لم تحترم الطاعة.

إن أي سلطة روحية لا تستطيع أن تعارض الدولة وليس بمقدور أحد أن يخدم سيدين. والملك ليس فقط أداة الدولة بكل كنيته، انه أيضاً يمسك باليد اليمنى (السيف) وباليد اليسرى عصا الأسقفية وهكذا تتثبت قدرة الدولة وأيضاً وحدتها ولا مكان للأجسام الوسيطة أو الأحزاب أو التكتلات، وحول هذه النقطة يسبق هوبز الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو.

---

[1]– د عزمي بشارة، **المجتمع المدني دراسة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية 2000، ص79.

ولاينفك هوبز ينتقد فعل السلطات، وهو يدعم بقوة أطروحة السيادة المطلقة، ليس للملك أي قيد خارجي يحد من سلطته.

إن أخلاقية هوبز تقوم على اعتبارات منفعية، وهذه الأخلاقية ثابتة ، وهي لا تدين بشيء للإيمان المسيحي، ولا للولاء للملك، ولا بشيء للرغبة في حفظ المؤسسات أو المحافظة على المصالح المرتبطة بالملكية. يعتقد هوبز أنه في الدولة الأكثر تسلطاً يعرف الفرد أكمل تطوره. أنه يجد فيها مصلحته وسعادته ولذته ورفاهيته.

كانت سياسة هوبز في أعماقها عقلانية، وكانت مرتكزة على ثقافة علمية وكانت تعتبر السياسة علماً يجب تركيزه على المفاهيم العادلة وعلى التعاريف الدقيقة. وكانت فلسفته وسياسته مناوئة للأرسطية وهو يرفض الإيمان بالأفكار الفطرية الطبيعية . كان هوبز يرفض اللجوء إلى ما هو فوق الطبيعي، وكل مؤلفاته هي محاربة ضد الأشباح وجهد للقضاء على القوى الخفية، ونهاية (التنين) هي في هذا الشأن ملفتة إلى أقصى حد.

وبما أن الطبيعة الإنسانية تشتمل على العقل إلى جانب الهوى، والعقل المستقيم يحمل الناس على التماس وسائل لحفظ بقائهم أفضل من التي يتوسل إليها الفرد ويجاهد وحده «والمجتمع المدني هو الرد على هذه الحاجات، أي إيجاد سلطة تسن القوانين وتفسرها وتنفذها بشكل محايد ومعترف به اجتماعيا وبانسجام مع قانون الطبيعة »[1] والناس يستكشفون أن البلية عامة وأنه يمكن تلافيها بوسائل عامة فتبنت أول وأهم قاعدة خلقية وهي طلب السلم، فإن لم نفلح في تحقيقه وجب التوسل للحرب، وشرط السلم أن يتنازل كل فرد عن حقه المطلق في حال الطبيعة فيتنازل الأفراد عنه صراحة أو ضمناً إلى سلطة مركزية.

وقد تكون فرداً أو هيئة تجمع بين يديها جميع الحقوق وتعمل الخير للشعب وتحمل الحياة السياسية محل حال الطبيعة. هذا التعاقد يلزم وجوب الصدق والأمانة وعرفان الجميل والتسامح والإنصاف والشراكة فيما يتعذر اقتسامه، وفض الخلافات بالتحكيم. وبالجملة تلزم قواعد تلخص في العبارة المأثورة (لا تصنع بالغير مالا تريد أن يصنع الغير بك.)

لذا كان القانون الخلقي الطبيعي إرادة الله الذي وهبنا العقل السليم وليس يكـــــفي طاعة القواعد ظاهراً بل يجب طاعتها لذاتها والتشبع بها فإن القانون الخلقي يقيد الإنسان أمام ضميره وكل هذا معقول، ولكن هوبز لا يصل إليه بالعـــدول عن الطبيعة الحسية إلى العقـــل

---

[1]- عزمي بشـــــارة ، **المجتمع المدني دراسة نقدية** ، مرجع سابق ،ص، 83

السليم وليس العقل السليم مما يعترف به المذهب المادي كقوة خاصة لها قيمة خاصة،إذ يجب أن تكون السلطة العامة مطلقة قوية إلى أبعد حد بحيث لا يعود الفرد بإزائها شيئاً مذكوراً، ويكون واجب الخضوع المطلق، وإلا عدنا إلى الخصام والتنابذ.

«Ce n'est pas non plus suffisant pour la sécurité, qui devrait, selon le désir des hommes, durer toute leur vie, qu'ils soient gouvernés et dirigés par un seul jugement pour un temps limité, comme celui d'une seule bataille, ou d'une seule guerre.»

«إنه لا يكفي تحقيق الأمن ، الذي يجب حسب رغبة الإفراد أن يدوم طوال الحياة أن يكونوا محكومين بحكم واحد لزمن محدود، كما لوكان الأمر يتعلق بمعركة ، أو حرب واحدة ».[1] في الواقع يمتنع حد السلطة السياسية، وهذا الحد يعني الاعتراف بالسلطة المطلقة للفرد أو الأفراد المخول إليهم حق معارضة الحكومة أو خلعها. والملكية هي خير أشكال الحكومة. ومن مزاياها أن واحداً فقط قد يجاوز العدل ويسيء الحكم. وأنها تغني عن المنازعات الحزبية وتصون أسرار الدولة. أما الديمقراطية فما هي إلا أرستقراطية خطباء. بعدها يرى هوبز دين الدولة واجب محتوم على كل مواطن. والدين بالإجمال ظاهرة طبيعية وهو ليس فلسفة ولكن شريعة لا تتحمل المناقشة بل تقضي الطاعة. وإلى هذا الحد من الاستبداد يذهب هوبز وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعي.

ثانيا: فكرة العقد الاجتماعي عند جون لوك:

ينطلق **جـــون لوك** (*) John lock من فكرة مفادها أن الإنسان يولد وعقله على الفطرة ثم تجيء خبرته فتصبح الفطرة مكونة بذلك مصدر معرفته أي أنه ينكر فطرية الأفكار في العقل الإنساني ومادام الناس يولدون بلا مورثات عقلية، فهم سواسية لا يفرق بينهم إلا نوع تربيتهم،ويعتبر لوك أحد مؤسسي المذهب الحر الجديد، و هو أكبر أعداء الحكم المطلق وممثل الحركة الليبرالية في أوربا والذي جاءت أفكاره متطابقة مع آراء أنصار المذهب الحر فقد كرس حياته للدفاع عن الحرية ومعاداة الاستبداد .

---

[1]- Thomas HOBBES ,Léviathan ,Tard orig de Philippe Folliot, , op.cit,p9.

(*)- جون لوك John Lock فيلسوف وطبيب انجليزي ولد عام 1632. كان أبوه محامياً خاض غمار الحرب الأهلية دفاعاً عن البرلمان / فنشأ الابن على حب الحرية، وظل متعلقاً بها .دخل مدرسة ((وستمنستر)) ،تلقى بها اللغات، ثم دخل أكسفورد وتابع الدراسات المؤدية إلى الكهنوت. لم يهتم بالفلسفة إلا حين قرأ ديكارت. درس الطب ونشر رسالة في التشريح سنة 1688 وانتخب عضواً في الجمعية الملكية. اضطره النزاع بين حزب البرلمان وتشارل الأول إلى مغادرة إنكلترا إلى فرنسا مرتين 1672، 1675 ثم إلى هولندا سنة 1683 حتى نشوب ثورة 1688. عاد إلى وطنه في السنة التالية،وفي هذا الشطر من حياته ساهم في جميع الحركات الفكرية التي كان يضطرب بها عصره وصنف بها كتبا هي ((رسالة إلى الاكليروس)) و((خواطر في الجمهورية الرومانية)).و((في التسامح)) و((الحكومة المدنية)) و((خواطر في التربية)). وكانت شهرته قد ازدادت حتى عرفت أوربا كلها أنه يناصر الحرية.

لقد أسهم في تحليله لفكرة العقد الاجتماعي في إقامة نظرية السيادة الشعبية كما شارك في إقامة مبدأ الفصل بين السلطات. وهو يتفق مع هوبز في وجود حياة فطرية عاشها الإنسان قبل أن ينتقل إلى حياة الجماعة وان العقد الاجتماعي هو الذي نقل الأفراد للعيش من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة أو المجتمع المنظم سياسياً، ولكنه يعارض هوبز في تصويره الإنسان قوة غاشمة، وتصوره حال الطبيعة حال توحش يسود فيها قانون الأقوى – ويذهب إلى أن للإنسان حقوق مطلقة لا يخلقها المجتمع، وان حال الطبيعة تقوم في الحرية، أي أن العلاقة الطبيعية بين الناس علاقة كائن بكائن حر تؤدي إلى المساواة. والعلاقة الطبيعية باقية بغض النظر عن العرف الاجتماعي، وهي تقيم بين الناس مجتمعاً طبيعياً سابقاً على المجتمع المدني وقانوناً طبيعياً سابقاً على القانون المدني.

وعلى ذلك ليس لأحد حق فيما يزعم هوبز بعد التنازل عن جميع الحقوق لصالح الحاكم الذي يصبح صاحب الحق الأول، ولكن حقهم عند لوك ينحصر في تنمية حريتهم والدفاع عنها وعما يلزم عنها من حقـــوق مثل حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الدفاع عنهما.

«La liberté naturelle de l'homme, consiste à ne reconnaître aucun pouvoir souverain sur la terre, et de n'être point assujetti à la volonté ou à l'autorité législative de qui que ce soit; mais de suivre seulement les lois de la nature. La liberté, dans la société civile, consiste à n'être soumis à aucun pouvoir législatif, qu'à celui qui a été établi par le consentement de la communauté.»

«الحرية الطبيعية للإنسان،تعني عدم الاعتراف بأية سلطة سيدة عليا على وجه الأرض، وألا يكون خاضعا لإرادة أحد أو لسلطته التشريعية، وإنما يكون محكوما بقانون الطبيعة فقط.

أما الحرية في المجتمع فهي ألا يكون الفرد خاضعا لأية سلطة تشريعية سوى تلك التي نشأت بالاتفاق.»[1] في نظريته عن سلطة الدولة والقانون، يضع لوك فكرة الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية والأشكال المختلفة للحكومة. وعنده إن الغرض من الدولة هو الحفاظ على الحرية والملكية اللتين تكتسبان عن طريق العمل، يقول لوك: «يبدو أن الدولة جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها، و أنا أقصد بـــ " الخيرات المدنية " : الحياة، والحرية، سلامة البدن وحمايته ضد الألم ، وامتلاك الأموال الخارجية مثل : الأرض ، النقود ، المنقولات...إلخ »[2] ومن ثم فإن الحكومة لا يجوز أن تكون تعسفية، وهذا يقسمها إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية.

---

[1] -John LOCKE, Traité du gouvernement civil, (Trad française de David Mazel. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, P. 31.

[2]– جون لوك،**رسالة في التسامح**،ترجمة، عبد الرحمن بدوي ،دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت،1988،ص 70.

وقد كانت نظريته في الدولة محاولة لتكييف النظرية مع الشكل السياسي للحكومة اللذين اتخذتا في إنكلترا نتيجة الثورة البرجوازية. إن لوك يرى الناس في حالة طبيعية ليسوا كلهم قادرين على أن يحملوا الجميع على احترام حقوقهم الطبيعية ولا يستطيعون بمجهودهم الخاص حماية ما يعود إليهم أي حماية ملكيتهم لهذا اتفقوا في ما بينهم على إقامة حكومة تلزم الناس بالمحافظة على احترام حقوق الجميع، وهكذا نشأت الحكومة بمقتضى عقد ولكنه ليس عقداً غير مشروط كما ذهب إلى ذلك هوبز،وإنما يفرض التزامات متقابلة. فينبغي على الشعب أن يكون عاقلاً مدركا، فالمخلوقات العاقلة وحدها تستحق الحرية السياسية. هذا العقد يفرض على الحكومة بعض الشروط والالتزامات، لأن المحكوم في هذه الحالة أن يعيد النظر في ما أقدم عليه من خلق هذه الحكومة وله عند الضرورة القصوى أن يثور عليها.

يرى لوك أن للمحكومين أن يثوروا إذا ما سلبت السلطة الحقوق الطبيعية وخصوصاً الحرية والملكية الفردية لكن استعمال حق المقاومة في نظره لا يهدف إلى تحقيق الأماني الشعبية بل إلى الدفاع عن النظام العام، والاعتراف بحق المقاومة حق ووسيلة لحمل الأخير على التفكير تسمح بإبعاد خطر الثورة الشعبية ولا تشكل مطلقاً دعوة إلى العصيان.إن معنى الحرية الشخصية عند لوك هو أنه ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على الآخر. إن سلطة الأب أعطيت له لكي يربي الابن ويجعل منه إنساناً أي كائناً حراً. فهي واجب طبيعي أكثر منه سلطة وهي مؤقتة ولا تشبه في شيء سلطة السيد على العبد، وتفقد بسوء الاستعمال والتقصير.

إن السلطة السياسية تراض مشترك وعقد إرادي، ذلك لأن أعضاء المجتمع متساوون عقلاً و بخلاف الحال في علاقة الآباء والأبناء. فأساس المجتمع الحرية، والغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية لا محوها لمصلحة الحاكم كما يزعم هوبز، فلا يستطيع الأعضاء أن يتنازلوا إلا عمّا يتنافر في حقوقهم في حالة الاجتماع، ذلك هو حق الاختصاص. فالسلطة المدنية قضائية في جوهرها. لذلك لم تكن السلطة المطلقة الغاشمة مشروعة وإنما هي محض استعباد. والملك المستعبد خائن للعهد،والشعب في حلّ من ذلك.يقول لوك: « واجب على الحاكم المدني أن يؤمن للشعب كله ، ولكل فرد على حدا، -بواسطة قوانين مفروضة بالتساوي على الجميع- المحافظة الجيدة والامتلاك لكل الأشياء التي تخص هذه الحياة .وإذا أراد أحد إنتهاك هذه القوانين على الرغم مما هو مسموح به وشرعي ، فإن تجرؤه ينبغي أن يقمع بواسطة الخوف من العقاب ، والعقاب هو حرمانه من كل أو بعض هذه الخيرات.»[1]

---

[1]– جون لوك ، **رسالة في التسامح** ، المصدر السابق ، ص 70.

إن لوك على العكس من هوبز يرى أن الملكية الخاصة موجودة في حال الطبيعة، وأنها سابقة للمجتمع المدني وهذه النظرية حول الملكية تحمل عند لوك مكانة كبيرة. إن القوانين والقضاة والشرطة هي التي يحتاج إليها الناس في حالة الطبيعة. وهذا ما تجلبه لهم الحكومة المدنية والحكم السياسي إذ هو نوع من الوديعة سلمه مالكون إلى مالكين، والحكام إداريون في خدمة الجماعة ومهمتهم تقوم على تأمين الراحة والإزهار.

يتفق لوك مع هوبز بالقول إن الحكومة الصالحة هي إحدى ذرائع العقد البشري لا يختص بها إقليم مقدس أو تورَّثُ بالتقاليد والعادات القويمة. إن الدولة قامت على أساس من عقد أو اتفاق واع بين الحاكم والمحكوم وقد التزم لوك على خلاف هوبز، جانب البرلمان ضد الملك في صراع في الأمور السياسية، وأيضاً على خلاف هوبز أن الناس في حالة الفطرة الطبيعية عقلاء محسنو التصرف يرغبون في التعاون مع الآخرين على الرغم من أن فقدان السلطة خلق منهم القوي والضعيف، وللناس كذلك إحساس خلقي مستقل عن الحكومة ومنفصل عنها، وهم يملكون بحكم الطبيعة حقوقاً معينة لا علاقة لها بوجود الدولة مطلقاً، وهذه الحقوق هي حق الحياة والحرية والتملك.

«la raison, qui est cette loi, enseigne à tous
les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien.»

«العقل الذي هو هذا القانون،يعلم كل الناس إذا أرادوا فحصه؛ أنهم جميعا متساوون وأحرار وليس لأحد أن ينغص حياة الآخر أو يمس بصحته، ولا بحريته ، ولا بممتلكاته. »[1]

إن حق الملكية حق طبيعي يقوم على العمل ومقدار العمل لا على الحيازة أو القانون الوضعي وليس حق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته ولا تصبح الحيازة حقاً إلا إذا استلزمت العمل. على أن حق الملكية خاضع لشرطين الأول أن المالك لا يدع ملكيته تتلف أو تهلك والثاني أن يدع للآخرين ما يكفيهم. ويرى لوك أن الإنسان ((الحاذق العاقل)) وليست الطبيعة، في أساس كل ماله قيمة تقريباً إذ أن الملكية الطبيعية (خيرة) ليست بالنسبة للمالك ولكن بالنسبة إلى كل البشرية. إن أكبر سعادة تقوم لا على التمتع بالملذات الكبرى بل على تملك الأشياء التي تعطي أكبر السعادات. ومن أجل ضمان الملكية يخرج الناس من الحالة الطبيعية ويكونون مجتمعاً مدنياً غايته الأساسية المحافظة على الملكية، و بأن كل حكومة لا غاية لها غير الحفاظ على الملكية من خلال الإدارة والتشريع لا الحكم.

---

[1]-John LOCKE, Traité du gouvernement civil, op.cit, Ch. II, p19.

يقول لوك:

«Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plait, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature.»

«لكي نفهم السلطة السياسية على الوجه الصحيح، ولكي نستمدها من مصادرها، لا بد من النظر إلى الحالة التي يعيشها الناس طبيعيا، وهي حالة من الحرية التامة في اختيار أعمالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم كما يريدون، ضمن حدود قانون الطبيعة، وذلك دون استئذان، ودون الاعتماد على مشيئة أي شخص آخر.»[1] إن الفكر السياسي عند لوك فكر علمانـ**ي**[*]، وهو يفصل بين الزمن والروح، ويرى أن الآراء الدينية تتمتع بحق مطلق وشامل بالسماحة، إلا أنه يجب حسم العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية لتفادي أي شكل من أشكال النفاق والميوعة التي يلجأ إليها بعض المارقين للتظاهر بإخلاصهم لهذه أو لتلك؛ حيث يقول : « ينبغي التمييز بين أمور المدينة وأمور الدين ، وأن توضع حدود دقيقة عادلة بين الكنيسة والدولة ، وإلا فلن يكون ممكنا إيراد أي حل للمنازعات التي تقوم بين أولائك الحريصين حقا ، وبين من يتظاهرون بأنهم حريصون إما على نجاة النفوس وإما على نجاة الدولة.»[2] .الواقع أن لوك لم يكن ثورياً راديكاليا رغم كونه منظراً لثورة. وكان يحذر من الحرية ويضع لها حدودا مثلما كان يحذر من السيادة الشعبية كما يحذر من الملكية المطلقة، وكان همه الرئيسي النظام والأمن، ولكنه يكون قد قطع شوطا لا يستهان به سبيل بلورة الكثير من المفاهيم التي سوف تغير وضع الرعية إلى مواطن وترسي الكثير من القواعد التي تجلي العلاقة بين الفرد الحر وصاحب السلطة الذي لايعدو أن يكون مواطنا منوطا بممارسة الحكم لحماية الموطنين. كانت فلسفة لوك بمثابة هجوم كبير على التقاليد والحكم التعسفي والسلطان الكنائسي، وتقويض للأركان التي كان يقوم عليها بقدر ما كانت هذه الأركان تدعم النظام القديم،وتعزز رسوخه.كانت فلسفته فلسفة الطبقة الوسطى النامية التي اصطدمت اصطداما مريراً بأسرة ستيوارت المالكة بالمجتمع الأرستقراطي وبرجال الدين .كانت فلسفته تكافح من أجل الحصول على قدر من الحريات السياسية والاقتصادية من أجل حكومة دستورية لا يمثل الحاكم فيها إلا إرادة الأفراد الذين لم يتنازلوا عن حقوقهم الطبيعية إلا لينعموا بممتلكاتهم و من أجل التسامح الديني.

---

[1] -John LOCKE, Traité du gouvernement civil, op.cit, Ch. II, p17.

[2] جون لوك ، **رسالة في التسامح** ،مرجع سابق ، ص 29.

ـــ ثالثا : الانتقال من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع السياسي عند روسو :

ـــ مقـــاربة في المنـــابع الفكـــرية لروســـو:

كان جان جاك روسو(*) مفكرا متميزا بجميع المقاييس؛ لأنه يمثل الإنسان الذي كان جزءا من حركية الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي عمت العصر الذي عاش فيه «ولئن كان روسو قد ذكر فيما بعد أنه اضطهد، ففي هذا الدور من الحرب التي أعلنها وشنها على المجتمع بأسره، بلا هوادة، ينبغي أن نلتمس مصدر هذه الكراهية المتقدمة التي أثارها.»[1] ويكمن هذا التميز أيضا في كونه أصبح حالة التفجر للفكر السياسي بعد أن كانت ميوله تتجه نحو الفنون والآداب حتى أنها طبعت آراء و أعمال هذا المفكر بنفحة رومانسية مرهفة، وبذلك جسد ذروة التطور للفكر التنويري بجميع جوانب تشكله الفني

(*)جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau فيلسوف فرنسي ، ولد في 28 جوان 1712 بجنيف من أسرة فرنسية نزحت إلى سويسرا لظروف دينية واستقرت بجنيف في عام 1529 . فقد أمه بسبب عسر ولادته .أما أبوه فكان متهاونا غليظ الطباع ،وكان يمتهن صنع الساعات ،وأستاذا للرقص .لم يكن روسو قد بلغ العاشرة حينما اختصم والده مع أحد أبناء مدينته ،و اضطر إلى اتخاذ طريق المنفى ، وقد عهد بابنه خاله الذي سمي وصيا عليه.وعهد به هذا الأخير مع ابنه إلى القس لامبريسييه الذي كان أعربا يعيش مع شقيقته العانس . بدأ روسو حياته العملية مبكرا حيث حاولت أسرته أن تجعل منه ساعاتيا، ثم قسا ، ولكن الأمر انتهى به كاتبا معاونا لدى كاتب بالمحكمة لتعلم أصول الإجراءات القضائية لبضعة شهور ثم انتقل على حرفة النقش التي كانت آخر محطات حياته في جنيف ليبدأ حياة التشرد والترحال وهو في سن السادسة عشر«ها أنا وحدي إذن على الأرض بلا أخ، ولاقريب،ولا صديق، ولا مجتمع إلا أنا.» إلتقى السيدة دي وارنس التي كان لها الأثر العميق في حياته.سافر إلى فرنسا 1732 وفيها بدات حياته تعرف الكثير من التحول خاصة في جانبها العلمي والفني والفكري ،وفي هذه الفترة يكتب جل أعماله الأدبية و الفلسفية التي منها:مقالة في الفنون والعلوم 1749 ، خطاب أصول التفاوت 1753، مقال في الاقتصاد السياسي1758، العقد الاجتماعي،إميل 1762 . الاعترافات 1765 -1770 أحلام متنزه متفرد1778. توفي روسو بالسكتة الدماغية في 20ماي من عام 1778 .

(1)– رومان رولان، **آراء روسو الحية** ،نقله إلى العربية،د محمود يوسف زايد، دار العلم للملايين،بيروت،ط1961،1.ص،20.

والأدبي والفلسفي ، فأصبح روسو يحتل موقعا بين فلاسفة التنوير[1]، ويمثل إحدى المحطات التي ليس لأي باحث من مهرب دون الاضطرار للوقوف عنده لكونه فيلسوفا مقاوما لكل تصنيف.

لقد كان روسو أفضل من عبر عن الأوضاع التي سادت أوروبا عموما وفرنسا على وجه الخصوص، ليس لكونه مفكرا فحسب بل لكونه حاملا لروح إنسانية فريدة ترسبت لديه بفعل اشتداد تسارع حلقات التداعي الفكري لفلاسفة عصر الأنوار ،وما فرضته من سجالات على جميع الأصعدة من جهة، وبلوغ تراكم الأحداث وتداخل الأوضاع في الواقع الفعلي حدا يفرض إيجاد طرق جديدة لإعادة ترتيب الأمور المجتمعية، والبحث عن منافذ لصرف الاحتقان الذي ظلت تحبسه القواعد والأعراف المعهودة خاصة من الناحية الاجتماعية والسياسية. لقد كان لعصر التنوير الأثر البالغ في بناء تفكير روسو الذي تفتقت فيه الكثير من العبقريات، وبرزت فيه عظمة العديد من العقول وكان لها الحضور المتميز في شتى مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية ؛ على مستوى القيم ، كما على مستوى الأفكار، وكذا على مستو ى التطورات العلمية المصاحبة لذلك، وكل تلك التطورات كانت تسعى إلى هدف واحد هو إسعاد الإنسان وتخليصه من كل مظاهر الانحطاط.[2] من البديهي أن يكون للأجواء الفكرية، والحركة العلمية ، التأثير الأبرز على التكوين الفكري و رسم معالم التوجه المذهبي في مختلف القضايا المطروحة لأي فيلسوف، والقاعدة لم تستثن روسو من ذلك . لقد كان للفكر السياسي الانجليزي التأثير العميق سواء كان بالسلب أو بالإيجاب.وتنازعته الطروحات المتناقضة خاصة تلك التي نادى بها هوبز ولوك من جانب ثم المنظرين للقانون الطبيعي وعلى الأخص منهم : هوجو غروتيوس Hugo Grotius و بوفندورف Pufendorf ، ومونتسكيو Montesquieu وتأرجح هذا التأثر بين النقد أحيانا والاستلهام أحيانا أخرى. غير أن ذلك لا يعني بأي حال عدم أصالة **آرائه،** ولا يعني أيضا عدم قدرته على تقبل أفكار الغير. فهو على سبيل المثال يلتقي مع هوبز لتقرير فكرة أن الإنسان ليس حيوانا اجتماعيا بالفطرة، ليختلف معه في كون الإنسان ذئب للإنسان. « *homo homini lupus* ».

---

[1]– د عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية 2000 ص، 79.

[2]– د إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية ، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الأولى،2001،ص.217 .

ـ رابعا : مفهوم الإنسان عند روسو بين الطبيعة والمجتمع

1.ـ منهج البحث في الإنسان

يدرك روسو منذ البداية تمام الإدراك أن الموضوع الذي يقدم على بحثه غاية في الصعوبة ولكنه مع ذلك هو من أكثر الموضوعات فائدة، إنه: معرفة الإنسان، الذي كان يجدر بالفلسفة والفلاسفة أن يعرفوه قبل الخوض فيما نتج عنه . يقول روسو «أجدى المعارف الإنسانية فائدة وأقلها تقدما، هي على ما يبدوا لي، معرفة الإنسان... لذلك أراني أعد موضوع هذا الخطاب من أجزل المسائل فائدة وأجدرها ببحث الفلسفة ،كما أرى مع الأسف أن هذه المسألة الشائكة هي من أصعب المسائل التي يتعرض لها الفلاسفة »[1] إلا أنه يحاول وضع المبادئ والفروض الأولى لموضوعه، والتي يراها في الإنسان نفسه؛ بوصفه المبدأ و الغاية في ذات الوقت، وذلك من خلال طرح كل الأقنعة التي بإمكانها حجب الحقيقة والحؤول دون انكشاف سواء كانت في الفنون والعلوم التي يحملها وزر فساد الطبيعة الحقيقية للإنسان أو الأفكار الفلسفية التي لم تستطع أن تنفذ إلى عمق المشكلة بدءا بنبذ «الحاجة إلى المبدأ الذي يقرر أن الإنسان اجتماعي بطبعه...ولا حاجة أبدا إلى جعل الآدمي فيلسوفا قبل أن نجعل منه إنسانا .»[2]

وصولا إلى ما اعتقده الفلاسفة الذين بحثوا هذا الموضوع دون أن يقدموا الأدلة الكافية لتأكيد ما ذهبوا إليه رغم إدراكهم لضرورة الرجوع إلى طبيعة الإنسان. «فبعضهم لم يتردد في افتراض إلمام الإنسان ...بما هو عادل أو غير عادل...وتكلم بعضهم الآخر عن الحق الطبيعي الذي يملكه كل إنسان بأن يحتفظ بما يخصه، ولكنهم لم يبنوا ما يعنونه بكلمة "يخصه".»[3]

---

[1] – جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر، 1991 ص21.

[2] – المصدر نفسه ،ص27.

[3] – المصدر السابق ،ص33.

والأكثر من هذا وذاك أن هناك من الفلاسفة من حسم الأمر كلية في قضايا على قدر من الأهمية والخطورة في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية،كما هو الشأن بالنسبة لتصنيف البشر إلى قوي أمدوه بالسلطة وضعيف محكوم عليه بالخضوع والانقياد دون تحديد لا للزمان الذي كان من الضروري المرور به ولا الأساس الذي مكنهم من هذا الاستنتاج.(*)

إن هذه الملاحظات التي أبداها روسو، وكان يعود إليها في مقدمات مؤلفاته على أنه يريد بها الوصول إلى حل للمشكلة، إنما كان الغرض منها التأسيس لبنية معرفية خاصة تمكنه من التحرر الفكري الذي يساعده على التعبير عن الأشياء، بعفوية صادقة، وبصفة جذرية تجعل الأشياء حاضرة كما هي دونما وقوع تحت التأثير المذهبي، خاصة و هو الذي يرفض تبني «الحدود أو التعريفات التي نجدها في الكتب والتي يشوبها عدم مطابقتها بعضها لبعض ، يعيبها أيضا أنها مستقاة ، من كثير من المعارف... دون أن يجيئوا بدليل أو برهان ماعدا التمسك بالخير الذي يتوقعونه من ارتكازهم جميعا على تلك القواعد.»(1)

الملاحظ أن روسو يحاول أن يعطي المصداقية المعرفية لمسلماته من خلال النتائج التي يتوصل إليها بنوع من الاستدلال القائم على التراجع انطلاقا مما هو حاضر في الواقع ، في محاولة لتأسيس جملة من المسلمات على شاكلة المسلمات المعمول بها في العلوم الأخرى، والتي تبنى حقائقها النهائية على ما أمكن أن تفرزه من نتائج يقول روسو في هذا الشأن :«إني أعترف بأن، الأحداث التي علي أن أصفها، إذا كان من الممكن أن تكون قد وقعت بأشكال شتى فإني لا أستطيع أن أبني اختياري إلا على تخمينات ... وإذا هي كانت الوسائل الوحيدة التي يمكن اللجوء إليها لاكتشاف الحقيقة فإن النتائج التي أريد أن أستخلصها من تخميناتي لن تكون لهذا تخمينية.»(2) إن ما يستنتج في النهاية: أن روسو يريد وضع القواعد التي يستنبط منها حقائقه، طبقا للغايات التي يصبوا إليها مسبقا، ليتحرر من تأثير محيطه الفلسفي والعلمي،كما جاء ذكره من قبل وهو القائل في" خطابه إلى جمهورية جنيف" : «وإني ، في محاولتي الاهتداء إلى أفضل

---

(1)– جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،1991 ،ص26.

(2)– المصدر نفسه ، ص83.

(*)– وجهت هذه الانتقادات بالأخص إلى أرسطو القائل بفكرة الاجتماع الطبيعي الفطري وهو عند روسو إرادي، و إلى كل من هوبز القائل بالإنسان شرير بطبعه، وهو الذي يرى أن فضيلة الإنسان الوحيدة في حالة الطبيعة هي الرأفة [pitié] أما اختلافه مع لوك فهو حول اعتقاد هذا الأخير بوجود قانون طبيعي ، وحقوق طبيعية أولاها الملكية.

المبادئ التي يمليها الصواب على دستور حكومة، أدهشني أن أرى جميع هذه المبـــادئ مرعيـــة التنفيذ في حكومتكم.»[1] فكان وقوعه تحت تأثير موضوع بحثه أكثر من تطبيـــق طـــرق في استدلال؛ الغاية منها كشف معرفي محدد. إلا أننا نجد أنفسا مرغمين على قبول هذا المنطق بمـــا فيه من ذاتية بالنظر إلى موقع كل من عزم على الخوض في قضايا الإنسان.

2.ـ حـــــــالة طبيعة:

يرى روسو إن الإنسان طبيعي لا هو بالخير ولا هو بالشرير، وأن المساواة بين الناس قد زالت بظهور الزراعة والصناعة والملكية. والقوانين قد شرعت لتثبيت قوة الظالم على المظلوم، والناس يستطيعون تحقيق شيء من الحرية المدنية بدخولهم في تعاقد اجتماعي يجعل السيادة للمجتمع بأسره بحيث لا يجوز التزول عنها لأحد.

يفترض روسو« أن الإنسان كان متوحداً في الغابة لا يعرف أهله ولعله لم يكن يعرف أولاده ولا لغة له ولا صناعة ولا فضيلة ولا رذيلة»[1] من حيث أنه لم يكن له مع أفراد نوعه أي علاقة يمكن أن تكون علاقة أخلاقية. كان حاصلا بسهولة على وسائل إرضاء حاجاته الطبيعية و لم يصب إلا بالقليل من الأمراض قلما كان يحتاج إلى الأدوية لأن الصحة إنما تعتل بالإسراف في المعيشة وبالميول المصطنعة وما ينتج عنها من إجهاد جسمي وعقلي. ورغم أن روسو يعترف بأن أقدم أشكال الاجتماعات البشرية هي الأسرة ، ولكن هذه الأخيرة لم تكن تشكل مستمرا ، وإما هو مجتمع ظرفي ينتهي بانتهاء الحاجة إليه. «لأن الأبناء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة إليه من أجل بقائهم.فما أن تنتهي هذه الحاجة حتى تنحل الرابطة الطبيعية، وإذ يصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب...يعودون جميعا، على السواء إلى الاستقلال، وإذا هم استمروا في البقاء متحدين ، فإن ذلك البقاء لا يعود طبيعيا، بل يكون إراديا والأسرة نفسها لا تبقى أسرة إلا بالتعاقد.»[2]

يرى روسو أن الحرية هي التي تميـــز الإنسان أكثر من الفهم الموجود في الحيوان إلى حد ما «ولذلك لم يكن تمييز نوع الحيـــوان قائمـــا على الإدراك بقدر ما هو قائـــم على كون الإنسان عاملا حر التصرف .

---

[1]- اسماعيل زروخي، **دراسات في الفلسفة السياسية**،مرجع سابق،ص219.

[2]- جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** ، ترجمة ذوقان قرقوط ، دار القلم ، بيروت لبنان ، بدون تاريخ،36.

والطبيعة آمرة على الحيوان، و الحيوان يطيعها، و الإنسان يحس هذا الانفعال نفسه، ولكنه يعرف نفسه حرا في الإذعان أو المقاومة.»[1]

ويعتقد روســـو أن هوبز قد أخطأ في قوله أن حـــالة الطبيعة تتميز بالطمع والكبرياء، فإن هاتين العاطفتين لا تنشآن إلاّ في حالة الاجتمـــاع، فالإنسان المتوحد كان كاملاً سعيداً لأن حاجـــاته قليلة.والتساؤل الذي يطرح بإلحاح يتعلق بكيفية خروج الإنسان من هذه الحالة؟

الإجابة لا يتصورها روسو خارج الإرادة التي يتمتع بها الإنسان ، وإن كانت وراءها جملة التحولات الحاصلة في الوضع المحيط بالإنسان نفسه ، ليبقى هو دائما صانع الشرور التي عليه أن يجد لها العلاج المناسب . خرج الإنسان من هذه الحالة اتفاقاً بأن عرضت له أولاً أسباب طبيعة كالجدب والبرد والقيظ؛ اضطرته إلى التعاون مع غيره من أبناء نوعه... تعاوناً موقتاً كان الغرض منه كفاية الحاجة وحفظ البقاء كالتعاون في صيد الحيوان... ثم اضطرهم الفيضانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة مستديمة فاخترعت اللغة فتغير السلوك وبرز الحسد.

إن هذا الاجتماع بنوعيه، المؤقت والمستديم، يمثل في رأي روسو، حالة التوحش الخالية من القوانين وليس فيها ردع سوى خوف الانتقام ولكن تطور حياة الإنسان واتساع ضروراتها أدى إلى أن «وضعته الطبيعة في حد أوسط بين بلادة البهيميين وأضواء المعرفة المشؤومة، أضواء الإنسان المدني ...»[2] و نشوء حالة مدنية منظمة بالقوانين أدت إلى تثبيت الملكية وتوطيد التفاوت بين الناس. وهكذا يتحول الإنسان الطيب بالطبع إلى شرير بالاجتماع، «ولكن روسو يتفق مع فلاسفة التنوير في أنه لا عودة إلى الوراء، ولن تحصل الإنسانية على براءتها من جديد إلا بثورة قد تكون برأيه أكثر وبالاً من الشر الذي جاءت لتعالجه.»[3] إن الاجتماع قد أضحى ضروريا ومن العبث فضه والعودة إلى حالة الطبيعة، وكل ما تستطيع صنعه هو أن تصلح مفاسده بأن تقيم الحكومة الصالحة وتهيئ لها بتربية المواطنين الصالحين. فمن الوجهة الأولى تعود المسألة إلى إيجاد ضرب من الإتحاد يحمى بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه ويسمح للكل وهو متحد بالكل بأن لا يخضع إلا لنفسه الكفاية.

---

[1]– جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،1991 ص،49.

[2] – جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**،ص ،96 .

[3]– د عزمي بشارة، **المجتمع المدني** دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية 2000 ص،116.

وبأن تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من قبل. لم تكن ملكية الأرض مضمونة بما فيه وكان لابد من تدبر وسائل جديدة لحمايتها.

لقد لجأ الأغنياء إلى الحيلة للإيقاع بالفقراء وقد ابتكروا كما يقول روسو، أذكى خطة عندما قالوا للفقراء نتحد لكي نحمي الضعفاء من الظلم والجور، ونضع قوانين العدل والسلم وبدلاً من أن نستنفذ قوانا في الاقتتال نوحد أنفسنا في سلطة عليا وفق الشرائع الحكيمة،يقول روسو على لسان الإنسان الطبيعي «فلنوحد هذه القوى في سلطة عليا تتولى الحكم فينا بحسب قوانين رشيدة، تحمي جميع أعضاء الشركة وتدافع عنهم، وتصد الأعداء المشتركين، وتمسكنا ضمن وفاق أبدي.»[1] وهكذا قاد تأسيس البشر لملكية الأرض إلى الميثاق الاجتماعي عندما خطب أحدهم في الآخرين مشيرا إلى قطعة أرض سيجها وهو يقول : « "هذا لي" ووجد أناسا على قسط من السذاجة فصدقوه ، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني . »[2]

هذه المسألة التي يعالجها روسو حيث شكلت المشكلة الجوهرية في بناء الدولة وما يجب أن تتوفر عليه من آليات في إدارة العلاقات بين الأفراد حتى يتأتى لها حماية الحقوق الفردية ذات الصبغة الطبيعية والتي ستصبح في الدولة بعد التعاقد مرجعا أوليا في إقرار الحقوق وإيجاب الواجبات .

يذهب روسو إلى أن هذا الفرض (الحريات والحقوق) ممكن التحقيق عندما تجمع الكثرة المفككة على أن تؤلف شعبا واحداً، وأن تحل القانون محل الإدارة الفردية ويتزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله وهذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعي إذ بمقتضاه يصبح الكل متساوين في ظل القانون.

---

[1]– جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**،ص ، 108 .

[2]– المصدر نفسه، ص85.

3. ــ الإنســـــان الطبيـــــعي:

بالعودة إلى موضوع البحث الذي هو الإنسان ، فإن روسو يقف مخاطبا الكائن البشري دون تعيين لانتمائه القومي ،ودون تحديد لزمان ولا مكان وجوده ، إنه الإنسان الذي يكون قد وجد في يوم من أيام الأزمنة الغابرة التي يفترض أنه أقام فيها ولكنه مع ذلك « كان مطابقا في كل زمن لما هو عليه الآن كان يمشي على رجلين، ويستعمل يديه كما نستعمل نحن أيدينا اليوم، مجيلا أنظاره في جميع أنحاء الطبيعة ، رافعا عينيه إلى العلاء، يقيس بها سعة السماء الممتدة الأطراف.»[1] الإنسان بهذا المفهوم هو: "الكائن الحي" الحاضر أمامنا في كل حين والذي وجد منذ زمن بعيد مجرداً من ألوان الزيف المظهرية التي لفته طوال مسيرة تطوره ، بأسماء مختلفة ؛ باسم الفن، والعلوم، والحضارة . يعين روسو هذا الإنسان بقوله «فإذا ما جُرد هذا الكائن المخلوق على هذه الصورة، من جميع ما أمكن أن يرزق من المواهب الفائقة الطبيعة ، ومن جميع المزايا المصطنعة التي لم يستطع اكتسابها إلا بعد تطورات طويلة المدى ...ها إني أراه قاعد تحت شجرة بلوط ، ناقعا عطشه من أول جدول ماء، واجدا سريرا لنومه عند جذع أول شجرة أمدته بوجبة طعام.»[2] والنتيجة أن النزعة إلى الحياة الاجتماعية غريبة عن الإنسان الطبيعي، فالمتوحشون يعيشون في حالة من العزلة ولا تساورهم حاجة إلى أمثالهم. وهم لا يجيدون النطق ولا يحسون بحاجة إليه. يعيشون شتاتا في الغابات بين الحيوانات بلا حرفة أو عمل، ويقتاتون من خيرات الأرض بخصوبتها الطبيعية. وتنبثق رغباتهم كافة عن حاجاتهم الجسدية: الطعام، الأنثى والراحة. ولما كانت تلبية هذه الحاجات أمرا ميسورا فإن الإنسان البدائي يجهل البصيرة والفضول، ذلك أن مشاريعه، المحدودة لا تتجاوز نهاية النهار، «لأنه من العبث عنده عن الفلسفة التي يحتاج إليها الإنسان ليعرف أن ما يلاحظه مرة ما يراه كل يوم .وأما نفسه التي لا يهزها شيء فتنصرف إلى عاطفة واحدة ، هي : شعوره بوجود الحاضر، دون إلمام بأية فكرة عن المستقبل. »[3]

والحق أن الوظائف النفسية للإنسان البدائي هي من مستوى وظائف الحيوانات؛ ذلك أن أهواءنا تحددها إمّا نزوات الطبيعة،وإما معارفنا،فنحن لانرغب في الأشياء أو نتوجّس منها خيفة

---

[1]- المصدر نفسه ، ص38.

[2]- المصدر نفسه ، ص38.

[3]- المصدر نفسه ، ص54.

إلا بحكم الأفكـــار التي تكوّنت لدينا عنها. و بما أن الإنسان المتوحّش محروم من كلّ «Concluons qu'errant dans les forets sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, …» [1] معرفة،فهو «هائم على وجهه في الغاب لا صناعة له ، ولا كلام ، لا مأوى[*]،ولا حرب، ولا ارتباط، ولا حاجة لأمثاله، ولا رغبة له في إضرارهم ، بل ربما كان لا يعرف أحدا منهم معرفة شخصية ... كافيا نفسه بنفسه ...ذلك الإنسان المتوحش لم تكن لديه إلا العواطف والمعلومات الملازمة للحال التي كان فيها : فلم يكن يشعر إلا بحاجاته الحقيقية .»[2] فإنه لا تساوره إلا أهواء بدائية، متولّدة عن نزعات طبيعته.

وهكذا فإن ما ميّز الإنسان الطبيعي عن الحيوان، من وجهة ميتافيزيقية، ليس العقل "الذي تمتلكه" كذلك الحيوانات في معنى ما وفي درجة معينة ولكن؛ الحرية، وبالأساس قابليته للاكتمال. هذه القدرة التي تكاد تكون غير محدودة وهي الشرط الذي لا غنى عنه لتطور البشرية اللاحق، لنموّ معارفها وأخطائها وفضائلها ورذائلها، فهي أصل شرور الحضارة والتفاوت بين الناس. و يردف روسّو مؤكّـــدا أن البشر في حالة الطبيعة ليسوا لا صالحين ولا أشرارا إذ لا تجمع بينهم أية علاقة أخلاقية أو واجبات مشتركة، فبما أن أهواء الإنسان البدائي محدودة نظرا لضآلة عددها وضعف نشاطها، وبما أنها تجد في خاصية الرأفة تخفيفا من حدّتها فإن الإنسان الطبيعي ليس شريرا بطبعه كما ذهب إلى ذلك هوبز. كما لا يسعنا أن نتكلّم فيما يتعلق بالحالة الطبيعية، لا عن تربية، ولا عن تقدّم إذ كانت الأجيال تتعاقب، لكن كان كلّ شيء يبقى على حاله كما في الماضي، إذ كان على كلّ واحد أن ينطلق من جديد من نقطة الصفر. وقد تصرفت القـــرون تلو القرون في جلافة العصور الأولى وحتى بعد أن شاخ النوع كان الإنسان لا يزال طفلا هكذا، إذن، عاش البشر طيلة قـــرون على هذا المنوال وهم على جهل بالحياة في المجتمع، وبالملكية، وبالأســـرة. فتـــرة يكون التفاوت فيها معدوما بين البشـــر، وقد تميزت هذه الفترة بالاستقـــرار والاستمرار، إذ أن الطبيعة، كما يرى روسّو، لا تهتمّ كثيرا بتهيئة البشر للحياة الاجتماعية، فالحياة الاجتماعية فعل من أفعال الإرادة لا من أفعال الطبيعة

---

[1]- J.-J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Gallimard, 1965, p. 84.

[*]-استبدلت كلمة« **مسكن**» في المصدر بالعربية، بكلمة مأوى ترجمة لكلمةً domicile وأضفت كلمة غاب و لم تكن موجودة في الترجمة العربية.

[2]- جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**،مصدر سابق، ص79.

بالنسبة إليه، وبتقريب الثقة فيما بين أفراد البشر بواسطة حاجات مشتركة، وبمساعدتهم على ابتكار لغة لأنفسهم، حتى لو سلّمنا بوجود حاجة إلى التآزر لدى الإنسان البدائي، لصعب علينا أن نتصوّر كيف كان يلبي هذه الحاجة بدون وساطة اللغة.

وما كان لغير الزمن، كما يقول روسّو، أن يحمل البشر البدائيين على التطلع إلى الخروج من حالتهم الأصلية التي كانوا يمضون في ظلها أيامهم في طمأنينة وبراءة، وما كان هذا الانعطاف في الحياة البشرية ليتمّ لو لم يكن الإنسان بطبيعته قابلا للتقدم في مدارج الرقي. وانطلاقا من هذا التحديد لحالة الطبيعة، تبدو المسافة بين الإنسان الطبيعي و الإنسان الاجتماعي متعذرة العبور، فلا شيء في حالة الطبيعة يميل إلى إمكان التحوّل إلى الحالة الاجتماعية. وهذا التحول سيصفه روسو في شكل تاريخ فرضي تخميني .

4. ــ إنسان الإنسان :

لقد كان روسو يشارك الكثيرين من منظري القرن الثامن عشر اعتقادهم بأن النمو السكاني حافز للبشرية على التقدّم، فالجوع في رأيه، كان الحافز الأول للإنسان للعمل. وقد أثر الجفاف وسوء المحاصيل، وطبيعة الأرض والمناخ في طابع هذا العمل. «وكان الجنس البشري كلما أزداد انتشارا، ازدادت المتاعب مع الناس، فاختلاف الأراضي والمناخات والفصول أمكنه أن يضطرهم إلى تبديل طريقة عيشهم؛ ورب سنين مجدبة، وفصول شتاء طويلة قاسية، وفصول صيف محرقة، أتت على الأخضر واليابس، فألجأتهم إلى التماس وسائل جديدة للعيش.»[1] وقد دفعتهم هذه الصعاب إلى البحث عن وسائل جديدة لتلبية حاجاتهم تلك،فالمقيمون منهم على الشواطئ ابتدعوا صنارة الصيد وغدوا صيادي أسماك، أما المقيمون في الغابات فصنعوا الأقواس والسهام وتحوّلوا إلى صيادي حيوانات برية. وقد استعانوا بجلود الحيوانات التي قتلوها ليدفعوا عن أجسامهم غائلة القرّ في المناطق الباردة، وهدتهم صدفة ميمونة إلى اكتشاف النار وساهمت هذه الخطوات الأولى على طريق التحضر في شحذ حسّ الملاحظة عند الإنسان،فطفقت الأفكار والبصيرة تتكون لديه تدريجيا. وهكذا أخذ يدرك أن غيره من بني الإنسان يشعرون بمثل ما يشعر به، ويتصرّفون كما يتصرّف هو.وصار يطلب أحيانا مساعدة الآخرين له.

---

[1]– جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، مصدر سابق ، ص87.

وما كان التعاون يتعدّى في البداية حالات منفردة، إذ كان الناس يتضافرون ويتعاضدون على تحقيق هدف محدد، ثم بدأت رويدا رويدا روابط وتجمعات دائمة.

هكذا اكتسب البشر، من حيث لا يدرون، فكرة ـــ وإن كانت بدائية ـــ عن التزاماتهم المشتركة وعن فائدة الإيفاء بها. و أسفر هذا التقارب بين الناس عن ظهور اللغة فيسّرت بذلك خطى التقدّم، فكلّما استثار عقل الإنسان، تحسن نشاطه الاقتصادي وازداد اكتمالا. و قد صنع البشر في تلك الحقبة من تطورهم الفأس الحجرية، و بنوا مساكن أولى، وألفوا الحياة الحضرية، وعندها ظهرت الأسرة المستقرة وعناصر الملكية الأولى. و يعتبر روسو الفترة الزمنية الممتدّة بين ركود حالة الطبيعة ونشوء القوانين والدولة أسعد الفترات «ومع أن الناس أصبحوا أقل تجلدا وتحملا وأن عاطفة الرأفة الطبيعية قد اعتراها بعض الضعف فإن هذه الحقبة ، حقبة تقدم المواهب الإنسانية وهي التي كانت وسطا بين بلادة الحال البدائية وحدة نشاط أنانيتنا، فوجب أن تكون أسعد الحقب وأكثرها دواما.»[1]

فلئن مثلت حالة الطبيعة طفولة الإنسانية فإن هذه الفترة تمثل شبابها، وهذه الحالة تناسب الحالة التي وجدت فيها المجتمعات المتوحشة. ومع ظهور الملكية خطى الجنس البشري خطوته الأولى نحو الانحطاط،، و الملكية تدين بوجودها لاكتشاف الزراعة ولابتكار صناعة استخراج المعادن تحت "**صدفة قاتلة**".

فقد كان لابدّ من أن تؤدي زراعة الأراضي إلى تقاسمها، والعمل في الأرض خوّل في البدء الحق في غلّتها، ومن ثم الحق في الأرض نفسها، و هذا يعني أن الملكية هي مؤسسة تاريخية، وهي عامل سلبي في تاريخ البشرية، فمن ملكية الأرض تولّد اللامساواة، وصراع المصالح، وبالتالي حالة الحرب، وما إن ترسي أسسها حتى يغدو تقدّم البشرية تقدما نحو اللامساواة في آن واحد. إلا أن ملكية الأرض لم تكن مضمونة بما فيه الكفاية، وكان لابدّ من تدبّر وسائل جديدة لحمايتها. وقد لجأ الأغنياء، وهم أول المتضررين من حالة الحرب، إلى الحيلة للإيقاع بالفقراء، ولكي يضمنوا تطاولهم اقترحوا إبرام عقد اجتماع تلمسوا معونة رجال أفظاظ لتحقيق ذلك. وهنا يترك روسو الرواية التاريخية ليتساءل عن أسس المجتمعات السياسية، ليبين أن الأصل الشرعي للمجتمعات ليس في حق الغزو و لا في توحد الضعفاء و لا في الاستعباد الإرادي.

---

[1] – المصدر نفسه ، ص96.

ذلك أن نظام الحكم لم يكن محددا في عقد الأغنياء، وظهور الحكومة لم يكن إلا تحت تأثير الضرورة، فقد كانت القوانين في البداية تقتصر على بعض الضوابط والمعايير العامة الملزمة للأفراد، وكان المجتمع بأسره يضمناحترامها والتقيد بها، لكن سرعان ما فرض ضعف شكل الحكم فكرة "توكيل أفراد معينين على الوديعة الخطيرة" السلطة العامة".وهكذا ظهر الولاة المنتخبون ى، و سيرورة اللامساواة التي ينظر إليها روسو من زاوية سياسية خالصة. تمرّ بثلاث محطات: إقرار القانون وحق الملكية، تأسيس الـــولاية، وتحول الحكم الشـــرعي التعاقـــدي الأصل إلى حكـــم تعسفي استبدادي.

يقول روسو في هذا الشأن: «ولكن الإنسان، منذ الساعة التي قضي عليه فيها أن يرى أنه من المفيد أن يكون لواحد زاد اثنين، زالت عنهم المساواة ودخلت فيهم الملكية، وأصبح العمل ضروريا، وتحولت الغابات الواسعة حقولا باسمة وجب أن تُروَى بعرق الناس.فلم تلبث هذه الحقول أن نبت فيها البؤس والعبودية، ينموان مع الغلال.»[1] العبودية التي تمثل نقطة الانعطاف في مسار تطور البشرية والتي هي الحلقة المفقودة بالنسبة إلى روسو الذي يحاول أن يجد أسبابها بين ثنايا الزمن .

من خلال ما تقدم في التحليل السابق يمكن أن نستنتج أن روسو ؛ يحاول الوقوف وبصفة جذرية على حقيقة الحالة الأولى للإنسان، ليس كما تقدمها مختلف النظريات السابقة والعمل على إخضاع هذه النظريات للنقد، ولكن بالعمل على العودة بالنتائج إلى مبادئها الأولى. وذلك بافتراض المسلمات القادرة على استيعاب الحقيقة الواقعة ، في محاولة لوضع القواعد الأولى لفهم سيرورة التطور التي قادت الإنسان عبر حقب الزمنية المختلفة إلـــى الحـــالة التي هو عليها اليـــوم، والتي يقـــول عنها عـــالم الاجتمـــاع الفرنسي دوركـــــايم:

«Mais, pour atteindre cet homme naturel, il est indispensable d'écarter tout ce qui, en nous, est un produit de la vie sociale. »

فالإنسان لا يعدو أن « يكون فيها هو نفسه الذي كان طبيعيا إذا ما استبعد منه ما كان من صنعة الحياة الاجتماعية. »[1]

---

[1] – المصدر نفسه ، ص98.

[1]- Émile DURKHEIM, Le CONTRAT SOCIAL de Rousseau, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay. Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi 2002, sans pagination

5ـ العقد الاجتماعي عند روسو:

لقد انتهى الأمر بروسو بعد تحليل حالة الطبيعة بالنسبة للإنسان وما انجر عن حالة التقدم من أوضاع كانت من خلق الإنسان نفسه، ولكنها مع الأسف لم تكن أحسن حال، وفي نفس الوقت يستحيل معها الرجوع إلى الوراء، وما كان على الإنسان إلا مواصلة المسيرة بالعمل على إيجاد ما يناسب هذه الأوضاع من اجل تأمين البقاء وحفظ المصلحة المشتركة التي لايمكن تصورها حسب روسو خارج إرادة الإنسان من جهة ، وخارج إتحاد الإرادات الفردية من جهة ثانية. وما من شك في أن الإنسان ولد مقيداً بالضرورة / الضرورات الطبيعية، ثم تحرر منها بالاجتماع، إلا أن الاجتماع الذي دفع إليه العمل هو الذي حرر الإنسان تدريجاً من هذه الضرورات التي ليس بوسع الإنسان حذفها أو إلغاؤها، فجل ما يستطيع فعله هو فهمها والسيطرة عليها إلى هذا الحد أو ذاك. ومن المهم أن نؤكد أن الاجتماع هو الذي حرر الإنسان من الضرورة الطبيعية؛ فليس من حرية خارج نطاق المجتمع الذي سيبدو لنا ضرورة اجتماعية واقتصادية وسياسية جديدة تتوقف حرية الإنسان على مدى وعيها والسيطرة عليها. وليست السيطرة على هذه الضرورة سوى المعنى المرادف لسيطرة الإنسان على ثمار عمله، هذا ما سعى إليه روسو في تعليم وتربية "إميل" لأن «الحياة تعني أن نفعل ، والفعل السوي هو العلاقة الحقيقية مع الأشياء ، مع دواتنا ، مع الآخرين ومع الله . لذلك وجب على إميل أن يتعلم كيف يكتشف هذه العلاقات، ولا يستطيع إلى ذلك سبيلا إلا بالعمل.» [1] إن صيغة الاجتماع البشري التي أصبحت ضرورية هي : العقد الاجتماعي التي لا يزال هناك نوع من الإجماع على أنها أساس نشوء المجتمع المدني والتي تذهب في خط مستقيم إلى الدولة الحديثة التي أفرزتها فلسفة الأنوار ، فهي بمثابة الأساس المنطقي لنشوء الدولة. وإطار ممارسة سيادة الإرادة العامة التي يسهم فيها كل شخص كعضو لا يتجزأ عن الكل . يؤكد جان جاك روسو ذلك في كتابه الشهير "العقد الاجتماعي" بقوله:«أريد أن أبحث فيما إذا كان يمكن أن تكون في النظام المدني قاعدة ما للإدارة شرعية وأكيدة، وذلك بتناول البشر كما هم والقوانين كما يمكنها أن تكون. ولسوف أحاول على الدوام في هذا البحث أن أقرن ما يسمح به الحق بما تفرضه المصلحة لئلا تفترق قط العدالة عن المنفعة .» [2]

هذا الاستهلال يشير بصيغته العامة إلى الإشكالية السياسية ،ثم إلى المشكلات والتي يمكـــن صياغتها في التساؤل الجوهري التالي :كيف لأناس أحرار، متساوين ومستقلين بطبيعتهم بإمكانهم

---

[1] - J.MOUTAUX, la Définition du Matérialisme et la question du travail, Revue Philosophique, N°1, Janvier / Mars, P.U.F, Paris, 1981.p97.

[2]– جان جاك روسو، العقد الاجتماعي ،ترجمة ، ذوقان قرقوط ،دار القلم ن بيروت ، ص33 .

إخضاع أنفسهم لسلطة تحكمهم ويحافظون في نفس الوقت على حقوقهم الفردية؟والذي تستتبعه تساؤلات فرعية من قبيل: هل في استطـــاعة المجتمعات أن تهتـــدي إلى قاعدة شرعية أكيدة للحكـــم؟ و إلى ما يمكن أن تكون عليه القـــوانين التي تنظـــم شؤون حياة الأفراد؟

إشارة مهمة إلى مصدر التشريع الذي ينظم الاجتماع المدني؛ وبدون أية مناورة فإن روسو لا يخفي اتجاهه نحو الكشف عن كونه واقعيا خالصاً، حيث يضيف: « وإذا سألني احدهم أأنا أميٌر أم مشرعٌ حتى أكتبَ في السياسة ؟ لأجبت...ولو كنت أميرا أو مشرعا لما أضعت وقتي في قول ما يجب فعله. كنت أفعله أو كنت اسكت. ولما كنت قد ولدت في مواطنا في دولة حرة وعضواً لدى العاهل، فإن الحق في الإدلاء فيها بصوتي، مهما كان تأثيره ضعيفا في الشؤون العامة، يكفني لأفرض على نفسي واجب تثقيف نفسي في هذا الأمر. »[1]

فالشؤون السياسية شؤون عامة، ومن حق أي مواطن أن يدلي برأيه فيها، لأنها شؤون عامة. هاتان مسلمتان لا تحتاجان إلى برهان. فالإنسان في المجتمع المدني يتمتع بكل الحق في المساهمة في الحياة العامة بالنظر إلى كون الإنسان حر ليس فقط في ربط حياته الخاصة بحياة الجماعة بل لأنه من جهة أخرى حر في هذا الفعل الذي أقدم عليه طوعا ولغاية قد تحددت مسبقا وهي : الانضمام إلى الآخرين لتحقيق منفعة عامة. وهي نظرة تنم عن تفاؤلية مبدئية إلى طبيعة الإنسان؛ لا تريد أن تقول إن الحرية هي ماهية الإنسان فحسب، بل تذهب إلى أن العقد الاجتماعي عقد طوعي أساسه الحرية؛ بخلاف نظرة هوبز المتشنجة (الإنسان ذئب الإنسان) التي انطلقت من افتراض أن الاجتماع البشري قائم على الضرورة. فالاجتماع البشري عند روسو مؤسس على الحرية، ولكن هذا لا يعني أن روسو يستبعد الضرورة بصفة مطلقة إلا أنه يجعل منها بعدية « إنه العجز هو الذي يدفع الإنسان إلى الاجتماع؛ إن البؤس المشترك هو الذي يحمل القلوب إلى الإنسانية : فكل ارتباط هو في الأصل إطار لعدم الاكتفاء؛ ولو لم يكن كل واحد منا بحاجة لغيره لما حلم أبدا بالاتحاد معهم.»[2] فالاجتماع يصبح ضرورة عندما تبلغ حالة التقدم مرحلة لا تترك للإنسان فرصة الخيار في الرجوع إلى حالة الطبيعة ، وفي نفس الوقت يبلغ به العجز والضعف مرحلة تستدعي التأسيس لحالة مدنية

---

[1]– جان جاك روسو، العقد الاجتماعي ، مصدر سابق ص ، 33.

[2] -J.J.ROUSSEAU, **Emile**, tome 2, Librairie Larousse, Paris, 1972, p.21.

ولمجتمع قائم على التعاقد الطوعي الحر، تتحقق فيه مصالح الأفراد ولكن دون فقدان ما هو طبيعي أصيل في الطبيعة الإنسانية.

هذا المعنى يقوم في أساس فكرة المجتمع المدني بوصفه مسرح التاريخ وفضاء الحرية في الوقت ذاته، لأن النظام الاجتماعي الذي يعده روسو حقاً مقدساً هو أساس جميع الحقوق، على أنه لا ينبثق من الطبيعة قط، بل يقوم على أساس من التعاقد بين ذوات حرة ومستقلة. ولكي نفهم حدود الحرية والسيادة والاستقلال على نحو ينأى بها عن المجردات فلابد من الإقرار بأن العقد الاجتماعي هو أساس الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الاجتماع المدني يدفعنا إلى طرح السؤال الجذري : ما هو الأصل في هذا الانتقال؟ وما هي أولى أشكال الاجتماع ؟ لا يختلف روسو في الإجابة عن هذا السؤال عن كثير من المفكرين قديما وحديثا في اعتبار الأسرة هي أقدم المجتمعات، وهي وحدها المجتمع الطبيعي. ومع ذلك «فإن الأولاد لا يدوم ارتباطهم بأبيهم إلا طول الزمان الذي يحتاجون فيه إلى ضمان بقائهم، وحالما تنقضي تلك الحاجة تنحل تلك الرابطة الطبيعية. فالأولاد وقد أصبحوا مُعفيَن من الطاعة التي كانت مفروضة عليهم لأبيهم، والأب وقد أعفي من ضروب العناية التي كان ملزماً ببذلها لهم، ينالون كلهم، على السواء، استقلالهم بأنفسهم. وإذا حدث أن ظلوا مؤتلفين مجتمعين، فلا يكون هذا طبيعياً، كما كان من قبل، بل بمحض إرادتهم ورضاهم. كما أن الأسرة نفسها لا يدوم بقاؤها إلا بالتراضي والاتفاق.» [1] الأسرة عند روسو كما عند عند هيغل وماركس من بعده، هي الأساس الطبيعي للمجتمع المدني . وأفرادها كلهم أفراد طبيعيون صرفاً ما داموا محكومين بضرورة البقاء على قيد الحياة، أي قبل أن ينالوا استقلالهم جميعاً ويتحولوا إلى ذوات حرة.

الاستقلال والحرية شرطان رئيسان لصيرورة الفرد الطبيعي عضواً في المجتمع المدني، الذي ليس مجتمعاً طبيعياً بحال من الأحوال، وعضواً في الدولة السياسية، على السواء وفي الوقت ذاته. الأسرة التي استقل أفرادها هي النموذج الأول لجماعة سياسية: «فالرئيس هو صورة الأب، والشعب صورة الأولاد، وكلهم وقد ولدوا متساوين وأحراراً لا يتزلون عن حريتهم إلا لمنفعتهم. »[2] في العقد الاجتماعي يتزل الأفراد عن بعض من حريتهم

---

[1]- جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي** أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص12 .

[2]- المصدر نفسه، ص12.

في سبيل نفعهم جميعاً، فغاية العقـــد الاجتماعي هي النفـــع العام، وبهذا العقد بين أحـــرار متساوين ينتقل الأفراد من الحق الطبيعي الذي قال به كل من هوبز وغروسيوس(*)، منطلقين من عدم المساواة الطبيعية التي قال بها من قبل أرسطو ، إلى الحقوق المدنية والحقوق السياسية، وإلى المساواة السياسية،هي التي تقرر الحقوق للأقوياء والواجبات على الضعفاء، فإن الأقوى يزيح من هو أقل قوة منه ويقرر حقوقا جديدة وواجبات جديدة، فما قيمة الحق الذي يزول عند انقطاع القوة ما دام من الطبيعي أن هنالك دوماً من هو أقوى؟ فلا يجوز والحال هذه أن يكون لكل من الحق بقدر ما له من القوة؛ هذا المبدأ لا يقيم نظاماً اجتماعياً، بل فوضى فحسب. فهل يعقل أن تتحدد العلاقات بين مواطني الدولة وفق القواعد التي تقررها الحروب بين الدول(*) وليس بوسعنا أن نفسر الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية سوى بتطور الحاجات وتحسين شروط إشباعها.

فالمجتمع المدني هو منظومة الحاجات، كما عرفه أفلاطون ثم هيغل من بعده، وهو الحالة الاجتماعية التي تضع حداً لسطوة القوة وتطرفها.« ليس لإنسان ما سلطة طبيعية على أقرانه، وأن القوة لا تنتج أي حق، فإن الاتفاقات تبقى إذاً هي الأساس لكل سلطة شرعية بين البشر. » [1] لأنه لايمكن تصور الإنسان وهو يهب نفسه لغيره دون مقابل، وأن كل اتفاق باطل كلما بني على طرفين متناقضين بحيث يشترط من جهة السلطة المطلقة ومن جهة أخرى الطاعة اللامحدودة، ذلك لان الالتزام في هذه الحـــالة لا معنى له تجاه من كـــان له الحق المطلق في التصرف فيه. ولأن نزول الإنسان عن حريته، أو تخليه عنها، هو نزوله عن صفته

(*)- هوغو غروتيوس Hugo Grotius فقيه قانون هولندي الأصل ولد عام 1583 درس بجامعة ليدن وهـــو في الحادية عشر من عمره ومارس مهام دبلوماسية بفرنسا عام 1598 ثم مارس المحاماة في محكمة لاهاي توفي بمدينة روستوك Rostock. عام 1645 من أهم مؤلفاته قانون الحرب والسلم Droit de la guerre et de la paix

(*)–يؤكـــد روسو أن الحـــرب تكـــون بين دول، لا بين أفراد، فمواطـــنو دولـــة ما ليسوا أعـــداء شعـــب الدولة التي تعاديها دولتهم وتحـــاربها. وإذا كان من الممكن قبل الـــدولة من غير قبل فرد واحد من رجـــالها، فإن الحـــــرب لا تخول أي حـــق لا يكون ضرورياً للوصول إلى غـــايتها المنشودة. ويضيف: « **أما حـــق الفتح فلا أساس لـــه ســـوى شـــريعة الأقـــوى، وإذا كـــانت الحرب لا تخـــول الغـــالب حق إيقاع مذبحة في الشعوب المغلوبة، فإن هذا الحـــق الذي حرمه لا يصلـــح أن يكون أساسا لحق استعباده لتلك الشعوب» " العقد الاجتماعي**". ص .21.

[1]– جان جاك روسو، العقد الاجتماعي ،ترجمة ، ذوقان قرقوط ،دار القلم ن بيروت ، ص41 .

كإنسان، وعن حقوق الإنسانية، وتخل عن واجباته أيضاً، فكيف يمكن أن يتخلى إنسان عن حريته وقوته وهما أداتا حفظه من غير أن يترل ضرراً بنفسه؟ و الجواب عند روسو هو«إيجاد شكل من الاتحاد يدافع ويحمي كل القوة المشتركة ، شخص كل مشترك وأمواله ، ومع أن كل فرد يتحد مع الجميع غلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقى حرا كما من قبل ن هذه هي المشكلة الأساسية التي يقدم العقد الاجتماعي حلا لها .»[1]

هذا الاتحاد هو العقد الاجتماعي الذي مبدؤه الحرية والاستقلال، وقوامه الشراكة أو المشاركة وغايته النفع العام أو المصلحة العامة المشتركة بين الجميع. وشروط هذا العقد، أو هذه الشراكة، واحدة في كل مكان، تردُّ جميعُها إلى شرط واحد هو: «التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها . غذ بما أن كل شخص، بدءا ، قد قدم نفسه بأكملها، وأن الحالة متساوية بالنسبة للجميع ، وبالنظر إلى تساوي الحالة بالنسبة للجميع – فلا مصلحة لأحد بأن يجعلها مكلفة للجميع .»[2] أما وقد وقع التنازل من دون تحفظ، فإن الاتحاد يكون على أتم ما يمكن من الكمال، ولا يبقى لمشترك ما يطالب به؛ لأنه لو بقي لبعض الأفراد حقوق، ولم يكن للشركة رئيس عام يمكنه أن يفصل بينهم وبين الجمهور، فانتحل كل منهم صفة القاضي لنفسه، بل شيئاً فشيئاً للآخرين، لكان من نتيجة ذلك أن بقيت حالة الطبيعة قائمة، ولأصبحت الشركة باطلة بحكم الضرورة. أما وأن كل فرد بهبته نفسه للجميع لم يهبها لأحد، وأما إذ ليس هناك من مشترك لا يكتسب الحق نفسه الذي قد نزل له عنه شركاؤه، فإنه بهذا يظفر بما يساوي جميع ما فقده، ويكسب فوق ذلك مزيداً من القوة لحفظ ما له. فإذا اطُّـــرح من الميثاق الاجتمـــاعي ما ليس من جوهره حُصر هذا الميثاق في الكلمات الآتية: إن كلاً منا يضع شخصه وكل قوته شركةً تحت إدارة الإرادة العـــامة العليا، ونحـــن نقبل أيضاً كل عضو كجزء من كل غير قابل للانقســـام. فعقد الشركة هذا يوجد في الحال بدلاً من شخصية الفـــرد الخاصة هيئـــة معنوية (اعتبارية) متضـــامنة تتألف من عدد من الأعضـــاء مناسب لعدد أصـــوات المجلس، وتستمـــد الهيئة من هذا العـــدد نفسه وحدتها ذاتها أو شخصيتـــها المشتـــركة وحياتها وإرادتها.

---

[1] – المصدر نفسه ، ص ص. 48-49.

[2]- المصدر نفسه ، ص49.

هذه الشخصية العامة هي الجمهورية والشركاء هم الشعب والأفراد هم المواطنون المشتركون في سلطة السيادة والخاضعون في الوقت ذاته لقوانين الدولة. المواطن والشعب والجمهورية ثلاثة أبعاد في الديمقراطية، وهنا بالذات يجب التمييز بين شكل التعاقد حالة هوبز الذي يكون التعاقد فيه تكوين المجتمع هو الغاية وليس إبرام عقد لتقييد سلطة الحاكم وتأسيس السلطة على التعاقد. «فالتعاقد بالنسبة إليه اتفاق بين الأفراد ولا دخل للحاكم فيه ، فهو ليس طرفا من أطرافه.» [1] وإذا كان العقد الاجتماعي عند هوبز«يؤسس عاهلا، إلها فانيا ذا سلطة سيادية مطلقة، فإن العقد الذي يجب أن يكون عند روسو يؤسس شعبا قائما، برؤسائه أو دونهم ، وإرادة عامة لا تتجزأ ولانتقل، ولا يمكن التنازل عنها ، إل إذا تنازل الشعب عن كونه شعبًا. »[2] بخلاف أرسطو الذي وصف الإنسان بأنه "حيوان اجتماعي بطبعه"، مما يوحي بأن المجتمع من إنتاج الطبيعة، ذهب روسو إلى أن الاجتماع عامة والاجتماع المدني خاصة من إنتاج البشر، من إنتاج الوعي والإرادة، أي من إنتاج التاريخ «وبينما تتعاقب الأفكار والعواطف ويتروَّض العقل و القلب يتابع الجنس البشري سيره نحو التآلف ، فتنتشر العلاقات وتتوثق الروابط .ويعتاد الناس الاجتماع.»[3] ولن نتوقف عند هذه المسألة، فقد سبقت الإشارة إلى أن العمل، هو أساس الاجتماع البشري. لكن ما نريد توكيده أن الاجتماع البشري يصنعه التاريخ، لا تصنعه الطبيعة، وهذا هو رهان العلمانية الأساسي.

أعضاء المجتمع المدني شركاء في هيئة سيادية واحدة (دولة) لا تنقسم ولا تتجزأ، وهم متساوون في هذه الشراكة، ليس لأحدهم أو لبعضهم أي حق ليس للجميع، وليس أي منهم مواطناً أكثر من الآخر؛ ومن هنا قولنا: المواطنة كالإنسانية صفة لا تقبل التفاوت والتفاضل، وهم متساوون لأن كلاً منهم عضو كامل العضوية في الهيئة السيادية، وليس بوسعه أن يكون أكثر أو أقل ويبقى مواطناً وإنساناً. الاجتماع هو أول مظهر من مظاهر إنسانية الإنسان، فليس من إنسانية خارج إطاره بموجب العقد الاجتماعي، وعلى شروطه، يدخل كل شريك، أي كل مواطن في علاقة مزدوجة: علاقة مع الأفراد الآخرين تتعين بموجبها الحقوق المدنية، وعلاقة مع هيئة السيادة نفسها تتعين بموجبها الحقوق السياسية،وتفرض هذه العلاقة المزدوجة التزامات متبادلة.

---

[1] - Julien Freund, **L'essence du Politique**, éditions Sirey, Paris, 1965, p. 55.

[2] –د عزمي بشـــــارة، **المجتمع المدني** دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانيـــة 2000، ص115

[3] –جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،الجزائر ،1991 ،ص94.

لكن قاعدة الحقوق المدنية التي بمقتضاها لا يُلزم الإنسان باحترام الالتزامات التي أخـــذها على نفسه لا تنطبق على هذا التعاقد، فيما يخص التزامات هيئة السيادة؛ فمما ينـــافي طبيعـــة الهيئات السياسية أن تفرض هيئة السيادة على نفسها قانوناً لا تستطيع نقضه، ومن ثم ليس هناك أي نوع من القوانين الأساسية، حتى العقد الاجتماعي نفسه، من شأنه إلزام هيئـــة الشـــعب. فالهيئة السياسية أو هيئة السيادة المستمدة كيانها من قدسية العقد، لا يمكنها أن تلتزم، حتى إزاء غيرها، ما من شأنه أن يخالف هذا العقد الأصلي، كأن تبيع جزءاً منها أو تخضع لهيئة ســـيادية أخرى؛ لأن من خرق عقداً به وجوده فقد وجوده، وما ليس بشيء لا ينتج شيئاً. وما أن تنتظم الجماعة في هيئة فإنه لا يمكن أن يساء إلى عضو منها دون أن يساء إليها كلها. وأشد من ذلك أن يساء إلى الهيئة، فإن الإهانة تصيب جميع الأعضاء. تلكم هي القاعدة الفضلى التي ينبغي أن نأخذ بها.

والمصلحة والواجب يفرضان على المتعاقدين أن يتعاونوا، وهؤلاء الرجال أنفسهم يجب عليهم أن يعملوا في إطار هاتين الرابطتين، على الانتفاع بجميع المزايا والفوائد الناجمة عنهما. أما وهيئة السيادة لا تتكون إلا من الأفراد الذين يؤلفونها فليس لها ولا يمكن أن يكون لها مصالح مضادة لمصالحهم، وعلى هذا فسلطة هذه الهيئة لا تحتاج إلى من يضمنها تجاه الرعايا، لأن من المحال أن تتعمد إضرار جميع أعضائها،وليس باستطاعتها أن تنزل ضرراً بأحد منهم خاصة. هذه الهيئة قد وُجدت، وهي لهذا السبب وحده، ما يجب أن تكون عليه دائماً. ولكن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بموقف الرعايا تجاه هيئة السيادة، إذ لا شيء يضمن التزامهم لها، رغم وجود المصلحة المشتركة، إلا إذا اهتدت إلى وسائل تضمن بها ولاءهم. فإنه« يمكن أن تكون لكل فرد كإنسان إرادة خاصة مخالفة للإرادة العامة التي له كمواطن أو متناقضة معها فمصلحته الخاصة يمكن أن تملي عليه من التصرف ما يخالف المصلحة مشتركة...ووجوده المطلق الذي هو أيضاً بحكم طبيعته مستقل يمكن أن يدفعه إلى أن يعتبر أن ما هو مدين به للمصلحة المشتركة مساهمةٌ منه دون مقابل.»[1] وأن خسارتها على الآخرين تكون أقل ضرراً مما سيثقل به كاهله لو قام بدفع ما عليه.إنه ينظر إلى الشخصية المعنوية التي للدولة كأنها كائن من عقل، لأنها ليست إنساناً، فيكون قد تمتع بحقوق المواطن بدون أن يقوم بواجبات الرعية. هذا جور إذا فشا أدى إلى انهيار الهيئة السياسية.

---

[1]– جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي** ، مصدر سابق ، ص53.

ولكي لا يكون هذا العقد الاجتماعي مجموعة أصول لا طـــائل تحتها فقد تضمن إلزاماً ضمنياً، لأن هذا الإلزام وحده يمكن أن يكسب الالتزامات الأخرى قوة مؤداها: إن من يرفض أن يطيع الإرادة العامة ترغمه هيئة السيادة كلها على الطاعة وهذا لا يعني إلا أن « يُرغم على أن يكون حراً؛ لأن هذا هو الشرط الذي بمقتضاه يوهب كل مواطن للوطن، فيضمن له الإفلات من كل تبعية شخصية؛ ولأن هذا هو الشرط الذي يوجد أساليب السياسة وينظم تسيير دفتها، وهو وحده الذي يجعل الالتزامات المدنية شرعية؛ ولولا هذا لأصبحت غير معقولة وطاغية واستبدادية، وعرضة لأسوإ أعمال تجاوز حدود السلطة.»[1]

الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أوجد في الإنسان تغيرا ملحوظاً، إذ أحل في تصرفاته تقييم العدل محل العبث والعشوائية، وأكسب أفعاله أدباً كان يعوزها من قبل.

إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية والحق غير المحدود الذي كان له على كل ما يستهويه ويجنيه ويمكنه الوصول إليه، « وأما ما يكسبه فـــهو الحرية المدنية وملكية جميع ما في حيازته. »[2] واجتناباً لوقوع أي نوع من أنواع الخطأ أو الغبن فيا يعطيه الفرد وما يأخذه في المقابل يجب الحرص على التمييز بين «الحرية الطبيعية التي ليس لها حدود لها إلا قوى الفرد، والحرية المدنية التي تكون محدودة بالإرادة العامة» [3] والتمييز بين وضع اليد الهادئ والاستيلاء الذي ليس إلا نتيجة القوة أو حق المستولي الأول، والتملك والملكية التي لا تقوم إلا على سند عملي إيجابي.

ويمكننا أن نضيف إلى ما تحمله الحال المدنية؛ الحرية الأدبية التي هي وحدها تجعل الرجل سيد نفسه، لأن الباعث المندفع من الشهية وحدها هو "عبودية" والطاعة للقانون الذي فرضناه على أنفسنا. هي:" حرية" تتعين الإرادة في الملكية أو في التملك وهذه الإرادة إما أن تكون ذاتية ومطلقة، فيغدو التملك عدم تملك، لأن ملكية كل شيء هي ملكية لا شيء، وإما أن تكون إرادة موضوعية محدودة بحدود الإرادة العامة، فيغدو التملك حقاً مكتسباً للمالك لا ينازعه فيه أحد، بقدر ما لا ينازع هذا المالك أحداً غيره في ملكيته بغير حق. وما دام الأمر كذلك، فثمة رابطة ضرورية بين الحرية والملكية. والملكية خاصة وعامة، ملكية الفرد أو العائلة، وملكية هيئة السيادة، ملكية الدولة، وليس من تناقض بينهما في الدولة المعتـــدلة.

---

[1]- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص30.

[2] - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي ،ترجمة ، ذوقان قرقوط، مصدر سابق ، ص55.

[3]- المصدر نفسه، ص55.

« صحيح أن لكل إنسان طبيعي حق في كل ما هو ضروري له، إلا أن العقد الواقعي الذي يجعله مالكاً لبعض الأموال أو الأعيان يقصيه عما تبقى منها، فإذا ما تقرر نصيبه وجب عليه أن يكتفي به، و لم يعد له حق ما قِبَل الجماعة، ولهذا كان حق الحائز الأول البالغ الضعف في حال الطبيعة مرعياً لدى كل إنسان مدني.»[1] وإننا بمراعاة هذا الحق إنما نحترم ما ليس لنا بقدر ما نحترم ما لنا. بل إن ما يصون حقنا فعلاً هو احترامنا ما لسوانا. إن حق الملكية بما هو تعبير عن موضوعية الإرادة يفرض أن الحكام ليسوا سادة الناس ورؤساءهم، بل رؤساء البلاد. وإذا كانت جميع ممتلكات الأفراد مشمولة بالسيادة العامة، فإن "الفريد في أمر نقل الملكية هذا هو أن الشركة الجماعية، بقبولها هبة أملاك الأفراد، لا تجردهم منها، بل بعكس ذلك، تؤمن لهم الحيازة الشرعية وتستبدل بالاغتصاب حقاً صريحاً، وبالانتفاع ملكية؛ فالملاك – إذ اعتبروا مستودعين للملك العام، وإذ أصبحت حقوقهم مرعية محترمة من جميع أعضاء الدولة ومستمسكاً بها بجميع القوى تجاه الأجنبي – قد استردوا بما قاموا به من نزول مجدٍ للمصلحة العامة وأكثر جدوى لهم، جميع ما وهبوا. وهذا التناقض تمكن إزالته بالتمييز بين حقوق هيئة السيادة وحقوق الأفراد على الممتلكات نفسها. إن الحق الذي لكل فرد على عقاره الخاص هو دائماً معلق على حق الجماعة الواقع على الكل، ولولا ذلك لما كان للرابطة الجماعية قوة حقيقية في ممارسة السيادة.

الميثاق الأساسي هو العقد الاجتماعي الذي سيعبر عنه دستور الدولة باعتباره أول قانون يُحتَكَمُ إليه في أي تشريع أو إجراء لاحق من صاحب السلطة الذي لا يعدو أن يكون موكلا على رأس الدولة في أي نظام سياسي طبقا لنظرية العقد و «لا يقضي على المساواة الطبيعية، بل إنه على العكس يقيم مساواة معنوية وشرعية لما استطاعت الطبيعة أن تُوجِدَهُ من تفاوت طبيعي بين الناس، فيصبحون كلهم متساوين بالعهد الذي عقد فيما بينهم، وبحكم القانون، ولو أن بينهم تفاوتاً في القوة أو في الذكاء وتفوق المواهب» [2].

---

[1]– جان جاك روسو، العقد **الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، مصدر سابق ، ص30.

[2]– جان جاك روسو، العقد **الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، مصدر سابق، ص 33 .

موقف روسو من تأسيس الحق على القوة:

يرتبط مفهوم الحق بالإنسان من حيث هو إنسان ومن حيث هو فرد في جماعة ما، فالحق : «قدرة أو سلطة معنوية تثبت للشخص في الفعل أو التملك أو المطالبة بشيء» [1] وبتفحص هذا التعريف يتبين ما لفكرة الحق من علاقة وثيقة بالغـــير وجودا وانقضاء. فالفعل أو التملك لا يكتسبان معنى الحق إلا إذا ارتبطا بواجب يترتب على طرف آخر ويلزمه باحترام حرية الفاعل أو حق ملكية المـــالك، أما المطالبة فإنها مضافة بمعناها السطحي إلى صاحب حق من ناحية وإلى طرف مقابل يجب في حقه الطلب .

وبالرغم من أن فكرة الحق قد شكلت إحدى نقاط الاهتمام والخلاف في ذات الوقت بين المفكرين و فقهاء القـــانون من الناحية الفنية للكلمة خاصة حول مبدأ الاعتراف القبـــلي لأي شخص فيما إذا كان له حق يحمله في ذاته كإنسان ، أم أن الحق مكسب بعدي يستند إلى قاعدة محددة يرتب إقرارها وتطبيقها بمكـــاسب للبعض ويثقل البعض الآخر بالتزامات واجبة الأداء .

وللتدليل على ذلك يمكن أن نورد في هذا السياق موقفين متعارضين لبيان أوجه الخلاف القائمة والتي منها موقف **اوغوست كـــونت** (*) A .Comte الذي يرى أنه لا توجد حقـــوق بل هنـــاك واجبات ، لأن فكرة الحق فكرة خيالية يجب أن تستبدل بفكرة الواجب. وبالتالي «ليس لأحد أي حق غير واجبه الذي يؤديه دائما»[2] وهي فكرة مستمدة من فكرة أعم مفادها أن لا وجود إلا لقيمة مطلقة واحدة وهي أن لا شيء مطلق. ويؤيده في هذا الرأي الفقيه الأمريكي هانس كلسن (*) الذي ينكر وجود الحقوق لاعتقاده أن تطبيق القواعد القانونية ينشئ التزامات على الأفراد فقط ولا يرتب أو يثبت وجود أي حق.

---

[1] - P. Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique,edition P.U.F, Paris, 1962.

(*)- أغوست كونت : ولد عام 1798 وتوفي عام 1857 فيلسوف فرنسي ذو نزعة وضعية يعتبر في فرنسا مؤسس عالم الاجتماع الحديث.

[2]- د عمر صدوق، دراسة في مصادر حقوق الإنسان، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر،الطبعة الثانية، 2000 ص،24.

(*) هانس كلسن، (1881-1973) Hans Kelsen فقيه وفيلسوف أمريكي من جنسية نمساوية ، ولد ب "براغ". درس في جامعة "فيينا " ثم في العديد من جامعات العالم .

إن الحق لا يمكن أن يختزل في القوة، وهو ما يفسر حسب روسو إنشاء القوة المنتصرة للحق والقيمة، ففي هذا الاستناد، ترجع القوة المنتصرة إلى ما يجب أن يكون لا إلى ما هو كائن، والأمثلة التاريخية تبين لنا أن القوة الفضة تسعى إلى تبرير مشروعيتها، عبر محاولة إخفاء عنفها المحض تحت غطاء الأخلاق، مستحضرة الحقوق الأساسية للإنسان التي تقوم على القوة، هكذا يتكلم الأقوى عن حقه، يقول روسو : « إن الأقوى ليس له دائما من القوة ليكون السيد، إذا لم يحول قوته إلى واجب».[1] ذلك أن القوة عند روسو، هي أساسا قدرة مادية و لا يمكن أن ينتج عنها أي فعل أخلاقي، « إن القوة هي قدرة مادية لست أرى أية أخلاقية يمكن أن تنتج عن آثارها.فالخضوع للقوة هو فعل من أفعال الضرورة لا من أفعال الإرادة إنه على الأكثر فعل يمليه الحرص : فبأي معنى يمكنه أن يكون واجبا » [2] ، لذلك فان حق الأقوى عنده هو حيلة تختفي تحت اسم الحق لتحقيق رغبات ترتبط بالمصلحة الخاصة، فحق الأقوى هو تناقض في الحدود لأنه إما أن يكون هناك حق، و بالتالي يتعارض مع القوة وإما أن تكون هناك قوة، و لن نكون عندها في حاجة إلى قانون يضبط الحق. ذلك أن القوة تجبر على الطاعة بضرورتها في حين أن الحق يجبر على الطاعة بإلزام قانوني أو أخلاقي. ذلك ما أدركه أغنياء القوم في بدايات تكون المجتمع وانتقال الناس من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية ،« أنه أيا كان اللون الذي استطاعوا أن يصبغوا به اغتصاباتهم ، فإنها لم تكن مستندة إلاّ إلى حق غير ثابت واستبدادي ن وأن هذا الحق إذ بني على القوة ، فإن في استطاعة القوة أن تنزعه منهم . دون أن يكون لهم ما يسوغ شكواهم .» [3]

و هذا يعني أن هدف روسو هو تأسيس الحق السياسي، و من ثمة فإنه لا يصف الحق كما هو و إنما يصفه كما يجب أن يكون. فروسو يريد أن يحدد شروط إمكان المجتمع و السلطة الشرعية، لذلك يرفض كل سلطة قائمة على امتيازات طبيعية أو على حق الأقوى، و السلطة الشرعية بالنسبة له تنشأ عن توافق، تواضع، عقد اجتماع غير متبوع بأي عقد خضوع، و الشعب ليس فقط مصدر السيادة بل هو من يمارس هذه السيادة، التي تبقى بالنسبة لروسو غير قابلة للتجزئة، فصاحب السيادة و الشعب ينتميان إلى نفس الإنسانية و لكن منظور إليهما من علاقات مختلفة، أي أن كل فرد يتعاقد مع ذاته كعضو من المجتمع، و طاعة القانون هي الحرية.

---

[1] – جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** ، ترجمة ذوقان قرقوط ، دار القلم ، بيروت لبنان ، بدون تاريخ. ص39.

[2] – المصدر نفسه، ص 39.

[3] – جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**،مصدر سابق، ص.106.

غير أن هذا التصور الأخلاقي للقوة الذي يقره روسو يقابله عند سبينوزا المفهوم السياسي للحق الطبيعي فالحق الطبيعي للفرد عند سبينوزا هو قوته و هذا المفهوم يبدو في«رسالة في اللاهـــــوت و السياسة» قريبا من تصور هوبز الذي يقر بأن الحق الطبيعي ينحى إلى نفي ذاتـــه ،حيث يقـــــول:

«Par là, il est manifeste que pendant le temps où les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les maintienne tous dans la peur , ils sont dans cette condition qu'on appelle guerre, et cette guerre est telle qu'elle est celle de tout homme contre homme.»

« .بما أنه من المؤكد أنه في الوقت الذي يعيش فيه الناس بدون سلطة مشتركة فإن قوة كل فرد، بما هي مطلقة تنتج صراعا عاما وحالة حرب تدور بين الكل ضد الكل.» [1]

في مجمل الرسالة لا يتبصر سبينوزا فكرة التحول إلى السياسي انطلاقا من تنازل كل فرد عن حقه الطبيعي، فالحق الطبيعي لا يمكن أن يختزل في تمثل أخلاقي و لا يمكن اختزاله و الحد منه سياسيا. و علم السياسة الواقعي عند سبينوزا هو الذي يأخذ حق الانفعالات بعين الاعتبار، فالانفعالات لا يمكن تجاوزها، و لا يمكن اعتبارها رذائل، و السياسة لا يجـــب أن تنســـى أن العقل يبدأ بالحساب و الحيلة، ثم إن العقل يبحث عن مصالح كل فرد و لا يمكن أن يسير ضد القوة، و إذا كانت السياسة تتمثل في البحث عن الوسائل التي تمكن الأفراد مـــن العـــيش في مجموعة وفق قوانين العقل، فإن هذه القوانين تقتضي توحيد القوى، تقتضي تكوين علاقـــات متآلفة تزيد في قوى فعل و فهم المجموعة و بالتالي قوى فعل و فهم كل فرد. و الأخلاق عنـــد سبينوزا ضرورية لبناء علم السياسة لأنها تتعلّق بمعرفة الإنسان «كما هو» بانفعالاته،بتجاربه و عقله. و ما على السياسة تسييره هو اجتماع البشر تحت قيادة العقل. لكن يجب أن نميز بـــين القوة التي تبقى في انسجام مع وظيفتها، ضمان البقاء و بالتالي حماية الاجتماع و الإسراف في استخدامها الذي يجعل منها عنفا، و إذا كان موقف سبينوزا متناغما مع حقيقة الإنسان إذ أن منع الإنسان من استعمال القوة هو استدلال فاسد، فالإنسان يملك القوة من حيث هو إنســـان وكثيرا ما تبهره إلى الحد الذي يحمله على الاعتقاد أنها كل شيء، وبأنها هي وحدها التي تنصع الحق ، ويتراءى له أن الحد الوحيد للقوة هو قوة أعظم منها. إن مرد هذا الانبهار في حقيقـــة الأمر هو انعكاس ذاتي لظاهر القوة الاجتماعية التي إذا ما حاولنا اسكناه طبيعتها لوجدناها تنبع من مصدر آخر يتجاوز ذوي القدرة التي يأمرون وينهون باسمها. سواء كانوا جماعات أو أفراد؛ لأن هؤلاء يمارسون القوة ولكنهم لا يجسدونها في أشخاصهم، «ولو لم يكن لذوي القدرة من

---

[1] - HOBBES Thomas, **Leviathan**,op. , cit.Ch. XIII, pp, 115-116.

يطيعهم لما كان لهم من أمر أو نهي، ولو لم يضع النظام الاجتماعي وسائل الأمر والنهي في أيديهم لما كانت لهم القدرة على غيرهم. » [1] و أن نطرد منه القوة باسم الأخلاق هو أن «نشوهه تماما كما لو طردنا منه العقل»[2] مثلما عبر عن ذلك جوليان فراند J. FREUND فإن العنف هو ما لا يمكن القبول به، فالقوة تبقى مشروعة في المجال السياسي ما لم يتجاوز استعمالها حدود القانون، وعند هذا تأخذ القوة معنى آخر يجعلها مقيدة يطلق عليه مصطلح الردع: [La contrainte]

«Elle est la pression qu'une autorité ou un groupement déterminé exercent sur leur membres pour les rappeler à l'ordre, faire respecter les lois et conventions en vigueur et éventuellement châtier les récalcitrants.»

«الذي هو ضغط تمارسه سلطة، أو هيئة معينة على أعضائها من أجل ضبط النظام واحترام القوانين والتعاهدات السارية،وفي ذات الوقت إيقاع الجزاء بالمخالفين المتمردين»[3]. ولكن عندما يحل الإرهاب و تتحول القوة إلى عنف يهدد النظام الاجتماعي فإن استعمال العنف ضد هذا العنف يكون مشروعا بالنسبة للدولة أو الأفراد على حد سواء ، لأن انهيار السلطة التي تتولى تنظيم استعمال القوة باسم القانون يؤدي إلى سقوط كل أشكال الاتفاق والتعاقد التي تترتب عنها الالتزامات على اختلاف أنواعها. والنتيجة أن يتجرد الأفراد من كل ما يحملهم على طاعة السلطة ؛ أية سلطة، لأنها ببساطة لم تعد موجودة مما يعطي الشرعية التامة لكل فرد أن يعود إلى الحالة الطبيعة لينعم بحريته التي يتساوى فيها مع كل فرد آخر.«إذ ليس هناك إلا قوة الدولة التي تصنع حرية أعضائها . والقوانين المدنية تنشأ من هذه العلاقة الثنائية.»[4]

إن النتيجة التي تفرض نفسها في الأخير هي أن القوة لا تصنع سلطة، وإنْ صَنَعَتْهَا فإنها مرهونة باستمرارها بنفس القدر أمام القوى المضادة لها، ولكنها مع ذلك غير قادرة على ترسيخ قيم الحق والواجب إلا بقدر ما هي قائمة.

---

[1]– روبرت م. ماكيفر، **تكـــــوين الدولة** ،ترجمة د حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت ، 1966 ، ص138.

[2] - Julien Freund, L'essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965, p.332.

[3] – J. Freund, L'essence du Politique, op. cit. p.718.

[4]–جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة ذوقان قرقوط ،مصدر سابق ،ص. 101

نقد وتقييم

أولت نظرية العقد الاجتماعي على مدى تطورها الأهمية الكبرى لأصل الاتفاقات السياسية وتهدف إلى معالجة مشكلة داخلية بالأساس ، وهي توضيح الصورة الأولى وكشف، ولو نظريا وتخمينيا للتكوين الأصلي للدولة، أو أي جسم سياسي آخر ،و كانت الأسرة هي الصورة الأصلية في بناء العلاقات بين الأفراد عندما تكون حالة الاجتماع ضرورة حيوية وعندما تكون حالة الحرية طريقة في إثبات وتأكيد الذات الفردية والكيان الشخصي.

وإذا كان هناك من يتوجه إلى هذه النظرية بالنقد على أنها أهملت العلاقات الخارجية للدول ككيانات سياسية عليا تتجاوز الاتصال المباشر بالفرد، فإن التبرير الذي يمكن أن يستند إليه الرد يمكن وصفه أولا بأنه تاريخي ، على اعتبار أن نظرية العقد كانت دائما رد فعل فلسفي تجاه أوضاع يعج بها الواقع السياسي حين تصل مرحلة الذروة في التشابك والتعقيد درجة من الحراك والتصادم أحيانا ما يدفع إلى نظرية العقد كمرجع أولي في تصحيح مسار الممارسة السياسية والبحث عن نقاط التقاطع بين الحكام والمحكومين ومختلف الأطراف ذات الثقل والتأثير في البنية السياسية للدولة .

أما بالنسبة للسبب الثاني فهو كون نظرية العقد الاجتماعي لم تكن تسعى إلى حل مشكلات ذات طابع دولي بقدر ما كانت تتجه إلى حل مشكلات الممارسة السياسية من حيث تحديد أصل الحق وترتيب العلاقة بين الأفراد فيما بين بعضهم البعض ، ثم بينهم وبين الحاكم الذي أصبح يحتل موقعا مساويا لموقع أي مواطن في الدولة بعد أن جرد من قدسية تمثيل الله على الأرض ،ونزع صفة العصمة عن حكمته التي لا تخطئ، ليصبح مكلفا بإدارة العلاقات بين الأفراد بقوة القانون، وباسم السيادة الشعبية التي وضعت تحت تصرفه ، بالإضافة إلى تحديد السبل والوسائل الكفيلة بحماية كل طرف له حق الوجود في جوهر البنية السياسية كمواطن أو كإنسان يتمتع بحق الوجود وصون كرامته الإنسانية طبقا لما أقره له حقه الطبيعي في والحياة والحرية ، على مستوى التشريع و الممارسة التنفيذية ، وسواء تعلق الأمر بحماية حرية الأفراد، أو تحديد وسائل القمع المشروع لردع التمرد عن الإرادة العامة التي تعتبر الإطار الوحيد عند روسو الذي يمكن أن يجد فيه الفرد حريته التي لا تتعارض مع حرية فرد آخر ما دامت العودة إلى حالة الطبيعة أصبحت حلما يتبخر كلما فتح الفرد عيناه على حقائق الواقع الاجتماعي وضرورة العمل على تحقيق حريته فيه.

الفصل الثاني

الحرية كحق مقدس للإنسان وحدود ممارستها

الحرية كحق مقدس للوجود الإنساني وحدود ممارستها :

1ــ المفهـــوم السياسي للحرية:

تعتبر الحرية من المفاهيم الأكثر إغراقا في التجريد بالنظر إلى الطابع الميتافيزيقي الذي يحيط بها، وبالنظر إلى الطبيعة الهلامية التي تميزها، لأنه ما يحُد من جهة حتى يفلت من جهة أخرى بحيث كان دائما من أكثر المشكلات إحراجا للفلاسفة، ويبقى تحديد مفهوم شامل لمصطلح الحرية من الصعوبة بمكان حتى أن محاولة توظيفه تقتضي منذ البداية رسم المجال الذي يجب أن توظف فيه، فلا يمكن الحديث عن الحرية مستقلة عن الموضوع الذي أن نكون فيه أحرارا .لهذا تتباين التعريفات لمفهوم الحرية بين الفلاسفة بل يمكن القول أنه أصبح على مر التطور التاريخي لهذا المفهوم أن نتحدث عن "الحريات" لا عن الحرية. وعن مجالات ممارسة الحرية لا عن مفهوم لا تعرف مرتكزا ته المنطقية ولا نطاق انتشاره ولذلك فإن أي تعريف للحرية معجميا كان أو مذهبيا (إيديولوجيا) يبقى فيه من القصور ما لاينكن سد ثغراته ولا تُقوَّم عثراته إلا بتناوله منفردا في سياق المقولات التي ألزمت بالوصول إليه .

ومن التعاريف نورد ما جاء في معجم اللغة الفلسفية لبول فولكييه على« أن معناها من الناحية اللغوية تعود على اللاتينية Libertas وتكتسب معنى الشخص الحر في مقابل العبد ، وهي على العموم شرط ضروري لكل كائن يكون فعله نابع من ذاته ساء كان ذلك تبعا لقوانين طبيعية مثل سقوط الحجر »[1] أو بسبب مقوماته أو الإرادة التي تتحكم فيه الفعل ، ومن هنا يتفرع مفهوم الحرية إلى فرعين:

1. حرية الفعل أو الامتناع عنه.
2. حرية القرار التي تطرح كثيرا من التساؤلات والإشكالات الفلسفية حسب العلاقات التي ترتبط بها هذه الحرية أو تلك بالحتميات والإكراهات المختلفة.

أما الحرية كما جاءت في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية « القدرة على الاختيار بين عدة أشياء أي حرية التصرف و العيش و السلوك حسب توجيه الإرادة العاقلة دون

---

[1]- P. Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, op.cit. p 402.

الإضرار بالغير أو دون الخضوع لأي ضغـــط إلا ما فرضته القـــوانين العادلـــة الضـــرورية و واجبـــات الحياة الاجتماعية. » [1]

وتأخذ الحـــرية من النـــاحية السياسية معـــانٍ أكثر تعقيدا ، عندما تضاف خصائص أخرى على علاقة بالمعطيات المحيطة في البيئة السياسية ، من مثل النسبية ، والمطلقية «وتميز حالة معينة من للمواطن أو للفاعل في علاقاته مع المجتمع والحكومة ...و تدل كلمة حـــر أو حريـــة فقط على غياب إكراه اجتماعي مفروض على الفرد: بهذا المعنى يكون الفرد حراً في أن يفعـــل كل ما لا يمنعه القانون .»[2] وفي هذا السياق يصبح معنى الحرية مرهون بمدى مرونة أو صرامة القسر الذي يمارس على الشخص الحر من الخارج ونسبة الإكـــراه الاجتماعي الذي يكـــون عرضة له فيكون «الحـــر الذي يؤتمر بما أمر به القانون، ويمتنع عما نهى عنه »[3] أما الحريـــة المطلقة «فهي حق الفرد في الاستقـــلال عن الجماعة التي انخرط في سلكـــها . وليس المقصود بهذه الحرية هو حصول الاستقـــلال بالفعل بل المراد منها الإقرار بهذا الاستقلال»[4]

غير أن هذه المفـــاهيم والتصنيفات لا يمكن طرحها جميعا في نفس الاتجـــاه ، ويكون من المتعذر تناول جميع التصورات المنشطرة في جميع الاتجـــاهات لفكرة الحرية، لهذا سينصـــب البحث في فكرة الحرية في سياق البحث السياسي الذي يرمي إلى وضع الأطر التي تمارس فيهـــا الحرية والخطوط التي تجب أن تتوقف عندها. لقد عاش الإنسان صراع طويلاً من أجل الحريـــة وكان الصـــراع على نوعين بين الإنسان و الإنسان و بين الإنسان و الطبيعة. ففي الصـــراع الأول يرفض الإنسان دائماً أن يسيطر عليه أحـــد أيا كان ، و يرى في ذلك ســـلب لأهـــم مقومـــات حياته ، فحتى لو كان الإنسان عبداً فإنه يحاول أن يتحرر من هذه العبـــودية و إن لم يستطع نيل حريته ، فالحرية موجـــودة في أعماق نفسه لا يستطيع أن يتنازل عنها إلا مرغما أما في حالة الصراع الثاني نرى الإنسان يرفض أن تتحكم به الطبيعة، فكان هذا الرفض يظهـــر في محاولة التغلب على قوانينها الطبيعة، فالارتباط هنا عبرت عنه العلاقة القائمة بينها عبر العلم ومعرفة الانتظام الذي تنبني عليه الطبيعة «لأن الإنسان حين أكـــد ذاته بوصفـــه كائنا حـــرا

---

[1]- د. زكي أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت : مكتبة لبنان ، ط 1986 ، ص 168.

[2]– اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل و أ حمد عويدات ، منشورات عويـــدات، بـــيروت– باريس، الطبعة الثانية، 2001 ، ط2 ،ص ص 727 -728 .

[3]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، 1982ص462.

[4]– المرجع نفسه،ص463.

قد اختار طريق المعرفة و العلم . ففي فعل المعرفة إذن تكمن حرية الإنسان. »[1] لذلك تجب الإشارة منذ البداية أن المعنى الذي نسعى إلى تناوله في بالنسبة لهذه الإشكالية هو الحرية بوصفها ممارسة يومية تحاول أن تطبع تصرفات الأفراد في مقابل مختلف العوائق التي تحول بين الفرد وبين الغاية النهائية لكل تصرف تحت طائلة الممنوع باسم السلطة الاجتماعية .

إنها مشكلة تأخذ أهميتها من التطور الحاصل على جميع المستـــويات في الحياة الإنسانية والتي يعبر عنها الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت مل j. s. mill في قوله : «الحرية المدنية أو الاجتماعية، وطبيعة حدود السلطة التي يمارسها المجتمع شرعيا على الأفراد، وحدودها. إنها مسألة ...ذات أثر عميق في مشاكل هذا العصر العملية لوجودها الكامن الخفي. والتي ستصبح قريبا لتعتبر كمسألة المستقبل الحيوية. ويمكن القول أنها كانت دائما سبب انقسام البشرية بمعنى من المعاني. أما في مرحلة التقدم الحالية التي دخلتها أكثر الشعوب تحضرا، فإنها تعرض نفسها ضمن أشكال جديدة وتتطلب معـــالجة جديدة وأكثر عمقا. » [2]

لقد استخدم مصطلح الحرية في الفكر الفلسفي الغربي وخاصة التنويري منه للدلالـــة على رفض الأنظمة العبودية والإقطاعية في العصور الوسطى، وترسخ بعد انتصار الثورات التي ألغت الإقطاع وأقامت الأنظمة الجمهورية، حتى صار مصطلح الحرية يحمل دلالة تعادل صيغة ؛ تقرير المصير الفردي والجماعي، وفي درجة الاستقلال الذاتي الذي تشـــجع عليـــه وتبيحـــه (الديمقراطية)، وفي طبيعة العملية الديمقراطية وفي مجال أوســـع للحريـــات الأخـــرى الأكثـــر خصوصية والتي هي من صلب طبيعة العملية الديمقراطية، أو أنها مـــن المتطلبـــات الضـــرورية لوجـــودها .

هناك العـــديد من الإشكـــاليات المرتبطة بصورة أو بأخـــرى بمفهوم الحرية، ولعـــل أكثرها تجددا هي تلك المتعلقة بمعنى الحرية ومفهـــومها لدى النخبة مـــن أصـــحاب الفكـــر بمختلف اتجاهاتهـــم، و الواقع أن هناك فرق بين الحرية كعقيـــدة اجتماعية وكبعد في العلاقات بين الأفراد، وبين الأفـــراد والمؤسســـات بوصفها أدوات لتحقيق النظام الاجتماعي وتحديـــد الأطـــر السياسية والقانونية للتصرفات والمعامـــلات، وتؤدي بذلك إلى بيان الحقـــــوق

---

[1] - John Stuart MILL, De la liberté, Trad de l'angl, par Laurence Lenglet,à partir de la traduction de Dupond White (en 1860 ,Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Édition complétée le 19 mai 2002 à Chicoutimi, Québec. p 5.

[2]– فؤاد زكريا ،العلم و الحرية الشخصية، عالم الفكر، المجلد الأول ، العدد الرابع، يناير /فبراير 1977ص36.

والواجبات، وبين الحرية كتصور فردي يقوم على أسس ومعتقدات فلسفية، وهو الأمر الذي لمح إليه روسو وأقر ضرورة الفصل بين الطرحين في قوله :«لكنني قد أفضت كثيرا في الكلام عن هذا الأمر مع أن المعنى الفلسفي لكلمة حرية ليس هـــنا مما يدخل في موضوعي.» [1]

وإذا كانت نقطة الانطلاق في هذه المشكلة ترجع بالأساس إلى الفكرة الدينية والكيفية التي وجد بها الإنسان على الأرض، وعلاقته بالله الخالق، والغاية من وجوده التي قد تؤسس لفكرة الحرية من زاوية أخرى، فإن طرحها في حدود القدرة الإنسانية معرفيا وماديا واجتماعيا هو الطرح الذي أخذ القسط الأكبر من الجهد الفكري و الفلسفي على مر العصور.

تتمثل الحرية كعقيدة اجتماعية في قدرة الناس على اختيارهم لنوع الحياة التي يريدونها منافية تماما للديكتاتورية والتسلط، وبالضرورة عن أحادية الفكر والانصراف عن التعدد واختلاف الرأي، وارتبط مفهوم الحرية كمنهج فردي بالنخبة من أهل المعرفة الذين وجدوا في أنفسهم القدرة العقلية على الاكتشاف والابتكار والنقد بلا قيد وقادهم ذلك بالضرورة إلى الكفاح من أجل نشر أفكارهم ومعتقداتهم.

يكشف لنا التأخر في ظهور مفهوم الحرية كعقيدة اجتماعية وتطبيقها فكريا وسياسيا عن تداخل مفاهيم الحرية لدى الكثير من المفكرين والساسة على مر العصور و بالرغم من اختلاف المذاهب والمعتقدات، فالفلاسفة الذين وضعوا كل شيء موضع المناقشة الحرة ظهروا قبل حق الانتخاب بقرون . يبدو اتخاذهم وضع الدفاع عن استبداد وديكتاتورية الحكام تظهر جلية لكل متأمل في تاريخ الفلسفة وسير الكثير من الفلاسفة ، وربما صار التعايش والمداهنة هي الصفات الأقرب لمواقف العديد من أفراد النخبة التي اتخذوها بعد أن باتت تناقضاتهم واضحة للعيان.

لقد تطورت فكرة الحرية، كمفهوم وكممارسة، عبر التاريخ ومرت بصور متعددة من اللاانتظام إلى الانتظام التدريجي. فقبل النظم الاجتماعية كانت الحرية شبه مطلقة فيما يتعلق بطرق العيش وأنماط التفكي،فالبعض قد يسمى هذه المرحلة بمرحلة الفوضى وقد يسميها بمرحلة الحرية.

---

[1]– جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** ، ترجمة ذوقان قرقوط ، دار القلم ، بيروت لبنان ، بدون تاريخ.ص56 .

2 ــ الحرية والتاريخ:

الطبيعية بأبهى تجلياتها ولكن وبعد أن انتظمت وقننت الحياة الاجتماعية وُضعت أحكام لكي لا تتصارع الحريات وتتضارب، وخاصة أن هموم المجتمعين من البشر قد تكون مشتركة وهـذا ما يؤدي إلى التعدي ونقض الحرية لآخرين . ولذا وجب وضع قـوانين منظمـة للعلاقـات ولأشكال الحريات وحدودها. وبهذا قد بدأت تفقد صفتها الإطلاقية التي كانت تحوزها قبل أن تصبح مفهوماً اجتماعياً / عملياً تطبيقياً .

ومن هنا أيضاً بدأت الرؤى تتفاوت في النظر إلى المفهوم وتطبيقاته . «فمن الناس من رأى أنها كل لا ينقسم ولا يعرف التطور، لأن الحرية لا تقبل التدرج.»[1] وبالتالي فالإنسـان حر في القول والفعل ، وهناك موفق آخر يرى أن الإنسان محكوم ومجبر على القيام بما يجب أن يقوم به، وآخرون رأوا انه لا هذا ولا ذاك، وإنما أمر بين الأمرين و من هنا لا بد مـن شـرح مقتضب لكل من هذه الاتجاهات حتى نتبين حقيقة الحرية وموقعها ضمن الاجتماع البشري . لقد شهد التاريخ منذ أن بدأ يتشكل في مجموعات؛ قبائل تتحـرك في الأرض علـى حسـب المناخات الملائمة لتحصيل العيش . هذه الحركة التي قادت التجمعات الإنسانية كانت مرتبطة ومحصورة بهمّ واحد هو المحافظة على الوجود المادي، وكانت (الأنا الفردية) تتبلـور ضـمن المجموع بحسب قدرتها على تحصيل ما يمكن أن يفيد ويُغني وجودها وحتى المجموعة التي تنتمـي إليها من الحاجات التي تحصن هذه المجموعة من عوارض العوامل الطبيعة التي قد تهلكها أو تؤثر في وجودها . وشهد التاريخ أيضا مجتمعات اجتهدت على حسب فطرتها ووجدانها في وضـع بعض المعايير والقوانين التي تلفظ الجانب الفردي ضمن المجموع في حياة دنيا وفي بعض الأحيان آخره، ومنها البابليين، والفراعنة، واليـونان، والصينيين، والعرب، وإن كانت هذه لم تكـن تكفي لإيجاد العـدل والحق حيث كانت تقيّد المجموعات لحساب بعض الأفراد الذين تطغـى حريتهم وعناصر وجودهم الطبيعـي على حرية الآخرين من ضـمن المجمـوعة، أو علـى حساب مجموعات أخرى، ولذا فقد طال هذا الطغيـان الكثير من الأفراد مـن أصحـاب المواقف والآراء النابعة من اعتقاداتهم في حقائق وأفكار لم تجد مسوغات الظهور في عصر مـن العصور.

---

[1]- **Julien Freund,** L'essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965,p.314**.**

من هنا فإن التشريع الذاتي كان المهيمن على العلاقات فيما بين الأفراد والمجموعات. ومع تطور الأنظمة الاجتماعية في التاريخ الإنساني جرت الكثير من الصراعات، وإن كنا لا نستطيع أن نتأكد أيهما أقرب إلى العدل والحق في ثنائية – الهجوم أو الدفاع – إلا انه مما لاشك فيه أن من كان يحارب لترسيخ قيم أو نشر دعوة، وليس للسلطة والتحكم بحريات الآخرين، وبشكل مبدئي، هو معيار الحق.

وإن كان ذلك يحتاج إلى التفصيل والتوضيح. فجادة الصواب والظلال أمران نقيضان للحرية فيهما كثير من الغموض الذي تضفية القيم الإنسانية باختلاف منابعها وهذا ما أدى إلى الحروب ووأد حرية الآخرين.

لقد حملت الحقب التاريخية المتواصلة شتى « أشكال الأفكار والأنظمة السياسية والاجتماعية، وأضحت أنظمتها وأنساق قيمتها»[1] مجالاً للدراسة والبحث والتحليل، ثم التركيز فيها على حقوق الإنسان في مختلف المجالات الحقوقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية...الخ، والدراسات التي وضعت في علم السياسة والفلسفة السياسية في مختلف العصور كانت تتناول المطلق الإلهي والممكن الإنساني خلال هذه الفترات الزمنية، وما يمكن أن يكون عليه التشريع العام الذي يضمن تشعبات هذا الوجود .

من حيث المبدأ كانت الفلسفة إذا تناولت الموضوعات الاجتماعية لفتت إلى الجانب الأخلاقي وأهميته في تشكيل السلم الاجتماعي وحفظ الحقوق الفردية والجماعية، على ما في هذه الدراسات من طبقية مفرطة غير عادلة أو ميتافيزيقية لا واقعية . مهما يكن من أمر، فإن ظهور الديانات السماوية في مقابل الاجتهادات العقلية أعطى البعد الأخلاقي حيزاً ماورائياً وربطه بالسلوك الفيزيقي الواقعي .

وهنا كان الفهم النسبي لواقع نسبي ضمن الفلسفات والديانات من انحراف وإنحاز إلى الجانب المادي الطبيعي وأعطى الحرية نفس البعد القديم – وإن كان بأساليب أكثر تعقلاً – ومن الفلسفات والديانات من أعطاها البعد المثالي وجعل بعض الأفراد ممثلين لهذه المثالية أو القواعد الإلهية وهذا ما حصل مع الكنيسة في القرون الوسطى . هذا بالرغم من أننا نجد بين هذه التيارات من ينظِّر لأوضاع أفضل وحريات أعمق وخاصة بعد الثورات التي شهدتها كلا المدرستين .

---

[1]– جمال المرزوقي ، الفكر الشرقي القديم، دار الآفاق العربية ،الطبعة الأولى، القاهرة ، 2001 ،ص،84.

إن ارتباط الحرية بالإنسان ، ليس وليد ظروف يمكن تحديدها زمنيا أو مكانيا، فالمؤكد في هذه المسألة، أن العلاقة القائمة بين المفهومين لا يمكن وضع حدود فاصلة بينهما، إلا بتناول هذه العلاقة في شكلها الحركي حسب الأوضاع والشروط الذاتية والموضوعية، التي تحيط بتفاعل الإنسان مع الأحداث المتعاقبة وما تحمله من تغيرات في الشروط التي يحكم من خلالها عن حريته.

ومن جهة أخرى تكون طبيعة الإنسان ذات حضور قوي في تناول فكرة الحرية لأنها جوهر هذه الطبيعة،و لا يمكن تصور الواحد منهما منفصلا عن الآخر.

إن الحرية مرتبطة بأصل طبيعته و فطرته. « ففي مصر الفرعونية نجد أن هنالك فرعون واحد و حاشية قليلة و كثير من العبيد، فلم تقم مظاهر هذه الحضارة إلا على أكتاف العبيد و خير دليل الأهرام أبرز معالم الحضارة المصرية الفرعونية قام العبيد بنقل الحجارة الضخمة من أجل بناء مقابر للفراعنة.»[1] فخلاصة هذه الحضارات في نظرتها للحرية أن من يملك له الحق في التمتع بالحرية كذلك في اليونان و الرومان اقتصرت ممارسة الحرية على شريحة معينة من المجتمع و لم تصل إلى جميعه، فالطبقات العليا كانت تتمتع بالحرية «فالشخص الحر...هو المواطن الذي يتمتع بمركز اجتماعي معين ، يؤهله لأن يتصف بصفات خاصة ، كالحكمة والكرم والشجاعة، والأمر الذي يتيح للحر اكتساب هذه الصفات ، هو أن العبيد يعفونه من أعباء المال الاقتصادية المرهقة.»[1] بينما لا يرقى النساء والعبيد ولا الأجانب إلى المستوى الذي ينالون به شرف الإنسانية ألا وهو الحرية خاصة وأن العبيد في التمثل الاجتماعي الإغريقي ليسوا سوى آلات حية، كما جاء في الفكر الأرسطي القائل في كتاب السياسة «بعض الكائنات منذ الولادة بعضها مخصص للطاعة و الآخر للإمرة ولو على درجات وفروق شديدة التخالف بالنسبة لهؤلاء وهؤلاء.» [3] وهي وجهة نظر تعكس الروح الاستعلائية التي ميزت المجتمع الإغريقي والتي سيطرت على كل تأمل فلسفـــي في المجال السياسي إذا استثنيت من هذا الحكـــم بعض الأفكار التي أدخلت على هذا الذهنيـــة اليونانية من قبل بعض الوافـــدين من أصول أخرى كما كان الحال بالنسبة للرواقية .

و عندما جاء الإسلام؛ ظهرت تغيرات عميقة في المجتمع الجاهلي،حيث طرح الإسلام وجهة نظر جديدة تجاه الحرية، باعتباره كان متمماً للأديان السماوية السابقة التي كرمت الإنسان و أعلت

---

[1]– د جمال المرزوقي ، الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق،ص،145.

[2]– فؤاد زكريا ،العلم و الحرية الشخصية، عالم الفكر، المجلد الأول ، العدد الرابع، يناير /فبراير،القاهرة، 1977ص38.

[3]– نقلا عن : محمد علي و علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية، بيروت، 1985ص83.

من قدره، غير أن مشروع الإسلام للحرية لم يتحقق بسبب المشاكل التي عاشها المسلمون «وأن المسلمين لم ينجحوا بعد ببناء وبتطوير الأنظمة الاجتماعية الملائمة للإسلام لأنهم لم يطلبوا هذه الأنظمة من حيث ينبغي أن تطلب: من نظرة الإسلام للإنسان، ومما تمثله هذه النظرة من فلسفة خاصة بالإنسان.» [1]

و في العصور الوسطى و تحديداً في أوروبا كانت الحرية في أزمة ، و ذلك نتيجة الصراع بين الكنيسة و من يخالفها في المجتمع الأوروبي و الذي أدى لوجود محاكم التفتيش. و جاء عصر العقل و تحرر المجتمع الأوروبي أكثر و ذلك نتيجة الصراع بين الكنيسة و من يخالفها، و كذلك لقدرة عدد من المفكرين الأوروبيين التغلغل في الوسط الأوروبي على حساب الكنيسة، و حيث توافرت وجهات نظر متقدمة للحرية.

لقد تفجر وضع الحرية مع الصراعات التي عرفها المجتمع البريطاني في أوائل القرن الثالث عشر، غير أن غير أن وعي الرعايا لفكرة الحرية لم يكن في سياق انتصار فكرة الحرية بقدر ما كان يؤخذ من موقع الهبة و التنازل الذي يقدمه الملك .

كان الدور الأبرز للثورة الفرنسية التي عملت على تغيير أوضاع أوروبا الاجتماعية و السياسية و الفكرية والاقتصادية ، و التي كان شعارها حرية – مساواة – أخوة مما قضى على النظم الملكية ، و أدت الثورة الفرنسية التي أفرزت وثيقة(إعلان حقوق الإنسان) التي «وضعها إمانويل جوزيف سييس[*] التي أقرتها الجمعية التأسيسية وأصدرتها كإعلان تاريخي ووثيقة سياسية ثورية ... بالاعتماد على نظريات ج ج روسو ومنذ ذلك التاريخ جرى تدويلها فدخلت مضامينها في ميثاق عصبة الأمم »[1] و كذلك حروبها و حروب نابليون إلى تقويض بناء أوروبا القديم و مهدت الطريق للمذاهب الحرة في القرن التاسع عشر و عجلت بظهور القومية و أرست في المجتمع الأسس الأولية لمبادئ الحرية و الإخاء و المساواة و نشرت بذور ثورة اشتراكية و عمالية لاحقة ، و فتحت الطريق أمام القضاء على الإقطاعيين و أمام التطور الرأسمالي الذي كانت له نتائجه الهامة على مجرى التاريخ . كما أنها كانت تهديداً صريحاً و مباشراً للأنظمة الملكية الأوروبية على اختلاف أنواعها مما حدا بهذه الأنظمة إلى التوحد و التكتل ضدها حتى لا تشكل سابقة خطيرة في القارة الأوروبية.

---

[1]– برهان غليون و آخرون، حقوق الإنسان –الرؤى العالمية والإسلامية والعربية–، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأول بيروت2005. ص123.

[1]– المرجع نفسه، ص ص.147– 148.

[*]–**إمانويل جوزيف سييس** مفكر فرنسي ولد عام 1748 جنوب فرنسا ، شغل عدة مناصب سياسية ؛ فكان عضو هيئة إعداد الدستور عام 1791ثم عضوا في الهيئة البرلمانية العليا، كما شغل منصب سفير فرنسا في برلين.توفي.1836

3 ــ الحـــــرية والسلطة:

السلطة هي التمكن والاستئثار بالقوة والقدرة على التوجيه والإجبار نحو اتجاه معين من السلوك الاجتماعي.فالسلطة هي ثمرة القوة والقدرة على الإجبار بهدف توجيه سلوك الآخر.

العلاقة بين الحرية والسلطة علاقة جدلية حقا ذلك لأنه كلما امتدت حرية الفـــرد انحصـــرت سلطة الدولة، يشبهها البعض بالعلاقة بين المياه واليابسة، فكما تحدد الشواطئ حدود البحار ، تحدد السلطة حدود الحرية ، وقد تطغى المياه على اليابسة كما في المد، وقد تطغى اليابسة على المياه كما في الجزر، وهكذا الحال بين الحرية و السلطة، فإذا كانت الحرية هي التحديد الذاتي للأفعال بما تعنيه من حرية الإرادة في تقرير هذا الفعل أو ذاك، « وإذا كانت أشرف خصائص الإنسان فغنه يعد تشويها للطبيعة وانحطاطا إلى مستوى البهائم ...أن يتنازل هذا الإنسان دون تحفظ، عن أثمن نعم ربه.» [1] فلا يحق لأحد التنازل عنها أو التصرف فيها بأي وجه يتنـــاقض وجوهرها، أو ينافي صفة ارتباطها بالوجود الإنساني باعتبارها خاصية ثابتة له بالطبيعة و لم تكن أبدا عنصرا مضافا أو حقا مكتسبا «لأن تخلي المرء عن حريته هو تخلي عن صـــفته كإنســـان ...إن تنازلا كهذا مناف لطبيعة الإنسان.» [2]، ويمتد الحكم في هذه المسألة إلى الخَلَفِ مهمـــا كانت درجة القرابة. وقد عبر جون لوك عن هذا الرفض بقوله:«لاحق لأي إنسان أن يـــرهن حريته الشخصية و بدرجة أكبر حرية خلفه.»[3] وإذا كان الأمر كذلك فـــإن الســـلطة هـــي التحديد الخارجي للأفعال بما تعنيه من تقييد للإرادة وتحديد للتصرفات، وذلك تحت القـــدرة المملوك للغير وبإرادة من يمارسون السلطة. السلطة المنفصلة عمن تمارس عليهم، والـــتي تعتـــبر إحدى المشكلات الحساسة والمعقدة في المعضلة الإنسانية. لأن حضورها لايقتصر على الخوض الفلسفي المجرد بل يتغلغل في صميم كل إنسان ينتمي إلى جهاز أو كيان سياسي. لذلك فإن أية محاولة لتناول هذه المشكلة لايمكن أن يخرج عن منطق التصادم بين طرفيها وهمـــا: الحـــاكم والمحكوم، وقد عبر ج.س.مل J.S.MILL عن هذه المشكلة بقوله : « إن الصراع بين الحريـــة وبين السلطة أبرز ظاهرة في أقسام التواريخ التي نعرفها ...

---

[1]– جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،1991 ص117

[2] - John LOCKE, Traité du gouvernement civil**,** Une édit, électronique, Traduction française de David Mazel, à partir du texte de la 5e édition de Londres publiée en 1728. Paris : Garnier Flammarion, D^{ème} édit, corrigée, Québec 1992. ,p.18.

[3]– جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** ، ترجمة ذوقان قرقوط ،مصدر سابق .ص42 .

فقد كان هذا الصراع بين الرعية أو بعض طبقات الرعية وبين الحكومة، وكان المعنى المفهوم من الحرية الاحتماء من استبداد الحكام السياسيين. فقد كان هؤلاء الحكام (باستثناء بعض حكومات الإغريق الشعبية) يُنظر إليهم وكأنهم بالضرورة في وضع معاد للشعب الذي يحكمون.» [1] هي التي يرفضها ويعاديها الفوضويون ويناضلون من أجل زوالها من كل العلاقات الاجتماعية بين البشر. ومن ثم يرون أن كل العلاقات الاجتماعية يجب أن تنتظم وفق توافق الإرادات الحرة للأفراد الداخلون فيها ، و بالطبع فإن هذا الوضع سينشئ حدودا لحريات هؤلاء الأفراد أي سلطة ، إلا إنها ليست بمنفصلة عنهم و لامتعالية عليهم في هذه الحالة، « إذ ليس هناك إلا قوة الدولة التي تصنع حرية أعضائها والقوانين المدنية تنشأ من هذه العلاقة الثنائية.» [2] فقد حددوا هم بأنفسهم أو قبلوا تلك الحدود التي تقيد حريتهم حين دخلوا تلك العلاقات المنشئة للجماعات التي دخلوا فيها طوعا وهم قادرون على التحلل من تلك العلاقات والانفصال عن تلك الجماعات حين تتعارض مع حرية إرادتهم في أي لحظة يشاءون ، و تتأسس إدارة الجماعة على الديمقراطية المباشرة ، التي تعني أن كل ما يتعلق بنشاط الجماعة و أفرادها فيما يتعلق منه بنشاط الجماعة ، يحق لكل أعضاء الجماعة مناقشته و اتخاذ قرارا بشأنه على نحو ديمقراطي ، فلكل جماعة أن تحدد القواعد التي تنظم أوجه نشاطها ، وأن تعاقب أي عضو من أعضاءها يخرج عن هذه القواعد والنظم التي حددوها بأنفسهم ، أو قبلوها مع انضمامهم للجماعة ، وأن تفصل في الخلافات التي قد تحدث بين الأعضاء ، والمخالفات التي قد يرتكبونها.

وهذا النوع من التنظيم الاجتماعي الناتج عن توافق الإرادات الفردية الحرة تتوحد فيه السلطة مع الحرية ، غير أن رفض السلطة لا يعني انتفاء التنظيم الاجتماعي أو الفوضى كما قد يفهم ، ولكن يعني ذلك القضاء على الانفصال بين الحرية و السلطة في كل تنظيم اجتماعي قائم أو يمكن أن يقوم بلا استثناء.

يولد الفرد ، و قد حددت العديد من المحددات البيولوجية وغيرها العديد من أفعاله التي ستكون في المستقبل استجابة للضرورة كما شاءت الطبيعة أن تكون بوصف الإنسان

---

[1] - John Stuart MILL, De la liberté, Trad de l'angl, par Laurence Lenglet,op. cit. p.5.

[2] – جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ،مصدر سابق، ص101.

كائنا حيا ينفعل بالشكل المطلوب طبيعيا تجاهها بحيث «لا يملك الإنسان الوسائل... ليدفعها عنه وهي العاهات الطبيعية كالطفولة والشيخوخة و الأمراض المختلفة الأنواع ، وهي دلائل ضعفنا المحزنة ، التي تحمل أولياتها جميع الحيوانات.»[1] لتبدأ السلطة الاجتماعية المنفصلة عنه لتحدد المزيد من هذه الأفعال هي الأخرى، ليس فحسب على مستوى الإباحة والحظر، والثواب و العقاب فقط ، بل بما هو أخطر من ذلك بمراحل إذ يتم تشكيل مجمل وعيه الاجتماعي بكل مؤسسات الترويض الاجتماعية العنيفة منها ؛ كالقمع البوليسي، ومختلف أنواع العنف المادي الشروع منه وغير المشروع و الناعمة التي تسلط على الفرد عبر الأسرة والعلاقات الاجتماعية المتنوعة التي يدخل فيها ومؤسسات التعليم و الـــدين والثقافة ووسائل الإعـــلام وأســـــاليب التوجيه الفكري.

هذا الوعي الذي هو صناعة اجتماعية ، و برغم أنه لا دخل له فيه و لا اختيار إلا إنه يشارك في تحديد إرادته نفسها سلفا ، ومن ثم يحدد أفعاله و اتجاهاته وميوله ، ومن ثم تصبح حريته محددة سلفا بالسلطة الاجتماعية الخارجة عنه ، حتى وهو يحدد بكامل إرادته ماذا يفعل فسوف يتدخل في هذا التحديد ليس خصائصه البيولوجية فحسب ، وإنما أيضا ما تمت تهيئته له من وعى اجتماعي ومن قيم أخلاقية وعادات و تقاليد و معتقدات ومعارف وخبرات تلك هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس الرفض للسلطة لأنها في الحقيقة تشويه للطبيعة الإنسانية النقية التي نادى بها فلاسفة القرن الثامن عشر والتي يلخصها قول روسو:«... إننا لا نملك إلا مظهرا خداعا باطلا لشرف بلا فضيلة، ولعقل بلا حكمة، وللذة بلا سعادة. وحسبي أن أكون قد أقمت الدليل على أن هذا ليس أبدا حال الإنسان الأصلية وأن روح المجتمع وحده المجتمع،و التفاوت الذي يولّده هذا المجتمع، هما اللذان يبدلان ويفسدان، وهكذا جميع ميولنا الطبيعية. »[2]

قد نتصور أننا أحرار في اختياراتنا بين البدائل المتنوعة المطروحة علينا ونتصور أن إرادتنا حرة في تحديد ما نفعل، و نتصور أن ما فعلناه قد فعلناه بحريتنا الكاملة في حين أن ما حدد أفعالنا هو جملة من المحددات البيولوجية، والسلطات الاجتماعية الخارجة عنا ، والتي لم نشارك في تحديدها و لا في صناعتها .

يهدف رفض السلطة إلى خلق مجتمع تتعاظم فيه الحرية الفردية ليس فقط بتوحيدها بالسلطة كما وسبق وقد أشرنا، ولكن بتقليص أثر المحددات السلطوية الاجتمـــاعية على تلك الحرية ، وهذا يعنى بالضرورة حرية البحث عن الحقائق، فكل الأشخاص و الظواهر الاجتماعية

---

[1]-ج. ج.روسو ، **أصل التفاوت بين الناس** ،مصدر سابق، ص42.

[2]-المصدر السابق ،ص. 136 .

والأفكار والمؤسسات والقواعد غير محصنة من النقد و الشك والتمرد ، و الحق في الاختلاف مع الآخرين سواء أكانوا أفرادا أو مؤسسات أو أفكار وتحمل مسؤولية هذا الاختلاف على نحو خاص،و تحمل مسؤولية الأفعال و الاختيارات الناتجة عن التمسك بالحرية عموما.

إن الاتجاه إلى رفض السلطة من طرف البعض ليس الغرض منه القضاء على وصاية البعض من البشر المتميزين على البعض الآخر تحت أي مسمى أو حجة ، مع استثناء فاقدي الأهلية بالطبع «فالأبناء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة إليه ...وما إن تنتهي هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية .وإذ يصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب ويعفى الأب من رعايته الواجبة لهم – يعودون جميعا على السواء إلى الاستقلال .»[1] حيث ترتبط الحرية ارتباطا وثيقا بالمسؤولية، ومن ثمة فإن الأوصياء هم الذين يتحملون مسؤولية القصر مقابل ما أوجبته الطبيعة من ضرورة العناية بتلبية حاجاتهم في مقابل ما أوجبته عليهم من صور الطاعة لآبائهم وانطلاقا من هذا المبدأ يصبح تصور الحرية في بعدها المجرد أمر غير ممكن اجتماعيا وتأخذ الحرية معنى أخلاقيا ، وما إن يكون الإنسان صادقا أو كاذبا ، أمينا أو خائنا حتى يرتب على نفسه أثار تحمل تبعات فعله كونك كذابا فلا يصدقه الناس أو خائنا فلا يأتمنوه، و إذا ما اعتديت على أي من حقوق وحريات الآخرين ، فعليك تحمل نتائج دفاع من اعتديت على حقوقهم عن تلك الحقوق، ومن ثم يصبح تحمل المسؤولية الناتجة عن الحرية،و تحرر البشر من الوصاية ، أقوى رادع للسلوك الإنساني في تعامله مع الآخرين. إن إرادات البشر لن تتفق على الكذب و الخيانة والكسل والعنف والنهب وغيرها من الرذائل كقواعد سلوكية فيما بينهم وهم ينشئون جماعاتهم المختلفة ، و من ثم وبدون وصاية سلطوية ستواجـــه الجماعات كل هذه السلوكيات وغيرها إما بالعقاب أو العلاج أو طرد من يرتكبـــها مـــن الجماعة. فالفضائل الإنسانية هي ضرورة اجتماعية للإبقاء على التماسك الاجتماعي لا تحتاج لتلك السلطات القمعية المختلفة للحفاظ عليها.

السلطة فيما بين البشر تقوم على أسس مادية ، منفصلة عن كل من إرادة و وعى الممارسين للسلطة أو الخاضعين لتلك السلطة، فالاستبداد ليس قيمة سلوكية أخلاقية ترجع لسوء أو حسن سلوك من يمارسها، ربما تتدخل الأخلاق فحسب في مدى سوء أو حسن استخـــــدام

---

[1]– جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي**، مصدر سابق، ص.36.

السلطة ، وإنما ترجع السلطة بصرف النظر عن حسن ممارستها أو سوءها ، للسيطرة على مصادر السلطة المادية و احتكارها من الطرف الممارس للسلطة ، وحرمان الخاضع لها من تلك المصادر، والمسألة ليست معقدة و إنما يفهمها ويلاحظها كل إنسان ، فمن يملك الطعام قادر على إجبار الجائع على تنفيذ ما يريده هو لا ما يريد الجائع ، و الذي لابد وأن يقبل شروط مالك الطعام حتى يعطيه ما يسد به جوعه، فحتى يستطيع الإنسان ممارسة أي نشاط آخر غير الأكل ، عليه أولا أن يلبي حاجة معدته ، و إلا لن يكون باستطاعته الحياة ليمارس أي نشاط ومن يملك وسائل العنف سواء كانت قوة عضلية أو سلاح قادر على إجبار الأضعف عضليا أو الأضعف تسليحا أو الأعزل على تنفيذ ما يريد ، وليس على الضعيف أو الأعزل إلا أن يستجيب لإرادة الأقوى لو أراد لنفسه الحياة والسلامة ، ومن يملك المعرفة والوعي على نحو أكبر أو يحتكرها أو يدعيها لنفسه ، قادر على السيطرة على من لا يملك منها إلا القليل أو لا يملكها على الإطلاق ، فشخص يعرف الطريق لابد و أن يقود من لا يعرفه للسير فيه ، وما دمت لا تعرف إلى أين تتجه فما عليك سوى الاستجابة لنصيحة من يعرف. تلك هي الجذور المادية للسلطة التي نبه إليها الكثيرون ومنهم روسو الذي .ولا يمكن أن تقام علاقات اجتماعية تخلو من الاستبداد إلا إذا تساوى الداخلين في تلك العلاقة في سيطرتهم على مصادر السلطة على نحو متساو «بأن لايكون أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخر، وأن لا يكون أي مواطن من الفقر يضطره إلى بيع نفسه. »[1]

فطالما سيطر أحد أطراف العلاقة على أي من هذه المصادر فأنه لا مناص من استبداده بالآخرين وهى عملية منفصلة عن نية وأخلاق من يمارسها، لأن القوى السياسية التسلطية المختلفة ،تصدر خطابها دائما، بإمكانية تحقيق الحرية والإخاء والمساواة دون القضاء على انقسام المجتمع بين من يسيطرون على مصادر السلطة ، وبين من لا يسيطرون عليها «إذ ليس هناك مكان في عقد روسو لمواطن غني إلى درجة تمكنه من أن يشتري الآخر أو فقير إلى درجة يضطر إلى بيع نفسه »[2] وقد نهى أفلاطون عن ذلك في بحثه عن أكمل الحراس لجمهوريته «وتحميلهم مهمة محاربة آفتي الثراء والفاقة .» [3]

---

[1]- جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي**، مصدر سابق، ص.97.

[2]- د.عزمي بشـــــارة، **المجتمع المدني** دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانيـــة 2000 .ص121.

[3]- أفلاطون ، **الجمهورية** ،سلسلة أنيس، موفم للنشر، الجزائر، 1990 ،ص159.

فالحقيقة أنه لا حرية مع احتكار البعض للعنف دون الآخرين من قبل أي مؤسسة سلطوية منفصلة عن من تحميهم كالجيش والشرطة، سواء من قبل الأفراد أو المؤسسات والنخب المختلفة، سياسية كانت أو اجتماعية أو دينية أو ثقافية وغيرها.

إن أهم مؤسسات السلطة القهرية والقمعية هي الدولة ، و قد عرفت تلك المؤسسة العديد من أشكال ممارسة تلك السلطة ، و أي ما كانت هذه الأشكال فهي في الفهم التحرري تتنافى مع الحرية الحقيقية للبشر، و بصرف النظر عن أن الديمقراطية هي أفضل هذه الأشكال من زوايا عديدة ، إلا أن كل هذه الأشكال ما هي سوى مجرد طرق مختلفة لممارسة القهر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي على المحرومين من مصادر السلطة المادية «وهو ما يفترض اعتدالا في الثروات والتأثير من جانب الكبار واعتدالا في الشح والطمع من جانب الصغار »[2].ومن هذا المنطلق تصبح العدالة الاجتماعية واحدة من أهم الشروط في تحقيق الحرية على الصعيد الاجتماعي حتى تنسجم الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة . إنه وبغض النظر ، عن جميع الفرضيات المقدمة في تحديد أصل الدولة ، أو حدود السلطة في مقابل الحرية الفردية، فإننا ننتهي إلى أن السلطة مهما كان شكل ممارستها عبر المسار التاريخي البشري ،كانت دائما ملازمة لأي تداخل علائقي اجتماعي يصبح فيه الفرد عضوا في نسيج مركب يقوم على تبادل المصالح ويسعى إلى تحقيق مصالح مشتركة.

لذلك فإن العلاقة بين الحرية والسلطة التي ستمسك بزمام الأمور لابد أن تستأثر لنفسها بالوسائل التي تمكنها من السير قدما في سبيل الغاية التي أدت بالأفراد إلى الدخول في بوتقة واحدة تسمى الدولة.

ومن هنا نستطيع القول بأن حرية الإنسان لا يمكن أن تكون إلا طبيعية في غياب الدليل على أنها هبة من أحد لآخر، ولكنها حرية غير جديرة بالاعتبار في فضاء لا تقبل فيه لأي تعيين.وما نستنتجه في بادئ الأمر هو أن الحرية والسلطة ليسا طرفا تناقض،« فالحرية لا تنفي الطبيعة ، فهي لا تعدو أكثر من كونها غياب للقمع .وفي المقابل فهي لا تظهر إلا في وجود ضرورة ما.»[3]

وفي المقابل فإن السلطة تجد وجودها في شعور الفرد بجانب الحرية لأنها تتأسس على الرغبة في شعور الفرد مستقلا عن الهدف المتبع أمام أي فعل يقوم به ...وهذا معناه أن الحرية لا تأخذ معناها وثقلها إلا بفعل السلطة التي تطيعها وتخضع لها»[3] إن الانتماء إلى فئة اجتماعية ما يستلزم الاعتراف من جانب المنتمي بضرورة طاعة مطالب الجماعة المكونة لها ،و الرضا بتوجيه مسـلك جزء من

---

[1]– جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص.97.

[2]-Julien Freund, L’essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965.p.314

[3]–Karl Jaspers, Essais Philosophiques, petit, bibliothèque, édit, Payot, Paris, p121.

سلوكه وجهة معينة تتفق وأهدافها المنشودة ،والتي تعبر في حدود معينة عن « جزء أو كل أهداف المنتمي.

إن وجود سلطة ما يعني تنازلا من الفرد عن جزء من حريته لها. يتراوح مستوى هذا التنازل بين الحد الأدنى الضروري مما يبقي على مساحة معقولة من الحرية يمارسها الفرد وبين حدود قصوى وعميقة تلغي أو تكاد تقضي على روح الفرد الحرّة.

تتقلص في المجتمعات الحديثة السلطات مع اتساع مجال الحرية الفردية حتى إنه لم يبق سوى سلطات الضرورة كسلطة القانون الذي تطبقه الدولة ، وهو ما جعل البعض يعكس مقولة المطالبة بالحرية من « سلطة، ولكن حرية أيضا» إلى «حرية ولكن سلطة أيضا »[1] هذه الجدلية بالنسبة إلى فيلسوف الحرية روسو لا حل لها إلا في دولة ناشئة منشأ حرا وبمشاركة جميع الإرادات الفردية التي تعطي الشرعية من جهة لصاحب السلطة الذي لاسيادة له إلا فيما أقره الأفراد، كما أن الأفراد لا حق لهم في الخروج عن الإرادة العامة، والفرد المتمرد يجبر على أن يكون حرا .

حدود التعارض بين الفردي والعام:

يقوم تعارض حاد و دائم في أي مجتمع مدني بين الإنسان الطبيعي الذي تقوده مجموعة الحاجات والرغبات والأهواء والثروات والمصلحة الشخصية، والإنسان المواطن الذي يتطلع إلى الحرية والمساواة والعدالة، وإلى حياة مدنية وإنسانية لائقة، وهو ما يعبر عنه عادة بالتعارض بين الفرد والمجتمع، و بين الفرد وسلطة الدولة. وقد يبين ذلك روسو أن اختلاف الأفراد وتعارض مصالحهم هو ما يوجب العقد الاجتماعي« و يجدر بنا أن نسلم ، بادئ بدء، بأنه كلما اشتد عنف الشهوات ، زادت الحاجة إلى القوانين التي تكبحها.»[2] وأن ما هو مشترك بينهم جميعاً على اختلافهم، هو ما يجعل العقد ممكناً. وأن العقد الاجتماعي في حقيقته هو التجريد القانوني والحقوقي لما هو مشترك بين جميع الأفراد وجميع القوى والفئات الاجتماعية.

هذا المشترك هو ماهية هؤلاء وجوهرهم، ومن ثم فإن العقد الاجتماعي عقد جوهري أو نوعي؛ وهذا ما يجعل الاجتماع البشري مختلفاً نوعياً عن الاجتماع الطبيعي لدى الحيوان فكل ما هو عام ومشترك بين الأفراد يغدو قانوناً عاماً، لا يخلو أن يكون قوة منع وكبح، وقيداً على الحرية الفردية، باعتبارها حرية ذاتية، أو المطلق الذاتي الذي لا يمكن التنازل عنه من الناحية المبدئية، لأنه

---

(1) – Karl Jaspers, Essais Philosophiques, op.cit. p.117.

(2)– جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، مصدر سابق ،1991،ص75.

الجوهر الملازم للوجود الإنساني. بيد أن مجال الاختلاف لا يقل اتساعاً وعمقاً و تجذراً في الطبيعة الإنسانية، وهو مجال التفرد والإنفراد والإبداع والنفي والتجديد في المحيط الخاص ، وحسب التصورات الموافقة للرؤية الفرية في امتدادها اللامحدود ، ومع ذلك، هو المجال الذي يُخضَع للاتفاقات والحدود والقيود والأعرف والقوانين، ولكنه لا يفتأ يقاوم ويعاند ويتمرد ويثور، وذلكم هو الوجه الآخر لماهية الإنسان. إن جدل التماثل والاختلاف هو ما يجعل قضية الحرية غاية في التعقيد والتناقض، فأي الحريتين هي حريتنا الفعلية: أتلك التي أقيمت بها العقد الاجتماعي (المجتمع والدولة) طوعاً واختياراً، بحسب افتراض جون لوك وروسو وغيرهما، أو خوفاً وإشفاقاً من الهلاك وفقدان كل شيء في حرب الكل على الكل، بحسب مكيافلي وهوبز وغيرهما؛ أم تلك التي ترى في العقد الاجتماعي، وفي أي عقد أو قانون عام ، أو مؤسسة، قيداً لا بد من كسره، وحداً لا بد من تجاوزه؟ وأي الشخصين هو هذا الفرد البشري : هل هو المواطن الذي نسبنا إليه الفضيلة السياسية، أم هو الإنسان الذي تكمن جميع فضائله في كونه إنساناً فحسب، والذي هو، من ثم، معيار جميع القيم والفضائل؟

إن هذا السؤال يجد قوة حضوره في الطرح حين يجد الإنسان نفسه وجهاً لوجه في معارضة العرف والعادة والتقليد والقانون والسلطة السياسية، ولا سيما السلطة المؤسسة التي لا غنى للفرد عنها: سلطة الأسرة والعائلة الممتدة وسلطة الجماعة والمجتمع، وسلطة الطبقة أو الجماعة المهنية وسلطة المؤسسة الدينية وسلطة المعرفة وسلطة الدولة، وغيرها. السلطة على اختلاف أشكالها وصورها ودرجاتها هي: شكل من أشكال الاستلاب والاغتراب؛ ويصبح الأمر أكثر تأثيرا ووقعا إذا كانت هذه السلطة مستبدة. ليس هناك من شك في أن مسالة الحرية هي مسألة الوعي، بمعنى أن سؤال الحرية هو سؤال الوعي. وهذا الوعي، هو الوجود مدركاً على نحو ما، ومن ثم، فإن مسألة الحرية هي مسألة الوجود مدركاً على نحو ما؛ لأنه يفصح عن درجة مقاربته للواقع، وعن مدى التقارب والتشابه بين صورة العالم في الوعي وصورته الحقيقية.

وما من شك أيضاً أن مسالة الحرية مسألة «إشكالية، فثمة الحرية في مقابل الضرورة، وثمة الحرية في مقابل العبودية، وثمة الحرية بما هي موضوعية الإرادة وإمكانية الاختيار. إلا أننا سنتناول الحرية في تعارضها المزدوج مع المجتمع من جهة ومع السلطة السياسية » [1] من جهة أخرى، أو ما يمكن وصفها بالحرية المدنية، أو الحرية السياسية، وهذه الأخيرة هي أوضح المعالم المأثورة في التاريخ الإنساني .

---

[1]- **Julien Freund,** L'essence du Politique, op. Cit. p.314**.**

يقول جون ستيوارت مل [*] « la liberté sociale ou civile : la nature et les limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu.»

«الحرية المدنية، أو الاجتماعية: أي طبيعة السلطة وحدودها التي يمارسها المجتمع شرعيا على الأفراد.» [1] وفي هذا المجال كان العاملون في سبيل الحرية يسعون إلى الحد من تسلط الحكام وتعسفهم، وتقييد سلطتهم، إما بتحقيق بعض الحصانات التي يعتبر اعتداء الحاكم عليها إخلالاً بواجباته، مما يجيز معارضته أو الثورة عليه، وإما بإقامة حدود دستورية تجعل إرادة الأمة أو الهيئات التي يفترض أنها تمثلها شرطاً ضرورياً لما يحق للسلطة أن تقوم به من أعمال. ثم ما لبث طلاب الحرية وعشاقها أن كفوا عن التفكير في أنه من الضروري أن يكون حكامهم أصحاب سلطة مستقلة تتعارض مع مصالح المحكومين؛ إذ اتضح لهم أن من الأفضل أن يكون حكام الأمة، على اختلافهم، وكلاء أو مفوضين عنها يجوز لأفراد عزلهم متى تشاء. وما دام الأمر كذلك، فلا معنى لتقييد سلطة الحكام، إلا حين تكون السلطة في أيدي حكام لا تتفق مصالحهم ومصالح الشعب في العادة. أما في ما عدا ذلك، فإن الشعوب تسعى إلى توحيد الحاكم والأمة توحيداً يجعل مصلحة الحاكم وإرادته هي مصلحة الشعب وإرادته؛ ومن ثم فلا خوف أن يطغى الشعب بنفسه على نفسه؛ فما دام الحكام مسؤولين أمام الأمة عن تصرفاتهم، ويجوز لها عزلهم متى تشاء، بات في مقدورها أن توكل إليهم سلطة تملي هي عليهم كيفية استخدامها.

ليس بوسعها أن تملي عليهم كيفية استخدام السلطة على نحو يجعل الأمة والحاكم شيئاً واحداً إلا حين تكون المؤسسة التشريعية، التي تسن القوانين وتراقب عمل السلطة

---

[*]–ولد جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) في لندن عام 1806. وكان الابن البكر للمفكر البريطاني جيمس مل (1773 - 1836). أشرف الوالد على توفير شروط التعليم وتوجيه مسار دراسة الابن. فدرس اللاتينية وهو في الثامنة ،وقرأ بعض أعمال أرسطو ،ودرس أصول المنطق وهو في الثانية عشرة. وأكثر جون ستيوارت مل من نشر "الرسائل" في الصحف والمجلات المختلفة منذ سن مبكرة.و طرق مواضيع متعددة الجوانب: منها ما تناول المشاكل السياسية والاجتماعية. نقد مل منهج البحث التجريبي الذي شاع بين المفكرين الاسكتلنديين ومال إلى الإكثار من استعمال القياس (Syllogisme). لخص مل وجهة نظره في المنطق في كتاب صدر في 1843. أدى التطور الاقتصادي في بريطانيا خلال الثورة الصناعية والإفرازات الاجتماعية والسياسية إلى استقطاب نشاط مل الفكري. فقد نشر مؤلفاً عالج فيه بعض "المسائل في الاقتصاد السياسي" في 1844. كما أن الإشكاليات الجديدة في المجتمع الصناعي أثارت مسألة الحرية ومفهوم الحقوق الفردية في الحياة المدنية والسياسية دفعت مل إلى تناولها في كتابين مهمين: "في الحرية" و"أفكار حول الحكم التمثيلي"بين سنتي 1859 - 1861.

[1]- John Stuart MILL**, De la liberté**, Trad de l'ang, par Laurence Lenglet,à partir de la trad de Dupond White en 1860 ,Un doc prod, en version numérique par Jean-Marie Tremblay Ch., I, p5.

التنفيذية ومدى التزامها القوانين التي تعين الحقوق المدنية والحريات الأساسية، "تمثل" الشعب تمثيلاً فعلياً. (*)

بيد أن سلطة الشعب، أو حكم الشعب نفسه بنفسه، ليست بعد تعبيراً صادقاً عن واقع الحال، فالذين يباشرون السلطة ليسوا دوماً على اتفاق مع المحكومين، وأن حكم الفرد نفسه بنفسه لم يكن سوى حكم الفرد بمشيئة المجموع، وأن إرادة الشعب، كما تجلت في الواقع لم تكن سوى إرادة القسم الأكثر عدداً أو الأكثر نشاطاً من سائر أقسام الشعب، إي إنها إرادة الغالبية، أو أرادة أولئك الذين يوفقون في إقامة أنفسهم مقامها. ومن ثم فإن تقييد السلطة، خشية استبداد الأكثرية بالأقلية، لم يفقد شيئاً من أهميته، وإن كان القابضون على السلطة مسؤولين أمام الشعب. ولذلك يذهب بعضهم إلى القول إن الديمقراطية هي حكم الأغلبية وضمانات الأقلية؛ بل الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك وهو أن : الديمقراطية هي حرية الأقلية أولاً، أي حرية الآخر أولاً، على كل صعيد. طغيان الأكثرية واستبدادها بالأقلية، على الصعيد السياسي، يقابله نوع من طغيان اجتماعي على حرية الفرد أكثر عنفاً من كثير من ضروب الطغيان السياسي. وهو طغيان مبعثه قوة العرف والعادة وسطوة القيم السائدة، واستهجان أكثرية المجتمع كلَّ جديد في الفكر والعمل، ووصمه بالانحراف والمروق والخروج على الجماعة، ذلك لأن كل من الفرد، والرأي العام الذي يتشكل بوصفه التعبير الشرعي عن مصالح الأمة وأهدافها تحت غطاءات مختلفة، أبرزها غطاء السلطة السياسية باعتبارها صاحبة حق العنف المشروع في تحديد التوجه الذي يجب أن يسلكه كل شريك ينتمي إلى المجموع طوعا أو كرها.

وعلى ذلك لا تكفي حماية الفرد من طغيان الحاكم، بل تجب حمايته أيضاً من طغيان الشعور السائد والرأي العام، ومن ميل المجتمع إلى فرض أفكاره وعاداته، بوسائل أخرى غير العقوبات المدنية، ووضع هذه العادات والأفكار في مقام القواعد العامة للسلوك، فيعوق المجتمع بذلك نمو الشخصية الفردية التي لا تتفق مع أساليبه في الحياة، بل يحاول، إذا أمكنه، أن يمنع تكوينها، ويجبر جميع الأشخاص على أن يشكلوا أنفسهم وفقاً لمثله ومبادئه.

(*) –حقق الأفراد جملة من الانتصارات على امتداد التطور التاريخي للشعوب في اتجاه ممارسة حقوق الإنسان منها خاصة تلك التي شهدها الشعب الانجليزي عندما فرض على الملك Jean sans Terre إمضاء " الوثيقة الكبرى" Grande "Charte" أو يعرف بـ" الماغنا كارتا" magna carta سنة 1215 وقد الحق بها " عريضة الحق" سنة 1686 ، تلاها إعلان استقلال الولايات المتحدة سنة 1777، ثم بعد ذلك الثورة الفرنسية سنة 1798 بإعلان حقوق الإنسان والمواطن.

ذلك لأن: «La société politique n'est pas une ruche. L'homme y développe son intelligence et sa raison, mais aussi ses passion, ses désirs, ses hypocrisies et ses révoltes.»
«المجتمع السياسي ليس خلية. للإنسان أن يطور فيها ذكاؤه فكره فقط، ولكن أيضا لتطـــوير وجدانياته ورغباته وتقلباته المزاجية، وكذلك حالات تمرده.»[1]

هناك حد فاصل لتدخل المجموع تدخلاً مشروعاً في استقلال الفرد، وتعيين هـــذا الحـــد وصيانته من اعتداء الآخرـــ المجموع ـــ عليه أمر ضروري لصلاح شؤون الناس بقدر حمايتهم من الاستبداد السياسي. وإذا كانت هذه القضية لا تقبل الجدل بوجه عام، فإن المشكلة التي تثير الجدل هي تعيين هذا الحد الفاصل بين استقلال الفرد وسلطة المجموع ، أو سلطة الرأي العـــام «على اعتبار أن الخاص أو الفردي لا يتعارض مع العمومي ولكن تعارضه مع المجمـــوع »[2] وعندما يبلغ الطغيان السياسي والاجتماعي مداه حين ينتهك الحياة الخاصة للأفراد فيعصـــف باستقلال الفرد ويقمع ذاتيته، ويذيب فرديته في فضاء اجتماعي وسياسي لا يعدو أن يكـــون قفراً مجدباً وتهاوٍ في فراغ، فتنحل روابط الاجتماع السياسي، وتنحل معها الثقافـــة والقـــيم ، ويغلب الهوى على العقل؛وفي التاريخ ما يكفي من الدروس لكي نستنتج أن الانحطاط السياسي يلازمه انحطاط ثقافي وأخلاقي، وما الانحطاط السياسي سوى انحلال العقد الاجتماعي الـــذي أقامه الاختلاف.

لقد جرى الناس، على معارضة حرية الفرد بحرية المجتمع والدولة، وحقوق الفرد بحقوق المجتمع والدولة، انطلاقاً من مفاهيم المصلحة العامة والإرادة العامة والخير العام، والحفاظ علـــى وحدة المجتمع وتماسكه واستقراره؛ ولا تزال الكثرة لا تعبأ بحقوق الفرد وحريته واستقلاله، ولا ترى ضرورة لتحكيم العقل فيها، بل ترى فيها شأناً من شؤون العاطفة فحسب؛ حتى صـــار المذهب العملي الذي تقوم عليه آراء الناس في تنظيم قواعد السلوك، و هو شعور كل من الفرد والمجتمع بأنه يجب على الآخرين أن يتصرف وفقاً لهواه. مما يحيلنا على التناقض الجوهري بـــين عمومية المجتمع والدولة و حرية الفرد واستقلاله وذاتيته،«وبالفعل يمكن أن تكون لكـــل فـــرد ،كإنسان ، إرادة خاصة مخالفة للإرادة العامة التي له كمواطن أو متناقضـــة معهـــا. »[3] ولا يتحقق ذلك إلا حين يعي الناس ويعترفون اعترافاً مبدئياً ونهائياً أن الحياة الاجتماعية الاقتصادية

---

[1]- Julien Freund, L’essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965, p234.

[2] – Ibid,p309.

[3] –جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** ،مصدر سابق .ص53.

والثقافية والسياسية والأخلاقية هي نتاج عمل المجتمع برمته، ونتاج عمل كل فرد فيه، وحين يعـــون ويعترفون أن كل فرد إنما يقوم بوظيفة ضرورية للآخرين يستحق بها حقوقاً مساوية لحقوقهم.

ليس من سبيل آخر لتحقيق عمومية المجتمع والدولة سوى اعترافهما اعترافاً مبدئياً ونهائياً بمشـــروعية الاختلاف والتفرد في الواقع وأن «لكل فرد شخصية قائمة بذاتها... وليس حيـــاة الفـــرد كحيـــاة الحيوانات الاجتماعية كالنحل، التي تحيا على مستوى الغريزة، فتحتويها جماعتها احتواءً كاملا ، ولا تترك لأهوائها مجالا للانطلاق.» [1] ذلك هو رهان العقل والأخلاق، و هو رهان الديمقراطيـــة، في بعديها المادي والمعنوي.

يقوم في كل مجتمع من يدافع عن الصالح العام، أو ما يعتقد أنه كذلك، وقد يطرح الســـؤال: هل يمكن أن يكون المجموع على خطأ إزاء الرأي الفردي أو رأي أقلية؟و الإجابة عن هذا الســـؤال ليست على قدر من الصعوبة فقد ثبت على مر التاريخ خطأ الكثير من الأفكار، وفساد العديد مـــن المعتقدات ؛ لأن ما كان حقيقة أصبح ذات يوم صار زيفًا ، أو لأن ما هو خير اليوم في نظر المجتمع قد يصير شراً غداً. بل لأن الرأي العام لا ينطلق في هذه المسألة وفي كثير غيرها من مبـــدأ عقلـــي، منطقي وتاريخي، هو مشروعية الاختلاف، بل لأنه لا ينطلق، قبل ذلك من مبدأ الحرية التي ليســـت بعد سوى حرية الفئات التي تملك وسائل الإنتاج وتستأثر بالثروة والسلطة والقوة والسيادة، وتسيطر على ذرى المشروعية. فضلاً عن كون الرأي العام نتاج ما هو مشترك وتفق عليه، وهـــذا لا يعـــدو كونه الجزء الطافي من جبل الجليد قياساً بواقع الاختلاف والتعارض في حياة البشر.

لذا يجب أن تقوم العلاقات الاجتماعية والسياسية على مبدأ الدفاع عن الحرية، حرية الآخر أولاً، انطلاقاً من حقيقة أن كل أنا هو أنا وآخر في الوقت عينه،وأن العقل والعواطف والمشاعر قسمة مشتركة بين بني الإنسان، بل إنها أعدل الأشياء قسمة بين الناس،فإن "مشاعر الحـــب والـــبغض في المجتمع أو في بعض أقسامه القوية هي العامل الرئيس لما يحدد عملياً القواعد التي يجب علـــى النـــاس مراعاتها بوجه عام، وذلك بحكم القانون أو الرأي العام؛ وقد ظل قادة المجتمع في الفكـــر والشـــعور بوجه عام لا يتعرضون لهذه الحال من حيث المبدأ، وإن كانوا قد يعارضون بعض ما جاء في تفاصيلها أشد المعارضة، فهم قد شغلوا أنفسهم بالبحث في الأمور التي يجب على المجتمع تحبيذها أو نبـــذها، بدلاً من أن يبحثوا فيما إذا كانت الأمور التي يحبذها المجتمع أو ينبذها يجب أن تصير قانوناً يحترمه الأفراد

---

(1) – روبرت م. ماكيفر، **تكـــوين الدولة** ،ترجمة د حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت ، 1966،ص491.

لقد فضلوا السعي لتغيير عواطف الجمهور في بعض الأمور الخاصة التي يختلفون معه فيها بدلاً من أن يشتركوا في الدفاع عن الحرية مع الخارجين على العرف السائد. أما المسألة الوحيدة التي حققت بعض النجاح من حيث المبدأ، واستمرت على الدوام، وتبناها بعض الأفراد، فهي مسألة العقيدة الدينية حيث يقول«إن الذي يمنحه العقد الاجتماعي لصاحب السيادة على رعاياه لا يتجاوز قط... حدود المنفعة العامة، فليس على الرعايا تقديم حساب عن آرائهم لصاحب السيادة إلا بمقدار ما تهمُّ آراؤهم المجتمع. وعليه يهم الدولة أن يعتنق كل مواطن دينا يحببه بواجباته ؛لكن معتقدات هذا الدين لا تهم لا الدولة ولا أعضاؤها إلا بمقدار ارتباطها بالأخلاق وبالواجبات المترتبة على معتنقها تجاه الآخرين. »[1] إذ مالت معظم الشعوب إلى التسامح الديني، واعترفت الديانات الكبرى بالمذاهب التي انشقت عنها، وبحرية أتباع هذه المذاهب في ممارسة شعائرهم وعباداتهم؛ وهي مسألة حافلة بالعظة من طرق شتى، كما أنها مثال واضح على قابلية الشعور العام للوقوع في الخطأ فيما نسميه بالروح الأخلاقية فإن الحقد الذي يحمله المتعصب على من ينكرون مذهبه لمن أوضح الأدلة على هذا الشعور.

وهكذا نرى أن هذه الحال وحدها هي التي كانت ميداناً للصراع الذي تأكدت فيه حقوق الفرد في المجتمع على أساس رحب من المبادئ العامة، فأنكر على المجتمع دعواه في مباشرة سلطته على الذين ينشقون عليه. وكثيراً ما أكد بعض كبار المفكرين الذين يعزو العالم إليهم الفضل في ما ينعم به من حرية العقيدة أن حرية الضمير حق مقدس، وأنكروا دعوى المجتمع أن الإنسان مسؤول أمام الآخرين عن معتقداته الدينية، إذ «يستطيع كل واحد أن يعتنق من الآراء ما يطيب له دون أن يكون من صاحب السيادة معرفتها.»[2]

قد يكون هذا الطرح في المجتمعات التقليدية المحافظة، حيث لا يزال العرف والعادة والتقليد ونفوذ رجال الدين أقوى من القانون أمرا مرفوضا حيث ينفر معظم الناس من تدخل الدولة في تنظيم شؤون حياتهم، لا لأن قوة العرف والعادة وسلطة رجال الدين أخف وطأة على حرية الأفراد واستقلالهم من سلطة القانون، بل لأنهم لا يرون في الدولة سوى خصم للأمة أو عدو للمجتمع، وهو تنازع خفي بين المجتمع والدولة حول احتلال المواقع ومحاولة كل قوة

---

[1]– جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** مصدر سابق .ص211.

[2] – المصدر نفسه.ص211.

الأخذ بزمام الأمور في محيط اجتماعي لم يحقق بعد حالة الوجود السياسي والمدني المحض ، أي دولة وطنية تعبر عن الكلية الاجتماعية. فلم تتعلم غالبية الشعوب المتأخرة أن سلطة الدولة منبثقة من إرادة الشعب.

في مثل هذه المجتمعات يمكن أن يكون القانون ملاذاً للأفراد من طغيان المجتمع، وحامياً لحريتهم واستقلالهم، من دون أن نستبعد إمكانية تدخل الدولة في حياة الأفراد الشخصية وتقييد حريتهم، وليس هنالك اتفاق بين المهتمين بهذا الشأن على حدود تدخل الدولة في ما يعده الأفراد شؤونهم الخاصة أو مجال حريتهم الشخصية. والمرجع الأخير في هذه المسألة يفترض أن يكون السلطة التشريعية المعبرة عن الإرادة العامة تعبيراً صحيحاً وفق مبدأ التمثيل النسبي، ووفق قواعد ومبادئ عقلية وأخلاقية واضحة، لا وفقاً للأهواء الشخصية، ونعتقد أنه من الصعوبة بمكان حسم هذا التعارض المقيم بين العقل والهوى. بيد أن القاعدة العامة التي تقتضيها الحياة المدنية هي وضع حد لأساليب الجبر والقسر والإكراه والعقاب المادي أو المعنوي التي يمارسها المجتمع على الأفراد،،وتقليصها باطراد، حتى لا يبقى من حد على حرية الفرد سوى ما يلحق الضرر والأذى بالآخرين على أنه ليس لأي سلطة اجتماعية أو سياسية أن تفرض على الفرد ما تعتقد أنه خير له وأدنى إلى مصلحته، وليس لأي سلطة أن تفرض على الفرد ما تعتقد أنه واجب من واجباته. القاعدة العامة التي تحكم هذا المجال هي أن الإنسان هو سيد نفسه و مسؤول عن أفعاله، وأن الإباحة هي الأصل في جميع الأفعال .

إن تدخل السلطة في تحديد فضاء الحرية الذي يحق للفرد أن يمارس في إطاره حقوقه المشروعة

«Dès que la conduite d'une personne devient préjudiciable aux intérêts d'autrui, la société a le droit de la juger, et la question de savoir si cette intervention favorisera ou non le bien-être général est alors ouverte à la discussion »

«كشخص يبدأ من النقطة التي يصبح فيها الفعل ماسا بحقوق و مصالح الغير،عندئذ يكون للمجتمع الحق في محاكمته،والتساؤل فيما إذا كان هذا التدخل يهدف إلى حماية الصالح العام ليكون الأمر قابلا للمناقشة» . [1]

وظيفة أي سلطة منظوراً إليها بمنظار المنفعة هي إحقـــاق الحقوق وحمـــايتها أو كفالتـــها حسب؛ ذلك لأن الحقوق تنتمي إلى دائرة الموضوعية، بخلاف الواجبات التي تنتمي إلى دائرة الذاتية، أي إلى دائرة الحرية والاستقلال. وبتعبير آخر: إن الحقوق تنتمي إلى دائرة الحرية الموضوعية، أو إلى دائرة الإرادة وقد غدت موضوعية، وتعينت في سلطة، في حين تنتمي الواجبات إلى دائرة الحـــرية

---

[1]- John Stuart MILL, De la liberté, op.cit.p 60.

الذاتية والإرادة الذاتية؛ وإن عيب السلطات ومصدر انحرافها عما ينبغي أن تكون عليه، هو تلازم الحق والقوة، مادية كانت أو معنوية، وهو ما يطمس الحدود أحياناً بين الحق والواجب.

ولما كانت الحقوق محمولة على الإنسان، الفرد الطبيعي والمواطن، فإن حقوق الأفراد هي واجبات السلطة، اجتماعية كانت أم سياسية؛ والسلطة بوصفها شخصاً معنوياً وشكلاً من أشكال موضوعية الإرادة، ليس لها حقوق، بل لها وظائف هي تحقيق المصلحة العامة، وعليها واجبات هي حقوق الأفراد وحقوق المواطنين.

وهكذا تغدو الحقوق ذاتها واجبات. وعلى الصعيد الاجتماعي، تغدو حقوق الـــ أنا واجبات الـــ الآخر، و لما كان كل فرد على الإطلاق هو "أنا" و "آخر"، في الوقت ذاته، فإن الحقوق والواجبات تتحد في هوية واحدة مؤسسة على الحرية التي هي ماهية المواطن، لا على القوة والغلبة والأنانية وغيرها من صفات الفرد الطبيعي قبل أن تهذبها المدنية. وما تعارض الحقوق والواجبات حتى اليوم، سوى مظهر من تعارض الفرد الطبيعي والمواطن في حياة أي فرد، على الإطلاق، منطقة لا يحق لأي سلطة أن تتدخل فيها، بما في ذلك سلطة المجتمع والدولة، إذ ليس من مصلحة مباشرة للمجتمع والدولة في التدخل فيها، ما لم يصدر عنها ما يضر بالآخرين، ونفترض أنه لا يصدر عنها شيء من هذا القبيل. هذه المنطقة التي نطلق عليها اسم دائرة الحياة الشخصية، الخاصة والذاتية، هي موطن حرية الفرد الذاتية؛ وكلما اتسع هذا الفضاء أو ضيقه تقاس حرية الفرد الذاتية التي هي أساس حريته السياسية أو المدنية.

ويمكن القول إن هذه الدائرة هي دائرة الاختلاف التي بها نقول عن أي فرد على الإطلاق إنه شخص فريد. ميدان الاختلاف و الحرية، ويقابله ميدان الاتفاق الذي هو ميدان القانون. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاختلافات التي لا حصر لها، وما ينجم عنها من ممارسات، تنزع دوماً إلى الانتظام والقانونية، مما يجعل الحدود والتخوم بين الاختلاف والاتفاق متغيرة. ومن ثم فإن الاعتراف المبدئي والنهائي بالاختلاف والمغايرة وجدل الأنا والآخر هو المدخل إلى الحرية.

لذلك كانت «حرية العقيدة وحرية الفكر والشعور وحرية الرأي والميول في جميع المسائل والموضوعات العلمية والعملية والمادية والأدبية والدينية والدنيوية، وحرية التعبير عنها، من أركان حرية الفرد » [1]، وتتفرع عنها حرية الأذواق والمشارب وانتهاج الطرق والأساليب التي يحب الفرد أن تسير عليها حياته الخاصة، بما يتفق مع طباعه وميوله، ويلبي حاجاته الأساسية، المادية والمعنوية والصيغة العملية لذلك هي حرية الأفراد في الاجتماع للتعاون في أي أمر ليس فيه ضرر للآخرين

---

[1]– د غازي حسن صباريني ،**حقوق الانسان وحرياته الاساسية**،مكتبة دار الثقافة للنشر و التوزيع، عمان،1997،ص

أعني حرية الأفراد في تأليف الجمعيات وإقامة التنظيمات التي تعبر عن حرية الإرادة، ولا تفتأ أن تتحول إلى نوع من إرادة جماعية هي أساس ما يسمى الحريات العامة أو الحريات الأساسية، ومدخل إلى فهمها.

فحين تقوم هذه التنظيمات الإرادية على مبدأ الحرية والمساواة والعدل ترتقي إلى نوع من القوانين والقواعد العامة تلبي مطالب العقل أو مطالب الروح الإنساني، وهذا هو أساس عموميتها:

أي أساس ارتقاء ما هو فردي وخاص إلى حال التجريد والعمومية، فكم من نظام قانوني تبنى ما كان ذات يوم تصورات وأفكاراً عدت فردية أو خاصة وخارجة على السائد والمألوف، ومعارضة لما يسمى بالصالح العام لتأخذ موقعها كمبادئ لايمكن إثارة النقاش حولها على اعتبار أنها من الحقوق الجوهرية الملازمة لطبيعة الإنسان ، والتي من رحمها ولدت فكرة حقوق الإنسان.

حرية الفرد وإكراه الإرادة العامة :

على الرغم من سبق (هوبز) و(لوك) لروسو في تبني العقد الاجتماعي أساسا لنشأة الدولة، فقد اختلافا عن روسو في بيانه حالة الإنسان في مرحلة الطبيعة، وفي تحديد أطراف العقد، فالإنسان في نظر روسو (صالح بطبيعته ومحب للعدل والنظام وان الحياة والطبيعة الفطرية الأولى هي السعادة المثلى) ويظهر انه استفاد من فلاسفة اليونان والإسلام [*] في مواقفه المختلفة من كثير القضايا المرتبطة بالفكر الاجتماعي وفلسفة التاريخ ، ولكنه عبر عنها بأسلوبه الخاص. وفي رأيه أن الإنسان كان سعيدا في حياته الأولى، كونها-أي الحياة بحد ذاتها- أكثر تحقيقا لغرائزه الفطرية، وأكثر توفرا على الحرية والمساواة، هي ليست حالة خوف وفوضى كما يراها هوبز وغيره.، بل حالة أمان واطمئنان وتجرد عن الاستفزازات والصعوبات وذلك لان الحياة الأولى بسيطة خالية من التكلف والتكاليف. ولكن بحسب روسو، مع تصاعد حركة التغيير والتطور، اضطر الإنسان بالتدريج إلى القيام بالاتفاق مع غيره لتأسيس نظام اجتماعي يهدف إلى احتواء التناقضات التي تحكمهم، والتوفيق بين مصالحهم، لقاء تنازل يقدمه كل منهم عن حرياته الطبيعية والاشتراك مع الآخرين لتمثيل الإرادة العامة من خلال الدولة التي تضمن لهم حقوقهم، وتنظم شؤون حياتهم وهكذا وجد الناس انه بغية تحقيق حالة

---

[*]– نشير هنا بصفة إجمالية وعامة إلى أفلاطون و الفارابي في محاولته لتحقيق السعادة في مدينته الفاضلة، وابن خلدون الذي قابل عمر الدولة بعمر الإنسان ــ الطفولة والشباب ثم الشيخوخة ــ وهو ما فعله روسو في تحديد فترات عمر البشرية ــالحالة الطبيعية هي طفولة البشرية تليها فترة الشباب وهي الحالة الوسطى بين الطبيعة والمجتمع المدني ثم الحياة السياسية باعتبارها مرحلة نضج، وآخر مراحل هذا التقدم الذي لا يرتد إلى الوراء مثله مثل عمر الإنسان.

الأمن والاستقرار عليهم أن يقيموا مجتمعا مدنيا يتم على أساس العقد الاجتماعي الذي يتنازل بموجبه كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع، ويضع إرادته تحت إرادة الإرادة العامة.

تعود المشكلة كلها إلى السؤال التالي: من يجب أن يتولى مهمة التشريع؟ ذلك أن هذه القضية هي التي تنهي التناقض القائم بين الحق والقانون. فالفرد من جهة حر بمقتضى حقوقه الطبيعية، وأنا سيد نفسي، وهناك من جهة أخرى القانون وما يحمل من إكراه. والحق، كما رأينا، يجب أن تكون له الأولوية على القانون، فالحقوق الطبيعية تسبق القانون، وهي موجودة مع طبيعة الإنسان نفسها ولا يمكن للقانون أن ينشئ حقوقا. فإذا شئنا إيجاد حل للتناقض بين القانون والحق وجب أن نبحث إذن عن الأساس الحقوقي للقانون وأن نجيب عن السؤال التالي: لمن يعود حق التشريع؟

بموجب العقد الذي رسمه روسو فان الإرادة العامة هي المظهر الوحيد للسيادة التي لا تكون إلا للشعب في مجموعه، و«كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة سوف يرغم عليها من قبل الهيئة بأكملها. وهذا لا يعني شيئا آخر غير انه يجبر على أن يكون حرا . » [1] وهي مصدر القانون والتشريع ولها السلطة المطلقة، ويعتقد روسو إن الحكم لا يكون عادلا إلا إذا كان يمثل إرادة المجموع التي يمكن تجسيدها بالإرادة العامة إذ يقول في هذا الصدد« أن الإرادة العامة تكون دائما عادلة و تميل إلى النفع.»[2] أما الحاكم في رأيه فهو ليس طرفا في العقد إنما هو وكيل عن الأمة يحكم على وفق إرادتها، وللأمة حق عزله متى شاءت.

وبموجب الطرح الآنف الذكر يمكن الاستنتاج أن الإرادة العامة هي الأساس الذي يعول عليه روسو في بناء نظريته، وتحقيق الديمقراطية المباشرة إلا أننا إذا تأملنا في فكرة روسو نجد أنها تتجاوز المنفعة الفردية وتعمل على إذابتها في المنفعة العامة التي قد لا تستقيم والتوجهات الفردية بما يقتل روح الإبداع ويلغي الذاتية، فقد لا يكون الكل حقيقا بتلبية طموحات الأفراد ورغباتهم، وبما يؤكد ضربا من الاستبداد والتعسف. ومما يجدر ذكره هنا-إن نظرية روسو- في العقد الاجتماعي وتأثيره على نشأة الدولة ونوع السياسة الديمقراطية فيها، كان لها اثر كبير في تجديد مفاهيم علاقة الدولة بالمجتمع، ومعالجة مبادئ الحق السياسي، إلى حد أن الثورة الفرنسية وجدت إلهامها في كتابات روسو كما كان فعلها المؤثر في الثورة الأمريكية ودساتير الولايات المتحدة. ويتضح مما تقدم أن دولة روسو هي دولة الشعب،حيث« تترع المشيئة العامة على الدوام إلى الصالح العام .لذا لابد أن يكون هذا الأخير هدف التشريع . ويكمن الصالح العام في المقام الأول في الحرية والمساواة.

---

[1]– جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** ، ترجمة ذوقان قرقوط ،مصدر سابق .ص54.

[2]– المصدر نفسه.ص68.

فالحرية والمساواة هما المبدآن الموجهان للتشريع الصالح. »[1]

والسيادة فيها للقوة الذي تنفذ تشريعات الإرادة العامة، وبموجب الفهم الذي يرتئيه روسو أيضا فإن الأفراد سيقعون تحت سلطة الإرادة العامة التي هي حاصل ذوبان الإرادات الفردية فيها ولكن الإرادة العامة عند روسو لا تعني إرادة المجموع بل « إن الإرادة العامة من أجل أن تكون حقيقة يجب أن تنطلق من الجميع لكي تطبق على الجميع ، وأنها تفقد سدادها الطبيعي عندما تجنح إلى أي هدف فردي ومحدد ؛لأنه لا يكون لنا عندئذ ن إذ نفصل فيما يكون غريبا عنا ، أي مبدأ حقيقي يرشدنا من مبادئ العدالة.»[2]

أما الحكومة لدى روسو فليست سوى هيئة تعمل كوسيلة للاتصال بين الرعية وصاحب السيادة(الشعب) وهي بهذا تفتقر إلى السيادة. إن روسو بحسب عقده الاجتماعي-وتوضيح مركز الديمقراطية فيه- اعتقد أن تحجيمه لسلطات الحكومة- يجعلها تابعا لصاحب السيادة (الشعب) وبإمكانية عزلها ما شاء له ذلك- وبذلك يكون روسو قد أكد دور الإرادة العامة في تجسيد الديمقراطية المباشرة التي كان ينشدها، ذلك آن تعبير الإرادة العامة لا يمثل بأي حال إرادة الأغلبية ولكنها إرادة فردية سامية غير قابلة للتجزئة وهي ليست إلا وسيلة لنقل السلطة المنفصلة من الملك إلى الشعب.

إلا أن ممارسة الشعب للإرادة العامة ستجعل منه سيدا يمتلك سلطة منفصلة مطلقة وهي سلطة فوق الشعب، باعتباره جمهورا من الأفراد، وديمقراطية تتوقف على اختيار نوع الحكم الممثل للسلطة الدكتاتورية الحريصة على تحقيق العام للمصلحة العامة للجماهير، أي أن ديمقراطية الشعب هنا محدودة بالإطار الدكتاتوري المتخير من سلطة الشعب نفسه.

ومما نلمسه من تحليل روسو لأصل الدول ونشأتها، انه اعتمد على منهج فلسفي أساسه مجموعة فروض عقلية على شاكلة فروض هوبز ولوك بهذا الشأن-وكان يهدف من كل ذلك إلى التوصل إلى تنظيرات لما يجب أن يكون عليه المجتمع السياسي من وجهة نظر ذاتية تتوافق ومضمون فكرته عن سيادة الشعب كما تم عرضه في إطار نظريته في العقد الاجتماعي المتأرجح في آفاق السياسة بين ديمقراطية الشعب الملجمة بدكتاتورية المصلحة العامة للإرادة العامة في تحديد نوع الحكم الذي يختاره لنفسه باعتبار أن الإرادة تعبر عن الحق والعدالة. لقد أصبحت كرة روسو هذه عن الإرادة العامة الأساس الذي قامت عليه نظرية الديمقراطية الحديثة.

---

[1] – ف. فولغين، **فلسفة الأنوار**،ترجمة ، هنرييت عبودي، دار الطليعة للطباعة للنشر ، الطبعة الأولى،1981.ص221.

[2]– المصدر نفسه، ص71.

أي أن: حرية الفرد تتمثل في سلوكه الذي ينبع من الإرادة العامة في إطار تشريع الحقوق والواجبات وتوزيعها بشكل يخلو من الحيف والتعسف والظلم، وضياع المصالح وسط التكتلات الطبقية المحتكرة للسلطة.

ترتبط الإرادة العامة مباشرة بالسيادة ولكن ليست السيادة هي مجرد الشعور بامتلاك السلطة. ببساطة فإن امتلاك السلطة حسب روسو ، لا يكفي لكي تكون هذه السلطة شرعية و أخلاقية. السيادة الحقيقية هي التي توجه دائما باتجاه الصالح العام، و لذلك فهي تتكلم دائما بطريقة لا يشوبها خطأ لمصلحة الشعب. ثم إن الهدف من الإرادة العامة هو دائما هدف مجرد بسبب عدم وجود تعبير أفضل من عام. و هي يمكن أن تضع القواعد والطبقات الاجتماعية، بل حتى الحكومة الملكية، ولكنها لا يمكن أن تحدد الأفراد الذين يخضعون لهذه و الذين يشكلون هذه الطبقات أو الحكام في الحكومة. وهذا يتماشى مع الفكرة القائلة بان الإرادة العامة سوف تعمل لصالح المجتمع ككل. ويجب عدم الخلط مع مجموعة من الإرادات الفردية التي تضع احتياجاتها أو احتياجات فصائل خاصة أعلى بكثير من احتياجات عامة الناس. هذا يقود إلى نقطة لها علاقة بالموضوع. يقول روسو أن هناك فرقا هاما أن بين الإرادة العامة و بين مجموعة من الإرادات الفردية: «كثيرا ما يكون هناك من الفارق بين إرادة الجميع والإرادة العامة. فهذه لا تراعي سوى المصلحة المشتركة، أما الأخرى فتراعي المصلحة خاصة وليست سوى مجموع الإرادات الخاصة. لكن جردوا هذه الإرادات نفسها من الزيادات ومن النقصان التي يهدم بعضها بعضًا تبقى لدينا كحاصل لخلافات الإرادة العامة.»[1].

هذه النقطة يمكن أن تفهم تقريبا بنفس المنطق ، وهو انه إذا كان المواطنون لا يفقهون المجموعات التي ينتمون إليها ، فهم حتما سيتخذون القرارات التي يكون لصالح المجتمع ككل ، و منسجمة مع الإرادة العامة، كما لا يكتمل معنى الدولة الحديثة إلاّ إذا وعى الشعب نفسه أنه هو الإرادة العامة التي تسير الدولة في هديها. فعدم وعي الشعب لذاته كإرادة عامة يسهل انقلاب الحكام على الدولة ومصادرتها، الأمر الذي يهمش العقد الاجتماعي وينفي بالتالي وجه الحداثة عن هذه الدولة.

وهكذا فإن روسو قد استعمل فكرة العقد الاجتماعي لإنكار حق الملوك في السيادة ولإنكار الحكم الفردي،وقد أنهى هذا العقد حالة الطبيعة التي كان فيها لكل فرد أن يفعل ما يشاء وأنشأ عهدا جديداً وهو عهد المجتمع المنظم الذي أصبحت فيهِ السادة والسلطة من حق الكل وليس حقاً لفرد من الأفراد وحده، ولهذا فإن القوانين تستمد شرعيتها و إلزاميتها للأفراد

[1]- جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي،مصدر سابق ،ص 68.

لأنها تعبير عن الإرادة العامة أي أرادة الكل وهذه الإرادة العامة عند (روسو) هي إرادة مطلقة معصومة ولا يمكن أن ترمي إلى تحقيق مصالح مخالفة لمصالح أفراده.

وهذه نظرية علمانية حداثية في تصور القانون إذ يصير عدلاً ما يريده مجموع الشعب عندما يتعلق الأمر بالمصالح المشتركة له وبإحقاق الحقوق لكل فرد وفق معيار قانوني لا مجال للاجتهاد في إيجاد تأويل لقاعدة الاعتراف به لصاحبه. «ولعل سيادة القانون وعلويته من محدثات الحداثة التي تتجلى تحت تسمية دولة القانون » [1] لقد دعم (روسو) مسيرة الديمقراطية ، وأمدها بكثير من العناصر الهامة وعلى رأسها : الإقرار بحرية الفرد الانساني، وبالتالي ممارسة كل مواطن لحريته الفعلية.

صحيح أنه كان يؤمن بنوع خاص منها هو(الديمقراطية المباشرة) إلا أن هناك أفكارا عامة ومشتركة وأساسية بين جميع أنواع الديمقراطية ، منها : أن يكون الحكم لشعب برضا الناس وموافقتهم، وبالاتفاق بينهم من ناحية وبين الحاكم من ناحية أخرى. وهو ما اسماه (روسو) بالعقد الاجتماعي , ومنها أن يكون مفهوم الشعب عاماً وشاملا لا يقتصر على فئة أو طبقة أو هيئة معينة. ومنها تسود المساواة بين جميع أفراد الشعب ، وأن تتوافر للجميع حرية أبداء الرأي والمناقشة ، وحق الاقتراع العام وتكون القوانين ممثلة للإرادة العامة لا لإرادة شخص أو مجموعة من الأشخاص أو يعتقد(روسو) أن الحكم التعسفي لكي يصبح حكماً مشروعاً لابد أن يكون لكل جيل جديد الحرية في قبولهِ أو رفضهِ ، وأن الحكم في هذه الحالة يكف على أن يكون تعسفياً. وهكذا فإنه رغم إقراره بأن الأفراد لا يتنازلون بموجب العقد الاجتماعي إلا عن القدر اللازم من حقوقهم لحاجة المجموع ، إلا أنه يعترف لهذا الكل حق الحكم المتصرف في تحديد الحقوق الطبيعية التي يحتفظ بها الأفراد وله أن يقيد منها ما يشاء.

ومن هذا المنطلق (روسو) لا يحارب الاستبداد لذاته فقط بل حاربه باعتباره استبداد فرد لا يستند إلى المبرر الشرعي الذي يراه في عقد اجتماعي يمارس من خلاله كل فرد إرادته في قبول السلطة التي يخضع لها بمحض إرادته،وتكون الإرادة العامة المنبثقة عن اجتماع كل الإرادات هي المصدر الأول« للقانون المعبر عن السيادة وهو الذي يضفي على الدولة السمة الشرعية وأنه ليس ثمة دولة شرعية غلا إذا حكمت بواسطة القانون .»[2] ويعتقد روسو أن الحكومة الديمقراطية أجود أشكال الحكومات حتى انه يرتفع بها فوق مرتبة الإنسان ، وهو يؤكد أن الشعب ذو الصفات فقط هو الشعب القادر على أن يكون ديمقراطيا.

---

[1]– علي المزغني وسليم اللغماني،**مقالات في الحداثة والقانون** ، دار الجنوب للنشر ،تونس،1998،ص .19

[2] –د.محمد علي و د. علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق،دار النهضة العربية ، بيروت، 1985.ص193 .

مفهـــــــوم السيادة :

ـ التطوّر التاريخي لمفهوم السيادة:

ظهر مفهوم السيادة في بحوث الفلسفة السياسية مع تطور مفهوم الدولة الحديثة في أوروبا على يد كبار المفكرين وعلى الأخص منهم مكيافلي صاحب فكرة الغاية تبرر الوسيلة كبمدإ في ممارسة الحكم والحفاظ على استمرار الدولة بوسائل تتجاوز الأخلاق بما أن غاية كل منها مختلفة عن الأخرى . غير أن مفهوم السيادة كان معناه يتجه نحو الخارج أي للدلالة على علاقات الدول وليس على العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم داخل الدولة. ويعطي لمفهوم السيادة في معناها الجاري الاستعمال أما مفهوم السيادة بالمعنى السياسي ، أو سيادة الدولة بشكل عام، فقد تعددت المفاهيم الخاصة به ، بتعدد النظريات التي أطلقها السياسيون والمفكرون، بما يتوافق أو يتناسب مع ظروف أممهم ودولهم، علما أنّ مضمون لفظة السيادة لم يأخذ دلالة واحدة منذ ظهورها حتى عصرنا الحاضر، وإنما ارتبط بالتطور التاريخي الذي رافق تطور فكرة الدولة، من حيث النشوء والارتقاء والمذاهب لكل باحث في هذا الموضوع .

إلا أنه بالرغم من تعدد هذه المفاهيم المعنية بالسيادة ، فإن هناك تقاطعا يجمع بينها، على أنها السلطة العليا للدولة في إدارة شؤونها الداخلية والخارجية باستقلال وحرّية، أي دون أن يقيدها أو يحدها أو يتداخل بها أية جهة كانت ، مع الاعتراف بالجانبين الايجابي والسلبي لهذه المنظومة السيادية للدولة، إيجابا من حيث قدرتها (الدولة) كوحدة سياسية مستقلة على التصرف بحرية كاملة، فضلا عن تلك القيود التي ترتضيها بالتقدير المنفرد عبر الاتفاقات الدولية وسلبا عدم إمكانية خضوع الدولة لأية سلطة غير سلطانها. فالسيادة عندما تضاف إلى الدولة «تدل على السلطة السياسية التي تستمد منها جميع السلطات الأخرى.»[1]

أما من حيث العلاقات فالسيادة وجهان داخلي وينصرف إلى علاقة الدولة بمواطنيها داخل إقليمها بحدوده الطبيعية أو السياسية ، وذلك من خلال القوانين والأنظمة المحلية، وخارجي ينصرف إلى العلاقة مع الدول الأخرى في حدود مبادئ احترام الاستقلال الوطني والسلامة الإقليمية وذلك عبر الموافقة على القوانين والأنظمة الدولية التي ترعى هذا الوجه الخارجي للدولة. انبثقت نظرية السيادة عن فكرة الديمقراطية منذ نشأت الحضارة وتكونت دولة المدنية ومنها انتقلت إلى سائر الشعـــوب ولعل أقدم وأوضـــح إشارة لمضمـــون مفهـــوم السيـــادة، ما ورد في جمهورية افلاطون الحوار بين سقراط وشقيقه غلوكون:

- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، 1982.ص 679.

سقـــراط:«ولكن إن شئنا أن نتكلم بدقة ، فالأصح أن نطلق اسم الحراس على أولئك الذين يأخذون على عاتقهم أن يفعلوا ما من شأنه ألا يكون لأعداء الدولة في الخارج المقدرة على إلحاق الضرر بها ، ولا لإتباعها في الداخل الرغبة في ذلك ، وأن نطلق اسم المساعدين أو منفذي قرارات الحكام على الشبان الذين كنا من قبل نسميهم حراسا. »[1] إن ما ذهب إليه سقراط، آنفا، في مفهوم السيادة، ربما هو الأقرب إلى مفهومنا الحديث عندما اعتبر أن مهمة الحكام الكاملين هي في تحصين الدولة ضد أدنى الإخطار الداخلية والخارجية، أي بتعبير آخر المحافظة على سيادة الدولة وكيانها الداخلي والخارجي، وان أبرز مفاهيم السيادة التي عرفتها " الدولة التاريخية" هي تلك التي أشار إليها افلاطون على لسان سقراط في بحثه عن جمهوريته المثالية، التي وجد أسسها في " القصة الفينيقية " التي سماها :" أبناء الأرض "[*] و رأى افلاطون أن السلطة لصيقة بشخص الحاكم.

هذا ، وقد أشار فلاسفة اليونان إلى السيادة بمفاهيم مختلفة،حيث قال عنها أرسطو، في كتابه " السياسة" بأنها سلطة عليا في داخل الدولة، وأوصى بالطاعة المطلقة لقوانين الدولة باعتبارها صاحبة السيادة العليا، التي لا تعلو عليها أية سلطة أخرى، واعتبر آخرون أن السيادة للقانون وليس للحاكم .وفي مختلف الأحوال، فان الديمقراطيات في العهدين الملكي والجمهوري، سواء في اليونان أو في الدولة الرومانية ، كانت في الواقع ارستقراطيات واسعة، تتحكم في جماهير من الأرقاء والعبيد، الذين يعملون في سبيل إعاشة الأقلية صاحبة الحقوق السياسية.

تاريخيا،كانت كل أمة تشعر بضرورة سيادتها على نفسها وحماية مصالحها من تعديات الأمم الأخرى يلجأ سياسيوها ومفكروها إلى وضع نظريات في السيادة توافق ظروف شعوبهم وتكسبها معنويات قوية. هذا، وقد تلازم تعبير السيادة، دائما، مع لفظة الأمـــــة أو الـــدولة

---

[1]– أفلاطون ، **الجمهورية** ،سلسلة أنيس، موفم للنشر، الجزائر، 1990 ،ص146.

[*] – « أبناء الأرض: أسطورة فينيقية يوردها أفلاطون في كتاب الجمهورية ، تشير إلى أن جنودا ربوا واخلطوا بمعادن مختلفة في باطن الأرض ، يصلح من اخلط بالذهب للحكم ،ومن أخلط بالفضة للحرب والحراسة، ومن اخلط بالنحاس والحديد والنحاس للزراعة والصنائع ، ثم بعثت بهم إلى النور ليذودوا عنها إن هاجمها أحد ، وعليهم اعتبار بقية المواطنين إخوة لهم لأن الجميع من بذرة واحدة . » **الجمهورية**، ص 147.

فيقال سيادة الأمة، وسيادة الدولة، أو الأمة السيدة والدولة السيدة. من جهة أخرى، لا بد من الإشارة، إلى أن تنازع النظريات في السيادة، لم يكن بين الأمم فقط، وإنما امتـــد إلى تنـــازع النظريات ضمن الأمة الواحدة.

2 ــ في أصل كلمة "السيادة" :

يقول جوليان فراند أن ما يجب أن «يقرر هو أن السيادة مشكلة عصـــرية كانـــت مجهولة في السياسة القديمة وفي القرون الوسطى.» [1] إن كلمة الســـيادة حديثـــة العهـــد والاستعمال، ودخلت إلى لغة القانون والسياسة، للتعبير عن صفة الاستقلال، التي تخـــتص بها الدول المعاصرة، وعن المصدر الديمقراطي ، أي السيادة، الذي يســـتمد الحكـــم منـــه وجوده وشرعيته في هذه الدول، وذلك ترجمة لكلمة Souveraineté المستعملة بمعـــنى «عدم التبعية من جانب طرف إلى طرف آخر»[2] ، وهو مدلول تتداوله معظم اللغـــات الأجنبية، ويبقى اشتقاق هذه الكلمة ذو مصدر لاتيني شاع في القرون الوسطى، وهـــي : Superanus بمعنى الأسمى، أي السلـــطة العليا. وتعني هذه الكلمـــــة ، في القـــانون الدستـــوري، السلطة السياسية الأصلية التي تستمد منها شـــرعية مبدئها وقوة نفـــاذها، سائر السلطـــات القائمة في الدولة. تتميّز السيـــادة ، بدرجتها القصـــوى، أي السلطان وهي صفة قانونية، على حد ما وصفها كاريه دي مالبورغ: « السلطـــان الذي لا يقـــرّ بسلطـــان أعلى منه أو مساو له»[3] ومصطلح " السلطان" الـــوارد في تعريف مالبورغ، استخدمه المسلمون والعرب قبله للدلالة على معنى السيادة ، إلى جانب مفـــاهيم أخـــرى كالملك والسؤدد والخلافة، مع الملاحظة أن هذه التعابير ارتبطت بمفهوم السيادة المجســـدة للإرادة الإلهية، وليس للإرادة الشعبية .

---

(1)- Julien Freund, L’essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965.p.117.

(2)- Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris, 1962.p.689.

(3)- Julien Freund, op , cit ,p.126.

3 ــ السيادة في الفكر السياسي الحديث:

هناك شبه إجماع بين مفكري السياسة وعلماء الفقه الحديث على أن نظرية السيادة تعود في أصولها إلى جان بودان [*] **J. Bodin**، وهو أول من أوضح معنى كلمة السيادة في كتابه عن " الجمهورية " ، إذ يرى أن الدولة إنما هي حق الحكم على الأسر فيها، وحق إدارة شؤونها المشتركة بينها، وذلك «بوجود سلطة عليا ذات سيادة في الدولة لإدارة أمور الدولة ولوضع التشريعات القانونية .والسلطة ذات السيادة هي السلطة التشريعية التي لا تخضع إلا لإرادتها ، وبالتالي لا تخضع هذه السلطة العليا للقانون لأنها لا يمكن لها أن تعمل ضد سيادتها.»[1] على أساس السلطان السيد .

وبذلك يكون بودان قد أخرج معنى السيادة على أنها صفة ملتصقة بالملك إلى اعتبارها عنصرا من عناصر الدولة ومتصلة بوجودها، باعتبار أن الدولة لا تتكون إلا إذا كانت سيدة ومتمتعة فعلا بسيادتها، وتتمتع بشخصية اعتبارية (معنوية) تتصل بوجودها وديمومتها، بمعزل عن الحكام الذين يتولون ممارسة سلطانها أو سيادتها لقد عرف جان بودان السيادة، باختصار بأنها : «سلطة الأمر المطلقة والدائمة لجمهورية ما. »[2] دون أن تكون مأمورة ومكرهة من أي كان على الأرض ،وهذا معناه ألا تقطع ولا تحديد زمني للسيادة ، ذلك لأنه كلما انتهت سيادة طرف تبدأ سيادة طرف آخر ، ولا سيادة بالوكالة . أما وأن السيادة مطلقة، فهي لا تخضع لقانون، ولكنها هي التي تضع القوانين برضاها. وبالتالي اعتبر أن "الجمهورية"(الدولة) لا تبقى جمهورية دون قوة سيدة توحد جميع أعضائها في هيئة واحدة. ويوافق معظم الفقهاء الذين كتبوا في معنى السيادة، ما ذهب إليه بودان، أمثال غروتيوس ودي مالبورغ. والملاحظ انه على مر العصور قد حدث تحول في مفهوم السيادة حيث نقل في البداية الحاكم على الدولة، «ثم تم تقسيمها في ضوء نظرية فصل السلطات، تلاها نزع القيادة من أجل

---

[*] جان بودان J. Bodin 1530-1596 ؛ فيلسوف فرنسي ، ولد عام 1529تابع تعليمه في باريس، ثم انتقل إلى مدينة تولوز حيث درس القانون وهناك شغل منصب أستاذ للقانون وقاض في نفس الوقت، ثم اشتغل بالمحاماة ، ليعين بعد مستشارا للملك عام 1576. وفي سبيل وضع حد للصراعات الداخلية الفرنسية ، وضع نظريته في السيادة التي يجب أن تكون حكرا على الملك دون سواه .

[1]– د. إبراهيم دسوقي أباظة ود.عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي،دار النجاح ، بيروت ،1973. ص189.

[2] -Julien Freund, L’essence du Politique,op.cit,p.117.

استغلال الإرادة العامة أو الشعبية وهي السلطة الشعبية الوحيدة التي تمارس بشكل غير مباشر. »[1] غير أن مفهوم السيادة لم يعرف ثباتا دلاليا عند جميع المفكرين وفقهاء القانون حيث عاد الأمر إلى بدايته مع دعاة القانون الوضعي «الذين حصروا السيادة في صاحب الحق في إصدار القانون الجاري العمل به في جماعة ما»[2] وعلى رأس هؤلاء الفقيه كلسن. أما البعض الآخر فقد جعل القانون نفسه هو السيادة، وبالتالي يرفض أن تسند السيادة لشخص أو جماعة. إن المعنى الذي يمكن أن تقاطع فيه جميع هذه النظريات والآراء هو أن السيادة لا تخرج عن كونها السلطان الذي لا يقر بسلطان أعلى من سلطانها، ولا بسلطان محايث لسلطانها، وهي ذات وجهين : داخلي وخارجي، السيادة الداخلية من جهة، التي تشتمل على حقها بالحكم على جميع المواطنين الذين تتألف منهم الأمة، وحتى على جميع الذين يقيمون في إقليمها، والسيادة الخارجية من جهة ثانية، التي تتلخص بحقها بتمثيل الأمة وإلزامها في علاقاتها مع سائر الأمم. إن السيادة لا تستمد أصلا إلا من نفسها، ولا تقر بسيادة تعلو عليها وهو التحديد للسيادة بوجهيها الداخلي والخارجي ، الذي كادت تتفق الآراء العلمية عليه. وهذا ما يفسر وحدانية السيادة، وعدم إمكانية تقسيمها إلى سيادة داخلية وأخرى خارجية. إن السيادة كباقي القيم غير خاضعة للمقاييس المادية، وهي بالتالي وحدة تامة غير قابلة للتجزئة، تماما كما الحرية والحق والخير والجمال وغيرها من القيم، وفي هذا الإطار يرى كاره دي مالبورغ أن السيادة الخارجية هي التعبير للسيادة الداخلية في الدولة، كما أن السيادة الخارجية غير ممكنة بدون السيادة الخارجية، لان الدولة ، إذا كانت مرتبطة بشيء من التبعية إزاء دولة أجنبية ، فلا تكون متمتعة بسلطان سيادة في الداخل.

إذًا ، ففي وحدانية السيادة، الدليل على أن السيادة داخل الدولة إنما هي الأساس للسيادة مع خارجها. إن السيادة الداخلية المتمركزة والمستقرة والتي يمارسها الشعب بذاته، وقناعاته وإرادته، أي بديمقراطيته، تنعكس على العلاقات الخارجية، المتوجة بالشرعية القومية، التي تكفلها أحكام القانون الدولي كأساس لاعتراف الدول بوجودها وثبات نظامها الداخلي وقوته وشرعيته.

---

[1]- Julien Freund, L’essence du Politique, op. cit. p.118.

[2]-Ibid. p.118.

3ـــ السيادة في فلسفة روسو السياسية :

كل دولة، مهما ارتقى فيها مستوى التعبير عن سيادتها، فهي في الداخل تحتاج إلى دستور يسودها، وهو ما يعبر عنه في الفقه الدستوري "بدولة القانون"، وهي في الخارج ، عليها أن تخضع لأحكام القانون الدولي، الذي يقرّ بسيادة الدول واستقلالها وحريتها ومساواتها ولو نظريا،وعلى الصعيد الحضاري – القيمي تلتزم الدول صاحبة السيادة بمبادئ الدين والأخلاق والمثل والتي تقدسّها الحضارة التي هي نتاج تفاعل الفكر الإنساني الرافض والمقاوم لنظريات الحكم الاستبدادي ، ومن هنا انبثقت "النظرية القانونية للحريات العامة والحقوق الشخصية" في شرعة حقوق الإنسان العالمية، ولكن إلى أي مدى يمكن أن تصل إطلاقية السيادة ؟ أو بتعبير آخر هل من قيود على حرية السيادة واستقلالها؟كان عصر التنوير وما أنتجه من أفكار وضعية وعقلانية ملهماً لعدد من الثورات الاجتماعية والسياسية شهدتها أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أسفرت عن قيام الدولة الحديثة، لقد ارتكز قيام هذه الدولة على وجود بيروقراطية، وقيام جيش كمؤسسة قوية ومتمتعة باستقلال نسبي، وسيادة جو من العقلنة في التنظيم. وقد سادت في هذه الدولة أنظمة سياسية بديلة من أنظمة القرون الوسطى، بحيث قامت هذه الأنظمة بانتزاع الصفة الإلهية عن سلطة الملوك فاصلة الدين عن الدولة.

هناك جملة المبادئ الإنسانية عبر عنها فلاسفة عصر التنوير مثلت منطلقاً لقيام الدولة الحديثة. وأبرز هذه المبادئ: الحرية والعدالة والمساواة والقانون والديمقراطية، وقد كرست هذه المبادئ في جملة تشريعات كانت بمثابة عقد اجتماعي يمثل إرادة عامة يلتزمها الجميع، وقد تساوى الناس جميعاً أمام هذا العقد في الحقوق والواجبات، و لم تعد السلطة معه منوطة بملك يمثل العدالة الإلهية والحق الإلهي، بل بات مصدر العدالة والمساواة قانون الطبيعة.

أول أثر فكري في هذا الاتجاه جاء على يد توماس هوبز إذ ربط بعض مبادئ الفلسفة الوضعية بقانون الطبيعة هذا، الذي يقضي أن يعامل الإنسان الآخرين على النحو الذي يحب أن يعاملوه به لذلك فإن العدالة والمساواة والاعتدال والرحمة مصدرها قوانين الطبيعة نفسها، وليست السلطة الإلهية لأن « فالحقيقة في نظره تكمن في الأفراد المستقلين بعضهم عن البعض والمجتمعين بعضهم إلى بعض و المتميزين فيما بينهم بقدراتهم على الإرادة. »[1]

وهذه القوانين يعود الفضل للعقل في اكتشافها، وهي بموجبهـــا يحرم على البشر أن يفعلوا ما من شأنه أن يؤدي إلى تدمير حياتهم أو يترع عنهم الوسيلة إلى رعايتها وحفظها.

---

[1]– ابراهيم دسوقي أباظةوعبد العزيز الغنام،**تاريخ الفكر السياسي**،دار النجاح، بيروت ،1973.ص199

هذه القـــوانين هي التي تؤسس لـــدى هـــوبز للنظام السيـــاسي الذي يفترض لكي ينجح في وضع حد للصـــراع المميت أن يوافق أفراد الجماعة على الاعتراف بالسيـــادة المطـــلقة بـــ "شخص معنوي" هو الدولة، يمارس سلطانه بواسطة قرارات يكون وحده صاحبها، وبواسطة قوانين يمثل فرضها شرطاً لانتظام الجمهورية، بإنشاء الدولة إذاً يفترض توافق المواطنين جميعاً على التخلي الكلي عن قوتهم الفردية ونقلها إلى السلطة العامة.

وهذه القوة الفردية يعبر عنها جون لوك بالسلطة التي يتمتع بها كل فرد في "التطور الطبيعي"، وهو يرى أن الدولة تقوم على تخلي الأفراد عن هذه السلطة لمصلحة الجماعة ومن خلالها للحكام الذين نصبهم المجتمع أولياء عليه مشترطاً عليهم صراحة أو ضمناً استخدام هذه السلطة من أجل خيرهم وحماية أملاكهم. وهنا يكمن مغزى العقد الاجتماعي لدى لوك، الذي عاصرت أعماله الثورة الإنكليزية الثانية ومهدت لسقوط نظام الحق الإلهي وقيام نوع من الملكية الدستـــــورية.

إن العمـــل الأكبر على طريق التأسيس للدولة الحديثة وللنـــظام الجمهـــوري قد أتى بـــه جان جاك روسو في عقده الاجتمـــاعي الذي لم يكن ملهماً للثورة الفرنسيـــة فحسب ولكنه كان نقطة تحول في تاريخ الفكـــر السياسي بصفة عامة، وواضعاً أسس قيام الـــدولة الحديثة ، ليس فقط كجهاز إداري اقتصادي ، ولكن أيضا كفضاء لتحقيق إنسانية الإنسان، وتخليص الممارسة السياسية من أوجـــه التعسف التي طبعت الأنظمة السياسية السابقـــة التي كانت تتغذى من الفكرة الدينية بشكل فيه الكثير من الضبابية في ربط السيادة بالدولة ، بالإضافة إلى ما راج من النظـــريات الفلسفية« لأولئك الذين يلحون على الصفة العضوية للدولة، ويؤكدون أن البشر يكـــرمون بإسهامهم في كائن جمـــاعي أكبر.»[1] والتي وإن اختلفت مع الفكرة الدينيـــة في المصـــدر فإنها كانت تتقاطع معها في الغاية ، المتمثلة في تحقيق استمرار الدولة، من حيث هي فكرة عليا تتحقق فيها سعادة الفرد بالانتماء «على أنها أرقى أشكال الحيـــاة بالنسبة للكتلة البشرية يكمن في ذلك الولاء أو النظام الذي يتقبل أحكام السلطات.» [2]

فالدولة أكبر من الفرد عند أفلاطون وخيرها أكمل، وهي « تعبير عن اللامتناهي في التاريخ

---

[1]- رالف بارتون بيري ، إنسانية الإنسان، ترجمة:سلمى الخضراء الجيوسي، مؤسسة المعـــرف، بيروت،بـــدون تـــاريخ ص.53.

[1]-المرجع نفسه، 53.

ولها حياة مستمرة بذاتها لا يمكن اختصارها في مجموعة من المواطنين»[1] وليس من حيث هي أداة خدمة وهيئة تتجسد فيها سعادة الأفراد. لقد جاءت فكرة العقد لتحدد مفاهيم حديثة للحكم والقانون والتشريع والإرادة العامة والحرية والمساواة والعدالة والديمقراطية... وغيرها من المبادئ الوضعية.

ظهرت الدولة في عقد روسو بوصفها شخصاً معنوياً متجسداً بمجموعة أنظمة ومؤسسات تعبر عن الإرادة العامة. وهذا الشخص العام، الذي يتألف من اتحاد جميع الآخرين، يسمى "جمهورية" أو "هيئة سياسية" أو "دولة". ويتساوى جميع المواطنين المشتركين في هذا العقد والتعهدات التي تربط المواطنين بالهيئة الاجتماعية ليست إلزامية إلاّ لأنها متقابلة، فالشعب الذي يكون خاضعاً للقوانين يجب أن يكون هو واضعها.

يتحدث روسو عن السيادة، وهو لا يفصلها عن الإرادة العامة. فالعقد الاجتماعي يمنح الهيئة السياسية، أي الدولة، سلطاناً مطلقاً على جميع أعضائها، وهذه السلطة نفسها، الموجهة بدورها من قبل الإرادة العامة، تسمى سيادة. وهكذا تكون «...السيادة ليست سوى ممارسة الإرادة العامة فإنها لا تستطيع أبدا التنازل عن ذاتها ، وأن صاحب السيادة الذي ليس سوى كائن جماعي ، لا يمكن أن يكون ممثلا إلا بنفسه.» [2] وبالتالي فإن الإرادة العامة لدى روسو هي التي تمارس السيادة، وتوجه الدولة وفق هدف نظامها الذي هو الخير العام، وهو يمثل المصالح المختلفة التي تتألف الرابطة الاجتماعية منها ويدار المجتمع على أساسها. وبما أن السيادة ليست سوى تجسيد عملي للإرادة العامة فهي بهذا المعنى تكون ثمان ، إذ يمكن أن ينتقل الحكم من جهة إلى أخرى لكن الإرادة نفسها لا يمكن أن تنقل. قانونا. فالسيادة لدى روسو لا يمكن أن تكون موضع تفويت لا تقبل التجزئة أو الارثمان« السيادة لا تتجزأ لنفس السبب الذي يجعلها غير قابلة للتنازل ،إذ أن الإرادة إما أن تكون عامة فتكون إرادة هيئة الشعب برمته، وتكون بالتالي تعبيراً عن السيادة، وهي بذلك تفعل فعل القانون، أو تكون إرادة جزء من الشعب وهي بذلك لا تكون سوى إرادة خاصة. »[3] ويحذر روسو من مخاطر مصادرة الدولة من قبل الحاكم، الأمر الذي يؤدي إلى الاستبداد ، وإلى انفراط العقد الاجتماعي.وقد وعى روسو تأثير الاستبداد ومصادرة الدولة من قبل الحكام في الوحدة الوطنية وفي الولاء للوطن، وأعتبر اغتصاب

---

[1]- الفكر العربي، العدد، 23، أكتوبر/ نوفمبر 1981، السنة الثالثة، معهد الإنماء العربي، بيروت،1981.ص. 288.

[2]- ج ج روسو، العقد الاجتماعي ، مصدر سابق ، ص63 .

[3]- ج ج روسو، العقد الاجتماعي ، مصدر سابق ، ص65 .

السلطة والخروج عن مضمون وحدود القانون هو بمثابة تعد صارخ على حقوق الأفراد وطعن في إرادتهم التي كانت الأساس الأول في وجود الدولة«فحين ينقطع الأمير عن حكم الدولة طبقا للقوانين ويغتصب السلطة السيادية. يقع تغيير فريد، إذ ليست الحكومة هي التي تنكمش،وإنما...تنحل الدولة الكبيرة.»[1] أي أن عناصر المجتمع السياسي سوف تتفكك لتؤلف حكومة ذات قطبين أحدهما يحكم وعلى القطب الآخر الطاعة فحسب، لتتشكل بعد ذلك ثنائية الاستبداد وهي الأفراد الذين يطيعون[*]والطاغية المطاع، و أتجنب هنا استعمال تعبير الشعب المطبع، للتماشي مع فكرة روسو الذي يرفض أن يطلق على الأفراد مهما كان عددهم مصطلح "الشعب"،بل هم جمهرة ، حيث يقول: «ولئن أخضع أشخاص مشتتون...لسيطرة فرد واحد، أيا كان عددهم فإنني لا أرى في ذلك قط إلا سيدا وعبيدا ».[2]

كما تنبه روسو إلى مخاطر استخدام القوة،فهي« لا تخلق الحق، وإننا غير ملزمين بغير طاعة السلطات الشرعية »[3]. وهو يشدد على ضرورة صون العقد للحرية الفردية، فحرية الفرد ملازمة لإنسانيته. الحرية هذه لا تكون تجاه السلطة الملكية- أو السياسية- فحسب بل تجاه السلطة الأبوية – أي الاجتماعية-كذلك، وإذا ما استطاع كل واحد أن يبيع نفسه فانه لا يقدر على بيع أولاده. فهؤلاء الأولاد يولدون أحراراً وتكون حريتهم خاصة بهم. ولا تقل المساواة أهمية عن الحرية لديه، وهما أمران يجب أن يصونهما التشريع.« فالبحث عما يتألف منه بالضبط الخير الأعظم للجميع، الذي يجب أن يكون غاية لكل تشريع، وجدنا أن مرده إلى غرضين أصليين: الحرية والمساواة. »[4]

وحدد روسو في عقده دور الحكومة، في أن تكون الحلقة الوسطى بين المواطنين والعاهل، لتضمن التواصل بينهما من خلال القيام بدور تنفيذ القوانين وحماية الحرية المدنية والسياسية، دون أن تلزم أحد المواطنين دون أن تثقل مواطن آخر بنفس الإلزام، بل حتى أولائك الذين يؤدون واجباتهم باسم الشخص العام يجب أن يتمتعوا بحقوقهم كمواطنين من جهة وحقوقهم الإنسانية من جهة أخرى بأن«نحسن التمييز بين حقوق كل من المواطنين وصـــاحب السيادة، وبين الواجبات التي يجب أن يؤديها أولائك المواطنون بوصفهم رعايا والحق الطبيعي الذي يجب أن يتمتعـــــوا به باعتبارهم بشرا.»[5]

---

[1]- المصدر نفسه، ص.143.

[2]-العقد الاجتماعي، مصدر السابق ، الفصل V، ص46.

[3]- العقد الاجتماعي مصدر السابق ، ص.40.

[4]- ج ج روسو، العقد الاجتماعي ، ترجمة بولس غانم، مصدر سابق ، ص72 .

[5]- ج ج روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة ،ذوقان قرقوط، مصدر سابق ، ص70 .

الأمر الذي يجعـــل الأشخـــــاص أعوان السلطـــة التنفيذية مجرد موظفين يخدمون باقي المواطنين يمكن بالتالي عزلهم عن مهامهم ، فلا سلطة لهم على أقرانهم قط ولاحق سيادي لهم .

إنهم مواطنون مكلفون من قبل الدولة بأداء واجبات محددة يحددها القانون.لقد دفع الحرص الزائد عند روسو على أن تبقى الإرادة العامة هي المرجع الأول والأخير في توجيه الجماعة المتعاقدة نحو الهدف المنشود وممارسة السيادة على الجميع إلى رفض الصفة النيابية حتى على النواب وحصر صفتهم في دور الوكيل وليس النائب لأن السيادة لا تنازل عنها ولا ارتهان فهم ليسوا ممثلي الشعب«ولا يمكن أن يكونوا ممثليه، وهم ليسوا غير وكلائه، وهم لا يستطيعون تقرير شيء نهائياً. وكل قانون لا يوافق الشعب عليه شخصياً باطل، وهو ليس قانوناً مطلقاً.»[1] وهو يشدد على مخاطر تأثير المصالح الخاصة في المصلحة العامة، مشيراً إلى أن فساد المشرع أكثر شراً من سوء استعمال الحكومة القوانين. والسبيل إلى تلافي ذلك يكمن عند روسو في الديمقراطية، باعتبارها المثل السياسي الأعلى الذي يستطيع أن يجمع، في فعل واحد، بين الحرية وبين الخضوع للقوانين والنمط القادر على جعل السلطة والقيادة في أيدي من يكون "الجمع العام" عنهم راضياً وعلى فعلهم موافقاً . هكذا إذاً تبلورت فكرة الدولة الحديثة دولة أنظمة ومؤسسات تعلو سلطة الأمير وتخضع كل أفراد المجتمع لسلطانها، دولة تقوم على الفصل بين السلطات وعلى الفصل بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة.

كان روسو قد وضع السيادة في مجموع المواطنين، فالشعب هو مجموع الأفراد سكان الإقليم الخاضع للدولة، والفرد المواطن لم يقبل الخضوع للإرادة العامة إلا لأنها توفر له مقابل هذا الخضوع حق المشاركة في تكوين هذه الإرادة العامة. في نظرية السيادة الشعبية، حسبما يراها روسو، كل فرد من الإفراد المكونين للجسم الاجتماعي يملك، من موقعه هذا جزءا،من السيادة،وحتى يمكن التعبير عن الإرادة العامة لا بد من استشارة المجموع.

وعليه فالاقتراع العام حق لكل مواطن. ولا يمكن ممارسة هذا الحق إلا من قبل المواطن نفسه. فإذا ما فوض غيره يكون قد تخلى عن حريته. وكما اعتبر روسو أن الناس حين فقدوا حريتهم الطبيعية، وجراء خوفهم من أن يفقدوا حقوقهم الفطرية، اضطروا إلى أن يدخلوا في عقد اجتماعي معني بالمحافظة على« شكل من الاتحاد الذي يحمي ويدافع، بكل القوة المشتركة،

---

[1]- ج ج روسو، العقد الاجتماعي، مصدر سابق ،ص155.

عن شخصية وملكية كل عضو و من أعضاء الاتحاد، الذي بفضله، كل عضو باتحاده مع الآخرين، يخضع، مع ذلك لنفسه فحسب، ويبقى، بمقدار ما كان حراً كما في الماضي.»[1]

يضيف روسو: أن هذا الاتحاد الذي سمي في وقت ما "تنظيماً مدنياً يسمى الآن جمهورية أو كياناً سياسياً، أعضاؤه يسمونه دولة عندما يكون غير فاعل، وذا سيادة عندما يكون فاعلاً ويسمونه دولة في حال مقارنتها مع ما يشابهها من الدول أما أعضاء الاتحاد فإنهم، في مجموعهم، يسمون الشعب، وفي مفردهم يسمون مواطنين كمشاركين في السلطة العليا، ورعايا كخاضعين لقوانين الدولة في ظل أنظمة الإدارة المتحضرة، هي أنظمة إدارة دستورية متمتعة بالسلطة من خلال الموافقة الفاعلة للأفراد الأحرار المتساوين مثل هذه الحكومات لا تملك حقوقاً، وإنما تملك واجبات تجاه مواطنيها فحسب.

ومن هذا المنطلق؛ لا حق للحكومات أن تبدل، أو توسع الدساتير على هواها، أو أن تخل بثقة وموافقة المواطنين الأفراد. هؤلاء حصراً، في الحالة الطبيعية، يتمتعون بالسيادة الدائمة وكل خرق لهذا النظام الطبيعي، وكل محاولة للحيلولة دون إبداء الموافقة الفاعلة باعتبارها أساس الحق، هي استبداد، أو قيادة عدوانية مسؤولة فقط تجاه نفسها.

---

[1]- ج. ج. روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة ،ذوقان قرقوط، مصدر سابق ، ص ص. 48 -49 .

نقـــــد وتقييـــــم:

اعتبر الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو الدولة بمثابة الإطار المعبّر والمجسّد للإرادة الكلية للمواطنين، وهي إلى جانب ذلك قوة ناظمة ومتعالية عن مجموع المصالح الفردية والجزئية. ولهذا السبب ينبّه روسو إلى أن هذه الإرادة العامة التي يتحدث عنها ليست مجرد تجميع كمي لمجمل الإرادات العينية أو مجرد توليف بين المصالح الجزئية والمتضاربة، بل هي أشبه ما يكون بالقوة العليا التي تتجاوز نطاق كل ما هو جزئي وفردي لتشمل الكلي والعام المجرد، والقادرة في ذات الوقت على ضمان وحدة المجتمع المدني المنقسم على نفسه من جهة المصالح والمعايير.

فالمجتمع المدني يجد موقعه عنده ما بين الانتماء العضوي البسيط ممثلاً في الأفراد بروابطهم الإنسانية وبين الانتماء المجرد والعام مجسداً في الدولة القومية لا يهتم سوى بتحقيق أقصى ما يمكن من منافع جزئية. وهذا ما يمنح الدولة القومية القيام على وظيفة الضبط والتوجيه لحركة المجتمع المتمدن، والبحث الدائم عن نقاط الالتقاء بين الأطراف المختلفة التي كثيرا ما تتناثر ميولها نتيجة ما يطبعه من منافسات وانقسامات داخلية.

ورغم كون روسّو يعترف، كما في نص "أصل التفاوت..." بأن الاجتماع كثيرا ما يحطّ الإنسان إلى مرتبة أدنى من تلك التي خرج منها، إلا أنه يعزو جميع الوقائع التي من هذا القبيل إلى التجاوزات التي يقع فيها المجتمع المدني وليس إلى طبيعته بالذات. فالمهمة التي يتعيّن على العقد الاجتماعي الإيفاء بها تنجم دائما حسب روسّو عن بعض الحاجات الافتراضية لحقبة تاريخية محدّدة، بيد أن شروط هذه المهمّة تصاغ في "العقد الاجتماعي" على نحو تتضمن معه القواعد الأساسية لنظام سياسي صحيح وسليم من وجهة نظر روسو، فالمطلوب: إيجاد ضرب من الشراكة يسخر القوة المشتركة بأكملها للدفاع عن شخص كلّ شريك وممتلكاته ولحمايتها، شراكة لا ينصاع فيها كلّ شريك، على الرغم من تحوّله إلى واحد في الكلّ، إلاّ لمشيئته بالذات، فيبقى من ثم حرّا كما في السابق . وهذه الشروط هي التي تحدّد طبيعة العقد الاجتماعي ومضمونه.

ثم إن روسّو يقرّ في العقد الاجتماعي أن الفرد، إذ يمنح نفسه للمجتمع، سيودعه أمواله أيضا. فهو يزعم أن الميثاق الاجتماعي يجعل من الدولة مالكة أموال رعاياها

كافة،غير أن مفهوم هذه الملكية يبقى غامضا بالنسبة للدارسين فيما إذا كان المقصود منها ملكية رعاية أم ملكية تصرف؟ والراجح أن الدولة التي تتقبل أموال رعاياها و ممتلكاتهم، لا تجردهم منها، وإنما تضمن لهم تملكهم المشروع لها، فالدولة وحدها قادرة على تحويل الاغتصاب إلى حق، والتمتع إلى ملكية. و حق الملكية الذي أسسته الدولة، يدين للدولة بوجوده، لذلك فهو يظل خاضعا لحقّ المجتمع المطلق على الأرض برمتها. وينهي روسّو تأملاته حول الملكية بهذا الاستنتاج الذي يعطينا دليلا جديدا على تخليه عن الموقف الذي كان قد وقفه من المجتمع المدني في "أصل التفاوت" حيث يقول في العقد الاجتماعي: "إن الميثاق الأساسي، بدلا من أن يقضي على المساواة الطبيعية، يجعل بالعكس من المساواة الأخلاقية والمشروعة بديلا عمّا أوجدته الطبيعة من تفاوت مادي بين البشر، فالبشر الذين قد يكونون غير متساوين من حيث القوّة والعبقرية، يصبحون متساوين جميعا عرفا وقانونا". ذلك أن الإرادة العامة تنزع على الدوام إلى الصالح العام، لذا لا بد أن يكون هذا الأخير هدف كلّ تشريع. ويكمن الصالح العام في المقام الأول، في الحرية والمساواة. فالحرية والمساواة هما المبدآن الموجهان للتشريع الصالح. لكن هذا لا يعني البتة أن التشريع من المفروض أن يكون واحدا في جميع البلدان، بل المطلوب، على العكس، أن يتكيف التشريع مع الظروف المحلية وخصائص السكان في كل بلد.

وهكذا نتبين أن نظرية الحق تختلف اختلافات نسبية بين نص "أصل التفاوت" و"العقد الاجتماعي"ويمكن تبرير ذلك بدرجة النضج الفكري والسياسي عند روسو الذي كان يبحث عن أصل الحق في بداية المطاف، لينتقل فيما بعد إلى وضع الأسس لبناء الدولة الجديدة، وبالتالي ضرورة الخضوع لمقتضيات الواقع، إذ يقرّ روسو في "العقد الاجتماعي" أن الجسم السياسي، شأنه شأن الجسم البشري، يخطو خطوته الأولى نحو الموت منذ لحظة ولادته ويحمل في داخله أسباب هلاكه، فالتكوين القوي قد يمدد في حياة الدولة، لكنه لا يستطيع إنقاذها من الموت.

الفصل الثالث

شرعية السلطة السياسية ومرجعيات حقوق الإنسان

شـــرعية السلـــطة السياسية ومرجعيات حقوق الإنسان:

1. مفهوم الشرعية:

يثير مفهـــوم الشـــرعية قدراً كبيراً من الاختلاف والالتبـــاس بين المفكرين والبـــاحثين فيها، فهي على وجه الخصـــوص مشكلة مربكـــة عند الجميـــع، عدا المنظـــرين الذين يعـــدّون أن السلطة تعتمد اعتمـــاداً أساسيـــاً على القـــوة. مع وجود هذا الاختـــلاف في إطـــار مفهوم الشـــرعية، فإن ذلك لا يعكـــس اختـــلافاً أساســـياً حول مضمـــون المفهـــوم بقـــدر مـــا يعكس اختلاف توجهـــات المفكرين والبـــاحثين بخصـــوص هدف دراسة الشرعية. إلا أنه لا يمكن إغفال أن استخدام تعبيرات مختلفة للدلالة على مفهوم واحد من شأنه إحداث بعض الخلط لدى البـــاحث ، وهو الأمر الذي يجـــد تفسيراً له في حداثة هذا الحقل من الدراسة من جانب، وتعدد المنابع أو الاتجاهات المهتمة به من جانب آخر، على اعتبار أنه نقطة التقاء بين المفكـــرين والباحثين في العلوم الســـياسية والقانـــونية.

«إن مفهوم الشـــرعية من المفـــاهيم التي تفسر استقرار النظـــم السياسية الطـــويل وثبـــاتها واستمـــرارها.وقد اتفق تطوير هذا المفهـــوم، في الواقع، مع استقـــرار النظـــم التمثيلية الحديثة في أوروبا و رسوخها . » [1] تكمن الشرعية في المصدر، وتغير المصدر المقبول للشرعية في نظر أفراد المجتمع يرتبط بعوامل وأسباب كثيرة، دينية، واجتماعية، واقتصادية، وقيمية، وفلسفية، فثقافة كل مجتمع ، أو التباين في ذلك بالنسبة إلى المجتمعات، يحتم تباعاً التباين في أسس ومصادر قيام السلطة وكيفية فهم الجماعة لوظائفها، فالشرعية على ارتباط وثيق بالعديد من المصادر منها ما هو عقلي يقوم على التصورات الفلسفية لعلاقة الإنسان بالكون ودور العقل في رسم هذا التصور، من حيث هو قوة معرفة وإرادة تغيير.

أما إذا أخذنا منطلق التأثير من الطرف الخارجي فإن مفهوم الطبيعة يصبح أكثر حضورا إذا اعتبارنا الطبيعة موجودا مستقلا له نواميسه الكونية، ويكون دور العقل في هذه الثنائية العمل على الاستكشاف بالطـــرق العلمية. إذاً، فإن الثقافة السياسية – الاجتمـــاعية هي الأساس لمفهـــوم السلطة وأساس لمصدرها ويعود المهتمون والباحثون في مسألة الشرعية

---

[1] عياض بن عاشور ،"تأملات في الشرعية"، **الفكر العربي المعاصر**، العدد72_74 جانفي / فيفري 1990 مركز الإنماء العربي 1990 ص ص . 52- 53.

ومصادرها إلى السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر(*) «حيث ميز بين ثلاثة نماذج للسلطة، تعتمد على تصورات مختلفة للشرعية ومصادرها.وإذا ما عدنا إلى ماكس فيبر وتصوراته عن مصادر الشرعية نجد أن الشرعية بالنسبة إليه، يمكن أن تستمد من واحد أو أكثر من مصادر ثلاثة هي: التراث والتقاليد، والزعامة الملهمة، والعقلانية القانونية.» (1)

فالسلطة التقليدية تقوم لديه وتستمد شرعيتها في المجتمعات التقليدية على أساس مميز من الاعتقاد في مبلغ قوة وقدسية العادات والأعراف السائدة ويرتبط هذا النمط من السلطة بالمجتمعات الشرقية، وعرفته أيضاً أوروبا في العصور الوسطى. إن المعتقدات التي وجدت منذ زمن طويل، وشكلت قواعد سائدة هي التي تضفي الشرعية على الحكام التقليديين وتؤكد هيمنتهم وتميز مكانتهم، ويكون للقائد أو الزعيم في ظل هذا النمط من السلطة شخصية مطلقة تصل إلى حد الاستبداد، ويدين له أعضاء المجتمع بالطاعة والولاء. كما تحدد أيضاً حقوق وحريات كل من الحكام والمحكومين، وتقرن الشرعية بالمكانة التي يحتلها أولئك الذين يشغلون المراكز الاجتماعية الممثلة للسلطة التقليدية. ويعتمد في إصدار الأوامر على المكانة الوراثية، وغالباً ما تعبر هذه الأوامر عن الرغبات الشخصية للقائد أو الزعيم.

ولذلك تتسم بالطابع التحكمي، وإن كان ذلك في حدود التقاليد والعادات المقبولة، أما ولاء الأفراد وطاعتهم، فيرجع إلى احترامهم للمكانة التقليدية، أي قبولهم وقناعتهم بشرعية أولئك الذين يمارسون السلطة التقليدية. ويندرج في إطار هذا النمط ثلاثة أنماط فرعية هي: – النمط الأبوي «حيث تطابق آلية نشوء السلطة وممارستها مع أعراف وتقاليد وعقائد دينية أم مدنية متبعة... وفيه يتماهى الأفراد مع السلطة ويقبلون ما تأمرهم به لأنها تمارس ضمن المفاهيم والقيم التي تمثلوها وآمنوا بها ، وبالتالي فليس هناك قطيعة شكلية ممكنة بين السلطة والمجتمع» (2)

(*) ماكس ويبر Max Weber عالم اجتماع و اقتصادي ألماني ولد عام 1864 في وسط عائلي بروتستانتي . عاشر وهو في شبابه الكثير من السياسيين والمفكرين من أمثال : دالتاي Dilthey ، ونيتشة Nietzsche و كانط Kant .كانت له ميول نحو تاريخ الفلسفة ، وعلم الجمال واللاهوت.تابع دراسات معمقة في القانون والاقتصاد ثم درسهما . طلب منه المشاركة في صياغة دستور جمهورية فيمار Weimar .عين في نهاية 1918 أستاذ كرسي لعلم الاجتماع بجامعة ميونيخ. توفي عام 1920.

(1)– برهان غليون، "نظرية الشرعية"، الفكر العربي المعاصر، العدد72_74 ،مركز الإنماء القومي، بيروت ،1990 ، ص63.

(2)– المرجع نفسه ص63 .

ويسود هذا النمـــط في المجتمـــعات التقليدية البدائية، حيث يصير أساس ومصـــدر تعامل صـــاحب السلطة مع أعضاء المجتمع هو المنطق الأبـــوي في التعـــامل مع الأبنـــاء، أي الســـلطة المطلقـــة، وحق الأمر والنهي، والتوجيه من جانب الأب، والطاعة العمياء والالتزام، من دون مناقشة، من جانب الأبناء.

تكون العلاقة بين القائد والمجتمع علاقة شخصية مباشرة لا تتخللها أي أجهزة بيروقراطية أو تنفيذية. – النمط القبلي العشائري، ويغلف علاقة القائد أو الزعيم بأفراد المجتمع – في هذا النمط - «طابع سلطة شيخ القبيلة أو زعيمها»[1]، و تنساب هذه العلاقة عبر شبكة معقدة من البيروقراطيين الموالين والخاضعين للقائد الذي يعتمد في تقديم حكمه على أسلوب توزيع الغنائم على الموالين، وذلك لاحتكاره وإدارته الثروة في المجتمع. (النمط الإقطاعي)،وهو النمط التقليدي للسلطة الذي ساد في أوروبا.

أما السلطة الملهمة (الكاريزم) (*) فقد لاحظ ماكس فيبر أن الكاريزم مصدر مهم للشرعية في المجتمعات غير القائمة على أسس تامة من العقلانية. وتقوم هذه السلطة على الولاء المطلق لقدسية معينة استثنائية، وترتبط بزعيم بطل مهاب تاريخي وصاحب رسالة، له فضائل وخصال يعدها أعضاء المجتمع خارقة، ويقرن وجوده أحياناً، أو هكذا يراد بمساندة قوة عليا (غيبية أو إلهية)، وأحياناً يوصف بأنه مبعوث العناية الربانية. وقد ارتبط هذا النمط في المجتمعات الحديثة ببعض القادة السياسيين أو الوطنيين، سواء من قادة الدول أو زعماء الأحزاب السياسية، وفي هذا النمط يصير أساس شرعية السلطة هو اعتقاد الجماهير وإيمانها بالقائد، وإيمانه بنفسه، بما يتصف به من خصال وسمات فريدة. ومن هنا ترتبط السلطة ارتباطاً وثيقاً بشخص القائد الذي لا يتقيد بأي قواعد أو ضوابط قانونية حديثة أو عرقية متوارثة، ويعتمد على التأثير العاطفي في الجماهير، ويتصرف وكأنه الوحيد القادر على تقرير مصير المجتمع وتجسيد أهدافه.

وعليه تصبح شرعية السلطة والنظام السياسي مرتبطة بالإنجازات والأعمال الباهرة للزعيم، وإلا فإن إخفاقه يؤدي إلى زعزعة ثقة المجتمع به وخلق حالة عدم الاستقرار السياسي، ومن ثم الصراع السياسي على صعيد النظام. وتقوم السلطة العقلانية – القانونية، "التي يتحقق فيها ولاء الأفراد للسلطـــة القائمة ، وخضوعـــهم الطوعي لها من خلال خضوع الجميـــع ، بما فيهم الزعيم نفسه

---

[1]– د حسن صعب ، **علم السياسة**، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، بيروت،1977.ص338

(*)– الكاريزم charisme: في سوسيولوجيا ماكس فيبر هي: السلطة اللدنية ، أو القداسة والإلهامية الخارقة للزعيم، التي تدفع إلى التعلق به.

لقواعـــد وقوانين واضحة ودقيقة ، تحدد لكل فرد موقعه ووظيفته و حقوقه وواجباته ، أي تكون نظاما محددا من المرتبة العقلانية التي تضمن تداول السلطة العملي بصورة واضحة وسلمية."[1] على أساس عقلي رشيد مصدره الاعتقاد في قواعد أو معايير موضوعية غير شخصية، أي أن هناك اعتقاداً رسمياً في تفوق بناء معين في المعايير القانونية،أياً كان محتوى هذه القواعد.

كما أن مصدر هذه السلطة أيضاً هو إعطاء القابضين عليها الحق في إصدار الأوامر، بهدف إتباعها والمحافظة عليها. فطاعة أفراد المجتمع هنا تقوم على إيمانهم بأن هناك بعض الإجراءات والقواعد الملائمة التي تحظى بقبول الحكام والمحكومين معاً. فالسلطة والنظام السياسي في هذا النمـــط من السلطة يستمـــدان شرعيتهما من القواعد الدستورية والقانـــونية، ومصـــدر السلـــطات قائم أساساً في طبيعة النظام الشـــرعي ذاته، وتجسد هنا البيروقراطية السلطة الشرعية العقلانية والقانـــونية. إن محاولة حصر مفهـــوم الشرعية إلى حـــد الآن كان يستند إلى مرتكزات سوسيولوجية قوامها استقـــراء الواقع و التـــاريخ ، غير أن ذلك لا يمكننا من اختراق هذا الحاصل التاريخي والواقعي للبحث في شرعية السلطة من الناحية الفلسفية- السياسية .وعليه فالشرعية إذ يجب أن ترتبط بأســـاليب إدارة الدولـــة الحديثـــة وامتـــداداتها و غاياتها، خاصة مدى ديمقراطيتها، وتعبيرها عن سيادة الشعب،و حمـــاية حقوق الأفراد الذين يتم الحكـــم باسمـــهم . هنا تصبح فكرة روســـو حول الإنسان باعتباره صاحب حقـــوق طبيـــعية يدركها العقـــل، وأن هذه الحقـــوق طبيعية تعد بمثابة التاج الذي تسعى الدولة من الناحية العملية إلى وضعه، وأن جوهر هذه الحقوق الطبيعية هو الحرية .

يقول روسو : «حيث أنه ليس لإنسان سلطة طبيعية على أقرانه وأن القوة لا تنتج أي حق فإن الاتفاقات تبقى إذن هي الأساس لكل سلطة شرعية بين البشر. » [2] ولذلك فإن عدم اتفاق بنيات الدولة و قوانينها مع الحق الطبيعي ،معناه فقدان لشرعية أية سلطة مهما كان مصدرها في غياب الرضا الذي يبديه المحكومون تجاه السلطة التي يخضعون لها.

وبذلك تكون الشرعية قد ارتبطت بحق الشعب في أن يكون المصدر الوحيد للسلطة وأن يكون معيار صلاحها بمطابقة إرادة الحاكم لإرادة المحكومين مهما كان الشكل الذي تتخذه هذه المطابقة سواء بممارسة الاقتراع العام ، أو التماهي مع حكومة ثورية أو مع زعيم ملهم .

---

[1]- الفكر العربي المعاصر- برهان غليون،"نظرية الشرعية"- ، العدد72_74جانفي/فيفري 1990،مركز الإنماء العربي،1990 ص64.

[2]- جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، مصدر سابق ص41.

وفي جميع الأحوال من منظور الفيلسوف روسو لابد أن يتحقق القبول بالدخول تحت سلطة يختار الأفراد حكمها لهم فيقول:«فلابد إذن لكي تصير الحكومة الاستبدادية شرعية، من أن يكون الشعب في كل جيل سيدا في القبول بذلك أو في رفضه؛إلا أن الحكومة لا تبقى عندئذ استبدادية.» [1]

هكذا يكون تحقق الشرعية في المجال السياسي قائما على غاياتها العامة وأهدافها ، والقيم التي تسيرها وتلهمها مع الغايات والأهداف والقيم التي تعتبرها الجماعة في حقبة من الحقب، المبرر الحقيقي لوجودها بغض النظر عن صلاحية هذه القيم، فصفة الشرعية التي يجب أن تصطبغ بها السلطة الحاكمة لا تتعلق بأسلوب ممارسة هذه السلطة بقدر تعلقها بمقومات وجودها. «ومن جهة أخرى فإن الشعب، على كل حال هو السيد دائما في تغيير قوانينه، حتى وإن كانت أفضل القوانين، لأنه إذا سره أن يضر نفسه فمن الذي يحق له أن يمنعه. » [2]

الشرعية بهذا المعنى لا تمس السلطة في تفاصيل ممارسة الحكم، بل هي المعيار الذي تقاس به في أصلها، من حيث صحة أساساتها التي تقوم عليها، وإذا كانت هذه الأساسات بالنسبة للنظرية التعاقدية تكمن في القبول وتطابق إرادتي الحاكم والمحكوم على اعتبار أن الفرد كمواطن لا يخضع إلا للسلطة التي رضي بالتنازل لها عن حقوقه الطبيعية دون إكراه أو تدليس .

يقول روسو في هذا الشأن:«إن شروط هذا العقد محددة بطبيعة الفعل إلى درجة أن أدنى تعديل يجعلها باطلة ولا أثر لها، وان كانت ربما لم تذكر صراحة أبداً، تكون هي نفسها في كل مكان وهي في كل مكان مقرةٌ ضمنا و معترف بها ؛ إلى أن يعود كل فرد، بعد أن تنتهك حرمة الميثاق الاجتماعي، إلى حقوقه الأولى عندئذ ويسترد حريته التعاقدية التي تخلى لأجلها عن حريته الأولى.» [3]

فالشرعية مرتبطة إذن بتطور وتبلور مفهوم السياسة وغاياتها وقيمها ووسائلها في المجتمع، والأكثر من ذلك في بالنسبة لروسو فهي عن التعبير الصادق عن مطامح الإنسان في كل مكان في إيجاد شكل من الإتحاد يدافع ويحمي كل القوى المشتركة، شخص كل مشارك وعلى الرغم من إن كل فر د يتحد مع الجميع إلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقى حرا كما كان من قبل. من هذا المنطلق الجذري يحدد روسو الأساس الأول في احترام حق الإنسان المقدس وهو حريته.

---

[1]- جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، مصدر سابق .ص 42.

[2]- المصدر نفسه ص 100.

[3]- المصدر نفسه ص 49 .

فإذا انعدم هذا المفهوم وافتقر المجتمع إلى أرضية مشتركة لتحديد غايات السياسة والاجتماع السياسي، فقد أساس الشرعية ، واهتزت أصول تكوين السلطة العامة.

وبالنظر إلى ما يمكن أن يشوب مفهوم الشرعية من لُبس عند تداخل استعمال هذا المصطلح بمصطلح المشروعية يكون من الضروري التمييز بينهما على أن المشروعية تعني قيام الدولة بممارسة السلطة على الاحترام الدقيق للقانون والمؤسسات القانونية ، في مقابل الدولة التي تقوم على العسف الفردي أو الجماعي أو تفتقر إلى المؤسسات الفاعلة .[1]

إن المشروعية التي نحتكم إليها تحيلنا إلى القانون , فهي تصف أولا ما هو متطابق مع القوانين الموضوعية , مشيرة إلى ما هو محكوم بقانون أو بقوانين , ولهذا تستخدم أحيانا الصفة قانونية بدلا من الصفة مشروعية . وإذا كان من الممكن جدا معرفة مشروعية أو لا مشروعية فعل أو سلوك أو إجراء بإخضاعه إلى معيار القانون الوضعي، وهي مهمة المحاكم ورجال القانون. إلا أن المسألة تصير أكثر صعوبة عندما يتعلق الأمر بالقانون نفسه والذي هو معيار المشروعية والشرعية. ولأن الذي لا يملك القدرة على تمثيل الشعب أو ينحاز في الاتجاه المضاد لرغبات وميول الشعب لا يملك مشروعية التمثيل لهذا الشعب ، ففاقد الشرعية في الحكم هو فاقد لسلطاته السياسية والدستورية، ولا يجوز له الاستمرار في اغتصاب كرسي الحكم الذي يجلس عليه بدون وجه حق .

إن هذه النهاية التي عبرت عنها فكرة العقد الاجتماعي بصفة عامة،حتى عند هوبز الذي لم يكن يهدف إلى إعطاء صاحب السلطة المد الأكبر من حرية التصرف ، بقدر ما كان يهدف إلى حماية الدولة واستمرارها خشية الفوضى التي يمكن أن تعم في غياب سلطة قادرة ضبط جموح المصالح الفردية، وإشباع الرغبة الأنانية، والتي سوف تكون النتيجة الضرورية لتفاوت الأفراد في القوة ، وتساويهم في الضعف. تلك هي الحالة الدافعة إلى إعمال قوانين العقل التي هي قوانين الطبيعة الأزلية الخالدة.وعند هذا الحد تصبح الشرعية من منظور غائي : هي الخوف من المستقبل الذي تنعدم فيه الدولة ، وينتشر فيه الأفراد كذرات متصادمة، فالشرعية تكون في السلطة المطلقة التي يخيم فيها السلام.

غير أن هذا المفهوم سيعرف تطورا في اتجاه معاكس لاحقا في فكر جون لوك، الذي يهون من رعب انعدام الدولة؛ فهي يمكن أن تزول ولكن يبقى العقل والأخلاق والحالة المجتمعية ، ويرد السلطة إلى أصلها بتفعيل فكرة التعاقد وتحديد أطرافها بكل دقة .

---

[1]- برهان غليون،"نظرية الشرعية"، الفكر العربي المعاصر، العدد72_74جانفي/ فيفري 1990مركز الإنماء القومي،بيروت ، 1990 ص66.

ويصبح صاحب السلطة واحداً من هذه الأطراف وليس مستأثرا بها من الخارج، كما لم يعد الواحد من الأفراد مجرد رعية بل مواطن على التعاقد وليس على أساس الانتساب. والنتيجة «أن لوك يمنع الدولة أو السلطة السياسية من انتهاك المترل حيث الرجل، الأب هو صاحب السيادة وله سلطة مطلقة على زوجته وأولاده وخدمه ... »[1]

تلك بداية الاكتساح الذي سوف تعرفه السلطة المطلقة تحت راية القانون والذي سيدخل المنازل أيضا فيما بعد. «ويمكّن عقد لوك من عزل السلطة إذا تمردت ضد العقد الذي وقعته بتجاوزها إملاءات القانون الطبيعي بالاعتداء على أملاك المواطنين، حرياتهم،وحياتهم دون وجه حق »[2] .

إن النظام السياسي الذي لا يعترف بحقوق المواطنين سواء كانت على الصعيد الفردي او الجماعي لا يملك الحق في الادعاء بتمثيل هؤلاء المواطنين ، ولا في مطالبتهم بالاعتراف بشرعية نظامه السياسي ، وهم في حل من الالتزام بتوجهاته وتعليماته ، وحتى بقوانينه وأنظمته التي يفرضها بدون وجه حق .

النظام السياسي الذي لا يحس بنبض الشارع ، ولا بمعاناة مواطنيه ولا بهموم الناس وآمالهم وطموحاتهم سواء كانت فردية أو جمعية هو نظام فاقد للشرعية في حكمه ، لان مبرر وجوده وجود شعب هو قادر على تمثيله ، عندما يستجيب لرغباته وعندما يعترف بحقوق مواطنيه ، حتى يتسنى لهؤلاء المواطنين أن ينفذوا التزام الاعتراف بشرعيته،لان الحالة التعاقدية الضمنية ما بين المواطن/الشعب من جهة وبين الحاكم من جهة أخرى هو أن يكون الاعتراف متبادل بين الطرفين ، بمعنى على الحاكم العدل في خدمته لشعبه وفي تمثيله الصحيح لرغباته وعلى المحكوم الطاعة في تنفيذ ما يصدر من الحاكم من تعليمات وتوجيهات ، فإذا اخل الحاكم بهذا المبدأ من خلال ممارسة الظلم و الدوس على رغبات وحقوق المواطنين، فان للمواطنين حق العصيان وعدم تنفيذ أية تعليمات صادرة عن مؤسسات الدولة .

فالحاكم الذي لا يمـــلك الشرعية والمشـــروعية في الحكم، لأنه لا يعترفا بحقوق المواطنين الفردية والجماعية، والحاكم الذي يسعى هو أو بالواسطة إلى حماية حقـــوق المواطن فإنه بالتأكيد لا يملك الشرعية في ممارسة السلطة ولا في مطالبة مواطنيه بالامتثال لأوامر حكمه

---

[1]– د عزمي بشـــــارة، **المجتمع المدني دراسة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية 2000، ص84.

[2]– المرجع نفسه، ص 84 .

لأنه لا يعتمد إلا على أجهزته الأمنية وأدواته القمعية في حق المحكومين. وهي كما سبق الإشارة إليه ممارسة تسلطية لا تملك في مضمونها أيا من الموجبات الأخلاقية ولا القانونية التي تفرض الحد الأدنى للطاعة من قبل المواطنين.

إن الآلية الناجعة في إرساء قواعد الانسجام وحماية الحقوق المقررة وحفظ الحريات تكمن في إبرام عقد اجتماعي يتجه إلى تنظيم العلاقة ما بين الحاكم والمحكوم ، والعقد الاجتماعي يتأسس على أن إرادته الحاكم مرهونة برغبات وآمال وطموحات المحكومين ، فإذا اخل الحاكم بهذه الرغبات والآمال والطموحات ، فانه قد أعطى الشرعية والحق للمحكومين أن يرفضوا تمثيله لهم من جهة والاستمرار في حكمهم من جهة أخرى.

على الحاكم ألا يطلق العنان لنفسه في العبث بالسلطة الممنوحة له من قبل الشعب، حتى يتمكن من نيل الطاعة اللازمة التي تضمن السير السلس لدواليب الحكم وإنهاء كافة سبل الصراع حول أحقية من يحكم؟ والتضارب في المصالح الفردية والجماعية.

2.ـــ وظيفة الشرعية

قد يبدو من الأمور العبثية أن نطرح مشكلة الشرعية في الحياة اليومية كاهتمام يمس الإنسان العادي بصفة مباشرة، لأن المهم في الممارسة العادية للحياة هو الأسلوب الذي من خلاله يستطيع كل فرد أداء واجباته،و التمتع بحقوقه .

من هذا المنطلق تصبح الشرعية إطارا عاما يتجاوز التمظهر المباشر للسلطة، الذي يجد حقيقته في القانون المطبق وليس في مدى شرعية الحكم. «ومن هنا يتبين أن وظيفة الشرعية ليس لها من تجلي ظاهر في الأوضاع الواقعية وحركية الأفراد، لكنها تأخذ فضاء أكثر اتساعا وتجريدا بالنسبة للوجود المجتمعي في تطور وإيجاد أدوات ممارسة السلطة، التي منها وضع القوانين في حد ذاتها. »[1] ويمكن تقسيم وظيفة الشرعية إلى قسمين: ـــ إنها من جهة ترسم الزمانية الطويلة لحركة السياسة، وهي تقدم القيم الملهمة التي تتغذي منها وتقوم عليها المؤسسات.

بترسيخها لأسس المشروعية والتداول القانوني للسلطة و الأحكام؛ تدفع الشرعية نحو الاستقرار و السلام العام ، وتحمي المجتمع من الهزات التي يبعثها التنافس العنيف على السلطة ، وتتيح بذلك فرصة مراكمة الخبرة في التسيير المستقر داخل أجهزة الدولة،كما تسمح بتراكم المكاسب السياسية ، وفي مقدمتها ، الاندماج العام بين أعضاء الدولة كأفراد وهيئات مكونة لهيكل واحد .

---

[1]-برهان غليون ،نظرية الشرعية ، الفكر العربي المعاصر، العدد72_73 1990 مرجع سابق، ص68 .

إن بناء الدولة مرتبط بتكوين الشرعية التي تمثل ضمانا أول لعدم انفجار التراع على السلطة، في كل مرة يقع فيها فراغا في أعلى الهيئات الحاكمة.

إن الشرعية من ناحية أخرى تحتضن مفهوم الحق الذي يتجاوز القانون ويوجهه ، وهي التي تهيئ أرضية قبول القانون ، وترسيخ الشعور الطوعي بقبوله في الفترات التي يكون سيره في حركة انسيابية كما تؤسس لأشكال الاحتجاج ونقد مسار القانون ، عند خروج أدواته ، وغاياته عن الإطار المؤسس لقبوله.لهذا الشرعية يمكن وصف الشرعية بأنها الكينونة النظرية للقانون ، أو قانونا فوق القانون. [1] حيث أن أي تعارض بين السياسة والقيم الأساسية التي تبني شرعية ما غير حاصلة على القبول والرضا تعتبر سببا رئيسيا لرفضها، فكل ثورة هي بالضرورة ضد ممارسة ملموسة ، أي ضد تجاوز القانون .وبالتالي فالشرعية هي التي تسمح بمراجعة أسس التي تنبني عليها الدولة والأسلوب الذي يجسد السلطة من خلال تطبيق القانون ، ومنه فهي الهامش الذي يسمح بمراجعة المجتمع لأوضاعه،ولإعادة بناء الدولة وإنتاج السلطة على هيئة أخرى تحاول الاقتراب من التخوم القصوى للشرعية من حيث هي تصور نظري يحدد الغايات القصوى للمسار الاجتماعي بكل أبعاد وجوده.

من هنا نستخلص أن مفهوم الشرعية هو الذي يحدد العلاقة الإيجابية بين الفرد والمجتمع و تقوم على أساسه مؤسسات الدولة وتحدد قياداتها التي تمتلك زمام السلطة الشرعية لتسيير هذه الدولة والتي يرى روسو أنّ واجبها الأساسي هو الحفاظ على سلامة المواطن وحريته، حيث كان يردد «أنه في وجود الحكومة الشرعية المنظمة، يتسابق المواطنون للمشاركة في الاجتماعات والمجالس التمثيلية وفي غيابها يفقدون هذا الاهتمام، ويعزفون عمّا يجري في محيطهم من أمور هذه الحكومة ودولتها.»[2] عند الحديث عن السلطة يكون لزاما كل دارس تحديد مصادرها التي تكتسب منها شرعيتها ، ومن ثم تطبيقاتها التي ،ولو نظريا، إذ لا بد أن تكون مبنية على اتفاق وتفاهم مسبق بين من توكل إليه السلطة ومن هو عُرضة لأن تُمارس عليه هذه السلطة ، أي بين القيادة وبين الرعية. وهذا يقودنا إلى الحديث عن ممارسة السلطة والسلطان: أي من يملك الحق في أن يُطاع حينما يأمر ويَخضع لإرادته الآخرون؟ و إذا سلمنا بوجود السلطة الشرعية فلا بد لنا من البحث في القيادة الشرعية التي تملك بين يديها مقاليد هذه السلطة دون أن ينازعها فيها غيرها.

---

[1]– – " برهان غليون،نظرية الشرعية الفكر العربي المعاصر، "– ، العدد72_73، مرجع سابق ،ص68 .

[2] – جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** ، مصدر سابق ،ص186.

فالسلطة لا تضفي الشرعية على القيادة ، بل العكس هو الصحيح، فالقيادة الشرعية ملزمة أن تتولى أمور السلطة لتصبح السلطة شرعية؛ تكتسب القيادة شرعيتها التي تتعدي مجرد امتلاكها لمقاليد السلطة، والتي كما ذكرنا سابقا لا تضفي الشرعية، بل تتعداها إلى الثقة في هذه القيادة كونها المسؤولة عن إدارة هذه السلطة، والتي من أدواتها استعمال القوة، بموجب التزام أدبي وقانوني مع الرعية ، وتبعا للمعايير السليمة للقانون والأعراف السائدة؛فالقيادة الشرعية لا بد لها من أن تكتسب ثقة المواطنين لأنه:

«A l'intérieur d'une unité politique ou régnerait l'obéissance la plus adéquate, La politique se réduirait à une simple activité de police, au cas ou des individus violeraient les lois pour des motifs autres que politiques, et même à la limite elle deviendrait inutile.»

«ضمن كل وحدة سياسية تخيم فيها الطاعة الأكثر مطابقة، فإن السياسة تختزل في أبسط الأنشطة البوليسية ، عند خرق القانون من طرف بعض الأفراد لأسباب لا علاقة لها بالسياسة، بل تصبح عند الحد الأقصى لا ضرورة لها»[1] ، وفي المقابل تجعل مسؤولية القيادة قابلة للتقييم والمحاسبة عند استعمال هذه القوة، في أمور لا تخدم الأهداف العامة، ولا تتماشى وروح التعايش المدني والأخلاقي في المجتمع، فالقيادة لا تعني بحال من الأحوال الأشخاص، بقدر ما تعنيه كونها موقع وعملية ديناميكية وظيفتها تحقيق الأهداف العليا للمجتمع بالوسائل القانونية المتعارف عليها والملزمة إتباعها، فالقيادة الشرعية تحدث في واقع تتعايش فيه هذه القيادة مع المعايير والأعراف التي تحترم الذات الإنسانية وأهداف الحياة التي يرسمها المجتمع لنفسه وبتفويض منه.

إن المعنى العام للشرعية يحيل إلى الحق، أو الحقوق المعترف بها، والتي بناء عليها يصير السلوك شرعيا أو لا شرعيا، وإذا كانت المشروعية تعتمد على القانون, فان القانون يعتمد على الشـــرعية ولكن لكي يطاع القانون ويصير ملزما، يجب أن يصدر من مصدر شرعي.

وهذا يحيلنا إلى النظام السياسي ؛ خاصة في جانبه التشريعي. تلك المشروعية التي يمكن أن تبقي في تطابق أو عدم تطابق الفعل أو الإجراء مع القانون بغض النظر عن شرعية القانون، والتي ترتبط بشرعية مصدر القانون، فالدكتاتورية يمكن أن تحكم بفضل القوانين ، لكن هذا لا يجعل سلطانها شرعيا وعليه فإن دولة القانون في هذه الحالة ليست إلا دولة طغيان ويصبح الشرعي ليس دائما مشروعا. فالشرعية إذن وبشكل عام هي الاعتقاد والقناعة الخاصة والعامة من لدن الأفراد بصحة مصدر السلطة وممارسة انتقـــالها كما أن الشرعية لا تقتصر على مصـــدر السلطـــة وممارستـــــها

---

(1) - **Julien Freund,** L'essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965, p.169.

وانتقالها، وإنما تعنى أيضا شرعية تصرف السلطة وبتعبير آخر مدى موافقة تصرف الحكام للقوانين أو مدى خضوع الحكام للقوانين شانهم شان الأفراد .

ولهذا من الممكن أن توجد سلطة غير شرعية إذا استخدم شخص أو مجموعة من الأفراد ثمار قوتهم في قهر الآخرين وقسرهم على الطاعة وإجبارهم على أمر معين أو سلوك ما، «لأن الناس أقاموا واجب الطاعة على سندين : السند الأول هو شرعية السلطة التي تعود الناس أن يروا القانون صادرا عنها، سواء أكانت ...مستمدة من تكليف إلهي، أو من حق دستوري ، أو من اتفاق تعاقدي بين الحاكم والمحكوم . »[1] فالأصل أن تكون السلطة شرعية مستندة إلى القانون الأساسي في الدولة ،وتنسحب إلى وصف قدرة احد مكونات الدولة أو الدولة عامة على توجيه السلوك للمحكومين وضمان إلزامهم على ذلك واحترام قواعد المجتمع الأساسية(الاجتماعية، والاقتصادية ، والسياسية).

السلطة إذن هي نوع من أنواع القوة تنظم جهود وواجبات الآخرين من خلال الأوامر التي تصدرها لهم إذ تعتبر هذه فعالة لكونها صادرة من أشخاص شرعيين حسب اعتقاد الأشخاص الخاضعين لمشيئتها، وتختلف السلطة عن السيطرة القسرية أو الجبرية من حيث أن الأخيرة تلزم الأفراد على التكيف لمشيئتها من خلال مقدرتها على فرض العقاب أو تقديم المكافأة.

إن السلطة الشرعية هي السلطة التي تتأثر فعاليتها بالأجهزة التي تعتمدها كالفائدة والمصلحة المتبادلة المشتركة بين قادتها والأشخاص الذين يخضعون لأوامرها ومتطلباتها، فالسلطة قد تقدم المكافأة المادية والمعنوية للأشخاص الذين يقدمون الخدمات لها وتدافع عنهم وقت تعرضهم للمخاطر، لكن ممارسة السيطرة الجبرية من قبل السلطة الشرعية قد يكون بطريقة ديمقراطية أو غير ديمقراطية.

فالممارسة غير الديمقراطية للسيطرة الجبرية قد تخلق مشاكل ومتاعب للسلطة أو للأشخاص الذين يمارسونها أو قد تؤدي إلى تهديم السلطة أو القضاء عليها عن طريق عدم إطاعتها من قبل أتباعها؛ إذن تعتمد شرعية السلطة على أرجحية الأسلوب أو الطريقة التي تمارس بها السلطة خصوصاً القابلية فليس هناك مجتمع يستطيع إعطـــاء شرعية مطلقة للقـــوة التي يمارسها أعضاء السلطة لأن الثغرات الموجودة في التماسك مهما يكون التماسك كالتماسك في العقيدة أو التماسك العنصري تعمل على إضعـــاف صفة الشرعية،كما أن وجـــود المصالح المتضاربة بين الحكام والمحكومين في المجتمع يضعف من صفة الشرعية التي تتمتع بها الطبقة الحاكمة وهذا ما قد يجر المجتمع إلى الاضطرابات السياسية، وسوف نعود إلى هذا الموضوع عند مناقشة فكرة القانون نظرا للعـــلاقة الوطيدة بين مفهوم المشروعية ومدى حضور القـــانون في تجسيدها.

---

[1]– روبرت م. ماكيفر، **تكـــــوين الدولة** ،ترجمة د حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.ص97.

القانون والاجتماع السياسي:

1. في معنى القانون:

القانون في اللغة كما في لسان العرب تعني: الأصل وقانون كل شيء طريقه ومقياسه، والقانون في الاصطلاح أمرٌ كلّي ينطبق على جميع جزئياته التي تتعرف أحكامه منه، فالقانون في اللغة يحمل معنى عام يطلق على«كل قاعدة أو قواعد مطردة حمل اطرداها معنى الاستمرار والاستقرار والنظام»[1].

وكلمة" القانون" ليست عربية وإنما هي مأخوذة من كلمة Kanon اللاتينية ، ومعناها القاعدة أو التنظيم ومنها أخذت canon الفرنسية التي كانت تطلق في العصر المسيحي على القرار التي تصدرها المجامع الكنسية أن الأوربيين كانوا أولى من العرب باستعمال هذا اللفظ للتعبير عن معنى القواعد العامة، إلا إنهم لم يستعملوه إلا بالنسبة للقرارات الدينية وإنما استعمل الإنكليز كلمة jurisprudence واستعمل الفرنسيون كلمة Droit للدلالة على القانون بوجهه العام وللدلالة على القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية.

ولا شك فإن معرفة معنى القانون يغنينا كثيراً في فهم أبعاد القانون من ناحية الخصائص والضيق والتوسّع. فقد اختلف الباحثون في معنى هذه الكلمة حيث يرى الأكاديميون أن القانون مصطلح يحمل معنىً ضيقاً، فالقانون عندهم: «هو مجموعة القواعد العامة الجبرية التي تصدر عن إرادة الدولة وتنظم سلوك الأشخاص الخاضعين لهذه الدولة».[2] أي أن «اللغة القانونية رصدته بوجه عام للدلالة على مجموع قواعد السلوك الملزمة للأفراد في المجتمع.»[3] إن هناك في كل مجتمع من المجتمعات عدد لا يحصى من القواعد والعادات والإجراءات والتدابير التي لها صفة الإجبار وكل هذا ما يطلق عليه في العادة صفة القانون.

ويُفهم من مضامين المراجع القانونية أن كلمة " القانون" في المصطلح الحديث تحمل معنى الإجبار والقسر والإلزام بالقوة لأنها قواعد ملزمة تنظم سلوك الأشخاص في المجتمع على أنه يُفهم من معنى الإلزام بأن له جزاءً مادياً توقعه السلطة العليا في الجماعة. وكذلك فإن القانون لا يحمل معنى الإلزام والقسر الذي تفرضه السلطة على الفرد كواجب مكره عليه في الالتزام بمسؤولياته الاجتماعية

---

[1]– د محمد حسين منصور ، **نظرية القانون**، دار الجامعة الجديدة للنشر ، الإسكندرية ، 2004 ص48 .

[2]– Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris, 1962.p 413.

[3]- محمد حسين منصور ، **نظرية القانون**،دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية،2004 ، ص.48.

بل إنه مسؤولية ذاتية يتحمّلها الإنسان باقتناع ووعي وإيمان، «وكان لابد أن يقوم الرادع القانوني مقام الخوف من الانتقام.»[1] لذلك فان القانون يحمل معنى جامعاً كلياً لا يقتصر على معنى الجزاء الرادع . وهذا الرأي يعبر عن نظرة شمولية لمسألة القانون، لأن القانون ليس مجرّد آلية تحتوي على مجموعة قواعد جامدة تأمر وتنهى بل القانون السليم هو الذي ينبعث من كافة المستويات ويندمج مع مختلف الجوانب الثقافية والأخلاقية والتربوية بحيث يتكامل مع العناصر الأخرى لتحقيق المثل الإنسانية والأخلاقية العليا.

2. ضرورة وجود القانون

يرتبط وجود القانون وبوجود المجتمع، لأن موضوع القانون هو تنظيم العلاقات بين أفراده ، وإذا سلمنا بأن الإنسان لا يستطيع العيش منعزلا عن بني جنسه تسليما يفرضه الواقع ، لتعدد الحاجات وعدم قدرة الإنسان على تلبيتها منفردا إلا بالاستعانة بأقرانه على ذلك وتكون تلك هي نقطة البداية في نشأة الدولة كما ذهب أفلاطون في هذا الحوار بين سقرط وادمانتوس: «**في اعتقادي أن الدولة عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ، وحاجته إلى أشياء لا حصر لها .أترى أن هناك أصلا آخر للدولة .**

ــ لايمكن أن يوجد إلا ذلك الأصل.

ــ إذن فمادامت حاجاتنا عديدة ، وما دام من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بها، فإن المرء يستعين بشخص من اجل غرض من أغراضه ، وبغيره من اجل تحقيق غرض آخر ، وهكذا .وعندما يتجمع أولائك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضا في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة .»[2] أو تسليما فلسفيا كما ذهب إلى ذلك كثير من فلاسفة قديما وحديثا ؛ بالاستناد على المقولة الأرسطية «الإنسان مدني بطبعه » وان الحياة الاجتماعية لا تستقيم بغير قواعد ترسي أسس النظام تتوزيع فيه الواجبات و الحقوق طبقا لقانون ينشد العدل والإنصاف لـ «أن القانون لا يهدف إلى توفير السعادة القصوى لفئة واحدة من المواطنين ، وإنما يسعى إلى تحقيق السعادة في المدينة بأسرها ، بأن يجمع بين المواطنين إما بالوعد وإما بالوعيد ، ويدفعهم إلى المشاركة في الخدمات التي يتسنى لكل فئة أن تؤديها للجماعة .» [3]

---

[1]- جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،1991.ص96 .

[2]- أفلاطون ، **الجمهورية** ،سلسلة أنيس، موفم للنشر، الجزائر، 1990.ص70.

[3]- المرجع نفسه ، ص319 .

لأن الإنسان في سعيه الحثيث لإشباع حاجاته يدخل في تنافس مع الآخرين في مستوى أولي حيث يأخذ هذا التنافس صورة طبيعية وسلمية عندما يقتصر على استخـــدام والإمكانيات المتاحة في حفظ البقـــاء من خلال الإنتاج والتبـــادل ، وقد تتحول هذه المنافسة في شكلها وأدواتها إلى نوع من الصراع كلما زاد شح الأشياء المطلوبة أو كثر عدد طالبيها ، ذلك ما ينجر عنه بالضرورة انحراف السلوك السلمي إلى العدوان والتطاحن الذي يتعذر معه تحقيق السلم الاجتماعي وطمأنينة الأفراد ،و يطغى الاضطراب و عدم التوازن.

و على العكس من ذلك يكون الأمر في المجتمع الذي يعيش في ظل القانون، إذ أن تشبع فكر أبناء ذلك المجتمع بمبادئ القانون يضفى عليه صفة الاستقرار تلك وتشيع مظاهر العدل الذي يعتبر معطى عقليا مستقل عن إرادة الفعل كمـــا يراه روســـو إذ «لا ريب في أن هناك عـــدالة شـــاملة منبثقة عن العقل وحده ؛ إلا أن هذه العـــدالة يجب أن تكـــون متبادلة لإقرارها بيننا »[1]، وهو أمر يدفع إلى الوقـــوف على نوعين من القوانين تنبثـــق عنها عـــدالتان ؛ إحـــداهما طبيعية يتقيـــد بها العادل تجاه الآخرين ولا يتقيد بها أحد تجاهه لأنها تفتقد إلى الجزاء الطبيعي الذي يجعلها ملزمة للجميع .

وهذه فكرة رددها الفيلسوف الروماني شيشرون عند تعريفه للقانون الطبيعي على أنه نـــابع من العقل السليـــم الذي ينسجـــم مع الطبيعة إلا أن هذا القـــانون «وإن أثر على الأخيـــار من النـــاس فلا يؤثر على الأشرار منهم .»[2] وبالتالي يكـــون من الضروري الرجوع «إلى اتفاقات وقوانين لربط الحقوق بالواجبات ورد العدالة للانطباق مع هدفـــها.» [3] ذلك أن مشـــاعية الأشـــياء واشتـــراك الأفراد في الانتفاع بها لا تجعل أحدا مـــدينا لآخر بشيء واعتراف أحد لآخر إلا بما يحقق منفعة له، غير أن الحالة المدنية هي على العكس من ذلك تماما لأن « الأمـــر ليس كذلك في الحالة المدنية حيث تكون جميع الحقوق محددة بالقـــانون .» [4] فالإيمان بضرورة وجود القانون و حتمية الامتثال لقواعده دليل على رقي فكر المجتمع.

---

[1]- جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، ترجمة ذوقان قرقوط ، دار القلم ، بيروت لبنان ، بدون تاريخ.ص 78 .

[2]- د ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي _القانون الطبيعي_ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، الطبعة الأولى ، 1982ص40.

[3]- جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، مصدر سابق، ص78.

[4]- المصدر نفسه ، ص78.

القانون آلية ضرورية، و لا يتسنى لمجتمع من المجتمعات مهما كانت درجة ثقافته أن يتملص نهائيا من وضع قواعد يمكنه من خلالها تسيير شؤونه وتصريف أمور الأفراد بحيث يتحقق التوازن والاستقرار في فرض الواجبـــات وإعطاء الحقوق. بناءاً على ما تقدم من حتمية وجود القانون في المجتمعات نعرف أن هناك أسباباً لنشأة القانون، و لنا أن نتساءل ما هي تلك الأسباب أو بعبارة أوضح لماذا بات وجود القانون ضرورة حتمية في المجتمع البشري؟

إن ضرورة وجود القانون هو أمر لا يختلف فيه اثنان ، إذ أن وجوده أمر يتناسب مع سلوكيات البشر في إدارة حياتهم، على الرغم من تعارض وجود القانون مع ما يتطلبه الوجود الإنساني من حرية بل وجود القانون يتجاوز حدود المجتمعات البشرية ليصل إلى عالم الحيوان، فها هي ممالك الحيوانات بكافة أنواعها تراها قد فطرت على الحياة المقننة في حين لم تمتلك ذلك الجوهر الثمين الذي يمكنها من خلاله السمو و الارتقاء ألا و هو العقل؛ لذلك « يجدر بنا أن نسلم، بادئ ذي بدء، بأنه كلما اشتد عنف الشهوات، زادت الحاجة إلى القوانين التي تكبحها.»[1]

فالكائن الذي يتأسس وجوده في أحد امتداداته على العقل فهو لم يكن مفطوراً على حب الحياة المنظمة المقننة فحسب، بل كان بمقتضى تملكه للعقل قادرا على سن القوانين التي تنظم حياته. فالقانون إذن هو وسيلة وغاية لا غنى عن ضرورته في رسم خطوط السلوك و وضع الحدود التي ينتهي عندها أي نزوع ذاتي يتجاوز ما هو شرعي، «فيجب على المرء لفهم القاعدة القانونية أن يتحقق من المصلحة الاجتماعية التي أملتها.»[2]

3. الحرية وطاعة القانون

تعتبر الحرية بمفهومها السياسي بمثابة حجر الزاوية في فلسفة روسو ، فهي الحق المقدس الذي لايمكن حتى لصاحبه التنازل عنه لأنه بفعل كهذا يكون قد تنازل عن صفته كإنسان «فالحرية ليست مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم في خلقها وتحقيقها ، بل إن ماهية الحرية تنحصر على وجه التحديد في أنها مصدر فعلنا و ينبوع نشاطنا »[3] إلا أن ما حصل من التطورات عبر عصور التقدم التاريخي ، وظهور الحاجة إلى الاجتماع في مرحلة حساسة عند نقطة محددة من التحولات التاريخية الكبرى أدى إلى وضع حرية الإنسان موضع تساؤل في محاولة من الإنسان نسفـــــه لإيجاد

---

[1]- جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،1991،ص75.

[2]- دياس، **فلسفة القانون**، ترجمة هنري رياض ، دار الجيل ،الطبعة الأولى، بيروت ،1986.ص96 .

[3]- د زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية _**مشكلة الحرية** _ مكتبة مصر /دار مصر للطباعة. ص166.

الأشكال الكفيلة بحمايتها ، ليس باعتبارها معطى طبيعيا في فضاء طبيعي ولكن باعتبارها خاصية أساسية للوجود الإنساني لم تعد لها نفس الإمكانية في الممارسة والتجسيد.

وبالتالي تكون «المشكلة الكبرى في علم السياسة عند روسو إنما هي مشكلة العثور على شكل اجتماعي يكون كفيلا بحماية الشخص البشري والدفاع عن ممتلكاته بكل ما لديه من قوة مشتركة»[2] شريطة بقاء الفرد متمتعا بحريته الشخصية وخاضعا لنفسه . و إذا كانت هذه الغاية لا تتحقق إلا بالرضا التام لكل فرد في إخضاع جزء من حريته لسلطة شرعية لا تمارس سلطتها إلا من خلال القانون.

النتيجة أن لاحق ولا حرية في غياب الدولة، وفي غياب السلطة التي يمكنها أن تحمي الحرية عبر ما تسنه من القوانين ، لأن السلطة السياسية لا تجد غايتها إلا في حماية الحرية في الوقت الذي تتخذ لها حدودا لتقف عندها ،لذا فإن التسليم بفكرة السلطة شر لابد منه لأننا في الوقت الذي نحاول أن نجد لأنفسنا ملاذا خارجها نقع في أعماقها ، وعندما نحاول أن نعاديها نجد أنفسنا فيها فهي أمامنا لا منتهية ولا زائلة « إنها موروثة منذ عديد السنين ، حملها إلينا آباؤنا في جنباتهم ونحن نحتفظ من اجل نقلها لأخلافنا ، ولكن إذا بحثنا لها عن أصل وجدناها تغوص في الماضي بلا توقف لتضيع بشكل عجيب في غياهب الزمن لأنها غامضة .» [3]

عن هذه العلاقة المتداخلة و المعقدة للسلطة والحرية يقتضي البحث في وسائل التعايش بين الاثنين لا العمل على إثارة مواقع جديدة التصادم بينهما تلك هي الخلاصة التي نرى أن روسو قد وقف عليها وعليه كان الأجدر هو العمل على تبسيط العقبات التي تقف في وجه كل منهما ما دام الوقوف إلى جانب الوحدة منهما يؤدي إلى تلاشي الأخرى ، لأن الانتصار للحرية باسم الفردية يقود على الفوضى، والمطالبة بصرامة السلطة يقود إلى العبودية والاستبداد. قد تكون أفضل طريق لتحقيق الانسجام بينها هو القول مع كارل ياسبرس K.Jaspers أن « الذي يتحرر فعليا يحيا في كنف السلطة وأن الذي يطيع السلطة الحقيقية يتحرر،فبالسلطة تأخذ الحرية معناها الكامل . »[3] ولكن السؤال الذي يطرح في هذا السياق هو : من هو صاحب الحق في سن القوانين ؟ وبأية ضمانة يمكن أن نحمي الحرية من تعسف السلطة ؟

---

[1]– المرجع نفسه، ص 246 .

[2] – Karl Jaspers, essais philosophiques de notre temps, op.cit. p120.

[3]– Ibid., p.121.

الإجابة على هذا السؤال عند روسو يراها أولا؛ في أن تكون إرادة وضع القانون بيد المواطن الذي سوف يخضع للقانون وأن تكون السيادة ملك لصاحبها وهو الشعب لان هذا الأخير و«عندما يضع قواعد لكل الشعب فإنه لا ينظر إلا إلى نفسه ...حينئذ تكون المادة التي توضع لها القواعد عامة كالإرادة التي تسن القواعد. إن هذا العمـــل هو الذي أدعوه قانونا»[1]

ثانيا ؛ في المساواة بين الأفراد في خطاب السلطة تجاه مواطنيها، بأن لا يشرع حق يستثنى منه آخر ولا يفرض واجب يعفى منه آخر.وعندئذ يحرص الأفراد على طاعة القانون بمراعاة وتقدير الفوائد التي يجنونها من طاعتهم له ،والطمأنينة الناجمة عن ذلك ، حتى أن الخضوع للقوانين في هذه الحال يصبح هو الحرية في حد ذاته والخضوع لها شرف يرفع الإنسان من براثن البهيمية وعبودية الشهوات إلى مرتبة الإنسانية.

يقول روسو في خطابه إلى جمهورية جنيف: «كنت أود أن أحيا وأموت حرا،أي أن أبلغ من خضوعي للقوانين حدًّا لا أستطيع معه ولا يستطيع أحد أن يخلع عنه نيرها المشرف.» [2] فالقانون لا يقف في وجه الحرية إلا بالقدر الذي يغيب به عن رسم الحدود التي تجعل الأفراد يشعرون بتبادل احترام المصلحة المشتركة التي من أجلها رضي كل فرد بالتنازل عن حريته،ويتح من ذلك أن السؤال «عمن يحق له سن القوانين ما دام أنه عضو في الدولة ؛ ولامعا إذا كان في وسع القانون أن يكون ظالما ما دام أنه من إنسان يكون ظالما لنفسه ولا كيف نكون أحرارا وخاضعين للقوانين ما أنها ليست سوى سجلات لإرادتنا .» [3]

ويفهم من العلاقة التي تربط بين من يشرع ومن يشرع له أن طاعة التشريع ليس سوى امتثال لما تمليه علينا إرادتنا وأعمال لقوة الاتحاد الذي كان مبدأ الاجتماع السياسي ، «فليست القوانين بمعناها المحدد سوى الشروط للإتحاد المدني، والشعب الخاضع لهذه القوانين يجب أن يكون واضعها.» [4]

إن من أهم الإشكاليات التي تواجه القانون وتضعه تحت مرصد النقد هو عدم وضوح الغاية الأساسية لوضعه، عدم الوضوح هذا هو الذي أدى إلى استغلال القانون استغـــلالاً سيئاً

---

[1]- جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، مصدر السابق.ص79 .

[2]- J.-J. ROUSSEAU, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Gallimard, 1965 p22.

[3]– جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، مصدر السابق.ص80 .

[4]– المصدر نفسه، ص 80.

أفقده مصداقيته في كثير من الأحيان. فتارة لا يتوانى أرباب المصالح الخاصة عن استخدام القانون وصياغته حسب ما تهدف إليه منافعهم، وأخرى تستخدمه السلطات المستبدّة لتبرير شرعيتها المطعون فيها وقمع الحريات.

ومن جهة ثالثة يطغى نفس القانون ويخرج عن غايته عندما يصرّ البيروقراطيون على تطبيقه حرفياً ولو خالف روح القانون. لذلك فإن وضوح الغاية من القانون ومعرفة أبعادها يسلب الفرصة من الذين يمتلكون النفوذ والقوّة في ترجمة القانون حسب منافعهم الذاتية، ومن هنا فإن ضرورة وجود مبادئ أساسية ثابتة تحكم النظام الاجتماعي العام وتشكل الغطاء الذي تتحرك في إطاره كافة الأبعاد الحيوية ومن ضمنها القانون والسياسة والاقتصاد. أحد هذه المبادئ الأساسية التي ترسم غاية القانون وتؤطر حركته هو الحرية التي يختص بها الإنسان لتكون منهجاً معرفياً وسلوكياً للوصول إلى الطاعة اليقينية والتكامـــل الإنساني، وكل تأمل في فكر روسو يرى أن الحرية تمثل ركناً أساسياً في صياغة نظـــرياته حيث أن من أساسيات رؤية روســـو هو أولوية الحـــرية ليس من باب الترتيب الحقوقي وإنما من زاوية الأهمية الذاتية لماهية الحرية.

هنا يتخذ روسو رأياً تكامليا، فيرى أن القوانين هي التي يجب أن تتأطر بالحرية.و أن القوانين ليست هي الحاكمة على الحرية بل الحرية هي الحاكمة على القوانين. يرى من اللازم: أن تنطلق القوتان التشريعية، والتنفيذية من الحرية الإنسانية. وعلى هذا فإن الحرية هي الغاية الأساسية التي يجب أن ينطلق القانون وفقها، فإذا لم يستطع القانون أن يضمن الحـــريات لأفرد المجتمع أو يحافظ عليها أو قام بمصادرتها فانه تنتفي ضرورته وجو هريته التي قام عليها، «ولم يعد هناك سوى سيدا وعبيدا». إن الإشكالية التي جعلت القانون الوضـــعي في موضع الشـــك في قدرته على تحقيق الغاية هو أنه جعل الحرية في المرتبة الثـــانية ، لأن القانون في نظر الاتجـــاه الوضـــعي هو تعبير عن إرادة المشـــرع صـــاحب السلطة، وليـــس تعبيرا عن الاتجـــاه الغـــائي للأفراد المكـــونين للمجتمع السيـــاسي.

لقد قدّم الوضعيون المصالح والمنافع الآنية التي تخدم واضعيه فغاية القانون هي: « تحقيق أعظم قدر من السعادة لدى عدد من الناس .وهذا هو وجه واحد لتطبيق مبدأ المنفعة الذي يوافق أو لا يوافق على التصرف وفقا لما اذا كان يزيد أو يقـــلل من سعادة الفـــرد .»[1]

---

[1]– دياس، **فلسفة القانون**، ترجمة هنري رياض ، دار الجيل ،الطبعة الأولى، بيروت ،1986.ص96 .

القانون وضـــع بالدرجة الأولى لتحقيق مصالح وغايات نفعية تخـــدم القـــوى النافذة التي تصوغ القانون، لذلك فإن الحرية عندهم هي حرية نفعية عرضية وليست أصلاً مبدئياً وحقا من الحقوق الطبيعية للإنســـان. لذا فإن نظـــام الحرية الشخصية في المجتمع الديمقـــراطي لا يتضمّن الحرية للمواطنين فحسب بل لجميع السكـــان.

إن القانون السليم الذي يحقق الغايات من وجوده هو القانون الذي يستطيع عند تطبيقه أن يحافظ على الحريات وينظمها بشكل تتوازن فيه حريات جميع الأفراد مع عدم الإضرار بالآخرين أو سلب حرياتهم، وحينئذ لا بدّ أن يكون القانون متوسّطاً بين إعطاء الحاجة بقدر وسلب الحرية بقدر، فمن الواضح أن كل قانون يسلب بقدره من حرية الإنسان، ولذلك يجب أن يراع في وضع القانون الحكمة منه لأن «قوة القوانين تستند إلى الحكمة من وضعها أكثر من صرامة وزرائها ، والإرادة العمومية تستمد وزنها من المبررات التي أملتها.»[1] وتقدير كل جانب من الجانبين سواء بالنسبة إلى حرية الإنسان ملحوظاً فيها الصالح الإنسان.

وهنا يمكن القول أن وظيفة القانون هو فقط إيجاد التوازن بين الحريات، فلا حقّ للقانون أن يدخّل في شؤون الناس إلا بالقدر المقرر قانونا وما كان على صلة بالصالح العام؛ إذ يجب الاعتقاد في أولوية الحرية وأصالتها، لأن الإنسان يتطلب الحرية في كل شيء له، باستثناء ما فيه إضرار لنفسه وإضرار الآخـــرين.

---

[1] - J.-J. ROUSSEAU, Ecrits Politique, Union Générale d'Edition ,Paris,1972 p. 42.

الحق الطبيعي كتأسيس لحقوق الإنسان:

لقد شغلت فكرة الحق الطبيعي اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ زمن طويل، ولازمت هذه الفكرة كفاح الإنسان من اجل التوصل إلى المجتمع القائم على الفضيلة والعدل. وظل حلم الوصول إلى هذا المجتمع الذي لم ينفك المفكرون والمصلحون يحلمون به إلى يومنا هذا ولقد أسهمت هذه الفكرة في دفع المجتمع البشري إلى البحث عن أدواة النهوض بالإنسانية وصولا إلى المجتمع المنظم وفق القواعد الثابتة التي يمليها العقل السليم ويستقر عليها الضمير البشري والكيان الاجتماعي.

إن مفهوم الحق الطبيعي المتميز عن الحق الوضعي قديم قدم الفلسفة نفسها، حيث برز في العصور الإغريقية القديمة. وظلت فكرة الحق الطبيعي الذي قال به فلاسفة اليونان وبعض مفكري الرومان غائبة، أو بالأحرى مغمورة في كتبهم طوال القرون الوسطى: لقد حل محلها قانون الإيمان الذي تحدده الكنيسة هو "الحق الإلهي" للملوك الذي باسمه يحكمون، ويشرعون ،ويضعون القوانين ويحددون الحقوق. حتى أخذت المسيحية هذا المفهوم الذي يظهر الحق الطبيعي وكأنة التعبير عن الإرادة الإلهية.

إن هذه الفكرة قد لازمت المسيرة البشرية وطموح الإنسان نحو تحقيق المجتمع القائم على العدل والإنصاف وعكست تاريخا طويلاً لصراع عنيف بين الحاكمة المستغلة وبين المحكومين وإذا كان الإنسان قد خاض صراعاً عنيفاً مع الطبيعة في بدء الخليقة وفجر الإنسانية فأنه خاض صراع أعنف مع الحكام والملوك في ظل نشوء الدولة عبر العصور وقد تجلت وحشية الحكام الأقدمين في الأنظمة الجائرة التي كانت تصنف الناس إلى طبقات عليا وسفلى أحراراً وعبيداً مالكين ومملوكين كما تجلت فيما قرروه من عقوبات صارمة تصل إلى الإعدام بأبشع الوسائل ولأتفه الأسباب فضلاً عن معانات الإنسان لمختلف وسائل التعذيب النفسي والغريب أن الحكام كانوا في الغالب يدعون إلى سلطتهم وسيادتهم غير المحدودة إنما هي مستمدة من الإرادة الإلهية .

نشأ مفهوم الحق الطبيعي عند قدماء اليونانيين عندما اختلف الناس حول القوانين الوضعية وتساءلوا عن عدالتها ، فاستعانوا بمفهوم يفوق القوانين الوضعية ويعلوها، فكان مفهوم (الحق الطبيعي) الذي يعني السعي نحو عدالة أعظم وأسمى . وأشهر مثال على اللجوء إلى الحق الطبيعي ما أوردته الأسطورة اليونانية في التآليف التراجيدية الإغريقية هو مثال أنتيجون [1] (Antigone) الذي روته مأساة سوفوكليس Sophocle المشهورة عن أنتيجونة هي ابنة أوديب OEUDIPEوقد تحدت أمر عمها كريون ملك طيبة Thèbes بعدم دفن جثمان أخيها

---

[1]-د ملحم قربان، **قضايا الفكر السياسي**– القانون الطبيعي، 1982مصدر سابق،ص. 23.

بولينيكيس، وقامت بدفنه معتمدة على حقها الطبيعي في ذلك، فحكم عليها عمها بالإعدام.[1]

ساهمت الفلسفة الرواقية بدورها الهام في نشأته وبلورته، فقد عرفت الفلسفة الرواقية الحق الطبيعي بأنه شريعة غير مكتوبة، إلهية وأبدية، وتدل على تطلب مطلق للعدالة. وينبع هذا التصور الرواقي من نظرة توحد بين الطبيعة والله. وفي هذا الإطار، تكمن حرية الإنسان في الخضوع لهذه الشريعة، وبالتالي يتحول السلوك الأخلاقي إلى مجهود داخلي يقوم به الإنسان للتحكم في الذات، «بحيث يحيا حياة الخير هو فرد عالمي. فيجب ألا يعيش الناس منعزلين ...تفصل بينهم الحدود والحواجز المصطنعة ويخضع كل منهم للقانون الخاص، بدولته بل يجب أن يعتبر كل منهم أنه مواطن في وطن واحد كبير هو الدولة العالمية. »[2] لأن الخضوع في نظر الرواقية يجب أن يكون لقانون الطبيعة الذي يقود البشر إلى الفضيلة وبدون أن يأخذ الفرد بالاعتبار الظروف التاريخية والثقافية والسياسية التي يحياها في مجتمعه ، كون الحق الطبيعي أبديا وعاما ، وغير متبدل ولا متغير ، هو هو في كل مكان وزمان.

فالطبيعة هي التي فرضت الحرية والمساواة على الناس أجمعين ، لا بوصفهم مواطنين ولكن بوصفهم أفراد بشر وبذلك تختلف النظرة الرواقية إلى الإنسان عن الرؤية الإغريقية السابقة التي لا ترى في غير الموطنين الإغريق إلا عبيدا غير جديرين بالحرية «فلا يوجد عند الرواقيين من ولدوا عبيدا ومن ولدوا أحرارا. فليس هناك عبيد بالطبيعة وأحرار بالطبيعة. بل كل بني البشر متساوون يشتركون في المواهب و الحكمة فلا ينكر الذكاء والعقل. إلا على الحيوان أما بني الإنسان فهم جميعا وأحرار متساوون.»[3]

التطابق بين الله والطبيعة فكرة مرفوضة في الفكر الديني على الأقل في الديانات السماوية بالرغم من أن الرواقية لها الفضل في إدخال فكرة التوحيد إلى الفلسفة اليونانية، غير الإيمان بوحدة الوجود يؤدي الديانات الأخرى إلى القدرية، وهي تجبر الإنسان على الرضوخ لقوانين الطبيعة وتنفي مسؤولية الإنسان الحقيقية. وكما أن الحق الطبيعي يتميز عن الشريعة الأبدية

---

[1]-أحمد عثمان،**الشعر الإغريقي**،سلسلة عالم المعرفة ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت،1984،ص 231.

[2]– د. إبراهيم دسوقي أباظة و د.عبد العزيز الغنام، **تاريخ الفكر السياسي**،دار النجاح ، بيروت ،1973،ص81.

[3]– المرجع السابق، ص 82.

التي لله الواحد ، فكذلك يتميز علم الإنسان عن علم الكون ، ويصبح الحق الطبيعي سمة من سمات الكائن العاقل فقط، ولا يعني الكائنات الحية والبيئة المحيطة بالإنسان، لأن الحق أو الشريعة في معناه الأصلي هو بمثابة قاعدة ونظام لجماعة إنسانية ، وهو يعتمد على العقل والحرية.

رفض الفكر الديني تحول الحق الطبيعي إلى إطار جامد يسبق الإنسان ويتطلب منه أن يخضع له خضوعا سلبيا، لأن عقل الإنسان وحريته يمثلان دورا حيويا لا في التعرف إلى الحق الطبيعي فقط، بل في وضعه وتكوينه أيضا. فالحق الطبيعي بقدر ما يعلن حقيقة الإنسان الأساسية، يكتشفها الإنسان ويتعرف إليها شيئا فشيئا وينمو إدراكه لها مع مرور الزمن. وقد أسهم شيشرون الذي هو أحد أبرز فقهاء الرومان المتأثرين بفلسفة الرواقيين، من خلال تكوينه على يد فيلسوف الرواقية بوزيدونيوس ثم بالاستناد إلى تجربته وفكره السياسيين في بلورة مفهوم القانون الطبيعي على أنه منتشر في جميع البشر، وإلى أن الناس أحرار بخضوعهم لهذا القانون وإلى أنهم في ضوئه متساوون ؛ وإنما هم متساوون في تكوينهم النفسي وفي كونهم كائنات عاقلة وفي تمييزهم المشترك بين الخير والشر .

وفي تحديد مصدر هذا القانون الطبيعي قال شيشرون إنه نابع من العناية الربانية ومن الطبيعة البشرية العاقلة ؛ أنه قانون العقل الصحيح . لكنه قال أيضاً بأن الإنسان هو المصدر الأول لفكرة العدل وأرجع القوانين إلى التمييز المتأصل في طبيعته بين الخير والشر .

وهكذا يبدو الميل عند شيشرون إلى اعتبار العقل مرجعاً أصلياً لمعرفة القانون الطبيعي فيقول «هناك في الواقع قانون حق –أي العقل الصواب –الذي يراعي الطبيعة، ينطبق على جميع الناس ، ولا يتغير فهو أزلي ...ولا يحق للناس ن سنهم قوانين وضعية ن تشويه هذا القانون، كما وأنه لا يحق تحديد هذا القانون أو حصر تطبيقه، وأنه لمن المستحيل الاستغناء عنه.» [1]

رغم المسحة الميتافيزيقية التي يخلعها على هذا القانون، وكما تلقّى فقهاء الرومان فكرة القانون الطبيعي من فلاسفة الإغريق فإن الأوروبيين تلقَّوا من شيشرون نظريته في القانون

---

[1]– نقلا عن : ملحم قربان ، **قضايا الفكر السياسي**– القانون الطبيعي–، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط1، 1982،ص.39 .

الطبيعي وأصبحت عندهم على مدى قرون سلاحاً لمقارعة الاستبداد والدعوة إلى الحرية والمساواة .

وإذا كان واضحاً أن هذه النظرية قد وجهت الفكر الأوروبي نحو تدعيم حرية الفرد وذاتيته المستقلة فإننا نستطيع أن نقول إنها أسهمت في دفع هذا الفكر في الاتجاه المؤدي إلى تكريس سيادة العقل الفردي. ثم يصبح الحق الطبيعي التاريخي والمتطور الذي تنكره الرواقية أمرا معترفا به في الفكر المسيحي، حيث ميز توماس الأكويني[*] «بين القانون الأزلي الأولي الذي يشمل مسيئة الله ، فهو الحكمة الإلهية التي يحكم بها الله العالم ، ثم القانون الطبيعي الذي هو انعكاس للحكمة الإلهية على المخلوقات .وهي تتجلى في رغبات الإنسان الطبيعية التلقائية في فعل الخير والاتجاه إلى كل ما هو أخلاقي وفاضل، أما القانون الإلهي أو القانون المقدس فهو يمثل الشرائع والأحكام التي أتت عن طريق الوحي أو التبليغ » [2] والذي تنبع منه المبادئ الأولى (المحبة والعدالة وعمل الخير وتجنب الشر) على مستوى نظري و(الحق الطبيعي الثانوي ويشمل القواعد التي في منتهى ما يستطيع الإنسان أن يدركه) وهو الذي يستنبط من الحق الأولي – عبر التاريخ الإنساني– قواعده العملية في السلوكيات داخل ثقافة ومجتمع معينين.

ترتب على تبني المسيحية مفهوم الحق الطبيعي استحداث معاني جديدة لم تعرفها الفلسفة اليونانية السابقة ، تتضمن الرؤية الجديدة لدور الإنسان الأساسي في العالم ومسؤوليته فيه واحترام التعددية الثقافية التي تميز الوجود الإنساني ، والاقتناع بقيمة الإنسان ومكانته في العالم مسؤولية الإنسان في بناء عالم إنساني، ويعني الاعتراف بأن المبادئ الأولى والقواعد الأساسية التي يعتمد عليها السلوك الأخلاقي تتفق مع العقل البشري وتهدف إلى خير الإنسان، ومن ثم بدأ الابتعاد عن فكرة الإرادة الإلهية التي تستوجب الطاعة بدون فهم وتنأى عن الفكر الذي عرضته الفلسفة اليونانية من خضوع الإنسان لشريعة أبدية ثابتة.

أخذت الأمور تتغير مع مطلع القرن السابع عشر وأصبح لفكرة«القانون الطبيعي» معنى آخر: لم تعد تعني، كما كان الشأن عند اليونان، مجرد النظام والترتيب الذين يســـودان العالم

---

[*]– سان توماس الأكويني Thomas d'Aquin :فيلسوف ولاهوتي مسيحي ولد حوالي سنة 1225بالقرب من مدينة نابولي الايطالية، وتوفي سنة 1274 يعد واحدا من أعمدة الفلسفة المدرسية scolastiqueواللاهوت الكاثوليكي.

[2]– محمد علي و علي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**،مرجع سابق، 1985.ص118.

بل صار القانون الطبيعي وسيلة العقل البشري للسيطرة على الطبيعة، والإنسان هو الذي يكتشفه وهو الذي يستثمره لصالحه بواسطة إعمال العقل لاكتشاف هذه القانون وقوانين العقل متطابقة مع قوانين الطبيعة، لأن الأمر يتعلق في الحقيقة بقانون واحد.

لقد كانت الفكرة السائدة هي أن : القانون كما هو في العقل الإلهي، يظهر في الطبيعة وفي العقل البشري معا، ولا تناقض بين الاثنين العقل البشري هو واضع القـــوانين والقيم يكتشف قوانين الطبيعة بعقله، ويحدد القيم التي يجب أن يعمل بها الإنسان وفقا لطبيعة الإنسان نفسه.

كان التفكير الفلسفي في مواجهة فكرة جديدة تحل محل فكرة قديمة إنها: فكرة الطبيعة الإنسانية التي تأخذ موقعا محايثا لفكرة الطبيعة الكونية التي كانت تؤسس من قبل لفكرة القانون الطبيعي. إنه انقلاب في الفكر الأوربي الذي سيتقاطع مع التصور اليوناني القديم الذي كان يتخذ من الطبيعة ونظام الكون مرجعية لتأسيس القانون والقيم على المستوى البشري، غير أن طلائع القرن السابع عشر قد جعلت من الطبيعة الإنسانية هي نفسها المرجعية للقانون والقيم ومهما يكن فقد شهدت أوربا القرن السابع عشر من بين التيارات والأفكار تيارا في موضوع الحق الطبيعي يتخذ الطبيعة الإنسانية.

لقد ذهب المفكر الهولندي غروتيوس[*] Grotius إلى القول : بأن القانون الطبيعي هو قرار عقل سليم ينير في أمر من الأمور فيحكم عليه بحسب مناسبته أو مخالفته للطبيعة العاقلة؛ هل هو فاسد أخلاقياً أم غير فاسد؟ وبالتالي هل هذا العمل هو واجب أم مخلوق من قبل الله خالق هذه الطبيعة؟ و هناك من يرى أنّ هذا المفهوم لم يظهر لأول مرة في القرن السابع عشر ولا على يد غروتيوس، إنما يعود ظهوره لعدة أسباب هي تقدم العلوم واكتشاف أراضٍ جديدة، فالمعرفة الجديدة للطبيعة يجب أن تعترف ببعد جديد للحقوق الطبيعية. فضلاً عن ذلك إن هذا التصور الجديد للطبيعة هو في جوهره علماني. هنا تكون الحقوق منفصلة عن الدين والسياسة ومن ثم دور العامل الأساسي لتطور الحقوق على هذا الشكل إلا وهو العامل الاقتصادي.

كانت الحقوق في تلك الحقبة غير متلائمة مع الرأسمالية التجارية كونها إقطاعية. وعليه فإن انطلاقة الرأسمـــــالية قد ساعدت مـــدرسة الحق الطبيعي الذي قدم لهـــا بالمقـــابل التبرير

---

[*]– غروتيوس Grotius مفكر سياسي ، وفقيه قانوني هولندي .(1583 / 1645)

العقائدي حيث بدت قوانين التجارة وكأنها قوانين الطبيعة. كانت للمنظرين الجدد وجهة نظر حول الحق الطبيعي كونه يمثل المنفعة العامة وحقوق الأفراد والحالة الطبيعية وهكذا برروا الطموحات القومية وقدموا للملوك الحجة في صراعهم ضد النبالة التي كانت تتمتع بامتيازاتها.

أما صموئيل فون بوفندورف(*) S.V.Pufendorf فقد رأى أن الحق الطبيعي شرع ضروري لا يتغير قائم على وجود نظام أخلاقي عالمي وقاعدة داخلية مستقلة للعدالة فوق القوانين المدنية ، استمده العقل من طبيعة الأشياء وصنف القانون الطبيعي والقوانين الإلهية داخل هذا النظام كمعطى أساسي وأول للكائن البشري. في حين صنف القوانين الوضعية باعتبارها بشرية، مرتبطة بالزمان والمكان والطبائع البشرية وأن دور السلطة هو وضع القوانين التي تهدف إلى التقييد بالحق فضلاً عن ذلك اهتم بوفندورف بتحرير فلسفة القانون من الثيولوجيا ويرى أن قوانين الطبيعة هي ذات صلاحية مطلقة لإجبار الناس حتى صادره فضلاً عن ذلك كلمة الله الموحاة.

إن المتطلع في هذا الجانب من المعرفة العملية يلاحظ ويوضح أن الأرض الخصبة لنظرية القانون الطبيعي كانت إنكلترا لاعتبارات كثيرة اقتصادية واجتماعية سياسية، فكان الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز هو صاحب الريادة في وضع لبنات أخرى في صرح نظرية "الحق الطبيعي"، لقد انطلق هوبز من فكرة جديدة هي ما سيعرف بـــ"حالة الطبيعة"، أي الحالة التي كان عليها الإنسان يوم كان يعيش بدون دولة وبدون نظام اجتماعي ما، كان الإنسان يعيش في تلك الحالة على أساس حق الأقوى،التي جوهرها أن**"الإنسان ذئب للإنسان"**.والحق الطبيعي في هذه الحالة هو الحق في تلبية الرغبات وإشباعها.

غير أن هوبز يميز بين الحق والقانون الطبيعيين حيث يقول : «أنا لا أعني بكلمـــة "الحق " Right /Droit شيئا آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان لكي يستخدم قدراته الطبيعية طبقا للعقل السليم، ومن ثم فإن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي هو: كل إنسان لديه القدرة والجهد لحماية حياته وأعضائه»[1] ، ويضيف «وما دام لكل إنسان الحق في البقاء فلا بد

(*) صاموئيل فون بوفندورف (1632 – 1694 فيلسوف يعد رائد التنوير الألماني وواضع أسس علم القانون المدني، من أنصار الحق الطبيعي .هاجر إلى السويد وفي جامعة لوند (1670) نشر أروع أعماله وهناك رعاه الملك شالر الحادي عشر الذي دعاه إلى ستوكهولم وقلده منصب المؤرخ الملكي، فكتب سيرة حياة الملك، وتاريخاً للسويد من مؤلفاتـــه"القـــانون الطبيعي والناس".

(1) - Thomas HOBBES ,Léviathan ,Tard orig de Philippe Folliot, , Dieppe, Normandie, 2002. version numérique produit par Philippe Folliot, Chap. XIV, p119.

أن يمنح أيضا حق استخدام الوسائل، أعـــني أن يفعل أي شـــيء بدونه لا يمكن أن يبقى.»[1]

ومن هنا كانت الحقوق الطبيعية للإنسان أربعة: حق البقاء أو المحافظة على الذات، الحق في استخدام كافة الوسائل التي تؤمن الحق السابق (حق البقاء)، حق تقرير أنواع الوسائل الضرورية التي تكفل حـــــق البقاء ودرء الخطر، حق وضع اليد على كل ما تصل إليه : « لقد منحت الطبيعة كل إنسان الحق في كل شيء ولذلك فمن المشروع لكل إنسان أن يفعل أي شيء يساعده على البقاء.» [2] «ينبغي مع ذلك التمييز بين الحق والقانون، ذلك أن الحق يعتمد الحرية، حرية المرء في أن يفعل فعلا ما أو يمتنع عن فعله، أما القانون فهو الذي يرتبط بواحد منهما دون الآخر»[3]، (أي بالفعل أو الامتناع عن الفعل، فهو الذي يحدد ويعين، ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافا كبيرا مثلما يختلف الإلزام obligation والحرية liberté من حيث أنهما يتناقضان في الموضوع الواحد.

كان جون لوك من أهم فلاسفة الليبرالية السياسية فقد . وهو أول من تحدث عن تقنين الحريات ؛ يقول لوك أن سلطان القانون ضروري لهذه الحرية ـــ الحرية الفردية ـــ إذ بدون هذا القانون الطبيعي لصارت حرية الإنسان فوضى. ومن هذا القانون استنتج لوك قانوناً عقلياً بـــه يصل الناس إلى الاتفاق الاجتماعي. ويعتبر لوك أن حقوق الفرد السياسية نابعة مـــن تملكـــه (الملكية الفردية) « أفهم إذن من السلطة السياسية أنها الحق في وضع القوانين... من أجـــل تنظيم وحماية الملكية. »[4] وهذا ما يجعل الاقتصاد وليس السياسة هي التي لها الأولوية، فعنـــد لوك، وبالتالي فإن الملكية الفردية هي الأساس، والتي تنبثق عنها فيما بعد الحقوق السياسية، أي : الليبرالية الاقتصادية هي المحور في فلك الحياة الاجتماعية المـــدنية، والســـياسية هي الفرع .

حتى أن لوك منظر الليبرالية السياسية الأول يرى أن من (لا ملكية) لهم إما (عبيـــد) أو (مجردون) من الحقوق السياسية ، وإذا كان جون لوك قد اهتم بتقرير حق الملكية أكثر مـــن غيره ، فإن جان جاك روسو.كان أكثر فلاسفة القرن الثامن عشر تقريرا لهذه الفرضية ، والتي تجسدها الدولة كشخص اعتباري ينوب عن الناس في تنظيم ممارستهم لحقوقهم، وبذلك تتحول تلك الحقوق الطبيعية، إلى"حقوق مدنية".

---

(1)- Thomas HOBBES ,Léviathan op. cit. Chapitre XIV p, 119.

(2)-Revue philosophique,Simone Goyarg-Fabre ,Les effets Juridiques de La politique Mécaniste de Hobbes, Presse Universitaire de France, N°2, Avril-juin, 1981, p199.

(3)- Thomas HOBBES ,Léviathan, op. cit. Chap, XIV. P120.

(4) - John LOCKE, Traité du gouvernement civil ,op.cit .p16.

إلا أن القوانين الطبيعية لا تجد عند روسو المكانة النظرية التي أولاها إياها غيره من الفلاسفة إلا عند انتقال الإنسان إلى الحالة المدنية لأن الإنسان الطبيعي ليس في حاجة لهذه القوانين على اعتبار انه لم يكن في حاجة إليها، وتبقى الحرية والمساواة هما جوهر الحقوق الطبيعية ، وعليه فإن تنازل الناس عن حقوقهم للإرادة العامة؛ الغاية منه إقرار الحق في الحرية والمساواة على أساس اجتماعي، ولا شيء غير هذا يبرر قيام الدولة.

أما القوانين التي تضعها هذه الأخيرة فهي إنما تكتسي شرعيتها من كونها تعبر عن الإرادة العامة للناس، وهي الإرادة التي تلتمس المصلحة المشتركة وتسعى إلى الخير العام. وهكذا تجد "حقوق الإنسان الطبيعية" مجال تحققها من خلال تحولها إلى "حقوق مدنية" تؤسسها مرجعية عامة كلية مطلقة هي الإرادة العامة التي تعلو على جميع الإرادات في الوقت الذي تعبر عنها جميعا: الإرادة التي لا يحركها إلا المصلحة المشتركة والخير العام. وقد اعتبر جون جاك روسو الحرية والمساواة هي الحقوق الطبيعية التي وهبها الله للناس، «بينما أن الحرية ، إذ هي هبة من الطبيعة قد وهبت لهم بصفة كونهم بشرا ، فإن آباءهم ليس لهم حق ما بأن يجردوهم منها»[1] لكن المجتمع ونظامه السياسي قد يعتدي على هذه الحقوق و تتشوه الطبيعة الإنسانية الخيرة، فغاية الحق الطبيعي هو تعديل ما يمارس واقعيا(الحق الوضعي)، فأصبحت الحقوق الطبيعية في الإنسان هو المعيار والمرجعية المعتمدة في التشريعات والقوانين.

الاعتراف بالحق الطبيعي هو اعتراف بأن الإنسان، بل وكل إنسان قادر على معرفة الخير وتحقيقه.وبالتالي فالإنسان يبقى إنسانا ذا ضمير وقادر ا على تفهم رسالته كانسان ، ومن ثم فالحوار مع كل إنسان- أيا كان معتقده الديني أو الفكري - ممكن ومجد ، بل هو أساسي في تكوين المجتمع الإنساني القائم على احترام العقل والحرية ، أي القائم على سمات كل إنسان الأساسية والمشتركة ، الأمر الذي يسمح لكل شخص بأن يتقدم من خلال علاقاته بالآخرين ومعهم نحو تحقيق إنسانيته تحقيقا أكمل وأعظم وأعمق.

الحق الطبيعي يتطلب من الإنسان أن يتساءل دائما عن قيمة أية حياة إنسانية فردية وعن قيمة العادات والتقاليد المعينة، وعن عدالة القوانين الوضعية في مجتمع وبيئة محددين حقيقة الحق الطبيعي تبرز في عموميته وشموليته، والتي تقوم على إعلانه حقيقة الإنسان، فذلك يعني أن عموميته تتحقق من خلال تكوين عالم إنساني حقا، تسوده قيم مشتركة

---

[1]- جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،1991 ص119.

«ذلك لأن فكرة الحق ، وعلى الخصوص فكرة الحق الطبيعي ، هما فكرتان خاصتان بطبيعة الإنسان»[1] عبر تاريخ الإنسانية، فاعتماد الحق الطبيعي يؤسس إمكانية قيام حوار بين الثقافات المختلفة وتعاون بينها، لأنه حاضر في كل منها مانحا إياها بعدا عاما، ولا يتم البحث عن الاتفاق الأخلاقي بين الأفراد والجماعات بالبحث عن ماض يسبق الاختلافات الثقافية ، بل في التطلع إلى مستقبل يحمل نموا للبشرية وبزوغا لإنسانية أعظم وأشمل في العالم.ووحدة البشر وإنسانية العالم لن ينفيا تنوع الثقافات واختلافها ، بل يقومان على إرادة إضفاء معنى على الحياة الإنسانية في تنوع أنماطها واختلاف أعضائها.

وبالتالي فان كان اعتماد مفهوم الحق الطبيعي يعني مراعاة الواقع الإنساني بشموليته مع اختلاف الخبرات البشرية بين الأفراد والثقافات، فهو يفيد بالضرورة الوعي لما للإنسان من بُعد تاريخي وقبول مبدأ نمو الأشخاص والجماعات نموا تاريخيا. فيجب قبول الواقع الإنساني الذي يختلف من شخص إلى شخص ، ومن بيئة إلى بيئة ، والذي يتطور من زمن إلى زمن ، لأنه في هذا الواقع فقط يمكن للسلوك الإنساني أن يصبح عادلا وحقيقيا، وهذا هو المطلب المطلق في نسبية وجود كل شخص وكل جماعة: أن يتطابق السلوك مع فهم الإنسان ذاته بأمانة وصدق من دون التوقف عند نمط سلوكي معين ، في مسيرة التقدم المتجدد من البحث الأكثر صدقا عن التوافق بين السلوك وحقيقة الكيان الإنساني،وبالتالي ، فعلى الأشخاص والجماعات أن يتحركوا باستمرار نحو أفق السلوك الأخلاقي الأمثل لهم .

هذه هي الحقوق الطبيعية، الحقوق التي تنبع من طبيعة الإنسان، الحقوق التي تألف جزءا من كيانه والتي تنجم عن وجود الإنسان بالذات. هذه الحقوق نعرفها من إشارة معينة هي البداهة التي تبدو بها لكل من يفكر فيها. إنها صالحة لجميع الناس، ولجميع البلدان، ولجميع الأزمنة لمجرد أنها ولدت مع الإنسان نفسه وإنها موجودة في ضمير كل فرد. إنها ثابتة أبديا، ولئن وقع أمر ما في حقبة معينة وفي بلد معين، ولئن في ضيم على إنسان ما فانه يمكن أن يكون مرد ذلك إلى حقوق نافذة في هذه الحقبة وفي هذا البلد، ولكن هذا لا يمنع أن يظل ظلما هذا الذي وقع، لأن الإنسان بوصفه إنسانا قد نال ضيم، ولأن هذا الأسلوب في حدوث ما وقع مناف للحق الطبيعي، يثور له شعوري بالحق، إن للإنسان، بوصفه إنسانا، حقوقا طبيعيةحقوقا تعطيه صفة حقوقية فلا يمكن بالتالي التنازل عنها.

---

[1]- جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، مصدر سابق ،1991 ص24.

وحتى لو شاء أن يتنازل عنها لم يستطع ذلك؛ لأن الإنسان مهما فعل يظل إنسانا فلا يمكنه التخلي عن كونه إنسانا والتخلي بالتالي عن صفته الحقوقية، وإن عدم ممارسته حقوقه لا يقوم دليلا في شيء ضد وجود هذه الحقوق. فلا يستطيع أي ملك أن يجعل من الخطأ صواباً ولا يقدر أي شعب بإرادتهِ كشعب، أن يجعل الظلم عدلاً فالحق والقانون بمعناهما النهائي كائنان خارج جميع الشعوب وفوقهما فهما عالميان ومتساويان بالنسبة للجميع ولا يستطيع أي شخص أن يكيفهما وفق هواه. مع ذلك، فإن من الممكن أن نتلمس في القانون الطبيعي بعض المفاهيم الثابتة.

أولا: يعتبر القانون الطبيعي ذريعة يلجأ إليها الجانب الضعيف من أطراف العلاقة الاجتماعية والسياسية لتبرير التمرد على واقعه المختلف ثقافياً أو حضارياً أو اقتصادياً أو سياسياً كما يعتبر ذريعة قانونية طالما لجأ إليها فقهاء القانون قديماً وحديثاً عند التحسس بقصور تشريعهم الوضعي عن الوفاء بمتطلبات إصدار القرارات العادلة في القضايا التي طرحت أمامهم.

ثانيا: يعتبر القانون الطبيعي المثل الأعلى للقانون الذي يسمو على القانون الوضعي المنطبـــــق فعلاً والذي كثيراً ما كان مصدرا للمظالم التي عانتها البشرية.

ثالثا: تهدف فكرتهُ إلى رسم النظام العالمي الذي يحكم الإنسان أولاً، وإلى تمجيد الحقوق الثابتة للأفراد والتي تدعى بالحقوق الطبيعية للإنسان والتي لا تقبل التجزئة أولاً والاغتصاب ثانياً.

إن فكرة القانون الطبيعي تعني وجود قواعد قانونية أسبق وأعلى من القانون الوضعي خالدة ثابتة تصح في الزمان والمكان وإن ما يميز القانون الطبيعي هو الموضوعية والثبات، فهو لا يدين بوجوده لإرادة المشرع كما إنه قانون مستقل عن القانون الوضعي وهو أعلى منه،«إنه طريقة لفهم مصير البشرية كما أنهم محاولة لتحقيق هذا المصير في جماعة ما من أجل كل إنسان »[1] ومهما يكن، فإنه إلى جانب الحكومات المستبدة المطلقة، كان يقف مذهب الحق المقدس للملوك وفي جانب الحكومات الدستورية كانت تقف الحجج التي تستند إلى الوراثة أو العرف والتي تؤكد في عهد ومراسم الأزمان السابقة ومواثيقها وعلى القوى التاريخية للبرلمانات وللمجالس المحلية. ولم تكن الحجة الخارقة للطبيعة في تبرير الحق المقدس ولا الحجة التاريخية التي تعتمد على حريات القرون الوسطى، لم تكن كل منها مقبولة تماماً في الجو العلمي الذي شاع في القرن السابع عشر فقد قام توماس هوبز بتبرير فلسفة الحكم المطلق. وقام جون لوك بتبرير نظام الحكم الدستوري، وقام روسو بتبرير نظام حكم الشعب.

---

[1]- برنار غوتويزن ، فلسفة الثورة الفرنسية،ترجمة عيسى عصفور،منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1982.ص149 .

من هنا ففي أساس كل حق ثقافي هناك حق طبيعي محايث له يمكن ربطه مباشرة بالحقوق الثابتة للأفراد التي تضمها مجموعة البيانات التي الصادرة المعبرة عن حقوق الإنسان في مجوعة من القواعد العامة كما جاء في وثيقة إعلان الاستقلال للولايات المتحدة الأمريكية إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الجمعية العمومية الوطنية الفرنسية. [1]

فلما كان الإنسان مفطورا على طبيعة معينة تتمثّل في جملة من المميزات أطلق عليها اسم الحقوق كالحرية، والمساواة، والكرامة وغير ذلك، فقد وجب المحافظة عليها وتدعيمها. وكقاعدة فكرية وسلوكية تضمن الحفاظ على هذه الحقوق وما تفرع عنها، نشأت نظرية التسامح. لذلك فنظرية التسامح التي تفيد قبول الآخر على ما هو عليه تنسجم في التصور الغربي مع النظرة إلى الإنسان المبنية على حقوقه الطبيعية عامة، وعلى حق الحـــــــرية خاصة.

فللإنسان أن يدين بما يشاء، وأن يفكر كما يشاء، وأن يعبر عما يشاء، وأن يميل إلى مايشاء، ومن حق الإنسان الطبيعي التمتع بحريته ومن حقه أيضا المساواة وعدم التفرقة والعنصرية، وعلى الآخر أن يقبل هذا ويحترمه. وتعبير "الحق الطبيعي" الذي بنيت عليه رؤية الفلسفة التنويرية إلى الإنسان وما ترتب عليها من التزامات أخلاقية وسياسية، ومجتمعية، وحقوقية وغير ذلك، هو في واقعه تعبير حقـــوقي تشريعي عن رؤيـــة فكرية فلسفية للإنســـان تقوم على فكرة القانون الطبيعي؛ لذا، فإن الحق الطبيعي هو تشريع للقانون الطبيعي.

أما الحق الوضعي (Droit positif) باعتباره جملة من القواعد المنظمة للعلاقة بين الأفراد فيما بينهم، وللعلاقة بين الأفراد ومؤسسات المجتمع ككل، أو باعتباره تحديدا لما هو الحق ولما هو الواجب بالنسبة للجماعة، وهـــذا من باب التشريع المجتمعي للقـــانون الطبيعي.

ويتضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية، إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى البداية التي لا تتحدد بأي معطى خارجي عن الطبيعة الحقة للإنسان أي بالعودة إلى ما "قبل" كل ثقافة وحضارة، إلى "حالة الطبيعة"، ومنها إلى "العقد الاجتماعي" المؤسس للاجتماع البشري.

---

[1]- د ملحم قربان، **قضايا الفكر السياسي**– القانون الطبيعي–، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط1، 1982،ص 188.

فأساس القانون إذن، هو أن الناس يرتبطون فيما بينهم بوشائج التعاون والمحبة و«يجب إذن أن نتحاب من أجل أن نحفظ بقاءنا ، يجب أن نتحاب أكثر من أي شيء آخر ، وبنفس درجة الشعور أن نحب ما يحمي بقاءنا.»[1]، مدفوعين إلى ذلك بالعقول والعواطف، مما يجعلهم الناس ينظمون حياتهم بقوانين يلتزمون بها وقيم يحترمونها، ويشمل هذا النظام تلك المؤسسة التي يقيمونها بالتعاقد فيما بينهم والمسماة "الدولة"، ومن هنا كانت الدولة مؤسسة ترتكز هي الأخرى على العقل وروابط العاطفة والمحبة التي تجمع بين الناس.

[1]- **J.-J.** ROUSSEAU, **Emile**, tome 2, Librairie Larousse, Paris, 1972.p15.

المواطنة وحقوق الإنسان:

كان مفهوم المواطنة ، ولا يزال، محل تداول وتفكير من حيث هو قيمـــة حقوقية ومدنية في المجتمعات ذات الرســـوخ الديمقراطي، وهو محل تطلع فكري واجتمـــاعي في الكثير من المجتمعات التي بدأت تخطو خطواتها الأولى في طريق البناء السياسي، حيث أن فكرة المواطنة ما تزال غائبة أو مغيبة ، أو من قبيل الموضوعات المبعدة عن التفكير السياسي. إجمالا هي واحدة من الاهتمامات التي تتأرجح بين طرحين :ما يزال أحدهما في طور التشكل التاريخي، و يحاول الآخر الانخراط في مسار الدولة الحديثة من جهة، وضرورة الدخول في المدنية المعاصـــرة من جهة أخرى؛ فإن مفهوم المواطنة بشكله الضامن لمسيرة حقوق الإنسان في هذا العصـــر من ناحية ضمان وكفالة حق الحريات العامة: (الدينية والفكرية منها بالذات) لدى المواطنين في كافة انتماءاتهم الثقافية والإثنية (العرقية) مازال في طور الغياب أو الضبابية المعرفية والسياسية لدى الكثير من الناس .

إن تحدي العولمة المعاصر بجميع تجلياته المعرفية والقيمية والتكنولوجية والتي« يتعاظم فيه الاتجاه نحو التعامل مع العالم دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية أو الانتماء إلى وطن محدد أو دولة بعينها ، ودون حاجة إلى إجراءات حكومية ... » [1] تعيد أنتاج مشكلة المواطنة من جديد وتضع الفكر والسياسي أمام مواجهة نفسه وتجريب آلياته القديمة في خضم الديناميكية العالمية التي تحركها ثورة الاتصالات والقوى الصانعة للتاريخ تبعا لتوجهات إستراتجية محددة بالمصالح المستقبلية. هذه التحديات جعلت الفكر السياسي يراجع نفسه مراراً لإعادة صياغة آليات جديدة في تكييف مفهوم المواطنة، حيث أن هذه التحديات كانت غربية الطابع في غياب حضور حضاري مقـــابل ،فإن ما يمكن صياغته حالياً ليس إلا إحدى تمظهرات الفكـــر الغربي .بما أنه الفكر الذي استطاع أن يحقق معادلة المواطنة مع ضمان حق الحريات العامة والفردية أو الانتماء المذهبي والديني والثقافي؛ وعلى هذا الأساس كان على الفكر السياسي أن يستسلم لمفهوم المواطنة حسب المواصفات الغربية، والتي كانت قد تجاوزت الانتماءات القبلية ما قبل المدنية المعاصر.

---

[1]– د برهان غليون و آخرون، **حقوق الإنسان**–الرؤى العالمية والإسلامية والعربية– ، مركز دراسات الوحدة العربيـــة، الطبعة الأولى بيروت 2005 ص67.

يعود إلى الإغريق ليس فقط اكتشاف فكرة الديموقرطية، وإنما أيضاً مبدأ المواطنة الذي بموجبه تم تمييز السكان وتنظيم حقوقهم وعلاقاتهم العامة في المدن اليونانية التي اشتهروا بها في العصر الكلاسيكي مابين القرنين الثامن ونهاية الرابع ق.م ، وقد ترسخت قواعد دولة المدينة – Cité- إلى الدرجة التي طبعت الفكر اليوناني بطابعها، وجدير بالإشارة إلى أن مصطلح المواطنة يعني « مجموع المواطنين الذين يشكلون وحدة سياسية...وهي منذ القديم حتى أيامنا هذه في الاصطلاح القانوني تعني : الشخصية القانونية والمعنوية المشكلّة من مجموع المواطنين الأحياء بصفة حرة تحت نفس القوانين. »[1] الذي يضم الجسم السياسي ودستور الدولة في آن واحد ، وهذا يعني أن لا وجود للدولة إلا عبر المواطن ولا وجود للمواطن إلا من خلال الدولة، كما لا وجود للسياسة إلا في نطاق دولة المدينة, التي لا يمكنها أن تكون من دون سياسة.

إن كلمة مواطن Citoyen في اللغة الفرنسية تعرّف من خلال اشتقاقها اللغوي فهي تصدر عن كلمة Civitias اللاتينية, المعادلة إلى حدّ ما لكلمة Polis اليونانية، أي دولة وبالعودة إلى تاريخ المجتمعات المدنية ، فإنه يمكن التقرير بأن مثل هذه المفاهيم ظهرت إلى الوجود في الحضارة اليونانية القديمة عندما آلت السلطة السياسية عام 508 ق.م إلى كليسثينيس Cleisthenes(*) الذي أدخل الإصلاح إلى نظم سلفه صولون Solon(*) وأوجد شكلاً جديداً من أشكال الحكم هو الديمقراطية، ومنح أثينا دستوراً ديمقراطيا بذلك على قاعدة المواطنة, التي وسِّعت لتشمل فئات اجتماعية أشمل من رابطة الانتماء القبلي. وكما يخبرنا هيرودوت" « فقد قسم كليسثينيس أتيكا إلى 139 حيّاً تسمى Demes كانت أيضاً موزعة بين عشرة قبائل، وقسم السنة إلى عشرة شهور وتمكن بذلك من حل تلك المشاكل حلا محددا من الناحية لحسابية»[2] وكانت حقوق المواطن مرتبطة بعضويته في أحد الأحياء، وكان المواطنون جميعاً يسمون باسم الحي الذي ينتسبون إليه.

---

[1]- P. Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris, 1962,p93

(*)– كليسثينيس Cleisthenes و صولون Solonمن الحكماء السبعة و أبرز المشرعين و حكام الإغريق الذين جاء ذكرهم على لسان هوميروس في الإلياذة والأوديسة.

[2] – ارنست باركر، **النظرية السياسية عند اليونان**، الجزء الأول، ترجمة لويس اسكندر ، مراجعة د محمد سليم سالم،مؤسسة سجل العرب، القاهرة ، 1966.ص24.

إن تعميم مبدأ المواطنة،على هذا النحو، أدّى إلى تقويض التنظيم القبلي القائم على صلة الدم, لتحل رابطة(الديموس) كوحدة تنظيمية محلها, بحيث أن تسجيل الفرد فيها كان كافياً لتجعل منه مواطناً، من دون التزامه باستمرار السكن أو الإقامة فيه. لقد مضى كليسثينيس بعيداً في تحقيق المساواة بين المواطنين, فلم يعد التفاوت قائماً بين الأفراد على أساس الانتماء القبلي أو رابطة الدم. هذه كانت أهم معالم الإصلاح التي استحدثها كليسثينيس التي رأى أرسطو أنها جعلت نظام أثينا السياسي أكثر ديمقراطية مما كان في ظل دستور صولون .واصل مهمة الإصلاح بعد كليسثينيس خليفته الشهير بيركليس 462 (*) Pericles ق.م , الذي عمد إلى ترسيخ التقاليد الديمقراطية, التي ورثها عن أسلافه وتطويرها باعتماده مبدأ سياسياً جديداً في المساواة السياسية هو مبدأ سيادة الأكثرية, أو حكم الشعب, ونتيجة لكل ذلك استكمل الدستور الأثيني إطاره الديمقراطي الحقيقي.

ضمن إطار الرؤية الإغريقية يكون المواطن, وحده دون غيره, إنساناً كاملاً, ولا تعدّ السياسة بالنسبة إليه نشاطاً غير طبيعي،منفصلاً عن المجالات الأخرى, و ليست منفصلة عن دوائر الوجود الإنساني الأخرى. بقول آخر، إن كينونة الفرد كإنسان خاص لا تتحقق تماماً إلا بوجوده ككائن سياسي, ومواطن عضو في دولة المدينة. ومن هنا لا يجد فيها كياناً غريباً عن حقيقته الذاتية, بل هي تمثل امتداداً منسجماً وطبيعياً لذاته. وهكذا لا ينفصل الوجود الخاص للفرد كإنسان عن وجوده العمومي ككائن سياسي, فالنطاق السياسي لوجوده هو البيئة الطبيعية التي تتيح للإنسان أن يحقق وجوده في كلية متآلفة. وبعبارات هيغلية, فإن دولة المدينة هي بالفعل المكان الأمثل الذي يشعر فيه الإنسان أنه ليس بغريب عن ذاته, وهذا لا يكون ممكناً إذا كان يحيا ذاته العميقة على أنها مختلفة جذريّاً عن ذاته كمواطن عادي. لقد كان الفرد في المدينة القديمة, يجد ذاته بالكلية في الجوهر الماثل للوطن.

إن ضيق أفق الرؤية الإغريقية لمفهوم المواطنة ومحدوديتها يتجلى قبل كل شيء على الصعيد الداخلي؛ ففي داخل دولة- المدينة،كان شطراً واسعاً من السكان محرومين من المواطنة الكاملة,ومن حق المساهمة السياسية, ومن ثم كان المواطنـــــون الذين يشكلون الشعب الأثيني

(*) بيركليس Périclès ولد في أثيناعام 495 ق.م تلقى تعليمه على يد انكساغوراس و زينون الإلي .تولى حكـــم أثيناعام 462 ق.م دون انقطاع تقريبا ولمدة 30 سنة إلى غاية 429 ق.م.تميز حكمه بإشاعة الممارسة الديمقراطية.

لا يمثلون سوى نخبة أقلية ضمن عدد ضخم من السكان العبيد،الذين أُقصوا، وهذا ما كان قائمـــاً بالفعل.

إن وجود العدد الهائل من السكان العبيد، لا يمكن إلا أن يكون له الأثر على الناحيتين الأيديولوجية والعملية «يدعم الاستغلال بوضوح ويسوّغ الحرب, كما عبر عن ذلك أرسطو بفظاظة » [1] الذي عدّ العبيد مجرد أدوات حيّة للإنتاج والسخرة وليس بشرا[*]. إن حرمان العبيد من المواطنة وحقوقها, كان طبيعياً, من هذا المنظور الأيديولوجي الذي ميز العقلية اليونانية القديمة، بعد أن جردوا من إنسانيتهم. وكانت النساء, والأجانب المقيمون, والدخلاء إلى جانب العبيد, مستثنين أيضاً من المواطنة وحقوقها. وفي الأصل, فإن هذا يعكس قصوراً نظرياً للمفهوم الإغريقي الجزئي عن الإنسان وهذا ما يتجلى بوضوح على صعيد نظرة الإغريق إلى الشعوب الأخرى.

أما على الصعيد الخارجي, وهذا يتصل بما سبق, فقد حالت النزعة المركزية لدى الأثينيين دون الاعتراف بالاستحقاقات الكونية لحقوق الإنسان والمواطن, سواء كانت هذه الحقوق سياسية أو إنسانية، فالحرية أو المساواة، مثلاً؛ التي تحدث عنها مفكرو أثينا لم تكن حقاً أوصفة تعني أيّ عضو في الجنس البشري, خارج حدود المجتمع الأثيني ذاته, إنها تخصّ فقط مواطن دولة- المدينة، وليس أيّ فرد فيها. هذا الأمر كان مسلماً به وبديهيّاً لدى الأقلية السياسية الإغريقية. والنزعة المركزية ذاتها هي التي دعت بيركليس في خطبته السياسية الشهيرة إلى تصوير الصراع الحقيقي بين أثينا وإسبارطة على أنه صراع بين المبادئ والنظم السياسية، التي يمثلها كلٌّ منهما.

فأثينا التي تمثل في جوهرها الديموقراطية والمساواة السياسية تواجه إسبارطة التي يشكل الطغيان وحكم الأقلية حقيقتها الأنطولوجية وقد ضمّن هذه النظرة في قول بيركليس :«لقد منحت الناس قوة، قوة كافية، فلم أنتقصهم شرفا يستحقونه أو أعطيهم أكثر مما يستحقون.ولقد راعيت ألا يضار أصحاب النفـــوذ و الأثـــرياء دون ذنب، بل وفيت رافـــعا درعي احمـــي به الأغنياء والفقـــراء

---

[1]– ارنست باركر، **النظرية السياسية عند اليونان**، الجزء الأول، ترجمة لويس اسكندر ، مراجعـــة د محمـــد ســـليم سالم،مؤسسة سجل العرب، القاهرة ، 1966.ص24.

[*]–كان من الأعراف عند أهل أثينا، أهل الديمقراطية الأولى؛ أن العبيد والنساء مستبعدون من الشأن العام أو السياسة، والديمقراطية حكر على "الأحرار" من الرجال. وكان ذلك من مسلمات مجتمع أثينا الديمقراطي و لم يعرف عن ديموقراطية أثينا أنها طرحت للتصويت أو النقاش حقوق المرآة أو العبيد؛ أما روما فكان العبد سلعة أو شيء.

على السـواء فلم اسمـح لهؤلاء أو لهؤلاء أن يفوزوا دون حق »[1]. والخلاصة، أن الفكر السياسي اليوناني افترض مسبقاً تماهياً، لايقبل انفصالاً،بين المواطن والإنسان.

فاليوناني هو مواطن لأنه وحده إنسان بصورة أساسية, وهو إنسان كامل, لأنه مواطن في دولة المدينة. هيمن التصوّر الكنسي في صيغته الأوغسطينية الأكثر تطرفاً, عن الطبيعة والإنسان, على ثقافة العصر الوسيط. ويستند هذا التصور على اعتقاد بأن الإنسان مخلوق مطبوع بالخطيئة وبأن حياة هذا الإنسان في هذا العالم هي مجرد معاناة للتخلصّ من أدران تلك الخطيئة الأزلية, ومن ثم فإن أيّة مطالبة بحقوق بشرية طبيعية في هذه الحياة هي من قبيل الضلال والمروق. وبموازاة ذلك فقد تلاشى مفهوم المواطن أمام هيمنة مفهوم الرعية الصالحة, التي يؤلف الإيمان المسيحي القويم حقيقتها. لقد كانت المجتمعات الدينية في العصر الوسيط, في الغالب, مجتمعات بدون دولة, وبدون تنظيم سياسي خاص مستقل عن الحياة الاجتماعية الدينية, ولا يعني ذلك انعدام المؤسسات السياسية, وإنما يعني أنها كانت مقيّدة إلى المؤسسة الدينية ومتماهية معها, وعليه كانت السياسة فرعاً ملحقاً باللاهوت و لم تشكل مجالاً عاماً ومستقلاً.

.بمواجهة هذا التصور اللاهوتي كان لابدّ من استعادة مفهوم الإنسان الواقعي وإثبات حقوقه وترسيخها. وكما يشير المؤرخون، فقد أتاح كتاب" حقوق الهنود" لـــ فرانشيسكودي فيتوريا F.Vitoria[*] (1480-1546) مناقشة هذه المسألة للمرة الأولى وتوضيحها، إذ حدث مع فتح أمريكا أن وجد الفاتحون الأسبان أنفسهم إزاء السؤال التالي، الذي سبق أن تعرّض العرب المسلمون له و لم يكترثوا بالأمر، هل يحق لهم, بوصفهم مسيحيين، دون غيرهم الحق في الملكية والحرية في استرقاق الآخرين، والتعامل بتلك الطريقة الشائنة في استعبادهم وانتزاع ملكياتهم؟ وهل يستحق الوثني وغير المسيحي تلك الحقوق..؟ وبقول آخر: هل للهنود حقوقً بوصفهم بشراً ووثنيين؟ في حدود ما كان ممكناً تاريخـــياً، برهن فيتـــوريا على كون الهنود بشراً، وإن كانوا غير مؤمنين أو وثنيين, فإن ذلك يضمن لهـــم حقـــوقا ،إذ أن هنالك

---

[1]– ارنست باركر، **النظرية السياسية عند اليونان** مرجع سابق ،ص89.

[*]–ف دي فيتوريا1480-1546 Francisco de Vitoria راهب كاثوليكي إسباني،فقيه وفيلسوف قـــانون ، تـــابع دراسته في باريس ثم التحق بجامعة Salamanque بمدريد. يعد واحدا من مؤسسي القانون الدولي باعتباره أول مـــن دعا إلى حرية و التنقل البحري .

طبيعة بشرية عامة ومستقلة عن الإيمان الديني وعن الانتماءات المعتقديّة والأوضاع الاجتماعية والأخلاق؛ إنها طبيعة واحدة تصدر عنها حقوق عامة وشاملة، فكون المرء يونانيّاً أو رومانيّاً أو مسيحيّاً أو وثنيّاً، لا تثبت له حقوقاً أو تنفيها عنه، لأنها سابقة على تلك الانتماءات أو الهويّات، ولا تتأثر بها. ومن هنا فإن الملكية حق طبيعي للإنسان، كلّ إنسان، وليس للمسيحي من امتياز على الوثني بهذا الحق، ولا يمكن بالتالي رفض حق الهنود بالتملك لمجرد أنهم يجهلون العقيدة القويمة أو لا يؤمنون بها.

إن مدلول هذه التاريخية يشير إلى بداية التحرر من المفهوم السابق عن الإنسان ومغزى وجوده باتجاه استرداد البشرية لوحدتها الطبيعية التي بددت لمصلحة السماء في العصر الوسيط. وهذا الموقف هام وجوهري بالنسبة للنظريات السياسية والاجتماعية والمذاهب الأخلاقية والفلسفات التي ستستطيع لاحقاً أن تنتج، في ضوئها، خطاباً في الحق والاجتماع المدني, يؤكد أن الحقوق الطبيعية للإنسان، التي هي ملزمة بفعل القانون الطبيعي ومصونة به، هي مصدر جميع الحقوق المدنية والسياسية الأخرى, التي تقوم عليها وتؤسَّس بها. لقد ورثت معظم الدساتير المتمدنة، في العالم الحديث والمعاصر, إرثاً كبيراً من هذه الفلسفة، فحقوق الإنسان هي جملة الحقوق الطبيعية النابعة من طبيعة الإنسان واللصيقة بها، التي تظل موجودة لدى كل إنسان حتى وإن لم يمارسها،فعدم ممارسته لحقّ ما لا يلغي وجود هذا الحق في شيء، لأنها تكمن في الإنسان ذاته وحسب الكائن أن يكون إنساناً حتى تكون له تلك الحقوق.

وبما أنه لا يمكن لأي إنسان أن يكون إنساناً أكثر من سواه أو أقل، وبما أن صفته كإنسان لايمكن استعارتها أو التخلي عنها«الحرية أشرف خصائص الإنسان فإنه لعُدَّ تشويهًا للطبيعة وانحطاطا إلى مستوى البهائم عبيد الغريزة ، و إهانة لباري الوجود ، ان يتنازل هذا الإنسان ، دون تحفظ ، عن أثمن نعم ربه لكي يطيع سيدا ضاريا أحمق...»[1] فإن كل فرد يحمل في ذاته حقه كإنسان، وهذا الحق هو واحد لجميع الناس.

وجد التمييز بين مفهومي الإنسان والمواطن تعبيره السياسي والحقوقي للمرة الأولى،في الفكر التنويري في القرن السابع عشر ، وخاصة على يد روسو ليترجم فيما بعد في بنود «إعلان حقوق الإنسان والـــمواطن» الفرنسي عقب ثورة 1789، إذ أخذت فكـــرة المواطنة

---

[1] – جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، مرجع سابق ،1991 ص117.

بمعناها الحديث ، كشرط للحرية والمساواة، تكتسب دلالتها الحقيقية في إطار الدولة الحـــديثة.

إن مدلول التمييز لم يكن اعتباطياً بالمعنيين السوسيولوجي والفلسفي. فحقوق الإنسان هي سابقة على نشأة المجتمع، وتدل مقدمة الإعلان على سموّها وتفوقها، بوصفها ينطوي مدلول الإنسان من حيث هو ذات الحق ودليل وجوده، على رفضٍ للاستبداد والعبودية بوصفه كائناً حرّاً بطبيعته « فالبشر يولدون أحراراً ومتساوين»[1] حقوقاً مقدسة شاملة وغير قابلة للتصرف تحت طائلة فقدان الكائن لصفته الإنسانية. أما حقوق المواطن فهي تلك الحقوق التي يكتسبها الفرد بوجوده في مجتمع سياسي منظم وكنتيجة لحقوقه الطبيعية، فلا وجود لها من دون وجود مجتمع سياسي.

ففي الإعلانات العالمية وخاصة منها: (إعلان فلادلفيا 1776 المؤسس لدستور الولايات المتحدة) و كذلك (الإعلان الفرنسي لـــ 1789)، حيث يضمن الإعلان الأخير بوضوح في مادته الثانية الحق الدائم في مقاومة الاضطهاد والعبودية. إن حرّية الإنسان المطلقة التي يحملها في ذاته تحول دون قبوله بالعبودية، وبالمقابل تحمله على الاعتراف للآخر بهذا الحق، إلا أن هذه الحرية الطبيعية لا يمكنها أن تتحقق بصورة واقعية إلا بوجود القوانين التي تكفلها وتصونها، أي بوجودي مواطناً في الدولة، حيث أغدو موضوعاً للحق. وبهذا لا يخضع الفرد الإنساني لإرادة غريبة عن إرادته الذاتية، فكونه موضوعاً للحق, أي مواطناً، يعني ممارسته لإرادته الذاتية الحرّة على نحو واقعي.

ومن هنا نستنتج مغزى القول الشائع« أن لا حرية واقعية بغياب القانون, وحيث لا يوجد قانون يسود التعسف والطغيان. » [2] إن ما هو صحيح، من هذا المنظور، أن الحرّية الطبيعية الكامنة في الإنسان وكذلك المساواة لا يمكنهما أن يتعيّنا واقعياً إلا في المجتمع المدني وفي ظل قانون منظِّم وسائد، فعندما أؤكد حريتي فإن ذلك يكون بوجود مجتمع مدني موازٍ لوجود الدولة السياسية، وهذا ما يمكن أن نستقرؤه أولاً من مدونة حقوق الإنسان والمواطن،فهي تستهدف مبادئ الإعلان ومواده الإنسان والمواطن معاً، دون تمييز في أكثر الأحيان، لكن بالإمكان أن نستنبط تمييزاً بين حقوق الإنسان وبين حقوق المواطن بالاستناد إلى أهدافها.

---

[1]– المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948

[2]-**Julien Freund,** L'essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965p231.

ومن هنا يبدو الغرض من حقوق الإنسان، هو وضع حدّ لمصـــادرة حـــرّية الإنسان في التمـــلك والتفكير والاعتقاد والتعبير ووقف العدوان على حيـــاته من قبل أيّ كان؛ إنها أيضاً الحقوق التي تهدف إلى حماية الفرد من تعسف سلطة الدولة وتجاوزاتها، ويمكن التمتع بها أساساً في نطاق المجتمع المدني من دون تدخل الدولة ورقابتها.

الحقوق الطبيعية – كما تمت الإشارة إليه – هي قبل كل شيء حقوق الإنسان الواقعيوهي تخصّه كذات فرديّة، لكنها لا تتعلق إلا بما هو إنساني بشكل عام، ولا تخصّ فرداً معيناً دون آخر أو جنس دون غيره، بل هي شاملة وصالحة لجميع الناس على اختلاف الجنسيات والأصول والمجتمعات، ومستقلة عن جميع الظواهر المتحولة التي تكتنف تاريخ الإنسان، وتعدّ جميع البشر(في كل الأزمنة والأمكنة) سواسية في التمتع بها. كانت هذه المأثرة التي عجز التصور الجزئي للفكر الكلاسيكي اليوناني عن الارتقاء والتوصل إليها في النظر إلى الإنسان وحقوقه.

وترتكز حقوق الإنسان على مبادئ فلسفية وأخلاقية، عامة وشاملة، لحماية الإنسان وشخصه وضميره من كل استبداد محتمل أو طغيان أو قهر وبخاصة استبداد السلطة وطيشها. وهي تحمل ضماناتها في ذاتها, إذ ليس علينا أن نبحث عن شرعيتها في الماضي أو نبررها بالحاضر, بل في الطبيعة, فهي تصدر عن طبيعة الإنسان, وتنبثق عن وجوده بالذات. ولهذا كله لايمكن إبطالها أو التنازل عنها, مادام الإنسان عاجزاً عن التنازل عن إنسانيته بالذات, حتى لو شاء ذلك, فالإنسان يظل إنساناً على الرغم من هذا, وبالتالي لا يمكنه أن يتخلى عن تلك الحقوق الطبيعية التي تخصّه. لكن الفرد الإنساني لا يوجد في المجتمع المدني فحسب، إنه بموازاة ذلك عضو في الدولة وبهذا الحسبان هو مواطن، فالمواطنة هي الصفة العمومية التي يكتسبها الإنسان بانخراطه في الحياة السياسية العامة ومساهمته فيها، وهي تقتضي قبل كل شيء وجود تنظيم سيـــــــاسي، أي دولة.

وعليه تشير حقوق المواطن إلى حق المساهمة في إدارة المجتمع السياسي بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وبينما تعدّ حقوق الإنسان طبيعية، شاملة وغير مكتسبة «وهذا معناه الإقرار بصلاحية معايير ثابتة وكلية، خارجة عن أطر الزمان والمكان»[1] فإن حقوق المواطن تعدّ مكتسبة يمكن التنازل عنها والتخلي, وهي ترتبط بوجود الإنسان في كيان وزمان سيـــــاسيين، فكـــانت وثيقة– إعلان حقوق الإنسان والمواطن– أول وثيقة رسمية عممت مفهوم المواطنة،بالمعنى الحديث.

---

[1] -**Julien Freund,** L’essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965, p726.

إن كلمة مواطن Citoyen في اللغة الفرنسية تعرّف من خلال اشتقاقها اللغوي ،فهي تصدر عن كلمة Civitias اللاتينية،المعادلة إلى حدّ ما لكلمة Polis اليونانية أي دولة-المدينة كوحدة سياسية مستقلة. [1]

وقد أصبغت الوثيقة هذه الدلالة على مفهوم المواطن, بأن ربطه بمفهوم الدولة. وبموازاة ذلك أكدت حقوق المواطن بجملة تدابير ضرورية تمكّنه من المشاركة في إدارة الشؤون العامة وتتيح له حرّية الخيارات السياسية, من قبيل حق المواطن في أن ينتخِب وينتخَب، وهذه الحقوق هي في المحصلة ضمانة لحقوقه كإنسان ومترتبة عليها، بل إنها تحصّنها وتمكّنها في الوقت نفسه فلا تستوي تلك إلا بوجود هذه الحقوق في الدولة. ما هي إذن هذه الحقوق الطبيعية؟ يؤكد الإعلان العالمي لسنة 1948 أن « البشر يولدون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا، وعليهم أن يعمل بعضهم بعضا بروح الإخاء »[2] ويبقون كذلك. في حين تشير المادة الثانية إلى أن هدف كل تجمع سياسي هو الحفاظ على تلك الحقوق, التي يضاف إليها حق الملكية وحق الأمن, ومقاومة الطغيان.

إن هذا يعني أن الحرية والمساواة هما الحقان الأساسيان للإنسان من وجهة نظر الوثيقة، ولما كانت الطبيعة الإنسانية واحدة لدى البشر، أي أنهم يشتركون في إنسانيتهم على نحو متكافئ, فإن الحقوق المترتبة عليها هي واحدة أيضاً, إنهم يولدون متساوين في تلك الحقوق. ويجب أن يظل البشر كذلك أحراراً ومتساوين حتى بوجودهم في الجسم السياسي، الذي يجب أن يضمن هذين الحقّين ويحافظ عليهما فلا يجوز أن يحرم الإنسان من حريته أو من حق التمتع بها، كما لا يجوز الإخلال بالمساواة سواء بالولادة أو من خلال التدرج الاجتماعي، أو أي نوع من الامتيازات الأخرى.

وهكذا نرى أن هذه الحقوق التي تخصّ الكائن الإنساني الواقعي، لا المجرد، هي تلك التي تجد تعيّناً مباشراً لها في المجتمع المدني بوصفه دائرة الأنداد المتماثلين والمتكافئين في فرديتهم وفي إنسانيتهم. ولا يمكنها أن تحقق تجسيداً لها ما لم يتّسم الأخير بالاستقلال الذاتي عن كل سلطة سياسية, وبالقدرة على حماية تلك الحقوق بوصفها غاية رئيسة له. وبمقتضى هذا الوضع،يتعين على السلطة العامة ألاّ تتدخل في دائرة المساواة الطبيعية هذه أو تخلّ بها .

---

[1] - P. Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris, 1962, p93.

[2]- المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته هيئة الأمم المتحدة في 28 ديسمبر سنة 1948.

ولهذا انطوت الوثيقة على ضـــرورات مقيّدة لسلوك سلطة الدولة حتى تضمن تحقق الهـــدف الذي وجدت من أجله أصلاً, وتحدّ من إساءة استخدام نفوذها. إن تحقيق الحرية لا ينفصل عن المساواة فإذا لم يتساو البشر في قدراتهم وفي خياراتهم السياسية, فلا يمكن الحديث عن حرية حقيقية، والأخيرة لا تتحقق في النهاية إلا بوجود مساواة, إذ من الممكن للبشر أن يتساووا دون أن يكونوا أحرارا، لكن يتعذر علينا القول بأنهم أحرارٌ من دون أن يكونوا متساوين، فمشكلة الحرية، من هذا القبيل، هي في المحصلة مشكلة المساواة في القدرة والخيارات أمام السلطة،وفلسفة القرن التاسع عشر بوجه عام وفلسفة حقوق الإنسان بوجه خاص، هي عبارة عن جهد نظري تأملي من جانب الفلاسفة والمفكرين لمصلحة الحرية، وليس لهما من هدف مركزي سوى ردع الاستبداد ومقاومته، وهنا تكمن الأهمية الكبر لفلسفة الأنوار بصفة عامة وفلسفة روسو بصفة خاصة التي ارتقت بالحرّية للمرة الأولى إلى مستوى الهدف المركزي الذي يجب أن يكون مرمى غائي لكل من المجتمع والدولة.

يؤكد الإنسان حريته حين يطرح نفسه كمواطن، والمجتمع السياسي مطلوب لتفتحه واللجوء إلى هذا المجتمع ليس سوى ذلك الفعل الذي به يضمن الإنسان حقه في مقاومة القهر والطغيان وتأكيد حريته ومساواته مع الآخرين بوساطة القانون. والمساواة السياسية، التي تعدّ شرطاً لا غنى عنه للمساهمة السياسية، تعمد في هذا السياق على قدرة الفرد وحريته في مناقشة القضايا العامة والمشاركة في تقريرها بوصفه مواطناً، وإلا استحالت السلطة إلى مجرد مؤسسة قمع تستخدم لإعلاء مصالح خاصة دون أخرى وتكريسها، وبالتالي إلى أداة لسلب الحريات، وهكذا نقترب تدريجياً من فكرة المواطنة التي تشترط الدولة، وتتجه لا إلى إلغاء الإنسان وحقوقه، وإنما إلى تكريس دوره عبر الارتقاء به إلى مستوى آخر وتجسيده. فحينما نتحدث عن المواطن وحقوقه، إنما نعني بذلك ، في أحد الأوجه، أنْسَـــــنة المجتمع السياسي، وحينما نعدّ وجود المجتمع المدني دائرة لممارسة الحقوق الطبيعية للإنسان، وإنما نعترف بطريقة أخرى بأن الشرعية السياسية للـــدولة هي مـــا يجب أن تؤسس عليها وتستمـــــد منهـــا هذه الحقوق ، ومع ذلك ينبغي رسم حدّ واضح بين الإنسان والمواطن، وإن كانا لا ينفصلان، فالإنسان بطبيعته إنسان «بما أن صفته كإنسان لا يمكن استعارتها أو التخلي عنها،فإن كل فرد يحمل في ذاته حقه كإنسان ، وهذا الحق واحد لجميع الناس»[1] أما المواطن فهو؛ مركز قانوني يتمتع به كل فرد يوجد ضمن الجماعة وجودا مشروعا قانونا، والإقرار بذلك حتى نضمن استقلال المجتمع المدني وتمايزه عن الدولة. وهذا الشرط هو الذي يضمن للفرد، على الأقل، الحدّ من تعسف السلطة السياسية واستبدادها.

---

[1] – برنار غوتويزن ، فلسفة الثورة الفرنسية،ترجمة عيسى عصفور،منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1982.ص142 .

يرتبط مفهوم الحرية في الإعلان ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الملكية، وتمنح الوثيقة حق الملكية الأهمية الثالثة بعد مفهومي الحرية والمساواة، إذ خصصت له المادة (**17**) التي تقول: « لما كانت الملكية حقاً مصوناً ومقدساً، فلا يمكن أن يحرم منها أحد إلا إذا اقتضت الضرورة العامة المثبتة قانونياً ذلك وبصورة واضحة وبشرط التعويض العادل والمسبق. »[1]

تنطلق فلسفة الحق الطبيعي من واقعة بدهية هي أن الفرد مالك لشخصه الخاص, وهذا هو المظهر الأول لاستقلاله ولحريته, ونحن نعلم أن العقلية السياسية الإغريقية عدّت الفرد عبداً فاقداً للحرية، لأنه لا يملك السيطرة على جسده وروحه، إذا ما استثنينا الأصوات الشاذة التي ظهرت في هذه الفترة الزمنية أو تلك الرقعة الجغرافية على امتداد التاريخ الإغـــــريقوروماني.

كان جون لوك هو المبشّر الأول بهذه البديهية البسيطة والأولية، وبررها في الطبيعة البشرية التي لا يمكن سلبها، ولهذا السبب بالذات حسبه العديد من المفكرين المنظّر الحقيقي لليبرالية، ليس لأنه نظّم عالماً كاملاً انطلاقاً من الملكية، وعدّ المجتمع المدني مجتمع المالكين الأحرار فحسب، وإنما أيضاَ لأنه «عرّف التفكير في السياسة، تفكيراً في الإنسان كمالك»[2] بخلاف هوبز أو غروتيوس, اللذين اعتبرا التفكير في السياسة، تفكيراً في السيادة.

ومعلوم أن جون لوك، على الرغم من ذلك، لم يتمكن من التمييز بعناية ووضوح بين المجتمع المدني والدولة. والحال أن الفضل في ذلك يعود إلى آدم سميث، الذي حسب أن قدسية الملكية هي تحصيل حاصل، وهي ليست في حاجة إلى أن تكون موضوعاً للبرهان. ووظيفة الدولة تكمن في الحفاظ عليها، الدولة هي حارسة الملكية، والفكرة الأخيرة هي أصل الحاجة إلى الدولة في الفلسفة الليبرالية.

ترى الليبرالية أن ثمّة قيمة أخلاقية مضمرة في حق الملكية. فالقول بأني مالك لجسدي الخاص، يعني بناء تصور للإنسان، ولكرامته، كما يعني جعل المالك شخصاً أخلاقياً: إنه التعرّف، في هذه (الأنا) على شخص أخلاقي، فبما أن الملكية تعرّفني بوصفي (أنا)، فهي تعرّف, في الوقت نفسه, كل البشر بوصفهم ملاكين, أي بوصفهم أشخاصاً. فنحن، إذن، أمام مجتمع أشخاص أخلاقيين يساوي فيه، كل شخص أي شخص آخر... فلا يمكن أن أحرم من إنسانيتي لأني أملك، على الأقل، شيئاً هو نفسي، ولا يستطيع أحد أن يتملك،ضد إرادتي.

---

[1] -الإعلان العالمي لحقوق الإنسان – 1948-، المادة: 17.

[2]- John LOCKE, Traité du gouvernement civil ,op. .cit. , p.20.

دولة القانون كفضاء لتحقق فكرة حقوق الإنسان:

1ـــ الحاجة إلى الدولة:

أدرك معظم الفلاسفة والمفكرين على امتداد التاريخ البشري أهمية الدولة في حياة الأفراد والجماعة، ومهما كان الاختلاف في تصور شكل الدولة ونظام الحكم الذي يجب أن يتولى إدارة شؤون الدولة والبحث عن أسباب السعادة والاستقرار من مختلف الجوانب والامتدادات الوجودية للإنسان . ويعتبرها البعض كمالا للتحقق الأخلاقي والروحي على اعتبار أن "الإنسان حيوان اجتماعي " وبالتالي فإن فضيلة العدالة تتحقق في الدولة ، ذلك ما ذهب إليه أفلاطون من خلال الحوار الذي جرى بين سقراط وادمانتوس في" جمهورية أفلاطون" :

«**سقراط :سأخبرك الآن .أن العدالة وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضا في الدولة .**

فأجاب : هذا صحيح .

أليست الدولة أكبر من الفرد ؟

ـــ أجل.

ـــ إذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا أدركها.لذا اقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر ونقارن بين الاثنين. »[1] وقد سار أرسطو في نفس خط أستاذه معتبرا الدولة هي الكيان الأكبر الذي لا صلاح لأجزائه إلا بصلاح كله وفي ذلك يقول : «لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة ، وفوق كل فرد ، لان الكل هو بالضرورة فوق الجزء مادام انه متى فسد الكل فليس بعد من جزء ... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يدا على الحقيقة.»[2] بينما يعتبرها البعض الآخر شر لا بد منه كما هو الحال عند الاشتراكيين ولو مرحليا؛ لتحقيق الحرية الجماعية وتوزيع الثروة ومحو آثار الطبقية اللبرالية.

فالدولة تظهر عندما تبرز الحاجة إلى تحقيق هدف أعلى يكون الفرد عاجزا عن بلوغه،وتستمر فكرة الكـــلي هذه مع هيغل الذي تشكـــل الدولة في فلسفته كليا واقعيا عاما.

---

[1]– أفلاطون ، **الجمهورية** ،سلسلة أنيس، موفم للنشر، الجزائر، 1990.ص ص68-69.

[2]– نقلا عن محمد علي و علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق ،1985.ص 70

فهي «الكلي الذي يتخطى الأفراد، وبذلك لا يمكن فهم الدولة كما جرت العادة بأنها جملة أفراد...بل إن الدولة عبارة عن عالم أخلاقي تفرض صورتها على المواطن.»[1]

وهذا هو سبب إعجاب هيجل بنابليون حيث رأى فيه مرحلة من مراحل تحقق الروح المطلق أو التجسيد الكامل للدولة . وإذا كان الفكر الفلسفي على العموم قد نشد الفلسفة من حيث هي جلي كلي للكمال البشري بالمعنى الأخلاقي فهذا لا يعني أن هناك من رأى في الدولة غاية ذات طبيعة مستقلة عن الأخلاق تطلب لذاتها كقوة وكوجود من الواجب الخضوع لها ، وإتباع جميع الوسائل في حماية بقائها دون مراعاة مدى شرعية هذه الوسائل من الناحية الأخلاقية ، وهو موقف مكيافيللي الذي يعود إليه الفضل في صياغة المفهوم الحديث للدولة بصفة عامة والدولة الوطنية بصفة خاصة.

إن مفهوم الدولة بمعناها الواسع الذي «كان يطلقه علماء الاجتماع والأجناس على كل تنظيم سياسي مستقل؛ يمارس سلطته على نفسه .وكذلك على البنية القبلية مثل إمبراطورية جنكيز خان .»[2] ، قد أخذ في التراجع مع ظهور النظريات السياسية لعصر الأنوار ، والذي أخذت فيه فكرة الحرية من جهة والبعد الفردي للوجود الإنساني من جهة أخرى مكان الصدارة في أي تناول للحقيقة الاجتماعية ، والتنظيم السياسي للدولة و مكانة الحقيقة الفردية في ديناميكية العلاقات السياسية .

لقد أدى هذا التوجه الجديد في التفكير السياسي إلى إعادة النظر في المفهوم الكلاسيكي للدولة التي بدأت تأخذ المعنى القانوني ، وحتى القضائي عند فقهاء القانون ومن بينهم «بوردو Burdeau الذي يرى أن الدولة ظاهرة قانونية»[3] إن هذا الفهم قد يكون على درجة عالية من التقنية، أكثر منه تحديدا فلسفيا وسياسيا لطبيعة الدولة التي لا يجب أن تخضع لنفس المحددات الاقتصادية والقانونية بالنسبة للكثير من المفكرين، إلا أن القانون أصبح يأخذ القسط الأكبر من حيز الجسم السياسي، ليس فقد من حيث هي أسلوب وأداة لتنظيم الروابط على اختلاف أنوع التصرفات والمراكز القانونية، ولكن لنقل أن الدولة أصبحت هي الأخرى تتأسس على القانون وهو الدستور.

---

[1]– الفكر العربي، العدد ، 23، أكتوبر/ نوفمبر 1981، السنة الثالثة، معهد الإنماء العربي، بيروت،1981ص291.

[2]- Julien Freund, **L'essence du Politique**, éditions Sirey, Paris, 1965 .p.555.

[3]-Ibid,p.556.

2 ــ التطور التاريخ لمفهوم دولة القانون :

اخذ مفهوم دولة القانون ينتشر تدريجيا أواخر القرون الوسطى مع تنامي الامتعاض لدى الرعية في مملكة بريطانيا نتيجة التجاوزات التي كانت تطالها في ممتلكاتها مما اضطر الملك إلى سن مجموعة نصوص" العهد الأعظم la Grande Charte "عام 1215، الذي حدد فيه مجموعة قواعد و حقوق تهدف لحماية الفرد من التعسف. ومع ثورة 1689 اعتبرت"وثيقة الحقوق" بمادتها الأولى أن إلغاء أو تنفيذ أي قانون من قبل السلطة الملكية دون موافقة البرلمان يعتبر عملا غير مشروع. وأصبحت هذه الموافقة ضرورية أيضا لفرض الضرائب. وتطور نظام الحكم ليصل إلى الملكية المقيدة.

كما جاء في إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية الصادر عام 1776 بان الحكومات يجب أن تقوم على رضا المحكومين. وأن لهؤلاء سلطة تغييرها عند وقوعهم ضحايا لتعسفها، أو توجهها نحو الاستبداد المطلق.وأعلن الحق في الحرية لجميع الناس لأنهم ولدوا أحرارا، وحقهم بالمساواة. وان المهمة الأساسية للحكومات والتي جاءت من اجلها هي ضمان هذه الحقوق.

ولئن استطاع الملوك، مع نشأة الدولة الحديثة، تثبيت امتازا تهم الشخصية، في الوقت الذي تراجعت فيه امتيازات الإقطاع ورجال الكنيسة ، و لم تعد هناك سلطة أخرى في المملكة أعلى من سلطة الملك، فقد أعادوا الاستبداد. فالملك لويس الرابع عشر كان يقول: الدولة أنا– l'Etat c'est moi– أي أنها تتجسد في شخصه، وليس بمعنى أنها،كما يرى البعض، تقلصت ليصبح هو الدولة.

و جاءت الثورة الفرنسية، المتأثرة بأفكار جان جاك روسو، و مونتسكيو، لتلغي كل ذلك وتعلن أنه لا توجد سلطة في فرنسا فوق القانون. لأن القانون هو الذي يحمي الفرد من الاستبداد. ووضعت السيادة في الشعب صاحبها الأصيل. وفصلت بين السيادة وأشخاص الحكام، الذين ليسوا إلا مجرد عمال لصاحب السيادة، يعملون باسمه ولحسابه، تحقيقا للمصلحة المشتركة، وطبقا للاختصاصات التي يحددها لهم القانون. وليس لهم حق المطالبة بأية حقوق شخصية تترتب على ممارستهم للحكم. وهو أمر مهم« أن نحسن التمييز بين حقوق كل من المواطنين وصاحب السيادة وبين الواجبات التي يجب أن يؤديها أولائك المواطنون بوصفهم رعايا والحق الطبيعي الذي يجب أن يتمتعوا به باعتبارهم بشرا . »[1]

في القرن التاسع عشر، و لتأطير قوة إمبراطورية 1871 ووضعها ضمن حدود القانون, أخذت بحوث القانونين الألمان تعمق نظرية دولة القانون.

---

[1]– جان جاك روسو ، **في العقد الاجتماعي** ، ترجمة ذوقان قرقوط ، دار القلم ، بيروت لبنان ، بدون تاريخ.ص.70.

3 ــ فلسفة روسو وظهور دولة القانون :

لقد تبلور مفهوم دولة القانون تدريجيا كتصور بديل عن الدولة الإمبراطورية، دولة الحكم المطلق والسلطات المطلقة التي يحظى فيها الملك والإمبراطور بحق منح الحياة وزرع الموت تجاه "رعاياه".

لقد اتخذ المفهوم في البداية كشعار سياسي وكهدف يتجه نحو بلوغه. واتسم مفهوم دولة القانون منذ البداية بكونه مفهوما قائما على مبدأ المقابلة لنماذج من الحكم بنيت على أسس غير تلك التي يرجى منها تحقيق الحقوق الفردية والجماعية على حد سواء خارج الأمزجة والأهواء الشخصية ؛ لأن الحديث عن دولة القانون يتضمن الإحالة على نقيضها : الدولة الإمبراطورية التقليدية مطلقة السلطات التي يحكم فيها «الطاغية ...بعنف دون مبالاة بالعدالة والقوانين.»[1] أو الدولة المستبدة الشمولية التي بلغ الاستبداد «في آخر الأمر إلى دوس القوانين و الشعب...والمستبد هو من يضع نفسه فوق القوانين.»[2]

دولة القانون بهذا المعنى هي دولة مجردة، دولة المؤسسات بالقيـــاس إلى الدولة التقليدية التي هي دولة تتجسد في شخص الأمير أو السلطان، فإذا كانت السلطة في الدولة التقليدية متمركزة كليا وبشكل مطلق في شخص واحد، هو السيد المطلق واهب الحياة والموت، فإن دولة القانون أي الدولة الديمقراطية هي دولة يتم فيها توزيع السلطة واقتسامها لا على أفراد بل على مؤسسات: مؤسسات تشريعية، مؤسسات تنفيذية، مؤسسات قضائية.

وتقوم الدولة الحديثة على إحلال العلاقات القانونية لأن « القوانين إذا ما قوضت عاد الحكام من فورهم غير شرعيين و عاد الشعب غير ملزم بطاعتهم وإذ أن القانون لا الحاكم، هو الذي يكون جوهر الدولة ، فإن كل فرد يسترد بحق حريته الطبيعية.» [3] التي كانت محل العلاقات القائمة على الأمزجة الذاتية الوجدانية، والعرقية، والمهنية والمالية والأخلاقية والدينية وغيرها... فسلطة القانون هنا هي السلطة المرجعية الأعلى التي تستمد منها كل الهيئات والمؤسسات،والممارسات والتيارات مرجعيتها الرسمية، لذلك تفترض دولة القانون، إلى جانب سيادة القانون وتوازي وتقابل السلطات ومراقبتها لبعضها البعض، وجود فضاء من الحرية السياسية يمكّن كل فرد من أن يكون كائنا متمتعا بالحرية، مساويا لغيره مساواة صورية.

---

[1]-المصدر السابق ، ص143.

[2]- المصدر السابق ، ص 144.

[3]- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،1991.ص.121 .

ممتلكا للحقوق الضامنة لهذه المساواة، وفاعلا سياسيا صوريا وفعليا، وبكلمة واحدة أن يكون مواطنًا.

وإذا كان الفرد في الدولة التقليدية هو مجرد رعية تمنح لها الجماعة أو الدولة بعض الحقوق وبعض الامتيازات أحيانا، لبعض الأفراد وبعض الفئات، فإن الفرد في دولة القانون، هو بالأساس مواطن صاحب حقوق طبيعية، راسخة، لا تقبل التنازل ولا السلب، حقوق يضمنها ويحميها القانون.«فهي من أجل ذلك حافظت على أداة العمل المميزة التي استمدتها من الحداثة: أي القانون .»[1]

فهي كدولة تجسد الحداثة السياسية، والمساواة الصورية المطلقة.حيث لا يتمايزا لنـــاس فيها من حيث طبيعتهم وكينونتهم الإنســـانية، بل من حيث ما يملكون وما يكسبـــون ومن حيث مواقعهم ودرجة فاعليتهم. فهي بالتالي تحقق تســـاوي الفرص، وتعتبر المســـاواة الفعلية أو المـــادية أمرا خارج دائرة اختصـــاصاتها.

الجانب الذي يهم دولة القانون هو التطبيق الفعلي لمبدأ "لا أحد فوق القانون" في أي مجال كان، أي إلغاء الامتيازات الاقتصادية والضريبية وإلزامية أداء الضرائب ومستحقات الدولة بالنسبة للجميع لا فرق في ذلك بين رجل السلطة والمواطن العادي.

ومقابل ذلك، فإن دولة القانون هي مبدئيا دولة الحق أو الحقوق أي الدولة التي تضمن قانونيـــا للأفراد حقوقهم المختلفة (السياسية والاقتصادية والقانونية). ومن ثمة فإن حقـــوق الإنســـان، ليست مساحيق سياسية بقدر ما هي إطار قانوني وسياسي وثقافي ضـــامن للحـــق تشـــريعيا ومؤسساتيا وثقافيا. فالقانون هو الصيغة المنظمة للحق في إطار نظام اجتماعي تعاقـــدي«وألا يكون في الدولة من يستطيع القول أنه فوق القوانين...لأنه لو وجد من لا يخضـــع لقوانينـــها، لكان جميع من فيها تحت تصرفه المطلق.»[2] إن دولة القانون هي الصيغة التنظيمية السياسية التي تنقلب فيها العلاقة بين الفرد والدولة، بين الحاكم والمحكوم رأسا على عقب. فإذا كانت الدولة التقليدية تعتبر "الحقوق" هبات تتكرم بها على رعاياها، فإن دولة القانون والحق ترى نفســـها تعبيرا عن المواطن وتجسيدا مؤسسيا ضامنا لحقوقه· الفرد في هذا المنظور هو المواطن الذي يعطي

---

[1]– بينوا فريدمان و غي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة د محمد وطفـــه، المؤسســـة الجامعيـــة للدراســـات والنشـــر والتوزيع،الطبعة الأولى، 2002. ص102 .

[2]– جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،1991.ص.5 .

الدولة مشروعيتها عبر الآليات الديمقراطية، والدولة هي مجموع المؤسسات الممثلة والضامنة للحق العام وللحقوق الفردية.ومن هنا اقتران الدولة الحديثة بالديمقراطية، إذ لا يمكن أن تقوم دولة القانون إلا في إطار ديمقراطي، بل لعل دولة القانون هي من مقتضيات الديمقراطية ومستلزماتها.

إن مفهوم دولة القانون والمؤسسات لا يستقم دون ممارسة ديمقراطية حقيقية تتجلى فيها حقوق الإنسان الكاملة. ومن أبسط هذه الحقوق حرية التفكير والتعبير والتنظيم المدني والسياسي حتى يستكمل المواطن شروط اكتساب المواطنة والانخراط في منظومة الحقوق والواجبات الكافلة للانتماء الوطني والالتزام بدستور البلاد وتشريعاتها وقوانينها.

ولكن حين تصبح الدولة ملكا لفئة دون أخرى وهذا الأمر يرفضه روسو من منطلق رفض تغييب العلاقة المباشرة للإرادة العامة بالفرد عن وساطة غير مأمونة «لأنها تشكل إرادات جماعية داخل الإرادة العامة، أي أنها تشكيل أمة أو أمم داخل الأمة.» [1] لإن المواطنة تفقد شروطها وخصائصها ويفقد العقد الاجتماعي مفهومه وتنتفي الشراكة بين القوى الاجتماعية والسياسية المكونة للمجتمع وقد تتحول إلى احتكار لصالح حزب حاكم أو فئة مهيمنة على قوى الدولة، فيسود الظلم والحرمان والقهر والمنع وهذه أمور تتنافى مع منظومة قيم ومبادئ المواطنة وحقوق الإنسان ومفهوم المجتمع المدني والحياة الديمقراطية والتعددية الفكرية والسياسية وتضرب في الصميم دولة القانون والمؤسسات.

إن الشروط التي يجب حتى يصبح الأفراد مواطنين هي أن يكونوا شركاء في الوطن وفي الحياة الفكرية والسياسية ويتساوى الجميع أمام القانون لممارسة حرية التفكير والتعبير وحق الانتماء إلى جمعيات مستقلة وحق الانضمام إلى هيئات يحميها القانون ضمانا للتعددية والديمقراطية الحقيقية.

لا جواب، طالما أن الدولة احتكار للحاكم ومن والاه في الرأي والنهج السياسي: ديمقراطية على القياس وتعددية مشروطة وبالتالي حياة سياسة قائمة على مصادرة الإرادة كسبا للتأييد المطلق والتسليم بالأمر الواقع المحكوم بهيمنة الحاكم والوارث للسلطة والمؤتمن على الدولة ومصيرها.

---

[1]- د عزمي بشارة، **المجتمع المدني دراسة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية 2000.ص120.

في ظل هذه العقلية الأبوية لا بد أن تكون حرية التفكير والتعبير مزعجة لأصحاب السلطة ولا بد أن تشكل استقلالية الجمعيات والمنظمات خطرا على المؤسسة المتفردة بإدارة وتسيير الدولة، فلا صوت يعلو على صوت الحاكم ولا معارضة لسياساته ولا شريك له في التقرير والتسيير والاستئثار بالسلطة واحتكارها.

إن دولة القانون يجب أن تخضع للقواعد التي تضمن الحريات للمواطنين. وعليه فالرابط وثيق بين هذه الدولة وبين الديمقراطية، «إذلا يمكن عن الحرية السياسية، إلا من خلال تطبيق العمل السياسي في الواقع... والهدف هو حماية الحريات الفردية، والتي لن تتحقق إلا انطلاقا من تطبيق الديمقراطية في المجتمعات الإنسانية»[1]

وإذا كانت كل دولة قانون ليست بالضرورة دولة ديمقراطية فان كل ديمقراطية يجب أن تكون دولة قانون، التي تتعارض مع الدولة البوليسية؛ فهذه الأخيرة تعرف قواعد ولكنها قواعد لتنظيم العلاقات بين المرؤوسين ورؤسائهم.

فالهيئة الإدارية تلجأ بشكل دائم لاستعمال سلطات تقديرية، وتتخذ قرارات، تراها ضرورية، لتطبيقها على المواطنين بمبادراتها الخاصة تهدف منها الوصول لغاياتها،ولمواجهة, في كل لحظة، ما تعتبره غير متلائم مع هذه الغايات، والقواعد الحامية للحريات لا تطبق إلا على الأفراد العاديين. في حين أن دولة القانون تؤمن الحقوق للمحكومين في مواجهة حكامهم. و في مواجهتهم للإدارة. وتخضع هي نفسها للقواعد القانونية التي أقرتها بنفسها، فهي في الوقت نفسه، خادمة للحريات وحامية لها، كما تتعارض مع الدولة الشمولية.

---

[1]- فريدة العمري حيرش، **الفلسفة السياسية عند سارتر**، رسالة ماجستير ، جامعة الزقازيق، 1991.ص46.

نقـــدو تقييـــم:

يرتبط الوضع الذي تأخذه حقوق الإنسان بنوع العلاقات القائمة بين مكوِّنات المجتمع السياسي الثلاثة، الفرد والجماعة والسلطة؛ وهي علاقات تحدِّدها، في مجتمع سياسي معيَّن، الأسسُ التي يقوم عليها. ولا يمكن أبداً أن تأخذ حقوق الإنسان وضعاً معيناً ، إيجابياً أو سلبياً ، بمعزل عن طبيعة الدولة ؛ فوضعها في نظام ثيوقراطي غير وضعها في نظام ديمقراطي؛ ووضعها في دولة قانونية غير وضعها في دولة تسيطر فيها إرادة القابضين على السلطة .

قدم روسو نموذجاً للمجتمع السياسي قائماً على تمجيد الفرد وتكريس الحرية والمساواة في ظل سلطة الأمة؛ وكانت بذلك انتقاضاً على حق الملوك المقدس ، الذي أحلّت محله حق الفرد ، وعلى سلطانهم المطلق الذي أحلّت محله سلطان الأمة . وسوف نرى أن قيمتها العميقة ليست في مجرد تكريس الحرية والمساواة بل في إعطاء الحرية والمساواة مضموناً مبتكراً أصبحت معه الدولة صورة الإنسان الحر الذي يتمتع بكينونة مطلقة تخوِّله أن يفعل ما يشاء بالطريقة التي يشاء . وأصبح نظام حقوق الإنسان متأثراً على الصعيدين الداخلي والخارجي بهذه النتائج .

تدور هذه الدراسة حول ثلاثة محاور هي الفرد والسلطة والقانون. ذلك أن الفرد ، في فلسفة روسو، هو الحقيقة الأساسية أو الأولى ؛ إنه جوهر الدولة التي ليس لها أصل تتأصل فيه وراء الحقيقة الفردية المطلقة . فكان لابد إذن من أن نبدأ بالفرد لفحص مضامين هذه الفردية المطلقة التي هي روح عصر التنوير.

وقد قادتنا هذه المضامين نفسها إلى الحقيقة العميقة للعلاقة بين الفرد والسلطة، تلك الحقيقة التي هي شيء آخر غير ما يبدو من ظاهر هذه العلاقة أي شيء آخر غير التأصيل الكلاسيكي البسيط للسلطة في الفرد. وهكذا خلصنا إلى الطبيعة النهائية للسلطة و إلى منطق التطور الحتمي الذي تفرزه طبيعتها هذه.

أما القانون فقد كان الانتقال إليه طبيعياً ومنطقياً بعد الفراغ من محوري الفرد والسلطة ؛ فالفرد لا القانون ، كان هو الحقيقة الأولى في تكوين الدولة التي أقامتها الثورة على أشكال الحكم التقليدية ؛ وقد استتبعت أولوية الفرد المطلقة نتائج خطيرة تتصل بما يسمى

سيادة القانون وبالقيمة الحقيقية للضمانات القانونية لحقوق الإنسان .

إن الوحدة التكوينية للمجتمع السياسي الجديد ، أي الفرد ، لها إذن صفتان : فهي تتصف في ظاهرها بالقوة من حيث أن ماهيتها إرادة مطلقة تقرر الحقيقة وتقرر شكل السلوك كما تشاء ؛ وهي تتصف في حقيقتها العميقة بالضعف من حيث أنها تحيا تحت استبداد الغريزة الحسية أي تحيا في استسلام للواقع المادي ولاسيما للدولة التي هي أقوى صور هذا الواقع وأشدّها تأثيراً على الفرد من حيث امتلاك الدولة لأدوات السيطرة التي لا تتوفر لسواها .

إن الحرية الفردية المطلقة هي في الأخير عبودية الفرد للدولة أو بالأحرى للسلطة السياسية . وينبغي أن نضيف أن هذه العبودية ليست عبودية قسرية، بل هي عبودية طوعية واستسلام رضائي تلقائي يصل في تطوره إلى أن يكون قاعدة تفكير الفرد وتصرّفاته داخل الدولة .

وبتعبير أدق فإن الفكر الفلسفي عند روسو الذي يقيم نظرياً ثلاث صور من السيادة ، سيادة الإرادة الفردية وسيادة الإرادة العامة وسيادة الدولة ، يقود عملياً إلى تكريس سيادة واحدة هي سيادة الدولة أو سلطتها العليا المطلقة بينما تتحول الأخريان إلى عبودية طوعية للدولة ؛ إنه يقيم دكتاتورية الدولة أو طغيان السلطة على أساس من ارتضاء الجميع بمقتضى حريتهم المطلقة أن يكونوا عبيداً للسلطة .

وهكذا يبدو حق مقاومة الطغيان حقاً نظرياً لا بسبب العجز عن مقاومة الطغيان بل بسبب أخطر وأعمق هو الفقدان الفعلي والتدريجي لإرادة مقاومة الطغيان والتحوّل إلى الوداعة السلبية اللامسؤولة والمتعامية عن خطايا السلطة ثم التحوّل أخيراً إلى موقف تبريري يسبغ الشرعية على كل وضع فعلي تصنعه السلطة ،غير أن تصحيح هذا الوضع يكمن في أن جان جاك روسو أسند للإرادة العامة إيجاد القانون وأجاز لها نقض أي قانون أساسي أي: الدستور. كما أجاز لها نقض كافة الأشكال الدستورية التي يؤول أمرها من الناحية العملية إلى الرضا بكل انتهاك تقترفه السلطة للدستور أو القانون .

إن المآل الحتمي الذي تؤول إليه عملياً إرادة الفرد في الوحدة التكوينية للمجتمع السياسي أي الفقدان الفعلي للذاتية المستقلة والذوبان الفعلي في السلطة،يترافق ويتكامل مع الوضع

الذي تؤول إليه السلطة ذاتها في صيرورة حتمية تنطلق من ذات المنطلق أي من الطبيعة المطلقة للحرية الفردية . فكما أن جوهر الحرية الفردية هو الإرادة لا القانون كما رأينا من قبل وكما أن القانون يستمد بالتالي أصل وجوده من الإرادة العامة المطلقة فإن السلطة التي تنبثق من هذه الأخيرة هي جوهرياً إرادة لا قانون ، أي أن شرعيتها التي تستند إليها وصبغتها القانونية التي تصبغ تصرفاتها تخفيان طبيعة مطلقة تجعل استقامتها على طريق القانون متوقفة على إرادتها الحرة وتجعل انحرافها قابلية جوهرية تكمن في طبيعتها لا إمكانية عرضية تعتور عملها .

وهكذا فإن القانون خاضعاً في الأصل لمعيار تفرضه عليه الإرادة، بدلاً من أن يكون هو المعيار الأول الذي يعيِّن للإرادة اتجاهها وخياراتها. القانون في الديمقراطية الليبرالية الحديثة التي افتتح الإعلان عهدها هو من الناحية الأساسية القانون المحكوم لا الحاكم ، القانون الذي لا يتمتع بالسلطة الأولى بل يأخذ موقعه تحت الإرادة العامة التي تتمتع ، هي ، بالسلطة الأولى أو العليا ، أي هو النظام الذي تضعه القوة لتحقق به أهدافها. وكون القوة هي القوة الخارجة عنه والتي تؤول إلى الإرادة العامة، لا قوة فرد أو طبقة أو طائفة ، لا يعطي القانون وصفاً آخر.ذلك ما يجنب الفرد الخضوع لإرادة فرد آخر لأن ذلك يناقض مبدأ التعاقد.

صحيح أن موقع القانون هو نفسُه في النظام القديم الذي قوّضته الفكرة التعاقدية وفي النظام الجديد الذي أقامته. بل إن موقع القانون قد أصبح مطبوعاً أكثر من ذي قبل بطابع التبعية في النظام الجديد الذي حرّر القوة تحريراً كاملاً إذ فصل السلطة عن جذورها الميتافيزيقية وردّها جوهرياً إلى الأمة.

وإذا جاز لنا أن نتحدث عن أولوية القانون في نظرية روسو فإنما هي أولوية مطلقة ؛ وهذه الأولوية هي بلا شك شيء آخر غير أولوية السيادة . بتعبير آخر فإن سيادة الأمة أو سيادة الإرادة العامة بتعبير جان جاك روسو ، تنقض سيادة القانون ليس باعتبارها خصما ولكن باعتبارها أساس الشرعية في قبول أي توجه قد يكون مناقضا للجوهر الذي بني عليه المجتمع السياسي .

الخـــــــــاتمة:

إن الحاجة إلى إعادة قراءة فكر روسو تمليها الكثير من التطورات الحاصلة في بنية الأنظمة السياسية من جهة، و رغبة الأفراد في إعادة إنتاج هذه الأنظمة من مواقع مختلفة دون المساس بالحقوق المقدسة للفرد في مختلف مناحي الحياة اليومية. وإذا كانت المحاولات المتكررة في إيجاد النظام السياسي الأمثل خاصة بعد إنتكاسة النظرية الاشتراكية في نهاية القرن الماضي ، بالإضافة إلى اتساع وتعقد الحركية الاقتصادية في الوقت الحاضر، حيث عرفت الكثير من أوجه النشاط التي لم تكن معروفة من قبل .كل ذلك يجعل من إعادة التأسيس للجسم السياسي وفق مبادئ أو فرضيات على أكثر تقدير قادرة على ترسيخ الاستقرار المبني على الرضا العام ، و ضمان الحدود القصوى للحرية الفردية التي لم تعد قابلة للمساومة أمرا لا يقبل الإغفال .

لقد كان جان جاك روسو المرجع الذي لا يمكن تجاوزه في أي تنـــاول فلسفي لفكرة التأسيس للفكر السياسي الحديث ليس فقط باعتباره أبا روحيا للثورة الفرنسية، و لكن أيضا لأنه الفيلسوف الذي كان أول من دعا إلى التطور الاجتماعي، لأن الأجيال يجب أن تصنع نفسها بنفسها وذلك من خلال البحث في ثنايا الزمن والتاريخ عن أرقى السبل لتحقيق سعادتها، بمراعاة مقتضيات التاريخ، ولكن بالإيمـــان قبل كل شيء بالإنسان ليس له من صفة الإنسانية ما لم يكن حـــرا بالقدر الذي يجعله قادرا على ممـــارسة أفعال بإرادته الحرة خاصة إذا تعلق الأمر باختياراته المصيرية، ليصبح تحت تصرف سلطة مأمول منها أن يسعى في ظلها إلى تحقيق أهداف وغايات ليس له أن يحققها إلا عن طريقها ، وذلك بالتنازل لها عن جزء من حريته التي لا روسو على الطلاق أنها منحة حاكم أو كرم مستبد بقدر ما هي هبة الطبيعة المرتبطة جوهريا بماهية الإنسان وكينونته بوصفه فردا مكتمل الوجود وسابق عن الوجود الاجتماعي بوصفه حالة لاحقة لا يمكن تصورها خارج اجتماع الإرادات الفردية التي تآلفت طبيعيا تحت تأثير الميل العاطفي الذي كـــان أساسه الحب، حب الذات أولا ثم حب الأمثـــال والرأفة بهم.

وقد كان روسو على النقيض من هوبز و سبينوزا ، لأنه كان يرى أن الناس في طبيعتهم الأولى كانوا متحابين بأصل الفطرة فيهم ، لذالك كان يرى أن الحالة الطبيعية التي سبقت المجتمع المدني كانت مثالية، وان ما فيها من فساد إنما يرجع إلى التقدم المدني والحضاري ، وقال بأن الحرية الطبيعية تشكل المبـــدأ والمنطلـــق والهدف لبناء حياة اجتماعية حقه، وأول من قال أن دخول الإنسان الحر المجتمع الحر من شأنه فتح آفاق أوسع أمام الحرية عن طريق ممارستها من الفرد والمجتمع ، وأول من قال أن المساواة هي قاعدة النظام السياسي وهى التي تحمى الحرية والعدالة، التي اجتمعت طوعيا لقد أول من حاول رسم التقدم التـــاريخي للمجتمع الإنســـاني، وأول من أعطى المضمـــون الجدي والبعـــد الأوســـع لفكرة العقـــد الاجتماعي، و عـــالج فكرة التقدم بأسلوب متماسك، لذلك كان العقد الاجتماعي عنده يمتاز بأنه يقوم على تخلى الناس عن حقوقهم الطبيعية للدولة ، لكن الدولة تعيدها لهم بعد أن تصبح حقوق مدنية، وهكذا يكون التخلي عن الحقوق تخلي شكلي الهدف منه أن يصبح للحرية والمساواة أساس اجتماعي ،كما انه كان يرى أن الحكـــومة يجب أن تكون ديمقـــراطية تستمد قوتها وسلطتـــها من إرادة المجتمـــع (الإرادة العامة) ولذالك تكون الحكومة وكيل عن الشعب تخضع لرقابته باستمرار ويكون له حق تغييرها والثورة عليها إذا لم تقم الحكومة وهى احد طرفي التعاقد بجميع التـــزاماتها .

إن النتائج التي أفرزتها فلسفة روسو و التي تعد قواعد أولية لقيام المجتمع السياسي ،نلخصها في النقاط التالية:

- أن حياة الطبيعة كانت هي الحياة الفطرية للإنسان قبل أن يؤسس المجتمع المدني .
- أن حالة الطبيعة كانت السلام والشفاء والسعادة وهي صفة هذه الحياة بسبب روح الخير الكامل في الطبيعة البشرية.
- بالنظر لصعوبة وتعذر العيش في حياة الطبيعة ولأسباب متعددة فإن الأفراد قد اضطروا إلى التخلص منها بالبحث عن حالة أفضل والانتقال إلى حياة النظام التي حلقتها المكتملة.
- هذا الانتقال تم نتيجة إبرام عقد اجتماعي والذي تكونت بمقتضاه الدولة.
- لقد كان الهدف من فكرة العقد الاجتماعي هو الإيضاح الأساسي الذي تقوم عليه

الدولة وكيفية تنظيم العلاقات بين السلطة (الحاكم) والأفراد.

ـــ أن دوافع أبرام العقد وتكوين الدولة لدى روسو هو الابتعاد عن الشرور التي أخذت تظهر في الحالة الطبيعية بسبب الضعف الذي اخذ يظهر في طبع غالبية الناس ، كان هو الدافع لخلق مجتمع مدني تصدر أعماله عن إرادة الشعب .

ـــ بموجب العقد الاجتماعي لدى روسو تنازل كل فرد عن جزء من حقوقه الطبيعية للجميع وبذا تنبثق الإرادة العامة التي هي حاكمة . وأن الأفراد لم يفقدوا حرياتهم التي تنازلوا عنها بل استعاضوا عن الحرية الطبيعية المفقودة بالحرية المدنية.

ـــ أن الشخص الحاكم هو الإرادة العامة ذات الوجود العام والصوري ، والتي تعبر عن مجموع الإرادات الفردية وبالتالي يكون الشعب هو المسيطر على إدارة شؤون المجتمع.

ـــ أن طرفي العقد لدى روسو هو العقد الحاكم (الإرادة العامة) وأفراد الشعب، هذه الإرادة التي نشأت كنتيجة لإبرام العقد بعد أن اندمج الأفراد في كتلة موحدة تنازل كل فرد لها عن جزء من حقوقه الطبيعية.

ـــ من حيث آثـــار العقد الاجتمـــاعي فإن روسو قد نادى بسيادة الشعب وسيـــادة أرادته التي تتحقق من خلال الحكـــم الديمقـــراطي المباشر.

و أخيرا نستخلص أن فلسفة العقد الاجتماعي خاصة عند روســـو قد لعبت الدور الأساسي في بناء نمط التفكير السياسي على الصعيد النظري وذلك من خلال محاولة أصيلة وجادة لتجريد المجتمع من كل المظاهر المزيفة والعودة به إلى الحالة التي لا يمكن تصوره خارجها، وإذا كانت هذه الفكرة(العقد) تواجَهُ بنقدٍ يتناولها من باب الواقعة التاريخية التي لا دليل على احتلالها لحيز زماني ما ، فإن هذا التناول يصبح على قدر من الضعف عندما يقر روسو نفسه بأن مثل هذا الطرح ليس من السهولة بمكان، ليعيد الأمر إلى نصابه وهو أن فكرة العقد تبقى طرحا فلسفيا، و فـــرضية ضرورية في بناء التفكير السيـــاسي الحديث ، الذي يظل في بحث مستمـــر عن التخوم التي تضع معالم الحدود الفاصلة بين حرية الفرد، وآثار العقد ،وسلطة الدولة .

إن هذه النتيجة تجد تبريرها فيما أسفرت عنه نظرية روسو على المستوى التاريخي عندما لعبت دور المرجع الفكري في مسار وأهداف الثورة الفرنسية، بالدفع بالقوى الشعبية في القرن الثامن عشر إلى تغيير مسارات حركة التـــاريخ لتأخذ وجهة مناقضة لتلك التي سادت حتى ذلك الوقت .

أما بالنسبة للفكرة التي تنتهي إلى أن نظرية روسو قادت في نهاية المطاف إلى سلب حريات وحقوق الأفراد وابتغاء ربطهم بالدولة بالرغم من أن الفكرة تبتدئ بافتراض تقوم عليه وهو أن الفرد حر بطبيعته ويظل محتفظاً بحريتهِ، فوفق منطق روسو فإن السلطة بعد نشأة الدولة من خلال العقد تصبح من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد، ولا من حق كل فرد من الأفراد على حدا ، وهو بهذا المنطق ينتهي إلى الاستبداد المطلق حيث يحل للشعب أو لأكثريتهِ، فإن البحث المـــتأني في جملة الآليات التي يجب أن تخضع لها أية سلطة في التعاطي مع حقوق الأفراد، ستكشف أن سلطة الدولة لا تمتد إلى الفرد إلا باسم القانون ، الذي يعد القوة الحيدة القادرة في ظل دولة التعاقد على إلزام الأفراد بما توجبه الإرادة العامة من جهة ، وحماية الأفراد من كل أشكال التعسف النابع من قناعات شخصية أو ميول ، أو نفوذ لا يتأسس على القانون، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك إلى القول بأن القانـــون نفسه لا يمكن أن يتخطى الحدود التي ترسمها الطبيعة الإنسانية لحقـــوق الإنسان الأساسية .

وهكذا فإن فكرة العقد الاجتماعي قد طرحت لتصدي الحكم المطلق وذلك بإظهار القيمة التي يتمتع بها الفرد كطرف من أطراف العلاقة مع الحكام. وبعد كل هذهِ التأكيدات من فلاسفة العقد الاجتماعي فأن المقصود بهِ هو العقد العقلي العادل، وليس العقد الإرادي، وأن مصدر العقد الاجتماعي هو القانون الطبيعي وليس الإنسان.

فنظرية العقد الاجتماعي لا تعدوا أن تكون تعبيراً جديداً عن نظرية القانون الطبيعي الذي يؤسس في تجليه المعاصر لفكرة حقوق الإنسان ،وهو تعبير أراد بـــهِ تبسيط هذهِ النظرية وجعلها قريبة إلى الاستيعاب . ويترتب على ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي دور فعال في ولادة الثورة الفرنسية لعام 1789 إذ أنها اعتنقت مذهب (روسو) في حصر السيادة

في يد الشعب وحده كوحدة لها شخصيات مستقلة عن شخصية الأفراد المكونين لها ، إضافة إلى أنها أخذت بمذهب القانون الطبيعي ليكون موجهاً وقيداً على سيادة الشعب فأعلنت حقوق الإنسان الطبيعية لتلتزم القوانين الوضعية بها ، ولتكون هذه الحقوق – على عكس مذهب روسو – قيداً على تحكم هذهِ القوانين التي تعبر عن أرادة الشعب وليصبح مذهب القانون الطبيعي رسمياً يتضمنهُ إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي بعد أن كانت مجرد فكرة تعبر عنها أقلام الفلاسفة والمفكرين .

وقد تمخض هذا الإعلان عن صدور مجموعة من الإعلانات الرسمية التي وردت في الدساتير المختلفة لتؤكد الأيمان بوجود قانون طبيعي خالد يعلو على القوانين الوضعية ويعتبر حقوق الأفراد الطبيعية قيداً واردا على سلطان المشرعين.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع :

قائمة المصادر باللغة العربية :

1. جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة ذوقان قرقوط ، دار القلم ، بيروت لبنان، بدون تاريخ.
2. جان جاك روسو، العقد **الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972
3. جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر،1991

قائمة المصادر باللغة الفرنسية :

4. **J.-J. ROUSSEAU,** Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Gallimard, 1965.
5. **J.-J. ROUSSEAU**, du contrat social, édition SNED, ALGER, 1980.
6. **J.-J. ROUSSEAU**, **Emile**, tome 2, Librairie Larousse, Paris, 1972.
7. **J.-J. ROUSSEAU, Ecrits Politique,** Union Générale d'Edition,Paris ,1972.
8. **J.-J. ROUSSEAU, Les rêveries du promoteur solitaire,** Gallimard**,** Paris, 1972.

قائمة المراجع باللغة العربية

9. أفلاطون ، **محاورات أفلاطون**–أوطفرون .الدفاع. أقريطون .فيدون – تعريب د زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ،1966.
10. أفلاطون، **الجمهورية**، ،سلسلة أنيس، موفم للنشر، الجزائر، 1990.
11. ارنست باركر، **النظرية السياسية عند اليونان**، الجزء الأول، ترجمة لويس اسكندر ، مراجعة د محمد سليم سالم،مؤسسة سجل العرب، القاهرة ، 1966 .
12. أباظة ابراهيم دسوقي ود.عبد العزيز الغنام، **تاريخ الفكر السياسي**،دار النجاح ، بيروت ،1973 .
13. أحمد عثمان،**الشعر الإغريقي**، سلسلة عالم المعرفة ،المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت 1984.
14. إبراهيم،زكريا مشكلات فلسفية _**مشكلة الحرية** _ مكتبة مصر /دار مصر للطباعة .

15. بينوا فريدمان و غي هارشر، **فلسفة القانون**، ترجمة د محمد وطفه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،الطبعة الأولى ، 2002.
16. بشـــــارة عزمي،**المجتمع المدني دراسة نقدية** ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية 2000.
17. برنار غوتويزن ، فلسفة الثورة الفرنسية،ترجمة عيسى عصفور،منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1982 .

18. جمال المرزوقي ، **الفكر الشرقي القديم**، دار الآفاق العربية ،الطبعة الأولى، القاهرة ، 2001 .

19. رومان رولان، **آراء روسو الحية**، ترجمة د محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1961.

20. زروخي اسماعيل،**دراسات في الفلسفة السياسية**، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الأولى،2001

21. صباريني غازي حسن ، **الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية**، مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 1998.

22. صدوق عمر، **مصادر حقوق الإنسان**، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر،الطبعة الثانية، 2003.

23. قربان ملحم ، **قضايا الفكر السياسي _القانون الطبيعي_** ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، الطبعة الأولى ، 1982 .

24. لوك جون،**رسالة في التسامح**،ترجمة عبد الرحمن بدوي ،دار الغرب الإسلام، الطبعة الأولى، بيروت،1988.

25. محمد حسين منصور ، **نظرية القانون** ، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية ، 2004 .

26. محمدعلي وعلي عبد المعطي محمد،**السياسة بين النظرية والتطبيق**،دار النهضة العربية، بيروت،1985.

27. غليون برهان وآخرون، **حقوق الإنسان** ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت 2005

28. صعب حسن ، **علم السياسة**، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، بيروت،1977 .

29. م. ماكيفر روبرت ، **تكـــــوين الدولة** ،ترجمة د حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.

30. المزغني علي و سليم اللغماني، **مقالات في الحداثة والقانون**،سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب، تونس، 1992.

31. وليام لابيار جان ، **السلطة السياسية**، ترجمة إلياس حنا ، منشورات عويدات بيروت باريس ، الطبعة الرابعة ، 1983 .

قائمة المراجع بالغة الفرنسية

32. DURKHEIM Émile, Le CONTRAT SOCIAL de Rousseau, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay. Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec 2002.

33. Freund Julien, L'essence du Politique, éditions Sirey, Paris, 1965.

34. HOBBES Thomas,Léviathan ,Tard orig de Philippe Folliot, , Dieppe, Normandie,23 nove2002. Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole, Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie. Québec, 2002.

35. LOCKE John, Traité du gouvernement civil, Une édition électronique réalisée à partir du livre de John Locke (1990), Traduction française de David Mazel, 1795 à partir du texte de la 5e édition de Londres publiée en 1728. Paris : Garnier Flammarion, Deuxième édition corrigée, Québec, 1992.

36. Stuart MILL John, De la liberté, Trad de l'angl, par Laurence Lenglet,à partir de la traduction de Dupond White (en 1860 ,Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, collection: "Les classiques des sciences sociales" Québec,2002.

الموسوعات والمعاجـــم باللغة العربية

37.صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، 1982 .

38. طرابيشي جورج ، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1997 .

39. لالاند اندريه موسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل و أ حمد عويدات ، منشورات عويدات، بيروت-باريس، الطبعة الثانية، 2001 .

الموسوعات والمعاجـــــم باللغة الفرنسية:

40. P. Foulquié, **Dictionnaire de la langue philosophique**, édit, P.U.F, Paris, 1962

المجـــلات والـــــدوريات العـــــــربية:

41. عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الرابع ، جانفي _ فيفري، بيروت، 1971.

42. الفكر العربي،العدد، 22 ، سبتمبر/ أكتوبر 1981، السنة الثالثة، معهد الإنماء العربي، بيروت،1981.

43. الفكر العربي ،العدد، 23، أكتوبر/ نوفمبر 1981، السنة الثالثة، معهد الإنماء العربي،بيروت، 1981

44. الفكر العربي المعاصر، العدد72_74 جانفي / فيفري 1990 مركز الإنماء العربي ،بيروت، 1990 .

45. J .Moutaux, Revue Philosophique, N°1, Janvier _ Mars, édit, P.U.F. Paris 1981.

46. Simone Goyard-fabre, Revue Philosophique, , N°2, Avril _ juin, édit, P.U.F. Paris 1981.

الرســـــــائل الجـــــامعية:

47. فـــريدة العمري حيرش، **الفلسفة السياسية عند سارتر**، رسالة ماجستير ، جامعة الزقازيق، 1991.

فهرس المحتويات

المقـــــدمة.

الفصل الأول : التأسيس الفلسفي للحق السياسي :.....(13-51)

أولا: المبررات الفرضية للحق السياسي 15

ثانيا: **الإنسان اجتماعي بإرادته.**

أ- فكرة العقد الاجتماعي عند توماس هوبز.....17

ب- فكرة العقد الاجتماعي عند جون لوك.....22

ت- ثالثا: الانتقال من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع السياسي.

ـــ مقاربة في المنابع الفكرية لروسو..... 27

ـــ مفهوم الإنسان عند روسو بين الطبيعة والمجتمع .

أ-منهج البحث في الإنسان 29

ب- حالة الطبيعة.....31

ت- الإنسان الطبيعي.....34

ث- إنسان الإنسان.....36

ج- العقد الاجتماعي عند روسو.....39

رابعا: موقف روسو من تأسيس الحق على القوة. 46

نقد وتقييم.....52

الفصل الثاني: الحرية كحق مقدس للإنسان وحدود ممارستها (53-92)

أولا: المفهـــــوم السياسي للحـــــــرية.....54

1. الحـــــرية والتاريخ.....58

2. الحرية والسلطة 60

ثانيا:حدود التعارض بين الفردي والعام..... 68

ثالثا:حرية الفرد وإكراه الإرادة العامة 77

رابعا: مفهـــــــــــــوم الســـــــيادة.

1. التطور التاريخي لمفهوم السيادة 82

2. أصـــــــل كلمة "السيادة ".....84

3. السيادة في الفكر السياسي الحديث.....85

4. السيادة في فلسفة روسو.....87
نقـــد وتقييـــــــــــــم.....93
الفصل الثالث: شرعية السلطة السياسية ومرجعيات حقوق الإنسان:(95-144)
1. مفهـــــــــوم الشرعية 96
2. وظيـــــــــفة الشرعية.....103
ثانيا: القانون والاجتماع السياسي .
1. معـــــــــــنى القانون 107
2. ضرورة وجـــــــــــود القانون 108
3. الحرية وطاعة القانون.....110
ثالثا: الحق الطبيعي كتأسيس لحقوق الإنسان.....115
رابعا: المواطنة وحقوق الإنسان 127
خامسا: دولة القانون وحقوق الإنسان.
1. الحاجة إلى الدولة.....136
2. التطور التاريخي لمفهوم دولة القانون 140
3. فلسفة روسو وظهور دولة القانون.....141
نقـــد وتقييـــــــــــــم.....145
الخاتمـــــة.....148
قائمة المصادر والمراجع.....154
الفهرس.....157

الملخص:

تعد إشكالية حقوق الإنسان من القضايا التي أصبحت تحتل مكانة خاصة في النقاش السياسي و القانوني على اختلاف مستوياتهما واتجاهاتهما الإيديولوجية ،وترتبط قضية حقوق الإنسان بشكل جذري ومباشر بوجود هذا الإنسان نفسه، وقد نشطت العلوم جميعا وسخرت نظرياتها ومناهجها لتبحث في ماهية الإنسان باعتباره كائنا حيا يختلف عن غيره من الكائنات الحية،فكون الإنسان جزءاً من جماعة يعني بالضرورة خضوعه لبعض القيود والواجبات إذ لابد لكل مجتمع أياً كان نوعه وأياً كانت درجة تطوره من نظام يحكمه ومن سلطه تتولى قيادته ، فكيان الإنسان لا يتحقق كما يقول أرسطو إلا بوجوده في دولة لأن من لم يكن عضواً في دولة فهو إما إله وإما حيوان، وبالتالي فإن التناقض الأساسي الذي واجهه ويواجهه الإنسان هو أن يكون في آن واحد فرداً مميزاً له الحق في التمتع بحقوق الإنسان ، وفي مقدمتها الحرية و ككائنٍ اجتماعيٍ للجماعة أو الدولة أو سلطة عليا حق تقييده ، فالسلطة ضرورية للمجتمع من أجل تنظيمه والحد من النزاعات السلبية فيه والحرية ضرورية للطبيعة الإنسانية وتاريخ المجتمع الإنساني وحضارته ودولته.

لقد ارتبطت فكرة حقوق الإنسان بالعديد من المدارس الفلسفية وخاصة منها فلسفة الأنوار ونظرية العقد الاجتماعي التي تمتد جذورها إلى العهد الذهبي للفلسفة اليونانية حيث تناولت دور الفرد في المجتمع من حيث علاقته بأخيه الإنسان ،وعلاقته بالدولة التي تنظم وتدير أمور حياة الجماعة، والنظريات الفلسفية التي ناقشت أحوال الإنسان ككائن ووجود له الحق في أن يتمتع بأوجه الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحتاج إلى تنظيم قانوني يوازيه ما يجب أن يتمتع به الشخص من حرية وسعادة من جهة ، وما يجب عليه أن يقدمه باعتباره جزءا من نظام اجتماعي وقانوني من جهة أخرى .

لقد استقرت الآراء في الفلسفة السياسية على أن الإنسان حر حتى من قبل أولائك الذين سلبوه الحرية لصالح السلطة الحاكمة تحت طائلة صد الفوضى ، وهو الأساس الذي أصبح قاعدة أولية لأي نقاش ينصب على فكرة حقوق الإنسان.

إن أبرز الأطر الفلسفية لتناول مشكلة الإنسان بدأت في عهد فلاسفة اليونان

وتطورت في العصور الحديثة مع تطور فكرة الدولة التي أفرزت الكثير من الانعكاسات التي تتطلب تحديدا دقيقا لعلاقة أطرافها لتشمل الفرد والمجتمع باعتبارهما كلا لا يتجزأ ، ولا يمكن الفصل بينهما، كذلك تناول الفلاسفة المسلمون الموضوع في صور وإشكال لايسعنا المجال لاستعراضها بالنظر على خصوصية الطرح الذي تميزت في إطار التناول الشامل لعلاقة الإنسان بالله من جهة وعلاقته بالإنسان من جهة أخرى، أي في الاتجاه العمودي و الأفقي. أما الفلاسفة عصر الانوار أمثال (هوبس) الذي دعا إلى الحكم المطلق على أساس أن حالة الطبيعة لا تولد إلا حالة الفوضى . و الفيلسوف (جون لوك) الذي القائل بأن حالة الطبيعة ليست جحيما وأن الإنسان كان سعيداً فيها غير أن الحالة المدنية أفضل مع ذلك . ثم (جان جاك روسو) في كتابه العقد الاجتماعي أن التوافق بين السلطة والحرية إنما يكون عن طريق العقد الاجتماعي الذي يتعهد فيه الإنسان بالتنازل للمجتمع أو للأمة وليس للحاكم عن حقوقه الطبيعية كاملة دون أن يحتفظ بشيء.

إن الانقلاب الذي طرأ على علاقة الفرد بالدولة من حيث هو إرادة تغيير وتطور، ومن حيث هو قيمة في حد ذاتها قوامها الحرية ؛ أدى إعادة تأسيس الحق السياسي على قاعدة احترام حرية الأفراد في بعدها الفردي وفي بعدها الجماعي ، وقد نتج عن ذلك إعادة صياغة الكثير من المفاهيم كالشرعية ، والسيادة ، والمواطنة ، والقانون لتتفق وهذا الطرح الجديد الذي يجعل من الدولة وسيلة لبلوغ الغايات التي يسعى إليها الأفراد ولا غاية لها خارج المصالح التي يجمع الإفراد على مشروعيتها و تحققها المناسب الذي يراعي القيم والحقائق الملازمة للوجود الإنساني في صميميته التي لا تقبل أية مساومة أو تنازل .

Summary

The problem of human rights is considred among the topics that have a special place in political discussions withen low regardless their defferencein level and ideology .The problem of human rights is related to the existence of man .
Besides, all the sciences are active and use their methods and theories to look for the sens of man as a luring creature different from other creatures because he is a member of society and has to respect certain duties and morals wich every nation has as rulers and strategy. Aristot said that man exists within his nation because if this does not happen , either a God or a animal .So , the basic contrast is that man shoud face two things to be an individual who must have his human rightsand at first: freedom and to be a social creature which his country or authorityis vital to organize and solve negative conflicts , because freedom is necessary for thehuman nature and to the history of its civilization and state.
Many philosophical schools deals with the idea of human rigths especialy the enlightening philosophy which goes back to the great golden era which gave importance to role of the individual in society as far as his relationship with others ,and with the state that rules his life. Among the philosophical theories which stadied man as a living ceature with the right of having a social , economical ; cultural or political life that require low and what he deserves as liberty and joy on the one side and what he shoud offer to society as a member on the other side .
Most opinions in political philosophy agreed on that man is free and he is the basis to any discussion about human rights although the rulers have taken it fromhim under the idea of fighting disorder.

The most well known philosophical aspect of studying man started in the era of Greek philosophers and evolved in the modern times with the idea of the state that had a lot of disadvantages whith required specification of its relationship with society and individuals because each one completes the other and connot be seperated .

The muslim philosophers stadied the idea and the english ones such as hobbes called for astrict sentence that natural situations are born within problems ; John lock also said that a natural hell and man was happy with that although the civic life is better ; JJ Rousseau said in one of his books that agreement between authoritiesand freedom is obligatory through a social alliance where man makes concessions to society and nation and not tothe rulers without keeping his rights.

The change in the relationship between the individual and his nation for the sake of development, and the value of freedom led to the contitution of the political right based an the respect of indipendence of individuals and then societies. A lot of concepts have changed like liberty, sovereignty ,civism and law to be a means toreach individual achievements and nothing other than what people agree on its legality and respect of moral values and realities of the existenceof mankind that refuses concession or discussion.

Résumé

La problématique des droits de l'homme est considérée comme un thème qui occupe une place spécifique dans les débats politiques et juridique »s à différents degrés de leurs niveaux et lieurs orientations idéologiques.

Les droits de l'homme sont étroitement et radicalement liés à l'existence de celui-ci et toutes les sciences se sont afférées et ont consacré leurs théories et leurs méthodes à la recherche de l'identité de l'homme comme étant un être vivant différent des autres.

Le fait que l'homme fasse partie d'un groupe signifie obligatoirement sa soumission à quelques restrictions et devoirs parce qu'il faut à chaque société, quel qu'en soit son genre et quel qu'en soit son degré d'évolution,un régime qui la gouverne et une autorité qui la contrôle.

L'existence de l'homme n'a lieu, comme dit Aristote, que par sa figuration dans un état car celui qui n'est pas un membre dans un état, il est soit un dieu , soit un animal ; et de ce fait la contradiction fondamentale à laquelle l'homme a fait face et fait face est qu'il soit à la fois un individu caractérisé ayant le droit de jouissance des droits de l'homme et en premier lieu la liberté, et un être sociable au groupe ou à l'état ou à une autorité supérieure… . Donc l'autorité est essentielle à la société pour l'organiser et trancher dans, les litiges en son sein, et la liberté est fondamentale à la nature humaine, à l'histoire de la société humaine, à sa civilisation et à son état.

L'idée des droits de l'homme est liée à diverses écoles philosophiques surtout celle de « la philosophie des lumières » et la théorie du contrat social qui tient son origine de l'âge d'or de la philosophie grecque , qui a traité du rôle de l'individu dans une société de par sa relation avec son frère l'homme , sa relation avec l'état qui organise et gère sa vie ; et les théories philosophiques qui ont discuté la situation de l'homme comme étant un être vivant ayant le droit de jouir des aspects politique ,social, économique et culturel de la vie, qui nécessite une organisation juridique allant de pair avec ce dont l'individu a droit d'en jouir comme liberté et

bonheur d'une part, et ce qu'il doit fournir , comme faisant partie d'un régime social et juridique d'une autre part.

Les opinions , dans la philosophie politique, même avant ceux qui l'a lui ont retirée, ont tranché en faveur de l'autorité gouvernante sous prétexte de contrer l'anarchie, que l'homme est libre et c'est le fondement qui est devenu une base élémentaire à tout débat concernant les droits de l'homme.

Les contextes philosophiques les plus remarquables ont débuté à l'époque grecque et ont évolué pendant les temps modernes avec l'évolution du concept de l'état qui a donné lieu à des répercussions qui ont exigé des précisions sur la relation des parties pour englober l'individu et la société, étant un tout indissociable. Les philosophes musulmans ont aussi traité du sujet ainsi que les Anglais comme « Hobbes » qui a défendu l'autorité absolue, considérant que l'état de la nature ne crée qu'un état d'anarchie. Mais en ce qui concerne le philosophe « John Locke », il a affirmé que l'état de la nature n'est pas un enfer et que l'homme en était satisfait (content / heureux) sauf que l'état civil était meilleur… Et le philosophe « Jean Jacques Rousseau » écrit dans son œuvre « Le contrat social » que la convenance entre l'autorité et la liberté existe à travers l'accord social dans lequel l'homme s'engage à se désister à la société et à la nation, et non au gouverneur de tous ses droits naturels sans ne rien garder.

Le retournement dont a été sujet la relation entre l'individu et l'état , en tant que volonté de changement et d'évolution, et en tant que valeur en soi-même équivalente à la liberté, a conduit au refondement du droit politique sur fond de respect de la liberté des individus dans ses dimensions individuelle et collective . Il en a résulté la reconsidération de beaucoup de concepts comme la légalité , la souveraineté , la citoyenneté et la loi , pour concorder avec la nouvelle thèse qui fait de l'état un moyen pour atteindre les fins ciblées par les individus, et qui n'a aucun but en dehors, qui rassemble l'individualité de sa légalité et sa confirmation adéquate qui considère les valeurs et les réalités accompagnatrices de l'existence humaine dans son absolutisme qui n'admet aucun marchandage ni désistement.