جامعـــــــة مولـود معمـري تيـــــــزي وزو

كليـــة العلـوم الإنسانيـة والاجتماعية

قســم العلوم الإنسانية

فرع الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر-II-

تخصص فلسفة سياسية بعنوان:

تكريس العدالة السياسية في الخطاب الفلسفي الحديث

جان جاك روسو نموذجا

من إعداد الطالبة:

كلتوم بوزيد

تحت إشراف الأستاذ:

أ/ حكيم عمروش

السنة الجامعية: 2013-2014

كلمة شكر

نتقدم بالشكر الجزيل والعرفان الجميل إلى الأستاذ المشرف "عمروش حكيم" على توجيهاته العلمية وإرشاداته القيمة التي ساعدتنا في انجاز هذا البحث، ونشكر زملائنا على المساعدة التي تلقيناها منهم ونشكر كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد لانجاز هذا العمل.

الإهـداء

أهدي هذا العمل إلى عائلتي كبيرهم وصغيرهم.

إلى كل الأصدقاء والزملاء وشكرا.

كلتوم

مقدّمـــة

مقدمة

تعتبر العدالة السياسية والاجتماعية مطلب الإنسانية منذ العصور الغابرة، فلقد كانت كل المشاريع السياسية التي صيغت من قبل الفلاسفة منذ **أفلاطون** في كتابه "الجمهورية" (la république) وفيه يستهل الحديث حول مهمة الفيلسوف ومسؤوليته التي لا تتوقف عند حدود مهامه المعرفية فقط، وإنّما تتعداها إلى العمل وذلك بتجسيد المثل في الواقع، وذلك بتوليه –الفيلسوف– مهمة إصلاح المجتمع، ولكن قبل شروعه في ذلك فهو مضطر لإصلاح نفسه أولا، وإن تمكن من تحقيق ذلك فبالتالي يتمكن من إصلاح مجتمعه وتحقيق لهم السعادة الحقيقية، والتي تكمن في ذلك النظام الأمثل الذي يحقق العدالة للبشرية جمعاء هذا فيما يتعلق بالعدالة الأفلاطونية، أما في العصر الوسيط سواء مع المسيحية وبالخصوص مع القديس **أغسطين** (saint augustin) في كتابه "مدينة الله" (la cité de Dieu) الذي كتبه في المقام الأول بوصفه لاهوتيا، وليس فيلسوفا، فإنّ مبادئه لم تستمد من العقل لا بل من الكتاب المقدس الذي لم يشك في سلطته، والذي ينظر إليه بأنه المصدر النهائي للحقيقة بوجه عام، والإنسان السياسي بوجه خاص، فالعدالة بحسب **أغسطين** مرتبطة بالحق أكثر من القانون، فيفسر الحق عن طريق العدالة، وليس عن طريق القانون والعدالة لا يمكن أن يجري فيها القانون، لذا الحق والعدالة الحقيقية لا توجد إلاّ في مدينة الله المتجسدة في مملكة الله، هذا فيما يخص الطرح المسيحي، أما فيما يخص الفلسفة الإسلامية فسنشير إلى أحد فلاسفة الإسلام، ألا وهو **الفارابي** أبو نصر الملقب بالمعلم الثاني والذي نجده جد التأثر بفلاسفة اليونان خصوصا **أفلاطون وأرسطو**، فهو كذلك عنى بالمشكلة الأساسية في الفكر السياسي والمتعلقة بنظام الحكم والعدالة، وكيفية تحقيقها، إذ يرى **الفارابي** أن المدينة الفاضلة كالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه في سبيل الحياة وحفظها وكما أنّ أعضاء البدن مختلفة في الهيئة، متفاضلة في الفترة والقوى، ومتدرجة في المراتب والأعمال حتى تصل إلى عضو رئيسي ألا وهو القلب، كذلك المدينة تختلف أجزاؤها وتتدرج

حتى تصل إلى إنسان هو الرئيس، وتختلف المدينة عن البدن يكون أعضاء الجسم وقواه وأعماله طبيعية عفوية، بينما سكان المدينة وإن كانوا طبيعيين، فهم يصدرون فيما يفعلونه عن ملكات ليست فطرية، بل إرادية خاضعة للاختيار والمسؤولية، وأما في العصر الحديث فقد جرى اهتمام كبير حول العدالة مع أصحاب العقد الاجتماعي أمثال **جون لوك وتوماس هوبز** وكذا **جان جاك روسو** وقد دوّن هذا الأخير مجمل أرائه حول هذا الموضوع في كتابه الموسوم "بالعقد الاجتماعي" (du contrat social) هذا الفيلسوف الذي أحدث ثورة هائلة في عصره، وفيما بعد عصره، حيث أنّه أحدث تأثير بالغا في الفكر السياسي مع بداية عصر التنوير، وذلك عن طريق رسم صورة جديدة للمجتمع البشري، بحيث عالج أهم المشكلات السياسية المتعلقة بالمجتمع المدني.

ومن بين هذه المشكلات نجد العدالة، فمنذ فجر التاريخ والصراخ يملأ أجواء الكون للمطالبة بالعدالة، ولكن رغم أن الجميع يلجأون للعدل في كل مناقشة، للمسائل السياسية والاجتماعية، فنادرا ما نجد محاولات للإجابة على ما هو العدل؟

فقد تعددت تعريفات العدالة داخل كل مجتمع، بيد أنها تتفق في جوهرها داخل المجتمع بالرغم من اختلافها من حيث الجوهر أحيانا من مجتمع للآخر، إذ أنّ هناك خصوصية تاريخية لمفهوم العدالة، فما هو عادل في فترة زمنية قد نجده غير عادل في فترة زمنية أخرى، فلكل مجتمع خصوصيته، ولكل فترة زمنية خصوصيتها أيضا، تعرف العدالة عموما بأنّها عملية دائمة دائبة لإيتاء كل ذي حق حقه، دون المساس بمصالح الغير فالعدالة إحساس يبعث على رضا النفس ما يدفع الجور ويزيل الشعور بالظلم، وقد يتحقق بالمساواة والمساواة تكون في التصنيف إلى نصفين: يتساوان إذا وقع التنصيف في وسطه بحيث لا يزيد أحد النصفين عن الآخر، ولا ينقص عنه، فالعدالة إذا هي شعور كامن في النفس يكشف عنه العقل السليم وينطبق به الضمير المستنير، ويهدف إلى إعطاء كل ذي

حق حقه دون الجور إلى الآخرين، فالعدالة هي الضمانة الأكبر لاستمرار العيش في أي مجتمع، فعليها تقوم المعاملات والعلاقات بين الأفراد والجماعات، كذلك المجتمعات، ينشدها الجميع حاكمون ومحكمون، ودونها ينقلب المجتمع إلى فوضى ويعم الاضطراب والظلم والجور، وتعد العدالة بمثابة الحد الفاصل الذي يحدد للفرد ما له من حقوق، وما عليه من واجبات، تحول بذلك دون سيطرة الأقوياء على الضعفاء، ودون استغلال الأذكياء للدهماء وتعتبر العدالة مقياسا يتم الحكم من خلاله على نظام اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي فمتى كان النظام عادلا ينال تأييد الجماهير ومساندتها، ومتى كان جائرا وجد غضب الجماهير وتذمرها وتظاهرها، فهذه مرآة صادقة تعكس حال المجتمع وتدل على مدى رقيه وتقدمه وانحطاطه وتأخره، فبمقدار ما تتحقق العدالة وتقترب المثل الأعلى يمكن الحكم على المجتمع بأنّه متطور أو متقدم، وبقدر ما تبتعد المجتمعات عن العدالة بقدر ما نحكم عليها بالتخلف والانحطاط، فالعدالة هي الهدف المنشود لكل مشروع أو برنامج، وهي الغاية التي ينبغي الوصول إليها أو الاقتراب منها، فإن كانت العدالة كذلك، فهل يمكن اعتبارها الغاية التي من أجلها انتقل الإنسان من طور الطبيعة إلى طور المدينة؟ وما هي البدائل التي اقترحها **جان جاك روسو** حتى يتمكن الإنسان الحديث من تكريس العدالة في مجتمعه السياسي؟ هذه هي الإشكالية الرئيسية التي يتناولها موضوع بحثنا هذا، وتعود أهم الدوافع التي دفعتنا لاختيارنا هذا الموضوع إلى:

- أهمية فكر **روسو** ومساهمته في تغيير أوضاع زمانه من خلال أفكاره الثورية والتحررية.
- مساهمة **روسو** في التأثير على الكثير من مفكري العصر الحديث، وكذلك تأثيره الكبير على مفكري العصر المعاصر.
- مساهمة **روسو** في تغيير أوضاع عصره عامة وبلاده فرنسا خاصة من وضع سيء إلى وضع أحسن، دفعنا إلى الرغبة في الاطلاع على فكره والاستفادة منه بحيث

نتمكن كطلاب وباحثين في تغيير أوضاع بلادنا الجزائر، كما وسبق أن فعل **روسو** في عصره.

- وحتى نتمكن من الإجابة عن الإشكالية المطروحة ولتوضيح محتوى بحثنا، قمنا بتقسيم بحثنا إلى ثلاث فصول أساسية، حيث تطرقنا في الفصل الأول الذي جاء تحت عنوان من الطرح المفاهيمي إلى جذور فكرة العدالة عبر التاريخ، وإلى تحديد المصطلحات الهامة التي وظّفها **روسو** في فلسفته السياسية، وكذلك عدنا إلى جذور فكرة العدالة عبر التاريخ منذ العصر اليوناني مرورا بالعصر الوسيط بشقيه المسيحي والإسلامي، ووصولا إلى العصر الحديث مع أهم ممثلي هذا العصر، وهم فلاسفة العقد الاجتماعي، وهذا الفصل بدوره مقسم إلى مبحثين أساسيين: المبحث الأول وسمناه بالمقاربات المفاهمية، أما المبحث الثاني فجاء بعنوان جذور فكرة العدالة عبر التاريخ، وهذا المبحث مقسم إلى عنصرين: العنصر الأول في العصر اليوناني والوسيط، والعنصر الثاني في العصر الحديث.
- أما الفصل الثاني من هذا البحث فقد عنوناه بالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، وقسمناه إلى ثلاثة مباحث: أما المبحث الأول فقد وسمناه في الحالة الطبيعية وخصوصياتها، وهذا المبحث بدوره مقسم إلى عنصرين: فالعنصر الأول هو مفهوم الحالة الطبيعية والعنصر الثاني هو خصوصيات الحالة الطبيعية، أما المبحث الثاني من الفصل نفسه والذي عنوناه في الحالة المدنية وخصوصياتها.

وقد قسمناه إلى عنصرين: في الأول تطرقنا إلى مفهوم الحالة المدنية، وأما الثاني تطرقنا فيه إلى خصوصيات الحالة المدنية، أما بما يتعلق بالمبحث الثالث فقد وسّمناه بالحالة المدنية كتكريس للعدالة السياسية، وقد قسمنا هذا المبحث إلى ثلاث عناصر الأول هو دور العقد الاجتماعي في تكريس المساواة، والثاني دور التربية في بناء المواطنة، والثالث في دولة الحق وسيادة الشعب، هذا فيما يخص الفصل الثاني، أما

الفصل الثالث من هذا البحث فقد جاء تحت عنوان تأثير آراء **روسو** في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر، وهذا الفصل مقسم بدوره إلى ثلاث مباحث أساسية: أما المبحث الأول فهو تأثير روسو على الثورة الفرنسية 1789م، وأما المبحث الثاني من هذا الفصل وهو علاقة **روسو** بالاشتراكية وتأثيره على فكر **كارل ماركس** أما المبحث الثالث من الفصل نفسه فهو علاقة **روسو** بظهور حقوق الإنسان.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج التحليلي النقدي الذي حاولنا من خلاله رد الأفكار إلى أصولها النظرية، وأيضا المنهج التاريخي الذي حاولنا من خلاله فهم تطور فكرة العدالة عبر العصور. ولكن رغم أننا وصلنا إلى جمع وتوثيق هذا الرصيد من الأفكار حول هذا الموضوع، إلا أننا واجهنا بعض الصعوبات ونحن بصدد انجاز هذا البحث، ومن بينها تنوع وكثرة الدراسات اعتبارا من أنّ فلسفة **روسو** جلبت اهتمام الدارسين لخصوبتها وتنوع مواضيعها ولم يقتصر معظم الدارسين لها على عرض أفكار **روسو**، بل حاول بعضهم النظر إليها من زاوية خاصة، وإعطائها أبعادا تتوافق مع توجهاتهم الإيديولوجية، فكثرت التأويلات حولها وتشعبت مما جعل الإلمام بها أمرا صعبا المنال بالنسبة لهذا البحث، لهذا ارتأينا في هذه الدراسة أن نركز أولا على مؤلفات **روسو** واغلبها مترجم إلى اللغة العربية وفي هذا تسهيل لدراستها، وثانيا الاختصار إلى بعض المراجع التي تساعدنا على التحكم في موضوع هذا البحث.

لقد حاولنا في هذه الدراسة المتواضعة جلب الانتباه وفتح النقاش حول إشكالية سياسية اجتماعية جد حساسة، وهي إشكالية العدالة.

الفصل الأول:

من الطرح المفاهيمي إلى جذور فكرة العدالة

المبحث الأول: مقاربات مفاهمية

1- العقد الاجتماعي
2- المساواة
3- الحرية السياسية
4- العدالة

المبحث الثاني: جذور فكرة العدالة عبر التاريخ

1- العدالة في العصر اليوناني والوسيط (أفلاطون، أغسطين، الفارابي).
2- العدالة في العصر الحديث (هوبز، لوك، كانط، روسو).

المبحث الأول:

مقاربات مفاهيمية

في منطلق بحثنا هذا، سنتطرق إلى بعض المفاهيم الأساسية التي نجدها ذات أهمية بالغة في الفكر السياسي لـ **جون جاك روسو** والتي نذكر منها:

1-العقد الاجتماعي (Contrat social)

العقد هو اتفاق يلتزم بمقتضاه شخص أو عدة أشخاص اتجاه شخص أو عدة أشخاص بتقديم شيء ما، أو بالقيام أو عدم قيام شيء ما.

والعقد الاجتماعي في القانون هو «اتفاق بين شخصين أو أكثر يلتزم كل منهما بمقتضاه بدفع مبلغ من المال أو أداء عمل من الأعمال لشخص آخر أو لعدة الأشخاص»[1].

والعقد الاجتماعي عامة هو «اتفاق بين أفراد المجتمع يوجب على كل واحد منهم وهو في الحالة الطبيعية أن يعهد في شخصه، وفي كل ما لديه من قدرات إلى الإرادة العامة التي تنتظم بها حياة الكل، فالأفراد الذين يعيشون في حالة الطبيعية، حيث لا شيء يحد حريتهم وإرادتهم يتنازلون بمقتضى هذا العقد عن حريتهم الطبيعية لصالح المجموعة ويتحصلون في مقابل ذلك على حرية اجتماعية أساسها العدل والمساواة المفرزتين للشعور بالأمن والطمأنينة»، هذا هو مفهوم العقد الاجتماعي عامة ويختلف هذا المفهوم بين فلاسفة العقد الاجتماعي في بعض النقاط.

وسنتطرق إلى مفهوم العقد الاجتماعي وعند أحد هؤلاء الفلاسفة، ألا وهو **توماس هوبز (T.Hobbes)** (1588-1679) الذي أجاب في مقتضى هذا العقد على الإشكالية

1 - جمال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (تونس: دار الجنوب للنشر، 2004) ص.288.

التالية: لماذا لجأ الإنسان إلى أن يبرم عقد؟ وخلال إجابته على هذه الإشكالية «تحدث عن الحالة الطبيعية للإنسان أي الحالة التي كان فيها الناس أحرار متساوون في خبهم لحريتهم ورغبتهم في البقاء والسيطرة على الآخرين، وكانوا ينزعون إلى القوة اللامتناهية وحب السيطرة والتملك»[1].

ومن أجل الحد من هذه القوة والسيطرة وحب التملك لابد لهؤلاء الناس التنازل عن قوتهم وقدرتهم الطبيعية لصالح شخص واحد أو لصالح مجموعة من أشخاص، الذين يستطيعون رد إرادتهم إلى إرادة واحدة.

إنّ **هوبز** يبرر الحكم المطلق، ذلك أنّ منطلق هذا الفيلسوف هو اعتقاده أنّ الإنسان شرير بطبعه، وبأنّ الإنسان ذئب للإنسان، وبالتالي لا يمكن الحد من شرّه وعدوانيته الشرسة، إلاّ بالقوة والقمع، اللّذين تبقى ممارستهما حكرا على شخص واحد هو الملك. وذلك حتى لا يقع الرجوع إلى حالة حرب الكل ضد الكل، تلك الحالة الطبيعية التي يفقد فيها النّاس التعاون وفيها تتعرقل التطورات الاقتصادية والسياسية والعلمية والفنية، حيث ينتشر فيها الخوف الدائم، وعدم الاطمئنان والثقة، وهذا ما يعيق تطور المجتمع أو قيام حضارة ومن أجل تجنب هذا الحال وتفاديا للصراع، وفي سبيل البحث عن السلام لجأ الإنسان إلى إنشاء مجتمع سياسي يحمي حقوقهم، ويوفر لهم الأمن والسلام، وهذا ما يحدث «وفق عقد يجمع بين جميع الأفراد، حيث يتفقون على اختيار حاكم أو هيئة حاكمة تمارس سلطتها على الجميع، ويتنازلون لها عن كل سلطاتهم، وهكذا فقط يمكن إنهاء الحرب الشاملة، وعن طريق هذا العقد يحمي النّاس أنفسهم من حالة حرب مدمرة، وبمقتضى هذا العقد الذي تنازل الجميع فيه عن إرادتهم لإرادة الحاكم الذي له سلطة مطلقة لعمل ما يراه صالحا لرعياه»[2]

1- أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، دت)، ص.93.
2- المرجع نفسه، ص.94.

هذا هو العقد الاجتماعي بحسب **توماس هوبز** وهو ليس كذلك عند غيره من فلاسفة العقد الاجتماعي، وسنتطرق إلى أحد هؤلاء الفلاسفة وهو **جون لوك (John Look)** (1632م-1704م) الذي عارض **هوبز** في تصوره للحالة الطبيعية، وكذلك نظريته في العقد الاجتماعي، **فجون لوك** «تصور الحالة الطبيعية ووصفها بأنّها حالة صالحة، يتمتع فيها الأفراد بحريتهم وبالمساواة، وكان ينظمها قانون أسمى كل القوانين المدنية، وهو قانون الطبيعة»[1]، ولضمان سلامة الحياة، فقد أتاحت الطبيعة للفرد سلطتين هما: «الحق في الحفاظ على بقائه وبقاء الآخرين، والحق في أن يوقع العقوبة على كل من لا يحترم هذا القانون الطبيعي»[2]، وهكذا يكون الإنسان منفذا لقانون الطبيعة، ولكن إذا كان الإنسان في هذه الحالة يتمتع بحريته الكاملة والمساواة وبحق تنفيذ القانون الطبيعي فلماذا لجأ هؤلاء النّاس إذن إلى إبرام عقد اجتماعي؟ هذا السؤال أجاب عليه **جون لوك** في نظريته في العقد الاجتماعي، حيث يرى أنّه من الرغم من تمتع الأفراد لهذه الحقوق في الحالة الطبيعية، إلاّ أنّ ذلك غير مؤكد، ومعرض باستمرار للاعتداء من طرف الآخرين، وكون الأفراد لا يراعون بدقة حقوق المساواة والعدالة في تلك الحالة فذلك لا يضمن لهم حريتهم ولا يحفظ لهم ممتلكاتهم، وهذا ما دفع بالأفراد إلى هجر هذا الوضع المخيف والمحاط بالأخطار المستمرة ولجأ إلى الاتحاد والاجتماع مع الآخرين، وذلك من أجل المحافظة المتبادلة على حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم، فذلك لا يضمن لهم حريتهم ولا يحفظ لهم ممتلكاتهم وهذا ما دفع بالأفراد إلى هجر هذا الوضع المخيف والمحاط بالأخطار المستمرة ولجأ إلى الاتحاد والاجتماع مع الآخرين وذلك من أجل المحافظة على حياتهم، حرياتهم وممتلكاتهم «فالهدف الرئيسي من اجتماع النّاس في مجتمعات منظمة، ووضع أنفسهم تحت حكم ما إنّما هو

1- أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سبق ذكره، ص.101.

2- المرجع نفسه، ص.102.

المحافظة على ملكياتهم التي لم يتمكن من توفيرها في الحالة الطبيعية»[1]، وهكذا ينشئ الأفراد عقد اجتماعي فيه ينقل الأفراد سلطاتهم إلى شخص أو عدة أشخاص، يكوّنون حكومة ملكية أو أوليجاركية، بحيث تكون مهمة هذه السلطة السياسية هي المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد، وينص العقد على أن لا يتنازل الأفراد على جميع حقوقهم، بل على القدر الذي يتيح للسلطة أن تقوم بواجباتها للدفاع عن مصالحهم، وهذا لا يكون إلاّ برضا الأفراد وبإرادتهم الحرة وذلك لضمان استقرارهم وحفظ بقائهم.

إنّ الغاية الرئيسية والعظيمة من اتحاد النّاس في دول وخضوعهم لحكومة واحدة عند **لوك** هي حماية ملكيتهم، «ويقصد بالملكية الحياة، والحرية والأرض، ذلك أنّ هذه الملكية في حالة الطبيعة لم تكن آمنة تماما، ولا مصانة تماما»[2]، وهذا التعاقد يجمع بين طرفين الحاكم والمحكومين، أي أنّ الحاكم طرف في العقد حتى لا يميل إلى الظلم والاستبداد، وله التزامات لا يسعه التقصير منها إزاء شعبه، وإلاّ خلع من منصبه لأنّ الشعب له الحق في تغيير حكومته واستبداله بحاكم آخر، ذلك أنّ «الحاكم إذا أخلّ بشرط تعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد إنفسخ العقد وحق لكل فرد أن يعود إلى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد، بل يحق للشعب إبعاد هذا الحاكم وإحلال من يحل مكانه»[3] ذلك أنّ سلطة الحاكم غير مطلقة كما نجدها عند **هوبز**، لقد تطرقنا إلى العقد الاجتماعي عند **جون لوك**.

والآن سوف نتطرق إلى العقد الاجتماعي عند **جان جاك روسو (J. J. ROUSSEAU)** (1712–1778) قبل أن يتحدث **روسو** عن هذا العقد الذي يجمع بين الأفراد ليتفقوا على كيفية الخروج من مجتمع طبيعي إلى مجتمع سياسي، تحدث عن ذلك المجتمع الطبيعي

1– أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سبق ذكره، ص.103.

2– ليسواشتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، تر: محمود سيد احمد، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ج2، ط1، 2005)، ص.41.

3 - فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، (القاهرة: دار الجامعة الجديدة، دط، 2008)، ص.32.

والحالة الطبيعية التي كان عليها الإنسان البدائي مثله مثل غيره من فلاسفة العقد الاجتماعي أمثال **هوبز ولوك**، وقد اختلفت آراءهم فيما يخص هذه الحالة الطبيعية «حيث وصفها **روسو** بأنها مرحلة مفضلة بالنسبة للإنسان وذلك لما يتصف بها الإنسان الأول من طبيعة خيرة، كما أنّ هذه الفترة الفطرية متسمة بالحرية الكاملة، والمساواة، والسعادة»[1]، حيث يؤكد **روسو** على هذه الحرية حين ابتدأ في كتابه العقد الاجتماعي (du contrat social) بهذا القول: «ولد الإنسان حرا»[2]، وقد تساءل **روسو** عن السبب الذي جعل الإنسان ينتقل من إنسان حر إلى إنسان مقيّد، وكذلك عن الدافع الذي دفع بالإنسان إلى أن ينتقل من مجتمع طبيعي إلى مجتمع سياسي، وما الغاية أيضا من هذا العقد؟ «كانت الحالة الطبيعية للإنسان متميزة بالحرية والمساواة، إلاّ أنّ الزيادة في التطورات الديمغرافية والاقتصادية ساهمت بشكل من الأشكال في هذه الفترة من الزيادة في حدة التوتر، وعمل ذلك على تحطيم تكاملها، كما شجع النمو الاقتصادي في ظهور ما يسمى بنظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها المعهودة وتتجه نحو التعقيد، وهذا ما أدى إلى نشوب الصراع في المجتمع وبدأ الاضطراب وانتشر بينهم الخوف والرعب، وبدأ الناس يفتقدون إلى الأمن والسلام»[3] هذا هو الدافع الذي دفع الناس إلى إبرام عقد، حيث بدأ الناس في التفكير عن كيفية الخروج من هذا الاضطراب وعن كيفية الحفاظ على أمنهم واستقرارهم، وتفطنوا إلى حل ألا وهو إقامة مجتمع مدني مبني على أساس العقد الاجتماعي الذي يتم بين أفراد أحرار متساوون و«بمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حريته الطبيعية للمجموع، وذلك ليتمتع بحرية مدنية، يضمن المجتمع الجديد له حمايتها، وهذا التنازل مصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق

1- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.85.

2- جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، تر: دوقات قرطوط، (بيروت: دار القلم، ط،1 دت)، ص.75.

3- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.86.

الحماية المنشودة، فمصدر الدولة وأصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعي الذي تمّ بين جميع الأفراد الذين أمضوا هذا العقد»[1].

إنّ هذا العقد حسب **روسو** قد أبرم بين أفراد أحرار متساوون، وكان الهدف منه هو الحصول على الأمن والاستقرار والطمأنينة، دون أن يتنازلوا على الإطلاق عما يتمتعون به من حرية أو مساواة، حيث حذر **روسو** في كتابه العقد الاجتماعي خضوع الشعب لأيّ فرد مهما كان، بل عليه الخضوع لإرادته وحريته، ولذلك لابد للشعوب حين تختار ممثلا لها أن لا تختاره على ميزان القوة، «فالقوة قدرة جسمانية فعلا، فلا أرى البتة أيّ أخلاقيات قد تحصل من آثارها الإذهان للقوة فعل اضطراري لا فعل إرادي فهو لا يعدو أن يكون فعل من أفعال الاحتراس»[2].

روسو لا يرى بأنّ المجتمعات قائمة على القوة، فهو لا يوافق رأي **أفلاطون** و**أرسطو** اللذان يران أنّ الإنسان قد يولد حرا أو عبدا، بل يرى **روسو** أنّ القوة هي التي تُخضع الإنسان للاستبداد، فيتحول من سيد حر إلى عبد مطيع، وذلك كونه مجبرا وليس لأنّه يريد أو يرغب في ذلك.

إنّ العقد الاجتماعي يجب أن يستمد قوته من رضا الشعب الذي يتنازل كليا عن حقوقه للجماعة بأسرها، وكلما كان التنازل كليا وبلا تحفظ كان الاتحاد أكمل «إنّ هذا التنازل لا يعدم الحرية ولا المساواة الطبيعيتين، بقدر ما يحافظ عليهما، باعتباره تاما وكليا كما أنّه متساوي بالنسبة للجميع»[3]، هذا العقد الذي يجمع الأفراد الطبيعيون وأعضاء الجماعة السياسية، حيث يتنازل الأفراد كلية دون أي تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع

1- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.86.

2- جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص.39.

3- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.87.

«شريطة أنّ هذا التنازل لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا، لأنّهم سيستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها، بل إن وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية لأنّها ما قامت إلاّ لحمايتها»[1].

2-المساواة (L'égalité)

إذا عدنا إلى تاريخ وجود المساواة فسنجده موجود منذ العصور القديمة، أي أنّه وجد مع وجود الإنسان الأول، حيث أنّ الحالة الطبيعية للإنسان ميّزتها المساواة الكاملة، وهذا ما نجده عند أصحاب العقد الاجتماعي، فمنذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا لا زال مفهوم المساواة في تطور سعيا إلى إقامة مساواة حقيقية وعادلة، و«لمفهوم المساواة ضربان مادي ومعنوي أما المساواة المادية فهي تعادل الأفراد في ثرواتهم، ومختلف ظروفهم الواقعية، وأما المعنوية فهي تساوي الأفراد في الحقوق فيكونوا سواء أمام القانون والوظائف العامة، لا يفرق بينهم الحسب ولا النسب ولا الجاه، ولا المال، وإنّما يعاملون على حسب كفايتهم واستحقاقهم في مساواة قانونية سياسية، والمساواة قررتها الديانات السماوية وأيدتها المذاهب والنظريات الفلسفية والاجتماعية»[2].

ففي العصر اليوناني وخاصة مع **أفلاطون** الذي يرى أنّ المساواة داخلة في اللامساواة، ذلك أنّ الطبيعة بذاتها لم تساو بين البشر، «يعتقد **أفلاطون** أن المساواة بين الأوضاع الغير متساوية إنما هي اللامساواة، أما المساواة الحقة والأفضل فهي في جميع الأحوال مصدر للخيرات، يرصد منها نصيب أعظم إلى من كانت قيمته أعظم، ونصيب أقل

1 - فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.88.

2- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، 1983)، ص.182.

إلى من كانت قيمته أقل، مع مراعاة ما يناسب طبيعة كل واحد، وما تستحقه»[1] وهكذا هي المساواة عند **أفلاطون**، وسننتقل من المساواة الأفلاطونية إلى المساواة الروسوية.

لقد كان **جان جاك روسو** من بين الفلاسفة الأكثر اهتماما بالمساواة والحرية والعدل هذه مبادئ أساسية في فلسفة **روسو** التنويرية، يقول **روسو** فيما يتعلق بالمساواة «فإننا لا نعني بهذا اللفظ أن تكون القوة والثراء على نفس الدرجة إطلاقا، وإنّما فيما يخص القوة ألا تبلغ درجة العنف وألا تقع ممارستها إلا وفق الرتبة والقوانين، وفيما يخص الثراء ألا تبلغ أي مواطن درجة من الثراء تسمح له بشراء غيره، وألا يكون فقيرا لدرجة يصبح منها مضطرا إلى بيع نفسه»[2].

إنّ **روسو** يركز على مبدأ المساواة إذ يعتبره روح العقد الاجتماعي فإن لم يتفق العقد الاجتماعي مع حكم العقل ومبدأ العدل التبادلي فإنّه يكون باطلا، إن تحقيق مبدأ المساواة بين النّاس في المجتمع، يأتي من خلال ارتباط الأفراد فيما بينهم تماما الارتباط وذلك بميثاق، وهذا الأخير يسوي بين النّاس قاطبة من الحقوق والواجبات، إذ أنّ **روسو** يدعم فكرة التعاون بين الأفراد، حيث أنّ المجتمع الحر هو الذي يتكون من أعضاء متساوون فيما بينهم مجتمع يعتمد كل الناس على بعضهم البعض.

إنّ هدف **روسو** من العقد الاجتماعي هو بناء مجتمع فاضل يكون فيه النّاس أحرار ومتساوون، وقد عنى **روسو** بالمساواة كمبدأ أساسي في العلاقات الاجتماعية والسياسية وقد ألف كتاب مهما يتحدث فيه عن أسباب اللامساواة والتفاوت ما بين الناس التي ترجع حسبه الى تطورات التي شاهدها الإنسان في شتى المجالات الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والعلمية والفنية، ورغم ما صاحبته من تقدم وازدهار لبشرية إلاّ أنّها في نفس الوقت أدت الى

1- جمال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص.424.

2– جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، نقلا عن: جمال الدين سعيد، مرجع سبق ذكره، ص.424.

التفاوت وانتشار اللامساواة، وقد ساهم **روسو** عن طريق أفكاره وآرائه في توعية النّاس وحثهم على أن لا يتنازلوا عن ما يتمتعون به من مساواة وحرية، إلاّ على القدر الذي يصلح لحمايتهم وحفاظ أمنهم واستقرارهم، هذه هي المساواة بحسب **روسو** وسنتطرق إلى فيلسوف آخر من فلاسفة العصر المعاصر وهو **جون راولز (John Rawls)** (1921–2002) الذي يعتبر المساواة من السمات الخاصة للكائنات البشرية استنادا إلى ما يتوجب معاملتهم به طبقا لمبادئ العدالة، فالمساواة هي تخصيص الحقوق الأساسية المتساوية على جميع الأشخاص. يميّز **جون راولز** ثلاث مستويات يطبّق عليها مفهوم المساواة، الأول على إدارة المؤسسات كنظم عامة للقواعد، في هذه الحالة المساواة هي بشكل أساسي العادلة انتظاما إنّها تدل على التطبيق الحيادي والتفسير المتسق للقواعد طبقا للأوامر مثل معاملة الحالات المماثلة بشكل مماثل، والمساواة عند هذا المستوى هي العنصر الأقل إثارة للجدل في الفطرة السليمة لفكرة العدالة، التطبيق الثاني والأكثر صعوبة للمساواة هو على البنية الجوهرية للمؤسسات، «هنا يتحدد معنى المساواة بوساطة مبادئ العدالة التي تتطلب تخصيص الحقوق الأساسية المتساوية على جميع الأشخاص.

إنّ المساواة مخوّلة للأشخاص الأخلاقيون الذين يتميزون بخاصيتين أولهما أنّهم قادرون على الامتلاك ويفترض امتلاكهم، تصور لخيرهم كما يعبّر بوساطة خطة عقلانية في الحياة، وثانيتها أنّهم قادرون ويفترض أنّهم يكتسبون حس العدالة، رغبة فاعلة عادية لتطبيق مبادئ العدالة والتصرف على أساسها»[1].

يعتبر **روالز** المساواة كمبدأ أساسي في صياغته لنظرية العدالة، وكما يعتبره أيضا المبدأ الأول من مبدآ العدالة مبدأ الاختلاف ومبدأ المساواة في تحديد الحقوق والواجبات الأساسية، فلكل شخص حق مساو للجملة الأوسع من الحقوق الأساسية المتساوية للجميع

1–جون راولز، نظرية في العدالة، تر.: ليلى الطويل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ط1، 2011)، ص.600.

كما يعرّف **روالز** في كتابه **العدالة كإنصاف** مبدأ المساواة، وهو ذلك المبدأ الذي يوّفر «لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية والكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته»[1]، وهذا المبدأ الأول له أسبقية على المبدأ الثاني، بحيث لا يمكن المرور للمبدأ قبل استقاء المبدأ الأول ذلك أنّ أفكار **راولز** طرحت بشكل تراتبي، كما أنّ مبدأي العدالة سينبثقان عند مناقشة الشركاء من وراء حجاب الجهل والمقصود به «تجاهل الأطراف المتداولة الوضع الأصلي لجميع مصالحهم وأوضاعهم وميولهم من حيث هم أفراد»[2].

3-الحرية السياسية(liberté politique)

تعتبر الحرية حق من حقوق الإنسان الطبيعية، ولقد اهتمت الدراسات الفلسفية بها في مختلف الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فـ«الحرية بهذا المعنى قسمان الحرية النسبية والحرية المطلقة، أما الحرية النسبية فهي الخلاص من الإكراه الاجتماعي والحر هو الذي يؤتمر بما أمر به القانون، ويمتنع عما نهى عنه، إنّ حرية الإعراب عن الفكر والرأي أثمن حقوق الإنسان، ولكل مواطن الحق في حرية الكلام، والكتابة والنشر على أن يكون مسؤول عن عمله في الحدود التي يعيها القانون»[3]، ولقد جاء في المادة 29 من لائحة الحقوق الإنسان: يخضع الفرد في ممارسته حقوقه وحرياته للقيود التي يعينها القانون والغرض من التقيد بالقانون ضمان الاعتراف بحقوق الغير، واحترام حرياته، وتحقيق ما يقتضيه النظام العام من شروط عادلة، والحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها في الدولة كحرية الفكر، والرأي والضمير والدين، والتعبير، وحرية الاشتراك في الجمعيات وحرية

1- جون راولز، العدالة كإنصاف، تر.: حيدر إسماعيل، (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 2009) ص.148.

2- مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، تر.: محمد هناك، مراجعة: الزبير عروسي وعبد الرحمن بوقاف (بيروت: مركز الدراسات اللغة العربية، ط1، 2009)، ص.356.

3- جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، (بيروت-لبنان: دار الكتاب اللبناني، ج2، 1982) ص.463.

الإسهام في إدارة شؤون الدولة مباشرة، أو بواسطة ممثلين يختارهم المواطن اختيارا حرا، هذا فيما يخص الحرية النسبية، أما الحرية المطلقة فهي حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها، وليس المقصود بهذه الحرية الحصول التام على الاستقلال بالفعل بل يراد منها الإقرار بهذا الاستقلال واستحسانه وتقديره واعتباره قيمة خلقية مطلقة، «وتختلف الحرية المدنية (liberté civile) عن الحرية السياسية (liberté politique)، وذلك أنّ الحرية المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون، أما الحرية السياسية فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية واشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة أو بواسطة ممثليهم، إذا أطلقت الحرية السياسية على الدولة نفسها دلت على سيادتها واستقلالها»[1].

4-العدالة (Justice)

تظهر قضية العدالة بين قضايا الفكر السياسي أكثرها أهمية وتأثيرا في تطور الحضارة البشرية «والعدالة لغة تعني الاستقامة»[2]، أما اصطلاحا «فهي تشكل القيمة المركزية في جميع العلوم المعيارية (الحقوق، الفلسفة السياسية، الأخلاق والدين) التي تنظم بشكل مباشر أو غير مباشر علاقة الأفراد بأقرانه»[3].

وتعرف العدالة بشكل عام بأنّها «الاحترام الدقيق للشخص وحقوقه ويرمز لها بالميزان المتساوي الكفتين، كفة تحمل حق الدائن، كفة ثانية تحمل كفة المديّن، حتى يقوم ويتحقق التوازن بينهما، وبهذا المعنى تنطوي كلمة العدالة على فكرة الدقة التي هي متشابهة لدقة الرياضيات، فالخط المستقيم في الهندسة مثلا، تقابله الاستقامة عند الإنسان العادل

1- جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص.463.

2- المرجع نفسه، ص.58.

3- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دط، 1994)، ص.18.

ويتوجب على هذا الإنسان أيضا أن يخضع حكمه للعقل والحساب حتى لا يتعرض للشبهات أو يقع في الخطأ»[1].

كما تعرف العدالة عند الفلاسفة بأنّها «المبدأ المثالي أو الطبيعي أو الوضعي الذي يحدد معنى الحق ويوجب احترامه وتطبيقه، والعدالة ليست جزء من الفضيلة إنّما هي الفضيلة كلها»[2]، تشتمل العدالة على جميع الفضائل، فهي شاملة تتوحد فيها جملة الخير والمعنى الدقيق لها يدل من جهة على النظام المبدئي والفعلي الناجع، ومن جهة تدل على إرادة إقامة نظام بين النّاس والحفاظ عليه، وكذلك تعني العدالة جملة القيم المنظمة التي تعترف للكائنات الاجتماعية بحريتهم وبحق بعضهم حيال بعض الآخر، إنّ العدالة منقوشة في العادات الأخلاقية كما أنّها تنتقل وترسخ وتصبح دقيقة بطريقة المحاكاة والتربية المنتشرة ومن الممكن جدا أن تكون العدالة قد نشأت من اختراعات واختيارات وقرارات وتضحيات وتنازلات من أجل إقامة الاتفاق بين الأفراد.

تنشأ العدالة عندما يجتمع كثرة الناس الذين يحيون حياة مشتركة وتتضح في الطريقة التي يحكم بها بعضهم بعض حكما متبادلا، إنّ العدالة هي نظام يشمل على آراء ناجمة عن الاختراع والمواضعة، وقد بلغت درجة الاستقرار بالتعويض والتبادل وهي التي تؤلف عندئذ منظومة القيم التي يعترف بها كل امرئ لغيره.

كما أنّ العدالة تعترف وتميز وتحمي داخل الجماعة، حريات التربية والتعبير وممارسة الوظائف وامتلاك الخيرات، وهذا يعني أن العدالة هي على الدوام قيمة إنسانية وهي قيمة سياسية، قيمة إنسانية كونها متعلقة بالإنسان فلا عدالة إلا بالإنسان للإنسان ذلك أنها إبرام

1- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسية، مرجع سبق ذكره، ص.18.

2- جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص.58، 59.

إنساني، وتنطبق على الكائنات الراغبة في الحفاظ على وجودها الخاص والإبقاء على قدرة الإرادة الحرة الخاصة بكل إنسان.

لقيت العدالة اهتماما بالغا كونها قضية هامة في الفكر السياسي من الكثير من الفلاسفة، فنجد أنّ «العدالة عند **أفلاطون** هي ناتج العقل المنسق لقوى النفس الثلاث: العاقلة والغضبية والشهوانية»[1].

أما **أرسطو** فقد ميّز بين نوعين من العدالة: العدالة التبادلية والعدالة التوزيعية، بحيث نجد في كل منهما نصيب من تطلب المساواة والعقلانية النسبية، أما العدالة التبادلية فتعرف بأنّها ذلك التبادل بين الأفراد فهي تقوم على المساواة الرياضية البحتة، بحيث أنّ هذا التبادل العادل يتحقق عندما يكون للشيئين المتبادلين نفس القيمة، أما العدالة التوزيعية التي تفترض أن البشر غير متشابهين في أوضاعهم الاجتماعية، ومواهبهم واستعداداهم وفي هذه الحالة من غير الإنصاف توزيع مكافآت أو تعويضات أو أجور متساوية على رجال غير متساوين فالعدالة التوزيعية تقوم على مبدأ الاستحقاق أي لكل حسب ما يستحق، فالعدالة التوزيعية مفهوم سياسي قانوني اجتماعي يشير إلى نوع من المساواة الغير مطلقة، حتى يعطي كل إنسان ما يستحقه وما يحتاجه، «كما أنّ العدالة التوزيعية ليست تكافئ الأخيار وتعاقب الأشرار فمفهوم العدالة التوزيعية، يتضمن فكرة اللامساواة أو كذلك النسبية في توزيع الخيرات والمكافآت على الناس، كل حسب وضعه»[2].

وقد وضح كل من **أفلاطون وأرسطو** مفهوم العدالة التوزيعية بحيث يميز **أفلاطون** بين نوعين من المساواة المتعلقة بالعدالة التوزيعية، أما المساواة الأولى فهي التي تعطي الناس حصصا متساوية والثانية هي التي تعطي الحصة الكبرى لمن هو أكبر والحصة الصغرى

1– مراد وهبه، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 2007)، ص.412.

2- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة سياسية، مرجع سبق ذكره، ص.19.

لمن هو أصغر، «هذه هي المساواة الحقيقية إعطاء كل على قدر طبيعته، أما **أرسطو** في تفسيره لمفهوم العدالة التوزيعية، هو يشير إلى فضيلة العدل الذي يعتبره احتراما للقانون وسعيا إلى المساواة، وصل **أرسطو** إلى تحديد العدالة كمفهوم حقوقي من جهة وكمفهوم مساواتي من جهة أخرى»[1]، كما وقد ميّز **أرسطو** بين العدالة التوزيعية والعدالة الإصلاحية أما العدالة التوزيعية فهي مبنية على مساواة غير مطلقة وبالأحرى نسبية، فتوزيع المهام والمكافآت يجب أن يتم وفق استحقاق كل فرد من أفراد المواطنين ومساهمته الاجتماعية العدالة إذن تُعامل أفراد غير متساوين بطريقة غير متساوية والعدالة المتساوية لا تتم إلاّ بين أشخاص متساوين فعلا، فاللامساواة عندما تتعلق بأفراد غير متساوين فإنّما هي عدل.

«أما العدالة الإصلاحية أو التعويضية فهي ترجع إلى القضاء الذي يتولى تعويض المظلوم من المظالم، وذلك إما في المعاملات الإرادية أو الناشئة، وكذا إرادة الطرفين كالبيع والشراء، وأما في المعاملات الغير إرادية كالسرقة والاعتداء، ويدخل في العدالة التعويضية احترام الأشخاص واحترام الحق والوفاء بالوعود، والتعهدات والعقود والاعتراف بالجميل والإنصاف.

العدالة الشمولية: «محاسبة الإنسان على أقواله وليس على أعماله، ومعاقبته ليس على ما فعل ولكن على ما قد يفعله»[2].

العدالة الجزائية: وتتعلق بـ «الملائمة الأخلاقية للعقاب على ارتكاب أفعال مشينة»[3].

1- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة سياسية، مرجع سبق ذكره، ص.19.

2- مراد وهبه، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص.412، 413.

3- تدهوندرتش، أكسفورد للفلسفة تر.: نجيب الحصادي، (منتدى ليبيا للجميع، ج2، 2003)، ص.569.

المبحث الثاني:

جذور فكرة العدالة عبر التاريخ

1- العدالة في العصر اليوناني والوسيط :

إن قضية العدالة من بين القضايا السياسية الأكثر بروزا في الفكر السياسي منذ العصور اليونانية إلى يومنا هذا، لقد أسهم المفكرون السياسيون اليونانيون بشكل متميز في معالجة الفكر السياسي وقدموا تصوراتهم عن النظرية السياسية، ومن بين هؤلاء المفكرون نذكر **أفلاطون (Platon)** الفيلسوف المثالي الشهير الذي كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور، وقد كان إنتاجه الفكري ثري، وخاصة في السياسة وفي كتابه الجمهورية الذي يعرض فيه نظرية جديدة يحدد فيها صورة الدولة المثالية التي تتحقق فيها العدالة، باعتبارها النظام الأمثل الذي يجب أن يسود النفس البشرية، والذي بإمكانه تحقيق السعادة الحقيقية للإنسان، قبل أن نشير إلى العدالة الأفلاطونية التي نحن في صدد البحث عنها في بحثنا هذا، لابد لنا أن نشير أولا إلى كيفية نشوء الدولة عند **أفلاطون** ومن ثم إلى كيفية تحقيق العدالة فيها إذ «يرى **أفلاطون** أنّ المجتمعات الإنسانية ظهرت نتيجة للحاجات البيولوجية تتطلب لإشباعها تعاون الأفراد فيما بينهم، كون الإنسان ناقص فهو لا يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده، فهو بذلك غير قادر على الاكتفاء الذاتي إذ يحتاج إلى مبادلة إنتاجه بإنتاج الآخرين من أجل الحصول على جميع مقومات حياته، ولهذا فلابد من التخصص وتقسيم العمل ما بين أفراد المجتمع»[1]، بحيث يؤدي كل فرد عملا واحد فقط، حسب ما أتيح له من قدرات ومواهب خاصة به، فكل فرد

1- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ط2، دت) ص.51.

يختلف عن الفرد الآخر، حيث أنّ الطبيعة فاوتت بين البشر ولم تساو بينهم، وهذا ما يسمى بالتفاوت الطبيعي حسب **أفلاطون**.

يظهر لنا أنّ أساس نشأة الدولة حسبه هو أساس اقتصادي، وعليه فالدولة وفقا للتخصص وتقسيم العمل تقوم على ثلاث مهام أو وظائف رئيسية أولها وأهمها: مهمة الحكم التي تعتبر في نظره أهم وظيفة معنوية، وثانيتها: مهمة الدفاع عن الدولة، وثالثتها: المهمة الإنتاجية التي توفر الحاجات البيولوجية لأفراد المجتمع. يؤكد **أفلاطون** أنّ هذا الانقسام متمايز بحكم الطبيعة، فلا يجوز لأي طبقة أن تتدخل أو تتطلع إلى عمل طبقة أخرى، فأما الطبقة الممتازة في المجتمع فهي التي تختص بالحكم، ولا يشاركها فيها أحد من الطبقات الأخرى، ويتم اختيار هذه الطبقة التي يوكل إليها الحكم «على أساس الكفاية والتجربة التربوية، فلا علاج للمجتمع إلاّ بحكومة الفلاسفة، ولا سبيل إلى حكومة الفلاسفة إلاّ بنظام من التربية يبدأ من الصغر ويرشد النّاس إلى ما يجب عليهم عمله أي إلى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم»[1]، هكذا يتأهل الفيلسوف إلى مهمة الحكم.

كما سبق وأشرنا فإن **أفلاطون** قد قسم الدولة إلى ثلاث طبقات ولكل طبقة وظيفتها ولكي تؤدي الدولة هذه الوظائف على أكمل وجه لابد أن تتطابق هذه المهام مع طبقات المجتمع. فمهمة الحكم تستند إلى الفلاسفة، ومهمة الدفاع تستند إلى الجند، وأما المهمة الإنتاجية فتستند إلى العامة من النّاس (العمال الحرفيين)، وهذه الطبقات الاجتماعية تقابلها في الفرد الواحد قوى النفس الإنسانية، وهي القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوانية ولكل منها فضيلتها الخاصة بها، وإذا ما انسجمت الفضائل أدت إلى فضيلة رابعة وهي أسمى الفضائل جميعا وهي فضيلة العدالة. نجد أنّ **أفلاطون** قسم الفضائل الأخلاقية إلى ثلاثة أقسام كبرى، فضيلة النفس العاقلة هي الحكمة وهي المعرفة الحقيقية واليقينية بماهيات

1- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية (بيروت- باريس: دار منشورات عويدات، ط2، 1980)، ص.144.

الأشياء، وفضيلة النفس الغضبية هي الشجاعة، وهي وسط بين رذيلتين الجبن والتهور وفضيلة النفس الشهوانية هي العفة أو الاعتدال في الاستجابة للشهوات، وكل إنسان حسب **أفلاطون** لديه هذه النزعات الثلاث، ولكن إحداهما تتغلب على الأخرتين، وهذه النزاعات في بنظره بدرجات المعادن، وعليه، فإن أصحاب نزعة العقل يمثلون بالذهب، وهم طبقة الفلاسفة وأصحاب النزعة الغضبية يمثلون بالفضة وهم طبقة الجند وأصحاب النزعة الشهوانية يمثلون بالنحاس والحديد، وهم طبقة المحترفين من صناع وتجار، وسائر أفراد النّاس، وترتبط بهذه النزعات الثلاث: ثلاث أنواع من اللّذة، فلذة الحكمة لدى أصحاب نزعة العقل، ولذة الشرف لدى أصحاب النزعة الغضبية، ولذة الكسب لدى أصحاب النزعة الشهوانية، وما دامت النفس البشرية مقسمة إلى أجزاء ثلاث فإنها تحتاج إلى تنظيم العلاقة بين أجزائها، ومن أجل تحقيق ذلك تحتاج إلى فضيلة رابعة ألا وهي فضيلة العدالة، والإنسان الفاضل أو النفس الفاضلة عند **أفلاطون** هي التي وصلت إلى الانسجام والتناسب بين أجزاء نفسها كلها، وهذه الحالة النموذجية لا تتحقق إلاّ في نفس الفيلسوف الذي تكون فيه النفس العاقلة والتي تتحكم في القوة الغضبية، والقوة الشهوانية والذي بعد أن أصلح ذاته وارتقى بها إلى مستوى النفس الفاضلة والكاملة، فإنّه الآن يستطيع الانتقال لإصلاح مجتمعه ككل، ويكون هذا ممكنا للفيلسوف إذ ما انتظم بالطريقة التي انتظمت بها النفس الفاضلة لأنّ الدولة والنفس متشابهتان من حيث امتلاكهما لأجزاء ثلاث، إذ قسم **أفلاطون** الدولة إلى ثلاث طبقات متمايزة مبنية على النزعات الثلاث الأساسية في الأفراد وهم: «طبقة الحكام أو الفلاسفة وتتوفر فيهم أسمى النزعات وهي العقل والحكمة ويتولون مهمة الحكم، وطبقة المدافعين أو الجنود أو الحراس وتتوافر فيهم النزعة الغضبية أو الشجاعة ويتولون مهمة الدفاع، وطبقة المنتجين من زراع وصناع وتتوافر فيهم أدنى النزعات وهي حب التملك والنزعة الشهوانية ويتولون المهمة الإنتاجية في الدولة»[1]، وكل فرد ملزم بأداء وظيفته ضمن الطبقة التي

1-حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سبق ذكره، ص.53.

ينتمي إليها، وكل شخص يقوم بدوره الذي هو مؤهل له، وإذ ما أدى كل دوره بشكل سليم دون التدخل في وظائف غيره، ودون تبادل في الوظائف فذلك ما يساهم على نحو أساسي وجوهري في تحقيق الصالح العام للمجتمع، ذلك أنّ التبادل في الوظائف بين أفراد المنتمين إلى طبقات مختلفة، يشكل خطر كبير على الدولة، وذلك ما يؤدي إلى إحلال الظلم وغياب العدالة، فلا تكون الدولة عادلة في نظر **أفلاطون** إلاّ إذا ما تولت طبقة الحكام التدبير والتفكير في شؤون الدولة لأنّهم أكثر عقلا وحكمة، وما على الطبقتين سواء طبقة الحرفيين أو الحراس إلاّ الخضوع للطبقة الأولى وإتباع قراراتها الحكيمة.

والخلاصة أنّ العدالة بالنسبة **لأفلاطون** تقوم إذا ما أدى كل وظيفته كما ينبغي سواء في نفس الفرد أو في طبقات المجتمع، ولا ينبغي تبادل الوظائف لأنّ ذلك يسبب اختلال التوازن وانتشار الظلم، والعدالة في الدولة كما عرضها **أفلاطون** في كتابه الجمهورية تحقق في نفس الفرد إذا انسجمت أجزائه الثلاث العقل والغضب والشهوة، وهذا النظام هو كمال الفرد وسعادته الحقيقية، وكذلك الأمر في الدولة لأنّها تحقق كمالها وسعادتها بتنظيم نفسها على منوال النفس، أي بتقسيم الدولة إلى طبقات ثلاث الحكام والجند والعبيد وهذه هي العدالة، وتظهر لنا صورة العدالة في الدولة بشكل أكبر وأجمل من صورتها في الفرد، ولا تتحقق هذه الدولة العادلة سوى بحكم الفيلسوف لأنّ فيه تجتمع السلطة الفكرية والسلطة السياسية وكونه المتفوق في الحكمة والسياسية والإدارة فهو بارع في كل منهما.

بعد أن تطلعنا إلى العدالة في العصر اليوناني سنتطرق إليها مع أهم فلاسفة العصر الوسيط وهو **القديس أوغسطين (St. Augustin)** والذي يعتبر من الذين عالجوا هذا الموضوع، ونجده متأثرا بالفلسفة اليونانية وخاصة بفلسفة **أفلاطون**، وقد أعاد صياغة هذه الفلسفة وعدلها بوصفه مسيحيا حتى تتناسب مع متطلبات الإيمان، وقد حاول جاهدا التوفيق بين مصدرين أساسيين هما: الكتاب المقدس والفلسفة الكلاسيكية اليونانية حتى يُكوّن فكرا

سياسيا متميزا، لقد كتب **القديس أوغسطين** بوصفه لاهوتيا في المقام الأول وليس بوصفه فيلسوفا، إن مبادئه الأسمى لم تستمد من العقل، وإنما من الكتاب المقدس الذي لم يشك في سلطته، ويرى أنّه المصدر النهائي للحقيقة التي تخص الإنسان بوجه عام، والإنسان السياسي بوجه خاص وكذلك نجد أعمال القديس **أوغسطين** تحتوي على الرغم من طابعها اللاهوتي على اعتبارات عديدة ذات طبيعة فلسفية، إلاّ أنّ أفكاره وآراؤه السياسية تحكمها مبادئ لاهوتية، فمن بين الأعمال التي قدمها **أوغسطين** في المجال السياسي هي مدنية الله (la cité du Dieu)، ويعتبر عمله السياسي الوحيد الأكثر أهمية، في هذا الكتاب نجده يتحدث عن طبيعة «المجتمع المدني وكذلك عن العدالة. فيما يخص المجتمع المدني، فقد كان نتيجة أنّ الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي. فلا يبلغ كماله إلاّ عن طريق ارتباطه مع أقرانه، وتكوين مجتمع سياسي معهم، ويتوجهون معا إلى تحقيق الهدف النهائي للوجود البشري، والفضيلة التي تصف المواطن من حيث أنّه مواطنا وكذلك بلوغ صالح المدنية العام، وذلك عند تحقيق العدالة حيث أنّها الحجر الأساسي للمجتمع المدني»[1].

فعلى العدالة تعتمد وحدة أي مجتمع بشري ونبله، والعدالة هي التي تحافظ على السلام والخير العام للمجتمع، وهي شرط كل المنافع الأخرى التي يحصل عليها المجتمع وبدونها لا يمكن لأي مجتمع أن يزدهر، وهو بذلك معرض للفناء، ويعرّف **القديس أوغسطين** المجتمع المدني على أنّه «مجموعة من النّاس يربطها تسليم عام بالحق ومجموعة من المصالح»[2] ويفسر الحق عن طريق العدالة وليس عن طريق القانون ويصرّ على أنّه لا يمكن لدولة أن يجري فيها القانون بدون العدالة، لأنّه حيثما لا تكون عدالة لن يكون هناك حق وحيثما لا يوجد حق لن تكون هناك عدالة، ومكان العدالة هو المدينة، إذا كانت أفكار وآراء الذين

1- ليوشتراوش، جوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية، تر: محمود سيد أحمد، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ج1 2005)، ص.269.

2- القديس أوغسطين، مدينة الله، نقلا عن: ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، مرجع سبق ذكره، ص.269.

سبقوا **أوغسطين**، مثل **أفلاطون** و**أرسطو** قد ارتبطت واستنبطت من الأخلاق، فإن **القديس أوغسطين** قد استنبط معايير السلوك البشري من مبادئ نظرية تسبق ما هو أخلاقي، تفرض العدالة بأسمى معانيها التنظيم الصحيح لكل الأشياء وفقا للعقل، ويتطلب هذا النظام الخضوع الكلي والكامل للأدنى، لما هو أعلى بداخل الإنسان وخارجه، ويوجد هذا النظام عندما تحكم النفس البدن، وعندما يحكم العقل الشهوات، وعندما يحكم الله العقل نفسه و«يلاحظ الترتيب الهرمي نفسه ويجب أن يلاحظ في المجتمع كله وتقابله عندما تطيع الذوات الفاضلة حكاما حكماء، يخضعون عقولهم بدورها للقانون الإلهي، هذا هو الانسجام الذي يجب أن يسود إذا بقي الإنسان في حالة العدالة الأصلية، حتى يتمكن النّاس من الاستفادة من المجتمع»[1].

حسب **أوغسطين** لا وجود لعدالة الحقيقية في هذه الأرض، ولا يمكن لها أن توجد وإنّما توجد فقط في المدينة السماوية، يرى هذا الأخير أنّ هناك مدينتين قامتا على نوعين مختلفتين من الحب، المدينة الأرضية قامت على حب الذات إلى درجة ازدراء الرب والمدينة السماوية قامت على حب الرب الذي وصل مداه إلى احتقار الذات، وفي موضع آخر يشير **أوغسطين** إلى أنّ «مدينة الله هي مدينة أبدية ترمز إلى قوة المحبة والإيمان، والمدينة الأرضية التي تعني حب الذات إلى درجة نسيان الله، وبالتالي مدينة الله هي المدينة الخيّرة»[2]، أما الهدف الرئيسي للمدينة الأرضية يتمثل في تمجيد آمال الإنسان، وأما في المدينة السماوية فهو العيش من أجل مجد الرب، إنّ تحقيق العدالة في المدينة الأرضية ليس ممكن التحقق وذلك بناء على ما ساد العالم من «خطيئة تتمثل في سقطة الإنسان التي وقعت في جنات عدن والتي تعتبر أساس عجز المجتمع من تحقيق العدالة فعندما وقع

1– ليوشتراوش، جوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سبق ذكره، ص.271.

2 - Jacqueline Russ, Histoire de la philosophie de Socrate a Foucault (Paris : éd. Hatier, s.d.) p.49.

عصيان آدم وحواء لله حلّت الخطيئة في العالم، وعوقبت البشرية بقية الدهر على هذه الخطيئة»[1].

ولما أصبحت العدالة بعيدة المنال، لم يبق للبشرية إلاّ أن تأمل في السلام من هذا العالم، ولتحقيق هذا السلام لابد من ترتيبات اجتماعية تبدأ بالانسجام المنظم داخل الأسرة فالزوجة تطيع زوجها، والأطفال يطيعون أبائهم، والخدم يطيعون سادتهم، كما يجب على أولى الأمر أن يولوا اهتمامهم بتحقيق الرفاهية لرعاياهم، حسب **أوغسطين** السلام والاستقرار هو ما يمكن تحققه في المدينة الأرضية، والفضيلة المدنية ليس لها نفس الدلالة بالنسبة لما كانت عليه مع **أفلاطون**، الذي مجد العقل والذي رأى أنّ الخضوع للعقل يحقق فضيلة العدالة، وأما **أوغسطين** فهو يرفض هذه الرؤية حيث يرى أنّ العقل وحده سيخفق في تحقيق حياة فاضلة، إذ أنّ القدرة العقلية التي لا تكون مكرسة لخدمة الرب هي قدرة لا يمكنها مطلقا تحرير النّاس من الرذيلة، ولا يمكننا الوصول إلى السلام الكامل لأنّ «الحياة المكرسة لحكم العقل حتى بالنسبة للمسيحي أي المؤمن دائما ما يقع في شرك لضعف الذي يسمح للخطيئة باعتلاء الموقف «وإنّما السعادة الحقيقية والعدالة الحقة تنتظران الدخول لملكوت السماء بعد عبورنا هذه الحياة، فالسلام النهائي أي الحياة التي يبرأ النّاس فيها أو يشفون نهائيا من الخطيئة بحيث يمكنهم أن يعيشوا مثلما طمح **أفلاطون** بما يتوافق مع حكم عقلهم، هذه الحياة تنتظرنا في الحياة القادمة عندما نكون قد حققنا الخلود»[2].

وخلاصة القول فيما يخص العدالة عند القديس **أوغسطين** هي صعبة التحقق في المدينة الأرضية، وما يمكن للإنسان أن يطمح فيه في هذه المدينة هو السلام والاستقرار وأما العدالة الحقيقية فهي ليست موجودة في المدينة الأرضية، وإنّما هي موجودة فقط في

1- ستيفن ديلو، تفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر. مرا وهبه (القاهرة: منتدى مكتبة الإسكندرية، دط، 2000)، ص.123.

2- القديس أوغسطين، مدينة الله، نقلا عن: ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، مرجع سبق ذكره، ص.127.

المدينة الإلهية، فالعدالة الحقة هي عدالة الله، فلا يمكن أن يوجد السلام الأبدي والعدالة الأبدية سوى في المدينة السماوية، فالعدالة الحقيقية حسب **أوغسطين** تنتظرنا في العالم الآخر.

بعدما تطرقنا إلى العدالة في العصر الوسيط مع المسيحية وخاصة مع القديس **أوغسطين** وهو أشهر ممثلي المسيحية في ذلك العصر، وقد وجدناه قد ربط العدالة بالإيمان وبالله، فقد كان تفكيره وآراؤه لاهوتي بالدرجة الأولى، قبل أن يكون فيلسوف فالعدالة الحقيقية بالنسبة له لا ترتبط بالبشر، وإنّما ترتبط بالله فهي بالتالي عدالة إلهية هذا فيما يخص العدالة المسيحية، أما الآن فنستطلع إلى العدالة في الإسلام مع أحد أكبر فلاسفة الإسلام وهو **الفارابي أبو نصر** الملقب بالمعلم الثاني، ولقد كان شديد التأثر بالفلسفة اليونانية، وخاصة **بأفلاطون** و**أرسطو**، وقد اهتم بالأمور السياسية وألف كتاب الموسوم بآراء أهل المدينة الفاضلة، وفيه أشار إلى العدالة التي نحن في صدد البحث عنها وقبل أن نشير إلى العدالة كنظام يجب أن يسود المجتمع، يجب أن نشير إلى نشأة وحاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، كما هي في كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة **للفارابي** حيث يرى بأنّ الإنسان اجتماعي بطبعه من جهة، ومضطر إلى هذا الاجتماع اضطرارا لسد حاجاته من جهة أخرى، فالإنسان مضطر ليتعاون مع الآخرين من أجل تحصيل حاجاته الأساسية فيقول **الفارابي** في هذا الشأن: «وكل واحد من النّاس مفطور على أنّه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن للإنسان أن ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة طبيعية إلاّ باجتماعات»[1].

1- أبو نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة (بيروت- لبنان: دار المشرق، ط2، 1986)، ص.118.

إنّ الهدف الأساسي الذي يسعى الإنسان إليه ليس الاجتماع بحد ذاته، وإنّما هو تحصيل الكمالات التي تحقق السعادة في الدنيا وفي الآخرة، وتنقسم المجتمعات حسب **الفارابي** إلى «كاملة وناقصة وأما الكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى، وهي أهم وأكمل هذه المجتمعات لأنّها تمثل المدينة الكاملة، فالصغرى يقصد بها المدينة، وأما العظمى يقصد بها الأمم والوسطى يقصد بها أمة، والمجتمعات الناقصة ثلاث مراتب فأقلها نقصا وأدناها إلى المجتمعات الكاملة، اجتماع أهل القرية واجتمع أهل المحلة والمحلة جزء من المدينة وأكثر منها نقصا اجتماع أهل السّكة وهي جزء من المحلة وأحطها جميعا منزلة اجتماع أفراد أسرة في منزل»[1].

وقد قسم **الفارابي** المدن إلى أنواع وهي المعمورة وهو العالم، والأمة وهي مجموع المدن، والمدينة وهي مجموع القرى واعتبرها كاملة، والمدينة التي تعمل على تحقيق السعادة هي مدينة فاضلة والمجتمع الذي يعمل على تحقيق السعادة هو المجتمع الفاضل والأمة التي تعمل مدنها لتنال السعادة هي أمة فاضلة، وهذا كله يكوّن العالم والمعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

والمدينة الفاضلة شبيهة بالبدن التام الكامل الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على استمرار الحياة وعلى حفظها، وأعلى عضو في البدن هو القلب وهو عضو رئيسي باعتباره مصدر الحياة بما يقوم به من وظيفة بيولوجية حيوية تمس كل الأعضاء، فكذلك المدينة الفاضلة تكون مرتبطة الأجزاء مثل الجسم تماما، وكما أنّ القلب هو العضو الرئيسي في البدن الذي لا يرأسه عضو آخر، فكذلك الرئيس في المدينة، وقد جعل **الفارابي** قيام المدينة وبقاؤها من مهام الرئيس الذي لا يجب أن يسلم قيادتها لأي شخص فالرئيس ينبغي أن يكون مهيئا لذلك بالفطرة، وبالطبع والملكة الإرادية، كما ينبغي أن يكون من أهل الطبائع الفائقة

1- علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دت)، ص.28.

وقد بلغ كمال العقل وكمال المتخيّلة، فأصبح بما تفيضه العقل الفعال على قوته الناطقة حكيما فيلسوفا وبما يفيض على قوته المتخيلة نبيا منذرا، هذا الإنسان الذي اجتمعت فيه خاصة النبوة والفلسفة هو في أكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة، ولا يمكن بلوغ ذلك إلاّ إذا توفرت في الرئيس جملة من الخصال التي جمعها **الفارابي** في اثنتي عشر خصلة وهي كالتالي:

- تام الأعضاء.
- جيد الفهم والتصور بالطبع لكل ما يقال ويقصد.
- جيد الحفظ بما يراه ويسمعه ويفهمه ويدركه.
- أن يكون فطنا ذكيا كيسا ذات رأي سديد.
- حسن العبارة فصيح اللسان.
- محبا للعلم وأهله.
- غير شره على المأكول والمنكوح بعيدا عن العبث.
- مبغضا للكذب وأهله ومحبا للصدق وأهله.
- واسع الصدر ومحبا للخير وأهله.
- أن يكون زاهدا في الدنيا بحيث لا يكون عبد دينار بمعنى أن تكون المادة وسائر أغراض الدنيا هينة عنده.
- أن يكون عادلا ومحبا لأهله، ومبغضا للشر ولصناعة الظلم ولأهله.
- أن يكون مرنا غير متصلب المواقب يقبل النصيحة، قوي العزيمة، يحب فعل الخير مقداما له وغير خائف ولا ضعيف النفس.

«وهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلاّ لمن اجتمعت فيه بالطبع أثنتا عشر خصلة قد فطر عليها»[1].

بعد أن تعرضنا إلى المدينة الفاضلة، وإلى رئيسها والصفات التي يجب أن تتوفر فيه كما عرّضها **الفارابي** في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، نجده أيضا يتحدث عن مضادات المدينة الفاضلة والتي لخصها في المدينة الجاهلة، والتي لا يعرف أهلها السعادة والمدينة الفاسقة، وهي العارفة لكل ما تعرفه المدينة الفاضلة، ولكنها تفعل بأفعال المدن الجاهلة والمدينة المبدلة، والتي كانت أفعالها مثل أفعال المدينة الفاضلة، ولكنها تبدلت إلى أفعال أخرى غير التي كانت عليها، والمدينة الضالة، وهي التي تعتقد في الله والأفلاك والعقل الفعال أراء فاسدة، ويكون رئيسها ممن وأوهم أنّه يوحى إليه فيستعمل الغرور والمخادعات للمواطنين، هذه المدن المضادة للمدينة الفاضلة التي هي محاولة لبناء مجتمع فاضل سعيد إلاّ أنّها أوغلت في المثالية حتى بلغت درجة الاستحالة، بناها على شخصية وكأنما يقول هات رئيسا دائم الاتصال بالعقل الفعال، حتى يصبح نبيا وفيلسوفا، وتصور مدينة لا تجد فيها إلاّ الكمال والسعادة، يمكن القول بأنّ **الفارابي** كان جد متأثر بالفلسفة اليونانية، وما جاء فيها من فكر سياسي، ولكنه أضفى عليها طابعا إسلاميا، فجعل الرئيس فيلسوفا على غرار **أفلاطون** ونبيا على طريق المجتمع الإسلامي.

2-العدالة في العصر الحديث

أ-العدالة عند توماس هوبز

من أجل البحث في فكرة العدالة عند **هوبز** لابد من الإشارة إلى آرائه وأفكار في العقد الاجتماعي، وكذلك البحث في الغاية التي من أجلها انتقل الإنسان من حال الطبيعة إلى

1- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سبق ذكره، ص.127.

الحالة المدنية والسياسية، تلك الحالة الطبيعية التي تميزت حسبه بالفوضى وعدم الاستقرار وكذلك هي «حال حرب الكل ضد الكل، وكان الإنسان فيها ذئب للإنسان»[1] وكذلك هي «حالة خوف متساو في توزيعه بين الأفراد، وجزء لا نهائي من الموت»[2] كذلك هي حالة شر وتعدي، فهي حالة حرب دائمة بين الأفراد، لا أحد يؤمن على نفسه ولا على ممتلكاته وهذا ما دفع بالإنسان إلى الاتفاق والتعاقد، وذلك بهدف «الخروج من حالة حرب بائسة والتي هي نتيجة للأهواء الطبيعية التي تسير البشر عند انتفاء قوة فعلية تنظم حياتهم وتجعلهم يحترمون تنفيذ تعهداتهم التعاقدية خوفا من العقوبة»[3].

يرى **هوبز** أنّ الناس سئموا حالة الصراع والقتال، وأدركوا أنّ الحرب أسوأ الشرور فاجتمعوا واتفقوا على تنظيم حياتهم للتخلص من هذه الشرور وحتى يتمكنوا من تحقيق ذلك اتفق الأفراد وتعاقدوا متنازلين عن كامل حريتهم، «ينشأ هذا الجسم الاصطناعي وهو الدولة ويمثله حاكم أو هيئة لها سلطة مطلقة، تمثل كافة الحريات التي تم التنازل عنها مجتمعة ومتلاحمة في إرادة واحدة، هي إرادة صاحب السيادة»[4]، يعتقد **هوبز** أنّه يجب على كل فرد أن يتنازل عن سلطته وعن حقه في حكم ذاته إلى ذلك الشخص الذي اختاره ليمثلهم جميعا.

كما لو كان كل فرد يقول للآخر: «إنني أخول هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، وأتخلى له أولها عن حقي في أن يحكمني أو تحكمني شرط أن تتخلى له أولها أنت عن حقك، وتجيز أفعاله أو أفعالها بالطريقة عينها»[5]، هكذا يتنازل الأفراد تنازلا مطلقا لتقوم

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، دط، 1986)، ص.52.

2- عزمي بشاره، المجتمع المدني، دراسة نقدية (القاهرة: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، 2000)، ص.79.

3- توماس هوبز، اللفياثان، تر: ديانا حبيب حرب، بشرى صعب، مر: رضوان السيد (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011) ص.180.

4- عزمي بشاره، المجتمع المدني، (بيروت: مركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2012) ص.99.

5- توماس هوبز، اللفياثان، مرجع سبق ذكره، ص.180.

على أنقاضها سلطة مطلقة تظهر في إرادة الدولة التي تذوب فيها كل الإرادات والقوى المختلفة وهي إرادة وقوة الحاكم، يرى **هوبز** أنّ العقد الاجتماعي هو بين رعايا ورعايا و«الحاكم ليس طرفا في العقد فإنّه من ثم لم يتنازل عن حقوقه ولا عن حريته، بل إنّه احتفظ بهما ومن هنا فإنّ له أن يفعل ما يشاء»[1]، هكذا يبرر **هوبز** السلطة المطلقة للحاكم، ويعتقد أنّ السلطة المطلقة أفضل للإنسان من الفوضى التي كان عليها سابقا، في نظر **هوبز** تعد الغاية الأساسية للمتعاقدين هي تحقيق الأمن الداخلي ومقاومة الخطر الخارجي وهذه الغاية هي الشرط الأساسي لوجود الدولة، والعدالة عند **هوبز** تستوجب طاعة الأفراد للسلطة المطلقة وأي معارضة تعتبر فعل غير عادل يحق للحاكم الاحتفاظ بكامل حريته وحقوقه كونه ليس طرفا في العقد، فله السيادة المطلقة ويكون بذلك عادل، لأنّ عدم العدل مرتبط باختراق الاتفاق أو العقد، وهو لم يشترك فيه، السيادة تكون مطلقة، ولا يحق للأفراد الاعتراض عليها، أو عدم طاعتها وهذه الأخيرة تدعم ذاتها بقوة، وبوسائل مختلفة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية، نجد أنّ **هوبز** من دعاة السلطة المطلقة، وذلك نظرا إلى الظروف التي سادت بلاده من حروب ومنازعات مثله مثل الفيلسوف الإيطالي **مكيافيلي (Machiavel)** الذي بدوره من أصحاب دعاة الحكم المطلق، يدعو إلى تكوين دولة موحدة قوية تقضي على الفوضى، وتحد من طبيعة الأفراد الشريرة وقد ألف كتابه المعروف والموسوم بالأمير(le prince) وفيه يتحدث عن الخصال التي يجب أن يتحلى بها الحاكم، وكذلك كيف يجب على الأمراء أن يحافظوا على العهد، فالحاكم يجب أن يكون عند الاقتضاء غادرا، في هذا الكتاب غاية صريحة في إنكار الأخلاق فيما يخص صفات الحاكم «ذلك أن الحاكم يهلك إذا كان خيرا دائما، ويجب أن يكون ماكرا مكر الذئب إن استلزم ذلك»[2]، فالغاية تبرر الوسيلة عند **مكيافيلي**، لقد شرع

1- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.18.

2- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1988)، ص.30.

القوة والعنف من أجل الحفاظ على السلطة وحتى تكون الدولة موحدة وقوية، فعصر هذا الأخير هو نفسه عصر **هوبز** وظروف بلاده نفسها لذا نجد أن أفكارهما متشابهة فيما يخص تحقيق الغاية، فالدولة عند **هوبز** لها ثلاثة أشكال «المونماركية وهي ترتكز في سلطة الفرد الواحد، الارستقراطية والديمقراطية وهو يفضل المونماركية، لأنّه ينتج عنه أقل الشرور، لأنّ الحكم فيه يرتكز في يد فرد واحد»[1]، وأما في حديثه عن السلطات فهو لا يتحدث عن فصل السلطات وإنّما يرى أنّ هذه السلطات تستمد سلطاتها من إرادة الحاكم المطلقة، وأما فيما يخص القانون، فهو يرى أنّ القانون الحقيقي هو الذي يضعه الحاكم وهو تعبير عن إرادته، وكذلك هو مرتبط بالسيادة وبإرادة الحاكم الذي لا يخضع لهذا القانون، بموجب أنّه لم يكن طرف في العقد، وكذلك حرية هذا الحاكم مطلقة بلا حدود ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد، وأما الإنسان فعليه أن يلتزم بنصوص العقد الاجتماعي، ونصوص القانون، وإن لم يلتزم بهذه النصوص ومارس حريته الطبيعية، وعمل على عدم طاعة السيادة واعترض على كل شيء، انقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حالة الطبيعة الأولى بكل ما فيها من بؤس وصراع، وحروب، وانتهت العدالة وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين فالعدالة تتحقق عندما يعمل الأفراد على تنفيذ العهود التي اتفقوا عليها خلال العقد.

ب- العدالة عن جون لوك

بعد أن تطرقنا إلى فكرة العدالة في العصر الحديث مع **توماس هوبز** سنتطرق في نفس العصر إلى فيلسوف آخر وهو **جون لوك**، وسنتتبع معه فكرة العدالة التي نجدها متضمنة داخل فكرة العقد الاجتماعي، وقبل أن نشير إلى فكرة العقد الاجتماعي عند **لوك** سوف نشير إلى الحالة التي سبقت هذا العقد وكيف وصفها **لوك**، حيث نجد أن رؤية هذا الأخير لها اختلفت عن رؤية **هوبز**، حيث وصف **لوك** الحالة الطبيعية بأنها حالة صالحة

1- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.21.

تسير وفق قواعد مستمدة من القانون الطبيعي، وقد كان أساس هذا الأخير الحرية والمساواة ومن أجل الحفاظ عليها لابد لوجود سلطة عليا تقوم على الحفاظ عليها، وكذلك تعمل على تنظيم الحريات التي يتمتعون بها، على الرغم أنّ للإنسان «حقه الطبيعي في المحافظة على ملكه سواء حياته وحريته وأرضه وله الحق أيضا في دفع العدوان»[1] وكذلك له الحرية التامة «في ظل قانون الطبيعة دون الإضرار بالآخرين أو الاعتداء عليهم»[2]، حتى وإن كان الأفراد في حالة الطبيعية يتمتعون بحقوق طبيعية تضمنها قوانين الطبيعية إلاّ أنّ هذه الحالة ينقصها التنظيم، وهو وضع سيء ينجم عن ممارسة كل شخص لسلطته بصورة غير مستقرة في معاقبة اعتداء الآخرين، لذلك نجدهم يتطلعون إلى إقامة مجتمع سياسي «يتنازل فيه الأفراد عن السلطة اللازمة لتحقيق الأغراض، التي تألف المجتمع من أجلها لأكثرية تلك الجماعة والسبيل في ذلك هي الموافقة إلى تأليف مجتمع سياسي واحد وهذا الأخير ينشأ عن اتفاق فئة من ناس أحرار»[3].

والهدف من هذا التعاقد هو «تنظيم الحريات التي يتمتع بها الأفراد وكذلك إقامة سلطة تحكمهم وتقييم العدل بينهم»[4]، فوظيفة هذه السلطة العليا هي تحقيق العدالة ونشر المساواة، وذلك بسبب تشابك المصالح وتضاربها وكثرة الصراعات بين الأفراد، وهذا ما جعل ودفع بالنّاس إلى الاتفاق وإبرام عقد اجتماعي يتنازل الأفراد فيه عن بعض حقوقهم لفرد أو جماعة يمثلون المجتمع، إن سبب الصراع بحسب **لوك** هو السيطرة على الملكية ومن أجل تنظيم هذه الملكية وتوزيع الحقوق والواجبات اتفق الأفراد فيما بينهم وتنازلوا عن بعض حقوقهم لشخص واحد أو لجماعة، فحسب **لوك** لا يمكن «التنازل عن جميع الحقوق لأنّها

1- جون لوك، في الحكم المدني، تر: ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1909)، ص.188.

2- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.30.

3- جون لوك، في الحكم المدني، مرجع سبق ذكره، ص.198.

4- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.30.

بعضها متأصلة في الفرد، ويحددها في حق الملكية وحق الحياة والحق في الحرية الشخصية، وإنّما تنازلوا عن القدر اللازم لإقامة سلطة والمحافظة على حقوق الجميع»[1] وهذه السلطة واجب على الأفراد طاعتها لأنّها تتكلف بالمحافظة على حقوق الأفراد وحرياتهم، وفي نفس الوقت، فللشعب الحق في تغيير الحكومة إن لم تلتزم بشروط العقد «إنّ الحاكم إذا أخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد، انفسخ العقد، بل يحق للشعب إبعاد هذا الحاكم وإحلال من يحل مكانه»[2]، فالحاكم وصل إلى الحكم بفضل الشعب ليتولى تحقيق أمالهم وهي حماية حقوقهم الطبيعية، فالإرادة الحقة ليست إرادة الحاكم إنما هي الإرادة العامة، وهي الإرادة التي يجب أن يطيعها الجميع شعبا وحكومة، هذه الحكومة التي تكونت بعد تكوّن المجتمع السياسي، فواجب عليها بسن القوانين التي تحافظ على مصالح الشعب التي اختارها، وكذلك فرض العقوبات على من يخرج على القوانين ويضر بمصالح الشعب.

حتى تتحقق العدالة حسب **لوك**، لابد للمجتمع السياسي أن يحافظ على جميع الحقوق الطبيعية للأفراد، ومن بين هذه الحقوق الحق في الملكية «وأما الحق في الملكية فهو حق طبيعي يقوم على العمل ومقدار العمل، وليس على الحيازة أو القانون الطبيعي»[3]، نجد أنّ **لوك** مع النظام الملكي المقيّد بإرادة الشعب، حيث تكون هناك سلطتين: تشريعية وتنفيذية فتقوم الأولى على سن القوانين والفصل في المنازعات والخلافات وتقوم الثانية على تنفيذ الأحكام ومعاقبة المذنبين، إلى جانب السلطة الفيدرالية وهي السلطة الخاصة بالعلاقات الخارجية وهي سلطة إتمام المعاهدات والمخالفات، ويرى **لوك** بضرورة الفصل بين هذه

1- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.31.

2- المرجع نفسه، ص32..

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ط5، 1982)، ص.151.

السلطات، لأنّ «وضع السلطات في يد واحدة من شأنه أن يؤدي إلى إساءة استعمالها»[1] يصل المجتمع السياسي إلى تحقيق العدالة حين يقوم بصيانة القوانين والحقوق الطبيعية وكذلك تتحقق عندما تؤدي كل السلطات وظيفتها الخاصة دون أن تتعداها، وقد أشار **لوك** في كتابه رسالة في التسامح إلى ضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ذلك «أنّ هدف الدولة الحياة الأرضية وهدف الكنيسة الحياة السماوية»[2]، فعلى الدولة ألا تتدخل في الشؤون الدينية وأن تجيز جميع أنواع العبادة الخارجية فتسود الحرية والتسامح الديني ويعم الخير العام وتتحقق العدالة وينتشر السلام فتتحقق الأغراض التي من اجلها أنشئ هذا المجتمع السياسي.

ج-العدالة في نظر كانط

العدالة في نظر **كانط** لا يمكن أن تتحقق في الوضع ما قبل السياسي أي تلك الحالة الطبيعية التي كان فيها البشر يظهرون نوعا من العدائية تجاه بعضهم البعض والتي «كان النّاس فيها ذات نزعة فردية تستدعي الاعتداء واستعمال القوة، وحب الذات»[3]، يبدو أنّ تصور **كانط** للحالة الطبيعية يشبه تصور **هوبز** لها، حيث يصفها هذا الأخير بأنها حالة اعتداء وحرب الكل ضد الكل، إنّ **كانط** يرى أن هذه النزعة الفردية هي التي دعت الإنسان في أول الأمر إلى الاجتماع من أجل الحد من الشرور التي كان يعتدي بها الأفراد بعضهم على بعض، فتعاقد النّاس وفق عقد أصلي وهو «عقد افتراضي يكون فيه الأفراد متفقين في أن يصبحوا مواطني في تلك الدولة، حيث تعمل هذه الأخيرة على حماية حقوق وحريات هؤلاء الأفراد، كما لهم التزامات تجاه غيرهم من المواطنين مقابل ضمان حقوقهم وتحقيق

1- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.32.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص.152.

3- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، دط، 1999)، ص.310.

احتياجاتهم»[1]، لابد أن يكون الهدف من المجتمع المدني هو تحقيق العدالة التي لا يمكن أن تتحقق إلاّ في إطار هذا المجتمع الذي يسهر على حماية حقوق وحريات الأفراد، حسب **كانط** فأساس العدالة يرجع إلى الحرية وليس السعادة، كما عند أصحاب المذهب المنفعي فهو يرى أنّ «حقوق البشر مستمدة من الحق الأصلي في الحرية وهذا الحق يعود إلى كل البشر، كونهم يتمتعون بصفة الإنسانية»[2]، يرى **كانط** أنّ المجتمع العادل هو ذلك الذي يكون هدفه ونزعته بالأساس الحرص على علاقات اجتماعية تقوم على الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل بين مواطنين أحرار ومتساويين «فالمجتمع الذي يسود فيه العدل، هو ذلك الذي يحترم أفراده على نحو متبادل بعضهم حقوق بعض، والحرص على عدم انتهاكها»[3].

كما أنّ الدولة العادلة في نظر **كانط** هي التي تعمل على تلبية احتياجات جميع أفرادها، يؤكد **كانط** أنّ كل «الأشخاص الذين يخضعون للدولة مؤهلون لأنّ يعاملوا على أنّهم متساوون أمام القانون، ولكن هذه المساواة لا تستلزم المساواة بخصوص الممتلكات فهو يدافع عن التفاوت في الممتلكات، فلكل حسب مهاراته المادية والعقلية»[4].

كما يرى **كانط** كذلك أنّ «العدالة تستلزم طاعة السلطات وبالأخص السلطات التشريعية، ويؤكد أنّ أي مقاومة أو اعتراض للسلطة التشريعية في أي ظرف يعتبر تعارض مع العدالة»[5]، فعلى الأفراد طاعة هذه السلطة طاعة مطلقة، إنّ المجتمع الذي تسود فيه العدالة في رأي **إيمانويل كانط** هو الذي يكون هدفه ونزعته بالأساس الحرص على علاقات

1- ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، تر: مصطفى ناصر (الكويت، مجلس وطني للثقافة والفنون والآداب 2012)، ص.200.

2- المرجع نفسه، ص.192.

3- المرجع نفسه، ص.191.

4-المرجع نفسه، ص.192.

5- المرجع نفسه، ص.197.

اجتماعية تقوم على الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل بين مواطنين أحرار ومتساوون وليس المجتمع الذي يسعى إلى الرفاهية بمعناها المادي.

د-العدالة عند جون جاك روسو

تعتبر العدالة الغاية التي من أجلها انتقل الإنسان من الحالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، تلك الحالة الطبيعية التي تميزت بالحرية والمساواة المطلقة عند **جون لوك (Jean Loock)**، وكذلك التي تميزت بالقوة والسيطرة والصراع عند **توماس هوبز (Thomas Hobbes)**، أما **جون جاك روسو (Jean Jacques Rousseau)** فنجده لا يوافق هذين الفيلسوف في تصورهما للحالة الطبيعية، حيث يعتقد هذا الأخير أن الإنسان الطبيعي خير بطبعه، وافترض **روسو** أنّ الإنسان في حالته الطبيعية «كان متوحدا في الغابة لا يعرف أهله ولعله لم يكن يعرف أولاده، ولا لغة له، ولا صناعة، ولا فضيلة، ولا رذيلة»[1]، فقد كان الناس في تلك الفترة منشغلين في توفير حاجاتهم الضرورية ومنها البيولوجية من مأكل ومشرب وكذا إشباع غرائزهم الشهوانية، فكانوا شديدي التفكير في الحاضر دون المستقبل وقد كان الإنسان الطبيعي ذو ميزتين طبيعيتين «هما دافع طبيعي لحفظ الذات، وكذلك عدم إلحاق الضرر بالآخرين»[2]، فالإنسان مفطور على عدم الإضرار بالآخرين لأنهم مفطورين على الرحمة والتعاطف، فعاشوا أحرار أصحاء صالحين وسعداء بقدر توافقهم مع طبيعتهم حتى أنّ **روسو** يرى أنّ هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للإنسان في المجتمع المدني ولكن النمو الديموغرافي وما ترتب عليه من تقدم اقتصادي زاد حدة توتر في عهد الفترة وعمل ذلك على تحطيم تكاملها، وكذلك النمو الاقتصادي شجع على ظهور الملكية التي حلت محل المساواة، فأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها، وترتب عن ذلك الصراع داخل المجتمع، واستشعر الناس فقدان الأمن، فحسب **روسو** فالملكية عامل سلبي في تاريخ

1- جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، نقلا عن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص.202.

2- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سبق ذكره، ص.222.

البشرية لأنها ولدت اللامساواة بين البشر وكذا صراع المصالح وبالتالي حالة حرب، **روسو** لا يوافق **هوبز** الذي عبر عن الحالة الطبيعية بحالة الحرب الكل ضد الكل، إلاّ أنّه ارجع سبب الصراع والحرب إلى الملكية وذلك بعد الاجتماع وبعد نشوب علاقات بين الأفراد سواء علاقات اجتماعية أو اقتصادية لأنّ قبل الاجتماع لم تكن تجمع بين الأفراد أي علاقة، وفي هذا الصدد يقول في كتابه أصل التفاوت ما بين الناس عن الإنسان الطبيعي: «هائم على وجهه في الغاب لا صناعة له ولا كلام، لا مأوى، ولا حرب، ولا ارتباط، ولا حاجة لأمثاله ولا رغبة له على إضرارهم، بل ربما كان لا يعرف أحدا منهم معرفة شخصية»[1]، ولكن الملكية تلك لم تكن مصانة ولا مضمونة، وكان لابد لتدبر وسائل جديدة لحمايتها، ومن أجل ذلك لجأ الأغنياء أصحاب الأراضي للإيقاع بالفقراء وذلك حين طلبوا منهم أن يتحدوا لكي يحموا الضعفاء من الظلم والجور، ويضعوا قوانين العدل والسلم، 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»[2]، وهكذا قاد تأسيس البشر لملكية الأرض إلى الميثاق الاجتماعي حين خاطب أحدهم في الآخرين مشيرا إلى قطعة أرض سيّجها وهو يقول: «هذا لي، ووجد أناسا على قسط من السذاجة فصدقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني»[3]، ومن أجل حماية ممتلكات هؤلاء الأفراد لجأوا إلى إبرام عقد بينهم، فالاجتماع هنا حسب **روسو** من أجل المصلحة الخاصة وليس العامة.

وهكذا وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار، فإن عليهم أن يقيموا مجتمعا مدنيا على أساس العقد الاجتماعي، وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حريته الطبيعية للمجموع، يؤمن **روسو** إيمانا شديدا بأنّ الإنسان حرّ، حيث يستهل كتابه في العقد

1- جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، تر: بولس غانم (موفم للنشر، 1991)، ص.79.

2- المصدر نفسه، ص.108.

3- المصدر نفسه، ص.85.

الاجتماعي بهذا القول: «يولد الإنسان حرًّا، ويوجد الإنسان مقيّدا في كل مكان، وهو يظن أنّه سيد الآخرين، وهو يظل عبدًا أكثر منهم»[1]، يرى **روسو** في كتابه العقد الاجتماعي أنّ الحرية هي أساس الحق وأنّ أي تجمع بشري مدني يمكن أن يكون شرعي بقدر محافظته على الحرية الفردية والحرية المجتمعية وضمان السلم والأمن.

والعقد الاجتماعي عند **روسو** هو ذلك العقد الذي أبرم بين أفراد أحرار ومتساوين ويعبّر عن ذلك **روسو** بـ : «إيجاد شكل لشركة تجيز، وتحمي جميع القوة المشتركة شخص كل مشترك وأمواله، وطاعة كل واحد نفسه وبقاؤه حرًّا كما في الماضي مع اتحاد بالمجموع»[2].

خلال العقد يتنازل كل الأفراد كليا عن حقوقهم للجماعة بأسرها، وكلما كان النزول كليًا ولا تحفظ كان الاتحاد أكمل، وهذا النزول لا يعدم الحرية ولا المساواة الطبيعيتين بما أن التنازل كليًّا وشاملاً، فشرط التنازل متساوي بين الجميع، كما أنّ «كل واحد لا يهب نفسه لأحد بهبتها للجميع»[3]، ويواصل ويقول أيضا: «يضع كل واحد منّا شخصه وجميع قوته شركة تحت إدارة الإرادة العامة»[4]، والمقصود بالإرادة العامة الخير العام وهي رغبة كل المواطنين عندما يرغبون في الصالح العام، وليس الصالح الشخصي، فهي صوت الكل لصالح الكل، وتلك هي غاية العقد الاجتماعي أي النفع العام وكذلك المنفعة هي أساس الإرادة العامة والتي تسعى إلى تحقيق الخير العام فيقول **روسو** عن الإرادة العامة «أنّها صائبة دائما، وأنها تهدف إلى النفع العام دائما»[5]، يرى **روسو** أنّه لا يجب الفصل بين المنفعة والعدل وذلك في قوله: «سأحاول أن أمزج دائما، بين ما يبيحه الحق وما تأمر به

1- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، تر: عادل زعيتر (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، 1990) ص.29.
2- المصدر نفسه، ص.43، 44.
3- المصدر نفسه، ص.44.
4- المصدر نفسه، ص.45.
5- المصدر نفسه، ص.64.

المصلحة وذلك كي لا يفصل بين العدل والمنفعة مطلقا»[1]، **روسو** يعتقد بأن المصلحة والعدالة متفقان متى انبثقت من الإرادة العامة، و«هذا الاتفاق العجيب بين المصلحة والعدالة هو الذي يمنح المشورات المشتركة صيغة إنصاف يبصر زوالها في المناقشة حول كل أمر خاص»[2]، فالإرادة العامة عامة في أغراضها وجوهرها، تصدر عن الجميع، وتطبق على الجميع، وكونها تفقد سدادها الطبيعي عندما تهدف إلى غرض شخصي معين، يرى **روسو** أنّ العقد لا يقضي على المساواة الطبيعية وإنما يقيم مساواة معنوية وشرعية رغم ما أوجدته الطبيعة من تفاوت، فيصبحون بمقتضى هذا العقد كلهم متساوين بحكم القانون، ولو أنّ بينهم تفاوتا في القوة أو في الذكاء أو في المواهب، كما أنّ العقد الاجتماعي يمنح جميع مواطنيه حقوق متساوية، وهكذا تنشأ العدالة عن هذه المساواة «ففكرة العدل تنشأ عن هذه المساواة»[3]، وهذه المساواة تشرف عليها القوة التشريعية، التي تعمل على الحفاظ عليها هكذا يربط **روسو** بين المساواة وبين تشريع القانون، التي هي من وظائف الإرادة العامة، بعد أن يشترك جميع الناس في عملية التشريع، وفي إطار هذا النظام التشريعي يحدد المواطنون عن طريق التشاور طبيعة الصالح العام، ويضعوا القوانين التي تحدد الحقوق للمواطنين وواجباتهم، فالسلطة التشريعية تعمل على إرساء السياسات العامة وكذلك تحديد الصالح العام، أما السلطة التنفيذية فتختص بمسائل التطبيق.

ففي المجتمع المدني يتعلم الجميع إخضاع مصالحهم الخاصة إلى صالح المجتمع وهذا السلوك هو أساس معاملة الأفراد كأشخاص متساوين بكامل الاحترام والكرامة والحرية بمعنى أنهم مواطنين.

فروسو في عقده الاجتماعي يستبدل القوة بالعدالة ويشكل الإطار الأخلاقي ويرسم الأهداف المثالية التي ينبغي للناس التشبث بها بغية تحقيق السلام والأمن في إطار مجتمع

1- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص.27.

2- المصدر نفسه، ص.68.

3- المصدر نفسه، ص.27.

راق ينقل الإنسان من حالة الوحشية إلى إنسان مدني ناقد البصيرة متقدم ومتطور، وبهذا كوّن **روسو** شروط المجتمع السياسي الذي يساهم فيه جميع الأفراد بحكم أنفسهم، فتكون القوانين التي يخضعون لها وليدة إرادتهم الخاصة، فالعقد التزام شرعي يتضمن تنازل الفرد عن شخصيته وعن جميع حقوقه لمجتمع بغية تحقيق المصلحة العامة والعدالة.

الفصل الثاني:

الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية

المبحث الأول: في الحالة الطبيعية وخصوصياتها

1-مفهوم الحالة الطبيعية (الحرية الطبيعية، غياب القوانين).

2-خصوصيات الحالة الطبيعية.

المبحث الثاني: في الحالة المدنية وخصوصياتها

1- مفهوم الحالة المدنية (العقد الاجتماعي، الإرادة العامة، القوانين).

2- خصوصيات الحالة المدنية (الحقوق السياسية والمدنية).

المبحث الثالث: الحالة المدنية كتكريس للعدالة السياسية

1-دور العقد الاجتماعي في تكريس المساواة.

2- دور التربية في بناء المواطنة.

3- في دولة الحق وسيادة الشعب (دور القانون في المساواة بين طبقات المجتمع).

المبحث الأول:

في الحالة الطبيعية وخصوصياتها

1-مفهوم الحالة الطبيعية

هي تلك الحالة الفطرية التي كان عليها الإنسان البدائي، والتي عاش فيها الإنسان قبل أن يجتمع ويتفق مع الآخر، ليدخل بذلك في مرحلة العقد الاجتماعي التي تلت المرحلة الطبيعية، تعتبر فرضية الحالة الطبيعية في أواخر القرن 18م نقطة مشتركة في فلسفة كل من **توماس هوبز** (1588-1679)، و**جون لوك** (1632-1704) و**جان جاك روسو** (1712-1778) وقد اعتمد فلاسفة العقد الاجتماعي على هذه الفرضية، فكانت المنطلق الذي انطلقوا منها في بناء تفكيرهم ونظريتهم في السياسة، رغم أنّ الحالة الطبيعية كانت منطلق هؤلاء الفلاسفة إلاّ أنّهم اختلفوا في وصفها، حيث نجد أنّ **توماس هوبز** قد وصفها بأنّها حالة القوة وهي حرب الكلّ ضد الكلّ وقد أكدّ ذلك في كتابه الموسوم الليفياتان (Léviathan) بقوله: «هي وضعية حرب... حرب كلّ إنسان ضد كل إنسان»[1]، فحسب **هوبز** فالحالة الطبيعية تتمثل في الفوضى والعشوائية، أما عند **جون لوك** فهي ليست كما وضعها **هوبز** والتي تمثل الشر، فبالعكس ف **لوك** يصف الحالة الطبيعية بأنها حالة خيّرة وقد تميّزت بالحرية والمساواة المطلقة فهي طور من الحرية والمساواة التامتين بين جميع البشر، فيقول **لوك** في هذا الشأن: «أنّهم جميعا متساوون وأحرار»[2]، كما أنّه يراها: «أنّها حالة صالحة، يتمتع فيها

1-توماس هوبز، الليفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة دولة، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، مر: رضوان السيّد ط1 (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011)، ص.136.

2- جون لوك، في الحكم المدني، تر: ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1909)، ص.140.

الأفراد بحريتهم وبالمساواة، وكان ينظمها قانون أسمى كل القوانين المدنية وهو قانون الطبيعية»[1].

أما إذا انتقلنا إلى **جان جاك روسو** فنجده لا يتوافق مع هذين الفيلسوفين في وصفه لهذه الحالة الطبيعية، فهو لا يرى بأنها حالة شر كما عند **هوبز**، ولا بأنها حالة خيّرة كما عند **لوك**، كما أنّ **روسو** لا يؤمن بهذه الحالة كحقيقة تاريخية مثل **لوك** و**هوبز**، ولكنه اتخذها «كحالة افتراضية ضرورية لتوضيح بعض الأشياء أو للتقويم الصحيح للوضع الذي نحن فيه»[2]، أي الوضع السياسي، وقد نتمكن من معرفة هذه الحالة الطبيعية وذلك بالعودة إلى مميزاتها.

2-مميزات الحالة الطبيعية

يرى **روسو** أن الإنسان الطبيعي كان يعيش في حياة مليئة بالسعادة والحرية بحسب غرائزه الخيرة، وميوله البسيطة، فكان يعيش متوحدا دون حاجاته إلى بني جنسه، فلم تكن تجمع بينه وبينهم أي علاقة سواء اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها، فالإنسان في تلك الحالة «كان متوحدا في الغاب، لا يعرف أهله، ولعله لا يعرف أولاده، لا لغة له ولا صناعة، ولا فضيلة ولا رذيلة من حيث انه لم تكن له مع أفراد أنواعه أية علاقة يمكن أن تصير علاقة خلقية»[3]، كما أن الإنسان الطبيعي عند **روسو** ذو ميزتين طبيعيتين «دافع طبيعي لحفظ الذات، وكذلك عدم الأضرار بالآخر، فكان الناس في سعيهم وراء حاجاتهم الأساسية لا يوقعون الضرر والأذى بالآخرين كونهم مفطورين على الرحمة والتعاطف فالناس في تلك

1- أميره حلمي مطر، في الفلسفة السياسية من ماركس إلى أفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص.101.

2- ف.فولغين، تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن 18، تر: سعيد كامل (بيروت- لبنان: دار الفارابي، 1988)، ص.220.

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ط5، 1982)، ص.202.

الحالة عاشوا أحرار، أصحاء، صالحين وسعداء بقدر توافقهم مع طبيعتهم»[1]، كما أن الأفراد في حالتهم الطبيعية لا يفكرون إلاّ في الحاضر، فهم يعيشون فقط من أجل حاضرهم ولا يملكون خطة عقلية لمستقبلهم «فكانت أهواء الإنسان البدائي محدودة، لذلك فإن عددها ضئيل، ونشاطها ضعيف»[2]، فالإنسان الطبيعي كان يحيا حياة بسيطة خالية من التعقيدات وبعيدا عن أي من أشكال العلوم والفنون والتقدم التي قد تؤدي به إلى الفساد وانتشار الشرور.

إنّ الإنسان الطبيعي حسب **روسو** كان يتمتع بحرية طبيعية التي لا يمكن أن يتنازل عنها أبدا، فهو مستقل ولا يقبل الخضوع لأية سلطة، وكذلك هو حر في سلوكه العفوي النابع من الغرائز، كما أن **روسو** يفترض أنّ الإنسان في حالته الطبيعية لم تكن له مع أفراد نوعه أي علاقة، كان حاصلا بسهولة على وسائل إرضاء حاجاته الطبيعية ولم يصب إلا القليل من الأمراض، وقلما كان يحتاج إلى الأدوية لأنه كان يتمتع بالصحة، وهذا ما يؤكده **روسو** في رسالته أصل التفاوت ما بين الناس إذ يقول: «الإنسان خاضع لقليل من علل الأمراض في حالته الطبيعية فإنه لا يكون محتاجا إلى علاجات إذن، وأقل من ذلك احتياجه إلى أطباء»[3]، فقد كانت احتياجاته محدودة وليست بكثيرة كون أن حياته بسيطة، فلم يكن يفقه لا في العلوم ولا في الفنون وكانت معرفته محدودة «فكل ما يعرفه في الكون هو الغذاء والأنثى والنوم، وكل ما يخافه من الشرور الألم والجوع»[4].

1- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سبق ذكره، ص.222.

2- جان جاك روسو، أصل التفاوت ما بين الناس، تر: بولس غانم، (موفم للنشر، دط، 1991)، ص.72.

3- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، تر: عادل زعيتر، (القاهرة: كلمات للترجمة والنشر، 2013)، ص.37.

4- المصدر نفسه، ص.40.

يرى **روسو** أن أقدم أشكال البشرية هي الأسرة، فهي المجتمع الطبيعي الوحيد، وهذه الأسرة لم تكن تشكل مستمر وإنما هو مجتمع طرفي ينتهي بانتهاء الحاجة إليه، حيث أن علاقة الأولاد بالآباء مؤقتة فهي تدوم الوقت الذي يحتاجون إليه لحفظ بقاءهم وأنفسهم...

وتنتهي هذه الرابطة الطبيعية متى انقطع الاحتياج وصاروا الأولاد بالغين راشدين فيستقلون الأولاد من واجب طاعة أبائهم، وكذلك يستقل الآباء من واجب رعاية أولادهم، وإن أردوا أن يتحدوا فذلك يكون طوعا وإراديا، ويقول **روسو** في هذا الشأن في كتابه العقد الاجتماعي «لأن الأبناء مرتبطين بالأب، طالما هم بحاجة إليه، من اجل حفظ أنفسهم، فما أن تنتهي هذه الحاجة حتى تنحل الرابطة الطبيعية ويصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب... ويعودون جميعا على السواء إلى الاستقلال، وإذا هم استمروا في البقاء متحدين فإن ذلك البقاء لا يكون طبيعيا، بل يكون إراديا، والأسرة نفسها لا تبق أسرة إلاّ بالتعاقد»[1]. إنّ من الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان الحرية، والمساواة التي ليس على الإنسان الطبيعي التنازل عنها، **روسو** يرى أنّ الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للإنسان في الحالة المدنية وذلك أنّ الفطرة هي قاعدة الإنسان في المجتمع، وكذلك حالة الطبيعة حالة حسنة، وإذا كان الأفراد قد أرادوا أن يغادروها، فلكي يصلوا إلى ما هو أحسن، لقد أردوا أن يقيموا المجتمع السياسي ليجدوا فيه قدر أكبر من المزايا.

1- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة: دوقان قرقوط، (بيروت-لبنان: دار القلم، دت)، ص36.

المبحث الثاني:

في الحالة المدنية وخصوصياتها

1-مفهوم الحالة المدنية

هي تلك الحالة التي تلت الحالة الطبيعية والتي انتقل إليها الإنسان الطبيعي، وقد اتفق معظم فلاسفة العصر الحديث، على أن هذه الحالة المدنية ليست طبيعية، كما ذهب إليها الفلاسفة الكلاسيكيين، وإنما هي إرادية واتفاقية أي أن الحالة المدنية نتجت عن اتفاق ووضع الأفراد، وإذا عدنا إلى **توماس هوبز** فالحالة المدنية حسبه حلّت محل الحالة الطبيعية التي ميّزها الصراع والحرب، وكون الناس سئموا تلك الحالة، فأرادوا أن يحل السلام محل الحرب: «فاجتمع واتفق الناس أن يتنازلوا عن كل حقوقهم دون قيد أو شرط، وبهذا الاتفاق والتنازل ينتقل هؤلاء الناس من حالة الفطرة إلى المجتمع المدني»[1]، فأما المجتمع المدني فهو الرد على هذه الحاجات أي «إيجاد سلطة تسن القوانين وتفسرها وتنفيذها بشكل محايد ومعترف به اجتماعيا وبانسجام مع قانون الطبيعة»[2].

وأما **جون لوك** فهو كذلك يعتبر الحالة المدنية وضعية وصناعية، ذلك أنها نتجت عن اتفاق الأفراد وإرادتهم، حيث تعاقد الناس واتفقوا على نقل السلطات التي تكون لكل واحد منهم في الحالة الطبيعية إلى أيدي المجتمع، فالحالة المدنية عند **لوك** هي العلاج الملائم لعيوب وآفاق حالة الطبيعية، ولهذه الحالة غاية تسعى لتحقيقها «فالغاية الرئيسية والعظيمة من اتحاد الناس في الدول خضوعهم لحكومة هي حماية ملكيتهم»[3].

1- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.15.

2- عزمي بشاره، المجتمع المدني دراسة نقدية (مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000)، ص.83.

3- ليوشتراوس جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، تر: محمود سيد أحمد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2008)، ص.41.

فالحالة المدنية عند **لوك** هي «حالة من النّاس يعيشون معا مع وجود رئيس عام على الأرض ذي سلطة الحكم بينهم، وهذه الحالة نقيض الحالة الطبيعية حيث يكون فيها عدد من النّاس مرتبطين بعضهم ببعض وليست لديهم سلطة حاسمة يلجؤون إليها»[1]، هذا فيما يخص رأي **لوك** في الحالة المدنية، وأما **جون جاك روسو** فهو أيضا وافق هذين الآخرين على أن الحالة المدنية ليست طبيعية وإنما هي إرادية نتجت من صنع الأفراد بعد أن اجتمعوا واتفقوا فيما بينهم، و**روسو** يرى أنّه حتى وإن لم تكن الحالة المدنية طبيعية، إلا أنه يتوجب العودة إلى طبيعة الأشياء لأن ذلك ضروري لفهم وتحديد أصول الدولة، والمجتمع المدني حسبه هو «اتفاق بين مجموعة من الناس يصبح كل شخص جزء من الإرادة العامة ويخضع لها، وينجم عن ذلك أنّ كل شخص يظل حرا كما كان من قبل، لأنه لا يطيع شيئا سوى إرادته وقد تغير شكلها، وترضى الحرية الاتفاقية للمجتمع المدني الحق الطبيعي الأول للإنسان»[2]. فالمجتمع المدني بوصفه مجتمعا لابد أن يكون وحدة يتخلى فيها الأفراد عن رغباتهم الخاصة من أجل الكل، يرى **روسو** أنه من الرغم أنّ حالة الطبيعة التي كان عليها الإنسان جيّدة كونها بسيطة غير معقدة إلاّ أنّه اضطر أن يتجاوزها إلى مرحلة مدنية، تجعل منه إنسانا يتميز بخصوصياته الإنسانية، إن من بين الأسباب التي جعلت الإنسان يجتمع مع بني جنسه حتى يتعاون ويتضامن معه، هي تلك التطورات الديموغرافية التي صحبتها تطورات اقتصادية، التي جعلت الإنسان في المرحلة الطبيعية غير قادر على التحكم في تلك الظروف وكذلك تلك التطورات صحبتها ظهور علاقات بين الناس، تلك العلاقات المفقودة في المرحلة الطبيعية، إن تلك العلاقات التي ظهرت خلقت أفكار المنافسة والتفوق وانتشرت الشرور والفساد وانعدام التسامح بين الناس، كما تلاشت معها الحرية والمساواة المعنوية التي كانت سائدة فيما بينهم، كما ظهرت بينهم شهوات التسلط، والحسد، وحب الذات، والذي

1- ليوشتراوس جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر مرجع سبق ذكره، ص.12.

2- المرجع نفسه، ص.150.

نتج عنه حب التملك أو الملكية، التي منحها **روسو** موقع الحجر الأساس في بناء المجتمع المدني، حيث يرى أن أول مؤسس للمجتمع هو ذلك الشخص الذي سيّج قطعة أرض ثم أشار إليها وهو يقول: «هذا لي، ووجد أناسا على قسط من السذاجة قصد قوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني»[1]، إنّ مجمل هذه التغيرات والتطورات التي طرأت على الإنسان أدت به إلى الاجتماع، وفرض التعاون، والتضامن فيما بينهم، إن الاجتماع قد أضحى ضروريا، ولا يمكن العودة إلى الحالة الطبيعية، وكلّ ما يستطيع أن يفعله الإنسان هو أن يصلح مفاسد المجتمع، بأن يقيم الحكومة الصالحة ويهيئ لها بتربية مواطنين صالحين وذلك بإيجاد ضرب من الاتحاد يحمي بقوة المجتمع كل شخص، وكل عضو وحقوقه ويسمح للكل وهو متحد بالكل بأن لا يخضع إلاّ لنفسه.

يقول **روسو** فيما يخص انتقال الإنسان من حالة طبيعية إلى حالة مدنية: «إني افترض بان الناس وقد وصلوا إلى ذلك الحد الذي تغلبت فيه العقبات التي تضر بنقائك في حال الطبيعة بمقاومتها على القوى التي يستطيع كل فرد استعمالها من أجل استمراره في تلك الحالة عندئذ لم يعد في إمكان تلك الحالة البدئية أن تدوم وكان الجنس البشري سيهلك لو لم يغيّر طريقة وجوده»[2]، كان لابد على الإنسان أن ينشئ عقد ينظم حياة الأفراد ويضمنها في ظل قانون عقلي عادل، وهذا العقد ينص على: «أن ينزل كل فرد نزولا كليا عن حقوقه للجماعة بأسرها، وكلما كان النزول كليّا وبلا تحفظ، كان الاتحاد أكمل، وهذا النزول لا يعدم الحرية والمساواة الطبيعيتين، بل طابعه الكلي والشامل، هو الذي يحافظ عليهما»[3] أي أنّه على الفرد أن ينقل كل ما له من حقوق إلى مجتمع، بهدف تنظيم حياة النّاس في مجتمع يضمن له حقوقه ويسير وفق الإرادة العامة التي يقصد بها الخير العام، فهي إذن: «إرادة كل

1- جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، مرجع سبق ذكره، ص.85.

2- جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص.48.

3- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.86، 87.

المواطنين، عندما يرغبون في الصالح العام، وليس في صالحهم الشخصي، فهي صوت الكل لصالح الكل»[1]، حيث يرى الفرد أنّ إرادته التي تريد الصالح العام ومصالح الدولة أفضل بكثير من إرادته التي تنشد مصالحه الشخصية، ويرى **روسو** أنّ أساس الإرادة هو المنفعة، وأنّ الإرادة العامة هي التي تهدف إلى تحقيق المنفعة للجميع، حيث أنّ هذه المنفعة والعدالة هي التي تجعل من الممكن قيام دولة، وهناك توافق بين الإرادة العامة والقانون الذي له أهمية في فكر **روسو** لما يضعه من قواعد عامة تملك أن تؤثر في حقوق الأفراد وحرياتهم، والقانون عند **روسو** «يضع الشعب كلّه قواعد تطبق على الشعب كلّه، فهي علاقة الكلّ من جهة والكل من جهة أخرى بلا أي تجزئة للكل، وكل ما يتعلق بالقواعد الموضوعية يكون عاما مثل الإرادة العامة التي وضعته وهذا هو القانون»[2]، وهدف القانون دائما عاما مثل الإرادة العامة التي تنبثق منها، حيث أنه يريده جميع المواطنين، وهو عام كونه يطبق على الكافة دون تميز أو مفاضلة، أو استثناء بينهم بموجب العقد الاجتماعي تنشأ القوانين التي تسنها الإرادة العامة، هذه القوانين التي كانت غائبة في المرحلة الطبيعية، إذ تظهر وتنشأ في المرحلة المدنية لتنظم وتحمي حقوق الأفراد الذين تنازلوا عنها.

إنّ هذا التنازل لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا، لأنّهم «سيستعيضون عنها بحقوق وحريات مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها، بل إنّ وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنّها ما قامت إلاّ لحمايتها»[3].

2-خصوصيات الحالة المدنية

رغم أنّ حياة الأفراد في المرحلة الطبيعية، اتسمت بالبساطة والسعادة، إلا أن الإنسان مجبر على تجاوزها إلى مرحلة مدنية، تجعل منه إنسانا يتميز بخصوصياته، فتحولت حياته

1- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص. 89.

2- المرجع نفسه ، ص.109.

3- المرجع نفسه، ص. 88.

من طور الطبيعة إلى طور المدنية، وهذا الانتقال حسب **روسو** كان تحت ضغط ظروف يحللها على هواه في أسباب عرضية غريبة عن طبيعة الإنسان، كالبرد القارس والحرارة المحرقة، والتي أدت بالإنسان الأول إلى التعاون والتضامن مع بني جنسه ليتمكن هذا الاستمرار ومقاومة هذه الظروف، وهكذا زادت العلاقات بين الناس، وظهرت أفكار المنافسة والتفوق، وانتشرت الشرور والفساد، وانعدام التسامح بين الناس، كما تلاشت معها الحرية والمساواة المعنوية التي كانت سائدة فيما بينهم «ومن هنا نبعت الشهوات الضارية، شهوة التسلط والحسد وحب الذات الجامح»[1]، والتي نتج عنها حب التملك أو الملكية التي منحها **روسو** موقع الحجر الأساس في بناء المجتمع السياسي، وفي ظل هذه الظروف كان لابد للإنسان أن يترك تلك الحال الطبيعية لينتقل إلى الحالة المدنية، ذلك أن الجنس البشري سيهلك ما لم يغير طريقه وجوده، وذلك عن طريق إنشاء عقد ينظم حياة الأفراد في ظل قانون عقلي عادل، وبمقتضى هذا العقد يصبح الفرد مواطنا، ومجموعة الأفراد تصير شعبا فالعقد يسعى إلى تنظيم المجتمع وإنشاء جسم سياسي يطلق عليه أعضاؤه اسم الدولة والتي تصير مصدرا للعدالة وأساس للحقوق، تلك الحقوق الطبيعية التي فقدها الإنسان الطبيعي وسيعوض بدلها بحقوق مدنية محدودة بالإرادة العامة التي تحميها وتحفظها، كما أنّ الدولة تمنح الأفراد حق التملك، وكذلك يكتسب الفرد في الحالة المدنية الحرية الأخلاقية التي وحدها تجعله بحق سيد على نفسه، وفي هذا الشأن يقول **روسو**: «الحرية الأدبية التي تجعل وحدها الإنسان سيد نفسه بالحقيقة، وذلك لأن صولة الشهوة وحدها هي العبودية ولأن طاعة القانون الذي نلزم به أنفسنا حرية»[2].

وبذلك فالعقد لم يقض على حرية الإنسان وإنما مكنه من الحرية المدنية والأخلاقية وبذلك تتحقق إنسانيته، فالإنسان حينما يطيع القانون فهو يطيع نفسه، وهكذا يحتفظ بحريته.

1- اندريه كريستون، روسو حياته فلسفته منتخبات، تر: نبيه صقر (بيروت: منشورات عويدات، ط4، 1988)، ص.83.

2- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص.51.

حقا الإنسان يفقد في ظل العقد الاجتماعي حريته الطبيعية «فالذي يخسره الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية، وحق مطلق في ما يحاول وما يمكن أن يحصل»[1].

إن انتقال الإنسان من حالته الطبيعية الحسنة البريئة إلى حالة مدنية، ما كان إلاّ طمعا إلى ما هو أحسن، لقد أراد الإنسان أن يقيم مجتمعا سياسيا ليجد فيه قدرا كبيرا من المزايا، وقد أدى هذا الانتقال إلى تغيير جذري للإنسان: «وذلك بإحلاله العدل بدل الغريزة في سيره وبمنحه أفعاله أدبا كان يعوزها سابقا، وإلى مشاورة عقله قبل الإصغاء إلى أهوائه»[2]، رغم حرمان الإنسان نفسه من منافع كثيرة ينالها من الطبيعة إلى أن ما يكسبه في الحال الجديدة أعظم بكثير، حيث تتسع أفكاره ومعارفه وتنتظم حياته، ويتحصل على مزايا كثيرة كالحرية المدنية أو السياسية أو الاجتماعية، كما يستفيد حق تملك ما يملكه ويحصل أيضا على الحرية المعنوية العاقلة حرية المجتمع بأسره، إن الطريقة التي تتيح لكل إنسان أن يشعر بأنه حرّ في مجتمعه وأن حقوقه محترمة هي بناء هذا المجتمع على عقد أو ميثاق اجتماعي أي التزام اجتماعي أي على التزام شرعي يتضمن «تنازل الفرد عن شخصيته وعن جميع حقوقه لمجتمعه، يجب على كل من يريد أن يكون مواطنا في مجتمع أن يرضى بوضع شخصه وكل سلطته تحت تصرف الإرادة العامة»[3]، بموجب هذا الميثاق لا يفقد الإنسان حريته وحقوقه بل يحفظ ويؤمن عليهما، وقد ميّز **روسو** بين الحرية الطبيعية التي ليس لها حدود، وبين الحرية المدنية التي تكون محدودة بالإرادة العامة، وهي حرية ناشئة عن إرادة الأفراد وهي معنوية، وهي وحدها التي تجعل الإنسان كانسان حر وإرادي ولقد جعل **روسو** الحرية المبدأ الأساسي لكل وجود إنساني «فتنزل الإنسان عن حريته يعني

1- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره ، ص.50.

2- المصدر نفسه، ص.50.

3- اندريه كريستون، روسو حياته فلسفته منتخبات، مرجع سبق ذكره، ص.84.

تنزله عن صفة الإنسان فيه، وتنزلا عن الحقوق الإنسانية وعن واجباتها أيضا، فتنازل كهذا يناقض طبيعة الإنسان، ونزع كل حرية من إرادة الإنسان هو نزع لكل أدب من أعماله»[1].

كما أنّ **روسو** ربط الحرية بالمساواة باعتبارهما يمثلان الخير الأعظم الذي يسعى المجتمع السياسي إلى تحقيقه، والحرية التي يقصدها **روسو** هي «حرية أخلاقية معنوية تتمثل أساسا في طاعة القانون الذي شارك المواطنون أنفسهم في سنه، والفرد ليس حرا إلاّ في نطاق المجتمع السياسي والإنسان يمتلك حريته بإطاعته للقوانين»[2]، وكذلك نجد أنّ المساواة عند **روسو** هي أخلاقية معنوية وهي تتحقق في ثنايا المجتمع السياسي، وذلك بعد أن يرد كل نفسه وكل حقوقه إلى ذلك المجتمع «وكون أنّ التنازل كليّ وشامل، فهو متساوي بالنسبة للجميع، وهكذا يظل مبدأ المساواة»[3]، وكما تتحقق المساواة تتحقق معها الحرية لأنه لا بقاء للحرية دون المساواة، كما أنّ الإنسان في الحالة المدنية يسير وفق قانون مدني يحمي ملكيته التي لم تكن مصانة في الحالة الطبيعية والتي يضمن حمايتها من طرف القانون في ظل المجتمع السياسي، فالحالة المدنية تضمن حقوق الإنسان وتحافظ عليها.

فالمجتمع السياسي ينهض على العقد الاجتماعي الذي يستبدل الغريزة بالعدالة، ويرسم الأهداف المثالية التي لابد أن يسعى إليها الإنسان من أجل التطور والتقدم، فالإنسان في ظل هذا المجتمع تحدث فيه تغيرات عميقة، فيخضع لعقله بدل خضوعه لنزواته، وتؤدي به الحياة الاجتماعية إلى استخدام ملكات عقله وتنميته هذه الملكات واتساع مداركه وفق تفكيره كما أنها تسمو بعواطفه وروحه، هذا ويعوض الإنسان في هذه الحالة المدنية بما فقده بتركه الحالة الطبيعية، فهو يفقد الحرية الطبيعية وحقه المطلق في كل ما يفعله، ولكنه يكسب الحرية المدنية المحدودة بالإرادة العامة، ثم يضمن الملكية التي تحفظها الجماعة السياسية

1- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص.36.

2- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.110.

3- المرجع نفسه، ص.87.

التي أقامها، فالحرية المدنية هي الحرية الحقيقية كونها تخضع للقانون المدني العام والذي يخضع بدوره للإرادة العامة.

المبحث الثالث:

الحالة المدنية كتكريس للعدالة السياسية.

1- دور العقد الاجتماعي في تكريس المساواة.

تعود أصول فكرة العقد الاجتماعي لأكثر من مصدر تاريخي، كما أن الآراء المتعلقة بها حسب بلورته الحديثة تنسب إلى أكثر من مفكر وفيلسوف نكتشف جذورها من الفلسفة اليونانية، فالفيلسوف اليوناني **أرسطو Aristote** (384 ق م- 322 ق م)، يتحدث عن كيفية تكوين الدولة والمجتمع السياسي، ويقصد به الدولة بالأصل هو ثمرة حلف إرادي يبدأ بين أفراده، إلاّ أنّ هذه الفكرة عرفت انتشارا كبيرًا خلال القرنين السابع عشر، والثامن عشر، أين عاصرت آنذاك فكرة القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية خاصة مع **لوك، هوبز** و**روسو** فهم جميعًا استخدموا نفس النظرية فانطلقوا من افتراض أن الأفراد عاشوا في حالة فطرة أولى، إلا أنهم اختلفوا في طبيعة هذه المرحلة الأولية وبالتالي اختلفوا كذلك في طبيعة العقد الاجتماعي، حيث يرى **هوبز** أن الحالة الطبيعية الأولى سيئة إذ يصفها أنها حرب الجميع ضد الجميع، لهذا كان لزامًا على البشر الطبيعيين التعاقد فيما بينهم فيتنازلون عن إراداتهم لشخص يكون خارج العقد الذي يطلق عليه **هوبز** اسم الليفياثان Léviathan أو إله الأرض «فيكون له بمقتضى هذا العقد السلطة المطلقة لعمل كل ما يراه صالحًا لرعاياه»[1].

ومن هنا **فهوبز** من أنصار الحكم المطلق والذي يقوم على الاستبداد والتعسف، في حين **لوك** يرى أن حالة الطبيعة مخالفة لما وصفه **هوبز**، فهي حالة شبه اجتماعية، وشبه

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، دت) ص.81.

منظمة يتمتع فيها الأفراد بالحرية والمساواة ولكن يُمكن أن تكون هناك اعتداءات على ممتلكات البعض، «ومن هنا يصبح من الضروري أن يتنازل الإنسان الحر عن بعض حريته ليحمي شخصه وأملاكه من خلال ميثاق اجتماعي يتفق فيه عدد من الأفراد على تكوين جماعة اجتماعية، لتعمل كوحدة من أجل الدفاع الأكثر فعالية عن الحياة والملكية»[1] بالتالي **لوك** من مؤيدي الحكم البرلماني الذي تكون فيه السيادة في يد الشعب.

أما عند **روسو** فالعقد الاجتماعي ليس مجرد صفقة صورية، كما نجدها عند **هوبز** و**لوك**، لأن المشاركين في هذا العقد يؤلفون هم كبيان الدولة، ويتخلص ذلك في «إيجاد شكل لشركة تدمي بجميع القوة المشتركة شخص كل مشترك وأمواله، وإطاعة كل واحد نفسه فقط وبقاؤه حرًا كما في الماضي مع اِتحاد بالمجموع»[2]، أي أنه لابد لكل فرد أن يكون على استعداد لنقل كل ما له من حقوق إلى المجتمع لينتظم الناس في تكوين اجتماعي له قواعد وأهداف عامة، حيث يسير المجتمع في ركب التوجه الأسمى للإرادة العامة، وفيها يعود البشر إلى التصرف كما لو كانوا في حالة الطبيعة.

«وهذا الميثاق الاجتماعي لا يلزم إلى الفرقاء الذين قالوا به لذلك لا يتشكل المجتمع إلاّ إذا وافق أفراده على شرطه الأساسي بالإجماع، ومن يقرر بحرية أن يتمثل للمشيئة العامة في كل الظروف فإنّه يكون حرًا حينما يمتثل لأن فعله ليس سوى نتيجة لقراره الأول»[3]، ولكن إذا لم يقبل الفرد بالميثاق الاجتماعي، فما علينا إلا إرغامه على إتباع قراراته ليكون حرًا، وهذا ما نجده في قول **روسو**: «فكل من يأبى الخضوع للإرادة العامة يكره عليه من قبل الهيئة بأسرها، وهذا لا يعني غير إلزامه بأن يكون حرًا، أي أن يظل منسجمًا

1- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سبق ذكره، ص. 391.

2- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره ص. 43، 44.

3- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، تر: تهاد رضا (بيروت: منشورات عويدات، ط2، 1982)، ص. 248.

مع قراره الحر الأول»[1]، فالمجتمع الذي ينهض على العقد الاجتماعي يستبدل الغريزة بالعدالة ويرسم الأهداف المثالية التي لابد أن يسعى إليها الناس من أجل التطورات والتقدم فالإنسان في هذا المجتمع تحدث فيه تغيرات عميقة ويصبح خاضعًا لعقله بدلاً من خضوعه للغريزة، إذن فالعقد الاجتماعي كما هو موضح يقوم على رضا الأفراد باعتبارهم متساوين وينفني إمكان قيام العقد على القوة التي يملكها أحد طرفيه ليسلطها على الطرف الآخر.

2- دور التربية في بناء المواطنة

لقد أسند **روسو** إلى التربية مكانة هامة حين اعتبرها وسيلة ضرورية لفهم وحسن توجيه الطبيعة الإنسانية، ومن هذا المنظور اعتبر **روسو** التربية الطبيعية أكثر ملائمة مع القلب الإنساني، لأنها قائمة أساسا على معرفة قوانين الطبيعة البشرية وتوجيهها.

لقد قام **روسو** بالثورة في عالم التربية والتعليم، فبعدما كان الطفل أداة طاعة في أيدي الراشدين أصبح ذا حق في استعمال حريته، «فانقلب مفهوم التربية من قيود وعبودية مفروضة إلى نشوء حر للطفولة، ولا يجوز نكران هذا الحق بل يجب أن يفسح المجال لنشوء الطفولة ونموها وازدهارها»[2]، ولكي يطبق أفكاره هذه في الواقع «قام بأخذ مسؤولية تربية طفل خيالي اسمه **إميل** واشترط في تربيته أن يتتبعه من ساعة ميلاده إلى أن يصير حرًا مستقلاً يستطيع الاعتماد على نفسه»[3]، ومن الأحسن أن تتوفر بعض الشروط في المربي أهمها أن يكون المربي شاب لكي يستطيع مشاركة تلميذه في كل ميولاته أي لا يكون فارق العمر بين المربي والتلميذ فارق كبيرًا، ومن هذا المنطلق كانت المهام الأولى للمربي اتجاه إميل هي العمل على أن لا يكون إنسانًا مدنيا ذلك لأنّ هذا الإنسان يولد ويعيش ويموت في العبودية.

1- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص. 248.

2- محمد فاضل الجمالي، تربية الإنسان الجديد، (القاهرة: الدار العربية للنشر، ط1، دت) ص. 157.

3- مصطفى أمين، تاريخ التربية، (مصر: مطبعة المعارف بشارع الفجر، ط2، 1926) ص. 150.

إن مهمة المربي تتلخص في إثارة كل مشاعر إنسانية التي يميل إليها الناس بحكم الطبيعة والتي تحول دون ظهور الحسد والحقد والطمع وغيرها من المشاعر القاسية.

بعد أن اختار المربي تلميذه وضع له مسار تربوي طبيعي، ونعتبر هذا المسار من أهم ما وضعه **روسو** في التربية، وينقسم هذا الأخير إلى أربعة مراحل، وتكمن المرحلة الأولى من لحظة مولده إلى أن يبلغ سن الخامسة، ويركز اهتمامه في هذه المرحلة على التكوين والتربية الجسدية الصحيحة، وتوجيه نفسي أخلاقي تربوي. أما المرحلة الثانية أين سيقدم المربي لتلميذه دروس في الشجاعة، وفي احتمال الألم والصبر عليها، حيث يقول **روسو** «ليس من الخير أن نجعل فترة من العمل معفاة من نير العبودية ومن نير الاستبداد فلنترك لطفولة ممارسة الحرية الطبيعية تلك الحرية التي تبعد الأطفال ولو إلى حين عن الرذائل»[1]، وعندما ننتهي بتوجيه مشاعر الطفل وتوضيح انفعالاته نستطيع القول أن إميل أنهى المرحلة الثانية، فينتقل إلى المرحلة الثالثة التي يعالجها **روسو** بتحقيق في الكتاب الثالث من إميل أو في التربية وهي مرحلة المراهقة من سن الثانية عشر إلى الخامس عشر فيعمل مع إميل في هذه الفترة على تنمية بصيرته وتدريبه على أسلوب الاكتشافات.

وفي هذه المرحلة أيضا تكوّن إميل الرجل الاجتماعي انطلاقا من تعليمه أي صنعه كانت أو أي عمل ليكتشف بنفسه حاجته إلى المجتمع وحاجة المجتمع إليه، «فهو لا يكفي نفسه بنفسه بل يستفيد من غيره ويجب أن يفيد هو بالمثل غيره، وهكذا تتكون شيء فشيء في ذهن الطفل معاني العلاقات الاجتماعية حتى قبل أن يصبح فعلا عضوًا كاملا في المجتمع يرى أنه لا يستطيع الحصول على أدوات لاستعماله الخاص كذلك يجب أن يكون لديه أدوات تصلح لاستعمال الآخرين»[2]، وبتكوين إميل اجتماعيا تنتهي المرحلة الثالثة

1- جان جاك روسو، إميل أو في التربية، (مصر: دار المعارف، 1956)، ص.77.

2- المصدر نفسه، ص.160.

وينتقل إلى المرحلة الرابعة وهي مرحلة الشباب، أين يكون إميل مستعدًا لتعلم التاريخ مع الاعتناء بنوع المعرفة التاريخية التي نقدمها له بحيث يتخذ من أبطال التاريخ قدوة لحياته.

إذن إن وصول إميل إلى مرحلة النضج العقلي والعاطفي معناه أنه صار رجلا مكتملا، وعليه اختيار شريكة حياته من أجل تكوين أسرة، التي بدونها تبقى حياته ناقصة فالمرأة عنصر أساسي داخل الأسرة ووظيفتها فيها مكملة لوظيفة الرجل.

تقع المهام الأساسية للتربية في تكوين الإنسان الطبيعي، وتنمية ملكاته في الاتجاه الموافق للطبيعة، وأفضل طريقة لتحقيق ذلك في نظر **روسو**، إبعاده عن المجتمعات التاريخية الفاسدة حتى لا تتمكن من تشويه القبليات التي يتمتع بها، وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا لا يعني أبدًا أن الغرض من تربية إميل هو إرجاعه إلى حالة الطبيعة أو إبقاؤه منفردًا ووحيدًا. وإنما تحويله إلى عضو فعال داخل الدولة.

وفي آخر المطاف استخلصنا أن مشروع **روسو** التربوي تهدف إلى إعداد المواطن القادر على تأسيس الدولة المشروعة والالتحام بها التحامًا يجعل المواطن والدولة كيانًا واحدًا.

3- في دولة الحق وسيادة الشعب

إن تفسير **روسو** لنشأة الدولة يرجع الأمر إلى الإرادة المشتركة لأفراد الجماعة بمعنى أن الأفراد اجتمعوا واتفقوا على إنشاء مجتمع سياسي «يخضع لسلطة عليا والدولة وجدت نتيجة تعاقد أبرمته الجماعة، فالمواطن هو أساس نشأة الدولة والسلطة تقام على أساس تعاقدي، حيث ينوب الفرد عن المجموع في ممارسة السلطة، فاستخدم **روسو** فكرة العقد الاجتماعي في إقامته الحكم، والحاكم فيه مجرد وكيل ينوب عن المواطنين في ممارسته ظاهرة السيادة»[1].

1- عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية، (المؤسسة الوطنية للكتاب، د ط، 1984)، ص. 145.

ورغم كل هذا لم يكن **روسو** القطب الوحيد لنظرية العقد الاجتماعي فقد سبقه إلى ذلك كل من **هوبز** و**لوك** في القول بهذه الفكرة كأساس لنشأة الدولة، ويكون مصدر السلطة فيها أحد طرفي العقد نتيجة اتفاق مقصود واختياري طرفاه الأفراد البدائيين الذين خرجوا من حالة الطبيعة، وأسسوا مجتمعًا بواسطة التعاقد لكن هؤلاء اختلفوا في بيان حالة الإنسان السابقة كما اختلفوا في تحديد طرفي العقد، حيث أنّ **هوبز** يرى أن حالة الإنسان قبل وجود الدولة كانت فوضى منبعها الأنانية، وهذا جعل الحياة كلها شقًا، فالعقد الذي يتم بين الأفراد لا يدخل فيه الحاكم الذي أختبره، فالحاكم هنا يتصرف بلا قيد أو شرط فسلطته مطلقة تقابل بالولاء والطاعة، أما عند **لوك** فهو من أنصار الملكية المطلقة، لأنّ الإنسان كان يعيش متمتعًا بالحرية في ظل القانون الطبيعي، رغم هذا رغب في الخروج من نمط هذه المعيشة وعنده الأفراد لم يتنازلوا في هذا العقد عن جميع حقوقهم، بل على جزء منها فقط، ولا يجدر للحاكم أيا كان المساس بها.

بالمقارنة بين فكر كل من **لوك** و**هوبز** و**روسو** في مسألة نشأة الدولة التي بها تتحقق مواطنة الإنسان، نقول بأن **روسو** وقف الموقف الوسطي بينهما، فجمع بين السلطة المطلقة وإرادة الشعب، فالمواطن في دولة **هوبز** و**لوك** لا تتحقق مواطنته بل هي مفقودة في عالمهما لأن المواطن لا يُمارس حقوقه السياسية بوجود سلطة مطلقة للحاكم، ولا يتمتع بها إن لم تتحقق لديه حماية كافية من طرف الحاكم، أما في دولة **جان جاك روسو** فالمواطنة مرتبطة بتواجد المواطن فيها، ما هي إلا بشكل من أشكال التعاقد بين الفرد والدولة إن مواطنة الفرد لا تكتمل عند تواجده في الدولة فقط ووضعيته فيها، بل له وظائف، يعتقد **روسو** فيها كمال المواطنة القومية، بحيث تكون السيادة مطلقة لدى كل مواطن في موطنه ولا يُمكن التنازل عنها، وللمواطنين كامل الإرادة في سنّ القوانين ومعنى هذا أن الحكومة ليس لها الحق في إصدار القوانين، وبهذا تكتمل وظيفة المواطنة لدى مواطني الدولة.

على الشعب أن لا يقف موقفا سلبيًا، أي لا يقف موقف المتفرج الذي لا يُبالي، وإنما عليه أن يسهر على صياغة القوانين وأن يهتم كل فرد بأمور الحكم في بلده، وأن يكثر الناس من الاجتماعات والمؤتمرات السياسية، فتلك هي الشروط الأساسية لاستمرار الحكم السليم لابد إذن من أن يظل المواطن حرًا قادرًا على بيان رأيه، وتحديد موقفه من قضايا أمته، ما دام الشعب هو السيد الوحيد.

لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو حبه للحكومة لأن هذه الأخيرة لم توجد إلا وفق قانون صادر عن الإرادة الكلية العامة للشعب، ومن ثم فالهيئة الحاكمة ليست سيدة الشعب بل هي فئة من الموظفين يعملون في خدمة الشعب والسهر على راحته ومن ثم فإن الشعب يمكنه تغيير شكلها أو تغيير أعضائها في الوقت الذي يريد ومعنى هذا أن الفرد عند **جان جاك روسو**، يُمارس ويعايش وجهتين أساسيتين هما: وضعية المواطن ووظيفة المواطنة، وضعيته في معرفة لكامل حقوقه من خلال العلاقات الفردية، وعلاقته بالمجتمع الذي يعتبر جزءًا منه، وتحقيق الوظيفة تكون من خلال ممارسته لحقوقه السياسية في سن القوانين، وتشريع المبادئ، وفي هذا الصدد يقول **روسو** «إذ لما كانت الدولة، أي الجسد السياسي ليست شخصا حقيقيا فإنه – أي الفرد– يريد أن يتمتع بحقوق المواطن دون أن يقوم بواجبات الرعية»[1]، فالفرد يتمتع بمواطنته وهو داخل دولته التي تسعى لحمايته وتحقيق مطلبه، وإن خرج الحاكم من متطلبات مواطني الدولة، ليس له الحق في الحكم ورعاية الشؤون ويعتبر **روسو** من أبرز السياسيين الذين حاولوا التنظير لهذه القضية من أجل رؤية الفرد يعيش حياة الحرية والسيادة المطلقة، فهذه العلاقة هي علاقة مفارقة بين الوطن، مفادها أن يحقق الفرد مواطنة، ولعل أهم الأساسيات التي وضعها **روسو** في بناء الدولة هي الإرادة العامة، حيث يذكر أن العقد الذي تم بين الأفراد والجماعة هو إنتاج مواطنين يتمتعون بحق المواطنة، تتولد عنهم إرادة عامة وهي إرادة المجموع، أو إرادة الأمة صاحبة السلطة، فكل

1– جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص.45.

مواطن على حدى له إرادة خاصة، وهذه الإرادة الخاصة تتجمع لتشكل إرادة عامة للأفراد في الدولة، فهذه الإرادة العامة عند **روسو** تمثل سيادة الجميع.

إذن حسب **روسو** يمارس الأفراد باعتبارهم جزءًا في الدولة سيادتهم جماعيا فالحكومة تخضع للمواطنين بصفتها هيئة عامة، فالفرد يحمل صفتين، فهو من جهة صاحب السيادة لأن إرادته تتحدد مع المجموع فتكون الإرادة الكلية، والإرادة العامة، ومن جهة أخرى فهو محكوم لأنّه يخضع لتلك الإرادة الكلية، والإرادة العامة، تحقق الحرية التامة على مستوى الفرد، والحرية ما هي إلاّ تعبير على مدى مواطنة الفرد، وإذ كانت الإرادة العامة تعهد كل شيء إلى هيئة خاصة تدير شؤون الحكم وفقًا لإرادتها وإمكان الإرادة العامة إقالة هذه الهيئة متى رأت فيها جنوحًا، فالفرد أو الشعب عند **روسو** سيد قوانينه، وطاعتهم للقانون الذي وضعوه بأنفسهم الذي هو نتاج عن إرادة الشعب.

بهذه النظرة وبهذا التعايش يصبح كل إنسان بطبيعته بحب الحرية ويكره العبودية، فقد ولد ليأمر لا ليطيع، وهذا الشيء ألفه منذ ولادته، فقد منحته إياه الطبيعة، «وعلى هذا الأساس فإن السلطة التي يُمارسها الحكام أيا كانت مصدرها الناس، ومن ثم فإن الحكام مقيدون بالهدف الذي يحدده المواطنون، أي المحافظة على أمنهم وحريتهم»[1].

فالمصلحة والواجب يلزم الطرفين المتعاقدين بالمساعدة المتبادلة وهذه المساعدة تتمثل في جعل المواطنين يشاركون في الحياة السياسية بإصدار القوانين بتحقيق المواطنة لديهم وممارستهم لها، أي يحققونها كوظيفة ووضعية، وظيفتهم هي المشاركة في الحياة السياسية ووضعيتهم هي السيادة المطلقة فهي نظرية المواطنة التي يسعى **روسو** لها لكي يحقق نظام سياسي معين يصلح لفرنسا خاصة، وهي الفكرة التي أثارت الشعوب في فرنسا فيما بعد فنشبت الثورة وأصبح الكل يسعى جاهدًا لتحقيق مواطنته، وبالتالي الجديد الذي أدخله **روسو**

1- عبد الكريم أحد، دراسة في النظرية السياسية الحديثة، (قسم البحوث والدراسات الاجتماعية، دط، 1973) ص.78-80.

على نظرية العقد الاجتماعي هو إنكاره لحالة التعاقد بين الحاكم والمحكومين، بل إن التعاقد هو عقد قائم بين أبناء المجتمع أنفسهم وفيما بينهم، وليس عقدًا قائمًا بينهم وبين ولادة الأمل فيهم ونظر **روسو** إلى الحكومة على أنّها «عضو مكلف بوظيفة متمثلة في تنفيذ القوانين وأطلق على الأشخاص الذين ينفذون القوانين، أي أعضاء الحكومة اسم، موظفين أو حكام أو ملوك»[1].

من خلال هذا التحليل العام نصل إلى كون اللبنة الأساسية في بناء الدولة هو الفرد ومسيرها الأساسي ومشرع قوانينها، فالفرد والدولة عند **روسو** هما وجهان لعملة نقدية فنموذج السياسة الفردية هي الدولة، والدولة هي نتاج الواقع السياسي الذي يصنعه الفرد من قوانين وتشريعات وغيرها.

كما نصل للقول بأن النموذج المثالي للحكم عند **روسو** هو النظام الديمقراطي الذي هو نتاج التعاقد الاجتماعي، وهو تحقيق لفكرة المواطنة أي تحقيق لسيادة الشعب وممارسته لحقوقه السياسية وواجباته، وهذه الممارسة هي تحقيق للديمقراطية.

1- إبراهيم دسوقي، أباضة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، (بيروت: دار النجاح، دط، دت) ص.248.

الفصل الثالث:

تأثير أراء روسو السياسية في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر.

المبحث الأول: تأثير روسو على الثروة الفرنسية 1789.

المبحث الثاني: علاقة روسو بالاشتراكية وتأثيره على فكر كارل ماركس

المبحث الثالث: علاقة روسو بحقوق الإنسان

تمهيد

سنتناول في هذا الفصل التأثير الروسوي في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر، لقد كانت أفكار وأراء **روسو** المرجع الذي ارتكز عليه الخطاب الفلسفي الحديث، وقد أثر على الكثير من المفكرين من زمانه، كما كانت أفكاره تنويرية وتوعوية ساهمت بشكل كبير في تحرير الإنسان وإعادة الاعتبار له، بعدما كان تحت سلطة الكنيسة والسلطة الحاكمة، فقد تميزت أفكار هذا الفيلسوف بأنّها تنويرية وثورية حيث ساهمت في التأثير على الثورة الفرنسية 1789، وسنشير في المبحث الأول من هذا الفصل إلى مساهمة **روسو** بأفكاره الثورية في التأثير على الثورة، فقد اعتبرت فلسفة **روسو** بمثابة إنجيل الثورة الفرنسية، كما سنشير في المبحث الثاني من هذا الفصل إلى علاقة **روسو** بالفكر الاشتراكي وخاصة بفكر **كارل ماركس**.

فقد كان **روسو** من بين ممثلي الاشتراكية وقد كان المنظر الأول للفكر الاشتراكي بفضل الثورة ضد الملكية الخاصة ودعوته إلى تدخل الدولة من أجل حماية الأفراد وحرياتهم ومن ثم سننتقل إلى المبحث الأخير من هذا الفصل ألا وهو علاقة **جون جاك روسو** بحقوق الإنسان، حيث يعد من بين رواد فلسفة الأنوار والعقد الاجتماعي ومن فلاسفة الحق الطبيعي الذين نظروا لنظرية حقوق الإنسان في الأزمنة الحديثة خاصة بعد إعلان سنة 1789 للائحة حقوق الإنسان والمواطن، ذلك أنّ **روسو** اعتبر الحرية والمساواة كمبدأين أساسيان في تكريس حقوق الإنسان.

المبحث الأول:

تأثير روسو على الثورة الفرنسية في العصر الحديث

كانت مؤلفات جون جاك **روسو** في العقد الاجتماعي، أصل التفاوت بين الناس تأثير هام وكبير في نشر أفكار التحرر والمساواة في المجتمع الفرنسي، فسادت ذهنية متحررة متنورة ناقمة وثائرة على العادات الدغمائية والاضطهاد الديني والسياسي، ما «عجل ظهور ثورة دينية وفكرية وسياسية، لقد حصل تغير هائل في أفكارنا وسرعة هذا التغيير تعد بالمزيد منه لا حقا لقد حصلت ثورة فكرية حقيقية»[1]، وهدف هذه الثورة الفكرية هو جعل العقل وحده روح العصر، فنجد إلى جانب **جون جاك روسو** فلاسفة فرنسيون كان لديهم نفس التوجه، ومنهم نذكر **فولتير (Voltaire)** (1694–1778) الذي انتقد بدوره «التعصب الديني فنبه إلى أنّه لا يحارب الدين وإنما الخرافات والتعصب ولا يحارب الإيمان وإنّما يحارب الكنيسة كمؤسسة سلطوية قمعية» [2].

يقترن فكر **فولتير** مع **روسو**، كون أنّ أفكار فولتير سارعت وساعدت بنشر أفكار **روسو** عن المساواة والحرية، بحيث فتح باب الحرية الدينية ونقد الأفكار الميتافزيقية التي سيطرت على المجتمع الفرنسي ونبه إلى ضرورة التفكير العلمي والرياضي، فاعتبر **نيوتن (Newton)** أنه لم يُنشئ أبدا نظام، «لقد رأى وجعلنا نرى، فالأشياء التي نراها بأعيننا والتي تثبتها الرياضيات حقيقة يجب أن نعتقد بها»[3]. يظهر لنا مدى أهمية تفكير فولتير في جعل المجتمع الفرنسي يستوعب تفكير **روسو** الذي لقب بإنجيل الثورة الفرنسية وما يميز فكر هذا الأخير عن معاصريه هو شمولية فلسفته لكل مجالات الحياة الاقتصادية السياسية والتربوية

1– هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005) ص.145.

2– المرجع نفسه، ص.147.

3 –JACQUELINE Russ, Histoire de la philosophie de Socrate à Foucault, Op.cit, p.95.

فعمل على توعية كل طبقات المجتمع إذ يقول **روسو** في كتابه في العقد الاجتماعي «يولد الإنسان حرا، إلاّ أنّه في كل مكان مكبل بالأغلال»[1]، هذه الجملة التي استهل بها كتابه كفيلة بإظهار مشروع **روسو** التحرري الذي سيغير مفاهيم كثيرة في التفكير السياسي الفرنسي.

فهذه الجملة كفيلة بجعل الإنسان يفهم كونه كائن يمتلك الحرية بمجرد امتلاكه الحياة بالتالي يمتلك حق ممارسة هذه الحرية التي سلبتها منه الكنيسة بسيطرتها على الأوضاع السياسية الاقتصادية والاجتماعية، فلسفة **روسو** نداء لاسترجاع الحقوق الطبيعية التي سلبت منه.

«إن تخلي الإنسان عن حريته هو تخليه عن صفته كإنسان»[2]، إضافة إلى نشر أفكار الحق الطبيعي في الحرية وممارستها، نبه **روسو** إلى عدم مشروعية الأنظمة السياسية التي لا يكون أساسها إرادة الأفراد التي تحمي سيادتها، عكس ما كان سائد في المجتمع الفرنسي في عصره فرفض أن تكون القوة أيا كان شكلها أساسا لنظام سياسي ما «فالقوة لا تنتج أي حق فإذن الاتفاقيات هي الأساس لكل سلطة تشريعية بين الناس»[3].

لقد حدد **روسو** الحياة السياسية انطلاقا من فرضية الحالة الطبيعية التي تتميز بالحرية والمساواة، ونجد ها من أهم مبادئ التي تغنت بها الثورة الفرنسية «إذ اعتبرت مبدأ المساواة والحرية حقوق ملازمة لطبيعة الإنسان»[4].

1- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص. 35.

2- المصدر نفسه، ص.39.

3- أندريه كرستون، روسو، حياته، فلسفته، منتخبات، مرجع سبق ذكره، ص.102.

4- برنار غوتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، تر: عيسى عصفور، (بيروت-باريس: منشورات عويدات، ط1، 1982) ص.131.

لقد تبنت الثورة الفرنسية أهم مبادئ الفلسفة التحررية الروسوية فنظروا لمجتمع مدني يحافظ على الحرية والمساواة التي اعتبرتها حقان يلازمان ولادة الإنسان ويقول **بول هزار Paul Hazard** في كتابه أزمة الوعي الأوربي « قلبت الثورة الفرنسية الموازين، وحصلت معركة كبرى بين طرفين الطرف العقلي والطرف الأصولي العقائدي، وعن هذه المعركة الهائجة تمخضت الحداثة، الحداثة القديمة قائمة على الواجب واجب الإنسان تجاه رجال الدين والملوك وإنّ الفلاسفة الجدد يؤسسون لحضارة جديدة مبنية على فكرة الحقوق حق الضمير الفردي حق النقد، حق العقل، وحقوق الإنسان والمواطن»[1].

نفهم مما سبق أن فلسفة **روسو** التنويرية هي التي أطلقت شعاع الحرية والمساواة التي تبنتها الثورة الفرنسية، وأصبحت فيما بعد أهم مادة من مواد لائحة حقوق الإنسان.

1- بول هزار، أزمة الوعي الأوروبي، نقلا عن: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سبق ذكره، ص.153.

المبحث الثاني:

علاقة روسو بالاشتراكية وتأثيره على كارل ماركس

يعد **روسو** من أهم المفكرين والفلاسفة الذين أحدثوا تأثيرا كبيرا في الفكر الفلسفي وهذا لما له من إنجاز فكري وفلسفي شمل كل الميادين من الاجتماعية إلى الاقتصادية والسياسية والعلمية والفنية والأدبية، لهذا يمكن القول أنّه لا يمكن اختزال هذا الإنتاج الوفير إلى مجرد نسق مغلق ومنغلق على ذاته، بل هو مذهب أو اتجاه فلسفي قائم بذاته لأنّه تميّز بالصيرورة والواقعية كونه يعالج إشكاليات مطروحة في الراهن، تلك المتعلقة بالإنسان وواقعه اليومي.

إنّ السياق التاريخي الذي ظهر فيه **روسو** تميز بالتطور العلمي الذي ساد أوروبا وحقق الإنسان بإثره السيطرة على الطبيعة، ودخول زمن التصنيع وبؤس الحالة السياسية في أوروبا في هذه الحقبة الزمانية، لهذا كان من الواجب على المفكر في حجم **روسو** أن يقدم نظرات ثاقبة لهذه الفترة التاريخية، وفعلا هذا ما كان له حين تطرق بفكره وفلسفته إلى نقد الواقع التاريخي للمجتمعات الغربية تارة، وتقديم الحلول الناجعة تارة أخرى، حيث نجد **روسو** يعد من الذين نقلوا الإنسان الأوروبي خاصة والإنسانية عامة، من النهضة إلى الحداثة، والتنوير في ميادين الفلسفة والدين والسياسة والتربية، حيث كانت مؤلفاته على اختلافها كإجابات أو محاولة تجاوز الأوضاع السائدة آنذاك.

ألف **روسو** العديد من الكتب والمقالات تخدم هذه الأغراض السالفة الذكر، فالكتاب في العقد الاجتماعي، وكتاب خطاب في أصل التفاوت ما بين الناس كانت من أجل معالجة القضايا السياسية والاجتماعية التي آل إليها الإنسان الأوروبي وبالتالي إعطاء الحلول اللازمة من أجل تجاوز هذه العقبات التي حالت دون التقدم الطبيعي للحياة العامة للأفراد، في حين جاء كتاب إميل أو في التربية، من أجل إصلاح التربية وإقامة نموذج تربوي مبني على

الحرية والديمقراطية، أما مؤلفاته الأدبية المتمثلة في كتابه هواجس المتجول الوحيد عام 1778 وجوليا أو هولويزا الجديدة عام 1761 فلها أثر ايجابي في ظهور الرومانطيقية في الحياة الأدبية في أوروبا، بهذه المؤلفات التي تجسد الخطوط العريضة للفكر الروسوي الذي حاول تشخيص الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية والفنية للإنسان الأوروبي، ومن خلالها بيّن موقعه المعارض للنظام الرأسمالي الصاعد في أوروبا.

لهذا قد تعددت القراءات لهذا المفكر وفكره الذي أحدث تأثيرا عميقا ليس فقط على المجتمعات الغربية والأنظمة التي تحكمها بل أيضا على النخب الفكرية والفلسفية التي أتت بعده، ومن هنا، نبين الأثر الكبير **لروسو** في الفكر الاشتراكي، حيث نجد أنّ **كارل ماركس** الذي يمثل الفكر الشيوعي قد أخذ من **روسو** الكثير من الآراء والمنطلقات الفكرية.

إن أيّ حديث عن الفكر الاشتراكي يستلزم الحديث عن الفلاسفة المنظرين الأوائل لهذا الفكر، ومن بين هؤلاء نجد الفيلسوف **جون جاك روسو** الذي يعد من السابقين إلى إبراز عيوب النظام الرأسمالي الصاعد في المجتمعات الغربية عامة، والمجتمع الفرنسي خاصة وهذا خلال القرن الثامن عشر ميلادي، وهذا ما يظهر في تطرق **روسو** إلى تبيان المساوئ الاقتصادية والمفاسد الاجتماعية لهذا النظام فأما من الناحية الاقتصادية لاحظ **روسو** أن التخلص من الأنظمة الإقطاعية السائدة في أوربا العصور الوسطى، أنتج ظهور طبقة ملاك الأراضي ووسائل الإنتاج، وبالتالي ظهرت الملكية الخاصة وازدهرت وتطورت الصناعة والزراعة، مما أنتج طبقة مُستغِلة وطبقة مُستغَلة.

لهذا ففي تصدير **روسو** فإن مبدأ الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هو منبت للاختلافات الاقتصادية والمجتمع اللاطبقي، وأدى أيضا إلى حدوث اللامساواة مما أدى إلى ظهور نزاعات وحروب جراء سيطرة طبقة على طبقات أخرى، وعمل على سن القوانين من أجل الحفاظ على مصالحها وامتيازاتها.

من هذا المنطلق اتخذ **روسو** موقف نقديا لكل أشكال النظام الرأسمالي لما له من مساوئ ونقائص وتأثير على السير الحسن للمجتمع، وكان ذلك معارضة مبدئية لأسس هذا النظام من خلال تشجيعه للقوى الثورية الجديدة، حيث عمل على تطوير أفكارها بهدف التنمية الاجتماعية والحراك الطبقي، وتطهير السلوك الأخلاقي للأفراد من النفاق الديني. إن نقد **روسو** اتجه إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية وخاصة مبدأ الملكية الخاصة التي تمثل السبب الرئيسي في ظهور المجتمع الطبقي المبني على التفاوت بين النّاس.

إن رفض **روسو** لمبدأ الملكية الخاصة هو رفض صريح للنظام الرأسمالي المبني على هذا المبدأ ذاته، وبالتالي يرى الماركسيون في **روسو** المنظر الأول للفكر الاشتراكي بفضل الثورة ضد الملكية الخاصة ودعوته إلى تدخل الدولة من أجل حماية الأفراد وحرياتهم، وتحد من طغيان الطبقة الارستقراطية وتعمل على إرساء الحرية السياسية والمساواة الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

هذه المبادئ التي كانت سائدة في حالة الطبيعة للإنسان لكن سرعان ما زالت في المجتمع المدني، لذا يتجه المشروع الروسوي إلى إصلاح مفاسد الاجتماع البشري ببناء مجتمع مدني مبني على أسس القانون الطبيعي الذي يتضمن الحرية والمساواة بين الناس والمخول بالسيادة حسب **روسو** هو الشعب الذي يمتلك كامل الحق في المشاركة في الحياة السياسية التي ظهرت مع ظهور المجتمع المدني لأن سيادة الشعب هي الركيزة الأساسية للديمقراطية التي تعتمد على الإرادة العامة حتى يتمكن الأفراد من ممارسة واجباتهم والتمتع بحقوقهم المدنية من خلال عقد اجتماعي يربط بينهم وبين الحاكم.

في نظر **روسو** فإن «الحضارة تجعلنا نعيش خارج ذواتنا وخارج وجودنا الخارجي، ولكن تظللنا وتضعفنا وفي النهاية تقتل هذا الإحساس الذي هو الشيء الوحيد الذي يجعل الحياة أمرا مرغوبا»[1].

فالتقدم الحاصل في العلوم والفنون والتقنين لم يعمل على تحرير الإنسان من القيود والأغلال والسيطرة، بل زادت من متاعبه واغترابه، لهذا كان موقف **روسو** مناوئا لما آلت إليه العلوم والفنون في وقته لأنّها لم تساهم في تطوير حياة الإنسان وتحي ظروفه، علما أن **روسو** متيقن أن «الإنسان ولد حرا»[2]، لكنه وجد نفسه مقيدا من كل الجهات إبان فترة المجتمع المدني، والنظام الرأسمالي، فتسلط السياسة والملكية الاقتصادية وفساد الحضارة ساهمت بقسط وفير في عزل الفرد عن الجماعة وعن ذاته حتى أضحى مبعثرا بين ثنايا النظام الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي السائد الذي يجب دحضه.

يتبين لنا مما سبق أن **روسو** يهدف في فكره الاجتماعي والسياسي والاقتصادي إلى تجاوز التناقضات المتراكمة في النظام الرأسمالي من خلال إعادة وضع قاعدة جديدة تعمل على دمج الفرد داخل الجماعة ويصبح يفكر في المنفعة العامة ومصلحتها وبالتالي يتم القضاء على النزعة الفردية التي تميز المجتمع الرأسمالي الناتجة عن السعي نحو الربح والمنافسة.

يمكن أن نتوصل إلى نتيجة مفادها أن أفكار **روسو** اشتراكية قد أحدثت تأثيرا معتبرا في الأوساط الفكرية الاشتراكية اللاحقة، ومن بين الذين تأثروا بفكر **روسو** نجد الفيلسوف الألماني **كارل ماركس Karl Marx** (1818–1883)، وذلك ما يظهر في المواضيع التي جعلها **ماركس** محل الدراسة والتحليل.

1– جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص.81.

2– المصدر نفسه، ص.78.

إن الحديث على فلسفة **ماركس** يتطلب العودة إلى استحضار الأسس والمنطلقات الفكرية التي ارتكز عليها الفيلسوف لبناء مشروعه الفلسفي، لهذا نجد أن الاقتصاد السياسي الانجليزي والاشتراكية الفرنسية وفلسفة **هيجل Hegel** شكلت المرجعية العامة لفلسفته وبكون **روسو** أحد الاشتراكيين الفرنسيين فلا محال قد تأثر به **ماركس** واستفاد من التحليلات والتفسيرات التي قدمها **روسو** حول المجتمع الفرنسي وتوجهه الاشتراكي، وهذا ما يتضح جليا في اتجاه **ماركس** إلى نقد الملكية الخاصة، والإسهاب في تحليل أسباب اغتراب الإنسان الحديث وسعيه الدائم إلى بناء مجتمع لا طبقي تسوده العدالة والمساواة.

ومن هنا سنتطرق إلى بعض العناصر التي نجد فيها أثر **روسو** على **ماركس** منها إلغاء الملكية الخاصة ووسائل الإنتاج، الاغتراب والمجتمع اللاطبقي.

إلغاء الملكية الخاصة:

تعد الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج خاصية أساسية للمجتمع البورجوازي والنظام الرأسمالي فالقضاء عليها حسب التقدير الماركسي هو قضاء على جوهر هذا النظام والقضاء على الجوهر هو قضاء أيضا على الفوارق الطبقية والصراع الطبقي، هذا ما يدل على أن الملكية الخاصة «لها من قوة في تشكيل القانون وصياغته لصالح طبقة اجتماعية دون الطبقات الأخرى»[1].

فالملكية الخاصة ساهمت بقدر كبير في تحديد نوع النظام الاجتماعي والسياسي الذي يحكم مجتمعا من المجتمعات وهي عندما تكون حكرا في يد جماعة دون الأخرى تؤدي إلى سن القوانين لصالح الملاك وأصحاب النفوذ والمال.

لقد سعى ماركس جاهدا منذ البدايات الأولى لفكره إلى نقد الأنظمة الرأس مالية ووضع نظام سياسي اجتماعي بديلا له، لهذا فإن هدم الأساس العام لهذا النظام يستوجب وضع

1- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، كيور كجود، فيورباخ، ماركس، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع 2008) ص.228.

أسس جيدة لنظام جديد فإلغاء الملكية الخاصة داخل المجتمع يؤدي إلى وضع هذه الملكية في يد المجتمع وتصبح بالتالي ملكية الجماعة وليس ملكية الفرد، وهذا هي الوظيفة التاريخية لطبقة البروليتاريا فيقول **ماركس** «عندما تسعى البروليتارية لإلغاء الملكية الخاصة تضع مبدأ المجتمع الجديد»[1]، وهذا المجتمع هو مجتمع لا طبقي تسوده العدالة والمساواة ويبنى على ديمقراطية حقيقية.

يعد **ماركس** المجتمع اللاطبقي هو البديل للمجتمع البورجوازي المنقسم إلى طبقات ففي المجتمع المبني على مبادئ الشيوعية، تسعى طبقة البروليتاريا إلى فرض نفسها كبديل تاريخي من أجل إزالة الفوارق الطبقية السائدة، فالمجتمع الشيوعي الذي تتحقق فيه ديمقراطية المجتمع والجميع وليس لا ديمقراطية الدولة ولا الطبقة هو الحل الأنسب للمشكلة الاجتماعية، حيث يتخلص الإنسان من الاغتراب الذي نجده في المجتمع البورجوازي، حيث هذا الاغتراب يشير إلى السيطرة والاستغلال الذي تمارسه الأنظمة الرأسمالية على الشعوب فيزاول الاغتراب ويحقق الإنسان ذاته ويعيش الحرية بعد التحرر من كل هذه الاستغلالات والانقسامات الذاتية والموضوعية في ميادين الاقتصاد والسياسة وحتى الحياة الخاصة.

وتأثر **ماركس** بـ **روسو** يتجلى في سعي **ماركس** إلى نقد الدين، وعندما يتحرر الإنسان من قيود الدين من أجل التحرر والتقدم، لهذا يقول **ماركس** «دحض الدين بسعادة وهمية للناس مطلب لسعادتهم الحقيقية»[2] لأنّ الدين فشل في مهمته عندما جعل الإنسان يعيش في أوهام الآخرة وحال دون استخدام العقل فيما يعود عليه بالفائدة.

يمكن القول أن الصدى الذي تركته مؤلفات **جان جاك روسو** على المجتمع الفرنسي هو الذي بشر لظهور الثورة التي حملت شعار المساواة الحرية والأخوة، ويجدر بالذكر أنّ

1 –Karl Marx, la critique du droit politique hégélien,

نقلا: عن ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سبق ذكره، ص.432.

2 – Karl Marx, la critique du droit politique hégélien,

نقلا: عن ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سبق ذكره، ص.54، 55.

هذه المبادئ التي استقتها الثورة الفرنسية والتي دافع عنها **روسو** في مؤلفاته أصل التفاوت ما بين الناس، في العقد الاجتماعي، استطاعت أن تغير نظام سياسي من نظام ملكي إلى نظام ديمقراطي ومن النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي، ويمكن القول أن **روسو** مثّل بشكل قوي مبادئ القرن الثامن عشر ودعا إلى إحلال المساواة، الحرية والعدالة الاجتماعية وثار ضد الحكم المطلق وضد الوصاية التي تفرضها الكنيسة على الإنسان، يتضح أن هذا التفكير الروسوي المستنير رافضا للوضع السياسي والاجتماعي، وكان متجها نحو المستقبل وهو مشروع عالمي توج بمشروع حقوق الإنسان، فالتنوير ينظر للأمم بأسرها والإنسانية جمعاء على أنّها أسرة واحدة.

كما يتضح لنا انطلاقا من نفس المؤلفات السابق ذكرها، أن **روسو** قد أعطى تعبيرا دقيقا عن حلم البشرية في سعادة الأفراد وتحقيق الحب بين المواطنين وكذا تحقيق الخير بينهم، إنّ أول ما استهل به كتابه في العقد الاجتماعي «يولد الإنسان حرا ويوجد مقيدا في كل مكان وهو يظن أنه سيد الآخرين، وهو يظل عبدا أكثر منهم»[1].

ينطلق **روسو** من المرحلة الطبيعية الافتراضية شأنه شأن فلاسفة العقد الاجتماعي **لوك** و**هوبز** وكان ينظر إلى هذه المرحلة على أنّها مرحلة سلام وحرية ومساواة، وكان يسودها الخير والسعادة، فلم يكن الإنسان يشعر إزاءها باختلاف بل أن الشعور بالتفاوت كادا أن يكون معدوما.

1- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص.29.

المبحث الثالث:

علاقة روسو بحقوق الإنسان

كما سبق وأشرنا فإن فلسفة **روسو** كانت تنويرية وقد أعادت الاعتبار للإنسان حيث يعتبر هذا الفيلسوف الفرنسي أن حقوق الإنسان تجد أصلها في القوانين الطبيعية فالحرية التي كانت سائدة في الحالة الطبيعية كونها حق طبيعي، قد بقيت على هذا الأساس إنها حق من حقوق الإنسان بعد إقامة ميثاق اجتماعي الذي يمثل مرحلة تاريخية تشير إلى « الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية»[1] وبموجب هذا العقد انتقل الإنسان من الحياة الطبيعية إلى الحياة السياسية والتنظيم الاجتماعي والمدني الذي يتميز بالتنظيم القانوني من خلال الواجبات والحقوق.

إن الحرية والمساواة هما مبدآن أساسيان في فكر **روسو** واعتبرهما الحق الذي لا يجب على الإنسان التنازل عنه. يقول **روسو**: « إن تخلي الإنسان عن حريته معناه تخليه عن صفته كإنسان وعن حقوقه وواجباته»[2].

وكذلك نجد لائحة حقوق الإنسان تتضمن مبادئ حقوقية متنوعة، لكن يبقى مبدأ الحرية والمساواة مبدآن أساسيان فيه، وهما ملازمان للإنسان كما نجد أن **روسو** أولى اهتمام كبير للحق الطبيعي أو القانون الطبيعي كونه تأسيس لحقوق الإنسان.

إن فكرة الحق الطبيعي لازمت المسيرة البشرية وطموح الإنسان نحو تحقيق مجتمع قائم على العدل والإنصاف، ذلك أن الإنسان قد خاض صراعا عنفيا مع الطبيعة منذ فجر الإنسانية، كما أنه خاض صراع أعنف مع الحكام والملوك في ظل نشوء الدولة عبر

1- ف. فولغين، فلسفة الأنوار، تر: هنريت عبودي، مر: جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ط1 2006)، ص.234.

2- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص.100.

العصور، فسادت الأنظمة الجائرة التي كانت تصنف الناس إلى طبقات عليا وسفلى وعبيد ومالكين ومملوكين، كما تجلت تلك الأنظمة فيما قررته من عقوبات صارمة تصل إلى الإعدام بأبشع الطرق والوسائل ولأتفه الأسباب، وكان الحكام في الغالب يدّعون أن سلطتهم وسيادتهم غير المحدودة إنما هي مستمدة من الإرادة الإلهية، فلجأ الإنسان إلى الحق الطبيعي الذي يضمن حقوق الإنسان، فالحق الطبيعي يسعى نحو العدالة العظمى والأسمى فهذا الحق الطبيعي أبدي وعام، وهو غير متبدل ولا متغير، وهو في كل مكان وزمان فالطبيعة قد فرضت الحرية والمساواة على الناس جميعا، كما أن القانون الطبيعي صار وسيلة العقل البشري للسيطرة على الطبيعة والإنسان، وهو الذي يكتشفه وهو الذي يستثمره لصالحه بواسطة أعمال العقل لاكتشاف هذا القانون، وقوانين العقل متطابقة مع قوانين الطبيعة لأن الأمر يتعلق في حقيقة الأمر بقانون واحد.

تعتبر الحرية والمساواة جوهر الحقوق الطبيعية عند **روسو** والتي تنازل الناس عليها للإرادة العامة، بعد انتقالهم من حالة طبيعية إلى حالة مدنية، الغاية من ذلك هو إقرار الحق في الحرية والمساواة على أساس اجتماعي.

أما القوانين التي تضعها الدولة بعد نشوئها أنها تكتسي شرعيتها من كونها تعبر عن الإرادة العامة للناس، وهي الإرادة التي تلتمس المصلحة المشتركة وتسعى إلى الخير العام وهكذا نجد حقوق الإنسان الطبيعية مجال تحققها من خلال تحولها إلى حقوق مدنية تؤسسها مرجعية عامة هي الإرادة العامة التي تعلو جميع الإرادات المشتركة والخير العام، وقد اعتبر **روسو** الحرية والمساواة هبة من الطبيعة قد وهبها الله للناس، « بينما أنّ الحرية إذ هي ليس لهم حق ما بأن يجردونهم منها»[1]. ولكن المجتمع ونظامه السياسي قد يعتدي على هذه الحقوق ويشوه الطبيعة الإنسانية الخيرة، فغاية الحق الطبيعي هو تعديل ما يمارس واقعيا أي

1- جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، مصدر سبق ذكره، ص.119.

تعديل القوانين الوضعية، وأي اعتراف بالحق الطبيعي هو اعتراف بأن كل الإنسان قادر على معرفة الخير وتحقيقه، وبالتالي فالإنسان يبقى إنسان ذو ضمير وقادر على تفهم رسالته كإنسان ومن ثم فالحوار مع كل إنسان أيا كان معتقده الديني والفكري ممكن، بل هو أساسي في تكوين المجتمع الإنساني القائم على احترام العقل والحرية، والقائم على سمات كل إنسان الأساسية والمشتركة، الأمر الذي يسمح لكل شخص أن يتقدم من خلال علاقاته بالآخرين ويسير معهم نحو تحقيق إنسانية تحقيقا أكمل وأعظم وأعمق.

والحق الطبيعي يتطلب من الإنسان أن يتساءل دائما عن قيمة الحياة الإنسانية، وحقيقة الحق الطبيعي تبرز في عموميته وشموليته، والتي تقوم على إعلانه لحقيقة الإنسان فذلك يعني أن عموميته تتحقق من خلال تكوين عالم إنساني حقا تسوده قيم مشتركة «ذلك لأنّ فكرة الحق، وعلى الخصوص فكرة الحق الطبيعي هما فكرتان خاصتان بطبيعة الإنسان»[1].

إن اعتماد الحق الطبيعي يؤسس إمكانية قيام حوار بين الثقافات المختلفة والتعاون فيما بينها، لأنه حاضر في كل منهما، إذ يجب التطلع إلى المستقبل، 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. فاعتماد مفهوم الحق الطبيعي يفيد بالضرورة الوعي لما للإنسان من بعد تاريخي وقبول نمو الأشخاص والجماعات نمو تاريخيا الذي يتطور من زمن إلى زمن.

الحقوق الطبيعية هي تلك الحقوق التي تنبع من طبيعة الإنسان والتي هي جزء من كيانه والتي تنجم عن وجود الإنسان وهي مصالحة الجميع ولجميع البلدان ولجميع الأزمنة لمجرد أنها ولدت مع الإنسان نفسه، وهي موجودة في ضمير كل فرد، إن للإنسان بوصفه

1- جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، مصدر سبق ذكره، ص.24.

إنسانا له حقوقا طبيعية تعطيه صفة الإنسانية وبالتالي لا يمكن التنازل عنها، وللقانون الطبيعي بعض المفاهيم الثابتة التي يمكن حصرها في النقاط التالية:

أولا: يعتبر القانون الطبيعي ذريعة يلجأ إليها الجانب الضعيف من أطراف العلاقة الاجتماعية والسياسية لتبرير التمرد على واقعه والمتخلف ثقافيا أو حضاريا أو اقتصاديا أو سياسيا، كما يعتبر ذريعة قانونية طالما لجأ إليها فقهاء القانون قديما وحديثا، عند التحسس بقصور تشريعهم الوصفي عن الوفاء بمتطلبات إصدار القرارات العادلة في القضايا التي طرحت أمامهم.

ثانيا: يعتبر القانون الطبيعي المثل الأعلى للقانون الذي يسمو على القانون الوضعي المنطبق فعلا، والذي كثيرا ما كان مصدرا للمظالم التي عانتها البشرية.

ثالثا: تهدف فكرة القانون الطبيعي إلى رسم الالتزام العالمي يحكم الإنسان أولا، وإلى تمجيد الحقوق الثابتة للأفراد، والتي تدعى بالحقوق الطبيعية للإنسان، والتي لا تقبل التجزئة ولا الاغتصاب.

إن فكرة القانون الطبيعي تعني وجود قواعد قانونية أسبق وأعلى من القانون الوضعي بحيث أنها ثابتة وصالحة في كل زمان ومكان، كما أنّ القانون الطبيعي مستقل عن القانون الوضعي، وهو أعلى منه، إنه «طريقة لفهم البشرية»[1] فلما كان الإنسان مفطور على طبيعة معينة تتمثل في جملة من المميزات أطلق عليها اسم الحقوق كالحرية والمساواة والكرامة، فقد وجب المحافظة عليها وتدعيمها.

وكذلك اهتم **روسو** بالمواطنة بوصفها الضامن لمسيرة حقوق الإنسان، وقد ميز **روسو** بين مفهومي المواطن والإنسان من الناحية السياسية والقانونية، وقد ترجمت فيما بعد

1- برنار غوتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، مرجع سبق ذكره، ص.149.

في لائحة حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي عقب الثورة الفرنسية 1789، إذ أخذت فكرة المواطنة بمعناها الحديث كشرط للحرية والمساواة تكتسب دلالتها الحقيقية في إطار الدولة الحديثة.

فحقوق الإنسان هي سابقة على نشأة المجتمع، وتدل مقدمة الإعلان على سموها وتفوقها فللإنسان الحق في أن يثور ضد الاستبداد والعبودية بوصفه كائنا حرا بطبيعته، فالبشر يولدون أحرار ومتساوون، وهي حقوق 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 المجتمع الذي يهدف إلى الحفاظ على تلك الحقوق، إن الحرية والمساواة هما الحقان الأساسيان للإنسان، لما كانت الطبيعة الإنسانية واحدة لدى البشر، أي أنهم يشتركون في إنسانيتهم على نحو متكافئ إن الحقوق المترتبة عليها هي أيضا واحدة، إنهم يولدون متساوون في تلك الحقوق في الجسم السياسي الذي يجب أن يضمن هذين الحقين ويحافظ عليهما، فلا يجوز أن يحرم الإنسان من حريته أو من حق التمتع بها، كما لا يجب الإخلال بالمساواة، إن تحقيق الحرية لا ينفصل عن المساواة، فإن لم يتساوى البشر في قدراتهم وفي خياراتهم السياسية، فلا يمكن الحديث عن حرية حقيقية، فالحرية لا تتحقق إلا بوجود المساواة.

تكمن أهمية فلسفة **روسو** بكونها ارتقت بالحرية للمرة الأولى إلى مستوى الهدف المركزي الذي يجب أن يكون غاية أي مجتمع ودولة، حيث يؤكد الإنسان حريته حين يطرح نفسه كمواطن والمجتمع السياسي مطلوب لتفتحه واللجوء إلى هذا المجتمع ليس سوى من أجل ضمان الإنسان حقه في مقاومة القهر والطغيان وتأكيد حريته ومساواته مع الآخرين بواسطة القانون والمساواة السياسية التي تعد شرطا لا غنى عنه للمساهمة السياسية.

إن فكرة المواطنة تشترط الدولة وعندما نتحدث عن المواطن وحقوقه إنما نعني بذلك ألسنة المجتمع السياسي، فوجود المجتمع المدني كدائرة لممارسة الحقوق الطبيعية للإنسان فالإنسان بطبيعته «لديه صفة لا يمكن استعارتها أو التخلي عنها فإن كل فرد يحمل في ذاته حقه كإنسان وهذا الحق واحد لجميع النّاس»[1].

أما المواطن فهو مركز قانوني يتمتع به كل فرد يوجد داخل جماعة وجودا مشروعا قانونيا يضمن للفرد الحد من تعسف السلطة السياسية واستبدادها.

كما يرتبط مفهوم الحرية في الإعلان لحقوق الإنسان ارتباطا وثيقا بمفهوم الملكية، وتمنح لائحة حقوق الإنسان حق الملكية الأهمية الثالثة بعد مفهومي الحرية والمساواة إذ خصصت له المادة (17) التي تقول «لما كانت الملكية حقا مصونا ومقدسا فلا يمكن أن يحرم منها أحد، إلاّ إذا اقتضت الضرورة العامة المثبتة قانونيا ذلك وبصورة واضحة وبشرط التعويض العادل والمسبق»[2].

إن قضية حقوق الإنسان موجودة بوجود الإنسان نفسه وقد ارتبطت فكرة حقوق الإنسان بفلسفة الأنوار وبنظرية العقد الاجتماعي وبالأخص مع **روسو** الذي يرى أن التوافق بين السلطة والحرية يكون عن طريق العقد الاجتماعي الذي يتعهد فيه الإنسان بالتنازل للمجتمع وليس للحاكم عن حقوقه الطبيعية كاملة دون التحفظ بشيء « فكلما كان النزول كليا وبلا تحفظ كان الاتحاد أكمل»[3].

1- برنار غوتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، مرجع سبق ذكره، ص.142.

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هيئة الأمم المتحدة، 1948، المادة 17.

3- فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص.86.

لقد ساهمت أفكار **روسو** التنويرية في قلب الموازين التي سادت عصره، وقد استطاعت آراءه تلك أن تعيد الاعتبار للإنسان، بوصفه كائن له حقوقه التي يعمل على صيانتها المجتمع السياسي القائم ،لأنّ غايته ليست إلاّ الحفاظ على هذه الحقوق وتحقيق العدالة.

ولكن السؤال الذي يجول بأذهاننا هو: هل حقا المبادئ الأساسية التي تضمنتها لائحة حقوق الإنسان متجسدة فعلا؟ وهل نجد لها تطبيق في أرض الواقع؟ وإن كان كذلك فكيف سنفسر انتهاك تلك الحقوق في معظم البلدان العالم؟ وخاصة البلدان العربية التي تعمها الفوضى والصراعات، وكيف يمكن تبرير الحروب القائمة والتي يعيشها الواقع المعاصر؟

خاتمة

خاتمة

إن ما يمكن استخلاصه من فلسفة **روسو** السياسية أنّها مرتبطة ارتباطا وثيقا مع الأخلاق إلى درجة يصعب الفصل بينهما، لقد عمل **روسو** على قلب كل موازين الأخلاق المتواردة، فقد انتقد الأخلاق اليونانية القائمة على العقل الذي يملك الفضيلة ويردع الغريزة. **أفلاطون** يرى أنّ الغاية التي تصبو إليها الدولة والفرد على حد سواء هي تحقيق الفضيلة التي تقترن أساسا بالعدالة، وقد حصر **أفلاطون** العدالة في الدولة وفي ممارسة كل فرد للوظيفة التي أهلته له الطبيعة دون التعدي على وظائف الغير، ويتجلى الظلم في أبشع معانيه إذا تجاوز الصناع والمحاربون والحكام مجال وظائفهم الخاصة، والفرد كالدولة تماما ونفسه تنطوي على أجزاء مثلما تنطوي الدولة على طبقات، فتحقيق العدالة في الدولة مرهون بالفصل بين أجزاء النفس وخضوع القوة الشهوانية للغضبية والغضبية للقوة العاقلة، إذن هذه هي صورة العدالة حسب **أفلاطون**، وكذلك فالدولة هي الإطار الأسمى لبلوغ العدالة وغرس الفضائل في نفوس مواطنيها والعدالة على المستوى الفردي مجرد صورة مصغرة لعدالة أسمى وأشمل تتكفل الدولة بتحقيقها.

لم يكتف **روسو** بانتقاد الأخلاق اليونانية بل انتقل إلى انتقاد الأخلاق الوسيطية التي جاءت بها الكنيسة ورجالها، حيث تظهر صورة العدالة مع القديس **أغسطين** على أنّها لا يمكن أن تتحقق في المدينة الأرضية وهي موطن كل السلطات السياسية، والعدالة في نظره لا يمكن أن تتحقق إلاّ في المدينة السماوية، وقد ميز **أغسطين** بين المدينتين السماوية والأرضية، وهذا التقسيم يستند أساسا إلى التمييز بين حب الذات الذي يفسر نشوء المدينة الأرضية ومدينة الله المرتبط بحب الله.

لقد انطلق **أغسطين** أساسا من التسليم بأنّ بلوغ الإنسان السعادة وتجاوز بؤس وشقاء الإنسانية لا يمكن أن يتحقق إلاّ إذا اتخذ الإنسان السلطة الإلهية مرشدة له، وبعبارة أوضح

من المستحيل تحصيل السعادة والعدالة في العالم الدنيوي، لأنّ التمتع بالحياة والسعادة الأبديتين لا يكون إلاّ في المدينة السماوية، أي مدينة الله هذه هي العدالة المسيحية، أما بالعودة إلى العدالة مع فلاسفة الإسلام، فما يمكن استخلاصه هو أن **الفارابي** كان شديد التأثر بالفلسفة اليونانية، لكنه أضفى عليها طابعا إسلاميا، فجعل الرئيس فيلسوف على غرار **أفلاطون** ونبيا على طريق المجتمع الإسلامي، حيث أنّ جمهورية أفلاطون تتوافق مع المدينة الفاضلة للفارابي.

لقد عمل **روسو** على انتقاد كل الفلسفات السياسية هذه وتجاوزها حتى أنّه تجاوز النظريات السياسية الحديثة التي سادت عصره، فقد انتقد نظرية كل من **هوبز** و**لوك**، إذ ارتبط تأسيس الدولة العادلة في نظر **هوبز** بتنازل كافة الأفراد عن حقوقهم الطبيعية تنازلا نهائيا ومطلقا، ففضلوا التخلي عن حريتهم المطلقة التي لم يستطيعوا التمتع بها في حالة الطبيعة، مقابل المحافظة على أرواحهم وممتلكاتهم في ظل دولة تسيرها سلطة قوية قادرة على الحد من اندفاع البشر، وتنحصر المهام القصوى التي أسندها **هوبز** للدولة في الحفاظ على النظام والسلم المدني عن طريق السلطة المطلقة والقوة الرادعة المسندة للحاكم بموجب العقد الذي أبرمه الأفراد فيما بينهم دون أن يكون الحاكم أحد أطرافه وهو مطالب بحماية أعضاء الدولة ومنعهم من الرجوع إلى حالة الفوضى والاضطراب التي ميزت الحالة الطبيعة.

أما **لوك** فقد اعتبر قيام دولة عادلة وبقاؤها مرهون بمدى قدرتها على تسخير كل سلطتها لحماية حرية وملكية المواطنين، وهذا الموقف مرتبط أساسا بفرضية **لوك** للحالة المدنية، التي أكد أنّها حالة سلم وطمأنينة يتمتع فيها الناس بحرياتهم وملكياتهم ويحقق فيها الإنسان باعتباره كائنا عاقلا وخلقيا إنسانيته بمعزل عن النظم الاجتماعية والسياسية، وقد أدرك ناس حالة الطبيعية أن تنظيم العلاقات بينهم وضمان حقوقهم لا يتأتى إلا بخضوع

الجميع لقوانين الطبيعة، كما تفطنوا في الوقت نفسه إلى أن تطبيق هذه القوانين لحماية حياة وممتلكات البشر، المعرضة أحيانا لخطر الاعتداء والسلب، يكون على أكمل صورة إذا تم تحويل سلطة تطبيق القانون من الفرد إلى سلطة الدولة، فالمهام المسندة للدولة بحسب **لوك** تنحصر في تطبيق القوانين قصد ضمان حرية وممتلكات أعضائها.

وأفضل المؤسسات السياسية هي التي توفر للأفراد أفضل الشروط للتمتع بحرياتهم وممتلكاتهم، ولقد ساهم **روسو** في التوفيق بين نظرية كل من **هوبز** و**لوك**، وأيضا ما يجدر الإشارة إليه هو أنّ **روسو** كان شديد التأثر بالفيلسوف الألماني **كانط**، وخاصة فيما يتعلق بفكرة الحرية والمساواة، فـ **كانط** يرى أن المجتمع العادل هو الذي يكون هدفه ونزعته بالأساس الحرص على علاقات اجتماعية تقوم على الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل بين مواطنين أحرار ومتساوين، فالعدالة تتحقق في إطار مجتمع يسهر على حماية حقوق وحريات الأفراد، فأساس العدالة حسب **كانط** يعود إلى الحرية، هذه الحرية التي تحتوي على مكانة هامة في فلسفة **روسو** السياسية.

لقد كانت فلسفة **روسو** السياسية المرجع الذي لا يمكن تجاوزه في أي تناول فلسفي لفكرة التأسيس للفكر السياسي الحديث، كون **روسو** من بين الفلاسفة الأوائل الذين دعوا إلى التطوير الاجتماعي، لأن الأجيال يجب أن تصنع نفسها بنفسها، وذلك من خلال البحث في ثنايا الزمن عن أرقى السبل لتحقيق سعادتها، **روسو** يرى أن الناس في طبيعتهم الأولى كانوا متحابين بأصل الفطرة فيهم، فحسبه الحالة الطبيعة التي سبقت المجتمع المدني كانت مثالية وإنّ ما فيها من فساد إنّما يرجع إلى التقدم المدني والحضاري، فقال بأن الحرية الطبيعية تشكل المبدأ والمنطق والهدف لبناء حياة اجتماعية حقه، ويرى بأن دخول الإنسان الحر المجتمع الحر من شأنه فتح آفاق أوسع أمام الحرية عن طريق ممارستها من الفرد والمجتمع، وهو الذي قال بأن المساواة هي قاعدة النظام السياسي، وهي التي تحمي الحرية

والعدالة، وقد كان **روسو** أول من رسم التقدم التاريخي للمجتمع الإنساني، وأول من أعطى المضمون الجدي والبعد الأوسع لفكرة العقد الاجتماعي ذلك العقد الذي يمتاز بأنّه يقوم على تخلي النّاس 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 أنّه يرى بأن الحكومة يجب أن تكون ديمقراطية تستمد قوتها وسلطتها من إرادة المجتمع –الإرادة العامة– وهكذا تكون الحكومة وكيل عن الشعب تخضع لرقابته باستمرار، ويكون له حق تغييرها والثورة عليها إذ لم تقم الحكومة بجميع التزاماتها.

إن النتائج التي أفرزتها فلسفة **روسو**، والتي تعد قواعد أولية لقيام مجتمع سياسي فاضل وعادل يمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

- أن حياة الطبيعة كانت هي الحياة الفطرية للإنسان قبل أن يؤسس المجتمع المدني.
- أن حالة الطبيعة كانت السلام والشفاء والسعادة وبالنظر لصعوبة وتعذر العيش في حياة الطبيعة، ولأسباب متعددة فإن الأفراد قد اضطروا إلى التخلص منها والبحث عن حالة أفضل والانتقال إلى حياة النظام، 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 الحاكمة والأفراد.
- إن دوافع إبرام العقد عند **روسو** هو الابتعاد عن الشرور التي أخذت تظهر في حالة الطبيعة بسبب الضعف الذي ظهر في طبع غالبية الناس، ذلك هو الدافع لخلق المجتمع المدني الذي تصدر أعماله عن إرادة الشعب، الإرادة العامة التي تسعى إلى الخير العام والمنفعة العامة، وبذلك تتحقق العدالة التي هي غاية المجتمع السياسي.

- بموجب العقد الاجتماعي عند **روسو** يتنازل الأفراد عن جزء من حقوقهم الطبيعة للجميع وبذلك تنبثق الإرادة العامة الحاكمة، والأفراد لن يفقدوا بذلك حقوقهم وحرياتهم التي تنازلوا عنها، بل استعاضوا عن الحرية الطبيعة المفقودة بالحرية المدنية.
- إن الشخص الحاكم هو الإرادة العامة ذات الوجود الصوري العام والتي تعبّر عن مجموع الإرادات الفردية وبالتالي يكون الشعب هو المسيطر على إدارة شؤون المجتمع.
- أنّ 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 عن جزء من حقوقه الطبيعية.
- **روسو** نادى في نظريته العقد الاجتماعي إلى سيادة الشعب وسيادة إرادته التي تتحقق من خلال الحكم الديمقراطي المباشر.

نستخلص من خلال دراسة فلسفة **روسو** أنها قد لعبت دورا أساسيا في بناء نمط التفكير السياسي، ففكرة العقد فرضية ضرورية في بناء التفكير السياسي الحديث، كما أنّ نظرية العقد الاجتماعي لدى **روسو** تسعى إلى تحقيق الخير العام للمجتمع، وكذلك تحقيق العدالة التي يسعى إليها أي نظام سياسي، كما أنّ هذه النظرية يترتب عليها دور فعال في ولادة الثورة الفرنسية عام 1789، إذ أنها اعتنقت مذهب **روسو** في حصر السيادة في يد الشعب وحده كوحدة لها شخصيات مستقلة عن شخصية الأفراد المكونين لها، وكما أن فلسفة **روسو** تضمنت أفكارا عديدة أعادت الاعتبار للإنسان والتي نجدها ضمن لائحة حقوق الإنسان.

قائمة المصادر والمراجع

1) قائمة المصادر

1. جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، تر: بولس غانم، (موفم للنشر، دط. 1991).

2. ـــــــــــــ، أصل التفاوت بين الناس، تر: عادل زعيتر، (القاهرة: كلمات للترجمة والنشر، 2013).

3. ـــــــــــــ، العقد الاجتماعي، تر: دوقان قرطوط، (بيروت: دار القلم، ط1، دت).

4. ـــــــــــــ، إميل أو في التربية، تر: عادل زعيتر، (مصر: دار المعارف، 1956).

5. ـــــــــــــ، في العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، 1990).

3) قائمة المراجع

1. إبراهيم دسوقي، أباضة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، (بيروت: دار النجاح دت).

2. أبو نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة (بيروت– لبنان: دار المشرق، ط2. 1986).

3. أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، دت).

4. اندريه كريستون، روسو حياته فلسفته منتخبات، ترجمة: نبيه صقر (بيروت–باريس: منشورات عويدات، ط4، 1988).

5. ـــــــــــــ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، تر: تهاد رضا (بيروت: منشورات عويدات، ط2، 1982).

6. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1988).

7. برنار غوتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، تر: عيسى عصفور، (بيروت–باريس: منشورات عويدات، ط1، 1982).

8. توماس هوبز، اللفياثان، تر: ديانا حبيب حرب، بشرى صعب، مر: رضوان السيد (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011).

9. جون راولز، العدالة كإنصاف، تر: حيدر إسماعيل، (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 2009).

10. ـــــــ، نظرية في العدالة، تر: ليلى الطويل، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ط1، 2011).

11. جون لوك، في الحكم المدني، تر: ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1909).

12. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ط2).

13. ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، تر: مصطفى ناصر (الكويت: مجلس وطني للثقافة والفنون والآداب، دط، 2012).

14. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر دط، 1999).

15. ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبه (القاهرة: منتدى مكتبة الاسكندريةّ، دط، 2000).

16. عبد الكريم أحد، دراسة في النظرية السياسية الحديثة، (قسم البحوث والدراسات الاجتماعية، دط، 1973) .

17. عزمي بشاره، المجتمع المدني، (بيروت: مركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، دط، 2012).

18. عزمي بشاره، المجتمع المدني، دراسة نقدية (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، 2000).

19. علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دت، دط).

20. عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية، (المؤسسة الوطنية للكتاب، د ط، 1984).

21. ف. فو لغين، فلسفة الأنوار، تر: هنريت عبودي، مر: جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2006).

22. ـــــــــــ، تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن 18، تر: سعيد كامل (بيروت– لبنان: دار الفارابي، دط، 1988).

23. فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، كيور كجود، فيورباخ، ماركس، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 2008).

24. فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسي الغربي الحديث، (دار الجامعة الجديدة، دط، 2008).

25. ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر تر: محمود سيد احمد، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ج2، ط1، 2005).

26. محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية (بيروت–باريس: دار منشورات عويدات، ط2، 1980).

27. محمد فاضل الجمالي، تربية الإنسان الجديد، (القاهرة: الدار العربية للنشر، ط1 دت).

28. مصطفى أمين، تاريخ التربية، (مصر: مطبعة المعارف بشارع الفجر، ط2، 1926).

29. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، (بيروت–باريس: دار الطليعة، ط1 2005).

30. هيئة الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، 1948.

31. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، دط، 1986).

32. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ط5، 1982).

4) الموسوعات والمعاجم الفلسفية

1. جمال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (تونس: دار الجنوب للنشر، دط، 2004).

2. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، دط، 1983).

3. عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، (المؤسسات العربية للدراسات والنشر 1994).

4. جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، (بيروت–لبنان: دار الكتاب اللبناني، دط، 1982).

5. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع 2007).

6. تدهوندرتش، أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي، (منتدى ليبيا للجميع، ج2 دت).

المراجع باللغة الفرنسية

1 - Jacqueline Russ, Histoire de la philosophie de Socrate à Foucault (Paris : éd. Hatier, s.d.).

فهرس

مقدّمة 1

الفصل الأول:

من الطرح المفاهيمي إلى جذور فكرة العدالة

المبحث الأول: مقاربات مفاهمية 8

1–العقد الاجتماعي(Contrat social) 8

2–المساواة (L'égalité)..... 14

3–الحرية السياسية (liberté politique) 17

4–العدالة (Justice)..... 18

المبحث الثاني: جذور فكرة العدالة عبر التاريخ..... 22

1–العدالة في العصر اليوناني والوسيط 22

2–العدالة في العصر الحديث 32

أ–العدالة عند توماس هوبز 32

ب– العدالة عن جون لوك..... 35

ج–العدالة في نظر كانط..... 38

د–العدالة عند جون جاك روسو..... 40

الفصل الثاني:

الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية

المبحث الأول: في الحالة الطبيعية وخصوصياتها 46

1–مفهوم الحالة الطبيعية 46

2–مميزات الحالة الطبيعية 47

المبحث الثاني: في الحالة المدنية وخصوصياتها 50

1–مفهوم الحالة المدنية 50

2–خصوصيات الحالة المدنية 53

المبحث الثالث: الحالة المدنية كتكريس للعدالة السياسية. 57

1– دور العقد الاجتماعي في تكريس المساواة. 57

2– دور التربية في بناء المواطنة 59

3– في دولة الحق وسيادة الشعب 61

الفصل الثالث:

تأثير أراء روسو السياسية في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر

تمهيد 67

المبحث الأول: تأثير روسو على الثورة الفرنسية في العصر الحديث 68

المبحث الثاني: علاقة روسو بالاشتراكية وتأثيره على كارل ماركس 71

المبحث الثالث: علاقة روسو بحقوق الإنسان 78

خاتمة 86

قائمة المصادر والمراجع 91

فهرس **97**