جامعة مولود معمري تيزي وزو

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

فرع الفلسفة

مفهوم الحرية عند جان جاك روسو

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر2

في الفلسفة السياسية

إعداد الطالبة

عيادي كهينة

بإشراف الأستاذ

منصر محند شريف

السنة الجامعية (2013 \2014)

فهرس المحتويات

كلمة شكر

الإهداء

I– مقدمة 04

II-النظرية السياسية عند روسو

1- الحالة الطبيعية والحالة المدنية 09

2- وساطة العقد الاجتماعي. 17

3- المجتمع السياسي والإرادة العامة. 23

III–نظرية الحرية عند روسو.

1- من حرية الوعي إلى الحرية السياسية. 28

2- الحرية الطبيعية و الحرية السياسية. 31

3- جدلية الحرية والمساواة. 36

IV- التحولات العامة لنظرية روسو في الحرية

1ـ علاقة الحرية بالتقدم عند روسو 41

2 -: التربية وإعداد المواطن 45

3 ـ تأثير روسو على الثورة الفرنسية و الديمقراطية 53

V–الخاتمة 60

VI–قائمة المصادر و المراجع 64

كلمة شكر و تقدير

يشرفني ان اتقدم بتحية تقدير واجلال الي استاذي المشرف منصر محند شريف الذي واكب هذا العمل منذ بدايته فكانت انتقاداته وتوجيهاته عونا لي في تجاوز الكثير من الصعوبات .كما لا يفوتني في هذا المقام ان اوجه كل عبارات الشكر و التقدير إلى استاذي رزقي مداح.

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى كل أفراد عائلتي الذين تابعوا مراحل انجازه باهتمام

مـــــــقدمة

يرى **بنجامين كونستان** في كتابه "حرية القدماء مقارنة بحرية المحدثين" أن ما يميز الحرية في مفهومها القديم عن الحرية التي صاغت نظريتها الفلسفة السياسية الحديثة، هو كون الأولى حرية سياسية بين الأفراد و لو بصفة نسبية، في حين أن الحرية الحديثة هي في المقام الأول حرية مدنية تهتم أكثر باستقلالية الفرد، وهو الأمر الذي دفعه **بنجامين كونستان** إلى تسمية النمط الأول من الحرية، بالحرية الإيجابية، في حين أطلق تسمية الحريات السلبية على النمط الثاني من الحريات. هذه المسألة نجدها أيضا في كتاب **ليوستراوس** "الحق الطبيعي و التاريخ" وكذا عند الفيلسوفة الألمانية المعاصرة **حنا آرندت** التي أرجعت ظهور الشمولية إلى غياب الحرية السياسية، التي فتحت المجال لتراجع قيمة المواطنة، و هو الأمر الذي فتح الباب على مصرعيه لبروز نزعات سياسية شمولية تقتضي الأفراد من ممارسة حقوقهم الأساسية.

إن الفهم الحقيقي لإشكالية الحرية السياسية يحيلنا إلى عصر الأنوار. نظرا إلى أن المفهوم المعاصر للحرية يجد جذوره الأولى في هذا الفكر الذي رسم الخطوط العريضة لنظرية الدولة الحديثة، ولو أردنا أن نحصر اهتمامنا في نموذج معين لوجدنا أن الفكر الساسي **لجان جاك روسو** هو الأنسب للتساؤل عن الحرية السياسية، وذلك لكون **روسو** من أوائل المفكرين الذين حسدوا الانحراف الأخلاقي للحداثة بشكل عام، والحداثة السياسية بشكل خاص. ويعتبر كتابه الموسوم بـــ "مقال حول العلوم و الفنون" بمثابة رسالة مفتوحة تنتقد تسارع التقدم العلمي و التقني على حساب التقدم الأخلاقي.

ولهذا كان روسو يعتقد أن إعادة إصلاح هذا الخلل الحضاري يمر أساسا بإحداث تغير على المستوى السياسي، وهذا يستحيل علينا قراءة كتابه " في العقد الاجتماعي" إلا في ضوء كتابه السابق الذكر وكذا مقاله حول "أصل التفاوت بين الناس".

إن الانفتاح على نصوص روسو السياسية سيضعنا لا محالة أمام إشكالية نظريته لخصوص توجه روسو السياسي، ويمكن اعتباره ليبراليا وتحرريا من خلال الاحتكام إلى

كتابه العقد الاجتماعي، في حين يمكن أن نصنف روسو ضمن أهم مؤسسي النظرية الاشتراكية، باعتباره ناقدا فذا للمقولات المؤسسة الليبرالية خاصة فكرة الملكية الفردية التي اعتبرها شرا حضاريا و ذلك من خلال كتابه مقال حول: "أصل و أسس التفاوت بين الناس.

يقودنا الاهتمام بمفهوم الحرية عند جان جاك روسو و أهميته في الفكر السياسي اللاحق له، إلى بناء الاشكالية على النحو التالي:

على أي أساس شيد روسو نظريته السياسية، هل على أساس الحرية أم المساواة؟ و هل يمكن فهم تصور روسو للحرية بعيدا عن نقده للتقدم و مفهومه للتربية الطبيعية؟ و كيف أثر روسو في الفكر السياسي اللاحق له؟

ومن أجل تحديد أطروحة **روسو** المتعلقة بالإشكالية التي طرحناها اتبعنا المنهج التحليلي النقدي حيث بادرنا في المقام الأول إلى تجليل المقولات الأساسية المكونة لنظرية السياسة عند **روسو** آنفنا بعد ذلك بقراءة نقدية تقيمية لتفاعل النظرية السياسية عند **روسو** بخصوص مسألة الحرية.

استيفاء لمطلب المنهج قسمنا بحثنا إلى ثلاثة فصول أساسية تندرج تحت كل منها ثلاثة مباحث فرعية. جاء الفصل الأول بعنوان النظرية السياسية عند **روسو**، أردنا من خلال هذا الفصل التعرض إلى المرحلة النقدية من فلسفة **روسو**، محاولين إبراز نقده للمؤسسات الاجتماعية والسياسية السائدة في عصره وبغية الإحاطة بهذه المعطيات قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول :الحالة الطبيعية والحالة المدنية إذ ركزنا في هذا المبحث على تحليل فرضية حالة الطبيعية التي قال بها **روسو** واعتبرها ضرورية للحكم على الإنسان المدني، والإنسان الطبيعي صورة الإنسان البريء المتخلق البعيد عن مفاسد الحضارة والتقدم. أما المبحث الثاني فعنوانه : وساطة العقد الاجتماعي، خلصنا في هذا المبحث عنصرين هامين هما: أن تأسيس الدولة المشروعة لا يُمكن أن يتم في نظر

روسو، إلا عن طريق العقد الاجتماعي وفي هذا الصدد دحض النظريات السياسية التي تقترح مصادر أخرى للسلطة السياسية، أما العنصر الثاني يكمن في ضرورة قيام الدولة المشروعة، لأنها تمثل الإطار الوحيد الذي يحقق فيه الإنسان كماله الخلقي والعقلي.

أما في المبحث الثالث الذي جاء بعنوان المجتمع السياسي والإرادة العامة حيث أدرك **روسو** أن الوسيلة الوحيدة لبقاء الهيئة السياسية وحماية المواطنين من الظلم هي احتفاظهم بالسيادة لأنفسهم وعدم التنازل عنها أبدًا، وذلك يقتضي أن يكون الخاضع للقوانين (الشعب) هو مشرعها وبدون هذا الخاصية تتجهد مظاهر الاستبداد وتطغى المصالح الخاصة على المصلحة العامة وهذا دمار للدولة.

أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان : نظرية الحرية عند **روسو** حيث في المبحث الأول جاء بعنوان من حرية الوعي إلى حرية السياسة، حيث أكّد **هوبز** أن حرية الوعي هي السيمة الأساسية للفرد في مقابل يراه **روسو** أن الحرية السياسية هي الضامن لوجود المواطنة الحقيقية وعليه فقد جعل من الحرية أحد أهم أسباب ظهور الدولة. وهذا ما يظهر في المبحث الثاني الذي عنوناه : الحرية الطبيعة والحرية المدينة الذي يؤكد فيه **روسو** أن الحرية المدنية هي ذاتها الحرية الطبعة لكن مع تأطيرها وتحديدها بالإرادة العامة المتمثلة في القانون، أما المبحث الثالث عنوانه : جدلية الحرية والمساواة ولقد ربط **روسو** بينهما باعتبارهما الخير الأعظم الذي يسعى المجتمع السياسي إلى تحقيقه.

أما الفصل الثالث فقدمناه بعنوان التحولات العامة لنظرية **روسو** في الحرية، تناولنا في المبحث الأول علاقة الحرية بالتقدم عند **روسو** أما عنوان المبحث الثاني : يكمن في التربية وإعداد المواطن إن خطوة من خطوات الإصلاح تكون بتربية الإنسان تربية تنمي فيه قدراته وملكاته وتحافظ على براءته والهدف من هذه التربية، كما هو وارد عند **روسو** ليس إبقاءه وحيدًا وانما إعداده ليصبح مواطنا صالحًا. وختمنا هذا الفصل بمبحث ثالث تحت عنوان تأثير روسو على الثورة الفرنسية والديمقراطية.

وأنهينا دراستنا بخاتمة لخصنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال بحثنا.

إذا كانت قلة الدراسات تشكل عائقًا معرفيا هاما يحول دون تسهيل التعامل مع أفكار بعض الفلاسفة والمفكرين، فإن الأمر لا يختلف كثيرًا عندما يتعلق الأمر بكثرة الدراسات اعتبار من أن فلسفة **روسو** جلبت اهتمام الدارسين لخصوبتها وتنوع مواضيعها، ولم يقتصر معظم الدارسين لها على عرض أفكار **روسو**، بل حاول بعضهم النظر إليها من زوايا خاصة وإعطائها أبعادًا تتوافق مع نزعة كل منهم، فكثرت التأويلات حولها وتشعبت مما جعل الإلمام بها أمر صعب المنال بالنسبة إلى هذا البحث، لهذا ارتأينا في هذه الدراسة أن نركز أولاً على مؤلفات **روسو** وأغلبها مترجم إلى اللغة العربية وفي هذا تسهيل لدراستها، ثانيا الإقتصار على بعض المراجع التي تساعدنا على التحكم في موضوع هذا البحث.

لقد حاولنا في هذه الدراسة المتواضعة جلب الانتباه وفتح النقاش من جديد حول مشكلة حضارية هامة وهي مشكلة الحرية.

1-من حالة الطبيعية إلى المجتمع المدني

تطرق **روسو** بكثير من التركيز والاهتمام إلى تحليل الصفات الأساسية التي تمتع بها الإنسان في حالة الطبيعة، ومن أجل تحقيق هذا الهدف كان لابد من تتبع تاريخ الجنس البشري لمعرفة كل ما هو مصطنع ومضاف إلى طبيعة الأصلية، بفعل الحضارة والتاريخ فالذي أمامنا الآن هو الإنسان المدني. يشبه **روسو** الإنسان المدني الذي أفرزته الحضارة بتمثال غلوكوس الذي كان إلها جميلا، ولكن الماء والعواطف حولاه إلى حيوان متوحش فأصبح من الصعب معرفته في صورته الأولى، والنفس البشرية تعرضت أيضا بفعل مفاسد وأضاليل المجتمع إلى المصير نفسه الذي لقيه التمثال بفعل المياه العواصف[1]، ولإكتشاف طبيعة الإنسان في صفاتها الأولى ومعرفة صورة التمثال الدقيقة ارتأى **روسو** ضرورة العودة إلى الوراء والسير التراجعي، وتحقيقًا لهذا الهدف، قال بمفهومين أساسيين هما: الإنسان الطبيعي المختلف عن الإنسان المدني، وحالة الطبيعة كحالة سابقة عن تأسيس المجتمع المدني.

كانت فرضية الحالة الطبيعة منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر إلى غاية القرن الثامن عشر نقطة مشتركة في مباحث الفلسفة السياسة أنذاك، إذ قال بها كل من **توماس** هوبز (1588- 1679) **Thomas, Hobbes** و**جون لوك** (1632- 1704) **John Lock** و**جان جاك روسو** وغيرهم. لكن رغم إجماع فلاسفة العقد الاجتماعي على ضرورتها في أنساقها الفلسفية باعتبارها حالة سابقة عن المجتمع المدني، إلا أنهم اختلفوا في تحديد طبيعتها، وهو الأمر الذي يُثبت حسب **روسو** إخفاقهم في ضبط معالمها، وفي هذا السياق لاحظ **روسو** أن الفلاسفة الذين بحثوا في أسس المجتمع شعروا بضرورة الرجوع إلى الطبيعة لكنهم لم يتوصلوا إلى فهم خصائصها[2].

[1]- **جان جاك روسو**، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر، (مصر: دار المعارف، 1954)، ص. 29.
[2]- المصدر نفسه، ص 38.

وكان من نتائج ذلك أن توجه الفلاسفة إلى ملاحظة وتحليل الصفات المختلفة للإنسان المدني في ظل المجتمعات التاريخية معتقدين أنه في إمكانهم التعرف على حقيقة الإنسان في حالته الطبيعية وبنيته الأولى. وقد ترتب عن ذلك أن اقتصر إنتاجهم الفلسفي على تحديد خصائص الإنسان المدني لعدم تحكمهم في المنهج الصحيح للوصول إلى معرفة الإنسان الطبيعي، فالأمر الذي ينبغي إدراكه في نظر **روسو** هو أن طبيعة الإنسان البدائي، تختلف في خصائصه ومكوناتها عن طبيعة الإنسان المدني خاصة وأن هذه الأخيرة حصيلة لتراكمات متتالية وقعت عبر فترات زمنية متعاقبة محدثة تغيرات جذرية في طبيعة الإنسان.

لم يسلم **روسو** بالحالة الطبيعية كحقيقة تاريخية مثله مثل **لوك وهوبز** ولكنه اتخذها كحالة افتراضية ، ليُبين من خلالها أنه لا يوجد هناك أي تواصل بين الحالة الطبيعية التي لا يوجد ولا يُمكن أن يوجد فيها تفاوت، والحالة الاجتماعية التي هي المفسر الوحيد له[1]. لكن روسو ليس وحده الذي قال بهذه الحالة بل كل الفلاسفة الذين فحصوا أسس المجتمع، شعروا كلهم بضرورة العودة إلى الحالة الطبيعية أمثال **لوك** و**هوبز** لكن لا أحد بلغ هذا الهدف في حين **روسو** استطاع بلوغه لأنه رأى ذلك الإنسان الذي يعيش على الحالة الطبيعية هو إنسان مجرد من كل ما اكتسبه بمجهوداته الخاصة[2].

اعتبر **روسو** سابقه **هوبز** مخطئًا في كثير من جوانب نظريته السياسية التي أسسها على مقدمات فاسدة، ويتجلى إخفاق **هوبز** بوضوح، في نظر روسو، عندما عجز عن تحديد طبيعة الإنسان في وضعه الأول وضبط معالم حالة الطبيعة التي اعتقد– خطأ– أنها حالة حرب وصراع. والصراع يعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية متأصلة في الطبيعة الإنسانية أولاها المنافسة ثانيها الحذر، وثالثها الكبرياء[3]. فالمنافسة دافع هام في نظر **هوبز**

---

[1]- **أندريه كريسون**، تيارات الفكر الفلسفي: من القرن الوسط حتى العصر الحديث، تر: نهاد رضا، ط2 (بيروت: منشورات عويدات 1982)، ص

[2]- **ليو ستروس**، «موجات الحداثة الثلاث»، تر: مشروحي الذهبي، مجلة فكر ونقد المغرب، العدد2، أكتوبر 1997، ص 131.

[3] - **Thomas Hobbes**, Léviathan, ou traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile , Traduit par François Tricaud,(Paris : Éditions Sirey, 1997), p. 123.

للهجوم على الآخرين والحصول على منافع ومكاسب كثيرة، أما الحذر فهو السبب الرئيسي للتنازع من أجل تأمين الحياة وتحقيق الطمأنينة، أما اللجوء إلى القوة من أجل الحفاظ على السلامة فلا يكون إلا بدافع الكبرياء. هكذا عزى **هوبز** حالة الحرب إلى الكبرياء، لأن الإنسان مدفوع بطبيعته إلى المقارنة بين نفسه والآخرين، وسعادته لا تتحقق إلا إذا كانت هذه المقارنة لصالحه وأحس بتفوقه المادي والمعنوي وأدرك بدافع الأنانية، أن الغير لا يشكل خطرًا على سمعته وكبريائه وممتلكاته، ولما كان تحقيق سعادته مرتبطا بالسمو على الآخرين في كل المجالات، فإن الغير مثل بالنسبة إليه عقبة ينبغي إزالتها عن طريق العنف، ولما كان ناس حالة الطبيعة يعيشون دون سلطة مشتركة تنظم العلاقات بينهم وتجعلهم يحترمون بعضهم بعض، سادت بينهم حالة حرب.

نقد **روسو** نظرية **هوبز** ورفض حالة الحرب أو العدوانية التي تسمم العلاقات الإنسانية في حالة انتشارها. لكن نقده لم ينصب على هذه الفكرة وحدها، وإنما على كل الفرضيات التي أسس عليها هوبز حالة الحرب، وبعبارة أوضح نفي **روسو** أن تكون الحرب والعدوانية والعنف صفات ملازمة لطبيعة الجنس البشري، لقد قال في هذا السياق «**إن حالة الحرب تولد من السلم أو على الأقل من الاحتياطات التي اتخذها الناس من أجل ضمان سلم دائم ومستمر**»[1] بتفسير أوضح، يقتضي نشوب الحرب وجود علاقات ثابتة بين البشر، وهذه العلاقات لا يُمكن أن توجد– إلا نادرا– بين إنسان وإنسان آخر في حالة الطبيعة، فالصراعات تولدت عندما اِرتبط الناس وكونوا علاقات ومصالح متبادلة بينهم والتفسير الذي يقترحه **روسو** لتعليل نشوب الحرب هو التأكيد أن تضارب مصالح الناس يعد سببا وجيهًا في نظرهم للجوء إلى استعمال القوة والعنف، فالمصلحة والثأر وغيرها من الدوافع الأخرى هي التي تشكل الأسباب الرئيسية للحرب، لكن وجود مثل هذه العوامل في بيئة تميزها الوحدة والعزلة أمر مستبعد.

[1] - J.J Rousseau, « **L'état de guerre », In the political writings of J.J.Rousseau**, C.Evaughan, p 305.

غير أن استبعاد **روسو** حدوث حروب في حالة الطبيعة لم يمنعه من تصور إمكانية قيام صراعات بين الأفراد في هذه الحالة، فقد يتشاجر شخصان –لأي سبب من الأسباب– ويصل الصراع بينهما إلى حدّ الاقتتال لكن هذا الوضع لا يعد في نظره كافيا لنشوب حالة حرب حقيقية، لأن حدوث هذه الأخيرة مرهون بدوام العداوة بين المقاتلين مدة معينة فالفترة الزمنية التي تستغرقها المعارك هي العامل الحاسم في تحديد ما إذا كانت هذه الحرب حقيقية أم مجرد معارك ظرفية سرعان ما تتوقف، وعليه فإنه يُمكن أن تنشأ في حالة الطبيعة صراعات مؤقتة بين الناس، لكن **روسو** يستبعد أن تصل إلى حد اندلاع حروب يتقاتل فيها الناس، فترة طويلة وتعم فيها الفوضى والإضطراب على نطاق واسع من هنا يتبين أن موقف **هوبز** من حالة الطبيعة يقوم على فهم خاطئ لطبيعة الإنسان فزعمه أن الإنسان جريء بطبعه، وأنه يسعى دائمًا إلى الهجوم والقتال بدافع الحصول على كل المكتسبات وامتلاك كل شيء يتعارض في نظر **روسو** مع اندفاعه المستمر وراء القضاء على كل أمثاله، فإذا سلمنا مع **هوبز** أن إنسانا ما قد تمكن بفضل قوته من القضاء على كل من ينافسه في السيادة المطلقة، وبقي وحيدًا في هذا العالم، فإننا نتساءل عن الفائدة التي يجنيها في هذا الإنتصار؟ فالأقرب إلى المعقول في نظر **روسو** هو أن يحوّل هذا المنتصر كل الناس– إذ استطاع ذلك– إلى عبيد عوض أن يقتلهم جميعًا، لأن الاستبعاد دليل قاطع على القوة.

يستند روسو إلى رغبة الإنسان في المحافظة على البقاء ليدحض نظرية هوبز ويؤكد أن شروط البقاء تتعارض مع القضاء على الجنس البشري، وفي هذا الصدد يبدي استغرابه من أية محاولة لإبادة البشر قائلاً «**أي حيوان غريب ذلك يظن أن مصلحته مرتبطة بالقضاء على الجنس**»[1]. زبدة القول، إن حياة الإنسان مرهونة بمدى توصله إلى المحافظة على الجنس البشري، وما بقاء لإنسانية إلا دليل آخر على أن حالة الطبيعة كانت حالة سلم وطمأنينة لا حالة حرب وصراع.

[1] - J.J Rousseau, **« L'état de guerre », In the political writings of J.J.Rousseau**, C.Evaughan, p 305.

كان **هوبز** محقا عندما اعتبر الكبرياء سببا مباشرًا في حدوث الحرب، لكنه أخطأ في نظر **روسو** عندما أقر ظهور هذا الإحساس في حالة الطبيعة، فالكبرياء بصفته إحساسا ثانويا يختلف عن حب الذات (Amour de soi) فهو شعور طبيعي يكنه إنسان الطبيعة لنفسه ولبني جنسه، وهو دافع قوي الإحساس للمحافظة على وجوده ووجود الجنس الذي ينتمي إليه، وانتشار هذا الإحساس بين البشر في حالة الطبيعة بمقدوره، حسب **روسو**، بتفسير بقاء الجنس البشري وسيادة السلم والطمأنينة في هذه المرحلة. أما الكبرياء فهو شعور نسبي قائم على المقارنة ومحاولة تجاوز الآخرين في كل المجالات وبروز مظاهر هذا الإحساس وانتشارها يقتضي وجود علاقات اجتماعية يستحيل **روسو** توفرها في حالة الطبيعة[1].

تميزت حالة الإنسان في حالة الطبيعة، في نظر **روسو**، بالعزلة والبساطة، واقترن وجوده في هذه الحالة الحيوانية العمياء بالعجز عند تكوين مفاهيم أخلاقية لأن شخصية الفرد لا يُمكن حسب **روسو** أن تكتمل قبل أن تدخل في الإطار الاجتماعي المنظم. لقد كان إنسان الطبيعية يخضع لمجموعة من الغرائز أهمها الشفقة التي كانت تقوم مقام القوانين والعادات والفضيلة[2]، إنها الصوت الداخلي النابع من أعماق كل فرد والذي لا يجرُؤ أحد على عصيانه أو تجاوزه، وهذا الشعور أكسب إنسان الطبيعة رقة في الإحساس وتهذيبًا في المشاعر وميلا منقطع النظير إلى نجدة وتخفيف ألام البشر وانتشار الشفقة بين الناس في حالة الطبيعة يفسر –حسب روسو– أسباب تجاوز الإنسان لكل مظاهر الاعتداء، بالإضافة إلى الشفقة كان الإنسان الطبيعي يتمتع بالحرية ويتجلى المعنى العميق للحرية الطبيعة. وهي خاصة لا يُمكن التنازل عنها أبدًا، في استقلالية الإنسان وعدم خضوعه لأية سلطة تمارس عليه القمع– الإجتماعي والسياسي.

[1]- روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ص 181.
[2]- المصدر نفسه، ص 72.

إلى جانب الحرية هناك صفة أخرى تُميز الإنسان عند الحيوان وتمنحه التفوق عليه إنها القدرة على تحقيق الكمال (Perfectibilité) وهي حسب تعريف **روسو** لها: «**الخاصالتي تنمي الخصائص الأخرى تتابعا بفعل الأحوال، وتكمن في النوع كما تكمن في الفرد بيننا**»[1].

خلاصة القول إن حالة الطبيعة في نظر **روسو** حالة براءة وجهل إذ لا وجود فيها للعقل والأخلاق، والإنسان الطبيعي مجرد حيوان يملك القابليات كي يصبح فردًا خلقيا وتحقيق هذه الخاصية يتطلب وجود مجتمع يسمح لطبيعته البدائية أن تُمارس نشاطها وتصبح فعالة.

إن انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني هو تعبير عن تحول الإنسان المنعزل إلى كائن اجتماعي لأنه حائز على القدرة على تحقيق الكمال وإمكانية الخروج من دائرة حيوانية. وقد لجأ **روسو** إلى ملكة القدرة على تحقيق الكمال ليوضح أن وجودها في حالة ركود مدة تعد بآلاف السنين، أما ما عرفته البشرية من تغير فلا يُمكن أن يفسر هو الآخر إلا عن طريق انتقال هذه الملكة من القوة إلى الفعل، باعتبارها أداة ضرورية لتطوير الملكات الأخرى ومن ثمة تغيير وضعية الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى، لكن **روسو** استبعد –في الوقت نفسه– أن يكون نشاط ملكة القدرة على تحقيق الكمال نابعا من داخلها، لأن انتقالها من القوة إلى الفعل يقتضي تفاعلها مع العديد من الأسباب الخارجية[2]، التي تسهم اسهاما فعالا في إخراجها إلى الوجود، فلو تعرض الإنسان إلى تأثير ظروف مختلفة عن تلك التي عايشها خلال مسيرته الحضارية لكان تاريخ البشرية مختلفا عن التاريخ الذي وصفه **روسو** وحدّد معالمه في كتابه حول **أصل التفاوت بين الناس**.

[1]- روسو، **أصول التفاوت بين الناس**، ص 54.
[2]- المصدر نفسه، ص. 57.

يفضي هذا التحليل لا محالة إلى اعتبار الحالة المدنية ضرورية وعرضية في الوقت نفسه، فهي ضرورية لأن طبيعة الإنسان قادرة بما تملكه من قابليات على أن تصبح اجتماعية، لكنها عرضية لأن الشكل الذي يتخذه مستقبل الإنسانية مرتبط بعرضية الظروف التي تسهم في إخراجه من وضعه البدائي. من هذا المنظور اعتبر **روسو** تاريخ البشرية تاريخ تدهور وانحطاط، فاستبدل البشر بالبراءة والاجتماع بالعزلة، وبناءً على هذه المعطيات يُمكن أن نضع نوى من التقابل بين حالة الطبيعة والحالة والمدنية، باعتبار أن الأولى تجسد الطفولة البريئة والبسيطة للبشرية بينما الثانية– التي يعتبرها **روسو** نتاج تطور الإنسانية عبر المراحل المتعاقبة، تمثل الفساد والانحطاط والظلم الاجتماعي جدير بالملاحظة أن زوال حالة الطبيعة لم يؤد مباشرة إلى ظهور المجتمع المدني، لأن **روسو** تكلم عند وجود فاصل زمني واسع بين ضياع حالة الطبيعة والانتقال إلى الحالة المدنية، إذ مهما يكن من أمر فإن ظهور المجتمع يتوقف على مجموعة من الأفكار المتتالية التي يستحيل حصول الإنسان عليها دفعة واحدة وبصورة كاملة منذ الوهلة الأولى، باعتبار أن تأسيس المجتمع المدني وهو آخر مرحلة في التطور التاريخي، يقتضي تراكما معرفيا ونموًا كاملا لملكات الإنسان.

كان بقاء الإنسان في البداية على أية حال، مرهوناً بمدى قدرته على تجاوز بعض المشاكل والصعوبات التي كانت تظهر في محيطه، فطول الشجار كان عائقا يحول دون حصوله على الفاكهة، كما أن حياته مهدّدة في كثر من الأحيان من طرف الحيوانات المفترسة، هذه مجرد أمثلة عن ما كان يتعرض له الإنسان من صعوبات، ولتجاوزها راح يدرب جسمه حتى يصبح أقوى وأسرع ثم ما فتئ أن لجأ إلى استعمال بعض الأسلحة كالحجارة وأغصان الأشجار لتساعده في الوصول إلى هدفه.

هكذا بدأ الناس الذين كانوا يسكنون بجوار البحار والأنهار يخترعون أداوت صيد الأسماك، أما في الغابات فقد صنع الناس الأقواس والسهام وأصبحوا صيادين يأكلون لحوم الحيوانات ويلبسون جلودها. بعد تحقيق هذه التطورات أحسّ الإنسان بحاجة ماسة لتكوين

علاقات مع أقرانه وتسخير قدراته الجسدية والفكرية لإنجاز بعض الأعمال المشتركة والشاقة، ولقد تفطن في هذه المرحلة إلى أن أفضل طريقة للاستقرار هي تكوين أسرة قادرة- بفضل تعاون أفرادها- على تلبية حاجيات الجميع وتوفير الشروط الضرورية لضمان الراحة النفسية. وبظهور الزراعة والصناعة وممارستهما فيما بعد على نطاق واسع، اكتشف الناس مزايا تقسيم العمل وتبادل المصالح، وقد اعتبر **روسو** العمل الوسيلة الوحيدة التي أعطت الإنسان الحق فيما أنتجه وفي امتلاك الأشياء التي كانت من قبل مشاعة بين الناس فترتبت عن زراعة الأرض تقسيمها وتحويلها إلى ملكية فردية، ومن بين الآثار الملموسة للعمل والملكية ظهور التفاوت بين الناس وحصول بعضهم على امتيازات ليست في متناول الآخرين. من بين التغيرات التي عرفها الإنسان في ظل هذه الأوضاع الجديدة انتقال ملكاته الطبيعة (الذاكرة، المخيلة، والعقل) من حالة القوة والجمود إلى حالة النشاط والفعالية فتحول الإنسان بفعل تأثير هذه الظروف، من كائن منعزل إلى فرد مندمج في جماعة معينة تربطه بأقارنه علاقات مختلفة، وكل جماعة كانت تحدد مكانة ومصير كل عضو من أعضائها.

أدى تشعب العلاقات الاجتماعية وتنوع حاجيات الإنسان إلى خضوعه إلى غيره، بعد أن كان حرًا في حالة الطبيعة، فعجزه عن تلبية متطلبات حياته بمفرده جعله عبدًا لغيره من الناس، وقد شملت هذه العبودية الغني والفقير على السواء، لأن العلاقة بينهما كانت علاقة متبادلة فإذا كان الفرد غنيا احتاج إلى خدمات الفقراء، وإذا كان فقيرا احتاج إلى نجدة ومساعدة الأغنياء، وهو في كلتا الحالتين لا يستطيع الاستغناء عن أمثاله، ولتسخير تعاونهم لفائدته حاول باستمرار اقناعهم بأن مصلحتهم تكمن في الخدمات التي يقدمونها له مستعملا في ذلك أساليبً مختلفة باختلاف الأفراد المراد إخضاعهم، فهو مخادع ومنافق حينا وقاس وصلب أحيانا أخرى[1]، إن ظهور الملكية هو الدافع الأول لظهور المجتمع المدني، حيث يرى **روسو** أن أول من صور أرضا، حق له أن يقول "هذا

[1]- **جان جاك روسو**، أصل التفاوت بين الناس، ص. 10.

لي" ووجد أناسا على قسط كبير من السذاجة، فصدقوه كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني –ألا– كم من جرائم واغتيالات أو ردم الحفرة فصاح بالناس قائلاً: «**حذار أن تصغوا إلى هذا الدجال المحتال، فإنكم لها كون إن أنتم نسيتم أن الثمار للجميع وأن الأرض ليست ملكا لأحد**»[1]. وفي هذا الصدد جاءت صيغة الاتفاق التي ترتب عنها تأسيس المجتمع المدني كالتالي: «**أن نجمع قوانا في سلطة عليا تحكم فينا وفق قوانين رشيدة وتحم وتدافع عن جميع أعضاء الجماعة وتدفع الأعداء المشتركين وتمسكنا ضمن وفاق أبدي**»[2].

توصل صاحب هذه الجديلة إلى اقناع الجميع أن الحل الوحيد والأمثل لتجاوز وضعية الاغتراب هو الاتحاد في هيئة سياسية عليا وسن قوانين تتكلف بحماية الأفراد من الاضطهاد والإبادة والممتلكات من السطو والاعتداء وبتحقيق الحرية، العدالة والسلم المدني. إن أول ما يجب الإشارة إليه هو أن حالة الطبيعة بالنسبة إلى **روسو** ليست أبدا الحل الذي اقترحه لإخراج الإنسان من الوضعية المزرية التي وصل إليها عبر الفترات المتتالية للحضارة، رغم الأهمية الكبيرة لفرضية الحالة الطبيعية في نظرية روسو السياسية.

اعتبر **روسو** الرجوع إلى حالة الطبيعة أمرا مستحيلا لأنها لم تكن أبدًا النموذج الأمثل ولا الوضع الأفضل الذي يُمكن للإنسان أن يحقق فيه إنسانيتهم، فرغم تمتع الانسان بالبراءة والطمأنينة في الحالة الطبيعية إلا أن حياته كانت أقرب إلى حياة الحيوان، وبقاؤه فيها معناه أن ماهيته لن تتحقق أبدًا، فالإنسان لا يصبح فردًا خلقيا إلا إذا تطورت ملكاته وتوسعت أفكاره، وتحقيق ذلك كله متوقف على إيجاد المجتمع الأمثل الذي بإمكانه–وحده– السمو به من وضعه الحيواني إلى وضع أخلاقي. نخلص إلى القول بأن أهمية حالة الطبيعة في فكر **روسو** لا ترجع إلى أنه دعا الإنسانية للرجوع إليها لإخراجها من وضعها

[1]- **جان جاك روسو**، أصل التفاوت بين الناس، ص. 103

[2]-. - **جان جاك روسو**، في العقد الاجتماعي ومبادئ الحقوق السياسة، تر: عادل زعتير، ص 85.

الحضاري الفاسد، بل لأن مفهوما كهذا أسهل عليه إطلاقا مجموعة من الأحكام النقدية على حاضر الإنسان من جهة، ومثل تجسيدا مسبقا لما يجب أن يكون عليه المجتمع الإنساني المؤسس على العقد الاجتماعي من جهة أخرى، إذن الفرصة الوحيدة الباقية للإنسانية هي السير إلى الأمام وتأسيس وضع اجتماعي جديد[1]، قادر على مسايرة طبيعة الإنسان البريئة وتحديدها من عبودية الغرائز والأشخاص وهذا لن يكون، حسب **روسو** بإخراجها من الإطار المنظم للمجتمع وإنما بإدماجها داخل هذا الكل.

وساطة العقد الاجتماعي

لقد أشرنا أنفا إلى أن مشكلة الإنسان لا يُمكن حلها بالرجوع إلى حالة الطبيعة، فهذا الأمر لا يُمكن تحقيقه بل هو مستحيل، لأن الطبيعة البشرية لا تتراجع إلى الوراء من جهة، ومن جهة أخرى، لأنها ليست الوضع الأكثر مطابقة لطبيعة الإنسان ولا الأكثر ملائمة للجنس البشري، ولهذا يبقى الحل المتمثل في إيجاد مجتمع جديد يسمح بتحقيق كمال الإنسان هو الأرجح. ومن هنا يتبين لنا أن نقد **روسو** للمجتمع المدني في المقالة الثانية لم يكن نقدًا للنظام الاجتماعي في حد ذاته، بل كان رفضًا لنظام اجتماعي معين ساد في أيامه، ولقد كان الهدف من فلسفته الكشف عن نظام اجتماعي وسياسي مشروع (Légitime) خاصة في مؤلفه الشهير في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي[2].

إن أهم ما استهل به هذا الكتاب هو تركيزه على أن الحرية صفة أساسية تتميز بها طبيعة الإنسان، والتي بموجبها لا يخضع أي إنسان لآخر هذا من جهة ومن جهة أخرى لاحظ أن: «**النظام الاجتماعي حق مقدس يصلح قاعدة لجميع الحقوق الأخرى**»[3]، إذ عن طريق هذا النظام –الذي ألح عليه **روسو**– أصبحت للإنسان سلطة مشروعة على إنسان

[1]- **François Gillard**, «État de nature et liberté dans la pensée de J.J. Rousseau », In Étude sur le Contrôle Social, de J.J.Rousseau, Paris : société des belle lettres, 1964, p. 115.

[2]- صدر هذا الكتاب في الفترة نفسها التي صدر فيها كتابه "إميل والتربية" وذلك عام 1762.

[3]- **جان جاك روسو**، العقد الإجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ص 29.

آخر كما تطرق إلى قضية أخرى تتلخص في السؤال التالي: ما الذي يجعل السلطة حقا مشروعًا، ولماذا يشعر الناس بضرورة طاعة القوانين والالتزام اتجاه الدولة؟ والمشكلة – حسب **روسو**– لا يُمكن فهمها بوصف كيفية تأسيس المجتمع السياسي من الناحية التاريخية، وإنما بالبحث عن القواعد المشروعة التي يجب أن تتوفر في النظام الاجتماعي المدني حتى يكون محل طاعة واحترام من طرف كل أعضائه. تلخصت إجابة روسو فيما يلي: «**بما أنه ليس لإنسان سلطان طبيعي على مثله وبما أن القوة لا توجد أي حق، فإن العهود تظل أساسا لكل سلطان شرعي بين الناس**»[1] فالتزام الإنسان اتجاه الدولة، واعتبار ذلك واجبا مشروعًا يرجع إلى أنه لم يفرض عليه من الخارج، وإنما اختاره وهو حر، وبهذا رفض **روسو** كل الأطروحات التي أعطت مصادر أخرى للسلطة السياسية، لأنها غير مبنية على أساس صحيح. ومن بين النظريات التي رفضها **روسو** تلك التي اعتبرت السلطة السياسية نابعة من الطبيعة بحيث أوجدت أناسا ليحكموا وآخرين ليطيعوا ومن بين هؤلاء أرسطو (384 ق م– 322 ق م) (Aristote) الذي أكد أن «**الناس ليسوا متساوين بحكم الطبيعة، وإنما يولد بعضهم للعبودية ويولد الآخرون للسيطرة**»[2]، فالطبيعة منحت بعضهم أكثر مما أعطت للآخرين، ومن ثمة فالبعض سيد والبعض الأخر عبدًا بالطبيعة، لكن **روسو** اعتبر أن **أرسطو** كان محقا في بعض ما قله إلا أنه أخطأ حين جعل العبودية سببا في حين أنها نتيجة، فالإنسان ليس عبدًا بصورة طبيعية، وما العبودية إلا نتيجة ارتبطت بفئة دون أخرى لعدة أسباب، منها استعمال القوة للسيطرة على الأحرار، ومن ثمة فإذا وجدت عبودية بالطبيعة فلأن هي ممارسة ضد الطبيعة. بما أن الناس في حالة الطبيعة كانوا يعيشون حياة منعزلة لا تربطهم فيها أية علاقة اجتماعية أو سياسية، فإن استقلال كل واحد عن الآخر لدليل على أن الطبيعة لم تعط أيا منهم سلطة أكثر من الأخر لتجعله يحكم الغير.

[1]- المصدر نفسه، ص 35.
[2]- المصدر نفسه، ص 31.

لقد فند **روسو**، زيادة على هذا، النظرية التي رأت أن السلطة السياسية تنبثق من السلطة الأبوية، كما هو معروف، مكونة من الأبوين والأطفال، والصلة بين الأطفال والأب صلة طبيعية مبنية على أساس الحاجة لكن هذه الأخيرة سرعان ما تبدأ في النقصان ثم الزوال بعد بلوغ الأطفال سن الرشد، غير أن هذا لا يعني بالضرورة زوال الأسرة بعد انتهاء مهامها الطبيعية اتجاه أبنائها، بل قد يبقى أعضاؤها متحدين فيما بينهم إراديًا، وما دام الأمر متعلقا بالإرادة فهم إذن أحرار في الحفاظ على هذه العلاقة الأسرية عن طريق التعاقد. وفي هذا السياق لاحظ روسو أن «**الأب ليس سيد الولد إلا للزمن الذي تكون معونته ضرورية له، فإذا مرّ الزمن صارا متساوين، وهنالك يصبح الولد مستقلاً عن الأب تمامًا فإنه لا يكون مدينا له بغير الاحترام لا الطاعة (...) (ومن هذا المنطلق) كان يجب أن يقال إن السلطة الأبوية تنال قوتها الرئيسية من المجتمع المدني، بدلا من أن يقال إن المجتمع المدني يشتق من السلطة الأبوية**»[1]، إن إتحاد الناس، حسب **روسو**، يقوم على الحرية لا على القسر لأن «**القوة لا تخلق الحق**»[2]، ولقد ردّ الفيلسوف في السياق نفسه على أولئك الذين اعتبروا أن غزوات الأقوى هي التي أخضعت الكثير من الناس ومنحت الحق للمنتصر للسيطرة على تلك الفئة التي تم إخضاعها عن طريق القوة، هذا الطرح غير مقبول، فالإغارة ليست حقا ولا ينتح عنها أي حق من الحقوق، بالإضافة إلى ذلك أن الغازي والشعوب المغلوبة تبتعد دائمًا في حالة حرب، الأمر الذي يجعل قيام الدولة أمرًا مستحيلاً، أما في حالة استسلام الشعوب المغلوبة للمنتصر، فلا يكون الحكم إلا حكما مبنيا على القوة، والقانون يكون هو الآخر قانون الأقوى وعندئذ لا يكون المجتمع المؤسس مجتمعًا حقيقيا ولا الهيئة السياسية هيئة فعلية لافتقارها إلى موافقة ورضى الخاضعين لها.

[1]- **جان جاك روسو**، في العقد الاجتماعي، ص. 34.
[2]- المصدر نفسه، ص. 36.

وعليه فإنه لا يمكن بأية حال من الأحوال تحويل القوة إلى حق وطاعة هذه الأخيرة إلى واجب، لأن خضوع الإنسان، في مثل هذه الشروط، يكون من باب الخوف وليس من باب الطاعة الإرادية، ولذا سيسعى هذا الإنسان دومًا للتخلص من هذه القيود التي تكبله. إذا كانت السلطة لا تستمد مشروعيتها إلا من العقد الاجتماعي، فإن هذا لا يعني أبدًا أن كل عقد يصلح لتأسيس السلطة الحقيقة التي تضمن حقوق المواطن وترفعه إلى مستوى المواطنة، حتى لو لم يكن **روسو** أوّل من قال بالتعاقد كأساس السلطة فإن العقد المقترح من طرفه أخذ صيغة مميزة، جعلته يتجاوز الدراسات السابقة فيما يتعلق بهذه المسألة.

يعتقد هوبز بأن السلطة ظهرت عن طريق العقد الاجتماعي الذي يسمح للأفراد بالانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، بيد أن الملفت للانتباه في المسألة هو صيغة العقد التي اقترحها **هوبز**، إذ جاء فيها أن العقد هو «**عقد كل طرف مع طرف آخر، أبرم بالطريقة التالية نفترض أن كل واحد كان يقول للآخر: أسمح لهذا الرجل أو لهذه الجماعة وأتنازل عن حقي في حكم نفسي بنفسي، بشرط أن تنازل له أنت أيضًا عن حقك وأن تسمح بكل أعماله بالطريقة نفسها**»[1].

هكذا أصبح الحق الذي كان لكل واحد في استعمال قواه من أجل مصلحته الخاصة فتأسست السيادة عن طريق قوة العقود التي أبرمها الأفراد فيما بينهم، من هنا نستنتج أن الحاكم لم يكن طرفا في العقد، ولهذا فهو غير مقيد بأي التزام نحو أعضاء المجتمع، في حين أنهم مطالبون جميعا بالامتثال بإرادته. إن صياغة **هوبز** للعقد الاجتماعي في هذه الطريقة جاءت نتيجة للمقدمات التي انطلق منها، فالتأكيد على أن حالة الطبيعة حالة الحرب اقتضى تخيير الإنسان بين البقاء فيها أو الانتقال إلى السلم، وبما أن الاحتمال الأول مستحيل، لأن الحرب وضع سيء بالنسبة إلى الإنسانية لم يبق إلا احتمال الثاني الذي يشترط اختصار إرادة الأفراد المتعاقدين في إرادة واحدة تتمتع بقوة عليا وسلطة مطلقة قادرة على ردع كل من يريد إفساد أو تحطيم أواصر الوفاق، فوجود هذه القوة

[1] - **Thomas Hobbes**, Léviathan, , p. 107.

الرادعة وغير الخاضعة لأية شرط أمر لا مفر منه، لأنها الوحيدة القادرة على فرض الطاعة والامتثال.

أكد **هوبز** أن التنازل عن الحرية يُمكن أن يطبق على الفرد والشعب باعتبار أن الحرية يُمكن أن يمنحها العبد لسيده والشعب لحاكمه وهي الحالة الثانية أكثر إلحاحًا، لأن سلم الشعب وطمأنينته يتوقفان على مدى حصول الحاكم على حرية مطلقة تختصر كل الحريات الفردية وتستمد منها قوتها وفعاليتها. إن تصور كهذا، في نظر **روسو**، ليس مؤسسا على معطيات واضحة، واقتراح **هوبز** المتعلق بتبرير السلطة المطلقة للحاكم لا يستند إلى استدلالات معقولة ومنطقية ولتبيان ذلك يشترط **روسو** في البدء تحديد مفهوم الاستلاب (Aliénation) الذي يعني إعطاء أو بيع، لكن ما هو متعارف عليه هو أن الذي يبيع شيئًا ما، مهما كان بسيطًا، لابد أن تكون له أسباب وجيهة للإقدام على ذلك، هذا من جهة وأن يتحصل مما باعه على مقابل من جهة أخرى، لذا ومن باب أولى البحث عن الدوافع التي جعلت كلا من الفرد والشعب يبيعان حريتهما، وهي التي تمثل عصب حياتهما، إذ الفرد عندما يصير عبدًا لسيد ما يعطي هذا الأخير كل ما لديه بما في ذلك نفسه من أجل أن يضمن له السيد معيشته على الأقل، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الفرد، فما الفائدة أو المقابل الذي ينتظره شعب بأكمله، من إقدامه على مثل هذه الخطوة؟

لا يُمكن، حسب **روسو**، تصور أي سبب مقنع قد يدفع الشعب إلى بيع حياته، فالعيش في هدوء لا يعني أبدًا أن الشعب ناعم بالحياة المطمئنة السعيدة، فما هو الشيء الذي يرجعه إذا كان الهدوء نفسه هو واحد من مآسيه؟. نحن نعيش في هدوء داخل السجن ولكن هل هذا معناه أننا نجد أنفسنا سعداء هناك[1]؟. الجواب لا طبعًا، لأن ثمن الهدوء في ظل النظام المستبد لا يضمن للشعب معيشته ولا سعادته ولا أي شيء آخر، من كل ما يُمكن تصوره، إذن ليس هناك دافع واحد يجعل الشعب يتنازل عن حريته لهذا الحاكم، إن

[1]- **جان جاك روسو**، في العقد الاجتماعي، ص.ص. 35-36.

النتيجة التي توصل إليها **روسو** هي أن حق العبودية معدوم ليس فقط لأنه غير مشروع بل لأنه سخيف ولا يعني شيئا فكلمتا العبودية والحق متناقضتان[1]، ولهذا فإن الجمع بينهما مستحيل سواء تعلق الأمر بشخص واحد أو شعب بأكمله.

إن المجتمع الذي ينبغي تحقيقه، حسب **روسوّ**، هو المجتمع الذي يضمن سلامة وممتلكات وحرية كل متعاقد، لأن التوصل إلى إبرام هذا العقد وفق هذه الشروط هو الذي يضمن تأسيس المجتمع المشروع، ويحقق السعادة الإنسانية، والمهمة الأولى لهذا المجتمع هي جعل الفرد يلتحم بالآخرين دون أن يفقد حريته.

يبدو للوهلة الأولى أن تحقيق هذا المطلب صعب جدًا، باعتبار أن اتحاد الإنسان مع الآخرين يجعله يفقد على الأقل جزءً من حريته، غير أن **روسو** أكد مرارًا على إمكانية حصول الفرد في ظل هذا المجتمع على حرية أسمى من تلك التي كانت لديه في حالة الطبيعة، ولبلوغ هذه الغاية يشترط **روسو** أن: «**يضع كل واحد منا شخصه وجميع قوته شركة تحت إدارة الإرادة العامة، وهنا نلتقي كهيئة، كل عضو كجزء لا يتجزأ من المجموع**»[2]. بعد تفحص صيغة العقد نلاحظ أن على كل فرد متعاقد أن يمنح شخصه وقوته وممتلكاته أي كل حقوقه للجماعة، وما كان شيئًا خاصا به قبل العقد الاجتماعي يصبح بعده شيئًا مشتركًا.

نستخلص من كل هذا أن التنازل أمرًا لا مفر منه، وأنه وحده كفيل يجعل المجتمع متماسكا لكن شرط أن تنازل جميع أعضاء هذا المجتمع كذلك ما لديهم، وأن يكون هذا التنازل لصالح الإرادة العامة التي هي إرادة المجتمع المؤسس.

رأى روسو أنه من الضروري- لكي يكون الاتحاد كاملا- أن يتنازل كل عضو من هذا التجمع عن كل الحقوق التي كانت لديه من قبل ولا يستثنى من هذا أي طرف لأنه في هذه الحالة يصبح البعض متميزًا عن الآخرين، مما يجعل أولئك يتسلطون على هؤلاء

[1]- المصدر نفسه، ص. 40.

[2]- المصدر نفسه، ص 45.

فتكون العلاقة بينهم مجرد علاقة عبيد بسيده، وبهذه الطريقة لا يحقق العقد أهدافه، فالعقد بالنسبة إلى **روسو** لا يهدف إلى تحقيق مساواة في الخضوع بين الأفراد المتعاقدين فقط، وإنما الغرض منه هو حماية وضمان حقوق أسمى وأكثر لكل فرد متعاقد وهذا لا يتأتى إلا إذا تعاقد الشعب مع نفسه. يتجلى مما سبق أن العقد ليس مسألة تتم بين الجماعة والفرد أو بين من هو أرفع ومن هو أدنى، لأن في هذه الحالة تكون سيادة الشعب بين أيدي الغير، والمراد من دحض هذه الفكرة عند **روسو** تبيان أن التعاقد بصيغته السليمة والمراعية لأهدافه النهائية تكون بتعاقد الجسم السياسي مع كل واحد من أعضائه وبهذه الطريقة وحدها يكون كل عضو قد منح نفسه للجماعة ولم يعطيها لأحد بعينه.

المجتمع السياسي والإدارة العامة

ورد في صياغة العقد الاجتماعي أن تنازل المتعاقدين عن حقوقهم وممتلكاتهم إنما كان للإرادة العامة (La volonté général) التي ليست سوى إرادة الجسم السياسي الذي أنتجه العقد الاجتماعي توضيحًا للمسألة لابد من الإشارة إلى أن **روسو** ميز بين الإرادة الخاصة وإرادة الجميع من جهة، والإرادة العامة من جهة أخرى، الأولى هي إرادة كل إنسان منظور إليها كفرد والثانية هي مجموعة الإرادات الخاصة، أما الثالثة فهي مختلفة عن كلتيهما، إنها إرادة الدولة التي أساسها المتعاقدون بكل حرية. والتي يعتبرها **روسو** الركيزة الإنسانية لفلسفته السياسة، ولقد عرفها في كتابه الخطاب حول الاقتصاد السياسي أنها «**المبدأ الأول للإقتصاد العام والقاعدة الأساسية للحكم... كانت بالنسبة إلى كل أعضاء الدولة قاعدة العدل والظلم**»[1].

من مميزات الإرادة الخاصة أنها تهدف إلى خدمة مصلحة فرد بعينه لذا فهي أنانية وإرادة الجميع لا تختلف عنها إلا في كونها تنظر إلى المصلحة الخاصة لفئة معينة دون غيرها من الفئات، فهي تحقيق مجرد تجميع عدد الإرادات فردية، وتكتل هذه الإرادات لا

[1]- **جان جاك روسو**، مقال حول الاقتصاد السياسي، ص. 14، نقلا عن **جان شوفاليه** ، تاريخ الفكر السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985، ص 1، 487.

يُمكن أن ينتج الإرادة العامة لقول روسو«**إما أن تكون السيادة عامة أولا تكون، أي أنها إما أن تكون إرادة الشعب أو إرادة جزء منه في الحالة الأولى تكون الإرادة عاملاً من أعمال السيادة ويتكون عنها القانون وفي الحالة الثانية لا تكون سوى إرادة أو عمل من أعمال الحكم**»[1].فالإرادة العامة لا تنظر إلا إلى المصلحة العامة دون تمييز بين مواطن وآخر، لأن تشكيل الرابطة الاجتماعية متوقف على ما هو مشترك، ولذلك فتأسيس الدولة مرتبط بإيجاده مصلحة مشتركة بين أعضائها، لأن بقاء كل فرد مهتما بمصلحته الخاصة المتميزة والمعزولة عن مصلحة الآخرين معناه استحالة تكوين أي روابط اجتماعية، والإرادة العامة وحدها قادرة على العمل وفق المصلحة المشتركة للشعب والمحافظة عليها.

تطرق روسو إلى طبيعة وخصائص الإرادة العامة فقال إنها لا يُمكن أن تسلب (أي لا يمكن التنازل عنها) أبدًا[2]، فالسيادة نابعة من أعضاء الدولة كلهم، ولا يُمكن للشعب أي ينتزع حق تمثيل نفسه من بين يديه ليعطيها لفرد أو مجموعة، وتركيز **روسو** على أن السيادة غير قابلة للإستلاب (Inaliénable) مرده إلى أن الإنسان ليس له الحق في أن يُعطي حريته لإنسان آخر، والشعب كذلك لا يستطيع أن يمنح سيادته لأي كان، وتصور العكس يعني تعهده بالخضوع لشخص ما وفي هذه الحالة يفقد خاصيته كشعب وتنهار الدولة على إثر ذلك. إن بقاء المواطنين أحرارًا، غير خاضعين لإرادة خارجية مرهون بمدى احتفاظهم لأنفسهم بممارسة السيادة التي تشكل الضمان الوحيد للحرية المدنية.

إن الإرادة العامة بصفتها إرادة الشعب بأكمله غير قابلة للتقسيم (Indivisible) أيضًا لأن محاولة تقسيمها إلى أجزاء وجعل كل جزء يعبر عن فئة معينة من الشعب معناه فقدان هذه الإرادة لطبيعتها وتحولها إلى إرادة خاصة، لأمكن تجزئتها إلى العناصر المكونة لها لكن هذا غير وارد بالنسبة إلى **روسو**، لأنه اعتبر الإرادة العامة كوحدة لا

[1]- **محمد علي عبد المعطي محمد**، السياسة بين النظرية والتطبيق، ص 166.
[2]- **جان جاك روسو، في** العقد الاجتماعي، ص. 59.

يمكن تقسيمها، وفي هذا السياق يؤكد أن اعتبار السيادة مقدمة ناتج من خطأ، وأن الحقوق التي تعتبر أجزاء من هذه السيادة هي في الحقيقة تابعة لها[1]، إضافة إلى ما سبق، يستبعد **روسو** الخطأ والضلال عن الإرادة العامة ويعتبرها مستقيمة وصائبة، لأنها تهدف دائمًا إلى بلوغ المصلحة العامة، وتحقيق خير أعضاء الدولة، وإذ يؤكد هذا فإنه لا ينفي إمكانية وقوع الشعب في بعض الأخطاء لأنه معرض للمخادعة، فرغم أن الشعب يريد دائمًا صالحة وما يجلب له الخير إلا أنه لا يدركه دائما ولا يصل إلى تحقيقه في كل مرة.

تتحدد قوة الدولة بمدى ترابط والتحام أعضائها فيما بينهم إلتحامًا يلغي كل امتيازاتهم الفردية ليجعلهم كياناً واحدًا، وتحقيق ذلك مرهون، حسب **روسو**، بقدرتهم على اختصار الإرادات الخاصة في إرادة واحدة وهي الإرادة العامة التي تصبو دائمًا إلى حفظ أمن وسعادة الجميع. تفطن **روسو** إلى إمكانية بروز بعض التناقضات والصراعات بين الأفراد والطغيان المصلحة الخاصة على حساب مصلحة الدولة، ليستخلص من هذا أن الانحلال والضعف مس الرابطة الاجتماعية وهذا لا يعني في نظره أن الإرادة العامة فسدت أو تم القضاء عليها، إن ذلك مستحيل لأن طبيعتها ثابتة وخالصة، وعليه فإن الإرادة العامة لا تضمحل Indestudible.

قصارى القول أن «ما يخسره الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحق مطلق في كل ما يُحاول وما يُمكن أن يحصل، والذي يكسبه هو الحرية المدنية وتملك ما يجوز»[2]، من هذا المنظور تصبح وضعية الفرد في ظل الدولة أفضل بكثير في حالة الطبيعة، لأنه يستبدل فيها الحرية المدنية بالتوحش والاستبداد.

[1]- المصدر نفسه ، ص. 62.
[2]- **جان جاك روسو**، في العقد الاجتماعي، ص. 50.

1-من حرية الوعي إلى حرية السياسة

في الإطار العام لنظرية الدولة الحديثة، ظهر ما يسمى بفلسفة العقد الاجتماعي كبديل سياسي للنظرية التقليدية، وقد بدأ تشكل هذه النظرية بإعادة النظر في التصور الأفلاطوني والأرسطي للطبيعة البشرية.إن الملاحظ على نظرية العقد الاجتماعي هو تعدّد التوجهات المشكّلة لها، حيث نجد اِختلافات جوهرية من حيث تصور الطبيعة البشرية وغاية الدولة بين مختلف رواد هذه النظرية، إذ يختلف تصور **هوبز** للطبيعة البشرية وغاية الدولة عند تصور **لوك** و **روسو** لهما.

من المسائل النقاشية التي طرحتها فلسفة العقد الاجتماعي نجد موضوع الحرية في إطار الدولة الجديدة. وهذه نقطة اختلاف أيضا بين فلاسفة العقد الاجتماعي، بالنسبة إلى **هوبز** مثلا لا يُمكن أن نتصور وجود حرية سياسية لأن الحرية في الأساس مرتبطة بالأجسام الطبيعية. ومن ذلك تكون الحرية السياسية مجرد صفة تُلحق بموضوع معين دون أن تكون لها أي فاعلية، قد تكون حرية السياسة هي مصدر اللاأمن والاستقرار، فالحرية الطبيعية عند **هوبز** توجد في عند الإنسان قبل انتقاله من الوضع الطبيعي إلى المجتمع المدني، حيث كان يملك حرية مطلقة وهذه الأخيرة تمنح للإنسان الحق الطبيعي، و هكذا أمكن لكل ينبغي فرد أن يستخدم قوته بالاعتماد على العقل من أجل صيانة حياته أي الحق الطبيعي الذي يدل على الحرية الطبيعية هذا من أجل في أداء الأعمال أو الإحجام عن أدائها وعليه حينما يكون الفرد حرًا في القيام أو عدم القيام بعمل ما، فمعنى هذا أنه غير ملتزم ولا متعهد بشيء.

لقد أكد **هوبز** أنّ معنى الحق الطبيعي يرادف معنى الحريّة، وهذا واضح من قوله: «إن الحق الطبيعي ... هو الحرية التي يتمتع بها كل واحد في التصرف بقدرته الخاصة»[1]. إذن فالحرية التي يقصدها **هوبز** هي الحرية اللازمة عن علاقة الإنسان بالعالم

[1] - **Thomas Hobbes** , Léviathan, 1er partie, ch, xiv, p 128.

الخارجي، وهذا ما يتضح من تعريف **هوبز** للحرية بقوله « نقصد بالحرية حسب المدلول الخاص لهذه الكلمة غياب العراقيل الخارجية التي غالبا ما يُمكن أن تنزع من الإنسان جزءً من القوة التي يتمتع بها في القيام بكل ما يريد، ولكن دون أن نتمكن من منعه من استعمال القوة المتبقية، طبقا لما يمليه عليه حكمه وعقله»[1]. إذن ما دام أن الإنسان كما يتصوره يتمتع بالقدرة على الحركة كما هو شأن كل الأجسام الطبيعية، هذا ما يعلل وصوله في كتابه المواطن إلى النتيجة التالية « أن الأساس الأول للحق الطبيعي هو أن يحافظ كل واحد على جسمه وحياته قدر إستطاعته»[2].

واضح بالنسبة إلى **هوبز** أن الحق الطبيعي هو الذي يمنح الحرية التامة لكل واحد، ويكون بذلك هو الشخص الوحيد المؤهل لتقدير الأخطار التي تهدد حياته واختيار الوسائل التي يراها مناسبة لمقاومتها. ما دام أن الطبيعة جعلت كل واحد قادر على التصرف في قواه الطبيعية لأنّه كما يقول **هوبز** « ما دام أن الأمر يتعلق بخلاص الإنسان فإنه بالضرورة يكون هو الحكم الأكثر كفاءة حسب الحق الطبيعي»[3].

إذن فالحديث عن الحق الطبيعي حسب "هوبز" يجب أن يتوفر شرط الحكم الخاص على الأشياء، وهذا ما يقصده من قوله «الحق الطبيعي هو الحرية التي يتمتع بها كل واحد في استعمال قوته الخاصة كما يشاء من أجل الحفاظ على طبيعته الخاصة، وبعبارة أخرى حق الحفاظ على حياته، وبالتالي حق القيام بكل ما يعتبره الوسيلة الأكثر ملائمة لهذه الغاية حسب حكمه وعقله الخاصين»[4]. وما أكده "هوبز" إذن هو حرية الوعي التي تجعل الأفراد مستقلين أنطولوجيا عن التصورات التي بإمكانها أن تجعل الأشخاص خاضعين وتقصر من حريتهم كذوات انسانية.

---

[1] - **Thomas Hobbes** , Léviathan, 1er partie, ch, xiv, p 128.

[2] -**Thomas Hobbes**, Le citoyen , 1er partie, 1er ch, 1er§ VII, p 96.

[3] -**Ibid**, 1er partie, 1er ch, 1er§ VII, p 96- 97.

[4] - **Thomas Hobbes**, Léviathan, 1er partie, ch, xiv, p 128.

في مقابل ذلك يرى **روسو** أن الحرية السياسية هي الضامن لوجود المواطنة الحقيقية وعليه جعل من الحرية أحد أهم أسباب ظهور الدولة وهذا ما يتضح من خلال غاية العقد الاجتماعي الذي شرحه في كتابه في العقد الاجتماعي.

إذن يُمكننا وصف الحق الطبيعي المرادف للحرية كما سبق ذكره بأنه في الحالة الطبيعية هو حق عرضي لأنه يتغير بتغير القوة التي يقوم عليها وله وجود بالقوة أكثر مما له وجود بالفعل، لأنه يحدد الغاية دون أن يضمن الوسائل المؤدية إليه، وإرجاع الحق بهذه الكيفية يصفه **روسو** بكلام مبهم ليس له أي تفسير لأنه كما يقول: «إذا تقرر أن القوة هي التي تضع الحق فإن العلوم يتغير بتغير العلة فكل قوة تتغلب على قوة أولى فلابد أن تخلفها وتحل محلها»[1]، وما دام أنه في الحالة الطبيعية لا واحد يملك القوة الكافية لضمان توفره المستمر فلا واحد يضمن تمتعه الفعلي بحقه الطبيعي، وهذا ما عبر عنه **روسو** بشكل واضح في قوله «الأقوى لا يكون دائمًا قويا بما فيه الكفاية لأن يكون دائمًا سيدًا»[2]. ومن هنا تتبين ضرورة الإسراع بالخروج من حالة الحرب التي أكدّ "هوبز" تناقضها مع غاية الحق الطبيعي، بقوله «إنّ الذي يرغب إذن في العيش في حالة كحالة الحرية وحق الجميع في كل شيء يتناقض مع نفسه»[3].

لاشك أن "هوبز" يرى أن الحرية الطبيعية غير قابلة للاستخدام ولا فائدة منها وفي المقابل يدعو الناس بقبول صيغة العقد الاجتماعي التي يقترحها، ولهذا يحذر من مغبة محاولة العيش في زوايا منفردة عن المجتمع، و يلخص **علي محمودي** خوف **هوبز** وتشاؤمه بقوله: «حذار أن يفكر البعض أن من الأفضل لكل شخص أن يعيش طبقا لإرادته وكما يحلو له من أجل أن ينتظم في مجتمع مدني، فكل من هو خارج وضع الحكم المدني يحضى بحرية مطلقة أعظم، لكنها حرية كقيمة بلا فائدة»[4].

---

[1]- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ص 15.

[2]- المرجع نفسه.

[3] - **Thomas Hobbes,** Les éléments du droit naturel et politique, 1er partie, ch. VII §. 12, p203.

[4]- **علي محمودي**، نظرية الحرية في الفلسفة السياسية، هوبز ولوك، تر: عبد الردمان العلوي، ط1، (بيروت، لبنان، دار الهادي لطباعة والنشر والتوزيع، د.س)، ص. 35.

لقد افترض **هوبز** أن الأفراد جميعًا قد فضلوا بدافع الأنانية أن ينقلوا حقوقهم إلى سيد واحد مطلق وإرادته هي إرادتهم جميعًا ليعيشوا في ظل سلطاته آمنين، فكان ذلك ميلاد الدولة، لكن يصبح إنسان الحالة المدنية مسؤولاً دون أن يكون حرًا بعد أن كان في الحالة الطبيعية حرًا دون أن يكون مسؤولاً وهذا وضع يبين أن الحالة المدنية، كما يتصورها هوبز جاءت لتقضي على عنصر الحرية الذي يُمثل في نظره سببًا من أسباب الصراع في الحالة الطبيعية، ولهذا تعتبر نظريته في العقد الاجتماعي نظرية نظام يقوم على استلاب للحريات الفردية[1]. وهذا يعني أنّ الفلسفة السياسية عند **توماس هوبز** باعتباره منظرا لدولة تكون فيها جميع السلطات في يد شخص واحد وهو ما يعني أن الفرد في الصيغة التعاقدية لـــ **هوبز** لا يملك أية حرية سياسية، و **هوبز** لا يسلم مطلقا بوجود الحرية السياسية وإنما الحرية في اعتقاده هي حرية الجسد والحركة، ونجده مقابل هذه الحرية السياسية يدعم حرية الوعي التي يجب أن تكون السيمة الأساسية للفرد.

2-الحرية الطبيعية والحرية المدنية.

صرح **روسو** قائلاً: «يولد الإنسان حرًا ولكنهُ مكبل بالأغلال في كل مكان»[2]، هذا يعني أن الحرية خاصية من خاصيات النوع البشري والتي يُمكنه التنازل عنها بعد العقد الاجتماعي، فهي ضرورية سواءً تعلق الأمر بالفرد أو بالدولة. كما استوحى من فكرة **لوك** التي تقول أن الناس جميعًا أحرار، حيث استهل مؤلفه بأهم جمله قائلا: «يولد الإنسان حرًا ويوجد الإنسان مقيدًا في كل مكان وهو يضن أنه سيد الآخرين وهو يظل عبدًا أكثر منهم»[3].

ففكرة الأفراد ولدوا أحرار حقيقة، وفي الوقت نفسه هم مقيدين وهذا راجع إلى اعتماد الأفراد بعضهم على بعض نتيجة تطور المجتمع السياسي. نفهم من خلال هذا المعنى أن **روسو** قد ميز بين الحرية الطبيعية والحرية السياسية، إذ أن وجود الأولى واستمرارها

[1] - **Michel Terstchenko**, les grands courants de la philosophie politique,(Paris), p 41.

[2]- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ص. 9.

[3]- المصدر نفسه ، ص. 29.

في حالة المدنية مرهون بغياب العلاقات الاجتماعية، وهذا الوضع البدائي جعله ينعم بحرية التصرف دون أن يكون للغير الحق في الحد منها، أو القضاء عليها. أما الحرية السياسية والتي سماها بالحرية الأخلاقية فقد تحصل عليها الإنسان في ظل المجتمع السياسي المشروع الذي تم تأسيسه بموجب العقد الاجتماعي وهي ألقت بالطبيعة الإنسانية وكفيلة يجعل الإنسان سيد نفسه، هذا لا يأتي إلا إذا كان سلوكه مطابقا للعقل لا الغرائز. وفي هذا السياق أدرك **روسو** أن الحرية المدنية هي الصيغة المثلى للتجاوز الحرية الطبيعية من أجل سمو الإنسان إلى مستوى المواطنة. غير أنّ الحرية المدنية لا يُمكن أن تتحقق إلا إذا التزم الإنسان باحترام القانون الذي سنه باعتباره عضوا داخل مؤسسة الدولة[1]، ومحاولة تجاوز قوانين الدولة يعرض المواطن لعبودية الشهوات والأفراد.

إن انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية وفق العقد الاجتماعي جعل **روسو** ينتبه إلى المشاكل المترتبة عن هذا الانتقال في الحياة الاجتماعية التي كثر فيها الاضطهاد والاستبعاد والظلم والقسوة والفساد وكلها مظاهر نتجت عن التفاوت الكبير بين طبقات المجتمع، فظهرت طبقة غنية جدًا ذات امتيازات، وطبقة فقيرة مضطهدة، وكانت مصالح المجتمع مقصورة على هؤلاء الأغنياء والأقوياء ــ حيث كانوا يتحصلون على الوظائف الكبيرة التي منحتهم قوة وسلطة، اضطهدوا بها الفقراء إلى درجة جعلتهم يرتكبون جرائم كبيرة في حقهم ويعاقبون عليها، فمثلا إذا سرقت الغني أو ارتكب جريمة أو اعتدى، وقتل أحد بريئًا كان آمنا من العقاب، ولذلك كان الفقراء يعانون أشدّ المعاناة خاصة الفلاحين منهم الذي كانت أرباحهم تؤخذ منهم، وكانت حقولهم ومحاصيلهم تداس، عندما يقوم الأغنياء بالصيد، حتى أبناؤهم كانوا يُؤخذون من الحقول ليرسلوا إلى الجيش.

وما يفقد الفرد بهذا العقد هو حريته الطبيعية وحق التملك الذي يعترف له الآخرون به، فالحرية الطبيعية محدودة بقدر الفرد فقط، أما الحرية المدنية فممدودة بالإرادة العامة التي تنسجم معها حرية كل عضو، الحيازة تعتمد على القوة، أما التملك في ظل العقد فهو

[1]- المصدر نفسه ، ص. 51.

حق تمنحه الدولة وهو بذلك شرعي. علاوة على ذلك، يُمكننا أن نظيف أن ما يكسبه الإنسان في الدولة المدنية هو الحرية الأخلاقية التي وحدها تجعله بحق سيد نفسه، ذلك أن الاكتفاء بدافع الشهوة هو عبودية، بينما الخضوع للقانون الذي نسنه لأنفسنا هو حرية. بهذا المعنى لا يكون العقد الذي يصور مشكلاً جديدًا للمجتمع قد قضى على حرية الإنسان، بل قد مكنه من الحرية المدنية والأخلاقية، بذلك تتحقق إنسانيته، وبهذا المعنى أيضًا يكون الإنسان قد أطاع نفسه بإطاعته للقانون أي يبقى يحتفظ بحريته[1].

حقًا أن الإنسان يفقد في العقد الاجتماعي حريته الطبيعية ولكنه يحصل لقاء ذلك على حرية مدنية أو حرية سياسية أو اجتماعية، كما يستفيد حق تملك ما يملكه، أنه يفقد حريته الذاتية الأنانية، لكي يحصل على الحرية المعنوية العاقلة حرية المجتمع بأسره، ولما كان كل شخص يضع نفسه للجميع فإنه من ثمة لا يضع نفسه لأي شخص آخر، أي أنه يستحيل أن يضع الإنسان حريته تحت تصرف شخص أو فرد أو ملك أو سلطان والنتيجة هي حصوله على الحرية العامة، فثمة فرق إذن بين أن يتقيد الإنسان بآخر وبين أن يتقيد بالكل الذي هو جزء فيه[2]. إذن فالحرية المعنوية وحدها تجعل من الإنسان سيد نفسه حقيقة إذ أن ثروة الشهوة وحدها هي عبودية وإطاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا هي حرية. والإنسان وإن كان يتمتع في الحالة الطبيعية بحرية طبيعية، فإنه في الحالة المدنية يفقدها ليكتسب حرية مدنية، وفقدانه لها هو من أجل تحقيق حرية أفضل منها، لأن الحرية الطبيعية ليس لها حدود سوى قوى الفرد، بينما الحرية الناشئة من الحالة المدنية هي التي تكون محدودة بالإرادة العامة ولذلك كان لزاما علينا، حسب **روسو**، أن نفوق بين الحرية الطبيعية والحرية المدنية أو السياسية، إضافة إلى هذه الحرية المدنية هناك حرية أخرى ناشئة، وتتمثل في الحرية المعنوية وهي وحدها التي تجعل من الإنسان حرًا حقيقة[3].

---

[1]- **الزواوي يغورة**، مجلة التنوير، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، (الجزائر: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع) ، ص 255.
[2]- **علي عبد المعطي**، الفكر السياسي الغربي،(الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1992)، ص. 299.
[3]- **اسماعيل زروخي**، دراسات في الفلسفة السياسية، ط1 (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2001)، ص. 227.

جعل **روسو** من الحرية المبدأ الأساسي لكل وجود إنساني، وكل ماهية ترتبط به فانعدام الحرية معناه انعدام إنسانية الإنسان سواء العقلية أو الخلقية، ومن ذلك يقول: «إن تخلي المرء عن حريته هو تخلي عن صفته كإنسان عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته، إذ أن تنازلا كهذا مناف لطبيعة الإنسان، وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقية من أفعاله.

فالمجتمع الذي ينهض على العقد الاجتماعي يستبدل الغريزة بالعدالة ويرسم الأهداف المثالية التي لابد أن يسعى إليها الناس من أجل التطور والتقدّم، فالإنسان في هذا المجتمع تحدث فيه تغيرات عميقة ويصبح خاضعًا لعقله بدلا من خضوعه للغريزة، وتؤدي به الحياة الاجتماعية إلى استخدام ملكاته العقلية، ويعوض الإنسان في هذا المجتمع ما فقده بتركه الحالة الطبيعية، فهو يفقد الحرية الطبيعية والحق المطلق في كل ما يفعل، ولكنه يكسب الحرية المحدودة بالإرادة العامة، وعليه فإن الحرية الطبيعية ليست إلا استعدادا لأن الإنسان يكون خاضعًا فيها لنوازعه، أما الحرية المدنية فهي الحرية الحقيقية، لأن الإنسان يخضع فيها لقانون مدني[1].

يرى **روسو** بأنه لا فرق بين الحرية الطبيعية والحرية المدنية من حيث الجوهر والمحتوى، إنما تختلفان في الأرضية التي تقوم عليها والحدود النهائية لكل منهما، من هنا قد يُمكن القول أن الحرية المدنية هي ذاتها الحرية الطبيعية لكن مع تأطيرها وتحديدها بالإرادة العامة المتمثلة في القانون، وأن الحرية في هذه المرحلة لا تتحقق إلا بمزاولة الحكومة الناشئة عن العقد مهامها السياسة، فهي وحدها القادرة على تنفيذ الحرية وتحقيقها، بل إنها وظيفة من وظائفها، ولهذا يقر **روسو** في تطرقه إلى مفهوم الحكومة بأنها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما، مكلفة بتنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء. لكن روسو يرفض

[1]- **حسن سعفان**، العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ج2،(القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر)، ص. 579.

سلطة الحكام المطلقة بقوة معتبرًا إياها عبودية وهو يرفض العبودية وهذا ما يظهر في كتابه العقد الاجتماعي باعتبار أن القوة لا تضع حقا، وباعتبار العبودية تسلب الإنسان إنسانيته، فجوهر الإنسان هو الحرية ومن دونها تنتفي عن أفعال البشر طبيعتها الأخلاقية[1].

يعرّف **روسو** الحرية المدنية بأنها تأمين الإمكانية لكل إنسان في أن يحصل على سعادته بطريقته الخاصة وبحماية من الإرادة العامة وقوانينها، ومما سبق نستخلص أن **روسو** من حيث دعا إلى الحرية السياسية والمدنية قد دعا كذلك إلى الحرية الأخلاقية وتجلى ذلك إلى دعوته إلى الدين المدني ووقوفه ضد النظريات المسيحية وكل دعاوي الكنيسة ولم يكن راضيًا بأن يكون ثمة سلطان مدني وآخر ديني، كما أنه لم يقبل أن يكون هناك فروق بين الفرد وأخرى في الطبقات، وهذا ما يبرر فساد الأديان لذلك رأى **روسو** إن ديانة الإنسان تكون بغير معابد ومذاهب، فهي عبادة داخلية للإله في خدمة الأخلاق أي أن **روسو** حاول أن يوقف بين الديانة الإنسانية والديانة الوطنية حتى لا يكون هناك ازدواج في العبادة والطاعة[2].

تتحقق حرية الفرد الأخلاقية عند في نظر **روسو** إذا وضعنا مقابل المصلحة المادية، مصلحة معنوية، حيث أن التصرف بدافعها معناه الدفاع عن اهتمامين هما: تجنب عذاب الضمير، والحصول على السعادة المعنوية الناجمة عن رضا الوجدان وبالتالي فالمصالحة المعنوية تزين المرء ولا تفسده لأنها لا تتصل بمنافع المجتمع بل تتعلق بنا وبخيرنا وبحريتنا ويقول فيها **روسو** مصلحة لا تمت بصلة إلى منافع المجتمع ولا تتعلق إلا بذاتنا وبخير أنفسنا وبهنائنا المطلق، لذلك أسميها المصلحة الروحية والمعنوية[3]، ومن ثمة دعا روسو إلى عدم القيام بعمل إلا بعد مشورة ضميرنا وهنا تتجلى الحرية الأخلاقية بوضوح، حيث في يرى **روسو** أن إدخال الجميع في عقد يلتزمون بطاعته، ويُمارسون

[1]- **عزمي بشارة**، المجتمع المدني: دراسة نقدية، (القاهرة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، د.س)، ص. 135.
[2]- **سامي الدهان**، جون جاك روسو، (القاهرة: دار المعارف، القاهرة، 1979)، ص. 88.
[3]- المرجع نفسه، ص. 89.

حرياتهم في ظله، والطاعة فيه ليست للحاكم بل للإرادة العامة، والتي تعتبر تجسيدًا موضوعيا للطبيعة الأخلاقية للإنسان الذي يكون بطاعة للقانون قد جسد انتماءه الأخلاقي للجميع، وبالقانون يحقق الحرية التي ارتضاها لنفسه. ومن هنا وجب تغيير صفات الناس المختلفة عن الصفات التي كانت تميزهم في المرحلة الطبيعية، فإذا كان الإنسان في تلك المرحلة الطبيعية يتمتع بحرية كان فيها هو القاضي الوحيد والأخذ بالثأر لضروب الأذى التي تلحق به فإن هذه الحرية لم تعد مناسبة في المرحلة اللاحقة التي نشأ فيها المجتمع السياسي[1]، فالحرية المطلقة التي كان يتّمتع بها الفرد في المرحلة الطبيعية، أصبحت مقيدة بالقانون في المرحلة السياسية.

3-جدلية الحرية والمساواة.

إنّ القراءة المتأنية لنصوص **جان جاك روسو**، خاصة مقاله الموسوم بـــ أصل التفاوت بين الناس وكتابه في العقد الاجتماعي ستجعل متتبعها بصفة أكيدة يلتمس نوعا من التضارب السطحي بين مقولتين متعارضتين في الأساس هما المساواة باعتبارها أداة لجعل الناس غير متمايزين وليسوا مختلفين، والحرية باعتبارها الأداة التي تُمكن الفرد من التخلص من سلطة الجماعة ليصبح بذلك متميزًا عن الأفراد الآخرين. إن هذه المسألة التي تقودنا حتمًا إلى امتحان نظرية الدولة عند **روسو**، لأن هاتين المقولتين على قدر وفير من الأهمية ليس فقط في عصر **روسو** وإنما في العصور التالية لعصره أيضًا.

كما أن الحرية والمساواة هما الشرطان الأساسيان لصناعة الفعل الديمقراطي وهو الخط النظري الذي سيبقى ممتدًا من **روسو** إلى **جون راولز** مرورًا بـــ **ألكسيس دوتوكوفيل**. وهنا يمكن أن نتساءل هل هناك التباس في نظرية الدولة عند **روسو؟**، أم هناك تكامل بين هاتين المقولتين، وهو ما يصنع عظمة نصوص روسو السياسية؟.

إن هذا التساؤل المشروع يفيض عن القراءات الإيديولوجية التي استحضرت نصوص **روسو** السياسية. يريد رواد الاشتراكية أن تظهر **روسو** بمثابة أحد منظريها

[1]- **اسماعيل زروخي**، المرجع السابق، ص. 228.

الأوائل من منطلق أن المسألة الأساسية التي ناقشها **روسو** في المجال السياسي هي مسألة التفاوت الذي اعتبره شرًا حضاريًا، وفي المقابل نجد الايديولوجية الليبرالية تصنف **روسو** أنه من بين أحد منظري الفكر الليبرالي، كون الحرية جزء أساسي من المطالب التي قامت عليها النظرية السياسية الروسوّية.

قد ربط روسو بين الحرية والمساواة باعتبارهما يُمثلان الخير الأعظم الذي يسعى المجتمع السياسي إلى تحقيقه. وكانت هذه المسألة من أهم المسائل التي بنى عليها فكره السياسي، ويعتقد روسو بشأنها، إذا بحثنا فيما يتكون بالضبط أعظم خير للجميع يجب أن يكون غاية لكل نظام تشريعي لوجدنا أنه ينحصر في هذين الغرضين الرئيسيين: الحرية والمساواة، الحرية لأن كل تبعية خالة على مقدار من القوة ينتزع من هيئة الدولة، والمساواة لأن الحرية لا يُمكن بقاؤها دونها[1].

لكن كيف يُمكن أن نجمع بين الحرية والمساواة؟ أي كيف يُمكن أن نوفق بين أفراد تختلف ميولاتهم ورغباتهم وآمالهم وتتنوع أهدافهم، فالمشكلة الأولى التي تواجهنا هي مشكلة التوفيق بين الفرد والجماعة، وهي مشكلة أساسية في كل بنيان إجتماعي.

لذلك يحاول "روسو" أن يعالج معالم هذه المشكلة فيتساءل: كيف يمكننا أن نصل إلى صورة من التوافق الاجتماعي، تتكفّل في إطارها قوى الجماعة من أجل حماية حقوق الأفراد وحقوق الجماعة من حيث أنها تعكس الوعي العام المشترك بين أعضائها، فكيف إذن يُمكن أن تذوب شخصية الفرد في الجماعة، بحيث يحس الفرد بأن حقوقه مضمونة وحريته مكفولة.

حسب "روسو"، فإنه ليس في الوسع أن يقوم مجتمع في هذا الإطار، إلا على أساس الرضا والقبول، أي على أساس عقد اجتماعي يكون غرضًا نظريا بحتا، إلا أن دلالة

[1]- **إسماعيل زروخي**، المرجع السابق، ص 227.

عميقة في تفسير الأساس الذي تنهض عليه العلاقات بين الناس، فلابد أن يكون هذا الأساس تراضيًا وقبولاً، لا قصرًا، لا قهرًا[1].

وفي رأي "روسو" أن المساواة تحقق في ثنايا هذا المجتمع القائم على العقد الاجتماعي لأن الأفراد بردّهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى مجتمع يعودون إلى نقطة الصفر، فتتحقق المساواة التامة بينهم، وهذا يتطلب منهم أن يتحدوا إتحاد كاملا بإطلاق، بحيث لا يسمح بأية أفضلية لأي فرد، وهكذا تتحقق المساواة التامة كما تتحقق الحرية معها، لأن تحقق المساواة تتبعه الحرية[2].

وهكذا فإن القانون المدني حسب "روسو" لا يسمح للغني أن يبلغ من الغنى درجة تمكنه من شراء الفقير، ولا الفقير درجة من الفقر تضطره إلى بيع نفسه، كما أن ملكية الإنسان في هذا المجتمع تختلف عنها في حالة الطبيعة، حيث كانت قائمة على القوة الجسدية، ولذلك لا يوفر أي ضمان لبقائها واستمرارها خلافًا للملكية في الحالة الاجتماعية القائمة على الاتفاق الذي لا يتنازل الإنسان بموجبه عن كل ما يملكه لكن ممتلكاته تحفظ من طرف المجتمع الذي تنازل له عنها وحتى المساواة تحفظ في هذه الحالة. ويصبح الإنسان يتمتع بمساواة اجتماعية تحل محل المساواة الطبيعة وتؤدي على القضاء على ما كان موجودًا من حالة عدم المساواة بين الأفراد سواءا من حيث القوة الجسمية أو المقدرة الذكائية إذ يصبح الكل سواء بفضل العقد الاجتماعي[3].

وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن العقد الاجتماعي يضمن للمواطنين حريتهم المدنية وملكيتهم ويقيم بينهم مساواة أخلاقية وشرعية رغم تفاوتهم في القوة الجسدية والقدرات الفكرية وتحقيق هذه المساواة لا يعني حسب "روسو" أن تكون درجات القوة والغنى هي نفسها لدى الجميع، لأن الوصول إلى إقامة مساواة مطلقة بين الناس أمر مستحيل من الناحية العملية من جهة، وفيه إجحاف في حق مجموعة معينة من جهة

[1]- **محمد فتحي الشيّطي**، نماذج من الفلسفة السياسية، (بيروت: دار الجيل، 1985)، ص. 79.
[2]- علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق، ص 306.
[3]- روسو، **العقد الاجتماعي**، ص 94.

أخرى، لذا فالمساواة هي التساوي في الالتزام أمام القانون، بحيث يقوم المواطنون بنفس الواجبات ويتمتعون بنفس الحقوق.

والمساواة بين المواطنين حسب "روسو" مطلب ضروري تتكفل الدولة بتحقيقه لضمان الحرية المدنية، فالدولة بوضع نوع من التوازن بين قوى وثروات أفرادها حتى لا يطغى بعضهم على البعض الآخر، وذلك مرتبط بجعل القوة تمارس من أجل القوانين فقط وجعل الملكية قائمة على أساس الكسب المشروع لا الإغتصاب حتى لا يبلغ غنى البعض درجة تسمح لهم بشراء واستبعاد الآخرين ولا فقر البعض الأخر درجة تضطرهم إلى بيع أنفسهم من أجل البقاء[1].

لقد رأى "**روسو**" الحرية تتمثل في طاعة القانون، الذي شارك المواطنون أنفسهم في سنه، فالفرد ليس حرًا إلا في نطاق المجتمع السياسي إلى تحقيقه[2]، فكانت من بين أهم المسائل التي بنى من خلالها فكره السياسي، لأن غرض أي نظام تشريعي ينحصر في مدى تحقيقه للحرية التي وجودها مقترن بالمساواة.

[1]- د. فضل الله محمد اسماعيل، **الأصول اليونانية للكفر السياسي الغربي الحديث**، كلية الأداب بد منصور، جامعة الاسكندرية الناشر بشأن المعرفة لطبع النشر والتوزيع، ص 61.
[2]- إسماعيل زروخي، مرجع سابق، ص 227.

1-علاقة الحرية بالتقدم عند روسو.

لقد نظر فلاسفة الأنوار إلى تاريخ الإنسانية على أنه سير حديث نحو التقدم، ويتجلى التقدم بصفة ملحوظة في الانجازات العلمية والثقافية التي حققها الإنسان، والتي كلما طورها وأكثر منها ازداد تقدمًا، ولهذا اعتبر هؤلاء الفلاسفة أن المحرك الأساسي لهذا التقدم يكمن في المعرفة بصفتها إرثا إنسانيا مشتركًا يزداد بفضل الاختراعات التي تظهر في مجالات شتى وفي كل عصر.

لكن السؤال الذي يطرح هنا: هل جلب هذا التقدم الذي طالما تحدث عنه ومجده فلاسفة الأنوار، السعادة أو الشقاء للإنسان؟ وهل استطاعت الإنسانية أن تحقق كمالها الحقيقي في ظل التاريخ؟

بعبارة أوضح، هل التقدم العلمي الذي وصل إليه الإنسان من خلال معرفته ودراسته للأشياء كفيل وحده بإيصال الإنسانية إلى التقدم العقلي ومن ثمة إلى السعادة والفضيلة؟ كل هذه الأسئلة وغيرها تناولها **جان جاك روسو** بالبحث والتحليل من خلال مؤلفاته.

كان **روسو** من أبناء القرن الثامن عشر إلا أن هذا لم يمنعه أبدًا من الخروج عند روح فلسفة عصره، إذ نقدها في أهم الركائز التي كانت تقوم عليها وعلى وجه الخصوص فكرة التقدم، وثورته على هذه المبادئ جعلت الكثيرين من دارسي فلسفة ينظرون إليه على أنه مفكر فريد من نوعه بالمقايس التي كانت سائدة في عصره، **فراندل** مثلا اعتبره «من أغرب وجوه التاريخ (...) لقد عاش عصر العقل ولكنه لم يكن من ذلك العصر أبدا»[1].

لقد تجلى **روسو** عن فلسفة عصره، ورفضه لواقع بيئته الثقافية والاجتماعية رفض كاملا، من خلال مؤلفاته الأولى وعلى وجه الخصوص كتابيه مقالة حول العلوم والفنون (1750) ونشير أن هذا الكتاب يعرف أيضًا بالمقالة الأولى، وكتابه الثاني مقالة حول

[1]- **جون هرما راندل**، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمه، مراجعة: برهان دجاني، تقديم: د. محمد حسين هيكل، الجزء الأول، ط2،(بيروت: دار الثقافة، 1965)، ص 528.

أصل التفاوت بين الناس (1755) ويعرف بالمقالة الثانية، نشر **روسو** كتابه الأول كمشاركة في مسابقة نظمتها أكاديمية "**ديجون**" حول السؤال التالي: «هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى تحسن الأخلاق؟» بمعنى آخر هل ما أنجزته الإنسانية في مجال العلوم والفنون كان مصحوبا بتهذيب أم بتقهقر في الأخلاق؟

ليس من شك في أن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب تقييما عاما للمسيرة الحضارية للإنسان وما نتج عنها في مجال الأخلاق، وهذا ما قام به **روسو** عندما أكد أن ازدهار العلوم والفنون لم يكن مصحوبًا بتهذيب في الأخلاق، بل على العكس من ذلك، كلما تطورت هذه الانجازات العلمية والثقافية أدى ذلك إلى انحطاط الجانب الأخلاقي، وبالفعل آمن **روسو** بأن «**نفوسنا تعرضت للفساد بقدر ما تقدمت علومنا وفنوننا نحو الكمال**»[1]. وأن الفضيلة كانت تختفي كلما كانت أنوار العلوم والفنون تستطع في أفقنا، يا ترى كيف استطاع **روسو** إثبات وجود تناقض بين الحضارة والأخلاق؟ لقد ارتأينا- من الناحية المنهجية، أنه لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا بالقدر الذي نستطيع توضيح أن **روسو** لم يعتبر الانحطاط الأخلاقي ملازما لكل تطور حضاري بل التعارض بينهما وليد عوارض تاريخية جعلت الأخلاق لا تواكب التقدم العلمي والتقني.

واستطاع **روسو** إثبات صحة أطروحته بالرجوع إلى الشواهد التاريخية عندما تتبع حضارات الأمم السابقة، فقسمها إلى شعوب فاضلة وأخرى فاسدة، فالفرس مثلا استطاعوا حماية أنفسهم من عدوى المعارف الباطلة لأنهم كانوا يدرسون الفضيلة مثلما يدرس الإنسان المستنير العلم، ولذلك حققوا سعادتهم عن طريق فضائلهم وتدعيمًا لموقفه هذا تقصى **روسو** سلوك إنسان القرن الثامن عشر، الذي قيل عنه أنه مستنير بفضل العلوم والفنون فلاحظ غياب الصدقات الحميمة والصادقة بين الناس، وانعدام التقدير الحقيقي والثقة المتبادلة بين الإنسان، وأخيه، فاستبدلت «**الشكوك والتضليل، والمخاوف والبرودة**

[1] **Jean Jacques Rousseau**, Discours sur les sciences et les arts, (Paris : Garnier. Flamarion 1971), p 41.

في التعامل والحذر والكراهية والخديعة» بالفضائل، لكن هذه الرذائل لا تظهر بجلاء ووضوح إلا عندما تتهيأ لها الفرصة، فقد كانت مختبئة بأحكام المجاملة المزيف.

كانت هذه أدلة **روسو** في القسم الذي يتعلق بإثبات مدى التناقض الموجود بين الحضارة والأخلاق الذي طبع عصره، مستشهدًا بأدلة تاريخية، ولكنه لجأ إلى أدلة أخرى عقلية لا تقل أهمية عن سابقاتها في محاولة لتحديد النتائج المترتبة عن تقدم العلوم والفنون.

شرع **روسو** في البدء بالبحث عن مصدر هذه العلوم والفنون المعرفة ما إذا كان المنبع الذي استقت منه مواضيعها صافيا أم معكرًا، فتوصل إلى أن هذه العلوم والفنون هي نتاج لرذائل النفس إذ نشأ «**علم الفلك من الخرافة والطمع والكراهية والتملق والكذب والهندسة من البخل، والفيزياء من الفضول**»[1].

فما أنتجه كبار العلماء والفلاسفة من معارف وعلوم لم يجلب أية فائدة تذكر، فمبادئ فلسفة نيوتن الطبيعية، في نظر **روسو** عديمة الفائدة لا يجني للإنسان منها شيئًا، فالمجتمع باستمراره في تطوير العلوم والفنون أسهم في تبديد وقته وأمواله فيما لم يعد عليه بالفائدة أو في تشجيع ما يجلب له الضرر والمفاسيد وهكذا خلص **روسو** إلى أن تقدم العلوم والفنون أدى إلى إنتاج مستمر للرذائل وانعدام للفضائل التي فقدت مكانتها في المجتمع.

إن أسوء ما جلبته العلوم والفنون هو الترف (Le luxe) الذي رافق ازدهارهما، لكن الحصول على الثروة والمحافظة عليها ليس بالأمر السهل، مما يدفع صاحبها إلى بذل كل ما في وسعه من أجل امتلاكها وتوسيعها حتى ولو اقتضى الأمر السرقة أو القتل، ولذلك ضاعت الفضلة في المجتمع وأصبحت العلاقات بين الناس تحكمها المصالح الأنانية، لقد أفرز هذا الوضع إنسانا غارقًا في الترف والكماليات يشبه إلى حد بعيد ذلك الطفل المدلل

[1] - **J. J. Rousseau**, Discours sur les sciences et les arts, p 47.

الذي منح كل أنواع اللعب وبقي تعيسا، لأن يتشهي اللعبة التي يملكها طفل آخر هذا ما حدث للإنسان المتحضر المترف، الذي كلن يعتقد أن الكماليات تقلل من متاعبه وتزيد من راحته، وسعادته وبناء على هذا يُمكننا القول إن تقدم الاجتماعي وبعبارة أخرى أصبح المجتمع يشكو من قلة المواطنين الصالحين، لأن امتلأ بالفيزيائية والرسامين والمهندسين[1] الذين جلبوا له الفساد والانحلال، وانطلاقا من هذا التحليل نخلص إلى القول إن **روسو** اعتبر التقدم المادي السبب الرئيسي في القضاء على براءة الإنسان والحضارة الإنسانية التي طالما تمسك بها فلاسفة الأنوار هي في نظره خالية من أي بعد أخلاقي، لأنها قائمة على حب الامتلاك والطمع والتكبر.

إن جملة ما توصلنا إليه أن **روسو** لم يرفض التقدم كفكرة في حد ذاتها، لأنه لا يُمكن إلغاء البعد التاريخي من حيث الحياة الإنسانية ولم يتفطن فلاسفة للأنوار في نظر **روسو**، إلى أن الفساد الذي طبع الإنسان فسادا أخلاقي وأن إصلاحه لا يتم عن طريق معرفة قوانين الطبيعة وإنما عن طريق التوغل في الذات الإنسانية، ومعرفة طبعتها وواجباتها وكان طموح **روسو** تحقيق التقدم الأخلاقي وهذا ما يظهر في مؤلفاته المتأخرة إميل أو التربية والعقد الاجتماعي.

فقد وضح أسس نظام تربوي، كما حدّد دعائم مجتمع قائم على التقدم واعتبره أفضل وضع للإنسان. إذن فبلوغ التقدم مرتبط بمدى قدرة الإنسان على إيجاد مؤسسات اجتماعية وسياسية تناسب طبيعته وتسمو به إلى مستوى المواطنة، ولتدعيم هذه الفكرة نورد نص **روسو: انتهيت إلى أن أرى كل شيء كان يرتبط في جوهره بالأمور السياسة، وأنه ما من شعب أينما وجه المرء بصره، إلا وهو كما تجعله طبيعة الحكم في بلاده (...) ورأيت أهذا كله قد أقضى إلى حقائق جليلة تهدي إلى سعادة الجنس البشري**

[1] - Ibid, p 55.

وإلى سعادة وطني قبل كل شيء[1]، تستخلص من هذا النص ارتباط الوجود الإنساني بكل جوانبه العامية والفنية وخاصة الأخلاق بالسياسة.

2- التربية وإعداد المواطن.

لا يُمكن فهم العلاقة بين التربية والسياسة وتحديد دور كل منهما في عملية الإصلاح السياسي والأخلاقي التي يصبو **روسو** إلى تحقيقها إلا بالقدر الذي نبين فيه الدور الذي تلعبه التربية في فلسفة **روسو**، والأهداف التي يتطلع إلى تحقيقها من خلال النمط التربوي الذي يقترحه في كتابه **إميل**، وسنحاول من خلال هذا المبحث الإجابة عن كل هذه التساؤلات.

لقد أسند **روسو** إلى التربية مكانة هامة حيث اعتبرها وسيلة ضرورية لفهم وحسن توجيه الطبيعة الإنسانية، التي لا تقل حاجتها إلى تربية مثلى قادرة على تنمية قابلياتها عن حاجة النبتة إلى العناية لكي تنمو وتثمر، ولتحقيق ذلك دعا **روسو** إلى ضرورة استبعاد كل الأنماط التربوية التقليدية* التي ساهمت في تشويه طبيعة الطفل البريئة بما فرضته عليها من قيود وفساد، فالطفل في ظل النظم الاجتماعية أشبه بتلك الشجيرة التي بثت وسط الطريق والتي ألفها المارة، ومن هنا فالمربي مطالب بالمحافظة عل سلامة الطفل وذلك وقايته من الصدمات التي يتعرض لها، ويتوقف ذلك- حسب **روسو**- على عاملين أساسيين هما:

أولاً: لابد من وضع حاجز بينه وبين الأخرين يحول دون أن يؤثثر عليه سلبا أو يشوهوا كل ما هو طبيعي فيه.

---

[1]- **جان جاك روسو**، اعترافات جوان جاك روسو، ط1، ترجمة: محمد بدر خليل، القاهرة، الشركة العربية للطباعة للنشر، 1961، ص 276.

*- سنتعرض من خلال التحليل إلى المبادئ التي تقوم عليها التربية التقليدية.

ثانيا: الاقتصار على المبادئ التربوية التي يمكنها أن تحقق للإنسان حياة متزنة وتوصله إلى السعادة.

ومن هذا المنظور اعتبر **روسو** التربية الطبيعية أكثر ملائمة وتكيفا مع القلب الإنساني، لأنها قائمة أساسًا على معرفة قوانين الطبيعة البشرية من أجل قيادتها وتوجيهها الوجهة الصحيحة التي تسمح ببروز قابليتها من جهة وتمتع كل محاولة لإفساد وإعاقة عمل الطبيعة من جهة ثانية.

تتلخص المهمة الأساسية للعلمية التربوية في تكوين الإنسان الطبيعي انطلاقا من معرفة تركيبية الجسدية والنفسية، والتربية الطبيعية لا تهدف إلى أن تجعل منه قاضيًا ولا جنديًا ولا رجل دين ولا أي شيء آخر بقدر ما تريد أن تعلمه كيف يكون إنسانيًا بالدرجة الأولى[1]، وهذا لا يتيسر – حسب **روسو**– إلا إذا كانت الوسيلة المتبعة في الوصول إلى ذلك هي منع كل ما من شأنه أن يشوّه طبيعة الإنسان البريئة، وتحقيق هذا مهمة صعبة يتحملها المربي الذي هو مطالب بترك ملكات الطفل تنمو بصورة طبيعية– دون أن يتدخل لتعجيل هذه العملة وأن يجنبه كل ما يُمكن أن يكون ضارا لهذا النمو.

وانطلاقًا من أن الطبيعة الإنسانية ليست ثابتة بل هي في تقدم وتطور مستمرين، وأن النمو السليم يقتضي مراعاة المراحل الكبرى لهذا التطور، خصص **روسو** لكل مرحلة التربية المناسبة لها من أجل تنمية قدرات الإنسان وتوجيهها الوجهة الصحيحة، وقد رأى أنه من الأصل اتخاذ نموذج يطبق عليه البرنامج التربوي وقد جسده في **إميل** وهو تلميذ خيالي لابد من العمل على تربية ملكاته وقيادتها منذ لحظة ولادته إلى أن يصير رجلاً مكتملاً، ومن بين الشروط التي ينبغي توفرها صحة الجسد فيكون ذا بنية مكتملة، قوية وسليمة، لذا جاءت ضرورة استبعاد الأطفال المرضى من برنامج التربية، لأن الجسم السقيم يضعف النفس ويعيق تلقيها للتربية المخصصة لها، إضافة إلى ما ورد ذكره آنفا،

[1]- **جان جاك روسو**، إميل والتربية، ترجمة عادل زعيتر،(مصر: دار المعارف، 1956)، ص 36.

على **إميل** أن لا يطيع إلا مربيه، وهذا حين لا يتلقى أية توجيهات أخرى، لأنه إذا تأثر بالغير تتكون لديه معطيات فاسدة ومتناقصة، مما يجعل إرشادات المربي عديمة الفائدة، فلا يحقق المشروع التربوي أهدافه إن أهم ما ارتبط بنظرية **روسو** التربوية تأكيده على أهمية الطفولة في حياة الإنسان وفي حياة الجنس البشري الذي كان سيزول لو لم يكن الإنسان في البداية طفلا[1]، ومن هنا فالطفولة ليست مجرد إمكانية فقط، بل هي حالة خاصة لها قوانينها التي يجب مراعاتها وعدم تجاوزها على الإطلاق، وقد أشار **روسو** إلى التربية الخاطئة التي كانت سائدة في عصره والتي لم تقم وزنا للطفل ولا لإمكانياته ولا لنوع التربية الملائمة له، إذ جهل المربين دفع بهم إلى البحث دائمًا عن الرجل في الطفل دون التفكير فيه قبل أن يصبح رجلا، فلو أدركوا أن الطفل ليس رجلاً صغيرًا، بل هو طفل فقط ويجب أن يعامل كذلك، لما شوّهوا طفولته وحرموه من تحقيق رجولة متزنة.

ومن هذا المنطلق كانت المهام الأولى للمربي اتجاه **إميل** هي العمل على أن لا يكون إنسانا مدنا يولد ويعيش ويموت في العبودية إن أعضاءه مقيدة منذ لحظة ولادته داخل ألبسة خاصة لمنعه من إلحاق الضرر بنفسه، لكن ما هو مؤكد عند **روسو** هو أن هذه الألبسة هي السبب الرئيسي في إضعاف وتشويه أجسام الأطفال وجعلهم يشعرون بالألم والغم ولتفادي ذلك على إهمال أن يعتد على الحركة حتى تنموا أعضاؤه نموا سليمًا وسريعًا وتزداد قوة ونشاطًا.

إن الطفل ميال إلى معرفة العالم المحيط به، إلى لمس كل شيء وإلى إشباع رغبته في التعرف على ما يؤثر في حواسه، وهذا أمر طبيعي وضروري لتكوين معارف في المستقبل ومن أجل ذلك لابد من تركه يكتشف هذا العالم حتى يتمكن من التميز بين الأشياء، وبين الإحساسات المختلفة والمتناقصة التي تكونت لديه، إن الاحتكاك المباشر

[1]- المصدر نفسه، ص 29.

والمستمر بالعالم الخارجي كثيرًا ما يدفع الطفل إلى تحطيم الأشياء، والطفل يحطم الأشياء لا لأنه شرير بل لأنه يتمتع بالحيوية والنشاط.

فالمبدأ الفعال لديه يتطور وينمو مما يجعل طموحه في الحياة يزداد ويترجم على شكل حركات كثيرة ومتسمرة، وما يجب التأكيد عليه هو أن تعير الأطفال عن هذه الحيوية أمر ضروري لأن توازنهم الجسدي والنفسي متوقف على ذلك لذا لابد من تركهم يستعملون ويستفيدون كل القوى والطاقات التي لديهم دون خوف عليهم من الأضرار التي قد يلحقونها بأنفسهم وبالأشياء ما داموا لا يملكون من القوة إلا ما هو ضروريا وكافيا لنشاطهم وحركاتهم. ومن الأهمية بمكان مساعدة الأطفال وإكمال ما ينقصهم من قوة وذكاء، غير أن المساعدة يجب أن تقتصر على ما هو مهم لحفظ حياتهم والغاية من كل هذا هي إبعاد الطفل عن الشعور بالحرمان الذي يتولد لديه إذ ما عجز عن تلبية الكماليات التي اعتاد عليها.

إن دور المربي في تعلم إشارات الأطفال أساسي لإدراك الغرض من بكائهم حتى يتسنى له التميز بين رغباتهم التي هي وليدة الطبيعة وتلك الآتية من مجرد الإصدار على الحصول على أي شيء.

إن الهدف من هذه المبادئ هو جعل الأطفال أكثر حرية في استعمال قواهم، وتزويدهم بما هو ضروري فقط، وتركهم يعتمدون على أنفسهم أكثر من اعتمادهم على الآخرين، وإذا ما تحقق ذلك فإنهم يتعودون على وضع رغباتهم في حدود قوتهم مما يجنبهم للإحساس بالحرمان[1] يبدأ الأطفال في نهاية المرحلة الأولى من حياتهم في الكلام أو المشي وغيرها من العلميات التي تتطلب منهم مجهودات لتعلمها، وأفضل طريقة لإتمامها –حسب **روسو**– هي عدم تدخل المربي باستمرار لاستعجال حدوثها لها في ذلك من نتائج وخيمة على النمو السليم.

[1]- **جان جاك روسو**، إميل أو في التربية، ص 89.

يمتد أشد أدوار الحياة خطرا ما بين الولادة والثانية عشرة[1]، وتعود هذه الخطورة – كما يؤكد **روسو**– إلى أن الأخطاء والرذائل تبدأ في الظهور بكثرة في مثل هذه السن دون أن تكون هناك وسائل للقضاء عليه، وبتوفر هذه الأخيرة يكون الوقت قد مضى لإقتلاعها من نفس الطفل بعد امتداد جذورها إلى العمق، بالإضافة إلى أن المعرفة المعطاة له تكون بعيدة عن تحقيق أهدافها.

إن التغيرات التي طرأت على شخصية **إميل** جعلت **روسو** يعتبر هذه الفترة مرحلة ثانية موالية لمرحلة الطفولة الأولى، ويُخصص لها التربية التي تناسبها وتراعي خصوصيتها إلى التربية الأكثر ملائمة لهذه المرحلة هي التربية السلبية[2]، وقاعدتها الأساسية ليست ربح الوقت وإنّما تضيعه، فالهدف منها هو ترك نفس الطفل عاطلة مدة ممكنة، والعمل كذلك على وقاية قلبه من المزالق الرذيلة، وأفضل طريقة لتحقيق ذلك هي تجنيب الطفل الاحتكاك بالآخرين لكي لا يتأثر سلبًا بكل ما تجلبه الحضارة من مفاسيد.

لقد حرصت التربية العديد من الأساطير الخيالية حتى يصبح في المستقبل رجلاً مثقفًا إن هذه الطريقة– كما أكد **روسو**– طريقة خاطئة ولا تجدي نفعًا وذلك لسببين:

أولاً: إن الطفل عاجز عن إدراك فحوى هذه المعارف في مثل هذه السن.

ثانيا: إن بعضها يغرس في نفسه الرذائل على اختلافها، فاللغات ليست في متناوله كما أنه غير قادر على فهم العلاقات المختلفة التي تربط بين الحوادث الماضية، التي لا تفيد في حاضره، ولا في مستقبله، إذن فمن العبث أن يلقن الطفل على التاريخ.

كانت أهم الدعائم التي ارتكزت عليها التربية التقليدية إرغام الطفل على مطالعة الكتب اعتقادا منها أنها أفضل طريقة لتوسيع معارفه ومن أجل تحقيق ذلك كانت تحرمه من حرية الحركة والنشاط، ولذا فإن أنسب طريقة للتعامل مع الطفل هي تركه يعيش حاضره بكل أبعاده، بدل أن يحي الماضي أو يُربى من أجل المستقبل، فعليه أن يلعب

[1]- المصدر نفسه، ص 135.
[2]- المصدر نفسه، ص 135.

يجري، يصرخ ويتألم فالطبيعة تريد أن يحس ببعض الآلام حتى يشب على الشعور بالشفقة اتجاه أمثاله لأن الذي لا يعرف الألم لا يعرف حنان الإنسانية.

لم يكن **روسو** منصبًا على تزويد الطفل بالعلم بقدر ما كان مهتمًا بإعداد طرق اِكتسابه، ونجده يربط بين سلامة الجسد وتهذيب النفس، وتعد الرياضة أفضل طريقة للجمع بينهما.

وأهم ميزة تجلب الانتباه بالنسبة إلى المرحلة الثالثة من حياة **إميل** هي حصوله على قوى جسدية وفكرية لم تكد لديه من قبل، فالطفل أقوى في هذه المرحلة، وعلى المربي الماهر والمدرك لخصوصيات الطبيعة الإنسانية أن يتفطن إلى أن دوره ينحصر أساسا في الاستفادة من هذا الفائض من القوى، وأفضل طريقة لتحقيق ذلك هي الحرص على عدم تضييع هذا الوقت القصير والثمين وتوجيه الطفل إلى العمل والدراسة والتثقيف[1].

لما كان المنهج المستخدم في تبليغ المعارف إلى الطفل لا يقل أهمية عن هذه المعارف نفسها، ركز **روسو** على انتقاء وسائل واستبعاد أخرى لجلب أكبر فائدة من الدراسة، لأن الطفل الذي يقرأ لا يتثقف بل يحفظ ويردد كلمات دون استيعابها، إنه يحشو عقله بتجارب وأفكار الآخرين دون إمكانية الاستفادة منها، لهذا فالمطلوب من **إميل** أن يفكر ويتعلم بنفسه، وأفضل طريقة لبلوغ هذا الهدف هي التجربة والاحتكاك المباشر بالأشياء المحيطة به.

تعد المرحلة الرابعة الولادة الثانية للطفل اعتبار من أنّ الإنسان يولد مرتين واحدة من أجل النوع والأخرى من أجل الجنس[2]، وأهم ما يُميز فترة المراهقة هذه ظهور مجموعة من التغيرات الجسدية والنفسية وعلى وجه الخصوص نمو البذور الأولى للمشاعر والأحاسيس.

[1]- ، **جان جاك روسو** ، إميل أو التربية، ص 229.
[2]- **جان جاك روسو** ، إميل أو التربية، ص 369.

إن مهمة المربي تتلخص في إثارة كل مشاعر الرحمة والإنسانية التي يميل إليها الناس بحكم الطبيعة والتي تحول دون ظهور الحسد والحقد والطمع وغيرها من المشاعر القاسية وتحقيق ذلك مرتبط بالسير وفق مبادئ ثلاثة وهي:

أولا: لا يضع المراهق نفسه مكان من هم أسعد منه، لأن جلبه نحو الإنسانية لا يتوقف على جعله يتأمل من هم أحسن منه بل على رؤية الجوانب التعيسة للبشرية.

ثانيا: أن لا يتعود التلميذ على النظر إلى آلام وأحزان الآخرين من أعلى- وكأنه لن يتعرض لها أبدًا- بل الطريقة الصحيحة هي جعله يشعر بأنه قد يعاني في يوم ما نفس معاناة هؤلاء البؤساء ويكون مصيره نفس مصيرهم، لأن هذا كفيل بجعله يشفق أكثر على حالهم.

ثالثا: إن الشفقة التي يحس بها الإنسان اتجاه ألم الآخرين لا تقاس بكمية هذا الألم، بل بالإحساس الذي يحمله للذين يتأملون.

لا تقتصر التربية التي حددها **روسو لإميل** في هذه المرحلة على تدريب جسمه وتوجيه أحاسيسه، بل تتعداهما إلى العمل على تكوينه أخلاقيا، وذلك بتلقيه التربية الدينية المخصصة له.

وتحقيق هذا مرتبط بنزعة تدريجيًا من سيطرة الحواس والسموّ به إلى مبادئ الأشياء من أجل الوصول إلى دراسة الطبيعة والبحث عن خالقها، فمعرفة الله هي التي تجعل إميل ينجز واجبه حتى ولو كان على حساب حياته- وتدفعه إلى حمل الفضيلة داخل قلبه ومحبة الله التي تمتزج بحبه لنفسه وبرغبته في الحصول على السعادة الدائمة الناتجة عن راحة الضمير وتأمل هذا الكائن الأسمى.

إن وصول **إميل** إلى مرحلة النضج العقلي والعاطفي معناه انه صار رجلاً مكتملاً وعليه اختيار شريكة حياته من أجل تكوين أسرة التي بدونها تبقى حياته ناقصة، فالمرأة عنصر أساسي داخل الأسرة ووظيفتها فيها مكملة لوظيفة الرجل، - وإذ كانت متميزة

عنها- وإنجاز لها بالطريقة المناسبة يتطلب أن تتلقى التربية التي تتماشى مع جنسها وطبيعتها وهي – كما أكد **روسو**- مختلفة عن تلك المخصصة لإميل ومن البديهي أن تصورًا كهذا يفترض اختلافًا بين طبيعتي المرأة والرجل.

أكبر خطأ يُمكن أن تقع فيه التربية هو أن تربى في النساء خصائص الرجال مع إهمال تلك الخاصة بهن، لأن في ذلك خسارتهن، فالمرأة تساوي أكثر كإمرأة وأقل كرجل وقيمتها في كونها امرأة[1].

إن هذا ما لم يعره أفلاطون أي اهتمام عندما خصص للنساء نفس التمارين التي درب عليها الرجال، وتفسير ذلك يكمن في إلغائه للعائلات من مدينته ولوظيفة المرأة خصوصا التي وجد نفسه مرغمًا على جعلها رجلاً، لكن تحطم العائلة –حسب **روسو**- أمر غير مقبول إطلاقًا، لأنها أهم وأفضل رابطة يُمكن أن تجمع بين الأفراد وتولد بينهم مشاعر المحبة، التي ينبغي أن يحملها كل فرد اتجاه الدولة، فعن طريق الدولة الصغيرة التي هي العائلة يرتبط القلب بالكبر أي بالوطن[2]، والمواطن الصالح هو قبل كل شيء عضو صالح داخل الأسرة.

إذا كانت قيمة المرأة تتمثل في كونها امرأة وليست رجلاً، وإذا كانت عنايتها بأسرتها هي وظيفتها الأساسية، فهل يعقل أن تربى على الجهل وتقتصر مهامها على البيت فقط؟ كلا، لأن الطبيعة منحتها فكرًا ثاقبًا وكلفتها بالعناية به وتربيته، إن الهدف الرئيسي من تربية المرأة هو تنمية كل ملكاتها والاعتناء بكل قدراتها الجسدية والفكرية بما يتناسب وطبيعتها فعليها أن نتعلم إتقان كل أعمال جنسها من خياطة وطرز وغيرهما، وأن تتمرن منذ نعومة أظفارها على كيفية القيام بواجباتها اتجاه أسرتها بما في ذلك الاعتناء بالزوج وجعل حياته ممتعة.

[1]- **جان جاك روسو**، إميل أو في التربية، ص 668.
[2]-**جان جاك روسو**، إميل أو في التربية، ص 666.

تعد الأسفار جزءًا هامًا وأساسيا لمواصلة تربية **إميل**، التي لا يُمكن أن نكتمل إلا بها، غير أن الاستفادة منها لا تتحقق إلا بتحديد الغاية المنتظرة منها تحديدًا دقيقًا، لأن السفر من أجل السفر ضياع وتشرد، أما من أجل التعلم فهو موضوع غامض يحتاج إلى ضبط طبيعة هذا التعلم، إن الهدف من تنقل إميل عبر البلدان هو الاحتكاك بشعوب العالم وملاحظة عاداتهم وتقاليدهم، وعلى إميل قبل إقدامه على السفر أن ينظر إلى نفسه عن طريق العلاقات المدنية بين المواطنين.

كان يبدأ بدراسة طبيعة الحكومة بصفة عامة ثم مختلف أشكال الحكومات، لينتظر أخيرًا إلى الحكومة الخاصة التي وجد في ظلها. وتأتي أهمية تلقيه لهذه التربية السياسية في أنها تسمح له عند بلوغ سن الرشد من التنازل عن العقد الذي يربطه بدولته أو الإبقاء عليه[1].

تتمثل المهام الأساسية للتربية في تكوين الإنسان الطبيعي وتمنية ملكاته في الاتجاه الموافق للطبيعة، وأفضل طريقة لتحقيق ذلك في نظر **روسو** إبعاده عن المجتمعات التاريخية الفاسدة حتى لا تتمكن من تشويه القابليات التي يتمتع بها، وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا لا يعني أبدًا أن الغرض من تربية **إميل** هو إرجاعه إلى حالة الطبيعة أو بقاؤه منعزلاً ووحيدًا، وإنما تحويله إلى عضو فعال داخل الدولة، واتساقا مع هذا الطرح استخلصنا أن الغاية التربوية **لروسو** تهدف في آخر المطاف إلى إعداد المواطن القادر على تأسيس الدولة المشرعة والالتحام بها التحامًا يجعل المواطن والدولة كيانًا واحدًا.

3- تأثير "روسو" على الثورة الفرنسية والديمقراطية.

أ- تأثيره على الثورة الفرنسية.

لقد كان تأثير **روسو** على الثورة الفرنسية جليا أثناء الثورة، وهذا غلى جانب فولتير فهما عملا جنبا إلى جنب إلى إبراز قيمة كل ما هو إنساني، وهذه هي الفكرة التي

[1]- المصدر نفسه، ص 856.

ستكونها الثورة عن الإنسان، فكما هو معروف في عصر الأنوار أن العقل موجود لدى كل إنسان وهذا ما يترتب على أنه يتمتع باستقلالية تامة في التفكير. وبالتالي إذا قمنا بتطبيق هذه الفكرة في المجال السياسي فسنتوصل إلى أنه يكون في وسع كل إنسان عاقل أن يبدي آراءه الخاصة عن الدولة، وبهذا ستزول فكرة كون كبار رجال الدولة هم فقط القادرون دون سواهم على تسيير شؤون بلد ما، أي أن السياسة بهذا المفهوم لن تقتصر فقط في يد عدد قليل من الناس، كون أن كل واحد منا يمتلك القدرة على التفكير، وهذا ما يجعله مؤهلا في التفكير أيضا في السياسة كغيره. وعلى هذا تكون هناك نظرة مغايرة للنظرة التي كانت سائدة قبل القرن الثامن عشر، فنكون إذن في حاجة إلى "إدخال وجهات نظر عقلانية في الحياة الواقعية"[1]. هذا من جهة ومن جهة أخرى ضرورة إبراز شعور الإنسان بقيمته كإنسان.

لقد اشترك كل من **روسو** و**فولتير** في فكرة أن كل إنسان يميل دائما إلى كل ما يحتاجه إليه للحياة، أي أنه لا يبحث في معارف لا تتعلق به، ومن هنا تظهر قيمة الفلسفة وأثرها على حياة الناس فهي علاقة مع كل ما هو إنساني، وكل ما له تأثير في إمكانية تغيير الحياة الإنسانية، وهذه الفكرة لاقت معارضة في ذلك الوقت، **ففولتير** يرى أن العقل لا يتلاءم مع أوضاع عصره.

في حين **روسو** يواجه هذه الأوضاع ويرى أنها لا تتلاءم مع ما هو موجود في الطبيعة، إذن هناك رؤية جديدة لعهد جديد، العقل مع **فولتير** وصورة أخرى لإنسان كان يعيش وفق الطبيعة مع **روسو**، فكلاهما تحدثا عن إمكانية تغيير الأوضاع السائدة إلى ما هو أحسن منها، سواء كانت في المجال الاقتصادي، العلمي، السياسي أو الثقافي، حيث يصبح الشعب مستنيرًا سعيدا يحقق جميع حاجاته وطموحاته.

[1]- **برنار غروتويزن**، فلسفة الثورة الفرنسية، عيسي عصفور، ط1 (بيروت: منشورات عويدات، ، ، 1982)، ص 125.

لكن هذه الرؤية لاقت اعتراضا من قبل عامة الشعب كونها لا تعبر عن تلك الأوضاع السائدة آنذاك فالشعب لا يزال يعاني منها.

ومع بداية القرن التاسع عشر، عادت هذه الأفكار للظهور من جديد خاصة في فرنسا **ففولتير** نادى بضرورة الإيمان بالعقل، حيث يقول: «**إن بمقدورنا أن نجعل الناس أشد استنارة وأفضل مما هم عليه بالقلم وبالكلام**»، وأيضا كل ما يهم الإنسان نفسه التعلق بكل ما هو معقول وقويم وكذا النضال والوقوف ضد الكنيسة، فهذه الأفكار طبقت كما هو الشأن لما جاء به **روسو** خاصة على الصعيد السياسي وطرق التفكير والشعور بالرغبة في تغيير الحياة وفي العمل لكل ما فيه خير للبشرية سواء تعلق الأمر بالنظر إلى الإنسان "من زاوية الشعور وأردنا به الإنسان الحقيقي. إنسان الطبيعة أم تصورناه من زاوية التقدم وإمكانات التطور فيه وقدرة العقل على تطويره"[1].

وهذا يعني أن الغاية الأساسية لكل تفكير هي الإنسان وكلما يصلح له، ومن خلال هذا تظهر الرغبة في قلب النظام السائد من أجل تحقيق هذه الغاية وفي خلق شروط تتوافق مع طبيعة الإنسان تكون مختلفة عما هو سائد في الواقع، لقد عملت على إنماء شعور معارضة الوضع الاجتماعي أثناء فترة ما قبل الثورة.

فكانت أفكار **روسو** بمثابة منطلقات اتخذها الناس كمبادئ يعتمد عليها لبناء عهد جديد خاصة حقوق الإنسان الطبيعية المتمثلة في الحرية والمساواة، فعلى كل إنسان أن يعلم أن الحرية حق يولد معه لاحق يعطيه له الناس، فجميع الناس أحرار ومتساويين، "فهاتان الفكرتان في الحرية والمساواة هما اللتان أوضحتا أثناء الثورة الفرنسية طابع الحق الملازم لطبيعة الإنسان نفسها[2]، فانقضت بذلك سنين الاضطهاد التي تميزت بالظلم والاستبداد، وهذا راجع إلى كون الأفراد يجهلون حقوقهم ولكن مجرد معرفتهم لهذه الأخيرة سيرفضون ما كانوا عليه وسيسعون إلى التغيير وهذا بالثورة وإضافة إلى هاتين

[1]- **برنار غروتويزن**، مرجع سابق، ص 128 – 129.
[2]- المرجع نفسه، ص 141.

الفكرتين نجد أن "روسو" استعان أيضا بفكرة الدولة التي اعتبرها كتنظيم جماعي تديره قوانين قائمة على الحقوق العامة مستمدة من الحقوق الطبيعية وقد ترسخت هذه الفكرة أكثر مع **مونتيسكو** الذي يبين أن القوانين هي التي تنظم شؤون الدولة وأن «العمل لا يمكن أن يقيم سلطانه ولا أن تكون له السيطرة إلا بواسطة قواعد عامة وبإخضاع الحياة إلى قوانينه»[1]، فالحياة البشرية كان يسودها الغموض والفوضى ولم تكن منظمة وفقا لقوانين العقل كما يكشفها لنا التاريخ، ولهذا فقد جاء "روسو" بحل يخرج البشرية من هذه الحياة اللاعقلانية وذلك بمهاجمة النظام السائد وإقامة نظام عقلي جماعي ملائم للحق الطبيعي، فقد استفادت منه الثورة الفرنسية في تغيير الأوضاع الاقتصادية والسياسية، فمن واجب البشر أن يكون لهم دور في تغيير واقعهم إلى ما هو أحسن لهم، وهذا لكي يعيشوا وفق مبادئ عقلانية تنسق الحياة البشرية وتنظمها وفق قوانين. ولما كان الفرد ينتمي إلى الجماعة فهو يعيش فيها وهو جزء لا يتجزأ منها، إذ الفرد منذ دخوله في الحالة الاجتماعية يغدو لا يحيا لنفسه ولا يعمل إلا تبعا للكل، وهذه هي النظرة الجماعية التي أخذت بها الثورة الفرنسية، ولكن هذا لا يعني تجريد الفرد من حقوقه الفطرية التي لا يستطيع أحد ولا حتى المجتمع أن يمنحه إياها، أو يجرده منها.

فالفرد من جهة حر بمقتضى حقوقه الطبيعية ومن جهة أخرى خاضع لسلطة القانون التي تسهر على المصلحة العامة وتحافظ على حقوقها الطبيعية. «فالإنسان الحر لا يسعه الخضوع لإنسان آخر ولا يمكنه الخضوع إلا للقانون فلا بد أن يكون مستقلا عن كل سلطة إلا سلطة القانون»[2]، لأن هذه الأخيرة ما هي إلا تعبير عن إرادات فردية اجتمعت وشكلت ما يسميه "**روسو**" بالعقد الاجتماعي، وهذه النظرية التي أعطت للإدارة العامة سلطة التشريع قد نالت رضى الحقوق التي يطالب بها الفرد أثناء الثورة الفرنسية ولاءمت ضرورة خلق كل متلاحم ذي سلطة مطلقة على الأفراد والتزام كل فرد إزاء

[1]- **برنار غروتويزن**، مرجع سابق، ص 167.
[2]- نفس المرجع، ص 174.

المجتمع بمحض إرادته وأصبحت الإرادات الفردية جميعها أجزاء متممة للإرادة العانة وأصبحت المصلحة الشخصية مصونة ومحفوظة في مصلحة المجموع، وبهذا يتخلى الفرد عن حريته الطبيعية ويلتزم بالخضوع جميع التدابير القانونية التي ستتخذها الإرادة العامة. فلقد تبنت الثورة الفرنسية جزء من هذه النظرية إلا أن أغلبية الثوار لم يقبلوا التنازل عن حقوقهم الطبيعية بدخولهم في الحالة الاجتماعية لأنها ملازمة لطبيعة الإنسان، فالحرية حق أبدي لا يمكن لأحد أن يخرقها «**لأن تخلي المرء عن حريته هو تخلي عن صفته كإنسان**»[1].

لا تقبل فلسفة الثورة بوجود تضاد بين الحالة الاجتماعية والحالة الطبيعية، فالإنسان لا يفقد قيمته كإنسان عند دخوله في الحالة الاجتماعية، وإنما نجد أن حقوقه الطبيعية تستمر بصفة مطلقة الإنسان تجعل منه مساويا لغيره في جميع الحقوق، ولهذا يحس بقيمته كإنسان فيسعى بذلك إلى المطالبة بحقوقه الطبيعية والاجتماعية كونه مرتبط بحياة الجماعة.

وبهذا يكون "**روسو**" قد قدم أفكاره حول نظرية الحق الطبيعي التي تمكن من خلالها إعطاء قيمة بغض النظر عن تواجده داخل مجتمع ما، ليس فهذا حسب فإلى جانب تعريفه للإنسان الطبيعي، عرف الإنسان الاجتماعي وعلاقات الأفراد فيما بينهم وفي هذا يكمن المغزى الحقيقي للأثر الذي أحدثه في الثورة الفرنسية فهو لم يفسر مفهوم الحق الطبيعي من الناحية النظرية فقط بل أعطاها قيمة شعورية.

ب- أثره على الديمقراطية:

يعتمد المبدأ الديمقراطي على أساس فلسفي يعود إلى نظرية العقد الاجتماعي التي أتى بها الكثير من الفلاسفة والتي بلغت أوجها في القرنين السابع عشر والثامن عشر، خاصة على يد "**روسو**" فقد كشف في كتابه أصل التفاوت بين الناس عن مواقفه السياسية

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

خاصة تأيده للديمقراطية وتعاطفه معها، كما يوضح أن "صيانة الأمن العام وسعادة المواطنين هما الهدفان الأساسيان لكل تنظيم سياسي"[1]، **فروسو** كان يود العيش في ظل حكم ديمقراطي يتمتع به بحرية تامة فالدولة المثلى عنده هي التي يكون فيها حق التشريع –أي وضع القوانين– عملا يشترك فيه كل المواطنين وأن يكون هناك حق متاح لكل فرد دون تمييز في انتخاب من يرونه صالحا لإدارتهم ولحكم الدولة. وبهذا في ظل مجتمع منظم يكون فيه كافة الشعب متساوين تحت سلطة النظام الديمقراطي، إن محاولة **روسو** في نشر أفكاره الجمهورية والديمقراطية كانت بصفة كبرى في كتابه العقد الاجتماعي الذي هو بمثابة أعمق تعبير عن التيار الجمهوري الديمقراطي في القرن الثامن عشر ما قبل الثورة والذي تحول فيما بعد إلى إنجيل سياسي للديمقراطيين الثوريين في "ثورة 1789م" والوثيقة الأساسية للفلسفة السياسية الجمهورية، ولقد دعم **روسو** مسيرة الديمقراطية وأمدها بكثير من العناصر الهامة فهو كان يؤمن بنوع خاص منها وهي "الديمقراطية المباشرة" لأنها أقرب التطبيقات العملية لأفكاره كونها تحتوي على كل مظاهر السلطة وهذا تحت إمارة الإرادة العامة.

ولقد رفض أن يكون هناك فصل بين السلطات في النظام الديمقراطي بل يجب أن يكون دمج بينها في ظل الإرادة العامة صاحبة السيادة ومنبع كل سلطة وبهذا يكون الشعب هو الذي يقوم بكل الوظائف التشريعية، التنفيذية، والقضائية. ولقد استعانت فرنسا بهذا النظام وطبقته خاصة بعد الثورة الفرنسية ويظهر ذلك في بعض الدساتير الحديثة والمعاصرة "كالنماسا"، "ألمانيا" و"بروسيا" و"حتى تركيا" التي أخذت به من الناحية النظرية فقط ولكن يظهر هذا النظام بشكل مستقر ودائم في الاتحاد السويسري «فلا يكاد يذكر نظام حكومة الجمعية في النظام السياسية إلا ويتجه الذهن مباشرة إلى النظام

[1]- **ف. فولغين**، مرجع سابق، ص 213.

السويسري»[1]، لكننا نتساءل إلى أي مدى يمكن تحقيق الديمقراطية المباشرة في النظم المعاصرة؟

بالرغم من أن النظام الديمقراطي هو أقرب النظم إلى تحقيق إرادة الشعب إلا أنه لا يمكن وصف بالديمقراطي المباشر، لأن دور الشعب يقتصر فقط في تشريع القوانين دون ممارسة الوظيفة التنفيذية.

ومن هنا نتوصل إلى أن النظام الديمقراطي المباشر في النظم المعاصرة يستحيل تطبيقه وهذا راجع إلى:

زيادة عدد السكان الذي يؤدي إلى عدم وجود احتكاك فكري مباشر بينهم، مما يصعب التوصل إلى قرار واحد يرضي الجميع، بالتالي على الشعب من الناحية العددية ممارسة السلطة وتحقيق النظام الديمقراطي المباشر، إضافة إلى الاختلاف في القدرات العقلية التي يتميز بها الأفراد فهناك من لديه خبرة ودراية في ممارسة السلطة وهناك من يفتقر إليها. وبهذا لا يمكن لهذه الفئة أن نسبق القوانين وأن تعمل ما فيه صلاح لعامة الشعب.

[1]- **فضل الله محمد اسماعيل**، أثر الفكر السياسي الغربي الحديث، (الإسكندرية :مكتبة بستان المعرفة لطبع ونشر وتوزيع الكتب،)، ص 10.

الخاتمة:

وخلاصة لما توصلتا إليه في بحثنا، ومن خلال تحليلنا لأفكار **روسو**، خلصنا إل أن فلسفة العقد الاجتماعي لاقت صدى كبيرا في المجتمع الأوروبي والعالم ككل، باعتبار أن أفكارها بناءة ساهمت في إرساء قواعد الدولة وفقا لما خطط لها روادها الأوائل، وما حملته من مضامين فكرية مخالفة لما ساد المجتمع الأوروبي في الفترة الممتدة ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر.

ولقد كان لشجاعة **روسو** وجرأته الفضل الكبير في إبراز أهم مبادئ الحديثة، فهذه العبقرية كما يعرفها الكثير قد نبغت في الحقل السياسي الاجتماعي أكثر منه في باقي الحقول المعرفية الأخرى، ومنه انتقينا جدارته في انتقاد معظم الآراء المساندة في عصره، ومن سبقوه ولكن الذي يجلب النظر في هذه الشخصية الحيوية هو الاهتمام البالغ بقضايا أمته نتيجة ما رأى في تردي في الأوضاع، فعمل على توعية الشعب واطلاعه على كل ما يجري حوله من قضايا، فوق في وجه الظالمين وأعلن بكل فخر مبدأ سلطة الشعب المطلقة والمساواة بين المواطنين.

وكانت الحرية من أهم وأسمى صفات الإنسان باعتباره كائنا خلقيا وعاقلا يمارس نشاطاته بكل وعي وإرادة، ويعتبرها **روسو** حقا مقدسا لا يجوز المساس به لأنه لصيق بالإنسان منذ الأول، كما ي لامكن التنازل والتخلي عنها لأن تنازل الإنسان عن حريته يعني تنازله عن صفته كإنسان.

لقد اعتمد روسو في بناء نظريته السياسية على ثلاث مراحل أساسية تتمثل في المرحلة الطبيعية والتي هي حالة البراءة والسعادة، امتازت بالمساواة التامة ولم يكنن هناك تمييز أو تفاوت بين الأفراد لهذا كان **روسو** يكن لها حنينا قويا، ففكر بأن الجنس البشري خلق ليبقى فيها دائما، حيث اعتبرها بمثابة مرحلة الشباب الحقيقي للعالم، وقوانينها اتخذت كأساس لإصلاح المجتمع السياسي.

أما عن الملكية فقد منحها **روسو** موقع الحجر الأساسي في بناء المدني لأنها المنعرج الذي من خلاله خرج الإنسان من حالة الفطرة الأولى إلى حالة المدنية التي تسودها الفوضى والاضطرابات واللامساواة. ونتيجة لهذه الأوضاع أحس الإنسان بالحاجة إلى تغييرها وتحسينها فاهتدى إلى فكرة العقد الإجتماعي الذي هو تنازل الأفراد عن كامل حقوقهم لمصلحة الإرادة العامة، قصد تنظيم المجتمع كي لا يكون جائرا. فالإرادة العامة هي مصدر القوانين فهي تشرف أولا على عقد الميثاق الاجتماعي وتفرض فيما بعد التمييز بين السيادة والحكومة، كما أنها الوحيدة التي تجعل من الممكن قيام المؤسسة الشرعية (الدولة).

ومما لاشك فيه أن **روسو** كان احد فلاسفة القرن الثامن عشر الذين استوحت الثورة الفرنسية من مؤلفاتهم الشيء الكثير، وبشكل مباشر أدت انتقادات المجتمع والحكم والسلطة التي قام بها فلاسفة هذا العصر إلى قيام ثورة دموية هائلة لم يخطط لها هؤلاء الكتاب، ومع أن **موتيسكو** و**فولتير** نشرا روح الحرية، نجد أن رجال الثورة استوحوا من فلسفة **روسو** السياسية كل المبادئ التي تؤمن حقوق الإنسان في الحرية والمساواة، ولهذا كان كتابه العقد الاجتماعي بمثابة إنجيل الثورة الفرنسية.

ولكن ما لاحظناه ونحن بصدد تحليل نظرية **روسو**، صعوبة لم نجد لها تذليلا في فلسفته، ويتجلى هذا الغموض في عدم تفسير كيفية الانتقال من وضع حضاري فاسد في ظل المجتمع التاريخي المزيف إلى إبرام العقد الاجتماعي وتأسيس الدولة المشروعة وقد تبين لنا في آخر الأمر أن نظرية **روسو** الاجتماعية تفتقر إلى أداوت الإصلاح الأخلاقي والسياسي، فمشروعه التربوي والسياسي بقى على المستوى النظري دون إمكانية تحويله إلى المستوى العملي، لأن النمط التربوي الذي حدّد **روسو** مبادئه وغايته يهدف أساسا إلى تكوين الإنسان الطبيعي وهو في نظره وحدة مطلقة قائمة بذاتها ولا تحتاج إلى من يملكها، فكيف يُمكن أن نتصور أن الذي ربي بمعزل عن الآخرين قادر أن يلتحم بهم ليُشكل كياناً سياسيًا محكم البناء؟

أما النمط السياسي المقترح لإخراج الإنسان من الفساد الأخلاقي فتنقصه الأدوات العملية لكي يتحقق، فروسو تجاهل الإجابة عن السؤال التالي: ما هي الوسائل التي ينبغي اللجوء إلى استعمالها لإنقاذ الإنسان من نظام سياسي فاسد؟ اقتصر روسو على إدراك الفساد وتصور نظام سياسي مثالي خيالي لإصلاح نظري بحت.

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر باللغة العربية:

1. **روسو، جان جاك**، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعير، مصر: دار المعارف، 1954.
2. _____، العقد الإجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة عادل زعيتر، مصر: دار المعارف، 1954.
3. _____، إميل والتربية، ترجمة عادل زعيتر، مصر: دار المعارف، 1956
4. _____، اعترافات جوان جاك روسو، ط1، ترجمة: محمد بدر خليل، القاهرة، الشركة العربية للطباعة للنشر، 1961.
5.
6. **كريسون، أندريه**، "تيارات الفكر الفلسفي" من القرن الوسط حتى العصر الحديث، تر: نهاد رضا، منشورات عويدات بيروت، ط2، 1982.
7. **راندل، جون هرما** ، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمه، مراجعة: برهان دجاني، تقديم: د. محمد حسين هيكل، الجزء الأول، ط2، بيروت: دار الثقافة، 1965.
8. **ستروس، ليو**، "موجات الحداثة الثلاث"، تر: مشروحي الذهبي، مجلة فكر ونقد المغرب، العدد2، أكتوبر 1997.
9. **شوفاليه جان**، تاريخ الفكر السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985.
10. **الشنيّطي محمد فتحي**، نماذج من الفلسفة السياسية، بيروت، دار الجيل، 1985.

11. **فضل الله محمد اسماعيل**، أثر الفكر السياسي الغربي الحديث، مكتبة بستان المعرفة لطبع ونشر وتوزيع الكتب، الإسكندرية.

12. _____، الأصول اليونانية للكفر السياسي الغربي الحديث، كلية الآداب بد منصور، جامعة الاسكندرية الناشر بشأن المعرفة لطبع النشر والتوزيع.

13. **محمد علي عبد المعطي محمد**، السياسة بين النظرية والتطبيق.

14. **محمودي علي** ، نظرية الحرية في الفلسفة السياسية، هوبز ولوك، تر: عبد الردمان العلوي، ط1، بيروت، لبنان، دار الهادي لطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

15. **بغورة، الزواوي**، مجلة التنوير، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.

16. **عبد المعطي، محمد علي**، الفكر السياسي الغربي، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1992.

17. **سعفان، حسن** ، العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، تراث الإنسان، ج2، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

18. **زروخي، اسماعيل** ، دراسات في الفلسفة السياسية، القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ، ط1، 2001.

2- المراجع باللغة الفرنسية:

1. **Thomas Hobbes**, Léviathan, ou traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile », Traduit par Françoois Tricaud, Paris, gaillimard, 1980.

2. _____, Le citoyen. Paris : Éditions Sirey, 1987.

3. _____, Les éléments du droit naturel et politique, Paris, Seuil, 1998.

4. **Fronçois Gillard**, État de nature et liberté dans la pensés de J.J. Rousseau », In étude sur le contrôle social, de J.J.Rousseau, Paris : société des belle lettres, 1964.

5. **Terstchenko**, **Michel**, les grands courants de la philosophie politique, Paris, seuil , 1999.