جامعة مولود معمري – تيزي وزو –

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

تخصص فلسفة

مفهوم الإرادة العامة عند

جان جاك روسو

مذكرة لنيل شهادة الماستر تخصص فلسفة سياسية

- من إعداد:

- خيدة وردية.

- نايت قاسي حياة

- إشراف الأستاذ:

– منصر محند شريف

السنـــة الجامعية: 2014- 2015

كلمة شكر

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : " من لم يشكر الناس لا يشكره الله "

الحمد و الشكر لله الذي وفقنا و أمدنا الصحة و الإرادة لإتمام هذا العمل المتواضع

أما بعد نشكر الأستاذ المشرف السيد " **منصر محمد شريف**".

كما نتقدم بالشكر

إلى كل أساتذة الفلسفة بوجه خاص.

و إلى كل من ساهم من قريب أو بعيد في إتمام هذا العمل .

حياة وردية

الإهداء

سلامي إلى من نسج لي من العزيمة والصبر ما حماني من أشواك الحياة والدي العزيز.

إلى من رعتني صغيرة وأرشدتني كبيرة رمز الحنان وعنوان الصفاء أمي العزيزة.

إلى إخوتي: جعفر- رابح – إبراهيم. وأخواتي: نادية – فتيحة – جميلة.

إلى زينة الحياة: على – أكسال – أنييس – مروة – أغيلاس.

إلى زهرة و كهينة.

سلامي إلى توأم روحي أرزقي ،وإلى أمي شفيعة,إلى أختي الجميلة ليندة،وإلى إيدير وأعمر.

وأخيرا إلى رفيقة دربي التي شاركتني هذه المذكرة "وردية".

<u>حياة</u>

الإهداء:

الحمد الله الذي وهب لنا الصحة ، القوة ، الصبر و الشجاعة للأجل تخطي جميع الصعوبات التي صادفناها أثناء إنجازنا لهذا البحث ،فأهديه قبل كل شيء:

إلى الوالدين الكريمين إلى أمي الحبيبة التي كانت خير سند لي في كل شيء، الشكر الجزيل إلى أروع والد أدى أكثر من واجبه للأجل تحقيق السعادة لنا ،فيتألم إذا تألمنا

و يفرح إذا فرحنا،وشكري الخاص إلى إخوتي خاصة أخي محند الذي أنقذه الله من الموت بعد معاناته من المرض و قدر له أن يعيش و أن يرجعه إلينا، وإلى زوجته صوفيا

و إبنه نافع الذي يحترق من أجله وإلى الصغيرة إيمان ،كما أشكر أخي مصطفى

على نصائحه المفعمة بسحر الحكم و الأمثال كعادته،و إلى أختي زاهية و خطيبها مجيد أتمنا لهما كل التوفيق مستقبلا وإلى من تعجز الكلمات عن التعبير على إمتناني لها محبوبة قلبي أختي جيجي و زوجها كمال و إلى أغلى ما عندها في الوجود إبنتيها المشاكستين روماسيسة و مايان، وإلى زملاء قسم الفلسفة بالأخص الشريكة و الرفيقة الفيلسوفة نايت قاسي حياة و ربيعة حماد ،عزيزة، مليكة منعوم ، و مليكة حجاز الموجودة في ديار الغربة،مهدى المنتظر،منير، لمين،لخضرى حميد،كهينة سعيداني،صبرينة،و إلى إله الألهة زوس كريش فتحى.....

وإلى أصدقائي الذين دعمونا:إحموتن نوارة التي شاركتني الحزن و الفرح و الدموع، وديهية لعيون و إلى تيدممت ليندة،وصاحبة الوجه البشوش مالحة و زوجها نعيم،وابنة الخال منصور ليلى وأخوها حميد وإلى أبناء العم الذين أحب لقاءهم:مزيان،بوعلام،رشيد،جمال،محند،و لن ننسى العائلة المتخصصين في قسم الفلسفة الذين سنتذكرهم في كل نجاح قد نحققه، و نعني بذلك الأستاذ منصر،عمروش ،مداح،باجي،إدير، براهيمي، بلفقي،عامر،زازون،.....

و الشكر الخاص إلى أستاذي كريم الذي مد يد العون ولو من بيعد هناك.

وردية.

الفهرس

المقدمة

الفصل الأول:الأصول اليونانية في فلسفة روسو

المبحث الأول:

السياسة في العصر الهيليني:(صولون ،السفسطائيون).....02

المبحث الثاني:

النظرية السياسية عند أفلاطون و أرسطو.....08

المبحث الثالث:

المدرستان الرواقية و الأبيقورية.....11

الفصل الثاني:الفكر السياسي الرسوى

المبحث الأول:

الأسس الأساسية لفلسفة روسو(1712-1778م).....16

المبحث الثاني:

الحالة الطبيعية كمبدأ و معيار.....18

المبحث الثالث:

الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني.....26

المبحث الرابع:

العقد الإجتماعي كقوانين عامة.....28

الفصل الثالث:الإرادة العامة نتاج العقد

المبحث الأول:

الإرادة العامة كمفهوم وو ظيفة.....33

المبحث الثاني:

مفهوم السلطة و غايتها.....42

المبحث الثالث:

علاقة الإرادة العامة بالسلطة السياسية.....48

المبحث الرابع:

النظام التربوي لتكوين المواطنين.....53

الفصل الرابع:السيادة

المبحث الأول:مفهوم السيادة عند روسو.....61

المبحث الثاني:

مقومات السيادة.....65

المبحث الثالث:

روسو منظر السيادة المطلقة.....69

المبحث الرابع:

السيادة الملائمة للإرادة العامة.....75

الاستنتاج العام.....77

خاتمة.....83

قائمة المصادر و المراجع

مقدمة

منذ القديم و الفلسفة اليونانية اهتمت بموضوع الإنسان واعتبرته كإحدى القضايا التي تصنف ضمن الرّوح الحاوي داخل الفكر الفلسفي و السياسي نفسه، فظلت جميع النظريات الفلسفية متعلقة بالفرد في مختلف الميادين خاصة السياسة،و هو الأمر الذي سمح بتفرد الفرد داخل المؤسسات واعتبار استقلاليته هو الشرط الكافي لمنح صفة المواطن و المواطنة في الدولة لتحقيق ذلك الانسجام بين السياسة والأخلاق التي كانت تبحث عنه اليونان منذ زمن طويل،ذلك منذ إشغالها في البحث عن أصل الوجود إلى دراسة الإنسان، فاحتسبت هذا الأخير إحدى المهمات التي تقع على مسؤولية الدولة، مع مرور الوقت قدر أن تكون الفلسفة اليونانية المصدر الأوّل و الأخير لكل فكر فلسفي بصفة عامة و فكر سياسي بصفة خاصة نعني بالتحديد الفكر السياسي الغربي الحديث. ظهر فلاسفة العقد الاجتماعي متأثرين بهذه الأصول اليونانية.وكان **جان جاك روسو** من أبرز الفلاسفة والمفكرين الذين اقتبسوا معظم نظرياتهم السياسية من الأصول اليونانية وتمثل ذلك في مؤلفه الشهير **العقد الاجتماعي** الذي تضمن نظرية **الإرادة العامة** . هذه النظرية مهدت إليها سابقا **النزعة السفسطائية** ، حيث مازالت تعتبر الأساس النظري لنظرية العقد وجعل الفرد السبيل الأول لتسيير أمور الدولة وكذا اعتبار القانون المحيط بحقوق الإنسان طريقا ممهدا وفق معايير عقلانية، فأصبح القانون لا يطالب سوى الإخلاص والاحترام في ظل المساواة و الحرية الفردية كحقوق مقدسة في الممارسة المدنية لدى المواطن الأثيني،هذا أيضا حسب المشرع والشاعر الأثيني **صولون** ،أما عن أفلاطون وأرسطو فقد أكدا أن ظهور الدولة ونشأتها كانت نتيجة الإرادة الإنسانية أما عن المدرستين **الأبيقورية** و **الرّواقية** ساهمتا في تأكيد على أهمية العقد الاجتماعي كقوام لعدم الاعتداء على الفرد من جهة ولدحض الغرائز الأنانية من جهة ثانية وبمقتضاه يتم إعادة الاعتبار للقانون كحق لجميع الناس.

من هنا يكمن محتوى وجوهر العقد الاجتماعي لدى **جان جاك روسو** الذي نص على تقديم الفرد إرادته للجماعة مقابل حماية الجماعة له وصون حقوقه، وبهذا فقد عدا كل مواطن وكل فرد حاكم ومحكوم في الدولة؛ وبمقتضاه أدخل أفكارا جديدة تتعلق بموضوع الحرية والمساواة اللتان وجدتا في حالتي الطبيعة و المجتمع. كما يرجع إليه الفضل في تقييد الملكية

الخاصة لينادي عن طريقها بنظرية الإرادة العامة التي تعتبر الشخصية المعنوية التي تصبوا دائما نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع، **فروسو** يرى أن كل مجتمع سياسي له جماعات صغيرة ذات اهتمامات متنوعة وقواعد خاصة تستخدمها في توجيه سلوك أعضائها، لتكون الإرادة العامة هي الطريقة التي يعبّر الإنسان عن حريته كعضو في المجتمع؛ بعبارة أخرى يمكن القول بأن الإرادة العامة هي تعبير عن حرية الدولة التي قامت أصلا من أجل حماية حرية الفرد. لهذا قرر **روسو** أن الإرادة العامة هي الإرادة الشرعية الوحيدة في المجتمع مادامت تتضمن إرادة كل فرد تتفاعل معه وأن أساس الإرادة هو المنفعة التي تجعل من الممكن قيام الدولة خاصة بعدما أوكل إليها كل شيء سواء في سن القوانين أو إصدار القرارات والجهاز الحكومي الذي يعمل على خدمتها من جهة وأداء واجباتها من جهة ثانية؛ ذلك كله يدفع بالمواطن إلى ممارسة إرادته الحرة لصالح خلق الإرادة العامة، ولتكون كغاية لتجسيد النظام التربوي في الجسم السياسي. غير أن الحكومة لدى **روسو** لم ترتبط بالسيادة بل جاء ليفرق بينهما وليجعلها في يد غير يد الحكومة ومادامت كذلك **فما المقصود بالإرادة العامة وما وظيفتها ؟ ما مدى علاقتها بالسلطة السياسية؟وما هو مفهوم السلطة وما الغاية منها؟ وهل مطالب السلطة تتمثل في تكوين نظام ديمقراطي أو نظام آخر قد يقود إلى تأسيس الدولة المثلى التي يطمح روسو إلى تشكيلها؟** و **إذا كانت السيادة غير مرتبطة بالسلطة السياسية، على أي أساس تأسس مفهومها وغايتها؟وإذا كان روسو يطمح إلى الإرادة المشتركة فقد نجد هذه الفكرة متغلغلة في فكر هوبس هل هذا يدل أن لهما المفهوم نفسه حول الإرادة ؟.**

إن روسو ، في العقد الاجتماعي قد ميز بوضوح بين الإرادة العامة وإرادة الجميع ؛ بالنسبة إليه فإن الإرادة العامة لا تتحمل الخطأ بينما بإمكان الشعب أن يخطئ؛ **فما هو إذن أساس الإرادة العامة؟ وما هو محتواها؟**

أسباب اختيارنا للموضوع:

إن الأسئلة التي طرحناها سابقا قد حركتها جملة من العوامل دفعت بنا إلى البحث حول الموضوع الذي هو مفهوم الإرادة العامة عند **جان جاك روسو**، و تكمن أهميته في سماحه لنا

بممارسة لفعل التفلسف هذا لكوننا طلبة في قسم الفلسفة فقد أدركنا مدى أهمية الإرادة أو الإرادة العامة وكذا مدى حاجاتنا إليها في جميع الأنشطة التي نمارسها في حياتنا اليومية كالمناقشات العامة وإثراء المواضيع و توجيه الانتقادات للعديد من القضايا التي تصنف ضمن الفكر الفلسفي على وجه الخصوص. الفلسفة بلا إرادة كالفلسفة بلا روح بدونها سوف نفقد التفكير المنطقي ومن أهدافنا كذلك إعادة الاعتبار بالطبقة المثقفة والطلبة بدل تعرضهم للامبالاة بعد تخرجهم من الجامعات فالتوعية بهذه الفئة يعتبر الحل الوحيد لتطلع إلى مستقبل جيد و بمقتضاها نتلقى التوجيه و القواعد التي تحسن قيادة المجتمع فتغيره من الأسوأ نحو الأحسن لتحقيق التقدم الذي يعتبر طموح كل مجتمع يعانى التخلف والانحلال الفكري والخلقي ،و من الأسباب الأخرى الدافعة لمعالجة هذا الموضوع هو تأكيد أن فكرة العقد الاجتماعي المتضمنة للإرادة العامة لم تكن حديثة النشأة و إنما هي قديمة قدم الفلسفة وهذا يسمح لنا بالقول أن الفلسفة منذ القديم تحمل رسالة نبيلة وهي البحث عن سبل الحياة الأفضل والنجاح الذي يشعر الإنسان بالسعادة.

لهذا اعتمدنا على المناهج التالية: التاريخي ،التحليلي، النقدي والمقارن ،هذا يتيح لنا إبراز الفكرة الجوهرية للفكر السياسي لدى **جان جاك روسو** والمتمثلة في الإرادة العامة، هذه الفكرة تركت لنا المجال في تبسيط وتحليل فكره. والمنهج التاريخي يسمح بتأكيد الأصول اليونانية للفكر السياسي عند **روسو** الذي أكد أهمية التاريخ لتوضيح حقيقة الطبيعة البشرية المتغيرة والمنهج النقدي يؤدى بنا إدراك النقائص و الأخطاء التي لابد منها ،كما نبرز كيف يمكن الاستفادة من تلك الأخطاء والتعلم منها. أما المنهج المقارن نبين إلى أي مدى تشابه واختلاف النظرية السياسية عند **روسو** عن باقي النظريات السياسية لدى فلاسفة العقد الاجتماعي والفلسفة السياسية عامة .

ومن خلال هذه المناهج، ارتأينا أن يكون الفصل الأول كمدخل، فيه نؤكد أن نظرية الإرادة العامة لم تظهر فجأة كثمرة العقد وإنما سبقت إلى ذلك الحركة **السفسطائية** والمشرع **صولون**، كذا الإشارة إلى نشأة الدولة الناتجة عن الإرادة الإنسانية التي مهد لها **أفلاطون** و**أرسطو**، وأيضا الدور المهم الذي لعبته المدرستان **الأبيقورية** و**الرواقية** في فكر **روسو** في تأكيد أهمية العقد والقانون الطبيعي في المجال السياسي. وفي الفصل الثاني حاولنا أن نبين

كيف تولدت نظرية الإرادة العامة وذلك منذ الانتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني. وقد كانت رغبتنا هو توضيح نوع الاختلاف الموجود بين كلتي الحالتين حالة الطبيعة والمجتمع من حيث الحرية و المساواة كأسس سياسية لفلسفة **روسو** بمقتضاها تشكل المعنى العام لمفهوم الدولة الروسوية وكذا أهمية العقد الذي ينبني على فكرة الإرادة كفضيلة في المجتمع المدني وفي تاريخ الثورة الفرنسية.

وفي الفصل الثالث حاولنا أن نبرر أن الإرادة العامة هي الثمرة التي كرس من أجلها مضمون العقد الاجتماعي لدى **روسو** وحاولنا أن نبين أهمية هذه الجماعة في قيادة المجتمع من حيث توجيه خطابها إلى الحكم المطلق الذي يمكن المواطن من ممارسة إرادته بصفة ضرورية ذلك وفقا للقانون الذي يعتبر صوتها الخاص في تسيير شؤون الدولة كما حاولنا أن نؤكد أن الإرادة العامة دائما حكمها عادل تتفاعل مع إرادة كل فرد وهدفها أخلاقي بالدرجة الأولى تسعى إلى التقارب بين الآراء و تكوين نفس النهج الأخلاقي بين الأفراد وهذا لا يستبعد أن تكون الإرادة العامة كغاية تربوية في المجتمع المدني.

وفي الفصل الرابع كان حديثنا عن السيادة كممارسة كلية للإرادة العامة وهي الفكرة الجديدة التي نرغب تأكيدها؛ فالإرادة وحدها تتمتع بكامل الحرية في تسيير شؤون الدولة ولا يمكن للشعب أن يتدخل مباشرة في وظيفتها دون موافقتها، بل وجود الدولة متعلق بوجودها؛ وهذا يسمح إعطاء مشروعية السيادة المطلقة لدى روسو كالسيادة التي نادى بها بودان وهوبس .

و من خلال دراستنا لهذه الفصول استنتجنا الفكرة النهائية التي نرغب أن نتوصل إليها منذ بداية البحث وقد أكدناها على شكل مقال من نوع المقارن حيث قمنا بتحديد أوجه الاختلاف وأوجه التشابه بين جميع النظريات السياسية لدى فلاسفة العقد الاجتماعي و على رأسهم **ج. ج. روسو**، و من الاختلاف تتبين أن روسو أقرب إلى أطروحات و مباحث **هوبس** ولكلاهما رغبة في الإرادة المشتركة وهي جعل مصلحة الحاكم والمحكوم متضمنة في الدولة. وأن مصلحة الدولة هي التعبير عن المصلحة الخاصة التي تفسح المجال للفرد بتأهيل السيد الأعلى الأكثر تناسبا مع المصلحة المشتركة وأن لهما نفس التوجه إلى الأمن الفردي.

و من أهداف هذا البحث إرضاء رغبة أستاذنا المشرف قبل كل شيء لأنه صاحب هذه الفكرة ومن أهدافنا أيضا هو إرضاء رغباتنا نحن كذلك ،لأن هذا الموضوع حساس كأي موضوع فلسفي آخر لأنه يتضمن معالجة مشكلة أخلاقية بالدرجة الأولى، حيث الخطأ لا يقع على مسؤولية الإرادة فحكمها دائما عادل و خيري، أما الخطأ فيقع على مسؤولية الشعب الذي يتعامل مع هذه الفئة ،البتالي على كل واحد أن يهتم بهذه الفئة و كي يحدث ذلك يجب أن يبدأ بتصحيح نفسه قبل تصحيح المجتمع، لأن شفاءه متعلق بشفائه هو أيضا. **"لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".**

أمّا عن الصعوبات، كان علينا ذكر الكثير من الظروف الصعبة لم نكن نتوقعها أثناء إنجازنا للموضوع ،ولكن لكي لا يقول قائل أننا نبالغ نذكر البعض منها كمصادفتنا للعديد من التناقضات خاصة في الفصل الثاني أثناء تحليلنا للحالة الطبيعية وأثناء الانتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني و الذي يعطي عدة أحكام على جان جاك روسو أنه إشتراكى،ليبرالي،ديمقراطي.

الفصل الأول

تمهيد:

تعتبر شذرات الفلسفة اليونانية مصدر إلهام الفلاسفة الغربيين بما فيهم **روسو** هذا الأخير الذي بنى معظم نظرياته السياسية على قوام النظريات اليونانية فأعطى بذلك لكل مفهوم صبغة حديثة مميزة ،كان ذلك بالبدء من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل و الذي هو عهد **صولون** حيث إنطلق التكوين السياسي لدولة المدينة الذي إستسقى منه سياسة خاصة به ،ليواصل السير من السفسطائيين إلى **أفلاطون** و تلميذه **أرسطو** إلى غاية المدرستين الأبيقورية والرواقية و غيرهما...إذ نجد في كل من هذه الأفكار القديمة رغبة في جعل الدولة فضيلة في حد ذاتها، و قد كانت هذه الفكرة متضمنة في المؤلف الشهير العقد الاجتماعي الذي ألفه **جان جاك روسو**(1712-1778م).

1- السياسة في العصر الهيليني:

يكاد يتفق المفكرون و الفلاسفة أن الفكر الفلسفي ظهر لأول مرة في بلاد اليونان إبان القرن السادس ق.م ، و يؤرخ لهذه الفترة نسبة إلى المفكر اليوناني **طاليس**(625ق.م-745ق.م) إذ يعتبر المنطلق لكل فلسفة و علم ، و عبره تبلور المعنى العام للفلسفة و توج بعبارة محبة الحكمة.

هذا و أكدّت الدراسات التاريخية أن الفكر الفلسفي اليوناني قد مرّ عبر التاريخ بمراحل معينة، و كان منطلق الفكر من قبل هو البحث عن أصل الوجود الذي تزين و تلون بطابع أسطوري و خرافي، ثم انتقل تفسيره إلى ما هو مادي طبيعي عبر فلاسفة الأنوار الطبيعيين الأوائل أمثال **طاليس، أنكسمندر، أنكسيمنس...** و كانت معظم أجوبتهم لا تنحرف عن العناصر الأربعة و هي الماء، التراب، الهواء و النار، و مع مرور الوقت ظهرت مدارس فكرية و فلسفية أخرى كالمدرسة **الفيثاغورثية** و **الإيلينية** و التي بفضلهما انتقل التفكير من المادة إلى الفلسفة [1].

و عليه وصلت شذراتها الفلسفية إلى ذلك التعلق بالأمور السياسية للمدن اليونانية في القرنيين الرابع و الخامس ق.م و ذلك منذ عهد **صولون** و**هيرودوت** و هذا الأخير الذي لقب بأبي التاريخ نظرا لذلك التصور الذي صبغ به الأحداث التاريخية و جسّدها بطريقة سهلة و بسيطة، في الحين الذي نجد فيه **أسيخيلوس** قد نادى بالحرية الجماعية التي تجعل شخصية المواطن تتطابق مع شخصية المجتمع ، إضافة إلى **هوميروس** الذي أضفى على الشعر تلك الصبغة الملحمية التي حملتها الملحمتين الإلياذة و الأوديسا[2].

([1])- **عربي عباس عطيطو محمود،** الفلسفة القديمة من الفلسفة الشرقية إلى الفلسفة اليونانية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ، 1999، ص 85.

([2])- **ولترستيس** ، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر. مجاهد المنعم مجاهد، القاهرة : دار الثقافة للنشر و التوزيع ، 1989، ص 29.

و على هذا القوام ظلت الفلسفة اليونانية تمثل النموذج الأمثل و بقيت شذراتها الفلسفية و السياسية تتجسد في البذور الداعية للقوة في الدولة ، كما مهدت للأساس النظري لنظرية العقد الاجتماعي و ذلك من خلال تلك الفكرة القائلة بإرادة الإنسان أو الفرد لتتحول النظرة إلى الفرد و ذلك من خلال اعتبار هذا الأخير السبيل لتسيير أمور الدولة ، و كذا اعتبار القانون المحيط بحقوق الإنسان طريقا ممهدا وفق معايير عقلانية[1].

- **صولون :**

لقد كانت القاعدة الوطنية و الاستقامة هي الركيزة الأولى التي استند عليها ذلك المشرع و الشاعر الأثيني **صولون*** في إيجاد حل لأزمة الأرستقراطية و العبودية التي كان الأثينيون يعيشون في خضا مها ، فابتكر هذا الأخير قانون إعفاء الديون و كذا إيقاف تنفيذ الأحكام بالقوة و لجأ إلى سياسة العفو السياسي، و على هذا القوام فقد صار اسمه مرتبطا أيما ارتباط بالإصلاح السياسي و الاجتماعي الواسع الذي حدد مصير أثينا،هذا وأحدث **صولون** ركيزة النشاط الاقتصادي عن طريق تشجيع الحرف و التجارة.

أما عن الدستور الصولوني إن صح لنا قول ذلك فقد حمل في طياته نوعا من المساواة الطبقية ، كما منح لكافة الشعب ذلك الحق في الانتخاب بعدما كان سابقا حكرا على طبقة معينة دون أخرى، و بجملة هذه التشريعات توجّت البداية الأولى للديمقراطية الآثنية ، هذه الأخيرة التي أعطت المؤسسات و العادات الديمقراطية نمطا حياتيا خاليا من التعقيد وازدهارا ماديا و كذا نجاحات عسكرية.

و بهذا تحولت مدينة أثينا إلى النموذج الأكمل للتنظيم السياسي و القانوني الذي كان سائدا في الدول اليونانية ، حيث تألف عماد النظام الديمقراطي الأثيني من مفهوم الحرية التي تولدت من خلال تشريعات **صولون** الذي و إن كانت مدة حكمه قصيرة إلا أن أفكاره

([1])- **فضل الله محمد إسماعيل**، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، ط1، مصر ، 2001م، ص 24

* **صولون**(640-557 ق.م) : أحد معاصري طاليس و الذي هو أحد الحكماء السبعة، قام بإصلاحات منها إنعاش التجارة و الصناعة و تحقيق مجتمع متوازن. المرجع نفسه،ص24.

و تصوراته المبتكرة قد ترسّخت في ذهنية الشعب الأثيني، هذه الذهنية التي أثرت بطريقة أو بأخرى على مصير الشعب في ظل أنظمة الحكم التي تلت فترة **صولون**[1].

بذلك عمّت ركائز الديمقراطية على أساس إنشاء الجمعية العمومية و كذا المحاكم الشعبية و المجلس العسكري، و حملت فكرة الحرية على الترسّخ كحق من حقوق الفرد منذ ولادته ، إذ أنه لا شيء يبرر خضوعه أو تبعيته لأي كان ، فالحرية الفردية إذن هي حرية مقدسّة ، هذه الحرية التي تضمن ممارسة الحقوق المدنية و المشاركة في جميع المجالات باعتبار أن كل مواطن أثيني هو مالك لهذا الحق، و هذا إضافة إلى الحرية السياسية التي تتمثل في حقوق الممارسة السياسية كحق المشاركة في اختيار الحاكم (الترشح و الانتخاب) فهو بكلمة مختصرة الخضوع للقانون في ظل المساواة[2].

و على هذا الاعتبار فقد تخلص المواطن اليوناني من الخضوع لشخص مستبد أو لجماعة مستبدة، و لم تطلب منه في المقابل سوى الإخلاص و احترام القانون العام.

في هذه الفكرة بالتحديد يكمن محتوى و جوهر العقد الاجتماعي **لجان جاك روسو**، الذي ينص على تقديم الفرد إرادته للجماعة مقابل حماية الجماعة له ، و صون حقوقه و بهذا فقد غدا كل مواطن و كل فرد حاكم و محكوم في الآن نفسه [3].

- **الحركة السفسطائية:**

تعتبر الحركة **السفسطائية** إحدى العوامل الرئيسية في انتقال ذلك الفكر الفلسفي اليوناني من مشكلة أصل العالم الطبيعي و أصل الوجود إلى البحث عن الإنسان كفرد ذو قيمة في القضايا السياسية و الاجتماعية، لهذا فأغلب التيارات لم تصادف اختلافا في التفسير مثلما صادفته هذه الحركة لأنها تمثل الروح المتضمن داخل الفكر اليوناني القديم نفسه ،إذن

(1)- المرجع نفسه، ص25.
(2)- **جورج سعد**، تطور الفكر السياسي في العصور الوسطى، ، لبنان : منشورات الحلبي الحقوقية ، 2000م ، ص41.
(3)- المرجع نفسه، ص 42.

هي اللحظة الضرورية في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني بصفة خاصة و الفكر الفلسفي بصفة عامة[1].

بالتالي ينبغي أن نعلم أن السفسطائية معروفة قبل عصرهم بوقت طويل وكانت تعني ذلك الرجل الحكيم ذو القوة البارعة في الأمور العقلية و المهارة في إحدى الجوانب من الأنشطة، كما تشير السفسطائية إلى المجموعة التي ستحتفظ بهذا الاسم لنفسها

و هي مجموعة من السفسطائيين و كان على رأسهم **بروتاغوراس*** ،**جورجياس*** بالإضافة إلى هذا فإن السفسطائية هم فئة من الأساتذة الأحرار المتجولين حيث يحترفون فن الكلام لقاء أجر مرتفع بهدف تعليم الشباب المحاورة و في الآن نفسه تعليمهم فن النجاح في الحياة الاجتماعية، إذ كان أغلبهم أجانب في أثينا فاعتبروا هذه الأخيرة مؤسستهم و موقعهم المفضل [2].

كما ينبغي أن نعلم أن هذه الحركة لم تكن مدرسة واحدة بل لها أعضاء ، فكل منهم يعتبر شخصية خاصة و ليس الجيل الأول **كبروتاغوراس** فحسب، و إنما تضم أيضا الجيل الثاني الذي تمثل في **جورجياس** و التابعين من فئة الشباب المتحمسين للاتصال بشباب أثينا لرغبتهم في التعلم على أيديهم ليشاركوا في المهمات السياسية للسلطة[3].

لهذا ظلت النزعة **السفسطائية** هي السبب في تغلغل النزعة الفردية في اليونان بل وغرس الروح الاستقلالية في الفرد، فأصبح بهذا يمتلك الحرية في الانتقال من مكان إلى آخر دون الارتباط بضيق المكان.

([1])- **عبد الرحمان بدوي**، موسوعة فلسفية، ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1989م، ص 586.

([2])- **محمد الخطيب**، الفكر الإغريقي، ط1، دمشق:دار علاء الدين، 1999م،ص 198.

* **بروتاغوراس**: ولد عام 490-420ق.م يمثل شيخ الفلاسفة و أمير السفسطائيون و هو صاحب الكتب الحقيقية و أيضا هو معاصر سقراط و يقال أنه مات غرقا في السفينة التي هرب بها في المحاكمة. المرجع نفسه ،ص198.

***جورجياس**: ولد حوالي 480 ق.م معاصر ل بروتاغوراس و هو أشهر من غيره في مجال الخطابة و فنونها ، تميز بمهارة الإقناع و مالك الكلمة.المرجع نفسه،ص198.

([3])- **مجدي السيد الكيلاني**، الفلسفة من طاليس إلى أفلاطون، د ط، المكتب الجامعي الحديث، 2009م، ص145.

كما يرجع إليها الفضل في تتويج الدولة للقادة المتميزين من حيث الفكر و الثقافة وفي نفس الوقت لإدخالها هذه الفضائل في الدولة بهدف تربية المواطنين الراغبين في الوصول إلى السلطة، و على هذا النحو فقد جعلت الحركة **السفسطائية** النزعة الفردية هي المقياس الأول و الأخير للنظر إلى الأشياء و في التغيير التام و الشامل لمجرى تطور الفكر اليوناني، و عبره سمحت بانتشار النظام الديمقراطي و في خضا مها أيضا أصبح الفرد يطالب بالمزيد من السلطة الشعبية ،و عليه فقد أعطت المزيد من الأهمية للفرد و السير به نحو التألق في السلطة السياسية على شرط امتلاك الوسائل المؤدية إليها ، و من بين هذه الوسائل نجد القدرة على إقناع الشعب في المجال السياسي و أيضا الشعور بقوة البشر بصفة عامة و ازدراء التصور السابق التقليدي الذي كان يستند على القوة الإلهية[1].

قد تلخصت معظم هذه الآراء في قائد السفسطائيين **بروتاغوراس** ، إذ رأى أن الإنسان ليس فرد تجريبي إنما رآه ككائن بشري ، إذ نجده ينطلق من الفرد ، كل فرد على مدركاته ووعيه وإحساساته ،فكل هذه الصفات تقدم المقياس للكائن النسبي و المتغير وعبره جعلت الحقيقة ممكنة،و هذا الجوهر للإنسان في الحقيقة قائم في كل مشاركة فردية[2].

إذن غياب الحقيقة عنه هي طبيعية و السبب هو الطبيعة البشرية لكن ليس بالفرق بين الأفراد و بإحساسهم إنما في الأشياء التي تبدو مختلفة لكون الأفراد مختلفين، و أيضا ليس السبب إبستيمولوجي، فاختلاف الناس ناجم عن الطبيعة الأنانية التي ليس لها معدل واحد مطلق، و في مذهب **بروتاغوراس** الذي يظهر في عبارته " الإنسان مقياس كل شيء" أين يضع الفرد في مركز الكون وقبل ذلك كان يسير ضمن النظرية الدينية التقليدية التي كان الإله فيها مقياسا للكون و معرفة الإنسان هبة من الآلهة[3] ،و هذه العبارة بالنسبة لنظرية المعرفة تجعل الإنسان الفرد هو مقياس الوجود، فإن قال عن شيء أنه موجود فهو موجود بالنسبة إليه. أيضا المعرفة مختلفة من شخص إلى آخر و هذا بحسب ما يقع في خبرة.

([1])- **ماهر عبد القادر**، محاضرات الفلسفة اليونانية، د.ط، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1985،م ، ص21.

([2])- المرجع نفسه ، ص203-249.

([3])- **ف- س بسيسان**، الفكر السياسي في اليونان القديمة ، تر. حنا عبودة، ط1، ، دمشق: دار الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع ، 1999م، ص85.

الإنسان الحسية،و على الرغم من هذه النسبية الفردية المتغيرة و المختلفة فلا شيء إسمه الخطأ و لا أحد يناقض الآخر لأن الإنسان هو الحاكم الوحيد على إحساساته وعقائده [1].

و من الناحية الأخلاقية جعلت الفرد مقياس الخير و الشر بحسب ما يراه، و عبره وضع **بروتاغوراس** كل القيم الأخلاقية و القوانين على أنها نسبية و صالحة للتطبيق على المجتمع البشري، لهذا فإن جميع هذه الآراء أثرت على الصعيد السياسي و الاجتماعي وغيرها ، فتم التمييز بين مصطلحين هامين و هما الموجود بالطبيعة Physis و الموجود بالاتفاق Nomos بين البشر من حيث صنعهم[2].

من خلال هذا المنطلق وضع **بروتاغوراس** نظرية جديدة في أصل الحضارة إذ أكد أن الإنسان هو صانع الحضارة بكل مظاهرها، كما أن لهذه النظرية جوانب إيجابية تدفع الإنسان إلى المزيد من العمل و الاختراع العلمي و المزيد من التقدم الحضاري بالإضافة إلى أن عبارة الإنسان مقياس كل شيء قد ساهمت في تمسك الفرد اليوناني بحريته السياسية و بحقه في اختيار من يحكمه و أيضا التمسك بحرية التفكير و التعبير إلى أقصى حد[3].

وأكثر من ذلك فإن هذه العبارة لها مضمون تربوي يسمح لمختلف القادة بالإلتزام بالصفات الضرورية للسياسي لكي يكون على رأس الدولة ،إذ أن الشيء الذي إعتمد عليه السفسطائيون هو الخطابة كفن من فنون التنمية للروح الإنسانية و تتم الخطابة حسبهم بجعل الحجة السيئة تبدو الأفضل.

"وبانتشار هذا الفن انتشرت الدساتير الديمقراطية التي حتمت تعليم فن الخطابة لبلوغ المناصب السياسية"[4].من هنا يمكننا القول بأن الحركة السفسطائية نقطة هامة في تحول الفكر الفلسفي و السياسي و يكفي أنها مهدت لأهم نظرية في العصر الحديث و هي نظرية العقد الاجتماعي، هذه الأخيرة التى أدخلت **روسو** في صميم فكرها لتقرير مصير الدولة

([1])- المرجع نفسه، ص86.

([2])- **مصطفى النشار**، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان،ط1، القاهرة: دار قباد للنشر و التوزيع، 1991م، ص87.

([3])- **حربي عباس عيطيطيو محمود** ، مرجع سبق ذكره، 1999م، ص85 .

([4])- **درويش مصطفى، إبراهيم السايح** ، مقدمة في التاريخ الحضارة الرومانية و اليونانية ، ط1، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث ، 1999م، ص 250.

و ذلك من منطلق الإهتمام بالفرد كقيمة في الدولة و إعتباره مقياسا لكل شيء مما يفسح المجال لحقه في المشاركة في العمل السياسي بالنسبة للفئة التي تلقت التعليم منهم ألا و هي الفئة التي تقرر بدورها مصير الدولة، و ذلك وفقا للنظام الديمقراطي الذي مهد لحرية المناقشة و التعبير إلى أقصى حد و أيضا تعليم الفضائل داخل الدولة الذي يظهر كنظام تربوي يقع على عاتق الدولة[1].

الفلسفة السياسية عند أفلاطون(467-347ق.م):

إن ميلاد **أفلاطون** وإنتمائه إلى عائلة أثينية كبيرة قد زرعت في نفسه طموحا كبيرا للمشاركة في أمور المدينة، غير أن ذلك النظام السياسي الذي حكم بعد هزيمة أثينا(404ق.م)حطمت أحلام هذا الفيلسوف وجعلته يعيد النظر في قناعاته خاصة بعد موت أستاذه **سقراط** والذي أحبط نظرته للديمقراطية.

وعلى هذا الأساس فقد سعى بشكل لا يقاوم لمدح الفلسفة الحقيقية وذلك لتحسين الأمور وإدارة المدينة إدارة جيدة وعادلة بواسطة سياسة صالحة تخدم البشر ،فأراد **أفلاطون** تصور تلك الدولة القائمة على فكرة الخير المشكلة للسياسة المثلى للدولة[2].

هذا وقد شرح **أفلاطون** الماهية الحقيقية للعدالة الحقيقية والتي تصورها في عدالة المدينة وعدالة الفرد، بإعتبار أن الكل الإجتماعي أكثر أهمية ووضوحا من واقع أن الإنسان غير قادر على كفاية نفسه بنفسه إذ أنه بحاجة إلى جملة الأفراد الأخرين، وعلى هذا فقد إعتمد **أفلاطون** على تقسيم ثلاثي للأفراد في المدينة، حيث يأتي الفلاسفة في أعلى الرتب،بإعتباره الحاكم الفيلسوف الذي وصل إلى درجة من العلم والمعرفة تخوله لإرساء فكرة الخير لأن دوره بالأساس يستند على إبعاد الشر عن العالم المحسوس والخادع وكذا توجيه جملة من الطبقات الأخرى إلى طريق المعرفة الحقيقية، هذا و يشبه **أفلاطون** الفيلسوف بالإله فهو ذو قدرة شبه إلهية ،وسوف ينقل ما يدركه في الأعالي للبشر [3].

([1])- المرجع نفسه، ص 251.
([2])- المرجع نفسه، ص81 .
([3])- المرجع نفسه، ص81.

هكذا يحكم المدينة تسلسل صارم من أعلى إلى أسفل،حيث الفلاسفة في القمة وهم الملوك الذين يتميزون بالعقل ومعرفة الخير،ثم يليهم المحاربون أصحاب الشجاعة والمروءة،لتأتي طبقة الحرفيين والتجار الذين سيطلب منهم فقط الإعتدال في شهواتهم وتلبية غرائزهم.

وبالتالي فالعدالة الإجتماعية عند أفلاطون تكمن في إلتزام كل فرد بالبقاء في موقعه الطبقي أي أن كل طبقة تملك مؤهلات للبقاء فيها،وهذه هي عدالة المدينة.

أما عن العدالة الفردية فتعتمد على التقسيم ذاته لكن على نحو مصغر،فكما تنقسم المدينة إلى حاكم ومحارب وعبد،فكذلك تنقسم الطبيعة الإنسانية إلى عقل وشجاعة ورغبة، وكما أن المدينة لا يسودها الإنسجام إلا إذا إنسجمت مراتبها الثلاث، فكذلك لن تنسجم الطبقة الفردية إلا إذا إتفقت هذه الميزات الثلاث عند الإنسان.

هذا وينتقد أفلاطون الديمقراطية بشكل لاذع، لأنه حكم يرى الجميع بالنظرة ذاتها وهو غير منطقي ، إن الديمقراطية تساوي بين مالا يجب أن تسود بينهم المساواة لأنهم مختلفون،وبالتالي فلم يرى أفلاطون في الديمقراطية سوى الفوضى[1].

الفلسفة السياسية عند أرسطو(384-322ق.م):

ولد **أرسطو** في مقدونيا، وتلقن علومه في البلاط وكان تلميذا **لأفلاطون** طيلة عشرين عاما أما عن أعماله فهي عبارة عن مدونات من محاضرات غير معدة للنشر.

لقد جاءت أفكار **أرسطو** بمثابة حوافز ساعية لإكتشاف شكل من الأنظمة السياسية يلائم الجميع، ويجد فيه جلّ الأفراد سعادتهم[2]، ولهذا فقد إرتأى في النظام الجمهوري المعتدل هذا الأخير الذي يرتكز بالأساس على الطبقة الوسطى والذي هو خليط من الأوليغارشية (الطبقة الغنية)والديموقراطية (الطبقة الفقيرة)أي أنه حكم المعتدلين المحايدين نظاما خيرا ومستقيما.

([1])- المرجع نفسه، ص84 .

([2])- **جورج سعد**، مرجع سبق ذكره ، ص103.

هذه الجمهورية التي إستسقاها **أرسطو** وجعلها المعيار الأفضل الملموس القابل للتطبيق، وهي بخلاف جمهورية **أفلاطون** الفاضلة والمثالية ،إذ أن جمهورية **أرسطو** قائمة على الطبقة الوسطى و محورها "الوسط العادل".[1]

و بما أن الإنسان كائن إجتماعي وحيوان سياسي بالطبيعة فهذا يجعل من الدولة المدينية جزءا من العناصر الطبيعية، و الدولة المدينية عند **أرسطو** أصلية من حيث إعتبارها آخر الجماعات وراثيا بيد أنها طبيعية بالنسبة للإنسان، هذا و يرى **أرسطو** خلافا للفلاسفة الإصطلاحويين الذين يعتقدون أن الإنسان يمر بمرحلتين متتاليتين هما الحالة الطبيعية والحالة المدنية، وأن الدولة المدنية هي نتاج طبيعي من حالة أصلية ناقصة تنزع إلى التحقق في حالة طبيعية كاملة وهي الحالة المدنية، فطبيعة الإنسان السياسية تجعل في نفسه نزوعا إلى الحياة المدنية، ولما يتحقق نزوعه للحياة المدنية فإنه ينزع نحو خيره الخاص، الأمر الذي يجعل الفرد لا يتمتع بالسعادة إلا في خضام الجماعة.

وعلى هذا القوام فإننا نجد في سمات **أرسطو** الفكرية السياسية نوع من المناهضة للفردوية التي تعكس طبيعة الفرد بالنسبة لمنظري العقد الإجتماعي الذين يرون الفرد كلا ناجزا و كاملا.

وبالتالي فإنه بالنسبة إلى الإنسان تكون الدولة المدينة مناسبة تماما لطبيعته ككائن وسيط فتمثل بذلك الحياة السياسية أفضل حياة ممكنة للإنسان أو بالأحرى الحياة المثالية التي يسعى إليها كل فرد، وأي حياة أخرى ممكنة إنسانيا ستكون أسوأ حياة يصل إليها، فالطبيعة لا تفعل أي شيء عبثا، وأي شيء يوجد بصورة طبيعية يجب أن ينطوي في ذاته على علة وجوده، وطبيعة الإنسان الإجتماعية و السياسية تحمل علة جعل هذا الإنسان الفرد غير قادر على العيش بعيدا عن الجماعة و عن الجماعة السياسية[2].

(1)- المرجع نفسه ، ص86.
(2)- المرجع نفسه، ص87.

المدرستان الأبيقورية و الرواقية:

لا شك أن المدرستين **الأبيقورية** و **الرواقية** هما وليدتا ذلك العصر الهيليني، حيث استشعرتا بقيمة الفرد، و كان لا بد عليهما أن تمارسا فعل التفلسف و التمنطق بهدف البحث عن الطرق الجديدة و المختلفة للعيش و ذلك لتحقيق السعادة و أيضا لتحل محل ذلك الطرح الوجودي الكبير الذي تساؤله اليونانيون سابقا ، فالشيء الأهم الذي سعت إليه هاتان المدرستان هو نشر تلك النزعة الفردية التي مهد لها السفسطائيون من قبل و هذا لتأكيد الذات التي يسعى الفرد للحفاظ عليها ،و كذا لتبرير أهمية تصرفه الحر في ممتلكاته و التي تسير وفق معايير عقلانية تتطابق مع ذاته للاعتراف بذات غيره[1].

حيث أن **الأبيقورية** اهتمت بإحساسات الفرد و اعتبرت حواسه المنطلق الأول في تشكيل معرفة الإنسان و كذلك اعتبرتها معصومة عن الخطأ لأنها أعطت الثقة الكاملة بذاته فنظرت إلى اختلافها كشيء ملموس، لهذا جاءت معظم تفسيراتها مرتبطة بالتفسير الفيزيائي ، إذ اعتبرت الأبصار مجرد صور وأشباح مخترقة لذات المادة، أما الصوت فيمثل عندها جملة من الذرات الصادرة عن التيار الهوائي و المؤلف لصور منسجمة ، في حين أن الإدراك الحسي يمثل جملة من التصورات و التمثيلات الفكرية إذ بتكرارها يتولد انطباع خاص كالخيال و الأحلام[2].

اعتمادا على مذهب فلاسفة الطبيعة سنلاحظ أن **أبيقور** يكاد يكون الفيلسوف اليوناني الوحيد الذي ينكر خلود النفس و يسعى إلى إثبات ذلك بما يخدم في المقام الأول أغراضا أخلاقية أهمها عدم الخوف من الموت و عدم الخوف من الآلهة، و قد أدرك أنه لا يوجد مبرر على صحة هذا الخوف خاصة عندما نكون أحياء لا نعرفه و لا نحس به بل كل

(1)- **محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال،** دراسات في الفلسفة اليونانية، ط1، دار الحضارة للطباعة و النشر ، ص 173 ، د .ت.

(2)- **محمد مهران رشوان،** تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، القاهرة: دار قباء للنشر و التوزيع ، 1998م، ص 192م.

ما يسببه الخوف هو تعاسة الجنس البشري، كما يطالب بإشباع الرغبات الغير الضرورية بالتالي السعادة الحقيقية تكمن في غياب الألم من جهة و الاعتدال في اللذات من جهة أخرى، لذا يتعين على الفرد إشباع الرغبات الضرورية والطبيعية و هو السبيل نحو الطمأنينة و من ثمة السعادة[1].

و لهذا ارتبطت نظريتها الطبيعية و الأخلاقية بالمجال السياسي للمدرسة **الأبيقورية** إذ جعلت هذه المدرسة العقد الاجتماعي قواما لعدم الاعتداء على الفرد ووسيلة لدحض غرائزه ،و هو الأمر الذي جعل مؤسسها **أبيقور** يسير في اتجاه ديمقراطي من حيث الجوهر، إذ جعل كل من القانون و الدولة و العدالة قواما للمساواة الفردية باعتبار أن العقد الاجتماعي يحمل جملة من الاعتبارات النفسية و الأخلاقية و التي من شأنها أن تحفظ قيمة الفرد من الانحلال الفكري في مقابل الشهوات، لهذا يمكننا القول أن **الأبيقورية** تركت تأثيرا كبيرا في التاريخ الثقافي للبشرية في فكرتها الممزوجة بين السياسة و الأخلاق و المشكلة لفكرة جديدة و هي العقد الذي يعد مصدر إلهام الفيلسوف الفرنسي **جان جاك روسو** في العصر الحديث[2].

و هو الأمر الذي يؤكد مدى شهرة المدرسة **الأبيقورية** و كسبها لأنصار كثيرين ليس في اليونان وحدها و ذلك بممارستها الفردية و الغيرية الأخلاقية التي أثرت تأثيرا بارزا على المبادئ الأخلاقية ،حيث ظل مفهومها لذلك الميثاق الاجتماعي مصدرا للدولة و القانون ودافعا قويا لتطوير النظرية السياسية [3].

أما عن **الرواقية** فلا تكاد تختلف عن سابقتها **(الأبيقورية)** في اعترافها بالإحساس كأصل لا بد منه في تشكيل المعرفة ،فرأت أن العقل صفحة بيضاء و الحس أحدث نقشا عليه و ذلك على الرغم من أن منطلقها الأكبر هو العقل ،إذ يعتبر هذا الأخير الوحيد الذي يحقق التناسق الوظيفي لجلّ الموضوعات الخارجية و هو ما تسميه بالعلم، فجعلت الذاكرة

([1])- **مجدي السيد أحمد الكيلاني**، المدارس الفلسفية في العصر الهلينسيتي، ط1، ، الإسكندرية : دار الكتاب الجامعي الحديث ، 2009م ، ص31 .

([2])- **ف.س, برسيسان**، مرجع سبق ذكره ، ص 176.

([3])- المرجع نفسه ، ص178.

ذات معنى عقلي و هو سابق عن التجربة و الاكتساب و هو أيضا المنطلق للتمييز بين الخطأ و الصواب كما اعتبرت القانون الطبيعي وليد الإرادة الإنسانية إذ العقل هو قانون اللوغوس الذي يحكم على الخير و الشر و الذي من منطلقه يكون الجميع أحرارا ومتساويين[1].

لهذا لم تفصل **الرواقية** نظريتها الأخلاقية في حديثها عن السياسة و بالتحديد عن فكرة القانون الطبيعي حيث نظرت إلى القانون الطبيعي على أنه القانون العالمي المتفق مع الحرية و المساواة السياسية كحق طبيعي لجميع الناس في العالم، و هذا القانون هو دائم وأبدي و يقود البشرية إلى الفضيلة و الأخلاق[2].

لذلك فعلى كل القوانين و القيم و العادات أن تخضع لهذا القانون الطبيعي أيا كان أساسها أو منشأها، فكانت فكرة القانون الطبيعي التي نادت بها المدرسة الرواقية ذات أثر كبير سواءا على المشرعين الرومان الذين فصلوا القانون الطبيعي عن قانون المدن الذي عرفوه بقانون الشعوب ،و في العصور الوسطى حيث الفلسفة المسيحية الكنسية هي السائدة انطلق الفلاسفة في تقسيم القوانين معتبرين القانون الإلهي في أعلى المراتب و من ثم القانون الطبيعي ،و أخيرا يأتي القانون الوضعي و كان بعض الفلاسفة يدمجون القانون الطبيعي بالقانون الإلهي،ليصبح القانون الطبيعي هو ما يمليه العقل البشري. تطورت هذه الفكرة في بداية العصر الحديث و أخذت تتغلغل في أوساط الفلاسفة والمفكرين و على رأسهم **جان جاك روسو** إذ اعتبر القانون كحق لجميع الناس إلى جانب الحرية والمساواة[3].

([1])- **محمد مهران رشوان ،** مرجع سبق ذكره، ص186.

([2])- **مهدي محفوظ،** اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث ، ط 3، بيروت:مجد المؤسسة الجامعة للدراسات للنشر و التوزيع،2007م، ، ص 63.

([3])- المرجع نفسه ، ص63.

الفصل الثاني

تمهيد:

لقد بلغت الأفكار السياسية لدى **روسو** ذروة من التحرر خلال العصر الحديث و يرجع الفضل في ذلك إلى مؤلفه الشهير: العقد الاجتماعي و بمقتضاه بنى المبادئ الأساسية كشروط لتكوين هيئة سياسية ،و قد تمثلت هذه المبادئ في الحرية و المساواة. لذلك إنطلق في بحثه من الحالة الطبيعية التي إعتبرها كمسلمة في فلسفته الخاصة التي ترسم الدرب لتاريخ الإنسان، و بالرغم من ذلك فإن هذه الحالة لا تكفي لخلق إنسان جديد في المستقبل خاصة مع ظهور الملكية كحق مشروع أكد عليه ذوي النضج الصناعي و الزراعي و بسببهما ظهرت الفروقات و الإختلافات الإجتماعية بمختلف أشكالها، و كان لا بد من الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني عن طريق العقد الإجتماعي حيث في خضام العقد يتم التنازل الجزئي عن الحقوق الطبيعية للأفراد، و مع ذلك يتمتعون بالحرية و المساواة مثلما كانوا يتمتعون بها في الحالة الأولى ما دام أن ذلك العقد يطالب بالعودة المعنوية حتى يتسنى تبرير مبادئه على حقيقتها، لهذا ظل مؤلف العقد الاجتماعي بمثابة قوانين عامة أثبتت مشروعيتها في الثورة الفرنسية 1787م.

-الأسس الأساسية لفلسفة روسو(1712-1778):

"لقد كثر الحديث حول المفكر و الفيلسوف الفرنسي **"جان جاك روسو"** بين الأوساط العامة و المثقفة ،و قد مست أفكاره مختلف الشرائح الإجتماعية التي إمتدت من إنجلترا إلى فرنسا وإلى الأمم الأوربية الأخرى ، فجاءت معظم آرائه الفلسفية و الأدبية عاكسة لتجارب حياته المضطربة و المتناقضة ، كما إنعكست بدورها على أسلوبه الجدلي ،الأمر الذي جعله يثبت بجرأة أسبقية الشعور عن التفكير، و لهذا السبب إكتسب شهرة عالمية بل الرأي الغالب يمثل أعظم ما أنتجته أوروبا في العصر الحديث، و هو الأمر الذي عرّضه لجملة من التناقضات تزيد عن أي فيلسوف آخر، حيث أن كل محاولة من محاولاته أضفت عليه طابعا خاصا و مختلفا" [1].

أما كتاباته فمن الصعب تفسيرها ما دامت تحمل تناقضا داخليا يصل حتى النخاع حيث تارة يظهر كالمدافع عن الفردية المتطرفة، و تارة أخرى يظهر كالأب الروحي للشمولية، و أحيانا يكون كالمنادي بالأرستقراطية و في الآن عينه يظهر كالمدافع عن الجماعات ، أما عن إنجازاته الفلسفية و الفكرية فقد جاءت مفعمة بصبغة عاطفية يكاد يكون شعاره التنويري المضاد للتنوير المستنير، و بالتالي فقد ظل ملحدا و في نفس الوقت مكافحا عن الإلحاد و هو الأمر الذي مهد لظهور حركته الرومانسية. و كم من مرة حاول إستنطاق الطبيعة حتى الغرق في لا متناهيها كي يعوض ما فقده من الحنان و العطف بالأحلام و الخيال، و هو الشيء الذي مكنه من ربط حركته الرومانسية بالسياسة، فأدخل على السياسة معاييرا جديدة كربط الأخلاق بفكرة الواجب ليظهر كأقرب الفلاسفة إلى الشعور الخالص [2] متأثرا بذلك أيما تأثر ب" **كانط"**، فإعتبر هذه الفكرة إحدى الفضائل البسيطة التي تحسّن من الكيان العضوي، كما أضاف لمسة الذوق إلى الإحساس بجمال المناظر البعيدة عن كل تصنيع و إبتكار، فإزدادت ثقته أكثر بالشعور بعدما أكد " **بركلي"** بأن المادة

([1]) - **حورية توفيق مجاهد**، مرجع سبق ذكره ، ص342.

([2])- المرجع نفسه ، ص342 .

لا وجود لها و أن العقل لا معنى له بدون تجربة و هذا نفسه بالنسبة إلى **"لوك وهيوم"** لهذا لا حق بالإعتراض عن وجود كبت خفيف فينا في مقابل النتائج المنطقية،خاصة و أنها في كثير من الأحيان ما تحاول تحويل مشاعرنا إلى أرقام و أشكال هندسية لا تتفق مع مصالحنا ، بل معظم الأمور المدنية و المصطنعة جعلت من الرجل السياسي أتعس رجل في العالم، فحسبه الشعور هو خير بناء و إيمان بالدين و الله و الخلود و كان كالرجل الذي يشق الطريق للخروج من مظالم الأوثان ، و منه تمزيق الشك بالدين وإعادة رسم الدرب البروتستانتي الجديد، و على الرغم من أن عاطفته كثيرا ما أوقعته في مزالق عديدة، إلا أنه سعى لتوضيح الصواب من الخطأ[1].

و من كل هذا يمكننا القول بأن **روسو** كان خير معبّرعن الواقع المتردي للمجتمع الفرنسي و عن جلّ مشاكله السياسية و الإقتصادية و الإجتماعية السائدة في نواحيه في فترة ما قبل الثورة الفرنسية .

وبهذا فقد لجأ إلى نظرية العقد الاجتماعي القائمة على مدرسة القانون الطبيعي، غير أنه لم يكن معتدلا كمعاصريه من الذين حملوا لواء الإصلاح المعتدل **"كمونتسكيو و فولتير"** حيث دعوا إلى إعطاء الحريات للطبقة الوسطى فقط، بل أراد **روسو** التوسّع في منح جملة الحقوق لتشمل كافة الطبقات الإجتماعية.

و على هذا الإعتبار يمكننا القول أن كتابات **روسو** السياسية قد حظيت بشهرة واسعة فاقت أهمية كل مفكري عصره و جعلت منه أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر، لما كان لكتاباته من أثر كبير في وضع الأسس التحررية التي قامت عليها الثورتين التارخيتين الأمريكية و الفرنسية، وبهذا تشكلت ثمرة نقده لنظام الحكم الفرنسي الملكي الإستبدادي

([1])- **ول وايل ديورانت**، "قصة الفلسفة من أفلاطون الى جون ديوي" (حياة أعظم رجال الفلسفة في العالم)"، ط6، تر فتح الله محمد مشعشع، منشورات مكية، المعارف، بيروت 1988، ص323.

القائم على نظرية الحق الإلهي في الحكم، فقد كان يطالب بإقرار حرية الإنسان الطبيعية وبالقضاء على الفساد و الإنقسام الطبقي[1].

و هذا ما جعل من مفكري القرن الثامن عشر متشعبي الأفكار، فلم يلتقوا حول مجموعة معينة من الأفكار المشتركة، بل على العكس من ذلك كانت لهم تأثيرات مختلفة وإن كانت تصبّ كلها في تدعيم الفردية الشخصية و حريتها، هذه الأفكار المتولدة عن الظروف السياسية و الإجتماعية و كذا الدينية للبلدان الأوربية عامة ، و لفرنسا خاصة فبعدما كان الفكر السياسي يعتمد إعتمادا مطلقا على فلسفة القانون ، إتجه لإعطاء هذه الفلسفة نفسا عقلانيا متطورا و ذلك بإستخدامه لسلاح النقد العقلي للتخلص من كل ما عساه أن يحدّ من الحرية الفردية و الشخصية و يدعو للخير الكامن في حمايتها، و هذه الراية هي التي حمل لوائها **روسو** فمهدت لقيام الثورة الفرنسية وإنجاحها لترفع بذلك راية المساواة والحرية و الأخوة[2].

2- الحالة الطبيعية كمبدأ و معيار:

لقد أصحبت الطبيعة كلمة سرّ بالنسبة لفلاسفة العصر الحديث ،و من خلالها ظهرت مواقف متضادة و متناقضة ،حيث هناك من أثبت صحتها بالتجربة و ذلك بحجة تناسقها مع الصور الطبيعية و هناك البعض الآخر ممن تجاوزها و أثبت الحقيقة بالعلوم الدقيقة والمجردة عن صورة الواقع ،غير أن معظم الفلاسفة إعتبروا الطبيعة كإحدى المعايير والقوانين التي تنبني عليها جميع النظريات و المذاهب الفلسفية ، و قد وصلت إلى درجة التقديس عند البعض الآخر، و كان على رأسهم **باروخ هولباخ (** 1723-1789) ، حيث

(1)- **مهدي محفوظ**، مرجع سبق ذ كره ،ص 143-144.

(2)- المر.جع نفسه، ص7.

لقب الطبيعة بسيدة الملكات ، أما **كانط** فإعتبرها مصدر للتوحيد الديني للميتافيزيقا والأخلاق[1].

أ- الحالة الطبيعية عند توماس هوبس(1588-1679):

إرتبط تفسير **"هوبس"** للحالة الطبيعية بنزعته المادية التي إعتبرها محورا رئيسيا في فلسفته السياسية ،و بمقتضاها بني كل شيء على أسس حركية فأعطى مفهوما للحياة على أنها مجرد حركة، كما تصور الإنسان ككائن آلي و أن جميع أعضائه الوظيفية لن

تخرج عن نطاق المادة، فأسقط هذه النظرية على الدولة وهذا الأخير يمثل أبرز عمل طبيعي قام به، و نتيجة لهذا الإنسجام بين نظريته المادية و السياسية تولد فرق بين الوجود الطبيعي والوجود الصناعي، فالعالم الطبيعي يوجد على ما هو عليه ، أما الوجود الصناعي فهو يقع داخل حدود الفعل البشري، و يرجع الفضل إلى قدرته في صناعة حيوان عاقل و هو الدولة بهدف الخروج من فوضى الحالة الطبيعية[2].

الحالة الطبيعية لدى **هوبس** تمثل الخطوة الأولى في نظريته السياسية التي إعتبرها مجرد فرض منطقي لا وجود لها في الواقع التاريخي،بل توجد في حالة إنحلال الجسم السياسي وفي حالة الحرب، و ذلك لتكوين الدولة كجسم صناعي ، و قد لقب هذه الحالة بالحالة الإفتراضية فهي ليست واقعة تاريخية بل هي الفكرة الضرورية في فلسفته السياسية وهي تفترض أن هناك عهد من التاريخ البشري، و هذا بالنسبة لمن لم توجد له دولة مطلقة و لا قانون سياسي ، إذن الحالة الطبيعية هي إفتراض منطقي ما دامت هي ناتجة عن إستنتاج عقلي مطلق، و المقصود بها أيضا حذف في الذهن لما هو موجود في العالم حتى يتم رؤية ما يوجد بعد ذلك، بالتالي فالشرط المنطقي أمر مفترض للحالة الطبيعية يسبق منطقيا إقامة مجتمع مدني كامل ،ذلك كله إستنبطه **هوبس** من إقامة دولة ذات سيادة تامة

([1])- **فرانكلين ل- باومر**، الفكر الأروبي الحديث(الاتصال و التغيير في الأفكار) ج2 ، تر. أحمد حمدي محمود، القاهرة، 1988م) ، ص 73.

([2])- **إمام عبد الفتاح امام**، توماس هوبز و العقلانية، د.ط، دار الثقافة للنشر و التوزيع، د.ت، ص 291-292.

بدلا من السيادة الناقصة الموجودة الآن حيث يسير الناس المتمدنون على نحو ما لهم من رغبات[1].

و من خلال هذا التعريف يتبين أن القاعدة الأساسية للإنسان ولجلّ سلوكاته في الحالة الطبيعية هي مدفوعة بجملة من الغرائز كالحفاظ على الذات و السعي نحو القوة التي لن تتوقف إلا بعد الموت بهدف تحقيق السعادة ، فالأخيرة مقترنة بالخير الذي يؤدي إلى الحفاظ على الذات بينما الشر يقضي عليها، و على الرغم من ذلك فإن الحالة الطبيعية ليست بالحالة السهلة أو البسيطة لأنها لن تسمح بالراحة و لا بإدراك الأهداف بل مقصدها

هو السعي بكل السبل الضرورية لضمان الوجود المستمر ،فالإنسان الطبيعي كفرد يتقاسم العزلة و الطبيعة أما باقي الأفراد فيتشاركون نفس الأهداف كالحفاظ على الذات[2] وتحقيق السعادة ،و هو الأمر الذي يجعل كل إنسان منافسا للإنسان الآخر و هو قابل للحصول على تلك القوة و لتحقيق أهدافه، و بما أن الشعور بالأمن هو شرط الطبيعة البشرية الأساسي لبلوغ الغايات فلا يمكن فصله أبدا عن الرغبة في الحصول على القوة، ذلك أن كل درجة من الأمن تتطلب مزيدا من القوة لضمان توفيرها، و من هذا العرض للدوافع البشرية ينصرف **هوبس** ليصف حالة الإنسان خارج المجتمع السياسي، حيث أن كل كائن بشري لا تحركه سوى اعتبارات تمسّ أمنه و قوته و لا أهمية لسواه من البشر إلا بقدر ما يؤثر هذا فيه[3].

و بما أن الأفراد في الحالة الطبيعية متساويين تقريبا في القوة و الدهاء فلا يمكن لأي منهم أن يأمن من الآخر، و بما أنه لا توجد سلطة مدنية تنظم سلوكهم فإن حالتهم حالة حرب دائمة فيما بينهم ،حرب كل إنسان ضد كل إنسان و ذلك لن يتفق مع أي نوع من الحضارة فلا وجود لأي صناعة و لا زراعة، و لا لعلم و لا أدب و لا مجتمع، بل الأسوء من ذلك كله بقاء الخوف من شبح الموت و خطره المستمر، و بهذه الحالة فإن حياة الإنسان

(1)- المرجع نفسه، ص 193-196.

(2)- **مهدي محفوظ** ، مرجع سبق ذكره ، ص 77.

(3)- المرجع نفسه ، ص 78.

تبدو متوحشة و عقيمة، حمقاء و قصيرة، و كذلك لا يكون هناك صواب أو خطأ و لا عدل أو جور ما دامت قاعدة الحياة هي أن لا يملك المرء إلا ما يستطيع الحصول عليه، و يملكه ما دام يستطيع الإحتفاظ به[1].

ب- الحالة الطبيعية عند جون لوك(1632-1704م):

لقد انطلق **"جون لوك"** في وصفه للحالة الطبيعية من أنها حالة حرية و مساواة مطلقة ويحكمها قانون طبيعي يناسبها ، حيث رأى أن الحالة الطبيعية تتميز بالأمن والسلام

لأن العقل الطبيعي يعلم أنه لا ينبغي لأي فرد أن يلحق الضرر بغيره ،و"أن حرية الإنسان لا تخضع لسلطة عليا ما داموا يتمتعون بالحرية في ظل ذلك القانون، و عليه يولد الإنسان حرّا و لا تقيده أية سلطة بدون موافقته، و حتى في تكوين المجتمعات السياسية ستكون حرية الإنسان في حدود السلطة التشريعية التي أقامها الناس بموافقتهم و إختيارهم نظرا لكون الإنسان له الحق في أن يحيا كما يريد و أن يفعل ما يحلو له بدون أن يرتبط بالقانون"[2].

إذن المساواة في نظر **لوك** تمثل أهم صفة لدى الإنسان، و يرجع الفضل إليها في تمتعه بعيشة سعيدة و سلام و إرادة خيرة، و تحققت هذه الأخيرة عند خضوعه لقانون طبيعي مكنه من معرفة أن له حقوقا كالحق في الحياة، الحرية و المساواة و أيضا الحق في الملكية الخاصة ، لهذا يجب على كل فرد أن يعلم أنه لا يجب الإعتداء على حقوق الآخرين لأن الطبيعة أجازت لكل واحد أن يحمي البريء و يحافظ عليه و يردع المعتدين و لا يتم ذلك إلا عن طريق ممارسته لحقوقه الشخصية التي يولد بها، كما تلازمه دائما، بالتالي حسب **لوك** لا يمكن فصل هذه الحقوق[3]،كما لا يمكن تقييدها خاصة و أن المجتمع المدني لا ينشأ إلا من أجل حمايتها ، و إذا كان **لوك** يتعرض لتلك الحقوق بشكل عام فإنه أعطى

([1])- المرجع نفسه ، ص79.

([2])- **عزمي اسلام** ، جون لوك، د.ط، القاهرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، سلسلة أعلام الفلاسفة،د.ت، ص 260.

([3])- المرجع نفسه ،ص261.

إهتمام خاص للحق في الملكية الخاصة ونظر إليها كأهم حق للحالة الطبيعية للإنسان و رأى أنها ملكية مشتركة بمعنى أن كل واحد له الحق في أن يحصل على أسباب عيشه من كل ما تقدمه الطبيعة، ذلك أن الله قد وهب البشر هبة مشتركة.

و بالرغم أن **لوك** إعتبر الملكية الخاصة كأهم حق طبيعي في حالة الفطرة فإنها تمثل أمرا في منتهى الخطورة لأن بعض الأفراد لم يرعوا حقوق غيرهم ،و هو الأمر الذي سمح بإنتشار الإعتداء على ممتلكات غيرهم و تسخيرها طبقا لأهوائهم و رغباتهم الأنانية خاصة أن الفرد في الحالة الطبيعية كان سيدا في قضيته الخاصة و لطالما هو كذلك فمن المحتمل

أن لا يراعي العدل في معالجة قضاياه ،لذلك تراه ينحاز لمصلحته و يدافع عنها بدافع الهوى و الأنانية [1].

و هذا يؤكد أن ممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية تصبح غير ممكنة في حالة الفطرة مادامت كثيرة التعرض للغزو و الإغارة من باقي الأفراد الآخرين ،بالتالي كان لا بد عليهم التخلي عن رغبتهم في ظل هذه الحالة لأجل البحث عن غيرهم للإنضمام إليهم بهدف تكوين مجتمع سياسي، و هذا يستدعى ظهور الحاجة التي تنظم حريتهم و تسعى لتأمينها و أيضا تهدف إلى حماية ملكيتهم الخاصة و كذلك إقامة العدالة ،و هذا كله دفع هؤلاء الأفراد إلى الإنضمام لبعضهم البعض وفقا لرغبتهم ، و يكون ذلك بتنازل كل واحد منهم عن جزء من حقوقهم و أهمها حق الدفاع عن النفس، الحرية ، المساواة ، حق الملكية الخاصة بالإضافة إلى حق عقاب الغير حين يعتدون على الأفراد ظلما، و هذا الأخير لا يعتبر حقا مطلقا و لا تعسفا إذ لا يجيز إلا العقوبات التي يمليها العقل الهادي و الضمير الصافي بشكل طبيعي، لهذا يجب أن تكون هذه العقوبات مناسبة مع الخطأ المرتكب و لا تهدف إلا للتعويض عن الخسارة الناجمة عن هذا الخطأ و الحيلولة دون حدوثه، و الذي قد

يماثله في المستقبل[1]. العمل عند **لوك** هو أساس الملكية الخاصة والملكية الخاصة هي سبب تجمع الناس في دولة لتنظيم هذا الحق.

(1)- المرجع نفسه ، ص262.

ج- الحالة الطبيعية عند جان جاك روسو:

يعتبر **جان جاك روسو** أكثر تعبيرا عن الحالة الطبيعية من أي فيلسوف آخر خاصة و أنه نبغ في توضيح صورها المتناقضة و المتزامنة للثقافة المعقدة، و على هذا الأساس فقد إصطبغ مفهوم الحالة الطبيعية عنده بجلّ المواصفات العقلية و الجسمية و حتى الأخلاقية

كل ذلك لإبراز تلك التغيرات و التطورات التي لازمت الإنسان عبر التاريخ، فوضع **روسو** الطبيعة كمسلمة منها ينطلق و منها يستنتج و عبرها درس الجانبيين المعنوي و المادي وإهتم بجملة إحساساته و إنفعالاته بعيدا عن الأمور المصطنعة، سواء أكانت ثقافية أو قانونية،فالمادة الخام عنده تتشكل و تنطلق من الظاهر كما هي موجودة في الواقع بهدف

ضمان الصيرورة بإعتبار الإنسان لا يبقى على نفس الحال ، فهو معرض للتغيير في كل زمان و مكان ،خاصة و أن العلوم الفيزيائية لم تصل بعد إلى درجة الدقة، حيث أن **روسو** على دراية تامة أن الحالة الطبيعية ليست حقيقة تاريخية بل أثبت صحتها بعيدا عن الأساطير و الخرافات.

"و على خلاف القانونيين الذين إقتبسوا القوانين الوضعية من خلال ثبات الطبيعة فان **روسو** إعتبر القانون صادرا عن إرادة الإنسان ،لهذا أخذ يقارن بين الإنسان الطبيعي والإنسان المصطنع" [2]، "حيث إعتبر الإنسان بحاجة إلى تاريخ النوع البشري بإعتبار أن إختلال التناسب بين الإنسان الطبيعي و الإنسان المدني هو الذي كان سببا في رفضه لإختيار المجتمع المدني كقوام طبيعي و هذا ما أجبره لبحث حالة الإنسان البدائي"[3].

([1])- المرجع نفسه ، ص263.

([2])- **جان جاك شوفالييه** ، تاريخ الفكر السياسي ، تر. محمد عرب صاصلا، ط4، بيروت، 1998، ص 477.

([3])- **ليوشتراوس ، جوزيف كروبسي**، تاريخ الفلسفة السياسية (من جون لوك الى هيدر جر) ، ج2 ، تر. محمود سيد أحمد، مراجعة، امام عبد الفتاح امام، ط1، ط1 للثقافة ، القاهرة، 2005م ، ص142.

و عليه فقد تصور روسو الإنسان الطبيعي في بداية تكوينه على صورة "المتوحش" المكبل بالأغلال أو السلاسل نظرا لعدم إكتمال كمالياته العقلية، فعاش وفق ما تمليه غرائزه التي لا تخرج عن الضروريات الطبيعية كالمأكل و المشرب و المأوى، و هو الشيء الذي مكنه من أن يظل قوي البنية و ذا بصر حاد، و لهذا شبهه **روسو** بفرد المجتمع الإسبرطي القائم على القوة و العنف ،و هي إحدى العوامل الرئيسية التي تجعل الإنسان مواطنا في الدولة، وبالتالي فلا مجال لحياة الضعفاء، مادام ليس بمقدورهم الدفاع عن أنفسهم و لا عن غيرهم.

غير أن هذه الحالة لم تعرف روابط أخلاقية أو إجتماعية مشتركة و لم تكن لديهم لغة تجعلهم يتواصلون بها ، بل كل ما عرفوه هو القوة و العنف و الإزدراء، و هو الأمر الذي جعل **روسو** ينصرف من الحالة الوحشية إلى الحالة الطبيعية، حيث إعتبر هذه الأخيرة بمثابة العصر الذهبي التي يجدر بالمستقبل أن يلتفت إليها ،و في هذه المرحلة ظهر مجتمع الأسرة و يعتبر من أقدم المجتمعات و ظهرت القبيلة و العشيرة التي حكمتها سلطة العادات

و التقاليد، فأخذ الإنسان يحس بأهمية قربه للآخرين من أجل زيادة النشاط العملي، و لهذا فلم تعرف العبودية و لا الملكية و لا السيطرة الطريق إليهم ، لقلة عددهم و قلة حاجاتهم فعاشوا سعداء بحق الحرية و المساواة وفق قانون طبيعي، فسادت النزعة الفردية بين الأفراد دون إلحاق الضرر بالآخرين، حيث أن الأبناء يتعلقون بآبائهم في وقت الحاجة[1] ،و حينما تنتهي الحاجة يرجع الكل مستقل عن الآخر دون سيطرة، فليست الحالة الطبيعية حالة حرب بل الإنسان الأصلي كان خائفا ومسالما " وأول حركة قام بها الإنسان هي الفرار"[2] كما قال.

([1])- **سيفن دلو**، التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني، تر: ربيع وهبة، منتدى المكتبة الإسكندرية ، 1797م، ص 223-225.

[2]**- j.j.Rousseu**; l'état de guerre, act sud;lume;1[ed]fevrier;2000، p.10.-

رأى روسو أن الشفقة هي إحدى مميزات الحالة الطبيعية لأنها تقوم مقام القانون و الأخلاق،و الفضيلة مع هذه الميزة حيث ما من أحد يحاول أن يخالف صوتها الرقيق فهي التي تمنع كل همجي قوي من أن يسلب طفلا ضعيفا أو شيخا عاجزا القوت الذي كسبه بمشقته وفكرة طيبة الإنسان المفطور هذه هي أساس نظرية روسو كلها ، التي يمكن أن تلخص فيما يلي:أن الطبيعة خلقت الإنسان طيبا و سعيدا،و أن المجتمع يفسده و يشقيه كما يرى قبلما نقدر هذه الحالة ينبغي أن نستبعد معتقداتنا الباطلة ، وأن نتفحص بميزان العدالة ما إذا كانت فضائل المتحضرين أكثر من رذائلهم، وما إذا كان في فضائلهم من الفائدة أكثر مما في رذائلهم من الشام و الضرر ،وما إذا كان في تقدم معارفهم ما يعوض الشرور التي يصيبون بها بعضهم بعضا كلما تعلموا الخير الذي يجب أن يفعلوه [1].

و على الرغم من ذلك فلم يكن الإنسان الطبيعي يدرك صلاحياته و لم يكن يدرك إن كان طيبا أو شريرا و لا حتى معنى الخير و الشر، نظرا لعدم نمو ملكته العقلية، لهذا السبب إعتبر **روسو** الشعور أسبق من التفكير ، حيث إعتبر الإنسان طيب و فاضل و طاهر والحياة الإجتماعية هي التي أفسدته، فالإنسان الطبيعي طيب بفعل الطبيعة وتعيس بفعل رذائل المجتمع[2].

أما عن لغة الإنسان الطبيعي، فقد ظهرت على شكل إشارات و إيماءات تستخدم خاصة للتعبير عن الأشياء الخارجية السهلة الوصف ،و أيضا للتعبير عن حاجياته الضرورية ، و على الرغم من ذلك ظلت لغتهم ناقصة لضعف ملكة التفكير، و لهذا ليس بمقدورهم التعبير عن جلّ رغباتهم مما يجعلهم يستبدلونها بإشارات غير مفهومة لا تتفق عما في الذهن، أما سعادتهم فترجع إلى غرائزهم و منها غريزة حب الذات من أجل البقاء وهو الدافع الموجود عند كل فرد ، و الثانية هي غريزة المصلحة الذاتية و التي تسعى بقدر

([1])- المرجع نفسه،ص224.

([2])- **نجيب المستكاوي**، جان جاك روسو(حياته، مؤلفاته، غرامياته) ،ط1، بيروت :دار النشر ، 1989م، ص171.

المستطاع للحصول على مصالح قصوى مقارنة بالغير دون إلحاق الضرر بأقرانه، و هو ما يعطي للجميع طابع الحرية و المساواة و تلك هي سعادتهم[1].

3- الانتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني:

إن إنتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة الإجتماعية تبرر التطورات التي مرّ بها الإنسان عبر التاريخ، مع العلم أنه لم يكن سوى مآساة الثقافة المعقدة، هذه الثقافة التي ولدّت مجتمعا يعيش في خضام الملكية الخاصة ، هذه الحتمية التاريخية التي ظهرت نتيجة تطور وسائل الإنتاج نظرا لزيادة عدد السكان و كثرة حاجاتهم، فلم يعد بمقدور الأفراد الإستغناء عن بعضهم البعض الأمر الذي حتم عليهم تقوية النشاط العملي بهدف إثبات وجودهم، فكان لابد من تأسيس مجتمع يعمل على تنظيم شؤونهم و ممتلكاتهم و أيضا ليحميهم من الإعتداءات و ليتم حينها توزيع الممتلكات توزيعا عادلا.

غير أن الأوضاع إنقلبت رأسا على عقب، و ظهرت مختلف المشاكل التي كان يخشى منها سابقا، و قد عبّر **روسو** في عبارته المشهورة:**" أول من سور أرضا فعنّ له أن يقول:"هذا لي" ووجد أناسا على قسط كبير من السذاجة صدقوه ، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني "**[2]. و من هنا نفهم أنه وبظهور الملكية ظهر المجتمع و برز معه التفاوت الإجتماعي الذي تسبب في فروقات أخلاقية، نفسية و عقلية في العلاقات بين

الأفراد، فأصبح العمل واجبا، و بموجبه ظلت الملكية الخاصة كحق مشروع لكل مالك لقطعة أرض، مما أثر سلبا على كل فرد و أصبح كل واحد منهم يخاف على ممتلكاته لذلك تغيرت طريقة تفكيره وبعدما كان يفكر في حاضره في المرحلة الطبيعية أصبح يتطلع إلى المستقبل و هو لا يعرف التمتع بالحاضر.

([1])- **أندري كريون**، روسو(حياته، فلسفته، منتجاته) ، تر: بني صقم، ط4 ، بيروت: منشورات عويدات ، 1988م، ص140-141.

([2])- **-جان جاك روسو**، خطاب في أصل التفاوت وأسسه بين البشر ،تر.بولس غانم ، ط1،تدقيق:عبد العزيز لبيب،بيروت،2009،ص218.

و "في هذه المرحلة لم يعرف الإنسان لا الحرية و لا المساواة و لا العدالة، لكن بمقتضاها أدرك قيمة الحرية و المساواة و العدالة"[1] لأنها حالة التفكير الناتجة عن تطور الطرق و الوسائل ، و بالتالي فالحرية هي نتاج الفكر، بعدما كان مكبّلا في الحالة الطبيعية أي عاش في حرية و مساواة لكنه لم يكن يدركها، و لم يكن يدرك الخير و الشر المتضمن في ذاته [2] هذا يعني أن الإنسان في الحالة الطبيعية كان حرا لكنه لا يملك الوعي بالحرية.

"في مرحلة ظهور الملكية كبّل نفسه أيضا بمنتوجات عمله بل وصلت الملكية الخاصة لكل فرد إلى درجة التقديس ،و مع ظهورها أصبح الجنس البشري يسير في طريق الخطأ متجها نحو الانحطاط ، و هذه الخطوة تدين بوجودها لإكتشاف الزراعة و الصناعة كأهم عاملين لفساد النوع البشري ، و ظلت الملكية الخاصة كنتيجة سلبية لتطور حياة البشرية، ذلك أن الملكية و لدّت الصراع و العبودية و الشقاء" [3] كما أدت درجة التفاوت إلى إنتاج مجموعة من الآراء المبتسرة السائدة و المضادة للعقل و السعادة و الفضيلة، و فيه ظل المالكين يعملون على إظهار المجتمع بمظهر يتجلى فيه الوئام بينما يعيش وسط شقاء حقيقي و غياب للقوانين و لمواصفات الشعب، ليدخل هذا الأخير في عالم الطغاة الذي تغيب فيه الفضيلة و تعم كياناته الإضطرابات و الثورات و حيثما ساد الإستبداد فلا محل للسيد وإذا تكلم السيد فلا نزاهة و لا واجب، و تبقى الطاعة العمياء هي فضيلة العبيد و إرادتهم هي مجرد تعبير عن إرادة السيد.

و هذه الحالة مختلفة تمام الإختلاف عن الحالة الطبيعية ، فجلّ هذه العوامل والصفات السيئة التي أشاد بها المجتمع ليست في نظر **روسو** الصفة الحقيقية للإنسان

([1])-المصدر نفسه ، ص117.

([2])-المصدر نفسه، ص218.

([3])- **جان جاك روسو**، أصل التفاوت بين الناس، تر : بولس غانم، تقديم: عبد الكريم الشيخ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر،1991م، ص 98.

الفطري، حيث أن الإنسان إكتسبها في نهاية المرحلة الطبيعية و ذلك عندما تحررت دوافع الأنانية و اشتدت عوامل المزاحمة و العداوة"[1] بين الناس، "و بهذا يكون التطورالإقتصادي و الإجتماعي هو السبيل الذي أفسد الإنسان و الإنسانية، كما أن الدولة الناشئة عن إنتقال المجتمع من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية ليس سوى شر أوجدته الظروف الخاصة للتطور، و أهم شروطها هو ظهور عدم المساواة بين الناس أو التفاوت"[2] و أراد **روسو** بهذا التعبير أن يؤكد أن الملكية الخاصة هي سبب إستلاب الحرية ونشأة الدولة.

4- العقد الاجتماعي كقوانين عامة:

إن المجتمع السياسي الذي يقوم على أنقاض الحالة الطبيعية لا ينشأ إلا برضا الأفراد جميعهم، و هذا يعني أن السلطة المدنية التي يتمتع بها لا يمكن أن تكون شرعية إلا إذا كانت مستمدة مما لكل إنسان من حق طبيعي في حماية نفسه و ملكيته.

و هذا هو محتوى العقد الاجتماعي الذي رأى فيه **روسو** نوع من الإتحاد الذي يحمي كل فرد و ملكيته و يدافع عنها بإستخدام القوة العامة للمجتمع، كما يطيع فيه الفرد نفسه فقط بالرغم من إتحاده مع الآخرين، و على هذا الأساس يبقى الفرد في خضام هذا العقد محتفظا بأقصى درجات حريته.

و بكل هذا يتأسس المجتمع المدني المبني على عقد اجتماعي حقيقي و فيه يتم إسقاط جلّ المعايير العقلانية على المواطنين من أجل خلق مجتمع راقي يستحق أن يلقب بالحضارة، و هناك شيء مهم أشار إليه **روسو** في طيات العقد و هو الوعي بسياسة إندماج الأفراد بعضهم البعض، و التي يتم تحقيقها بتوفر العزيمة و الإستعداد على الإلتزام بمنحنيات العقد ، هذا الأخير الذي يتم بين الأفراد جميعا بإعتبارهم منعزلين و أيضا لكونهم أعضاء داخل الجماعة السياسية، و كل هذا لتحقيق المصلحة العامة و لخلق جوّ من الطمأنينة و المحافظة على بقائهم.

([1])- المصدر نفسه ، ص 132-133.

([2])- **مهدي محفوظ** ، مرجع سبق ذكره، ص 146.

كما يستوجب العقد تنازل الجميع عن حقوقهم ليصبح كل فرد جزء لا يتجزأ من المجموع، و هذا ما يشكل وحدة عضوية يتمتع جلّ الأفراد في خضامها بكامل حريتهم ويكونون مستقلين عن الدولة كما لو كانوا في الحالة الطبيعية، و هذا ما يجسّد بحق التعبير الشامل و الإرادة العامة الموجهة نحو المصلحة العامة، هذه الأخيرة[1] التي تمثل فضيلة المجتمع المدني، و ذلك أساس توجهها الدائم نحو الخير العام لضمان مصالح الأفراد و التي بفضلها يستطيع كل فرد التعبير عن أطروحته و تصوراته بصفته عضوا مشاركا في الوحدة السياسية للدولة، و هو الأمر الذي يجعل من القضايا الإجتماعية سائرة في درب الواقع السياسي و متفقة أيما إتفاق مع المصالح العامة، خاصة وأن المجتمع منبع الحقوق والواجبات و هو ما يعطي إمكانية أكثر لتقارب الآراء لتشكل بذلك منهجا أخلاقيا متقاربا يزيد من الإتحاد الفردي قصد تقديم حلول لحماية الحقوق الخاصة،و إرساء الثقة بحاجياتهم الطبيعية، لتحل بذلك الإرادة العامة محل الملكية الخاصة ، و لتتكون بذلك الدولة الرشيدة القائمة على قاعدة أخلاقية تحمل في فروعها الحرية و المساواة و من ثمة الوعي بهما في ظل مجتمع منظم[2].

و على هذا الأساس فإن العقد الإجتماعي يفسح المجال للتشاور بين المواطنين والأفراد المشاركين في إطار نظام تشريعي، و الذي يثبت الحقوق و الواجبات و يعطي إمكانية للنظر في القضايا الضرورية التي تمس الحقوق، غير أن الإعتبار الذي جعل من النظام التشريعي حكرا لذوي القدرة الفائقة و الحكمة، دفعت **روسو** إلى الإستدلال بالفلاحين الذين يضربون الأرض بالمحراث ، فتعكس بذلك طبيعة عملهم البساطة الكامنة في داخلهم مع العلم أن الشخص البسيط لا ينخدع بسهولة و أيضا هو الأجدر بتنظيم العلاقات الإقتصادية و يدعو إلى تقسيم الثورات تقسيما عادلا.

[1] **-Jean Touchard**, histoire des idées politique**,** 3eme ed , revue collection, dirigé par Maurice Deverger, 1965, p224.

([2])- **ستيفن دلو** ، مرجع سبق ذكره، ص230.

و لهذا اعتبر **" شارل تيلور"** مجتمع **روسو** هو مجتمع الترابط العاطفي لكون الأفراد كلهم متحدين و متفاهمين، كما أنهم بعيدين عن جميع المشاكل المتناقضة، و بالتالي فلا وجود لفئة تعلو[1] فئة أخرى، و هو الأمر الذي جعل **روسو** يعارض كل من يرغب في تشويه المصلحة المشتركة و كذا كل من يؤثر سلبا على العلاقات الإجتماعية.

الدولة الناضجة تستدعي تقبل فكرة التعايش جنبا إلى جنب و هي الفكرة الموازية لمفهوم التسامح التي تستبعد التعصب الناتج عن الملكية الخاصة، كما تشترط تقسيم الثروة بشكل عادل حتى تتولد الحرية و المساواة و العدالة، كذا لإعتبارها إحدى الحوافز الأساسية التي تدعو إلى خلق مجتمع مشترك يتجه نحو المصلحة العامة.

إذن العقد الإجتماعي يهتف بصوت الطبيعة للتأكيد على حقوق الإنسان، هذه الأخيرة التي من أجلها أقيمت الثورة الفرنسية عام 1789م الساعية لإرساء مبادئ الأخوة والحرية و المساواة والتي تمثل الحقوق المشروعة الصالحة في كل زمان و مكان.

"هذه الثورة التي تجسّد نضالا من أجل القيم و ليست نضالا من أجل حاجة أو كسب فالحقوق ليست مكتسبة أو موروثة بل هي موجودة في كل إنسان و لا يمكن الإستغناء عنها أو إستبعادها أو حتى التنازل عنها لأن ذلك يجرّد الإنسان من صفاته و يضعه في مرتبة العبودية، و لذا فعلى كل فرد أن يطالب بحقوقه و يعبّر عن إنسانيته و كذا أن يدافع عن نفسه لأن القانون بدون حق هو مجرد تفاوت"

الحق يحقق العدالة و يرمي إلى المساواة و يجسد الحرية بشتى مضامينها و جلّ هذه القيم كامنة في داخل الإنسان فالإنسان حسب روسو لا يستطيع الحصول على قيمته إلا من الخارج، لأنها موجودة في داخله"[2].

([1])- المرجع نفسه ، ص234.

([2])- **ول وايل .ديورانت**، قصة الحضارة، (روسو و الثورة ، تاريخ الحضارة في فرنسا، انجلترا وألمانيا من 1756م-1789م) تر. فؤاد الدراوس، بيروت، 1988م-،ص 133.

خلاصة الفصل الثاني:

لقد كانت رغبة **روسو** في هذا الفصل هي تأسيس مجتمع جديد قائم على عقد إجتماعي يضمن الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني ، وهذا لتوجه الأفراد الذين أبرموا على الإلتزام بالعقد إلى الصالح العام أو الإرادة العامة ، و قد فضل **روسو** أن تكون الإرادة العامة هي القاعدة الأساسية للعقد الإجتماعي ، حيث بموجب هذا الأخير يصبح جميع الأفراد لا يتعدون على الآخرين ،كما و بفضله يتم إظهار ذلك الوازع الأخلاقي و الطبيعي الذي تميزت به الحالة الطبيعية كنشاط للمواطنين بهدف الصالح العام و في المقابل ينبغي على الأفراد تدعيم هذا الصالح العام بالإستدلال الواقعي و العملي لتجنب الصراعات و الحروب الأهلية[1].

فالإرادة العامة تنطلق مبدئيا من الشعب من خلال العقد الإجتماعي و غايتها المنفعة العامة، و كان لابد من التمييز بين الإرادة العامة والإرادة الجماعية ،هذه الأخيرة التى هي جمع الإرادات الخاصة التي تتسامى على الشعب، فالخطأ لا يأتي من الإرادة العامة إنما الخطأ يأتي من الشعب لهذا يؤكد **روسو** في قوله:**"إن حاصل ما تقدم قوله هو أن الإرادة العامة تكون على الصراط المستقيم، ميالة إلى المنفعة العمومية دائما ومع ذلك فليس من اللزوم أن تتحلى مشاورات الشعب بالإستقامة عينها دائما، يريد المرء الخير لنفسه دائما ولكنه لا يريد دائما ما عساه أن يكون. محال أن يزرع الفساد في الشعب أبد الآبدين، ولكن الشعب يخدع في غالب الأحايين،وإذاك فقط قد يظهر بمظهر من يريد سوء السبيل"[2].**

(1) - **جان جاك روسو**، في العقد الإجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، أو مبادئ القانون السياسي،تر.عبد العزيز لبيب،ط1،بيروت،2011م، ص109.

(2)-المصدر نفسه،ص110.

الفصل الثالث

تمهيد:

لقد إحتلت الإرادة العامة مكانة مبدئية في فلسفة **روسو** السياسية ، إذ تمثل ثمرة مؤلفه الشهير العقد الاجتماعي و الذي كرسه من أجل التعبير عن تلك الإرادات الصادرة من العضو الناطق بلسان المجموع و الذي يضم الأفراد جميعا، و هذا أعطى لها صلاحية كبرى في جلّ الوظائف السياسية، فظهرت كالقاعدة الصادقة التي أوكل إليها **روسو** كل شيء سواء تعلق الأمر بسن القوانين أو إصدار القرارات ،وما السلطة الحكومية إلا جهازا تنفيذيا يعمل على خدمتها و صياغة قراراتها و أوامرها ، لتكون الإرادة العامة متجهة نحو تأسيس الدولة السلطوية التي يرجع إليها الفضل في نشر المبادئ و القواعد الأخلاقية و التي تدفع المواطن إلى ممارسة إرادته بصفة ضرورية حتى يتسنى لها تكوينهم تكوينا صالحا في الدولة لتكون بذلك الإرادة العامة كغاية تربوية في وظيفتها .

1-الإرادة العامة كمفهوم و وظيفة:

تمثل الإرادة العامة نقطة إرتكاز الفكر الأوربي الحديث في القرنين السابع و الثامن الميلادي، حيث بلغ صداها إلى باقي الفلسفات الأخرى في القرنين التاسع عشر و العشرين ، فإعتبرت من أبرز المفاهيم الأكثر تداولا و التي دار حولها النقاش، فتكونت الإرادة العامة وهي كلمة مشتقة من الفعل الإرادي الذي يستلزم تحقيق أهداف معينة وفقا للمعايير العقلانية ، لذا فقد إستشعر بها سابقا المثاليون و إعتبروها كمفهوم مستقل عن كل المؤثرات الخارجية و تجلت عكس ذلك بالنسبة للاحقين الماركسيين، فجعلوا منها ثمرة المعرفة و التجربة والتربية.

إذن "لا يمكن ممارسة فعل التفلسف من دون الإرادة العامة، وهذا ما جعلها تكتسب معاني فلسفية عديدة كالسيكولوجية، الأخلاقية و اللاهوتية... ، من الناحية الفلسفية مّثلها الإتجاه المثالي المعارض للقوانين الوضعية سواءا المتعلقة بالمجتمع أو الطبيعة،لكنه لم يصرح بصفة مطلقة بأن إرادة الإنسان لا تتأثر بالظروف المحيطة به، أما من الناحية السيكولوجية فقد أرجعت الإرادة إلى العامل النفسي و الذي تدخل فيه جميع الدوافع النفسية و الرغبات وكذا كل الإنفعالات التي لاقت إستجابات في أواخر القرن الماضي[19] و الحالي[20]، أما من الناحية الأخلاقية فلم يبخل هذا الأخير في إعتبار الفعل الإرادي إحدى المعايير الأخلاقية التي يمثلها العقل والضمير اللذان يحددان قيم الخير و الشر وهو بخلاف الجانب اللاهوتي الذي جعل من الإرادة مذهبا دينيا مقدسا، حيث نبه **أوغسطين** في القرون الوسطى إلى أن الإرادة المطلقة والمستقلة عن العقل هي ذات اتجاه ديني" [1] **و**هذا ما يسمى في العقيدة الكاثوليكية الإرادة الحرة libre arbitre لتأكيد العدالة الإلهية.

([1])- المعجم الفلسفي ، **إبراهيم مذكور**، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983م)، ص 7.

1-1 الإرادة العامة كمفهوم:

أ- مفهوم الإرادة المشتركة عند توماس هوبس:

لقد أرجع **هوبس** جلّ الحركات الإرادية إلى الرغبة و الهوى التي تعبر عنها اللغة وعبرها أعطى تصنيفات حركية، فمنها ما تعلق بالحركة الحيوانية للإنسان و ذلك على

النحو الذي تخيله هو أولا في ذهنه، حيث أن الحركة تحركها رغبات و إحساسات داخلية في الإنسان و المثابرة بفعل الأشياء التي يراها أو يسمعها و عليه فكل حركاته لها علاقة بوظيفة التفكير.

"هذا و قد أكد **هوبس** أن وراء كل حركة جهد يبذله الشخص بهدف تحقيق رغباته التي ولد بها، وهذه الأخيرة موضوعها مختلف من شخص لآخر،وبالتالي فلا يمكن أن تأخذ كقاعدة لطبيعة الأشياء ذاتها بإعتبارها تستسقى من ذات الإنسان، وبالتالي فلا يمكن أن تؤسس للدولة، أما الفعل الإرادي لدى **هوبس** فهو فعل التروى الذي يفرض الحكم في الأمور التي تمسّ قضية الفصل بين الرغبة و الكراهية والتي تؤدي إلى تحديد الحكم".[1] والإرادة عند **هوبس** حركة في الجسم والذهن، والحركة تكون حرة حيث لا يوجد عائق خارجي، أما عبارة الإرادة الحرة فلا معنى لها عند **هوبس**، إنما الحرية والضرورة شيئان لا يتناقضان.

كما "يرجع الفضل إلى هذا الفعل في الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الإجتماعية التي تضمن الحصول على الأمن و السلام الذي كان يبحث عنه الإنسان للهروب من حالة الفوضى و الحرب التي ميزت تلك الحالة الأولى، لهذا فقد كانت رغبة **هوبس** هي خلق إرادة مشتركة توحد بين إرادة الحاكم و المحكوم في خضام العقد الاجتماعي، و كي

([1])- **توماس هوبز** ، الليفياثان، (الأصول اليونانية و السياسية لسلطة الدولة) ، تر. ديانا حرب و بشرى صعب، مراجعة و تقديم: رضوان السيد، ط1، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي الثقافية ، 2011م، ص 61-62.

يتم العقد بين الطرفين يشترط الثقة المتبادلة بين الأفراد جميعا"[1] والإرادة المشتركة عند **هوبس** هي متضمنة في إرادة شخص الحاكم أي الملك.

و "بما أن الناس لا يميلون عادة إلى الإجتماع فمن غير المتوقع أن يتفق هؤلاء تلقائيا إلا بوجود سلطة قوية قادرة على توفير هذا الإحترام الذي يجعل الأفراد يتقيدون بنصوص العقد الذي أبرم فيما بينهم ،و في أن السلطة المطلقة تتحمل مسؤولية عقاب المخالفين له"[2].

بمقتضى العقد يتنازل جميع الأفراد عن إرادتهم لإرادة الحاكم لتكون له بذلك السلطة المطلقة ليعمل كل ما يراه صالحا لرعاياه، لهذا إختيار **هوبس** دولة الليفياثان لأن قوة الأرض لا يقهرها سواه ، بالتالي لاحظ أن العقد هو إتفاق بين المواطنين مع بعضهم على طاعة السلطات الحاكمة التي تتفق عليها الأكثرية، و عندما يتم إختيار السلطة الحاكمة يقدم المواطنون أنفسهم و كل حقوقهم بإستثناء ما تهبه لهم السلطة المطلقة، لهذا فليس لهم بأي حال حق الثورة عليها ذلك لأنه ليس هناك بين الحاكم و المحكوم أي عقد في حين أن المواطنين أنفسهم ملزمين بإحترام سلطة الحاكم، كما بموجب هذا الأخير عليهم طاعتها طالما هو يتولى حمايتهم ما لم يأمرهم بقتل أنفسهم.

للحاكم حق الطاعة المطلقة فتوكل له القوة التشريعية و القضائية حتى السلطة العامة بالتالي تجعل الحاكم رئيسا للكنيسة، و على الرغم من ذلك فإن الأفراد لا يطيعون أي أمر يرون فيه قضاءا على سلامتهم و على الحاكم أن يقدر هذه العوامل ، و كل هذا يوضح أن الحرية مرتبطة بضرورة الحركة[3].

([1])- **مهدي محفوظ** ، مرجع سبق ذكره، ص 81.

([2])- المرجع نفسه، ص 81.

([3])- **أميرة حلمي مطر**، في الفلسفة السياسية، د.ط، (القاهرة : دار الثقافة للنشر و التوزيع)، 1978م، ص94.

بالتالي الأفراد أحرار طالما ليس هناك من يعوق إرادتهم ،بل عليهم أن يخضعوا للقوانين وأن يسير هؤلاء وفقها إلا في حالة واحدة إذا ما تعارضت مع حفظ بقائهم [1].

ب- مفهوم الإرادة الجزئية عند جون لوك :

يؤكد **لوك** أن الإنسان في الحالة الطبيعية يتمتع بكامل الحرية و المساواة بالرغم من أن القوانين الطبيعية تتطلب المحافظة بعدة أمور لم تتوفر فيها.

فالقانون الطبيعي كان قانونا مجردا وكان من الصعب إتخاذه كمعيار لتحديد الخطأ والصواب ،كما لم يكن ملزما تطبيقه على الأفراد وعلى قضاياهم الخاصة و اهتمامتهم، لهذا يبقى الظلم في الحكم هو الذي يتخذ موضع التطبيق في تلك الحالة ما دام الأفراد يمتلكون السلطة على أنفسهم و على غيرهم [2] إذن أصبح الجميع يستغل القوانين الطبيعية من أجل

مصالحه و حماية حقوقه وحقوق غيره، و من خلال هذا المنطلق إتخذ **لوك** العقد الإجتماعي كحل لخروج الناس من الحالة الطبيعية إلى الحالة الإجتماعية ،و بفضله بنى نظريته السياسية و إن لم تكن مبتكرة إلا في القليل ،فإنها نبذت حق الملك الإلهي و سعت إلى إقامة نظرية جديدة للدولة مبنية على ذلك القانون الطبيعي الذي أدخل عليه **لوك** تعديلات جعلته ملائما للأوضاع الحديثة[3].

و يرجع الفضل في ذلك إلى العقد الإجتماعي الذي أسهم في تشكيل هيئة واحدة ذات قانون واحد أطلق عليها إسم الدولة، و هذه الأخيرة تحسم النزاع الذي يقوم بين الأفراد كما توقع الجزاء على المعتدين ، و أيضا بفضل العقد يتم إبراز الإرادة الجزئية و ذلك أثناء تنازل الأفراد تنازلا جزئيا عن حقوقهم إلى شخص واحد أو لعدة أشخاص حتى يشكلوا حكومة ملكية أو أوليغارشية ،و في المقابل تظل مهمة السلطة هي حماية حقوق كل فرد والتي توكل إلى الهيئة السياسية التي تأخذ البعض من حقوقهم و هذا الذي يتيح لها المجال

([1])- المرجع نفسه، ص 95.

([2])- **ليوشتراوس، جوزيف كروبسي** ، مرجع سبق ذكره ، ص 18-20 .

([3])- **برتراند رسل**، حكمة الغرب، (الفلسفة الحديثة و المعاصرة)المشرف العام: أحمد مشاري العدواني، خليفة الوقيان ، د.ط، باسم السيد الأمين العام بالمجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب، الكويت ،د.ت، ص 118.

للقيام بواجباتها كالدفاع عن مصالحهم، و نظرا لهذه الأهداف فإن الأفراد يتنازلون عن حقوقهم وفقا لإرادتهم الحرة وبرضاهم ،بالتالي رضا الفرد هو أصل قيام الحكومة و ليست السلطة هنا أبوية بل تكون السلطة للحاكم ، فالحاكم و المحكوم هما طرفا العقد وبناءا على ذلك يكون للشعب الحق في تغيير حكومته إذا إستبد الحاكم ،و ذلك كله يجعل **لوك** يظهر كالمدافع عن الحرية بصفة عامة و المدافع عن الملكية بصفة خاصة ،و هو الأمر الذي جعله من دعاة الديمقراطية الليبرالية بمعنى جعل الفرد غاية و الدولة وسيلة لتحقيق هدف عظيم تسعى إليه السلطة المطلقة"[1]. إذن العقد عند **لوك** مزدوج يشارك فيه الحاكم وهو ملزم بطاعة القوانين الناتجة عن هذا العقد.

ج- مفهوم الإرادة العامة عند جان جاك روسو:

أما عن العصر الحديث، فقد إحتلت الإرادة العامة مكانة عظيمة في الفكر السياسي الروسوي ، و ظلت محور نقاش بين الفلاسفة و المفكرين في عصره ، و إقتصر مفهومها

خاصة على تلك الإرادة التي تتجه إلى المصلحة المشتركة ،حيث وضعت جميع إرادات الأفراد في مقام واحد مما يسمح بشرعية كل عمل سياسي يحمل قرارا يجسده أغلبية المواطنين، و هذا عن طريق التصويت الذي يعتبر مبدآ إستشاريا، و قد عرفها **روسو** في مؤلفه " الاقتصاد السياسي" بأنها السيد الأول للإقتصاد بل و القاعدة السياسية في كل حكم ليرتقي إلى مستوى القانون و الدولة و بغيابها تظل كامل أجهزة الدولة بدون معنى، فهي الروح بالنسبة للجسم السياسي الذي يعبّر عن رغباته و أهدافه، و هي أيضا الطابع المعماري و الأخلاقي الذي يوجه قدرات الأفراد إلى الخير و العدل من أجل دحض الظلم و الجور، إتجاه صوتها يحمل صدى الشعب الذي وصل إلى درجة التقديس الإلهي للدولة الأمر الذي يعطيها أهمية كبرى لأنه في ظلها الفرد يفكر بإسم الجماعة، فتصبح الأنانية الصادرة عن المصلحة الخاصة بغير قيمة عند الوقوف في وجهها ، لأنها ضد كل ما يسبب النزاع أو الحروب ، و في المقابل فهي تقف دائما مع سعادة الجميع و هو الأمر الذي يجعل

(1)- **أمير حلمي مطر**، مرجع سبق ذكره، ص 104-106.

الفرق بين الإرادة الخاصة و العامة أمرا واضحا ، حيث أن الأولى هي تعبير عن إرادة كل شخص فعند قيامه بإلتزامات إتجاه المجتمع فإنه بصدد إطاعة نفسه ، أما الإرادة الثانية فتشمل مجموعة من المواطنين لهم إتصال مباشر بالمجتمع ، لأن فيهم جملة من القواعد والمبادئ التي تحمل الخير في محاولتهم لتوجيه سلوكات الأفراد، و بالتالي تكون دائمة التعبير عن العام فهي صوت الكل الصالح، و هي أفضل إرادة بالنسبة إلى **روسو**[1].

و الشيء الأهم في الإرادة العامة هو كونها متجهة نحو المصلحة العامة ، فعندما يفكر الفرد في أهدافه فهو بصدد التفكير في مصلحة الجميع ،و إن هذا الهدف يعطي لها طابعا معياريا و أخلاقيا ما دامت تعمل دائما على تحقيق الخير الحق، و هو الأمر الذي مكنها من النظر بنظرة عامة حينما تخوض في مسائل و مشاريع خارج المصالح الخاصة ويبقى قرارها ساعيا لتحقيق سعادة الكل و إرضاءهم للتوصل إلى قرار الأغلبية.

بالتالي فهي تقلل من نسبة الإختلافات و من وجود أكثرية الفئة المعارضة، مما يجعلها دائمة السير في درب الصواب في جميع قراراتها ، خاصة و أنها صادرة عن الجماعة السياسية ، و هي جزء لا يتجزأ[2].

بهذا الشكل تكون الإرادة العامة نقية و ثابتة و مشتقة من صميم الأفراد و من المستحيل أن تكون ضدهم لأن هدفها واضح و هو تحقيق الخير و الوحدة، السلام والمساواة، و ذلك كله لضمان إستمرارية الدولة و كذا الحفاظ على بقائها.

أبعد من ذلك فإن الإرادة العامة لها سلطة سياسية تعبّر عن العامة الذين يمنحون لها الثقة مادامت تسعى لخدمتهم، و بالتالي فهي لا تقبل التنازل عن سلطتها بل تمثل الجهة الوحيدة التي تعمل عكس القوانين الأكثر عدلا، و بالتالي فهي تعبير عن السلطة التشريعية التي تأخذ الطابع المعنوي، أما الجانب التطبيقي فيقع على عاتق الجهاز التنفيذي في الحكم.

([1])- **جان جاك شوفالييه**، مرجع سبق ذكره، ص 488.

([2])- **جورج سباين**، تطور الفكر السياسي : تر. علي ابراهيم السير،مراجعة: راشا البراوي، مصر، د ت، ص73، .

و ما يزيد من أهميتها هو كونها لا تنحاز إلى فئة معينة أو جماعة ذات إرادة خاصة فهي دائمة منصفة و فاضلة و أيضا هي بعيدة عن تدخل الممارسات الطغيانية والإستبدادية في وظيفتها، و هو الأمر الذي يجسّد مبادئ العدالة و الحرية.

د- **الإرادة العامة كوظيفة: (خصوصيات الإرادة و دورها)**:

إن ما يجعل الإرادة العامة كوظيفة في الهيئة السياسية هي تلك الخصوصيات التي تبرز دورها الفعال المبني على طابع معياري و ذا أسس أخلاقية و قواعد تنظيمية للشؤون السياسية ،و بناءا على هذه المبادئ فإن الإرادة العامة تقبل شيء من التضحية لأجل الآخرين لتجسيد العلاقات بين الناس مما يضفي عليها طابع مثالي و طابع القوة الذي يعطي لها الشعور بالأمن و الروح الوطنية ، و هي تدفع بذلك الأفراد إلى العمل بالضمير الأخلاقي والتجرد من غرائزه الأنانية و تحويل مصالحه الخاصة إلى مصالح عامة.

من هذا المنظور"**روسو** يشبه **كانط** في جعله للعمل مبني على قاعدة أخلاقية كلية و الإرادة العامة عند **روسو** هي الآمرة بالعمل الأخلاقي المطلق المنقطع عن شروط النفعية"[1].

بالإضافة إلى أن الإرادة العامة هي مرنة في معاملتها و هي قادرة على إستيعاب الأفراد الداخلين في تكوين الدولة ، لأنهم على صواب و يتميزون بخلق قويم و هي وحدها تعرف ما يجب فعله و ما يجب تجنبه بمعنى لا توجد سلطة فوق سلطتها و هي نابعة من ذاتها و تمثل السلطة العليا ،و بالتالي فليس لها إلتزامات تجبرها ما دام ليس هناك إرادة سابقة عنها الأمر الذي يجعلها سيدة للدولة. الإرادة العامة عند **روسو** إذن لا تنفصل عن الوعي بالسيادة والوعي بالمواطنة.

"هي تتعامل مع إرادات الأفراد على طريقة التوجيه و الأمر، و في المقابل ليس في مقدور الأفراد معارضة أوامرها لأن إرادتها هي الأعلى ، وبالتالي فهي دائما على صواب ولها أهداف سياسية و هي الخير و السلام، فالخطأ يسقط على الفئة القليلة التي

(1)- المرجع نفسه ، ص 94.

تجهل الأمور على حقيقتها و طالما تدرك خصائصها سوف تعود لوحدها لتخضع للإرادة العامة ، مما يعطي الصفة الشرعية لسيادة الشعب و ليس لبعض الأفراد أو لفئة معينة"[1].

ه- الإرادة العامة تعبير عن القانون في الجسم السياسي:

إن القانون يحتل مكانة معتبرة في الفكر السياسي عند **روسو** و يعتبر القاعدة الأساسية التي تضع قواعد تؤثر على حقوق الأفراد كالحرية و المساواة.

و يعرف **روسو** القانون على أنه من تشريع الشعب ومن أجل الشعب و أن الارادة تعمل على سن القوانين من أجل الكل أيضا ،بمعنى هما تشتركان معا في سن القوانين على مسألة واحدة لغاية الكل ،لتنظر بذلك إلى المسائل و القضايا بصفتها الخاصة أو الإنسان بصفته الشخصية الفردية ،بل القانون هو تعبير عن إرادة العامة و له صفة العمومية الذي يمنح لجميع المواطنين حتى الرعايا الحق في القانون لأنه في الواقع صادر من مصدر واحد و هو الشعب، و لهذا يؤكد **" روبرت وولف"** أن إضفاء الصفة العمومية للعمل يدعوا إلى تشكيل ديمقراطية مباشرة فيها يتنازل كل مواطن عن حقوقه لأجل رفع التشريع المرادف للتصرف في إرادته المستقلة[2].

لهذا يرى **روسو** أنه من الأفضل للقانون أن يصدر من الشعب و ليس من الجهاز الحكومي لأنه سوف يتحول إلى وسيلة للإكراه(المصلحة الخاصة)، و إلى وسيلة لهيمنة الحاكم على المحكومين و يكون ذلك أشبه بتربيع الدائرة في الهندسة،و تكون وظيفة القانون من وظيفة الإرادة العامة و من حقها أيضا ،بل يتحول القانون إلى حق عندما يكون ضد الظلم و القهر، و الدولة التي يحكمها القانون حسب **روسو** تسمى الدولة الجمهورية[3]

بالتالي الشعب نفسه هو الذي يشرع القوانين و يسعى إلى تحقيق العدالة لنفسه فهو المشرع و الخاضع و الواضع لشروطه و قواعده ،و كونه مشرع فهو يريد دائما الخير مما

([1])- **ليوشتراوس، جوزيف كروبسي**، مرجع سبق ذكره، ص 150.

(2)- المرجع نفسه،ص151.

([3])- المرجع نفسه ، ص109.

يستدعي أن يكون على ادراك تام بما يفعل ،و يرى الأشياء على حقيقتها و يجب أن لا يتبع الإغراءات الصادرة عن إرادات خاصة للأفراد ذوي المصالح الخاصة.

و الأمر يتطلب أن يكون الأمير(الشعب) موهوب و يحسن تسيير و تدبير شؤون الدولة و يكون نموذجا يتبعه الآخر في دراسته الكاملة على سن القوانين حتى يتمكن من تحويل الفرد المنعزل إلى جزء من العضو السياسي، و يحسن تكوينه و تقويته و تدعيم هذا الكائن العضوي بقوة الأفراد ليتم تشكيل قوة سياسية فريدة من نوعها، و منه تتحول قوى الفرد الطبيعية إلى قوى إصطناعية و ذلك كلما تنازل عن قواه الخاصة كلما إزداد في الصمود و القوة في الدولة، لتكون متساوية بين الجميع مما يؤكد إلزامية القانون و بلوغه درجة الكمال.

بالتالي يرى **روسو** أن المشرع هو الشخص الإستثنائي بعبقريته و في عمله ليؤسس دولة و يشكل جزءا من الدستور، و أما مهمته الكبرى فهى صياغة القوانين. فالشعب إذن هو السيد الذي يمتلك حق التشريع و لا يتم التأكد من إرادة المشرع إلا بعد التصويت من طرف الشعب ،خاصة أن جميع القوانين التي يسنها ليست دائما مطابقة مع مصالحه وهو ما يتطلب تنقيحها و تحملها و التصديق عليها من قبل الإرادة العامة[1] حتى تتلائم مع مصلحة الجميع، لأن الإرادة العامة هي تعبير عن المصلحة العامة، و أن تكون القوانين ملائمة لظروف الزمان و المكان للجميع.

المشرع الحقيقي لديه تلك القدرة الكافية التي تسمح له بوضع أسس و قواعد الدول و التي تدعوا إلى توسيع حدود الدولة حتى يكون الحكم جيدا و يحفظ مزايا المجتمع السياسية ، كما لا يجب تأسيس الدولة في أوقات ضيقة كأثناء النزاعات و الحروب بل ينبغي تأسيسها أثناء أوقات السلم و الرخاء حتى يتم تحمل هذه المقاومة ،و لهذا تنبأ **روسو** أن جزيرة كوريسكا الموجودة في أوروبا بحاجة إلى رجل عظيم يدعمها بتعاليمه خاصة بعدما استعادت حريتها من الجنوبيين و تنبأ أنها يوما ما سوف تدهش العالم الأروبي[2].

([1])- المرجع نفسه ،ص 111.

([2])- المرجع نفسه 114.

أما الغاية من القانون فهي تحقيق الحرية و المساواة ،إذ أن قواعده و شروطه متجهة دائما نحو الحقوق الخاصة للفرد حيث أن هاذين المبدأين يتحددان بعلاقتهما ببعضهما والجميع وفق القانون متساوون في تجنب العنف و القوة و الخضوع للأفراد ،فالخضوع لا يكون إلا للقانون إذا أراد الخير لنفسه ، كما أن القانون يساعد على التقليل من نسبة الفوارق بين الغني و الفقير أو تعالي الواحد على الآخر ، فهو يعبّر عن صميم روح المواطنين بإعتباره القادر على حسم الأمور، و لا فرق بين غني و فقير و قوي و ضعيف و بمقتضاه الجميع متساوون في حق التشريع للقوانين و ذلك إذا توفرت فيه الصفة التي تؤهله لإشراك المواطن في التشريع[1].

1- مفهوم السلطة و غايتها:

- مفهوم السلطة:

لقد كثر الحديث حول مفهوم الحكومة خلال العصر الحديث بين الفلاسفة و المفكرين نظرا لتعدد مفاهيمها في الميدان السياسي و تعلقها الكبير بالدولة، لذا تعرف الحكومة بالمعنى المشتق من كلمة الحكم ،أي حكم عليه بالأمر أو حكموه بأن يحكم و عند القول أجاز عليه الحكم و يعني فرض عليه الحكم، أما الذي يمارس الحكم فيطلق عليه بالحاكم و إذا دعى إلى الحق يسمى حينها بالحكومة، و الحكومة بالمعنى الاصطلاحي و الفلسفي تأخذ معنى تسيير الإدارة و توجيه شؤون الدولة، لذلك تكون الحكومة على معنيين رئيسيين و هما:

1 -**الحكومة بالمعنى الشخصي:**

متمثلة في مجموعة من الأفراد الذين يهتمون بتدبير شؤون الدولة و منهم : رئيس الدولة، رئيس الوزراء و الوزراء، و سائر الموظفين لهذا يطلق عليها إسم السلطة التنفيذية كما هي ذات معنى معنوي تملك سلطة الأمر و النهي.

(1)- **عادل العوا** ، الأخلاق و السياسة ، ط2،دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، دمشق ، 1982 ، ص 334.

2-الحكومة بالمعنى المجرد:

و تعنى المهارة في حسن تسيير شؤون الدولة أي فن ممارسة هذه المهنة التي تسعى إلى تحقيق مطالب المواطنين ،بذلك يأتي التسيير على طريقتين: العامة و الخاصة فالعام يدعوا إلى توجيه سياسة الشعوب للدولة ،و الخاص يدعوا إلى إمتلاك الإنسان سياسة على نفسه أو على الآخرين و كلتا الحالتين مجرد علم ، فن و وجدان[1].

- **مفهوم السلطة عند ميكيافيلي(1469-1527م):**

يعتبر **ميكيافيلي** من بين الفلاسفة الإيطاليين الذين إهتموا بالسياسة ، فنظر إليها كفن عالمي يراد بها إيجاد دولة قصد حمايتها و تقويتها ، فلم تكن تهمه الشروط الأخلاقية كما لم تكن تهمه الطرق التقنية الخفية للسيطرة بقدر ما يهمه مستوى المعرفة الضرورية لقيادة الدولة ، أو كيفية تعليم فن الإمارات، لذا قدم مجموعة من الواجبات العسكرية إلى الأمير وقد شجع الحكومات المطلقة، و يرجع الفضل في ذلك إلى خبراته و دراسته للأحداث الماضية حيث رأى أن الحكومة لا تخرج عن نوعين من الحكم و هي الجمهورية و الملكية التي تحكم الجنس البشري عبر التاريخ، فالملكية تكون وراثية أو حديثة أو ملحقات جديدة ، و الذي يذكر بمملكة نابولي التي يحكمها ملك اسبانيا، و يمكن أن يكون هذا الحكم يتم عن طريق حكم أمير آخر ، أو عن طريق القوة العسكرية ، و قد تنتقل القوة إلى الآخرين بكفاءة خاصة ، إما الاحتفاظ بالدولة المحتلة، فتكون بثلاثة سبل و أهمها تجريدها عن كل شيء أو إقامة الأمير في ربوعها أو بفرض الضرائب على الشعب و هذا لكي يتمكن من تشكيل حكومة لها أعضاء تابعين[2].

مادامت الحكومة من خلق الأمير فقد فضل نظام الحكم الملكي الذي يحافظ على قوة سلطته كما يضمن إستمراريته و كان لابد من خلق أيضا الصداقة قصد حمايته واستمرار

([1])-المعجم الفلسفي ، **جميل صليبا**، ج1، (لبنان :دار الكتاب ، بيروت، 19882م)، ص493.

([2])- **ميشيل سنيلان**، الماكيافيلية و داعي المصلحة العليا، تر. أسامة الحاج، ط2، بيروت : مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، 2002م ، ص68.

حكمه و ذلك كله لخلق الطمأنينة لشعبه و إمدادهم بمشاريع مستقبلية نافعة بشرط أن تمنح بالتدريج حتى يتحسس الشعب بذوقها[1].

بالتالي فالأمير الحقيقي هو الذي يعيش مع شعبه كي لا يقع تحت المراقبة لأن الحاجة التي تنشأ في الأوقات الغير الصعبة تتطلب منه أن يكون مهابا يخافه الجميع. فالواجبات التي يقوم بها لا تعتبر خيرا ما دام أن الحاجة هي من فرضت عليه القيام بالعمل فقوته هذه تجبره دائما للحفاظ على مركزه ،خاصة و أنه مالك المال و حشد الجيوش فوحده فقط يستطيع الصمود في الميدان ضد كل من يهاجمه أو مساعدة الآخر لخوض المعارك و كي تستمر قوته لابد من تدعيم الشعب له لأنه يوفر كامل وسائل الدفاع و الحماية [2] كما يتطلب على الشعب بدوره عدم إزعاجه أو مهاجمته فهو يقابل الرعايا بكل حب وعطف و مع ذلك لا ينكر **ميكافيلي** وجود واجبات عليه القيام بها و من بينها إتقانه لفن الحرب وهو المناسب لكل من يتولى القيادة و العمل على تعليم مهنة القيادة لشعبه و أيضا كيفية نيل هذه المرتبة العظيمة [3].

"من أحدى مهامه أيضا تقدير ذوي القدرات و تقديرها قدر ما تستحق و هذا بحسب المشاريع المقدمة إليه، كما يكون على دراية كاملة بالظروف التي تمكنه من مواجهة الأخطار و أن يعرف متى يكون صديقا و عدوا حتى يكسب عطف الشعب و ينل الشهرة التي يستحقها، فالملك الحقيقي لا يتقبل الخضوع للأمير الأقوى منه خاصة أثناء خضوعه لمشروع ما ، فالعبودية تليق فقط بالأمير الضعيف"[4].

لقد إستوحى **ماكيافيلي** أفكاره السياسية من كتب التاريخ (تيت ليف، تاسيت) ولم يعتمد على أفكار الفلاسفة، فتبنى الواقعية التاريخية، وكان إعتماده على المفاهيم المجردة شيئا

([1])- **ابراهيم شمس الدين**، ماكيافيلي (أمير فلسفة السياسة)، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية ، 1994م، ص 94.

([2])- المرجع نفسه، ص 97.

([3])- المرجع نفسه، ص 104.

([4])- المرجع نفسه، ص 102.

نادرا عكس فلاسفة العقد الاجتماعي.كما رأى أن على الأمير أن يكون محبوبا لدى عامة الناس إذ عليه أن يكسب ثقتهم، ثم عليه أن يكون مرهوبا في أعين النبلاء.

- **مفهوم السلطة حسب توماس هوبز: (1588-1679م)**

يعتبر **توماس هوبز** فيلسوفا إنجليزيا ينتمي إلى العصر الحديث و هو "من بين الفلاسفة الذين يصعب تصنيفهم، فمن خلال تفسيراته يظهر تجريبيا و تارة أخرى يظهر عقليا، غير أنه لم يخفي إعجابه بالمنهج التجريبي و بالعلم الرياضي المجرد خاصة في جانبه الهندسي و الذي أخذه من **كبلر** و **غاليلو**، إلا أنه لم يكن يأخذ من الإتجاهين في نظريته السياسية، لأن الأخيرة بدت أكثر حداثة منهما، كما أكد أن التطور و النمو مرهون بالكد و الجد و ظل الشيء الذي يختلف من شخص لآخر"[1].

و أكثر من ذلك بدى **هوبز** من أهم المشجعين للحكم المطلق بغاية فضح سلبيات النظام الديمقراطي لهذا اعتبر السلطة المطلقة لا يقودها سوى ملك واحد و يكون الأجدر في حفظ الأمن و السلم، و يضمن بقاء رعاياه،و أية محاولة في تشكيل هيئة وسطية بين الحاكم و الرعايا فإنه يشكل خطرا على الجميع و هو الأمر الذي يتطلب منح الثقة الكاملة له،في جميع الجوانب منها الجانب القانوني و المالي و هو أيضا المسؤول على حشد الجيوش والمشرف الخاص على الجمعيات و صاحب السلطات ، بالتالي الدور الكبير يرجع إليه(الحاكم)، أما الشعب فدوره قد إنتهى منذ منحه كامل إرادته و كان ذلك بمقتضى العقد الاجتماعي مما يجعل سلطته المطلقة شرعية و الناس وهبوا أنفسهم من دون إجبار مما يؤكد أن إتفاقهم كان اصطناعيا بهدف منع غريزتهم الأنانية من السيطرة عليهم[2].

لهذا ارتبطت الأقلية الحاكمة بأغلبية الشعب التي تطيع الحكومة التي تملك كافة الحقوق ، إذن الحاكم غير ملزم بطاعة القوانين ما دام يملك السلطة المطلقة وصاحب

([1])- **برتراند راسل**، تاريخ الفلسفة الحديثة (الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة)، تر. محمد فتحي الشنيطي، الاسكندرية، 1988م، ص44.

([2])- **بيرفرانسوا مورو**، هوبس (فلسفة ، علم و دين) ، تر. أسامة الحاج، ط1، بيروت، ص09.

الحقوق الطبيعية كحق الرقابة و حفظ السلام، فتكون دولة الليفياثان كما يسميها غير محدودة بل هي أفضل من حالة الفوضى التي عمت الحالة الطبيعية، أما مصالح الحاكم فهي أكبر من مصالح الأغلبية و يتحصل عليها من خلال مصالح الرعايا مقابل توفير الحقوق الطبيعية لهم "[1].

في حين أن القوانين تتم دراستها من طرف مجلس من أعضاء الحكومة الذين يجري انتخابهم بين أعضاء المجلس الحكومي فقط ،و ذلك ما يلغي دور الشعب الذي لا تعينه الهيئة السيادية و هذا ما يجعل سلطة الملك حرة دائمة و في مقاومة داخلية للتخلص من الخطر الأجنبي لأن الخضوع لسلطة الحاكم المطلقة تحفظ النفس و ترعاها و هي الهدف الأسمى لتأسيس الحكومة عند هوبز[2].

- **مفهوم السلطة عن جون لوك(1632م-1704م):**

يعتبر **جون لوك** من أصحاب النزعة التجريبية خلال العصر الحديث و من أبرز الذين إهتموا بالمسائل الفلسفية و السياسية على وجه الخصوص، و كان ذلك كله لأجل تقرير مصير الفرد ،كما إهتم أيضا بالمعرفة و رأى أنها تتناسب مع الأشياء ذاتها من جهة و من جهة أخرى رأى أن العقل صفحة بيضاء و الحدس أحدث نقشا عليه، لذلك إنصب إهتمامه على الفلسفة و هذا ما يتجلى في كتاباته الدقيقة و الواضحة ،و بالرغم من هذا لم يغفل عن الجانب السياسي إذ دعى إلى الحرية لكن التي تسير وفق معايير عقلية. وبالتالي فقد إشتهرت أفكاره السياسية بدعوته لتأسيس مجتمع مدني و الذي يسير حسب المطالب الحقوقية كحق الملكية و تصفية المشاريع و المسائل التي تسير وفق القضايا الضرورية منها تصفية النزاعات بين الأفراد، بالإضافة إلى منع أية إعتداءات تلحق الضرر بالآخر، لأن الدولة وحدها تتكفل بالحفاظ على ممتلكاتهم و تقرير أيام السلم

(1)- المرجع نفسه، ص 20.

(2)- المرجع نفسه، ص 29.

و الحرب بالنسبة للذين يرتكبون الجرائم مما يستوجب إسقاط عقوبة خاصة تحكمها القوانين[1].

بفضل هذا المجتمع المدني تشكلت السلطات الثلاثة و هي السلطة التشريعية القضائية والتنفيذية، و جعل **لوك** كل من السلطة التنفيذية و القضائية تابعة للحكومة و المالكين ففضل نظام الحكم الشعبي و الديمقراطي، كما دافع عن الحرية الشعبية ووضعها في مقام عظيم، لأنه المالك لكافة الحقوق كحق الانتخاب و الإرث و الرأي الخاص[2].

في المقابل رفض **لوك** نظام الحكم المطلق لأنه لا يتفق مع المطالب الضرورية للأفراد و مع طبيعة المجتمع المدني، بل هذا الأخير يرجع إليه الفضل في تشكيل وحدة ترضي مصالحهم و غاياتهم.

هذا و"قد إعتبر السلطة التشريعية أعلى هيئة في سلطة الدولة مما يقتضي عقدا يتم بين الأشخاص المختلفين بهدف سن القوانين و الخضوع لها لضمان المصالح العامة فالحكم بالقانون يعتبر حقا ،و أثناء تجاوزه فسوف يتحول الحكم إلى طغيان مما يستدعي تدخل الشعب لوضع حد للحاكم"[3].

- **مفهوم السلطة عن جان جاك روسو(1712-1778م):**

يرى **روسو** أن أمام كل فعل حرّ رغبة في تحقيقه ،و وراء كل هدف للدولة حركة سابقة عنه، فالحركة تمثل القوة و الهدف يمثل الإرادة و في الوقت نفسه الأولى تعطي

([1])- **ابراهيم مصطفى ابراهيم**، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، الاسكندرية :دار الوفاء للدنيا، الطباعة و النشر و التوزيع ، ص87، ب ت.

([2])- **جنفيان رودس لويس**، ديكارت و العقلانية، تر. عبد الحلو ، باريس: منشورات عويدات ، 1974م، ص110.

([3])- **جون لوك**، الحكومة المدنية و صلتها بنظرية العقد الاجتماعي، جان جاك روسو، تر. محمد شوني المكال، دار القومية للطباعة و النشر ،ص 76.

صورة للسلطة التنفيذية و الثانية تعطي صورة للسلطة التشريعية و كلتاهما تعطيان مفهوما عاما للحكومة حسب **روسو**، و بالرغم من ذلك فلم يكن يهمه سوى التشريع و التركيز عليه، لأنه إعتبر السلطة التشريعية مصدرا لكل القرارات و أيضا هي تعبير عن صوت الشعب، و الذي يعبر بدوره عن الإرادة العامة المنتظمة للمواطنين[1]. و بالتالي ليس بمقدوره التنازل عن سلطته المطلقة لأنه وحده يعمل على سن القوانين الموجهة نحو الصالح العام، و وحده يمتلك القدرة على الإشراف على السلطة التنفيذية، و هو الذي يمتلك حق التدخل في تعديل القضايا و تقبل و رفض القوانين، على حين أن السلطة التنفيذية جهاز تنفيذي في الجسم السياسي تقوم بدور تنفيذ القرارات و تلبية مطالب السلطة التشريعية. فتكون الحكومة بذلك حدّ وسطي بين السيد و الرعايا، كما تكون العلاقة متبادلة بينهما ما دام أن أحدهم يشرع و الثاني ينفذ ،فالسلطة التشريعية تعمل على حماية الحريات و الممتلكات خارج سلطات الشعب ،فهي الجسم الخاص الذي يعبّر عن الإرادة العامة و أيضا هي تضم عددا محددا من الموظفين يطلق عليهم إسم الحكام أو الملوك ،و الهيئة بأكملها تسمى الأمير[2].

إذن فالحكومة تعمل على طاعة صاحب السيادة لتنظيم شؤون العامة لذا يوجب على الرعايا الخضوع للقوانين ،و في حالة تجاوزها تصدر عنه عقوبات خاصة ،و بالتالي فإن وجود الحكومة هو أمر ضروري، لذا يرى **روسو** أن الحاكم على ثلاثة إرادات: الإرادة الفردية وهي التي تعبر عن رغبات فردية، أما إرادة الحاكم فمتمثلة في رغبة الهيئة الحكومية على حين أن الإرادة العامة هي التي تعبر عن رغبات المجتمع و هي أفضلها على الإطلاق لأنها تمثل المجتمع المتحضر[3].

علاقة الإرادة العامة بالسلطة السياسية:

✓ أشكال السلطة السياسية:

(1)- **جان جاك روسو** ، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي،المصدر سبق ذكره، ص145.

(2)- المصدر نفسه، ص 147.

(3)- المصدر نفسه، ص 150-151.

إن **روسو** لم يفصل بين الدولة و الحكومة حيث جعلهما شيء واحد، خاصة و أن كليهما يحملان مصلحة واحدة متجهة إلى العامة ،غير أنه قسم أجهزة الدولة ووضع لكل جهاز وظيفته الخاصة و أثبت مشروعية تقسيم الحكومات إلى ثلاثة و هي: الحكومة الديمقراطية، الأرستقراطية و الحكومة الملكية ، و رأى أن الأولى و الثانية معرضة للزيادة و النقصان و الحركة، و ذلك أن الديمقراطية تحدث عندما يهب الشعب نفسه أو الجزء الأعظم منه إلى الحكومة فيكون عدد أعضاء الحكومة أكبر من عدد الأشخاص البسطاء فيعم الأمن و السلم و المصلحة العامة على الجميع، أما الأرستقراطية فتحدث عندما يكون عدد أعضاء الحكومة (مواطنين)أقل من عدد أشخاص البسطاء ،في حين أن الحكومة الملكية تحدث عندما يهب جميع المواطنين أنفسهم لصالح حاكم واحد.

"من الواضح أن **روسو** قد وافق على التقسيم القديم للحكومات كحكومة إسبرطة التي عرفت الحكم الأرستقراطي و الديمقراطي المنظم في دولة واحدة و يطلق عليها ليكورغوس ،و أيضا نظام الحكوم الروماني و الذي أعطى نظرة نسبية للحكومات تسير وفقا للظروف المحلية و تتناسب مع تغير الأوضاع . و إذا أثبت الشعب كصاحب للسيادة يملك الحق في تشريع القوانين فإن الحكومة أيضا أثبتت وجودها أيضا في عدم تنافسها مع سلطة الحاكم و أنها تؤدي واجبها على أكمل وجه ، فالديمقراطية تلائم خاصة الدول الصغيرة"[1] أما الأرستقراطية تلائم الدول المتوسطة ، والحكومة الملكية تلائم الدول الكبيرة.

على هذا الأساس يبقى القرار النهائي في يد الشعب للإدلاء برأيه في تحديد نوع الحكم الذي يتماشى مع مصالحه، و أيضا نوعية القرارات و التدابير التي تخص شؤون السياسة و كيفية إجراء التصويت على القوانين ، و من دون شك أن هذا النظام يقبل فكرة المزج بين السلطة التنفيذية و التشريعية و تشتركان في مهام خاصة و ضرورية.

(1)- **جان جاك روسو**، في العقد الإجتماعي أو مبادئ القانون السياسي ،مصدر سبق ذكره ، ص155

غير أن **روسو** يرى أنه من الصعب أن يكون المشرع منفذا للقوانين في الآن نفسه و بهذا الوضع لن تتحقق الديمقراطية بترك جوانب جزئية و مصالح عامة، إنما تستدعي شروط هامة كي تسمى ديمقراطية فعلية و عليه يجب توفير إقليم صغير فيه يتجمع الشعب و فيه يتعارف المواطنون فيما بينهم، كما تنشأ علاقات بين الغني و الفقير حتى يتساوى بينهم و تتعالى القيم الأخلاقية كالفضيلة و الشجاعة ،و الواقع يؤكد صعوبة هذا النظام على الشعوب وبالتالي فإن هذا النظام ليس بالنظام الأمثل لأنه أكثر عرضة للحروب الأهلية الداخلية ويحتاج إلى كثير من اليقظة و الشجاعة و "هي (الديموقراطية)لا تلائم سوى الآلهة و ليس البشر"[1].

أما الحكومة الأرستقراطية فتكونت عبر مراحل من التاريخ،و عرفت المجتمعات الأولى نقاشات و بعض التشاور في الشؤون السياسية ،و عبره أتت معظم الألقاب كالكهنة و مجلس الشيوخ و مجلس الأوائل ، و مازال سكان شمال أمريكا يحكمون أنفسهم على هذا النحو،حيث أصبح التفاوت الإصطناعي يطغى على التفاوت الطبيعي و أصبح التراث يتغلب على القدرة ،وذلك التحول من الأرستقراطية إلى الأرستقراطية الإنتخابية و ممتلكات الأسر حولتها إلى حكومة وراثية ،فظل الناس تحت رحمة الشيوخ، و لهذا أتت الأرستقراطية على ضروب ثلاثة و هي: انتخابية ، وراثية و طبيعية، فالطبيعية صالحة بالفطرة و الوراثية هي ملكية و الإنتخابية هي أرستقراطية حقيقية[2].

الأرستقراطية تتيح الفرصة لإختيار صاحب الحكم عن طريق الإنتخاب ،و عبره تتحقق الإستقامة ، و به ترتفع الخبرة إلى مستوى التفضيل و التقدير العمومي، و تتلقى

(1)-المصدر نفسه، ص 156.

(2)- المصدر نفسه، ص 160.

الدولة التأييد من طرف مجلس الشيوخ ، لهذا فإن الأرستقراطية تحتاج إلى التسيير بالفضائل حتى تدعمها كإعتدال الغني وقناعة الفقير، مع العلم أن هذا لا يعتبر مساواة حقيقية مطلقا. وأن تكريس الغني معظم أوقاته للصالح العام غير موثوق فيه بل يتطلب أيضا تدعيم الفقراء وكذا إختيار بعضهم للقيام بالحكم حتى يدرك الناس أن هناك عوامل في التفضيل أكثر أهمية من الثراء[1].

أما الحكومة الملكية فتعتبر من أكثر الحكومات عنفا و قوة ،لأن نوابضها يحركها حاكم واحد، و أن كل شيء وفقه يسير نحو هدف واحد مما يخلق جملة من التناقضات والإلتباسات بين علاقات الأفراد ، فالملك وحده يمتلك كافة الحقوق كسّن القوانين ،و لهذا **روسو** لم يكن موافقا على مثل هذا النظام بإعتبار أن الحاكم لا يبقى محافظا على سلطته و ستعمل الحكومة الإنقلابية ضد سلطته، إذن الحاكم يستغرق مدة طويلة لسّن القوانين في حين أن الحكومة لكونها سلطة تنفيذية تسيير بشكل مستمر مما يسمح بالتطاول على السلطة التشريعية.

لذا رأى **روسو** أن لكل حكومة قائد يسيرها ، فالحكومة الملكية يحكمها فرد و كان لابد لها من تابعين يأمرون أوامره ، و الحكم الديمقراطي لابد له من رئيس وهذا أيضا شأن الأنظمة الأخرى[2].

أما السلطة التنفيذية فتنقسم بشكل تدريجي من عدد أكبر إلى عدد أصغر،وهذا ما ينشأ إعتماد أحدهما على الآخر ،و قد تتساوى لتكون أجزاءهما في حالة تبعية متبادلة أو في حالة إستقلالية مما يؤدي إلى تشكيل حالة غير كاملة و يكون حينها الحكم غير وظيفي لأن الدولة تفتقر إلى السلطة [3].

-الدولة المثلى حسب روسو:

(1)- المصدر نفسه، ص 161.

(2)- المصدر نفسه، ص 163.

(3)- المصدر نفسه، ص 170.

"إن نقائص أشكال السلطات السابقة جعلت **روسو** يتجه إلى إختيار نظام الحكم المختلط كأفضل نظام يضمن الوفاق مع الطبيعة البشرية ، غير أنه ميز بين حكومتين: المختلطة و البسيطة ،حيث أن الحكومة الأولى تتشكل في حالة تبعية الأسر لصاحب السيادة حيث يكون نفوذه على الرعايا أقل في مواجهة صاحب السيادة نظرا لتبعية السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية.

الحكومة الثانية إعتبرها **روسو** هي الأفضل لأنها بسيطة و لها حد أوسط يتوسط السلطتين و يعمل على الإعتدال بينهما كما يعمل أيضا على تنصيب مراكز حكومية مركزة في الحكومة ، فتكون الأولى حكومة مركبة و الثانية هي حكومة بسيطة ، فالأولى في حالة ضعف نظرا لتقسيم أجزائها أما الثانية في حالة قوة ،و بين القوة و الضعف تنتج الحكومة البسيطة، أما المختلطة فتعطي قوة متوسطة"[1].

من الواضح أن **روسو** يعتبر الظروف الدينية مؤثرة على الأنظمة حيث ينبغي أن يكون لكل بلد تشريع ملائم على حسب إختلاف الأقاليم ،و نظرا لتأثير ذلك على الإنتاج كما أن الأنظمة تتغير بالتغيرات المناخية و بالحروب ،أما النظام الأفضل فيأتي في حالة الإستقرار.و بهذا الإعتبار فالديمقراطية تتناسب مع الطبقة الفقيرة و الأرستقراطية تلائم الدول الثرية[2] و السلوكية تتناسب مع الأسر الثرية، هذا و قد شبه **روسو** الحكومة بالكائن الحيّ الذي ينمو ويتطور و يتكاثر ثم يموت، و هو شأن الحكومة ،و فساد الجسم السياسي يأتي من فساد الحكومة، مع العلم أنها إنتقالها من الديمقراطية إلى الأرستقراطية ومنها إلى الملكية يعكس ذلك النزوع الطبيعي، و تندثر الدولة إذا ما انتقلت من الديمقراطية إلى الأرستقراطية، و إنقلبت الحكومة ضد صاحب السيادة ،حيث يتحول الملك إلى طاغية يطغى على القوانين و يؤدي إلى خراب أعظم[3].

([1])- المصدر نفسه، ص 171.

([2])- المصدر نفسه، ص 172.

([3])- المصدر نفسه، ص 181.

"إن الدولة تموت منذ ولادتها و تولد و هي تحمل بذور فنائها ،غير أن جسم الإنسان هو من صنع الطبيعة و جسم الدولة هو من صنع الصناعة و كليهما يحافظان على ضمان بقائهما، بالتالي فالسلطة التشريعية هي قلب الدولة والسلطة التنفيذية هي دماغها و الدافع لحركة أجزاء الدولة ، إذن فالسلطة التشريعية التي تسن القوانين أكسب الدولة قوة و عظمة"[1]. غير أن **روسو** رفض مبدأ فصل السلطات التي قال بها **مونتسكيو**، وفي العقد الاجتماعي سخر من أصحاب هذا الرأي **قائلا: "إنهم يجعلون من السيد كائنا خياليا مصنوعا من قطع مجتمعة ؛ كما لو أنهم يركبون الإنسان من عدة أجسام، حيث يملك أحدهم الأعين والآخر الأيدي والآخر الأرجل ولا أكثر يحكى عن المشعوذين الدجالين في اليابان أنهم يمزقون صبيا إربا على مشهد من الناس ثم يرمون بهذه الأعضاء في الجو ثم إنهم يجعلون الصبي ساقطا وهو حي يرزق مؤتلف الأوصال "**[2].

5- النظام التربوي لتكوين المواطنين:

رأينا سابقا كيف أن الإرادة العامة تفرض على المواطنين ممارسة إرادتهم بواسطة الهيئة التنفيذية و التي هي الحكومة في الدولة ،و ذلك بدافع خيري هو ضمان المصلحة المشتركة و من خلال هذه المعطيات يتضح لنا أن الإرادة العامة هي ذات طابع معياري يتضمن نطاقا تربويا للشعب،حيث تسمح لهم بممارسة إعتقاداتهم الدينية بكل حرية، لكن إذا قام المواطن بكامل واجباته السياسية ستكون بذلك الإرادة العامة ذا نزعة تربوية وهي الهدف العظيم لدولة السياسة عند **روسو**.

-المراحل التربوية للنظام التربوي:

تعتبر التربية من أهم المسائل التي ينبغي الإهتمام بها ، و يعود إليها الفضل في تكوين مواطنين صالحين ذوي نفوس مستقيمة.

([1])- المصدر نفسه، ص 185.

([2])- المصدر نفسه، ص107.

بالتالي فإنه لابد للتربية أن تكون سلاحا تلقائيا لتدعيم الآخر ومنع انحيازه عن البقية، لأن التربية تحمل فكرة الواجب في ذاتها ، و هي نفس الفكرة التي ذهب إليها **"شارل رولن"** في القرن الثامن ميلادي وهو أستاذ و معلم محترف ألف كتاب باسم رسالة في الدراسات ، فلم يتمسك فقط بالتربية القديمة ،بل رأى أن للتربية ثلاثة غايات وهي تثقيف العقول و تزويدها بالمعارف و العمل على تعلم اللغات(اللاتينية و الفرنسية....) كما يعتبر من أهم المنتقدين للتربية الحالية ، ورأى أن خريجي المدارس الثانوية يخرجون منها و لا يعرفون شيئا من اللغات بل يقتصر تعليمهم على الشعر والخرافات و ذلك يفوق قدراتهم ،إلى جانب الكتب الدينية و الرياضيات... وتقريبا نفس تعبير الذي ذهب إليه **روسو** مع العلم أن هذا الأخير مزج بين التربية القديمة و الحديثة[1]،حيث" قام بإسقاط تجربة حياته على تلميذه " إميل" والذي يتجلى في مؤلفه الذي يحمل نفس الإسم **"إميل"** ، و فيه قدم عدة توجيهات لإعادة تصحيح التربية بالعودة إلى جذورها الأولى خاصة أن طيبة الإنسان مستسقات من طبيعته "[2].

"على الأسرة أن تحسن تربية الطفل بإعتبارها المدرسة الأولى للطفل ،و بالتالي فالمسؤولية تقع على عاتقها، لذلك يتوجب عليها إحترام عقل الطفل و حتى روحه و إبعاده عن الموروثات السابقة، وكذا الكف عن تقييده ،بل يجب أن نعلمه الحرية بعيدا عن كل التقاليد البالية التي قد تفسده و هو مفهوم التربية الطبيعية"[3].

كما ينبغي تربيته في وسط طبيعي بين الفلاحين ليتعلم العمل و البساطة التي توّلد الحكمة خاصة في إصدار القرارات و التقسيم العادل للثورات بينهم، و مهما بلغ به الأمر فسوف يظل ينادي بهذا الحق ليبلغ صداه في روح الدولة.

([1])- **بول هازار**، الفكر الأروبي في القرن الثامن عشر من منتسكو الى اليسنج، ج1، تر. محمد غلاب، مراجعة : ابراهيم سبوي مركور، القاهرة: الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، 1958م، ص139.

([2])- **جان جاك روسو**،إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد،تر:نظمي لوقا، تقديم: أحمد زكي محمد،القاهرة ،1762م، ص142.

([3])- المصدر نفسه ،ص25-30.

و لتقوية جسمه و روحه يجب تعليمه الرياضة البدنية لكونها فضيلة كما أشار إلى ذلك أفلاطون سابقا لأجل تكوين حكام الدولة(الفلاسفة).

و يتم تعليمه الكلمات وفقا لقدراته العقلية لأجل الفهم كما يجب تعليمه كيف يعتمد على نفسه، بالتالي لا نقدم له كل الحقائق بل ينبغي أن نتركه يكتشفها لوحده، على حسب ما تمليه حواسه من ملاحظات و لنتركه للطبيعة ليكتشف معلومات و هذا يساعده على تعلم الحقائق كما هي موجودة بالفعل، كالعالم الفيزيائي الذي يثابر من أجل الكشف عن الظاهرة كما هي و أن يتعلم ما هو مفيد على وجه الدقة و الحذر، و أن يتعلم شيء من العلوم الطبيعية كالفلك و الجغرافيا لتنشأته عقليا و دعمه في الاستطلاع[1] وكذا ليمتلك القدرة على المناقشة والفهم والتحليل وإكتساب تقنيات لمواجهة الصعاب و مشاكل الحياة و الصبر عليها. و ذلك كله يساعده على تنمية عواطفه و أحاسيسه و إيقاظ ضميره حيث أن هذا الأخير هو الذي مفتاح الفرد الأخلاقي و العادل ليكون مؤهلا لتكوين مجتمع صالح[2].

لهذا ينبغي على الدولة بدورها أن تعير إهتمامها بالدرجة الأولى بالتربية و خطوتها الأولى هي تعليم المواطنين كيفية الإندماج في المجتمع حتى يحب وطنه و يفكر في المصلحة العامة و نقل الأنا إلى وحدة التربية لتكتسب معنى أوسع وليتحول إلى الى إسم للجماعة ويدخل بذلك في تاريخ البشرية [3].

- **دعوة الإرادة العامة إلى تعويض الدين الطبيعي محل الديانة المسيحية المحرفة في الدولة:**

إن العقيدة التي أتى بها **روسو** هي تقريبا نفسها عقيدة القس من **جبل السافوا** * و يقصد بعظمة الجبل لب المسيحية، و هي أساسا جاءت لتقديم توجيهات الى شاب فقد

([1])- المصدر نفسه، ص 156.

القسيس من جبل السانوا* : جاء على شكل خطاب موجه الى شاب فقد الايمان و تحول الى صعلوك و هو زنديق(**جان جاك روسو**، دين الفطرة، تر. عبد الله العروي، ط1، بيروت، 2012م)،ص120

([2])- المصدر نفسه ص234.

([3])- **يوسف كرم**، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، (دار المعارف القاهرة، 1119م)، ص204.

الأمل وأصابه اليأس و ظهر القس لينصرف على غير باقي القساوسة(عضو من الكنيسة) و لهذا نادى **روسو** بتصحيح الديانة المسيحية وكذا إظهارها على حقيقتها خارج الخرافات والإعتقادات المبنية على الشك، لخلق مواطن صالح في الدولة ، فالدين عبارة عن وثيقة تربوية جاءت لتعليم تلميذه إميل كيفية العبادة و تهذيب ضميره و لفهم دقائق الجدال الفلسفي و الديني حتى يتمكن من تعلم الصدق و الحق و أن يحب الحقيقة حتى و لو كانت مرة. لهذا ينبغي أن يعلم أن الدين الطبيعي هو نتاج ضميره و وجدانه العاطفي و هي غريزة ربانية تسيرها آلة العقل، إنه مقر الإيمان و هو أصل الإختلاف عن الأصل المزيف للديانة المسيحية الحالية و يكفي أن يؤمن بنفسه أي بشريعته ليخدم الفرد و المجتمع، الدين الطبيعي ذو نزعة تربوية صالحة في كل زمان و مكان،وما الحداثة عند **روسو** إلا إرضاء الدين للنفس.

هو الأمر نفسه الذي جعله يتهجم على معظم الفلاسفة الذين يتزعمون تفسيرات مزيفة للدين، خاصة عندما تخص الخالق حيث أن كل واحد يعتبر مذهبه هو أفقا آخرا و كلما تعصب[1] بمذهبه كلما إزداد الدين غموضا و ظلاما وإدراك رسالات الوحي و الجنة و النار بصفة تعسفية ،لذا كان لابد من ترك مثل هذه الشؤون للخالق فدعوة الإنسان إليها يهدد طمأنينته و من ثمة إستقراره الإجتماعي، لأن دين الفطرة وقاية من إنتشار الزندقة التي تؤدي إلى الفوضى والعودة إلى العبودية و حالة الملكية الخاصة و السيطرة على الآخر.

الدين المسيحي يتناقص في ذاته ليعكس ذلك الجدل الفلسفي الذي يعكس بدوره الشخص المتناقض مع ذاته ،و**روسو** هنا بصدد عرض التجربة التي مر بها، قصد الكشف عن مقر الايمان ،وهو قد مر تقريبا بنفس تجربة **ديكارت** التي أوصلته للشك في كل شيء و عليه فقد أنكر **روسو** كامل الأسباب المزيفة و آمن بقرارة قلبه[2].

([1])- **جان جاك روسو** ،دين الفطرة، مرجع سبق ذكره،ص 120.

([2])- المصدر نفسه، ص128.

لذا يجب على الإنسان أن يعلم أن الله قد وهب فيه نعمة عظيمة و جعل في داخله معيارا للخير و الشر (الضمير)، و منح له الحرية للإختيار بين الإثنين و علية إختيار الخير مادام أن الله وهبه الحرية، و عدم الإفراط في هذا الأخير كي لا يختل توازنه الداخلي كما الإنسان المؤمن لا يهاب الموت لذا يعيش عيشة راضية، أما الإنسان الشقي فيخشى الموت و لا يصبر على الألم و يتوجع كلما تذكر الموت ،وهذا الأخير عليه أن يبحث عن الايمان في نفسه و ليس عند الآخرين ،بإعتبار أن الإنسان نفسه يعرف إن فعل خيرا أو شرا فإن فعل خيرا يثاب وإن عمل شرا إستحق العقاب ،لذا لا ينبغي أن يظلم أحدا[1].

الإنجيل الحالي حامل لطقوس بشعة و شاذة و تعصب، و ما لا يؤكد صحتها هو تعدد الوحي خاصة أن أوروبا تتقاسم ثلاثة رسائل و هي متناقضة فيما بينها ، فاليهود والأوربيون لم يعد يفهمون اللغة العبرية، أما اليونان و الأتراك و الفرس فلم يعد يفهمون أيضا اللغة العربية، و عرب اليوم لم يعد يتكلمون لغتهم بل اكتفوا بالترجمة للكتب وفقا لاعتقاداتهم الخاصة، بالتالي الكنيسة الكاثوليكية اعتبرها الكثير من الأوربيين مرجع للديانات المسيحية و هي في الواقع لم تعرف حتى أقوال اليهود ضدهم[2].

العقيدة الحقيقية ينبغي أن تمر بالتمحيص و التنقيح و التعمق فيها و العمل على قراءة كتب الشريعة كلها،وكذا تتبع سياسة تقبل الرأي الآخر من دون معارضة(التسامح) لأن الدين يدعو إلى الخير و الفضيلة و إلى الإلتزام بالواجب، و هو الأمر الذي وافق عليه **فولتير** في دعوته إلى وحدانية الله، و بتهجمه على التقدم الكنيسي الحالي لذلك كان ساخطا على كل ما هو رجعي تقليدي وورد ذلك في مقولته المشهورة "اسحقوا الفجور" كما تهجم على النصرانية و اليهودية وعلى إعتبار هذه الأخيرة نفسها هي شعب الله المختار،لذا كان لا بد من الدعوة إلى التسامح مع الأديان الأخرى"[3].

([1])- المصدر نفسه، ص129.

([2])- **أسد محمود صبحي**، فلسفة الحضارة(اليونانية، اسلامية، غربية) ، ط2ن دار الصفاء للنشر ، 2006م، ص 129.

([3])- المرجع نفسه ، ص 132.

خلاصة الفصل الثالث :

يتبين أن **روسو** أوكل كل شيء إلى الإرادة العامة لطالما هذه الأخيرة هي ثمرة مؤلفة الشهير العقد الاجتماعي ،فبديهي أن تكون الإرادة العامة كجماعة واعية لأنها الأجدر بتولي الشؤون السياسية في الجسم السياسي. حيث تضم جميع الإرادات الفردية حتى تعبر عن أهدافها كما تفسح لها المجال للتعبير عن طموحاتها و هذا كي تضمن تقارب الآراء في المسائل التي يطرحها الشعب ،بالتالي فدور الإرادة العامة هو دور خيري يسعى إلى تحقيق المصلحة المشتركة، و حتى تحقق هذا الهدف تعمل على سن القوانين التي تحقق التنظيم الاجتماعي، و ما دامت هي كذلك فإن الجميع وهبوا ثقتهم الكاملة لها و هذا سمح للإرادة العامة بأن تكون صاحبة القرار و إصدار الأوامر و هذا أيضا دفع بها كي تأسس دولة سلطوية تقوم بدور حكومي ،إذ تمثل الحكومة الهيئة التنفيذية في الدولة ،و هي تقوم بالواجبات و تتحمل معظم المسؤوليات و كان لا بد أن تتصل مباشرة بالسلطة التشريعية التي أوكل إليها **روسو** المهمة الكبرى. فكليهما ليستا على نفس المستوى من العقل، وعليه فإن خطاب **روسو** واضح و يتمثل في تأسيس دولة القوانين المتعالية على الشعب وهذا ما يبرر **قوله":فلأطرق موضوع بحثي من أستدل على ما له من أهمية وقد يسألني أحدهم إن كنت أميرا أم مشرعا حتى أكتب في السياسة؟ و جوابي أن كلا، ولذلك أكتب في السياسة. لو كنت أميرا أو كنت مشرعا لما أهدرت وقتي في القول ما يجب عمله بل لكنت فعلته أو سكت"** [1].

و بذلك يكون **روسو** على خلاف كل من **ميكيافيلي** و **توماس هوبس** ، حيث **ميكيافيلي** يوجه خطابه الحكومي إلى الجمهورية و هذا ما أكده **روسو** في **قوله:"إن ميكيافيلي يتظاهر بتقديم الدروس إلى الملوك،إنما قدم أعظمها إلى الشعوب.ألا إنّ كتاب الأمير لميكيافيلي لكتاب الجمهوريين"**[2]، إذن **ميكيافيلى** لم يكن يبحث عن الملك ولا عن شرعيته بل كان يبحث عن تحرر الجمهورية من قيود الفكر المسيحي خاصة وأنه عاش في عصر العلمانية فبديهي أن يقوم بتجريد الدولة و اختزالها من مضامينها الأخلاقية والكشف عن

1-**جان جاك روسو** ، في العقد الإجتماعي أو مبادئ القانون السياسي،مصدر سبق ذكره، ص77.
2- المصدر نفسه،ص165.

حقائق القوانين السياسية لهذا كرس معظم وقته في دراسة السياسة بهدف توجيه الجمهور وتعليمهم السياسية و كيفية تأسيس فن خطابه.

و بهذا النحو كانت وجهة نظر **روسو** مختلفة عن **هوبس،** لأن هذا الأخير اعتبر الحكومة هي الوحيدة القادرة على تولي المهمات السياسية ، لهذا ظل **هوبس** يطالب المثقف أن يكون هو الحاكم في الدولة في مقابل الشخصيات البسيطة.

فالحاكم حسب **هوبس** واجب عليه تعليم شعبه حرية الاعتقاد حتى و لو كان ذلك متعلقا بحقوقه هو كذلك. كما واجب على الحاكم أن يخصص أيام التعليم بطريقة صحيحة وهذا يجعل **هوبس** ذو مذهب أخلاقي و منطقي و عقلاني بل جعل من حكومته أمرا ضروريا في فصل النزاعات بين العلاقات الدولية و من هنا يمكننا القول أن مؤلف **روسو** موجه إلى الحكام،أما مؤلف هوبس موجه إلى النخبة المثقفة و الجامعات لهذا كان مؤلف **هوبس** أكثر تجريدا.

الفصل الرابع

تمهيد:

ترتبط نظرية السيادة في شكلها التقليدي بشكل من أشكال السلطة، و بمعرفة تعدد مؤسساتها و آلياتها أكثر من مجرد إرتباطها بتلك الرقعة الجغرافية ، بإعتبارها نظرية مركزية تتجاوز مجرد التقنين للمراقبة المستمرة و الدائمة إلى تأسيس وإقامة السلطة بالإستناد على الوجود الفيزيائي للعاهل.

و بما أنها لا تتشكل إلا بالخواص الذين يؤلفونها فإن ذلك يستدعي بالضرورة إعادة التفكير في السيادة و ذلك في ضوء مفاهيم الهيمنة و الإخضاع.

و على هذا المصطلح النظري و النظرية التطبيقية نطرح جملة التساؤلات الآتية:

على ماذا يتأسس معنى السيادة؟ و إلى أي حد ينسجم تصور السيادة السياسية مع واقع الدولة الحديثة؟ و ما هي جملة الأهداف التي ترمي السيادة لتحقيقها؟

1-مفهوم السيادة عند روسو:

إن التوضيح اللفظي و اللغوي لمفهوم السيادة يندرج ضمن سياق متعدد و مختلف بإختلاف المعاجم إن أتخذت كمبدأ، و بإختلاف التعريفات إن كانت شروح الفلاسفة هي القوام، و بالتالي ففي عرضنا الآتي سندرج أهم وأبرز التعريفات المعجمية أو التوضيحات اللغوية إن صح لنا قول ذلك، هذا إلى جانب المفهوم المحوري و المركزي لهذا المصطلح ولهذه النقطة الإرتكازية.

إذن و إن ارتأينا تعريف السيادة من خلال جذورها المعجمية ، فإن ذلك يفضي بنا لا محالة إلى جملة هذه التعريفات العديدة و الشروح المتعددة ، و التي نستهلها بذلك الذي يعتبر السيادة بمثابة قوة الدولة بوصفها المسؤولة عن صنع القوانين و تنفيذها هذا إلى جانب إعتبارها بمثابة الطريق الشرعي الذي يحدد العلاقة بين الدولة و الحاجات الأساسية للأفراد ، و هي على هذا الأساس تعني أن الدولة تتمتع بكامل إستقلالها و نفوذها الداخلي و كذا الخارجي، و الذي يمنع أي دولة أخرى أو سلطة أجنبية من التدخل في شؤونها[1].

كما أن هناك من يعتبر السيادة بمثابة إستقلال تام و كلي يحدد ماهية الحكومة من خلال المنبع الأساسي للسيادة، بحيث أن هذه الأخيرة و المستمدة من الشعب تجعل من الحكومة حكومة ديمقراطية، في حين أن إحتكار الحاكم بالسيادة لنفسه ينتج دولة ديكتاتورية[2].

أما إن ارتأينا المفهوم اللغوي لهذا اللفظ، فإن السيادة متأنية من مصدر " ساد" الذي يعني العظمة و الشرف، و ساد قومه أي صار سيدهم، و منه تنبثق سيادة الدولة و سيادة

(1)- الموسوعة المسيرة للمصطلحات السياسية ، **إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي**، ، ط1، قويسن، 2005م، ص 245.

(2)- **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي ،الجزء 1، لبنان :دار الكتاب اللبناني، بيروت، ، ص 678.

القانون و إذا أسقطنا السيادة على الدولة دلّ ذلك على السلطة السياسية التي تعتبر مصدرا لجميع السلطات الأخرى[1].

و بالحديث عن الفلاسفة فإننا نجد **هيغل،** هذا الأخير الذي لم يغفل عن الجانب السياسي ، حيث تحدث عن الروح العلمية التي تتجسّد في الدولة، كما أن هذه الدولة تتحقق في ظل الحرية ، فالإنسان لا يشعر بحقيقته الروحية إلا من خلال العادات و التقاليد و الحياة القانونية التي تحمي الحريات.

كما أن الحرية حسبه هي أن ينصهر الفرد في الدولة و يخضع لها خضوعا كليا وبالتالي فما الحرية الحقيقية للفرد إلا قيامه بخدمة الدولة ، و حياته تقوم على واجباته كمواطن، و الواجب بالمفهوم الهيغلي هو مجرد علاقة بين الفرد و الدولة ، و من هذا المفهوم ينعدم أي مبدأ لصبغ العلاقات الدولية بالصبغة الأخلاقية، والدولة في خضام العلاقات الخارجية تتمتع بإستقلالها بالنسبة للدول الأخرى، حيث يقول **هيغل:" مادام وجود الروح لذاته مرهون بهذا الإستقلال فهو الحرية الأولى و الشرف الأعلى للشعب"**[2]. هذاو يرفض **هيغل** أي نوع من أنواع القيود التي تعيق إستقلال الدولة المنفصلة وواجب المواطن الذي يقتصر تماما على تدعيم تلك الإستقلالية و السيادة لدولته.

في حين أن **هوبز** يقرّ بضرورة تجميع القدرات و جملة القوى الفردية في شخص واحد قصد إقامة قوة مشتركة و إرادة واحدة عن طريق أغلبية الأصوات ، هذه القوة و هذه الإرادة القادرة على الدفاع عن جملة الأفراد المشكلين لها ضد أي عدوان أجنبي، و كذا قصد تحقيق حياة مرضية ، و هذا التجمع أو التكتل الإرادي يتجسّد في تعيين فرد أو مجموعة أفراد ليتبوأ السلطة ، و عند القيام بهذا يصبح الشعب موحدا في شخص إصطناعي واحد يدعى " الدولة" ، و المؤتمن على هؤلاء الأشخاص يدعى الحاكم الأسمى و هو يتمتع بقدرة ذات سيادة، في حين يعتبر البقية بمثابة رعايا له، و هنا إرتأى **هوبز**

([1])- المرجع نفسه ، ص679.

([2])- **برتراند رسل،** مرجع سبق ذكره، ص 368.

وسيلتان لتحقيق هذه القدرة ذات السيادة كما سماها:الأولى تتمثل في دولة التملك بحيث أن الحاكم في خضامها يستند على القوة الطبيعية قصد إخضاع الرعية، في حين تتجسد الوسيلة الثانية في دولة المؤسسة و التي تتمثل في عقد الناس لإتفاق فيما بينهم قصد الخضوع لشخص واحد[1] . هناك إذن دولة تأسيسية قائمة على العقد والعقد حدث تأسيسي وهناك دولة إكتسابية قائمة على القوة، لكن عند **هوبز** كل دولة تأسيسية تتحول آليا إلى دولة إكتسابية.

و بالحديث عن العقد الإجتماعي نصل إلى **"روسو"** الذي يقول **"أن الشخص العام المتكون من إتحاد جميع الأشخاص الآخرين قد كان في الماضي مدينة، و هو الآن جمهورية أو هيئة سياسية فإذا كان منفعلا يسمى دولة، و إذا كان فاعلا سمي سيدا** و **إذا ما إرتبط بأمثاله سمي سلطة، و هذه الأخيرة التي يتمتع بها** هذا **الشخص هي منبع جلّ السلطات الأخرى"**[2].

و على هذا الأساس فما السيادة عند **روسو** إلا تلك الصورة الجامعة التي تضم في طياتها إتفاقا جماعيا لمجموعة من الأفراد ، و على هذا القوام يصبح كل فرد جزء من الإرادة العامة ، و خاضعا خضوعا تاما لها ، و ذلك ما يفضي بالضرورة إلى إعتبار كل واحد منهم حرّا كما كان من قبل، بحيث أن هذه الإرادة التي يخضع لها ماهي إلا إرادته الخاصة و المتجسّدة في شكل آخر، و هذه القدرة هي التي تجعل من مركزية الإرادة العامة قواما مشكلا لماهية الحرية.

إذن هذا الإتفاق التنازلي الجماعي هو ما يشكل العقد الإجتماعي صاحب السيادة على حد تعبير **روسو**، بإعتبار الشعب مصدر كل مشروعية بقدرته لإمداد الحكومة على إختلاف أشكالها (ديمقراطية ، ملكية، أرستقراطية....) بحقها في الحكم و هذه

(1)- **مجهول**، الدولة، تر. محمد الهلالي، عزيز الرزق، ط1، المغرب: دار البيضاء للنشر ، 2011م، ص28.

(2)- نقلا عن المعجم الفلسفي، **جميل صليبا**، مرجع سبق ذكره ، ص678- 679.

الإرادة أي إرادة الشعب هي القانون الوحيد الذي يولد بالضرورة علاقة مزدوجة بين صاحب هذه الإرادة الشعب و الدولة بوصفه مشرّعا و فردا مطيعا في آن واحد [1].

و لهذا يقول **روسو:" بما أن السيادة لا تتشكل إلا بالخواص الذين يؤلفونها فلا يمكن أن يكون لها مصلحة مضادة لمصلحتهم و لا يمكن أن يحصل ذلك أبدا"**[2].

و هذه الفكرة الإلزامية و المحتواة في العقد الإجتماعي و المتجسدة في إرادة الأمة بإعتبارها القانون الأعظم أو الأمة ذات السيادة هي نفسها الإرادة العامة التي تتشكل بإجتماع الإرادات الفردية ، و هذه الإرادة العامة توزع المصالح العامة فيكون هناك موظفون و قضاة و جنود و نواب... و غيرهم من الأفراد المفوضين من طرف الأمة.

أما عن الدولة و ما تقتضيه من إدارة فهي مهمة موكلة إلى الدستور بواسطة العقد الإجتماعي و سيادة الارادة العامة ، فتتشكل بنية المجتمع القائم بالضرورة على فكرة الحقوق ، و بهذا تظل الأمة ذات السيادة اللبنة الأساسية للحقوق العامة ،و تبقى إرادة الشعب هي المحور الرئيسي و القوام الأساسي للدولة[3].

و بهذا فقد جسّد العقد الإجتماعي فردا إعتباريا جديدا و منحى آخر من منحنيات الحق، يعلن الحقوق الفردية بإسم الإرادة الحرة و الحقوق الجماعية بإسم الإرادة العامة ذات السيادة. و بالتالي فإن **روسو** قد ضحى بحرية الفرد أمام حرية الإرادة العامة فتجلت بذلك حرية الفرد بأجود معانيها عندما تحفظ هذه الإرادة العامة جملة الحقوق الفردية بما في ذلك حريته و يتم ذلك في خضام دولة الإرادة العامة[4].

([1])- المرجع نفسه، ص 152.

([2])- نقلا عن **مجهول**،القيم بين النسبي والمطلق :الدولة، السيادة، المواطنة ، دط ، ص162.

([3])- **برنارغرو تويزن**، فلسفة الثورة الفرنسية، تر. عيسى عصفور، ط1، باريس: منشورات عويدات، 1982م، ص192.

([4])- **أحمد ظاهر**،دراسات في الفلسفة السياسية ،د.ط، بيروت,1987، ص122.

2 - مقومات السيادة:

1-2 السيادة غير قابلة للتنازل:

إذا كان **سقراط** قد نادى بمبدأ سيادة القانون ، و أفلاطون إرتضى دولة القوانين كتفضيل يتلو حكم الفلاسفة، أي أن حكم القانون أصلح من حكم الأفراد ، و**أرسطو** رأى أن سلطة القانون و سيادته شرط لصلاحية النظام، فإن تأثر **روسو** بالكلاسيكيات يبرز للعيان عندما يجعل للإنسان مكانة تسمو على مكانة القانون ، بإعتبار أن هذا الشخص هو واضع القانون.

و في هذا الخضام نجد **روسو** الذي إعتبر السيادة مفهوما كليا غير قابل للتجزئة يرفض القول بفصل السلطات، بإعتبار أن السيادة لا يمكن تصورها موزعة بين هيئات متنوعة ، فهي مشروع الشعب وحده و نفس هذا المبدأ نجده عند **بنتام** الذي قال كذلك **"بأن الشعب هو صاحب السيادة"**[1] و ما تلك المجالس النيابية إلا إنعكاس لإختيار الشعب لجملة من الأفراد الذين يمثلونه بإعتباره صاحب السيادة، و لا يجوز لهؤلاء الممثلين التصرف في السيادة القائمة على قوام الإرادة العامة، ذلك لأنهم يمثلون الشعب و لا يمثلون الإرادة العامة، وبالتالي فلا يملكون أدنى حق لسّن القوانين و لا لتشريعها، فالقانون الذي لا يسّنه الشعب بكامله لا يعتبر قانونا على الإطلاق[2].

لذلك يقول **روسو:" السيادة ليست سوى ممارسة الإرادة العامة لا يمكن أبدا أن تكون محل تنازل، و أن السيادة التي ليست سوى كائن جماعي لا يمكن بحق تمثيلها إلا من قبل ذاتها، إنه لجد ممكن أن ينتقل الحكم، أما الإرادة العامة فيستحيل نقلها"**[3].

([1])- **فضل الله محمد إسماعيل**، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، ط1، مصر، 2001م ، ص26.

([2])- **أحمد ظاهر** ،مرجع سبق ذكره ،ص124.

([3])- نقلا عن **مجهول**، القيم بين النسبي و المطلق:الدولة ، السيادة، المواطنة،مرجع سبق ذكره ،ص169.

و من أبرز نتائج المبادئ المقررة آنفا كون الإرادة العامة هي الوحيدة الكفيلة بتوجيه قوى الدولة ، بإعتبارها الخير المشترك الذي شكل الرابطة الإجتماعية على أساس المصلحة العامة المشتركة التي بدورها تحكم المجتمع ، فالدولة التي تتجسّد من وراء تفويض الإرادة العامة تميل إلى الإستقامة و تمنع تجلي أي نوع من أنواع الدول التعسفية بإعتبار أن هذه الإرادة العامة لا تعرف سوى ذلك الصالح العام [1] فالسيادة ليست سوى تلك الممارسة الكلية للإرادة العامة لأنها لا تستطيع أبدا التنازل عن ذاتها ، ذلك أن صاحب السيادة أو الشعب لا يمكن أن يمثل إلا بنفسه، و بالتالي فالسلطة قابلة للنقل أما الإرادة فلا .

2-2 السيادة لا تتجزأ:

إن المحور الذي منع السيادة من أن تكون قابلة للتنازل هو الأمر عينه الذي يجعلها لا تتجزأ، ذلك أن الإرادة العامة هي إرادة الشعب برمته ، و بالتالي فهي إرادة معلنة و على هذا الأساس فهي عمل من أعمال السيادة و من الجائز أن تكون قانونا ،غير أنه وإن تعذر على السياسيين تجزئة السيادة في مبدأها و قوامها و أساسها، إلا أنهم تمكنوا من تجزئة فروعها و موضوعها إلى قوة و إلى إرادة أو بالأحرى إلى سلطة تشريعية و سلطة تنفيذية و كما سبقنا ذكرا فإن **روسو** قد رفض مبدأ فصل السلطات ، و لعل هذا الأمر الذي جعله يقول بالسيادة التي لا تتجزأ ، كما أنه أرجع هذه التجزئة للسيادة إلى عدم تكوين أفكار مضبوطة عن السلطة السيادية و إلى إعتبار تغييرات من هذه السلطة أجزاء منها،و أمثلة ذلك إعتبار أعمال مثل: إعلان الحرب و عقد السلم كأنهما من أعمال السيادة في حين أنهما ليسا كذلك، بإعتبار أن كلا من هذين العملين ليسا قانونا لكنه تطبيق للقانون وحسب.

و" إذا ما تمعنا في جملة التقسيمات الأخرى سنجد أننا نخطئ في كل مرة نظن فيها أن السيادة مجزأة ، و الحقوق التي تؤخذ على أنها أجزاء من هذه السيادة تكون جميعها تابعة لها، فما هذه الحقوق إلا تنفيذا لهذه السيادة. و لما كانت سيادة الشعب تعبّر عن نفسها وذلك

(1)- **أحمد ظاهر** ،مرجع سبق ذكره،ص123.

بما تصدره من قوانين، فإنه من المستحيل إكراه الفرد على إلتزام غير مفروض على جميع أعضاء المجتمع الآخرين"[1].

و على هذا الأساس فإنه من الضروري إعادة التأسيس لمفهوم السيادة و كذا فهم حقيقة الدولة و حقيقة العلاقة التي تجمع الحاكم و المحكوم ، و ذلك أن الفهم الصحيح للدولة من شأنه أن يوضح بشكل جليّ العلاقات السلمية و الحربية بين الدول ،و كذا فهم أن مثل هذه الممارسات ليست سوى تنفيذا لحدود السلطة السيادية[2].

3-2 حدود السلطة السيادية:

لا توجد هناك حدود لسيادة الشعب سوى حد واحد آلا و هو القانون الصادر عن الإرادة العامة ، و إن مثل هذا التعريف لسيادة الشعب يستلزم بالضرورة دائرة حقوق جماعية تتشكل بالأساس من تكتل جملة الحقوق الفردية و هو محتوى العقد الاجتماعي[3].

و كما تمنح الطبيعة كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه فإن الميثاق الإجتماعي يمنح الهيئة السياسية سلطة تحمل إسم السيادة ،و هنا علينا أن نحسن التمييز بين حقوق كل من المواطنين و صاحب السيادة، و من المسلم به كذلك أن كل ما يتنازل عنه الفرد بالميثاق الإجتماعي هو سلطته و ممتلكاته و كذا حريته، و لكن يجب التسليم كذلك بأن صاحب السيادة وحده هو الذي يفصل في تلك الأهمية.

أما الإلتزامات التي تربطنا بتلك الهيئة الإجتماعية فليست إجبارية، إلا أنها متبادلة ومن طبيعتها أننا و نحن نؤيدها لا يمكننا العمل من أجل الغير دون العمل كذلك من أجل أنفسنا و هذا ما يجعل الإرادة العامة دائما عادلة و يقيم الدليل على أن المساواة في الحق ومعنى العدالة الذي ينجم عنها يشتقان من الأفضلية التي يعطيها كل واحد لنفسه ، و بالتالي فمن أجل أن تكون الإرادة العامة حقيقية يجب بالأساس أن تنطلق من الجميع لكي تطبق على الجميع، و تفقد سدادها الطبيعي لما تتخذ منحى آخر نحو الفردية.

([1])- **برنارغرو تويزن** ، مرجع سبق ذكره، ص 192.

([2])- **عباس محمود العقاد** ،أثر العرب في الحضارة الأوروبية، د.ط، نهضة مصر للطباعة والنشر،2002،ص 98.

([3])- **برنارغرو تويزن**، مرجع سبق ذكره،ص201.

و الأمر الذي يجعل الإرادة عامة ليس عدد الأصوات بقدر ما هي المصلحة المشتركة التي توحدها، إذ أن كل واحد في هذه المؤسسة يخضع نفسه بالضرورة للشروط التي يفرضها على الآخرين ،و من هنا نستخلص تلك اللبنة الأساسية للإتفاق بين المصلحة

و العدالة الذي يضفي على المداولات المشتركة طابع الإنصاف ،الذي يتلاشى في مناقشة كل مسألة خاصة[1].

و أيا ما كانت الجهة التي نرجع منها إلى الأصل فإننا نصل دائما إلى إعتبار الميثاق الإجتماعي الذي يقر بين المواطنين نوعا من المساواة بحيث يكون الجميع ملزمين بنفس الشروط و يتمتعون بنفس الحقوق، ذلك أن كل عمل من أعمال السيادة أي كل عمل صحيح من أعمال الإرادة العامة يوجب على جميع المواطنين أو يساعدهم كذلك بطبيعة الميثاق ، حيث أن صاحب السيادة لا يميز واحد من أولئك الذين كونوها.

و على هذا الإعتبار فإن هذه السلطة السيادية و مهما تمتعت بصفة المطلق و المقدس لا يمكن المساس بها أبدا بحيث أن إعتباراتها لا يمكن أن تتجاوز تلك المنظورة المشكلة من الاتفاقات العامة ، و التي تمنح جملة الأفراد رزنامة من الحقوق في التصرف والتي بدورها تحرم صاحب السيادة من تكليف أحدهم أي الرعايا أكثر من الآخر. فإذا ما أقرت هذه الفروقات بين الأفراد فإن العقد الإجتماعي يفقد شفافيته و يفقد مصداقيته بإعتبار أن القوام الذي تأسس عليه هذا الأخير هو الإقرار بتنازل مفيد أو مبادلة نافعة حيث أن الأفراد في خضامها يستبدلون ذلك الوجود القلق و الإستقلال الطبيعي وقدرتهم على الإضرار بالغير بذلك الوجود المستقر و الأمن و جوّ من الحرية وحق لا يقهر[2].

و على هذا القوام فقد اكتسبت الهيئة السياسية بالميثاق الإجتماعي كيانها و حياتها وما التشريع إلا ممدا للحركة و منبعا للإرادة.

([1])- **برنارغرو تويزن**، مرجع سبق ذكره،ص202.

([2])- المرجع نفسه،ص204.

3- روسو منظر السيادة المطلقة:

1-3 السيادة المطلقة عند جون بودان (م1530-1596 م):

إذا ما ألقينا نظرة على تلك الجذور التاريخية لمفهوم السيادة فإننا نصادف بين الحين و الآخر تلك الثورات التي منعت جملة الأوربيين من فهم حقيقة الدولة ،و حقيقة تلك

العلاقة بين الحاكم و المحكوم، ذلك أن الغرب ظل فترة من الزمان يعتبر ذلك الكيان الذي يدعى الدولة مجرد سلطة يتمتع بها الحاكم على المحكوم ، و ظلت تنكر ذلك المبدأ المقر بحق الشعوب في تقرير مصيرها الإجتماعي ،وفي قيادة ذلك الهيكل الحكومي بإعتبار هذا الأخير منبعا للفوضى و الفساد.

"غير أن الفهم الحقيقي و الصحيح لطبيعة الدولة ينعكس إيجابا على فهم جملة العلاقات الخارجية بين الدول من حيث مضمونها السلمي أو الحربي، و كذا على العلاقات الداخلية التي تتشكل بجملة الروابط الفردية ،و التي تحدد تلك الأحقية في السيادة أو بمصطلح آخر تحدد ذلك الأجدر بأن يكون صاحبا للسيادة"[1].

و **بودان** هو "ذلك المفكر الفرنسي الذي برزت من إسهاماته السيادة كمبدأ قائم ، هذا الأخير الذي إعتبره **بودان** بمثابة أساس حديث لتبرير تلك السلطة القومية، و بالتالي فقد إعتبر السيادة على أنها قوام أو ركيزة يستند عليها الحاكم لإرساء السلطة الملكية على الدولة ، هذه الأخيرة التي تعتبر بشكل أو بآخر صاحبة السلطة العليا ،هذه السلطة التي تضفي على الدولة صفتها كدولة ، و تتمثل وظيفتها المحورية في لم شمل التجمعات المحتواة في داخلها قصد تحقيق تلك الوحدة السيادية"[2].

([1])- **عباس محمود العقاد** ،مرجع سبق ذكره،ص98.

([2])- **حورية توفيق مجاهد** ،مرجع سبق ذكره ، ص ص346 -347.

و هدفنا من إيراد آراء **بودان** بالتحديد هو ذلك الإعتبار الذي جعل تعريفه للسيادة من بين أهم التعريفات حتى وقتنا الحالي، مع فارق مركزي تمثل في جعله لمصدر السيادة إلهي و مستقرها الملك.

حيث رأى **بودان** أن السيادة هي تلك السلطة العليا التي يخضع لها جميع المواطنين و التي تتميز بعدم تقيدها بالقوانين بإعتبار أنها هي مصدر القوانين و الواضعة لها.

و مع أن السيادة عنده غير مقيدة بأي قوانين وضعية إلا أن صاحبها مقيد بالقانون الإلهي ، **فبودان** يعتبر الحاكم غير مسؤول عن ممارسة السيادة أمام شعبه ،إلا أنه مسؤول عن ممارستها أمام الله ،و بالتالي فهو يستمد سلطته من الله و على جملة الأفراد واجب

الطاعة. هذا يعني أن السيد الحاكم يكون فوق القانون وفوق الشعب فلا يخضع إلا لسلطة الله[1].

كما أن السيادة و تبريرها نابغ بالضرورة من الضرورة النفعية التي يقرها الحاكم قصد الحفاظ على النظام السياسي ، هذا الأخير الذي يعكس إعتراف الرعايا بواجبهم في قبول و في إطاعة قوانين الدولة و أوامرها المطلقة .

هذا و قد حدد **بودان** وضع الدولة بالإستناد على صاحب السيادة ،حيث إعتبر الدولة الملكية نتيجة حتمية لكون السيادة في يد شخص واحد، و الدولة الديمقراطية هي نتيجة حكم الأغلبية، و الدولة الأرستقراطية هي إنعكاس لسيادة الأقلية.

غير أن الأمر المهم بالنسبة **لبودان** في تحديد وضع السيادة في دولة ما ،هو حقيقة وجودها الذي يعطي للدولة تميزها و إعتبارها.

أما في العصر الحديث فقد أصبح مصدر السيادة هو الشعب و مستقرها هو الشعب وهذا المبدأ هو ما نجده عند **روسو**[2].

([1])- المرجع نفسه ،ص349.

(2)- المرجع نفسه ، ص 352.

2-3 - السيادة المطلقة عند هوبز(1588-1679م):

لقد كان للحياة التي ترعرع و عاش فيها **هوبز** أثرها البارز في تحديد اتجاهه الفلسفي ، و كذا جعله نصيرا للسلطة الملكية، و منه فقد إستخدم نظرية العقد الاجتماعي كأداة محورية لدعم الحكم المطلق و لترسيخ أسسه الجوهرية بإعتباره أسمى أنظمة الحكم وأكثرها كمالا عنده. عاصر **هوبز** أحداث الحرب الأهلية في إنجلترا، أحداث دفعته لتأسيس الفلسفة السياسية الحديثة؛ ومن خلال الحرب تصور فكرة الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي ثم نظر للسيادة المطلقة، وعوض الحق الإلهي بالحق الطبيعي.

"و على هذا القوام فقد اعتبر **هوبز** الدولة بمثابة كيان مصطنع أوجده الإنسان لخدمة مصالحه حيث يرى إن الدولة أو اللويثان كما يسميها لا يعدو أن يكون إنسانا صناعيا و إن كان أعظم حجما و أشد بأسا من الإنسان الطبيعي و ما السيادة إلا تلك الروح الصناعية التي تمنح هذا الكائن المصطنع الحركة و الحياة، و التي بمجرد أن تخرج من الجسد فإن الأعضاء لا تتلقى حركتها منه" [1]. كما وضح أن غاية الطاعة الكاملة لصاحب السيادة مفادها الحماية.

أما عن العقد الاجتماعي فهو عبارة عن تنازل متبادل من جانب كافة الأفراد عن مجمل حقوقهم الطبيعية، تنازلا نهائيا و مطلقا لصالح فرد واحد يتولى أمرهم وهو صاحب السيادة ذي القوة المطلقة[2].

و العقد أو التنازل هو تصرف إرادي محض من جانب أي شخص من أفراد العقد بإستثناء الحاكم- صاحب السيادة- الذي لا يعتبر طرفا في العقد بإعتباره غير مقيد بالعقد بل مقيد فقط بنتائجه، و على هذا الأساس يصبح هذا الحاكم بمثابة نتاج للتعاقد، و من البديهي أن ينتج كذلك عن هذا التنازل السابق الذكر نوع من الحكم المطلق هذا الأخير الذي إعتبره **هوبز** بمثابة الداحض الوحيد للطبيعة البشرية التي يتعذر ردعها أو الحد

(1)- المرجع نفسه ،ص359 .
(2)- المرجع نفسه ،ص365.

من إندفاعها في غياب سلطة أقوى، هذه السلطة هي سلطة الحاكم المطلق صاحب السيادة و الذي تتجسد فيه سلطة الدولة ككل[1].

و عليه فإنه بالتعاقد الذي يتحقق بتنازل الفرد إراديا عن الحرية الطبيعية تصبح حرية الفرد البديلة متمثلة في الخضوع للسلطة العليا، التي تعني بالضرورة الحاكم أو الدولة التي تكون بيدها السيادة المطلقة على كافة الأفراد و مستقرا لهذه السيادة التي يعتبر مصدرها ضمنيا هو الشعب.

و بهذا فقد أكد **هوبز** على أنه لا وجود لحل وسط ، فإما الخضوع لحاكم مطلق يحكم كما يقول بيد من حديد و إما العودة لحالة الطبيعة بكل ما تحمله من سوء، و بهذا فقد أقر **هوبز** بضرورة قتل من يخرج عن طاعة الحاكم بإعتبار أن تعاقد الأفراد هو إلتزام مسبّق بكافة ما يقرره الحاكم ، إلتزام إتجاه صاحب السيادة يستمر طالما كانت القوة التي يحميهم الحاكم بواسطتها سارية المفعول[2].

هذا و قد ارتأى **هوبز** جملة من الحقوق و المميزات لذلك الشخص صاحب السيادة بلورها في إثنا عشرة ميزة نذكر منها على سبيل المثال لا الإيجاز: أن ذلك الشخص هو مستقر السيادة و صاحبها بحيث أنه هو المنبع الذي تصدر منه جملة الإرادات، و بالتالي فمن غير الممكن للمحكومين إختيار صاحب سيادة جديد من دون موافقة الحاكم أو صاحب السيادة الحالي، إضافة إلى هذا نجد ميزة أخرى تتمثل في كون صاحب السيادة هو المسؤول عن سّن القوانين المدنية بحيث ينظم الملكية، هذا و يحمل الحاكم تلك القدرة على منع ودحض أية أفكار جديدة في الدولة و خارجة في الآن ذاته عن إرادته و مخالفة لها، هذا إلى جانب غيرها من الحقوق أو المميزات التي إعتبرها **هوبز** أساسا للسيادة[3].

و على هذا الأساس فقد إعتبر هذه المقومات رمزا من الرموز التي يمكن بواسطتها التوصل و التعرف على من يمتلك السيادة ،و منها توصل **هوبز** كذلك إلى القول

([1])- المرجع نفسه ، ص 359-381.

([2])- **حورية توفيق مجاهد** ،مرجع سبق ذكره،ص348.

([3])-المرجع نفسه ،ص273.

بالسيادة التي لا تتجزأ و هي نفس الرؤيا التي إرتآها **روسو** و إن اختلفت المنطلقات بينه وبين **هوبز** إلا أن النتيجة المتمثلة في القول بالسيادة الغير قابلة للتجزئة تبقى نفسها.

3-3 السيادة المطلقة عند روسو:

لم تكن نظرية الشعب ذي السيادة مبتكرة ،و ذلك إذا ما نظرنا إلى جذورها التي تقول أن إقرار حقوق الشعب المطلقة و كذا سيادته المطلقة يفضيان لا محالة إلى إضفاء تلك المشروعية الخالصة لسلطة الملك المطلقة ، هذا الأخير أي الملك المستبد هو الذي يوجد الفرد في مواجهته مجبرا على التخلي عن سيادته الأصلية له مقابل الأمن و الإستقرار، وهذه النظرية هي تلك التى جسّدها كل من **بودان** و **هوبز** ، غير أن **روسو** لم يقبل بهذا المنطلق حيث رأى خلاف ذلك أي أن الشعب لا يمكنه أن يتنازل عن سيادته و لا عن حريته بإعتبار أن سيادته هي سيادة خالدة لا تزول و لا تنقل[1].

و على هذا القوام دعى **روسو** إلى إقامة تلك الدولة التي لا تصنع حدودا لا للسيادة و لا للقوة ، دولة مطلقة بأتم معاني الكلمة و تتجسد معاني السيادة في خضامها أتم التجسيد و تكون فوق كل إعتبار، و بهذا فقد ذهب **روسو** في العقد الإجتماعي إلى إعتبار الجماعة قواما لكل شيء و لا معنى للفرد بعيدا عن هذا التكتل[2].

و من هنا ولدت فكرة العقد الإجتماعي ذلك الشخص الإعتباري الجديد الذي يمثل طرفا آخرا جديدا من أطراف الحق، ذلك الحق في إتخاذ القرارات و لها يؤول أي شيء يتعلق بالمصلحة العامة لمجموع الأفراد، و كما أن للفرد السيادة في دائرة حقوقه فكذلك للأمة سيادتها في دائرة حقوقها ،و هنا تتجسد نظرية سيادة الأمة ، أما إذا أعلنت الحقوق الفردية بإسم الإرادة الحرة لكل مواطن أو فرد في المجتمع، فإن الحقوق الجماعية تعلن

([1])- **برنارغرو تويزن**، مرجع سبق ذكره،ص199.

([2])- **أحمد ظاهر** ، مرجع سبق ذكره،ص124.

بإسم الإرادة العامة ذات السيادة[1] ،هذه الإرادة العامة التي تعتبر مصدرا للقانون العام هذا الأخير الذي يعتبر الحد الوحيد لسيادة الشعب و هو الذي يقرر تدابير تتعلق بالجماعة كجماعة، و لما كانت سيادة الشعب تعبر عن نفسها بما تصدره من قوانين فإنه يستحيل إكراه الفرد على إلتزام لا يكون مفروضا على جميع أعضاء المجتمع الآخرين ،بإعتبار أن أفراد المجتمع قاطبة هم أصحاب السيادة المطلقة ،و لهذا الحشد الحق في السيطرة على الفرد كفرد من خلال جملة من القوانين التي تجسد معنى الإرادة العامة، هذه الأخيرة التي تعبر عن ذاتها من خلال القانون المدني و القانون السياسي و كذا القانون الديني .

فالأول (القانون المدني) هو الذي يحوّل الفرد ليكوّن ذاته، في حين يهدف الثاني أي القانون السياسي إلى خلق ذلك المواطن الفرد ، أما القانون الديني فهو الذي يفرض ذاته على الفرد من خلال القوانين التي يجد الفرد نفسه في خضامها مجبرا على طاعتها

والإلتزام بها، و بالتالي فالإرادة العامة هي وعي و روح و جسد الفرد و هي المربية للفرد بوصفه إنسانا[2].

و إلى جانب هذا فقد إعتبر **روسو** أن محور كل دولة منبثقة عن الإرادة العامة بعيدة كل البعد من أن تكون دولة تعسفية أو تسلطية ، فالإرادة العامة و رغم كونها أو إعتبارها غير معصومة عن الخطأ، إلا أنها تميل دائما إلى الإستقامة، و على هذا القوام فالإرادة العامة لا تعرف سوى الصالح العام، و من هنا فالمبدأ الأجدر للتطبيق هو التضحية بحرية الفرد أمام حرية الإرادة العامة ، لتتجسد بذلك حرية الفرد بأجود معانيها عندما تحفظ الإرادة العامة حقوق الفرد من خلال طاعته لقوانين دولة الإرادة العامة.

و السيادة عند **روسو** في هذا الإعتبار هي ممارسة الإرادة العامة و لا تتعدى هذا الحد ، فهي إرادة الشعب برمته و ليست إرادة أفراد معينين، و هي كذلك غير محددة بجوانب معينة و لا خصائص ذاتية و لكنها تأخذ شكل الطبيعة التي تخول للفرد السلطة

(1)- **برنارغرو تويزن**، مرجع سبق ذكره،ص191.

(2)- المرجع نفسه،ص124.

على أعضائه البيولوجية، فالإرادة العامة تخول لذاتها السلطة على جميع أعضائها بلا إستثناء، هذه السلطة التي توجهها الإرادة العامة هي على حد تعبير **روسو** " السيادة"[1].

إذن فدولة **روسو** كما صورها في عقده الإجتماعي هي دولة الشعب و السيادة"[2].

- السيادة الملائمة للإرادة العامة :

إذا نظرنا إلى الجذور التاريخية لمفهوم السيادة نصادف تلك الثورة الملكية التي سبقت الثورة الشعبية و التي منعت الأوروبيين من فهم حقيقة الدولة و حقيقة العلاقة بين الحاكم و المحكوم، هذا الأمر هو الذي جعل أوربا لعقود عدة تعتبر الدولة هي سيادة الحاكمين على المحكومين ، كما ظل علمائها ينكرون حق الشعب في الاشراف على الحكومة، حيث إعتبروا هذا الحق طريقا إلى الفوضى و الفساد، غير أن جملة التعديلات التي عرفها الوعي الإنساني أوصلته إلى ذلك الفهم الصحيح لمفهوم الدولة، هذا الفهم الجذري الذي من شأنه أن يمهد الطريق لفهم العلاقات السلمية أو الحربية

بين الدول، و كذا جملة العلاقات الداخلية التي تجمع و تؤلف بين أفراد هذه الدولة قصد التحديد السليم لصاحب السيادة الداخلية، إضافة الى وضع حد للسيادة الخارجية[3].

و لما كانت السيادة على حد تعبير **روسو** ليست سوى ممارسة للإرادة العامة فإنه من غير الممكن أن تكون محل تنازل، ذلك أن السيادة ليست سوى كائن جماعي لا يمكن أن يحق تمثيله إلا من قبل ذاته، فمن الممكن نقل الحكم ، و لكنه من المستحيل نقل الإرادة العامة[4] و إن فكرة ذلك الإلتزام المتبادل و القانوني بين الأفراد في خضام العقد الإجتماعي و كذا فكرة إرادة الأمة بإعتبارها القانون الأعظم الذي يولد تلك الأمة ذات السيادة هما الكفيلان بتقديم ذلك الدستور الذي يطبّق في خضام مجتمع أفراده أحرار و متساوين

([1])- المرجع نفسه ،ص126.
([2])-المرجع نفسه،ص124.
([3])- **عباس محمود العقاد** ، مرجع سبق ذكره،ص98.
([4])- **حورية توفيق مجاهد**، مرجع سبق ذكره،ص348.

في الحقوق يؤلفهم عقد ، هذا العقد الذي يملك أفراده مصالح مشتركة و لهم إرادة عامة هي الإرادة المشتركة لجميع أعضائها الذين نالوا تفويضا من الأمة بشكل مباشر أو غير مباشر و هم موجودين من أجل الأمة و تابعون كذلك لها، أما عن تنظيم إدارة الدولة في جل مقتضياتها فتلك هي مهمة الدستور.

و بجملة هذا أي عقد إجتماعي و سيادة للإرادة العامة تتشكل بنية مجتمع قائم على فكرة الحقوق، و بهذا تبقى فكرة الأمة ذات السيادة بمثابة حجر الزاوية في الحقوق العامة كما تظل إرادة الشعب هي القانون الأعظم [1].

هذا و يؤكد **روسو** على إعتبار الإرادة العامة هي صاحبة السيادة المطلقة وهي كذلك المجسّدة للجماعة ككائن معنوي مستقل ، و هذه الإرادة العامة هي الممثلة الشرعية لمصالح الجماعة بإعتبارها بعيدة كل البعد عن الأنانية كقوام و عن الإنحياز و المعصومة عن الخطأ في تكوينها الغير المشخّص و الذي يعني أنها لا تعبر عن مصالح شخص معين و لا جماعة معينة ، و على هذا الأساس فخضوع الفرد لها ليس إلا خضوعا لنفسه وتحرير معنوي له بإعتبار أن هذه الإرادة العامة تحوي في طياتها إرادته الفردية .

و عليه توصل **روسو** إلى إنشاء شخصية إعتبارية ليست سوى الإرادة العامة في قالبها الجديد لتقيد الفرد و تلزمه ، تقييد و إلزام من شأنه أن يجعله غير مقيد.

و في الأخير يمكننا القول أن السيادة و إن كان منبعها هو الشعب إلا أن ممثلها هو الإرادة العامة المجسّدة للشعب، و بهذا البند تتحقق السيادة المنشودة التي نادى بها **روسو** في عقده الإجتماعي[2].

([1])- **برنارغرو تويزن** ،مرجع سبق ذكره،ص192.

(2)- المرجع نفسه، ص204.

- **استنتاج عام**

نستنتج مما سبق أن **جان جاك روسو** قد أتىبتفسير جديد لأصل الدولة و نشأتها،حيثيعتقد أن الدولة ليست أمرا طبيعيا و إنما ظهورها هو نتيجة الإرادة الإنسانية وهذا التفسير الجديد قد كان محفز إيديولوجية العصر الحديث التي سعت إلى تأسيس مختلف العلاقات الاجتماعية والسياسية على أسس عقلانية وتجاوز أنواع الوصايا المفروضة على الكائن الإنساني. قدم **روسو** تصور واقعي للطبيعة البشرية الذي يمثل ذالك المنهج الذي سار في قوامه فلاسفة العقد الاجتماعي وكان على رأسهم **هوبس** و**لوك** كما اعتبر الدولة تتحدد بالطبيعة البشرية التي تمثل المصدر الحقيقي في تكوين السلطة السياسية .

وعبر هذا المنطلق يتضح أن روسوقد إتفقمع **هوبس**في الإقرار أن الحالة الطبيعية كانت حالة غائبة عن التفكير وأن الملكية الخاصة غير ممكنة في حين الأفراد هم منعزلون لأنهم ليسوا على دراية بقيمة صلاحياتهم و ماداموا كذالك فإن حرياتهم مطلقة في كل شيء. هذه الحرية هي الدّافع الرئيسي التي يستنجد بها الأفراد لأجل المصالح التي تحافظ على بقائهم بل تسمح لأحكام العقل أن تستنبط مبادئه من الطبيعة البشرية. إذن نقطة التقاء **روسو** مع **هوبس** هي الرّبط بين ما هو مادي بما هو معنوي؛ هذا حينما اعتبر**روسو** جميع الأفراد هم مجرد أجزاء من الكل أي أنهم ليسوا جميعا أشخاصا معنويين فالمعنوي يظهر في الإرادة العامة التي تعتبر كالمعيار النهائي للتعبير عن القانون. أما عن تلك الحرية كمفهوم فقد أشار إليها **هوبس** وقد "عرفها بقوله أن الحرية هي العائق الخارجي للحركة و بمقتضاهايظل الأفراد أحرارا لطالما لا تعوق إرادتهم القوانين و عليهم أن يخضعوا للقوانين و يسيروا وفقها إلا في حالة واحدة وهي إذا تعارضت مع حفظ بقائهم"([1]).

وإذا كان روسو متفقا مع **هوبس** فإن هذا يعطي إمكانية أخرى في اتفاقه أيضا مع **لوك** خاصة هذا الأخير يعتبر من أكبر الممدوحين إليه وكثيرا من الأحيان حاول إسقاط نظريته التجريبية على المعرفة حتى يجعل من الفطرة هي السابقة في التنشئة الاجتماعيةوأيضا محاولته في تقديم الأولوية للحس في مقابل الفكر، بتالي لا يمكن الحديث عن **روسو** بدون فلسفة لوك، لان فلسفة **روسو** بنيت على أنقاض فلسفة **لوك** هو أيضا فلا حق باعتراض أن **روسو** من دعاة التغيير و الصيرورة للطبيعة البشرية وهذا لإيمانه بفكرة النسبية التي اقتبسها من نظرية **لوك.** وكان لابد لفلسفته أيضا أن تقف على دعائم حسية حتى لا تتضارب الآراء من فيلسوف إلى آخرلتتحول النزعة التجريبية إلى الحد الأوسط الذي يهدف إلى حرية التعبير و المناقشة المعارضة للتعصب الفلسفي السياسي والديني وهذا لا يستبعد أن يكون **روسو** مماثل **للوك** من حيث الاعتراف بوجود حياة الفطرة وفي الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء

---

(1) - **جان غال**:الفلسفةالفرنسية من ديكارت إلى سارتر،تر.فؤادكاييل، مراجعة : فؤاد زكريا ،القاهرة,1997م,ص67.

على عقد اجتماعي هذا العقد الذي يتيح الفرصة للأفراد في ممارسة اعتقاداتهم بكل حرية ويظهر ذلك في مفهوم التسامح الديني وهذا الأخير يقصد به عدم الحق في اقتحام الحقوق المدنية أو الدنيوية مما يستلزم أن لا يكون للدولة أي دين لأن خلاص النفوس هو من شأن الله وحده.كما لا يفرض على الناس باعتناق لدين معين بل دين الحق هو من اقتناع العقل أي انه موجود في باطن لإنسان(1).

"أما حديث **روسو** عن السيادة فلا يكاد يختلف عن **بودان** خاصة في ذكره لخصوصيات السيادة ويتجلى ذلك في قوله إنها مطلقة و مادامت كذالك فهي تمثل أعلى هيئة في الدولة وأن جميع المواطنين يخضعون إليها لأن مهمتها الرئيسية تكمن في التشريع وهو الأمر الذي يجعلها شاملة وغير قابلة لتقسيم بتالي كل أجهزة الدولة متعلقة بوجودها كما يرجع إليها الفضل في الحفاظ على المواطنين"([2]).

وإذا كانت نظرية العقد الاجتماعي لدي روسو في مجملها قائمة على جهاز مفاهيمي مشترك فإن تفاصيل هذه المفاهيم جعلته مختلفا عن نظريات فلاسفة العقد الاجتماعي وهذا حسب العوامل و الأهداف التي وضعت من أجلها الدولة .إذن الشيء الذي يجعل روسو مختلفا عن **هوبس**هو أنهذا الأخير جعل الحرب هي العامل الرئيسي في الانتقال إلى المجتمع المدني. هذه الصفة تخص الحالة الطبيعية التي هي حالة حرب الكل ضد الكل؛ وما دامت هي كذلك فإن جميع الأفراد يتواجهون بنفس القوة التي تحكم طبيعتهم الأنانية، وهذا كله لتواجد ثلاثة أنواع من الصراع وتتمثل في التنافس من اجل الكسب والاختلاف من اجل الطمأنينة وأخيرا المجد لغاية السمعة. إذن عيب **هوبس** في نظر **روسو** يكمن في كونه نظر إلى الإنسان في الحالة الطبيعية بعين الإنسان المتمدن أو المدني والذي حجب عنه رؤية الكثير من الأمور أوقعته في العديد من الأخطاء ،لأنه أسس مجمل خاصيات الحالة الطبيعية على مبدأ واحد وهو مبدأ إصرار كل واحد على المحافظة على البقاء وتدعيم الوجود فادعى بأن الإنسان في تلك الحالة ذئب و أناني لكنه -يقول **روسو**-لم ينتبه إلى تلك العاطفة النبيلة التي يمتلكها أضعف المخلوقات وهي الرأفة التي تلطف من ضراوة حب الذات **(3).**

والرأفة التي يري **روسو** أن ظهورها قد سبق محاولات التفكير الأولى نفسها فهي تلعب دور القوانين.في الحين الفضيلة في تلك الحالة تسهم في المحافظة على النوع البشري برمته بتخفيفها لنزوات الأنانيةوفي قوام هذه المسألة، يؤكد**روسو** أن الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية يستوجب أن ينزل كل فرد نزولا كليا عن حقوقه لصالح الجماعة بأسرها وكلما كان النزول كليا و بلا تحفظ كان الإتحاد أكمل ،وهذا الطابع الكلى يضمن

(1)-**جون لوك**،رسالة في التسامح،تر:أبوسنه،مراجعة،مراد وهبة،ط1،الإسكندرية:المجلس الأعلى الثقافة،1997م،ص24.
(2)-**حورية توفيق مجاهد**،المرجع سبق ذكره،ص350.)-
(3)-**وليم كلي رايت**،تاريخ الفلسفة الحديثة،تر.محمود سيد أحمد،مراجعة،إمام عبد الفتاح إمام،ط1، بيروت،2010م،ص87.

الحفاظ على الحرية و المساواة الطبيعية .غير أنه توجد مفارقة تنطوي عل مغالطة تجعل من تصوره هو لفييثان المجتمع في مقابل لفييثان الفرد لدى **هوبس،** فإذ هذا الأخير يدعوا إلى التنازل الكلى للحقوق الأفراد للأجل شخص واحد ليتولى أمرهم لهذا السبب اعتبر العقد مجموعة من العقود التي تلزم رعايا السلطة الحاكمة باحترامها وعدى ذلك سوف يؤدي بالحاكم استخدام السيف ما دامت حياة الأفراد مرتبطة بدولةاللفييثان،هذه الدولة التي اقتصرت كل المهمات و أوكلت إليها جميع السلطات في يدها. في الحين روسو اقتصر كل شيء إلى السلطة التشريعية في المجتمع المدني**(1).**

و إذا كان **روسو** مختلفا عن **هوبس** فإن هذا يعطي إمكانية أخرى في اختلافه أيضا عن **جونلو ك؛**حيث يظهر الاختلاف من حيث تكييف العقد وفي تحديد أطرافه وتعيين أهدافه .فإذا كان **لوك** قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم فان **روسو** قد رأى أن الأفراد إنما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم وجهين أو صفتين وهذا من حيث كونهم أفرادا طبيعيين، وكل منهم في عزلة عن الآخر، وأيضا من حيث كونهم متحدين في الجماعة السياسية التي التزموا على قيامها،أي أن **روسو** يقرر أن طرفي العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية مجموع الأفراد كأعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية. وبعبارة أخرى يتخيل **روسو**الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل وبدخلها طرفا في العقد وأن الأفراد الطبيعيين طرفا آخر**(2).**

وإذا كان العقد الاجتماعي عند **لوك** ينزل فيه عن حقوقهم نزولا جزئيا و بالقدر اللازم فقط للإقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع و كذلك فالسلطة عنده لابد أن تكون مقيدة، فان **روسو** يسلك مسلكا مخالفا ل**لوك**إذ يرى أن الأفراد ينزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع. على أن النزول لا يفقد فيه الأفراد حرياتهم و حقوقهم نهائيا،لأنهم سيستعيضونعنها بحريات و حقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها بل أن وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق و الحريات المدنية،لأنها ما قامت إلا لحمايتها. فإذا كان لوك قد اعتمد على هذه النظرية كتقييد الملكية، فان **روسو** اتخذها لينادي عن طريقها بنظرية الإرادة العامة(3)، بمعنى إن أصاب لوك الحقيقة بقوله إن المجتمع يهدف إلى حماية الملكية الخاصةإلا أنه قد تورط حينما قال أن الملكية الخاصة هي شيء طبيعي بتالي من الممكنأن يتطابق عدم المساواة مع المعايير الطبيعية لهذا انتهت نظرية **روسو** في الملكية إلى نتائج مخالفة لفلسفة لوك خاصة حينما لاحظ أن المجتمع يفقد الإنسان حريته كما يقيده بقوانين التي وضعها أصحاب الملكية الخاصة وهذا يسمح بتحويل الفرد من وحش طيب إلى شخص مكبل بالقوانين و الواجبات **(1).**

---

(1)-المرجع نفسه،ص88.

(2)-**إميل براهييه**،تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر،ج،تر.جورجترابيشي،بيروت:دار الطليعة والطباعة و النشر،ص191-194.

(3)-**فظل الله محمد إسماعيل**،رواد الفكر الفلسفي الغربي الحديث،الإسكندرية،دار الجامعة الجديدة،ص47 ،د-ت.

وإذا كانت السيادة قد ارتبطت عادة بالحكومة ،فقد جاء **روسو** ومن قبله من أسهم في الإرادة العامة ليفرق بينهما و ليجعل السيادة في يد الإرادة العامة التي لها علاقة مباشرة بالشعب وبهذا روسو لم يجعل السيادة ذات مصدر القوة اللاهية مثلما أشار **جون بودان** و أن ماثله في تحديد خصائصها ،فإن **بودان** قد أعطى تمهيدا لمفهومها فقط ،فالمفهوم الدقيق ظهر مع **روسو**خلال العصر الحديث **(2).**

ومن كل هذا يمكننا القول أن نتيجة **روسو** في نظريته السياسية انتهت إلى نفس النتيجة التي أشار إليها **هوبس** من قبل فأصبحكل منهما هدف واحد وهي الرّغبة في تحقيق الإرادة المشتركة، هذه الإرادة أدت بروسو بأن يكون أقرب إلى أطروحات و مباحث **هوبس** ويتجلى ذلك في مطالبة الفرد بتقبل تقديم شيء من التضحية لصالح الجميع وهذا يسمح لهذه الرغبة إضفاء الصبغة للفرد التي تجعل من الدولة كوسيلة و الفرد كغاية، خاصةبعدما شدد الأمن على الفرد ضد السلطة المطلقة و دعا إلى حمايةالفرد حتى لا ينحل الاتفاق الذي يسير وفق القوانين. و"هنا يظهر أن **روسو** يلمح إلى صيغة **هوبس** ذلك حينما نادى بإحداث تعديلات لأجل تحديد دولة القانون المتعارضة ضد دواعي المصلحة العليا للاستبداد، فتكون سلامة المواطن هي سلامة الدولة أما أحقية الحكومة في منح الفرد بتضحيته للصالح العام فهو يمثل محبة الوطن"و"هذه الصفة تمثلت الفضيلة الفردية التي لا تحتاج إلى شروط لأجل الخير العام، لأن روسو في الأصل كان يشدد الحراسة حول العلاقة بين المصلحة الظاهرية التي يستخدمهاالأمراء لخداع رعايا السلطة الحاكمة **(3).**

.ومنه يمكننا القول أن صح لنا التعبير عن إشكالية العقد الاجتماعي تعمل على تجديد شروط المصلحة المشتركة الأصيلة ضد إيديولوجية المصلحة العامة كما أن تزعمه الانتماء إلى الكلية لم يكن سوى وهم للجسم السياسي بمعنى إخفاء المصالح الأقلية واختزال مصالح الجميع للعدد القليل من الناس، هذا العدد يبقى مجرد ضباط الشعب.أما الخير العام فهو الخدمة الذي يخفي انقسام الجسم السياسي وعبر هذه الفكرة فان الواقع يؤكد انه لا يوجد جسم سياسي ولا أنا مشتركة للجميع؛ لأن الإرادة العامة تسود بين **(4)**الشعب وزعمائه لتشكل بذلك وحدة المصلحة و الإرادة"،إذ السيد الأعلى ينبثق من فعل التشارك ومنه لا يمكن أن تتعارض مصلحته مع مصالح الأفراد و التي هي المصلحة الحقيقيةإذن المصلحة المشتركة هي بمثابة الحد الأوسط الذي يجمع كل من **هوبس** و **روسو** بل الشيء الذي يجعل **روسو** مثل **هوبس**

(1)-**أميرة حلمي مطر** ،المرجع سبق ذكره،ص112
(2)-**حورية توفيق مجاهد**،المرجع سبق ذكره،ص153
(3)-**ميشيل سينيلار**،المرجع سبق ذكره،ص122.
(4)-المرجع نفسه،ص125.

هذا الأخير له رغبة في توحيد مصلحة الحاكم و المحكوم كرغبة متضمنة في الدولة التي تهدف إلى تقديم قدرا من الإمكان العيار الأخلاقي لتحقيق رغباته"**(1)**.

"المصلحة العامة للدولة هي التعبير عن المصلحة الخاصة بمقتضى العقد الاجتماعي المجرد. هذه الفكرة تسمح للأفراد أن يؤهلوا السيد الأعلى، لكن هناك جدلية الدولة حيث من جهة تأسست لضمان سلامة المواطنين ومن جهة أخرى تطالبهم بإمكانية التضحية بحياتهم في حالة الحرب لهذا **روسو** لا يبرهن عن منطق فرداني على درجة من الصرامة بقدر ما يبرهن على حب الوطن بحب الذات، فالمواطن الفاضل يفضل التضحية لصالح الجميع وهي النظرية الفردية التي يشجعها في نظام شعبي لتعود الإرادة العامة من جديد وليربطها بالمصلحة المشتركة وهنا يظهر **روسو** كثمرة ناضجة في قلب **هوبس** أثناء تعزيز السلطان العام وأيضا استخدامه للقسر في الحق الطبيعي بهدف حفظ البقاء ولو طلب للفرد بقتل نفسه لعارض عن الطاعة ،وعليه الحق غير مشروط لدى روسو في المصلحة العليا بل أصبح المواطن متعلقا بعطاء الشروع للدولة وان مصلحة الدولة والشعب تتناسب مع الأعضاء الفعالين فالمصلحة العليا لدى **روسو** و **هوبس** تعطي نفس التوجه إلى الأمن الفردي وليصطدما بمسالة الحرب واحدة التي تخلى عنها القانون"**(2)**.

(1)-المرجع نفسه،ص126.
(2)-المرجع نفسه،ص127.

خلاصة القول:

كان **روسو** أقرب إلى **هوبس** منه إلى **لوك**،حيث نظرا لاثنان للسيادة المطلقة،إذ رفضا مبدأ تقسيم السلطة.كذلك قالا أن الملكية(الخاصة) غير موجودة في الحالة الطبيعية بل هي نتاج المجتمع المدني.بينما قال لوك أن الملكية الخاصة هي نتاج العمل و الإنسان مفطور على العمل، إذن الملكية الخاصة طبيعية.الاختلاف المبدئي بين **هوبس** و**روسو** هو قول الأول أن الحالة الطبيعية هي حالة حرب الكل ضد الكل بينما قال الثاني إنما الحرب هي نتاج التكتل الجماعي بين الناس،بمعنى أن الحرب وليدة المجتمع أو المدينة،**لعله** في ذلك تأثر**بفيكو**الذي "وجد رابطا اشتقاقيا في اللغة اليونانية بين المدينة polis والحرب polimus[(1)]

بالنسبة إلى **روسو** لم يكن الإنسان الطبيعي عدوانيا بل كان مسالما.لم يصبح الإنسان عدوانيا إلا باغترابه في الجماعة.و هنا يلتقي **روسو** مع**لوك**.و قد سبق أن قلنا أن **روسو**، في كتابه:أصل التفاوت بين الناس، يرى الحالة الطبيعية على أساس الأنتروبولوجية العلمية أي هي موجودة حقا كطور من أطوار تطور الإنسان، نظرية روسو الأنتروبولوجيةشبيهة [5]بنظرية التطوريين.بينما كانت أنتروبولوجيا**هوبس** فلسفية مجردة ينظر إلى الإنسان الطبيعي من زاوية الإنسان المدني "الحالة الطبيعية عند **هوبس** هي الطبيعة الإنسانية العذراء" حالة الحرب هي ذاتها الحالة الطبيعية.[(2)]

(1)-**دروس في فلسفة التاريخ**،فيكو،التاريخ بين اللغة و فقه اللغة.
(2)-**منصر محند شريف**،نظرية التمثيل و دورها في فلسفة هوبز السياسية، جامعة الجزائر:2009م،رسالة غير مطبوعة،ص41.

خاتمة:

ختاما وكحوصلة إستنتاجية لجلّ ما تضمنته المذكرة،فإننا سنسطر فيما يلي أهم الأفكار المركزية،والحواصل الرئيسية لكل فصل وهي على النحو الآتي:

- لقد تطرقنا في الفصل الأول من هذه المذكرة إلى الجذور اليونانية للتفكير الروسوي لتكون بذلك إنطلاقة يونانية لكل تفكير فلسفي عامة ولفكر روسو خاصة بإعتبار مثله مثل جلّ الفلاسفة قد اقتبس من الجوهر اليوناني لدراسته الفلسفية.

- أما في الفصل الثاني فقد ركزنا على الحالة الطبيعية كمنطلق أو كركيزة محورية للفكر السياسي الروسوي،وبالتالى فقد حاولنا تبيان ماهية الحالة الطبيعية كإنطلاقة حقيقية للمجتمع الإنساني بإختلاف الفلاسفة حيث قمنا بمقارنة تحليلية لمفهوم هذه الحالة الطبيعية عند كل من هوبز ولوك و بالطبع عند روسو،لنبين فيما بعد تلك اللحظة الإنتقالية من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع المدني،أما ختام هذا الفصل فقد كان بتسطير العقد الإجتماعي كقاعدة قانونية لجلّ المعايير الإنسانية.

- الفصل الثالث تضمن اللبنة الرئيسية لموضوع بحثنا ألا وهي الإرادة العامة،حيث حاولنا بداية عرض أهم المفاهيم و التعاريف المحورية لهذا المفهوم و ذلك على إختلافها من فيلسوف إلى آخر،لننتقل بعد ذلك إلى تحليل مفهوم السلطة باعتبار أن مسعى الإرادة العامة هو تأسيس الدولة السلطوية،هذه الأخيرة التي تحوّل بدورها الإرادة العامة إلى غاية تربوية في وظيفتها.

- أما عن الفصل الرابع فقد ركزنا فيه على السيادة كمفهوم وظيفي ،وكذا تطرقنا إلى الرؤى السياسية الروسوية لهذا المفهوم مقارنة بفلاسفة آخرين،لنتوصل في نهاية هذا الفصل إلى إبراز السيادة الملائمة للإرادة العامة عند روسو.

وبالتالي ما قدمه روسو عبارة عن تصور جديد للسلطة،تصور شعاره إرادة شاملة ومطلقة،هذه الإرادة المطلقة التي لا يكون خلاص الإنسانية من شرور إجتماعها إلا بقوتها،فإن كانت الإرادة العامة هي إنسجام لجميع الإرادات الجزئية الخاصة كانت النتيجة هي الفضيلة،وهذا التطابق يجعل الفضيلة هي الحاكمة.

لم يأخذ روسو بالمعنى اليوناني للديمقراطية، كذلك لا يطابق تصوره المعنى المعاصر؛ فلا يجب أن نفهم أن السلطة السياسية عند هذا الفيلسوف الفرنسي هي نتاج الشعب بطريقة مباشرة أو عن طريق الانتخابات كما يحصل الآن . يمكن لنا القول أن مؤلف روسو قد أسهم بقدر كبير في إحداث الثورة الفرنسية، لكن المشروع السياسي الذي قدمه، مثل مشروعه التربوي، لهما طابعا طوباويا.

يبقى مؤلف روسو مطابقا لحالة عصره، وهو يعبر أحسن تعبير عن تأزم الفكر الغربي، ويعبر عن أزمة نظرية العقد الاجتماعي؛ الإرادة العامة التي تصورها غير متعينة وغير مشخصة، هي إرادة الشعب لكن بصفة مجازية، أي أنها لا تنطلق من الشعب مباشرة. هي إرادة السيادة المدنية لكن يجب أن تقوم على المنطق السياسي (القانون). بالتالي مهما تغير الحكام السيادة لا تتغير والإرادة العامة غير قابلة للتغير. هنا تكمن نقطة اختلاف **روسو** مع **هوبس.** يؤمن روسو بالمنطق السياسي الموحد على شاكلة **أرسطو**. بينما رأى هوبز أن الحاكم المدني يحول القوانين المدنية كما شاء وما الإرادة المشتركة إلا إرادته؛ ولهذا السبب اعتبر **روسو** **هوبز** سفسطائيا .

وبجملة هذه الإستنتاجات والحواصل تمت مذكرتنا التي هي إسطاء ضوءعلى فحوى الإرادة العامة الروسوية.

قائمة المصادر:

1- روسو،جان جاك ،في العقد الإجتماعي أو مبادئ القانون السياسي،تر.عبد العزيز لبيب،ط1:بيروت،2011م.

2- ، أصل التفاوت بين الناس،تر.بولس غانم،تقديم:عبد الكريم الشيخ، الجزائر:المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،1991م.

3- ،إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد،تر.نظمي لوقا،تقديم:أحمد زكي محمد،القاهرة،1762م.

4- ،دين الفطرة،تر.عبد الله العروي،ط1:بيروت،2012م.

5- ،خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر،تر.بولس غانم،تعليق:عبد العزيز لبيب،ط1،بيروت:توزيع مركز الدراسات العربية،2009م.

قائمة المراجع:

1- غرو تويزن، برنار، فلسفة الثورة الفرنسية،تر.عيسى عصفور،ط1، باريس كمنشورات عويدات،1982م.

2- هازار، بول ،الفكر الأروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى اليسنج،ج1،تر.محمد غلاب،مراجعة:سبوى مركور، القاهرة:اللإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ،1958م.

3-**لوك،جون،**الحكومة المدنية و صلتها بالعقد الإجتماعي،جان جاك روسو،تر.محمد شونى المكال،دار القومية للطباعة و النشر،د-ت.

4- شوفالييه ،جان جاك ،تاريخ الفكر السياسي،تر.محمد عرب صاصيلا،ط4:بيروت،1998م.

5- غال ،جان ،الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر،تر.فؤاد كايبل،مراجعة:فؤاد زكريا،القاهرة،1997م.

6-جنفيان، رودس، لويس،ديكارت و العقلانية،تر.عبد الحلو،منشورات عويدات،1974م.

7- سباين ،جورج ،تطور الفكر السياسي،تر.علي إبراهيم،مراجعة:راشا البراوي،مصر،د-ت.

8- سعد ،جورج ،تطور الفكر السياسي في العصور الوسطى،منشورات الحلبي الحقوقية،لبنان،2009م.

9- مجاهد ،حورية توفيق ،الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبدو،دط،القاهرة:مكتبة الأنجلو المصرية،1882م.

10-درويش، مصطفى، السايح ،إبراهيم ،مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية و اليونانية،ط1، الإسكندرية:المكتب الجامعي الحديث ،1999م.

11-إبراهيم، شمس الدين،ماكيافيلي(أمير الفلسفة السياسية)(ط1،بيروت :دار الكتب العلمية،1994 م).

12- ديلو،ستيفن، التفكير السياسي والنظرية السياسية و المجتمع المدني،تر.ربيع وهبة،مصر:منتدى المكتبة الإسكندرية ،1997م.

13- العقاد ،عباس محمود ،أثر العرب في الحضارة الأروبية،دط،نهضة مصرللطباعة و النشر،2002م.

14- العوا ،عادل ،الأخلاق و السياسة،ط2،دار طلاس للدراسات و الترجمة والنشر:دمشق،1982م.

15- عيطيطومحمود ،عربي عباس ،الفلسفة القديمة من الفلسفة الشرقية إلى الفلسة اليونانية،الإسكندرية:دار المعرفة الجامعية ،1999م.

16-عزمي، إسلام،جون لوك،دط،دار النشر والتوزيع(سلسلة أعلام الفلاسفة)،د-ت.

17- برسيسان،ف. س. ، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر.حنا عبودة،ط1،دمشق :دار الأهالي للطباعة و التوزيع،1999م.

18- باومر ،فرانكلين ل. ،الفكر الأروبي الحديث (الإتصال و التغيير في الأفكار)،ج2،تر.أحمد حمدي محمود،القاهرة،1988م

19- فضل الله ،محمد إسماعيل،الأصول اليونانية للفكر السياسي الحديث،ط1،مصر،2001م.

20- شتراوس،ليو، كروبسي ،جوزيف ،تاريخ الفلسفة السياسية(من جون لوك إلى هيدغر)،ج2،تر.محمود سيد أحمد،مراجعة،إمام عبد الفتاح إمام،ط1،القاهرة،2005م.

21-ماهر ،عبد القادر،محاضرات الفلسفة اليونانية،دط ،الإسكندرية:دار العرفة الجامعية،1985م.

22-إبراهيم، مصطفى إبراهيم،الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم،(الإسكندرية:دار الوفاء لدنيا والطباعة والنشر والتوزيع : ،د-ت).

23- طاهر،أحمد دراسات في الفلسفة السياسية،دط:بيروت،1987م.

24- الكيلاني ،مجدي السيد أحمد ،المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي،ط1،الإسكندرية:دارالكتاب الجامعي الحديث ،2009م.

25- ،الفلسفة من طاليس إلى أفلاطون،دط،المكتب الجامعي الحديث،2009م.

26- مجهول،الدولة،تر.محمد الهيلالي،عزيز الرزق،ط1،المغرب:دار البيضاء للنشر،2011م.

27- الخطيب ،محمد ،الفكر الإغريقي، ط1، ، دمشق:دار علاء الدين،1999م.

28- محمد فتحي ،عبد الله،علاء ،عبدالمتعال،دراسات في الفلسفة اليونانية،ط1،القاهرة:دار الحضارة للطباعة و النشر،د.ت.

29- رشوان ،محمد مهران ،تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية،القاهرة:دار قباء للنشر و التوزيع، 1998م.

30- النشار ،مصطفى ،مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط1،القاهرة:دار قباء للنشر و التوزيع: ،1999م.

31- - مهدي، محفوظ،إتجاهات الفكر السياسي الحديث،ط3،بيروت: مجد المؤسسة الجامعة للدراسات

32- سينيلار ،ميشال ،الماكيافيلية و دواعي المصلحة العليا،تر.أسامة الحاج،ط2،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع،بيروت 2002م.

33- المستكاوي ،نجيب ،جان جاك روسو(حياته،مؤلفاته،غرامياته)،ط1،دار النشر:بيروت،1989م.

34- ديورانت ،ول وايل ،قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي(حيات عظام رجال الفلسفة في العالم)،ط6،تر.فتح الله المشعشع،منشورات مكية المعارف:بيروت،1988م.

35- ،قصة الحضارة(روسو والثورة،تاريخ الحضارة في فرنسا،إنجلترا،ألمانيا من 1756م إلى 1789م)،تر.فؤاد أ،دراوس،بيروت،1988م.

36- ستيس ،ولتر ،تاريخ الفلسفة اليونانية،تر.مجاهد المنعم، القاهرة:دار الثقافة و النشر و التوزيع،1989م.

37- رايت ،وليم كلي ،تاريخ الفلسفة الحديثة،محمود سيدأحمد،مراجعة:أمام عبد الفتاح إمام،ط1:بيروت،2010م.

38- كرم ،يوسف ،تاريح الفلسفة الحديثة،ط5، القاهرة:دار العارف،1119م.

30-هوبس،توماس،اللفيثان،(الأصول اليونانية و السياسية لسلطة الدولة)،تر.ديانا حرب وبشرى صعب،مراجعة وتقديم:رضوان السيد،ط1،هيئة أبو ظبي الثقافية،2011م.

40- لوك،جون،رسالة في التسامح،تر.أبو سنه،مراجعة:أحمد وهبة،ط1،الإسكندرية:المجس الأعلى للثقافة،1997م.

41- صبحي، أحمد محمود فلسفة الحضارة(اليونانية،الإسلامية،الغربية)،ط2،دار الصفاء للنشر،2006م.

42- كريون،أندري روسو(حياته،فلسفته،منتخباته)،تر.نبي صقم(ط4،بيروت :منشورات عويدات ،1988م).

43-إمام، عبد الفتاح إمام،توماس هوبس و العقلانية،دط، ،بيروت:دار الثقافة للنشر و التوزيع،دت.

44-حلمي مطر، أميرة،في الفلسفة السياسية،دط،القاهرة:دار الثقافة لنشر و التوزيع ،1978م.

45- راسل،برتراند تاريخ الفلسفة الحديثة(الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة)،تر.محمد فتخي الشنيطي:الإسكندرية،1988م.

46- ،حكمة الغرب(الفلسفةالحديثة والمعاصرة)،المشرف العام:أحمد مشارى العدواني،خليفة الوقيان،دط،الكويت:باسم الأمين العام بالمجلس الوطني للثقافة و الأدب ،د-ت.

47- مورو. بيير فرانسوا، هوبز (فلسفة، علم ودين)، تر. اسامة الحاج، ط. 1 ، بيروت، (د. ت.)

المعاجم والقوامس:

1-المعجم الفلسفي ،إبراهيم مذكور ،القاهرة:الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،1983م.

2- ،جميل صليبا،ج1،بيروت:دار الكتاب ،1982م.

3-الوسوعة المسيرة للمصطلحات السياسية ،إسماعيل عبد الفتاح الكافي،ط1،2005م.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

1- **Rousseu J.J.**,lètat de geurre,1ed fevrier,2000,act sud,lumeac.

2- **Touchard Jean**,histoir des idèes politique,3ed revu collection,dirigè par mauric deverger,1995.