



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـ نيل شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

قيم المواطنة في الفكر السياسي الحديث والمعاصر

- جان جاك روسو أنموذجا -

من إعداد الطالب(ة):

زيان محمد

تشكيلة لجنة المناقشة:

إشراف: أ.د: صايم عبد الحكيم

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
محمدي رياحي رشيدة	أستاذة	رئيسا	جامعة وهران 2
صايم عبد الحكيم	أستاذ	مشرفا و مقرا	جامعة وهران 2
منير بهادي	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران 2
خليفة بشير	أستاذ	مناقشا	جامعة معسكر
لكحل فيصل	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة تيارت
بلعالم عبدالقادر	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة شلف

الموسم الجامعي
2019-2018

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين حفظهما الله.

كما أهدي هذا العمل إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد، وأخص بالذكر زملائي الأساتذة شعبة الفلسفة بجامعة محمد خيضر بسكرة، كما لا يسعني إلا أن أنوه بدور كل من الأستاذ طيبي ميلود، والأستاذ بن دحمان الحاج علي سندهما المعنوي والمعرفي لإتمام هذا البحث، فلهم مني كل التقدير والاحترام..

كلمة شكر

لا يسعنا في الأخير بعد الانتهاء من هذا البحث، إلا أن أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى أستاذي الفاضل عبد الحكيم صايم الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث، وعلى كل الجهد المبذول قصد إخراج هذا العمل بالصورة اللائقة، فلم يبخل علينا بتوجيهاته المفيدة، ونصائحه السديدة، فكان لي خير عون وسند، لهذا أقدم له كل الشكر والعرفان على كرمه العلمي، وصبره على كل ما كنت أعرضه عليه من عمل يخص هذه الأطروحة، فلم يبخل عليّ بالنصيحة والتوجيه.

كما لا يفوتني أيضاً، أن أتوجه بالشكر والامتنان إلى كل الذين أمدوا لي يد المساعدة من قريب أو بعيد، وأخصّ بالذكر الدكتور بن دحمان الحاج من المركز الجامعي بغليزان على المراجع التي زودني بها وعلى النصائح القيمة المتعلقة بهذا العمل، التي أنارت لي درب البحث.

مقدمة

مقدمة:

تعتبر المواطنة من أكثر المواضيع تداولاً وبرزوا في الساحة الفكرية والفلسفية اليوم، ولعلّ العامل الدافع لهذا السجال هو ما أبرزته الحياة المعاصرة من تعقيدات بفعل التغير الهائل في المنظومة القيمية للإنسان المعاصر، بحيث كان للتقنية وما أحدثته سبباً بارزاً نجم عنه التغير الفعلي في منظومة المفاهيم الكلية المسيرة للأفراد والمجتمعات. لذا ألفينا تضارياً في تحديد المفهوم بصورة نقف من خلالها على وحدة واضحة تتناغم فيها المسائل الاجتماعية والاقتصادية والقانونية، لأن التجارب التاريخية قد أفرزت لنا معاني مختلفة لهذا المفهوم سواء فكّر أي كتنظير أو ممارسة، تباينت من خلالها قرباً أو بعداً من هذا المفهوم المعاصر، وبطبيعة الحال هذا التنوع مرده أساساً حسب طبيعة المرجعيات الثقافية والفكرية المشكلة لهذا التنظير وكذا الظروف المحيطة بكل أبعادها الاقتصادية والأيدولوجية والتربوية وغيرها، وعليه قد لا يكون التأصيل لهذا المفهوم سليماً وصحيحاً في الآن نفسه إذا أغفلت أحد الشروط المشكّلة للسياق الإقليمي المكون له، لذا نجد في منظومة اليوم عراقيل عدة في تطبيقاته وآليات تجسيده لأن الخلفية والأرضية المؤسسة له متباينة، فقد تكون المواطنة عندما يحدث خلافاً في آليات تجسيدها مطية و أداة تدخل في الرأي المحلي للشعوب، لأنها في الأخير تبقى سلطة مفاهيمية تصنف الدول من خلالها على أنها مارقة لا تحترم الحقوق والحريات. لذا كانت المواطنة بقدر ما هي مرتبة تحققت بفعل الوعي والتضحيات الإنسانية عبر العصور، بقدر ما هي سلاح يستعمل على الشعوب المستضعفة والتي لم تبلغ مستوى هذا الرقي الفكري، و المقصود بالمواطنة هو ذلك المفهوم الشامل الذي يحتوي على كل المطالب المشكّلة له كمسألة الحقوق بصيغها الكثيرة كحق التعبير أو حق المشاركة السياسية وصولاً إلى حقوق المرأة والأقليات إلى مسألة الحريات كحرية الاعتقاد والتعبير، لذا نشهد اتساع هذا المفهوم باتساع القضايا المنضوية تحته في إطار ما يسمى بالحقوق والواجبات، وهذا ما أثار مشكلات متعلقة بمسائل الإنتماء والهوية وجعل مفهوم الدولة القطرية مفهوماً

كلاسيكيا لا يتماشى ومتطلبات المرحلة بظهور ما يعرف بالمواطنة العالمية التي كانت من إفرزات العولمة والتحديات الاقتصادية الجديدة.

الموضوع يثير إخراجات كثيرة على المستويين السياسي والثقافي، ولفهمه أكثر تم الوقوف على شخصية ساهمت في التأسيس لتصور حول حقوق الإنسان، و الذي يعتبر بعدا رئيسيا ومفهوما أساسيا تقوم عليه مسألة المواطنة، فشخصية جان جاك روسو يعتبره الكثير من مؤرخي الفلسفة من الذين ساهموا في إضفاء الشرعية السياسية والأخلاقية لهذا المفهوم من خلال دعوته العالمية لتطبيق هذه القيم التي تتبلور في حقوق المواطنة الحقبة، فروسو من بين الفلاسفة الذين دافعوا على الحرية و العدالة ، هذا ما تجلى في كثير من مقولاته التي تنصدر مؤلفاته.

حقيقة ليس مفهوم المواطنة مفهوم حديث بل هو نتيجة لمساهمة حضارات مختلفة تضافرت جهودها ليتبلور بمفهومه المعاصر، فإسهامات تلك الحضارات وما انبثق عنها من أيديولوجيات سياسية في وضع أسس للحريات والمساواة تجاوزت به إرادة الحاكم فاتحة بذلك أفقا رحبة لسعي الإنسان لتأكيد فطرته وطبيعته، ومن ثم إثبات ذاته من خلال المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات المؤطرة لحقوقه ولواجباته وفسح الخيارات أمامه مما يثبت كينونته، وعليه فتح المجال السياسي أمام الشعب الإغريقي والروماني لتضع كل حضارة مفهومها الخاص المتعلق بها، وعليه اعتبرت هاتين الحضارتين وبالأخص اليونانية الأهم في التأسيس لهذا المفهوم، بحيث امتد تأثير هذه النظرية عصورا طويلة، وحتى إرث الأنوار الذي يعتبر لحظة فارقة في الحضارة الإنسانية من خلال دعوته لإعادة التفكير في كثير من المسائل على غرار الدولة وانبثاق مفهوم الدولة الحديثة الذي يعد تحولا مهما بلغه التفكير البشري في إيجاد صيغة لتنظيم حياته. وبذلك بدأ تقزيم النفوذ الديني والسلطة الكنسية، بحيث تحولت الشرعية الحقيقية من البابا أو الكنيسة إلى الحاكم أو الشعب، التحول بذلك من السلطة الروحية إلى السلطة الزمنية، و عملية الانتقال هاته ساهم فيها فلاسفة العقد الاجتماعي بالأخص، بحيث

كانت لنظرياتهم الدور البارز في التأسيس لهذه المفاهيم الجديدة المتعلقة بقواعد الحكم المدني أو الزمني، فكانت الإشارة إلى النظام الديمقراطي مثلا الذي يُعطى فيه السيادة للشعب مثلما قال روسو، أو دور الحاكم الرئيسي في فلسفة هوبز والصلاحيات المتنازل عليها من طرف الشعب مقابل الأمن.

وتبقى البشرية في صيرورتها دوما تبحث عن الأنظمة المثلى التي تساير تطوراتها، وهكذا كانت حال مواطنة القرن الواحد والعشرون التي نحت إلى العالمية وحاولت تجاوز التحديات من خلال صهرها لمجموعة من الصعوبات وجعلها كمبادئ تقوم عليها مواطنة اليوم على غرار الاعتراف بوجود ثقافات مختلفة تتكئ على مرجعيات متباينة وتقوم في تثبيت قوانينها وفق هويات وخصوصيات تنفرد بها على غيرها، كما يعني هذا وبصورة صريحة دعوتها لاحترام حقوق الآخر والغير مهما كانت ثقافته، بحيث أضحت حرية الفرد أمر مقدس وفوق كل اعتبار، وعليه تبدلت زاوية الرؤية من خلال هذه المنطلقات حيث فعلت الأيديولوجيات والسياسات المختلفة وزاد الاهتمام بكل الشؤون الدولية التي تهم الإنسان العالمي من قضايا الأمن والسلام والتعليم وحقوق الأفراد وحتى قضايا الاقتصاد وكل ما يهمه من قريب أو من بعيد، فالإنسان العولمي أو المواطن العولمي بلغة مفكري عصر اليوم يمكن فهمها بصورة أوضح من خلال تنمية كفاءات مؤسسات المجتمع المحلي أو الدولي على السواء حتى يتسنى زيادة فاعلية الارتباط بين الأفراد على جميع المستويات الشخصية أو الاجتماعية أو المحلية أو الدولية، ولا يتأتى ذلك إلا بتنمية القدرات المساعدة للتفكير وتكون قابلة بذلك لقبول الآراء المختلفة والمتباينة لآرائنا مما يسمح باستيعاب مختلف الثقافات وتفهم الهويات المؤسسة لكل المجتمعات، وبالتالي تنامي هذا الفكر المتسامح القابل للتعدد الفكري والإثني يوفر للمجموعة الدولية المساندة في حل كل المشاكل والعراقيل وفق قيم إنسانية وقانونية كمجتمع واحد عالمي متضامن.

لعل التحديات الراهنة التي تواجه عالم اليوم من مشاكل مختلفة مرتبطة في أكثرها بمسائل الهوية والحقوق والحريات والدعوة إلى الديمقراطية التشاركية والليبرالية وغيرها من الجزئيات التي لا تخرج عن حيز المواطنة وحدودها، كان من الأهمية بمكان الالتفات إلى هذا الموضوع ومحاولة البحث فيه والتقصي في جزئياته من خلال العودة إلى إحدى الشخصيات التي أثرت الفكر العالمي على غرار روسو، نحن بالتأكيد بحاجة إلى هكذا مواضيع التي تشكل دورا فاعلا في صيرورة المجتمعات وتساهم في الحفاظ على النسق الاجتماعي وترابطه.

الأنموذج الذي بنينا عليه هذا التحليل وهو روسو الذي تمر على ذكره ثلاثة قرون، لا يعد منتهيا، لأن دعواه وإشكالاته المعالجة لا تزال قائمة ومتجددة في كل عصر ومصر، كالحق، القوة، الحرية، الدولة وغيرها من المواضيع التي تثيرها فلسفته، وقد يعد من أبرز المصائب التي قد يتعرض لها أي شعب هي غياب الدولة أو زوال الدولة، وأعني هنا غياب المنطق المؤسساتي الذي يفضي لشرعية أي هيكل سياسي أو إداري، ولا نقصد زوال الدولة بمنطق القوة والتدمير كما تقوم به بعض الدول الاستعمارية الحالية وبحجج ومسوغات متعددة، فبلوغ هذا الهدف الذي تسعى أمم اليوم بلوغه والمتمثل في دولة الحق و القانون. نجد أرسطو يصنف هذا الحقل العلمي وهو المجال السياسي بالعلم الأول، وأولويته نابعة من الغرض الأسمى الذي تتشده وهو الحفاظ على الفرد وتحقيق رغباته المادية والمعنوية. فموضوعة المواطنة التي أشارت إليها فلسفة العقد الاجتماعي بصفة عامة وروسو على نطاق خاص، يُحتم علينا إعادة قراءة المرجعيات المؤسسة لهذه المفاهيم لما لها من خطورة على واقعنا الحالي، فلا يوجد مجتمع مهما كان لونه أو تاريخه أو تطلعاته لا يجعل من المواطنة أساسا مُهما في برامجه السياسية أو التربوية أو الثقافية.

لقد تضافرت مجموعة من العوامل الذاتية والموضوعية على اختيار هذا العمل وقبول تحدي البحث فيه، لأن الموضوع المعالج ينضوي تحت إشكالية سياسية وأخلاقية في الآن نفسه،

فقد لا نجد موضوعا يمتلك القدرة على الإجابة على الأسئلة التي تخالغ إنسان اليوم المتطلع إلى الحرية والعيش في دولة الحق و القانون مثل موضوع المواطنة، فتكون الدوافع الرئيسية الذاتية لاختياره مهمة بالتأكيد، فقد لا يكون البحث في فلسفة روسو مستقيضا من خلال مناقشة أحد المسائل التي عالجتها أعماله الكثيرة، على غرار مسألة التربية، والذي سبق لي وأن ناقشته في رسالتي في الماجيستر المعنونة بالفضائل التربوية والفلسفية عنده من خلال دراسة تحليلية لكتابه الموسوم بإميل أو التربية، والذي كشف فيه عن مشروعه التربوي الثوري الذي وضّح من خلاله أبرز المراحل المهمة والمساهمة في تنشئة الفرد وتكونه على جميع المستويات، بحيث تطرق روسو في هذا المجال إلى كل العوامل المؤثرة في العملية التربوية من المعطى اللغوي إلى العمل اليدوي إلى الفهم الديني ثم الاستعداد لولوج المجتمع، تربية حاول من خلالها أن يراعى شعور الطبيعة النقية، بحيث تتجح هذه العملية في تحصينه من المجتمع الفاسد، وعليه مشروع المشاركة الفعالة في المجتمع هي النقطة التي تمت بها المذكورة، ومن هنا كان من الضروري علينا محاولة تتبع موضوع إعداد المواطن الذي عكفت عليه فلسفته من خلال مناقشة مفهوم المواطنة وكيفية تحليلها من طرف فيلسوف الحرية، بحيث دعت فلسفته إلى إعطاء كل الحقوق الممكنة للإنسان تحت مظلة الحكم الديمقراطي، وسمّاه روسو بالسيادة الشعبية، فالموضوع في حد ذاته بالنسبة لروسو ليس فلسفة فقط تُنظر عاشت الوجود تفكيراً بل هي حالة عاشتها هذه الشخصية من خلال فقدانها للحق في المواطنة من حكومة جنيف التي حرمتها منها تحت أسباب غير منطقية وفق الفهم الذي قدّمه لنا، لذا فإذا كان الدافع شخصياً متضمن أصلاً في تنمة هذا الفكر وفهمه، فهو كذلك يمثل إرادة روسو في تقوية هذا البحث ومن ثم تحديد الصيغ القانونية والأخلاقية التي تضمن كرامة الإنسان وحقوقه السياسية و القيمة. إضافة إلى هذا العامل يوجد سببا آخر موضوعي مرتبط بالدراسة نفسها، ألا وهو المواطنة الذي شكّل حيزاً واسعاً تتناوله الوسائل الإعلامية بصورة تكاد تكون يومية، يُضاف إلى التغيير الكبير في المنظومة العالمية بصفة شاملة، والتأثيرات التي أفرزتها هذه الفلسفة المعاصرة على وضعية الشعوب والأمم. ولا يمكن في إطار الإشارة

إلى هذه الدراسة، عزل واقعنا العربي وما يعانیه من هزات في واقعه السياسي، فما اصطلاح عليه في الفترة الأخيرة بالربيع العربي وما تمخض عنه من زوال لأنظمة عتيدة وبروز منطق الفوضى في غالب الأحيان، لهو سبب وجيه في إعادة الرجوع إلى هذه الأعمال التي تحاول أن تشرح المفاهيم الغربية بالأساس والتي حاولنا طلبها من دون فهم كنهها ومعرفة أصول تأسيسها ومدى إمكانية نجاحها في واقعنا، إضافة إلى الحالة العامة للسياسة الدولية وما نتج عنها من تغيير في العلاقات الدولية بين القوى العالمية وتأثيرها على العالم، بحيث سعت إلى فرض تلك القيم على واقع الشعوب الأخرى. إن الدعوة لفهم إشكالية المواطنة وما تبرزه لنا من قيم مختلفة من حرية ومساواة وأخوة إنسانية هو فعل نحن بأمس الحاجة إليه تحت نظام سياسي ديمقراطي يقبل بالتعددية والاختلاف. وإن كانت أفكار الأنوار في الغالب لازالت لم تلق الإجماع بين أوساطنا العلمية أي النخبة، خاصة إذا ارتبط الأمر برواد عصر الإصلاح في الفكر العربي الحديث، فالأمر ليس بالغريب حينما نجد بعض رؤى جمال الدين الأفغاني تعتبر هذه الأفكار بمثابة " الأضاليل التي بثها هذان الدهريان (فولتير وروسو) هي التي أضرمت نار الثورة الفرنسية المشهورة، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها"¹

يوجد عدد لبأس به من المؤلفات والدراسات التي ناقشت هذه الشخصية من جوانب شتى، لكن الأمر الجدير بالتنويه هي تلك الأعمال التي ناقشت فكر روسو في جانبه السياسي والتي فتحت النقاش حول إشكاليات دقيقة على غرار مسألة حقوق الإنسان وقضايا الحرية، وفي هذا الإطار نجد العمل الذي قدمه الأستاذ **عقيل يوسف عيدان** من خلال كتابه " **التنوير في الإنسان شهادة جان جاك روسو**" طبعة 2009 والذي أبان فيه جملة من الإشكاليات التي ناقشتها فلسفته، فقد بين من خلال هذا العمل مقدمات أساسية في فكر روسو اعتبرها شرطاً للخلاص، من خلال جعل أوروبا تتعلم التفكير من خلاله في قضايا جوهرية مرتبطة

¹ - عبداللطيف، كمال: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص46.

بهوية الإنسان وخصوصيته جعلته في آخر المطاف يصل إلى حُكم يعده الكثيرين أنه صواب وهو أن روسو مؤسس علم الإنسان، كما ناقش هذا العمل قضايا الثقافة وحقوق الإنسان التي تبقى مبادئ راسخة في القانون الدولي والذي يسعى لتثبيتها وفرضها على دول العالم، كما نجد عمل آخر يخص فيلسوف الأنوار روسو وهو عمل **إمام عبدالفتاح إمام** من خلال كتابه: " روسو والمرأة " طبعة 2010 والذي ناقش فيه مسألة خطيرة في عصره مرتبطة بالمرأة ووظيفتها الاجتماعية أو حتى مكانتها السياسية، من خلال هذا العمل يكشف لنا مفهومي عن المواطن، حيث يبقى جنس الأنثى أقل مرتبة من الذكر، لأنه تصنيف طبيعي، وفي هذا الحكم هو متفق مع القواعد والأسس الفلسفية لفكر اليونان خاصة أساتذة أثينا أفلاطون وأرسطو، وفي هذه النقطة بالتحديد نلتمس مع الأستاذ إمام عبدالفتاح إمام نظرة دونية لهذا الفاعل الأساسي في المجتمع ألا وهو المرأة، ولعل القراءات المعاصرة ترفض هذه الأحكام الإقصائية. كما نجد عملاً آخر عبارة عن أطروحة دكتوراه من إعداد الطالبة **هنى خديجة** بعنوان من إنسان الطبيعة إلى إنسان المجتمع عام 2003 في جامعة الجزائر، بحيث عالجت فيها مفهوم الطبيعة عنده والذي يشكل الأرضية الأساسية لتصوره حول المجتمع السياسي، كما وضحت الفرق بين إنسان الطبيعة وإنسان المجتمع المنضوي تحت فلسفة العقد، كما نجد رسالة دكتوراه أخرى **للطالب برقاي جمال** حاول من خلال أطروحته النقد التصحيحي للحضارة الغربية عند جان جاك روسو 2013 جامعة الجزائر، أن يحل تساؤل روسو حول ما إذا حققت الحضارة الغربية السعادة للإنسان الغربي أم لا؟ وبالطبع رد روسو كان سلبياً ممهداً بذلك التأسيس للمجتمع السياسي القائم على القوة . وضح الطالب من خلال هذا العمل على أن مشروع روسو حاول أن يزيل فلسفة القوة القائم على السلبية وجعله مفهوم مذهب إيجابي يرمز إلى الإرادة العامة يكون المواطن هو صاحب السيادة فيها من خلال المراحل التي مر عليها إميل في صيرورته التربوية. إضافة إلى عمل آخر **للطالب طيبيميلود** من خلال أطروحته المعنونة: **بالتصور الفلسفي لنظرية العقد الاجتماعي روسو أنموذجاً** في عام 2017 من إشراف الأستاذ يوسف زرافة بجامعة الجزائر،

بحيث عالج فيها الطالب نظرية العقد الاجتماعي والعوامل المساهمة في تبلورها في الغرب عموماً، ثم ما مدى إمكانية حصول ذلك في مجتمعاتنا مثلاً. هذه الأعمال وغيرها كلها تعكس بصورة واضحة قيمة هذه الشخصية وكذا الاهتمام به خاصة في هذه المواضيع التي تبرز لنا روسو كفيلسوف للسياسة وواضع أسس الدولة الحديثة.

الإشكالية المعالجة في هذه الرسالة تبحث عن ما طبيعة القيم المواطنة في الفكر السياسي الحديث والمعاصر؟ ثم ما هي الخصوصية التصورية عند جان جاك روسو؟ ثم ما قيمتها؟ وما مدى حدود تأثيرها على الفكر الحديث والمعاصر؟ كما أثارت هذه الإشكالية حدود ممارسة المواطنة والعوائق الجلية التي أفرزتها المتغيرات الدولية خاصة في شقها الاقتصادي بما عرف بالعولمة، وعليه تحول مفهوم المواطنة من بعدها القطري إلى المستوى العالمي فيما سمي بالمواطنة العالمية. ثم ما أوجه التباين بين مواطنة عصر الأنوار و مواطنة زمن العولمة؟

إننا نلتمس في فكر روسو من خلال هذه الإشكالية حول مسألة المواطنة وقيمها هو البعد العالمي لفلسفته من خلال دعوته لتأسيس علم الإنسان، ولعل هذا المعنى هو حكم في واقع الأمر نجده عند علماء الأنثروبولوجيا مثل شتراوس الذي جعل منه المؤسس الحقيقي لهذا الحقل المعرفي، يُضاف إلى ذلك أن رسالته في الأصل في مجملها كانت تخاطب الإنسان العالمي، وبذلك استشرّف المستقبل ليضع قواعد عامة ومشاركة تسيّر عليها البشرية، وفي ثانياً معالجة هذه المسألة تقف موضوعة المواطنة أمام إحراج كبير في ظل تحديات العولمة التي فرضت بدورها قيماً أخرى تتعارض في المحتوى مع دوافع المواطنة التي دعى إليها فيلسوفنا.

لقد اعتمدنا على المنهج التاريخي والتحليلي النقدي، فالمنهج التاريخي الموائم لطبيعة هذا البحث الذي يتطلب جمع الأدلة والأفكار التي تمثل رأي فيلسوفنا ومن ثمّ تمحيصها وتحديد أبرز معانيها إلى غاية تأليفها و عرض بعد ذلك الحقائق عرضاً صحيحاً في مدلولاتها وجعلها أكثر علمية وموضوعية. لأن من طبيعة المنهج الاستردادي كذلك هو التعرف على

ماضي الظاهرة وتحليلها وتفسيرها علميا في ضوء الزمان والمكان الذي حدثت فيه، ومن ثم مدى ارتباطها بظواهر أخرى حالية محل الدراسة للوصول إلى تعميمات تؤدي إلى التنبؤ بالمستقبل. وهذا ما نعمل من أجله قد الاستفادة من نظريات هؤلاء الفلاسفة، أمّا فيما يخص التحليل فهذا أمر مهم وأساسي، لأنّ النقل دون تفكير وتقويم لا يعط الفكر حقه، وعليه شرح وتحليل الأفكار لهذا الموضوع هي من أنجع الطرق وأفضلها حتى يتسنى لنا فهم أوسع لمضمون أفكار روسو، ومن الضرورة كذلك نقدها لأنّ كل الأفكار تمتلك قابلية النقد. وهنا سأستعين بمواضيع تبدوا متعارضة مع مبادئ فيلسوف الحرية، فرضتها تحديات العصر، كما جعلنا من فيلسوف الحداثة والتواصل هابرماس، الذي قدّم رؤية شاملة من خلالها يتجاوز ويشمل كل تناقضات العولمة الاقتصادية المهددة لقيم التحاور والتعايش.

اعتزتنا في انجاز هذا العمل مجموعة من الصعوبات قد تنقص من قيمة البحث، لكن في المقابل تمنح الإمكانية لفتح إشكالات أخرى تكون مقدمة لمواضيع أخرى تحتاج إلى التنقيب والبحث من جديد، أبرز القضايا التي استدعت الالتفات إليها هو طبيعة المفهوم الذي تقوم عليه هذه الأطروحة ألا وهو المواطنة، تحديده ليس بسيطا مادام أنه خاضع لجملة من المعطيات التي تجعل منه مفهوما مرنا غير ثابت، هو منفعل بالمحددات والسياق الذي يفرزه، فلم يبق المفهوم كما تمخض عند فلاسفة اليونان بل أخذ منحى آخر إلى أن وصل للفهم الحالي، كما لا يمكن مع روسو أن نفرق في المواطنة بين الفرد كإنسان مطلق وبين جنس، لكن ورغم هذا فقد وفّقنا إلى حد ما في الإلمام بفكره في إطار ما أتاحتها لنا مراجعته في ذلك، كما يتداخل في هذا الموضوع السياسي الجانب القانوني والأخلاقي مما يستدعي الفهم الأمثل للمواطنة وقيمها و كذا التحديات التي تُجابهها، بالاستعانة بالمفردات القانونية التي تعطي الصورة الكاملة للموضوع.

الرد على الإشكالية تطلب خطة متكاملة تستوفي شروط العمل بكل جزئياته، لذا جاء العمل شامل لمقدمة و أربعة فصول وخاتمة، كل واحد منها ينقسم إلى ثلاث مباحث ومجموعة من

المطالب نعالج من خلالها العناصر التي استدعاها هذا العمل ثم خاتمة هي بمثابة حوصلة له.

مهدنا لهذا العمل بمقدمة افتتاحية نشير من خلالها لأهمية الموضوع وقيمه وكذا أهم النقاط التي سيعالجها هذا العمل وكذا أبرز خطواته، فالموضوع ضروري ومتناغم مع متطلبات المرحلة، لذا في اعتقادنا أن رقي الدول يقوم حتما على مراعاة الحريات، وللمواطنة وما تمثله من قيم دور بارز في ذلك، أما فيما يخص تقسيم العمل فكان كالتالي: الفصل الأول كان تحت إشكالية المواطنة بين المفهوم والتاريخية وفيه ثلاث مباحث يناقش كل واحد منها جزئية، فكان الأول موسوما ب المواطنة بين الدلالة والمعنى، وفيه فصلنا للمعنى من زواياها المختلفة وكذا أهم المرادفات المتصلة به. أما الثاني فكان يناقش مسألة التاريخية، وفيه تتبعنا السياق العام لتشكل هذا المفهوم خاصة في العصر اليوناني، كما كان الأخير يوضح التطور المفهومي لهذا المصطلح في الفلسفة الرومانية و المسيحية حيث اتسع مضمونه أكثر متأثرا بالمرجعيات المتباينة لهاتين الحضارتين سواء كانت قانونية أو دينية. أما الفصل الثاني فكان يناقش فلسفة المواطنة عند فلاسفة الإنجليز وبالتحديد مع فلاسفة العقد الاجتماعي الممثلين في كل من توماس هوبز وجون لوك، وكلاهما أدرجنا لهما مبحثا مستقلا يناقش من خلاله مسألة التأسيس للدولة من المرحلة الطبيعية إلى غاية التفاعل بين سلطة الشعب والحاكم، ومن خلالهما اكتشفنا اختلاف المرجعيات الفكرية للفيلسوفين والتي جعلت نوع من الاختلاف بينهما وبين فيلسوفنا روسو، بحيث كان العقد عاملا مشتركا بينهما لكن طريقة الأداء الوظيفي تتباين وكذا كيفية التفاعل بين المواطن ودولته، أما الفصل الثالث فكان موسوم بقيم المواطنة عند روسو، واندرج تحته مباحث حاولنا من خلالها فهم التأسيس الفلسفي لفكرة الدولة عنده من خلال مناقشة مسار التحول من تجمع الطبيعة إلى الاجتماع المصطنع، ثم مناقشة بعد ذلك دور هذا المواطن في الجسم السياسي وأهم القضايا التي تحتمل المساهمة في تفعيل الدور الأساسي في هذه المنظومة السياسية. أما فيما يخص الفصل الرابع فيعتبر نقدا ومحاولة جديدة في الوقت نفسه من خلالها نفهم مسار المواطنة في

ظل التحديات الراهنة، فكان معنونا المواطنة وتحديات العولمة، وبدوره قسمناه لمباحث كل واحد منهما يناقش قضية ذات صلة بموضوعنا، فكان بعنوان المواطنة في ظل تحديات العولمة والثاني كان عبارة عن نقطة تجاوز ورؤية قدّمها لنا يورغان هابرماس من خلال مسألة المواطنة العالمية كنتيجة حتمية تطلبتها تحديات المرحلة.

وكخاتمة لهذا العمل استنتجنا أن سلوك المواطنة قبل أن يكون ممارسة وفعل هو في آخر المطاف وعي به وفهم لأسسه، فأوروبا قد تعلمت التفكير وناضلت حتى وصلت إلى هذا المستوى من الديمقراطية وحقوق المواطنة وما يتوجب علينا نحن المجتمعات الفتية والطامحة لبناء دولة المؤسسات، هو الارتكاز على فلسفات تحتوي على قدر من التناغم مع هويتنا حتى تكون مساندة لنا لا تضاربا وتتاقضا يؤدي بنا إلى التشتت والتمزق. نحن بحاجة إلى إعادة قراءة تراثنا بكلياته حتى نصل إلى مفهوم الدولة عندنا ومن ثم السير في خطى المنظومة العالمية وبها نكون عالميين ومنضويين حتى الفكر الإنساني الجامع.

الفصل الأول

المواطنة بين المفهوم والتاريخية

المبحث الأول: المواطنة المفهوم والمعنى

المبحث الثاني: الفكر السياسي عند اليونان

المبحث الثالث: الفكر السياسي في الفلسفة المسيحية

المطلب الأول: المواطنة واستعمالاتها

المواطنة: المعنى والدلالة:

إنّ فهم أو احتواء أي مفهوم يقتضي منا توضيح الآليات اللازمة لفك غموضه وتشريح أسسه بغية القبض على المعنى وفق سياقه ومعرفة البيئة التي أنتجته، ومن ضرورات هذه الأدوات هو الرجوع للأصل اللغوي وتفكيك المعنى الإتيولوجي له الذي يقرب الباحث من إدراك المبدأ لهذا الحد ومنتهاه وتفسير المسار الذي اختطه والأحداث التي ساهمت في تكوينه والقيم الذي أفرزها وكانت نتاج له.

أول مقارنة تبدوا لازمة لهذا المفهوم هو الوطن الذي يعد الإطار العام الذي يتضمن هذه القيمة الأخلاقية قبل أن تكون سياسية أو قانونية، ثم بعد ذلك التصورات التي تضاف له مثل الدولة كجهاز من المفروض أن يصون هذا المدلول، باعتبارها كشكل تنفيذي مؤسساتي تملك السلطة المعنوية والمادية لتطبيقه، فمفاهيم المواطن، الوطن، الدولة، السيادة... حدود تتقاطع فيما بينها وتقوى بوجودها مشتملة وتضعف وتنقص مدلولاتها بتفككها.

1- الوطن:

تعد مفردة الوطن من أبرز المصطلحات المتضمنة لمعاني مختلفة فقد يعني " الوطن المنزل الذي تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه....ويقال: أوطنت وطننا لم يكن من وطني، لو لم تكن عاملها لم أسكن بها"¹ صفة الوطن تلحق بك إذا توفر شرط الإقامة فقط *résidence* وليس من الصحيح ربط مدلول هذه المفردة بمكان المولد أو تراث الأجداد لذا نجد في الاصطلاح السياسي المعاصر دلالة الوطن بالجهة التي يقيم فيها الشخص دائماً أو التي له بها مصلحة أو فيها مقر عائلته.

¹ - ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف القاهرة، تحقيق عبد الله على الكبير وآخرون، ص 4868.

هذا المصطلح أي (الوطن) لا نجده بنفس اللفظ في القرآن لكن له مقابل يُعتبر تماسا له في القصد والغاية كمصطلح البلد في قوله تعالى: " لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد "1 والبلد في اللغة لا يعني المدينة التي نشأت فيها أو مسقط رأسك، " بل هي القطر كله بحدوده المعروفة والمسماة والمحددة، التي تحكم بنظام واحد "2 كما نجد مصطلح الديار نحو قوله تعالى: " قالوا وما لنا أن لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا "3

فالوطن له معاني اصطلاحية متعددة " فهو البلد الذي ولد المرء فيه، أو البلد الذي ينسب المرء إليه من حيث جنسيته أو تبعيته "4 بهذا المعنى يشتمل هذا الحد على الدلالة المطلقة التي لا تحدد خصوصية العلاقة بين الإقامة وفعالية المقيم، بحيث يضحى هذا المكان وطناك بقطع النظر عن الأصل أو المدة أو الغرض من مكوثك فيه، ويمكن رصد الدلالات الأخرى للوطن كما قال أحد الكتاب السوريين " إسحاق أديب ": " باعتبار أن الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة تشبه أن تكون حدودا : الأول أنه السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد، ثانيا أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية وهما حسيان ظاهريا، ثالثا إنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعز أو يسفل ويذل وهو معنوي محض، فليس للوطن حدود بالمعنى الجغرافي وإنما تتحدد حدوده بالحقوق والواجبات وما يتفرع عنهما من ولاء ومشاركة "5 ومع بروز كل هذه القراءات المفتوحة فإن هذا الفهم المعنى العام لا يتماشى في حضور القانون الذي يحدد ويقلص من مساحة الإطلاقية للوطن، لذا يذهب أهل القانون لتحديد طبيعة المواطن والذي يعتبر من سمات

1- القرآن الكريم: سورة البلد، الآية 02/01 .

2- عبدالله ناصر، ابراهيم: المواطنة، مكتبة الرائد العلمية، عمان، الأردن، ط1 2002، ص 217.

3- القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 246.

4- عبدالله ناصر، ابراهيم: المواطنة، مرجع نفسه، ص217.

5- عروسي، سهيل: من قضايا الفكر السياسي المواطنة أنموذجا، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا،

ط 2010، ص13.

الشخصية القانونية التي تتقيد وفق ضوابط و أطر قانونية لذا يمكننا اعتبار الموطن هو: " المكان الذي تكون للشخص صلة به بحيث يعتبر موجودا فيه بصفة دائمة حكما. ولذا توجه إليه الإخطارات والتبليغات القضائية فيه حتى لو لم تبلغ إليه فعلا " ¹ فالشاهد من هذه القراءة هو الاتفاق على تحمل هذا الشخص لكل أنواع المسؤولية سواء المادية أو المعنوية بلغة الحكم أم لم يبلغه، كان مقيما عرضيا مؤقتا أم مستقرا دائما، وتبقى هذه القراءة مع ذلك تحمل الطابع العام الذي يختلف من بلد لآخر حسب خصوصيته والبنية الواضحة لنسقه القانوني، فهل بإمكان لفلسفة المواطنة أن تُقيد من شأن هذه القراءات الهامشية؟

¹ - إسحاق إبراهيم منصور. كتاب: نظريتنا القانون والحق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر الطبعة 1992. ص232.

المطلب الثاني: التأسيس للمفهوم

1/2- مفهوم المواطنة:

المواطنة مفهوم قديم قدم الوعي السياسي للإنسان، فجزوره ممتدة عبر الحضارات وإن كانت الأمة اليونانية المعلمة والواضحة لهذا التأسيس النظري و لهذا التصور بحكم تظافر مجموعة من العوامل أفرزت تبلور هذا المفهوم في تلك الثقافة دون غيرها، ولعل النظام الديمقراطي وركائزه الأساسية المتعلقة بفلسفة الحقوق والواجبات (التفاوت الطبيعي) أسرعت بهذا المدلول للمصطلح بأن يكون عنوان كل مشروع سياسي تتكاثف الجهود لجعله كممارسة وسلوك، لذا من الأجدر اعتبار علاقة الديمقراطية بالمواطنة بأنها علاقة تلازم وترايط مستمرتين " ذلك أن الديمقراطية تقوم على ركيزة أساسية هي المواطنة المتساوية، فحقوق المواطنة هي الشيء الوحيد لبناء دولة القانون، إذ من المواطنة ينبثق كل التصور للتنظيم السياسي وخاصة الديمقراطية " ¹. لأن الشعب هو السيد في كلا الموضعين، يحكم نفسه بنفسه، ويرضى في الآن نفسه بضروريات الحياة الواجبة، لأن المواطنة هي حقوق وواجبات وهي أداة لبناء مواطن قادر على العيش بسلام وفي حالة تساوي مع غيره، وهي شرط أساسي تقوت به المواطنة عبر تاريخها و أضحت ملازمة لها بحيث يكون الإقرار بها بقبول حق المشاركة بين الأفراد المتساوين مشاركة فعالة في جميع الميادين الاجتماعية والاقتصادية وبالأخص السياسية كالحق في الانتخاب والتمثيل السياسي وغيرها.

فالشعب الذي يمارس حقوقه كاملة ضمن معطيات المساواة والحرية هو الذي يتطابق معه لفظ المواطن، وهو الذي تخاطبه القوانين والداستير المنظمة للحياة السياسية متجاهلة لدواعي التمييز كالجنس أو الدين أو العرق، لذا الفيصل في نجاح المواطنة هو وعي هذا الفرد لذلك

¹- أبو المجد، عبد الجليل: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق المغرب، ط: 2010.

الدور المنوط به. " فالمواطنة الصالحة تتطلب بداية فهم لدور المواطن، فالمواطن هو عضو في دولة له فيها ما لأي شخص من حقوق وامتيازات يكفلها الدستور وعليه واجبات، وقد حرر المؤتمر الثقافي العربي الرابع في دمشق الذي عقد بدعوة من جامعة الدول العربية عام 1959م صفات المواطن بأنها: أن يعرف نفسه ومقدرته ومكانته من أمته وواجبه وحقوقه " ¹ فمسألة الوعي هي التي تحدد ماهية الفرد وتحدد موقعه في الدولة وبذلك يعتبر الحلقة المهمة في أي كيان سياسي كان، ونجاح العملية السياسية متوقف أساسا على هذا الدور المحوري الذي يصنعه الفرد بوعيه بذاته وبمجتمعه، فيضحى هو المحرك والضامن لتحقيق غاية الدولة والاجتماع السياسي، " فالمواطن أساس العملية الديمقراطية، فالدولة المدنية تقوم على أساس الإرادة الشعبية والشعب ما هو إلا جموع المواطنين الذين يختارون من يحكمهم، فالفرد منذ ولادته حتى ينمو ويصبح عضوا في جماعة يشارك همومها ويشارك في إدارتها عن طريق حقوقه السياسية " ² إن الدعوة لهذه القيم والتنظير لمثل هكذا أطروحات يبدو في المتناول لكن الذهاب إلى تجسيد هذه الرؤى وجعلها سلوكيات تتمظهر في الواقع المعاش لهو أمر بالغ الأهمية، " إن ممارسة هذه الحقوق غائبة كليا أو جزئيا من الحياة السياسية للمواطنين العرب، لأن المواطنة الوحيدة المعترف بها عمليا ورسميا في معظم الدول العربية هي المواطنة الفوقية الأكثر سلبية لكونها مؤسسة من طرف قادة هذه الدول وتكاد تقتصر عليهم وعلى من يرعى مصالحهم " ³ لذا يمكننا القول أن المواطنة وما تناشد به من حقوق تعد نقیصة وعثرة سياسية خطيرة إذا لم يشرعها الدستور التي تقام عليه أي دولة، بحيث يفقد مصداقيته أي النظام السياسي ويعتبر من الأنظمة المارقة التي تخالف قيم الإنسان التي

¹ - علي، ناصر: المواطنة رؤية تربوية في عصر المعلوماتية، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط 2013، ص92.

² - البهجي، إيناس محمد، يوسف المصري: المواطنة في القانون الدولي والشریعة الإسلامية، المركز القومي للقاهرة، ط1 2013، ص 31.

³ - ولد يب، سيدي محمد: الدولة وإشكالية المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن عمان، ط2010، ص 16.

أقرتها الهيئات الأممية، لكن يبقى توظيف هذه القواعد والتوصل لآليات تنفيذها بصورة أوضح غرض دائم الطلب. لذا المواطنة هي حاضرة وموجودة لكن بمشهد رمزي إتوبي قد يتخذ الطابع الجمالي لإضفاء المشروعية على الساحة السياسية، لكن من الناحية الفعلية فنظرية المواطنة مغيبة ولا نلتمس لها وجودا في النواحي المختلفة سياسية اجتماعية قانونية... وإن كانت الجهود التي تسعى إليها هذه الدوائر الفعالة في الحقل السياسي لتشجيع منظمات المجتمع المدني وتفعيل دور الأحزاب السياسية وفتح أمامها المجال لممارسة حق الاعتراض وتبصير الأفراد بمجال الخيار السياسي الذي يقترح البدائل ويقوي الجبهة الاجتماعية الداخلية، فضرورة تفعيل دور الفاعلين السياسيين من نخبة ومؤسسات المجتمع المدني شرط جوهري في ترسيخ قواعد فعل الممارسة الديمقراطية الذي هو في آخر المطاف مبدأ من خلاله نحصل على غاية المواطنة " لذا إن مساهمة المواطنة في توفير الاستقرار للبلد غدا، مرهون إلى حد كبير بحماية منظمات المجتمع المدني نظرا لدورها الحيوي في تحقيق العديد من التطلعات الأساسية للمواطنين، لعل من أهمها المشاركة النشطة في الحياة الاجتماعية ونشر القيم والأخلاق الإنسانية"¹ وتبقى كل هذه الأهداف مرهونة بمدى استجابة الدولة ومؤسساتها في نجاح هذه المحطات فأى دولة نقصد مخولة لها القيام بهذا الدور؟

أجمعت أكثر من دراسة على أن وجود الدولة أمر ضروري، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك أن وجودها عضوي مرتبط بالإنسان الذي يمتلك فطرة الاجتماع بغية تحقيق حاجاته وأغراضه، لذا يستحيل علينا التفكير بدونها، ومن أبرز المخاطر التي يمكن أن تهدد وجود الفرد الذي يبقى عاجزا عن سد وتحقيق أهدافه، لذا يمكننا أن نعتبر " شخصا بدون عائلة وبدون مسكن ثابت وبدون انتماء ديني يمكن أن يعيش حياة مكتملة بصورة كافية. لكنه بدون دولة ليس شيئا. وليست له أية حقوق، ولا أي أمن، ولديه قليل من الفرص لممارسة سيرة

¹ - ولد يب، سيدي محمد: الدولة وإشكالية المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربية، المرجع نفسه، ص 20.

مهنية نافعة. وعلى الأرض لا خلاص خارج إطار دولة منظمة¹ وقصدنا في الإشارة إلى هذا التوصيف في قيمة الدولة وأفضليتها على الفرد يجري عليه الحديث في المجتمعات الحديثة نوعاً ما، لأن التاريخ في فتراته قد أورد لنا مجتمعات تعيش وفق منطق القبلية أو العشيرة أو الرابطة الدينية، أو العائلة، لكن مع المجهود الذي شهده الفكر الإنساني فرضت الدولة ذاتها كجهاز أو سلطة لا غنى فيها للفرد من دونها، لكن هذه الرابطة الضرورية هي رابطة حسنة وتكامل أم اتصال سلطوي قمعي ينفي الحرية والإرادة ويفرض مكانها الوصاية والتبعية؟ ثم هل يمكننا اعتبار الدولة كسلطة مركزية كافية بمفردها لإفشاء سلوك المواطنة والشعور بقيمتها؟ أم هناك أجهزة مضايفة وموازية للدولة تعاضدها في إكمال تحقيق غاياتها؟ ثم ما محل منظمات المجتمع المدني في تقوية النسيج الاجتماعي للمواطنين؟ أم هو دعاية ضد مصالح الدولة وأهدافها؟

2/2- جدلية الدولة والمجتمع المدني: علاقة اتساق أم حتمية انفصال:

إن الوقوف على مفهوم الدولة أمر مهم، والنجاح في صياغة تحديد أدق لهذا المعطى فرض أهم، لأن كثير من التعريفات التي تقدم لنا صيغاً متعددة حول مفهومها حسب اتجاه ومقصود كل باحث أو منظر من جهة، وكذا ضبط التعريف بالمقارنة مع نشأة هذا المفهوم من جهة ثانية. لذا اعتبر المفهوم الذي يحتوي أكبر قدر من العناصر الجامعة هو الذي يتناغم خاصة مع الوضعيات الراهنة للدولة ضمن المجموعة الدولية. لذا "تعرف الدولة بأنها منظومة لتفاعل عناصر (اجتماعية، سياسية، جغرافية) إن توفرت وتفاعلت، نطلق على ذلك الكيان اسم الدولة. فالدولة تعرف من خلال عناصرها، وهي مجموعة من الناس (الشعب)، يسكنون إقليماً بصفة دائمة، وفي ظل سلطة حاكمة معترف بها خارجياً، وتتمتع

¹- شتراير، جوزيف: الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط2 2005، ص07.

بمزايا السيادة داخليا وخارجيا " ¹ فوجود الشعب والإقليم المحدد لجغرافية هذا البلد ووجود سلطة تمارس ضوابط القانون تكون غير مكتملة الشرعية إذا جافت على القوانين الدولية والاعتراف العالمي، الذي يراقب شكل النظام السياسي ويتدخل في سن وتشريع القوانين وكذا تطبيقها، فمصادقية الدولة تتجلى في شرعية النظام السياسي، لأن الدولة " تعد مؤسسة من مؤسسات النظام السياسي، وإذا كانت كُبرها وأبرزها تمارس الدور الرئيسي فيه ولكن هذا لا يعني أن النظام السياسي يمكن أن يكون هو الدولة. كما أن النظام السياسي لا يضم هيئات الدولة وحدها تشريعية، تنفيذية، قضائية بل كذلك مؤسسات وتنظيمات في النظام السياسي... وفي لغة السياسة تستعمل الدولة بمعنيين، في المعنى الضيق الدولة هي إحدى مؤسسات النظام السياسي وتملك وسائل قسر لإطاعة أوامرها وفي المعنى الواسع هي التعبير عن المجتمع بأكمله " ² وإن كان هذا الاستنتاج الأخير الواسع الاستعمال بأنها الصورة الحقيقية المعبرة عن المجتمع أحد الرؤى التي دافعت عنها أفكار ماركس بحيث نجده يقول " خذ أي مجتمع مدني وسيكون لديك دولة سياسية ما، ليست إلا التعبير الرسمي عن المجتمع المدني، الدولة هي جزء من المجتمع... إنها نتاج المجتمع البالغ درجة ما من التطور " ³ فسيطرة الدولة على مواطنيها لا تتم بصورة القطيعة بينها وبين أهليات المجتمع المدني، وكأن مشروعية الدولة لا تحصل إلا بوجود هذا المجتمع الذي بلغ به الوعي لإنشاء هيئات أخرى تعبر عن انشغالاته المتجددة، فكمالية المواطنة تستمد من تمامية المجتمع المدني ومشاربه المختلفة، ولا يفهم من ذلك حسب رأيي في إقامة التضاد والقطيعة بين المجتمع المدني وبين الدولة، وأن هذه الهيئة المستحدثة دورها المناط القيام به هو تقييد

¹ - صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، منشورات دار النخلة، طرابلس الجماهيرية العظمى، ط 1997، ص 19.

² - الكاظم، صالح جواد، العاني، علي غالب: الأنظمة السياسية، مطبعة دار الحكمة، بغداد، العراق، ط 1991، صص 09/08.

³ - بالانديه، جورج: الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المهري، مجد للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2007، ص 157.

سلطات الدولة، أو أن هذه الأخيرة " لا يستقيم أمرها وتتنظم شوكتها إلا متى أمكنها أن تحدث جراحة سياسية ناجحة في تماسك المجتمع تقودها إلى مصادرتة وإدماجه في نظام السيطرة. لا مجال في هذا الضرب من وعي المسألة، للتفكير في شبكة العلاقات التي تقوم بين الطرفين، أو للاعتقاد في إمكانية قيام نوع من التداخل الوظيفي بينهما: إنهما - معا - عالمان يسبحان في فلكين مختلفين " ¹ لأن القارئ الجيد لصيرورة بزوغ نور المجتمع المدني لا يجد فهما واضحا متعلق بهذا المفهوم خارج الحيز الذي تبلور مع ظهور الدولة الحديثة، ولم يكن نتيجة لضعفها أو منافسا لها، فالمنظومة المعرفية التي أنتجتها فلسفة الأنوار من الإشارة إلى الحقوق الطبيعية والتعاقد بين الحاكم والمحكومين وتقنين مسألة الحرية كلها أفكار ساهمت في بلورة نظام سياسي جديد قائم على تفاعل حقيقي بين الفرد ومؤسسات الدولة، " فهذه الدولة الجديدة (الدولة اللبرالية)، القائمة على فكرة الإجماع والتعاقد، ليست أكثر من دولة لمجتمع جديد هو المجتمع المدني: مجتمع المواطنين، مجتمع الحرية المدنية والحق الطبيعي " ² فالمجتمع المدني مفهوم لا وجود له في غياب ما يصطلح عليه بالدولة، لأن هذه الأخيرة هي الراعية لهذا التنظيم، لكن من الإنصاف القول أن ليس كل المجتمعات مؤهلة لمنح هذا النوع من المجال السياسي لتلك المنظمات، فالمنظومة العربية المعاصرة صعب علينا أن نحكم على سياساتها بأن قائمة على صيانة هذا المحرك الفاعل للحياة السياسية، لذا المجتمع المدني الذي عرفته الشعوب الغربية كان تطوره نتيجة الفصل الحاسم الذي وقع بين الاتجاه الديني الكنسي المتحكم في دوائر وممتلكات الأفراد تحت منطلق الوصاية ومنح صك العفو أو الاعتقال، لذا متى ظهرت الدولة في الغرب كان المجتمع المدني، لأن واقعنا العربي كنموذج نبغي ونسعى بتظافر الجهود لإخراجه من ساحة القهر بكل مستوياته خاصة إذا كان مضاعفا سياسيا ودينيا مغذى ومقنع بروح المذهبية كما تكشفه

¹ - بلقيز، عبدالإله: في الديمقراطية والمجتمع المدني (مرآثي الواقع، مدائح الأسطورة) إفريقيا الشرق المغرب، ط 2001، ص 27.

² - بلقيز، عبدالإله: في الديمقراطية والمجتمع المدني ، المرجع نفسه، ص 29.

جل المجتمعات العربية من خلال سلوك الإقصاء والفرقة. فحال المجتمعات الغربية الحالية ومكوناته الأساسية الفاعلة فيه، هي نتيجة تلاحق كل مكوناته، لذا " يصعب تصور قطيعة أو طلاق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي في المنظومة الفكرية السياسية الحديثة، وفي التجربة التاريخية الحديثة للمجتمعات الغربية. إذ التعالق والترابط هو القوام الذي به تنهضان. أما الافتراض أن العلاقة بينهما هي - حكما - علاقة قطيعة وطلاق، فهو لا يستقيم إلا متى أسقطنا عن الدولة والمجتمع معا صفة الحداثة، فتخلتا عن أن تكونا مجتمعا مدنيا ومجتمعا سياسيا، وهذا يعود بنا إلى نموذج المجتمع قبل الحديث، حيث دولة الاستبداد ومجتمع الرعايا " ¹ فالتحديث مصطلح نرزم من خلاله على اكتساب حقوق كانت مغيبة على الفرد، وهي كذلك أي الحداثة هي انعدام أي إكراه اجتماعي أو سياسي للمواطن، فصفة المواطن متزامنة في القصد مع الحرية والوعي في توظيفها لذا فاللبرالية هذا المنتج الفلسفي الذي يميز حضارة الغرب يعني في مدلوله " على غياب إكراه اجتماعي مفروض على الفرد، بهذا المعنى يكون الفرد حرا في أن يفعل كل ما لا يمنعه القانون حرا في أن يرفض القيام بكل ما لا يأمره بفعله، إن تبادل الأفكار والآراء الحرة هو أثنى حقوق الإنسان ومن ثم يمكن لكل مواطن أن يتكلم ويكتب ويطلع بكل حرية ما عدا الانقياد وراء تجاوز هذه الحرية في الحالات التي يحددها القانون " ².

فالإرهاب الذي مارسته الدولة الكنسية في فترة القرون والوسطى، أو حتى ربط بعض الأنظمة السياسية في واقعنا العربي المعاصر من خلال الارتكاز في شرعيتها على الطبقة الدينية، هو تفكير تقليدي يخلق أكثر من مشكلة على مستوى الحريات، وليس بمأمن عن إيجاد مصوغات التطرف التي تجعل من المعتقد الديني أساسا للتكفير والإقصاء، لذا أدركت الدوائر العلمية والأنظمة السياسية في المجتمعات الغربية أن مكافحة التطرف لا يكون من

¹ - المرجع السابق، صص 30/29.

² - لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2

2001، صص 728/727.

خلال العنف المضاد، بل بجملة من الصيغ الثقافية المتنوعة القائمة على نشر رؤى السلم والتسامح، وليس من الخاطئ أن نعد المواطنة كشعور أو سلوك قاصر على تحقيق هذا الهدف.

المطلب الأول: المواطنة في الفلسفة السفسطائية

- السياق التاريخي للمواطنة:

1/ في الفكر اليوناني:

هناك شبه إجماع بين مؤرخي الفلسفة على السبق الذي تفرّد به اليونان في وضع المفاهيم الأولى لأكثر من حد في المجالات المختلفة، فمثلا " معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالحرية والعدالة والحكومة الدستورية واحترام القوانين قد بدأت - أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها - بتأمل الفلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة، التي كانت تحت أنظارهم"¹ بحيث استطاعت تجربة اليونان من تحقيق هذه الميزة في مجال التأسيس والتنظير بسبب بلوغهم مرتبة سمحت للوعي الجمعي بأن يصوغ هكذا دلالات، بحيث " مكن للعقل الأثيني من أن يقف من تجاربه السياسية السابقة موقفا نقديا، وأن يدرك أن النظم السياسية أكثر فعالية من الأشخاص. ولذلك كانوا كلما ضاقوا بوضع عام لم يقتنعوا بتغيير أشخاص الحكم - كما الحال في الأمم الشرقية الأخرى - وإنما قاموا بتعديل الدستور، وإحداث ما يلزم من تغيير في القانون " ² هذه الديناميكية في أساليب الحكم سمحت بقدرة الشعب على السيطرة على الحاكم بالأطر القانونية والحضارية وكانت بذلك واضحة أسس الديمقراطية. فالفرد الأثيني بصفة مجملّة اكتسب الحرية وناضل من أجلها، فهي ليست كاملة على الأرجح، لكن تهيأت له الظروف لسبق الأمم الأخرى، " لذا تعتبر أثينا مصدر هذا المفهوم - الحرية -

¹- دياب، قايد: المواطنة والعولمة، تساؤل الزمن الصعب، ط1 القاهرة 2007، ص: 15.

²- المرجع نفسه: ص16.

ومع أن مدنا أخرى سبقتها إلى مقاومة الغزاة إلا أن واحدة منها لم ترتفع إلى مستواها من حيث تكوين فكرة واضحة عما كانت تفعل. لقد أفلحت مدن أخرى في إقامة كيائها على منح الحرية للفرد من مواطنيها، غير أن واحدة منها لم تكن فخورة بتلك الحرية أو ارتقت بها إلى نظام محكم كما فعلت أثينا، ومن الواضح أن الحرية من هذا النوع هي اسم آخر للديمقراطية¹ وان كانت ديمقراطية أثينا قد قضت على سقراط وكانت محل انتقاد فيلسوفها الشهير أفلاطون، لأن الحرية الفردية دوما ما تتعرض لإكراهات ما تحد من قدرة الشخص على التعبير أو حتى الشعور الحر بقضيته، لأن مفهوم الحرية هو " ألا يكون الإنسان حبيسا ... ألا يكون هناك إرغام معنوي على ميول الإنسان مصدره الخوف من النتائج المؤلمة التي يسببها الغير " ² لكن في كل هذا الامتياز التي تتغنى به المراجع حول الديمقراطية اليونانية فإنه لا يمكننا أن نعتبرها الأنموذج الكامل الذي تلزمنا به قواعدنا، لكن مع ذلك كانت حركة إبداع للنظم السياسية أدت بالمجتمعات اللاحقة النهل منها، لذا القول " أن الحاجة إلى الابتكار في ميدان السياسة هي التي تدفع شعبا يتمتع بعقل مبتكر إلى القيام بتجربته على نفسه، وقد يفيد هذا الشعب من تجربته، ومن الجائز أيضا أن تؤدي القدرة الابتكارية بسعادة الشعب إلى الأبد، غير أنه حتى في هذه الحالة فإن شعوبا أخرى تفيد من التجربة فائدة لا يستطيع تقديرها " ³ لذا كان لزاما من الناحية المنهجية أن نؤصل لهذا الموضوع أي المواطنة وكل ما تحمله من قيم سياسية خاصة، أن نتكئ على التجربة اليونانية بصفة خاصة، وبالتحديد عند أبرز روادها على غرار أفلاطون وأرسطو، ونحن بهذا الاختيار لا نقوي الطرح المركزي ولا نعلي من شأنه ونزدري كل مجهود لثقافات الشرقية الأخرى، لكن المنطق الموضوعي يجعل أسباب تشكل المدينة كانت مع أثينا التي قدمت نظام ديمقراطي ظهر مع

¹ - بيرنز، دليل: ت، لويس اسكندر: المثل السياسية، المركز القومي للترجمة، شارع الجبلية بالأوبرا الجزيرة، القاهرة، ط 2007، ص42.

² - بيرنز، دليل: ت، لويس اسكندر: المثل السياسية، مرجع نفسه، ص41.

³ - المرجع نفسه، ص46.

"صولون" وقد حدد بركليس قيمة المدينة حسب هذه الحضارة بقوله : "إن الأثينيين هم الوحيدون الذي يعتبرون من لا يهتم بشؤون المدينة، ليس مجرد شخص كسول وعديم الطموح، وإنما شخص غير نافع، وغير جدير بلقب مواطن نبيل"¹ هذا الاتجاه بهذا المنحى القانوني الوضعي الذي يربط الأفراد فيما بينهم على أساس من العدالة. ومع الفرد الأثينيين بدأت تخف حدة الوصاية والسلطة الدينية التي نشاهدها في المنظومات السياسية الشرقية المصرية على سبيل الحصر بحيث كان " نظام الحكم في مصر الفرعونية مركزيا إلى حد ما حيث كان الملك إلهها، أو نصف إله، أو له صفة الألوهية الكاملة أو بأحسن الأحوال أنه صورة الإله الحية على الأرض "². فعلى هذا الاعتبار واعتبارات ثانية نجعل من مقام مدينة اليونان ونظامها السياسي كمرجع فريد من نوعه لتحديد أكثر من قيمة سياسية ومن فلاسفتها كأساس للتتظير والتقنين، فالمصريين كما كان يردد هيجل " كانوا صبيانا أقوىاء ممثلين بطاقة خلاقة، ولا يحتاجون إلى شيء سوى الفهم الواضح لأنفسهم... أما الحل فقد كان عند اليونان في عبارة أبولو: أيها الإنسان اعرف نفسك "³ فنحن نجاري حكم هيجل على الأقل في هذا السياق على اعتبار أنه حلل الظاهرة الشرقية وحاول أن يجد لها تميزا عند مفكري اليونان والمعلم الأول أرسطو طاليس بالأخص يعد قيمة مضافة لهذا الموضوع بالأساس كشخص نظر للمواطنة من دون أن يكون أهلا لها.

¹ - عروسي، سهيل: من قضايا الفكر السياسي المواطنة أنموذجا، مرجع نفسه، ص52.

² - صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، المرجع نفسه، ص37.

³ - ويلهم، فريدريك هيجل، العالم الشرقي، م2، من محاضرات في فلسفة التاريخ، ت امام عبد الفتاح امام، ط3، 2007، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص47.

2/1 المواطنة في الفكر الأرسطي:

تعتبر المواطنة حسب المعلم الأول أرسطو أحد الوسائل التي تمكننا من فهم العلاقة بين المدينة ونظام الحكم، حيث يكون أفرادها مواطنين ينضون تحت حكم معين، غايته تحقيق السعادة، لذا كان يعتبر أن " السياسة ليست مستوحاة من تجارب الماضي، بل يمكن الكشف عنها عن طريق التأمل الفلسفي "¹ لكن قبل ذلك ما خصوصية المواطن الذي تعترف به فلسفته؟

حسب أرسطو: " لا يكون مواطنا بمحل الإقامة وحده لأن محل الإقامة يملكه أيضا الأجانب المقيمون والعبيد، كذلك لا يكون المرء مواطنا بمجرد حق المدعاة لدى القضاء مدعيا أو مدعى عليه...فمحل الإقامة والمدعاة القضائية يمكن أن يكونا لأناس ليسوا مواطنين"² هي مواطنة قاصرة حسب اعتقادي مادام أنها تركز على المفاضلة بين الإنسان سواء مقيما كان أو أجنبي، عبدا أو حرا، لا يمكننا أن نغفل العنصرية القائمة على أساس الجنس أو العرق التي دعت إليها وجهة نظر أرسطو من خلال الطبقات الديمغرافية المشكلة لهم المدينة، طبقة اجتماعية تتكون من العبيد والعمال والحرفيين وطبقة الأجانب المقيمين في المدينة والمحرومين من النشاط السياسي رغم طبيعة نشاطهم الاقتصادي، والطبقة الثالثة هم المواطنون الذين يمتلكون صفة المواطنة ولهم الحق في اكتساب عضوية المدينة والحقوق في المشاركة السياسية، ومن هنا يمكننا أن نقف على مفهوم المواطن عنده وهو " أن يطلق لفظ مواطن على كل من يتمتعون بوظائف الإدارة العامة في الدولة "³ أو من يكون لهم الحق في الاقتراع في مجالس الأمة، والمشاركة في ممارسة السلطة، لذا يبدوا الفرق جليا بين الفرد

¹ - Pierre Aubenque , la prudence chez Aristote, PUF ,1997,p32.

² - النشار، مصطفى: الحرية والديمقراطية والمواطنة قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية، ط 2009 ص 25.

³ -المرجع نفسه، ص 26.

والمواطن " ولما كان الواقع يقول أن أي دولة تتألف من عناصر متباينة فإن من الطبيعي أن ندرك ذلك التمايز بين فضيلة الفرد بما هو كذلك وبين فضيلته كمواطن في دولة ما ¹ المواطن الذي يتمتع بالحقوق السياسية وتجتمع لديه فضيلة الأخلاق، فهو جدير بأن تسند له مأمورية الحكم وسياسة البلد، لذا مسألة الاعتناء بالمجال التربوي لبلوغ هذه الصفة أمر أكثر من ضروري " وهنا نجد اتفاقاً بين أرسطو وأستاذه أفلاطون على أن التربية وخاصة لمن هم جديرون بالحكم مسألة ضرورية حيث تؤهلهم للحكم بطريقة علمية و أخلاقية في الوقت ذاته ².

فلسفة أرسطو أبقت على النظام الذي وضعته الطبيعة حسبه في سياسة الحاكم والمحكوم " إن هناك من البشر من يحكم بالطبيعة ومن يكون محكوماً بالطبيعة أيضاً تؤدي بنا مباشرة إلى دراسة طبيعة النفس...ويمكن أن ننتهي من ذلك كله إلى القول بأن هناك قانوناً عاماً ينص على أنه من الطبيعي أن تكون هناك عناصر حاكمة بطبيعتها، وعناصر أخرى محكومة بطبيعتها ولما كان هناك مبدأ أو قانون عام يعمل على مستويات مختلفة، فإن هناك مجالات متعددة لعمله تبعا للمستويات التي يعمل منها: فحكم الرجل الحر للعبد هو نوع معين للحكم، وحكم الذكر للأنثى هو نوع آخر من الحكم ³ ولو تسنى التطرق لمسألة التساوي بين الجنسين في فكر المعلم الأول لاتضح خلل المواطنة بالموازاة مع نصوص وقوانين الفلسفة السياسية المعاصرة التي تناضل من أجل حقوق المرأة والأقليات والضعفاء والعجزة تحت مسمى حقوق الإنسان، ومن هنا جاز لنا نتبع مسيرة الفكر الإنساني خاصة في فترة الأنوار لما شهدته في ثورة ضد قيم جوهريّة تمثل وتميز كينونة الفرد من حرية ومساواة وعدالة، ولعل من أكثر فلاسفة الأنوار الذين كرسوا قلمهم لإرساء هذه

¹ - المرجع السابق، ص 27.

² - النشار، مصطفى: الحرية والديمقراطية والمواطنة قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، المرجع نفسه، ص 27.

³ - إمام عبد الفتاح، إمام: أرسطو والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، مكتبة مدبولي القاهرة، ط 1 1996، ص 86.

الأهداف هو الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو من خلال مؤلفاته العديدة " أصل التفاوت بين البشر " مبادئ القانون السياسي " وغيرها من الأعمال التي لا تتح الفرصة لذريعة فلسفة الطبيعة مدخلا من أجل التمايز، إلا في حالات قليلة (مثلا مسألة المرأة)، إضافة طرح جون لوك وتوماس هوبز الذي يفتح فكرهم السجال على منظومة جديدة من المفاهيم لتؤطر لشكل حكم معين يخضع الفرد بصفة عامة للانضواء تحت نظام وتعاهد سياسي وفق قيم ترسخها المواطنة بين أفراد الشعب. وفي كل هذه القراءات تتجلى الأفكار التي تنشد الديمقراطية وتعتبر النظام الأنسب للبشرية، كما قال جون ديوي: بأن النظام الديمقراطي هو النظام الأمثل والأفضل الذي تحتمه الطبيعة الإنسانية وتسعى لبلورته.

يكاد يكون إجماع على أن السياسة هي فن في الغالب على تربية الإنسان ومحاولتها لتمكينه من سياسة نفسه ومن ثم قيادة مجتمعه لما هو أفضل وأحسن، لأن تاريخيا كانت مسألة تأكيد سيطرة الأخلاق على السياسة، " فيصبح الفرد مجبرا على التعايش مع عدد آخر من الأفراد، ويصبح الأمير أو الفاعل السياسي مجبرا على تسيير شؤون الدولة والحفاظ على وجوده " ¹ كما لا تعد وسائل القوة أو الإكراه من عناصرها، بل " السياسة المقصودة هي التحكم عن طريق الإقناع " ² وإن كانت هذه العبارة محل ترديد كل الفلاسفة، لكن تتخذ الوضوح البالغ من التيار السفسطائي المبشر بقواعد الديمقراطية الأولى من خلال دعوتها إلى التضامن والاتحاد بين المدن اليونانية المبعثرة، وكان منهاج الخطابة أحد أبرز وسائل التبليغ والإقناع والتعبير، وإن بقيت جدلية العبد والسيد قائمة حتى تبدت مظاهر تفكك هذه المعادلة القهرية بين البشر من خلال الديانات السماوية التي حاولت القضاء عليها أو التحديد منها على الأقل خاصة الإسلام، في ابرز مبادئه وهو المساواة بين البشر جميعا.

¹- Raymond Polin ,Ethique,sirey.paris.1968.p106

²- صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، مرجع نفسه، ص66.

في مناقشتنا للفكر الأرسطي السياسي بالتحديد وكيفية رؤيته لتشكيل الدولة وإرساء لقيم المواطنة سنخرج في جدال لأفكار معينة بينه وبين أستاذه أفلاطون من جهة، والاتجاه السفسطائي من جهة ثانية، حتى نتضح الرؤية بصورة أدق، كما أن الفكر الأرسطي هو نتيجة حتمية للنزعة الفكرية والفلسفي الذي كان ذائعا والذي ساهم فيه مجموعة من المفكرين والمدارس على غرار المدرسة السفسطائية، رغم الحكم السلبي الذي لحق بهذا الاتجاه وبأتباعه، ومع ذلك من حسنات النزعة السفسطائية هو إباحة التفكير للجميع وامتلاكه حسب قدرة كل فرد، فهو المقياس والمرجع في وجود الأشياء أو عدمها، طلبها أو رفضها. العودة لذوات الأفراد هي سبق سفسطائي قبل أن يتبلور في المبدأ الشهير لسقراط اعرف نفسك بنفسك. كما تعتبر من أبرز المذاهب التي اهتمت بالفرد، لذلك نجد البعض يتساءل، " وما فائدة هذه المذاهب عمليا، أليس من الأفضل الاهتمام بشؤون البشر؟ وكانت أهم مجموعة قامت بهذا، أي بتركيز الاهتمام على الإنسان هي مجموعة السفسطائيين"¹

3/1- النزعة السفسطائية والتأصيل لفلسفة العقد الاجتماعي:

تبرز أكثر من دراسة على أنه لم يصادف أي تيار الاختلاف والصعوبة على الحكم عليها مثلما صادف الاتجاه السفسطائي، سواء كان ذلك قديما أو حديثا، فأفلاطون يعد حلقة البداية في التنقيص من جهد هؤلاء المفكرين، من خلال إصاق بهم أكبر التهم أبرزها السبب المباشر في التخلص من سقراط، والدفاع عن النظام الديمقراطي بمساوئه الذي فتح المجال للعامة على حساب الصفوة والخاصة، ولعل المخيال السياسي الأفلاطوني جزء من هذه الفئة، بحيث أقرت النزعة السفسطائية التملص من المسؤوليات على الأقل كما تفهم حسب الاتجاه النقدي الارستقراطي الذي يتزعمه صاحب كتاب الجمهورية أفلاطون، فمباح للعامة المشاركة في الحكم ومسموح لها في العزل أو الإقرار، وفي غالب الأمر ينبني هذا على أهواء وقل دراية، فالمحصلة أننا نشارك في الحكم من دون التأثير فيه، فنحن وفق ما تقدمه التوجهات السفسطائية متصلين من المسؤولية الفعلية للحكم، لكن الأجدر في هذه المسألة "

¹- قرني، عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، دار طبع ذات السلاسل، الكويت 1983، ص84.

التي يواجهها الإنسان الديمقراطي هي مشاركته في المسؤولية الأدبية عن أخطاء حكومته، هذه المشاركة الأدبية من جانبنا في تحمل مسؤولية الخطأ الذي تقع فيه الحكومة من شأنه أن يثير فينا شعورا بالسخط وعدم الرضا حين نواجهها¹ فأسس الديمقراطية الحديثة شبيهة بلعبة التكهّنات، فأنت تختار وبعد ذلك تتحمل النتائج حتى وإن كانت سلبية، فقدرها غير مضمون لكنها يكفيها أن تحترم الحريات والآراء.

الفسطائية إلى وقت غير بعيد لا يشار إليها إلا بالسلب، " واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر، هناك ابتداء فهم الفسطائية يقرب من الصواب. فقد ارتفع هيجل بالنزعة الفسطائية ارتفاعا كبيرا وذلك في كتابه (تاريخ الفلسفة) وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان². إنها لحظة لعودة إثبات الروح اليونانية واعتبار هذه الفرقة على أنها ميلاد الفكر التحرري التتويري " وكان العامل الأساسي في تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة. واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاها قويا. فقد بدا لهم على إثر ذلك أن الفسطائيين من الناحية النظرية لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضاري³ كما لا يمكن أن نعد هذه الحركة حركة طفيلية على الفكر الفلسفي اليوناني، بل هي نتاج لمجموعة من العوامل ساهمت في إبداع هكذا تفكير، وهي حل لأبرز المشاكل التي واجهت الأمة اليونانية وهي التشتت وفقدان القائد، علاوة على هذا هي رد فعل مضاد على النزعات العامة التي كانت حاصلة عند جملة من الفلاسفة، بحيث تبدت النظرة الكلية للوجود على حساب الوجود الخاص، أو بعبارة أخرى مع الفكر الفسطائي انزاح التفكير من الموضوع إلى الذات أو من العالم الكبير الكسمولوجيا إلى العالم الصغير الإنسان، أي نحن مع جعل النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول في

¹ - كان، ادموند، الإنسان والديمقراطية، ت: مصطفى حبيب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ط2004، ص13.

² - بدوي، عبد الرحمن : ربيع الفكر اليوناني، دار القلم بيروت، لبنان، ط5 1979، ص165.

³ - المرجع نفسه، صص166، 165.

النظرة إلى الأشياء. فهذا التحول الجذري في طبيعة التفكير أو التأمل في الذات هو الذي سيساهم في إعادة النظر في أبرز المواضيع السياسية ألا وهو الحكم.

إن السفسطة " لا تشير إلى مذهب، وإنما إلى طريقة في التعليم، فالسفسطائيون معلمون يرتحلون من مدينة إلى أخرى يبحثون عن جمهور من السامعين، ويعلمون تلميذاتهم، لقاء أجر مقرر"¹ وهذا ما شنع عليهم أن الغاية لم تكن نشدان الحقيقة وإنما الإقناع والمال، وهذا مانجده في بعض المحاورات لأفلاطون على لسان سقراط وهو يحاور في جورجياس الذي يعني في معنى حديثه عن البيان أو " القدرة على إقناع المرء بواسطة حديث القضاة في محاكمهم، والشيوخ في مجلسهم، وفي الجمعية الشعبية، وكذلك في كل اجتماع آخر يجتمع فيه المواطنون وبهذا تستطيع أن تسحر كل من الطبيب ومدرب الألعاب، أما بالنسبة لرجل المال الشهير فسيدرك الناس أنه يكس المال ليس لنفسه بل لغيره، من أجلك أنت الذي تعرف كيف تتكلم وكيف تقنع الجماهير "² وبالتالي ترك الفرصة لهم للخوض في شؤون السياسة والحكم أمر خطير حسب فلاسفة أثينا مثل أفلاطون.

لذا ففلسفة الحكم مع النمط السفسطائي ستكون نظرتها مختلفة للنظرة السابقة تبعا لأساسيات التحول الذي جرى، تحول حدث على مستوى طبقة الحكم من أرستقراطية مطلقة أي أرستقراطية دم ووفق هذا تكون الفضائل وراثية طبقا لهذه القاعدة فهي العامل الأساس في إيجاد هذه الفضائل. إضافة للبعد الجسماني والقوة البدنية التي تكون حاصلة في الأسرة النبيلة، على هذا ناضلت السفسطائية على تغيير نمط هذه الفضائل المطلوبة في المواطن المحصورة أصلا في إيجاد نخبة يمتلكون قدرة عقلية فائقة بمقدورهم أن يساهموا في إصلاح الحكم، وفق قدراتهم المكتسبة، لذا لا يطلب " من السفسطائي أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة، فإن هذه الصفات التي تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابرة والإقدام، وهي الصفات التي تطلبها ثيوكديديس من السياسي، لكي يكون على رأس

¹ - برييه، إميل: الفلسفة اليونانية، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ص106

² - أفلاطون: محاورات جورجياس، ت: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1970 ص40.

دولة وبها وصف ثومستوكليس، نقول إن هذه الصفات فطرية، وليس للسفسطائي، ولا لأي كائن من كان أن يخلقها في نفس الرجل. ولكن الشيء الذي يمكن، بل ويجب أن يربى عليه الإنسان هو الخطابة، والقدرة على التأثير في الناس، أي الناحية الشكلية في الروح الإنسانية¹ فمن الناحية المنهجية كان دور السفسطائيين واضحا، وهو التركيز على الناحية الصورية في الإنسان، ففلسفتهم تقتضي تكوين طبقة من الناس يستطيعوا التأثير في المخاطبين ولا دخل لهم في المؤهلات الفطرية، كما حدد أرسطو وأفلاطون الشروط الطبيعية في شخص الحاكم. تقوية النزعة الفردية بما تتوافق مع الحرية هي مفاتيح بناء الحضارة الأثينية، وأشاعت هذه المدرسة نوعا من الحرية الفكرية والاعتزاز بالروح الفردية وفسحت المجال للإنسان الشعبي الفرصة لتبرير مواقفه وإبداء وجهات نظره، وبهذا يمكننا أن نرجع أصول التعاقد الاجتماعي لهذا الاتجاه أي " السفسطائيين الذين رأوا أن الإنسان يصنع القيم بإرادته، وأن النظام السياسي هو نظام اتفق الأفراد على تكوينه للسهر على مصالحهم، فهو بذلك نظام غير طبيعي قام على أساس من الاتفاق أو التعاقد بين الأفراد لتحقيق حمايتهم، وخلصوا من ذلك إلى أنه مادام أن الأفراد تعاقدوا على إنشاء هذا النظام، فلا يجوز أن يكون حائلا دون تمتعهم بحقوقهم الطبيعية"² إن هذا الطرح الذي يردده السفسطائي حول اعتبار أن فكرة التعاقد هي وسيلة من أجل تجاوز الأنانيات الفردية وكذا بغية المحافظة على النسيج الاجتماعي بهذه الوساطة، لذا يمكننا اعتبار " السياسة لها بعد جماعي وتصدر قواعد اجتماعية وإن كانت مرتكزة على ضمائر فردية، وهذا ما يجعلها تكتسب فعالية اجتماعية "³ وهذا ما نلتمسه عند فلاسفة الأنوار بصفة عامة خاصة عند رواد العقد الاجتماعي كتوماس هوبز ولوك، فهذا الأخير جعل من التعاقد كسبيل لإقامة سلطة ونظام

¹ - أفلاطون: محاوره جورجياس، ت: محمد حسن ظاظا، المرجع نفسه، صص 168، 167.

² - إسماعيل، محمد فضل الله: الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، دار الجامعيين للطباعة والتجليد الإسكندرية، ط 1 2001، ص 17.

³ - Nicolas Tenzer : philosophie politique, paris ,PUF .199.p96.

حكم يوفر لهم العدل ويضمن لهم الحقوق، ومؤلف كتاب التنين يصرح بوضوح على أن الضامن لكبح الأنانية هو العقد الاجتماعي الذي يكون فيه الحاكم أو الدولة سيده.

4/1- فلسفة القانون: إبداع سفسطائي:

أولاً من الصعوبة بما كان أن نتفق في هذا التوصيف المقدم على اجتهاد السفسطائيين حول المسألة القانونية، نتيجة لوجود إشارات قبل المدرسة السفسطائية تتكلم عن مكانة القانون وأهم مخرجاته فقد أشار ديمقريطس والذي كان معاصراً لهم على أن " الإنسان قد اضطر إلى أن يتعاون مع غيره حتى يمكن أن يكفي حاجاته المختلفة، ومن ثم كان المجتمع ضرورياً بالنسبة للإنسان، لذلك فقد رأى أن أصل القانون هو اختراع الإنسان ومواضعه فوضع أول تفرقة في الفلسفة اليونانية بين الموجود بالطبيعة والموجود بالعرف أو القانون " ¹ وقد امتلك السفسطائيين الجرأة في طرح أفكارهم وإبراز فلسفتهم الداعمة للنزعة الفردية بعدما استفادوا من الديمقراطية الأثينية الحديثة، وإصلاحات صولون القانونية القاضية بإلغاء الرق بسبب الديون، كما ليس واجبا على الولد إعانة والده إن لم يكن قد علمه صنعة معينة، وفي هذا الفهم دعوى لقيمة العمل اليدوي الذي ستزدرية الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية باعتباره عملاً يبنني على الجهد العضلي خاص بطبقة العبيد وأصناف المجتمع الآخرين من غير الطبقة الأرسطراطية، فلكل تلك العوامل تهيأت الفرصة للفكر السفسطائي للبوخ بما تتوق له الإنسانية من تعبير رأي وحرية في اتخاذ واختيار القرارات، فالترحال والاحتكاك بشعوب المختلفة " قد ولد لديهم فكرة نسبية العادات ونسبية القوانين الوضعية. فالشريعة هي ابتكار بشري تخالف الطبيعة، لأن القانون من صنع البشر وهو على طرف نقيض مع الطبيعة. وهذا يعني أن عملية التشريع تعارض العدالة الطبيعية بعدالة وهمية هي عدالة القوانين المصطنعة، وبذلك فإن السفسطائية أشاعت فكرة نسبية القوانين زماناً ومكاناً، أي أن القانون

¹ - مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطبع والنشر والتوزيع، ط 1998،

الذي هو صالح اليوم قد يغدو غير صالح في الغد، والقانون الصالح في بلد معين غير صالح في بلد آخر¹ وأهم القواعد المستنبطة من هذا التحديد هو أن القانون ذو صبغة بشرية لا مجال للسطوة الدينية، ومن هذا التعبير نقول أن قراءة هذه المدرسة لهذه النقطة هي قراءة سليمة بامتياز والشواهد التاريخية والمعاصرة تقر بذلك هذا الاتجاه في هذه المسألة، لذا أضحى " الرهان السياسي يقتضي بالضرورة قاعدة قيمة تعقد عليها شرعية احتكار العنف"². تقرأ فترة القرون الوسطى في الغالب على أنها سلبية في أكثر من معطى، خاصة المعطى العلمي والسياسي، فتدخل الطبقة الدينية في غالب الأمر يفرز صراع دموي وإثني خطير.

لذا جرأة السفسطائيين فيما يخص المسألة الدينية أو بالأحرى تدخل الآلهة في حياة البشر هو الذي فسح المجال لخصومهم من تقديم كل الانتقادات وتشنيعهم في الماضي والحاضر، ببساطة الفكر السفسطائي فكر تنويري ضد الهيمنة الثيوقراطية، وهنا يمكننا التصريح وبمنتهى الموضوعية أن الليبرالية المعاصرة ما كانت لتحصل لولا الإرهاصات الأولى التي دعت إليها هذه المدرسة، فقد كانت هذه النزعة الفردية جلية تناقش كل شيء وتضع تحت النقد كل موضوع مهما كان لونه حتى الديني منها، بصراحة قول بروتاغوراس أن الفرد هو مقياس كل شيء هي جملة معبرة عن الدرجة القصوى من جعل إرادة الفرد غاية في حد ذاتها وليس هي إرادة مرتبطة بسلوك الجماعة القهري المبني على المعطى الميتافيزيقي الغيبي، وإنما هي حرية نابعة من كيان الفرد، وهذا ما صرح به الكيداماسالايلي في القرن الرابع قبل الميلاد حوالي (360ق.م) وهو من إيليا ويعتبر من تلاميذ جورجياس السفسطائي حين اعتبر أن " العبودية ليست أمرا طبيعيا، وهو الرأي الذي يعبر عما كان شائعا بين السفسطائيين، حيث هاجموا الفكرة القائلة بأن الناس يولدون عبيدا بالطبيعة، ونسبوا فكرة العبودية الطبيعية للتقاليد

¹ - صاحب، جعفر المهدي: في الفلسفة السياسية، منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، مرجع نفسه، ص62.

² -Zarka (Yves Charles), figures du pouvoir ,PUF ,2001,p65.

conventions وقالوا بأن الإنسان إنما يولد حراً " ¹ فعلى قدر عظمة أفلاطون وأرسطو وعلى عظمة المدح لعمق فلسفتهم وتأثيرها في الفكر الفلسفي الإنساني، فكل ذلك قد لا يعادل إنسانية أساتذة الاتجاه السفسطائي عندما جعلوا الحرية مبدأ مقدس، فلسفة أفلاطون بدأت بالتمييز بين الناس على أساس منح الطبيعة، والإقرار بالاختلاف بين الجنسين، وقوت أطروحات أرسطو هذا الفهم، وبذلك يكونوا " قد دافعوا عن استقلال الإنسان وعن قدرته على الإبداع، فالسفسطائيون بلا شك هم أول من عبر عن العقلانية Rationalism والإنسانية Humanism لهذا العصر، فقد أعطوا الثقة في استقلالية الفرد وقدرته على فهم حضارته وعلى إعادة تشكيلها كما كان هو نفسه من صنعها من قبل. والفرد عندهم يكون ناجحاً وذا قيمة عبر ما يحوزه من معرفة وتعليم، لا عبر المولد والمكانة الاجتماعية " ²

أما النقطة الثانية وهي الإقرار بنسبية القوانين، وهي نتيجة حتمية ما دام أن القانون في حد ذاته وضعي وهو أمر مصطلح عليه بين المواطنين فيما بينهم ولا يأخذ صفة القداسة، لأن خاضع لمعايير ومنطق رغبات الشعوب والذي هدفه أساساً تحقيق هذه الحاجيات، لكن هل القانون في حكم فلسفة السفسطائيين عموماً هو تحقيق المساواة وفق مبادئ المواطنة وما تنص عليه من عدالة وإنصاف؟

5/1- فلسفة الحق للأقوى: تجسيد للعدالة الاجتماعية أم نكوص على عدالة الطبيعة؟

لقد تأكد الوضع مع السفسطائيين على أن تطور الإنسان من الحالة الطبيعية إلى منطق المدينة والحضارة، كان بفعل القوانين المنظمة للحياة المدنية، والراعية لحقوق الأفراد، وكما تعمق لدينا كذلك من التوضيح مما لا يدعو للشك أن القوانين هي وضع بشري توجد حسب اقتناع واتفاق الجماعة عليه، فالعقل هو الذي يبتكر القانون وفق مقتضياته ويرفضه متى

¹ - مهران، حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دراسة تحليلية نقدية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، ص21.

² - مهران، حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، المرجع نفسه، ص21.

اتسم بالمنطق الكلي، فلا قانون مطلق ولا حقيقة كلية، لا محل للفلسفة المتعالية ولا حكم لآلهة كانت من نسج بعض العقول القاصرة، ومن ثم ففلسفة القانون هي فلسفة نسبية خاضعة للقيم الاجتماعية من عادات وتقاليد، فلا قيمة للخير أو الشر، أو الصواب والخطأ، هي أحكام متغيرة وفق أفكار الفرد. وبالتالي " لا وجود لمعيار مطلق للعدالة. فالعدالة، تماما كما الأخلاق، هي نسبية وتختلف ما بين شعب وآخر كما تختلف ما بين فرد و آخر" ¹ وفي كل هذا تتمظهر القيم المتغيرة ومن ثم القوانين.

لكن ما الغاية من وجود القانون؟ إن التعقيب على هذا السؤال يقتضي الجدل في فهم رؤية الحركة السفسطائية له، فهم ليسوا سواء في الحكم على دور القانون وغايته، فبعضهم يقول: " أن الطبيعة صالحة وبأن القوانين قيد على الإنسان يجب التخلص منها، لأنها من صنع الضعفاء الذين وضعوها بهدف النيل من الأقوياء، وهي بالتالي ضد الطبيعة الخيرة الصالحة. فالدولة إذن شر، ويجب السير بموجب سنن الطبيعة المنافية للقانون، فالنجاح هو الظلم وهو الأمر الطبيعي، أما العدالة فهي المنافية للطبيعة وهي الخنوع والمذلة " ² فالعدالة الاجتماعية التي تسعى القوانين الوضعية صيانتها، هي أمر مناف للطبيعة، والقانون كما أقرت السفسطائية هي ابتكار بشري، دعنا نحدد وفق هذا التعليق الأخير على أن القانون هو نتاج للإنسان الضعيف، ويعنى الاستسلام لقيم الضعف وقهر نرجسية الذات الطبيعية، وهذا في اعتقادي ما يحيلنا ما دافعت عليه فلسفة فريد يريك نيتشه من خلال رؤيته للإنسان السوبرمان المبدع القوي الذي لا يرضى بأخلاق الانحطاط، لأن " الأخلاق لا تكمن في البساطة والضعف، بل تختفي خلف القوة، لذلك يجب أن يكون المجهود البشري ينطوي على تطوير أفراد أنفس وأقوى، لأن الجنس البشري، أو السوبرمان هو الهدف

¹ - عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، الإغريقي - الهلنستي - الروماني، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2 2006، ص94.

² - المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

للارتفاع بالجميع نحو المثالية والكمال المطلق¹ فمن هذه الزاوية كل قانون منبعه تقوية أخلاق الضعف بدعوى إتمام العدالة الاجتماعية هو قانون وجد في الأساس لتكبير والتضييق على الحريات الطبيعية منها أساساً، وفصيل من السفستائيين قام ضد وضع هذه الأوامر لأنها تكبح جماح النفس القوية الناجحة المتسمة بالظلم بمنظور الضعفاء، نيتشه حاول أن يبني فلسفته على هذه النقطة وهي القضاء على أخلاق الضعف وحل محلها أخلاق القوة وهي الصادقة والنابعة من قدرة الذات على الإبداع، أما ما نجده من تسويق لتصرفات وسلوكيات الرحمة والصبر والمعاناة لا يمكننا بالمرّة عدّها قيماً سامية، لأنها هذه القيم هي رد فعل لإبداع السادة، فسبب وجود هذه الأحكام المضللة هو الحقد حسب نيتشه، " فهو الفاعل الذي يبدع قيم العبيد، قيم المثل الأعلى، فقد شعر العبيد بأن وضعهم سيء، ورجحوا البقاء فيه، وأعلنوه وضعا صالحا فخلقوا بذلك قيم الإعراض عن الدنيا، والتواضع والزهد، ولذا جاءت سعادتهم سعادة سلبية منفعة، هي سعادة التأمل والامتناع عن الحياة، ولما أطلق العبيد بصورة مصنوعة زائفة اسم الخير على ما هو بذاته شر، كذبوا على أنفسهم وكذبوا على الآخرين، وكانت أكاذيبهم ضرورية حيوية لهم، وعن هذا الكذب الأول انبثقت طائفة كبرى من المفاهيم الزائفة² مهما تقدمه لنا أطروحة نيتشه حول كيفية انبثاق القيم العبيد والغرض الذي ترمي إليه، فهي عبارة قراءة فردية لشخصية تأثرت بمعطيات مختلفة ساهمت من إفراز هكذا أفكار من قيم مسيحية خاطئة وظروف اجتماعية قاهرة، والذي يهمننا في هذا التحليل هو تلك المقاربة التي أشارت إليها بعض أقلام السفستائية حول خلق قوانين تدافع عن فئة ضعيفة لا هم لها سوى القضاء على فلسفة القوة أو بالأحرى الحق للأقوى وجعله في صالح الضعيف، نيتشه لا يتكلم على القانون بقدر ما يشير إلى نقطة جوهرية هي بمثابة القاعدة التي تتبني عليها القوانين وهي تقوية فلسفة الضعف حتى تغدو حقا ينافي حقيقة الطبيعة وما تقره بأن الحق للأقوى وهذا ما عبرت عنه رؤية جان جاك روسو في هذا

¹ - غالب، مصطفى: في سبيل تحقيق موسوعة فلسفية، نيتشه، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1985، ص105.

² - العوا، عادل: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1986، ص125.

المجال " إن الأقوى لا يبقى أبدا على جانب كاف من القوة ليكون دائما هو السيد، إن لم يحول قوته إلى حق، والطاعة إلى واجب " ¹ فالجدلية الأولى المثارة في الوجهة السفسطائية ترجع القانون في جهة الدولة التي تضعه لحماية الضعفاء بحجة العدالة وبذلك تسرق من الفئة المتفوقة ثمار جهدها. كما يعتبر طرح كاليكليس هذه الفكرة وجعل القانون بمثابة حائل للإبداع لسيادة الأقوى وحتى حالة القوة هاته تأخذ أكثر من معنى أو تحديد فقد يرجع مفهوم القوة إلى الإمكانية الاقتصادية دون القوة العضلية أو الذهنية أو غير ذلك من قوى أخرى على غرار العلم أو حتى العصبية القبلية. مهما يكن في هذه القراءة قد نقول أن هذه الطائفة قد جانبت نوع من المصادقية خاصة وأنها قد استفادت من التغير السياسي في المجتمع الأثيني بخصوص الديمقراطية الحاصلة بالأخص ، أما القضية الثانية وهي أن قيمة القانون وأهميته مستمدة من غاياته وهي وضع ذلك التوازن والانسجام بين النزعات الفردية عند الناس، وكذلك الحد من الفردانية المفرطة لهم من خلال إلزامهم بالانصياع له، لكن الأمر الذي ينبغي التأكيد عليه هو أنه من الصعب اعتبار المواطن الأثيني شبيه بمواطن العصر الحديث الذي تسيره ترسانة من القوانين الضابطة لكل مناحي حياته، حتى أقوى مقدساته وهي الحرية في التعبير قد تتعرض لعراقيل تفرضها بعض أشكال الحكم، فصفة " المواطنة بالنسبة للإغريقي كانت تحمل في طياتها قدرا من المساهمة في الشأن العام. ومن ثم فإن فكرة الوطنية عندهم أقوى وشيجة وأقل في صبغتها القانونية منها في العصر الحديث، فنحن ننظر إلى مواطن اليوم كشخص يضمن له القانون حقوقا معينة... فالإغريقي لم يكن يرى لنفسه حقا خاصا، بل رأي في تلك الصفة (المواطن Citizen) معنى المشاركة، مثل تلك التي يتضمنها عضوية الإنسان في أسرة. أي أن معيار المواطنة الأثينية يتنافى مع الموقف

¹ - سبيلا، محمد/ بنعبد العالي، عبد السلام: الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، دار إفريقيا الشرق المغرب

السلبى للفرد الذي يتسم به مفهوم المواطن الحديث " ¹ . لأن عالم اليوم يحكمه نظام ديمقراطي، لأن " الديمقراطية هي المنهاج الذي يوفر جو الحرية والعدالة للأغلبية " ² في اعتقادنا أن جهد الحركة السفسطائية في تنوير العقول وإعادة بعث الروح اليونانية من جديد، من خلال تغيير مسار البحث وجعل الإنسان جوهر البحث وموضوع التقصي والمعرفة، كفيل بنزع كل الأوصاف السيئة التي لحقت بهذا التيار وأضحت بذلك مرادفة سفسطة تحيل إلى كل ما هو سيء وما له علاقة بتحطيم الدين والأخلاق، وإن كانت لفظة سفسطة في الأصل مركبة من كلمتي على شاكلة فلسفة، فهي تتركب من صوفيا و صوفوص بمعنى معلمي الحكمة، وكان يتمحور فحواها قديما على كل فرد يبدع في مهنة ما وفي الغالي حرفة يدوية، ثم لحق هذا المصطلح ملول آخر وأخذت تطلق على الجانب النظري دون غيره، ثم ارتبطت بفن الخطابة والجدال والإقناع، فظل فهم المصطلح يتحور وفق القراءات، فاضحي يطلق على بروتاغوراسوهيبياسوجورجياس بالسفسطائيين كلقب ينحو المنحى السلبى، وحتى سقراط هو كذلك من كبار السفسطائيين إلا أنه يعد مصلحهم وحكيمهم. ويعد أفلاطون و أرسطو أبرز الشخصيات التي ساهمت في تشويه هذه الفرقة من خلال التهجم عليهم ونقد مناهجهم، لكن تبدو الوجهة السليمة في هذا الإطار هي أن لا نعتبر " أنه يوجد مبرر لأن ننسب إلى السفسطائيين العظام النية في تدمير الدين والأخلاق، فرجال مثل بروتاغوراسوجورجياس لم يكن في ذهنهم هذا الهدف. والواقع أن السفسطائيين الكبار كانوا يفضلون القانون الطبيعي، فاتجهوا إلى توسيع نظرة المواطن اليوناني العادي، فكانوا قوة تربية في بلاد اليونان " ³ لا يعني وجود نقائص في وجهات نظر معينة تبيح لنا إعطاء الحكم المطلق على المدرسة بأكملها، فهي أحكام نسبية تتطلب الحكم العقلاني عليها لذا السفسطائية هي أعلام ووفق هذه الشخصيات تتباين الرؤى " فلا يملك المرء إلا أن يحترم

¹ - دياب، قايد: المواطنة والعدالة، تساؤل الزمن الصعب، مرجع نفسه، ص18.

² - Claude-henry du bord:le grand livre de la philosophie. Ibid 38.

³ - كويليستون فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة،

القاهرة، ط1 2002، ص151.

نظرة المواطنة العالمية الرحبة لأنطيفونالأتيني، فإنه لا يملك أيضا إلا إدانة نظرية ثراسيماخوس القائلة بأن القوة حق من ناحية، وإدانة المحاكمات اللفظية عند ديونسودرس من ناحية أخرى. أما كبار السفسطائيين فقد كانوا - كما سبق أن ذكرنا قوة تربية في بلاد اليونان " ¹

على هذا النحو تفهم السفسطائية وعلى هذا القدر تحاكم، فإذا اعتبرت مجمل قيمها هدامة، فهذا أمر مبالغ فيه ولا ينم إلا على قراءة سطحية جزئية، بالنظر للمواضيع التي أثارته، وليست بالموازاة فكريا متكاملة، لكن الذي لا يمكن أن نتغاضى عنه هو ذلك التحول الذي أحدثته في الوسط الفلسفي الأثيني وبالتحديد في جوهر الموضوع، من العالم الطبيعي إلى عالم الذر أي الإنسان لذا يذهب الكثيرون لجعل كثير من الشبه بين التيار السفسطائي وأفكار عصر النهضة. " والواقع أن هاتين النزعتين متوافقتان - على حد تعبير شبنجلر - وفي كل من الحضارتين اليونانية والأوروبية ، وذلك لأن أوجه الشبه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة، فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت له احتفالا شديدا. وكذلك فعل السفسطائيون: إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم - سواء ما كان من هذه القيم متصلا بالحق وما كان متصلا بالجمال والخير - إلى الإنسان نفسه. بل إن في عناية رجال عصر النهضة بالآثار الأدبية القديمة لما يشبه تمام الشبه عناية السفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية " ² فمنهج الخطابة الذي يعد فنا لغويا بالدرجة الأولى يعتمد على الجدل والنقاش قد أسهم بصورة أوضح لتقدم الفنون الأدبية، علاوة على هذا خلق مهنة المحاماة وهي وظيفة ترعى بالأساس للدفاع على حقوق المواطن وانتصار لرأيه بالحجج والبراهين القانونية. كما لا يمكننا التغاضي عن مسألة الرق وكيف دافعت هذه الفلسفة عن حريتهم واعتبرت أن للرق في الحق في الحرية" وذهب الخطيب القيداماس إلى القول بأن الله والطبيعة قد خلقا كل الناس أحرارا ولم ينصا

¹ - المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

² - بدوي، عبد الرحمان: ربيع الفكر اليوناني، مرجع نفسه، ص 179.

على عبودية أحد وتوصل السفسطائي انطيفون في القرن الرابع قبل الميلاد إلى رفض الدعوة العنصرية ونادى بالمساواة بين البشر عندما أعلن أن الطبيعة لم تفرق بين الإغريق والبرابرة " ¹ فالنزعة الإنسانية تتجدد أكثر من موضع في حقيقة هذا التيار ، لكن مع ذلك تفعل القراءات السلبية التي تعدهم أصحاب مال، ولديهم الحقيقة آخر شيء. فوفق كل ذلك يمكننا عد هذه النزعة بأنها حركة ميلاد حقيقية للفكر الفلسفي الإنساني بصفة عامة والذي سيتجلى في أعلام اليونان العظام سقراط وأفلاطون وأرسطو، فكيف استفاد الفكر الفلسفي اليوناني من الإرث السفسطائي بالخصوص أفلاطون الذي اعتبر نفسه الشخص المخول لنقد وتقويم هذا الفكر، كيف نظر صاحب كتاب الجمهورية للدولة ومن ثم حقوق المواطنين فيها، وهل هم على درجة واحدة من الحقوق والواجبات في إطار هذا القانون العام الذي يسير الجمهورية؟

3- المواطنة في فلسفة أفلاطون:

إن نقاد الفلسفة اليونانية يقفون منها موقفا في الغالب يقترب من السلبية في أكثر مواضيعها وتعد بالنسبة لهم مسائل لا تستدعي الوقوف عندها مجددا، لكن إذا بحثنا في المجال السياسي فلا يبدو الموقف مشابها للنقد الأولي لمسائل الطبيعة والفلك وغيرها. لذا مهما قيل على هذه الشخصية " بأنه مثالي وأن جمهوريته مستحيلة التحقيق، كم قيل أنها أكثر تلاؤما مع الدويلات التي عرفت اليونان في عصره. وقد تكون هذه الأحكام والتصورات على شيء من الصواب ولكن يبدو أ جمهورية أفلاطون بعيدة المرامي لأن الأمر لا يتعلق بمثاليته أو إمكانية أوحى استحالة تحقيق مجتمعه الفاضل بل بكيفية التفلسف (spéculation) في الأمور المرتبطة بالحياة الاجتماعية أي السياسية " ² في اعتقادي أن الفلسفة السياسية عند اليونان لم تمت، فظلت كل ألوان الحكم المعاصر تنهل مما ورثته هاته

¹ - مطر، أميرة حلمي: من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5 1995، ص ص 13/12.

² - أفلاطون: الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990، ص01.

الحقبة من تاريخ البشرية، إذا ناقشنا الديمقراطية فلزاماً أن نجعل مرجعيتنا في ذلك هذه المدرسة مما اشتملت عليه من معلمين كل أدلى بفكره وما بلغته حكمته في هذا الإطار، وفي اعتقادنا أن أفلاطون بما تحمله فلسفته السياسية من ثقل في مفاهيم ونظريات برهان على أولوية الفكر السياسي اليوناني ومدى استمراريته، فعلى سبيل الحصر يعتبر كتاب الجمهورية لأفلاطون من أمهات الكتب في التاريخ الغربي عموماً، والذي لم تنتهي قراءته ولم يتم الفصل والحكم عليه، فهو كتاب مفتوح على أكثر من قراءة، ولقد صدق أرسون لما علّق على فلسفة أفلاطون قال بصورة مقتضبة ومجملّة احرقوا هذه المكتبات لان قيمتها محتواة في هذا الكتاب مقصوداً به كتاب الجمهورية و بأن أفلاطون هو الفلسفة والفلسفة هي أفلاطون وزاد على هذا المدح حينما اعتبر كتاب الجمهورية يحوي كل المجالات المعرفية المتنوعة، من أراد الاقتصاد يرجع لهذا الكتاب، ومن أراد معرفة أصناف الحكم السياسية فليعد له، ومن أراد البحث عن المرأة وقضاياها فليجعل هذا المصنف مرجعه، لذا تعبر الدراسات الحديثة أن الاشتراكية والشيوعية قد استمدت أفكارها من هذا المؤلف، والرأسمالية تقول كذلك، والنظام الأرسقراطي يتكأ عليه وهكذا. فأفلاطون برؤيته العميقة للموضوع السياسي بصفة عامة ومن ثم رؤيته التنظيرية للدولة قد فتح باب السؤال على أكثر من جهة وأثار إخراجات متنوعة، لذا قيمة الفلسفة بصفة عامة وأفلاطون بالأخص كامنّة في إثارته من إشكاليات وليس فيما قدمته من إجابات. كما يعتقد الكثير أن " الفلسفة الأفلاطونية استمرت مؤثرة في الفكر حتى الوقت الحاضر. وقد قيل إن الفلسفة قد نبتت على يديه، واكتلمت في حياته، وما سائر الكتب الفلسفية بعد ذلك إلا شروح على مؤلفاته، وهوامش في أسفل صفحاته"¹ ومن هنا تتجلى قيمة هذه الشخصية في الفكر العالمي، وتزداد أكثر بخصوص قراءتنا لمشكلة الدولة عنده فهي مسألة واسعة لكن دعونا نقول أنها لا تخرج عن النسق الذي أرادته فلسفته والمقصود بذلك نظرية المثل، الذي تعد المحور الأساس التي تتمركز كل الحقول المعرفية الأخرى من إشكالية اللغة إلى الفن والسياسة والأخلاق بطبيعة

¹ - الأهواني، أحمد فؤاد: أفلاطون، دار المعارف ط 4 ، 1994، مصر القاهرة، ص 07.

الحال مادام أنها لا تفهم إلا في إطار تناغمها مع المجال السياسي. وبالرغم من فلسفته كانت تصبوا إلى الجانب الأخلاقي أكثر من خلال الفضيلة وممارستها، إلا أنه " لم يكن يعتقد أن الإنسان يمكن أن يكون فاضلاً بمعزل عن الوطن"¹

مسألة الحكم و طبيعة الحاكم والرعية هي ثلاثية متكاملة لن تفهم إلا في إطار هذه البنية الكلية، بمعنى معرفة رجل السلطة ومدى قدرته على القيادة في أي منظومة سياسية كانت، وطبيعة الأفراد وعددهم مختلف طبقاتهم وجعل كل واحد في مجاله الخاص هو المنهج الذي تناقشه السياسة الأفلاطونية وبصورة أدق " أن مهمة السياسة هي خلق العدالة في المجتمع"² وللوصول إلى هذا الهدف يجعل من التربية الوسيلة الوحيدة للتأسيس للمدينة الفاضلة التي تتقاسم فيها كل فئات المجتمع المهام بمبدأ الإنصاف، وليس من الهين اعتبار هذه الغاية بسيطة " لأن تكوين إنسان يتطلب خمسين سنة"³ فنحن نتكلم على إشكالية معقدة متمثلة في الإنسان وكل العلوم المعاصرة تحاول أن تصل بشخصية متوازنة تجمع في طبيعتها كل الجوانب التي من شأنها تحقيق السعادة، وإن كنا نشاهد فشل هذه المنظومات التربوية بصفة عامة، سواء منها من ارتكزت على الجانب الروحي أو المادي فيها، ولم تستطع التوفيق بينها كم غابت الأهداف عنها. لذا كان اهتمام أفلاطون بدراسة الإنسان نابع من تشبعه بأراء أستاذه سقراط وبالأخص المتعلق بمبدئه الشهير اعرف نفسك بنفسك أي أيها الإنسان إنك كنز تختزن كل الأسرار والقدرات لتتقيه الذات والارتقاء بنفسك إلى عالم الآلهة، لذا حتى يتسنى الإحاطة بهذا الكائن الإنساني وجب " تنمية استعداداته الجسدية والفكرية، كما ينمي مشاعره الاجتماعية والجمالية والأخلاقية في سبيل انجاز مهمته كإنسان ما استطاع إلى ذلك سبيلاً "⁴ أن الإشارة لهذه الغاية لهو أمر جيد والاجتهاد بالدفع بالبشرية إلى التنمية وتحقيق إثبات الذات لهو أمر نبيل لكن القارئ لفلسفة أفلاطون السياسية بوجه

¹ - فينيكان، جيمس: أفلاطون سيرته أثاره ومذهبه الفلسفي، دار الشرق بيروت، ط1 1991، ص83.

² - ناصر، إبراهيم: المواطنة، مكتبة الرائد العلمية، عمان، ط1 2002، ص123.

³ - ربول، أوليفيه: فلسفة التربية، ت: جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1986، ص13.

⁴ - المرجع نفسه، ص14.

عام يقوده البحث للتوقف عند نقاط معينة أبرزها إنسانية هذه الفلسفة كما سبق لنا وأن حاكمنا الفكر السفسطائي بأن يقترب لهذا الجانب ويدافع عنه، كما توقفنا حقيقة المساواة بين الأفراد بصفة مجملة وعلى نطاق الجنس الواحد عندما نشير لحقيقة المرأة في فلسفة الدولة لدى أفلاطون وأي عدالة تبغيها جمهورية أفلاطون. كلنا نقرأ هذه المقولة التي تترد عند الكثير من الفلاسفة وبالدرجة الأولى أفلاطون عندما يقول: "أشكر الله الذي خلقني يونانيا لا بربريا حرا لا عبدا رجلا لا امرأة ولكن فوق الجميع أنني ولدت في عصر سقراط" ¹

أمام هذه المقولة تثار أكثر من نقطة في الفكر اليوناني بصفة عامة والأفلاطوني بالتحديد، أولا المركزية اليونانية حاصلة وفارضة المنطق الحوارية الذي يقصي كل حضارة لا تعمل ولا تدون النظر، هي حضارة تعصب هكذا نستطيع أن نستج على الأقل ولا نقدر أن نقول أن حضارة الغرب انتهت من هذه المعضلة. قديما اتهم اليونان الحضارات الشرقية بالتخلف وعدم التمكن في المعارف الفلسفية النظرية، وهكذا أصل لميلاد التفكير الفلسفي مع لحظة طاليس، وفي اللحظة المعاصرة تقوت النظريات التي تشير بتقدم العقل الآري على الشرقي وجعل كل المجهودات الفلسفية الأخرى خارج نقاط الإبداع ويعد رينان أرست عميد حركة الإستشراق في أوروبا والذي استبعد أي إمكانية لإنتاج العقل العربي والشرقي عموما لأي فلسفة ومن ثم بلوغ التقدم الرقي. كما عاضد جوته هذه المسألة بقوله "إن العقل السامي عقل مباحة وتفريق يدرك الجزئيات دون الربط بينهما. أما العقل الآري فهو عقل جمع ومزج وتركيب يربط بين الجزئيات في كل متناسق" ² ثقافة الإقصاء والاستعلاء أمر متجذر في الفكر اليوناني وما دونها من شعوب خلقت للتبعية ولأن تنقاد لفلسفة هؤلاء، لكن ما هو واضح هو قصور هذه النظرة وما هو متجلي للعيان يفند هذا. هناك شعوب غير آرية حققت

¹ - ديورانت، ويل: قصة الفلسفة، ت: عبد الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 2004، ص17.

² - حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 1993، ص11.

ما حققته حضارة الغرب ومرات أكثر والنموذج الصيني يكشف بطلان هذه المركزية وبطرح بمقولة نهاية الرجل الأخير حسب ترديد فرانسيس فوكوياما.

كما يستوقفنا كلام يثير مسألة السيد والعبد، وما مرجع أفلاطون في هذا التقسيم أو بالأحرى الثقافة اليونانية وإن كانت هذه مسألة ارتبطت بتاريخ الإنسانية بصفة عامة، وحاولت الديانات الموسوية على غرار الإسلام محاربتها وإعادة بعث كرامة الإنسان من جديد من خلال النصوص القرآنية التي تحت على المساواة بين الناس، ودفاع سنة المصطفى على التآخي بين بني الإنسان وجعل وجه المفاضلة يقوم على أساس التقوى والعمل، وليس العرق أو الشكل أو اللون. إن هذا التوضيح لم تقف عنده فلسفة أثينا بل ذهبت لتأصيل ثنائية العبد والسيد وجعلها بمثابة قانون طبيعي خالد وضعته نواميس الطبيعة على هذه الشاكلة، وهو حلقة منفعلة لا فاعلة مكملة لباقي أدوار المجتمع القائم نسيجه على التفاوت الطبقي المؤسس على المعدن الذي تقوم عليه كل طبيعة بشرية " فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند، ومعدن النحاس يمثل سائر الأفراد " ¹ فجوهر العدالة لا يقتضي إلا وفق هذه الهرمية وبهذا الترتيب بالذات في لإطار دولة أفلاطون وهي الدولة المثالية التي تراعى فيها الحقوق والواجبات من خلال طاعة وانقياد العامة للفيلسوف الحاكم الذي يسيرها بسطان العلم والقوة. " ذلك أن الدولة المثالية يجب أن يتولى أمرها خير الناس، والفلاسفة في جمهورية أفلاطون، بفضل ما أصابوا من علم وجلبوا عليه من كفاية، هم الصفوة المختارة من الرجال والنساء الذين أنجبتهم الدولة. ومن هؤلاء الحكام الفلاسفة تتكون أعلى طبقة، ولها على الطبقتين الأخريين حق الطاعة في جميع الأحوال " ² ولا يمكن أن تحصل السعادة إلا بحكم الفلاسفة والسعادة مربوطة بالعدالة، فكيف السبيل إليها؟ وعلى أي مرجعية تحدد؟ ثم ما هو المنهج القويم الذي يوصل لهذه الخطوة؟

¹ - مرحبا، محمد عبد الرحمان: مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط3 1988، 144.

² - توماس، هنري/ وتوماس، دانالي: المفكرون من سقراط إلى سارتر ، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة،

لكن قبل ذلك، ما هي محددات الدولة عند أفلاطون؟ أم أنها حالة لإشباع رغبات متمثلة في الأساس في حفظ النوع من خلال البقاء؟

المطلب الثاني: مشروع المواطنة في فلسفة الدولة الأفلاطونية

2-1- الدولة حالة عرضية أم سلطة ضرورية؟

إن تطرقنا لهذه النقطة المتعلقة بأصول السياسة بصفة عامة وهي الدولة عند أحد أعلام الفكر الغربي القديم، الأمر يبدو واضحا وجليا بالرغم من النقطة التي أثارها سابقا حول حقيقة بعض مصنفاته على غرار السياسي وما يبيحه في تعدد المعنى والدلالة لمجموعة من الأفكار، وهذا راجع أساسا لعاملين مهمين أحدهما ذاتي متعلق بالقارئ للفكر الأفلاطوني قد تتحكم فيه مجموعة من المعطيات والمشارب الفكرية التي نهل منها، على إثرها توضع التعليقات. والثاني موضوعي متعلق أصلا بطبيعة اللغة والأسلوب الذي تميزت به كتابته، والذي يعد أسلوب الرمز والقصة أبرز محاورها لارتباطه بصيرورة ومراحل تطور فكره بحيث ارتبطت " الأسطورة الأفلاطونية بمرحلة النضج.. أما السبب في ارتباطها بهذه المرحلة بالذات، فيمكن القول بأنه إذا كانت فلسفة أفلاطون قد ارتبطت وتقيدت في بدايتها بحدود العقلية السقراطية المرتبطة بالإصلاح الأخلاقي فحسب، فقد انطلقت معبرة عن نفسها في مرحلة النضج، حيث ظهرت فيها طبيعة أفلاطون الشاعرية الفياضة في اتجاهه نحو الإيمان والإلهام والتجربة الميتافيزيقية " ¹ إن طبيعة موضوع السياسة بالذات عند هذا الفيلسوف هو أنه رغم كثرة المحاورات التي ألفها في مواضيع مختلفة وتحت عناوين شتى إلا أنه يبقى مع ذلك سهلا الدراية والمعرفة بأهم مصنفاته في الحقل السياسي على سبيل المثال محاوره " الجمهورية" و" السياسي" و" القوانين " ويعتبر الكتاب الأخير دراسة نقدية ومتممة في الآن نفسه للكتاب الجمهورية، فمضمونه يتجاوز أكثر من نقطة ويحاول التعقيب على أخرى

¹ - عباس، محمد: أفلاطون والأسطورة، دار التنوير ، للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، ط 2008، ص75.

لارتباطها بالجانب المثالي وكذا تباعد المرحلتين في التأليف مما يعني اختلاف في مضامين الظروف والأوضاع داخل الدولة . فأعماله نحت أسلوب المحاورات التي كانت " يقيد فيها رأيه كلما عرضت فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه"¹

وكما هو الشأن للفكر القديم بصفة عامة أنه لا يضع حدا فاصلا بين مقولتي الأخلاق والسياسة سواء كان ذلك في الفكر الشرقي على شاكلة ما نقرؤه في الحضارة الصينية متمثلة بحكيمها كونفوشيوس وقاعدة الإنسان النبيل الذي يعد مشروع لحاكم الدولة، وتواصلت نفس الحقيقة في الفلسفة اليونانية ابتداء من سقراط الذي وهب ذاته لديمقراطية ظالمة حتى يحافظ على التوازن بين ما تمليه عليه أخلاقه من طاعة واحترام لقوانين بلده على التتصل من واجبات وطنه ونفس الحال لأفلاطون والذي لا تفهم محاور سياسته خارج علم الأخلاق فالإشارة لقيمة العدالة أو الاستقامة لا يكون خارج منظومة الدولة المثالية، كما أن العدالة كغاية لن تحصل إلا برياضة النفس ومن ثم العملية مرتبطة ارتباطا عضويا بين الفرد الذي يسعى لتحقيق سعادته الخاصة انطلاقا من نفسه، أو بالأحرى معرفة النفس كواجب عليه ذلك حسب سقراط " اعرف نفسك " وبين طبقات الدولة التي تحدد حسب قدرة كل واحد منها على رقيها الروحي. فالعملية هي تهذيب أخلاقي يكون مقدمة لازمة لنجاح مشروع الدولة. مع العصر الحديث لا حظنا بداية تفكك العلاقة الوطيدة بين السياسة والأخلاق على سبيل المثال عند صاحب مقولة الغاية تبرر الوسيلة في مؤلفه الأمير.

2-2- الفرد أولا أم الدولة؟

قبل التعقيب على هذا التساؤل نرد أولا على أهمية وجود الدولة من عدمها، والتعمق في هذا الموضوع هو على اتجاهات، فعلى سبيل المثال الدولة كنموذج ETAT باللغة الفرنسية وفي الغرب عموما قد ارتبطت بمجموعة من التحولات التي أثرت على المجتمعات الغربية في إطار أفق الحداثة وبالتالي اعتبرت الدولة كغطاء لمجالات مختلفة ذات أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية مختلفة تقوم بتنظيم الحالة العامة لمواطنيها، وهو الغرض

¹- كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والنشر والترجمة، ط1936، ص78.

المطلق الذي وجدت ويدافع على وجودها من طرف الجميع. لكن الأقرب إلى منطق التوضيح بخصوص رؤية صاحب جعفر عبدالمهدي لفلسفة أفلاطون أن الدولة " تلك المؤسسة الاجتماعية التي تنشأ بسبب عدم استطاعة الإنسان العيش بمفرده، ومن هنا تتجه هذه المؤسسة الاجتماعية نحو الاتساع والتخصص"¹ تنتهي الإنسان وضعفه يدفعه وفق متطلباته الضرورية للاجتماع وسد مطالبه، والاجتماع في حد ذاته شر ما لم يقن وينظم وفق مقتضيات العدل والتكافؤ في الفرص وإحقيق مبدأ العدالة. إن وجود الدولة حسب أفلاطون وغير من الفلاسفة الكثيرين من أرسطو إلى الفارابي، هوبز روسو وغيرهم يجعلون وجود الدولة أمر حتمي وكل واحد حسب تنظيره وتقييده للموضوع، وحسب الفيلسوف أب نصر افرابي أن: " الإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تتال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد* . والجماعات الإنسانية منها عظمى ومنها وسطى ومنها صغرى. والجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون، والوسطى هي الأمة، والصغرى هي التي تحوزها المدينة"². وفي تصنيفات الفارابي لهذه التجمعات يعتبر أن: " المدينة هي أول مراتب الكمالات. وأما الاجتماعات في

¹ - صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، مرجع نفسه، ص/ص 66،67.

* تقول أحد المنشورات الصادرة عن الأمم المتحدة في مركز حقوق الإنسان (جنيف) سنة 1989 ما يلي: " يمكن تعريف حقوق الإنسان تعريفا عاما بأنها تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن بدونها أن نعيش كبشر. فحقوق الإنسان والحريات الأساسية تتيح لنا أن نطور وأن نستخدم بشكل كامل صفاتنا البشرية وذكائنا ومواهبنا ووعينا، وأن نلبي احتياجاتنا الروحية وغيرها من الاحتياجات. وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد من أجل حياة تضمن الاحترام والحماية للكرامة المتأصلة والقيمة الذاتية للإنسان. (نقلا من كتاب التربية على حقوق الإنسان لعبد المجيد الانتصار، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء المغرب، ط1 1998، ص16.)

*- المسكن: يعني هذا اللفظ في قاموس الفارابي المكان الذي يقيم فيه مجموعة من الناس ولا يقصد به البيت المعروف لدينا.

² - الفارابي، أبي نصر: كتاب السياسة المدنية، تقديم علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، ط1 1999، بيروت لبنان، ص73.

القرى والمحال السكك والبيوت فهي الاجتماعات الناقصة¹ وفي ثنايا هذا التحليل نلتبس ضرورة الاجتماع وأهميته حسب، وهي النظرة الغالبة والمنحازة لوجود الدولة كهيئة حافظة للأمن والاستقرار، وقليلة هي النظريات المتفردة التي تناضل فلسفاتها من أجل غياب الدولة وإسقاطها على غرار النظرية الفوضوية وحتى الفلسفة الشيوعية التي تعتبر أن هذه المرحلة هي الأخيرة في ما وصل إليها الجهد البشري.

مثلت حالة اتهام سقراط زمن ثم إعدامه حدثا خطيرا وظرفا بارزا بالنسبة لأفلاطون، الذي اعتبر هذا الأمر تهديدا لحياته كذلك، لأنه أمام نظام مستبد لا يقوم على منطق العلم والفلسفة، فتهمة سقراط حسب ماوردنا في محاوره أفلاطون بعنوان محاكمة سقراط يعد أمرا مبالغا فيه ينم عن ظلم واستبداد واستغلال لسلطة الدولة، فسقراط وهو يحاور أوطيفرون الذي سأله عن سبب وقوفه أمام المحاكم فأجابته بالتالي : " أشياء تبدو غريبة جدا عند سماعها أيها الرجل الرائع، ذلك أنه يقول أنني مخترع ألها، ومن أجل أنني أخترع ألها جديدة ولا أعتقد في الألهة القديمة، من أجل هذا ذاته، فيما يقول، أقام علي الإدعاء"² فأمام ضعف هياكل الدولة ووقوعها تحت فكر السفسطائيين أعتبر الإصلاح أو التغيير حالة قصوى لأن يحافظ على كرامة الإنسان ويصون وجوده. لذا ظلت البشرية دوما تناضل من أجل قيام دولة أو بالأحرى منظومة سياسية تحوي الجميع وتعلي من قدرة الفرد والحفاظ عليه خاصة على المستوى الوجودي أي كينونة الفرد وهذا ما أضحي يطلق عليه بحقوق الإنسان، وهذا المبتغى أي تحقيق حقوق الإنسان الأساسية ليست فكرة وليدة الفكر الغربي القديم وإنما هي فلسفة تمثلت بفعل الثورات الهائلة التي عرفتھا الفترة الحديثة والمعاصرة، ونشير إليها هنا فقط من باب تماثل القضايا على غرار حرية المعتقد والتعبير الحر، الذي حاول فكر سقراط نشره وشيوعه بين الناس. فمدى قدرة بلوغ الشعوب لهذه الدرجة من الوعي يرتبط بها حكمة النظام السياسي، كما يعتبر الكثير من الباحثين على أن مسألة حقوق الإنسان عبارة عن

¹- الفارابي، أبي نصر: كتاب السياسة المدنية، المصدر نفسه، ص73.

²- أفلاطون: محاكمة سقراط محاورات، ت: عزت قرني ط2 2001، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر ص37.

فرصة سانحة لإعادة الاعتبار للفرد ككيان وكموجود مقدس على هذه الأرض على غرار محمد أركون الذي يؤكد على خطورة هذا الموضوع من أجل إعادة النظر كلياً في النظام الثقافي التقليدي، وفتح مثلاً على ساحتنا الإسلامية بالخصوص لانبثاق نظام فكر جديد ومن ثم عالمي يعايش كل الثقافات. فتوفير السعادة للفرد أمر مشروط بمدينة فاضلة التي تنقل الإنسان مما هو فيه من ظلم وتأخر واستبداد لترتفع به إلى الحرية والازدهار في كنف مواطنة حقة تراعي حقوقه ومؤهلاته تقدر حقوقه كإنسان يمتلك " قيم ومبادئ تميز الكائن البشري عن غيره من الكائنات، فهو بطبيعته موجود عاقل وحر. وهو في الأصل كائن تتحدد كينونته بامتلاكه لذاته وإمكانياته الجسدية والفكرية، والتي له الحق في امتلاكها وممارستها، بل إن امتلاكها وممارستها ضروريان لتميزه كموجود، ككائن بشري. وربما جاز القول، ولو مجازاً، وباستلهاً لغة الفيلسوف الفرنسي: ديكارت: أنا أمتلك حقوقاً فأنا موجود " ¹.

- حقوق المواطن غاية أم وسيلة:

يبدو الأمر فيه التباس عندما نثير مسألة حقوق الإنسان وعلاقتها بحقوق المواطنة هل هما سيان أم لكل مطلب خصوصيته؟ هناك من يسعى إثبات ذاته من خلال سعيه للانتماء السياسي الذي يحقق له هذه المبادئ الإنسانية، فالكثير من من يبتغي الحصول على حقوقه كإنسان أولاً بعدما يعتقد أن وسيلته في ذلك هي المواطنة، لذا غالبية الرأي العام ينحو لهذا النوع من التحديد " فالمعنيون إذا يطالبون بالأخيرة إنما يريدون في الواقع الأولى. وعن طريق هذه المطالبة، فإنهم يعبرون عندئذ عن مجرد تمنيه الحصول، ضمن الكيانات الاجتماعية، على مزيد من الحرية ومزيد من الاستقلالية ومزيد من المراعاة ومزيد من المشاركة في جميع صور الحياة الاجتماعية" ² وفي هذا نوع من الاندماج الإيجابي في كل أطوار المجتمع

¹- الانتصار، عبد المجيد: التربية على حقوق الإنسان، بيداغوجيا/ تربية/ ثقافة مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط1 1998، ص16.

²- ميشو، أيف: ما المجتمع الجزء الثالث، المشروع الأعلى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط2005،

ومؤسساته. فخاصية الكائن البشري، أنه كائن اجتماعي، صاحب الحقوق، ومن ثم يسعى لأن يكون مواطناً، " المواطن السياسي الذي يشبع طموحه من خلال الاندماج المتناغم في المجتمع، على جميع المستويات، الاقتصادية والمهنية والثقافية، وهو طموح يراود جماعة كاملة من الأشخاص المستبشرين اليوم من المجتمع، فعندما يقول هؤلاء الأشخاص أنهم يريدون المواطنة فإنهم يقصدون في الواقع أنهم يريدون الاندماج في المجتمع " ¹ وهذا الأخير هو الذي يمكن الأفراد من اكتساب عددا من الحقوق التي تسمح بتحقيق الذات وحتى ولو لم تكن حقوق المواطنة الأساسية أي سياسية، لان هناك سجلا يتبدى عند إثارة هذه القضايا، هل المرء يكون مواطناً داخل الأمة أم من حيث وجوده كفرد من عناصر المجتمع، لكن الأهم في كل ذلك هو أن نعتبر المواطنة كأداة دمج اجتماعي تسهل للشخص الانسجام في المنظومة الاجتماعية فتضحي المواطنة وسيلة مهمة في تفعيل العلاقات بين الأفراد مهما كان جوهر هذه المسألة نفسه، باعتبار مبدئها يرى في الانتماء حتمية لها ويجعل من الهوية أمر ضروري، أم أن مبدأ المواطنة ينبثق مباشرة من خصائص أو من الحقوق الأصلية للأشخاص الذين يكونون هذا الكيان. فالجدلية الأولى التي ترى في الانتماء أو الانتساب الأصلي أمر له السلطة الأولى في تقرير المنحى السياسي. أجل ففي هذه الحالة تعد المواطنة كملحق وإضافة تصبغ الفرد بالغطاء القانوني والسياسي، " فان الأشخاص إنما يعدون في هذا المنظور أقل أهمية بكثير: فلا أهمية لهم، على مستوى الاعتراف بالمواطنة، إلا إذا أمكنهم أن يثبتوا أولاً، عبر هويتهم، انتمائهم إلى الأمة. فالأمة هي التي تجعل منهم رعايا، ثم عند اللزوم، مواطنين، إلا أن من المؤكد أن المواطنين ليسوا هم الذين يخلقون الأمة، وان الأمة صاحبة السيادة بأكثر بكثير من المواطنين " ² و الحال كذلك قد تغيب أدنى حقوق الإنسان إذا فقدت هذه الخاصية وفي اعتقادي ما نشاهده في بعض الدول الأوروبية يكرس هذه الفرضية فيعتبر الفرد غير المنتسب عرقياً أو بالأحرى لا

¹ - المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

1- ميشو، أيف: ما المجتمع الجزء الثالث، المرجع نفسه، ص 1070.

تثبت هويته في هذا المجتمع كمواطن أقل حقا من الآخرين، هي مواطنة من مستوى ثان، وهناك فرضية ثانية التي تحقق فيها المفهوم الشعبي للمواطنة وتبقى السيادة الشعبية هي المحددة لهذه الحقوق. ومما يكن فإن حقوق الإنسان كحق مطلق تتميز به البشرية قد يضحى مغيبا حتى في إطار المواطنة إذا اعترته بعض المفاهيم التقليدية عن ارتباط المواطنة بالهويات، كما حددت أثينا ذلك مسبقا، لكن الأقرب إلى النموذجي الحقيقي هو تلك المساواة التي تعطيها المواطنة لكل الناس ولا تجعل محدا مسبقا يقسم أدوار المواطنة وبالتالي تكون درجة حقوق الإنسان حق تابع لما تمليه أجناس السياسة. إن هذه التقديمات والتوضيحات لمسألة المواطنة وتعقيدها في الفكر الغربي الحديث هي نوع من المقارنة مع الأصول الغربية الأولى التي نجدتها في الفكر اليوناني الذي كرس مبدأ المواطنة المزدوجة أو ما يسمى بالدرجة الثانية في مصطلحات سياسة اليوم، الأثيني الحر فقط هو المواطن حسب أفلاطون وأرسطو، وكأن الفكر الغربي الحديث لم يستطع ان يتصل من الحدود التي وضعها فلاسفة أثينا، فقط تغيرت المصطلحات وبقي المعنى واحد وهو التفرقة بكل أشكالها. لكن بالرغم من هذه المماثلة بين هذين الحقبين فإنه لا يستقيم الأمر بالمطابقة الكلية، لأن فترة التي ظهرت فيها بواكر الثورة الصناعية ومن ثم التفاعلات التي تمخضت عنها، أفرزت قيما إجتماعية جديدة " أعطت الحرية في التعبير واحترام حقوق الإنسان، كما وفرت المساواة وقيم جديدة مهمة متعلقة بالعلاقات الدولية"¹

وبالعودة لجدلوية الفرد والدولة فهي بمثابة وجهين لعملة واحدة بالمنظور الأفلاطوني، بما أن وجود الفرد كحالة منعزلة هو أمر غير وارد والإنسان في حد ذاته من طبيعته أنه ينزع لأخيه الإنسان، وهو حيوان اجتماعي وسياسي كذلك كما درجت أكثر التعريفات الفلسفية للإنسان مثلما ردد أرسطو الإنسان حيوان سياسي بالطبع ويكون هذا عن طريق الاجتماع الذي " لا يتألف إلا لخير ما مادام الناس أيا كانوا لا يعملون أبدا شيئا إلا وهم يقصدون إلى

¹- David Bolduc et Antoine Ayoub Green: la mondialisation et ses effets revue de la littérature: édition 2000 Québec Canada.p25.

ما يظهر لهم أنه خير... وإن أهم الخيارات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ذلك الذي يشمل الآخر كلها. وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي¹ وبالعودة لفكرة حالة الطبيعة فهو منعدم القيم وتغيب عن عنه أساسيات الأخلاق أو لنقل الفعل التواصل لأن موضوع الحوار والاحتكاك غائب أي التجمع غير حاصل. لذا اعتبر فلاسفة العقد الاجتماعي بالدرجة الأولى على غرار روسو أن الحالة الطبيعية هي حالة تغيب فيها الأحكام، وأن الإنسان المتوحش تغيب عنه الفضائل فلا معنى للخير أو الشر في غياب الآخر لكن بانتقاله إلى الحالة المدنية وازدياد رغباته وحاجاته وخوفا من تضارب مصالحه بعضها ببعض وجب الاتفاق على مكونات محددة تضمن لنا الحقوق وتوفر لنا المساواة فكانت الدولة أو دولة العقد الاجتماعي وقيمة هذه النظرية أنها تبين بوضوح حالة الرضى للشعوب كعامل نفسي مهم في نشأة الدولة. وتعتبر نقطة الميلاد للدولة الحديثة في أوروبا بحيث قضت على حكام الاستبداد وطبقة النبلاء الطاغية. فحالة الفرد غير مفهومة إذا هي لم تتجلى في الدولة، أو بلغة المعلم الأول أرسطو الهيولى لا معنى لها إذا لم تتشكل في صورة محددة، ومن هذه النقطة الأرسطية يمكننا ربط فهم أفلاطون لهذه الثنائية أي الفرد والدولة. في واقع الأمر أن جل اهتمامه ينصب " على الدولة دون الفرد، لا إهمالا للفرد، بل لأن الفرد ما هو إلا صورة مصغرة للدولة، أو لأن الدولة هي إنسان كبير، فليس عنده فرق بين السياسة والأخلاق، وبذلك يفهم من خلال أفلاطون أن علم السياسة يجب أن يجد القوانين المثالية، فهو جزء لا يتجزأ من الفلسفة، ولن تكون السياسة، في يوم من الأيام، علما إلا إذا أصبح الفلاسفة حكاما " ² وليس صعب تحليل هذا المنطق الذي يقدم فيه أفلاطون الأهمية البالغة للدولة، وعلى من تتوفر فيهم شروط سياستها، لأننا نجده واضحا في كتابه الجمهورية في الفصل السادس حينما يقول وبالطبع عن طريق الحوار

¹ - أرسطو طاليس: السياسة، ت: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية للكتاب، 2008، 91.

² - صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، المرجع نفسه،

الدائر بين جلوكون وسقراط: " فإذا كان الفلاسفة هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلي وثابت، على حين أن من يعجزون عن ذلك، ويضلون طريقهم وسط الكثرة والتغيير، لا يستحقون هذا الاسم، فأيهما ينبغي أن نعهد إليه بالإشراف على الدولة؟" ¹ في هذه العبارات نستنتج تلك الخصائص التي تميز الفيلسوف عن غيره من العوام، وبالتالي نظرية الحكم عنده لا تخرج عن نسقه الفلسفي الذي توضحه نظريته في المعرفة وكيفيه قراءة كل المواضيع المتعلقة بها. إن نظرية المثل هو البراديغم الذي وفقه تفسر كل الحقول المعرفية الأخرى وبالتالي تصور الدولة لا يخرج عن هذا الإطار الذي يراها في صورتها المثلى المطلقة دولة بحاكمها الفيلسوف الورع الذي يتربع على عرش الملك، فيلسوف له القدرة على الاتصال بعالم المثل، أي عالم المجردات المطلقة الكلية الكاملة الثابتة الغير المتبدلة الأبدية الخالدة السرمدية وهي المعرفة الحقيقية التي تميز الفيلسوف عن غيره. ويستطرد قائلاً في هذا الصدد فيقول: " فعلينا إذن، بوصفنا مؤسسين للدولة، أن نمارس نوعاً من الضغط على هذه الطبائع الرفيعة، وذلك بإرغامها على الصعود لرؤية الخير، الذي قلنا عنه أنه أسمى موضوع للمعرفة. فإذا ما وصلوا إلى هذه المكانة العليا، وتأملوا الخير بما فيه الكفاية، فلنحذر من أن نسمح لهم بما يسمح لهم به اليوم" ²

مسألة المعرفة موضوع أثير النقاش حوله قديماً وحديثاً ويعد الفيصل الذي تشكلت عليه الفلسفة اليونانية، وإن كان جون لوك الفيلسوف الانجليزي من أبرز فلاسفة المرحلة الحديثة الذي أعطاها عمقا فلسفيا واضحا، المعرفة مثلما حددتها الفلسفة السفسطائية القابلة للتغيير والتحول حسب رغبات الفرد لأنها مرتبطة بالحواس، وهذه الأخيرة بطبيعتها غير ثابتة غير واقعية أو بالأحرى ناقصة من جانب آخر، لذا عملت الفلسفة الأفلاطونية على الإفاضة في هذا الموضوع وجعله عملاً منسقاً ومنسجماً يحوي كل الفلسفات السابقة في هذا الموضوع من صيرورة هيرقليطس إلى ثبات بارمنديس في المجال الأنطولوجي إلى رياضيات

¹- أفلاطون: الجمهورية، المصدر نفسه، ص261.

²- المصدر نفسه، ص318.

الفيثاغورثية وصولاً بفكرة الكلي لسقراط. هي فلسفة قامت على التوفيق بين شتات الفلسفات الأخرى ولم تقص واحدة بل اعتبرتها جزءاً يستدعي الإتمام والكمال، فتبلورت من هذا الجمع نظرية المثل والتي تعني أن كل الحقائق الحسية لها ما يقابلها في عالم العقل أو المثل، وهذه الدرجة ليست متاحة للجميع بل للفيلسوف الذي يمتلك قدرة العقل الفائق، وبها يخول له إدارة العمل السياسي، فالفيلسوف الحاكم هو المخول الوحيد للسياسة الدولة. لكن كيف يتسنى لنا معرفة هذه الشخصية وأي مقياس يفرز لنا هذه المعادلة؟ يكشف لنا عن مؤهلاته الفطرية وقدراته المكتسبة.

في اعتقادنا أن هاته المسألة لم تكن بدعة على أفلاطون، بل هي عنصر مهم محرك للثقافة اليونانية القديمة، وقد أسهب السفسطائيون في هذا الموضوع لما جعلوها إرساء لمقومات الأفضل وكانت تعني " العمل بمقتضى مصلحة الأقوى فالقوانين السياسية في دولة يصنعها دائماً الأقوى ولمصلحته، لأن الحاكم وهو الأقوى يفرض القوانين التي تحقق مصلحته لا مصلحة المحكوم " ¹ قد أثارت هذه الفلسفة وجدان أكثر من فيلسوف وعلى فترات مختلفة من ميكيا فيليب إلى نيتشه من خلال الإنسان المتعالي. العدالة مبنية على القوة وعلى إثرها توضع وتحدد القوانين، فهي وضعية متصلة مباشرة بالواقع المعاش الخاضع لمنطق التغيير والسيطرة للأقوى " ومن الطبيعي ألا يرضى سقراط وهو هنا يعبر عن رأي أفلاطون عن هذا التصور النسبي التعاقدى للعدالة. ويحاول أن يثبت أن نظريته التي ترجع العدالة إلى مستوى المثل ويعني بالكشف عن طبيعتها الخالدة المقدسة فيوجه الحديث في السياسة في اتجاه أخلاقي حيث يسأل هل ترتبط السعادة بالعدالة أم لا - فالعادل عنده سعيد لأن نفسه غير موزعة ولأنه في قرارة نفسه صالح. وكامل فلو نجح إنسان في أن يظهر أمام الناس بالعدل وهو في قرارة نفسه ظالم فهل يكون مثل هذا الشخص سعيداً؟ " ²

¹- مطر، أميرة حلمي: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع نفسه، ص 13.

²- مطر، أميرة حلمي: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، المرجع نفسه، ص 14.

نحن إزاء تحليل لم تنتبه إليه الأطروحات السابقة على سقراط وأفلاطون عندما تربط حقيقة العدالة بمدى انسجامها مع وحدة النفس بالنسبة للفرد، ومن ثم إضفاء هذا الاتساق على الدولة فالفرد العادل إذا متفق مع نفسه منسجم مع ذاته والدولة بهذا التحديد متوافقة في مفرداتها متألّفة بين عناصرها فتغدو فاضلة وسعيدة . فالسعادة المثلى هي المتحلية بتكامل فئاتها، وغير ذلك لا معنى للسعادة ولا قيمة للدولة، عدالة الأفراد في ذواتهم من خلال قوى النفس تنعكس على طبقات المجتمع وأصنافه وهي العدالة بالتحديد التي تحقق غاية الإنسان. ومن ثم الدالة حسبه تكون كما أقرها في الفصل الرابع من الجمهورية حينما قال: " أن الشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه يفعل شيئاً خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزئين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، وبسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة، مثلما تتسجم الطبقات الثلاث في السلم الموسيقي"¹

لكن مع ذلك تعبر هذه النظرية عن جزئية في التحليل فقط لأن أفلاطون يناقش الموضوع من زاويتين: فالأولى والمرتبطة بقوى النفس وتعد التربية المنتج لها، والمسألة الثانية والمرتبطة بعدالة تطبيق القوانين. فنجد الحاكم الظالم الذي يطبق القوانين على رعيته وهم ينفادون لها بدافع الخوف لا الاقتناع، والأمر الثاني هو الحاكم الذي يصنع القانون وفق متطلباته ولا يعني كتابته أو تدوينه يعني أنه عادل، فنموذج سقراط قد أعدمته تلك النصوص المفترض أنها عادلة، بحيث جعلت من بث الوعي وإيقاظ الأنفس من التبعية الفكرية فتنة ومحرمات تؤثر على الوضع العام للمجتمع، فالقوانين بذلك هي التي تحمي العدالة والقوانين بالتأكيد مجدداً من وضع الدولة وبالتحديد الحكومة التي تتوخى بنشر تعاليمها حماية مصالحها، فالعدالة بذلك تختلف باختلاف نظام الحكم وتتغير بالضرورة بتغير أصحابها، لذا حاولت السياسة الأفلاطونية التزواج بين هاتين الثنائيتين في الوصول لتعريف عام للعدالة، فأضاف إليها الحكمة وجعلها مرتبطة بها ارتباطاً واضحاً ومن ثم

¹ - أفلاطون: الجمهورية، المصدر نفسه، ص196.

أصبحت العدالة هي الحكمة ذاتها، وعلى هذا الأساس سيذهب في التوفيق بين الفهم السقراطي القاضي بوجود عدالة مطلقة أسمى من القانون الذي يضعه الإنسان، والقانون النابع من الواقع النسبي كما أشارت إلى ذلك المدرسة السفسطائية. ومن هذه المعطيات اعتقد بأن القوانين الإنسانية ما هي إلا محاكاة وتقليد نسبي للعدالة المثالية .

لكن مع ذلك تبقى فلسفة العدالة من خلال التعريفات الأفلاطونية لها متضاربة فيعتبرها تارة هي " بأن يملك الشخص ويفعل ما هو ملكه " ¹ وهو برهان على الحرية الشخصية في التصرف فيما شاء مما يملك ولا أستبعد التصرف في العبيد إذا كانوا تحت إمرته، وترتبط فلسفة أفلاطون مسألة العدالة بقضية أخرى وهي التي تتعلق بتقسيم النفس البشرية ومنها تتجسد العدالة.

فهل يعني هذا أن في التمييز بين الناس يخلق العدالة؟ أم هي ظلم قائم على عنصرية تمحق الضعيف؟

يرى أفلاطون " أن العدالة الاجتماعية تعني أن يحتل كل فرد في المجتمع المكانة التي يستحقها، وهي مكانة تربط بقدرات الفرد الفطرية ولا علاقة لها بأي مؤثر خارجي، وتحقيقا لهذه الفكرة فإنه عمد في جمهوريته إلى تقسيم الناس إلى ثلاث فئات وفقا لما يتمتعون به من القدرات الفطرية، فجعل بعضهم جديرا بمكانة أعلى من البعض الآخر وأعطى بعضهم مزايا تفوق غيرهم، ببناء على ما يتمتعون به من القدرات الفطرية " ² نحن أمام تصحيح لمغالطة على الأقل من الناحية الظاهرية حينما نعتبر أن العدالة التي تعد أحد بنى وركائز المواطنة غير قائمة عند أفلاطون، لكن لما ترتبط بطبيعة الأفراد من حيث عدم تساوي القدرات نعتقد حينئذ أننا أمام فتح لموضوع ثان ينظر لعلاقة الأفراد فيما بينهم على أساس القدرات الفطرية وهي لا دخل فيها للمؤثرات الخارجية أو المكتسبات التي يحصلون عليها من الواقع. في نظر أفلاطون ونحن على وفاق معه أن إذا لم يحافظ على مستويات التطبيقية هاته لأجل

¹ - ديورانت، ويل: قصة الفلسفة، ت: عبد الله المشعشع، مرجع نفسه، ص 41.

² - المنيأوي، أحمد: جمهورية أفلاطون، مطبعة دار الكتاب العربي، حلب، سوريا، ط 1، 2010، ص 78.

بالنظام الطبيعي ولما حافظ على الخصائص التي حبا بها الله البشر لذا لا يرى في التفاوت أمر مناف للطبيعة بل هو توكيد لها وصيانة لأوامرها.

2-3- مخرجات التربية/ حفاظ على الطبيعة أم إخلال بقواعد المواطنة:

بعدما تجلى مقصود العدالة وفحواها حسب الاعتقاد الأفلاطوني بحيث جعل حدا فاصلا بين عدالة الطبيعة من خلال إعطائها التميز لأفراد على آخرين، وعد هذا أمرا واجب الحفاظ عليه حتى لا نخرق نواميس الطبيعة. بقيت عدالة أخرى قد خرقت المتفق عليه وهي اللاعدالة المصطنعة المبنية على الظلم والاعتداء لذا كانت هذه المسألة بسيطة لو كان الناس بسطاء ولكانت الفوضوية الشيوعية تكفي لهذا الأمر، بحيث عرفت لحظة الانتقال من حالة الفطرة إلى مرحلة الحضارة تغيرا في الحياة البشرية، ومع تطور الحياة الاقتصادية نشأت الطبقة التي فصلت بينهم وجعلت الناس على مرتبتين أعلى تمتلك مقومات السيطرة والتملك وهو المال وأخرى ضعيفة لا تستطيع إثبات الذات ولا تيسر لها سبل الحياة. العدالة القائمة على المال، هي عدالة ظلم وهنا يكمن الخطأ في هذا التوصيف لهذه المعضلة، لكن لا خلاف على المنبع الذي يدافع عنه أفلاطون في تقصيه حول هذه المسألة، تعقيد يرتكز على ما هو ذهني وفطري وهذه الجوانب لا دخل فيها للبشر مادام أن السلطة الواهبة لهذه القدرات متعالية. ونجد للمسألة الدينية في الفلسفة الأفلاطونية حضورا قويا خاصة عندما يلج لامتحانات التربية، فيجعل من القدر والدخل الإلهي السبب الرئيس في اختيار هذه المنزلة، لذا وجب الاقتناع بهذه الدرجة، وعلى هذا الأساس تصبح العدالة القائمة على التفاوت أمر قهري والطبقية فرضية مقنعة، والمجتمع قائم على الطبقة " فإذا كانت المجتمعات الحديثة تحاول التخفيف من صلابة التمييز بين الطبقات إلا أن المجتمع الأفلاطوني يبرز هذا ويؤكده إذ يرى أن الطبيعة نفسها قد فرضت هذا التمايز. ويلجأ إلى استخدام الأسطورة لكي يقتنع بها أفراد المجتمع فيقول إن هناك من الأكاذيب ما هو ضروري " ¹ فما تلعبه الأسطورة

¹ - حلمي، أميرة حلمي: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع نفسه، ص15.

من دور بارز وحيوي في تحريك الجموع الكبيرة اعتمادا على قوة الخيال وقد اثبت التاريخ مدى قدرتها، وما أسطورة شعب الله المختار دليل على ذلك. كما تتعدى فعاليتها إلى الجانب الاجتماعي فتعد بذلك أحد وسائل الضبط الاجتماعي، بحيث يمكن أن تنتصر لمسألة معينة فتعطيها القوة الدافعة لتظل أمر مرغوبا فيه، وما يهنا حسب التحليل الأفلاطوني لهذا الموضوع هو ذلك الدور الذي تقوم به من أجل التخفيف من حدة الاحتكاك الاجتماعي والصراع الطبقي الحاصل بين الفئات المتباينة، خاصة في حالة عدم الرضا بخصوص المكانة والمرتبة الاجتماعية. وبالتالي تغدو وظيفتها كما يقول أحد العلماء الأنثروبولوجيا بأنها ذات وظيفة معينة هي إرضاء حاجة اجتماعية معينة، ومراد أفلاطون من إقحامها في تبرير الفشل التربوي الذي يتعرض له الفرد الممتحن هو الإقناع بأن نتيجة الإخفاق مسألة تتجاوز الحدود البشرية. وموقف أفلاطون من الأسطورة والشعراء في الغالب يميل إلى الرفض والتشنيع لكل من ينادي بها، فكان يرى بضرورة تدخل الدولة والإشراف على هكذا فنون من خلال ما تحمله من عاطفة قوية تؤثر على مواطنين الدولة. وثنائية الأسطورة والشعر مرتبطين ولا تحصل الأولى إلا بالثانية " فالشعراء هم صناع الأساطير بالفعل. فالسماح بالشعر يعني السماح بالأسطورة، وأي سماح بالأسطورة يعني الإحباط لكل المحاولات الفلسفية في الاطلاع، فما كان يبتغيه أفلاطون في الواقع هو تحديد الأسس التي يجب أن يعتمد عليها الشعراء عندما يصنعون قصصهم، والحدود التي يجب إلا يسمح لهم بتجاوزها. لذلك نجده يشترط إخضاع هذه القصص لقيود صارمة، وقياسها وفقا لمعيار أسمى هو فكرة الخير " ¹ ومن وجه المفارقة أن جل ركائز فلسفته تنبني على الأسطورة ولا تبرز قيمة فلسفته إلا بها فهذا التناقض الظاهري ينم على قناعة بالغة إلغاء هذه القدرة الفكرية المستحوذة على عقول الناس، ولا يمكن للقوانين والمواثيق أن تستمر وتصمد إذا لم تفعل وتغذى برابط الأسطورة ويتبلور هدفها حسبه دوما في الحث على الفضائل والأخلاق من

¹ - عباس، محمد: أفلاطون والأسطورة: مرجع نفسه، ص/ص، 60، 59.

عدالة وعفة وغيرها، إن الالتفات لهذه الجزئية في فكر أفلاطون عموماً خاضع لنقطتين بارزين في مشروع الدولة لديه، أولاً حماية المواطنين من الأسطورة الهدامة على غرار أشعار هوزيود وهوميروس واستبعادهم من خانة الفلاسفة بل أكثر من ذلك كما يقول بارمنيدس أن هوميروس يستحق الجلد حتى بسبب تعاليه على سلطان الآلهة والإساءة لها، فأفلاطون يميل كذلك إلى هذا الطرح حينما يعتبر أن " الشعراء والناثرين قد اقترفوا أشنع الأخطاء حين أكدوا لنا أن أشرارهم سعداء، وأخيرهم تعساء، وأنه للظلم المستتر نفعه"¹ فهذه الأشعار والأساطير قد سممت عقول اليونانيين وأفسدت ضمائرهم بما تشير إليه من اقتتال وصراع بين معظم الآلهة، فالشعراء عموماً لا يساهم وجودهم في بناء الدولة الفاضلة إلا وفق قيود صارمة جداً، أما الأمر الثاني هو تدخل الأسطورة بصورة استعجاليه لمعالجة موقف آني تبيحه الضرورة، وهو الحفاظ على كيان الدولة ووحدتها بفعل إقرارها بالطبقية الناجمة عن المشوار التربوي الذي يفرز فئات الناس. من هذا التمهيد لمسألة بناء الجمهورية الفاضلة لأفلاطون وجب التساؤل: ما هي محددات التربية عنده؟

- التربية ومشروع بناء المواطن الإنساني:

إن الإنسانية عبر تاريخها واجهت صعوبات متباينة من تطرف لا يؤمن بالدولة وكيانها إلى فكري يرفض كل شيء يعارضه ويتكأ على نرجسية تسمو بذاتها على الآخرين، تعصب لا يرى في الغير إلا جحيماً وعدواً يتهدده بين الحين والآخر، وهذا الحال يبدو قائماً وعلى مر العصور قديماً وحديثاً فقد تختلف الأساليب لكن تستقر النتائج على مثيلاتها في الشبه والاتفاق، صراع وإقصاء ورفض للأخر. لذا يعد هذا الخطر وتهديده باقٍ ومستمر مرتبط بالإنسانية في جوهرها، لذا وجب إعادة التفكير في أسس تربيته المعاصرة بصورة مجملية، لقد قالت وزيرة التربية الفرنسية* غداة هجمات باريس لقد فشلنا في مشروعنا التربوي، كيف لي أبناء الأمة الفرنسية الذين تكونوا في مدارسنا يقومون بهذا الصنيع في وطنهم. بالفعل غاب حس المواطنة ولحق به بسلوك العدوان. نحن مطالبين بمنطق تفكير آخر يصون

¹- أفلاطون: الجمهورية، المصدر نفسه، ص109.

إنسانية الإنسان ويحقق المعاني السامية للنزعة الإنسانية، لذا تلوح في الأفق خطورة التربية من أي وقت مضى في عملية بناء الأفراد الذين يعدون ركائز الأوطان تربية تقوم على أسس القيم الإنسانية المتمثلة أساسا في المواطنة والسلام وحقوق الإنسان من دون استثناء ولا حصر لأقليات أو فئات، لذا وجب علينا " إيجاد تربية قادرة على تفكيك البنيات والمؤسسات و الذهنيات والسلوكات، التي تعتبر بمثابة حواجز مانعة، لإمكانية بناء مجتمع المواطنة"¹ فوظيفة التربية مطالبة بتعليم الناس فن العيش المشترك مع المختلفين عنا في كل شيء لغة عرقا اثنيه...لكن نتفق في الإنسانية، لذا اعتبر هذه الأخيرة ليست ديننا بل مرتبة لا يصل إليها إلا صفوة الخلق، والفلاسفة الذين ناضلوا في إعطاء الحلول واقتراح الدواء للمشاكل المستعصية جديرين بالذكر والامتان كما كان يقول حكيم الصين كونفوشيوس يجب أن نتعلم من التاريخ لا رجاله الذين صنعوا العجلات أو المركبات، بل حري بنا أن نقدر من نظر للأخلاق ووضع القوانين. التربية حالة عضوية مرتبطة بالإنسان لا يمكن إغفالها تحت أي ظرف كان، وفي اعتقادنا يعتبر أفلاطون ومن خلال مؤلفاته ابرز علماء وفلاسفة التربية الذين نظروا وبحثوا في هذه المسألة فالجمهورية كتاب تربية كما قال روسو في العصر التنويري الذي شهدته اروبا.

مهما يعاب على تربية أفلاطون من قصور إلا أنها استطاعت في حل ابرز المشاكل ونجحت في الإلمام بأهم القضايا البشرية على الإطلاق، فيكفي منهجه التربوي أنه يبتدئ بمسئلة تصونها كل الدساتير العالمية وهي الحق في التعليم، حق تكفله الطبيعة بحكم المساواة الطبيعية وبقدر الرغبة في التعلم، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتطور ويسعى

*- نجاه بلقاسم فالو (04/اكتوبر 1974 المغرب) سياسية فرنسية، شغلت منصب وزيرة لحقوق المرأة والناطقة الرسمية باسم حكومة جان مارك ايرلوتتحت رئاسة فرونسوا اولاند منذ 16 ماي 2012 إلى غاية 20 افريل 2014، عندما تم تعيينها وزيرة لحقوق المرأة والمدينة والشباب والرياضة في حكومة مانويل فالس. وفي 26 اوت 2014. تم تعيينها وزيرة التربية الوطنية والتعليم العالي في حكومة فالس الثانية، لتصبح أول امرأة تشغل هذا المنصب في تاريخ الجمهورية.
¹ - عبداللطيف، كمال: مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، دار أبي رقرق للنشر والتوزيع، ط1 2012، الرباط المغرب، ص56.

للكمال. كل الأطفال مؤهلين للتربية ، وأنه بإمكاننا ان نصنع منهم رجالا أكفاء للدولة، فرصة التعليم لا تغفل عنها التربية الأفلاطونية بالرغم من الإقرار الضمني بوجود التفاوت الطبيعي بينها المتعلمين " إن الحقيقة التي أقرتها الطبيعة هي أن المريض، سواء أكان غنيا أم فقيرا ينبغي عليه أن ينتظر على باب الطبيب، وأن كل إنسان يحتاج إلى أن يكون محكوما، يجب عليه أن ينتظر على باب القادر على الحكم " ¹ هي لازمة ضرورية في وجود من يحكم ولا بد بالإقرار بها فالخصال التي تميز الفرد هي المحددة في توليهم مستويات معينة من السلطة، ومما يكن فان قضية التربية والتعليم مسألة تشكل محور النظرية السياسية عنده ، باعتبارها مقدمة ضرورية لنتائج منتظرة تقوم على أساسها الدولة، وهي مستمدة أساسا من فكرته القائلة بأن " الأخلاق معرفة، بمعنى أن كل القوى الفردية من شأنها إذا ما وجهت توجيهها صحيحا عبر التربية والتعليم منذ الصغر، أن تخلق فردا متوازنا متناسقا فاضلا يحقق إقامة المجتمع الفاضل. فلقد اعتقد أفلاطون بأن الإنسان قادر عن طريق التدريب والمران على اكتساب المعرفة اليقينية الأقرب إلى الحقيقة في عالم المثل، حيث يستطيع عندها الوصول إلى تحقيق صلاح النفس والمجتمع على حد سواء " ² إذا وعلى هذا الاعتبار أي فشل يلحق بالمنظومة الهيكلية لدولة ما مرده بالضرورة لتربيتها التي تسعى لبلوغ العدل من الفرد أولا ثم المجتمع السياسي لاحقا، لان التناسق كامل بين الطبيعة البشرية الفردية وبين الحياة الاجتماعية التي تمثل الخير الأوسع. ولتحقيق هذه الغاية يجب أن تعهد بالحماية الكاملة لهؤلاء الأولاد من أي عارض آخر قد يساهم بطريقة أو أخرى في فرض منطوق تروى خاص على غرار العادات والعرف وكل ما هو ذا صلة بمرحلة الاكتساب على شاكلة الآباء. وفي اعتقادي أن هذه الفلسفة نابعة من الصفاء الكلي التي تولد عليه النفس البشرية والخالية من أي معطى معرفي قبلي على الأقل بالفهم العام، وان كانت الفلسفة الأفلاطونية تركز

¹ - برينيري، ماريا لويزا: ت: عطيات أبو السعود: المدينة الفاضلة عبر التاريخ: عالم المعرفة، المجلس الثقافي للفنون والآداب، الكويت، ط1990، ص28.

² - عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع نفسه، ص 141.

نظرية التذكر في هذا الإطار. لكن فلاسفة على غرار طرح ابن الطفيل بخصوص فلسفته في تلك القصة والتي تعالج مسألة التدرج العقلي في إدراك الموجودات الحسية ثم العقلية من دون قدر إعانة من أي وسيط كان، يماثل هذا العزل الذي تضعه التربية الأفلاطونية، كما نجد فهم إميل التلميذ الافتراضي الذي تتصوره التربية الروسية، وحتى دعاة الفلسفة التجريبية يجعلون من العقل صفحة بيضاء قابلة للرسم والتدوين عليها بأي نمط علمي وتربوي كان مثل ما نقرؤه لجون لوك.

أفلاطون يهيئ الأُنفس للاستقبال المعارف بصورة متساوية ومتناغمة مع مبدأ التكافؤ في الفرص، وهذه الرعاية الأولى تتعهد بها الدولة وهي الوكيل الشرعي لهذا الموضوع وهو عملية إجبارية تبدأ بالخطوة الأولى النظامية والتي تفتح من الميلاد من دون انتماء اسري أو رباط وراثي للأفراد وفي ذلك مغزى يحافظ على ديمومة العدالة في الغذاء والرعاية فالحضانة وظيفة تقع تحت مهام الدولة وكان دور الرعاية المعاصرة تجد لها أساسا في التربية الأفلاطونية، عيب المرحلة هو فقدان الرعاية العائلية التي تهيئ الفرد وجدانيا قبل حقيقته المعرفية أو الجسدية، فالتعليم الأولي " يمنح الأطفال المساواة العامة في فرصة التعليم، لا أحد يعرف من أين يشتعل ضوء العبقرية بحيث يجب أن نبحث عن ضوء العبقرية هذا في كل مكان، وفي كل نوع وجنس " ¹ وفي هذا التكوين الأولي خاصة في السنوات الثلاثة والرابعة الخامسة تعطى أهمية للألعاب والتي من شأنها أن تبني الجسد وتقوينته، فلا ننسى الهزيمة التي منيت بها أثينا مع اسبرطة القوية والتي ظلت محرك أساسي يحرك عقول فلاسفة أثينا لبناء الدولة المثالية. أفلاطون لما شرع في بناء دولته اتخذ نموذج اسبرطة كمثال حقيقي وهو في هذا لم يقلده في أي شيء لكن بخصوص طبيعة جنودها وما يتمتعون به من قسوة ونسائها وما يحيزونهم من صلابة بقت أفكار تراود مخيال صاحب الجمهورية، فأضيفت لهذه المرحلة أسلوب العزة والاعتزاز بالذات والوطن وغيب أسلوب الازدراء والتحقير

¹ - ديورانت، ويل: قصة الفلسفة، مرجع نفسه، ص 28.

فجراح التربية الأولية سيخلق لنا جيلا صحيحا لا يرفع للطبيب مكانة في حياته، والجمهورية في حد ذاتها لا تجعل للطبيب مكان في هرمه، ويضاف للتكوين الجسدي التهذيب النفسي الذي يخلق التوازن في الشخصية وتكون بذلك الموسيقى مهمة " لا لأنها تحدث صفاء في الشعور والخلق، ولكن لأنها تضيء لطفًا وصحة إلى الروح والجسم " ¹ والموسيقى كذلك تكون باعتدال وبالشكل المدروس فمن شأن الإفراط أن تتعكس بصورة سلبية على المتكون، وفي كل ذلك يكون المربي على قدر من الوعي والمسؤولية من خلال اتسامه بروح الحرية ودعم قدرات الوليد، ثم بعد ذلك تبدأ عملية الانتقال عن طريق الامتحانات المتضمنة للجانبين النظري والعملي، وتكون هذه العملية مبنية على الشفافية والنزاهة، فما تفرزه من نتائج تحدد وجهة من يتجه للزراعة أو الجيش أو يكون فيلسوفا فكلا العاملين سواء نجاحا أم فشلا سيحيل لمرحلة ثانية، فالمتفوق يرتقي لمرحلة أخرى اشد في التعليم وأقوى في التلقين من اجل تنمية الحس الذهني والبدني لأنهم متدرجين في بلوغ الكمال و قمة العلم، وهكذا كل خطوة تقدم لنا طبقة معينة متممة بخصائص واضحة تتناسب مع الإمكانيات الفردية لكل واحد. " أيها المواطنون إنكم إخوة ومع ذلك فقد خلقكم الله مختلفين، وبعضهم تتوفر فيه مقدرة الزعامة وهؤلاء خلقهم من الذهب. والبعض خلقهم من فضة. والبقية خلقهم من نحاس " ² والفشل لا يعد إخفاقا بقدر ما هو قدر ومرتبة كل واحد هي قمة العدالة، ونجاح المواطنة نابع من تمسك كل واحد بوظيفته، فالعدالة تناسق كل في إطار الدولة متضمن أساسا في الفرد بالتحديد.

2-4- الطبيعة الإنسانية ركيزة تأسيس لهرمية مجتمع:

الدولة ما هي إلا الفرد مكتوب بحروف كبيرة، فإذا كانت الحروف الكبيرة تلك الطبقات المكونة للدولة من حكام وحراس محاربين وعمال فلاحين يسهر كل واحد في أداء وظيفته ليقوم بها في ميدان اختصاصه وانجاز ما أوكل إليها وفق مع ما يتماها مع معدنه ذهب،

¹ - المرجع نفسه، ص 29.

² - ديورانت، ويل: قصة الفلسفة، مرجع نفسه ، ص 32.

فضة، ونحاس وحتى العبيد إذا أضفنا الفئة الرابعة، تقريبا الفئات الثلاثة الرئيسية متساوية مع القانون. فكل ذلك شبيه بقوى الفرد الذي تميز الإنسان بصفة عامة، وهذا ما وضحته إشكاليته حول النفس البشرية المتشكلة أساسا من " النفس الناطقة وهي القوة العاقلة والتي تقابلها طبقة الفلاسفة وفضيلتها الحكمة ومركزها العقل، والنفس الغضبية أو القوة الغضبية والتي تقابلها طبقة المحاربين وفضيلتها الشجاعة ويقابلها القلب في الجسم، والنفس الشهوانية وهي القوة الشهوانية التي تقابلها طبقة العمال وفضيلتها العفة ويقابلها أسفل البطن " ¹ هذه هي الدولة بالتأكيد وهي ركائزها وعدالتها إذا احترمت هذه التقسيمات وعلى الترتيب الحاصل، فالعدالة قابلة للخلل إذا فقد التوازن بين هذه الفئات، وبرز خطأ يعيق بلوغ هدف الدولة الفاضلة هو غياب الفلاسفة على رئاسة الحكم، وبطبيعة الحال وضع لهم أفلاطون دفتر شروط كفيلا بأن يبرز عن نقاوة المعدن الثمين وجعل من الذهب أو بالأحرى أصحاب النفس العاقلة من تولي مهام المسؤولية وسياسة البلد لان غياب هذا العنصر الفاعل في القيادة ستكون الدولة ضعيفة قابلة للتقسيم والاحتلال لذا " ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدول أو يتحول من نسيمهم حكاما إلى فلاسفة حقيقيين وما لم نر القدرة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا بين هاتين القوتين فلن تنتهي الشرور من الدول بل من الجنس البشري" ².

تبدوا المثالية بارزة في هذا التنظير وقد يكون صعبا الوصول لهذه الدرجة من التطبيق الفعلي لها، كما أن لحظة التكوين من جمع لأزواج معينين و نساء حضانة مخصصين ، وجعل المشاعية شرط لتكافؤ الفرص وتطبيق أسمى المساواة بين الناس لبلوغ مواطنين على قدر من الانتماء والمواطنة، كل يكلف الكثير من نكوص على الطبيعة إلى هدم روح الإنسانية حتى، كالتخلص من الأطفال المشوهين أو ما يعرف بلغة العصر وما تسنه بعض

¹ - حاروش، نورالدين: تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، برج الكيفان الجزائر، ط3 2012، ص/ص، 69/68.

² - مطر، أميرة حلمي: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع نفسه، ص16.

قوانين الدول الآن بالقتل الرحيم. هذا ما أقرت به جمهورية أفلاطون، وتتداخل الوظائف حتى بين الجنسين متجاوزة لخصوصية كل على حساب الآخر مثل ما نظر لحقيقة المرأة ودورها في المجتمع. فما مشروعية رؤية أفلاطون للمرأة؟

- المرأة فرض لمعادلة المساواة أم تعدي على أصول الفطرة:

إن التأثير الذي تركه النموذج الإسبرطي على حياة أفلاطون بصفة عامة، يبدو قويا ويتضح ذلك على أكثر من صعيد، ولعل أبرزها على الإطلاق فكرته حول مشاعية النساء بالخصوص. وهذا ما يعني إلغاء أهم ركيزة تتبني عليها الحياة البشرية وهي الأسرة. لذا في انتهاج هذا المنحى شأنه أن يقضي على مشاكل التملك والجمع للثروة ومن ثم الدخول في الصراعات والتناحر، وإن كان الهدف فرض المساواة بين الجميع وجعلها على مسافة واحدة من الجميع. فأفلاطون بالرغم من اعترافه بتمايز الجنسين إلا أنه متفق " بالفعل على أن الطبائع المختلفة مهام مختلفة، وأن طبيعة المرأة، من جهة أخرى، مختلفة عن طبيعة الرجل، ومع ذلك فنحن نصر على أن تقوم هاتان الطبيعتان المختلفتان بنفس الأعمال"¹ وبالتالي المرأة حسب سلتج هذا الطريق كفاعلة في المجتمع لكن قبل ذلك فان فلسفة أفلاطون ستضحي بنوع من خصوصيتها الأنثوية لتمتد المساواة بين أخيها الرجل، هي وعاء لإنجاب وهذا ما خلقتة الطبيعة فيها حسب فهمه، لكن مع ذلك فهي تمتلك مؤهلا بإمكانها تعدي دورها الطبيعي إلى ادوار أخرى قد تتجاوز فيه الذكر فحماة الوطن الحراس خاصة ذكورا ام نساء على السواء يسري عليهم نفس النظام، على الرغم من أن الملاحظة الأولية تجيز بهذا التفاوت بينهما لكن في الأخير أن الطبيعة قد وهبت نفس الخصائص للجنسين في القيام بهذا الدور فهي تصلح بناء على ذلك للطب والتربية وكذلك للشؤون العسكرية فالاختلاف يكون بين جنسين على مستوى التكوين البيولوجي لا في الماهية أو الطبيعة ومن هنا يذهب الإقرار على أنه لا يوجد عمل خاص بالطبيعة الذكورية فقط ولا عمل خاص بطبيعة

¹ - أفلاطون: الجمهورية، المصدر نفسه، ص، ص210/211.

الأنوثة كذلك وفي هذا الإطار يضرب المثل بكلاب الحراسة الذي ترعى قطيعها وتكون أشد ضراوة من ذكورها في مرات وبالتالي غير منطقي إضاعة الفرصة أمامها من تعليم وفتح مدارس التدريب، " لذا بدت أفكار أفلاطون عن مركز المرأة لاسيما محاورة الجمهورية وما دعا إليه من تعليم للحراس الرجال والنساء معا، وإشراك النساء مع الرجال وإشراك الرجال مع النساء في الشؤون العامة دعوة جريئة وسط هذا الظلام الدامس. حتى قيل أنه أول فيلسوف يدعو بقوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة، ووصفه جروب GRUBE بأنه كان رسولا لحقوق المرأة"¹ وهذا الاعتراف بهذا الموضوع وشهادة تجعل من أفلاطون من أوائل المنظرين الذين دعوا إلى المشاركة الفعالة في المدينة، فيه سجل وأمر يتطلب التمعن أمام مسألة طرحت في الفلسفة اليونانية حول قيمة المرأة ودورها في نمو الحضارة، فاسبرطة بلغت من التفوق ما مكنها من التغلب على أثينا ولم تكن للمرأة نصيب واضح في هذا التفوق " فقد كانت النساء في المجتمع اليوناني ومعهن العبيد من أهم الفئات التي انحصرت داخل القطاعات الخاصة، فأماكن الخطاب السياسي العام كانت مقتصرة على المواطنين الذكور وحدهم، وليس للنساء والعبيد دخل بها، إذ لا بد أن يصمت لسانهم أمام مسائل الحياة العامة "² وهنا في هذا التحليل نقدم وجهة نظر الفهم السائد قبل أفلاطون حول المرأة ومدى مساهمتها في النظام العام للمدينة، وكيف لها أي الدولة التقدم من دون إسهام العنصر الثاني فيها، لكن دور المرأة بصفة عامة في الأمم الأخرى وحتى النظام الاسبرطي فكان لها عمل في المنزل من خلال الإنتاج اليدوي ممثلا في بعض الحرف كالخياطة ونسج الصوف والقيام بشؤون المنزل العامة.

أرادت فلسفة أفلاطون بناء مدينة مثالية يكون لأفرادها على السواء نفس المهمة في

الارتقاء بها، لكن هل نجحت رؤيته هاته؟

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، ط3 1996، 19.

² - المرجع نفسه، ص17.

5/2- محاكمة مواطنة أفلاطون بخصوص المرأة:

لا يمكننا ونحن نقرأ لفلسفة أفلاطون بصفة عامة والسياسة بصورة خاصة أن نغض أعيننا على السبق الذي أشارت إليه هذه الفلسفة خاصة نظريته عن الدولة، وما أثارته من مسائل متنوعة، من نظام الحكم إلى وظيفة مواطني المدينة، وصولاً لعلاقة أفرادها بعضهم ببعض، فخطاب أفلاطون الذي كان موجهاً للكل كان مناسباً لطبقة وخصائصها من دون احتقارها، بالرغم من التفاضل الحاصل بينها، يا أيها الإخوة إن الطبيعة جعلت كل واحد من معدن معين.. فالتأسيس للتظهير ينبني على أساس الأخوة. لذا كانت مكانة المرأة في فلسفته منطلقاً من هذا الأساس وهي اشتراكها مع أخيها الرجل في أعباء إقامة المدينة المثالية لذا يشدد على منح فرصة المساواة بصفة إجبارية بين الكل " لذا على الدولة التي تطمح أن تحكم حكماً مثالياً يجب أن تجعل النساء والأطفال مشاعاً وينبغي أن يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم في جميع مراحلهم ويتقاسموا كل المهام والمناصب سواء منها الحربية أو السلمية " ¹ حتى تكون مهياً للقيام بالدور المنوط بها، فإذا جردتها من جميع مشاعر الرقة والضعف وبعض الخصائص المتفردة بها كالخجل من العري أمام الرجال، أو حب رجل آخر، ومشاعر الأمومة التي تشكلها، تصبح حينئذ متماهية مع الرجل وعلى قدر من المساواة، فقط هي تلد وتحافظ على التناسل والرجل بوظيفته البيولوجية في الإنجاب، هذه المساواة حسب رأيي تنزع أعز ما يملك الجنس اللطيف وبه تتميز به الأنثى كأنثى، كما ترديد الشكر لمساواة أفلاطون بينها وأنها الشخص الذي فتح هذا الموضوع على قدر كافٍ من التكافؤ لا يمكننا أن نغض الطرف على أي مرآة يقصد، إن الصحيح أن المرأة في فلسفته ليست هي المرأة بالمطلق، بل جزء منها والذي حدده في وظيفة معينة كالحراسة مثلاً، كما أن رغبته المساواة بين الجنسين كانت رداً على بعض المجالات الضيقة التي انعزلت فيها المرأة في عصره، فتحرير المرأة ارتبط بجزء منها، وليس القاعدة الشعبية العريضة التي

¹ - مطر، أميرة حلمي: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع نفسه، ص 17.

تشكل نصف المجتمع، لذا تدفعنا النظرية للتشكيك فيها فيما يخص هذه المماثلة بينهما " فاستبعاد الاختلافات الفسيولوجية على أنها غير ذات أهمية، وتجاهل الاختلافات السيكولوجية التي تتضمنها، يجعلنا على حافة الخطر الذي تنزلق منه إلى تجاهل مميزات الخاصة بالمرأة " ¹ الدافع لهذا التحرير الجزئي لنصف المجتمع نستطيع أن نفهمه انطلاقاً من جوهر فلسفته التي تدنس كل مادة أو شيء يقرب إليها، ولا يمكننا بلوغ العدالة إلا " إذا قضينا على مبررات الشقاوة والأناية وذلك بتحريم الملكية الخاصة والتي تعد الأسرة أحد بذورها. فالقضاء على الملكية الخاصة يعني أن الرجل لم يعد بحاجة إلى وريث شرعي معلوم النسب، وهكذا يمكن للمدينة الفاضلة أن تقضي على الاحتكار الجنسي للنساء الذي كان بدور مصدراً للشقاق والنزاع بين الرجال " ² يتقوى لدينا الفهم أن خروج المرأة للاندماج في المدينة غايته ودوره أداتي مجرد منه أسمى شعور الانتماء والمواطنة وهو الحرية وبالتالي غياب هذه الحالة النفسية يمكننا وصفه بأنها عبودية مقننة وبأسلوب آخر فإذا كانت العبودية محرمة في الفلسفة اليونانية وخاصة أفلاطون فيما بين الأفراد الأثنيين وأنها حاصلة للبرابرة، فأقول من هذا التحليل أن مساواة الرجل بالمرأة الأثنيين يعني استبعاد الفرد الأثيني الحر للمرأة الأثينية الحرة، لان الحرية كما يقول جون لوك في بحثه عن الفاهمة الإنسانية هي القدرة على أن نفعل أو لا نفعل، أن نفعل أو نمتنع عن الفعل، بحسب ما نريد ، ومن هنا فالمرأة لا تريد فسيولوجيا على الأقل الاندماج في حالة الحراسة وأن تعطي جسدها للإنجاب وجعله مرتبط بأداء بيولوجي بحت.

لقد قصرت فلسفة أفلاطون من خلال جمهوريته المثالية على نقاط مختلفة أبرزها نصف أعضاء هذه المدينة وهي المرأة التي أفرغت من محتواها كأثني، لا تعني المواطنة أن تكون مواطناً هوان تكون صاحب وظيفة في مجتمعك وأنت تفتقر للإحساس بالحب وانه يقدر فيك

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مرجع نفسه، 75.

² - المرجع نفسه، ص 76.

خصوصيتك الطبيعية والنفسية، سلبت رؤية أفلاطون من المرأة رقتها وإحساسها فغيبت شعور عاطفة المواطنة.

المطلب الثالث: المواطنة في فلسفة أرسطو

- التنظير لفلسفة المواطنة في سياسة أرسطو:

أولا لا يبدو أن هناك اختلاف حول عظمة الفلسفة اليونانية بصورة عامة خاصة في مثلثها الشهير سقراط وأفلاطون وأرسطو من خلال ما ناقشته من مواضيع تلامس الوجود الإنساني في حقيقته، لكن تزداد هذه العظمة إكبارا وتقديرا أكثر مع المعلم اليوناني الأكبر أرسطو صاحب العقل الفلسفي المبدع الذي نظم وقعد لكل المسائل المختلفة التي كانت مطروحة في عصره. فكر مرتكز على الإحساس المتعالي بالذات الإنسانية الهادفة إلى الوصول إلى أعلى المعارف وأتمها وبلوغ أكبر درجات كمالها إلى غاية إدراك الخير الأقصى، ولا نكون مبالغين إذا قلنا أن إمكانية انفتاح الإنسان على الإنسان ما كان له أن يتحقق لو لم يستبح فكر أرسطو السابق في الاهتمام لعقل اجتماعي منظم، فعلى النقيض ما قاله أفلاطون وما دعى إليه من قواعد كانت في واقع الأمر اقرب إلى اليوتوبية منها للواقعية، ويكفي أن نلتمس الفرق بينهما من خلال ما نجده في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس بالقول: " في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظريا بالقواعد، بل هو تطبيقها. ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يعلم ما هي، بل يلزم على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها. لو كانت الخطب و الكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أحيارا لاستحقت.. أن يطلبها كل الناس وأن تشتري بأغلى الأثمان"¹ فعكس أستاذه أفلاطون فمن خلال نظريته في المثل التي أخذت كل فكر إلى العالم اللامتتهي متجاهلة الواقعي العيني و

¹- أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس ج1، ت: لطف السيد، ط1924، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ص57.

خصوصياته. مع الأرستوية تحولت نظرة التفكير ومنطق الهدف ما العدالة؟ كيف أعيش سعيدا؟ هي الأسئلة التي انبرت إليها هذه الفلسفة قصد البحث فيها على أجوبة، أخذت فلسفة أرسطو على عاتقها تحرير الإنسان من وهم الغيبيات ووهم الاستبداد. فلا مشروطية لنظام حكم معين لا أرستقراطي كما فضلت الجمهورية الفاضلة ولا أوليغارشي، ولا ديمقراطي، أرسطو لم يجد في طبيعة النظام شرط أساسي لبلوغ المدينة العادلة السعيدة، صحة النظام وإيجابيته تكمن في مدى قدرته على توفير سبل العيش لمواطنيه، وفي هذا أبداع منهجا يكون فعالا وأكثر براغماتية من منهج أستاذه أفلاطون، بالرغم من أن الغاية والهدف المنشود هو بناء دولة قوية تصون وتعزز كرامة مواطنيها فذهب أفلاطون بذلك وفق تصوراته " البحث عن الحقيقة في أعلى عليين في السماء بعيدا عن الأرض، منجرفا في التحليق الفكري المجرد الحالم، متوسلا في ذلك الوصول إلى الخير الاسمي عن طريق نظرية المثل والتذكر، اخذ أرسطو بالمقابل يسير بهدف الوصول إلى كامل الحقيقة السير الهادئ الرزين الملاحظ لأقل جزئيات الواقع للوصول منه إلى تبيان تكوين الأجزاء الصغيرة للحقيقة الكبرى، عن طريق الفحص العقلي القائم على الملاحظة والتجربة والاستدلال.. كان أرسطو يتطلع إلى المعرفة عن طريق جزئيات العالم المادي الأرضي " ¹ فحكمتنا على النسق العام لكل فلسفة هو الذي يحدد واقعية نظرية من عدمها، ومن ثم النظام السياسي الذي نحن بصددده.

وستكون قراءتنا لهذه الفلسفة مستمدة من أفكار هذا الفيلسوف من خلال ما تركه من مصنفات وبعض الأعمال التي تناولت فكره، فتعد مؤلفاته السياسية والأخلاقية من أبرزها قيمة في الشأن السياسي، على غرار الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكتاب السياسة، لان علم الأخلاق عنده هو علم عملي، الذي يهدي الناس إلى الخير وهو غاية الغايات، أما علم السياسة هو علم المجتمع وهو أهم المعارف التي تستخدم كل العلوم لتحقيق غاياتها على غرار الأخلاق، بغية تنظيم الحياة من خلا خلال توفير العدل، لذا " الغاية في كل علم وفن

¹ - عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، المرجع نفسه، ص 207.

هي خير ما، فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلها هي أعظم خير وأقصاه. وأسمى العلوم والفنون هي السياسة. والخير السياسي هو العدل والعدل هو المنفعة العامة... وإذا كان علم الرئاسة أو علم المدن من أهم الصناعات، لأنها تستعمل أشرف صناعات العلوم الأخرى، فإن غايتها تحقيق الخير الذي يخص الإنسان¹ وتحقيق هذا المطلب يتحتم وجود مدينة تطبق فيها الحياة السياسية والمدنية، لذا تقضي هذه النظرة بالمسالة الضرورية والعضوية بين الفرد وكيانه لان الدولة من الأمور الطبيعية والإنسان حيوان مدني بالطبع. وهذا ما يؤسس للاتفاق والائتلاف بين الإنسان وبين الدولة أو أن وجود المدينة هي قدر وقضاء لمنطق الطبيعة وقانون الوجود الإنساني العاقل الذي يستدعي التنظيم، وبالتالي " إن الطابع المميز الذي يجعل من المجتمع البشري جماعة أعلى تسلسلا من المجتمعات الحيوانية الأخرى، يكمن في أن الغاية الأخيرة للوجود المشترك فيه تكوين المدينة " ² ولعل الدافع وراء هذا السعي هو بلوغ أكبر قدر من العادة والفضيلة لأن كل مجتمع يبتغي مصلحة من شأنها تيسير سبل حياته " إذ الجميع يجتدون في كل شيء إلى ما يبدوا لهم خيرا، من الواضح أن كل المجتمعات ترمي إلى الخير، وأن أخطرها شانا والحاوي كل ما دونه يسعى إلى أفضل الخيارات: وهذا المجتمع المسمى دولة أو مجتمعا مدنيا " ³ ومن هنا إذا جاز لنا التقصي في دوافع نشأة الدولة وغاياتها حسب أرسطو فقد نجد له توضيحات مماثلة لما قدمه سابقه أفلاطون بأنها وجدت لغرض تلبية حاجات الإنسان القاصر على توفيرها بمفرده، وهذا أمر جلي إضافة للميزة الإنسانية الاجتماعية، أما إذا افترضنا أن غايتها هو السيطرة والتوسع بواسطة الحرب والسيطرة على الشعوب المستضعفة أو المجاورة لها، فلا نعتقد بصحة الرأي وان كنا نجد بعد القراءات لأرسطو التي تناقش فكرة الحروب الإستباقية والتي تهدف للسيطرة

¹ - عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، المرجع نفسه، ص 217.

² - شوفاليه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ت محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5 2006، ص75.

³ - النقاطي، حاتم: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1 1995، ص22.

على الخصم وإضعافه حتى لا يشكل وجوده خطراً فعلياً لوجود الدولة. لذا حسب " أن واجب المشرع الحكيم هو التأمل ملياً، سواء تعلق الأمر بمدينة أم بأسرة أو شعوب أم بأي جماعة أخرى، في كيفية تحقيق مشاركتها في حياة طيبة وفي السعادة التي بإمكانها بلوغها. إن من واجبه، في حالة ما إذا كان هناك جيران لها، أن يرى أنواع النشاطات التي يجب القيام بها وذلك على ضوء طباعها المختلفة " ¹ فليست الدولة عدوانية وإنما تسعى لبلوغ السعادة وبوسائل ملائمة لهذه الغاية ولا نعتقد أن دوما الحرب تكون وسيلة نبيلة في هذا الشأن إلا للضرورة القصوى، كما وضحت فلسفة أوغسطين مستقبلاً بما يسمى بالحروب المقدسة، لذا وجب الاهتمام بالقيادة السياسية التي تمارس هذا الفعل السياسي على جماعة حرة، أو السيادة بصفة عامة كالتي يمارسها الأب على زوجته وأولاده أو السيد على عبده، لأن البيت هو أول ما ينشأ عن هذين الائتلافين، ائتلاف المرأة والرجل والعبد والمولى. وبالتالي لا يوجد فروقا كبيرة بين أصحاب الحكم حسب أرسطو، حيث نجده يقول في هذا الصدد: " فلا وجه إذن لمن قال من المؤلفين إن خصائص الملك والحاكم ورب العائلة والسيد لا تمتاز فيما بينها. وذلك يقتضي أن يكون كل الفرق بينهما إنما هو بالأكثر أو بالأقل لا بالنوع. وعلى ذلك فعدد قليل من المحكومين يرأسهم سيد، وعدداً أكبر منه يرأسهم رب العائلة، وعدد أكبر منه أيضاً يحكمهم الحاكم أو الملك. وهذا يؤدي إلى أن تكون عائلة كبرى على الإطلاق مدينة صغرى" ² وعليه يذهب الفهم الأرسطي على تلك المشاركة القائمة بين رب الأسرة والحاكم أو الملك، وهذا لوجود علاقة واضحة في التكوين الخاص بالأسرة أو الدولة، وبالتالي كل الحجج التي يقدمها المؤلفين حسبه باطلة لأنهم اعتبروا أن " ما يخص الحاكم والملك أن سلطان أحدهما هو شخصي ومستقل، وأن الآخر، على حد تعاريف علمهم المزعوم، هو رئيس بالجزء مرؤوس بالجزء" ³

¹ - شوفاليه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، المرجع نفسه، ص 80.

² - أرسطو طاليس: السياسة، ت: أحمد اطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 2008، ص 92.

³ - أرسطو طاليس: السياسة، ت: أحمد اطفى السيد، المصدر نفسه، ص 92.

مسألة الأسرة قضية محورية في فلسفة أرسطو بالموازاة مع أفلاطون الذي دعى لإلغائها تحت طائلة فلسفة الشيوعية في المال والولد والمرأة مبررا أن العدالة تقتضي ذلك، وأعطى لهذه النظرية القيمة الأكبر في العصر الحديث واعتبر أن الفكر الشيوعي تولد من هذه الفكرة، وإن كانت النظرية التي دافعت عنها الماركسية تختلف في منطلقاتها على الأقل مع هذا الاتجاه، بحيث كان المنطلق مادي في الفلسفة المادية الديالكتية والتاريخية، بحيث يكون للوعي المادي تأثير مباشر على الوعي الاجتماعي والذي وفقه يتصور للمرحلة المستقبلية، بينما التنظير الأفلاطوني هو تفكير فلسفي مثالي، كما أن فكرة المشاعية في المال والولد يخص بها أفلاطون طبقة الحكم، في حين تجعل الفلسفة الماركسية الدولة كمرحلة آنية وضرورية للانتقال من المرحلة الاشتراكية إلى المرحلة الشيوعية والتي تتميز بزوال الدولة، وهي الفكرة التي يشنع عليها أرسطو أستاذة أفلاطون حينما اعتبر هذه الفكرة قد حطت من مكانة الإنسان ليصبح شبيها بالخيل ودواب الأرض، لذا لا يمكننا فهم مسألة الدولة ونشأتها عند المعلم الأول من دون اللبنة في تكوين الدولة " فالأسرة تتكون من الزوج والزوجة والأولاد والعبيد، ومجموع الأسر تكون القرية، ومجموع القرى تكون المدينة. فالدولة هي ترابط بين الناس من أجل حياة خلقية. فوظيفة الدولة ليست حماية المواطنين بل تأمين الفضيلة، وإن الدولة التي تسودها الفضيلة هي الدولة الطبيعية، وهي أعلى مراتب الشرف الإنساني " ¹ فالسياسة السليمة لشؤون الدولة تنطلق من خليتها الأولى وهي الأسرة والتي تعتبر الحلقة المهمة في هذا التكوين الهرمي المتصاعد من الجزء إلى الكل، لأن منهج الدراسة عند أرسطو هو " كل موطن آخر ينبغي رد المركب إلى عناصره غير القابلة للتحليل أعني إلى أصغر أجزاء المجموع. فالبحث عما هي العناصر المؤلفة للدولة تحسن معرفتنا بماذا تختلف هذه العناصر" ² وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى الجزء الأول وهو الأسرة، لذا

¹ - صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، مرجع نفسه، ص

² - أرسطو طاليس: السياسة، المصدر نفسه، ص92.

أولت الفلسفة الأرسطية اهتماما بالغا بها لأنه لا يكون للدولة وجود أو اعتبار إذا غابت القاعدة الأولى. وهذا هو بالأساس نسق فلسفته بصفة عامة. فنظرية العلل الأربعة التي تناقشها هذه الفلسفة في الوجود والتي تختصرها في علتين وهما المادية والصورية أي الغائية، نفهم بهذا التكامل الذي تحافظ عليه فلسفته، فالهيبولى هي الأسرة مثلا والدولة هي الغاية أو الصورة، الرجل هو الصورة والمرأة هي الهيبولى وهكذا ولا يمكننا تحديد الفهم وتجليه إذا لم يكون هناك وفاق أو رباط بينهما. وهو الطرح البديهي الذي نستهدفه من فلسفته، الزواج هو أحد المكونات الأساسية التي توليها فلسفة أرسطو قيمة عظمى وتضع له خصوصيات وشروط، لأن في آخر المطاف " اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما عن الآخر، أريد أن أقول اجتماع الجنسين للتنازل ليس في هذا شيء من التحكم .. إنما الطبيعة وهي ترمي إلى البقاء هي التي قد خلقت بعض الكائنات للإمرة وبعضها للطاعة"¹ وعليه فالأسرة هي المادة التي على أساسها تتشكل الدولة، اهتمام أرسطو بها انصب حتى على مرحلة قبل الزواج حتى يضمن شروط تكوين الأسرة، فالمرحلة التربوية التي يتكلم عنها في تربية الطفل في مراحلها الأولى تسبق نشأته للمادة المكونة له وهي الأبوين بحيث يجب أن يحضر التوافق المعرفي والاجتماعي إضافة لعامل السن وفي هذا الإطار ينصح " بتأخير سن الزواج حتى يبلغ السابعة والثلاثين من عمره، وبعدئذ يتزوج من مرآة في نحو العشرين من عمرها، والذي يدفع بأرسطو لهذا الحساب في الزواج، هو التفكير في أن هذين الشخصين سيفقدان قوتهما التنازلية وعاطفتها في نفس الوقت تقريبا، لأنه إذا كان الرجل لا يزال قادرا على إنجاب الأولاد، بينما تكون المرأة عاجزة عن الحمل أو العكس "² قد يكون لهذه الأفكار صدى في لفلسفة الأفلاطونية قبل ذلك لكن لم تكن على هذا السياق ولا يمكننا موازاة هذه الرؤية بما اهتم به أرسطو، بحيث يمكننا أن نعتبر أن جوهر السلطة السياسية في الدولة على نفس الشاكلة في حكم الأسرة ونظامها وان كان في هذه المقارنة نوع من التباين لأن السلطة

¹- المصدر نفسه، ص.ص93/92.

²- ديورانت، ويل: قصة الفلسفة، مرجع نفسه، ص 67.

السياسية هي سلطة الأحرار على الأحرار بينما سلطة رب الأسرة تنبى على مصلحة فردية ومشروع ذاتي، بينما الدولة لتي تجمع كل المصالح الفردية في الإرادة الجماعية بحيث تنشده الحياة الأصلح للمجتمع، وهنا غايتها أنبل واشرف لأنها ببساطة مركزة على الارتقاء الأخلاقي، بينما البعد الأسري بيولوجي يقوم بالتنازل والحفاظ على النوع كما تشكل نوع من تراتبية في السلطات على غرار فئاتها السياسية لنظام الأسرة نقول " إن سلطة رب العائلة هي سلطة السيد على الرغم من الاختلاف بدرجة مركزيتها تجاه أعضاء الأسرة كل حسب موقعه. فعلاقة الزوج بالزوجة أشبه بعلاقة الحاكم في ظل نظام جمهوري، وعلاقة الأب بأبنائه أشبه بعلاقة الحاكم في ظل نظام ديكتاتوري. أما علاقة رب الأسرة تجاه عبيده فإنها شبيهة بعلاقة حاكم استبدادي، باعتبار أن العبد مجرد آلة حية مع تركيز أرسطو على ضرورة الرفق بالعبيد، لان علاقة الرفق هذه تصب في مصلحة السادة والعبيد معا " ¹ لأن احترام تقسيم الطبيعة هو العدالة، و " إن العدل الذي يسير الأرقاء والأولاد إنما هو العدل المنزلي الذي يختلف هو أيضا عن العدل السياسي والمدني " ² وفي هذا النص الأرسطي يتباين الفرق بين العدل المرتبط بمكونات الأسرة وبين العدل السياسي الحاصل بين أفراد الدولة، لأن " العادل السياسي لا يوجد إلا بنصوص القانون ولا ينطبق إلا على الناس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون. وهؤلاء الناس هم أولئك الذين في مساواتهم يمكن أن يتناوبوا الحاكمة والطاعة" ³ وهذا ما يقودنا لمعالجة أهم مشكلات الدولة الأرسطية وكيفية احتوائها للطبقات المشكلة لها، خاصة رؤيته للمرأة و مكانة العبد في دولته، ومن ثم كيف يبلور لنا مفهومه عن المواطن؟ وكيف يحدد لنا المواطنة وفق فلسفته السياسية؟

¹ - صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية منذ العصور القديمة حتى الثورة الفرنسية، مرجع نفسه ، ص 79.

² - أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ت: أحمد لطفي السيد ط1924، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ص89.

³ - أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، المصدر نفسه ، ص89.

1/3-العبودية حقيقة تتناسب مع أصول الديمقراطية أم انتهاك لسيادة الإنسان؟

بعدما توضح دور الدولة وأهمية وجودها في نظر الفلاسفة اليونانيين بصفة عامة على غرار أرسطو وتبرير غايتها التي خلقت من أجلها كسيادة القانون والمساواة بين المواطنين و عن إيجاد دساتير تلبي هذه الرغبة ومن ثم السعي بالإنسان نحو التقدم لبلوغ الكمال في حياة تكون متمدنة تحافظ على مصالح الجميع، سيزيد أرسطو على ذلك عندما يعتبر أن أساس الدولة هو الاختلاف والتنوع الذي تحوزه طبقاتها، بحيث تتضافر الجهود من خلال الإمكانيات المتنوعة لكل أفرادها قصد تحقيق المراد من وجوده، وبالتالي " الدولة عنده ليست مجرد آلة جمعية، بل إنها شركة بين أفراد ينشدون تحقيق أفضل حياة وأسمى مرتبة من مراتب الارتقاء فالدولة ليست مجرد ركامات من العوائل، بل هي جسم عضوي والعلاقة بين أجزاء الدولة هي علاقة عضوية وليست علاقة آلية فالدولة لها حياة، وحياة أجزائها داخلية ضمن الحياة العليا وهي حياة الدولة ذاتها ويرى أرسطو أن الدولة عبارة عن الحكم الأعلى في المجتمع، توجه جهوده نحو الغاية المثلى والكمال المطلق " ¹ فالتعدد واجب والاختلاف في الدرجة والمستوى إلزامي وهذه هي طبيعة السكان في فلسفته كما لا يعني ذلك أن عددهم غير مدروس ولا تضبطه ادني شروط، فلا يمكن أن يكون عدد المدينة كبير حتى تصعب مراعاة القوانين ومن ثم تطبيقها، فالنسل عملية ضرورية لكنها مقننة، فس الزواج عند النساء ثمانية عشر والرجال بسبعة وثلاثون حتى لا يمكن للحياة الديمغرافية أن تمتد بصورة فوضوية، ومن هذا الموضوع المعالج بخصوص عدد كان المدينة، يحيلنا لمناقشة طبيعة سكانها وبالتحديد رؤية أرسطو لمسألة العبد والسيد أو المواطن والبربري، في مؤسسته السياسية.

أن الخريطة الديمغرافية في مدينة أرسطو هي المواطنين والعبيد وهي مسألة ضرورية لا يمكن تأسيس المدينة من دونها، وعليه " إن الاتحاد بين الذي من طبيعته أن يقود والذي من

¹ - أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، المصدر نفسه، ص89، ص80.

طبيعته أن ينقاد، هو بنظره طبيعي وضروري، والذي بذكائه، لديه ملكة التنبؤ يكون شرعياً قائد وسيد من هو فقط قادر، بفضل قوته الجسدية المؤهلة للأشغال الضخمة، على تنفيذ أوامر الأول، أن هناك إذن وبالعكس أقوال بعض السفسطائيين، عبيدا بالطبيعة " ¹ وتعد هذه الأطروحة شبيهة لما تقدمت به الفلسفة الأفلاطونية من خلال تبريرها للقدر الطبيعي والسلطة الإلهية التي تختار من المعدن ما يكون مهيباً للقيام بالوظائف المنوطة به، ودعوة أرسطو للفصل في أمر العبودية هو تبرئة إن صحة العبارة ساحة الاثنين من هذه الصفة، لان هناك عبيد بالمواضعة ، وكما هو معلوم أن أثينا تعرضت لغزوات وانكسارات جعلت شريحة منهم تحت ربة العبودية، فالعبودية الاصطناعية أو الاتفاقية ترفضها فلسفة أرسطو " لا سيما وان بعض اليونانيين وجدوا أنفسهم مستعبدين بهذه الطريقة. إن اليونانيين مهينون بالطبيعة للحرية، في حين أن الأمر يختلف تماما مع البرابرة، حيث لا يوجد قادة طبيعيين... من الطبيعي أن يقودهم اليونانيون، وذلك كما يلاحظ أرسطو لان تشابها طبيعيا بين البربري و العبد " ² وفي اعتقادي ان هذه النظرية لا تصمد مع النقد باعتبارها خاطئة وترتكز على تكهنات وليس أسس علمية، وان كانت هذه العنصرية وعقد تفوق الجنس الآري لم تمت حتى في الفترة المعاصرة ، لكن علماء البيولوجيا اثبتوا مما لا يدعوا مجالاً للشك انه من غير الممكن أن يوجد جنس نقي ذي خصائص ثابتة عبر التاريخ، كما أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك، بل الموروث الواحد يتخذ أصنافا متنوعة وهذه الاختلافات تؤثر في الفرد فلا يكون فكر إبداع من عدم. كما لا يمكن اعتبار الجنس عبارة عن وحدة سيكولوجية فالانتشار الثقافي بفعل الهجرات والحروب والغزوات وما ينجم عنها من تبادل للخبرات، يجعل من المستحيل أن تؤكد وجود جنس خاص يمتاز بصفات تخصه وتميزه عن المنظومة البشرية الأخرى.

¹ - شوفاليه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، مرجع نفسه، ص 80.

² - المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

فهذه النظرية التي تؤمن بالتفوق العقلي والبدني لمجموعة بشرية على حساب الأخرى قاصرة، إضافة لمسألة التفوق الطبيعي للحر على العبد، غير مؤكدة فإذا كان الجهد البدني علامة لتفوق الإنسان الحر أو السيد، فالطبيعة قد لا تكون متطابقة كل التطابق في هذا وقد يكون بذلك على ما تهبه الطبيعة للناس أن يكون للعبيد أجسام رجال أحرار لم تخلق أبداً للأشغال والمهن الثقيلة، كما يحدث العكس، فأى سلطة من السيد اتجاه العبد قد تكون خاطئة وعلى المستويين الذهني والجسدي.

وفي اعتقادنا عن فلسفة أرسطو لم تغفل هذا الجانب بخصوص استحالة وجود العبودية المطلقة لان عامل الوراثة الذي يعد المسؤول على انتقال الصفات الجينية للأبناء، قد تحدث طفرة تعطي عكس ذلك، لذا نجد أرسطو يفتح منفذا لهذه النظرية عندما يقدم وصية ينص فيها على تحرير بعض العبيد خاصة عند بلوغهم عهد المراهقة إذا كانوا يستحقون ذلك، وفي هذا تصحيح لمسار العبودية نفسها والافتتاح بأنها ليست قدراً مطلقاً، ومهما يكن ويقطع النظر عن طبيعة العبد القبلية فإنه حسب أرسطو وكاستنتاج من مواقفه في هذا الموضوع هو " ذلك الإنسان الذي لا يملك نفسه بطبيعته، بل هو ملك إنسان آخر، إنما هو بطبيعته كذلك " ¹ . ويشمل هذا الصنف من العبيد كل شريحة العمال وأصحاب المهن والحرف، وهي مهن وضيعة في نظر الكثير من اليونانيين، وفي غالب الأمر أن هذه الطبقة تتدرج ضمنها الغرباء التي تكون حياتهم خاضعة للأحرار.

إن طبقة العبيد بصفة مجملة لم يكن لها نصيب وافر من التعليم، الحرية، والمواطنة. أما الفئة الثانية في المجتمع والتي تلي هذه الطبقة السالفة الذكر هي طبقة الحراس أو الجنود والذي ترتبط وظيفتهم أساساً في السهر على الحفاظ على الممتلكات العامة وامن المواطنين، وأما فئة المفكرين فبإمكانهم بلوغ مستويات الحكم المختلفة، وبالعودة لقضية العبد في الفكر الحضارة اليونانية أن ابرز سماتها هي غياب الحرية حسب هذا الانتساب لتلك الطبقة من

¹ - وولف، فرنسيس، أرسطو والسياسة، ت: أسامة الحاج، ط1 1994، بيروت، لبنان، ص/ص 100/99.

المجتمع، فعندما لا تملك نفسك يعنى انه تغيب عنك أقدس شيء والذي يمثل جوهر الإنسان وكيونته وهي الحرية، إن الطبيعة حسب أرسطو: " هي التي أرادت أن الكائن الموصوف بالعقل والتبصر يأمر بوصفه سيّدا، كما أن الطبيعة هي أيضا التي أرادت أن الكائن الكفاء بخصائصه الجثمانية لتنفيذ الأوامر يطيع بوصفه عبدا" ¹ لذا كل التشريعات القانونية والدساتير التي تسطر عليها الحكومات برامجها، تجعل من تقديس مبدأ الحرية مدخلا ضروريا لإضفاء الشرعية على منظومتها، لذا نجد إعلان حقوق الإنسان والمواطن في سنة 1789 الذي يعد تاريخا حاما في تاريخ اوروبا بالتحديد وفرنسا بصورة خاصة من دون أن يستثني البشرية قاطبة يجعل من الحرية احد المرتكزات التي ستؤسس عليها الشعوب مستقبلا خططها في مجال الحكامة، فان هذا الإعلان يقتصر على أربعة " الحرية، الأمن، الملكية، ومقاومة الاضطهاد، والحقوق الثلاثة الأخيرة هي بمثابة شرح للأول: ذلك أن الحرية ترى على أنها قدرة الفرد على الفعل، بينما تضمن الملكية والأمن ومقاومة الاضطهاد دائرة استقلاله الخاص، غير قابل للانتهاك " ² التحرر من العبودية مرتبة بمدى قدرة الفرد على تملكه لنفسه وقدرته على الفعل، لذا حسب ما كان يقول جون جاك روسو في نفس الفكرة أن شعب اليونان كان يفعل بنفسه ما كان عليه أن يفعله، ومهامه يقومون بها العبيد بينما هو كانت قضيته المحورية متمثلة في الحرية، وأول شروط الحرية في الحياة هي التحرر من العمل اليدوي لأنه عمل يحط من شأن صاحبه بل يكون سببا في تشويه حياة الفرد الخلقية والأخلاقية، تفسد بدنه وروحه، فهو ليس مواطن لأن هذا الأخير الذي يرتبط رزقه بعمله اليدوي ويأخذ عليه أجرا، هو أمر يحط من كرامته، حتى بعض الفنون والآداب التي يؤخذ عليها مقابل يجب أن لا تكون مصدر لاكتساب المال، لذا ترتب على هذا التنظير لهذه المسألة أي التأمل النظري أن انصبت فلسفة أرسطو التربوية إلى توجيه المواطن لهذه الغاية

¹- أرسطو طاليس: السياسة، المصدر نفسه، ص93.

²- لوبياس، فريدريك: الحرية، ت: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقص تونس ط1

وهي التفرغ لحياة النظر العقلي، ومدى حسن استخدام المواطن لفراغه وبعد اكتساب المعرفة وطلبها لذاتها ابرز ميزة تفصل بين المواطن الحر والإنسان العبد .

3-2-المواطن: المعنى والوظيفة:

يعد أرسطو من ابرز الفلاسفة اليونان الذين أوضحوا مفهوم المواطنة بدقة، شروطها وعلاقتها بأنظمة الحكم المختلفة، وتعد مسألة المواطنة حلقة وصل بين المدينة ونظام الحكم حيث تستمد الدولة مكانتها من أولئك الأفراد الذين يعترف لهم بأنهم مواطنون. ومن هنا لا يأخذ المواطن مفهومه الحقيقي إلا إذا ارتبط وجوده بالمشاركة الفاعلة داخل الجماعة واشتغاله في الوظائف القضائية والعامّة عموماً، فواجبات المواطنة هو إلزامها لأفرادها بأن يكونوا منضوين تحت العمل السياسي، في حين يتولى غير المواطنين أي باقي مكونات المجتمع الآخرين على غرار النساء والعبيد العمل اليديوي. وهذا التحديد للمهام يوضع من طرف " الفيلسوف الذي يفكر في فائدة المواطن، وهذا الأخير هو الذي يشارك و يساهم في السلطة بوصفه حراً"¹ وفي هذه القراءة تطرح أسئلة على مدى عدالة مواطنة أرسطو.

فلسفة أرسطو تقضيان بأن لا يكون المرء مواطناً أو أن يتصف بهذه السمة إلا إذا كان اندماجه في الحياة السياسية واضحاً، وبالتالي مفهوم المواطن عنده يأخذ شروطاً حاسمة ويضيق مساحة الانتماء لهذه الطبقة، كما انه لا يمكن أن يكون الفرد مجرد مواطن بمجرد إقامته في هذا البلد، وفي هذا الإطار يصرح بقوله: " لا يكون المرء مواطناً بمحل الإقامة وحده، لأن محل الإقامة يملكه أيضاً الأجانب المقيمين والعبيد. كذلك لا يكون المرء مواطناً بمجرد حق المدعاة لدى القضاء مدعياً أو مدعى عليه"² وبالتالي الإقامة لا تعني اكتساب حق المواطنة، وكلنا نعلم مثلاً موطن أرسطو الحقيقي هو مدينة اسطاغيرا التي كانت مستعمرة إغريقية على شاطئ مقدونيا وبالتالي فهو ليس أثينا، ولقد أتاحت له الفرصة في بلاد الإغريق لمواصلة الدراسات العليا فيها وكان عضواً بارزاً في أكاديمية أفلاطون.

¹- Claude-henry du bord:le grand livre de la philosophie.groupe eyrolles61.bd saint-germain75240paris.2016paris.p38.

²- أرسطو طاليس: السياسة، المصدر نفسه، ص181.

فالإقامة لا تعني المواطنة، كما تمتد دائرة الانضمام لهذه الصفة شرط الذكورة لمن هم في سن القيد المدني، والجنسية أي المولود من أب وأم مواطنين وامتلاك الإمكانية على القيام بشؤون أسرتك وتابعيك، فالفرق بين المواطن وغيره ليس مكان الإقامة ولا الإشارة للمساواة بين الجنسين فحسب بل الأصح هو المشاركة في الوظائف العامة، وبلغة أخرى هو ذلك الفرد الذي يمتلك سلطة في الدوائر السياسية، لذا حددت الأرسطية معنى المواطنة فجعلتها حكرا على فئة قليلة من أفراد المدينة، وفي هذا الصدد نجده يقول: " إن السمة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم. ومع ذلك فإن وظائف الحكم يمكن أن تكون تارة مؤقتة بحيث لا يشغلها الفرد بعينه مرتين أبدا، أو محدودة تبعا لأي شكل آخر، وتارة عامة وبلا حدود كوظائف القاضي وعضو الجمعية العمومية"¹ وعليه جعل أرسطو من علاقة الفرد بمؤسسات الدولة شرط للإنتساب بمعنى المواطنة، بل الأصح هو ربطها " بالمشاركة في الشؤون العامة فالمواطن الأصيل هو من يمارس وظيفة عامة *Fonction Publique* سواء في الحكم أو القضاء أو مجالس الشعب، وتعتبر المشاركة السياسية والتمثيلية النيابية، وممارسة القضاء والحكم، أهم سمات المواطنة عند أرسطو والتي لا تجد أرضيتها إلا في الديمقراطية " ² لان هذه الأخيرة هي الفضاء التي تطبق وتفهم فيه هذه المسألة، فالاشتغال بأي منصب سياسي يجب أن لا يكون محددًا بمدة معينة مثلا الانتماء لجمعية الشعب أو البرلمان بلغة العصر والذي يعد ابرز مظاهر الحياة السياسية في النظام الديمقراطي قديما وحديثا، لذا فالمواطنة هي المشاركة الجادة والمؤثرة في الشؤون العامة، وبالتالي " المواطن هو من يشترك في سلطة الدولة بأي صيغة من الصيغ الممكنة. وفي اعتقادنا أن هذا الفهم لمفهوم المواطن لا يشتمل على الأنظمة الأخرى كالأوليغارشية أو الارستقراطية الذي تغيب فيها سلطة تمثيل الشعب لذا يجب أن يرتبط هذا التحديد بالمعنى التالي حتى يندرج ضمنه كل فئات المواطن الممكنة. فالمواطن هو الذي

¹- أرسطو طاليس: السياسة، المصدر السابق، ص182.

²- أبو المجد، عبد الجليل: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع نفسه، ص23.

يملك إمكانية الوصول للوظائف القضائية والتشريعية والحكومية، كما يكون صعبا ضبط هذا المصطلح اذا لم نضعه وفق ترسانة قانونية واضحة وتحت نظام سياسي محدد يضمن الدستور ماهية كل فئة من فئات المدينة ما لها وما عليها من حقوق وواجبات.

- القانون محدد ماهية المواطن:

بعد معرفة أن المدينة هي الصورة الأرقى للتطور البشري المنتقل إليها عبر مراحل متوالية من العائلة إلى القبيلة ثم القرية فالحاضرة، يبقى لهذه الأخيرة ضامن مهم لاستمراريتها من عدمه، وهو الدستور الذي ينشئ الدولة إلى درجة انه إذا تغير الدستور، فيمكن التساؤل حول بقاء الدولة ذاتها، كما يبدو لي كذلك أن امتلاك الدولة لدستور ما يكون كافيا، بل التحدي الأكبر هو الحرص على تطبيقه حتى يكون شرطا أساسيا في التوازن بين سلطات المجتمع كما أن ديمومته تتوقف على مدى منبعه من واقع الحياة، وليس صحيحا احتكار تأسيسه من طرف نخبة معينة، لان " المناقشة الواسعة تساهم في توضيح العديد من القضايا الوطنية وتشعر الشعب بأن الدستور ليس هبة من الحكام بل مجهود جماعي ساهم هو فيه (المجتمع بكل أطيافه) " ¹ وهذا الأمر يخص بالدرجة الأولى الشعوب المتحضرة ليس بمفهومها القديم كما توضح الفلسفة اليونانية التي تقزم الناس وتحدد الأفراد للولوج إلى هذا الموضوع السياسي الشامل للجميع، بل بمفهومها الحضاري الحالي الذي لا يستثني ولا يضع الشروط المسبقة بل يجعل من الإنسان كغاية هي هدفه، فالدستور الذي يناقشه أرسطو لا يساهم فيه الفرد بصفة مطلقة بل المواطن ومن ثم له القدرة والمسؤولية الكافية لتغييره أو تثبيته حسب ما يراه يتناسب و خصوصية مجتمعه، وهذا ما يدعوه لأن يعترف باختلاف الدساتير. " وقد عدد مع تلاميذه، المهتمين بتعداد نماذج دقيقة، 158 دستورا لمدن أو بلدان مختلفة، إذا ما صدقنا التراث. فقد درس الحق العرفي لدى البرابرة، وقوانين صولون،

¹ - بن حمودة، بوعلام: المواطنة والسلطة، شركة دار الأمة، برج الكيفان، الجزائر، ط 1 2006، ص 77.

ومطالب الحاضرات الإغريقية، وغيرها من مجموعات البحث السياسي " ¹ وفي هذه النقطة ما يشير لمرونة الدساتير وتغيرها، وبالتالي ينجم عنه أن القانون هو ذلك التعبير السياسي عن النسق الطبيعي الذي يحيط بواقع المجتمع والمدينة، وهذا ما يلزم عنه أن القوانين نسبية زمانا، أي ليست مطلقة ثابتة كلية، بل إنها قابلة للتعديل كلما ادعت الحاجة إلى ذلك وما تقتضيه المصلحة العامة، مادام القانون هو تلك المبادئ والقواعد التي تلزمنا احترامها وطاعتها في أداء الحقوق أو الواجبات.

من هنا تنطلق رؤية أرسطو لفلسفة الحكم من خلال النظم المفترضة والتي تثبت بفعل دساتير معينة، وتعد الحكومة الارستقراطية، والديمقراطية، والاوليغارشية كلها نظم للحكم تمثل شكلا من أشكال الفساد ولا يمكن أن نحكم بصورة نهائية على خيرية احدها، لكن " حق للمرء أن يقبل تأليفاً أوسع، فإن خير دستور هو ذلك الذي يجمع الأكثر من العناصر المختلفة" ² وان كان أفلاطون قد أعطى وجهة نظره في هذا التوصيف حينما اعتبر النظام الارستقراطي أقربهم للصواب مادام انه مرهون بحكم الفلاسفة، لذا فان هذه التصنيفات لا ترضي أرسطو كثيرا. " وبالفعل قد لا تعني التسمية شيئا مهما: فقد يحمل الدستور سمة اوليغارشية في خدمة الأغنياء، والاوليغارشية المقيدة بدفع مبلغ متدن من المال قد تقترب من الديمقراطية، والديمقراطية التي تكون فيها الجماهير شريفة قد تكون ارستقراطية، أو إذا كان القانون غير محترم، قد تصبح أقرب إلى التسلطية. وإذن فأشكال الدساتير متناهية العدد في الواقع، أو هي تختلف بحسب ما إذا كانت ذات غالبية مدنية أو زراعية " ³ أنواع الدساتير تتنوع بتنوع معطيات كل مدينة وتاريخها وطبقة أفرادها ورغبات حاجاتها، لكن لا يترك أرسطو الساحة فارغة لان يتشبث حزب معين بزمام السلطة، ففلسفته رغم اعتراضها على بعض أصناف الحكم إلى أنها حاولت أن تبقى متناغمة مع طرحها الفلسفي القائم على

¹- توشار، جان: تاريخ الفكر السياسي، ت علي مقاد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص37.

²- أرسطو طاليس: السياسة، مصدر نفسه، ص146.

³- توشار، جان: تاريخ الفكر السياسي ، المرجع نفسه، ص38.

الوسطية، ومن هنا ابرز عن نظام الحكم المفضل لديه والذي يكون فعالا ولا ترجى منه إلا الفضيلة السامية وهي تامين الاستقرار للدولة، الذي يقدم اكبر مصلحة للشريحة العظمى من أفراد المدينة، هو الدستور المرتكز على الطبقة الوسطى الذي تقدم نفسها على أنها الوسيط بين الأغنياء الساعين وراء المال والكسب والسيطرة وبين الفئة المحرومة المستضعفين الذين يشكلون عبئا على الدولة وقوتها، وهي أفضل الطبقات في رأيه استعدادا لإدارة الشؤون العامة، وهذا ما يجعله ينسجم مع تعريفه الذي حصر به مفهوم المواطن، الذي يكون مؤهلا لحمل العبء وللخضوع والانقياد للسلطة، وهذا ما يعني أن المواطن الحر يعتره ضابط أخلاقي متمثل في أداء الوظيفة المرتبطة بأحد النشاطات العامة. لذا يأخذ أرسطو المنهج الوسطي في دستوره السياسي بحيث يوفق بين المبدأ الديمقراطي، والمبدأ الارستقراطي، إذ أن أرسطو يعتقد، بعكس أفلاطون بقيمة الغالبية. إن الجماهير وان كان يمكن أن لا تتألف من رجال فضلاء، كأفراد تستطيع مع ذلك مجتمعة أن تمتلك التفوق الاجتماعي " ¹ وهذه الرؤية لا تشكل قمة الصواب في رأي صاحب كتاب الجمهورية أفلاطون الذي يرى في العامة شر وان الديمقراطية من أكثر الأنظمة سوءا لاشتمالها لمبادئ خاطئة أبرزها إتاحة الفرصة للجميع في اختيار الحاكم وفي ذلك منح الفرصة للغوغاء للقبض على زمام الحكم، في حين إن الفلسفة الأرسطية ترى في تشكل المدينة وبلوغ مستويات المواطنة لا يكون إلا في وجود هذا النوع من الحكم، وانطلاقا من دراسته الوصفية للمدن ونظمها السياسية ومقارنتها ببعضها البعض، وقد تم ذلك بين ستة أنظمة للحكم من ثلاثة صالحة على غرار الحكومة الملكية (حكومة الفرد الفاضل العادل، بقطع النظر على أنها فردية إلا أنها تهدف للمصلحة الجماعية) والارستقراطية وهي نوع من الحكم الذي يركز على الأقلية الفاضلة العادلة، هي مجموعة بالرغم من قلتها إلا أنها تسعى للصالح العام، والنظام الثالث هو الديمقراطي، الذي يتميز بالأكثرية الضعيفة وتمتاز بالمساواة والخيرية و يدافع على مبادئ الحرية، وهي الأقل

¹- توشار، جان: تاريخ الفكر السياسي ، المرجع نفسه ، ص 39.

سواء، ومهما يكن " فمن البديهي أن الدساتير كلها التي تقصد إلى المنفعة العامة هي صالحة لأنها تتوزع في إقامة العدل. وكل الدساتير التي تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين وهي فاسدة القواعد ليست إلا فسادا للدساتير الصالحة"¹ أما الأنظمة الثلاثة الأخرى المتبقية فقد حكمت عليها الأرسطية بالفساد، منها الاستبدادية و هي نقيض الملكية، حكومة الفرد الواحد الظالم المستبد، أما الثانية فهي الأوليغارشية، حكومة القلة الغنية الظالمة الجائرة وأخرها النظام الديماغوجي حكومة تتميز بطابعها العامي الغوغائي يفقد كل مبررات وجوده، ويضحى القانون فيه غير مطاع ولا يحترم وهي من أكثر شُرور الحكم، لذا هذه الانحرافات التي تمز كل نظام على حدا، قد دفعت بأرسطو إلى أن يختار النظام الأقرب إلى المثالية والذي يكون اقرب إلى التطبيق ومراعيًا للإرادة العامة من دون أن يكون ديماغوجيا ولا مستبداً لذا لا حظ شكل النظام الأقرب إلى الامتياز هو الدولة الدستورية أو كما عرف في بعض الأدبيات "بالسياسة"، أو النظام الجمهوري، الذي " يقوم على المزج بين عناصر حكمي الأقلية والشعبي، أي المزج بين الغنى والحرية. إذ أن النقطة الجوهرية في حكم الأقلية هي الغنى، في حين أن النقطة الجوهرية في الحكم الشعبي هي الحرية. فنظام السياسة هو الوصول إلى نقطة توازن بين عنصري الغنى والحرية، بشكل يبدو فيه الحكم كأنه حكم شعبي وحكم أقلية معاً، وان تكون لا هذا ولا ذاك " ² فغاية المزج بين هذه الأنظمة هو البحث عن الحياة الفضلى التي قابلة للتطبيق ومن ثم تحقق ما تصبو إليه الدولة من تحقيق الفضيلة السعيدة، ولا نعتقد حسب أرسطو أن فئة المال والثروة مستعدة لذلك، أو طبقة الفقر والضعيفة مهياً لهذا الهدف، فنجاح السياسة إذن هو تحقيقها لمجتمع مدني يقوم على متوسط الحال، والدولة ذات السياسة الصحيحة هي التي تكثر فيها هذه الطبقة لان من شأن هذا التزاوج أن يخفف من الصراع بين الاتجاهين المتضادين، أصحاب الثروة وناس الفاقة

¹- أرسطو طاليس: السياسة، المصدر نفسه، ص197.

²- عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع نفسه، ص 241.

والحاجة، فالتركيب والتأليف ضروري للدولة الفاضلة بين هذه الطبقات، وهي معادلته في الوسط الذهبي وهي الفضيلة قائمة بين رذيلتين.

3-3- العدالة في الفكر الأرسطي/ مساواة مطلقة أم تفاوت يؤصل للطبقية:

إن إشارة أرسطو لمسألة العدالة واعتبارها من ابرز القضايا التي تقوم وتحسن في سياسة الدولة، مبنية على نسقه الفلسفي القاضي بالوسطية في كل شيء، تعد مسألة المساواة في الحالة الطبيعية غير مهمة، بالنظر للمشروع السياسي الذي تهدف إليه سياسته، فالعدالة يجب أن تفهم في الحالة المدنية، أي العدالة بين المواطنين، ومن هنا يحدد " مفهوم العدالة التوزيعية في المدينة المنظور لها كتجمع بين متساوين، ولكن متساوين ينبغي معاملتهم بشكل وبتناسب واستحقاقهم. إنها مساواة تناسبية أو هندسية تأخذ بالحسبان الاختلافات الموجودة، وتبقي عليها، إنها مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى، وتعترم إعطاء حصص غير متساوية لمن هم غير متساوين اجتماعيا وأخلاقيا " ¹ إن هذه المساواة لا يمكن ردها للنظام الديمقراطي الذي يؤصل للتساوي بين المواطنين، لكن تفهم بحسب أرسطو على حسب الاستحقاق، والسياسة الجمهورية تقوم على هذا المبدأ، فالمواطن الذي تناقش سياسة أرسطو مساواته، المقصود به " لا المواطن من جهة التواجد المكاني أو التواجد الصوري، بل من جهة التواجد الواقعي والتواجد السياسي، بحكم المواطنة أصبحت مجال تمثيل الأفراد في المجالس السياسية والقضائية " ² وهي دولة المواطن التي تعني بها فلسفت

- المواطن جوهر المدينة المثالية:

إن في الحقيقة التي سبقت أرسطو ، ظل فيها المواطن تواجهه تواجدا عرضيا شكليا لا يؤصل للحقائق بصورة دقيقة، وعليه كان مفهوم المدينة لا ينطبق عليه مادام أن هذه الأخيرة

¹ - شوفالبييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص 91.

² - النقايطي، حاتم: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، مرجع نفسه، ص 78.

*- الاكليزيا: هو المجلس الشعبي أو الجمعية التي يجمع كل المواطنين المسجلين بحيث يقوم كل فرد حر ان يضع على جدول الأعمال مناقشة مرسوم أو قرار أو الاقتراع عليهما شريطة أن يكون قد أودع نصهما لدى أمانة المجل وكل فرد حر في التدخل في المناقشة أو المطالبة بأن يتم الاقتراع بطريقة الورقة السرية.

لا يحدد لها معنى ولا يفهم لها وجود إلا انطلاقاً من تلك العلاقة العضوية بين الفرد ودولته، علاقة وطيدة تقوم على الانسجام والتفاعل، لذا جرت فلسفته لتقديم تعريف جديد يتجاوز المفاهيم الكلاسيكية التي كانت تحدد معنى المواطنة انطلاقاً من النسب اليوناني دون احترام حقه السياسي، متعدياً بذلك كل التعريفات القائمة على المعطى العرقي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، فالفهم السابق على كتاب السياسة لأرسطو لجدلية الفرد وبيئته أو المواطن ومدينته، قام على أساس عرقي بحيث أن تحوز لك شرف المواطنة هو أن تكون أثينا الأب ثم أضيف لهذا المفهوم في سنة 451 ق.م من طرف الإكليزيا *leklesia* * حالة الأم، فتغدو المواطنة مرهونة باستفتاء شرط الأبويين الأثينيين، فالجانب السياسي كان مغيباً، لذا اجتهدت الفلسفة الأرسطية في التنظير لهذه المسألة جاعلة لهذا المفهوم مرجعية واحدة هو مدى المشاركة الفعالة في الواقع السياسي وهيئاته المختلفة لذا " ندعو مواطن دولة من له في تلك الدولة، حق الاشتراك في السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية " ¹ لكن لا يمكننا بعد هذا التوضيح لمفهوم المواطن أن نكون بذلك قد جزمنا بتحديد مفهومه الذي نقصده بصفة كلية، أرسطو لا يقدم مفهوم المواطن بالمطلق، بل مواطنه وفق منظومته السياسية في الحكم التي أرادها، لذا يجرننا الحديث للقول بوجود شروط أخرى قد تعتري مفهوم المواطن له، فقد لا يكون كذلك إذا تعلق الأمر بنظام سياسي آخر غير الحكم الشعبي، لان ذلك يحتم عليه اختلاف المواطن لاختلاف الأنظمة نفسها وما تسنه من قوانين، فنظام الحكم الذي لا يرتكز على قاعدة شعبية، لا يعنيه هذا التحديد وبالتالي فمواطن النظام الديمقراطي " لا يساوي شيئاً في النظم الأخرى التي لا يمثل فيها الشعب شيئاً. ولا توجد فيها أي جمعية منتظمة تكون سيدة في عقد دوراتها، ولا يعرف فيها القضاة الشعبيون. لهذا فانه يجب أن يصحح ليتلاءم مع الدساتير الارستقراطية والاليجارشية التي لها هيئات قضائية وتشريعية حكومية متخصصة، يجب القول بأن المواطن هو من يمتلك إمكانية الوصول للوظائف القضائية

¹ - عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع نفسه، ص 255.

والتشريعية والحكومية¹ وعلى هذا التعبير بفتح الإمكانية لبلوغ المناصب السياسية أو المشاركة فيها، والاعتماد على الجانب العرقي من خلال أصول الآباء والأجداد تتباين صفة المواطنة، وتتفاوت طبيعة المساواة، وفق الأنظمة التي تؤسس لهذه العدالة، فالأوليغارشية التي تتبدى مساواتها في قدر المساهمة أكثر في المال، وتبدو تجلياتها على غير ذلك بأنها ظالمة، فهي من خلال هذا الجانب التي يتيح الفرصة فقط لأصحاب المال القلة الغنية التي تكتنز الثروة، تقصي بذلك شريحة ليست باليسيرة من الحياة المدنية، في حين أن الديمقراطية بشكل عام ترفض كل مساس بالفضيلة وكل ما هو أخلاقي، فالقلة الاوليغارشية معيارها القائم على الاستحقاق المادي الذي يجعل من الثروة قيمة على أساسها توضع الفضائل وتبنى المساواة. وبعد هذا التحديد الذي يجعل من المساهمة في الفضيلة هو المقياس الذي توضع عليه المساواة، وجب علينا الإشارة إلى مكون أساسي تقوم عليه المجتمعات وهو المرأة ومعرفة المرتبة التي نظرت وحاكمت بها فلسفة أرسطو المرأة.

3-4- المرأة والسياسة/ مواطنة كاملة أم استحالة اندماج؟

اتفقنا مع أرسطو أن المواطن لا يكون كذلك إلا إذا شارك في الحياة السياسية أو كان له حق الاشتراك فيها. إذا وسعنا هذا المفهوم، بحيث يظل هو الذي يختار ويحكم ويتواجد داخل الهيئات السياسية مؤمنا بدوره وقضيته السياسية التي يناضل من أجلها، ويسعى بذلك لخلق نظام يتمشى ومع فضيلة الاجتماع وخيرته، وفي غالب الظن أن المواطن الذي يعنيه أرسطو في تعريفه هو " مواطن الديمقراطية. هذا لا يعني أنه لا يمكن أن يكونه أيضا في غيرها، لكنه لا يكونه بالضرورة"² كما أن المواطنة ليست فكر أو معطى ميتافيزيقي مجرد نعيشه كحلم، بقدر ما هو فعل وممارسة نحس من جرائها بالسعادة، فالمنطلق سياسي والغاية هي بلوغ الهدف وهو الاجتماع الذي بسببه تتجسد ووحدة المدينة ويبلغ الانسجام ذروته، لا

¹ - شوفالبييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص 90.

² - أرسطو طاليس: السياسة، المصدر نفسه، ص183.

يحصل هذا إلا إذا تضافرت كل شرائح المجتمع وعلى جميع أصنافه. وهذا ما يدفعنا بعدما اتضحت لنا حقيقة المواطن في فلسفة أرسطو، إلى أن نتتبع موقفه من المرأة عموماً وهل بإمكانها أن تحصل على شرف المواطنة أم لا؟ أم أن هناك عوائق أخرى أقوى من ذلك تقف حائلة لبلوغ هذه المرتبة؟

مع أفلاطون قد كشفت لنا رؤيته التربوية على الأقل تلك المساواة الإنسانية لإفساح الفرصة لهن من أجل التربية والتعلم، وقد احتوت فلسفة على مفهوم الطبيعة وجعلته عرضياً بالمقارنة مع الاستعداد الذي جعلته في الفطرة لكل فرد بقطع النظر على طبيعة الجنس رجلاً كان أم امرأة. مثال الحراسة دليل على فرصة المساواة، وإن كانت النظرة الأفلاطونية في الغالب ترجح مقدرة الذكورة على ذلك، ولعل برهانه في ما يعرف بفلسفة الحب ودعوته للمثلية الجنسية قد تنقص من زخم هذه المساواة، وإن يكن الحال لا يمكن أن نقصي فكر أفلاطون من البيئة الثقافية لبلاد اليونان، لكن الأمر مع أرسطو في اعتقادي سيأخذ منحى تصاعدي في الانتصار لمكانة الرجل وجعله بمثابة الصورة المكتفية بذاتها والضرورية للمادة حتى تساهم في تشكيلها. وبالعودة للتكوين العلمي لأرسطو نقول أن براعته في ميدان البيولوجيا تكون حاسمة في تحديد وجه المفارقة بين الجنسين، وتبين مدى الفرق الواضح بينهما ومدى كفاءة الذكر على الأنثى أو بالأحرى أهمية الصورة على الهيولى وبالتالي " فالذكر هو الذي يهب الصورة أو الروح لدماء الطمث التي هي أشبه بالمادة الميتة، ومن هنا كان الذكر هو الذي يقوم بوظيفة العلة الفاعلة في حين أن الأنثى لا تقدم سوى الهيولى، فدماء الطمث في الأنثى تقابل الحيوانات المنوية في الذكر، أعني الدم الفائض الذي عجزت الأنثى نظراً لدونية الحرارة الحية عندها، أن ينطبع عليه السائل المنوي، ولما كان هذا السائل هو الصورة، فإنه يقوم بوظيفة العلة الغائية أو الصورية في النسل. في حين تكون دماء الطمث هي العلة المادية " ¹ وما يرجح على عدم التكافؤ عند أرسطو هو دونية الحرارة عند

¹ - إمام عبد الفتاح، إمام: أرسطو والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1996،

الأنثى وفق لسلمه الذي وضعه للكائنات فانه يجعل الأنثى اقل مرتبة، فهذه الدونية هي النقطة الأساسية التي يبدأ منها العلم، والتي تتأسس على ما تجليه لنا الطبيعة وما تظهره لنا التجربة، فالطبيعة معلم يقدم حقائق ظاهرة للعيان بعيدة عن التخمينات العقلية والاستنتاجات الفكرية.

انطلاقاً من هذا التأسيس العلمي علاوة على الواقع السيئ للمرأة في المجتمع الذي نظّر فيه أرسطو، كلها معطيات تساهم حسبه في توكيد هذه النظرية، واعتبارها كما بررت العقيدة الفلسفية له بخصوص العبودية على أنها أمر مهم وضروري ومفيد للمجتمع. فمنطلقات أرسطو التي ينطلق منها بديهية مفعمة بالتأثير الاجتماعي الذي يحط من قيمتها ويعتبرها خاضعة لقدرتها العاطفية والنفسية على حساب قدراتها العقلية لذا يجب أن تكون مستسلمة للعنصر العقلي الذي يكون بمقدوره التحكم في العنصر اللاعقلي.

إن المرأة لزاماً أن تكون أقل مرتبة من الرجل نتيجة للطبيعة البشرية بصفة خاصة وأقل مرتبة وفق معادلة الكائن الأدنى والأرقى، فلا بد من أن يوجد سيد ومسود وحاكم ومحكوم، فلا معنى للمساواة في ظل الدعوة القاضية بإلغاء التفاوت، هذا الأخير أمر مؤصل لا رد عليه، لذا عند تبرير نظرية السياسية في هذا المجال سيتكأ على نظريته العلمية البيولوجية وإحكام العرف اليوناني، لذا " كان لبيولوجيا أرسطو علاقة واضحة بأرائه السياسية والأخلاقية اتجاه النساء، وليس في استطاعة المرأة أن تعرف شيئاً عن طبيعتها لان عقلها لا يستوعب هذه الدراسة وليس لديها القدرة على تحمل المسائل أو فهمها. ولهذا فان فضيلة الرجل الأساسية هي أن يسيطر على المرأة ويجبرها على طاعته، أما الرجل الذي يعامل المرأة على قدم المساواة ويعتقد أنها مساوية له أو أنها ند فانه يسلك في الواقع سلوكاً مخجلاً ومشيناً " ¹ وبالتالي نحن أمام اختلافات جوهرية لا نوعية، فالسيد هو سيد بالطبيعة وعلى هذا النوع

¹ - إمام عبد الفتاح، إمام: أرسطو والمرأة، مرجع نفسه، ص 66.

*- تكرر فلسفة أرسطو التمايز بين الأفراد كما أقرت الطبيعة ذلك، وعلى هذا الأساس تصنف الشعوب وفق سلم الأدنى والأرقى، ويجعل الشعوب ثلاثة أنواع:

يوجد تسلسل حتى في المجتمعات والشعوب * ، ليست هناك مساواة مطلقة هناك الأدنى والأعلى والحاكم والمحكوم بالطبيعة بحقيقتها لا تفعل شيئاً عبثاً هناك من البشر من يمتلكون قوة جسدية تصلح للأعمال الوضيعة كما أمدت البعض استقامة في الجسد والعقل لان يكون سيداً لذا نجد في كتابات أرسطو وهو يسدي النصائح لاسكندر على أن لا يعامل الناس على السواء فالشرقيين يعاملون كبرابرة، واليونانيين كقادة أحرار لان بطبيعة الإنسان الشرقي يخضع بالطبيعة للفرد اليوناني، وبالتالي التراتبية التي تحدث على مستوى الشعوب منطلقها ومبدؤها التباين حتى على مستوى الأفراد وحتى في المجتمع الواحد كحقيقة المرأة والرجل.

المجتمعات بالضرورة لا تتكون من أفراد متساويين بل هناك الأحسن والأقل درجة، وعليه لا وجود للحقوق واحدة ولا لواجبات متشابهة، الفرد اليوناني الحر لا تصل لمرتبته المرأة، كما أن الإنسان اليوناني الحر هي عبارة تنطبق على فئة قليلة من سكان أثينا، ولا تصلح لأن تتدرج ضمنها المرأة اليونانية، فالإنسان حيوان عاقل كما اشتهر عن أرسطو قوله بهذا في تحديده لمعنى الإنسان، إنما المقصود به الرجل اليوناني الحر ولا يشمل الرق والمرأة، فهذه الأخيرة أقل " من حيث العقل و الذكاء...وهي أدنى من حيث المرتبة والمكانة، معزولة تماما عن ميدان السياسة ومستبعدة من الميدان الثقافي بصفة عامة. كما أنها غير قادرة على ممارسة فضائل الرجل، ولهذا كان لها في مجال الأخلاق فضائلها الخاصة، وهي في مرتبة وسط بين الرجل اليوناني الحر والعبد الرقيق " ¹ لا معنى للإشارة لمحل المرأة من

- شعب المناطق الباردة في أوروبا: يتميزون بالروح العالية والشجاعة، لكن تنقصه الذكاء والمهارة، لهذا لم يطوروا أي نظام سياسي ولم يستطيعوا حكم الآخرين

- شعب أسيا: يمتلكون الذكاء والمهارة، لكن تنقصهم الشجاعة، لهذا عاشوا تحت نير العبودية ولا فرق بينهم بين المرأة والرجل والسيد والعبد...

- شعب اليونان: الذي يمتلك الخصلتين معا الذكاء والشجاعة، لذا يبقى حرا على الدوام وممكن لنفسه من تطوير النظام السياسي، والسيطرة على الآخرين.

¹ - إمام عبد الفتاح، إمام: أرسطو والمرأة ، المرجع نفسه، ص76.

*- استعباد النساء للفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت مل الذي صدر في عام 1869، ويعود الفضل في إصدار هذا الكتاب ل: هاريت تايلور التي التقت ب: مل، ودار بينهما حوار حول وضع المرأة ودورها في المجتمع

السياسية الأرسطية وقيمتها كمواطنة لها القدرة الكافية في اشتغال مناصب سياسية أو قضائية، بل لا يمكنها التصرف في الفضائل التي تخص الرجل الحر، وبصورة عامة مكانة المرأة في الهرمية اليونانية لم تكن تمتلك شرفا خاصا بها بل تقترب من مرتبة العبيد، جعلتها النظرية الأفلاطونية مشاعة بين الناس، ومرة كمستودع وظيفته التوالد، بل بالعكس مع الاتجاه الذي كان سائدا آنذاك يمكننا التيقن والحكم بأنها لم تكن تمتلك أي حقوق فكانت تتعت كما تشير بعض الدراسات على أن سقراط كان يلقبها الأغنام والخيل وكان من ينعته بالعبيد والخيل، فلم تكن تمتلك أدنى حق ، بل حتى في بعض قوانينهم يشار إليهم تحت بند الوصاية، أي تحت وصاية رجل، أو ابن أو سيد وهكذا وبالتالي لم تكن حرة أي لا تمتلك القدرة على نفسها لأن تفعل فهي مملوكة مطيعة منقادة، ولا يمكن لأرسطو أن يخرجها مما كرسه ثقافة عصره، ومما هو جدير بالذكر أن هذا التكريس للطبقية استمر في أوروبا حتى إلى فترات متقدمة، بقت فيها المرأة مهضومة الحقوق ومحرومة من أقل الفضائل وأدنى درجة المساواة بينها وبين الرجل، بل ظلت مستعبدة على حسب قول جون ستيوارت مل الذي كان من أبرز دعاة الحرية في عصره وأفرد مصنفا مهما يناقش فيه هذه القضية بعنوان " استعباد النساء " * وحاول في هذا العمل أن يسقط نظرية القوة التي تنبني على أفضلية جنس على آخر قدرة الرجل على المرأة وتفكيك هذه الفكرة ليس بالسهل وتهديمها ليس بالبسيط، فقد توطدت في النفوس واشربت لها الأنفس واقتنعت بها العقول، لأن من شأن إبطال فتوى الغلبة التي تسيطر على الذهنيات من شأنها إحلال محلها المساواة والتكافؤ " فهذا المبدأ الذي ينظم العلاقات الاجتماعية بين الجنسين (الذكور والإناث) ويجعل خضوع أحد الجنسين للآخر عملا مشروعاً هو مبدأ خاطئ في ذاته، كما أنه يمثل عقبة رئيسة أمام التقدم البشري، ومن ثم فينبغي أن يزول ليحل محله مبدأ المساواة التامة الذي لا يسمح

الانجليزي، والعلاقات الاجتماعية بين الجنسين، وأجمعت رؤيتهم على إن حال المرأة بالغ الأسى، لذا كان هدفهم هو إعادة بعث فاعلية المرأة حتى يكون لها دور ايجابي في المجتمع

بوجود سلطة أو ميزة في جانب عجز وعدم أهلية في جانب آخر " ¹ يجب إذا القضاء على الأفكار التي تقيد واقع الحرية وتعلي من واقع الحصار، وقلب المعادلة في صالح الحرية والمساواة، ولا يكون التعامل مختلفا إلا إذا اقتضت القوانين الموضوعية ذلك، وليس مبدأ الغلبة وفلسفة الغاب. نعتقد أن هذه التفرقة قد كتب لها الزمن لأن تتجلي وتتخلص بل تذوب إلى أن أصبحت المساواة بين الجنسين في بعض البلدان المتقدمة من الماضي، بحيث مكن للمرأة بأن تتقلد اكبر المناصب وتكون مؤثرة في تقدم الدولة ومن ثم البشرية، لكن للأسف هذه الطفرة التي عرفتها الحياة النسوية في الغرب لم تماثلها في بلداننا العربية بالخصوص، بحيث لازالت النظرة الدونية سائدة مستأنسة بالعرف والتقاليد ومقتنعة في كثير من الأحيان بما أنتجه الفكر اليوناني في هذا الموضوع، خاصة أفلاطون وأرسطو، بالرغم من وجود بعض الاختلافات فيما بينهم في هذا المجال على سبيل المثال موضوع الأسرة، الذي يعدها حلقة أساسية في التكوين البشري " فهي عند أرسطو تتألف من الزوج والزوجة والأبناء ثم العبيد الذين يعتبرهم آلة الحياة مهمتهم القيام بالأعمال التي لا يليق بالرجل الحر القيام بها ، والعلاقة بينهما هي علاقة السيد والعبد، ثم هناك ما يسمى بالرابطة الزوجية، وأخيرا ما يسمى بالعلاقة الأبوية " ² هذه التوصيفات المذكورة غابت عن قاموس أفلاطون، واقتصرت على بعض التشبيهات للمرأة وربطها بالحالة الحيوانية متناسية لخصوصيتها الإنسانية، لكن أعيد لها الاهتمام عند المعلم الأول، لكن في جانبها السياسي المهم لا نلمس لها أثرا. واهتمام أرسطو بموضوع الزواج راجع بالأساس لما تمليه إحكام العرف اليوناني وما تمليه الطبيعة ثانيا من احد صور تخليد العنصر البشري عن طريق التناسل، ومن ثم تحدث هذه الرابطة الزوجية عائلة تستدعي تضافر الجهود من أجل تربية الأبناء والسعي وراءهم لتكوينهم، لان في مرحلتهم الأولى تكون تربيتهم غير نظامية وبعد ذلك تكون الدولة هي الراعي الأساسي في هذه العملية " لان التربية في النواحي العامة ذات الطابع العام يجب أن

¹- مل، جون ستيوارت: استعباد النساء، ت إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1 1998، ص 35.

²- إمام عبد الفتاح، إمام: أرسطو والمرأة، مرجع السابق، ص78.

تكون واحدة بالنسبة للجميع. ولا يجب علينا أن نفترض أن واحدا من المواطنين ملكا لنفسه، لأن كل المواطنين ملك للدولة، وكل واحد منهم جزء منها، والعناية بكل جزء لا تتفصل عن العناية بالكل، وعلى هذا الأساس يجب أن تنظم القوانين شؤون التعليم، وأن يكون التعليم من شأن الدولة " ¹ لأن من جراء هذا الإشراف الفعلي للدولة من أن يساهم في استقرار الحكم والأمن القومي للبلد. وبالرجوع للعلاقة الزوجية فقوانين الممارسة واضحة هي سلطة فعلية للرجل على زوجته، لأن الرجل أقدر للرئاسة والقيادة من الأنثى، وبالتالي كل المعطيات الفلسفية التي تخبرنا بها فلسفة أرسطو في هذا المجال أن المرأة لا تصلح للقيادة أو القضاء أو الاشتراك في الحكم، بل وظيفتها تتطابق مع خصوصيتها وهي أن تكون ربة منزل، وفي اعتقادي ما يشير إليه بخصوص واجباتها المنزلية يتماها كثيرا مع ما تمليه علينا عادتنا كعرب أو مسلمين، مرآة مطاعة لزوجها مهتمة به وبأولاده، ولعل فلسفة روسو التربوية من خلال تلميذته صوفي وما دعا إلى اشتغالها على شروط معينة تتطابق لما روجت له فلسفة أرسطو، فالمرأة الفاضلة " صاحبة الحياة المنظمة، أن تنتظر لمطالب زوجها، كما لو كانت قوانين فرضتها عليها الإرادة الإلهية مادامت تشاركه حياته " ².

تقييم للمواطنة اليونانية:

لا يختلف اثنان في جدارة الفلسفة اليونانية وأسبقيتها في إثراء الفكر العالمي بمنطلقات فكرية مختلفة وفي جميع المجالات، ولعل إسهاماتها في الجانب السياسي، أمر لا ينبغي إغفاله. من لحظة المدرسة السفسطائية بعدما تغير موضوع التفكير من الجانب الكسمولوجي إلى الموضوع الإنساني، و الفكر العالمي يزخر بمفاهيم مهمة ساهمت بصورة كبيرة في تغير مناحي حياته، ولعلنا غير متفقين على كثير من المسائل التي أثرت في تلك الفترة، لكن الذي لا يمكننا أن نتغاضى عنه وهو لو لم توجد تلك اللحظة الفارقة في حياة البشرية لما

¹ - كتورة، جورج: السياسة عند أرسطو، ط1 1987، بيروت، ص 14.

² - إمام عبد الفتاح، إمام: أرسطو والمرأة، مرجع نفسه، ص 102.

وصلنا إلى ما بلغناه اليوم من قيم كانت نواتها الأولى عند هؤلاء، ومن ابرز ما يدافع عليه الإنسان بعد الحفاظ على وجوده الفيزيقي هو وجوده أقيمي، إثباتا للذات ومن ثم لكيونته. لقد ناضلت تلك الحضارة من أجل تثبيت أسس الدولة ورأت انه " لا يمكن أن يقوم لها كيان إلا على أساس نظام ديمقراطي يحل محل حكم الأقلية أو حكم الفرد. ويجب أن نذكر أن الأثينيين كان عليهم أن يقوموا بتجربة في نظام الحكم لم يحاول القيام بها أحد من قبل، وأن هذه التجربة رغم أنها كانت كارثة بالنسبة لهم فإن إليها يرجع الفضل في أن الأمم الحديثة قد استطاعت أن تشيد نظاما للحكم أبقى على الزمن من نظام الحكم في أثينا وقائما على أساس الحرية الفردية " ¹ فبحق يمكننا أن نقبل مفردة المعجزة اليونانية على الفلسفة اليونانية بالموازاة مع ما قدموه لنا ولعل الجانب السياسي وخطورة الدولة ووظيفتها ابرز ذلك الشيء، هم عظماء لأن الابتكار في المجال السياسي دفع بهم لأن يجعلوا من ذواتهم موضوع تجارب وجعل نتائج تجربتهم تستفيد بها الشعوب الأخرى، تجربة ديمقراطية أثينا كانت كارثة عليها، لكن كانت من اجل الإنسانية، وقد ساهمت في هذا كل التيارات الفلسفية اليونانية وان كانت بطبيعة الحال على قدر من التفاوت.

أبرز محددات وجود الإنسان هو اعتزازه تحت كنف نظام سياسي معين يكفل له حظوظ العزة والكرامة، ولعل من أنبل الأهداف التي أشارت إليها الفلسفة السفسطائية من خلال دعوتها للمساواة بين الناس منتقدة أفكار القانون الكلي والمطلق باسم الطبيعة، القانون نسبي لأنه نابع من الواقع وهذا الأخير متغير خاضع لضرورات الزمان والمكان ينجم عنه بالضرورة التغيير، فلا سلطة للعراف، ولا ثبات لها في إنتاج القيم، بالرغم من جعل من نظرية الأقوى فكرة مهمة في هذا التيار إلا أنها فتحت الباب لبعض السلبيات، كجعل من العدالة القانونية عدالة مزيفة تخدم الضعيف أكثر من القوي، وبالذهاب لتحليل الفكر السياسي الأفلاطوني، يمكننا أن نعتبر مواطنته مجزئة أخذت على عاتقها بناء دولة مثالية

¹ - بيرنز، دليل: المثل السياسية، ت: لويس إسكندر، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط2007، ص 46.

على أسس افتراضية تبدو أشبه بالمستحيل في تجسيدها على أرض الواقع، وإن كان مذهبه حسب أرسطو: " على ظاهره خلافا من محبة إنسانية. فإنه أول وهلة يسحر اللب بالتكافؤ العجيب للرعاية الذي يجب فيما يظهر أن يوحي به إلى أهل المدينة أجمعين"¹ ومع ذلك تبقى التفرقة والملا عدالة بين أفرادها جاعلة خدمة جنس على آخر وطبقة لأخرى تحت ذريعة العدالة وفق مقدرات الطبيعة، وجعل من المرأة حيوان ثانوي لا يقدم في جانبه الإنساني شيء بل موضوع منفعل تطبق عليه القوانين، وبذلك لا نلاحظ أثرا لتبلور سلوكيات المواطنة فيها، أما مع المعلم الأول فإننا نرى أن فلسفته أبقت وفيه لكثير من الدونية للمرأة ولبعض شرائح المجتمع، تحت طائلة التأثير بالتقاليد والأعراف، وإن كان أكثر واقعية من السابقين عليه في أفكار أخرى، خاصة كرفض المشاعية، ورفض العرق الأثيني ذي الأصول (الأبوين) كشرط في امتلاك المواطنة وجعلها استحقاق من له الكفاءة في تقلد الحياة السياسية، لأن ولادة امرئ لأب مواطن وأم مواطنة لا يعتبر شرطا مقبولا عقلا ، والسؤال عن الأصل والأجداد لمواطن أي دولة ليس منطقيًا، لأنه يكفي من أن يولد في الغالب الفرد من مواطني هذه الدولة أو تلك حتى يكون مواطنا، وكثير من المجتمعات الغربية تعتبر أن المرء الذي يولد في بلدها مواطنا، كما تميزت النظر الأرسطية بالدقة والعمق لما وجدت تلك التفرقة بين الدولة والحكومة في حين نجد الكثير يخلط بين الجانبين ويجعلهم في معادلة واحدة، في نجد المعلم الأول يرفض هذا الخلط ويفك هذا الالتباس " فالدولة بما هي ككل، مجموع آخر تام ومؤلف من أجزاء كثيرة ليست إلا اجتماع لعناصر وهذه العناصر هي مجموع المواطنين. أما الحكومة فليست إلا نظاما مفروضا على جميع أعضاء الدولة، وبالطبع قد يكون المواطن أي مواطن من هؤلاء حاكما أو قاضيا، وهذه الوظائف الإدارية أيا كان نوعها، يمكن أن تكون تارة مؤقتة بحيث لا يشغلها الفرد بعينه مرتين أبدا أو محدودة تبعا لأي شكل آخر وتارة عامة وبلا حدود كوظائف القاضي وعضو الجمعية العمومية "² فالحكومة هي مجرد هيئة

¹ - أرسطو طاليس: السياسة، المصدر السابق، ص136.

² - النشار، مصطفى: الحرية والديمقراطية والمواطنة، مرجع نفسه، ص43.

من هيئات الدولة التي يمكن لأي فرد إن يشتغل فيها من الوظائف الإدارية، وعليه فالدولة الصالحة هي التي تتكون من ثلاث هيئات وهي الهيئة التشريعية وما تعرف في قاموسه بالجمعية الشعبية أو الجمعية العامة والتي تعتبر الأهم لأنها بيدها قرار السلم والحرب كل ما يمثل إرادة الشعب، أما الثانية فهي السلطة التنفيذية أو ما اصطلح عليها بإدارات الحكم، والأخيرة هي القضائية والتي تلقب بحسبه بالمحاكم، وهكذا نكون بهذا التقسيم قد أشار وبصورة مباشرة لمبدأ تحديد السلطات وتوضيح مهامها كما عني بذلك مونتيسكو وجون لوك ومؤسسي الليبرالية السياسية.

في اعتقادي أن الإسلام قد تجاوز أكثر من فكرة لما بثته هذه الحضارة الإغريقية، الإسلام انتصر للمرأة ولم يجعلها متمايزة عن الرجل، فهن شقائق الرجال كما قال النبي صلى الله عليه وسلم، وفي آخر أيامه دعا بالنساء خيرا، وما يشير إليه القرآن الكريم لبعض السناء وهن في أمر الحكم كملكة بلقيس والإشادة بفطنتها وذكائها، هي صورة الإسلام الواضحة عن المرأة لها ما لها من الحقوق كالحق في التعليم والمنصب والتربية والرعاية للأسرة لا الرعاية للدولة كما أشار أفلاطون، ولها من الواجبات ما يتوافق مع قدرتها على ذلك، لكن للأسف أن صورة الإسلام للمرأة لم تنبثق على ذلك الصفاء والوضوح، بل تلطخت ببعض الأفكار اليونانية القديمة وكثير من الحجج الأفلاطونية والأرسطية التي واصلت على تقزيم دورها، وجعلها في مرتبة العبودية أو أقل لا تستحق حتى الحياة كما دعت أخلاق الجاهلية لوأد والدفن للأحياء من هن.

مهما يكن من نقائص التي اعترت فلسفة المواطنة عند اليونان إلا أنها مثلت أرضية انطلاق وامتداد لإصلاح البشرية ونظمها بغية الوصول إلى منهج حياة سياسي يخدم الإنسانية، ولعل دور الرومان في تقوية المواطنة وإعطائها بعدا آخر في الفهم والتحليل يعد ضروريا خاصة ما بلغته أفكار شيشرون والرواقية وغيره من فلاسفة تلك الحقبة وهذا ما سنناقشه في المبحث الآخر ونحن ننتبع مسيرة المواطنة عبر تاريخها ونضالها الطويل من

اجل بلوغها الكمال، أو على الأقل التمهيد للفكر الأنواري الذي يمثله فلاسفة العقد الاجتماعي الذي كانت جل فلسفتهم امتداد وتصحيح لما وضحه الأقدمون.

المطلب الأول: الفلسفة الرواقية وأفق المواطنة العالمية
- المواطنة من ضيق المفهوم اليوناني إلى اتساع الفهم الروماني:

لقد شهدت الحقبة التي تلت وفاة أرسطو في عام 322 ق.م، محطات مهمة ساهمت في تغيير منحى التفكير الإنساني بصفة عامة، لما للأثر الذي بلغته هاته الفلسفة من خلال تأثيرها الفعلي على شعوب عدة، وقد تبلورت أفكار المعلم الأول بصورة واضحة مع التلميذ الأكبر لاسكندر فاتح الأوطان، مع هذه الفتوحات والحروب الإستباقية تداخلت الأفكار وتزاوجت الفلسفات وتوطدت العواطف، و تلاقت الذهنيات، فأصطلح عليها بالعصر الهلينستي، بعدما كانت تعرف بالمرحلة الهيلينية والتي تعني تلك الثقافة اليونانية القحة والتي شكلت لفترة ليست بالقليلة الفكر الأثيني الحر والذي ناقش أمهات الأفكار الإنسانية التي اعتبرت قضايا مرجعية للفكر العالمي بعد ذلك، أما مع الحقبة الثانية أقصد مع بداية المرحلة الهلنستية ، بحيث امتازت بتدشين محطات فكرية أخرى " من أمثال ضرورة انفتاح اليونانيين على غير اليونانيين، والمساواة البشرية وتمائل الإنسان أينما وجد، وقيمة الفرد ككيان ذاتي مستقل، وأيضا فكرة أن على المدينة أن توسع حدودها لتصل إلى العالم المسكون، لتواكب متطلبات الانتماء العالمي " ¹ فلحظة الخروج من التوقع السياسي والفكري الذي بني عليه العقل اليوناني من أفكار تمجد الذهنية اليونانية وتزدرى الثقافات الأخرى والتي تتعتها بالبربرية أو الهمجية المسودة المنقادة للجنس الأثيني المتفوق، حان تصحيحها وتعديلها وفق المستجدات الحديثة، يجب تغيير مفهوم المواطن الذي يرتكز على الأساس الجنسي أو العرقي، أو المواطن في إطار مدينة محددة المعالم والزوايا الجغرافية، المواطن الذي يمتلك حق المشاركة والممارسة الفعلية للحياة السياسية، إلى منطق فكري جديد يجعل أمر الانصهار في الثقافات الأخرى ضروري بين غيرها من الثقافات خاصة الشرقية، وعلى اثر هذا التمازج الضروري الذي حدث وكأنه عولمة من نوع آخر تفتقد فقط لوسائل الاتصال في حين تمتلك مؤهلات الانفتاح والذوبان في الآخر، حدث ما يعرف في التاريخ العام باللقب

¹ - سعد، جورج: تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 2000، ص116.

التالي على هذا الاندماج بالحضارة اليونانية الرومانية، ولعل العنوان في حد ذاته دليل على مدى التكافؤ والتماثل بين الحضارتين، والاستعداد في التخلي عن القبلية الفكرية القديمة. قد تراجعت الذهنيات عن اعتبار أن الإنسان حيوان سياسي ولبنة أساسية مصغرة في بناء المدينة القائمة أو دولة المدينة ذات الحكم الذاتي، وبدأت مرحلة جديدة من التصورات التي تعتبر للفرد كل القدرة والاستقلالية على بناء علاقاته مع الأفراد بصفة مطلقة ومن دون خصوصية أو مزية، بالتحديد مع فرد العالم، وبالتالي هذه المراحل الحاسمة والمؤثرة في التاريخ ساهمت في تكوين وصياغة مفاهيم جديدة على نطاق واسع من المجالات، ولعل تطور مفهوم المواطنة يعد أبرزهم على الإطلاق " فبعد أن كانت صفة المواطنة لا تكتسب إلا بالميلاد أصبح من الممكن اكتسابها في عدة مدن في وقت واحد، بل وأصبح من المستطاع أن تمنح المدينة عضويتها لسكان مدينة أخرى بأسرهم. فلم يعد هناك ما يبرر امتياز جنس على غيره من الأجناس، مما يؤدي إلى تفرقة الناس إلى جماعات وطوائف. ولم يعد الإنسان في ذلك التصور فردا مميزا، وإنما مجرد شخص كسائر الأشخاص ضمن جماعة من المخلوقات البشرية، وبخاصة أن الأواصر القديمة التي كانت تربط بين المواطنين في دولة المدينة، كانت قد أخذت في التفكك بالتدرج، والفروق التقليدية بين الإغريق والبرابرة كانت قد أخذت في التلاشي بسبب امتزاجهم المستمر في مصر وسوريا " ¹ وهذه التحولات الكبرى هي التي ستخلق ديناميكية كبرى على مستوى التعيد والتأصل لمفهوم حول المواطنة يكون جديدا يشمل الجميع ويعطي للجميع المكانة الإنسانية التي يتصف بها كل إنسان عاقل، واعتقد تمثل الرواقية المدرسة الأنسب للأخذ على عاتقها هذه المهمة في إصلاح ما أفسدته الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية من قيم تبرز العداة للآخر والدونية والاستعلاء وكل نرجسية تذهب عن الإنسان إنسانيته، فما حدود تلك الإمكانية في التغيير والتأصيل للمواطن الكلي، المواطن العالمي.

¹ - دياب، قايد: المواطنة والعولمة، تساؤل الزمن الصعب، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1 2007، ص/ص 21، 22.

3-1- الرواقية وأفق المدينة العالمية:

نعقد اليوم من خلال ما وصل إليه التفكير الإنساني من خلال منطقتي التكتلات أو الأحلاف، والذي اعتبرت ضرورية، تسعى إليها مجتمعات اليوم في توفير أكبر قدر من الرخاء لشعبها وفق علاقة رابح رابح وعلى جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من دون خصم للهويات والخصوصيات، ومحاولة الاندماج الكلي للمنظومة الإنسانية، لم يكن صدفة بحيث أصبحت هذه الأفكار أكثر من ضرورية ومبادئ مسلم بها تبحث دوما عن السبل الكفيلة لتجسيدها على أرض الواقع، مراعية في ذلك مبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة وحقوق الناس فيما بينهم وحق الإنسان لذاته، وبالتالي تجاوز ضيق مفهوم الدولة وانحصاره إلى الانتماء الكلي الواسع الذي يشمل الجميع أي التماهي مع أمة قومية تجمعها قيم مشتركة، ولم يكن سهلا تحقيق هذا الهدف، فقد أخذت المواطنة في سبيل بلوغ مبتغاها عدة محطات، ندين منها " للرواقيين في تطوير مفهوم المواطنة العالمية وإن لم تكن رؤيتهم تتضمن تأليف دولة عالمية بأي شكل رسمي، ويقدر ما كان ذلك الحلم موجودا خلال ألف وخمسمائة سنة بعد الميلاد، فإنه اتخذ شكل الطموح إلى إمبراطورية رومانية كونية أو متجددة لم يتم فيها الاعتبار لقضية المواطنة " ¹ وكل ما بثه أعلام الفكر الرواقي لم يبق حبيسا دهاليز التاريخ، فقد أخذت نخبة على عاتقها مشعل التنقيب عن هذه الفلسفات الموحية للشعوب والمجتمعات، ولعل عصر التنوير المحطة الزمنية المهم في تاريخ البشرية الحديث لما أثاره من نهج فكري فعال استطاع أن يغير من سياسات حكم ديكتاتورية وملكيات استبدادية إلى ديمقراطية، وبالتأكيد لحظة الرواقيين هي غير فترة الأنوار كما أن هامش التنظير والتعبير يختلف بين العصرين خاصة مع كمنظور ونظريته النقدية بحيث يعتبر الكثير أن كمنظور هو لحظة تقسيم الفلسفة الحديثة إلى شطرين ما قبله وما بعده، مثلما عد ديكرت لحظة وسط وفصل بين التفكير الجديد والذي قبله، لكن فلسفة كمنظور مخرجاتها غير

¹ - المحمداوي، علي عبود: الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هيرماس نموذجاً، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1 2011، ص 324.

أسباب ودوافع الاتجاه الرواقي وان كانت في الظاهر تبدوا عوامل متماثلة، فنتظير كمنظ كان أولاً " نتيجة التزايد في التنقل والسفر، بحيث أصبح لجميع البشر الحق في أن يحلوا ضيوفاً في أي بلد من البلدان، وثانيهما هو أن مجتمعا شبه كوني برز إلى الوجود قد أصبح هنالك استشعار لأي انتهاك للحقوق في أي مكان من العالم، ولا عجب أن أفكار كمنظ هذه، لا تزال تدوي في العالم بعد قرون من الزمن"¹ ولعل هذا ما جعل الفيلسوف الألماني الآخر للحدثة يورغنهاربرماس يأخذ من كمنظ هذا الأساس لمفهوم المواطنة العالمية، بحيث اعتبر هذا الأخير أن المبادئ السياسية العامة التي تقوم حولها المواطنة أصبحت شاملة وليست حكراً على ثقافة دون الأخرى أو أمة دون غيرها. "هذه الأطروحات هي التي ستؤدي بهبرماس إلى تأييد نحو تكامل ديمقراطي في المجتمعات المعقدة الثقافات، ثم لنظام جديد قائم على القانون الدولي العام، وعلى ذلك فكل فرد هو في نفس الوقت مواطن العالم ومواطن دولته، والسلطات العالمية: هي الراعية لحقوق المواطنة عندما يقع الاعتداء عليها من طرف الدولة الوطنية، وقاعدتها القانونية. إن الإنسان ليس فقط مواطناً داخل دولة ذات سيادة بل هو مواطن عالمي"² وعليه أي تعدي على هذا الفرد في أي دولة في العالم، فهو لا يمثل تعدي على شخص ضمن حدود معينة، بل هو انتهاك لحق عالمي تشترك فيه كل الأمم، والمنظمات العالمية هي السلطة العليا المخولة لها لتتدخل لحماية المواطنين والصحافيين والمستضعفين من الأنظمة الظالمة.

لكن كل هذه الأفكار النبيلة التي دافعت عنها أفكار الأنوار لم تبق على خط الأخلاق الكريمة كما نظر أصحابها، بل بالعكس أضحت ذرائع من خلالها تنتهك سيادة الشعوب

¹ - المحمداوي، علي عبود: الإشكالية السياسية للحدثة، المرجع نفسه ص325.

² - المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

* - الرواقية: STOICISM : مذهب فلسفي أسسه زينون القبرصي (335 - 264 ق.م) ونسب إلى الأروقة ذات الأعمدة كان يلقي " زينون " فيها دروسه على تلاميذه، ويذهب هذا المذهب إلى اعتبار أن الغرض من الحياة هو تحقيق السعادة للفرد التي هي عندهم تتمثل في كبت الانفعالات العاطفية، وإخضاع الرغبات الأخلاقية لحكم العقل، ومن أبرز مبادئهم الدعوة إلى المساواة الإنسانية. وللرواقية أعلام كثر أبرزهم، زينون، بوزيدونيوس (153 - 51 ق.م)، سينكا (4 ق.م - 65 م)، مارك أوريل (120 - 182 م) وغيرهم من رواد هذه المدرسة.

وبمعايير مزدوجة. إضافة إلى أن فكرة التكتلات والمواطن العالمي لا نعتقد أن تجسيدها أمر هين، ولنا مثلا في الكتلة الأوروبية فقط، وما شهدته في السنوات الأخيرة بالمطالبة بالخروج من الكتلة الأوروبية عن طريق طلب الاستفتاء كللت مؤخرا في بخروج مملكة بريطانيا من الكتلة الأوروبية ، لكن يمكننا القول أن الدفاع عن الحقوق الكلية الشاملة وعلى قدر المساواة بين البشر لهي فكرة تستحق التنويه والإشادة لأصحابها، ولعل تنظير الفلسفة الرواقية أمر منفرد عرفته المرحلة الهلنسية، فما هي حجج الرواقيين في المساواة بين البشر، وهل هناك إمكانية لتحقيق العالمية للبشر من خلال ما يعرف بالدولة العالمية؟

3-2-الرواقية من مواطن الدولة إلى مواطن العالم:

بعد موت أرسطو ونهاية مرحلة الإبداع الفعلي الذي أنتجه فلاسفة اليونان، وظهر فجر الحضارة الرومانية ويزوغها، كانت هناك مرحلة وسطى تجلت فيها مدارس فكرية مختلفة لم ترق بطبيعة الحال لمستوى تفكير الفلاسفة الكبار لكنها نجحت في استقطاب بعض شرائح المجتمع المتعطشة للطمأنينة والهدوء خاصة بعد سقوط المدينة - الدولة، وأبرز هذه التيارات الفلسفية نجد المدرسة الرواقية والتي " اعتبرت مدرسة فضيلة وشيم وشجاعة وإن لم يخل أصحابها من العجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحيانا إلى حد الانتحار إظهارا لشجاعتهم وفضيلتهم"¹ وتبلور فكر هؤلاء كان بدوافع حتمتها متطلبات المرحلة و كنتاج لإفرازات الوعي الزائف أو بالأحرى الشك في مدى سلامة الأفكار والنظريات التي كانت سائدة خاصة من تعاليم أفلاطون وأرسطو، فوجب إعادة ضبطها وإصلاحها. ونتيجة لتضارب المصالح الخاصة مع العامة تبلورت فكرة أن الدولة ليست ضرورية في إيجاد حياة فاضلة، ومن ثم لا قيمة ولا فائدة في المشاركة في الحياة السياسية لأننا أمام فشل اجتماعي وأخلاقي واضح كان ناتجا عن إخفاق سياسي، تغير المفاهيم وتجديد الأهداف المحورية كانت أمور لازمة على أنبياء الفكر الجديد للفت الانتباه إليها، سأل أرسطو قديما عن كيفية العيش بالنسبة للبشرية ؟ وقبله مع أفلاطون كان السؤال

¹ - كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع نفسه، ص310.

المحرك لفلسفته هو ما الخير ؟ أما مع أتباع التيار الرواقي هو كيف يمكنني أن أعيش سعيدا ؟

الرؤية الكسمولوجية للفلسفة الرواقية:

إن الإجابة على التساؤل الرواقي القاضي بمعرفة كيفية السبيل للعيش في سعادة يتطلب أولاً معرفة نسقهم الفلسفي الذي تركز عليه أرائهم الأخرى، تقوم نظرتهم الكلية للوجود على ما بثته الفلسفة الهيرقليطية (هيرقليطس) في هذا المجال، التي تعتبر أن النار جوهر العالم على غرار الفلاسفة الماديين الذين يرجعون أصل الوجود إلى علة مادية، وعليه فالعالم يتكون من مبدئين هما المبدأ الفاعل والمنفعل، لكن ليست هذه الرؤية ثنائية بل مادية واحديه، وتعتبر الله هو العقل المحايث الذي يشير إلى الجمال الطبيعي أو الغائية في الطبيعة، وهو الذي رتب بعنايته كل شيء لصالح الإنسان، وهذا الأخير الذي يعتبر الظاهرة العليا في هذا الوجود يمتلك وعياً فذلك لا يمكننا أن نتصور لهذا العالم وعياً كاملاً ، لأن الكل لا يمكن أن يكون أقل كمالاً من الجزء، وعليه فالله هو وعي العالم، وهو مصدر الاحتراق الذي يعود له كل شيء في الأخير ، وما يميز هذه النظرية هو قولها بالقدر الذي يشكل العالم، لكن هذا القدر " ليس شيئاً مختلفاً عن الله والعقل الكلي، ولا هو مخلف عن العناية الإلهية التي ترتب كل شيء إلى الأحسن، وليس القدر والعناية الإلهية سوى وجهين مختلفين لله، غير أن هذه الحتمية الكسمولوجية تعدلت بإصرارهم على الحرية الباطنية، بمعنى أن الإنسان يستطيع أن يغير أحكامه على الأحداث وموقعة اتجاه الحوادث، ويراهم ويرحب بها على أنها تعبير عن إرادة الله، وبهذا المعنى يكون الإنسان حراً " ¹ الرواقية إذن ألغت الحرية لكنها كانت متسقة مع إيمانها بأنها ليست إنكار بقدر ما هي تصديق وتعمل بوعي مع ما يريد الفرد أن يعمل، لأن التناقض غير وارد في هذا الاتجاه وسائر فلسفتهم مثلاً في إشكالية المعرفة بحيث ترى أن المعرفة الحسية هي المصدر الوحيد في امتلاكها أو

¹ - كويليستون، فريديريك: تاريخ الفلسفة، مجلد 1، مرجع نفسه، ص 521.

بلوغها، ولا يمكن أن يكون هناك مصدر ثان، وبالتالي العقل والحس لا تختلف نظرة الواحد عن الآخر، وبالتالي فرضية التعارض أو التناقض في هذا الإطار غير واردة، ونفس الشأن بالنسبة لنظرية الوجود، " فمن العبث أن يتحدث الإنسان عن تناقض بين ما يقضي به العقل وما تقتضي به الطبيعة، وكل ما هنالك الذي الموقف الذي يفقه الإنسان بالنسبة إلى الأشياء الخارجية. فكأن العارض تعارض ذاتي من حيث انه متصل بالحالة النفسية التي يكون عليها المرء بإزاء فعل من الأفعال الطبيعية " ¹ وعليه هناك ضرورة موضوعية مطلقة وهناك ضرورة باطنية متعلقة بحالة الفرد، ومن ثم المبدأ الذي يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان هي أن تتناغم مع سير الطبيعة، لذا كان شعارهم العيش وفقا للطبيعة، أي جعلت من أفكارها خاصة حول الطبيعة مسألة جوهرية ومن ثم عملت على إيجاد ربط بينها وبين الطبيعة الإنسانية، لأنها اعتبرت هذا الأخير أي الإنسان " يتمتع بالعقل، وهذا العقل جزء من العقل الكوني العام، وإن العقل الكوني يسيطر على الطبيعة وينظمها. وبما أن الإنسان عاقل والإله عاقل، فإن الإنسان لديه خاصية مميزة عن بقية المخلوقات الأخرى. لذا فإن الإيمان بالله هو إيمان بقيمة الأهداف الاجتماعية، مع وجوب تحمل الإنسان مسؤوليته الخلقية، لأن هناك توافقا خلقيا بين طبيعة الإنسان والطبيعة بمعناها الواسع. فالطبيعة تتجه إلى غاياتها عفوا، دون تصور ولا شعور، أما الإنسان فإنه يحيا وفق الطبيعة والعقل " ² لأن كل شيء وجد في الكون هو مسخر للإنسان وما عليه إلا السعي بإرادته ومحض حريته لجعله في صالحه، فجوهر الفضيلة والتي ترمي لتحقيق السعادة هي التي تقوم على حرية الإرادة والتوافق مع الطبيعة.

وفي هذا التوضيح الذي يربط العالم الصغير (الإنسان) بالعالم الكبير (الطبيعة) تتضح عالمية هذا الفكر، لأن الإنسان المقصود به هو المطلق أي الفرد بصفة عامة لا الجزء المرتبط بلون معين أو المخصص بجغرافية محددة أو عرق أصيل وهجين هو

¹ - بدوي، عبد الرحمان: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 1984، ص540.

² - صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية، مرجع نفسه، ص/ص 96،97.

"الحكيم الرواقي سيد نفسه، لا يهمله فقر أو غنى، ولا تصده أي قوة خارجية عن الفضيلة"¹ وبالتالي لا نلمس عن مسألة البحث اتجاه القصور والاختلاف في فكر هؤلاء كما درجت عليه الفلسفات السابقة، فلا تصنيف بين البشر، اللهم إلا إذا كان جليا الفرق بين العاقل والأحمق، وليس هناك ما يحيل لجدلية العبد والسيد وأن الطبيعة تختار وتصطفي من البشر من هم أحرارا بالطبيعة ومن هم عبيدا بالفطرة، والشعوب واحدة تتضوي تحت دولة عالمية مؤسستها العقل وهو القاسم المشترك بينهما، هو أعدل قسمة بين جميع البشر بلغة ديكارت، وقانون هذه الدولة هو القانون الطبيعي قانون الله.

3-3- الرواقية محامية القانون الطبيعي:

من أبرز أسس قيام الدولة العالمية عند الفكر الرواقي أنها ترتكز على فلسفة القانون الطبيعي التي تقوم على أساس المساواة بين البشر وعدم التمييز بينهم، فالناس " أخوة ينتمون في الأصل إلى ماهية واحدة وهي التي تميزهم كبشر عاقلين، عن الحيوانات. فكل الناس يكونون جسما واحدا ويخضعون لقانون طبيعي واحد يسيرهم جميعا نحو قدر واحد. وبالتالي فإن الناس بأجمعهم متساوون ولا تمييز بين أي فرد منهم وآخر " ² وتذهب الفلسفة الرواقية لتبرير السلوك الأخلاقي والقانوني بين الشعوب على اعتبار انه عرفي ومن قبيل الاتفاق والتواضع عليه، لكن الغرض من الاصطلاح عليه هو بما يتناسب مع مصالحهم المتوافقة مع الطبيعة، وعليه قسمت القوانين إلى نوعين: أحدهما مرتبط بالعادات وهو الذي يحكم المدينة، وبالمناسبة رغم أن الرواقية طرحت فكرة الدولة العالمية وجعلتها الهدف الأسمى لتتظيرها، إلا أنها لم تلغ الأهمية الكبرى كذلك للوطن الصغير والدعوة إلى تمجيده، بل أكثر من ذلك الاستعداد من أجل الاستشهاد من أجله، امتلاك وطن عظيم أمر جميل وضروري يقبل التعايش بين كل أفرادها ضمن إطار قانوني يحافظ على المساواة والعدل، ولعل القانون

¹ - الأهواني، أحمد فؤاد: المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، ط جويلية 1965، ص/ص 73،74.

² - عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع السابق، ص/ص 298،299.

و النظام الأنسب لذلك هو الدستور المختلط الذي يزوج بين النظام الديمقراطي والارستقراطي والملكية.

أما النوع الثاني من القوانين التي تطرحها هذه الفلسفة هو القانون الطبيعي وهو الذي برزت به هذه المدرسة واشتهرت أفكارها فيما بعد تحت مسمى الرواقية دعاة الدولة العالمية، هذا القانون الذي يعد بالتأكيد أكثر سموا من قانون العرف والعادات، لان الإنسانية واحدة، تسلم بالإرادة الإلهية والتعاون على كل ما يحقق الخير والمصلحة العليا للإنسان، وتجنب كل ما هو شر وما من شأنه إيذاء الناس، لأن أفراد الدولة العالمية هم مواطنون أخيار، والأشجار لا مكان لهم فيها بل هم غرباء برابرة، لأن الحكيم الفاضل يقوم " بمحض إرادته، بكل الواجبات التي تفرضها عليه هذه المواطنة على المستويين الأصغر الوطني والأكبر العالمي. فهو يقوم بما تمليه عليه الطبيعة لناحية تأسيس الأسرة والمشاركة في الحياة العامة، لأن ذلك توافقا ما بين إرادته وإرادة النظام السياسي، في ظل الإرادة الكلية للطبيعة"¹. ومن خلال هذا الوعي يعتبر الإنسان الحكيم نفسه " أنه جزء من التجمعين البشريين الصغير والعالمى، وهو يدرك أن الطبيعة أرادت أن تكون هذه التجمعات البشرية كي يعمل كل فرد من أجله ومن أجل الآخرين، سواء أكان التجمع صغيرا كالأسرة أو المدينة، أم كان كبيرا كالدولة أو العالم أجمع "² وعليه في هذه الثنائية لا يمكننا تفضيل واحدة على الأخرى، أو إقصاء المدينة الصغرى من أجل الكبرى، لكن مع الفهم الرواقي يشير لعملية التكامل وليس التضاد، فالدولة وجدت من أجل غايات أهمها تحقيق السعادة لمواطنيها على أساس العدالة، وهي ما تنتشده الإنسانية جمعاء، ومن غير المنطقي أن تكون المدينة الصغرى ظالمة وينعكس حكمها على الباقي بصورة أحسن، فوحدة الإنسانية تحت كنف العدالة والمساواة سواء كان ذلك في الدولة أو في عالمية الدولة.

¹ - مرجع نفسه، ص 299

² - عبد الحى، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع السابق، ص 229.

لقد استطاعت الفلسفة الرواقية أن تتجح في تغير الذهنيات لكثير من المسائل برؤيتها الايجابية والتفأولية، حول الإنسان والوجود بصفة عامة، فقط تبقى " وظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنه بأفعاله أي أن يحي وفق الطبيعة والعقل¹ والأمر الجدير بالتنويه هو أن فكر هؤلاء كان بدعا وحكرا على هذه المدرسة، بل ساهمت توجهات فكرية تزامنت مع هذا التيار في بلورة أكثر نقاطها أهمية على غرار المدرسة الكلبية والفلسفة الأبيقورية، فهذه الأخيرة نجحت بأسلوبها العلمي من تطهير الذهن اليوناني من مسألة الخوف بالدعوة إلى دراسة العلوم الطبيعية والفيزيائية لا باعتبارها غاية بل وسيلة مساعدة في نجاح هذا البعد ألقيمي، أي توقفنا على " الأسباب الأحداث الطبيعية حتى لا تعود تلقي في نفوسنا الرعب، ولا يكون للآلهة تلك الرهبة القديمة، ولا للموت ذلك الأسي المعهود"² إضافة لشخصية سقراط وحادثته الشهيرة في المحاكمة التي وهبت الدفع الكافي لتغير الفلسفات الظالمة والجائرة، فخصية الزهد لسقراط وجهت الأنظار إلى ازدياد العلم المادي الحسي والالتفات للجانب الإنساني الأخلاقي في هذه الحياة، ومن ثم كانت الدعوة للأخوة العالمية غاية سامية ناضلت من أجلها الرواقية، ولم تنتهي هذه الأفكار لحد الآن في اللحظة المعاصرة بحيث ماثلتها فلسفات تبتغي نفس الهدف كمشروع السلام الدائم للفيلسوف كمنط وفلسفة هيرماس العالمية، وبعد نهاية الرواقية الأولى امتدت أفكارها في شخصيات أخرى لعل أبرزها شيشرون السياسي الروماني الشهير الذي نادى بأفكار ذات الطابع الليبرالي المستندة على المساواة داخل المجتمع، وهذا ما يجرنا للتساؤل عن كيفية التأصيل للمواطنة عند فيلسوف روما شيشرون.

3-4- شيشرون والتأسيس لدولة القانون:

¹- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع السابق، ص306.

²- أمين، أحمد و زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط2 1935، دار الكتب المصرية القاهرة، ص298.

سبق ورأينا أن الرواقية جعلت من الدولة العالمية نتيجة تتجه إليها كل العقول ما دام أنها طبيعة كلية تتضوي ضمنها الطبيعة الإنسانية الصغرى، ولا ضير بين الطبيعتين، وعلى هذا الأساس لا اختلاف بين المدينة الصغرى والكبرى، الإنسان من منطلق الطبيعة هو مواطن للعالم، من دون أن نقصي تواجده واهتمامه لدولته الصغرى، هذه الرؤية ستجد مع المفكر السياسي شيشرون سندا لتطعيمها أكثر، هذه الشخصية بالرغم من تمسكها بالتقاليد والأعراف، إلا أن هذا لم يمنعه من أن " يكون مفكرا قادرا على استيعاب الفكر المعروف قبله، وتقديمه بقالب جديد وأسلوب لاتيني رفيع سمح لكتابه بالتأثير على كل الفكر اللاحق"¹ كما عمق في صحة الطرح الذي يعتبر أن العلاقة بين القانون والآلهة تستند إلى الحكمة، فالإنسان متميز بالعقل الذي هو منحة إلهية، وهذا الأخير في صيرورته نحو الحقيقة يبلغ مرتبة النضج والكمال لأن يصير حكمة، وهذا ما يبرر وجود علاقة مشتركة بين الآلهة والإنسان، لأن اكتمال نضج العقل سيبلغ به حتما " إلى القانون العقلاني العادل، وإن المجتمع الذي يسوده القانون، هو مجتمع الحق، وهو مجتمع مشترك بين الآلهة والبشر. لذا فإن المجتمع البشري هو أقرب ما يكون إلى الله "² تلك هي دعوة مؤلف الجمهورية* .

¹- عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع نفسه، ص349.

²- صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية، المرجع نفسه، ص103.

*- شيشرون: ماركوس تيلوسشيشرون (106 - 43 ق.م) رجل خطابة ومنظر سياسي له كتاب الجمهورية والقوانين، وهي كتب مستوحاة من أفلاطون الذي عرف بأهم مصنفاته بهذه التسمية، ويعد شيشرون من أبرز المفكرين السياسيين الذين نقلوا لأوروبا بعض المواضيع الرئيسية التي سنتشكل منها من خلال النزعة الإنسانية والأخلاقية والسياسية.

**- قانون الألواح ألاثني عشر: هي أول القوانين الرومانية المكتوبة، وقد كتبت هذه القوانين على اثنا عشرة لوحا منصبة على لوحة المتحدث في المحكمة الرومانية، حيث كانت تدور مناقشات مهمة، وكانت هذه القوانين تعبر عن الأسس التي تقوم عليها الحقوق الخاصة للمواطن الروماني، ويكون تاريخ صدوره في الأرجح حوالي 449 أو 450 ق.م، اعتبروه قانونها المدني وجاء من أجل كسر احتكار رجال الدين للقانون والسعي للمساواة بين الطبقة العامة والأشراف ويضم مجموعة من العاوي في جزئها الأول على غرار الدعوى التقريرية ثم التنفيذية ودعوى إلقاء اليد والتي تحمل طابع التنفيذ وكذا المعنى الانتقام ، وتقع على الفرد المدين الذين لا يستطيع إيفاء دينه، مع الألواح الأخرى فتختلف مضامينها على غرار اللوحة الرابعة والخامسة التي توضح دور السلطة الأبوية، وأن رب الأسرة هو الملك الوحيد لأمواله ويخضع لأوامره الزوجة و الأولاد والرقيق، أما اللوحة السادسة والسابعة فتختص في الأحكام بالأموال والقانونية وتناقش أنواع الملكيات وكيفية حمايتها، أما الألواح المتبقية الأخيرة فتناقش مسألة الجرائم واعتبرتها أنواع من العامة والخاصة.

إن القضية الجوهرية التي خصصت لها شخصية شيشرون جهدها ومن اهتماماتها الكثير هو موضوع القانون الطبيعي، وما تجدر إليه الإشارة إلى أن القانون بصفة عامة كان بالغ الأهمية، خاصة بعدما ابتدأ الصراع بين الطبقة الشعبية والطبقة الارستقراطية، حيث تمكن الشعب في أواسط القرن الخامس قبل ميلاد المسيح عليه السلام إلى وضع قانون اصطلح عليه ب : الأثنتي عشرة لوحة * * والذي افرد بطابعه الدنيوي لا الديني، وبالتالي أصبح للشعب سلطة حقيقية تستمد منها الدولة شرعيتها. وعليه " إن استخدام الدولة القوة السياسية استخداما سليما وقانونيا هو في حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، فالموظف العمومي الذي يمارس استخدام هذه القوة، إنما يعتمد على ما لديه من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون " ¹ وبالتالي إضفاء للمواطنة نوع من العدالة والمعقولية نجده عند منظر هذه الحضارة، لأن المواطنين الرومان يشتركون في مواطنة واحدة، ولا يعتبر فيه العرق أو الإقامة في مكان معين فيصلا وشرطا في تبنيها، لأن الدولة تخضع مواطنيها بفعل القانون وليس وفق النظريات التي وضعتها الفلسفة اليونانية، وبالتأكيد لم تطبيق القانون بالتساوي بين جميع أفراد الإمبراطورية دفعة واحدة بل على مراحل، فبعدما كان " ميز القانون الروماني بين المواطن الروماني وبقية الأفراد في المناطق الخاضعة لروما. إذ كانت المواطنة الرومانية تمنح مواطنيها حقوقا قانونية مميزة جدا، لا يحصل عليها الآخرون...وجاء في مقدمة الذين حصلوا عليها رعايا المدن الايطالية المتحالفة مع روما، ثم حضي بها رعايا كل المنطقة الايطالية في عام 88 ق.م..في عام 212م حيث قام الإمبراطور كاراكالا بمنحها إلى جميع رعايا الدولة بدون استثناء، لكن يضمن ولاءهم له" ² وبالتالي فإن فكرة المساواة تقدمت دوما نحو الشمولية إلى أن تجعل الناس ككتلة واحدة، ولعل القانون الطبيعي الذي دافع عليه شيشرون من ثمار هذه الطفرة نحو العدالة الإنسانية، لأنه حسب ما يقتضي السير نحو هذا الطريق هو ما تحدده لنا الطبيعة " فهناك قانون

¹ - أبو المجد، عبد الجليل: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع نفسه، ص25. -

² - عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، مرجع نفسه، ص 321.

حقيقي، هو العقل المستقيم، المطابق للطبيعة، المنتشر لدى كل الكائنات، المتفق دائما مع نفسه، وغير القابل للتلف.. هذا القانون لا يسمح بإدخال أي تعديل عليه. إن من غير الجائز إلغاءه، لا كليا ولا جزئيا.. هذا القانون لا يختلف في أثينا عنه في روما، ولا يختلف اليوم عما سيكون عنه غدا، إنه نفس القانون الواحد الأبدي والثابت الذي يحكم كل الأمم، وفي كل الأزمنة. إن هناك إلها واحدا من أجل تعليمه ووصفه للجميع.. إن من لا يطيع هذا القانون يجهل نفسه " ¹ وعليه فإن هذا القانون سابق لأي قانون آخر مكتوب أو رسمت ملامحه في فترة زمنية معينة، إن ببساطة منقوش في جبلة كل فرد و به تكون الصلة بين الفرد والإنسان ومن ثم بين الفرد والفرد الآخر ولعل هذا ما نستشفه من تعريفه للدولة عندما يعتبرها مجموعة من الناس اجتمعوا فيما بينهم بطريقة ما، وتفاعلت مع بعضها البعض لتعيش في انسجام محترمين العدالة والقيم الإنسانية الأخرى، فالدولة هي ملك للشعب، واجتماعه كان من أجل المنفعة العامة، ولا أعتقد أن هذا المفهوم مماثل للتعريف الأفلاطوني الذي قدمه لدولة، بحيث اعتبرها نتيجة حاجة الأفراد لبعضهم البعض، وهذه الحاجة دليل على الضعف والعجز، لذا أعطاهم السلطة المطلقة بينما مع شيشرون هي ملك للشعب هذا الأخير هو السيد والمقرر، وعليه فقانونها ملك له، وحتى في حالة استخدام القوة بطرق سليمة هو في الحقيقة هو استعمال لقوة مواطنيها وعليه فلا قيمة لدولة أو جمهورية إذا غابت عنها العدالة، لأنه هذه الأخيرة هي التي تستحق على شأنها اسم الدولة. وكما هو معلوم أن الناس ليس سواء والتفاوت أمر طبيعي، وعليه من المستحيل أن تجعل الدولة كل الناس على قدم واحدة، فالعلم نسبي بين الأفراد لكن ما هو واجب عليها هو أن تعدل بينهم في الملكية بل مرات يقتضي الأمر إلى أن تساوي بينهم حتى في إكسابهم للخبرات وبناء مقوماتهم الشخصية، بل يعتقد تارة أن سبب التباين بين أفراد الدولة يكون نتيجة للفهم الخاطئ الناتج عن آراء العرف والتقاليد، فتلك الأحكام الخاطئة هي التي تضع الافتراق والتمايز، لأن الطبيعة البشرية بصفة

¹ - شوفالبييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص 130.

عامة تمتلك القدرة على الفصل بين الخير والشر والصواب والخطأ، وهذه أفكار قبلية تميز الكائن العاقل، لذا كانت الفلسفة الرواقية على لسان علمها زينون أن تجمع بين الشعوب والبلدان وتسعى لتتجاوز التشتت والفرقة، لأن العدالة موجودة فينا وتجسيده يكون بالقانون الذي يحميها ويدافع عنها. لكن الفرق واضح بين القانون الأصلي أو الأعلى والقانون الوضعي الذي يحتم علينا وجوده وجود الحكام والقضاة للدفاع عليه لأن القانون قاضي صامت وهو الذي تعمد عليه أي القانون في إثبات سيادة الشعب، فمع شيشرون انتقلت السيادة إلى فكرة الحق، وبالتالي الحاكم ما عليه إلا وضع القوانين موضع تطبيق لأنه هو الأمر المطبق، ومهما يكن " فإنه ممثل للشعب وللدولة أو المدينة. ولن يكون حكمه شرعياً إلا إذا احترمت جميع الالتزامات التي ألقيت على عاتقه " ¹ وهذا ما نجده في كثير من الدول المعاصرة الغربية منها، والتي تدين بليبرالية بحيث يعتبر الحاكم نفسه ممثلاً للشعب لا ملكاً عليه وواجبه تدعيمه لكرامتها وحريتها، ويتذكر وهو على يقين أن كل الالتزامات المفروضة عليه أنها عبارة عن إسناد لأمانة وليس لتشريف سياسي.

وفي الأخير إذا جاز لنا تقييم الفكر السياسي الروماني بصفة مجملّة متمثلاً بالأخص في صورة شيشرون يمكننا القول أن روما رائدة المواطنة وقد نجحت بصورة لافتة في التأسيس لقواعد السياسة من جديد، عندما انطلقت من الجزء واعتباره قاعدة الكل، العقل الإنساني جزء من العقل الكلي، الإنسان جزء من الطبيعة، العقل صورة الآلهة، فنظمت الدولة ودعت للعدالة بين أفرادها بموجب عدالة الآلهة فكانت أطروحاتهم تهدف لتحقيق الدولة العالمية، فتجاوزت النظريات الضيقة للفلسفة اليونانية، ورأسمة بذلك لقيم إنسانية سامية أساسها العدل والمساواة، لكن ما يوجب التنويه إليه وإثارته هو عن مدى قدرة تطبيق هذا المشروع العالمي، لأن صحيح المنطق الذي انطلقت منه وهو وأن على قدر واحد من العدالة، لأن واهبها عادل خير، فكله خير، لكن كيف نفسر صور الفساد ووجود الشر في هذا العالم؟

¹ - سعد، جورج: تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، مرجع نفسه، ص 134.

اعتقد أن هذا الإشكال سينبري إليه شخصية رومانية أخرى عظيمة هو القديس أوغسطين مستعينا بالطرح الديني المسيحي الذي يحارب فكرة الشر عن طريق الخلاص.

المطلب الثاني: أوغسطين بين الإطلاقيه الدينية والنسبية السياسية

4-1- أوغسطين بين الإطلاقيه الدينية والنسبية السياسية:

لا يمكن أن نلخص جوهر الفكر الوسيط من دون أن نمر على أبرز أعلامه بالأساس هو القديس أوغسطين، فسلطته وحضوره في هذه الفترة " لا تعادلها سوى سلطة أرسطو، بلغت من قوة التأثير درجة بحيث أنه ما من عقيدة وسيطية لم تستند عليها أو تستدعيها. كان تأثيرها في الجميع بعيداً، وكانت ينبوعاً لتيارات، بل أن نفس النصوص كانت تؤخذ بمعان شتى لتدعم مواقف متناقضة لمفكرين مختلفي الأهداف والمنهج. وسم القديس أوغسطين بطابعه أعمال العصر الوسيط، وأحيت روحه الفكر الوسيط، ومنحته دفقا ودفا غنيين. وشكل لذلك العصر أيديولوجية هيمنت مدة طويلة جداً، وعقيدة متآلفة القطاعات (لاهوتية، فلسفية، أخلاقية، اجتماعية) ووجهة مسير ثقافي وفلسفي " ¹ فكل ما كان بعد هذه الشخصية إلا وتأثر من قريب أو من بعيد بفكره، أو سلبا أو إيجابا بتحليلاته خاصة فيما يخص نقطة جدلية الفلسفة والدين وحدود العلاقة بينهما، فورث العصر الوسيط بشقيه الشرقي أو الغربي مقولة " أمن ثم أعقل " وكل نهل منها ووظفها حسب اتجاهه الديني أو الفكري، والقارئ لحياة هذه الشخصية يجد فيها مشارب فكرية قد ساهمت في صهرها وإخراجها للبشرية بهذا الشكل، وتعد الحياة الدينية الأولية له مهمة قبل دخوله المسيحية بعد ذلك خاصة الديانة المنوية، والتي تؤمن بالثبوتية أي الهين احدهما للخير والثاني للشر، وان كانت حياته في أكثرها حتى لحظة الإيمان ببعض أفكار المسيحية سماعية ومن دون الاقتناع بها ومن ثم تطبيقها، وكثير من هذه الأفكار نجدها في أهم مصنفاته وهو

¹ - زيعور، علي: أوغسطينوس، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار اقرأ، بيروت لبنان، ط1 1983، ص 99.

الاعترافات والذي يعد سيرة ذاتية تتسم بكثير من الجرأة والصراحة، والذي اعتبر فيما بعد سنة ورثها أكثر من فيلسوف لتوضيح أبرز محطاته الفكرية والعقائدية على غرار كتاب الاعترافات لجون جاك روسو الذي يعد بدوره من أهم المؤلفات جرأة والتي تلفت الانتباه لأبسط المواقف الحياتية، حتى تكون دروسا من خلالها تؤسس لمناهج تربوية جديدة.

أوغسطين لم يقتنع بالمسيحية بمجرد إيمانه بالله لأن هذه الفكرة كانت مكتسبة لديه في الديانة المنوية، وإن كان الله كفكرة إيمانية لم تختف من وجدان أوغسطين وهو في أسوأ أيام حياته الدينية، لكن يمكننا أن نحكم على مفتاح إيمانه، يكون من قناعاته بعقيدة التثليث وسر الثالث، وبممكننا اعتبار أن هذه العقيدة قد تقوت بالمبررات العقلية والحجج الفلسفية التي تجعل كل شيء في الوجود مثلثا، أن الفداء حق، الخلاص يكون لنا كذلك هو حق، وأن الشر أمر عرضي في الوجود ناجم عن نقصان الخير والله هو الخير الأعظم هي جوهر فلسفته الإلهية، لكن في كل ذلك أوغسطين " يجنح إلى استخدام المنهج العقلي في تحليلاته السياسية، حتى في تلك المواضيع المتعلقة بالناحية الإيمانية. فهو يذكر بأن الإيمان لا يسلم من نقد العقل مادام الإيمان لا يوجد إلا في العقل...إن جدلية أوغسطين العقلية لم تعط عامل إضعاف للكنيسة التي ينتمي إليها بقدر ترسيخ وتأكيد خطوة متقدمة لصالح رجال اللاهوت تجاه ازدواج السلطتين الروحية والدينيوية، وهذا ما نلاحظه في الفترات التي جاءت بعد أوغسطين " ¹.

يعد أوغسطين شخصية مضافة للفكر المسيحي، بحيث لم يقتصر إيمانه بها على شكل إيمان نظري سماعي، بل اتجهت كل قدراته لتقويتها والدفاع عنها من ما لحقها من انتقادات جعلتها المسؤولة على السقوط الكارثي لروما، بعد تخليها عن وثيبتها لصالح المعتقد المسيحي المؤمن بفلسفة السلام والاستسلام حسب انتقادات الخصوم وكذا التخلي عن دين الأجداد بتعويضه بمعتقد المسيح عليه السلام، "مدينة الله" Cité de Dieu (413 - 427)

¹ - صاحب، جعفر عبد المهدي، في الفلسفة السياسية، مرجع نفسه، ص 113. -

مصنف شهير يدافع على براءة المسيحية من هذه التهجمات ويدراً عنها كل أسباب الاحتلال والسقوط ودحض كل هذه الأقوال التي جعلت من اله المسيحيين السبب في ذلك بعجزه عن حماية العاصمة روما وقلة تقوى هؤلاء المؤمنين سبب مهم في تلك الانتكاسة. وكأن هذه القراءة سنة ارتبطت بكل الشعوب المتدينة التي تعتر الدين رافد مهم وبارز في تشكل الدولة وتقدم شعوبها، سنة الدوناثيين (نسبة لأتباع دونات أسقف قرطاجة في القرن الرابع) التي تقول بمسؤولية المسيحية. روما على معتقدها الوثني ليست أقوى من إيمان أتباعها المسيحي، كما الضعف الحاصل في الدولة الرومانية لم يكن سببه المسيحية على الإطلاق، فهذا المصنف رد على هذه النقطة متجاوزاً لها بعد ذلك ليجعل من رؤيته لصيرورة التاريخ والمدينة أهم محاوره.

الدولة والكنيسة في أدبيات السياسة اليوم لا يلتقيان، لاختلاف غاية كل واحد منهما، بل قد تتعارضان أحياناً، لكن مع أوغسطين تبدو هذه الملاحظة غير واردة بحيث اجتهدت فلسفته السياسية بالتحديد في إغراق حق الدولة في حق الكنيسة، وبالتالي لا تنتزع قداسة أحدهما عن الآخر وان كانت الكنيسة مطلب وغاية كل إنسان، اقصد الخلاص، فالثيولوجية الاوغسطينية في هذا الشق السياسي تقوم على التقسيم الثنائي للوجود أولاً، نحن أمام انطولوجيا كونية تقول بمبدئي الخير والشر، وان صحت المماثلة الدولة شر، والكنيسة خير، لكن ما السبيل للوصول للخير؟ أو بلغة السياسة ما هو المواطن الذي تريده فلسفة أوغسطين؟

يقول القديس أوغسطين : " حبان أقام حاضرتين، حب الذات إلى درجة احتقار الله، أقام الحاضرة الأرضية، وحب الله إلى درجة احتقار الذات أقام الحاضرة السماوية " ¹ وتاريخ البشرية بمثابة هذا النزاع بين المدينتين كان منذ اختلاف قابيل وهابيل، وتوارثت الإنسانية هذه المعصية واستمر الانقسام بين المجموعتين كل يدافع عن مصلحته وتحركه رغبته وفق

¹ - أوغسطين نقلا عن توشار، جان: تاريخ الفكر السياسي، ت: علي مقلد، مرجع نفسه، ص 100.

مقتضياتها، فالمجموعة الأولى " جماعة من الأفراد يؤثرون أنفسهم ويحكمون بمقتضى الشهوة وهم أنصار مدينة الأرض. أو الثانية: جماعة من الأفراد يسرون وفق وصايا الدين وأحكامه، وهم أنصار مدينة الله " ¹ الصراع نتيجة حتمية لاختلاف النزعات، والصراع الدموي لا مفر منه، وان مجيء المسيح في آخر الزمان هو الفيصل بين الفريقين وانتصاره لقيم المواطن المسيحي المؤمن، لكن هل من توافق قابل للحدوث قبل ذلك التاريخ أو الحدث؟ اعتقاد أوغسطين في الجواب على هذا التساؤل يذهب إلى الأفضلية التي تتميز بها الطبقة المسيحية من خلال الرعاية الإلهية التي تكتف وجدان كل مؤمن وطبيعة كل فرد لما يشكل حياته، فالسياق التي تنتهجه تحليلات أوغسطين هو أن الرعاية الإلهية وان كانت خاصة بالمسيحيين أو أصحاب الحاضرة السماوية إلا أنها تشمل من هم من الحاضرة الدنيوية، لان قول المسيح وفهم صاحب كتاب مدينة الله لا يقصي دور السلطة الدنيوية ما لم تتعارض مع القوانين الإلهية، وصفة الإيمان موجود في أتباع المسيح المنتشرين في الأرض، وبالتالي رعاية الله تلحق الجميع، إلى أن يكون الفصل النهائي في آخر الزمان.

ولعل هذه النافذة التي تحيلها إلينا فلسفته هي نوع من الايجابية التي تركتها هذه الديانة على فهم فلاسفتها، بالرغم من التاريخ الثقيل بالصراعات المذهبية والإثنية، والتزمت الديني، والاستغلال الديني أيضا لأتباعه من اجل مطالب دنيوية، لكن الذي يجدر التنويه إليه و توضيحه هو تلك المساحة والحرية السياسية التي خلقتها أقوال المسيح من خلال جعل الله ما له ولقيصر ما له كذلك، وعليه يمكننا اعتبار المسيحية أنها سجلت " أول صرخة لتحرير الإنسان من رقة العبودية لاستبداد الحكام واختلاط السلطة بأشخاصهم حيث نادى بترك ما لقيصر للقيصر وما لله لله، إذ تضمنت هذه الكلمات دعوة المسيح إلى الفصل بين علاقة المواطن بالسلطة، وعلاقته بخالقه، فولدت بذور حرية العقيدة، كذلك تبلورت الدعوة إلى احترام السلطة الدنيوية ما لم تخرج على القوانين الإلهية، و إلا حق للأفراد عدم طاعتها " ²

¹ - صاحب، جعفر عبد المهدي، في الفلسفة السياسية، مرجع نفسه، ص 114.

² - دياب، قايد: المواطنة والعولمة، تساؤل الزمن الصعب، مرجع نفسه، ص 29.

ولعل هذا التفسير هو الذي يعتبر أن القوانين الإلهية قوانين مطلقة يجب الانقياد له، وغير ذلك لا سبيل للرضا بها، المواطن حسب أوغسطين هو ابن المدينة السماوية مدينة الخير، التي يجب أن تسود أنها مملكة الله، فالمواطن المسيحي بصفة عامة لم تكن نظرتة شبيهة للإنسان الوثني، بحيث تعد الدولة ومن ثم الحاكم الحق في كل شيء الأمر والنهي، والأخذ والرد، فحقوق قيصر قزمت وحجمت، لذا يمكننا اعتبار أن الفلسفة السياسية الثيولوجية للمسيحية قد وفقت في فتح باب على الديمقراطية وإفشاء قيم المواطنة وان كانت تختلف من حيث المظهر مع المواطنة الحالية، العدالة قيمة دافعت عنها المسيحية، والمساواة بين الناس احد مقومات الدين وركائزه، وان كانت الطبقية لم تنتهي من البشرية بصورة كاملة.

السياسية الاوغسطينية لم تلغ ولم تقص المدينة الأرضية وبتالي الإنسان العادي المشكل لها سياسيا أي الخاضع لقوانينها، لان التقسيم الثنائي نابع من الطبيعة الإنسانية في حد ذاتها المشكلة من الروح والجسد وبذلك له القابلية لأن يكون مواطنا للمدينتين الأرضية والسماوية، وان كانت للحاضرة السماوية الأسبقية والأفضلية، وفي هذه الأفضلية لا تلغي الاستقلالية للواحدة عن الأخرى، فالمدينة الأرضية بطبيعة الحال ميدانها الخاص المتعلق بالمصالح المادية، والمدينة السماوية لها نطاقها الخاص وهو المجال الروحي.

كما أن هذا الاختلاف البين بين هذين المدينتين لا يعني القطيعة الكلية والتناقض الجذري القائم على فرض الأول على الثاني، أو القضاء الثاني على الأول، بل التعاون بينهما يعد أكثر من ضرورة لأن بقاءهما يتطلب هذا التكامل، كيف ذلك؟

في نظر القديس أوغسطين أن من مصلحة الدولة وبقائها هو الارتكاز على بعض القيم التي ترسخها الكنيسة في مريديها كالطاعة والاحترام والوفاء وغيرها من قيم النبل وكثيرة هي القيم الاجتماعية التي تصهر الطبقة الدينية على تكريسها، وككل هذه الفضائل مستوحاة من الشريعة العيسوية وما تبشر به القيم الدينية الكونية، وعليه لا قيام للدولة واستمراريتها من دون مواطنين يعون قدر الوطن وقيمة ازدهاره ولا يكون ذلك إلا بالولاء له والتضحية من اجله ولا يحدث ذلك بعيدا عن قيم المسيح عليه السلام، وفي هذه الفلسفة المبنية على الولاء

يرتب أوغسطين مراتبه ودرجاته بحيث يجعله تصاعدياً " الولاء ابتداءً بالوالدين ثم الوطن ثم الله. فأعلى من الوالدين يوجد الوطن، فلا طاعة للوالدين في عمل شيء ضد الوطن، ولا طاعة للدولة إذا تأمر الفرد أن يتصرف تصرفاً يعد في عداد معصية الخالق " ¹ فالسلطة الروحية بذلك تكون مبتغى المواطن ولا يمكن ممارسة مواظنته من دونها، لكن ورغم هذا الدور المتعالي للكنيسة الروحية أو بالأحرى المدينة السماوية إلا أنها تبقى هي الأخرى في حاجة للمدينة الأرضية أو بعبارة أخرى أن مصلحة الكنيسة متوقفة كذلك على مصلحة الدولة وقدرتها على تعزيز الدور الروحي لمؤمنيه، لأن الدولة التي تعتنق الدين يكون احتمال تثبيته وتقويته أكثر وتسعى لتنمية درجة عبادة الله والإيمان بمعتقداته وصد كل معادي الدين وخصومه، وأن كان القديس أوغسطين ضد " التدابير العنيفة التي تستعملها السلطة المدنية من أجل إعادة الهراطقة بالقوة إلى الوحدة المسيحية. فهو يقول بوجود النضال بالكلام والمناقشة، والتغلب بالعقل، وإظهار الصبر الأكبر " ² هي حقائق نبيلة تدعو لها الكنيسة وكذا أطروحات أوغسطين، لكن تبقى المسألة صعبة التوفيق بين السلطتين الزمنية والروحية، لأن هناك عراقيل موضوعية واضحة أهمها الخطاب الديني الذي يقع تحت طائلة التأويل غير المنضبط والذي يجعل منه خطاباً ينسجم مع الأيديولوجيات والمصالح أكثر من حقيقته السامية، إضافة للمصالح المادية الظرفية والمتغيرة التي تتصادم في أكثر الأحيان مع تعاليم الكنيسة وكذا مصالح الأفراد الحياتية.

لذا الوصول للمواطن المزدوج التفكير والمعتقد يعد أمراً صعباً، والوقوف في وسط المدينتين ليس متاحاً، لأن الواضح إما أن تعيش في مدينة الأرض أو ترنو بفكرك نحو مدينة السماء، اجتهادات أوغسطين الرامية للبلوغ بمواطن يقدر السلطة الروحية من دون أن يتجاوز القيم التي تفرضها السلطة الزمنية قد يكون مستحيلاً، إلا أن الفرق الواضح بين

¹ - صاحب، جعفر عبد المهدي، في الفلسفة السياسية، مرجع نفسه، ص 115.

² - توشار، جان: تاريخ الفكر السياسي، ت: علي مقلد، مرجع نفسه، ص 159.

الإنسان المسيحي والإنسان الوثني هو أن هذا الأخير له موطن واحد وهو مدينة الأرض أما المؤمن فله مدينة مزدوجة وهو المواطن الكامل.

الفصل الثاني

المواطنة في الفلسفة الأنجلوسكسونية

المبحث الأول: سؤال الأنوار والفكر الانجليزي

المبحث الثاني: المواطن عند توماس هوبز

المبحث الثالث: المواطن عند جون لوك

المبحث الرابع: قراءة نقدية

مدخل:

الإبداع حالة متفردة ترنو إليها كل المجتمعات وهي حالة متميزة بها يقاس رقي الأمم من غيرها، وإثبات أصالة الفكر و خصوصيته ومدى إحدائه لتغيرات جوهرية هو الفارق الذي يمكن من خلاله إيلاء له واسع الاهتمام قصد أخذ العبرة والاحتذاء به كأنموذج لتطوير نمط حياتنا مع ما يتماشى من مؤهلات كل أمة. لا يمكن لأي باحث متخصص في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يغفل محطات تاريخية أحدثت هزات في واقع العالم أجمع وساهمت في تغييره، وتعد الثورة الفرنسية عام 1789م أبرز أحداث القرن الثامن عشر التي ترجع إليها كل الدراسات والأبحاث لتتقصى في أسبابها ومآلاتها بغية تحديد الدوافع والغايات ومدى الإمكانية لاستتساخ التجربة بروح مماثلة تتجح في إيجاد الحلول للمشاكل القيمة المتنوعة، كالمساواة، الحرية، والأخوة والتي تعتبر من أبرز الأقانيم التي عملت قيم ثورة الباستيل على تحقيقها، وأضحت بعد ذلك توصف بمرحلة الأنوار التي كانت ردا على مجموعة من الظلمات إن صحت العبارة، من قيد ديني مؤسس على تكبيل العقل وحل محله منطق الوصاية، والظلم الجائر القائم على قدسية الحاكم وتحريم كرامة الحرية في الرفض، عبودية على الأصعدة جميعها هيئتها طبقة سياسية حاكمة ورثت الفكر الإقطاعي والديني حتى كما تحكي عنه المجتمعات القديمة (المصرية، الصينية...) لغرض الحكم المطلق الأبدي، لكن دوام الاستبداد أمر لا ينطبق على الإنسان المفكر التي تتوق نفسه للحرية وتحرير العقول، و تلك رسالة الفلسفة.

إن الدافع لمناقشة هذا الموضوع هو محاولة تعرية حقيقة وأصالة ما اعتاد يلقب في الدوائر العلمية بفكر أو قيم عصر الأنوار وهل هي نتاج لأوضاع وبيئة خاصة بها؟ أمهي مجرد تكرار لمجموعة من المبادئ أسس لها فلاسفة اليونان من قبل وبالتحديد أفلاطون وأرسطو؟

وفي الرد على هذه الإشكالات سنحاول تحديد معنى للأنوار وخصوصية هذا الفكر، ثم التتبع بالتحليل و المناقشة آراء فلاسفة العقد الاجتماعي كلا من هوبز، لوك، لأهميتهما في تحديد النسق الفلسفي الانجليزي بالتحديد ومن ثم الإمكانية لمقارنته بالفلسفة التي حددتها شخصية روسو خاصة فيما يتعلق بمسألة العقد الاجتماعي وكيفية الانتقال من عدالة الطبيعة لطبقية المجتمع وظلمه، وما مدى التقارب أو التباعد في تحديد مفهوم المواطن وخصائصه التي تشكله وتجعل منه فردا مطيعا وفعالا في أن واحد من دون أن تتسلخ منه هويته الأساسية خاصة الحرية.

العودة للفكر اليوناني في عملية التحليل الغرض منه توضيح جدية المواضيع التي وسمت بها فترة الأنوار أو أنها ذات جذور يونانية بحتة تعرت فقط بفعل ظروف قاهرة كان من أسبابها التزمّت الديني والاستبداد السياسي المفضل لظهورها والعامل على إحيائها من جديد، لذا ارتأيت لأن أستعين بما وضحته في الفصل الأول من خلال اللوحة التاريخية لإشكالية المواطنة وقيمها حتى يستبين التقليد في الرؤى من عدمه، الموقف من المرأة، التفاوت الطبقي بين البشر في المجتمع الواحد (عبد، سيد)، المسألة الدينية...مواضيع يعاد النقاش فيها مع الأنواريين، لكن لا نلمس استقلالية لهؤلاء عن نظريات اليونان (أفلاطون وأرسطو..).

المطلب الأول: الأنوار المفهوم والتاريخ

إن القابلية لتجدد الأنوار في المجتمعات هي واردة وهي موجودة بالقوة كما تحيل إلى ذلك فلسفة أرسطو وبعض الفلاسفة المسلمين لرمزية المصطلح، أما وجودها بالفعل وتجسدها على شكل صورة نهائية في الواقع تبقى مسألة نسبية تختلف من أمة لأخرى حسب دواعي تحدياتها. لأن الأنوار قبل كل شيء هي جرأة على أعمال العقل في كل المجالات ورفض الركود لصيغ الاغتراب المتعددة، من بعد عن الواقع وإلصاق متاعب الفرد في عالم الهالك أي عالم الغيب بلغة **مارتن هيدجر**، فالأنوار حسب **الاند (-1876 André Lalande)** هي " حركة فلسفية في القرن الثامن عشر، متميزة بفكرة التقدم، ويتحدي التقليد والسلطة، وبالإيمان بالعقل والآثار التهذيبية للتعليم، وبالعودة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيا على الأمور " ¹ هي بالمعنى العام تحدي على مستويين، أولا ذاتي يتمثل في الإيمان بالقدرات والمؤهلات التي يتصف بها كل واحد من أفراد البشرية، وهي إعادة اعتبار لعامل الثقة بحيث يكون هو الحافز لهذه الديناميكية، والخروج بالتالي من حالة الوهن تلك. لذا إذا قلنا الأنوار أو بلغة أخرى التقدم الثقافي فإننا نعني " إرادة تحرير الإنسان من الاعتقاد الخرافي في قوى شريرة، وفي شياطين وحكايات خارقة، وفي القدر الأعمى، أي بإيجاز تحريره من كل خوف" ²

استطاع الفيلسوف الهولندي **باروخسبينوزا (1632-1677 Baruch Spinoza)** في

توضيح أنواع الاستعباد ، بحيث عدّد أشكاله بمدى خطورته على النفس البشرية واستلابها أكثر من تملكه على الجسد وآلاته، فقد اعتبر زرع الرعب في قلب الفرد، أو إغرائه بحسناته وفضائله حتى يصبح تابعا لرغبات مولاه بدلا من الاستجابة لرغباته الشخصية، أكثر

¹ - أندري لالاند؛ موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، المجلد الأول A-G ط 2001، ص 759.

² - Horkheimer (M) : « Eclipse de la raison », paris ; ED. PAYOT , 1974,p.172.

أنواع الاستبداد خطيرة، لأنه ببساطة يستولي على العقول، أو بلغة ابن خلدون الولوج بالأقويهي إقصاء للذات، وتلك حالة فرد حقبة القرن الثامن عشر. أما العامل الثاني فيتعلق بالواقع الخارجي وكل محدداته الاقتصادية أو السياسية أو الدينية، فالعدالة لا تفهم على أنها تفاوت جائر والنظام السياسي لا يعنى الطاعة المطلقة، والمعتقد الديني ليس هو الخاتمة للمشاكل، لذا جل الفلاسفة الذين عايشوا اللحظة حاولوا الانقلاب على هذه القيم خاصة " أفكار وروائع فولتير، ومونتيسكو، وروسوفقدهيات أذهان الفرنسيين لإعادة النظر في حياتهم العامة، وفي علاقة الفرد الفرنسي العادي بحكومته، وبمكانة فرنسا الدولية ¹ وبالتحديد الفرنسيين لأنهم هم السابقين في انطلاقة الفكر التقدمي وكذا الدفع بالعالم الأوروبي إلى أفكار عالمية من خلال ثورة 1789 وما تمخض عنها من نتائج مختلفة في مجالات متعددة وحدت مسار البشرية على قيم ترضاها كالحرية، المساواة..

نحن على اتفاق مع ايمانويل كنت (Immanuel Kant 1804-1724) عندما يعتبر الأنوار هي لحظة تجراً العقل على إقحام ذاته في كل المجالات التي يتوق من خلالها إلى التعالي على الإكراهات المستتبة، وإن كانت الأنوار والممثلة بنور العقل أو العلم هي نتيجة صراع كانا قطباه التيار الكنسي اللاهوتي والعلماني المتسلح بمبادئ المنهج التجريبي المؤمن بفتح أسرار الطبيعة " وأصبحت الثنائية التناقضية بين الدين والعلم عنوانا لحركة التنوير ... رفض العلماء في أوروبا الكنيسة وأعلنوا الحرب عليها دليلا على التنوير " ² لذا فترة القرن الثامن عشر عرفت بفترة النقد " المرتبط بالحركة الدينية والفلسفية بصورة شاملة بدأت من انجلترا وفرنسا مكسرة للنسق الميتافيزيقي ³ الذي فرضته الطبقة الكهنوتية، فأضحى مجهود " هذه الحركة ليس في جعل الفكر مهمة التعليق والتفسير، بل تعترف له بقدرته على

¹ - نوار، عبد العزيز سليمان، جمال الدين محمود محمد: التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، مدينة نصر، ط 1999، ص 277-

² - الجليند، محمد السيد: فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، دار قباء للنشر والتوزيع القاهرة، 1999، ص 17.

³ - Cassirer (E) : La philosophie des Lumières , paris, ED , Fayard, 1932, p.275.

تنظيم الحياة وتسييرها"¹ . أما الإشارة إلى المسألة الدينية حقيقة ضرورية لأنها العامل الأساس المكون للثقافة آنذاك وهو المنتج لآليات التفكير، فرجال الدين الحق في وضع نظام اقتصادي واجتماعي وأعراف تدين لهم وطبقة سياسية تسبح لهم بالولاء. لذا ليس من اليسير الانتفاضة على قيم يكون الإيمان هو منبعها.

1/2 الثورة الفرنسية 1789 وميلاد الأنوار:

تجمع معظم الدراسات المهمة بالأحداث التاريخية على أن ثورة الخبز كما تتداول في بعض القراءات على أنها من أبرز الوقائع المشكلة لفترة القرن الثامن عشر والمحددة لقيم جديدة أفرزتها تلك الثورة، لذا " كلما ذكرت الثورة الفرنسية ذكر الناس كيف دخل الشارع الفرنسي طرفا إيجابيا في تقرير مصيره لأول مرة في تاريخه. ومنذ ذلك التاريخ انتقلت العدوى إلى كل ثورات العالم القديم والجديد، ومن يتأمل اليوم أعلام الدول يجدها أكثرها مثلث الألوان على غرار (التريكلور) الفرنسي: الأزرق والأبيض والأحمر، رمزا لشعارات الحرية والمساواة والإخاء، كل شعب يترجمها إلى ألوانه الخاصة بتاريخه، أو بمفهومه الخاص لفلسفة الحياة، ولم يكن الشارع الفرنسي يطالب بالخبز وحده ولكنه كان يطالب أيضا بحقوق الإنسان"² فليس محرك الثورة هو الخبز أو الحرمان الاجتماعي على أقل تقدير والذي أذاعه النظام الطبقي بل أقوى من ذلك وهو إعادة الاعتبار لحقوق الإنسان المسلوبة من حرية وكرامة والثقة بالذات وفق عدالة تتبني على الإنصاف، فالثورة الفرنسية هي بمثابة " انتقال في حياة الإنسان الفكرية والعملية، وذلك بتحويله من الخضوع الغير نقدي للواقع السائد إلى الاعتماد على العقل"³ لذا دافعية الثورة كانت حاسمة في تغيير الوضع القائم على الطبقة المالكة والحاكمة لكل شيء، فثورة الباستيل تعد التجسيد الفعلي لحركة العقل أو الأنوار التي كانت تهدي الناس لرفض ألوان الظلم فلم تبق مقولة (لناترك النبلاء ورجال

¹ - Cassirer (E) : La philosophie des Lumières , op. cit, p.34.

² - عوض، لويس: الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة، ط1992، ص8.

³ - Chatelet (F) : « L'histoire de la philosophie», T5 ; paris ; ED ; Hachette, 1973, p.212.

الدين يهزمون) لصاحبها الملك لويس السادس عشرة وحل محلها الشعب هو السيد وهو الحاكم والمحكوم في أن واحد. بعدما كان المكان الطبيعي للفرد هو سجن الباستيل الذي كان يأوي كل معارض مهما كان لونه السياسي أو الديني " فكانت نوعية سجنائه 400 من رجال الدين، ونحو 1000 من النبلاء، ونحو 400 من المواطنين العاديين من البرجوازية العليا ، أما نوعية التهم فقد كان منها 70 لأسباب سياسية ودينية، و30 لجرائم القانون العام..¹ فكل الطبقات الاجتماعية كانت متضررة من الاستبداد السياسي الحاصل لذا كان من خصوصية هذه الثورة هو تفاعل كل هذه الطبقات من فلاحين ورعايا عاديين ونبلاء...وبالتأكيد المفكرين والمحريين للعقول لم يسلموا من هذه الأحكام " لأن في السجلات أن الباستيل وحده عرف 946 سجينا من سجناء المطبوعات (ويدخل فيهم المؤلفون ومحرورو النشرات أو الجازنات السياسية والطابعون والكتيبة)، ومن هؤلاء ربعهم سجنوا أيام لويس الرابع عشر وثلاث أرباعهم حتى سقوط سجن الباستيل في 1789م²

إن هذا التقييد لحرية الفكر هو الذي جعل كتابات روسو وفولتير ومونتيسكيو تنتشر في الأوساط الفرنسية والأوروبية وتهيأ المجال للتغيير وقبول أفكار الحرية و من ثم شك العقل في المؤسسات السياسية والدينية المتحكمة في الأوضاع كلية، بحيث اعتبر العقل الأداة الهادمة لكل شيء، حسب كمنط أنه " يتعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد"³ وفق هذا المنطق ساهمت هذه الكتابات كالأعمال الموسوعية وأفكار الأنواريين في تشكيل رأي عام مستنير معارض للملكيات المطلقة والأنظمة الاستبدادية، وأضحى بعد ذلك الشعب لحمة واحدة زالت فيه الفوارق، وأمكن فيه التغلب على علاقة التناقض بين السيد والعبد " فنتيجة لقيام الثورة الفرنسية التي جعلت عبدة الماضي سادة أنفسهم، ورسخت مبادئ السيادة الشعبية وسيادة القانون وحل محل الاعتراف غير المتكافئ في العلاقة بين السيد والعبد، اعتراف

¹ - عوض، لويس: الثورة الفرنسية، المرجع نفسه، ص24.

² - المرجع نفسه، ص36.

³ - Kant (E) : Critique de la Raison pure , paris, ED , PUF , 1944 ; p06.

شامل متبادل، بحيث أضحى كل مواطن على استعداد للاعتراف بكرامة وإنسانية كل مواطن آخر¹، لكن و ومن وجهة نظر نقدية حقيقة ساهم تمجيد العقل في نوع من التحرر الفكري وتفجير تلك الطاقات الكامنة في الفرد، لكن من جهة ثانية كما يقول هاربرتماركيزوز Herbert Marcuse* " في خضم هذه الصيرورة تحول العقل إلى أداة لاستعباد الإنسان وضبط تحركه والتحكم في جسده سياسيا واجتماعيا"² وكأننا مع منطق جدلي يعاكس الأحداث "تحول من العقلانية إلى اللاعقلانية الخاضعة لمنطق التقنية المتحكم والضابط لسلوك الفرد"³.

إن الغاية المحركة للفرد هي تحقيق السعادة مهما كلفه ذلك من جهد، فهي الخير الأسمى الذي تنتشده البشرية جمعاء، لكن الآليات لتحقيقها ووسائل التجسيد تختلف، لكن مع ذلك لا يمكننا أن نلغي أهمية النظام السياسي الذي يعد حلقة جوهرية في هذا الإطار وإن كانت الديمقراطية أقرب هذه الأنظمة إلى الإجماع من خلال ارتكازها على مبادئ تخص ماهية الإنسان وطبيعته وما يقوي هذا الطرح هو اجتهاد الفلاسفة في أبراز حسنات هذا الحكم وهو آخر ما توصل إليه الفكر الإنساني من خلال ما ذهب إليه فوكوياما في كتابه الرجل الأخير حيث اعتبر " إلى أن إجماعا ملحوظا قد ظهر في السنوات القليلة الماضية في جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم، بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة وأخرها النظام الشيوعي. وأضاف أن هذه الديمقراطية قد تشكل نقطة النهاية في النظام الأيديولوجي للإنسان، فتكون بذلك الصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ".⁴ فإذا كان والحال ذلك فكيف يمكننا تجسيد هذا الغرض

¹ - أمام، عبد الفتاح إمام نقلا عن فرنسيس فوكوياما: الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، مجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2002، ص21.

* - هاربرتماركيزوز (1898-1979): فيلسوف ومفكر ألماني أمريكي، معروف بتنظيره لليسار الراديكالي وحركات اليسار الجديد ونقده للحاد للأنظمة القائمة، من أبرز أعماله العقل والثورة 1941. الإنسان ذو البعد الواحد 1964..

² - Marcuse (H) : « L'homme unidimensionnel », paris, ED de Minuit, 1968, p, 22.

³ - IBID ; p.22.

⁴ - أمام، عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، المرجع نفسه، ص19.

الذي به تصان الحقوق المادية والمعنوية، لأن مسألة تهيئة الأفراد ليست بالأمر الهين لذا قال أفلاطون " أن تكوين إنسان يتطلب خمسين سنة " ¹ فالتأسيس مداه طويل وتكون فيها التربية هي العامل الحاسم في نجاح الديمقراطية، لذا كل المذاهب الفلسفية التي كانت ترمي لتحقيق سياسات هادفة جعلت من إشكالية التربية المحور الرئيس في ذلك، من أفلاطون وأرسطو إلى مشروع المواطنة لجون لوكوروسو من خلال كتابه إميل، لكن أي معيار أصح في تحقيق المساواة التي تعد ركيزة الديمقراطية، هل على أساس السيد والعبد كما كان حاصلًا في الفكر الإغريقي؟ أم مساواة تركز على أحادية الجنس (الذكر) في الفكر الأنثوري عموماً؟ أم هي صورة التفاوت القائم في كل الأنظمة السياسية مهما ادعت شكلاً مراعاتها لأسس المواطنة وقيمها التي تدافع عنها وإن كانت ألغتها مضمونها في كثير من المجتمعات اليوم خاصة النامية من خلال التدخل في شؤونها. من كل هذا هل يمكننا القول بأن جدلية السيد والعبد قد نجحت في إلغائها قيم الأنوار أم لا؟ خاصة بعد درايتنا للتظير والتأسيس الذي وضعه الفكر اليوناني وجعل من هذه الثنائية من قوانين الطبيعة التي توجب تكريسها.

¹ - ربول، أوليفيه، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1986، ص14.

المطلب الثاني: ثورة لوثر على فلسفة الوصاية

1/2 الإصلاح الديني و ميلاد تفكك الوصاية:

ظلت مسألة ارتباط السياسة بالأخلاق قاعدة جوهرية رسمتها الفلسفة اليونانية خاصة مع أفلاطون وأرسطو وبقت على هذا النمط حتى فترة ما يسمى بعصر النهضة، وبالتحديد مع لحظة ميكافلي (NiccoloMachiveilli 1469-1527) وكتابه الشهير الأمير الذي فصل من خلال مقولته الواضحة أن الغاية تبرر الوسيلة وفهمت بذلك على أنها نوع من الطلاق الكلي والفصل الأساسي بين القيم الأخلاقية وضرورات السياسة وجعل منها محورا أساسيا في إعادة بناء مجد روما القديمة، ايطاليا التي أصبحت قبلة للغزاة ونافذة لتحقيق الأطماع التوسعية، غابت الدولة بغياب الحاكم المستبد القوي الذي لا يؤمن بقيم الضعف والإيمان التسليمي، لذا نعتبره قد " أعلن بقوة هادئة الفصل الجذري بين السياسة والأخلاق الشائعة، واستقلال السياسة وأولويتها: السياسة أولا. إن الفصل والاستقلال والأولوية لم يجر التأكيد عليها في (الخطب) بأقل مما حدث ذلك في (الأمير) .. إن هذا الفصل، وهذا الاستقلال، والأولوية ليسوا إلا ترجمة لفكرة ما للدولة (الدولة التي هي غاية في حد ذاتها، وقيمة مطلقة). وهذه الفكرة نفسها تترافق مع فكرة متشائمة، حول طبيعة الإنسان ووضعيته " ¹ ولعل العبارة الأخيرة التي تشير لمسألة الطبيعة الأصلية للإنسان تعد مهمة ومحورية في الانتفاضة على الحقيقة المسيحية القائمة على فكرة الخطيئة الأصلية المتوارثة، ميكافلي لا يعتبر مؤمنا خاضع للانضباط الكاثوليكي المسلم بهذه الحقيقة الدينية، بل بالعكس هو شخصية متحررة من الوازع الإيماني الذي يسيطر على الحياة بصفة مطلقة وبمجالاتها المختلفة كالدولة وحياة الأفراد ومصيرهم، حقيقة لا ينطلق من فرضية مسبقة حول طبيعة الإنسان الأولى كما فعل كل من توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو على حالة أولى بنيت على تخمينات وافتراضات شكلت من خلالها أنساق فلسفية عرفت فيما

¹ - شوفالبيه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص237.

بعد بالعقد الاجتماعي وكله يجعل من حالة الإنسان وطبيعته الأولى سواء خيرة كانت أو غير ذلك قاعدة ضرورية للانتقال لمسألة العقد وتشكل نظرية الدولة. نيكولا ميكيافلي ما يحسب له ونحن نشير لمسألة الإصلاح الديني هو قدرته وتميزه في لفت الانتباه لمسألة مهمة ألا وهي أولوية الدولة وبضرورة الحاكم القوي المتسلط القادر على بعث أمجاد بلده، لأن " الدولة التي يحكمها الأمير وأتباعه، يكون للأمير سلطات أكثر ، حيث لا يوجد بالدولة من هو أعلى منه مقاما " ¹ وبالتالي الدين ليس مجالاً فعالاً ومحركاً أساسياً في منظومة رقي الشعوب، ولعل موجة النقد الديني والدعوة لمراجعة مبادئه تعود للميكيافلية إن صحت هذه التسمية، بالرغم من " الصفة السلبية التي ألحقت بهذا الاتجاه (الميكيافلية) أي الرياء والخبث إلا أن هذه الصفات لا تنطبق على مؤلف كتاب الأمير.. لأن الميكيافلية تقترض إخفاء الدوافع الحقيقية للسلوك السياسي" ² . فنزع غطاء القداسة والزعامة الدينية يرجع بصورة كبيرة لهذا المنطق الجديد حول أهمية السياسة، وان كانت مقولة ميكيافلي الشهيرة على اعتبار الغاية كهدف أسمى تهون تحتها كل وسيلة مهما كانت، التصقت بها قراءات سلبية وجعل أساليب الحكم ترتبط بأفكار ميكيافلي على الحاكم بصفة أخص على أنها سمات غدر وخيانة ولا أخلاق. لكن الفهم الأسلم لأطروحات ميكيافلي هو أن " الضرورة لا تعرف القانون، وعندما لا تتفع الأمانة تفيد الخيانة، والغاية تبرر الوسيلة. فهدفه من إيجاد الحاكم المطلق هو توحيد إيطاليا وهذه الغاية تبرر كل الوسائل التي سيستخدمها الحاكم من أجل الوصول إلى الهدف. ويردد ميكيافلي بأن الوسيلة الحقيقية للوصول إلى الجنة هي معرفة الطريق إلى جهنم حتى يمكن تلافي جهنم ذاتها " ³ وهو الإطار الأسلم في اعتقادنا الذي يجب أن تفهم فيه فلسفته وآراؤه والسياق السياسي الذي ساهم في إيجاد هكذا تنظير تتطلبه حاجة إيطاليا لمنقذ.

¹ - ميكيافلي، نيكولاي: الأمير، تر: أكرم مومن، مكتبة الساعي للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط2004، ص 32.

² - Ernest Bloch, la philosophie de la renaissance, paris, Payot, 1972, pp.156.

³ - صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية، مرجع نفسه، ص 160.

بعد هذه الفلسفة السياسية الجديدة لصاحب كتاب الأمير التي توحى فيما بعد " إلى الإمساك بالأشياء السياسية، ومحاولة فهم معانيها وحقيقتها، إضافة لكونها تفكير وتأمل في القيم الإنسانية " ¹ ستتحرك أوروبا في اتجاه ثان يصاد المنطق الكنسي البابوي المتسلط على رقاب الشعوب، المستغل بصورة شنيعة لإيمانهم وتدينهم، وهذا ما حاولت فلسفة لوثر الإصلاحية التخلص منه، التملص من عبودية البابا وتحرير الشعوب من التأويلات الدينية المكبلة للعقل والحياة السياسية، لذا عمل مارتن لوثر على هذه المعادلة القائمة على تقوية الجانب السياسي للدولة الذي يكون حاسما في تنمية الحرية الدينية، فتكون بذلك الفلسفة السياسية هي السعي نحو الغايات التي تتوخاها كل سلطة كالمساواة والعدالة والحرية ².

2/2 لوثر و الإصلاح الديني:

نناقش في هذا العنصر مسألة عظيمة ولها ثقلها في التاريخ الإنساني، ألا وهي حركة الإصلاح الديني التي تقوت في القرن السادس عشر والتي نجم عنها انقسام أوروبا المسيحية الغربية بل أكثر من ذلك في كل العالم الذي يدين بالمسيحية كعقيدة إيمانية سليمة وخاصة الكاثوليكية ومرجعها في ذلك روما البابوية، ولعل دوافع التمرد والتحرر الفكري له دوافع مختلفة أبرزها على الإطلاق هو الصراع على الزعامة وكرسي البابوية (مدينة أفينون الفرنسية وروما الإيطالية) وهذا ما قلل من هيمنة البابا نفسه، واعتبار الساعين لهذا المنصب أصحاب سلطة لا دعاة سلام ومحبة، إضافة على هذا استغلال الدين من خلال إبداع قيم مسيحية جديدة وجعلها من ثوابت الإيمان الصحيح على غرار صكوك الغفران، وجعلها وسيلة في جلب المال والثروة وهذا ما جعلت صورة المسيحية تهتز مكانتها في نظر المسيحيين، لأن الواقع كان يدل عكس ما تدعو إليه تعاليم السيد المسيح لا أثر لحياة الزهد والتقشف والتضحية ومساعدة المحتاجين، نحن أمام حال يجعل من التدين مطية للغنى

¹- Leo Strauss ,Qu' est la philosophie politique ? , paris , PUF ,1992,p20.

²- Ibidem, p23.

والسيطرة، وهذا ما أدى لضرورة التغيير. فانبرى رجال جعلوا من الإصلاح واجب مقدس يعتبر الكنيسة موضوع التغيير ومحل التحرر من قيودها على غرار « جنا ويكلييف jean (1328-1383-wycliff) * » الذي دعا رجال الدين لأن " ينصرفوا لواجبهم الأساسي وهو العمل على إعلاء كلمة الله وأن اتجاههم إلى جمع الثروات الكبيرة انحراف يؤدي إلى إقفار خزنة الدولة، وهاجم حياة الرهبنة واعتبرها استكانة لحياة الكسل والهدوء، وإن تدخل رجال الدين في حياة الناس الخاصة بإدعائهم أنهم حلقة الوصل بين الإنسان وخالقه أمر يتنافى مع الدين الصحيح " ¹ فالتصرفات التي أخذت في التوسع في أوساط الطبقة الدينية هو الذي جعل من حكة المد التحرري من هاته السلطات يزداد ويعتبر مارتن لوثر أبرز هذه الشخصيات على الإطلاق من خلال ثورته على الظلم والاستغلال الديني.

ارتبط تاريخ الكنيسة بقراءات سلبية لفترة سيطرتها على نظام الحياة بصفة عامة، خاصة في المرحلة الوسطى عندما كان لرجل الدين القدرة على القبول والرفض للمؤمنين أو التعميد والحرمان في حق العاصيين، ولعل حادثة صكوك الغفران أحد وسائل التسلط التي كانت تمتلكها وللبابا القدرة على التملك، ومفاد صكوك الغفران * تعني أن " الإنسان إذا ارتكب خطيئة وندم على ارتكابه لها وتاب عنها ثم اعترف بها أمام رجال الدين فإنه لا يدخل الجنة مباشرة لكنه يظل فترة من الزمن قد تطول وقد تقصر (المطهر) ليتطهر تماما من ذنوبه وقد أشاع رجال الكنيسة أن العذاب الذي يلقاه المذنب التائب في أثناء وجوده في المطهر يمكن تحقيقه بالحج إلى بعض كنائس روما والصلاة فيها " ² وبالتالي عملية

*- جنا ويكلييف (1328-1384-jean wycliff): رجل دين ومصلح مسيحي انجليزي، عمل مستشارا لاهوتيا لملك

انجلترا، هاجم سلطة البابا المطلقة، من أبرز أعماله ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الانجليزية الدارجة. رفضت الكنيسة هذا العمل ومنعت نشره، أدين بالهرطقة والكفر، يعتبر من أهم الشخصيات السابقة عن فترة الإصلاح البروتستنتي.

1- عطا الله جمل، شوقي/ إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق: تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة ط2000، ص 44.

² - عطا الله جمل، شوقي/ إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق: تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة المرجع نفسه، ص 45.

التطهير ترتبط أساسا بالوسيط أي البابا الذي يكون سببا في التقرب من الله، وهذا أمر خطير انجر عنه الوصاية على الأفراد، أو بعبارة أخرى إقصاء الناس وجعلهم وسائل في يد رسل المسيح كما برروا ذلك وبهذا اعتبرت هذه القضية من أبرز المواضيع التي انتهكت حق الإنسانية وهي حرية المعتقد والإيمان، وهو الذي عمل لوثر على تحصيله.

* - صك الغفران يعني أن المذنب بإمكانه التكفير عن ذنبه من خلال دفع مقابل مالي لحصوله على صك أو شهادة توبة، وبالتالي المغفرة تكون عبر وسيط هو الراهب، وقد اعتمدت الكنيسة هذه الحيل لجمع المال والثروة، وتوسعت هذه الفكرة من توبة الأحياء للمغفرة على الأموات في قبورهم.

** - مارتن لوثر (1483-1546) رجل دين مسيحي كان له الفضل في الإصلاح للكنيسة الكاثوليكية، بدعوته لتدين آخر أكثر رحمة وسماحة، انشأ العقيدة البروتستنتية بحيث أصبحت لها مريدين كثيرين، المتحولين من سيطرة روما الكاثوليكية إلى الطائفة الثانية، التي لا تجعل بين المؤمن وربّه وساطة كما هو في الاتجاه الكاثوليكي، كان تكوينه أولا في القانون في جامعة إيرفورت. وفي عام 1905 تخلى عن دراساته العلمية ليركز على دراسة اللاهوت من جامعة ويتنبرغ wittenberg ليعين فيها أستاذا، تعتبر حادثة صكوك الغفران العامل الحاسم على دعوته الإصلاحية الجديدة هذه.

المطلب الثالث: الدولة و التحرر من سلطة الكهنوت

1/ الدولة و الإصلاح:

تبنى مارتن لوثر أسلوب المواجهة مع الكنيسة من خلال تعليقه لإعلان على باب إحدى الكنائس و بالتحديد في فيتمبرغ يرفض فيه مسألة صكوك الغفران ويدعو رجال الكنيسة مناقشتها واعتبارها عقائد مضللة وزاد من تحقيره لها، وهذا ما دفع البابا إلى اتخاذ إجراءات ضده، في عام " 1520 أحرق علنا في فيتمبرغ براءة exsurge domine التي أخطرتة بضرورة الرجوع عن أخطائه، وإلا صدر قرار بحرمانه. ولما رفض، بعد أن صدر هذا القرار التراجع عن أي شيء... لأنه كما قال ليس من المؤكد ولا من النزاهة أن يسير ضد ضميره: فليكن الله في عوني، أمين " ¹ نحن مع دعوة إيمانية من نوع آخر ترى في العبادة الباطنية أصلا في الدين والمعتقد الأسلم، وبالتالي لم يكن مع التدين الظاهري المبني على الشعائر الظاهرية والأعمال الصورية، لأن جوهر الدين عنده كان يكمن " في تجربة باطنية في جوهرها صوفية ولا يمكن نقلها إلى الغير، بينما صورها الخارجية والطقوس التي يمارسها رجال الدين مجرد عون في بلوغ هذا الهدف أو عقبة في طريق الوصول إليه " ² والغرض من هذا التوضيح هو تقزيم الدور السيادي الذي بلغته الكنيسة بطقوسها، وجعل من العبادة الشخصية والحرية في طريقة التعبد مسألة فردية لا تتحملها أطراف آخرين على حساب صاحب الخطيئة، التخلص من هالة القداسة أمر مهم في إعادة ترتيب الخريطة الدينية وأسسها حسبه ، وهي أمام فرصة تاريخية لتطهير نفسها من الاستغلال والتحايل على مريديها، لأن التعبد ليس أمر قابح بفعل القمع والتشدد، بل الإيمان طمأنينة وتسليم نفسي بما يعتقد الفرد، وما دام أن حال القانون الكنسي بقي على ما درج تطبيقه على مؤمنيه، كان التغيير والتطهير من أولويات الحاكم الزمني، يجب أن تنته سطوة السلطة الروحية لتحل

¹ - شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص256.

² - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3 2007، ص 46.

محلها القدرة الزمنية في تسيير الحياة للبشرية المغلوبة على أمرها، مع مارتن لوثر وقع التغيير والتحول في موازين القوى وأضحى للسلطين واجب التطهير والدفع بالمجتمع لتغيير منحى نظام الملك، تهذيب الكنيسة مرهون بالحكام المدنيين، لذا اعتمد لوثر ويشكل حاسم على هذا العنصر وان كان بعيدا عن السياسية وضغوطها قبل ذلك، لكن يرى في الإصلاح ضرورة ملحة والمنوط بهذا الدور هو الحاكم صاحب الحكم الفعال الذي يكون أداة جديرة بهذا الهدف. ومن هذا التحديد تحولت السيادة من البابا صاحب السلطة الروحية والزعامة الدينية إلى الحاكم الزمني صاحب السلطة المدنية، فلقد تيقن الألمان بالخصوص وكثير من المسيحيين أن " الميل القوي إلى قراءة الإنجيل والاعتقاد بأن الإيمان وحدة ينقذ الإنسان من الخطيئة لا الحركات والمظاهرات الخارجية الرسمية " ¹ وبالتالي لسنا بحاجة لهؤلاء، بل في أمس الحاجة لمن يخدم لصالح الشعب وليس لصالحه وخاصته كما فعل القساوسة، الأولى بالتقديس والتقدير هو الحاكم حامل لواء التغيير والمصلحة العامة، نحن مع حالة تشكل لفلسفة جديدة تدافع على قيام الدولة، وهي المخولة للإصلاح، لكن هذا يتوقف على شروط معينة حسب لوثر أهمها وبدرجة قصوى هو الانفصال الجذري بين الإيمان والقانون، وعليه نحن نتجه لطاعة غير مشروطة للحاكم حتى يحقق مراد شعبه ومواطنيه، فكانت جملة وصاياه دوما تصب في هذا الإطار، يقول: " لنفكر بما هو أكيد جدا، والتجربة علمتنا أن نكون عاقلين تماما، أن الملك لا يمكن أن يعصى من قبل أفراد رعيته كما لا نعصي نحن من قبل رعيتنا " ² فالتحالف مع السياسيين إن صحت العبارة ضد روما كان لدوافع مرتبطة بالمصلحة العامة وليس مجرد ولاء يخص شخص لوثر، وعلى هذا رأى أهمية احترام النظام الزمني، وستصبح هذه الفكرة فيما بعد المحرك الأساسي في فلسفة توماس هوبز، لما يجعل الدولة كنتين تفرض سيطرتها على الجميع وتستمد شرعيتها من الحاكم القوي الذي تنازل شعبه له بما يمتلكون من حرية، فإصلاحات لوثر تهدف لتقوية السلطة الزمنية، ، اعتبر "

¹- برون، جيفري: ت: علي المرزوقي، تاريخ أوروبا الحديث، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1 2006، بيروت، لبنان، ص180.

²- توشار، جان: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص230.

الطبيعة الإنسانية قائمة كليا على الفساد، وبالتالي الوظيفة الوسيطة للكنيسة الكاثوليكية تصبح لاغية، لأن الفرد سيقف فيما بعد بمفرده ويفعل إيمانه مباشرة ومن خلال مسؤولياته الشخصية مع الله مباشرة " ¹ هذا من جهة، ومن جهة ثانية حرم الثورة على الحاكم، وأبعد من ذلك حتى ولو كان جائرا وفي اعتقادي أن هذا الفهم نجده حتى في مجتمعاتنا حاليا وخاصة ما تدعو إليه بعض الطوائف الدينية، عندما تجعل من الملك أو القائد أمر مقدس لا يجب الخروج على طاعته، بل الطاعة شطر الإيمان، لأن من نتائج خروج على الحاكم هو انهيار الدولة وسيادة الفوضى، لذا يقبل الظلم على الفوضى. " إنني أفضل أن أحتمل أميرا يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب. وفي رأيه أن الملوك والأمراء هم أساقفة بحكم الضرورة، ولذلك فإن المواطن يجب أن يكون في طاعة عمياء أمام ملوكه " ² والغرض من هذا الولاء كله هو درءا للفتنة والعنف ، وان كانت تحليلات مارتن لوثر في هذا الموضوع غير واضحة، تارة يجعل الأولوية للحاكم على حساب الشعب، وتارة أخرى انتصارا لضعف المستضعفين، وهذا ما أدى به في آخر أيامه لسخط من طرف طبقة الفلاحين، فئة الثورة التي أخذت على عاتقها التغيير وقد أخذ أسلوبا مغايرا في الشدة بحيث زهقت فيه أرواح وقتلت أنفس وقطعت أجساد، وهذا ما رفضه لوثر وجعل من العنف أمرا مرفوضا وغير مبررا، وفي فلسفته لحفظ الأمن أباح العنف للحاكم باعتباره ملكا مسئولا على الجسد، ومبرر له استخدام القوة، لذا كانت انتقادات العامة له باللاذعة وبعنته بأشد الألفاظ سخرية كالدكتور الكاذب أو المنافق صنيعة الأمراء، وكان ذلك نتيجة لغموض موقفه وأسس سياسيته، فلا هو مؤيد مطلق للسلطة الحاكمة، ولا مطيع شعبي مساند لحقوق العامة، اجتهد من أجل تقوية السلطة الزمنية حتى يخلصها من الهيمنة الإكليرية فإذا به يتهم بأنه صنيع الأمراء، رفض أسلوب العنف وهدر الدماء من طرف الفلاحين الثائرين على الوضع الديني فيعتبر بأنه خائن لقيمهم وحقوقهم، وساءت صورته أكثر وتعرض للحرمان الاجتماعي ورفض الشعبي،

1- بيتر، كونزمان و آخرون: تر: جورج كتورة، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط2 2007، ص101.
2- صاحب، جعفر المهدي: في الفلسفة السياسية، مرجع نفسه ، ص 170.

فلم يجد بدا من التعليق على هذا المصير إلا بالقول التالي: " هاهم السادة والقساوسة والفلاحون يتجمعون كلهم ضدي ويتعدونني بالموت " ¹ طبعاً ضريبة التغيير لم ولن تكون سهلة في أي مجال كانت، عمل على التغيير وقد نجح في ذلك ويحسب له تحرير العقول من الإرهاب البابوي والتسلط الكنسي، وأعاد للدين جوهره باعتباره جهد شخصي يعانق التجربة الصوفية الوجدانية لكل واحد، وهي غير قابلة للتعليم بل للوعظ و التبليغ بأسلوب رباني، وهي وظيفة الراهب لأنه يخاطب الروح، فوسيلته في ذلك الحجة والبيان، لا السيف والعظمة. كما وضع تموقع أهمية الدولة من خلال صلاحية الحاكم ومهامه قيد التنظير والاهتمام، وجعل من الفصل بين العامل الديني والدنيوي أمراً ضروريا لبناء المجتمعات وعد أمراً خطيراً تأسست عليه الدولة الحديثة خاصة مع فلاسفة العقد الاجتماعي.

انقسمت أوروبا إلى شطرين كبيرين تدين بمنطقتين مختلفين في التدين، كاثوليكي يجعل من الوصاية جوهرها في الإيمان، وبروتستانتني حراً يمتلك القدرة الشخصية على التعبد " من خلال تجذر الإيمان وحده في باطن الإنسان مما يؤدي به إلى الحياة وسط عالمين مستقلين: العالم الروحي الداخلي وعالم الجماعة الخارجي المتمثل في الدولة " ².

لم يبق الصراع ومظاهر العنف في ألمانيا فحسب بل امتد إلى مناطق أخرى من القارة انبعث من جراء إصلاحاتها منظرين وفلاسفة أسسوا لنظرية الدولة ومن بين تلك المناطق انجلترا، فكيف كان فيها منطلق الإصلاح؟

¹- برون، جيفري: ت: علي المرزوقي، تاريخ أوروبا الحديث، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1 2006، بيروت، لبنان، ص111.

²- بيتر، كونزمان و آخرون: أطلس الفلسفة، المرجع نفسه، ص101.

2/3 - الإصلاح في إنجلترا:

لا يمكن فهم الواقع الفلسفي الإنجليزي من دون المرور على الارتباط الحاصل بين المسألة الدينية والسياسية، فأنجلترا لم تكن بمنأى عن المد التحرري الذي عرفته أوروبا، وبالتحديد من ثورة مارتن لوثر الألماني الإصلاحية التي دعت إلى التغيير الفوري من داخل فلسفة الكنيسة، وبعد ما فشلت هذه الدعوات، فإذا بهذه الأفكار تلقى في الأوساط الاجتماعية فتتلقفها الشعوب لتكون رائدة للتغيير، الذي سيحرك العالم بصفة عامة، وأوروبا بالأخص، فالشعلة للخروج على الدين الكاثوليكي غزت مناطق الكاثوليك نفسها، من سويسرا مع دعوة **كالفن (1509-1564)**، إلى فرنسا مع **بودان (1530-1596)** وغيرها من مناطق أخرى ، وقد اتفقت دعواتهم على الضرورة المطلقة لقراءة الكتاب المقدس من جديد، فربما دعوة لوثر هي التي اعتبرت أكثر تطرفا من خلال فتح مسألة التأويل والفهم للفرد وللقراءة الذاتية، وغيره من قبل بهذا الأمر، وان كانت هناك اختلافات أخرى بين المصلحين إلا أنها لم تتعد الإطار والهدف المسطر لها وهو الاتفاق على تفويض سلطة الكنيسة الروحية، فكل هذه الجهود الرامية لتدعيم السلطات الزمنية والملكية قد ساهمت بطريقة أو بأخرى في تشجيع الحكم الديمقراطي والإقرار بالحريات الفردية.

سارت إنجلترا على نفس الطريق الذي رسمته ألمانيا وغيرها في الفصل بين سلطة البابا وسيادتها الداخلية، ففي عام 1534 كان البرلمان الإنجليزي قد " أتم ثورة الكنيسة الانجليزية ضد البابا بإعطائه للملك حق تعيين جميع رؤساء الدين في إنجلترا، والتصرف في جميع واردات الكنيسة الانجليزية. وفي مرسوم السيادة أعلن البرلمان أن الملك رأس الكنيسة الأعلى في إنجلترا، وأن له أن يتمتع بجميع الحقوق التي يحملها هذا اللقب " ¹ وما تجدر إليه الإشارة أن هذا القرار الذاتي والسلطة الخاصة بالبرلمان الإنجليزي التي تعطيه الحرية الكاملة في الإشراف على الحياة الكنسية في البلاد لا يرجع للولاء للاعتقاد البرتستنتي، بل رغبة في

¹ - برون، جيفري: ت: علي المرزوقي، مرجع نفسه ، ص 195.

الاستقلال والتمركز. والدليل على ذلك أن الملك هنري لم يعترف بأتباع كالفن أو لوثر أو غيرهم من البروتستانتينيين، بل دعا لترجمة الإنجيل إلى اللغة الانجليزية وطلب بتعميمها، وتواصلت الإصلاحات مع كل ملك يأتي للعرش ليفرض بصمته على انجلترا كإدوارد السادس (1574-1553)، إلى الملكة اليزابات (1558-1603) التي عملت على إصدار قوانين جديدة لتنظيم الحياة السياسية والدينية، وأهم هذه القوانين هما قانون السيادة العليا الذي يعيد العلاقة بين الكنيسة في انجلترا ونظيرتها في روما، وتبقى الملكة لها حق الطاعة والولاء، أما القانون الثاني وهو وحدة المذهب أو المذهب الموحد وهو عبارة عن " نظام كنسي موحد أطلق عليه (نظام الكنيسة الانجليكانية) وهو نظام كاثوليكي المظهر بروتستانتي العقيدة، أقر بعض المظاهر الكاثوليكية، لكنه ركز على العقيدة البروتستانتية في جوهرها " ¹ ومادام الأمر ديني فهو محل نقاش واختلاف، لأنه كما توضح لنا فلسفة الدين أن الأمور الدينية أو بالأحرى مناقشة مسائل الألوهية هي دوما مثار جدل، لأن الأمر يعلو ويتجاوز الأمور العقلية، أو المنطق العقلي فتختلف القراءات حسب قدرة كل واحد على الفهم، والملكة اليزابات هي الأخرى تعرضت للتهجم والنقد من كلا الطرفين المتطرفين لموقفهما، وخاصة الكاثوليك.

إن هذا التجاذب بين الطبقة الحاكمة والتيارات الدينية المختلفة خاصة بين الكاثوليكية والبروتستانتية، ولد شعورا آخر لدى الأطياف الشعبية، بحيث كان من الضروري أن يناز الشعب للسلطة الحاكمة بغية تثبيتها وإضفاء عليها الشرعية المدنية على حساب الأحقية الروحية لسلطة البابا التي لم تتوقف على استعادة مجدها وهيبتها المنزعة منها بالإرادة الشعبية، لكن هذا التجاذب الذي حصل لم يكن ليغني المواطنين على المضي في الإصلاح ونزع القداسة من أي سلطة كانت، حتى الزمنية منها، لأن الذي حدث هو استغلال الطبقة

¹ - عطا الله جمل، شوقي/ إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق: تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، مرجع نفسه، ص

الملكية للشريعة الشعبية، فجعلها تتجه بنفس الفهم الذي أصلته الكنيسة مسبقاً، وهو الحق المقدس للملك، وقداسته نابعة من الحق الإلهي، فوق الإصلاح في نفس الزاوية من السيطرة والتملك.

لقد اختط الشعب الانجليزي مسيرة قوية لنفسه، مر من خلالها على محطات مهمة هيئته لإيجاد سلطة برلمانية عملت على توسيع إرادة الشعب وتحجيم ملكية كل من الهيئة الزمنية والروحية على حد سواء، فقد اضطر الملك يوحنا في عام 1215 لأن يصدر قراراً سمي **بالعهد الأعظم** و ينص على ما يلي: " عدم القبض على أحد أو سجنه إلا بقرار من محكمة قانونية. لا تفرض ضريبة إلا بموافقة المجلس الأعظم وهو من الأشراف ورجال الكنيسة. وعدم تدخل الملك في شؤون الكنيسة " ¹ وفي كل هذه المبادئ قفزة نحو الحرية وبناء فصل للسلطات وتعزيز دوائر مراقبة القرار، حقيقة لم تصل هيئة الأشراف تلك لمراقبة أعمال الملك والتدخل في صلاحياته، إلا أننا مع حالة تعزيز للإرادة الشعبية، بحيث كان يسمح للمدن الإنجليزية بمشاركة ممثلين لها في هذا المجلس ودراسة أي قرارات تناقش. وفي القرن الرابع عشر انقسم هذا المجلس إلى قسمين، أول يمثل طبقة النبلاء ورجال الكنيسة ويسمى بالوردات، والثاني يطلق عليه مجلس العموم وهو الذي يضم ممثلي المدن والمقاطعات، ثم حدث لهذا المجلس أن أطلق عليه مجلس البرلمان، وكان هذا الأخير يقوم بدور المشاركة في قرارات الملك وسيادته في كثير من الأعمال على غرار تسيير الجانب المالي، وهذا ما رأى فيه الملوك أنه " يسلبهم شيئاً من سلطاتهم، فحاولوا جاهدين إضعاف سلطاته وكثيراً ما لجئوا لاستمالة زعماء البرلمان في صفهم" ² وبقت وتيرة التغيير والإصلاحات تحت مخاض الرغبات والمصالح الضيقة سواء كانت ذات مصدر ديني أو تسلطي دنيوي، بحيث أغفل الشعب البريطاني عموماً عن هذه السلوكيات بغية توفير الاستقرار لبلده، لكن " حين وصل

¹ - عطا الله جمل، شوقي/ إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق: تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة المرجع نفسه، ص68.

² - عطا الله جمل، شوقي/ إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق: تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة المرجع نفسه ، ص69.

إلى عرش إنجلترا في ق17 ملوك من أسرة ستيوارت وأساءوا معاملة الشعب مستندين إلى النظرية الكاثوليكية القائلة بحق الملوك المقدس في الحكم، وكان الملوك على المذهب الكاثوليكي بينما غالبية الشعب البريطاني كانت قد اعتنقت المذهب البروتستنتي- ثار الشعب البريطاني وكانت محاولة الملوك جمع الأموال بالقوة واستخدام العنف ضد المعارضين سببا في ثورة الشعب"¹ مسيرة الشعب البريطاني تواصلت من خلال الدفاع على حقوقه الطبيعية والجزهرية التي تشكل كينونته كإنسان مفكر حر، من خلال بعث أو إعادة التقصي في مسألة القانون الطبيعي أو الحقوق الطبيعية. ساهم فيه مجموعة من الفلاسفة والانجليز بالأخص على غرار هوبز ولوك، وبالتأكيد أن هؤلاء الفلاسفة امتلكوا الجرأة بنقدهم لمسائل الإيمان وكذا نقد توجهات السلطة الحاكمة المتسمة بالإطلاقية، خلصت نظرياتهم إلى عصيان الأمراء وجعلهم أعداء إذا خالفوا سيادة الشعب.

- فلسفة العقد الاجتماعي:

تحليل مسألة العقد إلى طرفين يسعيان إلى تحقيق مصلحة عليا تخص الجانبين، وهو حالة عامة تسعى إليها كل المنظمات والشعوب والأمم، بل حتى الدول الحديثة العهد بالاستقلال تسعى للدخول في بنود الاتفاقيات العالمية التي تحددها الأمم المتحدة، والأمر الجدير بالذكر هو أن تفعيل هذه الفلسفة كان من لحظة ثورة القس الألماني مارتن لوثر الذي أسس لقطيعة بين الكهنوت والسياسة، أو بالأحرى فرض تراجع الدور السياسي الذي لعبه الدين في الدولة، وبالتالي التاريخ لميلاد جديد يخص دخول مفاهيم جديدة عن المجتمع المدني وما يتضمنه من مثل سياسية تخصه، ومن ثم أصبحت هذه المطالب عالمية وإنسانية لا تخص أمة دون غيرها على الأقل من ناحية الغايات، وعند إشارتنا إلى العقد أو هذه الرابطة التي تحصل بين الفرد والدولة أو بين الدول أو بين التجمعات المركبة والدولة، فنحن لا نقدم مفهوما متكاملًا، لأن بداية تكون هذا المصطلح أخذت منحنيات متباينة، كان

¹- المرجع السابق، ص96.

أوضحها تقريبا مع رواد العصر التنويري. لذا يجوز " القول أن قانون العقود هو قانون عالمي يتلاءم مع كل الحقب والشعوب والأماكن والظروف، لأنه قائم على المبادئ الأساسية الكبرى بين العادل والجائر، التي استنبطت من العقل الطبيعي، وهي ثابتة وأزلية " ¹ فالقانون الطبيعي أو بالأحرى الحقوق الطبيعية للإنسان هي ثابتة، وتقرها الفطرة البشرية، الظلم أو الجور بين، عندما ينتهك الحقوق الطبيعية للأفراد كالحياة والسكن والأمن وغيرها هي متطلبات حتمية، لا مزايدة فيها. ويعد تنظيم العلاقة بين الفرد والدولة حتى ما يسمى بالعقد كان شغل المفكرين الذين عاشوا رياح الإصلاح والتمرد على السلطة الروحية، بحيث أصبحت المهم واضحة وهي تحديد علاقة الفرد بدولته المدنية، نحن أمام بناء هرمي جديد لمسألة العلاقات بين الشعب ومحيطه السياسي، فكان التوزيع الألماني (1557-1638) من أبرز المنظرين والمنظمين لهذه العلاقة من خلال مؤلفه الشهير " السياسة المنهجية " في عام 1603 الذي ناقش فكرة العلاقات المركبة بين التجمعات، أو بما أصلح عليها بالديمقراطية التجمعية. وتعد السياسة عنده بمثابة " فن إقامة وتنمية وحفظ الاتصال بين البشر، الملازم للوجود المشترك. إن المؤلف يحلل المجتمع إلى تسلسل صاعد من المجموعات الطبيعية التي تشكل أجساما اجتماعيا، يصفها بالجماعات التكافلية *communautés symbiotiques* " ² والمعنى الذي نستنبطه من القصد حول السياسة بصفة عامة أو بالتحديد فن تنظيم العيش، هو تلك الضرورة القصوى للفرد الذي لا يمتلك القدرة على الحياة بمفرده، فنحن أمام وجود للدولة قهريا وضروريا، وقبلها التجمع كحالة أولى طبيعية لا يمكن للإنسان أن يقفز خارج هذا البناء أو هاته العلاقات البشرية، ومن هنا يأتي مفهوم التعاقد أو البناء الهرمي للتجمعات، فتكون " الأسرة، الخلية الأولية، والجماعة التكافلية الأولى. ثم يرتفع منها إلى العشيرة (*compagnie*) حيث يتحول رئيس الأسرة، السيد في بيته (بفضل توسع الأسرة) إلى عضو في العشيرة. إن الأسرة والعشيرة، وهما الجماعتان

¹ - سوبيو، ألان: الإنسان القانوني، بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية، ت: عادل بن نصر، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء، بيروت، لبنان، ط1 2012، ص ص 156/155.

² - شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص309.

التكافليتان الأوليتان، تعتبران مجتمعان (بسيطان وخاصان). أما تجمع عدة جماعات خاصة فينتج الجماعة (المختلطة والعامّة) التي تتجلى حسب الترتيب التصاعدي بالمدينة فالمقاطعة فالدولة¹ فوق هذه التراتبية الخاضعة لمنطق التسلسل تغدو الدولة هي الصورة النهائية والكاملة لأشكال التجمع بصفة عامة، والأمر الآخر الذي يتبين للقارئ لوجهة نظره هو أن العلاقة تكون بين الفئات وليس بين الأفراد، فهذا الأخير أي الفرد عبارة عن حلقة مغطاة تحت إطار فئوي معين، ويعتبر مؤلف المنهجية السياسية أن المواطن هو كذلك ليس باعتباره إنساناً، وإنما بوجوده في إطار ما يسمى بالمشيرة . فالسؤال التاريخي الذي طرح منذ الحقبة اليونانية كإشكال منظم ومبرر فلسفياً حول مسألة السببية في نشأة الدولة، أو مبرر وجودها، نرد هنا معه أن نشأتها قائمة على رباط مركب أو من جماعات تأسيسية، تشكلها على أساس عضوي مادام أن الأسرة هي البداية ثم لتجمعها تخلق المشيرة وبتكافلها تأتي الدولة، وفي هذه المسألة نحن أمام استنتاج يبدو سليماً عندما نتكلم على غاية الدولة عند هيجل عندما يعتبرها غاية في حد ذاتها وهي التي تمثل الروح المطلق، التي تسبق الفرد في وجودها، فهي حسب: " عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة. بمجرد أن يرتفع هذا الوعي بكليته، وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة"² وهذا بخلاف فلاسفة العقد كـهوبز الذي يعتبر مبرر وجودها إنساني فرد أناني دافعه المصلحة والأمن.

حقيقة اعتبر ألتوسياس كمشخصية بارزة من الشخصيات البروتستنتية المتحمسة للجانب الديني، إلا أن فلسفته السياسية كانت مبنية على فكرة العقد وبعيدة من التأثيرات الدينية الروحية، فقد جعل من الميل الفطري والغريزة التي تدفع للاستئناس والتجمع كحقيقة أولية لبناء فلسفة العقد المؤسسة على قوانين ثابتة تميز الجنس البشري، وحالة التجمع هذه

¹ - المرجع السابق، ص309..

² - فريديريك. ج. هيجل: أصول فلسفة الحق جزء الأول، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر ط

1996، ص497.

لا تعد أمر مصطنعا بقدر ما هي حالات ضرورية تشكل رغبة الإنسان على الإتحاد، ولعل هذه الفكرة الأخيرة أي الروح الاتحادية بين التجمعات هي أمر ايجابي يسعى للكمال والتكافل بدوافع طبيعية.

والدليل على تسامي فكرة الاتحاد هي تلك التعاقدات والأفضلية فيما بينها على أساس التجمع لا الأفراد، فمن " خلال تعاقد الأسر في ما بينها تنشأ المؤسسة الاختيارية، ومن تعاقد المؤسسات الاختيارية تنشأ الجماعة المحلية، وتعاقد الجماعات المحلية ينشئ المقاطعة، كما أن تعاقد المقاطعات ينشئ الدولة " ¹ وهنا تبرز عظمة الإتحاد، فتقدم المجتمعات لا يعود لعظمة أفرادها بقدر ما يرجع على قدرة تجمعاتها على التعاقد والارتباط، فقد نختلف في الدين واللغة لأفراد مقاطعات معينة، لكن لا يحول ذلك إلى تماسكها و اتحادها. فتقريبا ما نلاحظه اليوم في كثير من الدول التي تؤمن بهذه الفلسفة مثل الولايات المتحدة الأمريكية التي تجعل من الفدرالية كسياسة ناجحة بين مقاطعاتها حيث تعطي لهم الحرية في التصرف من دون أن تكون خارج سلطة الدولة المركزية.

4/3- غروتياس و عقلنة القانون الطبيعي:

اهتمت فلسفة هيغو دو غروت * hugo de groot (1583-1645) الهولندي بإعطاء مساحة واسعة للقانون الدولي وعلاقة المجتمعات والأمم فيما بينها على أساس من التصالح والسلم، وهذا ما دعا إليه مؤلفه الشهير المعنون ب: قانون الحرب والسلم، خاصة لتلك الأطماع التي كانت سائدة بين الدول والعمل التوسعي التي كانت تسعى إليه من أجل الامتداد خارجة حدودها الأصلية قصد امتلاك الجانب الاقتصادي والتجاري، فجاءت دعوته تلك قائمة على هذا الأساس، من خلال توضيح مسألة القانون الطبيعي و عقلنته، وأقصد بذلك قطع جذوره بالفهم اللاهوتي، ويكون قانونا ملزم للجميع من حكام أو رعايا على نفس

¹ - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع نفسه، ص 67.

القدر من الالتزام بما يحويه من عدل واستقامة. ولم تكن مسألة الدولة وخصوصيتها أو النظام الداخلي لأي بلد كان محور اهتماماته مثل ما رأينا عند التوسياس، الذي فصل كيفية بناء الدول عن طريق خريطة تعاقدية.

الإنسان حيوان اجتماعي فطر على الاجتماع، اعتقد أن هذه قضية صادقة لا يمكن لأي إسقاطها، وهي ما تركز عليه رؤية غروتياس وهو الاسم الذي اشتهر به، بحيث أن كل إنسان يميل لأن يعيش مع غيره في سلاموفي اجتماع منظم يحفظ له مصالحه ومصالح غيره، لذا يسعى في جهد متواصل لأن يحافظ على مجتمعه، وما

يقوي هذا الهدف هو طبيعة الإنسان أصلا التي تملي عليه ذلك، فإن " أم الحق الطبيعي هي الطبيعة نفسها، التي تحملنا على السعي لعقد صلات مع أمثالنا حتى عندما لا نكون محتاجين لشيء " ¹ فالرغبة في التعاقد إن صحت المفردة خالية من أي بعد مصلي أو أناني ذاتي كما تبرز بعض الفلاسفات، بل هو غاية طبيعية غير مشروطة، لأنه ببساطة قانون طبيعي " هو ما يمليه العقل السليم الذي يبين أن في فعل ما صفة من الانحطاط الأخلاقي أو الضرورة الأخلاقية طبقا لما إذا كان متمشيا مع الطبيعة العاقلة أم لا " ² هذا القانون يولد من طبيعة الإنسان نفسه وهو أصيل فيه وثابت بالفطرة، فبالعقل نتصرف ونعلم ما إذا كان هذا العمل أخلاقيا مقبولا أم لا وفق ما يمليه علينا عقلنا وواقعنا الاجتماعي. لأنها مبادئ مغروسة في الجنس البشري مطلقا غير قابلة للانتفاء، وهي واضحة وبديهية بذاتها، مثلا القتل أمر مرفوض وغير مبرر خاصة إذا كان السبب في الدعوة إليه دينيا خاصة حرب الثلاثين عاما التي تعتبر أمرا مخزيا للعالم المسيحي حسبه، لذا كانت دعوته صرخة للتضامن العالمي.

¹ - شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص314.

² - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع نفسه، ص 71.

وفيما يتعلق بحدود هذا القانون الطبيعي فهو بالتأكيد يتطابق مع واقعه الطبيعي وهو الحياة البشرية الواقعية، وعلاقة الناس بعضهم البعض، ويحفظ حقوقهم وملكياتهم، من دون التعدي على الآخر واحترام الاتفاقيات والعقود المبرمة بين الناس، ببساطة هو قانون يحفظ الحقوق. لكن من هو المسئول عن مراقبة هذه الحقوق وصيانتها؟

-نشأة الدولة:

قيام الدولة عند غروتياس هو من أجل إعادة التوضيح على الطابع الطبيعي لنشأتها المرتبط أساسا بخصوصية الفرد المائلة للتجمع من جهة وتحقيقا للمصلحة العامة من جهة أخرى، وبفضل هذا الاتحاد بين الأفراد يتحقق التعاقد الاجتماعي الذي تكون الدولة بفعله قادرة على تطبيق القانون وتسيير المنظومة الحياتية للناس. و يضحى التعاقد عبارة عن إلزام يخضع له الأفراد المشكلين له، " وعليه تصبح الدولة عبارة عن تجمع رجال أحرار ارتضوا وبكامل إرادتهم فيما بينهم لتكوين الدولة والانصياع لسلطتها. إذا الدولة كمجتمع بشري مرتكز على مبدأ العقد، تجمع في ذاتها علاقات القانون العام والسلطة السياسية - ولكن بالرغم من أن الدولة تتألف من بشر زائلين فإنها هي باقية لا تموت ولا تزول بزوالهم " ¹ وعليه وفق هذا التحليل لغروتياس فإن شرعية الدولة مرتبطة أساسا بتعاقد الحاصل بين اجتماع أفرادها المتفقين عليه بحكم الضرورة الاجتماعية، ولا يمكن لها بعد ذلك أن تنتهي ولا تتمحي وظيفتها حتى وان ذهبت الأجيال، إنها راعية العقد ومحصنته، لأن دورها يكمن في توفير السعادة لمواطنيها، وإن حصل ذلك على حساب مصلحة الفرد لأن التضحية واجبة إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك.

وكخلاصة لما طرحته آراء غروتياس يمكننا القول أن عظمة هذا الشخص لا تكمن في مسألة التعاقد التي تجري بين المواطن ودولته، أي العبرة في تنظيم الحياة المدنية الداخلية للشعب، بل أسمى من ذلك من خلال البحث في العلاقات بين الشعوب مختلفة أو الأمم

¹ - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث المرجع، نفسه: ص 73.

المتصارعة على أهداف مختلفة، يلزمنا يقول غروتياس هو إيجاد قانون طبيعي يتجاوز الأطر الضيقة للدول ويضمن السلام الدائم بينها ونعمة الأمن والتضامن فيما بينها، نحن مع تطور آخر للفلسفة السياسية لهذا المصلح من صلح بين الفرد ودولته أو تنظيم لحياة مدنية بينه وبين سلطته، إلى اتفاق بين الدول والشعوب فيما بينها، إننا نبحث عن مشروع للسلام الدائم يخص المعمورة، أو بلغة الرواقيين إلى مواطن عالمي تصان كرامته في الأرض كلها، أو بلغة العصر إلى قانون دولي يحفظ المستضعفين من الانتهاك، لأنهم بشر لهم من الحقوق الطبيعية ما يجب حفظها وتحقيقها. وتلك رسالة الهولندي هيغو دو غروت .

المطلب الأول: مفاهيم حول فلسفة العقد

المواطنة عند فلاسفة الانجليز:

مدخل:

اعتبرت مشكلة العقد الاجتماعي في العصر الحديث البراديغم الذي تفسر به كل المسائل، وبه يقاس درجة الوعي للمجتمع وقوة الدولة وحكمها الرشيد، فجهد الفلاسفة انصب على جوهرية هذه الفكرة، خاصة بعدما انزاح الفكر من مسأله الدينية الروحية إلى الواقع المدني، فتحول البحث من تثبيت السلطة الروحية إلى تحييدها ومن ثم تقوية السلطة الزمنية، وعليه "عدم خلق أشخاص أجانب عن الدولة بتربيتهم الكنسية، من خلال فرض قوانين مدنية.. باختصار هو صنع مواطنين"¹. وفي هذا الانتقال حاول الفلاسفة الذين يمثلون هذا الاتجاه الحفاظ بطريقة أو أخرى على فلسفة التقديس سواء للحاكم أم للإرادة الشعبية، وبالتأكيد هنا تغيرت مواقف كل منظر حسب اتجاهه الفلسفي، منهم من نزع القداسة للبابا ووضعها للحاكم، فكانت نظريته في هذا الرباط بين الحاكم وشعبه علاقة حاكم مستبد برعيته، مع نزع نظرية الأصل الإلهي من جوهر الفلسفة السياسية لأننا مع واقع مدني يعايش قضايا الناس اليومية، ومن تنظير آخر يهب للشعب صفة المواطنة ويكون هو السيد في مقابل الحاكم الذي يكتسب شرعيته من مواطنيه. وفي هذا البحث عن تلك المسائل واختلاف الرؤى حولها، حدث الإجماع على وجود الدولة وأهميتها، بل اعتبارها أعظم هيئة في الوجود، دوامها ضرورة قصوى، وغيابها يعني فوضى ودمار غير قابل للتعويض، وهذا ما نلمسه في قراءات المارتلوثر و غروتياش، و كالفن، و بودان، ثم مع هوبز وغيره من الفلاسفة، لأنه خطأ الرجوع على المكاسب الذي حققته أوروبا في تلك الفترة، عندما استطاعت أن تقف في سلطة البابا والتدين الكنسي، ولا من محقق لهذا التفوق من وجود

¹ – le dug de valmy : l'église et l'état ; au dix-novièmesiègle ;

parisgranièrefreres.libraires- éditeurs.p168.

دولة قوية بمواطنيها، وقد أفصح الملك لويس الرابع عشر عن ميوله لقوة الدولة وهيبته حينما قال: " في عام 1679: يجب أن تتقدم مصلحة الدولة أولاً. و عندما نعني بأمر الدولة فإننا نعمل من أجل ذاتنا فإن خير الأولى يصنع مجد الثانية. كما قال وهو على فراش الموت. إنني ذاهب أما الدولة فسوف تبقى دائما " ¹ ، وهذا هو المكسب الذي ناضلت عليه أوروبا، فكيف نظر لها، ثم ما هي طبيعة الإتفاق بينها وبين مواطنيها، أي شروط العقد بينها؟ ثم ما طبيعة الحكم الأقرب لصيانة كرم المواطن؟ الحاكم شخص مستبد أم مفوض خاضع لإرادة شعبه؟ كل هذه التساؤلات اجتهدت عليها فلسفة الانجليز خاصة كل من توماس هوبز* وجون لوك، اللذين عملا على بلورة نظام حكم سياسي يقوم على أسس تصان فيها كرامة المواطن من دون أن يضعف ذلك من الدولة ومبادئها. اجتهادات هؤلاء في أغلبها كانت على مستوى التنظير وكذا صياغة فلسفة سياسية قائمة على العقد الاجتماعي.

السياق العام لفلسفته:

إن الفهم الأسلم لنظرية هوبز السياسية يحتم علينا أولاً القراءة الكلية والشاملة للنسق الفلسفي الذي اتكأت عليه رؤاه وأفكاره، بداية لا يمكننا إغفال الحراك العلمي الذي شهده عصر هذا الفيلسوف من اكتشافات متنوعة كان فيها للجانب الفيزيائي أثراً جلياً، خاصة فيما يتعلق بطبيعة الأجسام والحركة، فهو يعطيه القدر الأهم من المكانة، ويعد جاليليو من رواد هذا العلم، إضافة جعله للرياضيات كمقوم آخر يرتكز عليه نسقه، فقد كان له احتكاك بديكارت صاحب هذا المجال الذي بحث فيه عن اليقين. و هوبز بحث في مجال الفيزياء أو علم الجسم الإنساني وهو المجال الذي يربطه بالوجود والطبيعة البشرية ليضفي الطابع

¹ - عروسي، سهيل: من قضايا الفكر السياسي المواطنة أنموذجاً، مرجع نفسه، ص121.

*-يوماسهوبز: (1588-1679): يعتبر من أبرز فلاسفة القرن 17 بانجلترا، ساهم في بلورة كثير من الأطروحات القانونية والسياسية، وظف مفهوم الحق الطبيعي في تفسيرهم لكثير من القضايا المطروحة في ذلك العصر، ناصر الملكية المطلقة، أثر الفكر العالمي بمصنفات أبرزها لويثان الصادر عام 1651.

العلمي على سياسته، وبالتالي يكون من الأوائل حسب المؤسسين للسياسة المدنية، لأن هوبز عمل على الاشتغال بهذه الثلاثية المتعلقة بالجسم والإنسان ثم المواطن حتى تكون نظريته متماسكة ومتسمة بالعلمية، ونظر لمشروعه بتلك الخطوات على أساس تتويجها بأعمال ومؤلفات تجسدها، وفي هذا الإطار يقول: " لقد جمعت العناصر الأولى للفلسفة، من كل نوع ووضعتها في ثلاثة أقسام بالتدرج، وكنت أود أن أكتبها على هذا النحو، فأعالج في القسم الأول: الجسم وخصائصه العامة، وفي القسم الثاني الإنسان وملكاته الخاصة وعواطفه، وفي القسم الثالث الحكومة المدنية وواجبات المواطنين على هذا النحو " ¹ ولم يكتب لهذا العمل التحرير بهذا الترتيب، لأن كتابه المواطن كان أوائل أعماله. و سنحاول في هذا العنصر أن نقبض على جوهر فلسفته من خلال تتبع القاعدة التي تركز عليها تحليلاته لهذه العناصر من خلال فلسفته الطبيعية أولاً ثم إسقاطها على مجمل آرائه السياسية والسيكولوجية.

1/2 توماس هوبز والفردانية:

فهمت فلسفة هوبز السياسية على أنها ، مؤصلة للإستبدادية المطلقة، بحيث " وبموجب العقد تتمح السيادة لشخص ليمارسها دون قيد أو شرط، لكن اشترط في ذلك حاكما عادلا " ² .وعليه غير منطقي أن تناقش مسألة تحدد الحقوق والواجبات على مساواة وتكافؤ قدره المصلحة العامة، إضافة إلى نقد سلبي ثان يجعل من هوبز المكتشف للطبيعة الإنسانية الدنيئة القائمة على الأنانية وحب التملك والميل للسيطرة، حقيقة نحن أمام جملة من الأحكام التي لحقت بفلسفته وجب توضيحها إما بتصويبها أو بإثباتها وفق لما يدعو إليه نسقه الفلسفي، ومهما يكن من انتقادات وآراء متباينة حول هذه الشخصية، فلا يمكن أن نتجاهل دعواته في تعظيم الدولة وتقويتها، وكذا حال مواطنيها أو بالأحرى رعاياها المتنازلين عن حقوقهم من أجل الحاكم الذي يشكل عظمة الدولة، كما يعتبر الكثير من مؤرخي الفلسفة أن

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، المرجع نفسه، ط1985، ص 85.

² - Janet (Paul) : Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 5ieme ed, paris. P160.

هوبز " يمثل ذلك الانتقال من العقلانية الأرسطية إلى التجريبية البريطانية، وكان تمهيدا لظهور فلاسفة العقلانية في نهاية هذا العصر أمثال ليبتيروسبينوزا¹ ومهما يكن فهوبز هو قامة من قامات الفكر الإنجليزي، وقد قال عنه أحد المفكرين بأن " هوبز إن لم يكن باتفاق الجميع، فعلى الأقل عند أولئك الذين يهتمون بالنظرية السياسية، أعظم فلاسفة السياسة الإنجليزي، وأشدهم إثارة. وفي قراءة كتابه التتين **leviathan** متعة لا تقدر ولا عجب فهو على قدر عظيم من الاتساع والتركيز.."² لأنه من الفلاسفة الذي ناقشوا المسائل السياسية بواقعية أكثر مدفوعين بذلك من ظروفهم التي جعلت هذا التفكير يكون على هذه الشاكلة، فلسفة القوة والحاكم القوي كلها مبادئ دعت إليها هذه الفلسفات من ميكيافلي إلى هوبز ثم نيتشه وغيرهم في العصر الحديث، و أعتقد في معرفة الظروف السياسية والوقائع التي صاحبت حياة هوبز هي التي تكشف لنا بصورة جلية الإطار الفلسفي والسياق الفكري الذي ساهم في تكوين هذا النسق الفلسفي المتكامل من الجسم إلى الإنسان إلى المواطن، أي من البحث في حالة الميتافيزيقا إلى السيكولوجيا الإنسانية ودواعي الأخلاقية وصولا إلى الدولة وسيادة التعاقد.

هوبز غياب الأنا في حضرة الخوف:

يعتبر فكر توماس هوبز نتاج لحياته المضطربة، بحيث كانت ولادته غير طبيعية بفعل الظروف الأمنية الخطيرة التي واجهت بلاده، بحيث أن صادف ميلاده التدخل الأجنبي وبالتحديد في عام 1958 " كان فيه الأسطول الإسباني، الأرمادا المزعوم بأنه لا يقهر، يهدد السواحل الانجليزية.. لقد كان هوبز، الذي قال عن نفسه: الخوف و أنا توأمان، مبتليا دائما وبشكل غير عادي، بمزاج حساس من الخوف " ³ فكانت حالته غير طبيعية، كما مثلت له "

¹-Jean Bernhardt. Hobbes(que sais-je).presses universitaires de France.editionsdelta.deuxième édition corrigée 1994.p05.

²- إمام، عبد الفتاح إمام: توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأزهر، ط1985، ص 17.

³- شوفالبيه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص324.

سنوات المنفى حالة ايجابية وخصبة، عادت على فكره السياسي وأثرت فيه¹ وهو ما برز بعد ذلك في مؤلفاته من نظريته حول القوة والحاكم المطلق، خاصة كتابه الشهير الليفيان*.

لم تكن فلسفة هوبز تنطلق من العدم، بل ساهم فيها الجو الفكري والعلمي والسياسي الذي كانت تشهده أوروبا آنذاك، ففي الجانب السياسي تأثر بنظم الحكم المطلقة التي تفتتت، بحيث كان من أبرز الأنظمة قوة والتي سادت القرن السادس عشر، " فقد بدأت الملكيات المطلقة في الظهور وذلك بعد هدم نظام الإقطاع الذي ظل سائدا طوال العصور الوسطى، حدث هذا في فرنسا مع لويس الحادي عشر، وفي اسبانيا اتحدت أراجون aragon وكاستيل castille بزواج فرديناند وايزابيلا لقيام حكم قوي مطلق، وفي انجلترا انتهت حروب الوردية لكي يحكم هنري السابع حكما مطلقا " ² وبالتالي التنامي السياسي للنظام الاستبدادي هو الذي دفعه هوبز ليحاري هذا التيار، أي وقوفه مع الملكية المطلقة والدعوة إلى التشبث بها، إضافة إلى فلسفة القوة التي دعت إليها الميكيفالية من خلال الدعوة للحاكم المطلق، والدعوة نفسها عرجت عليها فلسفة بودان عندما دعت لتخلي الشعب عن سيادته لحاكمه، فلا غرابة في أن تقر فلسفة الليفيان الإقرار بقهرية الدولة كشرعية واقعية في إطار تلك الحروب والمنازعات الحاصلة.

الخوف محرك طبيعي دعا هوبز لأن يفكر في أناه بطريقة واقعية تستجيب لتحديات الراهن من دون أن ينظر للجانب المثالي الذي ينتاب في حالات قليلة الطبيعة البشرية، ومن هنا جاءت مجمل أفكاره تخاطب تلك الطبيعة الأنانية والمتجهة بكل قواها إلى المصلحة

*- الليفيان: من أشهر مصنفات هوبز الفلسفية بحيث عرض فيه أفكاره حول كتابه الأول المعنون بالمواطن وأضاف عليه بعض الأفكار الجوهرية التي تمثل نسقه الفلسفي بصفة وعمامة وجانبه السياسي فيما يتعلق بالحكم وطبيعة الدولة والعقد الاجتماعي، وفيه رؤية شاملة على مادة الدولة الدينية والدنيوية، وتعود تسمية هذا الكتاب لما استعاره من سفر أيوب في التوراة، الذي يشير لهذا الحيوان الضخم الذي يمتلك من القوة ما لا تقف في وجهه قوة أخرى، وتعني مفردة الليفيان السمكة البحرية الكبيرة التي تأكل الأسماك الأقل منها قوة حتى لا يتسنى لها القضاء على الأسماك الأقل من قوة، أي هي شبه للدولة التي تحمي المستضعفين من قوى أخرى تعلوها قدرة وقوة، مثل الكنيسة أو منظمات وهيئات تعدي على حال الضعفاء، وهنا واجب التنين أو بالأحرى الدولة.

¹ --Jean Bernhardt. Hobbes(que sais-je).IBID.P79.

²- مطر، أميرة حلمي: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع نفسه، ص59.

الفردية، وقد تملك حياة هوبز حالة الخوف، وانعكست هذه الصورة على رؤيته لبني البشر، " لا أخاف من الأرواح، لكنني أخشى ضربة قوية تهبط على رأسي لاعتقاد أحد الأوغاد أنني أضع في غرفتي خمسة جنبيات أو عشرة.."¹ فحالة الخوف الذي تملكته انعكست بصورة مباشرة على تنظيره، كتاب التتين بالأمثلة التي تعبر عدوانية الإنسان اتجاه الإنسان الآخر، فالآخر يشكل له الموت أو احد تجليات هذا الموت الذي يعني توقف الحركة والقفز إلى الظلام. لقيت لمصنفاته معارضة وقدمت للحرق، وحذر من مطالعتها أو تدارسها، حياة اكتفتها الحيلة والحذر والعمل على إبعاد الخوف بضده وهو الأمن الذي يعد ضرورة قصوى للوجود البشري، الذي يعمل على صناعة جهاز يكفل له هذا الطلب الوجودي، إنها الدولة أو التتين القوي. فكيف أسس هوبز فلسفيا لنظريته حول الإنسان الفرد من خلال التأصيل لطبيعته أولا ومن ثم تواجده في إطار الجماعة ثانيا ؟

2/2 هوبز وانتصار العقلانية:

شكلت كتابات هوبز وأرائه مجموعة من الأحكام جعلت منه صاحب اتجاهات ومذاهب متنوعة، وضعت حتى في إطار الكفار الملحدين، خاصة من طرف رجال الدين، الذين اعتبروا في فلسفته تهديدا للروح الدينية، لان فيلسوفنا كان يرى تدخل الدين في المجال السياسي أو غيرها بعدا لحالة اليقين التي تصبوا إليها فلسفته، وإن " كان سبب هذا الخوف - حسبه - هو جراه جهله بالأسباب، كما لو كان في الظلام"² لذا في اعتقادي الحكم الذي يذهب إلى هذا التطرف في تصنيفه لا يعد منطقيا بالنظر للحجج النقلية التي زخر بها كتابه الليفيتان، ولكن الأصح هو اعتباره أن الرياضيات والفيزياء من أكثر العلوم يقينية، ورهن مشروع بناء دولته بذلك اليقين الذي تمتلكه العلوم الرياضية، ومن ثم تحصيل السياسة على قدر من الدقة، وأما اعتبار فلسفته خاضعة للتأثير التجريبي لبيكون ومنضوية تحته، فكذلك

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، المرجع نفسه، ط1985، ص 41.

² - هوبز، توماس: اللفيانان. الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ت: ديانا حبيب حرب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1 2011، ص116.

لا يستقيم مع محددات المنهج التجريبي نفسه، فلم يبد أية ميول للمنهج الاستقرائي البيكوني، لذا " ليس من العدل أن توصف فلسفة هوبز بأنها تجريبية صرفة " ¹ لكن الأقرب إلى كل التصنيفات إذا جاز لنا وضعه في تيار فلسفي معين، فإن توماس هوبز يعد من رواد العقلانية المتأثرين بفلسفة زمانه، حتى عد البعض كتابه المعنون بالمواطن كتاباً من تأليف ديكارت، لذا أصل الحقيقة " أن هوبز من حيث المنهج المنطقي لم يتبع بيكون، لقد كان منهجه استنباطياً على غرار منهج الهندسة ولقد كان عظماء الفلاسفة العقلانيين في هذه الفترة من أمثال ديكارت و سبينوزا و ليبنيز من أصحاب موهبة ممتازة في الأسلوب الرياضي في التفكير وفي ذلك كان هوبز ابن عصره تماماً " ² ولعل تقليد هذا الاتجاه العلمي هو ودون شك الوصول لعلم سياسي راسخ رسوخ قيم الرياضيات. لأن مبادئها ثابتة و لا يجادل في حقيقتها العقل، لذا التوتر السياسي والنزاع الحربي مرده لغياب أفكار صادقة رصينة تركز على الأسس العقلية، فغابت في نظره النظرة العقلانية للأمر والأحداث، فوقع سوء الفهم نتج عنه بذلك ضرورة الحرب، لذا تكمن حالة الخروج من هذه الفوضى بمنهج سياسي يماثل منهج العلوم الرياضية الذي من خلاله يؤسس لشروط السلام وبعث الأمن من جديد.

اعتبر هوبز أن الفلسفة هي العلم الذي يبحث في الأسباب الأولى للأشياء وعللها، وكان يجعل من الفلسفة العلمية كمصطلح تجري عليه دراساته، فلم ير أن هناك فرق بين الفلسفة والعلم، وهي حقيقة ذلك العصر الذي اعتبر الفلسفة كعلم شامل للمعارف جميعاً، وإن كانت بحوثه تركز على الجانب المادي منها بصورة أوضح، فالميتافيزيقا مجال لا يمكن للعقل التحكم فيه أو بلغة ايمانويلكنط، المجال الذي يتشتت فيه الذهن، كما أن الغاية من استخدام

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، المرجع نفسه، ص24.

² - إمام، عبد الفتاح إمام: توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، المرجع نفسه، ص25.

العقل حسب هوبز " ليس في إيجاد مجمل النتيجة أو بعض النتائج وحقيقتها... بل في البدء منها والمضي من نتيجة إلى أخرى"¹.

عصر فيلسوفنا هو الذي كان يحيل إلى تتبع المادة وتطوراتها، وهذا ما جعلها تنتشر كأفكار صحيحة في الأوساط العلمية، واعتبر هوبز نفسه من دعاة هذه الفلسفة واعتبر ديكرت لما استنتجت ماديته الله والنفس هو نوع من المداهنة للحركة اليسوعية التي تربي بين أحضانها، وصحيح لما ناقش فلسفة ديكرت نقف مع عندما مسألة براهين إثبات النفس والله، من دون أن تكلم على مصيرها (النفس) لأنها حسبه من مسلمات الإيمان، وهذا ما لم يكن بوسع هوبز إقراره بحيث اعتبر كل ما يوجد هو جسم، وخاضع للحركة ومن ثم اعتبر أن علم الحركة هو المفتاح لفهم وتحليل الطبيعة البشرية، الذي في رأيه ستعرض لها هاته الآراء لجملة من الاعتراضات. ووسيلته في التبرير هو العقل الذي يعد مرجعا محدد لماهية هذا العالم والإنسان عامة.

3/2 الإنسان بين الطبيعة البشرية والصنعة المدنية:

لقد رفض هوبز هذه النظرة لحيوانية الإنسان كما أشاعت نظرة المعلم الأول وهو أن الفرق بين الإنسان والحيوان يعود إلى " مصدر تفاضلي واحد وحاسم: تنتمي الحيوانات كليا إلى نسق الطبيعة، ولا تمتلك الكلام الذي ربما ألزمها بتشكيل نسق على حدة، ومنحها وسائل القيام بذلك. إن هذا التواصل المفترض بين الإنسان والحيوان إنما يرفضه الليفيثان "² والأمر المؤكد أن أرسطو في تبريره لهذه المعادلة هو جعله من النمل وعالم النحل نموذج مثالي شبيه بالحياة البشرية، وهذا ما لا يمكن تأكيده مع مؤلف التتين، لأنه بصدد البحث

¹ - هوبز، توماس: الليفيثان. الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المصدر نفسه، ص52.

² - مورو، بيير فرنسوا: هوبز، فلسفة، علم، دين: ت، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1 1993، بيروت، لبنان، ص44.

عن إنسانية الإنسان وماهيته، ثم ما مدى حقيقة اجتماعه، هل يعود ذلك بدافع الطبيعة أم غير ذلك؟

الإجابة على هذا الاستفسار ومن دون أدنى شك هو اعتراض على فهم أرسطو للحالة الاجتماعية التي تشكل واقعا طبيعيا له، لكن توماس هوبز بصفته صاحب نظرية الفرد والنزعة الفردية Individualism والتي تتنافى في اعتقادي مع المجتمع الذي يعتبر عضوا مكونا له، هذه الفكرة لم تكن معدومة قبل هوبز لكن أصبحت متبلورة وبصورة أوضح معه، وصارت بعد ذلك الحجر الأساسي في التفكير السياسي الحديث. لذا يعتبر " من الفلاسفة الذين أسسوا للفردانية كمذهب فلسفي قائم بذاته، إضافة إلى لوك ورسو¹ هذه النظرية التي ترى في المجتمع عبارة عن أفراد مستقلين عن بعضهم، وأن دافع الاجتماع مرده الغريزة وحب البقاء والحفاظ على الذات، وعليه حجج أرسطو في هذا الصدد لا تصمد مع دافعية هوبز السياسية، لأن " تفكير هوبز في عمقه فرداني: إن ركيزة الاطلاقية، هو حق الفرد في بقاءه بالذات. وأصل الاطلاقية هو أنانية متتورة. في الدولة الأكثر تسلطا يعرف الفرد أكمل تطوره. إنه يجد فيها مصلحته وسعادته، ولذته ورفاهته " ² فغاية الميل للجماعة يعتبر دافعه الأنانية وهذا ما جعل العديد من الباحثين يرون أن الهمجية صفة أثبتها هوبز على الجنس البشري ولا أخلاقيته مرده حب التملك والسيطرة، وهذا ما تبتدىء به فلسفة جان جاك روسو التي تؤسس للشرور والخروج من حالة الطبيعة الهادئة من أول شخص قال هذا لي وأشار إلى حدود تملكه. وبالعودة لفلسفة هوبز في هذه النقطة المتعلقة بالأنانية والميول، " لأن تركيب جسم الإنسان هو في تبدل مستمر، فإنه من المستحيل أن تسبب الأشياء نفسها فيه الشهية والتجنب ذاتهما دائما، فكيف بالأحرى يجمع البشر جميعا على الرغبة في الموضوع نفسه أيا كان، لكن أيا كان موضوع شهية الإنسان أو رغبته، فإن هذا هو ما نسميه خيرا،

¹-Roger Labrousse. Introduction A la philosophie politique. Librairie Marcel Rivière et cie. paris 1959.p146.

²- توشار، جان: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص263.

وموضوع كراهيته وتجنبه هو ما نسميه شرا " ¹ وهذه الأحكام القيمية التي تصدر عن رغبة الإنسان وشهيته هي التي تتعت بأنها إنسانية فهي نابعة من تروي وفكر وخاصة به دون غيره من الكائنات، وقلنا سابقا أن فلسفة هوبز مادية علمية تجعل من قوانين السببية مصدرا ليقينيتها، وهكذا فهتم حركة الجسم الإنساني وأجزائه الخاضعة لقوانين ميكانيكية، ولجملة من الوظائف الذي تجعله جسما متميزا عن غيره، " وكان هوبز قد ارتبك عرضا من مسألة الإحساس، كمظهر كاف وحده لتمييز الإنسان عن سائر الأجسام الأخرى، وعالجه بطريقة مختلفة حسب مراحل حياته، ولكن دون تحديد موقف واضح. و تردد بين وجهتي نظر: إما أن الانفعالات وصيرورة الوعي عامة هي صيرورة مادية كغيرها من العمليات الجسدية، وإما أن هناك إمكانية لاعتبار أن عدة عمليات هي فيزيائية تارة ونفسانية طورا " ² ومهما يكن فإن التركيبية الفيزيولوجية والحالات النفسية للإنسان تفهم بطريقة سببية، كأثر وتأثير من الأعضاء المكونة لهذا الجسم، وتلك فلسفته للدولة ونظريتها، علاقة الفرد بوطنه كسببية الأعضاء الإنسانية فيما بينها، وتوضيحا لهذه الجدلية يقول " من يريد دراسة الحق العام وواجبات الرعايا، ليس عليه طبعاً أن يفكك الدولة فعليا، بل عليه أن يعتبرها وكأنها مفككة، وبتعبير آخر، من الضروري معرفة خصائص الطبيعة البشرية معرفة دقيقة، والتأكد من الجوانب غير الصالحة لأن تلتئم في دولة، وفي أية علاقات ينبغي على الناس أن يدخلوا مع بعضهم البعض إذا أرادوا التوصل إلى الوحدة " ³ نظرة هوبز من هذا المنظور هي ذات طابع منهجي يبدوا استقرائيا في هكذا تحليل، ما دام أنه يرى في تفكيك الجزء وعرفته انطلاقة واضحة في فهم الكل أو الدولة، أو بعبارة أخرى الانتقال من الفرد الطبيعي إلى الجهاز الاصطناعي وهو الدولة. وهذا ما يجعلنا بالضرورة للبحث في الطبيعة البشرية مجددا قصد معرفة مسألة بناء منظومة سياسية قوية تستطيع القضاء على الصراع والحرب، خاصة

¹ - هوبز، توماس: الليفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المصدر نفسه، ص، ص62/61.

² - هوركهايمر، ماكس: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ت: محمد علي اليوسفي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2006، ص38.

³ - هوركهايمر، ماكس: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، المرجع نفسه، ص38..

بعدها فصلنا في قضية إنسانية الإنسان عن مجال حيوانية الحيوان، ولكل ماهيته ودرجة تميزه. " فالإنسان يتميز عن الحيوانات الأخرى بعقله، الذي لا يعتبر إلا حساباً (أي جمعا وطرحا للنتائج)، وبالفضولية والرغبة في معرفة للماذا وكيف، وبالدين النابع ليس فقط من هذه الرغبة، وإنما أيضا من القلق من المستقبل والخوف من الغيب " ¹

- الطبيعة البشرية بين الخيرية والعدوانية:

يعتبر فكر هوبز " أن الإنسان في الحالة القبل اجتماعية كان ذا طبيعة عدوانية أي ذئب homme-loup " ² حتى وإن تفاوتت القوى الطبيعية بينهم، لكن طبيعة الاختلاف لا تحدد من زاوية واحدة، وعليه نجده يقول: " إن الطبيعة جعلت البشر متساوين، في ملكات الجسد والفكر، بحيث إنه إن وجد في بعض الأحيان شخص متفوق جسديا بصورة واضحة، أو يتمتع بفكر أسرع من سواه، غير أن الفارق بين رجل وآخر ليس كبيرا لدرجة أن يزعم أحدهم لنفسه أية فائدة لا يقدر أي آخر أن يطالب بها بالقدر نفسه، فبالنسبة إلى قوة الجسد، فإن الأضعف يملك القوة الكافية لقتل الأقوى، إما بحيلة سرية أو بالتحالف مع طرف آخر يتعرض لما يتعرض له هو من خطر " ³ فالمساواة بهذا التحديد هي قائمة، ولا يمكن جعل التباين في معطى جسدي أو فكري، لأن القدرة على الطموح والإرادة في الندية حتى إن غابت عنها الآلات الجسدية فهناك أكثر من طريقة لتعويضها، وهذا ما يفتح باب التنافس في المعاملات، ومن ثم يضحي الأمر مسموحا ومفتوحا للجميع في صراعهم ضد الكل، إما فرديا أو جماعيا. لذا قلت أولا وتعقبا على العنوان الذي يفتح لنا باب المقارنة لأي اتجاه تذهب إليه فلسفته، هو أمر واضح الطبيعة المؤهلة للصراع والسيطرة جلية بمفهوم فيلسوفنا، وليس حجة ذلك هو القدر الذي يمتلكه كل واحد من القوة في الجسم أو الذكاء، بل بتلك الإرادة التي تميل إلى القتل وتطمح في وضع الآخر تحت سلطة القهر والطاعة، فتكون

¹ - شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، المرجع نفسه، ص325.

² --Roger Labrousse. Introduction A la philosophie politique. Ibid.p153.

³ - هوبز، توماس: الليفيان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المصدر نفسه، ص131.

الحرب والنزعات، " وطالما أن هذه الإرادة موجودة، فالحرب موجودة وليس السلام والإنسان ذئب للإنسان. مثل هذه الحرب تحول دون كل صناعة وكل زراعة وكل ملاحه وكل رفاهية وكل علم وكل أدب وكل مجتمع وما هو أسوأ من هذا كله الخوف المستمر من الموت العنيف وخطره المستمر"¹ ومسألة الحرب لا تعني ذلك الصراع الواقع والراهن الذي نعيش لحظاته قتلا وتدميرا، بل حتى استمرارها الوطيد كما يقول، أي استمرار تلك الإرادة في الصراع، وما دام أنها حاصلة، فالخوف وذئبية الناس اتجاه بعضهم البعض لا تنتهي.

فالتبيعة البشرية مبنية على المساواة في جوهرها، على اعتبار أن الجسد وما يحوزه من قوة لا يعد أمرا حاسما في التفوق، لأن في التحالف والاتحاد كسر لشوكة البدن، كما أن التفوق الفكري والذكاء هو كذلك يصطدم بتفوق من نوع آخر وهو الحكمة والخبرة التي تعلم الإنسان وهي مكتسبة تعوض هذا القدر من التباين، لذا فلسفة هوبز تنطلق من هذا التكافؤ الموجود بين الإنسان وغير من بني جنسه، علاقة قائمة على المساواة في حقيقتها، ومن هنا تنطلق شعلة الاختلاف، وتتبدى " من القدرة في المساواة، تنشأ مساواة في الأمل بتحقيق الغايات، لذلك إذا رغب شخصان بشيء واحد لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما. فإنهما يصبحان عدوين، وفي طريقهما إلى غايتيهما (وهي بشكل أساسي حفظ نفسيهما، وأحيانا تكون مجرد لذة)، يحاول كل منهما تدمير أو إخضاع الآخر"² فالذي يقع أو يكون محركا لعلاقات الأفراد هو شعور بغياب الثقة، وعدم الأمان، ولعل هوبز كشخصية تبدوا غير مستقرة، عانت من هذه اللحظات وربما طول حياته كلها التي تجاوزت تسعون سنة، وهي من لحظة ميلاده إلى أجاله، وهو يعيش ويعاين حالة الغزاة والاعتداء والتملك وانعدام الثقة بين الأفراد والدول حتى. وفي هذا المقام الذي نناقش فيه وجهة نظره هوبز، نقول أن حالة الألمان بقت ولا تزال هي المحددة لكثير من العلاقات الدولية إضافة للصراعات القبلية والمذهبية والطائفية في كثير من المجتمعات المعاصرة، رغبة في الطموح للتملك، حب للذات، أنانية

¹ - عروسي، سهيل: من قضايا الفكر السياسي المواطنة أنموذجا، المرجع نفسه، ص129.

² - هوبز، توماس: اليفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المصدر نفسه، ص132.

مفرطة، همجية في تلبية حاجيات الغرائز الطبيعية، نتيجتها القتل بالملايين، التشرذم والهجرة بأرقام لا تحصى، دوافع الدمار ولاستقرار واضحة الحب في السيطرة والخضوع، لا أعتقد أن هوبز كان مخطئاً أو متطرفاً في رؤاه، بل ارتكزت أطروحته على منطقية وعلمية بالغتين.

لأن جوهر التحليل يبدو صارماً مع مؤلف كتاب الليفيان، يكون الغرور وحالة الحذر أولية في الأفراد ثم ينجم من الحذر الهجوم، لأن التمني والرغبة الجامحة فينا محرك أساسي في التصرف من أجل الحفاظ على الذات، هي طبيعتنا بهذا الشكل حسب، واعتقد مصطلحات الخير والشر وكل ما يرتبط به تصرف الإنسان الأولي من أحكام قيمية غير مناسب لحالته الطبيعية الأولى التي يفترض كان قد عاشها، وهذا ما سنوضحه عندما نناقش طبيعة هذه الفترة.

3/2 العصر الطبيعي والفردانية:

لعلنا قد التمسنا من خلال تحليل هوبز لفكرته حول الطبيعة الإنسانية على ماديته في تحليله للشخصية البشرية ومدى ميول هذه النزعة، فقد اعتبر " الحركة هي البداية لكل شيء. وبما أن الإنسان جسم يتحرك، فمن حركته يولد الإحساس لديه. الإحساس بالشهوة أو الرغبة هو الخير، والإحساس بالنفور أو الحقد هو الشر. و بينما اللذة هي الإحساس بالخير، فإن الابتعاد عنها هو الإحساس بالشر. والشر الكبير يكمن في الموت " ¹ فهذه المعايير المحددة للإنسان وخصوصيته، هي التي تنعكس على واقعه المعيشي إما بالإقبال أو النفور ومن ثم يحدد الفعل أو الترك، فهذه هي الأسس التي كانت عليها حالة الحياة الأولى للإنسان، " حفظ البقاء الخاص بكل فرد سيتصرف بشكل أناني، لا وجود إطلاقاً لأي مقياس يتعالى على هذه القيمة، فكل يقرر بنفسه ما يراه خيراً له " ² منطق العيش سويًا لم يكن وارداً بل نحن أمام واقع المصلحة. إن إقرار توماس هوبز بالنمط هذا هو حقيقة أمراً افتراضياً

¹- محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر السياسي، المرجع نفسه، ص77.

²- بيتر كونزمان، بيتر بوركارد، أطلس الفلسفة، ت: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، الجسر الواطي، بيروت، لبنان، ط2 2007، ص117.

انطلقت منه فلسفات العقد الاجتماعي، معتبرة أن هناك تصورا مبدئيا كانت عليه حياة الإنسان مسبقا تفترض حالة الصراع مع هوبز، لأن الخطيئة أمر فطري فيه، وهي فكرة مسيحية تشرعها الكنيسة وتجعلها من مسلمات الإيمان، لقد لحق بالجنس البشري خطيئة ادم عليه السلام، عندما أكل من شجرة المعرفة كما يوضح لنا العهد القديم في جزئه المتعلق بسفر التكوين، وبالتالي التوارث هو الذي شكل و أصل لمسألة الشر، ومن ثم تكون دافعية الأفراد الاستحواذ على حقوق الآخرين تلبية لرغباتهم من دون النظر لخصوصية غيرهم وما لهم من حق يمتلكونه، فنظرية هوبز السياسية، تعتمد على هذه الحالة الطبيعية التي وفقها تدرس التحولات في المجالات المختلفة وخاصة في الدولة أي الحالة المدنية، ومهما يكن هي مسائل تخمينية لا يمكن تصديقها فيما يتعلق بذلك العصر الطبيعي، ونظرة هوبز التشاؤمية تلك هي نتيجة لما عاشته الإنسانية من صراع وتنازع، ولا يمكن للطبيعة الخيرة أن تصل إلى ما وصلت إليه من عدوانية واقتتال لولا الشر والنزوع نحو المجد والمنافسة وعدم الثقة، وفي كل ذلك غير صحيح من محاولة تبرئة الساحة الإنسانية من الشرور، لأن في الفكر الإنجليزي بالتحديد نجد لوك يتعارض مع هذه المسلمة التي تدين بها فلسفة هوبز، بالمنافسة يحدث الغزو، و بالمجد يحصل الترف والتفاخر الذي يولد الطبقة والحقد، وبانعدام الثقة يكون الخوف ولا اطمئنان ما يعني بالضرورة أن حالة الطبيعة هي حالة التفرد وحب الذات، هي حالة الاستبداد بكل شيء، وهذا مما يعني غياب السلطة المتحكمة التي تقيهم في حالة الطاعة والرغبة فيما بينهم " فيكونون في الحالة التي تسمى حربا، وهي حرب بين كل إنسان وكل إنسان آخر. فإن الحرب ليست المعركة فقط، أو فعل القتال، بل هي فترة من الزمن تكون فيها إرادة التنازع معلومة بما فيه الكفاية"¹ فحالة الطبيعة هي مرحلة لا تطاق وجب التخلص منها بأسرع وقت من خلال تكوين مجتمع مدني ينظم الحقوق الطبيعية ولا يتركها خاضعة لمنطق الحرية المطلقة، لذا الانتقال من حالة الفطرة المتوحشة بلغة روسو إلى حالة النظام والتعاقد تحت جهاز الدولة عند هوبز، هو أمر ضروري لضمان إنسانية الإنسان.

¹ - هوبز، توماس: اليفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المصدر نفسه، ص134.

المطلب الثاني: هوبز وسلطوية الدولة

1/2 فلسفة العقد الاجتماعي:

أقرت فلسفة هوبز بالحالة السوداوية للمرحلة الطبيعية التي تعني له استمرارها هو قيادة البشرية إلى الفناء بفعل الطبيعة البشرية القائمة على الأنانية والقوة، وجب والحال كذلك إلى التحرر من هذه العبودية المتعلقة بشهوة حب البقاء وغريزة التملك، من خلال إيجاد حالة ثانية تكون أكثر اجتماعية وتنظيماً من سابقتها، تضمن له الأمن والبقاء من دون أن يعرض غيره ولا ذاته للخطر، اختراع جهاز جديداً يمثل عنواناً لمرحلة ثانية من حياة الإنسان مهم وضروري، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد القابل للكمال أي التطور بلغة روسو. فدوافع الإبداع كامنة في الطبيعة البشرية التي تتوق للهدوء والتعايش ولا يوجد هيئة أخرى تضمن له هذا ما عدا الدولة أو التتين كلغة رمزية لها وكضامن للسلام، كما " أن البشر مجبرون بسب ميل فطري طبيعي على طاعة سلطة عليا أقاموها بواسطة اتفاقياتهم المتبادلة "¹. إن بلوغ هذا الهدف حسب هوبز يتم بفعل تعاقد أو ارتباط بين الفرد والدولة، وهنا نكون حسب اعتقادي ليس في عقد تنازل لجملة من الخصائص بل لاكتساب قيم لا يمكن أن تماثلها أخرى في الأهمية، إذا كانت فلسفة العقد الاجتماعي لروسو قد علقنا على مكاسب يتحصل عليها المواطن في الحالة المدنية مقابل لتنازلات تخص مرحلة الطبيعة أو العصر الطبيعي الجميل، فإننا مع مؤلف الليفيتان أمام خطوة لعزة الإنسان وتحقيقاً لمعنى وجوده، الانتقال ايجابي حتى ولو كان الحاكم والمسئول عليه مستبداً، لأنه " يتوقف أمن المواطنين على قوة السيد الأعلى المتولد هكذا، فمن مصلحة الجميع إذا أن تكون هذه السلطة مطلقة. والاحتفاظ بقسم من السلطة الأصلية، أو إعادة تشكيل سلطة وسيطة، أو محاولة التخلص من السيد

¹- THOMAS HOBBS : ELEMENTS PHILOSOPHIQUES DU CITOYENNETE, OÙ Les Fondements de la société civile sont découverts. AMSTERDAM DE LIMPRIMERIE DE LEAN BLAEV.P128.

الأعلى (أو الرقابة عليه)، كل ذلك يؤدي إلى تعريض أمن الجميع للخطر " ¹ فعلى هذا الأساس يعد الأمر مكسبا للفرد، وجود قوة فوقية تمسك بالوضع وتقرض الأمن على الجميع، الذي يعد حلما في حالة قبل التعاقد، وهذا ما يفتح لنا الباب لمناقشة مرحلة الانتقال إلى الحالة الاصطناعية التي وجدت كحل لمشكلة الطبيعة والحرية المطلقة للأفراد الغير مؤسسة على احترام الآخر وحدود حريته. " لأن الإنسان، إذا نظر إليه في حالته الصافية كفرد معزول، وفي عدم قابليته الطبيعية للتواصل، يتمتع على كل الأشياء، بحق عام ومطلق، حق طبيعي في ممارسة قدراته الطبيعية: وهذا الحق هو الترجمة لقدرته غير المحدودة على استعمال إرادته في السعي وراء السعادة، أي في التحقيق المستمر لرغباته " ².

إن هذا المجتمع الطبيعي الذي استنتج هوبز أفق عيشه القائم على الأنانية والشره، رأى في الابتعاد عنه ضرورة ملحة، وبذلك كان قد " دفع مفهوم المجتمع المدني إلى الأمام، حيث قدم مذهباً في القانون والدولة رفض فيه نظريات الأصل الإلهي للدولة، واستنتج أو استخلص أن كل سلطة مدنية يجب أن تكون انعكاساً لأصل مجتمع دنيوي. وقد حارب بسبب موقفه الرافض للاشتقاق السلطة المطلقة من نظرية الحق الإلهي، وذلك لأنه رأى أن الوجود الممكن والوحيد للمجتمع يتمثل في المجتمع المدني والمجتمع السياسي المنظم في دولة " ³ وبهذا نكون قد فتحنا النقاش من خلال الانتقال الاضطراري للحالة المدنية، حول مسألة الدولة التي يلزمنا معرفة وتحديد طبيعة الحكم فيها ثم تجلياتها المدنية، عندما أقصت الجانب الثيولوجي فيها، وبالتالي من الناحية المنهجية تحديد مفهوم الدين عند توماس هوبز يبدو ضرورياً حتى نفهم واقعية تحييد الجانب الديني عن الحاكم. وقبل التعقيب على ذلك نكون قد تبين لنا خصائص حياة الطبيعة ومحدداتها. إن الحالة الطبيعية التي اعتبرت حالة الفوضى والهمجية، ليست واقعية وإنما تجريد عقلي فلسفي يسبق مرحلة التأسيس للدولة،

¹ - مورو، بيير فرنسوا: هوبز، فلسفة، علم، دين: المرجع نفسه، ص 09.

² - شوفالبييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، المرجع نفسه، ص 325.

³ - ليلة، علي: المجتمع المدني العربي، قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، مكتبة لأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2013، ص 25.

وعليه حتمية التخمين تبدو وجيهة حتى تستمد من أصول تكون النواة الأساسية في المشروع السياسي، كما أن الإنسان حيوان سياسي أو مدني بطبعة تبدو مغالطة قد نظرت لها الفلسفة الأرسطية وقد وجدت لها من يقويها في حقبة توماس هوبز، عدوانية البشر والإقرار بها هو تشريع جديد للتربية كعامل حاسم في نجاح مشروع الدولة، وعليه نجد تعقيب هوبز على دعوى أن الفرد يولد اجتماعيا بطبعة وكذلك صالحا هي فكرة مثالية في اعتقادي حسبه، لأن خصوصية الاجتماع تتطلب حسما وتوجيها وفي إشارته لتوضيح هذا الالتباس يقول أنه: " ما دمنا نرى الآن مجتمعا منظما بالفعل. فقد يكون من الحمق أن نضع حجر عثرة أمام القارئ فنقول له أننا ننكر أن يولد الإنسان صالحا للمجتمع. ومن ثم لا بد أن أسوق هذا التوضيح: إن الإنسان كإنسان أعني بمجرد ما يولد تتحول العزلة إلى عدو له: فالأطفال بحاجة إلى الكبار لمساعدتهم على مواجهة الحياة.."¹ فالتحضر يلزمه قوانينه وإجراءاته، فإذا سلمنا بمقولة الاجتماع كحالة إنسانية طبيعة فينا فإن التحول لحالة الدولة ونظامها هي أكثر تعقيدا أو أدق من الاجتماع المحض بلغة هوبز، المجتمع المدني يقوم على موثيق وعهود ضرورية أو تنازل عن حقوق طبيعية أو ترك حرية محددة لشخص الحاكم أو المجتمع، وهو المعنى الفلسفي الذي نستنبطه من همجية الفرد، أي الغير مستعد مسبقا لفهم خصوصية المرحلة، فهم غير صالحين لذلك، فلم يخلقوا مدنيين بطبعهم كما علل أرسطو ذلك " وإن كان الإنسان بالطبع كائن اجتماعي، وأن هذا الذي يبقى متوحشا بحكم النظام لا يحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني"². فالميل والرغبة للتجمع هربا من العنف وطلبا في الأمن ليس مبدءا يضيء الأخلاقية على الفرد، فيلزمه تنشئة اجتماعية وتطويبا بفعل التربية والتعليم، فهو قابل للإصلاح. كما أن حالة الطبيعة تلك قد تشكلت على المساواة أي انتفاء كل لون من ألوان الطباقية، فلا يمكننا إيجاد سيد ومسود، بل عدل كله، لذا نجده يقول: " الطبيعة جعلت البشر متساوين في ملكات

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، المرجع نفسه، ط1985، ص 320.

² - أرسطو، طاليس: السياسة، المصدر نفسه، ص95.

الجسد والفكر "الهم في القدرة على إثبات الذات وتحقيق المصلحة كل حسب طاقته، وعليه لا مكان لمعايير و أحكام العدل والظلم أو الخير و الشر، لأننا أمام غياب لسلطة مرجعية تفصل بين حدود الحرية وتطبيقاتها، نحن أمام غياب لمنطق القانون وبالتالي غياب الظلم والاستبداد. وفي هذه النقطة التي تشير إلى السلطة المكروهة التي تسعى لضبط الحال، نجد اتفاقا شبه واضح بين روسو و هوبز ويتعلق " بعقم القانون الطبيعي العملي طالما لا تدعمه القوة المادية إلى مدى تأثر الأول بالثاني في وضع النبرة على القوة في تسيير التصرفات الإنسانية تسييرا مضمونا مؤتمنا. وفي هذا يكمن جوهر واقعيته - على ما يتخلل هذه الواقعية من انغماس مثالية عقلانية " ²

2/2 جدلية الدين والدولة:

لقد تعددت الأحكام على الرؤية الدينية لتوماس هوبز في فلسفته بصفة عامة، وجزئيتها المرتبطة بالدولة في شقها الثاني، أما بخصوص محاكمة تدين هذه الشخصية فهي مثار اختلاف وعدم اتفاق، وفي اعتقادي أن هوبز نفسه كان من مجددي المنطق الديني وكيفية توظيفه، وهذا ما لف حوله غموضا أخرجه من دائرة الكفر أولا أو اعتبره من رواد الإيمان المسيحي ثانيا، ومهما يكن فإن جدلية الدين والدولة، أو السلطة الروحية في مقابل السلطة الزمنية هي الأخرى تحتاج لتوضيح أكثر وكيفية فهمها في النسق الفلسفي السياسي لتنظير هوبز، أولا مما لا شك فيه أن البعد الديني في مؤلف الليفيتان يظهر بقوة وبحجج نقلية تتكئ عليها فلسفته لتوضيح مكانة التدين في الخارطة السياسية، وعند وضعنا للعنوان جعلنا الدين في مقابل الدولة، أو بالأحرى نحن نبحث على إجابة مفهومة تتير لنا أسبقية أي سلطة نثق في تنظيم لها لحياتنا، ولعل الرد على هذا الغموض يبدو واردة في كتاب الليفيتان نفسه، وبالتحديد في صورة هذا الكتاب الذي يفك لنا تقريبا كل الرموز المرتبطة بنظريته حول الدولة

¹ - هوبز، توماس: الليفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المصدر نفسه، ص131.

² - قربان، ملحم: الحقوق الإنسانية فعل التزام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1989، ص51.

وموضع كل السلطات الممكنة تواجدتها فيها، حقيقة أن اللفظ المسمى به الكتاب هو لفظ عبري يحمل دلالة رمزية على عظمة هذا الحيوان الضخم الذي يتفوق على كل شيء، وهو اقتباس من الموروث الديني، ورد في سفر أيوب في الكتاب المقدس، " فموضوعه هو إقامة الدولة القوية المنيعة التي تقضي على كل ضروب الفوضى والاضطراب، والفتن والحروب الأهلية " ¹ نحن أمام قوة إلزامية من مهامها الإشراف على الأمن لأنه يمتلك القدرة على ذلك، وهي الدولة المقصودة بهذا الدور وليس الدين، فالمتمأمل لصورة الكتاب يرى " عملاقا يملك غزير الشعر، يضع على رأسه التاج، ويحمل السيف في يده اليمنى، فهو الذي يملك القوة، ويسن الشرائع، ويضع القوانين، ويعلن الحرب، ويشن المعارك.. ثم نرى العملاق، من ناحية أخرى وهو يحمل عصا البابوية في يده اليسرى، ومعنى ذلك أنه يشرف على الكنائس والأمور الروحية، والمسائل الدينية بصفة عامة " ². وعليه لم يكن التنين هذا اللفظ الرمزي يعني الحاكم أو الملك كما تذهب بعض التحليلات، ورأت أن فلسفة هوبز كانت تعني الملك شارل الثاني أو غيره، لكن في المحصلة فإن الدولة هي سلطنة الدين والدولة.

يعد مفهوم الدين عند هوبز مهما وركيزة أساسية حول مفهومه للدولة الدنيوية، لأن المسألة الدينية خطيرة لما أنها تبقى المحرك الأساسي للحرب، والحفاظ على السلم الأهلي، ولعل الصراعات الدينية التي كانت بين الدول والشعوب أمر جعل هوبز ينظر إلى هذه الإشكالية بجدية، ويعتبر معالجتها أمر حاسم، والدين أكثر من ذلك هو ظاهرة إنسانية وجب البحث فيها وتقنينها، فلا " وجود لعلامات ولا ثمار الدين إلا في الإنسان وحده، لا سبب يدعونا للشك في أن بذرة الدين هي أيضا موجودة في الإنسان فقط، أو هي تقوم على صفة مميزة، أو على الأقل على درجة من هذه الصفة، لا وجود لها في المخلوقات الأخرى " ³ فالتدين حالة إنسانية، لكن الذي يرتبط بالتدين هو الخوف وهي حالة مصاحبة للإيمان،

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، المرجع نفسه، ط1985، ص 286.

² - المرجع نفسه، ص287.

³ - هوبز، توماس: اليفياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المصدر نفسه، ص114.

فقد يكون وراء هذا الإحساس هو غياب المعرفة الكاملة للظواهر، فصحيح أن الآلهة خلقت في الأذهان عند الأوائل نتيجة غياب العلم، أما فيما يخص الإله الواحد فقد تكون معرفته أسهل من خلال البحث عن الأسباب الحقيقية للأجسام الطبيعية وطرق عملها، لذا كما قال توماس هوبز أن " الخوف المستمر الذي يصاحب الجنس البشري دائما هو جراء جهله بالأسباب، كما لو كان في الظلام، لا بد أن يكون له موضوع ما، وبالتالي عندما لا يكون هناك شيء مرئي، لا يكون هناك ما يتهمه المرء بحظه الحسن أو السيئ، باستثناء سبب أو عامل غير مرئي " ¹ ويبدو لي الكلام نفسه نجده عن الفيلسوف الألماني فيورباخ لما يناقش الظاهرة الدينية وتبريره لكيفية نشوءها، " فالطبيعة هي الموضوع الأصلي الأول للدين كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم. فالتأكيد بأن الدين فطري بالنسبة للإنسان زائف إذا تطابق مع الثيولوجي، ويكون صحيحا تماما إذا كان الدين هو الشعور بالتبعية الذي يدرك فيه أنه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه، وإذا فهمنا الدين هكذا فإن هذا الكائن يكون ضروريا بالنسبة للإنسان كضرورة النور بالنسبة للعين، والهواء للثنتين " ² وهذا الطرح يقترب في المعنى لما قال به هوبز، عن الدين كتسليم بخوارق والرضوخ لأحداث طبيعية والسبب في ذلك يعود إلى جهلنا بحقائقها وأسبابها، فتبقى لخلق الأعذار من هذه القوة الطبيعية كرهبة يجب إرضائها، وهذا هو الدين بمفهومه الضيق، ولا يمكن أن ننكر خطورته وتأثيره على الواقع الحياتي، من خلال سلوكيات قد تؤدي إلى العنف والقتل وإشعال الحروب، فلخطورته وجب تحديد دوره وهذا هو لسان هوبز، فصل بين السلطة الزمنية والروحية بين الدين والدولة، بين الأخلاق والسياسة، فكنا بذلك قد تجاوزنا النظرة الايتوبية للدولة، التي تعمل على جعل مواطنين فضلاء، أو منطلق الدولة الدينية الذي يهتم بتوحيد كلمة المؤمنين على معتقد واحد، إننا مع مؤلف الليفيتان أمام سياسة واقعية. " دراسة للواقع الذي يعيشه الناس بما ينطوي عليه من مشكلات...حروباً أهلية طاحنة استمرت سبع

¹- المصدر السابق، ص 116.

²- فيورباخ، لودفيج: أصل الدين، ت: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1991، ص28.

سنوات، عانت فيها البلاد من ضروب شتى من الفوضى والاضطرابات، مما جعل الفيلسوف يبحث عن وسيلة لمنع تكرار هذه الأحداث المؤسفة، والفتن التي طحنت الناس ولم تجعل المواطن أمنا على نفسه، أو ماله أو أسرته " ¹ .

لقد وجد التتين كسلطة أحادية تبسط قوتها على الجميع، ولا توازيها في السيطرة أية قوة، فصورة الكتاب هي التي ترمز لعملية الحكم، " فالنصف الأول من جسم هذا العملاق يرف على الأرض: الحقول، والصناعة والزراعة والمدن والقرى والكنايس والمجامع... وكل شيء في المجتمع. أما النصف الأسفل من الصورة فنجد فيه مجموعة من الصور الصغيرة وضعت في صفين متوازيين: الصف الأول يرمز إلى مجموعة من الصور المدنية. والصف الثاني لمجموعة أخرى مقابلة لها من الرموز والشارات الدينية " ² وفي ذلك رمزية كبيرة ودلالة واضحة على قدرة الدولة الكاملة على قيام بدور الرقابة والعدل. فوجوب خضوع السلطة الروحية للسلطة المدنية ضروري حتى نتفادى أخطاء الأمم السابقة، وحتى المجتمع الانجليزي، الذي كان في مواجهة بين المذهبين المسيحيين، أو في مواجهة سلطة روما الكاثوليكية. و في دور الدولة المناط بها القيام به وهو الحفاظ على بنية المجتمع وتماسكه، لن تجد صعوبة في توضيح مسألة تطبيق القانون كصفة مطلقة تخصص قوانين المدنية بما فيهم الطبقة الدينية، ولن تغضب المؤمنين بحريتهم في الاعتقاد والإيمان كيفما كانت طبيعتهم، الواجب في الإيمان عدم فرضه على واقع الحياة السياسية أو الدنيوية، علمانية الدولة لا تضر بحالة الإيمان، فهذا الأخير أمر داخلي ذاتي يخص الفرد نفسه، وحتى ما يخص الحياة الخارجية، أي أحوال المجتمع المدني فهو ينبني على قوانين الطبيعة أو القوانين الإلهية المتعارف عليها، كحق في الأمن والحياة والحرية إذا لم تتعارض مع مصالح الغير. لكن مع ذلك يبقى للدين جانب سلبي رفضتهم فلسفة توماس هوبز، وهو في اعتقادي

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، مجلس الأعلى للثقافة، ط 2002، ص 277.

² - إمام، عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، المرجع نفسه، ص 275.

ما جعل بعض رجال الدين يثورون عليه، فكانت مواقفه من مسائل الإيمان الخرافي عنيفة جدا، إننا أمام مملكة للظلم و الظلام.

- فلسفة هوبز حول المسألة الدينية :

لقد تضمن كتاب الليفيتان لتوماس هوبز في آخره جزئية مهمة، كان قد تنبه لها غداة تحليله لفلسفته السياسية الجديدة، حول قضية جوهرية كانت سببا رئيسيا في غياب الأمن ولا استقرار في انجلترا، وهو الصراع الديني الناجم عن سوء فهم لطبيعة الدين المسيحي ورسالة السيد المسيح عليه السلام، وظلت القضية الدينية في صلب المشاكل التي تعاني منها أكثر الشعوب قديما كان أو حديثا، من خلال تنويع تلك الاختلافات إلى صراعات دموية، سواء كان ذلك من سوء الفهم للكتاب المقدس بصفة عامة خاصة الرسائل الإبراهيمية (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، أو كان سبب الاقتتال هو تدخل السياسة وتوظيفه لأغراض إيديولوجية، ولعل قراءة هوبز في مؤلفه التتين لخطورة الدين، منطلقة أساسا من الفهم السيئ للمعتقد الإيماني والفشل في تفسيره، والذي يعني حسبه أننا في مملكة للظلام تنبني على أفكار خاطئة شيطانية، والذي يعتقد هذا الفكر المظلل ويعيش تحت سلطته هو ابن لهذه الظلمة، الذي يعني بالضرورة غياب النور الإلهي. والذي يجعل من الدين حقيقته الجوهرية هو المؤمن حقا أو ابن النور بلغة هوبز، " فمملكة الظلام، كما تحدها هذه المواضيع وغيرها من الكتاب المقدس، مجرد اتحاد للمخادعين يحاولون السيطرة على البشر في هذا العالم، وذلك بأن يطفئوا فيهم النور - نور الطبيعة ونور الإنجيل - عبر عقائد مظلمة وخاطئة، لإحباط استعدادهم لمملكة الله الآتية " ¹ فمعرفة النور الإلهي ضرورية لتجاوز الأخطاء المرتبطة بالتصورات الماورائية التي تركز على الخوف وإدخال علم الشياطين والعقائد العجيبة التي تخرج المؤمن عن حالة الوعي وتجعله في عالم الهالك، وقد يقتل من أجل أفكاره الظلامية، تلك مملكة الظلام التي ثارت عليها آراء هوبز وجعلت من الدين

¹ - هوبز، توماس: الليفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر نفسه، ص،ص579/580.

كمتعقد إيماني ذاتي، وعامل مهم يدفع بالفرد إلى التحرر والتمتع بالحرية الطبيعية وكذا ما تجيزه قوانين الدولة، وليس وسيلة لسيطرة والاستغلال، وهذا ما يجعلنا نناقش هذه النقطة التي تشكل جوهر قيم المواطنة الحديثة.

3/2 الحرية الفردية بين الحقوق الطبيعية والقوانين المدنية:

لفهم فلسفة الحرية عند هوبز بصورة دقيقة ، يلزمنا معرفة الأطر التي وفقها فهم هذا المفهوم عنده، وعليه فالهيكل الصناعي المهم في هذه النقطة هو الدولة، لأن هذه الأخيرة هي الراجعة الحقيقية لموضوع الحرية بين الأفراد وآليات تطبيقها، فمفهوم الدولة ومبررات نشأتها نقاط مهمة تسهل عملية تحديد حدود حرية المواطن وكيفية ممارسته لها.

إن مناقشة هوبز لمسألة الدولة سيكون أمام اعتراض أرسطي ثاني يعتبر في وجود كنتيجة تطور طبيعي لها من العائلة إلى القرية ثم المدينة، لأن الإنسان مدني بطبعه، لكن مع صاحب كتاب التتين، الفهم يختلف والمبررات متباينة، إن وجود الدولة فيالأصل هو قصدي واتفاقي أو تعاقدية الغرض منه بلوغ الأمن والسلام، أو هي " السبب النهائي، والغاية وهدف البشر (التواقين بطبيعتهم إلى الحرية وممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم، (والذي يجعلهم يعيشون في قيد في إطار الدولة)، يكمن في التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة. وبعبارة أخرى يكمن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البائسة هذه التي، هي نتيجة للأهواء الطبيعية التي تسير البشر¹ فضبط الدوافع الغريزية الطبيعية والتي تمثل نوع من الحقوق الطبيعية أمر ضروري وتكون الدولة هي المسؤولة عليه، ومن دون أن يسفر تدخلها هذا لأن يتنافى مع قيم الحرية، والتي تعد حقا طبيعيا لكل إنسان مواطن. ومن هنا قبل أن نعلم الحرية ومفهومها يجب أن نوضح ماذا نقصد بالحق وكيف يكون مع أو ضد تطبيق القانون، لأن في هذه الجزئيات تحدد صيغ الحرية للأفراد، أولا " الحق الطبيعي كما يسميه الكتاب عادة، هو الحرية

¹ - هوبز، توماس: الليفيان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المصدر نفسه ، ص ص، 176/175.

الممنوحة لكل إنسان في لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة أعني للمحافظة على حياته، وبتالي حريته في أن يفعل أي شيء يكون في تقديره، أو يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية.، أنا لا أعني بكلمة حق شيئاً آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان لأن يستخدم قدراته الطبيعية¹ وكلمة الحق هي ذات دلالة واسعة وعندما يستعمل هوبز الحقوق الطبيعية* فإنه يقصد بها تلك الحقوق الضرورية التي لا يمكن للإنسان أن يكون من دونها. ولكن في مقابل الحقوق الطبيعية هناك قوانين طبيعية والتي تلزم وتحدد أو تأمر وتنتهي، فمساحة الحق الطبيعي تتسم بالحرية أن تفعل أو لا تفعل وفق مقدراتك الشخصية، لكن القانون الطبيعي حرية الاختيار عنده ملزمة ومحددة، صحيح هو تزواج للشعور بين الحرية والخوف، أو بالأحرى هما متطابقان، لماذا؟ لأن الحرية بمفهومه تعني غياباً للمعارضة، أو عدم وجود أي حائل يمنع الحركة، هذا إذا كان الحديث عن الأجسام الطبيعية، أما الفرد أو الكائن الإنساني نقوله عن أنه حر إذا كان يمتلك مقومات الفعل، فمثلاً عندما يقال: " أن الهبة حرة، فليس المقصود أن الحرية هي الهبة، بل في الشخص الذي يقوم بها، دونما إكراه من قانون معين أو اتفاقية معينة كذلك، وعندما نتكلم بحرية، ليس المقصود حرية الصوت، أو اللفظ، بل حرية الشخص الذي لم يرغمه أي قانون على التعبير بأسلوب مختلف عن الذي اعتمده " ² وفي ثنايا هذا التوضيح لما نفهمه على الحرية يكون الخوف من تطبيقها أو لا، متزامناً، وهذا هو التناقض الذي كشف عنه هوبز من خلال جدلية القانون الإلزامية، وحدود الحرية الإنسانية المشكلة لكيونته، مثلاً " تسديد الديون أحياناً، خوفاً من دخول السجن، وهو عمل شخص متمتع بالحرية، لأن الاحتفاظ

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، المرجع نفسه، ط1985، صص، 334/333.

*- الحقوق الطبيعية: لقد حدد هوبز هذه الحقوق وجعلها أربعة ولا يمكن لأي إنسان أن يكون في غنى عنها، أولها الحق في البقاء والحفاظ على الذات، ثانياً: الحق في الوسيلة لتحقيق الغاية الأولى، بشرط أن تكون هذه الوسيلة مساوية في الدرجة للحق الأول، ثالثاً: وهي بعد وجود الحق الأول والثاني يترتب عنهما حقاً آخر وهو حق الإنسان في تقرير أنواع الوسائل الضرورية، والحق الأخير هو المتعلق بالملكية، وهي ذات رمزية مطلقة، فلا يصح أن تقول هذا لي، أو كلام من هذا القبيل حسب هوبز، أن كل يملك كل شيء، والجميع لا يملك أي شيء.

² - هوبز، توماس: الليفيان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المصدر نفسه، ص217.

بالمال لا يعوقه عائق، فبصورة عمومية وفي كل الدول، تكون كل الأفعال المنفذة خوفا من القانون، أفعالا صادرة عن أشخاص يملكون الحرية في عدم القيام بها " ¹

إن القوانين الطبيعية التي تتنادي بها فلسفة هوبز تستمد مشروعيتها من المصدر الإلهي، وهي مبادئ فطرية تتنادي بها الفطرة السليمة، العدل، الرحمة، الحفاظ على الذات، الطاعة...كلها أسس تحاول الدولة المدنية المتجسدة في شخص الحاكم كالأنظمة الملكية أو الجماعية (الديمقراطية) على صيانتها بفعل قوانين، بحيث تكون الضامنة على تجسيدها، من دون أن تضفي عليها الطابع الديني، فهي المشرع له، والتي تحافظ على صيغته المدنية له.

الحاكم المطلق الواعي هو الشخص الذي كانت تأمل فيه فلسفة توماس هوبز لأن يجسد أطروحاته السياسية التي يكون من شأن تجسيدها على الأرض الواقع أن تنهض الأمم وتحافظ على عزة مواطنيها وحقوقهم، فإذا كان التعاقد عنده يعني تنازل مجموعة من الذوات على تسيير إرادتهم إلى شخص الحاكم، فإن المقابل لهذا التنازل هو وجود الأمن، ومن ثم المواطن في حكم الحاكم المطلق، لا يعني بالضرورة استبدادا، كما إلزام الحرية بطابع القانون لا يعتبر قهرا بقدر ما هو حرية كاملة، توفر فيها شرط الاختيار المبني على العقل والذكاء والمصلحة الفردية، لا يعترض في ممارستها أي عارض، اللهم تزامنها بالخوف الذي يعد حالة شعورية ترادف القيام بالفعل أو تركه من دون أن يكون قهريا. وبذلك نكون قد توصلنا مع هوبز إلى فلسفة سياسية جامعة لكل شيء وفاصلة في أمور دقيقة، أبرزها جعل السياسي والأخلاقي بينها خيط رفيع إلا أنه لا يلتقيان كما أن الحالة الدينية قد قومت أسسها وأعيد للدين جوهر وحذرت فلسفة هوبز من مملكة الشيطان أو الظلام التي تأخذ من الإنسان جوهره وهي الحرية، لصالح دعاة المصلحة الفردية، كما أن الحاكم وإن كان مطلقا فلا يستمد إطلاقيته من القدسية الدينية، بل كان للشعب في تنازله عن إرادته المعين على تقوية

¹ - المصدر نفسه، ص217.

أسس الدولة، وفي الأخير يمكننا اعتبار مع هوبز أن الأمن والابتعاد عن التناحر الديني من أبرز أهداف الدولة ومن أقوى مبررات وجودها على الإطلاق، وفي ذلك تحفظ أبرز الحقوق الطبيعية لأفراد وهي البقاء والمحافظة على الذات، ومن أقوى المبادئ المدنية هو الحرية في كنف سلطة القانون.

إن كثيرة هي النقاط الذي أثارها فلسفة هوبز ودارت حولها النقاشات، لم تكن محل قبول أو اتفاق، بل وجدنا في أحيان أخرى معارضة شبه مطلقة، ولعل من يمثل هذا الاتجاه في الفكر الإنجليزي جونلوك الذي وضع أعمالا في هذا المجال لتقويم الآراء السابقة، وأصول لأفكار سائدة، وهذا ما جعله غير محل للرضا بين أطراف الحكم، وبالتحديد الطبقة الملكية.

اختلف لوك مع هوبز في مسألة الحالة الطبيعية التي لم ير فيها مجالا للفوضى، بل فترة نظام وحرية، ولم تكن فلسفته في العقد الاجتماعي شبيهة من حيث المضمون معه، ودافعت نظريته عن الحرية السياسية والدينية، وناقش مسألة الملكية وطبيعة العلاقة بين المواطن ودولته، وجعل للمرأة فيها رأي لنا فيه نظر.

المطلب الأول: لوك و الديمقراطية الليبرالية

1/3 جون لوك و الثورة الديمقراطية الليبرالية:

توضع فلسفة جونلوك في نطاق الاتجاه التجريبي الذي كان بارزا في القرن السابع عشر، والذي يجل من مصدر الحواس الأصل في المعرفة، وبالتالي ستتعرض هذه النظرية على باقي الحقول المعرفية الأخرى بما فيها فلسفته السياسية، " وفي إطار هذا التفسير التجريبي للمعرفة يرفض لوك والفلاسفة التجريبيون عموما القول بأن الحقيقة النهائية قد وصل إليها البشر سواء في العلم أو في السياسة أو الحياة الإنسانية - ذلك لأن أي حقيقة ليست في نظرهم أكثر من احتمال يمكن أن يتغير إذا ما ظهرت وقائع جديدة تغير في معتقدتهم القديم " ¹ فنحن لسنا أمام واقع ثابت يتميز بوقائع مطلقة، بل الصيرورة هي الحدث الأبرز في كل شيء، والملاحظة العلمية تكشف أصول هذا التغير وهذا ما يسمح للفيلسوف السياسي بأن ير في اختلاف الرأي وتعارض ليس دعوى للعداء والحقد، بل التجربة الإنسانية هي الكفيلة بأن تجعل تلك النظرية ذات قيمة لفرد دون غيره وهكذا. هي جملة من الأسس قامت عليها فلسفة لوك بصفة عامة، والسياسية منها بالخصوص.

يعتبر من الفلاسفة القلائل الذين دعوا صراحة إلى سلطة الشعب وقدرته على التغيير، ففي بحثه حول الحكومة المدنية أكد " رأيه السياسي من أن الحكومة بما فيها الملك والبرلمان مسؤولة أمام الشعب، وان سلطان الحكومة مقيد بالتزام قواعد الخلق والتقاليد الدستورية، ويرى أن الحكومة ضرورية لا بد منها ² ولعل الذهاب في هذا التطرف وتقديم الأفضلية للشعب على أية جهة سياسية أخرى له دوافعه بالضرورة، أولا لا يمكننا إغفال الإطار الفسفي الذي نمت فيه فلسفة لوك، كنا في صدد تثبيت الدور الريادي للحاكم المطلق الذي لا يمثل العقد ولا يعد جزءا منه، كما يمتلك مميزات الزعامة المطلقة، وهذا ما علمنا جزءا منه مع هوبز.

¹ - مطر، أميرة حلمي: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، المرجع نفسه ص 65.

² - لوك، جون: الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ت: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، دون طبعة، ص6

لكن في اعتقادي أن الأصوات المؤيدة لشخص الحاكم المطلق كانت قد تقوت واصبغ عليها الجانب الثيولوجي، الذي جعل المسألة دينية، ونحن في مقام السياسية الدنيوية. إننا مع زعم يجعل للملوك حقا إلهيا وتأسيسا شرعيا مستند من الكتاب المقدس، وهذه الفكرة قديمة نجدها في كل الحضارات القديمة، لكن الأمر في الرسائل السماوية أكثر خطورة من خلال التاويلات التي أضفيت عليها. وقبل التعقيب على هذه الإشكالية يجب وضع لوك في سياقه الفلسفي والفكري، وما هي أبرز أعماله التي جابه بها فكر الراهن.

لوك* يعتبر من أهم فلاسفة القرن السابع عشر، ولعل هذا الصيت يعود لعائلته، خاصة دور الوالد، الذي كان رجل قانون ومحاماة، وكان تكوينه الديني " على المذهب التطهري puritanism من ناحية أبيه أمه معا، حيث كان الاثنان من اتباع هذا المذهب¹ وللتعليم المذهبي أمر حاسم على النظر السياسي فيما بعد، لأن الانتماء للبرستنتية يعني رفض الوصاية بكل أشكالها، ولعل هذا ما نلاحظه في انتقادات اللاذعة على سلوك الملكية الدينية. كما أن الصراعات الدينية المسيطرة على الواقع الانجليزي، هي الأخرى قد جعلته يختار طريق المواجهة والإصلاح، وكان سنده في ذلك والده الذي انحاز الى التوجه البرلماني الذي يملك صلاحيات أكثر تعبر عن روح الشعب.

لا يمكن أن نغفل اذن حقبة لوك التي تمثل بامتياز عصر النهضة، الذي شهد ثورات متنوعة جعلت منه قرنا حاسما في تاريخ البشرية وأروبا بصورة أدق. علمية دينية وسياسية، فروح العصر لجون لوك التي شهدت هذه التغيرات الجذرية في الذهنيات التفكير والتي راحت لمراجعة التراث القديم كله، وبشقيه سواء كان الوسيط أو اليوناني، لأن من حقائقه الكثير

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: جون لوك والمرأة، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2009، ص 21.
* - جون لوك: فيلسوف انجليزي من مواليد 1632 بمدينة سومرست Somerset وفي نفس العام الذي ولد فيه سبينوزا الفيلسوف الهولندي، تحصل سنة 1674 على تصريح بمزاولة مهنة الطب، شهد الصراعات والمؤامرات السياسية بين الحزبين المسيطرين على الحياة السياسية، حزب المحافظين الثوري، أنصار توسيع الصلاحيات الملكية، وبين حزب الأحرار الويغ خصوم هذا التوسيع، وكان لوك قد اختار حزب " الويغ " المعرض للصلاحيات الملك، فتعرض للاتهام بأنه ضد الملك ثم برئ واضطر للهجرة إلى هولندا، من أبرز أعماله التي خلدهت كفيلسوف نذكر: رسالة حول التسامح، وفي عام 1690، ظهر كتاب آخر هو رسالتان في الحكومة المدنية، وفي العام نفسه صدر كتاب مقال عن الفهم البشري، وأعمال أخرى كبعض الأفكار حول التربية والتعليم.

التي ظلت فاعلة في تحديد طبيعة الحياة في أوروبا. " ما كدت أحس بوجودي، حتى وجدتني في زوبعة"¹ ، كال هذه المراجعات خلفت لنا بعث لقيم جديدة مست كل جوانب الحياة مشتملة، أبرزها على الإطلاق المعطى الديني الذي ترك جملة من الصراعات بين الطوائف المسيحية والحروب، كان للوك الرأي فيها، وكان الأمر ضروريا للفصل فيه، ولعل رسالته في التماسح دليل على هذا المجهود الغاية منه منها فك الاقتتال باسم رسالة المسيح، وأن رسالة المسيح هي دعوة للسلام والمحبة، وأن التسامح هو وظيفة الكنيسة الحقة. وأن إيمان الكثير لا يهدف إلى هذا الصنيع، " فالبعض يتباهى بقدم الأماكن والألقاب، أو بعظمة الطقوس، والبعض يزهو بصلاح إيمانه، بينما يفاخر الجميع بما يعتقدون أنه الإيمان الحق الذي لا يشاركهم فيه أحد، هذه كلها وغيرها مما على شاكلتها، إنما هي علامات على شهوة البشر في تسلط كل منهم على الآخر أكثر مما هي علامات على حب كنيسة الله " ²

كلام جون لوك يلخص في جوهره مدى ضرورة تصحيح المفاهيم والبحث عن حقيقة التدين وجوهره، الإيمان لا يولد القتل، وحب المسيح لا يصدر منه العدواة والبغضاء، هي ابستيمة لوك الدينية، وكثيرة هي الوقائع بين البروستنتات والكاثوليك، ولعل محاولة فرض الطبقة الملكية السياسية المذهب الكاثوليكي على شعب عرف ولائه للتيار البروستنتاني دليل على عمق وخطورة المسألة. وكانت حالة الاستقطاب بين الاتجهين واضحة، محينة للفرصة وكل حسب إمكانياته، التعصب للمذهب دليل على صلاح الايمان، مغالطة ناضلت من أجلها فلسفة لوك المبنية على التسامح، واقعنا يحتاج أكثر من أي وقت مضى لكتابات شبيهة برسالة التسامح للوك، واقعنا الإسلامي ينادي للسلام، لكن واقع المذهبية يزيد في القتل والصراع تقننا في رأيه لألوان الإيمان. فواقع لوك الذي كان زاحر بالضغائن الكثيرة والمشاحنات بين البروستنتات والكاثوليك إلى أن يقتنع كل فرد أنه لا يمكن لأي مذهب إثبات

¹ - إبراهيم، مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر ط 2001، ص 253.

² - لوك، جون: رسالة في التسامح: ت: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط 1997، ص 19.

تفوقه تفوقاً حاسماً ونهائياً، " وأصبح من الضروري التخلي عن ذلك الأمل الذي ساد العصر الوسيط في إيجاد وحدة مذهبية وترك الناس تعتق ما تشاء. وقد زاد ذلك في حرية الناس في أن يفكروا لأنفسهم حتى فيما يتعلق بالأساسيات.. كما أن الاشمئزاز من الحرب الدينية حول أنظار الناس القادرين تحويلاً متزايداً نحو التعاليم العلمانية وبخاصة الرياضيات والعلم " ¹. إن أمل الناس في النزوع إلى السلام والأمن، أو كفطرة تحرك الوجدان الفردي لأن يبحث عن قوة أعلى منه تسهر على حمايته وهي الدولة حسب هوبز، مع لوك لعل عوامل الدفع بهذا الموضوع على المستوى الديني هو تلك القدرة على التسامح والقبول المذهبي الذي لاحظته في هولندا من حرية في العبادة والمعتقد وفي تطبيق طقوسه من دون أن يؤدي ذلك إلى الارهاب " إن كل واحد منهم يسمح للأخر في هدوء أن يختار طريقه إلى السماء، وأنا لم ألاحظ أي نزاع أو عداوة بينهم في أمور الدين.. إنهم يرون آراء مختلفة دون أن يعتلج في نفوسهم أي بغض سري أو حقد " ² هي جملة من الرؤى والأحداث التي سيطرت على فكر فيلسوفنا ولعل الجانب الديني يعد أمراً جدياً وضرورياً في بناء الدولة.

مسألة تحرير الدين من التعصب هم كبير بحثت فيه قواعد الفلسفة عند مؤلف صاحب الحكومة المدنية، وبه يمكننا فهم موقع الدين في دولة لوك، وما هي حدوده ووظيفته، خاصة بخصوص نظرية الحق الإلهي في الحكم، وهي مسألة سنناقشها أثناء تحليل فلسفته في الدولة.

كما أن ما توصلت إليه بعض الاكتشافات العلمية لغاليلو وكبلر وإنجاز نيوتن من خلال كتابه المعنون: بالمبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية وغيرها، وجهت الأنظار إلى إعطاء قيمة قصوى لعلوم الكم، فهي التي تفسر الواقع بلغة أدق، وتقضي على أي مجال للشك والاختلاف. أما فيما يتعلق بالموضوع السياسي فهو كذلك شهد ثورة تزامنت مع التغيير في

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: جون لوك والمرأة، المرجع نفسه، ص، ص 43/42.

² - المرجع نفسه، ص 42.

المجالين العلمي والديني، بحيث فصل بين السياسة والأخلاق، وأعيد في النظر إلى الإنسان بموقعه على أساس مواطن لا على أساس مؤمن أو كافر. من كل هذا السياق النشط في تبدل الظروف والمعطيات ساهم في ابراز مواضع جديدة هيئت لانتاج تفكير فلسفي شامل، وقد تبنت فلسفة لوك في إنجاز مشروعها السياسي بالإصلاح فيما يخص الحاكم المطلق المؤيد بالنصر الإلهي، فما حجج جون لوك في تنفيذ هذه المسألة؟

المطلب الثاني: الحق الإلهي و السيطرة السياسية

1/3- نقد لوك لفلسفة الحق الإلهي في الحكم:

حتمت التغييرات الجوهرية التي شهدتها أوروبا في عصر النهضة على لوك أن يكون داعماً لنهضته، وبالفعل " ليس من العسير أن نلمس روح لوك في كل مؤلفاته واضحة وبارزة، فجميع كتبه ترمي في حقيقة الأمر إلى غرض أساسي واحد، هو مهاجمة التمسك بالتقاليد العتيقة، والنداء بضرورة حرية العقل في النظر إلى الحقائق وتكوين الأحكام. ذلك هو الغرض الأساسي الذي كان يقصد إليه لوك " ¹ ومن جملة تلك الحقائق القديمة التي تأصلت بفعل التقادم من جهة، وبفعل عامل الخوف من التغيير من جهة ثانية، والأسوء من ذلك هو وجود طرح فلسفي فكري ينتصر ويزيد في دعمه للفكر المستبد والمطلق الخارق، الذي لا يجعل من العقل مرجعاً مؤسساً له، ولا من واقع التجربة إثباتاً له أو نفيًا، إننا نخص نظرية الحق الإلهي التي تضمن للملك الحكم والإستبداد بالرأي لأنه مفوض من طرف الرب على تسيير شؤون الشعب، إننا مع قضاء قضي في الأزل على الملك له الحق المطلق على الرعية، و مقدر على الشعب لأن يكون رعية له، تلك فحوى وجوهر تلك النظرية المسماة بالحق الإلهي لحكم الملوك. لم يكن للوك موقفاً آخر سوى الرفض له، ويتعجب من القول " تتصيب الله، لأن كل ما تدبره العناية الإلهية وتقره سنة الطبيعة أو ينص عليه الوحي يصح أن يوصف بأنه من تتصيب الله أو توقيفه" ².

الدور الحاسم الذي هيا الظرف لذلك هو كتاب المفكر الإنجليزي سير روبرت فلنر Sir Robert Flimer (1653-1855) الموسوم ب: " الحكم الأبوي Patriarcha " والذي يعد بمثابة وثيقة تدافع حق الملكية الإلهية المستقاة من آدم عليه السلام بالوراثة إلى أن تجسدت وارتبطت بالملوك، هذا الجزء هو الذي اشتغل عليه لوك لرفضه، وقد تمعن في

¹ - محمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة مجلة التأليف والنشر، القاهرة، ط1936، ص197.

² - لوك، جون: في الحكم المدني، ت: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص17.

قراءة هذا المصنف حتي يتسنى له الرد العقلاني والمقنع ويؤسس بذلك للبرالية السياسية، وكان كتابه في الحكم المدني في جانبه يحيل إلى هذا التأسيس. كان الشق الأولي سلبيا ما دام أنه متعلق بنقد أفكار فلمر، اما الجانب الثاني فكان إيجابيا يتطرق لأسس الحكم وأصوله، وبها سميت مقالته الثانية ب: في نشأة الحكم المدني الصحيح مداه وغايته. وهو مرحلة ثانية إن صحت اللغة، لأن العمل الاول رفض فيه فكرة تأليه السلطة وأبطلها في جانبها الخرافي، توجب عليه أن يوسس بالمنطق العقلي فكرا تقوم عليه الدولة يكون مناقضا في أصله لفلسفة فلمر، وفي كتابه الحكم المدني يستهل لوك حملة تطهير الذهن من فكر العبودية التي تركتها رؤية كتاب: الحكم الأبوي والذي رأى أن العبودية ليست صفة إنسانية، على العقل الحر أن يقتنع بصحة هذه المقولة، " حرية الإنسان الطبيعية استقلاله عن أي سلطة عليا على الأرض"¹. أما كتاب اللحظة أو المرحلة فحسب لوك لا يمتلك الحجة المتينة لأن تجعله يصمد ويقنع العقول الحرة بذلك، لذا يقول: " ولا يسعني إلا الإقرار أنني دهشت كل دهشة حين لم أجد في هذا الكتاب الذي كان يرمي إلى تكبيل البشرية جمعاء بالسلاسل سوى نسيج من خيوط العنكبوت قد يكون ذا غناء لدى جماعة تعمل دائبة على إثارة سحابة من الغبار لكي تغطي على بصيرة الناس فيتسنى لها إضلالهم، إلا أنهم ليس يغني في تقييد المبصرين الذين احتفظوا بروية كافية"² وفي هذه القراءة دليل على إمكانية خلخلة هذا المعطى المزيف الذي يكبل فقط عديمي البصيرة ولا يعقل بالمرّة أن يكون له سبيل على فكر الأنوار، الذي لا يؤمن بسلطة مطلقة ولا بمعتقد يكرس للعبودية بكل أصنافها، لقد ذهبت رؤية فلمر بدعواها إلى السلطة المطلقة عن أي حرية ممكنة، فلا مولود يأتي حرا كما قال لوك، وأشار إليها روسو في أعماله، "ولد الإنسان حرا..هي كينونة الإنسان، وهي التي لا يمكن القبول بغيرها كعنوان لسموه وعزته، وأن هذه النظرية لا يمكنها أن تقوم أمام رجاحة عقل، وكل تشمله إذا حتى " الملوك أنفسهم بحسب نظرية هؤلاء الناس

¹- لوك، جون: في الحكم المدني، المصدر نفسه، ص150

²- المصدر نفسه، ص05.

قد ولدوا عبيدا، باستثناء واحد منهم، فهم عبيد إذن لوريث آدم الشرعي بحق إلهي. ينبغي لنا أن نصدق ظاهر كلامهم حينما يقولون أننا خلقنا جميعا عبيدا وأن لا مفر لنا من ذلك، بل نحن باقون على هذه الحال. فقد فتحنا أعيننا على الحياة والعبودية معا، ولسنا نستطيع التخلي عن الواحدة ما لم نتخل عن الأخرى، وأنا لا أجد الكتاب المقدس أو دليل العقل ينصان على ذلك¹ ويتالي لا يمكن اعتبار أي مصوغ كان سواء عقلا أم نقلا يذهب لرأي العناية الإلهية ويجعل قضاء الله أمرا جبريا يلغي الحرية على الأفراد ويسقط منهم المساواة الطبيعية وعليه الأمر الذي سينجم على هذا الخيار والافتناع به هو غياب لأمر التعاقد أو التعاهد ما دام أن الأمر كان لادم قبل ذلك سلطة كاملة مطلقة.

إن الايمان بسلطة مطلقة يعني ضرورة أننا لن نبلغ اللامتاهي أي الحكم الإلهي الذي يتسم بالإطلاقية وعليه لن يكون موضوع الدولة مطروحا بصيغته الدنيوية، ومهما اتخذت معنى الأبوة فهما متباينا، هل كان القصد منه الأبوة الملكية أم الاسرية أم غير ذلك، لكن يبقى الأقرب إلى التحليل أن السلطة الأبوية في جوهرها تمت للوراثة بصلة، ومعناها التاصيل الديني للألوهية المتبدية من آدم، " فالأبوة ابتدأت بأدم واستمرت كأساس للأمن والنظام في العالم طيلة زمن شيوخ إسرائيل حتى الطوفان، وخرجت بعدها من الفلك مع نوح وأولاده، فنصبت وأيدت جميع ملوك الأرض حتى كان سبي الإسرائيليين في مصر، وعندها أصابت هذه الأبوة التعيسة شيء من الضيم إلى أن بعث الله، حين نصب على الإسرائيليين الملوك، حق الوراثة الأول.."² الشاهد من هذا العرض هو تلك الرؤية التاريخية التي تركز عليها نظرة فلمر في تثبيت أركان النظرية الإلهية المطلقة للحاكم، لكن لا يمكن للوك أن تكون وجهة النظر هذه مقنعة، لأن أساسها لا يتعدى الجاني الافتراضي، ويحاول أن يقنع الغير بعقيدته الكبرى تلك بمنطق لا يؤيده العقل، يسعى لأن يلغي الحرية لطبيعية للفرد بحجة أنها فاسدة، على استجماع جميع الشواهد التي تقوي من سلطة آدم الأبوية، سلطة

¹- لوك، جون: في الحكم المدني، ، المصدر نفسه، ص،ص06/07.

²- المصدر نفسه، ص09.

مطلقة، " فهو يضع بإطمئنان أن آدم كان يتمتع بالسلطة الملكية، بالسيادة و التحكم بأرواح بنيه، بالملكية الشاملة، وبسلطة الحياة والموت المطلقة " ¹ فهذا الكلام من هذا القبيل لا يثبتته حتى الكتاب المقدس، لان البراهين الشرعية على ذلك هي مبتورة ولا تعطينا الحقيقة الكاملة، وهنا يقدم لنا جون لوك القول الذي يتكأ عليه فلمر في تقوية نظرية الطبيعية الإلهية للملوك أو الأباء، فيقول: " نجد في الوصايا العشر، التي تقضي بإطاعة الملوك تنص على مايلي: اكرم أباك، كأن السلطة كلها كانت حالة في الأب أصلا. ولم لا أضيف أيضا أننا نجد في الوصايا العشر أن الشريعة التي تأمر بإطاعة الملكات تنص على مايلي: أكرم أمك، كأن السلطة كانت حالة اصلا في الأم " ² منطق الحجة حسب تحليل لوك غير متوازن، لقد نصت الوصايا العشر على كرم الوالدين، أبا وأما، فلا يمكن ان تلحق السلطة بالأب دون أن تكون بنفس القدر مع الأم، حقيقة غير دقيقة هذه الحجة، ولا يقصد لوك من هذا التوضيح جعل المرأة والرجل على قدر متساو بل هو في صدد نقده لفلسفة فلمر المزدوجة. لأن فلسفة لوك في الحديث بيم الجنسين هي الأخرى غير عادلة، وسناقش هذه الجزئية في عنصر منفرد نوضح فيه نظرة لوك التسلطية لمرأة، وفي ذلك يحذوا وراء تفكير اليونان الذي يقصدها من الحياة السياسية، بل يلغي عنها حتى صفة الإنسانية في بعض الأحيان، ولا تلحقها الحرية حتى.

اعتكفت فلسفة لوك على هدم هذه الأطروحة السلبية التي من شأنها ان تقوض الحياة السياسية، وتجعل علاقة المواطنين بسلطتهم علاقة حكم واستبداد، طاعة وخضوع، بفعل الوراثة الابوية ذات المنطق الإلهي، بل حسب لوك: " الفرد حر في مجتمع، فهو ليس مسخرا لسلطة تشريعية سوى السلطة التي نصبت بالاتفاق في الدولة"³. كلام فلمر يبدو خطيرا لأن الحكم الملكي الذي تجلى في آدم لم يقف عنده، بل امتد لحكم أبنائه، حكما أبويا، لا تجوز

¹- لوك، جون: في الحكم المدني، ، المصدر نفسه ، ص13.

²- المصدر نفسه، ص13.

³- لوك، جون: في الحكم المدني، ، المصدر نفسه ص150.

معارضته، وبالتالي في العملية غطاء ديني تعززه زاوية تاريخية، بمنطق تسليمي، لا يمكن للعقل أن يعترض عليه، فهو حكم يقتضي التصديق، وعليه حسب فلمر " أن السلطة المطلقة لم تتمح لأدم وحده، وإنما كان للشيخو اللاحقين أيضا سلطة مطلقة على أبنائهم باسم الأبوة.. وهكذا أصبحت السيادة التي كان ينعم بها أدم بأمر من الله، بات ينعم بها شيخو بني إسرائيل. وهي تشبه في أثرها ومداها السيادة المعلنة التي يتمتع بها أي ملك منذ بداية الخليقة، وهي سلطة على أرواح العبادة، وحق إعلان الحرب وإقرار السلام " ¹ أكثر المنظرين ولاء للحكم الإستبدادي لم يتخذوا من المعطى الديني سبيلا لتبرير نظريتهم بهذا حجج تسمع للغلو والتطرف في تطبيق الحكم بهذا الشكل مثلما فعل فلمر، لذا كانت ردود صاحب كتاب رسالة في الحكم المدني قوية وقيمة في الوقت نفسه، إن الحديث عن السلطة بوجودها المطلق، وجعل من علاقة أدم بذريته، وسلطة الاب في أسرته سيان، هو خلط بين حدود في ممارسة السياسة وأطرها حسب جون لوك، لأن الحديث عن علاقة الملك برعيته، هي علاقة توضع في خانة الجانب السياسي وتتوقف على شروط ومبادئ معينة، يكون فيها الملك من المفروض خادما لشعبه، ساهر على حماية حقوقه الأساسية من أمن وسلام وسبل الحياة في كنف الحرية والطاعة، لا يخلد في مكانه، ولا يسمح له حق الوراثة الأبوية بلغة فلمر من التسلط، فالسياسة لها أحكامها وصفة التعاقد لها شروطها، كما علاقة الملك بمواطنيه مبنية على التكامل والحرية الطبيعية، أما بالنسبة لفلسفة المقارنة بين الملك وشعبه، على منوال علاقة الأب بأبنائه، فالثانية قائمة في إطار أخلاقي، يكون فيه واجب الأسرة هو غرس القيم والأخلاق وحدود الطاعة وكيفية الإجماع، ولا يمكن لهذه المسألة أن تكون من حيث الغاية نفسها مع حكم الملك، لأن تجاوز هذا الأخير لواجباته، يكون للشعب فيها رأي حتى بإقالته، والثورة عليه، لأننا لا ننسى مع لوك، هو نتاج لتربية أمنت بحق الشعب وسيادته، كان لوالده دور في صقل رؤاه فيما يخص البرلمان وأهدافه كخصم وسلطة ضد كل متسلط مستبد، أي حكم ملكي شبيه بلحظة وزمن لوك، كما ان نظرية سيادة الشعب هي

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، مرجع نفسه، ص، ص، 286/285.

فلسفة وحياة هيئت لها هذه الشخصية للدفاع عنها وتقوية أسسها حتى تصبح فيما بعد شعارا للديمقراطيات الليبرالية الحديثة. لأن " المواطنة في كل الأحوال عملية مستمرة متراكمة. هذه هي خبرة المجتمعات التي حققت المواطنة نوا وفعلا. استقرت هذه العملية فترة زمنية حتى استقرت الأوضاع القانونية للمواطنين"¹ وبالعودة إلى السلطة الثانية المتعلقة بدور الأب في أسرته، فهي لا تخضع لنفس المنطق الأول بين الشعب وحكامه، لا يمكن للولد أن يثور على والديه أو رفض طاعتهم وخلق سلطته المنزلية، لأننا أمام توضيف غير صحيح للقيم، لأن الذي يفرض على الابناء هي أخلاق توجب الطاعة، " ومن هنا كان عصيانه أو التمرد عليه عقوبا تأبه القيم الأخلاقية. وليست تلك هي الحال لرعايا الملك الذين دخلوا معه في تعاقد إن لم يلتزم به كان من حقه التمرد عليه وعزله. بل إن الأخلاق تفرض على الملك نفسه احترام والديه، إن كان على قيد الحياة. لكن ليس لهذين الوالدين الحق في التدخل في شؤون الدولة، وأمور السياسة"² وفي كشف لوك لهذا التباين والخصوصية في المسألة إقرار بين المفهوم الأخلاقي الذي يكون في إطار الأسرة، وبين الواجب العلائقي في إطار السياسة بين الحاكم ورعاياه في إطار منظومة الدولة ونظمها. هي تصحيح في اعتقادي لمسار تفكير قديم يعود بأصوله إلى الفلسفة اليونانية التي قدمها أرسطو وأفلاطون بالتحديد لما ربطا علاقة الفرد بأسرته كشكل مصغر بين الحاكم ورعيته، وجعل من التدبير المنزلي قضية إقتصادية محورية في الدول، وللعبيد دور رائد في حفظ هذا التوازن من خلال الإنتاج والطاعة. هي رؤى قديمة وأفكار فلسفية جديدة تضافرت لأن تجعل من نظرية الحكم المطلق رائدة وصحيحة، كشف عنها هوبز أولا ودعى لجعلها نموذجا في بناء الدول، وأضاف عليها فلمر الطابع اللاهوتي حتى تنقوى وتكتسب حالة القداسة والإنقياد. لكن مع لوك قد شهدنا رأيا آخر، حجج أقرب إلى المنطق والواقع أساسها الدولة القائمة على الحرية، وعلى سيادة شعبها في ظل حاكم منتمي لرابط تعاقدية، ويجري عليه ما يجري على أصحاب العقد

¹ - فوزي، سماح: المواطنة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، مصر، ط1 2007 ، ص66.

² - إمام، عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، المرجع نفسه ، ص287.

الإجتماعي، لأن " وكالة عن الأمة تحاسب عليها، فلا تصلح سياسة الأمم إلا بمحاسبة الرعية لولاتها، واعتبار الحكومة مسؤولة أمام شعبها"¹. لذا لا يمتلك هذا الطرح النظرة الفوقية كما قال هوبز بذاك بوصفه سلطة لا تنتمي إلى شروط هذا الحلف وقواعده. كانت سياسة لوك واضحة قائمة على أسس متينة، ابرزها الطبيعة الإنسانية الطيبة، وهدفها المحافظة على مكتسباتها ضمن حالة مدنية راقية فيها من الحرية و السيادة الشيء الكثير، " لذا الحكم السياسي هو بمثابة وديعة سلمها المالكون للمالكية (المحكومين للحاكم)، وهي ثقة سياسية، والحكام هنا هم إداريون وظيفتهم هي خدمة الجماعة ومهمتهم تقوم على تحقيق الأمن وتوفير الراحة والازدهار "². وقبل الوصول إلى تلك المرحلة هناك حالة سابقة تستدعي التوقف عندها، وهي تلك الحالة الافتراضية التي أشارت إليها فلسفات قبل لوك لنتبين محاور واتجاهات سياسته بعد ذلك، هل متجهة للإصلاح أم للتقويم فقط؟

2/3- الحالة الطبيعية و سيادة القيم الإنسانية:

إن في مناقشة هذه الجزئية تفتح أمامنا نقاط متعددة، قد صوبت لها أنظار لوك قدرا بالغا من الإهتمام، ولعلنا في توضيح هذه النقطة، نكون أما فلسفة يمكننا وصفها بالإيجابية. لأنها تمثل التأسيس الفلسفي الذي دعا إليه لوك وهو عبارة عن تغطية لردود قد أجاب عليها ضمن فلسفات كانت سلبية في مجملها، لأننا قد قلنا قبل ذلك أن الفلسفة التجريبية من ضمن أطرها النظرية أنها لا تؤمن بالسكون، بل تجعل من الحركة والتغير دافعين للبحث عن حلول جديدة تتناسب مع تحولات المرحلة، وعليه إذا كانت قد رفضت فلسفة جون لوك الأفكار السابقة التي ناقشت مسألة الدولة، ومحدداتها، فكيف للوك أن يؤسس لمشروعه السياسي انطلاقا من أسئلة جدية تجعل في ثنايا إجاباتها ردا مقنعا يلقي قبولا من الكثيرين ومن مذاهب شتى. لماذا نشأت الدولة؟ ما مبررات وجودها؟ ثم كيف تكون مرحلة الدولة؟

¹- العقاد، عباس محمود: فلاسفة الحكم في العصر الحديث، العوادي للنشر والتوزيع، مصر ص 21.

²- حاروش، نورالدين: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص 283.

فهل يعني ذلك أن الحالة البشرية الأولية لم تتسم بالنظام كذلك؟ كلها إخراجات انطلقت منها فلسفة لوك لتبني لنا من خلال الرد عليها نظاما سياسيا جديدا، اعتبر ميلادا للديمقراطية للبرالية في الغرب، وكان لغير أوروبا الاستفادة منه على غرار الثورة الأمريكية التي حملت شعارات معظمها نادت بها فلسفة الفيلسوف الانجليزي جون لوك. إن البحث في حال الطبيعة الأول والذي كان عليه البشر مسبقا، هو في الحقيقة بحث عن طبيعة السلطة السياسية الصحيحة، " والبحث عن الزعم أن الطور الطبيعي والمجتمع المدني شيء واحد"¹. المرحلة الأولى التي من المفروض قد وجدت بوجود الإنسان، " هي حالة حرية لا يهتم فيها الفرد إلا بذاته، ولكن الحرية لا تعني الإباحية بالنسبة للوك، إذ يوجد قانون طبيعي يلزم الإنسان ككائن عاقل بطاعته"² فهذا الفحص للعصر الطبيعي هو القاعدة الأسلم لتقدير مجهوداتنا في مجال البحث عن الحكم المدني الأنسب لنا، فحال البشر حسب لوك هو " وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأموالهم وبذواتهم كما يرتأون، ضمن إطار سنة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان. وهو وضع من المساواة أيضا حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ: فلا يكون حظ أحد منهما أكثر من حظ الآخر " ³ فشرطا الحرية والمساواة أبرز حقوق البشر أو الإنسانية جمعاء، ولا مجال للتفاضل أو التفاوت الذي يشرع لأفضلية الحكم على الغير. فحالة الفطرة الأولى حسب فيلسوفنا هي " خيرة يتمتع فيها الأفراد بحرية كاملة، وينظمها العقل، لأن الإنسان أخلاقي بطبيعته، وأن العقل البشري قد اكتشف القانون الطبيعي بمبادئه العادلة. وبذلك فإن الأفراد كانوا يتصرفون بحرية تامة دون أن تملى عليهم إرادة أحد من الناس. ولأن الأفراد متساوون بالفطرة، ولأنهم مخلوقون من معدن واحد ومن أصل واحد فإن المساواة فيما بينهم

¹- لوك، جون: في الحكم المدني، مصدر نفسه، ص194.

²- تومي، عبدالقادر: أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1 2011، ص107

³- لوك، جون: في الحكم المدني، المصدر نفسه، ص139.

مطلقة¹ وبالتالي حالة الخير الأولى هي نكوص على فكر هوبز الذي كانت نظريته قائمة ومتشائمة حتى يبهر نظريته المطلقة للحاكم، طبيعة الإنسان ليست شريرة كما تؤكد المسيحية والتي تعتبرها متوارثة، يملك البشر أخلاقاً طبيعية خيرة في أصلها، وعليها كانت حياتهم في العصور الأولى، أما علاقاتهم فيما بعضهم فلم تكن قائمة على الإغتصاب وأخذ حقوق الغير، لأن الفطر السليمة وسنة الوجود لا تقر بذلك، والمقصود به العقل الذي يعصم الفرد من إنتهاك حق الغير، إننا مع قانون طبيعي يفرض بسلطانه النظام و العدل، ولا يعني الحرية المطلقة هو إفساح لها المجال لأن تكون فوضوية ومبيحة لكل شيء، ليست إباحية بالمرّة، بل خاضعة للمنطق هو بمثابة قانون داخلي جعلته الطبيعة فينا، ليست فطرتنا ميالة للإعتداء على حقوق الآخرين، أو تدمير ممتلكات الغير. فحسب جون لوك " يحكم الحالة الطبيعية قانون طبيعي يلزم كل فرد. والعقل، وهو ذلك القانون يعلم البشر إذا أصغوا إليه، إنه لكونهم جميعاً متساوين ومستقلين، فلا يجوز لأحدهم أن يؤدي الأخر في حياته، صحته، حرّيته أو ممتلكاته: بما أن الناس جميعاً من صنع خالق قدير وحكيم، وبما أنهم جميعاً خدام سيد حاكم واحد، أرسلوا إلى الدنيا بأمر منه " ² تلك هي المرجعية التي تفوض لها الأمور، عقلانية وهبها الله فينا بها نسير حرّيتنا والقدرة في التصرف في ممتلكاتنا. المساواة التي تحددها معاملتنا مع ربنا كعبيد، ونحن نتصرف بالإرادة التي شاءها فينا، ولما " كنا قد وهبنا قوى مماثلة وطبيعة واحدة مشتركة فقد استحال أن يكون واحدنا مسخراً للأخر تسخيراً يخول له أن يقضي عليه، كما لو كان قد خلق من أجل أغراضه ومأربه، شيمة الحيوانات الدنيا التي خلقت من أجلنا. فكل امرئ مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامة الخاص- وبناء على الحجة نفسها هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر وما وسعه ذلك " ³ وحتى هذا التحديد فإننا مع لوك قد كنا حددنا أسس المواطنة الأولى، وإن كان اللفظ لا يليق بهذه المرحلة لأنها لا ترقى إلى مجتمع سياسي منظم، لكنها هي بمثابة الأرضية التي ترتكز

¹- صاحب، جعفر عبد المهدي: في الفلسفة السياسية، المرجع نفسه، ص 185.

²- تومي، عبد القادر: أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، المرجع نفسه، ص 116.

³- لوك، جون: في الحكم المدني، مصدر نفسه، ص، ص 141/140.

عليها المنظومات السياسية الراهنة، حق في الحياة هو من أبرز الحقوق التي تتادي بها المنظمات العالمية التي تدافع على الإنسان ومبادئه، حق في الحرية، لا يوجد من يمتلك الأخلاقية على الأقل في تكبيل أو قيد أي شخص أو فرض عليه إرادته. وهذا ما يقود للحق الآخر أو القيمة الثالثة وهي التملك، فإذا كانت هذه النقطة قد تطرقت إليها فلسفة هوبز عندما جعلتها أساسية ووضحت لها شروطها، أي عوامل تحقيقه كالوسيلة وما يحقق امتلاكها، فإن لوك يعمل على نفس الاتجاه الذي يجعله يقر بها، لكن في تلك الحقوق الطبيعية الأنفة الذكر هي مسائل مرتبطة بالوضع الأخلاقي القيمي لحالة الاجتماعي، مما يوجب في المرحلة الثانية أي في لحظة تكون المجتمع المدني وجود هيئة حاکمة تعمل على تنفيذ هذه الحقوق أو تقنينها. إن وجود القانون الوضعي أو خلقه هو أمر ضروري في الدولة من أجل تثبيت تلك القيم الأخلاقية المتأصلة أصلا في الضمير البشري.

في توضيحنا لهذه الحالة الافتراضية التي رأت فيها فلسفة جون لوك منطلقا ضروريا لتوضيح مصدرية المجتمع السياسي أو السلطة الزمنية، نكون قد لفت انتباهنا ان ما حدده لم يكن جديدا في هذه المرحلة، قول فيه البصمة الرواقية للفلسفة الهلنستية، ونظرة للأكويني في حقبة العصور الوسطى، التي أجمعت على قانون الطبيعة الإضطراري الذي يمنع الفوضى والاعتداء على الآخرين. هي تلك الخطوط الأولى لحياة البشر الذي يعد جلها جميل، لكن مع ذلك وبطبيعة الفرد نفسه الذي تتوق ذاته إلى البحث عن الكمال والسعادة الدائمة، يتوجب عليه المرور لنظام ثان يمتلك القدرة القانونية للحفاظ على تلك الحقوق الطبيعية من دون أن تنقص منها شيئا. مؤكدا على خير الإنسان وضميره الذي يدفعه لتوكيد حقوقه، لكن ليس مضمونا دوام الحال على هذه الشاكلة. وهذا ما سنوري عنه الغطاء فيما يخص مبررات خلق المجتمع الصناعي ومن ثم شروط التعاقد معه. بحيث تتجلى قيم القانون كأداة تنظيم أو ردع وفق متطلبات الواقع.

المطلب الثالث: التعاقد السياسي و المواطنة الحقة

1/3- الدولة والحقوق الطبيعية:

بالرغم من دعوة جون لوك إلى الإقرار بأن حال الطبيعة كان سليماً ومتسم بالهدوء نسبياً، إلا أنه مع ذلك يتحتم وجود قوة منظمة أكثر لشأن العام ومحافظة على الملكية الفردية والخاصة لكل إنسان، وتذهب قراءة لوك في إبراز العامل الأساسي في ظهور الدولة هو الحفاظ على الملكية، وغاية كل حكومة هي صيانتها، لذا ذهبت كل الدراسات على اعتبار فلسفته ذات أصول وقواعد برجوازية. " يعتبر من أكبر المساهمين في بلورة الأفكار الليبرالية، في الجانب السياسي مثلما كان لأدم سميث أكبر الإسهام في ذلك إقتصادياً"¹ لم ير في وجود المجتمع المدني هو ضرورة لتتخية الخوف وضمان السلام، ونجم عن هذا تخلي الذوات عن حقوقهم من أجل الأمن العام لصالح الحاكم كما وضحت نظرية توماس هوبز، إننا مع جون لوك في معرفة غاية أخرى هي الحفاظ على الملكية. هذه الاخير هي التي اعتبرت فلسفة جان جاك روسو علة التفاوت وتجسد الاختلاف، وتكريس الطبقة الظلم. وعليه يعتز أن " الإنسان الحاذق العاقل وليست الطبيعة، في كل ما له من قيمة تقريبا، وإذا فالملكية طبيعية، وخيرة ليس فقط بالنسبة إلى المالك، ولكن بالنسبة إلى كل البشرية: من يمتلك أرضاً بعمله لا ينقص بل يزيد في الموارد المشتركة للجنس البشري. إن الملكية تعطي السعادة " ².

الملكية هي عامل حاسم في الانتقال إلى الحكومة المدنية، كما أن هناك احتمالات سيئة قد تذهب عصر الطبيعة الأول بنشوب نزاعات تؤثر على العلاقات البيئية، لأن الحرية والمساواة المطلقتين تعني أن هناك سيد وقاض في الآن نفسه، وهذا ما يفتح الباب لغياب العدل والذهاب بالمصلحة الخاصة إلى حد العداوة والحرب، ولعل في تلك العيوب يوجد

¹- تومي، عبد القادر: أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، المرجع نفسه، ص 108.

²- توشار، جان: وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص 296.

الدافع للتنظيم وتقسيم الأدوار من خلال وجود سلطة القانون، لكن لا يعني هذا أن القانون هو نوع من التسلط بقدر ما يعد نوعاً من الاتفاق والتراضي بين الأفراد.

وجود هذه " الوسائل التنظيمية التي بإمكانها أن تحمي المصالح الخاصة للأفراد والمصالح العامة للمجتمع لا يمكن أن توجد إلا في المجتمع السياسي أي المدني. وفي حال أدخلت هذه الوسائل برضى الأفراد مشتركين لتنظيم علاقاتهم في حال الطبيعة يكون قد تم التغيير أي الانتقال من حالة الطبيعة إلى حال المجتمع المدني أو السياسي " ¹ وهذا ما يزيد في تجلي الرؤية أكثر حول فلسفة العقد التي تكون مؤسسة على التراضي، وفيها نصل مع لوك إلى التغيير في الموقف القديم لهوبز، من سيادة الحاكم المطلق على رعيته، إلى سيادة الشعب مع حاكمه، علاقة تراضي ووصال بين الحاكم والمواطن، حاكم مندرج ضمن منظومة العقد الخاضعة لجملة قوانين تكمن وظيفتها في تنظيم العقوبات على المخطئين حتى ولو كانوا حكاماً، لأن الجوهر هو حفظ الممتلكات. فالعقد إذاً هو " نوع من الاشتراط والتكليف من الشعب - المجتمع إلى الحاكم، ما دام الحاكم طرفاً أساساً في العقد، وعليه أن يتحمل مسؤولية ذلك التكليف، وعليه يجب محاسبته إن أخل بذلك العقد الذي أبرمه مع الشعب " ²

وفي حالة التراضي بين الحاكم ومحكوميه رمزية مهمة، وهي أن الحالة الأولى التي يكون من المفروض أن عليها الأفراد، كل شيئاً فيها مشاعاً وملكاً للجميع، فالذي يقوم بتقنين هذه الملكية لا يعد امتيازاً بل تكليفاً وأداة لتنظيم الحياة، هو تغيير في مفهوم الدولة التي كان قبل لوك وحتى ما كان مفهوماً عند اليونان أنها غاية في حد ذاتها، وهي كائن عضوي له حياته ويسمو فوق كل الأهداف.

¹ - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع نفسه، ص 92.

² - المحمداوي، علي عبود: وآخرون، الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى، دار الروافد الثقافية، د ط، ص 29.

إن وجود التبرير للحق الطبيعي للملكية هو الذي يفضي بحالة التوافق بين الحاكم ومواطنيه، ويبقى في أطر الإتفاق داخل العقد، لأن البشر " بادئ الأمر حق التملك، بجدهم وكدهم، لكل ما يحتاجون من خيارات الطبيعة، قبل أن يغير طمع بعضهم في الاستيلاء على ما يفيض عن حاجاتهم قيمة الأشياء الأصلية " ¹ وفي هذا العرض لمسألة الملكية التي كانت في الاصل عامة ومشاركة للعامة، قد حددت حتى السنن الطبيعية ملك كل واحد، ومقدار حقه، تملك قدر جهدك الجسماني ولك في الانتاج نصيب ما قدمت، هي تلك الأحكام التي تستنبطها فلسفة لوك من الملكية، فتظهر قيمة السلعة وحدود ما يملك كل واحد، فواجب تنظيم حالة تملك ضرورية، ووفقها تخلق القوانين التي تحافظ على جوهر الحياة الأولى الطبيعية.

2/3- العقد الإجتماعي مقياس للمواطنة الحقة:

لقد ناضلت البشرية من أجل الوصول إلى تحرير للإنسان من كل صور الاستبداد وألوانه، والطغيان وأشكاله. فد تعددت مظاهر التسلط وبقي القيد واحدا وهو رهن حرية الأفراد تحت أي داع كان، ديني او أدبيولوجي، او حاكمية مطلقة، إلى ان وصلت في فترة ما اخذت تحقق فيها مطالبها الطبيعية بعدما ضحت حتى بالعنف كرد فعل للظلم الحاصل، ولعل التوصل إلى اختراع نظرية العقد الإجتماعي دليل على بلوغ الوعي مرتبة من النضج مكنته من هذا الحل السياسي الذي " يحافظ على الحقوق الطبيعية للإنسان وهي الحقوق التي لا تزول بقيام الحكومة المدنية" ² واعتبر وسيلة مهمة في تفويض كل الإدعاءات الرامية لتقييد العقل الإنساني سواء بدعوته عن طريق نظرية القضاء الإلهي، التي تجعل من الزعيم حاكما بأمر الله، او بجعل الحاكم خارج إرادة الشعب، يعمل عليه ما يراه هو مناسبا، اي استمرار الوصاية بأسلوب ثان. كانت نظرية العقد الإجتماعي Social Contract هي الأنسب

¹- لوك، جون: في الحكم المدني، مصدر نفسه، ص159.

²- حاروش، نورالدين: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص285.

للإرادة الشعبية، والتي " تفسر نشأة الدولة على أساس التعاقد الذي يتم بين الأفراد كجماعة أو بينهم وبين الحكام، وهي فكرة كانت ملاذاً لجأ إليه المفكرون الذين يسعون للدفاع عن الحكم الفردي ضد الحكم المطلق، وذلك لأن الملوك كانوا يلجأون في تبرير سلطانهم إلى القول بأنهم يستمدونه من الله مباشرة " ¹ العقد هو حل لاستغلال كان قائماً يأخذ من الأفراد رهائن للفكر معين غالباً يجمع حرياتهم. لكن مع وجود عقد على شاكلة ما قال به جون لوك فنحن أمام تحرر للقيم، وانتاج حقوقاً للإنسان في إطار المجتمع المدني، تصونها حكومة إدارية وفق ضوابط قانونية تراعي مصلحة الفرد من أن تحد من مصالح الجميع.

العقد الإجتماعي للوك يبني على حقوق في الأصل هي طبيعية، وفي ظل الارتقاء للمجتمع المدني أو الانضواء في عقد داخل الدولة هي حقوق المواطنة، وقيماً بالتحديد، ولقد عددها هو الآخر على قدر ما أجاز هوبز في عقده السلطوي المطلق، يعتبر أن الانسان يمتلك الحقوق الطبيعية، والتي تمثل أولاً: " الحق لكل إنسان في أن يستخدم سلطته الطبيعية بالأسلوب الذي يراه مناسباً للحفاظ على بقائه وبقاء سائر البشر..والحق الثاني: هو أن لكل إنسان الحق في أن يستخدم سلطته الطبيعية لمعاقبة الجرائم المفترضة ضد قوانين الطبيعة، أي استخدام قوته الطبيعية لتنفيذ هذه القوانين " ² هذه الحقوق التي يمتلكها الأفراد وهي بالنسبة لهم تمقل حقيقة وجودهم وكيونتهم لهم في ذلك الحرية في التنازل عليها وبالتراضي للسلطة المدنية حتى يتسنى لها تنظيم الشؤون العامة، وفي ذلك التخلي هو مساعدة ايجابية للسلطة التنفيذية على تطبيق القانون بقوة الجماعة، وفي إشارتنا لتلك السلطة (التنفيذية) تقسم فلسفة لوك السلطات إلى ثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. وتعد التنفيذية والتشريعية الأهم للحيلولة دون وجود فساد اجتماعي. وتعد السلطة الفيدرالية كمسمى واضح ثالث هذه القوى على اعتبار ان القضائية تدرج ضمن التشريعية والتنفيذية،

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط2 2002، ص257.

² - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المرجع نفسه، ص، ص، 95/94.

فتعني " الفدرالية Federative سلطة اتمام المعاهدات وهي السلطة الخاصة بالعلاقات الخارجية وهو يصفها بأنها السلطة التي تتطوي على سلطة الحرب والسلام واطماف المحالفات والمعاهدات وجميع التصرفات التي تتم بين الأشخاص والجماعات من خارج المجتمع " ¹.

إن إشكالية السلطات في فلسفة لوك الغرض منها هو اعطاء القدرة على تطبيق القانون بصورة تتناسب مع ملكية الأفراد وحريرتهم، وقد وجدت هذه السلطات من طرف مونتيسكو في كتابه روح الشرائع ليفصل فيه أكثر ويمنحها الاستقلالية الأوفر.

لم تمس فلسفة العقد الإجماعي التي نظرت لها أطروحة لوك من الحقوق الطبيعية التي دافع عليها في العصر الطبيعي، واعتبارها حقوق متأصلة في الفرد لا تزول إلا بزواله، إنها متأصلة في الضمير الإنساني، هي سلطة خلقها الله في الأفراد، وتستمد قدسيتها من الله نفسه، فوجود الدولة وفق فلسفة التعاقد لا ينقص منها شيئاً، وهذا ما يجعلنا أن ندعوا لقيم المواطنة تحت مظلة اللبرالية البرجوازية التي جعلت من فلسفته واجهة تؤصل بها لأفضليتها سواء السياسية أو الإقتصادية، لكن في كل ذلك هل يمكننا اعتبار فلسفة المواطنة لجون لوك كاملة؟ أي هل جعلت الجنس البشري تحت مساواة واحدة كما أقر بذلك حال الطبيعة الأولى؟ إننا بصدد التذكير بموقف لوك اتجاه المرأة، هل كان يتناسق مع مشروع الثوري القائم ضد كل الأفكار العتيقة؟ أم ان للأفكار العتيقة نصيب في فلسفته فيما يخص المرأة ودورها في الحياة السياسية؟

¹- مطر، أميرة حلمي: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، المرجع نفسه، ص72.

المطلب الرابع: المرأة في فكر لوك

1/4- موقف لوك السياسي من المرأة:

لقد اجتهدت فلسفة جون لوك على ان تقوم بتشكيل فلسفة للمواطنة تكون سليمة ومتكاملة، تشمل على الجميع الحقوق الطبيعية، والتي اعتبرت فيما بعد كأسس ومبادئ لحقوق الإنسان ومواطنته، حقوق تقوم على الحرية الفردية، والملكية الخاصة، والمساواة بين الأفراد، وقد اجتهدت فلسفته فكانت ثورية انتزعت الحقوق من الحاكم المطلق إلى السلطة البرلمانية التي تتيح للفرد تحقيق مكاسب حريته. لكن المشتغل على مبدأ المساواة وقيمتها سيقف مع لوك على نقطة في اعتقادي لم تكن محور دراسته، ولا شاغلا لإهتمامه، إنها مسألة المرأة، إن هذه الأخيرة قد وقعت رهينة فكر قديم، وفلسفة سلبية جعلت منها عنصرا غيرا فعالا في المجتمع وفي حياته السياسية. كثيرة هي الآراء التي تعتقد أن الديمقراطية والتي تعني بمفهومها العام حكم الشعب، تلك المساواة المطلقة بين أفرادها ومن الجنسين في تفعيل الحياة السياسية والمشاركة فيها من دون تمييز على أساس من اللون أو الجنس أو الدين..لم تزل المرأة تناضل في تحقيق تحريرها، وتحصيلها لمكاسب تثبت من خلاله وجودها، وليس غريبا أن مجتمعات اليوم تجعل من حقوق المرأة وفعاليتها نموذجا في التحرر الديمقراطي، وسلوكا معبرا عن رقي النشاط السياسي. وكثيرة هي الدول العربية اليوم التي تفتح هذا المجال للمرأة لان تكون في القاطرة الأمامية للنهوض بشعبونا، لكن قبل ذلك يمكننا القول أن " البشرية كافحت ولا تزال، في سبيل تحرير المرأة وإعطائها حقوقها السياسية، فهي كما قيل بحق: آخر الرقيق في عالم البيض، ويريد الإنسان أن يحقق شعار لا تمييز لا في اللون، ولا في الجنس، إذ لا يزال وضع المرأة في كثير من شعوب العالم، على نحو ما كانت عليه اليونان " ¹ . هذا ما يقودنا إلى اعتبار ان التراث الذي خلفه اليونان فيما يتعلق بحقوق المرأة ودورها الطبيعي في المجتمع، هو الذي سيطر على فترات طويلة من الزمن

¹- إمام، عبد الفتاح إمام: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، المرجع نفسه، ص253.

على مرتبتها المتدنية، وباعتبارنا أن الأنوار يعد مجالاً للثورة الفكرية في كل شيء، يكون من المفروض والحال كذلك أن الأنوار قد مست تلك الإنسان (الأنثى)، وهو ما يجيز لنا التساؤل عن إمكانية تجديد الفكر الفلسفي نظريته اتجاه المرأة في ذلك العصر، أم أن الأمر لم يخرج عن دائرة التقليد وقمع للحريات؟

لا يمكن التخلص من النظرة الدونية التي التصقت بالمرأة في الحقبة اليونانية، فقد كان يعتبر أرسطو من خلال مقولته حول الهيولى والصورة، أو وجود الأدنى لصالح الأعلى بفعل قانون الطبيعة، أي اللامساواة بين البشر ووجود الأعلى والأدنى أو الأقوى والضعيف ليس من اختراع البشر بل هو مبدا طبيعي وسنة كونية، وعليه تراتبية المرأة وجدت في هذا الإطار كحلقة أضعف جعلت لخدمة الرجل وفي طاعته.

لم يكن لجون لوك أن يخرج تحت هذا العائق الاستمولوجي المتجذر في الثقافة الغربية، ويأتي لنفسه بمعطى آخر يساير المعطى السياسي الذي ناضل من أجله، " لأننا نعلم أن الله لدى خلقه العالم جعل للرجل السيادة على المرأة"¹. فجعل المرأة آخر شيء يبحث فيه على مكانة لها ضمن الأطر السياسية، لأن الذي كان يبحث فيه في رسالته للحكم المدني أو السياسي هي حقوق الرجال، وإشارته للمرأة ودورها، هي ملحوظات عابرة لا تليق بدورها المنوط بها، فرغم " شغفه الشديد بإرساء قواعد مجتمع جديد تسود العدالة والمساواة جميع أفرادها، وبنال المواطنون فيه جميع حقوقهم كاملة غير منقوصة- فإنه مع ذلك، لم يخطر له على بال- كما لم يخطر على بال غيره من فلاسفة السياسة أو المنظرين السياسيين، بصفة عامة، إقامة مجتمع أو دولة تكفل المساواة بين الجنسين: الرجل والمرأة " ².

لقد كان العقد الاجتماعي بمثابة الطور الذي نظم الحرية أكثر و أشاع الاستقرار المنظم بين أفرادها، لكن في اعتقادنا، وحسب التيارات النسوية في الغرب أن لحظة دعوة الفلاسفة

¹- لوك، جون: في الحكم المدني، المصدر نفسه، ص47.

²- إمام، عبد الفتاح إمام: جون لوك والمرأة، المرجع نفسه، ص86.

لتشكيل هذه الهيئة القانونية والأخلاقية، لم تنظر إلى المجتمع بكل أطرافه، زعم أن المساواة والأخوة ارتبطت بالجنس الأحادي أي الذكر دون الأنثى، بالرغم من أن تلك الحالة الإفتراضية التي دعت إليها تلك التصورات التخمينية للمرحلة القبلية التي عاشها الإنسان قبل دخوله طور المدنية، كانت قد اتسمت بصفتين متلازمتين: الحرية والمساواة، لكن القارئ لتلك المحددات لا يجد للمرأة فيها نصيب، بل جعلت وضعها في زاوية محكمة تحت رهان الطبيعة وخصوصية المرتبة، كما أن طور الانتقال من حال الطبيعة إلى المجتمع المدني المنظم لم يحمل في ثناياه جديدا يتعلق بها، بل جعل من الوظيفة الكلاسيكية لها أمرا ثابتا، هي وعاء للإنجاب، واقتربها بالرجل ضروري لحفظ البقاء، لأن " مجتمع الأسرة يقوم على أساس الارتباط الإختياري بين الرجل والمرأة، رغم أنه يعني في أساسه المشاركة والأحقية لكل جسد في الآخر، كضرورة للهدف الرئيسي وهو التناسل"¹ كما تعتبر أخلاقية لوك أن الارتباط بين الجنسين من حسناته كذلك التربية والتكوين، وهذا ما يجعل للجنس البشري خصوصية في دوام الأسرة واستمراريتها من أجل هذه الوظيفة النبيلة، التي تمتاز بها عن باقي المخلوقات الأخرى، كما " أن الرجل والمرأة يعملان من أجل مأرب واحد"². التعريف الوظيفي القديم الذي أرساه التراث اليوناني لم يجد له لوك بديلا وحافظ على هيكلية الفكرة بالرغم من طابع فكره الثوري، وسنخرج على أهم النقاط التي ناقشتها فلسفته فيما يخص المرأة بشكل عام خاصة من خلال مؤسسة الأسرة، ودورها في الحياة الطبيعية الأولى وما مدى تغييره مع متطلبات المرحلة المجتمعية إن أمكن؟

إننا نلتمس رؤية لوك حول المرأة من خلال رده على فلمر* فيما يخص مسألة الوراثة الأبوية لأدم، وكيف للوك نجده يقوم بالمقارنة السلبية إن صحت اللغة حتى يثبت استحالة رأي فلمر في ذلك الجانب، والأمر المؤكد أن فلمر وغيره من فلاسفة تلك الفترة والتي سبقتها

¹- لوك، جون: الحكومة المدنية وصلتها لنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ت، محمود شوقي الكيال، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، د ط ص 69.

²- لوك، جون: في الحكم المدني، المصدر نفسه، ص 185

لم يكن بوسعهم الإقرار حتى بطبيعة المرأة كإنسان له ما له من حقوق وعليه ما عليه من واجبات وبصفة متساوية على قدر ما قدرت الطبيعة ذلك، لكن للوك في هذا المجال رد يجعل من قوانين الطبيعة التي أقرت بهذا التفاوت حالة طبيعية وفيها العدالة التي تعطي لكل حقه ومنزلته التي يستحقها.

إن من جملة الردود على السيد فلمر صاحب النظرية الأبوية هو تقزيم صاحب نظرية التوريث الإلهي للملوك دور الأم في هذه الخاصة، استنادا لما يقوله الكتاب المقدس: أكرم أباك وأمك، وهو في هذا الشأن لم يعمم المقولة لتتطبق على المرأة كذلك، لانه مدفوع بوازع استصغار المرأة، وانتقاد لوك له لم يكن على شأن أن يرد للمرأة مكانتها وأحقيتها في المساواة بعد ذلك، لكن في اثبات قصور فكر خصمه من خلال هذه الحجة، ولعل كتاباته عليها فيما بعد تؤيد هذا الفهم. وحتى في الكتاب المقدس يجيز هذه الأفضلية وقد جعل فلمر وغيره من التراث الديني قاعدة على هذا التمايز. " كان آدم أباً وملكا وسيدا على أسرته، وكان الابن والمحكوم والخادم والعبد شيئا واحدا في البدء. فقد كان للأب حق التصرف بأولاده وخدمه وبيعهم، لذلك نجد أن الخادم والخادمة كانا يدرجان في مقتنيات الرجل وما له كالأمتعة الأخرى " ¹ . مهما كانت النصوص المستقاه لتقوية السلطة الأبوية فقط، فإن ذلك جله رمزية على عدم وجود مساواة مطلقة بين الجنسين، " بالرغم من أن جميع الناس متساوون في الطبيعة، إلا أنه ليس من السهل الوقوف على كافة أنواع المساواة " ² . وفي مناقشة لوك لعلاقة السلطة الأبوية من شقيها سواء كانت رمزيتها مرتبطة بين الحاكم ورعيته، أو الاب وأسرته، هي دعوة صريحة للاختلاف في الحكم كما وضح ذلك، الحالة الأولى مرتبطة بين ملك يأمر ويرفض، وشعب يطيع وله القدرة على الرفض والقبول، وحتى

* - فيلمر، سير روبرت (Sir Robert Filmer): 1635-1588: منظر سياسي انجليزي دافع عن نظرية الحق الإلهي للملوك، أبرز أعماله باتريانتشا الذي نشر بعد وفاته عام 1680، وأعماله أخرى عبارة عن انتقادات لكتابات هوبز وأرسطو....

1- لوك، جون: في الحكم المدني، المصدر نفسه، ص11.

2- لوك، جون: الحكومة المدنية وصلتها لنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، مصدر نفسه، ص50.

الثورة عليه، أما فيما يخص الجانب العائلي فالقيم تختلف، والعلاقة ليس مثيلة بالأولى، فالإختلاف بين الولد وأبيه قد يكون عقوقا وعصيانا ولا يشابهه في الحياة السياسية. هذا ما يقودنا لاستنتاج موقف لوك من الاسرة، القضايا التي تخص الام بأبنائها أساسها التربية والرعاية، ولا تمثل جزءا من العقد السياسي أو المواضعة الإجتماعية، بل هي ارتباط طبيعي أساسه مختلف على المعطى الأول. خطأ من يعتبر أن المساواة الأولى تخص المرأة والرجل بل الرجل مع الرجل، أو الحر مع الحر، هو خاتمة اليونان في هذا المجال.

عند إدراجنا لموضوع المواطنة عند فكر الأنوار أو قبله عند اليونان، تبدوا مسألة المرأة غير واردة اللهم إلا في إطار التحدث عن النسيج الإجتماعي الذي تعد الأسرة لبنته الأولى، وهي جزء متمم لهذا الإتحاد بين الجنسين غرضه الحفاظ على النوع الإنساني. إن " الله خلق آدم وحده ثم صنع المرأة من أحد أضلاعه، كما أن الله قد خلق على آدم سلطانا على المرأة، وعلى أولاده المنحدرين من صلبه وعلى الأرض أيضا كي يسخرها لإرادته. وعلى المخلوقات التي تدب عليها حتى لا يتاح لأي إمرئ أن يطالب بشيء ما، أو يتمتع بشيء ما " ¹ حالة الخضوع حسب فلسفة لوك لا تتبني على حجج عقلية فقط، بل على حجج شرعية دينية وهي جزء من طاعة المرأة لزوجها مادام انها تشكل نوعا من العبادات والخروج على أمر الزوج هي في عداد العصيان. إضافة إلى عدم وجود مساواة طبيعية بينهما، والاجتماع بينهما لا يندرج في الاطار السياسي بقدر ما هي قيمة في خلق الحياة وديمومتها، لهذا فالأسرة لا يمكن أن تصنف في شكل سياسي، مما يجنبها أي دخول في قوانين البلد وأحكامه. لوك لم يشكك الأفكار السابقة، " بل صادق ثم وافق على زعم آخر يدعمه هو أن الإختلاف الطبيعي بين الجنسين يترتب عليه واجب أخلاقي هو خضوع الزوجة لإرادة زوجها وسيطرته " ² إننا مع مفاهيم أكثر تثبيتا للرؤى القديمة، حكم تعسفي ينظاف للقراءة الأخلاقية السابقة، لذا عند طرحنا للتساؤل حول ما مدى لوك والأنواريين من اظهار جدية فيما يخص

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: جون لوك والمرأة، المرجع نفسه، ص، 92.

² - إمام، عبد الفتاح إمام: جون لوك والمرأة، المرجع نفسه، ص، 99.

المرأة وغيرها من قيم المواطنة بالمقارنة مع ما قال به اليونانيين. قد لا نجادل في مسألة الحقوق الطبيعية للمرأة التي تحدثت عنها فلسفة العقد الاجتماعي، مادام أن المفهوم الذي تؤسس عليه المرحلة يحمل ازدواجية في المعنى، أو بالأحرى كان يخص إنسان معيناً هو الفرد الذكر لا الأنثى. الحق في الملكية هي ملكية للرجل، والحرية هي حق خاص بالرجل، وعليه لم تكن تطرح الحقوق الطبيعية للنساء على أساس أنها تعني الفردية، بقدر ما كانت تدل على علاقة الخضوع أو إمكانية امتلاكها. في هذا التحديد لقيمتي الملكية والمساواة تخصيص للرجل دون المرأة، لا تمتلك هذه الأخيرة المواطنة التي من الأولى كان قد أقرتها الطبيعة، لكن طبيعة أرسطو وهوبز ولوكورسو، لا تجعل في طياتها مساواة للأنثى. المعنى الممتد لقرون لم يكن يجعل للمرأة تحت مسمى الإنسان معنى، " فكلمة ..الانجليزية التي تعني الإنسان هي نفسها الكلمة التي تعني الرجل، وقل مثل ذلك في الكلمة الفرنسية التي تعني الإثنين (الإنسان والرجل في وقت واحد) كأن المقصود بالإنسان هو الرجل وحده، أما المرأة فهي لا تتدرج بين بني البشر"¹. وعليه كل ما يخص مسألة الحقوق أو التراضي بين الحاكم ومواطنيه، حق في التملك وللقانون لك كضامن وغيرها من الحقوق هي أمور استثناء للمرأة، لقد فصل في دورها، وموقعها. لقد بدأت المجتمعات المدنية الأولى تحت حكم رجل واحد، وحكم هذا الأخير إذا كان على أسرته فهو طبيعي والطبيعة أقرت ذلك، أما إذا كان الأمر حكم رجل على رجل فالأمر صناعي يتوجب التوافق والرضى، أبرز محدداته، تلك مواطنة لوك هي مواطنة للرجل لا غيره.

¹- المرجع نفسه، ص110.

الفصل الثالث

قيم المواطنة عند جان جاك روسو

المبحث الأول: الإنسان من حالة الطبيعة إلى فلسفة التعاقد

المبحث الثاني: الدولة ومقومات المواطنة

المبحث الثالث: نظم الحكم عند روسو

فرنساو التنوير:

إن مجازة هذا التوصيف الذي خصصنا به فرنسا لم يكن اعتباطا، لأن إجماع المؤرخين على جعل موطن فولتير وديدرو ومونتيسكيو وغيرهم ببلد التنوير والمواطنة، إنما يعود في الأصل إلى قوة ذلك الإشعاع الفكري الذي غلب فترة القرن السابع عشر والثامن عشر، بحيث كان للأقلام الفرنسية آنذاك الأثر البالغ والإيجابي على الإطار الإقليمي وحتى العالمي، تُوجت في أبرز محطاتها بالثورة الفرنسية عام 1789. " فسقوط سجن الباستيل أو قلعة الباستيل في أيدي ثوار الثورة الفرنسية كان أهم علامة مميزة لانتصار الثوار وكان البداية الحقيقية لسقوط المجتمع الإقطاعي في فرنسا"¹ ومن هذه اللحظة عُدت ولا زالت الميلاد الحقيقي للمواطنة وقيمها، و كذا حقوق الإنسان ومقومات وجوده السياسية والمعنوية، " التأكيد على الحقوق الأساسية للإنسان كالحرية والعدل والمساواة، والتأمينات الاجتماعية على اختلاف أنواعها.."² كما عرفت تنظيما وتقنيا وإعطاء بُعدا لمفاهيم كانت تعتبر عادية، فأضحت لها دلالات سياسية وقانونية مهمة مثل مفردة الشعب. التي كانت تعني في الغالب كما كان معهودا، خاصة مع ما قالته السيدة مدام لامبير Mme. Lambert عندما اعتبرت أن كل شخص يفكر تفكيراً متوازعا ودينياً يدخل في إطار تلك الجماعة التي تسمى الشعب، فأخذت دلالة المصطلح بعد ذلك بعدا ايجابيا. تغير من معطى سلبي قاصر إلى معنى سياسي فاعل في التنظيمات السياسية وتبلور ذلك في الموسوعات المستحدثة في تلك الفترة، في 1750 كان لفظ الشعب يقصد به الأغلبية الفاعلة في المشهد السياسي وهو الجزء الضروري في أي مجتمع كان، وبالعودة لهذا التطور الذي لحق كثير من المفردات على شاكلة الأمة وغيرها.. كانت من صنع جهد ثلة من المفكرين الذين عملوا على جمع التراث الأوروبي في قواميس جامعة كمرجعية لتوحيد المطالب الإنسانية، ويعود الفضل لبلورة هذه الفكرة مع دورية شامبرز 1728. " ففي عام 1737 اقترح رامسي Ramsay الرئيس الأعلى

¹ - عوض، لويس: الثورة الفرنسية، مرجع سابق، ص 07.

² - إمام، عبد الفتاح إمام: دراسة في فلسفة الحكم، مرجع سبق ذكره، ص 354.

للتنظيم الماسوني (الذي كان شامبرز Chambers ينتمي إليه رسمياً) إصدار مؤلف أكثر كمالاً تجمع فيه أنوار كل الأمم، ووجه دعوة للعلماء والفنانين في كل أوروبا من أجل أن يجمعوا بصفة مشتركة المواد اللازمة لما سيكون قاموساً شاملاً لكل الفنون الليبرالية ولكل الفنون المفيدة. إنه من غير المؤكد قطعاً أن يكون ديدرو Diderot، ودالامبير D'Alembert 1717-1783 قد اعتزما بانكبابهما على الموسوعة الفرنسية¹ " وقد توالى هذه الأعمال الفكرية الموسوعية فكانت كذلك الموسوعة الانجليزية، والتي ارتكزت على أفكار إنسانية مطلقة تنضوي تحتها كل القيم العالمية، وتلغي كل مكامن الفرقة والتمييز، وتجلي ذلك فيما عرف بالحلف الماسوني القائم على عبادة الإنسانية، كتب رامسي Ramsay في عام 1738 مايلي: "إننا نريد أن نوحّد جميع الناس ذوي الفكر النير والسلوك المهذب والمزاج الرضي لا بمحبة الفنون الجميلة فحسب بل أيضاً وبما هو أكثر بالمبادئ الكبرى للفضيلة والعلم والدين، حيث تصبح مصلحة الأخوة هي مصلحة الجنس البشري بكامله، وحيث تستطيع جميع الأمم أن تنهل من المعارف الراسخة وحيث يستطيع رعايا جميع الممالك أن يتعلموا وأن يتحابوا ودون أن يتخلوا عن وطنهم"² ولعل في تلك العبارات والإشارة لتلك المبادئ ما نعلمه في قاموس الثوار الفرنسيين من خلال ثورتهم، المساواة، الحرية، الأخوة، ولعل القيمة الأخيرة هي التي تردد صداها مع روسو أحد مهندسي تلك الحادثة العالمية، فيلسوف ثارت ثائرتة ضد الظلم والتسلط والحكم المطلق الذي تأصل قبله وعانى منه الشعب، حُكم توطد بجهد مفكرين ساهمت أوضاعهم المضطربة في جعل الاستبداد حلاً وطريقاً للتغلب على مسائل العنف والأمن، كنظرية السلطة عند بودان والتي سنعرض لها بإيجاز حتى نكون على دراية بخصوص رد روسو على كل أشكال الحكم المسيطر الذي يلغي الإرادة العامة على حساب الإرادة الفردية المتجسدة في شخص الحاكم، لأن أساس الحكم هو الإرادة الشعبية العامة، إرادة المستضعفين الذين بفعل القانون يكونون صاحب

¹ - عروسي، سهيل: من قضايا الفكر السياسي المواطنة أنموذجاً، مرجع سابق، 139.

² - عروسي، سهيل: المرجع نفسه، ص 140.

السيادة، فلسفة جان بودان تعتبر مقدمة ضرورية لفهم الواقع الفرنسي قبل أحداث 1789 بحيث أثرت نظريته بطريقة أو أخرى في النسيج السياسي لفترة القرن السادس عشر وما بعدها.

الفلسفة السياسية لجان بودان:

لا يمكننا تلمس فلسفة بودان (Jean Bodin) * بشكل واضح من دون فهم محددات عصره، وأبرز الدواعي التي هيئت لنا نظريته حول السلطة بذلك الفهم. إن حالة الإصلاحات الدينية وما تمخض عنها من ثورة على قيم الكنيسة المتسلطة وإعادة إحياء دور السلطة الزمنية من جديد بقدر مكافئ لعظمة البابا وحاشيته، هو أمر محوري في تلك النظريات التي دعت إلى تقوية الحاكم صاحب السلطة الوضعية، عاصر فيلسوفنا " جانبا مهما من الصراع الديني الذي ساد وطنه بسبب الانقلاب الذي قاده مارتن لوثر وجان كالفن في النصف الأول من القرن السادس عشر. وترتب على هذا الصراع نشوب الحروب الأهلية في فرنسا حيث مزقت أوامر الوحدة الوطنية كما قضت على إمكانية التعايش والتسامح الديني " ¹ هذا الأخير هو الذي ناضلت عليه أفكار بودان وغيببت من قاموسها كل مصطلحات التحزب و التمثهه الديني حرصا منها على بلوغ الوحدة بين أفراد الشعب وإرساء ثقافة النظام، بوجود دولة قوية تحت قيادة حاكم قوي.

*- جان بودان: (1530-1596) ولد بمدينة أنجيه الفرنسية، عرف انه رجل قانون، في عام 1576 أصبح نائبا عن منطقة فيرماندوا vermandois في مجلس عموم الطبقات في مدينة بلوا، أهم انجازاته التي تركها جان بودان هو كتاب " سنة كتب عن الجمهورية" في عام 1596، وقد نشره باللغة الفرنسية حتى يكون مفهوما ويتسنى لكل المواطنين الاطلاع عليه ويبرز من خلاله مميزات السيادة التي تجعل الدولة أكثر تنظيما.

¹- عروسي، سهيل: من قضايا الفكر السياسي المواطنة أنموذجا، مرجع سابق، ص، ص53/52

قاعدة بناء الدولة:

اعتبرَ الدولة مجموعة الأسر المشكلة لما يُعرف بالدولة، وعليه كان تعريفه لها بما يلي:

" الجمهورية هي حكومة شرعية مكونة من أسر عدة ومن ممتلكاتها المشتركة، مع سلطة غالبية " ¹ والمراد من هذه المفاهيم أن الجمهورية هي الدولة المتشكلة من جماعات وليس القصد منها نظام الحكم المعلوم عندنا كضد للملكي أو غيره، والفهم الذي يتحدد من شرعية الحكومة. فإن المعنى حسبهُ هو قانون الطبيعة الذي عُرف قبله ودافعت عنه كل الفلسفات ابتداءً من الرواقية إلى رواد العقد الاجتماعي، قانون يَبني على العدالة والعقل لا تجمع الصراع والعنف. كما يعد موضوع العائلة أساسي في تقوية نظرية السلطة عنده، لأن الأسرة هي الخلية الأساسية والطبيعية التي بفعل الدفاع المشترك تتشكل الجماعات ومن ثم الدول، الاتحاد المبني على المصلحة العامة هو الذي يربط بين الأطر الجماعية فتكون أولاً القرى ثم المدن إلى غيرها من التجمعات الكبيرة وبفعل التوحد تكون القوة وهي الدولة حسب بودان، وبالتالي تتحدد السيادة العليا، وإن كنا نشهد علاقات قائمة على الحاكم والمحكوم والسيد والمسود، لأنه " اعتبر أن منشأ الدولة هو تجمع العائلات، فقد اقترح إحياء ما كان لرب العائلة من سلطات كبيرة وبالغة التطرف على من يُعيلهم ضمن العائلة، مع ما يتضمن ذلك من سيطرة كاملة على أفراد العائلة وملكيته وحتى التحكم بحياة أطفالها. وفوق ذلك لم يعط صفة المواطن إلا لرب العائلة الذي يخرج من البيت ويعمل بالتعاون مع غيره من أرباب العائلات " ² فالمواطنة ليست ملكاً للعامة بل هي حكر على رب الأسرة صاحب المسؤولية وذا النشاط الفاعل في بسط سلطانه على رعيته، مع فلسفة بودان أن صفة المواطن تشترك في ميزة، أنها تخضع لسلطة واحدة هي سلطة الدولة صاحبة السيادة العليا، " والسيادة لا يمكن أن تعود كحق خاص وأصلي إلى الحكام بصفتهم أفراد... لا يمارسون امتيازات الأمر

¹- المرجع السابق، ص53.

²- عروسي، سهيل: من قضايا الفكر السياسي المواطنة أنموذجاً، مرجع سابق، ص54.

إلا بصفتهم حكاما للدولة " ¹ أي نحن أمام انضواء مجموعة من السلطات وهي أبوية بالتحديد مع سلطة عليا تكون للملك أو بلغة ثانية هي ليست سلطة بل سيادة تخضع لها مجموع السلطات. فما هي طبيعة تلك السيادة وعلاماتها؟ وهل بإمكان تحقيق غايات الأفراد وصيانة حقوق المجتمع وفرض فيه فلسفة النظام؟

نظرية السيادة في فلسفة بودان:

فرزت الإصلاحات اللوثرية مع مركزية البابا وسلطته، تمخض رد فعل ثنائي منقسم على نفسه، اتجاه سلفي يؤمن بسطوة الكنيسة ورجالها، وفريق ثاني يبحث عن أسس جديدة لتقوية المكاسب التي حصلت للسلطة الزمنية، ولعل بودان من رواد الاتجاه الثاني الذي جعل مبلغ جهده هو إيجاد نظرية حول السيادة لتقوية شرعيتها، واهتمامه بها كان هدفة تلافى التعصب والتفرقة الدينية الحاصلة، التي تنتهي صراعاتها بوجود قوة عليا تسمو فوق الجميع، وعليه توصف بعد ذلك بالجمهورية السيدة التي تضم عدة أسر خاضعة لشرط واحد وهو وجود ما يسمى بالسيادة التي تنتج لنا حكم مستقيم أي متفق مع الطبيعة والله، الذي يستهدف العدالة بين البشر ونشر الفضائل العليا، فهذه " القوة السيدة، أو السيادة، باللاتينية (majestas) التي تجمع كل العناصر، وتعطي لمركب الجمهورية أو الدولة شكله، وتؤمن في الوقت نفسه انسجامه واستقلاله، لها سمتان: فهي دائمة ومطلقة " ² أي علاماتها وأبرز مظاهرها أن تكون متصفة بالديمومة ومطلقة، أي متجسدة في شخص فيه كل مقومات الحكم، أو بلغة ثانية أن " الأمراء ذوو السيادة يمارسونها مدى الحياة وبلا انقطاع وهذا يعني أن السلطة المؤقتة لا توصف بالسيادة. هنا يكون بودان قد دعى إلى عدم الخلط بين السيد Souverain والحاكم Magistrat فالأول السيد هو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمة، أما الثاني الحاكم، فلا يوصف بصاحب سيادة لأنه ليس موظف، أي مجرد أمين

¹ - J.DABIN:L ETAT OU LE POLITIQUE. PARIS.DALLOZ.1957.P247.

² - شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سبق ذكره، ص285.

على السيادة " ¹ وبالتالي فالخصوصية واضحة في شدة القرار وسلطته، الحاكم لا يكون ذا خصيصة مشابهة لصاحب السيادة، لأن هذا الأخير هو الهدف التي ارتكزت عليه فلسفته، أي هو قاعدة السلام و به يُعم الأمن وتخضع الرقاب، فالأمير هو سيد لا يحتاج عون جهة أخرى كمجلس الشيوخ أو لجنة متخصصة في مجال عام، لأنه يستمد قانونه من الله هو قانون الطبيعة، فرغم " الإشارة لمجلس الشيوخ الذي يقصد به جمعية مستشارين يستشيرهم مالك السيادة، دون أن يكون لهم أي سلطة لجعل آرائهم تنفذ، أو للأمر بما يشيرون به، أو أي شيء من هذا القبيل، وإلا فإنهم سيصبحون سادة، وليس مجرد مستشارين، وسيصبح مجلس الشيوخ سيذا خلافا للغاية التي وجد من أجلها " ². هو الذي يسن القوانين وهو مختار فيها لا مقيد، لا يسمع للأخر مهما كان منصبه، مساوٍ له أو أدنى منه، بيده إعلان السلام وشن الحرب ورفع القانون أو وضعه، نحن مع حالة تجعل من السيادة تحت طائلة الإطلاق بامتياز، صحيح قد تكلمت نظرية هوبز هذا ذلك التفويض الذي يهبه الشعب لملكه أو الدولة مقابل الأمن والسلام، لكن نحن أمام تنظير ثان يجعل من الملك ذا رأي واحد من دون خصم أو مكافئ له ولو كان الشعب، لأنه رأى في ذلك الحق الذي يحول للملك صاحب السيادة المطلقة والدائمة الغير ناقصة في أي شيء سمة لدولة ذات الهبة والمصادقية الحسنة في محدداتها، لكن كذلك من الجميل أن لا نتهم هذه النظرية بالظلم وسلب الحرية، لأن الملك لا يعني له أن " يخالف القوانين الإلهية والطبيعية. فهذه القوانين التي تستوجب خضوع جميع أمراء الأرض لها وعدم مخالفتها يجب أن تبقى بنظره فوق قوانين صاحب السيادة. وأهم القيود التي تفرضها هذه القوانين على الملك السيد، احترام الحرية الطبيعية للرعايا واحترام ملكيتهم، والحفاظ على التعهدات التي يلتزم بها الملك السيد أمام رعاياه في الداخل أو الملوك السادة الآخرين في الخارج " ³ كما أن هذا الإلزام السياسي الذي تشير إليه نظريته يتماهى مع نظريته الأولية لتشكيل الدولة، والتي هي في رأيه شيء مضاعف لمجموعة من الأسر أوهي

¹ - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع سبق ذكره، ص 56.

² - شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 286.

³ - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 57.

عبارة عن جمهرة مفاجئة من البشر، لكن في الحالين افتراض وجود سلطة أولية كان حاصلًا في الحالة الأولى وأن القوى كانت محددة لها على شاكلة السلطة الأبوية، كما أنه يستلزم حقيقة أخرى تتعلق بالتراضي الذي قد يكون حاصلًا بين الرعية أي مجموعة من الناس الذين يخضعون طوعًا حربتهم التامة للآخرين كي يتصرفوا فيها، وعليه لا يمكننا أن نعتبر أن السيادة أمر عرضي استحدث بفعل وجود الدولة وسن القوانين، فهي موجودة ومثبتة، فهو يراها " ملازمة لطبيعة الأشياء، ومتصلة بالنظام العام للعالم، وإذا كان يعرفها بقوة ودقة لا نظير لهما، فإنه لا يشعر بحاجة لأن يعطي تفسيرًا حقيقيا لها. فيكفيه أنه شيد انطلاقًا منها، نظامًا يتغلب فيه القانون، باعتباره أمرًا وتعبيرًا اختياريًا عن إرادة ما، على العرف، الذي هو تعبير عفوي عن أسلوب حياة الجماعة. نظام يعبر فيه القانون عن إرادة العضو السيد فقط " ¹ وهذا ما يشرع حسب بودان وجود تلك السلطة النافذة في الدولة التي لا تخضع لها أي سلطة أخرى، تمتلك زمام السيادة ولا تكون تابعة لجهة ثانية، سلطة لها القدرة في أن تكره وتفرض على أي جزء من الجسم السياسي قراراتها ومن دون أن تكون منفعة بأي قرار سياسي من أي جهة ثانية، كما " تمتلك سلطة وضع العقوبات التي ينبغي أن تلحق بشتى المخالفات " ² . هي سلطة تحتفظ لنفسها بكل مسؤولية القدرة الشاملة على فرض الطاعة والانقياد، وبالتالي هذه العلامات المشار إليها هي سمات الدولة التي اجتهدت الفلسفة البودانية إن صحت المفردة على بلوغها، هو الاستتصار للحكم المطلق، وفي توضيح القصد من هذه العبارة فيجب التمييز حسبه بين الحكم الفردي والحكم الإقطاعي والحكم ألطغياني، وبالتأكيد كلهم يشتركون في الفردية لكن هناك فردية شرعية ومحل قبول من الرعية، أما الثانية والثالثة فهي محل رفض لكن بتحديد طبيعة الرفض، " ففي الحكم الأول يخضع الحاكم الفرد لقوانين الطبيعة، مثلما يرغب بأن يخضع رعاياه له. ويترك الحرية الطبيعية وملكية الأموال لكل واحد، أما في الحكم الثاني فيجعل الإقطاعي من نفسه سيدا للأموال

¹ - شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق ص 289.
- لوك، جون: في الحكم المدني، مصدر سبق ذكره، ص 188.²

وللأشخاص وذلك بمقتضى حق السلاح والحرب، فيحكم رعاياه كما يحكم رب الأسرة عبيده. وأما في الحكم الثالث فإن الطاغية يحتقر القوانين الطبيعية ويسرف في اضطهاد الأشخاص الأحرار كما لو أنهم عبيد، وفي التصرف بأموال الرعية كما لو كانت أمواله الخاصة¹ فيتبين لنا من خلال هذه التفرقة بين الحكم الفردي وصيغه المحتملة، على أن النموذج الأول هو الذي كانت تُنظر له فلسفة بودان وتجتهد لتكريسه، أما فيما يتعلق بالجزئية المتبقية فإنها غير مقبولة، لكن إن حصلت فتبقى الطاعة والخضوع سلوكا يقتدي به المواطن درءا لكل أنواع الانفلات الأمني، وإن استفحل الأمر فإن بودان يقرر التعامل السلبي أو الرد الذي يمثل نوع من المقاومة السلبية كالعصيان أو الهروب أو الإضراب، وفي كل ذلك تجنبنا للاقتتال وإسقاط الدولة، وكأننا مع سلوك كاثوليكي اعتدنا عليه مسلما أمره للكنيسة، إلا أن مع بودان فإن التسليم يكون للأمير صاحب السيادة المطلقة، لكننا دوما في تكرار تلك المفردة المرتبطة بالسيادة يتوجب علينا أن نستحضر أن السيادة لا تعني الظلم، " لأن اهتمامه بها كان ينبع من محاولته إيجاد قاعدة للسلام في عصر الخلافات الدينية والحروب الأهلية"² كما لا تعني التصرف في أملاك الشعب على هواه أو حسب رغبته، بل برضاه ومن دون أن تتعدى الأصول الأساسية للحكم وهي قانون الطبيعة الرافض للظلم والقائم على العدالة بين البشر، كما يعتبر تولى المرأة الحكم أو العرش من جملة القوانين الإلهية، وهذا ما يجرنا لمناقشة نظام الحكم الأقرب لصالح الشعب ومنظما لحياته، وفي هذا الإطار يميز بودان بين الدولة والحكم، أي بين شكل الدولة الذي تحدده السيادة، وبين الحكم الذي يعد أسلوبا من خلاله نمارس السلوك السياسي كشكل متجل للعيان، وفي هذا الإطار قد نظر بودان إلى أشكال مختلفة من الحكم وعلى أساسها تكون السيادة، فنظام الحكم قد يكون على الأشكال التالية، إما ملكي فيها يكون الفرد وحيدا في التمسك بزمام السيادة وهو الأمير أو الملك، أو يكون أرستقراطيا يشترك فيه قلة تحكم وتسير الحياة السياسية، أو يكون الحكم في

¹ - شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 291.

- محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع سبق ذكره، ص 55.²

يد الشعب من خلال مجموعة من المواطنين، وتعد الأشكال الممكنة والقابلة للتجسيد على أرض الواقع. أما إذا أردنا أن نقف على حكم واحد يبدو سليماً في نظر بودان، فإنه يجعل من الفرضية الأولى المتعلقة بالحكم الفردي الملكي الأكثر نجاعة وقيمة سياسية، وهو النظام الذي كان يدافع عليه، وإن كانت هناك أنظمة على غرار الحكم الشعبي الذي يفترض أنه يحقق المساواة بين المواطنين ويعطي على قدرة الاستحقاق والتكافؤ في بلوغ الحقوق وتنفيذ الواجبات، لكن ما هو كائن حسب بودان يبدو افتراضياً فقط ويصعب تطبيقه على أرض الواقع، فهي ظاهرة في الأساس كما أن " النظام الشعبي ينطوي على عدة مساوئ. وهذه المساوئ تتمثل بجهل غالبية أفراد الشعب وعدم استقرارهم، وبإمكانية إفساء أسرار الدولة في أي وقت مما يعرضها للخطر، إضافة لكون النظام الشعبي أكثر النظم تعرضاً للثورات والفوضى. وهذا ما يجعل منه أسوأ أنواع الحكم"¹ وقد يكون النظام الأرسطراطي الذي يعد حلقة وسط بين السيد الفرد وحكم المجموعة كذلك ينطوي على مجموعة من النقائص، لذا يرجح بودان الحكم الفردي باعتباره نظام متسقاً مع الطبيعة ويحفظ للأفراد كرامتهم وأمنهم. " النقطة الرئيسية في الجمهورية، حق السيادة، لا يمكن أن تكون أو توجد، إذا تكلمنا بالمعنى الضيق، إلا في الملكية. لأن لا أحد يمكن أن يكون ذا سيادة في جمهورية من الجمهوريات، إلا واحد "². لأن من شأن التعدد في السلطات أن يضعف الدولة، وعليه " إذا كان اثنين أو كانوا ثلاثة أو أكثر، فلا أحد يكون ذا سيادة، ولا سيما أن لا أحد يستطيع أن يسن قانوناً لشريكه أو يخضع لقانون منه"³، ولعل الكلام الذي يناقشه لا يطرح المسألة من ناحية الأغلبية، لأن في السياسة قد لا يحصل الإجماع وهذا ما يفتح في نظره لتعدد في السلطات وبالتالي اختلاف مستويات القرار، فكانت نظريته للسيادة المطلقة بما تحويه في نظره من خصائص هي المشروع السياسي التي ناضلت من خلاله فلسفته بصفة عامة، والتي تكون القدرة على بناء الدولة وديمومتها.

¹ - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع سبق ذكره، ص 59.

² - محفوظ، مهدي: المرجع نفسه، ص 60.

³ - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المرجع نفسه، ص 60.

لكن الأصح وانطلاقاً من الثقافة الفرنسية نفسها، هل لقيت أطروحته تجاوباً خاصة مع أحد رواد العقد الاجتماعي الفرنسي على غرار روسو؟ هل حقيقة أن السيادة المطلقة هي النظرية الوحيدة الأسلم للقيام بالدولة وشؤونها؟ سنحاول الرد على هذه الجزئيات من خلال رؤى وأفكار روسو الذي يعد أبرز رجال القرن الثامن عشر، ومن أشهر مهندسي الثورة الفرنسية، والمدافعين على فكرة حقوق الإنسان التي اعتبرت فيما بعد وإلى الآن جوهرية وأحد النقاط التي تستمد منها الأنظمة الحاكمة شرعيتها، فكيف كانت نظرية روسو في تبريره لطبيعة الحكم الأفضل بالنسبة للشعب، ومن ثم طبيعة علاقته بالحاكم، وهل تضمن تلك العلاقة الحق الأدنى من شروط المواطنة وقيمها من دون أن يضعف ذلك من شأن الدولة وسيادتها؟

المطلب الأول: قراءة في المنابع الأدبية و الفكرية لشخصية روسو

1/1- السياق التاريخي والاجتماعي لفلسفة روسو:

إن فهم التاريخ الفرنسي خاصة في مرحلة القرن الثامن عشر قد لا يكون واضحاً، وقد تتشابه فيه الآراء التي تضيف ضبابية على المشهد السياسي بكل اتجاهاته، لأن فرنسا لم تعرف الاستقرار في تاريخها الحديث، فلم تكن ثورة 1789 سوى واحدة من ثلاث ثورات كبرى اندلعت فيها خلال نصف قرن¹، لكن إذا وضعنا أمامنا شخص روسو كفرد هو بمثابة نتاج لواقع ساهم في إيجاده بالشكل الذي نعرفه عن طبعه المتحدي لكل تقليد ولكل قيد، فالقرن الثامن عشر أو عصر الأنوار كما أطلق عليه، عصر التقدم، لا يعدو في الحقيقة أن يكون انحطاطاً عن الطبيعة الأولى²، فكر روسو المناهض لواقعه، يعتبر دليلاً في فك اللبس على الواقع الغربي في لحظة تشكل الأنوار في تاريخ 1789 لا نجد من فلسفة روسو كأقوى الفلسفات المشرحة للحال والباحثة عن معالجة جذرية لمسائل استعصى على الذين سبقوه في الوصول إلى علاج تتفق حوله مجموعة من المطالب التي تشكل في الأصل أهداف أي شعب كان، هو الفيلسوف المتمرد الناقم على الأوضاع المتردية، هو الكاره لألوان الظلم الحاصلة، هو الراض للاستبداد بشتى صيغته، دينياً وسياسياً، قهر اقتصادي عوز اجتماعي، كل ما هو واقع كان روسو ضده، حاول أن يجد أطروحات مختلفة لما هو كائن، ولعل ما يقوي هذا الطرح، ما تشير إليه مصنفاته: خطاب حول أصل التفاوت بين الناس في عام 1762، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي 1762 وغيرها من المؤلفات التي شكلت سجلاً لمجموعة من الأفكار التي كانت متزامنة في عصره أو وجدت قبله وقد صدقتها العقول إما بفعل قوة حجيتها أو بالنظر لوسيلة فرضها، وكثير منها تشير إليه اعترافاته التي كتبها بقلمه والذي لا تعرف فلسفته في الحياة إلا منه.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم مرجع سابق، ص 355.

² - جلال الدين سعيد، جان جاك روسو مقالات، مرجع سابق، ص 03.

روسو بدأ متشائماً أو بالأحرى ولادته اقترنت بالحظ السيئ وهذا ما تجلّى في أحد اعترافاته حينما قال: " ولدت ضعيفا سقيما، وقد كبّدت أمّي حياتها، وكان مولدي أول ما حاق بي من نحس وتعاسة، ولم يقص علي أحد قط كيف احتل أبي هذا المصاب، ولكنني أعرف أنه لم يتعز أبد، وكان يخال أنه يرى زوجته في شخصي دون أن يقوى على أن ينسى أنني الذي حرّمته إياها " ¹ فتلك أولى اللحظات الفارقة في تكوينه، شخصية تشكلت بعيدة عن العطف العائلي وبالتحديد الحزن الأموي، أي غياب تربية أولية لبننتها الأم، وكما كان حاصلًا في عصره إهمال مريب لمرحلة الطفولة وازدراؤها، وكان الكتاب يقول روسو: " يوجهون أنفسهم إلى ما ينبغي للرجل أن يعرفه، من غير اعتبار لما يستطيع الطفل أن يتعلم. ذلك أنهم ينشدون الرجل دائما في الطفل، من غير أن يراعوا ماذا يكون الطفل فعلا قبل أن يغدوا رجلا" ² هذه الذهنية القائمة حتمت عليه أن تكون قراراته سيّدة لحد ما، رفض بعض الحرف، وامتنع عن مهن المهن الأخرى، بسبب الميل أو أسلوب التعليم. " معلمي كان يقسو علي بالعقاب والحرمان" ³ كما لطبيعته التواقة لمعايشة شعور الحرية دور في ذلك، القيد والفرص والإكراه صفة لا تليق بالبشر، لقد ولدنا أحرار، ومع ذلك لا يزال الكثير يجتهد في أن يزيل علينا ما وهبتنا إياه الطبيعة، لذا " لا يمكنه أن يتجرد من طبيعته هذه، وبالتالي لا وجود لقوانين طبيعية تجعل الإنسان يخضع لغيره" ⁴ لذا فلسفته سواء الأدبية أو السياسية تتدفق منها أفكار تدافع عن هذا المبدأ الجوهرية الذي يشكل جوهر الإنسان، وهذا ما جعل الكثير من الدارسين ينعنون بهذا اللقب، فيلسوف الحرية، أو فيلسوف صاحب النزعة الطبيعية وأحد

¹ - روسو جان جاك، الإعتراقات، ت، محمد بدر الدين خليل، طلاس، للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ج1، ط1985، ص26/25.

² - روسو جان جاك، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ت نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 1958 ص18.

³ - روسو، جان جاك، الإعتراقات: ج02، مصدر سابق، ص05.

⁴ - حاجي أحمد بارو، الفلسفة السياسية من كونفوشيوس إلى هيجل، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 2016، صص204/205.

روادها، لذا اعتبر التربية مقدمة لازمة وضرورية لتأصيل هذه الحقيقة، و لعل كتاب إميل ركز على هذه النقطة التي أغفلتها التربية القديمة، ومن ثم هي ثورة فكرية خاطبت الإنسان من مهده إلى أن يكون مواطناً فعالاً في مجتمعه، يمتلك الإرادة وخاصة تقبل القانون الذي لا يرى فيه انتهاكاً مع حريته، هو الهدف من إميل ومن إميل كفرد في حد ذاته، وبذلك يكون قد أحدث ثورة في بنية التصورات والعقائد التربوية في عصره، والتربية الطبيعية هي السمة لتلك الفلسفة، كما يعني ذلك فلسفة تخص الإنسان، فالاهتمام بهذا الأخير هو أمر مفصلي عند روسو، ويمكننا القول أنه أحد البنات الأساسية في الأنثروبولوجيا الإنسانية فالبحث عن الأصل الأولي للإنسان ومحاولة معرفة أهم البنى الثقافية التي تتحكم فيه " فالاهتمام بوصف الصفات البشرية الأساسية التي كان إنسان الطبيعة يمتاز بها، وتتبع مراحل تطور الجنس البشري هو من أجل معرفة ما هو أصلي في الإنسان وما هو مضاف إليه بفعل الحضارة"¹، ومن ثم الدراية بطبيعة التفاوت وعلته، وتكون المعالجة له بعد ذلك وفق تلك المقترضات، فمسألة العدل أو بالأحرى حضور الظلم هو في حقيقة الأمر شعور واقعي كتب عنه روسو بطابع الإنسان المقهور والمظلوم، فكانت كتاباته رد فعل إذا شئنا على واقع بائس تفنن في إيجاد ألوان للظلم والطبقية، روسو كان من شريحة العامة الفئة المقهورة أكثر والمتذلة في الهرم الاجتماعي الذي يشكل فرنسا، ف: جان جاك روسو لم يكن مثل " أولئك البؤساء الذين لم يتكلموا عن البؤس وأخفوا معاناتهم ومعيشتهم، فحتى الجزئيات البسيطة أباح بها وكشفها، حتى عزلته عند السيدة وارانيس"² وبالعودة لمسألة التفاوت واللامساواة هي واقع الحال تبدوا طبيعية في أكثر مجتمعات اليوم والعالم المعاصر، فالأغنياء يشكلون النسبة الضئيلة والباقي يبدوا محتاجاً ومعوزاً، فروسو لا يمكننا أن نعهده ميتاً، فكره سيظل ما بقي القهر

¹ - عريب مختار، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البواتيقا، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، ط2009، ص159.

² -Meizoz . Jérôme ; Le Gueux Philosophie (Jean- Jacques Rousseau) éditions antipodes.2003.suisse. p.07.

والظلم والحاجة. كتابه أصل التفاوت بين الناس هو مؤلف يؤكد الحقيقة القاسية التي عرفتها الصيرورة البشرية في مراحل حياة تقدمها، خطوات نحو الظلم بعدما كان العدل حاصلًا، اتجاه للأسوأ مادام كان الخير متاحًا للجميع، مجتمع طبيعي لا ينبني على الأخلاق بقدر ما يعزز فضيلة الطبيعة، مجتمع " مفطور على الطيبة وأن حالة الطبيعة كانت هناء وسعادة ساد فيها الخير وانتشرت فيها الفضيلة"¹ لكن وبما أن الحال لم يبق ثابتًا فكان التفاوت يبدوا حالًا اضطراريًا شهده الإنسان الأول من الطبيعة إلى المجتمع، لذا اتجه البحث حسب روسو إلى إنسانيتنا من جديد أي أن نكون مواطنين، فلسنا بشرًا إذا لم نصبح مواطنين لنا من الحقوق ومن الواجبات على قدر من المساواة تحت أطر قانونية تحترم مؤهلاتنا الطبيعية، لذا كانت الإجابة على التساؤل الذي قدم للمباراة حول حقيقة التفاوت وكيفية الاهتداء لمشكلة الاصطناع الذي فرضه المجتمع، لذا يقول روسو: " بدأت بسوق بعض البراهين، وحاولت باقتراح بعض الافتراضات، لا أملا بحل المسألة، بل قصد إيضاحها وحصرها في نطاق حالها الراهنة " ² فقد دعت الحقيقة لأن يبحث عن الأصول ويكتشف طبيعة الإنسان الأول، ومن ثم إيجاد تبريرات لحالته الاصطناعية.

يعرف روسو من مصفاته وأعماله بأنه غريب بين أهله، مرفوض في مجتمعه، ليس مواطنًا انتزعت منه جنسيته في بلده الأصلي، مورست عليه الضغوط، لكن لحظة ترحاله إلى باريس وما بثته فيه من روح الإبداع وظرفًا لتفجر طاقاته ومكوناته التي كبتت سابقًا، " فغدا كاتبًا وهو لا يدري كيف ذلك، وكأنما تم ذلك رغما منه. و يحالفه النجاح، ويحتفي به في كل مكان، ولكن هذا كله لم يمنعه من الشعور بأنه غريب في باريس. إنه قادم من بلد آخر. إنه إنسان جمهوري يتحدث عن جمهوريته، ويطلقون عليه في نوادي باريس اسم المواطن " ³ وإن

¹ - حاجي، أحمد بارو: الفلسفة السياسية من كونفوشيوس إلى هيجل، المرجع نفسه، ص 202.

² - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، ت، بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1972، ص 27.

³ - غروتوين، برنار: فلسفة الثورة الفرنسية، ت: عيسى عصفور، منشورات عويدت بيروت، باريس، ط 1982، ص 96.

كانت أفكار روسو التي تتادي بالمساواة وأراء أخرى هي في الغالب مخالفة لأراء العامة وتعتبر ندا لهم في كل شيء حتى في نمط عيشه، كل ذلك جعله غريبا بهذا المعنى مع مجموعة من المفكرين الآخرين الذين ناهضوا المؤسسات الاجتماعية آنذاك، ومع ذلك " فقد كان رواد نادي باريس يشعرون بلذة خاصة إذ يسمعونه يسوق معارضته ضدهم هم، ضد ما كانوا عليه، وإذ يرونه يقف هذا الموقف المخالف في أسلوب عيشه وحياته بأجمعه. لقد كان مخلوقا لا نظير له " ¹ جرأة في التمرد على المدنية وسلبياتها، الحضارة أو حالة الاصطناع أخذت من الإنسان أكثر مما أمدته من محاسن الأخلاق وطيبة النفس والعدالة بين البشر، فهذه الأحاسيس التي كانت تخالغ نفسية هذا الأديب والفيلسوف هي التي لم تكن ترضى بالعيش في حال المدينة، عاش غريبا أو انفصاما بين ذاته ومجتمعه، ليس هناك رابطة للانسجام، بالرغم من أن المجتمع الباريسي كان يتوق للجديد وللفكر الغريب الذي لا يمثلهم، فكانوا يسمعون عن تقاليد الصين وعادات المجتمعات البعيدة عنهم، كان عصر يبحث عن روح جديدة تحرك الراكذ وتغير مجرى الفكر السائد، وفي هذا المقام يجدر بالذكر أن نقول كذلك أن " السؤال حول العلاقات بين الدول كان يشغل مفكرة روسو من خلال مناقشته لموضوعة العقد الاجتماعي وتجاوز في نفس الوقت العلاقات بين الدول الأخرى، فليس هذا موضوع يخفى عليه، بل تشكل قضية مهمة في تنظيره السياسي ² فالتوضيح ضروري في هذا الإطار، فلم تكن فلسفة روسو قطرية، بل أطرت لشكل الدولة حتى مع عالمها وليس على شأنها الداخلي فقط.

فشخصية فيلسوفنا بالرغم من تلقياها كل واجب العناية والتقدير من ذاك المجتمع لكن لم يكن بإمكانه أن يكون روحا واحدة، حقيقة شعوره بقي غريبا منفصما عن واقعه، " إني لا أملك من نفسي سوى نصفها، أما نصفها الآخر فهو للمجتمع الذي لم أخلق له، لقد كان

¹ - المرجع نفسه، ص 98.

² - jean- François courtine : rousseau principes du droit de la guerre écrits sur la paix perpétuelle. Librairie philosophique :paris 2007.p07.

موضع حفاوة في كل مكان، وكان أينما حل يستقبل كصديق محفوف بالرعاية، لكن ذلك لم يحل بينه وبين شعوره بأنه يحيا حياة لم تكن روحه تساهم فيها، وراح يزداد كرها لباريس، فهو لا يرغب في العودة إليها، ويشعر أنه فيها في ذروة البؤس¹ حقيقة نفسية متقدمة لا تريحها أحوال المدينة ولا تغني عنها حتى حفاوة التقدير والاحترام التي حضيت بها، لكن رغم هذا الاشتغال الذي شهدته حياة هذا الفيلسوف فإننا يمكننا القول أن الانخراط الفعلي في مجال الكتابة و النشر والمحااجة والثورة الفعلية على الواقع العكر كانت لحظة تعرفه على مجموعة من نخب مجتمعه "كديرو"، و"دلمبير" و"كندياك"، بحيث بدأ روسو بمساعدة دالمبير في إنشاء دائرة المعارف والمشاركة في إيجاد هذه الأعمال الموسوعية، ويمكننا التأريخ لحياة روسو الأدبية والفكرية تقريبا بزيارته لرفيقه "ديدرو" في إحدى المرّات للسجن الذي اتهم بنشر مقال مغل بالأمّن، وفي أداء زيارته هذه، قرأ لمجلة **مركوردوفرانس**، أنّ **مجمع ديجون** العلمي دعا الكتاب إلى مناقشة موضوع يعالج القضية التالية: هل أسهمت النهضة العلمية والفنية في إفساد الأخلاق أم في إصلاحها؟ وما إن قرأت هذه الكلمات يقول **روسو**: "حتى تمثلت كونا آخر، وغدوت إنسانا آخر...ومع أنني أحتفظ بذكرى حية للأثر الذي أحدثه السؤال في نفسي.² ثم أضحت كل أعمال روسو تتمحور " حول فكرة الفساد الذي أصاب الطبيعة الإنسانية بسبب الحضارة والتقدم"³. وبالعودة للمقالة بطبيعة الحال قد رآها **ديدرو** فشجعه على المشاركة ونشر عمله وإبداء رأيه والتعبير عن ما يخالجه شعوره فيها. فهذه الفرحة الممزوجة بثقل المسؤولية وخطورة الاعتراف بحقيقة لا يحبها الرأي السياسي عامة شكلت منعطفًا حاسمًا في حياة **روسو** الفكرية والشخصية قال عنها فيما بعد: " ومنذ تلك اللحظة غدوت من الضائعين، فلقد كان ما بقي من عمري، ومن تعاستي نتيجة لا

¹ - غروتويزن، برنار: فلسفة الثورة الفرنسية: المرجع نفسه، ص98.

² - روسو جان جاك، الاعترافات، ج2، ت، محمد بدر الدين خليل، مصدر سبق ذكره، ص ص798.

³ - جلال الدين سعيد، جان جاك روسو، مقالات، مرجع سابق، ص03.

مناص منها لهذه اللحظة من لحظات الإختبال والضلال¹، حقيقة فيه كثير من الجرأة والروح العلمية، وقد بارك ديرو هذا العمل واستزاد عليه تصويبا وتقويما لأن فن الكتابة حسبها يستوعب دفعة واحدة، حتى وإن كانت الموهبة حاضرة والمؤهلات مكنونة ومستودعة، لكن رغم ذلك فقد أظهر في هذا الخطاب بلاغة وإتقان كأسلوب متدفق تسامتيه مشاعره مع مستوى تفكيره، " فاهتزت نفسه وجاشت فيها الأفكار وخطر له الجواب بالسلب"²، وعليه اعتقد عكس ما تصور الكثيرون على أنّ العلوم والفنون أدّت إلى إفساد الأخلاق بدلا من تطهيرها، وقد أخرجته من الحياة الطبيعية العادلة إلى المدنية الظالمة ونال جائزة المسابقة وقد استحق ذلك من خلال قوة أسلوبه وحجية أفكاره، كما لم تغب لغته الراقية الهادئة في مخاطبة الجمع القائم على هذه التظاهرة، وفي هذا الإطار يقول: " سيكون من الصعب، هذا ما أشعر به، أن ألائم بين رأي ورأي المحكمة التي أمثل أمامها. إذ كيف أجرؤ على شجب العلوم أمام أحد أكثر المجامع علما في أوروبا، وعلى امتداح الجهل وسط مجمع مرموق، وعلى التوفيق بين ازدياد الدراسة من جهة وإجلال العلماء الحقيقيين من جهة ثانية؟ لقد انتبعت إلى هذه التناقضات إلا أنها لم تحبطني، إذ قلت في نفسي: إن ما أفعله ليس التنكيل بالعلم، بل هو الذود عن الفضيلة بمحضر أناس فضلاء"³ فبكثر من الدبلوماسية كشف من خلالها على مشروعه السياسي فيما بعد القائم على إيجاد الحل لمسألة المدنية بعدما قدم التصور الافتراضي الأولي الذي كان عليه البشر قبل ولوجهم لحالة الاصطناع، ومن ثم كشفه لطبيعة الدولة التي تحفظ الحقوق الطبيعية وفق عرف القانون والحق، لكنّ هذا النجاح لم يجنبه النقد من طرف منتقديه وخصومه، فلعل قراءة فولتير له تعد في حد ذاتها اعتراضا لما توصلت إليه نتائج فيلسوفنا، فجان جاك روسو حسب وصفه " ممسوس،

¹ - روسو، جان جاك: الاعترافات، ج2، مصدر سبق ذكره، ص799.

² - حاجي، أحمد بارو: الفلسفة السياسية من كونفوشيوس إلى هيجل، مرجع سبق ذكره، ص200.

³ - J.-J.ROUSSEAU: Discours sur les sciences et les arts. Lettre à d'Alembert sur les spectacles. Edition établie par Jean Varloot. Gallimard. Genève fils.1750.p43

مجنون، صبي مضر، مسخ يجمع بين الخيلاء والانحطاط و الفظاعات والمتناقضات " ¹ وفي اعتقادي هذا الرفض لا يخص جزء من فكر روسو فقط أو مسألة محددة بعينها، فكل مؤلفاته حسبه تستدعي النسيان، وبالعودة لموضوع المباراة المرتبط بقناعة روسو على خطورة العلوم والفنون في تدهور الحياة الأخلاقية، أو عدم مساهمة هذه المدنية في تطور الأخلاق البشرية، يعتبر فولتير أن منطق تلك الإجابة ويعرضها بأسلوبه الساخر الذي في رأيه هو المناسب للرد على فلسفته في التفكير. " كيف يمكن القبول بمبدأ، إذا سرنا على حرفيته، يجعلنا نتلعن على المدينة ونرفض حسناتها ونقبل (بأن نسير على أربع) ؟ كيف أن نؤمن بما يتمتع به (رجل الطبيعة) من طيبة كاملة وسعادة كبيرة، فالإنسان المتوحش كما يعرفه الرحالة مخلوق بائس، وهو ليس سوى (طفل متين البنية)، له جميع ما في الطفولة من رذائل، وما يتخللها من تذبذب وقسوة. فكيف نقبل بأن نخطئ العلوم والآداب والفنون وكل ما يضمن سيطرة الإنسان على العالم، ونتخلى عن لذائذ العيش " ² حقيقة حسبه منطق معاكس لمظاهر المدنية وتجليات العلوم والفنون وأثرها الإيجابي على المجتمع بكل مكوناته، في نظر فولتير أن المتمعن لتلك المواصفات يقف أمام نقطة بارزة تمثل أهم حقوق الإنسان ألا وهي الملكية، التي لا تقرها فرضية روسو الأولى بدعوى المساواة، وهذا في رأيه ما يجب مهاجمته بكل الوسائل والمناهج من سخرية لاذعة إلى بيان مفعم قوي ببراهين وحجج تنفي أو ترفض تلك السخافات حسبه، لكن جهد روسو تواصل وبنفس المنطق المعاكس للظواهر السائدة في عصره عندما فتحت نفس المجلة موضوعا " للمسابقة (ما منبع تفاوت المراتب بين الناس؟)، فعقد العزم على الكتابة³ يتكلم عن أصل التفاوت وطبيعته، وفي هذا العمل أثبت إقرارا ثانيا حول حدود هذا التمايز الحاصل بين البشر وكشف الطبيعي منه

¹ - كريسون، أندريه: فولتير حياته، آثاره، فلسفته، ت: صباح محي الدين، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط2 1984، ص57.

² - كريسون أندريه، فولتير حياته، آثاره، فلسفته، مرجع سابق، ص58.

³ - حاجي أحمد بارو، الفلسفة السياسية من كونفوشيوس إلى هيجل، مرجع سابق، ص201.

والمصطنع، وهذا ما سنناقشه في جزئية أخرى من هذا الموضوع بحيث لم تقل درجة أثره على الوقع النفسي لروسو من الموضوع الأول فقال عنه: " قد هزني هذا الموضوع العظيم، وأذهلني أن جزأ المحفل على عرضه للمباراة، على أنه إذا كان قد أوتي هذه الشجاعة، فقد رأيت أن بوسعي أن أوتي الشجاعة على الخوض فيه... وشرعت في ذلك".¹ وبالتأكيد في ثانيا رده على الموضوع كان يستجمع ذاكرته ويستحضر شعوره في تقوية حججه وبراهينه على حقيقة التفاوت المستحدث والمساواة المغيبة، وأن الشكوى من الطبيعة وربطها بكل المساوي دليل على تفكير سقيم وعلم قاصر، لذا يقول روسو: " فرحت أتعب التاريخ خلالها في جرأة، مهونا من شأن أكاذيب البشر التافهة.. وتجاسرت على أن أكشف طبيعتهم، وأتعب سير الزمن والأشياء التي شوهدت هذه الطبيعة... وبالمقارنة بين الإنسان - كما صنعه الإنسان- و الإنسان كما صنعه الطبيعة، كشفت له - في كماله المزعوم - عن المصدر الحقيقي لمصائبه وشقائه. وارتفعت روعي- وقد انتشت بهذه التأملات السامية - إلى مقربة من مقام الربوبية، فأطلت من هناك على أقراني من أبناء البشر، وهم يسيرون عميانا"² وفي تحليلنا لهذا العمل سنكتشف فلسفة الحق، المساواة، القانون، الإرادة الشعبية، والحرية وغيرها من المفردات التي شكلت عناوين كبرى لإعلان مبادئ حقوق الإنسان من طرف الجمعية الوطنية لممثلي الشعب التي رأت أن انتهاك تلك الحقوق المقدسة للفرد هي وراء التحلل والفساد وغياب ثقة الشعب بدولته، ورأت في تلك الحقوق حقوقا طبيعية ثابتة لا يجوز الانتقاص منها، أبرزها الحرية التي كانت شعار فيلسوفنا. "يولد الناس ويظلون دائما أحرارا ومتساوين في الحقوق وعليه فالامتيازات المدنية لا يمكن أن تبنى إلا على المنفعة العامة"³.

حتم عليه إنجاز هذا العمل تغيير الأجواء حتى يقدر على الإبداع والإقناع فيه، ثم قرّر بعدها العودة إلى **جنيف** واستعاد عقيدته الأولى البروتستانتية التي كان يمتدحها كثيرا لأنها

¹ - روسو، جان جاك: الاعترافات، ج2، مصدر سابق، ص882.

² - روسو، جان جاك: الاعترافات، ج2، مصدر سابق، ص 883.

³ - عوض، لويس: الثورة الفرنسية، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ط 1992، ص92.

تفتح المجال أكثر للمتدين من أخذ حرية كافية بغية الاقتناع ومن ثم الاعتقاد، كما كان للعودة جانب سياسي ألا وهو أن تعاد له حقوق المواطنة المسلوبة منه. وعند تحضيره لهذا العمل قام بنشره وقدمه لجمهورية "جنيف" رغبة منه في أن ينال إعجاب مواطنيها، لكنه قُوبل بنوع من التلكؤ وسبب له أعداء في المجلس وحسادا في البرجوازية، كما أرسل نسخة منه إلى فولتير الذي بالتأكيد لن يقنعه ورد عليه بقوله: "أنه لم يسخر أحدا فكره بقدر ما سخرته أنت، لكي تجعلنا شبيهينا بالبهائم، يرغب الإنسان حينما يقرأ خطابك أن يمشي على أربعة قوائم".¹ وقد تواصل مشواره في مجال التأليف، فانكب على عدة تأليف من أهمها (المؤسسات السياسية) الذي لم يطبع وأصبح فيما بعد جزء من العقد الاجتماعي، ثم استمرت إبداعاته ففكر في مشروع كتاب استقى أفكاره من ملاحظات عن ذاته و خبرات عن نفسه، وقد رأى فيه أن يكون " كتاب ذا نفع حقيقي للجنس البشري، بل كتابا يكون أنفع ما قدم إلى البشر إذا ما قدر للتنفيذ أن يطابق الخطة التي رسمتها مطابقة ناجحة".² وغرضه كان يتمثل في محاولة فهم طبيعة الناس بحيث تكون غالبيتهم في سياق حياتهم على غير ما هم عليه أصلا، أي يتحولون إلى أناس مختلفين تماما عن طبيعتهم الأولى. من أكثر الموضوعات أهمية هي معرفة الإنسان، وهو الهدف الذي كان للفلاسفة البحث فيه، لذا يقول: " أجدى المعارف الإنسانية فائدة وأقلها تقدما، هي على ما يبدو لي، معرفة الإنسان"³ الهدف هو البحث عن أسباب هذه التطورات والتغيرات، التي تتدخل فيها جملة من المؤثرات النفسية كالصراع بين الشهوات التي تبلغ حد النضج وبتالي تمارس الإكراه على أداء الفضيلة، هذه التصرفات نابعة من انطباعات داخلية لكن هذه الأخيرة هي تحت رحمة الدوافع الخارجية، لأن العوامل المحيطة بنا سواء مناخية أو غير ذلك من هدوء أو تغير أو ليل ونهار، حركة أو سكون أي كل ما يحدث حولنا له فعل وأثر على سلوكياتنا ومن ثم

¹ - موريس، شاريل، روسو، حياته ومؤلفاته وأثاره، سلسلة أعلام الفكر العالمي، بيروت، ط1، 1978، ص38.

² - روسو، جان جاك، الاعترافات، ج2، مصدر سابق، ص927.

³ - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، ت بولس غانم، مصدر سابق، ص21.

على مشاعرنا، روسو بهذا الاجتهاد والفهم يكون قد التفت لحقيقة النفس والإدراك وكل ما يتحكم فيه، " هكذا كانت الفكرة الأصلية التي كنت قد سطرته على الورق، والتي توقعت منها نتيجة عظيمة النفع لذوي المنبت السليم، الذين يتحدثون ضعفهم، في سبيل حبهم الصادق للفضيلة..حتى لقد بدا لي أن من الميسور أن أجعل من هذه الفكرة كتابا مشوقا من حيث القراءة، كما هو من حيث الكتابة. ومع ذلك، فإنني لم أحرز سوى تقدم ضئيل في هذا المؤلف الذي جعلت له عنوانا: المبادئ الخلقية الحسية، أو مادية الحكيم¹ إلا أن هذا العمل لم ينجز لتظافر مجموعة من العوائق لم تخرجه لمحبي أفكار وأسلوب روسو، لكن بالموازاة مع هذا الجهد قد وفق في إنتاج عمل آخر لا يقل قيمة في مضمونه عن فكرة الكتاب الأنف الذكر، وهو " إميل أو بالأحرى التربية في عام 1762، أحرق في الأخير علنا فهرب من الملاحقة"²، كان عمله في واقع الأمر استجابة لطلب من السيدة دي شينونسو التي رأت في روسو الشخص القادر على ابتكار طريقة جديدة في التربية تكون أكثر فعالية وإيجابية لابنها التي رأت في تربية والدها له غير ذات جدوى أو أثر، وهو في حقيقة الأمر انعكاس على تربية سائدة قائمة على الإكراه وإهمال للرغبات والميول الطبيعية، فقد حل نظام التربية لروسو تلك السلبيات التي اعتقد فيها علماء التربية في تلك الحقبة على أنها حقيقة وضرورية، الطبيعة هي المعلم الحقيقي، هي فلسفته في التربية، وبذلك أطلق عليها بالتربية الطبيعية. ويعد روسو أبرز روادها قائمة في جوهرها على الحرية، أي إعطاء الحرية الكاملة للمتربي ومعلمه في ذلك هي الطبيعة، وينحصر دور المعلم في التوجيه فقط إن اقتضت الضرورة، عالجت تلك التربية كل المسائل وفي أبسط جزئيتها وكذا أعقدها، من القراءة والكتابة، إلى تعلم اللغات، فالتربية الروحية أو بالأحرى الجانب الديني وكيفية تقديمه وفي الوقت الذي يجب أن تقدم فيه، إلى معرفة التاريخ والوعي بالجغرافيا، مرورا بأهمية

¹ - روسو جان جاك، الاعترافات، ج2، مصدر سبق ذكره، ص/ص229،230.

² - المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش سويا، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ط1 2015، بيروت، لبنان، ص131.

العمل اليدوي إلى الاندماج في الحياة المجتمعية و الانخراط في العمل المدني. كما لم تغفل هذه التربية الحالة الأسرية ووظيفة المرأة في حياتها الخاصة والمجتمعية، مشروع متكامل سماه " فن تكوين الرجال، الذي لم يزل رهين الإهمال " ¹. هذا المشروع هو نتاج تلك الجغرافيا وبتالي نحاكم روسو بمنطق الفلسفة القارية أم الإنسان المطلق الذي يعنينا جميعا بقطع النظر عن العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين أو التاريخ..مثلما شهد التاريخ لشهيد الفلسفة سقراط الذي أرسل فلسفته للإنسانية جمعاء، احتوته أرض أثينا لكن فكره كان موجها للإنسان، فكان خطابه "يا أيها الإنسان اعرف نفسك".

2/1- روسو والنزعة الإنسانية:

يحلينا هذا العنوان الى قراءتين اثنتين، إلا أنهما بقدر ما يظهران متميزتين في الدلالة، إلا أنهما تتشاركان أو تتفقان في القاعدة النظرية التي تأصل للمضمون و الغاية منها - القراءة -، فكثيرة هي الدراسات التي تقر بالسبق الذي عرفه روسو في كثير من المجالات. لذا منالخطأ أن نحصر فكره في حيز ضيق أو فكر محدود خاص بمجال معرفي بين، فبالقدر الذي يمكن من خلاله القول أن مؤلفاته عبرت "عن الواقع المتردي للمجتمع الفرنسي وعن المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تسوده في فترة ما قبل الثورة الفرنسية"²، فهو بالأحرى كذلك عالم موسوعياً أديب فيلسوف وكل ما في الألقاب المحتملة إمكانية لتوصيفه بها، في الأدب والقصة والشعر رائد، وفي المجال السياسي منظر، وفي واقع القانون مرسم لقواعده وواضع لمواده ومفرداته، وفي البحث عن الإنسان وما يكون وجوده المتعدد الثقافي كان أو الطبيعي له فيه تأطير وتقنين، حاول "إصلاح كل جوانب

¹- روسو جان جاك، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى اللحد، مصدر سبق ذكره، ص18.

²- محفوظ مهدي، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع سبق ذكره، ص143.

الحياة في المجتمع: التربية، العادات والتقاليد، المؤسسات الاجتماعية والسياسية، القانون، الدين. وحدد غاية واحدة ووحيدة لهذا المشروع الضخم: خدمة الإنسان¹.

إذا والحال كذلك، ليس غريباً أن يشهد له بتأسيس علم الإنسان وواضع أصوله، أي مؤسس الأنثروبولوجيا وكل ما يرتبط بتقاليد الإنسان وعاداته، وهذا بشهادة كبار الاختصاص ورواده. وليس غريباً كذلك، أن يقرأ العنوان بصفته دلالة على شمولية فكره وإلمامه بمشاكل الإنسان؛ كإنسان عالمي مكتسب لصفات الإنسانية بما هي "المعنى الكلي المجرد الدال على ما تقوم به ماهية الإنسان... الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس"²، لا بصفته الخاصة و التي تطرحه كإنسان خاص يخضع لمفهوم "الزمكانية" فنكون أمام إنسان أو بشكل دقيق فرد فرنسي أو فرد سويسري، أو شخص من القرن الثامن عشر الذي أفرزته أوضاع تلك المرحلة، وفي حكمنا المزدوج هذا لنا شواهد على سلامة الرأيين.

فبما يتعلق بالقول الأول الذي يرد ميلاد الأنثروبولوجيا له دون سبق غيره، هو موضوع هذا العلم في حد ذاته أي "الانثروبولوجيا" أو "علم الإناسة" كما يصطلح عليه الذي يبحث في أصل الجنس البشري ويتابع سير أطواره وعرقه ومعتقداته وثقافته، "فالإنسان كان وما زال مصدر التساؤلات، و دراسات، و تكهنات و موضع تأملات من قبل كثير من العلوم الطبيعية و الإنسانية على حد سواء"³، فهو علم يبحث فيه من جميع النواحي سواء كانت متعلقة بالطبيعة وكيفية مساهمتها في تطور نمط الارتقاء والنشوء، أو من حيث حقلها المرتبط بجانب الثقافة ومحدداتها وكل ما ينبثق منها من تخصصات جزئية تساهم في

¹ عريب مختار، الفلسفة السياسية، من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا، مرجع سابق، ص 156.

² صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، بدون طبعة 1982، ص 158.

³ حسين فهميم، قصة الأنثروبولوجيا، عالم المعرفة، الكويت، بدون طبعة، ص 13.

خطورة هذا العلم وأهميته بالنسبة للإنسان و هذا ما دفع الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد تايلور لأن يحددها أو يعرفها على أنها الدراسة البيوثقافية المقارنة للإنسان¹.

ومنه كان اهتمام روسو بهذا المجال ضروريا على الأقل بمنظور الكثيرين ومدفوعا تحت تأثير الحاجة والاضطهاد وضعف الحال، كان روسو من الطبقة العامة التي يشكل تعدادها 98 بالمائة من السكان، الفئة المحرومة في ذلك الواقع الخاضعة لأشكال الاستغلال أصل عدم المساواة وهو العمل الذي يبحث فيه عن مكامن التفاوت بين البشر على وجه العموم لا الحصر أو التحديد. "روسو لم يكن معتدلا كمعاصريه من الذين حملوا لواء الإصلاح المعتدل كمونتسكيو وفولتير حيث دعوا لإعطاء الحريات فقط للطبقة الوسطى، بل أراد روسو التوسع في منح هذه الحقوق لتشمل كافة طبقات الشعب الاجتماعية"². والمراد بذلك بطبيعة الحال هو معرفة الجنس البشري وكل ما يتحكم في تكوينه المعرفي والثقافي والحضاري، ومدى الخصوصية التي تفردها شعبا على آخر وما العامل الداعي لذلك التباين، فدعوة روسو للسفر ومعرفة الشعوب والثقافات المختلفة تكاد تكون فرضا ولزاما على كل من يملك أسباب التنقل والترحال بغية الإطلاع والثقاف من شعوب تختلف عنا تفكيرا ونمط حياتيا وأسلوبا في العيش.

بتعبير آخر لم ينهج روسو نهج غيره من الفلاسفة و المفكرين في التفكير بل تميز بأن انتفض على القيود التاريخية التي تحصر التفكير بالحدود الحضارية أو الزمانية، ولعل من الأشياء الهامة في كتابات روسو من وجهة نظر الأنثروبولوجيا أنه استطاع أن يخلص نفسه من التحيز الثقافي لمجتمعه، و أن ينقد قيمه بينما يشيد و يستحسن طرق حياة الشعوب بالمجتمعات الأخرى و يعتبر كتابه العقد الاجتماعي من بواكير الكتابات الأنثروبولوجية³.

¹ عيسى الشماس، مدخل إلى الأنثروبولوجيا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2004، ص 10.

² محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع نفسه، ص144.

³ أنظر زاheed مصطفى، مدخل إلى الفكر الأنثروبولوجي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 152/153.

فحسب شتراوس أنه تساعل بدافع المعرفة والحب للإنسانية عن طبيعة العلاقات وماهيتها بين الشعوب المختلفة وأدحض اللغة المتعالية التي تبنتها أوروبا بمعرفتها ودرايتها الكاملة بالأجناس البشرية المتنوعة، "إن العالم كله شبكة من الشعوب التي لا نعرف عنها سوى أسمائها، ومع ذلك ندعي أننا نفهم الجنس البشري ونحكم عليه، تخيل رجلا مثل كمونتسيكو أو ديدرو أو دلمبير، أو رجالا من هذا النوع يسافرون لكي يقدموا لأقرانهم من الناس بأسلوبهم مشاهداتهم ووصفهم لتركيا ومصر وساحل البربر، وإمبراطورية مراكش،...و تصور أن هؤلاء الرواد لدى عودتهم من هذه الأسفار التي لا تنسى، كتبوا بإفاضة عن التاريخ الطبيعي والثقافي والسياسي للأقطار التي شاهدوها، عندئذ سنرى عالما جديدا"¹، وهذا ما ينجم عنه بالتأكيد تغيير على مستوى حكم هؤلاء على تلك الشعوب والحضارات ويكشف لهم المعرفة الحقيقية على غيرهم.

فكل هذه الإشارات هي شواهد كفيلة لأي دارس لميزات "علم الإنسان" بأن يقول روسو "مؤسس الأنثروبولوجيا" أو على الأقل من الفلاسفة القلائل الذين أشاروا ومن ثم مهدوا لبلورة هذا العلم بعد ذلك، بل قد نجد في رؤى أخرى التي تبحث في هذا الاختصاص إلى القول وبحكم حاسم على أنه منشئ هذا العلم عندما أشار صراحة للعلاقة المحتملة بين الطبيعة والثقافة ولمح لذلك التصور الذي يربط الجانبين، وعليه فهدف روسو هو أنه "عندما يرغب الواحد منا بدراسة أشخاص معينين، ينبغي عليه أن ينظر عن كثب/ قرب، ولكنه إذا أراد دراسة الإنسان بوجه عام فينبغي عليه أن يتعلم كيف ينظر إلى البعيد، وينبغي أن يلاحظ أولا الاختلافات لكي يستطيع أن يستخلص الخصائص المميزة. هذا هو في نظر ليفي-ستروس المبدأ الأساسي في علم الأعراق البشرية أو علم الأثنولوجيا"².

¹ محفوظ مهدي، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع نفسه، ص 88-89.

² محفوظ مهدي، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 90.

ومهما يكن فإن الأمر الذي لا يمكن لأي قارئ موضوعي أن ينكره على روسو هو سبق أفقه الفكري من خلال إشارته لهذا المتعدد، لماذا؟ أين هي العدالة؟ لماذا التفاوت؟ ما مصدره؟ وأسئلة أخرى تحيلنا إلى البحث عن الإنسان بصفة عامة. وما يقوي مصداقية تلك النظرية التي تمدح روسو في هذا الاختصاص هو اعتراف الفرنسي الآخر كلود ليفي شتراوس الأنثروبولوجي الشهير في هذا الإطار الذي صرح بأنه "ومن دون أن نخشى الوقوع في التسرع/ التناقض إنه وقبل ميلاد/ ظهور/ قيام علم الأنثروبولوجيا ANTHROPOLOGY أو علم الإنسان (الإناسة) بحوالي قرن من الزمن، أدرك روسو أهمية مثل هذا العلم وتنبأ به ووضعه في مصاف العلوم الطبيعية والإنسانية التي كانت سائدة في عصره، واستطاع كذلك أن يحدد بالطرق العلمية الصائبة التي يمكن لهذا العلم أن يبدأ بها وظيفته/ مهمته/ دوره"¹.

ولعله لا يوجد شهادة قوية من شتراوس نفسه الذي يستدل على صحة رأيه من خلال أعمال روسو بذاتها خاصة مؤلفه الذائع الصيت المعنون تحت مسألة **خطاب في العلم الجديد**، وإن كان هو نفسه لم يدرس الإنسان البعيد لأن شغله الكبير كان مرتبطاً بالإنسان الذي عاش بين أحضانه وتأثر بعاداته وتقاليده ومن ثم انفعاله بتلك الأحكام المختلفة عليه وتحديدًا لمصيره في محطات كثيرة.

ولا ينقص ذلك من شأن قدرة روسو على لفت الانتباه لعلماء عصره أو اللاحقين بعده للإتكباب على التخصص في هذا المجال²، فالتناقض الذاتي في اعتقادي هو نقد قاص وفي غير محله من يعتبر أن الطرح الذي نادى به خطاب أصل التفاوت يحمل في طياته تضاربا وإبهاما يضاف له لبس آخر متمثل في الإنسان نفسه.

¹ - عيدان عقيل يوسف، التنوير في الإنسان، شهادة جان جاك روسو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 2009، ص/ص، 86،87.

² في هذا الصدد يقول شتراوس "روسو معلمنا، روسو أخونا الذي لم نعترف له بالجمل كنا ينبغي، إنه مؤسس علوم الإنسان. أنظر نورس عبد الجبار روسو... هجاء التنوير وفساد الحداثة، الحوار المتمدن، العدد 5220 2016/07/11.

ما المقصود بالبحث القريب أو البعيد؟، في اعتقادي أن سؤالاً من هذا القبيل لا تضعفه إلا إجابة واحدة وهي أن المقصود بالجهد الفكري والبحث فيه هو الإنسان، وعليه نحن أمام شخصية همها الإنسان وفكرها لا يمكن إلا أن ينعت بالإنساني¹، والداعي للإقرار بهذا الحكم هو معرفتنا بحياة فيلسوفنا وما أبحاثه لنا اعترافاته في أعماله الكاملة التي تكشف لنا عن تجربة حياة علمت روسو بأن يكون إنسان بقطع النظر عن المؤثرات الاجتماعية أو الدينية أو الإقليمية، كلها كونته من حيث يدري أو لا يدري بأن يكون محام الإنسان وطبيباً لمشاكله².

عاش روسو أجواء التزمتم الديني والتعصب، بدأ كاثوليكيًا ثم تحول بروتستانتياً، ثم كفر بها لأن يقر بدين دافع عنه وسماه طبيعياً، وفي كل ذلك هرباً من الصراع هادفاً إلى السلام، سلام ينضوي تحته كل البشر دينا تتفق عليه الإنسانية ويكفل لها السلام والأمن والأمان، كما لم تهيب له الظروف لأن تمنحه حيزاً جغرافياً واضحاً أو انتماءً حضارياً بيناً، "فتنقلاته بين سويسرا وفرنسا وإيطاليا وإنجلترا وغيرها كانت تفرضها عليه ظروف إقامة قاسية حيث هو، وأوامر طرد أو إبعاد"³، وهذا ما جعل أفق تفكيره رحباً أفقاً يسع الإنسانية، وبالتالي تكتسب شخصيته ميزتين أو سمتين قد لم تحضر عند غيره.

السمة أولى تتمثل "في اكتشاف قيمته الخاصة الكامنة في ذاته الملموسة كفرد إنساني له خصوصيته. أما السمة الثانية - الاتجاه الثاني - فتتمثل في اكتشاف الثراء المطلق لانتمائه إلى عالم إنساني وحضاري أوسع بشكل كبير من عالمه الحضاري الغربي المسيحي. وحول العلاقة المثلى بين هذين الانتمائين من جهة وحول التحقيق الأمثل لكل من هذين الانتمائين على حده، وفي نفس الوقت، يتمحور كل الفكر الفلسفي والسياسي لجان جاك

¹ أنظر روسو جان جاك ، هواجس المنتزه المنفرد بنفسه، تر بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة بيروت 1983، ط1 2015، ص 19.

² لتفصيل أكثر أنظر جان جاك روسو في العقد الاجتماعي مصدر سابق، ص 62 و ما يليها.

³ روسو جان جاك ، هواجس المنتزه المنفرد بنفسه، مصدر سابق، ص 14.

روسو¹ وهذا ما يعزز عالمية هذه الشخصية وإنسانيتها، فمنهجته شمولي إن صحة هذه المقولة استنادا لما أشرنا إليه واستتبطناه من كتاباته التي توضح هذه النقطة، بحيث يتأكد لنا الفهم أن الإنسان الذي يقصده هو المطلق و فقط، بقطع النظر عن الحضارة التي ينتمي إليها أو الأمة التي عاش فيها أو إنسان زمان ومكان محددين.

الإنسان بوجه عام و في هذا المقاميقول: " أن موضوعي يسترعي اهتمام الإنسان على وجه عام، فأني سأجتهد أن يكون أسلوب تعبيرتي ملائما لجميع الأمم، بل إنني إذ أتتأسى الأزمان والأمكنة وإذ لا أفكر إلا بالناس الذين أخاطبهم سأفترض نفسي في مدرسة أثينا أعيد تلاوة دروس معلّمي، متخذا أمثال أفلاطون، و كسينوقراط قضاة والجنس البشري مستمعا. فيا أيها الإنسان، من أي قطر كنت وأيّا كانت آراؤك ومذاهبك أصغ سمعا".² الخطاب عالمي لا يستثني أحدا ويتوجه للجميع تحت مبدأ المساواة نابع من دين واحد مشترك هو دين الإنسانية ومن هنا جاز لنا أن نصطلح على روسو فيلسوف الإنسانية بحق.

المطلب الثاني: المجتمع الإنساني...التكوين و النشأة

1/2- البحث في الطبيعة البشرية الحرة:

بعدها أشرنا سابقا لشخصية روسو على أنها متفردة بكل المقاييس وأنها تعتبر خلاصة شافية لما شهده العصر الأنثوري أو فترة القرن الثامن عشر، إضافة الى ذلك استخلصنا أنه أحسن من أن يعبر عن ذلك، بل يحمل في مشروع فكره روحا إنسانية - تشمل الجميع - قد ترسبت لديه بفعل السجال الفكري الذي كان حاصلًا من جهة ومندفعًا من ذاتية عاشت الاغتراب بما للكلمة من معنى من جهة أخرى.

¹ - الهنداوي، حسين: فلاسفة التنوير والإسلام، دار المدى للثقافة والنشر، ط1 2014، ص 103.

² - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، ت: بولس غانم، الجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط1972، ص36.

إضافة إلى كل هذا لا يخفى أن روسو قد مارس عليه المجتمع ضغوطا اعتقد بأنها لا تمثل الإنسان الجوهر ذا الطبيعة الخيرة والنازعة للأخوة والسلام على خلاف ما تقول بعض الفلاسفة التي بنيت على افتراضات رأت في الإنسان أقرب إلى السوء والصراع¹. لعل هذه الدوافع وأخرى هي الكامنة وراء اتخاذ هكذا منهج أو سبيل يصبح بعد ذلك من أقوى النظريات الفلسفية التي عرفت الإنسانية خاصة فيما يتعلق بالمنظومات السياسية، وبالأخص إذا تأكد لدينا أن الطبيعة الأولى السليمة هي التي ستصبح فيما بعد السيادة الشعبية أو ما عرف في قاموس روسو الفلسفي بالإرادة العامة هذه الأخيرة التي تجد فيها العضو جزء لا يتجزء من الكل².

هذه الأخيرة " المنزهة عن الأهواء والأطماع الخاصة ولهذا فإنه لا ينبغي المزج بين هذه الإرادة العامة للمجتمع والمنزهة عن الأغراض الشخصية والغريبة عن مصالح الإيرادات الخاصة"³.

إنسان الطبيعة هي العبارة التي بحثت فيها فلسفة روسو، و عليه فإن الإنسان المعني بهذا الفهم هو إنسان العالم الذي يمتلك صفة الكمال، أو بالأحرى الكائن الأوحده الذي يكون قابلا للكمال أي له استعداد على تحسين أوضاعه، ومادام الحال كذلك فإن إنسان عصر روسو لم يكن بالتأكيد إنسان أول وجد منذ وجود الحياة، هذا من جهة ومن جانب ثان فإن الطبيعة هي الأخرى مفردة تحمل في طياتها معاني ورمزية أخرى، لأن القارئ لفلسفة روسو نجد مسميات مختلفة للفظه واحدة، التربية الطبيعية مثلا، الحالة الطبيعية، الطبيعة الخيرة، وهبت الطبيعة الإنسان، وما يترادف مع هذا المصطلح في أكثر من موضع، لذا وجب

¹ إن الحرية هي الوحيدة التي تكفل إعطاء الإنسان كل معايير الأخلاقية، ف" بما أنه ليس لإنسان سلطان طبيعي على مثله، وبما أن القوة لا تُوجب أي حق، فإن العهود تظل أساساً لكل سلطان شرعي بين الناس " للمزيد أنظر جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سابق ص 31.

² المصدر نفسه، ص 50.

³ - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 149.

تحديده قصد الوقوف على رمزيته في إطار هذا العنوان يختلف معنى الطبيعة من نظرة فيلسوف لآخر، بحيث يضع مفهوماً يتناسب مع مشروعه الفكري الذي يصبوا إليه، ومهما يكن فقد يعتبر معنى يبدوا عاماً في نظر الكثيرين اللهم إلا إذا فهم في سياق معين، عموماً " الطبيعة هي القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الوجود إلى كماله الطبيعي".¹ أي تلك الإمكانية الكامنة لكل موجود يكون بالضرورة قابل للكمال أو التغيير على الأقل.

واستناداً لهذا التعريف ترجع جميع المعاني الفلسفية التي يدل عليها اللفظ، كقولنا أنّ الطبيعة هي ما يتميز به الإنسان من صفات فطرية، وهي على النقيض من الصفات المكتسبة عن طريق التربية أو الخبرة، كما نقول كذلك أنّ طبيعة الإنسان الحسية وهنا نقصد دوافعه الغريزية، وتوضيحاً لهذا الطرح مثلاً نجد ديكارت يقول: " أنّ كل ما علمتني إياه الطبيعة شيئاً من الحقيقة".² وفي هذا إشارة واضحة للوظائف العقلية، لأنّ ديكارت يعتبر الطبيعة بأنّها العقل، وهذا الخير هو عبارة عن نور طبيعي، والذي يُعدّ الحكم الذي يُميز بين الصحيح والخاطئ، كما أنّنا نجد لفظ الطبيعة يطلق كذلك على النظام، أو القوانين المحيطة بظواهر العلم المادي. أمّا معاني هذا اللفظ في الاتجاهات الفلسفية الحديثة تتعدد. تطلق كذلك على " المبدأ الأساسي لكل حكم معياري، بحيث تصبح قوانين الطبيعة بحسب هذا المعنى قوانين مثالية كاملة، أو صوراً عقلية تُستنبط منها مبادئ الأخلاق والتشريع كالحق الطبيعي، وهو المبدأ الأساسي الذي تستمد منه القوانين الوضعية معقوليتها".³ إذا نحن مع مفاهيم مختلفة تعطينا صوراً عديدة لمعنى الطبيعة، لكن يمكننا حصرها عند روسو من خلال إجابته على تفاوت المدنية وصنع الإنسان لإنسان يرزح تحت لامتساواة، ومن هنا يبحث عن الإنسان منذ الأزل، أي الأصل كما وصفته الطبيعة، " أيها الإنسان إليك تاريخك كما أعتقد أنّي قرأته، لا في بطون الكتب، وإنما وضعها أمثالك فهم كذبة، وإنما في صفحات

¹ - صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج1، بيروت، لبنان، ط 1994، ص13.

² - صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص13.

³ - المرجع السابق، ص14.

الطبيعة التي لا تكذب أبدا. فعندي أن الإنسان كما أبدعته الطبيعة كان حيوانا أقل في قوته من البعض، وأقل في خفته وحركته، ولكنه مرتب في مجموعة على شكل أقرب لفائدته من أشكالهم جميعا " ¹.

هذا الطرح يعني أننا نبحث عن الأصل الذي وجد في الإنسان، هذا الأصل هو الطبيعة التي تعد شيئا بسيطا سهل الفهم، ليست كما اعتبرها الكثيرون خاصة من علماء الاجتماع الذين يرون في التصادم والتصارع سنة متأصلة منذ القدم، وعليه طبيعته طبيعة مزدوجة نصف شيطاني وثاني فيه الخير صفته صفة ملاك²، والبعض الآخر جعل من الشر كحقيقة أنطولوجية ارتبطت به لحظة وجوده، ولعل عصر الأنوار العصر الذي بلغت فيه هذه الأفكار درجة كبيرة من التحليل والاهتمام، فغاية عصر الاستنارة من وضع مفهوم حول تصور الطبيعة الإنسانية " كان يقصد منه نقطة انطلاق لمهاجمة المعطيات اللاهوتية. لذلك نظر إليها وكأنها بسيطة سهلة الفهم. إن الاستنارة أيضا، إذا افترضت أن الطبيعة البشرية بسيطة، افترضت كقاعدة عامة، أن المشاكل السياسية والاجتماعية بسيطة، ومن ثم سهلة الحل. فما عليك إلا أن تخلص عقل الإنسان من بعض الأخطاء القديمة وتطهر معتقداته من التعقيدات المصطنعة للنظم الميتافيزيقية والجمود اللاهوتي، وأن تعيد إلى علاقاته الاجتماعية شيئا من بساطة حالة الطبيعة " ³ حالة السعادة القائمة على طبيعته وخيريته، إنسان عقلاني حكيم خير بطبيعته، وخيره قابل للتحقق.

في إمكان هذه الصفات أن تكاد تكون ذلك الأساس الذي يُتصور من خلاله الطبيعة التي بالضرورة ستخلق لنا إنسانا خيرا، ورغم ما يمكن للطبيعة أن تحدثه عليه من

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2010، ص35.

² البحث عن طبيعة الإنسان عند روسو عنا لا تعني البحث عن الجينياالوجيا الفيزيائية لدية : " لن أتبع مراحل بنية الإنسان في مراحل نموها المتعاقبة... أنظر روسو جان جاك ، في أصل التفاوت بين البشر، تر بولس غانم اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، ب ط، بيروت لبنان ، ص 31.

³ - قربان، ملحم: المنهجية والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط4 1986، ص324.

تغيرات، هي في الأصل ليست جوهرية، كما يشير إليها في أنواع التفاوت، لذلك "أفترض (يقول روسو) أن الإنسان كان مطابقا في كل زمان لما هو عليه الآن"¹ إلا أن هذا لن يؤثر على فلسفة المساواة أو الحق الطبيعي الذي بها نصلح من خلالها على الفرد بأنه الإنسان الطبيعي، ومعرفة خصوصية هذا الأخير ليست بالأمر الهين، فكثيرة هي جهود الفلاسفة الأوائل الذين بحثوا في المسألة لكن فشلوا في الوصول إلى فهم يحدد المعنى السليم، وذلك مرده لتباين منطلقات الفهم وآليات القراءة فتناقضت بذلك مبادئهم حول المبادئ الأساسية الكبرى.

" نجد رجال القانون الرومان يخضعون الإنسان وسائر الحيوانات الأخرى على حد سواء للقانون الطبيعي نفسه، لأنهم يقصدون بهذا الاسم القانون الذي تقرضه الطبيعة على نفسها أكثر مما يعنون به القانون الذي تمليه.. أما المحدثون فهم لا يقرون تحت اسم القانون إلا بأنه قاعدة مفروضة على كائن أخلاقي، أي عاقل حر ومنظور إليه في علاقاته بكائنات أخرى، ومن ثم يقصرون على الحيوان العاقل وحده، أي الإنسان، صلاحية القانون الطبيعي"².

يمكننا قراءة هذه الأفكار على اختلاف في مرجعيات القراءة التي تمخضت عنها قراءة الإنسان من زوايا مختلفة بحيث جعلته شريرا أو خيرا أو مزدوجا في الفطرة. لذا نعتقد أن نقطة القطيعة بين روسو وغيره من الفلاسفة تعود لمنهج البحث بالتحديد³، بحيث أخذ فيلسوفنا على عاتقه منهج فهم الأصل الذي يكون موضوعا محايدا يفصل بين كل المؤثرات التي من شأنها أن تشوش على الباحث فهم الطبيعة الأولى، ولا يمكن أن يعتريها خلط في

¹ روسو جان جاك ، في أصل التفاوت بين البشر، مصدر سابق، ص 32.

² - روسو، جان جاك: مقال في أصل التفاوت بين البشر ، ت: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس تونس، ط 1 2009، ص 34.

³ يقول روسو في هذا الصدد في بداية كتابه الاعترافات " أنا وحدي ...و أجرؤ على الإعتقاد أنه في الأحياء أحد مثلي... أنظر جان جاك روسو الاعترافات، مصدر سابق، ص 19.

الحكم المترتب على سوء عزل للمظاهر الطبيعية من جهة والمسائل الاجتماعية الصناعية من جهة أخرى، لأن الوقوع في هذا الخطأ هو الذي سيتمخض عنه مفاهيم خاطئة مرتبطة بالحق الطبيعي أكثر، لذا يجب تجاوز الصعوبات التي تحجب عنا معرفة الأسس الفعلية للمجتمع الإنساني المتمثلة أساساً بالجهل حول طبيعة الإنسان، فالتمييز بين ما هو أصلي وما هو اصطناعي في طبيعة الإنسان الراهنة أمر صعب¹.

ميكيافيلي مثلاً أخذ بالتصور التاريخي الذي يعتبره معلوماً وبمثابة نموذج، عالم معروف في الماضي، روما هي التصور الذي يضبط من خلاله قراءة التاريخ وكانت اجتهاداته كلها في إعادة بعث الإرث الضائع، فتصور التاريخ قائم على صورة فعلية حقيقة يمكن تقليدها أو تركها، فحسبه " كان المجتمع الإيطالي والسياسة الإيطالية كما تصورهما ميكيافيلي مثلاً يوضح حالة الانحلال في النظم والمؤسسات الإيطالية"².

كما يمكن أن نعتبر التصورات التي قامت عليها نظريات فلاسفة العقد الإنجليز على غرار هوبز ولوك، والتي تقوم على إثرهما رؤى روسو من خلال نقد الأصل واعتباره خطأ في التصور، فقد عالج هؤلاء - هوبز و لوك - إشكالية الشر والطمع والأنانية والكره، وكلها صفات تبدو غير طبيعية بل مكتسبة انطلاقاً من المجتمع ومساوئه. فألصقوا بذلك صفات الإنسان المتمدن وألحقوها بالفرد المتوحش، وهي مغالطة، بينما فلسفة روسو قد أشارت إلى مسار الاغتراب ودعت لتفسيره من محددات قبلية، إما من زاوية تاريخية أو الاعتماد على الخيال ونسج أسطورة تبرر هذا الانتقال وتوضح لنا تلك الحالة الأولى، أو العمل من مجرد فرضيات ثم نسعى للبرهنة عليها.

¹ للمزيد أنظر إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 219 و ما بعدها.

² - محفوظ مهدي، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع نفسه، ص149.

إن روسو كان فيلسوفا يبحث عن الأصل قصد المعالجة الجذرية لا تتبع آثار النتائج، وهذا ما أقره وأعترف بصعوبته لذا انطلق من سؤال كيف تحافظ الحرية المنبثقة من طبيعة الإنسان على نفسها في المجتمع، لأن عملية الإخضاع لا يمكن أن تكون إلا للمجتمع، فالمجتمع وحده يفضي وجود جسم سياسي و العقد الاجتماعي هو الشرط الملازم للسلطة الشرعية و المقدمة الضرورية لكل نظام سياسي طبيعي¹.

اتخذت منهجية روسو من الحالة الافتراضية منطلقا لصياغة نظرية متكاملة تخص الحقل السياسي والإنساني. وهذا ما يجعلنا نفهم فلسفة روسو أكثر بحيث لم يكن ير في صيرورة الاغتراب هذه أو بالأحرى حالة الانتقال تشابها أو مماثلة بين واقع جميل وواقع واقعي بئس، فحالة الطبيعة هي حالة النظام والسكون وليست حالة الحرب والفوضى، حالة تتقرب من الصفاء والبساطة ليس فيها معايير للتفكير ولدخل للعقل في التدبير، حالة وجد فيها الإنسان متوحشا خيرا " هائما على وجهه في الغاب لا صناعة له، ولا كلام، ولا مأوى"² و أكثر من ذلك فهو لا أخلاقيا ولا يمتلك العدوانية، بل هذه الأخيرة نتيجة لمرحلة جديدة، كانت الحرب أبرز أثارها إنها المدنية أو الصراع بين الدولة وليس بين الأفراد. الطبيعة أمر إيجابي، والإنسان الطبيعي كذلك، المتوحش صفة حسنة انتهت بميلاد الإنسان المتمدن. نحن مع فهم روسو لرمزية تكلمت عنها الفلسفة المعاصرة بأساليب مختلفة لكن اشتركت في المعنى، وهي موت الإنسان، نجد المصطلح في قاموس ميشال فوكو ووهيدر وغيرهم من الذين ناقشوا الموضوع بمعطاه الميتافيزيقي لقد مات الله، الموت صفة رمزية دالة على تغير جذري في المردود أو الحالة أو التأثير، إنسان القرن الواحد والعشرون أنهكته التقنية مثلا مثلما قضت الفنون والعلوم على إنسان عصر روسو، ومن هنا وجب علينا فهم دواعي

¹عباس فيصل، الاغتراب الإنسان المعاصر و شقاء الوعي، دار النهل اللبناني، ط1 بيروت لبنان 2008، ص38.

²-J-J. Rousseau، Discours sur L'origine et les fondements de L'inégalité parmi les hommes. Gallimard. 1965. P . 84.

التغير للبشرية في تاريخها، وهل أدى بها ذلك للحفاظ على مبادئ الفرد المتوحشة أم تنازل عنها تحت اكراهات المجتمع وظواهر

المطلب الثالث: الإنسان.. من الحالة الطبيعية الى الحالة الصناعية

1/3- موت الإنسان:

قد لحق الإنسان الطبيعي معنى جديدا تمثل في ارتقائه من حالة الطبيعة إلى الاصطناع، أو التحول من عدالة الطبيعة إلى ظلم المجتمع، هذا الأخير ما هو إلا نتيجة لسبب " العجز الذي يدفع الإنسان إلى الاجتماع، إن البؤس المشترك هو الذي يدفع القلوب إلى الإنسانية"¹ و بالتالي بلوغ هذه المرحلة هو ما سيحتم علينا معرفة خصائص تلك الحالة بكل ما تشتمل عليه من مزايا وحسنات، فلا زلنا في تطبيق المنهج الروسي الخاص بمعرفة الأصول، الذي يعد شاملا لباقي العلوم والمجالات التي تهتم الإنسان من بعيد أو قريب، أو الذي ترتبط بوجوده أصلا، مسألة اللغة مثلا تعد في منظوره من إحدى المسائل التي تحدد لنا طبيعة الفكر، ولعل الإشارة لتلك الجزئية لن يكون بمعزل عن معرفة أصل نشأتها. كما تدفع بنا هذه المسألة لمعرفة قضية ثانية تعد جوهرية وهي معرفة أصل الإنسان " الذي أطرده في العرف البشري - وروسو على نهجه - أن يتناول الموضوع عن طريق الاستقراء الافتراضي القائم على الاحتمالات التقديرية، وكلها مقاربات لا تتناقض في ذاتها مع البحث عن الحقيقة العلمية.. كل نظرية متصلة بنشأة اللغات البشرية تتضمن افتراض أن الإنسان وجد كائنا حيا غير ناطق ثم ألهمته الطبيعة أو الحاجة "² العودة إلى الأصل بلغة الفرض والاحتمال هي منهجية جان جاك قصد تعرية الحقائق المحتملة التي شكلت تلك الفترة، وإن كانت تلك الأفكار التي بنى عليها رؤيته تلك محدودة ويقر بدورها ، لكن الهدف الذي وضعت من أجله هو محاولة معرفة ظروف الإنسان الراهن الذي يكاد يجزم أن حالته أسوأ

¹- J.J.ROUSSEAU, Emile, tome 2, Librairie Larousse, Paris, 1972, p.21.

²- روسو، جان جاك: محاولة في أصل اللغات، ت: محمد محجوب، الدار التونسية للنشر، ط1984، ص10.

بكثير من حالة الإنسان الأول، الذي وبالرغم من انعدام وسائل الرفاهية في مرحلته، إلا أنه لم يعيش ظروف الحياة الصعبة التي عرفت بها الحياة الراهنة المجتمعية التي اعتمد فيها على العلم والصناعة، فالمجتمع الأوربي الذي تهذب و تتقف أوضاع الآن فضائله¹.

لكن الجدير بالذكر أن هذه المرحلة هي فترة أنية اتفق على ظرفيتها كل فلاسفة العقد، فحتى وإن "لو لم يتكلم عن لوك روسو، يبرزه عندما يؤكد صناعة الإنسان بالطبيعة، فالإنسان وجب عليه استخدامه في المؤسسة الاجتماعية التي تطوره شيئاً فشيئاً² بحيث تعد حالة الاصطناع ضرورية لتهدب رغبات الفرد. لكن بغية التأكد من الحكم حول طبيعته وجب علينا معرفتهم خلال صورته الأولى، لا في المرحلة التي صنع فيها الإنسان نفسه، ومن هذا المبدأ حسب روسو: " فلا حاجة لنا أبداً إلى أن نجعل من الآدمي فيلسوفاً قبل أن نجعل منه إنساناً: إن الواجبات عليه لغيره لم تملّ عليه من دروس الحكمة التي جاءت متأخرة، بل إنّه - مادام عجزه عن صد دافع الشفقة الباطني موجوداً - لا يستطيع أن ينزل ضرراً بإنسان مثله، بل أيّ كائن ذي إحساس، إلا في الموقف الشرعي الذي يرى فيه بقاءه مهدداً، فيضطر إلى إثارة نفسه".³ من هذا التسليم تعتبر النظرة الروسية أنّ الإنسان الطبيعي في المرحلة الطبيعية - وهنا أقصد البدايات الأولى لنمط العيش - أنّه كان متوحداً منفرداً في الغابة، لم يكن يتقن اللغة، ولا أية حرفة، كانت له القدرة على محاكاة الغرائز والتفوق على الكائنات الأخرى في تحصيل ما يحتاج إليه، إنساناً من ميزات صحّة الجسم لا تفنك به العلل، غنيّ عن الطبيب وهذا ما أكدته تربية إميل، وحتى وإن تعرض هذا الإنسان لمرض معين ، فهو ليس بحاجة إلى أدوية، اللهم إلا الشيء القليل.

¹ - شربل موريس، ميشال أبي فاضل، روسو حياته و مؤلفاته و أثره، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العالمية للدراسات و النشر، ط1 1978 ، بيروت ، ص48¹

² - Demouge.Gérard:Rousseau Ou la revolution Impossible. L'harmattan. Paris France.

P20.

³ - روسو، جان جاك، أصل التفاوت، مصدر نفسه، ص31.

إضافة إلى هذا فإن فرد الطبيعة وحيد منعزل عكس مقولة الإنسان حيوان اجتماعي. فالإنسان الأول حسب روسو: "كان متوحدا في الغابة لا يعرف أهله، ولعله لم يكن يعرف حتى أولاده، لا لغة، ولا صناعة، ولا فضيلة ولا رذيلة، فالفضيلة في تلك الحالة كانت مطبوعة في كل النفوس، وأن امتهاتها لم يكن إلا بعد تلك المرحلة، وذلك لأن الإنسان الطبيعي لم تكن له مع أفراد نوعه أية علاقة يمكن أن تصير علاقة أخلاقية".¹ وهي ميزة طبعت الإنسان البدائي، نابعة من كفايته لنفسه. كما يلفت النظر مسلمة مفادها أن أقدم أشكال التجمعات البشرية هي الأسرة، والتي يعتبرها في مشروعه التربوي بعد ذلك نقطة مهمة وأساسية. وبهذا يخالف بآرائه تلك، كبار علماء التربية مثل أفلاطون الذي يرى أن الدولة هي الأسرة الكلية الأساسية التي تفرض النظام التربوي وقواعده. لكن مع هذا فإن الأسرة ليست مجتمعا دائما مستمرا، بل هو تجمع وقتي تفرضها شروط وتتقي بانتهاء هذه الحاجات فمثلا " كانت الأم في أول الأمر ترضع أطفالها عن حاجة بها، ثم جعلتهم العادة أعزاء لديها، وجعلتهم تغذيتهم بعد ذلك لحاجاتهم إلى هذا الغذاء، وكانوا إذا اكتسبوا من القوة ما يستطيعون به التماس أقواتهم، لا يلبثون أن يتركوا الأم نفسها، وأما إذ لم يكن لديهم من وسيلة إلى التلاقي إلا أن يظلوا مجتمعين، فقد كانوا إذا افترقوا ثم عادوا فتلاقوا".² ومن ثم هذا الالتقاء تحتمه دوافع بيولوجية بحتة لا اجتماعية مقصودة، لكن إذا استمر هذا البقاء بين الأفراد بصورة متحدّة و، فهنا وفي هذه الحالة " فالبقاء لا يكون طبيعيا بل يكون إراديا والأسرة نفسها لا تبقى أسرة إلا بالتعاقد".³ وهذا ما أننا في حالة ثانية هي الحالة الاصطناعية، وهنا " أقصد التحول من الحياة الطبيعية إلى المدنيّة بحيث يتشكل هذا الاجتماع الأسري - التعاقد - الذي يحدث بين أفراد الأسرة الواحدة. و هذه الأخيرة تُملي على الرئيس فيها وهو الأب واجبات وعواطف طبيعية، فهذه مغايرة في المجتمع السياسي الذي غالبا ما يطلب فيه

¹ - كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون طبعة، ص 202.

² - روسو، جان جاك، أصل التفاوت، مصدر سابق، ص 56.

³ - برهيهه إميل، تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر، ج 5، مرجع سبق ذكره، ص 199.

القائد مطالب لا ترتبط بمدى تحقيقها لسعادة الأفراد".¹ ومن ثم وجه المقارنة قد لا يكون مناسباً بين الحاليين لأننا مع تحول في المعايير والمقاييس، ستختفي المساواة وتظهر ملامح تفاوت المراتب، تنتهي الطبيعة وتحتل مكانها الأنانية. لأن الإنسان " يكون عند روسو أكثر ما يكون طيبة بقدر ما يكون أقرب ما يكون من حالة الطبيعة، ويصبح الإنسان أكثر ما يكون قريبا من الشر - إذا لم يقع في الشر كلية - بالقدر الذي تتمكن منه رغبات المجتمع ومقتضياته. ولا غرو أن أول ما يحمل على الشر ويدعو إليه هو حب الامتلاك، فقد ظل الإنسان الأول - وهو على حال الطبيعة - بعيدا عن الشر قبل أن يملك شهوة الامتلاك " ² وهذا ما سيقدم لنا الرد عن سبب موت الإنسان والداعي الاضطراري الذي جعله يرتقي إلى حالة أخرى، تحكم عليه بأن يبقى خيرا أو شريرا وإنما الذي سيحدد هذه النهاية هو ظروفه الإيجابية أو السلبية التي يجد فيها نفسه، طبيعي الجائع سيعتدي بطرق مختلفة على الغير قصد سد حاجته وإن كانت نفسيته متأصلة على مبدأ الخير.

السؤال الجدير بالبحث حسب روسو كيف أعلن عن موت العدالة التي قضت بعد ذلك على الإنسان؟

تتجه ردود روسو على هذه التساؤلات واقتران كل الشرور بعدها بتأسيس الملكية "أثبت "روسو" أن المدينة هي السبب في التفاوت وعدم المساواة بين الإنسان والإنسان، وهي منبع الشقاء في كل أمة من الأمم"³

التي اعتبرت ميلاد لتكون المجتمع المدني، وبالتالي اقترانها بالتدهور الذي تعرفه الحياة الاجتماعية" أول شخص سور أرضا فعنّ له أن يقول هذا لي ووجد أناسا على قسط كبير من

¹ - روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي، ت: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان، ص36.

² - العلوي، سعيد بن سعيد: مقال بعنوان: التأسيس الاجتماعي والتكوين السياسي، العقد الاجتماعي والشرعية لدى هوبز

وروسو، مجلة التسامح، دار العمانيّة للتوزيع والتسويق، مسقط عمان، ط23، 2008، ص/ص129، 130.

³ محمد عطية الأبراشي، جان جاك روسو، المصلح الاجتماعي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1649، ص73

السذاجة فصدّقه، فكان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني".¹ وكل ما شهده الإنسان من صراعات واغتيالات كان نتيجة هذا التحول الذي سكت عنه الأفراد، و لم يجد أناسا يمنعه من هذا الاعتداء وهذا التملك الذي يعتبر بمثابة ميلاد للشر، وهنا نلتبس التعارض بينه وبين ما قال به لوك حينما اعتبر الملكية جوهر الحرية.

فبعدها كانت الطبيعة أولاً مكانا للعيش المشترك المشاع للكل، أضحت فيما بعد ملكا للجزء وتحت رحمة الأقوى حينما غاب جواب الرفض، حسب روسو، ومن ثم بدأت الحالة الثانية في النشوء تاركة الحالة الطبيعية كحلم لا أمل في الرجوع إليه

وحسب هذا الطرح فان " أول شعور أحس به الإنسان كان شعوره بوجوده، وأول عناية بذلها هي عنايته ببقائه، وكانت منتجات الأرض توفر له الإسعافات الضرورية".² فدافع الغريزة كان قويا للذهاب إلى هذه الحالة، والإقبال على نظام ثان يقتضي النظام والتقنين، وصف روسو تلك الطبيعة الأولى بأنها أسعد الحقبات التي مرت على البشرية لخلوها من الثورات والصراعات التي ستكون حاضرة في المجتمع الصناعي أو مجتمع الإنسان الذي سيزيد بالتأكيد في توطيد الملكية وتقوية التفاوت بين الناس، الذي سينجم عنهم مجتمع أقرب إلى الشر. الاغتراب مدفوعا بذلك لإيجاد مفاتيح السعادة في النظام من جديد.

إن رؤية روسو كانت تعتقد أن المعضلة كانت بالإمكان أن تنتهي " لو أنّ رجلا قد هب فاقطلع الأوتاد أو ردم الحفرة، وصاح بالناس قائلاً: حذار أن تصغوا إلى هذا الدجال المحتال فإنكم لهالكون إذ أنتم نسيتم أنّ الثمار للجميع، وأنّ الأرض ليست ملكاً لأحد".³

لكن والأمر كذلك فيما يخص تحليل الواقع المتمدن لحالة روسو وأوضاع القرن الثامن عشر هل صحيح هي بتلك القتامة ؟ ألا تختبئ وراء المدنية فضائل مثلما دافع فولتير

¹ - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سابق، ص79.

² - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، مصدر نفسه، ص79.

³ - المصدر السابق، ص79.

عليها؟ بصورة أدق المدنية شر كله أم بعضه؟ مادام أن حالة الطبيعة هي سعادة كلها؟ تلك النقاط التي توضحها فلسفة روسو انطلاقاً من واقعها المعاش.

ألم تكن لعلاقات روسو النسائية و إنجابها لعدد من الأولاد أثر كبير على حياته و كتاباته¹؟

2/3- الحالة الصناعية:

بعد وقوع الإنسان الطبيعي في حيز قد رسمه لنفسه معلناً بذلك بداية التملك والحيازة، بدأت الحالة المدنية وتجلت النوازع النفسية على شكل سلوكيات تنتصر لذات على حساب الأخرى، لكن الأمر الذي يتوجب التنويه إليه هو أن ميلاد الملكية ومن ثم التأسيس لبداية المجتمع المدني كما صرح روسو لا يعد اختياراً بقدر ما هو ضرورة أو قدراً إن صحة العبارة، لأن التعقيب على عبارة روسو القائلة: هذا لي، يتبعه تبريراً على القرار وهو في غالبه يبدو طبيعياً. " لأن هناك مظهراً بيننا يدل على أن الأشياء كانت قد بلغت عند ذلك نقطة لا يسعها فيها أن تظل دائمة على ما كانت عليه: لأن فكرة التملك هذه، إذا كانت تابعة لفكرة سابقة، ما كان يمكن أن تنشأ إلا على التابع، ولا أن تتكون فجأة في عقل إنسان مرة واحدة. و لقد كان لا بد من التدرج في الرقي، ومن اللباقة وأضواء المعرفة، ثم من الاستزادة من جميع هذا، وكان لا بد من تناقله وإنمائته من جيل إلى جيل، قبل بلوغ الحد الأخير من حال الطبيعة " ² لكن الأمر الذي يلزمنا توضيحه هو أن الانتقال لا يعد ممتداً وبدون تقطع، لأن هذا غير ممكن حسب روسو فنحن أمام انتقال من مرحلة إلى أخرى تختلف في الخصائص والميزات، فكذلك هي النفس البشرية التي أحدثت فيها ... وعوامل تتجدد بلا انقطاع³. وإن كانت الفكرة الشاملة في تصور روسو للمجتمع المصطنع وما

¹ لتفصيل أكثر أنر جان جاك روسو، هواجس المتفرد المنعزل بنفسه، مصدر سبق ذكره، ص 14.

² روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سبق ذكره، ص 79.

³ جان جاك روسو، أصل التفاوت، مصدر سابق، ص 26.

يختص به من سلبية إلى حد ما خاصة أفرادها، وهذا ما نجده يصرح به في معظم مصنفاته، التي تبيح لنا ما يخالج نفسيته الناقمة على الواقع فكان " يجد نفسه سعيدا في الأماكن التي لا يصادف فيها إنسانا ولكنه يعود فيذكر أنه لا يستطيع أن يصمد أمام أمر يسبب له ألما، فإن كلمة، إشارة، نظرة بغضاء ألمها أو كلمة مسمومة أسمعها تكفي لأن تجعلني أضطرب أشد الاضطراب " ¹ لذا يمكننا تأويل كتابات روسو من خلال قراءة نفسيته المتأرجحة بين الهدوء والقلق والانفعال والاشمئزاز من مجموعة من الظروف المتحكمة فيه، وعليه أن نكون حذرين في أخذ أحكام من دون فهم الحلقة التي كتبت فيها. تفر اعترافاته مثلا وبواقع مرير وندم شديد انتاب هذه الشخصية التي تتكلم عن الرعاية الأبوية وقد أخفقت هي في القيام بذلك الواجب، روسو حسب تصريحاته يكاد هو المذنب الفعلي على هذا التصرف، لكن القراءات الثانية التي لا ترى في روسو أبا أصلا وأن مرضه المفترض ألا وهو العقم هو الذي دعا إلى القول بهذا وأن الأبوة لم تحصل لي فيلسوفنا، ومهما يكن تبقى هذه الشخصية متميزة سواء بأدبها أو بفلسفتها أو سلوكياتها.

وبالعودة إلى فلسفته المتعلقة بالمجتمع المدني سيجاري روسو قراءه حسب المستجدات التي تتطلبها المرحلة، وعليه فتحول الإنسان الطبيعي (المتوحش) سيفقده كثيرا من المزايا التي وصفها له روسو مسبقا، لكنّ هذا لا يعني التخلي عن كل شيء، لأنه بالمقابل سيعوضها بصفات وفضائل جديدة، تجعل منه إنسانا يمتاز بأوصاف لم تكن له من قبل، فمثلا ستغدو الغريزة في الحياة الأولى إلى العدالة في الحالة الثانية. " هذا الانتقال من حال الطبيعة إلى حال المدنية أوجد في الإنسان تبديلا ملحوظا، إذ أحلّ في سلوكه، العدل محلّ الوهم الفطري، وأكسب أفعاله أدبا كان يعوزه من قبل، عند ذلك فقط إذ حل صوت الواجب محل الباعث المحرك الجسماني، والحق محل الشهية".²

¹ - روسو، جان جاك: أحلام يقظة جوال منفرد، ت: ثريا توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2009، ص67.

² - روسو جان جاك، العقد الاجتماعي، مصدر نفسه، ص31.

فهذه التغيّرات التي عرفها الإنسان من انتقاله من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية جعل ملكته العقلية تنمو لتتصب نفسها لدراسة الإنسان معرفة طبيعته و واجباته ونهايته - موت الإنسان -¹، وتتسع أفكاره، وتتوازن عواطفه. و هذا ما أضفى على أفعاله الصبغة الأخلاقية بعدما كانت سلوكياته من قبل لا تحكم عليها بالخيرية أو الشريرة

إذا جازت لنا المقارنة بين النمطين الذين عايشهما الإنسان في الحياتين، يمكننا القول بوجود المفارقة بينهما وهي واضحة. بين المدنية التي تجعل من الإنسان إنسان بالمعنى الحقيقي، إنسان مبدع، متميز بالتفكير وحرية ليست مطلقة تعدي على الآخر، بل تراعي شخصيات وأقوال المجتمع المتواجد فيه، وبين الإنسان البدائي الذي كان يعيش في ظل الغريزة والعواطف، يعيش لنفسه. فرد متوحش تُسيّره الحاجات وتدفعه إلى تحقيق الرغبات، لكن الأمر لن يكون ثابتاً ومزدهراً في الحياة المتطورة المدنية، بل إنّ حالة الإفراط والمبالغة في علومها وفنونها ستجعله أقل منزلة من الحياة الأولى وهذا ما لا يمكن السيطرة عليه، نحن أمام زيادة في تلبية الأغراض والحاجيات " ولولا أنّه تجاوز الحد وأسرف في هذه الحياة الجديدة، ممّا جعله أحط منزلة منه في الحياة التي خرج منها، كان يجب عليه أن يبارك بلا انقطاع الساعة السعيدة التي انتزعت منه تلك الحياة إلى الأبد، والتي جعلت منه كائنًا ذكياً ورجلاً، بعد أن كان حيواناً بليداً محدود الفهم".² لكن وبالرغم من هذه الامتيازات الجديدة التي عرفها الإنسان المتمدن، إلا أنّ حالة المساواة التي تميّزت بها المرحلة الأولى لم تبق كذلك وأنّ التفاوت والتمييز هو أساس العلاقات الاجتماعية، وبالمختصر لهذه المقاربة بين الطورين وكتسهيل للموازنة بينهما أن ما يفقده في ذلك العقد أو الارتباط الجديد هو حرّيته الطبيعية التي كانت أصلاً من أصول نمط عيشه، وستعوض بحرية ثانية تحت قوانين مدنية، كما تحدث فجوة اللاعدالة أو حصول التفاوت الذي تعتبر الملكية كما أشرنا قبرا

¹ - J.-J. ROUSSEAU, discours sur les sciences et les arts , présente par François boucbary , édition Gallimard paris 1964,p30.

² - روسو جان جاك، العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص31.

للمساواة الطبيعية، وهي الحد الأخير لحالة الطبيعة والإنسان الطبيعي، وهي " العهد الأول الذي يسمح بوجود حالة الغني والفقير، وذلك بانتظار قدوم عهد ثانٍ يسمح بوجود حالة القوي والضعيف من خلال تأسيس هيئة الحكام (والمقصود بها الحكومة أو القادة السياسيون)، وعهد ثالث أخيراً هو عهد السيد والعبد من خلال تحويل السلطة الشرعية إلى سلطة تعسفية: وهي الدرجة الأخيرة في اللامساواة"¹ تلك هي صيرورة الإنسان من السيئ إلى الأسوأ أمن مرتبة حسنى إلى أقل منها، ثنائيات الغنى والفقير والقوي والضعيف ثم العبد والسيد، هي وضعيات اجتماعية مكتسبة من واقع مفعم بحالات القهر والإقصاء، فمما " لا جدل فيه أن الحب نفسه، كسائر الشهوات الأخرى، لم يكتسب إلا في المجتمع"²، تحولات عدة يبقى سببها الاجتماع، حتى العاطفة ستتلون بطباع المجتمع. فإشارات روسو إلى ذلك ومصدره هو نفسيته التي عانت من كل تلك الدرجات المتفاوتة، فكتاباته وإقراراته هي من وحي التجربة الشخصية لقد كتب بفعل الحاجة أو الذي ينقصه شيء، كما لم تغب النظرة الاقتصادية عن تحليلاته بحيث جعل الزراعة بالأخص كمورد آخر يعزز التفاوت إضافة للصناعة واكتشاف المعادن، تلك هي جملة من تصورات روسو الافتراضية عن حالة تخيلها على ركائز قامت عليها حياة الإنسان المتوحش مسبقاً لحقها طمس وتغيير في الرتبة والمنزلة وفي المحددات الطبيعية، فظهرت مفاهيم جديدة ترسم لنا ملامح لإنسان آخر قد قتلت فيه غرائز جميلة وغذيت فيه أخرى سلبية،

تلك الديناميكية المحركة لحياة الإنسان قد ساهمت في إيجاد علاقات جديدة أعلنت نهاية المساواة بين الناس، وظهرت أفكار المنافسة والتفضيل والتفوق، ومن ثم جاءت الشرور التي أصبحت خلاصة هذه التعقيدات وأضحى التسامح بعيداً جداً عما كان سائداً في مرحلة الإنسان الأول، " بحيث غلبت الفلسفة الفردانية التي تنزع إلى التفكير بالذات... التي تؤدي

¹ - شوفالبيه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص481.

² - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سابق، ص70.

المبالغة فيها إلى انتهاك سلوك التذمر والتهرب من المسؤوليات والتضحيات الاجتماعية التي يتطلبها الرفاه الاجتماعي والنمو المتوازن،¹ وعليه فإن التكتلات المجتمعية هي ينبوع الشر، فالأنانية، والحرب، والرق، والرذيلة، لا وجود لها في الإنسان إلا إذا حدث الاجتماع الذي إعتقدناه ضرورة مما يستوجب إيجاد الآليات لإنقاذ الإنسان من التفاوت، وبالتأكيد فلسفة روسو تذهب بدقة إلى تمييز حقيقة التفاوت الممكنة حتى يتسنى فهم مكامن السلب في هذا الصدد يقول "إنه يدور في خلدي أنّ في الجنس البشري نوعين من التفاوت: أحدهما هو ما أسميه تفاوتاً طبيعياً... وثانيهما هو ما يمكن تسميته بالتفاوت الأدبي أو السياسي، لأنّه تابع لنوع من الاتفاق، ولأنّه مبني على تراضي الناس".² وتلكم هي القضية المفصلية التي تفرزها حالة التعاقد وتسعى لمعالجتها وهي التفاوت الثاني أو التمايز المصطنع.

¹ - البصيرة، للبحوث والدراسات الإنسانية، دورية تصدر عن مركز البحوث والدراسات الإنسانية، جماد الثانية 1419هـ -

أكتوبر 1998م، العدد 3 جمعية ابن خلدون، برج الكيفان - الجزائر، ص 3.

² - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، مصدر نفسه، ص 34.

المطلب الأول: الدولة والتعاقد الاجتماعي

1/1 التعاقد الاجتماعي ميثاق لتأسيس قيم المواطن:

بعدما بدا الأمر مفهوما لروسو على أن الاجتماع شر لا بد منه، وأن العودة للإرث الطبيعي الأول حالة تكاد تكون أقرب إلى اليأس أو إلى الاستحالة، لأن المجتمع " الذي كان قد شرع في بنائه، والعلاقات التي كانت قد أقيمت بين الناس، كانت تقتضي فيهم صفات تختلف عن تلك التي مهرهم بها تكوينهم البدائي " ¹ لذلك يلزم إذا العمل مع المعطى الراهن ومواصلة السير في ذلك الطريق قصد الكشف عن رؤى جديدة تحافظ على الأقل على العناصر الأساسية للحياة، كتأمين البقاء والحفاظ على المصلحة العامة التي تعد في الأصل إرادة جماعية تخص الجميع وبنفس القدر من الأهمية، بحيث تغلبت مجموعة من العوائق على دوام الحالة الابتدائية الأولى، وقد تعرض جزء كبير من الجنس البشري إلى الهلاك. لذا وواقع الناس كذلك ما لم يستطيعوا أن ينتجوا قوى جديدة، بل العمل هو " توحيد القوى القائمة وتوجيهها، عاد لا يكون لديهم وسائل للبقاء غير تأليفهم، بالتكثّل، مقدارا من القوى يمكنه أن يتغلب على المقاومة وتحريك هذه القوى بمحرك واحد وتسييرها متوافقة. وما كان هذا المقدار من القوى لينشأ إلا باتفاق أناس كثيرين " ² ومن هنا يغدوا الاجتماع والتكثّل ضرورة بغية تسهيل ضرورات الحياة، لكن ألا يفتح هذا الحل مشاكل أخرى قد تكون أخطر من سابقتها وأكثر عصيا على الحل؟ أليس في إيجاد العقد والاتفاق حوله كشافا لمتناقضات تذيب هوية الإنسان وخصوصيته لصالح الجماعة، لأن بهذا الفهم قد منحت " قوة كل إنسان وحرية كانتا أول الوسائل لسلامته فكيف يرهنهما من غير أن يضر نفسه و يهمل ما يجب من العناية بشخصه " ³ مفاد هذا العقد أو الميثاق في الحقيقة يفتح لنا النقاش لمسائل سياسية

¹ - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سبق ذكره، ص 87.

² - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، ت: عادل زعيتر، دار التنوير، بيروت القاهرة تونس، ط 1 2012، ص 32.

³ - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي المصدر نفسه، ص 32.

بصيغ مختلفة قد يكون أبرزها عن حقيقة تخلي عن الحرية التي تمثل الإنسان وأبرز ما ارتبط بوجوده لصالح سلطة أخرى تحكمهم وتتصرف في تلك الحقوق الطبيعية، وكذا كيفية الخضوع لها ونحن نملك جميعا نفس القدر من المساواة والاستقلالية؟ في اعتقادي أن الرد على الجزئية الثانية المتعلقة بالجهة التي نهب لها ما نملك من حرية وحقوق ونحن على قدر واحد من المساواة ، هو ما نجده في جوهر فلسفة روسو بالأساس التي تعتبر موضوع الحرية هدفاً أسمى يذلل تلك التساؤلات المرتبطة بأشكال التفاوت القائمة، "لأن هذا البحث يكون إعادة لطرح السؤال في صيغة أخرى وهي: هل الذين يتولون أمر القيادة هم بحكم الضرورة أفضل من أولئك الذين يطيعون؟ وهل تظل دائماً قوة الجسم أو العقل أو الحكمة أو الفضيلة وفقاً على أشخاص معينين، وذلك بالنسبة إلى السلطة أو الغنى؟ وهذا السؤال يصلح لأن يطرح للبحث عن الأرقاء، على مسمع من أسيادهم، ولكنه لا يليق بأناس أحرار، ينشدون الحقيقة"¹ لذا لا تغدوا إشكالية السلطة المتوقعة في فلسفة العقد على أنها إكراه أو قوة تنزع من الإنسان إرادته فيغدوا رعية لا مواطناً، لأن القوانين التي تسيّر شؤونهم نابعة من حريتهم، " لأن سلطة الدولة يعبر عنها بانتفاء الإرغام أو الحد منه، والقوانين التي يوافق عليها الشعب تكون أقل إرغاما من تلك التي يفرضها حاكم أو برلمان ذو سيادة " ² لذا فمصدر التشريع هو المجتمع المدني لا الحاكم المطلق الذي قالت به الفلاسفات التي سبقت فكر روسو على غرار هوبز، الذي استمد هذا الحكم من قراءته الخاطئة للحالة الأولى. والتي يقول روسو: " أن هوبز يقول العكس، لأنه أدخل خطأ، في ما يحرص عليه الإنسان المتوحش لحفظ بقائه، الحاجة لإشباع كثير من الأهواء التي هي من صنع المجتمع"³. كما لا تعتبر نظرية الحق الإلهي مصدراً للتشريع، ليس كل ذلك ما دافعت عليه أراء روسو بل سعى للإبقاء على الحرية كما وهبتنا إياها الطبيعة وتتجلى في أسمى صورها من خلال إبداء

¹ - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سبق ذكره ، ص34.

² -CF.R. Malezieux:la démocratie direct .dans. « refaites une constitution »paris.1945 p65.

³ - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سابق، ص64.

الرأي والتعبير عنه، وقد ترددت هذه الإشارات بصورة جلية في مقاله الذي رد به على مكانة العلوم والفنون أمام أحد أكثر المجامع علما في أوروبا وهو يشجب على حد تعبيره العلم والتتكيل به، لكن على مسمع الفضلاء هو الذود عن الفضيلة في حضرة رجال فضلاء، وهذا ما لم يكن يعتقد أنه سيخشي أمرا يعد من خلاله مارقا على المؤلف، " فما الذي سأخشاه إذن؟ أهى أنوار المجلس الذي يصغي إلي؟ بلى، لكن ما أخشاه يتعلق بتركيب الخطاب، وليس بمشاعر الخطيب. فالملوك العادلون لم يترددوا أبدا في التكفير عن ذنوبهم على إثر مناقشات مريية، وإن أفضل وضع لبروز الحق هو عندما يدافع المرء عن نفسه ضد خصم نزيه مستتير، ويكون هو الحاكم والخصم " ¹ وفي ذلك كثير من الجرأة المتزامنة مع القدرة على إبداء الرأي بكل ما تمتلك من إرادة وحرية ومبرر ذلك حسب أنه مادام أنني " ولدت - يقول روسو - مواطنا في دولة حرة وعضوا لدى العاهل، فإن الحق في الإدلاء بصوتي، مهما كان تأثيره ضعيفا في الشؤون العامة، يكفيني لأفرض على نفسي واجب تثقيف نفسي في هذا الأمر " ² لذا لن تتنازل فلسفة روسو عن أبرز قيم المواطنة التي تحضر في المجتمع المدني القائم على سيادة طابع عام لا ينتهك حرية الأفراد تحت أي داع كان، فتضمن لهم هذه الهيئة التكفل بكل متطلبات العيش الكريم من خلال التوزيع العادل للثروة، وتضمن لهم الحقوق السياسية التي تمنحهم المشاركة الفعلية في بناء المجتمع، وتنظيم العلاقات الاجتماعية بميزان أخلاقي عادل. فكان " الاهتداء إلى شكل شركة تدافع عن الشركاء، وتحمي بجميع مالها من القوة الجماعية، شركة ينضم فيها كل مشترك إلى شركائه ويتحد بهم، ولكنه مع ذلك لا يطيع إلا نفسه، ويظل متمتعا بالحرية نفسها التي كانت له، هذه المشكلة الأساسية التي يتولى حلها العقد الاجتماعي... و من المعلوم أن جميع هذه الشروط ترد كلها إلى واحد وتنحصر فيه وهو: أن يبيع كل مشترك نفسه وجميع حقوقه إلى الشركة

¹ - روسو، جان جاك: مقالات (في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات)، ت: جلال الدين سعيد،

محمد محجوب، دار سيناترا، تونس، ط1 2010، ص17.

² - روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ت: ذوقان قرقوط، دار القلم لبنان، بيروت، ص33.

بأكملها".¹ و لا يمثل هذا البيع معنى التخلي عن الحقوق الطبيعية نهائياً بل هي في حالة تنازل يضمن بموجبه الأداء الحر والفعال في الموضوعات السياسية باعتبارها مجالات عامة، وفعله ذلك أمر طوعي لا إلزامي قد فصلت فيه حالة الانضمام الأولى إلى ذلك الاجتماع أو الهيئة السياسية التي شكلت نموذج جديد للدولة يصون مكتسبات الأفراد. لكن الأمر الذي يتوجب توضيحه في مناقشة هذه المسألة هو تلك التكافؤ في الحقوق والواجبات بين الفرد ودولته أو السيادة الخاضعة لها، والشروط نفسها من حيث الشكل كنا قد أشرنا إليها عند فلاسفة آخرين على غرار هوبز ولوك من خلال غاية وجود الدولة ومبررات قيامها، حيث كانت عند هوبز للحفاظ على الأمن شريطة التنازل المطلق للحاكم، أما لوك فكانت لصيانة الحقوق خاصة الملكية مقابل الطاعة والانقياد للقوانين العادلة.

أما عند روسو فالحال نفسها ، فوجود السيادة أو السلطة العامة معناه وجوب الطاعة. لأن " الإرادة العامة" فمن خلال هذه الأخيرة تلقى كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل². فهي إذن الشرط الذي بإعطائه كل مواطن للوطن يضمن المواطن من كل خضوع شخصي وهذا الشرط هو الوحيد الذي يضيف طابعا على التعهدات المدنية والذي بدونه يعتبرها روسو، عبثية وطغيانية.

وبالتالي فإنه إذا كان هناك شخص ما تسيطر عليه إرادته الخاصة ويتطلع للتمتع بحقوقه كمواطن دون أن يفى بواجباته كرجعية ولا يخاف من رفض طاعة الإرادة العامة فإنه سيجد نفسه مكرها من طرف كل الجسم على هذه الطاعة، الأمر الذي لا يعني شيئا آخر سوى أنه سيجبر على أن يكون حرا³.

¹ - روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ص/ص 26، 25.

² المصدر نفسه، ص 50.

³ - عروسي، سهيل: من قضايا الفكر السياسي المواطنة أنموذجا، مرجع نفسه، ص 147.

و عليه فإن ماهية الإنسان التي ارتبطت به حتى في حالة الطبيعة لم تغادره حتى في الحالة السياسية، فالعقد الاجتماعي أساسه طوعي قائم على الحرية في التنازل وفي الفعل، لأن هذا الأخير هو عمل يدخل في حاجته كل أعضاء الشركة أو هذا الجسم السياسي، لذا يظهر الإلزام في تلك النقطة التي تحدد مقياس المواطنة، " فالإرادة العمومية تستمد وزنها من المبررات التي أملتها"¹ وهي الواجب المرادف للطاعة بغية الحفاظ على المصلحة الفردية ومن ثم العامة تحت سلوك نابع من الإرادة الحرة دون قيد، هو ذلك بالتحديد شكل فلسفة الدولة و التعاقد عند فيلسوفنا، العقد قائم على حرية الفرد وهو جوهره، " وهو الذي يشترك شخصيا في الحكم: فالذي يخضع إداريا للحكم يجب أن يكون هو نفسه المشرع.

إن شكل المجتمع الأوحده الذي يعتبره روسو مشروعاً هو ذلك الذي يتخذ فيه المجتمعون اسم الشعب بالتعاون ويسمون بالتحديد مواطنين، بمعنى أنهم يشتركون في ممارسة السلطة السيدة. ويعتبرون رعايا بمعنى أنهم يخضعون لأحكام قوانين الدولة "² و بذلك تكون قد اتضحت لنا وظيفة التعاقد الاجتماعي وأهميته بالنسبة للإنسان المدني في ظل حالة التفاوت التي أفرزتها مرحلة الانتقال إلى طور مجتمع الإنسان، وأعطينا فكرياً آخر لا يقل قيمة عن مزايا المرحلة الأولى، وهي من جملة ما عوضت ما كان قد فقدناه أنفاه، إنها الإرادة العامة التي وجدت من أجل تحقيق منظومة من الحاجات والغايات.

لكن هل يمكننا اعتبار الإرادة العامة نموذجاً أمثل بإمكانه الحفاظ على حقوق المواطن؟

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

² - كراستون، موريس: أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر بيروت، ط 1991، ص 74.

2/1 الإرادة العامة واحتمالات الخطأ:

إن فلسفة روسو كانت ترمي إلى أن تجعل من المواطنة صفة تتماهى مع الإنسانية في المساواة والحرية و المشاركة المتماثلة في الهيئات السيادية للدولة تحت شعار المصلحة العامة، هذه الأخيرة كان قد عبر عليها روسو بالإرادة العامة، والمقصود بتلك المفردة أي أنها " تنشأ عن إرادة الجميع بالتساوي، وتتنطبق على الجميع بالتساوي. فالمساواة، فضلا عن أنها مصدر الإرادة العامة، بلغة مبتورة، وغايتها النهائية، هي أيضا جوهرها"¹ وهذا ما يجعلنا نعتبر أن وجود الدولة كان بغرض الحفاظ على إنسانية الإنسان، وأن ليس من إنسانيته له خارج العقد الذي أسس ووضع كرمز لسيادة " لا يكون فيها لهيئة السيادة والشعب إلا مصلحة واحدة، هي المصلحة نفسها لكليهما"² وبالتالي من شأنها أن تبقى الفرد إنسانا من خلال التخفيف من سيئاته وحبه المتعاضم لذاته فتكون بذلك عملية العقد الاجتماعي عملية رابحة تمثل المساواة فيها أبرز تلك النجاحات، وهذا ما يدعونا إلى الإقرار ولو ضمنا أن الإرادة العامة تلك. دوما على صواب وصحيحة مادام أنها تسعى وتحفظ النفع العام، لأن نقيض هذا الرأي يعني أن هناك انقساما في السيادة وتعددتها مما يعني بداية تشكل مرحلة الضعف والصراع داخل الدولة، لأنه " يوجد فرق كبير بين إرادة الجميع والإرادة العامة، فالإرادة العامة لا تبالي بغير المصلحة المشتركة، وتبالي الإرادة الأخرى بالمصلحة الخاصة، ولكن انزعوا من هذه العزائم نفسها أكثر وأقل ما يتهدم، تبصروا بقاء الإرادة العامة حاصل الاختلافات. و إذا ما تشاور الشعب الخبير بما فيه الكفاية، ولم يكن بين المواطنين أي اتصال، فإن العدد الكبير والاختلافات الصغيرة يسفران عن الإرادة العامة، ويكون القرار صالحا دائما"³ لذا امتناع انقسام السيادة أمر ضروري، فلما أن تكون الإرادة عامة أو لا

¹ - قربان، ملحم: الحقوق الإنسانية، فعل التزام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1989، ص98.

² - روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، مصدر نفسه، ص12.

³ - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر نفسه، ص49.

تكون، " وهي إما أن تكون إرادة هيئة الشعب أو قسم منه فقط، وتكون هذه الإرادة المعلنة في الحال الأولى، عقد السيادة ويصبح لها حكم القانون، وهي في الحال الثانية ليست غير إرادة خاصة أو عقد قضائي، فتعد مرسوما على الأكثر " ¹ .

¹ - المصدر نفسه، ص 47.

المطلب الثاني: الحرية ضمان للإرادة العامة

1/2 الحرية شرط المواطنة عند روسو:

لعل من الركائز الأساسية للمواطنة حق المشاركة الفعالة و المباشرة في إدارة الدولة و هيكله القرارات المصيرية، إلا أن هذه العملية لا يمكن أن تكون إلا بخلق مجال مهم من المسؤولية و "الحرية"¹. هذه الأخيرة - الحرية - التي تعد من أبرز المحددات التي تضيء جانب الشرعية على أي نظام سياسي كان.

لكن توضيحها ليس بالأمر البسيط و ذلك لارتباطها بالبعد الميتافيزيقي الذي سيضفي طابع التجريد مما يخلق نوع من التعقيد على كل حالات تجسيدها. فقد تتعلق الحرية كما كان حاصلًا قديمًا تحرير المسلمين من سلطة الاستعمار الغربي، وهذا نوع من التحرر الذي يعد تخليص الأبدان من قيد الاستغلال، وحركات أخرى تدعو إلى التحرر من قيد الأنظمة الاستبدادية المتحكمة في حرية التعبير والحرية في المجال السياسي، بحيث تحاول أن توازن بين قضيتي العدل والحرية. فيتم " التغاضي عن العدل من أجل الحرية بحجة أن الناس يحتاجون أحيانًا لقدر أكبر من الحرية للتعبير عن آرائهم أو توجهاتهم"².

كما قد تكون حرية مرتبطة بالحركات النسوية التي تنتشد المساواة والعدالة وكذا تحريرها من التقاليد الفاسدة سواء كانت المؤسسة على مغالطات دينية أو أعراف اجتماعية³، وقد تتخذ الحرية صيغا أخرى حسب الوقائع المختلفة والمعطيات التي تشكل تحديات لمرحلة ما، وفي غالب الأمر تكون السلطة هي الفاعل الرئيسي والتي تسعى لمنح الحرية حسب أجنداتها

¹ إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحقًا لامتدادًا في كل ما يغيره وما يستطيع بلوغه، أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية... التي وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه حقيقة، إذ إن نزوة الشهوة وحدها عبودية، وطاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا حرية. روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي مصدر سابق، ص 28.

² -القمودي سالم، العدل و الحرية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، بنغازي، ليبيا، ط1996، ص 20

³ - للتفصيل أكثر أنظر الحركة النسوية، مجموعة من المؤلفين، إشراف و تقديم إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2005، ص 121 و بعدها .

وأهدافها في تسيير شؤون الحكم، " لذا تسعى إلى تحجيم دور المواطن، ربما لتدعيم مركزها، ربما لتفرض هيبتها، وسلطانها، ربما لتسحب البساط من تحت أقدامه ليبقى ضعيفا، منهوك القوى. يبذل المواطن جهده للحد من صلاحيات السلطة ليحقق قدرا من الحرية. قدرا من الكرامة، لا يشعر بمعنى الحياة بدونها، وهو صراع يمثل الجانب الأهم في مشكلة الحرية، الحرية بما هي اجتماعية، سياسية، اقتصادية، ثقافية، حرية فكر، رأي تعبير.."¹.

تلك أهم مظاهر الاختلاف وكذا الصراع في تطبيق الحرية وهي من أعقد المسائل التي تشهدها وتطالب بها كل شعوب العالم، فخطورة الموضوع وأهميته هي التي دفعت بروسو أن يفسح لها مكانا واسعا من التحليل والنقد ويجعلها أحد المبادئ التي تقوم عليها فلسفته، فهي أساس الوجود الإنساني لأنها تمثل ماهيته التي ترتبط به، وضياح هذه الميزة أو انعدامها في الإنسان يعني انعدام إنسانيته وجوهه².

لذا ففي كل المجالات التي تطرق إليها سواء كانت سياسية أو أخلاقية أو تربية أو اجتماعية، كانت الحرية مبدأ للتفكير وحجر الزاوية في أي فلسفة تخص الإنسان بالنسبة لروسو كما أنها غير قابلة لنفيها عن الفرد بأي شرط كانت، فلا تباع كما لا تشتري كذلك، الإنسان يولد حرا سويا، إرادته ملك له لذا " تنازل الإنسان عن حريته يعني أنك تنزله عن صفته كإنسان، وعن الحقوق الإنسانية، وحتى عن واجباته، وليس هناك من تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شيء، وتنازل كهذا يناقض طبيعة الإنسان ونزع كل حرية من إرادة الإنسان، هو بمثابة نزع كل قيمة روحية لأعماله"³. من كل هذا وقد تحصل لدينا قيمة وأهمية الحرية ثم الصعوبة التي تكون في الغالب في آليات تطبيقها التي ينجم عنها بالتأكيد خلل

¹ القمودي، سالم: العدل و الحرية، مرجع سابق، ص10.

² في هذا الصدد يقول روسو " في هذا الوضع كأنما الإنسان إله " للمزيد أنظر قول لروسو من rêveries du promeneur solitaire, cinquième promenade وأوردته فريدريك لوبياس في كتابه: الحرية، تعريب محمود بن

جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2009، ص 31.

³ روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، مصدر نفسه، ص118.

بينها وبين المساواة كمطلب إنساني بين البشر من جهة، وكذلك فيما يتعلق بمسألة العدالة من جهة أخرى ثم حدود ممارستها، في كل ذلك يتوجب علينا معرفة معنى الحرية وطبيعتها وفهم نقيضها المتعلق بالعبودية حتى تكون لآليات التطبيق مصداقية وفعالية في المجتمع.

الحرية مطلب إنساني ملح تتداخل في تطبيقه مع شبكة من المفاهيم المرتبطة بها، والتي تتحدد معها أو وفقها، الأمن بكل أشكاله مثلا قد يكون محصورا في الجانب الاقتصادي، وعليه " الحرية الاقتصادية الزائفة، ومع مزيد من العدالة، فإن الأمن الاقتصادي غالبا ما يقدم باعتباره شرطا لا غنى له للحرية الحقيقية. وهذا صحيح وهام معا من ناحية ما..ولهذا السبب فإن الموافقة العامة التي تعطي للمطالبة بالأمن قد تصبح خطرا على الحرية، والواقع أنه عندما يفهم الأمن بمثل هذا المعنى المطلق للغاية، فإن السعي العام من أجله، بدلا من أن يزيد فرص الحرية يصبح أخطر تهديدا لها ¹ هذا من جهة كما ترتبط بالعدالة وتكون العلاقة بينهما علاقة تأثير وتأثر فقد يؤدي الإخلال بواحد منهما ينجم عنه فساد أو قصور في تجسيد الثاني، " لأن التضحية بالعدل من أجل الإحساس بقدر أكبر من الحرية هو في حقيقة الأمر تضحية بالحرية ذاتها، لأن مفهوم العدل هو الذي يستغرق مفهوم الحرية، ويحتويه، بل العدل هو الذي يمنح الحرية قيمتها وصدقها وفعاليتها في الواقع الإنساني. وهي بدون العدل يختل توازنها، فتفقد حيادها بين الناس، وتنحاز إلى جهة دون أخرى أو مجموعة دون أخرى ² فهناك خيط رفيع بين تطبيق الحرية والحفاظ مع ذلك على توازنات الحقوق الإنسانية الأخرى، وفي كل ذلك تتبدى مسائل أخرى تبدوا متناقضة مع مفهومنا الجوهري للحرية، قد يعني غيابها وجود الظلم كبديل لها، أو هي تظهر لحالات العبودية والاستبداد وهكذا تعترض مسألة تطبيقها صعوبات مختلفة مما يجعل السياسة أما تحدي صعب، الفشل في رهان الحرية قد يؤدي بالنظام السياسي وسلطته إلى عدم استقرار وخيار

¹ - هايك: ف، أ: الطريق إلى العبودية، ت، غنيم محمد مصطفى، دار الشروق، القاهرة، ط1 1994، ص125.

² - القمودي، سالم: العدل والحرية، مرجع نفسه، ص21.

السقوط. ومهما يكن بخصوص الحرية كمنطلق يخص الحقل السياسي بدرجة خاصة فإنه يمكننا أن نقف على قواسم مشتركة يخص هذا المفهوم قبل أن نبدي فيه رؤية فيلسوف الحرية نفسه **جان جاك روسو**، هناك تعريف يجعل من الحرية أو " الإنسان الحر هو الإنسان الذي لا يكون عبداً أو سجيناً. الحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده شخص آخر سواه، إنه غياب إكراه خارجي " ¹.

لعل في هذا التعريف الموجز أكثر من دلالة ورمزية تحتاج للتوضيح، فمسألة الحرية قد تخص الإنسان، وهو الفرد الذي يعد بأمس الحاجة إليها، لكن يمكن أن تمتد إلى باقي الكائنات الأخرى الغير عاقلة أو حتى الجماد، أي الموجودات الفيزيقية، أي أن المفهوم في حد ذاته يمتد إلى معاني مختلفة² تخص الكائنات حتى غير الإنسانية، فغياب الإكراه أو أي أمر قسري يتحكم في حركة الكائن ولا يجعله في مناه الطبيعي فثمة الحرية، لكن تبدوا الحالة الإنسانية أكثر تشعباً وتعقيداً لتداخل نشاطاته ودوافعه السلوكية لذا تحتل صور شتى في تظاهراتها، فقد تكون " حرية سيكولوجية وهي القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لمؤثر خارجي، وإنما تصدر الأفعال عن المرء نفسه حيث يشعر أن الفعل صادر عن إرادته، وعلى أساسها تقوم التبعية الأخلاقية وحرية الإرادة وحرية الضمير، الحرية إرادة تقدمها روية مع تمييز"³ فقد تكون وفق هذه النقطة الإكراهات النفسية أو الأمراض والتوترات التي تسيطر على الحالة النفسية عامل إلزام وقهر في بعض السلوكيات، لذا لا تكون تصرفاتنا بذلك نابعة من إرادتنا ومن ثم يتجلى القيد المصاحب للقهر والفرض، كما ترتبط بمجالات إنسانية أخرى خاصة في المجال السياسي والاجتماعي، فهي " تميز حالة معينة للمواطن أو الفاعل في

¹ لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، ت، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 2001.

² فقد يحضر المفهوم في مجال الذوق و الكشف ف "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق و الاغيار و هي على مراتب" نقلا عن العروي عبد الله . مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1993، ص 13.

³ - مذكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، ط1983، ص71.

علاقاته مع المجتمع والحكومة، حين نعتبر أن ثمة داخل الإنسان بالذات قوى ومبادئ فعل غريبة عنه، ترغمه على غرار سيد مستبد، أو تغويه على منوال مخادع أناني، تقال هذه الكلمة على الاستقلال الداخلي للإنسان عما لا يكون هو ذاته حقا، وتاليا تقال على الاحتمية، عندما تؤخذ بوصفها وسيلة وحيدة لإزالة كل ما هو خارج عن فعل الفاعل¹. إن الإشارة للحالة السياسية التي تحتوى الحريات وتدافع عنها يقتضي منها الاستقلالية في أخذ القرار ومن دون شعور بحالة التوجيه ألقسري والإلزامي وهذا ما يفتح النقاش أمام معضلة أخرى مرتبطة بالقانون كقوة عمومية منظمة للحياة الإنسانية في شقيها الاجتماعي والسياسي، هل هو جهاز ضد الحرية أم وضع من أجل صيانتها، وهذا ما سنحاول تذليله وفق الرؤية التي حددتها فلسفة روسو في هذا الإطار، ومهما يكن فالحرية " هي خاصة الكائن الذي لا يخضع للجبر ويتصرف بدون قيود، وفقا لما تمليه عليه إرادته وطبيعته، وفي المعنى السياسي و الاجتماعي، يطلق لفظ الحرية للإشارة إلى غياب كل إلزام وقسر اجتماعي يفرض على الفرد فرضا، بحيث يعتبر الفرد نفسه حرا في القيام بكل ما لا يمنعه القانون والامتناع عن كل ما يلزمه به القانون"² وفي الدلالة الأخير نجد مساحة خاصة تحصر الحرية في خانة المسموح والممنوع وفق ما يحدده المجال القانوني الذي يعد أصلا في الأنظمة الديمقراطية قانون تواضع الشعب على ترسيمه أو بلغة روسو الإرادة العامة التي أقرته وهو في حقيقة الأمر جزء من حريتها، ومهما يكن فليس من اليسير أخذ لفظ الحرية بالمطلق كما نجدها في بعض المعاجم التي تشير إلى إطلاقيتها، وأقصد بذلك أخذ مغزاها على وجه العموم فتكون بذلك فوضى أو دليل ضعف لدولة ما³.

¹ - لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G مرجع سبق ذكره، ص 727.

² سعيد، جلال الدين: معجم المصطلحات الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 2004، ص 156.

³ فمفردة حر تعني " الحر من كل شيء: اعتقه، وفر حر عتيق، وحر الفاكهة: خيارها.. و الحر: كل شيء فاخر من شعر أو غيره " أنظر: ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مصر القاهرة، ب ط، ص 830.

تلك أبرز التعريفات المرتبطة بالحرية عموماً ولعل الشيء الجوهرى المستتر وراء هذه التوضيحات هو ذلك الحضور الضمنى للعقل، فالحرية هي الوعي وهذا الأخير هو صاحب القرار في تجسد الإرادة الإنسانية في الواقع العيني، وعليه " هناك حرية واحدة ليس للحق الوصاية عليها.. هي حرية الفكر"¹ وهذا ما نلمسه في فلسفة العقد الاجتماعى التي قامت على العقل أو بالأحرى على المصدرية الآدمية لا الإملاءات الإلهية التي تعترف بالحق الإلهي للملوك أو السلاطين، فدولة الحرية قامت على تلك الخاصية، " لهذا الإنسان اسم معلوم في قاموس فلاسفة التعاقد الاجتماعى في القرنين السابع عشر والثامن عشر: إنه المواطن وعند سبينوزا تمييز دقيق وشهير بين كل من الابن والعبد والمواطن في الحديث عن الالتزام بطاعة الأحكام والقوانين المقررة.. العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو ما ينفذ بناء على أوامر والديه أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، وأما المواطن فهو من ينفذ بناء على أوامر الحاكم أفعالاً تحقق المصلحة العامة وبالتالي مصلحته الشخصية " ² حقيقة تلك إشارات مهمة من سبينوزا توضح بجلاء لنقاط أساسية تخص مواضع يختلط فيها الدور وتتماس فيها الحدود، وبالفعل نتكلم على حالة الاستبداد التي تكون على أفراد معينين وبهم تكون العبودية صفة لهم، والمجال الذي يخص الأسرة من خلال علاقة الوالد وهو حاكم رمزي لدولة مصغرة وهي الأسرة، وفيها تتمخض علاقات إنسانية وطبيعية، أما الحالة الثالثة فهي المرتبطة بالجانب السياسى وفيها يحدد مفهوم المواطن بالموازاة مع حريته وحركته الفعلية في المجتمع، وهي الأرضية التي انطلقت منها فلسفة روسو في رسم حدود الحرية والفواصل الحاصلة بينها وبين العبودية والعلاقات الأخرى. لقد أدخل روسونوعاً من سوء النية إن صح هذا التعبير فيقلب الضمير الأوروبى الغربى السعيد بالسيطرة على الطبيعة ودخول زمن التصنيع، وكشف بذلك

¹ - البنا جمال، الاسلام والحرية والعلمانية، مؤسسة الفوزية وجما البنا، القاهرة، د. ط، ص 10.

² - العلوي سعيد بن سعيد، مقال بعنوان: التأسيس الاجتماعى والتكوين السياسى، العقد الاجتماعى والشرعية لدى هوبز وروسو، مرجع سابق، ص 125.

عقب الثورة العلمية وبؤس الحالة السياسية التي وصلت إليها أوروبا قاطبة في ظل الملكية وهمجية التقدم التقني وما صاحبه من أفكار سايرتها في الفنون والآداب يعصر نهوض الإنسان نحو مواجهة مصيرها المحتوم الذي يهدد قيمه الإنسانية وقدره الوجودي، لذا " أتكون الاستقامة ابنة الجهل ؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضتين"¹ فهذا الرقي المادي أبرز تدهورا في بعض القيم كالحرية، والتي بدت أن العلوم والفنون بدأت " تكبلهم، وتقتل فيهم الشعور بالحرية الأصلية التي كان يبدو أنهم ولدوا من أجلها، وتجعلهم يعشقون عبوديتهم وتؤلف منهم ما يسمى شعوبا متحضرة"².

تنطلق فلسفة روسو من مسلمة أولية مفادها أن الحرية هي معطى قبلي وجدت متى وجد الإنسان، ولا يعني تحوله من حال الطبيعة إلى طور المدنية يصاحبه نزع في هذا الحق المقدس، فنضال روسو على هذه المسألة تجلّى في كل أعماله بل حتى في حياته الشخصية وغدت الحرية أمهات القضايا التي تستحق البحث والتوضيح، لأنها ببساطة تشكل الإنسان وكرامته، " يولد الإنسان حرا، ويوجد الإنسان مقيدا في كل مكان، وهو يظن أنه سيد الآخرين، وهو يظل عبدا أكثر منهم، وكيف وقع التحول؟ أجهل ذلك، وما الذي يمكن أن يجعله شرعيا؟ أراني قادرا على هذه المسألة"³ وجملة أخرى من التساؤلات التي تتقصى في حقيقتها، وهي في غاية الأمر الإشارة إلى مرحلتين، تتمايز فيهما الحرية أو بالأحرى تختلف درجات ممارستها، فهي تعد نقطة انطلاق لتنظيم المشروع لحياة المجتمع وغايته النهائية، كما لا ينبغي لأي مسئول أن يغفل عن تحقيقها، والكلام نفسه للأفراد بأن لا يحجموا عن التضحية بكل ما يملكون من أجل تحقيقها، وبطبيعة الحال التأصيل لهذا الموضوع ينطلق به روسو من التصور الأولي للمجتمعات الأولى، ولعل الأسرة هي المجتمع الطبيعي الأول الذي تستوضح فيه علاقة الارتباط أو علاقة التابع والمتبوع، فتعد " أول نموذج للمجتمعات

¹ - النشار مصطفى، فلاسفة أيقضوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1988، ص 254.

² - روسو، جان جاك: مقالات في العلوم والفنون، ت جلال الدين سعيد، مصدر سبق ذكره، ص 20.

³ - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر نفسه، ص 21.

السياسية، حيث يكون الرئيس صورة الأب، والشعب صورة الأولاد، وبما أن الجميع يولدون أحرارا متساوين فإنهم لا ينتزلون عن حريتهم إلا لنفهم¹ " فغدا بذلك التنازل لا يعني الدخول في حال العبودية بقدر ما هو تحرر آخر من خلاله تغلب المصلحة الكلية على الجزئية، كما لا يمكن جعل العاقات الأسرية في خانة واحدة وعلى نفس المقاس مع ما يشكل الدولة ومؤسساتها من تعقيدات، وهذا ما وضحته كثير من الاتجاهات الفلسفية خاصة في جانبها السياسي، ومدى التفاوت الحاصل بين الطورين. " ذلك أن الإنسان مدني بطبعه، وهو دائما عضو في مجتمع، فينبغي ألا يكون ذلك المجتمع همجيا أو على بداوته الأولى، بل يجب أن ينظم تنظيما يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية. وذلك المجهود لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في صميمها. ومبادئ التشريع هي الكفيلة بهذا التنظيم، أو بلغة كنط: الحق هو مجموع الشروط التي تلائم بين حريتنا وحرية الغير، وفقا لناموس شامل للحرية " ² فالحرية تكون حاصلة عندما تحدث المواءمة بين الفرد والفرد الأخر تحت قانون شارك الجميع في وضعه، أو بلغة ثانية غياب كل أشكال الإكراه المحتملة التي من شأنها أن تغيب الإرادة وتجعل السلوك موجها وأعتقد أن هذا التحديد هو المفهوم البسيط والشائع عن الحرية حتى من طرف دعاة اللبرالية التي تنتشد تلك القيم المتعلقة بها، فنجد هايك مثلا يوضح القصد من الحرية " بأن لا يكون الإنسان مكرها على الإذعان لإرادة غيره، وفي هذا المجال يعقد هايك مقارنة بين معنى الحرية بتصوره بثلاثة معان أخرى متداولة، فالحرية في معنى معين هي مشاركة الإنسان في اختيار حكومته ومشاركته في وضع التشريعات وفي عملية الإدارة (الحرية السياسية) والحرية في معنى آخر هي ذلك المدى الذي يستطيع الإنسان أن يصل إليه في القيام بفعل معين مدفوعا بإرادته الخاصة، لا

¹ - المصدر السابق، ص 22.

² - كنط إيمانويل، مشروع السلام الدائم، تر عثمان أمين، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة ط 1 1952، ص 12.

بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) " ¹ وفي كلا التصنيفين سمة بارزة على شكل الحرية التي يمكن أن يصل إليها الفرد فقد تكون خارجية وهذا ما يرسم حدوده المجتمع السياسي، وما تسمح به كذلك الإرادة الإنسانية تحت دافع الشعور الحر والمخير فيه لا مدفوعاً من قوة تخرجه عن سيطرة إرادته، وهناك معنى ثالث للحرية وهو " مدى قدرة الفرد على إشباع رغباته، أو هي النطاق الذي يمكن فيه أن يمارسه الإنسان في الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة) " ².

وبالعودة لكلام روسو حول موضوع الحرية وأبعادها من خلال استفساره على جهل الفرد بذاته وأنها تحت سيطرة غيره، في هذه المسألة بالذات تثار جزئيات أخرى مرتبطة بفلسفة الحق، لأنها تلتقي مع نقطة أخرى هي في حيز الضد وهي سلطة القوة، لأن الفرد مهما يكن فيما يتعلق بالتزامه الاجتماعي هو خاضع لسلطة تكون سيده في تسير شؤونه ومن ثم مجتمعه، هو خاضع لجسم سياسي متكامل قائم على قوانين عامة لا يمكن اختصارها في مجموع من المواطنين³، وهذا ما يفتح الباب لمساءلة السلطة حول طبيعة خضوع الفرد لها، بقوة الحق أو حق الأقوى، وهي المسألة التي سنشير إليها من خلال زاوية الرؤية التي فسر من خلالها روسو نظريته حول الحق والقوة. إن المتمتع في الحرية التي ناقشها يكاد يبدوا له الحكم قطعياً على أن الإنسان يتمتع بالحرية المطلقة ولم تنزع منه المدنية أي شيء من خصائصه، لكن الصحيح في ذلك هي حرية ضعيفة جداً، أي لا يمكن اعتبارها مجرد شعور فقط فهي تفتقد في ذلك إلى التجسيد والممارسة، " لذا إذا كانت للحرية أية أهمية، حتى على هذا المستوى، فأهميتها تكمن، ضرورة، بإمكانية تعدي حدود هذا المستوى البدائي والعبور فوق حواجزه إلى مستويات أعلى وأفاق أرحب. من يكتفي بهذا القدر

¹ - دي كرسبني أنتوني، كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ت، نصار عبد الله، مكتبة الأسرة، القاهرة، بدون طبعة، ص42.

² - دي كرسبني أنتوني، كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص42 .

³ مجلة الفكر العربي، العدد 23 أكتوبر/نوفمبر 1981 السنة الثالثة، معهد الإنماء القومي، بيروت 1981 ، ص288.

من الحرية لا يتميز بشيء يذكر من الناحية العملية الواقعية، عمن لا يؤمن بالحرية. لكي يتميز، يجب أن يفكر على الأقل بالانتقال من على هذا الصعيد إلى صعيد أعلى، عليه أن يترجم الحرية النفسانية بحرية تصرف مسلكية " ¹ ولعل العمل والممارسة هي أبرز علامات الحرية وليست شعور قد لا يكون كافيا لتحقيق تلك الرغبات، حقيقة قد أقر روسو بأن الحرية هي غياب لأي إكراه خارجي وفرض قد يكون قسريا ومرغما للإتيان بالفعل أو رفضه، لكن اتكأ على الإرادة كمصدر نفسي يحدد الحرية بوجه عام. فمرحلة الانتقال إلى تجسيد الفعل والممارسة تنطلق من ذلك الوعي الذي تكلم عليه روسو من خلال التكلم على ذلك الجهاز الحامي للحرية للأفراد وهو العقد الاجتماعي الذي يتأسس على الاتفاق والتفاهم المسبق بين الجماعة والسلطة على أسس شرعية وسلمية، أي أن المجتمع السياسي حسب روسو يظهر من خلال " النتيجة المباشرة للعقد الاجتماعي المعقود بموافقة جميع الإرادات الحرة لجميع أفراد الجماعة الواحدة، بحيث يكون الالتزام الاجتماعي للفرد داخل الجماعة التزاما حرا وذاتيا " ² تلك هي ميزة العقد الذي يكون فيه التنازل عن الحقوق بالمساواة لصالح الجماعة، مما ينجم عنه نفي للتسلط أو الأفضلية لفرد على آخر، أو قيادة واحد للثاني، بل يكون لكل فرد الحق على الآخر بقدر ما يمنحه هو نفسه من حقوق، وعليه تكون القوة متماثلة للجميع وعلى قدر واحد من الحقوق، وهذا ما يعني اكتساب قوة الجماعة الذي يعد جزءا فاعلا ومشكلا لها في نفس الوقت. " من هنا نرى أن الالتزام الاجتماعي عند روسو يستمد أهميته من أن كل عضو يكون ملتزما دون أن يكون خاضعا مع ذلك إلا لنفسه، ويبقى حرا كما كان من قبل. ونتيجة للالتزام الفرد بالجماعة كلها، تتكون الهيئة أو المجتمع السياسي الذي يكون كل فرد فيه حاكما ومحكوما في الوقت نفسه " ³ فنستخلص من صيغة العقد هذا أن الحرية هي على مسافة واحدة من الجماعة كلها ولا يوجد قيد على فرد إلا للإرادة العامة التي تنتظم

¹ - قريان، ملحم: الحقوق الإنسانية، فعل التزام، مرجع سبق ذكره، ص 123.

² - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 147.

³ - محفوظ، مهدي: اتجاهات الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 148.

هي الأخرى تحت القانون، "فالإرادة الشاملة في دولة العقد الاجتماعي موجهة نحو تحقيق الصالح العام"¹. كما أن الأمر الجدير بالتنويه هو مدى حدوث التقدم في الحرية من عدمه، أي هي غير ثابتة بل خاضعة لتوجيه الظروف الكامنة، وحال تقدمها سلبا أو إيجابا كذلك هو نسبي، لأن الوقائع والتقديرية تختلف باختلاف الأشخاص وظروفهم، لهذا رؤية روسو في موضوع الحرية تبقى بمدى مطابقة ظروفه التي نظر فيها وكذا محيطه السياسي الذي يصوغ النظريات حسب اهتماماته، لذا التحكم بطبيعة الجواب الصحيح لسؤال الحرية يبقى دوما قابلا للمراجعة، ولا حرج أننا نجد في قراءات روسو في هذه المواضيع بعض الغموض والضبابية، فشكل الحرية يبقى دوما مفتوحا وقابلا للمراجعة السليمة، لأن حسبه لا تجد كالحرية قضية دلت على معان مختلفة، " فرأى بعضهم أنها تعني ضرورة عزل من عهدوا إليه بسلطان طاغ، ورأى آخرون أنها تتطوي على حق انتخاب من يجب عليهم أن يطيعوه، ورأى أناس غيرهم أنها تعني حق التسلح والقدرة على الممارسة العنف، ورأى سواهم آخرون، أنها تتطوي على امتياز عدم الحكم في القوم من قبل من لم يكن رجلا منهم أو بغير قوانينهم الخاصة.. وقد ربط هؤلاء هذه الكلمة بشكل للحكومة مبعدين الأشكال الأخرى.. وأخيرا أطلق كل كلمة الحرية على الحكومة التي كانت تلائم عاداته وأهواءه " ².

إذا هي جملة من المحددات التي قد تكون حاسمة في توجيه مسار الحرية وحدود ممارستها، كشكل النظام السياسي مثلا، لكن مع هذا لا يمكن القفز على الثوابت المطلقة التي تشكل أي جسم سياسي كان، وهو ما يجب أن يرسخ في الذهن ويبقى منقوشا لدى كل مواطن هو أن الحرية " هي حق فعل كل ما تبيحه القوانين. فإذا ما استطاع أحد الناس أن

¹ نرسيسيان، ف.س: الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر حنا عبود، الأهالي للتوزيع، دمشق سوريا، ط1 1999 ، ص166.

² - سبيلا محمد وآخرون، في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1 2013، ص107.

يصنع ما تحرمه القوانين فقد الحرية، وذلك لإمكان قيام الأخرين بمثل ما فعل¹ أي الدخول في فلك التفرد في الرأي بفعل غياب القانون وتحت مسوغ الحرية يقع المحضور ويشيع العنف في المجتمع مما يؤدي إلى تفكك الدولة، لذا فالقانون في واقع الأمر هو حامي الحرية والمهذب لها، ومن هنا يجوز لنا فهم القانون عند روسو ودوره في دولة المواطنة من خلال فلسفته حول حق الأقوى.

¹ - المرجع نفسه، و الصفحة نفسها.

3/2 حق الأقوى: من فلسفة استبداد إلى دلالة عدل:

تقودنا جدلية الحرية التي أفسح فيها روسو تنظيرا و دراسة لإثرائها أكثر من خلال طبيعة التحول الذي جرى لتلك الإرادة المرتبطة بالوجود الإنساني في زمنه الأول إلى تبلورها بصورة أخرى في عصر الفنون والآداب، وهو الأمر الذي اجتهدت حوله كل فلسفات العقد إلى تبريره سواء بمنطق الضرورة أو بوعي الإنسان وحريته، " لأن قيمة خطاب الحرية الجديد يتجلى في الحرص بين الحرية وبين العقل"¹ كما أنه لا يمكن أن نغفل مسار آخر أخذته الحرية في صيرورتها المثقلة بالعراقيل والحوائل التي جعلت منها خطر يهدد أي سلطة كانت، فكانت جزءا هذا النضال أن "تحررت الإرادة الفردية باعتبارها إرادة الجماعات من الوصايا القديمة لكن هل معنى ذلك أنها أصبحت حرة تماما، وأنها لم تعد تعرف حدا تقف عنده؟"².

وعندنا توضيحنا لهذه التساؤلات نكون قد تشكل لدينا أن الحرية المطلقة تبدوا من الاستحالة أقرب، كما الحصول على أنموذجا يتصف بالشمولية والثبات لكل المجتمعات هو أمر كذلك صعب التحقيق إن لم يكن ضرب من الخيال، لأن الحرية هي شعور أو حالة مرنة مطواعة خاضعة لمؤثرات تقفز بها تارة وتوجهها تارة أخرى وفي كثير من الأحيان تحجمها، لذا كانت اهتمامات الفلاسفة بهذا البعد الميتافيزيقي الفهم غير محل اتفاق، فتعددت الآليات للوصول إليها ومن ثم تجسيدها، وإيجاد الوسائل لممارستها. مثلا نجد الأنوار يناقش الحرية وفق غاياته الراهنة الناجمة عن تحول جوهرية في العلاقة بين السلطة الروحية وواقعه المتغير الباحث عن التجديد، لذا " لا يمكن اختزالها في مطلب الاستقلالية وحده، فالأنوار جاءت ومعها أدواتها النقدية التي تساعد على التعديل (تعديل مسارها هي بالذات). وأولها يتعلق بغائية الأفعال الإنسانية بعد أن أصبحت متحررة، إذا جاء دور هذه الغائية لتتنزل إلى

¹-السالمي عبدالرحمان، التسامح، العمانية للتوزيع والتسويق، عمان الأردن، ط2008، ص124.

²- تودوروف، تزفيتان، روح الأنوار، ت، حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط 1 2007، ص18.

الأرض ولم يكن مقصدها الله بل الناس، وعلى هذا الأساس يعتبر فكر الأنوار مذهباً إنسياً أو إن شئنا مذهباً يقوم على مركزية الإنسان، فلا حاجة بعد الآن مثلما كان يطالب بذلك علماء اللاهوت إلى أن يبق الإنسان على استعداد دائم للتضحية بمحبة المخلوقات حبا للخالق¹ فقد تخلص إنسان الأنوار من قيد الكهنوت أو من سلطة القدر إلى حرية الإنسان، فغدت بذلك شعار إنساني يتحكم فيه واقع، فإذا كان "الإنسان في العصور السالفة قد بقي تحت الوصاية، فإن ذلك كان بسبب خطئه، إذ لم يكن لديه من الشجاعة ما يمكنه من استخدام عقله"².

الإنسان الحديث وبالتحديد مع ثقافة عصر الأنوار اتخذ معنى لوجوده بحيث تبدلت غايته ولم يعد مطلبه السماء وإنما الأرض، فالسعادة محلها الواقع، لذا كانت الدولة ذلك الجهاز الذي يسعى لتحقيق تلك الغاية، ولعل أبرز مقوماتها هي الحرية، لكن هذه الأخيرة ليست استثنائية وهي مرتبطة بمحل دون غيره، فسعت الأنوار مجدداً للحد من حرية الأشخاص والجماعات من خلال تصرفاتهم، " حيث الإقرار بأن جميع الكائنات البشرية بالذات تملك حقوقاً لا يمكن التصرف فيها إطلاقاً. وبهذا التمشي تمتص الأنوار الفكر الموروث عن نظرية الحق الطبيعي كما تبلورت خلال القرن السابع عشر ثم من خلال القرن الثامن عشر. فالمواطنون إلى جانب ما يتمتعون به من حقوق في نطاق مجتمعهم يمتلكون حقوقاً أخرى يشترك فيها جميع سكان المعمورة، أي يتمتع بها أي يتمتع بها كل إنسان الحق في الحياة"³.

وبالتالي ما يسفر عن هذا الهدف أن القصاص أو الإعدام وكل المعتقدات التي تتادي بالمثل في المعاملة على غرار القتل هي ممنوعة قانوناً، وهذا ما نلمسه حتى في

¹ - تودوروف، تزفيتان: روح الأنوار، ت، حافظ قويعة. المرجع نفسه، ص 18.

² - بول، هازل، الفكر الأوروبي في ق 18 من منتيسكو إلى ليسانج، ت: محمد غلاب، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية للتأليف والنشر، ط 1958، ص 43.

³ - تودوروف، تزفيتان: روح الأنوار، ت، حافظ قويعة. المرجع نفسه، ص 19.

حياتنا اليومية في كثير من المجتمعات التي تجعل من دينها مرجعا في إصدار القوانين وتطبيقها، أي اعتبار مثلا الإسلام أحد مصادر التشريع الإسلامي، الإعدام يضحى قضية معادية للأعراف الدولية، والجزائر من بين البلدان التي تعتمد عليه في عدالتها لكن لم نشهد تطبيقا له إلا في الحالات الشاذة - إلى أن توقف العمل به نهائيا سنة 1994¹، لأن الجسد ملك للفرد ومن حقه حفظه وحفظ كرامته، فحتى التعذيب لا يعد مسوغا لجلب الحقائق مثلا من أشخاص عقلاء، كل ذلك يتعارض مع حقوق الإنسان وأصول الحرية، وبالتالي نحن أمام مشهد يمدد في الحريات ويعطي لها أكثر مساحة وفي جوانب شتى، " فبالتوازي مع تحرر الشعب، ينبغي أن يحصل الفرد أيضا على استقلالته، كما يقول روسو فيصير إلى التعرف على العالم دون الرضوخ إلى سلطات الماضي، ويختار دينه بحرية عن أفكاره في الفضاء العام، وتنظيم حياته الخاصة وفق ما يرى"²، لأن تلك المبررات التي يؤصلها روسو نابعة من الحقيقة الطبيعية الأولى القاضية بعدالة حاصلة وحرية كامنة في كل إنسان كان. لذا حسب فيلسوفنا أن العلاقات الاجتماعية يجب أن تنظم وفق قاعدة التعاقد التي من خلالها تتوافق الإرادات الحرة فيما بينها، وهذا ما يستوجب وجود إرادة أخرى متعالية على تلك الجزئيات حتى تضع حدودا من خلالها تنظم الدولة، ولعل السلطة هي أبرز قوة كفيلة بهذا الدور، هي منهم وليست منفصلة عنهم مما يخولها على التحكم في تلك الحريات من دون أن تكون خارجها، لأنه مستحيل " في المجتمع الحر أن يحكم أي إنسان من لدن إنسان آخر، وكيف أن كل فرد هو في أن معا رعية ومواطن، وأن السلطة الشرعية لا بد أن تنبثق عن موافقة المحكومين، وأن السيادة تكمن في الإرادة العامة، أي في إجماع الأمة، وأن الذين يشغلون مناصبا عاما لا يؤدون مهامهم بمقتضى حقهم الخاص، أو حق موروث، بل

¹ فخار حمو بن براهيم، أعمال عقوبة الإعدام، مجلة الواحات و الدراسات، المركز الجامعي غرداية ، العدد13، السنة 2011.

² - عيدان، عقيل يوسف: التنوير في الإنسان شهادة جان جاك روسو، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1 2009، ص41.

بمقتضى سلطة أوكل بها إليهم، وهي سلطة تمنح وتسحب¹. لذا تلك الإرادة الشاملة التي تحتوي على مجموع الإرادات المشكلة للمجتمع هي السمة البارزة لفعالية الأفراد واشتراكهم في حقوق وواجبات المجتمع، تلك هي سيادة الشعب.

كما أن الحرية لا تعني الاستقلال كما أشار إلى ذلك، بحيث قد يكون الفعل المنجز من طرف فرد يكون معرضاً ومنتهاكاً لحقوق الأخر، لذا لا يمكننا فهم الحرية بهذه الطريقة، فقد أكون مستقلاً في أخذ قرار ما من دون إكراه طارئ، لكن أن تأتي بصنيع يقضي على كرامة الإنسان الثاني فنكون بذلك قد قضينا على حريته، لأن الحرية في الأصل ليست في ممارسة الإرادة الخاصة وتجسيدها بقدر ما هي شيء مختلف نوعياً عن إرادة الجميع، وتمتلك خصائص خارقة²، فهي نفي لأي وجه من أوجه الخضوع والفرض من إرادة ثانية أو أن الأخر يفرض إرادته علينا، لذا تشكل الإرادة العامة تلك السلطة المعنوية المنظمة لحرريات الأفراد وحقوقهم، لذا فالقوي لا يعتبر سيدياً وذا قرار حكيم في تصرفاته، لذا يقول روسو أن: " أن القوة سلطة طبيعية (فيزيولوجية)، ولا أرى أية حكمة أدبية يمكن أن تتجم عن نتائجها. والإذعان للقوة عمل ضرورة، لا عمل إرادة، إنه لا يعدو أن يكون عمل فطنة"³ لذا لا يمكن جعل من القوة المادية كأساس للحق أو أن وجودها له مبررات أخلاقية وهذا في رأي روسو غير حاصل، كما أن دلالة حق الأقوى تشير إلى حدود متناقضة، كيف للحق والقوة أن يجتمعان، فإذا كان الحق حاصلًا ليس بالضرورة هو كذلك، مادام أن القوة أيدته، لأنه " إذا تقرر أن القوة هي التي تصنع الحق. فإن المعلول يتغير بتغير العلة: فكل قوة تتغلب على قوة أولى، فلا بد أن تخلقها وتحل محلها، وحالما يمكن العصيان دون عقاب، يمكن القيام به في صورة شرعية، أما والأقوى هو دائماً على حق، فما على المرء إلا أن يعمل ما في

¹ - عيدان، عقيل يوسف: التنوير في الإنسان شهادة جان جاك روسو، مرجع سابق، ص 45.

² لويس دومون، مقالات في النزعة الفردانية، منظور أنثروبولوجي للايديولوجيا الحديثة، ترجمة د. بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت يوليو 2006، ص 135.

³ - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص 15.

استطاعته حتى يصير هو الأقوى، فأية قيمة إذن للحق الذي يزول عند انقطاع القوة؟¹ وعليه فحق القوي لا يمكن أن يكون شرعياً لأنه غير مؤسس على سلطة قانون أو سلطة أخلاقية، فالحق بذلك غير ثابت بل يغيب مدى أنت قوة أخرى أقوى من الأولى لتزيحه وتحل محله حق ثان، وهكذا نكون أمام غياب لحالة القانون الذي يقوم بضبط قيمة الحق وكيفية ممارسته، لأن لكل عمل حر يقول روسو: علتان تتعاونان على إنتاجه، إحداهما معنوية، وهي الإرادة التي تحتمه، والأخرى طبيعية، وهي التي تنفذه² وهذا ما يعني أن القوة السيدة في ذلك سلطتين كلاهما وبنفس الحجم من الأهمية، أولى يمتلكها الشعب وهي السلطة التشريعية، والثاني هي التنفيذية التي تجسد تلك الحقوق، ولن يحدث الاستقرار في الدولة إلا بهما، أو بوجود القوة والإرادة، ولن تكون الطاعة بالإكراه أي القوة الفيزيوية، بل باستحضار الواجب كفلسفة نابعة من الشعور الكامل بالحرية، أو أن منبعها إرادي محض، فمسألة حق الأقوى لا تفهم بالمرّة على أنها شكل من أشكال الاستقلال الفردي بقدر ما هي إلا مغالطة تلتبس من خلالها مفهومنا حول الحرية.

وعليه يكون الحق والواجب وفق حدود القانون هما الحرية وتلك هي القوة المعنوية التي تسيّر المجتمعات، لذا " القوة لا تصنع الحق، وأنا لسنا ملزمين إلا بطاعة القوى المشروعة. وهكذا فإن سؤالي لا يفتأ يعيد الكرة على الدوام"³ تلك فلسفة روسو المتناغمة مع جوهر فلسفته فيما يخص حقيقة الحرية، التي لا تعني الاستقلالية بالرأي والتجسيد، كما لا يقصد منها تطبيق القوة بحجة امتلاك الحق، بل هي إرادة حقيقية نابعة من شعور الفرد غير مكروه ولا متواجدة تحت طائل قسري مهما كان نوعه.

¹ - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص 15.

² - المصدر نفسه، ص 79.

³ - لبيب عبد العزيز، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، مصدر نفسه، ص 84.

ومهما يكن فتبقى مسألة الحرية تثير جملة من الإشكالات التي لا يمكن الفصل والحسم فيها كلياً، فدوماً تتجابه، على الرغم من تجليها العظيم على الذات،¹ مع منطق الضرورة والعبودية وكل السلطات مهما كان لونها ومصدرها، (الأسرة، التقاليد، الدولة، الدين...) التي تمارس نوع من الاغتراب بين الذات وواقعها، أو الاستلاب الذي من خلاله تجرده من إرادته وخصوصيته، فيبقى حسب روسو أن العقد هو المؤسسة الوحيدة التي تحافظ على هذا التوازن الذي تقام عليه أي شخصية بين الشعور والإرادة كمعطى نفسي وحدود الممارسة وتطبيقها الفعلي وفق قانون العقد العام النابع من تلك الإرادة عن رضى وطواعية. و هذا ما يجرنا لمعرفة خصائص تلك السلطة التي تنظم الإرادة العامة والتي هي في الغالب عبارة عن قانون تتحكم فيه هيئة سياسية توصف بأنها السيادة والتي من خلالها تعرف وتحدد الدول ونظمها.

4/2 نظرية السيادة عند روسو:

تعد فترة القرنين السادس عشر والسابع عشر الأكثر تعبيراً عن مفهوم السيادة، نتيجة لتطور الدولة الحديثة في أوروبا، وتراجع في الوقت نفسه للمؤسسات الدينية خاصة الكنيسة الكاثوليكية التي لم تعد لها المكانة المعهودة المسيطرة على أطراف المجتمع ومكوناته. لذا يعتبر بحث الباحثين على غرار **بتراند بادي Bertrand Badie** * حينما يعتبر " أن مبدأ السيادة لم يكن موجوداً دائماً، وإنه لا ينتمي إلى التاريخ، بل إلى حقبة تاريخية معينة"². نجد من أبرز المنظرين لفلسفة السيادة والمدافعين عنها جان بودان وهوبز، اللذين من خلال

¹ إن الحرية في أكمل صورها تجعل من الإنسان "كأنه إله" للمزيد أنظر فريدريك لوبياس، الحرية، تعريب محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2009، ص 31.

* - **بتراند بادي** (مواليد 1950) : أستاذ فرنسي متخصص في العلاقات الدولية في معهد الدراسات السياسية بباريس، يعتبر من المهتمين بالقضايا العربية والشرق الأوسط، من أبرز مؤلفاته سوسيولوجيا ماكس فيبر 1990، عالم بلا سيادة 2001.

² - Bertrand Badie .un monde sans souveraineté: les étas entre ruse et responsabilité.

l'espace du politique (paris:fayard.1999).p19.

رؤيتهما دعيا إلى الملكية المطلقة وإن كانت في نظرتهما اختلاف في التحديد لها، فهوبز اعتبر السيادة أنها احتكار قوة الإرغام والقهر التي تركز في يد الحاكم ولا ينافسها أي شريك في ذلك، مبتغيا في ذلك الاستقرار، أما بودان فأشار إلى الملكية المطلقة القابلة لقيود إرادة الله المطلقة باعتبارها قانون طبيعي. وأما بالنسبة لفيلسوف الحرية روسو هي نوع من التزاوج بين حرية شعب وسلطته، ولا تفهم إلا من خلال هذا التماثل، " فالسيادة هي ممارسة الإرادة العامة للمهام المنوطة بها.. وهذا يعني أن السيادة الحقيقية هي سيادة الشعب المتمثلة بالإرادة العامة المكونة من اتحاد جميع الأفراد في العقد الاجتماعي"¹. فمعظم الديمقراطيات المعاصرة ترى في رأي الأغلبية المرجع الذي تحتكم عليه في الشؤون العامة، وهو الذي يعطي السلطة للهيئة المنتخبة، " فإرادة صاحب السيادة هي السيادة نفسها، وتتمثل في سيطرة الجسم السياسي على جميع أعضائه وفي تفاعلها مع الإرادة العامة، وخصائص السيادة هي نفس خصائص الإرادة العامة، فهي غير قابلة للتصرف وغير قابلة للتقسيم كما أنها معصومة من الخطأ ومطلقة"² وإن كان هذا المفهوم مرتبط بما هو متعلق بالشأن الداخلي، أي علاقة الحاكم بمواطنيه، فالسيادة تأخذ بلغة العصر كذلك الاستقلالية على المستوى الخارجي، ولعلها من أبرز شروط الدولة الحديثة والتي لا يتسنى لها الاعتراف بهذا الاسم إلا إذا كانت لها سيادة كاملة ومطلقة على أمورها الداخلية وسيدة في قراراتها الخارجية بين الدول والشعوب، لكن تلك السيادة الثنائية لا تنفي التقاطع الحاصل بينهما في الاستقلالية والحرية على المستويين المحلي والعالمي، فطبيعة السيادة الحاصلة في الأمم لا يمكنها أن تسلب لإنسان كرامته وهو الشرط الذي اهتمت به فلسفته " فالعقد الاجتماعي هو عهد يقطعه تجاه الجماعة كافة. وإذا يهب الفرد نفسه للجماعة، فهو لا يهبها لأحد بعينه، وإذا يخضع للإرادة العامة، أي للقانون الذي وضعه لنفسه، يبقى تام الحرية من هنا جاء قول

¹ محفوظ، مهدي، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مرجع نفسه، ص150.

² المرجع نفسه، ص150.

روسو: إن طاعة القانون الذي رسمه المرء لنفسه هي الحرية " ¹ وهذا ما يعني أن الإرادة العامة هي مصدر القوانين، وهذا الأخير هو الروح المعبرة عنها، فهي التي تضع القواعد العامة المنظمة للجماعة، " فالقانون بالنسبة له هو التعبير الأجود عن الرابطة الاجتماعية، والمنظم الجليل للنظام الاجتماعي: إنه رابطة مقدسة ونظام مقدس. إن القانون أيضا يدخل في عداد المقدسات. إنه انعكاس في هذه الدنيا لحكمة سامية. إنه ينجم عن المثل الأخلاقية قبل أن ينجم عن القوة. وهو يجد جماله وطابعه وعموميته ولا فرديته .. إن القانون يسمح للإنسان بأن يقلد في محيطه المراسيم الثابتة للألوهية. إن العدالة والحرية تعزيان له وحده " ² ومن هما يستمد قداسته وحق شرعيته، كما أن هذه الأحقية التي تكون للسيد أو صاحب السيادة من أجل تسيير شؤون البلد ليس فرديا، لذا يمكننا القول أن السيادة تكمن في تجسيد والسهر على تنفيذ أمل ورغبات تلك الإرادات الجماعية أو تلك القوة المشتركة التي تشتمل على جميع المواطنين، فالسيد ليس في الحقيقة إلا شخصية معنوية، وأنه في واقع الأمر يمثل الوجود المجرد الجماعي، وبهذا المعنى ليس صحيحا أن نجعل رؤية روسو شبيهة بما قاله هوبز قبله في نفس الموضوع وعلى نفس الفهم، فالسيادة مع روسو ما هي إلا ممارسة الإرادة الجماعية أو العامة، وإن كانت في الظاهر تبدوا لشخص واحد فهذا لا يمثل إلا رمزية معنوية لكل ولا ينتحل الصفة الفردية على الإطلاق كما قالت فلسفات قبل روسو بذلك. وعليه ينجم عنها مجموعة من الخصائص الذي لا تختزل السيادة إلا بهما، وهما صفة عدم القابلية للتصرف، وعدم قابليتها للتجزئة أو الانقسام. فأما بخصوص الميزة الأولى فإن السيادة أو الإرادة العامة كما استنتجنا من تحليل روسو لها، لا يمكنها الانتقال من فرد لآخر أو مجموعة بمواصفات معينة لأخرى تمتلك خصائص أخرى، قد يكون الكلام بحق السيد

¹ - أبو ناصر، موريس: التنوير في إشكالية ودلالاته، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1 2001، صص/62،61.

² - شوفالبييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص489.

ممكنا، مادام أن صفته الحقيقية لا تكون إلا برضا الجماعة، لأن المساواة من أبرز طبائعها. لذا " لا يمكن أن تتفق، بشكل دائم وثابت مع إرادة خاصة تميل بطبيعتها للتفضيلات " ¹ فهذا الشرط هو الذي يجعل إمكانية التصرف فيها غير واردة، والشخص الذي يعين كمثل لها ما هو إلا قوة عمومية يستمد شرعيته من سيادة الشعب، وهذا ما يقودنا لتوضيح الفكرة الثانية المكونة لمعنى السيادة وهي عدم القابلية لتجزئتها أو تقسيمها على مجموعة من الإرادات، فالوحدة أمر لازم لا يمكن التخلي عنه حتى على المستوى العائلي، "يجب أن يكون الحكم للأب داخل الأسرة..ولا ينبغي أن تكون السلطة متناصفة بين الأب والأم...وإن اختلفت الآراء، أن يوجد صوت مرجح لأخذ القرار " ² بالتأكيد لم يكن لسيادة الدولة أن تكون مثل الأسرة لاختلاف في الغايات والأهداف، لكن رابطة الوحدة هي عامل أساسي في كلتا الموضوعين، لكن بصورة أقرب للكمال فإن السيادة المتعلقة بالشعب يجب أن تكون كاملة أو إرادة جامعة لكل الإرادات الخاصة، وإذا لم تتصف بالعمومية فلا تكون إلا إرادة جزء لا غالبية، " وحينئذ فإنها لن تكون عمل سيادة، ولن تعتبر بمثابة قانون. إنه لخطأ جسيم أن نعتبر (ما يصدر) عن السيادة كأجزاء منها. كما إننا نضل في كل مرة نتخيل فيها بأننا نرى السيادة مجزأة " ³ وهذا ما يجعلنا مع روسو ندين بالغالبية للشعب أو المنتخبين أي كما نجد في النظام الديمقراطي، لكن ليس بنفس القدر، فقد تكون في الديمقراطيات الحديثة أن الغالبية هي صاحبة الحق حتى وإن كانت هذه الغالبية يسيرة وهي ما تعطي القيمة للفرد، وإن كان موضوع الديمقراطية من " أعقد القضايا الإنسانية في ماضيها وحاضرها وربما مستقبلها، وسبب التعقيد أن الكل طلبوها... لكن لا أحد يعرف حتى ما هي على وجه اليقين " ⁴ فهنا روسو يعتقد أن إرادة كل الأصوات المحسوبة وأي استبعاد لأحدها قد ينفي صفة العمومية

¹-شوفالبيه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي مرجع سابق، ص498.

²- روسو، جان جاك: مقالات، في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات، مرجع نفسه، ص48.

³- شوفالبيه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص499.

⁴- أحمد، طلعت: الوجه الآخر للديمقراطية، طريق النشر وتوزيع، الجزائر 1990، ص42.

عليها ومن ثم القانون. ومهما يكن فإننا لا يمكن أن نغفل أهمية هذا الموضوع ألا وهو السيادة الذي يمثل علم لأي دولة كانت والحفاظ على وحدة شعبها ودرئ لكل أنواع المخاطر سواء كانت داخلية أو خارجية هي من سمات هذه النظرية، وبهذا تربط مع الدولة أو الأمة، أي أن هذه الأمة أو الدولة لن تكون سيادة إلا إذا كانت لها سيادة كاملة على شعبها وترباها، كما لا يمكن تصور سلطة أعلى منها أو قوة موازية لها لأن مصطلح *Souveraineté* الذي يقصد عدم التبعية لأي جهة إضافة إلى عدم التبرير في اتخاذ القرار السياسي¹، كما أن لفظ *Superanus* الذي اشتق منه يعطينا دلالة الشيء الأسمى أو السلطة العليا التي لا تتجاوزها أي سلطة كانت، ولا يمكن أن تفهم على الإطلاق على أنها نوع من الاستبداد أو التعسف ومهما كان شكل هذا التعسف لأنها جعلت من المساواة قاعدة لديمومتها وعدم تجزئتها.

إن مسألة الحرية والتي شكلت أبرز فكر روسو وفلسفته، لن تغيب من تنظير فيلسوفنا إلى غاية تمام نظريته السياسية، لأنها تمثل الإنسان الذي بدونها يفقد مكانته الإنسانية وبالتالي تضعه في رتبة المنزلة الحيوانية المنقادة للطبيعة الغريزية، فالحرية الواعية هي التي تمتد إلى كل المجالات ولا تقتصر على الجانب السياسي فقط بل حتى الأمر لما يكون متعلق بالجانب العقائدي أو الديني، لأن "لا يمكن للدولة أن تفرض عقيدة ما على المواطنين لأن الاعتقاد في ذاته حق خاص بكل فرد. لذا، كان كل مواطن مسئولاً أمام ذاته عن العقيدة التي يختارها لنفسه. ولا ينبغي أن يكون الرعايا مسئولين أمام صاحب السيادة عن أرائهم إلا بقدر ما تهم هذه الآراء المجتمع، والحال أن ما يهم الدولة هو أن يكون لكل مواطن ديانة تدفعه إلى محبة واجباته"². وعليه قد لا يُنظر لمبدأ العدالة من جانبه الإثني أو المذهبي بقدر ما يعزى الاهتمام للولاء للوطن وقوانينه، فالمواطن مطالب بحب وطنه وإن كانت ديانته

¹ أندري لالاند، موسوعة أندري لالاند، منشورات عويدات، بيروت، 2002، ط2، ص 1322.

² - منصف، عبد الحق: الأخلاق والسياسة، كمنظ في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2010، ص302.

في ذلك تقوده وتدفعه لقبول غيره وتعاون معه في تقوية بلده¹، فالحالة الدينية تخضع لمنطق الحرية كذلك وهي سواء بين أفراد الشعب اللهم إلا إذا كان هذا المعتقد يدعو إلى رفض الآخر والانتصار عليه وإخضاعه بفعل الخطاب الديني المتعالي والذي يستمد منه الفرد الأحكام التي تخول له حسب زعمه الوصاية ومن ثم التفرد برأي ورفضه وإقصاء كل ما يخالف رأيه أو عقيدته.

إلا أننا بهذا المنطق نكون قد خالفنا مبدأ العدالة القائمة على القانون واتجهنا لعدالة متعالية مفارقة للوجود الطبيعي للإنسان وهي الواقع، وقد ناضلت البشرية من عهود لأن تصل لعدالة القانون وواقعيتها، و ذلك بتوزيع المهام بين قوانين و معايير العدالة و مبادئها². ولعل رجوعنا لتاريخنا الإنساني لتقصي حول هذه الجزئية يؤكد ذلك، فأشكالية العدل " ارتبطت بالسماء ومجتمع الآلهة.. فالعدالة مفهوم متعال عن الإنسان.. بل هو مفهوم يندرج ضمن مقولات الحكمة التي اختصت بها الآلهة لكونها الوحيدة التي تستطيع تمثل صور العدل بين البشر.. فالآلهة هي الوحيدة المؤهلة لإحفاق العدل وفق سننها الكونية أولاً، ثم وفق غضبها ورضاها، ومن ثمة فإن مطلب العدالة ارتبط عند الشعوب القديمة بالسماء لا بالأرض"³ وبالتالي لم يكن بإمكان الإنسان الأول تحقيق العدالة لطبيعتها المفارقة أصلاً لذا كانت الترانيم والطقوس كدعوات من أجل تحقيقها مجدداً، لكن مع ظهور الدولة وبداية تكون القانون وبروزه، أضحت العدالة مرتبطة به وهي مستمدة من الأرض وتحت رضى المتعاقدين أي الأفراد الذين يشكلون الدولة، ووظيفة هذه الأخيرة تطبيق تلك المساواة والعدل بين مواطنيها استناداً لإحداثيات الواقع ومحدداته، لذا لا تهتم دولة روسو بما هو متعالى بقدر ما

¹ لتفصيل أكثر، راجع الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية "العروبة و الاسلام...و الغرب"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995، ص ص 21 - 59.

² للمزيد أنظر ديفدجونستون، مختصر تاريخ العدالة، تر مصطفى ناصر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت، بد ط 2012، ص244.

³ بوزيد، بومدين: فلسفة العدالة في عصر العولمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2009، ص/ص 14،15.

يهم مواطني هذا الوطن، والدين من جملة تلك المواضيع التي تتدخل فيها باعتبارها مسألة سيكولوجية وشعورية تخص الفرد ذاته لا غيره، لذا الحرية الدينية جزء من كرامة الفرد ومسؤوليته الشخصية، وفي هذا الإطار يوضح روسو حدود تدخل السلطة ومهامها، فالعقائد الدينية ومحتوياتها ليست من ضروراتها " إلا حينما ترتبط بالأخلاق والواجبات التي يكون من يعتقد فيها ملزما بالوفاء بها تجاه غيره، وعليه تنحصر السلطة السياسية للدولة، بخصوص الأخلاق، في بعدها الاجتماعي فقط لا الديني، أي باعتبارها مشاعر للعلاقات الاجتماعية التي بدونها يستحيل أن يكون المرء مواطناً صالحاً ولا من الرعايا الأوفياء " ¹ لذا العدل يكون بهذا المعنى إنسانياً، فهو أخلاقي وبه تضبط قواعد العقد التي تقوم على فكرة مرشدة أساسية مفادها أن " تكون مبادئ العدالة موضوع اتفاق أصلي. وعليه، فإننا نتصور أن من انخرطوا في تعاون اجتماعي قد اختاروا معاً، في موقف جماعي، المبادئ التي يعود إليها تحديد الحقوق والواجبات وتقاسم المنافع الاجتماعية " ² وأهمية هذا الموضوع نابعة من أفضليته وأسبقيته على أي معطى قيمي آخر، فالعدالة بها تقاس القيم الأخرى، لذا لا تعتبر قيمة مهمة وحسب، نجعلها موضوع دراسة متى اقتضى الحال ذلك بل هي أخطر من ذلك، "هي الوسيلة التي يقع بها وزن القيم وتقدير أهميتها جميعاً. بهذا المعنى، العدالة هي - إن جاز القول- قيمة القيم" ³ فهي غير قابلة للخضوع لأي قيمة ثانية فهي المعيار الذي وفقه يوفق بين القيم جميعاً اجتماعية أو غيرها. وهذا ما يحيل بالضرورة إلى الجهاز الذي يطبقها أو السلطة التي تجسدها ويكون القضاء في غالب الأمر هو الراعي لهذه المسألة، لذا يقول أحد الفلاسفة: " لم يتخيل العقل البشري منذ نشأته ولادة مفهوم العدالة بغير الاقتران بالقضاء، حيث أن أولي ضوابط التقاضي هي الحكم بالعدل وقطع الحق لصاحبه وإزالة

¹ منصف، عبد الحق: الأخلاق والسياسة كمنظور في مواجهة الحداثة، مرجع نفسه، ص/ص، 303، 302.

² ساندل، مايكل ج: الليبرالية وحدود العدالة، ت: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء بيروت، لبنان، ط 1 2009، ص ص، 185، 184.

³ المرجع نفسه، ص 58.

الفوارق بين الأطراف المتقاضية وذلك حتى يستقر المجتمع "1 ولعل أبرز صور القضاء وتجسيده كان في العصر اليوناني الذي برع في تحقيق أبعاد العدالة بين الناس، وفي هذا الإطار نجد بركليس يحث القضاء على اجتهاده في بلوغ العدل بين الأفراد، قال بركليس: " لقد مضى الزمن الذي يتكالب فيه الظلم، ويطغي القوي على الضعيف، وأتى زمان يا مرحبا به، إنه زمان العدل والعدالة، حيث يأخذ كل ذي حق حقه"2 ولعل ذلك التعريف للعدالة هو الذي تبلور بصورة حقيقية على ألسن أكثر من فيلسوف، لكن الأمر الذي قد يعكر صفوة تلك القيمة هو مدى تطبيقها أو مراقبتها من طرف سلة القضاء بالأخص، لأن قوة وشفافية هذا الجهاز نابعة من استقلالية وسيادته، فكل الديمقراطيات المعاصرة تجعل من هذه السلطة الرقابية منعزلة عن أي إكراه، قد يعكر وظيفتها، وإن كانت بعض الأنظمة قد أفلنت من العقاب، لأن ليس من اليسير أن يعترف نظام سياسي معين بأخطائه ضد مواطنيه، لأنه جاء ليحمي مصالحه وليس انتهاكا لحقوقه، ومهما يكن فقد جعلت " العدالة الليبرالية من الحرية الفردية، والحقوق المدنية والسياسية ومساواة المواطنة والانتخابات الديمقراطية والعدالة في التوزيع ومعاقبة المجرمين مبادئ مركزية. وتشكل العدالة العقابية ركنا أساسيا في عدالة الأنوار. فالجريمة يجب أن تعاقب لأن الجرائم متنافية مع فكرة العدالة وجزاء الجريمة هو العقاب الجنائي، ورسخت الديمقراطيات الليبرالية الدستورية هذا المبدأ"3 فالمساواة في تطبيق القانون على المجرم سمة بارزة دعت لها الأنوار وليس هناك مفاضلة أو أسبقية لأحد حتى وإن كانت السلطة في ذاتها، لأن الجميع متساوون أمام القانون.

1 عبد المجيد، محمد ممدوح: العدالة من المفهوم إلى الإجراء، دراسة في المنجز الفلسفي من السفسطائيين حتى شيشرون، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، ط1 2015، ص28.

2- عبد المجيد، محمد ممدوح: العدالة من المفهوم إلى الإجراء المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصباحي، محمد، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، مقال ل: عبد الحي مؤذن، بعنوان: العدالة الماضي الأليم، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، ط1 2014، ص11.

يبدو أن اجتهادات روسو بخصوص العدالة والمساواة بين أفراد الوطن أضحت محل مدح وثناء من قبل كثيرين من منظري الدولة وقواعدها، بحكم جعله من الحقوق الطبيعية، وهي حقوق كلية وإنسانية، تخص العام من الناس لا الإنسان/الفرد الغربي فقط، وهذا ما وجدناه حقيقة في أكثر من مؤلفه لديه و هو ما يضيفي نوع من العدالة و التوافق مع الطبيعة فنحن "نتصرف بمقتضى قانون نضعه نحن لأنفسنا"¹.

لكن الأمر الذي يجدر التنبية إليه هو أي عدالة تخص وأي مواطنة تمتلك، هل للجنسين على حد السواء، أم هي مزية لجنس على آخر؟ وهنا أقصد ما مدى مكانة المرأة في المنظومة السياسية لروسو.

قبل إبداء رأي روسو في هذه المسألة، والتي تبدا واضحة، وهي تخصيص المواطنة لمجتمع الرجال دون غيره من النساء، وهي نظرة بقت منذ عهد عظام اليونان الأولين على غرار أفلاطون وأرسطو²، فإن قراءات أخرى تشير إلى تصورين للمواطنة عند فيلسوفنا، مواطنة مبنية على التصور القانوني للمواطن، وهو التصور الذي تقوّى في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي يفترض تلك الحالة الطبيعية القائمة على الحرية والمساواة بفعل الحقوق الطبيعية الموجودة بوجود الإنسان نفسه. فالأفراد الأحرار بذلك قد اتفقوا وبطريقة التراضي على إنشاء هيئة سيادية تمثلهم جميعا هي بذلك الإرادة العامة التي تكشف عن مدى الانسجام والنظام الحاصل بين مجموعة من الذوات، هذا تصور أول، وهو تصور عام مجرد، وعليه يفرق روسو بين "الفرد من حيث هو مواطن يناط به تحمل مسؤولية عامة ونفس هذا الفرد كشخص خاص. عندما يلتقي المواطن في اجتماع عام يترك حياته الخاصة خلفه أو يتحرك في وسط عام لا يهتم إلا بالمسائل العامة فقط. وبالمثل فإن الإرادة العامة

¹ ملحم قريان، الحقوق الإنسانية رهنا بالتباعدية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، 1990، ص56.

² للمزيد أرسطو طاليس، المجموعة الكاملة، أجزاء الحيوان، تر يوحنا البطريرك، مطبوعات الكويت، بط، ص1196.

للمواطن تتميز إرادته الخاصة ولا يهتم إلا بمصالحه الجزئية الخاصة... فإن المجال العام يضيف عليهم مساواة صناعية كمواطنين ويلغي خصائصهم الفردية"¹.

إن تعامل الفرد ضمن الجماعة يكون مختلف مع ما يخص ذاته فقط دون غيره، فالأخلاق مثلا هي بمثابة موضوع جماعي يقتضي فيه الفرد أن يكون مواطنا، لأن سلوكه يمس الإرادة العامة والشأن نفسه لما يرتبط الأمر بالعامل السياسي، أما إذا كنا بموضوع يخص الفرد وحده فموقفه بالضرورة يكون عكس تصرفه الأولي، وقد نعتبره أنه مختلف عن المواطن، أما التصور الثاني للمواطنة عند روسو كما تفترض القراءة الثانية هي التصور الإسبرطي²، والذي مفاده أن المواطنة لا تخص مجتمعا محدودا فقط، وهو الذي فيه فقط قد تكون ممكنة، وهو الذي نظر إليه روسو في حين أن هناك أوامر كلية للقانون الطبيعي تخص كل الإنسانية، فالعدالة مسألة تكون ممكنة الحصول في المجتمعات الصغيرة، في حين تكون صعبة في غيرها، لذا يوضح روسو في هذه النقطة أن المجتمع الكلي تصوره لنا يكون نابع من مقتضيات المجتمعات الصغيرة.

وعليه فإننا من الزاوية الإنسانية نعلم أن، الإنسان ولد حرا طليقا ومع ذلك فهو مثقل في كل مكان³، نحلم بأن نكون بشرا بعدما اكتسبنا صفة المواطنة في مجتمعاتنا الضيقة، وكأن بروسو يعتبر تلك الصفة السياسية هي محطة أولى لبلوغ درجة أخرى من النظام والتكافل بين البشر تغيب فيه الحروب والخوف وقلة الحاجة.

إن مسألة العدالة تفهم في إطار المجتمع المحصور والمتعين لا في إطار الكل، كما أنه ليس سهلا بلوغها كذلك لأننا أمام تحديات مرتبطة بالواقع وكذا الفرد، لذا يمكننا اعتبار "

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص 90.

² التصور الإسبرطي عند روسو هو أفضل مثال للديمقراطية، للمزيد أنظر برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترمحمد فتحي الشنطي، الاسكندرية، 2002، ص 302.

³ روسو جان جاك، العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 16.

إقامة العدالة السياسية ليست ببساطة مشكلة عقلية تكشف عن الأفراد من أصحاب الشخصية المستقلة الذين يمكن التغلب عليهم بواسطة إرادة عقلية عامة، بل لها جانب آخر مطلوب: ذلك هو خلق مجتمع يكون فيه المواطنون راغبين في هذه الإرادة العامة مع تفضيلها على اهتماماتهم الشخصية الخاصة " ¹ وإذا لم يكن ذلك ممكناً فلا بد أن يحل محلها " النموذج الإسبرطي الذي لا بد أن يوجد فيه مشرع للقانون مثل (ليكورجوس.. lycurgus) الذي وضع قوانين اسبرطة وجعل الإسبرطيين على ما هم عليه" ² وبالتالي قد لا تكون الحرية الفردية ذات قيمة واستقلالية إذا لم تتفق تلك الذوات على تشكيل هيئة تمثل مجموع إراداتهم الجزئية، وهي القراءة الثانية لهذا الاحتمال، يبقى لنا إضفاء العدالة وحدودها على الجنس الآخر أي المرأة وما موقعها في الجسم السياسي لدى روسو؟

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص 91.

² إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، مرجع سابق ، ص 91.

المطلب الثالث: المرأة في مواطنة روسو

1/3 المرأة في فكر روسو:

إن المنهجية التربوية التي قدمها لنا روسو في كتابه الموسوم بـ إميل، يعكس بصورة واضحة مكانة المرأة في الهرم السياسي لفلسفته بصفة عامة، وفي خطه السياسي بعد ذلك بصورة خاصة. فصوفي زوجة إميل المواطن الصالح الذي أُعد للانخراط في الواقع الاجتماعي، ستكون له زوجة بمواصفات المرأة الأثينية التي عرفناها من التراث الفكري الفلسفي لكل من أفلاطون وأرسطو، والذي يقر بدونية المرأة بصفة عامة، فجنس الأنثى خلق من أنفُس الرجال الشريرة، من أنفُس غير العقلاء¹، واعتبار ذلك من مقررات الطبيعة وتقسيماتها، وما هو طبيعي لا يجوز التحكم فيه ولا يمكننا تغييره.

إن روسو لا يخرج على هذه القاعدة بالمرّة، فالطبيعة حسبه لا تعمل شيئاً باطلاً ولا تكذب ولا تأتي بأمر سيئ، وهذا ما يجعلنا نقف وقفة المتشكك الحائر اتجاه موقف ورأي الفيلسوف الثائر الذي انقلب على كل القيم السائدة وثار ضد الظلم والطبقية، ودعى إلى العدالة والمساواة بين الجميع وآمن بالحرية وناشدها في كتاباته، أن يبقي موقفه اتجاه المرأة على شاكلة التراث اليوناني،² وإن كانت هذه نظرة تتناغم مع الرؤية القائمة على نظام الطبقات القائم على الكذبة البيضاء حسب التعبير الأفلاطوني، ف"سوف تقول للمواطنين في قصتنا أنتم إخوة ومع ذلك خلقكم الله مختلفين"³، فهذه الرؤية لم تتغير حتى مع فيلسوفنا.

¹ سوزان مولر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، الطبعة الأولى 2009 ص 27.

² إن روسو يؤمن بأن "سلطة الأزواج على زوجاتهم، إنما هو نظام طبيعي... وذلك لأن قانون الطبيعة يلزم المرأة أن تطيع الرجل... وأية قوة تستخدمها المرأة ببراءة داخل الأسرة لا بد لها من اكتسابها من مناورتها البارعة مع زوجها لكي تفعل ما تريد أن تفعله، وأن تستغل وضعها كوسيط لمنفعته ومسرته" المرجع نفسه، ص 183.

³ ترسيبان، ف.س: الفكر السياسي في اليونان القديمة، مرجع نفسه، ص 112.

ولكن ألا ينقص رأيه هذا من قيمة ما دعا إليه وناضل من أجله؟. أليس من الصعب القفز على كل هذه القيم التي أرسيتها المجتمعات القديمة ومجتمع روسو، الذي كان قد فصل في دونية هذا الكائن واعتباره من الجنس الثاني، بالذات؟.

هل من المعقول أن يلج، إلى سلك المواطنة الشاملة التي تؤمن بها الديمقراطيات المعاصرة اليوم، كتاب العقد الاجتماعي أو التفاوت في أصل منشئه وأن يُعتبر من المصنفات التي لقيت بأعمال الإخاء والمساواة؟ و هو من يُؤكّد أن الرجال أقوى من النساء وهن يعتمدن عليهم في قوتهم فتلك ببساطة حقائق الحياة التي ينبغي أن تتعلمها النساء؟¹

فعندما يكون موضوعنا التحدث عن المساواة أو العدالة بمنظور روسو، فهنا نحن نقتصر على الرجل ولا تلحق هذه الصفة بالنساء، لذا فجميع " الصفات الهامة والخصال الحميدة لا ينكرها أحد لكنها تكون أكثر صدقا وأشد وضوحا لو أننا أضفنا إليها عبارة في ميدان الرجال فحسب، فهو ينادي بالحرية للرجل ويدافع عن المساواة بين رجل ورجل، ويطلب العدالة بين أقرانه من الرجال. أما المرأة فهي خارج الدائرة تماما: دائرة الحريات والعدالة والمساواة لأن الطبيعة جعلتها هكذا خادمة للرجل ومحظية له فقد خلقت المرأة لتروق الرجل"².

أولا وحتى نكون منصفين في قراءتنا لموقف اتجاه المرأة فإنه أولا ينطلق من معادلة واضحة تضع نقاط الالتقاء بين الجنسين ومسائل الاختلاف الذي تجعل لكل جنس خصوصيته، ومن ثم تبقى مسألة المساواة وكيفية تطبيقها أمرا واضحا ومفهوما بعد ذلك، ولعل كتاب إميل أبرز تلك الأعمال التي تشير إلى هذه النقطة وتفصل فيها على اتساع، وفي بداية توضيحه للعلاقة بين المرأة والرجل يقول: " وما نعلمه علم اليقين أن ما بينهما من قسط مشترك إنما هو مستمد من اشتراكهما في النوع البشري. وأن ما بينهما من اختلاف إنما

¹ سوزان مولر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 182.

² - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص 83.

هو راجع لاختلاف الجنس، ومن هذين الوجهين نجد صلات كثيرة أيضا، ولعله من أعظم آيات الطبيعة البديعة إنها صنعت كائنين فيهما كل هذا التشابه وكل هذا التباين في أن واحد¹ وما دام الأمر كذلك سينجم عن اختلاف تلك الطبيعية أحكام وترتيبات تخص مجالات مختلفة، أخلاقية واجتماعية وسياسية حتى، لذا تبقى تلك التفرقة بديهية لأن الطبيعة أوجدتها وليست صناعة بشرية افتعلتها بغية تكريس الأفضلية وإيجاد فرص الاستغلال بينهما، وفي هذا الإطار تصب كل تحليلات روسو ولعلنا قد لا نجد اختلافا بين رؤيته وموقف أرسطو بصورة أدق، كما لا يدعونا ذلك إلى اتهام روسو بالتبعية في فكره لغيره وأقصد التراث اليوناني، لأن روسو جل أفكاره كان نتاج الواقع، أو بالأحرى ظهرت لتقوم الواقع وتصلحه، واقع روسو نفسه، الراهن المتمسم بالمدينة والحضارة، وقد تجلت معالم تلك المدينة في كل شيء وظهرت بتأثيراتها على حياة المرأة وتغيرت أكثر من سلوكاتها التي كانت متغاممة مع طبيعتها، ولعل تهجم روسو على لباس المرأة الباريسية موقف ينبه لتفاصيل جزئية أخذت اهتمامات روسو بها ولم تهملها، فحقيقة التباين واضحة مؤداه أمر طبيعي لا مصطنع، لذا يعتبر أن من جانب التباين أمر لا تبرير عليه ولا وجه للمقارنة بينهما، " ومن هذا التباين يتولد أول اختلاف في الصلات الخلقية فيما بينهما. فأحد الجنسين ينبغي أن يكون إيجابيا قويا، والآخر يجب أن يكون سلبيا ضعيفا. ولذا يجب أن يكون أحدهما مريدا قادرا فعلا، فحين يكفي أن يبدي الجنس الآخر مقاومة يسيرة² فوظيفة المرأة قد حددتها طبيعتها وفق لمؤهلاتها، فالإنجاب والقيام بشؤون المنزل وطاعة الرجل والتربية هي واجبات تتاط بها المرأة في حياتها العائلية، وكأن الهدف الذي وجدت من أجله هو إرضاء الرجل ولا يمكنها أن تحيد على هذه القاعدة، لذا يجب عليها يقول روسو: " أن تفوز برضاه بدلا من أن تتحدها " ³

¹ - روسو، جان جاك: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ت: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة مصر، ط 1958، 235.

² - روسو، جان جاك: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سبق ذكره، ص، 235

³ - المصدر السابق، ص 236.

ومن ثم فواجب التربية أن تأخذ بالأنثى لأن تتسجم مع هذا المبدأ الذي كرسته الطبيعة وجعلته قانونا يستلزم الجوب، هذا التصنيف وليد الطبيعة لذا " حينما تشتكي المرأة في الغبن الذي وضعها فيه الرجل فهي مخطئة. فعدم المساواة هذا ليس نظاما بشريا، أو على الأقل ليس وليد الأهواء بل هو وليد العقل "¹ لذا يعتبر روسو أن كل تشدق يدعوا إلى المساواة بين الجنسين في الواجبات وحتى في الحقوق قد لا يكون منطقيا بلهي شعارات تفتقد للموضوعية، ولا يمكنها بالمرّة من أن تكون شبيهة بالرجل، لذا نجد دعوات روسو تتكرر للانتباه في تربيتها وبالأخص الأم الذي تعد صاحبة المسؤولية في هذا المجال وهي التي تقصدها نصيحة فيلسوف التربية، بحيث نجده يقول: " أيتها الأم العاقلة: لا تجعلي من ابنتك رجلا صالحا فذلك ينطوي على تكذيب للطبيعة، بل اصنعي منها امرأة صالحة، وثقي بأن هذا الأفضل لنا ولها.. فالجنسان الرجل والمرأة مختلفان - بحكم الطبيعة - أتم ما يكون الاختلاف، ولا يوجد أي تماثل بينهما "² فلا يمكننا بعد هذا أن نعتبر أن التربية المقدمة للجنسين تكون سواء، على شاكلة التربية الأفلاطونية التي جعلت من المرحلة الأولى مرحلة بداية متساوية وقد تصلح المرأة من خلالها لأن تكون جنديّة تليق بالحراسة وشؤون الحرب، إن توصيف مثل هذا لا يلقى قبولا عند فيلسوف الطبيعة الذي ينطلق في تصويره في هذا الموضوع من تلك الفتاة الريفية البسيطة المحتشمة القائمة بأحوال المنزل وشؤونها ولها المقدرة على الطهي و الصبر على عنفوان الأولاد ومزاج الزوج، هي فتاة روسو وهي تلك طبيعتها، لا يمكن التأثير في تفكيرها أو إصلاح عقلها، ولم تستطع محادثة روسو لها تغيير نمط تفكيرها للأشياء، فلم يفلح في ذلك، لأن " عقلها بقي على فطرته الطبيعة فهو لا يقبل الثقافة ولا التنقيف، لم تستطع قط أن تتلو شهور السنة بالترتيب أو تميز بين عدد وآخر، رغم ما بذلك من عناء، وهي لا تعرف كيف تعد النقود.. "³ تلك هي جملة المواصفات التي أعطتها

¹ - روسو، جان جاك: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، ص 238.

² - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، مرجع سبق ذكره، ص 85.

³ - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، المرجع نفسه، ص 109.

فلسفة روسو للمرأة أو بالتحديد لزوجة إميل، امرأة لا تتقف لأنها لا تصلح لذلك، بل نجد أكثر من ذلك حينما يعتبر الزوجة المثقفة خطر أو وبال على زوجها، حقيقة نظرة تبدا رجعية في راهننا، لكنها واقعية في حاضر روسو، ألا يعد حكما على شاكلة موقفه من النساء تغيب فيه اللمسة الإستشراافية، خاصة وفي عالمنا المعاصر، أضحت حقوق المرأة ومساواتها بالرجل من الضرورات وهي تكاد تكون من البديهيات. أو لم يفهم العالم المتحضر اليوم طبيعة الأنثى الذي فهمها روسو وبنى عليها تحليلاته، أم لم يعد هناك إجماع بين ما يسمى بطبيعة كل جنس؟ هذا التساؤل المشروع هو الذي يقودنا للبحث في طبيعة الأنثى حسب فيلسوف المساواة.

2/3 المرأة كشرط إمكان للفكر الاجتماعي.

مما سبق ذكره - حول طبيعة المرأة القاصرة بموازاتها مع الرجل -، فإن من أبرز الخصائص المستنتجة من فكر روسو هي مسألة الدونية بالنسبة للمرأة، أي أن منزلة المرأة أقل من منزلة الذكر ودونه، وهذا فيصل الطبيعة في ذلك، عكس موقف هوبز الذي يبدوا متساهلا في هذه المسألة حينما يعتبر أن "الطبيعة لا تزودنا بأي أساس للتفاوت أو أعدام المساواة في الحقوق والميزات"¹. روسو ينحو للرؤية التي أصلت لها أطروحات أرسطو القائلة بالمادة والصورة، وأن هذه الأخيرة هي الأرقى والأعلى مرتبة، فالصورة تمثل النظام والغاية، والرجل هو الذي تليق به، وفق أمر الطبيعة ذلك، وأن المادة دليل على الفوضى وعدم الانسجام، والذي يضيف عليها المعنى والغاية هي الصورة لما تأخذ شكلها النهائي، والحال عينه بالنسبة للمرأة، فلا تحظى بالقيمة إلا بوجود الرجل، ويتحتم عليها الاستعداد لذلك، لأنها وجدت في خدمة الرجل وواجبها طاعته، هكذا كان خطاب روسو لزوجة إميل: " عندما يصبح إميل زوجك، فإنه سوف يصبح سيدك، تلك إرادة الطبيعة، ومن ثم فينبغي عليك طاعته.. فمن مقتضيات قانون الطبيعة أن يكون النساء تحت رحمة أحكام الرجال من أجل

¹ - أوكين، سوزان موللر: النساء في الفكر السياسي الغربي، مرجع سبق ذكره، ص 242.

أنفسهن"¹ و معنى عبارة من أجل أنفسهن، أي تلك الطاعة التي تقدمها لزوجها، في الأصل حماية لها وكذا دلالة على المساواة بينها وبين الرجل، فالمرأة بتصرفها هذا تكون قد سيطرت عليه وأخضعته بمفاتيحها لتكون معه على درجة المساواة ، وهذا هو تبرير روسو لحالة التفاوت الذي أوجدته الطبيعة. لذا فإمكانية التكافؤ تحدث لما تُوفق المرأة في إطاعة الرجل الذي يرضخ لها ويضحى تحت سيطرتها، فالمرأة تدرت على مهارات جمالية حسّنت من طباعها و تكوينها²، وهذا الأمر بطبيعة الحال من هبة الطبيعة.

يمكننا أن نستخلص من خلال تلك الرؤى المقدمة في موضوع المرأة، أن إشكالية التفوق الذكري على الأنثى أو أفضليته عليها، ليس مرتبط أساسا بأفكار موروثية، أو وقوع هذا التفاوت أو بالأحرى الظلم للأنثى نتيجة صنع لتقاليد وقيم اجتماعية أقامها العرف أو كرسها الدين أو نظر فيها حكماء، أو فصل فيها قضاء معين، هي بالتأكيد حسب روسو ليس شيئا من هذا، بل " هو من عمل الطبيعة، ومن ثم فإن على المرأة أن تقبل هذه الدونية أمام الرجل - دون شكون أو تذمر، بل لا بد أن نعرف أن ذلك هو حكم الطبيعة ومن ثم فعليها أن تتقبله برضا وطيبة نفس"³، لأنه ما من شيء يكون طبيعيا إلا و يكون صعب التغير أو استحالة تبديله، وما دام الحال كذلك بالنسبة للجنسين فاللاعادلة منطق طبيعي لا إشكال فيه، وهذا ما سيحملنا لإعادة فتح النقاش حول موقع المرأة من الحياة السياسية، فإذا كان العقد المفترض التي أقيمت حوله نظرية الفلسفة السياسية عنده، والتي توجب دخول كل أفراد الشعب فيه من خلال سن القوانين والمشاركة في تجسيدها، نعتقد أن هذا الأمر ليس عاما بل استثناء من خلال ما ترسم في أذهاننا عن مقولاته السالفة الذكر عن المرأة.

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، مرجع سبق ذكره، ص110.

² مجموعة من الباحثين العرب، الرابطة الأكاديمية للفلسفة، الفلسفة والنسوية: في فضح ازدراء الحق الأنثوي و "تقده" والتمركز الذكوري و"تقده"، إشراف و تحرير على عيود المحمداوي، دار الامان منشورات الاختلاف منشورات ضفاف، ط1 2013، ص 17.

³ - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، مرجع نفسه ، ص112.

حقيقة أن فلسفة العقد الاجتماعي كانت قد أقرت في بنودها ما يلي: " الانسلاخ التام لكل شريك بكامل حقوقه وانضمامه للمجموع .. لما كان الشرط متساويا بالنسبة لكل فلا توجد مصلحة لأحد في أن يجعل تكلفتها أعلى للأخريين. هذا المطلب المساواتي يتناسب معه الرد السياسي التالي وهو أن يضع جميع الأفراد الموقعين على العقد مشاعا شخصيتهم وكل قدراتهم تحت الإدارة العليا للإرادة العامة " ¹. وفي اعتقادنا أن لفظة الإرادة العامة هي لفظة شاملة تدخل في حيزها وضمن أطرها كل الأفراد بدون استثناء، فحتى روسو عندما أشار إلى مسألة السيادة ردد بصريح العبارة أن غياب صوت واحد قد يكون كافيا لإلغاء قداسة هذا الصرح²، وبالتالي حتى القوانين التي تتم صياغتها هي متاحة للجميع، وعليه اعتبار الجميع كمواطنين.

كما أن هناك عاملا آخر حاسم الذي يجمع ولا يفرق، يوحد ولا يستثني وهو ما ورد في الافتتاحية الشهيرة لكتابه العقد الاجتماعي، لما خاطب الإنسان بقوله الأتي: "ولد الإنسان حرا طليقا، ومع ذلك فهو مثقل بالقيود في كل مكان. ولرب رجل يتوهم أنه سيد الأخريين وهو لا يني يرسف في أغلال من العبودية هي أثقل من أغلالهم"³ ولو واصلنا الإشارة إلى المواضيع الأخرى المرتبطة بهذا المفهوم أي الحرية كالعبودية مثلا أو الطاعة بالقوة أو الاستعباد، لوجدناها مقولات عامة تخص الإنسان الفرد العاقل العالمي، ولا تقزم أو تصنف في إحدائياتها أي إنسان (ذكر، أنثى) وهذا ما يحدث لنا نوع من الارتياب في توضيح فكر روسو وفهمه بصورة أدق، ولعل الحكم الأقرب لهذه القراءة هو المفارقات الحاصلة في الصرح النظري لفلسفة روسو السياسية، أم يتوجب علينا فهم أفكاره المضمرة من خلال أرائه الظاهرية المتطابقة مع عقلية روسو الذكورية، وكذا الذهنية النمطية التي سادت التفكير

¹ - دولا كامباني، كريستيان: الفلسفة السياسية اليوم، أفكار مجادلات رهانات، تر نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط12003، ص168.

² لتفصيل أكثر أنظر روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص65.

³ - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، مصدر سبق ذكره، ص11.

الغربي عبر عصوره المتتالية وبالتالي " فإن المرأة لا تدخل في زمرة البشر، وأن كلمة الإنسان mam أو homme التي يستخدمها في هذه العبارة لا تعني سوى الرجل فحسب"¹ وما يقوي هذا الفهم ويعطيه مصداقية أكثر هو السياق العام الذي كان سائداً يخاطب المرأة على أساس دوني و نقص ولا تمتلك الإمكانية لأن تكون مثل الرجل في القيادة والسياسة، لذا وجدنا مجموعة من الجهود لفلاسفة ومفكرين يسعون لإعادة حقوق المرأة وإنصافها، ولعل مونتسكيو يعد أبرز تلك النخبة الذين فتحوا النقاش حول هذه المسألة وأقر في عام 1721 ما يلي: "أن سيطرة الرجل على المرأة هي الاستبداد بعينه في الرسائل الفارسية، وقد أدان مونتسكيو فيما بعد سلطة الزوج لأنها من صنع الحكومات المستبدة"².

إن جملة الانتقادات التي صاحبت ثورة روسو الفكرية هذه تكون قد جعلت من تصوراتته مجرد أوهام، أو شعارات تخاطب الوجدان المتعطش للتوافق للحرية والمساواة والأخوة، بعدما جعلت تلك المبادئ التي ناضلت عليها الإنسانية حكر على جنس دون الآخر.

إن متاعب الرجل الاجتماعية والسياسية هي التي تحركت من أجلها كتابات روسو، لذا فالديمقراطية اليوم هي أن تصل إلى نوع من الدرجة في الربط بين المساواة والحرية بحبل الإخاء والإنسانية، وإذا لم تفلح في ذلك فقد تكون شعار رنانا لا يلامس الشعور الداخلي لكل إنسان، فالمساواة أولاً " تنشأ من المساهمة في العقد الاجتماعي والمؤسسات الديمقراطية نفسها. والحرية من ناحيتها ستظل بلا تأثير ما لم تعط مجتمعا متنوعا ومتعددا تتقاطع فيه العلاقات والخلافات والتسويات والمصالحات ... ويمثل شعار (حرية، مساواة، إخاء) أفضل تعريف للديمقراطية لأنه يقرن عناصر سياسية خالصة بعناصر أخرى اجتماعية وأخلاقية"³.

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، مرجع سبق ذكره، ص، ص 177/178.

² - إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، مرجع سبق ذكره، ص 178.

³ - تورين، ألان: ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ت: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، ط 2000،

إضافة الى هذا لا يعني أن الديمقراطية التي نفهمها اليوم تكون على شاكلة ما قال به رواد عصر التنوير خاصة روسو، الذي دافع عن الإنسان الحر المواطن الفعال في وطنه، المشارك في قوانين بلده، المطيع لنواميسه ومصالحه، لان الديمقراطية ديمقراطيات إن صحة هذه العبارة. صحيح أن اللبنة الأولى والقاعدة الأساسية بدأت مع قيم التنوير، لكن يجب أن نعترف أن الأفكار لم تولد كاملة، بل كانت على مراحل وحسب احتياجات كل مرحلة و متطلباتها. لذا فمن غير المعقول أن نتهم روسو بظلم المرأة وهو في إطار ابستيمي يفرضه نسقه الفكري عليه، كما أنه - روسو - كان في مواجهة ظلمات فكرية حادة، وأولويات مستعجلة، أفرزتها المدنية الجديدة، ظلم، طبقية، استبداد، استعباد، وصاية دينية وهو ما جعلته لا يستطيع الخروج من السلطة الذكورية التي ترفض الغيرية التشاركية.¹

لذا نجد عبر التاريخ وعلى مر العصور تغيرات في مفهوم الديمقراطية متأثرة ومنفصلة مع واقعها ومحيطها المتغير²، الكلام شأنه يخص الديمقراطية الحديثة التي ارتبطت بعدة مفاهيم وتأويلات دعنا لقراءات متنوعة مرات كثيرة تكون فيها متعارضة. فهناك من الديمقراطيات ما تمتد وتتسع من جهة " حق الاقتراع ليشمل فئات جديدة من الرجال ثم مجموع النساء، مع تخفيض سن الرشد المدني، ومن جهة أخرى مع ظهور ما دعي بالديمقراطية الاقتصادية أو الصناعية، ثم في وقت لاحق، مع إدخال أنماط قرارات ديمقراطية في العديد من مجالات الحياة الاجتماعية " ³ .

نستشف من هذه القراءة تلك الصيرورة الحتمية التي تخضع لها الأنظمة السياسية بكل أشكالها من ملكية إلى ديكتاتورية استبدادية وديمقراطية كذلك، وفي هذه الأنظمة بالذات

¹ الفلسفة و النسوية: في فضح ازدراء الحق الأنثوي و "نقده" و التمركز الذكوري و "نقده"، مجموعة من الباحثين، مرجع سبق ذكره، ص18.

² لتفاصيل أكثر أنظر رؤوف الكعبي، تاريخ الديمقراطية ، الحوار المتمدن، <http://www.m.ahewar.org> أطلع عليه يوم 2018/12/23.

³ - تورين، ألان: ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية ، مرجع نفسه، ص133.

نلاحظ تغيرات إن لم تكن في الشكل ففي المحتوى وهي مسألة عادية نابعة من تنامي حالة الوعي لدى الأفراد وكذا بتنظير فلاسفتهم وسياسيهم.

وعليه فتتظير روسو عموماً لم يختزل كله، فقد استفادت البشرية من رؤاه كلها سواء بالأخذ منه أو بالرد والنقد عليه، وبذلك يكون قد فعل المشهد السياسي عبر عصور أعقبته وذلك بالتوفيق بين مجموعة الثنائيات المكوّنة لجوهر الوجود الإنساني، كثنائية الذاتي والموضوعي، والنفسي والمادي، والشخصي والجماعي¹، فإن لم تكن نظريته اتجاه المرأة صائبة في مجتمعات اليوم، فإنها مع ذلك فتحت أمام الوعي لتصور الجديد والانطلاقة بدور المرأة على مستويات أحسن، فتحليلات روسو في هذه النقطة كلها كانت تصب في خانة تقدير الطبيعة وخلقها للأنثى على درجة من النقص، لكن ما دور التقاليد والعرف في تقوية تلك النظرية أو إضعافها؟

إن الإشارة لهذه النقطة متعلق أساساً بطبيعة فكر روسو الذي يحملنا تصوره إلى مستويين من التفكير، حال أول متعلق بفرضية حياة الإنسان الأولى، والتي تمثل المنطلق الفلسفي لكل فلاسفة العقد، فيه يناقش طبيعة المرحلة المتسمة بحسبه بالحرية وغياب الأخلاق وحضور المساواة ووجود العدالة، من المفروض والبيهي أن هذه الخصائص هي عامة ومشاركة بين بني الإنسان، وعليه " الفرد قد خلق بالفطرة وهو يملك حقوقاً طبيعية خلقت معه، ولا يجوز لأحد أن يمسها أو يغتصبها"² ثم حالة الاصطناع التي تقود الفرد للحالة المجتمعية أو حالة التجمع المقصود الذي يتأسس على القيم نفسها التي ارتبطت بوجود الفرد أصلاً، فتلك النقطة التي شهدها الفرد الطبيعي المتوحش سيحافظ على مقوماته الأساسية كما

¹ الطريقي أنس، مفهوم الإرادة العامة والتأسيس الأخلاقي والقانوني للحرية والتسامح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،

<https://www.mominoun.com> أطلع عليه يوم 2018/12/23.

² - إمام، عبد الفتاح إمام: جون لوك والمرأة، مرجع نفسه، ص 102.

أشار روسو، وهنا يقتضي منا الأمر البحث عن مكانة المرأة من خلال ذلك التطور، هل ساهم المجتمع في تهذيب مكانتها أم عزز من دونيتها؟

لا نعتقد وفق تلك الرؤية أن روسو يحمل المجتمع ضعف المرأة و دورها الهامشي في الحالة المدنية، لأن شأن حكمه لم يتغير وهو في ذلك شبيه بالمعتقد الأثيني الذي رتبها في السلم الهرمي الأخير¹، ومن خلال تلقف أرسطو الفكرة وعززها بتجاربه العلمية والمنطقية، كم لم تحد أراء فلاسفة اللاهوت في القرون الوسطى على هذه القاعدة من أمثال القديس توما الأكويني الذي ثبت منزلتها بالبرهان النقلى حينما أعلن " أن المرأة رجل ناقص، وهي موجود عارض إشارة إلى ما يرمز له سفر التكوين عندما يصور حواء على أنها خلقت مما أسماه بوسويه* عظيم زائد عند آدم² أي ما هو متعارف عليه في الأحاديث والتراث الديني عموما من ضلع آدم. وقد اعتبرت هذه النظرة مرجعية في مفهوم المرأة بحيث تنسب في غالب الأمر للرجل وعليه تعرف، هي أمر عرضي لا جوهرى أساسى، ونعتقد أن هذا الفهم لا يختلف عن ثقافتنا العربية، التي تجعل في قواعد اللغوية مثلا التانيث مساوي للمذكر يضاف إليه أداة التانيث وقد تكون، ألف المد أو المقصورى أو تاء التانيث الساكنة، فالرجل هو الجذر والمرأة هي الفرع، وعموما لا تشذ قاعدة روسو في فهمه للمرأة من الوعي العام السائد آنذاك، لكن لا نعتقد أن أطروحات روسو أقام عليها البرهان من منطلق ديني بحث أو عقائدي، بل تصور طبيعي تخميني قائم على استنتاجات شخصية وتاريخية، وقد بقت فكرة روسو حول المرأة قائمة حتى عند فيلسوف النقد كمنط الذي جعل المرأة وفق تحديدات شروط المواطنة لديه، الحرية والمساواة والاستقلال، ولعل المبدأ الأخير هو الذي يجعل النساء في

¹الفلسفة والنسوية: في فضح ازراء الحق الأنثوي و "نقده" و التمركز الذكوري و "نقده"، مجموعة من الباحثين، مرجع سبق ذكره، ص 17.

*- جاك بيتي بوسيه j.b.bossuet (1627-1674) رجل دين فرنسي، اعبر خصما للبروتستنتية، تميز ببلاغته وخطابته القوية .

²- تورين، ألان: ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية: مرجع سبق ذكره، ص 190.

خانة اللا مواطنة الكاملة، لأن رأي كنط يذهب لتوضيح نوعين من المواطن، فيوجد المواطن الإيجابي والسلبي، " فالمواطنين السلبيين هم مجرد عوامل مساعدة في الدولة لأنهم يتلقون الأوامر أو الحماية من أفراد آخرين لدرجة أنهم لا يمتلكون استقلالاً مدنياً، والأمثلة الأولى التي يقدمها لنا كنط للمواطن السلبي هم صبيان التجار، والحرفيين، والخدم الذين لم توظفهم الدولة، والقصر الذين لم يبلغوا سن الرشد، وجميع النساء بوصفة عامة"¹

وتبقى فلسفة روسو قائمة في كل الأحوال قبولاً أم رداً، وهذا ما يدعونا مجدداً لمعرفة نظم الحكم لديه وشكل الحكومة القادر على تجسيد حقوق المواطن والرعية على السواء.

¹ - إمام، عبد الفتاح إمام: كنط والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2012، ص64.

المطلب الأول: الحكومة و آليات تجسيد سلوك المواطنة

1/2 الحكومة..من السلطة الطبيعية الى الإرادة العامة.

إن تصورات روسو لتشكل المجتمع عبر ذلك العقد الذي يبرم بين أفراد الشعب عن رضى واختيار، بحيث يفتح له ذلك النموذج حرية أوسع من خلال انصهارها في بوتقة الإرادة العامة الجماعية، أي أن الفرد ذلك الكائن الطبيعي ينصهر ليصبح جزء من المدنية أو كجزء لا يتجزأ من الكل¹، وعليه لا يعد روسو فيلسوفا حالما يدعو إلى رفض المجتمع بكل تجلياته واعتباره شر كله، بل يسعى لنقده وقراءته قراءة المتبصر المدقق في خباياه، بحيث ذهب بنقده إلى حد " خلخلة أسس التصورات العقلية القائمة عليها الكيانات الاجتماعية في القرن الثامن عشر. بتعبير آخر: لم ينتقد روسو - وحسب - لا عقلانية المجتمع الفرنسي القائم...فقد اكتشف روسو الهوة السحيقة التي بقيت محجوبة عن أعين

¹ روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص50.

معاصريه والتي لامسوها بدون أن يستشعروا الخطر المهدد. فسيادة (واقعة) الإرادة هي مفصلة عن (سيادة) المعرفة¹.

إن المجتمع الغربي في لحظة روسو لم يكن يعي خطورة المدنية، بل اعتبرت من أبرز ما تنتشه الإنسانية، لذا كانت تصوراتها تذهب إلى التذكير بخطورة الحضارة الجديدة على الإنسان، لقد ناشدت فلسفة روسو البديل من خلال الدعوة إلى بناء دولة تتشكل من أجهزة تعد الحكومة فيها حلقة الوصل بينها وبين المواطن أو الشعب، وقد استطاعت تلك النظرة المتعلقة بالعقد الاجتماعي أن تضيء واجب الإكراه والاحترام لقوانين الدولة، بحيث حتى " لا يصبح العقد الاجتماعي صيغة باطلة، فإنه يشتمل ضمناً على هذا الالتزام الذي يستطيع وحده أن يعطي القوة للآخرين، ألا وهو أن كل من يرفض طاعة الإرادة العامة سيرغم عليها من قبل الهيئة كلها. وهذا لا يعني شيئاً آخر غير أنه يجبر على أن يكون حراً. كما أن الإرادة العامة توجد عن طريق حساب أو عدد الأصوات. و عندما يتغلب الرأي المعارض لرأيي، فإن ذلك لا يدل على شيء سوى أنني كنت مخطئاً² ولا يعني هذا أن رأي الأقلية لا قيمة له ونحن بذلك نشرع للطغيان والاستبداد، لكن حسب رأيه هو عبارة عن تقييد للنزوات الفردية بالقوانين العامة الكلية، ومن هنا نكون قد تبلور لدينا الفهم حول مسألتين ضروريتين تخص هذه النقطة، وهي القانون كشيء نظري، والجهاز الذي يسعى لتنفيذه وهي الحكومة، التي تعتبر " هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا والسيد ليتوصلا موكول إليها تنفيذ وصيانة الحرية المدنية والسياسية"³. فانطلاقاً من رأي روسو الذي يحدد معنى طبيعة الفعل الحر من خلال مبدئين، أولهما الإرادة كفعل أخلاقي وثانيهما مادي، أي القوة المادية التي تجسده كأمر عيني، والعلتين متلازمتين لا يمكن أن تحضر الأولى في غياب الثانية وهكذا، لذا وحسب هذه القراءة الثنائية لمفهوم الفعل الحر إذا جاز لنا عملية الإسقاط على الدولة، فإنه "

¹ - أشقراء، عثمان: موجز في فكر التنوير، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1 2008، ص63.

² - كوبليستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كمنط، ت: حبيب الشاروني و محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط1 2010، ص، ص138/139.

³ - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص80.

يجب أن نميز بين السلطة التشريعية، أعني الشعب صاحب السيادة، والسلطة التنفيذية، أو الحكومة. وتعتبر السلطة التشريعية عن الإرادة العامة بقوانين عامة كلية، ولا تهتم بأفعال معينة، أو بأشخاص معينين. أما السلطة التنفيذية فإنها تطبق القانون وتدعمه، وتهتم بالتالي بأفعال معينة، وبأشخاص معينين " ¹ فكلا السلطتين يسيران إلى جنب مع خصوصية كل هيئة، فالثانية هيئة تمثل الشعب، وسلطة تعلوها تراقب وتطبق ما يخدم الشعب ومصالحه، هي الحكومة التي يطلق عليها روسو بالإدارة العليا والتي يقصد به " تلك الممارسة الشرعية للسلطة التنفيذية، واسم الأمير، أو الولي، أو الحاكم على الشخص أو الهيئة المكلفة بهذه الإدارة " ² وبين الطرفين أي الحكومة وصاحب السيادة ميزة واحدها مفادها أن الشعب هو السيد، فالحكومة ما هي إلا أداة في يد الشعب الذي يمثل الإرادة العامة وإذا شاء هذا الشعب أن يغير تلك السلطة فعل، لأن من حقه أن يستبدها ويأتي بسلطة تنفيذية أخرى، كما أن تمتلك هذه الهيئة خصائص القوة التي تعبر عنها من خلال القانون، ولا يعني ذلك مساواتها لقوة صاحب السيادة، لأنه لو سلمنا بذلك أي بوجود قوتين تمتلكان نفس القدرة ومن الحق لأصبحنا حسب فهم روسو أن هناك " صاحبا سيادة، أحدهما بالحق، والآخر بالفعل، وسينهار الإتحاد الاجتماعي في الحال وتتحل الدولة، ولم يكن روسو مناصرا للأمرء أو الحكومات صاحبة الأهواء والطغاة*، وسيصبح صاحبا السيادة خادمين للشعب، لا سيديين له " ³ . إذا والفهم كذلك فما هو شكل الحكومة الذي نُقره لنا فلسفته؟

2/2 أنماط الحكومة:

¹ - كوبليستون، فريديريك: تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كنت، المرجع نفسه، ص، ص، 141/140.

² - المرجع نفسه، ص 141.

* - طغاة: مصطلح طاغية حسب المعنى الذي يقدمه روسو هو الذي يغتصب سلطة الملك، أما المستبد هو الذي يغتصب سلطة صاحب السيادة، لذا فكل مستبد هو طاغية والعكس غير صحيح.

³ - كوبليستون، فريديريك: تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كنت، مرجع سابق، ص 142.

إننا لا نجد مع روسو موقفاً مفصلاً في طبيعة الحكومات المحتملة التي تفضلها فلسفته، لأن مسألة المفاضلة والاختيار مستمدة من معطيات متباينة، تفرضها خصوصية كل منطقة وعدد أفراد الشعب، لذا لا يكون جائزاً إعطاء تصور مسبق على طبيعة السلطة في غياب القراءة الواضحة للواقع المعاش.

وعليه فطرح سؤال من ذاك القبيل، قد يغمرنا بكم من الأسئلة لا نملك القدر الكافي من العلم و الوقت للإجابة عليها، لأنه "عندما نسأل بإطلاقاً عن أفضل الحكومات، فإننا نبسط سؤالاً مستعصياً عن الحل، من جهة كونها سؤالاً لا غير متعين أو لنقل إذ اشتباهاً بلو من الحلول الصحيحة مقدار ما يوجد من تولى إذا تمكنت لأوضاع الشعوب المطلقة والنسبية"¹. ومع ذلك فإن جان جاك روسو كان يذهب دوماً للنموذج الصغير الذي يمتلك نسبة ديمغرافية قليلة وكان يجعل من جنيف كموطن يصلح لإسقاط تجربته.

وبالعودة للأصناف المحتملة للحكومات أو بالأحرى للوسائل التنفيذية للإرادات العامة التي تطبق قرارات صاحب السيادة، تكون على ثلاث أنماط حسب تعبيره: "إن أشكال الحكومات تعود بأصولها إلى الفروق الكبيرة أو الصغيرة التي كانت قائمة بين الأفراد عندما أنشئ النظام. فإذا كان رجل متفوقاً بالسلطة، أو الفضيلة، أو الثراء، أو بالوجاهة والمكانة انتخب وحده حاكماً، وهكذا صارت الدولة ملكية، وإذا كان هناك رجال كثيرون متساوون فيما بينهم.. انتخبوا معاً متضامنين، فكان الحكم هذا أرسقراطياً.

أما الذين لم يكن بينهم كبير تفاوت بالثروة والمواهب والذي كانوا أقل الناس بُعداً عن حال الطبيعة، فقد احتفظوا مشتركين بالإدارة العليا، وألفوا حكومة ديمقراطية"². ويعتبر المقترح الأخير الأكثر شيوعاً وتداولاً، لأنه يمثل الغالبية التي يمكن أن تشكل هرمية أي

¹ روسو جان جاك، العقد الاجتماعي ومبادئ القانون السياسي، تر عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، ط 1 2011، ص 179

² - المحمداوي، علي عبود: الفلسفة السياسية، كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معاً، دار الروافد الثقافية - ناشرون، بيروت لبنان، ط 1 2015، ص، ص 136/137.

مجتمع، لهذا يعتبر الكثير من دراسي فكر روسو وغيره من فلاسفة العقد الأخريين أنه يختلف عنهم في التصور لهذه الرابطة، لأنه "لا يركن إلى تصور العقد بين أفراد وسلطان، بل هو عقد بين المجموعة في سبيل حفظ الحرية والمساواة، ويضمن العقد الاجتماعي المساواة عبر إعطاء حقوق متساوية للكل، داخل المجموعة، ويضمن الحرية بوصفها طاعة للقوانين الجمعية"¹، فالمجموع هو المبتغى في فلسفة روسو بحيث تتصهر الإرادة الفردية في الكل ليحصل العقد الجماعي. وفي إثارتنا لهذه النقطة نحن أمام مسألة متعلق بالحكم، أي من يحكم؟ وتعد هذه الأسئلة أكثر ترددا في الفلسفة السياسية عبر تاريخ المحطات البشرية، وفي هذا قد تمايزت الاقتراحات، فقد "مال بعض الفلاسفة إلى وضع السلطة في يد الإنسان الأرحح عقلا والأعمق حكمة. في حين مال آخرون إلى وضعها في يد الشخص الأقوى ومال آخرون إلى وضعها في يد النخبة المتميزة من الشعب ورجح آخرون حكم الأغلبية ومضاء الإرادة الشعبية"².

وهكذا تبدوا الغالبية العظمى تتجه لحكم الأغلبية أو الذي نسميه بحكم الشعب، فهي تعني "النظام الذي يجعل السلطة بيد مجموع أفراد الأمة، من دون اعتبار فوارق الجاه، أو الغنى أو غير ذلك. لكن إذا كان الشعب بمجموع أفراداه هو مصدر السلطة والغاية منها، هو الحاكم والمحكوم، لم يبق مجال لهيئة حاكمة

لكن في تحليل روسو لمظاهر التفاوت وصور تشكله يفترض أن تلك الحكومات وصيغها المختلفة الملكية أو الأرستقراطية أو الديمقراطية، كانت تتم بصورة انتخابية وعن طريق التفويض، لكن مع الغلبة لأصحاب المال أو حسب روسو أصحاب "الاستحقاق أو القوة"³.

¹ - المرجع نفسه، ص134.

² - علوش، نور الدين: حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية، بيروت لبنان، ط1 2013، ص13.

³ - المحمداوي، علي عبود: الفلسفة السياسية، مرجع سبق ذكره، ص137.

ومهما يكن فإن روسو لا يولي لشكل الحكومة الأهمية القصوى مادامت ملحقة بصاحب السيادة، لكن لا يلغي أن تكون الحكومة مرتبطة بعدد أفراد الشعب، إذا تكاثر عدده لزم عدد أفراد الحكومة حتى تزداد إرادة الجسم قريبا من الإرادة العامة، وما يجدر التنويه إليه أن روسو في توضيحه للأشكال الثلاثة للحكومة، تقدم بفرضية احتواء كل واحدة على الأخرى، وكلهم معرضون للتقزيم والتقسيم ومعرضون للزيادة والنقصان، مثلا " الديمقراطية قد تشمل كل الشعب وقد تنقلص إلى النصف منه، وأما الأرستقراطية فيمكنها بدورها أن تنقلص إلى العدد الأصغر بلا تحديد، وأما الملوكية فهي بعينها عرضة لضرب من التقسيم"¹.

وهذا ما يوضح نسبية الحكومة وأن الدور المركزي يؤول لصاحب السيادة دوما، وفي رد روسو دوما على التساؤل الطبيعي حول أفضلية شكل الحكومة الأقرب كان ينبهه ذلك إلى النسبية في الاختيار وأن العامل المتحكم في صلاحية هذا الشكل أو غيره الحالات التي تكون عليها الشعوب وظروفها المختلفة، ولعل العدد المكون لها أي عدد السكان يكون سببا فاعلا في ذلك، " فالحكومة الديمقراطية إنما تلائم الدول الصغرى، والأرستقراطية إنما تلائم الدول الوسطى، والملوكية تلائم الدول الكبرى"² ونلمس إيثار روسو للجمهورية الصغيرة، مثل مسقط رأسه جنيف التي وجه لمجلسها كثير من الخطابات، "الدولة الصغيرة جدا يستطيع المواطنون أن يجتمعوا معا بصورة دورية، ويمارسوا وظائفهم التشريعية مثلا. لقد زودته دولة - المدينة اليونانية، وجمهورية سويسرا الصغيرة بمثاله عن الدولة من جهة الحجم"³.

ولا يعني هذا المدح والتفضيل - من طرف روسو - كمال ذلك النظام ووصفه بالفاضل، فلعل ضعف تلك الدولة في الدفاع عن نفسها لدليل على أكبر مساوئها، لكن لا تستبعد نظرية روسو التكتل بين الدول، وهو بالفعل ما نشاهده في العلاقات الدولية المعاصرة، بحيث

¹ - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ت: عبد العزيز لبيب، مصدر، ص156.

² - المصدر السابق، ص157.

³ - كوبليستون، فرديريك: تاريخ الفلسفة، مجلد السادس، مرجع سابق، ص143.

لا مكان لدولة سواء كبيرة أو صغيرة إلا بمقدار تماسك حلفها المتشكلة معه، كما لا يخلو في آخر المطاف أي شكل من أشكال النظام السياسي من النقائص، فهي الديمقراطية إذا التي تعتبر أكثر صور النظام السياسي إجماعاً، فهي "التي يقسم فيه المواطنين السلطة ويختارون حكماهم بحرية، ويحتفظون لأنفسهم، بالرقابة الدائمة على حكومتهم"¹ تقدم لها رؤى الفلاسفة مكامن القصور والضعف، أفلاطون يرفض هذا الشكل من النظام لأنه يتيح للدهماء الإمكانية للاختيار وقد يؤدي بنا هذا المبدأ في فسح المساواة أمام الجميع للاقتراع عيباً يؤثر على مسار الدولة مستقبلاً، وإن كان قبلها على ماضٍ مادام أنها ستتيح له مستقبلاً لأن يصبح حاكماً، والرأي نفسه يبرره روسو لاحتمالات قيام النظام الديمقراطي، بحيث لا توجد حكومة تحتل التعرض للحروب الأهلية والنزاعات الداخلية شبيهاً بهذا النظام، وسببه يقول روسو: " أنه ليس هناك حكومة واحدة سواها تبلغ ما بلغت من النزوع القوي والمتواصل إلى تغيير شكلها، وتقتضي ما تقتضيه من مزيد من اليقظة والشجاعة لتبقى سائرة على شكلها هذا. والواجب على المواطن في كنف هذا التكوين بالمخصوص، أن يتسلح بالقوة والثبات، وأن يردد كل يوم من أيام حياته قائلاً في أعماق قلبه ما كان أحد رجال البلاط الفضلاء يقول في مجلس الدايت البولوني: إنني أفضل الحرية بمخاطرها على العبودية بسكينتها"². ومادام أن الحرية هي ما يعيش الفرد لأجله فتستحق التضحية من أجلها ولو على حساب الهدوء والسكينة، وهي ما يغطي بالفعل عن عيب الديمقراطية واضطراباتها.

الفعل الحر هو ما ناشدته وما ناضلت من أجله مجمل الفلاسفات بحيث يكون هذا الفعل " بوصفه فعلاً إرادياً يروم حمل أحد أو بعض الممكنات من طور الوجود بالقوة إلى

¹- غزوي، محمد سليم: نظرات حول الديمقراطية، دار وائل للطباعة والنشر، عمان الاردن، ط2000، ص12.

²- روسو جان جاك، العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص159.

طور الوجود الفعلي دون أن تكون هناك مؤثرات ذاتية أو موضوعية تمنع ذلك الفعل أو تحتمه¹.

مهما كان لون النظام السياسي الذي يشرحه لنا روسو في كتابه العقد الاجتماعي، ارسنقراطيا أو ملكيا أو... فسيحافظ فيه المواطن على سيادته العامة وعلى حقوقه كرعية، لأن حتى الملوك إذا كانوا مطلقين فيتوجب عليهم أن يكسبوا حب الشعب، وهذا أمر حقيقي، لأن " القوة التي تأتي من حب الشعوب لهي الأقوى بلا شك² لكن غالبية الملوك لا يريدون للشعب أن يكون قويا، بل يروق لهم حال البؤس والحرمان والضعف حتى لا يفكروا في مقاومته ولا يخشى هو من رد فعلهم لغياب القدر لديهم على التغيير والرفض، وشخصية الملك الصالح العادل تبقى صعبة التحقيق وهذا ما أشار إليه أفلاطون وتبقى حياة حكمهم على الأرجح فاسدة، فكيف يمكن إذا تصور جيلا أو أجيالا كاملة ترعرعت من أجل الملك ومصالحه الجزئية؟ ويبقى مع ذلك أن هذا الحكم أقرب إلى الدول الكبرى منه إلى المجتمعات الصغيرة .

المطلب الثاني:الحكومة الناجحة في فكر روسو

1/2 دلائل نجاح الحكومة:

إن تأكيد روسو على مسألة أن الواقع هو الفيصل والمرجع الذي نقيس من خلاله إيجابيته، بحيث تحيلنا الى ذلك مجموعة من العلامات وتؤكد في الآن نفسه أفضلية شكل النظام ومدى نجاحه، بحيث تكون المنطلقات الوحيدة التي يقيم من خلالها روسو فشل

¹- بن هلال طاهر، قضايا فلسفية معاصرة، الحرية-المسؤولية، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط1 2013، ص5.

²- روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره ، ص164.

النظام من نجاحه، و يظهر هذا من خلال تأثيره بشكل كبير بأفكار "مونتيسكيو" وبالذات المتعلقة بشكل وطبيعة الدول الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية¹

وعليه تعد مظاهر الرخاء في أوساط الشعب أولى تلك المرجعيات الصادقة على ذلك، فلا داعي في البحث عن مبرر ثان غير الذي يقوله روسو في هذا الشأن وهو أن صلح الحكومات لا برهان عليه إلا إذا رأيت لمواطنيها وهم "في كنفها يتكاثرون باطراد دونما وسائل خارجية، ولا تجنيس، ولا مستعمرات. أما تلك التي يتناقص في كنفها الشعب ويندثر فهي شر الحكومات. ألا أيها الحسبة: الآن الأمر أمركم، فأقيموا الحساب وأقيموا الميزان وأقيموا المقابلة"²، وتعكس هذه الفكرة مجموعة من العوامل التي استطاع النظام توفيرها وكانت سببا كافيا لرخاء المواطن وراحته، كالأمن، الثقة بين الحاكم ورعيته، أو كما يقول أن من يصنع الازدهار البشري أقله وأدناه السلام، وأكثر من ذلك الحرية. لكن تجدر الإشارة إلى أن ذلك المعيار المتصل بالتكاثر السكاني ليس دائما مرجعا كافيا في الحكم على نجاح النظام دوما، وواقع اليوم يعيد لنا قراءة استنتاج روسو هذا، فالعالم الغربي اليوم يعاني من مشكلة النسل بفعل التغيير في الوعي لدى هذه الشعوب وتطور العلم الذي أثر سلبا على نسبة المواليد بالرغم من الراحة المادية ومستوى الحريات التي وصلها إليها الفرد الأوروبي³، والعكس فيما يتعلق ببعض النماذج السلبية في أنظمة ظالمة تقبع الحريات وتسلط سلطان السيف على الرقاب وعدد أفرادها في تزايد مستمر.

قد تعود هذه المشكلة لمجموعة من الأسباب قد تكون دينية أو اجتماعية أو مرتبطة بالعرف والتقاليد وغيرها، ويكون فيها شكل النظام السياسي آخر العوامل المؤثرة في ذلك. ومهما يكن قد تكون وجهة روسو من جانب آخر صحيحة، فالحكومة بما تتيحه لمواطنيها

¹ محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية رؤية إسلامية، دار الفكر، طبعة 1، دمشق، 2010، ص 189.

² - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص 180.

³ الميعري عماد، خصوصيات التحول الديمغرافي بربورز المشكلة السكانية في العالم الثالث : المنطقة المغربية أنموذجا، مجلة إنسانيات، العدد 9 سبتمبر ديسمبر 1999، المجلد 3 من موقع <https://journals.openedition.org>.

من سبل العيش السليم هي تحافظ بذلك على بقائهم ومن ثم رخائهم وهي أهم أهداف وجود أي نظام كان، لكن لا يعني هذا أن مصيره الدوام والبقاء، فإن الجسم السياسي حاله كحال جسم الإنسان " ويحمل طي نفسه أسباب تهافته " ¹ فالمصير يبدو متساويا مع مصير الإنسان، لكن هذا لا يعني التطابق، فالجسم الإنساني هو موجود طبيعي كما يؤكد روسو وما هو كذلك لا يمكن التحكم فيه بالمرّة، فيحمل مقدرات قسرية تتجاوز إرادتنا في استطالته، لكن الجسم السياسي أي الدولة عموما فهي أمر صناعي تدخلت فيه اليد البشرية لإيجاده ومن ثم فهو يمتلك الإمكانية للبقاء لكن ليس للأبد، فهناك أدوات في يد الإنسان كفيلة بأن تحتفظ على ديمومة هذا الجسم، على غرار تغيير القوانين. وعليه تكون السلطة التشريعية قادرة إذا امتلكت الذكاء من خلال استقراء الواقع وتحيين القوانين والقواعد التي تراعي حقوق الشعب ومصالحه، لكن حتى إذا حصل هذا فالتاريخ حسب روسو قدم لنا دروس لمجموعة من المدن التي استمرت وعمرت لكن انحلت واندثرت على غرار اسبرطة وروما، فوظيفة شكل النظام عموما هو المحافظة على الحقوق المشتركة " لمجموع البشرية التي يكون كل فرد منها مسؤولا عن ضمن البقاء للجميع " ² والحال كذلك فكيف بالمواطن إذا كانت هذه حقوق الإنسان العالمية التي لمح إليها روسو تحت مسمى الحقوق الطبيعية، هي حقوق عليا لا يمكن حتى للقانون الوضعي معارضتها، أما الحديث على دور النظام في صيانة حقوق الفرد، فهو مطالب كذلك بتفعيل حقوق المواطن من خلال " الاقتراع وأهلية الترشح، الوصول إلى الوظائف والمناصب العامة، حريات تشكيل الجمعيات، والتعبير السياسي والاجتماع، وأخيرا حمل الأوسمة وحق خدمة الجيش، وكل الحقوق التي يعترف القانون صراحة بأنها حقوق مواطنة " ³. مهما يكن فإن إنسان اليوم متطلع للإبداع والتقدم في كل شيء، لكن لم يمنحه ذلك القفز على بعض الأفكار والنظريات القديمة، على غرار ما يتعلق بالجانب

¹ - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره ، ص185.

² - غي غرميه وآخرون: قاموس علم السياسة والمؤسسات السياسية، ت: هيثم اللع، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2005، ص 190.

³ - المرجع نفسه، 191.

السياسي، " اهتدت أثينا منذ ما يقارب 2500 سنة إلى إقامة نظامها الديمقراطي عبر ثورات إصلاحية تفاوتت في الجذرية، لكنها انسجمت عموماً في مسيرتها التطورية. وقد جربت الأمم نظاماً شتى اختلفت في أشكالها وأنماطها، وتغايرت مؤسساتها بتغاير أزماتها وأصول الحكم فيها، وتطورت مبادئها وقواعدها بتطور ظروف نشأتها والغايات التي وضعت من أجلها. فإنسان اليوم قد عبر عن عجز تام عن إبداع نظام يمكن أن يحوي غاياته وأهدافه، ويحدد خطاه وتوجهاته، لقد عجز عن أن يخلق لنفسه إطاراً سياسياً فاعلاً يمكنه من مسايرة سنة التطور¹ وبالتالي حالة الانسداد من خلال هذا الرأي قائمة ولعل الكثير من مجريات الواقع تفر بذلك نتيجة فرض سلطة الرأي على الغير بجعل الديمقراطية النموذج الأوحده الذي ينبغي أن يكون لسياسة البشرية في المجتمعات المختلفة، كما تلتقي هذه الأطروحة مع رأي روسو المبشر بنهاية الأنظمة وأشكالها المختلفة، بحيث لا بقاء إلا للإرادة العامة، وهذا ما أشار إليه في كتابه العقد الاجتماعي في أحد فصوله المعنون ب: كيف تدوم السلطة السيادية؟ بحيث قال: " إذ ليس لصاحب السيادة من قوة سوى قوة السلطة التشريعية، فإنه لا يفعل إلا بفعل القوانين، وإذ لم تكن القوانين سوى أفعال أصيلة من أفعال الإرادة العامة. فإن صاحب السيادة قد لا يتمكن من الفعل إلا ومتى كان الشعب مجتمعاً² وإن كان هذا الأمر يبدو صعباً فلروسو نماذج من تاريخ كانت لا تتوفر على إمكانيات كبيرة، لكن نجحت في تحقيق هذه الفلسفة، ولعل أبرز تلك النماذج روما القديمة التي " أبرز آخر إحصاء روماني أن روما كانت تعد أربع مئة ألف مواطن يحملون السلاح، كما أبرز آخر تعداد سكاني أن في الإمبراطورية أربع ملايين مواطناً، من دون حساب الرعايا والغرباء والنساء والأطفال والعبيد، ويا له من عسر يمكن المرء أن يتخيله، وهو أن يجمع مراراً وتكراراً، الشعب العام للعاصمة وأطرافها، ومع ذلك ما كانت لتمر أسابيع قليلة إلا ويجتمع الشعب الروماني، بل ويجتمع مرات كثيرة، لم يكن الشعب يمارس الحقوق السيادية وحسب، بل جزءاً من الحقوق

¹ - سراج أحمد، أسئلة المواطنة والانتماء، محاولة في التأصيل التاريخي، مجلس الجالية المغربية بالخارج، إفريقيا الشرق، ط2013. ص07.

² - روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص186.

الحكومية أيضا "1 لذا لا يمكن أن نلغي إمكانية كل شيء بما فيها الإرادة العامة، قد يتلون أو يتغير شكل الحكومة لكن لم يكن لأن تزول معه صاحب السيادة الذي هو امتداد طبيعي للإرادة العامة أي الشعب، لأنه صاحب السيادة الوحيد " فلا يمكن للشعب بصفته هذه أن يربط نفسه بالنسبة للمستقبل بإرادة إنسان واحد، فالشعب الذي يُعد بالطاعة والخضوع يفقد صفته كشعب، والسيادة لا تقبل التجزئة لأن الإرادة بصورة عامة، والإرادة العامة بصورة خاصة، لا تقبل بدورها التجزئة، فالسيادة لا تتكون من أجزاء وإنما هي كل متكامل "2 فلتهدب الأنظمة وهو حتمية تاريخية لكن تسود الإرادة العامة فهي لا تنقسم ولا تقنى. لكن يجب أن نفهم السيادة بقراءة ثانية، وهي " السيادة لها وجهين، وجه داخلي ووجه خارجي، أي للدولة السيادة الداخلية والسيادة الخارجية "3. وان كان هذا المعنى يحمل دالتين واحدة سلبية (خارجية) والثانية ايجابية (داخلية)، والقصد من ذلك الضغط الخارجي الممارس على قرارات هاته الدول، وإن كان واقع اليوم قد يعتبر السيادة " ليست صفة جوهرية لسلطة الدولة، فهي مفهوم يحمل قيمة تاريخية فقط "4.

وعليه ووفق هذه القاعدة العامة المتعلقة بالسيادة الداخلية المرتبطة بإرادة الشعوب جاءت كل المواثيق والعهود الدولية التي تعزز من وحدة الشعب وتقوي حقوقه الطبيعية والسياسية، فكان إعلان حقوق الإنسان الشهير في 26/أوت من عام 1789، ومنه صيغت أساسيات دستور 1791 الفرنسي، وجاء هذا الإعلان حاملا في افتتاحيته على " تأكيد ممثلي الشعب الفرنسي المجتمعين في جمعية وطنية على أن جهل حقوق الإنسان أو نسيانها أو احتقارها هي أسباب شقاء الشعب وفساد الحكومات.. هذه الحقوق طبيعية ومقدسة

1- روسو، جان جاك:العقد الاجتماعي، المصدر نفسه، ص187.

2- الطعان، عبد الرضا حسين وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، ط1 2015، ص472.

3- c f. ESMEIN:éléments de droit constitutionnel.7° ED par NZZARD.T.L. PARIS SIREY.1921.P 01.

4- R.Maspétiol: l'état devant la personne et la Société. Paris.1951.p77.

ولا يجوز المساس بها ¹ ونصت المواد الأخرى المشكلة لميلاد هذه القوانين على صيانة الحرية والملكية، الأمن ومقاومة الاضطهاد.

وعليه قدمت التعريفات الخاصة بكل قيمة من قيم المواطنة على تلك المقدمات الطبيعية، فتكون الحرية " بأن يقدر المرء على فعل أي شيء لا يضر بالآخرين: وأن ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان لا يحد منها إلا الحدود التي تضمن لأعضاء المجتمع الآخرين التمتع بهذه الحقوق نفسها. وهذه الحدود لا يقرها إلا القانون ² وهذا الأخير لا يرتبط دوره إلا بمنع ورفض ما يسيء للمواطنين، ولعل من أبرز النقاط التي تبلورت عبر هذه المبادئ هو أن تسند السلطة للإنسان فقط، ولا مصدر غير الإنسان، فكانت فلسفة العقد الاجتماعي ترى أن " الشكل المدني للسلطة الجمهورية هو النتيجة الطبيعية لهذه الفكرة ³ وبالتالي القضاء الشبه الكامل على السلطة الكهنوتية في الحياة المدنية، فكانت بذلك بشائر العلمانية وتحييد السلطة الروحية بقواعد قانونية وضعية، لذا يعتبر الكثير من دارسي التاريخ الغربي على أن المواطنة الحقة ظهرت في الفترة " الحديثة في القرن الثامن عشر مع الثورتين الأمريكية والفرنسية، ونجمت عن فصل الدولة عن المجتمع المدني، إن الحقوق المدنية تمتاز بالمساواة أمام القضاء ⁴ أي جعل المواطن سيد نفسه، وظل المجتمع المدني مع ذلك يملك تلك القدرة المنافسة حتى للدولة، لكن يبقى فوق كل ذلك السلطة القضائية أو القضاء مراقبا وفق قوانين تسيّر المجتمع من طبيعتها إنسانية واقعية وضعية. وإن كان المجتمع المدني حسب روسو ليس طبيعيا، " فإنه يكون اتفاقيا، ولذلك إذا كان يجب أن تكون هناك أي مشروعية في قوانين المجتمع المدني، فلا بد أن تقوم أعرافه على تلك

¹ - الحوراني، راتب: مفهوم الحرية في التاريخ، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1 2011، ص229.

² - المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

³ - بول دراو، روجيه: فقه الفلسفة، ت: فاروق الحميد، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1 2014،

ص14.

⁴ - المرجع نفسه، ص406.

الطبيعة الأولى " ¹ لذلك كانت حالة الانتقال من طور الطبيعة إلى المدنية كان أمرا طبيعيا محتما بفعل الضرورة الإنسانية ليلبغ إلى الاجتماع، الذي يكون فيه القانون سيدا لأنه نابع من إرادة الشعب، لكن هذا الأمر ليس بسيطا لأن احترام القانون بهذا الشكل قد يكون مهددا من طرف الشعب الذي أنتجه، " فالدساتير القديمة وقداسة القانون هما لوانان من الردع للتعبير عن المصلحة الأنايية، لأنه من المحتمل أن يسلك الإنسان الذي لا يتصور مطلقا إمكان تغيير الطريقة الراسخة وفقا للأوامر التي لا يشك فيها على الإطلاق أكثر من الشخص الذي يعتاد على تغيير سهل " ² أي أننا مع إمكانية الرفض أو إذا شئنا الثورة، لذا اعتبر روسو هذا الأمر صعب ويتحمل نتائج التغيير المواطنين بحيث يكون لهم من الوعي الكافي على المحافظة على ما تحقق قبل ذلك، لذلك نجد روسو بإقراره وسماحه بالثورة " في حالة سلب حرية الفرد، فإنه لم يبحها في حالة وجود سلطة الإرادة العامة لأن الخروج على الإرادة العامة هو خروج على الصالح العام " ³ لذا لا يتوقف الخروج على السلطة القائمة إلا إذا انتفى شرط الحرية أو أبرز المقومات الطبيعية للأفراد، وقد تكون التربية عاملا حاسما في الحفاظ على التكامل الاجتماعي، ففلسفة إميل في التربية الذي حددته أفكار روسو تجعل منه مواطنا يعيش في الجماعة وبصورة ايجابية، لذا " في وسع التربية أن تزيد التكامل على أشكال شتى. إنها تزيده أولا بجعل المواطنين يعون ضرورة تقليل الصراعات التي تفرق بينهم، ويدركون أهمية التضامانات المادية التي تجمع بينهم. وهي تزيده ثانيا بتتمية المشاعر الجماعية في نفوسهم " ⁴ .

¹ - شتراوس، ليو و كروبسي، جوزيف: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، ج2، ت: محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، الجزيرة القاهرة، ط1 2005، ص141.

² - المرجع نفسه، ص153.

³ - مجاهد، حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1986، ص421.

⁴ - دوفرجه، موريس: مدخل إلى علم السياسة، ت: جمال الأتاسي و سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، لبنان المغرب، ط1 2009، ص211.

على كل حال ليست الدولة دوماً مسؤولة على عامل التربية مادام لهذا الموضوع مصادر مختلفة، لكن يبقى لدورها الأثر البالغ في توجيه أفرادها حول عقيدة معينة، لكن تبقى في آخر المطاف من أبرز الوسائل التي تستعملها أنظمة الحكم من أجل دمج الأجيال الجديدة في المجتمع ومن ثم جعلها متكاملة فيه، فالحكومة بذلك مطالبة بجعل هذه الوسيلة أساسية في استيعاب القانون وكذا احترامه مما ينجم تكاملاً سياسياً بين المواطن وسلطته، وتكافلاً اجتماعياً بين الفرد وأخيه، وإن كان ما يعاب على التربية الغربية عموماً وبالأخص الروسية هي أنها حاولت أن تنتج إنساناً مادياً وهذا ما لمسناه في مراحل إميل الشهيرة عنده.

الفصل الرابع

المواطنة وتحديات العولمة

المبحث الأول: العولمة.. الدلالة اللغوية والمعاني الاصطلاحية

المبحث الثاني: المواطنة ورهانات العولمة

المبحث الثالث: هابرماس مع روسو

المواطنة والعولمة:

إن التحديات التي تعترض مفهوم المواطنة في ظل ما تعرفه القيم العالمية اليوم، هي ما دفعت بالإنسان إلى البحث عن القيم المشتركة التي تجمع بينه وبين غيره من الشعوب، و تخرجه إلى فضاء أو مجال يخرج من حدوده الجغرافية و الاقتصادية و كذا الفكرية، نحو مجال يتسع لشبكة علاقات عالمية منفتحة يتحرك من خلالها للتأصيل لحياته وتعاملاته مع الآخر.

هذا الطرح هو ما أعطى كتابات روسو مكانة هامة عند التأريخ للأنثروبولوجيا في القرن الثامن عشر نظراً لما تضمنته من تناول للمادة الإثنوغرافية عن الشعوب المستكشفة (أو ما اصطلح على تسميتها آنذاك بالمجتمعات البدائية)، في إطار من المقارنة مع المجتمعات الغربية والخروج ببعض الأفكار والأطر النظرية في فهم مسار التاريخ الإنساني ككل، وتحديد مراحل تقدم البشرية¹.

فكتابات روسو كانت تشير إلى مبادئ قد أعلنتها المنظومة الكونية المعاصرة، وإن كانت هذه الظاهرة أول ما ظهرت كانت قد إنبتت على معطيات اقتصادية، كان لمفهوم السلعة فيها محددًا رئيسيًا، " لذا العولمة هي مجرد مجال اقتصادي واجتماعي وسياسي جديد"² لكن ما تحمله هذه الأخيرة إضافة للمفهوم الاقتصادي هو ذلك البعد العالمي الذي يذوب فيه كل معايير التفرقة والتمييز بجميع ألوانها الدينية والثقافية والسياسية، يضحى من خلالها إنسان يفكر ببعد واحد.

لعل دعوة روسو لمعرفة ثقافات مختلف الشعوب والتعرف على طريقة تفكيرهم هو أسلوب يشير إلى تلك الفلسفة التي تبحث عن الشمل والجمع، على مفهوم واحد للدين والذي

¹ المصطفى الزاهد، مدخل الى الفكر الأنثروبولوجي، مجلة/فكر العربي المعاصر العدد152/153 من موقع

www.aranthropos.com.

²- روبراستون، رونالد: العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ت: أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1988، ص161.

يكون من خلال تأسيسه على طبيعته. هذا الطرح يعتبر معيار آخر يدفع بالإنسانية إلى التوحد وعدم الصراع والرفض للأخر، وهي قيم تجمع أكثر من مُسلِّمة تشير إليها مصنفاته على أنها تدعو لنوع من العالمية توحد أكثر من أن تفرق. فما يبحث عنه الناس جميعا و ما هو دافع كل أفعالهم و ما يرغبونه في ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة¹.

قد يكون هذا البعد هو بعد أقرب منه للسياسة، أي من رابط آخر، فالمواطنة العالمية هي تلك المواطنة التي تركز على مبادئ طبيعية تشترك فيها الإنسانية وتصور تلك القيم قوانين النظام السياسي المعتمدة في الدول²، لكن رغم هذا فيجب الاعتراف بصعوبة تحقيق مبادئ المساواة والعدالة بين الأفراد في ظل أنظمة السياسة المختلفة بما فيها الديمقراطية، حتى ايمانويل كنت عندما يستعير لفظ الإنسان الكوني فإنه " يحصر الاستعمال السياسي للعقل وممارسة المواطنة في الملاكين فقط. أما المأجورون والخدم والنساء، فلا يمكنهم أن يكونوا مواطنين"³.

إن الحديث عن المواطنة والعولمة لهو أمر يستدعي التمعن قليلا في هذه الثنائية لما من وضوح التباين الجلي بينهما، فالمواطنة تبحث في مواضيع تتعلق بشؤون الهجرة والمشاركة السياسية وغيرها من المواضيع ذات الطابع السياسي أو علاقة الفرد بالدولة وبالنسيج الاجتماعي ككل الذي يسعى إلى إذابة الطبقة مهما كان مصدرها، أما فيما يخص العولمة فإنها تبحث عن واقع الاقتصاد وتسريع وتيرة السلع الإنتاجية حتى وإن خلق ذلك نوعا من التفاوت الاجتماعي.

¹ ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة 1984، بدون طبعة، ص 257.

² لتفصيل أكثر أنظر بك أوليش، هذا العالم الجديد.. رؤية مجتمع المواطنة العالمية، تر أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بط، ص ص 168 177.

³ - بوبكري، محمد: الديمقراطية في زمن العولمة، مرجع سبق ذكره، ص 13.

لذا فالعولمة بتلك المعايير تشكل تهديدا على قيم المواطنة ومعارضة لها في كثير من الغايات، المواطنة تسعى إلى الحماية الاجتماعية وصون قيم الولاء والانتماء للوطن وقيمه¹، أما العولمة وما تدعوا إليه من التحرر الاقتصادي قد أفرزت سلبيات كثيرة، جعلت من المعطى المادي أقوى وأكثر أثرا من التماسك الوطني القائم على روح الولاء والوفاء لقيم البلد والإنسان بصفة عامة، لذا عززت الثورة الإعلامية المعاصرة من هذا التشتت الوجداني وغلبت المصالح الفردية المتمثلة على الأقل في الشركات المتعددة الجنسيات وكذا أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة، فتعدى هذا النمط التسلبي كل قيم المواطنة والإنسانية، ولعلنا لا نحتاج إلى براهين على هذا القول، لأن الواقع يعزز تلك الشواهد، فحروب تعلن وشعوب تهجر من أجل الهدف الاقتصادي والسيطرة على مقدرات الأمم والشعوب وغيرها من المسائل التي يقوم عليها إرهاب العولمة اليوم لا يخرج عن تقويض مسلمات المواطن التي تسعى لتحقيقه بعض أنظمة اليوم السياسية.

لذا وتحت وطأة تلك التجاذبات أضحت موقعة المواطنة في ظل تحديات عولمة اليوم أكثر من ضرورة لتوضيح حدود التقاطع والتعارض بينهما من زاوية الاشتراك في اتخاذ القرارات في مختلف المؤسسات² ومن خلال تلك الأفكار نحدد فهم روسو لتلك الجدلية، ألم يقل روسو بأن الملكية شر؟ والعولمة كما نعلم ذات طابع اقتصادي تشكلت نواتها الأولى مع ظهور الرأسمالية، لذا وضع المشكلة في إطارها العام كان مع فيلسوف الحرية روسو. وقد حدد مع ذلك أبرز شروط التملك التي في الغالب لا تضر بالغير وتراعي المصلحة العامة حتى في حالة غياب التشريعات القانونية، " لا بد من شروط لإجازة حق المستولي الأول على أرض ما، وهي أولا: ألا تكون هذه الأرض معمورة بأحد، ثانيا، ألا يستولي الإنسان

¹ أنظر محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 148.

² السيد ياسين، المواطنة والعولمة، مركز الأهرام للدراسات الإستراتيجية والسياسية، القاهرة، مصر، موقع:

منها على غير المقدار الضروري لعيشه، ثالثا ألا تحاز بمظهر فارغ..¹. فتلك جملة القواعد التي تنظم مسألة التملك والتي تعتبر من أبرز المحددات الاقتصادية، ومن هذه النقطة ستتوضح الرؤى أكثر عند العودة لتحديد مفهوم العولمة ثم تقاربها أم رفضها لقيم المواطنة وبذلك تكون الجدلية بين المفهومين أكثر دلالة ومعنى.

¹- روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، مصدر سبق ذكره، ص39.

المطلب الأول: مفهوم العولمة

1/1 العولمة بين الدلالة والمعنى:

في معجم وبستر Webster الإنجليزي تعرف العولمة على أنها اكتساب الشيء طابع العالمية، أي جعل نطاق تطبيقه - الشيء - عالمياً، و هو نفسه ما تحاول المعاجم الفرنسية طرحه، فالعولمة Globalisation هي أن يصبح الشيء عالمياً Mondial أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن أي مراقبة¹.

إلا أن هناك رأي آخر يجد في العولمة ترجمة من اللغة الإنجليزية لكلمة Globalization و التي هي في الأصل اسم صفة ل Globe أي الكرة الأرضية²، لذا فإنه لدى ترجمتها للعربية اتخذت ثلاث مسارات هي الكوننة و هي أوسع من اسم الصفة الأول ثم الكوكبة من كوكب، إلا أن اتحاد صيغة فوعلة تفيد وجود فاعل و هذا ما تحاول صيغة Zation في الإنجليزية ايضاحه. أما في اللغة الفرنسية فإنه صيغة Ism في Globalism التي تعني العالمية³. و سينقل الى اللغة العربية بأسماء هي: الكونية و الكوكبية و الشمولية أو الشوملة، Planétarisation، والعولمة⁴.

وعليه فان العولمة لفظ يطلق بغرض تأكيد التغيرات التي طرأت على المنظومة الدولية العالمية والتي أضحت تسير وفق قطبية أو اتجاه واحد يهدف بشكل عام إلى " توحيد العالم وإخضاعه لقوانين مشتركة تضع قيوداً على ممارسة السيادة القطرية " ⁵ وهذا ما يعني أن

¹ الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1997، ط 1، ص 136.

² منير البعلبكي، المورد إنجليزي - عربي، بيروت، ط7، 1974، ص 390.

³ خضير عباس الندوي، العولمة (المضامين...الدلالات)، مجلة الحكمة، العدد 16، السنة الثالثة، بيت الحكمة، بغداد، 2000، ص 46.

⁴ عبد الحكيم صايم، هواجس فلسفية في التراث و الفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، ط1، 2001، ص64.

⁵ - درويش، محمد أحمد، العولمة والمواطنة والانتماء الوطني، دار عالم الكتاب، القاهرة مصر، ط1 2009، ص11.

السيادة الوطنية للدولة مهددة تحت إكراه النظام العالمي التي تفرضه العولمة، وأن قرارات المجتمعات لم تعد حرة في اتخاذها أو صياغتها حتى بما يتوافق مع خصوصيتها أو هويتها المشكلة لها، مادام أن هناك نظام متسلط في باطنه يفرض ويحاسب ويسعى لإذابة كل خصوصية كانت خاصة فيما يخص البلدان الضعيفة التي لا تمتلك أساليب الرد الاقتصادية أو العسكرية، وكذا الأساليب الفكرية التي تستطيع من خلالها صيانة هويتها الثقافية.

قد برزت "معطيات جديدة في القانون الدولي تشير إلى الحقوق الجماعية مقابل الحقوق الفردية، وتشير إلى الحقوق الثقافية وحقوق الأقليات"¹، فهذه المواضيع تضحى وسائط ضغط لمواطنة اليوم بالنسبة لمجتمعاتنا التي تظل تحت رحمة النظام العولمي الجديد، وما يزيد من تعقد الوضع هي تلك الأساليب والطرق التي توظف من خلالها وفي مجالات متعددة، لذا كلما ازداد الاستعانة في توظيف هذه المفردة بصيغ متنوعة كلما اكتنفها الغموض أكثر.

وعليه "تحاول العولمة الخروج على فرضية تواجد دول متعددة وشعوب متعددة وحدود وحواجز ولوائح وأنظمة قيمية متعددة ورغبات مختلفة وسلطات وطنية متعارضة في غاياتها ووسائلها، تبنى العولمة على فرضية ضرورة إفساح المجال لتيارات السلع والخدمات ورؤوس الأموال والإفرازات المتطورة للعقل البشري والرموز المستقرة والافتراضات التي اكتسبت مصداقية الحقيقة (كالديمقراطية والحرية والمساواة)"² وهذا ما يجعل أنظمة اليوم في كثير من الدول ينظر إليها على أنها أدوات تنفيذ أو وحدات تابعة لقيم العولمة، وما لسياسات تلك الشعوب سوى الإقتداء وتتبع قوانين العالم كما تصاغ، وعليه تكون المنظومة العالمية في جميع مجالاتها الثقافية أو السياسية أو الاقتصادية على نمط واحد موحد كما أنتج أصحاب دوائر القرار في العالم المتقدم، وهذا ما يجعل الكثيرين ينظرون للعولمة على أنها

¹ - عبداللطيف كمال، مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، مرجع سبق ذكره، ص52.

² - درويش محمد أحمد، العولمة والمواطنة والانتماء الوطني، مرجع سابق، ص11.

مخاطرها كلها، ولعل أخطر آثار هذه الفلسفة " هو ما يتصل بإقحامها للأنظمة القيمية والثقافية والقيم الحضارية لشعوب العالم في مفهوم العولمة وتحت ادعاءات التوحيد الثقافي، مما يؤدي إلى تصدع الهوية التي تختلف عنها مما يؤدي إلى إضعاف الشعور بالانتماء الوطني" ¹. لعل فلسفة الانتماء والاعتزاز بقيم الوطن التي كانت حاصلة ومنتجة إلى التأكيد إبان القطبية الثنائية قد عرفت نكوصاً بعد تفكك المعسكر الشرقي بقيادة الإتحاد السوفيتي، وتحولت المنظومة العالمية إلى نمط فكري يصهر في بوتقته كل التعددية القائمة والممكنة. لذا يرى كثير من الملاحظين لشأن الدولي خاصة في تحولاته الحاصلة على أن مفهوم العولمة " لا ينتمي إلى حقل معرفي معين، لكنه ينتشر بصورة واسعة في كافة الحقول المعرفية، وهو مفهوم مركب ذو أبعاد متعددة (اقتصادية/سياسية/ ثقافية..)" ².

لذا فإنسان اليوم قد ينظر له على أنه يحمل القيم العالمية حتى وإن كانت تتضارب مع خلفيته الفكرية والثقافية التي استمدها من بناته الثقافية، ونفس الغاية التي أرادت فلسفة روسو من خلال جعل الإنسان " في مساواة/تواصل/ انسجام/تعاون/ سلام دائم مع جميع إخوانه من بني البشر" ³.

لكن تبلور هذا المفهوم بصورة أكثر وضوح بعد سقوط جدار برلين كعلامة لزاول النظام الثنائي وبروز القطبية الواحدة، ليس معناه أن العولمة بدأت مع هذا الحدث، لأن الأمر أبعد من ذلك حتى وإن كان البحث عن الأصول الفكرية التي شكلت لنا هذه الظاهرة في العلوم الاجتماعية قد لا يكون مجدياً، بما أن الوقائع تثبت أنها نتاج داخلي للفلسفة

¹ - درويش محمد أحمد، مرجع سابق، ص 12.

² - دياب، قايد: المواطنة والعولمة، تساؤل الزمن الصعب، مرجع سبق ذكره ، ص 278.

³ - عيدان، عقيل يوسف: التنوير في الإنسان، مرجع سابق، ص 15

*- شركة متعددة الجنسيات: هي شركة ملكيتها في الغالب تخضع لسيطرة جنسيات متعددة كما يتولى إدارتها أشخاص من جنسيات مختلفة وتمارس نشاطها في بلدان أخرى متعددة، بالرغم من أن استراتيجيتها وخططها تتسج في الدولة الأم الرئيسية، لكن نشاطها يتعدى هاته الدولة الأم ، أي الحدود الإقليمية أو القطرية إلى دول أخرى .

الرأسمالية المعاصرة، وتنبلور بصورة أبلغ في الشركات المتعددة الجنسيات* وقد يعتبر هذا نوع من النمط الاقتصادي هو الحلقة التي ستسيطر على الحضارات الإنسانية في السنوات القادمة. وبالعودة إلى معنى العولمة مجددا نعاود التذكير أنه من الصعب إيجاد تعريف جامع لها، وقد تتجلى هذه الصعوبة بالتحديد في رؤى المفكرين المختلفة النابعة من التمايز الإيديولوجي لكل منظر وكذا اتجاهه الفكري، ومهما يكن فإن العولمة هذه اللفظة " تعني جعل الشيء كونيا أو شاملا للعالم بأكمله، سواء من حيث النطاق، المدى أو التطبيق، الاستعمال أو جعل الشيء منتشرا في كل أنحاء العالم world wide أما الصفة global فيعني كروي مدور أو صفة تتعلق ب (أي تشمل العالم بأكمله في الرؤية والتطبيق) أو تنتشر تتمدد في العالم بأسره. وهكذا تعني العولمة الفعل أو التصرف الذي من خلاله يصبح الشيء كونيا، أو الشرط الضروري لجعله كذلك"¹.

فالعولمة مبدئيا وكما هو واضح تهدف أوهي كذلك نوع من التعميم الحاصل أصلا أو تسعى لتعميمه إما فرضا أو طوعا ليصبح شاملا في العالم بأسره. كما نجد بعض التعريفات من طرف مفكرين عرب يحاولون الإحاطة بهذه الظاهرة على غرار المفكر صادق جلال العظم الذي " يرى أن العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للرأسمالية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وفي سيادة نظام عالمي للتبادل غير متكافئ"² فالعولمة وفق لهذه المعطيات ستقهر المتعدد حتى يصير في وحدة وتمحق المتنوع حتى يذوب في النموذج، وتضحى بذلك البشرية على نمط واحد في كل شيء، وهذا ما جعل الكثير من الدارسين يقفون على تردد من هذه الحالة أهي حالة صحية أم مرضية؟.

ولعل في تضارب الحكم عليها- العولمة - معطى ناتج كما أسلفنا للخلفيات المتعددة للقرآن فالتعريفات المعطاة لها وصلت الى حد ألف و سبعمائة (1700) تعريف حسب

¹ - دياب قايد، المواطنة والعولمة، تساؤل الزمن الصعب، مرجع سبق ذكره، ص278.

² دياب قايد، مرجع سبق ذكره، ص 279.

البعض¹، ، وكذا للقيم التي تحملها هذه الشخصيات، فينحوا بعضهم إلى اعتبار العولمة ميلاد لبداية أفول الحضارة وسقوطها وهدر إنسانية الإنسان وجعلها كائنا ماديا يخضع للنمط التسليعي، أو جعل كل القيمة في عالم الأشياء. كما تشكل قهرا وتهديدا مباشرا لأبرز قيم المواطنة وهي قيمة الاختلاف.

أما فيما يخص الطرف الثاني فالعولمة بمثابة الجنة الموعودة التي تتحقق على أرض الواقع وبقيمها فإنها تقضي على وازع أو وخز الضمير الذي يكون مرده لسلطة مفارقة في غالب الأحيان على غرار الأوامر الدينية أو ما ترسخه العادات الاجتماعية، وتجعل أفرادها ينعمون بالمساواة العالمية التي تجعل البشرية على مستوى واحد من التفكير والعيش، "الفتاؤل يسود الانسانية في النهاية وأنها تسمو فوق الحدود القومية، وذلك بانتقالها نحو ثقافة ومجتمع عالميين"². وإن كان هذا ما تصرح به فلسفة العولمة ظاهريا لكن قد يكون أبعد من هذه الشعارات واقعيًا، فعلى أرض الواقع نجد امتداداتها في مجالات مختلفة وتتجلى في مجموعة من الظواهر.

للعولمة أبعاد مختلفة³ يمثل كل بعد منها استعمال كيفية لها وتتحدد حسب المصالح المبتغاة والمراد تحقيقها، فجميع المجالات معنية بها خاصة مع وجود الشبكة الاتصالية التي تجعل من العالم الكوكبي فقط على شكل قرية، فالعالم عبارة عن أسرة واحدة يتلقى كل شيء دفعة واحدة ويتأثر بها سلبا وإيجابا، لذا ليس صحيح دعوى أن عزل الدول لنفسها ممكن أو أمر سهل التحقيق، فحتى الأنظمة المستبدة والدول التي تعتبر أنها ضد قيم العولمة باستطاعتها حماية أفرادها من الثورة الإعلامية الهائلة وهذا التدفق المتواصل لأحداثها وعلى

¹ مصطفى عبد الغني، المثقف العربي و العولمة، بدون طبعة (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب) 2000، ص 18.

² - بانفيلد، إدوارد سي: السلوك الحضاري والمواطنة، مرجع سابق، ص 222.

³ إن العولمة انتقلت عبر ثلاث قرون في ثلاث تمثلات عسكرية سياسية ثم اقتصادية في الراهن المعاصر. أنظر مركز دراسات الوحدة العربية، العرب و العولمة، المرجع نفسه ص 35. أو السيد ياسين، العولمة و الطريق الثالث، ميرت للنشر و المعلومات، القاهرة 1999، ص 18.

شتى المجالات، وأبرز تلك المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. " فالطفرة الإعلامية الحاصلة نتيجة التقدم التكنولوجي، وما يترتب عنه من نتائج داعمة للعولمة. كما أصبح مطلب حرية التفكير والتعبير وإعداد الرأي، عنصرا مركزيا لكل الذي يؤمنون بمواثيق حقوق الإنسان"¹

يعد العامل الاقتصادي في حضارة إنسان اليوم على درجة بالغة من الأهمية وكيف ذلك. والعولمة نفسها ما هي إلا نتاج لتلك الثورة الاقتصادية التي عرفها العالم بفعل التأثير الذي أفرزته الفلسفة الرأسمالية المدعمة للحرية في شقها الاقتصادي والتجاري، ولعل قيمة وأهمية هذا العامل هو الذي أجج من حركة الصراع بين الدول أو بالأحرى بين شركات المتعددة الجنسيات والدول ذات المقدرات الطبيعية الطاقوية منها بالخصوص، وعلى هذا تسير الأيديولوجيات السياسية المعاصرة بلغة ثانية.

إن سياسة اليوم هي رهينة لمطالب واحتياجات الشركات الكبرى الاقتصادية المتعددة، وبالتالي نحن أمام حالة عدم استقلالية القرار السياسي فهو خاضع لأجندات أصحاب رؤوس الأموال²، ومن ثم ذلك المواطن الذي يختار وفق الشرعية الديمقراطية هو في آخر المطاف خاضع بصورة غير مباشرة لسلطة أخرى هي سلطة الشركات المتعددة الجنسيات، بمعنى أن حرية الإنسان المواطن هي محل ارتياب في نظام عولمة العالم اليوم، لذلك نجد "هيمنة المالي على الاقتصادي والاجتماعي على السياسي (وفي صلبها جميعا المواطنين) دونما اعتبار يذكر للدولة أو للحكومات أو للسيادة والحدود"³ وهذا ما يقودنا للتساؤل حول هذه الجدلية ومدى حدود التعارض والتكامل بينهما.

¹- عبد اللطيف، كمال: مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، مرجع سابق، ص، ص 97/96.

² إن العولمة حسب "دافيد.س. كورتي" نقل سلطة التحكم والموارد والأسواق و الثقافة من الناس و المحليات و الحكومات إلى أسواق المال والشركات المتعددة القومية". أنظر دافيد.س. كورتي، العولمة و المجتمع المدني، ترشوق جلال، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999، ص 45.

³- جرار أماني غازي، المواطنة العالمية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط 1، 2011، ص 122.

هل السيادة الوطنية اليوم للدولة بصفة عامة قائمة ومستقلة أم أنها مهددة تحت عالمية وشمولية النظام العولمي الذي يفرض وجوده بدون أدنى شك؟ كما أن المواطنة كقيمة إنسانية كبرى ناضلت البشرية لبلوغها على فترة ليست بالقصيرة في تحقيقها وبذلت الكثير في تجسيدها من العهد الأثيني إلى فلاسفة العقد والمرحلة الأنوارية إلى الفلسفة المعاصرة من خلال اجتهادات كثيرة حاولت أن تقوي حقوق الإنسان وتعزز من مكانته على جميع المستويات، أضحت اليوم مهددة بل بالنكوص كلياً على تلك المبادئ، وبالتالي مواطنة اليوم التي كانت نتيجة جهود متواصلة هي تحت رحمة قيم العولمة، فهل هذه الأخيرة تقوض قيم المواطنة؟ أم هي تفعيل وتثبيت لها مجدد؟

2/1 العولمة والسيادة الوطنية:

ينطوي هذا العنوان على فكرة رئيسية مفادها أن الدولة بدأت تهتز أركانها وتتقلص سلطتها على المجالين الداخلي والخارجي، فاسحة المجال للاعبين جدد يمتلكون سلطة القرار ويظهرون كبديل لسلطة الدولة نتيجة امتلاكهم للموارد المالية وبالتالي يتحكمون في عجلة الاقتصاد الذي يعد من أبرز العوامل الفاعلة في مشروع قيام أي دولة. وهذا ما يظهر جانب من صحة ما ذهب إليه بنيامين كونستون (1767-1830) في أنه "لا توجد السيادة إلا على نمط محدود و نسبي"¹

شهد عالم اليوم انفلات الاقتصاد نفسه من الدولة بعدما كان يشكل عامل الرفاه لمواطني هذا البلد، فإذا بالشركات المتعددة القوميات تتجه خارج البلد الأم لأن تفتح اتجاهها آخر يكون الفرد صاحب الانتماء لهذه الشركة محروماً من أرباحها، وبالتالي الغرض الذي قامت من أجله الدولة أضحت مهدداً بفعل الامتداد الذي تفرضه حركية العولمة في شقها الاقتصادي أكثر، والتعريف الكلاسيكي الذي ورثناه عن المعلم الأول أرسطو والقاضي

¹Benjamine costante, De la liberté chez les modernes

من مقال زهير خويلدي، نظرية السادة بين المطلق و النسبي، من موقع WWW.ARABTINES.COM.

بتحديد الهدف الذي من أجله تنشأ الدول لم يبق محافظا عليه في زمن عولمة اليوم، ألا وهو السعادة¹ عن طريق تحسين ظروف العيش للأفراد. من خلال الحياة الديمقراطية التي " تيسر من الناحية الاجتماعية أسباب العيش الرغد لجميع أفراد الشعب وإزالة الفوارق الطبقيّة"².

لكننا نلمس تراجع قدرة الدولة على تحقيق التماسك الداخلي والوحدة بين أفراد الشعب الواحد، خاصة بعد تعميم السلع الى درجة أننا لا نستطيع أن نميز بين دولة عن أخرى³. إضافة الى المظاهرات المنندة بالأوضاع الاجتماعية والمعيشية لأفرادها في جميع دول العالم اليوم - لكن بدرجات متفاوتة -، ولعل ما حدث للشارع العربي في السنوات الأخيرة والذي دعي بالربيع العربي يعد جزء من التأثير الذي أفرزته العولمة اليوم.

إن هذا الحراك اليوم كان من جراء سوء التسيير لواقع تدهورت فيه حياة المواطن إضافة لدور الدولة السلبي في التعاطي متطلبات شعوبها، فتحوّلت المطالب من اجتماعية والدعوة لتحسينها إلى مطالب سياسية تبحث عن قيم جديدة تتعلق بالحرية و ديمقراطية الدولة في جميع مؤسساتها.

عموما أكثر القراءات وحتى الواقع في كثير من الأحيان يثبت تراجع دور الدولة الرهيب أمام اكتساح العولمة اليوم لكل المجالات، وتنامي دور المنظمات الغير حكومية التي أصبحت تمتلك القرار وتؤثر في سياسات الدول، كل هذه الشواهد جعلت الكثير يعتبر أن سيادة الدولة بما تعنيه هذه المفردة من معنى لم تعد كذلك، " فالليبرالية الاقتصادية تتعارض مع سيطرة الدولة على وسائل الانتاج... إشاعة جو من التنافس بين العمال قد يؤدي أحيانا

¹ ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة 1984، بدون طبعة، ص 257.

² - جرار أماني غازي، المواطنة العالمية، مرجع سبق ذكره ، ص،ص68/67.

³ عبد الحكيم الصايم، هواجس فلسفية ، مرجع سبق ذكره، ص 69

إلى الاستغناء عن بعضهم، حذف الخدمات العمومية جزئياً أو كلياً، الأولوية الأولى للاقتصاد"¹.

ربما كانت كتابات روسو تحرم إن صحة العبارة العبث بالسيادة وجعل تجزئتها أو تقسيمها تحت أي داع غير واردة، بالرغم من إيمانه ببعض الأفكار التي تقر بعالمية الإنسان وحقوقه، لكن لا نعتقد أن استشرافات روسو كانت تتوقع مصير العالم اليوم بهذه الصورة، وإن كان قد سلم بأن المدنية وتطور الفنون والعلوم سيقود البشرية إلى الضياع. حقيقة أن غاية نشوء المجتمعات هي التوافق على الخير المشترك بالرغم من تضاد المصالح الجزئية للأفراد لكن حتمية وجود مجتمع متماسك هي واردة وضرورية في الآن نفسه، وهذا ما يضمن السيادة للدولة على أفرادها، " لهذا السبب الذي جعلها غير قابلة للتنازل هو عينه الذي يجعلها غير قابلة للتجزئة "² لكن وعكس هذا الاتجاه نجد أنصار الدولة القومية الذين يؤمنون بدور الدولة الثابت والرئيسي في قيادة المجتمعات والسيطرة على الشعوب وتحقيق لهم متطلبات العيش الكافية السياسية والاقتصادية والاجتماعية على قدر من المساواة، ولا يعني في نظر هؤلاء أن تعدد وظائف قوى العولمة هو بمثابة تفويض لمسؤوليات الدولة بل بالعكس لازلت هذه الأخيرة تحافظ على نفس قوتها وقدرتها في سياسة أوضاع شعوبها، بل بالعكس " إن المتغيرات السياسية والاقتصادية منحت الدولة دوراً جديداً، حيث إن عدم وجود الدولة يعني عدم وجود حقوق الإنسان، وعدم وجودها يعني الرجوع إلى قانون القبائل والعشائر والطوائف "³.

¹ - ولديب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، مرجع سبق ذكره، 132.

² - روسو جان جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ت: لبيب عبد العزيز، مصدر سبق ذكره، ص، ص 106/107.

³ - حيدر محمود، الدولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، بيروت الريس، للكتب والنشر، لبنان، 2004، ص 100.

إن هذه الحجة تتطوي على جزء من الحقيقة لكن في مجتمعات معينة و ليست قاعدة ثابتة تجري على نفس الشكل، إن التدخل العسكري للقوى الكبرى المدفوعة بغرض تحقيق مصالح شركاتها العالمية على الدول الصغرى عجل برحيل مفهوم الدولة وأحل محلها الفوضى ومنطق القبيلة والطائفة، و بسبب تحول مصادر شرعية السلطة، من شرعية تقليدية إلى شرعية الأداء الجيد بفعل التغيرات المالية، و بسبب ضعف المواطنين في قدرة دولهم على حل المشكلات الجديدة، فإن هذه أدى إلى وجود أزمة سلطة¹، لكن الأمر الذي لا يخفى على احد أن دور الدولة المعاصرة يشهد تراجعاً ملحوظاً مع هيمنة الطابع العولمي على العالم، أي أن الكوبية ماضية في تحجيم دور الدولة التي اعتبرت مع هوبز التتين الذي يلتهم أي سلطة أخرى تضادها في الوجود والسيادة، كما أن هذه السيادة التي جعلتها فلسفة روسو دليل على قوة وتماسك الدولة هي في زمن العولمة منقسمة على نفسها تبحث لآليات توحد تكفل لها ضمان الاستمرارية وبالتالي المحافظة على دور الطبقة المحرومة في ظل تيار يؤمن برؤوس الأموال على حساب الحقوق البسيطة للفرد، وأرقام المنظمات الدولية التي تصدر سنويا حول رجال المال الأثرياء بالموازاة مع استفحال ظاهرة الفقر في العالم برهان قاطع على سوء المدنية وعلى عولمتها الظالمة. كما نشاهد " في الواقع المتغير للمجتمعات الحديثة، حيث يسود التشطي الاجتماعي والثقافي ويتأكل الاجتماع حول نسق القيم القديمة"² فبعد هذا هل يمكننا القول أن المواطنة في خطر؟

إن تسليمنا بهذه المفاهيم الجاهزة المقدمة لنا من الطرف الأخر، وكما أراده هو، أي أصحاب القرار في العالم لهو خطأ كبير ينم عن ضحالة واضحة وعلى مبدأ تسليمي لكل ما هو دخيل أو أجنبي على أية أمة كانت. ولعل تلك المفاهيم المزدوجة الدلالة والتوظيف لهي أخطر تلك الأدوات التي يستعيرها عالم اليوم.

1- غزلاني وداد، العولمة و الارهاب الدولي بين آلية التفكيك و التركيب، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، كلية الحقوق

والعلوم السياسية، السنة الجامعية 2010/2009، ص 77.

2- ديلب قايد، المواطنة والعولمة، مرجع نفسه، ص 285.

ألشنا في معركة مفاهيم حقيقية كما عبر عن ذلك المفكر الجزائري الراحل عبد الله شريط حينما أفرد في مصنفاته كتاب كاملا معنوننا بهذا الشكل يشرح فيه خطورة الموضوع على الواقع الجزائري بالخصوص¹، وإن كانت للفكرة وضعا عالميا، حتى فلسفة اليوم تعود أهميتها لإنتاج المفاهيم، أو وظيفة الفلسفة هي إنتاج المفهوم. وما يلفت الانتباه لهذه الجزئية هو ذلك النقاش الذي يبدوا متعارضا في أحيان كثيرة بين دعاة العولمة ومناوئيهما، وكل يرفض أو يثبت وفق خلفياته، فهي تارة " تعمل على تحطيم الحدود بين البلدان والقضاء على كل أشكال السيادة وكافة الخصوصيات المحلية. إنها تعبر عن إرادة تحويل العالم إلى أرض واحدة موحدة يحكمها التبادل الحر، كما أنها تدعي أن وازعها هو سيادة مبادئ حقوق الإنسان و الديمقراطية على الكرة الأرضية. وهكذا يعتقد دعاة العولمة بأن أي مقاومة تكون ناجمة عن تمسك المجتمعات التقليدية بهويتها وانغلاقها على ذاتها، الأمر الذي يعدونه سرا في ذاته² فهذا الانتصار الأحادي لكل لموقفه مرده في الأساس وحسب الكثير من المفكرين إلى ذلك النقاش حول موضوع العولمة المنحرف أصلا عن هدفه حيث لا نجد اتفاقا بين الطرفين في الحوار على موضوع واحد أو الشيء نفسه، لأن معنى الفهم الذي يقودنا إليه تحليلات كل طرف هو أن المدافعون على نمط تلك العولمة هم في الحقيقة ينتصرون إلى ليبرالية متوحشة، أما الاتجاه الآخر فيعتبر هذا الأمر عبارة استراتيجية غزو مدبرة، وما يحيل إلى الغموض هو إعطاء لفظة العولمة mondialisation نفس الدلالة وتأخذ بنفس المعنى مع مصطلح كوني universel. لذا نجد العالم الفرنسي بودريار Baudrillard* يقدم لنا تمييزا مهما في هذه النقطة ويسوق اختلافا بين اللفظتين، بحيث يقول: " لا تناظر بين العولمة والكونية universalité بل إن الواحدة تقصي الأخرى.

¹ إن المعركة عند عبد الله شريط هي معركة إنتاج : إنتاج ما يسد حاجتنا المادية و العقلية . عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر، ط2، 1981، ص304.

² - بوبكري، محمد: الديمقراطية في زمن العولمة، مرجع نفسه، ص121.

*- جان بودريار (jean Baudrillard): مفكر فرنسي ولد عام 2007/1929، فيلسوف ومنظر ومترجم واجتماعي يعد من مفكري التيار ما بعد الحداثة ما بعد البنيوية، تأثر بفكر كارل ماركس ودو سييسير وشتراوس، من أبرز أعماله: نظام الأشياء، التبديل الرمزي والموت، استراتيجيات قاتلة، وهم النهاية وغيرها.

فالعولمة هي عولمة التقنيات والسوق والسياحة والمعلومات. أما الكونية، فهي كونية القيم وحقوق الإنسان والحريات والثقافة والديمقراطية. ويظهر أن العولمة لا رجعة فيها، أما الكونية في طريق الزوال ¹ وهذا ما يوحي حسب هذا القول على أن العولمة ببعدها التقني و المعلوماتي أمر شبه محسوم فالبشري لن تتخلى عن التقنية وسيطرة الآلة ومن ثم الامتداد التجاري، أم مسألة الحقوق والحريات هي مشكلة ستزيد في إنهاك المجتمعات وإضعافها لا تعزيزها فيها لهذه القيم، لأن المجتمع الغربي يعتقد بكونية تقنياته كما يقول المفكر الفرنسي مارسيل غوشيه *marcel gauchet* * وعليه لا يترك " الاختيار لغيره من المجتمعات الأخرى، وذلك بإرغامها على اعتناق معتقداته هاته جملة وتفصيلا والتخلي عن تاريخها وثقافتها. لكن لا يمكن أن يتم تبني القيم الآتية من الخارج، والتي تقدم من حيث كونها قيمة كونية، إلا إذا اقتنع الفرد بذلك وتبناها بقرار نابع من داخله. لكن العولمة تنتج عقلية تجارية ونزعة فردية وخيبة أمل ² أي يتحول مع فلسفة العولمة التجارية لا تبيع المنتجات فقط، بل تحاول أن تصبغ على أشياءها التي تسوقها رمزا معيناً، فغدت السلعة لا تقتنى على أساس قيمتها التسلية وجودتها ونوعية هذه البضاعة بل على أساس أنها نوع من الانتماء والتفوق على الغير، لذا حسب غوشيه قد لا تكون هذه القيم نابعة ن الوجدان بقدر ما هي استلاب للخصوصية ولكرامة الفرد وصهرهم في نتاج ثقافي جديد، " لذا عندما فتحت شركة الأحذية " نايك" Nike محلات تجارية في هنغاريا وبولونيا في بداية التسعينيات، فإنها لم تراهن على نوعية منتجاتها لدخول هذه الأسواق، لقد كانت تبيع رموزاً لا يرى الشيوعيون فيها سوى تفوق الغرب... وهكذا يصبح اقتناء البضاعة انتماء وهمياً لهويات رمزية *identités*

¹ - بوبكري محمد، الديمقراطية في زمن العولمة، مرجع نفسه، ص122.

* - مارسيل غوشيه: فيلسوف ومفكر فرنسي معاصر يعمل مديراً للدراسات العليا للأبحاث في العلوم الاجتماعية ومركز الأبحاث السياسية ريمون أرون، من أهم مؤلفاته: فك السحر عن العالم، التاريخ السياسي للدين، الدين في الديمقراطية وغيرها

2- بوبكري محمد، الديمقراطية في زمن العولمة، مرجع نفسه ، ص123.

symboliques ، وتفوق هذه القيمة الوهمية على القيمة بحصر المعنى¹، وفق هذه المعطيات تغيب الرؤية الواضحة في الحكم على العولمة وموقفها من مسألة الهويات.

المطلب الثاني: المواطنة ورهانات العولمة

1/2 المواطنة والعولمة/ فرصة إثبات أم لحظة فناء:

إن جدلية العلاقة بين المواطنة والعولمة أضفت على الساحة السياسية اليوم مفاهيم جيدة مثل المواطن العالمي و العدالة في شكلها الكوسموسياسي وهو ما سيجعلنا نتطلع الى مؤسسات سياسية بتصور كوسموسياسي للعدالة²، لي طرح السؤال مجددا هل تشكل عولمة الألفية الثالثة خطرا حقيقيا على المواطنة؟ أم أنه مجرد تهويل، وبالتالي لا خوف على المكتسبات التي وصل إليها مواطن اليوم؟

إن هذه التساؤلات إلى إعادة النظر في المفهوم بصورته التقليدية المتعارف عليها، وهذا لأسباب مختلفة أهمها: "حركات الهجرة واسعة المدى اختيارية أو قسرية، وانتقال للعمالة من قطر إلى آخر، بل من قارة إلى أخرى، وسواء كانت شرعية أو غير شرعية. كذلك تفتت المجتمعات وانقسام الدول وانفصال الأقليات، والمطالبة المتزايدة بالاعتراف بالحقوق الثقافية، والمعارك الطاحنة للدفاع عن الهوية، كل تلك العمليات المعقدة التي بسطت نطاقها في أرجاء متعددة من المعمورة، كانت وراء اهتزاز مفهوم المواطنة التقليدي و بروز الحاجة إلى صياغات جديدة لهذا المفهوم القديم بحيث تتكيف مع الواقع المتغير للمجتمعات الحديثة"³.

ليس سرا القول بأن المواطنة مهددة اليوم من طرف عولمة تكتسح الحدود بفعل الثورة الحاصلة في مجال الاتصال، لكن ليس هذا التغير سلبيًا دوما فقد تكون فرصة المواطنة في

¹ - بوبكري محمد، المرجع نفسه، ص124.

² -ويل كميلش، مدخل الى الفلسفة السياسية المعاصرة، تر منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا تونس ، ط1، 2010، 392.

³ -دياب قايد، المواطنة والعولمة تساؤل الزمن الصعب، مرجع سابق، ص،ص284/285.

هذا العصر أكثر من أي وقت مضى ويضحى هذا التهديد وسيلة ايجابية وفعالة في تكريس قيم المواطنة وتوسيع مجال الوعي الدولي بالحقوق مما سهل إنشاء منظمات المجتمع المدني والمنظمات غير حكومية التي تسعى لنشر القيم العالمية التي تخص الإنسان وبالأخص مسائل مرتبطة بشأن المواطنة، هذه الأخيرة ليست مهددة فحسب بل تملك كذلك فرص للإثبات والتعميم، لذا يعتبر الكثير من الدارسين أن مفهوم المواطنة اليوم أصبح مفتوحاً أكثر خاصة بعد تراجع دور الدولة القطرية، لذا فهم هذا من طرف بعض الاختصاصيين بمثابة إعلان لموت الدولة " وخضوع كل مفردات الحياة اليومية لنظام أعلى متجاوز للحدود والحوجز الجغرافية والسياسية، أصبحت المواطنة القديمة غير فعالة ولا مناسبة، وأصبحنا نواجه قيام نوع من جديد من المواطنة في مواجهة كل من المواطنة الإغريقية، والمواطنة الحديثة، وهذا النوع الجديد هو ما أصبح يطلق عليه الآن المواطنة العولمية"¹ الذي يعني أن سوق الاقتصاد اليوم الحر يتطلب تجاوزاً للحدود السياسية التي ترسمها سيادات الدول، وهذا ما يعني التعدي على المفهوم القديم الذي نتج في الفترة الحديثة بعد اتفاقية وستفاليا 1648* " بحيث أصبحت المواطنة تعبر عن عضوية في دولة ما، تمنح صاحبها حقوقاً محدودة، والتزامات أيضاً، مما يميزه عن سائر الأفراد ممن ينتمون إلى دول أخرى، ولو كانوا يعيشون معه في دولته، وهو ما جعل المواطنة لها حدود.. هي حدود الدولة، وأصبحت الهوية التي تعبر عنها المواطنة ويحملها المواطن إنما هي انتمائه للدولة، فلا مواطنة بدون دولة"² فهذا الشعور المكرس من قبل المفهوم الكلاسيكي للمواطنة ويعزز فلسفة الانتماء هي التي تتعرض للتغيير والطمس، لأن عولمة اليوم تطمس الحدود المادية والنفسية، وبالتالي

¹ - مهرا، حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص446.

*-اتفاقية وستفاليا peace of westphalia هو اسم يطلق على معاهدتي السلام اللتين دارت المفاوضات بشأنهما في وستفاليا وتم التوقيع عليهما في 1648/50/15 و 1648/10/24 وكتبا بلغة الفرنسية، وبموجبها انتهت حرب الثلاثين عاما في الإمبراطورية الرومانية وحرب الثمانين عاما بين اسبانيا ومملكة الأراضي المنخفضة المتحدة، ويعد هذا الحدث بمثابة اتفاق أرسى مبدأ سيادة الدول.

² - مهرا، حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، 447.

تتفك الرابطة القائمة بين الفرد ودولته أو بصورة أخرى يتم إزالة " الارتباط بين الإقليم أو الانتماء لمكان محدد وبين مفهوم المواطنة، أي تنقل المواطنة من حيز المحدود (والذي كان حدوده الدولة) إلى حيز اللامحدود (العالم كله). وهو ما يجعل الطريق ممهدة لظهور صور متنوعة وجديدة للمواطنة لا ترتبط بوجود دولة أو إقليم بعينه ¹ ومادام الأمر كذلك حسب مفهومنا القديم عن المواطنة فإن الدولة والمواطنة يعد مصيرهما واحد في مواجهة خطورة العولمة مادام أن الدولة بحدودها المرسومة تضع شروطا لأفرادها كحق الإقامة أو المشاركة السياسية في إطار قوانينها التي تعزز مواطنتهم، وبالتالي الحديث عن زوال الدولة ينجم عنه التخلي عن المواطنة المكتسبة، لكن كذلك هذا الحكم الوارد يبقى نسبيا في الغالب.

رغم أن العولمة بمثابة العدو للدولة القطرية، إلا أنه ليس من صالح العولمة أن تزول الدولة، فبقائها سيوفر لنظام العولمة الكثير فقط يجب توجيه النظر لها على أنها " نظام انتقائي وليس نظاما شاملا، فهناك دائما رابحين وخاسرين في هذا النظام، والعولمة حريصة على بقاء الدولة، فإذا ما سقطت من جراء سياسات العولمة يمكن عندئذ إلقاء اللوم عليها وحدها - أي الدولة- لأنها عجزت عن تطبيق العولمة والإفادة منها مثل سائر العالم ² .

إن فشل الدولة في التناغم مع معطيات العالم الجديد وثورته المتجددة في المجال الفكري أو الاقتصادي لا يعود في أسبابه إلى العولمة ومن ثم توجيه التهم إليها، بل الأمر متعلق بالمنظومة السياسية للدولة، كما للعولمة قواعدها تتسجم في نجاحها مع مدى تبني الدولة لمجموعة من السياسات الاقتصادية والسياسية والمدنية، بحيث يصبح فرد تلك الدولة مؤهلا لاستيعاب معطيات العولمة وصورها، لذا الدور الأبرز متوقف على مدى استجابة هذه الدولة لتلك الشروط والقواعد، لكن صعوبة الأمر تكمن في التخلي عن الخصوصيات

¹ - المرجع السابق، ص 448.

² - مهراڤ حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع نفسه، ص 449.

المشكلة لثقافة تلك الأمة فالأنا هي ترسب ثقافي¹. وهذا العامل الأخير هو الذي يعده البعض الحائل عن الانتشار الشامل لهذا النظام، لكن في القراءة الأخرى لا يمكننا اعتبار هذا التمسك بالهوية الخاصة في إطار الحدود المعلومة بأنه حصانة وتماسك لهذه الدولة، لأن الدولة المنغلقة على نفسها تعد أسهل المناطق القابلة للعزلة والتحييد، فالدول الكبرى الراقية لهذا النظام " تقوم بعزل الدولة المارقة أو المعارضة للنظام وفرض عقوبات عليها دون أن يؤثر ذلك على سائر النظام في كل مكان بالعالم. لذلك يمكننا أن نقول إن العولمة تسعى - لا إلى تدمير الدولة - وإنما إلى إضعافها والحد من صلاحياتها حتى تصبح بلا أدنى خطورة على نظام العولمة، وهي تفعل ذلك عن طريق عدد من الخطوات المتزامنة مع بعضها البعض"² فالأمر شائك ولا يكفي النظر إليه من زاوية واحدة فالأسباب تختلف أو العوامل الراضية لهذه الشمولية كثيرة أبرزها الانتماء (affiliation) وكذا البعد الثقافي الذي يمثل المرجعيات الكبرى لكل الشعوب والدول وهي غير قابلة للتنازل أو التفاوض، ولعل الندوات الفكرية وتنظيم الملتقيات بخصوص الحوار بين الحضارات دليل على خطورة الموضوع والرهانات التي تعتريه، وليس غريباً كذلك أن نجد رؤى بعض الفلاسفة* تنعت هذا الحضارات بالصدام فيما بينهما ولا أمل في تقاربها، لذا لا يبقى أمام العولمة إلا توظيف أساليبها في الحفاظ على امتدادها وفرضها لهيمنتها، لذا تفهم من خلال هذا التوسع على أنها "ثقافة اختراق هدفها التطبيع مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري، وهي بذلك

¹ بورون وف . بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية الطبعة الاولى، 1986، ص 288.

² - مهراحمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 449.

* - صدام الحضارات: فكرة ترددت في فلسفة فوكوياما المشهور بكتابه نهاية التاريخ الذي يسلم به في الأخير على نجاح النظام والنموذج الغربي وخاصة الأمريكي، ورأسمالية المعاصرة تعد النظام الأبرز السائد وأخر ما توصلت له البشرية، وبالتالي تنتهي هذه النزعة إلى الأحادية والتفرد في الزعامة الدولية وإقصاء كل نقيض، كما تذهب رؤى صامويل هانجتون في كتابه صدام الحضارات إلى ذلك التناحر بين القافات المختلفة على غرار الإسلامية واليبانية والغربية والكونفوشوسية والهندوسية وغيرها، وهذا ما يعني صعوبة التخلي عن الهوية المتشكلة في المرجعية الثقافية لكل أمة.

تختلف عن العالمية التي ترتفع بالخصوصية الثقافية إلى مستوى عالمي بشكل طموح ومشروع، رغبة في الأخذ والعطاء والتعارف والحوار لإغناء الهوية الثقافية.

أما ثقافة الاختراق فتقوم على تكريس قيم أساسية أهمها الفردية وتمزيق الرابطة الجماعية، والأنانية، والحياد بالتحلل من كل التزام أو ارتباط بأية قضية فتصبح هذه العملية رديفة الاختراق الذي يجري بالصنف - المسلح بالثقافة - فيهدد سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة¹.

فثقافة الاختراق لا تقدم مشروعاً للمستقبل، فهي تقوم في عولمتها على نظام ثقافي إعلامي يصنع الذوق الاستهلاكي "2" ومن ثم تحصل عملية الاستلاب للوعي وتعطيل فاعلية العقل وجعل الفرد منقاداً تابعاً لسلطة العولمة السلبية، لذا يقر الكثير بخطورة العولمة في كثير من مظهراتها ويقر بدكتاتوريتها القهرية التي لا تترك المجال لاختيار خاصة الضعفاء، فعلى الرغم من أن المواطنة سابقة على العولمة مكانياً و زمانياً، وسابقة لها كفر كذلك وقبلها في إيجاد التفاعلات بين المجالات الثلاث الاقتصادية و السياسية والاجتماعية، فإن هذا لا ينكر خطورة العولمة على المواطنة رغم سبقها وحضورها وأهميتها في المجتمعات، فأضحت مواطنة اليوم منفعة تنتظر التغيرات التي تأتي بها هذه الفلسفة الفاعلة ومن ثم تبتكر الحلول التي تتواءم مع مطالبها، وإذا فشلت في ذلك فتعدوا منتهية القيمة والدور في مجتمعات اليوم، فالمواطنة التي تركز على جملة من المعطيات السياسية والاجتماعية هي مطالبة اليوم بتغيير مناهجها على غرار الصحة والتعليم والتربية وتتصهر في المنظومة القيمية الجديدة، منظومة تراعي الربحية والإنتاجية والمرونة وتتكيف معها، كما تتعرض الديمقراطية كذلك والتي تعد ركيزة أي نظام يعزز سلوك المواطنة لتحوير وصيغ تتجه في الهدف نفسه معها. لأن مهمة العولمة اليوم هي "إشاعة لمبادئ و قيم النظم الليبرالية وصهر ما سواها من الأنظمة فيها، بل يتعدى ذلك إلى فرضها

¹ عبد الإله بلقزيز، العولمة و الهيمنة الثقافية، عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، المستقبل العربي، مارس 1998، ص 98.

² - جرار أمني غازي، المواطنة العالمية، مرجع سبق ذكره، ص 120.

لمنظومة ديمقراطية السوق، وعلى هذا الأساس، فليس المطلوب هنا (في تصور فاعلي العولمة) إشاعة قيم الليبرالية السياسية وشفافية الفضاء السياسي، بقدر ما هو مطلوب توظيفها لفتح مجال المواطنة بما هو للاستهلاك جديد تتساوى في ظلّه مختلف الشرائح ومستويات قدرتها على الاقتناء والاستهلاك¹، كما يتباين دور المواطنة عن قيم العولمة حينما تعد بمثابة مرجعية تحافظ على التنوع والتعدد في حين تقبل الأولى التوحد في النظرة ووحدة في التمثل بمواثيق السلوك السائدة أو بالقيم الناطقة للمواثيق ذاتها².

لذا يحاول المنظرين للشأن السياسي أن يجعلوا من هذا الاختلاف تقاطعا بينهما وتكون مواطنة العولمة أي دمجها بقيم المواطنة فتضحى متعددة في أبعادها، وهذا هو ما يرجى تحقيقه، أي إيجاد مواطن عالمي بشقيه الاقتصادي والسياسي، وبالتالي إيجاد تصور جديد على هذا النحو سيسقط كل الاعتبارات الاقصائية التي تجعل من العولمة خطر على المواطنة إما أن تكون نافية لها أي لا تقبل بوجودها أو مقصية لها كذلك من دون أن تقر بوجودها، فتمتزج النظرتين لتحقيق الكينونة المنشودة لإنسان اليوم.

¹ - جرار أماني غازي، مرجع سابق، 126.

² يحيى اليحيائي، عنالديني مجالا للعولمة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 30 سبتمبر 2015. www.mominon.com.

المطلب الأول: المواطنة والعولمة

بعدما كان الوطن عبارة عن رقعة جغرافية مرسومة الحدود المعترف بها، ويسلم بحقوق الفرد الكاملة ضمن قوانينه أضحي مطالباً بأن ينسجم مع المعطيات الجديدة التي تفرضها التطورات المستجدة ويوسع من مفهوم مواطنته ليس فقط بين الأطراف الثلاثة " علاقة بين الإنسان والطبيعة، وعلاقة بين الإنسان والإنسان الأخر، وبين الإنسان والمجتمع والدولة، وهي علاقة ذات محتوى اجتماعي واقتصادي وثقافي وسياسي وقانوني وأخلاقي"¹ على أن لا تنحصر في إطار الدولة القطرية وإنما تتجاوز ذلك، لتصبح عالمية وهي كذلك كما ترد بعض الشعارات نظرية فقط يبقى تجسيدها أمر ضروري لتجاوز الخوف المسبق الذي أفرزه هذا التحول، ومن جملة الحلول التي لجأت إليها الشعوب هو البدء " في عقد تحالفات عابرة للقارات من خلال المؤسسات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني العالمية لصياغة حقوق جديدة في إطار فضاءات متجاوزة الحدود الضيقة للدول. لذا ينظر للمواطنة في الوقت الراهن باعتبارها أفقا مفتوحا، ومما يلفت النظر في هذا المجالكم مهم أصدرته المحكمة الأمريكية الدستورية العليا سنة 1950 وذهبت فيه إلى أن المواطنة هي الحق في الحصول على الحقوق"² مما يعني فتح المجال بصورة أكبر لتوسيع مجالات النضال في سبيل تحقيق الحقوق والتي تشهد تغيرا حسب الظروف المتباينة وهذا ما يساهم في توسيع نطاق المواطنة و تتعدد أشكالها، لذا قد يكون هذا العامل سائحة حقيقية في تحييد الآثار السلبية على المواطنين التي خلفتها ظاهرة العولمة، من بطالة و اقصاء جماعي للمواطنين الذين يعتبرون

¹ - الجباعي، جاد عبد الكريم: المجتمع المدني هوية الاختلاف، دمشق، ط2003، ص47.

² - دياب، قايد: المواطنة والعولمة، تساؤل الزمن الصعب، مرجع سبق ذكره، ص286.

* - دافوس: مدينة سويسرية تستضيف سنويا المؤتمر العالمي الاقتصادي الذي يجمع نخبة من السياسيين والاقتصاديين عبر العالم، بحيث تتلاقى فيها شخصيات نخبوية ب 1000 من ممثلي الشركات المتعددة الجنسيات الكبرى، رغم أنها منظمة غير حكومية إلا أنها تجعل من شروط المشاركة أن يكون دخل كل شركة لا يقل عن مليار دولار سنويا، كما تعالج كيفية معالجة الأخطار في العالم والتقليل من الهوة بين الأغنياء والفقراء.

بلا مأوى من كل مشاركة في الحياة السياسية¹ من خلال رفض الغالبية من المواطنين عبر العالم لهذه السياسة العولمية المتوحشة، وتفعيل ذلك من خلال منتديات دولية على غرار مؤتمر **دافوس*** والتي تسعى إلى التخفيف من الهوة وحالات الفقر بين دول العالم وبالتالي حتمية تخفيض الرفاهية المفرطة للقلة.

قد أصبح واضحاً "أن ما سيستهلكه السكان الحضريون في البلدان الغنية من موارد غير قابلة للتجديد أو قابلة لذلك ببطء، يتجاوز بكثير الإمكانيات الطبيعية للكرة الأرضية. فالأرقام معروفة، لكن لا يتم اتخاذ العبرة منها بشكل جيد، إن نصيب دول الجنوب من الاقتصاد العالمي أقل من 20 في المائة، في حين تبلغ حصة الشركات متعددة الجنسيات أكثر من 60 في المائة، والنسبة الباقية للدول المتقدمة"² وغيرها من الأرقام التي تكشف بصورة واضحة مدى اكتساب هذه الدول للتفوق ومدى استفادتها من سياسة العولمة، لذا الانتظار لتراجع هذا النوع غير واردة على الإطلاق بل يتوجب لدخول تصور جديد للمواطنة ولا يعني هذا تبديلها بنسق سياسي آخر، بل "تحويل المضمون التقليدي للمواطنة كعضوية في الجماعة السياسية في دولة ما، إلى أسلوب للحياة يشكل هوية الفرد في كل مكان في العالم، فالذين احتضنوا فكرة المواطنة العولمية كانوا ينظرون للمواطنة على أنها أكثر اتساعاً من مجرد عضوية رسمية في دولة قومية، أو مشاركة في حيز صغير لجماعة سياسية، وإنما كانت المواطنة العولمية تتشكل من خلال مشاركة الأفراد بوصفها طريقة للتفكير والحياة تتكشف تباعاً وتتطور بمرور الوقت"³ فذاك هو التصور الجديد للمواطنة، مواطنة عالمية عابرة للحدود و غير تابعة للدولة⁴، فماذا يعني هذا التصور الجديد؟

¹ ديريدا جاك، أطياف ماركس، تر منذر عياشي، بط دار الحاسوب للطباعة حلب 1995، ص 12.

² بويكري، محمد: الديمقراطية في زمن العولمة، مرجع سبق ذكره، ص 129.

³ -مهران، حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 451.

⁴ لتفصيل أكثر أنظر: عالم بلا سيادة، مرجع سابق، ص 177.

1/1 المواطنة العولمية .. نحو عالمية المفهوم :

إن النزعة الى العالمية قديمة اكتملت مع اكتمال عهد الإمبراطوريات، فالإرهاصات الأولى لهذا المصطلح تحيل إلى فهم جديد يتجاوز المواطنة كمفهوم مرتبط بحدود جغرافية وحقوق بيئة تتعلق بالحق في المشاركة العامة وتقلد المناصب، لكن أن يتجاوز هذا الطرح كل الحيز الجغرافي الذي وضعته سيادة الدولة فهذا يعد مبتكرا في هذه المرحلة، فبدايات تكون مفهوم العالمية كان مع الإرث الفلسفي اليوناني وبالتحديد أكثر مع المدرسة الرواقية التي ربطت العالم برباط الإنسانية من التي تجمعهم حياة واحدة في ظل قانون مشترك¹.

فالفرد هو مواطن العالم أو إنسان العالم، ونلمس ذلك في أقوال ايبكتيتوس Epictetus

(55م-135م) الذي كان يعبر عن هذا الاتحاد بين الإنسان وعالمه، لأن الفرد جزء من عالمه وبالتالي لا يمكن حسب قوله حدوث هذا الانفصام لذا يشبه حالة الانقسام مثل القدم التي لا تصبح قدما لو أننا نزعناها عن الجسد، والحال ذاته بالنسبة للإنسان لو فصلناه عن سائر البشر. فلأي شيء يكون الإنسان إنسانا؟".

فالإجتماع في حد ذاته مطابق للطبيعة صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها. ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدنا وشعوبا لكل منها عصبية وقانونه² بهذا الفهم كان الرواقيون قد وضعوا فكرة المواطنة العالمية وإن كانت فكرة فقط لم تتعدى حدود التجسيد ولم تصغ لها القوانين والآليات لوضعها محل تعميم وتطبيق. لذا وكأنا في زمن العولمة نعود للفكرة مجددا كضرورة لا اختيار مقتبس من التفكير الرواقي الحلول لإيجاد توافق بين التنافر الحاصل بين المواطنة وأسلوب العولمة الاقتصادي اليوم، وإرجاع لعملية التوافق هذه الموضوع الأخلاقي الذي

¹العرب و تحديات النظام العالمي الجديد، مجموعة من الباحثين، ط1، مركز دراسا الوحدة العربية ، بيروت 1999، ص10.

²كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع نفسه، ص، ص310/309.

غيبته العولمة بطابعها التجاري التنافسي المادي والتقني، بحيث تعود لفكرة الأخوة الإنسانية والمساواة قيمتها ومكانتها التي طمست مؤخرا بفعل هذه التغيرات، وإن كانت هذه الفلسفة ظلت في الذاكرة الفلسفية في الغرب، إلا أنها عاودت البروز مجددا في الحقبة الأنوارية من خلال أفكار روسو التي ناشدت الحب الطبيعي بين الإنسانية¹.

إن فكر الرواقيين و من بعدها فلسفة روسو فرضت نفسها بصورة قوية حيث كانت بمثابة كحل للمشاكل المرتبطة بالحرب وبالتفوق واستعباد الضعفاء، فلا سبيل من إحداث السلم الاجتماعي والعالمي إلا من خلال هذا المنفذ الذي يجعل من الملكية متساوية لا وسيلة للقهر والتمزيق، ولا يمكننا كذلك أن نغفل كلام كنت الداعي إلى مشروع للسلام الدائم تشارك فيه كل الدول للقضاء على كل الشرور².

حقيقة لا تعني كل هذه الشواهد التاريخية أن الحل وجد قديما وأنه لا فرق واضح بين المواطنة العالمية والعولمة، لكن الأمر الذي يستدعي التنويه هو السبق الفكري الذي لفت إليه الانتباه هؤلاء، وظلت أفكارهم تراوح مكانها مع وجود إكراهات أكبر منها تمنعها من التجسد، فمفهوم المواطنة العولمية اليوم تختلف عن المفهوم المتداول للمواطنة، لأن " العولمة لم تكن قد ظهرت وقتها، وبالتالي كانت تلك الفكرة القديمة عن المواطنة العالمية مجرد رؤية شبه مثالية عن عالم واحد ذي قيم خلقية مشتركة، يتحرك فيه بحرية المواطن العالمي، وهو صاغه رجال التنوير في مصطلح العالمية cosmopolitanism والذي كان يعني حرفيا المواطنة العالمية.. وكان يعكس الاعتقاد التنويري بأن الفرد كان أولا وقبل كل شيء عضوا في الجماعة الإنسانية، وثانيا بعد ذلك عضو في دولة ما أو أمة بعينها، أي مواطنته العالمية تسبق مواطنته القومية"³.

¹ لتفصيل أكثر يمكن مراجعة روسو، الاعترافات، مصدر سبق ذكره، ص ص 15-25.

² أنظر إيمانويل كانت، مشروع للسلام الدائم، تر و تقديم عثمان أمين، مكتبة أنجلو المصرية القاهرة 1952، ط1، ص 9 و ما بعدها.

³ - مهرا، حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 455.

هذا الطرح يؤكد أن فكرة القومية والتفوق هي فكرة متأخرة من إنتاج النظم السياسية والمصالح الضيقة التي ترفض الخلط والامتزاج بين الثقافات الذي تنشده المواطنة العالمية أو بالأحرى متطلبات الإنسانية. وذلك خوفاً من مواجهتها لأزمة كبيرة في مفهوم الهوية و النظام، بل حتى في شكل الدولة¹.

فهذه المتطلبات تشمل كل المناحي التي تجعل الإنسان مكرماً وعزيزاً في عالم أصبح اليوم أقل إنصافاً، وفي هذه الفكرة بالذات نجد بعضاً مما ذهب إليه روسو في كتابه حول خطاب في أصل عدم المساواة منذ فترة طويلة لخصته إحدى تقارير الأمم المتحدة سنة 2005 حيث أكدت هذه التقارير "أن العالم أصبح أقل إنصافاً اليوم مما كان عليه قبل عقد من الزمان، وذلك رغم النمو الاقتصادي الملحوظ في كثير من المناطق. ويقول التقرير إنه برغم تحسن معايير الحياة في بعض المناطق، فإن الفقر لا يزال موجوداً. وحثّ معدو الدراسة من أن التركيز فقط على النمو الاقتصادي ليس بالطريقة الفعالة لتحقيق التنمية، وقالوا إن الأمم الغنية هي الجهات الرئيسية المستفيدة من التنمية الاقتصادية"² فهذا الحكم يميل في نتائجه لصالح فئة محدودة، وأن التنظير المتعلق بقيم المواطنة العالمية يبقى أمراً مثالياً أكثر منه واقعي ويصعب تحقيقه، لكن بالرغم من هذا الطابع الطوبوي فإن مسألة حقوق الإنسان تبقى مدخلاً مهماً للتخفيف من وقع العولمة والكلام نفسه ينطبق على هذه الفكرة بحيث تبقى مسألة نظرية لا يلتفت إليها إلا في حالات مغرصة وليس كمبدأ نبيل، ما نشاهده من ظلم اليوم يندى له جبين الإنسانية من انتهاك لأبسط الحقوق كحق الأمن والغذاء والصحة وغيرها، بل أصبحت وسائل الإعلام توجه العقول حسب أجنداتها وليس بمعياري الإنسانية، فتغيرت نظرة الهيئات العالمية للموضوع على أنه مسألة شعورية لا غير، تؤجج العواطف من دون أن تسعى لحلول قائمة على التكافؤ والاحترام، فأطلق على هذا الشعور "

¹ أنظر أحمد وهبان، التخلف السياسي و غايات التنمية السياسية رؤية جديدة للواقع السياسي في العالم الثالث، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2000، ص 35.

² عيدان عقيل يوسف، التنوير في الإنسان شهادة جان جاك روسو، مرجع سبق ذكره، ص 141.

الإحساس بالعالم world Awareness بمعنى أن المواطن ينبغي أن يكون ملماً ومتعاطفاً ومشاركاً فيما يحدث حوله في كل بقاع الأرض، وهو ما يربط تحركاته ونشاطاته بمسألة الضمير الإنساني أكثر من كونها التزامات حقيقية يفرضها عليه وضعه كمواطن ملتزم¹.

وقد لا تعني صفة مواطن معنى سياسي أكثر من وصف أخلاقي له بعد تضامني بين الشعوب، وهو ما تبلور مع المنظمات الغير حكومية والهيئات العابرة للحدود المساهمة في العمل التطوعي وإعانة المقهورين في هذه الأرض. مستجيبة بذلك لنداء الإنسانية غير أبهة بالمراسيم والمواثيق السياسية.

هذا الطرح "في اعتقادنا" ما يستحق توصيف المواطنة العالمية و العولمية لأن مضامين العالمية تتكيف مع منظومة العولمة التي تهدف إلى الرفاهية المادية وتحسين ظروف العيش و ذلك بالانفتاح على الاستثمارات الأجنبية المباشرة خاصة في دول جنوب شرق آسيا² لتتأكد وتتوطد بقيم الإحساس بالعالم والشعور بالقيم العليا للإنسانية وهي تلك المواطنة العالمية.

2/1 مستقبل الفلسفة.. نحو إنسان عولمي:

إن التصور الجديد الذي تسعى إليه البشرية في خضم هذه الصراعات القائمة على الإقصاء، هو بلوغ إنسان تؤثر عالميته وقيمه الإنسانية على حساب أنانيته ومصالحه القائمة على مصالح الغير، الإنسان العولمي هو إنسان يختلف عن الإنسان القومي، أو بلغة ثانية أن الذهنية التي يتعامل بها الإنسان العالمي تتجاوز وتتعدى الفرد القطري الخاضع لمواطنة بلده³.

¹ مهران حمدي، المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سبق ذكره، 458.

² عمر صقر، العولمة و قضايا اقتصادية معاصرة، الدار الجامعية للنشر، 2000-2001، ب د، ص 11.

³ نجد في مقابل هذا الطرح من يرفض بتاتا عولمة أيا من المقومات الأساسية للإنسان المعاصر من زاوية أن هذه العولمة لا تتعامل مع الفرد إلا ابتغاء تدجينه من جهة و اعطائه صفة المستهلك لمنتجاتها من جهة أخرى. للمزيد أنظر الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية و نظام القيم، الفلسفة و المدنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يوليو 1997، ص 148 و ما بعدها.

إن الإنسان القطري "يتميز بضيق الأفق، لأن حدود مشاركته تقتصر على أبناء أمته ولا تتعداها إلى أبناء الأمم الأخرى، إلا إذا اقتضت مصلحة الأمة ذلك.. بينما يؤمن الإنسان العالمي أن الإنسانية هي الميزة المشتركة التي تربط وتشد الناس بعضهم إلى بعض، وهي تتخطى كل الحواجز السياسية والعرقية و الإثنية والثقافية التي تحول دون تأخيهم وتعاونهم، أي أن الإنسان العالمي هو النسخة الأولى للمواطن العولمي، هو عكس الإنسان القومي" ¹ وبالتالي بلوغ هذا الهدف أي ذلك النزوع الذي ينزع إليه المواطن العولمي الذي يشمل العالم ويعمل في غال الأمر لأجله هو هدف التصورات الفلسفية الجديدة . لكن تحتاج هذه التصورات إرادة قوية تتجسد من خلالها على غرار قبول المهاجرين وللاجئين الفارين من مناطق الصراع وحتى قبول العمالة الأجنبية القادمة من البلدان الضعيفة²، للأسف كل هذه التحركات نجد لها ما يعارضها في بلدان تلك الدول المتقدمة، خاصة ظهور الأحزاب المتطرفة وزيادة الإقبال الشعبي لخططها وبرامجها من خلال ما تقدمه من خطاب عنصري يحرض على الكراهية والاستعلاء لا يتماشى إطلاقاً مع متطلبات القيم الإنسانية، ولعل ما نلاحظه من تجاذب في الأوساط السياسية الأوروبية دليل على سيادة هذه الفلسفة، وخروج بريطانيا من منظمة الإتحاد الأوروبي بسبب أزمة اللاجئين وسياسة الهجرة التي ينتهجها البرلمان الأوروبي لبرهان قوي على عدم القبول والتذمر الشعبي من أبناء الدول المهاجرة، لذا يدفعنا هذا الوضع لإعادة فتح النقاش مجدداً حول مستقبل الإنسان العولمي مسبقاً.

3/1 رهانات الإنسان العولمي.

يتوجب على إنسان الألفية الثالثة أن تتغير ذهنيته نحو العالمية بكل أبعادها، فالعولمة تقتضي ذلك خاصة في بعدها الإنساني الظاهري الذي تصرح به من خلال سياساتها، حيث يتغير تفكير الإنسان من أطره الضيقة الخاصة إلى مجالها الإنساني العام، من إنسان

¹ - مهران، حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع سابق ص 460.

² ووداد غزلاني، العولمة والإرهاب الدولي بين آليات التفكيك والتركيب، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كلية الحقوق و العلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر باتنة ، السنة الجامعية 2009-2010، ص ص 134 135.

المواطنة إلى إنسان عولمي¹. قد لا يكون الأمر جديدا كما قلنا في التطرق لتلك المواصفات فقط في الفترة المعاصرة، لأنه أثبت الدراسات التاريخية لأكثر من فيلسوف على إعطاء الإنسان أفقه الكوني الذي يجب أن يفكر فيه²، وليس غريبا كذلك أن نجد فيلسوف الإنسان و مؤسس علم الإنسان روسو يبحث على دراسة الثقافات الأخرى و التعرف على نمط عيش شعوبها قصد إيجاد آليات التفاعل الحضاري بينها ومن ثم التوافق على قيم مشتركة تخص مناخي الحياة كلها، فقد حفلت كتاباته بأسماء لمناطق عدة من أسقاع العالم "ساحل غانا وأرض الغنير وأفريقيا الداخلية وساحلها الشرقي وساحل ملبار، وأرض المغول وضاغاف نهر الغانج، ومماليك سيام، وبيجو وبقا والصين وبلاد التتار واليابان..³ هذه الفكرة بالتحديد هي التي تساعد الإنسان العولمي على تطوير فكره واقتناعه بقبول الأخر ومن ثم العيش سويا، ولعل النشأة الموحدة بين الأفراد تساهم في تطور ذلك الوعي، لأن " عملية الاحتكاك اليومية مع أشخاص ينتمون إلى ثقافات أخرى منذ الصغر يساعد الفرد على تفهم العديد من الاختلافات وقبولها والتعايش معها، الأمر الذي يقلل من الحساسية المفرطة ومن النزعة القومية المتطرفة التي قد تسيطر على الفرد وتمنعه من التواصل مع سائر الأفراد من جميع الجنسيات⁴ ونجاح هذه الخطوة في اعتقادي منوط بمدى تفاعل الرؤى التربوية المشجعة على هذا الشأن والمدرجة في برامجها ثقافة الأخوة الإنسانية، ومن ثم إشاعة الأفكار الداعية إلى الوحدة وقبول الأخر عبر التقنيات الاتصالية وكل ما تستطيع عليه وسائل الإعلام وما تبثه من برامج تعزز هذه المكاسب، هي تلك الأسس التي تساهم فيها العولمة في شقها الترويجي للأفكار الهادفة لا الاستهلاكية السالبة للوعي والضمير، إضافة على هذا هناك

¹ لتفصيل أكثر أنظر غزلاني وداد، مرجع سابق، ص 88.

² نلاحظ هذا جليا منذ الفلسفة الرواقية التي قامت على أساس من الوحدة بين المواطنين في قانون و نظام مشترك. للمزيد أنظر العرب و تحديات النظام العالمي الجديد، مجموعة من الباحثين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1999، ص 10.

³ - عيدان، عقيل يوسف: التنوير في الإنسان، مرجع سابق ، ص88.

⁴ - مهرا، حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، مرجع نفسه ، ص461.

طبيعة العمل خارج البلد الأم الذي يعزز من بناء الشخصية ويسهل طبيعة العلاقات بين الأشخاص المختلفين عنا في اللغة والفكر والهوية، لأن هذا النشاط يعتبر من أبرز " التجارب المؤثرة في حياة الفرد، فالأشخاص الذين يقضون سنوات طويلة من عمرهم يعملون خارج بلادهم يكونون أكثر نزوعاً نحو قبول الآخر، فصفة التوجس والشك التي تسيطر على المواطن التقليدي القومي تجعله يصدق معظم ما يقال من سلبيات عن سائر الأمم والمجتمعات الأخرى، بينما تعمل تلك التجربة الحياتية على تصحيح رؤية الفرد نحو سائر الأمم الأخرى عبر المعاشة الطبيعية على أرض الواقع"¹ فهذه هي رهانات الإنسان العولمي الذي ينطلق في اكتسابه لهذه السلوكيات من خلال التمرين والتعود عليها. لكن المؤسف في ذلك أن شعارات روسو الإنسانية من حرية ومساواة وأخوة لم تفهم إلا على المستوى الضيق وأخذت أفق المواطنة القومية، وحتى في هذا المفهوم نجد التقسيم والتجسيم له، وأخذة لجملة من التأويلات جعلته يتقزم أكثر في إطار البلد الواحد، يكون المواطن من أب وأم أصليين لهذا البلد مع فرد مقيم تتباين الحقوق والواجبات، وكأننا أمام مواطنة على ليست على مقام واحد ودرجات متفاوتة. قد لا تكفي الشعارات لوحدها من أجل خلق إنسان يمتلك الأفق العالمي والإنساني الذي يخول له فهم الآخر والتعايش معه، لا اعتبار الآخر عدو أو جحيم كما تسوق بعض الفلسفات الوجودية ذلك، بل الآخر هو بمثابة المرآة والوجه الإنساني لي.

حقيقة أن العولمة هي سلاح ذو حدين يقدم لنا تصورين إحداهما إيجابياً والآخر سلبياً². لكن مع هذا لا يمكن أن نسلب للعولمة خصائصها التي لا تكون إلا بها، فلذا يجب أن نؤمن أولاً بكل ما تقوم عليه على غرار المنافسة التي " تشجع الدول على الأخذ بالتكنولوجيا الحديثة أو الإدارة الجيدة .. والإنتاج الجيد.. ولكن هناك منافسة شرسة احتكارية تعمل على السيطرة وسلب سيادة الوطنية للحكومة القومية.. تسبب البطالة والاعتداء على

¹ عيدان عقيل يوسف، التنوير في الإنسان مرجع سبق ذكره ص 462.

² هناك ثلاث تعاملات مع العولمة الأولى ايجابية و الثانية متردد و الثالث رافض للمزيد أنظر السيد ياسين، في مفهوم العولمة العرب و العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص 33.

الهوية الثقافية المحلية.. و زيادة البطالة.. وفقر البلاد والاعتداء على الإنتاج المحلي وغلق مصانعه"¹، فتجاوز هذه الصعوبات لا يتأتى إلا من خلال إيجاد لنموذج إنساني ذو طابع عولمي في التفكير والسلوك. وقد تكون التكتلات الدولية الإقليمية بين الدول خاصة الإتحاد الأوروبي كنموذج، هو ما يمثل بصيص أمل لهذا الحلم.

إن بلوغ هذه الغاية هو الذي طمح إليه جملة من المفكرين على غرار **يورغن هابرماس*** في فلسفته التي تبحث عن قواعد مواطنة عالمية تركز على الفعل التواصلي، نظرية شاملة للفعل الاجتماعي في جوانبه المختلفة معتمدة على مراجع عديدة فلسفية و سوسيولوجية ونفسية علما تكون كافية للخروج بالإنسان المعاصر من مشكلة الصراع والإقصاء للغير ويكون التواصل هو الحقيقة الفلسفية القائمة.

¹ - حاتم محمد عبد القادر، العولمة لها وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط 2005، ص 245.
 * - يورغن هابرماس (Jürgen Habermas): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر ولد عام 1929، يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له أزيد من خمسين مؤلفا يتحدث في مواضيع مختلفة في الفلسفة وعلم الاجتماع، يعتبر الوريث الشرعي لتركبة مدرسة فرانكفورت، انصبت اهتماماته حول نظرية الفعل التواصلي من خلال تحليل الفعل والبنى الاجتماعية

المطلب الأول: فلسفة التواصل لمواطنة عالمية

1/3 هابرماس و فلسفة التواصل:

إن ما تثيره سياسة العولمة من نزاعات مختلفة وجب معالجتها بوسائل أخرى تتم على الوعي والتحضر الذي بلغته البشرية من خلال لغة التفاهم لا سياسة الهيمنة، وهو ما تكشف عنه آراء هابرماس الذي يعتبره الكثيرين من " امتدادا لمدرسة فرانكفورت وأبرز ممثليها"¹، من خلال محاولته اكتشاف لنظام أخلاقي تراعى فيه العلاقات، هذا النظام الأخلاقي أعني به " الأخلاق الكلية، وهي فكرة لها وقع سيئ عند علماء الاجتماع: إذ كيف يمكننا حتى مجرد التفكير بنظام أخلاقي ينطبق على جميع البشر بشتى مشاربهم وأنماط حياتهم؟ على أنني أرى أن النظام الأخلاقي هو حل بارع تماما، رغم قلة خبرتي وعدم علمي التام بفلسفة الأخلاق، لتقييم هذا الرأي أو ربما لتفسيره تفسيراً صحيحاً. و كثيرا ما يشار إلى هذا النظام الأخلاقي بالأخلاق الإجرائية الذي لا يتوجه إلى تحليل مضمون المعايير بقدر توجهه إلى طريقة التوصل إليها"² عن طريق نقاش حر يقوم على أساس استخلاص النتائج الكلية للأخلاق العالمية لا تقوم على الفرض أو القسر بل التفاهم والقبول، لأن فلسفة هابرماس تبغي جاهدة التخلص من كل القراءات الفردية والأحادية التي تنحوا إلى التمثذهب والتفوق على ذاتها، لذا تحاول فلسفته " الانفكاك من فلسفات الذات التي جاء بها العصر الحديث، فمذ الذاتية الديكارتية الأنطولوجية، إلى ميكانزمات الذاتية عبر المقولات والإطار الصوري الكانطي، ومن ثم إلى الذات الباحثة عن معناها تاريخيا مع هيجل، والطبقة كذات مع ماركس، كل ذلك شكل لدى هابرماس هاجس تخوف وقلق، صعب التخلص منه في تاريخ الفلسفة، إلا أنه يحاول الانعطاف بمسار هذه المشكلة نحو نوع من النظرية التي لا تحيلنا

¹- BLANDIER (G) : le détour , pouvoir et modernité ; paris ,ED ?Fayard p132.

²- كريب، إيان: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ت: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، لمجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، ط 1999، ص310.

إلى الذات أو ما يقابلها من موضوع، بل إلى جدل بينذاتي تقترن فيها الذات¹ وتقريبا الهدف نفسه الذي وضحناه في المسألة الماضية لما أشرنا إلى فكرة المواطنة المعولمة، التي تقبل بالتعدد أي بين الذات المختلفة من أجل المصلحة الإنسانية، أي نحن مع فلسفة " لا تعد علما ساميا إذ من خارجها تتشكل مضامين المعرفة، لذلك فإن التفلسف لم يعد إلا ذلك الفعل المنقب الناقد لأي انغلاق"² وعليه فالنتيجة الأولى المتعلقة بتجميع الذات ستعزز من خلال النسق الهابرماسي بمرحلة ثانية يتم من خلالها تحويل مسار هذه النتيجة التداوتية نحو جميع المستويات والحقول المعرفية بما فيها المجال السياسي، فمن خلال إعادة تشكيل هذا الوعي يبحث عن فلسفة للتواصل، يكون فيها للتفاعل بين الأفراد دورا كبيرا، وهذا ما يفضي في مرحلته الثالثة إلى تطبيق هذه الأفكار بغية تحقيق " مجتمع متساوي ومترحر، مع وجود نظام سياسي شرعي، يبغي تحقيق العدالة وحفظ الحقوق الإنسانية"³ وبالتالي بلوغ الإنسانية لهذا الهدف هو الداعي الأسمى الذي كتبت من أجله فلسفته ، وليس ذلك على المستوى النظري فقط بل كفعل وممارسة، من خلالها تعالج الإشكالات المرتبطة بالنظام السياسي الفاسد والعلاقات الفوضوية بين النسق السياسي ككل وموضوعه الاقتصادي، من خلال حياتنا اليومية وكذا صور العالم المختلفة والمتناقضة في ظروف عيشها، الوصول لذلك الهدف يعني التخلص من كل الهيمنات، وهذا لا يكون حسبه إلا بوجود نسق مواز للنموذج الحاصل، " فلا يمكن للمعرفة مع هبرماس أن تختزل بالعلموية وما أنتجته الوضعية، ولا يمكن أن تكون صورة ميتافيزيقية بعيدة عن البراكسيس الاجتماعي، علاوة على أنها لن تستطيع تحقيق ذلك بلا نوع من التأمل الذاتي والنقد"⁴ فهذا النقد هو الذي يمارسه فيلسوفنا على جملة من المواضيع أبرزها موضوع الفلسفة السياسية من خلال استحضاره لجملة من

¹- المحمداوي، علي عبود: الإشكالية السياسية للحدثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماسأمودجا، منشورات الاختلاف، ط1 2011، ص16.

²- Brunet(R) : Margarita philosophica « in greph ; « Qui a pur de la philosophie ? » ; paris, ED. Flammarion ,1977, p.134.

³- المحمداوي، علي عبود: الإشكالية السياسية للحدثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماسأمودجا المرجع نفسه، ص16.

⁴- المرجع نفسه، ص17.

الأدوات على غرار القانون والتحليل النفسي ومجال اللغويات كي يقيم إلى نوع من المشروع السياسي يكون مقبولا عند الأكثرية من الدارسين، وهذه الأدوات المستعانة في مجال البحث تعد مهمة وضرورية لنجاحه، فالحقل الاجتماعي مثلا يعد مهما في الكشف عن التنشئة الاجتماعية التي تساعد على فهم اللغة التواصلية بين الأفراد، التي على إثرها تعد قواعد الحقوق والمساواة وغيرها من قيم الروابط بين الأفراد، إضافة إلى دور التحليل النفسي في ذلك من خلال توظيفها في فهم المنظومات المتباينة بين العوالم المعاشة كالأنساق السياسية والاقتصادية وكيفية الدعاية والترويج لها. واعتقد أن هذه المقولات تتقاطع مع ما أشار إليه ماركيز عندما قال: " أنه ونتيجة الأوضاع الجديدة التي يعيش فيها الإنسان الحديث، فإن استعمال المقولات النفسية أصبح ضروريا لأنها أصبحت مقولات سياسية"¹ والهدف ذاته سعى إليه هيرماس من خلال التنظير لهذه المسائل قصد البلوغ بإنسان الألفية الثالثة للعيش سويا خاصة من خلال مشروعه السياسي الذي يناقش الديمقراطية التشاورية والمواطنة العالمية، فإذا كنا قبل ذلك نسعى إلى مراعاة الحقوق والواجبات في الدولة قصد بلوغ السعادة، كما كان مطلب سقراط قديما، حينما رأى أن " الوفاق سعادة كبرى في الدولة. إنه مطلوب يوميا للناس، فهو عادة راسخة في كل اليونان لجعل المواطنين يقسمون أن يعيشوا في تفاهم، الواحد مع الآخر "² وهو المشروع الذي يتجاوز من خلاله هيرماس " الحد الذي يرى فيه حلا لإشكالية نظام الحكم وشكله، بل يحاول أن ينجز المهمة بإعادة هم التساؤل الحداثي عن المواطنة وعالميتها، ويبحث في طبيعة المجتمع المعاصر وبكل تعقيداته، خاصة فيما أفرزته التقنية على سبيل المثال، بحيث " لم تكتف بانتزاع المقومات الوجودية للفرد سواء تعلق الأمر بعقله وحرية أو برغبته وبميولات جسده، بل إنها توظف تعبيرات هذه العناصر لكي ينسلخ أكثر عن ذاته، بل يتماهى داخل هذه الصناعة الثقافية بسبب وسائل

¹- Marcuse (H) : « Eros et civilisation », paris, ED de Minuit ; 1986, p.09.

²- نرسيبيان، ف.س: الفكر السياسي في اليونان القديمة، مرجع نفسه، ص97.

الإنتاج"¹. وهذا ما يجعل الإنسان بلغة ماركيز نو بعد واحد، يعتبر فيه " العلم والتقنية كذلك إيديولوجيين "².

يتساءل هبرماس عن إمكانية الانتقال من النموذج القومي وحدوده الوطنية إلى نموذج ما بعد الدولة القومية عابرا كل الحدود الوطنية، حاملا معه موضوع المواطنة كجواز مرور، ولا يرى ذلك ممكنا إلا من خلال التحقيقات التاريخية الفعلية كالاتفاق العالمي على مبادئ أخلاقية - سياسية³ والاتفاق على هذه التصورات هو الذي يساعد على صياغتها في هيئات ومنظمات عالمية بما يسمح بتجسيدها على شكل قوانين وأسس أخلاقية وسياسية تكون قادرة على تبلورها في شكل دولة عالمية تؤمن بنفس المبادئ والقيم و يتجاوز كل المسائل والعراقيل التي تقف دون نجاح هذا المشروع، أبرزها العلاقة بين السياسة والدين وهو ما يلعب في الدوائر العلمية بالعلمانية، يعتبر هابرماس هذه المشكلة قابلة للحل كذلك من خلال الإيمان بفكرة ما بعد العلمانية مادام هذا العالم تؤطره قوانين وضعية مؤسسة على أساليب الحوار والنقاش والتعاون، ولا يكون الدين بهذه الصورة عائقا على الإطلاق لأنه في جوهره فلسفة تدافع عن المضطهدين والمنبوذين والمحتاجين، وكل أنواع الظلم وهتك للحقوق. وهذا ما يدفعنا إلى محاولة فهم نظرة هابرماس وتأسيسه لفلسفة النقاش التواصل.

¹ - Horkheimer (m), Adorno (T) : la dialectique de la Raison, paris ;ED. Gallimard, 1971,p63.

² - Habermas (j) : La technique et la science comme idéologie », paris, ED. Gallimard, 1973, p.62.

³ - المحمد اوي، علي عبود: الإشكالية السياسية للحدثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس نموذجاً، المرجع نفسه، ص18.

2/3 الإنسان كائن إثيقي تواصلية:

يصدر هابرماس هذا الحكم إيماناً منه على طبيعة الإنسان التواصلية، والتي تسعى إلى التواصل خاصة في ظروف عالم اليوم الذي أصبح قرية صغيرة بفعل وسائل الاتصال المقربة للأفكار والمسافات، فإنسان هذه المرحلة هو " كائن إثيقي تواصلية انطلاقاً من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة ، ويكفي أن العالم المادي ذاته صار قرية صغيرة، فكيف إذا تعلق الأمر بما هو نظري وقابل للتجريد. ذلك أن مفهوم التواصل يلامس حقولاً معرفية مختلفة كالسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، السيميائيات، التداولية، الألسنية، النظرية النقدية، ومبحثها العام إثيقاً المناقشة¹ والعامل المحرك لكل هذه المعارف والرباط بينها هو اللغة، فهذه الأخيرة تملك الوظيفة الافتراضية لإحداث عملية التواصل ويكون دورها التواصلية إتيقياً. والذي يعني به هابرماس بالإيثيقا* هو ذلك الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق moral بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة، من ذلك تتبين مهمة هابرماس في تأسيس أطر أخلاقية، لتواصل سليم، ومنه يتضح إن مرحلة إيتيقا المناقشة مرحلة سابقة للحوار البيّنذاتي وشرط لازم لها² بالإضافة لهذا فإن التواصل يتم بصور مختلفة قد يكون بالأصوات أو الإشارة لكن تبقى اللغة كما يقول هابرماس هي " أرقى أنواع التواصل، ومن هنا تطرح الطبيعة الإثيقية للتواصل، أو لنقل من هنا نصل إلى بعث إيثيقا معينة للتواصل ما دامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي رسائل غير بريئة، فهو، وبمقدار أداة للتفاهم والتحاور قد يكون، وبالمقدار ذاته، أداة

¹ - هابرماس، يورغن: إيثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ت: عمر مهيل، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2010، ص 08.

* - الإيثيقا: ethics أو الأخلاق النظرية: هي التصور والمقدمات التي يبني عليها السلوك الأخلاقي، أما لفظة moral فهي تشمل كل ما هو ملموس وواقعي، لذا يصطلح عليها بالأخلاق العملية. لتفصيل أكثر أنظر أرسطوطاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر إسحاق حنين، تح عبد الرحمان بدوي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر 2007، ص69. أو Bernard eveno dictionnaire encyclopédique 2000 , édition Larousse bordas , canada , 1999, p 1041.

2- المحمداوي علي عبود الإشكالية السياسية للحدث، مرجع سبق ذكره، ص198.

للصراع والخصام، ومجتمعات اليوم تقدم لنا أمثلة حية على ذلك¹ فتبقى وفق لذلك أن عملية إيتيقا المناقشة من أبرز صيغ التحرر من سوء الفهم والتشويه الذي تفرزه اللغة، وتكون هذه العملية نوع من الوقاية للاختلاف والصدام، وهكذا تكون قد تشكلت قبليا ما يسمى بالممارسة التواصلية ووضعت أخلاقيات الحوار التي تعبر عن الأرضية الحقيقية لتحقيق الفهم المشترك، الذي يميز بين التصورات الأولى أو ما يسمى بالأخلاق النظرية التي توضح لنا ما يجب أن نفعل والقيام به، وبين الأخلاق العملية التي تعتمد على الواقع ومخرجاته، والتي يتم التعبير عنها باللغة التي تعد الأداة والوسيلة للتواصل، وفاعلية هذه الأداة مشروط باستيفائها لمجموعة من الخصائص مثل الدلالة والبساطة والوضوح والعموم وكل ما يعد عاملا مهما في التحوار والتواصل بين الأفراد ومن ثم تحقيق هذا الغرض، " لأنها تمثل مفاهيم ومعاني لتراكيب ذهنية حاضرة وصادرة عن الإنسان (المفكر أو الفنان أو العالم) وهي بالتالي تهدف إلى إقناع المستمع أو مخاطبته أو التأثير فيه، واللغة هي أهم هذه الرموز، ودلالة اللغة مرتبطة بعموميتها، فما لم يتوافق أو يصطح كلا من المتكلم والمخاطب على هذه الدلالة لم تستقم عملية التواصل..وتوحي العملية برمتها تحقيق الفهم بين المتحاورين، أو تحقيق المهمة التأويلية في فهم الآخر، لأن اللغة لا تنفصل عن طابعها الاجتماعي ودورها التواصلية كمكان لالتقاء المتحاورين"².

فاللغة بالرغم الصعوبات التي تعترضها إلى أنها تبقى من أبرز وسائل التعبير الرمزي وأكثر نجاعة من كل وسائل التواصل الأخرى، وهذا الأخير " الذي يقابله بالمصطلح الأجنبي *continuité* وهو يعني فيما يعني الاستمرارية، ويتضمن مفهوما آخر يتلامس معه، وهو مفهوم الاتصال *communication*"³ وكان وظيفة اللغة لا تقتصر بهذا المعنى على التبليغ بل على الاستمرارية في الحوار والاتصال بين الأفراد. لذا من أبرز نتائج التفاعل

¹ - هابرماس ورغن، مقدمة عمر مهيبيل، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سبق ذكره، صص09/08.

² - المحمداوي علي عبود، الإشكالية السياسية للحدائثة، مرجع سابق، ص،ص، 209/208.

³ - مهيبيل عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1 2005، ص15.

الاجتماعي الذي لا يكون فعالا إلا إذا احترمت فيه مسألة تحليل الخطاب والبلاغة وكذا سوسولوجيا الإعلام والاتصال، لأن عدم التوازن في المعرفة وفي امتلاك أدواتها قد يؤثر على مستوى النقاش.

فعدم وجود فهم على حد سواء من أطراف الحوار في المرجعية الدلالية اللغوية قد يكون معنى المحاججة والاتفاق صعبا و بالتالي يرهن نجاح الحوار السليم وبلوغ الحقيقة، كما نجد فلسفة هابرماس لا تدعو إلى نوع من الحوار على شاكلة الحوار السقراطي الذي يكون فيه طرفي الحوار أحدهما مساهما فعليا فيه في تبلور هذا النقاش لأن " المساجلات الحقيقية تستبعد الحالة التي يعيد فيها المعارض صياغة حجج الخصم بالطريقة التي يرضى، مادامت نتيجة المساجلات معروفة سلفا... ولذلك قد تفضي المساجلات المصطنعة. وهنا أنكر على هابرماس كل مجادلاته المصطنعة مع الوضعية ومدرسة فرانكفورت ونيته، هيدجر وغيرهم من تيار ما بعد الحداثية، ذلك أنه لم يدخل في حجاج مباشر وحقيقي بل إنه كان يحاكي النموذج المصطنع للحوار"¹.

وفي توضيح شروط الحوار والأهداف المتوخاة منه تعترضنا مسألة أخرى مرتبطة بفصول هذا النقاش وإيثيقته وهي أطراف الحوار²، هل يحقق الغرض منه بوجود نخبة فقط تديره وتسعى من خلاله تحقيق الفعل التواصلي أم أن هذا الأمر وضع عمومي يشارك فيه الكل؟ ونحن بهذا التساؤل نفتح موضوعية حيز النقاش في فلسفة هابرماس. وما هي الأطراف التي تشارك فيه؟، لأن تحديد هذه الجزئية هو الذي يوضح لنا طبيعة الحوار السياسي ومن ثم كل المرادفات المصاحبة له.

تهدف فلسفة هابرماس إلى إضفاء العمومية على مشروعه السياسي، بجعل كافة أطياف المجتمع تساهم في الحركة السياسية للوطن، وبالتالي نقل النقاش من إطار النخبة و

¹ - المحمداوي علي عبود: الإشكالية السياسية للحدث، مرجع سابق، ص264.
² لتفصيل أكثر أنظر المحمداوي علي عبود، الدين في المجتمعات المعاصرة، رؤية هابرماسية، مقال من موقع

الخاصة كما كان حاصلًا مع تصور كمنظور في نظريته للمجتمع الحديث، وحتى تاريخيًا من خلال فلاسفة على غرار أفلاطون وأرسطو التي نظرت وأطرت للنخبة فقط وأعطت المواطنة كقلب ينم عن خصوصية. حاول هابرماس أن ينقل هذه النظرة الضيقة إلى العمومية وكل الأفراد الذين ينبغي عليهم أن يصنعوا الرأي العام بحيث " يعتبر أن الكلمة الأخيرة هنا تعود للمواطنين أنفسهم، فهم وحدهم من يقدر على تحديد التوجهات الأساسية التي ينوون التحرك باتجاهها جماعيا ¹ لكن مع ذلك نجد نوع من الالتباس في موقفه بخصوص نفس المسألة، بحيث أرجع دور للنخبوية في عملية النقاش بعدما تهرب منها بحيث اعتبر " أننا لا نستطيع أن نحسب حساب حوار مفتوح في جمهور كبير لمواطني الدولة في مؤسسات مضمونة ² ومهما يكن فإن فلسفة الحوار التي تفتح للمشروع الديمقراطي بظهوره كمشروع حدثي سياسي هو ما تحاول أن تصل إليه فلسفة هابرماس من خلال ديمقراطية تشاورية.

3/3 الديمقراطية التشاورية:

تنقسم هذه العبارة إلى مفردتين تمثل إحداهما الديمقراطية، كمفهوم جديد قديم يحتوي على الكثير من المعاني، فقد تفهم في الإطار السياسي الضيق الذي يخص الجماعة السياسية فقط وهو ما كان حاصلًا منذ العصر اليوناني حيث كانت المواطنة ومن ثم المشاركة السياسية خاصة بالأحرار فقط، ويوجد مفهوم آخر يمكن أن " نطلق عليه المفهوم الواسع للديمقراطية، خارج إطاره السياسي، ليشمل العديد من المجالات وجوانب الحياة المختلفة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتربوية (التعليمية، التعليمية) ³ ومهما تنوعت صيغ الديمقراطية وأشكالها فإنها تبقى مع ذلك تدافع على الكرامة الإنسانية وتحاول أن تعطي الفرصة لأعضاء المجتمع لأن يشاركوا بكل حرية في اتخاذ القرارات التي تخص كل شؤون حياتهم، وهذا " ما يؤدي إلى نوع من الاتفاق العام بصدد القرارات التي تؤثر عليهم

¹ - هابرماس، يورغن: إثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 49.

² - هابرماس، يورغان: العلم والتقنية كأديولوجيا، ص 134، نقلًا عن كتاب الإشكالية السياسية للحدث، لعل عبود المحمداوي، ص 264

³ - ناصر، إبراهيم: المواطنة، مكتبة الرائد العلمية، عمان، الأردن، ط 2003، ص 260.

جميعاً، وتعتمد الديمقراطية على مبدأ الحرية والمساواة والعدالة، لا تمييز ولا تمايز لأحد على آخر بسبب الجنس أو الدين، أو اللغة، أو الطبقة الاجتماعية، أو الثروة، أو الجاه. الديمقراطية في أبسط معانيها: أسلوب ممارسة الحرية أو هي شكل من أشكال الحكم والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي أو هي طريقة في الحياة تشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية الفردية والجماعية " ¹ ويعني ذلك أنها شاملة لكليات مناحي المجتمع بحيث تشكل طريقة حياة الأفراد وأسلوبهم في العمل الاجتماعي، ووفق هذه المطالب يحاول هابرماس إمكانية إقامة دولة الحق الديمقراطية، القائمة على الحقوق الإنسانية وكذا تطبيق القانون، وفي هذا الإطار يجعل من التكافؤ بين القوى المؤثرة في الواقع شرطاً ضرورياً في الدولة، " فالعلاقة بين التقدم التقني والعلم باعتبارهما قوى منتجة وإيديولوجيا في نفس الآن، وبين الديمقراطية، لا يمكن أن يستوعبا إلا اعتماداً على وعي سياسي وفكري حاد يعمل على الكشف عن لا عقلانية السيطرة " ² التي يمكن احتوائها عن طريق الحوار. لأننا بالفعل أمام تطور فكري وذهني بالغ أفرزه المجتمع الصناعي، فحتى المقولات الماركسية حول قيمة العمل تستدعي المراجعة، لأن العلم هو الذي يؤطر السوق ومن ثم علمنة حتى السياسة، مادام " التقدم العلمي والتقني هو المحرك الأساسي لما يعرف بقوى الإنتاج " ³. لكن السؤال الذي طرحه هابرماس كمدخل في مناقشة الفكر السياسي وجمهوريته هو حول أسبقية الحريات الفردية لأعضاء مجتمع السوق أم حقوق المواطنين الديمقراطية في المشاركة السياسية؟

الإشارة إلى هذه النقطة المتعلقة بعلاقة الوضع الاقتصادي بشقه السياسي، نابع من الدور المحوري الذي يلعبه العلم في إضفاء المصادقية وكذا المشروعية على النظام الاجتماعي والسياسي المعاصر، فإذا كان الدين هو الواهب لشرعنة الأنظمة السياسية في

¹ - المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

² - أفاية، محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هيرماس، إفريقيا الشرق، بيروت لبنان، ط1998، ص165.

³ - Habermas (j) : Après Marx, paris , ED. Payot, 1975, Tome2, p.303.

فترات تاريخية، فإن النزعة العلمية هي المتمثلة في إعطاء هذه الشرعية حالياً، لأن " العلمية أصبحت تعتبر رؤية للعالم تجعل من النشاط الإنساني الوحيد الحامل للمعنى، أو بمعنى آخر أزمة المشروع هي بطريقة مباشرة أزمة هوية"¹

إن من أبرز القضايا التي سعت إليها الاجتهادات الفكرية، والتي عدت بمثابة مختبر تجلت فيه معالم حقوق الإنسان هي المنظومة الديمقراطية المعاصرة بركائزها، بحيث لم تكن معزولة عن السياق التاريخي الفعلي، بل تمخضت من هذه الصراعات والتحويلات التي حفلت بها التجربة التاريخية فأفرزت لنا قيما وأفكارا عن مفاهيم جوهرية تقوم عليها حضارة اليوم، كمفهوم الحرية والحق والذي انبت على مرجعيات واقعية، فليس الحدث بالجدة لما نقرأ لكتابات هيرماس في مشروعه الحدائي الذي يطالب " بإعادة اكتشاف السياسة اعتمادا على المواطنة الدستورية القائمة في النظام الديمقراطي، بعد تجاوز مسوغات الشرعنة المعتمدة على الإله، أو الطبيعة أو العقل المجرد أو البعد الميتافيزيقي، ففي عصرنا التعددي لا يمكننا السماح لأي نسخة واحدة محددة من الله، أو الطبيعة أو العقل أن تسود على حساب أخرى"² إشارة فيلسوف الحداثة لهذا الطرح هو تجاوز من خلاله كل أشكال والأنساق التي من شأنها أن تحد حرية الفكر، لذا يعتبر أن الفلسفة والديمقراطية فرعين لأصل مشترك واحد، تربطهما غاية واحدة، وكل مجال يتيح للثاني التجلي والتجسد، لأن الديمقراطية من خلال ما تبيحه من حرية تداول الأفكار ومن ثم مناقشتها وتجعل من مسألة النقد كمنهج يساءل كل المواقف، والدور ذاته توفره الفلسفة من خلال تقديم الأسس العقلية التي تساعد في قيام النظام السياسي المعقول والذي يكون محل توافق بين الإرادات الشعبية في إطار منطق الحداثة. لذا " مشروع الحداثة الغربية عند هيرماس..ارتبط بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع"³. أي العلاقة بين التقدم التقني والعالم المعيش للأفراد لا يرتبط بثقافة الفرد بقدر ما

¹- Habermas (j) : Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, paris, ED. Payot, 1978 p.71.

²- المحمداوي، علي عبود: الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع نفسه ص 296.

³- آفاية، محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هيرماس، مرجع نفسه، ص165.

يتعلق بالإرادة السياسية داخل المجتمع من خلال الديمقراطية مثلا " باعتبارها الشكل المؤسسي الضامن لتواصل كوني وعمومي مكرس للسؤال العلمي المتمثل في الكيفية التي يمكن للناس أو يريدون العيش جماعيا"¹ . من خلال هذا الكلام يمكننا اعتبار أن الديمقراطية تعد مبدأ محوري في فلسفته، لأنها " تتوقف على الإمكانية الأساسية بنقد التمثلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعات السياسية، وبدفعها نحو التطور في اتجاه ما نعتبره حقيقيا أو دقيقا"².

إن الأزمات التي يقدمها النظام الرأسمالي اللبرالي من خلال المجالات الاقتصادية أو السياسية الخاضعة تحت سيطرة السلوكات الإمبريالية جاعلة من التفوق غاية في حد ذاته ولو كان ذلك على سبيل المصلحة الإنسانية، لذا يقدم لنا بديلا من شأنه أن يقلل على الأقل من هذه الحدة، ألا وهو الديمقراطية التشاورية، القائم على " أساس جماعة مثالية للتواصل خالية من أية هيمنة أو سيطرة ما عدا غلبة أفضل حجة. كما أن مفهوم التشاور يعد مفهوما مركزيا، ففي نظريته للديمقراطية المؤسسة على المناقشة، لأن التشاور يعطي للآخرين الحق في الكلام والنقد ورفع ادعاءات الصلاحية وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي"³ وهذا العمل هو ما سيوفر مستقبلا لسلوك تشاوري مؤسس على المناقشة يسمح بتشكيل رأي عام وإرادة سياسية في مجتمع ديمقراطي، يتم فيه تغليب المصلحة العامة على المصالح الشخصية، والقول بهذه الفكرة نلمسه عند فيلسوف العقد الاجتماعي روسو الذي انطلق من الحفاظ على المصالح الفردية إلى المصلحة العامة للوطن التي تسند في شرعيتها على حقوق المواطنين، هي علاقة متلازمة بين المواطن ونظامه السياسي.

¹- Habermas (j) : la technique et la science comme idéologie. Op. cit, p88.

²- Ferry (J-M) : « Habermas, l'éthique de la communication », paris. ED , PUF ,1987,p 562.

³- المحمداوي، علي عبود: الإشكالية السياسية للحداثة، المرجع نفسه، ص309.

الديمقراطية التشاربية تبدوا غاية في مجتمع الألفية الثالثة القائم على التجاذبات والمصالح الفردية، فتسمح لنا هذه الفلسفة حسب هبرماس لأعضاء المجتمع الديمقراطي المتعدد ولقناعات أفرادها المتباينة من خلال نقاشاتهم التداولية كمصدر للشرعية، لأنها قائمة على مصطلحات واضحة سهلت نوايا إثيقا النقاش فهمه واستيعابه، و الذي يساهم في بلورة سلوك المواطنة ليس على المستوى المحلي بل الدولي، أي من مواطنة الدولة أو القومية وبالتالي تعدي مفهوم الأمة إلى مواطنة عالمية تتيح الفرص للجميع.

المواطنة العالمية:

إن الغرض الذي أبانت عليه فلسفة الديمقراطية التشاربية مع هبرماس هو محاولة جعل من المواطنة الدستورية هدفا مأمولا في التجسد والتشكل بصورة ضرورية، تظهر كبديل للمفهوم الضيق للمواطنة الوافد لنا من الخبرات السابقة، مواطنة كونية المعالم والقوانين، تسع الكل أي الإنسان العالمي من دون أدنى تميز أو عنصرية مهما كانت دوافعها، فالمواطنة في أسسها تقوم على قواعد الحقوق والمسؤوليات ثم المشاركة وأخيرا الهوية¹.

من هذه الأرضية القيمة يبدأ هبرماس بتقديم الحل الوافي لهذه الركائز القائمة فقط في إطار مواطنة الدولة ليتعدى بها العالمية، أما ما يخص مسألة الهوية، فهي في واقع الحال تمثل " الهوية الإنسانية منطلقا لها، ذلك لأن العالمية أو الكونية بما تحمله من قيم العقلانية، التي من انجازاتها الحديثة الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان... هذه القيم العالمية والمحايدة أيديولوجيا والمتحررة من كل لون طائفي أو عنصري، تكون في حد ذاتها مشروع هوية مستقبلية، هوية تنتمي إلى العقل"² في اعتقادي بهذا الشكل من التحليل يمكننا القول مع هبرماس إمكانية حصول التوافق العالمي في القيم والمبادئ تحت كنف التعددية الثقافية

¹ في هذا الخصوص طرح هبرماس السؤال حول ما إذا كانت العولمة تمس البناء الثقافي للاندماج الوطني أم لا . لتفصيل أكثر أنظر Jürgen Habermas , apres l etat-nation. Une nouvelle constellation politique ,op.cit, p.65.

² -المحمداوي، علي عبود: الإشكالية السياسية للحادثة مرجع سبق ذكره، ص328.

والخصوصية مما يسمح للإنسان العالمي أولاً بأن يكون سياسياً بامتياز، أي مواطن عالمي يفكر في إطار الكل، سواء كان هذا الكل أي موضوع التفكير متعلقاً بالجانب السياسي أو الاقتصادي أو الإيكولوجي.

إن هذا الجهد الذي يدافع عنه هيرماس من أجل بلوغ نوع من الإجماع من خلال نموذج التواصل خاصة في المجتمعات الكبيرة والحاملة لتعدد اثني وثقافي، لذا يرى ريمونبودون Raymond Boudon¹: أن قول هيرماس بإمكانية تطبيق نموذج تواصل حتى على المجتمعات المعقدة، أمر صعب فحدود تطبيقه قابلة فقط داخل الجماعات المحدودة، ومن ثم تكون نقاشتها ذات أثر وتواصل واقعي² لأن غرض الحوار ومن ثم التواصل ليس الإجماع، لأن ذلك يعد صعباً نوعاً ما، وبالتالي يعد قيمة صعبة التحقيق، لكن البديل الأقرب الذي يقترحه ليوتارد (Jean-François Lyotard)* في هذا الشأن هو أن ما تحتاجه "مجتمعات الحداثة البعدية، هو مسألة العدالة، لأنه هذه الأخيرة الوصول إليها وممارستها لا يشترط فيها الإجماع"³.

¹ ريموند بودون (من مواليد 27 جانفي 1943): علم اجتماع فرنسي معاصر، من أبرز ما كتب عن أهمية علم الاجتماع خاصة فيما يتعلق بالمنهجية الفردانية، من أبرز أعماله مناهج في علم الاجتماع 1969، الرياضيات في علم الاجتماع 1971

²- Boudon (R) : l'idéologie, paris, ED. Fayard, 1986, p119.

*- ليوتارد (1924-1998): فيلسوف فرنسي وعالم اجتماع، يشتهر أنه أول من أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية في أواخر السبعينات، ساهم مع دريدا ودولوز في تأسيس المعهد العالمي للفلسفة، أبرز أعماله سقوط الأيديولوجيات الكبرى.

³- Lyotard (J-F) : « la condition postmoderne », paris, ED. Minuit, 1979, p. 106.

الخاتمة

الخاتمة:

تعتبر قراءة فكر روسو أمر ضروري يتطلب العودة المتجددة لتعمق أكثر في فكرهذا الفيلسوف بروح العصر ومضامينه. إن التحديات التي تملئها الرهانات الحالية تقتضي منا وأكثر من أي وقت مضى الالتفاف على هكذا أعمال وفلسفات التي خبرت الإنسان وطموحاته من جهة، وآليات تجسيد هذه الآمال التي لا يمكنها أن تتفعل في أرض الواقع إلا من خلال الهيكل السياسي، أو ما عرف بلغة روسو الجسم السياسي القائم أساسا على الحرية، ذلك المبدأ الجوهرى الذي يبرز كينونة الأفراد ويثبت أُناتهم من خلال التعبير الديمقراطي والمسؤول على شكل النظام وخصوصيته، إنها السيادة الشعبية أو الإرادة العامة التي من أهم خصائصها أنها إرادة قليلة الخطأ، ولعل الدافع إلى القول بمثل الكلام لهُ برهان آخر على قيادة الشعب بنفسه، واختياره بشكل نزيه كل ما من شأنه أن يجعل من الحرية والمساواة والعدالة في أداء الواجبات واكتساب الحقوق كأصل تقوم عليه سياسة فيلسوف الطبيعة جون جاك روسو. وبذلك يمكننا القول مجددا أن كل محاولة من أجل البحث عن ركائز نظام سياسي يحتم علينا في اعتقادي العودة إلى فكره كمرجعية أساسية باعتباره رائد الفلسفة السياسية الحديثة من، ومن مفكري عصر الأنوار والثورة الفرنسية في 1789 التي تعتبر في كثير من المرجعيات ميلاد حقيقي لما عرف بحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية التي ناشدتها الأمم بعده وأضحت قيما عالمية حفلت بها كل المنظمات العالمية المعاصرة.

لقد أمنت فلسفة روسو بتحرير الإنسان من كل أنواع الظلم و ألوان الاستبداد وتجعل منه إنسانا سيدا على نفسه و مواطنا في بلده، روسو ذلك الشخص الأديب والسياسي والترى والفيلسوف وهنا أضع هذه الألقاب انطلاقا من أعماله وتضحياته، فهو يستحق منا كل الاهتمام والتبشير مجددا بكل ما ضحى من أجله في سبيلنا كإنسانية، ألم يوصف كتابه العقد

الاجتماعي وغيره من الأعمال بإنجيل الحرية أو حتى كتاب العدالة، وغيرها من الأحكام الصادقة التي اتفقت وبصورة تكاد تكون واثقة من عظمة فكر هذا الرجل.

من خلال هذا العمل الكشف وبصورة موضوعية عن أبرز مبادئ تلك الفلسفة التي كانت في محتواها عالمية وكذا واقعية، أنصفت الإنسان ووضعت له الخطوط العريضة لجعله كفاعل سياسي مؤثر ومتأثر بالمنظومة السياسية لبلده، بنسق فلسفي يخاطب ماهية الإنسان بصورة متكاملة، كفرد متكامل سابق في الوجود عن الوجود الاجتماعي المصطنع بوصفه حالة تالية على جوهره الأولي، قاعدة الحرية أساسه، ولد حراً، طبيعة خيرة، هي قيم الإنسان الأولى التي وجب الحفاظ عليها في الدولة. حقيقة روسو لم يكن فكره من العدم، فهو صنيع عوامل مختلفة سواء ذاتية أو موضوعية تضافرت كلها في تبلور فلسفته، وقد لا تكون ظروف الزمينة مطلقاً ومن خلالها لا تصح أقواله وتتنظيراته، لكن لا يعني بالمرّة أن ما أرشده لنا لا يمكن أن نستفيد منه كشعوب متأخرة عن الوعي السياسي العالمي، من شعوب تريد أن تؤسس لهوية ذاتية تحت نسق سياسي يسوده دولة القانون، تمتثل للعدالة تتصاع للحقوق وتؤدي الواجبات. هي تلك المواطنة التي نسعى لبلوغها قائمة على صهر المتعدد والمختلف في إطار المصلحة العليا للوطن، الوطن الذي قصده روسو هو الوطن القطري، الواضح المعالم والحدود، لكن لم تمنع قراءتها للمستشرفة أفق العالمية، وهو الذي نعيشه اليوم في عالم العولمة الذي تستباح فيه الحدود وتتصهر فيها قيم التنوع والخصوصية في إطار الوحدة والشمولية، لذا كانت العولمة إنتاجاً آخر منطلقاته فلسفية، جعل من مفهوم المواطنة يتعرض من جديد لإعادة الصياغة بصورة ثانية، بحيث أضحت البعد الاقتصادي أو العولمية نموذج آخر يفرض نفسه بصورة ملحة تستدعي توظيف كل النخب والفلاسفة من أجل الوصول إلى نتيجة سياسية جديدة توحد بين الشعوب والعوالم، ومن هنا جاء توظيفنا لهربا ماس كنموذج أقرب من أي فيلسوف آخر اجتهد من أجل جعل العولمة في بعدها الاقتصادي كسبيل لتوحيد الأمم في موضع سياسي هو ما عرف بالمواطنة العولمية، التي

تجعل من العالم يسير في إطار القيم الإنسانية المشتركة بأسلوب حوارى يجعل منه كأداة للفعل التواصلى وفق مشروع إثيقى يقرب من مواضيع التباين ويجعلها كمنسق عالمى موحد قائم على المصلحة المشتركة لا الأنانية الفردية ومنطق الاستبداد الجديد وفلسفة الاستبعاد، لذا اعتبر الكثيرين من المحللين أن عولمة اليوم قاضية على القيم مفرغة من الجانب ألقىمى والأخلاقى، وأنها تشكل خطرا حقيقيا على المواطنة، لذا هذه الأطروحة فتحت سجالا جديدا راهنى تكشف عنه الأيام وتزيده من صعوبته وتعقيداته أكثر الثورة التقنية الهائلة التى تسير نحوها البشرية.

روسو قدم كثير من الرؤى والحلول على غرار غيره من فلاسفة العقد الاجتماعى، ونظر كل واحد منهم وفق مرجعيته التى حددها لنسقه الفلسفى والسياسى، لكن تبقى قراءة روسو أكثر وضوحا وقبولاً، لذا تفتح أمامنا معطيات الواقع المتجددة مسائل أخرى تكونفلسفته قد أبانت عليها لكن جعل منها واقع الحال غامضة تستدعى الرجوع إليها.

قائمة المصادر والمراجع

فهرس المصادر باللغة العربية والأجنبية

- القرآن الكريم: رواية ورش.

1 المصادر:

✓ باللغة العربية:

✓ مصادر جان جاك روسو باللغة العربية

(1) روسو جان جاك، هواجس المنتزه المنفرد بنفسه، تر بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة بيروت 1983، ط 1 2015.

(2) روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي، ت: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان

(3) روسو، جان جاك: أحلام يقظة جوال منفرد، ت: ثريا توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2009.

(4) روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، ت، بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت، لبنان، 1972

(5) روسو، جان جاك: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ت: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة مصر، ط 1958.

(6) روسو، جان جاك: محاولة في أصل اللغات، ت: محمد محبوب، الدار التونسية للنشر، ط 1984

(7) روسو، جان جاك: مقالات (في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات)، ت: جلال الدين سعيد، محمد محبوب، دار سيناترا، تونس، ط 1 2010

(8) روسو، جان جاك، الاعترافات، ت، محمد بدر الدين خليل، طلاس، للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ج 1، ط 1985، 1

✓ مصادر جان جاك روسو باللغة الأجنبية:

- 1) J.J.ROUSSEAU ;Discours sur L'origine et les fondements de L'inégalité parmi les hommes. Gallimard. 1965.
- 2) J.-J. ROUSSEAU,discours sur les sciences et les arts , présente par François boucbary , édition Gallimard paris 1964.
- 3) J.J.ROUSSEAU, Emile, tome 2, Librairie Larousse, Paris, 1972.

✓ المراجع باللغة الأجنبية:

- 1) Bernard eveno dictionnaire encyclopédique 2000 , édition Larousse bordas , canada 1999.
- 2) Bertrand Badie .un monde sans souveraineté: les étas entre ruse et responsabilité. l'espace du politique (paris:fayard.1999).
- 3) BLANDIER (G) : le détour , pouvoir et modernité ; paris ,ED ?Fayard.
- 4) Boudon (R) : l'idéologie, paris, ED. Fayard, 1986.
- 5) Brunet(R) : Margarita philosophica « in greph ; « Qui a pur de la philosophie ? » ; paris, ED. Flammarion ,1977.
- 6) c f. ESMEIN:éléments de droit constitutionnel.7^e ED par N2ZARD.T.L. PARIS SIREY.1921.
- 7) Cassirer (E) : La philosophie des Lumières , paris, ED , Fayard, 1932.
- 8) CF.R. Malezieux:la démocratie direct .dans. « refaites une constitution »paris.1945 p65.
- 9) CF.R. Malezieux:la démocratie direct .dans. « refaites une constitution »paris.1945 .
- 10) Chatelet (F) : « L'histoire de la philosophie», T5 ; paris ; ED ; Hachette, 1973.
- 11) Claude-henry du bord:le grand livre de la philosophie.groupe eyrolles61.bd saint-germain75240paris.2016paris.

- 12) David Bolduc et Antoine Ayoub Green. la mondialisation et ses effets revue de la:edition 2000Québec Canada littérature
- 13) Demouge.Gérard:Rousseau Ou la revolution Impossible. L'harmattan. Paris France.
- 14) Ernest Bloch, la philosophie de la renaissance, paris,
- 15) Ferry (J-M) : « Habermas, l'éthique de la communication », paris. ED , PUF ,1987.
- 16) Habermas (j) : Après Marx, paris , ED. Payot, 1975, Tome2.
- 17) Habermas (j) : La technique et la science comme idéologie », paris, ED. Gallimard, 1973.
- 18) Habermas (j) : La technique et la science comme idéologie », paris, ED. Gallimard, 1973.
- 19) Habermas (j) : Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, paris, ED. Payot, 1978.
- 20) Horkheimer (M) : « Eclipse de la raison », paris ; ED. PAYOT , 1974.
- 21) Horkheimer (m), Adorno (T) : la dialectique de la Raison, paris ;ED. Gallimard, 1971.
- 22) J.DABIN:L ETAT OU LE POLITIQUEPARIS.DALLOZ.1957.
- 23) Janet (Paul) : Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 5ieme ed, paris.
- 24) Jean Bernhardt. Hobbes(que sais-je).presses universitaires de France.editionsdelta.deuxième édition corrigée 1994.
- 25) jean- François courtine : rousseau principes du droit de la guerre écritsur la paix perpétuelle. Librairie philosophique :paris 2007.
- 26) jurgenHabermas ,apres l etat-nation. Une nouvelle constellation politique
- 27) Kant (E) : Critique de la Raison pure , paris, ED , PUF , 1944 .
- 28) LE DUG DE VALMY : L'éGLISE ET L'ÉTAT ; AU DIX-NOUVIèMSIèGLE ; PARIS GRANIèRE FRERS.LIBRAIRES- Eduteurs.
- 29) Leo Strauss ,Qu' est la philosophie politique ? , paris , PUF ,1992.

- 30) Lyotard (J-F) : « la condition postmoderne », paris, ED. Minuit, 1979.
- 31) Marcuse (H) : « Eros et civilisation », paris, ED de Minuit ; 1986.
- 32) Marcuse (H) : « L'homme unidimensionnel », paris, ED de Minuit, 1968.
- 33) Meizoz . Jérôme ; Le Gueux Philosophie (Jean- Jacques Rousseau) éditions antipodes.2003.suisse.
- Meizoz . Jérôme ; Le Gueux Philosophie (Jean- Jacques Rousseau) (34 éditions antipodes.2003.suisse.
- 35) Nicolas Tenzer : philosophie politique, paris ,PUF .199..
- 36) Pierre Aubenque , la prudence chez Aristote, PUF ,1997.
- 37) R.Maspétiol: l'état devant la personne et la Société. Paris.1951.
- 38) Raymond Polin ,Ethique,sirey.paris.1968.
- 39) Roger Labrousse.Intrduction A la philosophie politique.Librairie Marcel Rivière et gie paris 1959.
- 40) ruse et responsabilité. l'espace du politique (paris:fayard.1999).
- 41) THOMAS HOBBS : ELEMENTS PHILOSOPHIQUES DU CITOYENNETE, OÙ Les Fondements de la société civile sont découverts. AMSTERDAM DE LIMPRIMERIER DE LEAN BLAEV.
- 42) Zarka (Yves Charles),figures du pouvoir ,PUF ,2001.

2- المراجع باللغة العربية :

- (1) محمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة مجلة التأليف والنشر، القاهرة، ط1936.
- (2) ويلهم، فريدريك هيجل، العالم الشرقي، م2، من محاضرات في فلسفة التاريخ، ت امام عبد الفتاح امام، ط3 2007، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت .

- (3) شوفاليه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ت محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5 2006
- (4) عبدالله ناصر، ابراهيم: المواطنة، مكتبة الرائد العلمية، عمان، الأردن، ط1 2002
- (5) غروتويزن، برنار: فلسفة الثورة الفرنسية، ت: عيسى عصفور، منشورات عويدت بيروت، باريس، ط1982
- (6) إبراهيم، مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر ط 2001.
- (7) أبو المجد، عبد الجليل: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق المغرب، ط: 2010.
- (8) أبو ناصر موريس، التنوير في إشكالية ودلالاته، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1 2001.
- (9) أبو ناصر، موريس: التنوير في إشكالية ودلالاته، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1 2001.
- (10) أحمد طلعت، الوجه الآخر للديمقراطية، طريق النشر وتوزيع، الجزائر 1990.
- (11) أحمد وهبان، التخلف السياسي و غايات التنمية السياسية رؤية جديدة للواقع السياسي في العالم الثالث، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2000.
- (12) أحمد، طلعت: الوجه الآخر للديمقراطية، طريق النشر وتوزيع، الجزائر 1990.
- (13) أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر إسحاق حنين، تح عبد الرحمان بدوي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر 2007.

- 14) أرسطو طاليس، المجموعة الكاملة ، أجزاء الحيوان، تر يوحنا البطريك، مطبوعات الكويت، بط.
- 15) إسحاق إبراهيم منصور: نظريتا القانون والحق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر الطبعة 1992.
- 16) إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.
- 17) إسماعيل، محمد فضل الله: الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، دار الجامعيين للطباعة والتجليد الإسكندرية، ط1 2001.
- 18) أشقرا عثمان، موجز في فكر التنوير، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1 2008.
- 19) أفاية محمد نورالدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هبرماس، إفريقيا الشرق، بيروت لبنان، ط1998.
- 20) ألمصباحي، محمد: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، مقال ل: عبد الحي مؤذن، بعنوان: العدالة الماضي الأليم، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، ط1 2014.
- 21) إمام عبد الفتاح إمام، روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 2010، ص90.
- 22) إمام عبد الفتاح، إمام: أرسطو والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1 1996.
- 23) إمام، عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، ط3 1996.

- (24) إمام، عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، مجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2002
- (25) إمام، عبد الفتاح إمام: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الأداب، الكويت، ط2 2002.
- (26) إمام، عبد الفتاح إمام: جون لوك والمرأة، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2009.
- (27) إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2010، ص35.
- (28) إمام، عبد الفتاح إمام: روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2010.
- (29) إمام، عبد الفتاح إمام: كمنط والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2012
- (30) إمام، عبد الفتاح إمام: توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأزهر، ط1985.
- (31) الانتصار، عبد المجيد: التربية على حقوق الإنسان، بيداغوجيا/ تربية/ ثقافة مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط1 1998.
- (32) الأهواني، أحمد فؤاد: المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، ط1965.
- (33) أورده فريدريك لوبياس، الحرية، تعريب محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2009، ص31.

- (34) إيمانويل كانت، مشروع للسلام الدائم، تر و تقديم عثمان أمين، مكتبة أنجلو المصرية القاهرة 1952، ط1.
- (35) بالاندييه، جورج: الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المهري، مجد للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط. 2007.
- (36) بدوي، عبد الرحمان : ربيع الفكر اليوناني، دار القلم بيروت، لبنان، ط5 1979
- (37) بدوي، عبد الرحمان: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 1984.
- (38) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر محمد فتحي الشنطي، الإسكندرية، 2002،.
- (39) برهيه إميل، تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر، ج5.
- (40) برون، جيفري: ت: علي المرزوقي، تاريخ أوروبا الحديث، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1 2006، بيروت، لبنان.
- (41) برينيري، ماريا لويزا: ت: عطيات أبو السعود: المدينة الفاضلة عبر التاريخ: عالم المعرفة، المجلس الثقافي للفنون والآداب، الكويت، ط1990.
- (42) بك أوليش، هذا العالم الجديد.. رؤية مجتمع المواطنة العالمية، تر أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بط.
- (43) بلقيز، عبدالإله: في الديمقراطية والمجتمع المدني (مرثي الواقع، مدائح الأسطورة) افريقيا الشرق المغرب، ط 2001.
- (44) بن حمودة، بوعلام: المواطنة والسلطة، شركة دار الأمة، برج الكيفان، الجزائر، ط1 2006.

- (45) بن هلال طاهر، قضايا فلسفية معاصرة، الحرية-المسؤولية، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط1 2013.
- (46) بن هلال، طاهر: قضايا فلسفية معاصرة، الحرية-المسؤولية، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط1 2013
- (47) البنا جمال، الإسلام والحرية والعلمانية، مؤسسة الفوزية وجمال البنا، القاهرة، د.ط.
- (48) البنا، جمال: الإسلام والحرية والعلمانية، مؤسسة الفوزية وجمال البنا، القاهرة، د.ط.
- (49) البهجي، إيناس محمد، يوسف المصري: المواطنة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، المركز القومي القاهرة، ط1 2013.
- (50) بورون و ف . بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، تر سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية الطبعة الاولى، 1986.
- (51) بوزيد بومدين، فلسفة العدالة في عصر العولمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2009.
- (52) بوزيد، بومدين: فلسفة العدالة في عصر العولمة، مقال ل: عبد القادر بوعرفة، بعنوان: سؤال العدالة وحفريات المفهوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2009.
- (53) بول دراو، روجيه: فقه الفلسفة، ت: فاروق الحميد، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1 2014.
- (54) بول دراو، روجيه: فقه الفلسفة، ت: فاروق الحميد، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1. 2014.

- (55) بول هازل، الفكر الأوروبي في ق18 من منتيبسكو إلى ليسانج، ت: محمد غلاب، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية للتأليف والنشر، ط1958.
- (56) بول، هازل، الفكر الأوروبي في ق18 من منتيبسكو إلى ليسانج، ترجمة محمد غلاب، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية للتأليف والنشر، ط1958.
- (57) بيتر كونزمان، بيتر بوركارد، أطلس الفلسفة، ت: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، الجسر الواطي، بيروت، لبنان، ط2007
- (58) بيرنز، دليل: المثل السياسية، ت: لويس إسكندر، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط2007
- (59) بيرنز، دليل: ت، لويس إسكندر: المثل السياسية، المركز القومي للترجمة، شارع الجبلية بالاوبرا الجزيرة، القاهرة، ط2007.
- (60) تودوروف، تزفيتان: روح الأنوار، ت، حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط2007 1.
- (61) تودوروف، تزفيتان، روح الأنوار، ت، حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط2007 1.
- (62) تورين، ألان: ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ت: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا، ط2000.
- (63) توشار، جان: تاريخ الفكر السياسي، ت علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1983.
- (64) توماس، هنري/ وتوماس، دانالي: المفكرون من سقراط إلى سارتر ، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1970.

- (65) تومي، عبد القادر: أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1 2011.
- (66) الجباعي جاد عبد الكريم: المجتمع المدني هوية الاختلاف، دمشق، ط2003.
- (67) الجباعي، جاد عبد الكريم: المجتمع المدني هوية الاختلاف، دمشق، ط2003.
- (68) جرار أماني غازي، المواطنة العالمية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1 2011.
- (69) جرار، أماني غازي: المواطنة العالمية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1 2011.
- (70) الجليند، محمد السيد: فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، دار قباء للنشر والتوزيع القاهرة، 1999.
- (71) حاتم محمد عبد القادر، العولمة لها وما عليها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط 2005.
- (72) حاجي أحمد بارو، الفلسفة السياسية من كونفوشيوس إلى هيجل، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 2016.
- (73) حاجي، أحمد بارو: الفلسفة السياسية من كونفوشيوس إلى هيجل، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 2016.
- (74) حاروش، نورالدين: تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، برج الكيفان الجزائر، ط3 2012.
- (75) الحبابي، محمد عزيز: من الحريات إلى التحرر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1 2014.

- (76) حسن المالكي، محمد محمد الحاج: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 1993.
- (77) حسين فهميم، قصة الأنثروبولوجيا، عالم المعرفة، الكويت، بدون طبعة.
- (78) الحوراني، راتب: مفهوم الحرية في التاريخ، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1 2011.
- (79) الحوراني، راتب: مفهوم الحرية في التاريخ، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1 2011.
- (80) حيدر محمود، الدولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، بيروت الرئيس، للكتب والنشر، لبنان، ط2004.
- (81) حيدر، محمود: الدولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، بيروت الرئيس، للكتب والنشر، لبنان، ط2004.
- (82) دافيد. س. كورتي، العولمة و المجتمع المدني، تر شوق جلال، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999.
- (83) درويش محمد أحمد، العولمة والمواطنة والانتماء الوطني، دار عالم الكتاب، القاهرة مصر، ط1 2009.
- (84) درويش، محمد أحمد: العولمة والمواطنة والانتماء الوطني، دار عالم الكتاب، القاهرة مصر، ط1 2009.
- (85) دوفرجه، موريس: مدخل إلى علم السياسة، ت: جمال الأتاسي و سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، لبنان المغرب، ط1 2009.
- (86) دوفرجه، موريس: مدخل إلى علم السياسة، ت: جمال الأتاسي و سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، لبنان المغرب، ط1 2009

- a. دولا كامباني، كريستيان: الفلسفة السياسية اليوم، أفكار مجادلات رهانات، تر نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط2003.
- (87) دولا كامباني، كريستيان: الفلسفة السياسية اليوم، أفكار مجادلات رهانات، ت: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1 2003.
- (88) دي كرسبني أنتوني، كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ت،نصار عبد الله، مكتبة الأسرة، القاهرة، بدون طبعة.
- (89) دي كرسبني، أنتوني، كينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ت، نصار عبد الله، مكتبة الأسرة، القاهرة.
- (90) دياب، قايد: المواطنة والعولمة، تساؤل الزمن الصعب، ط1 القاهرة 2007.
- (91) ديريدا جاك، أطياف ماركس، تر منذر عياشي، بط دار الحاسوب للطباعة حلب 1995.
- (92) ديفدجونستون، مختصر تاريخ العدالة، تر مصطفى ناصر، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت، بد ط 2012.
- (93) ديورانت، ويل: قصة الفلسفة، ت: عبد الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 2004.
- (94) هوبز توماس، الليفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ت، ديانا حبيب حرب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط1 2011.
- (95) ربول، أوليفيه، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1986.

- 96) روبارستون، رونالد: العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ت: أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1988.
- 97) زيعور، علي: أوغسطسنوس، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار اقرأ، بيروت لبنان، ط1. 1983.
- 98) السالمي عبد الرحمان، التسامح، العمانية للتوزيع والتسويق، عمان الأردن، ط2008.
- 99) ساندل، مايكل ج: الليبرالية وحدود العدالة، ت: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء بيروت، لبنان، ط1 2009
- 100) سبيلا محمد وآخرون، في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1 2013.
- 101) سبيلا، محمد/ بنعبد العالي، عبد السلام: الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، دار إفريقيا الشرق المغرب ط2001
- 102) سراج، أحمد: أسئلة المواطنة والانتماء، محاولة في التأصيل التاريخي، مجلس الجالية المغربية بالخارج، إفريقيا الشرق، ط2013.
- 103) سعد، جورج: تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 2000
- 104) سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط2004.
- 105) سوبيو، ألان: الإنسان القانوني، بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية، ت: عادل بن نصر، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء، بيروت، لبنان، ط1 2012.

- 106) سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، الطبعة الأولى 2009.
- 107) السيد ياسين، العولمة و الطريق الثالث، ميرت للنشر و المعلومات، القاهرة 1999.
- 108) السيد ياسين، في مفهوم العولمة العرب و العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998.
- 109) شتراوس، ليو و كروبسي، جوزيف: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، ج2، ت: محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، الجزيرة القاهرة، ط1 2005
- 110) شتراير، جوزيف: الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط2 2005
- 111) شريل موريس، ميشال أبي فاضل، روسو حياته و مؤلفاته و أثره، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العالمية للدراسات و النشر، ط1 1978 ، بيروت .
- 112) الطعان عبد الرضا حسين وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، ط1. 2015.
- 113) عباس فيصل، الاغتراب الإنسان المعاصر و شقاء الوعي ، دار النهل اللبناني ، ط1 بيروت لبنان 2008.
- 114) عباس، محمد: أفلاطون والأسطورة، دار التنوير ، للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، ط 2008.
- 115) عبد الإله بلقزيز، العولمة و الهيمنة الثقافية، عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، المستقبل العربي، مارس 1998.

- 116) عبد الحكيم صايم، هواجس فلسفية في التراث و الفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، ط 1، 2001.
- 117) عبد الحي، عمر: الفكر السياسي في العصور القديمة، الإغريقي - الهلنستي - الروماني، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2 2006
- 118) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر، ط 2، 1981.
- 119) عبد المجيد محمد ممدوح، العدالة من المفهوم إلى الإجراء، دراسة في المنجز الفلسفي من السفسطائيين حتى شيشرون، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، ط 1 2015.
- 120) عروسي، سهيل: من قضايا الفكر السياسي المواطنة أنموذجا، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ط 2010
- 121) العروي عبد الله . مفهوم الحرية ،المركز الثقافي العربي ،ط 5 1993.
- 122) عريب مختار، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البواتيقا، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، ط 2009.
- 123) عطا الله جمل، شوقي/ إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق: تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة ط 2000
- 124) العقاد، عباس محمود: فلاسفة الحكم في العصر الحديث، العوادي للنشر والتوزيع، مصر .
- 125) علوش، نور الدين: حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية، بيروت لبنان، ط 1 2013

- (126) علي، ناصر: المواطنة رؤية تربوية في عصر المعلوماتية، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط 2013
- (127) عمر صقر، العولمة و قضايا اقتصادية معاصرة، الدار الجامعية للنشر، 2000-2001، ب د.
- (128) العوا عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط 1986.
- (129) عوض، لويس: الثورة الفرنسية، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ط 1992.
- (130) عيدان عقيل يوسف، التنوير في الإنسان، شهادة جان جاك روسو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 2009.
- (131) عيدان، عقيل يوسف: التنوير في الإنسان شهادة جان جاك روسو، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط 2009
- (132) عيسى الشماس، مدخل إلى الأنثروبولوجيا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2004.
- (133) غالب، مصطفى: في سبيل تحقيق موسوعة فلسفية، نيتشة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1985
- (134) غروتويزن، برنار: فلسفة الثورة الفرنسية، ت: عيسى عصفور، منشورات عويدت بيروت، باريس، ط 1982.
- (135) غزوي، محمد سليم: نظرات حول الديمقراطية، دار وائل للطباعة والنشر، عمان الأردن، ط 2000.

- 136) غي غرميه وآخرون: قاموس علم السياسة والمؤسسات السياسية، ت: هيثم اللمع،
مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 2005
- 137) فريديريك. ج. هيجل: أصول فلسفة الحق جزء الأول، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي،
القاهرة، مصر ط 1996.
- 138) فوزي، سماح: المواطنة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، مصر، ط1 2007 .
- 139) فيورباخ، لودفيج: أصل الدين، ت: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1991
- 140) قربان، ملحم: الحقوق الإنسانية فعل التزام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1989
- 141) قربان، ملحم: المنهجية والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
بيروت لبنان، ط4 1986.
- 142) القمودي سالم، العدل و الحرية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، بنغازي، ليبيا،
ط1، 1996.
- 143) الكاظم، صالح جواد، العاني، علي غالب: الأنظمة السياسية، مطبعة دار الحكمة،
بغداد، العراق، ط 1991.
- 144) كان ادموند، الإنسان والديمقراطية، ت: مصطفى حبيب، مؤسسة سجل العرب،
القاهرة، ط2004
- 145) كتورة جورج: السياسة عند أرسطو، بيروت ط1 1987،
- 146) كراستون، موريس: أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر بيروت، ط 1991

- 147) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون طبعة.
- 148) كريب إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ت: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، لمجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، ط 1999.
- 149) كريسون، أندريه: فولتير حياته، آثاره، فلسفته، ت: صباح محي الدين، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط 2 1984.
- 150) كنط إيمانويل، مشروع السلام الدائم، تر عثمان أمين، المكتبة أنجلو المصرية، القاهرة ط 1 1952.
- 151) كوبليستون فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط 1 2002
- 152) كوبليستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كنط، ت: حبيب الشاروني و محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط 1 2010.
- 153) لوبياس، فريدريك: الحرية، ت: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقص تونس ط 1 2009
- 154) لويس دومون، مقالات في النزعة الفردانية، منظور أنثروبولوجي للايدولوجيا الحديثة، ترجمة د. بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت يوليو 2006.
- 155) لوك جون، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، تر محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، دون طبعة.

- (156) لوك جون، رسالة في التسامح: ت: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1 1997.
- (157) لوك جون، في الحكم المدني، ت: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت 1959.
- (158) ليلة علي، المجتمع المدني العربي، قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2 2013
- (159) مجاهد، حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1986.
- (160) مجموعة من الباحثين العرب، الرابطة الأكاديمية للفلسفة، الفلسفة و النسوية: في فضح ازدياء الحق الأنتوي و "نقده" و التمركز الذكوري و "نقده"، أشرف و تحرير على عبود المحمداوي، دار الأمان منشورات الاختلاف منشورات ضفاف، ط1 2013.
- (161) مجموعة من الباحثين، العرب و تحديات النظام العالمي الجديد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1999.
- (162) مجموعة من المؤلفين، الحركة النسوية، إشراف و تقديم إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2005.
- (163) محفوظ مهدي، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3 2007.
- (164) محمد السيد، أشرف صالح: أصول التاريخ الأوروبي الحديث، دار ناشري للنشر الالكتروني، ط 1 2009، الكويت

- 165) محمد عابد الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية و نظام القيم، الفلسفة و المدنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يوليو 1997.
- 166) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية "العروبة و الإسلام...و الغرب"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995.
- 167) محمد عطية الأبراشي، جان جاك روسو، المصلح الاجتماعي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى.
- 168) محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية رؤية إسلامية، دار الفكر، طبعة1، دمشق، 2010.
- 169) المحمداوي علي عبود وآخرون، الفلسفة السياسية المعاصرة، من الشموليات إلى السرديات الصغرى، دار الروافد الثقافية، د ط.
- 170) المحمداوي علي عبود، الإشكالية السياسية للحدث، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، ط1 2011.
- 171) المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، دار الروافد الثقافية - ناشرون، بيروت لبنان، ط1 2015.
- 172) المحمداوي، علي عبود: الإشكالية السياسية للحدث، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، ط1 2011.
- 173) مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، ط1983.

174) مرجبا محمد عبد الرحمان، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط3 1988

175) ألمصباحي، محمد، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، مقال ل:عبد الحي مؤذن، بعنوان: العدالة الماضي الأليم، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، ط1 2014.

176) مصطفى عبد الغني، المثقف العربي و العولمة، بدون طبعة (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب) 2000.

177) مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطبع والنشر والتوزيع، ط 1998

178) مطر، أميرة حلمي: من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5 1995.

179) مل، جون ستيوارت: استعباد النساء، ت إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1 1998

180) ملحم قربان، الحقوق الإنسانية رهنا بالتباعدية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، 1990.

181) منصف عبد الحق، الأخلاق والسياسة، كمنظ في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2010.

182) المنياوي، أحمد: جمهورية أفلاطون، مطبعة دار الكتاب العربي، حلب، سوريا، ط1 2010.

183) مهران، حمدي: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دراسة تحليلية نقدية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1

- 184) مهيبيل عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1 2005.
- 185) مورو، بيير فرنسوا: هوبز، فلسفة، علم، دين: ت، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1 1993، بيروت، لبنان
- 186) موريس شاريل، روسو، حياته ومؤلفاته وأثاره، سلسلة أعلام الفكر العالمي، بيروت، ط1، 1978.
- 187) ميشو، أيف: ما المجتمع الجزء الثالث، المشروع الأعلى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط2005
- 188) ناصر، إبراهيم: المواطنة، مكتبة الرائد العلمية، عمان، ط1 2002
- 189) نرسيسيان، ف.س: الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر حنا عبود، الأهالي للتوزيع، دمشق سوريا، ط1 1999.
- 190) النشار مصطفى، فلاسفة أيقضوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1988.
- 191) النشار، مصطفى: الحرية والديمقراطية والمواطنة قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية، ط 2009 .
- 192) النقاطي، حاتم: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1 1995.
- 193) نوار، عبد العزيز سليمان، جمال الدين محمود محمد: التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، مدينة نصر، ط 1999.

- 194) نيكولاي، ميكيفليبي،: الأمير، تر: أكرم مومن، مكتبة الساعي للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط2004.
- 195) هابرماس يورغن، إثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ت: عمر مهيبيل، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2010.
- 196) هايك ف،أ: الطريق إلى العبودية، ت، غنيم محمد مصطفى، دار الشروق، القاهرة، ط1 1994.
- 197) الهنداوي، حسين: فلاسفة التنوير والإسلام، دار المدى للثقافة والنشر، ط1 2014.
- 198) هوبز، توماس: اللفيثان. الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ت: ديانا حبيب حرب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1 2011.
- 199) هوركهايمر، ماكس: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ت: محمد علي اليوسفي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2006.
- 200) ولتر سنتيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة 1984، بدون طبعة.
- 201) ولد يب سيدي محمد، الدولة وإشكالية المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، الأردن عمان، ط2010
- 202) وولف، فرنسيس، أرسطو والسياسة، ت: أسامة الحاج، ط1 1994، بيروت، لبنان
- 203) ويل كميلشا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، تر منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا تونس ، ط1، 2010.

المجلات و المواقع الإلكترونية :

- (1) البصيرة، للبحوث والدراسات الإنسانية، دورية تصدر عن مركز البحوث والدراسات الإنسانية، جماد الثانية1419هـ-أكتوبر1998م، العدد3 جمعية ابن خلدون، برج الكيفان-الجزائر.
- (2) خضير عباس النداوي، العولمة (المضامين...الدلالات)، مجلة الحكمة، العدد 16، السنة الثالثة، بيت الحكمة، بغداد، 2000.
- (3) رؤوف الكعبي، تاريخ الديمقراطية، الحوار المتمدن، <http://www.m.ahewar.org> أطلع عليه يوم 2018/12/23.
- (4) زاهيد مصطفى، مدخل إلى الفكر الأنثروبولوجي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 153/152.
- (5) زهير خويلدي، نظرية السادة بين المطلق والنسبي، من موقع WWW.ARABTINES.COM.
- (6) السيد ياسين، المواطنة والعولمة، مركز الأهرام للدراسات الإستراتيجية والسياسية، الطريقي أنس، مفهوم الإرادة العامة والتأسيس الأخلاقي والقانوني للحريّة والتسامح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، <https://www.mominoun.com> أطلع عليه يوم 2018/12/23. القاهرة، مصر، موقع: www.ahram.org.eg.
- (7) العلوي، سعيد بن سعيد: مقال بعنوان: التأسيس الاجتماعي والتكوين السياسي، العقد الاجتماعي والشرعية لدى هوبز وروسو، مجلة التسامح، دار العمانية للتوزيع والتسويق، مسقط عمان، ط23، 2008.

- (8) فخار حمو بن براهيم، إعمال عقوبة الإعدام، مجلة الواحات و الدراسات، المركز الجامعي غرداية ، العدد13، السنة 2011.
- (9) مجلة الفكر العربي، العدد 23 أكتوبر/نوفمبر 1981 السنة الثالثة، معهد الإنماء القومي،بيروت 1981.
- (10) المحمداوي علي عبود، الدين في المجتمعات المعاصرة ، رؤية هابرماسية، مقال من موقع www.mominoun.com
- (11) المصطفى الزاهيد، مدخل الى الفكر الأنثروبولوجي، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد152/153 من موقع www.aranthropos.com.
- (12) الميغري عماد، خصوصيات التحول الديمغرافي و بروز المشكلة السكانية في العالم الثالث : المنطقة المغاربية أنموذجا، مجلة إنسانيات، العدد 9 سبتمبرديسمبر 1999، المجلد 3 من موقع <https://journals.openedition.org>.
- (13) نورس عبد الجبار روسو...هجاء التنوير و فساد الحداثة ، الحوار المتمدن، العدد 5220 2016/07/11.
- (14) يحيى اليحياوي، عن الديني مجالا للعولمة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 30 سبتمبر 2015. www.mominon.com.

قائمة الموسوعات والمعاجم:

- 1) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، الطبعة الصادرة عن بيروت والحاج، كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الاجتماعي والفلسفي، مكتبة لبنان بيروت، الطبعة الأولى 2000م.
- 2) سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 2004.
- 3) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، لبنان بيروت، طبعة 1994.
- 4) لالاند، أندري، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، منشورات عويدات، تعريب، خليل أحمد خليل، إشراف عويدات أحمد، بيروت، باريس، الطبعة الثانية 2001م.
- 5) مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، ط 1983
- 6) منير البعلبكي، المورد إنجليزي - عربي، بيروت، ط 7، 1974.

الرسائل الجامعية:

- 1) غزلاني وداد، العولمة و الإرهاب الدولي بين آلية التفكيك و التركيب، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، كلية الحقوق و العلوم السياسية، السنة الجامعية 2010/2009.

فهرس

المحتويات

	الإهداء
	الشكر
أ	مقدمة.....
13	الفصل الأول: المواطنة بين الدلالة والتاريخية
14	المبحث الأول:.....
15	المواطنة الدلالة والمعنى.....
15	المطلب الأول: المواطنة المعنى والدلالة.....
15	الوطن.....
18	المطلب الثاني: التأسيس للمفهوم.....
18	مفهوم المواطنة
21	جدلية الدولة والمجتمع المدني: علاقة اتساق أم حتمية انفصال.....
27	المبحث الثاني: الفكر السياسي عند اليونان.....
27	المطلب الأول: المواطنة في الفلسفة السفسطائية.....
27	السياق التاريخي لمفهوم المواطنة، في الفكر اليوناني.....
30	المواطنة في الفكر الأرسطي.....
33	النزعة السفسطائية والتأصيل لفلسفة العقد الاجتماعي.....
37	فلسفة القانون إبداع سفسطائي.....
39	فلسفة الحق للأقوى: تجسيد للعدالة الاجتماعية أم نكوص على عدالة الطبيعة؟..
45	المواطنة في فلسفة أفلاطون.....
50	المطلب الثاني: مشروع المواطنة في فلسفة الدولة الأفلاطونية.....
50	الدولة حالة عرضية أم سلطة ضرورية.....
51	الفرد أولاً أم الدولة؟.....
54	حقوق المواطن غاية أم وسيلة.....
62	مخرجات التربية/ حفاظ على الطبيعة أم إخلال بقواعد المواطنة.....

64	التربية ومشروع بناء المواطن الإنساني.....
68	الطبيعة الإنسانية ركيزة تأسيس لهرمية مجتمع.....
70	المرأة فرض لمعادلة المساواة أم تعدي على أصول الفطرة.....
72	محاكمة مواطنة أفلاطون بخصوص المرأة.....
74	المطلب الثالث: المواطنة في فلسفة أرسطو.....
74	التنظير لفلسفة المواطنة في سياسة أرسطو.....
81	العبودية حقيقة تتناسب مع أصول الديمقراطية أم انتهاك لسيادة الإنسان؟.....
85	المواطن: المعنى والوظيفة.....
87	القانون محدد ماهية المواطن.....
91	العدالة في الفكر الأرسطي/ مساواة مطلقة أم تفاوت يؤصل للطبقية.....
91	المواطن جوهر المدينة المثالية:.....
93	المرأة والسياسة/ مواطنة كاملة أم استحالة اندماج؟.....
99	تقييم للمواطنة اليونانية.....
104	المبحث الثالث: المواطنة في الفلسفة المسيحية الحضارة الرومانية وفلسفة المواطنة
105	المطلب الأول: الفلسفة الرواقية وأفق المواطنة العالمية.....
105	المواطنة من ضيق المفهوم اليوناني إلى اتساع الفهم الروماني.....
107	الرواقية و المدينة العالمية.....
109	الرواقية من مواطن الدولة إلى مواطن العالم.....
110	الرؤية الكسمولوجية للفلسفة الرواقية.....
112	الرواقية محامية القانون الطبيعي.....
115	شيشرون والتأسيس لدولة القانون.....
119	المطلب الثاني: أوغسطين بين الإطلاقيه الدينية والنسبية السياسية.....
119	أوغسطين بين الإطلاقيه الدينية والنسبية السياسية.....

126	الفصل الثاني:المواطنة في الفلسفة الانجليزية مقارنة فلسفية فيمواطنة توماس هوبز لوك
127	المبحث الأول: سؤال الأنوار والفكر الإنجليزي.....
127	مدخل:.....
130	المطلب الأول: الأنوارالمفهوم والتاريخ
132	الثورة الفرنسية 1789 ميلاد الأنوار.....
136	المطلب الثاني: ثورة لوثر ضد فلسفة الوصاية.....
136	الإصلاح الديني ميلاد تفكك الوصاية.....
138	لوثر والإصلاح الديني.....
141	المطلب الثالث: الدولة عنوان التحرر من سلطة الكهنوت.....
141	الدولة و الإصلاح.....
145	الإصلاح في انجلترا.....
148	فلسفة العقدالإجتماعي.....
151	غروتياس و عقلنة القانون الطبيعي.....
153	نشأة الدولة.....
155	المبحث الثاني: التأسيس الفلسفي للمواطن عند توماس هوبز (من حالة الطبيعة إلى التعاقد).....
156	المطلب الأول: مفاهيم حول فلسفة العقد.....
156	المواطنة عند فلاسفة الانجليز
156	مدخل:
157	السياق العام لفلسفته.....
158	توماس هوبز و الفردانية.....
159	توأمة هوبز و غياب الأنا في حضرة الخوف.....
161	هوبز والانتصار للعقلانية.....
163	الإنسان بين الطبيعة البشرية والصنعة المدنية.....

166 الطبيعة البشرية بين الخيرية والعدوانية:.....
168 العصر الطبيعي والفرسانية.....
170 المطلب الثاني: هوز و سلطوية الدولة.....
170 فلسفة العقد الإجماعي.....
173 جدلية الدين والدولة.....
177 فلسفة هوز حول المسألة الدينية.....
178 الحرية الفردية بين الحقوق الطبيعية والقوانين المدنية
182 المبحث الثالث: التأسيس الفلسفي للمواطن عند جون لوك.....
183 المطلب الأول: لوك و الديمقراطية الليبرالية.....
183 جون لوك و الثورة الديمقراطية الليبرالية.....
188 المطلب الثاني: الحق الإلهي و السيطرة السياسية.....
188 نقد لوك لفلسفة الحق الإلهي في الحكم.....
194 الحالة الطبيعية و سيادة القيم الإنسانية.....
198 المطلب الثالث: التعاقد السياسي والمواطنة الحقة.....
198 الدولة والحقوق الطبيعية.....
200 العقد الإجماعي مقياس للمواطنة الحقة.....
203 المطلب الرابع: المرأة في فكر لوك.....
203 موقف لوك السياسي من المرأة
209	الفصل الثالث: قيم المواطنة عند جان جاك روسو
210 فرنسا والتتوير.....
212 الفلسفة السياسية لجان بودان.....
213 قاعدة بناء الدولة
214 نظرية السيادة في فلسفة بودان.....
220 المبحث الأول: الإنسان من حالة الطبيعة إلى فلسفة التعاقد.....
221 المطلب الأول: قراءة في المنابع الأدبية و الفكرية لشخصية روسو.....

221	السياق التاريخي والاجتماعي لفلسفة روسو.....
232	روسو والنزعة الإنسانية.....
238	المطلب الثاني: المجتمع الإنساني... التكوين و النشأة.....
238	البحث في الطبيعة البشرية الحرة.....
245	المطلب الثالث: الإنسان من الحالة الطبيعية الى الحالة الصناعية.....
245	موت الإنسان.....
250	الحالة الصناعية.....
255	المبحث الثاني: الدولة ومقومات المواطنة
256	المطلب الأول: الدولة والتعاقد الاجتماعي.....
256	التعاقد الاجتماعي ميثاق لتأسيس قيم المواطن.....
261	الإرادة العامة واحتمالات الخطأ.....
263	المطلب الثاني: الحرية ضمان للإرادة العامة.....
263	الحرية شرط المواطنة عند روسو.....
275	حق الأقوى/ فلسفة استبداد أم دلالة عدل.....
280	نظرية السيادة عند روسو.....
291	المطلب الثالث: المرأة في مواطنة روسو.....
291	المرأة في فكر روسو.....
295	المرأة كشرط إمكان للفكر الاجتماعي.....
303	المبحث الثالث: نظم الحكم عند روسو
304	المطلب الأول: الحكومة و آليات تجسيد سلوك المواطنة.....
304	الحكومة من السلطة الطبيعية الى الإرادة العامة.....
306	أنماط الحكومة.....
311	المطلب الثاني: الحكومة الناجحة في فكر روسو.....
311	دلائل نجاح الحكومة.....
318	الفصل الرابع: المواطنة وتحديات العولمة

319	المواطنة والعولمة
323	المبحث الأول:العولمة: بين الدلالة و المعاني الاصطلاحية
324	المطلب الأول: مفهوم العولمة.....
324	العولمة بين الدلالة والمعنى.....
330	العولمة و السيادة الوطنية.....
336	المطلب الثاني: المواطنة ورهانات العولمة.....
336	المواطنة والعولمة/ فرصة إثبات أم لحظة فناء.....
342	المبحث الثاني: المواطنة ورهانات العولمة.....
343	المطلب الأول: المواطنة والعولمة.....
345	المواطنة العولمية...نحو عالمية المفهوم
348	فلسفة المستقبل نحو إنسان عولمي.....
349	رهانات الإنسان العولمي.....
353	المبحث الثالث: هابرماس مع روسو
354	المطلب الأول: فلسفة التواصل و المواطنة عالمية.....
354	هابرماس و فلسفة التواصل.....
358	الإنسان كائن إثيقي تواصلية.....
361	الديمقراطية التشاورية.....
365	المواطنة العالمية
368	الخاتمة.....
371	قائمة المصادر والمراجع.....
399	فهرس المحتويات.....

ملخص الدراسة:

لا تزال المواطنة اليوم تحتل موقعا هاما في ظل الحراك السياسي والاجتماعي الحاصل في أكثر بلدان العالم، وتعتبر من أهم المواضيع التي تستحق الدراسة والبحث، ولعل أهمية هذا الموضوع وخطورته تتضح أكثر إذا كنا على وعي بتلك القيم التي تحملها في ثناياها مثل: الحرية، حقوق الإنسان، الديمقراطية التشاركية والعيش المشترك. فكل هذه القيم أصبحت من ضرورات المجتمعات الراهنة الماكرة للتقدم والسلوك الحضاري، وعليه كانت هذه الأطروحة الموسومة بـ "قيم المواطنة في الفكر السياسي الحديث والمعاصر: روسو أنموذجا" للإجابة على إشكالية تتعلق بطبيعة تلك القيم وأبرز خصائصها عند فيلسوف التنوير روسو، وما مدى تأثيرها على الفكر الحديث والمعاصر؟ كما أثارت هذه الإشكالية حدود ممارسة المواطنة مقارنة بالعوائق الجلية التي أفرزتها المتغيرات الدولية خاصة في شقها الاقتصادي خاصة فيما يعرف بالعولمة، وعليه تحول مفهوم المواطنة من بُعد الفطري إلى المستوى العالمي فيما سمي بالمواطنة العالمية. ويمتد التحليل إلى أوجه الاختلاف بين مواطنة عصر التنوير ومواطنة عصر العولمة. وهو ما سعت إليه الأنظمة السياسية العربية بعد ما سمّي مؤخرا بالربيع العربي كمحاولة التأسيس لقيم المواطنة قصد الخروج من تلك الثنائيات التي تلغي حرية الأفراد وتتجاهل طبيعتهم، ومن ثم النهوض بمجتمع مدني تحت دولة الحق والقانون من شأنه ضمان حقوق الجميع، على أساس شكل مؤسساتي يملك السلطة المعنوية والمادية لتطبيقه، وهو ما سعت إليه فلسفة روسو بصفة خاصة وفلاسفة العقد بصفة أشمل.

ABSTRACT

Today, citizenship remains an important place in the political and societal movement taking place in the most countries in the world. It is considered one of the most important subjects worthy of study and research, and the importance of this subject is even more obvious if we are aware of the values it holds in it: freedom, human rights, deliberative democracy and coexistence. All these values have become the necessities of current societies in keeping with progress and civilized behavior. Thus, this thesis entitled "The Values of Citizenship in Modern and Contemporary Political Thought: Rousseau as a Model" aims to answer the problematic nature of these values and their most prominent characteristics in the thought of Enlightenment philosopher; Rousseau, and how much it influenced the modern and contemporary thought? This problem has also raised a debate about the limits of the practice of citizenship regarding the obvious obstacles caused by the international variables, in particular the economic dimension, represented in what is known as globalization, as well the transformation of the concept of citizenship from the innate to the global level in the so-called global citizenship. The analysis extends to the differences between Enlightenment citizenship and the citizenship of the age of globalization. This is what the Arab political regimes have sought after what was recently called the Arab Spring as an attempt to establish the values of citizenship in order to get out of those binaries that negate the freedom of individuals and ignore their nature and thus promote civil society under the rule of law and law that will guarantee the rights of all, on the basis of an institutional form that has the moral and material authority to apply it, which is the philosophy of Rousseau in particular contract theory philosophers more fully.

ABSTRAIT

Aujourd'hui, la citoyenneté reste une place importante dans le mouvement politique et sociétal qui se déroule dans la plupart des pays du monde. Il est considéré comme l'un des sujets les plus importants d'études et de recherches, et son importance est encore plus évidente si nous sommes conscients des valeurs qu'il revêt: la liberté, les droits de l'homme, la démocratie délibérative et la coexistence. Toutes ces valeurs sont devenues la nécessité des sociétés actuelles en phase avec le progrès et le comportement civilisé. Ainsi, cette thèse intitulée "Les valeurs de la citoyenneté dans la pensée politique moderne et contemporaine: Rousseau comme modèle" vise à répondre à la nature problématique de ces valeurs et à leurs caractéristiques les plus saillantes dans la pensée du philosophe des Lumières; Rousseau et dans quelle mesure a-t-il influencé la pensée moderne et contemporaine? Ce problème a également soulevé un débat sur les limites de la pratique de la citoyenneté en ce qui concerne les obstacles évidents causés par les variables internationales, en particulier la dimension économique, représentée dans ce que l'on appelle la mondialisation, ainsi que par la transformation du concept de citoyenneté du innée au niveau mondial dans la soi-disant citoyenneté mondiale. L'analyse s'étend aux différences entre la citoyenneté des Lumières et la citoyenneté de l'ère de la mondialisation. C'est ce que les régimes politiques arabes ont recherché après ce que l'on a récemment appelé le printemps arabe pour tenter d'établir les valeurs de la citoyenneté afin de sortir de ces binaires qui nient la liberté des individus et ignorent leur nature et promeuvent ainsi la société civile l'état de droit et le droit qui garantira les droits de tous, sur la base d'une forme institutionnelle ayant l'autorité matérielle et morale pour l'appliquer, qui est la philosophie de Rousseau en particulier celle des philosophes de la théorie des contrat.