الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة السانية وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكّرة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الموسومة بـ

العدالة والاختلاف في فكر جان جاك روسو

تخصّص: فلسفة الأخلاق (التّسامح والمواطنة)

من إعداد الطّالب:

بن ترار عبد القادر

بإشراف:

د.حيرش بغداد محمّد

لجنة المناقشة

الاسم واللّقب	الصّفة	الجامعة الأصلية
أ.د عبد اللاّوي محمّد	رئيسا	جامعة وهران
د. حيرش بغداد محمّد	مقرّرا	مركز البحوث وهران
أ.د بوعرفة عبد القادر	مناقشا	جامعة وهران
أ.د الزّاوي عمر	مناقشا	جامعة وهران

السّنة الجامعية1435-1436هـ/ 2014-2015م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح روسو الخالدة .

إلى رولز وكل من سار في طريق البحث عن العدالة.

إلى الوالدين الكريمين عبد الله وحفيظة.

إلى الزوجة الحبيبة.

إلى صديقي العزيز مزرعي سمير.

إلى كل من يتّسع لهم قلبي ولا تتّسع لهم الصفحات.

تشكّر وعرفان

أتقدّم بالشكر الجزيل للدكتور حيرش بغداد على توجيهاته ونصائحه التي كانت لي عونا أثناء إنجازي لهذا العمل المتواضع، وكذا مساهمته الفعالة في توجيهي نحو ما غاب عني من مراجع كان لها الأثر الكبير في إثراء هذا العمل، الذي يحمل بصمته.

كما لاننسى رجل الصّدق والسجيّة الأستاذ الدكتور الطاهر عبد الحكيم رئيس المشروع، كما نتوجه بالشكر للجنة المناقشة اسما ولقبا.

مقدّمة

لقد حملت حياة جان جاك روسو أحد أبرز أعلام التنوير الفرنسي العديد من معاني الألم والظلم التي كان الشعب الفرنسي يشاطره فيها، هذا ما جعل المفكر العربي عباس محمود العقاد يقول عن روسو: "عاش مظلوما طوال حياته، وبقي مظلوما بعد مماته، وكانت رسالته في هذه الدنيا أن يرفع الظلم عن المظلومين [1]! ".

لقد أغنى فلاسفة عصر الأنوار الفكر السياسي الليبرالي بالمفاهيم الحديثة، كالمجتمع المدني والتسامح الديني والعقلانية والمواطنة. هذا ما يدفعنا للحديث عن مواطن شجاع لم يعش مواطنته ، بل إنه فقدها ذات مرة ألا وهو جون جاك روسو القائل "لا يمكن أن نكون بشرا إلا إذا أصبحنا مواطنين" وإذا انطلقنا من مقولة برنار شو المفكر الإنجليزي الشهير "الإنسان يكتب عن الذي ينقصه[2]"، فإننا نرى روسو يبحث عن المواطنة داخل مجتمع سيطرت عليه الملكية الاستبدادية، حيث كان الملوك الذين تعاقبوا على العرش الفرنسي يعتبرون السلطة التي يتمتعون بها حقا إلهيا متوارثا لا يجوز المساس به أو الخروج عليه . وكثيرا ما استخدموا هذا النفوذ الواسع لغير الصالح العام، كمصادرة الأملاك، وطرح الناس في غياهب السجون دون تحقيق أو محاكمة، وابتزاز الأموال لتشييد القصور، وزج البلاد في حروب شخصية أو استعمارية يتحمل الشعب أعباءها وكوارثها.

ولذلك فإن منحى الاهتمام بالإنسان والعلوم الإنسانية يظهر جليا من خلال كتابات روسو، وهاهنا نقف عند كتابه "أصل التفاوت" والذي لا يعتبر مجرد كتاب مؤسس لمبادئ الأنتروبولوجيا الفلسفية وحسب، فمع روسو ننتقل من خطاب العقل الكلي إلى البنى الثقافية والسياسية المحكومة بمبدأ الأصل (الإنسان) والاختلاف على مستوى الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولهذا فالكتاب كما يقول Levinas:"يس مجرد وسيلة إنما هو نمط وجود" يعيش فيه القارئ الحياة

---

1 عقيل يوسف عيدان، التّنوير في الإنسان، شهادة جون جاك روسو، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، بيروت، الجزائر، ط1، 1430هـ/2009م، ص9.

2 http://www.ye1.org/vb/showthread.php?t=558068

الحقيقية، إنه يمكّن المتعلّم من الإطلاع المباشر على تجارب فكرية أصيلة تهتم بقضايا إنسانية كلّية. لذلك نلمح موضوعة التفاوت واللاّمساواة تسيطر على ذهن روسو، بحكم انتمائه لطبقة العامة والتي تأتي في نهاية السّلم الاجتماعي مشتملة على المتعلمين والتجار والفلاحين والعمال وأصحاب الحرف والتي تشكل 97 % وهنا كان يقبع روسو في هاته الشريحة الكبيرة من المجتمع الذي أهانته الملكة إليزابت علانية حين قالت له "إذا لم يجد الفرنسيون خبزا فليأكلوا بسكويتا" وعلى هذه الطبقة كان يقع عبء الامتيازات الإقطاعية وإرهاق الضرائب المتعددة كضريبة الرأس وضريبة الإيراد وضريبة العقار، وفي مساكنها كان البؤس والشقاء يقاسمان الناس حياتهم. لذلك وفي ظل هذا الواقع المتأزم سياسيا واجتماعيا واقتصاديا والذي جعل الفرنسيين يقتاتون على القوارض كالفئران ، كل هذا دفع بـ روسو إلى التعبير عن أصل هذا الاختلاف و اللاّعدالة من خلال كتابه "أصل التفاوت" حيث يؤكّد أن خطوات التّقدم الإنساني كانت نحو الأسوء وليس الأفضل، عندما نلاحظ أن الدساتير والقوانين التي وضعها الإنسان للإنسان تصب في صالح القلّة في حين تعيش الأكثرية التعاسة، لذلك ختم روسو كتابه: "أصل التفاوت وعدم المساواة" بهذه الملاحظة القاسية: "إنه لأمر مناف لقانون الطبيعة بجلاء أن تخص حفنة من الناس بالكماليات في حين تفتقر الأكثرية الجائعة إلى الضروريات".

والمستشف من كلام روسو هنا أن اللامساواة أو التفاوت الهائل بين الأغنياء والفقراء في المجتمع هو سبب كل الاضطرابات والانحرافات، والجرائم والشرور، ولو أن المجتمع – أي مجتمع- أمّن ووفّر لكل مواطن حاجاته الأساسية من الطعام والشراب والسكن والملبس والحياة الإنسانية الكريمة لاختفت الجرائم والمشاكل وتقوضت بشكل كبير.

أسباب اختيار الموضوع: يمكن أن نجمل مبررات اختيار الموضوع في الأسباب الآتية:

المبررات الذاتية: ما شهدته العديد من بلدان العالم العربي من تغيير ولا تزال تشهده في إطار ما يعرف بالربيع العربي، والذي يعبر في شق منه عن ذلك التفاوت الذي سعى روسو طيلة حياته

ومن خلال مؤلفاته من أجل إزالته إذا أردنا صياغة عقد اجتماعي يعدّ دستورا حقيقيا للمواطنة يتمخّض عنه تأسيس الدولة الوطنية.

المبررات المعرفية: هناك جملة مؤثرة قالها كلود ليفي شتراوس صاحب كتاب: «المدارات الحزينة» الذّي يعدّ من أشهر المؤلفات في الأنثربولوجيا المعاصرة حين اعتبر أن روسو هو الأقرب إلى العلوم الإنسانيّة الحديثة من كلّ فلاسفة الأنوار، وهو كلام يجانب الصواب إلى حد كبير، فلقد صرّح روسو في عز عصر الأنوار ليقول ويؤكد: لا لعلم بدون أخلاق، لا لحضارة بدون ضمير! والتنوير إذا لم يكن مبنياً على قيم العدالة والمساواة واحترام الحقيقة فإنه بلا أسس حقيقية. هذا ما يدفعنا للاهتمام أكثر فأكثر بفكر هذا الفيلسوف لراهنيّته اليوم والحاجة إلى ملامسة الإنسان من جديد.

أهمية الموضوع:

لقد مثل روسو ظاهرة جديدة في عصر التنوير، بإشعاله رحى حرب فكرية في فرنسا امتدت أصداؤها إلى أوروبا كلها من خلال انتقاده للتيارات الدينية والفكرية والفلسفية والثقافية في عصره. وأعدّ من خلال كتاباته ومراسلاته خريطة الطريق إلى الثورة الفرنسية؛ كما أن الدستور الأميركي عام 1787م استرشد بالكثير من أفكاره، واستوحى واضعو شريعة حقوق الإنسان آراءه م في الحرية والمساواة وحقوق الإنسان الطبيعية منه.

وكان لروسو تأثير بارز في الفكر النّهضوي العربي، فقد نهل من معينه رفاعة الطهطاوي وفرنسيس المراش وفرح أنطوان وعباس محمود العقاد وسواهم، حيث تبنّوا آراءه السياسية والاجتماعية في الحرية والعدالة والمساواة والثورة وحقوق الإنسان، فأعاد فرنسيس المراش صياغة نظرية العقد الاجتماعي في الفكر العربي، وانحاز إليه عباس محمود العقاد فاعتبره أعظم من مونتسكيو وفولتير وديدرو.

كما نلاحظ اليوم أن اللاّمساواة التي ناضل روسو من أجل وضعها في إطارها الطبيعي لا الصناعي تعود اليوم بقوة حيث أن هناك أفراد بل جماعات بأسرها ما تزال محرومة من كثير من الحقوق الأساسية، فلا تتاح لها، على سبيل المثال، فرصة التعليم العام وتتعرض للجوع والمرض، وكان هذا

شأن جميع من تغاضت العقود الماضية عن منحهم فرصة الضمان الاقتصادي/الاجتماعي ومواكبة التطور، ومن ظلوا-أكثر من غيرهم-خارج مجال الانتصارات العلمية والفكرية العظمى لظروف خارجة عن إرادتهم أو لسوء طالعهم.

يتحدث عقيل يوسف عيدان عن اللاّمساواة التي طرحها روسو في كتابه "أصل التفاوت" من خلال وضع أفكاره جنبا إلى جنب مع التقارير والإحصائيات الدّولية حيث يقول " إنّ قضية اتساع الهوة بين الفقراء والأغنياء تشغل بال الدول النامية والمتطورة على حد سواء ، حاليا في كندا، نشر المكتب الرسمي للإحصاء في ماي 2008م، دراسة أشار ت فيها إلى تزايد ثروات الأغنياء بنسبة 16.4%، قبالة تراجع إيرادات الفقراء ب 20.6 % خلال العشرين عاما الماضية، وذلك في ظل ركود مالي يسيطر على الطبقة الوسطى التي لم تتحسن مداخيلها سوى بنسبة 0.1%. وفي القارة السوداء تضاعف معدل انعدام المساواة بجنوب إفريقيا، على مقياس "جيني"، إلى 12.5% من معدل دخل المواطن "الأبيض"، وذلك بعد 14عاما على انهيار النظام العنصري [1]". هذه الأرقام المخيفة تكشف عن تخوفات روسو من جهة ورفض رولز من جهة أخرى، وفي هذا الصدد: "تقول الأمم المتحدة أنّ أكثر من مليار إنسان في العالم يعانون من الجوع المزمن، وأنّ عدد الجياع في تزايد مستمر. وأكد المقرر المعني بالحق في الغذاء والخبير الدولي بحقوق الإنسان "أوليفر دي شاتر" أنه كل ست ثوان يموت طفل في العالم بسبب نقص الغذاء، مؤكدا أن السبب في هذه الكارثة يتمثل في التجارة الدولية غير العادلة[2]".

وهكذا فإن موضوع التفاوت يظهر في كل العالم المتخلف منه والمتحضر، " فقد نشر المركز الوطني الفرنسي للدراسات والإحصاء في سنة 2008م دراسة اقتصادية تشير إلى اتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء في فرنسا. وبحسب الدراسة، فإن أكثر من 10% من الفقراء في فرنسا، الذين يتقاضون سنويا أقل من 9720 يورو، ارتفعت مداخيلهم بنسبة 1.7 % فقط، مقابل ارتفاع مدا خيل

[1] عقيل يوسف عيدان، (م.س)، ص 137

[2] المرجع نفسه، ص138.

10% الأكثر غنى)أكثر من 33190 يورو سنويا) بنسبة 2.9 %. هذه الأرقام إذا ما جعلت بحسب معيار "جيني"، أوصلت التقرير إلى احتساب علامة 0.293 للوضع الاقتصادي الفرنسي[1]".

فإذا كانت فرنسا وطن روسو تحرك نحو المزيد من التفاوت الذي ثار روسو قبل 250 سنة ضدّه، فنحن إذا بحاجة إلى الاهتمام بهذا الموضوع لأنه راهن الإنسان عبر العالم.

ومن هنا نحاول طرح الإشكالية الآتية:هل الحالة الإنسانية القائمة على التفاوت اليوم هي صورة الإنسانية منذ تشكّلها؟ أم أنّ هناك شكلا آخر عرفته البشرية عند لحظة الميلاد؟ وإذا كانت العدالة معطى طبيعي فكيف نشأ الاختلاف في نظر روسو؟ وهل يمكن إزالته؟ وهل استطاع الفلاسفة المعاصرون أمثال جون رولز أن يضعوا مشروعا للعدالة التي كان روسو يحلم بها؟

منهجية البحث:

بالنظر إلى الإشكالية التي نريد معالجتها في هذه المذكرة، والتي تمت صياغتها على النحو السابق: العدالة والاختلاف في فكر جون جاك روسو ، وحيث أن طبيعة الموضوع تفرض منهجا مناسبا، فإننا سنحاول مقاربة موضوع هذه المذكرة بمنهج تحليلي تاريخي يناسب اتجاهنا نحو الكشف عن المفاهيم والمبادئ العامة المتحكمة في الخطاب، حيث أن المنهج التاريخي يمنحنا القدرة على فهم السياقات التاريخية التي نشأت وتطورت فيها مفاهيم كالمجتمع المدني والمواطنة والحالة الطبيعية، والمنهج التحليلي لفهم الأبعاد الجديدة التي يحاول روسو أن يعرضها حول موضوع العدالة والاختلاف ومدى مقاربتها لمشروع العدالة الذي يقترحه رولز لواقع المجتمع المعاصر من حوله ، وعليه يكون التحليل من خلال العودة إلى البسائط المعبر عنها بعدد محدود من المفاهيم، فننزع إلى إعادة بناء نص الفيلسوف، وذلك بتتبع التمفصلات التي تنتهي عند الأصل أو البداية (أصل التفاوت) .

خطة البحث:

[1] عقيل يوسف عيدان، (م.س)، ص 139.

سنحاول معالجة هاته الإشكالية والإلمام بجوانبها من خلال وضعها في ثلاثة فصول: خصص الفصل الأول تحت عنوان: فرنسا القرن الثامن عشر (مجتمع أم تجمع) وقد حاولنا فيه عرض البنية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية السّائدة في فرنسا إبان هذه الفترة، وكيف أنها كانت الدّافع الأساسي نحو البحث عن التغيير الذي خطّه فلاسفة القرن الثامن عشر من خلال كتاباتهم وفي مقدّمتهم روسو، أمّا الفصل الثاني وهو بعنوان: من عدالة الطبيعة إلى ظلم المجتمع فنتحدث فيه عن أهم القيم الأخلاقية التي يحتويها كتاب " أصل التفاوت " من خلال دراسة تحليلية له تكشف عن المصدر الحقيقي الذي نشأ منه الاختلاف، وكيف أن الواقع الذي نعيش فيه يشكّل مسخا للحالة الطبيعية التي لم يعرف فيها الإنسان التفاوت قط بل كانت العدالة هي الشعار الذي يستشعره الجميع، والفصل الثالث وهو بعنوان: نظرية العدالة عند جون رولز (أي تصوّر) خصصناه لنظرية العدالة عند رولز حيث وضعناه جنبإلى جنب مع جان جاك روسو وغيره . أي وضع نا جون رولز في مقام مؤسسي العقد الاجتماعي، ولكن بصورة أكثر شمولية حيث مثلت نظرية العدالة نقطة تقاطع لعلوم ثلاث السياسة والاقتصاد والقانون، كما رسمت نظريته أبعاد العدالة للمجتمع الليبرالي الحر من خلال جملة المبادئ التي يقترحها في كتابه نظرية في العدالة، وكتاب العدالة كإنصاف مع تأكيده الدّائم على أنّ العدالة هي الفضيلة الأولى التي يجب أن تتوافر في كل جسد الدّولة بمختلف مؤسساته وهيآته.

صعوبات البحث:

من أهم الصعوبات التي لاقتنا في بحثنا هذا التداخل الكبير في فكر روسو باعتبار رجال الساسة يعتبرونه مبشرا بالديمقراطية، كما يعتبره علماء الاجتماع مصلحا اجتماعيا وقام بثورة على الظلم والطبقية في أوساط المجتمع الفرنسي، وبالتالي الغربي عموما، أو نحكم على فكر روسو بأنّه تربوي لأنّ أرباب التربية يعدون أنّ الانطلاقة الجدية والجادة في هذا المجال بدأت من خلال كتابه إميل في التربية، في حين ينظر إليه البعض كعالم أنتروبولوجي لاهتمامه الكبير بالإنسان.

الفصل الأوّل

فرنسا القرن الثامن عشر (مجتمع أم تجمع)

1 - المبحث الأول: دولة السّلطة

1.1- العدالة الاجتماعية حضور أم غياب؟

2.1- من حكم الملك لرعيته إلى حكم السّيّد لعبيده .

2 - المبحث الثّاني: نحو سلطة الدّولة

1.2- البحث عن اقتصاد الإنسان لا إنسان الاقتصاد

2.2- ملامح عصر جديد

يقول **برتران دي جوفنال**: "لكن هاهي السلطة قد أخذت وجها رهيبا، والقوّة التي وضعت بين يديها أصبحت وسيلة لاقتراف المنكر، بدل خدمة الصّالح العام، كيف لا أنفعل ولا أصرخ أمام مشهد كهذا [1]".

ربّما يلخّص هذا الكلام أو القول وضعية أوروبا القرن الثّامن عشر وفرنسا على وجه الخصوص على اعتبار أنّها كانت حاملة لواء الثّورة ضدّ الاستبداد والظّلم، الذّي كانت تقترفه أقلّية في حق أكثريّة الشّعب، هذا إذن ما يفسّر جرأة جون جاك روسو وتمرّده ضدّ هذا الوضع المتأزّم سياسيّا واقتصاديا واجتماعيّا وثقافيّا على اعتبار أنّه ذاق طعم التّشرّد والحرمان طيلة حياته، وهو ما يكشف لنا أيضا الفرحة التي يشعر بها المجتمع الفرنسي كلّما حلّ عليه يوم ميلاد الثّورة الفرنسية التي غيّرت وجه أوروبا والعالم بأسره.

ففي سنة 1989م "احتفل الفرنسيّون بمرور مائتي سنة على الثّورة الفرنسيّة 1789م باحتفالات رسميّة ومهرجانات شعبيّة بلغت قمّتها في 14جويلية، وهو تجديد ذكرى سقوط الباستيل، حيث أصبح هذا التّاريخ منذ أكثر من قرن عيد فرنسا الوطني أو القومي [2]" لأن من يشاهد المسرح السّياسي الفرنسي خلال القرن الثّامن عشر يدرك أنّ فرنسا كانت أسيرة الحكم الاستبدادي الذّي أغمض عينيه عن واقع الحياة البائسة التّي كان يحياها الشّعب، ولم يكترث لأيّ شيء سوى خدمة مصالحه الخاصّة بشتى الوسائل ومختلف الطّرق.

لقد كانت فرنسا ملكيّة بوربونية مطلقة، تستند في احتكارها للحكم على الملكيّة الوراثية المبنيّة على فكرة الحق الإلهي، وكأن هذا الأخير أمر مفروغ منه ولا يمكن مناقشته، وعلى الشّعب أن يخضع لها على اعتبار أنّها هي الأقدر على تفهّم مصالحه والعمل من أجله ومن أجل فرنسا، وأنّها هي التي جعلت لفرنسا مكانة سامية بالرّغم من تلك العثرات التي اعترضت طريقها، حيث كانت هذه

[1] نور الدين بوكروح، الجزائر بين السّيئ والأسوأ، تر:نورة بوزيدة، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000م، ص 73.

[2] لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، (د-ط)، 1991م، ص 5.

الملكيّة مرتبطة برجال الدّين وطبقة النّبلاء[1] هاته الأخيرة التّي وجّه فولتير النّقد إليها علانية حينما قام الوصيّ على العرش ولأسباب اقتصادية ببيع نصف الخيول التي كانت تملأ الإسطبلات الملكيّة حيث أشار إلى ذلك بقوله: "لقد كان من الأفضل إطلاق نصف الحمير التي تملأ البلاط الملكي[2]" .

إنّ مثل هؤلاء الملوك الذّين تعاقبوا على العرش الفرنسي لفترة طويلة من الزّمن؛ والذين كانوا يجدون في السّلطة الروحية متمثّلة في الكنيسة والسّلطة العسكرية متمثّلة في النّبلاء دعما كبيرا لهم وللملكية المطلقة، كانوا في الحقيقة أكبر خطر على فرنسا نفسها وعلى مستقبلها هذا ما تؤكّده الحقائق التّاريخية فقد انفصلوا عن الجماهير الشّعبية بشكل نهائيّ وعاشوا في عالمهم الخاص الذي يتشكّل من 3% من مجموع المجتمع الفرنسي، في حين يعيش البقيّة أي 97% في عالم آخر عنوانه الظّلم والفقر والحرمان، لذلك كان من الطّبيعي أن يتفاجأ لويس السّادس عشر عندما قامت الثّورة في صباح يوم الأربعاء الخامس عشر من جويلية عام 1789م، حين دخل الدّوق دولاروش فوكو غرفة نوم الملك لويس السّادس عشر بعد أن أيقظه بهدوء قائلا بانحناء:"لقد احتلّ الرّعاع سجن الباستيل ليلة البارحة جلالة الملك"، فرك الملك عينيه وسأل متثائبا بسذاجته المعروفة"هل تعتقد بأنّها بداية تمرّد؟ فردّ الدّوق جازما:"إنّها ثورة يا جلالة الملك" لم ينبس الملك ببنت شفة وقد خامره إحساس دفين بأنّ وقت غروب مملكة أجداده قد آن أوانه.

[1] عبد الفتّاح أبو علية، أحمد ياغي إسماعيل، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار المرّيخ للنّشر، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط3، 1413ه/1993م، ص243.

[2] ديورانت ول، قصّة الفلسفة، منشورات مكتبة المعارف، لبنان، بيروت، ط1، 1424ه/2004م، ص156.

1- المبحث الأوّل: دولة السّلطة:

1-1: العدالة الاجتماعية حضور أم غياب؟

ما كان لطفل في سنّ الخامسة عشر أن يتّجه للبحث عن عمل يسدّ به رمقه سوى وجوده داخل منظومة اجتماعية غير عادلة وغير متوازنة، هذا هو جون جاك روسو (1712-1778م) الذّي فضّل ذووه أن يتّخذ له مهنة يدويّة فوضعوه عند نقّاش يدعى "دي كوفان" وكان رجلا فظّا، خشن الخلق شرس الطّبع أفلح في إساءة أخلاقه، وجعل منه عبدا ذليلا، وفقد الطّفل مشاعر الطّيبة، فانتهى أمره إلى التّشرّد وأمعن في ضربه، وعلّمه رذائل لعلّه كان يجهلها، وبدأ روسو يقلّد الأطفال المتشرّدين، وكذلك عرف الكسل والكذب والمخاتلة والسّرقة [1] وعن تلك الأيّام البائسة يقول روسو:"كنت مستعدّا لأتقبّل أيّة مهنة وبصورة خاصّة هذه المهنة، إلاّ أنّ استبداد معلّمي كرّهني في النّهاية بالشّغل، وأورثني النّقائص التي كنت أكرهها[2]".

هاته الوضعية الاجتماعية التي كانت تعكس التّعاسة والمعاناة الكبيرة التي يعيشها روسو هي ربّما نفسها التي انتقدها وعبّر عنها شوبنهور (1788-1860م) في كتابه " العالم كإرادة وفكرة" الذي صدر سنة 1818م، حين يقول:"يدخل الصّبيّ منّا وهو في الخامسة عشر من عمره إلى مغزل القطن أو أيّ مصنع آخر، ويظلّ منذ ذلك الوقت يذهب إلى المصنع كلّ يوم، ويعمل في بادئ الأمر عشر ساعات، وتزيد إلى اثنتي عشرة إلى أن تصل أخيرا إلى أربعة عشرة ساعة، يؤدّي فيها نفس العمل الآلي ليشتري بأغلى الأثمان أنفاس الحياة، ولكن هذا هو مصير الملايين من البشر[3]".

لذلك فقد كان روسو معبّرا وبصدق عن الوضع الاجتماعي المتدهور الذّي كانت تعيشه فرنسا إبّان القرن الثّامن عشر، هاته المعاناة اليوميّة جعلته يحسّ بقسوة الظّلم ومرارة الألم منذ بداية

[1] نجيب المسكتاوي، جان جاك روسو(حياته ومؤلّفاته وغراميّاته)، دار الشّروق، لبنان، بيروت، ط1، 1409هـ/1989م، ص-ص 11-12.
[2] موريس شربل، ميشال أبو فاضل، روسو(حياته ومؤلّفاته وأثره)، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، لبنان، بيروت، ط1، 1978م، ص22.
[3] ديورانت ول، (م.س)، ص 255 .

حياته، حتى قال:"لقد عرفت الشّعور قبل أن أعرف التّفكير، هذا نصيب البشر المشترك، إلاّ أنّه كان نصيبي أكثر من غيري[1]".

وكذلك كانت أحوال الشّعب الذّي يجمع المؤرّخون على أنّ وضعيته المتردّية نتيجة الفوارق الاجتماعية الواضحة بين طبقاته كانت العامل الأبرز في إشعال فتيل الثّورة الفرنسية، وهو ما تقول عنه إحدى الباحثات:"حين كانت الأقلّية من طبقات هذا الشعب تتقلّب على فراش الحياة النّاعمة، كانت الأكثريّة ترزح تحت الأعباء الخشنة الثّقيلة التي تقتضيها حياة الكادحين الذّين ينبتون أقواتهم على إرواء الأرض من مسيل الدّمع والعرق، ولا يجدون في نظام الحكم السّائد يومئذ عزاء لما يتذوّقون من مرارة الحياة، فهم كانوا مضطرّين إلى تأدية ما يطلب إليهم من التزامات الإقطاع، وتأدية ما يفرض عليهم من ضرائب ينفردون دون غيرهم بدفع أثقلها[2]".

لا شكّ أنّ النّظم الاجتماعية في الدّول الأوروبية كانت تكرّس الظّلم والطّبقيّة كفرنسا لكن "كان هنالك فارق هام، وهو أنّ الفرنسي كان أكثر شعورا بالغبن الواقع على الشّعب بيد الملكيّة المطلقة والطّبقة المميّزة، وأدرك عن حق أنّ بعض الأعباء الملقاة على الفلاّح الفرنسي مستمدّة من تراث العصور الوسطى[3]".

لعلّ هاته الحالة الاجتماعية التي تغيب عنها العدالة جعلت "جيفري براون" يعبّر عنها بقوله:"لو فرضنا أنّ فلاّحا من فلاّحي عهد الحروب الصّليبية عادت إليه الحياة يوم انشقّ فجر القرن الثّامن عشر، فنهض من قبره بعد أن رقد فيه سبعمائة عام، وأخذ يتجوّل بين ممالك أوروبّا باحثا عن حياة النّاس وما حدث في أساليبها من انقلاب وتغيّر، لوجد أنّ كثيرا من العادات والنّظم التي ألفها

[1] موريس شربل، (م.س)، ص19.

[2] زينب عصمت راشد، تاريخ أوروبا الحديث في القرن التّاسع عشر، ج2، دار الفكر العربي، مصر، القاهرة، (د-ط)، 1421ه/2000م، ص25.

[3] عبد الفتّاح أبو علية، (م س)، ص 245.

أيّام كان حيّا يزرع الأرض ويقنع بالرّزق القليل، لا تزال باقية كما عهدها وكما خضع لها خضوعا تامّا منذ أن دبّت فيه قوّة الحركة إلى أن هوى جثّة باردة[1]".

إذن لقد كان النّظام الاجتماعي في فرنسا القرن الثّامن عشر يقوم على تنظيم الإنتاج الزّراعي، وما يعنيه هذا من علاقات إنتاج اجتماعية بين الأفراد والذّي تتحدّد على أساسه ملكيّة الأرض كوسيلة للإنتاج والرّعي العقاري كمصدر للرّبح، ومن هنا يمكن ملاحظة كيف أنّ المجتمع سيتشكّل من طبقات تبعا للبنية الاجتماعية السّائدة بين من يملك ومن يعمل، أي طبقة حاكمة مستغلّة، وهي التي تسيطر على الأراضي وعائداتها وعلى النّقيض من ذلك نجد طبقة مستغلّة تشكّل السّواد الأعظم من الشّعب متمثّلة في الفلاّحين والأجراء الذّين يخدمون الأرض لأجل صالح الطّبقة الأرستقراطية أو الحاكمة، كلّ هذا يعكس اللاّمساواة الاجتماعية التي كانت في حدود اللاّمطاق داخل البنية الطّبقيّة للمجتمع الفرنسي، والتي تستمد صورتها من نظام العصور الوسطى، حيث كان المجتمع الفرنسي يئنّ من الفروق الصّارخة بين طبقاته وأفراده[2] ويمكن حصرها في الطّبقات التّالية:

1- طبقة النّبلاء: حيث كان تعدادها يبلغ ستمائة ألف نسمة أي حوالي 3% من مجموع المجتمع الذّي بلغ عدده حوالي 25 مليونا تقريبا، وبالرّغم من قلّة عدد هاته الطبقة إلاّ أنّها كانت غنيّة ومستأثرة بالمناصب المدنيّة والعسكريّة، حيث كانت تشارك القصر في امتصاص دماء النّاس، إلاّ أنّ طبقة النّبلاء لم يكن لها سلطان سياسي لأنه انتزع منها منذ أيّام القرن السّابع عشر لينفرد الملوك بسلطان الحكم المطلق[3] كما فقدوا نفوذهم في مجلس طبقات الأمّة بعد تعطيل هذا المجلس بين عامي"1614-1789م" لكنّهم كانوا لا يزالون يتمتّعون بامتيازات عديدة، فهم معفيّون من كثير من الضّرائب وكثيرون منهم تركوا ضياعهم تحت إدارة أتباعهم، وعاشوا عيشة البذخ في باريس وغيرها من

[1] جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة علي المزروقي، دار الأهلية، (د-ت)، ص335.

[2] شوقي عطا الله الجمل، عبد الله عبد الرزّاق إبراهيم، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، مصر، القاهرة، (د-ط)، 2000م، ص87.

[3] زينب عصمت راشد، (م س)، ص 26.

المدن الكبرى [1] علما أنّ طبقة النّبلاء كانت بدورها مقسّمة إلى ثلاثة أقسام وهم: نبلاء السّيف، والذين لم يعد لديهم دور نافع للمملكة، إلاّ أنّهم كانوا يمثّلون سطوة الطّبقة الحاكمة، وسلطة الملك الموروثة عن الآباء والأجداد، ولهذا احتفظ نبلاء السّيف بعدد كبير من الامتيازات الإقطاعية، وحافظوا على نمط من حياة البذخ والتّرف الشّديدين، من خلال جمعهم لقدر كبير من الثّروات، جرّاء ريع أراضي المملكة، والتي كانت بالكامل تحت تصرّفهم، كذلك الضّرائب والحقوق الإقطاعية، وشبه الإقطاعية المباشرة والغير مباشرة التي كانت تجبيها بقوّة القانون والسّوط، وقسم آخر يلقّبون بنبلاء البلاط، وهم حاشية الملك الذّين يعيشون في كنف العطايا الملكيّة ولا يقومون بأي عمل، وهاته الفئة من النّبلاء "هي تلك التي تركت ضياعها تحت إدارة قساة مأجورين وجشعين من أتباعهم يرهقون الفلاّحين بالعمل فيها ويبتزّون ما تنتج الأرض من غلاّت وثمار، واتّجهوا إلى فرساي لينعموا بحياة القصور وما فيها من لذّات مترفة كاللّيالي الحمراء ورحلات الصّيد[2]".

ولكنّنا لا ننكر أيضا وجود فريق من النّبلاء الذّين تأثّروا بآراء المفكّرين والمصلحين، وآمنوا بالمبادئ التي نادى بها هؤلاء، وكانوا ميّالين إلى الإصلاح، ورفع الظّلم عن الطّبقات، ولو أدّى الأمر لتنازلهم عن بعض امتيازاتهم [3] كما كان هناك طبقة من النّبلاء أطلق عليها لقب نبلاء الرّداء، وهم الذّين اكتسبوا امتيازات الطّبقة الأرستقراطية عن طريق شراء الوظائف الحكومية، وبالأخص القضائية والتي كانت قابلة للبيع في ذلك الوقت، ما جعل بعض أثرياء البورجوازية يطمحون إلى مثل هاته الوظائف الحكومية، وعليه نقول أنّ هذه الطبقة ألا وهي طبقة النّبلاء، كانت تلزم الفلاّح بطحن حبوبه في مطحنة النّبيل وعصر عنبه في معصرته، كما ترهقه بالضّرائب المتنوّعة كضريبة الرّأس وضريبة العقار، وضريبة الإيراد، كلّ هذا الظّلم الذّي كانت تمارسه هذه الطّبقة جعل البؤس والشّقاء يقاسمان النّاس حياتهم داخل منازلهم.

[1] شوقي عطا الله الجمل، (م س)، ص88.
[2] زينب عصمت راشد، (م س)، ص26.
[3] عطا الله جميل شوقي، (م س)، ص88.

2- طبقة رجال الدّين: إلى جانب طبقة النّبلاء وعلى نفس مستواها يأتي الإكليروس من أساقفة ورؤساء الأديرة، حيث كانت الكنيسة في فرنسا متصرّفة في مساحات كبيرة من الأراضي، وكان كبار رجال الدّين ينعمون بالثّراء الفاحش، وانصرف عدد كبير منهم عن أمور الدّين لشؤون الدّنيا[1]. وهذا ما نقرأه في الإحصائيات التاريخية التي ترصد تواجدهم وتتحدّث عن أدوارهم في الحياة بمختلف جوانبها"، حيث كان عدد رجال الدّين في فرنسا يتراوح بين 120 ألفا و140 ألفا، وكانت فرنسا مقسّمة إلى 130 أسقفيّة، تختلف في مساحتها وتعداد رجال الدّين فيها، مع العلم أنّ روسو وهو في عمر الخامسة عشر فكّر بانتقاء عمل يكسب منه عيشه، فأراد أن يصبح قسّيسا بروتستنتيّا[2] "حيث كان رجال الدّين يبسطون نفوذهم على مساحات شاسعة من الأراضي عن طريق الرّيوع والضّرائب والأعشار والحقوق الكنسيّة.

"وهكذا فإنّ الكنيسة في فرنسا، كانت تضع يدها على نسبة كبيرة من دخل البلاد، ممّا أثار الحقد على رجال الدّين، الذّين انصرف أكثرهم عن أمور الدّين يومئذ، واتّجهوا إلى حياة دنيويّة واضحة[3]".

كما نلاحظ أنّ الظّلم والفساد كان موجودا داخل المؤسّسة الدّينية نفسها، فغابت العدالة وأعلنت اللاّمساواة والطّبقيّة نفسيهما كمظهر للفوارق التي كانت موجودة بين كبار رجال الدّين وصغارهم، حيث كان رجال الدّين الكبار يتمتّعون بالعديد من الامتيازات، لذلك صار رجال الكنيسة يتمتّعون بثراء فاحش، ويتلقّون العطايا ويحصلون على المناصب من القصر، ويعيشون في بذخ لا يختلف عن حياة النّبلاء، "هذا بينما كان صغار رجال الدّين يعانون كباقي أفراد الشّعب من الفقر والحاجة، وكانت أملاك الكنيسة معفاة من الضّرائب[4]" ما جعلهم يرحّبون بالحركة الفكرية:"وبرزت رغبتهم الصّادقة في التّجديد وتغيير الأوضاع في فرنسا، ولهذه الحقيقة أهمّيتها العظمى إذ أنّ

[1] عطا الله جميل شوقي، (م س)، ص88.
[2] موريس شربل، (م س)، ص21.
[3] زينب عصمت راشد، (م س)، ص26.
[4] عطا الله جميل شوقي، (م.س)، ص88.

انضمامهم لطبقة العامّة، قد رجّح أصوات هذه الطّبقة ممّا مكّنها من الثّبات لهجوم ومعارضة الطّبقتين الثّانيتين، من أصحاب السّلطان والنّفوذ من النّبلاء، وكبار رجال الدّين، ما أدّى في النّهاية إلى تغلّب هذه الطّبقة[1].

3- الطّبقة العامّة: وهي بدورها تنقسم إلى طائفتين طبقة وسطى وطبقة الفلاّحين .

1.3- الطبقة الوسطى: كانت غالبيّة هذه الطّبقة تتكوّن من سكّان المدن من المتعلّمين والمفكّرين، ورجال القانون والمشتغلين بالصّناعة والتّجارة، كما كانوا يحقدون على الأشراف لما يتمتّعون به من امتيازات، وقصر بعض الوظائف عليهم[2] كما أنّ جزء كبير من هذه الطّبقة ونتيجة لامتهانهم التّجارة والصّناعة، صاروا هم الطّبقة البورجوازية بعد أن تكوّنت ثروتهم ونمت في كنف النّظام القديم، عبر قرون لعبت فيها الرّأسمالية التّجارية دورا هامّا في نقل الثّروة الاجتماعية، واستحوذت على القوّة المادّية في المجتمع، وبذلك كانت هذه الطّبقة مدنيّة وليست ريفية، ولذلك ينطبق عليها في التّسمية لفظ البورجوازية تمام الانطباق[3] إلاّ أنّ هذه الأخيرة كان يقع على عاتقها عبء الامتيازات الإقطاعية والضّرائب المتعدّدة، كما أنّها كانت هي المشاركة في الحركة الفكرية السّائدة آنذاك، خاصّة في منتصف القرن الثامن عشر من خلال نمو وتطوّر أسلوب الإنتاج الجديد أي الأسلوب الرّأسمالي الذّي ساهم في تطوّر القوى المنتجة، ودفعها إلى الأمام، لكن آلية النّظام القديم السّياسية صارت تعيق التقدّم نحو الأمام، بين العلاقات البورجوازية الصّاعدة والعلاقات الاجتماعية الإقطاعية[4].

"وهكذا كانت الطّبقة الوسطى التي لا تتّصف بامتلاكها للأراضي الزّراعية في الأقاليم صاحبة النّفوذ في العاصمة الفرنسية وفي مجموعة مصالحها العامّة[5] كما أنّهم وبالرّغم من هذا لم يكونوا راضين

---

[1] عصمت راشد زينب، (م.س)، ص 27.

[2] عطا الله جميل شوقي، (م.س)، ص 88 .

[3] عصمت راشد زينب، (م.س)، ص 27.

[4] جماعة من الأساتذة السّوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلّوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989م، ص 193.

[5] زينب عصمت راشد، (م.س)، ص27.

عن أوضاعهم وعن الامتيازات التي يتمتّع بها الأشراف دونهم [1] ولذلك أصبحوا يكنّون العداء لطبقة رجال الدّين الكبار والنّبلاء، بينما يكنّون التّقدير والاحترام لطبقة المثقّفين والفلاسفة، والكتّاب والاقتصاديين، حيث رأى أفراد هذه الطّبقة أنّهم ومن خلال ثقافتهم بإمكانهم إدارة شؤون البلاد، واعتلاء المناصب السّياسية، وإدارة دفّة الحكم بما يضمن الصّالح العام.

2.3- طبقة الفلاّحين: ويمثّلون أغلبيّة الشّعب الفرنسي، حيث لا يجب أن يغيب عن أذهاننا حقيقة هامّة وهي أنّ فرنسا ظلّت دولة زراعية، وأنّه إذا استبعدنا سكّان المدن ورجال الدّين والنّبلاء يبقى أربعة أخماس السّكّان من الفلاّحين[2].

كان ينبغي لهذا التقسيم الطبقي أن يكون عكسه هو الصحيح، حيث أن الطبقة الكادحة هي التي كانت تعمل من أجل إطعام من لا يعملون ويكتفون إما بالعبادة (رجال الدين) أو الحروب (النبلاء)، والحقيقة أن الطبقة الاجتماعية الممتهنة والتي كانت تعامل كالعبيد كانت هي السيد الحقيقي والفعلي، في حين كان الملوك والنبلاء ورجال الكنيسة هم العبيد الذين ينعدم وجودهم في غياب السادة الحقيقيين، حيث كان هؤلاء الطغاة يعبرون عن الظلم والقمع وغياب العدالة.

2.1- من حكم الملك لرعيّته إلى حكم السّيّد لعبيده:

يقول **عبّاس محمود العقّاد** عن **روسو**:"عاش مظلوما طول حياته، وبقي مظلوما بعد مماته، وكانت رسالته في هذه الدّنيا أن يرفع الظّلم عن المظلومين[3]".

ليس غريبا أن يمتعض ويستنكر جان جاك روسو النّظام السّياسي والحياة السّياسية، التي كانت تشهدها فرنسا القرن الثّامن عشر، وهو الذّي كان دائما يفخر بانتسابه إلى جنيف، حتى لقّب بمواطن جنيف، هناك أين يسود الحكم الجمهوري الذّي دائما ما افتخر بأنّه ولد في ظلّه، حتى وضع لقبه "مواطن جنيف" على كتابه "العقد الاجتماعي"الذي افتتحه بعبارة:"يولد الإنسان حرّا، ويوجد

[1] عطا الله جميل شوقي، (م.س)، ص89.
[2] زينب عصمت راشد، (م.س)، ص 28.
[3] عقيل يوسف عيدان، (م.س)، ص9.

الإنسان مقيّدا في كل مكان، هو يظنّ أنّه سيّد الآخرين، وهو يظلّ عبدا أكثر منهم [1]" كيف لا والحكومة في فرنسا عبارة عن ملكيّة مطلقة، بمعنى أنّ السّلطة كلّها كانت مركّزة في يد الملك [2] هذا الأخير الذّي شرّع له المفكّر بودان هذا الاستخدام الفردي والتّعسّفي للسّلطة، حينما "طابق بين السّلطة الملكيّة والسّلطة الأبويّة على أساس أنّ الأولى هي النّتيجة اللاّزمة لتطوّر الثّانية باتّجاهها[3]".

كما دافع المفكّر كروشيوس عن هذه السّلطة السّياسية حينما أنكر أن تكون كل سلطة وجدت لصالح المحكومين، ويذكر العبودية كمثال على ذلك، وكأن الفكرة تستمدّ وجودها من الواقع المعاش على حد تعبير غاستون باشلار:"الواقع هو ما كان يجب أن يعرف" من أجل إضفاء مشروعيتها على الحياة الإنسانية، باعتبار وجودها كممارسة داخل المجتمع، هو أكبر دليل على أحقّيتها، وهو هنا يقترب من المنهج السّياسي الذي كانت الدّولة الأمويّة سابقا تعمل على نشره وبثّه بين المحكومين من خلال مذهب الجبر.

كل هذا جعل روسو يخوض صراعا ضدّ هذه السّلطة السّياسية، ومن يدافع عنها ويكرّس فكره لخدمة أغراضها، التي هي بالأساس مصالح أفراد وأشخاص لا مصالح مجتمع، هذا ما يجعل انهيار الدّولة والحكم مرتبط بفرد واحد هو الملك، فبسقوطه تسقط الدّولة وبانهياره تنهار.

هذا ما جعل ملكيّة الملك أكبر خطر على مستقبل فرنسا، الذّي قدّم لها روسو العلاج السّياسي في كتابه "العقد الاجتماعي" الذّي كان بمثابة دستور للثّورة الفرنسية فيما بعد، حيث كان المنهج المتّبع من قبل الثّوّار في ممارساتهم السّياسية والثّورية، وفي هذا الصّدد يقول نابليون: "لولاه لما قامت للثّورة الفرنسية قائمة[4]".

---

[1] روسو جان جاك، العقد الإجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، دار النّشر كلمات للتّرجمة والنّشر، مصر، القاهرة، ط1، 2013م، ص24.

[2] زينب عصمت راشد، (م.س)، ص 22.

[3] (ب.م)، الفكر السّياسي في عصر النهضة والدولة الوضعية، (د-ت)، ص-ص 454- 455.

[4] بول منرو، المرجع في تاريخ التّربية، ج2، ترجمة صالح عبد العزيز وحامد عبد القادر، مكتبة النّهضة المصرية، 1949م، ص229.

لذلك نجد روسو يواصل انتقاده للأنظمة السّياسية القائمة، هذا الأمر الذّي كان شائعا منذ القرن السّابع عشر الميلادي، من قبل سبينوزا ولوك ومنظّري الحق الإلهي، وروسو لن يخرج بدوره عن هذا الاتجاه الفكري الاجتماعي السّياسي، مع أنّه سيقدّم رؤية جديدة تختلف عن النّظرة التّشاؤميّة التي كانت سائدة منذ القدم، ومفادها أنّ الإنسان شرّير بطبيعته، لذلك يجب ردعه عن طريق إيجاد سلطة.

إن هذا التّشاؤم سيحلّ روسو محلّه تفاؤلا هو دعامة فلسفته [1] هذا ما جعل كانط يقول:"إنّي أعتبر روسو نيوتن عصره لاكتشافه العنصر الأخلاقي، بوصفه المكوّن الرّئيسي للطّبيعة الإنسانية مثلما اكتشف نيوتن المبدأ الذّي ربط بين جميع قوانين الطّبيعة الفيزيقية[2]".

بمعنى أنّ الواقع البائس الذّي كان يعيشه روسو ومعه أربعة أخماس المجتمع الفرنسي جعله يحرص على التّعبير عن مصالح الطّبقات الشّعبية ضدّ الملكيّة الاستبدادية، والتي كان الملوك من خلالها يرون أنّهم يملكون السّلطة المطلقة النّابعة من الحق الإلهي، ما يجعلها متوارثة، ولا يمكن المساس بها أو الخروج عنها، وكثيرا ما استخدموا هذا النّفوذ لغير الصّالح العام، كمصادرة الأملاك، وطرح النّاس في غياهب السّجون دون تحقيق أو محاكمة، وابتزاز الأموال لتشييد القصور، وزجّ البلاد في حروب شخصية أو استعمارية يتحمّل الشّعب أعباءها وكوارثها، دون وجود دستور أو برلمان يستطيع أن يقف في وجه هذا الطّغيان.

كل هذا جعل روسو ينتفض بقوّة ويناصب النّظام السّياسي العداء، وظهرت المؤلّفات والكتابات ضدّ الدّولة (هذا ما جعل الملك يصدر عام 1757م مرسوما جعل من خلاله الموت جزاء من كتب أو طبع أو وزّع كتابا فيه هجوم على الدّين، وأحرق وصودر في فرنسا عدد كبير من الكتب في القرن الثّامن عشر، بتأثير الإكليروس، ومحاكم الملك لأنّها انتقدت الدّين والدّولة، كما سجن مؤلّفوها عندما أمكن إلقاء القبض عليهم[3]"، وكذلك منع كتاب " إميل " لروسو وطلب إلقاء القبض

[1] موريس شربل، (م.س)، ص47.

[2] محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، 2000م، ص91.

[3] جفري برون، المرجع السابق، ص 343.

عليه، كما أصدر رئيس كهنة باريس ضدّه منشورا عدائيا [1] مع العلم أنّ روسو لم يكن يناصب أصحاب الطّبقة الأرستقراطية والملوك الحكّام العداء إلاّ بعد تردّده على الصّالونات الثّقافية، أين كان يلتقي بالطّبقة الرّاقية الغنيّة، وهنالك أحسّ أنّ حقده يتنامى ضدّها، وربّما يرجع ذلك إلى مزاجه الشّخصي المتميّز، لقد سأل مرّة البارون (دوهولباك) روسو عن سبب فتوره إزاءه فأجابه روسو بكلّ صراحة: " لأنّك ثريّ جدّا " والأثرياء في نظر روسو يفتقدون للعاطفة، وهم سطحيّون، فخلف قناع العاطفة، لا توجد هناك إلاّ المصلحة أو الغرور النّاطق، هذا ما أكّده في كتابه " الإعترافات "[2].

إنّ هذا التّفاوت بكل ما يحمله من تنامي لروح الحقد والكراهية والإنتقام داخل فئات عريضة من الشعب الفرنسي، والذّي يقبع في حدود اللاّمقبول واللاّمطاق، جعل روسو ينظر إلى الحاكم والمحكوم نظرة السّيّد والعبد، وهو ما يؤكّده في كتابه " العقد الاجتماعي " حين يقول:"فرق عظيم بين إخضاع جمع وإدارة مجتمع، وإذا ما استعبد أناس متفرّقون من قبل واحد بالتّتابع، مهما كان عددهم، لم أر هناك غير سيّد وعبيد، لا شعبا ورئيسا، وذلك كما لو كنت أرى تكتّلا، لا شركة، فلا يوجد هناك نفع عام ولا هيئة سياسية، ولا يعدوا ذلك الرّجل كونه فردا دائما، ولو استعبد نصف العالم، وليست مصلحته غير مصلحة خاصة عند فصلها عن مصلحة الآخرين[3]".

لذلك "لا يقدّم روسو في العقد الاجتماعي أي خطّة لكيفية تحويل حكومة مجتمع كبير ومركّب إلى حكومة ديمقراطية، بل إنّه على العكس يقدّم من خلال عرضه لأحوال المجتمعات التي تضمّ أعدادا كبيرة من السّكان، ويتطلّب الحكم فيها فعالية عظيمة، موجبات تمركز السّلطة السّياسية في أيد قليلة، وقيام حكم يعتبره نقيضا للدّيمقراطية[4]"

[1] (ب.م)، (م.س)، ص449.

[2] المرجع نفسه، ص 448.

[3] روسو جان جاك، المصدر السابق، ص36.

[4] موريس فرادوار، موسوعة مشاهير العالم "أعلام الفكر السّياسي"، ج5، دار الصّداقة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص64.

وهنا تبرز مساهمة روسو في الانتقال السّياسي والاقتصادي الكبير من حكم النّظام الأرستقراطي الإقطاعي إلى حكم الطّبقة المتوسّطة، لذلك يقول روسو:"لا يمكن أن نكون بشرا إلاّ إذا أصبحنا مواطنين[1]"، وكان روسو يدرك جيّدا أنّ وقوفه ضدّ النّظام السّياسي الحاكم كان من شأنه أن يؤلّب النّظام ضدّه، وفعلا فقد مواطنته، وفرّ هاربا إلى جنيف على اعتبار أن موضوع المواطنة ذو شجون وذو سجون، ويعيد النّظر من جديد في أسس النّظام السّياسي، حيث يقول في كتابه " العقد الاجتماعي":"يقول غروسيوس: الشعب يستطيع أن يهب نفسه لملك، والشّعب عند غروسيوس إذا شعب قبل أن يهب نفسه لملك، وهذه الهبة نفسها عقد مدنيّ ينطوي على تشاور عام، ولذا يصلح درس العقد الذّي يكون به الشّعب شعبا قبل درس العقد الذّي يختار به الشّعب ملكا، وبما أنّ ذلك العقد أقدم من الآخر بحكم الضّرورة فإنّه أساس المجتمع الحقيقي[2]"

وهنا نلاحظ كيف أنّ روسو يبحث عن الإنسان الذّي يمكن أن نضعه تحت لفظ " مواطن" فالإنسان الذي يقتات مثلا من المزابل، فهو لا يملك حق المواطنة، لذلك يجب تأسيس الإنسان وفق مشروع المواطنة، حينئذ يمكن الحديث عن من يملك السّلطة والحكم، وعن كيفية تنصيبه، فالفرد الفرنسي الذي كان يقتات على القوارض، ويبحث عن الخبز كان يبحث معه عن المساواة والعدالة الاجتماعية، وعن مواطنة نابعة من أساس سياسي، يكون فيه الحاكم جزءا لا يتجزّأ من شعبه، لا سيّدا يحكم عبيدا، هؤلاء العبيد الذّين أهانتهم الملكة " ماري أنطوانت" علانية حين قالت:"إذا لم يجد الشّعب الفرنسي خبزا فليأكل بسكويتا".

وعليه فإنّ الشّعب يمنح نفسه لملك، ولكن في إطار العقد الاجتماعي، وليس في إطار القوّة، والمناخ السّياسي لفرنسا القرن الثّامن عشر، الذّي كرّس الظّلم والطّبقيّة واللاّمساواة هو ما نلمسه في " فكرة هيغل " حول كلّية القوانين، فهيغل يرى أنّ:"هنالك كثير من القوانين التي كانت ولا تزال ظالمة

[1] عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، المغرب، ط1، 2010، ص37.

[2] روسو جان جاك' المصدر السّابق، ص36.

وفاسدة، ومثل هذه القوانين، ليست نتاجا للكلّي، وهي بالتّالي مظاهر لعدم الحرّية، ومن ثمّ فالقانون الذّي أملته مصالح طبقة خاصّة، أو حتّى مصالح شخص واحد، هذا القانون لم يصدر عن الماهية الكلّية للرّوح كروح، بل بالعكس إنّه يتضمّن الغايات الشّخصية لأفراد يعارضون الكلّي[1]".

ومن ثمّ فإنّ غياب الإرادة العامّة، وانفراد البعض بسن القوانين لصالحهم جعل من التّفاوت بمختلف أشكاله (السياسية، الاجتماعية، الثّقافية) يبلغ مدى بعيدا، يستحيل قيام الدّولة داخله، ممّا ينذر بالثّورة والحرب، "وهكذا يصوّر روسو منشأ المجتمع والقانون، كأنظمة أضافت قيودا جديدة للفقراء، وسلطات جديدة للأغنياء، ودمّرت إلى الأبد الحرّية الطّبيعية، وثبّتت تثبيتا خالدا قانون الملكية وعدم المساواة، وحوّلت الاغتصاب الذّكي إلى حق غير قابل للتّغيير، ومن أجل مصلحة أفراد طموحين قلائل، أخضعت جميع البشريّة للعمل الدّائم والبؤس[2]".

لقد أصاب الفساد رأس الحكم في شخصية الملك، ما جعل الأحوال تسوء في فرنسا نتيجة هاته السّياسة الفاشلة، التي كان الملوك يعتمدونها ويتحمّل الشّعب نتائجها الوخيمة، فمثلا "عندما باع الوصيّ على العرش ولأسباب اقتصادية نصف الخيول التي كانت تملأ الإسطبلات الملكيّة، أشار فولتير إلى ذلك بقوله: لقد كان من الأفضل إطلاق نصف الحمير التي تملأ البلاط الملكي[3]".

هذا ما يذكّرنا بقول الشّاعر العربي:

إذا كان ربّ البيت بالدّف لاعبا فشيمة أهل بيته كلّهم الرّقص

لم يكن روسو ليطيق هذا الوضع السّياسي المتأزّم، الذّي لم يتغيّر منذ أن فتح عينيه على العالم، بل كان يسير من سيّء إلى أسوأ، حيث أنّ لويس الخامس عشر قد حكم البلاد منذ 1715م

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السّياسية للحداثة، (من فلسفة الذّات إلى فلسفة التّواصل) هابرماس نموذجا، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م، ص- ص41-42.

[2] محمد عبد المعز نصر، في النّظريّات والنّظم السّياسية، دار النّهضة العربيّة، بيروت، لبنان، (د-ط)، 1981م، ص- ص98-99.

[3] ديورانت ول، (م.س)، ص156.

وإلى غاية وفاته سنة 1774م، أي طيلة فترة حياة روسو، مع العلم أنّ الملك لويس الخامس عشر، ولّي على عرش فرنسا وهو ابن الخمسة أعوام لذلك احتاج إلى تنصيب قيّم أو مشرف عليه [1]"، هذا جعل فرنسا تعيش حالة سياسية يمكن أن نصفها ب "دولة السّلطة" بدل "سلطة الدّولة"، حيث أنّ دولة السّلطة تصبح فيها المنظّمات والمؤسسات وكل هيئات المجتمع المدني، تعمل من أجل بقاء السّلطة، ونظام الحكم كما هو لا من أجل مصلحة الدّولة ورقيّها وازدهارها، بل من أجل مصلحة الأفراد والأشخاص (أصحاب القرار)، كما هو الحال اليوم في دول العالم الثالث على سبيل المثال.

وربّما هذا ينطبق على ما أعلنه ملك فرنسا لويس الخامس عشر حين (وقف في الثالث من آذار/مارس 1716م أمام برلمان باريس قائلا:"في شخصي وحده تجتمع السّلطة، ولي وحدي تعود السّلطة التّشريعية دون منازع أو حسيب، النّظام العام بمجمله، يستمدّ وجوده من وجودي، وأنا حاميه الأوّل، شعبي وأنا واحد، حقوق ومصالح الأمّة التي يجرؤون على جعلها جسما منفصلا عن الملك، هي بالضّرورة متّحدة بحقوقي ومصالحي أنا، ولا ترتاح إلاّ بين يديّ [2]"، وكأنه يعيد خطاب يوليوس قيصر حين سطى على خزينة الشّعب الرّوماني وتوجه إلى الشعب قائلا: "إنكم لا تعلمون كيفية إدارة الأموال، وأن بالنيابة عنكم سأحسن استخدامها".

هكذا إذا تصبح السّيادة في يد الملك ولا تحتكم إلى قوانين الدّولة، على عكس "سلطة الدّولة" أين نجد هيئات المجتمع المدني، والمؤسّسات تعمل من أجل خدمة الدّولة ورفع مستوى أدائها، وفق ما يمكن أن نسمّيه بمصطلح "الدّولة المستجيبة" أي هي تلك القادرة على تلبية رغبات المواطنين، والاستجابة لكل متطلّباتهم.

لقد كان روسو مدركا لجوهر المفارقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون عليه الوضع، فلقد أدّى هذا النّظام السّياسي القائم على الملكية المطلقة إلى فساد الحكومة المحلّية "الجهاز الإداري" وذلك ما يلاحظ من خلال انفراد حكّام الأقاليم بتنظيم شؤون أقاليمهم، وفق مصالحهم الشّخصية،

[1] تعريب حسن أفندي قاسم خوجة، تاريخ ملوك فرنسا من مبدأ ملكهم إلى الملك لويس فليب، ص222.

[2] http://www.ahewar.org/debat/s.asp?aid=227369&t=4 اطلع عليه بتاريخ 15-11-2013

ما جعل كل واحد منهم يؤسّس لتشريع وجملة قوانين إدارية وجمركيّة واقتصادية خاصّة به يمارسها داخل إقليمه الذّي يحكمه، هذا ما جعل أحد الوزراء يصف هذا الوضع المضطرب إداريا بقوله: "إنّ فرنسا مملكة تتألف من ولايات مستقلّة، وإدارات مختلفة، وأنظمة مضطربة، وشعوب متفرّقة فليس ثمّة رابطة بين النّظام تجمع بين أبنائها".

إنّ هذا القول يصف حقيقة الوضع الذي كان يريد روسو أن يقلبه من خلال توليد تصوّر موحد في أذهان الشعب على حد تعبير أفلاطون: "يجب ألاّ يتعلّموا أو يرغبوا أبدا ما معنى العمل الفردي، وألاّ يتعوّدوا عليه، بل لندفعهم إلى التّوق جميعا إلى نفس الأشياء، وألاّ يعرفوا إلاّ شيئا واحدا وهو العيش دائما حسب نمط واحد[1]".

فالشّعب كلّه كان يتوق إلى نير الحرّية بعد أن عاش العبودية طول حياته، حيث أنّ الحرّية كانت ممنوحة لشخص الملك وحده، كما كان الفرعون في الحضارة المصرية، وحده القادر على خلق القوانين وله الحرّية المطلقة في التّصرّف كما شاء.

[1] نور الدين بوكروح، (م.س)، ص37.

2- المبحث الثّاني: نحو سلطة الدّولة:

1.2- البحث عن اقتصاد الإنسان لا إنسان الاقتصاد:

لم يكن النظام الاقتصادي في فرنسا القرن الثامن أحسن حالا من النظام السياسي، حيث كان النظام الإقطاعي المهيمن، متسبّبا في العديد من الأزمات الاقتصادية كالبطالة والتضخم المالي وغلاء المعيشة، هذا ما جعل "الحالة الاقتصادية تصل إلى درجة كبيرة من الفوضى والاضطراب، بسبب تنوع الضرائب، وتعددها ووقوع العبء الأكبر منها على كاهل الطبقة الفقيرة، ثم طريقة تحصيلها العقيمة، واستخدام العنف والقسوة في ذلك[1]".

و نلمس ذلك في "ضريبة العقار التي أعفي منها النبلاء، ورجال البلاط، والقضاء وكبار رجال الدين، وكذلك ضريبة الرأس[2] التي فرضها لويس الرابع عشر لسداد نفقات حروبه، وكان المفروض أنها ضريبة مؤقتة لكنها استمرت، وكذلك ضريبة الدخل[3] وضريبة الملح[4]"[5].

وعلى الرّغم من كل هاته الضرائب المتعدّدة، لم تفلح الحكومة في إصلاح الواقع الاقتصادي المتدهور، في حين كان أعلام فكر الأنوار "يضعون في اعتبارهم المقومات الاقتصادية، على أساس أنها هي المصدر الحقيقي للقوة، وأن الإصلاح الاقتصادي المقترن بإطلاق قدرات العامل، هو الذي سيعيد للشعب الرخاء والرفاهية، على اعتبار أنّ العامل هو المنتج الحقيقي، وأنّ القيود المفروضة على نشاطه، تعيق تقدمه وتقدم الإنتاج[6]".

---

[1] زينب عصمت راشد، (م.س)، ص29.

[2] ضريبة الرأس: نشأت في نهاية القرن السابع عشر أثناء حروب لويس الرابع عشر، وفرضت كضريبة مؤقتة، ولكنها بقيت حتى عام 1791م، عندما ألغتها الثورة، حيث كان يؤديها سائر أفراد الشعب.

[3] ضريبة الدخل: هي نوع من الضرائب التي كانت تفرض على الجميع، حسب دخل الفرد.

[4] ضريبة الملح: كان الملح احتكارا للدولة التي كانت تقدر مقدار ما يفرض منه على كل شخص سنويا، وما يحصل مقابل ذلك المقدار، وكان ثمن الملح يختلف من إقليم لآخر، وكانت تفرض على كل من يجاوز الثامنة من عمره.

[5] عطا الله جميل شوقي، (م.س)، ص 89.

[6] أبو علية عبد الفتّاح، (م.س)، ص 242.

لعلّ هذه السياسة الاقتصادية القائمة على أساس جمع الضرائب تذكرنا بما حصل للدولة الأموية، والتي مارست جباية الضرائب على الأقاليم التي فتحتها مثل: المغرب الإسلامي، ما جعل شعوبه دوما تنتفض ضدّ هذه الممارسات، التي انتقدها عمر بن عبد العزيز، وعمل على إيقافها حين قال: " إن محمدا بعث هاديا ولم يبعث جابيا".

وبالرغم من الأموال التي جمعت نتيجة لهاته الضرائب، فإن ديون فرنسا ازدادت بسبب نفقات لويس الخامس عشر، حيث كانت نفقات القصر والحاشية في ارتفاع مستمر، أضف إلى ذلك تدخل فرنسا في حرب الاستقلال الأمريكية (مساعدة جيش المستعمرات)، كل ذلك كلّفها أموالا طائلة، بغية الانتقام من إنجلترا، كل هذا لم يكن للشعب الفرنسي فيه أية مصلحة تذكر.

ولو سلكت الحكومة مسلكا عادلا في فرض الضرائب، وتوزيعها، لأفادت من ذلك ولتجنّبت سخط الغالبية العظمى من الشعب، وقد كتب "فوربونيه"، وكان ملما بحالة فرنسا المالية، مقرّرا في عام 1758م أنه إذا وزعت الضرائب توزيعا عادلا لأصبحت فرنسا غنية جدا" ولكن الطبقات المميزة كانت معفاة من معظم الضرائب[1].

وبالإضافة إلى الضرائب كانت النظم المتبعة في الزراعة سيئة، كما فرضت القيود على حرّية تنقل الغلال، بين إقليم وآخر، وفرضت المكوس الجمركية الداخلية على القمح حتى أصبح الشعب يشكوا من ندرة الخبز[2].

ومزامنة مع هذا الوضع المتأزم، كانت الاكتشافات العلمية والصناعية وتطور طرق النقل ووسائل الاتصال (وسائل الإنتاج) و نمو التجارة مع انجلترا ، كل هذا ساهم في نمو الصناعة في فرنسا وظهور برجوازية صناعية جديدة خرجت من عباءة البرجوازية التجارية التي اعتمدت لعقود طويلة على الإنتاج الحرفي والمنزلي المرتبط بجذوره في الريف ، وبدأت صناعات كبيرة في الظهور مثل صناعة الغزل والنسيج واستخراج الفحم الذي يصدّر إلى انجلترا.

[1] زينب عصمت راشد، (م.س)، ص30.

[2] عطا الله جميل شوقي، (م.س)، ص90.

ورغم أن هذه التطورات وضعت الطبقة البرجوازية والأمة برمتها عل ى نقطة انطلاق لا رجوع منها، إلا أن علاقات الإنتاج الاجتماعية في فرنسا ظلت أسيرة لنمط العلاقات الإقطاعية القديمة. وهكذا كانت الثورة البرجوازية ضرورة تاريخية، بعد أن أصبحت بقايا علاقات الإنتاج الإقطاعية تعوق التطور المادي للأمة، حيث أن "كارل ماركس" يرى في الثورة الفرنسية تعبيرا عن تطور لوسائل الإنتاج لا تتماشى والنظام الاقتصادي ما جعل ضرورة التحول إلى نظام اقتصادي بديل أمرا محتّما.

يتضح مما سبق أن النظام الاقتصادي التي تمارسه الملكية في فرنسا، كان في حد ذاته عائقا في سبيل تطور الدولة اقتصاديا، ما جعل الإنتاج قليلا وغير قادر على توفير الأمن الغذائي للشعب الفرنسي، وهو ما جعل الجوع والفقر يفترسان الشعب.

ومع استمرار سوء الأوضاع الاقتصادية كان من الضروري بروز اتجاه يدعو إلى الإصلاح الاقتصادي والذي تزعمة (تيرغو[1]، ونيكر[2] وكالون[3])، حيث ندّد هؤلاء المنظّرون الاقتصاديون بما كان حاصلا من فوارق اقتصادية بين طبقات المجتمع ودعوا إلى إلغائها.

كما عمل هذا الاتجاه على إنقاذ المملكة من الإفلاس، خاصة بعدما طالب زعماؤه بتعميم الضرائب، بحيث تشمل النبلاء والكنيسة، وكذا التخفيف من نفقات القصر، هذا ما جعل الفشل نصيب هاته المشاريع الإصلاحية، بعدما رفض كل من النبلاء ورجال الكنيسة المساواة في الضرائب مع باقي شرائح الشعب.

[1] **تيرغو Turgot**(**1727–1781**) مصلح اقتصادي، ظل يشدّد على الحرية الاقتصادية إنطلاقاً من الشعار الشهير الذي أطلقه غورناي gournay "*دعه يعمل، دعه يمر*" فكل إنسان له الحق باستخدام رؤوس أمواله العقارية والمنقولة على هواه، وأي إضرار بهذا الحق هو ظلم موجه ضد الشخص، وخطأ بحق المجتمع، ولذا، فإن الحل الأمثل يكون في إطلاق الحرية الكاملة للعمل والتجارة.

[2] **جاك نيكر** Jacques Necker (سبتمبر 1732 – 9 ابريل 1804) سياسي وكاتب اقتصادي فرنسي،كان يؤمن بأفكار التنوير، وكان يقول " **وظيفة الحكومة الوحيدة أنها ترضى الشعب و توفر له العيش** "، عينه لويس السادس عشر في أكتوبر 1776م وزيرا للمالية من أجل إخراج البلاد من الأزمة المالية وشبح الإفلاس الذي بات يهددها، والذي تسبب فيه الملك.

[3] كالون Kallon هو مراقب عام للمالية أصدر مشروعا للملك في أغسطس 1786م يهدف إلى إلغاء امتيازات الإقطاعيين وفرض الضرائب على الشعب الفرنسي كله بنسب متساوية وجعل مسؤولية جمعها لرجال الحكومة لا للإقطاعيين.

ومع تمسك طبقة النبلاء ورجال الكنيسة بالامتيازات التي كانت تحظى بها، من ناحية أخرى "كانت أحوال الريف الفرنسي في تدهور مستمر، فأصبحت المواسم رديئة، مع ارتفاع مستمر للأسعار وانهيارات عديدة في الإنتاج الصناعي، وتفشي البطالة، وازدياد الضرائب [1]" هكذا كان الوضع العام في فرسا، "مضطرب لا نظام فيه ولا رحمة ولا هوادة، بينما كانت غالبية السكان في حالة معدمة للغاية[2]".

2.2- ملامح عصر جديد:

اعتبر المفكرون الإصلاحيون الإنسان قوة إبداعية خلاقة تستحق الاهتمام كما نظروا إليه على أنه المرجع الأساسي لمختلف الأنظمة التي هي على اختلاف طبيعتها دينية كانت أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية تعدّ فاسدة إذا لم تحقق رغبات المجتمع، وتعبر عن آماله، كما أن انحراف رجال الكنيسة وانغماسهم في البذخ والترف، والذين باتوا ينافسون الملوك في ذلك، كل هذا جعل المصلحين الاجتماعيين ينتقدون انحرافهم بشدة، فكانت الحركة العلمية والفلسفية التي شهدها القرن الثامن عشر أكبر مساهم في نشر الثقافة لتصبح في متناول الناس، خاصة مع وجود الطباعة والجامعات التي لعبت دورا كبيرا في توسيع دائرة المعرفة، بعد أن كانت محصورة في الأديرة ومكتباتها، كل هذا جعل المفكرين متعطشين لنشر الثقافة من أجل تنوير العقل البشري، حتى سمي القرن الثامن عشر بـ (عصر الأنوار) وهنا نحاول أن نبرز الفلاسفة والمفكرين الذين قادوا حركة التنوير، والذين كان روسو أحد أبرزهم.

أ- مونتسكيو: يقول بتي دي جولفيل:"يبقى مونتسكيو المعلّم الأثير للعقول المتبصّرة التي تحبّذ مثله الإعتدال بالإضافة إلى التّقدّم، وتحثّ الصالح العام، وتمقت كلّ ظلم، ولو كان جزئيّا، وتستقطع الفوضى، وتعشق الحرّية [3]".

[1] موريس شربل (م.س)، ص12.

[2] زينب عصمت راشد، (م.س)، ص31.

[3] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006م، ص654.

هذا إذا هو مونتسكيو النّاقد الاجتماعي والمفكّر السّياسي الفرنسي الذي أدرك ما في بيئته، من نقائص فعمل على التّنبيه إليها [1] ولد في 18 كانون الثّاني 1689م، في قصر دي لا بريد، قرب بوردو، ومات في 10 شباط 1755م في باريس [2] وهو ينتمي إلى عائلة نبيلة مشهورة، وهو فخور بنبالته [3] مع أنّه وعند معموديته جعل شحّاذ متسوّل عرّابه، كي يتذكّر طوال حياته أنّ الفقراء إخوته [4].

كان مونتسكيو كاتبا اجتماعيا وقانونيّا فذّا، "حيث شغل منصب مستشار في سنة 1714م، ثمّ منصب رئيس بقبعة في سنة 1716م، في برلمان هذه المدينة (بوردو) [5] "، ولكن خارج هذا العمل الوظيفي كانت تأخذه الرّغبة في التّأليف، فقد كان يقول: إنّي أمتلك هوس وضع كتب [6] وفعلا كان كتابه "رسائل فارسيّة" الصّادر سنة 1721م، والذّي تهجّم فيه على النّظم السّياسية والإدارية، وأخلاق عصره، وسياسة الحكومة، كلّ ذلك في أسلوب تهكمي لاذع، يصوغه في قالب الفكاهة حيث وفي هذا الكتاب "رسائل فارسية":" تخيّل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوروبا وبخاصّة فرنسا ويبعثان بخواطرهما إلى أصدقائهما في وطنهما، وهذه الخواطر عبارة عن نقد للمجتمع الفرنسي في أخلاقه وعاداته وحكومته وديانته، في تهكّم تارة وفي جدّ تارة أخرى[7]".

حيث كان مونتسكيو يرى أنّ العادات القديمة السّائدة، والأعراف والعقائد في فرنسا مصيرها الزّوال، بحكم أنّها ظلّت قابعة لقرون داخل المجتمع الفرنسي، ما يجعل هذا الأخير مريضا بها، ويحتاج إلى صورة جديدة تتماشى وحاضره، الذّي كان يتنامى بتنامي عصر النّهضة، ما جعله ينصّب نفسه كطبيب يصف العلاج لهذا المجتمع المريض، ثقيل الحركة والذّي لا بدّ له من حافز.

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، ص 194.

[2] جورج طرابيشي، (م.س)، ص652.

[3] نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السّياسي، دار الأمة للطباعة، الجزائر، ط1، 2004م، ص315.

[4] جورج طرابيشي، (م.س)، ص652.

[5] إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ج5، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1992، ص78.

[6] (ب.م)، (م.س)، ص-ص 362- 363.

[7] يوسف كرم، (م.س)، ص194.

فالآداب تصنع أفضل المواطنين، وهي تتفوّق بذلك على القوانين، إلاّ أنّ النّاس يتعبون ويملّون من البقاء على الفضيلة، وهنا يقدّم مونتسكيو أفضل ما لديه في ميدان الفلسفة السّياسية: "من خلال قصّة خيالية عن "آل ترغلوديت" الذّين ونتيجة تكاثرهم المضطرد، فكّروا في وضع ملك حاكما عليهم يكون أعدلهم فوقع اختيارهم على كهل وقور وفاضل، لكنّه رفض الحضور وانعزل في بيته، ورفض بشدّة أن يلحق الأذى ب "آل ترغلوديت" الذّين يعتقدون أنّه أكثرهم عدلا، ومن ثمّ فهو الأجدر بحكمهم، وبعد إلحاحهم يوافق مكرها على أخذ التّاج وهنا يقول: "لكن عليّ أن أنبّئكم بأنّني سأموت ألما لأنّني رأيت عند ولادتي هذا الشّعب حرّا، وأراه اليوم راغبا بالخضوع لملك، ثمّ راح يذرف الدّموع كالسيل الجارف من عينيه، وقال: " يا لهذا اليوم الحزين هل عشت طويلا لأرى ذلك"[1].

إنّ نجاح مؤلّف الرّسائل الفارسيّة جعل مونتسكيو يضع كتابه المشهور "روح الشّرائع "أو " روح القوانين" سنة 1748م، علامة تحوّل، حيث هو عبارة عن دراسة اجتماعية علمية عظيمة معبّرة عن الجيل الأوّل المعتدل[2] كما لعب هذا الكتاب "دورا بالغ الأهمّية في نشر الأفكار الدّستورية المعتدلة والتّرويج لها في أوساط الفرنسيّين[3]" "حيث يطرح مونتسكيو نظريّة شاملة في ارتباط المعايير الحقوقية للدّولة والمجتمع بالقوانين التي يحدّدها نمط الحكم جمهوري، أو ملكي، أو دكتاتوري [4] حيث أكّد من خلال كتابه على:

أنّ العدل يعتمد على صيانة الحرّيّات، وعلى الفصل العادل بين السّلطات الحكومية الثّلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية، حيث أنّ جمعها بيد شخص واحد معناه الاستبداد والظّلم والفوضى، وعليه فإنّ مونتسكيو يرى أنّ السّبب الرّئيسي لانهيار النّظم السّياسية ومعها الدّول، إنّما يكون نتيجة لمجموعة من الأسباب والعوامل، وما الحوادث الجزئية أو الظّاهريّة التي تتسبّب في سقوط الدّول إلاّ

[1] www.bohemea.com/mag/index.php/bohemea-studies/hstudy/item/مونتسكيو-بقلم-فيصل-جلول

[2] برينتون كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، دار العين للنشر، مصر، (ط-خ)، 2004م، ص 118.

[3] فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنريت عبّودي، مراجعة جورج طرابيشي، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص 48.

[4] جماعة من الأساتذة السّوفيات، (م.س)، ص 195.

ممكن من ممكنات عدّة، في حين يبقى السّبب الرّئيس والحقيقي جوهريّا لا عرضيّا، وفي كتابه "ملاحظات حول أسباب عظمة وتدهور الرّومان" يقول:"ليست الثّورة هي التي تحكم العالم فهناك أسباب عامة سواء كانت أخلاقية أو طبيعية، تفعل فعلها في كلّ مملكة، فترفع من مكانتها أو تبقيها ثابتة أو تسقطها[1]"، ويمكن أن نسقط كلام مونتسكيو على ما حصل من سقوط لسجن الباستيل في يد الثّوّار متسبّبا في انهيا الملكيّة الاستبدادية، حيث لم يكن سوى مظهر لوضع داخلي متعفّن ومتأزّم خلال قرون طويلة، يمكن قراءته في معاناة الناس وتجرّعهم للظّلم، ويمكن تلخيص فكرته هنا بالقول:"أنّ وراء الأحداث الظّاهرية ينبغي تلمّس الأسباب العامة الفعلية والعميقة، على اعتبار أنّها هي التي تصلح في التّفسير[2]".

إنّ مونتسكيو يشيد دائما بالحرية، حيث أنّه كان معجبا بالدستور الإنجليزي كما أنّ كتابه "روح القوانين" جاء بعد زيارته إلى إنجلترا تعبيرا منه عن ضرورة صيانة الحرّيّات، يقول: "إنّ الحرية هي الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين[3]".

كما اشتهر مونتسكيو بنظريته في الفصل بين السّلطات، هذه النّظرية أصبحت وكأنها معتقد، فعلى سبيل المثال نجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادّته السّادسة عشر ينصّ على: " كل مجتمع لا يتأمن فيه ضمان الحقوق، ولا يتكرّس فيه مبدأ فصل السّلطات ليس له دستور [4]" فالفصل بين السّلطة التّشريعية التي تشرّع القوانين بمجلسيها (مجلس اللّوردات، مجلس الشّعب) اللّذين يتعاونان فيما بينهما لإصدار القوانين، في حين تعمل السلطة التنفيذية على تطبيق تشريعات دون الخوض فيها أو مناقشتها، في حين تكون السّلطة القضائية خاضعة للقضاء، هذا ما يعبّر عنه مونتسكيو بقوله:"إنّ

[1] (ب.م)، (م.س)، ص 365.
[2] (ب.م)، (م.س)، ص366.
[3] المرجع نفسه، ص 373.
[4] نور الدين حاروش، (م.س)، ص315.

المرء ليخشى القضاء وليس القضاة [1]"، فالفصل بين هاته السّلطات الثلاث هو ما يضمن بقاء الدّولة نتيجة التوازن في ميزان الحكم الذّي تؤسّسه داخل المجتمع المدني، حيث تعطي مصداقية لنظام الحكم، الذي يقول مونتسكيو عنه: "إنّ الحكومة الجمهورية هي تلك التي يتمتّع فيها الشّعب باعتباره هيئة متكاملة، أو جزء من الشّعب فقط بالقوّة ذات السّيادة، والملكيّة هي تلك التي يحكم فيها شخص واحد، ولكن بموجب قوانين ثابتة وقائمة، في حين أنّه في الحالة الإستبدادية يحكم شخص واحد، ولكن بدون قوانين وبدون قاعدة، ويسيّر كل شيء بموجب إرادته المحضة الخاصّة، وبموجب أهوائه [2]".

لم يكن مونتسكيو يعرف الكثير عن الشرق ومع ذلك ظلّ يرى في الإمبراطوريّات الشّرقية الآسيوية كالصينية والفارسيّة نموذجا للحكم الاستبدادي، بما وصفه الاستبداد الشّرقي الذي يبتعد عن الفضيلة التي هي أساس الحكم الجمهوري، وفضيلة الشّرق هي أساس الحكم الملكي في حين أن الاستبداد الشّرقي المرتكز على أساس الخوف كان لابدّ أن يندثر وتزول الدّولة الفاسدة على حدّ تعبير مونتسكيو وهو هنا كان يوجّه رسالة إلى الملكيّات الأوروبية التي تستبعد الهيآت والطّبقات الأخرى من ممارسة السّلطة، أو التّقليل من احترامها، هذا ما سيجعل هذه الملكيّات الاستبدادية، تصبح مثل الاستبداد الشّرقي، وهنا تكون نهايتها، وفي هذا الصّدد يقول مونتسكيو:"كل الملكيّات ستضيع في الاستبداد كما تضيع الأنهر في البحر [3]".

ب–فولتير:

لقد شغل فولتير (1694-1774م) واسمه الحقيقي "فرانسوا ماري أروي مكانة خاصّة في حياة فرنسا الفكرية في القرن الثّامن عشر، وقد خلّد تاريخ الثّقافة اسمه كاتبا كبيرا وفيلسوفا للحضارة

[1] (ب.م)، (م.س)، ص383.
[2] (ب.م)، (م.س)، ص375.
[3] المرجع نفسه، ص380.

والتّاريخ[1]" فمن بين جميع فلاسفة عصر التّنوير في فرنسا يمكن القول أنّ فولتير " أعظم هؤلاء الفرنسيّين قاطبة والذّي قدّم لنا ما يزيد على تسعين مجلّدا احتوت وبأسلوب ذكيّ ساخر على كل رصيد الأفكار التي كانت ركيزة انطلاق حركة التّنوير [2]"حيث امتاز في مطلع شبابه بالوعي والجرأة الأدبيّة، حيث تناول مشاكل فرنسا الاجتماعية ومختلف جوانب الحياة فيها في عرض قصصي وشعري، وتاريخي، وفلسفي، وسياسي، وفكاهي، كما امتاز فولتير بأسلوب ساخر ولاذع، هذا ما جعل هرزن يقول عنه: "الضحك يحمل عنده شيئا ثوريّا، فوحدهم المتعادلون يضحكون فيما بينهم، وضحك فولتير هدم أكثر من بكاء روسو[3]"، وكان طوال حياته يدعوا إلى الاستنارة بالعلم والمعارف، كما وقف ضدّ التّحجّر الدّيني السّائد في عصره، حيث انتقد وبشدّة الكنيسة الكاثوليكية ورجالها، حيث كتب رسالته الشّهيرة "مقالة في التّسامح" على خلفية تعذيب وإحراق "جان كالاس" من قبل محاكم التّفتيش بتهمة أنّه قتل ابنه الذّي كان ينوي اعتناق المذهب الكاثوليكي منتهجا في ذلك غير دين العائلة البروتستنتي، وهي التّهمة الباطلة التي راح ضحيّتها "جان كالاس"، ضحيّة التعصّب الأعمى للمذهب الكاثوليكي، حيث كان الملك لويس الرّابع عشر قد قرّر سابقا: "تنظيف المملكة الفرنسيّة من البروتستنتينيّين طبقا للشّعار المشهور: مذهب واحد، قانون واحد، ملك واحد، وقد أرسل لهذا الغرض الأصوليّين المتعصّبين الذين هجموا على الأحياء البروتستنتية وهم يصرخون: "اقتلوا، اقتلوا من ليس كاثوليكيّا [4]" ويردّ فولتير على هذه الوضعية المتمثّلة في قضيّة "جان كالاس" بقوله:"إذا كنتم تعتبرون أنّ عدم الاعتقاد بالدّين المهيمن أو دين الأغلبيّة يمثّل جريمة، فإنّكم تدينون بذلك آباءكم من المسيحيّين الأوائل، عندما كانوا لا يزالون أقلّية في الإمبراطورية الرومانية، بل وتبرّرون اضطهادهم وتعذيبهم آنذاك، وأخيرا هل تريدون دعم دين الله عن طريق الجلاّدين، والجلاّدون هم

[1] جماعة من الأساتذة السّوفيات، (م.س)، ص 197.

[2] برينتون كرين، (م.س)، ص 118

[3] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006م، ص475.

[4] هاشم صالح، مدخل إلى التّنوير الأوروبي، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص153.

الذّين قتلوا مؤسّسه: أي المسيح [1]" وهنا يؤكّد فولتير من خلال كلامه كيف أنّ الاتجاه المسيحي المتشدّد يقوم بنفس الدّور الذّي قام به أعداء المسيح سابقا حين قتلوه، إنّهم يخافون على سلطتهم ومن ثمّ امتيازاتهم من أن تضيع خاصّة وأنّ المذهب البروتستنتي يؤكّد على العلاقة بين العبد وربّه دون واسطة، كما أكد ذلك مارثن لوثر مؤسّسه بقوله: " فأما البار فبالإيمان يحيا".

إنّ هذا التّعصّب أساسه سلطوي، فكذلك ما كان أعداء المسيح ليقتلوه لولا أنّهم سمعوا أنّه يدّعي أنّه ملك اليهود، وهي إشاعة أطلقها أحد الذّين حاولوا زجّ السّيّد المسيح في صراع مع الإمبراطورية الرّومانية، فلا يمكن أن يكون هناك حاكمان.

كذلك أكّد على ذلك لويس الرّابع عشر حين قال: " ملك واحد "، فالأفكار الجديدة من شأنها أن تسلب الامتيازات والسّلطة التي كان يتمتع بها أقطاب المذهب الكاثوليكي، فكل علاقة بين الدّين والسّياسة تكون نتيجتها التّطرّف وعلى الجانب الآخر من ذلك نجد أن العلاقة بين السّلطة والثّروة تنتج الفساد، حيث كان فولتير ينتقد مشاكل الملكية الفرنسية، وضعفها وفسادها، حين يقول:"لقد تعبت من هؤلاء النّاس الذّين يحكمون العالم ويعجزون عن حكم زوجاتهم أو عائلاتهم، ويتلذّذون في تنظيم الكون[2]".

لقد كان فولتير يبحث لفرنسا عن ملك قوي يراعي ضمير الإنسانية، فقد تأثّر ب "جون لوك" الذّي نادى بالحق الطّبيعي للإنسان في الحياة والسّعادة والعدل، وقد بيّن ذلك في كتابه " الرّسائل الفلسفيّة" سنة 1734م، إذ مجّد فيه الإنجليز وما حقّقوه من تقدّم بفضل الحرّية، حيث أوضح في مؤلّفه "رسائل عن الإنجليز lettres sur les anglais " كيف أنّ الإنجليزي يستطيع أن يعبّر عن آرائه

[1] هاشم صالح، (م.س)، ص216.

[2] ديورانت ول، (م.س)، ص189.

دون أن يناله أيّ ضير، وهاجم الكنيسة وانحرافها عن المسائل الرّوحية، وتدخّلها ورجالها في السّياسة، ونادى بإصلاح القضاء، وإصلاح نظام الضّرائب وإلغاء الضّرائب المحلية المتعدّدة[1]".

إنّ فولتير يدعو إلى الاستبداد المستنير، حيث أنّ النّظام الملكي المستنير له فضائله التّاريخية النّاجمة عن صراعه مع فوضى النّظام الإقطاعي، أمّا النّظام الدّيمقراطي فلم ير فيه سوى أنّه مجرّد سلطة عدديّة، فهو لم يخف إعجابه بالنّظام الملكي التّمثيلي في إنجلترا، والذّي يضمن الحرّيات السياسية والمدنيّة التي كانت غير موجودة في فرنسا، بل لقد عمل على التّرويج لها وكافح لتحقيقها [2] حيث أنّ الملكيّة في إنجلترا مقيّدة "فقد اعترف الملك منذ ثورة 1688م بأنّه مدين في تاجه للبرلمان، وأنّه مقيّد بدستور يجب عليه رعايته، ولم يحاول الاستبداد برأيه دون التفات إلى الدّستور فيما بعد إلاّ ملك واحد[3]".

"فالمواطنون ليسوا جميعهم على قدم المساواة في القوّة، ولكن يمكن مساواتهم في الحرّية، هاته المساواة في الحرّية هي التي فاز بها الشّعب الإنجليزي وكونك حرّا يعني أن لا تكون خاضعا لشيء سوى القانون [4]".

ويظهر تمسّك فولتير بالحرّية في موقفه من روسو، فبالرّغم من الاختلاف الذي كان موجودا بينهما، إلاّ أنّ فولتير هاجم السّلطات السويسرية لمصادرتها وإحراقها كتاب روسو، تمسّكا بمبدئه المعروف:"أنا لا أتّفق معك في كلمة واحدة ممّا قلته، ولكنّني سأدافع عن حقّك في الكلام وحرّية التّعبير عن أفكارك حتى الموت[5]".

[1] عطا الله جميل شوقي، (م.س)، ص- ص83-84 .

[2] مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السّياسية، لجنة البيان العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1953م، ص433.

[3] جفري برون، (م.س)، ص355.

[4] ديورانت ول، (م.س)، ص191.

[5] ديورانت ول، (م.س)، ص192.

ومع تمسّك فولتير بالمساواة في الحرّية واستحالة إمكانية تحقيقها في الأملاك والثّروات، إلاّ أنّه يدين بشدّة اللاّمساواة الإجتماعية في ظل النظام الإقطاعي وامتيازات النبلاء.

وبالرّغم من كل هذا فقد كان لفولتير آراء سياسية متفرّقة وفي بعض الأحيان متناقضة، إلاّ أنّه ظلّ يؤكّد دائما على نبذ الأوهام والخرافات " فالقرن الثامن عشر أكثر القرون استنارة، وتقدّما بفضل سيادة النّزعة العقلية من جهة، والإنجازات في مجال العلوم الطّبيعية عن كلّ قرن سبقه، ليس في وسع الإنسان إلاّ أن يتفاءل بالنّسبة للمستقبل[1]".

وفي موضع آخر يعود فولتير ليقول:"لا يمكن ولا يجب الاعتقاد بأساطير المسيحية، وعقائدها، فالدّين المسيحي نسيج من السّخافات والكذب، ولا يمكن أن يدافع عن نفسه، إلاّ إذا بقي في العالم البلاهة الإلهية[2]".

لقد شنّ فولتير حملة شرسة على رجالات الكنيسة، وساهم في إشاعة التّنوير الفلسفي داخل المجتمع الفرنسي، فظهرت آراؤه واضحة في إصلاحات "جوزيف الثاني" ملك وإمبراطور النّمسا، وأخيه "ليوبولد"، وعند فريديك الثاني.

لقد أكّد فولتير على أنّ العقل أساس التّنوير، ومع ميلاده يتمّ القضاء على التّعصّب الدّيني، والذّي شكّل أكبر خطر هدّد أوروبا لقرون من خلال تلك الحروب الدّينية التي جرت بين مختلف المذاهب المسيحية، والتي خلّفت العديد من المجازر في حق الإنسانية زعما منها أنها تريد تحقيق العدالة الإلهية على الأرض من خلال صورة بشعة هي الحرب، كما لا ننسى أنّ هذه الحروب الدّاخلية في أوروبا جعلت السّلطنة العثمانية تصل إلى مشارف النّمسا، وتكاد تنجح في بسط سيطرتها على كامل أوروبا.

[1] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسّسة الثّقافة الجامعيّة، الإسكندرية، مصر، (د-ط)، 1975م، ص185.

[2] أندريه كريستون، فولتير (حياته، آثاره، فلسفته)، ترجمة صباح محيي الدّين، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 1984م، ص 52، ص53.

إنّ الكتاب المقدّس والذّي يزعم رجال الكنيسة أنّه صدر من عند الله قد خطّ بعد مئة سنة من موته أي موت المسيح، لذلك "يتّهم الكنيسة بأنّها تدّعي التّحدّث باسم المسيح، في حين أنّ المبادئ التي تفرضها على أتباعها تختلف اختلافا عميقا عن المبادئ الموجودة في الإنجيل [1]" لذلك فإنّ فولتير: "يحقد على الدّين المسيحي بصورة عامّة، وبصورة خاصّة على الكنيسة الكاثوليكية، وعلى كل عقيدة لا تعرف التّسامح وتضع الإيمان فوق العقل[2]"، وكذلك الحال بالنّسبة للتّوراة التي يراها مجموعة لا حصر لها من الخرافات، والتي تعلي من شأن اليهود الذّين ينتقدهم فولتير حين يقول: "هل اختار الله بعنايته هذا الشّعب الوضيع ليكون شعبه المختار، إذا انتصروا قتلوا النّساء في نشوة جنونية، وإذا انهزموا نجدهم في الدّرك الأسفل من الذّل والهوان[3]".

لقد رأى فولتير أنّ الصّراع الذي كان حاصلا بين الفكر الكنسي القائم على التّعصّب الأعمى ما هو إلاّ استمرار للعصر الوسيط، الذي شكّل أكثر العصور تدهورا وانحطاطا للغرب، حيث سادت فيه غريزة الحرب والدّمار، لا يمكن أن نرى هذا المشهد أمام الفكر الأنواري القائم على أساس العقل، والذي يخاطب من خلال التّطور المستمر للعلم منذ بدايات عصر النّهضة، حيث أنّ الانتصارات المتتالية للعلم من شأنها أن تقوّض سلطة الكنيسة وتجعلها تتراجع سلطويا إلى حدود الأديرة، لأن ما قدّمه مفكّروا الأنوار للإنسان من خلال إعادة بناء للحياة كان أكبر ممّا قدّمه رجال الكنيسة من احتقار للإنسان.

وبالتالي ليس غريبا والحالة هذه، أن يكون نيتشه المعروف بصعوبة مزاجه قد أهداه كتابه المعروف "فيما وراء الخير والشر" قائلا: "إلى فولتير أحد كبار محرّري الرّوح البشرية[4]".

ج- ديدرو:

[1] أندريه كريستون، (م.س)، ص51.

[2] المرجع نفسه، ص47.

[3] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسّسة الثّقافة الجامعيّة، الإسكندرية، مصر، (د-ط)، 1975م، ص180.

[4] هاشم صالح، فولتير زعيم الأنوار الأوروبية، صحيفة الشرق الأوسط، 06.02.2008

ربّما كان طلب الإمبراطورة الرّوسية "كاترين" العظيمة مشروعا، حينما طلبت من دنيس ديدرو أن يعلّمها كيف تفكّر، بالموازاة مع الإنتاج الضّخم الذي قدّمه طوال حياته خاصّة في "الأنسكلوبيديا" التي صدرت خلال 30 عاما، وتضمّنت 35 جزءا، على العموم يعود الفضل الأوّل في إنشاء الموسوعة، بلا أدنى ريب، إلى دنيس ديدرو "أكبر فيلسوف وأعظم مفكّر مادّي فرنسي في القرن الثّامن عشر[1]".

ولد ديدرو في 5أكتوبر 1713م، وتوفي سنة 1784م،"في يوم مولده كان لمونتسكيو أربعة وعشرون سنة، ولفولتير تسع عشر سنة، ولروسو سنة واحدة [2]" حيث كان طفلا لأسرة بورجوازية صغيرة، وكان والده، وهو صاحب معمل للسّكاكين، في بلدة لانقر، يودّ أن يجعل منه كاهنا، لذلك أدخله إلى معهد الآباء اليسوعيّين ليحصل على التّنشئة اللاّزمة [3] حيث "تخرّج في 2 أيلول 1722م، أستاذا في الفنون من جامعة باريس[4]".

وأثناء مشوار البحث عن الرّزق اعتمد على تحصيله العلمي لتأمين عيشه، "حيث بدأ حياته القلميّة بالترجمة عن الإنجليزية، وكان مما ترجمه كتاب "شفتسبري" (محاولة في الاستحقاق والفضيلة) سنة 1745م، ونشر خواطر فلسفية أعرب فيها عن آراء مخالفة للدين، فحبس بسببها ستة أشهر سنة 1749م، ونشر كتبا أخرى تدرّج فيها من المذهب الطّبيعي القائل بوجود الله والمنكر للعناية الإلهية، إلى الأحادية المادية الزّاعمة أنّ المادة حية بذاتها[5]".

ومع أن ديدرو المناهض للدين كان مسجونا سنة 1749م، إلاّ أنه دفع بصديقه "روسو"الذي كان كثيرا ما يزوره ليخفّف عنه إلى المضيّ قدما في الإجابة عن السّؤال الذي طرحته أكاديمية ديجون حول ما إذا كان تقدم العلوم والفنون قد ساعد على إفساد الأخلاق أم تطهيرها؟ حيث شجعه على

[1] فولغين، (م.س)، ص 108.
[2] جورج طرابيشي، (م.س)، ص295.
[3] فولغين، (م.س)، ص108.
[4] جورج طرابيشي، (م.س)، ص295.
[5] يوسف كرم، (م.س)، ص- ص190-191.

المشاركة ونيل الجائزة الأولى، وعمل روسو بنصيحة ديدرو، حيث يقول روسو في الاعترافات:"منذ تلك اللّحظة غدوت من الضائعين، وكانت جميع عثرات حياتي فيما بعد نتيجة حتمية لهذه اللحظة التي جانبني فيها التوفيق، لقد اختفت كل عواطفي الرّقيقة بتأثير تحمّسي للحقيقة والحرية والفضيلة، وظلّت هذه الثورة محتدمة في عقلي قرابة خمس سنوات[1]".

وقد حاول ديدرو بعد تلك الكتابات التي صدرت له في الأربعينيات من القرن الثامن عشر الميلادي، أن يقدّم أعظم عمل له والذي ارتبط اسمه به ألا وهو "الأنسكلوبيديا" وهي عصارة حياته الفكرية، التي وقف ضدّها رجال الكنيسة على اعتبار أنها تشكل خطرا وتهديدا لوجودهم، فهي تحارب التعصب الديني، وتدعوا إلى الاهتمام بالقيم الإنسانية، وتسعى إلى تحرير الإنسان من القيود، حيث عكف ديدرو رفقة مجموعة من العلماء والأدباء والفلاسفة الذين كان روسو من بينهم، إلى تحرير الموسوعة الكبرى (الأنسكلوبيديا)، "فأخرجوا المجلد الأول سنة 1751م، مفتتحا بمقدمة من قبل دلامبير في أصل العلوم وتصنيفها، وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية، فكان هذا المجلد الأول مثارا لحملات عنيفة من جانب المتديّنين[2]" واستمرّت أجزاء الموسوعة الكبرى في الصّدور، وهي التي أشار ديدرو إلى أن أصل كلمة " أنسكلوبيديا*" وافد من اللغة الإغريقية، ومعناه العلاقة الداخلية بين كل المعارف.

لقد كانت البورجوازية الأوروبية الصاعدة في أوروبا تحاول أن تنزع عن كاهلها تراث العصور الوسطى المسيحية الذّي كان يفرض نفسه على الناس بالإكراه، ويساهم في رجعية أوروبا، من خلال البحث عن صورة جديدة ترسم العالم عن طريق تحرير العقل، وتكوين صورة جديدة عن الواقع بشكل

[1] عقيل يوسف عيدان، (م.س)، ص29.

[2] يوسف كرم، (م.س)، ص191.

* الأنسكلوبيديا هي كلمة يونانية الأصل، تعني دائرة أو نظام كامل للمعرفة، كانت تطلق على سبعة موضوعات، تعتبر أساس العلوم آنذاك وهي: الصرف والنحو، والمنطق والبلاغة، والحساب، والهندسة والموسيقى، والهيئة (علم الفلك)، وقد أطلقت الأنسكلوبيديا فيما بعد على القاموس العام للعلوم والفنون والحرف، واستخدمت للمرة الأولى في العصور الحديثة سنة 1559م، حيث كانت كتب المعارف العامة، تسمى قبل ذلك بأسماء أدبية، أو تسمى بالقواميس، وقد اتسع تداول الكلمة مع ظهور الموسوعة الفرنسية التي أشرف عليها " ديدرو " قبل الثورة الفرنسية، والتي كان لها أشد الأثر في ثقافة العصر وفي الثورة نفسها

شامل وكلي، فكانت الأنسكلوبيديا ل" ديدرو " هي المعبّر عن هذا الطموح [1]". وهذا ما يبرز من خلال عمله، حيث حملت الكلمات الأولى من العنوان (الأنسكلوبيديا أو قاموس قائم على الدليل العقلي للعلوم والفنون والمهن) فكلمة الدّليل العقلي لوحدها تشير إلى مغزى هذا العمل الفكري الذي قال عنه توشارد وجماعته: "هي أعظم وثيقة إجمالية خاصة بأفكار البرجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر، وهي تكشف في نفس الوقت عن جرأتها، مثلما تكشف عن الحدود التي تقف عندها [2]"، وفعلا لقد كانت الأنسكلوبيديا تقف عند حدود العقل، ما جعل الفكر اللاّهوتي وأنصاره غير قادرين على دخولها بأقلامهم، إلاّ بشكل ضئيل.

لقد كرّس ديدرو حياته وجهده من أجل نزع ظلم العبودية عن الإنسان من خلال تأكيده المستمر على أن الحرية ملك لكلّ إنسان، فلا توجد سلطة تبيح لأي إنسان التّحكم والسيطرة على الآخرين، وهو في هذا يقول:"إن أي إنسان لم يتلق عن الطبيعة الحق في حكم الآخرين، إن الحرية هي هدية السماء، وأن أي فرد، من نفس الصنف يملك الحق في أن يتمتع بها، بقدر ما يتمتع بالعقل، إن كل سلطة أخرى "سواء كانت السلطة الدنيوية أو السلطة الأبوية" تأتي عن أصل آخر غير الطبيعة[3]".

لقد كانت هذه الأفكار موجهة بالضرورة ضد النظام السياسي في فرنسا والقائم على الملكية المطلقة والمستبدة، والذي أذاق ديدرو ظلمات السجن، لذلك كافح بأفكاره من أجل إزالته والقضاء عليه، حيث يقول:"إن حرية الفرد هي رضاه الذي يمنحه بموجب العقل، وفي حدوده وليس بشكل أعمى، ودونما تحفّظ، إنّ كل شكل آخر للخضوع هو الجريمة الحقيقية التي تعبّر عن نوع من الوثنيّة[4]".

[1] (ب.م)، (م.س)، ص407.
[2] المرجع نفسه، ص410.
[3] (ب.م)، (م.س)، ص415.
[4] المرجع نفسه، ص415.

لقد كان ديدرو يحاول أن يمنح الإنسانية مستقبلا أفضل من خلال الأفكار التي قدمها، وناضل من أجل أن تتحقق، إنّ هذه الحرية التي ناضل من أجلها ديدرو هي التي تجعل الشعب قادرا على تقرير مصيره واختيار مستقبله بالطريقة التي يريد، وحول موضوع السّيادة هذا يقول: "ليست الدولة هي التي تعود إلى الملك، وإنما الملك يعود إلى الدولة... إنّ ذلك الذي يحمل التاج بمقدوره أن يتخلى عنه إذا ما شاء ذلك، ولكن ليس بمقدوره أن ينقله إلى رأس شخص آخر، دون رضى الأمة التي كانت قد وضعته على رأسه بصفتها صاحبة السيادة [1]".

د- روسو:

يقول غوتيه:"مع فولتير فإن العالم القديم هو الذي ينتهي، أما مع روسو فإن عالما جديدا يبدأ[2]" يعتبر روسو أكثر فلاسفة عصره جرأة وشجاعة، فقد شغل روسو (1712م-1778م) مكانة خاصة بين أعلام التّنوير الفرنسي، وكان من أكثرهم تأثيرا [3]، ولد بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب [4] حيث "كان أبوه رجلا فقيرا جمع بين مهنة صانع ساعات، ومعلم رقص، وماتت أمه، ولم يزل طفلا رضيعا [5]"، "ولقد تركت وفاتها الأسى واللوعة في قلب زوجها الذي أحبّها كثيرا، وفي قلب طفلها جان جاك الذي راح يتذكرها في صباه قائلا: "كنت ضعيفا ومريضا منذ ولادتي، وقد دفعت والدتي حياتها ثمنا لهاته الولادة التي كانت أولى المصائب التي حلت بي[6]".

---

[1] نفسه، ص-ص425-526.

[2] جورج طرابيشي، (م.س)، ص331.

[3] جماعة من الأساتذة السّوفيات، (م.س)، ص201.

[4] يوسف كرم، (م.س)، ص200.

[5] بتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة)، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، الدار المصرية العامة للكتاب، (د-ط)، 1977م، ص288.

[6] موريس، شربل، (م.س)، ص18.

"كان لا يزال في الثالثة عشرة عندما عمل أجيرا لدى ربّ عمل قاس وفظ، فاختبر السّوط والجوع و الإهانة والإذلال [1]". وهكذا عرف في بداية عمره، حياة العوز والتشرّد [2] "فكان عليه أن يعيش سنوات من التيه والضياع، والبحث اليائس عن العمل قبل أن يبدأ حياته الأدبية[3]".

ورغم أنه بحمله للقلم حصل على الشهرة حين (تلقى عام 1750م جائزة أكاديمية ديجون، لقاء رسالته " مقال في العلوم والفنون " التي أجاب فيها، ببلاغة وقوة إقناع نادرتين، عن السؤال الذي كانت الأكاديمية قد طرحته: هل ساعد تقدّم العلوم والفنون على إصلاح أخلاق الناس أم لا؟ وقد أصاب بعد ذلك شهرة واسعة[4] ولكن في الوقت الذي وفق فيه أصبح من الضائعين كما عبّر هو هو بنفسه عن ذلك في "الاعترافات".

لم يكن حصول روسو على جائزة مجمع ديجون العلمي إنصافا لما كتب، وإنما كانت الأفكار التي تضمنها خطابه تتماشى وما تسعى الملكية الرجعية للحفاظ عليه، أي ما كتبه لم يكن ضدّ السّلطة وإنما يصبّ في خدمتها، وهو في انتقاده للعلوم ينتقد الطبقة البورجوازية التي كانت تسعى إلى إسدال السّتار عن مرحلة العصور الوسطى، بما تحويه من لاهوت ديني متطرّف، وضرائب اقتصادية أضحت تعيق التقدم الصاعد للبورجوازية، وتحد من حرّيتها، تلك الحرية التي تتوافر عندما لا يشكل ما يقع خارج الإنسان عقبة أمام نشاطه، حيث صارت البورجوازية الصاعدة من خلال ما تملكه من أدوات إنتاج اقتصادية جديدة مختلفة عن النظام الإقطاعي وأدواته، التي لم تعد تواكب تلك الحركية، والتطور للمنظومة البورجوازية.

" لم يكن روسو إطلاقا من أنصار "دعه يعمل" فلئن ارتأى أنّ تنظيم الصناعة والتجارة كما هو مطبّق في ظل النظام الإقطاعي والاستبدادي، لا جدوى منه ولا طائلة، فإن تدخل الدولة بالمقابل

[1] فولغين، (م.س)، ص210.
[2] جماعة من الأساتذة السّوفيات، (م.س)، ص201.
[3] فولغين، (م.س)، 210.
[4] جماعة من الأساتذة السّوفيات، (م.س)، ص 201، ص202.

كان في نظره ضروريا في معظم الأحوال، فالدولة مطالبة بأن توجه الصناعة والتجارة وفق حاجات السكان، وبأن تسهر على حسن توزيع المواد الغذائية والمال والبضائع داخل المجتمع[1]".

فعندما ينتقد روسو العلوم فهو إذن يقف بشكل ما مع طبقة النبلاء ورجال الكنيسة، التي كانت بعيدة كل البعد عن العلم، حيث لم تكن سببا في بنائه أو تقدّمه، بل العكس كانت أكبر عائق له، ولا تختلف عنها الطبقة الحاكمة، المتحرّكة بآلية زمنية متأخرة نسبيا عن الواقع العلمي، والتقني الذي كان سائدا، فالعودة إلى الماضي تخدم السلطة في نهاية الأمر، على عكس ذلك نجد المؤلّف الثاني الذي لم ينل جائزة ديجون " مقال في أصل التفاوت بين الناس " سنة 1755م، والذي " هاجم فيه المراتب الإجتماعية، وما كان غرضه الإشادة بفكرة طيبة الإنسان الفطرية بقدر ما كان هدفه التّنديد بظلم المجتمع [2]" وكيف أن التغيير الذي طرأ على الحالة الطبيعية، ونشوء المجتمع المدني بدأ في الوهلة التي ظهرت فيها الملكية الخاصة، وهو يقول هنا: "إن أول من صوّر أرضا وقال هذه لي هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني [3]" لذلك استنكر "كارل ماركس" لاحقا وبشدّة الملكية الخاصة حين قال: " بدأت مأساة الإنسان عندما قال أحدهم هذا لي " أي أن الحالة الطبيعية كانت خالية من التفاوت وهو هنا ينطلق من قول أرسطو في كتابه "السياسة": "للبحث فيما هو طبيعي يجب النظر إلى الأشياء التي لا تزال وفق الطبيعة، لا فيما فسد منها"، ثم صدر كتابه الشهير "العقد الإجتماعي" سنة 1762م، وقد صودر، وأخيرا "إميل" الذي صدر في 24 أيار 1762م، وأحرق علنا، وصدر الأمر بالقبض على مؤلّفه [4]"، فلقد جلب له هذان المؤلفان النقمة والسخط وغضب المؤمنين والملحدين والمفكّرين، لقد حكم البرلمان الباريسي وبعد عشرين يوما من نشر كتاب "إميل"، بحرق

[1] فولغين، (م.س)، ص- ص226-227.

[2] جورج طرابيشي، (م.س)، ص330.

[3] جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص- ص21-22.

[4] جورج طرابيشي، (م.س)، ص330.

الكتابين وسجن مؤلفهما، مما اضطره إلى الهرب إلى سويسرا، والتي قد أصدرت حكما مماثلا على الكتابين[1]".

لقد تضمن كتاب "العقد الاجتماعي" مبادئ روسو السياسية، التي أثرت في التمهيد للثورة الفرنسية، فالشعب وحده هو صاحب السلطة والنفوذ تحت ما يعرف "بالإرادة العامة" التي يعمل الشعب من خلالها على المشاركة السياسية الإيجابية، فهناك رباط وعقد بين الحاكم والمحكومين، على أساس الحق الطبيعي، وهو العقد الاجتماعي، أي ما اتفق عليه الحاكم والمحكوم، على أساس التعاون في المصلحة المشتركة.

كما رأى روسو أن الفضائل هي أساس المجتمع، لأنّ الإنسان إذا ما عامل غيره على أساس ما يجب أن يعامل بالمثل، فيحصل التوافق والإنسجام بين أفراد المجتمع حيث يقول:"ازرع وتدا مكلّلا بالزهور، في وسط إحدى الساحات، واجمع الناس معا هناك، فستحصل على مهرجان افعل ذلك كي يرى كلّ مشاهد نفسه في الآخرين، ويحبّها من خلالهم، حتى يصبح الجميع أكثر اتحادا[2]".

كما يجب على المرء الخضوع للقوانين العامة، التي يجب أن يؤمن بأحقية وضعها لخدمة المصلحة العامة، حيث أن تلك القوانين هي تعبير عن الإرادة العامة، وامتثال للسيادة الشعبية، على شرط أن تكون تلك القوانين صالحة كذلك، يقول روسو: "الشعب يريد الخير دائما من تلقاء نفسه، لكنه لا يراه على الدّوام تلقائيا" لذلك في كتابه "إميل" يؤسّس للطّفل النموذجي ومن خلاله للمواطن المستقبلي، فقد بين في هذا الكتاب أصول التربية المبنيّة على الحرية، واحترام شخصية الطّفل ومقوّماتها، والرجوع به إلى أحضان الطبيعة، لينشأ تنشئة صحيحة، بعيدة عن التعقيدات المدنية، وجو الحضارة الفاسد الذي ينعكس سلبا على الأخلاق.

[1] علي أسعد وطفة، الثورة التربوية في فلسفة جان جاك روسو الطبيعية، جامعة الكويت، (د-ت)، ص4.

[2] عقيل يوسف عيدان، (م.س)، ص11.

"على العموم لم يفكر روسو في إقامة مجتمع قائم على المساواة المطلقة، ولكن أراد إزالة الجور، وتخفيف الفوارق، وعدم اتساع الهوّة بين الناس، أي بين الأكثر فقرا والأكثر غنا[1]".

وأخيرا نقول:" لم يكن روسو متقدما فحسب على جيله، بل كان معارضا عنيفا لاتجاه زمانه الذي أصبح الروح السائدة في عصرنا، إلى حد أن موقفه يحيّرنا[2]".

لقد رسم روسو صورة القرن الثامن عشر بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيّات، فانتقد الملكية الإستبدادية، ورجال الكنيسة من جهة، وأوضح الجانب القاتم الذي يرافق التطور والتقدم، هذا ما سيؤكده لا حقا وبشكل كبير في الفلسفة المعاصرة "يورغن هابرماس" (1929- إلى يومنا) حيث يقول: "الحداثة مشروع لم يكتمل بعد".

وفي الأخير نلاحظ أن المجتمع الفرنسي من خلال ما شهده خلال القرن الثامن عشر من ظلم واستبداد كان لا بدّ من أن يحسم مصيره ويكتب تاريخه بيديه، وفق الخطاب الذي قدمه فلاسفة ذلك العصر وروح الأنوار، التي أخذت تشرق عليه، حتى لو استدعى ذلك التضحية بالنفس، وهنا يقول تشي جيفارا: "لن يكون لدينا ما نحيا من أجله إن لم نكن على استعداد لأن نموت من أجله، إن الطريق مظلم، فإذا لم تحترق أنت وأنا فمن سينير الطريق".

[1] نور الدين حاروش، (م.س)، ص326.

[2] موريس فرادوارد، (م.س)، ص61.

الفصل الثاني

من عدالة الطبيعة إلى ظلم المجتمع

1- المبحث الأول: عدالة الطبيعة

1.1 - حالة الطّبيعة (مجتمع المساواة)

2.1 – المتوحش النبيل

2- المبحث الثاني: ظلم المجتمع

1.2- مجتمع اللاّمساواة

2.2- مدنية الإنسان اللاّمدنية

توطئة:

" كل خطوات التقدم اللاحقة، كانت في ظاهرها وبمقدارها خطوات نحو كمال الفرد، وكانت في الحقيقة خطوات نحو هرم النوع البشري بأكمله[1]"

لقد اعتمد فلاسفة العقد الاجتماعي على اختلاف مشاربهم، وينابيعهم الفكرية، في تأسيسهم لفكرة الدولة، على أساس "العقد"، افتراضا منهم أن البشرية وعبر المراحل التاريخية التي مرّت بها، عرفت بداية ما يعرف ب " المرحلة الطبيعية" أو " البدائية" أو" الفطرية"، إلا أنه ونتيجة للظروف الحياتية الصعبة التي كانوا يواجهونها، كل هذا اضطرهم للاجتماع والتضامن مع بني جنسهم.

إن سؤال الأصل عند فلاسفة العقد يقتضي إجابة واحدة، وهي "الحالة الطبيعية" أي أن هناك أصلا تاريخيا ثابتا ومشتركا عاشه الإنسان، وهو يسبق مرحلة تكوين المجتمع المدني، وبالرغم من أن "المرحلة الطبيعية" هاته لا تعبّر عن حقيقة تاريخية، وإنما هي افتراض وضعه فلاسفة العقد لتفسير التطور السياسي للبشر، ويتضح ذلك في "رفضهم جميعا لفكرة أن الظاهرة السياسية ظاهرة طبيعية، واتفاقهم على أنها ظاهرة اصطناعية [2]"، إلا أنّ الطريقة التي تم بها تكوين المجتمع المدني أي طريقة الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الصناعية هي التي نظر إليها فلاسفة العقد بشكل مختلف، حيث رأى هوبز (1588-1679م) أن الحالة الطبيعية تعبر عن فوضى يمكن وصفها ب "حرب الجميع ضد الجميع"، ما يجعل حياة الإنسان داخلها قصيرة ومضطربة، بسبب الحروب والصراعات بين البشر، وهذا في نظره هو السبب الرئيس الذي دفع البشر للانتقال نحو الحالة المدنية، على اعتبار أنهم في صراعهم وحربهم ضد بعضهم البعض، لم يكونوا يدركون ما يصلح لهم، وباجتماعهم تحقيق للغاية القصوى، وهي حفظ النفس البشرية من الزوال، حيث "يجب أن يسعى كل إنسان إلى السّلام

[1] جان جاك روسو، المصدر السّابق، ص23.

[2] مختار عريب، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوتيقا، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ص115.

بقدر ما يأمل الحصول عليه[1]" وعليه كان لزاما على الإنسان تأسيس الدولة ومعها السلطة، والامتثال للقوانين الصادرة عنها بغية الحفاظ على بقائه.

لذلك يرى هوبز أنّ الحالة الطبيعية هي انعكاس للطبيعة البشرية الشريرة والعدوانية، القائمة على أساس الأنانية والتي تطمح إلى تحقيق مصالحها الخاصة دون مراعاة مصلحة الآخرين، "فالإنسان بغير قيود المجتمع المدني ينساق وراء أهوائه وانفعالاته الفطرية التي تستهدف أساسا حفظ الذات.ومن الأغراض المتضاربة التي يسعى إليها الناس تنشأ العداوة والخصومة والفتن والحروب[2]".

وخلافا لرؤية هوبز التي تنظر إلى الحالة الطبيعية باعتبارها نوعا من التوحش والهمجية، يرى روسو أن الحالة الطبيعية تتّسم بالخير والسعادة، يعيش الإنسان في كنفها بين أحضان الفضيلة، مبتعدا كل البعد عن الشرور بأنواعها من كذب ورياء، وهي ما يميز المجتمع المتحضر [3]، لذلك كان الإنسان في ظل الحالة الطبيعية يعيش "سادرا في الغابات، لا صناعة له، ولا نطق، ولا مسكن، ولا حروب، ولا حاجة إلى أبناء جنسه، ولا رغبة في أذيّة أي منهم، ولم يكن في حاجة حتى إلى معرفة أحد منهم شخصيّا، ومن ناحية أخرى، لم يكن إنسان الطبيعة هذا عرضة إلاّ إلى القليل من الشهوات [4]"، ومن خلال القيام بعمليّة المسح الأثري، التي من خلالها ننفض كل الغبار المتراكم، وما علق بالإنسان جراء الثقافة والمدنية، نكتشف الإنسان الطبيعي الذي كان متمتّعا بالحرية والمساواة بسبب غياب التفاوت، وعندما أقدم الإنسان على تغيير فطرته وأراد الانتقال نحو المجتمع المدني، فإن أول خطوة نجمت عن ذلك ظهور الملكية، ومعها اللامساواة.

[1] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د-ت)، ص137.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د-ط)، 1985م، ص-ص29-30.

[3] محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1985م، ص157.

[4] مختار عريب، (م.س)، ص160.

1- المبحث الأوّل: عدالة الطّبيعة:

1.1- حالة الطبيعة (مجتمع المساواة):

إذا كان روسو شاهد عيان على ما كان يحصل في فرنسا القرن الثامن عشر من اضطهاد وظلم لحق بالناس، وبه شخصيّا وكذا إحساسه بالوحدة رغم عيشه داخل المجتمع الباريسي ونواديه، حتى أضحى غريبا بين البشر الذين يعيش بينهم، حين لقب ب"مواطن جنيف" أي القادم من جمهورية، مثل هذا التقسيم الموجود في المجتمع الفرنسي والذي كان يرفضه روسو على اعتبار أن الوطن القادم منه لا يطرحه، فإنه سيعكف على البحث عن الأساس المولّد لهذه الحالة. لقد لاحظ أن التقدم والتطور الذي تتباهى به حياة النوادي الباريسية، ما هو في الحقيقة سوى أمراض ومفاسد للمجتمع المدني، هكذا نظر روسو إلى مجتمعه مشخصا حالته ب "المريض"، في حين كان يرى في ذاته شكلا مختلفا للإنسانية التي كان يحي جنبا إلى جنب معها.

إن شعوره بالغربة والوحدة جعله يقول: "إني لا أملك من نفسي سوى نصفها، أمّا نصفها الآخر فهو للمجتمع الذي لم أخلق له[1]"، هذا جعل روسو يرى أن هناك وجودا آخر مختلفا وإنسانية أخرى تتطابق مع إنسانيته، والتي وجدها في إنسان الطبيعة أو المتوحش النبيل، وهكذا رفض روسو الواقع الاجتماعي الفرنسي المعنون تحت شعار المدنية، التي تعبّر عن المسخ لا الأصل ومعها الإنسان المكوّن لها، أي الإنسان المدني.

إن تنامي إحساسه وشعوره بأنه غريب بين بني جنسه، جعله يحس بمرارة شديدة، جعلته يقول:"لقد أصبح البشر مجهولين لديّ، وغرباء، إنهم غير موجودين في نظري [2]" لذلك هبّ روسو للبحث عن الإنسان الحقيقي آملا وطامعا أن يهتدي إليه ويجده، لذلك فإن روسو وهب منذ البداية

[1] برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، تر: عيسى عصفور، منشورات بحر المتوسط، بيروت، ط1، 1982، ص 99.
[2] المرجع نفسه، ص100.

نفسه للدفاع عن الإنسانية، وذلك حينما افتتح خطابه "خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر" بعبارة "إنما عن الإنسان سأتحدّث" حيث كان يحمل هنا ثقافة الثائرين والأحرار، لا ثقافة المهزومين والعبيد، لقد كان يسعى إلى بعث إنسان الطبيعة من جديد لا إنسان المدنيّة، وذلك من خلال طرح فكرة الحالة الطبيعية كوعاء يمكن من خلاله التعريف بالإنسان الطبيعي.

إن الحالة الطبيعية في نظر روسو هي تلك المعبّرة عن حياة الإنسان في غياب المجتمع والقانون، أي الإنسان مجرّدا من كل مضاف اجتماعي، وهذه الحالة لا تعبّر عن حقيقة تاريخية وإنما هي مجرّد افتراض عقلي يضعه روسو من أجل بناء نظريته حول التفاوت واللامساواة، وهو هنا يقول: "ليس بالعمل الهيّن أن نفرز بين ما هو أصلي وما هو اصطناعي في طبيعة الإنسان الحالية، ولا بالسّهل أن نعرف حق المعرفة حالة لم تعد توجد، وربّما لم توجد قط، ومن المحتمل أن لا توجد أبدا [1]" وهنا يقرّ روسو منذ البداية أن الحالة الطبيعية لا يمكن إثباتها بالوثائق التاريخية، وإنما هي افتراض عقلي للنمط الذي كان الإنسان يحياه خلالها، حيث صوّر هذه الحالة الفطرية على أنها الصورة المثالية التي شهدت مساواة بين أكبر عدد من الناس، كقوة الأطراف، وليونة الجسد، وسرعة الحركة[2].

هذه المرحلة التي كان فيها التفكير تابعا للعمل لا العكس، حيث انتقد روسو تلك النظرة التي جعلت من الإنسان فيلسوفا قبل أن يكون إنسانا [3] ومن هنا انتقد روسو التفكير حيث قال: "إن حالة التفكير حالة تضاد الطبيعة، وأن الإنسان الذي يتأمل بعقله، حيوان فاسد [4]"، وهكذا فإن ما يعطي للحياة قيمتها هي الانفعالات والمشاعر المشتركة (الغرائز) التي تربط بين أفراد النوع البشري [5] وعليه فإن التطور والتقدم الإنساني المبني على التفكير، والذي لا يصاحبه مساواة وعدالة كما هو

[1] روسو،أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص53.

[2] ول ديورانت، قصّة الحضارة "روسو والثورة"، المجلّد 10، ج1، تر: فؤاد أندراوس، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1967، ص54.

[3] محمّد مهدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، دار الحضارة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، طنطا، مصر، 1999، ص131.

[4] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص78.

[5] جورج سباين، تطور الفكر السياسي،ج4، تر:علي إبراهيم السّيد، الهسئة المصرية للكتاب، مصر، (د-ت)، ص57.

سائد في الحالة الطبيعية، فهو ضد الطبيعة، وبالتالي كل إبداع وإنتاج إنساني لا يساير النسق أو الحالة الطبيعية، يخرج من النظام الطبيعي، وإنتاجه يكون تعبيرا عن نظام ثان بمعنى عن مسخ للنظام الأول، وتلك شكلت نقطة التّحول في علاقة الإنسان بالقانون فيما بعد، من حيث هو إذعان للمسخ وليس امتثالا للأصل الطبيعي، المتمثل أساسا في الغرائز، وهنا يقول روسو: "لم يكن الإنسان يعرف غير الغريزة فلم تخالجه رغبة، سوى احتياجاته العضوية، ولم يتصوّر في الكون خيرا إلاّ الغذاء، والأنثى والراحة، ولم يتصوّر فيه شرا إلاّ الألم والجوع[1]".

وعليه فإن روسو بافتراضه للحالة الطبيعية، كمفهوم وظيفي هدفه الأساسي هو معرفة طبيعة المجتمع الراهن، الذي كان يعيش فيه بالمقارنة مع الأساس المفترض، ومدى التحوّل الجذري الذي حصل. إلاّ أن روسو يميّز ضمن الحالة الطبيعية ثلاث مراحل: المرحلة الأولى حيث عاش الإنسان فيها حالة من المساواة، بالرغم من عدم امتلاك البشر لقدرات متساوية، والمرحلة الثانية والتي يسميها روسو ب" الحقبة الذّهبية" والتي نشأت نتيجة اجتماع الأفراد نظرا لعوامل جيولوجية، حيث كانوا ينعمون بعيش مشترك دون أن يشكّل أحدهم خطرا على الآخر، والمرحلة الثالثة التي بدأ معها الإنتاج الزراعي، من خلال اكتشاف الحديد الذي ساهم في صناعة أدوات الإنتاج، وهي المرحلة التي شهدت ميلاد الملكية الخاصة، وظهور القوانين[2].

إذا كانت الحالة الطبيعية افتراضا عند كل فلاسفة العقد الاجتماعي، من هوبز ولوك وروسو، فما الجديد أو ما هو المختلف في نظرة روسو للحالة الطبيعية بالمقارنة مع فلاسفة العقد الآخرين؟

لقد وقف روسو موقف المعارض من التصور الذي ألحقه كل من توماس هوبز وفقهاء الحق الطبيعي(غروتيوس، بوقاندروف) بالحالة الطبيعية على اعتبار أنها الشّكل الذي يجب أن يهاجم بالنّقد في تاريخ البشريّة، حيث كانت الفوضى المتولّدة من أنانية البشر تقدّم صورة للمجتمع الذي يحي وفق

[1] نجيب المسكتاوي، (م.س)، ص153-154.

[2] عبد الوهاب الكيالي،، موسوعة السياسة، ج2، المؤسّسة العربية للدّارسات والنّشر، بيروت، لبنان، 1981، ص845.

قانون الغاب[1]، إلا أن روسو يفترض عكس ذلك، إذ يرى أن هذا التصور للإنسان داخل الحالة الطبيعية، وفق ذلك الشّكل السّلبي عند هوبز مثلا إنما راجع لأنه عرف الإنسان المدني أي أنه أدرك المسخ، وانطلاقا من هذا الأخير حاول رسم صورة الإنسان الطبيعي بشكل يتماشى مع ما كان يعيشه هوبز بين أقرانه من البشر.

هذا جعل روسو يعيد تصحيح الرؤية على اعتبار "أن الطبيعة أوجدت الإنسان حرّا وخيّرا وسعيدا، إلاّ أن الحياة الاجتماعية التي حتّمتها ظروف كارثية، راجعة إلى الصّدفة، حوّلت الإنسان إلى كائن شقي وزائف[2]".

وبالرّغم من أن الحالة الطبيعية كانت تحمل نوعا من اللاّمساواة أو التفاوت إلاّ أنه كان مقتصرا على فارق السن والصحة وقوى الجسد، وصفات الروح أو النفس. وهي لا مساواة من صنع الطبيعة أي أنها تتماشى والنظام الطبيعي، بمعنى لا تبعث المشاكل، على غرار التفاوت الصناعي أو السّياسي الذي نلاحظ فيه "جملة من الامتيازات يتمتّع بها بعض الناس إجحافا بحقوق الآخرين، كأن يكون أصحاب تلك الامتيازات أوسع غنى وأعلى شرف أو أشد قوة، أو كأن يكونوا في وضع يمكّنهم من فرض الطاعة على من هم دونهم[3]".

وعليه، فإن مشاكل الحياة الاجتماعية كان مردّها فرض هذا التفاوت الصناعي أو المدني الذي يتعارض مع منطق الطبيعة، كأن نجد الأبله يقود الذكي وحثالة الناس وأغباهم على رأس الدّولة يتزعمونها، هذا كلّه أدخل الإنسانية في مشاكل لا حصر لها وأزمات، كان يستحيل وجودها في الحالة الطبيعية، كما يستحيل تجاوزها دون العودة لتلك الحالة في شكل العقد الاجتماعي عند روسو فيما بعد.

[1] حسين عثمان محمد عثمان، النظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006، ص 155.

[2] يوسف السّهيلي، "مصدر التّفاوت بين البشر: مقارنة بين إنسان الطّبيعة وإنسان المجتمع من خلال مقال 1755 لجان جاك روسو"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد136-137، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، (د-ت)، ص117.

[3] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص64.

لذلك فإن كل ما نعيشه اليوم كان سببه تغييرنا لوضعنا الأصلي وإحلالنا لوضع مدني صناعي، يقول روسو: "وجدت السبب في نظامنا الاجتماعي الذي يتعارض في كل شيء مع الطّبيعة، التي لا شيء يحطمها، إنّ هذا السبب هو يستبدّ بالمجتمع بلا هوادة [1]" أما في ظل الحالة الطبيعية فينعم البشر بحالة من الهدوء والسكينة، لقد كان يلبس جلد الحيوانات ويقتات من الطبيعة التي منحته أفضلية حمل صغاره معه عكس الحيوانات الأخرى، وهنا يصف روسو حياة الإنسان وبساطتها بقوله: "ها أنا أراه قاعدا تحت جذع شجرة بلوط، ناقعا عطشه من أول جدول ماء، واجدا سريرا لنومه عند جذع شجرة أمدّته بوجبة طعام، وهكذا إذا بجميع حاجاته قد قضيت [2]"، لذلك لم تستدع الحالة الطبيعية العمل من الإنسان، لقد كان يوفّر حاجياته الأساسية دون حاجة لبذل الجهد طوال النّهار وعلى هاته الشاكلة كان الجنس البشري كلّه يحيى، منعزلا عن بعضه البعض. لا حاجة تدعوه للاجتماع، معتبرا الطبيعة كلّها مسكنا له، متمتّعا بخيراتها، كما أدّى غياب اللّغة إلى غياب التواصل فيما بينهم، هذا هو الإنسان في ظل الحالة الطبيعية، ونتيجة لغياب الاجتماع لم يكن هناك أي معنى للخير والشر، بل كان مقتصرا على ذات الفرد، أي إمّا حمله لفضائل تساعده على حفظ بقائه أو رذائل تسلب منه حياته[3]".

وفي هذا الصدد يقول روسو:" لم يكن بين الناس في الحالة البدائية أي نوع من الصلات الأخلاقية أو الواجبات المشتركة، ولذا فلم يكن ممكنا أن يكونوا أخيارا أو أشرارا، ولم يكن عندهم فضيلة ولا رذيلة [4]". إنّ كل ما كان يصدر عن إنسان الطبيعة من أهواء ورغبات كانت انعكاسا

[1] الزواوي بغوره وآخرون، التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وكرسي اليونسكو للفلسفة في العالم العربي، فرع جامعة منتوري، قسنطينة، (د–ت)، ص250.

[2] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص72.

[3] المصدر نفسه،ص98.

[4] نجيب المسكتاوي، (م.س)، ص154.

للحالة الطبيعية، حيث كان اجتماعه بالأنثى متوقّفا عند حدود الرّغبة العابرة، كما لم تكن الأسرة لتوجد بحكم ابتعاد الأطفال عن أمهاتهم في اللّحظة التي يصبحون فيها قادرين على إعالة أنفسهم.

ومن ثم فإن الصراعات والمشاجرات بين البشر في الحالة الطّبيعية كانت نادرة الحدوث، بحكم غياب الإجتماع، ثم إن غريزة حفظ البقاء التي جعل منها هوبز سببا أساسيا في "حرب الجميع ضدّ الجميع" على أساس إن لم تقتل تقتل، جاعلا الإنسان من خلال هذا الكلام أكبر مرتكب للرذائل والشرور، فإن روسو يرى عكس افتراض هوبز، فغريزة حفظ البقاء التي من خلالها يمنع الإنسان عن نفسه الخطر الذي يهدّده بالموت هي نفسها التي تجعله يبتعد عن الآخرين ولا يلحق بهم هذا الضّرر، فالحالة الطبيعية هي الأصلح للحياة الإنسانية والأكثر ضمانا للسلام، لأنه لو سلّمنا بمقولة هوبز عن شرّية الإنسان في الحالة الطبيعية، سنرى هذا الأخير يقدم على ضرب أمه إذا تأخرت عن إرضاعه، وسيقتل أخاه إذا عكّر مزاجه [1] وهنا يقول روسو: "إنّ جهل بعض الناس بالرذيلة أكثر نفعا لهم من معرفة بعضهم الآخر بالفضيلة [2]"، لذلك فإن روسو يرى في الإنسان الأول صورة الإنسان النقي الطاهر الذي "كان يعيش معيشة ملؤها السعادة والهناء، وكان قلبه دليله لما كان يفيض به من عواطف الخير والحب، والإيثار ومن ثم لم تكن عواطف الإنسان عقبة في سبيل حياته[3]".

إنّ فضيلة "التحنن" أو الرّأفة والتي كانت حسب اعتقاد روسو سابقة عن التفكير، ساهمت بشكل إيجابي بمحافظتها على النّوع البشري بأكمله، وعملت على الحد من تلك الأنانية المفرطة التي يحملها الإنسان في داخله، وإذا كان هوبز لم ينكر هذه الفضيلة أي "التحنن" إلاّ أنه اعتبر مصدرها قائما على أن العطف الذي يبديه شخص اتجاه الآخر، ناجم عن تخيّل نفسه مكانه، كما أن الحزن

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص97.

[2] المصدر نفسه،ص100.

[3] محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1981،ص90.

لمصائب الآخرين هو الرّثاء الذي ينشأ من تخيّل وقوع هذه المصائب للمرء نفسه، ومن ثمّ فهو يحزن على نفسه لا الآخرين.

إن كلاّ من مبدأ (غريزة البقاء وغريزة التحنن أو الرّأفة) يستخدمهما روسو جنبا إلى جنب كدعامتين للتّأكيد، على أن الإنسان في الحالة الطبيعية حريص على حب العيش، ومن خلال مد الجسم بما يحتاجه، دافعه في ذلك غريزة البقاء، في حين تعمل فضيلة التّحنّن أو الرّأفة على جعله يبحث عن قوته بنفسه، ولا يسعى إلى سلب متوحش آخر وحرمانه من طعامه[1]، لذلك كانت فضيلة التحنن أو الرّأفة تقوم مقام القوانين والأخلاق تحت شعار:"افعل ما يكون فيه خيرك، بأقل ما يمكن من الضرر بغيرك[2]"، وعليه فإن كلا من غريزة البقاء ومعها غريزة التّحنّن جعلت من حياة الإنسان في ظل الحالة الطبيعية في مرحلتها الأولى صورة تعبّر عن الفضيلة والصلاح، أما المرحلة الثانية داخل المرحلة الطبيعية فإن نشأتها ارتبطت بظروف طبيعية ناجمة عن قساوة الطّبيعة من برد وحرّ وجفاف، جعل من غير الممكن على المتوحّش لوحده مواجهتها، ما دعاه إلى الاجتماع مع باقي أقرانه

"والتعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاونا مؤقتا كان الغرض منه الصّيد، برّا وبحرا وتربية الحيوان لتوفير القوت، ثم اضطرّتهم الفيضانات والزّلازل إلى الاجتماع بصفة مستديمة[3] الذي اقتضى نشوء لغة للتواصل حيث كانت هذه الأخيرة مستمدّة بداية من صراخ الطبيعة[4] لتتطور فيما بعد من أجل التعبير عن مختلف احتياجاته الغريزية من خلال اعتماده على قدراته الصّوتية، إلاّ أنه وبمجرّد زوال تلك الحاجات الطارئة تزول تلك الحاجة للإجتماع.

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص105.
[2] المصدر نفسه، ص105.
[3] يوسف كرم، (م.س)، ص،ص 202،203.
[4] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص92.

لقد شكّلت هذه المرحلة أطول فترة عاشها الإنسان، وهي التي ينظر إليها على أنها تمثل شباب الإنسانية في حين شكّلت المرحلة الأولى طفولتها، وهو يعتبر المرحلة الثانية أحسن المراحل التي عرفها الإنسان، على اعتبار أنها تقع بين المرحلة الأولى ومرحلة ظهور القوانين التي أعلنت عن الحالة المدنية، التي عرفت "اللاّمساواة أو التفاوت الهائل بين الأغنياء والفقراء في المجتمع، وهذا هو سبب كل الإضطرابات والإنحرافات والجرائم والشّرور[1]".

لذلك فإن روسو يتوق للمرحلة الثانية، وهو هنا يقول: "بأن البشرية خلقت لتبقى على هذه الحالة إلى الأبد، باعتبارها ممثّلة للشباب الحق للعالم، أمّا ما حدث من تقدّم أبعد، فكان خطوات عديدة، اتجهت في الظاهر إلى الإرتقاء بالفرد، ولكنها في الواقع قد أحدثت انحطاطا للنوع الإنساني[2]"، وهكذا اقترن نشوء المجتمع المدني بظهور الملكية الخاصة، وهنا يقول روسو: "إن أول من سوّر أرضا وجاز له أن يقول هذا لي، فوجد أناسا لهم من السّذاجة ما يكفي ليصدّقوه، كان المؤسّس الحقيقي للمجتمع المدني[3]". فبعد أن كانت الطبيعة مكانا للعيش المشترك (الاشتراكية) أضحت ملكا للبعض فقط (ملكية خاصّة)، ويفترض روسو أن تكون هناك وقفة ضدّ هذا الدّجال الذي ادّعى أن الأرض ملك له فيقول: "حذار أن تصغوا إلى هذا الدجال، فإنكم لهالكون، إن أنتم نسيتم أن الثمار للجميع، وأن الأرض ليست ملكا لأحد[4]".

إنّ حاجة الإنسان إلى الغذاء والحفاظ على بقائه، هي التي بمقتضاها وصل إلى الملكية الخاصّة، حيث حاول الاستفادة من الأرض المحيطة به، ونتيجة قساوة الطبيعة من برد الشتاء وحرارة الصّيف، ضف إلى ذلك الجفاف، هذا كلّه أجبره على العمل، وهنا يقول: "فعلى شواطئ البحر والأنهار اخترعوا الشّص والصّنارة، وأصبحوا صيّادين وأكلة أسماك، وفي الغابات صنعوا لأنفسهم

[1] عقيل يوسف عيدان، (م.س)، ص37.

[2] ج.ب.بيوري، فكرة التقدّم، تر: أحمد حمدي محمود، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1402هـ/1982م، ص160.

[3] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص117.

[4] المصدر نفسه، ص117.

أقواسا ونبالا، وأصبحوا قنّاصين ومحاربين، وفي الأقاليم الباردة غطّوا أجسامهم بجلود الوحوش، التي كانوا يقتلونها، والرعد أو أحد البراكين أو إحدى المصادفات الموفّقة كشفت لهم عن النّار، ذلك المدد الجديد لمجابهة قرس الشتاء، وهكذا تعلموا كيف يحتفظون بهذا العنصر، وكيف يعيدون إنتاجه، ثم كيف يطهون به ما كانوا يلتهمونه قبل ذلك نيّئا من اللّحوم [1]". وهكذا عمد الإنسان إلى اللّجوء لمساعدة أقرانه وبصحبتهم اكتشف المصلحة المشتركة، ومعها أيضا المصلحة الخاصّة التي تتضمّن حصوله على غنيمة دون إخبار الآخرين، أي تحقيق المنفعة الذّاتية [2] حيث إذا اجتمعوا لصيد أرنب كان من الطبيعي عندما يحصل أحدهم عليه، أن يترك باقي المجموعة وراءه، ويحظى بالأرنب لنفسه، ويأكله تاركا الهدف الجماعي وأصدقاءه[3].

لقد كان للأدوات الجديدة واهتداء المتوحش إليها الأثر الكبير في تغيير حالته الطبيعية، فبعد أن كان ساكنا للكهوف بدأ يبني الأكواخ وأخذ يمتهن الزّراعة، وأنشأ الأسرة، ومعها بدأ يعرف الذّوق الجمالي بعد أن كانت غريزته الجنسية في السّابق مقترنة بالإشباع لا غير، وهكذا برزت الرّذائل من خلال احتقار الآخرين، أو حسدهم، كما نشأ الاعتداد بالنّفس، ما نغّص حياة السّعادة والبراءة، وحينها صار المتوحّش بإصداره أحكاما حول الآخرين يلاقي ردّة فعل منهم، وظهر الصّراع العنيف بين البشر المتوحّشين، وهنا نلحظ ابتعاده عن الحالة الطبيعية، وتجرّده من عاطفة التّحنن لذلك صار سفّاحا وقاسيا.

وهكذا بدأ المجتمع بالنشوء، ولكن حتى في غياب القوانين، ظلّت العادات والتقاليد تحكم الحالة الناشئة، ففي الحالة الطبيعية سادت قوانين طبيعية، جعلت العقوبات أشد صرامة، تبعا للإساءة المرتكبة، إلاّ أن هذه المرحلة هي أحسن المراحل التي عاشتها الإنسانية في نظر روسو، وكان يجب أن تظل، وهنا يقول: "كانت أسعد الحقبات وأكثرها دواما باللّزوم، وكلّما أمعنّا النظر فيها زدنا يقينا،

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص119.
[2] المصدر نفسه، ص120.
[3] نفسه، ص121.

بأنها كانت أقل عرضة للثورات وأفضلها للإنسان [1]". وما كان ينبغي للإنسان الخروج منها، لأنها تمثّل شباب العالم، لولا صدفة مشؤومة، ليتها لم تحدث قط، حتى تحصل المنفعة المشتركة.

لقد شكّلت الحاجات المشتركة دافعا لبذل الجهد، من مختلف البشر والتعاون فيما بينهم من أجل مواجهة الحياة، حيث عاشوا أحرارا أصحّاء، فكان التّعاون جماعيا، ولكن في اللّحظة التي احتاج فيها الإنسان لعون إنسان آخر، وتبيّن له أنه بإمكانه الحصول على زاد يكفي شخصين، حتى حلّت اللامساواة وتسرّبت الملكية الخاصة، وظهرت الحقول بدل الغابات، وأصبح العمل ضروريا من أجل نمو المحاصيل، التي كانت تنمو إلى جانبها العبودية والبؤس والشقاء، لذلك كانت الصّناعات المعدنية، والزراعة هما السّبب في هلاك النّوع البشري، في حين الشعوب التي لم تعرفها حافظت على بربريّتها ونقائها [2].

كذلك يجد روسو من الصّعوبة تفسير اكتشاف الإنسان للحديد، أو كيفية توظيفه في حياته، إلاّ أن أول ما عرفه الإنسان كان الزّراعة، على اعتبار أن قوته كان من الأشجار، وهكذا تحول عمل البشر من توفير للحاجيات، إلى أن أصبح الإقتصاد في حد ذاته هو الدّافع للعمل، أي أصبح العمل من أجل ازدهار الاقتصاد وخدمته، وهكذا أدّت زراعة الأرض إلى تقسيمها، وبالتالي إلى تملّكها، من أجل معرفة جهد كل فرد في حقله، وشكّلت أولى قواعد العدل [3]. وبعد تملّك الأرض، حوّلها سنة بعد سنة إلى ملكية خاصة في يد المزارع الذي اقتسم الأرض مع غيره بداية لتسهيل خدمتها، والحق في غلّتها، ومن ثم الحق فيها في حد ذاتها، ولما لم تكن وسائل الإنتاج هي عينها عند المزارعين، فإن إنتاجهم لم يكن متساويا، وهكذا ازداد التفاوت بين البشر، فليس الكل قادرين على إنتاج متساو، وكان أذكاهم ينتج وسائل جديدة، لزيادة التفاوت [4].

---

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص126.

[2] المصدر نفسه، ص127.

[3] نفسه، ص129.

[4] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص130.

ومن هنا صار الإنسان غريبا عن ما هو عليه في الحقيقة، فالغني محتاج لخدمة الفقير، والفقير محتاج لمساعدة الغني، وهنا يرى روسو أن كل هذا أنشأ الصراع بين البشر من أجل أن يحصل كل فرد على منفعته الخاصّة، وبالتالي يتفوّق على الآخرين، في وجود موضوعات واحدة، يسعى كل شخص لاكتسابها، والحصول عليها دون غيره، وكان سبب كل هذه الشّرور ظهور الملكية الخاصّة، حيث ظلّت هذه الأخيرة مقتصرة على الجانب الزراعي (زراعة الأرض، امتلاك الحقول والمواشي) في حين من لم يستطع حيازة الأرض ظلّ فقيرا، ولجأ إلى سرقة الغني[1].

رغبة من الفقير في الحصول على عدالة التوزيع ، لجأ إلى سرقة ممتلكات الغني، ودخلت البشرية في حروب فظيعة، وهنا صار من المحال أن يعود الإنسان إلى الحالة الطبيعية، وقد قتل غريزة التّحنّن، كما من الصعب أن يكمل حياته هاته في مثل هذا الضرب من الخطر المحدق به دائما وأبدا[2]. ومن هنا أدرك الغني في حربه ضدّ الفقير، أن المشترك بينهما هو المجازفة بالحياة، ولكن الغني وحده كان يتحمّل تكاليف تلك الحرب، ولعدم امتلاكه لمسوّغات تبرّر ثراءه، حتى لو ادعى أن ما ينعم به ناتج عن عمله في الحقل لسنوات عديدة، يجيبه الفقير: "من وضع الحدّ للحقل، وكيف ينعم هو بما يزيد عن حاجته، في حين نفتقر نحن إلى ما يسدّ حاجتنا[3]". ومن هنا نتيجة لعجز الغني عن حماية ممتلكاته في مقابل عصابات قطاع الطرق، كان حريّا به أن يبتكر أسلوبا جديدا، يمكّنه من كف خطر أولئك المتربّصين به، وتحويلهم إلى أصدقاء بدل أعداء، فأوهمهم بأن الحياة التي كانوا يعيشونها، هي حالة فوضى واضطراب، وهذا ما يهدّد حياتهم، وعليه ينبغي تأسيس عقد اجتماعي، يجعلنا نحافظ على ذواتنا، ضد الخروقات التي يمكن أن تحصل من خلال إقامة نظم العدل التي بموجبها يصبح الجميع خاضعين لقوانينها دون تفرقة، وفي هذا الصّدد يقول روسو: "بدلا من أن نوجّه قوانا ضدّ أنفسنا نحن، فلنوحّدها في سلطة

[1] المصدر نفسه، ص132.

[2] نفسه، ص133.

[3] روسو، أصل التّفاوت، المصدر السّابق، ص134.

عليا، تتولّى الحكم فينا، بحسب قوانين رشيدة، تحمي جميع أعضاء الشّركة وتدافع عنهم، وتصد العدو المشترك، وتمسكنا ضمن وفاق أبدي[1]".

وفي النهاية نتيجة للاضطرابات الكثيرة وما صاحبها من تحصيل متعدد لبذاءة الأخلاق كالطمع والبخل، كل ذلك جعلهم ينصّبون من يظنوهم قادرين على حل نزاعاتهم، وإن ظنّوا أنّهم بذلك يضمنون سعادتهم، ويحافظون على حرّيتهم، كانوا في الحقيقة يكبّلون أنفسهم بأغلال العبودية، ويعلنون عن ولادة المجتمع المدني.

2.1- المتوحش النبيل (إنسان الطبيعة):

بداية لا يخوض روسو في خطابه "أصل التفاوت بين البشر" حول تطور الإنسان البيولوجي من خلال نظريات علماء الطبيعة، بل ينظر للإنسان مجرّدا من الزمان والمكان من حيث هو كائن يمشي على قدمين –رجلين- ولديه يدان، أي أن الإنسان هنا ثابت الهيئة في فكر روسو[2].

إنه ذلك الذي نراه منسجما تمام الإنسجام مع الطبيعة، من خلال اعتماده على قدراته الجسدية، فبغياب العلوم نلاحظه يقطع أغصان الأشجار بمعصميه، وبوجود الفأس يعتمد عليها، وكان يقذف الحجر بمهارة، وبوجود المقلاع يلجأ إليه فيفقد مهارته، وبوجود السلم لن يحتاج إلى صعود الشجرة بنفسه وسيفقد خفته، وعلى هذا الحال فالمتوحش في حالة الطبيعة هو إنسان متكامل، يستخدم كل القدرات المعطاة له، ويطلق العنان لها، وفي وجود أدوات العلم يركن نحو الكسل والخمول نتيجة اعتماده على تلك الأدوات، ما يجعل أي صراع بين الإنسان المتوحش (إنسان الطبيعة) والإنسان المدني الذي يحشد الأدوات حوله صراعا يتفوق فيه الإنسان المدني ولكن في غيابها

[1] المصدر نفسه، ص135.

[2] نفسه، ص- ص71-72.

يستحيل عليه الوصول إلى درجة المتوحش من القوة والمهارة كمثال صعود شجرة، كما لا نقصد هنا بالصراع أن يقضي أحدهما على الآخر و إنما المنافسة[1].

وبعقد هذه المقارنة البسيطة بين إنسان الطبيعة والإنسان المدني نكتشف صلاح الطبيعة وفساد المجتمع، يقول روسو: "يخرج كل شيء من يد الخالق صالحا، وكل شيء في أيدي البشر يلحقه الاضمحلال[2]"، وهكذا كان المتوحش نبيلا بانسجامه مع نظام الطبيعة الذي لم يفكر يوما في تغييره، على خلاف الإنسان المدني الذي أخضعه إلى التغيير من خلال إنتاجه للتقنية[3].

إنّ إنسان الطبيعة أو الإنسان المتوحش مسالم وطيب، يميل إلى العيش وحيدا في عزلة عن بني جنسه، فالإنسان الطبيعي لم يعرف الحياة الاجتماعية قط، ففي غياب اللغة وغياب المصالح المشتركة كان يعتمد كليا على نفسه ليواصل حياته، فلقد "كان قوي البدن، لا يعرف الكلل، مزودا بحواس دقيقة، وكان أفضل الحيوان تكوينا، وواثقا من التغلب على الوحوش بمهارته وقوته، فكان في غنى عن كل هذه المخترعات العقيمة التي نعتقد اليوم أنها لازمة[4]".

ربما كانت حجة "طفل أفيرون الوحشي" أقرب دليل على صحة ما ذهب إليه روسو حول المتوحش النبيل، ففي شتاء 1799م في فرنسا خرج "صبي أفيرون الوحشي" من الغابة طالبا للدفء والغذاء، واستسلم للناس، وكان قد عاش منذ طفولته في الغابة وحده متوحّشا حتى بلغ الثانية عشر من عمره، ولم يكتشف إلاّ عندما رآه بعض الجيران في السنة السابقة، ولكنه تمكن من تحاشي الذين حاولوا جاهدين الإمساك به طول ذلك العام [5]، وبعد استسلامه رأى الكثيرون فيه صورة المتوحش

[1] روسو، أصل التّفاوت، المصدر السّابق، ص73.

[2] أنطوان الخوري، التربية من أفواه رجالها قديمهم وحديثهم، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1969، ص102.

[3] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص75.

[4] نجيب المسكتاوي، (م.س)، ص152.

[5] بيتر فارب، بنو الإنسان، تر: زهير الكرمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص10.

النبيل الذي نادى بوجوده روسو في ظل الحالة الطبيعية، وبالتالي صحة الأفكار التي قدمها روسو في خطابه عن الإنسان الطبيعي، حيث كان متمتعا بصحة جيدة، محتملا البرد وهو عاري.

لقد منحت الحالة الطبيعية الناس قدرا كبيرا من المساواة، عبر مراحل حياتهم من طفولة وشباب وشيخوخة، حيث كفلت لجميع الأطفال حق العيش والبقاء وحتى الهلاك، كذلك ساوت الطبيعة بين الشيوخ فيما تؤول إليه حالتهم الجسدية، وما يتبعها من نقص في الجهد العضلي نتيجة التقدم في السن، ما يجعل استهلاكهم للطعام يقل ومن ثم مجهودهم المبذول للحصول عليه يتضاءل تبعا لذلك، وهكذا يواصلون حياتهم ويذبلون شيئا فشيئا، ويموتون دون أن يتفطنوا إلى ذلك[1].

ثم إذا كانت الأمراض قدر البشر المشترك، ما يجعلنا نهتم بالطب كشرط لعلاجها، ولكن الأمراض في الحالة الطبيعية على محدوديتها، يمكن للطب أن يسهم في ضمان عمر أطول للإنسان بشفائها، ولكن في الحالة المدنية ومع اختلاف طرائق العيش (اللاّمساواة الاجتماعية) أي بين من يستريح طول الوقت، وينعم بحياة الترف والبذخ ومن يعمل طول الوقت ولا يجد ما يسد به رمقه، يصبح الغني نتيجة تمتعه بالأغذية دون عمل في وضع صحي يسمى عسر الهضم، على اعتبار أنه يأكل و لا يعمل، والعكس عند الفقير ونتيجة لعمله وقلة غذائه وسوئه يصاب بنقص وسوء التغذية . لذلك يطرح روسو سؤاله: ماذا يستطيع الطب أن يقدم لنا إذا كنا نجلب من الآفات لأنفسنا أكثر مما ينتجه الطب من أدوية؟[2]

إنّ روسو يؤكد من جديد على أن انسجام المتوحش النبيل مع النظام والحالة الطبيعية، يجعله في منأى عن الأمراض، على عكس الإنسان المدني الذي ينتج الفقر و الألم و الحزن، ال ذي يفتك بالنفس البشرية، لعلنا نجد في الهدية التي قدمها المقوقس(ملك مصر والإسكندرية) للنبي صلى الله عليه وسلم والتي اشتملت فيما اشتملت على طبيب أهداه له من أجل علاج أمراض المسلمين، كان النبي قد خيّره بين البقاء والرجوع، حيث قال له النبي (ص)"ارجع إلى اهلك نحن قوم لا نأكل حتى

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص77.

[2] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص77.

نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع" وبعد مكوث الطبيب لشهر كامل في المدينة، لم يحضر إليه أي شخص للعلاج فعاد الطبيب إلى المقوقس.

إنّ الطبيعة منحتنا الصحة ونحن بإنتاجنا للتفاوت الصناعي الذي أحللناه محل النظام الطبيعي، جلبنا لأنفسنا الأمراض و الآفات، وهنا "يمكن أن يقال من وجهة النظر هذه، أن الثقافة شيء ضار، وأن الإنسان الذي لا يستعمل إلاّ عقله، حيوان ضلّ الطريق[1]".

إن روسو يقدم لنا صورة الإنسان الطبيعي ذلك المجرد من كل مزيد ألحقه به المجتمع، إن كل الخير الذي عرفه المتوحش النبيل من بنية سليمة وندرة في المرض يعود سببه إلى الحياة التي كان يعيشها وفق النظام الطبيعي، وعليه فإننا إذا أردنا تتبع مسار تطور الأمراض عبر التاريخ، وجب علينا الكشف عن مراحل تطور الإنسان من الحالة الطبيعية نحو الحالة المدنية، وهكذا فإن المتوحش المريض يشفى تلقائيا وينسجم من جديد مع نظام الطبيعة، على خلاف المريض المدني الذي تسهم العقاقير في زيادة حالته سوءا في كثير من الأحيان، لأن منشأ الداء صناعي والعلاج صناعي، وهنا يستدل روسو على رأيه هذا بالنظر إلى الحيوانات المصابة بجروح كيف أنها تتماثل للشفاء دون الحاجة لطبيب[2].

وعليه فإن الطبيعة جعلت المتوحش في صورة من القوة تمكنه من الاستمرارية دون الحاجة إلى العقاقير، وهنا يقول روسو" إن هذا الإنسان يملك من العواطف والقدرات ما يجعله يعيش حالة توازن مع بيئته لأنّ حالته تتصف بالراحة و الحرية[3]".

إنّ المتوحش النبيل تُرك داخل مكانه الطبيعي (الطبيعة) أما المتوحش المدني الذي اتجه نحو الإستئناس ببني جنسه في شكل مجموعات بشرية، أصبح إنسانا مدجّنا وفقد خاصيته الطبيعية مما أضعف بنيته، وأفقده قوته و شجاعته، كما يحصل للحيوانات حين ندجّنها، فكذلك حصل

[1] جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، دار الحقيقة، بيروت، ط4، 1403ه/1983م، ص119.

[2] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص80.

[3] الزواوي بغورة، المرجع نفسه، ص253.

للمتوحش النبيل حين انتقل من الحالة الطبيعية وصار مدنيا، خاصة وأنه يوفر لنفسه من الراحة أكثر مما يوفره للحيوانات، وعليه صار في وضع من الفساد أكثر مما يلحق بالحيوان جراء تدجينه[1].

لم يكن المتوحش النبيل في حاجة إلى أي نوع من التقدم ليحافظ على بقائه، حيث كان يلبس جلد الحيوانات، ويقتات من الطبيعة، التي وفرت له كل ما يحتاجه، وأقحم نفسه في استعباد اختياري، بخلقه لأشياء غير ضرورية، أصبح فيما بعد بأمسّ الحاجة لها في رجولته بالرغم من أنه كان يستطيع القيام بها في طفولته[2].

لقد كان المتوحش النبيل يعتمد أساسا على ملكاته وحواسه المتّقدة ويعمد إلى تطويرها لتمنحه القدرة على حفظ بقائه، حتى صار المتوحش النبيل قادرا على الرؤية لمسافات بعيدة، تتجاوز بكثير قدرة الإنسان المدني الذي يلجأ إلى استخدام النظارات[3].

هذا ما يجعل المتوحش النبيل يمتلك "قابلية الكمال" ليصير متميّزا عن باقي الكائنات التي تفتقر إلى هاته الخاصّية.

إنّ روسو لا ينتقد هذه الملكة المميزة للإنسان، وإنما يلاحظ أن التقدم والكمال هو الذي يتجه بنا نحو الحالة الصناعية أو المدنيّة، وربّما يكون هذا التّغير بداعي التقدّم والكمال نحو الأحسن في ظاهره، في حين يخفي داخل جوهره وباطنه طمسا للمعالم الحقيقة لإنسان الطبيعة، أي أن تلك الإرادة التي امتلكها الإنسان وبحث من خلالها عن كماله، وما روّجه فلاسفة عصر الأنوار إنما استثمرت بشكل تقني وعلمي، فكان النتاج كمّا مفتقدا للمعايير الكيفية والأخلاقية، لذلك "رفع روسو شعار الرجوع إلى الطبيعة أو العودة إلى الحياة الطبيعية، وكان يعتقد أن العودة إليها والتي تسير

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص81.
[2] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص81.
[3] المصدر نفسه، ص82.

وفق قوانين الطبيعة، تحقق شفاء لكل اضطرابات الإنسان ومتاعبه، كما رأى أن تقدّم الفنون والعلوم يعدّ سببا في فساد عقل الإنسان وأخلاقه[1]".

لقد كانت نظرة المتوحّش النبيل إلى الطبيعة خالية من أي عمق، ينظر من خلالها إلى ظواهر الطبيعة دون تفلسف، فلم يسأل عن سبب سقوط الأجسام إلى الأسفل كما فعل "نيوتن" عند سقوط التفاحة، طارحا تساؤل: لما سقطت إلى الأسفل ولم تصعد إلى الأعلى؟ لقد اكتفى المتوحش النبيل بالشعور بحاضره دون البحث عن ما يقف خلف حدود يومه، هذا ما جعله يبيع صباحا فراشه القطني ويعود إلى شرائه في المساء وهو يبكي لأنه لم يفكر بحاجته إليه ليلا[2].

لم يكن المتوحش يرغم الأرض على إنتاج مالا تريده هي، بل كان مكتفيا بالأكل ممّا تجود به، فالمتوحش يستحيل عليه الاهتداء إلى حرث الأرض للزراعة، وحتى لو حصل ذلك، فإنه من العبث أن ينتج محصولا مهدّدا بأن يأخذه أول عابر سبيل، أو تأكله حيوانات ما، لذلك وفي غياب تقسيم الأرض، أي عدم وجود ملكية خاصّة، فإنه من غير الممكن أن يبذل المتوحش جهده لزراعة الأرض[3]، ثم ما فائدة عمله وهو يعيش منزويا في الغابات وحيدا بعيدا عن أقرانه، إنّ إقامة أي تصور فلسفي من أجل جعله ممارسا للزراعة، وهو الذي لم يكن له بيت ثابت يقطنه، وكانت الطبيعة كلّها مأوى له أمر مستحيل. إن المتوحش النبيل الذي لا يملك اللغة لن يكون بمقدوره التواصل مع بني جنسه، ومن ثم فإن العمل الزراعي يقتضي التعاون والمشاركة التي يستحيل حصولها في غياب وعاء لغوي يتم من خلاله تبادل الأفكار والمعاني، الباعثة على تقسيم العمل، فإذا كان جاهلا بالواقع البسيط الذي من حوله، فما بالك بفهم الأجناس والأنواع والمفاهيم كالروح والشكل، التي تعتبر

[1] محمد الفرحان، الخطاب الفلسفي التربوي الغربي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص124.

[2] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص-ص 87-88.

[3] المصدر نفسه، ص89.

معقدة حتى على فلاسفة عصرنا، بالرغم من استخدامهم لها لفترة طويلة، وهكذا يستحيل عليه إدراك مثل هذه الأفكار الميتافيزيقية التي لا يمكن أن يجدها في ظاهر الطبيعة[1].

إن كل هذه التعقيدات والصعوبات التي تنجرّ عن تشكّل اللغة تجعل الحالة الطبيعية بريئة من كل اتهام يمكن أن يحاط بها، على اعتبار أنها دفعت المتوحش النبيل إلى الاستعانة بمنظومة لغوية للتعبير، حيث كان يعيش بمفرده، وعليه فإن الطبيعة لم تدفعه نحو التمدّن[2].

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص95.

[2] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص96.

2- المبحث الثّاني: ظلم المجتمع:

1.2- مجتمع اللاّمساواة:

إذا كان الإنسان في حالة الطبيعة ينعم بالمساواة، فإنه مع ميلاد الهيأة السياسية، ونشأة المجتمع فقد شعوره بالمساواة إلى الأبد، حيث لم يكن نشوء الجسد السياسي، متمثّلا في الدّولة بداية إلاّ رغبة من الأفراد في حفظ بقائهم ومصالحهم، حتى أنّ أعقل البشر رأوا من الضّروري التنازل عن بعض الحرّية، في سبيل بقائهم على قيد الحياة، وهنا يقدّم روسو مثال عن الجريح الذي يرضى بأن تبتر أحد ذراعيه لكي يحافظ على باقي جسده[1].

إن الوضعية السّابقة أدت إلى الإعلان عن ولادة المجتمع المدني ومعه القوانين التي تحكمه والتي كبّلت الفقير بقيود متزايدة، ومنحت الغني قوى أكثر، لقد انتهت الحالة الطبيعية نهائيا وأسدل السّتار على إنسان الطبيعة (المتوحش النبيل)، لتدخل البشرية ضمن الوعاء السياسي والحقوق المدنية، كأساس للتعامل بين المواطنين، فلم نعد نلمس قانون الطبيعة سوى في تلك الاتفاقيات الدّوليّة، وفق ما يعرف ب (القانون الدّولي)، كحقوق عالمية تدافع عنها هيئات ومنظّمات إنسانية، والأصح أنّها حقوق طبيعية، أي أن القانون الدّولي طرحها كأفكار وقوانين نسعى للدفاع عنها، وليس كواقع للتعامل، ولم تبقى هذه القوانين سوى في بعض النفوس الكوسموبوليتية (الكونية)، التي كانت لا تزال تحمل نور وصفاء الحالة الطبيعية عند روسو[2].

إن تكون الجسد السياسي (الدولة أو المجتمع) من خلال مجموع الأفراد الذين كان كل واحد منهم قد أفسد طبيعته وخرج منها، هم الذين شكّلوا الدّولة، من أجل تخفيف حدّة الصّراع فيما بينهم، والذي كان ضرره خفيفا بالمقارنة مع الجسد السياسي متمثّلا في المجتمعات المشكّلة للدّول

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص136.

[2] المصدر نفسه، ص137.

والأمم، التي دخلت حالة من الحروب والفوضى، وتسبّبت في ظهور موجة من العنف اجتاحت العالم بأسره.

لقد كانت البشريّة تبحث من خلال الانتقال من حالة الطّبيعة إلى حالة المجتمع عن الاستقرار بين الأفراد، بعد أن كان هؤلاء هم الدّافع الأساسي لتكوين الجسد السياسي، متمثلا في السّلطة، إلاّ أن هذه الأخيرة أضحت تبثّ فسادا أكبر من الهدف الأول الذي أنشئت من أجل حلّه (الاضطرابات)، وهكذا دخل العالم في حروب ومعارك، أسالت الكثير من الدّماء بين الدّول[1].

لم يكن الأفراد الذين دعوا لإقامة الجسد السياسي بالفقراء، حيث أن هؤلاء وفي حالتهم الطبيعية، كان الفقر قاسما مشتركا فيما بينهم، أي أنهم في الحالة الطبيعية كانوا يحظون فقط بالحرّية، وعليه يستحيل أن يفرّطوا فيها من خلال إنشائهم لهيئة سياسية، تقنّن حرّيتهم وتحدّدها، وربّما تقضي عليها، لنجد أن الأثرياء –من خلال ما سبق– هم الوحيدون الأكثر تضرّرا من حالة الاضطراب والفوضى، أي أنهم هم المستفيدون من مثل هذا التجمّع (الجسد السياسي)، وإذا كانت الحياة بين الغني والفقير مسرحا للخطر، فإن الغني كان يخاطر بماله أيضا، كما يستحيل أن يؤسس الفقراء الدّولة أو المجتمع السياسي المدني لأنهم بتأسيسه يخسرون كل ما بقي لهم من حالة الطبيعة (الحرية).

وهكذا فإن الدولة التي تأسست في البداية بغرض حفظ النظام، ومن أجل حماية الضعفاء حسب ادعاءات مؤسّسيها، تحوّلت إلى سلطة غير شرعية، بحكم تخلّيها عن المبدأ الذي أوجدت للدفاع عنه، وتحوّلت إلى مؤسّسة قمعية، وعليه فإن كل ما أحدثته من قوانين عملت خلالها على تشريع التفاوت والظلم والاستبداد، على اعتبار أنها حادت عن الأساس الذي أنشئت لأجله[2].

ومن هنا ينبغي أن يكون هناك أساس مختلف للتّعاقد، الذي حصل في البداية والذي من شأنه تعديل المسار نحو دولة المواطن، وهنا يخبرنا روسو باستحالة العودة إلى الحالة الطبيعية (مجتمع

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص137.
[2] المصدر نفسه، ص145.

المساواة)، ولكن لا ينبغي البقاء داخل هذا التفاوت، أو العيش في ظل هذا المجتمع المدني مجتمع اللامساواة، بل العكس ينبغي تغييره وفق نظرية سياسية جديدة ترتكز على العدالة، وتنطلق في سبيل تحقيق ذلك من الإرادة العامّة، باعتبارها تتحد فيما بينها لتختار إرادة واحدة تعبّر عن طموحاتها، وتعمل وفق قانون ودستور، يكون عقدا اجتماعيا جديدا هو دستور المواطنة، يخدم المصلحة العامة أي يمتثل لتلك الإرادة التي حوّلت بطريقة شرعية إلى شخص يعمل على تجسيدها وفق ما يخدم مصالح الكل.

إنّ القانون الذي ينبع من الإرادة العامّة، هو وحده الكفيل بأن يعيد للإنسان جزءا كبيرا من حرّيته التي فقدها عند ولوجه المجتمع السياسي المدني، حيث أن شرعية الحكم مرتبطة بمدى احترام القوانين المعمول بها في الدستور، والذي يعبر من خلال موادّه عن الإرادة العامة، لأن الحاكم بمخافته للدّستور، فهو يخرق القوانين التي تخدم الصّالح العام، وهذا يعني أن إرادته حين تحرّكت فإنما لخدمة مصالحه الشّخصية ممّا يسقط عنها صفة الشّرعية، وخروج كهذا يقتضي إزاحته عن الحكم[1].

إن المجتمع المدني الذي يعبّر عن غياب العدالة، من خلال شكل حكمه يفضح الأساس المعتمد في تكوينه، حيث أن الشرف والوجاهة هي أساس الحكم الملكي، وفي وجود أثرياء كثيرين تتخذ الدّولة طابع الحكم الأرستقراطي، وكلا الشكلين المذكورين من أشكال الحكم، يحصران السّلطة في أيدي الأقليّة لذلك نجد التفاوت والإختلاف بلغا مبلغا كبيرا في ظل تلك الأنظمة الإستبدادية. هذا ما يفسّر أساس مشاكل المجتمع المدني والتي ترجع بالذات إلى أن من يحكمون هم أدنى ممّن يطيعون الأوامر ويمتثلون للقوانين، هذا يجعل تخطّي مثل هذه العقبات أمرا مستحيلا، حيث من غير المعقول أن يقود شخص أعمى شخصا بصيرا، وأن يسوس الجاهل العالم، لذلك فإن كل المظالم التي توجد داخل المجتمع المدني، هي من جرّاء ذلك التعاقد الاجتماعي، الذي أفرز شكلا للحكومة هي في الحقيقة غير منتخبة من قبل الإرادة العامة، وإن سلّمنا فرضا أنهم وصلوا إلى الحكم عن طريق

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص146.

الانتخاب، إلاّ أنهم ومع مرور الزمن حوّلوا سلطتهم إلى تسلّط، طال المواطنين في شكل استعباد، واستمرّ تسلّطهم من خلال إرساء قوانين وقواعد وراثة الحكم أي تأسيس الحق السياسي في الحكم على قاعدة قرابة الدّم، فصار الحاكم غير منتخب، وإنما يحكم بمقتضى الحق الوراثي أي النظام الملكي، الذي واصل مسلسل الظلم واللاّعدالة باعتباره الأساس الشرعي الذي ينبغي أن يستمر، ويبقى دائما وأبدا.

هكذا إذا حصل التفاوت، فمن دعوة إلى إقامة القانون، ومعه حق الملكية، إلى تأسيس للرّياسة أو الحكم، إلى تغيير للسّلطة الشّرعية، واستبدالها بأخرى اعتباطية، فجوّز الحد الأول وضع الغني والفقير، وجوز الحد الثاني وضع القوي والضعيف، وجوز الوضع الثالث وضع السيّد والعبد، وهو الحال الذي انتهى إليه المجتمع المدني[1].

إن أشكال الحكم السياسية، مقترنة بالتفاوت الاجتماعي أو الطبقي داخل الجسد الاجتماعي، فالأثرياء يودّون حكما أرستقراطيا، والوجهاء وأصحاب المقام والشّرف، يريدون حكما ملكيّا، في حين يودّ الغالبية الكبرى من الشّعب، والتي تفتقد للعنصرين السّابقين حكما ديمقراطيا، إلا أن الثروة كانت دائما وأبدا الأكثر تأثيرا وقوّة في صناعة أسلوب الحكم، ومن ثمّ جلب الشّرف للفرد، وهي على حد تعبير روسو أساس كل الشّرور والمفاسد، التي لحقت بالإنسان.

وهنا نجد أن المدنية فعلت فعلها بالإنسان، حينما منحت ثلّة قليلة الثّروة، وجعلت الغالبيّة العظمى ترزح عند عتبة الفقر والحرمان، وعليه إذا كانت الحالة الطبيعية منشأ للمساواة والعدالة فإن المجتمع المدني أيّا كان الشكل السياسي القائم عليه، فإن مساوئه تظل موجودة وقائمة، بحيث لا يمكن أن يصل بالإنسان إلى ما كان عليه سابقا من حالة المساواة في ظل الحالة الطبيعية، وعليه فإن الزّمن والمستقبل كفيل بكشف مساوئ كل نظام حكم، بل ربّما ما استحسن في بعض الأحيان في نظامنا الحالي، سيعتبر مستقبلا أحد المساوئ التي شكّلت خطرا على حرية المواطنين وهدّدت أمنهم.

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص149.

هكذا ينظر روسو إلى مستقبل الإنسان في ظل المجتمع المدني (مجتمع اللامساواة)، حين يقر بأن هذا النموذج يستحيل أن يرقى بالإنسان إلى مثالية الماضي أي الحالة الطبيعية، بل العكس فالفساد والظّلم سيزيد ليبلغ حدّا يصير معه الخائن حامي الشّرعية، وفي هذا الصّدد يقول روسو:"إذا أمرتني أن أغمد السّيف، في صدر أخي، أو أن أضرب به عنق والديّ، أو أن أمزّق به أحشاء زوجتي، لفعلت ذلك مكرها[1]".

هذا يدفعنا للقول أن كل شكل للحكومة في المستقبل، سيشكّل تسلّطا لا سلطة، حيث يعمل النظام على بث الشّقاق داخل فئات المجتمع (مزارعين، عمال، حرفيين...) من أجل ضمان عدم حصول وحدة في صفوفهم، كما تظهرهم السلطة على أنهم متساوون في حين أنهم متمايزون عن بعضهم البعض، ومتفرّقون، أي أن الهيئة السياسية تعمل من خلال قاعدة "فرّق تسد" ما يمنح السلطة السياسية القدرة على الاستمرارية فوق رقابهم[2].

ومن هنا يظل الاستبداد مستفحلا، ويعصف بكل شيء (الشعب، الدولة) ولا يبقى رئيس ولا شعب، ويظل الطّغاة فقط، وتسود حالة من الفوضى، تعيدنا إلى نقطة الصّفر، وهكذا فإن الشعب بثورته يبحث عن الرجوع إلى نقطة البداية، أي نقطة الانطلاق من جديد، أي عقد جديد، وبحث عن مساواة من المبدأ عينه، بعدما وصل الاستبداد والفساد حدّا لا يطاق، وأصبح العقد الاجتماعي عقبة في طريق تطوّر الشعب ومن ثم الدّولة، إذا عند هذه النقطة ينبغي الرّجوع من جديد إلى نقطة الصّفر، والبدء مرّة أخرى على اعتبار أننا في تلك اللّحظة نصير كلّنا نساوي "لا شيء"[3].

وعليه فإن الثّورة هاهنا لا تعيدنا إلى حالة الطبيعة، بقدر ما تقذفنا خارج التاريخ، على اعتبار أننا وصلنا إلى وضع من الفساد والظلم، يستحيل معه استمرار الحياة بشكل طبيعي، وفساد المدنية

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص153.
[2] المصدر نفسه، ص153.
[3] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص154.

ينجرّ عنه عودتنا إلى حالة طبيعية فاسدة، لأن العوامل التي دفعتنا إليها كانت كذلك. وعليه فإن جهد روسو كشف لنا أن حالة المجتمع المدني، بالرغم مما تحمله في ظاهرها من تمدّن وابتعاد عن الهمجيّة، إلا أنها عبّرت عن كل الاختلافات الاجتماعية والثقافية والحضارية بين البشر في كل قطر من العالم، بالرّغم من أن الإنسانية هي واحدة رغم كل ذلك التنوّع.

لقد جعل روسو من نفسه محاميا، يدافع عن الإنسان ليس في مرحلة تاريخية معيّنة، وإنّما خارج حدود الزّمن، يبحث عن السّبيل والكيفية التي تجعل الإنسان مكتمل الإنسانية، حيث بحث عن حقيقة الإنسان في داخله، وأدرك أن كل الشّرور التي أحاطت به، كان سببها الرّئيس هو تغييره لجوهره وحالته النّقيّة، ظنّا منه أنها تعود عليه بالنّفع، في حين أن ضررها ظل ملازما للإنسان منذ اللّحظة التي قرّر فيها إنشاءها، "فالدّولة كما حلّلها ماركس هي أداة سيطرة طبقة على أخرى، بواسطة جهاز قمع مؤلّف من العسكريّين، ورجال البوليس، وموظّفي الإدارة... لا تستخدم إلا للحفاظ على تفوّق طبقة أقلّية، هي البورجوازية على أكثريّة الشّعب السّاحقة أي البروليتاريا[1]".

لذلك فإن كل ما نعانيه من شر ومفاسد سببه الحالة السياسية المدنية أو الحضارية التي كثيرا ما كانت تقرأ باستحسان في مقابل الحالة الطّبيعية (أي حالة الهمجيّة) لذلك يقول روسو: "فيا أيّها الإنسان من أيّ قطر كنت، وأيّا كانت آراؤك ومذاهبك، اصغ سمعا، هذا تاريخك كما توهّمتُ أنّي أقرأه، لا في كتب أمثالك من النّاس، الذين هم كاذبون، بل في الطبيعة التي لا تكذب أبدا[2]".

2.2- مدنيّة الإنسان اللاّمدنية:

إن النقاشات الفكرية التي يخوضها روسو ضدّ المجتمع المدني، ومعه الإنسان المكوّن له ألا وهو الإنسان المدني، وما يحمله من مفاسد، هذه الآراء التي جلبت لروسو العداوة من كل حدب وصوب،

[1] بن مزيان بن شرقي وآخرون، سؤال الأصل(مقاربات في فلسفة التاريخ)، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1، 2008، ص161.
[2] إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2001، ص222.

كانت نابعة من إيمانه العميق، أن ما يحارب من أجله أعظم مما يحارب من أجله الآخرون، لقد وجد روسو الإنسان المدني ولكن مسلوب الحرّية والإرادة، خانعا خاضعا، لا يسعى نحو أي تغيير، قابلا كل أشكال العبودية، لقد رسم وهم الإنسان المدني من خلال إعطاء نفسه صورة مثالية لعصره، مقارنة بما كان سائدا في حالة الطّبيعة، معتبرا أن كل الإنجازات المعرفية التي حقّقها هي مكاسب، تشهد على مراحل نضال طويلة، تكبّدها من أجل أن يخرج من ظلمات حالة التوحش، إلى حالة المدنيّة، والتأنس بكل ما فيها من تقدّم وازدهار.

إلا أن روسو ينتقد التصور الذي يقدّمه الإنسان المدني، حيث يرى أن صورة المدنية قاتمة، تعكس إنسان العبودية، الذي قبل بالسّلطة وأعطاها شرعية البقاء رابطا إياها في كثير من الأحيان بسلطة الآباء على الأبناء، هذه الأخيرة التي يرى فيها روسو نوعا من الرّفق، كونها سلطة موجهة أساسا لخدمة الطّفل[1]، كونه محتاجا للرعاية والمراقبة والتوجيه في مراحل حياته الأولى، ولكن من غير المعقول في نفس الوقت أن يحوّل الأب سلطته على ابنه إلى تسلّط أو استعباد لشخصه أو يعمل على أذيّته، يقول السّيد المسيح: "هل رأيت طفلا يطلب من أبيه خبزا، فيقدّم له ثعبانا".

إن سلطة الآباء تزول مع بلوغهم سن الرّشد، وقدرتهم على الاتكال على أنفسهم، وهذا ما نلاحظه حين نتأمل اللّبؤة وهي تدفع بشبلها إلى حافّة الوادي، عندما يبلغ مرحلة يصبح فيها قادرا على مواجهة الحياة، فهل تفعل فعلها هذا لأنها تكرهه، بالطبع لا، ولكنها تريد أن تصنع منه أسدا في المستقبل، كذلك الأبناء ينفصلون عن سلطة آبائهم، ولا يبقى منها سوى الاحترام، وإذا كان من غير الممكن أن تكون السّلطة الأبويّة هي المنتجة للاستبداد داخل المجتمع المدني، فعلى هذا الإنسان أن يبحث في مدنيّته المزعومة عن مصدر الخنوع والذل والظلم، والعبودية التي لحقت به، ويعيشها كل يوم، حيث يستحيل أن تكون إرادة الطبيعة أوجدت هذه الحالة[2].

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص142.

[2] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص142.

إنّ إنسان المدنيّة يلتزم بالإذعان والطّاعة للقوانين، في حين أن الحاكم أو الحكّام لا يلزمون أنفسهم بالامتثال لها، وإن كانوا في خطاباتهم الرّسمية يعلنون خلاف هذا، حيث يقدّم روسو مثالا على ذلك، من خلال الخطاب الذي ألقاه لويس الرّابع عشر سنة 1667م، والذي أعلن فيه أنه مواطن يمتثل للقوانين، كبقية أفراد شعبه، وهذا ما يدفع الشعب بدوره للامتثال للأمير، الممتثل بدوره للقانون.

إن الخطاب الملكي الفرنسي الرسمي يعبّر عن تصوّر أفلاطوني جميل للعدالة، والامتثال لها داخل المجتمع المدني، إلا أن الوقائع داخل الواقع الفرنسي كانت تثبت وترسّخ خلاف ذلك من خلال الممارسات اليومية لهؤلاء الملوك[1].

يمكن أن نقول أن روسو يرى عدالة الملك، التي يقدّمها في خطاباته بشكل مغاير، نجد أقرب صياغة مطابقة لمعناه الحقيقي في قصيدة للشاعر العربي نزار قباني تحمل عنوان "السيرة الذاتية لسيّاف عربي" حيث يقول فيها على لسان الحاكم:

أيها الناس:

أنا الأول والأعدل

والأجمل من بين جميع الحاكمين

وأنا بدر الدجى، وبياض الياسمين

وأنا مخترع المشنقة الأولى، وخير المرسلين..

كلما فكرت أن أعتزل السلطة، ينهانى ضميري

من ترى يحكم بعدى هؤلاء الطيبين؟

[1] المصدر نفسه، ص143.

من سيشفى بعدى الأعرج، والأبرص، والأعمى..

ومن يحيي عظام الميتين؟

من ترى يخرج من معطفه ضوء القمر؟

من ترى يرسل للناس المطر؟

من ترى يجلدهم تسعين جلدة؟

من ترى يصلبهم فوق الشجر؟

من ترى يرغمهم أن يعيشوا كالبقر؟

ويموتوا كالبقر؟

هذا هو الحاكم، الذي يمارس كل ضروب العنف والقتل داخل المجتمع المدني، لنلاحظ عن كثب المآسي التي ارتكبها الإنسان المدني من قتل وتدمير في ظرف سنة واحدة عاشها في ظل الحياة المدنية، لنكتشف أن عدد القتلى في تلك السنة يعادل عدد القتلى الذين ماتوا خلال قرون في الحالة الطبيعية، هذه هي حقيقة الإنسان المدني الهمجي، المؤسس للمجتمع السياسي والمصالح المتضاربة والمختلفة[1].

إن هذا الظلم والاستبداد المشرّع من قبل الظالمين يدحضه روسو بحجّة دينية دامغة، حيث يرى أن الله يستحيل أن يجعل خير مخلوقاته ألا وهو الإنسان عبدا أو تابعا لإنسان آخر، هذا من جهة ومن جهة أخرى يستحيل أن يقايض الإنسان على حرّيته ويمنحها لغيره، لأنها ليست ملكه، كون روسو يقرن بين الحرية والحياة، التي هي معطى إلهي، وبالتالي يستحيل التنازل عنها. لقد قبل الإنسان المدني نير العبودية والذل والهوان على نفسه حين تخلّى عن حرّيته، بل زاد على ذلك حين

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص137.

ألحق أولاده إذ أشركهم معه في ذلك الذل، حتى أضحى الإنسان المدني يلد العبيد لا البشر، حيث أضحوا ناقمين على الحياة بدل أن يكونوا أهلا لها.

ينتقد روسو الإنسان المدني المتنازل عن حرّيته كما يتنازل عن أمواله، مبرزا الفرق بين التنازل عن المال والتنازل عن الحرية، إذ يرى أنه يجوز له التنازل عن أملاكه وأمواله الخاصة، وكل ما يحصل عليه عن طريق الكسب، من خلال القانون، أما الحرية والحياة فهي معطى طبيعي، وليس مكتسب وعليه لا يجوز بالتالي التنازل عنه أو التجرّد منه، وهاهنا نكتشف أن الإنسان المدني لا مدني، وكل التقدم الحاصل في ميدان الحياة الإنسانية التي يعيشها إنما هو انتكاسة، وليس طفرة نحو مستقبل أفضل بقدر ما هو تراجع وانحطاط، أبعد الإنسان عن إنسانيته، إنّ الإنسان المدني قد أخفى حقيقة الإنسان الطبيعي وحجبها.

لقد عرف عصر النهضة ميلاد العبيد لا البشر، على اعتبار الطفل المولود لأمّه العبدة، يصير تابعا بالوراثة لتلك الحالة التي وجدت عليها أمّه، هذا ما يعني أنه يولد عبدا لا إنسانا كما كان الحال في الحالة الطبيعية[1]. وإذا كانت الحياة السياسية منقسمة بين من يحكم ومن يطيع الحاكم، جعل هذا الحياة المدنية بدورها طبقتين وهما: الأسياد والعبيد، وبالرغم من عبودية العبد إلاّ أنه لم يبحث عن التّحرّر من تسلّط الأسياد، وإنما اتجه لاستعباد غيره من بني جنسه، وهنا نتذكر المقولة التي تبحث عن أقصى طموح يمكن أن يحمله العبد في نفسه عبر التاريخ، فسيجيبك بأنه يحلم بأن يصير سيّدا لعبيد آخرين، كذلك كان الإنسان المدني لذلك يقول روسو: "وبقدر ما ينظرون إلى ما دونهم، أكثر مما ينظرون إلى ما فوقهم، فتصير السّيطرة عندهم، أعزّ من الاستقلال، ويرضون بالحديد قيدا يكبّلهم لكي يتمكّنوا بدورهم، من تكبيل غيرهم[2]".

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص145.

[2] المصدر نفسه، ص150.

ومن هنا يقبل الإنسان المدني بعبوديته، بل ويسعى من خلالها إلى إخضاع غيره لسيطرته بدل التّحرّر من السّيد، ليظهر المحبّون للحرية داخل المجتمع المدني كمتمرّدين، على نظام الحكم ينبغي القضاء عليهم، ومن جملتهم كان روسو الذي ظل دائما يشعر بالغربة عن الزمن الذي يحيا فيه، لأن القيم التي كان يحملها هي خلاف ما كان الإنسان المدني يعمل على ترسيخه. وهنا يقدّم روسو نموذج كاتون المتوفى سنة 46ق.م والذي عارض حكم يوليوس قيصر أي رفض العبودية، إلا أنه وجد نفسه غير قادر على تغيير هذا الواقع أو العيش فيه ما جعله ينهي حياته بالانتحار بعدما قرأ "محاورة فيدون" التي قال فيها أفلاطون "إنما التفلسف أن نتعلّم كيف نموت [1]". كذلك كان روسو قبل الثورة الفرنسية، يراقب الإنسان المدني الذي لم يكن مؤمنا بالحرية الشخصية، خاضعا للعبودية، هذا جعل روسو يبحث عن حالة أخرى لنفسه يكون فيها حرّا ألا وهي حالة الطبيعة.

وهكذا فإن الإنسان المدني هو في الحقيقة لا يعبّر عن أصل الإنسان الحقيقي على اعتبار أن الإنسان قد تعرّض للعديد من التغيرات، حسب الحقب التي عاشها، حيث ساهمت عوامل التقدم والمدنية، في حجب صورته الأصلية النقيّة، عبر الزمن، وعوضته بنظام اصطناعي عاش فيه. ومن بقي لديه موروث من الحالة الطبيعية كان يظهر على أنه غريب ومتمرّد داخل هذه المدنيّة الزائفة، التي تخفي أبشع مظاهر استعباد الإنسان للإنسان باسم شرعية السّلطة، والإمتثال للقوانين، التي جعلت منذ البداية لتدفعنا نحو الخضوع للحالة المدنية أي للمسخ وليس الأصل الطبيعي.

لقد عاش الإنسان المدني في كنف الغموض الذي صاحب نشأة النظام السياسي ومعه المجتمع المدني، حيث وفي غياب مستوى من التنظير والخبرة السياسية، جعله هذا محورا للتجارب داخل الجسد السياسي، هذا ما جعل السياسات داخل المجتمعات المدنية في تغيّر وإصلاح دائم، فعلى اعتبار أن البدايات كانت سيّئة وقائمة على العفوية والارتجالية لا التخطيط والتدبير الحسن، هذا أوقع العديد من التجاوزات فأحدث الفوضى داخل العمران البشري، بيد أن السلطة العامة أو الإرادة العامة، لم

[1] نفسه، ص155.

تكن هي المشرّعة للقوانين، هذا ما يجعلنا نلاحظ غياب العدالة وحالة من اللاّمساواة والظلم، كون المؤسس لشكل الحكومة أو النظام كان أو كانوا أفرادا فقط أي الأقلّية وليست الأكثريّة التي تضع شكل الدولة ومضمونها لأجل خدمة صالح كل الشعب[1].

لقد ظن الإنسان المدني أنه بتخلّيه عن حريته لصالح رئيس أو حاكم طمعا في عدم الوقوع في نير العبودية، ومن ثم فإن حاجته إلى تأسيس الجسد السياسي، كانت من أجل إقامة العدالة داخل المجتمع الناشئ وليس من أجل تكريسها.

لقد ظل الإنسان خائفا من التفاوت المضطرد والمتزايد، هذا ما جعله يبحث عن كيان سياسي يحفظ حقوقه ويضمن له الحياة والحرية من خلال القانون، لقد أدرك الإنسان الفرق بين الرّئيس والسّيد على اعتبار الرّئيس أو الحاكم مواطنا، يعمد للمحافظة على المساواة لا إلى تكريسها في صورة سيّد وعبد، وهو ما حصل في ظل الحالة المدنيّة[2].

لقد اعتقد السياسيون أن الحالة المدنية هي تعبير عن ما تنطوي عليه نفس الإنسان، على اعتبار أنه يميل نحو حب العبودية، وذلك من خلال الصّبر الذي يبديه في سبيل تحمّلها، على خلاف ذلك يرى روسو أن الإنسان المدني كفاقد للحرية، ومعتقد بأنه سيظل عبدا إلى الأبد، جعله هذا ينسى معناها، ويحاول أن ينسجم مع الوضع الجديد، ويتأقلم ليس حبّا في العبودية، وإنما فقدانا للأمل في الحرّية[3].

إن طبيعة الإنسان المتوحش لا تختلف عن الحصان البرّي، الذي يرفض أن يقيّد بلزام ويضرب بالسّوط، لأنه ألف الحرية، على غرار الإنسان المدني، الذي أضحى صابرا على نير العبودية، وكأنها هي الأصل الثابت الذي وجد عليه أول مرّة، هذا إذا هو الفرق الجوهري بين المتوحش النبيل، الذي

[1] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص139.
[2] روسو، أصل التفاوت، المصدر السّابق، ص140.
[3] المصدر نفسه، ص141.

عرف الحرية وعاشها وبين الإنسان المدني الذي ولد في قيود العبودية، وعاش فيها ظنا منه أنها قانون الحياة.

لقد دقّ روسو ناقوس الخطر في مرحلة كانت الحضارة الغربية تزهو بما يسمّى عصر الأنوار، حيث أدرك الإختلالات الموجودة داخل المنظومة السياسية الملكية في فرنسا، وكذا البورجوازية الصاعدة وما كانت تحمله من آمال وطموحات للسيطرة على البشر، فباختفاء الملكيّة البوربونية التي عاملت الفرنسي كغنيمة، وامتهنته ووظفته لخدمة مصالحها الخاصة، سنجد قوة اقتصادية صاعدة (الرّأسماليون) تحاول أن تستعبد الناس من جديد ولكن بصورة ليست سياسية أساسا، وإنما من خلال منظومة اقتصادية قائمة على ثنائية من يملك وهو السيّد ومن يعمل وهو العبد، وهكذا انتقل الإنسان من سيء إلى أسوأ أي من قيد إلى قيد جديد.

الفصل الثالث

نظرية العدالة عند جون رولز (أي تصور)

1- المبحث الأول: العدالة بوصفها إنصافا

1.1 - العدالة كإنصاف

2.1- تكافؤ الفرص

2- المبحث الثاني: مبادئ العدالة ودورها

1.2- الوضع الأصلي وإيجابية الإختيار

2.2 - مبدأ العدالة

1- المبحث الأوّل: العدالة بوصفها إنصافا:

1.1- العدالة كإنصاف:

يقول جون رولز[1]:"إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسّسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية، ومهما كانت النظرية أنيقة ومقتصدة لابدّ من رفضها إذا كانت غير صادقة، كذلك الأمر بالنسبة إلى القوانين والمؤسّسات مهما كانت كفأة وجيّدة التّشكيل، لابد من إصلاحها أو إبطالها إذا كانت غير عادلة[2]".

إذا كان جون جاك روسو قد بحث عن العدالة في أصل التفاوت، فإن جون رولز عكف منذ منتصف القرن العشرين على دراسة موضوع العدالة من خلال جملة متعدّدة من القضايا، أفضت إلى بلورة تصوّر موسوم بـ"نظرية جديدة للعدالة الاجتماعية[3]".

لم يكن كتاب "نظرية في العدالة" الصادر سنة 1971م والذي يعد المؤلّف الرّئيس لجون رولز وليد الصّدفة ، وإنما ولادته ارتبطت بلحظات طويلة من التأمل والبحث المستمر طوال سنوات الخمسينات والستينات، لقد كان بحثا شاقا عن العدالة داخل الإنسان[1].

---

[1] ولد الفيلسوف الليبرالي الأمريكي جون رولز في 21 فيفري 1921 بالبالتيمور. التحق منذ سنة 1939 بجامعة برينستون لدراسة الفلسفة وانقطع مدّة بسبب اندلاع الحرب العالميّة الثانية وكان لقصف هيروشيما بالقنبلة الذرية أثر بالغ فيه. عاد سنة 1946 ليعدّ أطروحة الدكتوراه التي ناقشها في موضوع التبريرات الأخلاقية سنة 1950. ولكنّه غيّر وجهة أبحاثه وتفكيره نحو فكرة العدالة في مختلف أبعادها الأخلاقيّة والنفسيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والقانونيّة وذلك انطلاقا من سنة 1950 خلال إقامته بجامعات أكسفورد ثمّ كورنيل وهارفارد حيث أكمل مسيرته الجامعيّة وتقاعد عام 1995. وجمع فكره في كتاب ضخم أصدره سنة 1971 في ذروة حرب فيتنام، تحت عنوان "نظريّة العدالة "كان بمثابة الميثاق للحركة الاجتماعيّة الديمقراطيّة الحديثة وقد لقي رواجا منقطع النظير خاصة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة إذ بيعت منه حوالي 300000 نسخة، سيما وأنّ هذه النّظريّة ستشكّل إطارا متميّزا لتطوّر التفكير الأخلاقي والسياسي في العالم الأنجلو- سكسوني وستساهم في تخليصه من الخمول والرّكود ومن هيمنة النفعيّة التي كرّستها أعمال دافيد هيوم وآدم سميث وستيوارت ميل...عبر محاولة إحياء فكرة العقد الاجتماعي والتراث الفكري لجون لوك وروسو وكانط. وقد أثار كتابه هذا نقاشات جمّة وأضحى مرجعا لا غنى عنه لدارسي الفلسفة والقانون والعلوم السياسيّة ودفع مجدّدا إلى الاهتمام بمفاهيم العدالة وأبعادها ودورها في بناء نظم اجتماعيّة تضمن الحرّيّة والمساواة والحقوق الأساسيّة لكافة البشر، ومن مؤلّفات جون رولز أيضا "قانون الشعوب" و"الليبراليّة السياسيّة" و"العدالة كإنصاف. توفي رولز سنة2002م.

[2] جون رولز، نظرية في العدالة، تر: ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2011م، ص-ص29-30.

[3] ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، تر:مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012م، ص235.

لقد أحدث كتاب "نظرية في العدالة" جدلا كبيرا في الأوساط الثقافية الغربية، على اعتبار أن مشروع نظريته في هذا المجال لم يتوقّف عند حدود اللّحظة، وذلك المؤلف الضخم وإنما استمر من خلال كتاباته اللاحقة، خاصة "العدالة كإنصاف" الذي صدر سنة 2001م، ولم يتوقف نبض العدالة عند رولز إلى غاية سنة 2000م أي قبل سنتين من وفاته، لقد كان مشروع حياة وليس مجرّد مؤلّف عارض، وعلى هذا الأساس نلمس رولز في كل روح القرن العشرين، إنه عمل خارج إطار الزمن، وهنا تبرز عظمة الفلسفة التي أفرد لها "كاريال سبيرس" كتابا يحمل هذا العنوان[2].

لقد أدرك رولز الخلل الحاصل في ذهنية التفكير التي سيطرت على مجمل أنماطه خلال القرن العشرين، والذي كان في جزء كبير منه متأثرا ب"مبدأ المنفعة" هذا الأخير الذي أضحى يبسط أسلوبه على كل مؤسسات الدّولة بمختلف أشكالها، مع طرح شعار "السعادة للأكثريّة" ولا ضرر من وجود قلّة محرومة، أو تعاني غيابا للعدالة في حياتها.

إن الديمقراطية التي تنشأ من اختلاف الآراء وتفرض الخضوع لرأي الأغلبية لابد لها من احترام وتحقيق العدالة للفئة التي لا تتبنّى نهج أو طرح الأغلبية، لأن تعبيرها عن رفضها قد تم من خلال الأسلوب الديمقراطي، لذلك يجب احترام قناعات الأفراد قبل الجماعات، وهكذا نجد أن جون رولز أدرك الإختلالات القائمة في داخل بنية الفكر النفعي الغربي، فكان رجل الصّدق والسجيّة، والواقع الذي يوافق الحق والحقيقة هو أن اليوم أسوأ من البارحة، وعليه ينبغي بناء شكل جديد للتعامل بين الأفراد والمؤسسات، وهكذا أعلن عن ميلاد نظرية في العدالة تحمي الإنسانية وليس الأقلية فقط، إنها نظرية تحت مسمى "العدالة القصوى" فعندما نلاحظ المنظومة العقابية في بريطانيا مثلا والتي كان ل "جيمي بنتايم" أثر كبير في التأسيس لها نظريا حينما أصرّ على أن تحمل العقوبة المسلّطة على المجرم فائدة للدولة والمجتمع أكبر من قيمة الخطأ المرتكب من قبله، هنا لا نلمح العدالة وإنما المنفعة حتى

[1] ديفيد جونستون، المرجع نفسه، ص235.

[2] المرجع نفسه، ص236.

حينما نعاقب أو نوقع الألم على المجرمين [1]. وهكذا فإن بنتايم"تعامل مع العدالة من منطلق ما يأتي بالسعادة لأكبر عدد من البشر، وبالتالي اعتماده على فكرة المنفعة[2]".

لقد كان رولز يدرك جيّدا من خلال تجاربه الحياتية المصحوبة بنظرته التاريخية إلى الظلم والاستبداد الذي ألحقه أبناء جلدته من الأمريكيين بسكان المستعمرات الإفريقية، فبعد تحويلهم إلى عبيد يديرون عجلة العمل الزراعي والصناعي في أمريكا، عمدوا إلى التخلص منهم رميا في البحر إذا عجزوا عن مواصلة العمل، لم يكن رولز موافقا على مشروع مستقبل كهذا، هذا ما جعله أمريكيا يناصب الأمريكيين العداء، إنهم غير عادلين هذا ما دفعه"في كل مرّة كان يزور فيها واشنطن، نراه يتعمد زيارة النصب التذكاري لـ"أبراهام لنكولن" وذلك اعترافا منه بفساد هذه الممارسة، وبضرورة إلغائها[3] ". هذا ماجعل رولز يدرك "أن العنف بدأ منذ الجذور (في إبادة الهنود الحمر والصراع على الموارد والأرض) ويتمثّل عدم الأمن في سرعة الإستغناء عن أي شخص داخل العمل دون حتى إعطاء مبرّر[4]".

إنّ كل كلام يمكن أن يثار حول موضوع العدالة يجعلنا نبحث في طبيعة النظام السياسي الذي يحقّق هاته القيمة التي نظر إليها رولز على أنها الفضيلة الأولى، ولكن بمجرد اكتشاف اختلال داخل الحياة الاقتصادية ما يجعل بعض شرائح المجتمع تفتقد لعدالة التوزيع، هذا يعتبر أكبر دليل على أن هذا النظام السياسي أيّا كان شكله ومهما كان اسمه هو غير عادل، ومن ثم يجب أن يزول. كما أن لا عدالة التوزيع للخيرات داخل المجتمع هي أكبر دليل على لا عدالة التوزيع في المناصب السياسية، "ليصير مرتكزا في يد شخص واحد يمنحه لمن يراه هو مناسبا لا لمن يراه الشعب كذلك، وهو سلوك نرصده على سبيل المثال في ما قام به شارل العاشر في فرنسا سنة 1830م وهنا يقول

[1] مابوت، مقدمة في الأخلاق، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985م، ص20.

[2] عزمي بشارة، "مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر"، **مجلة تبيّن**، ع5، أوت 2013، ص19.

[3] ديفيد جونستون، (م.س)، ص237.

[4] سامية خضر صالح، المشاركة السياسية والديمقراطية اتجاهات نظرية ومنهجية حديثة تساهم في فهم العالم من حولنا، دار النشر كتب عربية، مصر، 2005م، ص-ص 3-4.

رفاعة الطهطاوي عن الملك:" ثم أنه انتهى أمره إلى أن هتك القوانين التي هي شرائع الفرنساوية وخالفها، وقبل هتكه للشريعة بانت منه أمارات، ذلك بمجرّد تقليده الوزارة للوزير بولنياق، ويقال أن هذا الوزير شهير بالظلم والجور، ومن الحكم التي في غاية الشيوع أن ظلم الإتباع مضاف إلى المتبوع[1]".

وهكذا يتطوّر الإحساس بالظلم لتصير معه الحياة شكلا لا يطاق يعلن عن نهاية الدّولة، هذا ما دفع بأرنولد توينبي للقول بأن "سبب انهيار الحضارة راجع بالأساس إلى فقدان الأقلية الحاكمة طاقتها الإبداعية وما ينتج عن ذلك من انحلال اجتماعي يؤدي إلى غياب الولاء، فيقع الإنهيار[2]".

ومن هنا لا جدوى من الحديث عن العدالة بوصفها إنصافا إلاّ عندما نبحث عن الأسس الاقتصادية السّارية المفعول ما إذا كانت تنظم توزيع الخيرات على كل فئات المجتمع بشكل عادل.

وعليه فإن تسليط الضوء على الحياة الاجتماعية لأي مجتمع كان، هي وحدها الكفيلة بمعرفة البُنى السياسية وطبيعة إنتاج السلطة، وبذلك تكون دراسة المجتمع هي ما يمنحنا القدرة على بناء التصوّر الصحيح عن العدالة سواء وجودها أم غيابها بما في ذلك العدالة السياسية.

لقد تفطّن رولز إلى المأزق التاريخي للإنسان، حيث اختصر المفكرون والفلاسفة هدفه في السعادة بدل الحرية، لقد تحدثت كل الصروح الفلسفية عن السعادة على اعتبارها غاية للوجود الإنساني، كما ذهب إلى ذلك النفعيون، ولكن رولز يرى أن السعادة ما هي إلا واحدة من جملة الغايات التي يهدف الإنسان إلى تحقيقها، فهناك من يجد سعادته في فقره مثال: بولوس الكبير في المسيحية، وهناك من يجد سعادته في العلم إلى غير ذلك.

[1] عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م، ص75.

[2] خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 1430هـ-2009م، ص102.

إن الحرية عند رولز هي السّلم الذي نصعد من خلاله لنصل إلى أي غاية حياتية على تشعبها وتعدّدها، ومن هنا تنشأ التعدّدية ومعها الديمقراطية، فيكون ميلاد الحرية هو ميلاد التعددية[1].

لقد عكفت نظريات المنفعة على البحث عن أكبر قدر من المنافع من أجل زيادة مستوى العيش وجودته عند البشر، دون البحث عن العدالة، وأشكال تقسيم الثّروة بين الناس، المهم لديها هو مراكمة أكبر قدر من المنافع. في حين يرى رولز أن أساس استمرار أي مؤسسة سياسية أو اجتماعية هو تحقيقها للعدالة، كما يجب استئصالها وإلغاؤها إذا أخلّت بشرط العدالة، وإن كانت تحقق المنافع، وهنا نلاحظ الفرق الجوهري بين نظريات المنفعة التي ترتكز على الخير كأساس في حين يرى رولز أن مفهوم الحق هو الذي ينبغي أن يتقدّم الخير في نظرية العدالة[2].

يبحث راولز في نظريته العدالة إنصافا أساسا عن العدالة الاجتماعية، من خلال البحث عن الأسس التي يتركب منها كل مجتمع، معتبرا أن المؤسّسات التي تشرف عليه، هي التي يمكن أن تمنحه أو تسلبه العدالة، من خلال البنى الإقتصادية والثقافية والسياسية التي يمكن أن تمنحها للبعض دون الآخرين، ما يجعل شعور العدالة منبثقا أساسا من تلك الحالة الاجتماعية التي تطبعها تلك المؤسّسات على واقع حياة الناس لذلك يقول ماركس: "ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم، وإنما وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم "، وهكذا فإن دخول العالم في ضوء مؤسسات دولة عادلة تمنح قدرا كبيرا من الإستمرارية في العيش المشترك، دون وجود سبب للتّناقض والصراع بين الذوات كما ذهب إلى ذلك كارل ماركس[3].

وعليه يجب بناء الديمقراطية الحقيقية المنتجة للعدالة الحقيقية من خلال الشراكة السياسية لجميع فئات المجتمع، وجعلها في خضم دائرة النقاش والحوار حول القوانين الواجب وضعها واعتمادها

[1] ديفيد جونستون، (م.س)، ص- ص237-238.
[2] المرجع نفسه، ص239.
[3] نفسه، ص242.

كمرجع ساري المفعول على الجميع، هذا الدّور الذي تسهر جميع مؤسسات المجتمع المدني على القيام به، وفي هذا الصدد يقول "توكفيل": "الجمعيات ليس لديها الحق في وضع القانون، ولكن لديها القدرة لمناقشة ما هو موجود وما سيصاغ وما سيوضع[1]".

ومن هنا نلاحظ أبرز دعائم الفكر الليبرالي الحر الذي يسعى في كل لحظة إلى تثمين دعائم الديمقراطية الحقيقية من خلال الشراكة السياسية لجميع فئات المجتمع، سواء داخل الأحزاب السياسية أو مؤسسات المجتمع المدني أو داخل الفضاءات العمومية، "فلا بدّ أن يتمتع كل المشاركين بفرص متساوية للتعبير عن اتجاهاتهم ومشاعرهم ونواياهم... وهكذا، وذلك حتى يمكن للمشاركين أن يكونوا صادقين، ولابد أن يتمتعوا بمراكز متساوية إلى حد كاف تصبح المساواة الرسمية في بدء ومتابعة الحوار أمرا يمكن ممارسته في الواقع[2]"

2.1- تكافؤ الفرص:

إن رولز يطمح إلى تكوين قاعدة تشكل نقطة انطلاق مشتركة لجميع البشر، هذا يمنحهم طموحات وآمال متساوية في تصوّرهم لمنحى مستقبلهم، عكس الإختلافات المنجرّة عن لحظة الميلاد نتيجة المستويات الاجتماعية المتفاوتة، ما يجعل الرّؤية المستقبلية تأخذ مسارا محدّدا لها منذ البداية، أي منذ لحظة التفاوت والاختلاف، الذي أقرّته الحالة الاجتماعية لكل إنسان أي موضعه داخل المجتمع الذي وجد فيه، وعليه فإن مبدأ تكافؤ الفرص في الولادة والوجود، ينبغي أن يصاحبه تكافؤ للفرص في مسيرة الحياة العملية، يجعل كل فرد يطمح إلى أن يكون هو نفسه، لا ما وجد عليه من غنى أو فقر.

[1] روجيه سو، المجتمع المدني في مواجهة السّلطة، تر: الدكتور صلاح نيوف،presses de sciences' باريس، 2003م، ص38.

[2] روبرت أ.دال، التحليل السياسي الحديث، تر: علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1414هـ-1993م، ص 164.

إن منح الدّولة ومؤسساتها لفرص متساوية للمواطنين يجعل إحساس العدالة ينموا بداخلهم، وهم في ذلك مدركون أنهم متساوون في المبدأ والفرصة، وما ستؤول إليه حياتهم إنما هو نتاج ممارساتهم للحرية وفق ما يصبوا ويطمح له كل فرد، فالفرصة واحدة لكنّ الاجتهاد متباين ومعه تتباين النتائج النهائية، إذن لا وجود لتفاوت ولا مساواة عند لحظة الانطلاق، كما يقف رولز عند مسألة تقسيم المنافع التي تحققها مؤسسات الدولة كريع، فينبغي أن يكون هناك توزيع عادل للثروة، وفق مبدأ "كل وفق قدرته، ولكل وفق احتياجاته [1]"، وعليه فإن الفكرة الغامضة وفي كثير من الأحيان الخاطئة التي يحملها الناس عن العدالة، جعلت من الصعب بناء مجتمع عادل، وهنا يقول رولز: "الطريقة التي نفكّر فيها بالإنصاف في الحياة اليومية لا تجعلنا نتهيّأ بما يتناسب مع المنظور المطلوب للتّأمل في مدى عدالة التركيبة الأساسية ذاتها[2] ".

إنّ العدالة كإنصاف حسب رولز هي مفهوم صيغ لمجتمع ديمقراطي [3] وهكذا يعتقد بأن نظريته في العدالة هي مثالية بالمقارنة مع النظريات السابقة أو الأخرى، من حيث أن العدالة التي يعمد أو يريد رولز أن تسود في المجتمع، إنما هي خاضعة لمجموعة من المبادئ التي تحدد شكل العدالة داخل النظم الاجتماعية، وطريقة تقسيم المنافع [4] على اعتبار أن المجتمع يؤسس لبقائه من خلال الجهد الجماعي الذي تفضيه عملية التعاون لمجابهة الحياة، شريطة أن يخضع هذا الأخير للإنصاف، وعليه فإن التعاون كضرورة للبقاء بين الأفراد هو أكبر إنصاف، من حيث يجب على كل فرد أن يبذل جهدا من أجل أن تكتمل حلقات السلسلة [5] كذلك الحال على مستوى دول الإتحاد الأوروبي مثلا أو الشركات المتعددة الجنسيات، فالحياة شركة إنسانية رأس مالها المساهمون البشر، يحذوهم هدف الكسب المشترك، فالعقد الاجتماعي بين المواطنين ما هو إلاّ رغبة في عيش مشترك، وهنا يقول رولز:

---

[1] ديفيد جونستون، (م.س)، ص 244.

[2] المرجع نفسه، ص244.

[3] جون رولز، العدالة كإنصاف،تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص143.

[4] ديفيد جونستون، (م.س)، ص246.

[5] المرجع نفسه، ص247.

"يتيح التعاون الإجتماعي حياة أفضل للجميع أكثر مما يحصل لو عاش كل إنسان بمفرده اعتمادا على جهوده الخاصة[1]".

كما نلاحظ هنا أن إعلان منظمة العدل الدّولية بشأن العدالة الإجتماعية من أجل عولمة عادلة قد احتوى على أفكار جون رولز في العدالة والتي دعا إليها الإعلان كما دعى إليها رولز سابقا ومن جملة ما دعا إليه "يعكس الإعلان توافق الآراء الواسع حول الحاجة إلى بعد اجتماعي متين للعولمة لتحقيق نواتج محسّنة ومنصفة للجميع، وهو يشكّل إطارا للنهوض بعولمة عادلة، قائمة على العمل اللائق... وهو يعكس أيضا نظرة استشرافية منتجة من خلال تسليط الضوء على أهمية المنشآت المستدامة في خلق المزيد من العمالة وفرص كسب الدخل للجميع[2]".

فالمشكلة حسب رولز تنحصر في طريقة توزيع المنافع الناجمة عن ذلك المجهود المشترك للمشاركين في عملية الإنتاج، هذا ما يجعل من الضروري وضع مبادئ تضمن العدالة في التوزيع، ما يدفع رولز إلى تضييق البحث ليشمل مجتمعا بعينه بدل الإنسانية ككل، كما يقتصر رولز في حديثه داخل النظرية على المكاسب دون تقاسم الآلام والأعباء، على اعتبار أننا لا نكسب دائما، ولكنه يرى في العمل المشترك دائما مكسبا لاعبءا، في حين يركز رولز على المنافع المشتركة فإنه لا يتحدّث عن قيمة مساهمة كل فرد في هاته المكاسب اعتقادا منه بالتّمايز الحاصل في قدرات البشر المتباينة، والتي تجعل التعاون يأخذ طابعا غير متساو أو متماثل لاختلاف القدرات الجسدية والعقلية[3] ومن هنا تختلف المكاسب المحصّل عليها من فرد لآخر.

إنّ رولز يحاول أن يحل هذا الإشكال انطلاقا من التراث السياسي الغربي من خلال الإقرار بأن فكرة العقد الاجتماعي، من حيث أنها توافق وتراضي بين الأفراد وقبول بعيش مشترك وفق قوانين معينة، فإن هذا الامتثال لاشكّ وأنه نابع من شعورهم بأن هاته القوانين التي تحكمهم تحقق لهم

[1] نفسه، ص249.

[2] مؤتمر العمل الدولي، إعلان منظمة العمل الدولية بشأن العدالة الاجتماعية من أجل عولمة عادلة، الدورة السابعة والتسعين، جنيف، سويسرا، ط1، 10 حزيران 2008م، ص1.

[3] ديفيد جونستون، (م.س)، ص251.

العدل، وعليه فإن رولز يفترض أن كل فرد هو عنصر يتواصل مع بقيّة العناصر من أجل تحقيق وظيفة الكسب المشترك، ومن ثم طريقة توزيع المكاسب داخل مجتمع الأطراف من خلال مجموعة من مبادئ العدالة الاجتماعية، وعليه يقر رولز بالتفاوت بين البشر ذلك الناشئ من طبيعة تقسيم العمل، لكن مع ذلك تبقى فكرة العدالة كإنصاف بين مجموعة من البشر متساوين وأحرار من أجل العمل المشترك، هي الأساس المتين للدولة الليبرالية، وما يحميها هي مبادئ العدالة، التي بدورها تشرّع للتفاوت ولكنه يخدم مصلحة الجميع.

إن حركية التاريخ لا يمكن أن تحصل في ظل مساواة تامة بين كل أفراد المجتمع، فالتاريخ يتحرّك من خلال الصّراع الطبقي أو التّفاوت، إن هذا التفاوت الذي يتحدث عنه رولز هو محكوم بآليات تجعله عادلا إلى درجة يقبله فيها الجميع. وهنا نشير إلى ما تضمنه إعلان منظمة العدل الدّولية بشأن العدالة الاجتماعية من أجل عولمة عادلة إذ " يقر بأن لمنظمة العمل الدولية التزاما أمام الملأ بنشر الدعوة بين مختلف أمم العالم إلى برامج من شأنها أن تحقق الغايات المتمثلة في العمالة الكاملة ورفع مستويات المعيشة وأجر يضمن حدا أدنى من مستوى المعيشة وتوسيع نطاق إجراءات الضمان الاجتماعي لتوفير دخل أساسي لجميع المحتاجين[1]".

لا يمكن للمبدأ الثاني من مبادئ العدالة أن يتم إلاّ إذا كان المبدأ الأول كامل التحقيق، فالمبدأ الأول يمكن تسميته "مبدأ تكافؤ الفرص" هذا الأخير الذي ينبغي أن يوافق عليه كل أفراد المجتمع باعتباره المبدأ أو المنطلق لتحقيق المجتمع العادل، وعليه يجب أن تكون مبادئ العدالة قناعات يحملها كل من الأطراف الفاعيلين في دستور المواطنة (العقد الاجتماعي).

إن الإلتزام بمبادئ العدالة الاجتماعية يفضي إلى تكوين المجتمع العادل والمشاكل التي تكون مستبدّة بالمجتمع، تزول بشكل تلقائي بمجرّد أن هذه المبادئ أضحت قناعات يعيش في ظلها الأفراد، وهنا يؤكد رولز على ضرورة إقحام كل أفراد المجتمع في الممارسة السياسية، من حيث امتلاكهم للقدرة

[1] مؤتمر العمل الدولي، (م.س)، ص6.

والحرية في التفكير والتعبير وإبداء الآراء حول النقاشات والقضايا، على اعتبار أن أي سياسة تطبّق عليهم، هي جهد مشترك ينطلق من المبدأ الأساس في نظرية العدالة، فالصياغة السياسية داخل الدّولة هي مشاركة جماعية تعكس نظرة مجتمع إلى جملة من القضايا وليس نظرة طبقة حاكمة، في حين أن باقي أفراد المجتمع معارضون لها، كما دعا رولز إلى عدم المساس بحرّية الأفراد والصحافة، ومنع الاعتقال العشوائي[1].

إن هذا النموذج الذي يقترحه رولز للعدالة السياسية هو ما ستعمل الولايات المتحدة على تثبيته داخل مؤسساتها وهو ما يؤكّده روبرت دال (1915م-2014م) حين يقول: "أن الحياة السياسية الأمريكية تتميّز بتعدّد واستقلال مراكز اتخاذ القرارات، ولا يوجد في ظل هذا التعدّد السياسي نخبة أو طبقة تسود الحياة السياسية أو تسيطر عليها، بل على العكس يوجد العديد من القادة الذين يرأسون جماعات مستقلّة، وهؤلاء يتنافسون أحيانا ويأتلفون أحيانا أخرى بشكل يغيّر صورة المجتمع بلا توقف تحت رقابة الشعب[2]".

وفي نفس الصّدد يؤكد روبرت دال في كتابه "عن الديمقراطية" دعوى رولز حول ضرورة المشاركة السياسية حيث يقول روبرت دال: "أليس من الواجب أن يكون للمواطنين حق المشاركة، وحق التعبير عن آرائهم في الأمور السياسية، وأن يسمعوا ما يريد المواطنون الآخرون أن يقولوه، وأن يناقشوا الأمور السياسية مع مواطنين آخرين؟ أو لننظر إلى ما يتطلّبه حق التصويت، وأن تعدّ أصواتهم بنزاهة، وبالمثل مع مقاييس الديمقراطية الأخرى: فمن الواضح أن المواطنين يجب أن يكون لهم حق دراسة البدائل، وحق المشاركة في تقرير ما يدرج في جدول الأعمال وكيفية إدراجه.. وهكذا[3]".

[1] ديفيد جونستون، (م.س)، ص256.

[2] سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، مصر، 1428هـ-2007م، ص261.

[3] روبرت أ.دال، عن الديمقراطية، تر: أحمد أمين الجمل، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، مصر، ط1، 2000م، ص49.

لقد استطاع رولز أن يعبّر عن البدائل الضرورية للخروج من الأزمات، ويقدّم أسسا لبناء المجتمع العادل، لقد آمن بالحق في الاختلاف، وسعى إلى توسيع هوامشه لأنه يرى في تقليصه تصلّبا لشرايين الفكر الحر، والرأي الحر، داخل قوانا الحية. هذا هو رولز الذي لم ينقطع عنه وحي النقد الذاتي خلال مشروعه الممتد عبر نصف قرن من الزمن، اختار فيه وجهته ألا وهي وجهة الشعب، هذا ما جعله يدافع باستماتة عن الصالح العام ويندّد بشدة بكل ما ينافي مصلحة الشعب العام.

لقد نظر رولز إلى واقع العدالة في الغرب، فلمس الإختلالات داخل المنظومات والبنى الفكرية التي تصنعه، حيث لم يكن رولز من أهل الكهف ولم يكن يعيش في سبات عميق حتى تنقطع عنه أخبار السياسة والاقتصاد في وطنه، فيقبل بأرقام دون وقع يذكر على جيوب المواطنين وعلى معيشهم اليومي، وحتى يقبل بكلام غير مشفوع باستجابة حقيقية لمؤشرات الاقتصاد الأمريكي، وعلى رأس القائمة مؤشر التشغيل والقدرة الشرائية للبسطاء وما أكثر البسطاء.

وهكذا فإن العدالة تقتضي المساواة في الفرص أي أن كل الأطفال داخل مجتمع ما لهم نفس الحق في التعليم والرعاية الصحية، دون أي تفرقة فيما بينهم، ويظل مبدأ التنافس الفردي هو وحده الذي يعطي صورة مميزة للفرد في المستقبل، وهنا ينتج الإختلاف أو اللاّمساواة فقط، وهي ليست من إنتاج المجتمع وإنما من إنتاج الفرد ذاته نتيجة إما لاجتهاده أو تقاعسه عن أداء التزاماته، ما جعل وضعيته تؤول إلى ما هي عليه، حتى مع اختلاف القدرات أو عدم الحصول على مقدار متساوي من المنافع نظرا لتقسيم العمل المعقّد فإن المستفيدين الأقل حظوة من المنافع، والذين يخضعون لمبادئ العدالة كما شرحها رولز يجعلهم ربّما في وضعية أفضل بالمقارنة بوجودهم داخل تركيبات اجتماعية أخرى.

إنّ رولز يقدم نموذجا عن تقسيم المنافع، يؤكّد فيه على أن الإختلاف يجب أن يندرج في حدود المقبول ما يجعل الفئات الأقل كسبا في المجتمع في وضعية أحسن من الرفاهية، وهذه هي التركيبة الأساسية التي ينبغي أن يكون عليها المجتمع، ولكي لا تتعرّض أي فئة أيّا كان مقدار كسبها

أو انتفاعها إلى الإجحاف والظلم والقهر، وهنا "يفرض مبدأ الإختلاف الذي ينصّ على ضرورة"أن تكون حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي ... في مصلحة الأفراد الذين يحصلون على أقل المكاسب في المجتمع[1] وهكذا "يفرض أنّ تقديم الفرص المتساوية لأفراد المجتمع يمنح الشعور بالعدل، وهو ما ركّز عليه رولز في نظريته بغض النظر عن النتائج النهائية، وهنا يقول رولز: "إن التعامل بالمثل تلك النزعة للرد على الشيء بما يماثله... هو حقيقة سيكولوجية عميقة الجذور... إنّها قدرة على الإحساس بالعدالة مبنية على استجابات متماثلة في النوع، ويبدو أنها أحد شروط العيش المشترك بين البشر[2]". وهكذا كانت نظرية جون رولز تحمل معارضة شديدة اللهجة للفلسفة النفعية، محاولة خلق مكان لنفسها داخل النظرية الأخلاقية السياسية، خاصة وأن روح الديمقراطية التي تبعث على الإختلاف والتعدد هي التي تسمح للمواطنين بصناعة القرار والتّأكيد على ما يمكن أن يمنحهم السعادة كما يتصوّرونها أي النّابعة من الحق (العدالة) لا تلك التي تهتم بمراكمة المنافع للبعض دون الآخرين[3] فهو يصرّ على أن تكون العدالة هي الغاية بغض النظر عن النتائج المرتبطة بتطبيقها، وهو هنا يقول: "العدالة ترفض أن يكون فقدان البعض لحرّيتهم صائبا لأنه سيؤدي إلى خير أكبر يقتسمه آخرون[4]".

قدّم رولز من خلال نظريته في العدالة اقتراحا لعقلية أخلاقية تعد استمرارية للنهج الكانطي وقد صرّح بذلك حين قال: "نظرية العدالة هي جزء ربّما الأكثر أهميّة من نظرية الاختيار العقلاني"[5] وبالتالي فإن موضوع العدالة يجب أن يناقش ويؤسس له على أنه أساس كل الفضائل، بل هو الفضيلة الأولى التي يفضي وضع تصوّر لها إلى حل مشاكلنا، وذلك بوضع مبادئ نعيد من خلالها بناء

[1] روبرت أ.دال، (م.س)، ص259.
[2] المرجع نفسه، ص262.
[3] صلاح علي نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي،ج1، الدانمارك، (د-ت)، ص139.
[4] روبرت أ.دال، التحليل السياسي (م.س)، ص167.
[5] صلاح علي نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي،ج1، الدانمارك، ص 138.

مؤسساتنا ومفاهيمنا الأخلاقية [1] حيث أن مبدأ النفعية همّش الجوانب الأخلاقية معتبرا إياها لا تمثل إلا انطباعات شخصية يحملها كل فرد على حدة.

إن كتاب "نظرية في العدالة" عند رولز كان استمرارية للنظرية النفعية بقدر ما شكّل انتقادا لها على اعتبار أنها تمخضت عن مجموعة من الفلاسفة والنخبويين الذين نظّروا للمجتمع الغربي: كآدم سميث، وجون ستيوارت ميل ودفيد هيوم الذين قدّموا تصوّرا للمجتمع في شكل اقتصادي متميّز، لكنّه يفتقد إلى قاعدة أخلاقية وهي تلك التي يحاول رولز التّأسيس لها في كتابه "نظرية في العدالة" من أجل تجاوز هذه النقائص [2].

إن الثقافة الديمقراطية هي وحدها التي يمكن أن تمنحنا القدرة على إعادة إنتاج النظرية النفعية بصورة أكثر تنظيما وبساطة، يستوعبها الجميع ويجد رولز طريقة لهذا التغيير في فلسفة العقد الاجتماعي التي سيطرت على القرن الثامن عشر فهو يعاود استحضارها من خلال أبرز المنظرين لها وعلى رأسهم جان جاك روسو، ليعيد توظيفها داخل نظرية العدالة من خلال إضافة بعض التغييرات عليها، وهنا نرى الفكر التواصلي عند رولز حين يجمع بين أقطاب فلاسفة العقد الاجتماعي أي بين كل من جون جاك روسو وجون لوك وكانط، وكأن نظرية العقد الاجتماعي لديهم واحدة.

إنه يستثمر الجوانب الإيجابية في نظرية العقد عند كل فيلسوف من حرية التفكير والمعتقد التي نادى بها لوك إلى الحرية والمساواة السياسية التي نادى بها روسو ما ينجم عنه "نظرية في العدالة " في النهاية [3] إن هاته النظرية لا تهدف إلى تغيير المجتمع الديمقراطي بل تعمد إلى إعادة صياغته وبنائه بما يقتضيه الحال أي إنتاج المفهوم داخل نفس المجال السياسي من أجل الاستمرارية والقدرة على

[1] صلاح علي نيوف، (م.س)، ص138.
[2] المرجع نفسه، ص139.
[3] نفسه، ص140.

المواصلة دون الاستكانة لمرحلة ثابتة وفق ما يتماشى مع ميكانيزمات المجتمع المستقر والمنظم الذي يبقى هو هو، ليعاد إنتاجه كنظام عادل من التعاون[1].

إن الأفكار التي يحملها كتاب "نظرية في العدالة" في فصله الثاني يجعل رولز مؤمنا بإمكانية تطبيق العدالة داخل المؤسسات الديمقراطية الدّستورية، فهي ليست مجرّد أحلام طوباوية، تهرب من التّأسيس للواقع لتؤسس للحلم بل العكس، إنّ نظرية العدالة تحمل مساواة وتكافؤا في الفرص من خلال مبادئها يجعل النظام الليبرالي النموذج الأمثل للعيش المشترك (نهاية التاريخ).

أما مسألة الغايات المتعدّدة يقول رولز: "تعدّدية الأفراد التي لها أنظمة تنتهي لغايات منفصلة هي طابع وصفة جوهرية للمجتمعات الإنسانية [2]" ثم إن مبدأ الحرية كفيل بضمان حماية لقناعات الفرد الخاصة، وهنا يقول رولز: "سأصنف مبدأ الحرية الذي يعادل كل شيء وهو قبل المبدأ الذي يتحدّث عن اللاّمساواة الاقتصادية والاجتماعية [3]" ولذلك فإن اللاّمساواة لا تكمن في تملك طبقة دون طبقة وإنما في قدرة فرد على إنتاج فكرة ناجحة في ظل حريته، وعجز الآخرين عن ذلك، وهنا يكمن التفاوت الاقتصادي.

[1] صلاح علي نيوف، (م.س)، ص140.
[2] المرجع نفسه، ص142.
[3] نفسه، ص142.

2- المبحث الثّاني: مبادئ العدالة ودورها:

1.2- الوضع الأصلي وإيجابية الاختيار" حجاب الجهل":

لقد جاء كتاب "نظرية في العدالة" لجون رولز لإعادة بعث الليبرالية السياسية بشكل مختلف، يتخطى ويعالج كل التشوهات والنقائص التي عرفتها الديمقراطية الليبرالية، لذلك لم تكن الليبرالية السياسية بحاجة إلى دكاترة تجميل يخفون التشوهات الحقيقية للوجه من خلال المشراط ومساحيق التجميل، بل بحاجة إلى نظرية جديدة تعيد توزيع المنافع على المجتمع المتعاون والعادل بصورة مثالية، بعد أن وصل النموذج الليبرالي إلى مرحلة متأزمة داخل بنية التفكير الغربي.

إن مبادئ العدالة ليست منادية بالحرية عند رولز، وإنما تحاول أن تجعلها واقعا محققا داخل مؤسسات المجتمع، على اعتبار أن أفراد المجتمع يمارسون حياتهم عبر هاته المؤسسات الاجتماعية للدولة، ففي المجتمع الديمقراطي يفترض رولز وجود الأفراد في حالة من الحرية والمساواة حين يقول: "عندما ننظر إلى المجتمع الديمقراطي نظرة تعتبره نظاما منصفا من التعاون الاجتماعي بين مواطنين معتبرين أحرار ومتساوين[1]".

إن هذا الافتراض في نظرية رولز هو الأساس الذي سيقيم من خلاله صرح العدالة، المؤسسة على التوزيع العادل للخيرات، وهكذا فإن نظرية العدالة بوصفها إنصافا تهدف إلى توحيد الرّؤية لدى أفراد العقد بغض النظر عن المستوى الاجتماعي الذي ولدوا فيه، أو القدرات العقلية التي يحملونها، أو الفرص التي أتيحت لهم في حياتهم العملية، كل هذه الإختلافات يحاول رولز جعلها مشروعة ولا تمثّل تناقضا في ذهن الأفراد الخاضعين لها على اعتبار أنهم يحيون في مجتمع هو نظام متعاون ومنصف[2].

[1] جون رولز، العدالة كإنصاف،المصدر السّابق، ص143.

[2] المصدر نفسه، ص144.

إن عدالة السلطة الدّستورية التي تختلف عن السلطة السياسية التي دائما ما تمارس القهر، تجعل السلطة الدستورية هي اختيار حر من المواطنين للامتثال لها واحترام شرعيتها لأنها من صنعهم[1].

ولكن بالرّغم من كل ما سبق كيف السبيل لوضع مبادئ خاصة بالعدالة؟

إنّ رولز لم يهتم كروسو بالتحول الذي حصل من الحالة الطبيعية (الأصلية) إلى الحالة الاجتماعية (المدنية) وما أسفرت عنه من طمس وتشويه لصورة العدالة الطبيعة (الحالة الطبيعية)، وإنما العكس فهو يرى أن التغير يمكن أن يكون طارئا وعارضا، وهو في الوقت نفسه ليس تهديدا للعدالة، إذ أن الأشخاص الذين خرجوا من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، كانوا أحرارا في خروجهم من ذلك الوضع، ليحدّدوا لأنفسهم مبادئ تحكم عيشهم المشترك، وتلزم الجميع بالامتثال لها، وهذا أكبر دليل على أنهم كانوا مقتنعين ومعتنقين للأفكار والمبادئ التي جعلوها تحكم مجتمعاتهم، ويرى رولز أن هؤلاء المتعاقدين أو الأطراف ينبغي أن يخضعوا لشروط حيث يقول: "يجب أن يضع هذه الشروط بصورة خاصة، الأشخاص الأحرار والمتساوون في وضع منصف، فلا تسمح لبعضهم أن يتمتع بامتيازات مساومة أفضل من الآخرين، وعلاوة على ذلك يجب إبعاد كل تهديد بالقوة والإكراه والخديعة والغش[2]".

إنّ ما يجعل الأفراد يؤسسون لتلك المبادئ بشكل عادل هو عدم قدرتهم على معرفة آفاق المستقبل، وذلك لجهل بمصالحهم الشخصية ما يدفعهم بشكل تلقائي للبحث عن مبادئ العدالة دون خلفيات مبيّتة تخدم ذواتهم الفردية، وهذا ما أطلق عليه رولز (حجاب الجهل) حيث يقول: "وهذا يسمح بالقول أن اتفاقا إجماعيا يمكن التوصل إليه، وحجاب الجهل يحقق هذه النتيجة بوضعه الأطراف في حدود مجموعة الوقائع العامة ذاتها[3]". وهنا يشير رولز إلى نوع من الوعي الجمعي أي أن

[1] جون رولز، العدالة كإنصاف، المصدر السّابق، ص145.
[2] المصدر نفسه، ص- ص106-107.
[3] جون رولز، العدالة كإنصاف، المصدر السّابق، ص217.

كل طرف في معرفته بذاته يشابه الأطراف الأخرى في معرفتها حيث تبقى مرتبطة بالاسم والعمر والحقبة أما إمكاناته العقلية والبدنية، فتبقى مجهولة لديه.

إنّ هذا الأساس من (حجاب الجهل) يعتمد عليه رولز للتّأسيس لمبادئ العدالة بشكل محايد أي أن يتم النقاش حول تلك المبادئ بصورة حيادية أي أنهم لا يفكّرون إلاّ في المبادئ التي يسعون لصياغتها دون وجود أي خلفيات شخصية (المنفعة) لأن المصداقية تنشأ من العفوية في الاختيار، فلا يوجد هناك أي نيّة تبحث عن شيء آخر سوى اختيار مبادئ للعدل. وهنا يرى رولز"أنه بسبب عدم تأكدك فسوف ترغب في ضمان أن تقف القواعد حائلا دون أن تعامل معاملة قاسية إذا حدث وكنت واحدا من الأشخاص الأقل تميّزا في المجتمع، فأنت لا يمكن أن تضمن ما الذي سيحمله المستقبل ليس فقط لك، ولكن أيضا للأعضاء الآخرين في أسرتك- لأطفالك[1]".

إنّ الفضاء العمومي لحواراتهم التي ترمي إلى تدشين مبادئ للعدل، تنبع من حكمتهم الجماعية وجهلهم الخاص بما يكرّس التّفرقة واللاّمساواة فيما بينهم، هذا يجعلهم يبحثون عن المساوة العادلة والتي تشمل كل الأطراف، بما فيها الأقل ضعفا وهنا يقول رولز: "إننا نبحث خارج دائرة عدالة التوزيع بمعناها الضيق، لكي نرى إذا كان بالإمكان استنباط مبدأ توزيع ملائم من تلك الإعتقادات الأكثر ثباتا حالما يتم تمثيل عناصرها الجوهرية في الوضع الأصلي كأداة تمثيلية [2]". وبالتالي فإن الأفراد يتّجهون نحو عقد اجتماعي تحت حجاب الجهل يعمد إلى خدمة القاعدة التي هي أساس الإتفاقات. وهنا يقول رولز "لا يوجد أحد يعرف موقعه في المجتمع، ولا طبقته الإجتماعية أو حالته، ولا يعرف حتى نصيبه من التوزيع للموارد الطبيعية ولا القدرات، لا ذكاؤه ولا قوته ولا هيأته[3]". وفي

[1] روبرت أ.دال، التحليل السياسي، (م.س)، ص169.

[2] جون رولز، العدالة كإنصاف، المصدر السّابق، ص 147.

[3]Rawls, John, A Theory of Justice, Harvard University Press, (1999), p118.

هذا الصدد يقول رولز: " في الوضع الأصلي فإن الأفراد سيختارون المساواة وَ اللاّمساواة معا من أجل تحقيق العدالة للكل[1]".

إنّ جون رولز يقيم فكرة العدالة إذا على ما يسميه – حجاب الجهل – الذي يدفع الأفراد في وضعهم الأصلي إلى تحرّي الإنصاف في إصدار القوانين التي من شأنها أن تطبّق عليهم، وينبع هذا الإختيار من جهلهم لما ستؤول إليه حالتهم في المستقبل، فمجرّد تخيّلهم أنّهم سيكونون فقراء أو معاقين داخل العقد الاجتماعي، هذا سيزيد حرصهم منذ البداية على إقامة وتشريع قواعد للعدل منصفة تحميهم وتضمن لهم رفع ذلك الغبن أيّا كان شكله إن هو أصابهم ، ومن هنا تأتي المساواة في الحقوق والواجبات بين كل أفراد العقد، ما يجعلهم في حالة من الإنصاف يتوحّد فيها المبدأ والغاية، وهنا يقول رولز: "نظرا لأن الوضع الأصلي يشمل ستار الجهالة، هذا الوضع يشكل كذلك نموذجا لما نعتبره قيودا مناسبة، على أسباب تبنّي تصوّر سياسي للعدالة للبنية الأساسية، وإذا وضعنا في الإعتبار هذه السمات، يمكن لنا أن نتكهّن أن تصور العدالة السياسية الذي سيختاره الأطراف هو التصور الذي نعتبره أنتم وأنا، هنا والآن تصورا معقولا وعقلانيا تؤيده أقوى الأسباب[2]".

إذن ما هي مبادئ العدالة؟

يجب أن تقترن مبادئ العدالة عند رولز بالعدالة الجماعية أو الإجتماعية التي تجعل كل الأفراد ضمن دائرة العدالة، وذلك بالتّأكيد على ضرورة التقسيم العادل للثروات والمنافع التي تحصل عن طريق الكسب المشترك، والذي يجعل هناك نوعا من الصراع بين الأفراد حول أكبر مقدار من المصالح يمكن أن يحصل عليها لنفسه إلاّ أن رولز لا يلاحظ وجودا لهذه الأنانية، لأن المؤسسات التي يمارس بداخلها الأفراد مجهودهم لتحقيق تلك المكاسب هي مؤسسات خاضعة لمبادئ العدالة أي أنها تعمل

[1] Rawls , (ibid), P 14

[2] جون رولز، قانون الشعوب، تر: محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص49.

من أجل المصلحة المشتركة للجميع على اعتبار أن المجتمع هو نظام منصف من التعاون الاجتماعي عبر الزمن[1].

وعليه فإن مبدأ العدالة كإنصاف هو وحده الذي يقدّم النموذج المثالي لتسخير جهد كل المواطنين من أجل إنتاج مصادر الثروة، التي يطمعون في توزيعها توزيعا عادلا بالنّظر إلى التكافؤ في الفرص الذي تخلقه مؤسسات الدّولة العادلة في جو من الحرية، والتنظيم الجيد، هكذا تحقّق دولة الرفاه العام والتي ينادي بها رولز[2].

إنّ مثل هذا النموذج للمجتمع الإنساني الذي يقترحه رولز لا يمكن أن يتحقق إلاّ من خلال أسس أخلاقية قائمة أساسا على "التعامل مع كل شخص من حيث هو غاية لا مجرد وسيلة[3]".

إنّ التنظيم في تقييم العمل بين الأفراد والذي تحكمه المؤسسات هو الذي يجعل الإنسجام والتناغم موجودا بين الجميع، ويتيح تفادي الأضرار.

وفي الأخير يمكن القول أن استخدام رولز لفكرة (حجاب الجهل) داخل نظريته في العدالة كأساس لبناء المجتمع العادل، لهو أكبر دليل على حنينه للحالة الطبيعية التي كان روسو يأمل أن يعيش في ظلّها، لأن الحرية والمساواة آنذاك كانت الواقع المشترك لكل البشر.

إنّ النموذج الديمقراطي في إطار نظرية العدالة عند رولز ينبغي له أن يعيد إنتاج ذاته بما يسهم في إعادة توزيع الدخل بشكل بنّاء داخل المجتمع العادل والمنصف، وعليه فإن عدالة التوزيع التي ينبغي على النظام الديمقراطي العمل دائما وأبدا من أجل تحقيقها هي التي تجعل دعوته هذه، دعوة للقيم الأخلاقية لتأخذ مكانها داخل الفلسفة السياسية والمنظومة الاقتصادية.

---

[1] جون رولز، العدالة كإنصاف، المصدر السّابق، ص 160.

[2] مايكل ساندل، اللبيرالية وحدود العدالة، تر: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص130.

[3] المرجع نفسه، ص130.

2.2 - مبدأ العدالة:

يمكن حصر مبادئ العدالة كما عبّر عنها رولز في كتابه "العدالة كإنصاف" وهي كما يلي:

المبدأ الأول: لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه في ترسيمه من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمية متّسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته.

المبدأ الثاني: ويجب أن تحقق ظواهر اللاّمساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولهما يفيد أن اللاّمساواة يجب أن تتعلّق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص، وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللاّمساواة محقّقة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذي هم الأقل مركزا (وهذا هو مبدأ الفرق)[1].

إنّ رولز من خلال المبدأ الأول يقر بوجود اللاّمساواة داخل المجتمع العادل، وذلك ناتج عن الفروق الفردية والمجهودات التي يبذلها كل شخص، وفق الطموح والفرصة المتاحة له، وإذا كانت الفرص هي ذاتها مقدمة للأفراد، فإنّ مثل هذا التنافس من أجل الوصول إلى المراكز هو الذي ينتج عنه اللاّمساواة ومن ثم تظهر الفوارق الاجتماعية، إلاّ أنّ هاته تبقى عادلة من حيث أن الفرص الممنوحة لكل الأفراد متكافئة تجعلهم على قدر واحد من المساواة في الفرص أي (تكافؤ الفرص) وذلك التفاوت الذي ينتج سببه ليس المجتمع أو الطبقية، وإنما القدرات والمجهود المبذول من أجل تحقيق الأهداف والغايات.

إنّ مثل هذا الواقع يجعل الأفراد المخفقين يدركون أن أسباب إخفاقهم مردّها عدالة قدّمت للجميع، ويظهر مبدأ الاستحقاق للأفضل، ومن حق المخفقين المحاولة مرّة أخرى، لأن الفرص تبقى متاحة أمام الجميع في المجتمع العادل، الذي يجب أن يخضع للمساواة الديمقراطية من خلال تحسين فرص الذين لديهم فرص أقل، وعليه فإن المبدأ الأول يدافع بشكل كبير عن الحريات الأساسية للمواطنين، كحق التفكير والتعبير والمعتقد وكذا الحريات السياسية (كحق الانتخاب أو إنشاء

[1] جون رولز، العدالة كإنصاف،المصدر السّابق، ص148.

الأحزاب أو المشاركة في الوظائف السياسية الرّفيعة)، وكذا التّمتع بكل الحقوق المدنية وحماية المواطن من كل أشكال التّعسّف والتّعذيب الجسدي الذي يمكن أن يطاله بدون وجه حق (أي دون العودة إلى القانون)، وهذه الحقوق على اختلافها هي ضمانات وحقوق مشتركة ومتساوية يتمتّع بها كل الأفراد الذين يمارسون حرّيتهم داخل العقد الاجتماعي.

ومن هنا فإن "مبدأ المساواة الليبرالية يسعى إلى تعويض لا عدالة الحرية الطبيعية بتجاوز المساواة الصورية للفرص وتصحيح أينما أمكن عواقب التفاوت الاجتماعي والثقافي، فالهدف هنا إذا هو نوع من (الإستحقاق المنصف) الذي يسمح بتخفيف حالات التفاوت الإجتماعية والثقافية بفضل التساوي في فرص التعليم وبعض سياسات إعادة التوزيع[1]".

إنّ الحديث عن موضوع العدالة يشدّنا بقوّة لما حصل في الوطن العربي مؤخرا، حيث عبّرت ثوراته عن غياب للعدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأكدت من جهة أخرى حضور الظلم والجور بشكل يستحيل معه البقاء داخل ذلك العقد الاجتماعي، فالربيع العربي كما اصطلح على تسميته في وسائل الإعلام وكذا النقاشات التي تدور حوله، ما كان له أن يحدث في ظل وجود العدالة كما تصوّرها رولز.

إنّ تصور العدالة عند الثائرين في العالم العربي لم يكن له تصور إيديولوجي واحد إلاّ أنه كان للهدف عينه وهو إقامة الحياة على أسس جديدة تكون العدالة فيها هي الفضيلة الأولى كما ذهب إلى ذلك رولز، لقد اكتشفنا مع الثورات العربية أن العدالة هي مفتاح السلام والإستقرار لأي كيان اجتماعي، ما يكشف لنا ذلك الاهتمام المنقطع النظير الذي أفرده رولز لمشروع العدالة الذي استمر أكثر من نصف قرن كان فيه همّه الشاغل البحث عن العدالة بوصفها إنصافا.

إنّ المساواة الديمقراطية التي ينادي بها رولز من خلال المبدأ الأول من مبادئ العدالة هي التي تؤسس لمؤسسات "دولة العناية أو الرفاه العام"، ففي ظل الحكم الليبرالي يكون القانون سيّدا على الجميع من حيث التطبيق فالقضاء يفرض محاكمة على كل من تسوّل له نفسه خرق القانون، وفي

[1] مايكل ساندل، (م.س)، ص- ص132-133.

ذلك يمارس سلطته على كل أفراد الدولة بوصفهم واحدا أي دون أيّ تمييز فيما بينهم (القانون فوق الجميع).

إنّ الطموح المتولّد من المبدأ الأول يؤكّد على أننا نعيش في مجتمعات غير عادلة ينبغي تعديلها بما يوافق مشروع رولز في "نظرية في العدالة".

إنّ المبدأ الأول من مبادئ العدالة "الهدف المأمول منه هو تمكين الجميع من (المساواة في الإنطلاق) كي يتمكّن من لهم نفس المواهب والقدرات الفطرية ونفس الإرادة في استغلال حيازاتهم هذه من أن تكون لهم (فرص النجاح نفسها) بصرف النظر عن مكانتهم الأصلية في النظام الاجتماعي، أي مهما كانت فئة الدّخل التي ولدوا في حضنها [1]". وهكذا فإن المساواة الليبرالية لا تتوقف عند حدود الحرية الطبيعية التي تحدّث عنها روسو مثلا وإنما تتعدّاه إلى محاولة الإرتقاء بالحرّية ومنحها أبعادا جديدة من خلال معانقتها لجميع فئات المجتمع الذين يملكون الرّغبة والإرادة للإرتقاء نحو بناء ذواتهم بصرف النظر عن طبقتهم الاجتماعية[2].

إنّ مبدأ الإنصاف في توفير الفرص لربّما يعجز عن تحقيق المساواة التّامة التي ينشدها رولز في مشروعه إلاّ أنه سيعمل على التخفيف من حدّة اللاّمساواة وبالتالي يحاول رولز محو آثارها إلى أبعد مدى يستطيعه في نظريته في العدالة.

إن المبدأ الثاني من مبادئ العدالة والذي ينصّ على وجود الفوارق الإقتصادية والإجتماعية، يقرّ في الوقت ذاته على وضع حدود لمثل هذا التفاوت حتى يكون في حدود المقبول واللاّمطاق والذي ينسجم مع مشروع مجتمع هو نظام متعاون ومنصف وعادل قائم على أساس الفرص المتكافئة والمتاحة للجميع.

إنّ هذا المبدأ الثاني يحاول التحكّم في توزيع الدّخل والثّروة تبعا للأنظمة الإقتصادية المتاحة للأفراد الإنتماء لها، كما يرى رولز في الفروق الفردية أنها لا تعطي لمن يملكها الأحقية في تملّك قدر

[1] مايكل ساندل، (م.س)، ص133.

[2] المرجع نفسه، ص133.

أكبر من المكاسب ممّن يملكون قدرات أضعف، لأن مسألة هذه القدرات تعود في الكثير من الأحيان إلى أسباب خارجة عن ذات الفرد، وهنا يقول رولز: "القول أن المرء أهل لذلك الفضل الذي يجعله يبذل الجهد في سبيل استغلال قدراته يطرح هو أيضا إشكالا لأن هذا الفضل مرهون كثير بيسر عائلة المرء والظروف الاجتماعية التي لا يمكنه ادّعاء أي فضل له فيها، وهكذا تبدوا فكرة الإستحقاق غير قابلة للتطبيق في هذه الحالات[1]".

يقرّ رولز بالتفاوت في الإستحقاق والذي ينبع أساسا من المؤسسات التي تمنح الفرد القدرة على استغلال مواهبه الخاصة في إطارها، ما يجعلها تأخذ طابع الشّرعية بعد أن كانت معطّلة، يمكن للفرد استغلالها عندما يجد الهياكل السياسية والإجتماعية التي يمكن أن ترعاه فيظهر فيها تلك الطاقات، ومن هنا فإن مبدأ الفرق ينسجم مع مبدأ الإستحقاق في الحالة التي يمنح فيها الإنسان جهده ضمن مؤسسات دولة الرفاه العام أو العناية، ومن جهة أخرى فإن القدرات الّتي تخصّني لا تجعلني في الأساس ممتلكا لحق تملّك تلك المنافع لأنّ تلك الإمكانيات لم تكن وليدة الاجتهاد والتعب الخاص بي، وإنما وجدت بداخلي في شكل من الصّدفة والعرض، وعليه "لا يستطيع القول أنه يستحق إثابة ما، ومن ثم له الحق في وجود آلية تعاون تسمح له بالحصول على منافع على نحو لا يفترض الإسهام في رفاهية الآخرين، إنّ مثل هذا المطلب لا يجد له مايسوّغه أصلا[2]".

إنّ المبدأ الثاني من مبادئ العدالة لا يهاجم أيّا من الأنظمة الاقتصادية السّائدة سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية، حيث يمكن لأفراد المجتمع العادل ممارسة أي شكل من الأنشطة الاقتصادية وفق أي نظام اقتصادي شريطة عدم المساس بالحرّيات السياسية والشخصية، فإذا كانت دولة الرفاهية أو العناية هي موجودة بالفعل داخل المجتمع الغربي كحقيقة، فهو يحاول أن يخضعها لمبادئ العدالة حتى تنسجم مع النموذج المثالي الذي يستشعر فيه كل مواطن شعور العدالة، حينها فقط يمكن بناء صورة

[1] مايكل ساندل، (م.س)، ص137.

[2] مايكل ساندل، (م.س)، ص138.

مثالية عن نظرية العقد الاجتماعي التي صاغها فلاسفة القرن الثامن عشر من روسو ولوك وغيرهم للوصول إلى النموذج الذي يجمع بين الحرية والمساواة والمنفعة المشتركة واللاّمساواة العادلة.

إنّ نظرية العدالة عند رولز مشروع تكميلي وتواصلي لمسار الحداثة والأنوار، ودمج للفلسفة الأخلاقية داخل المنظومة السياسية الغربية التي أضحت تعيش حالة من غياب البعد الأخلاقي في التعاملات اليومية بين الأفراد داخل المؤسسات السياسية والإجتماعية والإقتصادية، والتي سيطر عليها مبدأ النفعية فصار الإنسان وسيلة لا غاية، وأضحينا نعيش وفق مبدأ (الإنسان من أجل الاقتصاد) بدل فكرة (الاقتصاد من أجل الإنسان).

لقد استطاع رولز من خلال مبادئ العدالة أن يكشف الخطر الذي يمكن أن يهدم أسس أي منظومة سياسية مهما كانت قدرتها على إنتاج الرّفاهية إذا لم تستطع في الوقت عينه أن تجمع كل أفراد المجتمع بداخل مفهومها، حيث رفض رولز التضحية ولو بالقليل من أفراد المجتمع على حساب تحقيق المنافع ومراكمتها.

إن قيمة الإنسان بالنسبة لرولز هي قيمة القيم والعدالة هي الفضيلة الأولى التي من شأنها أن تمنحه شعوره بوجوده الأصيل الذي يكون فيه هو الحاكم وفي نفس الوقت المحكوم.

فمبادئ العدالة التي اقترحها رولز كأسلوب لاستمرارية النظام السياسي الليبرالي كشرعية دستورية جماعية يخضع لها كل الأطراف داخل الجسد السياسي، تنعكس ضمنيا داخل البنية الأساسية للمجتمع حيث تطرح مبادئ العدالة نفسها داخل المؤسسات والهياكل السياسية والإجتماعية في أشكال متعدّدة يمكن حصرها في الآتي:

1-عدالة محلّية: وهي تلك التي تتبعها مباشرة الجمعيّات والمؤسّسات.

2-العدالة الأهلية: أي المبادئ التي تنطبق على البنية الأساسية للمجتمع.

3- العدالة العالمية: أي المبادئ المنطبقة على القانون الدّولي[1]

[1] جون رولز، العدالة كإنصاف، المصدر السّابق، ص101.

خاتمة

لا يسعنا في الأخير القول بأن موضوع بحثنا قد وصل إلى نهايته، حيث لا يمكن التوقف عن معالجة موضوع العدالة والإختلاف في عالم تغيب عنه العديد من القيم الأخلاقية ولعلّ هذه أبرزها، وهنا يقول فيكتور هيغو في مقدمة روايته البؤساء: " تخلق العادات والقوانين في فرنسا ظرفا اجتماعيا هو نوع من جحيم بشري، فطالما توجد لا مبالاة وفقر على الأرض كتب كهذا الكتاب ستكون ضرورية دائما".

لهذا فإن موضوع العدالة سيظل رهين البحث ومدارا لكتابات الفلاسفة دائما وأبدا، وإذا كانت الدولة هي الكيان الطبيعي الذي يستشعر فيه الإنسان إنسانيته، باعتبارها تعبّر عن نهاية التاريخ والشكل الأمثل للحياة بين البشر، فإنه ينبغي أن تحترم الدّول نفسها وذلك عندما تلتزم بالقوانين والدساتير التي تكون العدالة فيها هي الفضيلة الأولى التي يلمسها كل فرد يعيش داخل أي جسد سياسي.

إنّ كل غياب للعدالة داخل المجتمع تصحبه لا محالة ثورة، تحاول أن تعيد بناء الجسد السّياسي وفق ما يسمح أو يضمن إمكانية استمرار العيش المشترك داخل العقد الاجتماعي (الدستور)، وعليه فإن الشّريحة العريضة من المجتمع هي وحدها بمقدورها أن تمنح الإستقرار للدّولة، فبالعمل على تحسين أوضاعها، نضمن الإستقرار السياسي الحقيقي الذي يدوم لأنه بني على أساس ثابت (عامة الشعب).

لقد عبّر الشارع العربي مؤخرا ومن خلال العديد من الثورات التي قامت بها شعوبه من المحيط إلى الخليج، في إطار ما اصطلح على تسميته بالربيع العربي عن ذلك الشغف الذي صاحب روسو في بحثه عن العدالة في أصل التفاوت، وذلك الجهد المضني الذي أفنى رولز حياته من أجل أن يلمسه داخل المجتمع الليبرالي.

لن يكون هنالك معنى للربيع العربي الذي قام من أجل تحقيق أهم قيمة أخلاقية عند رولز وهي العدالة، إذا لم يَسُد منطق العدالة في خلق فرص التشغيل وكذا الحد من البطالة ووضع نظام عادل للأجور، يتغيّر ويزداد مع نسبة التضخم ليحافظ على العيش الكريم للمواطن، و منظومة ضريبية تعفي الفقراء من دفعها، كما تستخلصها من الشركات أو الأفراد تبعا للأرباح المحققة عند كل طرف.

وفي ذات السياق فإن منطق العدالة اليوم يقودنا للقول بعدم شرعية الضرائب التي ندفعها داخل أي دولة كانت إذا لم نلمس أنّ أموالنا تلك التي جبتها الدولة من جيوبنا قد استثمرت من أجل المواطن ليراها في شارع نظيف يتوفر على الإنارة، في مقعد في المدرسة للدّرس والتحصيل، في سرير في المستشفى، في فك العزلة عن الدواوير النائية ، وإذا لم تستطع الدولة توفير هذا يجب أن توقف استخلاص الضرائب، هذا هو منطق العدالة.

إنّ من ينظر اليوم إلى جهود روسو ورولز حول موضوع العدالة والإختلاف يعتقد أنّه بناء فلسفي وضع من أجل علاج المجتمع العربي، ولكن روسو لم يكن يسعى لجعل الشعب الفرنسي حرّا وإنما أهلا للحرية، كما هو الحال في جنيف، وكذلك رولز اعتبره علاجا للمجتمع الليبرالي الحر، الذي يعيش في إطار دولة المؤسسات، أين نحن من كل هذا؟ لقد انتهج الشارع العربي فعل الثورة للتغيير، ولكن بالموازاة هل نجد مشروعا حقيقيا يحظى بقبول الجماهير حتى نعمل على تفعيله داخل المجتمع؟.

كثيرة هي الأسئلة التي سيجيب عنها المستقبل لا محالة، ولكن البحث عن التغيير نحو الأفضل سيظل دائما مقترنا بالبحث عن العدالة، وربما هذا كان سبب تسيمية الحزب الحاكم في تركيا اليوم " حزب العدالة والتنمية" وهذا مستشف من كلام رئيس الحزب رجب طيب أردوغان حين يقول: "لا أذكر أنني نمت ليلة واحدة وعلى مكتبي ورقة تحتاج إلى توقيع، لأنني أدرك أن التوقيع الذي لا يستغرق مني سوى ثانية قد يعطّل إن تَأَخَّر مصالح الناس عدة أيام!".

إنّ الحديث عن العدالة في المجتمع العربي ومحاولة البحث عن خطاب لها في بنية الفكر الغربي سواء عند روسو أو جون رولز لهو من الصعوبة بمكان، لأنك عندما تضع السؤال على السؤال فأنت تمتلكه ولكن عندما تضع سؤال الغير وتحاول أن تجيب عنه فأنت مملوك بذلك السؤال. وهكذا فإن مجتمعاتنا العربية لم تعرف بعد الحداثة في حين يؤسس رولز لنظريته في العدالة من أجل مجتمع ليبرالي حر، تحكمه دولة المؤسسات وجمعيات المجتمع المدني أي في إطار ما بعد الحداثة، لذلك فإن فكرة العدالة يقرّها رولز لمجتمع ليبرالي حر، في حين أنه بمجرد سقوط نظم بعض الدول كالعراق مثلا وجد المواطنون أنفسهم غير محميّين، ما دفعهم للعودة إلى العشائر والقبائل التي ينتمون إليها في الأصل، كذلك الحال في ليبيا.

ومن هنا نلاحظ غياب مؤسسات المجتمع المدني في العالم العربي، التي يمكن أن تدافع عن المواطنين، كذلك على الصعيد السياسي من كانوا يعارضون حكم الدكتاتوريات التي سقطت بفعل ثورات الربيع العربي هم الذين احتلوا الساحة السياسية ليقدّموا نموذجا جديدا للديكتاتورية. إنّ خطاب الديمقراطية هدفه الوصول إلى الحكم لا إنشاء قنوات للحوار والتواصل والمشاركة السياسية الحقيقية حيث تتوقف المناداة بالديمقراطية بمجرّد أن يصل المعارض للسلطة إليها ليصبح هو أكبر عدوّ لها.

وفي الأخير فإن المشروع الذي يبحث عنه المجتمع العربي اليوم هو عقد جديد، يحقق الشعور الفعلي بالحرية والعدالة والمساواة، أي دستور جديد للمواطنة.

البيبليوغرافيا

1- المصادر:

1 - روسو جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، دار النّشر كلمات للتّرجمة والنّشر، مصر، القاهرة، ط1، 2013م.

2 - روسو جان جاك، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

2- المراجع:

1 - أ.دال روبرت، التحليل السياسي الحديث، تر: علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1414هـ-1993م.

2 - أ.دال روبرت، عن الديمقراطية، تر: أحمد أمين الجمل، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، مصر، ط1، 2000م.

3 - أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، المغرب، ط1، 2010.

4 - أبو علية عبد الفتّاح، ياغي إسماعيل أحمد، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار المرّيخ للنّشر، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط3، 1413هـ/1993م.

5 - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د-ط)، 1985م.

6 - بدوي محمد، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، 2000م.

7 - برهييه إميل، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ج 5، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1992م.

8 - برون جفري، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة علي المزروقي، دار الأهلية، (د-ت).

9 - بغوره الزواوي وآخرون، التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وكرسي اليونسكو للفلسفة في العالم العربي، فرع جامعة منتوري، قسنطينة، (د-ت).

10 -بن شرقي بن مزيان وآخرون، سؤال الأصل(مقاربات في فلسفة التاريخ)، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1، 2008م.

11 -بوكروح نور الدين، الجزائر بين السّيئ والأسوأ، نورة بوزيدة، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000م.

12 -بيوري .ج.ب، فكرة التقدّم، تر: أحمد حمدي محمود، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1402هـ/1982م.

13 -تعريب حسن أفندي قاسم خوجة، تاريخ ملوك فرنسا من مبدأ ملكهم إلى الملك لويس فليب، (د-ت).

14 -الجزيري محمّد مهدي، نقد التنوير عند هيردر، دار الحضارة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، طنطا، مصر، 1999م.

15 -جماعة من الأساتذة السّوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلّوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.

16 -جونستون ديفيد، مختصر تاريخ العدالة، تر:مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012م.

17 -حاروش نور الدين، تاريخ الفكر السّياسي، دار الأمة للطباعة، الجزائر، ط1، 2004م.

18 -حسين عثمان محمد عثمان، النظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006م.

19 -خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط 1، 1430هـ-2009م.

20 -الخشاب مصطفى، تاريخ الفلسفة والنظريات السّياسية، لجنة البيان العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1953م.

21 -خضر صالح سامية، المشاركة السياسية والديمقراطية اتجاهات نظرية ومنهجية حديثة تساهم في فهم العالم من حولنا، دار النشر كتب عربية، مصر، 2005.

22 -الخوري أنطوان، التربية من أفواه رجالها قديمهم وحديثهم، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1969م.

23 -ديورانت ول، قصّة الحضارة "روسو والثورة"، المجلّد 10، ج1، تر: فؤاد أندراوس، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1967م.

24 -راسل بتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة)، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، الدار المصرية العامة للكتاب، (د-ط)، 1977م.

25 -رشوان محمد مهران، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د-ت).

26 -رولز جون، العدالة كإنصاف، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

27 -رولز جون، قانون الشعوب، تر: محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2007م.

28 -رولز جون، نظرية في العدالة، تر: ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2011م.

29 -زروخي إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2001م.

30 -ساندل مايكل، اللبيرالية وحدود العدالة، تر: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

31 -سباين جورج، تطور الفكر السياسي،ج 4، تر:علي إبراهيم السّيد، الهسئة المصرية للكتاب، مصر، (د-ت).

32 -سو روجيه، المجتمع المدني في مواجهة السّلطة، ترجمة: الدكتور صلاح نيوف، presses de sciences' باريس، 2003م.

33 -شربل موريس، أبو فاضل ميشال، روسو(حياته ومؤلّفاته وأثره)، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، لبنان، بيروت، ط1، 1978م.

34 -الشرقاوي سعاد، النظم السياسية في العالم المعاصر، مصر، 1428هـ-2007م.

35 -صالح هاشم (-)، مدخل إلى التّنوير الأوروبي، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

36 -صالح هاشم، فولتير زعيم الأنوار الأوروبية، صحيفة الشرق الأوسط، 06.02.2008

37 -صلاح علي نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي،ج1، الدانمارك، (د-ت).

38 -طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006م.

39 -عبد المعز نصر محمد، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1981م.

40 -عريب مختار، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوتيقا، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر.

41 -عصمت راشد زينب، تاريخ أوروبا الحديث في القرن التّاسع عشر، ج 2، دار الفكر العربي، مصر، القاهرة، (د-ط)، 1421هـ/2000م.

42 -عطا الله الجمل شوقي، عبد الله عبد الرزّاق إبراهيم، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، مصر، القاهرة، (د-ط)، 2000م.

43 -عوض لويس، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، (د-ط)، 1991م.

44 -عيدان عقيل يوسف، التّنوير في الإنسان، شهادة جون جاك روسو، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، بيروت، الجزائر، ط1، 1430هـ/2009م.

45 -غروتويزن برنار، فلسفة الثورة الفرنسية، تر: عيسى عصفور، منشورات بحر المتوسط، بيروت، ط1، 1982م.

46 -فارب بيتر، بنو الإنسان، تر: زهير الكرمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م.

47 -فرادوار موريس، موسوعة مشاهير العالم "أعلام الفكر السّياسي"، ج 5، دار الصّداقة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

48 -الفرحان محمد، الخطاب الفلسفي التربوي الغربي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط 1، 1999م.

49 -فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنريت عبّودي، مراجعة جورج طرابيشي، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

50 -قرني عزت، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م.

51 -كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، (د-ت).

52 -كريستون أندريه، فولتير (حياته، آثاره، فلسفته)، ترجمة صباح محيي الدّين، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 1984م.

53 -كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، دار العين للنشر، مصر، (ط-خ)، 2004م.

54 -الكيالي عبد الوهاب، موسوعة السياسة، ج 2، المؤسّسة العربية للدّارسات والنّشر، بيروت، لبنان، 1981م.

55 -لويس جون، مدخل إلى الفلسفة، دار الحقيقة، بيروت، ط4، 1403هـ/1983م.

56 -مابوت، مقدمة في الأخلاق، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985م.

57 محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1985م.

58 المحمداوي علي عبود، الإشكالية السّياسية للحداثة، (من فلسفة الذّات إلى فلسفة التّواصل) هابرماس نموذجا، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1432ه/2011م.

59 محمود صبحي أحمد، في فلسفة التاريخ، مؤسّسة الثّقافة الجامعيّة، الإسكندرية، مصر، (د-ط)، 1975م.

60 المسكتاوي نجيب، جان جاك روسو(حياته ومؤلّفاته وغراميّاته)، دار الشّروق، لبنان، بيروت، ط1، 1409ه/1989م.

61 منرو بول، المرجع في تاريخ التّربية، ج 2، ترجمة صالح عبد العزيز وحامد عبد القادر، مكتبة النّهضة المصرية، 1949م.

62 مؤتمر العمل الدولي، إعلان منظمة العمل الدولية بشأن العدالة الاجتماعية من أجل عولمة عادلة، الدورة السابعة والتسعين، جنيف، سويسرا، ط1، 10 حزيران 2008م.

63 نصر محمد عبد المعز، في النّظريّات والنّظم السّياسية، دار النّهضة العربيّة، بيروت، لبنان، (د-ط)، 1981م.

64 وطفة علي أسعد، الثورة التربوية في فلسفة جان جاك روسو الطبيعية، جامعة الكويت، (د-ت).

65 ول ديورانت، قصّة الفلسفة، منشورات مكتبة المعارف، لبنان، بيروت، ط 1، 1424ه/2004م.

3- المقالات:

1 - بشارة عزمي، "مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر"، **مجلة تبيّن**، ع5، أوت 2013م.

2 - السّهيلي يوسف، "مصدر التّفاوت بين البشر: مقارنة بين إنسان الطّبيعة وإنسان المجتمع من خلال مقال 1755 لجان جاك روسو"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد136-137، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، (د-ت).

المراجع الأجنبية:

1- Rawls, John, A Theory of Justice, Harvard University Press, (1999), p118.

3- المواقع الإلكترونية:

1- http://www.ahewar.org/debat/s.asp?aid=227369&t= 2013/11/15 اطلع عليه بتاريخ

2- www.bohemea.com/mag/index.php/bohemea-studies/hstudy/item/

مونتسكيو-بقلم-فيصل-جلول

3- http://www.ye1.org/vb/showthread.php?t=558068

الفهرس

- مقدّمة:..... ص1.

- الفصل الأوّل: فرنسا القرن الثامن عشر (مجتمع أم تجمع).....ص8

1- المبحث الأول: دولة السّلطة..... ص11

1.1-العدالة الاجتماعية حضور أم غياب؟ ..... ص11.

2.1- من حكم الملك لرعيته إلى حكم السّيّد لعبيده ..... ص17.

2- المبحث الثّاني: نحو سلطة الدّولة..... ص25

1.2- البحث عن اقتصاد الإنسان لا إنسان الاقتصاد..... ص25

2.2- ملامح عصر جديد..... ص28

الفصل الثّاني: من عدالة الطبيعة إلى ظلم المجتمع..... ص46

1- المبحث الأول: عدالة الطبيعة..... ص49

1.1-حالة الطّبيعة (مجتمع المساواة)..... ص49

2.1 - المتوحش النبيل..... ص60

2 -المبحث الثاني: ظلم المجتمع..... ص67

1.2- مجتمع اللاّمساواة..... ص67

2.2- مدنية الإنسان اللاّمدنية..... ص72

الفصل الثّالث: نظرية العدالة عند جون رولز (أي تصور)..... ص80

1- المبحث الأول: العدالة بوصفها إنصافا..... ص81

1.1- العدالة كإنصاف..... .ص81

2.1- تكافؤ الفرص..... ص86

2- المبحث الثاني: مبادئ العدالة ودورها..... ص95

1.2- الوضع الأصلي وإيجابية الإختيار.....ص 95

2.2- مبدآ العدالة..... ... ص100

خاتمة ص106

قائمة البيليوغرافيا ص110

الفهرس ص118

ملخّص:

إنّ غياب العدالة داخل المجتمعات الغربية الحديثة، جعلت القرن الثامن عشر يشهد ميلاد مرحلة جديدة تعرف بعصر الأنوار، حيث تقوم على إعادة بعث الحياة التي ملأها الاستبداد والاضطهاد والظلم من خلال تقديم طروحات فلسفية ورؤى تعالج عدّة مفاهيم سياسية كالدّولة، التّسامح، المواطنة، والعدالة، أنظمة الحكم، ومن هنا فإن فلاسفة عصر الأنوار أغنوا الفكر السياسي الليبرالي بالمفاهيم الحديثة ويعدّ جان جاك روسو (1712-1778م) أحد أبرز المنظّرين للفكر السّياسي والتّربوي، فمن خلال خطابه حول " أصل التفاوت بين البشر" سيحاول أن يوضّح منشأ اللاّمساواة داخل المجتمع، وكيف أن الماضي البشري الذي نظر إليه الفلاسفة نظرة سلبية قبله مثل: هوبز يشكّل أسمى وجود لهذا الكائن الذي لم يعرف العدالة إلا في ظل تلك الحالة الطبيعية.

الكلمات المفتاحية: العدالة، التّفاوت، الحالة الطّبيعية، الحالة الصّناعية، نظام الحكم، النّظام السياسي.

Résumé:

L'injustice qui régnait dans les sociétés occidentales modernes, a donné naissance à une nouvelle ère au dix-huitième siècle connue sous le nom de Siècle des Lumières, qui constitue à promouvoir une vie dominée par la tyrannie, l'oppression et l'injustice, à travers des thèses philosophiques et des visions tendant à traiter une pluralité de notions politiques, tel que l'Etat, la tolérance, la citoyenneté, la justice et les régimes de gouvernances, et c'est depuis là que les philosophes du Siècle des lumières ont enrichi la pensée politique libérale des notions modernes, à l'instar de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), considéré comme étant le plus illustre des théoriciens de la pensée politique et éducative, lequel a tenté dans son discours sur « L'origine de l'Inégalité entres les Hommes » d'évoquer le fondement de l'inégalité dans la société, et comment le passé humain, vu sous un angle négatif par les philosophes bien avant lui, tel que Hobbes, est considéré comme l'existence la plus suprême de cet être humain, qui n'a connu la justice qu'au sous cet état de nature.

Mots clés: La justice – l'inégalité – état de nature – état Industriel – Régime de gouvernance – Régime Politique.