جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الانسانية و الإجتماعية
قسم الفلسفة

مذكرة ماستر

الميدان : العلوم الإجتماعية
الفرع: فلسفة
التخصص: فلسفة عامة

رقم: .....

إعداد الطالبة :
بوبكر هاجر

يوم: 2023/06/19

الحق في فلسفة جان جاك روسو

لجنة المناقشة:

بن سليمان جمال الدين	أ. مح أ	جامعة بسكرة	رئيسا
حمدي لكحل	أ. مح أ	جامعة بسكرة	مشرفا ومقررا
زيان مُحَمَّد	أ. مح أ	جامعة بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية : 2022 - 2023

إهداء

بسم الله الرحمان الرحيم والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين...

وبعد...

أهدي عملي هذا بداية وفوق الجميع إلى تيجان الوقار... والدي الكريمين..."سليم بوبكر...خياط نورة"

إلى راقي الفكر والعظيم في نظري... والدي قدوتي أرضاه الله عني وعن إخوتي جميعا، إلى الحنون التي تآثرنا عن نفسها دوما وفي كل مكان الغالية أمي أمدّها الله بموفور الصحة والعافية.

إلى بنات أمي... أجنحتي الداعمة وقِوايا الخفية أخواتي الثلاث "أمل، فطوم، أسماء"، إلى فلذة قلبي وأقرب النّاس إليه...إلى الذي أدعوا له بالنبات الحسن والثّبات دوما أخي ووحيدي عبد الكافي...

إلى سعادتي في الدنيا...عماتي سندي الدائم حفظهم الله لي ...

إلى أعمامي وعائلاتهم الصغيرة فردا فردا....

إلى عصافير الحب...كتاكيت العائلة جميعا...

إلى اللّائي يشبهن أخواتي في كل شيء... بنات عمتي...

إلى والد عائلتي الرّوحي ...عمي عبد الرّحمان في قبره...طيب الله ثراه.

إلى أصدقائي الكُثر وفي كل مكان... خصوصا أصدقاء الإقامة الجامعية... بالضبط... ذاك الصديق الذي تكبّد معي مشّقة السّير نحو الجامعة، وقاسمني مسؤولية النهوض إلى صلاة الفجر هنالك ونحن بعيدون عن أهلنا.

إلى الذي أتى أخيرا وأعطى كثيرا فأسميته مِسك الختام... سندي ومُتكئِي زوجي محمد...أطال الله لي في عُمُره.

إلى كل من يعتبر نجاحي هذا نجاحا له...فهو له.

كلمة شكر

إلى الأجدر بالشكر دوما والذي لا يعود الفضل في إتمام هذا العمل إلا إليه ... خالقي والمانّ عليَّ دوما

فالحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه... يقول ﷺ:"من لا يشكر للنّاس لا يشكر لله"

وعليه أتوجه بخالص تقديري إلى الذي زادني ميولا نحو تخصص الفلسفة منذ أول لقاء فاخترته مشرفا قبل أن أختار التخصص مشرفي الأستاذ "حمدي لكحل".

إلى كل من ساعدني طيلة فترة إنجاز هته المذكرة من قريب أو بعيد بنُصح أو توجيه أو إرشاد أو بدعوة.

إلى كل من تتلمذت على أيديهم منذ نعومة أظافري إلى غاية الآن... جعل الله كل ماقاموا به وقدّموه لي ولغيري تذكرة لهم في ميزان حسناتهم ان شاء الله.

والله ولي التوفيق...

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
صفحة الواجهة	
صفحة فارغة	
مقدمة	
الفصل الأول: الحق كمفهوم فلسفي	
تمهيد	
المبحث الأول: نبذة عن الحق عبر العصور	08
1-في العصور القديمة	14-08
2-في العصور الوُسطى (المسيحي والإسلامي)	18-15
3-في العصور الحديثة	21-18
المبحث الثاني: الحق (الحق الماهية والمفهوم)	21
1-تعريف الحق لغة واصطلاحا	22-21
2-الثاني الحق وعلاقته بفلسفة الأخلاق	24-23
3-الحق وعلاقته بالفلسفة السياسية	25-24
المبحث الثالث: روسو فكر وسيرة	26
1-مولده ونشأته	29-26
2-مؤلفاته وإنجازاته	31-29
3-وفاته	33-32
خلاصة	34
الفصل الثاني: الحق الطبيعي ومكانته في فلسفة روسو السياسية	
تمهيد	
المبحث الاول: فكرة الحق الطبيعي	37

1-تعريف الحق الطبيعي	39-37
2-صور من الحقوق الطبيعية	42-39
3-أهمية الحقوق الطبيعية	52-43
المبحث الثاني: الحق الطبيعي ومكانته في الفلسفة الروسوية	44
1-بالنسبة للفرد والمجتمع	45-44
2-بالنسبة للعدالة والقانون	47-46
3-بالنسبة للدولة	49-48
المبحث الثالث: أنواع الحق	49
1-الحكم المطلق	49
2-الحق بين الطبيعي والوضعي	51-50
3-الحق المجرد بين القدامة والحداثة	52-51
خلاصة	53
الفصل الثالث: أثر الفلسفة الروسوية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.	
تمهيد	
المبحث الأول: أثر جان جاك روسو في الفلسفة الحديثة المعاصرة	56
1-موقف يورغن هابرماس	58-56
2-موقف مارتن هايدغر	60-59
3-موقف جان بول سارتر	62-60
المبحث الثاني: التصور الروسوي وتأثيره في الثورات التنويرية وصياغة المواثيق الدولية	62
1-الثورة الفرنسية	64-62
2-الإعلان العالمي لحقوق الإنسان	66-64
المبحث الثالث: الفكر الروسوي بين التأييد والنقد	67
1-المؤيدين	68-67
2-المنتقدين	71-68
خلاصة	72

خاتمة	
قائمة المصادر والمراجع	
الملخص	

مقدمة

إن موضوع الحق موضوع قديم قدم العالم وليس وليد اللحظة البتة، فقد عُرف موضوع الحق منذ وجود الإنسان لكن بصورة عفوية غير مقصودة بادئ الأمر، إذ أن الإنسان ومنذ القِدم عَمِد دوما إلى حفظ حقوقه والسعي نحو تحقيقها، كحقه في الأكل والشرب واللبس وغيرها من الحقوق الأخرى، فمثلا حتى الإنسان البدائي كان شغله الشاغل وهمه الوحيد هو تأمين مأكله ومشربه وملبسه ومأواه، ساعيا بذلك إلى حفظ هته الحقوق دوما، متجاهلا بذلك كل مايدور حوله من أزمات.

ثم تطورت فكرة الحق وتبلورت عبر العصور وصولا إلى القرن 18، وهنا أصبحت مسألة الحق مسألة جوهرية بالنسبة للمجتمعات القديمة والحديثة على اختلاف مستوى نموها السياسي والإجتماعي والثقافي والإقتصادي، حيث تناول موضوع الحق جملة من الفلاسفة والسّاسة الفاعلين في المجتمع المدني وغيرهم ممن حظيت مسألة الحق باهتمامهم، ولعل أبرز الدارسين لهذا المجال مجال الحق الفرنسي جان جاك روسو، والذي أفرد بدوره فصولا كثيرة عن الحق في كتب له ، ذلك لارتباط موضوع الحق هذا بالفلسفة السياسية ارتباطا وثيقا، فقد تكلم روسو في هته الفصول الكثيرة وبدقة عن الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية منطلقا في ذلك من الحالة الطبيعية أو الحالة الأولى التي كان يعيشها الإنسان ويتمتع فيها بكامل حقوقه الطبيعية كالحق في الحياة والحق في الحرية وغيرها، وصولا إلى الحالة المدنية حيث أصبحت الحقوق فيها حقوقا مدنية غير خاضعة للحرية المطلقة وبالتالي هي حقوق وضعية مُمَنهجة ومتفق ليها من خلال إبرام عقد سُمي بالعقد الاجتماعي.

وقد تم بناء هته الدراسة وفقا لخطة منهجية قُسِّمت كالتالي:

ثلاثة فصول ينطوي تحت كل فصل منها مباحث فرعية، عنونت الفصل الأول بالحق كمفهوم فلسفي، تناولت فيه وبترتيب المباحث الحق عبر العصور انطلاقا من العصور القديمة مرورا بالوسطى ووصولا الى الحديثة، ثم عرفت الحق لغة واصطلاحا، ثم عرجت بالضرورة على علاقة الحق بالفلسفة السياسية وكذا فلسفة الأخلاق، من ثَمّ توغلت في فكر وسيرة روسو كبطل لقصة هذا الموضوع.

ثم انتقلت للفصل الثاني وقد عنونته بالحق الطبيعي ومكانته في فلسفة روسو السياسية وقد أدرجت ضمنه مباحث فرعية تكلمت فيها عن فكرة الحق الطبيعي وماتحمله من مفهوم للحق الطبيعي وصور للحقوق الطبيعية كالحق في الحياة والحق في الحرية وغيرها من الحقوق، وكذا بيان أهميته لدى روسو وبالنسبة للفرد والمجتمع، والدولة والقانون والحياة، ثم انتهيت إلى الحديث عن الحكم المطلق، والحق المجرد بين القدامة والحداثة، واضعة بذلك فرقا بين الحق الطبيعي والوضعي.

ثم توصلت أخيرا لفصل ثالث وأخير عنونته بأثر الفلسفة الروسوية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وضمنته ثلاث مباحث حملوا معا أهم المؤيدين لفكر روسو وفلسفته، وكذا أهم المعارضين لفكره والناقدين لفلسفته، ثم أسهبت في الحديث عن دور روسو ومدى تأثيره في الثورة الفرنسية وكذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، متكلمة بذلك عن الفكر السياسي الروسوي وهو بين النقد والقبول، والأخذ به على وجه التأييد أو المعارضة، آخذة في طريقي لكل ذلك كوكبة من الفلاسفة المعاصرين أمثال يورغن هابرماس ومارتن هايدغر وكذا جان بول سارتر.

ثم خاتمة تناولت فيها مساهمة روسو والكبيرة جدا في إرساء دعائم الحق وترسيخ مبادءه بخطوط عريضة وكذا والمناداة به في شتى الأرجاء.

ومن خلال تطرقنا لموضوع الحق عند روسو نطرح الإشكال التالي:

كيف كان تصور روسو للحق؟ ومامكانة هذا التصور في فلسفة روسو خاصّة وفي الفلسفة الحديثة والمعاصرة عامّة؟

وتتفرع عن هته الإشكالية أسئلة فرعية تتمثل في:

ماهو مفهوم الحق الفلسفي وماعلاقته بفلسفة الأخلاق وكذا الفلسفة السياسية؟

ماهو مفهوم الحق الطبيعي ومامكانته في فلسفة روسو السياسية؟

مامدى تأثير هذا التصور الروسوي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة؟

وللإجابة على هذا الإشكال الفلسفي الأصل والتساؤلات الفرعية الوليدة عنه اعتمدت الباحثة على المنهج التاريخي التحليلي النقدي، حيث عمِدَت إلى إدراج فكرة الحق عبر العصور مراعية بذلك الحقب الزمنية بالترتيب انطلاقا من العصور القديمة مرورا بالوسطى ووصولا إلى العصور الحديثة، ثم حللت أفكار روسو وقامت بإدراج من تلوه بالنقد من المعاصرين الغربيين.

وقد هدفت الباحثة من خلال تناولها لهذا الموضوع إلى:

-بيان أهمية ومدى إسهام روسو في تطوير الفكر السياسي في العصر الحديث.

-تناول أهم المحطات الفكرية والفلسفية وتحليلها بأساليب موضوعية.

-المساهمة في توجيه ومساعدة الدارسين لمثل هكذا مواضيع ومجالات سياسية وتكوين مراجع يستندون عليها لإنجاز أعمالهم وبحوثهم.

ويعود إختيارالباحثة لهذا الموضوع لعدة اعتبارات ذاتية منها وأخرى موضوعية يمكن إيجازها فيما يلي:

1.ذاتية:

-الرغبة في دراسة مثل هكذا مواضيع تمس الفكر السياسي في العصر الحديث.

-الرغبة في تسليط الضوء على موضوع جديد وجزئي لم يتُطرق إليه بعد بحكم أن الأغلبية تميل لتناول نظرية العقد الاجتماعي دون التوغل في تفاصيلها وجزئياتها كالحق.

-إعجابها الشديد وميلها الشخصي نحو شخصية روسو نظرا للنجاح المُحقق الذي أحرزته وذلك من خلال تفجير الثورة الفرنسية وفوز مؤلفه الشهير"العقد الاجتماعي" بلقب إنجيل الثورة، إضافة إلى مساهمته الجليلة في ظهور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهذا ماعاد علينا بفوائد جمّة في وقتنا الحالي.

-محاولة الوصول إلى الفكر الروسوي والنظر إليه عن كثب.

2.الموضوعية:

-الكشف عن معالم الفكر السياسي في العصر الحديث عامّة ولدى جان جاك روسو خاصة.

-بيان أهمية فلسفة جان جاك روسو وإسهاماته الجليلة في تأسيس ووضع الإرهاصات الأولى في الفسلفة السياسية في العصر الحديث.

-التطرق إلى أهم قضية تواجه الإنسان الحديث والمعاصر.

-توضيح وبيان الأوضاع السياسية في العصر الحديث والعصر المعاصر.

ولهته الأسباب والأهداف وغيرها وقع اختيار الباحثة على هذا الموضوع الموسوم ب " الحق في فلسفة جان جاك روسو" آملة في أن تكون دراستها لهذا الموضوع كإضافة معرفية بسيطة في الحقل الفلسفي السياسي.

وكأي بحث علمي وفلسفي لا يخلو من العراقيل والعقبات واجهتنا أثناء هذا العمل بعض الصعوبات نخص بالذكر منها:

-تعدد القراءات لفلسفة الحق عند جان جاك روسو مما أدى بالباحثة إلى عدم القدرة على الإحاطة بالمفهوم الصحيح للحق لدى جان جاك روسو.

-عدم القدرة على الحصول على الكثير من المراجع خصوصا الأجنبية منها وذلك لعدم إتاحتها وعرضها غرض البيع فقط.

ولعله من المفيد الإشارة إلى بعض الدراسات السابقة للموضوع والتي اهتمت بروسو وفلسفته ولعل أبرزها تمثل في:

طيبي ميلود، التصور الفلسفي لنظرية العقد الإجتماعي -روسو أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة دوكتوراه في الفلسفة، 2017.

عابد نورة، مفهوم الحق في الفلسفة المعاصرة-هابرماس أنموذجا، أطروحة للحصول على شهادة دوكتوراه في الطور الثالث تخصص فلسفة عامة، 2017.

أما فيما يتعلق بالمادة العلمية، فقد اعتمدت في دراستي لهذا الموضوع بالذّات على أمّهات الكتب السياسية وأشهرها،"العقد الإجتماعي" لجان جاك روسو وكتابه "اعترافات"، كذلك اعتمدت على "اللفياثان" لتوماس هوبز، وكتاب "الحكم المدني" لجون لوك.

الفصل الأول: الحق كمفهوم فلسفي

تمهيد

المبحث الأول: نبذة عن الحق عبر العصور

1.في العصور القديمة

2.في العصور الوسطى (المسيحي والإسلامي)

3.في العصور الحديثة

المبحث الثاني: الحق (الماهية والمفهوم)

1.تعريف الحق لغة واصطلاحا

2.الحق وعلاقته بفلسفة الأخلاق

3.الحق وعلاقته بالفلسفة السياسية

المبحث الثالث: روسو فكر وسيرة

1.مولده ونشأته

2.مؤلفاته وإبداعاته

3.وفاته

خلاصة

تمهيد:

تتناول الباحثة في فصلها الأول والمعنون كالتالي:"الحق كمفهوم فلسفي" نبذة عن الحق عبر العصور على اعتبار أن دراستها لموضوع الحق عند روسو لا تكتمل إلا بالرجوع إلى أفكار من سبقوه، وخصوصا في هذا المجال مجال الحق.

وذلك انطلاقا من العصور القديمة وعند اليونانيين القدامى سقراط أفلاطون وأرسطو، مرورا بالعصور الوسطى وأخذًا بالقدّيس أوغسطين والفارابي كأنموذجين، وصولا الى العصور الحديثة أخذا بهوبز ولوك كأهم الأعلام في ذلك العصر، ثم عرجت على مفهوم الحق وعلاقته بالفلسفة السياسية وكذا فلسفة الأخلاق، ومن ثم انتهت بالتوغل في فكر روسو وسيرته.

المطلب الأول: في العصور القديمة

1 سقراط:(399-470 ق.م)

لقد كان هدف سقراط الأول والأساسي وغايته الكبرى العمل على تحسين حياة بني البشر من الناحية الأخلاقية، ويعتقد أن هذا الهدف لا يتحقق إلا عن طريق المواعظ الأخلاقية،[1] فطبيعة الأخلاق السقراطية تظهر من المكان الأساسي الذي يحتله فيها مبدأ"إعرف نفسك بنفسك"، الذي ينسب إلى الإله أبوللون وتُفَسر هذه الحكمة تفسيرات عدة، لعل أهمهاما نجده في محاورة "ألقيبادس" الكبرى لأفلاطون، وفيها أن أساس السلوك الحسن هو معرفة أن الإنسان الحقيقي ليس هو الجسم بل النفس، وأن العناية بالنفس هي هدف الإنسان الأول.[2]

ويؤكد سقراط بأن من يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، فالمعرفة الأهم هي معرفة الخير الأكبر للإنسان وابتداءًا من هذه المعرفة يتحدد السلوك[3]، فمن المؤكد أن سقراط جعل من أساس الأخلاق أساسًا عقليًا.

ويرى أن الإنسان دائم الهرب من الشر ومحب للخير وخصوصا العدالة وسائر الفضائل الأخرى التي تتلخص بدورها في معرفة الخير والحكمة، وبالتالي فإن الحق هو حق الأقوى فالقوي هو المسيطر والسائد.[4]

---

[1] ساهر رافع، سقراط، دار المواهب، الجزائر،2013، ص60.
[2] عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى افلاطون، ذات السلاسل، الكويت،1993، ص136.
[3] عزت قرني، المرجع نفسه، ص135.
[4] نورة عابد، مفهوم الحق في الفلسفةالمعاصرة هابراماس أنموذجا، (رسالة لنيل شهادة الدكتوراه)، جامعة وهران2، 2017، ص34.

عاش سقراط ظروفا حربية واضطرابا في الحياة السياسية أديا به إلى الوعي بأفكاره الخاصة[1]، فقد رد على نقد وجه إليه في معنى العدالة قائلا:"أن أقوم الطرق للوقوف على حقيقتها هي البحث عنها كما تبدو مظاهرها كبيرة واضحة للعيان".[2] ويقصد هنا المبادئ التي تجري بموجبها المجتمعات أي الدّولة ولابد أنها تكون على أوضح ما تكون عليه في الدولة المُثلى؛ وقد كان سقراط معتدلا في سلوكه حتى يكره العنف ويستخدم الإقناع وكان قادرا كل القدرة على النفاذ الى شخصيات البشر والحكم عليها حكما نافذا، وبهذا كان سقراط أعدل البشر وأكثرهم اعتدالا وفضيلة فقد وصفه أكسينوفون في كتابه الرابع متحدثا عن العدل والإعتدال قائلا: "وفيما يخصني فقد وصفته كما كان تقيا كل التقوى فلا يفعل إلا كل ما رضيت به الآلهة، عادلا كل العدل فلا يؤذي مخلوقا ويخدم مرافقيه أعظم الخدمات، معتدلا أعظم الإعتدال".[3]

وقد تكلم سقراط عن أفلاطون بعد إعدامه في عبارات مؤثرة واصفا إياه بالعدل وذلك من خلال محاورة "فيدون" فيقول:"هذه نهاية صديقنا الذي نستطيع أن نقول عنه أنه من عرفنا من رجال هذا العصر أفضلهم وأحكمهم وأعدلهم، وبهذا كان

[1] جمال البنة، نظرية العدل في الفكر الأوروبي والإسلامي، دار الفكر الإسلامي، القاهرة-مصر، ص13
[2] عزت قرني، مرجع سابق، ص122
[3] عزت القرني، مرجع سابق، ص ص ص102-114-141.

سقراط أول شهيد للفلسفة وأول معلن لحقوق الإنسان والمنادي بضرورة حرية الأفكار.[1]

2 أفلاطون:(347-427 ق.م)

إن موضوع محاورة "الجمهورية" لأفلاطون الأول والأساسي هو العدالة فمن خلالها يرى افلاطون أن المدينة الفاضلة هي التي تتحقق فيها الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة[2]، فلكي تكون المدينة عادلة وجب أن يحكمها حكام فلاسفة يتّسمون بالحكمة، ولتحقيق فضيلة الشجاعة يجب أن يكون لديها جيش قوي وشجاع ولتكون معتدلة وجب أن يتسم كل أهلها بالعفة، ولن تكون عادلة إلا عندما يقوم كل مواطن فيها بعمله المخصص له.

ذاك الحال مع النفس، فقد قسم أفلاطون النفس إلى أجزاء وأرفق كل جزء منها بفضيلته الخاصة، فمن واجب النفس العاقلة أن تدفع النّفس في الإنسان لتصبح حكيمة وفضيلتها الحكمة، أما فضيلة النّفس المُطيعة للعقل القدرة على الإحتمال والإعتدال على فضيلة الشهوة.[3]

[1] ويل ديورانت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله المشعشع، ط6، مكتبة المعارف، بيروت،1988، ص15.
[2] إمام غبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة:(دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،2002، ص160.
[3] بيتر كاونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، ط2، لبنان،2007، ص43.

ويضيف أفلاطون فضيلة رابعة هي العدالة dikaiosyne ولا تسود هذه الأخيرة إلا عندما تقوم جميع أجزاءالنفس بما عليها من واجبات وأفعال على النحو الصحيح وعلى أكمل وجه.

ويُقر بأنه كل ما ابتعد المرء عن اللّذات الحسية وسمى لمعرفة الخير نال الفضائل العليا وهي العدالة، ولتحقق العدالة عند الفرد وجب أن تحقق فيه الفضائل الثلاث العفة فضيلة للقوة الشهوانية والشجاعة فضيلة للقوة الغضبية، والحكمة فضيلة للقوة العاقلة[1]، وذلك طبعا مع وجوب خضوع القوة الشهوانية والغضبية معا للعقل والذييقود بدوره النفس إلى طريق الخير والفضيلة وبالتالي تتحقق العدالة.

فالعدالة المقروءة بحروف كبيرة تمثل الدولة أما المقروءة بحروف صغيرة تعبر عن انسجام قوى النفس الفردية، وبالتالي فالعدالة صفة في الفرد والمجتمع على حد سواء، ومنه فقد كانت مسألة العدالة تصبفي فلسفة أفلاطون السياسية، فهي مرتبطة بالخير الذي هو إلى جانب الحق والجمال، الذي هو أحد مظاهرها وبهذا تعبر عن النظام والإتساق والإنسجام والتوازن على عكس الظلم الذي يهدم الإنسجام وبالتالي فالعدل هو أساس الحكم عند أفلاطون[2].

[1] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،1998، ص70.
[2] نورة عابد، مرجع سابق، ص37.

إذا كانت العدالة مقترنة بالمساواة في أذهاننا، فالعدالة الأفلاطونية تقتضي اللامساواة، يقول أفلاطون في هذا الصدد: "إن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على آدائها...دون أن يتدخل في شؤون غيره ...(إن)العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ماينتمي فعلا إليه، ويؤدي الوظيفة الخاصة به"[1]، فالعدالة هنا قائمة على التوازن بين طبقات المجتمع المختلفة، ويرى أن الإنسان لايكون معتدلا أو عادلا إلا إذا تحكم أو وازن بين قواه الثلاثة ولم يفرط في إستخدامها، هذه القوى هي القوى العقلية والغضبية والشهوانية، وأن الدولة لا يسودها العدل إلا إذا إتسمت طبقاتها بالتوازن والتناسب والتي هي طبقة الحكام والحراس وكذا الشعب، ولكل وظيفته الخاصة فيقول في هذا المعنى:" إن العدالة تتحقق في الدولة إذا ماقامت كل طبقة من الطبقات الثلاث التي تُكَونها بما يتعين عليها آداؤه"[2]، ثم قدم أفلاطون من خلال جمهوريته معنى للعدالة حيث رأى بأن العدالة فن لا يتحقق منه إلا كل ماهو خير للفرد والدولة على حد سواء[3]، ثم صرح بأن العدالة لاتسود إلا في ظل حكم الفلاسفة.

وقد إنتقد أفلاطون الموروث السياسي الذي تؤمن بأن القوة تخلق الحق، وأن العدل الطبيعي هو الذي ينتصر فيه الأقوياء على الضعفاء، وعلى عكس السفسطائيين رأى أفلاطون أن إحراز السلطة لايكون بقوة الغاب الوحشية إنما بقوة العقل[4].

[1] محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق، 2010، ص 65.
[2] محمد وقيع الله أحمد، مرجع سابق، ص 66.
[3] عدنان ملحم زهير عمران: تطور الفكر السياسي عند قدامى اليونان حتى أفلاطون، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مجلد 36، العدد 5، 2014، ص 165.
[4] نورة عابد، مرجع سابق، ص 36.

3 أرسطو طاليس (322-384 ق.م)

يستهل آرسطو نظريته السياسة ب "الإنسان حيوان مدني"[1]، ويرى بأن علم السياسة وعلم الأخلاق متصلان، وهما لا يتجزآن من بعضهما البعض[2]، فعلم الأخلاق يبحث إما في أخلاقية الأفراد أو أخلاقيات الجماعات، وهما متصلان بالضرورة لأن أخلاقية الفرد لا تجد غايتها إلا في الدولة.

رأى آرسطو أن وراء كل علم أو فن خير معين، واعتبر السياسة أرقى الفنون وأسمى العلوم، والخير السياسي أو المُنجَر عن السياسة هو العدل، والعدل هو المنفعة العامة[3]، ويرى بأنه من الضروري على رجل الدولة الرجوع إلى الطبيعة لإكتساب معايير معينة تجعله يحكم حكما نافعا وعادلا[4]؛ لم يقر إرسطو الإستعباد لأن الإستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة والقوة لا تستطيع قلب موازين الطبيعة، فالحر حر رغم القوة، ويسقط حق الإستعباد عندما لا تكون الحرب عادلة[5]، وقد وحد آرسطو بين مصالح العبد والسيد واعتبرها واحدة، وأقرّ بوجوب حسن تعامل السيد والعبد والتفاهم معه قبل أمره.

ويرى أرسطو أن العدل نوعان: عدل مُوَزَع ويتجلى في إعطاء المنح والمكافآت وذلك حسب مؤهلات الأفراد، وعدل مُصحح يتمثل في العقوبة[6]، وعليه:

[1] محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، 1999، ص 319.
[2] أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935، ص 255.
[3] نورة عابد، مرجع سابق، ص 41.
[4] بروتريلبقيقوس، أرسطو دعوة للفلسفة، تر: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978، ص 15.
[5] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1936، ص 266.
[6] أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 254.

إذا تحصل الإنسان على فائدة أو إذا ما تحققت له لذة لا تحق له، أو ليست من حقه، فيحدث إختلال في الوجود فعليه أن يُصحح ذلك الإختلال بأن يوقع عليه ألم أو ضرر يعادل ما تحصل عليه وهو ليس من حقه، ويبقى العدل عند آرسطو فضيلة خُلقية[1].

والحكومة عند عند إرسطو تختلف باختلاف الغاية أو الهدف الذي تصبو إليه، فتكون الحكومة صالحة وعادلة متى كان خير المجموع غايتها، وفاسدة وظالمة حين يسهر حكامها على مصالحهم الخاصّة فقط، وهنا يظهر نوعان من الحكومة، حكومات صالحة وأخرى فاسدة[2]، فالملكية والأرستقراطية والديمقراطية حكومات صالحة، بينما الطغيان والأوليغاركية والديماغوغية حكومات فاسدة، والملكية هي حكومة الفرد الفاضل العادل، والأرستقراطية حكومة الأقلية الفاضلة العادلة والديمراطية حكومة الأغلبية الفقيرة التي تمتاز بالمساواة والحرية وإتّباع الدستور.

ويرى بأنه في ظل الدستور السليم تكون القوانين عادلة بالضرورة، وفي ظل الدستور الظالم تكون القوانين ظالمة بالضرورة كذلك[3].

2 في العصور الوسطى:

إن الحديث عن الفلسفة في العصر الوسيط هو حديث عن الفلسفة المسيحية في الغرب والفلسفة الإسلامية في الشرق، وفيما يلي إيراد لنموذجين من الفلسفة المسيحية والفسلفة الإسلامية.

[1] محمد الخطيب، مرجع سابق، ص 226.
[2] كرم يوسف، مرجع سابق، ص 269.
[3] محمدالخطيب، مرجع سابق، ص 321.

1 القديس أوغسطين:(354-430 م)

يُعد القديس أوغسطين مؤسس الفكر السياسي المسيحي وأول الدارسين والمعالجين لموضوع المجتمع المدني بصورة شاملة آنذاك، ويعتبر من أهم رواد الفكر السياسي وأول الحاملين للوائه، ذاك مادفع بنا لتسليط الضوء على فكره السياسي.

فيرى في نظريته السياسية أن الإنسان بطبيعته حيوان مدني ويضع بذلك تعريف للمجتمع المدني أو الدولة، فيقول بأنها "مجموعة من الناس يربطهم تسليم عام بالحق ومجموعة من المصالح"[1]، ويُفسر الحق عن طريق العدالة لا عن طريق القانون كما يُصر على عدم إمكانية وجود دولة عادلة بدون جريان قانون فيها، لأنه حيثما لا تكون عدالة لا يكون هنالك حق والعكس ذاته، ويضيف أن إعتراضه مع الفلاسفة الوثنيين لا يتعلق كثيرا بمذهبهم عن طبيعة المجتمع المدني والحاجة داخله إلى العدالة بقدر عجزهم عن تحقيق هذا المتمع المدني في حد ذاته.

كما يرى أن أقوم مايدفع الإنسان على الفضيلة والخير هو الحب، حب الله وحب الإنسان[2]، فمن حب الإنسان للإنسان ينشأ في قلبه الإحسان، والإحسان أساس الحكمة والشجاعة والعدل، ومن هنا يرى بأن الرومان القدامي لم يكونوا عادلين ولم

[1] ليوشتراوس وكروبسي جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، تر: محمود سيد أحمد، ج1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 75.
[2] زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 9.

تكن مدينتهم مدينة حقة لأن موضوع حبهم لم يكن الفضيلة[1]، وليبقى الإنسان في حالة عدالة أصلية حسب رأيه وجَب عليه الإنسجام والخضوع لما تعرضه العدالة وبأسمى معانيها من تنظيم صحيح لكل الأشياء وفقا للعقل[2]، حيث يتطلب هذا النظام الخضوع الكلي لما هو أعلى داخل الإنسان وخارجه، ولا يحدث هذا النظام إلا إذا حكمت النفس البدن، والعقل الشهوات، وحكم الله العقل نفسه.

ويستهل أوغسطين بحثته في كتابه الأول:"في الإرادة الحرة"، بتمييز واضح بين القانون الأزلي الدائم الذي هو معيار سامي للعدالة، والقانون المؤقت او القانون البشري الذي يكيف المبادئ العامة للقانون الازلي الدائم، ويعرف هنا القانون الأزلي الدائم على أنه القانون الذي بفضله تنظم الأشياء تنظيما كاملا وتوحد مع إرادة وحكمة الله التي توجه الناس توجيها صحيحا[3]، فهته الأخيرة هي ينبوع العدل والعدالة وكل ماهو عادل، بينما القانون المؤقت ثابت لا يتغير فهو مفروض للصالح العام

وهو عادل بالضرورة، فالقانون الغير عادل لا يكون قانونا أصلا.

[1] ليوشتراوس وكروبسي، مرجع سابق، ص 280.
[2] ليوشتراوس وكروبسي، مرجع سابق، ص 271.
[3] ليوشتراوس وكروبسي، مرجع سابق، ص 273.

أبو نصر الفارابي:(870-950 تقريبا)

يعتبر اهتمام الفارابي بالفلسفة الساسية وبحثه فيها داعيا من دواعي إختيارنا له كأنموذج في الفلسفة الساسية الإسلامية في العصور الوسطى، وذلك لإرتباط موضوع بحثنا موضوع الحق إرتباطا وثيقا بالفلسفة السياسية، فالفارابي يعد أول فيلسوف حاول التصدي للفلسفة الإسلامية الكلاسيكية وربطها بالإسلام وجعلهما منسجمين قدر الإمكان، وذلك الدين الذي أوحى به عن طريق النبي ﷺ في صورة قانون إلهي[1]؛ يُرسي الفارابي وعلى خُطى أفلاطون(الجمهورية الكتاب الثامن) المبدأ الأول للديمقراطية (أي الديمقراطية الخالصة أو الديمقراطية المتطرفة كما يُسميها آرسطو)، هذا المبدأ هو مبدأ الحرية ومن ثم فهو يسمي نظام الحكم الديقراطي بنظام الحكم الحُر[2]، وتعني الحرية هنا قدرة كل شخص على أن يسير وراء أي شيء يريده ثم يُقر لها مبدأً ثانٍ هو المساواة، والتي تعني أن لا أحد يفوق الآخر على الإطلاق، وهذان المبدآن هما أساس للسلطة.

ويتكلم الفارابي عن العدل فيجعل من محبة العدل وأهله شيمة من شيم رئيس الدولة

[1] ليوشتراوس وكروبسي، مرجع سابقن ص 305.
[2] ليوشتراوس وكروبسين مرجع سابق، ص 329.

3الفاضلة[1]، فلكي تكون المدينة فاضلة وَجب أن يتسم حاكمها أو رئيسها بالعدل وأن يكون رئيسا عادلا، ثم يُقر بأن المدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ماشاء، لايمنع هواه في شيء أصلا[2].

3 في العصور الحديثة:

إننا لا نستطيع تناول موضوع الحق في الفلسفة الحديثة بمعزل عن أهم السياسيين والدارسين لفكرة الحق وقتئذ، وإن أهم هؤلاء السياسيين هم أول لَبِنات صرح العقد الاجتماعي، توماس هوبز وجون لوك تباعا.

1 هوبز:(1588-1679)

يرى هوبز أن القوة هي الحق ولما كانت القوة متركزة في شخص الملك كان الملك مطلق الإرادة لا يحد من سلطانه شيء، فالحكومة عنده يجب أن تكون مطلقة[3].

ويُقر هوبز بوجود حقوق طبيعية وكذا قوانين طبيعية، ويَقصد بالحق الطبيعي حرية كل إنسان في استخدام قوته كيفما يشاء وذلك حفاظا على طبيعته وحياته وفقا للعقل[4]، وقدذكر أربع حقوق .

[1] ألبير نصري نادر، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط2، دار المشرق، بيروت-لبنان، 1986، ص 128.
[2] ألبير نصري نادر، مرجع سابق، ص133.
[3] زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة للنشر، القاهرة، 1936، ص 93.
[4] توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي ،2011، ص138.

أساسية أطلق عليه اسم الحقوق الطبيعية natural rights وهي موجودة في كل انسان بطبعه أي أن العقل يفترض وجودها والحق الأول هو حق البقاء ثم استنتج منه باقي الحقوق الأخرى.[1]

الحق الأول: هو حق البقاء أو المحافظة على الذات وهو الأساس الذي ينبع منه كل حق آخر وهو أساس عقلي لا محالة، فنفيه أو رفضه يؤدي في الحال إلى الوقوع في الخطأ، بحيث أنه مُسلمة أساسية يبدأ منها كل انسان سليم.[2]

الحق الثاني: إذا كان الحق الأول يعبرعن الغاية ألا وهي الحفاظ على الذات فالحق الثاني يعبر عن الوسيلة، فإذا كان من حق الذات أن تبقى وتحافظ على نفسها حقَّ عليها منطقيا حق آخر، هو حق استخدام الوسائل الضرورية الكافلة لهته الغاية[3]، فكلما كان من حق الإنسان الوصول إلى تحقيق هته الغاية، فإن من حقه أيضا استخدام كافة الوسائل لبلوغ هاته النتيجة.

الحق الثالث: ويترتب عن هذين الحقّين"حق الغاية وحق الوسيلة" حق ثالث هوأن يكون من حق الإنسان تقرير أنواع الوسائل الضرورية الكافلة لتحقيق هاته الغاية.

الحق الرابع: هو حق الملكية أو وضع اليد أو الإستفراد على أي شيء أجدها أمامي، وهنا ليست ملكية خاصة، وليس من حقك أن تقول:"هذا ملكي." أو هذا ملكك، أو هذا ليس ملك

[1] طيبي ميلود، التصور الفلسفي لنظرية العقد الاجتماعي "روسو أنموذجا"، (مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه)، جامعة الجزائر 2، 2010، ص 40.
[2] إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر،1985، ص333.
[3] إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص335.

لك أو هذا ليس ملك لي[1]، فمن حق الإنسان ملك أي شيء وكل شيء:"لقد منحت الطبيعة كل إنسان الحق في كل شيء" فلكل إنسان الحق الكامل في التمتع بجميع حقوقه.

ويُقرّ بأن قانون الطبيعة منبع للعدالة وأصل لها، فحيث لايكون هنالك عهد سابق لايكون قد تم تفويض أي حق، وبهذا يكون لكل إنسان حق في كل شيء[2]، فقوانين الطبيعهة حسب هوبز هي تلك القوانين التي تُملي السلام وهي الوسيلة المثلى لحفظ البشر في الجماعات وهذا ما يتعلق بنظرية المجتمع المدني.[3]

2 جون لوك:(1632م-1704م)

يقر لوك على خلاف هوبز بوجود حالة طبيعية قبل نشوء الدولة ويكون الأفراد في هته الحالة أحرارا متساويين، وقد كان لوك أكثر اهتماما من هوبز بالحقوق، فقد سطر ثلاثة حقوق أولها الحق في الحياة ومن ثم شقّ عنه الحقوق المتبقية وهي كالتالي:

الحق في الحياة: أن لكل انسان الحق في العيش، إذّ يرى أن حفظ الحياة من أهم بواعث الأفعال الإنسانية ولا يحق ولأي كان الإعتداء على هذا الحق الذي سنه القانون الطبيعي.[4]

الحق في الحرية: أي حرية الإنسان الطبيعية واستقلاله عن أيسلطة على الأرض وعد خضوعه لإرادة بشري قط أو لسلطته التشريعية ورضوخه للسنة الطبيعية وحسب[5]، فمعنى الحرية في ظل الحكومة هو الحياة وفق قاعدة منصوص عليها وتنطبق على جميع الأفراد.

الحق في الملكية: وهنا يؤكد لوك أن الملكية موجودة قبل وجود الدولة فالملكية حق طبيعي وأمر خيرّ بالنسبة للإنسان، ولكي يكون الإنسان سعيدا وجب أن تكون ملكية، وللحفاظ على هته الملكية وضمان بقائها خرج الناس من حالة الطبيعة وكونوا مجتمعا مدنيا غايته الحفاظ

[1] إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص336.
[2] توماس هوبز، مرجع سابق، ص151.
[3] توماس هوبز، مرجع سابق، ص163.
[4] طيبي ميلود مرجع سابق، ص64.
[5] جون لوك، في الحكم المدني، تر: ماجد فخري، اللجنة الدولية للترجمة الروائع، بيروت،1959، ص150.

على هذه الملكية[1]، فالأرض وكل من عليها ملك مشترك بين البشر، ولكل امرئ حق امتلاك شخصه وهو حق لا نزاع فيه.[2]

وهته الملكية لاتتفق أبدا وطبيعة المجتمع المدني وليست شكلا من أشكاله أصلا.[3]

المبحث الثاني: الحق (الماهية والمفهوم)

1 تعريف الحق:

(لغة) الثابت الذي لا يصوغ انكاره، واليقين بعد الشك، والواجب، والعدل، والأمر

يقول الجرجاني:" الحق في اصطلاح أهل المعاني (هو الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب بإعتبار اشتمالها على ذلك).[4]

Truth the، veritie la والحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر، كالعدل والمراد به ذو الحقيقة، والحق من صفات الموجود، يقول ابن رشد:" والحق هنا اسم فاعل فيصيغة المصدر، كالعدل في قولنا إنسان عدل، والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالإشتراك على معان".[5]

والحق هو ما كان فعله مطابقا لقاعدة محكمة مثل قولنا حقَّ الأمر حقًا، أي ثبُتَ ووجب وحقَّ على المرءأن يفعل كذا أي وجب عليه ذلك، والحق يستدعي التنفيذ لأن القوانين والعقود تفرضه كقولنا :(حق الدائم وحق العامل)، والحق بمعنى آخر هو ما تسمح القوانين الوضعية بفعله.[6]

[1] عابد نورة، مرجع سابق، ص153.
[2] جون لوك، المرجع نفسه، ص153.
[3] ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي الحقوق الطبيعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان،1986، ص116.
[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي باالألفاظ العربية والإتجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان،1982، ص481.
[5] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباءالحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر،2007، ص281.
[6] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس،2004، ص162.

ويعرفه لفي برويل على أنه: "علم الحقوق هو مجموعة أحكام إلزامية تعين العلاقات الاجتماعية المفروضة في كل آن من قبل الجماعة التي ينتمي الأفراد إليها، ومع قدر ماتتغير الجماعات تتطور الأحكام والقواعد الحقوقية".[1]

(اصطلاحا)

1 **فلسفيا:** الحق هو أحد القيم الثلاث الحق والخير والجمال التي تؤلف مبحث القيم العليا **(أكسيولوجيا)**، والحق عند المثاليين صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال، وبالتالي يصبح الحكم بصواب القول أوخطئه ثابتًا لا يتغير، أما عند الطبيعيين هو صفة يضيفها العقل إلى الأقوال طبقا للظروف المتغيرة.

أخلاقيا: وهو ما طابق القواعد والمبادئ الأخلاقية، وقد وحد بعض الباحثين بين الحق والخير وقالوا أنَّ علم الاخلاق هو منطق السلوك ويقسم الحق إلى قسمين: طبيعي تفرضه طبيعة الإنسان، ووضعي يمكن أن تمليه التقاليد والقوانين.[2]

أما حسب ما ذكر في موسوعة لالاند فالحق في كل معانيه لا يبدوا إلا كطرف نقيض للباطل، للمنحرف، للوهمي، للخيالي، ومثال ذلك ما قاله باسكال:"إن طبيعة الإنسان الحَقَّة، إن خيره الحق وإن فضيلته الحقيقة ودينه الحق هي أشياء لا تنفصل معرفتها بعضها عن بعض".[3]

2. **علاقة الحق بفلسفة الأخلاق**

لقد وحّد بعض الباحثين بين الحق والخير، فوصفوا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك logic of conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المُثل العليا، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته.

---

[1] HENRI LEVY BRUHL.SOCIOLOGIE DU DROIT.P.U.F. PARIS 1924. نقلا عن عابد نورة.

[2] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة-مصر،1983، ص ص 73-74.

[3] أندري لالاتد، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ا لمجلد الأول، ط2، منشورات عويدات، بيروت،2001، ص1572.

ولم يَرد التوحيد بين الخير والحق عند بعض الباحثين، ودعوا إلى الإستغناء بأحد اللفظين عن الآخر فلايجوز أن نقول: أن من الخير أن يقال أنّ الكل أكبر من جزئه، أو أن 2+2=4، أو غيرها من الحقائق التي يستغني فيها لفظ الخير حيال هذه الحقائق.[1]

تعتمد الحالة الأخلاقية عند كانط على الحرية، وأن تظهر بطريقة تلقائية بعيدا عن السبب والنتيجة، وهذا يعني أن الفضيلة والسعادة لا يمكن أن يكون الواحد منهما محمولا للآخر، والرغبة في وضع أحد هما كمحمول للآخر سوف يتضمن خرقا متعمدا للحرية بتعريفها على أنها الحد الثالث أو الشرط الثالث للحدين الآخرين.[2] والفلسفة السياسية حسب كانط لا يمكنها اللّمعان إذا لم تحترم الاخلاق وتكرمها أمام الحق فالسياسة الحقيقية هي التي تحترم الأخلاق وتخضع أمام الحق.

إن تصور كانط الخلقي لا يعارض تصور الحرية، طالما أن الحرية لا يمكن أن تكون متهمة في القانون الخُلقي، بل بالأحرى الحرية هي فكرة القانون النظري.

وبما أن الأخلاق داخلية فالعلاقة بينها وبين العقل علاقة قوية، فحياة العقل ووجوده هي الحياة بمقتضى الواجب هي الحياة الإنسانية،"فعل الخير والعدل والتسامح والإحسان والحق والجمال" كواجب غير مشروط بمصلحة أو منفعة أو ميل أو هوى أو رغبة ذاتية، ففي وجود الاخلاق يكون السلام وفي غيابها يمتنع السلام، وهنا يؤكد كانط على ضرورة تجنيد

[1] مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر، 1999، ص 17.
[2] كرستوفروات أند زجي كليمنونكسي، كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2002، 98.

الاخلاق للعقل كونها تُعتبر"علم العمل"، وذلك بغية أن يكون في خدمة ما نرغب في تحقيقه أو ما نطمح لبلوغه على الّرغم من قصوره وحدوده في كثير من الأحيان.

ثالثا: علاقة الحق بالفلسفة السياسية

لقد اهتم كانط بالفكر السياسي وصيغ بناء المجتمع وأنظمته الفكرية بصورة كبيرة من خلال المفاهيم والمتغيرات السايسية بين النظري والواقع، وقد انشغل بدراسى أفكار روسو وموضوع الحقوق الطبيعية عنده، وقد كان هذا ظاهرا من خلال حياته الجامعية وبعد ذلك شرع كانط بتدريس نظرية الحق واستمرت اهتماماته السياسية إلى فترة ليست بالقصيرة، وقد تكلم عن موضوعه الذي يُمثل مشروعه السياسي وهو "السلام الدائم" فالإنسان مدني بطبعه،[1] وهو كذلك عضو في المجتمع وينبغي على هذا المجتمع أن يكون منظما لا همجيا، بحيث يمكن الفرد من ممارسة حريته وتحقيق غاياته الأخلاقية وكذا مبادئ القانون.

يقول هوبز:"الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"[2] ويرى أن الناس في حالة حرب "حرب الكل ضد الكل"، ويسمي حالة الفوضى هته بإسم "الحالة الطبيعية"، أو "الوضع الطبيعي" والذي تغيب فيه السلطة وينعدم فيه القانون، حيث يلجأ كل فرد للدفاع على نفسه بوسائله الخاصّة معتمدا في ذلك على قدراته وإمكاناته وملكاته والتي يعتبرها هوبز "أعدل الأشياء قسمة بين الناس"[3]

[1] يسار أحمد، مفهوم الفلسفة السياسية عند إيمانويل كانط، مجلة مداد الآداب، العدد الخامس عشر، الجامعة العراقية، كلية الآداب، ص ص 252،258.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 296.

[3] إمام عبد الفتاح امام، مرجع سابق، ص 31.

وقد تخلص الناس من الخوف المستحوذ عليهم من بعضهم البعض، وبعد كرههم لحياة الفطرة المُقفرة والكريهة، ورغبة منهم في الحصول على النظام والأمن والتمتع بمزايا القانون والحق

إلى نوع من أنواع الإتفاق أوالعقد، وتنازلوا بمقتضاه عن حريتهم وأوكلوها إلى بُد الحاكم

وهكذا دافع هوبز عن الحكم المطلق ليس باسم الحق الإلهي للملوك بل باسم مصلحة الأفراد وبقاء السلم، ويرى هوبز أنّ الدّولة مجموع المصالح الخاصّة، وعليها أن تدافع عن المواطن[1] وهذا المواطن لايتخلى عن حقوقه للدّولة إلاّ من أجل حمايته، والدّولة تفقد مبرر وجودها إذا لم توفر الأمن فهذا من مسؤوليتها.

المبحث الثالث: روسو فكر وسيرة

1: مولده ونشأته

أبصرت حبيبتا جان جاك روسو النّور في 28 حزيران 1712 بجنيف، وهو من أسرة فرنسية الأصل

والدته السيدة برنار التي خلفت في حياتها ذكرين إثنين هما فرانسوا وجان جاك، الذي واصل واصل حياته بدون والدته وهو ذو ذو ثمانية أيام فقط، مما أثّر على حياته وجعله يقول:"ولدت ضعيفا ومريضا وقد دفعت والدتي حياتها ثمن ولادتي، هذه الولادة التي كانت أول مصائبي"[2]

[1] ريم أيوب محمد، حقوق الانسان لدى أبرز مفكري العقد الاجتماعي، مجلة آداب الرافدين، العدد الرابع والسبعون، جامعة الموصل، العراق، كلية الآداب، 2018، ص ص 739، 740.

[2] أندري كريستون، جان جاك روسو (حياته، فلسفته، منتخبات)، تر: نبيه صقر، ط4، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص 8.

والده السيد إسحاق روسو صانع ومعلم الرقص والمسرف في حب ابنه جان جاك كل الشبه بوالدته المتوفية.

تنبّه إحساس جان جاك قبل أن يتنبّه فكره ذاك بما إعتمده والده من أسلوب خطر في تعليمه[1] حيث أنه أشركه في قراءة الكتب والروايات الدسمة، حيث إكتسب مطالعة جد رصينة، كيف لا وقد قرأ "خطاب عن التاريخ العام" لبوسويه و"محاورات الموتى" لفونتينيل و "التحولات" لأوفيد وهو لايتجاوز السادسة من عمره[2].

إضطر والده لجنيف عُقب شجار نشب بينه وبين عسكري فرنسي ومع غياب مبرر قانوني لفعلته تلك، أبى أن يُكمل حياته مسجونا فلاذ بالفرار[3]، وبعد فرار إسحاق إلى نيون، قام العم برنار بإرسال جان جاك و ابنه الى بوسي للإقامة تحت رعاية القس البروتستانتي"لامبريسيه" حيث تلقيا معا التعليم هنالك، عللى يد القس وأخته النسة لامبريسيه وهنالك عاش روسو وابن عمه كإخوة وكأصدقاء، وهنا سمحت الفرصة لروسو وأخيرا إن يعيش ويلعب ويلهو كصبي صغير"إن بساطة هذه الحياة الريفية قد عادت إلي بخير لا يقدر بثمن، إذ فتحت قلبي للصداقة" لكن لم يثطل مقامه في بوسي أكثر من سنتين،فقد اتهم ظلما بكسر أسنان مشط الأنسة لامبريسيه،[4] رغم مدافعته عن نفسه الا أنه لم يُصدَق من طرف أحد، وعوقب بطريقة أثارت في نفسه غيضة وتحفظا، وهنا استعاد العّم برنار الطفلين،بقي جان جاك عند العم برنار

[1] جان جاك روسو، أعترافات، تر: حلمي، ج2، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2003، ص 5.
[2] أندري كريستون، مرجع سابق، ص 9.
[3] جان جاك روسو، المصدر السابق، ص 5.
[4] نجيب المستكاوي، جان جاك روسو (حياته، مؤلفاته، غرامياته)، دار الشروق، بيروت، 1989، ص ص 9، 10.

بانتظار ماسيقررونه بشأنه، وعند زياراته لوالده في نيون قرر أن يصبح قسيسا بروتستانتيا لكن اهله وذويه أبَوا إلا أن يعتمد حرفة يدوية، فوضع هذا الأخير عند رجل كان نقاشا يدعى دوكومان، هذا الدّوكومان الذي علمه رذائل الأعمال، فقد عاقبه حتى على ولعه بالقراءة لم يتوقف به الأمر هنا فقط بل عاقبه حتى على التنزه رفقة أصدقائه، وهنا قرر روسو ترك معمله والفرار منه وانتهى به الأمر هائما في الحقول، في 14 آذار 1728 وفي مدينة كونيفون التقى روسو والأب بومفير وتناولا الغداء معا وهناك أُرسل روسو ومعه رسالة توصية لسيدة محسنة تقيم في آنسي[1]، وقد أضاف روسو الى تلك رسالة التوصية تلك رسالة أخرى منمقة بألفاظ جميلة من أنشائه أعطاها لمدام دي فاران التي أُرسل إليها، والتي ذهب للقائها في 21

مارس 1928، لقد كانت امراة شديدة الجمال والشهرة، رق قلبها لتجول روسو وحده في شوارع المدينة وهو في عمر غضّ؛ استقبلت مدام دي فاران روسو عندها وجعلت منه ابنا روحيا لها فناداها هو ماما ونادته هي بصيغيري،[2] وقد عاملته معاملة الإبن وافردت له غرفة في بيتها وراحت تسرف في تعليمه الموسيقى فتعلق بها تعلقا شديدا،[3] وفي نيسان1728 دخل روسو مأوى توران وهنالك جحد البروتستانتية واعتنق الكاثوليكية،[4] سمحت لروسو فرصة إنتقاله لباريس في 1741 واقامته بالقرب جامعة السوربون بعرضه لمشروعه الخاص

[1] أندري كريستون، مرجع سابق، ص ص 12،13.
[2] نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص ص ص 16، 17، 18.
[3] جان جاك روسو، مرجع سابق، ص 6.
[4] أندري كريستون، مرجع، ص 15.

بالنوتات الموسيقية على المجمع العلمي إضافة الى مخالطته بهذا لكوكبة من ألمع وأبرز أُدباء ورجالات الفكر في باريس أمثال: مدام دوبان، وفونتينيل و ديدرو.[1]

في 1753 عاد روسو لدين أبيه فاعتنق الكاثوليكية ستة وعشرين عاما،[2] تعرف روسو على أمراة تدعى تيريز لوفاسور وقد انتهى به الأمر بالزواج منها وقاسمها العيش حتى آخر عمره وقد وصفها روسو بانها اقل جمالا وجاذبية ومستوى كلما قارنها بمدام دي فاران ذاك أنهما أبرز امرأتان إلتقى بهما في حياته،[3] فقد كانت تيريز فتاة ريفية جاهلة جهلا مطبقا أن تعرف رقما أو حرفا،[4] لم يحتمل روسو فكرة تكوين عائلة خاصة به حتى أنه هجر أبناءه الخمسة وتركهم يعيشون مصيرا مجهولا في دور الأيتام العامّة،[5] ثم عاد نادما ندما شديدا فقال في أحد رسائله:"إن الأفكار التي أثارت هفوتي دفعتني لكتابة بحث في التربية"، حيث نجد في جزئه الأول مقطعا يدل دلالة كافية على ذلك:"إن الرّجل الذي لايمكنه أن يقوم بواجبات الأُبوة لا يحق له أن يكون أباً أصلا"[6]. وقد أقرّ في أحد أجزاء كتابه "إميل" أن لا فقر ولا شُغل ولا حياء يعفي الأب من أن يكفي أولاده معاشهم، وأن يقوم بتربيتهم هو بنفسه فيقول في هذا الصدد:"ما من فقر ولا عمل ولا احترام انساني يعفي الأب من تغذية أبنائه ومن تربيتهم بنفسه، إنّي أُحذر كل امرئ له أحشاء أن يُهمل واجبات في مثل هذه القداسة، إنّه سوف يذرف دموعا على خطئه ولن يجد سلوة"، وقد كان هذا بمثابة إعتراف بخطيئته.[7]

[1] أندري كريستون، مرجع سابق، 26.
[2] نجيب المستكاوي، ص 147.
[3] روبرت ووكلر، روسو مقدمة قصيرة جدا، تر: أحمد الرّوبي، دار هنداوي، القاهرة، 2015، ص 14.
[4] نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص 95.
[5] روبرت ووكلر، المرجع نفسه، ص 14.
[6] أندري كريستون، مرجع سابق، ص 36.
[7] نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص ص 108، 109.

2. مؤلفاته وإنجازاته

بالرّغم من اتساع اطلاع روسو وسعة دائرة نضجه الفكري إلا انه لم يفجر مواهبه إلا عند بلوغه سن السابعة والثلاثين من عمره، فمرة وعند عودته من زيارته لصديقه ديدرو المسجون في فنسان، إرتمت عيناه على ماكُتب في مركور دي فرانس وهو دعوة مجمع ديجون للتنافس في سؤال فحواه، هل أسهمت النهضة العلمية والفنية في افساد الأخلاق أو إصلاحها' فكتب على أثر ذلك موضوعا عنونه ب "خطاب في العلوم والفنون" وهو مقال بقسمين، وفي 1750 بلغ روسو ان مقاله هذا نال الجائزة[1].

في 1752 كتب روسو وعلى عجل وأثناء زيارته لصديقه موسار"أوبرا عرّاف القرية" والتي لاقت نجاحا كبيرا ثم مثلت أمام املك في أكتوبر من السنة نفسها.[2]

في الوقت ذاته كان المسرح الفرنسي يقدم"نرسيس" المسرحية التي كتبها روسو مع مقدمة ضمنّها كثيرا من الأفكار التي عبّر عنها في مقاله الاوّل "خطاب في العلوم والفنون".[3]

في 1753 كتب روسو مقالة عنونها ب "رسالة عن الموسيقى الفرنسية" وقد كانت أكثر مؤلفاته إشعالا للشقاق.[4]

في العام ذاته كتب روسو ردا على مجمع ديجون مقالا في أصل التفاوت بين الناس بقسمين: الأول صور فيه حالة الإنسان الطبيعية التي كان عليها قبل التطورات التي ولدها

[11] أندري كريستون، مرجع سابق، ص ص 32، 33.
[2] نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص 144.
[3] أندري كريستون، مرجع سابق، ص 36.
[4] روبرت ووكلر، مرجع سابق، ص 16.

المجتمع، والثاني روى فيه تقدم الإنسانية.[1]

مدام ديبيناي تضع الأرميتاج تحت تصرف روسو.

1755 روسو ينشر مقالا في الاقتصاد السياسي يقر من خلاله أن الملكية حق أساسي.[2]

أغسطس 1756 روسو يرسل لفولتير رسالة في العناية الإلهية، رسالة من خمس وعشرين صفحة.[3]

1757 كتب روسو الى دالامبير حول المسرح، ثم شرع في كتابة قصته الرومانسية"جولي أو هيلويز الجديدة" انتهى منها في 1758 ونشرها في فبراير 1761.[4]

في 1761 نشر روسو أحد اهم مؤلفاته الساسية "العقد الاجتماعي" وبه أصبح روسو أبًا للثورة الفرنسية.

في العام نفسه نشر روسو مؤلفه الشهير"إميل" أو في التربية، والذي كلفه عشرين سنة من التفكير وثلاث سنوات من العمل الدءوب.

في 9 يونيو 1762 أصدر البرلمان قرارا بحرق الكتاب والقبض على روسو والزّج به في السجن ففر هاربا.[5]

كتب روسو في كتاب اميل تسع "رسائل من الجبل" الست الأولى منها للدفاع عن نفسه أما الأربع الأخيرة فهي نقد لدستور جنيف ومهاجمته.

[1] نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص 151.
[2] ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة روسو والثورة، تر: فؤاد أندراوس، ج1، بيروت، ص 60.
[3] ول وايرل ديورانت، المرجع نفسه، ص 254.
[4] اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيسي، ج5، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان-بيروت، ص 192.
[5] نجيب امستكاوي، مرجع سابق، ص ص 299، 322.

في كانون الثاني من عام 1766 نزل روسو ضيفا على هيوم حيث أكمل كتابه "إعترافات"[1] والذي كُتب مابين 1765 و1770 وقد تضمن 12 كتابا، نُشرت ستّاه الأولى في 1782 وستّاه الأخرى والأخيرة في 1790.

وللدفاع عن نفسه كتب "محادثات" أودعها شابا إنجليزيا مارًا بباريس واوصاه بنشرها بعد وفاته.

ثم كتب آخر أعماله"أحلام جوال منفرد" وهو كتاب من عشر نزهات والأخيرة منها تتم، وقد نُشر هذا العمل بعد وفاته بزُهاء أربع سنوات1882.[2]

3. وفاته:

صمّم روسو على العودة لفرنسا وبتخطيط من زوجته تيريز عجّل في ذلك،[3] بعدها نزل ضيفا على المركيز جيرارد في قصر إيرمينوفيل بتوصية من الطبيب، ذاك لما رآه من تدهور في صحته، واستقر روسو هناك كما اعتاد على الخروج لجمع الأعشاب، وفي 2 يوليو1878 خرج كعادته لجمع الأعشاب في الخامسة صباحا، وعاد في السابعة تناول قدحا من القهوة ثم شعر

بضيق في صدره وسقط أرضا من شدة الوجع، حاولت تيريز مساعدته على النهوض وإسعافه لكنه سقط ثانية وأُصيب في جبهته فمات، وقد أشارت الساعة وقتئذ إلى الحادية عشر صباحا.[4]

[1] أندري كريستون، مرجع سابق، ص ص 44، 45.
[2] نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص ص 411، 416.
[3] ول وايرل ديورانت، مرجع سابق، ص352.
[4] نجيب المستكاوي، مرجع سابق، ص ص 418، 419.

قيل أنّ وفاة روسو لم تكن طبيعية فقد زعم البعض أنه مات مُنتحرًا في حين زعم البعض الآخر أن تيريز من قامت بقتله وشدخ رأسه عُنوة، إلا إنّه في 1879 وبعد نَبش رُفاته تبيّن عدم وجود ثُقب أو كَسر في جُمجمته، وبالتّالي فقد رجّح البعض أن داء المرارة الذي لازمه طول حياته هو السبب في وفاته.

دُفن روسو في جزيرة الحور وسط حديقة ارمينوفيل، وفي 1794 قررت حكومة كونفانسيون نقل رُفاته بإحتفال رسمي إلى البانتيون،[1] لقد كان الإحتفال الذي ينقل رفات روسو ذا دلالة سياسية كبرى، فقد تألف موكب نقله والمار من نويلري إلى بانتيون من عدة فئات ترمز كل فئة منها إلى ما أورثه روسو من كتب، فالامهات اللاّئي يحملن أولادهن يرمزن لكتاب إميل وموسيقيون يعزفون أوبرا عرّاف القرية، وأطباقا من التمر ترمز للطبيعة، وحاجبا يحمل العقد الاجتماعي أمام الحكومة.

وهكذا انتهت حياة فيلسوف قيل عنه وبحق أنه كان سببا في الثورة الفرنسية.

[1] أندري كريستون، مرجع سابق، ص ص 49، 50.

خلاصة:

لقد استفادت الفلسفة السياسية الحديثة بصفة عامّة، والإتجاه السياسي عند جان جاك روسو بصفة خاصة من التراث السياسي القديم ومن الفلاسفة الذين سبقوه في هذا المجال وأولوه جُل عنايتهم وتركيزهم، فقد شكلت أفكارهم وإهتماماتهم بهذا المجال أهمّ المنابع والمناهل الفكرية الأولى والكبرى في صياغة فلسفته السياسية مُشكلة بذلك حجر الأساس الذي أقام عليه صرحه السياسي وفكره.

الفصل الثاني: الحق الطبيعي ومكانته في فلسفة روسو السياسية

تمهيد

المبحث الأول: فكرة الحق الطبيعي

1.تعريف الحق الطبيعي

2.صور من الحقوق الطبيعية

3.أهمية الحقوق الطبيعية

المبحث الثاني: الحق الطبيعي ومكانته في الفلسفة الروسوية

1.بالنسبة للفرد والمجتمع

2.بالنسبة للعدالة والقانون

3.بالنسبة للدولة

المبحث الثالث: أنواع الحق

1.الحكم المطلق

2.الحق بين الطبيعي والوضعي

3.الحق المجرد بين القدامة والحداثة

خلاصة

تمهيد:

تحتل مسألة الحق بوجه عام والحق الطبيعي بصفة خاصة مكانة كبيرة جدا في فلسفة روسو إذ تعتبر من بين أهم المسائل التي حظيت بإهتمام روسو وغيره من السياسيين الفاعلين في المجتمع المدني، ويتجلى ذلك من خلال بيان روسو لأهمية الحقوق الطبيعية بالنسبة للفرد والمجتمع، للدولة والقانون، وكذا للحياة وهذا ما سنعرضه في فصلنا هذا.

المبحث الأول: فكرة الحق الطبيعي

1 تعريف الحق الطبيعي

إن أطروحة الحق الطبيعي أطروحة من أقدم الأطروحات في تاريخ الفلسفة، وتفيد أن الحق الطبيعي أساسه القوة والعنف، أو مايصطلح عليه "قانون الغاب"، فالحق الطبيعي وبمفهومه القديم على اللامساواة والتراتب الطبيعي، الذي يؤسس فيزياء آرسطو إلى مفهوم الطبيعة بمعناه الحديث، وهو الطبيعة البشرية القائمة على العقل والمستندة إلى أساس عقلي أنطولوجي قوامه مبدأ المساواة كما سلمت به علوم الطبيعة الحديثة ابتداء من غاليلي، ويعرف هوبز الحق الطبيعي على أنهّ:"الحرية التي يمتلكها كل إنسان في أن يفعل كما يشاء بقدراته الخاصة"[1]

وبذلك تتداخل فكرة الحق مع فكرة الحريّة وبفكرة الذاتية والتعاقد لتشكل بذلك الأساس الفلسفي للحق، ويُعرف كانط فلسفة الحق على أنّها الحالة الطبيعية الأصلية، حيث لا وجود لأي عقود أولية،[2] أمّا الدّولة التي تتشكل تبعا للقانون فبإمكانها أن تتضمن أي تضمن للمواطن الحق في الحرية والحق في المساواة، فالأمر فيما يخص الحق أمر قطعي ينص على مايلي:"اعمل بالنسبة للخارج بحيث يكون الإستخدام الحرّ لإرادتك متعايشا تبعا لقانون عام مع حرية كل فرد آخر" أي استمتاع كل فرد بحريته في حدود احترام حرية غيره.

[1] محمد سبيلا، مدارات فلسفية الفلسفة الحديثة ومفهوم حقوق الإنسان، ص 66.
[2] أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 145.

والحق الطبيعي هو الحرية التي يتمتع بها الإنسان في فعل مايحقق له البقاء، والحقوق الطبيعية جميعها مُستمد من العقل ومستنبط من الواقع المعاش، وهي بالضرورة مرتبطة ارتباطا وثيقا والقوانين الطبيعية.

يعرفه سبينوزا(spinoza):"أعني بالحق الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد(...) إن حق حق كل فرد يشمل كل مادخل في حدود قدرته الخاصة..."[1]

أما فايل(f.weil) فيضع له هذا التعريف:" الحق الطبيعي هو مايبدو طبيعيا، وهو تعتبره الجماعة حقا وإلزاما بديهيين لدرجة أنه لاطائل من صياغتها إذ يكفي اللجوء إلى العادات والتقاليد...".

ويضيف لوكلارك (j. leclercq):"عموما لا يحب أصحاب السلطة الحق الطبيعي، لأن استشارته لا تقع إلا لمقاومتهم"[2]

والحق الطبيعي نظرية تفيد أن الإنسان يولد حرا وله حقوق تنبثق من طبيعته وتكون جزءا من حياته، فلايجوز لأحد إنكارها عليه، وهي نظرية قديمة عبر عنها اليونان والرومان والمسلمون، لكنها لم تتخذ صيغتها الكاملة إلا في القرنين 17 و18 إبان عصر التنوير[3]

[1] جلال الدّين سعيد، مرجع سابق، ص 163.
[2] جلال الدّين سعيد، مرجع سابق، ص 164.
[3] الموسوعة العربية الميسرة، المجلد الثالث، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 2010، ص 1393.

وقد جاءت فكرة الحق الطبيعي لتنصرف إلى الإنسان عامة من حيث هو إنسان دو فطرة معينة، وعندئد برزت الدعوة إلى الحرية السياسية القائمة على كون الإنسان يتمتع بقوة عقلية بحكم فطرته تكفل له أن يحكم نفسه بنفسه، فيتخلص من ظلم الحكومات الملكية وضغط الكنيسة.

2 صور من الحقوق الطبيعية:

1. الحق في الحياة:

لقد أولى الدستور الجزائري للحق في الحياة أهمية بالغة وقدسية منيعة، حيث اعتبره من أهم الحقوق الدستورية المُطلقة التي تتمتع بالحُرمة، وذلك بموجب الدساتير حيث نصت المادة 39 من دستور 1966 على:"لايجوز انتهالك حرمة حياة المواطن الخاصّة وحرمة شرفه ويحميها القانون، سرية الإتصالات الخاصة والمراسلات بكل أشكالها" ويعتبر إحترام وحماية الحق في الحياة الخاصة محور وجوهر كل التعديلات القانونية التي يستخدمها القانون الجزائري،[1] فالحق في الحياة الخاصة لصيق بالشخصية ومتعلق بالكرامة وجامع لجميع جوانب شخصية الإنسان سواء المادية كانت أم المعنوية.

ويسمي هوبز هذا الحق بحق البقاء أو حق المحافظة على الذات، وهو أول الحقوق الطبيعية حسب تصنيفه لها، وهو أاس تنبثق عنه الحقوق الأخرى وهو كذلك أساس عقلي لأن نفيه يؤدي إلى التناقض فهو مسلمة بديهية ينطلق منها كل إنسان سليم وعاقل،[2] وليس ثمة أي

[1] بن حيدة محمد، مكانة الحق في الحياة الخاصة في ظل التعديل الدستوري 01-16، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، العدد العاشر(جوان2018)، المجلد العاشر، ص ص 33، 34.

[2] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة-مصر، 2012، ص 65.

قانون أو فكرة معقولة كما ذكر هوبز تُجبر الإنسان على التخلي على المحافظة على حياته،[1] يتكلم لوك أيضا في مسألة الحق في البقاء ويرى أن حفظ البقاء هو أول باعث في الأفعال الإنسانية، ويرى بأنه لا حق لأي كان الإعتداء على هذا الحق الذي سنّه القانون الطبيعي، يقول لوك:"من أهرق دم إنسان ما أُهرق دمه"،[2] وهنا يؤكد على ضرورة عدم اعتداء انسان ما على حياة انسان غيره، إضافة إلى حقه في القصاص من المجرم المُتعدي عليه وعلى حياته كي لا يتكرر جرمه وذلك باسم حق المحافظة على الجنس البشري .

2.الحق في الحرية:

"يولد جميع النّاس أحرارا ومتساويين في الكرامة والحقوق وقد وُهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء"، بهكذا فاتحة افتتح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مواده، فكل النّاس يولدون أحرارا ومتساويين ولكل امرئ الحق في التصرف بنفسه وأملاكه كما يحلو له دون ما تمييز بين شيخص وآخر.

وقد نصّت جميع مواد الدساتير على الحق في الحياة وبيان أهميته، فنجد المادة 6 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب تنص على:"لكل فرد الحق في الحرية والأمن الشخصي ولايجوز حرمان أي شخص من حريته إلا لدوافع وفي حالات يحددها القانون سلفا، ولا يجوز بصفة خاصة القبض على أي شخص واحتجازه تعسفا"[3]، والحق في الحرية

[1] إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 333.
[2] لوك جون، مرجع سابق، ص 144.
[3] خالد الماجري، ضوابط الحقوق والحريات تعليق على الفصل 49 من الدستور التونسي، المؤسسة الدّولية والديمقراطية والإنتخابات، تونس، 2017، ص 11.

ينقسم إلى أقسام عدّة حسب ماتنص عليه الدساتير كحرية التعبير وحرية اختيار الممثلين، وحرية المتقعد

وكذا حرّية الرأي...، فنجد المادة 10 من الدستور الجزائري تنص على: الشعب حرٌ في اختيار ممثليه، لاحدود لتمثيل الشعب إلا ما نص عليه الدستور وقانون المنتخبات".[1]

والمادة 36:"لامساس بحرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي".

المادة 37:"حرية التجارة والصناعة مضمونة، وتمارس في إطار القانون".

المادة 38:"حرّية الإبتكار الفكري والفنّي والعلمي مضمونة للمواطن".

يربط لوك بين الحرية والحالة الطبيعية ويجعل من الحرية ميزة للطور الطبيعي:"ومع أن هذا الطور الطبيعي طور من الحرية فهو ليس طورا من الإباحية، فالإنسان يتمتع في هذا الطور بحرية التصرف في شخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يمتلكها، مالم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها". [2]

أما روسو فيصوغ مايسمى بالحرية والمساواتية، وهي الحرية التي تقوم وفق المساواة ويتبناها كدعوة للعدالة التوزيعية الاجتماعية رفقة ماركس، مقدما بذلك تقديرا قيميا للفوارق الطبيعية بين النّاس مع وجوب تدبيرها والمجتمع المدني،[3] ويرى بأن عدول المرء عن حريته يعني عدوله عن صفة الإنسان التي له، وعن حقوق الإنسانية، بل وحتى واجباته، وأن كل من

[1] دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية رقم 76 المؤرخة في 8 ديسمبر 1996، ص 3.
[2] لوك جون، مرجع سابق، ص 140.
[3] جان جاك روسو، العقد الإجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2011، ص 44.

يعدل عن كل شيء فليس له للتعويض من فرصة أو بُد أو سبيل، ويعود ليؤكد على ضرورة ذلك في مطلع كتابه العقد الاجتماعي:"ولد الإنسان حرا وفي كل مكان".[1]

3 الحق في العفو:

أما حق العفو أو إعفاء المجرم من العقوبة التي فرضها القانون ونطق بها القاضي فإنه لا يخصُّ غير من هو فوق القاضي والقانون، أي السيّد، حتى ان حقه في هذا الأمر غير واضح تماما والأحوال التي يستعمله فيها نادرة جدا، والعقوبات قليلة في الدّولة الحسنة الإرادة، لا عن كثرة العفو بل عن قلة المجرمين فكثرة الجرائم تضمن عدم العقاب عند انحطاط الدّولة،[2] ويبقى المصدر الأول والأهم للعفو هو الشريعة الإسلامية لدى المسلمين فهو يستمد معالمه القائمة على التسامح والتصالح والتنازل عن الحق منها، وقد استُعمل في عدة مواضع في القرآن الكريم فيقول عزّ شأنه في كتابه العزيز في سورة البقرة:"إلا أن يعفون أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح" [3]وقوله ﷺ:"أحفوا الشوارب وأعفوا عن اللحى" [4]والعفو هنا يعني التسهيل والتوسعة والترك.

[1] جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص ص 86، 78.
[2] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر، ط2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-لبنان، 1995، ص 73.
[3] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 237.
[4] البخاري،5893.

3. أهمية الحق الطبيعي عند روسو

يربط روسو تعريف الحق الطبيعي بمعرفة الإنسان الطبيعي ويَرُد كل العتمة التي شابت هذا هذا التعريف للجهل بطبيعة الإنسان ففكرة الحق ولا سيّما فكرة الحق فكرتان متصلتان بطبيعة الإنسان،[1] لذلك وُجب أن تُستنبط مبادئ هذا العلم من طبيعة الإنسان عينها ومن تكونه وحالة، فتعريف الحق الطبيعي مشروط أو مقرون بالضرورة بمعرفة الإنسان، ويربط روسو مرة أخرى بين الحق والطبيعة فيرى أن الطبيعة أساس وجوهر لكل شيء:"يخرج كل شيء من يد الخالق صالحا، وكل شيء في أيدي البشر يلحقه الإضمحلال".[2]

ثم يرى بأن الناس في الحالة الطبيعية سواسية، ومهمتهم المشتركة أن يكونوا أحرارا متساويين،[3] ولأن الله خلق الإنسان وفرض عليه ظروفا قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة في الحياة والإجتماع وهبه الحرية التامّة في التمتع بحقوقه، وجعل منها شيمة طبيعية يتمتع بها دون قيد أو شرط حتى وهي شيمة أي إنسان أو جماعة في العالم، فلهم الحق الطبيعي في المحافظة على أملاكهم وحياتهم وكذا حريتهم ودفع العدوان عنهم.[4]

[1] جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وأسسه بين البشر، تر: بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2009، ص 55.
[2] جان جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، ص 24.
[3] جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص 31.
[4] ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي الحقوق الطبيعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1986، ص 15.

المبحث الثاني: الحق الطبيعي ومكانته في الفلسفة الروسوية

1 بالنسبة للفرد والمجتمع

إن الفرد المستقل مُقدم بالحق على الجماعة أو المدينة وعلى الدّولة، وتبعا لذلك يكون في مقدور المرء أن يفك التركيب الآلي ليجد الجوهر المكون للجمعية الإنسانية والمؤسس لحقوق الإنسان: أي الفرد بأهوائه وأنانيته، الى هذا المنبع تعود النزعة الفردية السائدة في الأزمة الحديثة والمُسماة ب (possitve indvidualismkl)[1]، فالفرد هو أولى القيّم المكتسبة أو المُعطاة منذ وجوده ماقبل المدني بمقتضى حقوق الإنسان الطبيعية، فبحبه لذاته يحب الآخرين ويحقق المنافع العامّة، فيتصف هو بالإردة وتتصف حقوقه الدنيا(حق الحياة، حرمة الجسد والتفكير...) بطابع القيّم المقدسة، وعلى الرغم مما قد يقال عن منزلة الفرد والفردانية في سياسة روسو فإنّهما قيمة القيم وأهمها عنده وجوديا ووجدانيا وأدبيا وسياسيا حتى.

ويرى روسو بأن الشخص الطبيعي يعيش لنفسه، فهو الوحدة العددية وهو الكل أيضا بالإطلاق،[2] كما لا يتعلق وجود هذا الشخص إلا بنفسه ونظراته فقط، ومتى أمكن لأي فرد من البشر أن يتنازل عن شخصه بنفسه، فإنه لا يمكنه أن يتنازل عن أولاده، فهم يولدون بشرا أحرارا وحريتهم إنّما هي لهم وليس لأحد سواهم حق التصرف فيه.

[11] جان جاك روسو، تر: عبد العزيز لبيب، مرجع سابق، ص 38.
[2] جان جاك روسو، اميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مرجع سابق، ص 28.

أما بالنسبة للمجتمع أو مايسمى بالجماعة فيقابله الإلتزام، فالأفراد يلتزمون بمقتضى الميثاق الاجتماعي بتأسيس الجسم الاجتماعي وهو جسم "معنوي وجماعي"، وبتأمينه في حدود أغراضه المعلنة وهي أن "يضع كل واحد منا شخصه وقدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا العامّة"، يرى روسو تعاقد كل فرد مع الجماعة أو كل جزء مع الكل ولكن الجزء يظل كما كان من قبل يهب الكل قوته الجزئية ويستمد من الكل قوته الجماعية، ويقوم مفهوم المجتمع التعاقدي بصفة عامّة لاعند روسو فقط على مبداين اثنين هما:

أ. مبدأ رد الوحدة السياسية، وهي رد وحدة المواطنة إلى الكثرة الطبيعية، كثرة الأفراد والعكس صحيح أيضا وهو رد الكثرة العددية إلى الوحدة المعنوية.

ب. مبدأ التمييز بين عقد الإشتراك الذي ينشأ بمقتضاه المجتمع، وعقد الحكومة الذي بمقتضاه ينشأ نظام الحكم السياسي،[1] وإن كل مجتمع جزئي إذا كان ضيق الحدود شديد الترابط ينفصل عن المجتمع الكبير.[2]

في حين نادى هوبز عكسا لروسو بضرورة تعاقد كل فرد مع أشباهه فردا فردا تعاقدا يتنازل بمقتضاه كل واحد منهم عن حقوقه الطبيعية وعن قواه التي يضعها بين أيدي قوة ثالثة غير متعاقدة مع أحد.

[1] جان جاك روسو، تر: عبد العزيز لبيب، مرجع سابق، ص ص ص 39، 40، 41.
[2] جان جاك روسو، اميل، مرجع سابق، ص 28.

2. بالنسبة للعدالة والقانون

وفقا للتصور "الترنسندالتي" للقانون العام، متى تصورت القانون العام تبعا لأحوال النّاس في الدّولة وتجارب الدّول فيما بينها على نحو ما جرت عادة فقهاء القانون أن يتصوروه، وبغض النظر عن كل ماله من مادة لم يعد يبقى إلا صورة العلائية التي تنطوي كل دعوى فقهية على امكانها، إذ من دونها لا تكون عدالة، لأن العدالة لايمكن تصورها إلا علنية، وبالتالي لا يكون حق لأن الحق لا يمكن إقامته إلا بالعدالة[1]، فالعدالة هي التي تعني حفظ الحقوق والحرص عليها، والعادل من يحترم حقوق غيره ولا يخضع لميل أو هوى ولا يجور في حكمه أحد،[2] وهو كذلك من يحرص على حفظ وصون كل حقوق الأفراد، والعدالة الإجتماعية من جهة الدّولة تستدعي المساواة بين المواطنين وأمام القانون، وتستدعي من جهة أخرى إتاحة فرصة التعليم والعلاج ونحو ذلك، والعدالة تلزم المرء بالحق فهي توجب الإمتناع عن الشر والإعتداء عن الحقوق عن حقوق الآخرين وهي قاعدة موضوعية،[3] والفعل العادل هو الفعل المشروع الموافق للقوانين والذي يكفل لكل حق حقه، لذلك يقترن مفهوم الحق بالعدالة لدرجة أنه لايمكن الحديث عن أحدهما دون الآخر، فنجد حتى أفلاطون قديما ربط بين الحق الطبيعي وفكرة العدالة، كالفضيلة التي تتحقق على مستوى النفس حين يحدث حين يحدث انسجام بين القوى العاقلة والغضبية والشهوانية.

[1] إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم تر: عثمان أمين، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952، ص 111.
[2] مدكور إبراهيم، مرجع سابق، ص 117.
[3] رحيم أبو رغيف الموسوي، الدّليل الفلسفي الشامل، ج2، دار المحجة البيضاء للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2013، ص 243.

إن فكرة التشريع العالمي لم تعد تبدو صورة خيالية للحق، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب المشتمل على القانون المدني وقانون الشعوب، والذي ينبغي أن يرتقع إلى مرتبة القانون العام للإنسانية جمعاء، فأما فيما يتعلق بالقانون المدني أو مايسمى بالقانون الداخلي فتعرض لنا المسألة التالية: هل التمرد من جانب الشعب وسيلة مشروعة للتخلص من بَغي الحُكام؟

حيث يرى الكثيرون أنّها مسألة صعبة لكن يُسر حلّها متوفر، وذلك بفضل المبدأ الترنسندالتي مبدأ العلائية: حقوق الشعب قد انتهكت فليس في الإنتفاض على الطاغية وخلعه عن عرشه اقتئات عليه، وهذا أمر لا شك فيه، أما فيما يتعلق بقانون الشعوب فلا محل له إلا بافتراض وجود حالة شرعية، أي ذلك الظرف الخارجي الذي بدونه لا يستطيع الإنسان أن يتمتع بحق من حقوقه تمتعا صحيحا[1]، ذلك لأن قانون الشعوب قانون عام يحتوي فكرته من قبل إعلان إرادة عامّة لتحدد لكل واحد حقّه، وإننا إذا نظرنا إلى الأمور من الناحية الإنسانية وجدنا قوانين العدل غير مؤثرة بين النّاس من عدم وجود مؤيد طبيعي[2] فهي تجعل من الخبيث خيّرًا ومن العادل سيّئا، ولذلك وجب عهود وقوانين لتوحيد مابين الحقوق والواجبات وردّ العدل إلى غايته.

[1] إيمانويل كانط، مرجع سابق، ص ص 115، 118.
[2] جان جاك روسو، عادل زعيتر، ص 74.

3 بالنسبة للدّولة

لقد شهد روسو عصرا شابته الطبائع المُنحلة والكثير من الحكومات الفاسدة، مما دفع به أن يكون من أهم المنظرين السياسين الذين حاولوا قراءة وتفسير الوقائع بطريقة تمكنهم من وضع تصور سياسي دقيق لتشكل المجتمع السياسي أو مايسمى بالدّولة، فبِدْأً بالحالة الطبيعة أو الحالة الأولى كما يسميها روسو:"صوت الطبيعة هو اللغة الأولى للإنسان"[1] وهي الحالة الأولى التي كان يعيشها الناس ويتمتعون فيها بحقوقهم الطبيعية والفطرية وصولا الى مايسمى بالحالة المدنية أو المجتمع المدني، فالإنتقال من حالة الطبيعة تلك الى حالة المدنية هذه هو دخول مباشر في حالة التمدن ولا يمكن لهذه الحالة أن تقوم على أساس القوة إذ لا حق للأقوى، فتأسيس السلطة على أساس الحق هو إنكار كلي لفكرة الحق

وهنا يضرب روسو مثالا بالأسرة على اعتبار أنها أقدم المجتمعات البشرية فكل العلاقات القائمة داخل هذه الجماعات وبين الآباء وأبنائهم هي علاقات طبيعية قائمة على الإرادة والإتفاق، ومادامت الأسرة هي التجمع الأول القائم على الاتفاق الحرّ دون إكراه أو إجبار كذلك الجماعة السياسية أو المجتمع السياسي أو مايسمى بالدّولة، حالها حال الأسرة قائمة على الاتفاق، فلايمكننا تصور حالة مدنية لجماعة ساسية دون إتفاق أفرادها فيما بينهم وأساس هذا الاتفاق هو العقد والذي يعني اتفاق افتراضي بين أفراد المجتمع والذي يوجب على كل منهم وهو في الحالة الطبيعية أن يعهد في شخصه وفي كل مالديه من قدرات إلى الإرادة العامّة "volinte general" التي تنظم بها حياة الكل يقول روسو:"إن الإنسان

[1] جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين النّاس، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 44.

يربح بالعقد الاجتماعي حريته المدنية، أن خَسِر به حريته الطبيعية" [1]ويعني بصفة أخرى تنازل كل فرد عن نفسه وحقوقه الكاملة لصالح الجماعة.

إذا فالعقد الاجتماعي عند روسو هو أساس تشكل الدّولة.

المبحث الثالث:

1 الحكم المطلق

لقد كان يُلجَأ للحكم المطلق في أوائل الجمهورية غالبا وذلك لأنه لم يكن للدولة بعدُ قاعدة ثابتة بدرجة لتستطيع الباقء بقوة نظامها فقط،[2] وبما أن الأخلاق كانت تجعل في ذلك غير ذي طائل كثيرا من التحفظات يكون ضروريا في زمن آخر فإنه كان لا يخُشى أن يُسيء حاكم مطلق استعمال سلطانه وأن من يحاول الإحتفاظ به إلى مابعد الأجل، وبإمكان الحاكم المطلق أن يدافع في بعض الأحوال عن الحرية العامة من غير أن يستطيع تعريضها للخطر،[3] والحاكم المطلق ليس مسؤولا أمام أحد إلا أمام الأمر الإلهي وأمام الحق الطبيعي،[4] كما أن السلطة التي تُعطى له غير قابلة للرد فهو صاحب الحق في السيادة من حيث التشريع وقيادة الحرب وصاحب الحق الأعلى قضائيا وماليا، وعليه أن يحترم حرية المواطنين ويحترم حقهم في الملكية،[5] ولا تلبث الدولة في الأزمات التي تؤدي إلى الحكم المطلق أن تنفذ فإذا ما انقضت الحاجة المُلِحة أصبح الحكم باغيا أو لاغيا.

2 الحق بين الطبيعي والوضعي

[1] جميل صليبا، مرجع سابق، ص 82.

2جان جاك روسو، تر: عادل زعيتر، مرجع سابق، ص ص 193، 194.
3أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 101.
[5] جان جان روسو، تر: عادل زعيتر، مرجع سابق، ص 195.

الحق الطبيعي أو الحق المعياري والذي لايقبل التغيير كما يسميه غروسيوس، وهو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان أو هو كل مايعود للإنسان من حيث هو إنسان، وهذا ما أكّد عليه فلاسفة الأنوار في القرن 18 عشر، وهو ذاته الحق الذي يحمي الإنسان من كل أشكال التسلط، ويقوم هذا الأخير على الأسس التالية: الدوافع الإنسانية الاجتماعية التي تحمله على تنظيم الجماعة والعقل، والذي بواسطته يمكن أن يعرف مايتوافق مع الطبيعة علما أن العقل من خلق،[1] إضافة إلى تساوي الجميع وإستقلاليتهم في الطبيعة وعدم تدخل أحد في غيره أو الإساءة إليه في صحته أو حريته أو ممتلكاته،[2] ويمكن التوصل إلى مضمون الحق الطبيعي إما بواسطة مبادئ واضحة يمكن استخلاصها من طبيعة الناس، إما بتأمل مايتوافق وآراء الشعوب المتحضرة، وقد اعتمدت فكرة الحقوق الطبيعية على الإعتقاد بوجود قانون طبيعي، ذلك لأن حقوقا كهذه لاتكون شرعية ولا ملزمة إلا بفعل القانون الطبيعي، وخلافا للوك انطلق روسو من مبادئ مختلفة وارتأى أن القانون الطبيعي قانون يعيد كل البعد على أن يخلق حقوقا طبيعية للأفراد.[3]

أما بالنسبة للحق الوضعي أو مايسمى عادة بالحق المدني فهو موضوع الحقوق المنصوصة في القوانين المكتوبة والعادات الثابتة، وعلم الحقوق هو علم القانون، وحقوق الناس أو حقوق

[1] أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 101.
[2] جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، تر: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ص 15.
[3] دينيس لويد، فكرة القانون، تر: سليم الصويص، عالم المعرفة، العدد 47، نوفمبر 1981، ص ص 78، 79.

الأمم(jusgentium) هي الحقوق التي كان الرومانيون يعترفون بها للأجانب غير المشمولين بالقانون الروماني، وتسمى هذه الحقوق في أيامنا بالحقوق الدولية" droit international" وتقسم لقسمين: حقوق دولية عامة"droit international public" وحقوق دولية خاصة"droit international priv" ، فالحق الدولي العام ينظم علاقات الدول ببعضها البعض، اما الحق الدولي فينظم علاقات الأفراد ذوي الجنسية المختلفة،[1] وهو ذاته الحق الذي يضمن للفرد حياته وحريته وملكيته دون استعمال القوة بل القانون، يقول فيكتور كوزان"victor cousin": "يقوم الحق الوضعي على الحق الطبيعي الذي هو بالنسبة إليه بمثابة الأساس والمعيار والحد، ان القانون الأعلى لكل قانون وضعي هو ألاّ يكون مناقضا للقانون الطبيعي" [2] ويُشار للحق الوضعي هنا على أنه السلطة الناجمة عن إرادة المشرع.

3 الحق المجرد بين القدامة والحداثة

ينظر هيغل إلى "الفرد" من حيث هو "شخص" ومن ثمة يلقي نظرته إلى الفرد، في هذا المقام من تطور الوعي بالنظرة الرومانية التي ترى في الشخص إرادة حرة بلا مضمون

محدد، أي تختزل فيما تملكه أي الملكية أما هيغل فيرى أن الحداثة تتميز بالايمان والمساواة الحقوقية لابين الافراد الاحرار وحدهم، كما هو الشأن عند الرّومان، وانما بين الناس جميعا بما هم ناس، ويرى بأن الحرية شرط وجودنا مهما كانت الشروط الأخرى: سنُنَا، بلدتنا

[1] جميل صليبا، مرجع سابق، ص 484.
[2] جلال الدين سعيد، مرجع سابق، ص 163.

وطننا فكل هذه الأمور عرضية وهي لاتعتبر إنما ما يعتبروا هو أننا أحرار[1]، ومن ثم تبلور مفهوم الحق مواكبة لظهور الإعلان عن حقوق الإنساني وجود واقعي في هذا العالم، انطلاقا من التفكير بالحق الطبيعي وعلاقته بمفاهيم القانون الطبيعي فيقول هيغل:" الحق هو ما جعل وجود الإرادة حرة"، اذ أن الحرية ليست مبدأ قبلي بل ممارسة فعلية.

وهذا الحق يشتمل على المساواة الفطرية "الإستقلال" وهو أن يكون المرء ملزما عن طريق غيره بما يلزم الآخرين تجاهه، أي أن يكون عادلا، و الحقيقة أنه لا وجود للظلم قبل صدور أي مرسوم قانوني، لأن أي فعل قبله لا يعد ظالما، و ماعدا الحرية هذه لا يوجد حق طبيعي"فطري" أخر،[2] لذلك نجد أن ميتافيزيقا الحق الكانطية لم تكن مجرد بناء نسقي لمبائ الحق الطبيعي، بل للفعل السياسي و الحرية العمومية و الحقوق و غيرها، على العكس كانت داخل العقل السياسي الغربي، و ذلك بالعودة الى مبادئه التي تحاول جاهدا أن يؤسس ذاته عليها، و بالتالي يرى كانط أن الحق الطبيعي أو الفطري هو الحرية بالمقدار الذي يمكننا من العيش مع الاخرين، حيث أن الحق مكفول للإنسان بما هو انسان.

[1] محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان-بيروت، ص 295.
[2] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، دار ومكتبة عدنان، ط1، بغداد، 2015، ص159.

خلاصة:

إن النسق الفلسفي لجان جاك روسو والإرث الفكري السياسي العظيم والمتنوع الذي تركه لنا لم يكن وليد الصدفة أبدا، بل كان نتيجة لتظافر عوامل وظروف عدة كان قد شهدها روسو في حياته سلفا وتأثر بها، وهته الظروف والعوامل هي من جعلت منه فيلسوفا بحق، فيلسوفا من بين ألمع رجالات عصره وأهمهم وأكثرهم شهرة. وقد جاءت أفكاره الفلسفية في شكل نظرية سياسية متكاملة وفق منطلقات محددة.

الفصل الثالث: أثر الفلسفة الروسوية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

تمهيد

المبحث الأول: أثر جان جاك روسو في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

1. موقف يورغن هابرماس
2. موقف مارتن هايدغر
3. موقف جان بول سارتر

المبحث الثاني: التصور الروسوي وتأثيره في الثورات التنويرية وصياغة المواثيق الدولية.

1. الثورة الفرنسية
2. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

المبحث الثالث: الفكر السياسي الروسوي بين التأييد والنقد.

1. المؤيدين
2. المنتقدين

خلاصة

تمهيد:

تعتبر مسألة الحق مسألة جوهرية بالنسبة لوجود ومصير تنمية المجتمعات الحديثة والمعاصرة على اختلاف مستويات نموها السياسي والإجتماعي والثقافي والإقتصادي، فتناولنا لموضوع الحق في الفلسفة المعاصرة يربطنا بواقعنا المعاصر من جهة معالجة القضايا التي تقف عائقا أمام الشعوب، وقد ظهر مفهوم الحق في العصر المعاصر وبصورة جلية، ولعل أهم حاملي لواء هذا المفهوم يورغن هابرماس وغيره من الفلاسفة المتأثرين بفكر روسو، وهذا ما سنتناوله ونوضحه في هذا الفصل من عملنا.

المبحث الأول: أثر جان جاك روسو في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

1. موقف هابرماس(1929)

تعتبر فلسفة هابرماس حلقة أساسية داخل طوق حقل الاهتمام بالحق في علاقته بالديمقراطية والتنوير والحداثة، ذاك لما قدمته من رؤية جديدة للحق في عالمنا المعاصر، فقد مثلت العلاقة الرابطة بين الحق والسياسة في الفكر الهابرماسي مزاوجة ضرورية ومهمة للغاية بين السلطة والسياسة المشروعية.

ويمثل مبحث الديمقراطية منعطفا مهما للغاية في فكر هابرماس وكذا حياته السياسية، متأثرا في ذلك بفلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر من هوبز وروسو حتى كانط، وكذا الدور الأول من مدرسة فرانكفورت، وكبداية لبناء نظريته الديمقراطية تساءل: كيف يمكن للمواطنين أن يتعايشوا في شروط عادلة؟

لقد ظهرت الديمقراطية التداولية مع يورغن هابرماس في مطلع التسعينيات من القرن الماضي

في خضم سلسلة التحولات الاقتصادية والتاريخية التي عرفها العالم، كإنهيار العسكر الشرقي وتطور المجتمع الرأسمالي وتراجع الإيديولوجيات العسكرية، وقد رأى هابرماس أن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والمعرفية ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من لدن الجميع.[1]

[1] براردي نعيمة، تكنولوجيا الإتصال والفضاء العمومي هابرماس الديقراطية والفضاء العمومي، ص 2.

ويُقصد بمفهوم الديمقراطية التشاورية أو التشاركية إحياء تقاليد المناقشة والتفكير التأملي بين أعداد كبيرة من المواطنين حول القضايا العامّة حتى يتم التعرف على رأيهم فيها، وعرض مايتم التوصل إليه من آراء على المشرعين وأصحاب القرار وبعبارة أخرى تشير الديمقراطية التشاورية إلى مفهوم الحكومة الديمقراطية التي تضمن مكانا مركزيا ومحوريا للمناقشة المنطقية الإستدلالية.[1]

وقد اعتمد هابرماس في شرحه وصياغته للديمقراطية التشاورية والتداولية على ثلاث مفاهيم:

العقلانية: وهي شرعية بسيطة تعمل على تكوين لاسلطة حيث أن الديمقراطية القائمة على الحوار والتواصل تكون عقلانية من خلال دور العقل فيها والذي يقوم بتبادل الحجج بطريقة تجعل كل متحدث قابلة للتغيير بالنظر إلى نوعية الحجج المقدمة من طرف المشاركين الآخرين.

السلطة: توجد بداخل الإرادة، وتعبّر عن طبيعتها لإرتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي، وعملها لا يتوقف عن المراقبة.

الرأي العام: بفضل الإجراءات العمومية يتحول الراي العام الى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية، فهي تعني مشاركة في التوجيه، وليس هيمنة.

[1] عبير سهام مهدي، الأسس والمنطلقات الفكرية الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، المجلة السياسية والدولية، ص 20.

والديمقراطية التداولية المقترحة من طرف هابرماس تندرج ضمن منظور توافقي للشرعية يقود بالضرورة ألى تنظيم الصراع السياسي والضروري لتكوين أي مجتمع ديمقراطي،[1] ويرى هابرماس أن مهمة الفلسفة المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني يمتنع بدونه اشتغال الديمقراطية.[2]

وهنا تقاطع هابرماس وروسو فقد عرف روسو الديمقراطية la democrait على الشكل التالي فقال:" يعهد بأمانة الحكم إلى الشعب كله أو الجزء الأكبر منه بحيث يكون هناك من المواطنين الحكام أكثر من المواطنين الأفراد، ويطلق على هذا الشكل من الحكومة إسم الديمقراطية"[3]، وقد اعتبرها روسو حكومة ألة الشعب كله أو الجزء منه، ورأى بأنها أكمل أشكال الحكومة.

وتأثرا بروسو يقيم هابرماس في مؤلفه الأساسي والموسوم ب "الحق والديمقراطية" تكافؤا بين الحق والديمقراطية، ويعترف أكثر بالإعتماد أكثر على النظرية الكانطية على الحق،[4] فمن المهم البدء بالحوار وإعادة التموضع الذي يقوم فيما يتعلق بالتشريع الكانطي.

[1] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2005، ص 192.
[2] جورج طرابشي، معجم الفلاسفة -المناطقة-التكلمون-اللاهوتيون-المتصوفون، دار الطليعة، ط3، بيروت-لبنان، ص 687.
[3] سارة صبار ومصطفى كيحل، التأصيل الفلسفي للمواطنة الفعلية "جان جاك روسو"، مجلة آفاق علمية، المجلد 12، العدد 3، جامعة باجي مختار، الجزائر، ص 91.
[4] بيارن مالكفيك، الحق والديمقراطية: العودة نحو المقاربة الإجرائية لهابرماس، تر: جواق سمير وشوار سندس، العدد 13، ربيع 2021، ص 203.

2.موقف مارتن هايدغر(1889-1976م)

أراد مارتن هايدغر التأسيس لفهم جديد للحرية الإنسانية، رافضا بذلك أي منظور يمكن أن يُعيّن حريتها، فقد حاول أن يقدم منظورا معمقا عن الحرية، هادفا بذلك لتأصيل معنًى حقيقي للحرية، وهو من أجل ذلك لايفهم الإنسان في أفق الحرية التي تكون ممنوحة له أيًّا كان مصدرها، بل يفهم الحرية نفسها في أفق الإنسان، وهذا مايتسق تمامًا وفلسفته الوجودية التي تُعطي الأولوية للموجود الإنساني الذي يُعد نقطة الانطلاق الرئيسية لفهم الوجود، ذلك أن الإنسان أو الدازاين daseine الذي يُحدّدُه هايدغر بمعنى الوجود البشري هنا أو هناك هو المدخل الوحيد الى تفسير ممكن للوجود، ومرد ذلك الى أنه في منظور هايدغر ليس الدازاين موجودا مثله مثل الموجودات الأخرى، وانما يمتاز عليها كلها بأنه يتساءل عن معنى وجوده لذلك صار الدازاين بصفته موجودا مدخلا لفهم الوجود في جملته الجامعة[1]، فمحاولة هيدغر الأولى والعظيمة لفهم مسألة الوجود هي في كتابه"الوجود والزمان"، والمهمة المحددة لهذا العمل هي إثارة مسألة الوجود"SEIN" عن طرق تحليل الوجود الإنساني"DASEIN" عن طريق الزمانية، أو هي بألفاظ أكثر ألفة، فهم علاقة الوجود والزمان بفحص الطريقة التي يتحدان فيها في الإنسان من حيث إنه كائن تاريخي.[2]

وفي تقديم هايدغر لتفسير للحرية لم يطابق بينها وبين مجرد غياب القيد الذي يفرضه الآخرون

[1] علي محمد إسبر، الحرية الإنسانية في منظور مارتن هايدغر، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، المجلد 36، العدد 3، 2020، ص 203.

[2] ليوشتراوس جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر، المجلس الأعلى للثقافة، تر: محمود سيد أحمد، ج2، القاهرة، 2005، ص 589.

بل الحرية عنده كانت ولوقت طويل هي الانخراط في ان تكتشف الكائنات الإنسانية وجودها،[1]

وقد شنّ هجوما حادا على الحرية الأكاديمية التي إذا استبعدت سيجد الطلبة والأساتذة الحرية الحقيقية في أشكال الخدمة المؤداة للدولة وفي وضع أنفسهم تحت قانون ماهيتهم حيث لم يعد وجودهم سابقا على تلك الماهية المزعومة.

وقد أكد هايدغر في هذا الإتجاه أن الإنسان ماهويا حرّ فالحرية ليست صفة مميزة للإنسان إنّما الإنسان هو الصفة المميزة للحريةّ.

وقد حاول هايدغر فهم الحرية في أفق الدازاين وحده بصفته طريق كشف الوجود، إلا أن الأمر ليس سهلا فالذات الإنسانية ليست بمنأى عن الشروط الواقعية التي تحدد طبيعة حريتها ومجالاتها، فالحرية ليست من المعطيات الضرورية بل هي انتاج تلقائي وهي ليست واقعة بل فعلا،[2] ودليل ذلك أننا لانجدها في ذواتنا كواقعة تجريبية، أو كمعطى من معطيات تجاربنا بل نحن نشعر بها في تلك اللحظة.

3.موقف جان بول سارتر(1905-1980م)

لقد تناول سارتر فكرة الحرية ونادى بها قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، جاعلا منها الهدف الأول والأسمى لتحرير الإنسان من جميع العوائق مقدما بذلك معنىً للحرية "إن اختيار حريتك في عالم الفعل أو النشاط الاجتماعي والسياسي أو الخلق الفني شيء واختيارها في الفهم والاكتشاف شيء أخر" وقد قسم الحرية الى ثلاثة أقسام:

[1] بيير بورديو، الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هايدغر، تر: سعيد العليمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2005، ص 25.
[2] إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية مشكلات فلسفية، ط2، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1963، ص 239.

الحرية الميتافيزيقية: وهي التي تجعل الإنسان واعيا وعيا كاملا بالحرية التي يملكها، ويجب عليه أن يواجه ويقاوم كل الأشياء التي تقف أو تعرقل أو تجعل حدودا لحريته.

الحرية الفنية: وهي التي تتمثل في اختبار حرية الإنسان وعلاقته الفنية والخلقية بالآخرين.

الحرية الاجتماعية والسياسية: وهي تلك الحرية القائمة على العدم أو النفي، والعدم هو أصل الحرية، والحرية نفسها هي أصل العدم في هذا الكون،[1] والإنسان في واقعه مشروع يعيش بذاته ولذاته، والحريّة ملتزمة وتقتضي الإختيار، وحدود حريّة الإنسان موضوعية وذاتية في آن واحد والهدف الملموس والواقعي هو تحرير الإنسان، فالحرية الميتافيزيقية تجعل الإنسان واعيا وحرا كليا وواجبه الوقوف امام أي شيء يساهم في تحديد وتقييد حريته، أما الحرية الفنية فهي تساهم في توسيع اتصالات الانسان الحرة مع غيره من الافراد من خلال الفن، كذلك الحرية الاجتماعية والإنسانية والتي تتمثل في تحرير المستضعفين والأفراد.

وقد تكلم في محاوراته السياسية أيضا عن الحرية وأكد أنه لا مذهب اشتراكي ولا عقيدة اشتراكية ولا حتى ضرورات العمل الإشتراكي تمنع تفتح الحرية،[2] وارتأى أن حرية التعبير التي يُسلم بها للناخبين والمناظلين بشكل مجرد ماهي في رأيه إلا حرية مجردة، فالحرية العينية الوحيدة للتفكير هي حرية التفكير بشكل عيني.

[1] عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزئرية، مكتبة مدبولي، الجزائر، ص 16.

[2] جان بول سارتر دافيد روسيه جيرار روزنتال، محاورات في السياسة، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الأداب، بيروت-لبنان، 1963، ص 91.

وللحرية لدى سارتر معنى واسع جدا بحيث أنها تستوعب كل مظهر من مظاهر نشاطنا الحيوي، فالاختيار عنده مرادف للوجود أو للحياة بصفة عامّة، والوسيلة الوحيدة التي يمكنني بها أن أحقق ذلك الإختيار إنما تنحصر في أن أتخذ هذا الموقف المعين بدلا من ذلك[1].

وحينما يقول أنّ الإنسان حر فإنه يعني بذلك أن الانسان قد قُذف به إلى هذا العالم دون أن يكون في وسعه التخلص من هذا الوضع الذي يحد نفسه فيه، وحسب سارتر قولي "انا موجود" مرادف تماما لقولي "أنا حر" فالحرية هي الشعور بالوجود نفسه.

المبحث الثاني: التصور الروسوي وتأثيره في الثورات التنويرية وصياغة المواثيق الدولية

1.الثورة الفرنسية 1789:

لقد ساهم روسو في إبراز قيمة كل ماهو إنساني، فقد تهيئ الفكرة التي ستكونها الثورة عن الإنسان، وبسبب المفهوم الديمقراطي المنحدر من فلسفة عصر الأنوار، فأن العقل موهوب لكل إنسان وبالنظر لبداهة النتائج التي تؤدي إليها ملكة المحاكمة عنده، فإنه يمكن للإنسان أن يتخذ وضعا في كل حال، وهو يتمتع بإستقلال تام في المجال الفكري، وهذا المنهج الفكر يستمر إلى جانب نهج روسو، وإذا طبق في المجال السياسي فسيكون معناه أنه في وسع كل إنسان شريطة أن يكون مستنيرا، أن يبدي رأيه بنفسه في شؤون الدولة، ولن يظل هناك من يرى أن كبار رجال الدّولة قادرون دون غيرهمعلى السيطرة على مجمزعة القضايا المتعلقة ببلد ما، ولم تعد السياسة علما أو فنا مقصورا على عدد قليل من ذوي الأهلية.

[1] زكريا أبراهيم، مرجع سابق، ص 207.

يرى روسو أن كل فرد يحمل في ذاته مايحتاج إليه للحياة والإنسان بوصفه إنسانا، ليست به حاجة إلى معارف لاتتعلق به، وقيمة الفلسفة في نظره تقوم على علاقاتها بما هو إنساني وعلى مالها من تأثير في مجرى حياة الناس وهذا الرأي يقود بشكل طبيعي إلى موقف معارضة إزاء الحال التي يحيا فيها معاصروه، فقد كان ينهض في وجه صور الحياة التي يلاحظها من حوله، فهي غير ملائمة للطبيعة، وهي ليست ملائمة للحياة الطبيعية.

إن روسو يحدث البشر عن نفوسهم وعمّا في طبيعتهم وعمّا هم فيه من سعادة، وعن حاجاتهم إلى أن يُحبّوا وأن يكوموا محبوبين، فظل رأيه يحدث أثرا أثناء الثورة الفرنسية.[1]

يؤثر روسو في فترة ماقبل الثورة إلى الإشادة بما هو إنساني بشكل عام وكل الطرائق الجديدة في تقييم الإنسان وتصويره ترتبط بشكل أو بآخر برأي روسو، وبذلك فهو يحدث انقلابا فكريا في فرنسا وفي مستعمراتها أيضا،[2] فالفيزيوقراطيون يطالبون بأن ينال الإنسان استقلاله على الصعيد الاقتصادي، إذا مامن أحد أدرى منه بالسهر على مصالحه الخاصة، ولا أعلم منه بما عليه أن يفعل لمنفعته الخاصّة، وهناك كذلك جميع النزاعات إلى محبة الناس والتي تنادي بحياة لائقة بالإنسان حيثما كان الإنسان وبتيارات من الفكر المسيحي يبشر بمحبة القريب وبالاخوة، ان جميع اتجاهات النصف الثاني من القرن الثامن عشر تتركز حول الإنسان، ولم تعد المعارف العلمية منزهة عن الغرض، فلاداعي لوجودها إلا بمقدار مالها من دخل في الحياة البشرية،[3] وعندما كان روسو ومن يستشهدون به مباشرة يقفون في وجه

[1] برنار غروتويزت، فلسفة الثورة الفرنسية، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1982، ص 126.
[2] المرجع نفسه، ص 127.
[3] برنار غروتويزت، مرجع سابق، ص 128.

تقدم العلوم فإنهم كانوا يفعلون ذلك لأن المعرفة العلمية لم تكن لها صلة بالحياة الداخلية بحياة الإنسان الحقيقية

ولم يكونوا يبحثون إلاّ عمّا يمكن أن يكون له معنى بالنسبة للحياة للنفس الإنسانية، بالنسبة لحياة الإنسان الحقيقية.

إن التقدم الذي شهدته الإنسانية، من عصر التنوير إلى الثورة الفرنسية إلى الحياة الخلقية للروح هو عبور العقل مرورا بالوعي الذاتي والعقل والروح والدّين إلى المعرفة المطلقة،[1] وقد تمثلت الأهمية التاريخية العالمية للثورة الفرنسية في أنها وللمرة الأولى رفعت الحرية إلى مصاف مبدأ وهدف واع للمجتمع والدولة.

3.الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

حقوق الإنسان هي الحقوق التي كان لابد من صياغتها بشكل واضح ونهائي، وهذا ماتكفل به إعلان حقوق الإنسان والمواطن، فقد صار الناس يعرفون الآن إلى أي شيء يهدفون ولماذا يناظلون، فعلى كل امرئ أن يعرف ماهي حقوقه وأن يعرف أن الحقوق التي صيغت في هذا الإعلان هي حقوقه، إذ أن ماورد في الإعلان يعرفه كل فرد ويجده في ذاته شريطة أن يفكر ولو قليلا،[2] فإعلان حقوق الإنسان هو إذا شئنا قانون النظرية الثورية، وربما أبقى الدستور في بعض القوانين تنازلات للظروف القائمة، إلا أن المطالبة الثورية لاتتزعزع مع ذلك، فقد وجدت صيغتها النهائية ولم تكن قد أنصفت بعد، وقد تضمن إعلان الحقوق مبادئ

[1] جورج اهرنبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، تر: علي حاكم صالح وحسن كاظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2008، ص 240.
[2] جورج اهرنبرغ، المرجع نفسه، ص 152.

حقوقية متنوعة جدا، لكن الحرية والمساواة تبقيان الفكرتين الأساسيتين فيه، وقد لاحظت الجمعية التأسيسية أنهما انتشرتا في كل المملكة وتسربتا إلى جميع طبقات المجتمع، فهما يوجزان أكثر فأكثر جميع الحقوق الأخرى للإنسان والمواطن.

وقد رأى ممثلوا شعب فرنسا والمشكلون لهيئة الجمعية الوطنية أن الجهل والفساد والإهمال واحتقار حقوق الإنسان هي الأسباب الوحيدة للمصائب العامّة والحكومات، وقد قرروا أن يطرحوا في اعلان مهيب هذه الحقوق الطبيعية الثابتة التي لايجوز الإنتقاص منها وإن هذا الإعلان يجعلهم يقظين دوما على حقوقهم وواجباتهم وإن قرارات وتصرفات السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في الحكومة وهي خليقة بأن تعد في كل لحظة مساوية للغاية من المؤسسات السياسية، مما يوجب المزيد من الإحترام لها، وكذلك لأن مطالب المواطنين في المستقبل التي تمليها مبادئ بسيطة لاتقبل الإعتراض عليها لكي تنحو دائما نحو الحفاظ على الدستور وعلى سعادة الجميع، ولذلك كلّه فإن الجمعية الوطنية تعترف وتعلن أمام الكائن الأسمى راجية بركته وتأييده الحقوق المقدّسة للإنسانية والمواطنين فجاء الإعلان العالمي بما يلي:

1.يولد النّاس ويظلون دائما أحرارا ومتساويين في الحقوق، وبناء عليه فالإمتيازات المدنية لايمكن أن يتبنى إلا على المنفعة العامّة.[1]

2.إن غاية كل التنظيمات السياسية هي الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية التي لايجوز المساس بها، وهذه الحقوق هي الحرية والمِلكية والأمن ومقاومة الطغيان.

[1] جورج اهرنبرغ، المرجع نفسه، ص 152.

3.الأمّة في جوهرها هي مصدر كل سيادة، ولايجوز لأي فرد أو مجموعة من الأفراد أن تزاول أية سلطة مالم تكن نابعة من الأمّة صراحة.

4.تقوم الحرية السياسية على القدرة على عمل أي شيء لايضر بالآخرين، ومباشرة أي إنسان لحقوقه الطبيعية لاحدود لها إلا الحدود اللازمة لضمان مباشرة أي إنسان آخر لنفس الحقوق مباشرة حرّة، وهذه الحدود لايقررها إلا القانون.

5.لايجوز للقانون أن يحرم شيئا مالم يكن فيه أضرار بالمجتمع، ولاتجوز عرقلة شيء لم يحرمه القانون، كما لايجوز إكراه إنسان على شيء لم يتطلبه القانون.

6.القانون هو التعبير عن إرادة الجماعة، وكل المواطنين لهم حق المشاركة في وضع القانون أمّا بأشخاصهم أو عن طريق ممثليهم.

7.لايجوز أن يتهم إنسان أو يقبض عليه أو يُعتقل إلا في الأحوال التي يحددها القانون وبحسب الطرق التي رسمها القانون. ويجب عقاب كل من أصدر أو سعى إلى إصدار أو نقد أوامر تعسفية أو تسبب في تنفيذها.[1]

وقد تقرر في مادته الثانية أن لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تمييز بسبب العنصر أو الدين أو اللون أو الجنس أو النوع أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر.[2]

[1] لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1992، ص ص، 92،93.

[2] مفيد شهاب، دراسات في حقوق الإنسان، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ودوره في ترسيخ قيم حقوق الإنسان وحريّاته الأساسية، الهيئة العامّة للإستعلامات، مصر-القاهرة.

المبحث الثالث: الفكر السياسي الروسوي بين التأييد والنقد

بطبيعة الحال لايخلو أي عمل فلسفي من ثغرات وانتقادات واستحسانات وكذا تثمين للأفكار لذا نجد أن فلسفة روسو ودعوته للحق قد تعرضت لكوكبة من الاستحسانات وكذا الإنتقادات فأفكار روسو ومواقفه كان لها صدى سواء على المستوى الفلسفي والمستوى السياسي أو على مستوى الحقوق، مما استدعى استحسانات وردودا وانتقادات عدّة وجهت له على وجه الدعم أو المخالفة، ذاك ماجعل لدراساته السياسية والحقوقية من نصيب وفير في إثراء البحث الفلسفي وإعادة صياغته في صورة جديدة.

ولعل أهم المؤيدين لفلسفة روسو وفكره هؤلاء اللذين سبق ذكرهم من المتأثرين بأعماله والعاملين بها في العصر المعاصر أمثال يورغن هابرماس ومارتن هايدغر وجان بول سارتر، إضافة الى العديد والعديد من الداعمين له ولفكره، ضف إلى ذلك إسهام روسو والعظيم جدا رفقة فولتير وكوكبة من المفكرين المعاصرين الاحرار في إشعال فتيل الثورة الفرنسية 1789، والتي كان شعارها الحرية والمساواة والإخاء، وذلك من خلال زيادة وعي الشعب الفرنسي بمدى أهمية القيام بثورة ضد الأوضاع الظالمة والمتنافضة السائدة آنذاك، فالثورة هي استرجاع لحقوق الشعب المفقودة، وكذا ابرازه لقيمة كل ماهو انساني، كما أصبح كتابه"العقد الاجتماعي" بمثابة انجيل للثورة.

إضافة لإسهامه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي نصّ عمّا يلي:

1.يولد جميع الناس أحرارا ومتساويين في الكرامة والحقوق، وهو قد وُهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء.

2.لكل انسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون، أو الجنس أو اللغة أو الدين، أو الرأي سياسيا وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثورة او المولد أو أي وضع آخر.

3.لكل فرد الحق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه.

4.لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده، ويُحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.

5.لايجوز اخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطّة بالكرامة.

6.لكل إنسان في كل مكان الحق بأن يُعترف له بالشخصية القانونية.

7.الناس جميعا سواء أمام القانون وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دونما تمييز، كما يتساوون في حق التمتع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الإعلان ومن أي تحريض على مثل هذا التمييز.[1]

وكما لاقت أفكار روسو دعما وإستحسانا كبيرين من طرف الكثيرين، كانت كذلك ومن جهة أخرى عُرضة للنقد والمخالفة، ولعل من بين أهم نُقاد أفكار روسو نجد:

فريديريك هيغل:(1770-1831م)

يُعارض هيغل اتجاه الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز ومرورا بلوك وهيوم وروسو في تحليل الحياة السياسية في أدّق تفاصيلها وأصغر مكوناتها والرجوع الى الافراد باعتبارهم

[1] طيبي ميلود ، المرجع السابق ، ص 235.

الذرات المكونة لأي نظام سياسي، ينتقد هيغل وبشدة نظرية التعاقد لدى روسو، حيث يحملها مسؤولية الأخطاء التراجيدية الناجمة عن الثورة الفرنسية والتي كانت لها انعكاسات سلبية وخطيرة على المجتمع الغربي الحديث،[1] فالخطأ الأكبر هو فكرة تأسيس الدولة انطلاقا من الفراغ وابتداء من اللاشيء، ففكرة تأسيس الدولة ببداية مطلقة هي فكرة غاية في التجريد ومفتقرة للمحتوى الملموس

فالدولة حسب هيغل ليست بناء اصطناعيا ناجما عن عملية توافقية وتعاقدية، بل عضوية أصيلة وراسخة، مستندا بذلك على فكرة آرسطو التي تعتبر أن المدينة أسمى من الفرد وهي سابقة عليه، كما يرى هيغل أن الملكية في جانب من جوانبها موجودة كشيء خارجي، والملكية

من هذه الزاوية توجد من أجل أشياء أخرى خارجية وهي ترتبط بما في هذه الأشياء من ضرورة عرضية، لكنها موجودة أيضا كتجسيد للإرادة، والعلاقة بين إرادة وإرادة هي الأساس الصحيح والسليم الذي توجد عليه الحرية، ودائرة العقد تتألف من هذا التوسط الذي بواسطته أمتلك

ملكية،[2] في حين أن الملكية لدى فلاسفة العقد الاجتماعي هي تصور ذو نزعة فردية وهي علاقة بين الناس والأشياء وقد جعلوا من حق الملكية حقا مقدسا، ودليل ذلك تخصيص لوك فصلا كاملا في مقالته الثانية من كتابه"الحكم المدني" لحق الملكية[3]، كما يرى هيغل أن

[1] محمد أندلسي، الفلسفة السياسية: تصور هيغل السياسي، https://guelma.yoo7.com، 2023/05/11، 14:40.
[2] هيجغل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت-لبنان، 2007، ص 183.
[3] برقاي جمال وطاهيرياض، الحالة الطبيعية عند جان جاك روسو، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، جامعة الجزائر 2 وجامعة قاصدي مرباح، المجلد 9، العدد 2، الجزائر، 2021، ص ص 684، 708.

الطرف مادام يحتفظ في العقد الحقيقي الواقعي بنفس الملكية التي دخل بها العقد والتي يتنازل عنها في الوقت ذاته، فإن مايظل متحدا في هوية واحدة طوال هذه العملية بوصفه الملكية المتضمنة في العقد هو شيء متميز عن الأشياء الخارجية التي يغيرها مالكوها حين يتم التبادل[1]، ويرى فلاسفة العقد الاجتماعي أن حق الملكية مستمد من الحق في حفظ الحياة والوجود المادي للإنسان فالملكية من بين عناصر الطبيعة الإنسانية الثابتة، أما هيغل فيرى بأن حق الملكية مرتبط بالإنسان كإنسان له إرادة وروح ووعي، كما يقف هيغل ضد بدء نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي بالفرد بناء على أن وعي الفرد بذاته باعتباره فردا لايمكن أن يكون معطى أوليا مبدئيا، بل هو نتيجة عملية تمايز واختلاف عن البيئة الأصلية للفرد عملية تتصف بها تاريخيا واجتماعيا.

كما تكلم عن الديمقراطية وخلافا لروسو رأى بأن ديمقراطية أثينا تشكو آفتين أولاهما أنها انت ديمقراطية النخبة والصفوة، وهل يجوز الحديث عن ديمقراطية في حضور السادة وغياب العبيد؟ ثم إنها ثانيا، قامت على ضرب من الاعتباط والعنف،[2] ذلك لأن اليونان لم يستندوا في كل ما قرروه إللى متداول الرأي ومتولد النقاش، وإنما استمدوا قراراتهم النهائية من ملاحظة ظواهر خارجية تماما.

2 جون ديوي(1859-1952م)

يرى جون ديوي أن مذهب الطبيعة البشرية القديم كان مرتبطا بالإعتقاد الأخلاقي: أي أن الديمقراطية السياسية حق أخلاقي، وأن القوانين التي تستند إليها قوانين أخلاقية أساسية يجب

[1] هيغل، المرجع نفسه، ص 186.
[2] محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، مرجع سابق، ص 288.

أن يطيعها كل شكل من أشكال الحكومات، فقد تكلم ديوي عن الديمقراطية في محاظرة له ألقاها في عام1939 "الديمقراطية الخلاقة: المهمة التي تنتظرنا" في مؤتمر أقيم على شرف بلوغه الثمانين عاما، مبرزا في ذلك أهمية الديمقراطية، فيعتبر طرحه لموضوع الديمقراطية من بين أهم الحلول التي يقترحها لإصلاح المجتمع حيث أرادها أن تتجاوز المجال السياسي الضيق وجعل منها أسلوبا يشمل جُل مجالات الحياة" لقد بلغ بنا التقدم الآن درجة تخول لنا القول بأن الديمقراطية طريقة من طرق الحياة ، وبقي علينا أن ندرك أنها طريقة من طرق الحياة الشخصية كذلك، تزودنا بمعيار أخلاقي سليم للسلوك الشخصي"[1] واعتبر أن المثال الأخلاقي للديمقراطية يتمثل في وجوب ممارستها في الحياة اليومية للأفراد في مختلف جوانبها، في حين رأى روسو أن الديمقراطية ليست نظاما مثل النظام الجمهوري الشائع الآن بل هي ديمقراطية كما وجدت في الزمان القديم في أثينا، ويرى بأن الديمقراطية مستندة للوجود الفعلي للحرية.

ويرى ديوي أن فكرة الحرية مرتبطة في تقاليد مذهب الأحرار عند كل من الأمريكيين والإنجليز بفكرة "الفردية"، أي الفرد نفسه من حيث هو فرد، وقد كان هذا الارتباط وثيقا وكثير الورود

على الألسنة حتى خاله الناس أمرا ذاتيا،[2] فقد كان الكثير منهم يدهشون إذا ماسمعوا بأن أحدا يزعم أن للحرّ مصدرا آخرا وأساسا أخر غير طبيعية هذه الفردية نفسها، في حين رأى روسو أن الحرية معطى أول بالنسبة للإنسان فالحرية لاتبارح الماهية الإنسانية فهي وثيقة

[1] جون ديوي، الحرية والثقافة، تر: أمين مرسي قنديل، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1995، ص 155.
[2] الحرية والثقافة، مرجع سابق، ص 33.

الصلة بها بشكل طبيعي، ففي حالة الطبيعة الحرية هي في المقام الأول وهي ملازمة لطبيعة الإنسان ذاتها ويمكن اعتبارها صفته الجوهرية، وحسبه تكتسب الحرية بالعقد الاجتماعي.

خلاصة:

لقد رحل روسو تاركا وراءه إرثا عظيما تناوله العديد ممن تَلوه من الفلاسفة داعمين ومعارضين نُقادا ومؤيدين، وقد اختلفت آرائهم وتأتراتهم به من فيلسوف إلى آخر، فمنهم من أخذ فكره وفلسفته على وجه الدعم والتأييد فأبدع في تأثره بمثل هكذا فيلسوف عظيم، ومنهم من أخذ فكره وفلسفته على وجه المعارضة والنقد فأوجد ثغرات عدّة وأنتج دراسات مغايرة لهذا الفيلسوف.

خاتمة

يُشكل مبحث فلسفة الحق مُنعطفا مهما وللغاية في فلسفة روسو، حيث أنه حاول من خلال طرحه لموضوع الحق وتناوله إيّاه إرساء دعائم الحق والمناداة به في شتى أرجاء المعمورة وعلى الصعيد العالمي كذلك، وذلك من خلال تناوله لموضوع الحق هذا في كتب عديدة له إضافة إلى مساهمته والكبيرة جدا في ظهور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهكذا ذاع صيت الحق واعْتُرف به ونُودي به عبر العصور حتى عصرنا هذا.

إذ تعتبر مسألة الحق في عصرنا المعاصر ومنذ القدم مسألة مهمة للغاية، فالحق موضوع جميع الشعوب وشغلهم الشاغل وحديث الساعة، حيث نجد ونلمس أهمية الحق وضرورة التمتع به في حياتنا اليومية، إذ لاحياة بلاحقوق، وإن التمتع بالحقوق يساوي الرغد الكريم.

يتمتع كل مواطن في أي دولة عادلة كانت أم مستبدة بجملة من الحقوق، كالحق في الحياة والحق في الحرية والحق في الكرامة وحتى الحق في تحقيق المصير، وللحفاظ على هته الحقوق جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ناصّا على بيان أهمية هته الحقوق وعلى ضرورة الحفاظ عليها، حيث أن هذا الإعلان يُعد المثال المشترك الأعلى والذي على كافة الشعوب التقّيد به و هو الأكثر تداولا وقبولا ومقبولية على نطاق عالمي، فقد جاء ليُبين في رسالته الأساسية أن لإنسان ذو قيمة وأن لكل إنسان قيمة متأصلة وله الحق في الحياة والحرية والكرامة والمساواة والعديد العديد من الحقوق الأخرى والتي هي من حقه ولايجوز لأي كان التدخل فيها أو المساس بها حتى.

كما تتصف هته الحقوق بأنها ضمانات قانونية عالمية يمكن من خلالها حماية الأفراد والمجموعات من إجراءات بعض الحكومات التي تقوم بالتدخل في الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية، وأن القانون العالمي لحقوق الإنسان يُلزم الحكومات التي تقوم بفعل أشياء معاكسة للقانون، فحقوق الإنسان عالمية لايمكن انتزاعها ولايجوز لأحد أن يحرم شخصا آخر حقا من حقوقه حتى لو لم تعترف بها قوانين بلده، فحقوق الإنسان حقوق ثابتة وليست قابلة للتصرف ووجودها من أجل أن يعيش النّاس بكرامة وحرية وأمان، وهته الحقوق هي

لجميع البشر دونما تمييز، وبغض النظر عن الدين أو الجنس أو الأصل أو اللون، فالإنسان ولد حرا وهو متساوي الحقوق كما وصفه روسو.

كما تعتبر مسألة الحق عند روسو من تحديات العصر الراهن فلسفيا وسياسيا، وهي تضع المجتمعات أمام خيارات صعبة: إما حرب داخلية بين الفئات والجماعات والتي تؤدي إلى فوضى سياسي، وبالتالي التفكك الاجتماعي، وإما الإستبداد والهيمنة والسيطرة، كما يمكننا القول أنّ فلسفة الحق التي جاء بها روسو قد قدّمت لنا حلولا للتحديات والعقبات التي تواجهنا في عصرنا هذا.

ومن هذا البحث حاولنا قدر الإمكان توضيح بعض المفاهيم الضرورية لحل مسألة الحق عند روسو وطرح أفكاره المثمرة لكيفية إرساء دعائم الحق والمناداة به، ومن خلال تفسير جديد لروسو نصل إلى جملة من الإستنتاجات أهمها:

1. الحق مفهوم وعملية ضرورية في قيام الدولة وقيام العدل بين مواطنيها، ولتكون الدولة عادلة وحقّة وجب قيام الحق والعدل فيها.
2. اما بالنسبة لتأثره الفكري فقد كان تكملة لفكر كل من سبقوه من العصور القديمة والوسطى حتى غايته، وقد عاش هو في عصر التنوير حيث ازدهر العلم والأدب والفلسفة.
3. لقد رحل روسو تاركا خلفه إرثا عظيما قُسّم على أبناءه في العصر المعاصر فكفاهم جميعا حتى أبدعوا فيه بعده.
4. لا وجود لحق بدون احترام حق الآخر، إذن فاحترام حق الآخر شرط ضروري لايمكن إغفاله في حياتنا كأفراد ومجتمعات.
5. يرى روسو أن للحق مكانة خاصة وأولية، فإرادة الخير العُظمى إرادة نابعة من الحق فالغاية العظمى في الحياة هي الخير الناتج عن الحق وهذا الخير سابق للوجود حسب اعتقاد روسو.

6. كما أن الحق نفسيا وإجتماعيا يُشير إلى حقيقة إجتماعية فالحياة بدون حقوق هي حياة بلا معنى، ولاوجود لحياة تخلو من الإعتراف بالحقوق.
7. كان "روسو" فيلسوف الحق بحق حيث أنه دعى للحق ونادى به حتى اعتبر رائد الحق بحق.

–وبناءا على هذه النتائج توصلت الباحثة من خلال دراستها للموضوع أن أهمية الحق تكمن في تنظيم وحفظ وسلامة حياتنا كشعوب ومجتمعات على اختلافنا، وذلك لا يتم إلا من خلال حفظ هته الحقوق والإعتراف بها وكذا المناداة بها على مستوى جميع الأصعدة، وخصوصا على الصعيد العالمي، ووضع ميثاق عالمي يناشدنا دوما بإحترام الحقوق سواء أقرتها القوانين الدولية أم لم تقررها.

وفي نهاية بحثنا هذا ومن خلال دراستنا للفلسفة الروسوية نجد أنه ومن الضروري تناولنا لهته الفلسفة ومن شتى جوانبها والتي يمكن أن تنبثق عنها موضوعات للدراسة مستقبلا:

1.الإرادة العامّة من منظور روسوي.
2.الدّولة في فلسفة جان جاك روسو.
3.نظرية الحق الروسوية بين النظرية والتطبيق.
4.روسو وأنظمة الحكم.

والله ولي التوفيق.

قائمة

المصادر والمراجع

1.قائمة المصادر:

1) القرآن الكريم.
2) السنة النبوية الشريفة.
3) الدستور.
4) جان جاك روسو، اعترافات، تر: حلمي، ج2، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، 2003.
5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، ط6، بيروت–لبنان، 1995.
6) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، 2011.
7) جان جاك روسو، إميل أو في تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر.
8) جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين الناس، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة–مصر، 2012.
9) جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وأسسه بين البشر، تر: بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، 2009.

2. قائمة المراجع:

أ: المراجع باللغة العربية

1) إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية: مشكلات فلسفية، دار الطباعة الحديثة، ط2، القاهرة، 1963.

2) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935.

3) آرسطو، دعوة للفلسفة(بروتريبتيقوس)، تر: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.

4) ألبير نصري نادر، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، ط2، بيروت–لبنان، 1936.

5) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

6) إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1985.

7) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة، للطباعة والنشر، لبنان–بيروت.

8) أندري كريستون، جان جاك روسو(حياته–فلسفته–منتخبات)، تر: نبيه صقر، منشورات عويدات، ط4، بيروت، 1988.

9) إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، القاهرة، 1952.

10) برنار غروتويزت، فلسفة الثورة الفرنسية، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1982.

11) بيتر كاونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، ط6، لبنان، 2007.

12) بيير بورديو، الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هايدغر، تر: سعيد العليمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة–مصر، 2005.

13) توماس هوبز، الفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حبيب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2011.

14) جون لوك، الحكم المدني، تر: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت–لبنان، 1959.

15) جان بول سارتر، دافيد روسيه جيرار روزنتال، محاورات في السياسة، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، 1963.

16) جمال البنّة، نظرية العدل في الفكر الأوروبي والإسلامي، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر.

17) جورج اهرنبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، تر: علي حاكم صالح وحسن كاظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، 2008.

18) جون ديوي، الحرية والثقافة، تر: أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995.

19) جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، تر: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية.

19) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، 2005.

20) خالد الماجري، ضوابط الحقوق والحريات تعليق على الفصل 49 من الدستور التونسي، المؤسسة الدولية والديمقراطية والإنتخابات، تونس، 2017.

21) روبرت ووكلر، روسو مقدمة قصيرة جدا، تر: أحمد الرّوبي، دار هنداوي، القاهرة،2015.

22) زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة للنشر، القاهرة، 1936.

23) ساهر رافع، سقراط، ساهر رافع، دار المواهب، الجزائر، 2013.

24) عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، الجزائر.

25) عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ذات السلاسل، الكويت.

26) علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، دار ومكتبة عدنان، ط1، بغداد، 2015.

27) كرستوفراوت أندزجي كليموفكسي، كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مجلس الأعلى للثقافة، القاهرة–مصر، 2002.

28) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، القهرة–مصر، 2012.

29) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1936.

30) لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1992.

31) ليوشتراوس جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسيسة من من جون لوك إلى هايدغر، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ج2، 2005.

32) ليوشتراوس وكروبسي جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

33) محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدّين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق،1999.

34) محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت–لبنان.

35) محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، مجلة القبة للأبحاث والنشر، بيروت–لبنان، 2008.

36) محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

37) محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق، 2010.

38) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة–مصر، 1999.

39) مفيد شهاب، دراسات في حقوق الإنسان، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ودوره في ترسيخ قيم حقوق الإنسان وحريّاته الأساسية، الهيئة العامّة للإستعلامات، مصر–القاهرة.

40) ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي (الحقوق الطبيعية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 1986.

41) نجيب المستكاوي، جان جاك روسو(حياته–مؤلفاته–غرامياته)، دار الشروق، بيروت، 1989.

42) هيغل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت–لبنان، 2007.

43) ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة روسو والثورة، تر: فؤاد أندراوس، ج1، بيروت–لبنان.

44) ويل ديورانت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، ط6، بيروت–لبنان، 1988.

ب. المراجع باللغة الأجنبية:

Henri levy bruhl. sociologie du droit.p.u.f. paris.1942.

3.المجلات:

1) برارديي نعيمة، تكنولوجيا الإتصال والفضاء العمومي، هابرماس الديمقراطية والفضاء العمومي.
2) برقاي جمال وطاهير رياض، الحالة الطبيعية عند جان جاك روسو، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، جامعة الجزائر 2 وجامعة قاصدي مرباح، المجلة 9، العدد 2، الجزائر، 2021.
3) بن حيدة محمد، مكانة الحق في الحياة الخاصة في ظل التعديل الدستوري 01-16، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، العدد العاشر، جوان 2018، المجلد العاشر.
4) بيارن مالكفيك، الحق والديمقراطية: العودة نحو المقاربة الإجرائية لهابرماس، تر: جواق سمير وشوار سندس، العدد 13، ربيع 2021.
5) دينيس لويد، فكرة القانون، تر: سليم الصويص، عالم المعرفة، العدد 47.
6) ريم أيوب محمد، حقوق الإنسان لدى أبرز مفكري العقد الاجتماعي، مجلة آداب الرافدين، العدد الرابع والسبعون، جامعة الموصل، العراق، كلية الآداب، 2018.
7) سارة صبّار ومصطفى كيحل، التأصيل الفلسفي للمواطنة الفعلية "جان جاك روسو"، مجلة آفاق علمية، المجلد 12، العدد 3، جامعة باجي مختار، الجزائر.
8) عبير سهام مهدي، الأسس والمنطلقات الفكرية الديمقراطية التشاورية عند يورغن هابرماس، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، المجلة السياسية والدولية.

9) عدنان ملجم زهير عمران، تطور الفكر السياسي عند قدامى اليونان حتى أفلاطون مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مجلد 36، العدد 5، 2014.

10) علي محمد إسبر، الحرية الإنسانية في منظور مارتن هايدغر، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، المجلد 36، العدد 3، 2020.

12) محمد سبيلا، مدارات فلسفية الفلسفة الحديثة ومفهوم حقوق الإنسان.

13) يسار أحمد، مفهوم الفلسفة السياسية عند إيمانويل كانط، مجلة الآداب، العدد الخامس، الجامعة العراقية، كلية الآداب.

4. الموسوعات والمعاجم:

أ. الموسوعات:

1) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، المجلد الأول، ط2، بيروت–لبنان، 2001.

2) الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، المجلد الثالث، صيدا–بيروت، 2010.

ب. المعاجم:

1) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة–مصر، 1983.

2) جلال الدّين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، بيروت–لبنان، 1982.

4) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة، ط3، بيروت–لبنان.

5) رحيم رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، الدليل الفلسفي الشامل، دار المحجة البيضاء للنشر والتوزيع، ج2، بيروت–لبنان، 2013.

6) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، 2007.

5. الأطاريح:

7) طيبي ميلود، التصور الفلسفي لنظرية العقد الاجتماعي–روسو أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة دوكتوراه في الفلسفة، جامعة الجزائر2 ، 2017.

8) عابد نورة، مفهوم الحق في الفلسفة المعاصر–هابرماس أنموذجا، رسالة لنيل شهادة دوكتوراه، جامعة وهران2، 2017.

6. المواقع الالكترونية:

1) محمد أندلسي، الفلسفة السياسية: تصور هيغل السياسي، https://guelma.yoo7.com

الملخص:

توصلت دراستنا الموسومة بالحق في فلسفة جان جاك روسو الى ان مسألة الحق من بين أهم المسائل الجوهرية بالنسبة للمجتمعات الحديثة والمعاصرة على اختلاف تطور نمّوها السّياسي والاجتماعي، وقد حظيت ولازالت تحظى باهتمام الفلاسفة والمفكرين والسّاسة والباحثين، وهنا يحظر لنا جان جاك روسو كنموذج لفيلسوف كان له الأثر البالغ في العديد من الأعمال على غرار الثورة الفرنسية 1789.

الكلمات المفتاحية:

روسو، الحق، الفلسفة السياسية، العدالة، الحق الطبيعي، الثورة الفرنسية.

Abstract :

Our study entitled “The Right in the philosophi of Jean-jacques Rousseau” concludes that the issue of rights is one of the fundamental issues for modern and contemporary societeies, regardless of their polical and social devlepment. This topic continues to attract the attention of philosophers, thinkers, politicians, and researchers. Jean-jacques Rousseau is considered a prominent philosopher whose ideas have hade a significant impact on various works, including the French revolution of 1789.

Keywords :

Rousseau, the right, political philosophi, justice, natural right, the french revolution