Natural Rights and Social Contract Theory

Assist. Prof. Dr. Sarbast Nabi
Koya university - College of education
sarbast.nabi@koyauniversity.org

DOI: https://doi.org/10.31973/aj.v2i141.3757

Abstract:
What unites the philosophers of Natural Truth is their proposition of the same question: What is the origin of society? Also, their approach to the question through the same means of the state of nature and the social contract. In a sense, most thinkers and philosophers of the seventeenth and eighteenth centuries can be counted as philosophers of the Social Contract and thus philosophers of Natural Truth. Perhaps the prevalence of the concepts of natural rights in parallel with the Social Contract theory and its entrenchment in the classical political literature was more like a setback of the feudal system's political beliefs and its belief in a social hierarchy, inherited privileges and disparity among human beings. From this point, the concept of 'natural rights' gained formulation in the context of the emergence and development of the Social Contract Theory.
Natural rights arise from the very nature of the human being. Therefore, it is given that there should be a recognition that all human beings have equal rights as long as they share one nature. The mere fact that a person is a human being is the common denominator among all individuals; therefore, it means that rights on equal basis with all other people. It concerns human beings at every time and place, regardless of their position, gender, religion or identity, or any other emerging features. It is independent of moral specifications and man-made laws. It precedes institutions in the logical sense, not historical, because it is based on human beings' very nature before their involvement in political society. Human nature precedes social and moral transformations, which come as additions to it. However, it does not change it, and it provides a solid cognitive and ontological basis to the concept of truth.

Keywords: natural rights, human rights, natural law, social contract, natural state, social state.

الحقوق الطبيعية ونظرية العقد الاجتماعي

أم.د. سربست نبي
أستاذ الفلسفة السياسية، جامعة كويه
كلية التربية، كردستان العراق

(مُلَخَّصُ البَحث)

إن ما يوحّد فلاسفة **الحق الطبيعي**، هو طرحهم لنفس المسألة: ما هو أصل المجتمع؟ وحلّها بنفس الوسائل حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي. وبمعنى من المعاني يمكن عدّ معظم المفكرين والفلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر فلاسفة العقد الاجتماعي وبالتالي فلاسفة الحق الطبيعي. ولعل شيوع مفاهيم الحقوق الطبيعية بالتوازي مع نظرية العقد الاجتماعي ورسوخها في الأدبيات السياسية الكلاسيكية، كان أشبه بانقلاب في العقائد السياسية الخاصة بالنظام الإقطاعي، وإيمانه بالتراتبية الاجتماعية والامتيازات المتوارثة والتفاوت بين البشر. من هنا اكتسب مفهوم **(الحقوق الطبيعية)** صياغته في سياق نشوء نظرية **(العقد الاجتماعي)** وتطورها.

تنبثق الحقوق الطبيعية من طبيعة الإنسان بالذات. ويترتب على هذا الإقرار تساوي جميع البشر في الحقوق طالما وأنهم يشتركون في طبيعة واحدة. إن مجرد كون الإنسان إنساناً، وهو القاسم المشترك بين جميع الأفراد، فهذا يعني إنه موضوع للحق على قدم المساواة مع جميع الناس الآخرين. إنها تخصّ الإنسان في كل زمان ومكان بصرف النظر عن مكانته أو جنسه، دينه أو هويته، أو أيّة سمات طارئة أخرى. فهي مستقلة عن المواصفات الأخلاقية والقوانين الوضعية، وسابقة على المؤسسات بالمعنى المنطقي، لا التاريخي، لأنها قائمة في طبيعة الإنسان بالذات قبل انخراطه في الاجتماع السياسي. إن **الطبيعة البشرية** سابقة على التحولات الاجتماعية والأخلاقية، التي تأتي كمحمولات لاحقة عليها ولا تغيّر فيها، وهي التي تمنح مفهوم الحق أساسه المتين معرفيّاً وأنطولوجياً.

الكلمات مفتاحية: الحقوق الطبيعية، حقوق الإنسان، القانون الطبيعي، العقد الاجتماعي، الحالة الطبيعية، الحالة الاجتماعية.

مقدمة:

شهدت العقود الأولى من القرن السابع عشر سباقاً زمنياً حافلاً بالتحرر الفكري والفلسفي من هيمنة الخطاب السكولائي واللاهوتي، مثّلت البدايات الجريئة الأولى لعَلْمَنة النظرية السياسية. هنا شرع الفلاسفة بالبحث عن أسس القيم السياسية والفلسفية ومفاهيمها في طبيعة الإنسان بالذات بصرف النظر عن تعاليم السماء ووصاياه. ومن السهولة بمكان ملاحظة السياق الفلسفي الحافل بالتنظير النوعي والعميق، الذي جعل من مفاهيم الحق الطبيعي والعقد سائدة في القرن السابع عشر، سائغة ومقبولة. إن البحث في تلك الحقوق لا يستقل بأيّ حال عن تلك التقاليد الفكرية لنظرية العقد الاجتماعي **Social Contract** التي حددت الإطار النظري لمقولات الحق وسوّغتها. ومن جانب آخر يتضح لنا أن فكرة الحق هذه تتصل(بالرؤيا الميتافيزيقية الشاملة للطبيعة في ذلك العصر. وتنطلق من وعي الإنسان وشعوره بالانسجام الكلي مع الطبيعة بصفته فرداً ينتمي إلى هذا الكل الطبيعي. أي الحياة في الطبيعة ومع الطبيعة.... وهو على هذا النحو يجسد إنسانيته الحقّة، ويوافق العقل)(غروتويزن، ١٩٧٠، ١٩٦٤)

أكد فلاسفة الحق إن الطبيعة البشرية سابقة على التحولات الاجتماعية والأخلاقية، التي تأتي كمحمولات لاحقة عليها ولا تغيّر فيها، وهي التي تمنح مفهوم الحق أساسه المتين معرفيّاً وأنطولوجياً، ومن هنا تنبثق الحقوق الطبيعية، أي من طبيعة الإنسان بالذات. ويترتب على هذا الإقرار تساوي جميع البشر في الحقوق طالما أنهم يشتركون في طبيعة واحدة. إن مجرد كون الإنسان إنساناً، وهو القاسم المشترك بين جميع الأفراد، فهذا يعني أنه موضوع للحق على قدم المساواة مع جميع الناس. إنها الحقوق التي تخصّ الإنسان في كل زمان ومكان بصرف النظر عن مكانته أو جنسه، دينه أو هويته، أو أيّة سمات طارئة أخرى. فهي مستقلة عن المواصفات الأخلاقية والقوانين الوضعية، وسابقة على المؤسسات بالمعنى المنطقي، لا التاريخي، لأنها قائمة في طبيعة الإنسان بالذات قبل انخراطه في الاجتماع السياسي. بهذا المعنى يعرّف **سيمونز Simmons** الحقوق الطبيعية بأنها(تلك الحقوق، التي يمكن أن يحوزها الأشخاص في **حالة الطبيعة** بصورة مستقلة عن أيّة مؤسسة قانونية أو سياسية، أو عن أيّ اعتراف بها أو فرضها بالقوّة...)(**انظر**: بيتر، ٢٠١٥، ٥٨)

إن شيوع مفاهيم **الحقوق الطبيعية** بالتوازي مع نظرية العقد الاجتماعي ورسوخها في الأدبيات السياسية الكلاسيكية، كان أشبه بانقلاب في العقائد السياسية الخاصة بالنظام الإقطاعي، وإيمانه بالتراتبية الاجتماعية والامتيازات المتوارثة والتفاوت بين البشر. فهذه النظرية، حتى حين مهدت للاستبداد وسوّغته وأفضت إلى تبرير الحكم المطلق، كما كان الحال عند **هوبز Hobbs** مثّلت تعبيراً عن نظام اجتماعي وقوى جديدة في طور الولادة

وأفول أخرى. إذ بشّرت بالعقائد البورجوازية وأفكارها، التي افترضت أن الذوات الاجتماعية هي التي تصنع تاريخها عبر أدوارها المتكافئة، على الأقل نظرياً، وبصرف النظر عن مكانتها، أو دون أن تأخذ بالحسبان الأوضاع التي يتمتع بها بعض الأفراد بموجب مصادفات تاريخية على حساب الآخرين. وما يجدر بالتنويه هنا، إن **هوبز** الذي يُشار عادة إليه بصفته مدافعاً حقيقياً عن السلطة المطلقة، لم يكن الإخلاص للسلطة الملكية المطلقة أو الحق الإلهي هو الدافع الرئيس لديه، إنما فعل ذلك انطلاقاً من إيمانه بمصلحة الأفراد وضمان حقوقهم الطبيعية في الحياة والأمان، وللخروج من حالة(الفوضى الذئبية) التي تطغى في ظلّ غياب مثل تلك السلطة، حيث ينتفي السلام، ويصبح كلّ البشر في حالة حرب ضد الكل.

هكذا اكتسب مفهوم(**الحقوق الطبيعية**) صياغته في سياق نشوء نظرية(**العقد الاجتماعي**) وتطورها. وبمعنى من المعاني يمكن عدّ معظم المفكرين والفلاسفة في القرنين السابع والثامن عشر فلاسفة **العقد الاجتماعي** وفلاسفة **الحق الطبيعي**. وكما يشير **التوسير Althusser** فإن جميع هؤلاء طرحوا السؤال ذاته حول أصل المجتمع ومصدر الحقوق الطبيعية، ووجدوا الحلّ في فرضية الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي، وإن تباينت تصوراتهم بشأن الحالة الطبيعية(إن ما يوحّد فلاسفة الحق الطبيعي، هو طرحهم لنفس المسألة: ما هو أصل المجتمع؟ وحلّها بنفس الوسائل حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي)(التوسير، ١٩٨١، ١٧)

تثير مسألة نشوء وتطور مفهوم الحقوق الطبيعية وعلاقته بنظرية العقد الاجتماعي جملة إشكاليات علائقية يحاول البحث من خلال هذه المقاربة الفلسفية، بحثاً وتقصياً وتحليلاً، فهم تطور منظومة حقوق الإنسان في الفكر الأوروبي والعالمي في العصر الحديث. كيف برّر فلاسفة الحق الطبيعي للإنسان الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية في الحالة المدنية أو الاجتماعية؟ ماهي علاقة الحقوق الطبيعية بالقانون الطبيعي؟ كيف تمّ تجريد مفهوم الحقوق الطبيعية وفكّ سحرّ اللاهوت عنه؟ هل وظيفة العقد الاجتماعي هي فقط حماية تلك الحقوق لدى الإنسان، أم الارتقاء بها أيضاً؟ ما هو الواقعي والافتراضي(المنطقي) في مفهوم العقد وطبيعته؟ هل تعدّ منظومة حقوق الإنسان، الحديثة والمعاصرة، مجرد نتيجة منطقية وتعبيراً سياسياً عن تلك الحقوق الطبيعية، التي افترضها فلاسفة الحقوق الطبيعية؟ الجدل والطابع العلائقي بين منظومتي حقوق الإنسان وحقوق المواطن، بين الحقوق المدنية والحقوق السياسية في الدولة الحديثة. هذه التساؤلات وغيرها هي ما يسعى البحث للتصدي لها في السياق التالي.

أولاً- الروّاد المؤسسون:

التيّار الذي خطّ نظريات **العقد** في العصر الحديث يؤرّخ بمفكرين أسهما بعمق في علمنة مفهومي **العقد والحقوق الطبيعية** ويبدأ بالألماني **يوهان الثوسيوس Althusias (١٥٥٧-١٦٣٨)م** والهولندي **هوغو غروتيوس Hugo d. G. Grotius (١٥٨٣-١٦٤٥)م** اللذين حملا تصوراً مختلفاً عن آراء مفكري الأزمنة الوسيطة، حيث حظيت آراؤهما باهتمام نقدي بالغ لدى أخلافهما(**هوبز، لوك، روسو**). فهؤلاء جميعاً اعتقدوا أن أصل المجتمع يكمن في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، التي تترجمها فكرة العقد الاجتماعي على مستوى التصور. ومن ثم لم تعد هنالك أية حاجة إلى مبدأ سماوي أو إلهي لتفسير نشوء المجتمع والنظم وتبريرهما.

وظيفياً كان العقد الاجتماعي بمنزلة المحالة التي أمكن تأسيس المجتمعات المدنية بوساطتها ومنظومة الحقوق الطبيعية، ومن ثم جرى التخلي عنها. وبعبارة أخرى كان الجسر الذي أمّن العبور من حالة انعدام المجتمع(اللامجتمع) إلى المجتمع المدني، وهذه الخطوة عنت في السياق التاريخي الانتقال من الحقوق الطبيعية غير المضمونة إلى **حقوق الإنسان** المعززة بضمانات قانونية.

صيغت مفاهيم الحق الجديدة وتمّ تصوّرها انطلاقاً من مفاهيم الحق الرومانية القديمة، التي استوفت الشروط اللازمة لمفاهيم الحق الخاصة. ولم تنشأ هناك ضرورة لابتكار فكرة أو تصوّر جديد عن **المُلكية**، مثلاً، الموجودة أصلاً في الحقوق الرومانية. فلم(يكن يقتضي الأمر سوى أن يشمل هذا الحق جميع الأفراد، حيث لم تكن الحقوق الرومانية تخصّ به إلا عدداً قليلاً من المواطنين من قبل. وحين كان الأمر يستلزم تنظيم العلاقات بين المالكين الأحرار، فإن الحقوق الرومانية هي التي كانت تقدم من جديد فكرة العقد في نطاق الرضى الحر. وكذلك الحال مع فكرة المساواة)(غروتويزن، ١٩٧٠، ١٨٠) فقد كان ممكناً أن يشمل مفهوم حق المساواة جميع الناس سواء بسواء ويغدو صالحاً للتطبيق، ولا يقتصر على الرومان وحدهم.

من هذا الموقع المرجعي أكّد **الثوسيوس** في كتابه" **السياسة** "على فكرة **عقد تأسيس السلطة**، وفي ضوء تلك التجربة، حاول تطبيق مبادئها على واقع عصره. فقال بضرورة وجود سلطة واحدة غير مجزأة وذات سيادة في كل مجتمع، لكن ما اكترث به أساساً هو لجم أي اندفاع محتمل للهيئة الحاكمة نحو الطغيان، أو انتهاك التزاماتها نحو العقد. فالسلطة لا تكون مشروعة إلا بإرادة الأمة، ومنها تستمد بقاءها. والأمة لا تحتفظ في نفسها بجميع الحقوق، التي لم تتنازل عنها صراحة فحسب، وإنما أيضاً بمعايير العدل والحق. إن الغرض

من إنشاء السلطة هو صيانة تلك الحقوق والمحافظة عليها، وبموجب ذلك يحكم الحكام كممثلين للشعب، وحالما يخلّون بهذا الشرط من العقد فإن الأمة تكفّ عن طاعتهم.

كان دأب **الثوسيوس** هو تأسيس السياسة كعلم مستقل وتحريرها من سلطة اللاهوت، وبخلاف **بودان J. Bodin** اهتمّ بفصلها عن اللاهوت(وعدّ نفسه متحدثاً في السياسة، لا اللاهوت، ومنظّراً في مفهوم الحق، لا الواجبات الدينية أو الوصايا)(كوينتين، ٢٠١٢، ٥٦) وبالمثل، طالما كان اللاهوت عقبة أمام نشوء علم السياسة، باتت ألوهية السلطة هي العقبة الرئيسة أمام تشكيل الدولة بالمعنى الحديث(وهي ألوهية كانت مطروحة بصورة قبلية، فالسلطة كانت إلهية إذ ذاك بحيث إن مسألة السلطة هي نفسها كانت مسألة علاقتها بالله)(شاتليه ، ١٩٩٧،ج٢، ٣٠٢) وباسم الله كانت تبرر ممارستها.

أحلّ **غروتيوس** مفهوم الحق محلّ الألوهية، بحيث أصبحت مسألة السلطة وشرعيتها مسألة علاقتها بالحق. فالحقوق هي التي تؤسس للسلطة وبأسمها تُمارس السيادة. وفي هذا السياق تعدّ آراء غروتيوس في الحقوق الطبيعية المصدر أو النسب الأبعد لمفهوم **حقوق الإنسان** في العصر الحديث، إذ سعى إلى استخلاص مفهوم شامل للحق الطبيعي، ذي طابع كوني، يصلح لكل زمان ومكان.

على نحو ما، نعود مع غروتيوس إلى المفاهيم ما قبل المسيحية عن القانون الطبيعي، فهذا القانون الطبيعي ينشأ عن مبادئ كامنة في الطبيعة البشرية ذاتها، ولهذا هو ثابت وكلي كالطبيعة البشرية. والطبيعة البشرية بهذا الحسبان هي التي تقدم هذا الأساس العملي لمفهوم الحق. فمن جانب أول استلهم غروتيوس فكرة القانون الطبيعي من الرواقيين بصورة غير مباشرة، عبر اللاهوت المسيحي بعد أن عمد إلى عزلها وتجريدها من مرجعيتها اللاهوتية. حيث أراد بذلك الفصل بين المجال السياسي والقانوني من جهة ومجال المرجعية الدينية للمفهوم من جهة أخرى. إن تأسيس القانون الطبيعي بصورة مستقلة عن اللاهوت المسيحي يسوّغ من تطبيق القانون الدولي على الكلّ وبذا يغدو صالحاً لجميع البشر. وبما أن العقل هو الصفة والعنصر المشترك بين الجنس البشري كله، وأن هذا المبدأ العقلاني يفترض نظاماً عقلانياً في الشؤون البشرية والدنيوية، فإن هذا النظام الذي يمكن استنباطه بالعقل يجب أن يسود ويكون صالحاً في كلّ مكان. وبناءً على ذلك صار ممكناً صياغة نظام قانوني طبيعي على أساس عقلاني، يكون صالحاً للجنس البشري كلّه ويطبق بمعزل عن طبيعة إيماننا بوجود الإله المسيحي من عدمه.

من جانب آخر استعاد غروتيوس تصوّر الثوسيوس عن العقد الاجتماعي وطوّره باتجاه نقض نظرية الحكم المطلق ومظهرها الاستبدادي لدى **ميكافيللي Machiavelli** و**بودان** استناداً إلى فكرة الحق الطبيعي، بصفتها منظومة مبادئ قبلية سابقة على أي وضع أو

تنظيم اجتماعي، وهي حقوق عامة وكليّة. هكذا اكتشف غروتيوس، بصورة مبكرة فكرة أن الحقوق تعني البشر جميعاً وقابلة للتطبيق على كل أفراد الجنس البشري ولا تقتصر على بلد واحد بعينه أو فئة معينة. إنها حقوق مملوكة ذاتيّاً ويمكن إدراكها بمعزل عن وصايا السماء، وبمقدور الناس جميعا استخدامها لإرساء حياة اجتماعية تعاقدية.

في هذا السياق يلاحظ أن مفهوم الحق الطبيعي أخذ يتكامل مع مفهوم العقد الاجتماعي على يد غروتيوس، إلى الدرجة التي لا يمكن أن نتصور فكاكاً بينهما. إن فضله قائم هنا بالذات، في **علمنة مفهوم الحق**، فهو لم يكترث كثيراً بالغيبيات والتصورات اللاهوتية عن الحق، فقد حرره بإخضاعه للوضوح والبداهة الرياضيين، مؤكداً الطابع العقلاني للقانون الطبيعي.

انطلاقاً من هذا الموقف اعتبر **شتراوس Strauss** غروتيوس(المبشّر الأول لفكرة الحقوق الذاتية، التي تؤكد على أن الشخص يمتلك حقوقاً ذاتية بصفته موجود بشريّ، بصرف النظر عن الصفات الأخرى المحمولة عليه.)(ليو، جوزيف، ٢٠٠٥، ٥٦٢) هذا الإقرار يشكّل قطيعة مع التراث اللاهوتي عن القانون الطبيعي، الذي كان يتخذ من مرجعية ماورائية ماهية للقانون الطبيعي وتبرره بها.

لقد أسّس غروتيوس نظريته في الطبيعة البشرية على بداهات عقلية تقوم على وعيّ الذات بكينونتها الخاصة، تتمثل في ملكية الجسد، التملك الخاص(إن كون الإنسان مالكاً لجسده الخاص سيصبح مبدأ حقوقياً، وعليه ستقوم، شيئاً فشيئاً، تبريرات المُلكية عامة..... من يكن سيّد جسده يكن سيّد العمل الذي يقدمه بهذا الجسد، أي سيد منتجات هذا الجسد، وبالتالي سيّد تلك المنتجات التي لا يستهلكها مباشرة.. الخ)(شاتيليه،١٩٩٧، ج٣، ٣٦-٣٧) وهذا المبدأ الأولي هو الذي يؤسس لبداهة الحق لديه.

سيظل غروتيوس المفكر، الذي أصبحت العلمانية لديه هي الأفق الأيديولوجي لمفهوم الحق، وقد منح أساساً دنيوياً جديداً لنشوء المجتمع المدني والسلطة. إن القانون الطبيعي الذي كان يعدّ، فيما سبق، تجلياً للعقل الإلهي(بات الآن دون نسب شرعي، ومجرداً من أصوله المقدسة. والسلطة التي كانت إلهية، إذ ذاك، بحيث إن مسألة السلطة هي نفسها كانت مسألة علاقتها بالله... الحال لن يعود المبدأ الإلهي عائقاً في وجه ممارسة السلطة...)(شاتيليه، ١٩٩٧،ج٢، ٣٠٢)

ثانياً- من اللفياثان Leviathan إلى الإرادة العامة

تعدّ الفترة الممتدة بين ظهور كتاب هوبز(**اللفياثان**)(١٦٥١)م وكتاب **روسو Rousseau**(**العقد الاجتماعي**)(١٧٦٢)م عصر ازدهار مذهب العقد الاجتماعي، وهو العصر الذي ثبتت فيه دعائم القانون الطبيعي والحق، الذي يوجد دائماً وراء مذهب العقد

الاجتماعي ويقبع خلف شيوعه. وقد عززت(فكرة العقد من قناعة بديلة هي أن الإرادة، لا القوة، هي أساس الحكم، وأن الحق، لا القوة، هو الذي يؤسس لكل مجتمع سياسي أو نظام)(باركر، د.ت، ٦)

اتحد فلاسفة **العقد** حول قناعة مشتركة هي أن النظام الاجتماعي يخلقه الأفراد الذين يخضعون لسلطة ما(**اللفياثان)** أو(**إرادة عامة)** يسوّغها ذلك العقد. وهذا النظام يناط به ضمان الحقوق الطبيعية للأفراد. على هذا المنوالّ جرى تحرير شرعية السلطة والمجتمع من الوصايا ومن الأوامر فوق الطبيعية، التي هيمنت على ثقافة الأزمنة السابقة، من خلال التأكيد على أن هنالك أصلاً إنسانياً ومصطنعاً لكل نظام اجتماعي، ومن هنا فهو قابل للتغيير في كل أوان.

ينطوي العقد على ضرورة منطقية وفلسفية راسخة، قادت إلى تقويض الأسس الفلسفية والأيديولوجية، التي قامت عليها الأنظمة **الهيراركية**(التراتبية الاجتماعية) الخالدة بتلك الوصايا، التي رأت أن التفاوت بين البشر، في المكانة والحقوق، كان أمراً طبيعياً. من هنا مضى **هوبز** إلى التأكيد على أن جذر هذا الاعتقاد بالتفاوت بين البشر يمتد إلى **الاعتقاد الأرسطي** القائل بأن الإنسان اجتماعي بطبعه. وهذا الاعتقاد قائم بدوره على **مصادرة الحالة الإغريقية**، التي تفيد في أن حالة التفاوت بين البشر هي كذلك حالة طبيعية. وإن انعدام التمييز بين الحالة الطبيعية وحالة الاجتماع المدني، لدى **أرسطو**، هو مصدر هذا الضلال بشأن اللامساواة الطبيعية، الذي شاع بإطلاق.

كان ظهور كتاب(**اللفياثان)** برهاناً على أنه لايمكن ضمان الحقوق الطبيعية دون عقد اجتماعي يؤسس لسلطة قوية، تحميها وترعاها. وقد أحلّ **هوبز** الدوافع الأنانية الطبيعية محل الخطيئة والفساد بوصفهما سبب اغتراب الجنس البشري وتحوله نحو الدولة.

انتقد هوبز نظرية العقد لدى الثوسيوس وغروتيوس التي افترضت إمكان وجود مجتمع مدني منظم، ضامن للحقوق الطبيعية، دون وجود سلطة الدولة. وفي الأصل فقد افترض **(حالة الطبيعية) الحالة الذئبية**، كأداة نظرية، فرضية، ليسوغ بها الانتقال إلى المجتمع المدني. إذ إن الفوضى الشاملة التي تتسم بغياب أي قانون ناظم للعلاقات بين الأفراد، أي حالة حرب الكلّ ضد الكلّ، التي تسود هنا هي التي تدفع بالأفراد للبحث عن خلاص لهم لضمان حقوقهم الطبيعية.

إن الغرض الأساس للإنسان في حالة الطبيعة هي المحافظة على الذات. تلك هي المصادرة الأولى التي يستنبط منها **هوبز** مبدأ الحق الطبيعي، ويعني به حرّية كل إنسان في استعمال قدرته على هواه ليحافظ على حياته. فهذا الحق الذي لا حدّ له يستند إلى قدرة الفرد الطبيعية، وعلى تقديره للوسائل الأنسب لتحقيق تلك الغاية، دون الاكتراث بمصالح الآخرين،

يقول(إن الحق الطبيعي **Jus Naturale** هو حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته، والحفاظ على حياته، وبالتالي في أن يفعل كل ما يرى، بحُكمه وعقله، أنه أفضل السبل لتحقيق ذلك)(هوبز، ٢٠١١، ١٣٨)

يشير هوبز إلى أربعة حقوق أساسية يطلق عليها اسم الحقوق الطبيعية تمييزاً لها عن القانون الطبيعي **Lex Naturale** وقد اهتم بهذا التمييز في معظم أعماله، ويعرّف القانون الطبيعي بأنه (هو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل وبها يُمنع الإنسان من فعل ما هو مدمّر لحياته، أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظنّ أنه يمكن أن يحفظها. فعلى الرغم من أن الذين يتكلمون عن هذا الموضوع يخلطون عادةً بين **Jus** و**Lex** أي بين الحق والقانون، غير أنه يجب التمييز بينها، لأن الحق يقوم على حرية الفعل أو عدمه، بينما القانون يحدّد ويُلزم بأحد الأمرين، لهذا يختلف القانون والحق بقدر ما يختلف الالتزام والحرية، وهم لا يصحّان معاً في موضوع واحد) (هوبز، ٢٠١١، ١٣٩) منطقياً فأن للقانون المكانة الأولى أما الحق فيترتب عليه. لكن واقعياً الحق يأتي أولاً، في حين أن القانون ليس سوى تعبير عنه وإقرار بوجوده أصلاً بصورة طبيعية، كشيء لاصق بوجود الإنسان، وما سنّ القانون سوى ممارسة لحق من الحقوق، إنها حقوق كل إنسان وموجودة لديه بالطبيعة، والعقل يُحتم علينا التسليم بها، لأنها فطرية غير مكتسبة.

يعدّ **الحق الأول**، الذي يسميه **شتراوس بـمصادرة الحق الطبيعي**، هو حق البقاء أو المحافظة على الذات، وهو الأساس الذي ينبع منه ويستنتج **هوبز** كل حق آخر. وعلى هذه المصادرة يقيم كامل فلسفته السياسية. **الحق الثاني**، يعبر عن الوسيلة، التي بها تتحقق الغاية الرئيسية، الحق الأول. فمن حق الفرد استخدام جميع الوسائل الضرورية، التي تكفل الحفاظ على ذاته. يترتب على هذين الحقين(حق الغاية وحق الوسيلة) حق ثالث، يتعلق بتقرير أنواع الوسائل الضرورية التي تكفل تحقيق الغاية. الحق الرابع والأخير هو حق الملكية أو الاستحواذ على أي شيء أجده أمامي بقدرتي الذاتية مادامت مشاعاً)(**انظر:** إمام، ١٩٨٥، ٣٣٣-٣٣٦)

إذن ليس مقدراً للأفراد أن يعيشوا وبصورة دائمة في فوضى طبيعية، العقل يكشف هنا عن التناقض، الذي تنطوي عليه تلك الحالة. فالمبدأ الذي ترتكز عليه هو حق الذات في المحافظة على ذاتها. لكن هذه البديهة، هي التي تتسبب في حرب دائمة وصراع مستميت بين البشر، وتؤدي في المحصلة إلى القضاء على الذات، أي تدمير المبدأ نفسه. يصفّق هوبز بحماسة لهذه المفارقة، التي تقود البشر للخروج من مأزقهم الطبيعي والخلاص من حالة التدمير الذاتي. وبهذا يصبح مفهوماً لِمَ ينبغي على الأفراد أن يضعوا نهاية لهذه الحالة. وبأية وسيلة؟ إن، خوفنا المشترك من الموت، وأيضاً رغبتنا في الحصول على السلام والرفاه،

يدفعاننا جميعاً للبحث عن سبيل جديد للحياة المشتركة، وبتأسيس المجتمع التعاقدي نضع حداً لهذا الصراع المميت. يقول هوبز (إن الأهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلام هي الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مرفهة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله) (هوبز، ٢٠١١، ١٣٧) الخطيئة الأخلاقية، التي فسّر بها اللاهوت المسيحي على الدوام نشوء المجتمعات الإنسانية وأسبغ من خلالها مغزى على وجود الإنسان، لم تعدّ تصلح أن تكون تفسيراً مقنعاً لاستمرار الحياة الاجتماعية. هوبز بدلاً من ذلك يحاول أن يكتشف السرّ في التناقضات الملازمة لحياة الإنسان في الحالة الطبيعية. وهذا السرّ يكمن في طبيعة الإنسان المادية، ممثلة بالخطيئة العضوية الملازمة لطبيعته بالذات. إنها الرغبة في البقاء والحياة حتى لو أدت إلى تدمير حياة الآخر، إذا كان يشكّل تهديداً لاستمراري في الحياة. من هنا تنشأ الحاجة إلى سلطة عليا مخوّلة تقوم وظيفتها على ضبط الرغبات المتناحرة وتنظيمها.

يتفق **اسبينوزا B. Spinoza** مع **هوبز** في النظر إلى الإنسان بصفته كائناً طبيعياً تحرّكه الرغبة والقوة. بيد أنه ينفصل عنه في الإقرار بأنه ليست هنالك قوّة من الخارج يمكنها أن تحدّ من حقه الطبيعي في الرغبة أو تلغيه. إذ ليس الحق السياسي أو المدني سوى امتداد للحق الطبيعي، البداهة الأولى لوجود الإنسان.(**انظر:** شاتليه – دوهاميل ، ١٩٨٤، ٨٠)

يجمل **شفاليه** بوضوح أوجه الخلاف بين **اسبينوزا** وهوبز في قضايا ثلاث. الاختلاف **الأول** يكمن في أن هوبز آثر الملكية المطلقة، من بين كل أشكال الحكم، أما اسبينوزا فقد اختار الديمقراطية.. إنها النظام الأقل بُعداً عن الحرّية والمساواة الطبيعيتين، لأن كل فرد ينقل حقه الطبيعي إلى أغلبية المجتمع، الذي يشكل في حدّ ذاته جزءاً منه... أما الاختلاف **الثاني**، فيكمن في أن الحق الطبيعي لكل فرد، لدى هوبز، يختفي جذرياً في الحالة الاجتماعية.. أما عند اسبينوزا، فإن هذا الحق المنقول، يبقى حيّاً. إن الحق الطبيعي لا يندثر بأي حال، أمام التقدم نحو النظام الاجتماعي، بل يستمر في الوجود حتى من دون وساطة العقد والمؤسسات الاجتماعية التي تنشأ عنه.... الاختلاف **الأخير** يسهم في توضيح الاختلاف السابق، وفيه يبتعد اسبينوزا، مسافة أكبر عن هوبز، إنه يرى أن مراقبة الآراء والمذاهب، التي يفرضها **اللفياثان** غير مقبول للسلام، ومقابل ذلك يشدد على حرّية التفكير، فغاية الدولة الحقيقية هي تحرير الفرد من الضرورة والجهل، لا إرهابه بالخوف)(**راجع:** شفاليه،١٩٩٣،مج١، ١٦٣-١٦٥)

الخلاصة، التي ننتهي إليها مع **اسبينوزا**، تتجلى في تأكيده أهمية الحياة في المجتمع المدني، بوصفه مجتمع الحرّية والعقل، ويتحقق فيه كمال الإنسان أخلاقياً، ويؤدي به إلى أن

يكون حرّاً من تعسف الرغبات الطبيعية وضروراتها ومن الخوف المزمن الذي يسود الحالة الطبيعية.

إن البشر جميعاً يخضعون لقانون كلي، هو هذا المبدأ المحدد لنظرية الحق الطبيعي عند **اسبينوزا**، ويعني به الاستمرار في الوجود عبر الحفاظ على ذاته وكيانه بقدر ما تكون لديه القدرة على ذلك. وهو يعني بالحق الطبيعي(قوانين الطبيعة بالذات، أو قواعدها المنتجة للأشياء جميعاً، أي أنه قوة الطبيعة عينها، وعلى ذلك فإن الحق الطبيعي للطبيعة جمعاء، وبالتالي لكل فرد منها، إنما يمتد امتداد قدرة الطبيعة، وقدرة كل فرد من أفرادها. وهكذا فإن ما يفعله الإنسان وفقاً لقوانين طبيعته الشخصية، إنما يفعله وفق حق طبيعي سنّي، وإن له من الحق على الطبيعة ما يكافئ قدرته عليها)(اسبينوزا، ١٩٩٩، ٤٠-٤١)

تجدر الإشارة هنا إلى أن **اسبينوزا** يتفوق على **هوبز** في المماهاة بين الحق والقوة أو القدرة، إلى الدرجة، التي يطيح فيها بالتمييز المعهود لدى **هوبز** بين الغاية والوسيلة. فالحق الطبيعي يُحدّد لديه بالقدرة المطلقة وحرّية التصرف المطلق في سبيل حفظ كيانه، فبمقدار ما يملك كل كائن من الحق بمقدار ما تكون لديه قدرة وقوّة، وهذا هو الحق الطبيعي. إذ طالما أن الرغبة، التي لا يمكن الحدّ منها في الحالة الطبيعية، هي السلطة والمصدر الوحيد لكل تصرف والمبرر لكل سلوك بصرف النظر عن النتائج، فإن الإنسان الذي يدأب في حفظ كيانه بقدر ما له من القوة، ومن إرادة حرة، هو الذي يتمتع بهذه القدر من الحق الطبيعي.

من جانب آخر يستنتج **اسبينوزا** أن أكثر الدول حرّية هي تلك التي تعتمد قوانينها على العقل وأفضل الشرائع الدولية هي التي تؤسَّس على مبادئ العقل إذ بوسع كل امرئ فيها أن يكون حرّاً، وأن يعيش بمحض اختياره وفقاً للعقل. إن الاعتقاد بضرورة جعل العقل هو هدف الدولة وغايتها، حتمت على **اسبينوزا** الدفاع بقوة عن الدولة الديمقراطية، التي تضمن الدنو من تحقيق هذه الغاية بقدر الإمكان. إذ كلما ازداد عدد المشتركين في الحكم قلّ احتمال ظهور الرغبات اللامعقولة، وأمكن ضبط الانفعالات الفردية الهوجاء بسهولة. يومئ **اسبينوزا** هنا إلى نوعٍ من عقل جمعي معزز بإرادة أخلاقية مشتركة، يحولان دون تفشي الاستبداد الفردي.. ففي الدولة التي تكون فيها إرادة الشعب كله، لا إرادة الحاكم، هي القانون الأعلى، لا يصبح المرء عبداً إذا ما أطاع السلطة العليا، وإنما يصبح مواطناً. وعلى ذلك، فأكثر الدول تحرراً، هي تلك التي تؤسس قوانينها على العقل السليم بحيث يستطيع كل فرد فيها، إذا شاء، أن يكون حرّا)(**انظر**: زكريا، ١٩٨١، ٢٣٠)

يشرح ذلك **اسبينوزا** في عبارات جامعة بالقول(إن الشرط الذي يمكن أن يتكون به مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي، ويمكن به احترام كل عقد احتراماً تاماً. هذا الشرط هو أنه يجب على كل فرد أن يفوّض إلى مجتمع كل ما له من قدرة، بحيث

يكون عند المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شيء، أي السلطة المطلقة في إعطاء الأوامر، التي يتعين على كل فرد أن يطيعها، إما بمحض إرادته وإما خوفاً من العقاب. ويسمى نظام المجتمع الذي يتحقق على هذا النحو بالديمقراطي. فالديمقراطية هي حصيلة اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتي)(اسبينوزا، ١٩٨١، ٣٨٢-٣٨٣) المطلوب إذن، في هذه الحالة، أن يتنازل كل فرد عن حقوقه الطبيعية، لصالح سلطة عليا تستأثر بكل حق وقوة في ذاتها، تكون قادرة على إلزام الجميع باحترام عهودهم المشتركة. وهذه السلطة تمثل المجتمع بأسره وتعني إرادة الكل.

العقد، يعني قبول الجميع بإرادة مشتركة، وهو ينشئ الدولة الديمقراطية، التي يفضلها اسبينوزا، كما أسلفنا، على أنظمة الحكم الأخرى، لأنها برأيه أقرب أنظمة الحكم إلى الطبيعة، وأقلها بُعداً عن الحرّية التي تقرها الطبيعة. والغرض من العقد، ليس إقامة نظام سياسي يفرض القهر على الناس ويخضعهم لفرد مستبد، بل التحرر من الخوف بحيث يعيش كل فرد في سلام. وخضوع الفرد في هذه الحالة لا تعني تلاشي حقوقه الطبيعية، بل تعني ضمانها. ويبدو صاحب السيادة معنياً بحمايتها واحترامها، لقاء طاعة الفرد لمشيئته بمحض إرادته.

لعل أولى ملامح التمييز بين الدولة والمجتمع المدني، وبالتالي بين منظومة **حقوق الإنسان** و**حقوق المواطنة**(السياسية) نجدها لدى **جون لوك**، الذي سعى، إلى البرهان على أن السلطة اللامحدودة، غير المقيدة، من شأنها أن تقوّض المبدأ الذي جاء من أجله العقد الاجتماعي بالذات، نعني الأمن الذاتي. وأن أسس الاجتماع السياسي- المدني تكمن في العقد الذي يضمن الحقوق الطبيعية للفرد. لكن المعضلة الرئيسية بالنسبة إليه تمثلت في كيفية ضمان هذه الحقوق بمواجهة استبداد السلطة. وهنا افترق لوك عن هوبز، في تبرير مقاومة الطغيان، حيث يكمن في هذه المقاومة مبدأ الحقوق الطبيعية ويتجسد، فقد انصب(اهتمامه على رسم الحدود أمام السلطة على أرواح الناس وممتلكاتهم، بإلزامها على أن تتقيد بالقوانين الطبيعية، التي تضمن الحرية والأمن)(راندل، ١٩٦٥، ج١، ٢٩٣) وتحرص على عدم انتهاكها.

أسس لوك رؤيته للعقد على مبدأ ماديّ صريح. ومنح الحق الطبيعي تعبيراً اقتصادياً عارض به عسف السلطة السياسية. وأسبغ أهمية خاصة على مجموعة حقوق طبيعية سابقة على السياسة، بحيث تكمن شرعية المجتمع السياسي في قدرته على حماية تلك الحقوق الطبيعية وضمانها، وعلى نحو أخص **المُلكية Property**، التي باتت الآن شرطاً ضرورياً وجديداً تماماً لحياة الإنسان في المجتمع المدني. هكذا نقل **لوك** مستوى النقاش من البحث في طبيعة الدولة وأصلها، إلى مستوى البحث في أصل السلطة وشرعيتها.

وحّد لوك بين المواطنة والمُلكية، فالأخيرة برأيه شرط للاستقلال الأخلاقي والسياسي للفرد. ومن هنا بدا أن شرعية الدولة– السلطة تتمثل في قدرتها على حماية مجموعة حقوق طبيعية سابقة عليها. إن الانتقال للمجتمع المدني من خلال العقد لا ينتج حقوقا جديدة للأفراد إنما ينظم مجموعة الحقوق الطبيعية السابقة ويضمنها.

في عداد الحقوق الطبيعية، التي تحدث لوك عنها بإلحاح، ولا يمكن التنازل عنها للمجتمع، حق المُلكية، الذي يعدّه بديهة طبيعية، وواقعة أولية تترتب على وعي الفرد لذاته. وانطلاقاً من هذا الحق– بصفته **كوجيتو** سياسي– أنا أملك إذن أنا كائن– نظّم **لوك** عالماً كاملاً من التصورات السياسية، سعى من خلالها إلى تقديم رؤية جديدة للدولة قائمة على التلازم بين فكرتي **المُلكية والمواطن**. إن فكرة الملكية لهي على درجة كبيرة من المركزية على هذا الصعيد، و**لوك** يتحدث بحماسة عن حق الملكية وقداستها. وبهذا يزوّد المجتمع المدني بأساس اقتصادي موضوعي متين، يتمثل في المبدأ القائل، بأن المالكين الأحرار وحدهم المؤهلون لتشكيل العقد، وبالتالي التمتع بالمواطنية الكاملة. ويتخذ التمييز هنا، بين الحالة الطبيعية والمجتمع المدني والسياسي، دلالة خاصة ينفرد بها **لوك** على صعيد نظرية الحق الطبيعي. فالمجتمع المدني يختلف عن الطبيعة بالدولة الناجمة عن تخلي الملاكين الأصليين عن سلطتهم الطبيعية، وحين تنشأ الدولة، فإن ما ينشأ هو **كومنولث Commonwealth** مُلاكين، والسلطة المنبثقة عن ذلك، هي أولاً وأخيراً للحفاظ على هذه الملكية الخاصة.(**قارن:** شاتيليه، ١٩٩٧، ج٣، ١٦٥)

إن الهدف الرئيس من تفضيل الناس للمجتمع المدني والدخول تحت سلطة حكومة، هو المحافظة على أملاكهم وحياتهم على نحو أفضل. ففي حالة الطبيعة كانوا معرضين لبعض المصاعب، التي تهدد ملكياتهم وحياتهم، وكانت تعوزهم أمور عدة لضمان ذلك.

وبما أن الأفراد يتنازلون عن المساواة الطبيعية وحريتهم وسلطتهم، التي كانوا يتمتعون بها، إذ ينضمون إلى المجتمع ويعهدون بها إليه ليتصرف بها الشارع(فلا يعقل، من وجهة نظر **لوك**، أن تمتد سلطة الحكم الذي نصبه المجتمع إلى أبعد مما يقتضيه الخير العام، وكذلك ينبغي لها أن تقيه شرّ المساوئ، التي تجعل الطور الطبيعي محفوفاً بالمخاطر والمصاعب، لأن من يرتضي تغيير وضعه، إنما يفعل ذلك حرصاً على المحافظة على ذاته وأملاكه على وجه أكمل)(لوك، ١٩٥٩، ٢١٥)

من جانبه رأى **جان جاك روسو** إن من شأن تأسيس المجتمع المدني على العقد أن يحقق التزاما شرعيّا يتضمن تنازل الفرد عن شخصه وحقوقه الطبيعية ووضعها تحت سلطة **(الإرادة العامة)** التي تقوم بدورها بسن شرائع تضمن حرية الأفراد ومساواتهم أمام تلك السلطة.

تنطلق مصادرة روسو المضادة من إقراره بأن(الإنسان كان حرّاً، إلا أنه أصبح مكبلاً بالأغلال في كل مكان)(روسو، ١٩٧٣، ٣٥) فالعبودية لم تك حالته منذ الأزل. بهذا يردّ على **الموسوعيين**، الذين كانوا يقولون إن حالة الإنسان الطبيعية هي حالة عبودية وشقاء، وهذا يعدّ نوعاً من المصادرة على المطلوب، ويشكّل مأزقاً فكرياً ومنطقياً وجد أولاً عند هوبز. الذي أدخل الكثير من الأهواء والرغبات الشريرة في الإنسان هي ليست طبيعية، بقدر ما هي من صنع المجتمع الحديث. كذلك ذهب **أرسطو**، كما تمت الإشارة من قبل، في اعتقاده أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة، وإنما ولد بعضهم ليكونوا سادة وولد آخرون ليكونوا عبيداً.

يصف روسو الحالة الطبيعية بأوضح العبارات في **أصل التفاوت**.. فهو ينوّه(بأن الناس وهم في حالة الطبيعة إذ لم يكن بينهم أي نوع من العلاقات الأخلاقية والأدبية، أو الواجبات، لم يكن ممكناً أن يكونوا صالحين ولا طالحين ولا كان لديهم فضائل أو رذائل....إنه في هذه الحالة حائز للفضيلة الطبيعية الوحيدة، ويعني بها **الرأفة**، التي تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة...هذا المبدأ الأخير القائم على طيبة طبيعية، مبدأ، أقل كمالاً، ولكنه قد يكون أكثر نفعاً من السابق، وهو: اعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحق من الأضرار بغيرك) (**انظر**: روسو، ١٩٧٢، ٦٣-٦٨) تلكم هي حالة الإنسان الطبيعية. إنه الإنسان، الذي لم يعد ممكناً أن نعرفه تاريخياً، لأنه تحول وتلاشى منذ ما قبل التاريخ.

يُقصي روسو عن نظريته في العقد الاجتماعي كل بقايا التصور التراتبي الوراثي للبشر. فالإرادات المتساوية طبيعياً هي التي تصنع العقد، لكن على قاعدة إقرار نوع جديد من التفاوت، ألا وهو التفاوت الاجتماعي- الاقتصادي. إن هذا التفاوت هو الذي يقود إلى تأسيس نظام سياسي ومجتمع بوساطة عقد تصنعه إرادات متكافئة. **روسو** يميز إذن بين اللامساواة الطبيعية، الناجمة عن تباين الأفراد بالولادة، وبين التفاوت الاجتماعي الذي نشأ بنشوء الملكية الخاصة، من هنا لا يولي أهمية للتفاوت الطبيعي. إن نشوء المُلكية هو الذي يكرّس التحول التاريخي الحاسم نحو العقد، ويفضي إلى تأسيس السلطة العامة. لقد وجد روسو في المُلكية الأساس الراسخ للنظام الاجتماعي، وهي تبدو، كما اعتقد(أهم في عدد من النواحي حتى من الحرّية، لذا يتعين حماية المُلكية في المجتمع المدني من كل اعتداء يستهدفها)(فولغين، ١٩٨١، ٢٠٩)

بموازاة افترض روسو أنه وجد حلاً من شأنه أن يمتص التعارض الشائع لدى منظري العقد بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية. وهذا الحلّ، الذي اكتسب تعبيراً عنه في مفهوم **الإرادة العامة General Will** لا يفتقر إلى الشرعية الأخلاقية، التي تقول بأن الخير العام للمجتمع يزوّد كل فرد بشعور داخلي عميق مُجَتْمع بالواجب الأخلاقي. إنه

الترجمة السياسية للخير المشترك، الذي يمكن للمواطنين من خلاله تحويل مصالحهم الفردية إلى قواعد عامة للسلوك.

والحق أن المجتمع حين يبدو معنياً بحاجات كل فرد فيه، فإنه يتعين على الجميع أن يُخضِعوا مصلحتهم الفردية لخدمة المصلحة العامة. لكن هذه النظرية لا تلخص كامل رؤية **روسو** في **الإرادة العامة**. فقد رأى الفرد حين يخضع مصلحته الفردية للمصلحة العامة، إنما يخدم مصلحته بالذات، وهو حين ينصاع للمشيئة العامة، إنما ينصاع لمشيئته الذاتية الحرّة، لا لأي مشيئة فردية أخرى. وهو إذ يهب نفسه للجميع، لا يهب نفسه لأحد. ولهذا السبب توقع في **العقد الاجتماعي** أن المواطن الذي سيرفض الانصياع للمشيئة العامة، ستكرهه على ذلك السلطة السائدة، **سيُرغم على أن يكون حراً** في تعبيره الصريح والمعهود عنه.

على هذا النحو ارتكز تصوّر روسو على تحديد بيّن للخير العام، الذي تمثله الإرادة العامة. فهذه توحّد في ذاتها الإرادة الخاصة بإرادة المجموع، وهي التي تشرّع، ووحدها تهدف بالضرورة إلى مصلحة الجميع، بحيث تعبر عن مجتمع من المواطنين الموحَدي الإرادة والمصالح، وتضمن في آن المساواة بين الأفراد في نطاق الجماعة، فيكون لجميع المشتركين في العقد حقوقاً متكافئة.

إن المساواة التي يتحدث عنها روسو، تبدو وثيقة الصلة بالحرّية، التي عدّها لوك وثيقة الصلة بحق الملكية. الحرّية حسب روسو(مختلفة جداً عن هذه الأخيرة ومستقلة عنها، وهي ثانياً تعني التضامن الاجتماعي، في الوقت الذي عنى بها لوك وعي الخصوصية الفردية، وحرّية عمل أي عقد. لكن روسو عدّ سيادة الشعب والخضوع للإرادة العامة أكبر ضمانة لها، فلا يكون الفرد حرّاً إلا في الـ" **دولة– المدينة**" وبها)(**انظر:** توشار، ١٩٨٤، ج٢، ٧٤)

يبقى الفرد حرّاً إذن، ولكن الحرّية التي يتمتع بها هنا، هي ليست حرّية أنانية لا تكترث إلا بمصالحها الخاصة ولا تفعل إلا ما تعزز هذه المصلحة، إنها حرّية يمكن عدّ حرّية المجموع شرطاً لها. حيث تتساوى عندها جميع الإرادات الفردية وتتطلع إلى خير الجميع وتتعالى عليها، وهذا هو اكتشاف روسو الكبير في تقدير **هيغل**. لكن الترجمة العملية لمثل هذه القناعة تفيد بأن روسو، وبخلاف معظم منظري القانون والحقوق الطبيعيين، اعتقد أن حقوق المواطن هي التي تؤسس لحقوق الإنسان، فالإنسان لا وجود له خارج المجتمع الذي يمنحه الحقوق. وفي حين أن مؤيدي القانون والحق الطبيعيين، كانوا يؤكدون على الأسبقية الأنطولوجية للإنسان على المواطن، وبالتالي يؤكدون حرّية الفرد، كان أنصار حقوق المواطن يمنحون الأولويّة للتنظيم الاجتماعي.(**انظر:** دومنيك، كريستيان، ٢٠١٦، ٣٣)

ثالثاً- حقوق الإنسان والمواطن.

- **من دولة المدينة إلى حقوق الهنود**

ليست الديمقراطية الاكتشاف الوحيد الذي ينسب لليونان، إنما أيضاً مبدأ المواطنة، الذي بموجبه تمّ تمييز السكان وتنظيم حقوقهم وعلاقاتهم في المدن اليونانية. فقد اشتهر اليونان بهذا التنظيم في العصر الكلاسيكي حين ترسخت قواعد **دولة المدينة Polis** إلى الدرجة التي طبعت الفكر اليوناني بطابعها. ومن المهم الإشارة، إلى أن عبارة المواطنية **Politeia** كانت تعني، حينئذ، الجسم السياسي ودستور الدولة في آن. ومفاد ذلك أن لا وجود للدولة إلا عبر المواطن ولا وجود للمواطن إلا من خلال الدولة، كما لا وجود للسياسة إلا في نطاق دولة المدينة، التي لا يمكنها أن تكون من دون سياسة.

ضمن إطار الرؤية الإغريقية كان المواطن، وحده دون غيره، إنساناً كاملاً، ولا تعدّ السياسة بالنسبة إليه نشاطاً غير طبيعي، منفصلاً عن المجالات الأخرى، السياسة كانت جوهر الكينونة الإنسانية، وهي لم تكن منفصلة عن دوائر الوجود الإنساني الأخرى، إنها في تعريف مستوحى من **أرسطو**(ممارسة الـ **Polis** التي باتت وعياً لذاتها)(فرانسيس، ١٩٩٤، ٧) وهذا يعني أن كينونة الفرد كإنسان خاص لم تتحقق تماماً إلا بوجوده ككائن سياسي، ومواطنٍ عضوٍ في دولة المدينة. وهو بالمقابل لم يجد فيها كياناً غريباً عن حقيقته الذاتية، بل كانت تلك تمثل امتداداً منسجماً وطبيعياً لذاته. وهكذا لم ينفصل الوجود الخاص للفرد كإنسان عن وجوده العمومي كائناً سياسياً. وبعبارات **هيغلية**، فإن دولة المدينة كانت هي بالفعل المكان الأمثل الذي يشعر فيه الإنسان أنه ليس بغريب عن ذاته، ويحيا ذاته العميقة على أنها غير مختلفة جذريّاً عن ذاته كمواطن عادي.

تتجلى محدودية التصور الإغريقي لمفهوم المواطنة قبل كل شيء على الصعيد الداخلي. ففي داخل دولة- المدينة، كان شطرٌ واسع من السكان محروماً من المواطنة الكاملة ومن حق المساهمة السياسية، ومن ثم كان المواطنون الذين يشكلون الشعب الأثيني لا يمثلون سوى نخبة أقلية ضمن عدد ضخم من السكان العبيد، الذين أُقصوا. إن وجود العدد الهائل من السكان العبيد، لا يمكن إلا أن يكون له الأثر على الناحيتين الأيديولوجية والعملية، يدعم الاستغلال بوضوح ويسوّغ الحرب، كما عبر عن ذلك **أرسطو** بفظاظة وعدّ العبيد(مجرد أدوات حيّة للإنتاج) والسخرة وليسوا بشراً. إن حرمان العبيد من المواطنة وحقوقها، كان طبيعياً، من هذا المنظور، بعد أن جُردوا من إنسانيتهم. وكانت النساء، والأجانب المقيمون، والدخلاء إلى جانب العبيد، مستثنين أيضاً من المواطنة وحقوقها. وفي الأصل، فإن هذا يعكس قصوراً نظرياً للمفهوم الإغريقي الجزئي عن الإنسان أيضاً، وهو ما يتضح على صعيد نظرة الإغريق إلى الشعوب الأخرى.

أما على الصعيد الخارجي، فقد حالت النزعة المركزية لدى الأثينيين دون الاعتراف بالاستحقاقات الكونية لحقوق الإنسان والمواطن، سواء كانت هذه الحقوق إنسانية أو سياسية، فالحرّية أو المساواة، التي تحدث عنها مفكرو أثينا لم تكن حقاً صفة تعني أيّ عضو في الجنس البشري، خارج حدود المجتمع الأثيني ذاته، إنها تخصّ فقط مواطن دولة– المدينة، وليس أيّ فرد فيها أو خارجها. هذا الأمر كان بديهيّاً لدى **اللوغوس** السياسي الإغريقي. فالفكر السياسي اليوناني افترض مسبقاً تماهياً، لا يقبل انفصالاً، بين المواطن والإنسان، حيث كان اليوناني هو مواطن لأنه وحده إنسان أساساً، وهو إنسان كامل، لأنه مواطن في دولة المدينة.

هيمن التصوّر الكنسي في صيغته **الأوغسطينية**، عن الطبيعة والإنسان، على ثقافة العصر الوسيط، الذي اتكأ على اعتقاد بأن الإنسان مخلوق مطبوع بالخطيئة، وبأن حياة هذا الإنسان في هذا العالم هي مجرد معاناة للتخلصّ من أدران تلك الخطيئة الأزلية، ومن ثم فإن أيّة مطالبة بحقوق بشرية طبيعية في هذه الحياة تعدّ مروقاً. ضمن هذا السياق التاريخي فقد تلاشى مفهوم **المواطن** أمام هيمنة مفهوم **الرعية الصالحة**، التي يؤلف الإيمان المسيحي القويم حقيقتها. لقد كانت المجتمعات الدينية في العصر الوسيط، في الغالب، مجتمعات دون دولة، وكانت الحياة السياسية فيها غير مستقلة عن الحياة الاجتماعية والدينية.

بإزاء هذا التصور اللاهوتي كان لابدّ من استعادة مفهوم الإنسان الواقعي وإثبات حقوقه. وكما يشير المؤرخون، فقد أتاح كتاب(**حقوق الهنود**) لـ **فرنسيسكو دي فيتوريا Vitoria (١٤٨٠–١٥٤٦**)م مناقشة هذه المسألة للمرة الأولى. إذ حدث مع فتح أمريكا أن وجد الغزاة الإسبان أنفسهم إزاء السؤال التالي، هل يحقّ لهم، بصفتهم مسيحيين، دون غيرهم، الحق في الملكية والحرّية في استرقاق الآخرين، والتعامل بتلك الطريقة الشائنة في استعبادهم، وانتزاع ملكياتهم؟ وهل يستحق الوثني وغير المسيحي تلك الحقوق؟ بقول آخر: هل للهنود حقوقٌ بوصفهم بشراً ووثنيين؟ في حدود ما كان ممكناً تاريخياً، فقد بدا موقف **فيتوريا** ملتبساً. إذ عدّ الهنود، من جهة أولى، عبيداً بالطبيعة وغير مؤهلين كي يسودوا على أنفسهم. وبرر للإسبان، في الوقت نفسه، استخدام القسوة والعنف بهدف نشر المسيحية بين السكان الاصليين عنوة في حال رفضهم اعتناق الدين الجديد. إلا أنه وبالمقابل أكّد على(كون الهنود بشراً، وإن كانوا غير مؤمنين أو وثنيين، فإن ذلك يضمن لهم حقوقاً)(شاتيليه ١٩٩٧،ج٣، ٢٧)

اعترض الراهب **الدومنيكي لاس كازاس B. las Casas** الذي عينه **شارلمان** عام **١٥١٦** مدعياً عاماً للهنود، على آراء **فيتوريا** بشأن استخدام العنف ضد الهنود، وطالب بضرورة الاعتراف بهم(كبشر مكتملي البشرية)(شاتيليه ١٩٩٧،ج٣، ٢٧) رغم وثنيتهم. فقد

كان لاس كازاس مؤمناً بالحقوق الطبيعية لجميع البشر بصرف النظر عن معتقداتهم. ذلك أن للبشر طبيعة واحدة تصدر عنها حقوق عامة وشاملة، فكون المرء يونانيّاً أو رومانيّاً، مسيحيّاً أو وثنيّاً، لا تثبت حقوقاً له أو تنفيها عنه، لأنها سابقة على تلك الانتماءات أو الهويّات، ولا تتأثر بها. ومن هنا فإن الملكية حق طبيعي للإنسان، وليس للمسيحي من امتياز على الوثني بهذا الحق، ولا يمكن بالتالي رفض حق الهنود بالتملك لمجرد أنهم يجهلون العقيدة القويمة ولا يؤمنون بها.

إن مدلول هذه البرهة التاريخية يشير إلى بداية التحرر من المفهوم السابق عن(الإنسان) ومغزى وجوده، باتجاه استرداد البشرية لوحدتها الطبيعية، التي بددت لمصلحة السماء في العصر الوسيط. وهذا الموقف جوهري بالنسبة للنظريات السياسية والاجتماعية والمذاهب والفلسفات، التي ستستطيع لاحقاً أن تنتج، في ضوئها، خطاباً في الحق والاجتماع المدني، يؤكد أن الحقوق الطبيعية للإنسان، هي مصدر جميع الحقوق المدنية والسياسية الأخرى، التي تقوم عليها وتؤسَّس بها. وقد ورثت معظم الدساتير المتمدنة، في العالم الحديث والمعاصر، تركة هذه الفلسفة، فحقوق الإنسان هي جملة الحقوق الطبيعية النابعة من طبيعة الإنسان واللصيقة بها، التي تظل موجودة لدى كل إنسان حتى وإن لم يمارسها. إنّ عدم ممارسته لحقّ ما لا يلغي وجود هذا الحق في شيء، وحسب الكائن أن يكون إنساناً كيما تكون له تلك الحقوق(وبما أنه لا يمكن لأي إنسان أن يكون إنساناً أكثر من سواه أو أقل، وبما أن صفته كإنسان لا يمكن استعارتها أو التخلي عنها، فإن كل فرد يحمل في ذاته حقه كإنسان، وهذا الحق هو واحد لجميع الناس)(غروتويزن، ١٩٧٠، ١٦١)

- **إعلان آب ١٧٨٩الحقوق الإنسان والمواطن**

لم يهتم معظم مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر بالتمييز بين الإنسان والمواطن. وقد قاد ذلك إلى تقويض(المصدّات) أو الحواجز المحتملة التي تحدّ من تعسف السلطة واستبدادها. بخلاف هؤلاء شرع المدافعون عن استقلال المجتمع المدني يعلنون رفضهم لهذا الخلط وتأكيد التمييز بوضوح بين الحقوق الطبيعية للإنسان، التي ينبغي أن تصُونها السلطة السياسية وتحترمها، وبين الحقوق السياسية للمواطن بوصفه عضواً في المجتمع السياسي. إن تجارب القهر السياسي والاستبداد قادت العديد إلى الدفاع عن الإنسان ضد المواطن، وبموازاة ذلك المجتمع المدني بمواجهة الدولة.

منذ القرن الثامن عشر وتالياً انقلب التصور، الذي عهدناه عند فلاسفة العقد، حيث اختلطت فكرة الإنسان بالمواطن وتماهى المجتمع المدني بالدولة. من هنا فقد اهتم فلاسفة القرن التاسع عشر، بالتمييز بين المفهومين انطلاقاً من **إعلان الثورة الفرنسية للحقوق،** الذي انحاز إلى مفهوم الإنسان وحقوقه الطبيعية بمعزل عن وجوده في زمان أو مكان

محددين. وأعلن مجموعة مبادئ كلية وحقائق تصلح لكل الأزمنة والأمكنة، كانت غايته هي حماية تلك الحقوق تجاه الدولة ووضع حدّ لمصادرتها. فقد نشأت قناعة مشتركة بأن(حقوق الإنسان سابقة على نشأة المجتمع، وبالتالي لا يستطيع المجتمع استعمالها لخدمة غاياته، فهي وجدت للإنسان وليس للمجتمع... لأنها سابقة على وجود المجتمع والدولة معاً، في حين أن حقوق المواطن هي تلك التي يكتسبها الفرد داخل مجتمع ما، ولايمكن تصوّر وجودها إلا بعد قيام المجتمعات السياسية. وفي المحصلة حقوق المواطن هي النتيجة الطبيعية لحقوق الإنسان)(مجذوب، د.ت، ٤٧)

ومن هنا وجد التمييز بين مفهومي الإنسان والمواطن تعبيره السياسي والحقوقي للمرة الأولى في **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** الفرنسي عقب ثورة **١٧٨٩م** وأخذت فكرة المواطنة بمعناها الحديث، كشرط للحرّية والمساواة، تكتسب دلالتها الحقيقية في إطار الدولة.

بالمقابل أكدت **مقدمة الإعلان** على سموّ حقوق الإنسان وتفوقها، بوصفها حقوقاً مقدسة شاملة وغير قابلة للتصرف تحت طائلة فقدان الكائن لصفته الإنسانية. أما حقوق المواطن فهي تلك الحقوق التي يكتسبها الفرد بوجوده في مجتمع سياسي منظم وكنتيجة لحقوقه الطبيعية، فلا وجود لها من دون وجود مجتمع سياسي. وبموجب هذا الإيمان العميق بمرجعية حقوق الإنسان(لم تعدّ الدولة في الإعلان غاية بحدّ ذاتها، فلا غاية أو مبرر لوجودها سوى المحافظة على حريّة التمتع بالحقوق لأجل المواطنين، فإذا أخلت بهذا الواجب يقاومون استبدادها، كما تشير المادة الثانية من الإعلان)(البير، ١٩٨٩، ١٥٩)

يشكل" إعلان حقوق الإنسان والمواطن" مع مبدأ سيادة القانون وجهين للعملية الديمقراطية. وقد دلّت مقدمة وثيقة آب ١٧٨٩م على تفوّق الحقوق الفردية، وعلى إعلاء مكانتها، بوصفها حقوق الإنسان الطبيعية المقدسة وغير القابلة للتصرف، وبرهنت على أن تلك الحقوق هي أسمى من أي نظام سياسي، فهي قيم شاملة تختبر جدارة أي نظام سياسي بمدى استجابته لها، لهذا يتعين ضمان تلك الحقوق وصيانتها عبر مجموعة ضوابط تقاوم أي اعتداء عليها من قبل السلطة السياسية. إذ نصّ إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام ١٧٨٩ بوضوح على أن(هدف كل تجمع سياسي هو حفظ الحقوق الطبيعية للإنسان، ولا يجوز المسّ بها... وبمقتضى وجهة النظر هذه، تستمد السلطة السياسية شرعيتها ومبرر وجودها من الطبيعة الداخلية للأفراد وقدرتهم على خلق مجتمع من خلال الرضا والقبول بها(هانت، ٢٠١٢، ٢٧)

تعدّ وثيقة(**إعلان آب ١٧٨٩م**) قاعدة حقوقية وسياسية وفلسفية وتأسيسية شاملة للوائح والمواثيق الإنسانية التي أُشهرت فيما بعد. ومعلوم أن لافاييت **La Fayette** هو الذي قدّم في يوليو ١٧٨٩ مشروع" **إعلان حقوق الإنسان الطبيعية**" وقد تمّ قبول مذكرة لافاييت في

١٤ تموز من السنة نفسها. وفيما بعد تمت صياغة الإعلان نفسه على مدار الجلسات الممتدة من ٢٠ إلى ٢٦ أوغست من سنة ١٧٨٩)(ماتون، ١٩٩٩، ٧) وثمة ملاحظة تاريخية يجدر التنويه بها في هذا السياق تؤكد على أن مصطلح(**حق الإنسان** ظهر للمرة الأولى في اللغة الفرنسية عام ١٧٦٣ بمعنى مماثل لـ **الحق الطبيعي** لكن لم يشع استخدامه. في الوقت الذي ظلّ فيه المتحدثون بالإنكليزية يؤثرون استخدام مصطلح الحقوق الطبيعية طيلة القرن الثامن عشر)(هانت، ٢٠١٢، ٢١)

ينطوي مدلول الإنسان، من حيث هو ذات الحق وبرهان وجوده، على رفض للاستبداد والعبودية، بصفته كائناً حرّاً بطبيعته(فالبشر يولدون أحراراً ومتساوين)، ويضمن الإعلان في مادته **الثانية** الحق الدائم في مقاومة الاضطهاد والعبودية. إن حرّيتي المطلقة التي أحملها في ذاتي تحول دون قبولي بالعبودية، وبالمقابل تحملني على الاعتراف للآخر بهذا الحق، إلا أن هذه الحرّية الطبيعية لا يمكنها أن تتحقق بصورة واقعية إلا بوجود القوانين التي تكفلها وتصونها، أي بوجودي مواطناً في الدولة، حينها أغدو موضوعاً للحق. وبهذا لا أخضع لإرادة غريبة عن إرادتي الذاتية، فكوني موضوعاً للحق، أي مواطناً، يعني ممارستي لإرادتي الذاتية الحرّة على نحو واقعي. ومن هنا نستنتج مغزى القناعة السائدة، أن لا حرّية واقعية بغياب القانون، وحيث لا يوجد قانون يسود التعسف والطغيان. إن ما هو صحيح، من هذا المنظور، أن الحرّية الطبيعية الكامنة فيّ وكذلك المساواة لا يمكنهما أن يتعيّنا واقعياً إلا في المجتمع، وفي ظل قانون ناظم وسائد، فعندما أؤكد حريتي فإن ذلك يكون بوجود مجتمع مدني موازٍ لوجود الدولة السياسية، وهذا ما يمكن أن نستقرئه أولاً من موضوعة حقوق الإنسان والمواطن.

تستهدف مبادئ الإعلان ومواده الإنسان والمواطن معاً، دون تمييز في أكثر الأحيان. لكن بالإمكان أن نستنبط تمييزاً بين حقوق الإنسان وبين حقوق المواطن بالاستناد إلى أهدافها. ومن هنا يبدو الغرض من حقوق الإنسان، هو وضع حدّ لمصادرة حرّية الإنسان في التملك والتفكير والاعتقاد والتعبير ووقف أيّ عدوان محتمل على حياته من قبل أيّ كان. إنها أيضاً الحقوق التي تهدف إلى حماية الفرد من تعسف سلطة الدولة وتجاوزاتها.

كذلك ترتكز حقوق الإنسان على مبادئ فلسفية وأخلاقية، عامة وشاملة، لحماية الإنسان وشخصه وضميره من كل استبداد محتمل أو طغيان. وهي تحمل ضماناتها في ذاتها، إذ ليس علينا أن نبحث عن شرعيتها في الماضي أو نبررها بالحاضر، بل في الطبيعة، فهي تصدر عن طبيعة الإنسان، وتنبثق عن وجوده بالذات. ولهذا كله لا يمكن إبطالها أو التنازل عنها، مادام الإنسان عاجزاً عن التنازل عن إنسانيته بالذات، حتى لو شاء

ذلك، فالإنسان يظل إنساناً على الرغم من ذلك، وبالتالي لا يمكنه أن يتخلى عن تلك الحقوق الطبيعية التي تخصّه.

لكن الفرد الإنسان لا يوجد في المجتمع المدني فحسب، إنه بموازاة ذلك عضو في الدولة، وبهذا الحسبان هو مواطن. فالمواطنة هي الصفة العمومية التي يكتسبها الإنسان بانخراطه في الحياة السياسية العامة ومساهمته فيها، وهي تقتضي قبل كل شيء وجود تنظيم سياسي، أي دولة. وعليه تشير حقوق المواطن إلى حق المساهمة في إدارة المجتمع السياسي بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وبينما تعدّ حقوق الإنسان طبيعية، شاملة وغير مكتسبة، فإن الأخيرة تعدّ مكتسبة يمكن التنازل أو التخلي عنها، وهي ترتبط بوجود الإنسان في كيان وزمان سياسيين معينين.

كانت **وثيقة آب**(١٧٨٩) أول وثيقة رسمية عممت مفهوم المواطنة، بالمعنى الحديث. وكلمة مواطن **Citoyen** في اللغة الفرنسية تعرّف من خلال اشتقاقها اللغوي فهي تصدر عن كلمة **Civitias** اللاتينية، المعادلة إلى حدّ ما لكلمة **Polis** اليونانية، أي دولة– المدينة كوحدة سياسية مستقلة(**انظر**: بيلو، ١٩٨٣، ١٠) وقد أسبغت الوثيقة هذه الدلالة على مفهوم المواطن، بأن ربطته بمفهوم الدولة. وبموازاة ذلك أكدت حقوق المواطن بجملة تدابير ضرورية تمكّنه من المشاركة في إدارة الشؤون العامة وتتيح له حرّية الخيارات السياسية، من قبيل حق المواطن في أن ينتخِب وينتخَب. وهذه الحقوق هي في المحصلة ضمانة لحقوقه كإنسان ومترتبة عليها.

ما هي إذن هذه الحقوق الطبيعية؟ تؤكد المادة الأولى من الإعلان أن(البشر يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق ويبقون كذلك)(انظر: مجذوب، د.ت، ١٩٨) في حين تشير المادة الثانية إلى أن هدف كل تجمع سياسي هو الحفاظ على تلك الحقوق، التي يضاف إليها حق الملكية وحق الأمن، ومقاومة الطغيان.

الحرّية والمساواة هما الحقان الأساسيان للإنسان، ولما كانت الطبيعة الإنسانية واحدة لدى البشر، أي أنهم يشتركون في إنسانيتهم على نحو متكافئ، فإن الحقوق المترتبة عليها هي واحدة أيضاً، إنهم يولدون متساوين في تلك الحقوق. ويجب أن يظل البشر كذلك أحراراً ومتساوين حتى بوجودهم في الجسم السياسي، الذي يجب أن يضمن هذين الحقّين ويحافظ عليهما، فلا يجوز أن يحرم الإنسان من حريته، كما لا يجوز الإخلال بالمساواة سواء بموجب أي نوع من الامتيازات. وبمقتضى هذا الوضع، يتعين على السلطة العامة ألاّ تتدخل في دائرة المساواة الطبيعية هذه أو تخلّ بها. ولهذا انطوت الوثيقة على ضرورات مقيّدة لسلوك سلطة الدولة حتى تضمن تحقق الهدف الذي وجدت من أجله أصلاً، وتحدّ من إساءة استخدام نفوذها. إن تحقيق الحرّية لا ينفصل عن المساواة، فإذا لم يتساو البشر في قدراتهم

وفي خياراتهم السياسية، فلا يمكن الحديث عن حرّية حقيقية، والأخيرة لا تتحقق في النهاية إلا بوجود مساواة، إذ من الممكن للبشر أن يتساووا دون أن يكونوا أحراراً، لكن يتعذر علينا القول بأنهم أحرارٌ من دون أن يكونوا متساوين.

يؤكد الإنسان حريته السياسية حين يطرح نفسه كمواطن، والمجتمع السياسي مطلوب لتفتحها. ثم أن اللجوء إلى الأخير ليس سوى ذلك الفعل الذي به يضمن الإنسان حقه في مقاومة القهر والطغيان وتأكيد حريته ومساواته مع الآخرين بوساطة القانون. والمساواة السياسية، التي تعدّ شرطاً لا غنى عنها للمساهمة السياسية، تعتمد في هذا السياق على قدرة الفرد وحريته في مناقشة القضايا العامة والمشاركة في تقريرها بوصفه مواطناً، وإلا استحالت السلطة إلى مجرد مؤسسة قمع تستخدم لإعلاء مصالح خاصة وتكريسها، وبالتالي إلى أداة لسلب الحريات. من هنا يبدو لنا أن مجرد التأكيد على(طبيعية الحقوق وتساويها وعالميتها ليست كافية تماماً، إذ إن حقوق الإنسان تصبح ذات مغزى ودلالة عندما يكون لها مضمون سياسي. فهي ليست حقوقاً للبشر في البرية، بل هي حقوق للبشر تحت مظلة المجتمع. وهي ليست حقوقاً للبشر في مقابل حقوق إلهية.... بل هي حقوق للبشر بعضهم إزاء بعض، ومن ثم هي حقوق مكفولة في العالم السياسي العلماني، حتى وإن أطلقت عليه صفة" مقدسة" في مقابل حقوق إلهية) (هانت، ٢٠١٢، ٢٠) إلى جانب أنها تتطلب من أصحابها مشاركة فعالة في الحياة السياسية وفي تقرير مصائرهم في الدولة.

هكذا نقترب تدريجياً من فكرة المواطنة التي تشترط الدولة، وتتجه لا إلى إلغاء الإنسان وحقوقه، وإنما إلى تكريس دوره عبر الارتقاء به إلى مستوى آخر. فنحن حينما نتحدث عن المواطن وحقوقه، إنما نعني بذلك، في أحد الأوجه، أنْسَنة المجتمع السياسي، وحينما نعدّ وجود المجتمع المدني دائرة لممارسة الحقوق الطبيعية للإنسان، إنما نعترف بطريقة أخرى بأن الشرعية السياسية للدولة هي ما يجب أن تؤسس عليها وتستمد منها.

يرتبط مفهوم الحرّية في الإعلان ارتباطاً وثيقاً بمفهوم **المُلكية**، مثلما كان الحال عند جون لوك، وتمنح الوثيقة حق الملكية الأهمية الثالثة بعد مفهومي الحرّية والمساواة، إذ خصصت له المادة /١٧/التي تقول(لما كانت الملكية حقاً مصوناً ومقدساً، فلا يمكن أن يحرم منها أحد إلا إذا اقتضت الضرورة العامة المثبتة قانونياً ذلك وبصورة واضحة وبشرط التعويض العادل والمسبق)(مجذوب، د.ت، ٢٠٠)

وكما سبقت الإشارة، فإن فلسفة الحق الطبيعي تؤكد على واقعة بدهية هي أن الفرد مالك لشخصه الخاص، وهذا هو المظهر الأول لاستقلاله ولحريته. فالقول(بأني مالك لجسدي الخاص، يعني بناء تصور للإنسان، لكرامته، كما يعني جعل المالك شخصاً أخلاقياً: إنه التعرّف في هذه(الأنا) على شخص أخلاقي. فبما أن الملكية تعرّفني بوصفي(

أنا)، فهي تعرّف، في الوقت عينه، كل البشر بوصفهم ملاكين، أي بوصفهم أشخاصاً. نحن، إذن، أمام مجتمع أشخاص أخلاقيين يساوي فيه، كل شخص أي شخص آخر.... فلا يمكن أن أحرم من إنسانيتي لأني أملك، على الأقل، شيئاً هو نفسي، ولا يستطيع أحد أن يتملك، ضد إرادتي، هذه الملكية الأصلية التي تتأكد، بها، أناي حيال آخر، ومساواتي لأيّ آخر)(شاتيليه، ١٩٩٧، ج٣، ١٦٨) إن هذا التصور القابع في صميم التفسير الليبرالي للملكية هو الذي يمنحها عمقاً أخلاقياً. وهو يتعلق بالفكرة البدئية والأصلية عن المساواة في الحق، والحرّية في التصرف. إن سيادتي على نفسي وشخصي ما كانت ممكنة لو لم أكن حرّاً في التصرف بهما، ومعترفاً لي بذلك من جانب المجتمع، بالقدرة على ذلك. ومن هنا بالذات تنبثق أيضاً قدرتي السياسية على التصرف كمواطن حرّ في الدولة السياسية.

- **خاتمة**

يتواشج مفهوم الحقوق الطبيعية مع القانون الطبيعي في مفهوم الإنسان بصورة وثيقة، بحيث لا يمكن أن، نفصل بينهما حين الحديث عن أيّ منهما. لكن هذا الارتباط لا ينفي ضرورة التمييز بينهما كما تبين في البحث. فالقانون الطبيعي هو الذي يفترض قواعد ملزمة للسلوك تنسجم مع الطبيعة المشترك للبشر وتتوافق مع قيم العقل، وتتسق مع الحس البديهي المشترك للجنس البشري. ولهذا لا يمكن أن يعترض أيّ إنسان عاقل عليها. إنها ليست قوانين مجردة مع خارج عالم الإنسان أو وصايا ماورائية، لا يمكن فهم مغزاها.

كان **الرواقيون** هم أوّل من أشاروا إلى القانون الطبيعي بدلالة العدالة الطبيعة، العقلانية، التي تتوافق مع نظام الكون الطبيعي، واعتقدوا أن الفضيلة الحقيقية تكمن في العيش طبقاً لهذا النظام المطلق والأبدي، الذي يسري على جميع البشر ولا يتغير. وأثرَت آراء الفيلسوف الروماني **شيشرون Cicero** النقاشات حول القانون الطبيعي وألهمت منظومة القوانين الرومانية، التي بدورها حفّزت فلاسفة العقد الاجتماعي، لاسيما **غروتيوس،** في العودة إليها لتحرير مفاهيم الحقوق الطبيعية من التصورات اللاهوتية.

حافظ معظم فلاسفة العقد على التمييز بين القوانين الطبيعية والحقوق الطبيعية، وقدّ كرّس هوبز في كتاباته هذا التقليد ورسخه إلى أبعد حدّ، حينما نظّر بعمق لـ تسعة عشرة قانوناً للطبيعة في كتاب **اللفياثان،** وعدّ القانون الأول منها، بصورة خاصة، رافعة لتأسيس العقد الاجتماعي، وبها برر الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية. وفي هذا السياق تمكّن هوبز من تطهير العقل السياسي الحديث وتحريره من المصادرة **الأرسطية،** التي هيمنت على العقل الفلسفي لقرون طويلة واعتبرت الإنسان كائناً اجتماعياً بطبعه، وعدّ هذا المبدأ الأول لمنظومة القوانين الطبيعية السابق عليه.

انطلاقاً من هذه القطيعة المعرفية سعى هوبز إلى تعريف مفهوم القوانين الطبيعية، وأعاد تأسيسها وكرّسها في نطاق الطبيعة بالذات. ولهذا بدا يسيراً عليه أيضاً تعريف الحقوق الطبيعية، المتميزة عن الحقوق الوضعية، وتبريرها دون العودة إلى أيّة مرجعية ماورائية، وإن اختلف معه منظرو العقد تالياً(اسبينوزا، لوك، روسو.. الخ) في تقييم مكانة وأهمية تلك الحقوق وضماناتها في المجتمعين المدني والسياسي.

أتاح تراكم هذه الجهود الفكرية والنظرية في سياق صعود الطبقة البرجوازية مساءلة السلطة السياسية، بعد أن باتت دنيوية ونزعت القداسة عنها. إذ صارت شرعية وجود أيّة سلطة متعلقة بحمايتها للحقوق وضمانها. ولم تعد مسألة ممارسة السلطة تستند إلى أيّ مبدأ مقدس خارج عنها، إنما تكمن في الإرادات الصريحة التي تعاقدت على اختيارها وتخويلها، ومن ثم تحديد الصلاحيات التي لا يمكنها أن تتخطاها.

بموازاة ذلك، لم تعدّ السياسة شأناً، سماوياً أو لاهوتياً مقدساً، ولم تعد جزءاً من أسرار المعرفة المقدسة، التي تحتكرها نخبة من الكهنوت الديني وتمارسها في أماكنة خاصة تحاط بالسريّة. السياسة غدت في هذه البرهة شأناً عاماً يشارك جميع الأفراد فيها، يناقشون ويتداولون شؤوناً دنيوية وفي الأماكن العامة. من هنا أخذ التمييز بين مظهري وجود الفرد يكتسب أهميته، بموازاة الانفصال بين المجتمع المدني والسياسي. وجود الفرد بصفته كائناً– طبيعياً(إنسان) في المجتمع المدني، وبين وجوده ككائن سياسي(مواطن) في الدولة أو المجتمع السياسي. وبصورة عامة لا يكاد يظهر التمييز أو الانفصال واضحاً بين المجتمع المدني والدولة لدى فلاسفة العقد، وبالتالي بين مظهري وجود الفرد. ومن هنا غاب التمييز بين منظومتي الحقوق المدنية(الطبيعية) والسياسية إلا في مرحلة لاحقة.

مع إعلان آب الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن ١٧٨٩م اكتسبت الحقوق الطبيعية للإنسان أهميتها المرجعية والتأسيسية. مما عنى أن شرعية أيّ حقوق سياسية يكتسبها الفرد، بصفته مواطناً في دولة ما، ينبغي أن تستند إلى الحقوق الطبيعة ولا تتعارض معها. فالبشر في كل مكان وزمان يتساوون في الحقوق الطبيعية، وهي حقوق سابقة على نشوء كل المجتمعات والنظم السياسية ومبرر وجودها أصلاً، ولهذا لا يمكن لأي قانون آخر صادر من أيّة هيئة أو كيان سياسي أن ينتقص منها أو يقلل من وجاهيتها، أو يتعارض معها ويناقضها.

ثبت مصادر البحث ومراجعه

١. اسبينوزا، باروخ)١٩٩٩)، كتاب السياسة، ترجمة وتقديم جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب.
٢. اسبينوزا، باروخ(١٩٨١)، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار الطليعة.
٣. روسو، ج. جاك(١٩٧٣)، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، دار القلم.
٤. روسو، ج. جاك(١٩٧٢)، مقالة في أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع.
٥. لوك، جون(١٩٥٩)، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع.
٦. هوبز، توماس(٢٠١١)، اللفياثان، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة رضوان السيد، بيروت، دار الفارابي.
٧. إمام، إمام عبد الفتاح(١٩٨٥) ، هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
٨. زكريا، فؤاد(١٩٨١)، اسبينوزا، بيروت، دار التنوير.
٩. باركر، أرنست(د. ت)، إعداد وتقديم، فلاسفة العقد: لوك هيوم روسو، ترجمة عبدالكريم أحمد، مراجعة توفيق إسكندر، القاهرة، دار سعد للنشر بالتعاون مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب.
١٠. بيتر، تشارلز(٢٠١٥)، فكرة حقوق الإنسان، ترجمة شوقي جلال، الكويت، سلسلة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
١١. مجذوب، محمد سعيد(د.ت)، الحريات العامة وحقوق الإنسان، لبنان– طرابلس، جروس برس.
١٢. هانت، لين(٢٠١٢)، نشأة حقوق الإنسان: لمحة تاريخية، ترجمة فايقة جرجيس حنا، كلمات عربية للترجمة والنشر.
١٣. ماتون، سيلفان(١٩٩٩)، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس ترجمة محمد الهلالي، ط٢، الرباط، مطبعة امبريالي.
١٤. بيلو، روبير(١٩٨٣)، المواطن والدولة، ترجمة نهاد رضا، بيروت، العويدات للنشر.
١٥. هيتر، ديرك(٢٠٠٧)، تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة آصف ناصر و مكرم خليل، بيروت، دار الساقي.
١٦. شنابر، دومنيك، وباشولييه، كريستيان(٢٠٠٧)، ما المواطنة؟ ترجمة سونيا محمود نجا، القاهرة، المركز القومي للترجمة.
١٧. فولغين(١٩٨١)، فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي، بيروت، دار الطليعة.
١٨. غروتويزن، برنار(١٩٧٠)، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، دمشق، وزارة الثقافة.
١٩. سوبول، البير(١٩٨٩)، تاريخ الثورة الفرنسية، ترجمة جورج كوسى، بيروت، منشورات العويدات.
٢٠. التوسير، لويس(١٩٨١)، مونتسكيو: السياسة والتاريخ، ترجمة نادر ذكرى، بيروت، دار التنوير.
٢١. سكنر، كوينتين(٢٠١٢)، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، ج ٢، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٢
٢٢. شاتليه، فرانسوا(١٩٩٧)، تاريخ الأيديولوجيات، الجزء الثاني، ترجمة د. أنطون حمصي، دمشق، وزارة الثقافة.

٢٣.شاتليه، فرانسوا(١٩٩٧)، تاريخ الأيديولوجيات، الجزء الثالث، ترجمة د. أنطون حمصي، دمشق، وزارة الثقافة. شتراوس، ليو و كروبسي، جوزيف(٢٠٠٥)، الفلسفة السياسية: من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا، ج١، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
٢٤.شاتليه– دوهاميل(١٩٨٤)، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، بيروت معهد الإنماء العربي.
٢٥.شفاليه، جان ج(١٩٩٣)، تاريخ الفكر السياسي، مج١، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
٢٦.راندل، جون هيرمان(١٩٦٥)، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة د. جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، بيروت، دار الثقافة.