الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت–
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية **تخصص فلسفة عامة**

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

موسومة بـــــــ:

الدولة و السيادة في فلسفة العقد الاجتماعي

جون جاك روسو –أنموذجا–

إعداد الطالبة: إشراف الأستاذ:

– بلكرشة إيمان – بوعمود أحمد

أعضاء لجنة المناقشة

أ . حفصة طاهر ..... رئيسا

أ . بوعمود أحمد ..... مشرفا ومقررا

أ . راتية حاج ..... مناقشا

السنة الجامعية: 2017/2016م

1438/1437هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾

البقرة الآية 32

بسم الله الرحمن الرحيم

وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴿٣﴾

صدق الله العظيم

قال الشافعي رحمه الله تعالى:لو ما أنزل الله حجة على خلقه إلا هذه السورة لكفتهم.

شكر

أحمد الله تعالى على نعمه وحسن عونه، وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله صلوات ربي وسلامه عليه

بادئ ذي بدأ أتقدم بجزيل الشكر وكامل العرفان إلى الأستاذ الدكتور الفاضل بوعمود أحمد على إشرافه المميز وتوجيهاته المفيدة وملاحظاته القيمة .

كما أتقدم بالتحية والشكر إلى السادة الأساتذة والطاقم الإداري وعمال جامعة ابن خلدون على مد يد العون لي أثناء انجاز هذا العمل

دون أن ننسى المجهودات المقدمة من طرف كافة الأساتذة المدرسين والخبراء العاملين أجانب ووطنيين المؤلفين للكتب التي اعتمدتها كمراجع لإنجاز هذا الموضوع.

وأتوجه بتحية خاصة إلى شهدائنا الأبرار والى الشعب الفلسطيني حماة المسجد الأقصى والأرض المطهرة .

ولله الحمد من قبل ومن بعد

إهداء

إلى والدتي... إلى من حملتني كرها... ووضعتني كرها... إلى من أوصى بها حبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم صحبه أسأل الله لها العفو و العافية و النجاح في الدنيا و الآخرة .

إلى والدي العزيز الذي رافقني خلال سنواتي الدراسية ،أسأل الله سبحانه وتعالى أن يدخله فسيح جنانه .

إلى أخوتي و أخواتي : محمد ،إبراهيم ،أسماء ،هاجر.

إلى عائلتي الكريمة كبيرها وصغيرها .

إلى رفقاء الدرب والكرب ... إلى شركاء الفرح والقرح.

إلى زميلاتي و زملائي .

إلى شهداء وأبناء الشعب الفلسطيني ، حماة المسجد الأقصى والأرض المطهرة

أهدي هذا العمل المتواضع.

إيمان

مقدمة

يتميز الإنسان بطبعه الاجتماعي ،فالاجتماع ضروري له حتى في أبسط صوره ،فهو بحاجة إلى أن يعيش مع الآخر و ذلك من أجل تلبية متطلباته الأساسية التي تحتاج بدورها إلى توفر القوام المادي والكمال المعنوي في المجتمع الإنساني ،حيث أنه من الضروري للإنسان أن يتعاون مع بني جنسه حتى يحقق السعادة ،لكنالاجتماع البشري افرز عدة قضايا منها كيفية تنظيم المجتمع ،ومن يحكم المجتمع ويسوده ،حيث تساءل الإنسان عن القوانين والتشريعات المنظمة لذلك ،هذه الإشكاليات وغيرها أدت إلى ظهور الدولة – الدولة كظاهرة مستجدة – انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسيةلكن مفهوم كل من الدولة و السيادة لم يكن ثابتا على مر الزمن بل عرفا تطورا واضحا وجليا فنجد المجتمع اليوناني الذيسن قانونا لحسم الخلافات عن طريق التحكيم ما اعتبره البعض أول نظام عالمي في التاريخ أما من الناحية الفكرية فقد تناولتالأبحاث الفلسفية مفهوم الدولة وطرحت مشكلة السيادة ففي كتاب جمهورية أفلاطون في حوار سقراط و شقيقه "غلوكون " حيث أشار سقراط إلى أن السيادة هي تحصين الدولة ضد أدنى الأخطار الداخلية والخارجية .

وإذا نظرنا إلى مفهوم الدولة والسيادة في العصور الوسطى فنجد أن تلك الفترة قد اتسمت بسيطرة المفاهيم المسيحية باعتبارها نظاما مميزا عن الدولة واستغلت نظرية الحق الإلهي الاستبدادوإخضاع الأفراد لسلطات مستبدة كالكنيسة ، والإمبراطور والحكام المحليون من أمراء الإقطاع وقد شهدت فكرة السيادة تحولا على يد "توما الاكويني" فقد كان لأفكاره الأثر البالغ في تطور مفهوم السيادة حيث اصطبغت السلطة بصبغة مسيحية وحررتها من فكر العصر القديم ، وذلك بإهدار السلطان المطلق والتزام الحاكم بالقواعد العليا للقانون الإلهي ، و كانت هذه فكرة انتقالية نحو تأسيس السيادة على الإرادة الشعبية .

أما بالنسبة للعصر الحديث فالمجتمع فيه هو مجتمع الديمقراطية الذي يقوم على جملة من المبادئ الحرية ،المساواة ، العدالة والقانون ،كرست بدورها في جملة من تشريعات كانت بمثابة عقد اجتماعي يمثل إرادة عامة يلتزمها الجميع ،بحيث تساوي الجميع أمام هذا العقد في الحقوق و الواجبات ،فلم تعد

السلطة معه مرتبطة بحاكم يمثل العدالة الإلهية والحق الإلهي بل بات مصدر العدالةوالمساواة قانون الطبيعة البشرية .

إن من أبرز وأهم فلاسفة التنوير الذين أسسوا للدولة الحديثة و للنظام الجمهوري هو الفيلسوف والمفكر الفرنسي"جون جاك روسو (1712_1778) م "في عقده الاجتماعي واضعا الأساس التي تقوم عليه السلطة الشرعية . فجاء ليحدد بعض المفاهيم الدالة في الحكم و القانون و التشريع و غيرها من المبادئ الوضعية المعروفة ، و التي على إثرها ظهرت الدولة في عقده بوصفها شخصا معنويا متجسدا بمجموعة أنظمة ومؤسسات تعبر عن الإرادة العامة للمجتمع المدني وهذا مهما اختلفت الظروف زمانا ومكانا .

إن الحديث عن الحقوق والواجبات في جملة المبادئ التي نادى بها "جان جاك روسو" تستوقفنا عند أهم نقطة ميزت تفكيره السياسي و هي مسألة "أحقية ممارسة السيادة " التي لا يكاد يفصلها عن الإرادة العامة باعتبارها تمثل _الإرادة العامة_ بالنسبة إليه سلطة مطلقة توجه الدولة وفق هدف نظامها الذي هو الخير العام .

لقد أراد "جون جاك روسو"أن يجعل السلطة و القيادة في أيدي من يكون العامة عنهم راضيا و على فعلهم موافقا . هكذا تبلورت فكرة دولة سيادة القانون عند روسو ، دولة أنظمة و مؤسسات تعلو سلطة الحاكم و تخضع كل أفراد المجتمع لسلطانها ،دولة تقوم على الفصل بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، ومن هنا انطلقت الدعوة إلى هذه التجربة تتسرب إلى باقي بلدان العالم ، وبالتالي كان للمفكر "جان جاك روسو"الحظ الوافر و الفضل الأسمى أكثر من غيره في تغيير أوضاع أوروبا الاجتماعية و السياسية خصوصا ، وإضفاء نوع من الديناميكية و الحيوية الفكرية ، و إلى يومنا هذا يعد ولا يزال المرجعية الفكرية و الفلسفية التي ينهل منها الدارسون و المهتمون بالتنظير السياسي و غيرهم .

فهذه الثورة الفكرية الجديدة هي التي غيرت مجرى التاريخ في أوروبا و امتدت إلى غيرها من البلدان المجاورة و هذا ما أدى إلى ظهور منظمات حقوق الإنسان المعروفة في يومنا الحالي .و في ظل هذه

التطورات التاريخية لمفهوم الدولة والسيادة فضلنا أن يكون بحثنا هذا منصبا على موضوع الدولة و السيادة عند فلاسفة العقد الاجتماعي وبالأخص عند جون جاك روسو وعليه فإشكالية بحثنا هذا كانت كالتالي:

كيف تصور فلاسفة العقد الاجتماعي مفهومي الدولة و السيادة ؟وكيف تتحقق الدولة الحديثة بمنظور فلسفة العقد الاجتماعي ؟ وما هي آليات تحقيق الدولة ذات السيادة في نظر جون جاك روسو ؟وما الذي يجعل من الدولة في نظره دولة ذات سيادة؟ وكيف أصبح ينظر إلمفهومي الدولة والسيادة في الفلسفة المعاصرة ؟ خاصة في ظل العولمة ؟وما مصير الدولة والسيادة في ظل التغيرات السياسية و الاقتصادية التي يعيشها العالم اليوم؟.

لمعالجة هذه الإشكالية المطروحة كونها تتعلق بقضية سياسية مهمة لها وزنها الكبير على المستوى المحلي والعالمي قد وظفنا مناهج مختلفة ساعدتنا على فحص الفكرة و فهمها وأول هذه المناهج المستعملة **المنهج التاريخي** واستخدمنا هذا المنهج من أجل تتبع واستقراء تطور تاريخ نشأة الدولة والسيادة عبر مراحل المراحل الزمنية المختلفة مع تعقب تاريخ الفلسفات، واعتمدنا أيضا **المنهج التحليلي** من أجل استجلاء وتحليل وتوضيح الآراء والوقوف أمام القضايا الهامة والتي تساعدنا على فهم موضوعنا و مناقشته ،مع توظيفنا **المنهج النقدي** و ذلك من أجل أن يحمل نوعا من الموضوعية خاصة وأنفلسفة روسو السياسية تبقى محل خلاف من القيمة والأثر والتداعيات وحتى التوظيف،علاوة على لجوئنا إلى **منهج المقارنة** و ذلك من أجل إظهار الفوارق بين المواقف الفكرية السائدة على المستوى الفلسفي والسياسي.

محتوى البحث:

لمعالجة وتحليل الإشكالية اتبعنا الهيكلة التالية وفق خطة تضمنت مقدمة و ثلاثة فصول بمباحثها وخاتمة .

لقد وزعنا **الفصل الأول المعنون ب:"تاريخ الدولة والسيادة في الفكر الفلسفي"**إلى ثلاث مباحث أما المبحث الأول فهو عبارة عن مدخل مفاهيمي فتعرضنا فيه إلى مفهوم الدولة و إلى مفهوم السيادة أما المبحث الثاني فكان عنوانه الدولة والسيادة عند فلاسفة اليونان أولا تحدثنا فيه عن الدولة و السيادة عند أفلاطون و ثانيا فتحدثنا عن الدولة والسيادة عند أرسطو ، أما المبحث الثالث فكان بعنوان الدولة والسيادة في الفلسفة الوسيطية تحدثنا فيه عن الدولة والسيادة عند القديس أوغسطين ثم تحدثنا عن الدولة والسيادة عند توما الإكويني .

أما **الفصل الثاني فكان بعنوان "الدولة والسيادة في نظرية العقد الاجتماعي** "وقد وزعناه إلى ثلاث مباحث أما الأول فكان بعنوان العقد الاجتماعي ونشأة الدولة الحديثة قبل جون جاك روسو أولا تحدثنا فيه عن فكرة العقد الاجتماعي عند توماس هوبز، أما ثانيا فتطرقنا إلى فكرة العقد الاجتماعي عند جون لوك ، أما المبحث الثاني فكان بعنوان الدولة والسيادة الوطنية عند جون جاك روسوتطرقنا أولا إلى الحديث فيه عن نظرية العقد الاجتماعي عند روسو ، أما ثانيا فتطرقنا إلى الحديث عن مبدأ الحقوق و الواجبات وفي الأخير تحدثنا فيه عن كون السيادة حق طبيعي ،وأخيرا المبحث الثالث كان تحت عنوان مفهوم السيادة و خصائصها عند جون جاك روسو ، فتحدثنا فيه عن مفهوم السيادة وطبيعتها وحدودها عند روسو ، ثمتحدثنا عن أشكال السيادة ، وأخيرا تحدثنا عن خصائص السيادةومقوماتها .

وأخيرا **الفصل الثالث الذي يحمل عنوان "العولمة والسيادة بمفهومها الجديد"**وقسم إلى ثلاث مباحث أما الأول فكان بعنوان الدولة والسيادة في الفلسفة المعاصرة تحدثنا فيه عن الدولة والسيادة عند هابرماس ، تحدثنا عن الدولة والسيادة عند جون راولز ،أما المبحث الثاني كان بعنوان نقد الدولة والسيادة عند روسو قمنا أولا بنقد فكرة العقد الاجتماعي عند روسو ثم قمنا بنقد السيادة ند روسو،أما المبحث الثالث فكان بعنوان "السيادة والعولمة " تحدثنا فيه عن طبيعة نظام العولمة وتأثيرها على السيادة الوطنية ،ثم عن المفهوم الجديد للسيادة الوطنية ،أما كخاتمة فقد قدمنا ملخص لما سبق و ذكرناه في محتوى البحث ،لكي نصل في الأخير إلى نتائج حول الموضوع و نذكر من بينها قيمة و أهمية البحث الذي بين أيدينا خاصة في ظل التغيرات السياسية التي يعيشها العالم اليوم ، كما توصلنا إلى معرفة قيمة

الأفكار التي جاء بها جون جاك روسو خاصة في خضم الأوضاع المتدهورة التي كانت سائدة في أوروبا آن ذاك.

أسباب اختيار البحث:

تشكل الميول الذاتية أحيانا دافعا لمواصلة البحث ،إن محاولة الولوج إلى عمق وكنه أفكار فلاسفة العقد الاجتماعي خاصة ، شكل محطة هامة في مشواري الدراسي ،حيث قمت بإنجاز مذكرة التخرج لنيل شهادة أستاذ التعليم الثانوي بعنوان التربية والسياسة عند " جون لوك " بجامعة بوزريعة الجزائر جعلني أرغب في استئناف بحوثي العلمية حول أفكارهم و نظرياتهم الفلسفية خاصة السياسية ،وفي مذكرتي وقع الاختيارعلى أحد أقطاب نظريه العقد الاجتماعيوهو " جون جاك روسو " كنموذج وكفيلسوف اهتم بقضايا السياسة والمجتمع،والحقوق الطبيعية والسياسية للأفراد ،من خلال معالجة وبحث إشكالية "الدولة و السيادة عند فلاسفة العقد الاجتماعي " جون حاك روسو أنموذجا، كما أن هناك دوافع موضوعية تتعلقبأهمية الموضوع في ظل الحكم الجماعي والديمقراطي القائم على أساس الحرية والعدالة واحترام حقوق الأفراد ،كما أن الواقع المعيش يطرح عدة إشكاليات تتعلق بالدولة والسيادة خاصة في عصر تعيش فيه البشرية اليوم تدخلات في شؤونها السياسية و حرمان بعضها من حق تقرير مصيرها فضلت أن يكون موضوع بحثي السيادة في إطار الدولة الحديثة .

أما عن الدراسات السابقة عن النظرية السياسية وتفسير أصل الدولة لدى أنصار نظرية العقد الاجتماعي،فهي كثيرة ومتعددة ،حيث نجد العديد من المؤلفات التي تناولت أصل الدولة وطبيعة نظام الحكم ومصدر السلطة خاصة في ظل الحكم الجماعي ،كما نجد بعض المذكرات والأطروحات التي تناولت فلسفة جون جاك روسو في شقها السياسي وعن نظرية العقد الاجتماعي عند روسو نذكر من أهمها مذكرة بعنوان حقوق الانسان و تأسيسها الفلسفي (جان جاك روسو نموذجا)و هي مذكرة لصاحبها سبعي لخضر ، أنجزت بغية نيل شهادة ماستر في الفلسفة بجامعة ابن خلدون ،قسم

الاجتماع،2015م-2016م ،إلا أن موضوع السيادة وعلاقتها بالدولة ،وآليات تجسيدها وفقا لإرادة الشعب تبقى في حاجة إلى تحليل ودراسة وهذا ما دفعنا إلى تناول هذه الإشكالية.

الصعوبات:

لقد حاولنا في هذا البحث المتواضع أن نلم بمجمل الأفكار السياسية وخاصة إشكالية الدولة والسيادة عند فلاسفة العقد الاجتماعي و بالتحديد الفيلسوف جون جاك روسو إلا أنه واجهتنا بعض الصعوبات حالت دون الإحاطة الشاملة بالموضوع و من بين هذه العقبات التي شقت طريقنا نذكر أن المادة المعرفية التي تخدم الموضوع معظمها باللغة الأجنبية و بالتالي صادفنا مشكلة عناء الترجمة الوفية لمحتوى ومضمون المصادر وبالتالي صعوبة التعامل مع المادة المعرفية ،علاوة على صعوبة الإنشاء الفلسفي المتميز ،كما أن ضيق الوقت شكل عبئا وحال دون تقديم بحث بمواصفات البحث الأكاديمي .

أهداف البحث :

حاولنا معالجة هذه الإشكالية من أجل لفت الانتباه إلى أهمية و قيمة الموضوع من الناحية السياسية وطابعه الفلسفي المتميز خاصة في وقتنا الحالي و نحن نعيش في تبعية سياسية و حتى اقتصادية في ظل ما يسمى بالعولمة التي طرحت بشدة مشكلة السيادة ، فكان من الضروري أن نعالج موضوع الدولة والسيادة وفقا للنموذج المقترح " جون جاك روسو " خاصة و أن فلسفته تدعو إلى الحرية و العدالة والمساواة وهذا ما طمح له الفرد على مر الزمن ، مع إضفاء بعض التصورات الذاتية عن الإنسان في ظل الواقع السياسي المعاصر وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في زمن العولمة .

الفصل الأول

تاريخ الدولة و السيادة في الفكر الفلسفي

المبحث الأول :مدخل مفاهيمي .

-مفهوم الدولة .

-مفهوم السيادة .

المبحث الثاني : الدولة و السيادة عند فلاسفة اليونان .

-الدولة و السيادة عند أفلاطون .

-الدولة و السيادة عند أرسطو .

المبحث الثالث : الدولة و السيادة في الفلسفة المسيحية .

-الدولة و السيادة عند القيس أوغسطين .

-الدولة و السيادة عند توما الاكويني .

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

قبل الخوض في لب الموضوع هناك مفاهيم مفتاحية لابد من تعريفها و ضبطهانذكر من بينها :

I–مفهوم الدولة(état):

أ/لغة : الدولّة و الدّولة : العقبة في المال و الحرب ، بمعنى الغلبة و الظفر بهما و الدولة والدول بمعنى " السّنن التي تغير و تبدّل " والدّولة الفعل والانتقال من حال إلى حال "و" دولة بينهم يتداولونه مرّة لهذا ومرة لهذا ".

و أدال الشيء : جعله متداولا ، أو نصرة وغلبة [1].

ب/اصطلاحا :إن الدولة هي أقوى النظم و المؤسسات الاجتماعية و أعمها ، فحيثما عاشت الكائنات البشرية فترة من الزمن ، فإننا نجد هنالك التنظيم و السلطة و حيثما نجد تنظيم و سلطة فهنالك تتوافر لدينا نواة الدولة[2]، و يعرفها الفقيه الفرنسي كاري دي مالبيرج بأنها مجموعة من الأفراد تستقر على إقليم معين تحت تنظيم خاص ، يعطي لجماعة معينة سلطة عليا تتمتع بالأمر و الإكراه و هو تعريف متقارب من تعريف جيكول و أندري هوريو حيث يعرفان الدولة بأنها جماعة إنسانية مستقرة داخل إقليم معين تحتكر السلطة الإكراه.

أما الفقيه الإنجليزي هنسلي يعرف الدولة بأنها مؤسسة سياسية يرتبط بها الأفراد من خلال تنظيمات متطورة أما الفقيه الفرنسي بارت ملي فيعرف الدولة بأنها مجتمع منظم يخضع لسلطة سياسية و يرتبط بإقليم معين، أما الأستاذ الدكتور محسن خليل فإنه يعرف الدولة بأنها جماعة من الأفراد تفطن

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ،ج1،دار الكتاب اللبناني،بيروت ،لبنان ،(د ط)،1982م ،ص 239 .

[2] غسان مدحت الخير ،الفكر السياسي(مفاهيم و نظريات)،دار الراية ، عمان ،الأردن،ط1 ، 2013م ،ص 11

على وجه الدوام ،و الاستقرار إقليما جغرافيا معينا و تخضع في تنظيم شؤونها سلطة السياسة تستقل في أساسها عن أشخاص من يمارسها .[1]

تعرف الدولة بأنها شعب مستقر على إقليم معين و خاضع لسلطة سياسية معينة وهذا التعريف يتفق عليه الفقهاء لأنه يحتوي العناصر الرئيسية التي لابد لقيام أي دولة منها وهي الشعب و الإقليم و السلطة ، فالدولة هي ذلك المجتمع المنظم الذي له حكومة و شخصية معنوية متميزة في المجتمعات الأخرى المماثلة التي تربطه بها بعض العلاقات و تختلف الدول فيما بينها من حيث تكوينها و نظام الحكم فيها فمنها كبيرة و صغيرة و منها ملكية و جمهورية .

وسيطرة الدولة نظام يرمي إلى جعل الوظائف الاجتماعية من إنتاج وخدمات عامة في يد الدولة .[2]

الدولة تنظيم اجتماعي، فهي اصطناعية لا يمكن أن تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلها تتعلق القيمة بالوجدان الفردي ،إذ يتجه نحو الغاية المقدرة له ،إذا كانت الدولة في خدمة الفرد لكي يحقق غايته فهي مقبولة شرعية.[3]

ويعرف ابن خلدون الدولة بأنها " كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية، وهي مؤسسة بشرية طبيعية و ضرورية ، وهي أيضا وحدة سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلا بها

II–مفهوم السيادة(Souveraineté):

أ/لغة :كما هو معروف يطلق السيد في علم النفس على الفرد أو الجماعة من جهة ما هما متمتعان بسلطة في الدولة .

والسيادة مصدر ساد ، تقول سادة،سيادة : عظم وشرف ، وسادة قومه صار سيدهم و منه سيادة الدولة وسيادة القانون .

[1] أحمد الخطيب نعمان ، الوسيط في النظم السياسية ،دار الثقافة ،عمان ،الأردن، ط7، 2013 م ،ص 14.

[2] إبراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ،(د ط)، 1983م ،ص85.

[3] عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ،ط9 ، 2011 م ، ص 14 .

وإذا أضيف لفظ السيادة إلى الدولة دلّ على السلطة السياسية التي تستمد منها جميع السلطات الأخرى والدليل على ذلك ماجاء في إعلان حقوق الإنسان من إشارة إلى أن كل سيادة ، فهي مستمدة من الشعب لا يمكن لأحد أن يمارسها إلا باسمه [1].

وإذا كانت سيادة الدولة مستمدة من الشعب كان نظامها ديمقراطيا ، وإذا كانت مستمدة منه كان نظامها دكتاتوريا [2].

كلمة السيادة sauveraineté مشتقة من الكلمة اللاتينية supraners ومعناها "الأعلى " والواقع أن السيادة المطلقة معناها حق القيادة بلا حدود ، فهي فكرة رومانية الأصل تستمد جوهرها من المفهوم الروماني للقيادة المطلقة وهي صيغة يمكن ترجمتها بالسلطة العليا في المجتمع [3].

اصطلاحا :

لم تحض السيادة بتحديد مفهوم متفق عليه نظرا لاختلاف الفقه حول مداها و العناصر المكونة لها وخصائصها ، كما يعود إلى أنها لم تكن وليدة بحوث ودراسات ، بل نتيجة صراع تاريخي طويل بين السلطة الحاكمة و الأفراد المحكومين وتعود فكرة السيادة إلى الصراع الذي كان قائما بيم ملوك فرنسا في العصور الوسطى ضد الكنيسة الإمبراطورية و طبقة الأشراف وذلك لتكوين مملكة مستقلة في التنظيمات الثلاثة ، ومن بين تعريفات السيادة مايلي[4]:

فيعرفها الأستاذ "ايزمان" من حيث الدولة التي يرى بأنها تشخيص قانوني للأمة ، وحسب رأيه فالشيء الذي يجعل الأمة دولة هو توافر السلطة العامة التي تعلوا إرادة أعضاء الأمة فلا توجد سلطة تخضع لها

[1] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب العالمي ، بيروت ،(د ط) ،1994م ، ص 678 .

[2] المرجع نفسه ، ص 679 .

[3] حمد أرزقي نسيب ،أصول القانون الدستوري و النظم السياسية ، ج1 ، ، شركة دار الأمة للطباعةو النشر و التوزيع ، الأردن ، ط1 ، 1998 م، ص 139 .

[4] سعيد أبو الشعير ، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة ، النظرية العامة للدولة و الدستور ، طرق ممارسة السلطة ، ج1 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ط3 ،1986م، ص ص81-82 .

ويرى "كاري ديمالبرغ" على أن السيادة شيء غير السلطة السياسية ،فإن كانت هذه السلطة السياسية ركنا من الدولة ، فإن السيادة ليست كذلك بل يمكن أن توجد دولة بدون سيادة ولكن لا يتصور وجود دولة دون سلطة سياسية [1] .

ويرى الأستاذ "فير" بأنها صفة في الدولة تمكنها من عدم الالتزام و التقيد إلا بعض إرادتها في حدود المبدأ الأعلى للقانون و طبقا للهدف الجماعي الذي تأسست لتحقيقه.

أما الأستاذ "دايان" فيعرفها بقوله أن الدولة تكون ذات سيادة في مواجهة الأفراد و الجماعات الخاصة والعامة التي تعيش أو تعمل داخلها فهي المجتمع السامي الذي يخضع له الأفراد و الجماعات .

ولعل أقرب و أصح تعريف للسيادة هو تعريف الفقيه "جون بودان" الذي يرى أن السيادة تعني الاستقلال المطلق وعدم التبعية لأي سلطة سواء في الداخل أو الخارج .

[1] أوصديق فوزي ، الواقع في شرح القانون الدستوري ، ج1 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط1، (د ت)، ص 121.

المبحث الثاني :الدولة و السيادة عند فلاسفة اليونان .

I.الدولة و السيادة عند أفلاطون (plato):

يعد أفلاطون أحد معلمي الفلسفة السياسية الغربية ، فهو أوّل من وضع نظاما سياسيا صاغه في كتاب الجمهورية الذي يعتبر محاولة لإقامة دولة مثالية ، ثم كتاب القوانين.و حسب دراستنا للكتب التي تناولت الفكر الأفلاطوني تبين لنا أن أفلاطون كان أرستقراطي و هذا راجع إلى نسبه حسب رأي المفكرين ،و نقصد بذلك أنه ينحدر من عائلة أرستقراطية،و هذا ما جعله يتبنى النظام الأرستقراطي.بحيث رأى أن الحاكم لابد أن يكون فيلسوفا يكتسب الحكمة حتى يتمكن من تسير دولته و تحقيق العدالة و الأمن و السلام.

ووفقا لهذا التصور فإن فكرة الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم هما شيء واحد أو وجهان لعملة واحدة، لا تبدو بدعة مستغربة و لا أمرا مستنكر فهي تفترض أن فضيلة الفيلسوف الحاكم مصدر معرفته هي سبب علة فضيلته ،لأن قدراته العقلية و مهاراته الطبيعية قد تطورت و رسخت بالتعليم و التدريب لتكون الأفضل بين مواطني دولة المثالية. فهو إذا أصلحهم و أكثرهم أهلية لحكم هذه المدينة و إدارة شؤونها ،لأنه أعرف بخيرها و أعلمهم سبيل تحقيق سعادتها و طرق الوصول إليها.[1]

فمن خلال فكرة الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون تبين لنا أن العقل الإنساني له مكانة مرموقة في الفكر الأفلاطوني و هذا واضح من خلال افتراضه بأن أفضل الدول التي يحكمها أفضل العقول و الفلاسفة هم أصحاب هذه العقول، فهم الأحق و الأجدر لحكم المدينة و لكن هنا نتساءل متى يصل الحاكم إلى درجة الفيلسوف و هل من يدعي الحكمة يمكن أن يكون فيلسوفا حاكما؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة فلابد من التطرق إلى تركيبة المجتمع عند أفلاطون و يشتمل طبقات المجتمع و هي :

1 عامر حسن الفياض ، مدخل إلى الفكر السياسي القديم و الوسيط ، منشورات الجامعية قارنوس ،بنغازي ،ليبيا،ط1، 2004م ، ص 206.

طبقة الحكام:هم الفلاسفة المؤهلون بحكم قدراتهم العقلية المتفوقة لحمل مسؤولية الحكم و أعبائه و هذه الطبقة تقابلها في تقسيمات النفس عند أفلاطون النفس العاقلة.

طبقة الحراس:المحاربين المؤهلون بحكم قدراتهم الجسدية و العقلية لحمل مسؤولية حراسة الدولة و الدفاع عنها و هذه الطبقة تقابلها النفس الغضبية.

طبقة المنتجين :هم المزارعين و الصناع و التجار المؤهلين بحكم قدراتهم الجسدية لحمل المسؤولية توفير مستلزمات الحياة المادية للدولة و الخضوع للحكم و طاعتهم فهذه الطبقة تقابلها النفس الشهوانية.[1]

و ليحظى هذا التقسيم بإقناع الناس و قبولهم ، يقدم له أفلاطون أساسا دينيا يفترض فيه أن أصل البشر من باطن الأرض الآلهة عندما خلقتهم مزجت بعضهم ذهبا و هؤلاء هم الفلاسفة الحكام مزجت غيرهم فضة و هؤلاء هم الحراس،و مزجت الآخرين نحاسا و حدات التي أعطاها صبغة دينية حتى يتمكن من إقناع المجتمع على تبرير النظام الأرستقراطي وهم المنتجون لكل طبقة من طبقات المدينة قوتها النفسية المتحكمة فيها الموجهة لنشاطها ،فلاسفة الحكام تحركهم القوة العقلية و الحراس تحركهم القوة الغضبية .[2]

و لكن هناك ملاحظة ينبغي أن نشير إليها أن أفلاطون لا يقوم بتقديم الأفكار و المعلومات عند الفيلسوف الحاكم بل يخبنا عن أهدافه الأساسية في بناء المدينة المثالية و النقطة الثانية هي كيفية تقسيمه للمجتمع إلى ثلاثة طبقات التي أعطاها صبغة دينية حتى يتمكن من إقناع المجتمع من تبرير النظام الأرستقراطي.و إذا رجعنا إلى الفكر الأفلاطوني نجده قد فصل في أنظمة الحكم التي بإمكانها التحقق في أي مكان و زمان و رتبها حسب الأفضلية فقد كانت الحكومة الاستبدادية في المركز الأخير و هذا دليل على أنها تحمل في طياتها الكثير من الطغيان و الاستبداد و انتهاك الحريات و سلب الحقوق.

[1] عامر حسن الفياض، مرجع سابق ، ص 207.

[2] المرجع نفسه،ص 107.

فنجد أفلاطون يبرر كيفية قيام الحكومة الاستبدادية حيث يرى بأنها فساد الديمقراطية و انتشار الفوضى،في المجتمع الذي يدفع الفرد الأخذ بزمام الحكم و الإنفراد لذلك سميت بحكومة الفرد الطاغية هذا الفرد يعيش في حالة قلق و خوف دائمين.[1]

أما السيادة عند أفلاطون فقد اعتبرها لصيقة بشخص الحاكم ، و رأى البعض الآخر أن السيادة للقانون و ليس للحاكم ، و نظرا لأن اليونان قد تكونت من عدد من الدول المستقلة فإن مفهوم السيادة _آنذاك _كان يعني حق تقرير المصير بالمفهوم الحالي.[2]

يقوم النظام السياسي عند أفلاطون على أسس فلسفية مثالية قوامها التصور المثالي لوجود ،العدالة الفضيلة، السعادة، وعلى أسس أخلاقية تهدف إلى تحقيق الخير الأسمى والسعادة الأبدية ويمثل كتاب الجمهورية المدنية الفاضلة أو المدينة الطوباوية التي تحقق السعادة الأبدية للإنسان.

"ومن هنا اعتبر هذا الكتاب عملا سياسيا ضخما في الفلسفة السياسية

1/.الجمهورية :

لم يكن أفلاطون راضيا عن أي نظام موجود ولا عن أي عقيدة وردت مباشرة في كتابه ، فهو يرى أن الديمقراطية هي حكم السفسطائيين المغالطين الذين بدلا من أن ينوروا الشعب ، يكتفون بدراسة أهوائه ونزواته وجعلها قيما أخلاقية « كل هؤلاء المرتزقة الخصوصيين الذين يسميهم الشعب سفسطائيين ..لا يعلّمون من المبادئ إلا ما يمارسه الشعب في مجالسه وهذا ما يسمونه بالعلم مثلهم في ذلك كمثل ذلك الذي كلف بإطعام حيوان قوي و كبير ، فعمد إلى القيام بدرس حركاته الغريزية وشهواته ، ومن أين تمكن ملامسته أو مقاربته ، ومتى ولماذا هو غضوب او هادئ ن وبمناسبة أي شيء يصرخ على هذا الشكل أو ذاك و أي الأصوات تهدئه أو تغيظه ، أقول أنه بعد أن استعلم عن كل ذلك ، بالمعاشرة الطويلة ، أعطى لتجربته اسم العلم ، ووضع بشأنها موسوعة وأخذ يعلمها دون أن يعلم حقا ما هو

[1] نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي ،دار الأمة للنشر و التوزيع،الجزائر ،(د ط) ، 2010م ،ص 78.

2 رابحي لخضر ، التدخل الدولي بين الشرعية الدولية و مفهوم سيادة الدولة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الحقوق و العلوم السياسية، 2014_2015 ،ص 203..

حسن وما هو قبيح من هذه التعاليم ومن هذه الأهواء ، وما هو خير وما هو شر ، وما هو حق وما هو باطل ، غير أخذ مقياسا إلا آراء الحيوان الكبير ، فيسمى حسنا الأشياء التي ترضيه وسيئا الأشياء التي تغضبه »[1].

إن سياسة هؤلاء المتزلفين للشعب ، ليست إلا تسجيلا للواقع و انعكاسا لأهواء الجماهير و يمكن الظن بأن أمثال كاليكاس و تراسيماك لمتشابهين رغم التعارض يطالبون بالحق لصالح الأقوى ، والأكثر موهبة و الأحسن تسلحا لتحقيق مطامحه دون أن يضايقه قانون وضع فقط من أجل أن تستطيع جمهرة الضعفاء تقييد الأقوياء في هذه الغابة التي هي المجتمع ، الذي تسود فيه أهواء الجماهير الأقوى بوزنها من الطبيعي أن تتعارض شهوات الأفراد المستقوين بنفوذهم الجسدي ، أو العقلي ، أو الاجتماعي ، ومن المغري الاعتقاد بأن أفلاطون قد كتب مشاعره في فتوته ، وجعلها على لسان كاليكاس ، ولكنه في مطلق الأحوال قد تجاوز هذه الوضعية ، وإذا كانت هذه اللاأخلاقية وهي تدغدغ لديه ذكرياته ، قد بدت له أكثر أناقة من الأخلاق المزورة لدى المتزلفين ، فإن كلا الموقفين يدل بحسب رأيه على الواقعية التجريبية وإنهما في هذا المجال لا ينطلقان أبدا من منطلق العلم و من منطلق البحث عن الحقيقة .[2]

أ/السياسة و الأخلاق :

بما أن أولى محاولات الفيلسوف هي إضفاء صفة العلم عن الأخلاق و السياسة لتطابقهما في منطلقهما و على الخير و الحق لعدم اختلافهما،وإبعاد السياسة عن التجربة العلمية لربطها بقيم خالدة لا تعطلها تقلبات الصيرورة و الحدوث. هنا يبدو ذات المقتضى الذي عليه ترتكز بأن واحد نظرية أفلاطون في المعرفة و سياسته .ففي كلا الحلين ، المهم الوصول إلى الحقائق الصحيحة التي تلقي عليها "الصيرورة" ظلالها ، وليس من قبيل الصدفة ، أن ترد أسطورة الغار وهي الفكرة الأساسية في النظرية الأفلاطونية عن الأفكار ، في كتاب الجمهورية و يجب إيجاد تعريف لهذه الفضيلة التي يزعم السفسطائيون إنهم يعرفونها و يعلمونها ، في حين أنهم لم يدركوا إلا خيالها ، في حين سقراط الأكثر

[1] أفلاطون ،الجمهورية ، تر/ فؤاد زكرياء ، دار الوفاء لدينا الطباعة و النشر ، الإسكندرية ،ط1،2004م ، ص493.

[2] جان توشار، تاريخ الفكر السياسي ، تر/د. علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة و النشر ، بيروت ، ط2 ،1983 م ، ص 30 .

توضعا يرى عدم تشبيهها بما هو شائع من فضائل شائعة ، وبهذا المعنى ، يقصد أفلاطون بمحاولته أن ينقذ الأخلاق و السياسة من النسبية التي أوقعهما فيها بروتاغوراس أن علم السياسة يجب أن يستعيد قوانينه المثالية ، ولن تكون السياسة علما إلا عندما يصبح الفلاسفة ملوكا ، ونرى أن أفلاطون ان هاجم الديمقراطية الأثينية ، فهو يرفض أيضا بسبب التجريبية العلمية ، أي نظام آخر حتى الدستور الإسبارطي . وموقفه هذا أصيل ولهذا فالجمهورية شيء آخر غير المقال الداعي بمكر للعودة إلى الماضي ، ومن الممكن تماما كما أقام بروتاغوراس النسبوية و التطور لكي يبرز الديمقراطية القائمة أن يهاجم أفلاطون التطور لكي يدين الديمقراطية ، إلا أن هذا الحكم على التطور يضع المشكلة تحت ضوء آخر ، والأمر ليس مجرد رجوع إلى الماضي بقدر ما هو وضع تعريف لنظام ناج من الصيرورة (أي جامد وغير منظور) و لم يعد الأمر ، كما هو في حوار هيردوت أمر اختيار نظام مقبول ، بل وضع تعريف لشروط نظام كامل سليم غير قابل للانحلال .[1]

وهكذا تكون المشكلة الرئيسية في الجمهورية هي مشكلة "العدالة " الفردية و الجماعية ، أنها مشكلة واحدة و يتيح اللجوء إلى العدالة استبعاد مسألة المنفعة و المصلحة أو اللياقة و ليست الأسلحة و الذخائر و لا الحصون هي التي تبني مجد الحضارة ولا تقاس السياسة بهذا المقياس ، بل برجوعها فقط إلى "فكرة " السياسة التي ليست إلا الحق و إلا الخير مطبقين على السلوك الاجتماعي.

ويؤسس أفلاطون "سياسته" بل كدرس معياري للمبادئ النظرية في حكومة الناس ، وسوف يعرف هذا النوع وهذه المحاولة مقلدين لا عدّ لهم و لا حصر .

ب/تتالي الأنظمة :

إن الصيرورة السياسية ليست مجرد تتالي للأحداث العارضة ، بل هي محكومة بالحتمية الدقيقة ، فعن الأرستقراطية وهي الشكل الكامل الذي يصفه لنا في " الجمهورية " تتفرع و تنبثق على التوالي التيمقراطية ، فالأوليغاشية ، فالديمقراطية ، فالاستبدادية .

[1] جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 30.

وتقوم التيمقراطية (حكم العسكر) عندما يغتني في الارستقراطية المثالية أعضاء الطبقة الثالثة طبقة العمال ، فيحملهم طموحهم على التجاوز ، فتقضي الضرورة بوضع الحد لهم بالقوة العسكرية عندئذ يستغل العسكريون الفرصة لتقاسم الثروات ولا ضدها ، الذين كلفوهم بادئ الأمر بحمايتهم .

في هذا النظام ، يصطدم الحب المتزايد للثروة ببقايا الفلسفة السليمة ، فيختلط الخير بالشر ، ويكون هم الرجل التيمقراطي البحث عن الأمجاد و المطامح ، بحثا غير معقول طبعا ، إلا أنه أقل نذالة البحث عن الثروة و الغنى و تنحدر التيمقراطية إلى أوليغارشية عندما يحكم الغني ولا يشاركه الفقير في الحكم. وبعدما تصبح الفوضى المقياس الوحيد و تشيع الفوضى في مختلف الطبقات و يختلط كل شيء و عندما يصبح ضغط الناقمين قويا جدا تحل الديمقراطية ، فتبعد الأغنياء أنها نظام مسترذل ، لأن مذاق الحرية غير المحدود يؤدي إلى إبعاد الاختصاصيين عن السلطة كأشخاص خطرين ،وإلى السماح بكل أنواع التعايش (ولهذا تعتبر الديمقراطية " معرضا للدساتير") و أخيرا إلى احتقار القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة عندئذ تحدث ردة فعل جذرية ترتدي شكل "استبدادية" ." إن الإسراف في الحرية يؤدي إلى إسراف في الاستعباد و المستبد ينقلب حكمه إلى كارثة .[1]

ولكن القول بأن الاستبدادية تنبثق عن الديمقراطية ، وأن المستبد قد جاء به الشعب هو تعريف الواقع الملحوظ بنقل البحث إلى مجال التجريد ، فهذا التتالي النظري لم يتحقق فعلا كما لم تتحقق العصور الذهبية أو الفضية أو الحديدية .

من خلال هذا نجد أن أفلاطون يفسر الديمقراطية على أنها حافلة بالفوضى و تحمل في أحشائها بذور الاستبداد ، لأن الحكام في هذه الحكومة (الديمقراطية) يتم اختيارهم عن طريق القرعة و هكذا تقع السلطة في أيدي الجهلة و الطغاة ، و لهذا يفضل أفلاطون الحكومة الأرستقراطية و يراها الحكومة المناسبة .

[1] مختار عريب ، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشرو التوزيع ،(د ط)، 2009م ، ص ص 65-68 .

ج/الرجل و الحاضرة :

الإنسان ثلاثي الأبعاد إذ يتألف من العقل ومن النزعات الكريمة ومن الشهوات ، إنما بنسب مختلفة، وفي كل من الأنظمة المذكورة تسيطر واحدة أو أكثر من الفئات الأخيرة ، تحت مراقبة العقل و مع الخضوع له : هذا ولكل من هذه الأنظمة نمط من الرجال ، بحيث أن بناء الحضارة المثالية و تنشئة أنماط الرجال الكاملين ليس إلا عملا واحدا ، ولكي نحصل على الرجل العادل يجب أن تكون الحضارة عادلة. في الواقع لم يأت أفلاطون هنا بجديد –كما يبدو –لأن عصره كله كان يفكر مثله : كما تكون الحاضرة يكون الإنسان وهناك سبب ثان يتطلب عند أفلاطون حلا لمسألة الحاضرة أو لا أن حاضرته لا تتألف من سكان متجانسين ، بل من ثلاث طبقات متمايزة جدا ، يؤدي تجاوزها إلى تحقيق نوع من الكمال ، والطبقة الأولى هي طبقة الزعماء المتميزين بفضيلة الحكمة ، والثانية هي طبقة الأتباع أو المحاربين ذوي الشجاعة و الثالثة هي طبقة الصناع و الزراع بما فيهم المعلمون و العمال المشروط فيهم الاعتدال والقناعة أي الذين يفترض فيهم القدرة على مقاومة الشهوات وبقول آخر تمثل كل طبقة مظهرا من مظاهر النفس وجماع الحاضرة يمثل الروح الكاملة وعليه فالحاضرة هي العادلة لأن كل قسم من أقسامها يقوم فيها بمهنه ويكون المواطنون صالحين بمقدار مساهمتهم الصالحة في حاضره صالحة .[1]

د/نظرية العدالة:

"يأخذ أفلاطون بنظرية العدالة في فلسفته السياسية أين يولي أهمية كبيرة لفكرة التخصص في السياسية حسب المواهب والقدرات التي خصت الطبيعية بها طبقات الشعب"[2]، فإذا كانت فكرة العدالة محور فلسفة أفلاطون، فلا عجب أن تكون أساس فلسفته السياسية، مادامت السياسية لديه امتداد للأخلاق والعدالة.

"فيرى أفلاطون أن العدالة تظهر دائما في المدينة بمجموعة من الوظائف الموزعة وفقا لمقتضيات توزيع العمل، وفي كل مجتمع حاجات ورغبات متباينة متضاربة على الحكام القائمين على تدبير المدينة

[1] جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 33 .

[2] اليسوعي جيمس فينيكان ، أفلاطون سيرته أثاره ومذهبه الفلسفي، دار الشرف، بيروت، ط1، 1991م ، ص39.

فالعدالة قائمة على الطبيعية لا على أساس العرف وهدفه أن يشيد مدينته على أساس متين من العدالة، فهدف الدولـة تربيـة المواطنين لتحقيـق الخير لهـم كأفراد وللجماعة التي يعيشون فيها"[1]، ويفسر أفلاطون خير الجماعة والأفراد بأنه تحقيق التوازن بين المطالب الروحية والمطالب المادية لهم جميعا، وهذا هو معنى العدالة.

فالعدالة تقوم على مبادئ فردية، حيث عرفها بأنها هي صالح الأقوى وطالما أن العنصر الحاكم هو الأقوى دائما فالعدالة تسير في مصلحته.

"ويعتقد أفلاطون أن السياسي الحقيقي هو الفيلسوف العاقل وأن غرضه هو تلقين الشعب الفضيلة والعدل يهدف لبلوغ السعادة فإذا وجد الحاكم الفاضل العادل الفيلسوف فلا حاجة للقوانين"[2]، فحكومة الفلاسفة إذن هي الحكومة المثالية للدولة القائمة على مثال العدالة وتحقيقها بين المواطنين في الدولة وتكريس كل وقتهم وجهدهم في خدمة المواطنين.

"إذ يجب أن يكون الحاكم مطلق التصرف غير مقيد بالقانون ولما كان هذا متعذرا فلابد من القوانين واحترام العادات والتقاليد التي لا تتعارض مع الجمهورية المثالية".[3]

حينئذ تصبح طاعة القوانين واجبة واحترام القيم الأخلاقية والعادات والتقاليد سلوك أخلاقي.

"والمدينة كنظام سياسي يتأسس على اعتبار أن هناك علاقة بين المدنية والروح، فمثلما هناك خمسة أصناف للمدينة فثمة خمسة أصناف للنفس البشرية، ومنـــه يصبـح التأمل السياسي ذو أهمية في الفلسفة الأفلاطونية، فالمدينة عند أفلاطون أمر طبيعي وليس بأمر اصطناعي[4]، فإذا ما نظرنا إلى النفس الإنسانية رأينا فيها ثلاث قوى: قوة رفيعة وهي العقل، وقوتين دونها قيمة وهما النفس الغضبية ومركزها القلب والنفس الشهوانية مركزها البطن، والشرط الأساسي لسعادة النفس صحتها.

[1] أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص68.

[2] حسن مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية و الاجتماعية، دار المسيرة ،الاسكندرية،(د ط) ، (د ت) ، ص 120.

[3] علي سعيد إسماعيل، التربية في الحضارة اليونانية، دار الفنون، القاهرة، (د ط)، 1990 م، ص 179.

[4] خشيم علي فهمي، الفلسفة والسلطة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط1، 1999 م ، ص53.

"وقد أراد أفلاطون أن يطبق هذه الآراء على نظرياته السياسية في الجمهورية وكتاب النواميس فكما أن للنفس قوى ثلاثا، كذلك في المدينة طبقات ثلاث فالطبقة الذهبية وهي طبقة الحكام و القائمين على تدبير المدينة والطبقة الفضية أي طبقة الجنود الساهرين على حراستها والطبقة النحاسية أي طبقة العمال"[1]، فالطبقة الذهبية مؤلفة من أناس يسيطر عليهم العقل، والطبقة الفضية من أناس يتحلون بالشجاعة، أما الطبقة الثالثة فقوامها جميع الذين تسيطر عليهم الشهوات وفضيلتهم الأولى هي العفة.

2/القوانين :

ينطلق مؤلف القوانين وهو عمل شيخوخة ، من المنطلقان أكثر واقعية إنما ظاهريا فقط ، ولم يحاول أفلاطون فيه كما يؤكد هو على الأقل ،أن يصف الدولة المثالية بل الأفضل التي يمكن بناؤها وتحقيقها عمليا فمن جهة تبدو حالته الفكرية أقرب إلى الدين مما هي عليه في الجمهورية ، إن القوانين يجب أن تكون ذات مصدر ديني و الله هو مقياس كل شيء ولهذا فإن دولته هي دولة تيموقراطية و غير متساهلة والإلحاد فيها ملاحق بشدة ن وتختلط دوما الأحكام القانونية بالأحكام الدينية الآمرة فتجعل الدين والحقوق متساندين بصورة دائمة وهكذا تكون الوحدة الأخلاقية مضمونة في الحاضرة ويتعرض المخالفون لمحاولات إصلاح ، وفي حال الفشل ينفذ فيهم حكم الموت ، ومن جهة ثانية ، وبعد أن فحص في الكتاب الثالث تاريخ الحضارة منذ الطوفان توصل إلى وجوب الاستنتاج أن الحكومة الأكثر استقرارا يجب أن تكون استقراطية زراعية ذات قاعدة عريضة.[2]

II.الدولة عند أرسطو : Aristot(384 ق م –322 ق م)

ينظر أرسطو إلى المجتمع الإنساني كمشروع أخلاقي متأصل في طبيعة الإنسان الاجتماعية و الموجه لتحقيق مجتمع سياسي يتميز بالخير الأخلاقي والصلاح العقلي ،ويشير أرسطو إلى المجتمع الإنساني ككائن عضوي ،وذلك ناتج عن دراسته للبيولوجيا ، فهو يستعمل دائما عبارات و أفكار النمو

[1] زقزوق محمود حمدي، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2،(د ت) ، ص 87.
[2] المرجع نفسه ،ص 35.

العضوي والبلوغ و مفهوم الصحة و الشيخوخة وما إلى ذلك ، ويطبق أرسطو هذا المنهاج على الأخلاق إذ تحتوي الفضيلة على عناصر إنسانية يعادلها شعور بالسعادة لدى الإنسان، ويمتد هذا التطور فعند أرسطو ليشمل السياسة أيضا ،وهو يعتبر علم السياسة سيد العلومجميعا .[1]

إن العائلة القائمة على حب متبادل بين الآباء و الأبناء في نقطة البدء في الحياة الاجتماعية المدنية عند أرسطو و الذي يعبر عنه أرسطو بكلمة الصداقة وهي العنصر الأساسي في تكوين المجتمع ككل وهو ينظر إلى الأسرة نظرة أرفع من كونها عاملا من عوامل ازدياد السكان فقط بل العامل الأساسي في الإنتاج ، وينتقل أرسطو من الأسرة إلى القرية وهي المرحلة الثانية في بناء المجتمع وتتكون من مجموعة من الأسر .

أما المدينة فهي مجموعة القرى التي اجتمعت معا و يسميها أرسطو المدينة (polis) ، ولا يقتصر دور المدينة على بناء القلاع و التأهب لمجابهة أي خطر خارجي وتشجيع التجارة والصناعة لأغراض التطور الاقتصادي البحث ، ولكنها تطور مفهوم الصداقة في القرية ليحل محله مفهوم المساواة ، على هذا نفهم من أرسطو أن المدينة ذات اكتفاء اقتصادي و اجتماعي وسياسي و عسكري ذاتي ، إذ يتواجد فيها كل أصناف الناس القادرين على الدفاع عن أنفسهم وعن مصالحهم و الأكثر من هذا وذاك تتميز بالحياة الفاضلة لأن أفرادها فاضلين ، ويشترط أرسطو في أفراد المدينة وان كبرت القدرة على معرفة بعضهم البعض .[2]

إذن أرسطو يرى أن المدينة هي أفضل أشكال المجتمعات فهي الجماعة المنظمة من المواطنين و المواطن له حق المشاركة في مسائل المدينة و حق الاشتراك في السلطة.[3]

[1] أحمد ظاهر ،دراسات في الفلسفة السياسية ،دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط1، 1987م ، ص 102 .

[2] المرجع نفسه ،ص 103 .

3 جورج كتوره، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ،لبنان ،ط 1،1987م ، ص 26.

لم يكن أرسطو خياليا في تفكيره، لقد أدرك أن أناس المدينة سوف لا يكترثون لخدمة الآخرين وينسون أنفسهم لذلك فقد أقر الملكية الخاصة ، واقترح تقسيم الأرض الزراعية على المزارعين حتى تعم الفائدة أسرهم وبالتالي يسهمون في الحياة الاقتصادية للمدينة.

مدينة أرسطو لا تقوم بغير أفراد يسنون لها القواعد و القوانين لتسير العلاقات الاجتماعية بين أفرادها لذلك فقد أقر وجود النخبة السياسية القادرة على تحقيق العدالة بتطبيقها للقوانين .

النخبة السياسية عند أرسطو تقوم بمقام الدولة ، ففي يدها السلطة العليا ، وتستطيع أن تشن الحرب على عدو أو تدخل في مفاوضات سلمية مع الآخرين ، وهي التي تعين القضاة و المستشارين ومن تراه مناسبا للقيام بأعمال الدولة ، وعلى هذا فإن هناك أنواع يمثلون الحكومة، فيرى أرسطو أن أشكال الحكومات تختلف باختلاف البيئة و الزمان ، فقال أن هناك ستة نماذج للحكومة منها ثلاثة جيدة و ثلاثة رديئة،و يصنف الديمقراطية من الحكومة الرديئة و يرى الحكومة الجمهورية هي أن أفراد الأمة متساوين و ليس فيها فرد أو طبقة ممتازة و يشرك الأفراد كلهم في الحكم فإذا فسدت نشأت عنها الحكومة الديمقراطية و هي إن كان الحكم في يد الأغلبية فأهم ميزتها أن الحكم في يد الفقراء.[1]

تمثل كتابات أرسطو في السياسة محاولة لتفادي سقوط الحاضرة الإغريقية لأن أرسطو بقي متمسكا بفكرة المدينة أو الحاضرة (المدينة المثالية) ولتأسيس ذلك انطلق من فكرة جوهرية تتعلق بالإنسان من حيث كونه اجتماعي يميل إلى الحياة الجماعية، بحيث لا يحقق وجوده إلا مع الآخر وهو يتميز عن الحيوان بانتمائه إلى الحاضرة وهذا الوجود الاجتماعي والسياسي هو ثمرة الحاضرة.

"ليس علم السياسية في نظر أرسطو منفصلا من الأخلاق، بل هو يرى أن الأول قسم من الثاني، فعلم الأخلاق إما أن يبحث في أخلاقية الفرد أو في أخلاقية الجماعات، والثاني هو المسمى عادة بالسياسة، كما أن أخلاقية الفرد لا تجد غايتها إلا في الدولة وبعبارة أخرى في المعيشة الاجتماعية

[1] أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ط2 ، 1935م ،ص 209.

ولا يمكن أن يصل الفرد إلى غايته بدونها"[1]. ولهذا يعتبر أرسطو الإنسان حيوان سياسي يسعى إلى العيش داخل الحاضرة وخاصة وأن علم السياسة هو القادر على تحقيق الخير الأسمى للإنسان.

"وهدف الحكومة فيما كتب أرسطو هو أن تضمن صالح المحكومين ولذا ينفخ أرسطو في السياسة من روح الأخلاق، فالدولة إنما وجدت لصالح الإنسان، ولم يوجد الإنسان لصالح الدولة، فما وجد الإنسان إلا ليسعد"[2].

كما نجد أن أرسطو وافق أفلاطون في أن الغرض من الدولة إسعاد أفراد الشعب وبدونها لا يمكن أن يسعدوا لأن الإنسان حيوان سياسي بالطبع، "فأرسطو يرجع أصل الدولة إلى الأسرة، فأول كل شيء كان الفرد، ثم أخذ الفرد يبحث عن رفيق في الحياة فكانت الأسرة، ومن مجموعة أسر تكونت القرية ثم المدينة، ومن مجموعة قرى ومدن كانت الدولة"[3].

إن تركيز أرسطو على الجانب الاجتماعي والسياسي للإنسان الذي يشكل النواة الأولى لقيام الأسرة وهي تشكل بدورها نواة المجتمع، والمجتمع أساس المدينة يجعل منه فيلسوف اجتماعي وسياسي لأن الحاضرة لا تقوم ولا توجد إلا إذا اعتبرنا الإنسان حيوان سياسي كما قال أرسطو.

" فأرسطو ممن يؤمنون بأن الدولة نظام طبيعي، وأن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي فهو يؤمن بالضرورة الفطرية الطبيعية للمجتمعات السياسية انه ليس باستطاعة الإنسان أن يعيش وحده أو أن يوفر كل حاجاته المادية والمعنوية بنفسه لنفسه. ومن ثم نشأت لديه تلك الحاجة الفطرية إلى الاجتماع بغيره من البشر اجتماعات تندرج حتى تصل إلى صورة الدولة"[4]، ولا يبقى خارج هذه الاجتماعات إلا أحد اثنين إما إنسان متوحش ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني.

---

[1] أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مرجع سابق ، ص 281.

[2] نوويه عثمان، المفكرون من سقراط إلى سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، الإسكندرية، (د ط) ، 1970م، ص48.

[3] أحمد أمين وزكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ص 282 – 281.

[4] أرسطو طاليس، كتاب السياسة، (ك1، ب1، ف1)، تر/ أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1979م، ص 92.

كما يرى أن الدولة ليس لها من وظيفة إلا أن تضمن حرية الفرد لا يجد منها إلا حق الأفراد الآخرين في أن يجتمعوا بالحرية "فأرسطو يرى أن الأسرة كالفرد جزء حقيقي في الكل الاجتماعي وهو الدولة ولم يحصر أرسطو أقسام الدولة حصرا تاما، لأنه رأى أن أشكال الحكومة تختلف باختلاف البنية والزمان، ولكنه قسمها أقساما على سبيل المثال لا الحصر".[1]

فدفاع أرسطو على الحاضرة يقوم على فكرتين فقال إن هناك ستة نماذج للحكومة منها ثلاث جيدة وثلاثة رديئة، وهذه الستة هي:

- **حكومة الفرد:** "وهي حكم فرد للأمة ويحكم أنه متفوق عليها في عقله وحكمته فهو بذلك يحكمها طبيعيا.
- **حكومة الاستبداد:** وهي أن يحكم الفرد لكن لا لكفايته وحكمته بل لقوته.
- **الحكومة الأرستقراطية:** وهي أن تحكم الأمة الأقلية العاقلة.
- **الحكومة الأوليجاركية:** وهي أن تحكم الأقلية الغنية أو الأقلية القوية.
- **الحكومة الجمهورية:** وهي أن يكون أفراد الأمة متساويين في الكفاية، فيشترك الأفراد كلهم أو أغلبهم في الحكم.
- **الحكومة الديمقراطية:** وهي أن كان الحكم فيها في يد الأغلبية، فأهم مميزاتها أن الحكم في الأفراد في يد الفقراء"[2]. وعليه فإن هدف المدينة هو تأمين السعادة والفضيلة للجميع ولا يتم هذا إلا إذا سيطرت الطبقة الوسطى ولهذا وصفت ديمقراطية أرسطو بالديمقراطية المعتدلة، وبذلك يفضل أرسطو حكم الطبقة الأرستقراطية حيث يكون الحكم فيه لصالح المحكومين ويجب أن يتأسس هذا الحكم على مراعاة دور السلطات الثلاثة التشريعية التنظيمية القضائية وأكد أرسطو على عدم الجمع بين هذه السلطات واحتكارها لأن هذا يؤدي إلى الطغيان والتعسف وهذا تأكيد على تداول السلطة السياسية.

[1] حسن مصطفى النشار، مرجع سابق، ص 190.

[2] المرجع نفسه ، ص 191.

"ولم يعين أرسطو المثل الأعلى للدولة، فهو يقول ليس هناك شكل خاص هو في نفسه خير الأشكال ولذلك لم يعنى برسم المثل الأعلى للدولة، أو كما يقول المدينة العادلة ولكن من هذه الحكومات الثلاث الجيدة فضل أرسطو حكومة الفرد، فحكم الفرد الحكيم العادل خير أنواع الحكم عنده ولكنه عد ذلك متعذرا أو على الأقل متعسرا "[1]، فقل أن يوجد هذا الإنسان الكامل، ونرى هذا النوع موجودا بين الأمم المبتدئة ويليها الحكومة الأرستقراطية ودونها في نظر أرسطو الحكومة الجمهورية ويقول أنها كانت أنسب أنواع الحكومات للمدن اليونانية في بعض ظروفها ودرجة رقيها.

إن ما يمكن قوله اتجاه النظرة الأرسطية التي تجعل السياسة فوق الأخلاق، هذه الفكرة جانبت الصواب فالأخلاق في الحقيقة تسبق السياسة إن لم تكن هي مبدأها، فالفضيلة التي نادى بها أرسطو، إنما يمكن تحقيقها بواسطة الأخلاق إضافة إلى هذا فإن ما يتلقاه الفرد داخل المجتمع هو المبادئ الأخلاقية، إلا أن ما تهتم به الدولة في نهاية المطاف والأمر بالنسبة للأفراد هو توجيههم نحو ما يفيد ويخدم الصالح العام.

ويرى أرسطو أن كل نوع من أنواع الحكم هذه لها خصائصها المميزة فالملك يسعى دائما للحصول على الشرف و الطاغية يحقق سعادة ذاتية والارستقراطية تسعى لتحقيق كمال الفضيلة ، أما الأوليجارشية فتحوي نخبة من الأغنياء الذين يسعون لتحقيق مزيد من الغنى ، أما الديمقراطية فتسعى دائما لتحقيق الحرية الكاملة و التي تنقلب إلى غوغائية أما حكم الأقلية فإنه موجه لتحقيق الموازنة داخل المدينة .[2]

ونوع الحكم المفصل لدى أرسطو هو الارستقراطية و يعتبرها الحكم المثالي ، ولكنه في نهاية المطاف نبذ الحكومة المشتركة التي تشبه حكومة المدينة ، وعلى ذلك فهو يؤيد مشاركة الأوليجاركيه في الحكم يعتقد أن الأغنياء في السلطة يحمون الفقراء الباحثين عن الحرية و الذين يشكلون الغالبية العظمى في المدينة ، وهو يعتبر الديمقراطية نوعا من الغوغائية لأن العامة لا تستطيع أن تفهم المدينة فهما عميقا .

[1] أرسطو طاليس ، السياسات، اللجنة الدولة لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، (د.ط)، 1957 م، ص ص332 – 333.
[2] أحمد ظاهر ، مرجع سابق ، ص 104 .

إذا كان أرسطو قد نادى بالمساواة في دولته فإنه قسم الناس إلى أصناف عدة ، إذ يتربع الذين ولدوا في أفواههم ملاعق من ذهب و يتمتعون بالغنى و الفضيلة على القمة ، يليهم أغنياء لا يملكون الفضيلة يشكل المزارعون درجة ثالثة في مجتمع المدينة الفاضلة ، ثم يتبعهم عامة الناس في القرى و المدن الذين يعملون في التجارة والذين يعملون بأيديهم أي العمال ، وأخيرا تضم المدينة الأرسطية طبقة العبيد الأجانب .[1]

إن غاية الدولة عند أرسطو هي تحقيق الخير الأسمى فكل توافق هو من أجل تحقيق خير ما و الدولة هي أسمى ائتلاف فهي ترمي إلى تحقيق أسمى الخيرات و هذا الخير ليس سوى ضمان سعادة كل الأفراد ، و عبر تحقيق كل احتياجاتهم الطبيعية ، و قد وجد الإنسان بالنسبة لأرسطو لكي يعيش في دولة و لقد وجدت الدولة من أجل تحقيق الخير لهم .

فأرسطو لم يبني نظريته السياسية على أسس ميتافيزيقية و لا هو بناها على تسليم للواقع و لكنه يوازن بين الفضيلة المطلقة التي لا يختلف الناس حولها و بين التغير النسبي للإنسان و ميوله و نوازعه .فهو يعطينا صورة لغاية هذه الحكومة التي تتمثل في الخير لحصول سعادة الناس .

[1] احمد ظاهر، مرجع سابق ، ص 105 .

المبحث الثالث : الدولة في الفلسفة المسيحية.

لقد هيمن التصور الديني على الفكر السياسي في العصر الوسيط و خاصة في أوروبا النصرانية حيث نسب الفكر اللاهوتي إلى السلطة ،فالسلطان هو ظل الله في الأرض و مشروعية السلطة تقع خارج الإنسان و فوقه،فالله هو في أصل السلطة كما هو في أصل المجتمع و الطبيعة معا .و من أشهر المفكرين السياسيين في تلك الحقبة القديس أوغسطين في بداية القرن 5م ، و توما الاكويني عاش في القرن 13م,[1] و في هذه المرحلة لم يكن الحكم في الأغلبية أو بصيغة أخرى لم تكن هناك ديمقراطية أي حكم الشعب و حرية الرأي و التفكير بل كان نظام إقطاعي كنسي.

I–الدولة و السيادة عند القديس أوغسطين (Augustinus) :

لم يكن القديس أوغسطين في أغلب الأحيان سياسيا ، ولكن روما في سنة 410م نهبت من قبل الأريك الفيزيقوتي و استفاد الوثنيون من ذلك ، لكي يعزوا مسؤولية الكارثة إلى المسيحيين الذين لم يعرف إلههم كيف يحمي الكابيتول ، في حين أنّ قلّة تقواهم قد أثارت الإلهية الحقة . واضطرب أوغسطين من هذه الكارثة ومن هذه الاتهامات وقام بدحض هذه النظرة مثيرا بصورة خاصة إلى ضعف روما الوثنية ، ليثبت أن روما المسيحية ليست أضعف منها بأي شكل من الأشكال ، ولكن مؤلفه مدينة الله cité de dieu (413-425)م تجاوز عاجلا حدود المخطوطة الجدلية لكي يصبح تفكيرا حول التاريخ و حول الحاضرة .

أ/الحاضرتان :

ترتكز الثيولوجية السياسية عند أوغسطين بصورة أساسية على التمييز بين الحاضرتين اللتين تقتسمان الإنسانية « حبان أقاما حضارتين : حب الذات إلى درجة احتقار الله أقام الحاضرة الأرضية ، وحب الله

1 أحمد سليم البرسان، علم السياسة (المفاهيم و الأسس الدولة السلوك السياسي السياسة الدولية)،دار زهران للنشر و التوزيع ،عمان الأردن ،ط 1، 2014م ،ص 58.

إلى درجة احتقار الذات أقام الحاضرة السماوية » وهذه الفكرة لم تكن جديدة فقد وجدت كنواة على الأقل في التراث البولياني ، وعند أوريجيني ولكن القديس أوغسطين أعطاها بالفعل شكلها وقيمتها الواضحين ن فلم يعد الأمر أمر مملكة الله التي تخلف الحياة الدنيوية .إنّ الحاضرين تعيشان أبدا جنبا إلى جنب منذ نشأة الزمان ، أحداهما هي حاضرة قابيل و الأخرى مؤسسه هابيل ، إحداهما في حاضرة الأرض مع سلطتها السياسية و أخلاقها ، وتاريخها و مقتضياتها ، والأخرى هي الحاضرة السماوية التي كانت من قبل مجيء المسيح ممثلة بالقدس ، وهي لأن أمة المسيحيين الملتزمين بالمثال الرباني [1]، هذه الحاضرة ليست في الدنيا إلاّ زاثرة أو منفية ، كما كان حال اليهود في بابل وتبقى الحاضرتان جنبا إلى جنب حتى آخر الزمان و لكن بعد ذلك تبقى الحاضرة السماوية حتى تساهم في خلود القديسين ومن المهم الإشارة بأن هناك إيحاء إلى التناقض الجذري بين الحاضرتين .

ولكن أوغسطين عمل على التلطيف من حدّة الانشقاق : الله وحده يعرف إلى أية حاضرة ينتمي فعلا كل واحد ، إن نظرة الإنسان لا تكفي لاستكشاف ذلك ، ومن جهة ثانية لا يقصر أوغسطين حاضرة الله على جماعة الأتقياء ، وأخيرا أن الحاضرة الأرضية على ما فيها ليست مستدلة : كل ما يمكن التأكيد عليه هو أن عظائم الأرض فانية ، وبالإمكانالاستنتاج تقريبا ، من النظر إلى أوغسطين كأفلاطوني و كما نرى بأن واحد أن الفرق بين الحاضرتين هو فرق بين الواقع جوهري أكثر مما هو فرق في الإشارة .

ب/المجتمع المدني :

إن العواقب السياسية لهذا المفهوم هي أقل بروزا حتى لا تكاد تهمل ، فعندما يفحص أوغسطين الحاضرة الأرضية بصفتها حاضرة مدينة ، أي تحت مظهرها السياسي فإنه يراها و يعرفها بكل بساطة، إن الشعب وهو تعددية يجمعها قبولها بنفس التشريع و اشتراكها في نفس المصالح ، ومجمل القول انه يقدم لنا هنا دستورا طبيعيا للشعب و للدولة التي ليس لها لأول وهلة أية علاقة ضرورية مع الله ولكن (

[1] جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 101 .

وهنا أول غموض في الفكر الأوغسطيني غموض ربما كان مستلزمات ومن دخائل مجموع الفكر المسيحي بحسب المضمون الذي يعيه لكلمة تشريع أو حق ، يستطيع أوغسطين أيضا أن ينكر وجود دولة حقيقية أصلية على الأرض أو أن يعزو هذا الاسم إلى كل المجتمعات .و بالفعل انه هو يريد إنكار عظمة الإمبراطورية الرومانية ، بين أن العدالة الحقة هي عدالة الله ن لم تكن مطلقا أساس شريعة هذه الإمبراطورية ، مادامت هذه لم تستجب للتعريف الشيشروني وإذا فهي لم توجد مطلقا بصورة قانونية ، ولكن لا عبرة هنا لهذه الحدة الجدلية الاستثنائية إذ في غالب الأحيان يقبل أوغسطين تحت اسم الدولة كل مجتمع مؤلف من أناس عاقلين .[1]

ونرى من خلال هذه النظرة المزدوجة أن أوغسطين استطاع أن يبين بأن واحد أنه من حيث المبدأ لا توجد حاضرة أرضية كاملة ، لأن كل حاضرة أرضية ، لأن كل حاضرة أرضية تتفق بدقة مع التعريف تحتوي على كل خصائص حاضرة الله و ان كان يفترض عمليا أن كل مجتمع منظم وفقا لقانون وضعي هو دولة سياسية هذا المجتمع المطلق الطبيعي يرتبط بالنظام الإلهي من عدة أوجه .

1.« إن كل سلطة تنبثق عن الله » وحول هذه النقطة يبدو أن أوغسطين لا يبتعد عن التراث البوليباني ولكن التأويل الذي يعطيه لهذه العبارة سوف يكون له مرمى آخر كامل و سوف يطبع التشريع السياسي طيلة قرون ، من الله ينبثق "مبدأ" كل سلطة ، وفي الواقع بموجب قانون الطبيعة ليس للإنسان سلطان على الإنسان ، وإذا كان قانون الطبيعة يدفع الإنسان إلى التحالف مع أمثاله وإلى اختبار الأفضل كزعيم فإن هذا الاختيار وهذه التسمية ليسا كافيين بذاتيهما لإضفاء الشرعية على ممارسة هذا السلطان ، إنّ الرؤساء يستمدون وظيفتهم من الحظ ، ومن الانتخاب أو من الوارثة ولكن سلطتهم لا ترتكز إلا على تفويض من القدرة الإلهية ، وعلى هذا فالله لا يعين خصوصيا لا للنظام و لا شخص الرئيس ، انه يترك المسببات الثانوية مسألة التفضيل ولكن جوهر السلطة الكامل في هذه الوظائف تعود ولايته إلى المشيئة الإلهية و كما نرى يظهر هنا التقسيم ذو النمط الأفلاطوني بين مادية النظام وجوهر السلطة .

[1] جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 101 .

2.ولكن هناك علاقة أخرى من نوع مختلف تربط السياسة بالألوهية «بما أن الله هو الفاعل » وهو المنظم لكل شيء فإنه من المستحيل إذن أن يترك ممالك الأرض خارج قوانين العناية الإلهية ، فهذه تعطي لكل بلد وفي كل عصر النظام الملائم ضمن الإطار العام لمشيئتها ، وهكذا تأخذ الدول النظم أو تصيبها تقلبات الزمن (الاضطهاد) التي تستحقها ، لا بحسب الحكم البشري بل وفقا لحكم العناية الإلهية .[1]

ونرى أن أوغسطين يستعمل لكي يحيط بالحدث أو بالفعل السياسي نوعين من التحديد مختلفين ، ولكنهما ينطلقان من منطلق مشترك ، فمن جهة يعطي الله لكم حكم شريعته دون أن يضمن له الممارسة الدقيقة السليمة والصحيحة ، ومن جهة ثانية ترعى الحكمة الإلهية كل عمل سياسي محدد ولكنها رغم ذلك ، لا تعطيه بصورة خاصة صفة الأعمال المسيحية الحقة ، وبهذه الطريقة يستطيع المسيحي التأكد بأن لا شيء يتم بدون الله ، الذي منه ينبثق بأن معا مبدأ السلطة و الإدارة الغامضة للأحداث ، وبذاتها آلهة ، ويجب أن نقبل بالحدث لأنه مسجل و مكتوب ضمن خطة إلهية حتى ولو كانت خفية و لكنه يقف من هذين الأمرين موقفلامبادلات كاملة لأنهما في ماديتهما ليسا من الروح في شيء.

II–الدولة و السيادة عند القديس توما الاكويني(Tommas Aquino) :

يعتبر الاكويني أن مصدر السلطة هو الله ، وقد ميز بين وجود المملكتين ، مملكة الدين ، ومملكة الدنيا وكل واحد منهما تختلف عن الأخرى في أهدافها وطرق عملها فالكنيسة عالمية في عضويتها أما الدولة فهي رقعة محدودة في الحجم و العدد وعلى هذا الأساس فالكنيسة واحدة غير أن الدول متعددة و من مهام الدولة تحقيق الأمنوالطمأنينة وحماية الأفراد من المخاطر والجوع ، تحقيق العدالة الاجتماعية بواسطة التشريعات القانونية إضافة إلى تحقيق الأخلاق في المجتمع حسب ما تنص عليه الكنيسة .أما بالنسبة لنظم الحكم فقد قسمها الاكويني تقسيم أرسطو ثلاثة أنظمة صالحة تؤول إلى ثلاثة فاسدة :

–الملكية الصالحة تتحول إلى ملكية مستبدة .

[1] جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 102 .

-الارستقراطية تتحول إلى أوليغارشية.

-الديمقراطية تتحول إلى حكومة نوفاء .

أما عن النوع المفضل لديه نظريا فهو حكومة الفرد العادل لأنها مطابقة للطبيعة فجسم الإنسان تديره النفس ، والأسرة يديرها الأب و العالم له إله وعلى هذا الأساس فالدولة يجب أن يحكمها فرد واحد و نظرا لاستحالة ذلك فإنه فضل النظام المختلط على أساس المزج بين الأنظمة السابقة الذكر .[1]

1/طبيعة القانون عند توما الاكويني :

القانون عند الاكويني جزء لا يتجزأ من نظام الحكم الإلهي الذي يسيطر على كل شيء في السماء و الأرض و قد قسمه إلى أربعة أقسام :

أ/القانون الأزلي : هو القانون الذي يحكم به الله ، يسمو هذا القانون على الطبيعة البشرية و يعلو على مستوى فهم الإنسان ، بالرغم من ذلك فهو لا يعد غريبا على إدراك الإنسان أو مضادا لفهمه.

ب/القانون الطبيعي : هو انعكاس للحكمة الإلهية في المخلوقات وهو يتجلى فيما تغرسه الطبيعة في سائر الكائنات الحية من سبل نحو فعل الخير و تجنب الشر وحماية النفس " البحث عن الحقيقة ، إنماء القدرة على الإدراك ، ..إلخ .

ج/القانون الإلهي أو المقدس : و يتمثل في الشرائع و الأحكام التي جاءت عن طريق الرعي أو التبشير .

د/القانون البشري الوضعي : وضع خصيصا ليلائم الجنس البشري ، وهو مشتق من القانون الطبيعي ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتعارض معه ، عن طريق وضع التشريعات لتوفير الخير لمجموعة من البشر .

[1] ليوشتراوش وجوزيف كروبسى ، تاريخ الفلسفة السياسية ،تر/محمود سيد أحمد،ج1،المجلس الأعلى للثقافة، (د ط) ،2005م، ص 363.

إن ما هو سياسي عند توما الاكويني ليس مجالا ثانويا و لا عارضا و لا يمكن التعرض لإنسان دون القول بالوطن، أي لا بد أن يكون له كيان سياسي .ففي نظر الاكويني الفلسفة السياسية ضرورية جدا كما هو الحال بالنسبة لضرورة الأخلاق[1].

شهدت فكرة السيادة تحولا على يد توما الإكويني الذي قاد الحركة الفقهية المسيحية أثناء التحولات التاريخية لفكرة السيادة في العصور الوسطى، و كانت لأفكاره الأثر البالغ في تطور مفهوم السيادة من الوجهتين القنونية و الفلسفية، حيث اصطبغت السلطة بصبغة مسيحية و حررتها من فكر العصر القديم، و ذلك بإهدار فكرة السلطان المطلق و التزام الحاكم بالقواعد العليا للقانون الإلهي، و كانت هذه فكرة انتقالية نحو تأسيس السيادة على الإرادة الشعبية.

[1] ليوشتراوش وجوزيف كروبسى ،مرجع سابق ، ص 364.

الفصل الثاني

الدولة و السيادة في نظرية العقد الاجتماعي

المبحث الأول : العقد الاجتماعي و نشأة الدولة الحديثة قبل جون جاك روسو .

- نظرية العقد الاجتماع عند توماس هويز .

-نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك .

المبحث الثاني : الدولة و السيادة الوطنية عند روسو.

-نظرية العقد الاجتماعي عند روسو .

-مبدأ الحقوق و الواجبات .

-السيادة كحق طبيعي .

المبحث الثالث: مفهوم السيادة و خصائصها عند جون جاك روسو.

- مفهوم السيادة و طبيعتها و حدودها في فلسفة روسو

- أقسام السيادة و أشكالها

- خصائص السيادة و مقوماتها

المبحث الأول :العقد الاجتماعي و نشأة الدولة الحديثة قبل جونجاك روسو.

I. نظرية العقد عند توماس هوبز (Tomas Hobbes) :

كانت للعوامل و الظروف السياسية التي أحاطت بحياة "توماس هوبز" T.Hobbes(1588-1679)م منذ ولادته حتى وفاته أثر كبير في تحديد طبيعته و اتجاهاته الفكرية ، فالقرن السابع عشر الذي عاش فيه هوبز تميز بالحروب و الثورات الداخلية [1] ، هذه الظروف التي صنعت هذا الفيلسوف المتميز في طرحه الفكري الذي كان سببا مباشرا في تغليط اللهجة هوبز وهو يتحدث في نظريته السياسية عن قساوة ما آلت إليه أوروبا في تلك الفترة ، التي ما لبثت أن تهدأ من ويلات الحروب و المآسي الاجتماعية من استبداد و تخلف وعدم استقرار .لذلك ونحن نتصفح عندئذ نظرية هوبز السياسية كانت أولى لحظات انطلاقاته النقدية وهو الرجوع إلى الماضي حيث انتقد هوبز فكرة أرسطو في أن الإنسان اجتماعي بطبعه ، وقال أن الجماعة السياسية ليست –كما تصور أرسطو– ظاهرة طبيعية ، وإنما هي نتيجة لعقد تم بين الأفراد ، أي أنها وليدة تعاقد اجتماعي بمقتضاه انتقل الأفراد من الحياة الفطرية غير المنظمة إلى حياة اجتماعية منظمة وقال أن الإنسان ليس اجتماعيا كما زعم أرسطو ، بل العكس هو أناني محب لذاته لا يعمل إلا مدفوعا بمصلحته الخاصة .[2]

يرى "هوبز" أن الإنسانية في مرحلتها الأولى مرّت بحالة خطيرة لأن الأفراد كانت أنانيتهم تدفعهم إلى تحقيق مطالبهم الشهوانية و كانوا شبيهين بالحيوانات العجمي ، فالقوي يدوس الضعيف و يتعدى عليه فأدى ذلك إلى صراع مستمر و حروب فانتاب الخوف و أصابها الذعر لأن الصداع الدائب من شأنه أن يؤدي إلى الفناء و الانقراض ، ففكروا في أمر يخرجون به من ذلك الخطر الأهم

[1] موسى إبراهيم ، معالم الفكر السياسي الحديث و المعاصر ،مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، (دط) ، 1994م ، ص 87.

[2] ثروت بدوي ، النظم السياسية ، دار النهضة العربية ،القاهرة ، (د ط) ، 1962م ، ص 129.

و النزاع المتكرر مما أدى بالجماعة إلى الاتفاق على اختيار شخص يتولى تدبير شؤونهم ، ويفصل بينهم في نزاعهم ويسهر على الأمن و حفظ الأرواح و الحقوق وبذلك أصبح هذا الشخص حاكما عليهم عن طريق الاختيار والاتفاق .[1]

يعتبر "هوبز" أنّ الثقة المتبادلة بين الأفراد هي أساس قيام المجتمع ، وربما أن الإنسان عنده أناني و غير اجتماعي ن فكيف يمكن للإنسان أن يحترم حقوق الآخرين و يبادلهم الثقة ؟

إنّ وجود حكومة قوية –قادرة –هي وحدها التي تستطيع أن تلزم جميع أفراد المجتمع باحترام و تنفيذ العقد الذي يبرم فيما بينهم ، وهي التي تنزل العقاب بالمخالفين لنصوص العقد ، وفي ذلك يقول هوبز« العهود بغير السيف ليست سوى ألفاظ و لا تملك قوة توفير الأمن للمرء على الإطلاق ن وروابط الكلمات من أن تلحم طموح الناس و جشعهم و غضبهم و غير ذلك من العواطف الجامعة دون خوف من قوة قادرة على القمع »[2].

ولما كان الإنسان يملك قدرا من العقل يستطيع أن يدرك أن هناك وسيلة واحدة تحقق له السلام الذي يرجوه هو وغيره ، هي أن ينشئ سلطة عليا يخضع لها الجميع ، فإنه يعمد هو و الآخرون إلى عقد اتفاق فيما بينهم يتنازل كل منهم بمقتضاه عن حقوقه التي تنبثق عن حقه الطبيعي الأساسي في الدفاع عن نفسه لحاكم ذي سلطة مطلقة يتولى بدلا عنهم هذه المهمة و يحافظ على السلام بين الجماعة بأن يفرض عليهم إرادته بالقوة .[3]

[1] إدريس خضير ، دعائم الفلسفة ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط3، 1986م ، الفصل السادس ، ص 145.

[2] موسى إبراهيم، مرجع سابق ، ص94 .

[3] أحمد عبد الكريم ، بحوث في تاريخ النظرية السياسية ،المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم ، معهد البحوث و الدراسات العربية ، (دط)، 1972 م، ص 103.

وفي رأي هوبز أن العقد يكون بين جميع المحكومين الذين تجيء بهم الأجيال المقبلة ، فهؤلاء جميعا بمثابة الذين تعاقدوا على طاعة حاكم ذي سيادة لا يكون طرفا في أي عقد طالما أن صاحب السلطان ينجح في حمايتهم .[1]

أما صيغة التنازل المقترحة من طرف هوبز في العقد المبرم بين المعنيين بالأمر فقد تقرّر على النحو التالي « أني أخوّل و أتنازل عن حقي في أن أحكم نفسي لهذا الرجل ، أو لهذه المجموعة من الرجال شرط أن تتخلى عن حقك ، وأن تحوله ما يقوم به من أفعال وذلك بالطريقة نفسها هذا هو جيل الوحش العظيم ، أو بالأحرى جيل ذلك الإله العناني الذي ندين له .[2]

ولما كان العقد على ذلك المنوال أي بصيغة التنازل تلك ، ربما هو راجع لسبب يتعلق بمشكل غياب الأمن ، حيث يقول توماس هوبز« البشر متساوون بالطبيعة ، وبالفعل ففيما يخص القوة الجسدية ، فإن أضعف إنسان لديه القوة الكافية لقتل أقوى الناس ، سواء عن طريق مؤامرة سرية ، أو بالتحالف مع أشخاص آخرين مشتركين معه في نفس الخطر ، أما فيما يخص ملكات العقل ،فإني أجد التساوي أكثر حضورا من تساوي القوى الجسدية ، لأن الحظر ليس فطري بل وليد التجربة وبموجب فوارق زمنية متساوية فهو منتشر كذلك بين كل الناس في الأشياء التي ينشغلون بها عادة »[3]

بعد التنازل بموجب العقد القائم بين الأفراد نتيجة بحثهم عن عنصر الأمن نفهم من قوله –هوبز– هذا "أن المجتمع ليس إلا مجرد خرافة ، وأن المجتمع ليس هيئة جماعية ، وإنما شخص واحد هو الرئيس أو الحاكم الذي يتعين قبول إرادته نيابة عن ارادة جميع الأفراد ، ومن ناحية الظاهرة فالمجتمع يعني الحاكم فقط ، فإذا لم يكن هناك حاكم فلن يكون هناك مجتمع ، ويطبّق هوبز هذه النظرية على

[1] زكي نجيب محمود ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ،(د ط)، 1963م، ص 234 .

[2] موسى إبراهيم، مرجع سابق ، ص 95 .

[3]Sir Thomas Hobbes Le leviathan .Traduit par .Francois tri coud .Paris .édition Sir 4. 1971 . p 122.

جميع المؤسسات على أنها هيئة جماعية مجسدة في شخص واحد ، هو رئيسها الذي يتعيّن قبول إرادته نيابة عن إرادة الجميع .

وهكذا يتبيّن لنا أنه لم يكن غرض هوبز عند تخيل مذهبه اللاعقلاني في حالة الطبيعية إلا ليبرّر الاستبداد ، من كان يستطيع تصور دون هلع النظام المجنون للحرب الطبيعية للكل ضد الكل ؟.

إذن هوبز لم يرسم لوحة سوداء في حالة الطبيعية إلا لإقناع الناس أنه لا يمكنهم العيش في سلام إلا تحت سيطرة مستبد ، وأن العبودية أفضل بكثير من حرب مستمر .

ومنه جاءت مبرّرات معلنة للحكم المطلق الذي به يشاد صرح التبعية لا شيء سوى لا يوقف زحف الحروب التي أعيت كاهل المجتمعات من خسائر في الأرواح بالدرجة الأولى ، أضف إلى ذلك لفت إلى ذلك لفت الانتباه نحو استعادة الاستقرار لأنه عنصر حساس في رفع عجلة التطور و التقدّم لكن سيطرة المستبد تبقى على حال الهاجس الذي أقلق هوبز و غيره من المفكرين السياسيين فيما بعد فما هي وسيلة هوبز الجديدة في القضاء على الإشكال المطروح وهو سبب قيام السلطة الفاعلة المنظمة لأفراد المجتمع المتقاعد ؟

قبل ذلك ، لم يجعل أساس مشروعية هذه السلطة هو "القوة" كما يتبادر إلى الذهن فالقوة ضرورية لإرغام الناس على الطاعة ، ولكن أساس المشروعية عندهومصدر الالتزام بطاعتها هو "قانون الطبيعة كما رآه "* إذا كان المبدأ الأساسي في قانون الطبيعة هو حق كل فرد في " المحافظة على

* يقول هوبز قانون الطبيعة (كتاب التنين ، ج1 ، الفصل 14) أنه "صيغة " أو قاعدة عامة ، يكتشفها العقل ، تحرّم على الإنسان أن يفعل ما يؤدي إلى تدمير حياته أو يسلبه وسيلة المحافظة عليها ، وهكذا فإن هوبز عمد إلى إقامة مفهومه عن قانون الطبيعة ، والحق الطبيعي كما يسميه على أساس من طبيعة الإنسان ذاتها كما يراها و لذلك جعل منطلقة الأساسي في بناء نظريته السياسية على " الحقيقة الأولى " وهي " المحافظة على الذات ".

الذات " وكانت "السلطة " التي يخضع لها الجميع هي الوسيلة الوحيدة التي تنتفع في تحقيق ذلك ، فإن كل ما يتعارض معها يعتبر ضده " قانون الطبيعة " من ناحية و تفويتا لمنفعة من ناحية أخرى .[1]

فالحق الطبيعي الأول الذي كان كل فرد يهدف إليه هو حق القوة ، إذ أن الإنسان الطبيعي الذي يعيش في حالة تنافس مع الآخرين لا يمكنه أن يحقق أهدافه دون حيازته للقوة ، وذلك أنّ كل "واحد يبذل جهدا لتحطيم الآخر أو الهيمنة عليه ...، لا يكتفي بنزع ثمار عمله ، بل كذلك حياته أو حريته ، وكل تفوق يأتي دوره ليعيش الخطر نفسه من طرف مقتحم جديد وهكذا يعيش كل واحد في حالة من الخوف و الحذر، أي في حالة عداء للآخرين ، وهو وضع من التحدي المتبادل ، لذا يقول هوبز« يبدو واضحا أن البشر كانوا يعيشون دون سلطة مشتركة تجبر الجميع على الاحترام ، فهم في هذا الوضع الذي يسمى حربا ، وهذه الحرب هي حرب الكل ضد الكل ، وهي لا تتمثل فقط في المعارك و الصراعات »[2].

فماذا يعني بقوله هذا ؟ فهو يقرر أن الإنسان أناني بطبيعته و تحركه ثلاثة دوافع تنبثق كلها من المبدأ الأساسي في الطبيعة البشرية " المحافظة على الذات " وأول هذه العوامل هي " المنافسة " و الثاني " الخوف وعدم الثقة " والثالث "طلب المجد " و تحت تأثير الدوافع الأول يلجأ الناس إلى العنف ليسيطروا على غيرهم و يجعلهم الثاني و الثالث يستخدمون كل الأساليب للدفاع عن أنفسهم و ممتلكاتهم و طلب المجد بأية طريقة .[3]

حقيقة الأمر في النهاية أن تأثر هوبز بالتجارب التي مرت به بحيث صار هذفه الأول هو البحث عن أسلوب لتنظيم المجتمع يضمن الاستقرار و يقضي على الفوضى و الخراب الناجمين عن الصراعات

[1] أحمد عبد الكريم ،مرجع سابق،ص 103.

[2]Tomas Hobbes .le leviathan. P .122 .

[3] أحمد عبد الكريم ،المرجع السابق ، ص 101.

المستمرة و يحافظ على حياة الناس وأموالهم .[1]هو السبب المباشر في دعوته لقبول الحل الأنسب في نظره وهو اختيار أخف الضررين على الأقل لتفادي المشكل الصعب الذي واجهته البشرية منذ أمد بعيد .

هذا باختصار عرض لنظرية العقد الاجتماعي كما يراها توماس هوبز.

II. نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك (John Locke) :

يعتبر مجال السياسة من المجالات التي أولاها لوك عناية خاصة فقد كان ثائرا سياسيا، وصاحب آراء و مبادئ في الحرية و المساواة ،فقد جاءت كتابات لوك السياسية في منحاها العام متأثرة بأفكاره التجريبية التي بني عليها فلسفته فقد آمن بالحواس كمصدر وحيد و أوحد للمعرفة ، و لذلك كان قد رفض رفضا مطلقا للأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت، ومن رفضه للأفكار الفطرية جاء رفضه في السياسة لما يعرف بالحق الإلهي للملوك فما دام الناس يولدون بلا مورثات عقلية فهم سواسية لا يفرق بينهم يولدون بلا مورثات عقلية فهم سواسية لا يفرق بينهم إلا نوع تربيتهم .

"يتفق يره جون لوك مع هوبز في وجود حياة فطرية عاشها الإنسان قبل أن ينتقل إلى حياة الجماعة و أن العقد الاجتماعي هو الذي نقل الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة ،أو المجتمع المنظم سياسيا ، و لكنه يعارض هوبز في تصويره الإنسان قوة غاشمة ، و تصوره لحال الطبيعة بأنه حال توحش يسود فيها قانون الأقوى .

1/ حالة المجتمع الطبيعي :" يعد لوك من مؤسسي نظرية الحقوق الطبيعية للإنسان و هذه النظرية تقول أن الفرد خلق بالفطرة وله حقوق طبيعية خلقت معه و لا يجوز لأحد أن يمسها "[2]،يذهب لوك

[1] احمد عبد الكريم، مرجع سابق ص 102 .

[2] أبو جابر فايز صالح ، الفكر السياسي الحديث، ،دار الجيل ،بيروت،(دط) ،1985 م ،ص 91 .

في وصفه لحالة الإنسان الأولى إلى أنها كانت مثالية .فحاول لوك من خلال ذلك تفسير الحياة الإنسانية و المراحل التي تمر بها .

و استنتج أنها تمر بمرحلتين أساسيتين : مرحلة طبيعية و أخرى سياسية ، فالمرحلة الطبيعية عند جون لوك هي مرحلة يسود فيها السلام و الطمأنينة وتشيع فيها روح المحبة و الوئام بين الناس ،و كان مبدأ المساواة بين الناس الذي بالواجبات و حب الخير و تبادل المنافع ، و قد عرف جميع الناس في ظل القانون الطبيعي ما لهم من حقوق و ما عليهم من واجبات نحو احترام ملكياتهم منحته الطبيعة لهم هو القاعدة الأساسية لمشاعر المؤاخاة و الإحسان ، و القيم الخاصة وملكيات الآخرين و حقوقهم ، ففي ظل هذه الحياة الفطرية المستقرة منح القانون الطبيعي للإنسان حقوقا ثلاثة هي حق الحياة و المحافظة عليها ، و حق الحرية الذي يساوي الجميع في التمتع به،و حق الملكية الذي منح كل إنسان الحق الكامل في ملكيته الخاصة الذي يعمل فيها بحرية و ينميها بجهده باعتبارها ملك خاص له ، عكس ما ذهب إليه هوبس باعتبار الحالة الطبيعية هي حالة توحش الحياة فيها للأقوى ، و لكي لا يقوم أحد بالاعتداء على حقوق الآخرين أجازت الطبيعة لكل واحد أن يحمي البريء و يحافظ عليه ، و يردع المعتدين فنجد جون لوك يقول : " كل امرئ مجبر على المحافظة على ذاته ، و على التزام مقامه الخاص وبناء على الحجة نفسها هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك ، ما لم يتناف ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات ، فلا يسلب حياة امرئ آخر أو يلحق بها أذى أو يسيء إلى ما من شأنه أن يؤدي إلى حفظها أو إلى حريته أو صحته أو جسده أو أملاكه"[1].

و للمحافظة على هذه الحقوق في هذه المرحلة الطبيعية ،كان كل فرد فيها ملزم بتطبيق القانون الذي يجسدها .

ولكن إذا كانت حالة الطبيعة هي حالة حرية و سلام أو مساواة فما هي الأسباب التي دفعت المجتمع للانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني ، "فهنا يحاول لوك الإيضاح بأنه و إن كان الناس

[1] زروخي إسماعيل ، دراسات في الفلسفة السياسية، ، دار الفجر ، القاهرة ، ط 1 ،2001 م، ص 205 .

في حالة الطبيعة يعيشون في حالة سلام وحرية و مساواة فإنهم يبقون دائما عرضة لبعض المساوئ التي يمكن أن تتفاقم و تهدد مصالحهم العامة، و هكذا فإن الأفراد في محاولتهم الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسي فذلك لكي يكونوا على حال أحسن من حالة الطبيعة" [1]فمن خلال ذلك يتضح لنا أنه بالرغم من المميزات التي كانت تتميز بها الحالة الطبيعية إلا أنهم أرادوا الانتقال إلى المرحلة الثانية و هي المرحلة السياسية أو المجتمع المدني و ذلك من أجل الحفاظ على مصالحهم و حقوقهم .

إذا كثيرا من الاحتمالات و الشكوك السيئة تهدد الحرية و المساواة و الملكية في حالة الطبيعية ،إذا فحالة الطبيعة يشوبها عيب و هذا العيب ينحصر في عدم توفر وسائل تنظيمية لعلاقات الأفراد فيما بينهم و حصرها جون لوك فيما يلي :

1-"القوانين الموضوعة و الموافق عليها برضى الأفراد جميعهم .

2-القضاة الغير منحازين و المفوضين بحسم الخلافات بين الأفراد طبقا لنصوص القوانين الموضوعة

3-سلطة تنفيذية قادرة على تأمين تنفيذ الأحكام الصادرة عن القضاة [2] ".

هذه هي الوسائل التنظيمية التي بإمكانها أن تحمي المصالح الخاصة للأفرادو المصالح العامة للمجتمع التي لا يمكن أن توجد إلا في المجتمع السياسي أو بالأحرى المجتمع المدني ، و في هذه الحالة يجب أن تكون هذه الوسائل مشروطة برضا الأفراد مشتركين لتنظيم علاقاتهم في حال الطبيعة ، و بهذا يكون قد تم التغيير و الانتقال من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدني و لابد يكون الانتقال برضى الأفراد و قبولهم الخضوع لهذه الحالة السياسية الجديدة ، إذا نستنتج من الحالة الطبيعية أنه بدون رضى الشعب لا يمكن أبدا إقامة أي شكل جديد من الحكم و لا حتى الانتقال من حالتهم الطبيعية .

[1] مهدي محفوظ ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، ،دار مجد ، بيروت ، ط3 ،2007م ،ص ص 91-92 .
[2] المرجع نفسه ،ص 92 .

1- الحق الطبيعي في الملكية :"اعتبر لوك أن الإنسان في حالة الطبيعة حقوق طبيعية ملازمة له ، و هي الحق في الحياة و الحرية و المساواة و أخيرا الحق في الملكية الخاصة ، أن هذه الحقوق الطبيعية تولد مع الإنسان و تلازمه و لذلك لا يمكن نزعها عن الإنسان أو تقييدها ، خاصة عندما نعرف بأن المجتمع المدني لا ينشأ إلا لحمايتها على أفضل حال "[1]. فنجد جون لوك أعطى اهتماما خاصا للحق في الملكية الخاصة و اعتبر أن الملكية الخاصة في الحالة الطبيعية هي ملكية مشتركة ، بمعنى ذلك أن كل فرد له الحق في الحصول على كسب عيشه و ذلك ما تقدمه الطبيعة ، باعتبار الأرض هبة وهبها الله للبشر فهي هبة مشتركة ،يقول: "أن الأرض وخيراتها إنما وجدت كي ينتفع بها البشر على أكمل وجه[2]".

2- فنجد أن نظرية لوك في الملكية الخاصة تعتبر أن الحق في الملكية الخاصة ينشأ بمد الإنسان شخصيته إلى الأشياء التي ينتجها عبر العمل و الجهد الذي يبذله ومن هنا يترتب على نظرية لوك أصل الملكية الخاصة أن الحق سابق على المجتمع البدائي أو الحالة الطبيعية ، و هذا يعني أن الملكية الخاصة هي حق يأتي به الإنسان في شخصه هو إلى المجتمع ،يمثل ما يأتي بطاقة جسمه المادية و بالتالي فإن المجتمع لا يخلق الحق و لا يستطيع أن ينظمه إلا ضمن حدود معينة ، إذا فدور المجتمع و الحكومة هو تنظيم عملية حق الملكية الخاصة و الحقوق الأخرى .

و بناءا على هذه النظرية في الملكية "يعتبر لوك أن العمل هو أساس قيم الأشياءو مبدأ تفاوتها ، فالأرض مثلا : تكاد تتوقف كل قيمتها على مقدار الجهد المبذول في استثمارها[3]" . فالعمل إذن هو ما يكسب الأرض معظم قيمتها و بدونه تكاد تكون عديمة القيمة إذ منه تستمد معظم منتوجاتها النافعة .

[1] مهدي محفوظ ،مرجع سابق،ص 93 .

[2] جون لوك ، في الحكم المدني ، تر/ ماجد فخري ،دار الروائع ، بيروت،(د ط)،1959م ،ص 55.

[3] المرجع نفسه،ص 56 .

لكن حق الملكية و المحافظة عليها أصبحت من الأمور العسيرة في حالة الطبيعة، إذ جاز البعض على حقوق جيرانهم و طمع الآخرين في أملاك البعض،فتفشت حالات الاغتصاب و الاعتداء على الملكيات و انتشر فيما بينهم الظلم و الحسدو أدى تغلب الأقوياء على الضعفاء و هكذا تحولت حالة الطبيعةمن حالة سلام و أمن وحب إلى حالة حرب و خوف و كراهية، " لذا فنجد جون لوك يعتبر حق الملكية حق طبيعي يقوم على العمل و مقدار العمل لا على الحيازة أو القانون الوضعي و ليست لأحد حق فيما يكسبه المرء بتعبه[1]".

يعتبر حق الملكية من الحقوق الطبيعية التي أولاها لوك للإنسان وهو يحذر من المساس أو الاغتصاب بها لذا نجده يقول : "ليس من حق أي شخص بأي حال من الأحوال أن يحقد على شخص آخر في شأن متعه المدنية لا لسبب لأنه ينتمي إلى كنيسة أخرى أو يؤمن بدين آخر ،فكل الحقوقو الامتيازات التي تخص هذا الشخص من حيث هو إنسان ومن حيث هو مواطن من اللازم أن تكون محفوظة له و دون أن تنتهك"[2]، فهنا نستنتج أن الحق سابق على المجتمع البدائي أو الحالة الطبيعية و يعني ذلك أن الملكية الخاصة هي حق يأتي به الإنسان في شخصه هو إلى المجتمع و بالتالي المجتمع لا يخلق الحق و لا يستطيع أن ينظمه إلا ضمن حدود معينة وذلك عن طريق القانون فنجده يقول : "إن مهمة الحاكم محصورة في وضع القوانين و الإجبار على تنفيذها عن طريق العقاب نأما الرعاية بالمحبة التي تنحصر في التعليم و الوعظ فهي من حق أي إنسان و هي متروكة له"[3],بما أن الغاية من أجل الحكومة هو الخير العام .

" فإذا تصرف الحكام تصرفا مخالفا لشروط الوديعة أي الحفاظ على المصلحة العامة و من هنا يقر لوك بسحب ثقته و تغيير وديعه[4]".

---

[1] كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ،دار المعارف ،القاهرة ، ط5، (د ت)، ص 151 .

[2] جون لوك ، رسالة في التسامح ،تر/أبو سنة ، تقديم مراد وهبة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، (د ط) ،1997 م،ص 32

[3] المرجع نفسه ، ص 39 .

[4] مهدي محفوظ ،مرجع سابق ،ص 98 .

لكن ماذا يحدث لو أن الحاكم اعتقد أن له الحق في سن مثل هذه القوانين و أنها من أجل الخير العام ،و كان اعتقاد رعاياه على الضد من ذلك ؟من الذي يحكم بينهما ؟

فجون لوك يقول جوابي :"هو الله وحده،لأنه لا يوجد قاض على وجه المعمورة يحكم بين الحاكم الأعلى و الشعب،أقول إن الله في هذه الحالة هو القاضي الوحيد الذي يعاقب كل إنسان في يوم الحساب حسب ما يستحق أي حسب إخلاصهو استقامته في تنمية التقوى و الخير العام و سلامة البشرية [1]".

و في رأينا من هذا القول لا يمكن التسامح على الإطلاق مع اللذين ينكرون وجد الله فالوعد و العهد و القسم من حيث هي روابط المجتمع البشري ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد ،فإنكار الله حتى و لو كان بالفكر فقط يفكك جميع الأشياء فإشكالية التسامح تستلزم بالضرورة قضية التعصب فهو بدوره يستنتج أن التسامح ينطوي على نقيضه و هو عدم التسامح .

2/ العقد الاجتماعي :

بعد تحول المجتمع من الشكل الطبيعي الأول إلى الشكل المدني كان على الناس أن تتفق طواعية أو تتعاقد على أن ترتبط و تتحد في مجتمع يكفل لها الحياة الآمنة و كان ذلك عن طريق العقد الاجتماعي و "تعني فكرة العقد الاجتماعي هو تعاقدا يضم طرفين هما الشعب و الحكومة أو الملك و لا يصبح العقد لاغيا إلا إذا أخل أي طرف منهما بالتعاقد "[2].

فنجد أن أطراف العقد عند لوك هما الأفراد و الحاكم و بموجب هذا العقد يتنازل الأفراد عن القدر الضروري من حقوقهم الطبيعية لإقامة السلطة ،مع الاحتفاظ بباقي الحقوق التي على الحاكم حمايتها و عدم المساس بها ،و على الحاكم توجيه جهوده لتحقيق الصالح العام و احترام حقوق الأفراد و من بينها حق الملكية ،لذلك يقول :" إن هذا العقد يمنح كل من طرفيه حقوق و يفرض عليه التزامات

[1] جون لوك ،رسالة في التسامح، مرجع سابق ،ص 55 .

[2] عباس عبد المنعم ،أساطين الفلسفة الحديثة و المعاصرة، دار النهضة العربية ،بيروت ،(د ط)، 1996م ، ص 119 .

و إذا ما أخل أي طرف بالتزاماته ،كان للطرف الآخر تقويمه فللشعب عزل الحاكم و للحاكم محاسبة الشعب"[1].

فالهدف من هذا التعاقد هو تنظيم و حماية الحقوق الطبيعية للفرد ، و ما يمتلكه من حقوق مثل حق الحياة و الملكية ...إلخ ،ينطلق لوك من اعتبار أن للإنسان في حالة الطبيعة نوعان من الحقوق أو السلطات الطبيعية فيقتصرها فيما يلي : "الحق الأول هو أن لكل إنسان الحق في أن يستخدم سلطته الطبيعية بالأسلوب

الذي يراه مناسبا للحفاظ على بقائه و بقاء سائر البشر ، و الحق الثاني هو أن لكل إنسان الحق في أن يستخدم سلطته الطبيعية لمعاقبة الجرائم المفترضة ضد قوانين الطبيعة ،أي استخدام قوته الطبيعية لتنفيذ هذه القوانين "[2].

إذا فالمجتمع السياسي الذي يقوم على انقاض الحالة الطبيعية لا ينشأ إلا برضي الأفراد جميعهم هذا هو العقد الاجتماعي الأساسي الذي يجريه الأفراد متفقين متحدين للانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي الذي يتمتع بالسلطة المدنية التي لها حق صنع القوانين مع العقوبات لتنظيم الملكية و المحافظة عليها .

3/المجتمع السياسي و سلطات الحكم :

بعد أن ضمن لوك بموجب العقد الاجتماعي حماية الأغلبية الممثلة في الشعب ، و رفض مبدأ السيادة المطلقة للحاكم التي كانت شائعة في العصر الوسيط ، كما رفض أن يكون للملوك أي حق في اختيار من يتولى حكمه ، و بالتالي يسلب حقه في المعارضة أو الثورة على من يتولى شؤونه ،فحاول لوك في وضع الأسس لقيام مجتمع مدني يحفظ للأغلبية حقوقها ، و يرى أنه لكي يقوم مجتمع سياسي مدني يشعر أفراده بالأمن و الاستقرار و صيانة حقوقهم الطبيعية في الحياة و الحريةو الملكية يجب أن تتم

[1] الشكري علي يوسف ،الوسيط في الأنظمة السياسية المقارنة ، ،دار صفاء ،عمان ،ط1، 2012 م ، ص 45.
[2] مهدي محفوظ ، مرجع سابق ،ص ص94 – 95 .

الخطوات التالية : ¨أولا لما كان قانون الطبيعة هو السند القوي الذي يحمي حقوق الأغلبية ، فيجب إيجاد تفسير لهذا القانون ،و ثانيا أنه لن يتم تحديد و تفسير لهذا القانون الطبيعي ، كما لن تتم فعاليته بدون إيجاد سلطة تقوم بتطبيقه، و هذا يستلزم إيجاد سلطة تطبق هذا القانون ، و ثالثا غن هذه الأخيرة لن تقوم بكامل وظيفتها في تطبيق القانون ما لم تسندها قوة¨ [1].

إذا فنشوء المجتمع السياسي يستمد وجوده وشرعيته من رضى مجموع أفراد الشعب بينما الحكومة و شكلها يستمدان وجودهما من رضى و موافقة الأغلبية في المجتمع .

أما عن السلطات التي تنشأ مع نشوء المجتمع السياسي حكومة فهما :

أ–السلطة التشريعية :التي تنظم بقوانين وضعية الأساليب التي يجب إتباعها للحفاظ على المجتمع السياسي و أفراده ، إذا يمكن القول أن السلطة التشريعية هي التي تملك حق سن القوانين و مناقشتها و مراقبة تنفيذها و سلامتها و تمثل السلطة التشريعية عادة في مجالس النيابة .

ب–السلطة التنفيذية : و هي التي تؤمن تنفيذ القوانين الوضعية داخل المجتمع ¨[2] ، فهذه السلطة هي التي تشمل المؤسسات و الوظائف المختصة بتنفيذ القوانين الصادرة عن السلطة التشريعية ،وعلى هذا الأساس تشمل رئيس الجمهورية والمجالس المحلية و موظفي الدولة كافة باستثناء القضاة فالغرض من السلطة التنفيذية هو تحقيق الاستقرار الداخلي و الدفاع عن العلاقات و تقديم الخدمات للمواطنين و تنظيم القضاة و تنشيط الاقتصاد .

ج–السلطة الفيدرالية :المرتبطة بالسلطة التنفيذية و هي التي تهتم بكل القضايا المتعلقة بالخارج مثل :المعاهدات و الاتفاقات و السلم و الحرب¨[3]. من هنا نخلص القول بأن السلطة الفيدرالية تعمل

[1] عباس عبد المنعم ، مرجع سابق، ص 114 .

[2] مهدي محفوظ ، مرجع سابق،ص 96.

[3] جون لوك ، في الحكم المدني ،مرجع سابق، ص 60.

على تكملة السلطة التشريعية من مندوبين عن المدن ، و يتم تعيينهم عن طريق الملك و هم يمثلون الآن أفراد مجلس اللوردات .

·· فبناءا على ذلك يمكن القول بأن افترض وجود سلطتين أساسيتين هما السلطة التشريعية و السلطة التنفيذية ،أما عن موقفه بالنسبة لكل منهما فقد أعلى من شأن السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية ··[1]، و ذلك لأن القانون الوضعي و المقصود به العقد الاجتماعي هو الذي ينشأ السلطة التشريعية ن و التي يجب أن تعمل للحفاظ على المجتمع مثلها مثل كل القوانين الأساسية في الطبيعة ، فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا ، و روح الهيئة السياسية التي يستمد منها أعضاء الدولة كل ما هو ضروري لهم و لسعادتهم و هي إذن سلطة ذات سيادة .

إذا كان جون لوك يقر و يعلي من شأن السلطة التشريعية فهذا يعني أن السلطة التنفيذية هي سلطة خاضعة للسلطة التشريعية ، فنجده يقر في قوله :بأن تفوق السلطة التشريعية لا يعني أن السلطة التنفيذية يجب أن تكون خاضعة للسلطة التشريعية و منفذة لأوامرها ، بل من الفضل للمجتمع أن يترك لها قدرا من الصلاحيات للنظر في الأمور التي لم يتوقعها المشرع عند وضع القوانين ··[2]، هنا يعلي من قيمة السلطة التشريعية فوق جميع السلطات لكنه لا يمنحها قوة مطلقة لأنها مقيدة بالحفاظ على الحقوق الطبيعية للمجتمع و بنصوص العقد الاجتماعي.

·· يعتبر لوك بأنه من المتوجب عدم جمع السلطتين التشريعية و التنفيذية في يد واحدة و السبب أن السلطة التنفيذية يجب أن تكون قائمة دوما من أجل تنفيذ القوانين ،بينما السلطة التشريعية فلا حاجة لأن تكون قائمة دوما ··[3] ، إذن فمن غير الضروري دائما وضع القوانين بينما من الضروري الاستمرار دائما بتنفيذ القوانين .

[1] جون لوك ، في الحكم المدني ، مرجع سابق ، ص 61.
[2] مهدي محفوظ، مرجع سابق ، ص 97 .
[3] المرجع نفسه ،ص 98 .

– حق الشعب في الثورة :

بما أن الغاية من وجود المجتمع السياسي حماية أرواح الأفراد و ملكياتهم ، وبما أن هذا المجتمع لا يمكن أن يقوم إلا على أساس رضى الأفراد جميعهم وموافقتهم للتنازل عن بعض حقوقهم للحكومة التي ستقوم مقامهم ، يمكن أن الحكومة المدنية ليست سوى وكيلة على الواجبات الملقاة على عاتقها في سبيل الصالح العام و رفاهية المجتمع ،ومن هذه الأسس يتضح لنا الغرض الذي " كان يهدف إليه لوك و هو الدفاع عن حق الثورة أو حق الشعب في مقاومة الطغيان" ، من هذا يعتبر لوك من بين المفكرين اللذين يعطون للشعب الحق في الثورة على حكامهم و على حكوماتهم ، إذا لم يستطيعوا تحقيق المهمة التي من اجلها وجدوا ، و هي رعاية مصالح الأفراد و تحقيق رفاهيتهم ،مثلا :إذا حاول الحاكم الإنفراد بالحكم و عدم الاستعانة بالسلطة التشريعية فهو من هذا الجانب في ثورة مع إرادة الشعب و بالتالي يمكن تغييره بالقوة أو بالحرب إن اقتضى الأمر ذلك ، ومن هنا نجد : " لوك يؤكد على ضرورة الثورة على الحكام لأنهم إذا خرجوا عن القوانين و أصبحوا طغاة ،فإنهم في هذه الحالة يصبحون في حالة حرب مع الشعب لاستخدامهم للسلطة التي وهبوها لهم ضدهم ،ومن ذلك يصبحوا خطرا على ما التزموا به من الحفاظ على الحرية و دعمها لأنها هي أساس الاجتماع" [1] و هذا التزاما لما جاء في العقد الذي أسس السلطة الحاكمة التي من واجبها صيانة ما تبقى للأفراد من حقوق طبيعية بموجب العقد و يلتزم الأفراد من جهتهم بالطاعة ، و تبقى هذه العلاقة قائمة بقدر التزام السلطة .

من كل ذلك يتبين لنا أن لوك كان يؤيد الشعوب في مقاومة الطغيان و يبرر الثورة مع أنه لم يصل في أفكاره لإعطاء الشعب سلطة كاملة في حكم نفسه بنفسه بل أعطى للشعب الحق في تغيير و تبديل الحكومة عندما تخون الأمانة فقط ،أما إذا بقيت حريصة على تأدية مهامها وفقا للمصلحة العامة و على أحسن وجه فينبغي عند ذلك أن تبقى قائمة و مستمرة لتنفيذ القوانين .

[1] زروخي اسماعيل ،مرجع سابق، ص 212 .

المبحث الثاني : الدولة و السيادة الوطنية عند روسو.

I–نظرية العقد الاجتماعي عند روسو (JohnJake Rousseau):

يمكن القول أن روسو كان يعبر في الواقع المتردي للمجتمع الفرنسي وفي المشاكل السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية التي كانت تسود في فترة ما قبل الثورة الفرنسية ولكي يدحض الأسس التي يقوم عليها هذا الواقع فإنه لجأ إلى استخدام نظرية العقد الاجتماعي القائمة على مدرسة القانون الطبيعي التي كانت تشكل أساس النظرية السياسية لكل من توماس هوبز وجون لوك وغروتيوس و بوفندوف خلال القرنين السابع و الثامن عشر ، رجع ذلك يمكن القول أن روسو بكتاباتها السياسية حظي بتفرد واسعة جعلت منه أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر لكان من أثر كبير في وضع الأسس التحرّرية التي قامت عليها الثورتين التاريخيتين الأمريكية و الفرنسية [1].

أ/حالة الطبيعية :

يرى روسو أن الإنسان الطبيعي لا هو بالخير ولا هو بالشرير ، فالبشر في نظر روسو في حالة الطبيعية ليسوا لا صالحين ولا أشرار إذ لا تجمع بينهم أي علاقة أخلاقية أو واجبات مشتركة ، إذ يفترض روسو " أن الإنسان كان متواجدا في الغابة لا يعرف أهله ولعله لم يكن يعرف أولاده و لا لغة له و لا صناعة و لا فضيلة و لا رذيلة "[2]من حيث أنه لم يكن له مع أفراد نوعه أي علاقة يمكن أن تكون علاقة يمكن أن تكون علاقة أخلاقية ، وكان حاصلا بسهولة على وسائل إرضاء حاجته الطبيعية ، ورغم أن روسو يعترف بأن أقدم أشكال الاجتماعات البشرية هي الأسرة ، ولكن هذه الأخيرة لم تكن تتشكل بصفة مستمرة وإنما هي مجتمع ظرفي تنتهي بانتهاء الحاجة إليه " لأن الأبناء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة إليه من أجل بقائهم ، فما أن تنتهي هذه الحاجة حتى تنحل الرابطة الطبيعية ويصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب .. يعودون جميعا على السواء

[1] مهدي محفوظ ، مرجع سابق ، ص 144 .
[2] زروخي اسماعيل ، مرجع سابق ، ص 219 .

إلى الاستقلال ، وإذا هم استمروا في البقاء متحدين فإن ذلك البقاء لا يعود طبيعيا ، بل يكون إراديا و الأسرة نفسها لا تبقى أسرة إلا بالتقاعد "[1].

إن الطبيعة كما يرى روسو لا تهتم كثيرا بتهيئة البشر للحياة الاجتماعية ، فالحياة الاجتماعية فعل من أفعال الإرادة لا من أفعال الطبيعة . فالنزعة إلى الحياة غريبة من الإنسان الطبيعي فالمتوحشون يعيشون في حالة من العزلة و لا تساورهم حاجة إلى أمثالهم ، وهم لا يجيدون النطق و لا يحسون بحاجة إليه ، يعيشون شتاتا في الغابات بين الحيوانات بلا حرفة أو عمل و يقتاتون من خيرات الأرض بخصوبتها الطبيعية ، وتنبثق رغباتهم كافة في حاجاتهم الجسدية كالطعام و الأنثى و الراحة ، ولما كانت تلبية هذه الحاجات أمرا ميسورا فإن الإنسان البدائي يجهل البصيرةو الفضول ، ذلك أن مشاريعه المحدودة لا تتجاوز نهاية النهار ، " لأنه من العبث عنده عن الفلسفة التي يحتاج إليها الإنسان ليعرف أن ما يلاحظه مرة ما يراه كل يوم ، وأما نفسه التي لا يهزها شيء فتنصرف غلى عاطفة واحدة هي :شعوره بوجود الحاضر ، دون إلهام بأية فكرة عن المستقبل."[2].

و الحق أن الوظائف النفسية للإنسان البدائي هي من مستوى وظائف الحيوانات ، ذلك أن أهوائنا تحددها إما نزوات الطبيعة ، وإما معارفنا ، فنحن لا نرغب في الأشياء أو نتوجس منها خيفة إلا بحكم الأفكار التي تكونت لدينا عنها ، وبما أن الإنسان المتوحش محروم من كل معرفة ، فهو : " هائم على وجهه في الغاب لا صناعة له و لا كلام ، لا مأوى ، ولا حرب ولا ارتباط ، ولا حاجة لأمثاله ولا رغبة له في أضرارهم بل ربما كان لا يعرف أحدا منهم معرفة شخصية ..كافيا نفسه بنفسه ذلك الإنسان المتوحش لم يكن يشعر إلا بحاجته الحقيقية "[3]فإنه لا تساوره إلا أهواء بدائية متولدة عن نزاعات طبيعته .

[1] جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، تر/ذوقان قرقوط، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، (د ط)، (د ت) ، ص 36.
[2] زروخي اسماعيل، مرجع سابق ، ص 54 .
[3] جان جاك روسو ، أصل التفاوت بين الناس ، تر/ بولس غانم، ، موفم للنشر ،(د ط)، 1991 م، ص 79 .

إن روسو لم يعطي للعقل أهمية بالغة كما أعطاه إياها كل من هوبز و لوك فهذان الأخيران يعتبران أن العقل هو الذي مكن الإنسان من الانتقال من حالة الفطرة إلى حالة المجتمع المنظم بينما روسو يرى غير ذلك تماما حيث يعتبر العقل يتكون نتيجة لعوامل سابقة لظهوره و ملازمة للإنسان الطبيعي وهذه العوامل يمكن حصرها في اثنين ، غريزة حب البقاء و الرأفة وهكذا فإن ما ميز الإنسان الطبيعي عن الحيوان من وجهة ميتافيزيقية ليس العقل الذي تمتلكه كذلك الحيوانات في معنى ما وفي درجة معينة ولكن الحرية و بالأساس قابليته للاكتمال ، هذه القدرة التي تكاد تكون غير محدودة وهي الشرط الذي لا غنى عنه لتطور البشرية اللاحق لنمو معارفهم و أخطائها و فضائلها و رذائلها .ولذلك يرى روسو في ظهور السلطة السياسية و الحرية النتيجة المباشرة للعقل الاجتماعي المعقود بموافقته جميع الإرادات الحرّة لجميع أفراد الجماعة الواحدة بحيث يكون الالتزام الاجتماعي للفرد داخل الجماعة التزاما حرا وذاتيا [1].

ب/العقد الاجتماعي عند روسو :

إذن العقد الاجتماعي عند روسو هو عبارة عن إيجاد نوع من الإتحاد الذي يحمي شخصه كل فرد وملكيته و يدافع عنها باستخدامه القوة العامة للمجتمع و يطيّع فيه الإنسان الفرد نفسه فقط بالرغم من أنه متحد مع الباقين ، وبالتالي يبقى محتفظا بأقصى درجات حريته ، وهكذا يمكن أن يختصر العقد على الشكل التالي :" نحن الفقراء المتعاقدون يضع كل واحد منا مع غيره شخصه و كل قوته تحت إدارة الإرادة العامة العليا ، ونحن نقبل كهيئة كل عضو كجزء لا ينفصل عن الكل "[2].

إن ظهور الملكية كان أول طريق للخروج من حالة الطبيعة ، وهو ما يعني أنه تصور الطبيعة الأصلية للبشر هي تلك العواطف الذاتية النبيلة المستقلة عن كل تأثير خارجي مادي ، إذ كيف أنه بمجرد ظهور الملكية اعتبر ذلك انحرافا عن تلك الطبيعة ، لكن من جهة أخرى يثبت هذا أنه يأخذ بعين

[1] مهدي محفوظ ، مرجع سابق، ص ص ، 144 .147 .

[2] جان جاك روسو ،أصل التفاوت بين الناس،مصدر سابق ، ص 50 .

الاعتبار تأثير تلك العوامل الخارجية على الطبيعة البشرية ، فمجرد ظهور عوامل خارجية مثل الملكية بدأت حالة الطبيعة في الاختفاء ، وهذا ما يشعرنا بالنزعة التطورية التاريخية عند ورسو ، لهذا فإن مساوي حالة الفطرة التي ركز عليها هوبز لم تظهر برأي روسو إلا كنتيجة لتطور الحياة الاقتصادية و الاجتماعية في المجتمع الطبيعي ، فنتيجة لهذا التطور يظهر التفاوت ، ومنه فإن المساوئ ليست متأصلة في الطبيعة البشرية بل هي عوامل خارجية ومن هنا تلخصت دراسة روسو للمجتمع بمرحلتين أحداهما في مؤلفة "أصل التفاوت بين الناس " وفيها حلل وضعية المجتمع والحالة المزرية التي آل إليها من فساد و انحطاط ، والأخرى في مؤلفه " العقد الاجتماعي " وفيه حاول إيجاد مخرج ناجح للمعضلة التي واجهها الإنسان عند دخوله المجتمع السياسي وفقا لما يجب أن يكون ، أي على أساس تكوين مجتمع عادل يقوم على مبدأي الحرية و المساواة التي فقدها الأفراد بمجرد دخولهم الحالة السياسية .[1]

وفي ظل هذه الصراعات و الخلافات ، كان طبيعيا أن يلجأ الأفراد و خاصة الأغنياء إلى التعاقد للقضاء على العداوة القائمة بينهم ، فاتجه هؤلاء إلى تحويل أعدائهم منافسيهم غلى مؤيدين لهم ، وذلك بإقامة مجتمع سياسي يخضع فيه الجميع لقانون واحد .

على هذا الأساس ظهر المجتمع المدني المطبوع بالعنف و الظلم ، فدخل الإنسان الحضارة وتفاعل معها ، الشيء الذي غير فيه الصفات كان ورثها في الحالة الطبيعية ، فقد أصبح من مصلحته أن يتظاهر بمظاهر عديدة ، فارتسمت فيه معاني المكر و الخداع و بعد أن كان هذا الإنسان حرا مستقلا أضحى خاضعا [2]، وأمام هذه الوضعية العصيبة يستحيل إنكار وجود حل –جزئي – بتفكير "روسو" الملهم الحقيقي لنهضة زمانه ، فما هو الحل الذي سيقدمه هذا المفكر ؟

[1] فؤاد العطّار ، النظم السياسية و القانون الدستوري ، دار النهضة العربية ، القاهرة،(د ط)، 1973 م ،ص 158 .
[2] المرجع نفسه، ص ص 159-160.

الحل يمكن في إعادة بناء المجتمع السياسي على قواعد سليمة ، وذلك بالتعاقد الحر بين الأفراد الذي يقضي بأن يضع كل فرد إرادته الخاصة تحت إرادة أعلى منه جديرة بالتصرف هي ما تسمى بالإرادة العامة *.

بواسطة هذا العقد يكتسب كل عضو في المجتمع المدني الحرية السياسية ، وأنه من واجب الفرد الواحد لكي يتمتع بالحرية أن يخضع إرادته الفردية للإرادة العامة وذلك بضغط على حب الذات و الأنانية لصالح حب الجماعة ، وتتمثل الحرية بهذا الغرض في طاعة ما يشرعه صاحب السيادة وهو الشعب.[1]

إن الدولة بمقتضى هذا العقد تصبح مالكة للسيادة ، أي واجبها تجاه المواطن بأن تؤمن له حقوقه وأملاكه ،لكن ليس لديها الحق في أن تسرق أملاك الفرد أو تتلاعب بها .

وإذا كان هوبز يرى أن العلاج الناجح للصراعات التي سادت انجلترا آنذاك يكمن في سيادة الملك المطلقة ، فروسو على نقيضه تماما ، لأنه رأى أن العلاج المناسب لموطنه جنيف يتجسد في سيادة الشعب المطلقة [2].

مما لا شك فيه أن الإنسان وليد مقيدا بالضرورة (الضرورات الطبيعية) ، ثم تحرر منها بالاجتماع إلا أن الاجتماع الذي دفع إليه العمل هو الذي حرّر الإنسان تدريجيا من هذه الضرورات التي ليس بوسع الإنسان حذفها أو إلغاؤها ، ومن المهم أن نؤكد أن الاجتماع هو الذي حرر الإنسان من الضرورة الطبيعية ، فليس من حرية خارج نطاق المجتمع الذي سيبدو لنا ضرورة اجتماعية واقتصادية و سياسية جديدة تتوقف حرية الإنسان على مدى وعيها و السيطرة عليها ، وليست السيطرة على هذه الضرورة سوى المعنى المرادف لسيطرة الإنسان على ثمار عمله .هذا ما سعى إليه روسو في تعليم

*الإرادة العامة volontegenerale هي القوة التي هي مبدأ النزوع و تكون قبل الفعل (أنظر : المعجم الفلسفي ، لمؤلفه ، جميل صليبا ، مرجع سابق ، ص 58 .

[1] محمد عبد المعز نصر ، النظريات و النظم السياسية ،دار النهضة للطباعة و النشر و التوزيع ،(د ط)، 1981 م، ص 57 .

[2] المرجع نفسه، ص 98 .

و تربية "إميل" لأن الحياة تعني أن نفعل ، والفعل السوي هو العلاقة الحقيقية مع الأشياء ، مع ذواتها ، مع الآخرين ومع الله ،لذلك وجب على إميل أن يتعلم كيف يكتشف هذه العلاقات ، ولا يستطيع إلى ذلك سبيلا إلا بالعمل "[1].

إن صيغة الاجتماع البشري التي أصبحت ضرورية هي العقد الاجتماعي فيمكن القول بأن روسو كان يعبر عن الواقع المتردي للمجتمع الفرنسي وعن المشاكل السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية التي كانت تسود في فترة ما قبل الثورة الفرنسية ولكي يدحض الأسس التي يقوم عليها هذا الواقع فإنه لجأ إلى استخدام نظرية العقد الاجتماعي .

إن الإنسان في المجتمع المدني يتمتع بكل الحق في المساهمة في الحياة العامة بالنظر إلى كون الإنسان ليس حرا فقط في ربط حياته الخاصة بحياة الجماعة بل لأنه من جهة أخرى جر في هذا الفعل الذي أقدم عليه طوعيا ولغاية قد تحددت مسبقا وهي الانضمام إلى الآخر عن لتحقيق منفعة عامة .

II–مبدأ الحقوق و الواجبات :

إن نظرية العقد الاجتماعي لروسو كان لها تأثيرها على نشأة الدولة ونوع السياسة الديمقراطية فيها ، كان لها أثر كبير في تحديد مفاهيم علاقة الدولة بالمجتمع ، ومعالجة مبادئ الحق السياسي ، إلى حد أن الثورة الفرنسية وجدت إلهامها في كتابات روسو كما كان لها الأثر على الثورة الأمريكية و دساتير الولايات المتحدة ، ويتضح مما سبق أن دولة روسو هي دولة الشعب :" تنزع المشيئة العامة على الدوام إلى صالح العام ، لذا لابد أن يكون هذا الأخير هدف التشريع ، ويكمن الصالح العام في المقام الأول في الحرية و المساواة ، فالحرية و المساواة هما المبدآن الموجهان للتشيع العام "[2] .

[1]. J.Moutaux .La Définition Du Matérialisme Et La Question Du Travail .Revue Philosophique n1 .janvier / mars pv. F .paris . 1981 . p 97 .

[2] ف. فولغين ، فلسفة الأنوار ، ت /هنريت عبودي ، ، دار الطليعة للطباعة و النشر ،ط1، 1981م ، ص 221 .

يعتقد روسو أن الإرادة تعبر في الحق و العدالة ، حيث أصبحت نظرية روسو ما بنته من أفكار خاصة منها الإرادة العامة التي على أساسها قامت نظرية الديمقراطية الحديثة أي أن حرية الفرد تتمثل في سلوكه الذي ينبع من الإرادة العامة في إطار تشريع الحقوق و الواجبات وتوزيعها بشكل يخلو من التعسفو الظلم ، ومنه فقد اتجهت كل مجهودات روسو نحو حماية الحرية دون الإنقاص من قيمة الدولة فروسو يستبعد الصراع بين الفرد و الدولة .

تعتبر الحرية بمفهومها السياسي بمثابة الحق المقدس الذي لا يمكن حتى لصاحبه التنازل عنه لأنه بفعل كهذا يكون قد تنازل عن صفته كإنسان "فالحرية ليست مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم في خلقها و تحقيقها ، بل إن ماهية الحرية تنحصر على وجه التحديد في أنها مصدر فعلنا و ينبوع نشاطنا »[1].

إن المقصود بالحق الطبيعي كما هو معلوم هو فكرة الحق ذاتها ، وهو الشكل الذي يعطيه العقل لتصور الحق بطريقة مجرده و غير مشروطة .

لكن أصبح الإنسان لأن حياته مرتبطة بحياة الجماعة ، حيث يعبّر عنها "برنارد غروتويزن" بقوله :« لم يعد الإنسان و لا طبيعة الإنسان شيئا مجردا ، كما لم يعد الشعب بناءا منطقيا أقامه علم الحقوق لقد تحققت الوحدة بين الأشكال الحقوقية التي ابتدعها روسو و موقفه إزاء الإنسانو الشعب »[2]

فإذا كانت الملكية هي تهديد لسعادة البشر و ليست مصدر وجودهم كما تصور لوك ، لكن يبقى الشيء المشترك هو عدم قابلية الحق الطبيعي للزوال ، فعلى حد تعبير روسو فإن تنازل الإنسان عن

[1] ابراهيم زكرياء، مشكلات فلسفية ، مشكلة الحرية ، مكتبة مصر للطباعة ،القاهرة، (دط)، (د ت) ،ص166 .

[2] برنارد غروتويزن ، فلسفة الثورة الفرنسية، تر/عصفور عيسى، ،منشورات وزارة الثقافة والسياحة ،عمان ، ط1،(د ت)،ص 215 .

حريته هو تنازل عن صفته كإنسان ، لأنه يحرم أعماله من كل أخلاقه ، ويحرم إرادته من كل حرية [1] وهذا يبين بوضوح خطر ضياع حقوقه فنتيجة فقدانه للحرية الضرورية له .

يعني هذا أن الحق الطبيعي * هو التحرر من كل سلطة ، الشيء الذي يؤدي إلى حرب فوضوية تكون سببا في نتائج عديدة مثل : عدم وجود ملكية ، وعن تلك الحالة يقول توماس هوبز« هناك لا يمكن للإنسان أن يملك إلا ما يستطيع الحصول عليه أو ما يستطيع الحفاظ عليه ، وهذا كاف كوصف للوضع الذي يعيش فيه الإنسان بطبيعته الخالصة »[2].

لذلك نجد القانون يتضمن عددا من المبادئ و القواعد من بينها مجموعة من الحقوق للفرد كحق الحياة و حق الحرية الشخصية ، وحق السعي في الحصول على الممتلكات ، ثم حق كل فرد في رد العدوان الذي يقع عليه أو على ممتلكاته و عقاب المتعدي [3] ، ولسبب ما اتفق الناس على تكوين المجتمع المدني .

وبما أن جميع الناس أحرار فليس لأحد الحق في التعدي على حرية الآخر ، فالحرية التي نتحدث عنها نقصد بها أن يعمل الفرد كما يريد في نطاق حقوقه المشروعة و حدوده المرسومة على شرط أن لا يتعدى على غيره أو يمس بحقوقه .[4]

فالحرية حق طبيعي و مشروع يولد مع الإنسان ، حيث يرى روسو أن القوانين هي التي يجب أن تنظر بالحرية ، وأن القوانين ليست هي الحاكمة على الحرية بل الحرية هي الحاكمة على القوانين ، ويرى أنه

---

[1] أندريه كريسون ،روسو : حياته ، فلسفته ،منتخبات ،تر/نبيه صقر، منشورات عويدات ،بيروت، ط2، (د ت) ،ص 112.

* مفهوم الحق الطبيعي :يرى لالاند أن " الحق هو ما يتطابق مع قاعدة محددة ، ومن ثم يكون واجبا شرعيا و قانونا : لأن القوانين و الأحكام تأمر به أو لأنه مطابق للرأي على الصعيد الأخلاقي الحق ما يكون مسموحا به ، مباحا بالقوانين المباحة ، أو مباحا بشكل أخلاقي ، أنظر : رضوان زيادة ، مسيرة حقوق الانسان ، ص 15 .

[2] Hobbes .le leviathan .pp . 124-125.

[3] أحمد عبد الكريم، مرجع سابق ، ص 94 .

[4] إدريس خضير ، مرجع سابق ، ص 82 .83.

من اللازم أن تنطلق القوتان التشريعية و التنفيذية من الحرية الإنسانية ، وعلى هذا فإن الحرية هي الغاية الأساسية التي يجب أن ينطلق القانون وفقها ، فإذا لم يستطع القانون أن يضمن الحريات لأفراد المجتمع أو يحافظ عليها .

تنتفي ضرورته وجوهريته التي تقام عليها " ولم يعد هناك سوى سيدا و عبيدا "[1]يعد جان جاك روسو من أبرز منظري الثورة الفرنسية ، ففكرة المساواة التي غرسها في أعماق نفوس جماهير الشعب الفرنسي روسو و فلاسفة القرن الثامن عشر ظهرت ثمرتها إبان الثورة الفرنسية حيث وجدنا "إعلان حقوق الإنسان لعام 1789 م ، و الذي لحق فيها بعد بدستور 1791 م أول دساتير عصر الثورة الفرنسية ينص في أول سطوره على أن الأفراد يولدون و يظلون أحرارا و متساوين في الحقوق ، وأن التفرقة بينهم لا يصح أن تبنى إلا على أساس ما يقضي به الصالح العام .[2]

ومن أبرز المفاهيم التي لها مكانة ضمن فلسفة روسو السلبية نجد مفهوم الحرية " ولد الإنسان حرا وهو الأغال حيثما كان ، ذاك يظن نفسه سيد الآخرين وهو ما انفك أكثرهم عبودية "[3]

ما يمكننا فهمه من خلال هذا القول أن الحرية المعطى الأول للإنسان ، فهي لا تبارح الماهية الإنسانية بل هي وثيقة الصلة بها بشكل طبيعي ، ففي التمثل الافتراضي لحالة الطبيعية يصور الإنسان في وضع يتوافق مع ماهيته ، إذ ينعم بمفرده بوجود.[4]

[1] دياس ، فلسفة القانون ، تر/هنري رياض ، دار الجيل ، بيروت ، ط1 ، 1986 م، ص 96 .

[2] عبد الحميد متولي ، القانون الدستوري و الأنظمة السياسية ، دارا لمعارف للطباعة و النشر،القاهرةط1،(د ت)،ص ص 241 .242

[3] جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي ، تر/ عمار الجلامي و علي الأجنف، ، دار المعرفة للنشر ، تونس ، ط 2 ، 2004 م ،ص 11.

[4] فريدريك لوبياس ، الحرية ، تر/ محمود بن جماعة، ، دار محمد علي للنشر ، تونس، ط1 ، 2009 م، ص 31 .

إن التعاقد السياسي هو إفصاح عن الحرية و قانونا لها فبخضوع الرعايا لمقتضيات العقد هم في الواقع " لا يخضعون لأحد و انما يخضعون فقط لمحض إرادتهم فالتساؤل عن مدى ما يمكن للمواطنين أنيلتزموا به إزاء أنفسهم ،كل واحد إزاء الجميع و الجميع إزاء كل واحد "[1].

وعما حق المساواة أمام القانون يقول روسو :" في حالة الطبيعية ، حيث الأشياءكلها مشتركة ، أنا لست مدينا بشيء لأحد لم أعده بشيء ، ولا أعترف لسواي بملكية شيء إلا إذا كان هذا غير نافع وليس الأمر هكذا في الحالة المدنية التي فيها القانون جميع الحقوق ، ..لقد تقدم لي أن قلت : " ليس من إرادة عامة تقع على عرض خاص "، وعندما أقول أن غرض القوانين هو دائماعاما ، فإني أعني أن القانون ينظر إلى الرعايا على أنهم أجسام و إلى الأفعال على أنها مجردة ، ولا ينظر إلى الإنسان على أنه شخص، ولا إلى الأفعال على أنها خاصة ، وهكذا فإن القانون يمكنه أن يقرّر بأنه ستكون هناك امتيازات ولكن لا يمكنه أن يمنح بالتسمية أي امتياز لأي كان من الناس "[2]

فمما سبق يخرج روسو بنتيجة من المبادئ السياسية الداعية إلى إحلال المساواة بين البشر و التوفيق بين الحقوق و الواجبات ، إلاّ أن تقدم العلوم و الفنون قد يسعد الإنسان ، لكنه لا يستطيع أبدا القضاء على الفقر ، وهذه الدعوة إلى التحرر من قيود خشع الأغنياء و أطماعهم ضد الضعفاء هي التي عجلت عن قيام الثورة الفرنسية و تغير مجرى تاريخ أوربا ككل .[3]

ونقف أمام فكرة "كل ما للإنسان حق وكل ما عليه واجب " فنجد أن الفرد يستطيع يعمل في نطاق حقوقه المشروعة و حدوده المرسومة ، وفي حالة ما إذا اعتدى أحد على حقه و تدخل في شؤونه الخاصة التي هي من اختصاصه و لا يسمح لأحد النيل منها ، احتكم إلى القانون الذي يرد به على

[1] جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي أومبادئ الحق السياسي، مصدر سابق ، ص 41 .

[2] جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، ت / ذوقان قرقوط ،مصدر سابق، ص ص 53-54 .

[3] Rousseau .Ecrits Politiques .Union Générale'éditions .1972 Paris .Présente par .j .d .selche . p 89 .

صاحبه و بعبارة موجهة يقول روسو :" ما حاجتنا لتفسير القانون و الاجتهاد فيه لولا وجود الظلم بين الناس وما فائدة كتابة التاريخ و الاعتزاز به لولا غياب الحروب و الطغاة و المتآمرين "[1].

وإذا كانت هذه الحقوق معطى أوليا و أصليا ، فإن واجب الجميع هو حمايتها وهكذا ينشأ تصور الدولة التي تأتي لحماية الحقوق الفردية و تمكن أعضائها من التمتع بحقوقهم .

صحيح أن لكل إنسان طبيعي حق في كل ما هو ضروري له ، الا أن العقد الواقعي الذي يجعله مالكا لبعض الأموال أو الأعيان يقصيه عما تبقى منها ، فإذا ما تقرر نصيبه وجب عليه أن يكتفي به ، ولم يعد له حق من قبل الجماعة ، ولهذا كان حق الحائز الأول البالغ الضعف في حال الطبيعة مرعيا لدى كل إنسان مدني ، وإننا بمراعاة هذا الحق انما نحترم ما ليس لنا بقدر ما نحترم مالنا ، بل إن ما يصون حقّنا فعلا هو احترامنا ما لسوانا [2] .لكن الملكية كما هي معروفة حاليا في استعمالها ثم إدخالها من طرف الإرادة البشرية ، ومادام قد أدخلت ، فالحق الطبيعي هو الذي يعلمني أن أخذ بالقوة ما هو لك يعتبر جريمة [3].

أما عن تنظيم الملكية فهو مظهر من مظاهر ممارسة السلطة للسيادة ، فالسيد هو صاحب الحق في توزيع الملكيات ، فهو وحده المالك الفعلي و ليس الأفراد ، إلا أن حق التمتع بهذه الملكية و الانتفاع بها ، فملكية الأفراد لا يمكن أن تقوم أو تدوم إلا بموافقة الدولة [4]، لكن يجب أن تكون سيادة الدولة مطلقة ، فقد كان روسو الأول الذي لاحظ أن الملكية الخاصة إذا لم تبقى في حدود ضيقة بإمكانها أن تصيح خطر الحرية .

---

[1]Rousseau .SurlesSciencesEt Les Arts Edition ;CollectionPhilosophiePrésentation

[2] جاد الكريم الجباني ، العقد الاجتماعي ، نحو إعادة التفكير في الحداثة ، موقع الأهرام .

[3]Touchard .Histoire DesIdeespolittiques .PressesUniversitairesDe France 1959. 1 er édition . paris .p 323 .

[4] موسى إبراهيم، مرجع سابق ، ص 97 .

لقد كان لروسو تفسير خاص للقانون الطبيعي ، ذلك أن السيادة لم تكن ترجع في رأيه لمجموع الأشخاص بل لشخص معنوي ، persona maralis و المعيار النهائي هو الارادة العامة لهذا الشخص وهي أفكار تتجاوز أفكار مدرسة القانون الطبيعي .

فقانون الطبيعة هو ما يمليه العقل السليم الذي يعلمنا الأشياء التي يجب فعلها بغية المحافظة على الحياة و الأعضاء بقدر ما تستطيع لذلك يخاطب كل فرد قائلا : عامل الناس كما تحب أن يعاملوك. في نهاية القرن السابع عشر كانت فكرة القانون الطبيعي و مفهوم الحقوق الطبيعية التي لا تنفصم عن الفرد التي يستطيع أن يواجه بها المجتمع ذاته و ليس السلطة السياسية و حسب ، قد اتخذ طابع المطالبة بالدستور الذي يتضمن النص صراحة على هذه الحقوق . وعندما استحالت الاستجابة سلميا لهذا المطلب .. قامت ثورات انتهت بتحقيقه بالعنف سواء في انجلترا في آخر القرن السابع عشر أو في فرنسا بعد ذلك بقرن ومن الواضح أن القانون الطبيعي و الحقوق الطبيعية لم يستخدمها لمجرد قيد يحدد مجال السلطة السياسية.

III-السيادة كحق طبيعي *:

لقد بحث "روسو" عن أصل انتشار الظلم و الفساد في المجتمع ، من أجل السيطرة على الغير لكن باسم القانون الذي جعله البعض غطاء لتحقيق نفوذهم المستمر ، فهل هذا معناه أن القوانين جائزة ؟ وما مصدرها ؟.

يقول روسو« يجب ألا نعود فنسأل إلى من يرجع حق سنّ القوانين لأنها من أعمال الارادة العامة و لا هل تكون القوانين جائزة ، لأن لا أحد يظلم نفسه ، ولا كيف نحن أحرار و خاضعون للقوانين

* الحق الطبيعي : يرى لالاند أن " الحق هو ما ينطبق مع قاعدة محددة ، ومن ثم يكون واجبا شرعيا و قانونا ، لأن القوانين و الأحكام تأمر به ، أو لأنه مطابق للرأي على الصعيد الأخلاقي (يقال في ذلك :له الحق في ،له الحق) الحق ما يكون مسموحا به ، متاحا بالقوانين المتاحة بالقوانين المكتوبة ، أو الأحكام المتعلقة بالأفعال المعتبرة ،أو مباحا بشكل أخلاقي ،لأن العمل المقصود ، إما أن يكون محايدا أخلاقيا ويقال في ذلك له الحق في ...) أنظر رضوان زيادة ، مسيرة حقوق الإنسان ،المركز الثقافي العربي،بيروت،الدار البيضاء 2000م، ص 15.

فإن هذه القوانين سجل لإرادتنا ، ونرى أيضا أن ما يأمر به أيّا كانت منزلته ، بمحض سلطته ليس بقانون مطلق لأن القانون يجمع عمومية الإرادة و الغرض ، وكذلك ما تأمر به هيئة السيادة من أمر واقع على غرض خاص ، فهو أيضا ليس بقانون ، ولكنه ليس عمل سيادة ، بل عمل حاكم والقوانين ليست بحد ذاتها إلا شروط الشركة المدنية ، فالشعب الخاضع لهذه القوانين يجب أن يكون هو الواضح لها ، لأن الشركاء الذين يؤلفون شركة يملكون وحدهم حق الوضع ..»[1].

فالأمة هي التي تملك حق سن القوانين ، وحق قبول مشاريع القوانين و رفضتها ، ولم يعد الموضوع حق الفرد بل حق الجماعة ، ولا موضوع إرادة فردية ، بل إرادة عامة ، إذ أن للأمة حقوقا ... وعلى الفرد أن يخضع للإرادة العامة التي تعبر عن نفسها بالقوانين [2].

ومن هنا يتبين أن هناك حالتان للحقوق في رأي روسو : ففي الحالة الطبيعية يكون للبشر حقوقا بوسعهم أفرادا ، ولكن بمجرد أن يتعاقدوا (العقد الاجتماعي) ترتدي حقوقهم طابعا آخر ، فيساهم الفرد في الحقوق الجماعية ، ومن حقه المساهمة في المقرر أن تستخدمها الدولة ومن واجبه الخضوع لها [3].

إن قوانين المجتمعات البشرية لا بد لها أن توجد و تسنّى ، فهي تقتضي إذن بالضرورة وجود إرادة مشرعة .

إنه من سيادة الدولة المطلقة خلقت فكرة العقد الاجتماعي شخصا اعتباريا جديداو طرفا جديدا من أطراف الحق ، إن للمجتمع حق اتخاذ القرارات بشأن الفرد ، فكما أن للفرد السيادة في دائرة حقوقه كذلك للأمة سيادتها في دائرة حقوقها .هذه نظرية سيادة الأمة ، فإذا نظرنا إلى الأمة على أنها كل فإنها طريق للحق الجماعي تتمتع بحق غير محدود في اتخاذ جميع التدابير التي تريدها بشأن المصلحة

[1] ج.ج ، روسو ، في العقد الاجتماعي ، تر/اذوقان قرقوط ،مصدر سابق، ص 55 .
[2] غروتويزن، مرجع سابق،ص 177 .
[3] المرجع نفسه ، ،ص 202 .

العامة ، وعلى كل فرد أن يخضع فيما يتعلق بالمصلحة العامة لمقررات الأمة التي هي ذات سيادة بالنسبة إليه ، وإذا كانت الحقوق الفردية قد أعلنت باسم أفراده الحرّة و لكن مواطنفي المجتمع فإن الحقوق الجماعية تعلن باسم الإرادة العامة ذات السيادة [1]، وذهب "روسو" في العقد الاجتماعي إلى أن الحكومة لا يسوغها إلاإذا ضلت السيادة في يد الشعب ، فكل قانون لابد أن يجيزه التصويت المباشر لجميع المواطنين [2].

وفي هذا الصدد يقول « من المسلم به أيضا أنّ لهيئة السيادة وحدها الحكم في تقدير منظورة ما تهتم به ، وكل خدمة يستطيع المواطن أن يسديها للدولة تستحق الأداء حال مطالبة هيئة السيادة بأدائها ، ولكن هذه الهيئة لا يمكنها أن تقيد الرعايا بقيود لا تجدي الشركة نفعا حتى لا يمكنها إرادة ذلك ، لأنه بحكم ناموس العقل و الطبيعة لا يعمل شيء دون علة »[3].

يقول روسو « أما وقد ولدت مواطنا في دولة حرة ، وأما إذ أنا عضو في هيئة السيادة (مواطن أو عضو في المجتمع المدني في الدولة) فمهما كان عليه صوتي من ضعف تأثير في الشؤون العامة ، فإن حق الإدلاء بصوتي هذا في ما يتعلق بتلك الشؤون ، هو كاف لأن يفرض علي الواجبالإلهام به »[4].

فهل خلال العقد الاجتماعي يدخل كل مواطن في علاقة مزدوجة : علاقة الأفراد تتعين بموجبها الحقوق المدنية ، وعلاقة مع هيئة السيادة نفسها تتعين بموجبها الحقوق السياسية.

[1] غروتويزن ، مرجع سابق ،ص 199 .
[2] زكي نجيب محمود ،مرجع سابق، 237ص .
[3] ج .ج .روسو ، في العقد الاجتماعي ، تر / ذوقان قرقوط ، مصدر سابق، ص 46 ، 47 .
[4] المصدر نفسه، ص 10 .

المبحث الثالث: مفهوم السيادة و خصائصها عند جون جاك روسو.

I.مفهوم السيادة و طبيعتها و حدودها في فلسفة روسو :

أ–مفهوم السيادةفي نظر روسو:

في العقد الاجتماعي عند روسو ظهرت الدولة بمجموعة أنظمة و مؤسسات تعبر عن الإرادة العامة ، ولهذا نجد روسو يتحدث عن السيادة ، فهو لا يفصلها عن الإرادة العامة فالعقد الاجتماعي يمنح الدولة سلطة على كلّ أعضائها ، وهذه السلطة الموجهة من قبل الإرادة العامة تسمى السيادة ، وهذا تكون " .. السيادة ليست سوى ممارسة الإرادة العامة فإنها لا تستطيع أبدا التنازل عن ذاتها " [1] وصاحب السيادة ليس سوى كائن جماعي لا يمكن أن يكون ممثلا إلا بنفسه و بالتالي فإن الإرادة العامة لدى روسو هي التي تمارس السيادة و توجه الدولة وفق هدف نظامها الذي هو الخير العام ن و السيادة لدى روسو لا يمكن أن تكون موضع تفويت لا تقبل التجزئة " السيادة لا تتجزأ لنفس السبب الذي يجعلها غير قابلة للتنازل أ إذ أن الإرادة إما أن تكون عامة فتكون إرادة هيئة الشعب برمته ، وبالتالي تكون تعبيرا عن السيادة ، وهي بذلك تفعل فعل القانون أو تكون إرادة جزء من الشعب وهي بذلك لا تكون سوء إرادة خاصة [2].

وضع روسو السيادة في مجموع المواطنين ، فالشعب في نظره هو مجموع الأفراد و سكان الإقليم الخاضع للدولة ، والفرد المواطن لم يقبل الخضوع للإرادة العامة إلا لأنها توفر له مقابل هذا الخضوع حق المشاركة في تكوين هذه الإرادة العامة في نظرية السيادة الشعبية وفي نظر روسو كل فرد من الأفراد المكونين للجسم يملك من موقعه هذا جزءا من السيادة ، وحتى يمكن التعبير في الإرادة العامة لابد من استشارة المجموع . وهكذا فإن اختيار الجماعة لحاكم أو ملك لا يعني النزول له عن السيادة وإنما يعني فقط تكليفا أو تفويضا بتنفيذ إرادة المجموع .

[1] جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، تر: ذوقان قرقوط ،مصدر سابق ، ص 63 .

[2] المصدر نفسه ، ص 65 .

ب–طبيعة السيادة و مصدرها و حدودها عند روسو :

يرى روسو أنّ الديمقراطية هو النظام الوحيد الذي يتلاءم مع تقرير السيادة للشعب ،لأن الديمقراطية تقوم على الإرادة العامة وهذه الأخيرة لا تقبل التفويض أو الإنابة.

إن كتاب العقد الاجتماعي لجون جاك روسو ينقسم إلى أربعة كتب أما الأولو الثاني فيفسر نظرية التأسيس الأصلي للدولة ، أي السيادة ، فهو يرفض الأسس الخاطئة للدولة (في سيادة الملكية مثلا) و يذهب بعد ذلك لعرض مبدأ السيادة للوصول إلى نظرية الملك بنفسه (الشعب) و إرادته (الإرادة العامة) و التي هي(القانون) .[1]

لقد أكد روسو في كتابه العقد الاجتماعي على أن الشعب يتمتع بالسيادة و يقرّر مصيره بيده وقد اختار الشعب حكومة تؤسس لخدمة المصلحة العامة ومعنى هذا أن سلطة الحاكم محدودة فقبل أن يأمر بتنفيذ أمر ما ينبغي أن يحظى بموافقة المواطنين الذي يكونون أصحاب السيادة ،وبالتالي فإن توكيل الحاكم باتخاذ القرارات نيابة عن الشعب لا يعني أنه صاحب السيادة المطلقة ، فالشعب هو الذي يحاسبه إذا أخطأ و باستطاعته إبعاده عن الحكم إذا لم يحسن التصرف [2].

يقول روسو« نصل إلى نتيجة هي أن الإرادة العامة دائما على صواب ، وأنها تهدف دائما إلى الخير العام ، ولكن لا ينتج من ذلك أن قرارات الشعب الصواب نفسه دائما ، إن كلا من الناس يريد الخير لنفسه ولكنه لا يدري دائما هذا الخيرو الشعب غالبا ما يخدع و عند ذلك يبدو كأنه يريد ما هو شر »[3] .

[1]Gérard .Mairet .Les Grandes EuvresPolitiques .1993 . Paris .p162.

[2] عمار بوحوش ، تطور النظريات و الأنظمة السياسية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ،(دط)، 1984 م ، ص 147 .

[3] حسن شحاتة سعفان ، أساطين الفكر السياسي، ، دار النهضة للطباعة و النشر،بيروت،ط1، 1966 م ، ص 235 .

ومنه فإن الإرادة العامة هي التي توجه الدولة نحو غاية أسمى، حسب مدى تحقيقها للخير المشترك،وإذا كان معتذرا أن تتفق الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة فمن المستحيل أن يكون هذا الاتفاق دائما ثابتا [1].

هذا عن طبيعة السيادة ومصدرها ، أما فيما يخص حدودها فإن السيادة محدودة و أن هناك إرادة لا يحق للشعب ولا للمندوبين أن يخوضوا فيها [2]، بمعنى أن القول كما أدعى هوبز و غروتيوس أن السيادة ملك للحاكم دون تقاسم هو دعوة صريحة للاستبداد[3] .

لأنه عندما تكون السيادة غير محدودة فلا يوجد أي وسيلة لحماية الأفراد من الحكومات فهذه الأخيرة هي التي تفرض الإرادة يقول روسو " الشعب سيد من جهة ورعية من جهة أخرى ، هذان الوضعان فيهما التباس ، فمن السهل على السلطة استبداد الشعب كرعية ، لإرغامه على كشف ما تمليه عملية الإرادة بصفته سيدا "[4].

وهكذا فإن أهم حدود السيادة هما : العقل و الضمير المهني للحاكم ، إنه من غير العدل أن يبحث الحاكم عن مصلحه الخاصة و يتناسى مصلحة شعبه :" سعادة الحاكم و سعادة الشعب لا يمكن فصلهما "[5]

[1] جون جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، ت/ رابولس غانم ،مصدر سابق، ص 29 .

[2]Louis magnard .du contart social –textes et contextes . p 269 (voir benjamin .Conrtant . de la liberte des anciens comparee .a celle des modernes .payot .1829.p 495.)

[3]R.dérathe .j.j. RousseauetlaSciencePolitique De Son Temps . 1970. Ed .vrin .paris .p 104 .

[4]Louis Magrard .Du Contrat Sceial –Textes Et Contextes . 1989 .p 143.

[5]J.Ttouchard .Histoire Des .Iidde politiques .7 ed .1983. paris . p 331 .

II.أقسام السيادة و أشكالها :

أ–أقسام السيادة:

تنقسم السيادة إلى قسمين :سيادة داخلية لقيادة المواطن ، وسيادة خارجية لتنظيم العلاقات مع السلطات الأجنبية ، وفي هذا يقول آلاف فرير " إنه بالضرورة المطلقة توجد في كل دولة ، و الدولة هنا بمعنى المجتمع سلطة متفوقة ، قوة أمره ، مفروضة على كل العناصر في المجتمع ، تملك وسائل القسر الضرورية لضمان تنفيذ أوامرها " فم يقوم بتفسير ذلك :" لأنها وحيدة في ميدانها ، فلا تقوم فيه سلطة من فوقها ، أو سلطة تساويها، فهي حين تمارس سلطتها لا تعترف بأي سلطة أخرى من فوقها ولا بسلطة تدانيها أو تزاحمها في نشاطها ضمن ميدانها "[1] .

و بالتالي فالسيادة وجهين ، سيادة خارجية و سيادة داخلية ، الأولى خاصة بالعلاقات الخارجية بين الدول و تقتضي عدم خضوع الدولة صاحبة السيادة الخارجية لأي سيادة أجنبية و المساواة بين جميع الدول أصحاب السيادة ، ومن ثمة فإن السيادة الخارجية مرادفة للاستقلال . السيادة الخارجية دورها سلبي لأن استقلال الدولة وعدم خضوعها لغيرها من الدول لا يعطيها الحق في اتخاذ اي اجراء ايجابي يمس استقلال دولة أخرى [2].

أما السيادة الداخلية فلها معنى ايجابي ، وهي أن تتمتع الدولة بسلطة عليا على جميع الأفراد و الهيئات الموجودة على إقليمها و إرادتها تعلو إرادتهم جميعاو بالتالي فهي مستقلة خارجيا و سلطانها سامي داخليا .

[1] حميد السعدي ، السيادة التفويض و ممارسة السلطة الشعبية ، المركز العالمي للدراسات و أبحاث الكتاب الأخضر ، دار الكتاب الوطنية ، بنغازي . الجماهيرية، ط2 ،1990م ، ص ص 21 – 22.

[2] ثروت بدوي ، مرجع سابق ، ص 42 .

ب–أشكال السيادة :

1.سيادة الأمة :بعض العلماء أخذ يقرب مفهوم سيادة الأمة مفهوم الديمقراطية واعتبارهما تعبيران عن فكرة واحدة ولكن من ناحيتين .

فالديمقراطية هي تعبير عن الشكل السياسي (نظام الحكم في الدولة) أما مبدأ سيادة الأمة فهو عبارة عن التعبير القانوني *.

أول ما ظهرت فكرة السيادة ظهرت على لسان القانونيين الذين كانوا يدافعون عن سلطات الملك في فرنسا ضد البابا و الإمبراطور مؤكدين أن الملك يتمتع بالسيادة الكاملة في ممتلكاته و ان هذه السلطة العليا لا ينافس عليها أحد في الدولة ، ومع قيام الثورة الفرنسية بقيت فكرة سيادة الأمة قائمة بما لها من صفة الإطلاق و السمو ولكنها انتقلت من الملك إلى الأمة لتصبح بذلك إرادة الأمة هي السلطة العليا التي لا تنافس يقول الأستاذ " موريس ديفرجيه" « إن نظرية سيادة الأمة هذه قد ابتكرتها البرجوازية الليبرالية التي كان هدفها التركيز على النيابة في مواجهة الارستقراطية من جهة و ضد الشعب من جهة أخرى .» ، وبذلك قامت النيابة مقام الشعب الذي حكم عليه بالسكوت أي بالغياب ..وبالتالي ابعاد العناصر الشعبية عن السياسية ، ومنه السيادة تصبح ملكا للأمة وليست ملكا للشعب[1].

الأمة في نظرية السيادة هي شخص معنوي (كائن مجازي) متميز عن الأفراد المكونين له و السيادة هي ملك لهذا الشخص المعنوي الذي لا شبه بينه و بين الأفراد ."وهذا الشخص من الأحياء

*هذا المبدأ:هو الحل القانوني لمشكلة من هو في الدولة صاحب السيادة (السلطة) ؟ هل هو فرد من الأفراد أم طبقة معينة أم جميع المواطنين ؟ فإذا أجبنا بأن صاحب السيادة هو جميع المواطنين فإننا نأخذ في هذه الحالة من الناحية القانونية بمبدأ سيادة الأمة.

[1] حميد السعدي ،مرجع سابق، ص ص 58-59 .

و الأموات ومن الذين سيولدون مستقبلا" فالسيادة هي ملك لهذه الأمة ، لهذا الشخص المعنوي صاحب الإرادة العامة ، وهي إرادة الأمة .[1]

2.سيادة الشعب :

السيادة الشعبية أو سيادة الشعب هي الاعتقاد بأن شرعية الدولة هي التي أنشأتها إرادة أو موافقة شعبها ، وبالتالي يمكن وصفها بأنها صوت الشعب ، و السيادة في هذه الحالة تنقسم بين جميع أفراد الجماعة ، أي أن كل فرد يكون له جزءا من السيادة وبالتالي سيكون الانتخاب حقا لا وظيفة .

إنّ السيادة الشعبية هي السيادة الأكثر تحقيقا للديمقراطية [2] التي هي في نظر روسو أفضل نظام حكم ما طبقت القوانين و حققت العدالة بين أفراد المجتمع .

إن هذا الشكل من السيادة يسمح للشعب بمقاومة حكامه عند ظهور أي انحراف و اضطهاد من طرف الحاكم ، ويسمح بتوزيع السيادة بين جميع أفراد الشعب على أساس المساواة دون تغريق أو استثناء إلا ما يكون ناجما في صغر السن أو فقدان الأهلية أو من جراء الأمراء العقلية أو الأحكام القضائية .

III–خصائص السيادة و مقوماتها:

نجد أن خصائص السيادة ممثلة عند روسو في خاصيتين أما الأولى فهي :

أن السيادة لا تقبل أبدا أن تكون موضع تفويت ففي الأماكن أن ينتقل الحكم من جهة إلى أخرى ولكن الإرادة ذاتها لا تنتقل ، وأما الخاصية الثانية هي **أن السيادة لا تقبل التجزئة** " فإما أن الإرادة تكون عامة وإما أنها تكون خلاف ذلك ، إما أن تكون إرادة الشعب برمته و إما أن تكون إرادة جزء منه فحسب " ، فأما في الحالة الأولى فإنها تعبير عن السيادة وأما في الحالة الثانية فإن

[1] حميد السعدي ،مرجع سابق ، ص 55 .

[2] ثروت بدوي ، مرجع سابق ، ص 45 .

الإرادةالمعلن عنها لا تكون سرد إرادة خاصة [1].ومنه فإن هناك تماثل بين السيادة و الإرادة العامة فالسيادة هي ممارسة الإرادة العامة للمهام وهذا يعني أن السيادة الحقة هي سيادة الشعب المتمثلة بالإرادة العامة ومنه فإن خصائص السيادة هي نفسها خصائص الإرادة العمة فهي غير قابلة للتصرف و غير قابلة للتقسيم كما أنها معصومة من الخطأ و مطلقة .[2] أما خاصية الأولى أي هي غير قابلة للتصرف فتعني أنه لا يمكن أن تكون ممثلة بأحد أو تناب فإما أن تكون السيادة نفسها أو لا تكون ، لا يمكن لنواب الشعب أن يمثلوه ولابد أن يوافق الشعب على القانون حتى يكون جاري المفعول .[3]

وأما الخاصية الثانية أي غير قابلة للتقسيم و التجزئة فتعني أن تقسيم السيادة ليس سوى القضاء عليها [4]، وبالتالي لا معنى لخلق ميتة أخرى يعهد إليها بتنفيذ القوانين .

أما معصومة من الخطأ فهذا بموجب أن السيادة هي نفسها الإرادة العامة ، والإرادة العامة لا يمكن لها أن تخطئ ، فهي تسعى دائما نحو المصلحة العامة ، فصاحب السيادة لا يمكن أن تكون له مصلحة متناقصة مع مصلحتهم ولا يمكن أن يسعى لإلحاق الأذى بأعضائه .

أما فيما يخص أنها مطلقة فإن العقد الاجتماعي يمنح الجسم السياسي سلطة مطلقة على جميع أعضائه وهذه السلطة التي تمسك بها الإرادة العامة هي نفسها السيادة[5].

[1] جون جاك روسو ، في العقد الاجتماعي ، تر/ رابولس غانم ،مصدر سابق ، ص 57 .
[2] مهدي محفوظ ، مرجع سابق ،ص 150.
[3] جون جاك روسو ، المصدر السابق ، ص 127 .
[4] مهدي محفوظ ،المرجع السابق ، ص 150 .
[5] جون جاك روسو ، المصدر السابق ، ص 46 .

الفصل الثالث

العولمة و السيادة بمفهومها الجديد

المبحثالأول:الدولة و السيادة في الفلسفة المعاصرة

-الدولة و السيادة عند هابرماس

-الدولة و السيادة عند جون راولز

المبحث الثاني:نقد الدولة و السيادة عند روسو

-نقد نظرية العقد الاجتماعي عند روسو

-نقد السيادة عند روسو

المبحث الثالث: السيادة و العولمة

- طبيعة نظام العولمة و تأثيرها على السيادة الوطنية

- المفهوم الجديد للسيادة الوطنية

المبحث الأول :الدولة و السيادة في الفلسفة المعاصرة .

I–الدولة و السيادة عند هابرماس (Habermas):*

يركز هابرماس في فلسفة السياسة على الدور الذي يلعبه الحوار و المناقشة المتميزة بين الأفكار العقلانية و القابلة للممارسة و الأخرى الغير عقلانية ، أنه يعمل على عقلنة العالم المعيش "يتعزز العقل التواصلي بقوة التمسك الملازمة للوفاق بين الذوات وفي الاعتراف المتبادل ، ويحدد بذلك عالم الحياة الاجتماعية "[1] .

يصنع هابرماس أسس نظرية "الفعل التواصلي " كنشاط تحكمه فعالية حوارية اجتماعية تتخذ شكل عقلانية مفتوحة ، في حين اعتبر أخلاقية النقاش الأساس المعياري للديمقراطية ، هنا يميز هابرماس بين ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية :

أ–النموذج الليبرالي: ووظيفته الديمقراطية في هذا النموذج هي برمجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية .

ب–النموذج الجمهوري : يقوم بتكوين الرأي العام و الارادة عبر المراحل داخل الفضاء العمومي الذي يتوقف على اقتصاد السوق ، بل على المناقشة العمومية التي تتم داخل البرلمان وهي بنية مستقلة هدفها التفاهم .

ج–النمو التداولي : وهذا النموذج يكتسب امكانية تجريبية تأخذ في الحسبان تعدد أشكال التواصل التي من خلالها تتكون إرادة جماعية ليس فقط على التفاهم الأخلاقي للهوية الجماعية بل أيضا على

*هابرماس : فيلسوف ألماني ولد عام 1929 في دوسلدورف يعد من رواد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية .

[1] يورغي هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، تر/ د. فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ،(د ط) ، 1995 م، ص 497.

المعدلة القبلية في المصالح و الضغط القائم على الاختيار العقلاني وفق الحدود النهائية للوسائل المملوكة من قبل الاثبات الأخلاقي و التجانس [1].

إن هابرماس من خلال إظهاره لهذه النماذج يسعى لإبراز الدور التشاركي والتفاعلي للمجتمع داخل العالم المعيش ، الذي يهدف من خلاله إلى بناء فضاء عمومي حر و ديمقراطية تحكمه أخلاقيات الحوار و النقاش .

ومن الدلالات التي برزت في الفلسفة السياسية عند هابرماس والمتعلقة بالديمقراطية نجد "الفضاء العمومي " ، تولد في البداية من التنظيم العفوي للعائلة البرجوازية ثم امتد بعد ذلك إلى الواقع الخارجي مجسدا بالتطبيقات الاجتماعية ، التي نرى من خلالها بأن الوظيفة السياسية للمجال العمومي تتوفى تأمين سيطرة المجتمع المدني عبر قوة التجربة المخصصة للحياة الشخصية ، إن الميدان الجديد يشكل جبرية قاسية إزاء السلطة الملكية القائمة "[2]من هذا نشهد أن الفضاء العمومي ظهر مع البرجوازية في إطار التنظيم الأسري الداخلي لها ، إلا أنه لم يبقى ملازما لهذا التنظيم ، بل خرج من حيزة الضيق أو خاص إلى المجال العام أو "العالم المعيش" بتعبير هابرماس ليصبح بذلك هذا الأخير" هو ميدان يجتمع فيه مواطنون لتبادل الآراء و المناقشة و نقد الآراء السياسية فهذا المجال العام لم يكن جزء من المجتمع المدني فقط ، بل هو وسيطا بين المجتمع المدني و الدولة [3] . ومنه تتأسس العملية التشاورية لديمقراطية بحيث يساهم كل أفراد المجتمع في بلورة رأي عام من خلال المناقشة الحرة و النقد العقلاني للقضايا و الشؤون السياسية ، وهذا لا يتيسر إلا إذا تحرر الرأي العام و العقل من الهيمنة السياسية لسلطة و الإيديولوجية الأحادية ، فبالتالي يرى هابرماس أنه يجب " تحرير الفضاء العمومي

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورغين هابرماس الأخلاق و التواصل ، اشراف د أحمد عبد الحكيم عطية ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ،بيروت ،لبنان، (د ط) ، (د ت) ، ص 191 .

[2] أودينة سليم " فلسفة التداوليات الصورية و أخلاقيات النقاش عند يوزغن ها برماس " ملخص مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ، جامعة منتوري كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة ، الجزائر ، 2008م-2009 م، ص 78 .

[3] أبو النور حمدي أبو النور حسن ،المرجع السابق ، ص 194 .

من كل العوائق الإيديولوجية الأحادية و بالتالي يرى هابرماس أنه يجب " تحرير الفضاء العمومي من كل العوائق الإيديولوجية الأحادية و الأوهام سواء الوضعية أو العلموية أو الماركسية ، وذلك عن طريق انفتاحها على باقي المعارف الأخرى و كفها عن الادعاء الكلاسيكي بقدرتها على إدراك الحقيقة لوحدها .لأن الحقيقة أصبحت مسألة جماعية تساهم فيها عدة أطراف مشاركة .[1]إن الفضاء العمومي هو الذي يعكس حقيقة الممارسة الديمقراطية ، ويقدم للمواطنين الشعور بالمشاركة الفعلية في الحياة السياسية .

لقد تحدث هابرماس من خلال مفهومه عن الديمقراطية أنها متعلقة بالمبادئ منها الحرية ، القانون و مبدأ العدالة التي تعتبر الأساس الذي يقوم عليه المجتمع ككل ، فالعدالة تعتبر الفضيلة وهي كاملة يستعملها مع الآخرين و يقصد :الشرعية فهو يتناولها من خلال النظام السياسي و يحصر الشرعية في نطاق دولة الدستور الديمقراطي "[2]. و منه نجده يوسع النقاش ليبحث في المبدأ الحديث للمشروعية التي تعني إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن الضرورة اللازمة للنظام السياسي ، معتبرا بذلك أن المشروعية هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الاعتراف به من خلال قوله :" أقصد بها الاعتراف الذي يستفيد منه نسق سياسيي ما ، ترجع ضرورة المشروعية إلى ضمانة الاندماج الخاص بهوية المجتمع محدد بواسطة المعايير".[3]

1/الديمقراطية و علاقتها بالليبرالية :

يؤكد نور برتو بوبيو noubertobobbio أن الحاجة إلى ربط مقولة المساواة (الديمقراطية) بمقولة الحرية (الرأسمالية) قد ولدت مبدأين ملازمين لدولة القانون الديمقراطية ، يتعلق الأمر بالمساواة أمام القانون و المساواة في الحقوق ، وبذلك يضمن الاقتراع العام حسب رأيه –باعتباره

[1] محمد الأشهب ، يورغن هابرماس ورهن الفلسفة في الفضاء العمومي " مجلة رهانات ، العدد ، ربيع ، 2007 ، ص 13 .
[2] أبو النور حمدي ابو النور حسن ، مرجع سابق ، ص 216.
[3] يورغن هابرماس ، بعد ماركس ،،تر/ محمد ميلاد ،دار الحوار،سوريا،ط1، 2002م، ص 190.

تعبيرا عن إرادة الشعب – حماية الحقوق الأساسية التي تعتبر أساسا للدولة الليبرالية ، كما أن حماية هذه الحقوق ضرورية للسير الحسن للمسار الديمقراطي وهي ما يبين درجة التكامل الذي حققته الرأسمالية و الديمقراطية داخل أنموذج الدولة الليبرالية [1] إن الديمقراطية وجدت لها أرضية مناسبة للوقوف عليها فالديمقراطية و الليبرالية يشتركان في المساواة و الحرية .

إذا كانت الليبرالية الرديكالية إن جاز القول تدعوا إلى الحرية الفردية المطلقة في مختلف المجالات ، وهي دعوة إلى تغليب المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة ، فهي اليوم في ظل الأزمات التي عاشتها لا ترى هذه الفلسفة بدلا عن ممارسة الحرية في ظل آلية الديمقراطية ، لكي تصبح ليبرالية معتدلة .

أما الديمقراطية فأمكن اختزالها فقط في شكل من أشكال الحكم " حكم الشعب نفسه بنفسه " بل هي اليوم يضمنها قدرا من الفلسفة ، ويربط هابرماس بين النظام السياسي و الديمقراطي و العدالة الاجتماعية في إطار كوني تحكمه أخلاقيات وقواعد المناقشة " هابرماس هنا يريد أن يتجاوز مشاكل الليبرالية لا عن طريق توافقات الحلول الوسطى ، وإنما الحلول الجذرية ، فهو في محاولة حل مشكلة العلاقة بين الخاص و العام أو الكوني ، أي الحق الفردي و الصفة العالمية التي يبتغيها هابرماس في ديمقراطيته أكثر صلابة من صدام المصالح التي تقود إلى حلول وسط ضمانات قوية "[2]يشيد هابرماس ديمقراطيته على سند قانوني يكون هو الضامن للمصالح العامة علاوة على الدور المهم الذي تلعبه أخلاقيات المناقشة في تحقيق التفاهم المبني على التوافق و الإجماع .

كما أن نظرية حقوق الإنسان تعتبر أحد أسس النموذج الديمقراطي لها برماس ، الذي يستند من خلاله إلى قراءة تصحيحية لنموذج الليبرالي ، بحيث أن هذه الحقوق يجب حمايتها ، لأنها تتضمن حق

[1] عبد العزيز ركح ، ما بعد الدولة –الأمة ، ،منشورات الاختلاف ، الجزائر ،ط1 ،2011 م ، ص 63 .

[2] علي عبود المحمودي ، الاشكالية السياسية للحداثة من فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف ،دار الأمان ، الرباط ،(د ط)،(د ت)، ص 312.

المشاركة الفعلية في المجال السياسي ، وتعبر عن الاستقلالية والحرية في اتخاذ القرار ، "إن العملية الديمقراطية يجب أن تتحمل الوزن الكامل تفهمنا الحقوق ".

يبني هابرماس نموذج الدولة على أساس التشاور كمشروع ، يعطي للدولة الصيغة القانونية بإضفاء الشرعية عليها وذلك بإشراك كل الذوات القادرة على الفعلو الكلام في العملية التشاورية ، بالاستناد إلى أخلاقيات المناقشة و الحوار فها برماس يرى في الدولة الديمقراطية التشاورية هي الحل النهائي " فالمنفذ هو الدولة الديمقراطية التشاورية و التي تقوم على أساس الحق القانوني "[1]و بالتالي يصبح الحق القانوني هو أساس الديمقراطية التشاورية .

إن ها برماس من خلال بحثه في الديمقراطية و الأسس التي تتأسس عليها ، يلاحظ أن هذه الأخيرة تعمل على اخفاء الجانب المظلم من الليبرالية ، بحيث تكون بينهما علاقة تكاملية في إطار تواصلي " فالديمقراطية ليبرالية أن تتولى نوعا من كفالة تسري في حال التعطل لتماسك المجتمع "[2] . فبخصوص مسألة الديمقراطية يرى هابرماس أنها بحاجة في وقتنا الحالي إلى الفلسفة كفاعل مؤثر في الفضاء العمومي ، لأن النقاش الديمقراطي متوقف على يقظة هذا الحارس العمومي للعقلانية و المسمى بالفلسفة حيث يقول " إن الفلسفة و الديمقراطية لا يشتركان فحسب في أصلهما المشترك و لكن وجودهما ذاته وجود مشترك ، بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط حتما بوجود الآخر ".[3]

يعني أن الفلسفة ملزمة بأن تدرس القضايا التي يعاني منها المجتمع لأنها توفر الأسس العقلية لإمكانية قيام النظام السياسي المقبول ، و مطالبة بممارسة النقد " لأن النقد يفضي في تصوره إلى عمق المسألة

[1] علي عبود المحمودي ، مرجع سابق، ص 310 .

[2] أبو النور حمدي أبو النور حسن ، مرجع سابق ، ص 203 .

[3] يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، تر/ عمر مهيبل ، منشورات الإختلاف ، بيروت ، ط1 ، 2010.

الديمقراطية ، و الديمقراطية تتوقف على إمكانية نقد التمثلات الاجتماعية ، و المعايير الأخلاقية و أشكال المشروعية السياسية ".[1]

ومن المفاهيم المتعلقة بالديمقراطية عند هابرماس المجتمع المدني الذي يعتبر النشاط و الذي يعزز الديمقراطية ، مدعوم بالتضامن و التعاون المتبادل ، فهو فعل حر ديمقراطي يحد من التدخل المبالغ فيه للدولة و التعاون معها ، لذا يقول أن " الدولة الحديثة هي أيضا تواجه مهمة الحفاظ على المجتمع من التفكك دون القدرة على امتلاك إمكانات الاندماج بحرية.[2]

فالديمقراطية هي سبيل من سبل فهم المجتمع المدني إذ أنه يحذر هذا المجتمع من الطموحات الكلية، و اعتبر أن ضبط سلطة الدولة من قبله مؤشر على روح الديمقراطية التي من أسسها الحرية و المساواة و التعدد و المشاركة و التي تعتبر من أساسيات التواصل .

يأخذ ها برماس بالحرية الفردية التي تأسس عليها الليبرالية ، باعتبار الفرد له كامل الحق و الحرية في بناء مؤسسات الدولة ، التي يدخل عليها البعد التواصلي .

II–الدولة و السيادة عند جون راولز(Jhon Rawls) :*

في فلسفة جون راولز السياسية تتكلم عن القضايا السياسية الكبرى في نظره ، أول قضية هي وظائف الدولة الأساسية : بشكل عام يمكن التمييز بين تيارين رئيسيين يؤمن الأول بتوسيع نطاق الدولة لتولى أداء معظم وظائف الحياة السياسية و يؤمن الثاني بضرورة حصر نطاق الدولة في أضيق

1 محمد نور الدين أقاية، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،يورغن هابرماس نموذجا ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، ط2، 1998م ، ص 262.

2 يورغن هابرماس ، بعد ماركس ، تر/ محمد ميلاد ، دار الحوار ، سوريا ، ط1، 2002م،ص 198.

* جون راولز : فيلسوف أمريكي معاصر ، يعتبر من أكبر الفلاسفة السياسيين في القرن العشرين .

ممكن و تخصيصها لأداء وظيفتي حفظ الأمن و تنسيق أعمال الأحزاب و جماعات المصالح و الضغط المختلفة في المجتمع حيث تقوم هذه المنظمات بأداء معظم المهام السياسية نيابة عن الدولة .[1]

أما القضية الثانية فسنطرح فيها السؤال من يحكم ؟ فالسؤال عن الجهة المؤهلة لقيادة السلطة السياسية .

أما القضية الثالثة فهي مصدر القانون و إلزاميته فهناك من اعتبر أن التقاليد و الأعراف الاجتماعية هي المصدر الأصيل للقانون في حين أن آخرين اعتبروا أن العقل الإنساني هو المصدر الوحيد الذي ينبغي أن ينبثق عنه القانون[2].

1/نظرية العدالة :

تعتبر نظرية جون راولز في العدالة من بين النظريات التي غيرت مسار الفلسفة السياسية ، لقد انطلق جون راولز في عرض نظريته من وضع افتراضي يسميه حجاب الجهل الذي يتقاطع فيه مع حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي ، وينطلق منه راولز لصياغة عقد اجتماعي جديد يقوم على الاجتماع التوافقي بين هؤلاء المتعاقدين الذين في ظل حجاب الجهل لا يدركون هو يساهم من جنس ودين و مميزات جسدية أو نفسية أو وضع اجتماعي أو رؤية للعالم بحيث تكون اختير توافق مشترك كنظام أفضل من حيث تحقق أكبر قدر من الحرية و أكبر قدر من المساواة .[3]

2/مبادئ العدالة:

إن صيغة مسألة العدالة أمر صعب،وتتميز مبادئ العدالة عند جون راولز بأنها قابلة للتطير و إعادة الصياغة و التعديل . حيث هناك اختلاف كبير حول الكيفية التي يمكن من خلالها أن نحقق قيم

[1] نور الدين علوش ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ،ابن النديم للنشر و التوزيع ، الجزائر، ط1، 2013م ، ص 79 .
[2] المرجع نفسه، ص 80 .
[3] المرجع نفسه ، ،ص 81 .

الحرية و المساواة في إطار البنية الأساسية للمجتمع ، فهناك تيارات مختلفة متصارعة فيما بينها خاصة بين تقليد جون لوك الذي يولي أهمية كبيرة لحرية التفكير و الاعتقاد و بعض الحقوق الأساسية المتعلقة بالشخص و بالملكية ، و بين تقليد روسو الذي يركز على حرية القدامى أي تساوي الحريات السياسية و قيم الحياة العمومية.

مهمة العدالة كإنصاف هي التحكيم بين هذه التقاليد المتنافسة ، و ذلك باقتراحهامبدأين يلعبان دور الموجه في إطار تحقيق قيم الحرية و المساواة و هذه المبادى مرتبة كالتالي:

1)لكل شخص حق متساو مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسية المتساوية حيث ينسجم ذلك مع نسق ماثل من الحرية للجميع.

2)ينبغي تنظيم التفاوتات الاجتماعية و الاقتصادية على النحو التالي:

أ . أن تكون لصالح الأقل حظا في المجتمع .

ب . أن تكون مرتبطة بوظائف و مواقع مفتوحة للجميع في إطار من المساواة العادلة في الفرص.[1]

[1] مراد دياني، حرية ـمساواة اندماج اجتماعي :نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام،المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات بيروت ، ط1 ، 2014م ، ص 95.

المبحث الثاني : نقد الدولة و السيادة عند روسو.

I–نقد نظرية العقد الاجتماعي :

لقد وجهت انتقادات كثيرة إلى نظرية العقد الاجتماعي ومن أبرز هذه الانتقادات الموجهة إليها هي أنه لا يوجد ما يثبت تاريخيا وجود عقد اجتماعي على النوع الذي ساقته النظرية ، كما أن هذه النظرية أهملت العلاقات الخارجية للدول ككيانات سياسية عليا تتجاوز الاتصال المباشر بالفرد ، كما أن نظرية العقد الاجتماعي لم تكن تسعى إلى حل مشكلات ذات طابع دولي بقدر ما كانت تسعى إلى حل مشكلات الممارسة السياسية من حيث تحديد أصل الحق و ترتيب العلاقة بين الأفراد فيما بينهم ، ثم بينهم و بين الحاكم الذي أصبح يحتل موقعا مساويا لموقع أي مواطن في الدولة بعد أن جرد من قدسية الله على الأرض ، ونزع صفة العصمة من حكمته ليصبح مكلفا بإرادة العلاقات بين الأفراد بقوة القانون و باسم السيادة الشعبية التي وضعت تحت تصرفه .[1]

ونجد أيضا من بين أبرز المنتقدين لنظرية العقد الاجتماعي عالم الدين المصري بنيامين ثابت beniaminthabet (1830- 1767) حيث اعتبر في كتابه مبادئ السياسة أن نظام العقد الاجتماعي كرس الكثير من الأخطاء كالعبودية .

ونجد أيضا برتراندراسل bertrandrussell(1872- 1970) الفيلسوف الايطالي الذي يقول وجود للعقد الاجتماعي لأنه لا يوجد للفرد الخيار بين الحالة الطبيعية و الدولة .

ونجد أيضا المؤرخ النمساوي مورا يرو ثبارد murrayrothbard (1926-1995) الذي يقول لم تنشأ الدولة من خلال العقد الاجتماعي بل من خلال الغزو و الاستغلال [2].

[1] سباعي لخضر ، حقوق الإنسان و تأسيسها الفلسفي (جان جاك روسو نموذجا) ، المذكرة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة ، جامعة ابن خلدون قسم الاجتماع ، 2015 م– 2016 م ،ص 88 .

[2] بحث منشور في الانترنت.https // www.babonej.com

يؤكد هابرماس على أن جون جاك روسو هو من صاغ العقد الإجتماعي لكن هذا التعاقد يشوش الحوار حول الديمقراطية لأنه خال من الفعل التواصلي ، لذا حول هابرماس ربط التعاقد بالتواصل.

II–نقد السيادة عند روسو:

إن القول بأن الإرادة العامة لا تنزع إلا للمصلحة العامة ، فهذا لا يعني أن قرارات الشعب تكون دائما على صواب ، فالشعب يريد الخير و يسعى دائما لتحقيقه لكنه كثيرا ما يخدع و السبب في ذلك يرجع إلى بعض الأفراد أو الارادة الخاصة التي تحول دون تحقيق الإرادة العامة ، ولكي نحول دون التأثر بالإرادات الخاصة يقترح روسو تطبيق الاقتراع العام و الواسع الذي يمكننا من تكوين إرادة عامة حقة و صادقة .[1]

كما أن نظرية سيادة الأمة خاصة واجهت أهم نقد هو أنها تؤدي إلى إهدارو إهمال الحريات و الحقوق الفردية ، فوفقا لهذه النظرية يكون القانون تعبيرا عن إرادة الأمة ، كما أن الانتخاب يصبح وظيفة و ليس حقا للناخب .[2]

وهنا نلاحظ التناقض في فلسفة روسو السياسية وذلك من خلال دفاعه عن الفردو حقوقه من جهة و بين الاعتراف للجماعة و إرادتها العامة بسلطات مطلقة .

يمكننا القول أن هدف جون جاك روسو و أفكاره تبدو جميلة و محمودة فقد كان يقاوم الاستبداد و يحاول خدمة الصالح العام فهو يصبو إلى المشاركة في الحكم بما يخدم الجميع و للجميع و لكن تطبيقها شيء آخر .

إن أفضل نظام بالنسبة لروسو هو الديمقراطية التي ترجع أصل السلطةو مصدرها إلى الارادة العامة (المواطنين) لكن الشعب لا يمكنه أن يقوم بجميع الوظائف ، فكون الشعب صاحب السيادة دون

[1] مهدي محفوظ ، مرجع سابق ، ص 153 .
[2] ثروت بدوي ، مرجع سابق ، ص 45 .

أن يمارسها فعلا بنفسه يجعل من السيادة الشعبية مبدأ نظريا ، و الديمقراطية الصحيحة تفترض و يتولى الشعب السيادة بنفسه ، فيباشر السلطات دون وسيط أو نائب .[1]

كما أن من عيوب هذا النظام عدم وصول كثيرين من أفراد الشعب إلى درجة النضج و الإدراك السليم لأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم ، فيوجد كثير من المسائل المعقدة التي لا يمكن لأفراد الشعب العاديين أ يتفهموها و بالتالي يتعذر عليهم وضع حلولا لها .

كما أنه يوجد من الأمم العامة ما يتطلب السرية ، وعندما يقترح جميع المواطنين في مناقشتها يكشف السرية و يعرض البلاد لمخاطر لا يحمد عقباها .[2]

وأيضا يستحيل تطبيق هذا النظام في الدول الحديثة التي تضم عددا كبيرا من السكان ،والتي يمتد إقليمها على مساحات واسعة ، لأنه يستحيل جمع المواطنين في مكان واحد و إشراكهم في مناقشة الأمور العامة .[3]

وفي الأخير يمكننا القول بأنه رغم الانتقادات الموجهة لنظرية روسو في السيادة إلا أنه يمثل المرجعية الفكرية لعصر الأنوار و فلسفته السياسية تعتبر فلسفة لازلنا نقتبس من ايجابياتها إلى وقتنا الحالي .

[1] عمار بوحوش ، تطور النظريات و النظم السياسية ،المؤسسة الوطنية للكتاب ،(دط)، 1984 م ، ص 147 .
[2] المرجع نفسه ، ص 204 .
[3] ثروت بدوي ، مرجع سابق ، ص 205 .

المبحث الثالث: السيادة و العولمة .

I–طبيعة نظام العولمة و تأثيرها على السيادة الوطنية :

إنّ موضوع العولمة يعتبر من المواضيع التي تثير نقاشا واسعا ، ويرتبط مفهوم العولمة ارتباطا واضحا بمفهوم السيادة و السؤال المطروح هنا هو ماذا نقصد بالعولمة ؟ هل تعني الهيمنة العالمية ؟ أو هي مرتبطة بهيمنة و سيطرت بعض الدول ؟ أو بالعكس هي الوسيلة التي تتيح الخروج من الهيمنة و تقدم فرصة لتحرر المجتمعات البشرية من الاستعمار ؟[1]

أ/تعريف العولمة :

ليس من السهل تعريف العولمة نظرا إلى تعدد المترادفات التي تشير إليها حيث تسمى أيضا بالشمولية فهي صورة مصغرة للعالم ظهرت أول مرة في (الولايات المتحدة الأمريكية تدل على التعميم الشامل و التوسيع في جميع المجالات .وهكذا تتضمن العولمة بعدين رئيسيين الأول هو الامتداد إلى كل أنحاء العالم ، والثاني هو تعمق العمليات الكونية .[2]

إن العولمة في نظر "غوميت":مازالت غير واضحة المعالم لا من حيث تحديد المفهوم و لا من حيث اختيارها على الواقع لذا يحذر من المبالغة بأهمية هذه الظاهرة،كونها تلغي التمايز القومي إلغاءا تاما لصالح الشركات المتعددة الجنسيات التي تقف خلف القوى الكبرى و المنظمات الدولية كمنظمة التجارة العالمية و صندوق النقد الدولي .[3]

[1] برهان غليون و سمير أمين ،ثقافة العولمة وعولمة الثقافة –حوار القرن الجديد – ، ،دار الفكر دمشق ودار الفكر المعاصر ، بيروت ،ط1، 1999م ، ص 12 .

[2] مقال بعنوان " العولمة و السيادة " ل محمود خليل موقع الأهرام ، نقلا عن كتاب " في مفهوم العولمة " للسيد ياسين وأسامة أمين الخولي (محررا) ، العرب و العولمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،(د ت)، ص 25-26 .

[3] والتر ريستون ،أفول السيادة :كيف تحول ثورت المعلومات عالمنا؟،دار النشر و التوزيع ،عمان 1994م،ص 20,

و قد برز مفهوم العولمة في البداية في مجال الاقتصاد،و كنتاج للثورة العلمية و التكنولوجية التي مثلت نقلة جديدة لتطور الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الثورة الصناعية التي ميزت القرنين السابقين،فالثورة الصناعية بشكلها التقليدي ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر في انجلترا و منها الى القارة الاوروبية ، حيث أدى التطور في استخدام الطاقة (البخار و الكهرباء)إلى تغيير جذري في أسلوب و قوى علاقات الإنتاج أدت هذه التغيرات المتلاحقة الى الخروج من عصر الاقطاع و بداية مراحل التطور و التوسع الاقتصادي التي استلزمت بدورها الحصول على الموارد الطبيعية و فتح الأسواق العالمية ، فارتبط بتلك المرحلة ظاهرة الحروب الأوروبية و الاستعمار الخارجي بهدف توفير احتياجات الرأسمالية الصاعدة.[1]

ومن هنا يعرف المفكر الفرنسي " بروتورن بادي " bertarandbadie " العولمة قائلا : " هي عملية إقامة نظام دولي يتجه نحو التوحدّ في القواعد و القيم و الأهداف مع إدعاء إدماج مجموع الانسانية ضمن إطار ه و المسار يعود إلى تاريخ طويل ، رغم أنه يبدو جديدا ، يفترض أنه لا يستطيع أيّة مجموعة ولا أي أرض ولا أي مجتمع الافلات من الانخراط في النظام العالمي الذي يهيمن على الكرة الأرضية "[2]

إن قراءة العولمة بصفتها ايديولوجية في يد السياسة الأمريكية تعمل بالدرجة الأولى على تنمية الفوارق و تعميم الفقر و التفاوت الاقتصادي بين الدول ، وإلى ارتفاع البطالة مما سيؤدي إلى أزمات سياسية .[3]

1 العولمة و السيادة _إعادة صياغة وظائف الدولة:ل محمود خليل،مركز الأهرام للدراسات الإستراتيجية و السياسية،السنة 14،العدد 136، القاهرة،مصر.

[2] قاسم حجاج ، العالمية و العولمة ، نشر جمعية التراث ، الجزائر، ط1 ، 2009 م ، ص 264 .

[3] علي حرب ، حديث النهايات –فتوحات العولمة و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1 ،2000م ، ص 45 .

و يرى "ميشيل كلوغ" أن العولمة لا تخلق عالما موحدا ،بل نظاما متشابكا لعوامل متصلة تعمل فيه الاستراتيجيات على اعطاء الأولويات للعمل على صعيد الأسواق العالمية ،و بالشكل نفسه بدأ الأفراد في النظر إلى أنفسهم على أنهم مدرجون في شبكة عالمية أكثر منها قومية أو محلية.

كما لا تنتج العولمة ثقافة عالمية واحدة و لكنها تنتج بالأحرى كوكبا تختلط فيه الثقافات و تتصارع يقول السيد يسين " إننا يصددّ معارك كبرى ايديولوجية و سياسية و اقتصادية و ثقافية ، ومن الصعب التنبؤ لأن بنتائجها النهائية ، لأنّ المسألة تتوقف على قدرة نضال الشعوب علة مواجهة العملية الكبرى التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية تحت شعار العولمة لإعادة إنتاج الهيمنة القديمة "[1]

و المهم أن نفهم آليات الهيمنة الدولية ، وأن نسعى بكل ما نملكه من قوة إلى تغيير و تعديل أثرها علينا [2].

إن هذه النزعة تخفي في طياتها بعدا ثقافيا ،إنها إستراتيجية حديثة لمفهوم تسلطي قديم و ذلك لأن العولمة لا ينبغي اعتبارها فكرة جديدة ، لأنها في الأصل مفهوم قديم / جديد، و قد أشار إلى ذلك "بول فاليري بقوله: لقد اختفت هذه النزعة مؤقتا مع نشوب الحروب العالمية الأولى و الثانية ثم مع تقسيم العالم إلى معسكرين في أجواء الحرب الباردة.

لقد اختفت هذه النزعة في هذه الظروف لتعود و بكل قوة بعد اندثار القطب الاشتراكي و معه كتلة عدم الانحياز ، فأصبح التلازم كبيرا بين مفهوم العولمة و مفهوم التغريب (occidentalisation) و بوجه أخص بين مفهوم العولمة و بين مفهوم الأمركة (américanisation) .

[1] السيد يسين ، في مفهوم العولمة ، المستقبل العربي ، العدد ، 228 ، فيفري 1998 م ، ص 05 .
[2] برهان غليون و سمير أمين ، مرجع سابق، ص 37 .

إن حمل العولمة لمشروع "هيمنة العالم" لا يبرر رفضها ، و لا بقاء خارجها ، و لا يشكل سببا كافيا للقدح فيها،فهذه ليست أول مرة يعرف فيها العالم "عصر الهيمنة الدولية " ، أي أننا ببساطة أمام تحول في شروط السيطرة و الهيمنة الدولية التي نعرفها و لا يمكن أن نتصور النظام العالمي الراهن من دونها.

إن العولمة التي تبتغيها الولايات المتحدة الأمريكية تتضمن حدودا مفتوحة لانتقال سلعها و أفكارها مستخدمة وسائلها الإعلامية الجبارة و تقدمها التكنولوجي ، و المؤسسات المالية الدولية و الخاصة و الشركات المتعددة الجنسيات و الضغوط السياسية و الحملات العسكرية و بالتالي فالعولمة تستند في المقام الأول و الأخير على احتكار المال و الإعلام و التكنولوجيا و السلاح الفاتك بالبشر و السيطرة على منظمات الجماعة الدولية [1].

إذا العولمة مسار تاريخي ذو بنية متناقضة ، يوظف ايديولوجيا لصالح هذه القوة الدولية أو تلك ، و يعتريه تجاذب و تنافر و تعاون و تصادم بين الكتل و الدول و الشركات و المنظمات و الأفراد.[2]

و جدير بالذكر أن عولمة بصفات و مواضعات كهذه هي أبعد ما تكون عن النزعة التطورية صوب العالمية بمعنى الانفتاح على الآخر و الاعتراف المتبادل ووحدة التنوع ،إذ هي تستند في المقام الأول و الأخير على احتكار المال و الإعلام و التكنولوجيا و السلاح الفاتك بالبشر و السيطرة على منظمات الجماعات الدولية.[3]

لذلك عندما نتحدث عن العلاقات المعقدة و المتغيرة بين العولمة و الدولة الوطنية،لابد أن ننطلق من نقد الخطاب السائد للعولمة و الذي يردد مجموعة من المقولات التي تؤكد على أن العولمة هي نهاية

[1] مصطفى مجدي الجمال ، الدولة الوطنية و تحديات العولمة ، ، مركز البحوث العربية الافريقية ، القاهرة ، مركز الدراسات و البحوث الاستراتيجية دمشق، ط 1 ، 2004 م ، ص 147 .

2السيد يسين ، فقدان السيطرة ؟ مصير السيادة في عصر العولمة ، ل : ساسيكا ساسين، المستقبل العربي ،العدد 229،مارس 1998م،ص 153.

[3] مصطفى مجدي الجمال، المرجع السابق ،ص 147.

التاريخ و بالتالي فهذه الظاهرة تتضمن نوعا من الثبات إن لم يكن للأبد فعلى الأقل لفترة تاريخية قادمة و طويلة.

و السؤال المطروح: هل النظام العالمي الجديد سيستمر لفترة تاريخية طويلة في المستقبل؟

و قبل أن نجيب على هذا التساؤل لابد أن نتساءل عن أبرز مظاهر هذا النظام العالمي الجديد [1] حيث تتعدد أبعاد هذا النظام ما بين ثورة معلوماتية و تكنولوجية و طموحات جديدة انتشرت على الصعيد العالمي تطالب بالديمقراطية و الحرية، و هناك نقلة كيفية على مستوى الاقتصاد العالمي تتمثل في نشأة علاقات جديدة بين الدول تتمركز حول الذات إلى حد كبير و لكنها ليست منغلقة على نفسها و تتدخل في صراعات دولية جديدة، إلى جانب بروز عدة ظواهر مثل انسحاب دور الدولة من مسألة التقنين و الحماية الاجتماعية و الاقتصادية.[2]

و هكذا فبدلا من الحدود الوطنية القومية تطرح إيديولوجيا العولمة حدودا أخرى، حدودا امبريالية غير مرئية ،ترسمها شبكات الهيمنة العالمية على الاقتصاد و الأذواق و الثقافة ، ومن هنا ينظر إلى العولمة على أنها تستهدف ثلاث كيانات :الدولة،الأمة،الوطن،و إذا سحبنا هذه الكيانات الثلاث فماذا يبقى على الساحة المحلية و الدولية ؟

بالفعل في نظام العولمة يتقلص دور الدولة كمراقب و موجه للمجال الاقتصادي ليجعل الدولة منهمكة في شأن واحد هو الحفاظ على الأمن و النظام .[3]

و هي المسألة التي يمكن أن يطلق عليها : " تآكل دور الدولة من الأعلى و من الأسفل" فالدولة تتآكل من خلال جهود القوى العالمية التي تعمل على إضفاء سلطة الدولة المركزية القوية، و من

[1] سمير أمين، مرجع سابق،ص 09

[2] المرجع نفسه،ص 10.

[3] محمد عابد الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر، م.د.و.ع ،بيروت،ط1،(د ت)،ص 150.

أسفل تتآكل الدولة نتيجة تبلور مطالب اقتصادية محلية لا وطنية و لا تتم بالتماسك أو الارتباط بالإطار الوطني.

و بعد أن تتآكل سلطة الدولة تبرز سلطة الشركات متعددة الجنسيات على الجميع، و مقومات هذه الشرعية تقوم على أسس و أهداف ليست وطنية أو في الح الشعوب و تروج لمفاهيم و مصطلحات أصبحت تسود الساحة العالمية مثل مفهوم المجتمع المدني و تحاول أن تعطي هذه المفاهيم أبعادا عالمية و تؤكد على جوانبها الايجابية بشكل مبسط أحيانا يعتمد على إثارة الشعوب المقموعة من خلال التأكيد على القيم الانسانية العالمية المتمثلة في الديمقراطية و حقوق الانسان.[1]

ولقد أثرت التغيرات التي صاحب العولمة على مفهوم السيادة الوطنية و نطاق تطبيقه في المجالين الداخلي و الخارجي على حد سواء،و قد أثارت تلك المتغيرات تحديات طالت كل أنماط الدول و طرحت نفسها بأشكال مختلفة على تلك الأنماط، و كان لتلك التحديات مصادرها الداخلية و الخارجية ، التي أثارت بدورها الحاجة إلى رصدها و تحليل مدى تأثيرها على مفهوم السيادة.

و بشكل عام يمكننا القول أن هناك علاقة طردية محتملة بين المتغيرات التي صاحبت العولمة و تقلص السيادة الوطنية، و أن هناك علاقة طردية محتملة بين تأثير سيادة الدولة بمتغيرات العولمة و التغير في مضمون الوظائف التي تقوم بها الدولة .[2]

وقد أدت العولمة إلى تهديد الثقافة و الحضارة المحلية الوطنية من خلال الاتجاه إلى نشر ثقافة كونية و نمط من الأفكار ليشمل الجميع ، مما أدى إلى حالة من الاغتراب بين الفرد و تاريخه الوطني و مورثاته الثقافية و الحضارية ، كما أدت إلى الضغط على الهوية و الشخصية الوطنية المحلية و إعادة صهرها و تشكيلها في إطار هوية و شخصية عالمية.

[1] سمير أمين، مرجع سابق،ص 10.

[2] مقال " العولمة و السيادة " ل محمود خليل ، موقع الأهرام ، العدد 136 ، فيفري 2004م .

كما فرضت شروط التعاون الدولي صياغات محددة لقواعد السياسة الداخلية ، ومن هنا يتضح أن فكرة السيادة المطلقة لم تصبح مقبولة ولم يعد تحديد الشأن الداخلي من طرف الأنظمة الحاكمة أمرا مسما به كما كان في الماضي ،بل أصبح تدخل المجتمع الدولي في بعض الأمور التي كانت في الماضي شأنا داخليا أمرا مقبولا و يراه البعض ضروريا و واجبا .

لكن على الرغم من التأثيرات السلبية المتعددة على سيادة الدولة إلا أنه كان لها بعض التأثيرات الايجابية التي قادت في مجملها إلى تدعيم قدرة الدولة و سلطتها في مجال مباشرتها للمظاهر المختلفة الداخلية و الخارجية،فقد فتحت التطورات الراهنة الباب واسعا أمام زيادة قدرة الدولة على مباشرة أو التوسع في مباشرة المعنى الايجابي للسيادة و المتمثل في سلطة ابرام التصرفات القانونية تنظيما لعلاقاتها مع الدول الأخرى و مع غيرها من أشخاص القانون الدولي.

كما يسوغ للدولة المتضررة من جراء فعل معين إلى دولة أخرى المطالبة بإصلاح هذا الضرر طالما تحققت له شروطه ،و بعبارة أخرى إذا كان من شأن هذا النظام أنه يؤدي إلى تعزيز سيادة دولة أخرى.[1]

و هكذا ستأخذ السيادة مفهوما جديدا غير الذي كانت تعرف به من قبل .

II-المفهوم الجديد للسيادة الوطنية :

من المعلوم أنه في ظل العولمة تخضع الحياة الاقتصادية و السياسية أكثر فأكثر لتأثير قوى السوق ، و هذه بدورها تخضع لتأثير مصالح الشركات المحلية و الدولية أكثر مما تخضع لأوامر الدولة . ومن ثم يرى البعض أن من أهم ملامح العولمة انحسار قوة الدولة ، وعلى الأخص في البلاد الأقل نموا، فكما أخذ مبدأ السيادة المستهلك في الانحسار تاركا مكانه لتعاظم تأثير المنتجين في أنماط الاستهلاك و في أذواق المستهلكين ، فإن سيادة الدولة هي أيضا آخذة في الانحسار تاركة مكانها أكثر فأكثر لسيطرة

[1]مقال "العولمة و السيادة "لمحمود خليل، موقع الاهرام، العدد 136،فيفري 2004م.

منتجي السلع و الخدمات ،كما انحسرت قدرة الدولة على التأثير في مستوى و أنماط استهلاك السلع و الخدمات الضرورية .[1]

فقد شكلت هذه السمات بذور التحول من نمط الرأسمالية القومية إلى الرأسمالية العابرة للقوميات التي ارتبط بها ظهور مفهوم العولمة الذي عبر عن ظاهرة اتساع مجال الإنتاج و التجارة ليشمل السوق العالمية بأجمعها ، بحيث لم يعد الاقتصاد محكوما بمنطق الدولة القومية وحدها ، و إنما ظهر فاعلون اقتصاديون من نوع جديد،أي أن أهم ما ميز العولمة هو أن الفاعلية الاقتصادية لم تعد قاصرة على مالكي رؤوس الأموال من تجار و صناعيين و مدراء كان نشاطهم محكوما في السابق بحدود الدولة القومية التي ينتمون إليها ، و إنما أصبحت تلك الفاعلية مرتبطة بالمجموعات المالية و الصناعية الحرة عبر الشركات و المؤسسات متعددة الجنسيات .[2] و بعبارة أخرى لم تعد الدولة القومية هي تفاعل أو المحدد الرئيسي للفاعلية الاقتصادية على المستوى العالمي ، و إنما أصبح للقطاع الخاص الدور الأول في مجال الانتاج و التسويق و المنافسة العالمية ،كما أصبحت الشركات متعددة الجنسيات تلعب دورا محوريا في هذا المجال.[3]

و قد كان مبدأ السيادة لا يزال أحد المقومات المهمة التي تنهض عليها نظرية الدولة في الفكر السياسي و القانوني التقليدي ، و الدولة بوصفها الشخص الرئيسي و المتميز من أشخاص القانون الدولي تتكون من ثلاثة عناصر:الإقليم و المكان و السلطة السياسية المنظمة(الحكومة)التي تقوم على تنظيم السلطات و المرافق العامة و إدارتها في الداخل و الخارج، ووجود هذه العناصر هو الذي يحدد للدولة اختصاصات واسعة في النطاق القانوني الدولي ، و دون ممارسة تلك الاختصاصات لا تتصف الدولة بالشخصية القانونية الدولية في نظرالقانون الدولي العام ، و لا تظهر كصاحبة سيادة ذات

1 جلال أمين ، العولمة و التنمية العربية من حملة نابليون إلى جولة الأورغواي(1798_1998) ، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،(د ط)،1999، ص 122.

[2] هالة مصطفى، العولمة ،دور جديد للدولة ،مجلة السياسة العالمية ،العدد 143،أكتوبر 1998م،ص 43.

[3]المرجع نفسه ،ص 44 .

اتصال مباشر بالحياة الدولية ، لأن مبدأ السيادة لا يعطي مضمونا واقعيا ما لم تجسده مباشرة هذه الاختصاصات.[1]

ما ذكرناه سلفا ينتج بقوة من المشروع الذي طرحه "كوفي عنان" عل الجمعية العامة في دورتها 54، و ملخص ذلك يعتبر أن السيادة لم تعد خاصة بالدولة القومية التي تعتبر أساس العلاقات الدولية المعاصرة و لكن تتعلق بالأفراد أنفسهم، و هي تعني الحريات الأساسية لكل فرد، و المحفوظة من قبل ميثاق الأمم المتحدة.

و بهذا الطريق يكون "عنان" قد أزال العقبات أمام المنظمات الدولية لكي تباشر أعمالها في مشروع التدخل لوقف انتهاكات حقوق الانسان دون تفويض من الأمم المتحدة.[2]

كذلك النظام العالمي الجديد ذاته مع أنه أحادي القطبية، لم يستطع الاستغناء عن دور الأمم المتحدة في تأمين التغطية الدولية له ، و اكتسابه ثوبا فضفاضا من " الشرعية الدولية" ، ذلك لأن الأمم المتحدة تشكل الأداة الدولية لتطبيق هذه الشرعية باعتراف "المجتمع الدولي" كله.

ومن هنا فإن السعي وراء القوة هو الهدف الحقيقي للدول ، و لكن على أساس ما يعرف في العلوم السياسية، و في الفلسفة الاجتماعية السياسية تحديدا بنموذج (الاعتماد المتبادل) الذي يؤكد على الأبعاد التعاونية في الطبيعة الانسانية و في العلاقات بين الدول . و هذا النموذج يستند إلى قوى التعليم و التفاعلات الثقافية و التنمية الاقتصادية و التجارة الدولية و التقدم التكنولوجي ، لكي يعزز امكانات السلام الدولي و الكرامة و الحريات الإنسانية هذا النموذج يرى العالم أنه يمثل (مجتمعا)من

[1] هارولد لاسلكي،أسس السيادة ،دار المعارف،القاهرة،(د ط)، (د ت)، ص 19.

[2] عبد الرضا علي، "السيادة الوطنية...تحديات الوصاية و مشروعية التدخل"،موقع النبأ،العدد 51.

الدول التي تتفاعل فيما بينها على مستوى عال له ديناميته الذاتية في مجالات التبادل الديبلوماسي و الاقتصادي و الاجتماعي.[1]

و لما كانت السيادة مفهوم رئيسي من المفاهيم الدولة الغربية يتلخص في اعتبار السلطة عليا لا تعلوها سلطة أخرى ، إنها سلطة فوق الجميع و تفرض نفسها على الجميع[2]،.. فإن صاحب السيادة هو السلطان الحاكم شخصيا أو الهيئة التي تتولى سلطة التشريع في المجتمع، فهو بفضل سلطته على تغيير القانون يعتبر مالكا للسلطة الشرعية العليا في الدولة و تخضع له السلطات الأخرى إنه المشرع الأعلى ففي العصر الوسطى كان الباب يتولى هذه السلطة بصفته نائب المسيح و قبل ذلك كان قسطنطين تمثل إرادته قوة القانون، ثم ظهرت الدولة الحديثة كوارثة لتلك السيادة، بمعنى أن لها سلطة تشريعية عليا من ناحيتين:

1/_ لا توجد سلطة أعلى منها ، و أن سلطتها غير منازعة: إن سيادتها مطلقة في المجال الداخلي من حيث كونها المشرع الأعلى ، و في المجال الخارجي عدم التبعية في تنظيم علاقتها مع غيرها من الدول بما في ذلك حقها في اعلان الحرب ، وحتى في ضم أرض الدولة المهزومة.

2/ عن مفهوم السيادة مفهوم قانوني: إذ يراد منه اعطاء القانون صفة الشرعية .لأن القانون هو ما صدر عن الحاكم ، صاحب السيادة شخصا كان أو هيئة من أمر أو نهي. هو قانون باعتباره السلطة الآمرة ومن جهة أخرى لا يعتبر أي شيء لا يأمر به الحاكم قانونيا.[3]

و لا سبيل إلى ذلك إلا من خلال جمل من القواعد القانونية هي ذاتها في حاجة إلى مصدر الشرعية إذ أن السيادة إنما جيء بها لإعطاء القانون الصفة الشرعية.

---

1 عبد العزيز بن عثمان التويجري ،الهوية و العولمة من منظور حق التنوع الثقافي ، مقال عرض على موقع : رسالة الترغيب ، العدد 23

2 محمد أمين بلغيث ،السيادة في ظل معالم النظام العالمي الجديد ، مجلة الصراط ، كلية العلوم الاسلامية للبحوث و الدراسات الاسلامية المقارنة ، جامعة الجزائر ،السنة الخامسة،العدد 10، ذو القعدة 1425هـ/ديسمبر 2004م،ص 241.

3 المرجع نفسه ، ص 242.

كما أعيد ترتيب الأولويات على جدول أعمال النظام الدولي فتراجعت القضايا التقليدية التي كانت تحتل مرتبة الصدارة في مرحلة الحرب الباردة مثل قضايا الصراع بين الشرق و الغرب أو حتى بين الشمال و الجنوب ، و تقديم قضايا جديدة متعددة باتت تواجهها الجماعة الدولية ككل مثل: مشكلات الطاقة ، و التلوث السيء و التصحر و التضخم و الارهاب و حقوق الانسان و أسلحة الدمار الشامل ، وهي القضايا التي تتطلب جهدا دوليا جماعيا لمواجهتها ، مما يتطلب بدوره التعامل مع مفهوم السيادة من منظور جديد.[1]

و بالتالي فإن السيادة تشير إلى معنيين أحدهما إيجابي ينصرفإلى قدرة الدولة كوحدة سياسية مستقلة على التصرف بحرية كاملة و دون أية قيود تفرض عليها فيما عدا تلك التي ترتضيها هذه الدولة ذاتها و الآخر سلبي يفيد عدم إمكان خضوع الدولة لأية سلطة غير سلطتها هي ، و بالتالي يكون لمبدأ السيادة وجه داخلي يقتصر نطاق تطبيقه على علاقة الدولة بمواطنيها داخل اقليمها بحدوده السياسية المعلومة ، ووجه خارجي ينصرف تطبيقه على علاقة الدولة بغيرها من الدول،و التي تقوم على وجوب احترام الاستقلال الوطني و السلامة الاقليمية لكل دولة و عدم جواز التدخل في شؤونها الداخلية.[2]

ومن الصحيح أيضا أن السيادة لم تكن أبدا مفهوما إطلاقيا مغلقا، و أنه حتى تكون السيادة إيجابية فإنها يجب أن تبنى على التوازن بين المناطق و الجماعات و الأفراد في إطار الدولة الوطنية ،

1مقال "العولمة و السيادة" ، ل محمود خليل ، مركز الأهرام ، أنظر أيضا: حسن نافعة،نظرة على العلاقات الدولية في القرن العشرين:صعود و انهيار التنظيم الدولي الحكومي ، القاهرة ،كلية الاقتصاد و العلوم السياسية،جامعة القاهرة ،(د ط) ،(د ت)، ص ص 16_18د

أحمد الرشيدي، التطورات الدولية الراهنة و مفهوم السيادة الوطنية،سلسلة بحوث سياسية،مركز البحوث و الدراسات السياسية، [2]جامعة القاهرة،العدد 75،1994م ،ص 03.

لكن هل يمكن أن يتحقق الأمن الدولي في ظل اختلاف أو غياب التوازن على ذات المستوى الدولي بين سيادات آخذة في التوحش و إن تلبست بأردية دولية وفق قومية؟[1]

و هناك خصائص معينة للسيادة وفقا لمعناها العام السابق،و هي:

أ/ وهي أنها مستمرة طالما بقيت الدولة متمتعة بشخصيتها القانونية الدولية ، و بالتالي فإن السيادة تزول في حالة واحدة هي فقدان الدولة لشخصيتها القانونية الدولية لأي سبب كالاندماج في دولة أخرى أو التجزئة إلى عدة وحدات سياسية يكون لكل منها سيادته الوطنية الخاصة .

ب/وأنها تمثل كلا واحدا لا يقبل الانقسام أو التجزئة ، وبالتالي فإن عدم وجود رابطة خضوع قانونية من أي نوع تربط دولة ما بدولة اخرى هو وحده الذي ينهض دليلا قاطعا على انتقاص سيادتها إذا ما تبنت خضوعها لسلطة هذه الدولة أو الدولة الأخرى .

وهناك حالات نادرة تم فيها تجزئة السيادة على اقليم معين بين دولتين أو أكثر ، و كما أنه قادت التطورات المستحدثة في النظام الدولي إلى بروز فكرة السيادة المشتركة للدول كافة [2].

ج/ ترتبط السيادة بدرجة و حدود الاستقلال السياسي للدولة ، والواقع أنه أيضا تفاوت الدول من حيث الموارد و الامكانيات جعل بعض الباحثين يميزون بين السيادة كمفهوم قانوني بمعنى وحدة الخطاب القانوني و عمومية القاعدة القانونية الدولية بالنسبة لجميع المخاطبين ، والسيادة كمفهوم سياسي بمعنى القدرة الفعلية للدولة على رفض الخضوع لأية سلطة أخرى غير سلطتها هي ، فالدولة قد تكون مستقلة قانونا ولكنها عاجزة في اشباع احتياجات مواطنيها مما يعرضها لضغوط و تأثيرات بعض الدول الأخرى الأمر الذي يجعلها تعجز عن مباشرة بعض مظاهر سيادتها [3].

[1] مصطفى مجدي الجمال،مرجع سابق، ص 149.

[2] ممدوح شوقي ، الأمن القومي الجماعي الدولي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ،(د ط)، 1985 م ، ص ص 152-153 .

[3] المرجع نفسه ، ص 153 .

اذن في مقابل مبدأ سيادة الدولة الذي استقر كأحد أسس الأمن الدولي بعد الحرب العالمية الثانية أصبحنا إزاء نظام عالمي جديد يعطي الأولوية المطلقة لحرية السوق و المشروع الخاص مع تسخير مثل الديمقراطية و حقوق الإنسان في خدمة ذلك ،أي كاستخدام وظيفي لتسويغ التدخل في شؤون الدول القائمة في أطراف النظام الرأسمالي العالمي.[1]

و بالرغم من أن عملية العولمة قد ضربت بجذورها في الأعماق في بعض الميادين و تخطت السيادة القومية للدول في بعض القطاعات ، إلا أن هذه المرحلة تمثل تطورا جديدا للنظام الرأسمالي العالمي منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية وليس نظاما للعولمة ، اذ أن أمريكا و الدول الرأسمالية الكبرى هي الدول القومية الأكثر نفوذا و تأثيرا في هذا النظام .و أن الدول القومية ما زال لها الكلمة الفصل في مسائل أخرى كالدفاع و حتى الجارة الخارجية .

فإذا قلنا أن الأمم المتحدة ووفق حقها باعتبار أن سيادة الدولة تخضع لقواعد القانون الدولي و المعاهدات العالمية هي المخولة بإصدار مثل هذه القرارات ، يأتي السؤال هنا و هو الأدق و الأصعب هل تملك هذه المنظمة وسائل الضغط لكي تمارس دورها الحقيقي و المهام الموكلة لها ؟ أم أن المهمة توكل إلى دولة أو دول عدة تملك وسائل الضغط الفاعلة؟

لا خيار أمام منظمة الأم إلا تحويل المهمة إلى قوى العولمة ومن بيدها سلطة الفعل.[2] و على ضوء هذا يكون "عنان" قد أعطى مفهوما جديدا للسيادة و هو الحفاظ على حقوق الأفراد في السيطرة على مصيرهم،أما الدولة فمهمتها فقط حراسة حقوق الأفراد، و بهذا التعريف انسحب البساط عن الحكم و الحكومة ، و نزعت منها كافة القيم المرجعية و الأخلاقية ، و أعطيت للفرد.

[1] مصطفى مجدي الجمال ، مرجع سابق،ص 147.

2 علي عبد الرضا،السيادة الوطنية .. تحديات الوصاية و مشروعية التدخل،مجلة النبأ ،العدد 41 ، شوال 1420 كانون الثاني 2000م.

خاتمة

بعد تحليلنا للإشكالية لمقترحة والولوج في عمق التصوراتالفلسفيةللفيلسوف"جون جاك روسو"عن الدولة و السيادة ومقومات الدولة الحديثة ذات السيادة وآليات تجسيدها ،كحكم جماعي ديمقراطي قائم على أساس الحرية والعدالة والمساواة ،واحترام حقوق الأفراد الطبيعية والاجتماعية والسياسية ، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم ،خلصنا في خاتمة بحثنا إلى جملة من النتائج يمكن حصرها فيما يلي :بيان طبيعة التصورات الفلسفية ذات الدلالة السياسية عن الدولة والسيادة لدى أنصار نظرية العقد الاجتماعي وما ترتب عنها من تحولات على المستوى السياسي وحتى الاقتصادي بعد انتشار الفكر الديمقراطي في العصر الحديث .

إبراز القيمة الفلسفية لنظرية العقد الاجتماعي كتصور فلسفي له أبعاده ،وسيادة مفاهيم الحرية والعدالة والمشاركة السياسية للأفراد في ممارسة السلطة أين تحقق مصطلح الكائن السياسي ،الوقوف على أهم مبادئ الدولة الحديثة ،وتعليل مبدأ فصل السلطات وتحديد العلاقة بينها ،وتشخيص الحقوق الطبيعية والاجتماعية والسياسية ودورها في تحديد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم ،مع تفسير وتعليل مصدر السلطة والسيادة ومشروعيتها – الشعب مصدر السلطة والسيادة – بفضل فلسفة " جون جاك روسو " وما آلت إليه بفضل تطور الوعي السياسي لدى الأفراد ،وانتشار الوعي التحرري من هيمنة رجال الكنيسة والحكم اللاهوتي والدعوة إلى القطيعة مع الماضي المستبد في القرون الوسطى بالنسبة للمجتمعات الأوروبية – قيام الثورة الفرنسية وما رافقها من تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية وعلمية أين اعتبر كتاب العقد الاجتماعي لجون جاك روسو بمثابة إنجيل الثورة الفرنسية – على الرغم من الطابع النظري الميتافيزيقي الذي يغلب على نظرية العقد الاجتماعي حتى قيل عنها " نظرية العقد الاجتماعي أكبر أكذوبة سياسية ناجحة " .

بيان قيمة الحقل السياسي لفلسفة جون جاك روسو ومصدر إلهامه وأساس أفكاره ،خاصة وأنه اهتم بقضايا مجتمعه وعصره– المجتمع الفرنسي – نتيجة لما رأى من تدهور في الأوضاع التي كانت

سائدة ،وسيطرة الحكم اللاهوتي وما رافقه من جمود وتحجر في مختلف المجالات حيث شخص الأوضاع جيدا واستثمر الفلسفات السابقة – فلاسفة العقد الاجتماعي – وبحث عن الحلول الممكنة للأزمة التي كانت تعيشها فرنسا خاصة وأوروبا عامة ، كما أنه حاول فلسفة موضوع الدولة والسيادة فوضع نظرية عامة حول السيادة الوطنية عن طبيعتها وخصائصها ومقوماتها ،وآليات تحقيقها وهنا تتجلى طبيعة العلاقة بين التصور الفلسفي والواقع بمستجداته وتغيراته.

ومن حوصلة النتائج حول الموضوع أيضانقول بأن مفهوم الدولة و السيادة قد عرف تحولا سريعا من نظرية الحق الإلهي التي دافع بها ملوك أوروبا عن سلطتهم المطلقة ،واتخذت كذريعة لتبرير السلطة المطلقة ومصدر الحكم الديكتاتوري، ثم إلى نظرية سيادة الأمة حتى في ظل البرجوازية و بين هذا وذاك ذهب روسو ليعبر عن "السيادة الشعبية"بوجود سيادة المشرع الأول _أي القانون_ الذي به يتساوى الجميع أمام نظرية العقد الاجتماعي التي منحت وفوضت السيادة إلى الشعب باعتباره مصدر السلطة والسيادة ،حيث لا تتحقق مثل هذه التصورات إلا في مجتمع ديمقراطي يمارس السلطة عن طريق المنتخبين أو المفوضين من طرف الشعب والذين يحكمون باسم الشعب

و هكذا انتشرت نظرية السيادة في العصور الحديثة ،ببروز الوعي السياسي لدى الأفراد ،وانتشار الوعي التحرري لدى الشعوب أين أصبح الحكم الديمقراطي ملاذا وطموحا مشروعا لدى الناس لدرجة انصهار الفكر الفلسفي الميتافيزيقي مع الواقع المتغير بمستجداته – عرفت أفكار جون جاك روسو انتشارا واسعا خاصة فكرة الحرية والعدالة والمساواة والحقوق الفردية فكانت مطلبا أساسيا لدى العديد من الشعوب – توسع الحكم الديمقراطي والجمهوري وقيام الحركات التحررية في مختلف الأنحاء

إلا أن برز إلى الوجود صدام جديد بين التصور الفلسفي الميتافزيقي للمشكلة السياسية وبين الواقع السياسي الذي تحكمه عدة متغيرات ذات أبعاد سياسية واقتصادية وثقافية لمجتمع ما ،أصبح يمتلك سلطة القرار ،صدام بين مفهوم سيادة الدولة و نظام العولمة ،صدام بين سيادة الدولة والنظام

الدولي الجديد ، بين الأحادية والقطبية والعالمية ،صدام بين هوية الفرد والهيمنة الثقافية ،بين ثقافتي وثقافة الغير ،بين سلطة الضعيف وهيمنة القوي ،صدام بين ثقافة السيطرة وثقافة الخضوع ، صراع بين الشعوب الضعيفة المغلوبة على أمرها وبين الشعوب القوية بعلمها وتكنولوجيتها وأسلحتها وقراراتها ونفوذها ،صدام بين التطلع والهيمنة ، وأمام هذا الوضع نجد السيادة تحاول أن تفلت من الحصار المفروض عليها و ذلك بالسعي لإيجاد خصائص منها خصوصية الهوية كثابت رئيسي ترتكز عليه حتى تتصدى لتحديات العولمة و أخطارها ، إلا أن هذا الأمر جعل السيادة تتحول إلى سيادة مشتركة عالمية ، وهو ما نفسره بوضعية التكيف مع الواقع و إعادة الترتيب لمستلزمات العصر وفق ما تقتضيه الضرورة ، يتجلى ذلك من خلال سياسة بعض الدول اتجاه الدول العظمى للحفاظ على المصالح ،أين أصبح موضوع السيادة يطرح من زاوية اقتصادية وثقافية أكثر مما هي سياسية ،حيث تعتبر الهيمنة الثقافية والسيطرة الاقتصادية سيطرة على الدولة وسيادتها.

ملاحق

ملحق 1

جان جاك روسو حياته و عصره:

حياته:

ولد جان جاك روسو في مدينة جنيف بسويسرا ، من أسرة فرنسية توفيت والدته عقب ولادته مباشرة ،تاركة الطفل لينشأ في كنف والده.

فتميزت حياته بالشقاء و التشرد و التعاسة،لقد قال عن نشأته(ولدت ضعيفا و مريضا ، و قد دفعت والدتي حياتها ثمن ولادتي،هذه الولادة التي كانت أولى مصائبي)[1]،لكن هذه الأم لم تذهب دون أن تترك بصمة خاصة على ولدها ،فقد تركت له مجموعة من الكتب و القصص التي انهمك في قراءتها و كان لها تأثيرا بالغا وواضحا في نمو ثقافته .

ذهب روسو إلى باريس سنة 1741م و سكن بالقرب من جامعة السوربون،وتمكن من إعطاء بعض الدروس الخاصة ، ثم قدمه بعض معارفه إلى "دي ريمو" الذي قبل بأن يعرض مشروعه الخاص بالنوتات الموسيقية على المجمع العالمي،غير أن هذا المجمع لم يجد طريقة روسو هذه جديدة و لا مفيدة[2].

و بسبب حاجة روسو للمال أخذ ينتقل من عمل لآخر،فمن سكرتير عند سيدة عجوز و حاجب عند شخص آخر إلى مؤلف و مدرس موسيقى و هكذا دون أن يجد ما يسره و يفر له الاستقرار و هذا ما جعله يختار حياة العزلة و الانطواء ،و هذا الانطواء لم يكن لكرهه للبشر بل بانطوائه على نفسه قد توصل إلى تصور آخر و إلى حب للبشر و قد عبر عن ذلك في قوله(لن أكون عيدا في مجتمع البشر إلا عندما أغدو حرا في داخلي ،و لا تبقى لي بهم حاجة)[3]

[1] مهدي محفوظ ،مرجع سابق ،ص 8.

[2] أندريه كريسون، مرجع سابق ،ص 26,

[3] Rousseau .Les Confessions .p 323.

عندما انتقل روسو إلى باريس و بعد أن وثق علاقته بنخبة المجتمع الباريسي اشترك بمسابقة علمية حول دور النهضة العلمية و الفنية في إفساد الأخلاق و اصلاحها ،فنالت مقالته التي كانت تحت عنوان "خطاب في العلوم و الفنون"الجائزة و كان ذلك سنة 1750م، ثم بعد ذلك سنة 1752م كتب روسو "رسالة في الموسيقى الفنية" قال فيها أن اللغة الايطالية هي أصلح اللغات للغناء و الموسيقى وهنا اقترح "مجمع ديجون العلمي" لمسابقة 1753م الموضوع التالي" ما هو أصل التفاوت بين الناس و هل يطابق هذا التفاوت سنة الطبيعة؟".[1]

فوضع مقال بعنوان "خطاب في التفاوت بين الناس"عام 1755م ،وثق روسو من نفسه بعد نجاح خطابه فكتب مقالا تحت عنوان "خطاب حول الاقتصاد السياسي" وفي عام 1756م بدأ بكتابة مؤلفيه الشهيرين "العقد الاجتماعي "و"اميل" اللذين نشرهما عام 1762م[2]

و نالت مؤلفاته الثلاث نجاحا باهرا ،و جعلت من روسو مرشدا للضمير.[3]و أيض أثارت أفكاره السياسية خاصة ما جاء في "العقد الاجتماعي"ضجة كبيرة فقد آمن روسو بأن المؤسسات الحكومية تدمر حياة الانسان ،و أن البشر لابد أن يرجعون لحالة الطبيعة و يطبقون أسسها على نظم الحياة الاجتماعية.[4]

كان لروسو خصوم كثيرة خاصة بعد اصداره للمقالات السياسية المعاكسة لحقيقة النظام آنذاك في جميع أرجاء أوروبا.

توفي جان جاك روسو في الثاني من يوليو سنة1778م و بذلك تكون شمعة من شموع التنوير قد انطفأت .

[1] أندريه كريسون ، مرجع سابق، ص 36.

[2] مهدي محفوظ ،مرجع سابق ،ص 143.

[3] جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ،دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت ،ط1، 1987م ،ص 301.

[4] المرجع نفسه ،ص 302.

عصره:

لقد كان روسو ثائرا على التقاليد القديمة و المتبعة دائما في عصره ،فإلى جانب نقده لنظام الحكم الفرنسي الملكي الاستبدادي القائم على نظرية الحق الالهي في الحكم ، فقد كان يطالب بإقرار حريات الانسان الطبيعية و بالقضاء على الفساد و الانقسام الطبقي.[1]

لقد كان لكتابات "لوك" أثر كبير على المجتمع الفرنسي فقد جاء ت لتقف في صف الفرد العادي و كذلك رجال الأعمال و الكتاب السياسيين الذين وجدوا في نظريته الدعم و السند من أجل القضاء على الأوضاع السائدة دون أن ننسى كذلك افكار و نظريات "هوبز" إلى أن جاء روسو كذلك بأفكار تنويرية جعلت منه تمثال عصره،فقد أمعن روسو في التفكير بمخطط المؤسسات السياسية و قد أعلن أنه وجد قيد التطبيق في الجمهورية التي ولد فيها أفضل المبادئ السياسية التي يتكون منها حكم بشكل سليم و هي أن أي شخص لا يكون فوق القانون ،وأن حق التشريع مشترك بين كل المواطنين،و أن الشعب و السيد شخص واحد...،إن كل الأفراد في مثل هذا المجتمع يمكن أن يتعارفوا فيما بينهم و يكون حب الوطن فيه "حبا للمواطنين أكثر مما هو حب للأرض"[2]

لا يعتبر روسو فيلسوفا ثوريا فقد كان دائما يحذر الشعوب من الثورات و الانقلابات المفاجئة ،و قد كان على دراية تامة لما آلت اليه السياسة الاوروبية في تلك الحقبة من الزمن ،لذلك كان لابد من اتباع خطة فلاسفة العقد الاجتماعي و السير على نهجهما و ذلك من أجل السعي لإيجاد الحل للأوضاع التي كانت تتخبط فيها أوروبا في ذلك الوقت و ظهرت لديه فكرة مشروع "المؤسسات السياسية"الذي هو بمثابة المنطلق الذي تقوم عليه مبادى الدولة الحديثة.

و هكذا كان للمفكر "جان جاك روسو"الحظ الوافر و الفضل الاسمى أكثر من غيره في في تغيير أوضاع أوروبا الاجتماعية و السياسية وإلى يومنا هذا يعد المرجعية الفكرية و الفلسفية التي تستقي منها الدارسون و المهتمون بالسياسة أفكارهم.

[1] مهدي محفوظ، مرجع سابق ،ص 144.

[2] ج.ج.شوفالييه،تاريخ الفكر السياسي ،تر/محمد عرب صاصيلا ،ج2،ص 484.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 32.

القرآن الكريم ، سورة العصر .

قائمة المصادر بالعربية:

1. جان جاك روسو ،أصل التفاوت بين الناس ،تر/بولس غانم، موفم للنشر، (د ط) ،(د ت).
2. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي ، تر/ ذوقان قرقوط ، دار القلم، بيروت ، لبنان ، (د ط) ، (د ت).
3. جان جاك روسو،في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي، تر/عمار الجلامي و علي الأجنف، دار المعرفة للنشر،تونس،ط2 ،2004م.

قائمة المصادر باللغة الفرنسية:

1.Rousseau ,Surles sciences Et les arts , 2 Edition Collection philosophie présentation GeraldallardBibiothéque Nationale du Canada ,4 trimestre 1993.
2.Rousseau ,Ecrits Politique Union Générale éditions 1972 ,Paris , Présente par j.d ,selche.

قائمة المراجع بالعربية:

1.الشكري علي يوسف، الوسيط في الأنظمة السياسية المقارنة، دار صفاء،عمان،ط1، 2012م.
2.إبراهيم زكرياء، مشكلات فلسفية ،مشكلة الحرية، مكتبة مصر للطباعة، القاهرة،(د ط)، (د ت).
3.ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ،القاهرة،(د ط)،1983م.

4.أبو النور حمدي أبو النور حسن ، يورجين هابرماس الأخلاق و التواصل ،اشراف أحمد عبد الحكيم عطيته ،التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت،(دط) ، (دت).

5.أبو جابر فايز صالح ، الفكر السياسي الحديث،دار الجيل ،بيروت، (د ط) 1985م.

6.أحمد الخطيب نعمان ، الوسيط في النظم السياسية ، دار الثقافة ، عمان ، الأردن ، ط7 ، 2013م .

7.أحمد الرشيدي ، التطورات الدولية الراهنة و مفهوم السيادة الوطنية، سلسلة بحوث سياسية ، مركز البحوث و الدراسات السياسية، جامعة القاهرة،1994م.

8.أحمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية ،دار النهضة العربية، القاهرة ،ط1، 1987م.

9.أحمد عبد الكريم ،بحوث في تاريخ النظرية السياسية، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، معهد البحوث و الدراسات العربية،(د ط)، 1972م.

10. إدريس خضير ،دعائم الفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،ط3، 1986م.

11. أرسطو طاليس ، كتاب السياسة ،تر/أحمد لطفي السيد القاهرة،(د ط)، 1979م.

12. أفلاطون ،الجمهورية ،تر/فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر،الاسكندرية،ط1، 2004م.

13. ألتريستون ،أفول السيادة ، تحول ثورة المعلومات عالمنا ،دار النشر للنشر و التوزيع ،عمان ،ط1، 1995م.

14. أندريه كريسون، روسو: حياته ،فلسفته، منتخبات، تر/نبيه صقر، منشورات عويدات ، بيروت،ط2،(د ت).

15. أوصديق فوزي، الواقع في شرح القانون الدستوري،ج1،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،ط1،(د ت).

16. برنارد غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، تر/عصفور عيسى ،منشورات وزارة الثقافة و السياحة،عمان،ط1،(د ت).

17. برهان غليون و سمير أمين ،ثقافة العولمة و عولمة الثقافة، دار الفكر دمشق، و دار الفكر المعاصر بيروت،ط1، 1999م.

18. ثروت بدوي، لنظم السياسية ،دار النهضة العربية ،القاهرة ،(د ط)، 1962م.

19. ج .ج.شوفالييه ،تاريخ الفكر السياسي، تر/ محمد عرب صاصيلا ، ج2.

20. جان توشار ،تاريخ الفكر السياسي ،تر/د علي مقلد، الدار العالمية للطباعة و النشر،بيروت،ط2، 1983م.

21. جلال أمين ، العولمة و التنمية العربية من حملة نابليون إلى جولة الأورغواي (1798-1998)، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، (د ط)، 1999.

22. جورج كتورة ، السياسة عند أرسطو ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت، لبنان ،ط1 ، 1987م.

23. جون لوك ،رسالة في التسامح، تر/أبو سنة ،تقديم مراد وهبة ،المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،(د ط)، 1997م.

24. جون لوك ،في الحكم المدني، تر/ماجد فخري، دار الروائع، بيروت، (د ط) ،1959م.

25. حسن شحاتة سعفان، أساطين الفكر السياسي ،دار النهضة للطباعة و النشر،بيروت،ط1، 1966م.

26. حميد السعدي، السيادة التفويض و ممارسة السلطة الشعبية ،المركز العالمي للدراسات و أبحاث الكتاب الأخضر، دار الكتاب الوطنية،بنغازي،الجماهرية،ط2، 1990م.

27. خثيم علي فهمي ، الفلسفة و السلطة ، الدار الجماهرية للتوزيع و الاعلان ، ليبيا ، ط1 ، 1999م.

28. دياس ،فلسفة القانون ،تر/هنري رياض ،دار الجيل ، بيروت،ط1986،1م.

29. زروخي اسماعيل ،دراسات في الفلسفة السياسية ،دار الفجر ،القاهرة ،ط1، 2001م.

30. زكي نجيب محمود ،الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،(د ط) 1963م.

31. سعيد أبو الشعير ،القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة ،النظرية العامة للدولة و الدستور، طرق ممارسة السلطة،ج1،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،ط3، 1986م.

32. السيد يسين، في مفهوم العولمة ،المستقبل العربي ،العدد 228،فيفري 1998م.

33. عامر حسن الفياض ، مدخل إلى الفكر السياسي القديم و الوسيط ، منشورات الجامعية قارنوس ، بنغازي ، ليبيا ، ط1 ، 2004م .

34. عباس عبد المنعم ،أساطين الفلسفة الحديثة و المعاصرة ،دار النهضة العربية، بيروت،(د ط)، 1996م.

35. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري و الأنظمة السياسية، دار المعارف للطباعة و النشر،القاهرة،ط1، (د ت).

36. عبد العزيز ركح ، ما بعد الدولة –الأمة ، ،منشورات الاختلاف ، الجزائر ،ط1 ،2011 م ، ص 63 .

37. عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة الأمة ،منشورات الاختلاف ،الجزائر،ط1، 2011م.

38. عبد الله العروي، مفهوم الدولة ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط9، 2011م.

39. علي حرب ، حديث النهايات ، فتوحات العولمة و مآزق الهوية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط1 ، 2000م.

40. علي حرب ، حديث النهايات –فتوحات العولمة و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1 ،2000م .

41. علي حرب ،حديث النهايات ،فتوحات العولمة و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط1، 2000م.

42. علي سعيد اسماعيل، التربية في الحضارة اليونانية، دار الفنون ، القاهرة، (د ط)،1990م.

43. علي عبود المحمودي ، الاشكالية السياسية للحداثة من فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف ،دار الأمان ، الرباط ،(د ط)،(د ت).

44. عمار بوحوش ، تطور النظريات و النظم السياسية ،المؤسسة الوطنية للكتاب ،(دط)، 1984م.

45. غسان مدحت الخير ، الفكر السياسي ، (مفاهيم و نظريات)، دار الراية ، عمان ، الاردن ط1 ، 2013م.

46. ف.فولغين، فلسفة الأنوار ،تر/هرييت عبودي، دار الطليعة للطباعة و النشر،ط1، 1981م.

47. فريدريك لوبياس، الحرية، تر/محمود بن جماعة ،دار محمد علي للنشر، تونس،ط1، 2009م.

48. قاسم حجاج ، العالمية و العولمة ، نشر جمعية التراث ، الجزائر، ط1 ، 2009 م.

49. قاسم حجاج ،العالمية و العولمة ، نشر جمعية التراث ،الجزائر ، ط1 ، 2009م.

50. قاسم حجاج ،العالمية و العولمة ،نشر جمعية التراث،الجزائر،ط1، 2009م.

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

52. ليوشتراوش و جوزيف كروبسي ،تاريخ الفلسفة السياسية ،تر/محمود سيد أحمد،ج1،المجلس الأعلى للثقافة،(د ط)،2005م.

53. محمد أرزقي نسيب ،أصول القانون الدستوري و النظم السياسية ،ج1،شركة دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع،الأردن،ط1، 1998م.

54. محمد عابد الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر ، م.د.و.ع، بيروت ، ط1 ، (د ت).

55. محمد عبد المعز ،النظريات و النظم السياسية، دار النهضة للطباعة و النشر و التوزيع، (د ط)، 1981م.

56. محمد نور الدين أقاية، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،يورغن هابرماس نموذجا إفريقيا الشرق ، المغرب ، ط2، 1998م ،

57. محمود شوقي ،الأمن القومي الجماعي الدولي ،دار النهضة العربية ، القاهرة،(د ط)، 1985م.

58. مختار عريب ، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع،(د ط)، 2009م.

59. مراد دياني، حرية مساواة اندماج اجتماعي: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ،بيروت،ط1، 2014م.

60. مصطفى مجدي الجعال ،الدولة الوطنية و تحديات العولمة، مركز البحوث العربية الافريقية القاهرة ،(دط) ، (دت).

61. مصطفى مجدي جمال، الدولة الوطنية و تحديات العولمة ، مركز البحوث العربية الافريقية ، القاهرة ، مركز الدراسات و البحوث الاستراتيجية ، دمشق ، ط1 ، 2004م.

62. مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث ،دار مجد، بيروت،ط3، 2007م.

63. موسى ابراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث و المعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر، بيروت ،لبنان،(د ط)، 1994م.

64. نور الدين حاروش ، تاريخ الفكر الفلسفي ، دار الأمة للنشر و التوزيع ، الجزائر ، (د ط) ، 2010م .

65. نور الدين علوش ،أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر و التوزيع،الجزائر،ط1، 2013م.

66. نوريه عثمان ، المفكرون من سقراط إلى سارتر ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الاسكندرية ، (د ط) ، 1970م.

67. هارولد لاسلكي ،أسس السيادة ،دار المعارف، القاهرة،(د ط)، (د ت).

68. اليسوعي جيمس فينيكان ،أفلاطون سيرته أثاره و مذهبه الفلسفي ، دار الشرف ، بيروت ، ط1 ، 1987م.

69. يورغن هابرماس ، بعد ماركس ،،تر/ محمد ميلاد ،دار الحوار،سوريا،ط1، 2002م.

70. يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، تر/ عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، بيروت ، ط1 ، 2010.

71. يورغي هابرماس ،القول الفلسفي للحداثة ،تر/د فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة دمشق،(د ط)، 1995م.

قائمة المراجع بالفرنسية:

1. Gérard Mairet, Les Grandes œuvres politique 1993,paris
2. J .Moutaux ,la définition du Matérialisme Et La question du trail , revue philosophique n1, F, paris 1981 .
3. J.Moutaux, La Définition Du Matérialisme Et La question Du travail Revue philosophique n1,F ,paris 1981.
4. R dératée j .j rousseau et la science politique de son temps 1989
5. Sir thomas Hobbes ,La Définition Du Matérialisme Et La question du travail ,Revue philosophique n1,F,paris1981.

المعاجم والموسوعات:

1. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب العالمي ، بيروت، (د ط)،1194م.
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ،ج1،دار الكتاب اللبناني،(د ط)،1982م.

3. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ،دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط1، 1987م.

المقالات و المذكرات:

المقالات:

1.مقال بعنوان " العولمة و السيادة " ل محمود خليل موقع الأهرام ، نقلا عن كتاب " في مفهوم العولمة " للسيد ياسين وأسامة أمين الخولي (محررا) ، العرب و العولمة ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت(د ت).

2.مقال بعنوان العولمة و السيادة ل محمود خليل موقع الأهرام.

3.عبد العزيز بن عثمان التويجري ،الهوية و العولمة من منظور حق التنوع الثقافي ، مقال عرض على موقع: رسالة الترغيب ،العدد 23

المذكرات :

1.أودينة سليم، فلسفة التداولات الصورية و أخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، ملخص مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ،جامعة منتوري كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة،الجزائر،2008م-2009م.

2.سبعي لخضر، حقوق الإنسان و تأسيسها الفلسفي (جان جاك روسو نموذجا)،مذكرة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة ،جامعة ابن خلدون ،قسم الاجتماع،2015م .2016م.

المجلات:

1. الأشهب، يورغن هابرماس، و رهن الفلسفة في الفضاء العمومي ،مجلة رهانات، ربيع 2007.

2. السيد يسين ، في مفهوم العولمة ، المستقبل العربي ، العدد ، 228 ، فيفري 1998 م .

3. العولمة و السيادة _إعادة صياغة وظائف الدولة :ل محمود خليل، مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجية و السياسية، السنة 14،العدد 136، القاهرة، مصر

4. ممد الأشهب ، يورغن هابرماس ورهن الفلسفة في الفضاء العمومي " مجلة رهانات ، العدد ، ربيع 2007 .

مواقع الأنترنت:

1.جاد الكريم الجباني ، العقد الاجتماعي ،نحو إعادة التفكير في الحداثة، موقع الأهرام.

2.https//www.babonej.com يوم 15ماي2017م ،توقيت الولوج 17.30سا توقيت الخروج20.10سا

الفهرس

شكر

إهداء

مقدمة ..... **أ – و**

الفصل الأول:تاريخ الدولة و السيادة في الفكر الفلسفي

المبحث الأول :مدخل مفاهيمي 09-12

-مفهوم الدولة 09-10

-مفهوم السيادة 10-12

المبحث الثاني : الدولة و السيادة عند فلاسفة اليونان 13-27

-الدولة و السيادة عند أفلاطون 13-21

-الدولة و السيادة عند أرسطو 21-27

المبحث الثالث : الدولة و السيادة في الفلسفة المسيحية 28-33

-الدولة و السيادة عند القيس أوغسطين 28-31

-الدولة و السيادة عند توما لاكويني 31-33

الفصل الثاني :الدولة والسيادة في نظرية العقد الاجتماعي.

المبحث الأول: العقد الاجتماعي ونشأة الدولة الحديثة قبل جون جاك روسو 35-49

-نظرية العقد الاجتماعي عند توماس هوبز. 35-40

- نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك..... 40-49

المبحث الثاني :الدولة والسيادة الوطنية عند روسو..... 50-56

-نظرية العقد الاجتماعي عند روسو 50-55

-مبدأ الحقوق والواجبات 55-61

-السيادة كحق طبيعي 61-63

المبحث الثالث: مفهوم السيادة وخصائصها عند جون جاك روسو..... 63-64

-مفهوم السيادة وطبيعتها وحدودها في فلسفة روسو 64-66

-أقسام السيادة وأشكالها 67-69

- خصائص السيادة ومقوماتها..... 69-70

الفصل الثالث :العولمة و السيادة بمفهومها الجديد .

المبحث الأول: الدولة و السيادة في الفلسفة المعاصرة. 72-79

-الدولة و السيادة عند هابرماس..... 72-77

-الدولة و السيادة عند جون راولز 77-79

المبحث الثاني:نقد الدولة و السيادة عند روسو. 80-82

-نقد نظرية العقد الاجتماعي عند روسو. 80-81

-نقد السيادة عند روسو..... 81-82

المبحث الثالث:السيادة و العولمة. 83-77

- طبيعة نظام العولمة و تأثيرها على السيادة الوطنية. 83-89

- المفهوم الجديد للسيادة الوطنية. 89-95

خاتمة 96-99

الملاحق.....100-103

قائمة المصادر والمراجع.....104-113

الفهرس.....114-117