https://www.flsh.umi.ac.ma

شعبة علم الاجتماع

مسلك الفلسفة

الإجازة الأساسية في الفلسفة

الفصل السادس

دروس وحدة فلسفة الحق

الأستاذ خاليد الخطاط

k.khettat@umi.ac.ma

الموسم الجامعي: 2022/2021

المحور الأول: الإطار الإشكالي لفلسفة الحق

يرتبط مفهوم الحق بالحرية والواجب والعدالة والمسؤولية. تمتد دلالاته إلى حقل المنطق والأنطولوجيا والسياسة والأخلاق والقانون... إنه ذو طبيعة معيارية تفرض على دارسيه البحث في مرجعيته وأصله لتحديد القاعدة التي يستمد منها مشروعيته.

استعملت عبارة فلسفة الحق للدلالة على الأصول العامة للسياسة، والقانون، والأسس النظرية والفلسفية للدولة من قبل كانط وفشته وهيجل. وإذا كانت نظريات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي قد اتخذت من النظر في موضوع الحق منطلقا لتأسيس النظرية السياسية على أساس قاعدة الاتفاق التي نصت عليها كل نظريات العقد الاجتماعي، وجعل القانون الطبيعي جزءاً مدمجاً في العقد الأصلي، الذي تنشأ على أساسه الدولة والقانون والحقوق الفردية وفق منظور ليبرالي، فإنّ الإسهام الألماني تمثل في تحويل مبحث الفلسفة السياسة إلى علم تصوّري استنباطي، يُسْتَنْبَطُ من مبادئ أولى بسيطة واضحة بذاتها عن الحقوق الأصلية الطبيعية، وطبيعة الاجتماع البشري وأسس النظام المدني، السياسي والقانوني، ومن ثمة البحث في شكل الدولة بتوافق وفكرة الحق.

وعليه تروم هذه الوحدة تمكين الطالب(ة) من الإلمام بقضايا فلسفة الحق وإشكالاتها ومرتكزاتها ومفاهيمها من خلال الاشتغال على النصوص الفلسفية واكتساب فهم عميق لمختلف

خطابات التيارات الفلسفية التي وسمت فلسفة الحق ومسارات تطورها وإدراك دور إشكالية الحق وتأثيراتها في توجيه مسارات اشتغال الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة. ولبلوغ الأهداف المسطرة لهذه الوحدة، ستوجه أنشطتها بالأسئلة الآتية:

- **ما هي أصول ومرتكزات فلسفة الحق؟**
- **ما هي أهم المواقف الفلسفية لمفهوم الحق في سياق نظريات الحق الطبيعي ونظريات العقد الاجتماعي؟**
- **ما السمات المميزة لفلسفة الحق في التقليد الألماني: هيجل نموذجا؟**

للإجابة عن الأسئلة المذكورة أعلاه بشكل يضمن مشاركة الطالب(ة) في سيرورة البناء المعرفي والمهاري، سيتم تنويع مداخل الاشتغال الفلسفي ودعاماته ومهامه انطلاقا من المحاور الآتية:

المحور الأول: الإطار الإشكالي لفلسفة الحق

المحور الثاني: أصول فلسفة الحق:

أولا: نظريات الحق الطبيعي

ثانيا: الحقوق في نظريات العقد الاجتماعي

المحور الثالث: من الفلسفة السياسية إلى فلسفة الحق: هيجل نموذجا.

حلاصة

المحور الثاني: أصول فلسفة الحق

أولا: نظريات الحق الطبيعي

يفصح تاريخ القانون الطبيعي قبل روسو عن أساسين مختلفين لمفهوم القانون الطبيعي، يتبدل معهما مضمونه ودلالته. فعندما يُؤَسَّسُ على الحساسية يكون القانون الطبيعي معبرا عن قانون مشترك بين جميع الكائنات الحية. أما في الحالة التي يكون العقل أساسا له يكون قانونا خاصا بالإنسان دون باقي الكائنات الحية.

يطرح المفهوم الأول، الذي يؤسس القانون على الحساسية، سؤال العدالة بما هي مساواة بين كل الكائنات الحية. هذا في الوقت الذي يستلزم في القانون الطبيعي المُؤَسَّسِ على العقل فحص العلاقة بين القانون الطبيعي بما هو مساواة طبيعية والقانون المدني بما هو مساواة مدنية، إذ بموجب الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، يؤكد بعض الفلاسفة أن القانون الوضعي ينبغي له أن يضمن ويحترم القانون الطبيعي، ويسهر على حفظه، في حين يرى آخرون أن ما هو سابق بالطبيعة عليه أن يخضع لما تستلزمه الحالة المدنية التي تكون فيها السيادة للدولة.

أ- الحق الطبيعي مرادفا للقانون الطبيعي

يتخذ القانون الطبيعي وجهين: قانون يرمي إلى تحقيق الحفاظ المشترك لجميع الكائنات الحية، وقانون طبيعي آخر سَنَّتْهُ الطبيعة، ليكون مخصوصا بكائن حي عاقل هو الإنسان.

فالوضع الأول للقانون الطبيعي هو ما ذهب إليه فقهاء القانون الرومانيون الذين يأخذون كلمة طبيعة للدلالة على وحدة العالم دون تمييز بين موجوداته. فشيشرون مثلا، يُبَيِّنُ أن الرواقيين يعتبرون العالم كلا واحدا، ناظرين إليه كنظام متمتع باتساق ينفي عليه أن يكون معلول الصدفة[1]، مما يجعل النظام المبثوث في الكون بأكمله دليلا على العدالة[2] المكتوبة بحروف الطبيعة والنابعة من العناية الإلهية، وبموجب قانون التناغم[3] تكون جميع موجودات الكون مشمولة بعناية الآلهة دون تمييز الذين ينظمون حركتهم بما يحفظ وجود جميع الكائنات الأخرى[4]. إن هذه النظرة للعالم وموجوداته، شكلت مرجعا أخلاقيا يسائل الغاية من خلق العالم. فمن أجل من وُجِدَ إذاً. لقد وُجِدَ من «**دون شك من أجل الحيوانات العاقلة، أي من أجل الآلهة والبشر الذين هم الأكثر كمالا من باقي الموجودات. فلا شيء يعادل العقل، ولذلك وجب الاعتقاد أن العالم وما يحويه وُجِدَ من أجل الآلهة والبشر**»[5].

هذا المنظور الرواقي الذي عرض له شيشرون، يفضي إلى تثبيت تسلسل هرمي لموجودات العالم. الكائنات العاقلة أحسن وأرقى مرتبة من باقي الكائنات، لكن قد يُنْظَر لهذا

---

[1] - Cicéron, *De la nature des dieux* : livre second, *Op. Cit*., p. 9

[2]- يمكن تعزيز الحمولة الفلسفية لمفهوم العدالة بالقول الآتي: «ينبغي أن تشير إلى أن العدالة بما هي فضيلة فردية لا يمكن الحديث عن سيادتها فيه إلا إذا نظرنا إليه ككل يلعب فيه كل جزء دوره بما يجب...والعدالة تسود داخل المجتمع عندما تقوم كل طبقة من طبقات المجتمع بوظيفتها... والعدالة تسود في الفرد عندما يأمر العقل بما يجب أن يكون».
Les grandes notions de la philosophie, collection ellipses, Jean-Pierre Zarader directeur de la collection, Edition Marketing S.A., 2002. p. 243.

[3]- تأكيد آخر من روسو يفيد أن الإنسان الطبيعي لا يعرف لا الخير ولا الشر وهذا ما يجعل حالة الطبيعة لديه، حالة حياد أخلاقي.

[4] - Cicéron, De la nature des dieux : livre second, *Op. Cit*., p. 29.

[5] - *Ibid*., p. 66.

التفاضل على أنه إخلال بالنظام، مادام الإنسان لا يحفظ وجود الحيوانات التي يتغذى عليها. هذا الموقف يقول به أمبدقليدس الذي رأى فيه نقضا للعدالة الطبيعية وقانون حفظ البقاء المتبادل الذي كفلته الطبيعة لجميع الكائنات.

هكذا، يؤكد شيشرون[6] على أن العالم وُجِدَ من أجل الكائنات العاقلة. وفي الآن نفسه، يميز بين ما هو خاص بالطبيعة، وما هو ملزم للإنسان. يقول جان جاك روسو منتبها لهذا الأمر: «إن فقهاء القانون من الرومان يخضعون الإنسان وسائر الحيوانات الأخرى، بلا فرق ولا تمييز للناموس الطبيعي عينه، لأنهم بالأحرى إنما يقصدون من هذه التسمية القانون الذي تُلْزِمُ الطبيعة نفسها به، لا القانون الذي تُنْدِبُ الغير له، أو قل بالأحرى لأن هؤلاء الفقهاء استفادوا من كلمة قانون دلالة خاصة، فالبادي منهم أنهم لا يعنون بها، في هذا السياق، سوى العلاقات العامة التي أقامتها الطبيعة بين جميع الكائنات الحية لحفظ بقائها المشترك»[7].

إن هذا البعد الكوني للقانون الطبيعي نجد له حضورا حتى في الفكر الديني للقرون الوسطى. ففي كتابات الاعترافات لأوغسطين نجد ما يعزز هذا الأمر عندما يقر أنه لم يكن يعرف «**هذا الدليل الداخلي، الذي لا يَحْكُمُ بقاعدة العرف، وإنما على أساس قانون الاستقامة الذي أوجده الله ذو القدرة غير المحدودة. فكيف يكون ظلما حب الله لكل قلب وروح وعقل؟**»[8].

---

[6]- «يوجد قانون حقيقي واحد، هو الصواب القويم، يتوافق مع الطبيعة، حاصل في جميع الكائنات، متوافق معها. الإنسان الصادق يسخي لوصاياه ودفاعاته، إنه أبدي غير قابل للتغيير» .*Ibid*.,88

[7]- جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، مصدر سابق، ص. 55.

[8] - Augustin, *Confession*, traduction M. Moreau, *Op. Cit*., p. 34.

إن المجتمعات البشرية التي تؤتى فيها تصرفات منافية للحق الطبيعي من بعض أفرادها، لا يعني أن هذا الحق غير معروف فيها كما يقر بذلك غروسيوس[9]، بل هذا الأمر يمكن أن يصدق على الحق الإلهي كذلك، ما دامت معرفته لدى الجميع قد لا تتحقق. فعدم طاعة الناس للحق الطبيعي لا تكون علته الجهل به. هناك شيء ما يقدم نفسه على أنه الحق الطبيعي، يقول غريسيوس: «**جميع الأمم تعتقده على نحو واحد... ولأن أي تأثير كوني يفترض سببا كونيا، فإن سبب الرأي المشترك لا يمكن أن يكون آت من شيء آخر غير من ذاك الذي نسميه حسا مشتركا**»[10]. كل اعتقاد متقاسم بين كل الأمم لا يمكن أن ينتج إلا عن الطبيعة المشتركة بين الأفراد. لذلك كان هذا الحق حقا طبيعيا.

يرى غروسيوس أن كلمة حق لا تدل على شيء غير ما هو عادل وصحيح. إنه إقرار ينم عن ترادف حاصل بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي الذي يمنع إتيان الشر والظلم مكان الخير والعدالة. إن الحق يوافق طبيعة مجتمع الكائنات الموهوبة بالعقل[11]. وبناء عليه، يكون تصرف الإنسان بموجب ما هو صالح له وحده دون غيره تصرف مضاد للطبيعة. إذا سلك كل فرد بحسب ما هو صالح له كما أقر بذلك غروسيوس، كانت الحياة الاجتماعية غير ممكنة، بل ومستحيلة بفعل حلول اللانظام مكان النظام الذي سنته الطبيعة.

---

[9] - غروسيوس Grotius توفي عام 1645م، وهو من أصل هولندي، من أبرز حقوقيي الحقبة الحديثة، اهتم بمجال الحقوق الطبيعية والقانون الدولي، له مؤلف شهير **حق الحرب والسلم** صدر له عام 1625م.

10- Grotius Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix, Op. Cit.*, p. 54.

[11] - *Ibid.*, p. 50.

بقيت الدلالة المعطاة للحق الطبيعي من لدن غروسيوس مقصورة على مجتمعات الكائنات البشرية في الوقت الذي يتم فيه الكلام عن الكائنات الحية بدون تمييز. هذا الأمر يجعل من مطلب العدالة الكونية غير حاصل مادام النظر لم يأخذ في الحسبان النظام الكوني في وحدته لتكون المساواة بين الموجودات ممكنة بموجب قانون طبيعي واحد في غالب الأحيان ما تكون له نفس الدلالة التي يقصدها مفهوم الحق الطبيعي.

في محاولة تحديده لمفهوم الحرب العادلة على أساس الحق، يعرف غروسيوس الحق على أنه لا يدل إلا على ما هو عادل وصحيح كما أسلفنا تبيان ذلك من قبل. فالحق عنده متوافق مع مجتمع الكائنات الحائزة على العقل. وإذا كان الحق منافيا للظلم، كانت الحرب بين هذه الكائنات التي تجمعهم حياة مشتركة سببا من أسباب التفرقة بينهم. بقي الحق مع غروسيوس لصيقا بالمجتمع والمصلحة المشتركة والمصالح الخاصة المتباينة لأفراده.

وكلمة الحق عند غروسيوس لا تستقر على معنى واحد. وهو نفسه يحذرنا من الخلط بين المعاني المختلفة لها بالرغم من أنها كلها تعود للمعنى الأول الذي يجعلها في ارتباط بالعدل وما هو صحيح. وعلى أساس ذلك، لا ينبغي «**الخلط بين دلالة كلمة حق التي أقبلنا على شرحها، يقول غروسيوس، وأخرى مختلفة عنها والتي تمتح أصلها منها. فهي متعلقة بالشخص، بحيث يكون الحق دالا على خاصية أخلاقية مرتبطة بالشخص وفقا لحكمه**

الخاص وما يتصوره من وسائل لبلوغ غايته»[12]. فإذا كان فقهاء الرومان يسمون ما يُمَكِّنُ المرء من تحديد ما هو صالح له ملكة، سماه غروسيوس حقا بموجبه يكون للفرد قدرة على التحكم في الذات والتي حملت عنده تعبير الحرية[13].

على هذا النحو، ارتبط الحق بالواجبات الواجبة في حق الذات والآخرين وتجاه الدولة بما هي دين عمومي على الفرد تأديته. لقد باتت الحرية الفردية تشكل مصدر إلزام أخلاقي موجه لسلوك الفرد وتصرفاته. إن الواجب في الأصل لا يكون محكوما بالحق بقدر ما يكون الإلزام الكامن فيه نابع من القانون. هذا، ويمكن أن نستقي دلالة أخرى للحق بحيث يكون فيها مرادفا للقانون بمعناه الواسع والذي يشكل قاعدة للأفعال الأخلاقية الموجبة للأخذ بما هو صالح ومستقيم[14] متوافق ومبادئ العدالة.

هذا التحديد يجعل الحق الطبيعي مختلطا بالقانون الطبيعي لدى غروسيوس الذي يؤكد هذا الاستنتاج بقوله: «**الحق الطبيعي قاعدة تقترح علينا ما هو صحيح بموجب العقل وتمكننا من معرفة إذا ما كان فعل ما متوافق والطبيعة المعقولة، بعيدا عن أي انحراف أخلاقي، ومتمتع بما تمليه الضرورة الأخلاقية. ومعتبرا لما يسمح به أو يمنعه الله خالق الطبيعة**»[15].

صار الحق الطبيعي محددا لما هو صالح وما هو غير ذلك، فنصب نفسه معيارا للحكم على

---

[12]- *Ibid.*, p. 41.
[13]- *Ibid.*, p. 41.
[14]- *Ibid.*, p. 46-47.
[15]- *Ibid.*, p. 48-49.

الأفعال الإنسانية، محددا إمكانية التصرف والمنع، شأنه في ذلك شأن القانون الطبيعي. صارا معا يقومان بالوظيفة نفسها، مادام غروسيوس يصور الواحد منهما على شاكلة الآخر.

ب- في الحدود الفاصلة بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي: موقف هوبز

وتبقى محاولة هوبز فارقة في تاريخ الفلسفة السياسية بإقامته حدا بين مفهومي الحق والقانون. وقد استقى هذا التحديد في انسجام مع منظوره للمتحكمات حالة الطبيعة. لقد أولى أهمية لأهواء الإنسان في حالة الطبيعة وأرجعها للحق الطبيعي، إذ اعتبر أنه مادام الكل يتمتع بنفس الحقوق، ومادامت حالة ما قبل الاجتماع حالة الاستقلالية التامة والمساواة بين كل الأفراد، فإن قيام حرب الكل ضد الكل وضع سائد. وعليه، فالجميع له الحق في استعمال ما يراه مناسبا من الوسائل لحفظ بقائه وحياته. وهكذا، فإن «**الحق بمقتضى الطبيعة، وهو ما يسميه الكتاب بوجه عام Jus Naturale، هو حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى الحفاظ على حياته، وبالتالي في أن يفعل كل ما يرى، بحكمه وعقله**»[16]. وبما أن الناس متساوون في حق بلوغ غاياتهم، كان الحق الطبيعي منطو على عدالة ضمنية بموجبها تكون الوسائل مبررة للغاية. وفي غياب أي سلطة في هذه الحالة، كان كل فرد حائز على هذه سلطة الحكم والتنفيذ. يقول هوبز:

---

[16]- توماس هوبز، **اللفياتان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، مرجع سابق، ص. 138.

«إن الحق الطبيعي هو الحرية التي يمتلكها كل شخص وتمكنه من استعمال سلطته الخاصة كما يريد، وذلك للمحافظة على طبيعته المميزة له. وبتعبير آخر، للمحافظة على حياته الخاصة. وبالتالي تمكنه من القيام بكل ما يعتبره وفقا لحكمه وتفكيره الخاصين، الوسيلة الأكثر ملاءمة لتحقيق ذلك.

نعني بالحرية، وانسجاما مع المعنى الحرفي للكلمة، غياب العوائق الخارجية التي بإمكانها أن تنزع من الإنسان جزءا من سلطته التي تخول لع فعل ما يريد والتي، رغم ذلك، لا تستطيع منعه من استعمال السلطة المتبقية لديه، انسجاما مع ما يفرضه عليه حكمه وتفكيره.

القانون الطبيعي هو مبدأ اكتشفه العقل ويتم بواسطته منع أي إنسان من القيام بما يؤدي إلى تدمير حياته أو تجريده من الوسيلة التي تجعله يحافظ عليها أو حرمانه مما يعتقد أن بواسطته يمكنه المحافظة على حياته بشكل أفضل، وذلك لأنه، وبالرغم من أن أولئك الذين يعالجون هذا الموضوع تعودوا الخلط بين الحق والقانون، يجب التمييز بينهما لأن الحق يتجسد في حرية العقل، وحرية الامتناع عن الفعل، بينما القانون يحدد ويربط الصلة بأحدهما دون الآخر، وهما يختلفان مثل اختلاف الإجبار عن الحرية، وهما أمران لا يمكنهما التواجد معا في نفس الحالة.

وبما أن حالة الإنسان (...) هي حالة حرب الكل ضد الكل، بما أنها وضعية يقود فيها كل فرد واحد نفسه بواسطة منطقة الخاص، وبما أنه لا يوجد شيء من بين الأشياء التي نملك سلطة استعمالها ليس بإمكانه مساعدتنا على الدفاع عن حياتنا ضد أعدائنا، فإنه ينتج عن ذلك أن كل الناس في هذه الحالة يمتلكون حق السيادة على أجساد البعض الآخر. ولهذا السبب ومهما طالت استمرارية الحق الطبيعي لكل إنسان على كل شيء، لا أحد، مهما كان قويا وحكيما، بإمكانه التأكد من كونه يستطيع البقاء حيا المدة الزمنية التي تمنحها الحياة للناس بشكل طبيعي.

وكنتيجة لذلك، فإنه من واجب الإنسان، من باب المبدأ العقلي والقاعدة العامة أن يعمل جاهدا لتحقيق السلام، مادام له أمل في تحقيقه. وحينما يعجز عن تحقيقه فليسمح له بالبحث واستعمال كل ما تحمله الحرب من سنج وإيجابيات. يحتوي الجزء الأول من هذه القاعدة على القانون الطبيعي الأول والأساسي هو: البحث عن السلام واتباعه. أما الجزء الثاني فليخص مجموع مكونات الحق الطبيعي والذي هو: الحق في الدفاع عن الذات بكل الوسائل المتاحة.»[17]

يتخذ هوبز موقفا متميزا أصيلا، مقارنة مع باقي المفكرين السابقين عليه، بخصوص التمييز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي. فبعدما عرض لتعريف الحق الطبيعي على أنه حرية استخدام القوى والوسائل لحفظ البقاء، ها هو يعرف القانون الطبيعي على نحو صريح بقوله: «**إن قانون الطبيعة Lex Naturalis، هو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يمنع الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظن أنه يمكن أن يحفظها**»[18]. فالقانون الطبيعي مصدره العقل، في حين أن الحق الطبيعي أساسه الحرية في الفعل من عدم إتيانه. وفي أمر هذا التمييز ينتقد هوبز كل من تكلم قبله في هذا الموضوع دون إقامة هذا الحد، إذ كان الخلط حاصلا عندهم بين الحق

---

[17] - توماس هوبز، الليفيتان، الفصل الثالث عشر، ترجمة محمد الهلالي،حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، مطبعة أمبريال، الرباط، ط.2، 1999، ص. 29-30.

[18]- المرجع نفسه، ص. 139.

والقانون[19]. لهذا يختلفان اختلاف الالتزام والحرية. ولذلك فهما لا يصلح اجتماعهما معا في الموضوع الواحد.

يمنح الحق الطبيعي للناس في الطور الطبيعي حرية استعمال جميع الوسائل للحفاظ على ذواتهم. بينما يحدد القانون الطبيعي قاعدة عامة صادرة عن العقل لمنعه من فعل ما يدمر حياته أو حياة الآخرين. وطالما كانت السيادة للحق الطبيعي ظل الناس مهددين بالقتل من لدن أشباههم في كل لحظة، كان الحق الطبيعي محرضا على الحرب منافيا لدعوى القانون الطبيعي الذي يدعو للسلم والنظام. وهكذا، كان المرور من حالة الحرب إلى حالة السلم مشروطا بإقرار القانون الطبيعي والتخلي عن الحق الطبيعي بشكل متبادل.

ت- الحق الطبيعي من منظور جون لوك

يوافق جون لوك على التحديد الذي أقامه هوبز بين الحق والقانون الطبيعيين، لكنه يخالفه في تصوره لحالة الطبيعة، فجون لوك يعتبرها حالة سلم بامتياز. إن سلمها وهدوءها يعودان إلى المساواة الطبيعية بين أفرادها الذين يخضع سلوك هم للقانون الطبيعي الذي يمتلك كل واحد منهم سلطة معاقبة من انتهك بنوده تجاه غيره. فالحرية التي تضمن هذا الحق للجميع لا تعني بالمقابل حق الإساءة للنفس أو الآخرين. صحيح أن هذا الطور الطبيعي موسوم بالحرية، لكنه «**ليس طورا من الإباحية. فالإنسان فيه حائز على حرية التصرف في شخصه**

[19]- المرجع نفسه، ص. 139.

وممتلكاته، دونما أن يكون له حق القضاء على حياته أو حياة المخلوقات المملوكة لديه ما لم يستدع ذلك غرضا أشرف من مجرد المحافظة عليها. إن الطور الطبيعي سنة طبيعية الجميع خاضع لها والعقل هو تلك السنة»[20]. فالبشر فيه متساوون وأحرارا.

الحرية والمساواة اللتان تَسِمَانِ حالة الطبيعة محميتان بالقانون الطبيعي الذي ينظم الحياة البدائية ويحظر التعدي على الآخرين. إنه قانون يلزم الجميع باحترام الحقوق الفردية والجماعية على حد سواء. وفي معرض دفاعه عن تمتع هذا الطور بالقانون الطبيعي، يستدعي جون لوك قول ريتشارد هوكر[21]: «**إن القوانين التي أشير إليها سلفا (أي قوانين الطبيعة وسننها) تلزم الجميع إلزاما مطلقا، من حيث هم بشر، حتى ولو لم يكن بينهم شركة صريحة أو اتفاق قطعي حول ما ينبغي فعله أو ما ينبغي تركه»**[22].

يرى جون لوك أن خرق القوانين الطبيعية من لدن أي فرد هو بمثابة استخفاف بالقواعد المشتركة التي يقرها العقل والعدالة القائمة على المساواة بين الأفراد. كل فرد له الحق نفسه الذي يتمتع به الجميع في معاقبة المخالفين والعمل على تنفيذ قوانين الطبيعة. الجميع له سلطة تنفيذية متساوية مع سلطة الآخرين للدفاع عن النفس وحفظ البقاء والممتلكات. السنة الطبيعية التي لا تجد طريقا لها إلا ردع الخارجين عنها. فلكي «**يكف كل امرئ عن التعدي على حقوق**

---

[20] - J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. de l'anglais par M. Locke, *Op. Cit*., p. 34-35.

[21]- **ريتشارد هوكر Richard Hooker** من أشهر اللاهوتيين الإنجليز في القرن السادس عشر الميلادي، ولد في إنجلترا سنة1554م وتوفي عام1600م، من أشهر مؤلفاته Of the Lawes of Ecclesiastical Politie وهو من تسعة مجلدات، تشرت الأربعة الأولى منها سنة 1594م والمجلد الخامس نشر عام 1597م، والمجلدات الأربعة المتبقية نشرت بعد وفاته.

[22] - J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. de l'anglais par M. Locke, *Op. Cit*., p. 52.

الآخرين أو إلحاق الضرر بهم، ولتحترم السنة الطبيعية في هذا الطور، كان لكل فرد بمفرده حق معاقبة الخارجين عنها للحيلولة دون خرقها»[23].

بالمحصلة، إذا كان غروسيوس قد استدعى الحق الطبيعي والقانون الطبيعي لحل المشاكل البشرية داخل المجتمع، فإن كلا من هوبز وجون لوك جعل منهما مطلبا لتحديد حالة الطبيعة. ففي الوقت الذي يعادل فيه غروسيوس بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي لضمان العدالة المطلوبة مع التمتع بالحقوق الفردية والمشتركة التي لا وجود لهما معا في الآن نفسه في حالة الطبيعة، يقع في مفارقات وتناقضات تجعل الجمع بينهما غير ممكن، مادام الجمع بين الفردي والمشترك لا يتم إلا في حالة المجتمع. لهذا السبب رفض هوبز وجهة نظر غروسيوس، واستطاع أن يميز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي داخل حالة الطبيعة نفسها. فالحق الطبيعي حسبه يحرض على العنف والفوضى مادامت العدالة في هذا الطور قائمة على المساواة الطبيعية الضامنة للحقوق الفردية التي تفضل الحرب في ظل غياب قاض مقبول من لدن الجميع يمكن من تنفيذ الأحكام التي لا تصغي إلا لسلطة كل فرد. أما القانون الطبيعي المتقوم بالعقل السليم يدعو للنظام والسلام. وهو الأمر المتفق عليه من طرف الفلاسفة الثلاثة سالفي الذكر.

---

[23] - *Ibid*., p. 41-42.

ث- الحق الطبيعي من منظور جان جاك روسو

يبقى كل من جون لوك وروسو مدينين بالتمييز الذي فطن إليه هوبز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي. وقد وظفه روسو على نحو دقيق في وضع حد للسجالات القديمة المتصلة بمشاركة الحيوانات في القانون الطبيعي. فهو يرى «**أنه من الواضح أن هذه الحيوانات لا تستطيع، وهي مجردة من أنوار [المعرفة] والحرية، أن تعي بهذا القانون، ولكن والحال أن لها من طبيعتنا بعض الشيء بفضل الحساسية التي تتمتع بها، فقد حكم بعضنا بأنها تشاركنا في هذا القانون الطبيعي، وبأنه يتعين على الإنسان أن يلزم نفسه بنوع من الواجبات نحوها**»[24].

في واقع الأمر، إذا كان الإنسان ملزما بألا يفعل البتة شرا في أحد من أمثاله، فالسبب الأضعف راجع لكونه كائنا عاقلا لا كونه كائنا حساسا. وبما أن صفة الحساسية مشتركة بين البهيمة والإنسان، كان لكل منهما الحق في ألا يسيء الآخر معاملته على غير جدوى أبدا[25]، على هذا المنوال، يكون القانون الطبيعي مخصوصا بالكائنات العاقلة الحرة، في الوقت الذي يكون فيه الحق الطبيعي مشتركا بين جميع الكائنات الحساسة. هذا التحديد على أساس طبيعة الكائنات، لم يكن الوعي به حاصلا لدى السابقين[26] الذين أقام بعضهم القانون الطبيعي على

---

[24]- جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، مصدر سابق، ص. 58.

[25]- المصدر نفسه، ص. 58.

[26]- المقصود هاهنا كل من شيشرون غريسيوس فيما يخص إقامة القانون الطبيعي على أساس الحساسية، ومن جهة أخرى هوبز ولوك اللذان أقاما القانون الطبيعي على أساس العقل الذي ينفيه روسو عن إنسان الوضع الطبيعي.

أساس الحساسية وبعضهم الآخر أقامه على أساس العقل، ما جعل الخلط بين الحق والقانون ناتج عن ازدواجية الأساس التي عرفها القانون الطبيعي.

في مقدمة **الخطاب الثاني**، يربط روسو تعريف الحق الطبيعي بمعرفة الإنسان الطبيعي، وهو بذلك يوافق كل من هوبز ولوك، ويرد كل العتمة التي شابت هذا التعريف للجهل بطبيعة الإنسان. يقول روسو: «**فكرة الحق ولاسيما فكرة الحق الطبيعي، فكرتان متصلتان بطبيعة الإنسان. لذلك وجب أن تستنبط مبادئ هذا العلم من طبيعة الإنسان عينها، ومن تكونه، ومن حالته**»[27]. فتعريف الحق الطبيعي مشروط بمعرفة طبيعة الإنسان. والأمر نفسه ينطلي على تعريف القانون الطبيعي. إن عدم المعرفة بالطبيعة الإنسانية بشكل جيد، يجعل التواضع حول تعريف موحد صائب للقانون الطبيعي أمرا عسيرا، ولذلك، كانت التعريفات المقدمة بشأن هذا القانون فاقدة للانتظام ومستخلصة من معارف وصفات لا يكتسبها البشر إلا بعد خروجهم من حالة الطبيعة.

في تحليله للموروث الفلسفي الخاص بالقانون الطبيعي، يميز روسو بين ما ذهب إليه فقهاء القانون من الرومان الذين يقول روسو عنهم: «**يخضعون الإنسان وسائر الحيوانات الأخرى، بلا فرق ولا تمييز، للناموس الطبيعي عينه، لأنهم بالأحرى إنما يقصدون من هذه التسمية القانون الذي تلزم الطبيعة نفسها به لا القانون الذي تندب الغير له، أو قل بالأحرى**

---

[27]- جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، مصدر سابق، ص. 55.
يذكر روسو أن هذه العبارة جاءت في قولة للسيد بورلاماكي Burlamaqui. توفي عام 1748، حقوقي سويسري، **صاحب مبادئ الحق الطبيعي** 1747م **ومبادئ الحق السياسي** 1751م.

لأن هؤلاء الفقهاء استفادوا من كلمة قانون دلالة خاصة، فالبادي منهم أنهم لا يعنون بها، في هذا السياق، سوى العلاقات العامة التي أقامتها الطبيعة بين جميع الكائنات الحية لحفظ بقائها المشترك»[28]. وهي دلالة تحيل على حتمية تضبط وتحدد العلاقات بين مختلف الكائنات الحية من إنسان وحيوان ونبات. والدلالة الثانية تلك التي أخذ بها المحدثون الذين «**لا يعنون بكلمة قانون إلا قاعدة واجبة على كائن أخلاقي، أي كائن عاقل وحر منظور إليه من جهة علاقاته بكائنات أخرى، فإنهم، من ثم، يقصرون صلوحيته القانون على الحيوان الوحيد الموهوب بالعقل، أي على الإنسان»**[29]، إنها تحيل على قاعدة للسلوك، يمكن الانضباط لها ويمكن خرقها وهي مخصوصة بالكائنات العاقلة وهي في علاقات بينها داخل المجتمع.

يرى روسو أن دعاة الحق الطبيعي أطلقوا اسم القانون الطبيعي على مجموعة من القواعد التي يتوقعون من ممارستها، على نحو كلي، تحقيق الخير والمنفعة المشتركة، دون أن يكون لهم دليل على ذلك. وهذه الطريقة يصفها روسو، فيقول: «**سهلة لوضع الحدود ولتفسير طبيعة الأشياء بملاءمات اعتباطية أو تكاد»**[30]. فحتى وإن كان الناس يبحثون عن السعادة بشكل طبيعي، فهذا لا يكون كافيا لتبرير نزوعهم لقانون يصفونه بالطبيعي. ويستدعي روسو حالة القانون الطبيعي المؤسس على الاتفاق والذي يمكنه أن يحقق السعادة. ليثبت أن فائدة

---

[28]- جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، مصدر سابق، ص. 55.
[29]- المصدر نفسه، ص. 55.
[30]- المصدر نفسه، ص. 56.

القوانين للناس لا تعني أنها طبيعية، فحتى الاتفاقيات يمكنها أن تكون مفيدة. وهكذا، يمكن أن تتأتى السعادة بشكل طبيعي كما يمكنها أن تحصل بناء على ما هو اصطناعي.

في نقده لموقف المحدثين الذين يعنون بالقانون الطبيعي قاعدة يجب الالتزام بها، يقدم روسو ما ينفي شرط التزام إنسان الطبيعة بهذه القاعدة. فإذا لم يكن بين البشر في حالة الطبيعة أي علاقة اجتماعية تترتب عنها واجبات متبادلة، فإن أي علاقة أخلاقية يستحيل قيامها، ولذلك يقول روسو: «**ليس ممكنا أن يكونوا أخيارا أو أشرارا، ولا أن تكون لديهم فضائل ولا رذائل**»[31]، فالمتوحشون ليسوا أشرارا لأنه لا فكرة لهم عن معنى أن يكونوا أخيارا. وإن «**جهل بعض الناس بالرذيلة أكثر نفعا لهم من معرفة بعضهم الآخر بالفضيلة**»[32]. ولما استحالت أي معاملة بين المتوحشين، فإنهم ما كانوا يعرفون من ثم الغرور أو الاحترام ولا الاحتقار، وما كانوا يعرفون معنى "مالك ومالي" ولا أي فكرة حقانية عن العدل[33].

بناء على هذا النقد السابق، يضع روسو محددا عاما، يمكن به تحديد القانون الطبيعي. فكل ما يمكن تبينه بخصوص قانون الطبيعة، هو أنه ليكون هذا القانون قانونا ينبغي لإرادة الشخص الملزم بالقانون لا أن تخضع له عن معرفة ودراية وحسب، وإنما وجب في القانون نفسه أن يكون متوافقا مع الطبيعة ومتحدثا بلسانها[34].

---

[31]- المصدر نفسه، ص. 98.
[32]- المصدر نفسه، ص. 100.
[33]- المصدر نفسه، ص. 106.
[34]- المصدر نفسه، ص.57.

وإذا كان التمييز النوعي الذي للإنسان بين سائر الحيوانات لا يقيمه الذهن بقدر ما يصنعه كون الإنسان كائنا حرا، فإن الحرية الطبيعية تتحقق عندما يتصرف الإنسان الطبيعي وفقا للقانون الطبيعي، وخضوعه له كخضوع الإنسان المدني للقوانين في حالة الاجتماع. يؤكد روسو علاقة الحرية بالقانون فيقول:«**لا توجد حرية بلا قوانين، ولا أحد فوق القوانين، فحتى في حالة الطبيعة نفسها، لا يكون الإنسان حرا إلا بفضل القانون الطبيعي الذي يحكم كل شيء**»[35].

هكذا، وبناء على النقد الأخير، أقر روسو بوجود قانون طبيعي لا يتأتى للإنسان معرفته إلا بعد حصول تقدمات على ذهنه لتحصل له المعرفة بالقانون. وهذا مطلب مشروط بالاجتماع مادامت خاصية العقل منفية في حق إنسان الطبيعة.

وعودة إلى فكرة الحق الطبيعي الذي اشترط روسو معرفته بحسن معرفة طبيعة الإنسان الأصيلة، يرى على أن فحص النفس وعملياتها الأكثر بساطة يظهر وجود «**مبدأين سابقين على العقل، أحدهما يحثنا بقوة على طلب طيب عيشنا وحفظ بقائنا، والآخر يملأ نفوسنا نفورا طبيعيا من رؤية أي كائن حساس يهلك أو يتألم، ولاسيما إذا كان بشرا مثلنا، فمن التعاضد والتآلف الذي من شأن الروح الإنساني أن يقيمهما بين هذين المبدأين[...] تتفرع،**

---

[35]- Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 6,éd.4, p. 100. En ligne, www.rousseauonline.ch version du 7 octobre 2012. http://www.rousseauonline.ch/Text/lettres-ecrites-de-la-montagne.php.

على ما يبدو لعياني، جميع قواعد القانون[36] الطبيعي»[37]. دونما الحاجة إلى الاجتماع البشري.

يعتبر روسو حفظ البقاء والرحمة أساسا لقواعد الحق الطبيعي. وهما سابقان عن العقل في الإنسان الذي يكون في غنى عن أي حكمة تعلمه واجباته نحو غيره في حالة الطبيعة. حب الذات شعور طبيعي يدفع كل حيوان إلى السعي إلى حفظ بقائه وحفظ بقاء النوع الإنساني. الفضيلة الوحيدة للإنسان والطبيعية هي فضيلة الرحمة، وهي فضيلة يقول عنها روسو: «**زاد في كليتها وفي نفعها للإنسان أنها سابقة[38] عنده على استعمال أي ضرب من ضروب التفكر، وهي صفة طبيعية غاية الطبيعة**»[39]. لا يكتسبها الإنسان بفعل الاجتماع. فبفضلها تكون مبادئ الحق الطبيعي مغروسة في الطبيعة الأصيلة التي تمنع قيام أي شكل من أشكال الحرب.

ينجم عن مشاركة الإنسان الحيوان في الحساسية، نظام من الحقوق والواجبات متقوم بضرورة التصرف وفق قانون الطبيعة الذي يتوافق وطبيعة الأشياء دون محاولة تصوير العدالة

---

[36]- في النص الفرنسي وردة كلمة Droit وتمت ترجمتها في النص العربي بكلمة قانون. وقد اختار المترجم كلمة قانون عوض كلمة حق اعتبارا للتمييز الذي يقيمه روسو بين مفهوم حق ومفهوم القانون الذي يراد به هنا القانون الطبيعي الذي يحركه الشعور.

[37]- جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، مصدر سابق، ص. 57-58.

[38]- يحث روسو وبدون أدنى غموض أن الرحمة سابقة على العقل والتفكير، وفي ذلك يرى جاك دريدا شرط كونيته.

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Ed. Minuit, Paris, 1997, Deuxième partie, chap.3, p.246.

[39]- جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، مصدر سابق، ص. 101.

الطبيعية وفق مفاهيم ميتافيزيقية مجردة. إنها أساس الخيرية في الإنسان الذي لا يقدر على الإساءة للآخرين إلا في حالة حفظ بقائه الذي يدفعه دفعا لتفضيل نفسيه على الجميع، يقول روسو: «**إنه [أي الإنسان] لا يستطيع أن يفعل الشر لإنسان آخر، بل ولا لأي كائن حساس، باستثناء الحالة الشرعية الذي يكون فيها حفظ بقائه مهددا فيضطر إلى إيثار نفسه**»[40].

يعتبر روسو أنه بالرغم من الاختلافات الحاصلة بين المحدثين بخصوص تعريف القانون الطبيعي إلا أنهم أجمعوا واتفقوا على أمر واحد يقضي بضرورة امتلاك الإنسان الطبيعي القدرة على الفهم والاستدلال لإدراك مضمون هذا القانون وطاعته. وبموجب ذلك، يرى روسو أنهم جعلوا تكوين المجتمع مشروطا بحصول المعرفة لدى الناس. يقول روسو موضحا دلالة هذا المطلب: «**ومعنى هذا أن البشر قد اضطروا، في سبيل تكوين المجتمع، إلى الاستعانة بأنوار لا تنمو إلا بمشقة كبيرة ولقلة قليلة من الناس داخل المجتمع نفسه**»[41].

في الكتاب الثاني من الرواية الأولى لمؤلف **العقد الاجتماعي أو محاولة في صورة الجمهورية**، وخصوصا الفصل الثاني منه "في مجتمع النوع البشري العام" نجد أن هذا الفصل يتضمن مقاطع تتحدث عن القانون الطبيعي[42]، وهي غير واردة في الرواية النهائية **للعقد**

---

[40]- المصدر نفسه، ص. 58.

[41]- المصدر نفسه، ص. 56.

[42]- يورد عبد السلام الشدادي ملاحظة حول عنوان هذا الفصل قائلا: «كان العنوان الأولي الذي شطب عليه هو التالي: في أنه لا يوجد مجتمع بالطبيعة بين البشر. وفي قطعة من مخطوط نوشاطيل ر30، نجد العنوان التالي: في القانون الطبيعي والمجتمع العام. يجب الإشارة هنا إلى أن هذا الفصل يحتوي على مقاطع من مقال «القانون الطبيعي» المنشور في الأنسيكلوبيديا سنة1755 والمنسوب إلى ديدرو». جان

الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي. ينتقد روسو نظرية القانون الطبيعي التي رأت أن هذا القانون موجود وعلى أساسه تعاقد الناس فيما بينهم. وليكون هذا الأمر ممكنا، يرى روسو أن الناس والنوع البشري بأكمله كانت لهم معرفة بهذا القانون. وهذه المعرفة تستلزم حيازة الإنسان للعقل. ولما كان العقل منفيا عن الإنسان في حالة ما قبل العقد، وكان حصوله وتطوره مشروطان بالاجتماع ونمو الأهواء، كما يقر بذلك روسو، استحالت إمكانية معرفته وكان العقد مجرد وهم.

يستعيد روسو فكرة القانون الطبيعي في علاقتها بالمجتمع الإنساني العام الذي يجمع النوع البشري بكل أفراده. وهو يقر أن فكرة النوع الإنساني لا تقدم للذهن سوى فكرة جماعية صرفه، لا تتأسس على أي اتحاد حقيقي بين الأفراد الذين يشكلونه. وعليه، إذا ما تصورنا النوع البشري كشخصية معنوية متمتعة بالشعور والوجود المشترك[43]، كان الشعور المشترك الذي ينعم به هو شعور الإنسانية. يعتبر روسو القانون الطبيعي مبدأ فعالا[44] في الإنسان، لأنه مؤسس على الشعور الذي بَتَّتْهُ الطبيعة فيه الإنسان، وهو شعور صاف من كل الحسابات الخاصة والمصالح الفردية دون أن يكون موضوع معرفة حاصلة بفعل العقل.

جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي- الرواية الأولى**، مصدر سابق، الهامش(ا)، ص. 332.

[43]- الوجود المشترك منظور له كشكل من أشكال وجود الشخصية المعنوية، وهو الذي يجعلها موحدة ويمدها بالفردية التي تلزم كل جزء فيه أن يتصرف من أجل الغاية العامة للكل.

[44]- جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي - الرواية الأولى** ، مصدر سابق، الهامش(ا)، ص. 322.

إن المصلحة الشخصية من منظور روسو، تقتل الإنسانية في الإنسان، وتمنع كل تجل للقانون الطبيعي ومعانيه. ويستنبط روسو هذا الأمر من تتبع مسار تطور مضمون الدلالات المعطاة للقانون الطبيعي نفسه، يقول روسو: «**إن معاني القانون الطبيعي الذي يجب أن ندعوه بالأحرى قانون العقل، لا تأخذ في النمو إلا عندما يجعل نُمُوُّ الأهواء السابق جميع مبادئه عاجزة**»[45]. بين من هذا القول إذاً، أن روسو يميز بين القانون الطبيعي الخاضع للشعور والقانون الطبيعي الخاضع للعقل. وهذا التمييز يجعل القانون الطبيعي الأول مرتبطا بالمجتمع العام حيث يكون للإنسانية جمعاء الشعور نفسه. في الوقت الذي يكون فيه القانون الطبيعي المؤسس على العقل حاكما للعلاقات الاجتماعية كما هي في الواقع.

بموجب العقل تتعارض المصلحة الشخصية والخير المشترك. فالعقل في حالة الاستقلال يدفعنا إلى الإسهام في الخير العام بفضل رؤيتنا لمصلحتنا الخاصة. فعوض أن تتحد المصلحة الخاصة بالخير العام، فإنهما يتنافيان في الوضع الطبيعي للأشياء، وتكون القوانين الاجتماعية عبودية، لأن كل واحد يرغب فرضها على غيره دون نفسه، يقول روسو: «**يريد كل واحد أن يفرضها على الآخرين دون أن يخضع لها هو نفسه**»[46]، لذلك كان من الضروري أن يُحْمَلَ كل أحد على المشاركة في المصلحة العمومية قهرا أو أن يفضل مصلحته الخاصة.

---

[45]- **المصدر نفسه، ص. 322.**
[46]- **المصدر نفسه، ص. 322.**

يمكننا أن نجد فيما سبق إجابات تفسر رفض روسو لمواقف ديدرو التي ضمنها لمقاله في الأنسيكلوبيديا المنشور سنة 1755م، والذي أكد فيه على أن الإنسان في حالة الطبيعة هو كائن عاقل، ومعقوليته هي التي تخضعه لقانون العدالة الطبيعية، ومعيار الأخلاق والحكم عنده هو إرادة الجنس البشري. فالعقل الذي يتخذه ديدرو دافعا للاجتماع، يعتبره روسو دافعا للاهتمام بالمصلحة الفردية.

ثانيا: الحقوق في نظريات العقد الاجتماعي

يظهر تاريخ الفكر الفلسفي تباينا في المواقف بخصوص منزلة الحق الطبيعي في الحالة المدنية، إذ يُناقَشُ في هذا المستوى كإشكالية في صلتها بالحق المدني، مادام هذا الأخير يقدم نفسه كبديل حائز على الاتفاق والإجماع لتنظيم الحياة الاجتماعية. فهناك من يرى أن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية يُشْتَرَطُ بضرورة احترام الحق الطبيعي وما يترتب عنه، وبالتالي يكون الحق المحدث بموجب الاتفاق خادما للحق الطبيعي الذي تمتع به كل أفراد المجتمع قبل هذا الاتفاق. في الوقت ذاته، اتخذ البعض موقفا مضادا بمقتضاه يكون الحق الطبيعي تابعا للحق المدني لحفظ الدولة وسلطتها.

معلوم أن **هوبز** يدافع عن الملكية المطلقة، وتأسيس الدولة بالنسبة له هو لحظة انتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية التي تستوجب التخلي عن الحق الطبيعي للدولة. فهي وحدها المتمتعة بسلطة مطلقة على جميع المواطنين. وحلولها محل حالة الطبيعة يمتح مشروعيته من كون هذه الحالة «**هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، وفيها يكون كل واحد**

محكوما بعقله الخاص، وكل شيء يمكن أن يستخدمه سوف سيشكل له عاملا مساعدا في حفظ حياته تجاه أعدائه، فينتج عن ذلك، أنه في حالة كهذه يملك كل إنسان الحق على كل شيء، بما فيه الحق على جسد آخرين»[47].

ولذلك كان القبول بالعيش تحت كنف الدولة هو قبول بحرية[48] مشروطة، من خلالها يضمن كل فرد المحافظة على نفسه، وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة بالخروج من حالة الحرب البائسة التي لا يعلو فيها أي صوت عدا صوت الأهواء الطبيعية. إن الوضع المدني يجعل أفراده ملزمين باحترام تنفيذ تعهداتهم التعاقدية خوفا من العقوبة، كاحترام القوانين الطبيعية[49] التي تشكل نقيضا للأهواء الطبيعية التي تحمل البشر على الغرور والانتقام.

مقابل ذلك، يرى الباحث في القانون الطبيعي **صامويل فون بوفندروف**[50] أن الانتقال إلى الحالة المدنية وجب فيه أن يأخذ في اعتباره ضرورة العمل على احترام **الحق الطبيعي**. إذ

47- توماس هوبز، **اللفياتان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، مرجع سابق، ص. 140.

48- يعرف هوبز الحرية على أنها غياب للمعوقات الخارجية التي قد تذهب غالبا بجزء من قوة الإنسان على إتيان ما يريده، ولكنها لا تقدر أن تمنعه من استخدام القوة التي بقيت لديه طبقا لما يمليه عليه حكمه وعقله. المرجع نفسه، ص. 139.

49- المرجع نفسه، ص.175-176.

50- «يعتبر المفكّر الألماني صموئيل فون بوفندورف (Samuel Von Pufendorf) أنّ تمتّع الإنسان بحقوقه الطبيعيّة خاضع لقانون أخلاقي أو فطرة أخلاقيّة متأصّلة في الجبلّة البشريّة قوامها العدالة، وهي أسمى من القوانين الوضعيّة والمدنيّة التي تضبطها المجتمعات لنفسها، وهي بهذا الاعتبار غير قابلة للطعن أو التحوير. وبما أنّ هذه القوانين الوضعية تنطلق من مصالح المواطنين، فإنّها تخوّل لهم استعمال حق المقاومة في صورة وجود سلطة ظالمة، وهي النتيجة التي تنسجم مع منطق جون لوك وتخالف فلسفة هوبز. ولعل فك الارتباط بين حق المقاومة والقوانين الإلهية عند بوفندورف هو الذي منح أفكاره طابعا أكثر عالمية وشمولا. وسبق جان جاك روسو بنحو قرن من الزمان، حين أعلن أنّ إرادة الدولة هي، وينبغي أن تكون جماع إرادات الأفراد الذين تتألّف منهم الدولة.
تعرّض في السويد إلى حملة استهدفت فكره وكتاباته قام بها عدد من القساوسة الذين اتهموا نظريّاته بأنّها تجاهلت الله والكتاب المقدّس، ولم تقم لهما وزنا في الفلسفة السياسيّة، وتمّت المطالبة بترحيله إلى

يجب بحسب قوله: «**أن تروم القوانين المدنية كلها إلى ما فيه خير للدولة. ولا ينبغي لها أن تتضمن من القوانين إلا ما يتعلق بها**»[51]. وإذا كان خير الدولة يتجلى في السكينة والهدوء العمومي، فإن قواعد القانون الطبيعي هي الأكثر نفعا في تحقيق هذا المراد. ولذلك وقبل كل شيء، كان من اللازم تمكين حكام الدولة من القوة الكاملة التي بها يكونون قادرين على بلوغ ذلك. إن قوة وفعالية القوانين المدنية في جزء منها تتحدد بقدرتها على توضيح الحقوق الطبيعية[52] برفع كل غموض قد يلف بها.

سيرا على موقف صامويل فون بوفندورف، يؤكد جون لوك على فكرة خضوع مقتضيات القانون المدني بشكل لا مشروط لقواعد ومبادئ الحق الطبيعي في انسجام مع تصوره لحالة الأفراد الطبيعية التي جعلتهم متساوين متمتعين بالعقل ومواهبه التي ترشدهم لضرورة حفظ بقائهم ووجودهم. فالناس لا يقبلون الخروج من حالة الطبيعة والعيش وفق الحالة المدنية وما يستتبعها من التزامات إلا لأجل الاستفادة من حقوقهم الطبيعية وصونها بموجب قوانين مدنية.

ألمانيا، إلاّ أنّ شارل الحادي عشر دعاه إلى ستوكهولم وقلّده منصب المؤرّخ الملكي، فكتب، اعترافا بالجميل، سيرة هذا الملك وتاريخا للسويد. وفي سنة 1687 أهدى بوفندورف إلى ناخب براندنبرج الأكبر، رسالة عن **العلاقة بين العقيدة المسيحيّة والحياة المدنيّة**، يدافع فيها عن التسامح. ثمّ دعي إلى برلين، فاستجاب سريعا وأصبح مؤرّخا لفريدريك وليم وعيّن بارونا. توفّي بوفندورف سنة 1694». ول وايريل ديورانت، **قصة الحضارة (عصر لويس الرابع عشر)** الجزء الرابع، ترجمة محمد بدران، دار الجيل بيروت، (د.ت). ص. 158-159.

[51] - Pufendorf, Samuel Von, *Les devoirs de l'homme et du citoyen : tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle,* Tome 2, trad. du latin... par Jean Barbeyrac, Centre de Philosophie politique de l'Université de Caen, 1984, p. 120. [En ligne], [consulté le 18/06/2018], disponible à l'adresse : http://gallica.bnf.fr/ark.

[52] - *Ibid*., p. 120.

فالإنسان في الطور الطبيعي يكون حرا، سيدا على نفسه وأملاكه، نداً لأعظم الأسياد، غير خاضع لأي سلطة قط[53]، فَلِمَ يتخلى عن كل هذه الامتيازات التي يكفلها له حاله الطبيعي؟

بالرغم من كون حالة الطبيعة تكفل للإنسان الحرية والملكية من منظور **جون لوك**، إلا أنها تفتقر لما يضمن الاستمرارية في التمتع بهذه العطاءات الطبيعية. فأملاك الفرد معرضة[54] دائما للسطو وحرمة العدالة والإنصاف معرضة للانتهاك ما يجعل ديمومة التمتع بالأملاك غير مضمونة. هكذا يكون الطور الطبيعي فاقدا لضمانات عدة، منها: غياب قانون معروف ثابت متواضع عليه، يكون بمثابة مقياس يفصل بين الحق والباطل ويكون مرجعا لفض النزاعات والخصومات. فعلى الرغم من أن السُّنَّةَ الطبيعية واضحة كل الوضوح، ومعرفتها حاصلة لدى كل الكائنات العاقلة[55] إلا أن التحيز للمصلحة الخاصة والرغبة في الاستزادة يجعل القانون الطبيعي موضوع انتهاك بالرغم من كونه الشريعة الوحيدة التي نصبتها الطبيعة للفصل في كل القضايا تحت مسمى الحق الطبيعي.

---

[53] - J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. de l'anglais par M. Locke, Libraire Calixte Volland, paris. 1802, p. 202.

[54] - جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص. 195-197.

[55]- يقر جون لوك بهذا الأمر في الفصل الثاني من **رسالة في الحكم المدني**. فهو يرى أن القانون الطبيعي معروف لدى جميع أفراد البشر بحكم العقل وهو من صنع إله قادر وحكيم. وهذا التصور المعطى يقضي بوجود أصل طبيعي للأخلاقية في الإنسان ويعتبر كل تصرف مناف للطبيعة تصرفا لا أخلاقيا.

إن القانون الطبيعي فاقد للقوة التي تجعله موضوع التزام. فغياب حَكَمٍ معروف غير متحيز متمتع بصلاحيات الفصل في حالات الخلاف مدعم بسلطة تجعل أحكامه غير نافذة[56]. وهذا الأمر لهو من بين الدواعي التي تبرر لدى جون لوك مطلب إنشاء المجتمع المدني الذي يوفر شروط إقرار مقتضيات القانون الطبيعي. يقول جون لوك بهذا الخصوص: «**ومع أن البشر يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي تمتعوا بها في حالة الطبيعة، فينضمون إلى المجتمع ويمنحونها إليه، ليتصرف بها المشرع وفق ما يقتضيه خير هذا المجتمع، فلا يعقل أن تمتد سلطة المجتمع إلى ما لا يوجبه الخير العام**»[57]. وعليه، يكون قيام الحالة المدنية ضمانة لوجود سلطة متعاقد بشأنها، يوكل لها مهمة حفظ القانون وتمتيع بالقوة اللازمة التي يفتقد إليها في الطور الطبيعي، دونما أن يصير التفويض الممنوح للمشرع عاملا من عوامل خرق القانون الطبيعي والتصرف على نحو مضاد له.

إن الفرد يقبل بتغيير وضعه لصون ذاته وحريته وأملاكه على وجه أمثل. فلا وجود لمخلوق عاقل يغير وضعه طواعية ليختار وضعا أسوأ. لذلك كل من «**يتولى السلطة التشريعية العليا في أي دولة من الدول، يكون ملزما بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة وقائمة ومعروفة لدى الشعب لا على أساس أحكام مرتجلة. يعينه قضاة نزهاء لهم صلاحية الفصل**

---

[56]- بعد عرضه لتصوره لحالة الطبيعة وما تتميز به يأتي لوك على ذكر المخاطر التي تهدد هذا الطور وتجعل من مسألة نشوء المجتمع وقيامه أمر حاصلا. وقد عرض لذلك بالتفصيل في الفصل التاسع من الحكم المدني المعنون بـأغراض المجتمع السياسية والحكومية.

[57] - J. Locke, *Traité du gouvernement civil, Op. Cit.*, p. 202.

في الخصومات بناء على تلك القوانين»[58]. ينظر جون لوك إلى المجتمع المدني كمصدر لسلطة التشريع التي أنشأها، سلطة لا يمكنها أن تفرض واجبات على المجتمع وأفراده دون أن تروم تحقيق الخير العمومي منها. فلما كان الأفراد في حالة الطبيعة أحرارا متساوين بفضل العقل، وهو الذي يأمرهم بحفظ حياتهم ووجودهم في انسجام تام مع القانون الطبيعي الذي سَنَّتْهُ الطبيعة لحفظ الخيرات الخاصة بالفرد والنوع الإنساني تحقيقا للسلم الكوني، جاء العقد الاجتماعي الذي وضعت بموجبه كل خيرات الأفراد بين يدي المجتمع، مقابل ضمان الاستمرارية في الانتفاع والتمتع بها ومعاقبة كل من سعى لنفيها.

لكل هذا، وتحقيقا لغاية إنشاء المجتمع المدني وليكون بمقدوره ذلك، رأى جون لوك أن سَنَّ أي قانون وضعي والاعتراف بأي سلطة عمومية، إنما هو مشروط بحفظ الحقوق الفردية وحد سيادة الدولة بحدود الحق الطبيعي. إن التصور الذي أعطاه جون لوك للدولة في علاقتها بالحقوق الطبيعية، كان مرفوضا من لدن هوبز. وهو أمر مفهوم لكون الواحد منهما يمنح حالة الطبيعة مضمونا فلسفيا مخالفا للآخر سواء من جهة المنطلقات أو من جهة النتائج المتوصل إليها، وما ترتب عنها من تصورات بخصوص المجتمع المدني والدولة والقانون الطبيعي والقانون المدني.

---

[58] - *Ibid*., p. 202.

إذا كان القانون مطلبا حاصلا في حالة الطبيعة كما هو الأمر في الحالة المدنية كموضوع للطاعة، فإن التمييز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي نظر إليه كإشكال قائم في الموروث الفلسفي من منظور جان جاك روسو. فبالرغم من المحاولات التي قام بها هوبز على الخصوص للوقوف على خطوط الفصل بينهما إلا أن الإطار الذي تم فيه هذا الأمر لم تحصل بشأنه أفكار صحيحة. فالتداخل بين حالة الطبيعة وحالة المدنية بقي قائما وتمخضت عنه استنتاجات خاطئة لم تمكن من بلوغ حد التمييز والتفرقة بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي. وإذا كان هذا التداخل حاصلا بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي، فما وضعهما في السياق الروسوي؟ وما الحدود الفاصلة بينهما؟ وبأي مضمون حضرا في مختلف مؤلفات روسو السياسية؟

لقد عالج روسو مسألة الحق الطبيعي والقانون الطبيعي آخذا في الحسبان التمايز[59] الحاصل بينهما ومبرزا له. وقد كان على وعي تام أن مطلب معرفة القانون الطبيعي في حالة الطبيعية غير ممكنة الحصول، وحتى حصولها لا يفيد في شيء مادام أنه في هذا الطور لا أحد مدين للآخر بشيء، ولا أحد يعترف لغيره سوى بما ليس له حاجة فيه[60].

---

[59]- يعود الفضل في هذا الفصل بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي لهوبز كما سبقت الإشارة لذلك في المحور الخاص بإشكالية التمييز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي.

[60]- جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي - الرواية الأولى**، مصدر سابق، ص. 334.

إذا كان هذا هو وضع القانون الطبيعي في حالة الطبيعة، فلماذا خاض فيه روسو وخصص له فصلا؟ يجيبنا روسو أن البحث في القانون الطبيعي يسمح لنا بمعرفة وتأمل الأسس التي يقوم عليها المجتمع المدني ومن ثمة طبيعة الحقوق المدنية والسياسية التي ينبغي العمل من أجل تحصينها تشريعيا مادام القانون الطبيعي يهم النوع البشري بأكمله ومعرفته تحتاج الدربة والتجربة. يقول روسو: «**جميع أنواع العدالة آتية من الله الذي هو منبعها الوحيد، لكن لو كنا نعرف كيف نتناولها من ذلك المقام العالي لما كنا محتاجين لا إلى حكومة ولا إلى قوانين**»[61].

يسمح لنا هذا التدرج في البناء باستخلاص نتيجة مهمة مفادها أن معالجة إشكالية القانون الطبيعي تشكل لبنة أساسية في مشروع النقد الذي باشره روسو لمختلف نظريات العقد الاجتماعي السابقة على طرحه ومطلبا ابستيمولوجيا فرضته غاية مؤلف العقد الاجتماعي الذي أخذ على عاتقه تأسيس فكرة الشعب والبحث في أسس الحق السياسي وطبيعة القوانين ومبدأ العدالة المدنية. يقول روسو بهذا الخصوص في الفصل الرابع من الكتاب الثاني الوارد في الرواية الأولى لمؤلف العقد الاجتماعي: «**ينبغي إذا أن توجد اتفاقيات وقوانين لكي تجمع بين الحقوق والواجبات وتعيد العدل إلى موضوعه... كان يجب علي هنا أن أشرح ما أعني**

---

[61]- المصدر نفسه، ص. 334.
مضمون هذه الفقرة ورد في الفصل السادس المعنون بـ «في القانون» من الكتاب الثاني المضمن للصيغة النهائية لمؤلف العقد الاجتماعي كما يلي: «ومهما كان نوع العدالة فهي صادرة عن الله، والله وحده منبعها. لكن لو كنا قادرين على أن نأخذها من دلك المقام العالي لما كنا بحاجة لا إلى حكومة ولا إلى القوانين.». المصدر نفسه، 114.

بكلمة قانون. لأنه ما دمنا نكتفي بربط هذه الكلمة بمعاني مبهمة وميتافيزيقية، سوف يمكننا أن نعرف ما هو القانون الطبيعي وسنبقى جاهلين لما هو القانون في الدولة»[62].

إن التلازم الذي أقامه روسو بين القانون الطبيعي والقوانين في النظام المدني السياسي يعود في الأصل إلى أنهما معا يشترطان حصول المعرفة بهما من جهة، ولأن كلاهما يتغيى الخير المشترك لا المصلحة الشخصية، يقول روسو: «**بما أن ما يبت فيه يرتبط ضرورة بالخير المشترك، فينتج عن ذلك أنه يجب أن يكون موضوع القانون عاما وكذلك الإرادة التي تُمْلِيهِ، وفي هذه العمومية المزدوجة تمكن خصوصية القانون الحقيقية»**[63].

هكذا، نكون أمام معنيين للقانون: معنى ضيق يهم القوانين الخاصة المعبرة عن الإرادة العامة لكل دولة، وهي قوانين وضعية في نهاية المطاف تروم الخير المشترك لأفراد هذه الدولة، ومعنى عام يروم الخير الأكبر بغض النظر عن مصالح الأفراد أو مصالح الدول بما هي كيانات فردية فيما بينها، يقول روسو: «**إن تعيين الأفعال الخاصة التي تشترك في جلب هذا الخير الأكبر بواسطة قوانين خاصة هو ما يشكل القانون في معناه الضيق والوضعي. وكل ما يشارك في جلب هذا الخير الأكبر دون أن يُعَيَّنَ من لدن القوانين يشكل أفعالا تهم التمدن، والأدب. والعادة التي تجعلنا مستعدين لممارسة هذه الأفعال حتى ولو كانت مضرة**

---

[62]- جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي - الرواية الأولى**، مصدر سابق، ص. 334.

[63]- المصدر نفسه، ص. 335.

لنا هي ما نسميه القوة أو الفضيلة»[64]. وهكذا، يكون القانون الأساسي الذي يصدر عن التعاقد، هو تفضيل الخير المشترك.

نخلص في نهاية تحليل ما ورد في الكتاب الثاني من مؤلف **العقد الاجتماعي في روايته الأولى**، وخصوصا الفصيلين الثاني والرابع منه إلى أن روسو يميز بين القانون الطبيعي الصرف الذي لا تتأتى معرفته للناس في حالة الطبيعة ويكون محركه الشعور. والقانون الطبيعي المعقلن –المشروط بالاجتماع وتقدمات العقل – الذي يأمرنا بمعاملة الناس معاملة تتوافق والخير المشترك الذي تطلبه الإرادة العامة. يقول روسو: «**وإذا أطلقنا هذا المبدأ العام على المجتمع العام الذي تعطينا الدولة فكرة عنه، ونحن محميون من لدن المجتمع الذي نحن أعضاء منه، أو من لدن المجتمع الذي نعيش فيه، وفي حين أن النفور الذي نشعر به من فعل الشر لا يقاومه خوفنا من تكبده، فسوف ننزع بفضل الطبيعة والعادة والعقل إلى معاملة الناس الآخرين تقريبا كما نعامل مواطنينا، ومن هذا الاستعداد الموطد بالأفعال تنشأ قواعد القانون الطبيعي المعقلن، الذي يختلف عن القانون الطبيعي بالمعنى الصحيح، ذلك القانون الذي ينبني فقط على شعور حقيقي لكنه مبهم ومكظوم من لدن حبنا لأنفسنا في غالب الأحيان**»[65].

---

[64]- المصدر نفسه، ص. 338.
[65]- المصدر نفسه، ص. 338.

يفتتح روسو مؤلف **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي** بالكلام عن موضوع الكتاب وغايته. إنه يحاول البحث فيما إذا كان من الممكن أن توجد في النظام المدني قاعدة إدارية مشروعة وموثوقا بها مع اعتبار البشر كما هم والقوانين كما يمكن أن تكون[66] لتحقيق التوفيق الدائم بين الحق وما تقتضيه المصلحة حتى لا يحصل بون بين العدل والمنفعة.

من خلال تحليل المقصد الذي حُدِّدَ لهذا المؤلف، يمكن الاتفاق على أن الرؤية المؤطرة لروسو هي رؤية مستقبلية محكومة بالإجابة عن سؤال الأسس القويمة التي ينبغي أن يتأسس عيلها النظام المدني السياسي للانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية التي ينبغي لها أن توحد بين الحقوق والواجبات.

صحيح أن بنود العقد محددة بطبيعته، لكنها حتى ولو لم تتحدث صراحة بصوت القانون الطبيعي، إلا أنه لا يمكنها أن تتعارض مع مقتضياته. إن دعوة روسو للتعاقد والاتفاق بين البشر لا يفهم منها دعوته لاستبعاد القانون الطبيعي وإسكات صوت الطبيعة. إنه يقر في مقدمة الفصل السادس من مؤلف **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي** بأن ما هو خير ويلائم النظام هو كذلك بطبيعة الأشياء وبمعزل عن الاتفاقات البشرية. إن روسو يبرر ضرورة وجود عقد بين الأفراد لكونهم غير قادرين على تمثل القانون الطبيعي والعدالة الإلهية على نحو مكين. فالعدالة الكونية لن تكون مقبولة مادامت بنودها غير مدركة ومعروفة للجميع.

---

[66]- المصدر نفسه، ص. 52.

إذا اعتبرنا الأشياء من منظور بشري، فإن قوانين العدالة بقيت بلا طائلة، يقول روسو: «**في غياب عقوبة طبيعية. فهي لا تجلب سوى الخير للشرير والسوء للعادل حين يراعيها في حق الجميع دون أن يراعيها في حقه أحد**»[67]. لذلك، كان وجود الاتفاقات والقوانين أمرا ضروريا مطلوبا من أجل أن تتحد الحقوق بالواجبات وتنطبق العدالة على موضوعها.

الربط بين الحق والواجب كفيل بإحداث تغير واضح في الإنسان. فبفضل الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية تحصل تقدمات على المستويين المعرفي والأخلاقي. فتحل فيه العدالة محل الغريزة ويصل له الوعي بالخير المشترك بما هو تجسيد لقانون الطبيعة بفضل تقدمات الذهن. وهذه التغيرات الحاصلة بفعل الحالة المدنية يردها **فيكتور كولدشميت** إلى إحداث المؤسسات السياسية التي تهدف إلى تأسيس الدولة وتكوين المواطن وإلى اختراع فن السياسة الذي جاء لمساعدة الطبيعة دون إلغائها في الفرد الإنسان. وهذا الاحتفاظ بالمعطى الطبيعي هو ضرورة لجعل الوضع المدني قويا ودائما وقادرا على نقل مقتضيات حالة الطبيعة من مستواها الأصلي إلى مستوى جديد[68].

يظهر أن القانون الطبيعي في الصيغة النهائية في **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، لم يتم استدعاؤه من لدن روسو بغاية بناء أو عرض موقف فلسفي بشأنه، كما هو الحال في الرواية الأولى، وإنما بهدف تعضيد أطروحة روسو الخاصة بالحقوق المدنية. وهو

---

[67]- المصدر نفسه، ص. 114.

[68] -Goldschmidt Victor, «Individu et communauté chez Rousseau», *in Revu de théologie et de philosophie*, n°3, 1982, p. 248.

أمر مفهوم، ما دام البحث سينصب على النظام المدني الذي يُنْظَرُ إليه على أنه حق مقدس يؤسس لجميع الحقوق الأخرى التي لا يمكن التفريط فيها تحت طائلة أي حجة. وهو حق يقول عنه روسو: «**بيد أن هذا الحق لا يصدر البتة عن الطبيعة، وبالتالي فهو مبني على الاتفاقات. ويبقى علينا أن نعلم ما هي هذه الاتفاقات**»[69].

يقول روسو:

«**لن أقف قط عند البحث في أن الحرية إذا كانت أشرف خصائص الإنسان، فإنه لعُدَّ تشويها للطبيعة وانحطاطا إلى مستوى البهائم عبيد الغريزة، وإهانة لباري وجوده، أن يتنازل هذا الإنسان، دون تحفظ، عن أثمن نعم ربه لكي يطيع سيدا ضاريا أحمق وأن يرضخ لارتكاب جميع الجرائم التي ينهاه عنها خالقه. بل أليس مما يثير سخط باريه أن يرى أجمل ما صنعت يداه، لا ملوث الشرف فحسب، بل مهلكا ملاشى؟ ثم أني سأهمل رأي الحجة ((باربيراك)) الذي صرح بوضوح نقلا عن ((لوك)) بأن لا أحد يستطيع أن يبيع حريته إلى حد يخضع معه لسلطة استبدادية تلعب به على هواها ((لأن مغنى هذا، على حد قوله، أنه يبيح حياته التي ليس هو سيدها)). وإنما أسأل فقط: بأي حق استطاع أولئك الذين لم يخشوا أن يُذِلّوا أنفسهم إلى هذا الحد، أن يُخضعوا ذريتهم إلى مثل هذا الشنار، وأن يتنزلوا،**

---

[69]- جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، مصدر سابق، ص. 54.

بالنيابة عنها، عن نقتني لم يتصل بتلك الطرية عن طريق سخائهم، مقتنى تصبح الحياة بدونه عبئا ثقيلا على جميع الذين هم أهل للحياة؟

يقول ((بوفندورف)) إنه، كما ينقل الإنسان ملكية ما له إلى آخرين بمقتضى عهود وعقود، كذلك يمكنه أن يجرد نفسه من حريته لمصلحة غيره، يلوح لي أن هذا قياس فاس وذلك، أولا، لأن المال الذي أبيعه يصبح، بالنسبة إلي، غريبا عني ويغدو سوء استعماله أمرا لا يعنيني، ولكن مما يهمني ألا يساء استعمال حريتي، ولا يمكنني، دون أن أتحمل ورز الذنب الذي سأرغم على اقترافه أن أعرض نفسي لتكون أداة الجريمة، وزد على ذلك: أن حق الملكية، إذ لم يكن إلا نتيجة عهد، ومما أنشأه الناس، فإن كل إنسان يمكنه أن يتصرف في ما يحوزه كما يطيب له، ولك الأمر ليس كذلك في ما يتعلق بهبات الطبيعة الجوهرية، كمثل الحياة والخرية اللتين يُباحُ لكل إنسان أن يتمتع بهما، واللتين، من المشكوك فيه، على الأقل، أن يكون له الحق بحرمان نفسه إياهما: فحرمان النفس الواحدة منهما إذلال لكيانه، والتخلص من الأخرى ملاشاة لها ما دامت فيه، وأما إذ ليس من خير دنيوي يمكن أن يعوض عن هذه وعن تلك، فإن التنازل عن إحداهما، أيا كام الثمن، هو إهانة للطبيعة والعقل»[70].

---

[70] - جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس وأسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 1972، ص. 103-104.

استلهم كانط من روسو الفكرة القاضية بقدرة الكائنات البشرية على التشريع لنفسها، فاتخذها أساسا لمذهبه الأخلاقي الذي استعرضه في كتابه نقد العقل العملي الذي أكد فيه على أن الكائنات الطبيعة تتصرف وفق قوانين، بينما الموجودات العاقلة حائزة على الإرادة. فسؤال الحق أرجع إلى السؤال أخلاقي الذي جعله مؤسسا على حرية.

لقد حاول كانط مقاربة مفهوم الحق من خلال إعادة رسم العلاقة التي تجمع بين الحق والقانون والواجب الأخلاقي بغاية تبين طبيعة الحق وأصله لتخليص الفلسفة السياسية الحديثة من مأزق التعارض بين السلطة الشرعية والأخلاقية، أي بين الحق بوصفه معطى قبلي لا مكن انتهاكه والقانون باعتباره تشريعا إنسانيا يحدد الحقوق المدنية ومضمونها وحدودها، وبصفتها نتيجة اقتضتها طبيعة الإنسان التي وضع مفارق: فهو من جهة ينتمي لعالم الحس المحكوم بقوانين الطبيعة، وهو من جهة ثانية كائن عاقل خاضع لقوانين مستقلة عن أي معطى تجريبي، يحدد العقل وحدة مضمونه. يقول كانط:

«إن أكبر مشكل يطرح أمام النوع البشري والذي تفرض الطبيعة حله، هو تحقيق مجتمع مدني يقيم الحق على نحو كوني. فما دام الأمر يتعلق بالمجتمع، وتحديدا بالمجتمع الذي يكفل أكبر قدر من الحرية التي ينتج عنها صراع عام بين أعضائه ومع ذلك يَحُدُّ هذه الحرية بشكل دقيق يصونها مع حرية الآخرين، فإن الغاية الأسمى للطبيعة لا يمكن نيلها إلى داخل هذا المجتمع. ولتتطور كل الملكات الإنسانية، تريد الطبيعة من الإنسانية أن تكون ملزمة بتحقيق ذلك لبلوغ غاياتها بما يستوجب أيضا مجتمعا تكون الحرية فيه خاضعة

لقوانين خارجية ومقيدة، بأعلى درجة ممكنة بسلطة لا تقاوم، أي بدستور مدني عادل عدلا تاما. وهذه هي المهمة المثلى التي أوكلتها الطبيعة للنوع البشر لأنها لن تبلغ أغراضها الخاصة به إلا من خلال إيجاد وسائل تحقيق هذه المهمة وتنفيذها. إن المعاناة هي التي أجبرت الإنسان المنتشي بحريته الطبيعية على أن يضع قدمه في حالة الإكراه. والحق أن أعظم المعاناة تلك التي يلحقها البعض بالبعض، فميولاتهم تجعلهم غير قادرين على البقاء مجتمعين مدة طويلة جنبا لجنب وهم [متمتعين]بحرية غير مقيدة. ففي إطار مقيد كما هو الحال بالنسبة للمجتمع المدني تتولد ميولات موحدة تحقق أفضل نتيجة.»[71]

يرى كانط أنه بموجب العقد الذي يتخلى فيه كل الأفراد عن حريتهم الطبيعية بموجب إراداتهم الفردية، يضمن كل واحد الدخول في هيئة قانونية وضعية مدنية تضمن صون الحرية باعتبارها أسمى حق. فبموجب هذا الانتقال تعي الذات إرادتها الحرة بسنها قوانين وتشريعات تتوافق مع مبدأ القانون الكلي الحامي لحق الحرية. وعليه، فالحق الوضعي في الحالة المدنية ما هو إلا قانون الحرية المتمثل في الدستور المجسد لمبادئ الحق الذي يرى في الفرد قيمة أخلاقية متمتعة بالحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية.

---

[71] - Emmanuel KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Traduction de Philippe Folliot , Edition des œuvres complètes de Kant de l'Académie de Berlin (Tome VIII), 2002, p.2.

إن ما يضمن التمتع بالحقوق المدنية هو استدامة حالة السلك داخل الدولة بموجب الإلزام القانوني الذي يمارس على إرادة الفرد من داخل الذات نفسها. إنه إلزام ذاتي أخلاقي متولد من الشعور بالواجب الأخلاقي. وهكذا، يكون استدعاء مفهوم الحق في الفلسفة السياسية لكانط محكوم بالبحث عن ضمانة لانتفاء التصادم بين السياسة وهي تدبر الواقع التجريبي والأخلاق التي تحدد ما ينبغي أن يكون عليه الواقع، وبذلك يرجع كانط التعارض بين الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية إلى إرجاع الإلزام القانوني لسلطة خارجية.

المحور الثالث: من الفلسفة السياسية إلى فلسفة الحق: هيجل نموذجا

إن المحاولات التي قدمتها نظريات العقد الاجتماعي بخصوص مسألة الحق والأسس والمبادئ العامة للسياسة، وبالرغم من التمايزات الحاصلة فيها، إلا أنها راهنت جميعها على إيجاد صيغة لعقد قادر على استدماج الحقوق بشكل مقيد يضمن للفرد التمتع بها على نحو مقيد بالقوانين التي يقرها العقد نفسه أو السلطة السيادية، تمتنع معه كل إمكانية للتعدي أو التملص من الواجبات تجاه الأفراد والدولة. وعليه ظلت العودة لفهم طبيعة الإنسان وما يتمتع به من حقوق طبيعية قبل حالة الاجتماع معيارا لتحديد صلاحية العقد ودرجة صموده.

إذا كان هذا هو الاختيار المنهجي الذي طبع نظريات العقد الاجتماعي (الإنسان الطبيعي، طبيعة العقد الاجتماعي، تأسيس الدولة، الحقوق الفردية)، فإن التقليد الألماني خصوصا مع هيجل سيتخذ مسارا آخر أساسه أولوية الحق الاجتماعي الذي تجسده الدولة باعتبارها مرجعه الوحيد. فكيف يبرر هيجل هذا الارتماء في أحضان الدولة لجعله أساسا للحق؟

يعتبر مؤلف "أصول فلسفة الحق" من أهم الكتابات السياسية لهيجل. لقد حاول أن يقدم فيه تأصيلا نقديا للحق في سياق فلسفته التاريخية يتجاوز حدود موضوع القانون. وهو ما يؤكده نفسه: «**نتحدث عن الحق في هذا الكتاب، فإنني لا نعني به فحسب ما يفهم عادة من هذه الكلمة. أعني القانون المدني، لكننا نعني به أيضا: الأخلاقية (أو الأخلاق الفردية أو أخلاق**

الضمير)، والحياة الأخلاقية أو (الأخلاق الاجتماعية) وتاريخ العالم، فهي كلها ضمن الموضوع الذي نبحثه.»[72]

يفتتح هيجل حديثه في مؤلفه المذكور بتحديد موضوعه: «**موضوع هذا العلم الفلسفي هو فكرة الحق، أعني الفكرة الشاملة للحق مع تحقيقها الفعلي في آن معا**»[73]. ولما كانت الفكرة الشاملة[74] هي العقل أو ما يسمى الطبيعة العقلية للشيء كما ينص على ذلك المنهج الجدلي الهيجيلي، فإن البحث في مسألة الحق كفكرة يؤكد طابعه التصوري الاستنباطي، كما يوشج العلاقة بين مفهومي الحق والروح أو العقل.

إن فلسفة الحق تستند في مبدئها على تحليل العقل، وكل تأسيس فيها للحقوق الأساسية للأفراد والمجتمع والدولة، إنما يعود للغاية العقلية للإنسان التي تدعوه لضرورة العيش في كنف الدولة، أو تأسيسها في حال عدم وجودها. فالحق لا يشتق من التجربة، وإنما هو متجذر في طبيعة العقل نفسه. فهيجل لا يهتم بالأصل التاريخي للحق ولا يتوسل بهذا الأصل لتبريره، إنه منهم بدراسة الفكرة العقلية عن الحق في مجال الروح الموضوعي[75] بما يضمن لها التحقق

---

[72] - هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، ط. 3، بيروت، 2007، ص. 9.

[73] - هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، ط. 3، بيروت، 2007، ص. 93.

[74] - يعتبر هيجل أن الفكرة الشاملة ضرورية لكل معرفة فلسفية وهي نتيجة للبرهان عليها واستنباطها. ويصير تحديد مضمونها بذلته يدفعنا للبحث في العالم الخارجي عن ما يطابقها. وهي تختلف عن أي فكرة شائعة أخرى.

[75] - يميز هيجل في تحديده للعالم الفعلي للروح بين العالم الخارجي والفكر: الأول تدرسه الفلسفة الطبيعية وهو عبارة عن مجموعة الظواهر الطبيعية والمؤسسات البشرية التي تجسد الأفكار، أما الثاني فمجاله

العيني الواقعي في شكل مؤسسات وهيئات اجتماعية معها تتحقق شروط الحرية. إن المجتمع والدولة منظورا لهما في علاقة بالذات، يشكلان جزءا من ماهية الذات الخاصة والعلاقة التي تجمع بينهما هي علاقة واجب والتزام. إن الإنسان بوصفه كائنا طبيعيا مكبل بالظروف المكانية والزمانية وبالرغم من ذلك فهو يشارك في مصير الكل الذي ينتمي إليه وبالرغم من ذلك فهو ذات مفكرة، وما دام الفكر هو أساس الكلية عند هيجل، فبه يرتفع الإنسان عن كل التعيينات والتحديدات لتحقق الذات نموها ضمن الكلي.

إن الكلية هاهنا كلية مزدوجة، تتخذ شكلين: كلية ذاتية وكلية موضوعية، فالأولى تهم العالم التاريخي لحياة الإنسان، والثانية باعتبارها تاريخا للذات المفكرة وهو تاريخ عالمي كونيWeltgeschichte مضمونه يتحدد بالتصورات العامة التي تقدمه على أنه الفاعل والمحرك الحقيقي في التاريخ. وبحسب التحديد السابق تكون ماهية الكلي هي الروح، وما دامت صفات هذا الروح لا توجد إلا بواسطة الروح، فإن الغاية التي يتوخاها هذا الكلي هي الحرية. فتاريخ العالم ما هو إلا تقدم الوعي بالحرية.

إن الفرد لا يشكل موضوعا للتاريخ، فأفعاله وحاجاته ما هي إلا تعبيرا سلوكيا يساهم في تحقيق للعقل التاريخي وتحقق الوعي الذاتي للحرية (الحرية تعي ذاتها). يعرف هيجل الحق قائلا: «**أساس الحق هو الروح بصفة عامة. ومجاله ونقطة بدايته هي الإرادة. والإرادة هي**

فلسفة التاريخ وهو عبارة عن مجموعة الأفكار وعينات الفكرة الشاملة التي ترتبط فيما بينها ارتباطا عضويا ضروريا. وعليه، فهم الفكرة يعني إدراك المجموعتين ليصير العالم الفعلي مركبا لهما.

التي تكون حرة بحث تشكل جوهر الحق وغايته في آن معا. في حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل، أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثانية»[76]. هكذا تظهر فكرة الحق قابلة للتحقق في العالم المحدد بالمكان والزمان. فبعدما تحققت الروح في فلسفة الحق موضوعيا من خلال القوانين، ها هي تجد تمظهراتها الفعلية في شكل تنظيمات اجتماعية تعبر عن طبيعة ثانية للروح تحققت في العالم الأرضي دون أن تنحصر في أفقها العقلي الخالص المجرد. وفي هذا السياق نعرض للنقد الذي وجهه هيجل للمنهج الذي اتبعته الدراسات السابقة لموضوع الحق يشير هيجل للخلط الذي حصل بين مطلب التأصيل التاريخي للحق والدراسة الفلسفية له، يقول هيجل موضها ما يترتب عن هذا الخلط من انزياح عن مقاصد البحث في مضوع الحق: «وحين يهمل الفارق بيم الدراسة التريخية والدراسة الفلسفية للقانون يصبح من الممكن ظهور الخلط فتتحول المشكلة من البحث عن المبرر الحقيقي للموضوع الذي ندرسه (وهو الحق والقانون بصفة عامة) إلى تبريره بواسطة ظروف ونتائج وافتراضات مسبقة ليس لها في ذاتها أدنة قيمة. وبصفة عامة فنحن بهذه الطريقة نحل النسبي محل المطلق، والمظهر الهارجي للشيء محل طبيعته الحقيقية. فأولئك الذين يحاولون تبرير الأشياء بمبررات تاريخية إنما يخلطون بين أصل

---

[76] - هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، ط. 3، بيروت، 2007، ص. 107.

الظروف الخارجية وبين الفكرة الشاملة، فتراهم ينبهون، بغر وعي، إلى عكس ما كانو يقصدون الوصول إليه. فحين نبين أن قانونا معينا قد نشأ ليفيَ تماما بغرض معين وضرورة معينة تفرضها ظروف معينة في زمان ما، فإننا نكون قد حققنا ما تطلبه النظرة التاريخية. لكنا لو افترضنا أن هذا التفسير يمكن أن يكون تبريرا عاما للشيء لا نقلب التفسير إلى ضده»[77].

يعتبر هيجل أن الحق هو ما يجعل وجود الإرادة حرة. إذن، فالحق هو الحرية، بشكل عام، باعتبارها فكرة. فالإرادة عند هيجل تجمع بين قدرة الفرد على التجرد من أي شرط أو وضع يفقد الأنا وجوده الخالص وهو ما يسمى بالوجه الكلي للإرادة والقدرة على الفعل الذي يختار فيه الفرد بحرية وضعا ما يؤكده بأناه الجزئي المتحدد بشروط المكان والزمان.

للإرادة وجهان: الشكل أو الصورة والمضمون. ووجه تتحدد فيه الإرادة بشكلها دون مضمونها وهو ما يسميه هيجل بالإرادة في ذاتها حيث يكون فيها الإنسان مستقلا عن الأشياء ويكون قادرا على تجريد نفسه منه ولا يرتبط إلا بذاته فقط.

ينقد هيجل من يفصل التفكير عن الإرادة بدعوى أنهما ملكتان مختلفتان. وهو أمر مفهوم لأنه يتصور حرية الإرادة على أنها حرية الفكر. فكل فصل بين التفكير والإرادة يؤدي إلى إرادة لافكرية تتجلى في التدمير والعنف والعصيان والتمرد. وعليه لا تكون الإرادة بذاتها وفي

---

[77] - هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، ط. 3، بيروت، 2007، ص. 151.

مجالها الخاص إلا إذا تحررت من كل ارتباط ومن كل اعتماد على شيء آخر. وهي كلية لأنها غير مقيدة بالفردية الجزئية. وهذه الصفات توجد لأنه لا وجود في هذا المقام لاختلاف بين الفكرة الشاملة وموضوعها.

يقر هيجل أن ظهور الاتجاه الذي ينظر للإرادة على أنها إرادة جزئية لا عقلية، بدأ مع لحظة روسو. فكل إرادة جزئية هي إرادة فردية تسمح بالاختيار الحر وفقا لما يسميه بالحرية التعسفية. فحين اتخذن هذه الفكرة نقطة بدء اختفى الجانب العقلي الذي أصبح يُنْظَرُ له حدا للإرادة وللحرية وهذا ما شكل جوهر النقد الذي وجهه هيجل للمحاولات التي سبقته بخصوص مسألة الحق حيث يقول:

«المراد بالحق هو الوجود، أيا كان نوعه، الذي يجسد الإرادة حرة، ومن ثم فإن الحق حسب تعريفه هو الحرية بوصفها فكرة.

ملاحظة: النقطة الحرجة في تعريف كانطي للحق وفي التعريف الشائع الذي يقبله الناس بصفة عامة (انظر مقدمة لفلسفة القانون لكانط)، هي القيد الذي يجعل من الممكن لإرادتي أو إرادة الذات أن تتعايش مع الإرادة الذاتية لكل إنسان وفقا لقانون كلي)). ولا يشمل هذا التعريف، من ناحية سوى مقولة سلبية هي فكرة "التقييد" في حين أن العامل الإيجابي من ناحية أخرى، وهو القانون الكلي أو ما يسمى "بقانون العقل، مطابقة إرادة الذات عند الفرد مع إرادة كل فرد آخر، يؤدي إلى مبدأ التناقض وإلى فكرة الهوية المجردة

المعورفة جدا. إن تعريف الحق الذي اقتبسته يتضمن وجهة نظر إلى موضوع أصبحت شائعة خصوصا عند

روسو، وهي ترى أن ما هو أساسي وجوهري وأولي لإرادة شخص من الأشخاص كإرادة ذاتية خاصة لا هو الإرادة العقلية ولا الإرادة المطلقة ولا هو الروح بوصفها فردا جزئيا، ولا هو الروح على نحو ما هي عليه في حقيقتها. وما أن نأخذ بهذا المبدأ حتى يظهر العقلي على المسرح، ولكنه لا يظهر إلا كقيد فحسب لهذا النوع من الحرية التي يتضمنها هذا المبدأ، وبالتالي فإنه لا يظهر كذلك كشيء عقلي بطريقة ثانية بل فقط ككل خارجي مجرد. وتخلو هذه النظرة من كل تفكير نظري وهي نظرة ينبذها الفكر الفلسفي. والظاهرة التي أدت إليها في كل من رؤوس البشر وفي العالم في آن واحد، ظاهرة مرعبة ولا يوازيها في هذا الرعب سوى تفاهة الأفكار التي قامت عليها.

ليس الحق شيئا مقدسا إلا بسبب أنه تجسيد للتصور المطلق أو الحرية الواعية بنفسها. لكن الطابع الصوري الشامل للحق ... يظهر في مرحلة متميزة في تطور تصور الحرية. إن الحق الأعلى، في مقابل الحق الصوري نسبيا (أعني الحق المجرد) والمقيد نسبيا أيضا، ينتمي إلى مجال ومرحلة الروح التي يعين فيها الروح نفسه ويحقق بالفعل اللحظات الأخرى التي تشملها فكرته وهو ينتمي إلى هذا المجال بوصفه المجال الأكثر عينية والأكثر غنى من الناحية الداخلية والأكثر كلية حقا.

لكل مرحلة في تطور فكرة الحرية حقها الخارجي، لأنها تجسيد للحرية في إحدى صورها الجزئية، وحين يقال إن هناك صداما بين الأخلاق الذاتية أو الأخلاق الاجتماعية وبين الحق، فإن الحق المقصود هنا ليس الحق الصوري الأول للشخصية المجردة. فالأخلاق الذاتية والأخلاق الاجتماعية ومصلحة الدولة تمثل "موضوعا": هو عبارة عن حق ذي طابع خاص لأن كلا منها صورة نوعية خاصة من الحرية وتجسيد لها، ولا يمكن لها أن تدخل في صدام إلا إذا كانت كلها تقف على قدم المساواة بوصفها حقوقا... فإذا تصادم حقان فإن أحدهما يكون تابعا للآخر، أما حق روح العالم غو وحدة الحق المطلق الذي لا حد له»[78].

هكذا، تكون الدولة مرجعا وحيدا للحق، ما دامت الدولة منتمية لسيرورة تحقق المطلق، وما دامت الروح تحقق حريتها في الدولة وعبرها. فالدولة بهذا المعنى لا تنتج عن الإرادات الفردية للأفراد ولكنها تنتج عن إرادة المطلق ذاته. يؤكد هيجل: على أن الدولة لا تقوم أبدا على عقد ظاهر يربط الفرد بالجميع والجميع بالفرد، أو بشكل متبادل، يربط الفرد بالحكومة. كما أن الإرادة الشاملة للكل ليست هي الإرادة الظاهرة للفرد. إنها الإرادة الشاملة بشكل مطلق والتي تفرض نفسها على الأفراد في ذاتها ومن أجل ذاتها.

---

[78] - هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، ط. 3، بيروت، 2007، ص. 135-137.

إن الدولة هي منبع الحقوق وهي التي تمكن الأفراد من استقلاليتهم ومن ممارسة حقوقهم في حدود ما سمحت لهم بها. وهي بذلك تجسيد للحرية يسمح للأفراد يتحقيق مصالحهم في إطار وحدة الكلي والجزئي داخلها دون إلغاء المجتمع المدني ودون تغيير مضمونه.

خلاصة

حاولنا في هذه الورقة تقفي أثر إشكالية الحق في مسارها الفلسفي من خلال الوقف على مختلف الأصول والمرجعيات التي استدعتها الفلسفة لمقاربة إشكالية الحق. فبالرغم من الاختلافات التي سجلناها بخصوص نظريات الحق الطبيعي أو تلك التي انطوت عليها نظريات العقد الاجتماعي أو الطابع التصور الاستنباطي الذي اجترحه هيجل، فإن القاسم المشترك بينها جميعها ينم على الوعي الفكري بقيمة مفهوم الحق باعتباره مفهوما محوريا تستدعي معالجته استحضار تصورات فلسفية تهم الإنسان في أبعاده الطبيعية والأخلاقية والتاريخية والسياسية.

من نتائج هذا الوعي تبلور مفهوم حقوق الإنسان باعتبارها، من جهة أولى، نتيجة للتجارب السياسية التي عاشها الغرب في صراعه ضد الحكم المطلق وفي رغبته في إحجام السلطة الحاكمة ودرء شططها، ومن جهة ثانية تتويجا للجهد الفلسفي الذي بدلته الفلسفة الغربية بمختلف مشاربها ومختلف مباحثها: فلسفة التاريخ، الفلسفة السياسية، الفلسفة الأخلاقية، فلسفة الدين، فلسفة القانون فضلا عن المنطق.

إن الوعي الحاصل بحقوق الإنسان لم يتمظهر في شكل نظريات ومواقف مؤثثة للحق وفلسفته، وإنما اتخذ من هذه المواقف موضوعا للنقد والنقاش كما هو الحال في الموقف الماركسي الذي اعتبر عقيدة حقوق الإنسان مجرد إيديولوجيا خاصة بالمجتمع البرجوازي الظي

وجد فيها سندا للدفاع عن مصالحها الخاصة. كما وجد حق الحرية القاضي بعدم الإساءة للآخرين نوعا من الأنانية التي تنطوي على إهمال الآخرين. فبالرغم من كل الانتقادات التي يمكن أن تطال حقوق الإنسان، فإن الاعتقاد الراسخ بوجود شكل يمنح العدالة طابعا كونيا، سيظل المحرك الرئيس لجعلها طموحا ممكن التحقق. ولما استحالت إمكانية تصور عالم إنساني خال من الحقوق والعدالة، ظلت الرغبة في جعل حقوق الإنسان واقعا عينيا أمر مشروع.