

الجذور الفلسفية لـ "فلسفة الحق"

إيمان القيسي¹، توفيق شومر²

ملخص

على الرغم من الاتفاق على أن الرؤية الحديثة لفلسفة الحق انطلقت مع جورج فلهلم هيغل في كتابه (أصول فلسفة الحق) (Hegel, 2003) فإنه يمكن ملاحظة أن هناك العديد من الدراسات والأبحاث في الفلسفة الحديثة ناقشت مفهوم الحق، وخاصة الحق الطبيعي، والحق الإلهي، إلا أن البحث في الجذور الفلسفية لمفهوم الحق يبقى مثار اهتمام، وعليه، جاء هذا البحث لقراءة مفهوم الحق منذ الفلسفة اليونانية إلى فجر الفلسفة الحديثة، في محاولة لفهم الجذور الفلسفية التي فتحت المجال للمواقف الفلسفية الحديثة والمعاصرة. يتتبع البحث الأصول الفلسفية والمدارس الفكرية لفلسفة الحق، وتطورها التدريجي، ابتداءً من الفلسفة اليونانية مروراً بالعصر الوسيط، وانتهاءً بفجر الفلسفة الحديثة، وذلك للكشف عن الدور الذي اضطلعت به هذه المدارس الفلسفية، بأطرها الطبيعية والاجتماعية، والسياسية المختلفة، في تطور مفهوم الحق. تكمن إشكالية البحث في التساؤلات المهمة التي يطرحها حول مفهوم الحق ونشأته ومعالمه، وعرض الفوارق الرئيسة بين المواقف الفلسفية المختلفة من هذا المفهوم. ومن بين تلك التساؤلات: ما هو الحق؟ وما هي الأسس الفلسفية التي استند إليها هذا المفهوم، وكيف ساهمت في تطوره؟ يعتمد البحث على المنهج التاريخي التحليلي، وذلك بهدف تقديم رؤية تاريخية لمفهوم الحق والإشكاليات المتعلقة به. وضمن هذا الاستعراض التاريخي للمواقف الفلسفية، نرى أن مفهوم الحق كان له بذور أولى في الفلسفة القديمة والوسيلة التي لم تتبلور في صيغة فلسفة متكاملة، بل بقيت منشورة ضمن العلاقة بين مفهوم الحق، ومفهوم الواجب، ومفهوم العدالة، والحرية. وبالتالي يمكن الاتفاق مع هيغل في وصفه لتاريخ الفلسفة بأنه مسألة تطورية، بمعنى أنه تاريخ متواصل بنائي تطوري؛ وذلك أن أسس مفهوم الحق لم تتبع فقط مع هيغل، بل كانت التطور الطبيعي والمناسب لعلاقة الفكرة والنقيض في سيرورتها التاريخية، لتصل إلى ما قدمه هيغل في كتابه "أصول فلسفة الحق". ولكي نفهم تبعات مفهوم الحق في العصر الحديث وتطورات، لا بد أن نعود إلى ما قبل ذلك وهو ما يتصدى له هذا البحث. إذ ينبغي أن يُفهم تاريخ فلسفة الحق بوصفه سلسلة من القضايا الفكرية والفلسفية التي صقلت فلسفة الحق.

الكلمات الدالة: فلسفة الحق، الأخلاق، الحرية، الحق الطبيعي، الحق الإلهي، العقد الاجتماعي.

مقدمة

يعد الحق الطبيعي من الأفكار الفلسفية المثيرة للجدل وذلك بسبب التبدل الذي طرأ على المفهوم التقليدي لفكرة الحق الطبيعي، فقد بدأ المفهوم فكرةً فلسفية، ثم تطورت لتصبح فكرة دينية، وما لبثت أن تحولت إلى فكرة قانونية. وإذا ما أراد المرء

الوقوف على المقدمات الأولى لفكرة هيغل عن فلسفة الحق فلا بد أن يتتبع الجذور الفلسفية الأولى لهذه الفكرة. فكما هو معروف فإن هيغل يعتقد أن الفكر الفلسفي برمته هو سلسلة مترابطة من الأطروحات الجدلية التي تتراكب بعضها من بعض ضمن التركيب الجدلي لها، أي الفكرة والنقيض والتركيب (Thesis, Antithesis, and Synthesis). يتتبع هذا البحث الأفكار الأولى التي ساهمت في تطور مفهوم الحق، أي تلك الإرهاصات المتفرقة التي قدمت على مدى العصور القديمة والوسيلة إلى فجر الفلسفة الحديثة. وسيتوقف البحث عند تلك اللحظة، وبالتالي لن يتطرق إلى

¹ طالبة دراسات عليا، قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية.

² أستاذ الفلسفة الغربية المعاصرة وفلسفة العلم، قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية.

تاريخ استلام البحث 2022/6/20 وتاريخ قبوله 2022/10/14.

لربطها مع المفهوم الذي قدمه هيجل.

الجذور في الفلسفة اليونانية

تعود جذور القانون الطبيعي إلى الفلسفة اليونانية، حين تساءل الناس حول القوانين الوضعية ومدى عدالتها، فوجدوا أن مفهوم الحق الطبيعي هو مفهوم سابق على القوانين الوضعية، فقد ساهم الفلاسفة اليونانيون آنذاك في طرح العديد من المواقف الفلسفية، وكثرة المواقف الفلسفية في الفكر اليوناني سنركز هنا على السفسطائيين وعلى المدرسة العقلانية وأهم رموزها أفلاطون وأرسطو.

ولا بد من البدء مع السفسطائيين الذين يمكن فصلهم إلى اتجاهين: الاتجاه الأول، حيث نجد السفسطائي أنتيفون (Antiphon, 480-411 BC) الذي آمن بوجود قانون ثابت لا يتغير، ولا يخالف القانون الإلهي ولا الفطرة الإنسانية، وهو مستمد من الطبيعة وله أسبقية وجودية على كل القوانين الوضعية التي تستمد قوتها الإلزامية منه. وبناء على هذا القانون، يمنح الإنسان حقوقه بموجب من الطبيعة ذاتها، إذ يقول أنتيفون في تنفيذ هذا: "تتضمن العدالة ألا يتخطى الأمر أية قاعدة قانونية من وضع الدولة التي يعيش فيها كموطن أو بالأحرى ألا يعرف عن المرء أنه خرق هذه القاعدة، وعلى هذا الاعتبار إذا أبدى الإنسان عظيم تقديره للقوانين أمام الناس، فإذا ما خلا لنفسه أقام وزناً كبيراً لقواعد الطبيعة، مثل هذا الإنسان يكون ممارساً للعدالة بالطريقة التي تلائمها أعظم الملائمة" (باركر، 1966، 153).

نلاحظ أن أنتيفون يتفق مع موقف سلفه هيبياس (Hippias, 570-490 BC)، وهو من الفلاسفة السفسطائيين أيضاً، على عالمية وسموية قوانين الطبيعة وزيف القوانين الوضعية التي يسنها البشر، حيث أكد هيبياس أن العدالة مطابقة للقانون، وأنهما شئ واحد. فهناك قوانين طبيعية من صنع الآلهة غير مكتوبة يطيعها الناس في كل البلاد (باركر، 1966، ص 121)، قائلاً: "إنني أعتبركم جميعاً أنتم الحاضرين هنا، أصدقاء ومواطنين بالطبيعة لا بالقانون؛ لأن التشبه بالطبيعة هو الأقرب إلى التشبيه، بينما القانون هو السيف المسلط على رقاب البشر، غالباً ما يجبرنا على فعل أشياء ضد الطبيعة، فما أعظم العار الذي يلحق بنا

جملة كبيرة من النقاشات المهمة التي ظهرت مع القرن السابع عشر، وتميزت هذه النقاشات ببروز موقفين مختلفين تجاه الحق الطبيعي، يصر أنصار أحدهما على اعتماد الطبيعة الإنسانية المحكومة بالعقل وحده، بينما استمر أنصار الآخر متمسكين بفكرة الطبيعة الكونية التقليدية التي تتخذ من الطبيعة ونظام الكون مرجعاً لتأسيس القانون. وقد تبلور اتجاه ثالث يعرف بالعقد الاجتماعي، وكان من أشهر مفكري هذا الاتجاه كل من: توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو؛ إذ شكلت نظرية العقد الاجتماعي الأساس النظري لمعظم الأفكار والنظريات السياسية آنذاك، فقد استعان هؤلاء الفلاسفة بالقانون الطبيعي بهدف الخروج من حالة الطبيعة الفطرية عبر إقامة مجتمع سياسي عبر إبرام عقد بين الناس في وضعهم ضمن الحالة الأولى (ما قبل الدولة)، وهو الذي اتفقوا بموجبه على إنشاء مجتمع سياسي يضمهم أو دولة. وهنا تداخلت فكرة الحق مع فكرة التعاقد لتشكل الأساس الفلسفي للحق.

الجذور الفلسفية لمفهوم الحق

ولمعالجة إشكالية البحث في التساؤلات المهمة حول مفهوم الحق، ونشأته، وتطوره حتى وصل إلى معناه في العصر الحديث، لا بد من العودة للجذور الفلسفية لمفهوم الحق والبحث في أصوله، فقد كانت فكرة الحق الطبيعي من أهم الأسس الفلسفية التي انبثقت منها مفهوم الحق في الفكر السياسي الغربي، فقد جاءت فكرة الحق الطبيعي مؤكدة على أسبقية الحق على الوجود القانوني والسياسي (لويد، 1981، ص 78)، إذ ارتبط الحق الطبيعي بكيونة الوجود الإنساني والقيم المرتبطة بهذا الإنسان وإنسانيته، والحرية فيه أساس الوجود الإنساني. ولقد استمدت فكرة الحق الطبيعي جذورها النظرية من مفهوم القانون الطبيعي الثابت الأزلي-السابق على كل القوانين الوضعية- كونه مصدراً أساسياً للتشريعات الحامية لحقوق الأفراد المتأصلة والملازمة لطبيعتهم البشرية. يقوم البحث فيما يلي باستعراض نقدي للمفاهيم الفلسفية المرتبطة بفلسفة الحق من الفلسفة اليونانية، مروراً بالفلسفة الوسيطة وانتهاءً بعصر النهضة وديكارت بوصفه أبا الفلسفة الحديثة. وسيتم مناقشة الأفكار المقدمة في نهاية البحث

القوة الكافية، لتجاوز جميع القوانين التي تتعارض مع طبيعته وخرقها (صقر، 1998، ص 50). يضيف في هذا الصدد: "لو وجد رجل لديه القوة الكافية لداس بقدميه كل تعاليمنا وتعاويننا، وكل قوانيننا التي تتعارض مع الطبيعة" (Plato, 1953, p 542). ومن هذا المنطلق، كان القانون هو قانون حكم القوة وليس حكم الحق، بمعنى، أنه القانون الذي يحكم المجتمع تحت مبدأ أن الحق هو ما تسنه القوة، وحيثما وجدت هذه القوة وجد الحق (باركر، 1966، ص 134).

وفي مقابل الموقف السفسطائي يبرز الموقف العقلاني عند أفلاطون (Plato, 428-348 BC) الذي أنكر رفض الحق الطبيعي وأكد على ثبات قوانين الطبيعة وعموميتها، كما أنكر نسبية القوانين والقيم واختلافها من مجتمع لآخر. كما رفض أن إرادة الإنسان هي مقياس السلوك، وبأن القوة هي الحق، وأن العدالة ليست سوى مصلحة الأقوى، أو بحسب كلمات أفلاطون: "إنَّ هذا القول يستدعي أن لا شيء حق في ذاته، بل الحق نسبي، فما يكون حقاً بالنسبة لى قد لا يكون حقاً بالنسبة لك، وما يكون فيه لذة لشخص قد يكون فيه ألم لآخر، وبهذا لا يكون الخير والشر متمايزين، ولا يكون لكل منهما حقيقة ذاتية" (أمين، ومحمود، 2018، ص 112). وفي الجمهورية أكد أفلاطون نظرة السفسطائيين المتدنية لمفاهيم القانون والعدالة والحق، قائلاً: "قالوا: ذلك هو أصل العدالة وماهيتها. فهي حل وسط أو توفيق بين خير الأمور، وهو أن يقترب المرء الظلم دون أن يعاقب، وشر الأمور، وهو أن يعاني الظلم دون أن تتوافر لديه القدرة على الانتقام لنفسه. فهم لذلك يتحملون العدالة التي هي وسط بين الأمرين، لا بوصفها خيراً، بل بوصفها أهون الشر، ومن حيث هي خلق يمجده الناس لعجزهم عن ارتكاب الظلم" (أفلاطون، 2004، ص 215). فالإنسان العادل برأيهم "لا يكون عادلاً باختياره، أو لأنه يرى العدالة خيراً له بوصفه فرداً، وإنما هو عادل رغم أنه" (أفلاطون، 2004، ص 216).

عارض أفلاطون السفسطائيين لأنهم هدموا مبادئ وأسس كل دولة ممكنة، إذ ربط بين القانون الطبيعي عنده بالعدالة المثلى التي يعكسها نظام الكون، فقد بنى أفلاطون مدينته المثالية على أسس الحق الطبيعي الذي يكفل للإنسان الحقوق الأساسية المرتبطة المتأصلة به من حيث هو كذلك، فالقانون

إذا نزلنا نحن الذين نعرف طبيعة الأشياء... إلى هذا الدرك من الوضاعة" (أفلاطون، 1967، ص 77). فالقانون الطبيعي على عكس القوانين الوضعية التي يتم التوصل إليها بعد طرحها والموافقة عليها، فهي قوانين إلزامية ولا تحتاج إلى موافقة مسبقة.

أما التيار الثاني من السفسطائيين، فقد عظموا من شأن النزعة الفردية باعتبار الإنسان "الأنا التي تفكر، وهناك المفكر فيه، فالفاعل هو الذي يفكر والموضوع هو ما يجري التفكير فيه" (ستيس، 1984، ص 102)، وهي الفكرة المتضمنة في العبارة الشهيرة لبروتاغوراس (Protagoras, 487-420 BC) معتبراً أن "الإنسان مقياس كل شيء". أما ثراسيماخوس¹ (Thrasymachus, 459-400 BC) فقد اختلف مع هيبباس وأنتيفون، وأعتبر أن القوانين لا يمكن أن تكون طبيعية، بل هي قوانين وضعية تختلف من مكان لآخر ومن زمان لآخر، وما غايتها إلا مصلحة الأقوى. وعليه، تحدد مكانة الإنسان وحقوقه تبعاً لما يمتلك من قوة، وتتغير بتغيرها، قائلاً: "في كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها، فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال في الأنواع الأخرى، وبعد سن هذه القوانين تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة، فهذا إذن ما أعنيه، للعدالة في جميع الدول معنى واحد، هو صالح الحكم القائم، ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء وهو صالح الأقوى" (في أفلاطون، 2004، ص 192).

وجاء كالكيكس (Callicles, 5th Century BC) مؤيداً لثراسيماخوس، في أن العدالة ليست سوى حق الرجل القوي أو منفعة الأقوى في كل مكان وزمان. وما هي إلا درع اختلقه الضعفاء، ليخدعوا بها الأقوياء ويأخذوا منهم حقوقهم التي كسبوها بقوتهم (أمين، 2018، ص 122). فالإنسان العادل عند كالكيكس لا يكون عادلاً باختياره، وإنما مجبر، فلو توافرت لديه

¹ يتم التعامل مع موقف ثراسيماخوس كونه المحاور الأساسي لأفلاطون في الحوار المقدم في كتاب الجمهورية لأفلاطون.

المثل، ومن ثم عوقبت لسبب ما، فحلّت في جسد في هذا العالم الأرضي، فأصبح هذا الجسد حاجزاً بين النفس والفضائل. فالنفس عند أفلاطون أسمى من الجسد الذي يحمل قوى النفس ويوجهها وجهة غير أخلاقية لأنه مصدر الشر. ولهذا فإن النفس تشقى بهذا الوجود الأرضي، وتعود فتحاول الخلاص من سجنها والعودة إلى العالم المعقول (كرم، 2021، ص 39).

فجد أفلاطون قد قسم العالم إلى قسمين؛ القسم الأول هو عالم المثل العليا الذي تسعى الروح الإنسانية للاتحاق به، إذ يقول في كتاب الجمهورية: "إن صورة الخير الأعلى هي علة سائر المثل، فهي إذن ينبوع الحياة والحكمة ومبدأ النفس، فلا يجوز أن تقول إن الإله عقل وحكمة وحياة، بل يجب أن نقول إنه ينبوع الحياة والعقل وهو متوسط بينه وبين سائر المثل" (أفلاطون، 2004، ص 264). فلا يفرق أفلاطون بين الإله وبين مثال الخير الأعلى. فهذه المسميات كلها لها عنده معنى واحد وهو الإله وعندما نتحدث عن مثال الخير الأعلى إنما نتحدث عن الإله لهذا العالم (شهيد، 2008، ص 264). فالإله عند أفلاطون ليس خيراً فحسب وإنما هو الخير ذاته حيث إنه أساس كل المثل وإن ما عده مؤسس عليه ومشتق منه (غيثو، 1970، ص 120). وأول ما يستحق اسم الله هو مثال الخير؛ لأن الله هو الخير المحض الذي لا يصدر عنه أي شر، فإذا أراد الإنسان أن يكون عادلاً وفاضلاً، فلا بد أن يتشبه بالإله لأنه مثال الخير عن معرفة ودراسة وإرادة (الأهواني، 1965، صص 126-127)، فالإله هو الوحدة التي تجتمع فيها وتتوحد جميع كمالات المخلوقات. وبما أن الإله رمز الخير المطلق، وبما أن الفضيلة غابقتها إدراك ملكوت الإله المقدس رمز الخير الأزلي ومصدره، فإن طريق الفضيلة قائم على التحرر من سلطان الجسد، ومن مقتضيات العيش في العالم الأرضي. يقول أفلاطون، "إن مثال الخير هو أرفع موضوع للمعرفة، ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا. وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن. وكنت سأضيف إلى ذلك أننا لا نعرف عنه إلا القليل. ولست في حاجة إلى أن أقول أننا لو لم نكن نعرفه، وكنا نعرف كل ما عده معرفة كاملة، لما أغنانا هذا العلم شيئاً، مثلاً أن امتلاك أي شيء دون ما فيه من خير،

الطبيعي عند أفلاطون هو الطريق الأمثل لتحقيق العدل، ويقصد بالعدل هنا إنزال كل شيء منزلته الطبيعية.

والجدير بالذكر هنا أن فلسفة أفلاطون الأخلاقية كانت جزءاً لا يتجزأ من نظريته في الحق الطبيعي، حيث إن أصل الأخلاق مستمد من الوجود؛ فالقوانين الأزلية للأخلاق ليست مجرد تقاليد موروثة، بل على النقيض من ذلك، فهي عميقة الجذور في طبيعة النفس الإنسانية وفي نظام الكون لا يمكن محوها أو تغييرها أو استبدالها بقوانين موروثة (باركر، 1966، ص 260). فقد ربط أفلاطون العدالة بالخير الذي هو جانب الحق، فهي تعبير عن النظام والتوازن، فهي المسؤولة عن إنشاء روابط بين الناس وتوحيدهم من خلال القوانين المترابطة (ماتون، 1999، ص 15).

ولطالما أكد أفلاطون في جمهوريته أن العدالة هي فضيلة الدولة والفرد، قائلاً: "إننا حين كنا وضعنا أسس دولتنا، قد أكدنا واجباً عاماً، وهذا الواجب، أو شكل معين من أشكاله هو، إن لم أكن مخطئاً، العدالة بعينها. فنحن قد قررنا وأكدنا مراراً أن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها" (أفلاطون، 2004، ص 304). فالعدالة عند أفلاطون هي قيام كل فرد بوظيفته الموكلة إليه وفقاً لاستعداده الطبيعي، والقصد من ذلك تأهيل الأفراد لممارسة العمل الذي أهّلهم الفطرة له، فيتمكنون بذلك من إنجاز أعمالهم على أكمل وجه. فحسب أفلاطون، أن أعظم أسباب كمال الدولة هي تلك الفضيلة التي تجعل كلاً من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله، دون أن يتدخل في عمل غيره" (أفلاطون، 2004، ص 305). فالفضيلة عند أفلاطون ما هي إلا "عمل الحق، فقد يُعمل الحق على أساس باطل فلا يكون فضيلة، فليس يُشترط في الفضيلة معرفة ما هو الحق فقط، بل يُشترط أيضاً معرفة لم كان هذا الحق حقاً. لهذا كانت الفضيلة في نظره العمل الحق صادراً عن معرفة حقة بقيمة الحق" (أوين، وزكي، 2018، 112).

لقد جعل أفلاطون من فلسفته الأخلاقية محوراً تدور حوله معظم أفكاره، فمثلاً تداخلت فلسفته الأخلاقية مع أبحاثه في النفس الإنسانية (ثنائية النفس والبدن)، إذ تتلخّص نظريته في النفس الإنسانية بأن هذه النفس كانت لها حياة سابقة في عالم

فلا تختلف الأخلاق باختلاف الأفراد ولا تتغير بتغير الزمان والمكان. وهكذا أبطل أفلاطون نسبية الحقائق في مجال المعرفة ونسبية القيم في مجال الأخلاق (صباح، 2015، ص 17). لكونها قائمة على تصور الفرد بمعزل عن الآخرين. ولذلك، لا بد من وجود معايير ذاتية للخير والشر أيضاً، فيكون طلب الخير لذاته فقط، لا من أجل اللذة. ومن هنا رفض أفلاطون اعتبار أن الفضيلة هي اللذة (شهيد، 2008، ص 264)، وإنما هي الحياة وفقاً للطبيعة وتحقيق حالة التوازن والتوافق مع الطبيعة. لذلك، نجد أفلاطون ذهب إلى ضرورة وجود قانون أخلاقي ملزم للناس جميعاً في كل زمان ومكان لا يتعارض مع مصلحة الجماعة لتحقيق المجتمع الفاضل. فالفلسفة الأخلاقية عنده تدعو إلى إصلاح الفرد والمجتمع من خلال معرفة الخير وتطوير هذه المعرفة (التل، 1993، ص 42). إذ تخضع الأخلاق عنده لمقاييس وأحكام ذات طابع عام وشامل وغير قابلة للتغيير، وذلك لأنه يقيم الأخلاق على العقل وحده.

انطلق أفلاطون في تفسيره للحياة السياسية والاجتماعية للإنسان من إعطاء الأولوية لفضيلة العدل؛ فالمجتمع السياسي الفاضل هو المجتمع السياسي العادل الذي يقوم كل فرد فيه بالوظيفة الاجتماعية التي تتناسب مع مهاراته واستعداداته النفسية والجسدية. فإذا أنجز وأتم أفراد المجتمع جميع الأعمال والواجبات والمهام المفروضة عليهم، فلا بد من أن يتحقق بذلك مجتمع سياسي عادل، حيث يصف أفلاطون العدالة بأنها امتلاك الإنسان ما ينتمي فعلاً إليه، وأن يؤدي الوظيفة الخاصة به (أفلاطون، 2004). والشاهد من خلال هذه القراءة أن أفلاطون لم ير العدالة على أنها المساواة في الحقوق الطبيعية، بل حصرها بأن يعرف كل فرد في المجتمع مهامه ووظائفه وأن يمارس حريته المدنية بشرط تأدية جميع الوظائف الموكلة إليه على أكمل وجه له، وبالتالي، لم ينظر أفلاطون إلى الناس نظرة متساوية في المجتمع المثالي، إذ قسم المجتمع إلى ثلاث فئات، وعليه تتمتع الفئة الأولى والتي هي "طبقة الحكام الفلاسفة" بالحرية السياسية كونها مسؤولة عن إصدار القوانين والتشريعات، أما الفئة الثانية "طبقة الجند أو المحاربين" فتتمتع بالحرية التي تخولها الدفاع عن الدولة، أما الفئة الثالثة "طبقة العمال"، فقد أعطى لهم الحرية الكاملة

لا يفيدنا في شيء. فما جدوى امتلاك كل شيء إن لم يكن الخير لدينا، أو معرفة كل شيء، إن لم نكن نعرف الخير ولا الجمال" (أفلاطون، 2004، ص 392).

أما القسم الثاني؛ فهو عالم المحسوسات الذي يمثله الجسد باعتباره مركز الغرائز والشهوات. ولذلك ازدرى أفلاطون الجسد وحث الروح على الإعراض عن الجسد لكي تصل إلى عالم المثل والفضائل. فيقول مؤكداً هذا في محاوره فيدون: "تكون الصفة المميزة للفيلسوف هي ازدراء الجسد؛ إذ روحه تتفر من جسده، وترغب في أن تتفرد بنفسها" (أفلاطون، 1994، ص 374). وانطلاقاً من مفهومه هذا، حدد أفلاطون معيار العمل الأخلاقي، إذ من واجب الإنسان، لكي يحيا حياة فاضلة، أن يتجاهل مطالب الجسد ويتعدى عن الشهوات ويتجنبها، فعليه أن يزكي نفسه ويطهرها عن طريق طلب الحكمة والمعرفة. فخير الأعمال وأحسنها -حسب أفلاطون- هي التي تصل بالنفس إلى العالم الأسمى. وهنا تتجلى الحرية الإنسانية بأعلى صورها حين يفرض العقل سيطرته على الأفعال، إذ يحرر الإنسان من الخضوع لسلطة رغباته ودوافعه.

وحسب أفلاطون، للإنسان ثلاثة أنفس، إذا توازنت وانسجمت قامت بعملها ونشأت عنها الفضائل. الأولى، هي النفس العاقلة ومهمتها التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، وهذه النفس إذا اعتدلت نشأت عنها فضيلة الحكمة. أما النفس الثانية، فهي الغضبية، إذا اعتدلت نشأت عنها الشجاعة (إمام، 1998، ص 92). وأما النفس الشهوانية والأخيرة، إذا اعتدلت نشأت عنها العفة (الأمين، 2012، ص 87-88). وهذه الفضائل الثلاث تتسجم وتتوحد بفضيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام التام بين جميع الفضائل، ومن أجل هذا سميت بفضيلة العدالة (أفلاطون، 1994، ص 242). ونستنتج من ذلك، أن الفضيلة عند أفلاطون هدفها الوصول إلى السعادة، فهي "توصل الإنسان إلى مثال الخير الذي يرتبط بالمثل الأخلاقية الأخرى حيث إن جوهر كل واحد من الفضائل يتكون من خلال صلته بالخير" (العبدالله، 2006، ص 230). فالسعادة بعيون أفلاطون ما هي إلا الخير الأسمى الذي تصدر عنه جميع المعاني الأخلاقية (شيكوني، 1986، ص 17). وعليه، يمكن القول إن الأخلاق الأفلاطونية قامت على أساس موضوعي مبني على العقل،

البشرية قائمة على اللامساواة بين البشر في الطبيعة، وعلل ذلك برد هذا الاختلاف إلى طبيعة البشر الفطرية التي خلقوا عليها بوصفهم ليسوا سواسية في الطبيعة (عبد المعطى، 1992، ص 141).

وأشار أرسطو إلى أن الدولة الديمقراطية هي الدولة القادرة على تحقيق السعادة والخير والعدل والحرية لجميع مواطنيها بوساطة حكومة دستورية تضبط الحقوق والواجبات. وفي هذه الحكومة يكون الحق السياسى هو حق المساواة، وليس الحق القائم أساس الأهلية كما عند أفلاطون. كما رفض أرسطو العدالة المتعالية عند أفلاطون لاعتباره العدالة بأنها مطابقة القانون الخلقى، أي فضيلة اجتماعية تامة، وما هي إلا القضاء بالحق والعدل (أرسطو، 1980، ص 20). فما هو حق، لا وجود له بالنسبة لفرد معزول، بل هو علاقة اجتماعية؛ أي لا يوجد إلا داخل مجتمع معين. إذ تقوم العدالة حسب أرسطو على مبدئين وهما: المساواة والإنصاف، ويقصد بهما منح الأفراد ما يستحقونه بغض النظر عن القانون. وميز بين نوعين من العدالة، العدالة التوزيعية التي قصد بها إعطاء المنح حسب مؤهلات الأفراد لقاء ما يستحقه، وبين العدالة التبادلية والتي تعنى قياس الأفعال أو الأشياء تبعاً لقيمتها الموضوعية، ومثاله هنا، إذا أخذ شخص ما لم يستحقه، نشأ عن ذلك خلل في الوجود لا بد من تصحيحه (أمين، ومحمود، 2018، ص 181). وبالتالي، كان مفهوم الحق عند أرسطو قائم على التوزيع العادل للخيرات في المجتمع وإعطاء كل ذي حق حقه، فالحق عنده التعامل العادل مع الأشياء وذلك بتوزيعها توزيعاً عادلاً (سيلفان، 1999، ص 18). لقد حاول أرسطو في كتابه السياسة ربط مفهوم العدالة بأفكار الدولة وتصوراتها، لأن الحق الذي يشكل معيار العدالة يشكل قاعدة للتواصل السياسى. وفي الكتاب المذكور، أورد أرسطو ما يسمى بالتفاوت بين الأفراد في القدرات والمواهب والاستعدادات والمساواة في الحقوق السياسية، قائلاً: عند توزيع مناصب الرئاسة يجب مراعاة تفوق كل المزايا، إذا لم يتفاوت أفراد الرعاية في أمر من الأمور (أرسطو، 1980، ص 150). فالعدالة في التوزيع هنا يجب أن تجري وفقاً للاستحقاق، فكل فرد يجب أن ينال ما يستحق وما يستحق بمقابل ما يعطى. فقد أسس أرسطو التوزيعية بطريقة رياضية تناسبية عادلة.

في العمل والإنتاج (حري، 1992، ص 261). فالمواطن بنظر أفلاطون لا حق له بوصفه فرداً وإنما عليه واجبات لا غير، وبالتالي تظهر ثنائية الحق والواجب عنده. حيث "إن الحق والواجب إضافيان، فإذا كان الفعل واجباً على أحد الرجلين كان حقاً للآخر" (صليبا، 1982، ص 483). وعليه، فالفرد في المدينة الأفلاطونية لا يملك حرية فردية، ولا قيمة للفرد في ذاته إلا بوصفه عضواً في المدينة التي تقتضى عليه طاعة غير مشروطة. فالحرية عنده ما هي إلا تناغم بين الفرد ومدينته. ويمكن القول هنا الفرد "بما هو فرد مستقل" في الفلسفة الأفلاطونية ليس له وجود، وإنما وجوده يكمن في العلاقة المنسجمة بينه وبين مدينته.

اتفق أرسطو (Aristotle, 384-322 BC) - مع أستاذه أفلاطون - على وجود قانون عام وعالمى مطابق للطبيعة لا يتبدل ولا يتغير، إذ يعرف أرسطو القانون بأنه "الحاكم والسيد الذي يعبر منطوقة عن حكمة وبصيرة، ومن ذا الذي يمكنه أن يمثل لنا المعيار الدقيق ويكون لنا بمثابة الدليل الهادي إلى الخير غير الإنسان الحكيم" (مكاوي، 2017، ص 64). فقد أقام أرسطو الدولة على أساس الطبيعة وجعلها سابقة على الأفراد؛ فالكل (الدولة) عنده مقدم على الجزء (الفرد)، وبالتالي، يحظى المجتمع بالأولوية على الفرد. فالدولة عند أرسطو هي المكان الذي يعرف الإنسان ماهيته، ويمارس فيه حريته، فالإنسان عنده بطبيعته حيوان سياسى اجتماعى مدنى بطبعه- تتحقق فطرته عن طريق التعامل الاجتماعى (غوش، 2008، ص 143)، ولذلك يؤكد أرسطو أهمية هذا الوجود الإنسانى (الإنسان) ودخوله فى علاقات اجتماعية مع الآخرين، من أجل تحقيق معنى لوجوده على هذا الكون.

وهنا، نرى أن الهدف من وجود مجتمع حسب أرسطو هو الوصول إلى الخير والفضيلة، وذلك يكون ضمن الدولة فقط، فهي الوحيدة التي تسعى إلى تجسيد الحياة الخيرة؛ حيث يقول أرسطو "إن الطبع إنن يدفع الناس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسى. فالعدل ضرورة اجتماعية، لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسى وتقرير العادل هو ذلك الذي يريته الحق" (أرسطو، 1984، ص 97). وفي الحقيقة رفض أرسطو الدولة المثالية أو المتعالية التي صنعها أستاذه أفلاطون والتي يذوب فيها فردية الإنسان وحريته، إلا أنه رأى أن الطبيعة

يتميزون عن غيرهم بقدراتهم العقلية (بلحتافى، 2007، صص 96-97). وهنا تجدر الإشارة إلى أن دور الدولة عند شيشرون هو تمثيل مصالح الناس المشتركة وتقديم المساعدة لهم، من خلال تطبيق الحكم العادل، فقد اجتمع الناس في هذه الدولة وتوافقوا على احترام العدالة والمشاركة في المنفعة العامة (Cicero, 1948, p 25). ولا يجوز استخدام القوة أبداً في دولة شيشرون، إلا في حالة وحيدة ألا وهي تطبيق مبادئ العدالة والحق (كيلانى، 2016، ص 27).

لطالما كان شيشرون من الفلاسفة الباحثين عن جوهر العدالة الحقيقية التي لا تقوم على آراء الناس، بل على أحكام الطبيعة. فلو كانت تلك الآراء والمعتقدات الزائفة التي يتبنّاها بعض البشر، لكان جميع الناس متشابهين وسواسية (النشار، 2005، ص 210). إذ يحق لأي مواطن في الدولة أن تكون له العضوية فيها دون أي تمييز (منصوري، 2020، ص 36). وعليه، نفى شيشرون وجود عدالة ما لم توجد طبيعة صائغة للعدالة، بقوله: لا يمكن أن تكون هناك حكومة جيدة بدون عدالة، بمعنى أن أي حكومة بلا عدالة، هي حكومة سيئة بالضرورة. فلا شيء يستحق أن يدعى دولة بدون عدالة (Cicero, 1948, 233).

فما أراده شيشرون هو تأسيس الحق تأسيساً عقلياً وأخلاقياً، رافضاً تأسيسه على أساس وضعي نفى بحجة أنه سيزول بزوال المصلحة، وذلك لأن الحق الوحيد هو الذي يؤسس قانون واحد مبني على قواعد العقل السليم الذي يشرع الأفعال الممكن فعلها، والأفعال التي لا بد من اجتنابها والابتعاد عنها. ونجد ذلك في كتابه الجمهورية، حين سمى شيشرون هذا القانون بالقانون الحق؛ وهو قانون البدهة والتفكير السليم الذي يتماشى مع الطبيعة وينطبق على جميع الناس (عطية، 2005، ص 98).

وبالتزامن مع انتقال فكرة القانون الطبيعي إلى فقهاء الكنيسة وإلى الباحثين في القرون الوسطى، تحول مفهوم الحق مع توما الأكويني (Thomas Aquinas, 1274-1225) إلى مفهوم ديني مقدس. فقد اعتبر توما الأكويني القانون الطبيعي انعكاساً للقانون الإلهي وجزءاً لا يتجزأ من نظام الحكم الإلهي والأساس الوحيد للقانون الوضعي، ويجب أن تتحكم جميع القوانين الوضعية إليه حتى تصبح هذه القوانين

فالعدل هو المتناسب، وغير ذلك يعد خرقاً لميزان العدالة عنده. وعليه، يمكن القول إن مفهوم العدالة الذي شكله أرسطو قد يتعارض مع حقوق الأفراد وحرّياتهم لأنها تحدد دور الفرد مسبقاً في المجتمع.

ومن هنا اشتق أرسطو مفهوم العدالة السياسية التي تتجلى في القوانين العادلة التي يضعها المشرع ويخضع لها أناس أحرار متساوون مشتركون في الدولة الواحدة. جاء ربط أرسطو السياسة بالأخلاق، للتمييز بين العدل والظلم، وبين الحق والباطل، إذ إن العدالة عنده تعتبر من أهم الأسس الأخلاقية والسياسية للمدينة، فوجودها مرتبط بوجود الكل الاجتماعي، وغايتها تحقيق الخير العام والمشارك لجميع أفراد المجتمع.

الفلسفة الوسيطة

تضم الفلسفة الوسيطة المرحلة الرومانية والمرحلة المسيحية الأولى، وعليه فسيتم التركيز أدناه على شخصية من بدايات الفلسفة الوسيطة (شيشرون)، وشخصية تمثل المرحلة المسيحية الوسيطة (الأكويني).

تأثر الفلاسفة الرومان بفكرة وجود قانون طبيعي يطبق على الشعوب كافة باعتباره أسمى من القوانين البشرية الوضعية وسابقاً على وجودها، ومن بين هؤلاء شيشرون (Cicero, 106-43 BC). يعد فكر شيشرون امتداداً لفكر أفلاطون وأرسطو؛ إذ اتفق معهما على أن هذا الكون محكوم بقانون إلهي سرمدى كوني لا يتغير بتغير الزمان والمكان، يتم اكتشافه بالعقل، مطابق للعدل والخير ومستمد من الطبيعة ذاتها. إذ يقول بوجود قانون حقيقى يطابق الوجود، فلا يجوز تحوير هذا القانون ولا يسمح بإنكاره أو إلغائه كلياً ولا جزئياً (Cicero, 1948, p 86). فبحسب شيشرون، الحالة الوحيدة التي تحترم فيها القوانين الوضعية هي إذا تطابقت هذه القوانين مع القانون الطبيعي.

ولأن القانون الطبيعي انبثق عن طبيعة إلهية عادلة وفاضلة، كانت غاية شيشرون تحقيق العدالة والفضيلة والمساواة بين الأفراد والمحافظة على حقوقهم الأساسية، ومعاينة من يتعدى عليها. فقد أكد شيشرون أن الناس متساوون ويمتلكون جميعهم القدرة العقلية ذاتها، وهو بذلك يختلف عما ذهب إليه أرسطو من القول إنّ هنالك أشخاصاً

العقل والإرادة (ماتون، 1999، ص 25). فالحياة الأخلاقية حسب الأكويني تكمن في القيام بالأفعال التي يدركها بوساطة عقله والتي تقرب الإنسان من غايته الأساسية. فكل إنسان مسؤول عن أفعاله لأنه حر الإرادة، ولكن، بنفس الوقت أشار الأكويني إلى أنه لا يمكن أن يحقق هذه الحرية والإرادة من دون الله، فالله هو العلة الأولى لكل شيء، وما الإنسانية إلا علة ثانوية (جلسون، 1996، ص 380). كما أشار توما الأكويني إلى أن السلطة السياسية هي واحدة من الحقوق الإنسانية المهمة، التي تعتبر جزءاً من الحقوق الطبيعية الصادرة عن الذات الإلهية (ماتون، 1999، ص 20)، حيث إن من المبادئ العامة للقانون الطبيعي مبدأ حق الإنسان في السيطرة على العالم وفي استعمال الأشياء الضرورية المناسبة له.

ويرى الأكويني أن طاعة القانون واجبة طالما كان هذا القانون أو الحاكم عادلاً، أما إذا كان القانون ظالماً أو معارضاً للقانون الطبيعي و القانون الإلهي والقانون الأزلي فلا تجوز له الطاعة بأي حال من الأحوال. ومن هنا يعطى توما الحاكم الحق في إصدار الأوامر بشرط انسجام ممارسة السلطة مع القانون؛ وفي نفس الوقت يعطى الشعب الحق في المقاومة والثورة على الحاكم إذا انتهك الحاكم عدالة القوانين؛ وذلك لأن القوانين غير العادلة لا يمكن أن تكون قوانين إلهية، وبالتالي، يمكن الثورة على الحاكم (بناني، 2015، صص 111-112). فالعدالة عند الأكويني تهدف إلى حفظ الصالح العام، وأي خلل في ميزان العدل، يتبعه خلل بالضرورة عند توزيع الحقوق والواجبات بصورة غير متوازنة بين الناس في المجتمع.

فجر الفلسفة الحديثة:

سيتم التركيز، هنا، على المفكرين الذين طبعوا الحوارات الغنية التي اتسمت بها الفلسفة السياسية الحديثة وفي مقدمتهم غروتيوس الذي يتسم بأنه رائد الفكر القانوني في الفلسفة الحديثة. فقد أدى ازدهار العلوم الطبيعية ومعرفة الإنسان لقدرته على فهم الطبيعة وتسخيرها لمصلحته، إلى إضفاء بعدٍ ومعنى جديدين للحقوق الطبيعية رافضين لسيطرة اللاهوت.

يُعدّ المفكر هوغو غروتيوس (Hugo Grotius, 1583-

ملزمة؛ إذ إنه تنظيم عقلي للعلاقات في المجتمع بهدف تحقيق هدف مشترك ألا وهو الخير العام (الطبقلي، 1969، ص 163). يميز توما الأكويني القانون لأربع أنواع وهي: القانون الأزلي والقانون الطبيعي والقانون البشري والقانون الإلهي. ويشترك المستويان الأخيران في الحفاظ على سيطرة ما هو مقدس ومثالي على ما هو دنيوي.

فقد منح الأكويني الإنسان امتيازات ذات طبيعة إلهية، فالحق هو حق مقدس وهو انعكاس للحق الإلهي. فالاجتماع الإنساني حسب الأكويني يتم وفق قانون طبيعي، فقد خلق الله الإنسان على مبادئ الحق والخير الأساسية، وغاية هذا الاجتماع هي تحقيق الإنسان طبيعته الإنسانية.

أما الأفعال البشرية فتصدر عن إرادة واعية تقرر فعل الخير وترك الشر، ولذلك ما يجعل الإنسان وسلوكه خيراً هو أن يعمل وفقاً لطبيعته، أي وفقاً للعقل (جلسون، 1996، ص 380). وفي هذا الصدد، يقول الأكويني: "إن العقل هو الذي يوجه نشاط الإنسان نحو غايته، ومن ثم فالعقل هو الذي يصدر الأوامر، وهو الذي يفرض الالتزام، لكن ذلك لا يعنى أن العقل هو المصدر التعسفي للالتزام، أو أنه ممكن أن يفرض أي التزامات كما يشاء، فالموضوع الأول للعقل العلمي هو الخير الذي له طبيعة الغاية، والعقل العلمي يعرف أن الخير هو غاية السلوك البشري، ويعلن عن مبادئه الأولى، فلا بد من عمل الخير ومتابعته، وكذلك تجنب الشر، لكن الخير بالنسبة للإنسان هو الخير الذي يناسب طبيعته، وهو ذلك الذي لديه بداخله ميل طبيعي بوصفه موجوداً عاقلاً" (محمد، 2016، ص 23).

ولطالما أكد الأكويني طبيعة النفس العاقلة وخيريتها، وسعى الإنسان دائماً وأبداً إلى الخير والفضيلة بهدف بلوغ غايته، وهي الوصول إلى السعادة. ويكون ذلك عن طريق ضبط الإنسان لأفعاله وتصرفاته، والتحلّى بالخير والفضيلة، وتجنب أفعال الشر والرديلة. ولأن الإرادة تابعة للعقل، فهي بالتأكيد ستميل إلى الخير وتقرر فعله لأنه موافق لحكم العقل، ولكن إذا كان منافساً لحكم العقل، فيكون الفعل شريراً، فتتجنبه (كرم، 2014، ص 161). إذ يمتلك الإنسان بالفطرة القدرة على التحكم في الأشياء الخارجية لأنه يمكنه استعمال المنفعة الخاصة ويمكنه تحديد ما هو خير وما هو شر عن طريق

الإنسانية وحدها وسابقة على المجتمع السياسي. وعليه، نادى غروتيوس بتأسيس الحق بطريقة عقلانية انطلاقاً من طبيعة الإنسان وإرادته (رينالس، 2008، ص 49)، فما أراد غروتيوس هنا هو أن يعقلن الحق بإقامته على العقل وحده بحيث يكون شاملاً كونياً لا يقبل الشك به بتاتاً. فقابلية الانسجام مع الحياة المشتركة التي تجمع الأفراد في المجتمع الواحد هي منبع الحق الذي يمكن اختزال معناه فيما يلي: "يجب الامتناع كلية عن أخذ ممتلكات الغير وإرجاع ما قد يكون في حوزتنا منها، أو الربح الذي نكون قد جنيناه منها بما أننا مجبرون على الوفاء بوعدها، وتعويض الخسائر التي قد نكون تسببنا فيها. كما أن أي خرق لهذه القواعد سيجعلنا نستحق العقاب" (في ماتون، 1999، ص 26).

فالإنسان عند غروتيوس قادر على التمييز بين ما هو حق وما هو شر، فإن تصور الحق الطبيعي ما هو إلا تصور إنساني يتطابق مع القواعد التي يفرضها العقل، فالعقل يهدينا إلى ما يجب فعله بشكل أفضل. وهنا، يرى غروتيوس أن الأفراد في الحالة الطبيعية لم يخضعوا لأية سلطة، باستثناء قانون العقل أو القانون الطبيعي، فقد اعتادوا العيش في حالة من التساوي والاستقلال، منفصلين، لا أحد يملك بالطبيعة حق حكم الآخرين وليسوا قادرين على حماية أنفسهم. وعليه، فقد اتفق غروتيوس مع أرسطو في أن البشر مفطورون على الاجتماع، وهو بذلك نتيجة أمر فطري طبيعي وليس مؤسساً على اتفاق أو تعاقد بين الأفراد (سباين، 1971، ص 240).

ومن هنا، تم البحث للخروج من حالة الفطرة هذه والانتقال إلى المجتمع المدني الذي يخضع فيه الناس لسلطة مشتركة. فالسلطة المدنية عند غروتيوس هي مؤسسة إنسانية لا إلهية وأصلها وأساسها يقوم في الاتفاقات التي يقيمها الناس بينهم. فكانت فكرة الطبيعة الإنسانية مصدراً للقانون، ففي هذه السلطة، أو الدولة المتفق عليها، يرتبط الناس فيما بينهم بعلاقات التعاون، مدفوعين إلى ذلك بعقولهم وعواطفهم، مما يجعلهم ينظمون حياتهم بقوانين يلتزمون بها. وعليه، فقد قام غروتيوس بصياغة مبدأ حق الشعب - على أساس إجماع الأمم - وهو قانون نظر إليه على أنه صالح لكل الناس وبذلك أصبحت غاية الدولة معتمدة بالأحرى على غاية الفرد الخاصة، أكثر من اعتمادها الأمر الإلهي. وهنا نرى

رائد فكرة الطبيعة مصدراً للقانون. وتهدف فلسفة غروتيوس لتحرير الدولة من علم اللاهوت والكنيسة وإخضاعها للوضوح والبداهة الرياضية، وذلك من خلال التوحيد بين الحق والقانون الطبيعي. فقد أسس غروتيوس القانون الطبيعي على مبادئ عقلية بعيداً عن الغيبات اللاهوتية.

فالقانون الطبيعي الذي يقع خارج القانون المدني الوضعي عنده هو قانون ملزم، وذلك بما يتضمن من عدل في ذاته (سباين، 1971، ص 240)؛ إذ لا يمكن نقض القانون الطبيعي مطلقاً، قائلاً "إن الله ذاته ليس له أن ينقض القانون الطبيعي ولا أن يغيره ولا يجوز تغييره. فقط نستطيع تغيير القانون الوضعي وذلك لأنه مجرد تطبيق للقانون الطبيعي" (موسى، 2007، ص 26). وهنا ميز غروتيوس بين القانون الطبيعي الثابت والخالد، وبين القانون الوضعي المتغير بحسب الظروف الذي يهدف إلى تنظيم العلاقات بين الأفراد في المجتمع، معتبراً القانون الطبيعي هو المعيار لشرعية القانون الوضعي.

فقد أصبح الحديث حول القانون الطبيعي عند غروتيوس المعيار الفاصل بين التصرفات العادلة والظالمة والتي يتم تقديرها بوساطة العقل الإنساني، بوصفه عقلاً مشتركاً عاماً بين البشر، فقد أقام غروتيوس المبادئ القانونية وفقاً لمبادئ الحق الطبيعي بوصفه عدلاً في ذاته، جاعلاً من الحق مصدراً للقانون الوضعي المستمد أحكامه من القانون الطبيعي الخالد، فقد عرف غروتيوس القانون الطبيعي بأنه "ما يمليه العقل السليم الذي يبين أن في فعل ما صفة الانحطاط الأخلاقي أو الضرورة الأخلاقية طبقاً لما إذا كان متمشياً مع الطبيعة العاقلة أم لا" (سباين، 1971، ص 578)، فقد لجأ غروتيوس إلى الحق الطبيعي لاستخلاص القوانين التي ستصلح في كل مكان؛ أي ذات الطابع الكوني، باعتباره القواعد والمبادئ والقوانين التي تلائم طبيعة الإنسان والتي تقود أفعال الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً واجتماعياً وأخلاقياً (Grotius, 2001).

وخذ غروتيوس بين الحق والقانون، مستبعداً فكرة الحق الكلاسيكي، بوصفه حقاً قائم على طبيعة الأشياء، بل ذهب إلى وجود طبيعة إنسانية مجردة يستتبط منها الحق. فالحق ليس انعكاساً للحق الإلهي، بل هو حق ملازم للطبيعة

استخداماً طيباً، فهي "الممارسة التامة للفضيلة وهي التي تمنعنا من تجاهل الآخرين واحتقارهم، وهي متجذرة في" التواضع الفاضل وصفات الكرم، التي توجد بتفاوت لدى جميع الناس" (غالبا، 1982، ص 166).

وحسب مذهب ديكارت الأخلاقي، لا يمكن تحقيق السعادة إلا إذا عملنا وفقاً للعقل وطبقنا القواعد الديكارتية المتمثلة بإطاعة قوانين البلد الذي نعيش فيه، قائلاً: "فقد بدا لي أنه من الأنفع لي أن أنظم سلوكي وفقاً لسلوك الذين سأعيش معهم" (ديكارت، 1930، ص 37). أما القاعدة الثانية، ألا وهي الثبات في العمل، وتجنب الشك واتخاذ القرارات في وقتها بدون تردد، إذ يجب أن نكون أكثر حزمًا وعزمًا في أعمالنا، وألا نتبع أكثر الآراء شكاً، وإذا عزمنا على أمر ما فلا بد أن يكون مؤكداً (ديكارت، 1930، ص 118). وهنا لا بد من اتباع أكثر الآراء رجحاناً عندما يتعذر علينا تمييز الأصح منها. أما القاعدة الأخيرة فتتص على أن "أعمل دائماً على مغالبة نفسي، لا مغالبة الحظ، وأن أغير رغباتي، لا أن أغير نظام العالم، وبالجمل أن أعود الاعتقاد أن لا شيء في متناول قدرتنا تماماً سوى أفكارنا" (ديكارت، 1930، ص 119).

ونلاحظ هنا أن ديكارت في دراسته للأخلاق، ذكر العديد من الألفاظ الأخلاقية مثل الخير الأسمى، والسعادة، والحرية، والفضيلة، والمعرفة، والإرادة. فقد فرق ديكارت بين نوعين من الخير: النوع الأول: وهو الخير الحق الذي في مقدورنا ونحن مسؤولون عنه مسؤولية أخلاقية، أما النوع الثاني: فهو الخير الأسمى الذي ليس في مقدورنا ولسنا مسؤولين عنه. الخير الأسمى هو معرفة الحق؛ لأن الخير والحق أمر واحد. لا فرق عنده بين الحق العملي المتصل بالمعرفة الحقة، وبين الحق الأخلاقي المتمثل في الخير الأسمى (أمين، 1969، ص 248). فكما نرى، أن الصلة بين النظريات الأخلاقية عند اليونان وبين الفلاسفة المحدثين لم تنقطع، ومثاله أن ديكارت سار على خطا من قبله معتبراً أن أسمى الخيرات هي ممارسة الفضيلة، لأن الفضيلة تتوقف على إرادتنا، ولهذا يجب علينا تغيير رغباتنا وتحسينها ومكافحة شهواتنا بدلاً من تغيير نظام العالم (أمين، 1945، ص 270). وتعتبر حرية الاختيار أعلى مراتب الكمال لدى الإنسان، فهي تلك القدرة الحقيقية والإيجابية على أن يقرر الإنسان شيئاً.

غروتايوس قد وحد بين القانون والحق، متمرداً على فكرة الحق الإلهي (موسى، 2007، ص 8-10). وعليه، نرى أن لفكرة العقد الاجتماعي دوراً مهماً في تجاوز نظرة الكنيسة للمجتمع والسلطة التي ترد نشوء المجتمعات ومشروعية السلطة إلى الحق الإلهي. فقد تبلورت فكرة العقد الاجتماعي في أحضان مدرسة الحق الطبيعي، حيث يقيم غروتايوس الدولة على الميل الطبيعي عن طريق البحث عن قواعد قانونية قائمة على العقل (Grotius, 2001).

وفي مقابل هذه النزعة الطبيعية نرى النقيض يتمثل في فكر رينيه ديكارت (Rene Descartes, 1596-1650)، حيث قدم فكره العقلاني الخالص لمفهوم الإنسان متمثلاً بمقولته الشهيرة: أنا أفكر، إذأ أنا موجود (الكوجيتو). فقد انفصل الإنسان عن مفهوم الطبيعة المادية وأصبح مركزاً تدور حوله جميع الأسئلة الفلسفية والأخلاقية. فقد وظف ديكارت مفهوم الحق في إطار أنطولوجي وجودي ليعبر عن الوجود الأمثل، باحثاً عن الحق الذي لا نزاع فيه، رافضاً جميع المذاهب القائمة والسابقة، من خلال الشك في كل ما تعلمه من قبل من أجل الوصول إلى حق ومعرفة يقينية تصلح أساساً لكل معرفة ممكنة (كرم، 2021، ص 65-66). فأصبح العقل القانون الذي لا يسلم شيئاً على أنه حق ما لم يحضر في الذهن بوضوح تام. فالعقل هو مصدر المعرفة الوحيد وهو صاحب الحق في قبول أو رفض أية فكرة، وذلك من خلال منهج الشك من أجل الوصول إلى الحقيقة.

وعندما أقر ديكارت في فلسفته بثنائية الجسم والنفس وعدّهما متميزين منفصلين ولكل منهما خصائصه المميزة، هدف من ذلك إلى بيان دور حرية الإرادة البشرية والاختيار لدى الإنسان وقدرته على تقرير فعل الشيء من عدمه؛ إذ يؤكد ديكارت طبيعة الإنسان الخيرة كونها تحتكم للعقل - باعتباره هو أساس الحق - وهي تقودنا دائماً إلى الخير، وتساعدنا في نفس الوقت في تصويب الأفعال الشريرة أو الخاطئة التي تصدر عنا والرجوع عنها؛ إذ يقول في هذا: "لما كانت إرادتنا لا تميل إلى السعي وراء شيء أو الانصراف عنه إلا لأن ملكة الحكم عندنا تصور لنا ذلك الشيء حسناً أو قبيحاً، فيكفي أن نحكم حكماً حسناً لكي نفعل فعلاً حسناً" (انظر: أمين، 1982، ص 226). كما وأكد استخدام الإرادة

هذه الحالة هو قانون الأقوى. حيث كان للإنسان في هذه الحالة الحق الطبيعي في الحرية المطلقة لكي يستخدم قدراته الطبيعية طبقاً للعقل السليم وذلك لحماية نفسه من جميع أنواع الخطر باستخدام كل الوسائل المتوفرة والممكنة لديه (هوبز، 2011). وبالتالي، فقد منحت الطبيعة كل إنسان الحق في فعل كل شيء يساعده على البقاء. وهنا يظهر تمرد هوبز المباشر على المبادئ المؤسسة للتقاليد القانونية الطبيعية، رافضاً فرضية أرسطو القائلة بأن الإنسان مواطن اجتماعي سياسي بطبعه، وبأن الناس يرتبطون بالمجتمع من خلال روح اجتماعية معينة غرستها الطبيعة في الإنسان كما يقول شيشرون. فالإنسان في حالته الطبيعية - بالنسبة لهوبز - هو كائن شرير لا يريد سوى تحقيق ذاته ومصالحته والحفاظ على بقاءه (هوبز، 2011).

لذا، دعا هوبز إلى إقامة عقد اجتماعي يلتزم فيه الإنسان بالطاعة المطلقة للحاكم، وذلك مقابل المنافع التي يكتسبها من المجتمع المدني الذي يقوم على ذلك التعاقد، إذ يتم فيه حماية ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحرية وملكيته ضد أي اعتداء (هوبز، 2011). ويستمد العقد الاجتماعي عند هوبز أسباب وجوده وشروطه من القانون الطبيعي، إذ تكمن أهمية القانون الطبيعي عند هوبز في البحث عن السلام والسعي إليه. فالطريقة المثلى حسب هوبز لتحقيق السلام وللخلاص من حالة الطبيعة الأولى هي إبرام عقد اجتماعي بين الناس يستمد وجوده وشروطه من القانون الطبيعي وليس من الإرادة، إذ يتنازل جميع أفراد المجتمع طواعية بموجبه عن جميع حقوقهم الطبيعية ووضعها بين يدي الحاكم المطلق، الذي تعد حماية الأفراد وضمان سلامتهم واحدة من أبرز مهامه (الخطيب، 2011، ص 69). وتكون نتيجة هذا التنازل نشوء المجتمع السياسي (الدولة). وبمقتضى هذا العقد، لا يجوز التنازل عن الحقوق الأساسية الطبيعية للإنسان، إذ لا يمكن التنازل عن هذه الحقوق أو المساس بها عن طريق أي تصرف إرادي سواء كان هذا التصرف قانوناً أو عقداً. فقد أراد هوبز قيام دولة مبنية على حكم الفرد غايتها حماية حق البقاء والأمن والاستقرار السياسي في مقابل هذا التمايز بين الحق والقانون الذي يفرضه هوبز، فالعقد الاجتماعي عنده مبني على التنازل الكلي عن السلطة الإرادية

وعليه، فقد ميز ديكارت بين حرية استواء الطرفين وبين حرية الاختيار. ويقصد ديكارت بحرية استواء الطرفين الحرية التي يتخذ فيها قراراً بخصوص موضوع تتساوى عنده الأطراف وهو يقصد بهذا التساوي. أما حرية الاختيار فهي التي يكون فيها الترجيح واضحاً لصالح جهة معينة. وأشار ديكارت هنا إلى أن اللحظة المهمة في حرية الاختيار ليست لحظة الاختيار نفسها، وإنما اللحظة السابقة التي على أساسها يتم الاختيار، والتي يكون فيها الانحياز للحق وللخير واضحاً (عويضة، 1990، ص 89). ويمكن القول إن الخير والحق مفروضان علينا بما لهما من ضرورة، بحسب رأي ديكارت، لأن طبيعة كل ما هو خير وحق نابعة من الله الذي جعل الخير والحق بإرادته من جهة الأزل. فالخير والحق بالإدراك يعرفان، وبالحس والنور الفطري يصل الإنسان إلى اليقين. فالخير والحق هو ما أَرانا النور الفطري أنهما خير وحق، فالنور الفطري يرينا ماهية الله متمثلاً فيها الحق الأسمى، الله بما هو الحق والخير الأسمى معاً، ولقد منا علينا بمعرفة الحق والخير بطبيعتنا الخاصة (لوقا، 2003، صص 142-143). ففي الوقت الذي يخضع فيه فلاسفة الحق الطبيعي البشر لقانون العقل وقانون الطبيعة، ظهرت نظرية العقد الاجتماعي التي مهدت الطريق للانتقال من حالة الفطرة إلى حالة المجتمع المدني الذي يخضع فيه الناس لسلطة مشتركة. وكان من أشهر روادها توماس هوبز (Thomas Hobbes، 1588-1679)، وجون لوك (John Locke، 1632-1704)، وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau، 1712-1778)، إذ شكلت نظرية العقد الاجتماعي الأساس النظري لمعظم الأفكار والنظريات السياسية آنذاك، فقد استعان هؤلاء الفلاسفة بالقانون الطبيعي بهدف الخروج من حالة الطبيعة الفطرية عبر إقامة مجتمع سياسي عبر إبرام عقد بين الناس البدائيين الذين اتفقوا بموجبه على إنشاء مجتمع سياسي يضمهم أو دولة.

وقد يكون من المفيد هنا التطرق لفلسفة هوبز في العقد الاجتماعي؛ فقد طور هوبز، في كتابه "اللفياتان" (هوبز، 2011)، نظرية الحق الطبيعي، بدءاً من فكرة جديدة ألا وهي حالة الطبيعة، والتي تعني الحالة الأولية التي عاش الإنسان فيها بدون دولة أو كيان اجتماعي. إذ كان القانون الأودح في

على تنازل الناس عن بعض من حقوقهم للسلطة حتى يتسنى لها القيام بواجباتها في الدفاع عن مصالحهم وحقوقهم (مطر، 2013، ص 99)، إذ يفرض هذا العقد التزاماً متبادلاً بين الدولة والفرد، فعلى جميع أعضاء المجتمع إطاعة القوانين، وعلى الحكومة أيضاً أن تقي بتعاقداتها من خلال الحفاظ على الحقوق الطبيعية للأفراد والدفاع عنها. فمن أجل حفظ حقوق الأفراد أنفسهم وإشاعة الأمن والسلام، يتوجب على كل فرد في المجتمع أن ينفذ القانون الطبيعي ومعاقبة كل من ينتهك هذا القانون ويخرقه؛ إذ إن خرق القوانين الطبيعية 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 (Locke, 1824, pp 338-416).

والجدير بالذكر أن فكرة الانتقال من حالة الطبيعة عند لوك إلى وضعية العقد الاجتماعي تعني إضفاء الصبغة القانونية والشرعية والسياسية والمؤسسية على محددات وتجليات الحالة الطبيعية. والجلي هنا أولوية الحق على القانون عند لوك، فقد استتبعت مشروعية السلطة السياسية من الحق الطبيعي وأسس الحق الطبيعي عبر نفي الحق الإلهي المطلق للسلطة، فقد نفى قدسية الحق الإلهي لإضفاء القدسية على القوانين الوضعية بوصفها تستمد مشروعيتها من تطابقها مع القوانين الطبيعية؛ بما هي الضامن الحقيقي لممارسة حقوق الأفراد حيث المساواة والحرية الفردية وحق الملكية الخاصة (موسى، 2007، ص 35)، إذ أن القانون الإلهي لا يختلف عن السنة الطبيعية ومبادئ العقل والعدالة وهي القاعدة التي وضعها الله معياراً لأعمال البشر من أجل سلامتهم جميعاً" (لوك، 1959، ص 142). ومن هنا أسس لوك مفهوم الحق استناداً إلى التماثل بين القانون الطبيعي والإلهي والقانون الوضعي ليضفي طابع المشروعية والقداسة على القوانين الوضعية حيث يتم تنازل الأفراد عن حق وواجب إنزال العقوبة في المجتمع الطبيعي لتحصيل المنافع في مجتمع اختياري يحمي الحرية الفردية والملكية (موسى، 2007، ص 40).

أما سبينوزا (Baruch Spinoza, 1632-1677)، فقد ذهب إلى البحث والتعمق في فهم القوانين الطبيعية الشاملة

للأفراد لصالح إرادة الدولة أو الحاكم، ليؤسس بذلك للحكم الفردي (موسى، 2007، ص 30).

فالدولة عند هوبز "هي كل شيء، فلا دين إلا ما ترضاه الحكومة، ولا حقيقة إلا ما يُنادي به السلطان، وليست تُقاس قيم الأعمال إلا بشيء واحد هو قانون الدولة الذي يفرضه الملك فرضاً، ولا يرى هوبز أن في الإنسان ضميراً يصحّ الركون إليه في الحكم على الأعمال والأشياء. إن الدين والأخلاق هما من صنع الدولة وإنشائها؛ إذ الإنسان الطبيعي لا يعرف إلا أنانية محضة، فالخير عنده هو ما يريده ويرغب فيه، والشر هو ما يضره ويؤذيه، وإذا كانت الدولة هي مصدر الدين والأخلاق جميعاً، فلها وحدها حق الإشراف عليهما" (أمين، ومحمود، 2020، ص 57).

وبعد توماس هوبز جاء جون لوك، الذي يُعدّ داعماً رئيساً لفرضية العقد الاجتماعي التي دعت إلى الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية مع ممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية. فقد افترض على عكس هوبز أن الإنسان عاش في حالة الطبيعة بسلام وحرية محكوماً بالعقل، ولم يعيش في حالة حرب وعنف. فقد آمن لوك - متفقاً مع هوبز - بفكرة العقد الاجتماعي التي انتقل بمقتضاها الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية. ففي حالة الفطرة، "الجميع خاضع لها والعقل هو تلك السنة، يعلم البشر جميعاً لو استشاروه، أنهم جميعاً متساوون وأحرار" (لوك، 1959، ص 140)، فحق الفرد عند لوك هو حق مطلق إيجابي، إذ يعيش الفرد حالة من الحرية الطبيعية التامة القائمة على المساواة والاستقلالية في التصرف دون الخضوع لأي فرد يقيد هذه الحرية المطلقة، باعتبارها حرية مؤسسة على مبادئ العقل والعدل ومعياري الإلزام الأخلاقي الذي يقتضيه القانون الطبيعي (موسى، 2007، ص 37). فكان القانون الطبيعي عنده هو قانون العقل والقاعدة الخالدة التي يخضع لها جميع للناس جميعاً بما فيهم الحكام. لذلك فإن المجتمع السياسي لدى جون لوك لا يمكن أن يُخلق بوساطة القوة والقهر، وأساس الدولة ليس هو العقد الاجتماعي، بل هو العقل الطبيعي. لذلك فالعقد الاجتماعي عند لوك هو مجرد وسيلة للمحافظة على الحياة المشتركة بين كل الناس والحفاظ على الحقوق، والحریات، وضمان الأمن، والاستقرار، إذ ينص العقد الاجتماعي عنده

فقد ألزمت الطبيعة بالضرورة الأفراد بالاجتماع والانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية على أساس تعاقد عقلي يخضع كل شيء لتوجيهات العقل من أجل تحقيق الخير والمنفعة (سبينوزا، 1971، ص 380). وفي هذا التعاقد يتم تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم لهيئة حاكمة في المجتمع الذي ينظمه القانون المدني؛ إذ يقبل الفرد التنازل عن شريعة الطبيعة والخضوع لقانون العقل، وذلك لتحقيق المنفعة العامة. وعلى هذه الدولة، بدورها، الاسترشاد بالعقل وأن تحقق المنفعة العامة، فحين تعترف الدولة بحكم العقل، تترك للأفراد قدراً غير قليل من الحقوق التي يمارسونها بحرية، ولا سيما حقهم في التفكير الحر، والتعبير عن آرائهم كما يشاؤون، وهو الحق الذي أكد سبينوزا أنه أساس في كل نظام سليم للحكم (زكريا، 2018، صص 235-236). فكان الهدف المرجو تحقيقه من الدولة عند سبينوزا هو الحرية، بمعنى تحرير الأفراد وتنمية عقولهم وتأكيدهم حقهم الطبيعي في العيش والعمل دون ضرر (زكريا، 2018، ص 237). وبهذا التعاقد العقلي تصبح الدولة الضامن الحقيقي لحماية حقوق الأفراد ومصالحهم المشتركة في ظل حماية القانون الوضعي، وهنا أصبحت السياسة عنده امتداداً للأخلاق (موسى، 2007، ص 49).

ويتفق جان جاك روسو مع هوبز على ضرورة الرجوع إلى حالة الطبيعة من أجل البحث عن مرجعية لتأسيس مفهوم الحق، وذهب روسو إلى استنباط القانون الطبيعي من حالة الطبيعة الأصلية، وذلك لأننا "بقدر ما نجعل الإنسان الطبيعي يستحيل علينا أن نعين القانون المفروض عليه أصلاً أو الذي يلائمه خير ملائمة" (رسل، 1977، ص 292)، إذ أسس روسو مفهوم الحق على مبدأ عقلي قائم على ما هو طبيعي، فكان الهدف من بحثه عن الحق إعادة الكشف عن الأسس الحقيقية لأصل القانون (موسى، 2007، ص 49)، مشيراً إلى الترابط بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي لكونه الأساس الروحي والأخلاقي الأكثر قوة من العقل؛ إذ يضيف القانون الإلهي الشرعية الكبرى على القوانين الوضعية، بصفته الجامع؛ لأنه يجمع ما بين القوانين الإلهية وقوانين الدولة (موسى، 2007، ص 50). وفي إسناد روسو للقانون على الحق، أراد تأكيد الإرادة الحرة للأفراد، بوصفها حقاً جوهرياً مقدساً طبيعياً، ومستقلاً عن صفة التنازل المؤسس للقانون الوضعي في العقد

من أجل فهم سلوك الإنسان، فوجد أن الفرد في حالة الطبيعة يملك الحق والإرادة مطلقة، وفقاً لقوانين الضرورة الطبيعية، إذ إن الحق الطبيعي ما هو إلا "قدرة الطبيعة الكلية" (سبينوزا، 1999، ص 41). فقد استنبط سبينوزا مفهوم الحق من الطبيعة الإنسانية، كونه حقاً كلياً، ملكاً لجميع البشر دون تمييز وبدون أي استثناء (موسى، 2007، ص 47)، إذ يمارس الفرد حقوقه الطبيعية من دون أي قيد أو التزام حيث "لكل موجود طبيعي حق مطلق على كل ما يقع تحت قدرته" (سبينوزا، 1971، ص 378). فيكون الحق حرية سلبية غير مقيدة بشرط يلزم الأفراد الحد من حقوقهم وقدرتهم الطبيعية. وعليه، نرى أن سبينوزا قد أعطى الحق الأولوية على القانون، مؤسساً مفهوم القانون بناءً على قراءته للحق بوصفه مفهوماً كلياً متضمناً للقدرة الإرادية المطلقة للأفراد؛ إذ استنبط من الحق المتضمن للقدرة الإرادية المطلقة للأفراد، مفهوم الديمقراطية والمواطنة، باعتبارها أكثر النظم الملائمة للطبيعة (موسى، 2007، ص 49). فقد عرف سبينوزا الحق الطبيعي بأنه القواعد التي "تتميز بها طبيعة كل فرد، والتي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتماً على نحو معين" (سبينوزا، 1971، ص 379). لذلك نلاحظ أن الحق الطبيعي للإنسان عند سبينوزا يمتد منطقياً وعملياً بامتداد قدرته ورغبته، كما يتوقف إذ توقفت قدرات الفرد وتجمدت.

وعليه، ينفي سبينوزا وجود أي حكم عقلائي أخلاقي وراء سلوك الإنسان، بل يرده إلى الطبيعية، ويضيف سبينوزا: "وفي هذا الصدد لا نجد فارقاً بين الناس والموجودات الطبيعية الأخرى، أو بين ذوي العقول السليمة ومن هم خلو منها، أو بين أصحاب النفوس القوية والأغبياء وضعاف العقول. والواقع أن كل من يفعل شيئاً طبقاً لقوانين الطبيعة إنما يمارس حقاً مطلقاً لأنه يسلك طبقاً لما تمليه عليه طبيعته ولا يمكنه أن يفعل سوى ذلك" (في: الخطيب، 2011، ص 71). وهنا يتجلى بوضوح رفض سبينوزا لحالة حرب الكل ضد الكل (هوبز)، كما رفض حالة السلام الكلي عند روسو، إذ يرى سبينوزا أن سلوك الإنسان في الحالة الطبيعية وكل ما يفعله كان خاضعاً لقوانين طبيعته الشخصية (سبينوزا، 1999، ص 41)، مؤكداً كون البشر متساويين من جهة الحق الطبيعي، ولكنهم متفاوتون في القوة والقدرة المؤهلة لممارسة حقوقهم.

(ماتون، 1999، ص 42). وهنا يبدو الاختلاف بين تصور روسو وهوبز للعقد الاجتماعي واضحاً؛ إذ يتنازل الفرد عن كامل حقوقه للحاكم عند هوبز، أما عند روسو فيتم هذا التنازل للمجتمع كله، فكل فرد يهب حقوقه للجميع، ويتنازل عن حقوقه من نفسه وللجميع، فهو لا يتنازل عن نفسه وحقوقه لأي أحد بشكل فردي.

وعليه، يتم تعويض الأفراد بحريات مدنية محدودة مقابل حريتهم الفطرية. وبذلك ينتهي عقد عهد الفطرة، ويبدأ عهد الدولة المدني الذي تصبح فيه السيادة من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد، ويلتقون على شكل هيئة كل عضو فيها هو جزء لا يتجزأ من المجموع ككل (السعدني، 1993، ص 311)، إذ يُسهم كل فرد في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا (ماتون، 1999، ص 42). فالإرادة العامة لا يمكن أن تتناقض مع المصالح الرئيسة للإنسان، فهي تسعى بالضرورة إلى تحقيق الخير والمنفعة للجميع، باعتبارها إرادة الجميع وإرادة كل فرد معاً، وهو ما يدل عليه قول روسو في الفصل السادس من الكتاب الثاني: "إن ما هو خير ومطابق للنظام، إنما هو كذلك بحكم طبيعة الأشياء، وباستقلال عن الاتفاقيات البشرية" (روسو، 1973، ص 44).

الخاتمة

كما تم توضيحه أعلاه فإن مفهوم الحق من المفاهيم التي لم تثبت على حال، إذ تغير المفهوم بحسب الظروف الاجتماعية والسياسية في كل وقت، إذ بدأ فكرة تأمل فلسفية، ثم تطور وتحول إلى فكرة دينية، لم تلبث أن تحولت إلى فكرة قانونية. والمنتبع لتطور فكرة الحق من اليونان إلى العصر الحديث، يمكنه أن يلاحظ عملية التطور المنهجي الواضح للفكرة بالرجوع بالحق إلى البداية أي إلى حالة الطبيعة، ومنها إلى العقد الاجتماعي المؤسس للمجتمع البشري، وبدوره للمجتمع المدني.

بدأت المرحلة الفلسفية ورُسمت أول علاماتها مع الفلسفة اليونانية؛ إذ تشكل المفهوم على أساس الفكرة القائلة بأن هناك قانوناً عاماً وعالمياً مطابقاً للطبيعة لا يتبدل ولا يتغير، يعطى البشر حقوقاً طبيعية غير قابلة للتصرف أو للإلغاء بموجب من

الاجتماعي، إذ يتم من خلال العقد توحيد الإرادة الخاصة للأفراد والإرادة العامة للدولة (موسى، 2007، ص 49). ومن هنا وجد روسو في الحقوق الطبيعية للإنسان الأساس لمبادئ التعاقد الاجتماعي باعتبارها حقوقاً طبيعية سابقة على الوجود القانوني والسياسي؛ لأن الأفراد يولدون بحقوقهم الطبيعية التي تعتبر الحرية هي أساس الوجود الإنساني؛ فعند روسو أن "تخلي المرء عن حريته، إنما هو تخل عن صفته كإنسان، وعن حقوق الإنسانية وحتى عن واجباتها. إن مثل هذا التخلي يتنافر مع طبيعة الإنسان، فتجريد إرادته من كل حرية إنما هو تجريد لأفعاله من كل صفة أخلاقية" (روسو، 1973، ص 17). فالحرية عنده هي أساس للحق، فقد رفض روسو عدّ الإرادة الإنسانية مصدراً للعدل، فكل عدل برأيه يأتي من مصدر وحيد ألا وهو الله؛ وذلك لأن إرادة الأفراد قد تتحرف، لذا لطالما أكد روسو ضرورة إخضاع الأفراد لإرادتهم لحكم العقل. فكان المقصود بالعقد الاجتماعي عنده ليس العقد الإداري، وإنما العقد العقلي العادل الذي ينبع من القانون الطبيعي وليس من الإنسان. ففي كتابه "العقد الاجتماعي"، حول روسو فكرة الحق الطبيعي إلى قوة قانونية واختيار جماعي توافقي من خلال العقد الاجتماعي، الذي هو ميثاق يتنازل بموجبه الأفراد أنفسهم عن حرياتهم الفطرية للشعب نفسه بوصفهم جزءاً من هذه الجماعة، وتصبح السلطة بيد الشعب الذي يعين وكيلاً عنه للإشراف على ضمان حريات الأفراد وحماية حقوقهم، وللشعب الحق في عزل هذا الوكيل إذا أخل بواجباته. فعندما يتنازل كل شخص عن شخصه تنازلاً كلياً حراً، فإن الوضع يكون متساوياً بالنسبة للجميع، فيكون ما تقرره الإرادة العامة هو نفس الشيء الذي يريده هو نفسه (كريسون، 1982، ص 246). ففي هذا التنازل عن جميع حقوق الفرد للمجموع ينقص الأفراد حرياتهم وحقوقهم؛ لأنهم يستعوضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أجمعوا عليها. ففي هذه الحالة، أقام روسو المجتمع على الحرية والمساواة التامة؛ لأن الأفراد بهذا التنازل يحققون المساواة التامة بينهم، بدون أي أفضلية لأي أحد على الآخر (أسماعيل، 2000، ص 333). وبمجرد إبرام هذا العقد، يتم تشكيل تجمع أو هيئة سياسية، فيتخلى الأفراد نهائياً لهذا المجتمع عن جميع حقوقهم الطبيعية، وبهذا تصبح الدولة هي المنبع الواحد والوحيد للحق ويفقد الفرد كل الحقوق الطبيعية

وضع تعريف شامل له، فهو في تطور مستمر تبعاً لتطور الظروف السياسية والقانونية والاجتماعية المحيطة بالفرد، حيث يرتبط مفهوم الحق بالإنسان ويتلازم معه تلازماً ذاتياً، وذلك بسبب ارتباط الحق بالوجود الإنساني وبحقيقة هذا الوجود الحر. ويمكن القول إن مفهوم الحق منذ الفلسفة اليونانية إلى فجر الفلسفة الحديثة مع ديكارت، كان مرتبطاً بمفاهيم الأخلاق والقانون والعدالة والفضيلة التي يتحقق من خلالها نفع الأفراد وسعادتهم، إذ لم يكن هناك تصور واضح لمفهوم الحق، أي بمعناه المدني والإنساني، حين يصبح الحق حقاً إنسانياً، معزراً ومحكوماً بالتشريعات والقوانين والأنظمة التابعة للدولة.

ويمكن القول بأن مفهوم الحق كان له بذور أولى في الفلسفة القديمة والوسيلة التي لم تتبلور في صيغة فلسفة متكاملة، بل بقيت منشورة ضمن العلاقة بين مفهوم الحق، ومفهوم الواجب، ومفهوم العدالة، والحرية. وبالتالي تاريخ الفلسفة هو تاريخ متواصل بنائي تطوري، كما يقول هيجل؛ إذ لم تتبع أسس مفهوم الحق فجأة مع هيجل، بل كانت نتيجة للتطور الطبيعي والمناسب لعلاقة الفكرة والنقيض في سيرورتها التاريخية لتصل إلى ما قدمه هيجل في كتابه أصول فلسفة الحق. وبالتالي، كان مفهوم الحق يتضمن، من خلال عملية التركيب، الأطوار التي تقدمته.

والقارئ لفلسفة الحق عند هيجل، يرى أن مفهوم الحق جاء نتيجة لتطور مفهوم الحق عبر التاريخ والبناء عليه من قبل هيجل. إذ يبحث المفهوم عند هيجل في العلاقات الإنسانية في جانبها التاريخي، بالإضافة إلى الجوانب الأخلاقية والسياسية والقانونية. ويبني هيجل تصورات وأطروحاته الأساسية في فلسفة الحق على المفاهيم الأساسية الناتجة عن التطور التاريخي لمفهوم الحق عبر التاريخ متمثلة بمفاهيم الحرية، والقانون، والمساواة، والعدالة، والانسجام الإنساني، والتعاقد، والإرادة. فمع هيجل يحتضن مفهوم الحق تاريخ العلاقات الإنسانية، وأصل الحكومات، ومشروعية السلطة، ومصدر الإلزام القانوني، ومفاهيم الواجب، والقانون، والعدالة، والمسؤولية، وهو ما يجعل هذا المفهوم متجسداً ومتطوراً بتطور العصور. وما تطور الحق عبر العصور إلا دليل على ارتباطه بالتطور الثقافي والسياسي والحضاري في المجتمعات

الطبيعة ذاتها. فكان مفهوم الحق لا يخالف القانون الإلهي والفطرة الإنسانية، ونابعاً من الطبيعة، ويتميز بأسبقيته الوجودية على كل القوانين الوضعية، فالقانون الطبيعي على عكس القوانين الوضعية التي يتم التوصل إليها بعد طرحها والموافقة عليها، فهي قوانين إلزامية ولا تحتاج إلى موافقة مسبقة.

ثم ما لبثت فكرة الحق أن خضعت لأسس واعتبارات دينية بالتزامن مع انتقال فكرة الحق الطبيعي إلى لاهوتية الكنسية في القرون الوسطى، على اعتبار أن القانون الطبيعي انعكاس حقيقي لبعض القواعد والأسس التي يتأسس عليها القانون الإلهي، وجزء من الحقوق الطبيعية الصادرة عن الذات الإلهية، إذ تم إرجاع أصل الحق الطبيعي إلى الله باعتباره انعكاساً للقانون الإلهي وجزءاً لا يتجزأ من نظام الحكم الإلهي والأساس الوحيد للقانون الوضعي، ويجب أن تحتكم جميع القوانين الوضعية إليه حتى تصبح هذه القوانين ملزمة؛ إذ عليه تم منح الإنسان الحاكم امتيازات ذات طبيعة إلهية.

وأخذ مفهوم الحق يكتسب دلالات جديدة واضحة مع بداية مرحلة الفكرة القانونية أو التعاقد، التي تعنى إبرام عقد بين مختلف الأفراد في المجتمع. وهذه القوانين الوضعية يمكن تعديلها، على عكس كل من القانون الإلهي والقانون الطبيعي اللذين يستحيل تعديلهما؛ بيد أن هذه القوانين الوضعية لها مرجع أساسي لا يمكن أن تستغنى عنه، وهو القانون الطبيعي الذي تستمد منه القوانين الوضعية قوتها ومشروعيتها، فقد تميزت هذه المرحلة بتطبيق القانون الطبيعي بشكل عملي، وتجلي ذلك في نظرية العقد الاجتماعي؛ إذ انتقل المفهوم من حالة الطبيعة إلى التصور الطبيعي التعاقدي الذي ينفي قيام الحق. فالحق، إذن، لا يتأسس على القوة والغرائز، لأنه سيتحول إلى ظلم وجور، إن قوامه الأنوار الطبيعية للعقل، لأنه بهذا الطريق فقط يمكن أن يعم الاتفاق والتعاقد وينتهي الصراع والتناحر. لقد كان الحق هنا مبنياً على التفاوض والتعاقد والاتفاق، ولا يعقل هذا الحق بدوره إلا عند الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية. وعليه، يمكن الاستنتاج، أن القانون الطبيعي يمثل انعكاساً للقانون الإلهي والأساس الوحيد للقانون الوضعي.

ومن خلال ما تم عرضه من تطور لمفهوم الحق، يتضح أن مفهوم الحق كغيره من مفاهيم العلوم الإنسانية، لا يمكن

ونظراً لذلك؛ يصف هيجل "الحق" بأنه عالم الحرية الواقعي المتحققة بالفعل (بدوي، 1996، ص 20)، والتي فيها تتحول حرية الذات المفكرة -الموجود/ الفرد الحر- من التفكير المجرد إلى التحقق بالفعل "إذ إن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل" (هيجل، 1996، ص 139). فمن خلال الحق، وامتلاك الروح لوعيتها الذاتية تنتقل الروح من تأمل ماهيتها بوصفها روحاً حرة في ذاتها، حرية داخلية إلى أن تعيش في عالمها الحر متجلية خارجياً وظاهرياً في التعيينات المختلفة لصور الحق ضمن التاريخ الكلي. وبالتالي ما يريده هيجل هنا بيان أن الحرية هي ماهية الروح وغايتها الجوهرية التي لا تتحقق بدورها إلا عبر وساطة مفهوم الحق. فمفهوم الحق هو لحظة ضرورية لتقدم الروح لوعيتها بحريتها وبوصفها مفهوماً عقلياً ينطوي على كل اللحظات المنطقية السابقة مستمداً بذلك برهان مفهوم الحق من مضمونه العقلي ذاته.

الإنسانية، كما يعكس بالضرورة اكتمال وتطور الشخصية الإنسانية وتقدم الوعي بهذه المفاهيم. وعليه، يتجدد مفهوم الحق - حسب هيجل - وفقاً للتطور التاريخي، فالحق والحرية موجودان بالأصل، ولكن لا بد لنا من إدراك ووعي معناهما (بخضرة، 2015). ويقرن هيجل حرية الفرد بشرط معرفة إمكانياته الخاصة، فالفرد المتصف بالحرية -بالنسبة لهيجل- هو حر بمقدار استقلاله وفاعليته في الواقع، بمعنى أن الحرية في صورتها الحقيقية لا يمكن أن يعرفها من هو بالفعل حر (محمد، 2014)؛ فحرية الروح هي حرية الروح بما هي كذلك، وحرية الإنسان بما هو الإنسان، إذ تمثل الحرية "تراث الثقافة والتاريخ كله، وكأنها هي نفسها ثمرة لنوعها، وعملها، وشتى منجزاتها" (إبراهيم، 1970، ص 168). وهنا، يظهر جلياً طبيعة المحاكمة الفلسفية لطبيعة العلاقة بين الروح والحرية والتاريخ عند هيجل (العرامي، 2018).

المصادر والمراجع

أمين، أحمد، وزكي نجيب محمود، 2020، *قصة الفلسفة الحديثة*، القاهرة، مؤسسة هنداي.
 أمين، عثمان، 1945، *الفلسفة الرواقية*، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
 الأهواني، أحمد فؤاد، 1965، *نوابغ الفكر الغربي أفلاطون*، ط3، القاهرة، دار المعارف.
 باركر، آرنست، 1966، *النظرية السياسية عند اليونان*، ج1، تر: لويس إسكندر، القاهرة، مؤسسة سجل العرب.
 بخضرة، موني، 2015، *بؤس الحرية قراءة في كينونة العبد عند هيجل، مقاربات فلسفية*، 2(2)، صص 151 - 176.
 بدوي، عبد الرحمن، 1996، *فلسفة القانون والسياسة عند هيجل*، القاهرة، دار الشروق.
 بلحناف، جوهر، 2007، *الأخلاق الرواقية وتأثيرها على المسيحية والفكر الإسلامي*، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر.
 بناني، عز العرب لحكيم، 2015، *إشكالية العدالة والدولة والقانون في اللاهوت المسيحي في العصر الوسيط، مجلة المحور*، (47).
 التل، سعيد، وآخرون، 1993، *في مبادئ التربية*، بيروت، دار الشروق للتوزيع.

المراجع العربية:
 إبراهيم، زكريا، 1970، *هيجل أو المثالية المطلقة*، القاهرة، مكتبة مصر.
 أرسطو، 1980، *في السياسة*، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع.
 أرسطو، 1924، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، تر: أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية.
 أرسطو، 1984، *السياسة*، تر: أحمد لطفي السيد، القاهرة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع.
 إسماعيل، فضل الله محمد، 2000، *من أصول الفكر السياسي*، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
 أفلاطون، 1967، *محاورة بروتاجوراس*، تر: محمد كمال الدين يوسف، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
 أفلاطون، 2004، *محاورة الجمهورية*، تر: فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
 إمام، عبد الفتاح إمام، 1998، *فلسفة الأخلاق*، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
 الأمين، أحمد، 2012، *كتاب الأخلاق*، القاهرة، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة.
 أمين، أحمد، وزكي نجيب محمود، 2018، *قصة الفلسفة اليونانية*، القاهرة، مؤسسة هنداي.

عبد المعطي، فاروق، 1992، **أرسطو: أستاذ فلاسفة اليونان**، بيروت، دار الكتب العلمية.

العرامي، أحمد، 2018، "البعد الميتافيزيقي للتاريخ عند هيجل: مسار الحرية موضوعاً"، **مجلة الآداب**، جامعة دمار، ع 8.

عطية، سلمان، 2005، **فلسفة السياسة في العصور القديمة والوسطى**، طرابلس الغرب، مكتبة طرابلس العلمية.

عطيتو، حربي عباس، 1992، **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.

عويضة، كامل محمد، 1990، **ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث**، بيروت، دار الكتب العلمية.

غالب، مصطفى، 1982، **ديكارت**، بيروت، منشورات مكتبة الهلال.

غوش، ريمون، 2008، **الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**، بيروت، دار الساقى.

غيثو، جيروم، 1970، **أفلاطون**، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية.

لوك، جون، 1959، **الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع.

لوك، جون، بدون تاريخ، **الحكومة المدنية**، تر: محمود شوقي الكيال، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر.

كرم، يوسف، 2014، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، القاهرة، مؤسسة الهداوي.

كريسون، أندريه، 1982، **تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث**، ط2، تر: نهاد رضا، بيروت، منشورات البحر المتوسط.

كيلاني، مجدي السيد، 2016، **المدارس الفلسفية المتأخرة**، الإسكندرية، المركز الإستشاري المصري.

عبد الله، مها عيسى، 2006، "نقد أفلاطون للفسطاطية"، **مجلة آداب البصرة**، (41).

لوقا، نظمي، 1972، **الله أساس المعرفة عند ديكارت**، القاهرة، المطبعة الفنية الحديثة.

لويد، دينيس، 1981، **فكرة القانون**، تر: سليم الصويص، سلسلة عالم المعرفة، 47، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

ماتون، سيلفان، 1999، **حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس**، ط2، تر: محمد الهاللي، الرباط، صلصال.

مبارك، زكي، 2021، **الأخلاق عند الغزالي**، القاهرة، مؤسسة هنداوي.

جلسون، إتين، 1996، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ط3، تر وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار مديولي للنشر.

الخطيب، نعمان أحمد، 2011، **الوجيز في النظم السياسية**، عمان، دار الثقافة.

ديكارت، رينيه، 1930، **مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها.

رسل، برتراند، 1977، **تاريخ الفلسفة الغربية**، تر: فتحي الشنيطي، الإسكندرية، المصرية العامة للكتاب.

روسو، جان جاك، 1973، **العقد الاجتماعي**، تر: ذوقان قرقوط، بيروت، دار القلم.

ريبالس، ستيفان، 2008، **جينا لوجيا حقوق الإنسان**، تر: عبد الله المتوكل، **مجلة الجمعية الفلسفية المغربية**، (16)، الدار البيضاء.

زكريا، فؤاد، 2018، **اسبينوزا**، القاهرة، مؤسسة هنداوي.

سباين، جورج، 1971، **تطور الفكر السياسي**، ج3، تر: راشد البراوي، القاهرة، دار المعارف.

سبينوزا، 1971، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر: حسن حنفي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة.

سبينوزا، 1999، **كتاب السياسة**، تر: جلال الدين سعيد، تونس: دار الجنوب.

ستيس، ولتر، 1984، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة.

السعدني، أمين حافظ، 1993، **الأيديولوجيا وشرعية السلطة في الفكر السياسي الأوربي الحديث**، رسالة ماجستير، جامعة المنوفية، مصر.

شهيد، حسين حمزة، 2008، **الأخلاق في فكر أفلاطون الفلسفي**، **مجلة مركز دراسات الكوفة**، (10).

شيكوني، أنجلو، 1986، **أفلاطون والفضيلة**، بيروت، دار الجبل للطبع والنشر والتوزيع.

صباح، قلايين، 2015، **محاضرات في فلسفة الأخلاق**، طرابلس، مركز جيل البحث العلمي.

صقر، مصطفى سيد، 1998، **فلسفة العدالة عند الإغريق**، بيروت، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع.

صليبا، جميل، 1982، **المعجم الفلسفي**، ج1، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

الطبقجلي، نزار، 1969، **لمحات من الفكر السياسي عند أرسطو**، بغداد، شركة الطبع والنشر.

موسى، روزين حسن، 2007، *مشكلة الحق في الفلسفة الهيجلية*، رسالة ماجستير، جامعة دمشق كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سورية.
النشار، مصطفى، 2005، *تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون*، القاهرة، الدار المصرية.
هوبز، توماس، 2011، *اللفيathan*، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، بيروت، الفارابي.
هيجل، جورج، 1996، *أصول فلسفة الحق*، مج 1+2، تر: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي.

محمد، أحمد عبد الحمزة، 2016، "النظرية الأخلاقية في فلسفة القديس توما الأكويني"، *مجلة كلية العلوم الإنسانية*، جامعة بابل، (3).
محمد، منيرة، 2014، *جدل الحرية والتاريخ عند هيجل*، *مجلة جامعة دمشق*، 30(2+1).
مطر، أميرة حلمي، 2013، *الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس*، القاهرة، دار المعارف.
مكاوي، عبد الغفار، 2017، *دعوة للفلسفة: كتاب مفقود لأرسطو*، القاهرة، مؤسسة هنداوي.
منصوري، عبد النور، 2020، *محاضرات في تاريخ الفكر السياسي*، الجزائر، جامعة محمد بوضياف.

References

Cicero, 1948, *De Re Publica*, Tr.: Clinton Walker Keyes, London, Loeb Classical Library.
Grotius, Hugo, 2001, *On the Law of War and Peace*, Tr.: A. C. Campbell, Kitchener: Batoche Books.
Hegel, Goerg W., 2003, *Elements of the Philosophy of Right*, 8th Edition, Trans.: H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press.

Locke, John, 1824, Two Treatises: of Civil Government, in *The Works of John Locke*, Nine Volumes, Vol 4, 12th ed, London: Rivington, pp 339 - 416.
Plato, 1953, *The Dialogues of Plato*, Vol 1, Tr.: M.A Jowett, Oxford, Clarendon Press.

The Philosophical Roots of the Philosophy of Rights

Eman Al-Qaisi¹, Towfic Shomar²

ABSTRACT

Georg Wilhelm Hegel's book *Elements of the Philosophy of Right* and the discussions of his work initiated modern perception of the philosophy of rights, support, and critique. Many studies focused on the concept of rights, especially natural and divine rights. Still, research on the roots of the philosophy of rights remains interesting. Accordingly, this research examines the concept of rights to understand the beginnings that heralded modern and contemporary philosophical positions, starting with Greek philosophy and all the way to the dawn of modern philosophy. The study aims to examine the philosophical origins and schools of philosophy on the issue of rights by tracing the gradual development of this concept, starting with Greek philosophy, through the Middle Ages and ending with Descartes. It aims to reveal the role played by these philosophical schools in developing the concept of rights within their various natural, social, and political frameworks. The research also reviews the works of the most prominent philosophers of the period. The problem at the heart of the research lies in the crucial questions it raises about the concept of rights, its origins and features and in showcasing the main differences among the philosophical schools regarding such a concept. These questions are: What are rights? What are the philosophical schools of thought on which this concept is based, and how did these contribute to its development? The research adopts the historical-analytical method, with the aim of providing a historical vision of the concept of rights and its predicaments. The historical review of philosophical positions reveals that the concept of rights had its origins in ancient and medieval philosophy, which had not been combined as an independent unit of philosophy; rather, it was a combination of the relationship among concepts of rights, duties, justice, and freedom. Therefore, Hegel's description of the history of philosophy as evolutionary is valid since it is continuous, structural, and evolving in nature. The foundations of the concept of rights did not originate with Hegel, as these were natural and appropriate developments of the relationship of the idea and its opposite within a historical process that led to Hegel's views extrapolated in his book "Elements of the Philosophy of Right".

Keywords: Philosophy of Rights, Morality, Freedom, Natural Right, Divine Right, Social Contract.

¹ PhD student, Department of Sociology, Faculty of Arts, University of Jordan.

² Prof., Department of Sociology, Faculty of Arts, University of Jordan.

Received on 8/9/2022. Accepted for Publication on 22/2/2023.