

سليمان مرقس

مكتور في الحقوق

فلسفة القانون

(دراسة مقارنة)

تأليف

الدكتور سليمان مرقس

استاذ ورئيس قسم القانون المدني بكلية الحقوق جامعة القاهرة سابقا
ورئيس قسم البحوث والدراسات القانونية والشرعية
بمعهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية سابقا

المنشورات المحققة
صادر

مقدمة

١ - التعريف بفلسفة القانون

فلسفة القانون - كما يدل عليه اسمها - فرع من فروع الفلسفة العامة
يعنى بالقانون بوجه خاص.

ولأن الفلسفة العامة هي علم الاصول او الكليات المتعلقة بالكون
بأكمله، فان فلسفة القانون هي علم الكليات المتعلقة بالقانون أي علم
اصول القانون واسسه العامة، او علم الاصول المشتركة بين جميع النظم
القانونية (قرب فييه Villey في دروس في تاريخ فلسفة القانون باريس
سنة ١٩٦٢ ص ١١).

ولتحديد موضع فلسفة القانون من الفلسفة العامة، يلاحظ ان الفلسفة
تتناول ثلاثة موضوعات رئيسية هي: الوجود l'être، والمعرفة
le connaître، والعمل l'agir، وان دراسة الموضوعين الاولين تكون ما
يسمى بالفلسفة النظرية، وهي تشمل على الاخص فلسفة الاديان وفلسفة
التاريخ ونظرية المعرفة والمنطق وعلم النفس، وان دراسة الموضوع
الثالث تكون الفلسفة العملية وهي تشمل فلسفة الاخلاق وفلسفة القانون.

يبين من ذلك ان فلسفة القانون هي نوع من الفلسفة العملية او فلسفة
السلوك (éthique) بالمعنى الواسع، وهي صنو لفلسفة الاخلاق (éthique)
بالمعنى الضيق.

وهذه القرابة بينها وبين فلسفة الاخلاق تفسر امتزاجها بها في نشأتها، فسرى أن قدامى الفلاسفة لم يتناولوا فلسفة القانون الا في ضمن نظرياتهم الخاصة بفلسفة الاخلاق (انظر ديلفكيو، فلسفة القانون، الترجمة الفرنسية، باريس سنة ١٩٥٣ ص ٣٥)، وان فلسفة القانون لم يبرز لها كيان مستقل الا في العصر الحديث.

٢- التمييز بين فلسفة القانون وبين علم القانون وعلم تاريخ القانون وعلم القانون المقارن

يبيّن من تعريف فلسفة القانون وتعيين موضعها من الفلسفة العامة بهذا الشكل انها تتميز من علم القانون بصفة جوهرية، هي انها لا تعنى الا بأصول القانون واسسه العامة التي تحدد ماهية القانون واهدافه في كل زمان ومكان، في حين ان علم القانون يدرس الاحكام القانونية المتبعة في زمان ومكان معينين وكيفية تطبيقها على الوقائع التي تحدث فيهما.

بل انه لينقسم هو ذاته اقساماً وتتخصص منه فروع في كل نوع من الاحكام بحسب نوع العلاقات الذي تنظمه تلك الاحكام، فمنها فرع القانون الخاص وفرع القانون العام ويشمل كل منهما شعباً متعددة كقانون الاسرة وقانون المعاملات وقانون التجارة والقانون الدستوري والقانون الاداري وقانون الاجراءات، وفي بعض البلاد تتجزأ الشعبة الواحدة الى قوانين خاصة مستقلة كقانون الاثبات او البيّنات (في كل من مصر وسوريا) وقانون الموجبات والعقود (في لبنان) وقانون الاعمال غير المشروعة torts (في كل من انكلترا والسودان والكويت) الخ. (انظر ديلفكيو في المرجع السابق ص ١٣ و ١٤).

ولذلك فان علم القانون يتحدد بظروف الزمان والمكان، فيوجد مثلاً علم القانون العراقي الحديث او علم القانون المصري في القرن العشرين. اما اذا اريدت دراسة تطور القانون العراقي او المصري في مختلف عهوده السابقة، فان ذلك يكون علم تاريخ القانون العراقي او المصري. واذا اريد الا تقتصر الدراسة على احد هذين القانونين بل ان تشمل ايضاً مقارنة بسائر القوانين العربية او غيرها من القوانين، فان ذلك يدخل في علم القانون المقارن او الدراسة المقارنة للقوانين.

وفي كل هذه العلوم الثلاثة الاخيرة يكون محل الدراسة الاحكام القانونية التفصيلية اما في بلد وعصر معينين، واما في بلد معين في مختلف عصور تاريخه كلها او بعضها، واما في بلد معين بالمقارنة بقوانين بلاد اخرى تجمعها به بعض اوجه الشبه.

والجامع بين هذه العلوم الثلاثة انها تنصب على جزئيات القانون او احكامه في حين ان فلسفة القانون ترتفع فوق ذلك كله لتستخلص الاسس التي يقوم عليها القانون في مجموعة او التي يجب ان يقوم عليها. وهذه النظرة العليا التي تتميز بها فلسفة القانون هي التي تجعلها جديرة بأن تنتسب الى الفلسفة العامة وبأن تتبوأ مكانها منها.

٣- حاجة فلسفة القانون الى علم القانون والى تاريخ القانون والى القانون المقارن

ولان فلسفة القانون تعنى بدراسة كلييات القانون واستخلاص اسسه ومبادئه العامة، ولان القانون كائن حي ذو وجود محسوس في المجتمع، فان دراسة كليياته واستخلاص اسسه تقتضي اولا الالمام به في جزئياته المأما تاماً، ثم اجراء عمليات استخلاص اسسه من تلك الجزئيات لا

استخلاصا نظريا مبنيا على التصورات العقلية، بل استخلاصا واقعيا مبنيا على المشاهدة والتجربة، فان فلسفة القانون تحتاج الى حقول تجارب واسعة حتى يتسنى لها ان تستخلص من التجارب المتعددة المتكررة المتشابهة او المتباينة مبادئ عامة على اسس علمية صحيحة، وبعد ان تستخلص هذه المبادئ ان تختبر صحتها بمحك الحقيقة الواقعة المماثلة في جزئيات القانون الوضعي.

وكما ان فلسفة القانون تحتاج الى علم القانون لتستخلص من معطياته المبادئ العامة، فان علم القانون يتطلع بدوره الى فلسفة القانون ليستلهم منها تلك المبادئ التي تنير له السبيل في دراسة جزئيات القانون وتطبيقاته المختلفة (انظر في ذلك ديلفيكيو المرجع السابق ص ١٩ و ٢٠).

ولحسن حظ فلسفة القانون انها ليست بحاجة الى اجراء هذه التجارب بنفسها، كما تحتاج الى ذلك اكثر العلوم، اذ انها تجد تحت تصرفها جميع التجارب التي مرت بها الانسانية منذ الخليقة في مختلف عصورها وعلى تباين بيناتها، فليس عليها الا ان تفحص هذه التجارب الواسعة بوسائلها الخاصة وان تستخلص منها نتائجها وان تستنبط من ذلك نظرتها العليا في اسس القانون وکلياته (قرب في هذا المعنى ثروت انيس الاسيوطي في نشأة المذاهب الفلسفية وتطورها، باللغة الفرنسية، مستخرج من مجلة القانون والاقتصاد سنة ١٩٦٢ مطبوع على حدة بمطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ٢ وايضا ص ١٧).

ومن هنا كانت حاجتها ليست فقط الى علم القانون بل ايضا الى تاريخ القانون لتستنبط منه كيفية نشأة كل نظام قانوني وتطوره والعوامل المختلفة التي ادت الى نشوئه وسيطرته في مراحل تطوره (ثروت انيس

الاسيوطي، في نشأة المذاهب الفلسفية وتطورها، باللغة العربية، مستخرج من مجلة العلوم القانونية والاقتصادية سنة ١٩٦٦، مطبوع على حدة بمطبعة جامعة عين شمس سنة ١٩٦٧ نبذة ٤).

وكما ان حقل التجارب يمتد تحت بصر فيلسوف القانون عمقا خلال احقاب تاريخ القانون المتعاقبة، يمتد هذا الحقل عرضا ايضا في انحاء مختلف البلاد ومدنياتها المتعاصرة، حيث يضرب فيه علم القانون المقارن بسهم وافر فيستخرج من مقارنة الشرائع بعضها ببعض نتائج تصلح لان تبدأ منها فلسفة القانون دراستها لاصول القانون (قرب ديلفكيو في المرجع السابق ص ٣١ و ٣٢).

٤- موضوعات فلسفة القانون

الاجماع على ان فلسفة القانون تتناول موضوعين رئيسيين هما:
اصل القانون وغايته ^(١).

ويقصد بأصل القانون ماهيته واساسه وما يتكون منه (Nature and (basis of law), (le fondement et la formation du droit) والبحث في ذلك يتناول الفكرة العامة الاساسية في تصور القانون وما اذا كان القانون ينبثق من ضمير المجتمع بطريقة طبيعية لا شعورية ام ان لارادة الانسان اثرا فعالا في انشائه، وما اذا كان نشوءه ينتج عن تفاعل عناصر مثالية ام يخضع لاثر القوة المادية وما هي العناصر الهامة المشتركة بين جميع النظم القانونية، ويمكن ادماج كل ذلك تحت عنوان «اصل القانون».

(١) انظر بريت دي لا جريسي في مجموعة ارشيف فلسفة القانون العدد السابع سيري سنة ١٩٦٢ ص ٩٧.

اما غاية القانون (le but du droit, the end of law) فهي الاهداف التي يتوخاها القانون، او بعبارة ادق الاهداف التي يجب ان يتوخاها، او القيم Valeurs التي يسعى الى تحقيقها. واذا كانت غالبية الفلاسفة متفقة على ان غاية القانون هي تحقيق العدل، فان منهم من يضيف الى ذلك قيما اخرى كالحرية والتنسيق بين المصالح المختلفة في المجتمع، والامن الجماعي والتقدم الحضاري ... الخ بل ان من يتفقون على ان غاية القانون العدل فحسب، منقسمون في تصورهم فكرة العدل، فبينما يرى بعضهم ان غاية القانون هي تحقيق العدل التبادلي او عدالة المعارضة justice commutative أو corrective justice، يذهب آخرون إلى أن غاية القانون تشمل العدل التوزيعي justice distributive أيضا، ومرجع هذا الخلاف عندهم نظرهم إلى القانون نظرة فردية individualiste أو نظرة جماعية (اشتراكية) Socialiste. فالفرديون يقنعون بالعدالة التبادلية والاشتراكيون ينشدون العدالة التوزيعية.

هذان هما المبحثان المجمع على دخولهما في دراسة فلسفة القانون.

ولان كلا منهما قد عرض له الفكر القانوني على مر الاجيال، فان الباحث فيهما يتعين عليه قبل ان يكون له رأيا في شأن أي منهما ان يعرض آراء من سبقوه في هذا الشأن وان يحصها تمحيصا كي يبدأ من حيث انتهوا فيوفر على نفسه جهدا ينفقه في الوصول الى ما وصلوا اليه ثم تبين لهم فسادهم، ويستطيع بذلك ان يخطو خطوة جديدة نحو الحقيقة.

لذلك كان من الضروري للباحث في فلسفة القانون ان يلم بتاريخ الفكر القانوني وان يدرس مختلف الصور التي اتخذها هذا الفكر واهم النظريات والمذاهب التي ظهرت فيه والعوامل التي مهدت لهذه الافكار او دفعت اليها. ولذا يذهب اكثر علماء فلسفة القانون الى ان دراسة تاريخ

المذاهب الفلسفية القانونية تعتبر مقدمة لازمة لدراسة الموضوعات التي تتناولها فلسفة القانون (قرب في هذا المعنى ثروت انيس الاسيوطي، في نشأة المذاهب الفلسفية وتطورها، باللغة العربية، مستخرج من مجلة العلوم القانونية والاقتصادية مطبوع بجامعة عين شمس سنة ١٩٦٧، نبذة ٧).

هذه الموضوعات الثلاثة: اصل القانون، وغايته، وتاريخ النظريات الفلسفية القانونية تكون الهيكل العام لفلسفة القانون، وهي وثيقة الصلة بعضها ببعض، فتاريخ النظريات يساعد على تفهم اصل القانون من جهة، ثم هو يبين ان الفكر القانوني سائر بوجه عام في طريق التقدم نحو تحقيق غاية القانون - فيما عدا بعض الانتكاسات - فيزيد معالم هذا الطريق ايضاحا تمهيدا لتحقيق غاية القانون القصوى.

ويرى بعض العلماء ان فلسفة القانون تشمل ايضا دراسة مناهج الفكر القانوني *Méthodologie, methodology* أي دراسة اساليب الفكر القانوني كالتعريفات والنظريات القانونية لتحديد طبيعتها ودور المنطق فيها (جيني في فرنسا، دابان من بلجيكا، بوبيو من ايطاليا).

ويضيف اخرون الى ذلك دراسة القانون كظاهرة تاريخية واجتماعية عامة أي دراسة نشوء القانون والعوامل الاجتماعية المختلفة التي تؤثر فيه وفي تطوره.

٥ - صلة فلسفة القانون بكل من التاريخ العام والفلسفة العامة والسياسة

وليس يكفي في دراسة فلسفة القانون الالمام بتاريخ القانون وبتاريخ الفكر القانوني، لان تفهم هذين التاريخين واستخلاص العبر والنتائج منهما لاستخدامهما في فلسفة القانون يقتضي الاحاطة بالتاريخ

العام لتحري الحوادث والظروف التي كان لها اثر في تاريخ القانون او في تاريخ النظريات الفلسفية القانونية وربط هذه الحوادث والظروف بآثارها. فاذا تتبعنا الفكر القانوني بهذه الطريقة في مراحل تطوره المختلفة امكنا ان نتبين العوامل التي اثرت في هذا التطور والاسباب التي ادت الى ازدهاره تارة او الى انتكاسه تارة اخرى، وساعدنا ذلك على تقييم الفكر القانوني الحالي وعلى توجيهه الوجهة الصحيحة (انظر في هذا المعنى ثروت انيس الاسيوطي في كتابه باللغة الفرنسية سالف الذكر ص ٣).

ومن جهة اخرى فان كل نظرية من نظريات الفلسفة القانونية تحتاج الى شيء من التنسيق بينها وبين مبادئ الفلسفة العامة، وهي التي تتكون من مجموع نظرة الانسان الى وضعه في الكون، لان القانون وصلته بالانسان لا يعدوان أن يكونا جزءا من الكون، فيجب ان ينظر اليه في ذلك الاطار العام وتبين وضعه منه، خذ مثلا لذلك اذا اراد فيلسوف القانون ان يعرف القانون في كليته، وجد نفسه امام تساؤل الفلسفة العامة عن المعرفة وامكان تحصيلها وقيمتها، فيتساءل قبل كل شيء عن قيمة تعريف القانون بوجه عام، واذا كان يشكل حقيقة واقعة ام مجرد تعبير الخ. (ديلفكيو في المرجع السابق ص ٢). ومن قديم تساءل فلاسفة الاغريق في القرن الخامس قبل الميلاد عن ماهية الحق، اهو حق بالطبيعة Right by Nature ام حق بموجب التشريع والتقاليد فقط Right by enactment convention and convention (انظر روسكو باوند، في المدخل لفلسفة القانون، بالانكليزية، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٣ ص ١، وفي الترجمة العربية للدكتور صلاح دباغ بمراجعة الدكتور احمد مسلم بيروت سنة ١٩٦٧ ص ١٣).

واخيرا لا بد لكل نظرية من نظريات فلسفة القانون من ان تصطبغ
بالصبغة التي تصطبغ بها نظرة صاحبها السياسية، أي بتصوره للمثل
الاعلى فيما يتعلق بشكل النظام السياسي للمجتمع. فمن قديم ايتضا والى
اليوم كان لسيادة أي من المذهبين الفردي او الجماعي في السياسة اثر
فعال في تعيين غاية القانون وتوجيهه وتشكيل الفكر القانوني تبعا لذلك
(انظر فريدمان، في النظرية العامة للقانون، الترجمة الفرنسية باريس سنة
١٩٦٥ ص ٣).

ويقول ديلفكير في ذلك ان علم السياسة وفلسفة القانون يحتاج كل
منهما الى الاخر، فهو لا يستغني عن فلسفة القانون لانها تزوده بالمبادئ
الرئيسية التي توجه الاتجاهات السياسية والتي بدونها يكون معرضا
للتخبط في دياجير التجارب العشوائية، كما انها بدورها لا تستغني عنه
لانها اذا لم تقم وزنا لمعطياته السياسية يخشى ان توغل في الخيال بسبب
انقطاع صلتها بعالم الحقائق الواقعة (ديلفكيو في المرجع السابق
ص ٢٦ و ٢٧).

٦- اختصاص رجال الفلسفة والسياسة ثم اختصاص رجال القانون بفلسفة القانون

نشأت فلسفة القانون في احضان الفلسفة العامة، باعتبارها جزءا
من نظرة الفيلسوف العامة الى الوجود كله بما فيه المجتمع والقانون
الذي ينظمه، فكان الفلاسفة يعنون بأصول القانون استكمالا
لنظرتهم العامة الى الوجود. اما رجال القانون فكانوا يقتنعون بدراسة
جزئيات القانون او احكامه التفصيلية، وما كانوا يرتفعون الى كلياته الا
نادرا.

وكذلك نظرا لما تقدم من صلة السياسة بفلسفة القانون، فقد كان الساسة كثيرون الاشتغال بفلسفة القانون لان تطبيق مذاهبهم السياسية ومتابعة نتائجها العملية كان يقتضي ربطها بأفكار وتصورات قانونية تمهيدا لترتيب الآثار القانونية عليها، فكانت النظم القانونية تنبثق من المذاهب السياسية، وكان رجال القانون يعكفون على دراسة هذه النظم واحكامها تاركين النظر في كليات القانون الى الفلاسفة والساسة (انظر فريدمان في المرجع السابق ص ٣).

على ان الحال قد تبدلت في العصر الحالي، فقد قبض الفلاسفة ايديهم عن فلسفة القانون تمشيا مع الاتجاه الحديث الى التخصص في كل ميدان من ميادين المعرفة الذي ادى فيما يتعلق بالفلسفة الى التضييق من نطاقها باستبعاد كثير من فروعها واعتبارها علوما مستقلة كعلم الاجتماع وعلم النفس وفلسفة الاديان وفلسفة القانون، فاهتم رجال القانون بهذا الفرع الاخير ووجهوا عنايتهم الى دراسة ماهية القانون وغايته القصوى من زاوية قانونية عملية لا هي زاوية الفلسفة البحتة ولا هي زاوية السياسة المحضة، مع تسليمهم ببعض الاسس الفلسفية او السياسية السائدة في عصرهم (فريدمان في المرجع السابق ص ٣).

وبالاضافة الى الاتجاه الحديث المشار اليه نحو التضييق من نطاق الفلسفة العامة، كان مما حمل رجال القانون على مد اختصاصهم الى فلسفة القانون ما تميز به القرن الحالي من كثرة التقلبات والازمات والثورات العنيفة التي هزت الدعائم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في اكثر بلاد العالم، واقتضت التعديل والتبديل في معظم التشريعات التي تحكم المجتمعات الحديثة، بل في الاسس والمبادئ التي تقوم عليها تلك التشريعات، فافتضى ذلك من رجال القانون ان يمدوا بصرهم الى ما فوق

تلك التشريعات، أي الى اصول القانون، لاعادة النظر فيها في ضوء الظروف والحوادث الجديدة بغية ارساء الاسس الصالحة التي تقوم عليها التشريعات المراد استحداثها بما يلائم ظروف المجتمعات المعاصرة (انظر اسماعيل غانم في دروس في فلسفة القانون جامعة عين شمس سنة ١٩٦٠/١٩٦١ ص ٢).

٧- تسمية فلسفة القانون

على ان تبادل دراسة اصول القانون بين ثلاث طوائف من العلماء، علماء الفلسفة وعلماء السياسة وعلماء القانون، كان له اثره على تسمية هذا العلم.

فان تسميته بفلسفة القانون تسمية حديثة نسبيا. فقد كان فلاسفة اليونان عندما ينظرون الى اصول القانون، ينظرون اليها ضمن نظرتهم الشاملة لنظام الكون بأكمله، وما يشتمل عليه من قانون طبيعي ثابت يحكم الظواهر الطبيعية والعلاقات الاجتماعية، فكانت فلسفتهم القانونية تدخل ضمن دراسة ذلك القانون الطبيعي، وكذلك كان الامر عند فقهاء الرومان، فكانت هذه الدراسة الفلسفية تدخل ضمن دراسة القانون الطبيعي وتسمى علم القانون الطبيعي Jus Naturalis Scientia.

ولم ترد عبارة فلسفة القانون الا عرضا عند بعض الكتاب (انظر في ذلك ديلفكيو في المرجع السابق ص ١٨).

وقد ظلت الحال كذلك الى منتصف القرن الماضي، حيث ظهرت التسمية الجديدة «فلسفة القانون» تحت تأثير رد الفعل الذي حدث حينذاك ضد فكرة القانون الطبيعي بل ضد اساليب البحث النظرية والميتافيزيقية بوجه عام، واستنادا الى ان هذا الفرع من المعرفة

يجب ان يعني لا بالمثل الاعلى المجرد بل بواقع الحياة وما يحكمه من قانون مطبق فعلا، فلا يصلح تسميته بالقانون الطبيعي لان هذه التسمية تعبر عن قانون مثالي وتستند الى الميتافيزيقا لا الى واقع الحياة، ويجدر بهذا الفرع تسميته فلسفة القانون لانه يتناول دراسة اصول القانون المطبق في الواقع (انظر في ذلك ديلفكيو في المرجع السابق ص ١٨).

وقد قبل بعض العلماء هذه التسمية الجديدة (مثل بواستيل، ديلفكيو، فيليه، روسكو باوند)^(١)، حتى من كان منهم يعارض في ان تقتصر فلسفة القانون على النظر الى كليات القانون المطبق في الواقع ويرى مثل ديلفكيو ان استبعاد القانون الطبيعي من هذه الدراسة يعني امتهان ضمير الانسان بمنعه من تقصي ما هو عادل في ذاته، لأن هذا الفريق الاخير من العلماء لم يجد في التسمية الجديدة ما يحتم استبعاد القانون الطبيعي من دراسة فلسفة القانون ولا حتى ما يوحي بذلك مجرد احياء (ديلفكيو ص ١٩).

Boistel, Cours de philosophie du droit, Paris, 1899.

(١) انظر:

Cuche P., Conférences de philosophie du droit, Paris, 1928.

Villey M., Leçons d'histoire de La philosophie du droit, 2e éd. 1962

Del Vecchio G., Leçons de philosophie du droit, traduction française, Paris, 1936.

Del Vecchio G., Justice, Droit, Etat, Etude de philosophie juridique, Paris, 1938.

Del Vecchio G., philosophie du droit, Traduction française Paris 1953.

Hegel, Principes de la philosophie du droit.

Patterson, la philosophie du droit en Amérique, (Revue Trimestrielle de droit civil, Paris, 1930. p. 973 et s.)

Pound R. An Introduction to the philosophy of law, (New Haven 1922), 2nd. ed. 1953.

غير ان الكثيرين من رجال القانون الذين تناولوا في العصر الاخير البحث في اصول القانون لم يقرؤا تسميتها بفلسفة القانون وآثروا عليها تسمية «النظرية العامة للقانون» (مثل روبيه، هايزانرت، فريدمان) ^(١)، اذ هم يرون ان فلسفة القانون بالمعنى الدقيق يجب ان تبقى جزءا من الفلسفة بوصف انها جزء من نظرة عامة للوجود ومكان الانسان منه. ففلسفة القانون بالمعنى الدقيق هي تطبيق لهذه النظرة العامة على القانون كما هو الحال في فلسفة القديس توما الاكويني او في فلسفة كانت او هيغل. وفلسفة القانون بهذا المعنى هي من اختصاص الفلاسفة وحدهم ولا يمكن الا ان تكون كذلك. اما ابحاث رجال القانون في اصول القانون وكلياته فهي لا تبدأ من نظرة عامة للوجود تطبقها على القانون، وانما تبدأ من القانون ذاته (أنظر في ذلك باثيفول في مجموعة ارشيف فلسفة القانون العدد السابع سيري سنة ١٩٦٢ ص ٩١ وما بعدها).

ويرى بعض آخر من العلماء ان كلا من التسميتين فيها جانب من الصواب ولا يرون بأسا من الجمع بينهما (Du Pasquier, Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit. 1937.) او من النظر الى كليات القانون تارة من زاوية الفلسفة وتارة اخرى من زاوية نظرية القانون (مثل دابان)

Dabin, Philosophie de L'ordre juridique positif, paris 1929

Dabin, Théorie générale du droit, Bruxelles, 1944.

Haesaert, Théorie générale du droit, 1948.

(١) انظر.

Korkounow, Cours de théorie générale du droit (traduction tehernoff, Paris 1903).

Maciejewski (Casimir), la théorie du droit, 1931.

Roubier, Théorie générale du droit, Paris, 1946.

ومن هذا القبيل ايضا كلسن H.Kelsen (في مجموعة ارشيف فلسفة القانون العدد السابع سيري سنة ١٩٦٢ ص ١٣١).

على ان الخلاف على تسمية هذا الفرع من المعرفة، لا ينفي اتفاق العلماء على تعيين مضمونه، فهم مجمعون على انه ايا كانت التسمية التي تطلق عليه يتناول البحث في اصول القانون العامة لا في جزئياته، بخلاف علم القانون الذي يقتصر على دراسة جزئيات القانون ويتخصص في ناحية منه وبظروف من الزمان والمكان.

٨- اهمية دراسة الفلسفة القانونية

قد يقال ضد تدريس فلسفة القانون انها ترف لا محل له في عصر التكنولوجيا، فالعالم في هذا العصر في حاجة الى مزيد من انتاج كافة انواع السلع وتحسين وسائل انتاجها تحقيقا لوفرتها حتى يعم الرخاء البشرية، وهذا يقتضى مزيدا من العناية بالعلوم التكنولوجية لتحسين آلات الانتاج وطرق تنظيمه، بل يمكن الى حد كبير تبرير المزيد من العناية بالاسلحة والتسليح ووسائل الدفاع، لانتاج مزيد من المصانع والمحركات والافران والمصاهر والسيارات والطائرات والسكك الحديدية. اما الفلسفة بجميع فروعها بما في ذلك فلسفة القانون وما تكشف عنه من مثل عليا او تتجه من افكار مجردة، فكل ذلك لا يغني فتيل في مجتمع القرن العشرين الصاخب الذي يعج بنتاج قوى الطبيعة التي سخرها الانسان، ومن الخير ان يصرف ما يبذل فيه من جهد الى الدراسات والبحوث التكنولوجية.

غير ان هذا الاعتراض ليس خاصا بفلسفة القانون وحدها ولا بالفلسفة العامة كلها، بل يرد ايضا على سائر العلوم الانسانية.

ولكنه مردود فيما يتعلق بعلم القانون بأن القانون ضرورة اجتماعية، أي انه لا غنى عنه في كل مجتمع لضرورة تنظيم العلاقات بين افراده، فهو الذي يكفل النظام والامن والاستقرار في المجتمع ويؤمن الافراد على اشخاصهم وذويهم وحررياتهم واموالهم، فيسمح لهم بالانصراف الى مثل تلك الاعمال التي ادت وتؤدي الى مثل تلك المنجزات الضخمة، فهو اساس كل تقدم ولولاه ما كانت تلك المنجزات.

ومتى كان هذا شأن القانون في المجتمع، كان جديرا باحاطته بكل عناية، لانه كلما زاد احكامه وانتقانه وزاد قربه من الكمال، كلما اინعت ثماره وازدهرت اثاره وادت الى مزيد من النجزات الضخمة في شتى ميادين الحياة.

واذا كانت فلسفة القانون تهدف الى تحديد الغاية المثلى للقانون وتوجيهه نحو بلوغ هذه الغاية، وتقويم سيره كلما حاد عن الطريق القويم، فان اهمية دراستها لا تقل عن اهمية دراسة علم القانون، ان لم تفقها.

ويشهد لها ماضيها الطويل بذلك، فقد سجلت اثارها في جميع عصور التاريخ، حيث دأبت على توجيه القانون وتطويعه في يسر على مر السنين، وكثيرا ما دفعته امامها دفعات قوية بلغت حد الثورات العنيفة.

ويقول روسكوباوند في ذلك انه في جميع المراحل التي يمكن وصفها بحق بأنها مراحل تقدم وتطور قانوني، لعبت الفلسفة دور الخادم المفيد، ولكنها كانت في بعض المراحل خادما مستبدا، فقد استخدمت الفلسفة لتحطيم سلطة التقاليد البالية، ولتطويع القواعد والاحكام الصادرة عن السلطة والتي لا تسمح بالتبديل او التغيير في استعمالات جديدة مما غير اثرها العملي بصورة ملموسة، ولادخال عناصر خارجية جديدة الى القانون وانشاء مواد قانونية جديدة من هذه العناصر ولتنظيم المواد

القانونية القائمة وترتيبها، ولتثبيت الاحكام والمؤسسات القائمة في فترات الاستقرار والبناء الشامل التي تعقب فترات النمو. هذه الامور كانت المنجزات الفعلية للفلسفة. الا ان الهدف الذي كانت تسعى لتحقيقه كان اكثر من ذلك وابعد طموحا. فهي قد استهدفت اعطاءنا صورة كاملة ونهائية لضبط المجتمع وتنظيمه، ورنّت الى وضع وثيقة اخلاقية وقانونية وسياسية تصلح لكل زمان. وقد آمن رجال الفلسفة القانونية بأن في استطاعة هذه الفلسفة ان تجد الحقيقة القانونية الخالدة التي لا تحول ولا تزول وان تمكننا من وضع قانون كامل ينظم العلاقات الانسانية الى الابد دون حيرة او التباس ومتحرر من الحاجة الى التبديل. ولا يجوز لنا ان نهزأ بهذه الغاية الطموح وهذا الايمان السامي، فقد كانا عاملين هامين في قدرة الفلسفة القانونية على تحقيق الامور الاقل طموحا والتي تؤلف في مجموعها لب المنجزات القانونية وعصبها» (روسكو باوند، المشار اليه آنفا ص ١٣ و ١٤).

والثابت ان آراء كبار فلاسفة القانون اقترنت دائما بأعظم المنجزات الاجتماعية وانها هي التي مهدت لمعظم الثورات التاريخية الكبرى كالثورة الانجليزية سنة ١٦٨٨ والثورة الامريكية سنة ١٧٧٤/١٧٧٦ والثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ويقول ديلفكيو في ذلك «فلنذكر على سبيل المثال اثر نظريات مونتسكيو وروسو على ظهور «الدولة القانونية» الحديثة، واثر نظريات «كانت» وغيره على تقدم القانون الدولي، واثر مؤلفات بكاريا ورومانيوزي في نطاق قانون العقوبات الخ. فمن الخطأ اذن ان ننظر الى التأملات الفلسفية عن القانون على انها تمرين غير منتج ومتصلعك. ان هذه التأملات تقابل في الواقع حاجة طبيعية ومستمرة للروح الانسانية» (ديلفكيو، ترجمة ثروت انيس الاسيوطي، في مجلة القانون والاقتصاد سنة ١٩٦١ ص ٧٣٣ و ٧٣٤).

ويقول رادبروخ Radhbruch في ذلك ان التغيرات السياسية العظيمة قد مهد لها او اقترنت بنظريات فلسفية قانونية، فيبدأ الامر بفلسفة قانونية ثم ينتهي بثورة:

«Tous les grands changements politiques ont été préparés ou accompagnés par des philosophies du droit. Au commencement il y avait la philosophie du droit, à la fin, la révolution» (Radbruch, Rechtsphilosophie, p. 9).

مشار اليه في فريدمان الأنف ذكره ص ٢١.

ويؤكد فينيه ان التفكير الفلسفي هو الاداة التي لا بديل منها للقانون (كتابه المشار اليه أنفا ص ١٤) وان كل جهد يبذل لالغاء فلسفة القانون مصيره الى الفشل حتما

Tout effort pour abolir la philosophie du droit est condamné à l'insuccès.

(المرجع السابق ص ١٥).

٩- الاتجاهات الرئيسية في فلسفة القانون

منذ القدم وحتى الآن تتذبذب النظريات المختلفة في فلسفة القانون وتتردد بين اتجاهات رئيسية توجهها وتسيطر عليها هي بمثابة الاقطاب التي تجتذبها اليها طولا او عرضا، فمن ناحية نجد قطبين رئيسيين للفكر القانوني فيما يتعلق بالنظر الى اصل القانون وماهيته واساسه، هما الاتجاه الميتافيزيقي *métaphysique* والاتجاه الوضعي *Positiviste*، والغالب في الاول انه اتجاه مثالي *idéaliste* وفي الثاني انه مادي *matérialiste*.

فالأول يبيّن تصويره للقانون على مبادئ أولية أي قبلية يستتبها من طبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلا يسعى بعقله نحو مثل أعلى. أما الثاني Le positivisme فينظر إلى القانون باعتباره نتاجا حتميا للواقع المادي الذي يتكون منه المجتمع الذي ينظمه، وتتفرع منه نظرتان متميزتان: النظرة التحليلية والوظيفية Positivisme analytique et fonctionnel; analytic and functional positivisme.

والنظرة البراجماتية positivisme pragmatique.

وتتميز أولى هاتين النظرتين بأنها تتخذ من القواعد القانونية الأساسية كما وضعها المشرع معطيات أولية لها تبدأ منها عملية التحليل والاستنباط مع مراعاة التمييز دائما بين ما هو قائم وما يجب أن يكون. أما النظرة الثانية فتري أن الوقائع الاجتماعية هي المعطيات الأولى التي يجب أن تقوم عليها التصورات القانونية.

والفكر القانوني دائم التردد بين الاتجاهين الرئيسيين سالف الذكر، فهو إذا تعب من الميتافيزيقية والتجريد اتجه نحو الواقع والتجربة وبالتالي نحو العمل والسلطة، حتى إذا ما خيبت هذه أمله عاد من جديد إلى الميتافيزيقية. وفي غدوه ورواحه بين هذين القطبين الرئيسيين يتخذ له قناطر يعبر عليها من أحدهما إلى الآخر، ويجد فوقها مواضع يتخذ له منها مواقف متوسطة متعددة متباينة بتعدد الظروف المختلفة وتباينها.

وسنرى أن بعض النظريات التي يعتبرها أصحابها وضعية هي في الواقع ميتافيزيقية تقوم على مبادئ أولية أو قبلية aprioristiques، ومثل

ذلك نظرية ديجي عن التضامن الاجتماعي *solidarité sociale* ، التي يقدمها لنا صاحبها على انها نظرية وضعية تجريبية هي في واقع الامر ميتافيزيقية لان فكرة التضامن الاجتماعي التي تقوم على اساسها والتي تدعي هي انها فكرة قامت على الدليل العلمي المبني على المشاهدة والتجربة ليست هي الحقيقة المشاهدة الوحيدة في الحياة الاجتماعية بحيث يصح تشييد مذهب علمي على اساسها وحدها، بل ان هناك حقيقة واقعة اخرى تناقضها ولا تقل عنها شأنا هي تعارض مصالح الناس تعارضا يؤدي الى تنافسهم على تحقيق هذه المصالح تنافسا يبلغ حد تنازع البقاء، فاذا تغافل مذهب ديجي عن هذه الحقيقة الثانية او لم يقم لها وزنا، خالف بذلك اساس الطريقة العلمية الوضعية. وان سجلها وقرر ان القانون يجب ان يبنى على اساس التضامن لا على اساس التنازع، كان بذلك يقرر حقيقة اخرى اولية يطلب منا التسليم بها دون اقامة الدليل العلمي عليها، وانتقل من دائرة العلم الى دائرة الميتافيزيقيا (انظر في ذلك كتابنا في شرح القانون المدني الجزء الاول في المدخل للعلوم القانونية سنة ١٩٦٧ نبذة ١٩٥ ص ٤١٩، فريدمان في النظرية العامة للقانون، الترجمة الفرنسية، باريس سنة ١٩٦٥ ص ١٨ و ٣٧، ريمونديس، في رؤية قانونية وسياسية *une vision juridique et politique* باريس سنة ١٩٤٧ ص ٧٥ و ٧٦).

ومن ناحية اخرى نجد قطبين رئيسيين اخرين للفكر القانوني فيما يتعلق بالنظر الى القيم القانونية *valeurs juridiques* واهداف القانون *buts du droit* هما الاتجاه الفردي *individualisme* والاتجاه الجماعي *socialisme* الذي يوصف ايضا بأنه اتجاه اشتراكي، ذلك ان تحديد القيم

والاهداف القانونية يتوقف دائما على تحديد الغاية المثلى من تنظيم المجتمع السياسي. فاذا اعتبرت الغاية هي اسعاد الانسان وتحقيق عدالة المعاوضة justice commutative ساد في القانون الاتجاه الفردي واذا اعتبرت الغاية هي خير المجتمع وتحقيق عدالة التوزيع justice distributive غلب في القانون الاتجاه الجماعي او الاشتراكي.

وتتخلل هذه الاتجاهات الرئيسية للفكر القانوني تيارات ثانوية او تحتية يبدو ان بعضها يسير في موازاة تلك الاتجاهات الرئيسية، ولكنها في الحقيقة ليس في طبيعة أي منها ما يربطها حتما باتجاه معين من تلك الاتجاهات، وانما حدث مصادفة ان الظروف التي اوجت بها في وقت معين دفعتها الى السير في ذلك الوقت في اتجاه بذاته، ولكن هذا لا يمنع من ان ظروفًا اخرى تدفعها في وقت غيره الى محاذاة اتجاه رئيسي مغاير.

من ذلك مثلا تيار النزعة الديمقراطية démocratique وتيار النزعة الاوتوقراطية autocratique فالظاهر ان الديمقراطية تسير في موازاة الفردية وان الاوتوقراطية ترافق الجماعية غير ان هذه الرؤية هي نتيجة الغالب حدوثه في تاريخ هذه المذاهب والاتجاهات، ولكنها ليست نتيجة ملازمة لطبيعة كل من هذه المذاهب والنظريات. فأراء كل من هوبز Hobbes ولوك Locke مثلا في انجلترا ولو انها تشترك في انبثاقها من المذهب الفردي فانها تنزع بالاول نحو الاستبدادية وبالثاني نحو الديمقراطية. ويفسر اختلاف نزعتيهما ان الاول عاش في عصر مضطرب مزقت المجتمع فيه المنازعات الداخلية (في منتصف القرن السابع عشر) فكان يرى السلامة في وجود سلطة قوية تكون لها القدرة

الكاملة على وضع حد للمنازعات والاهواء الفردية في حين ان
لوك عاش الى ما بعد الثورة الانجليزية الكبرى (سنة ١٦٨٨)
التي كرست حقوق الشعب والبرلمان ازاء التاج البريطاني، فكانت نزعتة
الى الديموقراطية (انظر في ذلك فريدمان ص ٤١ وما سيجيء في
نبذة ٥١ و ٥٦).

وكذلك فيما يتعلق بتيار النزعة القومية Nationalisme و تيار
النزعة الدولية Internationalisme فالظاهر ان المذاهب الفردية
تصحبها تيارات دولية (نظرية كانت مثلاً) وان المذاهب الجماعية
تؤدي الى نزعات قومية، كنظرية فيشت وهيجل، ولكن ذلك
ايضا ليس حتما مقضيا لان الدولية والقومية هدفان سياسيان يمكن تطويع
كل من المذهب الفردي والمذهب الجماعي لهما (انظر فريدمان
ص ٤٢).

لذلك فان دراسة الفكر القانوني عند كل واحد من المفكرين
تقتضي تحديد موضع تفكيره في كل مسألة على حدة من
المسائل التي تتناولها فلسفة القانون بين مختلف الاتجاهات
والمذاهب الرئيسية والنزعات التحتية، اذ ان تفكيره في
احدى المسائل يمكن ان يتفق مع مذهب معين وان يسير في
مسألة غيرها في اتجاه متباين، ولا يمكن فهم فلسفته في جملتها
الا في ضوء الظروف والعوامل الاجتماعية التي اثرت فيه
ووجهت تفكيره.

لهذا كانت دراسة تاريخ الفكر القانوني في واقع الامر لا تكتمل الا بدراسة تفكير كل مفكر وتتبعه في النواحي المختلفة لفلسفة القانون وتقصي الظروف والعوامل الاجتماعية التي دفعته.

غير ان الدراسة بهذا الشكل كاحتواء المحيطات جميعا هي اوسع واعظم من ان تحيط بها امكانيات انسان او يكفي في الاحاطة بها عمر واحد. لهذا كانت الحاجة ماسة الى رسم اطار عام تعرض فيه مذاهب الفكر القانوني في كلياتها مع التجاوز بعض الشيء عن الجزئيات (انظر في المناهج المختلفة التي يمكن بها دراسة فلسفة القانون بريث ذي لاجونيسي في مجموعة ارشيف فلسفة القانون العدد السابع سيرى سنة ١٩٦٢ ص ٩٧).

وهذه هي الخطوة الاولى لدراسة فلسفة القانون. اما الخطوات التالية فهي بحث كل مسألة من المسائل الموضوعية التي تدخل في نطاق فلسفة القانون على حدة وتكوين رأي خاص بشأنها ثم تأليف مذهب متكامل من مجموعة الآراء الخاصة بهذه المسائل وهذه هي القمة من دراسة فلسفة القانون لا يمكن بلوغها الا بعد انفاق سنوات طويلة في هذه الدراسات.

اما ونحن في بداية المطاف فيكفي ان نستكشف الطريق الى القمة. ويكون ذلك بدراسة تاريخ الفكر القانوني كمقدمة عامة لدراسة فلسفة القانون.

وسنعرض في هذه الدراسة تاريخ الفكر القانوني في مراحله
الآتية:

(١) في العصور القديمة.

(٢) في العصر الوسيط.

(٣) في العصر الحديث.

(٤) في العصر الحاضر.

* * *

الباب الاول

المذاهب الفلسفية القانونية في العصر القديم

الفصل الاول: عصر الرواد في الفلسفة اليونانية

الفصل الثاني: العصر الذهبي للفلسفة اليونانية

الفصل الثالث: عصر الشيخوخة للفلسفة اليونانية

الفصل الرابع: العصر الروماني

إذا كان الرومان قد اشتهروا بقانونهم الخالد الذي ترجع إليه أصول أكثر القوانين الحديثة، فمن المعروف أن القانون الروماني قد اصطبغ بصبغة عملية بارزة، وإن فقهاء ومشرعيه كان همهم استنباط القواعد التي تنظم علاقات الناس وتطويع تلك القواعد بما يلائم تغير ظروف المجتمع، وإنهم لم يعنوا كثيراً بأصل القانون وماهيته إلا نفر قليل منهم سنعرض لهم فيما بعد.

وبالعكس من ذلك كان اليونان حيث لم يشتهروا بقوانينهم مثلما اشتهروا بفلسفتهم، فقد اعتبروا بحق مؤسسي الفلسفة الحديثة، وانعقد الاجتماع على أن بلادهم هي وحدها مهد الفلسفة دون غيرها من البلاد (أنظر أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، الطبعة السادسة سنة ١٩٦٦ ص ١٠، شيفالييه (جاك)، تاريخ الفكر الجزء الأول، الفكر القديم، باريس سنة ١٩٥٥ ص ٥٩ وما بعدها). ولأن الفلسفة هي النظرة العلمية الشاملة للوجود كله، فقد شملت فلسفتهم فيما شملت آراء كثيرة مما يدخل في فلسفة القانون، وتتوعدت آراؤهم في ذلك وتشعبت، حتى أنا نجد فيها أصول جميع المذاهب والنظريات الفلسفية القانونية الحديثة على اختلاف مناحيها وتباين نزعاتها.

ولذلك فإن دراسة تاريخ الفكر القانوني في العصر القديم، تبدأ أولاً وأساساً بالفكر اليوناني، ثم يلي ذلك وفي المرتبة الثانية الفكر الروماني. وفي هذه الدراسة سنتبع الفكر القانوني اليوناني في أدوار تاريخه الثلاثة، نشأته، ثم ازدهاره، ثم هرومه ثم ندرس بعد ذلك الفكر القانوني عند الرومان.

* * *

الفصل الأول

في عصر رواد الفلسفة القانونية اليونانية

١٢- في شعر هوميروسولون

كانت قيادة الفكر عند الأمة اليونانية منذ القرن العاشر قبل الميلاد في أيدي الشعر والشعراء، وكانت السيادة فيه لهذا الخيال الرائع الذي نراه في الشعر والذي يستهوي الأمة في مراحل الطفولة، فكانت قصائد هوميروس (Homère, Homer) وهزيود (Hésiode, Hesiod) شائعة ذائعة بين الناس يحفظونها وينشدونها (أنظر أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الحضارة اليونانية ط ٦ سنة ١٩٦٦ ص ٢).

وكانت الأساطير اليونانية القديمة عصور «زيوس» Zeus إلهة العدالة فتغنى هوميروس، بالعدالة، وكان للقانون في شعره نصيب وافر، ويلخص تصوره إياه في أنه يرى أن التشريعات التي كان يصدرها الملوك وفق ما جرى به التقليد والعرف موحاة اليهم من «زيوس» مصدر كل عدالة أرضية، وبالتالي متضمنة ما هو عادل، وبما أنها كانت تصدر بمقتضى ما كان للملوك من سلطة وبقصد تنظيم المجتمع، فقد صور هوميروس القانون في شعره على أنه هو العدل والسلطة والنظام (أنظر محمد بدر ص ١٤٦).

وابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد بدأت أحوال اليونان تضطرب وأخذ الناس يتدمرون من حكم الطبقة الارستقراطية اياهم وتعسفها في استعمال السلطة، فبدأ الفلاسفة يتنبهون وجود فرق بين القانون الوضعي

والعدل، وظهر ذلك في شعر هزيود وسولون (مشرع أثينا العظيم)، حيث
تجد كلاهما ديكيه Dike بنت زيوس أن تتدخل لتحمي العدل ضد طغيان
الحكام وجورهم وافتئاتهم على حقوق الناس، وصورها سولون بأنها
تصب غضبها على الظالمين ومحدثي الاضطراب في المجتمع، فتلحق
بهم شتى أنواع المصائب، في حين انها ترضى كل الرضا عن
المجتمعات العادلة فتكافئها بمنحها السلم والرخاء (انظر فريدمان ص ٧).

وقد عبر عن ذلك أيضاً سوفوكل Sophocle في مسرحيته أنتجون
Antigone حيث وضع على لسان بطلة الرواية احتجاجاً شديداً على
قوانين كريون Creon التي كان تطبيقها يؤدي الى حرمان جثة أخيها من
ان تدفن في مدافن الأسرة، فجعل البطلة تصرخ ضد هذه القوانين الظالمة
وتتعى عليها انها ليست من وضع زيوس أوديكيه (آلهة العدل) وانها لا
يمكن ان تكون لها مثل قوة القوانين الثابتة العادلة التي وضعها الآلهة.
ونجد مثل ذلك ايضاً عند اسكيل Eschyle في مسرحيته L'Euménide،
وفي رثاء بريكليس أيضاً (فريدمان ص ٧ وص ٨).

ومع ان ظهور هذه الآراء في ذلك العصر كان في كتابات الشعراء
والأدباء لا في تعاليم الفلاسفة والحكماء، الا أنه يدل على أنها كانت منذ
فجر التاريخ اليوناني تفتعل في ضمير المجتمع اليوناني.

قد نبتت فكرة الاختلاف بين القانون والعدل هذه بعد ان كانا معتبرين
شيئاً واحداً، وكان نباتها في عصر ساده الاستبداد والتحكم، فنشأت كرد
فعل لهما، بقصد الحد من الاستبداد ومن سيادة القانون الوضعي باسم
العدل، وسنرى ذلك يتكرر في جميع مراحل تاريخ الفكر القانوني. فكلما
كان المجتمع ضعيفاً مضطرباً أو ممزقاً، كان في حاجة الى تعزيز السلطة
فيه، فيكون ذلك بتعزيز قوة القانون الوضعي فيه واعتبار مضمونه هو

العدل بعينه، وكلما اشتد ساعد السلطة في المجتمع وجنحت الى الاستبداد والطغيان، لجأ الفلاسفة للحد من ارادة السلطان وطغيانه الى القول بوجود فرق بين القانون الوضعي والعدل وبأن كل ما ينص عليه القانون ليس حتماً أن يكون عادلاً.

ان هذا النوع

١٣- في تفكير المدرسة الايونية

نشأت المدرسة الايونية في مدينة من اقليم يونيا Ionia في الجانب الغربي من آسيا الصغرى تدعى ملطية Milet, Miletus، وكان هذا الاقليم يتكون من اثنتي عشرة مدينة تحكم كل منها نفسها حكماً مستقلاً ديمقراطياً ولكنها ترتبط مع سائر مدن الاقليم بالمصالح المشتركة والشعائر الدينية. وقد نسبت هذه المدرسة الى ذلك الاقليم كما نسبت ايضاً الى تلك المدينة فسميت المدرسة الملطية Ecole de Milet وفي القرن السابع قبل الميلاد كانت أغلب مدن يونيا مزدهرة والحياة فيها رضية، فسمح ذلك لمفكراتها بالنظر وأعمال الفكر فيما حولهم، واسترعى نظرهم ما يطرأ على الاشياء المادية المحيطة بهم من تحول، فهي توجد من بعد عدم، وتظل حيناً يقصر أو يطول، ثم تتلاشى أو تزول، فدعاهم هذا الى التفكير في هذه الظاهرة. من اين تأتي الاشياء او ما هو مصدرها الاول وإلى اين تذهب أو ما هو مصيرها النهائي؟ وادى بهم تفكيرهم الى ضرورة رد مبدأ ونهاية جميع الأشياء المادية الى مادة واحدة، رأى مؤسس هذه المدرسة، طاليس الملطي (٦٣١ ق.م. - ٥٥٠ ق.م.) انها الماء، تصدر عنه كل الاشياء المادية وتعود اليه مهما طال بقاؤها، ورأى انكسمينس Anaximène de Milet, Anaximenes (٥٨٨ - ٥٢٤) أنها الهواء في تنوعه اللانهائي من طريق التخلخل والتكاثف، ورأى انكسمندر Anaximandre, Anaxemander (٦١١ - ٥٤٧) انها مادة أولية غير

معروفة لا شكل لها ولا صفات ولا نهاية لها ولا حدود لأنه لا عقل أن يكون أصل الأشياء المتناقضة في صفاتها مادة واحدة ذات صفات معينة كالماء والهواء، وأن تلك المادة الأولية كانت مندفعة في تحركات قوية أشبه بتحركات العواصف الشديدة، فتحالت بتأثير تلك الحركة العنيفة عناصر منها ترسبت في أشكال مختلفة حسب درجة كثافة كل منها، فكان منها التراب والماء والهواء والنار، وخرجت الحياة من الوحل، أي من التراب المتصل بالماء، وظهرت أول الأمر في أنواع دنيا من الأسماك ثم نمت وتطورت على مر العصور حتى استوت في شكل إنسان (أنظر شيفالييه المرجع السابق ص ٦٩).

وقد ضرب هؤلاء الاعلام الثلاثة من رجال المدرسة اليونانية بسهم وافر في العلوم الرياضية والطبيعية من فلك ورياضة وهندسة وجغرافيا وكان لكل منهم قدر من الابداع كبير في بعض هذه العلوم (أنظر شيفالييه ص ٦٧ وما بعدها، أحمد أمين وزكي نجيب محمود ص ١٢ وما بعدها)، وكانوا في كل ذلك يبحثون عن السبب الأول وراء هذه الظواهر على اختلاف أنواعها. ولم يقف بهم هذا البحث عند حد الظواهر المادية بل مدوا بصرهم أيضا الى الظواهر المعنوية وسألوا عما إذا كان يوجد أصل واحد للقوانين التي تنظم المجتمع تصدر جميعها عنه وتؤدي جميعها اليه (أنظر فريدمان، الترجمة الفرنسية، ص ٧).

وإذا كانت هذه المدرسة لم تجد جوابا صحيحا عن ذلك، فحسبها انها وضعت السؤال وفتحت الباب للبحث عن ذلك الجواب.

١٤ - المدرسة الفيثاغورية

تنسب هذه المدرسة الى زعيمها فيثاغورس Pythagore, Pythagoras الذي ولد في سنة ٥٨٢ ق.م. في جزيرة «ساموس»، وشب فيها في عهد

حاكمها الطاغية بوليكرات Polycrate الذي كان يسوم أهلها الذل والعذاب،
فهاجر فيثاغورس الى كروتونا Crotona في جنوب ايطاليا وألف فيها
جمعية سماها الجمعية الفيثاغورية، لم تكن في اول أمرها مدرسة فلسفية،
بل كانت جمعية تدعو الى مكارم الاخلاق وتطهير النفس من الرجس
واعلاء شأن الروح على الجسد عن طريق التقشف وخشونة العيش
والاشتغال عن متاع العالم بالتفكير في الفلسفة والعلوم، أي أن اشتغالها
بالفلسفة جاء عرضاً ولم يكن لها غرضاً، فجاءت فلسفتها مصطبغة
بصبغة روحية ترتفع بها فوق العناصر المادية وتتصل من هذه الناحية
بمذهب يرجع الى الشاعر القديم أورفيوس Orpheus الذي قيل فيما روي
عنه من الاساطير انه استطاع ان يحرك الجماد بقوة اشعاره وسحر غنائه
والذي كان من تعاليمه خلود الروح والحياة الاخرى واعتبار جسد الانسان
سجناً للروح، والموت انطلاقة لها من هذا السجن بعد ان تكون كفرت فيه
عن سيناتها واستحقت ان تعود الى وطنها الالهي. وقد تغنى هذا الشاعر
كثيراً في قصائده بالهة العدل Dike وآلة القانون Nomos، فساعد اليونان
في عهود الغزو الأجنبي على ان تتجه آمالهم الى عالم افضل وأكثر عدلاً
(شيفالييه ص ٧٣).

قال الفيثاغوريون «ان سبيل معرفة الأشياء أوصافها»، ولكن أكثر
الأوصاف ليست عامة في الأشياء، بل ان كل وصف انما يتوافر في
بعض الأشياء دون بعضها، فلا يصلح لرد جميع الأشياء اليه. ولا يوجد
الا وصف واحد عام يتوافر في كل شيء هو العدد. ولا يوجد شيء لا
يتوافر فيه وصف العدد، لأن كل شيء اما واحد أو متعدد، وفي كلا
الحالين يتصف بالعدد، فالعدد هو جوهر الوجود وحقيقته، منه يبدأ كل
شيء واليه ينتهي، وكل ما يقع تحت الحس مركب من اعداد. فالخط
المستقيم مكون من عدد من النقط، والسطح عبارة عن عدد من الخطوط

المتلاصقة، والحجم عدد من سطوح متلاصقة والنغم عدد من الموجات الصوتية او الاهتزازات الوترية المتلاحقة. فكل شيء مادي هو عبارة عن عدد من النقط او من الخطوط او من المسطحات او الموجات المتلاصقة او المتلاحقة يمكن عدّها، أي ان كل شيء مكون من اعداد، ومرد هذه الاعداد كلها الى الواحد، لأنها مهما بلغت هي أو أجزاءها من الكثرة فهي واحد متكرر.

وبذلك وصلوا الى أن يجردوا من عالم المحسوسات المادية فكرة مجردة هي فكرة الواحد الأحد الذي يرد اليه أصل الأشياء جميعاً، فانتقلوا بالفلسفة من النزعة الطبيعية الفيزيقية الى النظر في ما وراء الطبيعة (النظرة الميتافيزيقية).

والذي يعنينا من نظرية الاعداد للفيثاغوريين تطبيقهم اياها على المعنويات ايضاً، وبخاصة على فكرة العدل، حيث قالوا ان العدل هو علاقة حسابية، أو مساواة بين الاعداد، فالعدل هو ان ترد عدداً من الوحدات مساوياً لما أخذت، وتوقيع العقوبة على المجرم بقدر جرمه الخ. (أنظر أحمد أمين وزكي نجيب في قصة الحضارة اليونانية ص ١٩ وما بعدها، ديلفكيو ص ٣٧) وكان فيثاغورس يوصي اتباعه بأن لا يملك احد منهم شيئاً خاصاً به قولا منه ان كل شيء يجب ان يكون مشتركاً بين الاصدقاء، ليس الاموال المادية فحسب، بل ايضاً الملكات النفسية وحسن البصر بالامور، لان الصداقة مساواة، ولأن جميع الناس اخوة واصدقاء حيث انهم جميعاً من سلالة الله (شيفالييه ص ٧٥).

١- المدرسة الايليانية

نشأت المدرسة الايليانية Ecole des Eléates في مستعمرة يونانية في جنوب إيطاليا كانت تسمى ايليا Elée, Elea وازدهرت فيما بين سنة ٥٧٠

وسنة ٤٥٠ ق.م. وكان من أبرز فلاسفتها اكرنوفانس Xenophanes او
Xénophane ، وبارمنيدز Parménide و Parmenides وزينون الايلي
.Zénon d'Elée, Zeno of Elia

وقد سارت هذه المدرسة في طريق التجريد والميتافيزيقا الذي وقف
فيتاغورس عند بدايته شوطاً بعيداً، فلم يقنع زعيمها اكرنوفانس بفكرة
الواحد التي وقف عندها الفيثاغوريون، بل اعتبر الواحد هو الكون كله لا
يعتريه تغير ولا تبدل، وليس المقصود بذلك الكون المادي المحسوس بل
النظام ذاته الذي يسير عليه كل ما في الكون بل هو الاله لا يتعدد أي أنه
اعتبر الله والكون حقيقة واحدة، وبناء على ذلك شن حملة شعواء على
معتقدات اليونان السائدة في عصره وعلى آلهتهم المتعددة التي صورتها
الأساطير والأشعار القديمة في صورة البشر بما جبل عليه البشر من حب
وبغض، وصدق وخداع، واخلاص وغدر الخ... فزعزع عقائد اليونان
وزلزل آلهتهم، وحاول اكرنوفانس ان يعطي صورة عما اعتقد انه نظام
الكون، فقال ان هذا اليابس قد خرج من البحر أولاً وسيغوص في البحر
مرة ثانية، وبذلك ينمحي البشر من الوجود، ولكن الارض ستعود فترتفع
مرة ثانية، وسيبدأ الانسان سيرته الاولى، ثم تغوص الارض وينمحي
الانسان، وهكذا دواليك. فأما الشمس والنجوم فقطع من الغاز المشتعل،
ولا تدور الشمس حول الارض، بل تمضي في خط مستقيم حتى اذا
داهمها الليل اختفت في الافق البعيد الى غير رجعة، ثم تولد في عالم
الغيب شمس جديدة تشرق علينا في الصباح. وهكذا تطلع على الناس في
كل يوم شمس تتشأ أثناء الليل من بخار الماء. وكان غرضه من ذلك
اقناع الناس ان هذه الشمس وما اليها مهما بلغت من القوة في يومها لا
يجوز لهم انزالها منزلة العبادة والتقديس لأنها تزول كل يوم وتنفى،
وطالما ان شمس اليوم غير شمس الامس وغير شمس الغد، فلا محل لأن

يرهبوها أو يسترضوها أو يتوسلوا إليها، وإنما تكون الرهبة والعبادة والتقديس للواحد الأزل الذي لا يتعدد ولا يزول ولا يتجدد. وواصل بارمنيدز تفكير اكرنوفنيس بشقيه وهما ان أصل الكون واحد لا يتعدد ولا يتغير، وان الأشياء قلب حول توجد ثم تزول، تولد ثم تموت، فالتهي الى ان الأشياء في تحول مستمر حتى لا يكاد شيء منها يستمر لحظة واحدة، فالشيء الواحد في لحظة معينة غيره في اللحظة السابقة وغيره في اللحظة التالية، ولذلك فوجوده بحالة معينة ثابت في تلك اللحظة منتف فيما قبلها وفيما بعدها.

واذن فهذه الحالة او الصفة هي التي تتغير وتزول بعد ان توجد، وتغيرها أو زوالها لا يؤثر في وجود الموصوف ذاته، فهذا الوجود ذاته هو الحقيقة الثابتة الوحيدة، وما عداه من صفات انما هو أعراض حائلة زائلة. واذا بدا لنا ان كل شيء في تحول مستمر، يوجد ثم يتشكل بأشكال مختلفة ثم يزول، فالواقع ان هذا التحول عرض زائل وانه خداع حواس يخفي وراءه الحقيقة الثابتة التي تشترك فيها جميع الأشياء وهي الوجود L'être, being وليس المقصود بالوجود وجود الأشياء التي تقع تحت الحس اذ انها هي أيضا فانية تزول وانما المقصود به الوجود الذي ليس له أول ولا آخر، الذي لا يتغير ولا يتحرك، لا ترد عليه التجزئة ولا التعدد، وهو الوجود الذي لا يقع تحت الحس وانما يدركه الانسان بنور عقله.

واذن فهو في طليعة القائلين بالمذهب العقلي Idéalisme لأنه لا يأخذ بما تقدمه لنا الحواس الخادعة، ولا يركن الا للعقل وحده يستهديه في سبيله الى معرفة الوجود الخالد والحق الواحد الشامل لكل شيء. أنظر مثلا قوله في احدى قصائده المشهورة ان بنات الشمس أخذته الى مفرق

طريقي الليل والنهار حيث يفتح الباب الذي يحرسه «العدل»، فتعلم من Dike آلهة المعرفة التي تحكم العالم أجمع وترشد طالب العلم الى سبيل معرفة ما يلزمه معرفته ليحكم على حقيقة الآراء لا طبقاً للعرف المبني على عديد المشاهدات بل طبقاً لقوة العقل وحده الموجه نحو الحقيقة الأبدية (مشار اليه في شيفالييه ص ٩٨).

وجاء بعده زينون الايلي Zénon L'éleate (ولد سنة ٤٨٩ ق.م.) فاعطى مبادئه وانبرى لاثباتها والدفاع عنها، بحجج قوية وقدرة على الجدل فائقة جعلت ارسطو يعتبره مخترع الجدل الفلسفي، أي البحث عن الحقيقة من طريق المناقشة والحوار واطهار المتناقضات، وقد بذل جهده في اثبات ان أصل الكون واحد لا يتعدد، ثابت لا يتحرك ولا يتغير، وان كل ما يبدو لنا بخلاف ذلك انما هو وهم وخداع حواس.

يبين من ذلك ان المدرسة الايلية كانت اول المدارس التي اخذت بالمذهب العقلي المثالي Idéalisme، فارتفعت من العالم الحسي الى العالم المعنوي، سالكة في ذلك طريق الاستنباط Méthode Dédutive، وانتهت من ذلك الى ان حقيقة الكون هي الوجود الواحد الثابت الذي لا يتجزأ ولا يتعدد ولا يتحرك ولا يتحول، وان العقل وحده هو الذي يمكنه ادراك هذه الحقيقة. أما الحواس فلا يمكنها ادراك غير الاعراض المتغيرة. والعرض زائل ليس له وجود حقيقي بل هو مجرد خداع حواس. وظاهر ان مذهبهم في ذلك يؤدي بهم فيما يتعلق بأصل القانون الى عدم الاعتراف بوجود حقيقي للقواعد الموضوعية والأعراف الجارية لأنها ليست الا عرضاً زائلاً، والى التحويل على ما يكشفه نور العقل من الحقيقة الأبدية.

ولد هرقلطس Héraclite, Heracleus في مدينة أفسوس Ephesus من أعمال آسيا الصغرى حوالي سنة ٥٣٥ ق.م. ومات سنة ٤٧٥ ق.م. أي أنه عاصر أعمال المدرسة الايلية اكرنوفانس وبارمنيذز كما عاصر الفيثاغوريين.

كان هرقلطس من أسرة ارسنقراطية يرجع أصلها الى كودريس Codrus مؤسس مدينة أفسس، تولى كثير من أفرادها الحكم في المدينة على ال إليه هو الحكم، ولكنه ما لبث ان اعتزله أبيا أن يضع لمواطنيه قوانين تصبح عبثا بسبب سوء أخلاقهم وعاداتهم، ولجأ الى الجبل يتخذ منه خلوة يتأمل فيها في الكون وأصله. وقد أدت نشأته الارسنقراطية الى طبعوره بالعظمة والكبرياء، فكان يحتقر عامة الشعب، بل وخاصته أيضا بما فيهم أعلام الفكر من أسلافه من هومير وهزيود الى اكرنوفانس وافيثاغورس، وقد هاجم الديموقراطية التي سادت اذ ذاك مدينة افسس حيث رأى انها بدلا من ان تعمل للخير العام، كما هو مبدأ الديموقراطية الحقة، انقلبت الى ديماجوجية كل همها الحصول على رضا الجماهير.

كتب هرقلطس في أواخر سني حياته كتابه المشهور عن الكون أو *L'univers ou la nature essentielle des choses* الذي جعل فيه قسما لكل من الطبيعة واللاهوت والسياسة وتعتمد كتابته بأسلوب غامض حتى لا يفهمه الا خاصة الخاصة.

بدأ هرقلطس بمهاجمة آراء الايليين وبخاصة آراء بارمنيذز القائلة بأن حقيقة الكون هي الوجود الدائم الذي لا يرد عليه التحول ولا التعدد، وبأن التحول انما يرد على الاعراض المحسوسة فحسب، وذهب الى أن بعض تعاليمهم فقال ان الوجود ليس كامنا أو خالدا ولا واحدا، وانما هو

متغير متحول دائماً وهو صائر أبداً الى غير ما هو عليه. فكل لحظة
للباين اللحظة التي سبقتها كما تخالف التي تليها. وهذا التحول
المستمر Le devenir هو حقيقة الكون، فلا تفتأ الأشياء تتقلب من حال الى
حال آخر الى الأبد، دون ان تدوم أو تثبت على حال بعينها لحظة واحدة،
وان ما نراه في الاشياء من ثبات نسبي انما هو مظهر خارجي خداع
يخفي حقيقة الأمر وهي تحولها في كل لحظة من صورة الى أخرى، وان
كان هذا التحول لا يدركه الحس الا بعد زمن طويل، فالموجة وان
احتفظت بصورتها الخارجية فان ماءها الذي تتكون منه يغير في كل
لمحة زمنية حتى أنه لا تأتي على الشيء لحظة زمنية واحدة مهما بلغت
من القصر الا ويطرأ عليه تغير ما، وفي هذه اللحظة المتناهية القصر
يكون الشيء موجوداً وغير موجود في الوقت ذاته، لأنه ما دام دائم
التحول فيتصل في كل لحظة وجوده بعدمه. فالحقيقة عند هرقليطس هي
التحول وأما الوجود فليس الا وهما وخداع حواس وذلك على نقيض ما
ذهب اليه الايليون.

هذا مذهب هرقليطس فيما وراء الطبيعة، ويتصل به مذهب فيثاغورس
يتعلق بالطبيعة. فهو بعد أن اعتبر جوهر الوجود التحول، التمس في
الطبيعة أقدر العناصر على التحول وأكثرها فعالية فيه، وهو النار، فزعم
ان النار أصل الكون، وهي ابدية، لا بداية لها ولا نهاية، ومنها نشأ كل
شيء، وبها يتحول كل شيء واليها يعود، هي مصدر كل تحول وكل
صيرورة. في البدء كانت النار ثم تحول بعضها الى هواء والهواء الى
ماء والماء الى يابس، ثم تحول اليابس الى ماء والماء الى هواء والهواء
الى نار مرة ثانية، وهكذا دواليك وهذا التحول يجري كله بنسب معينة
وطبقاً لنظام ثابت مطرد. هذا النظام هو جوهر الكون. لا المادة ذاتها كما
قال أسلافه.

والنفس الانسانية هي شعلة من تلك النار الابدية، وهي التي تبعث في الانسان الحياة وتحمله على الحركة، وهي ليست الا جزءا من الحياة العامة الكونية التي تغمر الوجود كله وتتغلغل في جميع اجزائه. وليست حواس الانسان الا اداة يستعين بها عقله على التماس الحقيقة الخالدة، أي الصيرورة وقانونها الذي تسير وفقا له، لأن الصيرورة حقيقة لا يقوى على ادراكها الا العقل المجرد.

وادراك الصيرورة وقانونها هو رسالة الانسان في الحياة وهو السبيل الى السعادة (احمد امين وزكي نجيب ص ٣٢، شفالبيه ص ٨٨).

ولم تكن نظرة هرقليطس الى القانون والسياسة الا جزءا من فلسفته العامة، انطبع بطابعه وبنشأته، فهو بحكم نشأته الارستقراطية وبسبب طبيعة امله في مجتمعه وعزوفه عنه وتشاؤمه بعد ان رأى ان الناس يغلب عليهم الشر اصبح من رأيه ان السلطة هي التي تكفل صلاح المجتمع وسعادته، واعتبر ان نظام الكون العام، أي النظام الذي تجري الصيرورة وفقا له، يتضمن نظاما للمجتمع يسير عليه، ثم قابل بين هذا النظام الطبيعي وبين القانون Loi ولاحظ ان القانون والطبيعة وهما يحكمان كل شيء، كثيرا ما لا يتفقان. فالانسان وضع القوانين لنفسه دون ان يدري على أي أساس وضعها، اما الطبيعة فهي من صنع الآلهة. وكل ما يضعه الانسان لا يمكن ان يكون ثابتا ومطردا لا فيما هو حق ولا فيما هو غير حق، اما ما يضعه الآلهة فهو دائما حق. ولكنه تدعيما للسلطة التي هو من مخبريها، ذهب هرقليطس الى ان القوانين التي يضعها الحكام انما هي فوئها من القانون الالهي (انظر شيفالبيه ص ٩١ حيث يورد ترجمة عبارة هرقليطس في هذا الخصوص بقوله:

متغير متحول دائماً وهو صائر أبداً الى غير ما هو عليه. لكل لحظة
تباين اللحظة التي سبقتها كما تخالف التي تليها. وهذا التحول
المستمر Le devenir هو حقيقة الكون، فلا تفتأ الأشياء تتقلب من حال الى
حال آخر الى الأبد، دون ان تدوم أو تثبت على حال بعينها لحظة واحدة،
وان ما نراه في الاشياء من ثبات نسبي انما هو مظهر خارجي خداع
يخفي حقيقة الأمر وهي تحولها في كل لحظة من صورة الى أخرى، وان
كان هذا التحول لا يدركه الحس الا بعد زمن طويل، فالموجة وان
احتفظت بصورتها الخارجية فان ماءها الذي تتكون منه يغير في كل
لمحة زمنية حتى أنه لا تأتي على الشيء لحظة زمنية واحدة مهما بلغت
من القصر الا ويطراً عليه تغير ما، وفي هذه اللحظة المتناهية القصر
يكون الشيء موجوداً وغير موجود في الوقت ذاته، لأنه ما دام دائم
التحول فيتصل في كل لحظة وجوده بعدمه. فالحقيقة عند هرقليطس هي
التحول وأما الوجود فليس الا وهما وخداع حواس وذلك على نقيض ما
ذهب اليه الاليون.

هذا مذهب هرقليطس فيما وراء الطبيعة، ويتصل به مذهب فيما
يتعلق بالطبيعة. فهو بعد أن اعتبر جوهر الوجود التحول، التمس في
الطبيعة أقدر العناصر على التحول وأكثرها فعالية فيه، وهو النار، فزعم
ان النار أصل الكون، وهي ابدية، لا بداية لها ولا نهاية، ومنها نشأ كل
شيء، وبها يتحول كل شيء واليها يعود، هي مصدر كل تحول وكل
صيرورة. في البدء كانت النار ثم تحول بعضها الى هواء والهواء الى
ماء والماء الى يابس، ثم تحول اليابس الى ماء والماء الى هواء والهواء
الى نار مرة ثانية، وهكذا دواليك وهذا التحول يجري كله بنسب معينة
وطبقاً لنظام ثابت مطرد. هذا النظام هو جوهر الكون. لا المادة ذاتها كما
قال أسلافه.

والنفس الانسانية هي شعلة من تلك النار الابدية، وهي التي تبعث في الانسان الحياة وتحمله على الحركة، وهي ليست الا جزءا من الحياة العامة الكونية التي تغمر الوجود كله وتتغلغل في جميع اجزائه. وليست حواس الانسان الا اداة يستعين بها عقله على التماس الحقيقة الخالدة، أي الصيرورة وقانونها الذي تسير وفقا له، لأن الصيرورة حقيقة لا يقوى على ادراكها الا العقل المجرد.

وادراك الصيرورة وقانونها هو رسالة الانسان في الحياة وهو السبيل الى السعادة (احمد امين وزكي نجيب ص ٣٢، شفالبييه ص ٨٨).

ولم تكن نظرة هرقليطس الى القانون والسياسة الا جزءا من فلسفته العامة، انطبع بطابعه وبنشأته، فهو بحكم نشأته الارستقراطية وبسبب خبرة امله في مجتمعه وعزوفه عنه وتشاؤمه بعد ان رأى ان الناس يغلب عليهم الشر اصبح من رأيه ان السلطة هي التي تكفل صلاح المجتمع وسعادته، واعتبر ان نظام الكون العام، أي النظام الذي تجري الصيرورة وفقا له، يتضمن نظاما للمجتمع يسير عليه، ثم قابل بين هذا النظام الطبيعي وبين القانون Loi ولاحظ ان القانون والطبيعة وهما يحكمان كل شيء، كثيرا ما لا يتفقان. فالانسان وضع القوانين لنفسه دون ان يدري على أي اساس وضعها، اما الطبيعة فهي من صنع الآلهة. وكل ما يضعه الانسان لا يمكن ان يكون ثابتا ومطردا لا فيما هو حق ولا فيما هو غير حق، اما ما يضعه الآلهة فهو دائما حق. ولكنه تدعيما للسلطة التي هو من محبذها، ذهب هرقليطس الى ان القوانين التي يضعها الحكام انما هي قوتها من القانون الالهي (انظر شيفالبييه ص ٩١ حيث يورد ترجمة عبارة هرقليطس في هذا الخصوص بقوله:

«Une seule loi divine, suffit à tout et vient à bout de tout, sans jamais s'épuiser, car toutes les lois humaines sont nourries par la seule loi divine».

ولذلك اعتبر هرقليطس من اول القائلين صراحة بفكرة القانون الطبيعي ليعزز بها قوة القانون الوضعي.

* * *

الفصل الثاني

العصر الذهبي للفلسفة اليونانية

١٧- السوفسطائيون

ظهر السوفسطائيون في اوائل القرن الخامس قبل الميلاد في اعقاب المدرسة الفيثاغورية ورواد المدرسة الايليائية ومن اعقبهم من فطاحل الفلاسفة أمثال هرقليطس (٥٣٥ - ٤٧٥ ق.م.). وكانت آراء هؤلاء الفلاسفة بما اشتملت عليه من تضارب ومن تشكيك في حقيقة الوجود بدأت تعمل عملها في تفكير الشعب اليوناني وسلوكه، حيث زعزعت عقيدته في حقيقة الوجود وفي آلهته، وبالتالي في سلطة حكامه، وذلك في الوقت الذي تمتعت فيه اليونان بنظام الحكم الديمقراطي منذ قضي كليستين Clisthène (٥١٠ ق.م.) على حكم الطغيان والاستبداد الذي اعقب اصلاحات صولون Solon التشريعية، فأصبحت مدن اليونان المختلفة مستقلة كل منها استقلالاً ذاتياً والحكم فيها شورى، يدلي في شأنه كل فرد برأيه، ويعتز بقدرته على ان يخدم مدينته بالرأي السديد وعلى أن يخدم نفسه تبعاً لذلك.

ثم غلبت رغبة الانتفاع الشخصي على الناس وأصبح كل منهم يتطلع الى الوصول الى أسمى المراكز كي يفيد منها، فأصبحت تلك المراكز وسيلة الى النفع الشخصي أكثر منها طريقاً للخدمة العامة.

وكان ظهور السوفسطائيين في هذه الظروف لا على انهم يكونون مدرسة فلسفية ذات نظرة خاصة في الوجود وما يتفرع عليه، بل على

الهم معلمون جوالون يجوبون البلاد ايعلموا الناس - لقاء أجر يعيشون
في - مختلف العلوم وأساليب النجاح في الحياة، فكان منهم بروتاجوراس
Protagoras الذي تخصص في تعليم قواعد النجاح في السياسة،
و جورجياس Gorgias الذي كان يعلم البلاغة وعلم السياسة، وبروديكوس
Prodicus قواعد النحو والصرف، وهيبياس Hippias التاريخ والطبيعة
والرياضة وتراسماك Tarasimache وأنטיפون Antiphon.

وكان الاقبال شديدا على تعلم أساليب النجاح في السياسة بما يستلزمه
ذلك من فنون الخطابة والجدل وعلوم البلاغة والسياسة، فعنى هؤلاء
المعلمون بهذه الفنون والعلوم أشد العناية وبرعوا فيها الى حد لم يدانهم
فيه أحد لا من قبل ولا من بعد.

وفي ذلك العصر الذي انتشرت فيه آراء الفلاسفة وأخذت تستهوي
الباب الناس حتى ليتعصب كل فريق منهم لرأي، كان طبيعيا ان
يستعرض هؤلاء المعلمون الجوادون قدرتهم على البلاغة والجدل
بمهاجمة تلك الآراء المنتشرة وتفنيدها وتشكيك الناس فيها وابدال غيرها
بها. وان يستهدفوا من كل ذلك نجاحهم في الحياة من طريق تعليم الناس
أساليب النجاح.

هاجموا تعاليم المدرسة الايليائية فيما ذهبوا اليه من ان جوهر الكون
الوجود الذي يدرك بالعقل لا بالحس وان ما يدرك بالحس لا وجود له
وانما هو محض خداع من الحواس، فأنكروا «الوجود» وأيدوا
«الصيرورة» أي التحول المستمر في الاشياء وفقا لنظام معين كائن في
الطبيعة (قرب ذلك من رأي هرقليطس). وبني بروتاجورس على هذه
الفكرة «نسبية الحقيقة» بقوله ان مظاهر الصيرورة تدرك بالحواس وان
الحقيقة التي تدرك من طريق الحواس تختلف من شخص الى آخر خلافا

لما يدرك بالعقل (أي بالقدر المشترك في عقل الإنسان)، واذن فما يراه أي إنسان حقاً فهو حق بالنسبة إليه، ولا يوجد شيء حق في ذاته، لأن الأشياء لا توجد إلا في أذهاننا وليس لها وجود خارجي. وتابعه في ذلك جورجياس، فوضع كتاباً عنوانه «الطبيعة أو اللاوجود» حاول فيه أن يقيم الدليل على قضايا ثلاث هي: «لا شيء له وجود» و «أن كان لشيء وجود فلا يمكن أن يعرف» و «إذا أمكن أن يعرف فلا يمكن اتصال معرفته إلى الغير» لأن المعرفة تدرك من طريق الحواس وما يدرك من طريق الحواس نسبي ولا يمكن نقل ادراكه بذاته إلى الغير من طريق حواسه.

وقد لخص بروتاجوراس فلسفة السوفسطائيين في عبارته المشهورة «الإنسان مقياس الأشياء»، هو مقياس الوجود بالنسبة إلى ما له وجود ومقياس عدم الوجود بالنسبة لما لا وجود له»، وفسر ذلك بقوله أن كل شيء هو كما يبدو لكل منا، وبالتالي فإن كلا منا يعتبر مقياساً لكل ما له وجود ولكل ما لا وجود له وهو يقصد بذلك أن الإنسان مقياس لكل ما يدرك بالحواس أو بالعقل من طريقها (أنظر محمد بدر ص ١٤٨).

وهكذا نرى أن السوفسطائيين كانوا فرديين Individualistes ذاتيين Subjectivistes واقعيين نفعيين Pragmatistes ولما كانت بضاعتهم المشتركة الجدل والسياسة، فقد حددت صفاتهم هذه آراءهم في الأخلاق وفي السياسة وفي القانون معاً.

ففي الأخلاق علموا الناس كيف يدافعون عن الفكرة سواء بالحق أو بالباطل غير عابئين بالحقيقة أو مقيمين وزناً للصدق وبرروا ذلك بنظرهم في نسبية الحقيقة، فقالوا أنه طالما أن ما يظهر لأي شخص أنه حق فهو حق بالنسبة إليه وحده، فمؤدى ذلك أنه لا يوجد قانون أخلاقي

عام يخضع له الناس جميعا، أي أنه لا يوجد معيار موضوعي للحق والخير، وإنما المعيار ذاتي يتغير من شخص الى آخر.

وفي السياسة كانوا ديمقراطيين يحبذون الحكم برأي الاغلبية اعتمادا منهم على قدرتهم وقدره تلاميذهم على كسب الاغلبية الى صفهم من طريق البلاغة وقوة الحجة والقدرة على الجدل.

وفي القانون أنكروا فكرة العدل المطلق، نتيجة لانكارهم المعيار الموضوعي وأخذهم بالمعيار الذاتي، وقالوا ان العدل نسبي وهو ما يراه عادلا من يملك القوة لفرض رأيه على الآخرين، وعرف ترازيماك العدل بأنه «ما يحلو للأقوى»، وطرحوا مسألة القانون الطبيعي التي قال بها هرقليطس على بساط البحث، وهي ما اذا كان العدل يقوم على أساس من الطبيعة او بعبارة أخرى ما اذا كان ما يعتبر عادلا بمقتضى القوانين هو ما يكون عادلا بطبيعته أيضا أم لا، وقالوا انه إذا كان يوجد ما هو عادل بطبيعته، فان جميع القوانين تكون كذلك، أي أنهم أبوا الاعتراف باختلاف القانون الوضعي والقانون الطبيعي، واعتبروا ان القانون انما هو ارادة القوي.

١٨ - سقراط

ولد سقراط عام ٤٧٠ ق.م. وعمر سبعين عاما الى ان نفذ فيه حكم بالاعدام سنة ٣٩٩ ق.م. ويبين من ذلك أنه عاصر السوفسطائيين بعد ان انتشرت تعاليمهم وزعزعت ما زعزعت من معتقدات الناس وأفسدت عقولهم وقوضت أخلاقهم، وكان هو على نقيضهم لا يدعي علما أو حكمة ولا يبغي نفعا شخصيا، لم تغره العلوم والنظريات الطبيعية التي كان العلماء في ذلك الزمن يفسرون بها حقيقة الوجود بل وجه همه الى معرفة

الإنسان وأخلاقه، واعتبر أن من أصعب الأمور أن يعرف الإنسان نفسه، ولذلك جعل شعاره «يا إنسان أعرف نفسك»، وانتهى إلى معارضة السوفسطائيين فيما ذهبوا إليه من أن الأخلاق نسبية وأن الإنسان مقياس الأشياء بما في ذلك الأخلاق (أنظر محمد بدر ص ١٤٩ وما بعدها). وذهب إلى أن للأخلاق مقاييس ثابتة تقاس بها أعمال الإنسان، ويمكن ادراكها بالعقل لا بالحواس كما قال السوفسطائيون، وأوضح أن المقصود بالعقل هو القدر من العقل الذي يشترك فيه جميع الناس، والذي يجعل ادراك الناس للأشياء لا يختلف من شخص إلى آخر، وبالتالي يسمح بإدراك حقائق موضوعية ثابتة وذلك من طريق الاستقراء، أي بتجميع الجزئيات الكثيرة والبحث وراءها عن أصولها الكلية ثم اختبار سلامة هذه الأصول بتطبيقها على جزئيات أخرى كثيرة، مستعينا في ذلك بتصنيف الأشياء وفقاً لما يوجد من صفات مشتركة يبين كل فريق منها وصفات أخرى مميزة لكل منها. وقد شغف سقراط بالبحث عن تلك المقاييس الثابتة وبإثباتها وإقناع الناس بها عن طريق العقل. واتخذ المحاورة سبيلاً لذلك، فكان يحاور كل من يصادفه من الناس ابتداءً من كبار السوفسطائيين إلى العامة، فيبدأ الحديث بسؤال محدثه عن أي أمر كانه يريد أن يستطلع رأيه فيه ثم يأخذ من إجابة محدثه مادة للحوار معه ثم ما يزال به حتى ينتهي به إلى شيء مما يراه هو في شأن الأخلاق ومقاييسها الثابتة وما يجب أن يكون عليه سلوك الناس.

تلك هي نظرية المعرفة التي وضع أساسها سقراط والتي تقوم على أساس الإدراكات العقلية والتي انتقلت منه إلى أجيال الفلاسفة منذ ذلك الوقت، وتلك كانت طريقته في البحث، فطبقها لوضع تعريف للفضيلة. حتى يستطيع بعد أن يتبين ماهيتها وحدودها أن يلتزمها في سلوكه، وخلص منها إلى أن الفضيلة هي فرع من المعرفة، هي العلم بالخير، لأن

المرء اذا عرف الخير فانه لا يستطيع الا ان يعمل به ولا بفعل الشر الا لانه
يجهل الخير بل انه اذا فعل الخير دون ان يعلم انه خير فانه لا يعد
فاضلا.

تلك هي نظرية سقراط في الاخلاق، وهي كما ترى متفرعة عن
نظرية المعرفة.

وقد طبق سقراط ذلك في بحثه عن حقيقة القانون والعدل. فاستتب
من استقراء القواعد القانونية الجزئية التي تحكم علاقات الناس في
المجتمع أصلا عاماً تصدر عنه تلك القواعد جميعها هو فكرة العدل الذي
يقضي نظام الكون أن يلتزمه الناس في علاقاتهم.

فالعقل يملئ على الناس التزام العدل في علاقاتهم، سواء وجدت
قاعدة قانونية تقرر جزاء للحكم العادل او لم توجد، لان عدالة الحكم
ليست رهينة بوجود جزاء مادي له. ويفرض في القوانين الوضعية انها
تقرر أحكاماً عادلة. ويجب على المرء أن يلتزم كل ما هو عادل ولو لم
يفرضه القانون، ويجب عليه ايضاً ان يتبع ما تقضي به القوانين
الموضوعة لأنها مفروض فيها أنها عادلة، ولأن المواطن الصالح يجب
عليه احترام القوانين ولو كانت سيئة حتى لا يشجع المواطن غير الصالح
على عدم احترام القوانين الصالحة.

وقد طبق ذلك سقراط على نفسه حيث حكم عليه بالاعدام بناء على
تهم باطلا وجهها اليه خصومه وكان بطلانها ظاهراً للناس أجمع، فرضخ
للحكم ورفض أن يستجيب لاصدقائه الذين ألحوا عليه في الهرب ووفروا
له أسبابه، مؤثراً الموت على مخالفة حكم قضائي ولو كان حكماً ظالماً.
فضرب بذلك مثلاً للعالم أجمع على واجب المرء احترام القانون بقطع
النظر عن صوابه أو عدمه.

يبين من ذلك ان سقراط اتبع في القانون المذهب العقلي المثالي
Idéalisme بل لعله هو اول من ابتدع هذا المذهب، وقال بوجود قواعد
للعدل مثالية يدركها الانسان بعقله وتكون واجبة الاحترام، وانه مع ذلك
بل فوق ذلك قال بوجود احترام القوانين الوضعية ولو كانت سيئة أي
غير عادلة، حفظا للنظام في المجتمع وتعزيزاً لهيبة السلطة فيه أعني
تدعيماً لسلطان الدولة.

ويلاحظ ان هذه الفكرة الاخيرة ليست من النتائج الطبيعية
التي تترتب على الأخذ بالمذهب العقلي المثالي، ولعل ما دعا سقراط
الى الأخذ بها ظروف المجتمع الذي وجد فيه، حيث رأينا أنه جاء
في عصر أفسد فيه السوفسطائيون كل القيم وزعزعا العقائد في
الدين وفي الاخلاق وفي القانون ونادوا بنسبية الاخلاق والعدالة
أي بتغليب الشهوات والأنانية واحترام القوة واعتبار ارادة الأقوى
هي العدالة بعينها، فجاءت آراء سقراط كرد فعل لكل هذا
الفساد والاضطراب، ولذلك كان عليه ان يؤيد كل ما من شأنه اعلاء
الفضائل وتقويم الاخلاق، فلجأ في ذلك الى اتخاذ المثل العليا
والمقاييس الثابتة الموضوعية، وكان عليه ان يشفع ذلك بتدعيم النظام
في المجتمع، فقال بضرورة احترام القوانين الموضوعية ولو لم تكن
تتفق مع تلك المثل العليا.

وهكذا يبين كيف ان الفكر القانوني حتى عندما ينحو نحواً عقلياً
مثالياً يتأثر بالظروف المحيطة به ويقيم لها وزناً ثم يحاول بعد ذلك ان
يوفق ما بين هذا الوزن وبين الحقائق المثالية.

قام على تربية أفلاطون معلم أثيني كان من تلاميذ هرقليطس، فلقنه فلسفته، ثم تتلمذ أفلاطون منذ بلغ العشرين على سقراط ولازمه ثماني سنوات حتى آخر حياته ثم رحل الى ميغارا حيث تلقى فلسفة المدرسة الأيالية على يدي اقليدس الميغاري احد تلاميذ سقراط الذي نحا نحو الجمع بين فلسفة سقراط وفلسفة المدرسة الأيالية، وقضى حيناً في ايطاليا حيث درس الفلسفة الفيثاغورية. فاجتمعت له بذلك ثقافة واسعة هي جماع الفلاسفات السابقة كلها على مختلف نزعاتها وميولها، فعبرها جميعاً وخرج منها بفلسفة خاصة به اقامها على اساس فلسفة أستاذه سقراط ولكنها اكثر شمولاً وأعمق أصولاً.

وبعد رحلاته المتعددة عاد الى أثينا واستقر فيها وجمع حوله طائفة من التلاميذ ظل يعلمهم الحكمة بقية حياته، أي طيلة أربعين عاماً في مكان واحد لا يبرحه الا نادراً، وقد أطلق على هذا المكان اسم الاكاديمي او الأكاديمية وهو مقر أحد الملاعب الاثينية في ضواحي أثينا.

وقد خلف أفلاطون للعالم كنزاً من الفلسفة لا يبلى، كان له اعظم الأثر في العلوم والفلسفة الحديثة حتى اليوم، حيث ألف مجموعة ضخمة من الكتب وضعها في شكل محاورات جعل بعضها بين استاذ سقراط وأشخاص آخرين، وأجرى في بعضها على لسان سقراط تعاليم سقراط نفسه، وأورد في بعضها الآخر آراءه هو على لسان سقراط ايضاً.

وأهم ما يعنينا من هذه الكتب: كتاب الجمهورية (او الدولة) وكتاب القوانين وكتاب السياسي (أنظر محمد بدر ص ١٥٢ وما بعدها).

وسنعرض لها بعد أن نبين في ايجاز أركان فلسفته الشاملة:

(١) فهو أولاً قد أخذ بنظرية المعرفة التي قال بها سقراط وفند بها مزاعم السوفسطائيين وخلصتها ان العلم لا يمكن ان يتأتى من طريق

الحواس وحدها وان العقل هو الاداة التي نستعين بها في الوصول الى المعرفة أي الى العلم الصحيح أيا كان نوعه، وان المدركات العقلية وحدها التي يعبر عنها بطريقة التعاريف هي العلم الصحيح، وهي المقاييس الثابتة التي تستطيع ان تقيس بها الاشياء والاعمال.

(٢) رأى أفلاطون في نظرية المعرفة التي قال بها سقراط نقصاً جوهرياً، فأكملها بنظرية المثل.

(٣) كذلك رأى أفلاطون أن سقراط قصر نظره على عالم المدركات العقلية وغض النظر عن عالم الطبيعة والظواهر الطبيعية الذي كان هو موضع الفلسفات السابقة من اليونيين الى الايلانيين الى الفيثاغوريين والهرقليطيين الخ. فمد فلسفته الى هذه الناحية ايضاً مع التنسيق التام بين آرائه فيها وآرائه في النواحي الاخرى.

(٤) وأخيراً فلسفته في الاخلاق، وتشمل سلوك الانسان باعتباره فرداً، وهذه هي الاخلاق بمعنى ضيق وسلوكه باعتباره عضواً في مجتمع، مما يقتضي تعيين نظام المجتمع ووضع الفرد فيه، وهذه هي الاخلاق بالمعنى الواسع أو مبادئ السياسة.

٢- مكرر - نظرية أفلاطون في المثل

رأى أفلاطون ان سقراط وقف عند المدركات العقلية التي يعبر عنها بالتعاريف واعتبر تلك المدركات مجرد صور ذهنية Concepts ليس لها مدلول يطابقها في العالم الخارجي وان من شأن ذلك أن يجعل تلك المدركات أو التعاريف مجرد وهم أو خيال لان الفكرة التي لا يقابلها شيء من الواقع لا يكون لها وجود حقيقي، فخطا بالنظرية خطوة مكملة لها، فقال ان المدركات العقلية يجب ان يكون لها مدلول يطابقها في العالم

الخارجي. وهذا المدلول غير الاشياء التي تدرك بالحس لأن المدركات الحسية ليست حقائق ثابتة، وهو ايضا غير الصورة الذهنية التي يولدها العقل، فهو الوجود غير المادي لاشياء، مادية كانت او غير مادية، الذي تستطيع النفس ان تراه في شكله العام المائل فيه، خلافا للصورة الذهنية التي تكون وليدة العقل، وهو لا يمكن ان يكون الا مثالا تجريديا أو شكلا عاما forme يتكون من الصفات المشتركة في كل نوع من الاشياء. هذا المثال أو الشكل العام له وجود خارجي يدركه العقل، وبه يقيس الاشياء التي تدخل في نوعه، والتي يدركها الحس.

فنحن يقع تحت حسنا أشياء جميلة متنوعة، وندرك بالعقل ما فيها من جمال، فالجمال اذن من المدركات العقلية. واذا كان ادراكه بالعقل لا يقابله وجود في العالم الخارجي، فان جمال الاشياء التي تقع تحت الحس لا يكون الا مجرد وهم أو خيال. أو على الاقل طالما ان ادراك الجمال ليس له وجود الا في ذهن الشخص الذي يرى تلك الاشياء، فان تقديره جمالها يكون بالقياس الى ما قام في ذهنه وحده من صورة للجمال. واذا كان يكون جمال الاشياء جمال نسبي وليست له مقاييس عامة ثابتة، وهذا يعود بنا الى فكرة السوفسطائيين التي حاربها سقراط. ولذا رأى افلاطون انه لا بد من التسليم بأن فكرة الجمال التي يدركها العقل تطابق شيئا واحدا له وجود في العالم الخارجي تمام المطابقة هو الجمال. ومؤدى ذلك انه يوجد في العالم الخارجي جمال موضوعي له كيانه المستقل عن عقل الانسان مع مطابقته للصورة الذهنية التي يمكن ان يولدها هذا العقل - أعني القدر المشترك من العقل بين جميع الناس. وهذا الجمال الموضوعي هو المثال الذي يتخذ مقياسا لجمال الاشياء، أي ان الشخص عندما يحكم على شيء بأنه جميل يضع نصب عينه ذلك المثال الموضوعي للجمال ويحكم بأن الشيء المطلوب تقديره مطابق لذلك المثال.

وهكذا بالنسبة للفضيلة والعدل والخير وسائر المدركات العقلية، فلكل منها مثال له وجود في العالم الخارجي تقاس به الأشياء فالمشرع مثلاً أو القاضي عندما يشرع أو يحكم يضع نصب عينيه ذلك المثال الموضوعي للعدل، الكائن منذ الازل والذي لا تحده نصوص أو قوانين، ويتوخى مطابقة ما يضعه من تشريع أو قرار لذلك المثال، ويكون في وسع الناس في كل زمان ومكان ان يقرروا ان ذلك التشريع او القرار عادل او غير عادل بحسب مطابقته لذلك المثال الموضوعي للعدل او عدمها.

وهذه المثل المختلفة ليست وحدات منعزلة، بل تؤلف في مجموعها كلا ذا اجزاء متعددة، مرتبة طبقات بعضها فوق بعض، يجمع احاد كل طبقة منها صفات مشتركة تسمح بتكوين مثال أعلى في الطبقة التي تليها، وهكذا الى أن تصل الى المثل الأعلى الأوحد، وهو حقيقة الوجود المجردة التي ليست لها بداية ولا نهاية والتي صدرت عنها سائر المثل، بل الكون كله، ذلك هو مثال الخير le Bien، والخير هو الله، الوجود الازلي خالق الكل والذي لم يخلقه أحد.

تلك هي نظرية المثل التي أكمل بها افلاطون نظرية سقراط في المعرفة (يراجع في ذلك أحمد أمين وزكي نجيب ص ١٠٧ وما بعدها، شيفالبيه ص ٢٠٩ وما بعدها).

٢١ = نظرية أفلاطون في الطبيعة والوجود

لم يقف نظر أفلاطون عند حد المدركات العقلية والمثل، بل امتد أيضاً الى عالم الطبيعة ليكون له فيه رأياً يستكمل به فلسفته.

وقسم أفلاطون عالم الطبيعة قسمين: جسماني ويشمل الظواهر الطبيعية التي تقع تحت الحس، وغير جسماني وهو النفس.

وليس يعنينا من موضوعنا رأي أفلاطون فيما يتعلق بالعالم الجسماني، فضلا عن ان هذا الرأي في ذاته لم يرق الى مستوى آرائه الاخرى المتعلقة بالمدرجات العقلية أو بالأخلاق والسياسة.

أما فيما يتعلق بالنفس الانسانية، فقد صاغ أفلاطون نظرية جعلها أساسا لآرائه في الأخلاق والسياسة بعد أن ربطها بنظرية المثل.

ذهب أفلاطون الى ان النفس الانسانية مشتقة من نفس العالم، وهي لذلك أبدية أزلية، تحل في جسم الانسان فتبعث فيه الحركة والحياة، ثم تفارقه فيجمد، وتذهب هي الى العالم الذي أتت منه وقد تحل في جسم آخر أو حيوان. وهي بحسب أصلها متصلة بعالم المثل ولذلك يسهل عليها تذكر المثل كلما وقعت على شيء يذكرها بها، وهي بحسب وضعها في الجسم متصلة بعالم الحس.

لذلك قسم أفلاطون النفس الانسانية قسمين: الأعلى وهو العقل موطن المدرجات العقلية والمثل، وهذا القسم ابدى لا يفنى ولا يتجزأ، والأدنى بعكس ذلك قابل للفناء وللتجزئة، ويتكون من جزئين: جزء سامي وجزء وضيع، والاول موطنه القلب وهو مركز العاطفة وتتعلق به الشجاعة وحب الشرف وكل العواطف النبيلة، والثاني موطنه الجزء الأسفل من الانسان وتتعلق به الشهوات البهيمية.

وربط أفلاطون بهذا التقسيم للنفس الانسانية آراءه في الاخلاق وفي السياسة.

٢٢- رأي أفلاطون في الأخلاق

بعد أن هاجم أفلاطون آراء السوفسطائيين وفند ما ذهبوا اليه من نسبية الأشياء ونسبية الحق والفضيلة والخير الخ. وأثبت من طريق

نظرية المثل ان هذه المثل لها وجود مستقل عن عقل الانسان وانها تعتبر مقاييس ثابتة للأشياء، وانها مرتبة طبقات بعضها فوق بعض متى تنتهي الى المثل الأعلى الأوحده وهو الخير أخذ يتساءل عن ماهية الخير وكيف يعرفه وما هو مقياسه. وانتهى من ذلك الى ان الخير هو ما يفضي الى سعادة الانسان الحق، أي الى الفضيلة.

وبعد أن أخذ في تعريف الفضيلة برأي سقراط الذي كان يقول ان الفضيلة واحدة وهي المعرفة، ذهب أفلاطون الى ان لكل جزء من أجزاء النفس الانسانية وظيفة وتتعلق به فضيلة خاصة فالجزء العاقل من النفس (العقل) وظيفته التوجيه وفضيلته الحكمة، والجزء الأسمن من اللاعقل (القلب) وظيفته الحركة والعاطفة وتنفيذ ما يملكه العقل وفضيلته الشجاعة التي تحمله على تنفيذ أوامر العقل مهما كان ما يقتضيه ذلك من مشقة أو ألم، والجزء الأدنى من اللاعقل (وموطنه الجزء الأسفل من الانسان) وظيفته الخضوع والإنتمار بأوامر العقل وباتجاهات القلب الخاضعة للعقل وفضيلته العفة وضبط النفس.

فاذا أدت كل من هذه الأجزاء أو القوى النفسية عملها وحقق فضيلتها انتظمت بذلك أحوال النفس الانسانية وتحقق فيها التناسق والتناسب. وهذا التناسب هو فضيلة رابعة تتكون من اجتماع الفضائل الثلاث الأولى وتوازنها تلك هي فضيلة العدل، باعتبار ان العدل هو إعطاء كل شيء حقه وان عدالة الانسان تكون في توفيقه بين الحكمة والشجاعة والعفة. أما اذا اختلى التناسق بين هذه الفضائل أو القوى الثلاث، فطغت احداها على غيرها كأن سيطرت العاطفة أو الشهوة على الانسان بدلا من عقله، أو حاول العقل أن يكون هو كل شيء بدلا من الاكتفاء بالهداية والتوجيه، اختل التوازن الذي يتكون منه العدل، واضطربت أحوال الانسان ونأت به عن السعادة.

بعد أن وصل أفلاطون الى ان سعادة الانسان تكون في تحقيق العدل أي انها تتحقق بالتنسيق والتناسب بين قوى النفس الثلاث، رأى ان الانسان لا يستطيع تحقيق ذلك الا اذا ربي عليه وبصر به منذ نشأته، وان هذه المهمة تقصر عنها وسائل الفرد، فلا بد أن تضطلع بها الدولة. ولكي تنهض الدولة بهذه الوظيفة يتعين أن يتولى أمرها أفراد حققوا في أنفسهم ذلك التناسب وذلك العدل حتى يستطيعوا ان يعملوا على تربية أفراد الشعب على هذه الاسس، كما يتعين أن يخضع الأفراد خضوعاً تاماً للتنظيم الذي تضعه الدولة بواسطة هؤلاء الحكام تحقيقاً لهذه الغاية. ومن هنا اقترنت نزعة أفلاطون المثالية العقلية بنزعة جماعية تسخر الفرد لخير الجماعة.

هذه هي الخطوط العريضة لرأي أفلاطون في السياسة والدولة. أما التفاصيل فقد تغير رأيه بشأنها في خريف حياته عما بدأ به في شبابه.

وقد دون آراء شبابه في كتاب الجمهورية، وهي في جملتها تغلب عليها الصفة النظرية والتطبيقات في سماء الخيال بما تصوره من نظم للحكم مؤدية الى خير المجتمع وسعادته، فتصور في هذا الكتاب مدينة (أو دولة) نموذجية وأخذ يرسم نظام الحكم فيها. أما أفكاره التي انضجتها السن والتجارب وزيادة معرفته بطبائع الناس والأشياء، فقد دونها في كتاب القوانين. وفي الفترة ما بين الاثنين أخرج كتاب السياسي، وتظهر فيه آراؤه وهي في مرحلة انتقال، ويغنيينا عنه معرفة آرائه الأخيرة.

ولذلك سنقتصر على عرض آراء أفلاطون في السياسة كما وردت في كتاب الجمهورية، ثم نبين ما طرأ عليها من تعديل في كتاب القوانين.

يرى أفلاطون أن الدولة جهاز متكامل يتكون من أعضاء
 عديدين متماسكين يكمل بعضهم بعضاً، وهذا الجهاز أشبه بالإنسان، وفيه
 ما يقابل عناصر النفس الانسانية الثلاثة ووظائفها وفضائلها. فيقابل الجزء
 العاقل أو الرأس طبقة الحكام وهم بمثابة الرأس المفكر والمدير، ولذا
 يجب ان يتصفوا بالحكمة وان يختاروا من بين الفلاسفة، ويقابل الجزء
 الاسمى من اللاعقل أو القلب طبقة الشرطة والجنود والمحاربين ونحوهم
 ويجب ان يأتروا بأمر الحكام الفلاسفة وان يتصفوا بالشجاعة اللازمة
 لتنفيذ كافة تدابير الأمن الداخلي والخارجي مهما كلفهم ذلك، ويقابل
 الجزء الأدنى من اللاعقل طبقة العاملين من زراع وصناع الخ.
 ووظيفتهم العمل الدائب لانتاج كل ما تحتاجه الدولة (راجع محمد بدر ص
 ١٥٤).

وكما ان سعادة الفرد تتحقق بتوازن وتناسب هذه القوى الثلاث فيه،
 كذلك سعادة المجتمع تقتضي انسجام هذه الطبقات الثلاث فيه ايضاً
 والتزام كل منها حدود وظيفتها وقيامها بها على الوجه الأكمل، فتتحقق
 بهذا الانسجام والتوازن الفضيلة الكبرى فضيلة العدل.

وظاهر ان أهم هذه الوظائف الثلاث هي وظيفة الحكام، لأن عليهم
 ان يصدروا في جميع توجيهاتهم عن مثال العدل، ولا يصح أن يرد عليهم
 في ذلك أي قيد، لأنهم ما داموا حكماء فلاسفة، فقد كسبوا العلم والمعرفة
 بما هو عدل وخير، وهذه المعرفة ذاتها كفيلة بحملهم على عمل الخير
 واجراء العدل، فتكون لهم سلطة مطلقة وتكون ارادتهم قانوناً للمجتمع
 خيراً من أي قانون مكتوب لانها تتسم بالمرونة والملاءمة لكل حالة فوق
 ما تنطوي عليه من حكمة.

بقي أن يبين أفلاطون كيفية تعيين طبقة الحكام الفلاسفة الذين تسند اليهم مهام الدولة ويعملون على توجيهها الى اسعاد المجتمع، بتحقيق العدل فيه، دون أي قيد على سلطانهم سوى حكمتهم ومعرفتهم للعدل والخير.

رأينا كيف كانت لدى أفلاطون أسباب للنفور من حكم كل من الديمقراطية والارستقراطية، ولكنه مع ذلك مضطر الى التسليم بضرورة اسناد شئون الحكم الى رؤوس مفكرة، فاشترط أن يكون هؤلاء الرؤوس هم صفوة الحكماء الذين يعدون اعداداً خاصاً لذلك. فكما لا يصح ان تكل أمر سلامة بدنك لغير طبيب حاذق ماهر أعد نفسه لذلك بدراسات وتجارب طويلة، يجب أن يكون الأمر كذلك من باب أولي فيما يتعلق بتدبير شئون المجتمع كله، لا يصح أن يترك ذلك للقاعدة الشعبية لمجرد كثرتها العددية ما دامت لا تتوافر فيها الحكمة اللازمة لتولي شئون الحكم، ولا يصح ان يسند الى فئة من الارستقراطيين لمجرد انهم قلة ذات حسب او مصالح او نفوذ ما دامت لا تتوافر فيهم الحكمة اللازمة.

اذن لا بد أن تضطلع الدولة كلها بتثنية حكامها الصالحين وان تنظم كلها تنظيمياً يهدف الى اعداد الحكام الفلاسفة الذين تسند اليهم شئون الحكم وان يقوم هذا التنظيم على أساس المساواة والكفاءة.

يقوم على أساس المساواة أي التكافؤ في الفرص، بحيث يتيح الفرصة لابن الحذاء أو الحداد للوصول الى الحكم كما يتيحها لابن الحسيب أو الوزير.

ويقوم على أساس الكفاءة بحيث يحول دون ان تلعب المصادفات دورها أو تعمل التكتلات عملها لكي تدفع الى الحكم من هو غير أهل له.

ومن أجل ذلك يجب ان تشرف الدولة على اعداد حكامها ويكون ذلك من وقت ولادة جيل جديد.

يجب أن نبدأ بعزل الأطفال عن ابائهم منذ ولادتهم وان تتولى الدولة تربيتهم في مدارس خاصة يتدرجون فيها على مراحل.

في المرحلة الأولى تقتصر تربية الصغار على الرياضة البدنية وعلى تعلم الموسيقى لأن الأولى تقوي الابدان والثانية تنمي ملكة العدل لأنها تدرب النفس على التوافق النغمي.

وفي المرحلة الثانية وتبدأ من السادسة عشرة يلحق للتلاميذ مبادئ العلوم المختلفة على ألا يجبروا على ذلك بل تصاغ لهم العلوم في قالب سهل جذاب ويقبل التلميذ على ما يشاء منها حسب ميوله الطبيعية، يضاف الى ذلك مبادئ الاخلاق والدين حتى يشب الفرد على علم بواجباته نحو غيره ونحو المجتمع وشعور بأنه جزء من كل متضامن مع سائر أجزاء المجتمع، وايمان بقوة روحية عليا واجبة التقديس والخداة، بل ايمان بالله حق يعلم ما في البطون ويقدر الخير والشر ويجزي كلا منهما بما يستحقه، واعتقاد راسخ في خلود النفس وفي حياة اخرى ينعم فيها الخيرون ويشقى الآثمون، لكي تكون هذه المعتقدات سياجاً يصد الجند والعمال عن التآلب على الحكام الفلاسفة.

وتنتهي هذه المرحلة في سن العشرين بامتحان عنيف قاس تجربته الدولة لتختار المبرزين لمواصلة الدراسة. اما من دونهم فتسند اليهم الحرف المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة. وتتكون منهم الطبقة العاملة الملتزمة بالطاعة.

ويدخل المبرزون المرحلة الثالثة ومدتها عشر سنوات تربي فيها اجسامهم وعقولهم وأخلاقهم، ثم يمتحنون امتحانا اعسر من سابقه واشق،

فمن يلجح ملهم فيه يواصل الدراسة، ومن يتخلف يلحق بالجيش أو الشرطة وتتكون منه الطبقة التي وظيفتها حماية أمن الدولة الداخلي والخارجي في حدود توجيهات الحكام الفلاسفة تلك التوجيهات التي تعودوا النظر اليها باعطاءها واجهة الطاعة قانوناً وديانة أيضاً.

وفي المرحلة الرابعة كذلك عشر سنوات أخرى، نصفها الأول تدرس فيه فلسفة ما وراء الطبيعة، والنصف الثاني معرفة طرائق الحكم وهو يشمل علم السياسة. ويختار من المبرزين في هذه المرحلة رجال الحكم، على ألا يتولوا الحكم الا بعد أن يختلطوا بالناس عشر سنوات أخرى يزدادون فيها تجربة وحكمة، فلا يلون الحكم الا في سن الخمسين بعد ان أعدوا له خير اعداد.

تلك هي الديموقراطية كما يراها أفلاطون في كتاب الجمهورية فهي بعيدة عن مهازل التصويت والكثرة العددية، وقوامها تكافؤ الفرص وافساح المجال أمام الجميع.

وهي ديموقراطية لا تعرف للفرد حقوقاً غير تكافؤ الفرص، وانما تقوم على أساس خير المجتمع وحقه في تنظيم نفسه مهما اقتضى هذا الحق من فرض القيود على الناس أو التضييق من حرياتهم وحقوقهم.

وأهم القيود وأشدّها تفرض على طبقة الحكام أنفسهم، صحيح ان لهم سلطاناً مطلقاً لا يحده قانون وان ارادتهم هي القانون، ولكنهم محرومون من أجل الصالح العام من أهم المزايا والحقوق التي يتمتع بها الفرد العادي، حق الملكية وحقوق الاسرة. فليس لأيهم ان يمتلك مالا خاصا الا ما هو من ضروريات الحياة ولا ان تكون له زوجة يستأثر بها دون غيره، ولا أن يتقاضى مرتباً أكثر من القدر الضروري لسد حاجته، وينبغي أن يشتركوا جميعاً في موائد عامة للطعام وأن يعيشوا معا عيشة

الجلد في معسكراتهم، وان يخصص لهم عدد من النساء شيوعاً بينهم،
وان يكون اولادهم كلهم أخوة لا يميز أحدهم بنسب.

كل هذه القيود فرضت على الحكام الفلاسفة، وفرض مثلها على
طبقة الضباط والجنود حتى يتجردوا من المصالح الخاصة ويتفرغوا
لخدمة المجتمع، وحتى تتمكن كل طبقة من اداء وظيفتها على الوجه
الأكمل، لا تقصر فيها ولا تغلو، فيتحقق بذلك التعاون والتناسب بين
وظائف الدولة. هذا التعاون أو التناسب هو العدل، وتلك هي الدولة العادلة
أو المدينة الفاضلة.

وجدير بالذكر ان أفلاطون مع انه بنى نظامه كله على اساس
المساواة وتكافؤ الفرص، قد أقر الرق وقال انه ظاهر المشروعية لا
يحتاج تبريره الى برهان، وكل ما يمكن أن يقال فيه ايضاً مالكي الرقيق
بالعدل مع الأرقاء وحسن معاملتهم.

٢٣ = آراء أفلاطون السياسية في كتاب القوانين

احتفظ أفلاطون في شيخوخته بمعظم آرائه الرئيسية في السياسة وفي
الدولة ولم يعدل في كتاب القوانين الا عن فكرة رئيسية واحدة، تلك هي
ان الحكام الفلاسفة لا يحتاجون الى قانون يحكمون بموجبه وان ارادتهم
هي القانون، ذلك انه رأى بعد طول خبرة ان هذه الفكرة لا تتحقق في
الواقع وانه يخشى كثيراً ان يستبد الحكام وان ينحرفوا عما يقضي به
العدل، فعدل عن ذلك في كتاب القوانين وقال بضرورة وضع قوانين
يقضي بموجبها الحكام ويكونون هم انفسهم خاضعين لها وان تعتمد هذه
القوانين على قوة الاقناع فضلاً عن القوة المادية فتوضع لها مذكرات
ايضاحية وافية لاقتناع الناس بضرورتها واعترف بأنه لا يمكن ان يوجد

نظام صحيح للحكم دون ان تحدده القوانين، وان الخير والسعادة لا يتحققان الا في المجتمع الذي تكون فيه السيادة للقانون ويكون الحكام فيه اول من يخضع للقانون وان القوانين الحقيقية هي التي تهدف الى خير الدولة العام لا الى خير فريق من الناس فقط، وهي التي تطابق مثال القانون والعدل أي مثال الله ذاته، ولا يمكن ان يكون نظام عادل ولا مجتمع فاضل، الا اذا كان الحاكم الذي يملك فيه خادما للقانون، لانه بذلك يكون خادما لله تعالى لأن الله هو الذي يلهمه القانون.

وفيما عدا هذا التعديل الجوهرى يحتفظ افلاطون في كتاب القوانين بأسس تفكيره ولا يعدل الا في المسائل الفرعية التنظيمية. فهو ما زال يرى ان الدولة هي الكل في الكل وان الافراد ليسوا الا أعضاء فيها وان تنظيمها يجب ان يهدف الى خير المجتمع كله، وان يشمل كل ما يهم الأفراد، وان تضطلع الدولة بوظيفة تربية.

غير ان اقتناعه بضرورة القانون وبوجوب سيادته اصطحب بزيادة تقديره لشخصية الفرد وحقوقه، فيما عدا الرقيق حيث احتفظ بنظرته السالفة اليه، فان تحديد ملة الحكام وفرض احترامهم للقانون وتقديس القانون واعتباره منبثقاً من مثال العدل الذي هو الله، كل ذلك دعا افلاطون الى تخفيف القيود التي كان قد رأى في كتاب الجمهورية فرضها على الافراد. فنزل عن فكرة تحريم الزواج والملكية الخاصة على طبقتي الحكام والمحاربين، وأجاز لأفراد هاتين الطبقتين التملك والزواج وكافة حقوق الاسرة، ولو انه أبقى الدولة مهيمنة على توزيع الملكية وبالتالي على تقسيم المواطنين الى طبقات وفقاً للثروة، وعلى انعقاد الزواج والحياة الزوجية شئون التربية والنشاط الموسيقي والشعري والديني الخ.

ورأى طبقاً للنظرية سقراط في الفضيلة ان المجرم مريض بنقص في المعرفة لأنه لو عرف الخير تماماً ما ارتكب الشر، وأذن يقع على الدولة علاجه من هذا المرض بتزويده بما ينقصه من معرفة، وعلى هذا يجب أن يكون هدف القوانين الجنائية علاج المجرم وتعليمه. فإذا ثبت عدم قابليته للعلاج، كان خطراً على المجتمع وتعين استتصاله حرصاً على سلامة المجتمع وتحقيقاً للخير العام.

٢١ - أرسطو

ولد أرسطو سنة ٣٨٤ ق.م. في إحدى مدن مقدونيا التي كانت تستعمرها اليونان، وكان أبوه طبيباً لملك مقدونيا، فنشأ أرسطو في بلاط هذا الملك، وتعلم مع فيليبس ابن الإسكندر المقدوني، ولما بلغ السابعة عشرة أرسل إلى أثينا ليتم علومه، فالتحق بأكاديمية أفلاطون، وتعلم عليه عشرين سنة حتى مات أفلاطون، فعاد إلى البلاط المقدوني ليعلم الإسكندر، ولما تولى هذا الملك بعد وفاة أبيه عاد أرسطو إلى أثينا حيث كانت أكاديمية أفلاطون مزدهرة، فأنشأ هو مدرسة أخرى في مكان يسمى لوقيون Lyceun فسميت مدرسته بهذا الاسم، وظل ينشر منها تعاليمه حتى قرب وفاته في سنة ٣٢٢ ق.م.

وقد ترك أرسطو ثروة هائلة من تأليفه لم يصل إلينا منها إلا القليل، ولكنه مع ذلك كثير يمتاز بالنضج والاصالة وشمول كافة فروع المعرفة عدا «الرياضيات» فتناول الطبيعة وما وراء الطبيعة وكتب في الأخلاق وفي السياسة كتابات تميزت عن كتابة أستاذه أفلاطون بالنظرة الواقعية. لم يكن أرسطو يقر الكثير من آراء أستاذه، فعمد إلى إصلاح ما رآه فيها من خطأ، ليبني نظرياته على أسس سليمة.

وأهم ما خطاه أرسطو من نظريات أفلاطون نظرية المثل التي مؤداها ان الصور الذهنية التي تتكون في العقل من مجموعات من المدركات العقلية لكليات الأشياء المحسوسة لا بد أن تقابلها في العالم الخارجي مثل ذات كيان مستقل عن عقل الانسان، تكون هي المقاييس الموضوعية للأشياء، فنقد أرسطو هذه النظرية نقداً عنيفاً وبيّن ان المثل المزعومة لا وجود لها وليست الا من ابتكارات ذهن أفلاطون، فضلاً عن أنها حتى مع التسليم بها لا فائدة منها ما دامت لا تعلل حركة الأشياء وتطورها، وحاول أن يستبدل بهذه النظرية نظرية أخرى تلخص في أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة وحقيقة الانسان ليس لها وجود خارجي، وانما الموجود في الخارج هو المفردات كالشيء الحار والشيء البارد وأفراد الناس. أما الحقائق الكلية فليس لها وجود الا في أذهاننا. فمثلاً حقيقة الانسان هي القدر المشترك بين الناس كلهم، وهو ما نسميه الانسانية. والانسانية هذه لا توجد مستقلة وحدها انما توجد في الافراد، كالحرارة توجد في الحار والبرودة في البارد وهكذا.

وقد بذل أرسطو في هذه المحاولة جهداً جباراً حتى اضطر الى أن يستخدم فيها علماً جديداً ابتكره خصيصاً ليستعين به فيها، ذلك هو علم المنطق الذي لم يكن له وجود من قبل، والذي ظلّت أصوله التي وضعها أرسطو متبعة من ذلك الوقت الى الآن حتى استحق أرسطو أن يلقب من أجلها بالمعلم الأول.

وأول ما خالف فيه أرسطو استاذَه أفلاطون طريقة البحث، اذ كان أفلاطون قد أطرح العالم الحسي وانطلق يخلق في عالم المعنويات من طريق الاستنباط Méthode déductive, deductive methode وارتفع في تأمله الى عالم المثل المجرد، فرأى أرسطو بالعكس من ذلك ان يعير

الاهتمام الأول للأشياء التي تقع تحت الحس، وأن يرتفع منها بطريق الاستقراء *Méthode inductive* الى مرتبة الشرح والتعليل لجميع ظواهر الوجود المتغيرة، منتقلا في بحثه من تلك المحسوسات العديدة الى المدركات الكلية للكون التي تنتهي الى الواحد الأبدي الخالد.

ويخرج عن نطاق دراستنا عرض آراء أرسطو في مختلف العلوم وبخاصة في علم المنطق الذي أنشأه انشاء، او في علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة، ولذلك نقتصر على ما يتصل بدراستنا مباشرة من آرائه في الأخلاق وفي السياسة، وهي تشمل آراءه في القانون وفي نظم الحكم.

وأهم مؤلفات أرسطو فيما يتعلق بهذه الموضوعات التي تدخل في فلسفة القانون ثلاثة: كتاب الأخلاق *L'éthique* وكتاب السياسة *La politique* وكتاب الخطابة *La Rhétorique*. وتوجد من كتاب الأخلاق ثلاثة أصول هي: الأخلاق الى نيقوماقوس *L'Ethique à Nicomaque*، والأخلاق الى اوديموس *L'Ethique à Eudème*، والأخلاق الكبرى.

وتتشابه هذه الأصول الثلاثة الأخيرة في كثير من أجزائها. ومن المقطوع به أن أولها من وضع أرسطو فعلا، أما الثاني فهناك احتمال أن يكون قد وضعه تلميذه اوديموس ونسبه اليه، والثالث ظاهر أنه متأخر عن الاصلين المشار اليهما لأنه يضم مقتطفات منهما. ويتصل بموضوعنا أيضا مؤلف رابع لأرسطو في الدساتير تضمن عرضاً لمائة وثمانية وخمسين دستوراً، لم يعثر الا على جزء منه هو الذي يعرض دستور الاثنيين.

غير أنه لا يسعنا الا أن ننوه بفكرة أساسية يقوم عليها نظر أرسطو الى الكون ومركز الانسان فيه، فالانسان يتميز على سائر الخلائق بأنه كائن عاقل، أي بالقدرة على البصر بحقائق الأمور وعلى اختيار ما يراه

خيراً، واذن فنظام الكون فيما يتعلق بالمجتمعات قد روعيت فيه هذه القدرة الانسانية، أي قدرة العقل والارادة.

٢٧- رأي أرسطو في الأخلاق

وافق أرسطو استاذة أفلاطون على أن غاية الغايات هي السعادة، ولكنه خالفه في مفهوم السعادة، فقال أنه لما كان الانسان يشترك مع الحيوان في الاحساس ويتميز عليه بالعقل، فان سعادته لا تتحقق بالمعرفة وحدها كما ذهب الى ذلك سقراط ولا بالتناسق بين الفضائل الثلاث التي قال بها أفلاطون بل تتحقق بفضيلتين: الأولى المعرفة أو الحياة العقلية، والثانية إخضاع الشهوات ورغبات الحس لحكم العقل، وذلك لأنه لا يكفي أن يعقل الانسان الخير اذ قد تتنازع شهوته وتغلب عليه فينقاد لها فتتأى به عن عمل الخير الى نقيضه. واذن فلا بد لتحقيق السعادة من أن يعرف المرء الخير ومن أن يضبط شهوته ويخضعها لحكم عقله فيعمل الخير الذي عرفه. وهذه الفضيلة الأخيرة تحتاج الى مران كي يتعود المرء ضبط نفسه وترويضها واخضاعها لحكم العقل. على انه اذا كان لا يصح ان ينقاد المرء لشهوته حتى تغلب عليه عقله، فانه لا ينبغي له ايضا محاربة الشهوة في نفسه حتى تموت، وانما الفضيلة في الوسط بين النقيضين. ووصل أرسطو من ذلك الى نظريته المعروفة بنظرية الاوساط التي تقول بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين، فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والكرم وسط بين البخل والاسراف، والاعتدال في الطعام وسط بين الزهد فيه والشراسة الخ. (انظر شيفالييه ص ٣٨٠ و ٣٨١ و ٣٨٥ و ٣٨٦).

ونحا أرسطو نحوا يخالف سقراط فيما يتعلق بدور الارادة في سلوك الانسان فكما أنه لم يوافق على اعتبار السعادة في معرفة الخير فقط،

وأضاف الى ذلك فضيلة أخرى هي فضيلة ضبط النفس، فإنه بالتالي لم يوافق على ما ذهب اليه من ان الانسان متى عرف الخير فلا يملك الا ان يأتيه، أي أنه يكون مسيراً عمل الخير لا خيرة له فيه، وعاب على رأيه أنه يتجاهل عامل الشهوة في الانسان، ذلك العامل الذي كثيراً ما يجنح به بعيداً عن حكم العقل، والذي بسببه تكون الفضيلة في ضبط الانسان هذه الشهوة بقوة ارادته، الامر الذي يفيد ان للانسان حرية الاختيار، أي أنه مخير في سلوكه وليس مسيراً.

على أن أرسطو بعد ان قال بنظرية الأوساط وطبقها على فضائل كثيرة سكت عن تطبيقها على فضيلة العدل، بل لم يقر في شأنها رأي استاذة أفلاطون الذي عرفها بأنها التناسب بين الفضائل الثلاث التي تمثل قوى النفس الثلاث، وإنما عمد الى تحليل فضيلة العدل، فقال ان أساس العدل المساواة، وان له صوراً مختلفة أهمها اثنان:

(١) العدل التبادلي أو عدل المعاوضة *Corrective justice, Justice commutative ou rectificative* وهو العدل في العلاقات المتبادلة بين الافراد، وأساسه المساواة، ومقتضاه تقدير الاشياء والافعال وفقاً لقيمتها الموضوعية وباعتبار الافراد المتعاملين متساوين لا فرق بين أحدهم والآخرين، والحرص على أن يبقى مركز كل من الطرفين المتعاملين مساوياً لمركز الآخر، فلا يعطى أحدهما الآخر الا بقدر ما يأخذه منه، ولا يلزم أحدهما بتعويض الآخر الا بقدر ما أضر به وتكون العقوبة الجنائية بقدر الذنب أو الجرم. وسمى أرسطو هذه المساواة مساواة حسابية لأنها تقوم على أساس التعادل في الأرقام.

(٢) والعدل التوزيعي *Justice distributive* وهو الذي يهيمن على توزيع الدولة الأموال والمراتب والمناصب بين مواطنيها. فهذا التوزيع

أيضا يجب أن تسوده المساواة، ولكنها مساواة من نوع آخر، لا يتعين أن يعطى فيها لكل فرد مثلما يعطى للآخرين، لأن الأفراد تتفاوت ملكاتهم وتختلف كفاءاتهم، فلا ينبغي أن يعطى الواحد منهم الا بقدر ملكاته وكفاءته، ولا يكون في ذلك اخلال بالمساواة، بل هو ما تقضي به المساواة في التوزيع لأنها تختلف عن المساواة في التبادل في أن هذه لا تكون الموازنة فيها الا بين ادائين متقابلين دون نظر الى مؤهلات صاحبيهما. أما المساواة في التوزيع فينظر فيها الى شخصين معينين بما لكل منهما من مؤهلات ثم ينظر بعد ذلك فيما يراد توزيعه عليهما، ولا تكون المساواة بينهما الا باقامة وزن لمؤهلات كل منهما، فيضاعف ما يعطى لذي المؤهلات الأكبر بقدر اضعاف مؤهلاته. ولذلك سمي أرسطو هذه المساواة مساواة هندسية *Géométrique* بالمقابلة للمساواة التي يقوم على أساسها العدل التبادلي والتي سماها مساواة حسابية *Arithmétique*.

٢٨- رأي أرسطو في السياسة والدولة والقانون

يرى أرسطو أن علم الأخلاق بمعناه الواسع يشمل اخلاقية الأفراد و اخلاقية الجماعات وينقسم تبعاً لذلك الى علم الأخلاق بالمعنى الضيق وعلم السياسة، فالسياسة جزء من الاخلاق في تطبيقها على المجتمعات. ومن هنا كانت آراؤه في السياسة مرتبطة بآرائه في الاخلاق.

فالدولة تتكون من مجموعة أسر أو قبائل تتكون كل منها من مجموعة أفراد ولكل من هؤلاء الأفراد والأسر كيان خاص وغاية خاصة ولكن تنتظمها جميعاً الدولة (أو المدينة) باعتبارها كلاً له ايضاً كيانه الذاتي، فالفرد بطبيعته حيوان اجتماعي، أي لا يستطيع أن يعيش وان يزدهر الا في مجتمع يضمه مع افراد آخرين، والدولة كائن ضخم يتكون من مجموع الأفراد والأسر وله حياته المستقلة عن حياة هؤلاء، فلا هذا

الكائن الضخم يستغني عن أعضائه ولا يستطيع أن يضحى بهم، ولا هؤلاء الأفراد يطيب لهم العيش أو يمكن أن يسعدوا إلا بسعادة المجموع. فالدولة عنده كائن ضخم يوجد بطبيعة الأمور نتيجة غريزة الإنسان الطبيعية التي تجعله لا يطيق العزلة وتدفعه إلى أن يعيش مع غيره في مجتمع يضمه مع آخرين.

وعلى ذلك فإذا كانت غاية الأفراد السعادة، فإن سعادتهم لا تتحقق إلا بسعادة الدولة. فسعادة الدولة هي غاية الغايات بالنسبة إلى الأفراد، ولكن سعادة الدولة تتضمن إسعاد أعضائها جميعاً.

فراي أرسطو في ذلك فهو نتيجة لنظره إلى الأخلاق وتطبيق لنظرية الأوساط التي قال بها، فهو ليس فردياً Individualiste يقول بأن غاية الدولة خير الفرد وحماية حقوقه فحسب، وهو ليس جماعياً Socialiste كما كان أفلاطون يذهب إلى أن الدولة هي الكل في الكل غايتها سعادة المجتمع فحسب، ولو اقتضى ذلك تضحية الفرد وسلب حريته وتجريده من حقوق الملك بل ومن حقوق الأسرة، وإنما هو وسط بين الاثنين يرى أن الدولة كائن حي له غايته العامة، وأنها تتكون من أعضاء حية أيضاً لكل منها ذاتية مستقلة واجبة الرعاية لأن حياة الكل لا تستغنى عن حياة الأجزاء العضوية، ولأن الأعضاء لا تكون لها حياة خارج الكل.

ويتفرع على ذلك ذهاب أرسطو إلى مثل ما ذهب إليه أفلاطون من ضرورة اضطلاع الدولة بتربية النشء وإعدادهم لمهمة الحكم وما يشمله ذلك من تنظيم التعليم وتوجيه النشاط الاقتصادي بما يحقق أمن المجتمع الداخلي والخارجي.

كما يتفرع عليه أيضاً عكس ما ذهب إليه أفلاطون إذ سلب طبقتي الحكام والمحاربين أهم الحقوق والحريات وهي حق الملكية الخاصة

والحق في الزواج وفي الاختصاص بأسرة، فاعتبر أرسطو هذه الحقوق ضرورية لاسعاد الأفراد والأسر وبالتالي ضرورية لسعادة المجتمع، فنبتذ ما قال به افلاطون من وجوب الشيوعية في الأموال وفي النساء بالنسبة الى الطبقتين المشار اليهما، وقال بالملكية الخاصة وبالزواج للجميع، وان لم يمنع ذلك من التسليم بإمكان الحد من الملكية وبتنظيم الزواج وفرض القيود عليه، وبتنظيم النسل منعاً من زيادته بما يجاوز موارد الدولة أو من نقصه عما يلزم لحمايتها، وبتوجيه الدولة لتربية النشء توجيهها يتفق مع خير المجتمع.

وبعد أن حدد أرسطو غاية الدولة ووظيفتها بهذا الشكل، وبعد أن درس عددا ضخما من دساتير البلاد (نحو ١٥٨ دستوراً)، رأى أن التزام غاية الدولة يستوى معه شكل الحكم، فردياً كان أو أرسقراطياً أو جمهورياً، لأن الحكم يستقيم في هذه الاشكال الثلاثة طالما تغيا الحاكم فرداً كان أو جماعة سعادة المجتمع وجرى في ذلك على ضبط النفس وكبح شهواتها. اما اذا انحرف عن هذه الغاية ونظر الى سعادته الخاصة وأطلق العنان لشهواته، فان الحكم ينقلب وبالأشرا مستطيراً، فيصبح حكم الفرد حكماً استبدادياً لا يقوم على الحكمة بل على القوة وتتحول حكومة الارستقراطية الى حكومة اونيباركية تكون فيها السلطة لا للأقلية الممتازة بالحكمة والكفاية بل للأقلية التي تملك الثروة أو القوة، كما تصبح الحكومة الجمهورية حكومة ديمقراطية أو ديماجوجية تعتمد لا على الحكمة المتمثلة في رأي الأغلبية المتعلقة بل على التهريج المستند الى الغوغاء والدهماء.

ويخلص من ذلك أرسطو الى أنه لا يوجد نظام للحكم حسن في ذاته، بل كل من الأنظمة المشار إليها يمكن أن يحسن ويمكن أن يسوء تبعاً لما اذا التزم أولو الأمر فيه خير المجتمع أو حادوا عنه. على أنه اذا اريدت

المفاضلة بين هذه الأنظمة الثلاثة مع افتراض توافر الحكمة والفضيلة
فيمن يلون السلطة في كل منها، فإن أرسطو يرى أن ذلك رهن بظروف
كل مجتمع ومراحل تطوره، فمنها ما يجعل حكم الفرد أنسب وذلك في
المجتمعات الأولية، ومنها ما يجعل حكم الأقلية الفاضلة أصح، ومنها ما
يجعل حكم الأغلبية العاقلة أفضل. ففي كتاب السياسة يبحث أرسطو
العلاقة بين النظم السياسية وبين الظروف البيئية، وكيفية معرفة النظام
الأكثر ملاءمة للظروف الواقعية المختلفة، أي أن نظريته إلى نظم الحكم
ليست مطلقة بل نسبية تعين ما يلزم كل مجتمع معين على حدة بحسب
ظروفه المختلفة.

ويتفرع على تصور أرسطو للدولة ووظيفتها ونظامها نظره إلى
القانون فهو يرى أن الطبيعة نفسها كما تتضمن نظاما تجري وفقا له
الظواهر الطبيعية تتضمن أيضا نظاما تجري وفقا له علاقات الناس في
المجتمع ويتعين بموجبه مركز كل شخص وتبعية كل شيء في المجتمع،
وهو نظام عقلي يمكن التعبير عنه وفقا لقواعد الرياضيات والمعادلات
وتتحقق العدالة بمراعاته وبإزالة كل خلل يطرأ على التوازن الذي من
شأنه أن يحققه وبإعادة التناسب كلما اختل. فالعدل هو ما يطابق هذا
النظام الكامن في الطبيعة، والذي يمكن التعرف عليه بواسطة العقل من
واقع الطبيعة ذاتها. فيلاحظ مثلا أن الطبيعة جعلت الأشخاص الكبار أكثر
نضجا من الأطفال، والرجال أقوى من النساء، فيستدل بذلك على أنها هي
التي رسمت نظام السلطة الأبوية ونظام السلطة الزوجية، وأنها أذ حبت
شعب اليونان بمواهب جعلته أرقى من برايرة الشمال والجنوب قد سلطت
الأولين على الآخرين وجعلت من هؤلاء رقيقا لأولئك. والعدل هو ما
يطابق ما رسمته الطبيعة فيما وضعت من نظام لعلاقات الناس في
المجتمع.

غير ان هذا القانون الطبيعي ليس من السهل تبينه في جميع الصور وكثيرا ما يغم الأمر في بعض تفاصيله فتوجد حاجة ماسة الى أن يقوم الحكماء أو أولو الأمر أو العرف بجلاء غموضه وتكملة صورته بتشريعات أو قواعد تعتبر بياناً له وتعبيراً عنه. فيكون ما يطابق هذه التشريعات أو القواعد عدلاً، وهكذا يوجد ما هو عادل بطبيعته وما هو عادل بمطابقته للقواعد الموضوعية.

ولكن للتشريع في مقابل ميزته في جلاء غموض القانون الطبيعي وإظهار بعض ما لم يظهر من أحكامه عيب هو انه بحكم الضرورة التي توجب ان يكون اخراج التشريع في صيغة مجراه ثابتة يكون من المتعذر وضعه بشكل يجعله صالحاً لمواجهة جميع صور العلاقات غير المتناهية في تنوعها، ولذلك يرى أرسطو انه يتعين على القاضي أن يدرأ مضار هذا العيب أو النقص الفطري في التشريع بأن يوائم بين النص الموضوع بين يديه وبين ظروف الواقع المعروض عليه سواء لتخفيف شدة النص أو لتتويع حكمه بما يحقق العدل، كما رسمه النص بل كما تقتضيه المواءمة أو الانصاف *Equité, Equity*. ولتقريب ذلك الى الذهن يقول أرسطو أن تطبيق القانون بروح الانصاف والمواءمة أشبه باستخدام آلة قياس مكونة من مادة رخوة تسمح لها رخاوتها بمتابعة جميع تعاريج الأشياء التي يراد قياسها. فالقانون في صيغته العامة المجردة يقصر عن متابعة تلك التعاريج واعطاء الحلول التي تلائم كلا منها. فاذا اقترن تطبيقه بروح الانصاف، كانت هذه الروح كفيلة بتحقيق العدل.

ويبدو ان أرسطو وقف عند هذا الحد في تصويره للعلاقة بين العدل والقانون الطبيعي والقانون الوضعي. فالقانون الطبيعي هو جزء من نظام الكون خاص بعلاقات الناس، والعدل هو ما يطابق القانون الطبيعي. أما القانون الوضعي فهو مجرد تعبير أو تحديد للقانون الطبيعي بصدد حالات

معينة، وتطبيقه يحتاج الى الاقرار ان بروح الانصاف في الحالات الشبه
بتلك الحالات المعينة التي وضع بالنظر اليه نص القانون الوضعي.

فهو لا يرى ازدواجاً في القانون الطبيعي والقانون الوضعي، بل
يرى ان الثاني هو تعبير عن الاول. وبالتالي لا يرد عنده فرض مخالفة
القانون الوضعي للقانون الطبيعي والتساؤل في هذا الفرض عن عدالة
القانون الوضعي أو عدمها وعن جواز تغليب القانون الطبيعي عليه أو
عدمه. مع أن الشعراء كانوا سبق أن صوروا هذا التنازع بين القانون
الوضعي والقانون الطبيعي من قديم الزمن وجعلوا ابطالهم يثرون ضد
القوانين الوضعية باسم القانون الطبيعي المعبر عن ارادة الآلهة (كما ورد
في كتابات أنتيفنوس، وسوفوكلوس وبيريكليرس) (راجع ما تقدم في
النبة ١٢).

صحيح اننا نجد في كتاب الخطابة لأرسطو، وهو كتاب قصد به تعليم
فن المرافعة أمام القضاء، نصيحة منه الى المتداعي بأن يستند الى القانون
الطبيعي عندما لا يسعفه القانون الوضعي، ولكنه من جهة أخرى يشير
على المتداعي في الحالة التي يكون فيها القانون الوضعي يؤيد دعواه،
بأن يجهر بسلطان القانون الوضعي وان يتمسك بأن ليس للقاضي ان
يترك هذا القانون ليقضي بما يراه هو عدلاً لأن اغفال تطبيق قانون
موجود هو في ذاته شر لا يقل خطراً عن ترك ثغرة في القانون.

غير أنه يلاحظ ان عبارته الأولى لا تفيد الا جواز الالتجاء الى
القانون الطبيعي عند قصور القانون الوضعي. وهذا لا يتعارض مع رأيه
في اعتبار القانون الطبيعي هو الأصل والقانون الوضعي مجرد صورة
له. كما يلاحظ ان عبارته الثانية لا تفيد الا وجوب تطبيق القانون
الوضعي عند وجوده اذ الأصل فيه مطابقتها للقانون الطبيعي.

وعلى ذلك فالثابت من مجموع آراء أرسطو أنه لم يعرض مطلقاً لفرض ثبوت مخالفة القانون الوضعي للقانون الطبيعي، ولعل ذلك ابقاءً منه على نفوذ القانون الوضعي ورغبة في عدم زعزعة سلطان الدولة.

يبين من ذلك أن أرسطو يعتبر أن القانون منبثق من الطبيعة، وأن هذا القانون الطبيعي يمثل العدل، وأنه يكمل بالقانون الوضعي الذي لا يعدو أن يكون تعبيراً من أولى الأمر عن ذلك القانون الطبيعي، مفروضاً فيه مطابقته لذلك القانون. وإن هذا القانون الوضعي يحتاج لعلاج قصوره عن مواجهة جميع تعاريج الحياة إلى أن يقترن تطبيقه بروح الانصاف. ولا يجوز استلزام هذه الروح إلا بعد أن يثبت أن الحالة الواقعية المعروضة على القضاء تتميز عن الحالة النموذجية التي وضع النص لمواجهتها ببعض التفاصيل الثانوية التي تجعل تطبيق حكم النص عليها تطبيقاً تاماً لا يتفق مع العدل الذي يفرض أن النص جاء معبراً عنه.

ويبين كذلك أن آراء أرسطو في السياسة ونظرته إلى الدولة وإلى القانون، وإن كانت واردة باعتبارها جزءاً من فلسفته العامة ومن نظره إلى الوجود وكل ما يقع في الحياة، وجزءاً متسقاً مع تلك الفلسفة العامة حتى أنها تبدو كنتيجة حتمية لها، فإن الباحث لا يفوته أن يلحظ أثر البيئة والظروف التي وجد فيها أرسطو في تشكيل آرائه السياسية بهذا الشكل. فقد تقدم أن أرسطو وجد في فترة تزعزعت فيها أركان الدولة وانتشرت فيها الروح الفردية والأنانية وانحطت القيم بتأثير فلسفة السوفسطائيين ومجاهرتهم بأن الحق للقوة، سواء القوة الجدلية أو القوة المادية. فرأى أرسطو أن سعادة المجتمع تقتضيه أن يقاوم كل ذلك الفساد وأن يقوم تلك الأخطاء بتعزيز سلطان الدولة وبتأييد الحكم الصالح

أيا كان متوليه فردا كان أو أقلية أو أكثرية، فاعتبر القانون الوضعي معبرا عن العدل الطبيعي مستوجبا الطاعة لذلك فحسب، فإذا كان أرسطو قد سكت عن فرض مخالفة القانون الوضعي للقانون الطبيعي، فما ذلك الا لعدم السماح بالتشكيك في سلطان الدولة بمناسبة كل قانون تضعه. اما اذا تكرر من الحكام خرق القانون الطبيعي وكثر انحرافهم عنه وعن تحقيق العدل، فان أرسطو ينذرهم بسوء مغبة ذلك عليهم، اذ يتحول حكم الفرد الى استبداد وحكم الارستقراطية الى اوليغاركية وحكم الجمهورية الى ديماجوجية وكل تحول من هذا القبيل لا يلبث أن يثير انقلابا يؤدي بالحكام المنحرفين ويعيد الأمور الى الوضع الطبيعي.

كذلك نلاحظ أثر البيئة والظروف في رأي أرسطو فيما يتعلق بحرية الانسان، فهو مع استناده الى الطبيعة والى النظام العادل الكامن فيها والذي يجب ان تسير وفقا لعلاقات الناس في المجتمع، قد تأثر ببيئته وبالنظام الاقتصادي القائم فيها على أساس الاعتراف بالرق، فأجاز الرق ولم يناهضه، بل تحمس للدفاع عنه والتمس مبرراته من القانون الطبيعي ذاته، متأثرا في ذلك بنعرة الجنس: ألم تخلق الطبيعة الاغريق ارقى وأذكى من غيرهم من الاجناس؟ أوليس ذلك دليلا على أن نظام الطبيعة يسلط الاغريق على غيرهم ويجعل من هؤلاء أرقاء وعبدا لهم؟ وهنا تسعف أرسطو نظريته في العدل التوزيعي، فيرى في نظام الرق مساواة بين الرقيق والسادة. أليست المساواة التي تقوم عليها عدالة التوزيع تقتضي ان يعطى كل امرئ بقدر موهلاته، أوليست موهلات الاغريقي تقتضي أن يكون سيذا وموهلات غير الاغريقي أن يكون رقيقا؟.

كل هذا يخالف جوهر تفكير أرسطو ولكنه انساق اليه فيما يتعلق بتبرير الرق تحت تأثير الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي وجد فيها، فقد كان الاغريق منذ فجر تاريخهم مولعين بالفنون والعلوم والآداب والموسيقى وسمحت لهم فتوحاتهم بأن ينصرفوا الى ذلك وان يعتمدوا في وسائل عيشهم على أبناء الامم الاخرى التي هزموها وأخذوا رجالها ونساءها عبيدا لهم، وأصبح الاقتصاد الاغريقي كله يقوم على اكتاف هؤلاء العبيد منذ أجيال بعيدة، فبدأ هذا الامر بعد تلك الأجيال أمراً طبيعياً لا مخالفة فيه للقانون الطبيعي.

وهكذا يبين مدى أثر الظروف البيئية من اقتصادية واجتماعية وغيرها على الفكر القانوني، فمهما بلغ المفكر من قدرة ومهما كان تفكيره جباراً، فانه لا بد متأثر بتلك الظروف الى حد كبير، سواء كان تأثره بها عن شعور به وادراك أم كان لا شعوريا ودون انتباه.

* * *

الفصل الثالث

عصر الشيوخوخة للفلسفة اليونانية

٢٩- انكماش الفلسفة اليونانية بعد أرسطو

كان أرسطو معاصرا لالاسكندر المقدوني، بل كان هو معلمه ومربيه. وقد أخضع الاسكندر بلاد اليونان لسلطان مقدونيا، وطغت قوة المقدونيين على مدنية اليونان وسلبت حريتها واستقلالها، فأصبحت بالهرم، وشمل ذلك فلسفة اليونان ايضا، فبعد ان كانت تحلق في بحث حقائق الكون بأسره أصبحت تقنع بالبحث فيما يجنب المرء شرور الحياة وويلاتها، أي أن حقلها انكمش واقتصر على ميدان الاخلاق وحدها وأصبحت لا تتناول شيئا من الميادين الاخرى الا بالقدر اللازم لهذا الميدان.

وأهم المذاهب الاخلاقية التي ظهرت في تلك الحقبة من الزمن اثنان: مذهب الرواقيين ومذهب الابقوريين.

٣٠- (أ) الرواقيون (Les Stoiciens)

مؤسس المذهب الرواقي زينو القبرصي Zonon المولود سنة ٣٤٢ ق.م. في مدينة سيتيوم Citium من أعمال قبرص، وهو غير زينو الايلي المولود سنة ٤٨٩ والذي تقدم انه كان من أقطاب المدرسة الايليائية. درس في أثينا فلسفة الكلبيين وطرائق حياتهم العملية وتأثر بتعاليم سقراط واكنوفون وأفلاطون، وصاغ من كل ذلك فلسفة خاصة به وأنشأ لنفسه حوالي سنة ٣٠٠ ق.م. مدرسة في رواق مزخرف نسب اليه المذهب

وأصحابه. وكان من أقطاب هذا المذهب كلننتس Cléanthe, Cleanthes
وكرسييس Chrisippe, Chrisippus.

نحا الرواقيون بالفلسفة ناحية عملية محدودة، خلافاً لمن سبقوهم حيث كان هؤلاء يجيلون النظر في الكون بأسره وبيتدعون النظريات المختلفة في أصله وماهيته ونظامه، فجعل الرواقيون همهم الأول البحث فيما يتعلق بحياة الإنسان وغايته من الحياة، وإن لم يمنعهم ذلك من أن يكونوا لأنفسهم رأياً في أصل الوجود ومادته حتى يحددوا مركز الإنسان منه فيتبينوا طبيعته وغايته في ضوء ذلك. فاعتنقوا رأي هرقليطس الخاص بأن النار أصل الوجود، منها بدأ كل شيء واليها يعود طبقاً لنظام ثابت مطرد لا يحول ولا يزول، ولا يملك الإنسان حياله شيئاً، الأمر الذي دعاهم إلى الاعتقاد بحتمية الأشياء وبالقضاء والقدر، ثم قالوا فيما يتعلق بالإنسان إن غايته الحق والفضيلة وإن الفلسفة ليست إلا فن للفضيلة واصطناعها في الحياة العملية، وإن الفضيلة هي أن يحيا الإنسان وفق الطبيعة وإن عقل الإنسان جزء من الطبيعة، فيجب أن يحيا الإنسان وفق ما يرشده إليه العقل، وإن العقل يأمر بكبح شهوات النفس والانتصار عليها وإن على المرء أن يتجنب اللذات وإن يجد سعادته في أداء الواجب فحسب. فبالغلب على الشهوات وبالاقلال من الحاجات يحرر الإنسان نفسه الحرية الحقيقية التي لا يستطيع أن ينال منها أحد، تلك هي الفضيلة التي يجب أن يبتغيها كل إنسان، لأن العقل المستقيم يملئها ولأن في بلوغها منتهى السعادة.

غير أنه مهما بلغ المرء من الزهد والاستغناء عن العالم، فإنه مدفوع بطبيعته إلى أن يعيش مع غيره في مجتمع، وهو يدرك بعقله أن هذا يقتضيه أن تكون علاقته مع الآخرين علاقة حب وتآخي، وهي لا تكون

كذلك الا اذا قامت على أساس العدل. والعدل واحد يمليه «قانون طبيعي» يحكم العالم كله وينعكس في كل شيء حتى في أعماق الضمير الانساني، فالانسان يجد نفسه بطبيعته ذاتها مرتبطا بقانون لدى سلطان عالمي شامل.

وبناء على ذلك كان الرواقيون يعتبرون جميع الناس أخوة في عالم واحد، لا يصح ان تقوم فيه دول ولا حدود تفصل بعض الناس عن بعضهم، اذ الكل يتساوون في امكانهم بلوغ الحرية المحقة من طريق التغلب على شهواتهم لا فرق في ذلك بين حر وعبد، ويكونون فوق الدول السياسية جماعة كبرى تضم الجنس البشري كله على اساس وحدة الطبيعة البشرية، وما يلزمها من وحدة القانون الطبيعي الذي يمليه عقل الانسان.

وقد صدر الرواقيون في تصورهم القانون الطبيعي بهذا الشكل عن أسطورة قديمة عندهم تحكى أن تاريخ البشرية مر بعهدين العهد الذهبي والعهد الحديدي وان القانون الطبيعي هو القانون الملازم لطبيعة البشر في العهد الذهبي أي في العهد الذي كانت فيه هذه الطبيعة بالغة حد الكمال، ولذلك فهو قانون لا ينطبق على علاقات البشر بعد أن هبطوا من العهد الذهبي الى هذا العهد الحديدي ولكنه يصلح أن يكون مثلاً أعلى يهتدى به.

يبين من ذلك ان المذهب الرواقي تميز بالنظر الى اتحاد الجنس البشري في طبيعته وفي عقله وفي خضوعه لقانون طبيعي واحد هو قانون العقل وبازالة الفوارق بين الناس ورفع الحواجز السياسية التي تفصل بينهم.

وجدير بالتنويه اختلاف فكرة الطبيعة والقانون الطبيعي عندهم عليها عند من سبقوهم فلم تعد فكرة الطبيعة يقصد بها نظام العالم الخارجي فقط

بل تشمل أيضا العقل الانساني لأنه جزء من الطبيعة، وأصبحت فكرة القانون الطبيعي تعني القانون الذي يمليه العقل البشري، ذلك العقل الذي يشترك فيه جميع الناس في كل زمان ومكان. فمن يسلك وفقا لما يقضي به العقل البشري يسلك طبقا لما تقضي به الطبيعة. وبما أن الفضيلة هي السلوك وفقا للطبيعة، فإن اتباع القانون الطبيعي الذي يمليه العقل يكون واجبا تقتضيه الفضيلة، وبالتالي يكون واجبا خلقيا فحسب.

فالقانون الطبيعي الذي قال به الرواقيون هو تخطيط العقل البشري للسلوك الذي يجب أن يتبعه الرجل الحكيم الفاضل ليكون سلوكه مطابقا للطبيعة. هو إذن أقرب الى أن يكون مجموعة قواعد اخلاقية من أن يكون مجموعة قواعد قانونية وذلك خلافا للقانون الطبيعي الذي قال به أرسطو والذي كان يعني به مجموعة قواعد قانونية منبثقة من الطبيعة كالقواعد التي تنظم الأسرة والرق الخ...

٣١- (ب) الأبيقوريون (Les Epicuriens)

ينسب هذا المذهب وأنصاره الى زعيمهم أببيقور، وهو قد ولد في السنة ذاتها التي ولد فيها زينو القبرصي مؤسس الرواقية (سنة ٣٤٢ ق.م.). ولذلك فالمذهبان متعاصران متعارضان، هما يشتركان في العصر الذي نشأ فيه وهو عصر انكماش الفلسفة اليونانية وجعل همها الأول البحث في حياة الانسان وتحديد الغاية منها، وهما يختلفان أساسا في أن المذهب الرواقي يرى أن غاية الانسان الفضيلة في ذاتها وأن الانسان الحكيم الذي يعرف الفضيلة ويمارسها هو الانسان السعيد في حين أن المذهب الأبيقوري يرى أن غاية الانسان اللذة وأن ممارسة الفضيلة ما هي الا وسيلة لهذه الغاية.

أخذ أبيقور في ذلك برأي القورينائيين، ولكن زاده ايضاحاً فقال أن اللذة خير، والألم شر، ولذا فإن اللذة هي هدفنا الدائم، وغاية الطبيعة وقانونها. وإن اللذة العقلية أكبر قيمة من اللذة الجسمية، لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكرى لذة ماضية ويأمل في لذة مستقبلية، وقال أن خير لذة يتطلبها الانسان هدوء البال وطمأنينة النفس، فتحاشى الألم وأبعاد الخوف هما خير من تحصيل اللذة. ولذلك وجد أبيقور عناية كبيرة الى محاربة الخوف من الآلهة ومن الموت كي يطمئن الناس الى حياتهم وينعموا بها، فقال ان الآلهة جبلوا على الخير ولا يعنيه من البشر شيء، فلا محل لأن نخشى بطشهم. ولأنه جعل مقياس الأشياء احساس الانسان باللذة والألم دون غيره، قال أنه لا محل لأن نخشى الموت والفناء، لأننا اذا متنا قلن نحس شيئاً، وما دمنا نعيش ونحس فلا موت.

ويلاحظ أن الأبيقوريين لم يقصدوا باعتبار اللذة غاية الحياة الاسترسال في اللذات الجسمية، بل بالعكس رأوا في ذلك مجلبة للألم، وأوصوا بالاعتدال. وكان أبيقور نفسه يعيش عيشة بسيطة ويحث على بساطة العيش، ويرى أن الفضيلة في الاعتدال وأنها ليست غاية في ذاتها بل هي وسيلة لتحصيل اللذة الخالصة التي لا يشوبها أو يعقبها ألم، فالقناعة في الطعام والشراب تحقق اللذات الطبيعية الضرورية للجسم، أما الاسراف في ذلك فيجر آلاماً وشروراً كثيرة.

ويتفرع على هذا النظر رأي الأبيقوريين في العدل، فهو فضيلة يحصل الانسان بممارستها على لذة كبرى، هي الطمأنينة وتأمين الانسان نفسه وماله من اعتداء الغير، اذ ان هذه الفضيلة تقوم على اتفاق الناس على عدم اضرار بعضهم ببعض، ولذلك كان الحاق الضرر بالغير يعتبر

مخالفة لفضيلة العدل لانه نقض لذلك الاتفاق الصريح أو الضمني الذي بدونه لا يكون لفكرة العدل وجود، اذ ليس في الطبيعة عدل أو ظلم وانما فيها لذة وألم فقط. وقد لجأ الانسان الى الاتفاق مع الآخرين على أن لا يعتدي أيهم على غيره بقصد تحصيل لذة الطمأنينة والأمن وتفادي ألم ما قد يتعرض له من اعتداء الغير عليه. وهذا الاتفاق هو أساس المجتمع وأساس الدولة وسلطان القانون وهو مبني على المنفعة، أي توفير اللذة. فرضوخ الفرد لقوانين الدولة مبعثه أن ذلك يحقق له الطمأنينة وبالتالي المنفعة واللذة. فاذا استطاع تحقيق ذلك ولو بالخروج على القوانين، أي دون أن يناله من هذا الخروج جزاء يتمثل في ألم، فلا شيء يمنعه من ذلك لأن الطبيعة ليس فيها قانون للعدل وانما قانونها الوحيد جلب اللذة وتفادي الألم.

ولما كان من غير المستطاع ان يضمن من يخالف القوانين أن أمره لن ينكشف وأنه لن يصيبه بسبب المخالفة الألم الذي يتمثل في توقيع جزاء المخالفة عليه، فخير للمرء أن يتبع القوانين وان يسلك سبيل العدل، لان هذه الفضيلة تحقق له الطمأنينة واللذة، أي السعادة.

وهكذا نرى أن الأبيقوريين، أنصار مذهب اللذة، القائلين بأن الانسان في هذا العالم حر يبحث عن سعادته كيف كانت وأينما توجد، لأنه ليس في الطبيعة قوانين توجه سلوكه بطريقة حتمية، قد اقتضاهم جعلهم اللذة غاية الانسان وحرصهم على ما يحقق للناس اللذة والمنفعة أن يحرصوا على الاستقرار واستتباب الأمن والنظام، فنادوا باحترام القوانين الوضعية لما في ذلك من فائدة تتحقق من طريق مساواة الجميع أمام تلك القوانين وممارسة الجميع لفضيلة العدل واستغنوا بذلك عن فكرة القانون الطبيعي.

وجدير بالتنويه ان مذهبهم قد تضمن نواة فكرة العقد الاجتماعي التي ازدهرت فيما بعد باعتبارها اساسا للمجتمع والدولة والقانون.

ومؤدى هذه الفكرة أن الناس عاشوا في الأصل على حال الفطرة الطبيعية أي دون تنظيم سياسي، ثم وجدوا أن من مصلحتهم أن يتفقوا على أن ينزل كل منهم عن شيء من حريته كي يمكن التوفيق بين حرياتهم جميعا فلا تتصادم، وفوضوا بموجب هذا العقد واحدا منهم أو هيئة لتشرف على تنفيذه وتفرض احترامه وكان هذا التفويض هو مصدر السلطة.

٣٢- نظرة عامة على الفكر القانوني اليوناني

وقبل أن نترك الفلسفة اليونانية نلقي عليها نظرة عامة نستخلص من طريقها أهم الاتجاهات القانونية فيها.

يبين لنا من هذه النظرة أن هذه الفلسفة تنازعها اتجاهان رئيسيان مؤثران في نظام المجتمع وفي تحديد ماهية القانون وقوته: اتجاه فردي واتجاه جماعي.

فالإتجاه الجماعي هو الذي لا ينظر الى الفرد الا باعتباره عضوا في المجتمع ويعتبر غاية القانون خير المجتمع قبل خير الفرد. وقد ساد هذا الإتجاه تفكير هرقليطس ثم سقراط وأفلاطون وأرسطو (راجع ما تقدم في نبذة ١٦ ونبذة ١٨ ونبذة ٢٣ وما بعدها ونبذة ٢٨).

أما الإتجاه الفردي فهو الذي يعتد بالفرد قبل المجتمع ويعلى قيمته ويجعل غاية القانون مصلحته. وقد ساد هذا المذهب تفكير السوفسطائيين والكلبيين والقورنانيين والرواقيين والأبيقوريين (راجع ما تقدم في نبذة ١٧ ونبذة ١٩ ونبذة ٣٠ و٣١).

غير ان هذين الاتجاهين الرئيسيين تتخللهما تيارات ونزعات اخرى مختلفة سواء فيما يتعلق بمنهج التفكير أو بماهية القانون وسلطانه.

فمن حيث منهج التفكير هناك نزعة عقلية وأخرى واقعية.

ومن حيث ماهية القانون وسلطانه توجد نزعة مثالية وأخرى مادية.

فالنزعة العقلية سادت تفكير الايلينيين وهرقليطس وسقراط وأفلاطون والرواقيين. أما النزعة الواقعية فقد سيطرت على السوفسطائيين والأبيقوريين. وكان لها بعض الأثر على تفكير أرسطو.

فالنزعة المثالية ترى أن القانون هو عبارة عن المثل الأعلى للعدالة وتعلو شأن هذا المثل الأعلى على شأن القوانين الوضعية، أما النزعة المادية فلا تعبأ بالمثل الأعلى وترى أن القانون هو ما تقضي به القوانين الوضعية.

وليس ثمة تلازم بين أي من الاتجاهين الرئيسيين سالف الذكر (الفردية والجماعية) وبين أي من النزعتين العقلية والواقعية أو أي من النزعتين المثالية والمادية.

فمذهب سقراط مثلاً جماعي عقلي مثالي، لانه يغلب مصلحة المجتمع ويضحي مصلحة الفرد لأجلها وهو ليس مبنياً على الواقع المشاهد بل على الاستنباط العقلي ويرتفع بالقانون الى مثل أعلى للعدل، وإن كان هذا لم يمنعه آخر الأمر من أن يسلم بوجوب احترام القوانين الوضعية ولو كانت رديئة لما يترتب على القول بغير ذلك من بعث الفوضى والاضطراب في المجتمع.

أما مذهب أرسطو فهو جماعي ولكنه واقعي مبني على الاستقراء
ودراسة دساتير جميع المدن المعروفة في عصره وهو مثالي لأنه يأخذ
بفكرة العدل الذي لا يحده قانون ويبين أنواع العدل وتنتهي به النزعة
الواقعية الى تعزيز سلطان القوانين الوضعية باعتبارها تعبيراً واضحاً
للقانون الطبيعي، ثم تحمله واقعيته على أن يقول بوجوب المواءمة في
تطبيق القوانين الوضعية بالالتجاء الى الانصاف.

وكذلك المذاهب الفردية تتخللها نزعات وتيارات مختلفة.

فالسوفسطائيون فرديون ذاتيون واقعيون نفعيون (أي ماديون) جعلوا
الفرد هو محور المجتمع والقانون واسندوا القانون الى القوة دون العدل
وأنكروا القانون الطبيعي.

والكلبيون فرديون أيضاً ولكنهم على عكس السوفسطائيين مثاليون لا
يعترفون بالقوانين الوضعية.

والقورينائيون فرديون أيضاً ولكنهم كالسوفسطائيين وعلى خلاف
الكلبيين ذاتيون واقعيون.

والرواقيون فرديون عقليون مثاليون يرون العدل أسمى من القانون
ويعتقدون في وجود قانون طبيعي يرشد الى ما هو عدل وما ليس
بعدل، ولكنه قانون طبيعي أقرب الى أن يكون اخلاقياً من أن يكون
قانونياً.

والأبيقوريون فرديون واقعيون نفعيون كالسوفسطائيين وهم مثلهم
أيضاً في أنهم يعترفون بالقانون الوضعي دون القانون الطبيعي، مع
اختلافهم عنهم اختلافاً بيناً من حيث الاخلاق والفضيلة، اذ بينما يقول

السوفسطائيون أن الحقيقة والفضيلة أمور نسبية ذاتية ليست لها معايير موضوعية وأن كل ما يراه الشخص حقا فهو حق بالنسبة اليه، فيحبذون بذلك القوة والجشع والانانية، يذهب الأبيقوريون الى وجود معايير موضوعية للفضيلة والحق تعتمد على حساب جملة ما يمكن أن ينجم من فعل أو مسلك معين من لذة ومن ألم، ويوصون بالحكمة والتبصر في هذا الحساب وبالاعتدال والقصد في السعي وراء اللذة واعتبار تجنب الألم أولى من جلب اللذة.

وسنرى في الأبواب والفصول التالية أن هذه الاتجاهات الرئيسية وما يتخللها من نزعات منهجية استمرت تتنازع الفكر القانوني في عصور التاريخ المختلفة حتى يومنا هذا، وأن كلا من تلك الاتجاهات والنزعات تتأثر بالظروف البيئية التي عاش فيها كل مفكر.

* * *

الفصل الرابع

الفكر القانوني الروماني

٣٣- تأثر الفكر القانوني الروماني بالفلسفة اليونانية

بعد ان غزا الرومان مقدونيا أقبلوا على فلسفة اليونان ينهلون منها فأخذوا من علمائها اساتذة يدرسون في روما وارسلوا من شبانهم بعوثا يتلقون العلم في أثينا، فما جاء القرن الأول قبل الميلاد حتى كانت الفلسفة اليونانية قد استحوزت على نفوس الرومان وأصبحت جزءا لا غنى عنه من ثقافتهم العليا. وتأثرت هذه الفلسفة باتصالها بعقلية الرومان النابعة من بيئتهم الطبيعية والاجتماعية، فزادت صيغتها العملية وأصبح الفلاسفة لا يأبهون كثيرا بالقيمة العلمية ان لم تكن وسيلة الى الحياة العملية.

وقد استعرض الرومان مذاهب الفلسفة اليونانية قديمها وحديثها وأخذوا يتخيرون من كل منها ما يتفق وروحهم، فتأثروا كثيرا بوجه خاص بفلسفة أرسطو التي أخذوا عنها المنطق وما يشمله من طريقة التعاريف والتقسيم، وبفلسفة الرواقيين التي وافقت مزاجهم اكثر من غيرها.

وفيما يتعلق بالقانون كان للرومان قانونهم الذي نشأ أصلا من العرف وقام على احترام تقاليد الآباء والأجداد واصطبغ بشكالية جامدة ذات جذور بعيدة، فلم يكونوا في حاجة الى نقل قوانين اليونانيين ولا سيما أن اختلاف ظروف البلدين لم تكن تسمح بهذا النقل، فالقانون الذي وجد لتنظيم مجتمع من البحارة في جزر صغيرة متفرقة يعيش أهلها على التجارة وما تجلبه من

فما يستتبعه رخاء من ازدهار العلوم والآداب والفنون
لأن بلادهم شعباً كبيراً يتكون أغلبه من زراع ومحاربين واداريين.
ومع ذلك فقد نفذت الفلسفة اليونانية الى القانون الروماني وتركت
فيه آثاراً واضحة.

وقد ظهرت هذه الآثار سواء في الاتجاه العام للقانون الروماني أو
في كتابات شيشرون وآراء كبار فقهاء الرومان.

سار القانون الروماني في الاتجاه الفردي الذي التقى عنده المذهبان
الرواقيان، الرواقية والأبيقورية، فلم يأخذ بالتعاليم السقراطية التي
كانت تهدف الى تغليب سلطان الدولة على مصالح الافراد، وتصل في
ذلك الى حد الغاء الاسرة والملكية الخاصة، بل بالعكس من ذلك اعتبر
الفرد أساس المجتمع، واتخذ من الأسرة والملكية الخاصة والتعاقد ركائز
أساسية في تنظيم المجتمع. ولكنه سار في هذا الاتجاه متأثراً خطى
الرواقيين دون الأبيقوريين، فاعتنق مثلهم فكرة القانون الطبيعي التي نبذها
الأبيقوريون.

٢٤ - فلسفة القانون عند شيشرون

وتظهر هذه الآثار واضحة في مؤلفات شيشرون (١٠٦ - ٤٣
ق.م.) وأهمها اثنان De Legibus, De Republica وقد استعار لهما اسمي
كتابي أفلاطون المشهورين كتاب الجمهورية وكتاب القوانين. أما من
حيث المنهج فقد تأثر بمنهج أرسطو، ومن حيث الموضوع فبمذهب
الرواقيين فيما يتعلق بفكرة القانون، وبمذهب أرسطو فيما يتعلق بالنظر
الى الدولة.

وكان شيشيرون من أبلغ خطباء عصره، امتاز أسلوبه بالبلاغة والسلاسة، فحببه الى قلوب سامعيه، وجعله صاحب الفضل الأول في نشر الفلسفة اليونانية بين الرومان.

وقد اقتبس شيشيرون من أرسطو طريقة التعريف والتصنيف، فنجد عنده الكثير من التعاريف النظرية للقانون وللعدل ومن التصنيفات المختلفة لمصادر القواعد القانونية، ومن بينها التفرقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، حتى بلغ به الأمر الى ان افرد كتابا خاصا عن تكوين علم القانون. ولم يكن ليبلغ هذا لولا اتباعه منهج أرسطو.

وفيما يتعلق بفكرة القانون أخذ شيشيرون عن الرواقيين فكرة وجود عدالة عليا فوق النظم الوضعية واعلن وجود قانون مطابق للعقل الصحيح، نابع من الطبيعة، معلوم للجميع، ثابت أزلي، هو القانون الصحيح الذي لا يختلف فيما بين روما وأثينا، ولا بين اليوم والغد (كتاب الجمهورية ٣ - ٢٢ - ٣٣ مشار اليه في روبييه ص ١٢٩).

وتفريعا على ذلك قال شيشيرون بمبدأ التزام المرء بعقده ولو لم يفرغ في الشكل الرسمي *Pacta sunt servanda* ودلل بأدلة قاطعة على ان هذا المبدأ يرجع أصله الى المذهب الرواقي. وكذلك نادى طبقا لتعاليم هذا المذهب بتحسين معاملة الرقيق والأجانب والاعتراف لهم ببعض الحقوق.

أما فيما يتعلق بالنظر الى الدولة، فقد أخذ شيشيرون بفكرة أرسطو التي تنظر الى الدولة باعتبارها نتيجة حتمية لغريزة الانسان التي تدفعه الى أن يعيش في مجتمع، وأقام مثله الدولة على أساس العدل التوزيعي لا على أساس العدل التبادلي فحسب،

فأقر أن يجري توزيع الحقوق والمزايا والمناصب بين مواطني الجمهورية كل منهم بنسبة جدارته الطبيعية لذلك، هذا مع الاحتفاظ بفكرة العدل التبادلي في العلاقات ما بين الافراد، وقد بنى عليها قاعدة عدم جواز الاثراء دون سبب التي أقرها جميع فقهاء الرومان.

٣٥- الفقه الروماني في عصره الذهبي

وفي كتابات كبار فقهاء الرومان حتى عصره الذهبي نجد آثار الفلسفة اليونانية واضحة. من ذلك ما يقرره الفقيه بولص Paul عن وجود قانون طبيعي واحد ثابت وسابق على القوانين الوضعية ليس من صنع الانسان بل من صنع الطبيعة ذاتها أي من صنع العقل الملازم لطبيعة الاشياء.

وقد أخذ جاييس Gaius بهذه الفكرة ايضا ثم تحدث عن قانون مشترك بين جميع الشعوب بحكم كونه نابعا من العقل الطبيعي، فأقر بذلك بوجود نظم قانونية مشتركة بين جميع الشعوب ينتظمها ما يسمى قانون الشعوب Jus Gentium وهذا هو أصل المقابلة بين قانون الشعوب الذي أصبح يطبق في العلاقات مع الاجانب وبين القانون المدني الذي اقتصر تطبيقه على الرومان وحدهم. وفي هذا المعنى كانت عبارة قانون الشعوب لها مدلول آخر مختلف عن مدلول فكرة القانون الطبيعي التي انحدرت من اليونان الى الرومان، فكان نظام الرق مثلا يعتبر مخالفا للقانون الطبيعي ولكن قانون الشعوب يقره، وقد فرق أولبيان Ulpian صراحة بين الفكرتين، وضرب للاختلاف بينهما مثلا بنظام الرق،

فقال أن من مبادئ القانون الطبيعي أن جميع الناس يولدون أحراراً، أما قانون الشعوب فيجيز الرق (انظر سن Senn في كتابه العدل والقانون سنة ١٩٢٧ ص ٦١).

وكان قانون الشعوب بهذا المعنى منظوراً إليه باعتباره قانوناً بدائياً أدنى مرتبة من القانون المدني الذي كان مقصوراً على المواطنين الرومان، ولكن هذه الحال تبدلت باتساع الدولة الرومانية ودخول شعوب عديدة فيها أصبح يربطها جميعاً قانون مشترك، فرأى الرومان في ضوء الفلسفة اليونانية أن اشتراك هذه الشعوب العديدة في هذا القدر المشترك من القواعد القانونية يدل على أن هذه القواعد إنما هي نتيجة متطلبات مشتركة لدى تلك الشعوب أوحى بها العقل البشري للعالم أجمع، وانتهوا من ذلك إلى تسمية قانون الشعوب بالقانون الطبيعي اعتباراً بأن القانون الذي تتبعه جميع الشعوب لا بد أن يكون هو القانون الأقرب إلى العقل.

وهكذا نرى أن الرومان بدأوا بفكرة الرواقيين عن القانون الطبيعي، ثم انتهوا إلى الأخذ بفكرة أرسطو عنه، وكان لهم الفضل في إبراز حق الإنسان في الحرية الشخصية باعتبار أن ذلك من أوليات القانون التي يملئها العقل، ولو أنهم اضطروا إلى إجازة الرق مسaire منهم للفكر القانوني العام السائد في العالم في ذلك العصر.

يخلص من هذا العرض للفكر القانوني الروماني أن الرومان كان يغلب عليهم الاتجاه الفردي وأنهم نظروا إلى القانون باعتبار أنه النظام الذي يملئ العقل الصحيح لتحقيق العدل وفقاً لطبيعة الأشياء ورأوا أن العدل التوزيعي يتفق مع هذا النظام. وجدير بالذكر انصافاً للرومان أنهم وإن لم يكونوا مبرزين في فلسفة القانون ولا في ابتداع النظريات القانونية

المجردة قد كانت لهم مميزات خاصة في القانون من النواحي العملية،
كفالت للقانون الدقة والمرونة مع احترام القوالب التقليدية واصطناع
الأساليب اللينة اللازمة لتطويع هذه القوالب دون الاصطدام بها، هذا فوق
التناسق التام بين الأحكام القانونية الجزئية بحيث امكن فيما بعد ان
تتنظمها نظريات عامة لا تزال حتى الآن موضع التقدير بل لا تزال
معدودة من الاسس الرئيسية التي يركز عليها كثير من الشرائع
المعاصرة.

* * *

الباب الثاني

الفكر القانوني في العصر الوسيط

• فلسفة آباء الكنيسة الاول والقديس اغسطينوس

• معارضو التوماوية

٣٦- لم يعن الدين المسيحي في اصله بمسائل التشريع، فأنا نكاد لا نعثر في الانجيل على أي أثر تشريعي في غير مسألة واحدة خصها بالذكر لأهميتها البالغة في نظام الأسرة وكيان المجتمع، تلك هي مسألة الزواج والطلاق حيث قال فيها ان «ما يجمعه الله لا يفرقه الإنسان» و«من تزوج بمطابقة أخيه فقد زنا».

ويرجع ذلك الى ان رسالة السيد المسيح (له المجد) اقتصرت على الهداية الروحية ونشر المبادئ الاخلاقية السامية وإعلاء شأن الروحيات على الماديات وشأن الآخرة على شئون الدنيا، فأبى أن يتصدى لنظام المجتمع السياسي والقانوني وأجاب من إلتمس منه أن يأمر أخاه بمقاسمته الميراث قائلاً: «يا انسان من اقامني عليكما قاضيا او مقسما؟» (لوقا ١٢: ١٣)، وفي موضع آخر قال: «ان مملكتي ليست من هذا العالم...» (يوحنا ١٨: ٣٦) وفي موضع ثالث قال: «أعطوا ما لله وما لقيصر لقيصر». ولكنه بعد ان أسس الكنيسة وهي جماعة المؤمنين وأرسى قواعدها، قوض خلفاءه في تنظيم شئونها من بعده^(١) وكان انتشار الدين المسيحي في هذه الأول رغم محاربة براطرة الرومان له، فاضطر معتنقو الدين الجديد الى التخفي والى الاجتماع لممارسة التعبد والتفقه في شئون دينهم بعيدا عن أعين السلطات المدنية، واضطرت الكنيسة تبعاً لذلك الى تنظيم نفسها تنظيماً كاملاً يغنيها ويغني أتباعها عن اللجوء الى سلطات الدولة. وهكذا نشأت السلطات الكنسية والقانون الكنسي. ولما اعتنق البراطرة الدين المسيحي رسمياً لم يجدوا بداً من الاعتراف بهذا القانون وبذلك السلطات.

(١) أنظر كتابنا في المدخل للعلوم القانونية سنة ١٩٦٧ نبذة ١٥٦.

ومنذ ذلك الحين أخذ القانون الكنسي ينافس القانون الروماني، وأخذت السلطات الكنسية تتازع السلطات المدنية باعتبار ان ما لها من سلطان روحي على العباد يجب أن تكون له الاولوية على السلطان الزمني وان السلطة الزمنية انما تستمد سلطانها من الله بواسطة رئيس الكنيسة المفوض من الله على الارض. وتفوقت الكنيسة في هذا النزاع حتى اعترف لها بسلطة تولية البراطرة والملوك بل وسلطة خلعهم واعفاء رعاياهم من طاعتهم اذا أساءوا ولم يراعوا الله في حكمهم.

وكان القانون الكنسي بطبيعة نشأته لا يقتصر على تنظيم علاقات الاسرة فحسب، بل يتناول ايضا سائر انواع العلاقات القانونية. وكان رجال الكنيسة بحكم رسالتهم الدينية والاخلاقية يشعرون بالحاجة الى تنقيف أنفسهم والى دراسة الفلسفة وبخاصة ما يتعلق منها بالاخلاق، وكان أقرب المذاهب الفلسفية الى نفوسهم مذهب الرواقيين لقربه من التعاليم المسيحية، فكانوا يقتبسون ما يضعونه من قواعد كنسية من القانون الطبيعي ومن القوانين الوضعية المختلفة، وفي مقدمتها القانون الروماني بعد تعديلها بما توحى اليهم المبادئ الاخلاقية التي تضمنتها تعاليم السيد المسيح، من ذلك انهم اعتبروا الوفاء بالتعهد واجبا ولو لم يقع التعهد في الصورة الشكلية التي كان يتطلبها القانون الروماني، وانهم قرروا وجوب التعادل بين الالتزامات التي ينشئها العقد في ذمة كل من المتعاقدين، فحرموا الغبن وحظروا الربا واجازوا تعديل العقود بسبب تغير الظروف.

وقد اقتضى شمول التنظيم الكنسي شئون الدين والدنيا، ان يكون أمره بيد رجال الدين، وان يصبغ هؤلاء القانون الكنسي بالصبغة الدينية واللاهوتية وبالتالي أصبحت شئون التشريع الكنسي وتطبيقه والنفقة

والتفلسف فيه وفقاً على رجال الكنيسة، ولذلك فإن تاريخ الفكر القانوني في العصر الوسيط يكاد أن يقتصر على دراسة النظريات القانونية لرجال الكنيسة.

ويمكن تقسيم فلسفتهم قسمين يقابلان عهدين متميزين: العهد الأول: فلسفة آباء الكنيسة الأول La Patristique والعهد الثاني: الفلسفة المدرسية La Scolastique ويعنينا بصفة خاصة من هاتين الفلسفتين آراء رجال الكنيسة في النزاع بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وفي القانون الطبيعي والقانون الوضعي، وفي سائر المسائل القانونية التي تعرضوا لها.

٣٧- فلسفة آباء الكنيسة الأول

تمتد هذه الفترة من وقت نشوء الدين المسيحي الى عهد الملك شارلماني (حوالي سنة ٨٠٠ م) وقد لمعت فيها أسماء الكثيرين من آباء الكنيسة، أمثال طرطليان واكليمنوضوس الاسكندري، واوريحانوس والقديس يوحنا فم الذهب الخ... وفي مقدمتهم القديس اغسطينوس اسقف ايبونا Hyppone (٣٥٤ - ٤٣٠ م) وقد اشتهر بمؤلفاته الكثيرة وأهمها كتابه عن «مدينة الله» De Civitate Dei وهو يشمل اثنين وعشرين بابا عرض فيها آراءه في تاريخ الجنس البشري، ومشكلة الخير والشر، ومصير الانسان في الحياة الاخرى، وفكرة العدل، والدولة^(١).

(١) أنظر Saint Augustin, La Cité de Dieu (Texte et traduction, avec une introduction et des notes par Pierre de Labriolle, tome I, édit. Garnier, Paris, 1941).

أغلال الخطيئة التي طمشت عقله وأفسدت حياته وجعلته ميالا إلى الشر
والأنانية والاستئثار بالأشياء والانفراد بملكيتها رغم حاجة الآخرين إلى
المشاركة فيها، فاقترض الأمر وضع قواعد وضوابط وقوانين تصده عن
الشر وتحمله قسراً على أن يعيش في سلام مع غيره وعلى أن يراعى
العدل في علاقاته بهم. ولولا ذلك لكانت المجتمعات خيرة لا أثر فيها
للأنانية أو حب الظهور، ولا داعي لقيام رئاسات أو تنظيمات أو هيئات
سياسية فيها، ولا محل لمحاكمات أو عقوبات مما يرى في المدينة
الأرضية.

أما المدينة السماوية أو مدينة الله فيقصد بها القديس أغسطينوس
اتحاد المؤمنين في الرب، الذين تظهرت نفوسهم، فوصلت أو صارت
مرشحة للحياة والسعادة الأبديتين. فالمدينة الأرضية عرض زائل ستحمل
محلها المدينة السماوية التي يوجد قسم منها على هذه الأرض والتي
سينتهي الأمر إليها وحدها^(١).

غير أن المدينة الأرضية، بالرغم من ذلك تستمد وجودها من الله
ومن الطبيعة، لأن لها غاية حميدة، هي تحقيق الأمن الزمني والسلام
المادي في المجتمع، ولكنها تبقى دائما خاضعة للمدينة السماوية أعني من
الناحية العملية خاضعة للكنيسة التي تمثل اتحاد المؤمنين في الرب والتي
تعمل على تحقيق السلام الأبدى. فوجود المدينة الأرضية لا يبرره إلا أن
يكون وسيلة لتحقيق غاية الكنيسة، وهي خلاص النفوس والوصول إلى
المدينة السماوية، حيث يكون الملاك لله وحده.

(١) وفي هذا يقول بيار دي لا بريول في مقدمة ترجمته كتاب القديس أغسطينوس:
Ces deux cités, ainsi envisagées sous leur aspect mystique, symbolique, sont
mêlées, enchevêtrées ici-bas; elles se compémetrent et se confondent-du
moins aux regards bornés de l'homme-jusqu'au jugement dernier.

هذه هي خلاصة آراء القديس أغسطينوس في النظر الى الدولة وعلاقتها بالكنيسة، وهي نتيجة للمبادئ والتعاليم المسيحية التي تشربتها نفسه، وبخاصة الاعتقاد في الحياة الاخرى الأبدية وفي ان هذه الحياة الأرضية عرض زائل، وفي اعلاء شأن الروحيات على الماديات، وتقديم السعادة الأبدية على السعادة الزمنية. وكل ذلك يحمله على الزهد في الحياة الدنيا واعطاء الاولوية للحياة الاخرى، وهذا هو ما قصده بالمقابلة بين المدينة الأرضية والمدينة السماوية.

على ان الذي يهمننا من هذا التفكير في دراستنا هذه هي نتيجته فيما يتعلق بالنظر الى الدولة والى العلاقة ما بينها وبين الكنيسة.

فهمت آراء القديس أغسطينوس في حينها على أنه يحبز انشاء دولة مسيحية عالمية تقوم على أساس مبادئ الكتب المقدسة وتعاليمها، وتكون رئاستها للكنيسة، وانه الى يتم ذلك يجب ان تكون للكنيسة الاولوية في تدبير شئون العالم حتى تستطيع تحقيق مدينة الله على الارض. وقد استند الى هذا التفسير أنصار الكنيسة خلال العصور الوسطى لاعلاء سلطان البابا رأس الكنيسة على سلطان البراطرة والملوك. وكان هذا التفسير استغلالا سياسيا لآراء القديس اغسطينوس، اطلق عليه اسم الاغسطينية السياسية. وقد لعب دورا كبيرا في النزاع على السلطة بين البابوات والبراطرة والملوك او بين الكنيسة والدولة طوال تلك العصور الوسيطة.

غير ان المتأمل المنصف في كتابات القديس أغسطينوس وفي المبادئ الدينية الأساسية التي صدر عنها وفي اسلوب كتابته لا يسعه أولا الا أن يلاحظ ان هذه الكتابات خلت من كل اشارة صريحة الى شيء مما فسرت به، بل قد رميت كتاباته بالغموض وعدم الابانة، وواقع الأمر أنه قد تعمد أن يعبر عن آرائه الحقيقية بطريقة الاستعارة والأمثال جريا على سنة السيد المسيح له المجد حيث قال لتلاميذه «اني أخطبكم

بالأمثال»، فهذا الغموض الذي رميت به كتابات القديس أغسطينوس راجح الى أنه كان يعبر عن آرائه بالأمثال، وقد وقف مفسروه الأوائل عند ظاهر هذه الأمثال ولم ينفذوا من ورائها الى حقيقة آرائه، ولعلهم كانوا في ذلك عامدين. اما حقيقة قصده الذي يتفق مع مبادئه وتعاليمه المسيحية فهو دعوة المؤمنين الى الاهتمام بملكوت الله وبالحياة الأخرى حيث النعيم والسعادة الأبدية، حيث يكونون كلهم أخوة في الرب بعد أن ترتفع عنهم غشاوة الخطيئة التي حجبته عن الله وتركتهم في هذا العالم الفاني تتنازعهم عوامل الشر. فاذا احتقروا هذا العالم الزائل وقدموا عليه ما يوصلهم الى السعادة الأبدية في العالم الآخر انتقلوا من المدينة الأرضية الى المدينة السماوية حيث يكون الحكم أولاً وأخيراً لله وحده. أما قوله ان المدينة السماوية يوجد قسم منها على الأرض وسوف ينتهي الأمر اليها وحدها، فمرده الى التقاليد الكنسية التي كانت في ذلك الوقت ترى في الكنيسة، وهي اتحاد المؤمنين في الرب، قسمين رئيسيين: الكنيسة المجاهدة *L'Eglise militante* وتتألف من جماعة المؤمنين في هذه الحياة وتعتبر في مرحلة الجهاد أو الكفاح للوصول الى السعادة الأبدية، والكنيسة الظافرة *L'Eglise triomphante* وهي جماعة المؤمنين الذين تطهرت نفوسهم وأرضوا ربهم فنعموا بجواره وظفروا بالسعادة الأبدية. فالقول بوجود قسم من المدينة السماوية في هذه المدينة الأرضية، وان المدينة السماوية ستسود في النهاية وتعم، انما هو اشارة الى وجود الكنيسة المجاهدة في هذا العالم والى أن الأمر سيؤول الى الكنيسة الظافرة^(١).

(١) وفي هذا يقول القديس أغسطينوس:

La cité divine et la collectivité où entrent les âmes libérées du péché par la grâce, c'est la *communio electorum*, mais c'est aussi *L'Eglise militante* qui «périgrine» sur cette terre et y lutte avec ses ennemis, en attendant le «triomphe» qui lui est réservé.

وهذا هو التفسير الذي يقول به المحدثون من فلاسفة الكنيسة والذي يتفق مع تعاليم السيد المسيح نفسه في قوله اعطوا ما لله وما لقيصر لقيصر. فهم يرون ان القديس اغسطينوس لم يقل أبداً بأي أولوية للبأبا فيما يتعلق بالسلطة الزمنية.

وفما يتعلق بالقانون الطبيعي أخذ الآباء الأول للكنيسة بفكرة الرواقيين بعد أن صبغوها بصبغة دينية لاهوتية، فقالوا ان القانون الطبيعي هو القانون الذي وضعه الخالق لعلاقات الناس منذ الأزل وقبل خطيئة آدم والذي كان من شأنه أن يجعل العالم جنة تسود فيها المحبة بين الناس، ولكن الخطيئة طمست عقل الانسان وجعلته لا يستطيع أن يدرك بنفسه ذلك القانون الطبيعي. ولأن الله سبحانه وتعالى عالم بأن حال الانسان لا يستقيم الا اذا سار وفقاً لبعض مبادئ القانون الطبيعي الأولية على الأقل، شاءت عنايته ورحمته بالعباد ان يكشف للناس عن بعض هذه المبادئ من طريق الوحي الالهي في الكتب المقدسة. فالقانون الطبيعي عند الآباء الأول هو قانون ثابت أزلي وضعه الله لتنظيم علاقات الناس في المجتمع وأصبحنا بسبب خطيئة آدم يقصر عقلنا عن ادراكه واصبح هو لا يصل اليها الا من طريق الوحي الالهي والوجدان لا من طريق العقل، أي أن القانون الطبيعي يجب وفقاً لرأي الآباء الأوليين أن يستمد من الكتاب المقدس أو يحس به في وجداننا.

وفي هذا يقول القديس يوحنا فم الذهب: «قل لي من أين جاء المشرعون بالأحكام المتعلقة بالزواج وبالقتل وبالوصية وبالوديعة وبعدم الاثراء على حساب الغير وبعده لا يحصى من المسائل الاخرى؟ لا شك انك تقول من العرف والتقليد. ولكننا اذا رجعنا الى أبعد من ذلك، وصلنا آخر الأمر الى الضمير الانساني. فمن الجلي أن المشرعين قد سنوا

شرائعهم على أساس القانون الذي جبل الله الانسان عليه. وهذا القانون الأساسي هو الأصل الذي ترجع اليه أحكام المحاكم وقوانين العقوبات».

ويلاحظ أن النظر الى القانون الطبيعي على هذا الأساس الديني واستمداده بوجه خاص من الكتاب المقدس يتسق كل الاتساق مع نظر الآباء الأول الى الدولة باعتبار أنها لا تعدو أن تكون الساعد الأول للكنيسة في تحقيق غايتها وهي نشر حكم الله في الأرض.

٣٨- الفلسفة المدرسية أو التوماوية

في المرحلة التالية لعهد الآباء الأول للكنيسة انتعشت الفلسفة وازدهرت وأصبحت تدرس في المدارس.. من هنا سميت بالفلسفة المدرسية Scolastique، وبلغت أوجها في القرن الثاني عشر على يد القديس توما الأكويني وكان انتعاشها تبعاً للازدهار العلمي والأدبي الذي تحقق في أوروبا ابتداء من النصف الثاني من القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر نتيجة لاتصال أوروبا بالفكر العربي سواء في الشرق بسبب الحروب الصليبية أو في اسبانيا بسبب مجاورة الممالك المسيحية للدولة الإسلامية. فقد بدأ هذا الانتعاش بحركة ترجمة واسعة للكتب العربية الى اللاتينية، سواء منها الكتب العربية أصلاً كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي أو الكتب التي سبق ان ترجمها العرب الى لغتهم كمؤلفات أرسطو وشروح ابن رشد عليها، ثم امتدت الترجمة الى اللاتينية من الكتب اليونانية مباشرة.

وقد رأى المتزمتون ان فلسفة أرسطو الوثنية لا تتفق مع تعاليم المسيحية، فناهضوها وعملوا على تحريم تدريسها كلها أو بعضها على الأقل، ورأى المتحررون بالعكس عن ذلك ان لهذه الفلسفة فضلاً عظيماً يوجب تدريسها مع تطويرها بما يتفق مع المبادئ المسيحية، وانتصر

هذا الاتجاه الأخير حتى قررت السلطات الدينية وهي المهيمنة حينذاك على شئون التعليم ان تكون دراسة كتب أرسطو اجبارية.

فنشأت بذلك الفلسفة المدرسية Scolastique وهي عبارة عن فلسفة أرسطو معدلة بما يتفق مع المعتقدات والتعاليم المسيحية، ولذلك سميت بالارسطوطالية المسيحية وسميت أيضاً بالتوماوية نسبة الى القديس توما الأكويني صاحب الفضل الأكبر في بلورتها وفي تجميعها في كتبه، وحسبنا أن تعرض ملخص هذه الفلسفة كما وردت في تلك الكتب.

٣٩- فلسفة القديس توما الأكويني

ولد القديس توما الأكويني عام ١٢٢٥ ومات قبل أن يبلغ الخمسين، وكان حبراً عظيماً من أحبار الكنيسة كرس حياته لدراسة الفلسفة وأظهر نبوغاً عظيماً فيها وقدرة فائقة في تطويع فلسفة أرسطو لتعاليم الدين المسيحي، وخرج من ذلك بفلسفة كاملة دونها في مجموعتها الضخمة الخالدة المسماة المجموعة اللاهوتية Summa Theologia وقد تناول فيها من زاوية اللاهوت والفلسفة شتى الموضوعات كالنظام السياسي وشروط الحروب العادلة والحروب الصليبية ومركز غير المؤمنين والملكية والعقود والتجارة والتمن العادل والربا والاجراءات والسن المطلوبة لعقد الخطبة وشروط الزواج وغير ذلك من المسائل القانونية المختلفة.

ويهمنا بوجه خاص من هذه الدراسة آراء القديس توما فيما يتعلق بالدولة وبصلتها بالكنيسة، ثم آراءه فيما يتعلق بالقانون من جهة وبحق الملكية الخاصة من جهة أخرى.

ويلاحظ أولاً وقبل كل شيء تحول جوهري في نظر القديس توما الى الدولة عما كان عليه نظر القديس اغسطينوس، فقد تقدم ان هذا كان

يرى ان الدولة اثر من اثار خطيئة آدم التي افسدت العالم وأوجدت نوازح الشر، فاقترضى الأمر هذا التنظيم السياسي للمدينة الأرضية. اما القديس توما فينظر الى الدولة باعتبارها نتاجاً حتمياً وضرورياً لطبيعة الانسان وغريزته التي تدفعه الى أن يعيش في مجتمع مع غيره، ولأن هذه الغريزة ملازمة لطبيعة الانسان منذ بدء الخليقة حيث قال الرب بعد ان خلق آدم لا ينبغي أن يبقى الانسان وحيداً، فسوى له حواء وجعل فيهما غريزة التماسل ليكثروا ويملأوا الأرض. فليست اذن غريزة الاجتماع من اثار خطيئة آدم. أما الحاجة الى تنظيم المجتمع فهي ضرورة طبيعية نابعة من القانون الأزلي الذي وضعه خالق الكون.

ثم يرتب القديس توما على ذلك تعريفاً للدولة وتحديد غايتها وتعيين صلتها بالأفراد الذين تتكون منهم، فيعرف الدولة بأنها تنظيم سياسي يخضع فيه الحكام والمحكومون لسلطان القانون ويهدف الى تحقيق الخير العام، ويعرف الخير العام بأنه «المصلحة التي يهدف اليها المجتمع كله والتي تجاوز بطبيعة الحال مصالح الأفراد لأنها ليست عبارة عن هذه المصالح مجتمعة فحسب، بل هي مصلحة الجماعة كهيئة. فالخير العام يعلو على المصالح الخاصة لأفراد المجتمع ويقتضي خضوع هذه المصالح له وعدم تعارضها معه، ولكنه لا يستنفذها كلها بل هو بالعكس من ذلك اذ يأبى أن تمحى شخصية الأفراد لمجرد انتمائهم الى المجتمع، فما دامت المصالح الخاصة متفقة مع الخير العام، فانها تتسجم واياها»^(١).

(١) نقلاً عن روبيه في طبعته الأولى ص ٩٨ و ٩٩ وفي طبعته الثانية ١٣٢، وانظر أيضاً دابان في كتابه Philosophie de l'ordre juridique positif ص ١٥٣ نبذة ٤٠ وما بعدها، وكتابنا في المدخل للعلوم القانونية طبعة سنة ١٩٦٧ نبذة ٦ ص ٧ والهامش ٤.

انظر أيضاً سوازان ميشيل، فكرة القديس توما في الخير العام، رسالة من جامعة نالسي سنة ١٩٣٨.

هذا الاتجاه الأخير حتى قررت السلطات الدينية وهي المهيمنة حينذاك على شئون التعليم ان تكون دراسة كتب أرسطو اجبارية.

فنشأت بذلك الفلسفة المدرسية Scolastique وهي عبارة عن فلسفة أرسطو معدلة بما يتفق مع المعتقدات والتعاليم المسيحية، ولذلك سميت بالارسطوطالية المسيحية وسميت أيضاً بالتوماوية نسبة الى القديس توما الأكويني صاحب الفضل الأكبر في بلورتها وفي تجميعها في كتبه، وحسبنا أن تعرض ملخص هذه الفلسفة كما وردت في تلك الكتب.

٣٩- فلسفة القديس توما الأكويني

ولد القديس توما الأكويني عام ١٢٢٥ ومات قبل أن يبلغ الخمسين، وكان حبراً عظيماً من أهباء الكنيسة كرس حياته لدراسة الفلسفة وأظهر نبوغاً عظيماً فيها وقدرة فائقة في تطويع فلسفة أرسطو لتعاليم الدين المسيحي، وخرج من ذلك بفلسفة كاملة دونها في مجموعتها الضخمة الخالدة المسماة المجموعة اللاهوتية Summa Theologia وقد تناول فيها من زاوية اللاهوت والفلسفة شتى الموضوعات كالنظام السياسي وشروط الحروب العادلة والحروب الصليبية ومركز غير المؤمنين والملكية والعقود والتجارة والتمن العادل والربا والاجراءات والسن المطلوبة لعقد الخطبة وشروط الزواج وغير ذلك من المسائل القانونية المختلفة.

ويهمنا بوجه خاص من هذه الدراسة آراء القديس توما فيما يتعلق بالدولة وبصلتها بالكنيسة، ثم آراءه فيما يتعلق بالقانون من جهة وبحق الملكية الخاصة من جهة أخرى.

ويلاحظ أولاً وقبل كل شيء تحول جوهري في نظر القديس توما الى الدولة عما كان عليه نظر القديس اغسطينوس، فقد تقدم ان هذا كان

يرى ان الدولة اثر من اثار خطيئة آدم التي افسدت العالم وأوجدت نوازع الشر، فاقترض الأمر هذا التنظيم السياسي للمدينة الأرضية. اما القديس توما فينظر الى الدولة باعتبارها نتاجاً حتمياً وضرورياً لطبيعة الانسان وغريزته التي تدفعه الى أن يعيش في مجتمع مع غيره، ولأن هذه الغريزة ملازمة لطبيعة الانسان منذ بدء الخليقة حيث قال الرب بعد ان خلق آدم لا ينبغي أن يبقى الانسان وحيداً، فسوى له حواء وجعل فيهما غريزة التماسل ليكثروا ويملأوا الأرض. فليست اذن غريزة الاجتماع من اثار خطيئة آدم. أما الحاجة الى تنظيم المجتمع فهي ضرورة طبيعية نابعة من القانون الأزلي الذي وضعه خالق الكون.

ثم يرتب القديس توما على ذلك تعريفاً للدولة وتحديد غايتها وتعيين صلتها بالأفراد الذين تتكون منهم، فيعرف الدولة بأنها تنظيم سياسي يخضع فيه الحكام والمحكومون لسلطان القانون ويهدف الى تحقيق الخير العام، ويعرف الخير العام بأنه «المصلحة التي يهدف اليها المجتمع كله والتي تجاوز بطبيعة الحال مصالح الأفراد لأنها ليست عبارة عن هذه المصالح مجتمعة فحسب، بل هي مصلحة الجماعة كهيئة. فالخير العام يعلو على المصالح الخاصة لأفراد المجتمع ويقتضي خضوع هذه المصالح له وعدم تعارضها معه، ولكنه لا يستنفذها كلها بل هو بالعكس من ذلك اذ يأبى أن تمحى شخصية الأفراد لمجرد انتمائهم الى المجتمع، فما دامت المصالح الخاصة متفقة مع الخير العام، فانها تتسجم واياه»^(١).

(١) نقلاً عن روبيني في طبعته الأولى ص ٩٨ و ٩٩ وفي طبعته الثانية ١٣٢، والنظر أيضاً دابان في كتابه Philosophie de l'ordre juridique positif ص ١٥٣ نبذة ٤١ وما بعدها، وكتابنا في المدخل للعلوم القانونية طبعة سنة ١٩٦٧ نبذة ٦ ص ٧ والهامش ٤.

انظر أيضاً سواز ان ميشيل، فكرة القديس توما في الخير العام، رسالة من جامعة نانسى سنة ١٩٣٨.

يبين من ذلك أن القديس توما قد وفق في نظره الى الدولة في
علاقتها بالفرد بين نظر أرسطو الذي يجعل الدولة تستغرق الفرد ونظر
الرواقيين الذي يجعل غاية الدولة الفرد، فتوسط هو بين النقيضين بأن
جعل غاية الدولة تحقيق الخير العام، وبين أن الخير العام هو جماع خير
المجموع وخير الأفراد، أي أنه جعل للفرد نصيبين من الخير الذي تتغياه
الدولة: خيره الخاص ونصيبه من خير المجتمع. وليس في هذا تناقض
لأن الخير الخاص بالفرد اذا تعارض مع خير المجموع فإنه لا يكون في
حقيقته خيراً لهذا الفرد.

أما عن علاقة الدولة بالكنيسة، فيحتفظ القديس توما في شأنها بآراء
آباء الكنيسة الأول، فيرى خضوع الدولة للكنيسة واستمدادها سلطانها منها
اعتباراً بقول القديس بولص أن كل سلطان فهو آت من الله، وقول السيد
المسيح الى القديس بطرس، رأس الكنيسة، ارفع خرافتي، فيكون كل
سلطان آتياً من الله من طريق الكنيسة.

ويرتب القديس توما على ذلك وجوب تولية الملوك والحكام من قبل
البابا بوصفه ممثل السلطة الالهية وخضوعهم لتعاليم الكنيسة واشرافها
فيما يتعلق بالتزامهم هذه التعاليم بحيث اذا عارضوا هذه التعاليم أو
خالفوها تصبح حكوماتهم غير شرعية ويجوز للبابا رأس الكنيسة خلعهم
أو توقيع العقاب عليهم أو أن يحل رعاياهم من واجب الطاعة نحوهم.
وللقديس توما نظرية متكاملة في تعريف القانون وصلته بالقانون
الطبيعي والقانون الالهي والقانون الأزلي وثباته أو مرونته الخ.

فهو يعرف القانون بأنه تنظيم عقلي للعلاقات في المجتمع يضعه
ويصدره السلطان بقصد تحقيق الخير العام^(١).

(١) كتاب المجموعة اللاهوتية، القسم الثاني، الطبعة الانجليزية، لندن سنة ١٩٢٧ ج ٨ ص ٨، مشار اليه في فريد مان الطبعة الفرنسية ص ٦٠ روبييه ط ٢ ص ١٣٣.

Une ordonnance de la raison promulguée pour le bien commun par celui qui a la charge de la communauté.

وظاهر ان هذا التعريف مقصود به القانون الوضعي، وهو أدنى مراتب القانون لأنه القانون الذي يضعه الانسان ويستوحى به من القانون الأسمى في صورته المختلفة الثلاث وهي القانون الازلي والقانون الموحى به والقانون الطبيعي.

فالقانون الازلي Lex aeterna هو العقل الالهي او مشيئة الله سبحانه وتعالى التي تحكم العالم أجمع، لا يستطيع العقل الانساني أن يحيط به كله على حقيقته، وانما يصل اليه بعضه من طريق الوحي révélation وبعض آخر يمكن كشفه من طريق العقل. والقدر الذي يصل الينا من طريق الوحي أي من طريق الكتب المقدسة يكون القانون الموحى به Lex divina اما ما لم يأت به وحي ويمكن كشفه من طريق العقل فيكون القانون الطبيعي Lex naturalis.

وكل قاعدة من قواعد القانون الموحى به هي جزء من القانون الازلي، أصل كل القوانين، وهي في الوقت ذاته جزء من القانون الطبيعي تأكد وتحدد من طريق الوحي الالهي فذلك بشأنه صعوبة الاهتداء اليه من طريق القانون الطبيعي وحده، ومثال ذلك ما تقدم عن تحريم السيد المسيح الطلاق، فاصبح هذا التحريم مقررا بقانون موحى به كما هو مقرر أصلا بالقانون الطبيعي ولكن عقل الانسان لم يكن سهلا عليه أن يكشفه بذاته. فذل الوحي الالهي الذي قضى بالتحريم هذه الصعوبة وبدد كل شك بشأنها.

أما القدر الذي يصل الينا من طريق العقل فهو القانون الطبيعي Lex naturalis وهو يشمل جميع القواعد القانونية غير الموضوعية وغير

الموحى بها التي تتفق مع طبيعة الخليفة والتي يجب أن تخضع لها القوانين الوضعية، ويقول القديس توما أن عقل الانسان كان قبل خطيئة آدم (à l'état de nature intègre) على حال من طبيعته السليمة من السهل عليه ان يتبين جميع هذه القواعد. اما بعد هذه الخطيئة وما جرته على الجنس البشري من آثار سيئة (على حال من طبيعته الملوثة (a l'état de nature déchue) فقد صار عقل الانسان يقصر عن ادراك أغلب هذه القواعد في مثل ذلك اليسر، فأصبحت هذه القواعد يمكن تقسيمها قسمين: أحدهما يشمل المبادئ الأولية الواضحة التي يستطيع عقل كل انسان ادراكها دون عناء ويسمى القانون الطبيعي الاول droit naturel primaire، والثاني يشمل المبادئ التي تتفرع على تلك المبادئ الأولية وتتصل بالحياة العملية وما يعرض فيها من حالات دقيقة، فلا يتسنى ادراكها الا لخبيرة ممن استقامت اخلاقهم وارتقت افهامهم، ويسمى القانون الطبيعي التفصيلي أو الثانوي droit naturel secondaire ومثل ذلك مبدأ احترام الملكية الفردية وما يتفرع عليه من وجوب رد الوديعة الى صاحبها، فكلاهما يعتبر من القانون الطبيعي الاول ويسهل على الكافة ادراكه، اما القاعدة التي تقضي بالامتناع عن رد الوديعة اذا تحقق الوديع من أن المودع سيستعملها اضراراً بالوطن، أي في عمل يعتبر خيانة عظمى، فليس من السهل ادراك الكافة اياها، لانها لا تبدو لهم في مثل وضوح المبدأ الأصلي الذي يوجب رد الامانات الى أصحابها.

ولذلك كان من الضروري ان تتولى هيئة من الحكام الحكماء استخلاص هذه القواعد وتحديدتها وضبطها في نصوص يفهمها الكافة، ومن هنا كانت ضرورة القانون الوضعي، وتحددت وظيفته باستخلاص القواعد الجزئية من مبادئ القانون الطبيعي الأولية بمراعاة ظروف الزمان والمكان، وتعين عليه بالتالي ان يلتزم حدود تلك المبادئ والا

يخرج عليها. ويقول القديس توما في وجوب خضوع القانون الوضعي للقانون الطبيعي انه اذا خالف الأول الثاني فانه لا يكون قانونا واجب الاحترام من حيث الذمة والضمير لأن القانون انما يستمد قوته من اقرار الضمير بوجوبه.

غير انه يستدرك على ذلك فيقول انه قد يكون من الخير التسليم باحترام قانون وضعي غير عادل لأن اسمى قواعد القانون الطبيعي تقضي بأن يضحي احيانا بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة فيضحي مثلاً بحق الفرد من أجل سيادة الأمن والنظام وسلطان القانون. وفي هذه الاحوال لا يكون الاحترام واجبا للقانون غير العادل في ذاته، بل لذلك المبدأ الاسمي من مبادئ القانون الطبيعي الذي يفرض التضحية الخاصة من أجل المصلحة العامة (نقلا من كتاب روبين في القانون الطبيعي باريس سنة ١٩٤٥ ص ٧٦ و ٧٧).

وفيما يتعلق بحق الملكية الخاصة، لا يرى القديس توما ما ارتأه من قبل القديس أغسطينوس من انها اثر من اثار روح الشر والأنانية التي رسف الانسان في اغلالها بعد الخطيئة الأولى، فلا يراها شراً في ذاتها ولا يرى فيها خروجاً على القانون الطبيعي، بل يحاول تبريرها ووضع الضوابط لها حتى لا تصبح حجر عثرة في سبيل الخير العام، ولكن دون أن يرفعها الى مرتبة الحقوق الطبيعية للانسان كما فعل خلفاؤه من بعده، فهو يبرر تملك الأشياء ملكية خاصة بالأسباب الآتية:

«أولا لأن المرء يبذل عناية بالشيء الذي يختص هو وحده به أكثر من عنايته بالأشياء المشتركة بينه وبين غيره أو المشتركة بين الجميع، إذ أن كل امرئ ميال الى أن يقتصد في الجهد الشخصي والى أن يلقي على غيره عبء ما يخص الجماعة كلها، كما يحدث في الدار التي يكثر فيها الخدم.

«وثانياً لأن شئون الناس تصبح أكثر انتظاماً اذا كلف كل منهم بعمل خاص وبالعكس من ذلك تشيع فيها الفوضى لو ترك لهم جميعاً القيام بأي عمل وبأي شكل دون تحديد.

«وثالثاً لأن السلام يسود أكثر بين الناس لو اختص كل امرئ بنصيب يرضى به، اذ دلت التجارب على ان المنازعات تكثر بسبب ترك الأشياء شائعة دون توزيع يعين لكل منهم ما يختص به».

(المجموعة اللاهوتية، نقلا عن فريد مان ص ٦١).

وهو يرجع أصل الملكية الخاصة الى السبق في الاستيلاء على الأشياء المباحة ولا يرى في ذلك ما يخالف القانون بشرط ألا يؤدي هذا السبق الى استئثار البعض بالأشياء اللازمة وحرمان الآخرين منها حرماناً كلياً وبشرط ان يراعي المالك في استعمال ملكه ما يتفق مع الخير العام فلا يستعمله في صالحه الخاص اذا كان ذلك يتعارض مع الخير العام.

تلك هي الخطوط الرئيسية لفلسفة القديس توما الاكويني القانونية، وسنرى انها كان لها أعظم الأثر في الفكر القانوني من بعده، وان لقيت معارضة عنيفة أحياناً في بعض نواحيها، وانها بقيت دستوراً لفلسفة الكنيسة الكاثوليكية حتى اليوم ولكنه دستور مرن قابل للتطور في جزئياته طبقاً لمقتضيات العصور.

٤ - معارضو الفلسفة التوماوية في العصر الوسيط

لقيت فلسفة القديس توما القانونية والسياسية معارضة بوجه خاص في ناحيتين من أهم نواحيها: (١) فيما يتعلق بالعلاقة بين الكنيسة والدولة أي بين سلطة البابا وسلطة الأمبراطور (٢) فيما يتعلق بالقانون الطبيعي.

٤١- (أ) المعارضة في أولوية السلطة الكنسية

قاد هذه المعارضة الشاعر الايطالي دانتي والفقيه الايطالي مارسيلو دي بادوفا.

٤٢- دانتي اليغيري (١٢٦٥ - ١٣٢١)

انبرى الشاعر الايطالي دانتي اليغيري Dante Alighieri صاحب الكوميديا الالهية للدفاع عن سلطة الأمبراطور وتغليبها على سلطة البابا ، ووضع لذلك كتابا ضخما سماه «الملكية» Monarchia حوالى سنة ١٣١٢. قال فيه بضرورة اتحاد العالم كله في مجموعة سياسية واحدة (دولة) تحقيقاً للسلم العالمي، وحاول أن يثبت ان الشعب الروماني خلق ليحكم العالم، وان الامبراطور باعتباره وارث الشعب الروماني يكون هو صاحب الحق في أن يتولى حكومة العالم وبالتالي يكون من حقه ان يستقل بالسلطة الزمنية. وان لا يخضع في ذلك لسلطان الكنيسة، وان كان يستمد منها البركة الروحية فقط.

٤٣- مارسيليو دي بادوفا (١٢٧٨ - ١٣٤٢)

كذلك قام مارسيليو دي بادوفا الذي كان استاذاً ثم مديراً لجامعة باريس بالدفاع عن السلطة المدنية في النزاع الذي قام بين ايدوفيج حاكم بافيرا ضد البابا يوحنا الثاني والعشرين وأراد ان يصلح بينهما على اساس خضوع الكنيسة للدولة، واستند في ذلك الى ان الشعب هو مصدر السلطة وان الملك أو الأمير انما يملك أو يحكم باسم الشعب فيجب الا يؤدي حساباً لغير الشعب. وان الزعم بأنه يستمد سلطانه من البابا لا أساس له البتة وانما يرجع الى ان الباباوات انتحلوا لانفسهم هذا الحق انتحالا على مر الزمن، فكان ادعائهم هذا مثار اضطرابات كثيرة في

الماضي أن الأوان لوضع حد لها ولرد الأمر الى نصابه بأن يلزم البابا حدوده لا يتعداها فيكتفي بالسلطة الروحية فحسب فيما يتعلق بالعبادات ولا يكون له أن يحاكم احدا ولا أن يوقع عقوبة أو جزاء على أحد ولا حتى بسبب الهرطقة اذ يجب ان تكون محاكمة الهرطقة أمام المحاكم المدنية، وليس يكفي في نظر مارسيليو دي بادوفا أن يكون الأمبراطور أو الملك مستقلا عن السلطة الكنسية بل يكون له بحكم سيادته على اقليم الدولة وكل ما يقع فيه حق الاشراف على شئون العبادات والعبادات الدينية.

وأهم ما في آراء مارسيليو دي بادوفا هو استناده الى ارادة الشعب والى فكرة العقد الاجتماعي التي وجدت نواتها من قديم عند الأبيقوريين والتي كان مقدراً لها ان تلعب دوراً بالغ الأهمية في العصر الحديث.

٤٤ - معارضة فكرة القانون الطبيعي

قاد معارضة آراء القديس توما فيما يتعلق بالقانون الطبيعي راهبان فرنسيسكانيان هما دونز سكوت Duns Scot (١٢٦٥ - ١٣٠٨) و غليوم أو ف او كام Guillaume d'Occam أو William of Occam (١٢٩٥ - ١٣٤٩).

أنكر كلاهما أن يكون القانون الطبيعي بل القانون بصفة عامة مبنياً على العقل وحاولا أن يثبتا ان قوام القانون الارادة دون العقل، وقالوا في ذلك أن حرية المرء في عمل الخير أو الشر مؤداها استقلال الارادة بالنسبة الى العقل، فالعقل لا يحكم الارادة بل هي التي تحكمه وتوجهه، اذ الانسان لا يعقل الا ما يريد أن يعقله. اما الله سبحانه وتعالى فان ارادته لا نهائية أي لا حدود لها، وكذلك عقله، فيتحدان في اللانهاية، أي

انه لا يوجد مجال تتفرد فيه ارادة الله دون عقله أو ينفرد فيه عقله دون ارادته. ولكن لان القانون هو خطاب يتضمن أمرا أو نهيا، ولأن توجيه الخطاب عمل من أعمال الارادة، تعين القول بأن ارادة الله هي التي تكون القانون، وهي التي تعين ما يعتبر خيرا وما يعتبر شرا، فالخير هو خير لأن الله أراد أن يعتبر كذلك، ولا بشيء يعتبر خيرا أو شرا في ذاته، وانما هو يعتبر كذلك بناء على أمر صادر بهذا الاعتبار. وما الوحي الا كشافا من جانب الله تعالى لهذا الأمر، وليس للعقل دور فيما لم ينزل به وحي سوى الكشف عن الأمر الصادر من الله، واذن فليس في الطبيعة ذاتها قانون يجعل هذا خيرا وذاك شرا، أو هذا عادلا وذاك ظالما، وانما الخير خير والعدل عدل لأن الله سبحانه وتعالى رسمه كذلك. وقد كان يستطيع ان يقضي بالعكس، ولكن حكمته شاءت هذا الذي قضى به.

وبناء على ذلك قررا أن القانون ليس قاعدة تقتضيها طبيعة الخلقة
ويكشف عنها عقل الانسان، بل هو أمر Commandement أو املاء
ارادة، والارادة قابلة بطبيعتها للتحول ولو كانت هي ارادة الله سبحانه
وتعالى، فلا محل للقول بوجود قانون طبيعي ازلي مشتق من طبيعة
الاشياء ثابت بثبات هذه الطبيعة ويقتصر عقل الانسان على الكشف عنه،
بل ان كان قانون انما يكون قانونا وضعيا لانه وليد ارادة تنشئة، سواء
أكانت هذه الارادة ارادة الانسان، ام كانت ارادة الله تعالى التي كشف لنا
عنها من طريق الوحي أو التي سمح لعقلنا بالكشف عنها.

وظاهر ما في هذا الرأي من انكار لفكرة القانون الطبيعي، كما
انكرها من قبل السوفسطانيون والأبيقوريون خلافا لما ذهب اليه سائر
الفلاسفة، والجديد فيه هو تعويله في اصل القانون على عنصر
الارادة وعلى أمر السلطان، وهذه الفكرة هي اساس المذهب الارادي

Le volontarisme أو مذهب الاراديين الذي ازدهر طوال القرنين الأخيرين^(١)، بما في ذلك أغلب نظريات العقد الاجتماعي.

٢- نظرة عامة في ختام العصر الوسيط

بان مما تقدم ان الفكر القانوني في العصر الوسيط اصطبغ بصبغة دينية لاهوتية وانه كاد ان يكون محصورا في رجال الكنيسة، وانه عني أكثر مما عني بمسألة السلطة ومصدرها، فاعتبر ان السلطة مستمدة من الله تعالى، ثم انقسم رجال الفكر فيمن تكون له السلطة أو فيمن يعتبر مفوضاً فيها من الله، فذهبت الكثرة أول الأمر الى أن الله قد فوض سلطته الى البابا رأس الكنيسة وخوله ان يكل بعض نواحي هذه السلطة الى الرؤساء المدنيين أي الامبراطور والملوك، وذهب الفريق الآخر بالعكس من ذلك الى ان الله قد قسم السلطة الى روحية وزمنية واناب عنه البابا في الشئون الروحية والامبراطور والملوك في الشئون الزمنية وان كلا منهما مستقل عن الآخر تمام الاستقلال، وسنرى ان ظروفًا مختلفة تضافرت في أواخر العصر الوسيط على القضاء على هذا الخلاف، وجعلته غير ذي موضوع.

كذلك انقسم رجال الفكر في ذلك العصر في شأن تصورهم للقانون عامة وللقانون الطبيعي بوجه خاص، فقال الاوائل بوجود قانون طبيعي ازلي ثابت منذ بدء الخليقة يصل الينا من طريق الوحي الالهي أو من طريق الوجدان (القديس أغسطينوس) وقال المحدثون بمثل ذلك الا فيما يتعلق بوصول القانون الازلي الينا من غير طريق الوحي، فقالوا أنه

(١) أنظر في ذلك فيليه ص ٢٧٣ وما بعدها.

يصل الينا من طريق كشف العقل اياه لا من طريق الوجدان (القديس توما)، وعارض هذين الفريقين فريق ثالث أنكر فكرة القانون الطبيعي كلية وقالوا أنه لا يوجد ما هو خير بحسب الطبيعة ذاتها، وانما الخير خير لان الله أمر أن يعتبر كذلك، وان القانون هو أمر سواء صدر من الله تعالى أو من الحكام، أي أن القانون لا بد أن يكون وضعيا ولا محل للقول بوجود قانون طبيعي قائم في الطبيعة منذ الازل (سكوت واوكام).

كذلك تغيرت نظرة رجال الفكر الكنسيين فيما يتعلق بحق الملكية فلم يعد ينظر الى هذا الحق باعتباره أثرا من آثار الانانية التي نشأت في المجتمع الاول بسبب الخطيئة الاصلية، وانما اصبح ينظر اليه باعتباره اداة أمن وتقدم في المجتمع.

وأخيراً جدير بالملاحظة ظهور فكرة العقد الاجتماعي في هذا العصر كأساس لاسناد السلطة الى الشعب، وهي الفكرة التي انتشرت بعد ذلك واستند اليها لتبرير اتجاهين متناقضين: أحدهما يسند السلطة الى الشعب ويجعله رقيباً على حكامه، والآخر بالعكس من ذلك يرى أن الشعب نزل بموجب هذا العقد عن سلطته الى الحاكم، فلا يكون له بعد ذلك أي حق في مراقبة الحاكم، وفي محاسبته.

* * *

الباب الثالث

الفكر القانوني في العصر الحديث

الفصل الاول: فلسفة الحكم المطلق

الفصل الثاني: فلسفة الحكم المقيد

٤٦ - أسباب التطور في بدء العصر الحديث:

اتفق المؤرخون والعلماء على اعتبار العصر الحديث يبدأ من تاريخ فتح السلطان محمد الثاني القسطنطينية في سنة ١٤٥٣ حيث ترتب على سقوط عاصمة الإمبراطورية الشرقية تمزق هذه الإمبراطورية وتفرق شملها ونزوح الكثيرين من رعاياها اليونان إلى بلاد الغرب وبخاصة إلى إيطاليا، وحملهم معهم كنوز المعرفة القديمة، فكان ذلك سببا في تنبيه الغرب إلى الاهتمام بالعلوم والحضارة التي ازدهرت أصلا عند اليونان في عصرهم الذهبي وانتقلت منهم إلى الرومان قبيل ظهور المسيحية، وفي بعث نزعة إنسانية جديدة في أوروبا وأحلالها محل النزوع إلى الزهد الذي ساد عصرها الوسيط.

وقد ساعدت على هذه النهضة عوامل أخرى مختلفة نلخصها فيما يلي:

١ - اختراع الطباعة الحديثة التي سهلت نشر العلوم والمعارف بشكل لم يسبق له مثيل.

٢ - كشف القارة الأمريكية الذي فتح آفاقا جديدة للتجارة ولكافة وجوه النشاط الإنساني وسبب في أوروبا رخاء عظيمًا قلب اقتصادها كله رأسا على عقب وأحدث تحولا هائلا في تكوين شعوبها وفي تفكيرها وأوجد طبقات جديدة أثرت ثراء كبيرا جعلها تعتز به وتحرص على الإبقاء عليه، وتحرص بالتالي على أن تكون لها حقوق ومراكز ممتازة في المجتمع الحديث.

٣ - الكشف العلمية والفلكية، وبخاصة نظرية كوبرنيك الذي أثبت خطأ الاعتقاد السائد حتى ذلك التاريخ بأن الأرض هي محور العالم، وأقام الأدلة القاطعة على أن الأرض ليست سوى جزءا ضئيلا أو مجرد ذرة

من الكون العظيم الذي لم يستطع عقل الانسان أن يحيط بغير جزء يسير منه، فكان ذلك مدعاة الى مراجعة جميع المعلومات السائدة في ذلك الوقت، وان كانت هذه النزعة لم تتناول المعلومات المتعلقة بالاخلاق لعدم الصلة بين هذه المعلومات وبين النظريات العلمية التي استحدثت في الطبيعة والفلك وما يتصل بهما من علوم.

٤ - حركة الاصلاح الديني التي قام بها بعض رجال الدين المتحررين (البروتستانت بزعامة لوتر Luther وكالفان Calvin) الذين ثاروا ضد مبالغة السلطة الدينية في فرض تعاليمها وتقاليدها ونادوا بحرية الضمير الانساني ووجوب تخليصه من العبودية الدينية التي وقع فيها، وبحق كل فرد في تفهم مبادئ الدين بنفسه من الكتب المقدسة مباشرة دون وساطة أي سلطة تزعم لنفسها حق تفسير هذه الكتب وحق وضع تعاليم وتقاليدها دون أي سند لذلك، فصاحب هذا التحرر الديني تحرر عقلي في شتى ميادين المعرفة وفي السياسة وصلة المحكومين بالحكام وفي النظر الى القانون ذاته.

٥ - تجمع المدن والدويلات الصغيرة في دول كبيرة نتيجة لزيادة الرخاء وما صحبه من نمو في التبادل والمعاملات وتقدم في المواصلات وتوسع في الآفاق، الأمر الذي جعل الدول الكبيرة تعجز بقوتها ونفوذها وتأبى ما كانت تفعله الدويلات الصغيرة من انحياز الى صف البابا أو الى صف الامبراطور، فنزعت هذه الدول الحديثة نزعات استقلالية ولم تعد تعترف لا بسلطة البابا ولا بسلطة الامبراطور، وقضت بذلك على الأهمية التي كانت لهذا التنازع بين السلطتين المذكورتين في العصر الوسيط والتي شغلت من تفكير فلاسفة ذلك العصر حيزا كبيرا، فلم يعد الفكر القانوني في العصر الحديث يهتم بهذا الخلاف أو ينظر الى السلطان

باعتباره مستمدا من الله او يبحث فيما اذا كانت السلطة الزمنية تستمد سلطانها من الله مباشرة أو من طريق البابا، بل انصرف بالعكس من ذلك الى اعتبار الشعب مصدر السلطات والى نظرية العقد الاجتماعي.

غير ان ذلك لم يمنع المفكرين الحديثين من الاختلاف بدورهم حول فكرة جديدة هي مدى ما يبقى للشعب من سلطات ازاء الحكام بعد ابرامه ذلك العقد الاجتماعي سواء منهم من رأى في هذا العقد واقعة حقيقية تاريخية ومن نظر اليه باعتباره مجرد افتراض يفسر به نشوء التنظيم السياسي في المجتمع. اذ اتجه فريق منهم الى تأييد السلطان المطلق للملوك والحكام باعتبار ان الشعب نزل بموجب العقد الاجتماعي عن جميع سلطاته دون قيد أو شرط نزولا لا رجوع فيه، في حين ان فريقا آخر نزع الى الحد من سلطان الملوك والحكام والى الدفاع عن حريات الافراد وحقوقهم ازاء هؤلاء اسهاما منهم الى ان نزول الافراد عن حرياتهم وحقوقهم بموجب العقد الاجتماعي لا يمكن أن يكون نزولا شاملا لجميع الحقوق والحريات اذ ان بعضا منها على الأقل غير قابل للنزول عنه ولا يمكن الا أن يكون ذلك النزول جزئيا مشروطا برعاية الحكام لصالح الافراد، وبالتالي يكون محتفظا فيه ضمنا بالحقوق والحريات غير القابلة للنزول وبحق الشعب في محاسبة حكامه على تصرفاتهم، أي انه محتفظ فيه بقيود ترد على سلطة الحكام، وبحقه في نقض العقد اذا جاوز الحكام هذه القيود (أنظر في ذلك كله ديلفكيو سنة ١٩٥٣ ص ٦٩ وما بعدها، ويل ديورانت، قصة الفلاسفة، ترجمة أحمد الشيباني ضمن منشورات المكتبة الاهلية ببيروت ص ٢٠٨ وما بعدها، روبييه ص (١٣٣).

ويمكن بصفة عامة ملاحظة أن الرأي الأول هو الذي لاقى الرواج
أولا من بدء عصر النهضة الى الربع الأخير من القرن السابع عشر وان
الرأي الثاني كانت له الغلبة منذ أواخر القرن السابع عشر وهو الذي مهد
للثورات الكبرى في فرنسا وفي أمريكا ولإعلان حقوق الإنسان.

وستعرض فيما يلي آراء هذين الفريقين بما في ذلك من سياسة ومن
رجال قانون.

ونرى لزما أن ننوه قبل ذلك بأن الظروف والعوامل سألقة الذكر قد
أدت مجتمعة الى تحرر الفلسفة والفكر القانوني من الصبغة الدينية
واللاهوتية التي اصطبغا بها في العصر الوسيط، واصبح النقاش والجدل
والحجج المتبادلة تدور كلها على بساط العقل والعلم، وان كان بعضها
متأثرا بمعتقدات أو نزعات دينية، ظلت في دائرة خلفية ولم تدخل مباشرة
وصراحة في ميدان الجدل.

* * *

الفصل الأول

فلسفة الحكم المطلق في العصر الحديث

٤٧- أهم كتاب الحكم المطلق في العصر الحديث

ظهر أهم كتاب الحكم المطلق في العصر الحديث في الفترة ما بين أواخر القرن الخامس عشر إلى أواخر القرن السابع عشر، وكان من بينهم رجال سياسة مثل ماكيافيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) و بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦)، وهؤلاء لم يعنوا إلا بالناحية العملية لتدعيم سلطان الدولة، فلم يعطوا كبير أهمية إلى نظرية العقد الاجتماعي، وإن أشاروا إليها. ولكن آراءهم السياسية خلقت الجو الذي نشأ فيه وتشبع به رجال القانون الذين جاءوا بعدهم والذين تشيعوا للحكم المطلق والتمسوا له سنداً من نظرية العقد الاجتماعي، مثل جروسيوس (١٥٨٣ - ١٦٤٥)، هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩).

فنعرض لأهم آراء هؤلاء الكتاب المتعلقة بالدولة ومدى سلطات الحكام فيها وماهية القانون.

٤٨- من رجال السياسة

(أ) ماكيافيلي: كان ماكيافيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) من أخطر رجال السياسة الذين ظهوروا في إيطاليا، اشتهر بنظر ثاقب للأمور وبواقعية صريحة وبدقة ملاحظته الحوادث وفهمها على حقيقتها دون تأثر في فهمها بآية نظريات مسبقة كما اشتهر بمعرفة التامة لطباع الناس وبسبر غور الرجال. وضع لنفسه هدفاً سياسياً

انشاء دولة ايطالية كبيرة موحدة بدلا من الدويلات والمدن المتفرقة
المنتشرة في أنحاء ايطاليا مستقلة بعضها عن بعض أو منافسة أحيانا
بعضها لبعض.

وتحقيقاً لهدفه أخذ مكيافيلي يبحث من واقع التاريخ القديم في اسباب
ثبات الحكومات واستقرار حكمها، ودرس الظروف السائدة في ايطاليا في
عصره وحاول أن يستغل منها كل ما يدينه من تحقيق هدفه، بقطع النظر
عما تقضي به قواعد الاخلاق في هذا الشأن، فهو ليس رجل دين ولا
معلم أخلاق، وإنما هو سياسي قبل كل شيء يريد أن يبلغ هدفاً معيناً، فكل
وسيلة تدنيه من هذا الهدف هي خير، والشر كل الشر فيما يقف حجر
عثرة في سبيل تحقيق هدفه. ومن هنا كان جنوحه في سياسته الى
السلطان المطلق، الذي لا يعرف لارادته حدوداً ولا يرى غضاضة في
اتخاذ أي وسيلة توصله الى غرضه، فلا يتورع عن الغش أو البطش ولا
يتردد في سلوك سبيل الحيلة والخداع أو نقض المواثيق، ما دام ذلك يخدم
غايته.

ولم يقدر لـ مكيافيلي ان يحقق أمله، فاعتزل السياسة ودون خلاصة
تجاربه وآرائه السياسية في أهم كتبه، وهو كتاب «الأمير» (سنة ١٥١٣)
وقد صاغه في شكل قصص ونصائح موجهة الى «الأمير» الذي ينتظر
أن يلي أمر ايطاليا ويعمل على تحقيق وحدتها وعظمتها طبقاً لما تمثله
هو (مكيافيلي)، وتلخص آراؤه في وجوب بناء دولة ايطاليا عظيمة، وفي
ان هذا البناء يقتضي تدعيم السلطان أي أن يكون السلطان مطلقاً، وان
تتخذ جميع الوسائل التي تؤدي الى تحقيق هذا الهدف العظيم بقطع النظر
عن أي تقييم اخلاقي لهذه الوسائل، اذ ان الغاية تبرر الوسيلة، والقوة
وحدها هي سند القانون. وقد اشتهر مكيافيلي بهذا الاتجاه الاخير، حتى

أصبحت توصف السياسة بأنها مكيافيلية متى كانت لا تقيم للأخلاق وزناً بل تعتمد على القوة وتجري على أن الغاية تبرر الوسيلة.

٤٩ - بودان:

نشأ بودان في فرنسا (١٥٣٠ - ١٥٩٦) في الجيل التالي لجيل مكيافيلي في إيطاليا، وجعل همه تأييد السلطان المطلق لملك فرنسا في ذلك العصر. وضع في سنة ١٥٧٧ مؤلفاً ضخماً ضمنه آراءه في السياسة، واستعار عنوانه من كتاب أفلاطون «في الجمهورية». اتفقت نزعتا السياسة ومنهجه مع نزعة مكيافلي ومنهجه، حيث أيد كلاهما السلطان المطلق للدولة واستناد القانون إلى القوة، وسلك كل منهما منهجاً عقلياً مبنياً على التجارب ومعرفة أحوال الناس بقصد تحقيق أهداف محسوسة محددة وإن اختلفا في أن مكيافلي غابت على تفكيره الصبغة العملية في حين أن أسلوب بودان جاء أقرب إلى الأسلوب العلمي منه إلى الأسلوب العملي.

ومن آراء بودان أن كل دولة يجب أن توجد فيها سلطة عليا واحدة وغير قابلة للتجزئة، وإن من خصائص سيادة الدولة أن تكون مطلقة ودائمة، وإن تكون لها سلطة التشريع كاملة، وأنه من الطبيعي أن من يملك التشريع يجب أن تكون إرادته هي العليا، فلا ينبغي أن يخضع لأي إرادة أخرى، ولا حتى للتشريع الذي يضعه هو، أما المواطنون فيبدلون له بالخضوع التام، وتكون عليهم واجبات نحوه وليست لهم حقوق إزاءه البتة. وهكذا كان بودان من غلاة السلطان المطلق.

صحيح أنه قال إن صاحب السلطان يخضع للقوانين الإلهية والطبيعية، ولكن الظاهر أنه قصد بذلك الناحية الأخلاقية فقط،

لأنه لم يرتب على ذلك جزاء قانونيا، بل قرر ان المواطنين ملزمون بالطاعة التامة لصاحب السلطان وانه ليست لهم حقوق قبله.

وعرض بودان أشكال الحكم المختلفة: الملكي والارستقراطي والديموقراطي وقارن بينهما جميعا مبينا مزايا كل منها وعيوبه، وانتهى من ذلك الى أن خير نظام للحكم هو نظام الملكية المطلقة كالنظام القائم في فرنسا حينذاك والذي كان هو يناصره ويؤيده.

ومن حسنات بودان انه نادى بالتسامح الديني للقضاء على النزاع الذي كان قائما في عصره بين الكاثوليك والبروتستانت من وقت اندلاع حركة الاصلاح اللوثيري أو للتخفيف من حدته على الأقل. وله أيضا فضل تنبيه المشرعين الى وجوب المواءمة بين ما يضعونه من قوانين وبين ظروف البيئة التي يشرعون لها، كالظروف الجوية مثلا. وسنرى ان هذه الفكرة الأخيرة هي التي أوحى فيما بعد الى مونتسكيو نظريته التي قال بها في روح القوانين.

ولكن كان يؤخذ على تفكيره أمران: (١) انه فيما يتعلق بداخل الدولة أهدر حريات الأفراد وأخضعها للسلطان المطلق، الأمر الذي أدى الى اثاره بعض المفكرين فانبروا لمهاجمة هذه الآراء وعرفوا بأنهم خصوم الملكية monarchomaques.

(٢) انه كان يترك العلاقات الدولية بين الدول صاحبة السيادة والمستقلة بعضها عن بعض دون تنظيم.

في أواخر القرن السادس عشر كان الوضع بين بلاد أوروبا الغربية يتميز بأمرين هامين:

١ - ضعف أثر الدين بسبب المنازعات الدينية والعقائدية بين الكاثوليك والبروتستانت التي اثارتها حركة الاصلاح الديني وما انبثق عنها من تحرر الفكر والضمير الانساني في شئون العقائد والعبادات.

٢ - تقلص سلطان كل من الكنيسة والامبراطور بالنسبة الى الدول التي نمت في ذلك العصر وفرضت استقلالها، فلم تعد تعترف بأي سلطان عليها لا للبابا رئيس الكنيسة ولا للامبراطور الذي كان يعتبر قبل ذلك صاحب السلطة الزمنية في بلاد أوروبا كلها.

وترتب على ذلك أمران:

١ - الحاجة الى تنظيم العلاقات بين الدول الحديثة المستقلة أي التي لا تخضع لنفوذ سلطة أعلى منها كما كانت الدويلات الصغيرة من قبل تخضع لنفوذ البابا او لنفوذ الامبراطور وتأتمر بأوامره في العلاقات فيما بينها.

٢ - الاتجاه الى اطراح أثر الدين في النظر الى القانون ومحاولة بناء القانون على أساس من العقل بدلا من بنائه على أساس الدين كما كان الأمر في تصوير القانون الأزلي والقانون الالهي أو القانون الموحى به.

وظهر في ذلك العصر الفقيه الهولندي الشهير هوجو جروانيوس (١٥٨٣ - ١٦٤٥) وهو مؤسس مدرسة القانون الطبيعي وقانون الشعوب L'Ecole du droit de la nature et des gens فاضطلع بهذه المهمة

المزدوجة، ودون آراءه بشأنها في كتاب من ثلاثة أجزاء سماه «قانون الحرب والسلام» (سنة ١٦٢٥).

هذا العنوان ذاته يدل على ان المؤلف خصص كتابه بوجه خاص لبيان العلاقات فيما بين الدول سواء في وقت الحرب أو في حالة السلم، أي أنه قصد به أن يكون كتاباً في القانون الدولي العام ليسد في تنظيم علاقات الدول فيما بينها الفراغ الذي تركه ثقل سلطان كل من البابا والأمبراطور في العلاقات الدولية.

وكان طبيعياً أن يتجه جروثيوس في تفكيره في تنظيم العلاقات الدولية الى اقامة هذا التنظيم على أسس محايدة، لا هي دينية ولا هي لا دينية. وقد اتجه فعلاً الى اقامة قواعد القانون الدولي العام على أساس قانون طبيعي يستنبطه العقل الانساني مستهدياً في ذلك بنقطة البداية التي بدأ منها أرسطو، وهي ان الانسان كائن اجتماعي بطبيعته، جبل على ان يعيش مع غيره في مجتمع. وبناء على ذلك عرف جروثيوس القانون بما في ذلك القانون الدولي بأنه النظام الذي يتبين من طريق العقل القويم، لا من طريق الوحي، انه كفيل بجعل الحياة في المجتمع (بما في ذلك المجتمع الدولي) ممكنة، أي أنه النظام الذي يراه العقل الصحيح مطابقاً لطبيعة الانسان الاجتماعية» أو أنه «القاعدة التي يوحى بها العقل القويم، والتي بمقتضاها يتعين الحكم بأن عملاً معيناً ظالم أو عادل لكونه مخالفاً أو موافقاً للمعقول وبأن الله منشئ الطبيعة ينهى عنه أو يأمر به....»، ثم جعل جروثيوس اساس القانون الطبيعي حقوق الافراد الطبيعية التي تثبت لهم بمجرد ميلادهم، وكان يدخل في القانون الطبيعي نظماً قانونية بأكملها كالزواج والسلطة الأبوية والتزام النفقات، ويعتبر هذه النظم أبدية باعتبارها من نظم القانون الطبيعي، خلافاً لنظم القانون الوضعي -

كالتبني والرهن القانوني المقرر لصالح الزوجة على أموال زوجها =
التي تعتبر نظاما وضعية يلجا اليها لتكملة القانون الطبيعي وفق ما يراه
الناس في كل بيئة وفي كل عصر.

ويظهر من هذا التعريف ان جروثيوس حاول أن يفصل بين القانون
والدين برد القانون الى العقل الانساني لا الى الله، اذ رأى أن القانون هو
ما يوحي به العقل القويم مباشرة، أي دون حاجة الى صدور وحي به من
الله، حتى نسب اليه أنه يرى أن للقانون وجودا مستقلا عن وجود الله،
غير أنه مع ذلك يلحظ في كتاباته شيء من الخلط بين القانون الطبيعي
والدين والاخلاق، أو على الأقل أنه لم يستطع ان ينفذ عن تفكيره اثر
ذلك الخلط نفضا تاما. وأنه في ذلك لم يبتعد كثيرا عن فكرة رجال
الكنيسة بل لعله أثر أن يوفق بين فكرتهم ورأيه، بأن قال ان القانون هو
ما يوحي به العقل القويم، ثم أضاف الى ذلك في الوقت ذاته ان يمليه
العقل القويم يكون مطابقا لما يمليه الله منشىء الطبيعة من أوامر أو نواه.
والجديد المهم في ذلك هو جعل العقل القويم مصدرا للقانون. وهذا هو
أساس تفكير مدرسة القانون الطبيعي التي تولى جروثيوس زعامتها.

بعد ذلك يتساءل جروثيوس عن طريقة كشف العقل القويم عن
القانون الطبيعي. ويقول ان هناك طريقتين لذلك: طريقة الاستنباط من
المعطيات الأولية كطبيعة الانسان الاجتماعية، وطريقة الاستقراء من
الواقع عند مختلف الشعوب المتمدنة فيما تجمع تلك الشعوب على عدالة.
ويرى ان الطريقة الاولى اولى بالاتباع لانها طريقة علمية دقيقة ولأن
الطريقة الثانية فوق انها تقتضي الاحاطة بدساتير جميع البلاد فان نتائجها
لا يمكن الوثوق بها كل الثقة. هذا فضلا عن ان القانون الطبيعي يجب ان
يكون له وجود ذاتي يقطع النظر عن حصول الكشف عنه أو عدم

حصوله، وان مبادئه ما دامت تستمد من العقل القويم للانسان، يجب ان تكون مبادئ ثابتة أبدية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان.

ولأن الغرض الأول لجروثيوس من أبحاثه في القانون الطبيعي كان تدعيم تنظيم العلاقات فيما بين الدول، فقد أعطى الأهمية الكبرى لمبدأ احترام المواثيق *L'inviolabilité des pactes* ثم طبق ذلك على جميع المواثيق سواء كانت معاهدات أو اتفاقات بين الدول أم كانت عقوداً بين أفراد.

ففي القانون الدولي اعتبر جروثيوس المعاهدات الدولية واجبة الاحترام، لا يجوز نقضها الا باتفاق جميع أطرافها، وتطرق من ذلك الى اعتبار العرف الدولي بمثابة اتفاق ضمني بين الدول لا يجوز الخروج عليه الا باتفاق، وطبق ذلك على كثير من القواعد التي جرى بها العرف بين الدول فيما يتعلق باعلان الحرب والمفاوضات والهدنة ومعاملة الاسرى الخ.

وفي القانون الداخلي أقام جروثيوس نظام الدولة على أساس مبدأ احترام المواثيق ايضاً، اذ ذهب الى ان الحكومات قامت في الاصل بناء على عقد اجتماعي *contrat social* أبرم بين أعضاء كل مجتمع كان يعيش على حالة الفطرة، أي دون تنظيم سياسي، عندما تبينوا مصلحتهم في ابرام مثل هذا العقد لتكوين تنظيم سياسي فيما بينهم.

فالعقد الاجتماعي في نظر جروثيوس - خلافاً لأغلبية العلماء الآخرين الذين أخذوا بفكرة العقد الاجتماعي - ليس مجرد فرض ذهني، وانما هو واقعة تاريخية حقيقية، تكرر حدوثها عند تأسيس كل مجتمع على حدة، أي أن جروثيوس لا يقنع بافتراض حصول عقد اجتماعي انبني عليه تأسيس المجتمع الأول فحسب، بل يرى أنه قد أبرمت فعلاً عقود من هذا النوع بقدر عدد المجتمعات المنظمة التي ظهرت في

الوجود، وبالتالي أن كل مجتمع منظم في الوقت الحاضر لا بد أن يرجع أصله إلى عقد اجتماعي نظمه على هذا الوجه. فكل تنظيم سياسي إنما هو وليد العقد الاجتماعي الذي أنشأه ولا يوجد في هذا الشأن نظام طبيعي يتعين على كل الدول أن تتبعه، ويرتب على ذلك أن جميع النظم السياسية القائمة مشروعة وليس لبعضها أن يتعرض إلى البعض الآخر.

وهو لا يرى أن إبرام تلك العقود كان نتيجة طبيعة الإنسان الاجتماعية ويقول أن هذه الطبيعة تدفع الإنسان إلى أن يعيش في مجتمع فحسب، أما اتفاقه مع الآخرين على تنظيم حياتهم في المجتمع لتنظيم معين فيرجع إلى ملاءمة ذلك للظروف المعينة التي وجدوا فيها وقت هذا الاتفاق، أي أن عيشة الإنسان في مجتمع أمر محتتم مفروض عليه، أما التنظيم الذي يوضع لهذا المجتمع فمتروك لاختيار أهله وقت وضعه، فيختارون الشكل الذي يلائم حاجتهم.

ومتى اختاروا ذلك صاروا مرتبطين به، وعليهم واجب الطاعة المطلقة لمن يلي السلطة في المجتمع، لأن جميع أعماله يفرض فيها بناء على ذلك العقد الاجتماعي فرضاً غير قابل لاثبات العكس أنها قد حازت موافقة المحكومين جميعاً.

وهكذا نرى أن جروثيوس استند إلى فكرة خاصة عن العقد الاجتماعي ليقرر أن هذا العقد يربط الرعايا إزاء الحاكم برباط أبدي ويجعلهم خاضعين لسلطانه المطلق دون أن يكون لهم الحق في أي اعتراض. أما في علاقاتهم ببعضهم ببعض وفي علاقات الدول بعضها ببعض فيرى أنه يوجد قانون طبيعي منبثق من العقل، أي أنه قانون طبيعي متميز عن الدين وعن قواعد الأخلاق. ومن أهم مبادئه مبدأ احترام المواثيق، سواء كانت تلك المواثيق عقوداً بين الأفراد أو معاهدات واتفاقيات بين الدول. فكل نقض لشيء من هذه المواثيق يعد

أخلاقاً بالقانون الطبيعي، سواء وجد عليه نص في القوانين الوضعية أو لم يوجد.

وكان لنظريات جروثيوس فضل تدعيم قوة القانون الدولي العام وفضل استمداد القانون من عقل الإنسان لا من الطبيعة ومحاولة فصله عن الدين والأخلاق، غير أنه أخذ عليه في مجال القانون الداخلي المبالغة في سلطان الدولة والأجحاف بحقوق الأفراد، وعدم سلامة المنطق الذي أقام عليه هذا السلطان، إذ لا يعقل أن يكون الأفراد قد قبلوا في العقد الاجتماعي المزعوم أن ينزلوا عن جميع حقوقهم نزولاً تاماً يقيدهم وجميع ذرياتهم إلى الأبد، لأن المفروض في ذلك العقد أنهم أبرموه لمصلحة لهم في ذلك، وهذا لا يتفق مع نزولهم عن كافة حقوقهم وحررياتهم، ولأنه حتى لو فرض أن اتجهت إرادتهم إلى هذا النزول الكلي فإنه يكون باطلاً لمخالفته النظام العام. وإذا تجاوزنا عن ذلك وسلمنا جدلاً بصحة مثل هذا النزول، فإنه لا يقيد إلا من ارتضوه ولا يعقل أن يلزم جميع ذرياتهم مدى الأجيال المتعاقبة. هذا فوق أنه حتى بالنسبة إلى جيل بعينه لا يعقل أن يكون النزول عن بعض الحقوق والحرريات الطبيعية إلا في مقابل ضمان القدر الباقي منها الذي لم يشمل النزول، وبالتالي فإنه لا بد أن يكون العقد الاجتماعي عقداً تبادلياً وأن يكون لكل من طرفيه نقضه أو فسخه إذا اخل الطرف الآخر بتعهداته، ولكن جروثيوس رغبة منه في دعم سلطان الدولة يلزم المواطنين بالطاعة للقوانين دائماً ولا يعترف لهم بحق الانتفاض على القوانين غير العادلة التي تمثل من جانب الحكام خرقاً للعقد الاجتماعي.

ويؤخذ عليه أيضاً من الناحية العملية أنه مع تسليمه بأن جميع الناس يولدون أحراراً طبقاً للقانون الطبيعي أجاز استرقاق الإنسان لأخيه الإنسان واستعباد الدولة الغالبة للدولة المغلوبة.

عاش توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) في إنجلترا في فترة اشتدت فيها المنازعات الداخلية والانشقاقات الدينية بل اندلعت فيها حرب أهلية حتى أضعفت السلطان وأشاعت الفوضى. وكان هوبز وثيق الصلة بالبلاط البريطاني حيث عهد إليه بتربية الأمراء منذ سنة ١٦٠٨، فاضطر إلى الفرار إلى باريس عندما تأزم مركز الملكية في إنجلترا سنة ١٦٤٠، ثم عاد في عهد كرمويل حيث عين في سنة ١٦٤٦ مربية لولي العهد، ولذلك كان من رأيه أنه لا مناص للخلاص من آثار الفوضى التي عمت البلاد إلا بتدعيم سلطان الدولة وتأييد نظام الملكية المطلقة، فسار بكل تفكيره في هذا الاتجاه وأودع خلاصة آرائه كتابه «التتين» Leviathan^(١) (سنة ١٦٥١)، ويقصد به «التنظيم السياسي»^(٢).

كانت نظرية العقد الاجتماعي قد ظهرت في كتابات من سبقوه، فرجع إليها وأدلى بدلوه في شأنها، مستهدفا تأكيد سلطان الدولة وتدعيمه.

راجع هوبز الفكر القانوني منذ عهد أرسطو، ورأى خلافا لهذا الأخير ومن تبعوه أن الإنسان ليس مدنيا بطبعه، وإنما هو قد جبل على الأنانية يسعى فقط لتحقيق مصلحته غير عابئ بمصلحة غيره، أي أن طبيعته كانت خليقة بأن تدفعه إلى الاعتداء على الآخرين واغتصاب حقوقهم لو لم تصطدم في ذلك بتنظيم سياسي يصددها عنه ويقفها عند حد، فالإنسان على فطرته كان سيعيش في حالة حرب دائمة مع غيره من الناس يكون فيها «كل منهم في حرب مع الجميع» وهي حالة لا يكون فيها محل لفكرة العدل أو الظلم لأن هذه الفكرة تقتضي وجود تنظيم يعين لكل واحد حدوده بحيث يكون العدل في التزام هذه الحدود والظلم في

(١) Leviathan, ou la Matière, la Forme et la puissance d'un Etat ecclésiastique et civil (traduction de R. Anthony, Paris, 1921).

(٢) انظر فليبه ص ٥٧.

الخروج عليها، ولذلك لم يجد الانسان في تلك الحالة مخرجا له من هذه الحرب الشاملة الدائمة الا بالاتفاق مع الآخرين جميعا على ان ينزل كل منهم عن حريته كلها الثابتة له في حال الفطرة الطبيعية وان يسند الى أحدهم سلطان تنظيم المجتمع تنظيما يبين حدود النشاط الذي يسمح به لكل من أعضائه وبالتالي يبين حدود الجائز وغير الجائز، أو العادل وغير العادل، ويضمن للجميع الأمن والطمأنينة La sécurité، ويكون هذا النزول من جانب واحد، أي من جانب أفراد المجتمع المتنازلين عن حقوقهم دون اتفاق عليه مع المتنازل اليه، بحيث لا يكون هذا طرفا في العقد ولا يرتبط بموجبه بشيء وانما هو يتلقى منه سلطانا مطلقا لا يقابله أي التزام. وفي هذا يختلف هوبز عن غيره من القائلين بالعقد الاجتماعي الذين يذهبون الى ان العقد المذكور يشمل اتفاقين أحدهما بين الأفراد بعضهم وبعض على أن ينزل كل منهم عن قسط من حريته وحقوقه مقابل نزول الآخرين عن مثل ذلك، والقاني بين الأفراد مجتمعين ومن اختاروه ليتولى سلطة تنظيم المجتمع يفوضونه بمقتضاه في مباشرة هذه السلطة تحقيقا للغرض الذي من أجله اجتمعت كلمتهم على ابرام هذا العقد وقبلوا النزول عن بعض حقوقهم وحررياتهم. ويرتب هوبز على هذا الفرق في نظره الى العقد الاجتماعي ان الافراد لم تعد لهم حقوق ازاء السلطان لأنهم نزلوا عن جميع حقوقهم نزولا تاما ونهائيا لا رجوع فيه، وان كل ما يتمتعون به الآن من حقوق انما هو ممنوح لهم من قبل السلطان، كالحق في المساواة امام القانون وفي الاعباء العامة الخ.

فالدولة في نظر هوبز وليدة هذا الاتفاق فحسب، أي انها ليست نظاما طبيعيا يستند الى قانون طبيعي. وانما هي نظام وضعي وليد حاجة الانسان وارادته، غايته حفظ النظام والأمن العام. ولا يمكنه تحقيق هذه الغاية الا اذا توافرت له السلطة المطلقة، وأزيلت من طريقه كافة المعوقات.

لذلك نادى هوبز بالسلطان المطلق لملك إنجلترا، وبخضوع رعاياه له خضوعاً تاماً وبعدم أحقيتهم في مطالبة باي واجب أو في تقييد سلطانه بأي قيد.

أسس هوبز كل ذلك على نظرية العقد الاجتماعي، ولكنه خلافاً لجروثيوس الذي كان يرى أن كل مجتمع قام فعلاً على أساس عقد اجتماعي مستقل عين حدود ما نزل عنه الأفراد بمقتضاه من حقوقهم وأن العقود الاجتماعية المختلفة تتفاوت في مدى ما تشتمل عليه من تنازلات عن حقوق الأفراد وأن صورة التنازل التام المطلق عن جميع حقوق الأفراد ليست إلا إحدى الصور العديدة لهذه العقود، ذهب (أي هوبز) إلى أن العقد الاجتماعي ليس له إلا صورة واحدة تضمنت التنازل التام عن حقوق الأفراد جميعاً تنازلاً كلياً غير قابل للرجوع فيه، لأن هذه الصورة ضرورة حتمية للخروج من حالة الطبيعة أو الفطرة الأولى السابقة على هذا التعاقد، ولأن كل صورة أخرى لا تتضمن هذا التنازل الكلي الدائم لا تحقق الغرض من العقد الاجتماعي وهو ضمان النظام والأمن في المجتمع.

يبين من ذلك أن العقد الاجتماعي أقرب إلى أن يكون عند هوبز مجرد افتراض أو تصور منطقي واحد غير متغير، من أن يكون واقعة حقيقية تكرر حدوثها وتشكلت بصور مختلفة تبعاً لاختلاف الظروف التي تكررت فيها.

ويرى هوبز أنه لا يشترط في الحاكم صاحب السلطان المطلق إلا أن يكون قادراً على فرض احترام أوامره ونواهيه، فمتى ملك القدرة على ذلك فإن أوامره ونواهيه تكون قانوناً واجب الاتباع. فهو الذي يملك وضع القوانين وتعديلها كما يشاء، لا يرد على إرادته أي قيد في ذلك ويكون سلطانه شاملاً لا يستثنى منه أي أحد ولا أي شيء، فلا محل لخضوعه لرئاسة الكنيسة، ولا يجوز للكنيسة أن تصدر أوامر أو نواهي تتعارض

مع أوامر الملك ونواهيته، كما لا يجوز أن تصل الخلافات والبواعث الدينية إلى حد الإخلال بالأمن.

وهكذا يبين أن هوبز رغم استناده إلى نظرية العقد الاجتماعي ورجوعه في ذلك إلى طبيعة الإنسان في حال الفطرة الأصلية قد اعتنق فكرة السلطان المطلق وذهب إلى أن القانون وليد إرادة السلطان القوي، فالخير والعدل هو ما يراه السلطان كذلك، والعكس بالعكس^(١)، وبالتالي فلا محل في تفكير هوبز لفكرة قانون طبيعي يستتبطه العقل القويم ويكون مقياساً للقوانين الوضعية، ولا محل لحقوق طبيعية يلتزم السلطان برعايتها، لا الحريات ولا الملكية، فكلها حقوق تخضع لإرادة السلطان ويملك هذا أن ينظمها أو يحد منها أو يتصرف فيها دون قيد أو شرط، لأن سلطانه المطلق لا يحتمل أن توجد إلى جواره حقوق للأفراد مطلقة^(٢).

ويرى هوبز أن إرادة السلطان التي تعتبر قانوناً، أما أن تكون صريحة في شكل تشريع أو قرار يصدره، وأما أن تكون ضمنية من طريق سكوته على القواعد التي يكونها العرف، فيعتبر سكوته عليها اقراراً ضمناً لها.

(١) ويقرب من ذلك أيضاً روبرت فيلمر Robert Filmer (١٦١٠ - ١٦٨٨)، في كتابه «البطريك» سنة ١٦٨٠ الذي ذهب فيه إلى أن سلطان الحاكم قد انحدر إليه من أبينا آدم الذي كان يتمتع به بمقتضى السلطة الأبوية الثابتة له على جميع فروعه. وقد تصدى له في تنفيذ رأيه هذا معاصره الجرنون سدني Algernon Sidney (١٦٢١ - ١٦٨٣) في كتابه «رسائل في الحكم» الذي نشر بعد ١٥ عاماً من تنفيذ الحكم بإعدامه.

(٢) وقد مهدت آراء هوبز هذه فيما يتعلق بحق الملكية لقانون المصادرة الذي أصدره البرلمان الإنجليزي في سنة ١٦٥٢ لمصادرة أملاك الإيرلنديين الكاثوليك ونقل ملكيتها إلى جنود الجيش البوريتاني وتحويل مالكيها الأصليين إلى مجرد مزارعين أو منتفعين وبرر ذلك بسلطان الدولة المطلق الذي لا يصح أن تعترضه حقوق أخرى أو ملكيات خاصة.

الفصل الثاني

فلسفة الحكم المقيّد

أو الدولة القانونية في العصر الحديث

٥٢- الآراء الانتقالية. رواد فكرة تقييد سلطان الدولة

بان مما تقدم كيف ان فكرة العقد الاجتماعي استخدمت في النصف الأول من القرن السابع عشر لتدعيم فكرة السلطان المطلق، خلافا للذائع من ان نظرية العقد الاجتماعي هي أساس الديمقراطية.

بقي أن نبين تطور هذه النظرية وكيف صارت في العصر الحديث دعامة الديمقراطية بعد أن اتخذت فيما مضى أداة لتدعيم الحكم المطلق.

لقد اتبع الفكر القانوني سنة التطور، فلم يقفز بهذه النظرية من النقيض إلى النقيض دفعة واحدة، بل مرّ في طريقه إلى ذلك بمراحل وسطى أو مراحل انتقالية تتمثل في آراء سبينوزا وبافندورف.

٥٣- (١) سبينوزا

كان سبينوزا هولنديا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) عاصر هوبز في الشطر الثاني من حياة هذا الأخير، وقد اشتهر بفلسفته العامة أكثر من اشتهاره بفلسفته القانونية، أهم كتبه كتاب في اللاهوت والسياسة (سنة ١٦٧٠) وكتاب في الأخلاق (سنة ١٦٧٧).

كان يرى أن في الطبيعة نظاما لا تحيد عنه الأشياء، فكل ما يقع في العالم إنما يقع طبقا لذلك النظام، فمهما بدا لنا الواقع بعيدا عن الكمال،

فانه في الحقيقة متصف بالكمال وفقا لطبيعة الأشياء، وبذلك وحد سبينوزا بين الواقع المادي والنظام الطبيعي، أي أنه رأى في الأول مجرد تطبيق للثاني. ومن ذلك وصل الى القول بأن ارادة السلطان (أو القانون الوضعي) تكون دائما مطابقة للقانون الطبيعي. وهو بذلك ألغى القانون الطبيعي الغاء تاما واسند القانون كله الى ارادة السلطان الذي يملك القوة فحسب.

وقد لجأ سبينوزا في تأسيس رأيه هذا الى فكرة العقد الاجتماعي كما فعل هوبز من قبله، وبدأ مثله من حالة الطبيعة التي كان يعيش عليها الانسان قبل ابرام العقد الاجتماعي، فقال ان الانسان ليس مدنيا بطبعه بل أنانياً ولكنه أدرك - بدافع من غريزة البقاء وبهدي من عقله - أنه لا مخرج له من حالة الحرب الشاملة التي يؤدي اليها اطلاق الأمر للانانية والتي كانت تهدده بالفناء الا بالاتفاق مع الآخرين على ان يحد كل منهم من نشاطه الطبيعي بالقدر اللازم لضمان بعض النشاط الآخرين بحيث لا يتعرض احد الى غيره، وانه لا بد في هذا الاتفاق من أن ينزل كل من الأفراد عن القدر الزائد من نشاطه عن الحد المشار اليه الى الجماعة بأسرها بحيث تصبح هي صاحبة السلطان المطلق في تنظيم علاقات الناس في المجتمع بما يكفل عدم تصادم حقوقهم، وفي فرض احترام هذا التنظيم على الناس بالقوة الجبرية عند الاقتضاء.

كان ذلك ما هدا اليه الانسان عقله وفقا لقانون اولي من قوانين العقل وهو رفض الخير الأقل لقبول الخير الأكبر وقبول الشر الأقل لتجنب الشر الأكبر، أي اختيار أعظم الخيرين وأهون الشرين. فغاية العقد الاجتماعي انن هي نقل الانسان من العيش وفقا للطبيعة أي وفقا للغريزة والشهوة الى العيش وفقا للعقل.

وبالرغم من الشبه الكبير بين آراء سبينوزا وآراء هوبز في هذا الشأن، يجب أن يلحظ فرق جوهري بينهما، هو أن سبينوزا يجعل العقد الاجتماعي تنازلاً من جميع الأفراد إلى الجماعة بأسرها يخولها سلطة الهيمنة على مجتمع كامل يكون جميع أفرادها سواسية من حيث أن كلا منهم قبل أن يقيد سلطته لصالح المجتمع كله لا لصالح فرد من أفرادها يتولى سلطة الحكم كما ذهب إلى ذلك هوبز في نظره إلى العقد الاجتماعي باعتباره اتفاقاً نزلت بموجبه الرعية عن حقوقها إلى فرد واحد عينته من بينها وخولته كل السلطات اللازمة للهيمنة على المجتمع، أي باعتباره عقداً قسم المجتمع إلى طرفين: الطرف المتنازل الذي تعهد بالطاعة التامة وأصبح يكون طبقة المحكومين، والطرف المتنازل إليه المخول سلطة الحكم والمكون من فرد واحد (ملكاً كان أو غيره) والذي صار يكون طبقة الحكام.

ويترتب على هذا الفرق الجوهري نتائج هامة، هي أن سبينوزا يرى جميع الأفراد سواسية إزاء المجتمع الممثل في سلطة الحكم لا يمتاز أحدهم على الآخر ويخضع كل منهم بما في ذلك شخص الحاكم لسلطان القانون في حين أن هوبز يرى أن الفرد المخول السلطان يمتاز على سائر الأفراد وتكون إرادته هي العليا لا يرد عليها قيد.

ويرى سبينوزا أن القيد الوارد على إرادة السلطان مرجعه إلى طبيعة الأمور وإلى الغرض من إبرام العقد الاجتماعي، ذلك أن الناس لجأوا إلى إبرام ذلك العقد قصد الخروج من حالة الفوضى والحرب الشاملة تحقيقاً لمصلحة كل منهم في أن يعيش في سلام وإن يتمتع بذلك القسط من الحرية الذي لم يرتض النزول عنه بموجب ذلك العقد، أي أن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة أو التسلط بل تحرير الفرد من

الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان محدود بالقدر الذي يلزم لتأمين الآخرين، أي بحيث يحتفظ كل فرد باقصى ما يمكن من حقوقه الطبيعية في الحياة وفي كل نوع من أنواع النشاط الذي لا يلحق ضرراً بالغير، تلك الحقوق التي تكون الحريات بأنواعها، وفي مقدمتها حرية الرأي.

ولذلك يجب على الهيئة التي تباشر السلطة في المجتمع أن تضع هذه الغاية دائماً نصب عينيها وأن تسعى لتحقيقها، أي أن تعمل قبل كل شيء على كفالة الحريات المحتفظ بها وعلى تحقيق الخير العام. فإذا هي حادت عن ذلك أهدرت المصلحة التي تغياها الأفراد من إبرام العقد الاجتماعي، وحق لهؤلاء حينئذ أن ينقضوا ذلك العقد وأن يرجعوا فيما نزلوا عنه من حقوق إلى المجتمع وأن يتحرروا من واجب الطاعة للسلطة التي تمثل المجتمع.

ولهذا يحبذ سبينوزا أن تكون الهيئة التي تمثل المجتمع وتخول السلطة فيه هيئة شعبية تكون أقرب إلى التعبير عن إرادة الشعب وإلى العمل على تحقيق الخير العام، ويرى أن النظام الديمقراطي هو أكثر الأنظمة السياسية اتفاقاً مع العقل ومع الطبيعة الإنسانية. خلافاً لهوبز الذي ذهب إلى أن خير حكم هو حكم الفرد.

ولعل ذلك راجع إلى نشأة كل منهما وصلاته السياسية، فقد رأينا أن هوبز كان مربياً للأمراء فارتبط بالبلاط الملكي ودعا للسلطان الملكي المطلق في حين أن سبينوزا كان صديقاً لزعيم الجمهوريين في هولندا جان دي ويت Jan de witt الذي كان يناهض الأسرة الملكية ويجري عليه مرتباً دائماً يعيش منه، فكان سبينوزا أقرب إلى الحكم الديمقراطي.

وتفريعاً على نظريته في العقد الاجتماعي وحرية الرأي ذهب سبينوزا إلى ضرورة الفصل بين العقل واللاهوت وكذلك بين شئون الحكم

وشنون الدين، فلا يجوز للدولة أن تتدخل في المعتقدات احتراماً
لحرية الرأي، ولا يصير للدين قوة القانون إلا من خلال سلطة
الحكم، ويجب اتفاق الشعائر الدينية مع سلامة الدولة وأمنها. وهذا
يعني تحديد الدولة للشعائر الخارجية دون الشعائر الداخلية أي القوى
والإخلاص للعقيدة.

٥٤ - (٢) بافندورف

عاصر بافندورف في ألمانيا (١٦٣٢ - ١٦٩٤) كلا من هوبز في
إنجلترا وسبينوزا في هولندا، ولكنه خالفهما في نقطة البداية، إذ أكد ما
أنكره من أن الإنسان مدني بطبعه، فاتفق في ذلك وفي كثير من النتائج
التي رتبها عليه مع رأي جروثيوس، واستحق لذلك أن يعد معه من
مؤسسي مدرسة القانون الطبيعي وقانون الشعوب. وقد أنشئ خصيصاً
له في سنة ١٦٦١ بجامعة هايدلبرج كرسي للقانون الطبيعي وقانون
الشعوب، ظل يشغله حتى سنة ١٦٧٠ حيث انتقل إلى جامعة لوند
السويدية.

أهم كتبه كتابه في الفقه العالمي سنة ١٦٦٠ وكتاب في القانون
الطبيعي وقانون الشعوب سنة ١٦٧١.

وقد جمع فيهما بين آراء جروثيوس وهوبز، فقال مع الأول بأن
الإنسان مدني واجتماعي بطبعه ورأى مع الثاني أن الإنسان مدفوع إلى
الاجتماع بدافع من مصلحته الذاتية، وذهب إلى أن العقد الاجتماعي إنما
قصد به تحقيق هذه المصلحة بضمان الحقوق الثابتة للإنسان بحكم
الطبيعة، وميز لذلك بين الحقوق الطبيعية droits innés والحقوق التي
تكتسب droits acquis.

وقد أكمل بافندورف صياغة نظرية القانون الطبيعي التي اشتهرت بها مدرسة القانون الطبيعي وقانون الشعوب، فعمل أولاً على فصل القانون عن اللاهوت، ثم جعل القانون يستمد من العقل، أي من القدر المشترك من العقل عند الناس جميعاً، بالاستناد الى النظام الكامن في الطبيعة ذاتها، أي الى طبيعة الاشياء، ثم فرق بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، ورأى في الاول مجموعة من المبادئ القانونية سابقة على نشوء الدولة، ويدرك عقل الانسان ان طبيعة الاشياء تجعلها ضرورة لتنظيم جميع المجتمعات في مختلف الأزمان، اما القانون الوضعي فهو الذي تضعه السلطات القائمة، ويجب أن تستلهم تلك السلطات في وضعه مبادئ القانون الطبيعي وألا تحيد عنها.

يبين من ذلك ان بافندورف استند الى العقد الاجتماعي ليثبت للانسان حقوقاً طبيعية سابقة على ذلك العقد وباقية حتى بعد ابرامه وان غاية الدولة ضمان هذه الحقوق وتأمين سلامة المجتمع، وانه قال بوجود قانون طبيعي مستمد من العقل وفقاً لطبيعة الأشياء وان هذا القانون الطبيعي يعلو على القانون الوضعي ويوجهه وان هذا الأخير يجب أن لا يحيد عن مبادئ القانون الطبيعي وهي تتضمن أول ما تتضمن مبدأ احترام الحقوق الطبيعية للانسان. غير انه لوحظ على بافندورف انه خلافاً لجروثيوس الذي حاول ابراز التفرقة بين القانون والاخلاق قد جعل هو القانون الطبيعي لا يعدو أن يكون نوعاً من قواعد الاخلاق لأنها تفرض واجبات ولا تقرر حقوقاً^(١)، كما لوحظ عليه من جهة اخرى انه فيما يتعلق بالقانون قد عني بالجانب الايجابي من الحقوق فقط، فنظر الى السلطات التي تخلق لها الحقوق أصحابها ولم يعر ما يقابل الحقوق من واجبات أصلاً^(٢).

(١) بريمو في التيارات الكبرى في فلسفة القانون وفي الدولة، باريس ١٩٦٧ ص ٨٩.

(٢) ديل فكيو ص ٨٨.

لم تطل مرحلة الانتقال من فكرة الحكم المطلق الى فكرة الحكم المقيّد كثيراً، واذا كانت الفكرة الأولى قد وجدت لها أنصاراً قليلين، فإن الثانية اثبتت بما جمعته حولها من أنصار عديدين وبما تفتقت عنه أذهانهم الجبارة من نظم ومبادئ لاقت رواجاً عظيماً وكتبت لها الغلبة على الأفكار المضادة - فيما عدا بعض الانتكاسات الوقتيّة، انها النظرة الصحيحة التي تتفق مع طبيعة الأشياء على الأقل في ذلك العصر الحديث.

ومن أبرز هؤلاء الأنصار ابتداء من منتصف القرن السابع عشر الى نهاية العصر الحديث أي الى أوائل القرن التاسع عشر: الانجليزي لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) والالمانى توما سيوس (١٦٥٥ - ١٧٢٨)، والفرنسي مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ثم روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨)، وكانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، وفيخت (١٧٦٢ - ١٨١٤).

٥٦- (١) لوك

ولد لوك في سنة ١٦٣٢ أي قبل ٥٦ عاماً من الثورة الانجليزية الكبرى التي أطاحت بحكم الملك جيمس الثاني (سنة ١٦٨٨) ووطدت الحكم البرلماني ودعت حقوق الشعب والبرلمان ازاء التاج البريطاني. وقد عاصر في صباه الحرب الأهلية (١٦٤٢ - ١٦٤٦)، وكان لوالده ضلع في النزاع المسلح الى جوار البرلمان. فلما سقط كرمويل واستتب الأمر لاسرة ستوارت (١٦٦٠)، استبد ملوكها بالحكم وعم الفساد والرشوة، فهاجر كثير من الأحرار وكان من بينهم لوك حيث قصد الى فرنسا مرتين (في سنة ١٦٧٢ وفي سنة ١٦٧٥ - ١٦٧٩)، ثم نفى نفسه في هولندا وقضى فيها خمس سنوات كاملة (من ١٦٨٣ الى ١٦٨٨). ولم

في سنة ١٦٨٨، ونشر في سنة ١٦٩٠ رسالتيه عن الحكومة المدنية Two treatises of government اللذين ألفهما أثناء نفيه في هولندا وكانت أولاهما ردا على كتاب البطريرك Patriarcha لروبرت فيلمر Filmer الذي دافع فيه عن سلطان الملوك الأبوي، وتضمنت الثانية بحثا في اصل هذا السلطان وأساسه وحدوده. كما نشر في العام ذاته مؤلفا قيما في الفلسفة العامة عن نظرية المعرفة Essay concerning human understanding.

كان طبيعياً بعد ان عاش لوك تلك الأحداث الهامة في تاريخ بلده، وقضى حياته، في وطنه وفي مهجره، مشغلا بالفلسفة والسياسة أن يحلل تلك الأحداث وان يعلل اتجاهاته في شأنها تعليلا علميا.

بدأ لوك مثل هوبز من نقطة أولى، هي فكرة العقد الاجتماعي الذي انتقل به الافراد من حياة الفطرة البدائية الى الحياة في مجتمع منظم، واتفق معه في ان حالة الفطرة كان فيها جميع الناس احراراً ومتساوين في الحرية، ولكنه خالفه في أنه رأى أن الانسان مدني بطبعه وأن الناس في حالة الفطرة كانوا يعيشون في مجتمعات نزولا على حكم طبيعتهم التي جبلت على ذلك، وجعلت كلا منهم يعمل بطريقة تلقائية وبهدي من عقله على التوفيق بين سلوكه وسلوك سائر أعضاء المجتمع الذي يعيش فيه، أي أنه خالف هوبز فيما ذهب اليه هذا من أن حالة الفطرة كانت فوضى وحالة حرب بين الجميع، فذهب هو الى أن حالة الفطرة كانت هي الحياة في المجتمع وكانت تجري وفق مقتضيات العقل وأصول القانون الطبيعي التي تعتبر جميع الناس احرارا متساوين وتوجب عليهم التوفيق بين مصالحهم المتعارضة بحيث لا يعتدي أحدهم على غيره سواء في

حياته وسلامة جسمه أو في حريته أو في ماله، ويكون للمعتدى عليه حق طبيعي في دفع الاعتداء والاقتصاص بنفسه من المعتدي في حدود معقولة. وغاية الأمر أن المجتمع الفطري كان يفتقد تنظيمًا سياسيًا يحقق هذا التوفيق بين المصالح ويضمن عدم الخروج عليه، فكان العقد الاجتماعي سبيله إلى هذا التنظيم أي أن الأفراد لم يخرجوا من حالة الفطرة الأولى ويدخلوا في حالة التنظيم السياسي إلا بإرادتهم الواعية وبقصد الانتقال من حالة طيبة إلى حالة أفضل تكون فيها حقوقهم وسلامتهم مكفولة وتحقق لهم مزيدا من السعادة والرخاء *prosperité*، ليس بتوجيهات العقل وأصول القانون الطبيعي فحسب، بل بسلطة التنظيم السياسي الذي ارتضوا إقامته وبالقواعد القانونية التي تنبثق من هذا التنظيم.

كما خالف لوك هوبز أيضا في شأن أطراف ذلك العقد الاجتماعي ومضمونه فذهب إلى أنه ليس عقداً بين الأفراد بعضهم وبعض للحد من حرياتهم ونشاطهم ولأسناد السلطة إلى أحدهم دون تعاقد مع هذا الأخير - كما قال هوبز - إذ إن الأفراد لم يكونوا في حاجة إلى التعاقد فيما بينهم للحد من حقوقهم وحرياتهم لأن القانون الطبيعي كان كفيلاً بذلك، وإنما هم قد اتفقوا فيما بينهم على أن يولوا واحدا منهم يستندون إليه سلطة تنظيم المجتمع تنظيمًا يكفل تنفيذ قواعد القانون الطبيعي وإيقاع الجزاءات اللازمة على من يخالفها. فالعقد الاجتماعي أبرم بين أفراد المجتمع أو غالبيتهم من جهة وذلك الشخص الذي اختاروه لتولي السلطة من جهة أخرى. وهو عقد تبادلي يفرض على كل من طرفيه التزامات محددة، ويجعل سلطة الحاكم عن هذا الهدف كان ذلك نقضا منه للعقد المذكور وأصبح حكمه غير مشروع لأنه لم يعد يستند إلى رضا المجتمع، وصار لأعضاء المجتمع أن يتحالفوا من واجب الطاعة إزاء الحاكم.

كما ذهب فيما يتعلق بمضمون النقد الى أنه لا يمكن لمن يكون قد شمل النزول عن جميع حقوق الأفراد للحاكم، لأن من الحقوق ما هو طبيعي غير قابل للنزول عنه، ومن ثم فإن العقد الاجتماعي لا يمكن أن يكون قد مس هذا النوع من الحقوق بشيء، فتبقى هذه الحقوق للأفراد وتحدد من سلطان الحاكم ويتعين عليه احترامها، وذلك كحق الحرية الشخصية وحق حرية العمل الذي يتفرع عنه حق الملكية وهو يتضمن الحق في الاستثمار بثمار العمل^(١) الخ.

ويلاحظ أن لوك عرض للعقد الاجتماعي على أنه واقعة تاريخية حدثت لا مجرد فرض نظري وأنه حاول أن يثبت معقولية هذه الواقعة أي أنها تتفق مع متطلبات العقل وأنه إذ جعل نشوء السلطة العامة وليد إرادة المواطنين أعلى من شأن هذه الإرادة وجعلها فوق إرادة صاحب السلطان وخولها أن تحاسبه وأن تعزله عند الإقتضاء.

فوضع بذلك أساس نظرية سيادة الشعب، وحدد غاية السلطة وجعلها مقصورة على ضمان حقوق الأفراد والتوفيق بينها، فجعل لهذه الحقوق قدسية لم تبلغها عند سابقيه، واعتبر مدى احترام السلطان إياها محكاً لصلاحيه حكمه بل لمشروعيته.

(١) وقد عني لوك بوجه خاص باثبات أن حق الملكية كان من حقوق الإنسان الطبيعية السابقة على العقد الاجتماعي وعلى دخول الإنسان في التنظيم السياسي (أنظر فيليه ص ٦٣)، وقال في ذلك أن حق الملكية حق طبيعي يقوم على العمل ومقدار العمل لا على الحيازة أو القانون الوضعي وليس لاحد حق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته، على أن حق الملكية خاضع لشرطين: الأول أن المالك لا يدع ملكيته تتلف أو تهلك، والثاني أن يدع للآخرين ما يكفيهم، فإن هذا حق لهم. فحرية العمل هي المبدأ الذي يسوغ الملكية والمبدأ الذي يحدها، إذ يجب أن تبقى حرية العمل مكفولة دائماً للجميع (أنظر يوسف كرم، في تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الرابعة، ص ١٥١).

ولم يقلع لوك بتقرير هذه الأسس، بل تصدى لبيان تفاصيل تطبيقها،
ورأى أن خير وسيلة لسلامة هذا التطبيق عدم تجميع السلطة في يد واحدة
وتوزيعها بين عدة أشخاص أو هيئات، ولا سيما السلطتين التشريعية
والتنفيذية مع الاعتراف للأولى بنوع من الصدارة بالنسبة إلى الثانية،
ومع تقييدها بضرورة احترام حقوق الأفراد الطبيعية لأنها سلطة منبثقة
من رضا الأفراد فلا تملك أكثر مما كان الأفراد يملكون في حال الفطرة،
وهم لم يكن أي منهم يملك النزول الكلي عن حقوقه الطبيعية ولا الافتيات
على حقوق الآخرين، فلا يكون لهذه السلطة المفوضة من قبلهم شيء من
ذلك^(١).

وسنرى أن مونتسكيو وجد فيما بعد في آراء لوك هذه نواة لنظرية
الفصل بين السلطات التي صاغها وجعل منها حجر الزاوية فيما ارتآه من
نظام الحكم الصالح.

وفيما يتعلق بالعلاقة بين الدولة والكنيسة، ذهب لوك إلى وجوب
استقلال كل منهما عن الأخرى، لأن هدف كل منهما متميز عن هدف
الأخرى، فهدف الدولة الحياة الأرضية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية،
والإنسان يولد عضواً في الدولة بالضرورة، ولا يصير عضواً في الكنيسة
إلا بعد ذلك باختياره أو باختيار وليه إلى أن يملك هو الاختيار، فلا محل
للقول بدولة مسيحية، وليس للدولة أن تضع تشريعها على أساس العقيدة
الدينية بل يجب عليها أن تسوي بين الناس بقطع النظر عن عقائدهم وأن
تجيز جميع أنواع العبادة الخارجية وأن تدع الكنيسة تحكم نفسها بنفسها
فيما يتعلق بالعقيدة والعبادة وفقاً للقوانين العامة، فتسود الحرية جميع
نواحي المجتمع المدني.

(١) أنظر في كل ذلك بريمو A. Brimo في كتابه Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Paris, 1967 ص ١٠٤ وما بعدها.

اشتهر توماسيوس (١٦٥٥ - ١٧٢٨) بالعمل على الفصل بين العلم واللاهوت وبخاصة بالتفرقة بين القانون والاخلاق، كما اشتهر بالرغبة في نشر العلم وتقريبه من الازدهان لتتويرا للشعب وتسهيلا للقضاء على الخزعبلات، فوضع لهذا الغرض مؤلفاته باللغة الالمانية بدلا من اللاتينية التي كانت حتى عهده لغة العلم، وأبلى بلاء حسناً في تخليص العلم من أثر اللاهوت.

تأثر في بدء حياته العلمية بآراء بافندورف فيما يتعلق بالعقد الاجتماعي والقانون الطبيعي وظهر أثر ذلك في مؤلفه الأول *Institutiones jurisprudentiae divinae* سنة ١٦٨٨، ثم ما لبث ان ولى جلّ اهتمامه نحو التفرقة بين القانون والاخلاق (في مؤلفه أسس القانون الطبيعي وقانون الشعوب *Fundamenta juris naturae et gentium* سنة ١٧٠٥) قاصداً بذلك الحد من سلطان الدولة ووقفه عند حدود الضمير الانساني كفالة لحرية المعتقد والرأي.

ذهب توماسيوس الى أن قواعد الأخلاق تنظم ما يدور في ضمير الانسان وتهدف الى ما يحقق راحة النفس أي سلام الانسان الداخلي في حين ان القانون يتناول سلوك الانسان ازاء غيره ويهدف الى تحقيق سلام المجتمع، أي سلام الانسان الخارجي. ورتب على ذلك ان سلطان قواعد الاخلاق يتناول المقاصد والنوايا وكل ما يدور في نفس الانسان وضميره، في حين ان سلطان القانون يقتصر على سلوك الانسان الخارجي ولا يجاوزه الى ما يدور في الضمانر، وخص قواعد القانون بإمكان استعمال السلطة العامة في الجبر على اتباعها نظراً لأنها تتعلق بأمن المجتمع وسلامه، خلافاً لقواعد الاخلاق اذ هي لا يجوز الجبر على اتباعها بالقوة لأنها تتعلق بسلام المخاطب بها وأمنه الداخلي وراحة نفسه.

وخلص من ذلك الى ان الدولة، وهي التي يتمثل فيها سلطان القانون، لا يجوز لها ان تتدخل في الضمان لتفرض على الناس معتقدات أو آراء معينة، بل عليها أن ترعى حرية المعتقد وحرية الرأي رعاية تامة، والا تجاوزت حدود سلطانها وأخلت بأقدس واجباتها.

وهكذا انتهى توماسيوس، بعد ان بدأ من نظرية العقد الاجتماعي متأثراً فيها بآراء بافندورف، الى تقييد سلطان الدولة من طريق آخر، هو طريق تعيين مجال القانون ووظيفته بقصرهما على سلوك الانسان الخارجي دون سلوكه الداخلي الذي يدور في نفسه وضميره، فوضع بذلك أساس النظرية التقليدية في التفرقة بين القانون والاخلاق، تلك النظرية التي هدف بها الى الحد من سلطان الدولة ومنع تحكمها في معتقدات الناس وآرائهم^(١). وهي النظرية التي اخذ بها من بعده كانت وفيليت وكثيرون غيرهم.

٥٨ - (٣) مونتسكيو

الفكرة الأساسية عند مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) هي ان القوانين قواعد حتمية تملئها طبيعة الأشياء des rapports nécessaires dérivant de la nature des choses ويقصد بذلك ان القوانين نتيجة العوامل المختلفة في البيئة التي تنشأ فيها أو أن العوامل هي التي تشكل روح القوانين أو

(١) راجع في هذه النظرية وفي نقدها وفيما عارضتها به النظرية الحديثة في القريب بين الاخلاق والقانون كتابنا في المدخل للعلوم القانونية طبعة سنة ١٩٦٧ لعدد ٢١ وما بعدها ص ٣٥ وما بعدها. وانظر أيضاً ديلفكيو طبعة سنة ١٩٥٣ ص ٩٦، وباتيفول، فلسفة القانون، الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٦ ص ١٢٤.

طبيعتها^(١) بل حداه تفكيره الى التعميم، فذهب الى ان لجميع الموجودات قوانينها، أي علاقات ضرورية لازمة من طبيعة الأشياء تربط بين هذه الموجودات وبين عقل أول. فالقوانين بمعنى عام هي العلاقة القائمة بين ذلك العقل الاول وبين مختلف الموجودات والعلاقات القائمة فيما بين هذه الموجودات. فالقول بأن ليس هناك من عدل أو ظلم الا ما تأمر به أو تنهي عنه القوانين الوضعية، يعدل القول بأنه قبل أن ترسم دائرة، لم تكن جميع الأوتار متساوية^(٢)، فالأمر لا يعد عادلا لأنه تقرر بقانون، بل بالعكس من ذلك هو تقرر أو يجب أن يتقرر بقانون لأنه عادل^(٣).

يبين من ذلك ان مونتسكيو يقرّ ان العوامل المختلفة التي تؤدي بتفاعلها الى انتاج القاعدة القانونية تشمل عوامل مادية وأخرى معنوية، وان من بين هذه العوامل الأخيرة مبادئ أولية ثابتة يدركها العقل، وان من بين هذه المبادئ فكرة العدل، ثم يتدرج من ذلك الى الاعتراف بوجود مبادئ للقانون الطبيعي ولكنه يحصرها في عدد محدود جداً من المبادئ التي يستتبطها من طبيعة الانسان في حالة الفطرة أي قبل نشوء التنظيم السياسي والتي ترجع الى غرائز حفظ الذات والتزاوج والاجتماع

(١) وهو يقول في ذلك:

«Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement les, exemples des choses passées, les mœurs, les manières d'où il se forme un esprit général qui en résulte»

أنظر في نقد هذا التعريف بريث دي لاجريسي في بحثه في فلسفة مونتسكيو القانونية، مجلة أرشيف فلسفة القانون العدد السابع سنة ١٩٦٢ ص ٢٠٣ وهو يرى ان المقصود ليس ان القانون نتيجة لنظام كامن في طبيعة الأشياء بل أنه نتيجة لتفاعل العوامل المختلفة التي تكون البيئة بما في ذلك العوامل الطبيعية والعوامل المعنوية، ويدخل في هذه الأخيرة المثل العليا والعقل الانساني.

(٢) مشار اليه في كتاب يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة الطبعة الرابعة ص ١٩٥ وفي بحث بريث دي لاجريسي في أرشيف فلسفة القانون العدد السابع ص ٢٠٤.

(٣) مونتسكيو في كتابه آراء Pensées رقم ٤٦٠.

بالآخرين والحاجة الى الأمن، فيعتبر من قواعد القانون الطبيعي حق الانسان في عدم الازدعان للقوانين الجنائية التي تلزمه بالاقرار بما يكون قد ارتكبه من جرائم، والتي توجب عليه اداء الشهادة ضد اقاربه الاقربين، وكذلك التزام الأب بالانفاق على اولاده، وتحريم الزواج بين الأقارب والاصهار الاقربين الخ. وهي فكرة محدودة عن القانون الطبيعي اضيق كثيرا من فكرته عند اسلافه انصار القانون الطبيعي.

ولكن مونتسكيو رأى ان يكمل هذه الفكرة الضيقة عن القانون الطبيعي بقانون مثالي Droit Idéal يوجب حماية أسمى حقوق الانسان وهو حق الحرية، وبنوع خاص الحرية السياسية، وليس المقصود به استقلال الانسان استقلالاً تاماً يخوله ان يفعل ما يشاء باطلاق والما المقصود به حرية المرء في حدود القانون، أي حرية المرء في الامتناع عما لا يوجبه القانون وفي اتيان ما لا يحرمه القانون. وليس معنى ذلك ان سلطان القانون مطلق في تحديد الحريات لان ثمة حريات شخصية يجب على المشرع نفسه احترامها، كحق الانسان في تأمينه ضد سلطات الجزاء Protection contre le pouvoir répressif وضد الاستعباد (او الرق) وضد الظلم الاجتماعي (ظلم النساء الناشئ من اقرار تعدد الزوجات) الخ. وقد وصل مونتسكيو الى استنباط الصلة بين القوانين والعوامل البيئية المختلفة من طريق الاستقراء بعد أن نبذ طريقة الاستنباط التي كان يجري عليها جميع اسلافه، فلاحظ بعد أن درس شرائع العديد من الشعوب المختلفة ان قانون كل بلد يحمل طابع العوامل الطبيعية المختلفة المتعلقة بهذا البلد من عوامل جوية واقتصادية وغيرها. وأخطأ بدرس كيفية نشوء القانون في بلد معين نشوءاً طبيعياً ويرد خصائصه الى الظروف التي نشأ فيها ويبين كيف يتكيف القانون بعد نشوئه في بلد معين مع ما يجد من ظروف في هذا البلد. فوضع بذلك اساس المذهب التاريخي

في دراسة القانون. وكان في الوقت ذاته أول من اتبع طريقة مقارنة القوانين. فهو لم يقصد الى ان يضع فلسفة ترد أسباب القوانين الى مبادئ أولية ثابتة في الطبيعة، ولا الى قواعد عقلية كلية، بل أراد أن يفسر نشوء القواعد القانونية وصورها المختلفة بظروف بيئتها واثار كل من هذه الظروف في ذلك، فسلك لذلك سبيل الملاحظة التي امتدت عبر حقب التاريخ المختلفة وشملت الكثير من المجتمعات المتباينة في مختلف البلاد، ولم يفته أن يسجل ان للأسباب المعنوية أثرا يغلب اثر الاسباب الطبيعية من جغرافية واقتصادية الخ... في توجيه القانون وان المشرع يستطيع نزولا على بعض الأسباب المعنوية كمتطلبات العقل ومبادئ القانون الطبيعي والمثل الأعلى للحرية أن يناهض ما يدفع اليه المناخ والمزاج من ميول وأخلاق وعادات، فيقوم تراخي الشعب او اعوجاجه ويوجهه الى ما هو خير له وافضل.

نشر أهم مؤلفاته بعنوان «روح القوانين» L'esprit des lois سنة ١٧٤٨، وسرعان ما اشتهر هذا الكتاب وكان له دوي قوي في عالم الفكر والقانون.

جمع مونتسكيو في هذا الكتاب معاهدات عديدة عن حياة القانون في مختلف البلاد مع تحليلها تحليلا علميا دقيقا، وعني بوجه خاص بنظم الحكم في تلك البلاد ولا سيما في انجلترا حيث وجد في هذا البلد الأخير حرية سياسية يغبط عليها.

تناول مونتسكيو بالبحث والتحليل نظام الحكم في انجلترا. كي يستبين العوامل التي ترجع اليها تلك الحرية السياسية التي بهره تمتع الشعب الانجليزي بها بشكل فريد، وانتهى من دراسته الى ان سرّ هذه الحرية يكمن فيما يقوم عليه النظام الانجليزي من توزيع السلطات بين ثلاث

جهات، جهة التشريع وجهة التنفيذ أو الإدارة وجهة القضاء، بحيث تجد كل منها حدودها، ولا يتسنى لأحدها أن تطغى أو تستبد، فيوجد ذلك بالنسبة إلى المحكومين جوا تشيع فيه الحرية وتسوده الطمأنينة.

وبلور مونتسكيو نتائج بحثه هذه في نظرية عامة اشتهرت بنظرية الفصل بين السلطات، وصادفت رواجاً لا مثيل له، حتى فجرت الثورات الكبرى، وقامت على أساسها الدساتير الحديثة. ثم قسم مونتسكيو الحكومات إلى جمهورية وملكىة واستبدادية، وقسم الحكومات الجمهورية إلى ديمقراطية وأرستقراطية بحسب ما يكون الحكم للشعب جميعه، أو لفريق منه هم الإشراف.

ويرى مونتسكيو أن طبيعة الديمقراطية أن يكون الشعب فيها حاكماً ومحكوماً في آن واحد، فهو الذي يضع بنفسه قوانينه دون وساطة وكلاء أو ممثلين. وهذا النظام لا يلائم إلا المجتمعات الصغيرة المحدودة كما كانت المدن اليونانية.

وأن طبيعة الأرستقراطية أن يكون الحكم فيها للإشراف كلهم أو بعضهم وأن يكون الشعب كله محكوماً، فيخشى أن يشرع الإشراف لمصلحة طائفهم وأن يهملوا مصالح الشعب، فلكي تصلح الحكومة الأرستقراطية يجب أن تقترب من الديمقراطية وأن تشمل بعنايتها مصالح الشعب.

وأن طبيعة الحكم الاستبدادي أنه حكم الفرد لا يتقيد بدستور ولا يراعي إلا مزاجه ومصالحته الخاصة ولو اقتضى ذلك منه تضحية مصلحة الشعب. وقد يدفع مثل هذا الحاكم المستبد به إلى الاستمتاع بمزايا الحكم مع تجنب أعبائه إلى الانغماس في لذاته واسناد وظيفة الحكم إلى وزير يقوم عنه بتبعاته، وهناك تكون الطامة الكبرى حيث يتفرع عن ذلك

سلسلة من الحكام على مختلف المستويات يرى كل منهم أن يستمتع بمزايا الحكم وأن يلقي تبعته على غيره، فتضيع المسؤولية ويعم الظلم والفساد.

أما نظام الملكية الدستورية فهو حكم الفرد بموجب قوانين ثابتة أي دستور، وبواسطة هيئات منظمة كالنبلاء والاكليروس والمجالس النيابية تقيد إرادة الملك غير الدستورية وتضمن أن يكون حكمه طبقاً للدستور وما يرسمه من توزيع للسلطات ويسير مونتسكيو بذلك إلى نظام الحكم الانجليزي ويرى أنه حقق خير ضمان للحرية السياسية في إنجلترا.

ولكنه مع تحبيذه هذا النظام في إنجلترا، لا يذهب إلى اعتباره نموذجاً عاماً للحكم الصالح يصح أن يحتذى في فرنسا أو في غيرها من البلاد، لأنه يرى أن النظم يجب أن تتبع من البيئة، فهو القائل أنه «يجب أن تكون القوانين خاصة بالشعب الموضوع له حتى ليكون من قبيل الصدفة النادرة أن تلائم قوانين أمة أمة أخرى». وإنما هو قد لجأ إلى هذا البحث والتحليل ليستبطن منهما القواعد الأساسية للاهتمام إلى خير النظم بالنسبة إلى كل بلد على حدة بمراعاة الظروف الخاصة المحيطة بهذا البلد.

ويمكن تلخيص آراء مونتسكيو وخصائص تفكيره القانوني فيما يلي:

١ - القانون ولید البيئة ينبع من طبيعة الأشياء المحيطة به، بما فيها العوامل المادية والعوامل المعنوية، فهي التي تشكله وتكيفه وتوجهه إلى حد كبير.

٢ - يتفرع على ذلك أن القانون ليس مجرد أمر من صاحب السلطان، بل هو تعبير عما تقتضيه طبيعة الأشياء في زمان ومكان معينين، الأمر الذي يجعل القانون نسبياً متغيراً ويأبى عليه أن يكون ثابتاً مطلقاً.

٣ - ان القانون جانباً حتمياً هو الذي تمليه طبيعة الأشياء المادية، ولكن لعقل الانسان نصيباً في توجيهه بالقدر الذي يتأثر فيه القانون بالعوامل الاخرى غير المادية.

٤ - ان القانون وان كان ينبع من طبيعة الأشياء هو في الوقت ذاته تعبير عن العقل البشري الذي يحكم في مجموعه جميع شعوب الأرض، وليست القوانين السياسية أو المدنية لأي أمة سوى تعبيرات خاصة عن ذلك العقل البشري تلائم ظروفها معينة^(١).

٥ - أن ما في القانون من نسبية ومن حتمية يجب أن يندمج في مجموعة العوامل والخصائص الأخرى التي يجب أن يشملها البحث الذي يستهدف استقصاء ما يسمى «روح القوانين».

٥٩ - (٤) روسو

نشأ جان جاك روسو في جنيف وبلغ أشده في منتصف القرن الثامن عشر حيث غابت على نظم الحكم في أوروبا النزعات الاستبدادية وأصبحت الشعوب تتن من حكم الفرد المطلق وتفقد أمنها وسلامها وحرياتها.

وكان روسو مرهف الحس، يؤلمه ويؤرقه مشهد الظلم، تواقاً بطبيعته الى الحرية والى العدل، ساءه ما ساد زمانه من ظلم واستبداد واهدار للحرريات، وجعل يوازن بين ما هو واقع وما يجب أن يكون،

(١) Si la loi résulte de la nature des choses, elle est aussi "la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine".

ويبحث عن مصدر هذا البلاء السائد وينقب عنه في الماضي السحيق ليجد علاجاً له أو مخرجاً منه.

هذه تفكيره - خلافاً لما ذهب إليه هوبز - الى ان الانسان بطبيعته خير، والى ان الناس بدأوا في حال الفطرة احراراً متساوين متحابين، فعاشوا في احضان الطبيعة عيشة البساطة الطبيعية، فكانوا سعداء بحرياتهم وبتعاطفهم، وظلوا على هذه السعادة الى أن بدأ لبعض الأقوياء منهم ان يتميزوا على غيرهم وان يستأثروا دونهم ببعض خيرات الطبيعة، فاستعملوا قوتهم لتحقيق هذه الميول الانانية وللاستزادة من الخيرات والاحتفاظ بها والدفاع عنها ضد اخوانهم الذين صاروا محرومين منها. وهكذا قضاوا على المساواة الطبيعية بين الناس وأوجدوا نظاماً يحمي عدم المساواة ويمكن لتسلط القوي على الضعيف فيشيع الارهاب ويبعث الفوضى ويهدر الحريات وينتهك العدالة.

هذا هو بحسب تفكير روسو أصل البلاء الذي سماه الاقوياء حضارة، حيث عكر ادخال هذه الحضارة في المجتمعات الفطرية السعادة الطبيعية التي كانت تلك المجتمعات تتمتع بها قبل ذلك، فقلب هذه السعادة الى بؤس وشقاء لا سبيل الى الخلاص منهما الا بالرجوع الى حال الطبيعة واجتئاب عوامل التسلط التي تسربت اليها.

ورأى روسو علاج ذلك من طريقين، طريق الافراد وطريق نظم الحكم.

أما الأول فيكون باصلاح اساليب تربية النشء، والرجوع بها الى حال الطبيعة والبساطة، فيعود النشء على الابتعاد عن كل ما هو زائف او صناعي او مخالف لمقتضيات الطبيعة، لان الانسان - عند روسو - خير بطبيعته، فيكون تركه على طبيعته خيراً، ويكون من الخير ابعاد

عوامل الخوف واسباب النفاق عنه وتعويده على الصدق والتعاطف والشهامة والحرية. وقد دون روسو آراءه في التربية في كتابه المشهور «اميل» الذي أصبح من الكتب الخالدة في اصول التربية.

أما طريق اصلاح نظم الحكم، فقد خصص له روسو كتابين أساسيين من كتبه العديدة المتنوعة:

(١) كتاب البحث في أصل عدم المساواة بين الناس وأساسه (سنة ١٧٥٣)^(١)

(٢) وكتاب العقد الاجتماعي (سنة ١٧٦٢)^(٢).

وقد وضع أول هذين الكتابين في شكل بحث تاريخي تصوري، ليسجل فيه ما هداه اليه تفكيره أو ما أمكنه أن يتصوره عن أسباب عدم المساواة بين الناس على الوجه الذي تقدم بيانه وليبرز فيه ويحسم ما أدب اليه في عصره عدم المساواة من شرور قلبت نعيم الناس الى بؤس وشقاء.

وظاهر ان روسو قد توخى في هذا الكتاب تشخيص الداء واسبابه، تمهيدا لوصف الدواء في كتاب العقد الاجتماعي.

يسلم روسو في العقد الاجتماعي بأن العلاج العملي لهذه الحالة التي وصفها لا يمكن ان يكون بالرجوع الى الوراثة أي الى حالة الفطرة وباقتلاع التنظيم السياسي الذي تسرب اليها وفرض نفسه عليها لأن هذا

(١) Discours sur l'origine et les Fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753.

Le Contrat social 1762.

(٢)

أمر مستحيل استحالة عودة الشيوخ الى الشباب، ويرى أنه لا مناص من التسليم بتنظيم المجتمع تنظيماً سياسياً، مع إعادة النظر في هذا التنظيم لإصلاح شوائبه إصلاحاً يعيد الى المجتمع سعادته التي كان يتمتع بها في حال الفطرة.

وبما ان تلك السعادة الأولى كانت تفهم على أساس تمتع الافراد بحقوقهم الطبيعية في الحرية والمساواة، فان استعادة تلك السعادة في ظل التنظيم السياسي لا تتحقق الا بتشكيل هذا التنظيم تشكيلاً يكفل للانسان في المجتمع المنظم تمتعه بتلك الحقوق الطبيعية.

ورأى روسو ان يستخدم لهذا الغرض فكرة كانت رائجة في عصره، تلك هي فكرة العقد الاجتماعي، على ان يعطيها مدلولاً جديداً خاصاً به، فصاغ هذه الفكرة صياغة جديدة بأسلوبه الخلاب، ونفخ فيها من روحه القوية نفخة جعلتها تقترن باسمه بعد أن كفلت لها نجاحاً منقطع النظير، وترددت اصداؤها في العالمين القديم والحديث، وكانت لها اثارها البارزة في احداث ثورتيهما الكبيرين: الثورة الاستقلالية الأمريكية في سنة ١٧٧٤ والثورة الفرنسية الكبرى في سنة ١٧٨٩.

لم ينظر روسو كما فعل أسلافه الى العقد الاجتماعي باعتباره حادثاً تاريخياً وقع في فجر الانسانية وخرجت به هذه عن حالة الفطرة الى حالة التنظيم السياسي، وانما نظر اليه باعتباره التنظيم الذي يمليه العقل لكفالة حقوق الانسان الطبيعية في الحرية والمساواة، لان كفالة هذه الحقوق يجب أن تكون هدف كل تنظيم سياسي يتوخى سعادة الانسان، أي أن روسو رسم للعقد الاجتماعي صورة مثالية رأى أنها هي القمينة بجعل التنظيم السياسي الذي يقوم وفقاً لها يحقق سعادة الانسان بكفالة الحرية والمساواة في المجتمع.

تصور روسو العقد الاجتماعي على انه عقد بمقتضاه ينقل الافراد حقوقهم الطبيعية الى التنظيم السياسي للحظة واحدة لكي يعيدها هذا التنظيم اليهم جميعا متعهدا بضمانها اي محوًلا اياها من حقوق طبيعية، الى حقوق مدنية، فهذا العقد لا يقتضي تنازلاً من الافراد عن شيء من حقوقهم، ولا سيما عن حرياتهم، اذ ان هذه الحريات غير قابلة للنزول عنها.

بمعنى انهم حتى لو قبلوا النزول عنها فان هذا النزول يقع باطلا. ولكنه يكسب الافراد ضمان الدولة لحقوقهم ضمانا مطلقا من الارادة العامة التي حولت هذه الحقوق من حقوق طبيعية الى حقوق مدنية.

وبما أن المفروض ان جميع الافراد مشتركون في هذا العقد، فانهم يكونون جميعا متساوين، ويظل كل منهم محتفظاً بحريته لانه لم يقبل بموجب العقد سوى الخضوع للدولة، وليست الدولة سوى جماع حريات الافراد والمعبر عن ارادتهم العامة. فالافراد لا يخضعون للقانون الا باعتباره تعبيراً عن الارادة العامة التي يسهم كل منهم في تكوينها، فهو ليس أمراً أو نهياً تحكيمياً من قبل سلطة عليا تفرض على الناس أو امرها فرضاً، وانما هو خطاب صادر من الارادة العامة الى الافراد التي تتكون من ارادتهم تلك الارادة العامة، وهذه الارادة العامة هي صاحبة السيادة الحقيقية، ولذا فان هذه السيادة لا تكون لفرد أو لهيئة بذاتها، وانما تثبت دائماً وحتماً للشعب الذي يكون دولة. والاصل ان يمارس الشعب حقوق السيادة بنفسه، ولذلك يحبذ روسو الابقاء على نظام الدويلات الصغيرة حتى يستطيع شعب كل دولة أن يمارس مجتمعا حقوق السيادة بنفسه ودون حاجة الى تعيين نواب عنه يمارسون تلك الحقوق. وتكون حقوق

السيادة وحدة متكاملة غير قابلة للتجزئة ولا للنزول عنها ولا للسقوط بالتقادم.

La souveraineté est inaliénable, imprescriptible et indivisible.

وحتى اذا عهد بممارسة بعض حقوق السيادة الى أشخاص أو هيئات أو حكومات، فإن الشعب أو الامة يبقى هو صاحب السيادة ومصدر تلك السلطات جميعا ويملك في كل وقت الغاء التفويض واسترداد السلطات الموكولة الى هؤلاء المفوضين من قبله.

هذه هي خلاصة آراء روسو في نظام الحكم وفي العقد الاجتماعي، ويبين منها انها تعتمد على فكرة وجود حقوق طبيعية للانسان غير قابلة للنزول عنها وترجع الى العقل البشري لتستوحي منه نظام الحكم المثالي الذي يجمع بين مزايا التنظيم السياسي للمجتمع وكفالة الحقوق الطبيعية للانسان وتصور القانون باعتباره معبراً عن الارادة العامة.

وظاهر ما بين آراء روسو هذه وتعاليم مدرسة القانون الطبيعي كما سبق بيانها من شبه، فالاتفاق تام بينها على وجود قواعد قانونية منبثقة من الطبيعة ذاتها أو منشئة حقوقاً طبيعية ملازمة للانسان بمجرد كونه انساناً وعلى ان تلك القواعد أو الحقوق واجبة الاحترام من الدولة ومن الافراد. وكلها تهدف الى غرض مباشر هو الحد من سلطان الدولة على الأفراد وضمان الحرية والمساواة لهؤلاء.

وقد تقرررت هذه المبادئ كلها في اعلان حقوق الانسان الذي أصدرته في مطلع الثورة الفرنسية الكبرى الجمعية التأسيسية بتاريخ ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ والذي صدر به الدستور الفرنسي لسنة ١٧٩١. ومن قبل

ذلك كان قد قررها أيضا اعلان الحقوق الذي اصدرته في سنة ١٧٧٤
المستعمرات الانجليزية في شمال أمريكا عندما هبت تطالب باستقلالها
وبتكوين دولة الولايات المتحدة الامريكية.

٦٠ - (٥) كانط (KANT)

ولد ايمانويل كانط سنة ١٧٢٤ بكونجسبرج في المانيا وعاش فيها
الى ان مات في سنة ١٨٠٤ بعد أن خصص حياته كلها للفلسفة. فبلغ فيها
وشيد له نظاما فلسفيا متكاملا جعله يعد أعظم فلاسفة عصره بل اماما
لفلسفة القرن التاسع عشر على اختلاف نزعاتهم من مثاليين وتجريبيين
ووضعيين الخ.

غير ان فضله كان أبعد اثرا في الفلسفة العامة منه في فلسفة
القانون.

تأثر في بدء حياته بالمذهب العقلي التوكيدي أو الدوجمائية وهو
المذهب الذي يثق ثقة مطلقة في قدرة العقل البشري ويرى امكان الاعتماد
عليها اعتمادا كليا في استنباط كل شيء من طريق التفكير.

ولكنه ما لبث ان تنبه تحت تأثير الفلسفة التجريبية وفلسفة الشكك
التي كانت سائدة في انجلترا الى ما في هذا المذهب من مغالاة في قدرة
العقل البشري، وفطن الى ان هذه القدرة محدودة، فاجتهد في ان يرسم
حدودها باعادة النظر في نظرية المعرفة واستكشاف كيفية وصول
المعارف الينا، فميز في كل معرفة عاملين جوهريين: شخص المعارف
Sujet وموضوع المعرفة Objet ورأى ان الموضوع لا يصل الى علم
الشخص الا من طريق ملكات هذا الاخير وطرق تفكيره، فلا بد ان
تصطبغ معرفة الشخص بالموضوع بصيغة هذه الملكات والطرق، فاما

يدركه الشخص من الموضوع ليس حقيقة الموضوع في ذاته أي حقيقته المطلقة، بل حقيقة نسبية هي المرئية بمنظار ملكات الشخص وطرق تفكيره، ذلك المنظار الذي لا سبيل إلى المعرفة بدون^(١). فالحقيقة المطلقة وهي يسميها nouméne غير ممكن إدراكها، لأنه لا سبيل إلى الإدراك بغير ذلك المنظار الذي يصبغ المرئي بصبغته فيحول دون رؤية الشيء على أصله ولا يعطى عنه إلا صورة ملونة بلونه (أي بلون ذلك المنظار)، فمعرفة الشخص بالشيء تقتصر على الشكل الذي يتراءى له به هذا الشيء من خلال ملكاته وطرق تفكيره، فهي ليست معرفة بحقيقة الشيء المطلقة nouméne وإنما هي معرفة به بالشكل الذي يتراءى له فيه phénomène، وتتكون من عنصرين اثنين: الشيء ذاته ونظر الشخص إليه.

يخلص كانط من ذلك إلى أن الإنسان مقياس الأشياء، ولكن لا بالمعنى الذي قال به السوفسطائيون من قبل والذي يجعل كل إنسان على حدة مقياساً للأشياء بحيث تختلف حقيقة الشيء من شخص إلى آخر (راجع نبذة ١٧)، الأمر الذي يستبعد وجود حقائق موضوعية وبالتالي يجعل نشوء أي علم مستحيلاً، وإنما يقصد كانط بذلك أن الإنسان كجنس مكون من روح وجسد، من عقل وإحساس، وبالتالي لا يرد هذا الإدراك إلا على صورتها المرئية من جانب الإنسان. أما حقيقتها في ذاتها فلا يمكن إدراكها.

وفي هذا دليل كاف على أن قدرة العقل محدودة^(٢).

(١) أنظر ديلفكيو ص ١١٣.

(٢) أنظر ديلفكيو ص ١١٥.

لذلك نبذ كانط كلا من المذهب العقلي التوكيدي (الدوجماتية) والمذهب التجريبي وحاول أن يقيم معقولية الحياة والعالم لا على أساس مشاهدة الواقع والمادة بل على أساس الضمير الانساني ذاته^(١)، فعمد في ذلك الى دراسة وظائف النفس الثلاث الفكر والارادة والاحساس، وخصص لذلك ثلاثة من أهم مؤلفاته.

(١) نقد العقل النظري الصرف (سنة ١٧٨١).

Critique de la raison théorique pure

تتاول فيه وظيفة الفكر أو الادراك.

(٢) ونقد العقل العملي الصرف (سنة ١٧٨٨).

Critique de la raison pratique pure

تتاول فيه الارادة والأخلاق.

Critique du jugement

(٣) ونقد الأحكام (سنة ١٧٩٠)

وتتاول فيه الاحساس وفلسفة الجمال.

والثاني فقط هو الذي يهمننا في هذه الدراسة باعتبار انه يتناول الفلسفة العملية أي التي تشمل علم الاخلاق وعلم القانون.

يتساءل فيه كانط عما اذا كان يوجد مبدأ عام يمكن اعتباره أساساً لعمل الارادة الانساني وبالتالي للسلوك الخلقي. ويجب عن ذلك بالايجاب، ولكن يتعذر استنباط هذا الأساس من طريق التجربة، وبضرورة اعتماده اعتماداً قالياً a priori باعتباره مبدأ لسلوك الانسان ككائن حر عاقل.

(١) انظر فريدمان ص ١٠٩.

ينظر كانط في ذلك الى ان الانسان ليست له ملكة المعرفة Le connaître فحسب، بل أيضاً ملكة العمل أو السلوك L'agir، ويلاحظ أنه اذا كان الانسان فيما يتعلق بالمعرفة النظرية يقصر عقله عن ادراك الحقيقة المطلقة لما تقدم من أسباب، فانه فيما يتعلق بالسلوك وبالحياة العملية أسعد حظاً لانه يهتدي بطبيعته الى الخير المطلق، ذلك أنه في الحياة العملية يجد نوعاً من الاشرار أو الالهام يضيء نفسه ويهديه من طريق الشعور لا من طريق المعرفة الى مبدأ اولي ذي قيمة مطلقة يملئ عليه ما يجب ان يفعل وما يجب الا يفعل، ذلك الاشرار أو الالهام هو الذي يكون ضمير الانسان.

ويبحث كانط عن هذا المبدأ الخلقي العام، ويرى أنه مبدأ الارادة الصالحة، ويقول انه لتحليل الارادة الصالحة كما تبدو في الضمير العام يجب ارجاعها الى معنى «الواجب» وهو معنى يمثل الارادة الصالحة مفروضة علينا، اذ أن طبيعتنا ناقصة، وبسبب هذا النقص لا يمكن أن تكون كل ارادة بالضرورة صالحة، وانما الارادة الصالحة هي ارادة العمل بمقتضى الواجب، أي للواجب في ذاته ودون أي اعتبار آخر. فلا فضل للانسان اذا عمل طبقاً للواجب بدافع ميله الشخصي الى ما يقضي به الواجب، وانما يكون عمله فاضلاً اذا عمل طبقاً للواجب لمجرد احترامه في ذاته وبقطع النظر عن ميله هو الى الموجب أو عن مصلحته فيه ومن باب اولي اذا كان الموجب يتعارض مع مصلحته أو ميله.

ولأن الواجب معنى عقلي صرف، فلا يتصور أن يكون بذاته دافعاً نفسياً الى العمل بموجبه، ولكنه يصبح كذلك باقترانه بعاطفة ليست كسائر العواطف منبعثة عن مؤثرات حسية فحسب، ولكنها متصلة اتصالاً مباشراً بتصور الواجب، أي أنها صادرة عنه وهو موضوعها؛ تلك هي

عاطفة الاحترام، أي احترام القانون الخلقي. فهذه العاطفة هي التي توجه الانسان نحو اداء الواجب. ولكن ارادة الانسان تخضع أيضا لدوافع حسية كاللذة والمصلحة قد تتعارض مع الواجب، لذلك كان لا بد أن يقترن هذا الواجب بقوة اكراه الارادة على الازعان اليه، وتصور قوة الاكراه هذه في صورة أمر impératif، وهذا الأمر مطلق impératif catégorique لأنه يقرر ان سلوكا معيناً واجب في ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية، فبإرادة الارادة مباشرة وبصفة مطلقة ولا يعترف بإمكان مخالفته، بعكس الأمر الشرطي impératif hypothétique الذي يرتب ما يأمر به لغاية معينة شرطاً، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة اليها، ولا مفيد الارادة لأن الغاية التي هي شرط متروكة الاختيار^(١).

فمثل الأمر الشرطي خطاب الناس بأن من يريد كذا يفعل كيت، أو بأن من قتل يقتل أو من سرق يحبس وهكذا. أما مثل الأمر المطلق فإنه يجب أن تفعل كذا لمجرد أنه واجب وبقطع النظر عما اذا كنت ترغب فيما يؤدي اليه من نتيجة أو لا ترغب.

وهذه صياغة كانط نفسه لما سماه الأمر المطلق:

«تصرف بطريقة يمكن أن تصلح قاعدة عامة لسلوك جميع الناس». ومؤدى ذلك أن تتصرف طبقاً لما يقضي به الواجب لأن مطابقة السلوك للواجب تصلح أن تكون قاعدة عامة لتنظيم سلوك الناس جميعاً.

ويؤكد كانط أن هذا الأمر المطلق هو الأساس الوحيد للأخلاق، وينفذ النظريات التي أقامت الأخلاق على أساس المنفعة أو اللذة، ويقول ان هذه

(١) انظر يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة الطبعة الرابعة ص ٢٥٠.

نسبية ومتغيرة في حين ان الاخلاق مطلقة، أي انها تأمر بصيغة مطلقة كأنها صوت علوي يفرض احترامه على الناس جميعا وينبهم في قوة الى ما يجب ان يفعلوه، ولو حاولوا اسكاته أو عدم الاصغاء اليه، فهي تفرض على كل فرد أن يسلك كما يجب ان يكون سلوك الناس جميعا، فلا يصح ان تكون المنفعة أو اللذة، وهي نسبية متغيرة، أساسا للاخلاق وهي على هذا الوجه مطلقة، فيجب ان يعلو المطلق النسبي.

ويعلق كانط أهمية كبرى على هذا الأمر المطلق، ويقول انه الشيء المؤكد الى اقصى درجة من التاكيد، ويستدل به على اثبات ما لم يستطع العقل النظري اثباته، أعني وجود الحرية وخلود النفس ووجود الله. فقد كان العلماء فيما سبق يرون في هذه الامور حقائق أولية، ثم يرتبون عليها قواعد الاخلاق، فيقولون ان الانسان حر، ولأنه حر توجب عليه الاخلاق ان يسلك سبيل الخير، ويقولون ان الله موجود والنفس خالدة، لذلك يجب على الناس ان يفعلوا الخير لأن الله سيحاسبهم على ذلك ولأن النفس ستلقى في العالم الآخر جزاء ما قدمت في هذا العالم أن خيرا فخيروا، وان شرا فشروا. اما كانط فانه قلب هذا التفكير رأسا على عقب، بعد ان لاحظ ان العقل النظري لم يستطع ان يبرهن من طريق العلم على ثبوت الحرية وخلود النفس ووجود الله، وقرر ان هذه الأمور ما دامت لم يقم البرهان العقلي على صحتها لا تصلح لاقامة الاخلاق على اساسها. وانما تقوم الاخلاق على أساس ذلك الأمر المطلق الثابت في ضمير الناس أجمعين والمنطوي على فكرة الواجب، وان هذه الفكرة المستمدة من العقل العملي لا من العقل النظري تؤدي الى اثبات تلك الامور الثلاثة التي عجز العقل النظري عن البرهنة عليها وهي الحرية وخلود النفس ووجود الله.

ففكرة الواجب تقضي ثبوت الحرية، لأن معنى الواجب يتضمن
احتمال اتباعه وعدم اتباعه، أي الخيار بين أدائه وعدم أدائه، وهذا الخيار
هو الحرية. فالحرية ليست أساس الواجب، بل هي نتيجة له أو من
مقتضياته، لأنه بدونها يصبح الواجب لا معنى له، إذ يصير السلوك حتميا
آليا، لا محل فيه لفكرة الواجب.

وكذلك فكرة الواجب تؤدي بالضرورة الى الاعتراف بخلود النفس
وبوجود الله، لأن العقل العملي يتطلب الثواب والعقاب جزاء مراعاة
الواجب أو مخالفته، ولا بد لتحقيق ذلك من أن يمتد مجال الثواب
والعقاب الى حياة أخرى غير هذه الحياة الدنيا لأن هذه لا تتسع لمجاراة
جميع الناس عن جميع أعمالهم، والمشاهد أن الجزاء كثيرا ما يتأخر عن
نهاية هذه الحياة، فلا بد من امتداد مجاله الى حياة أخرى خالدة. وفي تلك
الحياة الأخرى لا يمكن أن يكون المجازي إلا الله الكائن الوحيد الخالد
الأبدي.

ويتخذ كائنا من التفرقة بين الأمر المطلق والأمر الشرطي أساسا
للتفرقة بين الأخلاق والقانون.

٦١- تفرقة كائنا بين الأخلاق والقانون

يتميز كائنا بين الأخلاق والقانون على أساس التفرقة بين بواعث
السلوك الخارجي وهذا السلوك ذاته، ويسمى البواعث «الأعمال الباطنية»
والمظاهر السلوكية «الأعمال الخارجية»، ويدخل الأولى في دائرة
الأخلاق والثانية في دائرة القانون، فالأخلاق تحكم على الفعل بأنه فاضل
أو غير فاضل بحسب ما إذا تم بقصد أداء الواجب أم لا، أما القانون
فيحكم على الفعل في مظهره الخارجي ليرتب على هذا المظهر أثارا

معينة أم لا بحسب ما اذا توافرت فيه الشروط اللازمة لترتب هذه الآثار أو لم تتوافر.

ويلاحظ ان هذه التفرقة ليست من ابتكار كانط، بل ترجع الى توماسيوس، ولم يزعم كانط نفسه أنه ابتدعها، ولكنه تبناها فقط.

وقد وجه نقد شديد الى تعريف كانط الاخلاق والى تفرقته بينها وبين القانون. ففيما يتعلق بتعريف الاخلاق أخذ عليه أنه يبالغ في التشدد فيما يعتبر فاضلا ويخلو من المرونة اللازمة للتدرج في الحكم على الافعال من وجهة نظر الاخلاق، اذ هو يتطلب في اعتبار الفعل فاضلا أن يكون قد تم بقصد اداء الواجب لا غير، ولا يعتبر الفعل فاضلا اذا تم بدافع الميل أو العطف أو المجاملة أو حب الظهور ولو كان في ذاته مطابقا للواجب، فيكون شأنه شأن الفعل المخالف للواجب سواء كانت هذه المخالفة عمدا أو غير عمد، مع أن هذه الافعال الاخيرة كلها وان تساوت في انها لم تتم بقصد اداء الواجب، لا شك في انها تتفاوت فيما بينها من وجهة نظر الاخلاق ولا يصح ان يشملها جميعا حكم واحد يسوى بينها ويعتبرها كلها منافية للاخلاق بدرجة واحدة، فينبغي أن يكون تعريف الاخلاق بحيث يسمح بالتدرج في الحكم على هذه الافعال المختلفة^(١).

وفيما يتعلق بالتفرقة بين الاخلاق والقانون، أخذ عليها انه ليس صحيحا أن الاخلاق تنفرد بتنظيم البواعث والنوايا (الاعمال الباطنة) وان القانون يقتصر على تنظيم الأعمال الخارجية، اذ ان الاخلاق تنهي عن

(١) أنظر في ذلك كتابنا في المدخل للعلوم القانونية، طبعة سنة ١٩٦٧ نبذة ٢٢ ص ٣٩، شكري قرداحي، في القانون والاخلاق (بالفرنسية) بيروت سنة ١٩٥٠ ج ١ ص ٣٠، دابان، في فلسفة القانون الوضعي، باريس سنة ١٩٢٩ ص ١٨٨ وص ١٩٩ الى ٢٠٤.

الكذب وعن الفسق وأن لم يجرهما القانون مع انهما من الأعمال الخارجية، وكذلك القانون لا ينفذ يده من الأعمال الباطلة، بل هو يراعيها ويجعل لها أثرا في تقديره الأعمال الخارجية، فهو مثلا يقيم وزنا لحسن النية والعمد وسبق الاصرار ونية التملك وقصد الوفاء الخ. وإذا كان القانون لا يتدخل في النوايا التي تبقى كامنة في النفس ولا يظهر لها أثر في الخارج، فليس ذلك لأن هذه النوايا تخرج بطبيعتها عن دائرته، بل لأنها لا تصطدم بنشاط الآخرين وبالتالي لا تقتضي منه تنظيمها لها. هذا فوق أن القانون لا ينفرد بدائرة خاصة به، بل كل ما يأمر به أو ينهي عنه تأمر به الأخلاق أو تنهي عنه^(١).

ثم يرتب كانط على هذه التفرقة بين الاخلاق والقانون نتيجة هامة، هي ان الاخلاق بحكم كونها مقصورة على البواعث والنوايا لا يمكن أن يكون لها جزاء مادي ينفذ بالقوة الجبرية، اذ لا سلطان للقوة المادية على النوايا وهي لا تستطيع ان تتال منها، في حين ان قواعد القانون بكفل احترامها جزاء مادي لان القانون ينظم الاعمال الخارجية وهذه يمكن أن تؤثر فيها القوة المادية.

وهذه النتيجة صحيحة في ذاتها، وان كان تعليلها خاطئا. فليس صحيحا ان عدم الجزاء المادي في قواعد الاخلاق يرجع الى ان الجزاء المادي لا يمكن أن ينال من النوايا، ألا ترى ان التهديد بالعقوبة يمكن ان يثني الجاني عن قصد ارتكاب الجريمة؟ وانما الصحيح أن عدم الجزاء في قواعد الاخلاق يرجع الى ان هذه القواعد احادية أي انها لا تلتشىء علاقات بين أشخاص بل تقتصر على ان تفرض واجبات على كل شخص دون ان تخول غيره حقوقا تقابل هذه الواجبات، فالواجب الاخلاقي لا

(١) أنظر في هذا المعنى ديلفكيو في فلسفة القانون سنة ١٩٥٣ ص ١١٨.

يكون له دائن يجوز له أن يتقاضاه، فلا يملك أحد إجبار المكلف به على ادائه، في حين أن الواجب القانوني يكون إزاء شخص معين يثبت له حق في مقابلة هذا الواجب، فيملك باستعمال حقه أن يطالب المكلف بإداء الواجب، وبالتالي يملك بالالتجاء إلى السلطة العامة إجباره على الاداء. وكذلك إذا كان الواجب القانوني مفرضاً إزاء المجتمع كله، فيقابل له حق المجتمع في تنفيذ هذا الواجب جبراً على المكلف به^(١).

٦٢- تعريف كائناً للقانون وتعيينه غايته

تقدم أن كائناً قد أثبت وجود الحق في الحرية من طريق العقل العملي، أي من طريق «الأمر المطلق» أو «الواجب الخلقي» وهو يرى أن هذا الحق يتضمن جميع حقوق الإنسان الطبيعية بما في ذلك حق العمل وما يستتبعه من حق الملكية الخاصة، وهو لذلك يسلم بالتفرقة التي قال بها أنصار القانون الطبيعي بين الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية (أو المكتسبة)، بل أنه يعتبر حق الحرية أسمى القيم جميعاً لأنه هو الذي يضع الإنسان فوق الظواهر القانونية phénomènes، إذ الإنسان باعتباره جزءاً من الطبيعة يخضع من ناحية لقوانين العلية causalité والجبرية déterminisme، ولكنه من ناحية أخرى باعتباره كائناً حراً له أن يختار سلوكه لا يخضع لتلك القوانين وتخرجه قدرته على الاختيار من نطاق الظواهر القانونية. فالإنسان في حريته يخضع للقانون الخلقي لا لقانون العلية. أما الأعمال التي تصدر عنه، فتدخل بعد صدورها منه في نطاق الظواهر وبهذا الوصف تخضع لقوانين العلية والجبرية. وبذلك تجتمع في شخصه الحرية من ناحية والجبرية من ناحية أخرى.

(١) في هذا المعنى دروسنا في المسؤولية المدنية لطلبة الدكتوراه سنة ١٩٥٤/١٩٥٥ ص ٢٤٥ وما بعدها ديلفكيو في فلسفة القانون سنة ١٩٥٣ ص ١١٩.

وبفرض كانط على حق الحرية سائر أنواع الحقوق الطبيعية
وفي مقدمتها حق الملكية الذي يرى فيه ثمرة لعمل الإنسان
وبالتالي امتدادا لارادة الانسان يستحق كفالتة وضمانه كما تضمن
حرية الارادة.

ويخلص كانط من ذلك الى تعريف القانون بأنه مجموعة الضوابط
التي تكفل لارادة الفرد ان تتعايش مع ارادة الأفراد الآخرين في ظل
تنظيم عام للحرية.

Le droit est l'ensemble des conditions grâce auxquelles la
volonté de chacun peut coexister avec la volonté des autres sous
l'égide d'une loi universelle de liberté.

يبين من هذا التعريف ان كانط غلب في الانسان جانب
الحرية، وجعل هذا الحق أسمي الحقوق جميعا، بل جعل كفالتة
غاية القانون الوحيدة مع التوفيق بين حرية كل فرد وحرية
الآخرين.

وظاهر من ذلك مقدار تأثر كانط بأراء من سبقوه من أنصار القانون
الطبيعي والعقد الاجتماعي، وبخاصة روسو، بل قد اعترف هو نفسه
صراحة بأنه كان مخطئا في بعض النواحي وأن آراء روسو هي التي
ردته الى الصواب^(١).

(١) أنظر في ذلك قوله: «Il fut un temps où je croyais que c'était l'intelligence
qui avait le plus de valeur et que le but suprême de la vie était la
connaissance. Rousseau m'a détrompé et persuadé qu'il y a quelque chose de
supérieur: la liberté et la moralité».

وهذا ما جعله ينتهي الى اعلاء شأن العقل العملي على شأن العقل النظري.

كذلك تأثر كانط في فكرته عن الدولة بأراء روسو، فاعتنق مثله فكرة العقد الاجتماعي وعرف الدولة بأنها جماعة من الناس يعيشون معا وفقا لاحكام قانون يحكمهم جميعا بمقتضى اتفاقهم على ذلك. فهو ينظر الى العقد الاجتماعي لا باعتباره حادثا تاريخيا وقع فعلا عند بدء تأسيس المجتمع المنظم تنظيمًا سياسيًا، كما قال بذلك جروثيوس، بل باعتباره مبدأ يقوم على أساسه نظام المجتمع وتتفرع عنه آثار قانونية معينة في نظام الحكم تجعله حكما شرعيا، ولا شك في أن هذه كانت ايضا فكرة روسو عن العقد الاجتماعي كما تقدم، ولكنها لم تبرز عنده بهذا الوضوح، فكان لكانط فضل بلورتها، فوضح من كتاباته ان الدولة يجب ان تكون منتظمة على اساس العقد الاجتماعي لا أنها نظمت فعلا بموجبه منذ نشوءها أول مرة. وبعبارة اخرى ان تنظيم الدولة يجب أن يتم على أساس كفالة حقوق الانسان الطبيعية والتوفيق بين حريات جميع المواطنين وبموجب قانون يصدر عن الارادة المشتركة لجميع المواطنين.

كذلك اعتنق كانط في تنظيم الدولة مبدأ توزيع السلطات والفصل بينها كما نادى به كل من لوك ومونتسكيو وروسو فأبرز ضرورة عدم الخلط بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية مع اسناد الاولى الى الشعب. أما الثانية فيجوز اسنادها الى عمال الدولة ويقتصر دورهم على تنفيذ القوانين التي تسنها السلطة التشريعية وهذا ضروري لكي يقوم نظام الحكم في الدولة على اساس صحيح.

وغاية الدولة يجب أن تقتصر على حماية الشرعية، أي على كفالة تمتع المواطنين كل منهم بحقوقه دون المساس بحقوق الآخرين، فليس لها

أن تتدخل في نشاط الأفراد أو تضطلع بمصالحهم الخاصة، إذ تظل
وظيفتها عند كفالة الحرية للجميع.

وظاهر أن كانط يصدر في كل ذلك عن صميم تعاليم
المذهب الفردي، فهو يصرح بأن وظيفة الدولة هي وظيفة
الحارس للمجتمع وللقانون، وليس من اختصاصها أن تعمل على
إسعاد الأفراد وفقا لتصورها هي، بل يجب عليها أن تقتصر على
صيانة الأمن وتوزيع العدالة والا تشغل نفسها بما يمس مصالح
الأفراد إلا بالقدر الذي يكون فيه ذلك ضروريا لتحقيق وظيفتها
الأصلية.

غير أنه لوحظ عليه أنه بالرغم من أنه يرى أن الدولة المثالية
هي التي تصدر فيها القوانين عن إرادة الشعب، فإنه أبى أن
يسلم للشعب بحق عصيان القوانين التي لا تعبر عن إرادته،
الأمر الذي أضعف كثيرا من قوة آرائه فيما يتعلق بتكوين الدولة
وتحديد وظيفتها والفصل بين سلطاتها وضرورة انبثاق القوانين
عن إرادة الشعب، فجعلها لا تعدو أن تكون مجرد توجيهات
يهتدي بها المشرع ولا يقصد بها أن تكون ملزمة له ما دامت قد
جردت من الجزاء الذي تستتبعه مخالفتها، وهو إحلال الشعب من واجب
إطاعتها. وهذا ما دعا بعض النقاد إلى أن يروا في آراء كانط إهدارا
لللقانون الطبيعي التقليدي وأن يعدوه من رواد المذهب الوضعي في
القانون^(١).

(١) انظر ما سيجيء في لبذة ٦٦ ص ١٢١.

يرتب كائط على نظريته في الأمر المطلق نظريته أيضا في العقاب المطلق، فيخالف بذلك مذهب المنفعة الذي يبرر العقوبة بغاية نفعية سواء كانت هي حماية المجتمع من شرّ المجرمين أو تهذيب المجرم واصلاحه لابعاده عن الاجرام، ذلك أنه يرى أنه ما دام الأمر المطلق واجب الطاعة في ذاته بقطع النظر عما يعود من فائدة أو مصلحة من اطاعته، فكذلك يجب أن يكون جزاء مخالفته العقاب المطلق الذي يؤكد ضرورة احترام الأمر المطلق في ذاته بصرف النظر عما يمكن أن يكون لهذا العقاب من فائدة أخرى للمجتمع أو للمجرم ذاته.

٦٥ - آراء كائط في مجال القانون الدولي

نشر كائط كتيباً في السلام الأبدى La paix perpétuelle سنة ١٧٩٥ تناول فيه أسس فلسفة القانون الدولي، وذهب فيه إلى أن مصير الإنسانية إلى تكوين دولة موحدة وأنه إذا بدا هذا المصير بعيد التحقيق فإنه لا يمكن تجاهل سيرها في طريقه ولو بخطى بطيئة ولا يصح التشكيك في أنه سيتحقق يوماً ما.

ويبين كائط رأيه في ذلك على أساس المشاهدة والقياس، فكما أن الدول الحالية قد تكونت نتيجة تجمع قبائل أو مدن كانت متفرقة متشاحنة فيما بينها ثم انتلفت لوضع حد لهذا التشاحن الذي لم يكن يجر على كل منها سوى الوبال، وانتهت إلى الاندماج في دولة واحدة، نزولاً على «الأمر المطلق» الذي أوجب عليها أن تتحد في تنظيم سياسي مشترك، كذلك سيأتي وقت ترى فيه الدول الحالية ضرورة وضع حد لتعدها وتفرقها الذي يؤدي بها إلى التشاحن والتطاحن ويدعوها نزولاً على ذلك

الأمر المطلق ذاته الى أن تتحد هي ايضا في تنظيم سياسي مشترك، فتضع بذلك حدا للحروب فيما بينها كما وضع اتحاد الافراد أو القبائل أو المدن في دولة واحدة حدا للتطاحن فيما بينها.

ولم يقتنع كانط برسم هذا المثل الاعلى البعيد لتنظيم الانسانية، ولكنه رأى أن يعجل بالتمهيد لتحقيقه على خطوات، فوضع نموذجا لمعاهدة دولية توفر للانسانية السلم الدائم، ضمنها احكاما يقصد بها منع نشوب المنازعات الدولية، أو في حالة نشوبها اخضاعها لتنظيم قانوني، وهو بهذا قد اضاف لبنة جديدة الى صرح القانون الدولي الذي عمل جروثيوس على اقامته، وذهب الى أنه حتى في حالة الحرب يجب أن يترك باب السلم مفتوحا، وأن يسود علاقات الدول المتحاربة حسن النية، وأن تحترم المعاهدات كاتفاقيات الهدنة ووقف اطلاق النار، وأن يتمتع كلا الفريقين المتحاربين عن استعمال وسائل الحرب التي يكون من شأنها المساس بالاحترام المتبادل بينهما كالخيانة والاغتيال ونشر الاوبئة المهلكة وتلويث المياه الخ.

ويرى كانط انه من أسباب منع نشوب المنازعات بين الدول ان تحترم كل منها غيرها، فتتظر اليها باعتبارها دولا صاحبة سيادة أعضاء متساوية في المجتمع الدولي، فتتمتع عن النظر الى أي دولة أخرى باعتبارها شيئا قابلا للتملك من طريق الغزو أو الاستيلاء أو من طريق الأثر أو المقايضة أو النزول الخ. لأن في مثل هذا النظر امتهاننا لشخصية عضو من أعضاء المجتمع الدولي واهدارا لأسمى قواعد القانون الدولي التي تكفل سلامة الاشخاص الذين ينظم هذا القانون علاقاتهم، ويتفرع على ذلك أيضا واجب الامتناع عن التدخل في الشؤون الداخلية لأي دولة أخرى، لأن مثل هذا التدخل ينطوي

أيضا على امتهان شخصية تلك الدولة والمساس باستقلالها وبكرامتها وبسلامة كيانها.

٦٦- تقدير مذهب كانط

بقطع النظر عن المآخذ التي وجهت بحق الى بعض آراء كانط،
فانه مما يحمد له بلورة الاتجاه العقلي في القانون ورده القانون
الطبيعي بوجه خاص الى مجموعة مبادئ استتبطها العقل الانساني
تعلو فوق قواعد القانون الوضعي الناقصة أو غير الملائمة لمتطلبات
العقل أو تقوم مقام قواعد القانون الوضعي عند عدمها كما هي الحال
في حقل العلاقات الدوائية^(١)، كما يحمد له تدعيمه الديمقراطية
والحقوق الطبيعية وسيادة القانون والعمل على تعزيز أحكام القانون
الدولي بروح ملؤها التفاؤل والثقة في تقدم الانسانية، وقد فسّر هو
نفسه هذا التفاؤل وبرزه من واقع نظريته ذاتها بقوله أن شعور المرء
بأنه مفيد بالأمر المطلق أو بالواجب اللازم ادأؤه لذاته لا يكون له
معنى الا اذا اقترن بالشعور بأن اداء هذا الواجب مفيد في ذاته
للمجتمع على الأقل ولو فائدة بعيدة، ولذلك ينبغي ان يكون اداء الواجب
المطلق مقترنا بالتفاؤل في تقدم الانسانية نتيجة لتنفيذ جميع الواجبات
المطلقة^(٢).

وقد اعتبر النقاد ما تضمنته نظرية كانط الأساسية في نقده للعقل النظري البحث من اتخاذ فكرتي الواجب والأمر المطلق سندا للحرية، مقترنا بايمانه العميق بالتقدم اللانهائي للانسانية، رد فعل قوي ضد جمود

(١) أنظر روببييه ص ١٠٣ ومشار إليها في فيليه ص ٢٥٩.

(٢) أنظر ديلفكيو ص ١٢٣.

الافكار التقليدية^(١) وتطويراً لفكرة القانون الطبيعي أو حتى لفكرة القانون العقلي من حيث أنه لا ينظر الى هذا القانون باعتباره ثابتاً لا يتغير بل باعتباره مسائراً لتقدم المجتمع^(٢)، بل ذهب البعض الى ان كانط لا يصح اعتباره من أنصار القانون الطبيعي أو القانون العقلي كما سماه هو، بل يعتبر من رواد المذهب الوضعي في القانون، لان المبادئ التي استنبطها من العقل البحت مبادئ نظرية غير محدودة ولا واضحة المضمون وأقرب الى الخيال منها الى الواقع وليست لها سوى قيمة مبدئية Provisoire وتحتاج لكي تصبح لها قيمة عملية ملزمة Pérémptoire الى تحديدها وايضاح مضمونها وتعزيزها بسلطان الدولة من طريق تقرير جزاء لها Sanction de l'Etat. ومؤدى هذا تجريده القانون الطبيعي أو القانون العقلي من كل قيمة عملية واعترافه بأن القانون انما هو القانون الذي تضعه الدولة فحسب^(٣).

٦٧ - (٦) فيختي

ولد فيختي Fichte سنة ١٧٦٢ من عائلة فقيرة من أهل سكسونيا، وكفله أحد الثروة لما رآه فيه من علامات النجاة، وبفضل هذا الثري اتم فيختي تعليمه حتى وصل الى المرحلة الجامعية، ثم اعتمد فيها على نفسه

(١) أنظر فلاخوس في بحث عنوانه القانون والاخلاق والتجربة في كتابات فيختي الثورية، في مجلة ارشيف فلسفة القانون العدد السابع سنة ١٩٦٢ ص ٢١٧.

(٢) المرجع السابق ص ٢١٨.

(٣) أنظر في هذا المعنى فيليه ص ٢٥٤ الى ص ٢٥٧ وهو يستشهد في ذلك ببعض عبارات كانط نفسه التي يقرر فيها ان رجل القانون يتعين عليه ان يبحث عن القانون في التشريع وليس له ان يبحث فيما اذا كان التشريع عادلاً أو غير عادل ولا اذا كان مطابقاً لمقتضيات العقل أم لا، اذ ان ذلك يجاوز مهمته ويدخل في مهمة فلسفة القانون (وهذه العبارات واردة في كتابه Conflit des lois ص ٢٣).

لوفاة كفيله، فدرس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة في بينا وليبزيج، ولم يقف على كتب كانط الا بعد أن بلغ الثامنة والعشرين، فوجد فيها وجهته العقلية وتأثر بها كثيرا في بدء حياته العلمية حتى أنه اعتبر من أعظم تلاميذ كانط، وان خالفه في بعض نظرياته وبخاصة في نظرية المعرفة حيث نقد استاذة وخطأ نظريته وعارضها بنظرية مغايرة في المعرفة.

كان كانط قد ميّز في كل معرفة عاملين جوهريين: شخص العارف وموضوع المعرفة، ورأى أن الموضوع لا يصل الى علم الشخص الا من طريق ملكات هذا الاخير وطرق تفكيره، فما تصل اليه معرفتنا لا يعدو ان يكون الا حقيقة نسبية اما الحقيقة المطلقة فغير ممكن ادراكها.

فنقد فيختي رأي كانط في هذا الشأن، واعترف بالعامل الأول فقط دون الثاني فذهب الى انه لا يوجد سوى حقيقة واحدة هي شخص العارف أو الأنا، أي الكائن الواعي، وان الأنا بطبيعته يقابل بين نفسه وبين ما عداه أو اللا أنا، فيتخذ من هذا المقابل ما يحد به نفسه. وطالما ان الأنا هو الحقيقة الوحيدة وان اللا أنا الذي يحده ليس الا من تصوره وبالمقابلة له، فان حرية الأنا تكون مطلقة طالما ان ما يحده انما هو من صنعه، واذا بدا أن بعض أفعالنا ترجع الى أسباب تحتمها وأنها بالتالي أفعال حتمية لا جبرية، فيجب أن لا يغيب عن البال أن قانون العلية ذاته ليس الا قانونا عقليا استتبطة الانسان نفسه، فلا يعد تطبيقه مساسا بحرية الانسان. وبهذا وفق فيختي بين الحرية وبين مظاهر الجبرية.

والأنا من حيث أنه يفعل بما عداه مما يقع في العالم الخارجي يكون كائنا واعيا فحسب، ومن حيث انه يفعل أو يؤثر فيما عداه يكون كائنا عاملا، وبناء على ذلك قسم فيختي فلسفته الى فلسفة نظرية وفلسفة عملية.

وقد لوحظ ان فلسفة فيختي كانت نابعة من طبيعته معبرة عن صفاته المميزة، فقد كان ممثلاً حماساً، عاشقاً الحرية، مؤمناً بها اشد الايمان، فجاءت مؤلفاته دعوة لها وجهاداً في سبيلها في مختلف صورها^(١)، وقامت فلسفته على ان الارادة صميم الطبيعة الانسانية، وان فينا حرية تريد أن تعمل، وفينا ضمير يرسم لنا نظاماً مثالياً ويوجب الجهاد لتحقيق الغايات الكبرى التي ينزع اليها، ونحن نشعر بأننا جزء من هذا النظام المثالي كلما عملنا بناء على دواعي عقلية فحسب، وحاجتنا الضرورية الى العمل هي أساس الأمر المطلق الذي قال به كانط دون أن يفسره^(٢).

٦٨- دفاع فيختي عن الثورة الفرنسية وعن حق الشعب في تغيير دستوره

في الربع الأخير من القرن الثامن عشر قامت ثورتان كبيرتان: الثورة الامريكية والثورة الفرنسية، هدفنا الى تغيير النظم السياسية في البلدين واقامة نظم جديدة تكون غايتها صالح المواطن وتستبدل بالسلطة القائمة سلطة تنبع من الشعب وتباشر بارادته وحده.

وقد تصدى في انجلترا ادموند بورك Ed. Burke لفكرة الثورة عقب الثورة الفرنسية التي قامت سنة ١٧٨٩ وبخاصة بعد ان اصطبغت هذه الثورة بالدماء الغزيرة وانقلبت الى ارهاب La Terreur في سنة ١٧٩٣ فعارض بشدة كل اتجاه نحو الثورة في البلاد العريقة ذات النظم المستقرة استناداً الى ان القوانين والنظم السياسية لا يصح أن تتبع نزوات العقل

(١) ديلفكيو ص ١٢٤.

(٢) انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٦ ص ٢٦٥ و ٢٦٦.

لأنها نتاج تاريخ طويل يجعل جذورها ممتدة في أعماق الأمة، فليس من المصلحة اقتلاعها جذرياً وإبدال نظم جديدة بها لا تستند إلا إلى تصورات عقلية لم يقدّم أي دليل عملي على صحتها وصلاحيتها للبيئة التي يراد فرضها عليها.

وقد ركز بورك نقده على الثورة الفرنسية دون الثورة الأمريكية بقوله إن هذه الأخيرة لم يكن الغرض منها اقتلاع نظم ثابتة راسخة وإبدال غيرها بها وإنما كانت تهدف فقط إلى تزويد البلاد لأول مرة بدستور جديد ولا غضاضة في ذلك. ويبين من كتاباته أنه في مناهضته للثورة وفي دفاعه عن استقرار النظم كان ينظر إلى نظام الحكم في إنجلترا ويدعو للمحافظة عليه باسم الاستقرار والابتعاد عن مخاطر المضاربات العقلية. كما يبين أنه كان يستخف بالمذهب العقلي rationalisme ويدعو للاعتماد على المذهب التجريبي empirisme والاستفادة من عبر التاريخ L'expérience de l'histoire وأنه كان لا يعترف بالقانون الطبيعي ويرى أن حقوق الإنسان والحريات نابعة من العرف لا من القانون الطبيعي، وأن فكرة العقد الاجتماعي فكرة خاطئة فلا يصح أن تكون الدولة ونظمها محل تعاقد كأئفه السلع. وإذا كان لم يرفض فكرة الأصل الشعبي للقانون فإنه قد استغلها لتبرير ارسنقراطية الدولة، أي أنه استخدم فكرة القانون الشعبي لمناهضة نظرية سعادة الأمة.

وقد شارك رهبرج Rehburg بوركى في هذه الآراء، ودافع عنها في كتاب سماه «بحوث في الثورة الفرنسية».

Recherches sur la Révolution française avec un compte rendu critique des ouvrages les plus remarquables parus en France sur ce sujet, 1793.

أيد فيه الثورة الأمريكية ولقد الثورة الفرنسية، وعارض مثل بوركي المذهب العقلي واستند الى المذهب التجريبي والتاريخي، وزاد على بوركي أنه أيد الاقطاع من وجهة النظر التجريبية البحتة استنادا الى الخدمات التي أداها هذا النظام للبلاد.

فانبرى فيختي لتفنيد «بحوث» رهبرج في كتاب سماه
«مساهمة في تصحيح حكم الجمهور على الثورة الفرنسية» سنة
١٧٩٤/١٧٩٣

Contributions pour rectifier le jugement du public sur la
Révolution française, (1793 - 1794).

كان محل الخلاف بينهما ما اذا كان يحق لأي شعب أن يستبدل
بنظامه السياسي القديم الذي استقر بعد ان تكون عبر سنين طويلة نظاما
سياسيا جديدا يستتبط من طريق العقل الفلسفي ويفرض بالقوة عند
الاقتضاء أو لا يحق له ذلك.

وكان كانط قد أخذ بالمذهب العقلي المتطور باقترافه بالايمان بالتقدم
اللانهايي، فسار فيختي على نهجه في ذلك، وهاجم ما استند اليه معارضو
فكرة الثورة من تعاليم المذهب التجريبي، بأن فرق أولا في النظر الى
الثورات بين وجهتين الأولى باعتبار الثورة حدثا تاريخيا تدرس وقائعه
وأوصافه وظروفه ومقدماته ونتائج الخ، والثانية تنظر الى هذا الحدث
التاريخي لتقييمه واصدار حكم بشأنه من حيث مشروعيته او عدمها،
وهذه النظرة الثانية هي من اختصاص العقل ولا يمكن ان تتم الا وفقا
للقواعد وطبقا للمقاييس العقلية، ولا يغني عنها بأي حال التحويل على
الطريقة التجريبية لأن هذه الطريقة تستطيع فقط ان تسجل اعدادا من
الوقائع اللانهائية وان تربط بينها بقوانين العلية ولكنها لا تستطيع ان

على أي من هذه الوقائع وعلى أي طائفة منها بأنها صالحة أو غير
صالحة إلا من طريق الالتجاء إلى قوى الإنسان العاقلة ومقاييسها
التي هي في الطريقة التجريبية يمكن أن يستعين بها العقل الفلسفي ولكنها لا
يمكن أن تعطي عنه أو تحل محله في تقييم الوقائع أو في إيجاد الحلول

فلسفة فيختي القانونية ونظره إلى علاقة الفرد بالدولة وإلى حقوق
الإنسان

لقوم فلسفة فيختي القانونية أساساً على تعاليم كانط، فتبدأ من أن
الإنسان كائن عاقل ذو ضمير يشعر بالواجب وبالتالي متمتع بحرية
الاختيار وأن حريته تقتضي الاعتراف بحرية الغير، وأن القانون يعظم
حدود حريات الأشخاص المتبادلة لتمكن التعايش بينها باعتبار أن كلا
منهم شخص حر صاحب حقوق وليس شيئاً يصح أن يكون محل حق
لغيره، ويفرق مثل كانط بين الأخلاق والقانون على أساس أن هذا يقتصر
على الأعمال الخارجية دون البواعث، ويرى أن الأخلاق تفرض واجباً
مطلقاً باحترام حريات الآخرين وأن القانون يفرض على كل شخص
واجب احترام حريات الآخرين باعتباره واجباً تبادلياً أي مشروطاً
باحترام الآخرين حرية ذلك الشخص، بحيث يكون لمن يحصل مساس
بحريته الحق في أن يفرض من طريق القوة احترام حريته، غير أن حقه
هذا يقتضي تنظيمه بواسطة سلطة محايدة يتعين أن تكون هي سلطة
الدولة الممثلة للقانون.

ويتعين على الدولة أن تحمي حقوق الإنسان الأولية اللازمة لوجود
الإنسان وهي الحق في الحياة والحق في سلامة الجسم والحق في الملكية
ويجب عليها أن تحقق العدالة وسيادة القانون.

ولتحقيق ذلك رأى فيختي ضرورة وجود هيئة مستقلة عن الدولة تختص ببحث شرعية تصرفات الدولة ومطابقتها للقانون - وهو ما اتبعته بعد ذلك كثير من الدول الحديثة كالولايات المتحدة والعراق والجمهورية العربية المتحدة وغيرها بإنشاء محكمة دستورية عليها.

ولم يستغن فيختي عن الاستناد في ذلك كله الى فكرة العقد الاجتماعي كما فعل بعض اسلافه، ولكن باعتبار هذا العقد لا حدثا تاريخيا بل فكرة عقلية تفسر قيام الدولة وتحدد سلطانها وتضع معيارا لشرعية الحكومات (١).

وفي كل ذلك يصدر فيختي عن نزعة فردية بحتة وينخرط في تيار المذهب الفردي الذي يرى غاية الدولة صيانة الفرد، ويأخذ بفكرة القانون الطبيعي حسب تصوير كانط، وقد خصص لها مؤلفا من جزئين في اساس القانون الطبيعي سنة ١٧٩٦/١٧٩٧.

ولكنه ما لبث ان طرأت على تفكيره هذا تعديلات جوهرية، جلحت نحو تيار الجماعة فأحل صالح الجماعة المكانة الاولى وقدمه على صالح الفرد.

وقد برز هذا الاتجاه عنده بشكل واضح في كتابه الذي اصدره سنة ١٨٠٠ عن الدولة التجارية المغلقة L'Etat commercial fermé نبدأ فيه فكرة الدولة باعتبارها منبثقة من حقوق الانسان ومقصورة وظيفتها على ضمان هذه الحقوق واعترف فيه للدولة بوظيفة اقتصادية، فأصبح يرى ان الدولة يجب ان تجتمع لها عناصر الحياة المتكاملة التي تكفل لها الاكتفاء الذاتي، فتتولى تنظيم العمل و توزيعه وتشرف على التعامل

(١) انظر في ذلك ديلفكيو ص ١٢٥، فريدمان ص ١١٣.

وتحمي الاقتصاد القوي بوضع حواجز ازاء التعامل مع الخارج قد تصل الى حد تحريم التعامل مع الخارج كاية حتى توفر لكل من مواطنيها عملا يعيش منه ^(١) وهذا ما قصده بتسمية كتابه الدولة التجارية المغلقة).

وقد حدا هذا النظر الاقتصادي فيختي الى تعديل فيما يراه من حقوق اساسية يجب على الدولة صيانتها، فأولى الناحية الاقتصادية من تلك الحقوق المكانة الاولى، فقال ان أهم هذه الحقوق الحق في الحياة والحق في العمل لان هذا الحق الأخير هو أساس الاعتراف بحق الملكية الخاصة، ورتب على ذلك أنه يجب على الدولة:

١ - ان تكفل انتاج حاجيات المعيشة بكميات تتناسب مع عدد المواطنين،

٢ - وان توفر لكل مواطن عملا يستطيع بمزاويلته ان يحصل على نصيبه من تلك الحاجيات.

وقرر فيختي حق العامل في تملك ثمرة عمله. اما الثروات الطبيعية التي توجد في الطبيعة دون عمل الانسان كالمعادن في بطن الأرض فيجب ان تكون ملك الدولة ولا يستحق العامل في استخراجها الا بقدر قيمة عمله.

ولم يقف فيختي عند هذا الحد من التوسع في وظيفة الدولة، بل اضاف في كتاباته اللاحقة الى الوظيفة القانونية والوظيفة الاقتصادية للدولة وظيفة خلقية واخرى ثقافية، فرأى ان الدولة يجب ان تتدخل في تنظيم الزواج، وان تكفل اولية الزوج على الزوجة تخوله تمثيلها في

(١) انظر في ذلك ديلفكيوس ١٢٥ و ١٢٦.

الحياة العامة، وتطرق من ذلك الى اثر زنا كل من الزوجين فذهب الى ان زنا الزوجة يهدم الزواج دائما، اما زنا الزوج فلا يهدمه الا اذا قتل حب الزوجة لزوجها، وقال بتدخل الدولة في تنظيم علاقات الوالدين بأولادهم، وبانها ليس عليها ان تحمي حياة الاولاد الشواذ، فهي لا تقضي بقتلهم ولكنها لا تنهى عن ذلك^(١).

٧- نظر فيختي الى حق العقار والى القانون الدولي.

يرى فيختي ان حق العقار هو الذي يترجم عمليا الحماية التي يجب ان توفرها الدولة (دولة القانون Recht staat) للحقوق المنوط بها ضمانها بل هو التجسيد المادي لتلك الحماية، وهو منبثق من العقد الاجتماعي ويقوم اصلا على اساس مبدأ القصاص La Loi du talion. غير انه اذا توخت به الدولة اصلاح المجرم فحينئذ يقتضي الامر تعديلا فيما يقضى به مبدأ القصاص.

وفيما يتعلق بالقانون الدولي يتوسط فيختي بين وجهة نظر كائط الذي يصبو الى وجود دولة عالمية ويرى تنظيم العلاقات الدولية بما يسير بها في هذا الاتجاه، وبين وجهة نظر هيجل الذي سيجيء انه يرى ان الدول مستقلة بعضها عن بعض ولا يوجد بينها مجال لنشوء قانون عالمي يحكمها جميعا، فلا سبيل الى حل المنازعات بينها الا من طريق الحرب أي من طريق القوة التي تكفل الغلبة للاقوى، فيقول فيختي انه كما ان الضمير الانساني يتطلب من الافراد ان يعترفوا بعضهم ببعض كائنات عاقلة او يحققوا التعايش السلمي فيما بينهم، كذلك يجب على الدول ان تعترف بعضها ببعض اعترافا يجعل منها جماعة دول قانونية تحقق

(١) انظر في كل ذلك فريدمان من ١١٤.

التي تأسس السلمي فيما بينها، وان الحرب كوسيلة لحل المنازعات الدولية
لا تستند الى القوة لا الى القانون، وانه لكي يسود القانون علاقات الدول
يجب ان ياتف العالم في جمعة دول يكون لها هيئة اتحادية تملك سلطة
الحصل في المنازعات الدولية وتوضع تحت تصرفها الوسائل العسكرية
التي يمكن تنفيذ احكامها.

١١١. فيختي الفلسفة فيختي

لقد كانت فلسفة فيختي العامة نجاحا كبيرا بين معاصريه
وخاصة فيما يتعلق بنظريته في المعرفة. اما فلسفته القانونية
فهي بحسب اهداف عندهم مثل هذا النجاح، غير ان الزمن تكفل باثبات
بطلانها في هذه الفلسفة من قدر كثير من الصواب، واطهر
من ان تفكير فيختي قد بدأ - شأنه في ذلك شأن كانط
الذي سبقه من بعده من نقطة بداية واحدة هي حرية الانسان باعتباره
كائن عقلاني، فانه قد نفذ الى حقيقة متطلبات هذه البداية ووصل الى
النتيجة التي وصل اليها نقاد المذهب الفردي الحر بعد نحو قرن كامل من
التحليل وكان له فضل الريادة في تحويل الفكر القانوني من الفردي الى
الاجتماعي (١).

يضاف الى ذلك في الحقل السياسي فضله في اذكاء الروح
الوطنية الالمانية وبعث امال الالمان وشحذ همتهم بعد انكسارهم
امام جيوش نابوليون في موقعة ايينا واحتلال الفرنسيين برلين

(١) روبية ص ١٠٧، ديلفكيو ص ١٢٦، فريدمان ص ١١٥.

وذلك في خطبة مشهورة وجهها في ألتاء ١٨٠٧/١٨٠٨ «الى الأمة الألمانية»^(١).

٧٢- نظرة ختامية في فلسفة العصر الحديث.

يمكننا بعد عرض مختلف اوجه الفكر القانوني في العصر الحديث ان نوجز سماتها العامة فيما يلي:

١ - استقلال القانون عن الدين والاخلاق:

تم في ذلك العصر استقلال القانون عن الدين، فلم يعد يصطبغ بالصبغة اللاهوتية التي اصطبغ به في العصر الوسيط، ولم تعد دراسته حكرا على رجال الكنيسة، بل انتقلت منها الى الفلاسفة ورجال السياسة والقانون، فاتخذ على ايديهم صيغة جديدة علمانية وكان مما ساعد على ذلك اولا فقد النزاع على السلطة بين الكنيسة والملوك اهميته، وثانيا حركة الاصلاح الديني التي اوجدت انقساماً في العقائد الدينية وتحرراً من كثير من المعتقدات والرجوع في شأنها الى سلطان العقل وحده.

كذلك جرت محاولات ناجحة لتفرقة بين القانون والاخلاق وتعيين نطاق خاص للقانون لمنع تدخله في الدائرة الخاصة بالاخلاق وذلك بوجه خاص لحماية حرية الرأي والمعتقد.

(١) ج ١ فيها قوله: « لقد وقفت الحرب المسلحة مؤقتاً والمطلوب الآن الجهاد في ميدان الأخلاق والافكار. يجب العمل على ايجاد جيل قوي يهدف الى عتبات الأمور ويضحى بنفسه في سبيلها. ان المانيا انجبت لوثير وكانط وبستالوتري، وأنتم وحدكم أيها الالمان، من بين جميع الشعوب الحديثة، حاصلون على جرثومة التقدم الانساني باظهر ما تكون، فإذا هلكتم هلكت معكم الانسانية جمعاً» (نقلاً عن يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٦ ص ٢٦٥). انظر ايضاً روبييه ص ١٠٧، ديلفكيو ص ١٢٦.

باعتبار ان استعمال هذه الحرية يتم في داخل النفس الانسانية وبالتالي يقع تحت سلطان الاخلاق، فلا يجوز ان يمتد اليه سلطان القانون (راجع ما تقدم من اراء توماسيوس كانط في نبذة ٥٧ ونبذة ٦١).

٢ - غلبة الميتافزيقا والاتجاه المثالي والعقلي والنزعة الفردية والديموقراطية.

غير انه بالرغم من استقلال القانون عن الدين في العصر الحديث، فقد بقي فيه من آثار الدين نزوعه الى المثل الأعلى للعدالة وطريقته الميتافزيقية، أي طريقة الاعتماد على أفكار ومبادئ قبلية *à priori* دون البرهنة على صحتها.

وقد تجسم ذلك في نظريتي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي. حيث ساد الاعتقاد أولا في وجود قانون طبيعي بمعنى قانون كامن في الطبيعة لتنظيم علاقات الناس في المجتمع بما يحقق المثل الأعلى للعدالة ويقتصر عقل الانسان على كشفه، وهو القانون الاسمي الذي يجب أن يستلهمه القانون الوضعي والا يحد عنه، ثم فترت فكرة وجود قانون كامن في الطبيعة لتنظيم علاقات الناس في المجتمع ولكن مع بقاء التعلق بمثل أعلى للعدالة يكون السبيل الى تحقيقه اتباع القواعد العقلية بالقانون الطبيعي (راجع ما تقدم في نبذة ٥٠ عن رأي جروثيوس ومذهب مدرسة القانون الطبيعي وقانون الشعوب).

كذلك برزت في ذلك العصر لتحقيق المثل الأعلى للعدالة بالاضافة الى التصور العقلي للقانون الطبيعي فكرة العقد الاجتماعي التي رأينا لها جذورا بعيدة تمتد عبر العصر الوسيط الى العصر القديم (راجع ما تقدم

في نبذة ٤٣ ونبذة ٢١)، وان اختلف تصور مفكري العصر الحديث للعقد الاجتماعي وأطرافه ومضمونه. وذهبوا في ذلك مذاهب شتى. غير ان الصفة الغالبة في تفكيرهم بوجه عام هي بناء التنظيم السياسي للمجتمع على أسس عقلية ترجع في أصلها على الأقل الى رضا الأفراد، وترتب كثرتهم الغالبة على ذلك ايجاب ضمان القانون حريات الأفراد وحقوقهم الطبيعية ضمانا يحد من سلطان الدولة، ولم يشذ عن ذلك سوى نفر قليل نادوا بسلطان الدولة المطلق (أنظر فيما يتعلق بآراء هذا النفر الأخير ما تقدم في نبذة ٤٧ وما بعدها).

وكان كل ذلك نتيجة للنزعة الفردية التي سادت المجتمع في ذلك العصر كرد فعل للحكم المطلق ومساوئه واعتبارها ان مصلحة الفرد هي غاية القانون وان وظيفة الدولة مقصورة على كفالة الأمن في المجتمع
صيانة لحقوق الأفراد وحرياتهم الطبيعية وتأسيسها نظام الحكم على ارادة
الأفراد ورضاهم به.

غير ان تفكير العصر الحديث لم يخل من نقد لفكرة القانون الطبيعي وللمذهب العقلي في القانون، ومن ميل الى اعتبار القانون تعبيراً عن ارادة ملزمة، سواء كانت هي ارادة الأفراد أو ارادة السلطان، ميل يتفاوت ظهوره وأثره من مفكر الى آخر (راجع آراء هوبز وبافندورف ولوك وتوماسيوس وروسو وكانط وفيختي الخ). ولكنه تضمن على الأقل نواة مذهب الاراديين Le Volontarisme الذي راج منذ بداية العصر التالي.

وكان طبيعياً ان تغلب عنصر الارادة في القانون يستتبع الالتفات
من أثر العنصر العقلي ويؤدي بالتالي الى زعزعة أساس فكرة
القانون الطبيعي. وكان ذلك ايذاناً بأقول نجم هذه الفكرة منذ بداية
العصر التالي.

كذلك لم يخل تفكير هذا العصر من بعض الميل الى النزعة الجماعية التي ارمي الى اندماج الفرد في الدولة واعتبار الدولة ومصلحتها هي هدف القانون الأول، تلك النزعة التي سنرى ازدهارها في العصر التالي.

٣ - اسهام الفكر القانوني في العصر الحديث في احداث الثورة الفرنسية الكبرى ووضع تقنيات نابوليون على أساسه.

اثار الفكر القانوني في العصر الحديث ثورة فكرية على الأوضاع القائمة اذ ذاك - وبخاصة على مساوىء الحكم المطلق في فرنسا وعلى عدم المساواة الناشئة فيها عن نظام الطبقات الذي كان يخص طبقتي النبلاء والاكليروس بأكثر المزايا ولا يدع لطبقة الشعب الا ما يفضل عنهما من فتات والهبث هذه الثورة الفكرية الحماس لمعاني الحرية والمساواة والاخاء، حتى قامت على اساس هذه المعاني الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ التي كان أول أعمالها تكريس هذه المعاني في إعلانها حقوق الانسان.

كفلت هذه الثورة حقوق الانسان الطبيعية في الحرية والمساواة ووفيت الى الشعب سيادته وجعلته مصدر السلطات جميعا ومكنته من ممارسة هذه السيادة من طريق التمثيل النيابي بعد ان اذابت الفوارق بين الطبقات.

وظهر اثر ذلك فعلا في وضع تقنيات نابوليون وهي أعظم حركة تشريعية حدثت في العالم خلال القرن التاسع عشر، وانطبعت هذه التقنيات بطابع ذلك الفكر القانوني، فحمت حريات الافراد ونشاطهم وقررت ان لا جريمة ولا عقوبة بغير نص، وان القوانين الجنائية لا يكون لها أثر رجعي بأي حال، وأن الملكية حق مطلق يخول صاحبه

استعمال ملكه كيف شاء دون أي قيد، وإن الإنسان حر في التصرف في
ماله وثمره عمله كما يريد، وأنه لا يلتزم إلا بإرادته الحرة الخالية من كل
عيب الخ.

والثابت أن واضعي هذه التقنيات قد استوحوا فيها مثلاً أعلى للعدالة
وصفوه في أعمالهم التحضيرية بأنه القانون الطبيعي.

* * *

الباب الرابع

الفكر القانوني المعاصر

الفصل الاول: المذاهب الوضعية واسباب ظهورها
الفصل الثاني: المذاهب الميتافيزيقية

٧٣- التردد بين الوضعية والميتافيزيقية

سبق أن أشرنا في نبذة ٩ الى ان الفكر القانوني دائم التردد بين الاتجاهين الرئيسيين: الاتجاه الميتافيزيقي والاتجاه الوضعي، وانه اذا تعب من الميتافيزيقية والتجريد أتجه نحو الواقع والتجربة وبالتالي نحو العمل والسلطة، حتى اذا ما خيبت هذه أمله عاد من جديد الى الميتافيزيقية.

ويتميز العصر الحالي بأن الاتجاهين المشار اليهما تبادلا فيه الفكر القانوني^(١)، ففي مطلع القرن الماضي كان هذا الفكر قد تعب من الميتافيزيقية التي سادت طوال العصر الحديث تقريبا، فاندفع في تيار الوضعية راجيا تحقيق أمل الانسانية من طريقها، وسلك في هذا الاتجاه مذاهب متعددة مختلفة، بأن له بعدها أو لفريق كبير منه على الأقل ان هذه المذاهب لم تؤد به الى الغاية وأنها في جملتها تفتقر الى شيء آخر هو المثل الأعلى الذي يدفع الانسانية دائما الى الامام في طريق التقدم نحو الكمال، ولذلك رأى هذا الفريق انه لا غنى للفكر القانوني من التسليم بوجود هذا المثل الأعلى وتعيينه ولو عن طريق الميتافيزيقيا، ورأوا ضرورة العودة الى فكرة القانون الطبيعي بعد تجديد شبابها بما يتفق مع روح العصر وتفكيره.

ولذلك كانت دراسة الفكر القانوني المعاصر تشمل دراسة الوضعية على مختلف مذاهبها وصورها، وكذلك مذهب القانون الطبيعي المجدد.

(١) أنظر في ذلك هايزائر ص ١٠٩.

باعطاء صورة مجملة عن أهم هذه المذاهب والقائلين بها مع
الإشارة الى المراجع المتعلقة بكل منها تسهيلا لمن يرغب في
الاستزادة في خصوص أي منها وسنفرد فصلا اولاً للمذاهب
الوضعية نتناولها فيه في عدة مباحث، ثم نخصص الفصل
الثاني لفكرة القانون الطبيعي المجددة.

* * *

الفصل الأول

المذاهب الوضعية

٧٤ - معنى الوضعية

يقصد بالوضعية Positivisme في فلسفة القانون معنيان متميزان وثيقا الصلة فيما بينهما، ولكن لا بد من إبرازهما والتفرقة بينهما ملحا للبس الذي يحدث من احلال أحدهما محل الآخر.

في المعنى الأول يوصف القانون بأنه وضعي للدلالة على أنه من وضع ارادة معينة، هي ارادة السلطان الصريحة أو الضمنية، وذلك بالمقابلة للقانون الطبيعي، وهو ليس من وضع احد. وفي هذا المعنى توصف الوضعية بأنها قانونية Positivisme Juridique.

وفي المعنى الثاني، وهو المعنى الفلسفي العام يوصف بالوضعية المذهب الذي يطرح الميتافيزيقا وما يقوم على اساسها من مفاهيم قبلية بما في ذلك فكرة العقد الاجتماعي وفكرة تعبير القانون عن الارادة العامة ويستبدل بها مفاهيم تقوم على اساس التجربة العلمية المبنية على ملاحظة الواقع العملي. وفي هذا المعنى توصف الوضعية بأنها علمية أو فلسفية Positivisme Philosophique.

ويمكن أن يجتمع كلا المعنيين معا كما في وصف المذهب القانوني بالوضعية بمعنى أنه يعتبر القانون من وضع ارادة السلطان فقط ولا يدخل فيه القانون الطبيعي وهو بهذا المعنى يصح أن يوصف بالارادية أو

بمذهب الاراديين Volontarisme، وبالمعنى الثاني يقصد به أنه مذهب ينظر الى القانون من خلال الطريقة العلمية التجريبية فلا يرى فيه سوى القانون الوضعي. وقد يستعمل هذا اللفظ في أحد المعنيين دون الآخر وحينئذ تظهر اهمية التفرقة بينهما.

← ويؤدي كلا المعنيين سواء اجتماعا أو انفردا الى ان المعول عليه في المذاهب الوضعية هو القانون الكائن فعلا كما هو، لا القانون كما يجب أن يكون، اذ يعتبر هذا الأخير أدخل في دائرة الأخلاق أو في السياسة التشريعية، أي أن المذاهب الوضعية تقوم على أساس وحدة القانون وتتفي كل ازدواج له، فلا تسلم بقانون طبيعي ولا بقانون مثالي ولا بافتراض وجود قاعدة عليا تهيمن على قواعد القانون الاخرى ولا بوجود قانون اجتماعي الى جانب القانون الوضعي (قانون الدولة)^(١).

٧٥- أسباب ظهور الوضعية ورواجها في فلسفة القانون منذ بداية القرن التاسع عشر:

يرجع ظهور المذاهب الوضعية في القانون في بداية القرن التاسع عشر الى أسباب عديدة أهمها ما يلي:

① - أثر الفلسفة الوضعية وتعاليم أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) التي تقول ان العلم الصحيح يجب أن يقوم على ملاحظة الظواهر التي تقع في الزمان وفي المكان واجراء التجارب عليها، وان كل تفكير لا يقوم على هذا الأساس لا يمكن الاعتماد عليه في معرفة الحقائق^(٢) وان

(١) أنظر في ذلك بريمو ص ٢٥٧ وما بعدها.

(٢) أنظر في آراء أوجست كونت، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٦ ص ٣١٦ وما بعدها، ديلفكيو ص ١٨٢ وما بعدها، ثروت أنيس الأسبوطي في بحثه في المنهج القانوني الجزء الثاني، مجلة مصر المعاصرة عدد أبريل ١٩٦٩ لبذة ٩٤.

الطريقة الميتافيزيقية بوجه خاص تعتبر طريقة عقيمة لأنها لا تحاول تحقيق المعرفة من طريق الاستقراء والتجربة.

(٢) - أثر الفلسفة الكانطية التي لاقت رواجاً كبيراً في أوائل القرن الماضي والتي كان من تعاليمها أن المعرفة التي يستطيع الإنسان تحصيلها نسبية مقصورة على ظواهر الأشياء وكيفية وصولها إلى حواسنا وفهمنا. أما الحقيقة المطلقة فغير ممكن إدراكها. وأن معرفة القانون التابع من طبيعة الإنسان ومن طبيعة الأشياء يفترض معرفتنا بالطبيعة وبموضوع الإنسان منها في الكون، وهذا من قبيل معرفة المطلق الذي يستحيل علينا إدراكه. فمن العبث محاولة إدراكه ولا يكون من العلم في شيء كل ما يقال عن قانون نابع من الطبيعة، والأولى من ذلك دراسة الظواهر القانونية التي تصل إلى حواسنا وفهمنا وهي التشريعات المختلفة.

(٣) - أثر المذهب التاريخي في القانون وهو الذي قام بزعامته سافيني Savigny (١٧٧٩ - ١٨٦١) يعارض عقب حركة التقنين الكبرى التي حدثت في فرنسا الاتجاه إلى تقنين القانون بعد أن أثبتت بالدراسات التاريخية المقارنة أن القانون كائن حي ينشأ تلقائياً وينمو في المجتمع ويتطور بتطوره بحسب ظروف الزمان والمكان، فيكون تقنينه تجميداً له ووقف لتطوره خلافاً لما يجب في القانون من مسايرة لظروف المجتمع وتطوره، ويؤدي ذلك إما إلى تجميد المجتمع ووقف تقدمه، وإما إلى تخلف القانون عن متطلبات المجتمع المتطور مما يدفع المجتمع إلى الثورة على قانونه المجمد. وظاهر أنه مما يتعارض مع تعاليم هذا المذهب القول بوجود قانون طبيعي أبدي ثابت لا يتحول ولا يتغير في الزمان والمكان، وأنه مما يتفق معها دراسة القانون المطبق فعلاً في كل

بلد وفي كل عصر باعتباره ظاهرة محسوسة يمكن إخضاعها للبحث العلمي الصحيح.

(٤) - وقد عزز ظهور المذهب الاجتماعي في أواخر القرن الماضي هذا الاتجاه أيضاً، وهو يرى أن الواقعة الاجتماعية لا يمكن فهمها إلا في إطار حياة المجتمع كله واللا بطريقة الاستقرار، وينظر إلى القانون باعتباره واقعة اجتماعية مثل غيرها يجب أن تخضع لدراستها من طريق ملاحظة الحياة في المجتمع، ويخلص إلى أن ملاحظة المجتمعات المختلفة ذات على تباين الحياة فيها تبايناً شديداً وأن هذا التباين قد اقتضى تنوعاً كبيراً في نظم هذه المجتمعات القانونية، الأمر الذي يقتضي دراسة كل من هذه النظم القانونية على استقلال دراسة علمية ويجعل من العبث التفكير في تشييد نظام قانوني عام لجميع المجتمعات بناءً على مفاهيم مسبقة لا يقوم أي دليل علمي على صحتها.

(٥) - وأخيراً فإن تقادم العهد في أواخر القرن الماضي على صدور تقنيات نابوليون وما صاحب ذلك من ثورة صناعية كبرى في أوروبا قلبت الحياة الاقتصادية والاجتماعية رأساً على عقب أظهر في ذلك التقنيات ثغرات جديدة وزرع الاعتقاد الأول الذي صاحب صدور تلك التقنيات بأنها قد جسدت القانون الطبيعي كله الذي يصلح لكل زمان ومكان وقد أبرز ذلك الحاجة إلى إصدار عدد كبير من التشريعات المستحدثة لسد تلك الثغرات، فبان أن التشريعات هي الظواهر القانونية التي يمكن أن تكون هي نقطة البداية لدراسة ماهية القانون دراسة علمية صحيحة مبنية على الملاحظة والتجربة.

تلك هي أهم الأسباب التي دعت منذ أوائل القرن الماضي إلى نبذ الميتافيزيقا في حقل القانون وإلى الاتجاه الوضعي فيه بإخضاع دراسته لطريقة الاستقرار والتجربة.

وكان أول ما صادفه هذا الاتجاه الوضعي في القانون مذهب
الاراديين الذين يرون ان القانون هو في الواقع ارادة السلطان تصدر منه
في شكل أوامر أو نواة تكون هي الظواهر القانونية التي تصلح ان تكون
محل دراسة علمية صحيحة من طريق الاستقراء والتجربة.

ثم أثار هذا المذهب نقيضا له هو المذهب التاريخي الذي اعتبر
القانون كائنا حيا ينمو تلقائيا ويتطور في المجتمع بفعل العوامل البيئية
المختلفة.

ثم تعددت المذاهب الوضعية، فكان في مقدمتها مذهب ديجي، ثم
الفلسفات السياسية الشمولية Totalitarisme كالماركسية والفاشية والنازية.

المبحث الأول المذهب الارادي

٢٧١ - المذهب الارادي في القانون

ليس هذا المذهب الذي يقول ان القانون هو ارادة السلطان جديدا^(١)
بل كان بعض فلاسفة اليونان يربطون القانون بالقوة ويعتبرون اصل
القانون ارادة السلطان (راجع نبذة ٣١)، وقد وجد مثل هذا التفكير منذ
ذلك الحين في جميع العصور التالية حتى وقتنا هذا، وقد برز بوجه خاص
في أواخر العصر الوسيط في فلسفة معارضي فكرة القانون الطبيعي
الراهبين الفرنسيين دون سكوت وغليوم أوف أوكام (راجع ما تقدم
في نبذة ٤٤).

ومن قال بذلك في العصر الحديث الفيلسوف الانجليزي توماس
هوبز الذي أرجع سلطة الحاكم الى اتفاق الرعية على تعيين شخص

(١) انظر في ذلك فيليه ص ٢٧١ وما بعدها، باترفول ص ١٢ وما بعدها.

يرضخون اليه فيما يصدره من الأحكام ويصير حاكماً بأمره (راجع ما تقدم في نبذة ٥١). ثم من بعده [سبينوزا] (راجع نبذة ٥٣)، ثم لوك (راجع نبذة ٥٦)، وقد أعلن بعد أن قرر أن الأمة مصدر السلطات أن القانون عبارة عن ارادة الشعب بل أن كانت نفسه بالرغم من تعويله على العقل واستبداله بالقانون الطبيعي قانوناً مثالياً عقلياً لا يخلو مذهباً من اعترافه بآثر الارادة في كيان القاعدة القانونية لأنه يسلم بأنه لا بد للقاعدة القانونية من جزاء خارجي يفرض احترامها، ولأن هذا الجزاء الخارجي ليس إلا تهديداً باستعمال القوة لجبر الناس على احترام القاعدة، وهذا التهديد الذي يكسب القاعدة قوتها هو من عمل ارادة قوية (راجع نبذة ٦٢). ومثل ذلك يقال عن مذهب [فيختي] الأخير (نبذة ٦٩)، كما يمكن أن يقال أيضاً عن مذهب [هيجل] الذي انتهى عملاً إلى تقرير سلطان الدولة المطلق واعتبار ارادتها هي القانون.

وهذا ما حدانا إلى إدراج مذهب هيجل بين المذاهب الارادية وهي مذاهب وضعية، بالرغم من أنه بدأ ببدايات عقلية ميتافيزيقية متأثرة بفكر كانط، إذ أنه انتهى كما سيجيء إلى التوحيد بين المعقول والواقع وإلى نبذ أفكار الحرية النظرية والقانون الطبيعي ومال إلى الأخذ بفكرة عملية عن الحرية المحسوسة وعن القانون وعن الدولة من واقع الحقائق التاريخية التي سجلها وحللها واستتبط منها فلسفته القانونية^(١).

(١) انظر في ذلك قول هيجل نفسه في مقدمة كتاب مبادئ فلسفة القانون: «... la philosophie dans l'étude du rationnel doit saisir ce qui est présent et réel et non poser un idéal dans un au-delà Dieu sait ou, ou plutôt, on sait bien où il se trouve; il est dans l'erreur, dans les raisonnements partiels et vides;... ce qu'il faut, c'est comprendre le réel, c'est la tâche du philosophe...» أندريه كاهن طبعة جاليمار سنة ١٩٦٦ ص ٤١، وقوله أيضاً في ص ٤٥: «... si l'on doit parler philosophiquement d'une matière, seule convient une méthode scientifique objective.» وانظر في ذلك برير ص ١٥٤ إلى ص ١٥٦.

كل هذه الآراء تعتبر جذورا عميقة للمذهب الارادي ممتدة عبر التاريخ ولكن هذا المذهب لم يبرز له كيان خاص يضم تعاليم معينة تكون متناسقا الا في النصف الأول من القرن الماضي. وقد تم ذلك في خمس صور متميزة كانت اولها فلسفة هيغل التي وحد فيها بين العقل والارادة ثم جعل الغلبة في القانون لعنصر الارادة وظهرت الثانية في الحائرا على يد مدرسة أوستن Austin التي سميت بالمدرسة التحليلية Analytical school والثالثة في فرنسا على يد مدرسة الشرح على القانون Ecole de l'exégèse والرابعة في النمسا على يد كلسن Kelsen الذي صاغ نظرية القانون البحت Théorie du droit pur أو القانون الذي يتكون من عدة درجات Le principe de la formation de l'ordre juridique par degrés والخامسة في ألمانيا على يد إيرنج صاحب نظرية الكفاح من أجل القانون^(١).

المطلب الأول مذهب هيغل

١٥ - هيغل

للفي جورج هيغل G. Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١) دراسة اللاهوت بجامعة توبنجن، ثم حصل ثقافة واسعة دقيقة في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واليونانية واللاتينية والتاريخ والفنون والاجتماع كانت له مساهمة عظيمة في تكوين فلسفة خاصة متكاملة اشتهر بها، وأهلته لشغل

(١) انظر بانيفول حيث يقول في ص ١٥ ان مذهب إيرنج هو أقوى تعبير عن

الارادية L'expression la plus énergique du volontarisme est finalement, celle de Hering

منصب استاذ بجامعة ايينا (سنة ١٨٠١) ثم بجامعة هايدلبرج سنة ١٨١٦ ثم بجامعة برلين سنة ١٨١٨ حيث بلغ ذروة الشهرة والمجد حتى اعتُمدت الدولة البروسية فلسفته بصفة رسمية لما كانت تتطوي عليه من تمجيد المجلس الجرمانى وتقديس الدولة البروسية الى ان مات في سنة ١٨٣١ وهو موضع تقدير عام، وخلف تلاميذ عديدين حملوا من بعده لواء فلسفته زمنا طويلا.

والواقع ان فلسفته - بقطع النظر عن هذه النزعة الأخيرة - تشكل اوسع المحاولات التي قام بها الفكر الانسانى لتفسير الكون تفسيراً نظرياً متكاملًا وأكثر هذه المحاولات طموحاً. فهي قد شملت تحليل المعرفة والارادة والعلوم الطبيعية والمنطق والتاريخ والقانون في مجموع ضخم ينظم الكون كله على أساس من العقل وأخذ بوحدة الواقع والفكر ووحدة الحقيقة الواقعة والمعقول، فحل بذلك مشكلة التناقضات التي حيرت الفلاسفة من قبله برفع التناقض بينها من طريق التركيب المنطقي وقضى على كل ثنائية من أي نوع كان، كما سيجىء بيانه فيما يلى.

← وأهم ما اشتهر به هيجل وترك اثراً بارزاً في تفكير الأجيال التالية منهجه الجدلي أو الديالكتيك Dialectique الذي اقام عليه علم المنطق، ووضع فيه كتاب «المنطق» من ثلاثة مجلدات (١٨١٢ - ١٨١٦)، ضمنه عرضه للمعاني الأساسية الميتافيزيقية والمنطقية. وهذا الكتاب وما تضمنه من منهج يعتبر حجر الزاوية في بناء الفلسفة الهيجالية كله. وقد انتظم هذا البناء كتباً أخرى قيمة، أولها «فينومنولوجيا الذهن» سنة ١٨١٧ أي وصف الظواهر الذهنية وآثارها في حياة الانسان، يصف فيه تطور الفرع وتطور النوع، ثم موسوعة العلوم الفلسفية سنة ١٨١٧، و«تاريخ الفلسفة» وغيرها، ويهمنها منها بوجه خاص كتابه في «مبادئ فلسفة القانون» سنة ١٨٢١.

تقدم ان كانط كان يرى ان المعرفة حاصل عاملين اثنين: شخص العارف وموضوع المعرفة، وان هذه الثنائية تجعل المعرفة نسبية وترفع المطلق فوق كل ادراك، وان فيختي نقد هذا الرأي وأعطى الأهمية للعامل الأول وحده دون الثاني، فذهب الى ان الحقيقة الوحيدة هي الشخص أو الأنا أو المعرفة الذاتية، ولذلك عرفت فلسفته بالمثالية الذاتية.

اما هيغل فقد ذهب الى عكس مذهب فيختي، بعد أن اتفق معه على انكار الثنائية التي قال بها كانط، وأعطى الأهمية للعنصر المادي في هذه الثنائية ورد اليه العنصر الشخصي ذاته واتفق في ذلك مع شيلنج الذي كان معاصرا له (١٧٧٥ - ١٨٥٤)^(١)، فقال ان المعرفة أو الحقيقة ليست ذاتية بل موضوعية لأن الفكر لا يحصلها الا مما يحيط به مما تشتمل عليه الطبيعة، وليست الطبيعة كما ارتأها فيختي شيئا جامدا لا حراك فيه يشكل حدا للشخصية وانما هي عنصر فعال ممتلئ حركه بل دائم التحول أي في حالة صيرورة دائمة (كما تصورهما هراقليطس)^(٢)، وحركتها الدائمة هذه تشكل محاولات مستمرة لتكوين الأنا، أي ان غايتها النهائية هي الانسان، بمعنى ان الانسان ليس الا العين المبصرة التي تستطيع الطبيعة ان تشاهد بها ذاتها. فالطبيعة ليست شيئا مفعولا فحسب بل هي ايضا عاملا فاعلا لأنها مصدر مفعولات لا نهاية لها من بينها الانسان وفكره. فهي كما يظهر أثرها في العالم النباتي والحيواني، يظهر كذلك في عالم الفكر الانساني، وكما يوجد فيها المبدأ الفعال في العالم المادي، تتبثق منها في العالم الانساني روح الشعب (Volkseele) بشكل لا

(١) أنظر فيما يتعلق بشيلنج، يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٦ ص ٢٧٠ وما بعدها، وفيما يتعلق بتفكيره القانوني، ديلفكيو ص ١٣١، بريمو ص ١٥١.

(٢) راجع ما تقدم في نبذة ١٦.

شعوري او لا ثم تستقر في العقل الباطن، وهذه الروح هي التي تشكل البناء الاجتماعي والسياسي للمجتمع.

ويخلص هيجل من ذلك الى انكار الثنائية التي قال بها كانط والى اعتبار المعرفة موضوعية لا ذاتية، وانها بالتالي ليست نسبية ولا محدودة وان المطلق يمكن ادراكه، من طريق المنهج الجدلي وهو ينادي بمثالية موضوعية Idéalisme Objectif خلافا لكانط وفيختي اللذين ذهبا الى مثالية ذاتية Idéalisme subjectif.

← والصبغة الغالبة على فلسفة هيجل هي الصبغة العقلية Intellectualisme أو المعقولية الكلية للوجود Panlogisme فهو يرى أن وحدة الفكر والوجود هي مما يقتضيه العقل. كل الوجود فكر ولا شيء غير الفكر، وكل ما يحدث من وقائع ليس الا فكرا في حال حركة، وقد لخص ذلك في عبارة مشهورة اوردها في مقدمة كتابه في مبادئ فلسفة القانون مؤداها ان كل ما هو معقول فهو واقع حقيقي وكل ما هو واقع حقيقي فهو معقول^(١)، فنفي بذلك امكان الاختلاف بين ما هو كائن L'être وما يجب أن يكون Le devoir être وهكذا رفع الكائن الى مرتبة ما يجب أن يكون، والواقع الى مرتبة الحق، وذهب الى انه لا محل لنقد الواقع والى انه ليس في الامكان ابداع مما كان.

وهو بالرغم من ولعه بالمنطق واحتفاله به ايما احتفال لم يقم أي برهان على شيء من ذلك، بل اكتفى بتقريره وتأكيده على الطريقة الدوجماتية خلافا للمذهب العقلي الذي اعتنقه كما قال به كانط وفيختي والذ جعلت هذه التأكيدات والتقريرات نظرتهم الى العالم يسودها التفاؤل المطلق

(١) «Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel» (في ص ٤١ من ترجمة اندريه كامن طبعة جاليمار سنة ١٩٦٦).

فيرى كل ما هو واقع عدلا وخيرا ولا يرى في العالم ظلما ولا مخالفة للقانون ولا شيء يستحق النقد، وذلك كله خلافا لسانر المفكرين المثاليين الذين يورقهم ما يرون في العالم من ظلم ومن خروج على القانون كما يجب ان يكون.

فلسفته بدأت فلسفة واحدة مثالية موضوعية تشد ادراك الاشياء في اسق كلي واحد وتحاول تفسير العالم تفسيراً عقلياً يبرز ضرورة وجود الاشياء وترابطها بحيث يبدو كل شيء في مكانه المناسب، كل شيء له معناه الخاص الذي يستمد من وضعه داخل هذا الكل العظيم.

١١- منطق هيجل ومنهجه الجدلي

ولأن فلسفة هيجل كلها قامت على أساس منطقها بما في ذلك منهجه الجدلي، ولأنه مهما اختلفت الآراء في تقييم هذه الفلسفة، فإنها قد اتفقت على تقدير منطقها، وما زال هذا المنطق في جملته موضع الاعتقاد والتقدير، وما زالت أسسه هي المرجعية حتى الآن، تعين أن نعرض في أيجاز خطوطه الرئيسية.

يقسم هيجل الفلسفة ثلاثة أقسام. المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، ولو أنه يرى أن هذه الأقسام الثلاثة لا تدرس في الحقيقة إلا موضوعاً واحداً هو العقل في أحواله المختلفة. فالأول يدرس حركة العقل البحث، أي حركة التفكير ذاتها وقواعدها، والثاني يدرس هذا العقل ذاته عند أعماله فيما يحيط به من شئون الطبيعة، والثالث يدرس هذا العقل ذاته عندما يرتد إلى نفسه بعد النظر في شئون الطبيعة.

وهو يرى ان المطلق وان بدأ بدراسة الفكر الذاتي (أي القسم الأول) فلا بد له أن ينتقل منها الى فلسفة الطبيعة أو الفكر الموضوعي (أي القسم الثاني) ثم الى فلسفة الروح (أي القسم الثالث) لانها نهاية المطاف، وهي التي تعطينا الفكرة الشاملة، والتي توصلنا الى العقل المطلق، والعقل المطلق هو الله.

فمضمون المنطق يعرض لنا في النهاية الله في ماهيته الازلية اللانهائية من قبل ان يخلق الطبيعة والروح المتناهيين.

ويعرض هيجل للمنهج الفلسفي، ويثبت ان منهج الاستقراء التجريبي Méthode inductive الذي يسميه هو بالمنهج التحليلي، لا يصلح لدراسة الفلسفة، وكذلك منهج الاستنباط الرياضي Méthode déductive الذي يسميه هو بالمنهج التآلفي.

ويخلص من ذلك الى ان المنهج الفلسفي الصحيح هو المنهج الجدلي Dialectique وهو منهج تحليلي وتآلفي في آن واحد.

وليس المقصود بذلك مجرد الجمع بين المنهجين السابقين بل مزجهما ودمجهما في منهج واحد يشترك التحليل والتآليف في كل حلقة من حلقاته، نتيجة لكون العقل يسير على ايقاع ثلاثي من ايجاب الى سلب الى تآليف بينهما او تركيب. فكل قضية عقلية (أو ايجاب) Thèse تثير في العقل نقيضا لها أو سلبا Antithèse، وهذا التناقض يستدعي تركيبا Synthèse يوفق بين النقيضين. ويضرب لذلك مثلا بالوجود (قضية) فهو يثير فكرة اللاوجود (نقيض)، لأن الوجود في ذاته ليس شيئا موجودا اذ انه قابل لأن يكون كل شيء، فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود في الوقت ذاته. وهذا هو التناقض بين الوجود واللاوجود، فيكون حله بالتركيب بين

النقيضين أي بالجمع بين الوجود واللاوجود والقول بأن الوجود صادر باستمرار إلى عدم الوجود وهو حكم الصيرورة الذي قال به من قبل هرقلitus.

وكذلك الجوهر L'essence يقابله العرض appearance والتأليف بينهما يكون الحقيقة La réalité (وهي مركب النقيضين المذكورين).

وكذلك أيضا الفكر الذاتي يقابله الفكر الموضوعي ويتألف منهما مع الفكر المطلق.

وكذلك المنهج التحليلي يقابله المنهج التألفي ويجمع بينهما المنهج الجدلي.

وكذلك النفس والجسد يتألف منهما الإنسان. غير أن كل تركيب بدوره يثير نقيضا له، وهذا التناقض يستدعي هو الآخر تركيبا جديدا وهكذا دواليك. ويكون كل تركيب أوسع معنى وأسمى قدرا من سابقه ويكون التركيب الذي تنتهي إليه جميع التراكيب هو الأوفى والأعظم قدرا، هو الفكرة الشاملة، أو المطلق.

فالمنطق يبدأ من القضية الأولى البسيطة وهي الوجود ويتدرج منها بطريق المنهج الجدلي إلى عدة تراكيب متتالية متصاعدة حتى يصل إلى الفكرة الشاملة أو المطلق وهو الله.

ويرى هيجل أن الكون بناء هندسي ضخم يخضع في جميع نواحيه إلى هذا النظام التركيبي ويقوم على أساس عدد هائل من الثلاثيات

المركبة بعضها فوق بعض^(١)، بحيث ان كل جزء منه يرتبط ارتباطا ضروريا مع سائر اجزائه برابطة منطقية، ويسري ذلك على الأخلاق والدين كما يسري على فلسفة القانون، فكل منها يرتبط بغيره بروابط منطقية كما يرتبط بمثل هذه الروابط كل جزء من أيها من سائر اجزائه^(٢).

٧٩- مضمون الفكر الموضوعي

يشمل الفكر الموضوعي دراسة العقل حال اعماله فيما يحيط به من نظم قانونية وأخلاقية وسياسية. وجميع هذه النظم ليست سوى صور مختلفة من الفكر الحر للانسان، ذلك الفكر الذي يتجه الى التجسد

(١) ويبين من كتابات هيجل في مجموعها مقدار شغفه بالتقسيمات الثلاثية، فهو يقسم الفلسفة ثلاثة اقسام: المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح يقابلها تقسيم الفكر الى فكر ذاتي وفكر موضوعي وفكر مطلق، ويقسم المنطق الى ثلاثة اقسام كبرى: الوجود والماهية والفكرة الشاملة.

وخصائص الوجود ثلاث: الكيف والكم والقدر، والكيف ينقسم داخلها ثلاثة اقسام: الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات، وينقسم الكم الى ثلاثة اقسام: الكم الخالص والكمية والدرجة، وتنقسم الماهية ثلاثة اقسام: الماهية باعتبارها أساسا للوجود، والظاهر، والحقيقة الواقعة أو الوجود الفعلي.

وفيما يتعلق بالفكر الذاتي يناقش هيجل ثلاثة موضوعات: (١) منطق الحدود، (٢) ومنطق القضايا، (٣) ونظرية القياس، وفيما يتعلق بمنطق الحدود لا يكتفي بتقسيمها الى حدود كلية وفردية كما يفعل المنطق الارسطي وانما يقسمها تقسيما ثلاثيا: الكلي والجزئي والفردية.

ويرى ان الفكر الموضوعي يتشكل في صور ثلاث هي: الآلية والكيماوية والغائية. (انظر في ذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ط ٤ سنة ١٩٦٦ ص ٢٧٤ وما بعدها، امام عبد الفتاح امام في علم المنطق لهيجل، منشور في تراث الانسانية المجلد السابع العدد الاول ص ١ وما بعدها).

(٢) انظر في ذلك هايزانترت، النظرية العامة للقانون، بروكسيل سنة ١٩٤٨ ص ٢١٠ و٢١١، فريدمان ص ١١٦.

موضوعيا في هذه النظم. فالفكر اذ يدفع نفسه الى العالم المحيط به ويحل في احد هذه النظم انما يكون موجها نفسه بنفسه. أي مختارا بنفسه هذا الاتجاه. ومن هنا كانت حرية الارادة والاختيار.

وعلى هذا الأساس ينكر هيغل ثنائية الفكر والارادة لأنه لا يعتمد الا بالارادة العاقلة، وهي وحدها التي تتصف بحرية الاختيار. اما الارادة التي تدفعها الغريزة وحدها فهي لا تتصف بحرية الاختيار ولا يصح اعتبارها ارادة بل غريزة.

وقد خصص هيغل لكل من أقسام الفكر الموضوعي الثلاثة المشار اليها قسما من كتاب مبادئ فلسفة القانون^(١)، فجعل القسم الأول علوالة القانون المجرد Le droit abstrait او الحقوق المجردة^(٢) والقسم الثاني الاخلاق الذاتية La moralité subjective^(٣) والقسم الثالث الاخلاق الموضوعية La moralité objective^(٤).

٨٠ - (١) الحقوق المجردة عند هيغل

يرى هيغل أن ما يسميه القانون المجرد أو الحقوق المجردة يتناول الحقوق والواجبات التي تثبت لأفراد الناس باعتبارهم أشخاصا فحسب، أي بقطع النظر عن كونهم مواطنين في دولة ومن قبل ظهور فكرة

(١) أنظر الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب التي قام بها أندريه كان Andre Kann طبعه جاليمار Gallimard سنة ١٩٦٦ في مجموعته Idées MRE المجلد رقم ٢٨.

(٢) من صفحة ٨٣ الى ص ١٤٢. من الكتاب المذكور.

(٣) من صفحة ١٤٣ الى ص ١٨٨ من الكتاب المذكور.

(٤) من صفحة ١٨٩ الى ص ٣٦٥ من الكتاب المذكور.

الدولة، وإن هذه الحقوق والواجبات تثبت كلهما من ثلاثة نظم: الملكية والعقد والعمل غير المشروع^(١) (أ) الملكية: ويؤى أن الملكية هي سلطان الإرادة على الأشياء، ولأن الإرادة لا تثبت إلا للأفراد، فلا تكون الملكية إلا ملكية فردية. ويدل على أن الملكية الخاصة نظام حتمي مستمد من طبيعة الأشياء بقوله أن غذاءنا الضروري لا يجوز لنا أن نتناوله إلا إذا تأكلناه، فطبيعة الإنسان وحاجته إلى الغذاء تقتضي تملكه الأشياء اللازمة لغذائه ملكية خاصة.

ويواجه هيجل الاعتراض القائل بأنه إذا كانت الملكية الخاصة نتيجة لحرية إرادة الإنسان، فإنه يلزم عن ذلك أن يتساوى جميع الناس في الملكية ما داموا كلهم متساوين في الحرية، ويدفعه بأن الأفراد إذا كانوا متساوين كأشخاص، فإن هذا لا ينفي وجود التفاوت بينهم في الكفاءات والصلاحيات، وهذا التفاوت يبرر تفاوتهم في الملكية لأن درجة الكفاءة أو الصلاحية تعين مقدار ما ينبغي أن يحصل عليه كل فرد من الملكيات^(٢).

(ب) العقد: والعقد مظهر آخر لحرية الإرادة، يستطيع الإنسان من طريقه أن يكسب الملكية من آخر ويستطيع أن يتصرف في ملكه إلى غيره.

(ج) الجزاء أو العقاب. وبموجب هذين النظامين، الملكية والعقد، يعمل الإنسان باعتباره جزءاً من الكون متسقاً مع سائر أجزائه، ولكن

(١) وهو يعرض للملكية باعتبارها قضية، وينظر إلى العقد باعتباره نقيضاً، ثم إلى العمل غير المشروع باعتباره تركيباً بين النقيضين المذكورين.

(٢) مبادئ فلسفة القانون، الطبعة الفرنسية المشار إليها آنفاً من ص ٨٨ إلى ص ١١٥.

لأنه ذو ارادة حرة ودوافع شخصية ومصالح خاصة، يمكن ان يتجه في مسلكه اتجاهها يتعارض مع ذلك التناسق العام وان يخرج عليه، فيكون عمله غير مشروع. فاذا فعل، كان عمله غير المشروع انكاراً صريحاً للقانون، يقتضي من القانون رد فعل أي عملاً ينكر به هذا الانكار ويثبت به ذاته ويرد به ارادة المخالف الى الطريق السوي الذي يتفق مع نظام الكون. ويتمثل رد الفعل هذا من جانب القانون في الجزاء أو العقاب الذي يوقع على المخالف. فالعقاب في نظر هيجل ليست وظيفته وقائية، أي منع وقوع المخالفات، بل تعويضية تهدف الى اعادة سلطان القانون في حالة انكاره أو الاخلال به.

٨١- (٢) الأخلاق الذاتية عند هيجل

يرى هيجل ان الارادة الفردية بحكم كونها جزءاً من مجموع يجب أن تتجه اتجاهها يتفق مع اتجاه المجموع وأن تؤدي حريتها انها قادرة على مخالفة هذا الاتجاه، فتشعرها هذه القدرة بخروج يجعلها ترتد على نفسها لتبحث من طريق المنهج الجدلي عن الاتجاه الصحيح الذي يجب عليها أن تسلكه والذي يطابق ارادة المجموع، فتتبين ما يتفق مع تلك الارادة وتقتنع في أعماق ذاتها بأنه خير واجب الاتباع، وما لا يتفق معها فتحكم أنه شر واجب الامتناع عنه. وتتكون من مجموع هذه الاحكام العقائية قواعد الاخلاق الذاتية وما تفرضه من واجبات. فالمبدأ الاخلاقي يفرض كل ما يتفق مع ارادة المجموع وبالتالي كل ما هو معقول Rationnel وهو بالتالي بحث ضمير الانسان على ان يتبع في مسلكه الخارجي ما يقضي به العقل ويتفق مع ارادة المجموع.

ولذلك ينبذ هيغل فكرة كانط في التفرقة بين القانون والاخلاق، ويرى بالعكس من ذلك انهما كلاهما يوجهان الارادة الفردية الى ما يتفق مع الارادة العامة التي تمثل حرية المجموع.

٨٢- (٣) الأخلاق الاجتماعية عند هيغل

يرى هيغل ان الاخلاق الاجتماعية (وهي التي يسميها الاخلاق الموضوعية Moralité Objective هي التآليف بين الارادة الفردية والارادة العامة عند دخول الاولى في حقل العلاقات المتبادلة بين الناس، وتتبلور في النظم الاساسية التي تنتظم هذه العلاقات المتبادلة وهي ثلاثة: الاسرة والمجتمع والدولة.

(أ) الاسرة: فالاسرة اولى حلقات النظم الاجتماعية، وهي تقوم على أساس الزواج وبه ينزل رجل وامرأة كل منهما عن شخصيته المتميزة ليتحد مع الآخر في شخصية واحدة. ويرفض هيغل النظر الى الزواج باعتباره عقدا مقصودا به مصلحة طرفيه فحسب لأن هذا النظر يستتبع قابلية هذا العقد للانحلال بارادة طرفيه مثل سائر العقود، ويرى فيه نظاما مقصودا به تكوين أسرة، أي وحدة من الوحدات التي يتكون منها المجتمع، وبالتالي أنه يجب أن لا يراعى فيه جانب العاطفة أو الميل الشخصي فحسب، بل يجب أن يقوم على أساس العقل. فلا يصح أن يعقد الابناء على اعتبارات عقلية وبموافقة الوالدين واسرتي الزوجين حتى يتسق مع مصلحة المجتمع أي مع الارادة العامة. ولأن الزواج يدمج شخصين متميزين في شخصية واحدة، يمتنع أن يدخل أي من الشخصين المتحدين بزواج معين في اتحاد زواجي آخر مع شخص ثالث طالما أن الزواج الأول قائم لأن ذلك الاتحاد الزواجي الأول يقتضي من كل من

طرفيه أن يهب الآخر نفسه كلها دون تجزئة ودون أن يشرك فيها غيره معه^(١). ومن هنا تنشأ ضرورة وحدة الزواج لكل شخص monogamie ويسلم بأنه ما دام الزوجان لا يتم اتحادهما في الزواج إلا بإرادتهما الحرتين فإنه لا يجوز إجبارهما على البقاء في هذا الاتحاد قالوا إذا وجدت بينهما أسباب للشقاق يتصدع معها الوثام الذي قام على أساسه هذا الاتحاد، ولكن يجب أن لا يترك اليهما وحدهما تقدير ذلك بل يوكل إلى جهة محايدة يههما الحفاظ على الرابطة الزوجية باعتبارها أساس الأسرة والمجتمع حتى تستوثق من أن الخلاف جوهرى يبرر حل تملك الرابطة فتحمي هذه الجهة الزواج ضد النزوات العابرة وضد توهم الخلافات الجوهرية التي تجعل استمرار الاتحاد غير ممكن^(٢).

وخلاصة الرأي أن الزواج يجب أن يبنى على أساس العقل لا على أساس العاطفة وحدها، ولا يجوز ارتباط أي شخص بغير زواج واحد في وقت واحد. ولا يسمح بحل الزواج باتفاق الزوجين وحدهما، وإنما يسمح بحله إذا تعذرت الحياة الزوجية ولكن بناء على تقدير سلطة محايدة أي لا يجوز الطلاق إلا بموجب حكم قضائي.

ويرى هيجل أن وحدة الأسرة تقتضي أن يكون لها رئيس يدير شئونها ويمثلها هو الزوج رب الأسرة، كما تقتضي أن يكون كل ما يملك أفرادها ملكاً مشتركاً لها، وأن يكون للأولاد حق في نفقتهم وتربيتهم من مال الأسرة إلى أن يبلغوا رشدهم، فتكتمل شخصيتهم ويصبح لهم الحق في الزواج وفي تملك أموال خاصة بهم فيؤسس كل منهم أسرة، وهكذا تتحلل الأسرة الأصلية وتتفرع عنها أسرة جديدة.

(١) هيجل، مبادئ فلسفة القانون نبذة ١٦٧.

(٢) المرجع السابق نبذة ١٧٦.

(ب) المجتمع: وتتعايش هذه الأسر الجديدة كل منها مستقلة عن غيرها وكل منها تعمل لتحقيق غايتها، ويتألف منها مجتمع متميز ذو أصل مشترك كما يمكن أن يتألف مجتمع متميز من اتحاد مجموعات أسر مختلفة لا ترجع إلى أصل مشترك سواء تم توحيدها بقوة زعيم مقتدر أم تم باتفاق تلك المجموعات، وذلك استجابة لحاجات مشتركة. ويرى هيجل أن هذا المجتمع يشكل مرحلة وسطى بين الأسرة وبين الدولة، أي أنه لا يعتبر مثل هذا المجتمع دولة لأن الوحدات التي يتكون منها أو الأسرة تكون مستقلة بعضها عن بعض ويعمل كل منها لمصالح وأهداف خاصة به.

(ج) الدولة: ولا يرقى المجتمع إلى مرتبة الدولة إلا عندما تعقل مختلف وحداته صالحا عاما مشتركا بينها وتتجه إراداتهم الحرة إلى تحقيق ذلك الصالح العام بحيث تتحد إراداتهم وحرياتهم في ذلك الصالح العام وتتجسد فيه إرادتهم العامة. فليست الدولة سلطة خارجية تفرض نفسها على المجتمع أو على الأفراد. وإنما هي تجسيد إرادة الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع عندما يعقل حقيقته العامة Son moi universel فيوحد إرادته الحرة بين مصلحته الخاصة والمصلحة العامة، فالدولة إذن تجسيد الحرية من الناحية العملية^(١) لأن حرية الإنسان الحقيقية لا تتحقق إلا باندماجه في الدولة^(٢).

(١) مبادئ فلسفة القانون نبذة ٢٦٠.

(٢) La véritable liberté ne s'acquiert que par l'intégration de l'individu dans l'Etat.

يرى هيجل ان تنظيم الدولة يجب أن يحقق الحرية وان يؤلف بين المصالح الفردية والعامة. وهو لا يقر مبدأ الفصل بين السلطات لأنه يرى أن هذا الفصل يجعل كل سلطة تعرقل عمل الأخرى ويؤدي إلى شل حركة الدولة وانحلالها^(١) كما يرفض فكرة الديمقراطية التي تقوم على الاقتراع العام لأنه يرى ان الدولة ليست تجسيدا لارادة الاغلبية وإنما هي تجسيد للارادة المعقولة Volonté rationnelle وهذه لا يكون الوصول إليها من طريق تجميع أصوات الأفراد بل من طريق المنظمات المختلفة الداخلة في تكوين الدولة اعني من طريق النقابات والطوائف. فتمثلو هذه المنظمات هم الذين يجب أن يشاركوا في سن التشريع لا ممثلو الشعب باعتباره شعباً فحسب، لأن ذلك يجعل ممارسة الحكم في أيدي طائفة ممتازة اثبتت جدارة لذلك في حين أن نظام الديمقراطية التي تقوم على اساس الاقتراع العام كثيراً ما يؤدي إلى تسليم الحكم إلى من لا تتوافر فيهم هذه الجدارة بل يكون سندهم الوحيد القدرة على التأثير في الجماهير أو الاعتماد على الحسب والنسب أو على الثروة.

ويذهب هيجل إلى ان سيادة الدولة واحدة لا تتجزأ، ويجب أن تكون في وحدتها جميع الاعتبارات ووجهات النظر المختلفة، وان تتجسد في شخص واحد يملك ان يحسم جميع الخلافات بكلمة واحدة منه، أي يملك أن يعبر بارادته وحده عن الارادة العامة التي يقوم عليها كيان الدولة^(٢). وان خير نظام هو الذي يعين ذلك الشخص من طريق طبيعي يجعله معداً خير اعداد لهذه المهمة السامية، ذلك هو طريق الميلاد والوراثة^(٣).

(١) المرجع السابق نبذة ٢٧٢.

(٢) مبادئ في فلسفة القانون نبذة ٢٧٩.

(٣) المرجع السابق نبذة ٢٨٠ ونبذة ٢٨١.

مع احاطته بفريق من الفنيين والمستشارين الذين يعرضون عليه جميع الحقائق اللازمة لتكوين رأيه تمهيدا لاصدار اوامره وقراراته ويتحملون في ذلك كامل المسؤولية، اما هو فيكون فوق كل مسئولية باعتباره صاحب السلطان الأعلى، سلطان الدولة كلها. وينتهي هيجل من ذلك الى تحبيذ النظام الملكي الوراثي، كما كان قائما في بروسيا في عهده.

٨٤- تقديس الواقع والقوة وجعلهما أساس الحق والقانون

تقدم ان هيجل أخذ بوحدة الواقع والفكر أي وحدة الحقيقة الواقعة والمعقول، وحداه ذلك الى تقديس الواقع لاتحاده بالفكر والمعقول، ثم تدرج من ذلك الى ان ارادة السلطان ما دام هذا يملك القوة اللازمة لفرض احترامها تكون قانونا واجب النفاذ، فوحد بين الارادة المعززة بالقوة (واقع) وبين القانون (فكر).

ولذلك فانه رغم تعريفه القانون بأنه وجود الارادة الحرة L'existence de la volonté libre la liberté, qui se pose extérieurement, l'existence extérieure de la liberté وضعها الخارجي. أعني حرية الفرد عندما تتقابل في العالم الخارجي مع حريات الآخرين. قد خلص من ذلك بفضل منهجه الجدلي الى ان الدولة هي أسمى تركيب من تراكيب الفكر الموضوعي لأن بها يبلغ الانسان حد الكمال في التوفيق بين الصالح العام والصالح الخاص من طريق التنظيم العقلي للحرية على مستوى الدولة، بعد أن يكون قد حقق هذا التوفيق على مستوى الاسرة وعلى مستوى المجتمع، أي أن الدولة تمثل - في نظر هيجل - أسمى معاني الحرية، لا يكون بعدها أو فوقها الا المطلق، فارادتها سيادة نفسها، يخضع لها كل من يدخل في تكوين الدولة، ولا

تخضع هي لارادة أحد لا في الداخل ولا في الخارج، بل لا تخضع لنفسها، ومن هنا يكون سلطانها سلطانا مطلقا.

وقد جعل ذلك فلسفة هيجل فلسفة مثالية ومادية في وقت واحد ألهمت حماس المثاليين وعززت سلطان الواقعيين، وانتهت به الى تقدير الدولة البروسية والمناداة بسلطانها المطلق في الداخل وفي الخارج، وكان لذلك أثر عظيم في رواجها ونجاحها وبخاصة في جيله وبين بني وطنه.

٨٥- فلسفة هيجل والقانون الدولي

ويرتب هيجل على ذلك أنه ما دامت الدولة سيدة نفسها وليس فوقها سلطة أعلى منها، وما دامت جميع الدول متساوية في ذلك، فإن العلاقات التي تنشأ بالضرورة فيما بينها لا توجد أي سلطة بشرية تختص بتنظيمها وحل ما يعترضها من منازعات، فلا مناص من أن يكون حل هذه المنازعات من طريق الحرب. ويرى يستطيع أن يتغلب ويفرض وجهة نظره بالقوة، نوعا من القضاء الالهي، أو ما يشبه ان يكون حكما من محكمة التاريخ، لأن التاريخ يدلنا على أن الانتصار في الحروب يكون للطرف الذي يحق له النصر، وان الشعوب انما تلقى المصير الذي تستحقه، ويولى عليها الحكام الذين تكون هي جديرة بهم. فكل نصر حربي يكون مستحقا وكل غزو يكون مبررا، ولا محل لوصف أي غزو بأنه غير عادل أو غير مشروع، ذلك هو الحكم الذي تقضي به روح العالم «L'esprit du monde» التي هي بمثابة محكمة الدول والشعوب تستمد منها الاحكام الدولية كما تستمد أسس التشريع الداخلي من «روح الشعب».

ويؤدي هذا النظر الى أن تكتب الغلبة في كل عصر للدولة الاقوى من غيرها التي تستطيع فرض ارادتها بالقوة على الدول الاخرى، فتسود هذه الدولة العالم كله أو أغلبه وتهيمن على العلاقات الدولية فيه الى ان تتوافر لغيرها قوة أكبر من قوتها فتنتقل اليها تلك الهيمنة على العلاقات الدولية وهكذا دواليك، فينقسم التاريخ الى مراحل تتميز كل منها بسيطرة احدى الدول الكبرى على غيرها. والويل للعالم اذا تعادلت دولتان أو أكثر في القوة وأخذت تتنازع فيما بينها السيطرة، اذ لن يهدأ العالم أو يستريح الا بعد أن يقضي على هذا التنازع من طريق حرب ينتصر فيها أحد الفريقين المتنازعين على الآخر.

٨- تقدير فلسفة هيجل القانونية

يسود فلسفة هيجل القانونية غير قليل من التناقض والميول السياسية والاسراف في تطبيق منهجه الجدلي.

فهو يتفق مع كانط وفيختي في نقطة البداية، وهي أن الانسان كائن عاقل حر وان النظام القانوني يجب أن يقوم على أساس العقل وان يستهدف تحقيق الحرية الى اقصى حد ممكن. وهذا بلا شك اتجاه فردي مثالي.

ولكن سرعان ما يبتعد هيجل عن هذا الاتجاه بنظريته القائلة بأن الفرد يكتشف حقيقة ذاته العقلية Son véritable moi universel مندمجة في الدولة وان حريته الحقيقية لا تتحقق الا باندماجه في الدولة، فتؤدي نظريته الى تذويب الفرد في الدولة ثم الى تقديس الدولة على حساب حرية الافراد، فينقلب اتجاه من النقيض الى النقيض ويصبح مذهبه مذهباً واقعياً جماعياً، يؤدي الى الحكم المطلق ويصبح فيما بعد ركيزة للمذاهب الشمولية الاستبدادية Régimes totalitaires كالفاشية والنازية.

ويظهر فيه أثر ميوله السياسية في انه وجه فلسفته كلها لتدعيم نظام الملكية المطلقة القائم في بروسيا واثبت حق الشعب الالماني في الهيمنة على العالم. فاضطر في ذلك الى كثير من العمل والاصطناع الذي يفضح تلك الميول. واذا كان ذلك قد ساعده في البداية على رواج فلسفته وعلى اعتماد الدولة البروسية اياها رسميا، فانه ما لبث ان انكشف ما فيه من زيف وتبع ذلك انصراف العلماء وفي مقدمتهم تلاميذه انفسهم عن هذه الفلسفة رغم محاولات بعض مريديه الدفاع عنها من طريق اصلاح بعض ما فيها من اخطاء او عيوب.

ومن أهم هذه العيوب اسرافه في تطبيق المنهج الجدلي في دائرة القانون، وولعه الشديد بايجاد تركيبات ثلاثية في هذه الدائرة بالرغم من عدم توافر عناصر التركيب فيها، ومن أمثلة ذلك ما تقدم عن الحقوق المجردة من اعتبار الملكية قضية والعقد نقيضا لها والعمل غير المشروع تركيبا منهما، مع ان صفة التناقض لا وجود لها بين الملكية والعقد، والظاهر ان هيجل اضطر الى الخلط (عمدا أو عن غير عمد) بين المغايرة والتناقض لامكان التوسع في تطبيق المنهج الجدلي في دائرة القانون.

على أن كل ذلك لا يغض من فضل هيجل في الفلسفة العامة وبخاصة في تطبيق منهجه الجدلي فيها، ولا ينفي فيما يتعلق بفلسفة القانون أثره في الفلسفات القانونية والمذاهب السياسية التي ظهرت بعده.

5
أوستن

المطلب الثاني مذهب أوستن أو المدرسة التحليلية

مؤسس المذهب وفكرته الرئيسية^(١)

عرض أوستن (١٧٩٠ - ١٨٥٩) مذهبه في سلسلة محاضرات جمعها ونشرها لأول مرة في سنة ١٨٣٢ Lectures on jurisprudence ثم نقت وأعيد طبعها عدة مرات (الطبعة الخامسة في مجلدين بإشراف كامبل R. Campbell سنة ١٩٢٩).

يرى أوستن ضرورة وضع نظرية عامة للقانون General jurisprudence يعنى فيها لا بدراسة مضمون التشريعات المختلفة بل بدراسة المبادئ والمفاهيم والتصانيف المشتركة بين النظم القانونية الوضعية المختلفة والتي لا غنى عنها في كل نظام قانوني، دراسة يتجنب فيها كل تقييم للنظم أو القواعد القانونية وكل تطبيق لمعايير مسبقة. ويرى ان النظم القانونية التي تتخذ أساسا لهذه الدراسة يجب أن تكون نظاما متقدمة اكتمل تطورها حتى يمكن أن تستبطن منها اسس صحيحة.

وهو لذلك يستبعد من دراسته كل التصورات أو الافتراضات القانونية التي لجأ إليها أسلافه كفكرة العقد الاجتماعي أو القانون الطبيعي وكل الأفكار الفلسفية التي ازدحم بها عصره، ويقصر بحثه على الواقع القانوني الأكيد ويتناول بالتحليل العناصر التي يتكون منها من مبادئ أساسية ومفاهيم رئيسية وتعريف وتصانيف الخ، ويعمل فيها أساليب

(١) راجع فريدمان ص ٢١١ وما بعدها، هابزانت ص ٣٣ وما بعدها، بريمو ص ٢٦٠ وما بعدها.

المنطق يستخرج منها مفاهيم قانونية أخرى^(١)، ويخرج من ذلك كله بتعريف القانون بأنه أمر يصدره الحاكم بصفته رئيسا سياسيا الى اشخاص خاضعين لسلطته ويتعين عليهم اطاعته^(٢).
ويؤخذ من ذلك:

١ - ان أصل القانون يرجع الى وجود مجتمع منظم تنظيما سياسيا يتكون من طبقة حاكمة وطبقة محكومة.

٢ - ان القانون أمر يصدر من الحاكم الى المحكوم ويقترن بجزاء يكفل احترامه، وان ما عدا ذلك لا يكون قانونا.

٣ - ان اعتبار القانون أمرا يصدر من الحاكم يقتضي ان تكون ارادة الحاكم هي الارادة العليا في المجتمع، أي أن يكون معترفا له بحق السيادة، بمعنى ان ارادته تسود على ارادة المحكومين ولا تسود عليها أي ارادة.

٤ - ان صدور أمر الحاكم يفرض على المحكومين واجب الطاعة.
وخلاصة كل ذلك ان للقانون مقومات أربعة: أمر وجزاء وواجب وسيادة^(٣) وان هذه المقومات تخضع للتحليل وتصلح اساسا للاستنباط.

(١) ولذلك وصف مذهب بأنه المذهب الوضعي التحليلي, Positivism analytique, positive analytical school la theorie des concepts أو بأنه نظرية المفاهيم الاوستينية (انظر بريمو ص ٢٦٠ - ٢٦٢).

(٢) محاضراته ج ١ ص ٣٣٠.

(٣) ويجمل أوستن نفسه هذه المقومات الاربعة للقانون في قوله:

Les lois proprement dites sont des sortes de commandements.

Mais, étant un commandement, toute loi proprement dite découle d'une source déterminée. Chaque fois qu'un commandement est exprimé ou intimé, une partie signifie un désir qu'une autre exécutera ou s'abstiendra d'exécuter; et la seconde est exposée à un mal que la première entend lui infliger au cas où il ne serait pas tenu compte du désir... Toute sanction proprement dite est un mal éventuel annexé à un commandement... Toute obligation proprement dite suppose un commandement qui la crée... et l'obligation proprement dite est exposée aux maux du genre...

(محاضراته ج ١ ص ١٨٢ و ١٨٣ نقلا عن فريدمان في الترجمة الفرنسية ص ٢١٢).

ويفرع أوستن على هذه الأسس النتائج الآتية:

١ - ان القانون الدولي العام ليس قانونا لأنه ينظم العلاقات في المجتمع الدولي، وهو ما زال يعد مجتمعا غير منظم تنظيميا سياسيا إذ ليست فيه طبقة حاكمة وطبقة محكومة، فهذا النوع من القواعد لا يمكن ان يكون أوامر صادرة من حاكم الى محكومين، ولا أن يكون مقترنا بجزاء يكفل احترامه.

٢ - ان القانون الدستوري كذلك ليس قانونا لأنه إذ ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين، لا يمكن أن يلزم الحاكم لعدم صدوره من سلطة أعلى منه وعدم اقتترانه بجزاء يمكن ان يوقع على الحاكم اذا خالفه.

٣ - ان التشريع هو المصدر الوحيد للقانون لانه المعبر الوحيد عن ارادة السلطان، ولا عبرة برضا الامة بالقانون او عدم رضاها. فالعرف مثلا لا يعتبر مصدرا للقانون الا بالقدر الذي يسمح بالقول بأن المشرع قد أجازته، وهو على كل حال لا يجوز له أن يخالف التشريع.

٤ - ان تفسير النصوص يجب ان يرمي الى الكشف عن ارادة السلطان التي قصد ان يضمنها هذه النصوص، بقطع النظر عن تغير الظروف التي وضعت فيها^(١).

٥ - انه متى تبينت ارادة السلطان من واقع النص يقع على عاتق علم القانون تحليل هذه الارادة وتقريبها من ارادات المشرع المستفادة من نصوص اخرى. واعمال المنطق فيها لاستنباط مفاهيم ونظريات عامة منها تركز على ارادة المشرع المعبر عنها في النصوص.

(١) انظر في ذلك كتابنا في المدخل للعلوم القانونية نبذة ١٢٤.

ظاهر ان لهذا المذهب مزية مهمة هي وضوح فكرته وبساطتها اذ يجعل اصل القانون ارادة السلطان المعبر عنها في التشريع، فهو يتخذ من التشريع علامة واضحة محققة يستدل بها على القانون، ولذلك اعتبر مذهباً شكلياً.

ولكن الواقع من الامر انه يؤدي في النهاية الى الخلط بين القانون والقوة، لأنه يجرد القانون من الفكرة الاساسية فيه وهي فكرة العدالة وتوخي الخير العام. فهو اذ يجعل ارادة السلطان هي القانون انما يجعل القانون في خدمة القوة ويؤدي الى الاستبداد والطغيان بل يهدم القانون من أساسه، اذ يجعل الدولة غير مقيدة بالقانون طالما هو يعتبر أن ارادتها هي العليا وانه لا توجد فوقها ارادة يمكن ان تقيدها. وهو بالتالي لا يسمح بنقد أوامر السلطان وبحث مطابقتها أو عدم مطابقتها للعدالة، ولا تحقيقاتها للخير العام أو عدمه، ولذلك لم يكن مستغرباً أن يؤدي هذا المذهب الى انكار صفة القانون على قواعد كل من القانون الدولي العام والقانون الدستوري، لعدم صدورهما من ارادة عليا واجبة الاحترام من جانب المخاطبين بهذه القواعد (أي الدول المستقلة فيما بينها وصاحب السلطان في داخل كل دولة). وهذا لا يتفق مع الاعتقاد السائد بأن هذه القواعد قواعد قانونية كاملة لها جزاء، وان كان غير منظم تنظيمياً يوكل توقيعه الى سلطة معينة، كالحرب والمقاطعة والحصار والمعاملة بالمثل في علاقات القانون الدولي وكالعصيان المدني والثورة في علاقات القانون الداخلي^(١).

(١) انظر في ذلك كتابنا في المدخل للعلوم القانونية طبعة سنة ١٩٢٧ نبذة ٢١ ونبذة ٣٧.

كما أنه لا يتفق مع الواقع ولا مع مقتضيات النظام والاستقرار سواء في علاقات الدولة بالافراد أو في علاقاتها بالدول الأخرى، حيث يعتبر احترام الدولة لتعهداتها ضرورة أولية للمحافظة على اعتبارها في المجتمعين الدولي والداخلي.

وفوق ذلك فإن القول بأن ارادة السلطان المعبر عنها في التشريع هي المصدر الوحيد للقانون قول غير صحيح، اذ قد ثبت ان التشريع يقصر عن الاحاطة بالقانون كله، وأنه توجد الى جانبه بالضرورة مصادر أخرى للقانون^(١)، وان تلك المصادر الأخرى ولا سيما العرف تفرض نفسها على السلطان ولا تنتظر منه اجازة أو اقراراً، فليس مما يتفق مع الواقع القول بأن العرف لا يعتبر مصدراً للقانون الا بالقدر الذي يجيزه المشرع أو أن القانون ليس الا ارادة السلطان^(٢).

٩- خلفاء أوستن

وقد أعار خلفاء أوستن، أي الفقهاء الذين ينتمون الى المذهب الوضعي التحليلي، هذا النقد الأخير بصفة خاصة عنايتهم، وعملوا على تفاديه، بتوسيع مفهوم القانون وعدم قصره كما فعل أوستن على ارادة السلطان. نخص بالذكر منهم ج. ش. جراي John Chipman Gray في الولايات المتحدة الأمريكية وسالموند John Salmond في إنجلترا.

نشر جراي كتاباً عن الطبيعة ومصادر القانون سنة ١٩٢١ Nature and Sources of law, 1921 نهج فيه نهج أوستن فيما يتعلق بوحدة القانون وقصر هذا المفهوم على القانون الوضعي مع الفصل التام بينه وبين

(١) أنظر المرجع السابق نبذة ١٤٠ وما بعدها ص ٢٨٥ وما بعدها.

(٢) روبييه ص ٤٦.

القانون المثالي أو القانون الطبيعي، ولكنه لم يتابعه في اعتبار القانون مقصوراً على أوامر السلطان فقط، بل ذهب إلى أن مصدر القانون هو هيئات الدولة التي تباشر السلطة القضائية، إذ أن القضاة هم الذين يحددون الحقوق والواجبات القانونية بمراعاة الحالات الواقعية التي تعرض عليهم للفصل فيها، ويكون تحديدهم تلك الحقوق والواجبات بناء على قواعد يضعونها لذلك. وهذه القواعد هي القانون^(١) وقد سمح هذا النظر لجراي أن يعتبر لكل من العرف والسابقة القضائية والعدالة دوراً هاماً في تكوين القانون، أي باعتبار كل منها مصدراً للقانون إلى جانب التشريع أيضاً.

وكذلك فعل سالموند في كتابه الذي نشره بالاشتراك مع وليمز بعنوان فقه القانون Jurisprudence سنة ١٩٤٦ حيث ذهب إلى أنه يمكن تعريف القانون بأنه مجموعة المبادئ المعتمدة والتي تطبقها الدولة في ادائها للعدالة أو بعبارة أخرى هو مجموعة القواعد التي تعترف بها أحكام المحاكم وتجري وفقاً لها في الفصل في المنازعات^(٢). وقرر أنه للتعرف على هذه المبادئ والقواعد التي تتفرع عليها يمكن الاعتماد على تطبيق المفاهيم القانونية الذي قال به أوستن من قبل.

وقد اعتنق هذا الرأي في الفقه الفرنسي كاريه دي مالبرج Carre de Malberg^(٣) وفي الفقه الألماني جلينيك Jellinek النمساوي^(٤)، وحاول

(١) جراي الطبيعة ومصادر القانون سنة ١٩٢١ ص ٢١٣ مشار إليه في بريموس ص ٢٦١.

(٢) سالموند، فقه القانون، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ ص ٤ مشار إليه في بريموس ص ٢٦١.

(٣) أنظر كتابه Contribution à la théorie générale de l'Etat Paris, 1920. وقد أعيد طبعه سنة ١٩٦٥، وانظر في تحليل نظرياته، بريموس ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٤) أنظر عرض رأيه ومناقشته في بحث للعلامة ديحي La doctrine allemande de l'auto-limitation de l'Etat. مجلة القانون العام ١٩١٩ ص ١٦١ وما بعدها.

كل منهما من جانب ازالة التناقض بين اعتبار القانون هو ارادة الدولة وبين ضرورة تقييد الدولة بالقانون من طريق ابتداع فكرة تقييد الدولة نفسها بقانونها Auto-limitation أي أن الدولة وهي صاحبة السلطان ومصدر القانون تقييد نفسها بما تصدره من قوانين، فلتعهد بالتزام هذه القوانين الى حين الغائها^(١). غير أن هذه المحاولة تقتصر على تقرير الواقع من أن الدولة تلتزم بإرادتها، ولكنها لا تفسر لنا ما الذي يجعل الدولة ملتزمة بهذه الارادة ما دام الغرض ان إرادتها هي القانون وما دام لا يوجد فوق إرادتها قانون اسمى واجب الاحترام بذاته^(٢).

المطلب الثالث مذهب الشرح على المتون Ecole de l'exégèse

٩١ - مؤسسو هذا المذهب واتباعه

تكونت هذه المدرسة في فرنسا عقب وضع تقنياتها في أول القرن الماضي^(٣). وقد تقدم ان هذه التقنيات وضعت عقب الثورة الفرنسية الكبرى وجاءت ثمرة للفكر القانوني في النصف الثاني من القرن الثامن

(١) انظر في عرض رأي جالينيك في هذا الخصوص ثروت انيس الاسيوطي في نشأة المذاهب الفلسفية وتطورها، جامعة عين شمس نبذة ٨٤.

(٢) انظر روبنيه ص ٤٧ الى ص ٤٩.

(٣) انظر في تاريخ هذه المدرسة كتاب بونكاز المعنون L'Ecole de l'Exégèse en droit civil, Paris, 1920.

عشر، متأثرة بتعاليم المذهب الفردي وبظريات القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي وحرية الإرادة وسيادة الشعب واعتبار القوانين تعبيراً عن الإرادة العامة الخ. وقال بورتاليس وهو أعظم المشرعين الذين اشتروا في وضع التقنين المدني الفرنسي ان القوانين هي ارادات Les lois Sont des volontés فرأى الشراح الأوائل للتقنين المدني الفرنسي في نصوص التقنيات الجديدة ارادات للمشرع، ونظرا لضخامة الجهد الذي بذل في وضع هذه التقنيات وما صاحب ذلك من حرص على ان تجيء أدنى ما يمكن الى الكمال، أخذ أولئك الشراح ينظرون الى تلك التقنيات باعتبارها اعظم ثمرة للعقل الانساني وخير تجسيد لعبقرية امة عظيمة، فحاطوها بهالة من التقديس ورأوا فيها نظاما قانونيا كاملا حوى القانون بأكمله، فقصروا همهم على دراسة نصوصها متتاً متتاً، وكلمة كلمة، بل تقيّدوا في شرح القانون وعرض موضوعاته المختلفة بترتيب نصوص تلك التقنيات وأرقام مواردها، وهذا أصل تسمية المدرسة بانها مدرسة الشرح على المتن.

وكان السابقون الى اتباع هذه الخطة ثلاثة من العلماء هم: «دلفنكور» و«برودون» و«توليه»^(١)، وتبعهم في ذلك أساتذة القانون في فرنسا وبلجيكا الذين اشتهروا طوال القرن التاسع عشر، نذكر منهم على التوالي «ديرانتون» و«أوبري» و«رو» و«ديمولومب» و«ماركاديه» و«تروبلونج» و«لوران» (الهاجري)، وأخيراً «بودري لاكانتينري»^(٢).

(١) Delvincourt, Proudhon et Toullier.

(٢) Duranton, Aubry et Rau, Demolombe, Marcadé, Troplong, Laurent, et Baudry-lacantinerie.

ولم يقف هؤلاء عند حد شرح النصوص ومفرداتها بل عمدوا الى التقريب بين النصوص المختلفة لبيان أوجه الشبه وأوجه الخلاف بينها واستنباط المبادئ منها التي تبرز تناسق التشريع وتكشف عن منطق المشرع، مما يسهل عرض الحلول القانونية واستيعابها^(١) بل منهم من ارتقى من المبادئ الى وضع نظام شامل وصياغة نظرية عامة للقانون المدني^(٢) لكنها نظرية مبنية على أساس النصوص التشريعية ومن طريق المنطق وحده^(٣) ودون نظر الى ظروف الحياة العملية أو الاعتبارات الخلقية والسياسية والاجتماعية^(٤).

خصائص هذا المذهب

ويمكن اجمال خصائص هذا المذهب فيما يلي:

١ - تقديس النصوص

فقد جاءت هذه المدرسة عقب حركة التقنين الكبرى في فرنسا، ومثل هذه الحركة تعقبها عادة فترة ينظر الناس فيها الى التقنين نظرة تقديس ويعتبرونه تقنيًا شاملًا، فلا يبحثون عن شيء من القانون خارج

(١) انظر ثروت أنيس الأسيوطي في نشأة المذاهب الفلسفية وتطورها باللغة الفرنسية، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٦٤ نبذة ٢٣٤.

(٢) فرب من ذلك ما سماه إيرنج في المانيا بالفقه الداني والفقه السامي والاول يطابق مذهب الشرح على المتون والثاني يجاوزه الى درجة بناء التركيب القانوني الشامل ودراسة ماهية الافكار العامة وهو ما عرف بعد ذلك بفقه الافكار Jurisprudence des concepts أنظر المؤلف السابق في بحثه في المنهج القانوني بين الرأسمالية والاشتراكية مجلة مصر المعاصرة العدد ٣٣٣ السنة التاسعة والخمسون يولييه ١٩٦٨ ص ٦٩٢ والمراجع التي أشار اليها والقسم الثاني من هذا البحث في عدد أبريل سنة ١٩٦٩ نبذة ٨٠ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ص ٦٨١ والمراجع التي أشار اليها.

(٤) المرجع السابق ص ٥٨ و ٥٩.

النصوص وما يستتبط منها من احكام^(١) وهذه هي الفكرة الرئيسية التي سيطرت على فقهاء مدرسة الشرح على المتون.

٢ - الإيمان بالقانون الطبيعي ايماناً ضعيفاً أو افلاطونياً

اعتنق الفقهاء الأوائل لهذه المدرسة فكرة القانون الطبيعي التقليدية التي كان واضعو التقنين متأثرين بها في ضمن ما تشربوه من تعاليم مفكري القرن الثامن عشر^(٢)، ولكن ايمانهم بهذه الفكرة كان ايماناً ميتاً لا ايماناً حياً، بمعنى أنهم لم يرتبوا على هذه الفكرة نتيجتها الطبيعية وهي تغليب القانون الطبيعي على القانون الوضعي وجعل الثاني خاضعاً للأول بل نظروا الى القانون الوضعي على أنه التعبير الصحيح عن القانون الطبيعي، وصرح أكثرهم بأنه من الناحية العملية على الأقل لا بد من التسليم بأن القانون الوضعي هو القانون النافذ الذي يجب العمل به وان العبرة بالنصوص التي تضمنته بقطع النظر عن مطابقتها أو عدم مطابقتها للقانون الطبيعي.

٣ - التزام ارادة المشرع

لم تكتف هذه المدرسة بتقديس النص، بل هي لم تسمح لنفسها عند تفسيره بأن تستعرض جميع المعاني التي يحتملها لتختار منها في كل حالة ما يلائمها ويحقق العدالة خصوصاً في الظروف المستحدثة المتطورة، وذلك لأنها انما قدست النص لأنها رأت فيه التعبير عن ارادة المشرع - أو ارادة السلطان على حد تعبير أوستن - فتقيدت في تفسيره بضرورة الكشف من خلاله عن نية المشرع الحقيقية والت وضعها

(١) انظر كتابنا في المدخل للعلوم القانونية نبذة ٦٦.

(٢) المرجع السابق نبذة ١٦٣ وما بعدها.

واستخدمت في ذلك الاعمال التحضيرية الى اقصى حد. فاذا تعذر عليها
الاهتداء الى النية الحقيقية التي قصدها المشرع من النص، لجأت الى
المصادر التاريخية ولا سيما أقوال الفقهاء الذين سبقوا وضع التقنيات
وأهمهم بوتييه Pothier ودوما Domat، لتستخلص منها ما يمكن أن
يفترض ان المشرع قد قصده، فهي في تقديسها لارادة المشرع يعز عليها
أن لا تستبين ارادته الحقيقية، فتضع مكانها ارادة تفترضها له^(١).

٤ - حصر القانون في ارادة المشرع

وبلغ تقديس هذه المدرسة ارادة المشرع حد عدم الاعتراف بمصادر
القانون الاخرى الا اذا اجازها المشرع وبالقدر الذي اجازها به، فالعرف
مثلا لا يعتبر مصدرا للقانون الا بناء على اجازة المشرع الضمنية،
وباعتبار أن ما لم ينه عنه المشرع قد اجازه، ولذلك لا يجوز ان ينشأ
عرف مخالف للتشريع^(٢).

٥ - النزعة الاستبدادية

وقد ادى تغليب هذه المدرسة للقانون الوضعي على القانون الطبيعي
واعتيارها الأول مستقلا عن الثاني وغير مقيد به وتقديسها ارادة المشرع
وحصر القانون كله في هذه الارادة، أدى كل ذلك بهذه المدرسة الى النظر
الى الدولة باعتبارها صاحبة السلطان المطلق، والى اعتبار القوة هي
القانون، ومن هنا انزلت هذه المدرسة الى النزعة الاستبدادية التي تقدم
انها جمعت بين مذهبي أوستن وهيغل^(٣).

(١) المرجع السابق نبذة ١٢٤.

(٢) المرجع السابق نبذة ١٤٣.

(٣) راجع ما تقدم في نبذة ٨٦ و ٨٩.

يشترك مذهب مدرسة الشرح على المتون مع المذهبين السابقين المشار اليهما في نقطة البداية ونقطة النهاية، فهو مثلهما يعتبر التشريع علامة مادية أو شكلا رسميا يجب الوقوف عليه للتعرف على القانون ولا يقيم وزنا للقانون الطبيعي. وهو مثلهما كذلك في نزعه الاستبدادية وفي حصره القانون في نطاق التشريع، وهو يتميز مثلهما بمزيتي البساطة والوضوح اللذين من التعويل على الشكل، وكذلك يرد عليه ما يرد عليهما من اعتراضات.

ويبدو ان مدرسة الشرح على المتون تتميز عن المذهبين الاستبداديين المشار اليهما بأمرين:

أولهما قيامها على اساس التقنيات الفرنسية التي وضعت في اوائل القرن الماضي وتقديسها النصوص والتزام معناها الحرفي ومراعاة ترتيبها الذي وردت به في التقنيات.

والثاني انها لم تبدأ بالنزعة الاستبدادية بل تدرجت اليها تدرجا، فهي قد تأسست في ظل النظم التي انشأتها الثورة الفرنسية الكبرى التي قامت ضد الاستبداد. وقد بدأت بالايمان بالقانون الطبيعي وهو كفيل بتقييد الاستبداد، لكن تقديسها للنصوص ادى بها الى تقديس ارادة المشرع واعتبار القوة أو السلطان هي كل شيء في القانون.

المطلب الرابع

مذهب القانون البحث أو مذهب كلسن

٩٤- مؤسس هذا المذهب ومباده

ولد هانز كلسن Hans Kolson في براج من أعمال دولة النمسا والمجر سنة ١٨٨١، ودرس في هايدلبرج ثم في برلين، وعين سنة ١٩١٧ استاذاً للقانون العام وفلسفة القانون بجامعة فيينا، حيث كون بتعاليمه مدرسة عرفت باسمه أو باسم مدرسة فيينا أو مدرسة العلم القانوني البحث *Ecole de la science pure du droit* ذاع صيتها في العالم اجمع، فدعته للتدريس فيها جامعات أخرى كثيرة منها جامعات جنيف وهارفارد وبركلي، وأصبح له تلاميذ عديدون في اوربا وامريكا، من أشهرهم اعضاء مدرسة فيينا فيردروس Verdross وكنز Kunz ومركل Merkl.

يرى كلسن أن علم القانون يعني بدراسة السلوك الانساني من حيث خضوعه الى ضوابط قانونية *Normes juridiques*. وانه لكي يكون علماً بحثاً *Science pure* يجب أن يقتصر على هذه الضوابط وان تستبعد منه جميع العناصر التي تدخل في علوم أخرى وبخاصة الضوابط الخلقية والمفاهيم السياسية والمثل ومبادئ القانون الطبيعي لانها ليست قانونية. فرجل القانون البحث يجب أن يقتصر على التعرف على القانون كما هو وعلى التحقق من أتباعه كما حددته السلطة المختصة أو عدم أتباعه، أي بقطع النظر عما اذا كان مضمون القانون عادلاً أو غير عادل، متفقاً مع مصلحة المجتمع أو منافياً لها.

وهو يستبعد ما تقدم من دائرة علم القانون البحث أولاً على أساس التفرقة بين العلوم الضبطية Sciences normatives ومنها القانون والاخلاق وبين العلوم الوصفية Explicatives ou descriptives ومنها العلوم الطبيعية، وثانياً على أساس التفرقة في العلوم الضبطية بين القانون من جهة والاخلاق وما يلحق بها من مثل ومن مبادئ القانون الطبيعي من جهة أخرى. فيقتصر علم القانون البحث على ضوابط القانون الوضعي فحسب دون تقييم مضمونها. ويرى أن دراسة هذه الضوابط يجب أن تخضع للمنهج العلمي فتتناولها كظواهر فقط دون تقييم لمضمونها وبقطع النظر عن الموافقة على هذا المضمون أو عدمه أو قياسها بمقاييس القانون الطبيعي أو المثل أو غير ذلك.

ولأن ضوابط القانون تتميز عن ضوابط الاخلاق أولاً بتوجيهها إلى الشخص من غيره لا من ضميره وثانياً باقترانها بجزاء اجتماعي، فإن نظرية القانون يجب أن تقوم على أساس هذه الخصيصة وهي كون الضوابط القانونية أوامر صادرة من إرادة تملك قوة المجازاة، هي إرادة الدولة التي تجعل الأمر واجب الطاعة. وهكذا يذهب كل من إلى أن القانون هو إرادة الدولة أو هو الدولة ذاتها، كما أن الدولة هي القانون ويقرر أنه لا محل لقانون غير قانون الدولة، وأن جميع مصادر القانون ترجع إلى إرادة الدولة. ويشبه اتحاد القانون والدولة باتحاد الله والطبيعة عند القانون بوحدة الوجود Les pantheistés فليست الدولة صانعة القانون بل هي نفسها، أعني إرادتها القانون، وتكون مهمة عالم القانون البحث عن هذه الإرادة وصحة صدورها من الشخص أو الهيئة صاحبة الاختصاص في التعبير عنها.

وينظر كل من الى استعمال قوة الدولة الجبرية في مختلف الحالات ويرى فيه ارادة الدولة معبرا عنها من طريق الشخص أو الهيئة صاحبة الاختصاص في استعمال هذه القوة، ابتداء بالشخص المكلف بتنفيذ أمر معين في حالة بذاتها كالمحضر مثلا، فيكون عمله تعبيراً عن ارادة الدولة في تنفيذ حكم قضائي خاص بهذه الحالة بالذات، وهذا الحكم هو بدوره ارادة صادرة من القاضي تطبيقاً لقاعدة عامة وضعها المشرع، و ارادة المشرع لا تعتبر ارادة الدولة الا اذا كانت صادرة منه في حدود اختصاصه الذي يقرره له دستور الدولة فالقانون هو الارادة التي يتكون منها الدستور وكل ما يتفرع على هذه الارادة العليا من أوامر عامة أو خاصة، أي ان القانون في جملة يتكون من عدة ارادات متسلسلة الدرجات فهو يشبه هرم ما تكون في أساسه قاعدة قانونية فرعية أو أمراً شخصياً صادراً طبقاً لقاعدة قانونية فرعية، وفوقها قاعدة أعلى منها وأعم تنبثق هي منها كقرار وزاري أو لائحة الخ. وفوقها قاعدة أقوى منها تستند هي اليها كقرار مجلس وزراء أو قرار جمهوري، وتعلوها قاعدة أسمى كتشريع عادي صادر من السلطة التشريعية تعتبر مصدراً لها لأنها مثلاً هي التي خولت مجلس الوزراء أو رئيس الجمهورية اختصاص وضع ذلك القرار، وتهيمن عليها جميعاً في قمة الهرم القاعدة الكبرى وهي دستور الدولة الذي يعتبر مصدراً لجميع القواعد الأخرى. ويكون الدستور وما يتفرع عنه من قوانين وقرارات وأحكام أو أوامر نظاماً قانونياً كاملاً متماسكاً ومتناسقاً بحيث ان كل حلقة منه تستند من الحلقة الأعلى منها الصلاحية والفعالية وتمد بهما الحلقة الأدنى منها. ولذلك سميت نظرية كل من بأنها نظرية القانون الذي يتكون من عدة درجات

Le principe de la formation de l'ordre juridique par degrés.

ويفرع كلسن على نظريته هذه أمرين هامين: (١) وحدة القانون وعدم جواز تقسيمه الى قانون عام وقانون خاص، (٢) رفع التناقض الذي حاول غيره (كاريه دي مالبرج وجلالينيك) من قبله رفعه بيه اعتراف القانون ارادة الدولة وبين ضرورة تقييد الدولة بسلطان القانون.

فعن الأمر الأول يرى أن التفرقة بين القانون العام والقانون الخاص لا تستند الى القانون الوضعي وانما هي نتيجة ايدولوجية معينة ولا محل للاديولوجيات في العلم القانوني البحت، ويرجع أصل هذه التفرقة الى الرغبة (أولا) في تخويل الحكومة والجهاز الاداري التابع لها نوعا من الحرية ازاء التشريع يعتبر نابعا من طبيعة الاشياء و(ثانيا) في اظهار علاقات القانون الخاص وهي علاقات تقوم بين الأفراد بموجب عقود يبرمونها فيما بينهم كأنها بمنأى عن التيارات السياسية المسلم بأنها تحتاج علاقات القانون العام، وذلك بقصد اخفاء أثر هذه التيارات في علاقات القانون الخاص الذي لا يقل عن اثرها في علاقات القانون العام. وليس في نظر العلم القانوني البحت حاجة الى اخفاء مثل هذا الأثر وبالتالي لا حاجة له الى الابقاء على تفرقة لا يرى لها فائدة ولا سيما اذا كانت وليدة ايدولوجية لا تتفق معه.

وعن الأمر الثاني يقول كلسن أن الدولة هي النظام القانوني نفسه وليس لها وجود الا من خلال هذا النظام، وان جميع وظائفها ووظائف عمالها مستمدة من هذا النظام القانوني في أي درجة من درجاته وفي الحدود التي تعينها كل درجة، فلا يكون بطبيعة الحال للدولة وجود الا في حدود النظام القانوني ذاته، ولا محل لتصور استقلال الدولة عن القانون أو عدم تقيدها به، لأن الاستقلال وعدم التقييد يفترضان المغايرة في حين أن الدولة والقانون ليسا سوى شيء واحد.

لم يختلف النقاد في تقدير أي مذهب بالقدر الذي اختلفوا به في تقدير مذهب كلسن، فبالغ بعضهم في اطرائه واطهار محاسنه وفضله في حل كثير من التناقضات التي حيرت غيره من المفكرين^(١)، في حين أن آخرين اتخنوه في كلياته وجزئياته بنقد لاذع ساخر^(٢).

١ غير أن أهم نقد حقيقي وجه إليه هو أنه اضطر أن يقف في تسلسل الضوابط القانونية الهرمي عند قمة ذلك الهرم أي عند حد القاعدة العليا الكبرى وهي الدستور دون أن يتمكن من إسنادها إلى قاعدة أعلى منها تعتبر مصدرا لها طبقا لنظريته في التسلسل، فاضطر إلى التسليم بوجود هذه القاعدة وجودا مسبقا لا يقوم عليه دليل علمي وإنما يجب التسليم به بحكم الواقع. ويرى بعض النقاد أن هذه الثغرة في نظرية كلسن تفقدها الأساس الذي تقوم عليه وتعود بها إلى حظيرة الميتافيزيقا.

كذلك يؤخذ على هذه النظرية أنها وقد أرجعت النظام القانوني كله الخاص بكل دولة إلى دستورها فحسب، قد أغفلت علاقات الدول فيما

(١) أنظر في ذلك بريمو ص ٢٩٩ إلى ص ٣٠٣.

(٢) أنظر من اشد النقد قسوة وسخرية قول بعضهم عن نظرية كلسن أنها من اشد صور الامراض العقلية تميزا Une des formes les plus caractéristiques des maladies mentales. أشار إليه بريمو في ص ٢٩٢، وأنظر أيضا موري في ملاحظات على آراء كلسن المجلة النقدية للتشريع والقضاء سنة ١٩٢٥ ص ٥٢٧، فيرالي Virally، في الفقه وعلم القانون، مجلة القانون العام سنة ١٩٦٤، ثم فيليه في محاضرات في فلسفة القانون سنة ١٩٦٢ ص ٢٩١ و ٢٩٢ و ٢٩٣ حيث يقول:

Le choix exclusif de Kelsen en paeur des lois positives, en faveur d'un ordre unitaire, est un des moins fondés qui soient, des plus Pauvres, des plus simplistes, et d'ailleurs des plus dangereux. L'irréel système normatif (de Kelsen) n'est qu'une illusion, une une création artificielle sans aucun intérêt pratique, N'allons pas perdre notre temps à l'étude d'un objet factice et qui n'existemps en fait, ni ne mérite d'exister.

بينها ولم تبين سنداً للقانون الدولي الذي يحكم هذه العلاقات ولا موضعها من الهرم القانوني الذي شيدته هذه النظرية.

٢) ثم ان النظرية لا تقيم وزناً للعرف ولا تجعل له محلاً في ذلك الهرم القانوني، مع ان العرف كمصدر للقانون حقيقة ثابتة لا سبيل الى انكارها. وقد حاولت مدرسة كلسن أن تدرأ هذا الاعتراض بقولها أن قوة العرف مستمدة من أن الدستور قد أجازها. ولكن رد خصومها على ذلك أن هذا مجرد فرض فحسب، إذ أن الدساتير لا تنص أبداً على قوة العرف بل المشاهد أنها بالعكس من ذلك تنظم التشريع فقط وكأنها ترى فيه المصدر الوحيد للقانون، وإن الواقع أن العرف أثبت عبر حقبة التاريخ المختلفة أنه يتكون في المجتمعات تلقائياً دون اعتماد على إجازة المشرع إياه.

٣) كذلك يرد على نظرية كلسن النقد الذي وجه إلى مدرسة الشرح على المتون من حيث أنها تتعلق بالشكل وتترك جوهر القانون، وتقيم على أساس هذا الشكل، وهو النص أو إرادة المشرع، نظاماً من القواعد القانونية المترابطة والمتناسقة منطقياً، قد يرضى عقل العالم ويوفر له متعة عقلية أو زهواً علمياً، ولكنه بعيد كل البعد عن الواقع العملي بسبب استبعاد مضمون الضوابط القانونية من نطاق العلم القانوني والبحث، ذلك المضمون الذي يربط تلك الضوابط بالحياة العملية وما يتفاعل فيها من عوامل خلقية وسياسية واقتصادية الخ. ولا خير في نظام قانوني تفصل بينه وبين الحياة العملية مثل هذه الهوة السحيقة. إنه نظام يتخلى عن وظيفته في الحياة ويصبح أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة.

٤) أما محاولة كلسن رفع التناقض بين اعتبار القانون إرادة الدولة وضرورة تقييد الدولة بالقانون، فقد أخذ عليها بأنها إذ تقصر نظرها إلى الدولة إلا مجموعة الضوابط القانونية تكون نظرتها جزئية قاصرة لأنها

تغفل زاوية أخرى هامة تتراءى منها الدولة ذات كيان متميز من القانون بدليل توقع الدستور نفسه احتمال مخالفة الدولة القانون أو افتئاتها على المراكز الشخصية التي يضمنها القانون. وهذا النظر الأخير يقوم على أساس واقعي ملموس من ضوابط قانونية منصوص عليها في الدساتير المكتوبة أو مسلم بها في الدساتير غير المكتوبة، وهو بالتالي ثابت طبقا للمنهج الوضعي، ولذلك يكون أولى بالاعتماد عليه من النظر الآخر الذي يوحد بين القانون والدولة لان هذا النظر الأخير يقوم على فكرة مسبقة لا يمكن اثبات صحتها طبقا لذلك المنهج، فضلا عما تقدم من أن فكرة النظام القانوني الهرمي أي المتعدد الدرجات تقوم هي أيضا على أساس مفهوم أولى مسبق لم يقم عليه دليل وهو وجود قاعدة عليا تتبثق منها جميع القواعد الأدنى منها دون ان تكون فوقها قاعدة أعلى منها تستمد هي منها صحتها وقوتها.

كل هذه الانتقادات لم تمنع مدرسة كلسن من الانتشار، ومن أن يكون لها انصار عديدون في جميع أنحاء العالم يرددون تعاليمها ويدافعون عنها^(١).

المطلب الخامس

مذهب إيرنج

(أو مذهب الكفاح والغاية)

٩٦ - مؤسس المذهب

اسس هذا المذهب الفقيه الالماني المعروف إيرنج (١٨١٨ - ١٨٩٢) الذي كان استاذ للقانون في جامعات كييل Kiel وجييسين Giessen وفيينا Vienne.

(١) انظر بريمو ص ٢٩٩ وما بعدها.

وقد نشأ في احضان المدرسة التاريخية التي يجيء ذكرها ووضع
منها ما انتهت اليه من دوجماتية، ولكن التغييرات الاقتصادية الهائلة التي
حدثت في أواخر القرن الماضي وقلبت كيان المجتمع رأساً على عقب،
أظهرت قصور القانون عن مواجهة الأوضاع الجديدة وعجز الدوجماتية
عن ايجاد الحلول التي تتطلبها هذه الأوضاع وضرورة اصدار تشريعات
جديدة لسد هذا النقص.

فاسترعى ذلك كله نظر ايرنج ورأى أن الصورة التي يشهدها تخالف
في كثير من نواحيها عما صورته المدرسة التاريخية، فليس ما يشهده
تطوراً للقانون يحدث تلقائياً في ضمير المجتمع في هدوء وببطء، كما
صورته المدرسة التاريخية، وانما هو تطور عازم صاخب نتيجة صدام
عنيف بين مصالح مستحدثة وأخرى سابقة، بين طبقات قائمة وأخرى
صاعدة، وان كل قاعدة قانونية جديدة انما يكون تقريرها نتيجة تغلب
احدى الطبقات أو المصالح المشار اليها على غيرها في كفاح عنيف بين
الفريقين يدافع فيه كل منهما عن غايته وينتهي الكفاح بفوز غاية الفريق
الأقوى.

فتحول ايرنج عن مذهب المدرسة التاريخية وملهجها ولم يسبق عليها
الا فكرتها الأصلية وهي أن القانون كائن حي يولد في ضمير المجتمع
وينمو ويتطور بتطوره، ولكنه خالفها في كيفية نشوء القانون في المجتمع
وفي العوامل المؤثرة في تكوينه فذهب الى أن القانون ينشأ أو يتغير
نتيجة صراع بين مصالح مختلفة وتعارض وجهات نظر تهدف كل منها
الى تحقيق غاية معينة، فهو وليد ارادة هادفة تصرع ارادة معارضة لها
تدافع عن هدف مختلف. فالارادة الأقوى هي التي تستطيع أن تغلب هدفها
على هدف الارادة الأضعف منها، وهكذا يكون القانون تعبيراً عن ارادة

قوية هادفة^(١)، وقد بلور آراءه في ذلك بقوله ان «القانون هو سياسة القوة».

أول مؤلفاته الهامة مؤلف ضخيم عن «روح القانون الروماني» يقع في أربعة اجزاء قضى في كتابتها نحواً من اربع عشرة سنة (١٨٥٢ - ١٨٦٥)^(٢)، وقد خرج من هذا الجهد العظيم بعبارة هامة هي ان حكمه القانون الروماني وعظمته لا يمكنان في دقة منطقة ورقية بقدر ما يمكنان في تطويعه المستمر لكي يلانم الحاجات العملية المستجدة. وقد حفزته هذه النتيجة على اطراح فقه الافكار والدوجماتية اللتين كان قد تلقاهما عن المدرسة التاريخية، بل ما لبث ان هجر هذه المدرسة ذاتها ونقدها نقداً مرا لأنه رأى فيها ميلاً الى الحتمية والجبرية ونزوعها الى الاستسلام اكتفاء منها بأن ترقب تكون القانون في ضمير المجتمع وخروجه منه الى الحياة في هدوء وبطء وتكاسل، في حين ان واقع الحياة يقتضي السهر والتحفز والسعي والنضال بل والعدو والكفاح في سبيل التقدم.

ثم فصل آراءه هذه وأوضحها في كتابين هامين آخرين هما «الكفاح من اجل القانون» La lutte pour le droit (١٨٧٢)، و «الغاية في القانون» Le but du droit (١٨٧٧ - ١٨٨٢)^(٣).

(١) أنظر ثروت أنيس الأسيوطي في نشأة المذاهب الفلسفية وتطورها مطبعة جامعة عين شمس سنة ١٩٦٧ ص ١٠٧ وما بعدها نبذة ٤٢ وما بعدها، وبحثه في المنهج القانوني بين الرأسمالية والاشتراكية، القسم الثاني، مجلة مصر المعاصرة، عدد ابريل سنة ١٩٦٩ نبذة ١٠٩ وما بعدها.

(٢) وقد ترجم Meuienaere هذا الكتاب الى اللغة الفرنسية في أربعة أجزاء طبعت بباريس سنة ١٨٨٦ - ١٨٨٨.

(٣) وقد ترجم مولينار هذا الكتاب ايضا الى اللغة الفرنسية تحت عنوان L'évolution du droit سنة ١٩٠١.

العلية

يمكن ايجاز أهم تعاليم ايرنج فيما يأتي:

١ - ان الظواهر الطبيعية تخضع لقانون العلية، أما الظواهر الاجتماعية والأدبية فتخضع لقانون الغاية.

٢ - ان القانون ظاهرة اجتماعية فيخضع لقانون الغاية، وغاية القانون هي حفظ المجتمع والخير العام.

٣ - من الخطأ القول بأن القانون يتبع في تطوره طريقا حتميا كالظواهر الخاضعة لقانون السببية. والصحيح أنه يسعى في تطوره نحو غاية معينة، فتطوره تطور مبصر لا أعمى، يهتدى فيه بنور العقل.

٤ - لا يقتصر الانسان على النظر الى تطور القانون بعين المتفرج، بل يوجهه بارادته وعقله نحو غايته، ويؤثر فيه ويكفيه، بل أنه يتعبد عليه في اغلب الاحوال ان يكافح كفاحا مستمرا ضد الظروف الخارجية لضمان توجيه تطور القانون نحو غايته وعدم خروجه تحت تأثير تلك الظروف عن الطريق المؤدي الى تلك الغاية. اذ أن كل قاعدة جديدة أو كل حق ينشئه القانون يترتب عليه مساس بالمصالح الخاصة القائمة قبل ذلك. ولا شك في أن أصحاب تلك المصالح يدفعهم حرصهم عليها الى بذل كل ما في وسعهم للحيلولة دون وضع القاعدة الجديدة، كما أن الاشخاص الذين يراد وضع هذه القاعدة لمصلحتهم سيعملون بكل قوتهم على اقرارها.

وقد يتغلب هذا الفريق الأخير فتكون القاعدة الجديدة نتيجة كفاحه من أجل اقرارها، وقد يتغلب الفريق الأول فيكون بقاء القاعدة القديمة نتيجة

كفاحه من أجل بقائها. فلا بد من الكفاح لانشاء القاعدة القانونية الجديدة ولا بد منه أيضا للاحتفاظ بها بعد نشوئها. وكثيرا ما يبلغ هذا الكفاح حد الثورات الكبرى، بل ان الثورات ما قامت الا دفاعا عن مبادئ قانونية كان يراد اقرارها^(١).

٥ - ان الحقوق مصالح كفل لها القانون الحماية.

٦ - القانون هو مجموع ضوابط الحياة في المجتمع التي يعززها سلطان الدولة بواسطة الجزاءات الخارجية، وبما ان الدولة هي التي تملك القوة الكبرى وهي التي تملك من وجهة النظر القانونية مزية تنفيذ الأوامر والأحكام بالقوة، فان القانون يكون في النهاية هو ما تريده الدولة، وعلى ذلك تكون الدولة هي المصدر الوحيد للقانون^(٢) ويكون القانون هو سياسة الدولة أو سياسة القوة.

٧ - ان الدولة، وهي القوة المنظمة والمصدر الوحيد للقانون تخضع لقوانينها ذاتها، من اجل مصلحتها الشخصية، حتى يثق فيها الآخرون وتتمكن من اداء وظيفتها كما ينبغي^(٣).

٩٨ - نقد المذهب

مزية هذا المذهب انه يرد على الانسان مكانته فيما يتعلق بتطور القانون، فيجعل لعقله وارادته وتوجيه القانون. فهو يشحذ همم الناس ويدفعهم الى تحديد اهدافهم وتوجيه القانون نحو هذه الاهداف ولو اقتضى

(١) ومن عبارات إيرنج المشهورة قوله:

(٢) أنظر بريمو ص ١٨٦.

(٣) ثروت أنيس الأسيوطي، نشأة المذاهب الفلسفية وتطورها، جامعة عين شمس ١٩٦٧ نبذة ٨٢.

ذلك منهم كفاحا شديدا. وهو في ذلك يخالف المذهب التاريخي الذي يعتبر تطور القانون تطورا آليا يكتفي الناس بالتفرج عليه ويؤدي الى التعاون والتواكل. وينخرط مذهب ايرنج في سلك الاراديين الذين يرون القانون وليد ارادة السلطان، ولكنه يرى ان هذه الارادة يجب أن تتوخى المصلحة وأن القانون يجب ان يحقق نفعاً أو يحمي مصلحة لا لفرد بعينه بل لمصلحة من الطبقات تثبت من طريق الكفاح ان مصلحتها جديرة بالحماية. وهو من هذه الناحية يتفق مع المذهب النفعي الجماعي الذي سيجيء انه ازدهر في انجلترا، ولكن عيبه انه يبنى القانون على الكفاح، ويعتبر غاية القانون حفظ المجتمع لا العدل ويجعل الغلبة للقوة لا للحق، وأنه من هذه الناحية الأخيرة يلحق بالمذاهب الاستبدادية^(١).

المبحث الثاني المذاهب الوضعية الفلسفية

المطلب الاول المذهب التاريخي في القانون L' Ecole historique du droit

٩٩- نشأة المذهب وزعامته

ترجع أصول هذا المذهب في العصر الحديث الى العالم الفرنسي مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) في كتابه الشهير عن «روح

(١) انظر P. Coulombel في بحثه Force et but dans le droit selon la pensee juridique d'Ihering, Rev. trim. de droit civil, 1957, P. 609 et s. وأيضاً كتاب ثروت آيسن الأسبوطي.

القوانين» (١٧٤٨) الذي أبرز فيه أن القوانين نتيجة العوامل المختلفة في البيئة التي تنشأ فيها والتي تشكل روح القوانين، بعد أن لاحظ اختلاف القوانين من بيئة إلى بيئة ومن عصر إلى آخر (انظر ما تقدم في نبذة ٥٨). ومن بعده إلى العالم الانجليزي بورك Burke الذي تقدم أنه نقد في أواخر القرن الثامن عشر الثورة الفرنسية الكبرى وأنه ذهب إلى أنه لا يحق للأمم العريقة أن تشور على قوانينها التي تكونت فيها على مر الأيام بحكمة الأجيال السابقة وأن تستبدل بها قوانين وليدة تصورات عقلية نظرية لم يقيم أي دليل على صلاحيتها وملاءمتها للمجتمع (انظر ما تقدم في نبذة ٦٨).

وكانت ألمانيا في مطلع القرن الماضي دويلات متعددة ليس لها قانون مكتوب وإنما تعيش على بعض أعراف محلية يكملها اجتهاد الفقه والقضاء الألمانين بالرجوع إلى القانون الروماني كما قننته مجموعة جوستيتيان، وعلى أثر حركة التقنيين الكبرى التي تمت في فرنسا في مطلع ذلك القرن رأى فريق كبير من فقهاء الألمان منذ منتصف الحلقة الثانية منه بزعامة Thibaut الذي يرجع إلى أصل فرنسي الدعوة إلى تقنين القانون الألماني جمعاً لشتات القواعد القانونية وتقريباً لها إلى أفهام المتعاملين والمتقاضين^(١).

(١) أنظر في هذه الدعوة وفي تنفيذها وفي الدفاع عنها ورد الاعتراضات الموجهة إليها كتابنا في المدخل للعلوم القانونية سنة ١٩٦٧ نبذة ٦٥.

فانبرى لتفنيد هذه الدعوة العالم الالماني سافيني - وهو أيضا من أصل فرنسي (١٧٧٩ - ١٨٦١) الذي يعتبر مؤسس المذهب التاريخي في القانون ويرجع اليه فضل توجيه الفكر المعاصر الى ان القانون وليد البيئة وأنه ينمو ويتطور تلقائيا في ضمير المجتمع، وأثبت بناء على ذلك خطأ فكرة التقنين في ذاتها ومعارضتها تطور القانون وتقدمه بعد ان وضع أسس المذهب وتعاليمه.

وقد خصص لذلك كتيباً مشهوراً سماه «قابلية عصرنا للتشريع وللاجتهاد» سنة ١٨١٤ De la vocation de notre temps pour la législation et la jurisprudence, 1814, مؤلفين ضخمين قضى في وضعهما ٢٧ عاماً، أولهما «تاريخ القانون الروماني في العصر الوسيط» (١٨١٥ - ١٨٣١)، والثاني «نظام القانون الروماني الحالي» (١٨٤٠ - ١٨٥١).

وممن أيدوا تعاليم المذهب التاريخي من كبار علماء الالمان بوشته Puchta (١٧٩٨ - ١٨٤٦) في كتابه عن القانون المستمد من العرف ^(١) Le droit coutumier وقد أيده الى حد ما في فرنسا العلامة سالي Saleilles.

(١) وقد سبق هوجو Gustav Hugo (١٧٦٤ - ١٨٤٤) كلا من سافيني وبوشته في هذا الاتجاه، ولكن آراءه في هذا الخصوص لم تزد الا عرضاً واتسمت بعدم الوضوح فوق انها أدت به الى فكرة عن القانون الطبيعي خاصة به، الامر الذي جعل سافيني أحق منه بأن يعتبر مؤسس المذهب التاريخي ديلفكبو ص ١٢٦ (وما بعدها).

من أهم تعاليم المذهب التاريخي ما يأتي:

١ - يجب ان يتبع في علم القانون منهج علمي صحيح يقوم على اساس الاستقرار لا على اساس الميافزيقا ^(١).

٢ - يجب نبذ فكرة القانون الطبيعي الازلي لتعذر اثباتها من طريق المنهج العلمي المشار اليه.

٣ - ليس القانون وليد ارادة المشرع او السلطان، حتى يجوز للسلطان ان يستبد في وضع التشريع.

٤ - ليس القانون ثمرة التفكير والاستتباط، وانما هو وليد البيئة الاجتماعية، فهو الرأي القانوني L'opinion juridique الذي يتكون تلقائيا في هذه البيئة، او هو كائن حي ينشأ بنشأة المجتمع وينمو فيه ويسايره في تطوره، ويتغير بتغير الظروف. فقانون كل امة يختلف عن قوانين الامم الاخرى، بل ان قانون الامة الواحدة يختلف من عصر الى آخر.

٥ - ينشأ القانون في ضمير الجماعة Conscience collective وينمو فيه نموا ذاتيا آليا دون تدخل في ذلك لارادة الانسان، فهو في تطوره مسير ليس مخيرا.

وليس من الضروري ان تكون هذه الجماعة امة واحدة، بل يجوز ان تشترك عدة أمم في جماعة واحدة وأن يتكون في ضميرها الجماعي

(١) انظر كتابنا في المدخل للعلوم القانونية سنة ١٩٦٧ نبذة ١٦٤.

قانون مشترك بينها جميعا كالقانون الدولي العام^(١) ولا يشترط لذلك أن تكون الجماعة أو الأمة دولة لأن الدولة ليست الا مظهرا للقانون، أما جوهره وحقيقته فمستمد من روح الشعب Volksgeist والشعب اسبق وجودا من الدولة وأسمى منزلة منها لأنه هو الذي يبيلور قانونه الذي يمثل آماله المشتركة.

٦ - يعتبر العرف مصدر القانون الامثل، لانه يترك للقانون حرية التطور ولا يقيد به بشيء، ولذلك فهو يفضل التشريع ويستطيع أن يلغيه اذا خالفه^(٢).

٧ - وظيفة المشرع وظيفة سلبية تقتصر على مراقبة تطور القانون في ضمير الجماعة والاكتفاء بتسجيل هذا التطور في نصوص قانونية، على ان يسهر المشرع على هذه الرقابة وعلى مداومة تسجيل التطورات الجديدة وتعديل النصوص القديمة أولا فاولا لمسايرة تلك التطورات^(٣).

٨ - لا يجوز بأي حال تقنين القانون كله في مجموعة دائمة، لأن ذلك من شأنه أن يجمد القانون وأن يقف تطوره اذ يحول دون مواءمة هذه المجموعة بالتعديلات المتلاحقة اللازمة لجعل هذه المجموعة تسائر تطورها.

(١) وفي هذا يقول سافيني *Entre différents peuples, on peut observer une communauté de conscience juridique de la même espèce que celle qui engendre le droit positif dans une nation. C'est le fondement du droit international nous sommes ainsi en état de considérer le droit international comme un droit positif.* (مشار اليه في روبييه ص ١١٠).

(٢) انظر كتابنا في المدخل للعلوم القانونية سنة ١٩٦٧ نبذة ٦٢ و ٦٣.

(٣) المرجع السابق نبذة ٦٣.

القانون نظرا لما يحيط صدور مجموعة القوانين من مهابة التقديس التي تجعل المشرع لا يجرؤ ان يمسها بالتعديل^(١).

٩ - وعلى أي حال يجب في تفسير النصوص التشريعية أن لا يتجه البحث نحو نية المشرع الحقيقية وقت وضع النص، لأن هذه النية الحقيقية كانت وليدة الظروف التي أحاطت بها والرأي القانوني الذي كونته هذه الظروف، وإنما يتعين ان يتجه التفسير نحو البحث عما كان المشرع يقصده لو أنه وضع النص ذاته من جديد في الظروف التي يراد فيها التفسير والتطبيق والتي يحتمل أنها أدت الى تكوين رأي قانوني مغاير لذلك الرأي الذي أوجدته الظروف السابقة، أو بعبارة أخرى يجب البحث عن نية المشرع المحتملة لا عن نيته الحقيقية أو عن نيته المفترضة^(٢).

١٥١ - نقد المذهب

كان لهذا المذهب فضل في ابراز أهمية العوامل التاريخية والطبيعية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة في تكوين القانون، واطهار ما في القانون من حياة ومن قابلية للتطور، والتنبية الى ما كان في فكرة القانون الطبيعي التقاليدية من مبالغة. غير ان فضائله هذه لم تعصمه من الوقوع في المبالغة بدوره لأنه قد اقتصر في تشييد نظريته على ملاحظة طريقة نشوء القانون وتطوره في المجتمعات الاولى دون التفات الى أن الامر يختلف عن ذلك اذا ما قطعت الأمم شوطا معيناً من الحضارة. فقد غالى في نفي وجود القانون الطبيعي من أساسه وفي انكار نصيب العقل

(١) انظر بريمو ص ١٦١.

(٢) المرجع السابق نبذة ٦٥.

والارادة في الشاء القانون وتوجيه تطوره، وبالمع في اعتبار تطور القانون تطورا آليا، وفي قصر وظيفة المشرع على مهمة تسجيل تطور الآراء والحلول القانونية التي تتكون في ضمير المجتمع. وبلغت مخالفتها حداها الاقصى فيما جسمه من مخاوف ناشئة عما نسبة الى التقاليد من عيوب وفيما تؤدي اليه طريقته في التفسير من بلالة الآراء وعدم ثبات الاحكام القانونية والاخلال بالاستقرار والثقة الواجبين في التعامل.

وقد كذب التاريخ هذا المذهب التاريخي في اهم قضية قام للدفاع عنها، ألا وهي ان التقنين شر يجب دفعه لأنه يؤدي الى تجميد القانون وتعويق تطوره، حيث قد انتشرت حركة التقنين انتشارا كبيرا في أوروبا خلال القرن التاسع عشر بالرغم من معارضة المذهب التاريخي، وانتهت ألمانيا نفسها الى تقنين قانونها المدني في أواخر ذلك القرن^(١)، كما كذب فيما ذهب اليه من أن قانون كل امة انما هو وليد بينها وما يدخل في ذلك من عوامل تاريخية وطبيعية واجتماعية فحسب، وأنه لا دخل في تطوره لعقل الانسان او لارادته، اذ قد سجل التاريخ غير مرة ان شعوبا كثيرة اتحدت في امة واحدة ونبذت قوانينها المختلفة واعتنقت قانونا موحدا (كما حدث في كل من ألمانيا وسويسرا وفرنسا)، كما سجل ان بلادا كثيرة نقلت قانونها في بعض مراحل تطورها عن غيرها من البلاد منقطعة الصلة ببيئتها (كمصر وتركيا والصين واليابان). وهذا أقوى دليل مستفاد من التجربة والواقع على ان لعقل الانسان ولارادته دورا هاما في الشاء القانون وفي توجيهه.

(١) المرجع السابق لبذة ٦٧.

وسيحيى ان انصار القانون الطبيعي قاموا يردون عنه هجوم المذهب التاريخي، بعد ان سلموا بما في هذا المذهب الجديد من صواب واستفادوا من ذلك لتعديل الفكرة التقليدية عن القانون الطبيعي، فشيّدوا نظرية القانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة وكروا بها على ما زعمه انصار المذهب التاريخي من أن قوانين الأمم المختلفة مغايرة بعضها لبعض كل المغايرة لأن كلا منها وليد ظروف بيئته الخاصة، فأثبتوا وجود عناصر مشتركة بين جميع قوانين الأمم ترجع الى مبادئ أساسية عامة ثابتة^(١).

بل يلاحظ على أنصار هذا المذهب أنهم قد انزلقوا هم أنفسهم الى منزلق المنهج الشكلي والفقہ العقلي والدوجماتية بعد ان لفت نظرهم ما وجدوه في القانون الروماني من أفكار وتصورات concepts مثل فكرة العقد والفعل الضار والملكية والانتفاع الخ، تحتاج كلها الى تعريف وتنظيم وترتيب ثم الى تركيب وتأليف، فأعملوا فيها قواعد المنطق وقاموا بالتأصيل والتفريع بعد ان جردوا تلك المفاهيم الرومانية من الظروف التي لا بدت نشأتها، وأقاموا بذلك نظرية للقانون متكاملة مجردة تصلح للتطبيق في المجتمع الجرمانى.

يبقى بعد ذلك من تعاليم المذهب التاريخي أمران:

الأول - ان تطور القانون خاضع لظروف بيئته دون سواها، فهو نتيجة حتمية لتلك الظروف التي تعتبر سببا له، والتي تجعل طريق تطور القانون حتميا اضطراريا مفروضا عليه لا سبيل الى ان يحيد عن سلوكه. وقد تكفل مذهب ابرنج ببيان خطأ هذا الامر الاول وبإثبات ان لارادة الانسان نصيبا كبيرا في توجيه القانون بل دورا فعالا في انشائه.

(١) المرجع السابق نبذة ١٦٦.

والثاني: ان المذهب التاريخي يفرض وجود ضمير للمجتمع ينشأ فيه القانون، ويعتبر ذلك حقيقة أولية يجب التسليم بها دون حاجة لقيام دليل علمي عليها، وهذا يجعل المذهب التاريخي يلحق بالمذاهب الميتافيزيقية، وقد تكفلت المذاهب العلمية الاخرى ببيان ذلك (١).

المطلب الثاني المذاهب النفعية

١٠٢ - نشأة المذاهب النفعية في الفكر القانوني المعاصر

يرجع أصل المذاهب النفعية في العصر القديم الى المدرسة الابيقورية في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد وهي التي كانت ترى ان غاية الانسان اللذة وان العقد الاجتماعي قد ابرم لتوفير اللذة اعني النفع لكل فرد من أفراد المجتمع (راجع نبذة ٣٤)، ويرجع في العصر الحديث الى افكار ثلاثة من كبار المفكرين اولهم الانجليزي هاتشيسون (١٦٩٤ - ١٧٤٦) الذي وضع معيارا للاخلاق «تحقيق اكبر سعادة لأكبر عدد» والثاني الفرنسي هلفتيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) الذي ذهب في مؤلفه عن «النفوس» (١٧٥٨) الى ان المصلحة هي المحرك الاساسي للانسان، والثالث الايطالي بيكاريا (١٧٣٨ - ١٧٩٤) الذي عني بوجه خاص بقانون العقوبات ودافع في كتابه «الجرائم والعقوبات» (١٧٦٣) عن فكرة

(١) انظر في تقليد ديجي في شرح القانون الدستوري ج ١ ط ٢ ص ٦٢ و ٦٣، مسينا ج ١ ص ١٠١.

تأسيس حق العقاب على المصلحة فحسب، مصلحة المجتمع في الدفاع
عن نفسه ضد الاجرام.

وفي الفكر المعاصر ظهرت هذه الفلسفة من جديد في انجلترا على
يد ثلاثة من كبار فلاسفتها، هم بنتم و جون ستيوارت ميل و هربرت
سبنسر، تميزت فلسفتهم بما جبل عليه الانجليز من روح عملية ومن
اعتماد في العلوم على الطريقة التجريبية، فصاغوا على هذا الاساس
مذهب النفعية في القانون.

١٠٢ - بنتم

يعتبر بنتم Bentham (١٧٤٨ - ١٨٣٢) مؤسس المذهب النفعي
الحديث، وقد نشر آراءه في عدة مؤلفات له، بعضها باللغة الانجليزية
وبعضها باللغة الفرنسية، أهمها مقدمة لمبادئ الاخلاق والقانون
Introduction to the principles of Meraes and legislation, 1989..
وكتاب في القانون المدني والجناي (١٨٠٢).

Traité de la législation civile et pénale

وكتاب في نظرية العقوبات والمكافآت (١٨١١).

Théorie des peines et des récompenses

وكتابه الذي نشر بعد وفاته بسنتين (١٨٣٤) عن علم الاخلاق

Deontoigy or the Science of morality

ذهب بنتام الى ان الطبيعة جعلت اقوى محرك للانسان حرصه على
اللذة وخوفه من الألم، وان هذا المحرك هو الذي يوجه سلوك الانسان
وجميع تصرفاته، لان اللذة هي غرض الحياة الأوحد، وكل ما يؤدي اليها
خير، وليست قواعد الاخلاق الا حسابا للذات، فالخير هو ما يحقق أكبر
قدر من اللذة والشر هو ما يجلب الألم أو يفوت اللذة، وإذا كانت الاخلاق
تري نزول الانسان احيانا عن شيء من لذته أو سعادته، فما ذلك الا نظرا
لما يرجي ان يعود به هذا النزول من لذة أو سعادة اخرى أكبر منها ان
عاجلا أو آجلا.

ولكي يدرا بنتام أن يؤدي هذا المبدأ الى اطلاق الأنانية وما يخشى
أن تؤدي اليه من ضرار بالمجتمع بسبب تفشي الجشع وروح عدم
الاكتراث بمصالح الآخرين، يذهب الى أن الانسان بطبيعة عيشه في
المجتمع يكون مدفوعا الى مشاركة الآخرين في عواطفهم، فيألم لألمهم،
ويسر لسعادتهم، فتدفعه مصلحته الذاتية الى ما يحقق لغيره أيضا اللذة أو
السعادة أو يجنبه الألم. هذا فضلا عن ان الانسان اذا أطلق لنفسه غلظ
الأنانية، فانه يتعرض الى مثل ذلك من قبل الآخرين، وتكون مصلحته
اذن في أن يحد من أنانيته كي يعامل بالمثل من قبل الآخرين.

وبناء على ذلك يكون العمل خيرا اذا كان في مجموعه يحقق سعادة
أكثر مما يجره من ألم مع حساب جميع آثار ذلك العمل سواء ما يتحقق
منها بالنسبة الى فاعله مباشرة وما يترتب عليه بالنسبة للآخرين. وبعبارة
بنتام ذلك في عبارته المشهورة «تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد
من الناس». فهو بذلك يسلم بأن منفعة الفرد المباشرة قد لا تتفق مع منفعة
المجموع، وحينئذ يجب التوفيق بينهما بتضحية مصلحة بعض الأفراد
تحقيقا لمصلحة المجموع كما في نزع الملكية للمنفعة العامة.

وقد أخذ على آراء بنتام أنه إذ يخلط بين الخير والنفع أو بين الفضيلة والمصلحة إنما يصدم الضمير الانساني في صميمه، ويتجاهل التنازع الذي يدور دائماً في هذا الضمير بين المصلحة والواجب أو أنه إذا كان يعترف بهذا التنازع ويرى أن حله يكون من طريق حساب اللذات، فإنه يكون واهماً لأن حساب اللذات ان هو الا حساب للمصالح لا يقام فيه وزن للواجب وإذا قيل بل انه ينظر الى الواجب باعتبار ان اداءه يحقق لذة أو سعادة تدخل في ضمن حساب اللذات، فيبقى ان هذا الاعتراف بفكرة الواجب يقتضي البحث في ماهية الواجب ومصدره ووظيفته، وهو على الأقل يثبت قصور التعويل على اللذة او المنفعة وحدها.

١٠٤ - جون ستيوارت مل

حاول مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ان يسد الثغرات التي اعتبرت نظرية بنتام وأن يدعم هذه النظرية، ونشر آراءه في عدة كتب، أهمها الذي خصصه لعرض المذهب «مذهب المنفعة» Utilitarianism (١٨٦٣).

وقد اعترف مل بأن حساب اللذات الذي قال به بنتام غير معقول، وبخاصة لانا لا نتصرف بناء على مثل ذلك الحساب المزعوم، بل بناء على شعور اخلاقي هو الذي يوجه تصرفاتنا. وهذا الشعور يتكون بحكم حياة الانسان في المجتمع اذ ان هذه الحياة تجعله يعتاد النظر الى مصلحته لا باعتبارها منعزلة بل باعتبارها مرتبطة بمصالح الآخرين في المجتمع ذاته، وينتهي هذا النظر بتكون الاساس عند كل منا بأنه لكي نحقق خيراً ينبغي ان نرغب في ان يتحقق خير الآخرين ايضاً، أعني ان مل يذهب الى توسيع فكرة المنفعة التي يقوم عليها المذهب فيجعلها لا تقتصر على النفع الشخصي بل تشمل ايضاً النفع العام، ويحول بذلك

المذهب النفعي من الفردية الى الجماعية وينصب نفسه رائدا للمذهب النفعي الاشتراكي.

كذلك يوسع مل فكرة المنفعة من ناحية اخرى، فيجعلها لا تقتصر على الذات الحسية بل تشمل ايضا اللذات الذهنية او السعادة العقلية والنفسية، وبالتالي لا يقتصر مثل بنتام على تقدير اللذات بالكم فقط بل يضيف الى ذلك تقديرها بالكيف ايضا مع اعطاء قيمة اكبر للذات الذهنية والعقلية، ومن بينها لذة خدمة المجتمع.

وبناء على ذلك يرى مل ان القانون يجب ان يعمل على ان يربط في أذهان الناس بين مصلحة الفرد ومصلحة النوع كله، أي بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة بحيث يتوافر لدى كل شخص الاعتقاد بأنه عندما يتوخى نفعه الشخصي يتعين عليه ان يتوخى في الوقت ذاته مصلحة المجتمع. هذا الارتباط الذهني وهو نوع من تداعي المعاني يجعل الشخص يشعر بأن عمله خير كلما كان يجمع بين نفعه الشخصي ونفع المجتمع والعكس بالعكس.

غير أنه بالرغم من محاولة مل هذه، بقيت تعاليم المذهب النفعي قاصرة، فلا حساب للذات الذي قال به بنتام ممكن لتقدير معرفة اصداء الفعل الواحد في جميع انحاء الكون، ولا الشعور الخلقى الذي زعم مل تحقيقه من طريق الالحاق في ايجاد ارتباط ذهني بين مصلحة الشخص ومصلحة المجتمع يمكن تحقيقه عملاً لان الشعور الخلقى لا يتولد من مجرد تكرار وقائع معينة وانما هو ينبثق من مبدأ يحكم له قيمته الذاتية.

تأثر سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) بأراء شارل دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢) عن أصل الاجناس وتطوره التي انتهى فيها الى ان عالم الاحياء يحكمه قانونان طبيعيان أساسيان: قانون تنافس البقاء *La lutte pour la vie* و *stuggle for life* وقانون الانتخاب الطبيعي *sélection naturelle* اللذين مؤداهما ان كل كائن حي يجب عليه لكي يعيش ان يكافح وان يقاوم الصعاب الطبيعية المحيطة به والا تغلبت عليه وأهلكته، وان البقاء يكون للفئات الأكثر مقدرة على مقاومة تلك الصعاب فيتم بذلك الانتخاب الطبيعي للسلاسل الأكثر صلاحية وما عداها يفنى وينقضي.

أخذ سبنسر عن دارون فكرة تطور الاحياء وبنى عليها فلسفة كلية كاملة دونها في عشرة أجزاء بين سنة ١٨٦٢ وسنة ١٨٩٦ منها المبادئ الاولى ومبادئ علم الحياة ومبادئ علم النفس ومبادئ علم الاجتماع ومبادئ علم الاخلاق. وهذا الاخير هو الذي يهمننا أكثر من غيره.

يرى سبنسر ان حياة الكون كله عبارة عن حركة دائمة بين نشوء وزوال، او بين تكون وتحلل، وان هذه الحركة هي التي تكون التطور، وهو عبارة عن الانتقال من حالة الى اخرى، كالانتقال من البسيط الى المركب او من غير المتميز الى المتميز او من غير المتماسك الى المتماسك الخ. وان ذلك ينطبق على الناس والمجتمعات كما ينطبق على سائر الكائنات. فالبشرية كمجموع غير متميز تتفصل منها اعداد من الافراد المتميزين فيعيشون معا وتنشأ بينهم علاقات متناسقة ثم تعاون ثم توزيع الاعمال ثم التخصص الخ وكل ذلك على نسق ما يحدث في جسم الانسان من تعدد الاعضاء وتنوع وظائفها وتعاونها الخ.

ويخلص سبنسر عن ذلك الى ان المنفعة التي يجب ان يقوم على أساسها المذهب ليست اللذة الحسية او حتى الذهنية، وانما هي التوازن البيولوجي بين ظروف الفرد وظروف البيئة، وهذه المنفعة، او التوازن البيولوجي المشار اليه الذي يتحقق خلال التطور، هي التي تعتبر اساس الاخلاق، فالاخلاق اذن نسبية متغيرة، وقواعد السلوك تتحول اذن طبقا لتغير ظروف البيئة لأنها انما تمثل ما يجب على الانسان عمله للتكيف مع تلك الظروف، وهي ظروف في تحول مستمر.

ومع ذلك يرى سبنسر انه لا بد له من الالتجاء الى فكرة تؤدي الى قيم اخلاقية ثابتة، فيقول ان الغرض الاول من الاخلاق هو الحد من الأنانية لأن الانسان بما جبل عليه من غريزة الاجتماع يكون مدفوعا الى ان يوائم بين سلوكه والحيلة في المجتمع، فيدعوه ذلك بطبيعة الحال الى الحد من أنانيته، والى ان يتحلى بشيء من الايثار بدلا من الاثرة المطلقة، ويكون هذا الشعور الغيري بمثابة جزء عضوي من نفسه لازم لحياته في المجتمع، وطبقا لنظرية التطور والانتخاب الطبيعي، لا يكتب البقاء الا لمن تكون له القدرة على التكيف مع ظروف البيئة، وبالتالي لمن يكون متحليا بشعور الايثار اللازم للتوفيق بين منفعته ومنفعة المجتمع الذي يعيش فيه. وكما ينطبق ذلك على الافراد كذلك ينطبق على الشعوب.

ويتصل بقواعد الاخلاق المطلقة آراء سبنسر القانونية، فهو يرى مبادئ قانونيين أساسيين. الاول يقضي بأن لكل امرئ ان يفعل ما يشاء بشرط ألا يمس بحرية غيره في مثل ذلك. والثاني يقرر ان على كل شخص ان يتحمل تبعة طبيعته الخاصة ونتائج سلوكه الشخصي.

وظاهر ان هذا المبدأ الثاني هو مبدأ العدالة justice لا مبدأ المنفعة، ثم ينتقل سبنسر من ذلك الى تقرير حقوق الانسان كما قررها اعلان سنة

١٧٨٩، فينزلق بذلك من نطاق الوضعية التي نادى بها الى حظيرة
الميثاقاfrica والمبادئ القبلية مثل العدالة وحقوق الانسان الطبيعية. ويبرر
ذلك بان العدالة قيد ضروري لا غنى عنه للحد من الأنانية.

ثم يحاول سبنسر ان يخفف من ذلك بأن يقرن بفكرة العدالة فكرة
المساعدة الخيرية la bienfaisance التي تعمل على معاونة الفقراء
والضعفاء وذوي الحاجات في غير ما توجبه العدالة. ويرى فيها نوعا
آخر من الايثار الذي يحد من الأنانية بالاضافة الى الحد الاصلي وهو
العدالة.

وكان اتجاه سبنسر السياسي اتجاها فرديا، حيث قد وجه كل همه
نحو الحد من تدخل الدولة في شئون الافراد ورأى أن وظيفة الدولة
تقتصر على حماية حقوق الافراد وبالقدر الضروري فقط لضمان هذه
الحماية، وان هذه الضرورة تسير في تدرج تنازلي، فتخف كلما تقدم
الجمهور لتترك مجالا متزايدا للمبادآت الفردية وان المساعدة الخيرية لا
تدخل في وظيفة الدولة ويجب ان تترك للمبادأة الفردية.

وظاهر ان هذا الاتجاه الذي سار فيه سبنسر يعارض الاتجاه الذي
تتبعه في إنجلترا، ولعل ما يشفع له فيه حال الحياة السياسية في إنجلترا في
عهد ما كانت تتسم به من حرية كبيرة ومن تنظيمات قوية للمساعدات
الخيرية التي تقوم على اساس المبادأة الفردية.

وهذا بخلاف ما كان يقابل ذلك في ألمانيا حيث رأينا ان الحياة
السياسية فيها اتجهت نحو الحكم المطلق والاتجاه الشمولي للدولة، وقد
رأينا ان البرنج انتهى الى الأخذ بفكرة المصلحة في القانون، ولكن مع
إعلاء شأن المصلحة العامة واخضاع مصالح الافراد لها، بحيث يعتبر هو
أيضا من القائلين بمذهب المنفعة ولكن في اطار آخر غير اطار المدرسة
النفعية الانجليزية.

المطلب الثالث

مذهب التضامن الاجتماعي

١٠٦ - أصل المذهب وزعيمه

يعتبر مذهب التضامن الاجتماعي أحد المذاهب الاجتماعية التي قامت على الفلسفة الوضعية التي أسسها (أوجست كومت Auguste Comte) (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، وهي الفلسفة المبنية على المشاهدة والاختبار والقاتل به الأستاذ (ليون ديغي L. Duguit). عميد كلية بورديو الذي دخله مصر في سنة ١٩٢٥ لتنظيم الجامعة المصرية وللقاء بعض محاضرات عن مذهب، وقد جمعت محاضراته في كتاب سماه Leçons de Droit Public، وله عدة مؤلفات أخرى بسط فيها مذهب، أهمها شرحه المطول للقانون الدستوري في أربعة أجزاء، وكتاباه المعنون L'Etat, Le droit objectif et la loi Positive.

١٠٧ - أسس المذهب

اتبع ديغي الطريقة العلمية الوضعية وقد لخصها في ثلاث نقاط جوهرية:

١ - اطراح كل فكرة مسبقة لا يقوم على صحتها الدليل العلمي.

٢ - بحث الوقائع والظواهر بطريقة موضوعية بحثة، مع المحرص على ابعاد كل أثر للمؤثرات الذاتية كالوراثة والمعتقدات الدينية أو المثل الاخلاقية أو السياسية الخ.

٣ - اتباع طريقة الاستنباط كأداة فقط للكشف عن مبادئ، تم اختبار صحة هذه المبادئ بتطبيقها على الواقع، وعدم اعتمادها الا بعد ان تثبت التجربة العملية صحتها.

فأداه ذلك الى ان ينكر من المذاهب والآراء السابقة كل ما لم يقيم دليل علمي واقعي على صحته، فأطرح القانون الطبيعي، وأنكر وجود حقوق متصلة بشخص الانسان تعتبر كفالتها هي غاية القانون، ونبتذ فكرة الشخصية القانونية بوجه عام وشخصية الدولة بوجه خاص.

أما الواقع الذي أثبتته ديجي بالطريقة العلمية وجعله اساس مذهبه، فهو ان الانسان يعيش في مجتمع مع غيره من الناس، وان له مصالح شخصية لا يستطيع تحقيقها او كفالتها الا بالتعاون مع غيره، سواء أكان هذا التعاون يضم الجهود لتحقيق مصلحة مشتركة، ام كان بانفراد كل شخص بتوجيه جهده الى مصلحة معينة ثم تبادل الناس فيما بينهم ثمار جهودهم، وان هذه الحاجة الى التعاون تجعل الناس كلهم متضامنين فيما بينهم^(١)، وان شعور جميع الافراد بوجود هذا التضامن بينهم هو أصل القانون ومبعث قوة الالتزام فيه. فكل عمل يتفق مع هذا الشعور بالتضامن يكون واجب الاحترام، وكل عمل يصدد هذا الشعور يجب الامتناع عنه فالقانون Droit objectif هو ما يمليه هذا الشعور بالتضامن على الناس في المجتمع. والقاعدة القانونية هي الحد الفاصل بين الاعمال التي يجب القيام بها والاعمال التي يجب الامتناع عنها تحقيقا للتضامن الاجتماعي. والدولة ليست شخصا معنويا ذا سيادة وانما هي لا تعدو ان تكون مجتمعا مكونا من افراد ينقسمون الى طبقة حاكمة وطبقة محكومة، وان الطبقة

(١) ويقول ديجي ان التضامن الاجتماعي نوعان: تضامن اشتراك Solidarité par similitude وتضامن تقسيم solidarity par division du travail.

الحاكمة هي التي تعبر عما تشعر بأن التضامن الاجتماعي يقتضيه من قواعد واجبة الاتباع وتكفل احترام هذه القواعد بوسائل القوة الموضوعية تحت تصرفها، فهي لا تملك أن تحيد عما يمليه عليها التضامن الاجتماعي. وليس الحق سوى وظيفة اجتماعية توجب على شخص معين ان يباشر مصالح معينة وعلى سائر الناس ان لا يتعرضوا لذلك الشخص في اداء وظيفته الاجتماعية تحقيقا للتضامن الاجتماعي. فأساس القانون وهو التضامن الاجتماعي اساس ثابت لا يتغير، اما صورته وتطبيقاته فتتغير تبعا لظروف الزمان والمكان.

واذا كان ديجي قد اطرح فكرة القانون الطبيعي وانكر وجود الحقوق الشخصية المستمدة من الطبيعة، والتي كان الاعتراف بها في مواجهة الحاكم يعتبر قيда يحد من سلطانه المطلق، فليس معنى ذلك انه اطلق سلطان الحاكم من كل قيد، بل واضح أنه استبدل بهذا القيد الذي أنكره قيда جديدا مستمدا من فكرة التضامن الاجتماعي ومما يمليه هذه الفكرة من قواعد اطلق عليها عبارة *Droit objectif*، اذ اعتبر ان الحاكم لا يملك ان يشرع وفق هواه، بل يجب ان يتقيد فيما يضعه من قواعد بما يمليه عليه الشعور بالتضامن الاجتماعي.

١٠٨ - نقد المذهب

يستهوئ مذهب ديجي بادیء الامر عقل الباحث من حيث أنه يزعم أنه لا يأخذه بشيء دون اقامة الدليل العلمي عليه، ومن حيث يوهم ان طريقته تحرر العقل من أوهام الماضي وتكشف له عن كثير من الأخطاء الجسيمة الشائعة التي ينبغي تصحيحها ولو أدى ذلك الى هدم الأفكار

السائدة من أساسها، وهو لذلك يحذر العقل من الميتافيزيقا ويحرضه عليها.

ولكن الواقع من الأمر أن مذهب ديجي لا يسلم من الميتافيزيقا حتى في أسسه الجوهرية. وفي ذلك يقول جيني أنه إذا كان التضامن الاجتماعي أمرا واقعا، فإن القول بأنه يوجب على الناس أن يتصرفوا بشكل معين قول لم يقم عليه دليل علمي، وليس من الممكن التسليم بأن الواجب ينشأ من مجرد العلم بأمر معين، لأنه إذا كان هذا العلم يصلح شرطا لتحقيق الالتزام بواجب معين، فإن هذا يقتضي أن يكون لهذا الواجب مصدر ينشئه ويجعل الالتزام به معلقا على تحقق شرط العلم بذلك الأمر المعين، وهذا المصدر لا يمكن أن يكون إلا في الحقائق الأخلاقية المغروسة في أعماق الضمير الإنساني^(١)

والواقع أن التضامن الاجتماعي ليس هو الحقيقة المشاهدة الوحيدة في الحياة الاجتماعية، بل أن هناك حقيقة واقعة أخرى لا تقل عنها شأنا هي تعارض مصالح الناس تعارضا يؤدي إلى تنافسهم على تحقيق هذه المصالح تنافسا يبلغ حد تنازع البقاء. فإذا تغافل مذهب ديجي عن هذه الحقيقة الثانية أو لم يقم لها وزنا، خالف بذلك أساس الطريقة العلمية الوضعية. وإن سجلها وقرر أن القانون يجب أن يبنى على

(١) جيني في المجلة الانتقادية ١٩٠١ ص ٥١٠. وفي هذا المعنى ريمونديس الذي تقدمت الإشارة إليه ص ٧٥ و٧٦ حيث يقول:

Si l'on veut faire abstraction de la métaphysique en parfaite logique, on doit renoncer à la conception de Duguit qui semblait pourtant la plus positive, car il nous parait d'une solidarité dont il est fort possible de douter, qui n'est toutefois qu'un pur fait à l'existence de laquelle «on doit» croire.

التضامن لا على التنازع، كان بذلك يقرر حقيقة أخرى يطلب منا التسليم بها دون اقامة الدليل العلمي عليها، وانتقل من دائرة العلم الى دائرة الميتافيزيقا^(١).

وفوق ذلك فان ديجي، اذ يعتبر التضامن الاجتماعي أساسا ثابتا للقانون الوضعي يفرض نفسه على الحاكم والمحكومين على السواء، يقترب بذلك من الأساس الثابت الذي يقول به مذهب القانون الطبيعي. وقد حدا ذلك الاستاذ بارثليمس الى ان يقول ان عبارة التضامن ليست سوى التعبير العلمي عن فكرة العدل، فاذا استبدلنا فيما عرضه ديجي من نظرياته لفظ العدل بالفظ التضامن، فان ذلك لا يغير شيئا من المعاني التي يعرضها^(٢). بل ان ديجي نفسه اقتنع آخر الامر بأن فكرة التضامن الاجتماعي لا تكفي لتبرير جميع القواعد القانونية فأضاف اليها أساسا آخر هو الشعور بالعدالة، بعد ان ثبت لديه ان التشريعات الاجتماعية التي صدرت في العصر الحالي لم يكن أساسها التضامن الاجتماعي وحده بل كانت كلها تهدف الى تحقيق العدالة^(٣).

(١) ويقول فريدمان عن محاولة ديجي هذه

«... mais aucune théorie de la société n'a encore réussi à se passer de certains postulats politiques que la science ne saurait prouver».

فريدمان الترجمة الفرنسية ص ١٧٦.

(٢) بارثليمي في مجلة القانون العام ١٩٠٨ ص ١٥٩، جيني في المجلة الانتقادية ١٩٠١ ص ٥٠٨.

(٣) في هذا المعنى روبييه ص ١٢٨ و ١٣٤، بريث دي لا جريسي ولاورد لاكوسيت ص ٢٠ و ٢١ و ٢٤.

المطلب الرابع الماركسية المادية

١٠٩ - مؤسسو المذهب

سمي هذا المذهب باسم مؤسسة كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)، وقد شاركه في تأسيسه انجلز Engels وأكمل تعاليم المذهب من بعدهما لينين Lénine (١٨٧٠ - ١٩٢٤)، وقد أصبح هذا المذهب هو المذهب الرسمي للاتحاد السوفياتي ومجموعة الدول الشيوعية، فضلا عما له من أثر جزئي في برامج الاحزاب الاشتراكية في كثير من البلاد الاخرى.

بدأ ماركس دراسة القانون في جامعتي بون وبرلين ثم ما لبث ان هجرها الى دراسة التاريخ والفلسفة، وتشبع بفلسفة هيغل، فلما أتم دروسه اشترك في ناد للهيغلبيين التقدميين حيث تعرف فيه على انجلز، وأخذ ينقد فلسفة هيغل، فوضع في ذلك كتابين أولهما في سنة ١٨٤٢ في نقد فلسفة هيغل عن الدولة، والثاني في سنة ١٨٤٣/٤٤ في نقد فلسفة هيغل عن القانون، وقد بلغت معارضته لآراء هيغل أشدها في كتابه عن الاقتصاد السياسي والفلسفة (١٨٤٤)، حيث عرض فيه علاقة الاقتصاد بالدولة وبالقانون وبالاخلاق وبالحياة البورجوازية.

اشترك مع انجلز وباكونين (Bakunine) في جمعية سرية كان مقرها الاصلي لندن، ثم أسس لها فروعاً في بلجيكا سنة ١٨٤٦، ثم اعلن مع زملائه تحويل تلك الجمعية الى رابطة لشيوعي العالم سنة ١٨٤٧، واشترك مع انجلز في تحرير البيان الشيوعي في ٢٤ فبراير ١٨٤٨ الذي صدره بنداؤه: «يا عمال العالم اتحدوا»، هذا النداء الذي أصبح شعاراً لجميع الاحزاب الثورية الشيوعية في العالم أجمع.

وله عدة مؤلفات أخرى أهمها كتاب رأس المال الذي صدر الجزء الأول منه سنة ١٨٦٧ ونشر انجلز جزيئه الآخرين بعد وفاة مؤلفه.

أما انجلز نفسه فقد وضع كتابه في أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة ووضع بالاشتراك مع ماركس كتابا سماه «العائلة المقدسة» سنة ١٨٤٥ وبالاشتراك معه ومع هيس أيضا كتاب «الادبولوجية الألمانية» سنة ١٨٤٦، كما وضع لينين كتابا في الدولة والثورة أصدر جزءا منه (سنة ١٩١٧)، ولم يستطع ان يتمه بسبب اندلاع الثورة.

وتتضمن كتب هؤلاء الثلاثة جملة تعاليم الماركسية.

١١٠- تعاليم الماركسية

من تعاليم الماركسية ان المادة هي الحقيقة الأساسية في الوجود وان الروح والفكر ليسا الا ظواهر فرعية مشتقة من المادة.

وقد أخذ ماركس عن هيغل منطق الجدلي، مع جعل نقطة البداية فيه المادة لا الفكر، فبينما كان هيغل يرى ان تطور الفكر يحدد تطور الواقع، قلب ماركس الآية جريا مع نزعة المادية، فقرر ان تطور الواقع هو الذي يحدد تطور الافكار والسلوك.

ومن بين جميع الظروف المادية التي تحدد الافكار أسلوب الانتاج وما ينشئه من علاقات بين الناس، فاذا كان أسلوب الانتاج رأسماليا أدى الى تشكيل افكار ومفاهيم قانونية رأسمالية تهدف الى حماية ذلك الأسلوب نفسه، أي حماية الرأسمالية. ومضى تغير

أسلوب الانتاج استتبع ذلك بالضرورة تغييرا في الافكار والمفاهيم القانونية، فاذا لم تساير هذه الافكار والمفاهيم ما تغير في أسلوب الانتاج، صارت متخلفة ويخشى ان يؤثر تخلفها وجمودها على الانتاج، فيقوم صراع عنيف بين الطبقات التي تقيد من تلك المفاهيم الجامدة وبين الطبقات العاملة في الانتاج والحريصة على تقدمه وتطوره، ولا بد ان ينتهي هذا الصراع بغلبة الطبقة العاملة في الانتاج وهي الساعية الى فرض مفاهيم قانونية جديدة تساعد على تطور الانتاج وتقدمه.

وخرج ماركس من ذلك بأن العامل الاساسي في تطور المجتمع والنظم التي تحكمه هو صراع الطبقات، وانه كلما اشتدت سطوة الطبقة التي يحمي مصالحها نظام الحكم، كلما ضعف الأمل في زحزحتها الا من طريق ثورة عارمة تقتلع ذلك النظام من جذوره. وبما ان الطبقة الرأسمالية هي المسيطرة على نظم الحكم في مختلف بلاد العالم فهي تسخر الحكم لحماية مصالحها ولاستغلال طبقة العاملين الكادحين، ولا سبيل الى زحزحتها الا بتوحيد صفوف جميع العاملين وقيامهم بثورة قوية على تلك النظم المجحفة بحقوقهم.

ويرى ماركس وجوب تنظيم المجتمع بعد هدم النظام الرأسمالي القائم على أسس جديدة تجعل منه مجتمعا شيوعيا موحدا تتصهر وتذوب فيه جميع الطبقات.

يرى ماركس وانجلز إن الدولة فكرة ابتدعتها أصحاب النفوذ في المجتمعات البورجوازية لحماية مصالحهم وتدعيم سيطرتهم على باقي المجتمع، سيطرة تكتم الصراع بين الطبقات وتمنعه من الاخلال بالأمن اللازم لسير الانتاج. ففي العصور القديمة كانت الدولة دولة مالكي الرقيق، وفي القرون الوسطى دولة نبلاء الاقطاع، وفي العصر الحديث دولة البورجوازية.

فالدولة في المجتمع البورجوازي الرأسمالي مثالا الذي انشأ من ثورة سنة ١٧٨٩ ليست شيئا مجردا كما يزعم الفقهاء الذين يعرفونها بالسيادة وبالشخصية المعنوية، وانما هي تشكيل منظم لوضع اجتماعي تاريخي تميز بتعدد الطبقات في المجتمع وحتمية الصراع بينها، فهي الأداة التي تستخدمها الطبقة الأكثر قوة للضغط على غيرها من الطبقات، أي أنها الأداة التي تتمثل فيها القوة.

فكل فكرة الدولة وما يتبعها من نظريات ليست الا تركيبا نظريا تطلقه الطبقة الاقوى في كل مجتمع وتجعله يطفو على سطح هذا المجتمع ليغطي الحقيقة الواقعة وهي كون هذه الطبقة هي التي تسخر المجتمع لمصالحها ولاستغلال الطبقات الاخرى واخضاعها.

ولن يكون لهذه الفكرة محل في مجتمع يزول منه تعدد الطبقات، حيث ينعدم فيه الصراع الطبقي، وسبب الحاجة الى فكرة الدولة.

فيجب ازالة الفوارق بين الطبقات واذابتها كلها في طبقة واحدة، تكون كلها عاملة منتجة، لا يمتاز فيها شخص على آخر من حيث اذاته

فمن العمل له ولا من حيث تملك وسائل الانتاج، فاذا تم ذلك لم تعد ثمة حاجة الى فكرة الدولة.

وفي هذا يقول انجلز: «ان البروليتارية تستولي على سلطة الدولة وتحول في البداية ملكية وسائل الانتاج الى الدولة. وبهذا العمل تلغي نفسها باعتبارها بروليتاريا، وتلغي كل الفروق والتناقضات الطبقية وتلغي الدولة ذاتها باعتبارها دولة. فالمجتمع السابق الذي كان يتطور في ظل تناقض الطبقات كان في حاجة الى الدولة لكي تضمن الطبقة المستغلة من طريقها دوام شروط الانتاج الخارجية التي تخدم مصالحها وبالتالي استمرار خضوع الطبقة المستغلة لتلك الشروط التي قررها أسلوب الانتاج السائد. وعندما تتوحد الطبقات وتصبح الدولة فعلا ممثلة المجتمع بأسره فانها تصبح لا طائل فيها. وأول عمل تقوم به الدولة حينئذ باعتبارها كذلك - وهو تملك وسائل الانتاج كلها - يكون هو في الوقت ذاته عملها الاخير باعتبارها دولة، ويصبح تدخل الدولة في العلاقات الاجتماعية غير ذي موضوع في مجال بعد آخر حتى تغط بشكل طبيعي في النوم، وتزول حكومة الاشخاص ويحل محلها نظام ادارة الاشياء وادارة عمليات الانتاج^(١)، فالدولة لا تلغى بل تضمحل^(٢).

غير ان الوصول الى هذه النتيجة يستلزم وقتا وجهودا طويلة لا يمكن التنبؤ بمداهها، ويعبر اينين عن ذلك بقوله اننا لا نملك حق الحديث

(١) «Substituer au gouvernement des hommes l'administration des choses».

(٢) راجع ذلك في بريمو ص ٢٢٨ وص ٢٣٠، وأيضا في كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، الطبعة الثانية دمشق سنة ١٩٦٨ ص ٤٢٦.

الا عن الفناء المحترم للدولة، أما المدة التي يتحقق هذا الفناء خلالها وأشكاله، فندعها معلقة لأننا لا نملك المعطيات التي تمكننا من البت في مثل هذه الشئون^(١)

ولذلك فلا بد من مرور المجتمع بمرحلة انتقال قبل ان يصل الى هذه النتيجة القصوى، في هذه المرحلة تتوحد طبقة البروليتارية وتحتل في غيرها وتتولى هي السيطرة وتستخدم قوتها في تجريد البورجوازية من رأس المال كله وفي تركيز أدوات الانتاج في ايدي الدولة، اعلى في ايدي البروليتارية نفسها باعتبارها صاحبة السيطرة في المجتمع، وفي العمل على زيادة الانتاج والرفاهية بأسرع ما يمكن وتبشير البروليتارية بسيطرتها من طريق «هيئة عاملة تنفيذية وتشريعية في ان واحد» يكون اعضاؤها منتخبين وقابلين للعزل، ويتداولون ويعملون بتوجيه من الشعب صاحب السيادة وتحت رقابته.

يبين من ذلك ان الماركسية تتكرر فكرة الدولة أساسا ونقطة عطف حد المجتمع، ولكنها ترى ضرورة التسليم بهذه الفكرة على انها ضرورة وقتية في مرحلة انتقالية.

وتتفرع على فكرة الماركسية فيما يتعلق بالدولة فكرتها عن القانون فالقانون ليس الا ظاهرة محدودة لاسلوب الانتاج، لا قيمة لها في ذاتها هي مجرد انعكاس لحقيقة الصراع القائم بين الطبقات في داخل المجتمع. وان تاريخ تطور المجتمعات يدل على أن التنازع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع بدأ مع ظهور حق الملكية الخاصة، أما قبل ذلك، فان المساواة بين الجميع كان من شأنها ان تجعل مصلحة الفرد متحدة مع

(١) راجع ذلك ايضا في كمال الغالي المشار اليه ألفا ص ٤٢٧.

مصلحة المجموع، وبالتالي تجعل الأفراد يتصرفون بما يتفق مع مصلحة المجموع دون ان يحتاجوا في ذلك الى قانون.

فكرة القانون ملازمة لفكرة الدولة، وكلاهما نتيجة التفاوت في الطبقات الذي يترتب على ظهور حق الملكية الخاصة، وكلاهما تقوم على قهر القهر ويقول ماركس وانجلز في البيان الشيوعي الذي وجهاه الى العالم ان القاعدة القانونية في النظام الحالي هي ارادة الطبقة المسيطرة، وان مضمون هذه الارادة مستوحى من الظروف المادية للحياة في المجتمع.

فلا بد من تغيير هذا الوضع بالتوفيق بين الفرد والمجتمع وهذا التوفيق ضروري لتقدم المجتمع، وهذا يقتضي حل التناقضات الاجتماعية الحالية باقامة مجتمع جديد يخلو من كل قهر سياسي ومن كل اضطراب اقتصادي، وتتحدد فيه مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع.

في ذلك المجتمع، لن يبقى محل لفكرة الدولة ولا حاجة الى القانون ولا داعي للقانون، او يصبح القانون مجموعة ضوابط او معايير للسلوك يلقنها المجتمع للفرد مع قواعد الاخلاق الاجتماعية التي يوجب بقوة القهر الا في حالات استثنائية نادرة، ويقول ماركس وانجلز في ذلك انه ما دامت أغلبية الشعب هي التي تسيطر ظالمها، فلا تبقى ثمة حاجة الى تحديد شكل خاص لذلك القهر، وبهذا المعنى يمكن القول ان الدولة تأخذ في التلاشي، فكما ان الدولة من يتولون المحاسبة بالنسابة عن المجتمع كلما قلت الحاجة الى تعيين فئة خاصة يناد بها ذلك، وبالتالي كلما اصبح غير ضروري وجود السلطة.

ولكن ذلك كله لا يكون الا بعد اجتياز المرحلة الانتقالية أي بعد اقامة المجتمع الجديد بجميع مقوماته وتنقيته من جميع روااسب الماضي او بقايا المجتمع الرأسمالي. اما قبل ان يتحقق ذلك فلا بد من الاحتفاظ بفكرة الدولة وبفكرة القانون، ولكن مع بنائهما على اساس حكم البروليتارية الذي يحقق الديمقراطية الصحيحة، فتكون الدولة والقانون في هذه المرحلة الانتقالية حسب تعبير لينين نصف دولة ونصف قانون^(١).

فلا يزال المجتمع الروسي السوفيياتي يشكل دولة بل دولة قوية شمولية، ولا تزال هذه الدولة تعتمد اعتمادا كاملا على سلطان القانون، وستبقى فيها الحاجة الى قهر الناس على سلوك سبيل القانون طالما لا تتحقق عند الجمهور وحدة ما يقتضيه القانون وما يقتضيه الشعور العام الخلقى وليس أدل على ذلك من ان الدستور السوفيياتي ذاته (سنة ١٩٣٦) يعترف للأفراد بحقوق شخصية كما يفرض عليهم واجبات قانونية^(٢).

ملحوظة

لم يتسع الوقت لايفاء هذا الموضوع حقه، فيمكن تكملته بقراءة بعض المراجع التي نذكر منها:

١ - كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، الطبعة الثانية، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٤١٧ الى ص ٤٣٥.

٢ - رفعت المحجوب، الاشتراكية، القاهرة سنة ١٩٦٦ ص ٢٤٠ الى ص ٢٩٨.

(١) النظر بريمو ص ٢٢٩.

(٢) النظر فريدمان ص ٣٣٤.

A. Brimo, les grands courants de la philosophie du - ٣
Droit et de l'Etat, Paris, 1967, P.217 et, s.

W. Friedmann, Théorie générale du Droit Paris, 1965, P.- ٤
329 a 347.

Pashukanis, la théorie générale du droit et le marxisme, - ٥
1924.

Schlesinger, Soviet legal theory, 1945.

- ٦

المطلب الخامس الفاشية والنازية

مراجع.

لضيق الوقت نقتصر في هذا الموضوع على الاحالة الى المراجع
لاتية:

١ - كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية،
طبعة الثانية، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٥٠٨ الى
٥٢٤.

٢ - بريمو ص ١٦٣.

٣ - فريدمان ص ٣٤٨ الى ٣٥٦.

R. Bonnard le droit et l'Etat dans le national socialisme, — 4
Paris, 1936.

J. W. Jones, The Nazi conception of law, Oxford, 1939 — 0

M. Prélot, la théorie de l'Etat dans le droit fasciste, Paris, — 6
Sirey, 1933 (Mélanges Carré de Malberg).

الفصل الثاني

العودة الى الميتافيزيقية

ومحاولات الجمع والتوفيق بينها وبين الوضعية

١١- ثبوت عدم كفاية الوضعية والعودة الى الميتافيزيقية

ظهر من عرض المذاهب الوضعية المختلفة انها لا تستطيع ان تكفي نفسها بنفسها، وان تستغني عن ان تستند آخر الامر الى بعض المبادئ الميتافيزيقية، كما بان ان الطريقة الوضعية تحرم القانون من المثل التي تهديه وتدفعه الى التقدم وتسمح بمراجعته والتحقق من سلامته.

لذلك كان طبيعيا ان يرتد كثير من العلماء الى المثالية وان لا يروا حرجا في الاستناد الى مبادئ ميتافيزيقية ما دام تطبيقها يؤدي بهم الى نتائج طيبة سليمة.

وقد تشعبت الطرق التي سلكها العلماء نحو هذا الهدف، وأصبحنا نشهد عند ملتقى هذه الطرق مهرجانا يضم خليطا من العلماء المختلفي النزعات يجمعون كلهم على الايمان بوجود نوع من القانون فوق القانون الوضعي، رغم تعدد سبلهم الى ذلك وتباينها.

فهناك التوماوية الجديدة وهي تتمثل في مذهب الكنيسة الكاثوليكية الذي تتضمنه المنشورات البابوية وكتابات فلاسفة الكنيسة الجديشين^(١).

(١) انظر اميل غيري، العدالة الاجتماعية، ترجمة سهيل الياس، المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٧، فريدمان ص ٣٥٧ الى ص ٣٦٢.

وهناك مذهب القانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة.

وهناك المدرسة الالمانية لاحياء القانون الطبيعي^(١).

وهناك نظريات جيني وروببيه وغيرهم كثيرون.

ويضيق بنا المقام عن ايفاء هذه النظريات حقها، فنجتزئ منها بكلمة عن مذهب ستامر في القانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة وتقديره والعودة الى فكرة القانون الطبيعي التقليدية ونخصص لها مبحثا اولاً، ثم تفرد المبحث الثاني لمذهب جيني.

المبحث الاول

القانون الطبيعي ذو الحدود المتغيرة

والعودة الى القانون الطبيعي التقليدي

١١٣ - تمهيد.

تقدم في نبذة ١٠٠ ان المذهب التاريخي الذي ناهض فكرة التقليد في النصف الاول من القرن الماضي كانت فكرته الاساسية ان القانون وليد المجتمع، وانه كانن حي ينمو نموا ذاتيا، ويساير المجتمع في تطوره، فيتغير بتغير الزمان والمكان، ويتشكل حسب مقتضيات البيئة،

(١) انظر بريمو ص ٣٩٤ الى ص ٤١٠ .

Poulantzas Nicolas, la renaissance du droit naturel en Allemagne après la seconde guerre mondiale, Mémoire, Faculté de droit, Paris, 1961.

Friedmann, P. 102 à 107.

وان المشرع تقتصر مهمته على تسجيل هذه التطورات الذاتية للقانون، ولا يملك في شأنها توجيهها او تعديلها. فكان لا بد من ان يصطدم المذهب التاريخي بفكرة وجود قانون طبيعي ثابت يمليه عقل الانسان. وقد اصطدم بها فعلا، وأعلن عليها حربا شعواء، فقال ان من السخف محاولة البحث عن قواعد قانونية ازلية وتجاهل ما كل عليه تاريخ مختلف الامم من تغير قوانينها بتغير ظروفها، وبين ان القول بالاعتماد على العقل في كشف ذلك القانون الازلي المزعوم يسمح لكل شخص ان يعتبر رأيه الخاص فيما يجب ان يكون عليه القانون في مسألة معينة كشفا عن قاعدة من قواعد القانون الطبيعي، فيتغير القانون الطبيعي تبعا لتصور كل شخص، مع ان الفكرة الاصلية في القانون الطبيعي انه ثابت عام لا يتغير.

وقد نجح المذهب التاريخي في اضعاف فكرة القانون الطبيعي فترة معينة هجرها في اثائها اشد انصارها تحمسا لها^(١)، ولكنها ما لبثت ان انتعشت في الثلث الاخير من القرن الماضي بعد ان ألبسها بعض انصارها لباسا جديدا يجنبها الانتقادات التي وجهت اليها في ثوبها الاول.

١١ - فكرة القانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة

سلم أنصار القانون الطبيعي بصواب ما ذهبت اليه المدرسة التاريخية في اعتبارها ان القانون وليد البيئة، وانه يتغير بتغير الزمان والمكان، وانه يساير تطور المجتمع باستمرار، ولكنهم قالوا انه لا بد للمشرع من نبراس يهتدي به عند وضع القواعد القانونية. وهذا النبراس

(١) ويظهر ان المشرع الايطالي قد تأثر بذلك عند وضعه التقنين المدني في سنة ١٨٦٥، فتحاشى احالة القاضي عند عدم النص الى القانون الطبيعي، بل احاله الى المبادئ العامة للقانون.

هو «مثل أعلى» لما يجب ان يكون عليه القانون في البيئة المعينة التي يقوم فيها مشرع معين، وهذا المثل الاعلى يدركه الانسان بعقله السليم ويختلف باختلاف الازمنة والامكنة، ويجب ان يستلهمه المشرع.

ثم لاحظوا وجود بعض مبادئ قليلة العدد، مشتركة بين ما يعتبر مثلا اعلى للقانون في كل بلد وفي كل عصر، فقالوا ان القانون الطبيعي يشمل هذا العدد القليل من المبادئ العامة الثابتة، كما يشمل ايضا بالنسبة الى كل بلد وفي كل عصر ما يعتبر مثلا اعلى لهذا البلد في ذلك العصر. وقد قال بهذا المذهب اوبري ورو، ثم بودري لاكنتييري وهو كافر كاد. وقد رأى الاخير ان يسمي القانون الطبيعي القانون المعقول Le droit rationnel او القانون النظري Le droit théorique او «القانون المثالي» Le droit idéal ولكن العالم الالماني ستامر Stammler هو الذي نشر هذه الفكرة وخلق عليها اسم «القانون الطبيعي ذو الحدود المتغيرة» Le droit naturel à contenu variable او «القانون العدل» Le droit juste^(١). ومن بعده أخذ بها سالي Saleilles^(٢) وشارمون Charmont^(٣) وجوسران Josserand^(٤).

(١) انظر تحليل هذه الفكرة في كتاب جيني عن العلم والمصياغة في القانون الخاص الوضعي ج ٣ ص ١٢٧ نبذة ٩٨ وما بعدها، وايضا ج ٢ ص ١٨٢ نبذة ١١٣.

(٢) Saleilles, Ecole historique et droit naturel, Revue trim. de Droit civil, 1902, p. 110 et s.

(٣) Charmont, la renaissance du droit naturel, Montpellier, 1910.

(٤) جوسران ج ١ نبذة ٥ و ٦ حيث يقول:

«توجد في القانون الطبيعي مبادئ ثابتة لا تتغير، كالوفاء بالوعد، والقوة الخارجية للعقود، وعدم رجعية القانون، والتزام المرء بتعويض الضرر الذي يسببه للغير دون حق، وإلى جانب هذه المبادئ الضرورية الثابتة، يلاحظ في عصر معين وفي كل البلاد التي هي في درجة معينة من الحضارة، وجود قبول مشتركة وشعور قانوني عام، تنزع كلها الى تحقيق اصلاحات هي في الواقع في احساس الجيل. فمثلا نلاحظ في هذه السنين الاخيرة ميلا عاما الى تقليل القسوة الاجتماعية وتشجيع الزواج والاكثر من النسل والاهتمام بشؤون التصرفات القانونية ومنع كل تعسف في استعمال الحقوق...» وقارن قريبا من ذلك كولا و كاريان ج ١ ص ٤.

أخذ على فكرة القانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة انها ذهبت في مسaire المذهب التاريخي الى مدى ابعدها كثيرا عن قواعدها الاصلية، اذ اعتبرت انه يدخل في ضمن القانون الطبيعي المثل الاعلى لكل مشرع على حدة، ولو تتكبد المشرع في تصويره لهذا المثل الاعلى السبيل السوي، فأضعفت بذلك قيمة القانون الطبيعي باعتباره مقياسا لسلامة القوانين الوضعية وصلاحيه الافكار التشريعية^(١).

لذلك قام علماء القانون منذ اوائل القرن الحالي يبينون ما في هذه الفكرة من خطأ^(٢) ويحبذون العودة الى الفكرة التقليدية. فقال بلانيول ان القانون الطبيعي هو مجموعة مبادئ محصورة العدد، مبنية على العدالة وسلامة الذوق، يتعين على المشرع ان يراعيها، وتعتبر هي المقياس الذي تقدر به صلاحية التشريع او عدم صلاحيته. فالقانون الطبيعي ليس هو القانون ولا نموذج القانون L'idéal بل هو القاعدة العليا للتشريع التي ان حاد عنها المشرع وخرج عليها كان تشريعه ظالما او فاسدا. غير ان مبادئ القانون الطبيعي قليلة العدد، فاذا ما قلنا ان المشرع يجب ان يضمن حياة الناس وحريتهم، وأن يحمي حرية العمل وحرية المال، وأن يمنع ما من شأنه ان يضر بالنظام الاجتماعي والادبي، وان يعترف للزوجين وللاقارب بحقوق وواجبات متبادلة، فانا نكون جد بعيدين عن تفصيل القواعد التي يشتمل عليها قانون وضعي معين، ولكننا نكون قد استتفدنا تقريبا مبادئ القانون الطبيعي. ومن هذا يظهر ان القانون الطبيعي هو في الوقت ذاته محدود من حيث موضوعه، سام من حيث

(١) انظر روبييه ص ١٥٢، ريبير في القوى المنشئة للقانون سنة ١٩٥٥ ص ٢٦، رينار Renard في كتابه Le droit, l'ordre et la raison باريس ١٩٣٨ ص ١٠٠.

(٢) بلانيول ج ١ نبذة ٥.

مركزه بالنسبة الى التشريعات البشرية التي يوحى بها ويهيمن عليها، وهذا هو الذي يفسر ظاهرة هامة، ذلك انه مهما اختلفت القوانين الوضعية بعضها عن بعض، فهي في مجموعها موافقة للقانون الطبيعي. وهذا هو عين السبب الذي يجعل القانون الطبيعي محتفظا بوحدته وسط ذلك الاختلاف الكبير بين التشريعات^(١).

وتلاه جيني Gény فأعاد نشر فكرة القانون الطبيعي التقليدية وبين كيف صمدت لهجمات خصومها في مختلف العصور وكيف كانت تخرج من كل معركة ظافرة، ونعت القانون الطبيعي بأنه القانون الذي لا يقهر L'irréductible droit naturel^(٢). وقد شايحه في ذلك (بونكاس) Bonnacase وأظهر خطأ القول بأن قواعد القانون الطبيعي تتغير باختلاف الأزمنة والامكنة بعد ان بين أن المثل الاعلى يجب بطبيعته ان يكون مطلقا وثابتا لا يمسه التغيير والتبديل^(٣). وقد تبعهم في هذا الاتجاه كثرة من الشراح المعاصرين^(٤).

(١) بلانيول ج ١ نبذة ٦ و ٧ .

(٢) جيني في العلم والصياغة في القانون الخاص الوضعي الجزء الثاني وعنوانه القانون الطبيعي الذي لا يقهر سنة ١٩١٥.

(٣) بونكاس La notion de droit en France au XIXe Siècle ص ٢٠٥ نبذة ٦٢ . وانظر ايضا ديلفكيو ص ٢١١ حيث يفسر احالة المشرع الايطالي في المادة ٢ من الاحكام التمهيدية للتقنين المدني الى مبادئ القانون الطبيعي وانظر ايضا مقاله في المجموعة المهداة الى جيني ج ٣ ص ٦٩ وما بعدها.

(٤) انظر بوجه خاص روبين سنة ١٩٤٥، بيو Piot رسالة عنوانها Droit naturel et réalisme باريس سنة ١٩٣٠، بریت دي لا جريسي ولا بورد لاكوسنت في المقدمة العامة لدراسة القانون باريس ١٩٤٧، لويس ماري ريمونديس Raymondis في كتابه Une vision juridique et politique باريس ١٩٤٧ حيث يقول في ص ٧٨:

le droit naturel S'impose au législateur, il est la forme supérieure selon laquelle le législateur doit créer le droit positif, Droit positif et droit naturel sont donc reliés entre eux par une véritable délégation malé rielle.→

يبين من تاريخ فكرة القانون الطبيعي انه قد قصد بها في البدء نظام قانوني كامل ينظم جميع علاقات الناس في مختلف البلاد والعصور، نظام موجود في الطبيعة ويصل اليه الانسان من طريق العقل، ويشمل امرين: الاول مجموعة مبادئ اساسية تهيمن على النظام القانوني كله: والثاني مجموعة كاملة من القواعد التفصيلية التي يتكون منها ذلك النظام القانوني الازلي والتي يرجى لخير الانسانية الكشف عنها وتأليف القانون الوضعي منها.

ويظهر كذلك ان المذهب التاريخي ليس في هذا الامر الثاني الناحية الضعيفة من فكرة القانون الطبيعي التقليدية، فهاجمها من هذه الناحية بوجه خاص وبين خطأها، كما يظهر ان القائلين بالقانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة انما قاموا لرد هذا الهجوم، ولكنهم صرفوا جل عنايتهم في تعديل الفكرة التقليدية من هذه الناحية ولم يعيروا ناحيتها الاولى ما تستحقه من عناية، وان فقهاء القرن العشرين بالعكس من ذلك قصرُوا

←le droit positif n'est droit qu'autant que son contenu est conforme au droit naturel.

ويقول في ص ٣٧:

Nous distinguerons quatre principes fondamentaux de droit naturel: 10") la dignité humaine; 2") la justice, 30) la sécurité; 40) le principe synthétique de l'ordre.

ويقول في ص ٧٩:

Le droit naturel ne se compose pas exclusivement de tel ou tel principe, mais de tous les principes coordonnés, Une pretention subjective ne pourra donc être prise en considération qu'autant qu'elle ne détruit en rien l'ordre harmonieux qu'exige le droit naturel. Chaque mesure législative, comme tout l'ensemble du système législatif, doit, tenir compte à la fois, synthétiquement de tous les principes analytiques du droit naturel.

فكرة القانون الطبيعي على الامر الاول دون الثاني، فأسقطوا بذلك حجج المذهب التاريخي، دون ان يفقدوا القانون الطبيعي قيمته باعتباره المثل الاعلى الثابت المشترك بين جميع البشر، الذي يجب ان يستلهمه المشرع في كل بلد وفي كل عصر، والذي بمقتضاه يمكن تقدير الشرائع المخالفة ونقدها.

ويخلص من كل ذلك ان عبارة القانون الطبيعي تدل على معنيين مختلفين: أولهما يقصد به تلك المجموعة قليلة العدد من المبادئ الأساسية التي عددها بلانيوك. والثاني يقصد به القواعد التفصيلية التي يفرعها العقل على تلك المبادئ لتحقيق العدالة في الحالات الخاصة مع مراعاة ظروف كل منها. ويمكن القول بعبارة اخرى ان القانون الطبيعي نوعان: القانون الطبيعي المبدئي *droit naturel primaire* ويشمل تلك المجموعة قليلة من المبادئ الازلية العامة، والقانون الطبيعي التالوي او التطبيقي *droit naturel secondaire* ويشمل الحلول العادلة التي يمكن وضعها للحالات الخاصة تفريعا على تلك المبادئ الخالدة. وهذا النوع الاخير من القانون الطبيعي هو الذي يعبر عنه أيضا بقواعد العدالة^(١). وهذا الازدواج هو الذي يفسر لنا الخلاف بين الفقهاء في شأن القانون الطبيعي لان المختلفين نظر كل فريق منهم الى القانون الطبيعي من زاوية تباين الزاوية التي نظر اليه منها الفريق الآخر. ومنهم من جمع بين الطريقتين فحاول الجمع بين النقيضين^(٢).

(١) قارن بريت دي لا جريسي ولا بورد لاكوست ص ٦١ حيث يقولان: «In conclusion nous estimons que le Droit naturel et la justice se confondent».

(٢) انظر من هذا القبيل كامل مرسي في شرح الباب التمهيدي ص ١١٤ حيث يقول: «ويجب ان يراعى ان القانون الطبيعي ليس القانون الذي عرفه الفقهاء في القرون الوسطى، فهذا القانون ليس مجموعة قواعد، كما كانوا يقولون بل هو القاعدة التي ترشد المشرع وتهدية في وضع القوانين المختلفة المتغيرة، ولا

المبحث الثاني مذهب جيني

١١ - أصل المذهب وتفكير مؤسسه

تقدم كيف امتد نفوذ مدرسة الشرح على المتون في فرنسا طوال القرن التاسع عشر، وكيف قام المذهب التاريخي يناهض طريقة هذه المدرسة في تفسير النصوص وينادي بوجوب البحث وراء هذه النصوص عن النية المحتملة للمشرع التي تتفق مع الظروف المستجدة. وقد أخذ سالي بهذا الرأي فيما يتعلق بالتفسير رغبة منه في تلافي جمود القانون وفي مساعدته على التطور. ورأينا خطر هذه الطريقة وما تؤدي إليه من بلبلة الآراء بشأن القواعد القانونية ومن فقدان هذه القواعد مزية الوضوح والثبات (نبذة ١٠١). وقد دفع ذلك العلماء الى البحث عن وسيلة يوفقون بها بين طريقتي التفسير الأنفتين، ويجمعون بها مزايا كل منهما ويتفادون عيوبها، فقام العلامة فرانسوا جيني - وقد كان أستاذا بكلية نانسي ثم عميدا لها - بخطوة مهمة في هذا السبيل سجلها في مؤلفه الاول الذي ظهر في سنة ١٨٩٩ بعنوان طريقة تفسير القانون الخاص الوضعي ومصادره^(١).

وأهم ما في هذه الخطوة انكار جيني على مدرسة الشرح على المتون ادعاءها بأن المجموعة المدنية (او التشريع بوجه عام) تشتمل على القانون كله، واعترافه بالعرف مصدرا احتياطيا يسد نقص التشريع،

→ يمكن انكار وجود هذه القاعدة، وهي أمل المجتمع، وللامم آمال تسعى لتحقيقها، كما يفعل الفرد. والقواعد التي يسترشد بها المشرع ليست ثابتة، بل هي متغيرة بحسب ظروف الزمان والمكان وهي مبنية على العدل المطلق، ولا يضعها الانسان بل ان الواجب عليه ان يكشفها».

(١) Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif.

ومحافظته على عنصر الثبات والاستقرار في القانون بتحديد معالي النصوص حسب الارادة الحقيقية او المفروضة لواضعيها، واجازته التوسع في تطبيق النصوص عن طريق القياس كلما توافرت اسبابه. أما في الحالات المستحدثة التي لا يوجد في شأنها عرف ولا نص يمكن تطبيقه عليها ولو من طريق القياس، فقد رفض جيني ان يسائر تعاليم المذهب التاريخي المتعلقة بتفسير النصوص حسب نية المشرع المحتملة لجعلها منطبقة على الحالات الجديدة، وقال انه ينبغي على القاضي في هذه الحالة ان يهتدي الى الحل القانوني واجب التطبيق من طريق البحث العلمي الحر.

وقد خشي البعض ان يؤدي الاعتراف للقاضي بهذه السلطة الى شيوع الفوضى والاضطراب في ايجاد الحلول القانونية التي لا تستند الى النصوص. ولكن جيني أوضح فكرته وبين ان سلطة القاضي في ذلك ليست مطلقة، بل مقيدة بأصول فنية وعلمية لأن القانون يتكون من عنصرين: اولا مادته الاولية Le donné وهذه يكشف عنها العلم، وثانيا صيغته Le construit وهذه تدخل في باب الفن التشريعي. وخصص جيني لايضاح هذه الفكرة مؤلفا ضخما يقع في اربعة اجزاء صدرت بين سنة ١٩١٤ وسنة ١٩٢٤ بعنوان العلم والصياغة في القانون الخاص الوضعي^(١)، ومن هنا جاءت تسمية مذهب جيني مذهب العلم والصياغة. ويعتبر عنصر العلم في مذهب جيني هو العنصر المتعلق بموضوع بحثنا أي بأصل القانون.

أما عنصر الصياغة، فلا يجيء الا بعد ان يتعين مضمون القاعدة القانونية وعندما يراد اخراج هذا المضمون الى الناس في صيغة عامة

مجردة سهلة التطبيق على الحالات الفردية. ولذلك لا تعتبر دراسته داخلة في بحث أصل القانون^(١).

١١ - أسس المذهب.

يعترف جيني في تواضع العالم الفاضل أنه لم يقصد ابتكار نظرية جديدة، بل اقتصر على تحليل النظريات السابقة، وعلى محاولة التوفيق بينها بالجمع بين القدر الصائب في كل منها.

فقد أخذ من مذهب القانون الطبيعي اعترافه بنصيب العقل في الكشف عن المبادئ الأساسية الثابتة وفي توجيه تطور القانون، مع مراعاة العوامل الطبيعية والاجتماعية، وأخذ من مذهب التضامن الاجتماعي تسليمه بما للوقائع الطبيعية التي ينبني عليها التضامن

(١) ويقسم جيني طرق الصياغة القانونية قسمين:

(أ) طرق مادية procédés matériels

(ب) وطرق معنوية procédés intellectuels

ومن أمثلة طرق الصياغة المادية الاجراءات التي يرسمها المشرع للوصول الى الحق والشروط الشكلية التي يتطلبها في بعض الاعمال القانونية واجراءات الشهر واستبدال معيار الكم بمعيار الكيف كما في تحديد الغبن الفاحش بما يجاوز القيمة وتحديد الربا الفاحش بما يجاوز ٧ ٪ وتحديد التمييز ببلوغ السابعة والرشد المالي ببلوغ الحادية والعشرين.

ومن أمثلة طرق الصياغة المعنوية استعمال الاصطلاحات القانونية، ووضع التعاريف المحددة لكل فكرة قانونية notion ou concept ، وتصنيف محتويات الفكرة الواحدة Classification ، وابرار العناصر المشتركة بين أفراد كل صنف، ورد الحالات الواقعية المتعددة الى نماذج مجردة abstraction وانشاء القرائن القانونية présomptions légales كقرينة خطأ الاب في رقابة ولده الصغير الذي سبب للغير ضررا، والالتجاء الى التصوير أو الحيل القانونية fictions كتصوير المؤسسات اشخاصا معنوية وتصوير بعض المنقولات عقارات بالتخصيص وبعض العقارات منقولات بحسب المال (أنظر ايضا بريت دي لاجريسي لاکوست ص ١٣٨ وما بعدها).

الاجتماعي من أثر في تكوين القانون، ولم يغفل من تعاليم المذهب التاريخي أهمية تطور النظم القانونية، وأخذ من مذهب إيرنج فكرة المثال الأعلى الذي يرى فيه الناس الغاية التي يجب ان يسعى القانون لتحقيقها. فقال جيني ان مادة القانون الاولى التي يمكن الوصول اليها من طريق العلم تتكون من أربعة أنواع من الحقائق هي:

(١) الحقائق الواقعية أو الطبيعية *données réelles ou naturelles*

(٢) الحقائق التاريخية *données historiques*

(٣) الحقائق العقلية *données rationnelles*

(٤) الحقائق المثالية *données idéales*

أما الحقائق الواقعية أو الطبيعية فيقصد بها مجموعة الظروف المحيطة بالناس في مجتمع واحد، سواء كانت تلك الظروف مادية أو أدبية كالتكوين الفسيولوجي والوسط الجغرافي والاحوال النفسية والخلقية والدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ويقول جيني في هذه الظروف انها لا تخلق القواعد القانونية مباشرة ولكنها ترسم حدودها أو على الأقل تكون البيئة التي تنشأ فيها ولا بد من جعلها محلاً للاعتبار عند النظر في أصل القانون لان القاعدة القانونية توجد لتنظيم العلاقات القانونية التي تنشأ في هذه الظروف^(١).

وتتصل بهذه الحقائق الواقعية حقائق تاريخية تتكون من النظم المتلاحقة التي وجدت لتنظيم العلاقات القانونية التي نشأت في هذه الظروف الواقعية ومن تطور هذه النظم، فان عنصر الزمن يفعل فعله في

الطبيعة ويضيف اليها قوة جديدة ويجعل للماضي حرمة ان لم تكن كافية لصد أعين النقد عنه فهي تكفي على الاقل لوقاية المجتمع شر الطفرة والاندفاع. ولذلك تعتبر الحقائق التاريخية من أهم العناصر التي تدخل في تكوين القانون. فالملكية الخاصة مثلا، بالرغم من الخلاف الشديد على أساسها من وجهة نظر العقل، تجد لها سنداً قوياً في أصلها التاريخي^(١).

غير ان الحقائق الواقعية والحقائق التاريخية لا تكفي لايجاد قواعد تستطيع بما لها من قوة الاقتناع ومن الاثر الفعال توجيه الارادة العاقلة لكل شخص يعيش في المجتمع، لذلك كان لا بد من الحقائق العقلية، ويقصد بها المبادئ الأساسية الثابتة التي يستخلصها العقل من طبيعة الانسان ومن صلته ببقية العالم، وهي تشرف على تكوين القانون وتوجيهه^(٢).

والى جانب هذه الانواع الثلاثة من الحقائق الثابتة توجد الحقائق المثالية، وهي المثل العليا التي يرسمها الانسان لاطراد تقدم القانون، والتي يستلهمها من العاطفة لا من التفكير، ومن الايمان لا من العقل. وقد تقدم ان جيني يعتبر في مقدمة تلك المثل العليا القانون الطبيعي. وهذه المثل العليا بعيدة المدى، ولكنها مرنة يتغير مضمونها بتغير الظروف^(٣).

ويضرب جيني مثلاً يوضح به نصيب كل نوع من هذه الحقائق في تكوين القانون. فيقول ان التزاوج أساسه من الحقائق الواقعية اختلاف الجنس وما يترتب على ذلك من اختلاف في الصفة النفسية والعاطفية. فان هذا الاختلاف، ولو أنه لا يكفي لإنشاء قواعد الزواج، يكفي على

(١) جيني ج ٢ نبذة ١٦٨.

(٢) جيني ج ٢ نبذة ١٦٩.

(٣) جيني ج ٢ نبذة ١٧٠.

الأقل ليحدد فكرة الزواج بين رجل وامرأة. ثم تدلنا الحقائق التاريخية على ضرورة تنظيم الزواج ووضع تحت إشراف سلطة اجتماعية، دينية كانت أو مدنية. ويكشف لنا العقل عن أهمية الزواج في تكوين الأسرة، وعن أهمية الأسرة في تكوين المجتمع، وعن ضرورة احاطة الزواج بما يكفل ثباته واستقراره، فلا يعتبر الزواج صالحاً لتأسيس أسرة معترف بها من الهيئة الاجتماعية إلا إذا كان نتيجة اتفاق جدي حاصل تحت إشراف السلطة العامة بقصد أحداث آثاره القانونية تمييزاً له بذلك عن العلاقات غير المشروعة. وعند هذا الحد تقف الحقائق الثابتة العامة التي تدخل في تكوين القانون. غير أن الحقائق المثالية التي تختلف من بيئة إلى أخرى ومن جيل إلى آخر تتدخل في تكوين القانون وتكون سبباً في اختلافه من بلد إلى آخر، فبعض البلاد يكون مثله الأعلى قصر زواج الرجل على امرأة واحدة فيأخذ قانونها بذلك ولا يأخذ به قانون غيرها من البلاد. والبعض الآخر يعتبر من مثله العليا عدم قابلية رابطة الزواج للانفصام فيقضي قانونها بتحريم الطلاق، والبعض الآخر لا يرى ذلك ولا يأخذ به قانونها.

على أن هذه الحقائق التي تدخل في تكوين القانون لا تستطيع - مهما بذل من التدقيق في استقصائها - أن تمد القانون الوضعي بأكثر من توجيهات عامة غير واضحة، تكون عاجزة عن مواجهة الواقع وانطباقها عليه، فلا بد - حسب رأي جيلي - لتكملة هذه التوجيهات وجعلها ذات أثر فعال من الالتجاء إلى فن الصياغة التي تصب هذه التوجيهات في قالب عملي يجعلها صالحة للتطبيق^(١).

(١) جيلي في خاتمة الجزء الثاني من كتاب العلم والصياغة ص ٢٢١ و ٢٢٢.

ومن ذلك يرى ان العنصر العلمي في القانون لا يستغني عن عنصر الصياغة.

١١ - نقد المذهب ونتيجة البحث

يؤخذ على هذا المذهب انه يجعل القانون نتيجة حقائق علمية^(١) وانه يقصر مهمة الفن التشريعي على الصياغة فحسب، في حين ان نشوء القانون يقتضي شيئاً آخر غير الحقائق العلمية التي يتكون منها القانون وغير الصياغة القانونية، ذلك هو ما يسميه الاستاذ روبيه السياسة القانونية *La politique juridique*^(٢).

فالواقع ان القانون مجموعة أوامر ونواه، وهو لذلك يخضع كما يقول إيرنج لقانون الغاية كالظواهر الاجتماعية والادبية، لا لقانون السببية كالظواهر الطبيعية. واذا كان من المسلم ان الحقائق الطبيعية والتاريخية هي حقائق علمية تخضع لقانون السببية، فانه من المسلم ايضاً انها ليست العوامل الوحيدة التي تكون القانون وان القانون ليس نتيجة آلية لها، وهذا ما حدا جيني الى ان يحسب في ضمن العوامل التي يتكون منها القانون ما سماه الحقائق العقلية والمثالية.

غير انه يلاحظ على ذلك انه اذا كان المقصود بالحقائق العقلية تدخل عقل الانسان لتوجيه القانون وجهة معينة في الظروف الطبيعية والتاريخية المحيطة به، فان هذه الوجهة بالذات لا تكون نتيجة حتمية لتلك

(١) روبيه ص ١٣٥ وما بعدها، انظر ايضاً دابان في صناعة سن القانون الوضعي، بروكسيل سنة ١٩٣٥، بريت دي لاجريسي ولابوردي لاكوست ص ١٣٧ نبذة ١٦٩.

(٢) يعارض دابان مذهب جيني فيما يتعلق بالمادة الاولى للقانون ويقول ان القاعدة القانونية كلها من صنع الانسان ووليدة الصياغة انظر كتابه *La technique de l'élaboration du droit positif* ١٩٣٥ ص ٢٨.

الظروف، بل نتيجة اختيار العقل أياها باعتبارها أكثر الخطط ملائمة لمواجهة تلك الظروف، مع مراعاة تصور الإنسان المحيطة بهذه الظروف للمثل الأعلى الذي يسعى إلى تحقيقه، فلا يصح القول إذن أن القانون ليس إلا نتيجة لتفاعل حقائق علمية فحسب، وإن هذا التفاعل يعطينا بطريقة آلية المادة الأولية بحيث لا تعوزها إلا الصياغة، لا يصح هذا القول ولو باعتبار الحقائق العقلية والمثالية داخلة في الحقائق العلمية المذكورة، لأن فيه خلطاً بين نوعين من الحقائق مختلفين كل الاختلاف أحدهما يخضع لقانون السببية وهو الحقائق الطبيعية والتاريخية والثاني لقانون الغاية وهو الحقائق العقلية والمثالية، ولأنه يهدر عقل الإنسان وقدرته على ابتداع أكثر من حل واحد لمواجهة ظروف بعينها.

وإنما الصحيح في كل ذلك أن العلم يكشف لنا عن الحقائق الطبيعية والتاريخية التي تدخل في تكوين العلاقة القانونية المراد تنظيمها أو التي تحيط بهذه العلاقة، ويكون ذلك وفقاً لقانون السببية، ثم يتدخل عقل الإنسان وتصوره للمثل الأعلى فيعيننا التنظيم القانوني لهذه العلاقة وفقاً لقانون الغاية، أي أن مهمة العقل في هذه المرحلة الأخيرة لا تكون مهمة علمية كشفية، بل تكون مهمة اختيار ومواءمة هي أقرب إلى السياسة والفن منها إلى العلم والاستقراء.

لذلك يمكن القول أن القانون مزاج من حقائق علمية (حقائق واقعية أو طبيعية وحقائق تاريخية) ومن سياسة قانونية أو شريعة (هي فن اختيار الحكم الذي يلزم تلك الحقائق العلمية)، فتتألف من هذا المزاج المادة الأولية للقانون أي الأحكام الموضوعية. ثم تصاغ هذه المادة الأولية أو الأحكام الموضوعية صياغة قانونية، فتخرج للناس في شكل قواعد عامة مجردة سهلة التطبيق على الحالات الفردية، وبعبارة أخرى

فان القانون ليس - كما يقول جيني - علما وصياغة فحسب بل علما وفنا وصياغة، فهو من حيث الشكل صياغة technique ومن حيث الموضوع مزاج من الحقائق العلمية données scientifiques ومن السياسة القانونية politique juridique^(١).

ومتى سلمنا بأن القانون في موضوعه مزاج من العلم الخاضع لقانون السببية ومن الفن الخاضع لقانون الغاية ينبغي لرقي القانون ان نغلب نصيب الفن فيه على نصيب العلم، لان الاول يسير على هدى غاية يتوخاها في حين ان الثاني يسير سيرا آليا. وينبغي ايضا ما دام الامر كذلك ان نبين الغاية التي يهدف اليها الفن القانوني او السياسة التشريعية حتى يمكن تقدير هذا الفن في ضونها وحتى يستضيء هو نفسه بها.

وظاهر من كل ما تقدم من تاريخ الفكر القانوني ان غاية القانون هي العدل والخير العام، لا كما يقول ايرنج مجرد حفظ المجتمع والخير العام. وهذه الغاية هي التي يجب ان توجه القانون والتي ينبغي ان تملي على العقل السياسة القانونية.

* * *

(١) انظر في هذا المعنى روبييه ص ١٥٥ وما بعدها، وقارن بريت دي لاجريسي ولابوردي لاكوست ص ٩ وما بعدها حيث يقولان ان القانون يتكون من ثلاثة عناصر هي العنصر العقلي l'élément rationnel والعنصر التجريبي l'élément expérimental وعنصر الصياغة l'élément technique.