



فلسفة القانون وإشكالياتها

أ. د. مصطفى النشار

د. محمد ممدوح عبد المجيد

الدار المصرية اللبنانية

فلسفة القانون وإشكالياتها

مصطفى النشار، محمد ممدوح عبد المجيد

فلسفة القانون وإشكالياتها/مصطفى النشار، محمد ممدوح عبد المجيد . - ط1.-

القاهرة :الدار المصرية اللبنانية ، 2018.

280 ص ؛ 24 سم.

تدمك : 9789777951357

1- القانون - فلسفة.

أ - عبد المجيد، محمد ممدوح (مؤلف مشارك) .

ب - العنوان . 340.1

رقم الإيداع : 17258 /2017

16 عبد الخالق ثروت القاهرة .

تليفون: 23910250+202

فاكس:23909618+202 ص.ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www.almasriah.com

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى : يناير 2018 م

جميع الحقوق محفوظة للدار المصرية اللبنانية ، ولا يجوز ،

بأي صورة من الصور ، التوصليل ، المباشر أو غير المباشر ، الكلي أو الجزئي، لأي مما ورد في هذا المصنف ، أو نسخه ، أو تصويره ، أو ترجمته أو تحويله أو الاقتباس منه ، أو تحويله رقمياً أو تخزينه أو استرجاعه أو إتاحتة عبر شبكة الإنترنت، إلا بإذن كتابي مسبق من الدار.

فلسفة القانون وإشكالياتها

أ.د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة

بكلية الآداب - جامعة القاهرة

د. محمد ممدوح عبد المجيد

دكتوراه في فلسفة القانون اليونانية

بكلية الآداب - جامعة القاهرة

الدار المصرية اللبنانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (6) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [المجادلة: 6، 7].

الإهداء

إلى كل الباحثين عن العدالة والإنصاف..

في عصر عز فيه احترام القانون..

وغابت فيه حريات الأفراد والمجتمعات..

المقدمة

القانون.... تلك الكلمة الساحرة الأمرة الناهية، الباعثة على الاحترام والخوف أو الحب والتقدير.

إنه عماد المجتمعات المتحضرة حامي حمى حريات أفرادها، هو قيد على الفوضويين ودلالة على حرية الأحرار، حيث لا حرية بدون مسؤولية ولا حق بدون واجب، ولا حياة بدون تنظيم.

ولقد ارتبط القانون منذ نشأته طبيعياً كان أو وضعياً بالظروف السياسية والأنظمة العقائدية والأعراف الأخلاقية للشعوب، ومن ثم فقد نجد اختلافات كثيرة بين القوانين الحاكمة للمجتمعات القبلية أو للدول المدنية، فكل حسب ظروفه وعقائده، ومن هنا وجب دائماً الاهتمام بدراسة علاقة القانون بالدين من ناحية، وبالسياسة من ناحية أخرى، وبالتطورات التاريخية للحضارة الإنسانية من ناحية ثالثة، وفي كل الأحوال فالقانون هو الدلالة الكاشفة على الحياة الاجتماعية والمدنية لكل الأمم والشعوب عبر التاريخ.

ولذلك فإن الباحثين في القانون وفلسفته يراعون كل هذه الأبعاد في دراستهم للقانون وفلسفة القانون، وإن كان كل اهتمامنا في هذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ هو عرض الإشكاليات الفلسفية التي ترتبت على كل ذلك حيث كان من الأهمية بمكان أن تعرف علاقة القانون بالعدالة من الزوايا الاجتماعية والسياسية، وخاصة أن آراء متعددة تقال من الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة على الصور المختلفة للعدالة ومدى ارتباط العدالة بالقانون ومدى قدرة النظم السياسية المختلفة على تطبيق القانون، وما هي الصورة المثلى للدولة وللعدالة وما الفرق بين العدالة القضائية والعدالة السياسية؟!.

وإذا لم يكن ممكناً توحيد صور القوانين باعتبارها معايير لتحقيق العدالة في ظل النظم السياسية المختلفة، فهل يمكن العودة إلى ما كان يسمى سابقاً بالقانون الطبيعي وإن تم ذلك في صورة جديدة لمفهوم القانون الطبيعي؟! ومن ثم هل يمكن الانتقال مما يسمى بالعدالة المعيارية إلى ما يمكن أن يسمى بالعدالة العالمية إلا ربما وجدت خير تطبيق لها في نشأة المنظمات الدولية وعلى رأسها منظمة الأمم المتحدة وقانونها الذي ينبثق عنه عشرات القوانين والمواثيق الدولية التي تستهدف جميعاً الحفاظ على التوازن بين حقوق الإنسان ومسئولياته سواء كان الإنسان الفرد أو الدولة التي ينتمي إليها في علاقتها بالدول الأخرى.

لقد بذل الفلاسفة منذ فجر الحضارات الإنسانية وحتى اليوم جهوداً جبارة بدت في تأملاتهم وتبلورت في كتاباتهم في سبيل إرساء مبادئ القانون العادل الذي يحافظ على ذلك التوازن المفقود بين الحقوق والواجبات، بين من يملكون القوة والسلطة وبين من لا يملكون حتى قوت يومهم! بين دعاة الحرب والاستيلاء والسيطرة والاعتصاب وبين دعاة السلام والتعاون والمساواة والمحبة بين الأفراد والشعوب والدول.

إن حلما طوباويا يراود كل هؤلاء الفلاسفة حول أسس وجود المجتمعات العادلة التي يعيش في إطارها أفراد البشر متمتعين بحقوقهم العادلة في ظل عالم لا ظلم فيه ولا استبداد، عالم لا تُستخدم فيه القوة الغاشمة ضد أحد منهم تحت أي مسمى من المسميات!!

لكن السؤال الملح هو: هل نجح الفلاسفة ذات يوم في الوصول إلى هذا الحلم الطوباوي الذي يمكن أن يقنع كل البشر لدرجة أن يعملوا على تنفيذه والعيش تحت ظله وفي إطاره القانوني العادل؟!!

الحقيقة أن هذا أو ذاك لم يحدث؛ فالفلاسفة منذ نشأة الفلسفة في الشرق والغرب يحاولون وضع أسس هذه التيارات السياسية والاجتماعية العادلة، لكن هيهات لأي من هذه المحاولات أن تحقق الكمال أو حتى تقترب منه! فكل محاولة لتحقيق هذا المجتمع الطوباوي العادل عليها مأخذ وانتقادات! ولم يوجد بعد ذلك الإنسان الذي يضع للإنسانية حلما طوباويا كامل الأوصاف ينصف الجميع ويحمي الجميع من الجميع عبر تشريعات واضحة المعالم غير غامضة أو ملتبسة يحكم بها قضاة عادلون، يفصلون في القضايا والمنازعات بعقل راجح وضمير حي يمكنهم من الحكم بموضوعية ونزاهة كاملين، وحتى لو كانت التشريعات كاملة الأوصاف والإنصاف والقضاء يمتلكون كل أدوات الحكم الناجح المحقق للعدل والإنصاف، فهل وجدت يوما السلطة التنفيذية التي تنفذ هذه الأحكام دون محاولة للتدخل فيها قبل إصدارها أو حتى بعد إصدارها؟!!

إن كل هذه تساؤلات تعبر عن إشكاليات لا تزال وستظل عاقلة في فلسفة القانون، ولم ولن يمتلك أحد القدرة على حلها وتجاوزها؛ لأننا ببساطة بشر ذوو نفوس يحكمها الهوى قبل العقل، العاطفة قبل الحيادية، المصلحة الفردية قبل المصلحة العامة! وطالما أننا بشر سواء كنا من الفلاسفة والمصلحين القانونيين أو من الناس العاديين، فحياتنا تمثل السعي الدائم نحو تحقيق كل هذه القيم المرتبطة بالعدالة والمساواة أمام القانون، المرتبطة بوجود ذلك المجتمع العادل عدالة تقترب من الكمال، إنها لم توجد في أي عصر حتى عصور الأنبياء والرسل اللهم إلا لسنوات معدودة في ظل حكم خير البرية محمد (ﷺ) للمجتمع الذي أسسه في المدينة المنورة، وما كان ذلك إلا لأنه لم يكن ينطق إلا من «وحي يوحى» ولم يكن يحكم إلا بتشريعات إلهية، منطقته وعمله والقوانين التي حكم بها إنما كانت تمثل وتستهدف تحقيق أتم صور للمجتمع الأمثل العادل، ومع كل ذلك فلم يخلو عصره من نزاعات وصراعات وحروب ولم يكن العيب هنا فيه ولا حتى التشريعات المنزلة التي حكم بها وإنما لأن المحكومين بهذه القوانين والتشريعات المنزلة كانوا بشرا يحبون ويكرهون، لهم مصالح وأهواء كما كل البشر في كل زمان ومكان!

إن الأهمية الحقيقية لما نعرض أمامك في هذا الكتاب أيها القارئ العزيز هو الوعي بكل هذه القضايا والإشكاليات التي تتعلق بالقانون وفلسفته، ولعل هذا الوعي يكون بداية لإصلاحات تشريعية قانونية تقودنا إلى مزيد من السلام ومزيد من القدرة على تحقيق المجتمع العادل المنصف الساعي إلى درجة أرقى من التقدم وتحقيق الرفاه والأمن والرخاء لكل أفرادها، وبالطبع فإن تحقق هذا الوعي إنما يكون ليس فقط بالوعي بالمشكلات وحلولها وإنما يكون بالمشاركة في المناقشة التي يمكن من

خلالها التوصل إلى هذه الحلول.... ولعلك أيها القارئ العزيز تكون من المساهمين في هذا الحوار
البشري الفعال الساعي إلى درجة أعلى من الكمال.....

والله يوفقنا جميعا إلى ما فيه الخير..

وهو من وراء القصد والهادي إلى سبيل الرشاد،

أ.د. مصطفى النشار

القاهرة، مدينة نصر

الجمعة غرة رجب 1437هـ

الموافق 8 إبريل 2016م

الفصل الأول

القانون وفلسفة القانون

المعنى- النشأة - الأصل

تمهيد

أولاً: تعريف القانون

ثانياً: أهداف القانون وغاياته

ثالثاً: مصادر القانون

رابعاً: الأدوار الواجب توافرها في القانون

خامساً: بين علم القانون وفلسفة القانون

سادساً: لم القانون وفلسفته

سابعاً: نشأة القوانين وفلسفتها في الشرق القديم

1 - نشأة النظم القانونية في مصر القديمة

(أ) النظم القانونية في عهد الدولة القديمة

(ب) عصر الدولة المدنية وظهور النظم القانونية المكتوبة

1 - قانون حورمحب

2 - قانون بوخاريس

(ت) النظم القانونية في حضارة بلاد الرافدين

1 - تشريعات حامورابي

2 - قانون مانو في الهند

ثامنا: أنواع القوانين التشريعية

تاسعا: أنماط القوانين غير التشريعية

عاشرا: مفاهيم أساسية في فلسفة القانون

تمهيد

لا شك أن الإنسان بمجرد أن يلفظ كلمة «القانون» يجد في نفسه مشاعر متضاربة، ويجد في عقله عشرات التساؤلات حول تلك الكلمة «الساحرة» «الأمرة» «الناهية» التي هي رمز على الحرية والضامن لحدودها عند البشر منذ فجر تاريخهم حتى الآن، إنها الحد الفاصل بين الحرية التي ينبغي أن يتمتع بها الإنسان وبين الفوضى التي لا ينبغي أن تكون عنوانا لسلوكه في حياته الاجتماعية والسياسية.

فالقانون هو الكابح الذي يكبح الإنسان، وهو القيد الذي يقيد سلوكه في حدود المعقول، وفي حدود النظم التي تنظم علاقته بالآخرين سواء داخل أسرته أو داخل مجتمعه أو حتى في إطار العالم الذي يعيش فيه.

أولا: تعريف القانون:

إن ثمة تعريفات عديدة للقانون لعل أبرزها ما يلي: 1

1 - أنه «مجموعة من القواعد العامة المجردة التي تنظم سلوك الأفراد داخل المجتمع، وتتضمن جزاء ماديا يوقع ضد من يخالفها».

2 - أنه «مجموعة القواعد التي تنظم العلاقات الاجتماعية التي يلتزم الأفراد باتباعها خشية توقيع الجزاء المقرر على مخالفتهم، وبذلك تتميز القاعدة القانونية عن غيرها من القواعد الضابطة التي تنظم سلوك الأفراد داخل المجتمع بعنصر الجزاء الذي قد يقع على الفرد الذي يخالف القواعد المقبولة والمتفق عليها داخل المجتمع الذي يعيش فيه».

3 - أنه «مجموعة المعايير التي تستعين بها الدولة في ممارسة سلطتها وسياستها».

4 - أنه «بمثابة قواعد سلوكية محددة تعتمد على الاستخدام المخطط للعقوبات، وذلك بغرض دعم تلك القواعد داخل المجتمع».

5 - أنه « مجموعة من المعايير التي قام العقل بتطويرها، وتعد بمثابة تعبير عن الإرادة العامة، كما تستهدف حماية حرية أعضاء المجتمع وتقوم بتوزيع الحقوق والواجبات».

والملاحظ على هذه التعريفات أنها تعرض لمفهوم القانون من منظورات مختلفة حيث إن التعريفين الأول والثاني ينظران إلى القانون من منظور اجتماعي باعتباره أداة لتنظيم المجتمع وعلاقات الأفراد فيه، أما التعريف الثالث فهو من منظور سياسي بحت حيث يشير إلى أنه أداة الدولة لممارسة سلطاتها داخل المجتمع السياسي، أما التعريف الرابع الذي يعزى في الأساس إلى ماكس فيبر M.weber فهو يركز على المنظور الحقوقي للقانون باعتباره يركز على أنه العقوبات التي توقع على أولئك الخارجين على القواعد المنظمة للحياة داخل المجتمعات، أما التعريف الخامس والأخير فهو الأقرب إلى التعريف الفلسفي للقانون حيث عد القانون مجموعة معايير توصل العقل الإنساني إليها وطورها لتصبح معبرة عن الإرادة العامة لأي مجتمع سياسي يريد أفراد الحفاظ على حرياتهم عن طريق توزيع الحقوق والواجبات.

والحقيقة أن هذه التعريفات قد أملت بالجوانب المختلفة لماهية القانون ودوره وتنظيم الحياة الاجتماعية للإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا، حيث إن وجود الإنسان في الجماعة يؤدي لوجود روابط اجتماعية مختلفة، ومن ثمّ يؤدي إلى منازعات قد تنشأ بين الأفراد سواء داخل الأسرة الواحدة وهي التي تعد أقدم صور الروابط الاجتماعية أو داخل الارتباطات بين أفراد الأسر المختلفة في المجتمع، وتلك تتم بأشكال متعددة مالية واقتصادية، فضلا عن صور الارتباطات الأخرى كالمصاهرة والمبادلة والتجارة بالسلع والخدمات، وكل هذه أمور تحتاج لضبط حتى يتم الخير للجميع من وراء هذه الروابط الفردية والأسرية والاجتماعية، ومن ثمّ جاء القانون ليعبر عن هذه الارتباطات وما يترتب عليها من منافع أو نزاعات، حيث جاء القانون لفض هذه النزاعات وتعظيم الاستفادة من الروابط الاجتماعية والاقتصادية.

ومن هنا أقول إنه لا مجتمع مدني أو سياسي بلا قانون، حتى في أبسط صور الحياة الاجتماعية: المجتمع البدائي، مجتمع القبيلة، مجتمع القرية.. كلها مجتمعات حكمها صورة من صور القانون بدءا مما يسمى بالأعراف والتقاليد وانتهاء بالقوانين الدستورية الحاكمة في الدول الحديثة.

يجب أن نتساءل عن مصادر القانون وغاياته ما هي!؟

ثانيا: أهداف القانون وغاياته:

لا شك أن الغاية القصوى للقانون في أي مجتمع هي تحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وذلك يتمخض عنه غايات جزئية عديدة أبرزها ما يلي:2

1 - تحقيق النظام الاجتماعي حيث يقوم القانون بتنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع من خلال تحديدها لكل فرد وما عليه، ومن ثمّ فالقانون يحمي المصالح المشروعة للجميع ويدافع عنها، وبغير

هذا النظام القانوني تسود شريعة الغاب وتعم الفوضى وتكون الغلبة للأقوى وينعدم الأمان والاستقرار.

2 - تحقيق الأمن والاستقرار القانوني حيث إنه يلعب دورا حاسما في تحقيق الأمن من الناحية المادية المتمثلة في الحماية من الاعتداء على الأشخاص والأموال والممتلكات، ويتم ذلك من خلال المعرفة والحفاظ على المراكز القانونية للأفراد والمؤسسات ومعرفة حدود العلاقات بين الجميع بشكل مسبق، ومن ثم معرفة النتائج المترتبة على مخالفتها.

3 - إن القانون أداة لتحقيق العدل في المجتمع، فطالما تحددت حقوق وواجبات كل فرد أو جماعة أو مؤسسة بشكل قانوني، فمراعاة ذلك يعني ببساطة تحقق العدل في المجتمع ويتحقق التوازن بين مصالح الجميع طالما أنهم جميعا أمام القانون سواء.

4 - إن القانون أساس وأداة لتحقيق التقدم في المجتمع ، حيث أصبح القانون أداة حيوية لإحداث التغييرات الاقتصادية والسياسية، فكلما أرادت المجتمعات توجيه تقدمها في اتجاه معين غيرت التشريعات والقوانين واستحدثت لها ما يؤدي إلى إحداث هذا التقدم في أي مجال ترضوه، ومن ثم أصبحت التشريعات والقوانين الجديدة أداة لإحداث النقلة النوعية نحو التقدم المنشود لأي مجتمع.

5 - ومن هنا فإن القانون يُعد مرآة عاكسة للنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تسير عليها المجتمعات، فالنظام القانوني في ظل سيادة الفلسفات الفردية الليبرالية الداعية إلى الحريات السياسية والاقتصادية يختلف عن النظام القانوني في ظل الفلسفات الشمولية أو الاشتراكية، حيث يكون التركيز على إبراز دور الجماعات والحفاظ على حقوق العمال في ظل زيادة تعرض الطبقات العمالية للظلم ولكثير من المخاطر.

وتختلف وظيفته وغاياته تبعا لاختلاف الرؤى والفلسفات السائدة في كل مجتمع على حدة.

ثالثا: مصادر القانون:

ولعل ذلك هو ما يقودنا إلى التساؤل عن المصادر التي يعتمد عليها المشرع في صياغة القوانين المنظمة للحياة بأشكالها المختلفة في المجتمعات البشرية؟!!

الحقيقة أن التشريع أيا كانت الجهة أو مجموعة الأشخاص الذين يوكل إليهم هذا التشريع إنما يستندون في الأغلب الأعم على مصادر متعددة تتفاوت أهميتها بتفاوت المجتمعات ودرجة تطورها في سلم الحياة المدنية والمعيارية، وفي كل الأحوال فإن ثمة مصادر يستند عليها المشرعون في عملية إصدار القوانين والتشريعات، ولعل أهم هذه المصادر ما يلي: [3](#)

1 - الدين:

إن الدين يمثل مصدرا مهما في التشريعات القانونية عبر العصور منذ المجتمعات البدائية وحتى الآن، إذ إن كل ما يتسم بالقدسية والشرعية المستندة إليها يُعد مصدرا دينيا للتشريع منذ الديانات البدائية وحتى الديانات السماوية، فالدين لدى أتباعه أيًا كانوا هو مصدر رسمي للقانون وخاصة في العلاقات المنظمة للحياة الأسرية والمعاملات المالية، وإن كان الدين يُعد مصدرا مهما للتشريع فينبغي التمييز بين التشريعات المستندة إلى قواعد وعقائد دينية وبين التشريعات القانونية، فالدين أوسع نطاقا من القانون، وهو ينظم العلاقة بين الأفراد وربهم وليس فقط بينهم وبين بعضهم، والثواب والعقاب فيه لا يتوقف على ما يحدث في الحياة الدنيا بل أيضا يتوقف على المصير والجزاء الأوفى في الحياة الآخرة، أما القانون البشري فالجزاء يُعد جزاء ماديا يوقع من قبل سلطات مختصة بتنفيذ القانون داخل المجتمع، وكذلك فإن الدين وتشريعاته مطلقة بينما القانون الوضعي وتشريعاته نسبية متغيرة ومتطورة حسب حاجات المجتمع ودرجة تطوره وحاجات أفراده.

2 - العرف والعادات والتقاليد:

يُعد العرف والعادات والتقاليد التي تشكلت مع بدايات أي مجتمع إنساني مصدرا مهما من مصادر التشريع، بل حقا أول هذه المصادر: إن اعتبار أو اتفاق الجماعة – أي جماعة بشرية – على أن هذا يعدّ سلوكا ملائما في أي جانب من جوانب الحياة، مما يترتب عليه ضرورة سن التشريع الذي يوافق ذلك ويؤكد عليه ومن يخالفه يتعرض للجزاء والعقاب.

ولكن علينا التمييز بين المرحلة التي يعتمد فيها الناس في تسيير حياتهم على العرف بشكل تام وبين المرحلة التي يحولون فيها هذه الأعراف والتقاليد إلى قوانين مكتوبة، ونحن نتحدث هنا عن هذه الأعراف والتقاليد باعتبارها مصدرا أساسيا لهذه القوانين المكتوبة، والتي تحولت بمقتضاها هذه السلوكيات المتعارف عليها إلى قواعد ونظم قانونية ملزمة وخاضعة للثواب والعقاب من الجهة المختصة في المجتمع بتنفيذ القانون.

3 - الفقه:

ويقصد بالفقه هنا آراء العلماء والباحثين القانونيين؛ فالقانون يُصاغ من خلال الرؤى والتصورات والأفكار التي قد يهتدي إليها الإنسان في ضوء الحقائق الواقعة داخل المجتمع، ومن ثمّ فإن هؤلاء ممن يُسمون بفقهاء القانون يقومون بأدوار عديدة بداية من البحث والكشف عن القواعد القانونية الموجودة مرورا بالحكم على هذه القواعد من حيث مدى ملائمتها للأحداث المجتمعية وانتهاء باقتراح قواعد وقوانين أخرى بديلة وحديثة تواكب التغيرات التي تحدث في مختلف النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخل المجتمعات عبر العصور وخاصة في عصرنا الحالي باعتباره عصر التغيرات المتسارعة في هذه المجالات.

4 - القضاء:

يُعد القضاء من المصادر المهمة التي يستند إليها المشرعون في وضع القواعد والنظم القانونية الجديدة، والمقصود بالقضاء هنا الهيئات القضائية التي تتولى الفصل في المنازعات وكذلك السلطة القضائية بما فيها من محاكم نوعية تفصل في القضايا، فكل الأحكام التي تصدرها هذه الهيئات وتلك المحاكم إنما تُعد مصدرا من مصادر أي تشريعات جديدة أو مستحدثة وعادة ما يطلق عليها مصطلح «السوابق القضائية»، أي تلك الأحكام التي صدرت من خلال القضاة في قضايا معينة شغلت الناس والمجتمع ولم يكن لها من قبل أحكام واضحة، ومن ثم تصدر فيها هذه الأحكام الجديدة لتصبح سوابق قضائية يقاس عليها، ويتم على أساسها تجديد التشريعات القانونية وتطويرها.

رابعا: الشروط الواجب توافرها في القانون:

ولذا كان المشرع القانوني يتخذ مما سبق مصدرا لتشريعته فإن بعض الفلاسفة وعلى رأسهم مونتسكيو قد شغلوا ببحث الأمور التي يجب أن تراعى في وضع القوانين والتشريعات؛ فقد اشترط مونتسكيو على العباقرة من واضعي القوانين أن ينتبهوا إلى الطريقة المثلى لطريقة وضعها وصياغتها بمراعاة الأمور التالية:4

- 1 - يجب أن يكون أسلوبها موجزا.
- 2 - يجب أن يكون أسلوبها بسيطا فالتعبير الصريح خير من التعبير الرزين تفهما.
- 3 - من الجوهرى أن تثير ألفاظ القوانين ذات الأفكار عند جميع الناس، وهذا يعني البُعد عن الإلغاز والغموض في الصياغة، إذ من الضروري البعد عن التعبيرات المبهمة.
- 4 - ولا ينبغي - في رأي مونتسكيو - أن تكون القوانين دقيقة! فهي قد وضعت من أجل أناس متوسطي الإدراك، فليست القوانين فن منطقي مطلقا، بل هي راع بسيط لرب أسرة، ومن ثم إذا لم توجد ضرورة للاستثناءات والقيود والشروط في القانون كان الأصح أن يخلو منها.
- 5 - لا يجوز أن يوضع قانون من غير سبب كاف، ومعنى ذلك أن كل قانون يجب أن يكون له مسوغ من الواقع، وإذا وجد هذا المسوغ للقانون وجب أن يكون هذا المسوغ خليقا بهذا القانون.
- 6 - يجب مراعاة أن القوانين غير المجدية تضعف القوانين الضرورية؛ إذ يجب أن يكون لكل قانون منطقة عمله، ولا يجوز من ثم أن تباح مخالفته بأي حال.
- 7 - يجب أن تنطوي القوانين على شيء من الإخلاص ويجب أن تنطوي على قدر عظيم من الطهر إذا ما وضعت للعقاب على الشر.

خامسا: بين علم القانون وفلسفة القانون:

وإذا كان كل ما مضى من حديثنا يتعلق بالقانون ومعناه ومصادره وغاياته وأهدافه، فإن كل ذلك يتعلق في حقيقة الأمر بالدراسة العلمية للمختصين في القانون ونظرياته، والسؤال هو: ما الفرق إذن بين هذا النمط العلمي لدراسة القانون، وما نسميه نحن فلسفة القانون؟!

والحقيقة أن هذا الفرق الذي نبحت عنه بين علم القانون وفلسفة القانون هو ذاته الفرق الذي عادة ما نشير إليه بين الفلسفة والعلم. فالعلوم في عمومها ومن ضمنها علم القانون دراسة وصفية تجريبية تركز على دراسة معنى القانون وأهدافه وغاياته واختلاف صورته باختلاف صور المجتمعات السياسية عبر العصور، وبالتالي يمكننا القول بأن علم القانون يهتم بخمس قضايا رئيسية وهي:

- 1 - ضرورة وجود قانون يعطي الحقوق ويلزم بالواجبات.
- 2 - ضرورة تأسيس القوانين على أسس العدل والمساواة، فالجميع أمام القانون سواء.
- 3 - ضرورة عمومية النصوص القانونية بحيث لا تكون مشخصة، أو تطبق على فئة بعينها دون أخرى.
- 4 - فساد القانون يعني فساد الدولة، وصلاحه يعني صلاح الدولة، ويتوقف ذلك على مدى قربيه أو بعده عن مبادئ العدالة والمساواة.
- 5 - أن يتجرد القانون من الأهواء والمصالح الشخصية، ويتمثل ذلك في شخص المشرِّع وفي النص المشرِّع.

بينما فلسفة القانون هي البحث الشامل عن القانون لمعنى مجرد وضروري لحياة البشر وضبط النظم الاجتماعية أي كانت صورتها وأياً كان عصرها، فعلم القانون قد يركز على دراسة الجزئيات أي القوانين الجزئية ومدى صلاحيتها وملائمتها لطبيعة مجتمع معين، بينما فلسفة القانون غايتها إدراك الأهمية القصوى للقانون ودوره في إقامة العدالة والتوازن في المجتمعات البشرية بغض النظر عن الاختلاف بين هذه المجتمعات ونمط التطور الموجود فيها. إن ما يعيننا كفلاسفة هو التأكيد على أن ضرورة القانون واحترامه في أي مجتمع بشري إنما هي كما قال سقراط كالحقيقة الرياضية التي لا ينبغي تحت أي ظرف تغييرها والتلاعب فيها، لقد قال سقراط عموماً: «أنتخيلون مدينة لا يحترم أهلها القانون، ألا تتدك هذه المدينة من أساسها». والمعنى هنا عند سقراط أن أساس الدولة هو القانون، وأساس المجتمع الإنساني صغر (مدينة) أو كبر (دولة كبرى) هو القانون.

إذن فلسفة القانون تبحث فيما وراء هذه القوانين الجزئية التي قد تكون متغيرة ونسبية في المجتمعات البشرية زماناً ومكاناً، لتؤكد على أن القانون واحترامه أياً كان الزمان والمكان هو أساس الدولة وأساس استقرار المجتمع وهو أساس وأداة تحقيق العدالة بين أفرادها... إلخ.

ومن هنا فإن فلسفة القانون هي دراسة لما ينبغي أن يكون عليه القانون البشري لتحقيق العدالة بين البشر أيا كانوا وفي أي عصر عاشوا، إنها دراسة لكيفية تحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات وبين البشر في أي مجتمع إنساني عن طريق وضع التشريعات اللازمة لذلك، والتي تحقق أسمى وأكمل صورة للعدالة بين مواطني أي دولة.

إن فلسفة القانون تستهدف تحقيق العدل والإنصاف بين البشر في ظل أي مجتمع يعيشون فيه، باعتبار أن البشر رغم اختلاف بيئاتهم ونظمهم الاجتماعية ودرجة تطور حياتهم إنما ينشدون تحقيق العدالة والتوازن بين حقوقهم وواجباتهم ويرفضون أي صورة للتمييز غير العادل وغير المصنف بكل أشكاله.

وخلاصة القول إن طلب هذا النوع من «العدالة المثالية» إنما تستند لدى فلاسفة القانون على إدراكهم لوحدة جوهر الطبيعة البشرية، وكم نادى البشر في كل العصور بطلب هذا النوع من «العدالة المثالية»!! وكم ساعد الفلاسفة والمفكرون في توضيح صورة هذه العدالة المنشودة وحاولوا وضع التشريعات القانونية التي تحققها عبر كتاباتهم.. لقد كانت فلسفة القانون بهذا المعنى ماثلة فيما خطه حور محب وحامورابي من تشريعات، كما كانت ماثلة بنفس القدر في محاورات أفلاطون التي رسمت معالم مدينتيه المثاليتين في «الجمهورية» و«القوانين». وهذا أيضا ما وجدناه ونجده ماثلا في كتابات أشهر فلاسفة القانون عبر التاريخ من شيشرون قديما مرورا بكانط وهيجل من المحدثين وحتى جون رولز من فلاسفة القانون المعاصرين.

وإن كان علينا أن نلاحظ أن النظرة الحديثة والمعاصرة للقانون إنما يتقاطع فيها الفكر القانوني مع الفكر السياسي بشكل مركز، حيث إن فلاسفة العصر الحديث يعتبرون أن القانون هو ما تتحقق به ومن خلاله الحرية في المجتمع ولا ينظرون إليه على أنه مقيد للحرية الفردية؛ انظر مثلا إلى تعريف كانط للقانون بأنه: «هو مجموع الشروط التي بها حرية الواحد يمكن أن تتحد مع حرية الآخر وفقا لقانون كلي للحرية»⁵.

لقد ربط كانط هنا بين عدالة القانون وحرية الفرد في ارتباطها بحريات الآخرين، وقد عبر عن ذلك بعبارة أخرى قال فيها: «يكون عادلا كل فعل يمكن أو قاعدته تمكن حرية كل شخص من أن تتعايش مع حرية كل شخص وفقا لقانون كلي فإذا كان ذلك بوجه عام، يمكن أن تتعايش مع حرية كل شخص وفقا لقانون كلي، فإن من يحول بيني وبين ذلك ظالم لي؟ والواقع أن هذا التعارض أو هذه المقاومة لا يمكن أن تتعايش مع الحرية وفقا للقوانين الكلية»⁶.

وقد اتسقت رؤية هيجل للقانون وفلسفته مع رؤية كانط حينما أكد على الارتباط بين الروح العضوي والروح الذاتي (بين الذاتي والموضوعي) بين الفرد والمجتمع، على أساس أنهما يقومان على فكرة الإرادة الحرة معتبرا أن المؤسسات والمنظمات الاجتماعية... إلخ هي شروط الحرية، وأوضح ذلك بقوله: أنا بوضعي محكوما بالقانون أكون بالتالي محكوما بواسطة الكلي، أعني الكلي الذي أسقطه أنا نفسي على العالم، وبالتالي فأنا محكوم عن طريق نفسي «فأنا إذن حر». وهناك بالطبع كثير من

القوانين التي كانت ولا تزال ظالمة وفسادة، ومثل هذه القوانين ليست نتاجا للكلي، وهي بالتالي مظاهر لعدم الحرية.⁷

إن القوانين العادلة إذن سواء في رأي كانط أو في رأي هيجل ينبغي أن تحرص على المزاجية بين حق الفرد وحق المجتمع والحفاظ على حرية الأفراد وحرية المجتمع. ولعل نفس هذه الرؤية عبر عنها جون رولز ببساطة حينما قال في كتابه «نظرية في العدالة»: العدالة كإنصاف : إن الفكرة الرئيسية هي أنه عندما ينخرط عدد من الأشخاص في مشروع تعاوني تبادلي يقصد مجتمع الدولة في الإفادة طبقا لقوانين، فإنه يقيد حريتهم بطرق ضرورية لإنتاج مكاسب للجميع، فإن هؤلاء الذين خضعوا لتلك التغييرات لهم الحق بخضوع مماثل للقانون من قبل الذين استفادوا من خضوعهم فنحن لا نكسب من العمل التعاوني للآخرين ما لم نحمل حصتنا على محمل الإنصاف.⁸

وهنا يربط رولز مسألة العدالة القانونية ليس فقط بحريات الأفراد داخل المجتمع وإنما أيضا بمسألة تبادل المنافع بينهم: إذ من الإنصاف أن يتحمل البعض تبعات الخضوع للقانون كما يتحملة الآخرون سواء بسواء.

إجمالا يمكننا القول بأن فلسفة القانون تنظر إلى الترتيب الداخلي والتنظيم البياني للقانون، وملائمة التشريع للظروف المعيشية والاجتماعية والجغرافية للبيئة التي يشرع لها، إذ إن قانونا صالحا ومستقيما من حيث شروطه ومبادئه، لكنه يصلح لمجتمع معين دون آخر، وهذا هو دور فلسفة القانون، كما أنها تبحث في الشروط التي ينبغي توافرها في المشرع، كما تبحث في مدى صلاحية القوانين أو فسادها والعلل وراء ذلك، وتاليا تسعى إلى وضع معايير ومستويات فلسفية تحتكم إليها لتقييم القوانين وللوصول إلى أفضلها، تأسيسا على مبادئ العدالة.

وأن علم القانون هو ذلك الذي يهتم بالنصوص التشريعية لأجل الوصول إلى العدالة، في حين أن فلسفة القانون هي التي تحدد المسالك المؤدية إلى تلك العدالة، كما تحدد الأطر العامة التي تسيير العدالة في ركابها، والتي بدونها لا تغدو هناك عدالة، ولا يغدو هناك قانون.

وصلة فلسفة القانون بعلم القانون صلة وثيقة، إذ إن هناك العديد من الفلاسفة كانوا مشرعين لأوطانهم، مثل بروتاجوراس الذي كان يضع القوانين للمستعمرات اليونانية الجديدة، ومثل أفلاطون الذي وضع تشريعات هي الأكبر والأوضح والأكثر تفصيلا في تاريخ النظم القانونية، ومثل شيشرون الذي استمدت من كتاباته النصوص التشريعية في عهد الإمبراطورية الرومانية، ومثل فقهاء القانون الحاليين الذين يبررون نصوصهم القانونية برويتهم الفلسفية.

إذًا، فلسفة القانون تبحث في ذات النص، وفيما ينبغي أن يكون، وتتدخل بالتعديل والتطوير للنصوص التشريعية، بل يصل تأثيرها عمقا إلى درجة اختيار المشرعين وفق أسس محددة ومعايير مختارة، كما أنها تحاول تقديم إجابات شافية حول المشكلات المتعلقة بالقانون.. بأصله وغاياته وأهدافه.

أما تاريخ القانون فيُقصد به تلك المدونات التي كان كل هدفها التأريخ لمراحل سير وتطور القانون دون التدخل في علة التطوير أو التأخر، ودون العروج على فلسفة القانون من قريب أو من بعيد، فتاريخ القانون، يعنتي بدراسة المراحل التي مرَّ بها القانون عبر العصور المختلفة، في حين أن فلسفة القانون تقدم القانون كمشروع واقعي معاش يتسم بالمرونة للتعامل مع كافة المتغيرات، وهذا لا يعني أن تأريخ القانون يدخل ضمنا في فلسفة التاريخ.

فلسفة التاريخ هي الأخرى تُعنى بكيفية الاستفادة من الأحداث التاريخية التي وقعت، وتجب على عدة إشكاليات من قبيل، التاريخ صنع حضارات أم أشخاص، وكيف نستفيد من النظرية التاريخية، وحكم التاريخ أخلاقي أم محايد، وعلاقة التاريخ بالعاطفة، أو الصراع بين أصحاب النزعة الوضعية، والنزعة المثالية في التاريخ وغيرها من الإشكاليات التي تحاول فلسفة التاريخ تقديم إجابات عليها. [9](#)

أما تاريخ القانون فلا يعدو أن يكون مجرد سرد لمراحل سير القانون عبر العصور المختلفة.

لكن السؤال الآن: هل يصح للفيلسوف أن يتحدث في القانون لنطلق اسم فلسفة القانون؟ قطعاً يصح ذلك لعدة اعتبارات:

أولاً: لأن الفلسفة أم العلوم، ثم بدأت العلوم في الاستقلال عنها تدريجياً.

ثانياً: أن القانون في نصوصه وجزائه وعقابه يحتاج إلى تقنين فكري وبصيرة فلسفية ورؤية عميقة.

ثالثاً: أنه لإقناع الناس بتلك القوانين ينبغي أن تخاطب عقولهم.

يدلك على ذلك قوانين حور محب وحامورابي، حيث صيغت بطريقة أخلاقية فلسفية، وإن لم تكن قد تعمقت في الفلسفة، إلا أن كتابه أفلاطون لمؤلفه «القوانين» منذ ما يقرب من مائتي سنة قبل الميلاد لهو دليل على رسوخ فلسفة القانون وإمعانها في القدم.

سادساً: لِمَ القانون وفلسفته؟

لعل السؤال الذي يشغل الذهن قبل الغوص في أعماق فلسفة القانون هو كيف نشأت القوانين ذاتها؟ ومن أين بدأت؟

وقد يظن البعض أننا بذلك نسير في اتجاه تاريخ القانون، ومع أن هذا لا يضر في شيء، إلا أنه فهمٌ قاصر، إذ إن البحث في أي مشكلة يتطلب دراسة تاريخها، أو على أقل تقدير بداية نشأتها.

ومن هنا نجد أن القوانين نشأت مع أول قدم حطت على الأرض كما يقول ابن خلدون، حيث إن الاجتماع ضروري للإنسان، لاكتساب قوته وأمنه، وقد تمت حكمة الله في لقائه وحفظ نوعه، فإن

هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكتمل وجودهم وما أراده الله من اعمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران. [10](#)

لقد كان الناس يعيشون في حالة مساواة تامة، كانت فيها القوة والاختصاص متماثلين لدى الجميع، وليس لأحد منهم أكثر مما للغير، لأنه ما من شيء أكثر وضوحاً من أن المخلوقات التي تنتمي إلى نفس النوع والمرتبة، والذين يولدون وقد هُيئت لهم جميعاً بلا تمييز نفس المزايا الطبيعية ونفس القدرات، إلا إذا كان ربهم وسيدهم جميعاً قد أعطي بإرادته سمواً لأحدهم فوق الآخرين، وتلك هي المساواة الطبيعية. [11](#)

فالإنسان في حياته مع الجماعة لا يستطيع أن يعيش كما يشاء دون ضابط أو قيد، فالحياة لا يمكن أن تنتظم في الجماعة إذا لم يتقيد حق كل فرد فيها بما يتحدد به واجبه من حدود يستلزمها الصالح العام، ولو ترك كل فرد لينظم علاقته بالآخرين وفق رغبته ومشئته، حتى لو تعارض ذلك مع رغبات الآخرين لعمت الفوضى، ولانتهى الأمر إلى تحكم الأقوياء في الضعفاء، ومن هنا وُلدت الضرورة إلى قيام نظام ينزل الأفراد على حكمه ويلتزمون بطاعته وهذا النظام هو القانون. [12](#)

يمكننا القول إذن، بأنه إذا كان الإنسان حيوان اجتماعي، فإنه ولا شك «حيوان نظامي» بمعنى أنه يحب النظام في كل شيء، يجب أن يضع أطراً واضحة ومعالم يسير وفق ضوابطها، فهو يستشعر بغريزته ضرورة وجود القواعد المنظمة وهذه الغريزة هي التي دفعت الناس بحكم الضرورة إلى إيجاد قواعد قانونية وضبط سلوكهم ومعاملتهم على غرارها. [13](#)

وعلى ذلك يمكننا القول بأن فكرة القانون جاءت مصاحبة لفكرة العيش في جماعة، فحيث توجد الجماعة يوجد القانون، لأن حياة الفرد داخل هذه الجماعة لا يمكن أن تستقيم دون أن يكون هناك قانون يحكمها ويضع المعايير الفاصلة بين ما لها وما عليها، ولما كان الإنسان لم يستطع منذ ظهوره أن يعيش منفرداً، فإن ذلك يعني أن القانون بدأ مع بداية ظهور الإنسان على الأرض. [14](#)

ولكن السؤال الآن: إذا كانت البشرية قد عرفت القوانين بظهور الحاجة إلى الاجتماع الإنساني، فأبي القوانين تلك التي لجأوا إليها، هل هي قوانين تواضعوا عليها، أم قوانين اعترفوا بوجودها دون كتابتها؟ ثم من الذي شرع لهم تلك القوانين، سواء تلك المكتوبة أم غير المكتوبة؟ وهل عرفت تلك القوانين الجزاءات للخارجين عليها أم أنها كانت مجرد نهي أدبي أو تحريم عرفي تكون عقوبته معنوية أكثر منها مادية؟!

إذا دققنا النظر في القوانين القديمة، سواء تلك التي وصلتنا من الشرق أو من الغرب، سنجد فيها خاصيتين متلازمتين، الأولى أنها تعتمد إلى حد كبير على العرف كمصدر للقانون، والثانية أنها ترد كل تلك القوانين إلى إرادة الله، مما يجعلها أقرب إلى القانون الطبيعي منها إلى الوضعي، وهي الإشكالية التي سوف نتناولها بالتفصيل في الفصل التالي.

لكن المؤكد أنه حتى من قبل القرن الثامن قبل الميلاد، حيث ظهر فكرة «الشريعة أو الناموس Nomos» عند هزيبود، تلك الشريعة التي كان يُقصد بها ما تُشرعه الآلهة، ثم تصبح طاعة تلك الشريعة خاصة من خواص البشر تميزهم وتسمو بهم فوق سائر أنواع الحيوان التي تحكمها شريعة الغاب¹⁵. منذ ذلك الحين والبشر ينظرون إلى الحدود التي تحيط معاملاتهم بسياج أمن نظرة عُرفية، أي قوانين غير مكتوبة تعارفوا عليها، وهي أطول عمرا وأكثر أثرا في النفس من تلك القوانين المكتوبة، ولكنها لا تجد رصيда لها في قلوب الناس¹⁶، يقول روسو: «هناك قانون أهم من جميع القوانين، وهو قانون لا ينفش على ألواح الرخام أو البرونز، ولكن ينفش في قلوب المواطنين، وهو الذي يُحدد النظام الحقيقي للدولة، قانون يزداد قوة يوما بعد يوم، فإذا هربت القوانين الأخرى أو انطقت أعادها إلى الحياة أو سدّ ثغراتها، ويصون للشعب روح نظامه، ويجعل قوة العادة تحل بالتدريج محل السلطة، وأعني به العرف والعادة، وفوق كل شيء، الرأي العام، وهو قانون لا يعرف عنه ساستنا شيئا، ولكن يتوقف عليه نجاح كل القوانين الأخرى، وهو ذلك الجزء من القوانين الذي يشغل بال المشرع العظيم في الخفاء، بينما يبدو أنه يهتم بتنظيمات خاصة وهي في الواقع مجرد بناء لا قيام له إلا اعتمادا على العرف الذي ينمو ببطء»¹⁷.

وإذا سلمنا بصحة رأي روسو، في أن القانون العرفي له أهميته المطلقة في إرساء دعائم استقرار المجتمع، فلا يزال التساؤل أيضا: كيف تسنى للمجتمع البدائي أن يحمي ممتلكاته من اعتداء الغير، والعرف لم يتطور إلى الحد الذي يتحدث عنه روسو، ألا يحتاج هذا العرف إلى تنمية حقيقية، تنمية في فلسفة القانون، وفي الأخلاق، وفي الضمير.

وإلا فكيف تفسر التزام أجدنا بالعرف أمام المجتمع، وانتهاك قواعده إذا خلا بنفسه؟! أليس في ذلك ازدواجا للمعايير؟!

على أي حال، توصل المجتمع البدائي إلى فكرة عظيمة، فكرة وجود أرواح خفية تعاقب الأشرار وتكافئ الأخيار، وأطلقوا على هذه الفكرة اسم «التابو» يقول روسو: «وقد تمكن المجتمع البدائي من حماية محرّماته دون حاجة إلى جهاز تنفيذي يسهر على تطبيق القانون، يكفي أن يُلقى «التابو» على أمر معين حتى يتملك أفراد الجماعة الفزع ويتجنبوه، وقد شاع في العصر الحديث كلمة تابو للدلالة على التحريم لدى الجماعات البدائية، وتعني هذه الكلمة إبراز الشيء وتحريمه بشدة، والتابو نهي اجتماعي عقوبته غيبية، فخرق هذا النهي خطيئة جزاؤها بيد قوى خارقة للطبيعة هي الأرواح، ومن تُسول له نفسه مخالفة التابو وانتهاك الحرمات أنزلت به الأرواح عقابا أليما يصل إلى حد الموت»¹⁸.

لكن، لا يزال السؤال قائما: هل يكفي العرف، أو يكفي التابو لحماية الحقوق والإلزام بالواجبات باعتبارهما القضيتان المحوريتان في فلسفة القانون؟ وهل جُبلت النفس البشرية على السمع والطاعة إذا افترضنا الاكتفاء بقانون العرف، أو إذا أعطينا السلطة المطلقة للحاكم المطلق، سواء بالاستناد إلى نظرية الحكم الإلهي التي يكون فيها الملك خليفة في الأرض للسماء، أو استنادا إلى مبادئ الطاعة المطلقة للحكام؟! يقول زيمرن: «لقد كان الوضع السياسي يركز على حاكم القبيلة أو

العشيرة وهو وحده الذي يفصل في القضايا، لكن برز تساؤل هام: لماذا إذاً يجب على الخصم المهزوم أن يرتضي حكماً صدر ارتجالاً وعلى غير أساس؟ إنه إنسان يفكر لنفسه، ومن نفس طبيعته، ألا يوافق على شيء إلا لسبب، فهو يتطلب قاضياً محايداً يُطبق حكماً بذكاء وتأييده السلطة، ففي الأيام الخوالي، حين كان الأمر بيد رؤساء القبائل والعشائر، كانت كلماتهم عرفاً ملزماً لا يخطر ببال عضو أن يناقشهم، ولكن إذا ما تعارضت العادة مع العادة، أو قامت منازعات بين النزلاء حول بعض الحقائق، فإن الأمر يستدعي سلطة جديدة أكبر وأقوى، وهنا تبدو الحاجة إلى القانون»¹⁹.

إذن يرتبط القانون بالجزاء، حتى لا يقع الإنسان في التعارض مع شيء، وحتى يضمن لنفسه الحرية والحماية من اعتداء الآخرين، وتالياً يصبح التعريف الأصوب للقانون: «أنه مجموعة القواعد العامة المجردة التي تنظم العلاقات الاجتماعية، والتي يلتزم الأفراد باتباعها خشية الجزاء الذي توقعه السلطة العامة على المخالف»²⁰، لذا يقال: «إن قانوناً واحداً مقترناً بعقوبات شديدة لضمان تنفيذه أفضل من كل كلمات الحكماء لحفظ النظام»²¹.

إذن، لا مناص من ارتباط القانون بالجزاء، ولكن هذا الجزاء أيضاً في حاجة إلى فلسفة توضحه، وترسم أبعاده، وهي التي سُميت عند بعض المفكرين بـ «فلسفة العقاب» لأن الأمر لو ترك دون جزاءات رادعة، فإن مآل المجتمع إلى الخراب. لكن هل يعني فرض الجزاء، أنه تقييد للحرية؟

يجيب الدكتور زكريا إبراهيم على هذا التساؤل قائلاً: «إن وجود الاجتماع الإنساني يستلزم وجود قوانين، وإن مجتمعاً بلا قوانين لن يكون مجتمعاً حراً كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، بل سيكون مجتمعاً فوضوياً يسحق قويه ضعيفه وما دام في المجتمع قوي وضعيف، فستكون الحرية دائماً أداة للجور والطغيان، وسيكون القانون دائماً أداة للتحريم والتنظيم»²²، وهو ذات المعنى أيضاً الذي يؤكد هيوم بقوله: «وإذا نظرنا إلى الأمر من الناحية البشرية فقط لوجدنا أن قواعد العدل لا أثر لها بين الناس دون جزاء طبيعي، ولو اقتصرنا طاعتها على الرجل الفاضل وحده تجاه العالم ورعاها العالم تجاهه لأدت إلى ازدهار الشريير والإضرار بالفاضل، ومن ثمّ يجب أن تكون هناك اتفاقات وقوانين لربط الحقوق بالواجبات، وتحقيق أهداف العدالة، ففي حالة الطبيعة، حيث كل شيء مشترك، لا أكون مديناً بشيء لمن لم أتعهد قبله بشيء ما، ولا أعترف لشخص بحق إلا فيما لا يعود علي بنفع، بيد أن الأمر ليس كذلك في النظام المدني للمجتمع حيث يحدد القانون جميع الحقوق»²³.

وعلى ذلك يصبح للقانون خمس مهام رئيسية:

- 1 - أن يحمي الحقوق ويُلزم بالواجبات.
- 2 - أن يحفظ أمن واستقرار الأفراد بما يضمن تحقيقهما في المجتمع.
- 3 - تحقيق مبادئ العدالة والمساواة بين الجميع.

4 - الحفاظ على كيان الدولة عبر فلسفة العقاب «الجزاء»²⁴.

5 - تضمين مفاهيم الحرية والمسئولية والخضوع للقانون في أطرها الصحيحة.

تلك كانت أهداف القانون منذ بداية الخلق، وتلك هي قصة نشأته، حيث تطور من التابو إلى العرف ثم إلى القانون المكتوب، وسنة التطوير هي التي اقتضتها الحاجة، يقول ديورانت: «أما حيث لا يزال النظام الطبيعي قويا كما هو الحال في الجماعات الريفية البسيطة، فلا بد من وجود بعض القانون وأما حيث يكون النظام الطبيعي ضعيفا، كالحال في مدننا المنبسطة فإن التشريع ينمو، وتحل الدولة محل المجتمع التلقائي كما تحل الشركات التجارية محل التاجر الصغير»²⁵.

لكن يبقى السؤال أيضا: من الذي هدى الإنسان إلى فكرة القانون؟، أو بمعنى آخر أكثر فلسفيا، من هو مُشرِّع القوانين؟

حاول أفلاطون قديما، أن يصل إلى إجابة لهذا السؤال، فقادته إجابته دون أن يدري إلى البحث في أنواع القوانين، حيث نجده في بداية محاوره القوانين يتساءل عن مُشرِّع القوانين مَنْ هو؟ والجواب إنه الله..... فهو عند أهل كريت زيوس، وعند أهل لقدمونيا أبوللون.....

وما يريده أفلاطون من ذلك هو أن يؤكد على أن القانون إلهي خالد أزلي ذو طبيعة ثابتة، واكتسب الإنسان تلك الصفات أيضا بحكم العقل المودع فيه، وهي عين الفكرة الموروثة عن سقراط، الذي أكد على الأصل الإلهي للقوانين.

وأن أولى تلك القوانين التي نقشتها الآلهة في قلوب البشر، هي تلك التي تحض على عبادة الآلهة، كما أن تلك القوانين تتسم بالثبات والوحدة كالحقائق الرياضية، وتاليا يلزم الجميع طاعتها بحكم أصلها الإلهي²⁶.

ولعل هذه الإجابة تبدو غير منطقية، نعم... نؤمن بأن الله جعل لنا شرعة ومنهاجا، وسن لنا قوانين وسكت عن أخرى، ولكن أن نرد القوانين في إطلاقها إلى الله، فهذا ما لا يقبله عقل، لأنه سبحانه ميز الإنسان بالعقل ليسوس به الحياة ويتحكم في مقاليدها بحرية تامة، لا حرية مقتضبة، لكن ما يشفع لأفلاطون ومن نحا نحوه في هذا الرأي هو أنهم أرادوا فقط أن يضيفوا على القوانين سمة الشرعية والتقديس، وتاليا فليس هناك أنسب من ردها إلى الآلهة.

أو ليست تلك كانت على الدوام سياج الأمان للحكام والمشرعين على السواء ليخدموا بها أغراضهم ومصالحهم، فيعتمدون على تسويغ فكرة الحكم الإلهي، وخلافة الأرض للسماء في الحكم والتشريع، ليغرسوا في نفوس المواطنين فكرة أن طاعة الحاكم وما يُسنه، هي طاعة لله ذاته، لأن هذا الحاكم مفوض من الله، وتلك القوانين التي يحكم بها إنما هي إرادة الله التي أملاها إليه وأنزلها عليه.

وقد يبدو هذا تفسيراً منطقيًا، ولكن يوجد تفسير آخر، وهو أن العقل البدائي كان ينزع بطبيعته وفطرته إلى تأليه القوى الخفية لتؤمن له سبل الحياة وتقيه من بطش الأقوياء، وتالياً كان الاعتقاد بأن الحاكم هو مبعوث الرحمة من قبل تلك القوى الخفية، ولا بد من طاعته.

وهناك تفسير ثالث، يرى أن رد القوانين إلى الآلهة، رغم أنها وسيلة دنيئة إلا أن غايتها نبيلة، حيث إن الغاية هي إقناع الناس بضرورة طاعة القوانين لحماية أنفسهم وضمان استقرار مجتمعاتهم، ومن هنا كانت ضرورة نشأة القوانين.

سابعاً: نشأة النظم القانونية في مصر القديمة:

(أ) النظم القانونية في عهد الدولة القديمة:

لقد تبلور في مصر القديمة منذ مينا موحد القطرين وفي عصر الدولة القديمة الذي امتد من خلال 2690 ق.م إلى 2180 ق.م أول نظام سياسي عرفه العالم وأول سلطة مركزية كذلك، وصاحب نشأة هذه الدولة المركزية الموحدة نظاماً قانونية كان لها الأثر الكبير في سيادة السلام والاستقرار في ربوع الدولة.

والطريف أن هذه المرحلة من التاريخ المصري كان يغلب على القانون فيها نزعة فردية واضحة حيث كان الأشخاص بموجب القانون متساوين في الحقوق، إذ كان من حق الفرد أن يمتلك ما يشاء من العقارات والمنقولات كما كان له حق التصرف في أمواله بأي صورة يشاء. وقد برهنت المكتشفات الأثرية التي ترجع إلى عهد الأسرة الرابعة في عهد الملك خوفو المتمثلة في سجلات الضرائب والتعداد العام ونقوش المعابد ما يفيد ذلك. ومن أمثلة النظم القانونية في تلك الحقبة ما يتعلق بنظام الأسرة حيث كان لكل مصري أن يتزوج من امرأة واحدة فقط وتدل النقوش والتماثيل التي ترجع إلى هذه الفترة على المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق حيث تظهر المرأة في نفس حجم الرجل وتقف بمحاذاته. [27](#)

وقد كان للمرأة المتزوجة الحق في التعاقد وتملك العقارات دون أن يتوقف ذلك على إذن زوجها مما يشير إلى أن لها أهلية مستقلة وذمة مالية منفصلة؛ وقد ذكرت إحدى السير المنقوشة أن امرأة توفيت وتركت لابنها خمسين أروراً من الأراضي الزراعية، كما كانت الذمة المالية للأولاد مستقلة ولهم حق التملك وحدهم بعيداً عن ملكية الأسرة المشتركة ولم يكن للأب سلطان على ما يملكه أفراد الأسرة. [28](#)

أما ما يتعلق بنظام التوريث فقد كانت ثروة الأب تنتقل عند وفاته إلى أولاده، وكان يمكن توزيع التركة بأصبغة متساوية دون تمييز بين الأبناء ذكورا كانوا أو إناثا، وعند انعدام وجود الأولاد توول التركة إلى الإخوة والأخوات، وكان ثمة نظام للوصايا أيضاً حيث كانت حرية الوصية مطلقة دون التزام الموصي بنظام معين، والشاهد على ذلك أن نيكاورع أوصى لزوجته بنصيب أكبر من نصيب ابنه في الميراث، وكان شرط الوصية أن تُكتب في حياة الشخص وهو صحيح العقل والبدن كما

اتضح في وثيقة الوصية تلك حيث قال النعي أن ينكاروع أوصى بذلك وكان لا يزال حيا على قدميه وغير مريض. [29](#)

وإلى جانب تلك النظم القانونية التي كان معمولا بها في الملكية والتوريث والوصية كانت هناك نظما قانونية تفيد بأن عقود البيع والشراء والإيجار كانت توثق رسميا وبوجود الشهود وتُهر بالاختام الرسمية لمكاتب التوثيق. [30](#)

وقد اتسمت النظم القانونية المصرية في هذه الفترة بالصبغة الإنسانية حيث لم يكن هناك نظاما صارما يعرف ذلك التمييز الطبقي للرقيق، حيث عومل الرقيق معاملة العامة؛ فقد كان للرقيق كما كان للفلاح المركز القانوني الخاص به، فله الحق في الملكية وإبرام الصفقات التجارية، وكذلك الحق في التقاضي وتكوين الأسرة والميراث. ومن هنا فلم تكن تدوب شخصية الرقيق في شخصية سيده كما كان بل ظل له كيانه القانوني المنفرد، وذمته المالية المنفردة، وهو وضع لم يسبق إليه أي قانون في ظل أي حضارة أخرى ولم يجاريه في ذلك إلا قانون بلاد ما بين النهرين بعد تطور كبير. [31](#)

وعلى كل حال فقد شهدت فترة الاضمحلال الأولى العصر الوسيط الأول في مصر القديمة والذي يؤرخ له من حوالي عام 2180 ق.م إلى 2060 ق.م، تطورات في النظم القانونية كان أبرزها أن النظام الإقطاعي الذي ساد في تلك الفترة قد أثر على تلك النظم القانونية حيث ظهرت الطبقة ولم يعد الجميع متساوون أمام القانون تماما، فقد أصبح هناك طبقة الأشراف من أمراء الإقطاع وكبار الموظفين والملوك والكهنة وتمتعت هذه الطبقة بمميزات تولي الوظائف المدنية والعسكرية المهمة وكانت الإدارة الملكية هي الفيصل في منح الأفراد حق الانضمام إلى هذه الطبقة، وقد ترتب على ذلك أن هؤلاء أصبح من حقهم أيضا منح امتيازات لأتباعهم من الخاضعين لهم خضوعا مباشرا [32](#)، ومن هنا تولد النظام الطبقي والهيراركية التطبيقية في مصر القديمة، وكما تغير النظام الاجتماعي إزاء القانون تغير نظام الأسرة حيث اتسعت لتشمل عددا أكبر وأصبحت تضم إلى جانب الزوجة والأولاد، الأخوال والأعمام وأولادهم حيث أصبحوا جميعا يخضعون لرب الأسرة، وأصبح تعدد الأزواج مباحا منذ نهاية الدولة القديمة وفي الأسرة السادسة تحديدا حيث يُظهر أحد النقوش الأمير وهو محاط بست زوجات إحداهن في حجم زوجها والخمس الأخريات أقل حجما، كما أصبح هناك تمييز بين الأولاد حيث للابن الأكبر مركز مميز في الأسرة كما آلت بعض المميزات للذكور دون الإناث وقد تغير بناء على ذلك نظام الميراث حيث حدث فيه اختلاف كبير للمحافظة على الامتيازات الإقطاعية والحيلولة دون زوال الملكيات الكبيرة، ومع هذه التغيرات تغير نظام الملكية وظهر ما يسمى بحق الانتفاع فقط... إلخ. [33](#)

(ب) عصر الدولة المدنية وظهور النظم القانونية المكتوبة

مع ظهور الدولة الحديثة التي يؤرخ لها من حوالي عام 1580 ق.م إلى 1085 ق.م، بدأ عصر المجد للدولة المصرية حيث وصلت الدولة المصرية القديمة في عهدها إلى قمة المجد بعد طرد الهكسوس على يد الملك أحمس وإقرار الاستقرار على أسس من العدالة والنظام طول عهد الأسرتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة.

ويهمنا من هذه الفترة شخصية غاية في الأهمية هو حورمحب ذلك الوجه النبيل الذي اختتمت به الأسرة الثالثة عشرة عهدها، والمعروف أنه قد جاء إلى الحكم عقب فترة شهدت فيها الدولة المصرية قمة ازدهارها وتطورها، فبعد عصر أحمس وابنه أمنحوتب الأول وخلفائه تحتتمس الأول والثاني ثم تحتتمس الثالث والذي حكم الدولة بعد حتشبسوت أرملة تحتتمس الثاني – لمدة 48 عاما كاملة، جاء حكم امنحوتب الثاني ثم تحتتمس الرابع ثم امنحوتب الثالث، فأمنحوتب الرابع اختاتون وكانت كلها عصور ازدهار ومجد سياسي وعسكري واجتماعي فضلا عن الازدهار الاقتصادي والرخاء الذي كان يتمتع به كل المصريين، ثم سادت فترة من القلق عقب وفاة اختاتون وتولي صهراه زوجا ابنتيه وأشهرهما كان توت عنخ أمون الذي غير اسمه وغير ديانتها اختاتون فأصبح توت عنخ أمون حيث أعاد فتح معابد طيبة وأعاد عبادة الإله أمون.

وفي هذا السياق حكم حورمحب على أثر تلك التقلبات الدينية التي كان لها عميق الأثر في كل النظم، فكان عليه أن يعيد النظم القديمة، وأصدر مجموعة من التشريعات والقوانين كانت تستهدف في الأساس القضاء على العنف وحماية الضعفاء، والقضاء على الفساد الذي كان مستشرياً في أرجاء الدولة وخاصة بين الموظفين ومحصولي الضرائب.

ولما كان حورمحب من كبار موظفي الدولة قبل أن يصبح ملكاً فقد وقف على نواحي الخلل والفساد التي كانت موجودة في الدولة، ومن ثم جاءت إصلاحاته القانونية التي أصدرها بنفسه وسهر على متابعة تنفيذها في ربوع الدولة محققة للعدالة والنظام الذي افتقده المصريون كثيراً في عهد أسلافه.

فيما يتعلق بقوانين الوظيفة العامة فقد سن من التشريعات ما يكفل قيام الموظف بوظيفته في ضوء القانون، وحدد لكل من يخرج عن حدود وظيفته عقوبات مادية تناله في جسده أو في ماله أو في كليهما وذلك ببتنر عضو من أعضائه أو بالقضاء عليه فوق ذلك بالإبعاد والنفي ورد الرشوة المغتصبة. [34](#)

وفيما يخص الاعتداءات التي كانت تُمارس على دافعي الضرائب، عرف قانون حورمحب من يعتدي على هؤلاء العقوبات منها جدد أنفه ونفيه إلى خارج البلاد، فضلا عن أن القانون نص على أن المعتدى عليه يُعفى من دفع الجزية. [35](#)

وفيما يتعلق برجال الإدارة الفاسدين الذين كانوا يسرقون جلود قطعان الماشية من المواطنين الذين كانوا يقدمونها جزية للفرعون سنويا، فقد وضع قانونا صارما يتمثل في جلد المجرم منهم مائة جلدة وجرحه خمسة جروح دامية، ورد الجلود إلى أصحابها أو إعفائهم عن توريدها لخزينة الدولة. [36](#)

ولقد كان حورمحب يسهر على تنفيذ هذه القوانين وغيرها بنفسه حيث كثيرا ما كان يقوم بحملات تفتيشية بنفسه في طول البلاد وعرضها حتى استأصل بذرة الشر من الدولة، ولم يكن سبيله في ذلك فقط تعذيب وتخويف المجرمين بل كان كذلك ينتهج نهج مكافأة الأمانة والشرفاء من الموظفين، وكان من ضمن تشريعاته المهمة في هذا أنه أزال ما يُعرض الموظف للامتهان والمخالفة بأن قرر أن يتسلم كل منهم مرتبه دون أي تأخير، كما رفع ما كان مفروضا من ضرائب على هذه المرتبات ذهباً وفضة ليمنعهم من اصطفاء أي ضريبة على السلع لأنفسهم، كما كان من تشريعاته المهمة أيضا تأسيس مجالس للقضاء تفصل في الخصومات والمنازعات في كل البلاد وأوصى القضاة أن تكون العدالة رائدهم فلا يقبلوا رشوة من أحد ولا يميزوا أحد المتخاصمين على الآخر، ومن يتعد هذه الحدود فعليه إثم نفسه وعقوبة جريمته. [37](#)

وقد أورد لنا د. سليم حسن ما تبقى لنا من نصوص قوانين حورمحب وهي عبارة عن:

(أ) مقدمة.

(ب) قوانين وتشريعات تخص إجراءات صارمة ضد الظلم والتعسف والاستيلاء على أملاك الغير، والابتزاز والرشوة.

(ج) إجراءات إدارية منظمة للمجالس وإعادة العلاقة الطيبة بين الملك وضباط جيشه ومواطنيه.

(د) خاتمة. [38](#)

2 - قانون بوخاريس:

وينسب هذا القانون إلى فرعون مصري قديم ينتمي إلى الأسرة الرابعة والعشرين [39](#)، وقد ذكر لنا «فانيتون» أن مقر هذه الأسرة كان سايس غير أنه لم يذكر منها إلا ملكا واحدا هو هذا الملك بوخاريس الذائع الصيت. [40](#)

ولقد صدر هذا القانون في عهده حوالي عام 740 ق.م. ولقد احتقى بهذا القانون مؤرخو الإغريق وعدوا بوخاريس من أبرز مشرعي مصر القديمة حيث أصدر هذه المدونة القانونية التي حملت اسمه، وامتازت بأنها قانون مدني بعيد عن الطابع الديني، وقد تضمنت الكثير من الإصلاحات وخاصة في مجال الأحوال الشخصية، وقد تضمنت أيضا تشريعات وجهت ضربة قاضية للإقطاع بكافة صورته الدينية والمدنية على حد سواء حيث قضت هذه التشريعات على امتيازات رجال الدين وكبار رجال الدولة وأعدت إلى البلاد روح المساواة. [41](#)

ورغم أنه لم تصل إلينا مدونات هذا القانون إلا أن الحقيقة التاريخية جاءت من خلال ما كتبه هؤلاء المؤرخون اليونان وخاصة هيرودوت وديودور الصقلي اللذين أثبتا بما لا يدع مجالا للشك وجود

تلك المجموعة القانونية الكاملة لبوخاريس وأشادا بها وأكدوا أنها توافق روح التشريع التي سادت إبان حكمه [42](#).

وقد انتهى العمل بهذا القانون بعد مقتل بوخاريس، ويقال إنه بعدما تولى أحسن الثاني أمازيس حكم البلاد بعده في حوالي عام 567 ق.م وضع مجموعة قانونية أخرى حملت اسمه وقد استلهم فيها مضمون تشريعات بوخاريس [43](#).

ويرى فقهاء القانون ومؤرخيه أن مجموعتي بوخاريس وأمازيس كانتا أساسا ومصدرا هاما للمجموعات القانونية للإغريق والرومان، وعلى الأخص مجموعة تشريعات صولون المشرع اليوناني الشهير وكذلك قانون الألواح الاثني عشر [44](#).

(ب) النظم القانونية في حضارة بلاد الرافدين

1- تشريعات حامورابي.

وعلى أسس من تلك التفسيرات جميعا نشأ قانون حامورابي، ذلك القانون الموهل في القدم، العميق في الأصالة، والذي لا يستند إلى الدين بقدر ما يستند إلى المبررات الأخلاقية.

وحامورابي هو أشهر ملوك بابل، ويُعد أعظم مثال للمشرعين في بلاد ما بين النهرين، كما أن قوانينه تُعد أشهر قوانين الشرق القديم، إن لم تكن أشهر قوانين العالم بأسره [45](#).

وترجع هذه القوانين إلى عام 2000 ق.م تقريبا، حيث يرجع الفضل في اكتشاف هذا القانون إلى البعثة الفرنسية التي كانت تُتقب عن الآثار القديمة في العراق برئاسة العالم الأثري «دي مورجان De Morgan»، حيث حصلت هذه البعثة على قانون حامورابي عام 1902م في مدينة خوزستان، وكان منقوشا على نُصب من حجر الديورين الأسود، يبلغ طوله 25.2 مترا، وقطره ستون سنتيمترا، ويوجد الآن بمتحف اللوفر بباريس وتبلغ عدد نصوص هذا القانون نحو 282 مادة تعقبها خاتمة تحث على الالتزام بالقانون وأحكامه [46](#).

وقد رد حامورابي هذا القانون إلى السماء حيث يُصور النقش المذكور، الملك حامورابي، وهو يقف أمام الإله شماس المعروف عند البابليين بإله الشمس، ليتسلم بها الملك، ثم يهتف قائلا وممجدا للآلهة:

«هتفا باسمي يا حامورابي

أيها الأمير المبجل الذي يخاف الآلهة

أن اجعل العدالة تعدم رحاب الأرض

واقضي على الأشرار والآثمين

حتى أمنع الأقوياء من اضطهاد الضعفاء

واشرق كالشمس حقا على التعساء والمظلومين

فيغمر الأرض نور وجهي»[47](#)

ففي هذا النص يؤكد حامورابي على فكرة الأصل الإلهي للقوانين، وأن الآلهة هي التي أوحى بها إليه، وتاليا فطاعتها واجبة، لأن غايتها العدالة، ونجده مؤكدا على تلك الغاية في خاتمة قوانينه بقوله:

«أحمل في جوانحي هموم الناس

من أرض سومر وأكد

صاروا يتتعمون بالثراء بفضل روعي التي تحرسهم

إنني أحمل أوزارهم بسلام

أحميهم بحكمتي التي لا تُسبر أغوارها

حتى لا يضطهد الأقوياء غيرهم من الضعفاء

ولكي أهب العدالة للأيتام والأرامل»[48](#)

ولمّا كانت العدالة هي غاية قانون حامورابي، فإنه يمكننا تلمسها من خلال نصوص مواده، حيث أباحت المادة 175 للأرقاء الحق في الزواج من أفراد طبقتهم أو حتى من الأحرار، كما أجاز لهم حق تملك الأموال وممارسة التجارة، ومعنى ذلك أن العبد كان في ظل هذا القانون متمتعاً بشخصية تكتسب على الأقل صفة الأدمية ويُعترف لها بالحقوق، وليس مسلوباً الإرادة والحرية كما أراده أفلاطون فيما بعد، أو مسلوباً العقل كما أراده أرسطو.

أيضاً، ربط قانون حامورابي بين القانون والأخلاق متمثلاً ذلك في طاعة الوالدين وعقاب العاق لوالديه، والحفاظ على أرواح الناس وممتلكاتهم، والتخلي بمكارم الأخلاق والسلوك القويم، كل هذه من النصوص الأمرة في هذا القانون.

شيء آخر ننوه إليه وهو أنه على الرغم من أن قانون حامورابي قد يبدو في صورة شعرية إلا أن له مضمونا، ويتميز بالصفة العلمية أكثر مما يتميز بالصفة الأدبية أو الشعرية التي يتميز بهما غيره عن القوانين مثل قانون الألواح الاثني عشر عند الرومان، ومثل هذه الصفات والغايات الموجودتين

في قانون حامورابي، هما أيضا موجودتان في قانون «مانو» عند الهنود، وموجودتان في «الماعت» عند المصريين القدماء، نفس الصفات وذات الغايات، فليس هناك للقانون غاية أسمى من العدالة، وليس له صفة أسمى من أخلاقيته وعموميته وتجريده.

2 - قانون «مانو» في الهند

تذهب الأساطير الهندية القديمة إلى أن اسم «مانو» كان يُطلق عند الهنود على كل الملوك المؤهلين السبعة الذين حكموا العالم، بالطريقة نفسها التي كان يطلق بها اسم «فرعون» على ملوك مصر القدماء.

ويرجع تاريخ قانون مانو على أرجح الأقوال إلى سنة 1820 ق.م.49، وتشير الأساطير إلى أن الإله «براهما» قد أوحى بهذا القانون إلى أول ملك من أولئك السبعة(*) فأبلغه إلى كبار الكهنة، وظل محفوظا عبر السنين، حتى تم وضعه بأسلوب شعري باللغة السنسكريتية، وهي لغة الهنود القدماء، وجدير بالذكر أن هذا القانون قد تُرجم إلى عدة لغات حديثة.50

وقد وُضع هذا القانون في بادئ الأمر لكي يسترشد به «البراهمة» في حياتهم الدينية والقانونية، فكان هذا القانون بمثابة الدليل والمرشد الذي يوجه ويحدد قواعد سلوكياتهم، ولكنه بمرور الزمن أخذ الصفة الإلزامية وأصبح المجتمع كله يسير في ضوئه.51

وإذا دققنا النظر في قانون «مانو» وجدنا به العديد من الحكم والنصوص الأخلاقية المعنوية، أي التي لا تخالط الجانب الواقعي، وإن كان الجانب السلوكي منها يخالط الجانب الواقعي بعض الشيء، من ذلك مثلا الأمر بالإحسان إلى الغير وحسن معاملة الآخر، وتقديم يد العون للجميع لأجل نيل رضا الآلهة، والسمو بالأخلاق والارتقاء فيها عروجا إلى السماء كي يرتقي الإنسان نحو مصاف الآلهة وغير ذلك من الأوامر الأخلاقية التي تسمو بالنفس وترتقي بالسلوك، وتتمي الأخلاق.52

هذه أوامر أخلاقية رائعة، هي من صميم الواجبات والأخلاقات التي تسمو إليها النفس البشرية، لكن على النقيض من هذه الأخلاق النظرية، تأتي اللا أخلاقات العملية، حيث نص «مانو» في قانونه على تقسيم المجتمع إلى خمس طبقات:

• الطبقة الأولى: هي طبقة الكهنة البراهمية.

• الطبقة الثانية: طبقة المحاربين.

• الطبقة الثالثة: طبقة الزراع والتجار.

• الطبقة الرابعة: طبقة العمال.

• أما الطبقة الخامسة فهي طبقة المنبوذين.

وميز مانو بين هذه الطبقات بتميزات لا أخلاقية صارمة ووضع في القوانين جزاءات وامتيازات على حسب انتماء الشخص لأي من هذه الطبقات، وكذا الحقوق والواجبات على سبيل المثال، فالطبقتان الأولى والثانية لهما كافة الحقوق العامة، في حين أن الطبقتين الثالثة والرابعة ليس لهما سوى بعض هذه الحقوق فقط.

وفي الحقوق الاجتماعية، أباح تعدد الزوجات، لكن العدد المسموح به أيضا يختلف بحسب اختلاف الطبقات، فطبقة الكهنة يُسمح لهم بأربع زوجات، أما طبقة المحاربين فثلاث، أما طبقة الزراع والتجار فزوجتين، أما العمال فلا يُسمح لهم بأكثر من زوجة واحدة، أما الطبقة الأخيرة، فقد سلبها «مانو» مجرد الحق في الحياة، ولم يعترف لها بأدنى ضرورات الوجود بالأساس.

هذا في ميدان الحقوق العامة، أما في الجزاءات، فإنها تختلف أيضا باختلاف الطبقات، حيث لم يعترف قانون مانو بمبدأ «المساواة في العقوبة» كما لم يعترف بمبدأ «عمومية القانون وتجريده»، فكان للكهنة إذا ما ارتكبوا أي مخالفة إجراءات تطهيرية بسيطة، في حين أن الثلاث طبقات الدنيا إذا بدر من أحد المنتمين إليهم أدنى مخالفة فإن عقوبتها غليظة.

وكان من ضمن العقوبات التي شرعها مانو، الإعدام، في جرائم السرقة والزنا وإتلاف مال الطبقة العليا، ثم بتر الأيدي والأرجل وقطع الأنوف والأذان وفقاً للأعين في غيرها من الجرائم. [53](#)

إذاً، أقام قانون «مانو» تمييزات «لا أخلاقية»، بل «لا قانونية» إذ إنه ارتكب ثلاث مخالفات رئيسية في فلسفة القانون..

الأولى، أنه شرع لمبدأ حق الأقوى وليس قوة الحق، وبالتالي يصبح القانون مسيئاً، وتُزرع منه صفتا العمومية والتجريد، وذلك بما أعطاه من مميزات في الحقوق والجزاءات للطبقتين الأولى والثانية، وبما سلبه عن باقي الطبقات.

الثانية، أنه لم يستند إلى مبادئ الأخلاق التي ينبغي أن يتمتع بها أي قانون، بل إن الأخلاق هي عماد القانون.

الثالثة، أنه يرسخ للصنمية الطبقيّة، تلك التي تبتعد عن كل ألوان العدالة.

أضف إلى تلك المخالفات، أن «مانو» حاول إضفاء شيء من التقديس على هذه القوانين فنسبها إلى الآلهة ليُجبر الناس على طاعتها، وهي أبعد ما تكون عن مبادئ العدالة.

إذاً، يمكننا القول بأن عقوبات أفلاطون، التي اتسمت بالقسوة والصرامة ضد العبيد، لم تكن هي الأولى من نوعها كما يظن البعض، ولكنها ذات جذور أبعد من أفلاطون بما يزيد عن سبعة عشر

قرنا من الزمان، لكن يبقى القول الفصل، أن القوانين كانت ضرورة إنسانية ملحة لوجود الإنسان.

لكن على أية حال، ولأية أسباب نشأت القوانين، وتدخلت لتنظم الكوكب الذي نعيش عليه، لكن التساؤل الآن: ما هي أنواع تلك القوانين الأساسية، ثم ما الأنواع الفرعية؟

ثامنا: أنواع القوانين التشريعية: هناك عدة أنواع للقوانين، فقد قسم البعض تلك الأنواع إلى:

- قانون الدولة الذي يعبر عن مصلحة مجتمع معين.

- قانون الأمم الذي ابتدعه الناس من أجل تعاملهم المتبادل، وكلاهما يستند على القانون الطبيعي.

- القانون الطبيعي ومقصده الخير والإنصاف. [54](#)

1- القانون الطبيعي: هناك عدة مفاهيم للقانون الطبيعي، حيث يُقصد به أولاً تلك القواعد التي ينبغي على الإنسان أن يبقى أميناً عليها والتي لا يمكن أن تزيف. [55](#)

وثمة مفهوم تطور للطبيعة و الذي يقصد بطبيعة الإنسان تحقيقه لغايته النهائية، فطبيعة شجرة الكروم مثلاً، في أن تثمر إذا ما تعهدتها الطبيعة بالظروف الملائمة عنها. [56](#)

وأيضاً معنى آخر وهو مفهوم «الطبيعي» المرادف لصحي، كما في الإشارة إلى المرض على أنه غير طبيعي للجسم البشري، وتالياً فإن اختلاف معاني كلمة الطبيعي تدل على اختلاف مدلول القانون الطبيعي أيضاً وهي ثمرة طبيعية بدورها لاختلاف معاني الطبيعة. يقول ريتشي: «إن تاريخ القانون الطبيعي ليس بالحقيقة سوى تاريخ فكرة الطبيعة في القانون وفي السياسة». [57](#)

فالقانون الطبيعي يُقصد به، كل ما لا يتدخل الإنسان في صياغته، وكل ما يتصل نسبه حجة وبرهانا إلى السماء، حيث إن الإنسان يتمتع برغبة دائمة في معرفة الحقيقة بالنسبة لله، وهو مع ذلك عضو في مجتمع أرضي، إذاً هو ينجذب إلى السماء في حين أن حياته على الأرض، ومن هنا يصبح ذا حاجات ملحة في المجتمع، وتالياً تنبثق عن القانون الطبيعي الذي يصبو إليه جملة من القواعد المسلكية التي تتعهد هذه الطموحات، كالعائلة والدولة والمؤسسات الدينية. [58](#)

2 - القانون العرفي: ويقصد به القانون الذي يؤمن به الجميع ويُقرونه دون الحاجة إلى كتابته، حيث إن نصوصه محفورة في أعماق النفس البشرية، مثال ذلك العرف السائد في المجتمع بالمجاملات في الأفراح والأحزان، فهذا مما لا يتوجب كتابته، لكن الجميع يلتزم به، ومثل مبادئ التكافل الاجتماعي من الأغنياء تجاه الفقراء، ولكن ألا يقترب هذا القانون بحال من الأحوال من القانون الطبيعي؟ بمعنى آخر، ألا تشبه أحكام القانون العرفي أحكام القانون الطبيعي؟

يمكننا القول إن أحكام القانون العرفي قد تقترب من القانون الطبيعي، وقد تهدف إلى ذات الغايات، ولكن المعنى مختلف تماما، فالقانون الطبيعي ذو معانٍ مختلفة كلها في النهاية تصب في كلمة «الطبيعة» أي ما لا يتدخل الإنسان فيه، ولكن القانون العرفي هو عُرف إنسان بالأساس، لذا تجده يختلف من بلد إلى بلد بحسب اختلاف العادات والتقاليد، لكن القانون الطبيعي أحكامه ثابتة على الدوام، وهدفه واحد لا يتغير بتغير الزمان، ولا يتبدل بتبدل المكان، إنه يقصد دوما العدل والإنصاف.

لكن هناك بعض الأمور تجدها مشتركة في أكثر من قانون، على سبيل المثال بالنسبة للمجتمعات الشرقية: الزنى جريمة، بكل المقاييس، حيث يعاقب عليها القانون الوضعي، ويعاقب عليها القانون الديني، ويغضها القانون الطبيعي، ويحاربها القانون العرفي.

مثل تلك القضايا المتشابهة، لا تطعن في ضعف القانون، بل ترفع من شأن تلك القضية تحريما أو تعظيما، فما يقال عن الزنى تحريما، يقال عن إغاثة الملهوف على سبيل المثال تعظيما.

إذاً، القانون العرفي، هو القانون غير المكتوب الذي يُقره مجتمع معين ويكون ذا قوة إلزامية قد تفوق القوانين المكتوبة. [59](#)

3 - القانون الوضعي: وهو ثالث أنواع تلك القوانين، ويُقصد به القانون المطبق فعلا في الوقت الحاضر في منطقة معينة أو على شعب معين، ويختص بشرح النصوص وبيان أحكامها وتحديد الآثار المترتبة عليها ومجال تطبيقها على الحالات الفردية المختلفة [60](#)، وهو القانون الذي يحتاج إلى عملية التشريع في الحياة المعاصرة.

ما هو مصدر القانون الوضعي؟

هذا هو السؤال الذي ينبغي الإجابة عليه، حيث نجد أن القوانين الوضعية تختلف من بلد إلى أخرى، فما يعاقب عليه القانون في بلد، هو مباح في أخرى، فهل معنى ذلك أن المصادر تختلف من بلد لآخر؟ وتاليا ما مظاهر هذا الاختلاف، في الكم أم الكيف، في الحقيقة هناك ثلاثة مصادر للقانون، مصدر مادي، ومصدر تاريخي، ومصدر رسمي.

فالمصدر التاريخي للقانون يُقصد به الأصل التاريخي الذي استقى منه القانون الوضعي بعض أحكامه، مثال ذلك، أن الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسي هما مصدرا القانون المصري الحالي.

أما المصدر المادي أو الموضوعي فيُقصد به جميع العوامل أو العناصر التي ساهمت في تكوين القانون، وتختلف هذه العوامل من مجتمع لآخر تبعا للمفهوم الديني أو الفلسفي السائد فيه، فهي قد تكون متمثلة في قوى خفية خارقة للطبيعة أو أفكار دينية، مثل فكرة العدالة والمساواة، بالإضافة إلى قوانين العصر السابق والقوانين الأجنبية، فذاك هو الإجابة على السؤال، من أين أتت تلك القاعدة ومثال ذلك قاعدة تحريم الخمر في المجتمعات الإسلامية وعدم تحريمها في المجتمعات الغربية....

أما المصدر الرسمي للقانون فيُقصد به الطريق المعتمد الذي يُكسب القاعدة القانونية صفة الإلزام، فقد تنشأ القاعدة القانونية من تشريع تضعه السلطة العامة وتكفل احترامه، وعندئذ يكون التشريع هو المصدر الرسمي لهذه القاعدة، وقد تنشأ القاعدة القانونية نتيجة اعتياد الناس على سلوك معين فترة طويلة من الزمن، وتالياً يكون العرف هو المصدر الرسمي للقاعدة القانونية، وقد يكون هذا المصدر هو الفقه الذي تكوّن من استنباط الحلول القانونية التي يمكن تطبيقها على الحالات الفردية في مجتمع من المجتمعات. [61](#)

إذاً تختلف القوانين في معظم البلدان عن بعضها البعض بسبب اختلاف المصادر، فالمصدر الرسمي للقانون في مصر قد يكون العرف مضافاً إلى التشريع، ولكنه في بريطانيا التشريع فقط، وهكذا.

وتالياً، فقد انقسم المفكرون حول القانون الوضعي، ورأوا أن له قاعدة منهجية تشكل وتتأسس باختلاف المفكرين، فكان أن قسّم القانون الوضعي إلى خمسة أنواع كالتالي:

(أ) **الوضعية التحليلية:** ومبتكرها هو القانوني الإنجليزي أوستن Austin، حيث أدخل منظومة عقلانية في القواعد القانونية، تلك العقلانية التي لا تبحث عن محتوى النصوص، إنما تبحث في تماسكها الشكلي، فهو يُحلل القوانين بالرجوع إلى مصادرها مستخدماً المنهج المقارن، ليقارن بين مختلف المنظومات القانونية الوضعية ويبحث في العلاقات المنطقية القائمة بينها.

(ب) **الوضعية المعيارية أو القاعدية:** وأسسها كلسن، وهي اتجاه يركز على البحث عن شروط صحة القاعدة القانونية، أي أنها بمثابة نظرية للمعرفة القانونية، كما أنها تقوم بتحليل القواعد القانونية بغض النظر عن أية معايير أخرى مثل الأخلاق والقانون الطبيعي والميتافيزيقا والوقائع الاجتماعية والتاريخية.

إذاً يمكننا القول إن الوضعية المعيارية هي عملية تجريد للقانون من أي من مصادره الثلاثة التي تحدثنا عنها، للبحث في نص القانون ذاته. [62](#)

(ج) **الوضعية المنطقية:** وأسسها هارت Hart، حيث حاول بناء علم قانوني تسوده صرامة المنطق ووضوحه بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى، وقد طور برلمان Berlman ذلك الاتجاه، بحيث يعتمد القانون في جميع مراحلها على المنطق وسيادة العقل، حيث استنتج برلمان أن «موضوع القانون ليس كما هو في العلوم الوضعية معرفة الحقيقة، بل تحقيق نظام مجتمعي يتسم بالعدل قدر الإمكان».

(د) **الوضعية الواقعية:** وينتمي إلى هذه المدرسة المفكرون أصحاب الاتجاه الواقعي في التفكير، الذين يبحثون القانون في ضوء المجتمع، ذلك أن الوسط الاجتماعي هو المكان الذي ينبغي أن تبحث فيه عن القواعد القانونية [العادات والتقاليد والأعراف]، وعن عمل المشرع وخاصة تلك الفكرة العظيمة التي تُعد مبدأ أول لجميع القوانين وهي ملائمة التشريع للمشرع لهم، إذ ليس القانون سوى

منتج اجتماعي، ظاهرة اجتماعية، إذ إن أي ربط بين القانون والأفكار المثالية مثل القانون الطبيعي والعدالة والعقل، ليست سوى ظاهرة ملحقة على العمل الأصلي للقانون.

ويمثل هذا الاتجاه العديد من المدارس، كالمدرسة النفعية وعلى رأسها بنتام الذي يؤمن بأن « القانون ليس سوى تمثيل للمصالح المحمية»، وكذلك كارل ماركس الذي يرى في القانون مجرد ترجمة للمصالح الاقتصادية للطبقة الحاكمة.

(هـ) الوضعية السوسولوجية: وأسسها مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» حيث يرى أن القانون لا يُفهم إلا في ضوء فلسفة مجتمعه، وأنه يتميز بشيئين، النسبية وهي أن القانون يتبدل تبعاً للظروف، والحتمية، حيث يخضع القانون لما يُشبه قانون السببية، حيث ما هو إلا نتاج لأسباب موضوعية متعلقة بالوسط الاجتماعي.

وتلك هي التقسيمات الفرعية التي نتجت عن النظرة الوضعية للقانون.

4 - القانون الدولي: هو أحد أنواع القانون المستحدثة، نتيجة لكثرة المشكلات والصراعات في ظل عالم مضطرب، وفي حياة دولية تشهد العديد من الصراعات والحروب، واستخدام غير مشروع للقوة، وفي ظل مشكلات دولية جديدة عرفها القرن المنصرم، كمشكلات حماية البيئة وتدهور الموارد الطبيعية وانتشار ظاهرة الإرهاب الدولي، وفي ظل ظهور كيانات دولية تلعب دوراً هاماً في العلاقات الدولية، حيث الشركات متعددة الجنسية وتنظيمات المجتمع المدني، خاصة في مجالي حقوق الإنسان والدفاع عن البيئة الطبيعية، تكتسب دراسة قواعد القانون الدولي الحاكمة للعلاقات الدولية أهمية كبرى، ذلك إذا أردنا تجنب الأخطار المحدقة بنا من كل جانب، وتسخير الأموال والموارد والإمكانات العلمية والتقنية من أجل تقدم ورخاء ورفاهية شعوب العالم.⁶³

لقد نشأ القانون الدولي كأحد إلزاميات التطور الحديثة، وتطورت موضوعات اهتماماته بتطور العلاقات الدولية، ففي البداية كان القانون الدولي التقليدي يقتصر على مجالات محددة أهمها الحروب والعلاقات الدبلوماسية والملاحة البحرية، ولكن مع اتساع العلاقات الدولية أصبح القانون الدولي المعاصر ينظم العلاقات الاقتصادية والتجارة الدولية وحماية البيئة واكتشاف واستغلال الفضاء الخارجي وحماية الإنسان وتنظيم التسليح وحظر الحروب البيولوجية والكيميائية، وحظر الفتك بالإنسان وقتله وتدميره.

وثانياً يمكننا القول بوجود فروق جوهرية بين القانون الدولي والقانون المحلي للدولة، فالقانون الدولي يخاطب بأحكام الدول والمنظمات الدولية، في حين أن القانون المحلي يخاطب الأفراد سواء في علاقاتهم المتبادلة فيما بينهم أو في علاقاتهم مع الدولة القانون العام، وينشأ القانون الدولي في ظل مجتمع ناقص التنظيم، يفتقد وجود السلطة العليا التي تملك تنفيذه بالجبور والإكراه وتوقيع الجزاء على من يخالفها في حين ينشأ القانون المحلي في ظل دولة مكتملة السلطات، مزودة بالقواعد المكتملة للقانون.⁶⁴

ولأن القانون الدولي هو القانون الذي يُنظم علاقات الدول، فإن هذا المصطلح ينصرف إلى عدة تعريفات ومعانٍ منها:

(أ) هو مجموعة من القواعد الدولية الآمرة التي تؤسس النظام العام الدولي، وهي قواعد تقبلها الجماعة الدولية وتعترف بها كقواعد لا يجوز الإخلال بها ولا يمكن تعديلها إلا بقاعدة جديدة لها نفس الصفة، ومثالها القواعد الدولية المتعلقة بالجرائم الدولية كجريمة إبادة الجنس، وقاعدة عدم استخدام القوة المسلحة في العلاقات الدولية.

(ب) هو مجموعة قواعد قانونية تنظم العلاقات بين الدول، وتنشأ عادة بموافقة الدول الصريحة كما هو الحال في المعاهدات والاتفاقات الدولية، أو الضمنية كما هو في قواعد العرف الدولي، وقد تنظم تلك القواعد نشأة المنظمات الدولية وتنظيم علاقاتها مع الدول.

(ج) هو مجموعة القواعد القانونية الدولية التي تنظم الاختصاصات الدولية في المساحات والمناطق التي لا تخضع لسيادة الدول كالمناطق القطبية وأعلى البحار والفضاء الخارجي.

وهذا القانون الدولي هو ملجأ جميع الدول في حال المنازعات أو الخصومات، وتمثله هيئات أممية دولية.

تاسعاً: أنماط القوانين غير التشريعية:

وثمة تقسيمات أخرى لأنواع من القوانين غير التشريعية مثل:

1- القانون الأخلاقي: وهو على نحو ما قرره كانط وهو المبدأ الكلي والملزم الذي ينبغي أن تكون أفعال الكائن العاقل مطابقة له من أجل تحقيق استقلال الإرادة، وهو مبدأ مثالي إلى حد بعيد.

2- القوانين العلمية: وهي صيغ عامة تعبر عن علاقات ثابتة بين ظواهر معينة مثل قانون سقوط الأجسام، وتحاول تقديم تفسير لهذه الظواهر.

3- القوانين التجارية: وتختص بتنظيم الشؤون التجارية المحلية والعالمية وتقوم بوضع الشروط اللازمة لضمان سلامة وحرية وصحة التجارة سواء داخلها أو خارجها والبحث في كل ما يتعلق بالأمور التجارية. [65](#)

4- القوانين السياسية: وهي تلك التي تنظم العلاقات السياسية بين الدول وبعضها البعض، وكذا بين المنظمات السياسية العالمية وتتنظر في العلاقات الدولية.

5- قوانين علم الجمال: وهي تبحث في الشروط التي ينبغي توافرها في العمل الفني لتحقيق المثل الأعلى من خلال النظرة الفنية.

6- القوانين الاجتماعية: وهي التي تحدد شكل العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد لتضمن استقرار المجتمع، وذلك من خلال خضوع العقل الجمعي لأحكامه وخصائصه لأجل البحث عن وحدة واستقرار المجتمع ولتنظيم العلاقات والأطر الواجبة بين الجميع. [66](#)

وتلك هي الأنماط الفرعية للقانون، وهذه الأنماط تشترك بين القانون الوضعي والقانون الدولي، لكن يبقى التساؤل الآن: ما علاقة هذه القوانين بأنماطها المختلفة بفلسفة القانون؟ وهل تتدخل فلسفة القانون في عمل هذه القوانين بأنواعها المختلفة، وهو ما يدعوننا إلى الحديث عن فلسفة القانون.

عاشرا: مفاهيم أساسية في فلسفة القانون:

حتى يستوفي هذا البحث جميع جوانب فلسفة القانون، فلا بد من التتويه إجمالاً أولاً إلى بعض المفاهيم التي سنراها متكررة كثيراً، حيث إنها ذات صلة عميقة بفلسفة القانون، حيث لا يستطيع الفيلسوف الذي يبرر قانوناً أو يحاول إيجاد صيغة منطقية لقانون معين أو يبتكر قانوناً جديداً أو يطور قانوناً قديماً أن يعزل نفسه عن المجتمع الذي لأجله يشرع هذا القانون أو عن الدين أو الدستور الذي يحكم البلاد أو العدالة التي هي أسمى غاية أو السياسة التي في أحضانها تنمو القوانين وتكتسب مصداقيتها أو عدم مصداقيتها، ومن هذه المفاهيم:

1- القانون والعدالة (*):

العدالة فكرة قديمة، نجدها في الأساطير اليونانية وعند قدماء الشعراء أمثال بندار وإيسخيلوس وغيرهم، كما نجدها عند هزبود حيث يقول: « السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضاً، لأن العدالة معدومة بينها، أما الناس فقد منحهم زيوس العدالة وهو خير وأبقي » ثم يقول في موضع آخر ما نصه: « إن للملوك أكلي الهدايا عدالة ملتوية، أما زيوس فأحكامه قديمة » [67](#) ومثل هذا الكلام نجده في الأساطير القديمة التي تتحدث عن العدالة وعن ثباتها ووحدتها والزامها للبشر وللآلهة على السواء. وارتبطت العدالة كمفهوم بالقانون كمصطلح، حيث يربط الجميع قديماً وحديثاً بين العدالة والقانون، فما يُذكر القانون إلا ومعه العدالة، وفي القرآن الكريم أمر الزامي بتحري العدالة في أحكام القانون حيث يأمرنا سبحانه وتعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ). [68](#)

وقد ربط القدماء أيضاً بين العدالة والقانون، فنجد هوميروس في القرن التاسع قبل الميلاد مؤمناً بأهمية القانون والعدل باعتبارهما أساساً ضرورياً لكل تنظيم سياسي، وامتدح الرجل العادل الذي يعطي كل ذي حق حقه، قاصداً بالعدل، تلك القاعدة العامة المطابقة لإرادة الآلهة والتي توحى بها إلى الناس [69](#)، وهي ذات الأفكار التي ناقشتها آراء الفلاسفة في مقدار العمر الزمني للإنسان على الأرض. يقول فؤاد صروف في مقدمته لجمهورية أفلاطون ما نصه: «..... نشأت الجمهورية عن مناقشة حقيقة فكرة العدالة، فذكر بعض المتناقشين حدوداً للعدالة لم يلق سقراط صعوبة ما في تنفيذها، ولكن اثنين من أتباع سقراط ذهبوا إلى أن الإنسان لا يميل بفطرته إلى العدالة أكثر من ميله إلى التعدي، وأنه لا يطلب العدالة لذاتها، ولكنه يطلبها لأنه يدرك النتائج التي تحل بالمجتمع إذا

أطلق كل شخص عنانه في أعمال التعدي، فكأنهما شبيها المجتمع البشري كما شبيهه شوبنهاور
بجماعة من القنابد اقتربت بعضها من بعض طلبا للدفع، فكان لابد أن تحز أشواك القنفذ الواحد
جسم جاره، ولكن إذا جعلت لكل شوكة غمدا من اللباد هذا هو بمثابة القوانين، التي يظن أن العدالة
مستقرة فيها وإنما هي استنبطت لتمنع الاحتكاك الذي يحدثه اجتماع الناس وانطلاقهم في إكفاء
رغباتهم وشهواتهم من غير ما رادع أو وازع»70

غاية القول، إن العدالة يرتبط ذكرها بالقانون وإن القانون يرتبط بالعدالة، فالأول هو وسيلة، والثانية
هي الغاية، لذا فهما صنوان وليس معنى واحد مشترك كما قد يظن البعض، لأن هناك العديد من
القوانين لا تكون عادلة ولا تهدف إلى أدنى درجات العدالة، فقد تهدف إلى مصالح خاصة، أو خدمة
القوة، كما سنرى عبر الإشكاليات التي سنعالجها فيما بعد.

2 - القانون والمجتمع: يتصل القانون أيضا بالمجتمع من ناحيتين، فأولا لأن القانون يهتم بالإنسان
وسلوكه داخل المجتمع، فإنه يُعد لذلك من العلوم الاجتماعية مثله مثل الأخلاق والاجتماع والاقتصاد
والدين، فهذه العلوم تدور كلها حول دراسة العلاقات والصلات المختلفة بين الأفراد باعتبارهم
أعضاء في الهيئة الاجتماعية، ولكن لكل علم منها نطاقه الخاص، فما كان من العلاقات الاجتماعية
متعلقا بالأمور المادية من حيث البحث عن القوت ووسائله وإنماء الثروة دخل في علم الاقتصاد،
وما كان منها متصلا بالنفس البشرية وتهذيبها وتقويمها كان من نصيب علمي الأخلاق والدين، وما
كان منها خاصا بظواهر المجتمع القانونية، أي بالصلات والروابط التي تترتب عليها حقوق
وواجبات تنفذها السلطة العامة اختص به علم القانون.71

وثانيا يرتبط القانون بالمجتمع في ضرورة النظر إلى المجتمع وظروفه وعاداته عن التشريع، حيث
من أولى مبادئ التشريع ضرورة ملائمة ذلك التشريع للمشرع لهم، ويؤكد تيلور هذا المعنى بقوله:
« إنه لمن العقم أن نعد قانونا أو دستورا في فراغ دون الإشارة إلى سالف الأشخاص الذين
سيعيشون في ظل هذه القوانين وإلى ظروفهم الاقتصادية»72.

فالقانون يرتبط بالمجتمع، وعبر ذلك الارتباط تنشأ إشكاليات عدم المساواة والتفاوت في توزيع
الدخل و الصنمية الطبقية، وهي الإشكاليات التي سنعالجها فيما بعد.

3 - القانون والدين: هناك أيضا ترابط بين القانون والدين لثلاثة أسباب:

(أ) أن الدين يمثل قاعدة رصينة في أي مجتمع من المجتمعات، وتاليا فإن فلسفة القانون تقوم على
مخاطبة الشعور الديني لدى أي مجتمع، وهذا هو ذات السبب الذي جعل الفلاسفة يقولون بالأصل
الإلهي للقوانين، ليفرضوا على المجتمع طاعتها من ناحية، وليصبغوها بهالة من التقديس والاحترام
من ناحية أخرى.

(ب) أن القانون قد يستمد بعض أحكامه من الدين وذلك إمعانا في الحفاظ على سلامة واستقرار
المجتمع لروعة تلك الأحكام من ناحية، وللحفاظ على وحدة وتماسك المجتمع بإرضاء جميع أطرافه

وطوائفه من ناحية أخرى.

(ج) أن الدين ذاته قد يشرّع قوانين عامة للبشر جميعا مثل العدل والمساواة والأمن والأمان، وقد يفرض قانونا خاصا بشعب من الشعوب مثل تحريم الصيد في يوم السبت على بني إسرائيل.

وعلى الرغم من ذلك الارتباط، إلا أنه توجد فروق بين قواعد الدين وقواعد القانون، ذلك أن قواعد الدين والأخلاق والمجاملات تهتم – كقواعد القانون – بتنظيم سلوك الأفراد في المجتمع، ولكنها لا تعتبر قواعد قانونية لأن الأفراد ليسوا مجبرين على اتباعها، كما أنه لا يترتب على مخالفتها سوى تأنيب الضمير أو لوم الناس وسخطهم، كذلك فإن جزاء مخالفة أوامر الدين أو نواهيه ينالها جزاء أخروي مؤجل، ما لم يكن ما يأمر به الدين أو ينهى عنه قاعدة قانونية في ذات الوقت، فعندئذ تستتبع المخالفة توقيع جزاءين، أحدهما دنيوي توقعه السلطة العامة، والثاني مؤجل للأخرة، وهكذا فإن الفارق بين قواعد القانون وقواعد الدين والأخلاق هو فارق في الطبيعة والجوهر، وليس مجرد اختلاف في الشكل أو المظهر، فقواعد الأخلاق تستهدف الكمال الداخلي للإنسان ومن ثم تفرض العدل. [73](#)

وعن ارتباط القانون بالدين تنشأ أيضا إشكاليات متعددة كازدواجية المعايير، وكالتسلق فوق الدين عبر قوانين معينة للقفز على السلطة السياسية، أو انهيار قيم المجتمع وبالتالي انهيار القانون نتيجة لانهيار الدين، وتلك إشكاليات سنحاول تقديم إجابات عليها.

4 - القانون والسياسة: النظرية السياسية تنقسم إلى قسمين، علم السياسة وهو علم وصفي تحليلي يقوم فيه عالم السياسة بوصف النظم السياسية المختلفة وتحليل ما بينها من عناصر تشابه أو اختلاف محاولا بذلك الوصول إلى أكثر الصيغ ملائمة للارتقاء بحياة البشر في ظل ظروف سياسية واقتصادية ومعيشية معينة، وفلسفة السياسة، وهي تتجاوز الوصف والتحليل والتفسير إلى رسم صورة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي. [74](#)

وللقانون، علما وفلسفة، صلة بنوعي النظرية السياسية أيضا، ففي العديد من المحاولات الفلسفية السياسية يرسم أصحابها الدولة الصالحة أو الفاسدة بحسب قربها من القانون أو انتهاكها لأحكامه.

أضف إلى ذلك أن فلسفة القانون ترفض في جميع أطرها تسييس القضاء، أو تدخل السياسة في عمل القاضي، وشرعت لأجل هذا الغرض العديد من النصوص القانونية في مختلف دول العالم، إضافة إلى ذلك إجماع فلسفة السياسة وفلسفة القانون على كراهية نظم الطغاة لأنها نظم سياسية لا تحترم القانون.

كما يتصل القانون أيضا بالسياسة في أحد أهم إشكاليات فلسفة القانون، والتي تتمثل في السؤال التالي: هل تمنح القوة الحق، أم أن الحق يسير باتجاه القوة؟

فلا زالت تلك الإشكالية تُطل برأسها حتى اليوم رغم وضوح رؤية فلسفة القانون فيها، ورغم محاولة العديد من الفلاسفة علاجها بمسوغات أخلاقية ومنطقية، إلا أنها لا زالت باقية حتى اليوم.

إذًا، صلة السياسة بالقانون، صلة وثيقة، ولذلك قد يدخل دراسة الطغيان ضمن محاور فلسفة القانون، لا باعتباره نظاما سياسيا، ولكن باعتباره منتهكا للقانون.

5 - القانون والدستور: إذا كان القانون هو الذي يحكم الحياة ويضع الحدود الفاصلة بين الأفراد، فما هو الدستور، وما فائدته، وما أبعاده؟

إن الفارق الدقيق بين القانون والدستور هو أن الدستور يرتب السلطات، في حين أن القانون هو ما يخضع له جميع السلطات⁷⁵، بمعنى آخر، الدستور هو مجموعة القواعد الرئيسية التي تُشتق منها النصوص القانونية..

إن القانون يتصل بالدستور اتصالا مباشرا، وبالتالي ليس معنى أن الدولة تُدار بالقانون تكون دولة صالحة، إذ ربما يكون دستورها فاسدا، وبالتالي يكون قانونها أشد فسادا، أما إذا كان دستورها صالحا، وبالتالي يكون قانونها مؤسسا على أسس سليمة، وقد اشترط أرسطو أربعة شروط لصالح الدولة المؤسسة على القانون:

(أ) أن تكون أحكام القوانين عاقلة ومنطقية، فالقانون هو العقل مجردا عن الهوى.

(ب) أن يكون القانون مطابقا للدستور وليس الدستور مطابقا للقانون.

(ج) أن يكون هدف القانون غرس الفضيلة في نفوس المواطنين عن طريق التربية والإقناع لا القسر والإرغام.

(د) أن يخضع الجميع لأحكام القانون، وأن يعطي الصلاحية المطلقة في الدولة خاصة ذلك النوع المكتوب من القوانين، يقول أرسطو: «حينما لا يُراد إلا العدل ينبغي اتخاذ حد وسط، وهذا الحد الوسط إنما هو القانون، ومع ذلك فإن من القوانين ما هي مؤسسة على الأخلاق والعادات، وتكون أقوى وأهم من القوانين المكتوبة، فإذا استُطيع أن يوجد في إرادة ملك ضمانة أكثر مما يؤتي القانون المكتوب فمن المحقق أنها أقل مما يوجد في تلك القوانين التي تؤتيها العادات والأخلاق كلها»⁷⁶.

كذلك لا يمكن أن يؤسس الدستور إلا على مبادئ العدالة والأخلاق، لأنه إن جانبها فإن القوانين المؤسسة على ذلك الدستور ستكون أشد اجتنابا لهما، وتاليا تكون مستشرية الفساد، ذلك أن من أولى مهام القانون أن يبث الفضيلة والعدالة في نفوس المواطنين، مثل تلك المحاولة التي قام بها أرسطو وحاول أن يبث في نفوس مواطنيه الاستجابة للقوانين إيمانا برسالتها التربوية وقدرتها على حفظ السلام والاستقرار داخل الدولة⁷⁷، ذلك أن الإنسان في كماله أفضل الحيوانات، فإن جانب القانون والعدالة صار شرها جميعا⁷⁸.

ونتيجة لهذا الارتباط الوثيق بين القانون والدستور، يمكننا تعريف الدستور بأنه «القاعدة القانونية العليا التي تتبثق عنها كل المنظومات السياسية والقانونية الأخرى داخل قطر معين، وبحيث لا يُقبل أي قانون يصدر عن المشرع إلا إذا كان مُتضمنا لمبادئ الدستور».⁷⁹

ومن هذا التعريف يتضح لنا ضرورة الاهتمام بالدستور وتضمينه لمبادئ العدل والمساواة، لأنه إذا ما وُضع دستور عادل، فإن القوانين بالتبعية تكون أكثر عدلا، كما تؤسس نصوص الدستور على أسس من المبادئ والأخلاق لترسخ لهما في الواقع. يقول رولز: «نحن لا نلجأ في أمور القضايا الدستورية الجوهرية وسائل العدالة الأساسية إلا إلى المبادئ والقيم التي يتمكن كل مواطن من المصادقة عليها، ويأمل المفهوم السياسي للعدالة أن يصوغ هذه القيم، مبادئه وقيمه المشتركة تجعل العقل عاما، في حين أن حرية التعبير والتفكير في نظام دستوري تجعله حرا، وبتوفيره أساسا عاما للتسوية يوفر المفهوم السياسي للعدالة إطارا للفكرة الليبرالية عن المشروع السياسية».⁸⁰

وعن علاقة الدستور بالقانون تنشأ إشكاليات صلاح القوانين وفسادها، وهل القانون يعبر عن إرادة الشعب أم هو فقط لحماية الشعب، والعلاقة بين الحرية والمسئولية، وغيرها من الإشكاليات التي نحاول تقديم حلول لها عبر هذا الكتاب.

إذاً، تتداخل عدة مفاهيم مع القانون لتخرج لنا منظومة متكاملة في النهاية اسمها «القانون»، لكن السؤال الآن: إذا كانت هذه المفاهيم هي عينها الموجودة في جميع البلدان، فما هو سر تقدم بعض القوانين دون البعض الآخر؟ أو بمعنى آخر، ما السبب وراء تقدم القانون في بلد وتأخره في آخر؟

لقد اختلف العلماء حول تفسير هذه الظاهرة، فذهب البعض إلى أن السبب في عدم تطور شرائع الأمم الرائدة إنما يرجع إلى أنها لم تبلغ مرحلة التدوين إلا بعد مضي قرون طويلة، مما ترك الفرصة سانحة لتأثير الخرافات والدين في قواعد القانون، بحيث أصبحت القوانين يغلب عليها القواعد الدينية، وتختلط فيها الحقيقة بالخرافة، مما حال دون تقدمها، أما في الدول المتقدمة والمتطورة، فقد انتقلت سريعا إلى مرحلة التدوين والتقنين، مما أدى إلى سلامة قوانينها من الخرافات، يقول سمنرمين Sumner maine: «يتعرض المجتمع الفطري الذي يتبع طائفة من التقاليد لأخطار خاصة قد تقضي قضاء تاما على تقدمه في المدينة، فالتقاليد تخضع لها بطبيعة الأمور جماهير لا تفهم حكمتها على حقيقتها، فنجد سر دوامها في أسباب خرافية، وعندئذ يتولد عن التقاليد المعقولة تقاليد غير معقولة ويصبح القياس، وهو خير أداة فقهية يُستعان بها في عصر نزوح القانون، أخطر الوسائل في عهد طفولته، فالخطر المقصور في الأصل على أفعال فردية معينة لعلها معقولة يمتد إلى جميع الأفعال التي تتصل بها بشيء من التشابه، لأن خوف الإنسان من غضب الآلهة، من أجل فعل ما، يجعله يشعر بفزع طبيعي نحو كل فعل آخر من نوعه، ولو كان الشبه بينهما بعيدا، وعلى هذا يتسع تحريم طعام خاص لحكمة صحية فيشمل كل طعام يماثله ولو كان التماثل على قياس خيالي، وتتولد عن حكم تقرر لضمان النظافة العامة سلاسل من إجراءات الطهارة وقيودها الشكلية، ويتمخض تقسيم الناس إلى طبقات قضت بها الضرورة مرة في التاريخ

الاجتماعي لحفظ كيان الأمة عن نظام الطوائف وهو شر النظم الإنسانية وأشأمها على المجتمع»⁸¹.

وفريق آخر ذهب إلى أن علة تقدم بعض الأمم في القانون دون البعض الآخر، إنما تكمن في الأصل الديني للشرائع القديمة، فالأمم القديمة كلها قد مرت بمرحلة كانت القوانين فيها عبارة عن مجموعة من التقاليد الدينية التي يرجع مصدرها إلى وحي الآلهة وتستتبع مخالفتها توقيع جزاء من طبيعة دينية، غير أن غالبية الأمم قد أضفت على تقاليد قديمة خاصة مما أكسبها قوة في الأذهان وثباتا في النفوس حالا دون نموها وتقدمها مجارة لحاجات المجتمع المتغيرة، بينما تمكنت بعض الأمم التي كانت فيها روح التجديد أقوى أثرا من قدسية النصوص والتقاليد من تعديل قوانينها بما يتلاءم وحاجة المجتمع المتجددة، فتطورت بذلك شرائعها وتعديلت أحكامها واتسعت نظمها ومبادئها⁸².

ولا يخفى على أحد قطعا ما للدين من أثر وتأثير عميق في نفوس المواطنين، إلا أن هذا ليس هو السبب الوحيد والركن الأصيل في القضية، إذ إن القانون يتطور على ثلاثة محاور، الدين أحدهم فقط، ولكن يبقى دور التعليم في تطور القانون وإلزاميته ومدى الاستجابة له، ويبقى دور الأخلاق في الاستجابة للقانون، حيث إن القاعدة القانونية تختلف عن القاعدة الدينية، والاثان معا يختلفان عن القاعدة الأخلاقية.

القاعدة القانونية ملزمة ذات جزاء، والقاعدة الدينية غير ملزمة وجزاؤها مؤجل، إلا إذا اتفقت قاعدة دينية مع قاعدة قانونية، فتكون ملزمة وذات جزاء دنيوي، والقاعدة الأخلاقية غير ملزمة ولا جزاء عليها إلا اللوم والبغض من المجتمع لأولئك المنتهكين للقواعد الأخلاقية.

ولكن يبقى دور التعليم هو الرهان الأكبر في تطور القوانين فقها وتشريعا وطاعة، فبالعليم يتطور الفقه القانوني، وبالتعليم يتطور التشريع ويرتقي المشرعون بفكرهم وإمكانياتهم العلمية و بالتعليم سيستجيب الجميع لأحكام القانون، والدليل على ذلك أن أعداد المنتهكين للقانون ومرتكبي الجرائم من غير المتعلمين أضعاف أضعاف أمثالهم من المتعلمين.

(1)(1) هذه التعريفات نقلا عن: د. هاني خميس أحمد عبده، علم الاجتماع القانوني، دار كلمة للنشر والتوزيع بالإسكندرية، ط2، 2014م، ص 24-26.

(2)(1) انظر د. محمد حسين منصور، نظرية القانون، بدون دار نشر، 2000م، ص 22 وما بعدها.

(3)(1) انظر د. هاني خميس: نفس المرجع السابق، ص 40 وما بعدها.

(4)(1) انظر: مونتسكيو: روح الشرائع، الجزء الرابع، الفصل السادس عشر، الترجمة العربية لعادل زعيتير، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 2010م، ص 389 – 384.

(5) () كانط: نظرية القانون. نقلا عن د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسية، وكالة المطبوعات بالكويت 1979م، ص26.

(6) () كانط، نظرية القانون. نقلا عن د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص27.

(7) () نقلا عن دراسة د. إمام عبد الفتاح في تقديم ترجمته العربية لهذا الكتاب، مكتبة مدبولي بالقاهرة 1996م، ص 33.

(8) () John Rawls , Justice fairness: A Restatement, Cambridge , mass: Harvard un. Prees 1964, p

نقلا عن: الدراسة التي قدم بها د. حيدر عباس حاج إسماعيل لكتاب جون رولز: العدالة كإنصاف، المنظمة العربية للترجمة ببيروت، 2009م، ص 37 - 36.

(9) () د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط3، سنة 1989م، ص 17 وما بعدها.

(10) () ابن خلدون، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، ط 2، 1986م، ص 43.

(11) () روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة توفيق إسكندر، سلسلة الألف كتاب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ب ت، ص246.

(12) () د. مصطفى صقر، فلسفة العدالة عند الإغريق وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، سنة 1989م، ص5.

(13) () Moret et Davy: Des clans aux impires , Paris 1923. p. 17

(14) () Ibid.P.18

(15) () محمد بدر، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، 1971 م، ص 147.

(16) () Moret et Davy, op. cit. p.23

(17) () روسو، العقد الاجتماعي ص14.

(18) () Rousseau J.J: contrat social ou principes du droit politique. Paris, 1926. P26

(19) () أفرد زيمرن، الحياة العامة اليونانية، ترجمة عبد المحسن الخشاب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007م، ص113.

(20) () Rousseau , op. cit. p. 23 .

(21) () Ibid.p. 41 .

(22) () د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية سلسلة مشكلات فلسفية، مكتبة مصر، ط3، القاهرة، 1972م، ص75.

(23) () هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، ص 117.

(24) () د. مصطفى صقر، المرجع السابق، ص17.

(25) () ول ديورانت، مباحث الفلسفة، الكتاب الثاني، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1956م، ص127.

(26) () د. أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، سلسلة نوابع الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة 1965م، ص133.

(27) () د. شفيق شحاتة، التاريخ العام للقانون في مصر القديمة والحديثة، القاهرة 1962م، ص35.

نقلا عن: د. تامر الأنصاري: المجلد في تاريخ القانون المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص57.

(28) () نفس المرجعين السابقين، ص37، ص58.

(29) () نفس المرجعين السابقين.

(30) () نقلا عن المرجعين السابقين، ص50، ص60.

(31) () د. أحمد إبراهيم حسن: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية 1997م، ص 24 - 23.

(32) () د. تامر الأنصاري، نفس المرجع السابق، ص 64 - 63.

(33) () يمكنك مراجعة المزيد من التفاصيل حول هذه التغيرات في نفس المرجع السابق، ص67-65.

(34) د. سليم حسن، مصر القديمة، الجزء الخامس، نشرة مكتبة الأسرة بالهيئة العربية العامة للكتاب، القاهرة 2000م، ص 589 - 588.

(35) نفس المرجع السابق، ص 589.

(36) نفسه، ص 590.

(37) نفسه، ص 591-592.

(38) نفسه، ص 594-595، وانظر نصوص هذه القوانين في ملحق 1.

(39) د. تامر الأنصاري، نفس المرجع السابق، ص 26.

(40) د. سليم حسن: مصر القديمة، الجزء التاسع، نشرة مكتبة الأسرة بالهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2000م، ص 438.

(41) د. ناصر الأنصاري، نفس المرجع، ص 26-27.

(42) نفسه.

(43) نفسه، ص 27.

(44) نفسه، المرجع السابق، ص 27 وهامش نفس الصفحة.

(45) CF.R.Monier, G, Cardasciaet, J.Imbert, Histoires des institutions et des Faits sociaux, paris 1955. P. 35

(46) د. مصطفى صقر، المرجع السابق، ص 143.

(47) ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012م، ص 18.

(48) نفس المرجع، ص 19.

(49) أحمد أمين، فجر الإسلام، الطبعة 13، سنة 1982م، ص 104.

(50) (*) تشير الأساطير إلى عمومية لفظ «مانو» على الملوك السبعة، وتاليا فلا نستطيع توضيح أيهم يُنسب إليه هذا القانون، ولكنه على أي حال يتكون من 2685 بيتا ويهتم بتنظيم أوجه السلوك

المختلفة في المجتمع دون تفرقة بين ما كان منها متصلا بالدين والأخلاق وما كان متصلا بالقانون أو بالاقتصاد.

وتشير الآبيات الأولى إلى كيفية خلق الإله «براهما» لهذا الكون ثم يتدرج بتوجيه الإنسان نحو القواعد الأخلاقية والسلوكية الواجب اتباعها والعبادات التي عليه أن يقدمها، والعُرف الذي ينبغي أن يسير عليه وفي ضوءه. انظر صوفي أبوطالب، المرجع السابق، ص 161.

() ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 161 وما بعدها.

(51)(). د. صوفي أبوطالب، تاريخ النظم، ص 161.

(52)(). د. صوفي أبوطالب، نفس المرجع السابق، ص 163.

(53)(). ول ديوارنت، قصة الحضارة، ج 3، ص 163.

Richie I.D.G: Natural Rights, in the New school stoicism, vol X vii, ()(54).
1943, p.13

(55)(). أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ص 133.

(56)(). د. ملحم قربان، إشكالات، دار الريحاني، بيروت، 1967م، ص 47.

(57)(). ملحم قربان، القانون الطبيعي، ص 68، ط 11، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م.

(58)(). ملحم قربان، إشكالات، ص 53، ط 1، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1985م.

(59)(). Richie, op.cit.p.36.

(60)(). د. عمر فروخ، أصول تاريخ القانون، الأنجلو المصرية، القاهرة 1963م، ص 3.

(61)(). د. مصطفى صقر، المرجع السابق، ص 13 - 12.

Troeltech E: The Ideas of Natural law and Humanity in western ()(62).
politics. Vol 11, 1922, p.41

(63)(). د. عمر فروخ، أصول تاريخ القانون، الأنجلو المصرية، القاهرة 1963م، ص 31.

(64) د. عمر فروخ، المرجع السابق، ص 12.

(65) د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، القاهرة، 1998م،

ص 332 - 333.

(66) انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1971م، ص19.

(67) (*) العدل في اللغة يعني الحكم بالاستواء، ويقال يساوي الشيء هو عدله، والمشارك يعدل بربه كأنه يسوي به تعالى غيره، وعدل الموازين والمكاييل أي المساواة بينهم، وكذلك فإن العدل يعني قيمة الشيء وفداؤه، من ذلك قوله تعالى ولا يقبل منها عدل أي فدية تكون مساوية لمقدار الظلم، وإجمالاً فالعدل يعني الإنصاف وهو إعطاء المرء ماله وأخذ ما عليه. راجع المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للطباعة القاهرة 1994م. ص409. كما يعرف الجرجاني العدل أيضاً بأنه الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق. انظر د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، القاهرة 1998م، ص113.

() د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص13.

(68) النساء: 58.

(69) PiRenneJ: Hitoire de L,antiquite des origins au vlle siecle de notre ere, Paris, 1959, p.196

(70) أفلاطون، محاوره الجمهورية، ترجمة حناخ باز، المقدمة للدكتور فؤاد صروف، مجلة المقتطف سنة 1929م، ص 12.

(71) د. مصطفى صقر، المرجع السابق، ص7.

(72) أفلاطون، محاوره القوانين، المقدمة لتيللور، ص23.

(73) د. مصطفى صقر، المرجع السابق، ص7.

(74) د. مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة، الأردن، 2012م، ص9.

(75) كوراليس لامونت، حرية الاختيار والمسئولية الإنسانية، مقال منشور في مجلة الفلسفة وقضايا العصر، الجزء الأول، ص 56.

(76) () أرسطو، السياسة، تعريب أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م، ك3، ب11، فقرة 6.

(77) () د. فؤاد شبل، الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992م، ص115.

(78) () أرسطو، السياسة، ك3، ب7، فقرة 2.

(79) () D'entreve, op.cit. P.7

(80) () جون رولز، العدالة كإنصاف، ترجمة د.حيدر الحاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المؤسسة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009م، ص146.

(81) () نقلا عن د. علي بدوي، المرجع السابق، ص40.

(82) () نفس المرجع، ص44.

الفصل الثاني

إشكاليات فلسفة القانون

ويتضمن:

إشكاليات فلسفة القانون.

المبحث الأول: إشكالية أصل القانون.

أولاً: القانون الطبيعي هو أصل القانون.

ثانياً: السبق الزمني للقانون الطبيعي.

ثالثاً: الواجبات والإلزاميات.

رابعاً: أصل القانون الوضعي.

خامساً: سقراط يعالج القضية.

سادساً: أصل القانون والطبيعة الإنسانية.

المبحث الثاني: العدالة غاية القانون:

تمهيد.

أولاً: العدالة والطبيعة.

ثانياً: القانون والعدالة.

ثالثاً: الضمير والقانون.

رابعاً: القانون والحق.

المبحث الثالث: التشريع والمشرع.

أولاً: شخص المشرع.

ثانيا: عقلنة القوانين.

ثالثا: ازدواجية السلطة وتزواجها.

رابعا: غاية القانون.

خامسا: المبادئ العامة للقانون.

1- طاعة القانون.

2- التشريع والمشرع.

المبحث الرابع: القانون والمجتمع:

أولا: أفلاطون يعالج قضية اللامساواة الاجتماعية.

ثانيا: أرسطو يعالج القضية.

ثالثا: بين الاستحقاق والاحتياج.

رابعا: رولز يعالج القضية.

المبحث الأول

إشكالية أصل القانون

دار السؤال منذ فجر التاريخ عن القانون: هل هو طبيعي، من وضع الآلهة، أم وضعي من وضع البشر واتفاقاتهم؟، وما المميزات التي يمنحها هذا القانون أو ذلك للخاضعين له؟

تلك الإشكالية شغلت أذهان المفكرين منذ القدم، منذ اخناتون وانطيفون، إلى أن وصلت إلى روسو ومونتسكيو، وقد انقسم المفكرون حول تلك الإشكالية إلى فريقين، فريق مؤيد للقانون الطبيعي وآخر مؤيد للقانون الوضعي.

أولا: القانون الطبيعي هو أصل القانون: هناك عدة معانٍ مختلفة لقانون الطبيعة، فالقانون الطبيعي الذي لعب دورا بارزا ومهما في ميادين الأخلاق والسياسة والاجتماع، يختلف اختلافا جذريا عن القانون الطبيعي المتبع في علم الطبيعيات، يقول دانتريف: «إنه لمن السهل أن نفهم السبب الذي يدفع الإنسان إلى استعمال اسم واحد «طبيعي» يطلقه معا على مقياس تصرفاته وعلى القواعد التي تحكم بالحقوق التي لا سلطة له عليها، إنه السعي وراء مقياس أو نمط لا يتغير، مستقل عن اختباره،

وقادر على أن يحمل على الإقناع، المهم هو محاولة الإنسان وباستمرار مستديم وضع بعض المبادئ على صعيد خاص، أبعد من أن يطالها النقاش، فنتلبس هكذا، صفتي النهائية واللامهرب منها، وإنه لتجافٍ غريب حقا أن يُستعمل التشبيه ذاته، الطبيعي، ليشير إلى العمل الواجب»¹.

إذاً، قد يكون هذا سعياً وراء الكمال، وراء المطلق، وراء اليقين الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل، هذا مع كون كلمة «طبيعي» ذاتها متشعبة المعاني متعددة الاستخدامات عند الجميع.

لقد استخدم أرسطو الكلمة في كتاباته السياسية والأخلاقية ليبرهن على فكرة ظلت تراوده طيلة حياته، مؤداها: «أن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي» بما يعني أن الإنسان ليس فقط حيوان اجتماعي، بل أيضاً أن «طبيعته» توجد وتتحقق لا على أدنى مستويات الاجتماع وبداية مراحل التطور، بل بالأحرى في تطورها الأكثر نمواً، في فرص تعامله المفعم بروح الصداقة، بالفن، بالفلسفة، الأمور التي يمكن أن تتحقق في المدينة والدولة. وتعني الطبيعة لديه أيضاً، مجموع الكون بكامله، العضوي وغير العضوي، ولكنه يفضل استعمالها للعضوي، حيث لا تفرض عليه «الضرورة» بل يكون أقرب إلى مسوغات الحرية والعقلانية التي هي أقرب إلى الإنسان بحكم طبيعته².

كذلك أشار أرسطو في كتاباته إلى تعبيرين قد يقودان إلى فهم أن أرسطو ينتمي إلى القانون الطبيعي، هذان التعبيران هما «العدالة الطبيعية» التي تعرض لها في الكتاب الخامس من الأخلاق و «القانون الشامل» في فن الخطابة، وملخص تلك الفكرة هي قوله: «عندما لا تكون لك قضية بمقتضى قانون الدولة، التجئ إلى القانون الطبيعي وردد وراء أنطيفون وسوفوكليس: أن القانون غير العادل ليس بقانون»³.

إذاً، مهما اختلفت الإشارات والمعاني حول كلمة «طبيعي» إلا أن كلمة «القانون الطبيعي» لا تزال لها المدلول الأوضح والأعظم في تاريخ الفكر البشري، إنها ذات الصياغة الأكثر جاذبية والتي يمكن تمييزها بكل سهولة. يقول دانترريف: «وهكذا نجد مفهوم الطبيعة سيفاً ذا حدين يمكن استخدامه في اتجاهين متعاكسين»، إنه كان أكثر من ذلك، مرناً، الطبيعة يمكن أن تحمل معاني مختلفة، ولا يمكننا إلا أن نتحسس الفرق عندما نقرأ جملتين مثل «الإنسان بطبيعته حيوان سياسي» و«الناس بطبيعتهم متساوون أحرار»⁴. فالمدلول الأول يرجع إلى طبيعة الخلقة، بينما الثاني يرجع إلى طبيعة الوجود ذاته.

أضف إلى ذلك أن الإنسان يشترك مع المخلوقات الحية في العديد من أمور الطبيعة التي تتعلق بالتغذي والنماء، ولكنه يختلف عنها في مفهومه الطبيعي الذي يتعلق بالحرية والمساواة والعدل وما شاكل، ومن هنا يمكننا وضع تعريف للقانون الطبيعي بأنه: «القانون الذي علمته الطبيعة لجميع الكائنات الحية، ذلك أن هذا القانون ليس منحصراً في الإنسان، بل يشتمل على جميع الحيوانات والطيور، منه ينشأ اجتماع المرأة بالرجل، الاجتماع الذي ندعوه زواجا، ومنه ينشأ التوالد، ومنه

تنشأ تربية المولود الجديد، وهكذا نرى أنه حتى الحيوانات البرية المفترسة هي أيضا على علم بهذا القانون»⁵.

ولكن هذا التعريف يُعد قاصرا، لأنه ليس النماء والتوالد هما فقط خواص القانون الطبيعي، ولكن من خواصه، بل من أسمى خواصه مبادئ الحرية والعدالة والمساواة تحت راية ذلك القانون الأبدي الخالد. يقول شيشرون: « هنالك في الواقع قانون حق، هو قانون البداهة والتفكير السليم، وهو قانون يماشى الطبيعة وينطبق على كل الناس، وهو قانون خالد لا يتغيّر، ينبغي للناس بمقتضى أحكامه أن يؤديوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام نهائية، كما يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ، وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه في خيار الناس دون شرارهم، وهذا القانون الطبيعي هو مما لا يجوز خلقيا تعطيل أحكامه بتشريعات من وضع البشر، كما لا يجوز الحد من نطاقه أو إلغاء نفاذ أحكامه، بل ولا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملونا على التثني عن واجبنا في طاعة هذا القانون، وهذا القانون من البساطة بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره، وهذا القانون الطبيعي لا يمكن أن يفرض حكما على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكما لليوم وآخر للغد، إذ ليس هناك إلا قانونا واحدا خالدا لا يتبدل، ملزم لكل الناس في كل وقت، ولن يكون للناس أبدا إلا سيد وحاكم واحد هو الله مشرّع هذا القانون ومفسره وراعيه، والذي يعصي من الناس حكم هذا القانون فاقد حتما خيرا ما في نفسه بإنكار خيرا ما هو كائن في الإنسان من الطبيعة الحقّة، وهو بذلك خليق بأن يقاسي شر العقوبات، ولو نأى بنفسه عن عواقب مخالفة التشريعات الوضعية»⁶.

من هذا النص، يتبين لنا عدة مميزات مادية وأخرى معنوية للقانون الطبيعي، فهو يحافظ على العدل والمساواة، ويخاطب الضمير والطبيعة الإنسانية بأسمى ما فيها، كما أنه يرد الأمور كلها إلى الله، الذي هو المشرع الأصل لهذه القوانين إجمالا.

كما أن هذا القانون من أولى واجباته الحفاظ على المساواة في الحقوق والواجبات وأحقية كل شخص في الدفاع عن هذا القانون، فلكي يردع كل امرئ عن التعدي على حقوق الآخرين، أو إيقاع الضرر بهم ويحترم السُّنة الطبيعية التي ترمي إلى إقرار السلام وبقاء النوع البشري، فقد أولت الطبيعة أمر تنفيذ تلك السُّنة الطبيعية لكل امرئ بمفرده، فكان له الحق في معاقبة الخارجين على تلك السُّنة إلى حد يحول دون خرقها، إذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السُّنة الطبيعية بحماية الأبرياء وردع المعتدين لكانت تلك السُّنة عبثا، كشأن سائر السنن التي تمت إلى شؤون البشر في هذا العالم. يقول روسو: «وحتى يمكن كبح جماح الناس من الاعتداء على حقوق الآخرين ومن إلحاق الضرر الواحد منهم بالآخر، ولضمان مراعاة قانون الطبيعة الذي يرمي إلى السلام والمحافظة على الجنس البشري كله، وُضع تنفيذ قانون الطبيعة، في تلك الحالة، في يد كل إنسان، بحيث إن كل شخص له الحق في معاقبة المعتدين على هذا القانون إلى درجة تحول دون خرقه، لأن قانون الطبيعة، مثل كل القوانين الأخرى التي تتصل بالآدميين في هذه الدنيا، يكون عديم الجدوى إذا لم يكن هناك في حالة الطبيعة من لديه القوة لتنفيذ هذا القانون، وبذلك يحافظ على الأبرياء، ويكبح جماح المعتدين، وإذا كان لأي واحد في حالة الطبيعة أن يعاقب آخر لأي شر فعله، فلكل إنسان أن يفعل ذلك، ففي حالة

المساواة الكاملة حيث لا سيادة ولا سلطة لشخص على آخر بصورة طبيعية، لابد أن يكون لكل شخص الحق في أن يفعل ما يفعله أي واحد في تنفيذ ذلك القانون»⁷.

كما يتمتع هذا القانون أيضا بالثبات والديمومة والقبول في أي زمان ومكان، فليس لتغيير الزمان أو المكان أي أثر عليه، لأنه يتسم بالصدق والعدل المطلق، كونه مستمدا من عقل الإله، وفي هذا المعنى يقول شيشرون: «إنني ألاحظ بعد ذلك أنه طبقا للرأي في أفضل السلطات فإن القانون لم يكن موجودا بفضل ذكاء البشر ولا من خلال الجماهير، ولكنه مجرد قوة سرمدية، تلك التي تسوس العالم بحكمة أو امرها ونواهيها في قضائهم ذلك، حيث إن القانون الأصلي والنهائي يكون مستمدا من عقل الإله، الذي يقضي أو يمنع كل شيء بواسطة العقل، إذن هذا القانون الذي منحه الآلهة لصراع البشر حقيقة يستحق المدح والثناء، لأجل أن يوجه عقل وذكاء الرجل الحكيم إلى الأوامر والنواهي»⁸.

وفضلا عن تلك الصفات، فقد تمتع القانون الطبيعي بالأخلاقيات والأدبيات أكثر مما تمتع من ماديات، فقد أصبح معبرا، بل ومدافعا عن كرامة الإنسان وسلطته، حيث إن الإنسان هو الكائن الوحيد من بين جميع المخلوقات الذي يتمتع بشرف المشاركة فكريا وفعليا في نظام الكون واختيار أنظمتها، وطبيعته العقلانية هي ما تخول له ذلك، وهكذا يكون العقل هو جوهر الإنسان، تلك الشعلة الإلهية المسئولة عن عظمتها، والمرفقة لمشاعره. يقول سباين: «استجلب مفهوم القانون الطبيعي نقدا مستتيرا يحمله ضد العادة الاجتماعية، وساعد على تهديم الخاصيات الدينية والمجاملة للقانون، واتجه إلى ترقية المساواة أمام القانون، وشدد على عنصر الدافع وعدل المساواة المفكرة»⁹.

وتلك كانت أسمى الصفات الأدبية التي وفرها القانون الطبيعي، ذلك القانون الذي فرض الأخلاق فرضا على مجتمعات قد تتأى إلى اللامساواة، إلى أن جاء القانون الطبيعي ووضع ميثاق الشرف الأخلاقي، أيا كان منشأه، وأيا كان مكانه، إلا أنه أصبح همزة وصل بين المادة والأخلاق. يقول دانترين: «وربما كان أفضل وصف للقانون الطبيعي أنه يقدم اسما لنقطة التقاطع بين القانون والأخلاق»¹⁰. ويزيد الأمر وضوحا أيضا بقوله: «إن أكبر دين علينا للتراث الروماني هو فكرة القانون بصفته الأبوية المشتركة للناس، الرابط الذي يتغلب على اختلافاتهم فيدمجهم في وحدة متماسكة»¹¹.

أضف إلى تلك البراعة في الأدبيات والأخلاقيات التي فرضها القانون الطبيعي، فقد كان له إنجازات أخرى لا يخفى أثرها وبهاؤها، ذلك هو إنجاز المساواة المادية، تلك المساواة التي أقرها القانون الطبيعي، وباركتها الفطرة، من قبيل انتصار الحق، وقتل القاتل، والوقوف إلى جوار المظلوم، فكل هذه الماديات هي من ثمرة القانون الطبيعي، ذلك القانون العظيم الذي قرّر في أحد بنوده: «أن من أراق دماء إنسان أراق دماء إنسان»، وهو القانون الذي جعل «قابيل» مقتنعا تمام الاقتناع بأن لكل شخص الحق في القضاء على مثل هذا المجرم، حتى إنه بعد أن قتل أخيه، أخذ يصيح قائلا: «إن كل إنسان يعثر عليّ سيقتلني، إنه قانون كتب بوضوح لاختفاء فيه على قلوب الجنس البشري كله»¹².

ثانيا: السبق الزمني للقانون الطبيعي:

إن الذين ذهبوا إلى أن أصل القانون هو القانون الطبيعي، إنما استدلوا على ذلك بقواعد أربع:

الأولى: أن هذا القانون هو من مبادئ الفطرة التي لا تختلف بين مكان ومكان أو زمان وزمان.

الثانية: أن هذا القانون يتسم بالديمومة والثبات.

الثالثة: أنه قانون عادل ويحُث على مبادئ العدالة المطلقة والمساواة.

الرابعة: أنه أقدم قانون تحاكم إليه البشر، قبل القوانين الوضعية، بل وحتى القوانين العرفية.

ولعل أقدم من لفت الأنظار إلى القانون الطبيعي هو الفيلسوف والملك المصري اخناتون الذي جاء قبل الميلاد بنحو ألف وأربعمائة سنة، ونادى بعالم واحد وإله واحد وأخوة دائمة بين جميع البشر، لقد ابتهل إلى الله قائلا له: «أيها الإله الحي، يا مبدع الحياة، إشراقك جميل في أفق السماء، لقد خلقت كل الأشياء، وتُسير كل شيء حسب مشيئتك، إنك تربط جميع الأفكار والأمم برباط محبتك، كل شيء حي وأنت حياة العالم، أنت الأب المحب للناس جميعا في مصر وسوريا وجميع أقطار الأرض».¹³

وكان ذاك النداء من اخناتون بمثابة الميلاد الفلسفي للقانون الطبيعي، والذي اكتسى بأروع فلسفات اليونان عند أنطيفون وفلسفة الرومان في روائع شيشرون وأسائذته من فلاسفة الرواق.

وفي تمثيلية سوفوكليس «مسرحية أنتجون» اتهمت أنتيجون بخرق القانون الوضعي عندما أدت الشعائر الجنائزية على جثة أخيها، فإذا بها تصرخ في وجه الملك قائلة له:

«لست أعتقد أن هذا الأمر قد صدر عن زيوس، ولا إلهة العدل المقيمة مع الآلهة الذين فرضوا على الإنسان هذه القوانين وليست أوامرك من السلطان والقوة بحيث تدفع الفانين من البشر إلى إلغاء وتجاوز قوانين الآلهة التي لا تُدون ولا تموت، ليس لحياتهم بداية ولا حاضر، ولكنها ديمومة ولا يعرف أحد من أين جاءوا ولن أشقى أبدا أمام الآلهة بخرق قوانينها خوفا من الإنسان».¹⁴

في هذا النص، نجد الإلزامية الأدبية تتفوق على الأداة السلطوية، فالقانون تفرضه الطبيعة وتباركه الآلهة، فالتضحية لأجله واجبة، أما ذاك القانون الوضعي فهو مما لا يستدعي احتراما، ولا يفرض له الطاعة أو الالتزام.

ثالثا: الواجبات والإلزاميات:

في فلسفة القانون يوجد فارق دقيق بين ما يجب فعله، وما يلزم على الفرد فعله، فما يجب فعله يكون أقل ضرورة وأقل مساءلة مما يلزم فعله، وأول من طرح هذه القضية هو أنطيفون السوفسطائي،

حيث يقول: «تتضمن العدالة في مفهومها من وجهة النظر العادية ألا يتخطى المرء أية قاعدة قانونية من وضع الدولة التي يعيش فيها بوصفه مواطناً أو بالأحرى ألا يعرف عنه أنه قد خرق تلك القاعدة».¹⁵

من هذه الناحية أنطيفون يدعو إلى الواجب الذي لا مرأى فيه، وهو الطاعة الشكلية للقانون، أو بالأحرى عدم تخطي حدود القانون للحفاظ على النظام المتبع داخل الدولة التي يعيش الإنسان فيها فوطنيته، وحق تلك المواطنة يفرضان عليه ألا يتخطى تلك القواعد القانونية، تلك هي واجبات المواطنة في أقل درجاتها.

«وعلى هذا الاعتبار فإذا أبدى الإنسان عظيم تقديره للقوانين أمام الناس، وإذا ما خلا لنفسه أقام وزناً كبيراً لقواعد الطبيعة، فإن هذا الإنسان يكون ممارساً للعدالة بالطريقة التي تلائمه أعظم الملائمة».¹⁶

هنا يأتي قانون الإلزام، إذ إن الإنسان ملزم باتباع قواعد الطبيعة في جميع أقواله وأفعاله، فإن أجبره المجتمع على الخضوع للقوانين الوضعية، فليخضع، على الأقل ليدراً عن نفسه شبهة الخروج على القانون، وعلى الأكثر ليرى الناس أنه لم يتخط تلك القواعد، لكن إذا ما خلا بنفسه عن الأعين، فإن ثمة إلزاماً عليه باتباع قواعد الطبيعة، لأنه إذا كانت وطنيته هي التي تفرض عليه واجب طاعة القانون الوضعي، فإن الذي يفرض عليه اتباع قواعد الطبيعة إنما هي إنسانيته والإنسانية أشمل وأعم وأبقى أثراً من الوطنية.

ثم إنه لا يعدم التبريرات، بل يسوقها واضحة جلية «ثم إن قواعد القوانين وليدة الاتفاق وليست من صنع الطبيعة، أما قواعد الطبيعة فعلى العكس من ذلك تماماً، وبناء على هذا إذا ما تخطى المرء القواعد القانونية دون أن يكشف أمره أمام أولئك الذين وضعوا الاتفاق أصبح الرجل في حلٍ من العقوبة، وفي منأى عن العار، غير أنه يقع تحت طائلة العقوبة ويلحقه العار إذا ما لاحظته الأعين، والأمر بخلاف ذلك إذا تخطى الإنسان القواعد الكامنة في الطبيعة، فإذا ما كلف الإنسان أية قاعدة من هذه القواعد أكثر مما تطبق فإن العواقب الوخيمة لهذا العمل لن يعتربها نقص في حالة عدم افتضاح الأمر، ولن تزداد لو علم الناس بها، بل إن الأمر يتوقف على حقائق الأمر ذاته».¹⁷

في هذه التبريرات التي تخاطب العقل والضمير أيضاً، نجد أنطيفون يجمع بين المادة والروح، بين عقاب وفضيحة في القوانين الوضعية، ومراقبة النفس وتأنيب الضمير في القوانين الطبيعية، وتاليا فهو يضيف على الأدبيات والأخلاقيات صفات التقديس، في حين يضيف النقص الذريع على الماديات التي تمثل القانون الوضعي.

ولنفس المعتقد ذاته، تصبح القيمة الأخلاقية للإنسان أكبر بكثير من قيمته المادية، فكونه إنساناً، في حد ذاتها صفة ملزمة للجميع باحترامه، بغض النظر عن منشأه أو وطنه أو عقيدته أو أي من تلك المكتسبات أو الموروثات، لأن أحد أسمى معاني كلمة «طبيعي» افتراض الحرية والإلزام بالعدل

والمساواة. يقول أنطيفون. «إن من يولدون من أسرة عريقة يلقون منا تبجيلا واحتراما، أما من يولدون من أسرة وضيعة فلا نصيب لهم من احترامنا وتبجيلنا».[18](#)

فهل تتفق هذه النظرة وأدنى مبادئ القانون الطبيعي، ذاك القانون الذي كان أول نداء له كُتب بماء الذهب: «الناس جميعا أحرار ومتساون».

ذاك هو الصراع بين الإلزاميات والعنجهيات، أو إن شئت التعبير الفلسفي، فلتنقل الصراع بين الإنسانية والهمجية، أو بين الضمير واللاضمير.

الضمير يفرض مبادئ العدالة، واللاضمير يسعى إلى فرض مبادئ المصلحة، وتلك إشكالية كبرى أيضا في فلسفة القانون.

رابعا: أصل القانون «الوضعي»:

الوضعية في أولى معانيها يُقصد بها أن الإنسان هو الذي تدخل بعقله ووضعها، وطالما أن الإنسان وضعها فلا بد وأن يشوبها النقص حتى وإن سعت إلى الكمال، وذلك دائما كان لب الصراع بين الطبيعي والوضعي، فأنصار القانون الطبيعي يرون فيه الكمال ذاته، في حين أن أنصار القانون الوضعي يرونه الأقرب إلى الواقع، وتاليا الأسهل في التنفيذ، وبالتبعية الأقدر على حفظ الحقوق وصون الحريات.

وقد نشأ الاتجاه الوضعي للقانون مع نشأة العقد الاجتماعي عند بروتاجوراس، حيث تخبرنا الأسطورة الواردة في المحاوراة المسماة باسمه، بأن الناس عندما فشا بينهم الاقتتال الجماعي في حياة الغاب، وتحت الخوف من الانقراض وفنك الحيوانات، تجمعوا معا في مدن ووضعوا القوانين التي تنظم حياتهم، بعد إحساسهم بأن حالة التوحش تلك سوف تفتك تماما بهم، فتواضعوا فيما بينهم على وضع مجموعة من القوانين التي تُحرم الاقتتال، وتتص على احترام حقوق الآخرين، فقامت بذلك المجتمعات الإنسانية، إذ ليست القوانين من عمل الآلهة أو الطبيعة، وإنما هي جاءت كثمرة لاتفاق الناس عليها، لتكتسب بذلك الصفة الإلزامية.[19](#)

وأكد بروتاجوراس على ضرورة احترام تلك القوانين التي حازت اتفاق الناس لحفظ حقوقهم، ونادى بضرورة المساواة بين الجميع أمام القانون، أما إذا انحرف أحد عن تلك القوانين فإن هناك عقوبات رادعة وجزاءات متعددة بتعدد أشكال وصور ذلك الخروج عن القانون.[20](#)

لكن هل تصح تلك المقابلة؟

أقصد أن القانون إما أن يكون وضعيا أو طبيعيا ولا وسط بينهما؟! ذاك هو قطعا عين المستحيل، لأنه حتى أولئك الذين نادوا بالقانون الوضعي، وضعوا له شروطا أهمها:

- أن يتسم بالعدل والمساواة.

- أن يقوم على أسس من مبادئ القانون الطبيعي.

- أن يُطبق على الجميع.

إدًا.. السؤال الآن: وهل أتى القانون الطبيعي بغير هذه المبادئ؟! إن القوانين الوضعية إذا ما التزمت بالأطر المنهجية للقانون الطبيعي فإنها تكون أكمل وأتم صورة للحفاظ على المجتمعات. يقول روسو: «ومن هنا كان المشرع لا يستطيع أن يستعمل القوة ولا الإقناع، وعليه بالضرورة أن يلجأ إلى سلطة من نوع آخر، سلطة تقود بلا عنف، وتُقتنع بلا حجة، وهذا هو السبب في أن آباء الشعوب اضطروا في جميع الأزمنة إلى الالتجاء إلى السماء، وأن ينسبوا إلى الآلهة حكمة هي في الحقيقة حكمتهم هم، حتى يقبل الناس الخضوع لقوانين الدولة كما يخضعون لقوانين الطبيعة، ويرون في خلق المدينة السياسية نفس القوي العاملة في خلق الإنسان فيطيعون بحرية، ويتحملون في وداعة وطأة السعادة العامة».²¹

تلك هي نصيحة روسو، وهي جديرة بالاحترام والأخذ في الاعتبار، إنه يجب إضفاء سمة التقديس على القوانين الوضعية باستمدادها من مبادئ قانون الطبيعة أو بإضفاء المسوغات الأخلاقية المستمدة من مبادئ قانون الطبيعة عليها، لكي تكون أدعى إلى القبول والاحترام.

إدًا، فكرة وجود تعارض بين القانونين هي ذاتها فكرة وهمية، لأنه إذا ما خلصت الضمائر فإن القوانين الوضعية تكون موافقة تماما لمبادئ القوانين الطبيعية ومكملة لها مثلما تكمل سنة الأنبياء الكتب المنزلة عليهم، ومثلما تكمل السنن الفرائض، لكن هناك منهجية أخرى قد تغافل عنها الكثير من المهتمين بفلسفة القانون، وهي أن القانون ذاته هو من عند الله، حتى وإن كان قانونا وضعيا، فمجرد التفكير في وجود قانون ينصرف حتما إلى التفكير في وجود الله ذي الإرادة المطلقة. يقول قربان: «إن فعلا يكون جيدا لا بفضل مناسبته لجوهر الطبيعة الإنسانية، بل لأن الله أراد هكذا، وإرادة الله كان بإمكانها أن تريد العكس تماما وتفرضه، وعندها يتبع ذلك العكس بالقوة الإلزامية التي تصح على الفعل الحاضر، الذي يبقى متمتعا بصحته ما دامت إرادة الله المطلقة تقرر ذلك، القانون هو إرادة، إرادة صافية، بدون أي أساس في الواقع الحقيقي، وبدون أي أساس في جوهر طبيعة الأشياء».²²

إذا شئنا أم أبينا، فالقانون يمثل إرادة الله، فهل نسقط هذه الإرادة على القوانين الوضعية أيضا، رغم تأكيدات البعض على أسبقية القانون الطبيعي على وجود الله ذاته، مثل هوكر الذي يقول: «إن القانون الطبيعي يحتفظ بصحته وشرعيته حتى وإن لم يوجد الله»؟²³

ليست إرادة الله هي الخير، وهي عين مقصد القوانين؟!، فهي إدًا في النهاية مآلها إلى الله، إن لم يكن تشريعا فهداية على أقل تقدير، إذ إن جميع الشعوب التي تحكمها قواعد قانونية، إنما تُستمد هذه القوانين من قوانينها واعتباراتها الخاصة من جهة، ومن القانون العام لجميع الشعوب من جهة

أخرى، والقانون العام هو القانون الموضوع على ضوء العقل والموافقة قطعا لخير ما في القانون الطبيعي، والمطبق على جميع المدن والأمم، ومآل كل هذه القوانين إلى الله.

القضية في تلك الصياغة غير ذات جدوى، أقصد صيغة طبيعية أم وضعي؟ ولكن الصيغة الأكثر جذبا للانتباه واستحقاقا للاحترام، هي «إنني أتعهد تعهدا جازما باحترام قوانين الدولة أيا كان مصدرها، سواء كانت طبيعية أم وضعية».

ذاك فقط هو المحك الرئيسي، وتلك هي الإشكالية الكبرى!!!

هل عليّ أن أعصي القانون إذا ما وجدته ظلما؟ أو ألا أحترم أحكامه إذا كان وضعيا ولم يستند إلى مبادئ الطبيعة في شيء؟

خامسا: سقراط يعالج قضية أصل القانون:

استيقظ المهتمون بالقانون ذات صباح على صيحة أطلقها سقراط:

«أيها الأثينيون، لا تظلموا القانون وإن ظلمكم، بل أطيعوه وانصروه».

تلك هي الصيحة التي كانت أول منبه عرفه الفكر البشري لتلك القضية. لقد حوكم سقراط بدون تهمة، فلم تكن تلك التهم سوى وجبة مغلفة لمجرد رفع دعوى بالاتهام لا أكثر، لا جدوى من ورائها، ولا قيمة لها، لا في العقل، ولا في القانون، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لو اطلع أحدث قانوني على عريضة الدعوى لاستطاع أن ينال البراءة وتعويض من المتهمين بأقل مجهود يُذكر.

فالعريضة كلها ثغرات، اتهام بإفساد الشباب دون بينة..... واتهام بالكفر، مع أنه حتى في حالة حدوثه لم يكن ليفضي إلى الإعدام..... إذا الدعوى فاسدة منطقيا، ومفلسة قانونيا، ولكنها مع ذلك أعطت السند الشرعي للأثمين لمحاكمة سقراط. (*)[24](#)

وانعقدت المحكمة.. تجار ونوبختيه.. ليس هذا هو المهم، لأنه إن طعن في المضمون فلا يصل طعنه إلى الشكل. طالما كان عدد المحلفين قانونيا، فتبقى قضية أن القضاة أنفسهم مؤهلين أم غير مؤهلين غير ذات قيمة.

وحُكم على سقراط بالإعدام ظلما وبالمخالفة لأدنى قوانين العقل!

أفبرضح سقراط لهذا الحكم رغم ظلمه، ورغم فساد قانونه، ورغم مخالفته لجميع أنماط العقل؟! أم عليه أن يرفض هذا الظلم!!

لقد كان أمامه إحدى اثنتين:

- إما أن يُحسن الدفاع عن نفسه ليبراً ساحتها.

- وإما أن يستجيب لنداء العقل ويهرب مع من وفروا له سبل الهرب.

ولكن سقراط أبى وعاند حيث لا تصح معاندة، وكابر حيث لا تجب المكابرة، لقد رفض الهرب، معلماً مبادئه وولائه لقانون الدولة على حياته وروحه، لقد جاد بروحه لأجل أن يفندي روح الدولة، جاد بعمره لأجل أن تحيا الدولة، جاد بأنفاسه لأجل أن تتنفس الدولة، أو ليس القانون هو هواء الدولة وروحها وقلبها النابض.

لقد لطم وجوه الجميع بقوله: «هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة، ولا تجد من الأفراد إلا نبذا وطراحا، أن تقوم قائمتها فلا تتدك من أساسها». [25](#)

فمصلحة الدولة مقدمة على مصلحة الفرد، وحياة الدولة مقدمة على حياة الفرد، وطاعة القانون هي رننا الدولة التي تتنفس بهما، فهل يجوز استئصال تلكما الرئتين؟! ...

«لا خروج على قانون الدولة وإن كان ظالماً». [26](#)

تلك هي القاعدة التي أراد ترسيخها سقراط، ودفع لها ثمنا باهظاً، ولولا ذلك الثمن، ما كان لتلك القاعدة أن تخلد هكذا في الأذهان، فما خلدت إلا لعظم الثمن المدفوع فيها، يقول توينبي: «لقد أبى سقراط أن يروغ من حكم الإعدام أو يتحاشى تنفيذه بالفرار من السجن ومغادرة البلاد، ولم يكن هدف سقراط على خلاف مرمى أرخيلوخوس، هو النجاة بحياته، بل لقد أصر على فقدانها كما لقن أثينا في إجباره إياها على أن تختار أحد أمرين، إما احترام ضميره وإما إزهاق روحه، هزيمة أدبية أشد بلاغا من الهزيمة التي منيت بها على يد اسبرطة». [27](#)

سادسا: أصل القانون والطبيعة الإنسانية:

يبقى التساؤل الآن، هل لا تزال القضية الخلافية، أصل القانون طبيعي أم وضعي قضية شائكة ينبغي الوصول فيها إلى حل جذري ومقنع؟

بمعنى آخر، هل يبقى السؤال عن أصل القانون، سؤالاً جوهرياً ذا شأن؟

في الحقيقة، إن الذين ركزوا جهدهم لدراسة هذه الإشكالية إنما أضعوا وقتاً طويلاً فيها لا يُغيّر من جوهر البحث، أو فيما لا يُضفي قيمة ذات شأن على فلسفة القانون، لأننا يكفي أن نتفق على أن القوانين الوضعية التي تقوم على أسس ومبادئ القانون الطبيعي وتُسوّغ بمسوغاته وتنطلق إلى نفس غاياته، وهي العدل والمساواة فإنها تكون بذلك قوانيناً جديدة بالاحترام مستحقة للثناء.

ومن ناحية أخرى، الذين أسندوا الخيرية إلى القانون الطبيعي، والشر إلى القانون الوضعي، هم في الحقيقة، أغفلوا عن حقائق الطبيعة الإنسانية.

إن السؤال الذي حاول الفكر السياسي عبر تاريخه الطويل الإجابة عليه كان سؤالاً مضملاً: هل الطبيعة الإنسانية خيرة أم شريرة؟

منهجياً السؤال يوجه الإجابة في اتجاه خاطئ، ولذلك فقد تعثر جميع المفكرين السياسيين الذين أخذوا بتلك الصيغة، ذلك أن السؤال يفترض أن الطبيعة الإنسانية إما أن تكون خيرة وإما أن تكون شريرة، وهكذا انقسم المفكرون حولها إلى قسمين، قسم مثل مكيافيللي وهوبز يتبنى القول بأنها شريرة، وقسم مثل لوك وروسو يتبنى القول بأنها خيرة.

وسانددت المدرستان بينات تاريخية وظواهر اجتماعية وسياسية كثيرة، ولكن بطبيعة الحال لم تستطع إحدى المدرستين أن تثبت صحة نظرتها على إطلاقها، وذلك لأن البيئات التي سانددت إحداهما كانت قطعاً مضادة للأخرى.

لقد ارتكب أفراد المدرستين كليهما خطأ مشتركاً يتمثل في التقليل من أهمية البيئات المعاكسة لها، مما أدى إلى إغفال تلك البيئات، ذلك أنهم تنكروا لمبدأ منهجي هام، ألا وهو الأمانة الفكرية التي تتطلب من جملة ما تتطلب إعطاء البيئة حقها من الاعتبار بغض النظر عن مدى مساندها للموقف الذي تتبناه هذه المدرسة أو تلك.

إذن، السؤال منهجياً خطأً، إذ لماذا يوضع على افتراض إما.. أو؟ إذ إن التجارب تثبت أن الطبيعة الإنسانية هي مزيج من الخير والشر في ذات الوقت، فهي ليست إما خيرة وإما شريرة، بل هي تحوي الاثنين بداخلها، فليس من بين بني البشر من هو ملاك على الإطلاق، كما لا يوجد من هو شيطان على الإطلاق، وأظن أن التفكير في وجود أحدهما على الإطلاق هو محض يوتوبيا لا سبيل إلى تحقيقها.

إذن، ينشأ القانون لعدم وجود ملائكة يمشون على الأرض، ولو كان كذلك كما هو عند البعض، لما كان ثمة حاجة إلى قانون أصلاً، إذ إن أولى مهام القانون هي تقويم السلوك المنهجي للأشرار ومحاولة إصلاحهم، وليس له أدنى صلة بمعاقبة الأخيار سوى أن يحمي حقوقهم فقط.

ومن هنا، فإن مسألة طبيعي أم وضعي، هي غير ذات جدوى، ولكن الأهم من ذلك، هو تحري القانون لمبادئ العدالة والمساواة.

فليُسموا أنفسهم ما يشاءون، طبيعيين أو وضعيين، ليس ذاك هو المهم، ولكن الأهم، هو تسويغ القوانين بمسوغات عقلية أخلاقية، ووضوح غايات القانون ممثلة في العدالة والمساواة.

لكن السؤال الآن: لماذا انقسم المفكرون في قضية أصل القانون إلى فريقين اثنين فقط، فريق مؤيد للقانون الطبيعي، وآخر مؤيد للقانون الوضعي؟ أين يقع القانون العرفي والقانون الدولي من هذه القسمة؟ هل أسقط الفلاسفة هذين النوعين من حسابهم عمداً؟

قطعاً لا يستطيع أحد إنكار ما للقانونين العرفي والدولي من دور في استقرار المجتمعات المحلية والدولية، ولكن الفلاسفة أسقطوهما من قضية أصل القانون كونهما متضمنين حتماً فيهما، بمعنى أن القانون الدولي يتضمن حتماً قضايا ومبادئ أو أسس استقاها من القانون الطبيعي، وأن القانون الوضعي أيضاً استقى مبادئ وأسس من القانونين العرفي والطبيعي، وأيضاً فالقانون العرفي ساهم بشكل كبير في صياغة وتعديل وتطوير القانون الدولي.

إذاً الأنواع الأربعة للقوانين متداخلة ومتشابكة، وليس معنى انقسام المفكرين حول القانونين الطبيعي والوضعي أنهم أغفلوا الآخرين العرفي والدولي، ولكن لأن القانون العرفي يتداخل في القانونين الوضعي والدولي، ولأن القانون الدولي يستند إلى العرفي والطبيعي، فاستناده إلى العرفي مثل: مساعدة الدول المنكوبة، ووقوف الدول الغنية إلى جوار الدول الفقيرة حال الأزمات مثل: المجاعة أو الزلازل أو الجذب أو غيرها من الكوارث، واستناده إلى القانون الطبيعي مثل: النداء بالسلام العالمي، وإعدام الأسلحة النووية، ونصرة المظلوم، وقرار مبادئ العدالة.. كل ذلك من أسس ومبادئ القانون الطبيعي.

المبحث الثاني

العدالة غاية القانون

تمهيد:

«العدالة هي مفتاح القلوب للحديث عن أي شيء ومنتهى غاية كل شيء».

هي الكلمة التي نسمعها عند البدء في أي شيء ذي قيمة، بأي نوع، وبأي صفة، وتحت أي بند، المهم أننا نسمعها كثيراً، حتى وإن كان ادعاؤها لمجرد نيل الثقة في شيء ما، مثل الانتخابات مثلاً، أو حتى كان ذكرها لمجرد نيل شرف الحُلم بها مثل الفلاسفة الذين حلموا بها ولم يستطيعوا إليها سبيلاً. [28](#)

العَمَل يطالبون بالعدالة، العدالة في معاملتهم، وفي رواتبهم، وفي كرامتهم. والفقراء يطالبون بالعدالة الاجتماعية، وتحسين أحوالهم المعيشية. والأحزاب السياسية تطالب بالعدالة السياسية وحسن تكافؤ الفرص أمام الجميع للمنافسة على المناصب السياسية والقيادية.

وفوق كل ذلك، لا يوجد متهم مباشر، فالجميع يطالب بالعدالة، وأولئك الذين يقودون السفينة هم أيضاً يدعون أنهم لا ينامون الليل لأجل تطبيق العدالة.

فهؤلاء يطلبون غاية هي الأعظم في تاريخ الجنس البشري كله، غاية العدالة، وأولئك يتبركون بالعدالة في كل أوضاعهم، وفي كل خطاباتهم، بل حتى وفي كل كلماتهم، وحق لهم هذا، فليس هناك من مركب يوصلهم إلى غاياتهم بكل أمان، أكثر أماناً من مركب العدالة.

هي إذاً فكرة ليست بالجديدة، بل هي التي على أساسها قامت دول وزالت دول، وقامت ثورات وضحي لأجلها ملايين البشر، فلا أولئك الطالبون لها بلغوا مرادهم، ولا هي استجابت لهم، في حين أن الهدف المنشود للسلطة الزمنية هو تحقيق العدل المطلق، ذلك أنها بملكها أو سلطانها إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة، إلى آخر ما في الوازع والسلطان من المنافع العامة كما يقول ألبين: «العدالة هي اتجاه ثابت وملزم إلى إعطاء كل ذي حق حقه، وسنن القانون تقضي بأن تحيا حياة شريفة، وألا تسيء إلى أحد، وأن نعطي كل فرد ما هو حقه، وفقه التشريع هو الإحاطة بكل ما هو إنساني وسمائي، هو علم التفريق بين ما هو حق وما هو باطل».²⁹

لقد كانت العدالة هي المسوغ الأخلاقي والاجتماعي المقبول لأي نظام سياسي منذ القدم وحتى اليوم، فلا يستطيع أن يصل أي نظام إلى الحكم دون الوعد بالعدالة، حتى وإن لم تكن هي غايته، إلا أنها كانت المركب الأمين للوصول إلى السلطة. يقول الدكتور النشار: «ولا يخفى علينا أن العدالة هي المقوم الرئيسي لعلمي الأخلاق والسياسة على حد سواء، هكذا كانت الماعت في مصر القديمة، وهكذا كان الحال في دولة المدينة المثالية التي نادى بها أفلاطون، وهكذا كان الأمر في فلسفة الأخلاق والسياسة عند أرسطو، وهكذا ظل الحال طوال القرون التالية في الشرق والغرب حتى بدأ فصل الأخلاق عن السياسة على يد فلاسفة الغرب المحدثين منذ مكيافيللي إلى هربز وحتى اليوم».³⁰

أولاً: العدالة والطبيعة:

ارتبطت في الأساطير القديمة فكرة العدالة بالجبر والقهر الإلهي، فأولئك العادلون والمحسنون إلى أبناء شعوبهم هم في رعاية وكنف الآلهة، أما الخارجون عن إطار العدالة فإن الآلهة تسخط عليهم، لأن العدالة هي هبة إلهية إلى البشر.

ويؤكد هيرقليطس هذا المعنى بقوله: «إن الشمس لا يمكن أن تتجاوز نطاقها المرسوم، فإن فعلت فإن الإيرينس خادمت العدالة سوف يكشفن أمرها».³¹ وهو بهذا الترميز يريد أن يؤكد فكرة ألوهية العدالة، وعدم استطاعة الخروج عليها، لأنه ليس البشر هم الذين يقومون على خدمتها وحفظها، بل الآلهة هي التي ترعى سيرها بنفسها، فإذا ما خرج أحد عن إطارها، فإن الآلهة له بالمرصاد، «سوف تردع إلهة العدالة أولئك الذين يختلفون الأكاذيب وينشرونها، هذا في الدنيا، أما في الآخرة فهناك بعث وعقاب أخروي عظيم».³²

ومثل هذه النصوص الكثير في تاريخ الفلسفة، وليس هنا مقام تعدد النصوص وحصرها إلا بالقدر فقط الذي يخدم الفكرة، لأن العلة قد لا تكون في النص، وإنما تكون في فهم النص.

لكن، بأي وسيلة نحقق العدالة؟ أو بصيغة أكثر سهولة، كيف نصل إلى تحقيق العدالة؟ وهل من سبيل إلى تحقيق عدالة مطلقة؟

ثانياً: القانون والعدالة:

عندما تُذكر العدالة، حتماً يُذكر القانون، فهما كلمتان لا تفترقان أبداً، مع أن هناك فكرة فلسفية مؤداها أنه: «لا يجب المزج بين القانون والعدالة، العدالة فكرة، والقانون ثمرتها، العدالة قبل القانون، وهي متفوقة عليه، والعدالة مرتبطة بالأخلاق أما القانون فهو جملة قواعد قانونية ومحاكم وقضاة».

الفكرة في ذاتها نبيلة، فالعدالة أسمى من أي قانون، وكيف لا تكون هي الأسمى وهي الغاية من أي قانون، وإلا فلنترك أنفسنا للعدالة الطبيعية دون قانون أو قائمين عليه ولننظر ماذا ستكون النتيجة؟

أو ليست العدالة تعني الإنصاف، تعني القصاص الحق، تعني أن يأخذ كل فرد ما له بالقسط المستقيم.

ولكن فكرة الإنصاف ذاتها أيضاً فكرة مجردة، كما أن مبدأ القسط أيضاً هو مبدأ معوج وليس له نصيب من اسمه.

أما عن الإنصاف، فهو فكرة مجردة لأنه لا يمثل قاعدة قانونية، بل هو قاعدة أدبية، معنوية، تصحيحية، ففي مشروع القانون المدني الفرنسي نقراً: «أن القاضي، في غياب قانون دقيق، يحكم بالإنصاف، الإنصاف هو عودة القانون الطبيعي»³³.

إذاً، فلنعد من حيث بدأنا، وكأن البشرية لم تقطع شوطاً طويلاً في حروب وثورات وأرواح وأشلاء ودماء لأجل تحقيق العدالة.

وأما عن مبدأ القسط، فما أفهمه أن كل إنسان يأخذ حقه بالضبط، دون زيادة ودون نقصان، هذا ما يفهمه العقل.

ولكن ما يجري على أرض الواقع شيء آخر تماماً غير هذا القسط!!

شيء يمكن أن يقال عنه مجاملات أو محسوبيات، وهي من العادات والتقاليد في أمور البشر.

لكن إذا كان الإنصاف هو غاية القانون، وكانت العدالة هي أسمى من القانون، فأى قانون هذا الذي نسير إليه لنحقق العدالة؟!!

أيضاً، هنا مسألة شائكة ومتشابكة، إذ إننا لو افترضنا أننا نعود مرة أخرى إلى قضية أصل القانون، فالأمر ليس له أدنى نصيب من الصحة، لماذا، لأن أصل القانون، عند القائلين بالقانون الطبيعي، فهم

يقرون أحكاما عرفت بالطبيعة دون كتابتها؟!!!

أما هنا فالأمر مختلف تماما، إن القانون هو وسيلة تحقيق العدالة، والعدالة هي غاية القانون، فهو إذاً قانون مكتوب، حتى وإن استمد أصوله وارتكز في مبادئه وأساسه على قانون الطبيعة، يقول روسو: «وإذا نظرنا إلى الأمور من الناحية الإنسانية لرأينا أن قوانين العدل غير ذات فعالية عملية بين الناس لعدم وجود مؤيدات طبيعية لها، فهي لذلك، وإذا ما راعاها، كما يراعيها في الواقع العادلون المخلصون تجاه جميع الناس من غير أن يراعيها أحد تجاههم تخدم مصالح الخبيثاء وتهدم أعمال العادلين المخلصين هؤلاء». [34](#)

إذاً، خوف روسو هنا من ازدواجية التطبيق لا ازدواجية الفهم، فالكل يفهم قوانين الطبيعة، ولكن عند التطبيق - على حد قوله - لا تجد سوى المخلصين وخدمهم، وهم الخاسرون لأن إخلاصهم في التطبيق، لا يقابله وفاء في الرد. لكن تبقى القضية، منهجيا صحيحة المضامين.

«القانون هو وسيلة تحقيق العدالة والعدالة هي غاية القانون».

يقول دانترريف: «ومن جمع المواضيع ليس هناك ما هو أحق بالدراسة من سلطة القوانين التي ترتب بسعادة الأمور السماوية والإنسانية وتضع نهاية للظلم». [35](#)

لكن السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي الأدبيات أو الأخلاقيات التي تجعلني أحترم القوانين وأستجيب لها؟

ثالثا: الضمير والقانون:

ارتبطت فكرة العدالة ذاتها بفكرة الضمير، لأن صاحب الضمير الحي، تُلزمه أخلاقياته على اتباع القانون، ورأينا هذا المثال الفريد من نوعه عند سقراط، الذي أراد من أثينا، إما أن تحترم ضميره الذي يرفض بكل ألوان الرفض أي خروج على القانون، وإما روحه دون مبدئه، وقد تبدو تلك هزيمة، لكن جوهرها يأبى أن تكون هزيمة، إنما انتصارا ما بعده انتصار، انتصار للمبدأ وللحق، مهما كان الثمن.

إنه من الصعوبة بمكان أن نفهم العدالة دون تذكر الضمير، حتى أن البعض يعرفها بأنها: «شعور كامن في النفس يوحي به الضمير الإنساني المستنير، ويكشف عنه العقل السليم، والنظر الصائب، ويهدف إلى تحقيق المساواة بين الحالات المتماثلة مع مراعاة ظروفها وملابساتها». والعدالة بهذا المعنى تختلف عن العدل الذي يتمثل في حمل النفس على إيتاء كل ذي حق حقه، والالتزام بذلك على وجه الديمومة». [36](#)

خلاصة القول، إن الإنسان العاقل صاحب الضمير الحي ليس عليه أن يأخذ بأحكام التقاليد التي وإن صحت وقامت بدور إيجابي فعّال، قد لا تكون مناسبة ومتوافقة مع التطورات الحديثة والتغيرات

المتلاحقة، بل إن هناك قانونا أسمى من القانون ذاته، وأشد أثرا في النفس وفي المجتمع من القانون العرفي، إنه قانون الضمير، ذاك الضمير الذي يفرض تلك الطاعة للقوانين دون قيد أو شرط، أما أولئك الذين يضعون رؤوسهم في الرمال ويُغَيَّبُونَ يقظة الضمير، فمصيرهم إلى الخسران في الدنيا والآخرة، يقول أفلاطون: «إن الضمير هو الحاكم الذي يجب أن نخضع له إذا شئنا أن نكون على الدوام رجالا ذوي قدر، وأنهم الأندال والجنباء الذين يتحررون من ذلك الصوت، صوت الضمير، ويتحصنون ضد ذلك الخوف».³⁷

رابعا: القانون والحق:

من المفاهيم التي تقترن بالقانون مفهوم الحق، والحق في مقابلة زائف. يقول ديكرت: «كانت تلازمي رغبة جامحة في أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل» ويقال: «الحق» على ما هو موجود في الواقع «ليس ثمة واقعة يمكن أن تكون موجودة أو متحققة في الواقع، وليس ثمة قضية يمكن أن تكون صادقة دون أن يكون هناك سبب كاف يوجب وجودها على هذا النحو دون سواه».³⁸

والحقوق تكون أنواع، بعضها سياسية، وبعضها غير سياسية، وتنقسم إلى حقوق عامة، وحقوق خاصة، ويتفرع عن الأخيرة بدورها حقوق الأسرة، والحقوق المالية، وتنقسم الأخيرة إلى الحقوق العينية، والحقوق الشخصية، والحقوق الذهنية.³⁹

والحق المقصود هنا هو استئثار شخص بقيمة مالية أو أدبية معينة يعترف بها القانون.⁴⁰ ويرتبط الحق بالقانون والعدالة، حيث إنه مقوم أساسي من مقومات العدالة، كما أنه مقصد أساسي من مقاصد القانون، فيقال: «القانون يُحق الحق» كونه أحد الغايات السامية للقانون.

وبذلك يبدو الارتباط وثيقا بين القانون والحق، فالقانون هو مجموعة القواعد الملزمة التي تنظم الروابط الاجتماعية، والمعنى أن القانون يُقرر ماهية المصلحة المشروعة لكل شخص، ويبيّن ما لصاحب هذه المصلحة من مزايا أو سلطات، ويرسم حدود هذه المزايا، ونالها فلا وجود للحق إلا بالاستناد إلى قواعد القانون والتمتع بحمايته، على أن دور القانون لا يقف عند حماية الحقوق، بل ينشئها ابتداء، ويبيّن مداها أو نطاقها.⁴¹ لكن السؤال أيضا: ماذا لو ابتعد القانون عن الحق والعدل؟ أو بمعنى آخر، ماذا لو لم يكن القانون مطابقا لمبادئ الحق والعدالة والإنصاف؟

ألا توجد قواعد قانونية أشد جفاءً للعدالة، سواء بسبب التشريع أو بسبب سوء التطبيق أو بسبب فصل النص عن الواقع، فيكون النص مجرد حبر على ورق ليكون سندا للسلطة الحاكمة أمام المنظمات الأهلية والدولية مثل حقوق الإنسان والأمم المتحدة وغيرها!!

إن هناك أسبابا عديدة تؤدي إلى تلك المفارقة المخيفة، مفارقة القانون لمبادئ العدالة، فقد يضع القانون طائفة لها مصالح معينة، فيبدو القانون مُرجحا لتلك المصالح ومجحفا بمصالح الطوائف الأخرى، وقد يوضع القانون في ظل ظروف معينة سياسية أو اجتماعية أو غيرها، ثم تتغير هذه الظروف بحيث يكون اتباع القانون في هذه الحالة غير محقق للمصالح المستهدفة منه، ومن ثمّ

يتعذر تحقيق المساواة، بين الحالات المتماثلة، وقد تكون صياغة القانون ذاتها، بعمومها وتجريدها، هي سبب تجافي القانون عن العدالة. [42](#)

فكيف إذا نطبق العدالة المجردة؟

لا حل لتلك المعضلة سوى بعمومية أحكام ونصوص القانون وتجريدها عن الهوى والميول الشخصية، لتصبح القوانين بمثابة القاضي الناطق بالحق لا يزيغ بالهوى، ذاك فقط هو المحك الرئيسي إن لم يكن الأوحد للوصول إلى عدالة عمياء تصل الجميع بغض النظر عن التوجهات والأيدولوجيات، وذاك فقط أيضا هو عنوان تقدم البشرية نحو مبادئ الإنسانية إن هي أرادت ذلك، يقول هيوم: «ولكن عندما يضع الشعب كله قواعد تطبق على الشعب كله فإنه حينئذٍ إنما يتعامل مع نفسه، وتكون العلاقة الناجمة عن ذلك علاقة بين الكل من وجهة نظر، والكل أيضا من وجهة نظر أخرى بلا أية تجزئة للكل، وهكذا فإن ما تتعلق به القواعد الموضوعية يكون عاما مثل الإرادة العامة التي وضعتها، وهذا ما أسميه قانونا.

وعندما أقول إن هدف القوانين عام دائما، أعني أن القانون يتناول الرعايا في مجموعهم والتصرفات مجردة، ولا ينظر أبدا إلى شخص بوصفه فردا ولا إلى تصرف معين بذاته، ومن ثمّ يستطيع القانون أن يقرر امتيازات، ولكنه لا يستطيع أن يمنحها إلى شخص بالاسم، وللقانون أن ينشئ طبقات متعددة بين المواطنين وأن يحدد الصفات التي ينتمي على أساسها الأفراد لكل طبقة، ولكنه لا يستطيع أن يحدد انتماء أشخاص بذاتهم إلى أي منها، ويستطيع أن يقرر أن صورة الحكم ملكية، ولكنه لا يستطيع انتخاب ملك أو أن يُعين عائلة ملكية، وبالاختصار، إن السلطة التشريعية ليس من شأنها أن تقوم بوظيفة ذات غرض خاص». [43](#)

من الناحية الأدبية، هذا النص من أروع النصوص أدبيا وأخلاقيا وفلسفيا، وإن كان قدّم رؤية متكاملة غير متجزئة، أقصد أنه خلط بين القانون والدستور في مهام كل منهما، فالدستور هو الذي يحدد الخطوط العامة للقوانين، والقانون هو الذي يُفصّل من مادة الدستور، فليس من الطبيعي أن ينشئ القانون السلطات أو يُعين الطبقات أو صورة الحكم، لأن هذه القضايا دستورية بالأساس، ولكن مقصد النص هنا، أن تكون أي من نصوص الدستور أو القانون أحكاما عامة تطبق على الجميع دون هوى أو محاباة.

والشرط الذي يشترطه النص لقبول هذه الأحكام هو أن الشعب كله يكون هو الواضع الأول والأخير لها، ومعنى «كله» أي ألا يُستثنى منه أحد، والمقصود بأحد ليس الأفراد، ولكن الطبقات والهيئات والمؤسسات وشتى المنظمات والممثلين عن الشعب، وهذا يعني شيئين:

الأول: أنه لا يصلح بحال من الأحوال دستور يضعه بضعة أفراد متشابهين في الأيدولوجية والتوجه ومُشبعين باتجاه وفكر معين، دون الالتفات إلى سائر أولئك الذين سيعيشون في ظل هذا الدستور، بما يعني أن الدستور الذي لا يُشارك الشعب في وضعه يكون دستورا باطلا، لا لأنه بالطبع سيكون متحيزا إلى ما يخدم مصالح تلك الفئة وتوجهاتها، وتاليا سيكون انتقاميا من فئات

أخرى لا ذنب لها سوى أنها تختلف فكريا أو أيديولوجيا مع تلك الفئة المستأثرة بالدستور، ولكن العوار الرئيسي والسند الرئيسي لبطلان ذلك الدستور هو أن الشرط الأساسي الذي أقرته فلسفة القانون وباركه العالم كله، وهو مشاركة الشعب كله، قد انعدم، وتاليا، كيف يعيش أكثرية في ظل دستور يفصل المبادئ القانونية العريضة التي يسير عليها الشعب لسنوات طوال، وضعته أقلية، هل يفرض الأقلية رأيهم وتوجهاتهم على الأكثرية، وهل تُداس الأكثرية بلا قيمة، وبلا كرامة، بسيف انتقام الأقلية؟

ثم إن هؤلاء الذين يقولون بأن الشعب يُستقتى على الدستور؟ فهو بهذا يكون مشاركا فيه؟!!!

النظرية خاطئة منهجا وموضوعا، فأى شعب هذا الذي يشارك في الدستور؟! الشعوب الأمية التي لا تقرأ ولا تكتب، وهي بالتالي ليس من حقها أبدا أن تشارك في صنع قرار مصيري كشأن الدستور!!

أما الشعوب الفقيرة الجائعة التي تحلم بحياة كريمة فيها أدنى مقومات الحياة، إنها تبيع صوتها مقابل بيضة أو رغيف خبز؟!!

أتكون تلك المظاهر مظاهر مشاركة؟ أم مظاهر استعلاء وأهواء ولهث خلف المصالح الخاصة!!

إذا فلنبدأ في تثقيف الشعوب، وفي تعليمهم، وفي توفير الحياة الكريمة لهم، فإن صح هذا المنطق، فمنطق الاستفتاء صحيح؟!!

أما إذا لم يصح هذا المطلب، فإن الاستفتاء لا يُعد مشاركة بقدر ما يُعد خيانة للأمانة، واستغلالا لأفواه جائعة وعقول خاوية، وأسنان ضارية لا تجد ما تمضغه.

الثاني: أنه لا يجوز لأي فئة من الفئات الاستئثار بالأغلبية داخل المجالس التشريعية التي تكون وظيفتها التشريع، لأن معنى ذلك أيضا إقصاء للشعب، الذي يمثل السواد الأعظم، ومصادرة لحريته وحقه في تشريع القوانين التي سيعيش في ظلها.

فما معنى أن يفوز حزب معين بالأغلبية الساحقة؟! أنسمي هذه ديموقراطية، اللهم إلا إذا كان هذا الحزب يضم جميع فئات المجتمع ومُطلع على جميع الأفكار والأيديولوجيات والتوجهات، فهنا فقط يكون تمثيله عن الشعب سليما.

ولكن إذا كان هذا الحزب من تيار فكري وأيديولوجي واحد، فإن القوانين التي يسنها تكون في اتجاه واحد، ومن زاوية أيضا واحدة، وتاليا فنحن نعود إلى بيت القصيد، إلى ذات الإشكالية، في استئثار فئة بعينها بالتشريع.

فهل نتجاوز تلك الأناية؟، وهل نصبح قادرين على تشريع قوانين يشارك فيها الشعب بأسره مشاركة حقيقية، ليكون هو مصدر الإلزام والسلطة في ذات الوقت، وليكون هو حائط الصد الأول

أمام اختراقها؟، إن هذه القضية تنقلنا مباشرة إلى إشكالية التشريع: من يُشرّع؟، وما صفاته؟، وماذا يُشرّع؟، وما هي مبادئ هذا التشريع؟

المبحث الثالث

التشريع والمشرّع

التشريع هو العمل الأسمى في فلسفة القانون، فبدون قانون لا حياة، ولا تنظيم، ولا قدرة على سريان الحياة البشرية، فإذا ما كانت الظواهر الكونية تحكمها قوانين طبيعية تسير في ضوئها، فإن الأمور الإنسانية يلزمها قوانين وضعية أيضا لتحديد القواعد السلوكية التي على البشر اتباعها، ومن هنا كانت أهمية التشريع، وأهمية اختيار المشرّع بصفات معينة وأهمية عقلنة القوانين وارتباطها بالأخلاق والفضيلة.

إن فكرة أن الشعب كله يسن القانون كله ليخضع له كله، هي التي تسيطر على فلسفة القانون منذ نشأتها، فالشعب هو صاحب السيادة، وهو صاحب الحق الأوحد في سن القوانين. يقول هيوم: «وعلى أساس هذه الفكرة يتضح فورا أنه لم تعد هناك حاجة للسؤال عن له الحق في سن القوانين، حيث إنها من أعمال الإرادة العامة، أو ما إذا كان الأمير فوق القانون، لأن الأمير عضو في الدولة، أو ما إذا كان من الممكن أن يكون القانون ظالما، لأنه ما من إنسان يكون ظالما لنفسه، أو كيف يكون الإنسان حرا وخاضعا للقوانين؟!، لأن القوانين ليست سوى تسجيل لإرادتنا، وليست القوانين بالمعنى المحدد لها سوى شروط الاتحاد المدني، والناس إذ يخضعون للقانون، يجب أن يكونوا مصدره».

44.

في هذا النص نجد هيوم يسد جميع الأبواب أمام فكرة استثناء فصل معين بسن القانون، فهي فكرة فاسدة عرضا وجوهرا، كما أنه يقدم الدليل المادي على عدل القانون إذا ما وضعه الشعب كله، لأنه ليس من المعقولة أن يظلم أحدا نفسه.

وتاليا، لأن التشريع بالأساس هو عمل الآلهة، ولأن التشريع له غاية محددة، وهي تحقيق العدالة، فلا بد وأن يتفق مع مبادئ تلك العدالة، وإلا حاد عن الهدف، وضل الغاية..

أضف إلى ذلك أن العدالة تتفق مع التشريع بالأساس في أن كلاهما وسيلة مباشرة من وسائل تعديل وتطوير القوانين، ولكنها تتميز عنه في أن قوتها لا تستند إلى هيئة حاكمة أو سلطة تشريعية، وإنما تستند إلى طبيعة مبادئها وإلى سلامتها من حيث اتفاقها مع العقل والعدل والأخلاق.

45.

لكن إذا أردنا تحقيق المقاصد والغايات، في تجرد القانون عن الهوى، وفي تحقيق غاية العدالة، فأبي شخص ذلك الذي نأتمنه على هذا العمل، أهم أولئك الذين يدفعون الملايين ليشتروا أصوات الناخبين وإرادتهم بدرهم معدودة!!

أم هم أولئك الذين أسندوا ظهورهم إلى سلطاتهم وسلطانهم وحجزوا مقاعد دوما باسمهم في المجالس التشريعية؟!!

أهؤلاء هم ما نصبوا إليهم؟! وهل تحقق هذه الطرق أدنى درجات العدالة؟

لو رضيت فلسفة القانون عن تلك الأوضاع لما حُق لها أن تسمى فلسفة.

أولا: شخص المشرِّع:

يمكن منطقيا أن نقيس قاعدة التشريع على قاعدة الحكم التالية:

«ما لم يصبح الفلاسفة حكاما أو يتحول أولئك الذين يحكمون إلى فلاسفة فلن تهدأ حدة الشرور في العالم».

فالقاعدة لم تتغيَّر لا شكلا، ولا مضمونا، فالتشريع ليس بأقل أهمية من الحكم، بل على أسس التشريع يقوم الحكم عرضا وجوهرا، ومن مبادئ التشريع يستمد الحاكم شرعيته أو يفقدها، وتاليا فالأمر لم يتغير كثيرا، إذ إن المشرع، يجب أن يكون أعقل الناس، لأنه هو الذي يضع للناس المنهج الذي يسيرون عليه، ولا بد أن يكون أتم الناس نورا، لأنه هو الذي يُضيء للناس الطريق، وأن يكون أكمل الناس عقلا، لأن من عقله يستمد البشر الحياة⁴⁶ فالمشرِّع من أية ناحية نظرت إليه، شخص ممتاز في الدولة، وإذا كان كذلك بعبقريته فهو أكثر من ذلك بوظيفته، فهي ليست وظيفة حكم ولا سيادة. يقول روسو: «يتطلب اكتشاف أفضل قواعد المجتمع التي تتلائم مع طبيعة الأمم، عقلا ممتازا يرى كل أهواء الناس على ألا يتعرض هو نفسه لأي منها، عقلا لا صلة له بطبيعتنا البشرية، ولكنه يدرك جذورها، وأن تكون سعادته مستقلة عن سعادتنا ولكنه مع ذلك يهتم بسعادتنا، وأخيرا يتطلب الأمر أن يرنو هذا العقل ببصره إلى المستقبل البعيد وينتظر يوم مجده في عهد لم يأت بعد، أي أن يزرع في قرن ويحصد الثمار في قرن آخر، وبعبارة أخرى، إن الأمر يتطلب ألهاة تمنح البشر قوانينها»⁴⁷.

لكن، إذا كان الأمر كذلك، فهل يجوز أن يجمع المشرِّع بين سلطتين، كأن يكون عضوا في الحكومة، أو صاحب سلطة تنفيذية معينة، وفي ذات الوقت يكون عضوا في المجلس التشريعي؟!!

ألم يحدث في الكثير من البلدان العربية أن يكون الوزير عضوا في البرلمان؟!!

هذه الجريمة وحدها تكفي لإلغاء كافة القوانين الصادرة عن أي برلمان به أي عضو حتى ولو كان عضوا واحدا يجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية؟ لماذا هذا التجريم؟، لأنه إنما يبحث عن مصلحته ومصلحة وزارته، ومن هنا يتجرد القانون من أبسط مبادئه وقواعده، وهي قاعدة العمومية والتجريد.

«فرغم أن عمل المشرع هو تأسيس الدولة، فهو ليس جزءاً منها، بل يقوم بوظيفة خاصة وسامية لا شيء مشتركاً بينها وبين حكم الناس، إذ إنه إذا كان من يحكم الناس يجب ألا يحكم القوانين، فكذلك من يحكم القوانين يجب ألا يحكم الناس، وإلا كانت قوانينه خادمة لأهوائه ولا تؤدي في كثير من الأحيان إلا إلى دوام مظالمه، فهو لن يستطيع تجنب أن تؤدي وجهات نظره الخاصة إلى انحرافه في عمله المقدس».[48](#)

أضف إلى ذلك، أن عمل المشرع أعلى شأنًا ومقامًا من عمل الحاكم، لأن المشرع هو الذي يحدد القواعد المسلكية التي على ضوءها يسير الحاكم «بيد أنه إذا كان صحيحاً أن الأمير العظيم لا يوجد إلا نادراً، فكيف الحال بالنسبة لواقع القوانين –العظيم، فليس على الأول إلا أن يسير على النمط الذي يجب على الثاني أن يضعه، فالثاني هو المهندس الذي يبتكر الآلة، بينما الأول ليس سوى العامل الذي يمتطيها ويديرها».[49](#)

فإذا كان المشرع هو أعقل الناس، وهو المهندس الذي يصمم الآلة، فإن قوانينه كذلك لا بد وأن تكون في ضوء العقل، خاضعة له، مستمدة منه، هكذا يؤكد أفلاطون، إذ كان يقدم لكل قانون بمذكرة إيضاحية ليخاطب العقل المراد من هذا التشريع، كما أكد على ضرورة أن يكشف المشرع عن الأسباب التي تدعوه لأن يصف لنا ذلك الخط من السلوك بأنه الخط الصواب، وأن يخاطب عواطفنا السامية ليُجند ما بنا من شرف ورجولة وحماسة كي نصطف جميعاً خلف ما يُشرعه لنا من قوانين، ولكي يحرك مشاعرنا تجاه طاعتها [50](#)، كما أن عليه أن يؤسس لقوانينه على أسس ودعائم الأخلاق. يقول أفلاطون: «إن المشرع يهدف إلى العفة أو إلى الحكمة أو إلى الصداقة والمحبة، فإن هذه الأهداف ليست متميزة ولكنها متطابقة».[51](#)

لكن إذا ما جاءت القوانين بعيدة عن منهاج الأخلاق والمبادئ العامة، أنعدها نصوصاً قانونية صحيحة؟

هل نهدم كل القواعد التي تشترطها فلسفة القانون، لنقيم فلسفة للأهواء والمفاسد والردائل بدلا من قيام القانون على العقل والأخلاق وأن يؤسس للفضيلة، بل إنه يجب على المشرع وهو يضع قوانينه أن ينظر لا إلى جزء من الفضيلة فقط وهو أدنى أجزائها، بل إلى الفضيلة في مجموعها، وأن يبتدع أنواعاً من القوانين تلائم كل أنواع الفضائل».[52](#)

ثانياً: عقلنة القوانين:

«إن خلا القانون من العقل والمعقولة فكيف يقبله العقل، وإن نأى عن الأخلاق فكيف يكون إلزامياً وهو ذاته غير ملتزم بالأخلاق، أو كيف نقنع الناس بالاستجابة له وقد فقد سلطته الأدبية، وإذا خرج عن إطار العدالة فكيف يكون عادلاً؟».[53](#)

إذاً القانون علم مثلث المواضيع، فهو يستلزم عقلانية في التشريع، وعقل فذ للمشرع، ويستلزم انصياعاً كاملاً لمبادئ الأخلاق وحفاظاً تاماً على أطر العدالة وإفلاظاً يغدو قانوناً، لا في المسمى،

ولا في الغاية، ذلك أن القانون هو عماد نظام الدولة، وهو ذروة سنام الأنظمة السياسية وقوامها، تلك الأنظمة التي يرتبط صلاحها بمقدار صلاح القانون، ويرتبط استقرارها بمقدار المحافظة على تلك القوانين، وتاليا فالمعقولية هنا تعني سن القوانين على أسس منطقية لتصل إلى نتائج منطقية يقبلها العقل الجمعي، أما إذا فقدت تلك الصفة، فإنها تكون فقدت اسم القانون ذاته. يقول شيشرون: «إننا نعتقد أن كل القوانين أو على الأقل تلك التي أهلت على نحو مناسب للاسم يكون جديرا بالثناء عن طريق البراهين، من ذلك أنه من المتفق عليه بالطبع أن القوانين كانت مبتكرة لكي تضمن الأمان للمواطنين، الأمان للدول، ولكي تصبح حياة البشر أكثر سعادة وسلاما، وأن أولئك الذين هم أول الناجحين في كل التشريعات يشرحون لمجتمعهم أنهم كانوا يضمنون مشاعر المودة ليضعوا ويسنوا تلك المقاييس التي عندما تتخذ وتتم الموافقة عليها، ينبغي أن تمنح حياتهم السعادة والأخلاق شريطة الهدوء والمصارحة، وذلك هو الاتجاه الذي ينبغي بالطبع أن يُمنح اسم القوانين، من خلال تلك المعقولية وهو ما يدل على أن أولئك الذين ابتدعوا قوانينَ جائزة ومؤذية لمجتمعهم قد فعلوا ما يتناقض تماما مع ادعاءاتهم ووعودهم، فقد قدموا المقاييس التي كانت أي شيء سوى القوانين، لذلك عندما تأتي إلى تفسير الكلمة يكون واضحا أنه متأصل في عمق اسم القانون إنه شعور وفكر للاختيار ما العادل وما الصواب»⁵⁴.

فماذا سيقول شيشرون إذا ما علم في قبره ما يحدث في القرن الحادي والعشرين، من تحيز القوانين وسيطرة رأس المال على التشريع، ووصول من لا عقل له إلى منصة التشريع التي هي أعلى من سلطة الحاكم ذاته، فما القول إذا؟!!

ثمة أمر آخر أيضا يتعلق بالمعقولية، ذلك أن عقلانية القانون تؤدي إلى انسجام المجتمع ككل، بحيث يغدو أفراد المجتمع قادرين على الانخراط في علاقات تشوبها العدالة، يقول رولز: «للمواطنين قدرة على حيازة مفهوم للخير، وقدرة على اكتساب مفاهيم خاصة بالعدل والتصرف كما تتطلب هذه المفاهيم، ويكون ذلك منسجما مع المفهوم السياسي للشخص ذي القوتين الأخلاقيتين، وباختصار نقول: إن للمواطنين قدرة على أن يكونوا معقولين وعقلانيين، أي بهاتين الصفتين معا»، ويزيد رولز تلك الفكرة توضيحا بقوله: «عندما نقوم بواجبنا تجاه الآخرين، وعندما يقوم الآخرون بأدوارهم في مؤسسات عادلة أو منصفة بقصد واضح، فإن المواطنين يميلون إلى تطوير ثقة وموثوقية بهم، هذا الميل إلى الرد من النوع ذاته، وللإجابة عن إنصاف الآخرين لنا بالإنصاف إليهم، وما شابه، هو عنصر من بسكولوجيا المعقول»⁵⁵.

فلنعرض إذا كل شيء على بسكولوجيا العقل والمعقول، أكان من العقل أن تتفق الملايين، بل المليارات على الانتخابات البرلمانية في بلدتنا العربية، وكأن المرشح يبحث عن غنيمة ومكسب شخصي!! أيكون من المعقولية هذا التزواج في السلطة؟!!

ثالثا: ازدواجية السلطة وتزواجها:

الازدواجية في السلطة بمعنى أن عضوا في السلطة التنفيذية يكون أيضا عضوا في السلطة التشريعية، وهذا ما بينا فسادَه من حيث الأصل والعلّة.

أما تزواج السلطة، فيعني أن السلطة تزوجت مع المال، أي أن الأغنياء حازوا السلطة التشريعية والتنفيذية، لا بعقولهم التي هي الأصل عند جميع المفكرين في فلسفة القانون، ولكن بأموالهم، التي اشتروا بها مناصبهم، وتاليا أصبحوا يسنون من القوانين ما لا يحمي سوى مصالحهم، وما لا يمثل إلا اتجاهاتهم، وما لا يعبر إلا عن أفكارهم وذواتهم وتوجهاتهم!

أي عقل في الدنيا هذا الذي يقول إن الثروة تكون معيارا للسلطة؟!

من يدفع الضريبة إذن؟ الشعب الصامت العاجز؟! أم الحكومات الفاسدة من النخاع حتى أخمص القدمين؟!، أم المفكرون المبدعون الأصليون الذين قالوا ولم يُسمع لهم، ونصحوا ولم يُنتصح بأرائهم؟!

هل يمكن لمجتمع يريد الخير وينشد التقدم والرقي في عالم لا يعترف بغير الأقوياء، أن يتقدم أغنياءه على علمائه ومفكريه؟!

هل يمنح هذا التزواج بين السلطة ورأس المال أي خير للمجتمع؟!

إنها الأنانية المفرطة وحب الذات، وتقديم المصلحة الخاصة على المصلحة العامة. يقول روسو: « إن فتور حب الوطن، ونشاط المصالح الخاصة، وضخامة الدول والغزو، وسوء استعمال الحكم، جميعها أدت إلى ظهور فكرة دخول نواب الشعب أو ممثليه في مجالس الأمة، وهذه هي ما يجرءون في بعض البلاد على تسميتها «بالطبقة الثالثة» وهكذا وُضعت المصلحة الخاصة لطبقتين في المرتبتين الأولى والثانية، بينما صارت المصلحة العامة في المرتبة الثالثة». [56](#)

إن سيطرة رأس المال على السلطة التشريعية لا يُثمر حرية أبدا، وإنما يثمر ظلمات للعبودية بعضها فوق بعض، لأن الجماهير العريضة التي يعوزها التنقيف السياسي والقانوني، هي في النهاية من تدفع ثمن جهلها، فإن هي قبضت ثمن صوتها في الانتخابات، فهي ستدفع هذا الثمن مضاعفا أضعافا كثيرة ماديا وأخلاقيا. ستدفعه ماديا من قوت أبنائها في صورة قانونية لا يشعر بها أحد، مثل الامتيازات التي تُمنح لأعضاء البرلمان والأعمال التجارية التي يقومون بها لمضاعفة مكاسبهم وتكديس ثروتهم والعمل على مصلحتهم الخاصة!!

وستدفعه أخلاقيا من خلال لا معقولية القوانين التي تصدر عن قوم غير مؤهلين لأعظم عمل، وهو التشريع، كما يدفعون حريتهم ثمنا لتسلط الآخرين، فالحرية الكاملة للنواب تعني في أبسط معانيها في الدول التي لا تراعي القانون، العبودية الكاملة للشعب.

ثم كيف يجمع واحد أكثر من سلطتين؟! كيف يكون شخص عضوا في سلطة تنفيذية، ثم يكون أيضا عضوا في سلطة تشريعية؟!، ألا يعني ذلك فساد السلطتين؟!، وألا يعني ذلك انهيار نظام المجتمع إن كان لديه نظام؟!، يقول روسو: «ولما كان وجود السلطتين التشريعية والتنفيذية في يد واحدة فيه إغراء أكثر مما ينبغي للضعف الإنساني الذي يميل إلى الاستحواذ على السلطة، حيث إن المشرع عندئذ قد يعفي نفسه من طاعة القوانين التي يسنها ويعمل على أن تكون القوانين عند وضعها وعند تطبيقها لمصلحته الخاصة، وبذلك تصبح له مصلحة متميزة عن مصلحة بقية المجتمع ومضادة للهدف من المجتمع والحكم، ومن ثم فإن السلطة التشريعية في المجتمعات المنظمة تنظيما جيدا، وحيث يحظى خير المجموع بالاهتمام الواجب، نضع في أيدي أشخاص مختلفين، تكون لهم، عندما ينعقدون انعقادا صحيحا، سلطة سن القوانين بأنفسهم أو بالاشتراك مع غيرهم، وبعد أن يفعلوا ذلك يتفرقوا ثانية حيث يصيرون أيضا خاضعين للقوانين التي وضعوها، وهو قيد جديد ووثيق عليهم لضمان أن يضعوا القوانين للمصالح العام».

57.

إذا لا يجوز بأي حال من الأحوال من الأحوال إذا أردنا استقرار المجتمع وتحقيق مبادئ العدالة في مجراها الطبيعي أن يجمع شخص واحد بين سلطتين، لأنه بذلك يُعرض المجتمع للهلاك والزيغ من مبادئ العدالة لأنه سيبحث عن مصلحته الشخصية فقط، ولن يكون للشعب عنده أدنى قيمة.

لكن إذا استشرى فساد النواب، وإذا ما تم التزاوج بين السلطة والمال، والازدواجية بين السلطات، ماذا سيفعل الشعب؟!، يجيب روسو أيضا على تلك الإشكالية بقوله: «فإنه لمّا كانت السلطة التشريعية مجرد سلطة مكلفة بالعمل على تحقيق بعض الأهداف المعينة، فإن الشعب تبقي فيه سلطة عليا في إزالة المشرع أو تغييره عندما يري أن المشرع يعمل ضد الأمانة الموكولة إليه، لأن كل سلطة تسلم أمانة بقصد تحقيق هدف تكون محدودة بهذا الهدف، ومن ثمّ عندما يظهر بوضوح أن هذا الهدف أهمل أو أن ما يحدث هو عكسه، كان في ذلك إهدارا للأمانة يؤدي بالضرورة إلى سحبها، وتعود السلطة إلى أيدي أولئك الذين سلموها، ولهم أن يسلموها من جديد إلى من يعتقدون أنه الأفضل لسلامتهم وأمنهم.

وهكذا يحتفظ المجتمع دائما بسلطة عليا لإنقاذ نفسه من محاولات أي شخص ومؤامراته، حتى إذا كان من بين مشرعيه، في أي وقت يصل به الغياب أو الشر إلى رسم المؤامرات وتنفيذها ضد حريات الرعايا وممتلكاتهم.

58.

هكذا تكون السلطة كلها في يد الشعب، بمنحها لمن يشاء، وينزعها عن من يشاء، وتلك هي القاعدة الأصلية «الشعب مصدر السلطات».

لكن ما هي الغاية من القانون؟ الفرد أم المجتمع؟! المصلحة العامة أم حماية المصالح الخاصة؟! الدولة أم الإنسانية؟ الوطنية أم القومية؟ الأمن أم العدالة؟!

رابعا: غاية القانون:

من المفترض - كما تؤكد فلسفة القانون عند جميع مفكريها - أن القانون يهدف إلى صلاح الفرد والمجتمع على السواء، على الرغم من أن هناك من المفكرين من ضحوا بالفرد لأجل المجتمع، مثل أفلاطون، الذي جعل الفرد دُمية يحركها المجتمع كيف يشاء لأجل بقاء المجتمع، فما الفرد إلا وسيلة لبقاء المجتمع.

ولكن روسو ومونتسكيو، يؤكدان على قيمة الفرد المطلقة في تحقيق ذاته، وقدرته على صنع مستقبل بلده، لأنه يمثل القيمة المطلقة للوجود الإنساني، وبالفرد يقوم المجتمع ككل ويكتب السلطة كلها، فلا أحد يزايد عليه، سواء كان حاكما أم نظاما. يقول مونتسكيو: «عندما تولد المجتمعات يضع زعماء الجمهوريات الأنظمة، وبعد ذلك تضع الأنظمة زعماء الجمهوريات».⁵⁹

وأما عن إشكالية الغاية، فإذا كان المقصود بالبرلمان تحقيق سعادة المجتمع وضمان أمنه وسلامته واستقراره، وإذا ما كانت المضامين الصحيحة وضعت في الانتخابات، وإذا ما وسد الأمر إلى أهله حقيقة، إذا ما اكتملت تلك المنظومة، فإنه حينئذ لا يجوز لهذا البرلمان أن يُنيب عنه آخرين لسن القوانين لأن الشعب هو الذي أعطاهم هذه السلطة، وهو الوحيد الذي من حقه أن يسلبها منهم ويعطيها لمن يشاء، وتاليا تصبح فكرة البرلمان الموازي خالية من كل معنى قانوني أو عقلائي. يقول روسو: «لا يستطيع المشرع أن ينقل سلطة سن القوانين إلى أي أيدي أخرى، لأنها لما كانت مجرد سلطة مفوضة من الشعب، فإن أولئك الذين عهد بها إليهم لا يمكن أن ينقلوها إلى آخرين، فالشعب وحده هو الذي يستطيع أن يحدد صورة المجتمع، وذلك بتكوين السلطة التشريعية وتعيين من يعهد إليه بمهمة التشريع، وعندما يقول الناس، إننا سنخضع، ونحكم بقوانين يسنها هؤلاء الأشخاص وبهذه الصورة، لا يستطيع إنسان أن يقول إن شخصا آخرين سيسنون القوانين، كما لا تقيدهم أية قوانين لهم، حيث إن السلطة التشريعية مستمدة من الشعب بتقليد ومنحة اختيارية منه، فإنها لا يمكن أن تكون أي شيء آخر غير ما تنقله تلك المنحة المحددة التي كانت قاصرة على سن القوانين فقط، وليس تعيين مشرعين، إذ لا يمكن أن يكون للسلطة التشريعية بمقتضاها أية سلطة في نقل سلطتها في سن القوانين ووضعها في أيدي أخرى».⁶⁰

خامسا: المبادئ العامة للقانون:

هناك عدة مبادئ عامة للقانون ينبغي على الجميع الخضوع التام لها، وتتمثل تلك المبادئ في:

1 - طاعة القانون: إذ يجب على الجميع - ما كانت آليات الاختيار صحيحة وفق الشروط التي تحدثنا عنها - الخضوع للقانون، لأنه وفق تلك الشروط، إذا ما ساد فمعه كل الخير للدولة، وحيثما حاد عن مبادئه وأطره العامة، حيثما ساد الخراب. يقول أفلاطون: «إنني مقتنع تماما بأن كيان الدولة يعتمد في قيامه أو هدمه على القانون أكثر مما يعتمد على أي شيء آخر، وحيثما ساد القانون باعتساف أو بطلت سيادته وابتدلت حيثما كان الخراب محلقا فوق رأس المجتمع، وحيثما وجدنا القانون هو الحاكم على أصحاب السلطة، وهم خدمته المتواضعون، حيثما نجد الخلاص وكل ما يُنعم به الله على الجماعة من نعم».⁶¹ ويزيد أفلاطون ذات المعنى بكلمات أشد وضوحا، حيث يقول: «في

المدن التي يغدو فيها القانون بلا قوة وبلا سيادة يكون الدمار وشيكا، وبالعكس هناك حيث يسود القانون فوق السادة والقادة، وحيث يكون القادة عبيدا للقانون، أرى الخلاص سائدا، وأرى معه كل الخير الذي تمنحه الآلهة للمدن».⁶²

وذاًت المعنى أيضا يؤكدّه توماس بين بقوله: «لا يوجد في أي دولة صالحة مواطننا يكون فوق القانون الذي سنه الشعب وارتضاه، ولا حتى رئيس الدولة أو الملك لأن سلطته مستمدة من سيادة الشعب، وسيادة الشعب تحميها سيادة القانون، وتاليا فالكل أمام القانون سواء».⁶³

إذاً، القانون هو السيد المطاع، والجميع عبيد له، من أول رئيس الجمهورية أو الدولة وحتى أصغر عامل في الدولة، الكل أمام القانون سواء، وهذا هو المحك الرئيسي لسيادة القانون وتحقيق العدالة.

ولأن الجميع يقفون سواسية أمام القانون، ولأن القانون مجرد وعام ليحقق العدالة العمياء، فإذا ما حدث أمر ضروري كالثورة مثلا، هل يجوز سن تشريعات استثنائية أو عقد محكمة ثورية كما ينادي البعض؟!

هذا الأمر أيضا لم تغفله فلسفة القانون، وطالما كان هدف القانون هو إقرار العدالة المطلقة على الجميع، فإنه لا يجوز ولا يصح وجود تشريعات استثنائية إلا بثلاثة شروط:

- أن يكون التشريع موضوع قوننة صارمة، ويسبق بقانونيته وقوع الأزمة، وإلا يصبح ذا أغراض خاصة ومجرد عن العمومية والتجريد.

- أن يخضع قبلها وبعديا لمبدأ الرقابة.

- أن يكون محدودا بزمان معين، مقيد غير مطلق.⁶⁴

تلك هي الشروط التي تحد من جنوح التشريعات الاستثنائية، أما إذا لم تخضع تلك التشريعات لهذه الاشتراطات الثلاثة، فإنها حينئذٍ تتحرف عن مجرى التشريع، وتخضع لحكم الأهواء لا أكثر.

ثم ماذا لو خالفت التشريعات الاستثنائية هذه الشروط؟ ثم ألا تكفي التشريعات العادية والقانون العادي إذا ما أحسن ضبطه وصياغته وفق أطره العامة التي حددها من قبل، ألا يكفي لدرء أي مفساد، ثم التساؤل أيضا، وبحسن نية!!: إذا كان القانون مفعّلا وذا غاية واضحة وهي تحقيق العدالة، فكيف استشرى الفساد لدرجة تتطلب محاكمة استثنائية؟! ألا يدل ذلك على عوار بالقانون ذاته؟!

2 - التشريع والمشرّع:

العملية التشريعية هي أهم ركن من أركان الدولة، وشخص المشرع - إذا ما أحسنا الفهم والتطبيق - هو أهم رجل في الدولة، أهم من الحاكم ذاته، ومن ثم ينبغي التدقيق بميزان الذهب عند اختياره، لأنه هو الذي يسن القوانين، وهو الذي يضع الخطة التي تديرها السفينة، وهو الذي يحدد نظام الدولة، باختصار هو من يدير الدولة فكريا والحاكم هو من يديرها آليا، ثم على عاتقه تقع مهمة تطوير القوانين، وعقله القوانين، والتأسيس للقيم والأخلاق في نصوص وروح القانون، وإجمالا، يلخص روسو التشريع كأحد المبادئ العامة للقانون في الفقرة التالية:

«يجب على المشرع أولا، أن يحكم بوساطة قوانين مقررة ومعلن عنها، لا تختلف باختلاف القضايا، بل تنطوي على قاعدة واحدة للغني والفقير، لصاحب الحظوة في البلاط وللفلح الذي يعمل في حقله.

وثانيا: يجب أيضا ألا يكون لهذه القوانين هدف في النهاية سوى خير الشعب.

وثالثا: يجب على المشرع ألا يفرض الضرائب على ممتلكات الناس إلا برضا الناس، يمنحونه بأنفسهم أو بواسطة مندوبيهم، وهذا لا يخص سوى الحكومات التي تكون فيها السلطة التشريعية دائمة الانعقاد، أو على الأقل في النظم التي لم يحتفظ الشعب فيها بأي جزء من السلطة التشريعية لمندوبين يختارهم بين الفينة والفينة.

ورابعا: يجب على المشرع أولا، بل هو لا يستطيع أن ينقل سلطة سن القوانين إلى أي شخص آخر أو أن يضعها في أية هيئة غير تلك التي حددها الشعب»⁶⁵.

تلك إجمالا هي المبادئ العامة التي ينبغي للقانون مراعاتها، لكن هناك بُعد آخر ينبغي للقانون وللتشريع أن يراعه وهو المجتمع الذي يعيش في ظل هذه القوانين.

المبحث الرابع

القانون والمجتمع

من الطبيعي ألا يُنظر إلى القانون باعتباره نسقا مستقلا قائما بذاته، بل يجب أن يُدرس من خلال الظروف الاجتماعية التي يظهر فيها والدور الذي يقوم به هناك، وإلا كيف نفسر مثلا في ظل القرن العشرين تباين النظم الاجتماعية والقانونية من مجتمع إلى آخر؟، فمثلا يختلف نظام الأسرة بين تعدد الزوجات أو الاقتصار على زوجة واحدة وإباحة الطلاق أو تحريمه، وغير ذلك من أمور قانونية يحكمها عرف المجتمع، فهل يمكننا إيضاح هذا التباين في الأنظمة دون الرجوع إلى الظروف الاجتماعية لكل شعب من الشعوب؟

إن المجتمع هو تلك الأرض التي تنبت فيها شجرة القانون، وتاليا نجد الترابط الوثيق بين القانون والمجتمع، حيث إن القانون ظاهرة اجتماعية يستمد مضمونه لا من ذاته، بل من الظروف الواقعية للحياة⁶⁶، ومن ثمّ، فلا يمكن عزل القانون عن الحياة وننظر إلى النصوص على أنها كل قائم بذاته ونضرب صفحا عن التطورات التاريخية السابقة والأوضاع الاجتماعية الحالية.

كما أن القانون يعيش في ظل مجتمع ويتأثر بأحداثه واتجاهاته وعاداته، فإنه لا بد من صياغة قوانين تتفق وهذا المجتمع وإلا أصبحت عبثا. يقول هوكر: «ولما كانت أعمال الناس وأفعالهم تنتمي إلى أنواع عديدة مختلفة فينبغي أن تختلف كذلك القوانين التي تحكمها، لأننا إذا لم نحكم الأشياء والأشخاص بالرجوع إلى قوانين مناسبة لها ولهم، بينما يكونون هم والأشياء مختلفين بطبيعتهم، فإننا بذلك نخلق الفوضى في أذهاننا وفي أحكامنا»⁶⁷.

أضف إلى ذلك أيضا أن القانون ليس وحدة ذات كيان مستقل بذاته، بل يُدرس من خلال كافة الظروف والمؤثرات التي تحيط بالمجتمع، سواء كانت ظروفًا دينية أو اقتصادية أو فكرية أو سياسية، وإذا ما عزلنا هذه الظروف عن القانون، يصبح القانون لا قانون، لأنه فقد المظلة الشرعية التي يستمدّها من المجتمع الذي يعيش في ظله، كما أنه من الثابت منهجيا أن القانون عند أي شعب من الشعوب لا يدوم على وتيرة واحدة ومنهجا ثابت وإنما يتطور على مر الأيام وينتقل من حال إلى حال، وهو ما يؤكد ابن خلدون بقوله: «إن الباحث في علم التاريخ يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بين ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل خبرة»⁶⁸.

إذا، القانون لا ينفصل عن المجتمع، لا تشريعا ولا ممارسة، وأيضا هو مرتبط أشد الارتباط بالأخلاق العامة للمجتمع، إذ إن أولى مسوغات قبول القانون هو الالتزام بالمبادئ العامة للقيم الاجتماعية، يقول برلين: «إن أي نظام من المؤسسات الاجتماعية محدود في مجال القيم التي يمكنه أن يتكيف معها، لذا، لا بد من حصول انتقاء من المجال الكامل للقيم الأخلاقية والسياسية التي يمكن تحقيقها، ومرد ذلك هو أن أي نظام للمؤسسات له فضاء اجتماعي محدود، ولأننا مجبرون على الانتقاء من بين القيم المحببة، نواجه صعوبات كبيرة في تنظيم الأولويات كما نواجه قرارات صعبة أخرى تبدو كما لو أن ليس لها جواب»⁶⁹.

فإذا ما خرج القانون، من الإطار الاجتماعي العام أخلاقيا وعرفيا، فإنه لا يغدو قانونا، بل إنه يرسخ لمضادات العدالة.

لكن التساؤل الآن: إذا ما التزمت القوانين بالإطار الحضاري والأخلاقي للمجتمع الذي تعيش فيه، وتالياً يكون مقصدها تحقيق العدالة، فمن أين تنشأ اللامساواة الاجتماعية؟ وكيف تزداد الهوة بين

الطبقات؟ وهل من سبيل إلى علاج تلك الأزمة؟

قد يبدو التنظير الفلسفي لهذه القضية بسيطاً، إذ إن كل فرد لو أدى ما عليه تجاه الآخرين بالتزام من وحي الضمير، فإن العدالة حينئذٍ لن يشوبها شائبة كما يقول رولز: «إن القول بأن مجتمعاً هو حسن التنظيم بفضل مفهوم العدالة يعني ثلاثة أمور، أولاً، أنه مجتمع يوافق مواطنوه ويقرون إزاء واحد منهم الآخر، بأنهم يوافقون على مبادئ العدالة عينها، وثانياً أن بنيته الأساسية، أي مؤسساته الاجتماعية والسياسية وترابطها في نظام تعاون واحد، معروفة للعموم بأنها تحقق تلك المبادئ، أو يعتقد العموم بذلك وبسبب وجيه، وثالثاً إن للمواطنين حس بالعدالة فعّال عادة، أي أنه حس يمكنهم من أن يفهموا مبادئ العدالة وتطبيقها للعمل انطلاقاً منها في معظم الأحيان، كما تتطلب ظروفهم، إن الوحدة الاجتماعية مفهومة على هذا النحو هي أفضل ما يُتَمَنى من مفهوم للوحدة متوفر لدينا، إنه الحدّ لما هو الأفضل عملياً». [70](#)

من هذه الناحية النظرية، يبدو الأمر سهلاً كما قلنا، ولكن من الناحية العملية هو أعقد من ذلك بكثير، إذ إن الغالبية لا يلتزمون بالإطار الحضاري والأخلاقي للقانون، كما أن غالبية المؤسسات الاجتماعية شبه مغيبية، لأنها لا يهتمها مراقبة القوانين وتعديلها وتقويمها، بقدر ما يهتمها مصالحها الشخصية، وإلا فكيف تولدت اللامساواة الاجتماعية؟، وما هو مصدرها؟، وكيف السبيل إلى علاجها؟

أولاً: أفلاطون يعالج قضية اللامساواة الاجتماعية:

هل عرف اليونانيون اللامساواة الاجتماعية حتى يعالجونها؟!!

السؤال في الصياغة قد يبدو سليماً، ولكنه في المضمون غير ذي معنى، فهو لا يسأل عن مجهول، ولا تضيف الإجابة عليه معلومة جديدة، إذ إن اليونانيين شأنهم شأن شتى أجناس الأرض، لعبت الجاذبية الأرضية بفطرتهم النقية، فأشعلت عندهم نيران العنجهية والمادية والخروج على القانون، فقد كان اليونانيون مثلهم مثل أجناس البشر يعانون من تكس للثروة بأيدي فئة معينة، ويعاني الآخرون من الحرمان، وذلك ما سجله أرسطو بقلمه قائلاً: «لقد كان نظام الحكم في ذلك الوقت نظام الأقلية المطلقة وكان مكان الفقراء من الأغنياء مكان الخادم الذليل، كانوا كذلك هم وأولادهم ونسأؤهم كانوا يسمون موالى ومسدّسين، فقد كانوا يزرعون أرض الأغنياء على ألا يحفظوا لأنفسهم من ثمراتها إلا السدس، وكانت الأرض كلها بيد طائفة قليلة من الناس، وكان الزراع إذا قصرُوا عن دفع ما يجب عليهم معرّضين هم وأطفالهم لأن يُباعوا، فقد كان المدين خاضعاً للقهر البدني، وبقي الأمر على ذلك إلى عصر سولون أول رئيس للحزب الديموقراطي، كان الشعب يألم قبل كل شيء لهذا النظام ويحنق ألا يكون له نصيبه من الأرض ولكن أسباباً كثيرة أخرى كانت تبعث سخطه فالحق أنه لم يكن يملك شيئاً ما». [71](#)

ذاك هو ما كان، فهل تترك هذه الإشكالية دون علاج من فلسفة القانون؟! قطعاً لا يمكن لصاحب ضمير حي أبداً، أن يترك هذه الإشكالية دون أن ينال ولو مجرد شرف محاولة حلها..

فالشعب لم يكن يملك شيئا، بل كان أجيرا، بل الأجير أحسن حالا منه في تلك الحالة، إن الأجير يختار بين الأعمال التي يُستأجر فيها، كما أنه يأخذ أجرا على قدر عمله، ولكن الشعب آنذاك كان أقرب إلى السخرة، أي العمل الإجباري دون مقابل، وهو ما لا ترتضيه فلسفة القانون أبدا، في أي مكان، وفي أي زمان..

المشكلة إذا ليست تنظيرية، بمعنى أنها لا تحتاج إلى أطر واضحة لعرضها، وآليات منهجية لها، فهي هي في كل مكان وفي كل زمان، وإذا ما أراد الفكر البشري حلا جذريا لها، فإنه حتما يعرف الطريق جيدا، لكنه لا يملك الضمير الحي الذي يعبر به هذا الطريق.

فالحديث هنا عن مشكلة واقعية تخضع للآلية الحتمية، وافترض آليات للحل، هي مجرد افتراضات فلسفية، قد تطبق في الواقع، وقد تصبح ذكرى طيبة، فقط، لتخليد ذكرى صاحبها، مثلما حدث مع الكثير من اليوتوبيات العالمية.

وكان أفلاطون، هو أحد أولئك الذين سعوا لتقديم حل لتلك الإشكالية، وتمثلت آليات الحل عنده في محورين:

الأول: هو إلزام الأغنياء بالزواج من الفقراء، ضمانا لعدم تكدس الثروة في أيدي طائفة بعينها، لذا أوجب على الغني أن يتزوج بفقيرة، وعلى الغنية أن تتزوج بفقير⁷²، كي يستقيم المجتمع وتحقق ولو جزئيا مبادئ العدالة.

فهل يُعد هذا حلا واقعيا؟ فماذا لو كنا في عصر مثل العصر الإقطاعي، الذي يتزوج فيه رأس المال بالسلطة، ويتزوج الفقراء بالكادحين؟

أنستطيع إرغام أحد على قبول موضوع هو بالأساس اختياري محض، ولا دخل لأي أنواع الإجبار أو الإكراه فيه.

فماذا لو لم يقبل الأغنياء بهذا الاقتراح، ما هي العقوبة المادية التي يمكن توجيهها إليهم، وما هو نص الاتهام الذي يمكن توجيهه إليهم!!

إذا افترضنا أننا سنجعل من هذا النص عرفا، فهل يعاقب القانون على اختراق القانون العرفي؟! قطعاً لا، فكيف إذا يسمى هذا حلا؟!!

إن فلسفة القانون تتحدث في أطر واضحة، مادية وروحية، ولكنها أيضا لا تريد أن تترك إشكالية دون حل، فكيف تقبل بحل هو في الأساس ضد الحرية، وضد الشخصية، إنه على أقل تقدير يسلب عن الإنسان أدنى حقوقه في اختيار شريك حياته، ونمطية الحياة التي يريدتها مستقبلا.

الثاني: المساواة التامة بين الرجل والمرأة.

أراد أفلاطون أن يمنح المرأة حقوقها الكاملة، دون أن يبخلها شيئاً، فلم يقصر عليها أعمالاً بعينها ويمنعها عن مزاوله أخرى، مثل أولئك الذين يبخلون حقها تحت مسميات هي أنأى ما تكون عن فهمهم ودعواتهم التي هي باسم الدين، فينادون بعدم أحقيتها في القضاء أو الجيش أو القيادة، وهي دعوات، لا تستحق أن تطلق عليها رجعية، فهي أقل من أن نسميها بالأساس.

لقد دعا أفلاطون إلى ممارسة المرأة لكافة حقوقها السياسية وغير السياسية، وكلفها بأداء كافة واجباتها جنباً إلى جنب بالمساواة المطلقة مع الرجال [73](#) مقدماً على ذلك الأدلة العقلية والمنطقية.

يقول أفلاطون: «وعلى ذلك، فليس في إرادة الدولة أيها الصديق من عمل تختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال، ولكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين فإن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل، وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل».

- هذا صحيح.

- فهل يعني ذلك أن نعهد بكل شيء إلى الرجال دون النساء؟

- كلا بالطبع، إن الأجدد في رأيي أن نقول إن هناك نساء موهوبات في الطب وغيرهن لم يوهبن منه شيئاً، ونساء وهبن القدرة على الموسيقى وغيرهن لم يوهبها.

- بلا شك، أليست هناك أيضاً نساء وهبن القدرة على الرياضة البرية والحرب، وغيرهن لا يملن إلى هذه ولا إلى تلك؟

- أعتقد ذلك.

- ونساء محبات للحكمة وغيرهن يبغضنها؟ ونساء يتصفن بالشجاعة وأخريات بالجبين؟

- أجل، فهناك إذن نساء جديرات بالاشتغال بحراسة الدولة وأخريات غير جديرات بذلك، إذ إن الصفات السابقة هي تلك اخترنا على أساسها حراسنا من الذكور.

- أجل، إنها هي.

- ففي المرأة إذن كما في الرجل طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة، وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما هي لدى الرجل.

- هذا واضح، فعلياً إذن أن نختار هذا النوع من النساء ليشارك هذا النوع من الرجال حياة الحراس وواجباتهم، لأن قدرتهن تؤهلهن لذلك، ولأنهن يتشابهن في طبائعهن مع أولئك الرجال» [74](#).

ما هي الفكرة الرئيسية التي يريد أفلاطون أن يملأ بها وجدان سامعه وقارئيه؟! إنها فكرة واضحة في معناها، قوية في مبناها، إذ تقوم على أسس منطقية.

فأولا للنساء ما للرجال من قوى فطرية واستعدادات.

وثانيا للنساء ما للرجال من قدرة على القيام بأي أعمال.

إذن، النتيجة المنطقية مؤداها، أنه لا يجوز أبدا التمييز بينهما تحت أي بند أو أي حجة، لأن ذلك مؤداه هدم المجتمع وإهدار طاقاته من ناحية، وعدم الوصول إلى أدنى مبادئ العدالة من ناحية أخرى.

إذًا، يعالج أفلاطون قضية اللامساواة عبر قنطرتين:

الأولى، محاولة إزالة الطبقيّة، وتقليل الفوارق بين الأغنياء والفقراء، وهي محاولة أدبية بالمقام الأول، بما يعني أن القانون لن يكون له سلطة عليها، فالقانون ليس له سلطة إلا في النصوص المادية الآمرة، أما قواعد الدين والمجاملات والعُرف، فهي ترجع إلى الأدبيات والأخلاقيات.

والثانية، إقامة البرهان منطقيا على المساواة البيولوجية والنفسية والمادية والإمكانية بين الرجل والمرأة، وتاليا فلا يوجد أدنى داع للتفوق المكذوب اجتماعيا للرجال على النساء، وهي خطوة أولى فلسفية بحثة تجاه إقامة عدالة اجتماعية..

ثانيا: أرسطو يعالج القضية:

التساؤل الآن: هل اهتم أرسطو بإرساء قواعد معينة أو ضوابط محددة لترسيخ مبادئ العدالة الاجتماعية؟ وإذا صح ذلك فما هي تلك المعايير؟، وكيف تجسدت تلك الأطروحات الأرسطوية؟

بداية، يؤكد أرسطو على أن هدف العلوم جميعها تحقيق السعادة والعدالة لكافة المواطنين فيقول:

«إن العلوم والفنون كلها الغرض منها خير ما، وأول الخيرات يجب أن يكون الموضوع الأعلى للعلوم جميعا، وهذا العلم هو السياسة، فالخير في السياسة إنما هو العدل، وبعبارة أخرى، المنفعة العامة، ويرى على وجه العموم أن العدل هو نوع من المساواة، وههنا يكون الحس المشترك موافقا إلى حد ما للمبادئ الفلسفية التي بها وُضع علم الأخلاق، ثم إن الاتفاق واقع على طبيعة العدل وعلى الأفراد، فيبقى على أن نطبق المساواة وعلى أن نطبق عدم المساواة».⁷⁵

ولقد افتتح أرسطو مناقشته للعلاقة بين العدالة والتعامل بالمثل، وذلك بأن أشار إلى أن «البعض يعتقد بأن التعامل بالمثل يكون من دون أي تحفظ، شيئا عادلا لأن الفيثاغوريين قد عرفوا العدالة قطعا بأنها تعامل بالمثل». وينتقد أرسطو هذا الفهم مدلا على أنه لا يمكن أن يكون له أدنى نصيب

من الصحة، فالمعاملة بالمثل لا تعني العدالة، ويدل على ذلك بضابط الشرطة الذي يضرب مواطنا عاديا وهو يؤدي واجبه، فهل تقضي العدالة رد الضربة بمثلها؟⁷⁶

قطعا، يكون هذا الفعل إذا ما تم، مما يتعارض مع الواجب والأخلاق والقانون على حد سواء، وتاليا، فالمعاملة بالمثل له بعض أوجه القصور، ولها بعض أوجه الاستثناء أيضا، ولكنها لا تمثل أبدا وجهة النظر الصحيحة للعدالة المطلقة.

على أية حال حاول أرسطو تقديم حلول واقعية، وليست حلولاً أدبية كما قدمها أفلاطون، ولكنه أقام علاجه لتلك القضية على أساسين:

الأول هو القضاء على الصنمية الطبقيّة، فليس من حق ابن القاضي أن يكون قاضيا إلا إذا كان مؤهلا لذلك، وليس من حق ابن السلطان أن يكون سلطانا إلا إذا كان مؤهلا لذلك، فليس لنبل المولد ولا لعلو النسب أدنى قيمة، بل إن قيمة المرء الحقيقية تتمثل في مقدار ما يتقنه، هكذا تكلم أرسطو: «إنني أذهب إلى أبعد من ذلك، أي إلى أن امتياز الرجل في فن العزف أقل امتيازاً منه بالمولد أو بالحسن، وأن هذين الامتيازين مأخوذان كل على حدة أفضل بكثير إن شئت من حذق فنان، وأن منافسيه من جهة النبل والجمال يفضلونه أكثر من فضله عليهم باعتباره فنانا، وإنني أقرر أنه ما زال هذا الفنان أجدر بالامتياز وإلا للزم أن يكون عزفه الممتاز مدعوما بعلو النسب والحظوة، وهذا مما لا يشهد به الواقع، فهذه المزاي لا يمكن أن تقيده في شيء».⁷⁷

براجماتيا، النص لا يحتاج إلى بيّنة، ولكنه أليا يفتقد كثيرا إلى أوجه الدعم، فما زال البشر حتى اليوم يجدون في أنفسهم هذا العلو وتلك العنجهية، بل إن صاحب تلك الرؤية ذاته لم يخل من تلك العنجهية بنظرته إلى سمو الجنس اليوناني، ولكنه قدم لنا بشائر لرؤية واقعية يقبلها العقل وتقرها الفطرة، نحو مزيد من العدالة، وقليل من اللامساواة.

الثاني هو أن أرسطو بعد أن قضى عمليا على الصنمية الطبقيّة، أو ما يُعرف في العصر الحديث بـ «الواسطة أو المحسوبية» نزع إلى محاولة تطبيق العدالة الاجتماعية والمساواة النسبية بين الأغنياء والفقراء، كي لا ينقم الفقراء على الدولة، يقول أرسطو: «إن الفقراء متى يُحرمون شرف الوظائف العامة، لا يُطالبون أي لا يسعون إليها ويبقون هادئين شريطة ألا يعمد إلى إهانتهم وتجريدهم من القليل الذي يملكون، وهذه العدالة ليست بالجملة شيئا هينا لأن رؤساء الحكومة ليسوا دائما أكثر الناس وداعة، ففي زمن الحرب فإن الفقراء، تبعاً لعوزهم، يقعدون إلى أن تغزوهم الحكومة، لكن إذا أريد أن تكفلهم مشوا إلى الحرب طائعين».⁷⁸

وعلى هذين الأساسين أراد أرسطو أن يقيم أسس عدالة، تميل إلى الواقعية لا إلى المثالية، وتاليا تقبل للتحقق على أرض الواقع، فقام بتقسيم العدالة إلى ثلاثة أنواع كالتالي:

1 - العدالة التصحيحية: وهي التي تختص بعدالة القصاص، أو مبدأ الثواب والعقاب، بحيث تقتص من الظالم للمظلوم، وتقتطع الحق لصاحبه، حرصا على تحقيق استقرار المجتمع، يقول أرسطو:

«إذا عانى الإنسان من تبعات الأعمال التي اقترفتها يدها تكون العدالة بشكلها الصحيح قد تحققت»،
ويزيد هذا الأمر وضوحا بالأمثلة قائلا: «عندما يضرب إنسان شخصا آخر ويتعرض الآخر
للضرب، وعندما يقتل إنسان شخصا آخر، ويتعرض الآخر للقتل، فإن التصرف الذي حدث
والمعاناة التي نتجت ينسبان إلى نسب غير متساوية، ويحاول القاضي أن يوازن بين المكسب
والخسارة بأن يستقطع شيئا من المكسب».⁷⁹

أما في حالة قيام شخص بالاعتداء على آخر، وإلحاق جرح به أو قتله فإن العدالة سوف تتحقق حين
يتحمل المعتدي في المقابل نوعا من الأذى أو الضرر، غير أن أرسطو لا يقدم معادلة تحدد بشكل
دقيق نوع أو مقدار الضرر الذي ينبغي أن يلحق بالمعتدين وفق رأيه، فالشيء المهم هو أن الضرر
الذي يسببه الجناة بلا وجه حق ينبغي الرد عليه بضرر مقابل يُفرض عليهم لأن الضحايا في حال
عدم حصول ذلك سوف يعتبرون أنفسهم منحطين إلى مستوى العبيد، ولكن القاعدة العامة في الجراء
التي يؤكد عليها أرسطو هي أن مقدار العقوبة التي تُفرض على مرتكب الجرم الذي يلحق ضررا
بآخر، ينبغي أن تتناسب حسابيا مع مقدار الخسارة الذي سببه.⁸⁰

والسؤال الآن: ما شأن العدالة القضائية بالعدالة الاجتماعية التي يعالجها أرسطو؟ والإجابة تتجه إلى
محورين، الأول هو أن قضية نبل المولد وسمو الجنس اليوناني كانت متأصلة في عمق الشخصية
اليونانية، فحاول أرسطو تقديم عدالة ناجزة، أي عدالة تشمل جميع النواحي، بحيث لا يُستغل فقير
لفقره، ولا يتحكم غني لغناه، وتلك كانت القضية، وما زالت هي القضية الأولى التي تحاول فلسفة
القانون تقديم حلول جذرية لها.

والثاني: أن أرسطو أراد أن يؤسس لعدالة شاملة، بحيث يحفظ الوحدة بين الطبقات من ناحية،
ويقضي على الصنمية التطبيقية من ناحية أخرى، ومن ثم كانت رؤيته للعدالة من جميع زواياها.

2 - العدالة التوزيعية: وهي بيت القصيد في معالجة اللامساواة الاجتماعية، حيث يعني هذا النوع
بحسن توزيع الثروة والمزايا الأخرى المتاحة، معنوية كانت أو مادية على جميع أفراد المجتمع،
والمساواة التي تحكم هذا النوع من العدالة ليست هي المساواة الحسابية ولكنها مساواة تناسبية أو
هندسية يمكن أن تتحقق رغم وجود فوارق بين الأفراد في المجتمع، لأن الهدف من العدالة التوزيعية
هو أن ينال كل مواطن نصيبا مساويا لمزاياه، فإذا كان الناس غير متساوين في المزايا فإن العدالة
تقتضي ألا تكون أنصبتهم متساوية. يقول أرسطو: «بما إن المساواة واللامساواة التامتين هما
ظالمتان بين أفراد ليسوا متساوين عموما أولا متساوين فيما بينهم إلا في نقطة واحدة، فجميع
الحكومات التي فيها المساواة واللامساواة قائمتان على قواعد من هذا القبيل حكومات فاسدة
بالضرورة، وقد قلنا أيضا - والحديث لا يزال لأرسطو - إن جميع المواطنين محقون في أن يحسبوا
لهم حقوقا، ولكنهم جميعا مخطئون في أن يحسبوا أن لهم حقوقا مطلقة».⁸¹

لكم يتحرى أرسطو المنطقية في عباراته، ولكم يختار بعناية كلماته. نعم، من حق الجميع أن يدرك
أن له حقوقا، لكن عليه أيضا بذات القدر من الإدراك وذات القدرة على الفهم، أن يفهم أنها ليست

حقوقا مطلقة، فلكل حق حد، ولا يبلغ حق وضع الحق المطلق أبدا.

3 - العدالة التعويضية أو التبادلية: وهي ذلك النوع من العدالة المكمل للعدالة التوزيعية، ولا تبدو فائدتها واضحة إلا بعد تحقق العدالة التوزيعية بالفعل، كما أن الفائدة من العدالة التوزيعية لا تستمد إلا عن طريق العدالة التبادلية أو التعويضية، ويقوم هذا النوع من العدالة على أساس مبدأ المساواة أيضا، ولكن على نحو مختلف عن العدالة التوزيعية، إذ القياس هنا قياس موضوعي، فالأشياء والأفعال تقاس بقيمتها الذاتية، وسمى أرسطو هذا القياس بالقياس الحسابي لأن التناسب فيه تناسب حسابي، ويهدف هذا النوع من العدالة إلى أن يحصل كل طرف يدخل في علاقة ما مع الغير على وضع مساو تماما مع الطرف الآخر دون زيادة أو نقصان لأحدهما عن الآخر، ولا يقصر أرسطو مجال العدالة التبادلية على العلاقات الاختيارية والتعاقدية كالبيع والشراء والإجارة والوديعة، بل يمد ذلك إلى ما يسميه بالعلاقات غير الاختيارية وهي التي تتولد عن الجريمة، ففي هذه الحالة الأخيرة لا بد كذلك من التناسب بين الجريمة والعقاب، وتطبيقا لتلك الفكرة، فإذا ما تسبب عمل أو تصرف في خسارة مادية أو معنوية لشخص من الأشخاص، فإن العدالة التبادلية تقتضي بأن يقوم ذلك المتسبب في الخسارة برد ما يعادل هذه الخسارة للطرف الآخر، بحيث يصبح كل من الشخصين بعد حدوث هذا التصرف في ذات المركز الذي كانا عليه من قبل..

ويوضح أرسطو مضمون العدالة التبادلية وماهية المساواة التي تقوم عليها، والفرق بينها وبين العدالة التوزيعية بقوله: « أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع وهو الذي يضبط علاقات الأفراد فيها سواء في العلاقات الإرادية أو في العلاقات اللارادية، والعدل هنا يتمثل بشكل مغاير تماما لشكله الأول، فإن العادل الذي لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائما أن يتبع التناسب الذي جننا على تفعيله، فإذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصبة التي يدخل بها كل واحد، وعلى ذلك يكون الظالم، أي مقابل العادل هو ما قد يكون مضافا لهذا التناسب، والعادل في المعاوزات المدنية هو أيضا نوع من المساواة، والظالم نوع من عدم المساواة، ولكن كل ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذي سبق بيانه، بل تابعا لتناسب حسابي فقط، فليس يهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا حامل الذكر من أمواله أو أن يكون حامل الذكر هو الذي جرد الرجل النابه، كذلك لا يهم أن يكون الذي ارتكب أضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه ضرر، وبالتبعية يجتهد القاضي أن يسوي هذا الظلم الذي ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد يقتل والآخر يموت، فإن الضرر الواقع من جهة، والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة فيحاول القاضي بالعقوبة التي يحكم بها أن يسوي بين الأشياء بأن يجرد أحد الخصمين من الربح الذي ربحه»⁸².

فالعدالة من حيث هذا المعنى تعني تساوي الكفتين، فإذا ما رجحت إحدهما على الأخرى فإن دور القاضي هو أن يعيدهما إلى التساوي قبل حدوث ذلك الخلل، وذلك فقط هو محط تحقيق العدالة، سواء الاجتماعية أو الجنائية.

أو ليس استنثار فئة بعينها بالسلطتين التنفيذية والتشريعية هو من اللامساواة التي يقننها الدستور الفاسد لأي نظام فاسد، ويحتاج تاليا إلى جهود إصلاحية عظيمة لتعيد الأمور إلى نصابها.

على أية حال، حاول أرسطو تقديم رؤية، منهجيا صحيحة، وآليا ناقصة، فهو لم يحدد لنا الأطر الواضحة واللازمة لاستكمال مبادئ تلك العدالة وتحقيقها، كما أنه قدم الحل دون تقديم البدائل، كمثّل الطبيب الذي يصف للمريض الدواء دون أن يخبره بطبيعة مرضه.

إن العدالة الأرسطية مشروطة بالتوزيع المتساوي بين الأفراد المتساوين، كما أنها مشروطة كذلك باقتطاع الجزء الزائد لدى الظالم وإعطائه للمظلوم، وذلك في نطاق العدالة الجزئية.

أما في مجال العدالة التعويضية والتوزيعية فإنه يلزم مراعاة ثلاثة مبادئ هامة:

أن الكفاءة هي المعيار الوحيد المتبع في الوظائف العامة، وأنه لا مجال أبدا في أدنى مبادئ العدالة للقول الزائف بنبل المولد.

أنه لا بد وأن ينال الفقراء نصيبهم من الوظائف العامة إمعانا في العدالة التوزيعية من ناحية، ولإستجلاب ولائهم للدولة من ناحية ثانية، ولضمان استقرار المجتمع من ناحية ثالثة.

لا تزال العنصرية تغلب على أرسطو أيضا، إذ عنده أن المساواة لا تكون تامة إلا بين المواطنين المتساوين معياريا.

فهل تصح تلك الرؤية لعلاج قضية كبيرة عانى العالم من ويلاتها، وسيظل يعاني إلى أن يأذن الله، قضية شائكة ومتداخلة بحجم قضية اللامساواة الاجتماعية؟

إنها لا تزال في حاجة إلى تشريعات دستورية، وفي حاجة ماسة إلى ما هو أقوى من تلك التشريعات الدستورية، إلى ضمانات ترتقي إلى قمة الإنسانية، وقلوب تشتاق إلى مبادئ العدالة، وسلامة الفطرة النقية.

ثالثا: بين الاستحقاق والاحتياج:

لا تزال الفكرة ذاتها «العدالة الاجتماعية» هي مناط آمال جميع الفلاسفة، ففي كتابه «مناهج الأخلاق» يطرح سدجويك هذا السؤال: «هل هناك أي مبادئ واضحة ربما تتيح لنا أن نستنبط طريقة نموذجية لتوزيع الحقوق والامتيازات، والأعباء والألام بين البشر؟» [83](#).

السؤال في حد ذاته يحاول الوصول إلى شبه عدالة انتقائية، تتسم بالديمومة والاستمرارية دون أن يستطيع أحد أن يقدر فيها.

فهل كانت ثمة إجابات معيارية تنطبق على هذا النموذج الذي أراده سدجويك؟

كانت أول استجابة لهذا النموذج المعياري جاءت من سان سيمون في أوائل القرن التاسع عشر، حيث عرض على قرائه أحد سيناريوهين.

الأول، أن تخسر فرنسا في يوم واحد ثلاثين ألفا من مواطنيها البارزين، منهم أخو الملك والعديد من الشخصيات الأخرى ذات المناصب الرفيعة من أبناء الطبقة الأرستقراطية، وجميع الضباط الكبار وقادة المجتمع الملكي، وجميع وزراء الحكومة والمستشارين في الدولة، بالاختصار كل كوادر الدولة القيادية التي تمسك بزمام السلطة العامة، فما هي النتيجة، أو ما هي الخسارة المتوقعة جراء ذلك؟

والسيناريو الآخر، أن فرنسا لن تخسر سوى ثلاثة آلاف فقط وليس ثلاثين ألفا، لكن الثلاثة آلاف يكونون من رجال العلم الرواد، والعمال المهرة وعلماء الفيزياء والكيمياء والأطباء والمزارعين، وعمال الدباغة ومنتجي المنسوجات، وصناع الأجهزة والمعدات، وعمال البناء والتجارين، وعمال صهر المعادن، أيضا بالإجمال، هم الأيدي العاملة والمنتجة في البلد، فما هي النتيجة المنتظرة جراء ذلك؟

المقصد الرئيسي لسيمون من هذين الافتراضين، أنه يريد أن يصل إلى نتيجتين تصبان في النهاية في باب «العدالة الاجتماعية»...

النتيجة الأولى، هي محاولة إثبات أن خسارة الثلاثين ألفا من الطبقة الأرستقراطية هي مجرد خسارة سياسية يمكن تعويضها بالكوادر البديلة أو ممن يطلق عليهم «الصف الثاني» أما خسارة ثلاثة آلاف فقط من العمال والفلاحين، فهي خسارة لن يُعوضها أي شيء مطلقا، لأنها تُعد بمثابة انهيار تام وشامل للبلد.

وفي تلك الإشارة، يريد سيمون أن يوصل إلى فكرنا أن خسارة ثلاثين ألفا من رجال السياسة والمترفين والمنعمين أهون بكثير من خسارة عُشر عددهم من أبناء الطبقة المنتجة والكادحة، لأنهم عماد قيام أي بلد، وأي دولة، وبدونهم لا وجود لتلك الدولة.

أما النتيجة الثانية التي يريدها سيمون، فهي تقديم الأدلة المنطقية على مبدأ «الاستحقاق» بمعنى أن يأخذ كل فرد منا نصيبا يكافئ عمله وتعبه، ذلك هو المفروض، ولكن الواقع شيء آخر تماما.

فالواقع أن الأغنياء يسيطرون على مقدرات كل شيء، ويتسلطون على الفقراء في كل شيء، فالفقير رغم أنه ينتج ويعمل، ويكد ويجد ويتعب، إلا أنه لا يحصل على شيء، رغم أنه هو الصانع الحقيقي لتلك النهضة التي يتمتع بها الأغنياء بنهم لا يشبع، فيأخذون إنتاجهم وتعبهم ويلقون إليهم بالفئات الذي لا يُعني ولا يُسمن من جوع، فهل يتفق ذلك الواقع وأدنى مبادئ العدالة؟

إن الأغنياء فضلا عن أنهم لا ينتجون شيئا، ولا يأكلون من عمل أيديهم، ولا يكتسبون من إنتاجهم، فإنهم رغم ذلك يرتكبون جريمتين في حق العدالة.

الجريمة الأولى، أنهم لا يكتفون بالرفاهية الزائدة عن الحد، والإفراط في البذخ والترف، ولكنهم يحتكرون الثروة على حساب أفواه الفقراء الجائعة وأبدانهم العارية، مع كونهم متطفلين على الفقراء وليسوا منتجين.

الجريمة الثانية، أنهم رغم تكوينهم لثروات طائلة على حساب المعوزين والبؤساء، إلا أنهم يضمنون بتلك الثروات عن المشاركة في الخدمة العامة بأدنى نصيب، في حين أن الفقراء الذين لا يحصلون على ما يستحقونه من أجر يتحملون التبعات الأكبر في الدولة، فهم جنودها وهم صغار موظفيها وهم الأعين الساهرة على حمايتها وهم الذين يزينون بيوت الأثرياء وحنائهم، ويحملون إليهم متاعهم ويصنعون لهم مستلزماتهم، بالإجمال هم يفعلون كل شيء، ويتحملون تبعات كل شيء دون أن يحصلوا على أدنى مستحقاتهم. [84](#)

إن مبدأ الاستحقاق يقوم على أن كل فرد يأخذ مقابل تعبته وعمله بما يكافئ هذا التعب وبما يوازي هذا العمل، فالناس - على حد قوله - هم كائنات من لحم ودم يستحقون أن يحصلوا ما زرعه بأيديهم فعلا، وبحيث يكون ما يزرعونه مساويا لما قدموه من مساهمات بالفعل.

لكن كيف تتحقق تلك القاعدة؟

يجيب سيمون بأن الطريقة المثلى لضمان أن تكون المكاسب التي يحصل عليها الناس متناسبة مع المساهمات التي يقدمونها للمجتمع هي أن يخضع الناتج الإجمالي لعملية توزيع تقوم بها سلطات غير منحازة، والتي ينبغي عليها أن تؤدي مسؤوليتها الكاملة في توجيه الجهود للارتقاء بإنتاجية المواطنين ككل.

وأيد سبنسر تلك الفكرة وعبر عنها بقوله: «كل إنسان ينال نصيبه من المكسب والخسارة تبعا لطبيعته الشخصية، وما يترتب على ذلك من تصرفات». [85](#)

فما دام البشر يختلفون في طبائعهم، وتاليا في إمكانياتهم وتصرفاتهم، فإنه يلزم أن يحصل الأفراد على مكاسب غير متساوية ويتحملون خسائر أيضا غير متساوية، وتاليا فهذا المبدأ هو الضامن الأول لحصول كل ذي حق على حقه لنستطيع التعبير عنه كالتالي:

(لكل عامل جزاء عمله، ولكل متكاسل عاقبة كسله).

ذاك هو المبدأ الذي يعبر خير تعبير عن فكرة الاستحقاق ويؤيد هذا القول سبنسر، حيث إن العدالة الحقيقية عنده تتمثل في محورين:

فأولا، ينبغي تساوي جميع أفراد المجتمع ما دام كل واحد منهم يضمن أن يتمتع بالحرية ضمن نطاق من التصرفات التي تقيدتها حدود حريات الآخرين، وثانيا تتماثل قيمة المكسب والخسارة التي تكون من نصيب أفراد المجتمع مع قيم المكسب والخسارة التي تسببوا فيها». [86](#)

ولأن، هذا المبدأ لا يصلح كنموذج معياري متكامل للإجابة على سؤال سدجويك السابق، فقد نشأ مبدأ الاحتياج، وتعبّر عنه الصيغة: «من كل بحسب قدرته، ولكل بحسب حاجته».

ويرجع هذا المذهب إلى لويس بلانك في القرن التاسع عشر، وإن كان له جذور عند المفكر الألماني «فيخته»، الذي كان يرى أن كل إنسان في الدولة ينبغي أن يحصل على ضمان من الدولة لأن يكسب عيشه من خلال عمله، وإذا ما فشلت الدولة في الإيفاء بهذا الوعد، عندها يكون الفرد الذي يخضع لسلطتها في حل من عقده مع الدولة كونها لم تلتزم به، وتلك الرؤية كانت هي المدخل الطبيعي نحو المطالبة بتوزيع المنافع على جميع المواطنين بهدف تمكين كل إنسان من أن يحيا حياة كريمة، فكل مواطن يستحق «بالحق» الحصول على نصيب كاف من تلك المنافع».⁸⁷

لقد ساند ذلك المبدأ فكرة أن البشر جميعا متساوون تماما في القيمة الاعتبارية بغض النظر عما إذا كانت مواهبهم وقدراتهم متساوية أم لا، وذلك كان المدخل المباشر للفلسفة الماركسية، إذ أقر ماركس هذا المبدأ «مبدأ الاحتياج» على الرغم من تنكّره لبعض التناقضات في هذا المبدأ، حيث طرح ماركس ذاته سؤالا يخاطب فيه العقل قائلا: «ولكن من الطبيعي أن يتفوق إنسان معين على إنسان آخر جسديا أو عقليا، ولهذا فالإنسان المتفوق يسهم بتقديم عمل أكبر من غيره خلال الزمن نفسه، أو يكون قادرا على العمل فترة أطول.. إن مبدأ المساهمة يعترف ضمنا بتفاوت المؤهلات الفردية، وتبعاً لذلك فهو يعتبر القدرات الإنتاجية امتيازات طبيعية، لذلك فإن هنالك حقا في التفاوت من حيث المضمون، مثل أي حق آخر».⁸⁸

أضف إلى ذلك النقد الذي وجهه ماركس لمبدأ الاحتياج، فإن هناك عدة أوجه قصور أخرى في هذا المبدأ، من قبيل ذلك:

1 - أن جميع البشر لا يتساوون في القدرات والإنتاج فكيف نسوي بينهم في التوزيع. هذه إشكالية كبرى متداخلة المضامين، فقد يكون أحدها ذا مثالية مطلقة، فيجيب على ذلك بأنه من الضروري التجرد عن الذات وإقناع الناس بذلك حتى لا يموت أحد جوعا، في مقابل أن الآخر يموت تخما، أو لأجل ألا تنكس الثروات في ناحية، والجوع والفقر والمرض في ناحية أخرى، تلك إشكالية تحتاج إلى معجزة سماوية!

2 - أن الاحتياجات الأساسية معلومة: ماء وهواء وطعام وكساء ودواء وكفالتها واجب ضميري وإنساني بالأساس، لكن بأي حق أن أعمل وأجتهد ثم أعطي نتيجة عملي للكسالى؟

هل هذه هي العدالة الاجتماعية التي نصبو إلى تحقيقها؟

إن مبدأ الاستحقاق يفتح أبوابا كثيرة للتقاعس عن العمل والإنتاج، فطالما أن كل إنسان ضمن أن يأخذ بقدر حاجته، فما الداعي له على العمل إذا؟!!

ثم كيف تتقدم أي دولة دون عمل وجد واجتهاد من جميع أبنائها وجميع صنائعها وأعمالها؟ وماذا لو أخذ الجميع بهذا المبدأ؟ فهل يصبح أمام الجميع – وقد أصبحوا كسالى لا يعملون – سوى الثروات الطبيعية وحدها، والتي قد تنفذ في يوم من الأيام.

ألا يفتح هذا المبدأ الباب على مصراعيه للكسالى والمتملقين والفاستدين لأن يعيشوا على تعب وعرق غيرهم؟ أليس هذا المبدأ هو أمنية هؤلاء؟ نعم، لقد كان سان سيمون على حق في قوله: «إن العالم الذي تتراكم منافعه بالأساس لصالح طبقة من الناس تستمر بإصرار في التمتع بامتيازات موروثه، هو عالم منقلب رأسا على عقب».⁸⁹

هذا رأي قطعا صائب وإنساني مائة بالمائة، ولكن ينبغي أن نفرق بين اللامساواة الطبيعية التي أرادها الله سبحانه وسطرها في كتبه السماوية مثل قوله تعالى: (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ) ⁹⁰ وقوله تعالى: (وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ) ⁹¹ فهذا التمايز الطبيعي في القدرات والموهب والإمكانات، هي من مقدرات الطبيعة التي لا دخل للإنسان فيها، وتاليا لا ظلم فيها، وبين اللامساواة المصطنعة مثل التشريعات التي تخص فئة بعينها بالامتيازات لتحكّر فئة قليلة كل شيء، وتعمل الكثرة كعبيد وخدم عند تلك القلة دون أن تسمح هذه القلة بالحراك الاجتماعي، بالاختصار، الظلم الذي تفتته التشريعات الظالمة فئات بعينها، فهذا فقط هو مناط اللامساواة، وهو عين الظلم، بل وهو الظلمات التي تتراكم بعضها فوق بعض.

ويواجه مبدأ الاستحقاق مشكلة أشد خطورة، وهي في أي مجتمع افتراضي تتوزع فيه المنافع والأعباء بما يتوافق تماما مع مبدأ الاستحقاق؟

إن المحصلة النهائية هي أن غالبية الناس سوف يحصلون على منافع قليلة أو لا يحصلون على شيء، لأن أكثر الناس لن يكونوا قادرين على المساهمة إلا بالقليل، أو لأنهم لا يسهمون بشيء، وهكذا سوف يعاني كثيرون من الفقر والحرمان، وربما يموت كثير من الناس نتيجة لذلك.⁹²

لنضرب لذلك مثلا عن خواء مبدأ الاستحقاق من حيث المضمون، لاعب الكرة على سبيل المثال لا ينتج شيء ماديا ملموسا أو علميا ذا قيمة، يكون لأي منهما نفع للمجتمع، إنه فقط قد يتسبب في سعادة ظاهرية، وقد يتسبب في فتنة وشجار ومشكلات، بل وتصل أحيانا إلى حد القتل، ومع ذلك يأخذ ملايين (بالعملات المختلفة)، وهناك عمال في مصنع لإنتاج الملابس، يتقاضون بضعة جنيهات، فهل يستوي الاستحقاق هنا مع الدخل الفعلي لكلا الطرفين.

ولكن بلانك وغيره من أصحاب هذا المبدأ يظنون أنهم يمتلكون الحل السحري، حيث قالوا بأنه بعد أن يأخذ كل إنسان حاجته، فإن المتبقي من الناتج القومي يوزع على جميع أفراد المجتمع بنسب متساوية لتوفير منافع عامة للجميع مثل الحدائق وغيرها من وسائل الراحة والاستجمام أو مستلزمات الحياة الاجتماعية العامة.

وبالافتراض ولو جزئياً، صحة هذا الرأي، فهل يصح أياً من المبدئين، الاحتياج أو الاستحقاق لعلاج تلك الإشكالية الضخمة (للمساواة الاجتماعية) ..

إنهما يفتحان المجال أمام ترسيخ اللامساواة، وليس تقديم حلول لها، فمبدأ الاستحقاق لا يطبق بآلية محددة تضمن دقة تنفيذه، كما وأنه يقصر التوزيع على المنتجين فقط بقدر إنتاجهم، وتالياً فأين حقوق المرضى والمعوزين والذين يقعون تحت خط الفقر بعدة خطوط، والمهمشين وكبار السن وذوي الاحتياجات الخاصة، أين مكان كل هؤلاء من مبدأ الاستحقاق، إذاً هو مبدأ فلسفي ينقصه الآليه وصحة المنهج.

أما مبدأ الاحتياج فهو ليس وليد اليوم، ولكن جذوره ترجع إلى أفلاطون، عندما نادى بشيوعية الأموال والأولاد بين طبقة الحراس، ليأخذ كل منهم ما يحتاجه من مال ونساء بقدر حاجته، حتى يتفادى الصراع في الدولة، فخلق بذلك أنواعاً عديدة للصراع دون أن يعالج القضية الرئيسية، وتالياً فمبدأ الاحتياج يرسخ للامساواة الاجتماعية إذ إنه يفرض على البعض أن يعمل ويجتهد، وعلى الآخرين أن يكسلوا ويتقاعدوا، وفي النهاية يتساوى الطرفان.

جملة القول إن مبدأ: «كل وفق قدرته» وهو مبدأ الاستحقاق لم يُلم بجميع جوانب القضية، ومبدأ «كل وفق حاجته» فتح الباب على مصراعيه لمواجهة مشكلات عديدة لا يستطيع علاجها، وتالياً فالمبدأ فاسدان منطقياً.

رابعاً: رولز يعالج القضية:

ارتبط اسم المفكر الأمريكي جون رولز بالعدالة، فهو يتحسسها في جميع شعابها، خاصة محاولته إرساء دعائم العدالة الاجتماعية التي نبحت عنها، فانتقد مذهب المنفعة العامة للأخلاق، وانتقد قيام أمريكا التي تدعي الديموقراطية والحرية على أكتاف العبيد في غالبية الأعمال اليدوية، وأراد أن ينسج مجتمعا شبيه خيالي، وإن كان يؤكد غالباً أنه مجتمع واقعي، فقط يحتاج إلى تنظيم أخلاقي:

لقد أقام رولز أساس دعوته للعدالة الاجتماعية على عدة أسس كالتالي:

(أ) نقد مذهب المنفعة.

(ب) أنواع العدالة.

(ج) مبادئ العدالة.

(د) العدالة كإنصاف.

(هـ) القوتان الأخلاقيتان.

وهذه الأفكار هي عماد نظرية رولز في العدالة الاجتماعية.

(أ) نقد مذهب المنفعة العامة: المنفعة العامة عند جون ستيوارت مل وبنتمام»، كان لها نتائج كارثية، إذ إنها ربطت بين الفعل ونتيجته النفعية بغض النظر عن ارتباطه بالأخلاق أو عدم ارتباطه بها، لذا انتقده رولز، حيث إنه لا يصلح مبدأ للعدالة الاجتماعية، لأن البعض قد يجدون سعادتهم على حساب سعادة الآخرين، ويضرب رولز لذلك مثالا، حيث إنه في بعض الحالات، ربما يحصل أن تتحقق السعادة لأغلبية الناس بحرمان أشخاص قلائل من حريتهم، إذا كان المكسب من السعادة التي تحققت لأغلبية الناس أكبر من حرمان بعض الأشخاص من سعادتهم، عندئذ يبرر مبدأ السعادة القسوى فقدان الأقلية لحرياتهم، فهذا الاحتمال يكفي بحد ذاته لبيان عدم كفاية مبدأ السعادة القسوى. [93](#)

ثم، كان هذا المبدأ أيضا، هو سبب رفض رولز للعبودية باعتبارها مؤسسة مناقضة للطبيعة بل كان رولز معاديا تماما للممارسات الأمريكية ضد الأفارقة وأحفادهم عبر أجيال متعاقبة، لدرجة جعلته في كل مرة يزور فيها واشنطن، يعتمد فيها زيارة النصب التذكاري لأبراهام لنكولن، وذلك اعترافا منه بفساد هذه الممارسات وبضرورة إلغائها، حيث كان ممثلاً للقناعة بأن العدالة التي لا توفر ما يكفي من الضمان للحرية لا بد أن يكون مصيرها إلى التصدع والزوال. [94](#)

إجمالا، لقد رفض رولز مذهب المنفعة، كونها تركز بصفة عامة على تعزيز رفاهية البشر أكثر من تركيزها على العدالة، إذ إن أي ادعاءات تطرحها هذه النظرية بشأن العدالة تستمد أصولها من تراكم المنفعة ولا تكون العدالة إلا جانبا ثانويا فيها، وهو ما يناقض فكر رولز إذ إن العدالة هي الفضيلة الأولى عنده، يقول رولز: «إن العدالة هي الفضيلة الأولى التي ينبغي أن تتحلى بها المؤسسات الاجتماعية ويتعين إصلاح القوانين والمؤسسات بغض النظر عن مدى جدواها وحسن تنظيمها، أو يتحتم إلغاؤها إذا لم تكن عادلة». [95](#)

(ب) أنواع العدالة: يقسم رولز العدالة إلى ثلاثة أنواع:

1- العدالة المحلية، أي المبادئ المطبقة مباشرة على المؤسسات والجمعيات .

2- العدالة الأهلية، أي المبادئ التي تنطبق على البنية الأساسية للمجتمع .

3- العدالة العالمية، أي المبادئ المنطبقة على القانون الدولي. [96](#)

وهذه الأنواع من العدالة تتفق إلى حد كبير مع أنواع القوانين، فالقانون العرفي الذي يتفق فيه أفراد المجتمع بمثابة العدالة الأهلية.

والقانون الوضعي بمثابة العدالة المحلية، كونه مُحدد البيئة والزمان، والقانون الدولي يقابل العدالة العالمية، كونه ينظم العلاقات بين الدول المختلفة.

(ج) مبادئ العدالة: للعدالة عند رولز مبدآن وهما:

الأول: كل شخص يجب أن ينال حقا متساويا في الحرية الأساسية بأوسع معانيها يكون متفقا مع حرية مماثلة للآخرين.

والثاني: المقادير الاجتماعية والاقتصادية غير المتساوية، يجب أن تنظم بشكل أن تكون:

(أ) متوقعة على نحو معقول لتكون لمصلحة كل واحد في المجتمع.

(ب) متصلة بمراكز ووظائف مفتوحة للجميع.

ويشترط رولز أن يسبق المبدأ الأول للمبدأ الثاني، وأن تسبق أ في المبدأ الثاني ب في ذات المبدأ، لأن العدالة مراحل انتقالية وليست انتقائية، ننتقل فيها من مرحلة إلى أخرى لأجل تحقيق التعاون الاجتماعي المنشود، والذي على أسسه نبني العدالة الاجتماعية المنصفة.

(ج) العدالة كإنصاف: ترتبط عند رولز خمس أفكار في سياق واحد، فكرة المجتمع كنظام منصف من التعاون، والمجتمع حسن التنظيم، وفكرة البنية الأساسية لمثل هذا المجتمع، وفكرة الوضع الأصلي، وأخيرا فكرة المواطنين المنخرطين في التعاون باعتبارهم أحرارا ومتساوين.

فالتركيبة الأساسية للمجتمع عند رولز تشمل: الدستور السياسي، والتركيبات الاقتصادية، والتنظيمات الاجتماعية، وكل هذه المؤسسات التي تتعاون فيما بينها والعلاقات المنظمة بينها وبين بعضها البعض، وبينها وبين الأفراد، لدرجة يمكن الحكم عليها أن هذا المجتمع عادل أو غير عادل. والفكرة الرئيسية هنا هي تطبيق فكرة العدالة بالأساس على المظاهر الأساسية للبيئة الاجتماعية التي تتحدد من خلالها الامتيازات أو حالات الحرمان من الامتيازات في المجتمع دون تحديد لطبيعة العلاقات بين الناس. يقول رولز: «التركيبة الأساسية للمجتمع هي الموضوع الرئيسي للعدالة، لأن تأثيراتها تكون عميقة كثيرا وهي حاضرة منذ البداية.. يولد الناس الذين يحتلون مواقع اجتماعية مختلفة وقد نشأت لديهم توقعات مختلفة في الحياة.. إن مؤسسات المجتمع تقترض وجود نقاط انطلاق محددة تعتبر أفضل من نقاط أخرى.. هذه الأشكال من التفاوت.. تؤثر في فرص الناس الأولية في الحياة، غير أنه لا يمكن أبدا تبرير كل ذلك بالاحتكام إلى الاعتقادات بشأن القيمة الاعتبارية أو الاستحقاق»⁹⁷.

إن العدالة الاجتماعية هي جوهر العدالة بمعناها الشامل والأهم، وتبدأ بين الجميع، يقول رولز: «العدالة كإنصاف تتبنى صورة من الجواب الأخير، إن الشروط المنصفة في التعاون الاجتماعي هي حاصل اتفاق بين أولئك المنخرطين فيه، وإن أحد أسباب حصول ذلك هو أن المواطنين استنادا إلى فرضية وجود تعددية معقولة، لا يتمكنون من الاتفاق على أي سلطة أخلاقية، مثلا نص مقدس أو مؤسسة دينية أو تقليد من التقاليد، ولا يمكنهم الاتفاق على نظام من القيم الأخلاقية أو ما يأمر به

قانون طبيعي وفق ما يراه البعض، لذا هل يوجد بديل أفضل من اتفاق بين المواطنين أنفسهم يتوصلون إليه في شروط منصفة لهم جميعاً؟» [98](#).

فإذا كان رولز، في كل حرف يخطه يشترط التعاون المنصف بين الجميع، يبقى التساؤل الآن: كيف ينشأ التصارع داخل المجتمع؟ وهو السؤال الذي حاول رولز تقديم إجابة عليه بقوله: « دعونا نفترض، أن المجتمع بشكل أو بآخر رابطة قائمة بذاتها تتألف من أشخاص، يتقنون فيما بينهم على قوانين معينة تحكم ممارساتهم وتعمل على تقييدها، ولنفترض أيضا أن تلك القوانين تحدد نظاما للتعاون يهدف إلى تعزيز منفعة من يشتركون فيه، إذن فالمجتمع يشهد في الأحوال الاعتيادية صراعا، علاوة على السعي إلى ترسيخ هوية تتحدد من خلالها الاهتمامات. هناك سعي إلى تحديد طبيعة الاهتمامات لأن التعاون الاجتماعي يتيح للجميع أن يعيشوا حياة أفضل مما لو عاش كل إنسان بمعزل عن الآخرين اعتمادا على جهوده الذاتية، وهناك صراع اهتمامات، لأن كل إنسان يريد الحصول على حصة أكبر بدلا من الحصول على القليل، يصبح من الضروري أن توجد مجموعة مبادئ للاختيار بين مختلف النظم الاجتماعية التي تفرض شكل توزيع هذه المكاسب، وهي مبادئ العدالة الاجتماعية بالذات» [99](#).

إذا، العدالة التوزيعية، هي جوهر العدالة الاجتماعية، تلك فكرة مشتركة، بين الجميع، لكن الاختلاف كل الاختلاف يأتي في الإجابة على التساؤل:

كيف يمكن تحقيق تلك العدالة التوزيعية؟، وما هي الآلية المتبعة؟

إذا لأجل ضمان حسن التوزيع لا بد من المساواة المطلقة بين جميع أفراد المجتمع في بناء تعاوني يحترم بعضه البعض، وذلك كان معبرا آمال رولز حيث يقول « توضيح الشروط المنصفة: الأطراف نظراء في الوضع الأصلي، وفي هذا صياغة لاعتقادنا وهو أن يكون المواطنون متساوين في جميع النواحي عندما تكون المسائل مختصة بالعدالة السياسية الأساسية أي أنهم يكونون حائزين على قدر كاف من القوى المطلوبة ذات الصلة بشخصيتهم الأخلاقية وعلى قدرات أخرى تخولهم تعاوننا طبيعيا ومكتملا على مدى حياة كاملة، وهكذا، وطبقا لمبدأ المساواة الصورية يجب أن يُعامل هؤلاء المتساوون المتشابهون بجميع النواحي ذات العلاقة معاملة متساوية متشابهة أي يجب أن يكون ممثلو المواطنين موجودين في مواضع متناظرة في الوضع الأصلي، وبخلاف ذلك لا نرى ذلك الوضع منصفا للمواطنين الأحرار والمتساوين» [100](#).

إن السؤال الهام الذي طرحه من قبل سيدجويك بشأن العدالة الاجتماعية، هو عينه السؤال الذي يطرحه رولز، ولكن سيدجويك يحاول الإجابة عليه في نطاق أوسع، نطاق العالمية لكن رولز يجيب عليه في محيط أضيق، ليضمن الوصول إلى نتائج مطمئنة، حيث تلقى نظريته القبول من الجميع، وفق توزيع المكاسب على أفراد المجتمع التعاوني بما يضمن تحقيق مكاسب مشتركة لجميع أفرادهم. [101](#)

لكن يعود التساؤل مرة أخرى: ماذا نفعل في القوى التي يمكن أن تُعكر صفو تلك العدالة؟، يجيب رولز على ذلك بقوله: «فلا أساس للعدالة السياسية مع أشخاص يتمتعون بقوة تهديدية أو بقوة سياسية واقعية أو بثروة، أو بمواهب طبيعية، ويجب ألا تؤثر الامتيازات التاريخية والتأثيرات الطارئة الحاصلة من الماضي في اتفاق على مبادئ مهمتها تنظيم البنية الأساسية ابتداءً من الحاضر إلى المستقبل».¹⁰²

قد يبدو هذا حلاً بالنسبة لـ رولز، لكنه أقرب إلى المثالية التي لا سبيل إلى تطبيقها، إنه لن يقدم آلية مادية يمكن لها أن تحقق نتائج ملموسة، إن المعضلات التي تواجه هذه النظرية هي عين المعضلات التي واجهت من قبل مبدئي الاستحقاق والاحتياج، واللذان حاول رولز تقديم علاج جذري لهما، لكن نظريته، رغم ثناء الكثير من المفكرين عليها ستظل أيضاً غير منطبقة بالمرّة على هذا العصر.

تواجه تلك النظرية أيضاً إشكالية خطيرة، إذ كيف يمكن إقناع الجميع بقبول مبادئ التعاون المنصف؟، ويحاول رولز الخروج من هذه الإشكالية عبر البوابة الأخلاقية.

هـ- القوتان الأخلاقيتان: يذهب رولز إلى أنه لضمان تحقيق تلك العدالة ومبادئها في إطارها ومضامينها الصحيحة، ينبغي توافر قوتان أخلاقيتان للمواطنين، في ظل تعاون اجتماعي، وهما الحس بالعدالة، والقدرة على تحصيل مفهوم الخير. يقول رولز: «إحدى هاتين القوتين هي قدرة الحس بالعدالة، وهي القدرة على الفهم والتطبيق والعمل انطلاقاً من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي».

أما القوة الأخلاقية الأخرى فهي القدرة على تحصيل مفهوم للخير، أي القدرة على حيازة مفهوم للخير ومراجعتة، ومتابعته العقلانية، وهذا المفهوم هو مجموعة منظمة من الغايات النهائية والمقاصد التي تعين مفهوم الشخص لما هو قيم في الحياة الإنسانية، أو لما يعتبر حياة ذات قيمة كاملة، وإن عناصر مثل هذا المفهوم موجودة في داخل عقائد شاملة معينة، دينية، أو فلسفية، أو أخلاقية، وتفسر بواسطتها، وفي ضوءها تنظم الغايات المختلفة والمقاصد وتقيمهم».¹⁰³

تلك هي إبداعات رولز في العدالة، وللنظرية جانبان، أحدهما واقعي والآخر مثالي، فالجانب الواقعي، أنها ليست معالجة لقضية اللامساواة بتلك المبادئ التي دعت إليها النظريتان السابقتان:

«الاحتياج والاستحقاق»، ولكنها قامت على أكتاف سلم منطقي متسلسل، يجعلنا أقرب إلى القول بالفهم المنطقي للحقوق والواجبات، وتلك هي المضامين التي أرادت تلك النظرية إقرارها.

لقد افترض رولز تساوي الأفراد اعتبارياً في المجتمع الذي يعيشون فيه، ولا تقوم تلك المساواة على اعتبارات اقتصادية شيوعية أو رأسمالية أو اشتراكية، كذلك التي نادى بها الفلاسفة الأخرى، ولكن تلك المساواة تقوم على المساواة الاعتبارية فيما يسميه رولز «الوضع الأصلي» أي تساوي الناس في المجتمع في وضعهم السابق لوظائفهم ومناصبهم، كي يتيح رولز هذه المناصب والوظائف للجميع وأمام الجميع، وفقاً لمعيار الكفاءة، لا الوساطة أو المحسوبية، وبحيث يمنح الجميع الحقوق

المتساوية في الحرية الأساسية، والحقوق المتساوية في الفرص الاجتماعية والاقتصادية بشكل يحترمه الجميع، إذ إن الأشخاص المعقولون عليهم أن يحترموا المبادئ حتى لو كانت على حساب منافعهم الخاصة شريطة أن يفعل ذلك الجميع.

إذن، تكافؤ الفرص أمام الجميع، والحرية للجميع، والحقوق المتساوية، جميعها أفكار واقعية، إذا ما أخلص الضمير الإنساني فإنه يمكن تحقيقها بكل بساطة، لنضمن بذلك مجتمعا عادلا ينعم أفرادها بالحياة الكريمة ومفرداتها، من حرية وعدل ومساواة وتعاون وإخاء وغيرها من المفاهيم التي تحتويها قرائح المنصفين.

لكن هناك جانب مثالي في تلك النظرية، وهو أنها تصور مجتمعا عادلا بالشكل الأمثل. يقول جونستون: «إذن يتلخص اقتراح رولز في أننا نستطيع اكتشاف أفضل مجموعة من مبادئ العدالة الاجتماعية إذا تخيلنا وجود عدد من الممثلين أو «النواب» في السيناريو الافتراضي الذي يسميه الوضع الأصلي، يسعون إلى التوصل إلى اتفاق فيما بينهم لتحقيق مصالح الناس الذين يمثلونهم بأفضل السبل، حيث يكون هؤلاء الذين يعمل النواب على تمثيلهم هم أفراد المجتمع العادل بشكله المثالي الذي يتجسد على أرض الواقع اعتمادا على تلك المبادئ»¹⁰⁴.

وكأننا إذاً ندور في حلقة مفرغة، إذ كيف يتسنى لنا الوصول إلى تمثيل برلماني صحيح، وكيف يمكن أن نقنع النواب بضرورة الاهتمام بالمصلحة العامة أولاً وأخيراً، وإقناعهم بأن التشريع هو أجل عمل وأرفع منصب، وكيف نقنع الشعب باختيار الأعدل وليس الأغنى، ألا تعد تلك الإشكاليات مؤرقة للجميع حتى اليوم.

ثم لجوء رولز إلى الأخلاق، من خلال الحس بالعدالة ومفهوم الخير، هو إذاً يتحدث في أمرين غير اشتراطيين، وتالياً غير ملزمين لأحد، فهما أقرب إلى المثالية.

إذاً تبقى إشكالية اللامساواة الاجتماعية مشكلة معلقة، في حاجة إلى حلول غير تقليدية، وفي ذات الوقت تكون جذرية، وفي ذات المنحى أيضاً تكون إلزامية، وهو ما سنحاول أن نضع له ولكافة الإشكاليات الأخرى تصورا في الفصل الختامي.

(1) D'entreve, op.cit.p.74.

(2) د. ملحم قربان، القانون الطبيعي، ص110.

(3) أرسطو، فن الخطابة، الكتاب الأول، الفصل الخامس عشر، 72 وما بعدها.

(4) D'entreve A.P: Natural law, An introducyion to legal philosophy, ()Hutchin son and co, London, 4th impression, 1957, pp.10,II.

(5) David c: Natural Rights, London, 1924,p.92 ()

Cicero : The republic, Trans.into English by Nial Ruoo,Oxford ()(6)
.university, New York, 1998, Book3,22,p.56

(7) روسو، العقد الاجتماعي، ص24.

Cicero, laws, Trans. by Nial Ruoo, Oxford university, Newyork,1998, ()(8)
.Book2, p.124

(9) سبائين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص157.

(10) D'entreve, op.cit.p.63 ()

(11) D'entreve, op.cit.p.65 ()

(12) روسو، العقد الاجتماعي، ص251.

(13) هنري توماس، أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، دار النهضة العربية، 1964م، ص41. وانظر
ماكتبه د. مصطفى النشار في كتابه «فلاسفة أيقظوا العالم»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،
القاهرة، 1997م، الفصل الأول.

(14) س.م بورا، التجربة اليونانية، ترجمة د. أحمد سلامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة، 1989م، ص112.

KauFman w: Philosophical classics, Basic texts selected, vol, 1, ()(15)
.prentice. Hall, U.S.A. 1961, p.29

(16) KauFman, Op.cit.p.29 ()

(17) Ibid p.29 ()

(18) Kaufman, op.cit.p.81 ()

(19) أفلاطون، محاوره بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية بنيامين جويت، تعريب محمد
كمال الدين علي، مراجعة د.محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي، القاهرة 1997م، فقرة 326،
ص61.

(20) () أفلاطون، محاوره بروتاجوراس، ص61.

(21) () روسو، العقد الاجتماعي، ص124.

(22) () د. ملحم قربان، القانون الطبيعي، ص76.

(23) () Hocker, op.cit.p113.

(24) (*) ثبات سقراط في هذا الموقف يخالف الفهم المسيحي في مقاومة الظلم، حيث يرى القديس أوغسطين أن الولاء للدولة من الأفراد مرهون بعدم الظلم، فإذا سنت الدولة قوانين ظالمة فلا طاعة لها، فيقول: «يلزم الإنسان بطاعة الحكام المدنيين بمقدار ما تتطلب العدالة ولهذا السبب، إذا كان هؤلاء الحكام من مغتصبي السلطة وليس لهم حق عادل بها، أو إذا أمروا بفعل أشياء غير عادلة، فإن المواطنين ليسوا بملزمين على إطاعتهم، إلا ربما في حالات خاصة، كما هو الحال في تجنب فضيحة أو خطر معين. انظر د. ملحم قربان، القانون الطبيعي، ص43.

(25) () Akreton, Trans by M.A. Jowett in the Dialogues of plato, vol III, Oxford, at the Clarendon press, London, 1953, 36.p.82.

(26) () انظر تفاصيل أكثر في «سقراط اغتيال العقل»، د. محمد ممدوح عبد المجيد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، المنصورة، 2016م.

(27) () أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهالينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963م، ص138.

(28) () د. عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ص219.

(29) () أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ص249.

(30) () د. مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط1، سنة 2011م، ص168.

(31) () سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص29.

(32) () Bogomolove A.S: History of Ancient philosophy, Trans by V. Staukerich, progress publisher, Moscow, 1985.p.19.

(33) () د. ملحم قربان، القانون الطبيعي، ص32.

- (34)() روسو، العقد الاجتماعي، الفصل السادس، الكتاب الثاني، ص 123.
- (35)() D'entreve,op.cit.p.18
- (36)() Stone, the philosophy of law, Harvard university, press 1988.p185
- (37)() أفلاطون، محاوره القوانين، الترجمة العربية، ص198.
- (38)() د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط3، سنة 1979م، ص174.
- (39)() د. أحمد السعيد، النظرية العامة للحق، دار عامر للطباعة والنشر، المنصورة، سنة 2011م، ص9.
- (40)() نفس المرجع السابق.
- (41)() المرجع السابق، ص13.
- (42)() د. مصطفى صقر، المرجع السابق، ص306.
- (43)() هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، ص 119 - 118.
- (44)() لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس، ص119.
- (45)() د. صوفي أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، سنة 1967م، ص 327.
- (46)() Ronney, The philosophy of law, H.U.press 1976.p.8
- (47)() روسو، العقد الاجتماعي، ص122.
- (48)() روسو، المرجع السابق، ص 123.
- (49)() روسو، المرجع نفسه، ص 121.
- (50)() أفلاطون، محاوره القوانين، المقدمه لتيلور، ص23.
- (51)() Plato, laws,op.cit. 712,p.182
- (52)() Ibid, 630, p. 114

Suarez, the laws, trans. into English by N. Moleez, H.U. (53).
press, 1992, p. 73.

.Cicero, laws, op.cit. B.2, II, p. 125 (54).

(55) جون رولز، العدالة كإنصاف، ص 389.

(56) روسو، العقد الاجتماعي، ص 187.

(57) نفسه، ص 188.

(58) روسو، المرجع السابق، ص 340.

(59) مونتيكيو، عظمة الرومان وانهيارهم، الفصل الأول، نقلا عن روسو، العقد الاجتماعي،
ص 122.

(60) روسو، المرجع السابق، ص 340.

(61) Plato, laws, op.cit. 702, p. 224.

(62) أفلاطون، الخطاب السابع، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، ص 117.

(63) Tomas Paine, the rights of man, New York, 1972, p. 552.

(64) هيثم مناع، العدالة أو البربرية، المؤسسة العربية الأوروبية للنشر، باريس، ط 1، سنة
2006م، ص 13.

(65) روسو، العقد الاجتماعي، ص 340، 341.

(66) د. محمد نور فرحات، الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة
1982م، ص 7.

(67) Hocker, The laws of Ecclesiastical policy 1954, op.cit. p. 39.

(68) ابن خلدون، المقدمة، الطبعة الخامسة، بيروت، 1984م، ص 28.

Berlin: crooked timber of Humanity, chopters in the History of Ideas, (69).
Edited by Henry Hardy, New York, 1991. p. 171

- (70) جون رولز، المرجع السابق، ص394.
- (71) أرسطو، نظام الاثنيين، ترجمة وشرح د. طه حسين، 1921م، ص37.
- (72) Plato, laws, op.cit 718, p.217.
- (73) Wedberg A: A History of philosophy, vol. I, Clarendon press, Oxford, New york, 1982, p.127.
- (74) أفلاطون، محاوره الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، فقرات 455، 456، ص ص340، 341.
- (75) أرسطو، السياسة، ك3، ب7، ص213.
- (76) ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة، العدد 387، الكويت، سنة 2012م، ص96.
- (77) أرسطو، السياسة / ك3، ب7، فقرة 3، ص 213.
- (78) نفس المصدر، ك5، ب10، فقرة 9، ص 299.
- (79) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، فقرة 32.
- (80) Charles D: Aristotles philosophy of action, Gerald Duckworth & co. LID. London. 1984, p.126.
- (81) أرسطو، السياسة، ك3، ب7، ط7، ص214.
- (82) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، ب4، فقرة 1، 6.
- (83) ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ص211.
- (84) ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ص213 وما بعدها.
- (85) سبنسر، مبادئ الأخلاق، ج2، ص37، نقلا عن جونستون، المرجع السابق ص216.
- (86) جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ص217.

(87)() فيخته، تأسيس الحق الطبيعي، تحرير فريدريك نوهاوزد، ترجمة ميشيل باور، كامبردج 2000م، ص 102 نقلا عن مختصر تاريخ العدالة، ص222.

(88)() كارل ماركس «في المسألة اليهودية» في كتاب مرشد القارئ إلى كتابات ماركس وانجلز، ط2، نيويورك 1978م، ص42 نقلا عن مختصر تاريخ العدالة، ص224.

(89)() مختصر تاريخ العدالة، ص 226.

(90)() النحل: 71.

(91)() الأنعام: 165.

(92)() مختصر تاريخ العدالة، ص 226.

(93)() ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ص236.

(94)() نفسه /ص 237.

(95)() جون رولز، نظرية الإنصاف نظرية سياسية لاميتافيزيقية، نقلا عن جونستون، المرجع السابق، ص 228.

(96)() جون رولز، العدالة كإنصاف، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المؤسسة العربية للترجمة، ط1، بيروت، سنة 2009م، ص101.

(97)() نقلا عن ديفيد جونستون، ص243.

(98)() جون رولز، المرجع السابق، ص106.

(99)() رولز، نقلا عن ديفيد جونستون، المرجع السابق، ص246.

(100)() رولز، المرجع السابق، ص111.

(101)() جونستون، المرجع السابق، ص250.

(102)() رولز، العدالة كإنصاف، ص108.

(103)() جون رولز، العدالة كإنصاف، ص112.

(104) جونستون، المرجع السابق، ص 253.

الفصل الثالث

العدالة القضائية

ويتضمن:

المبحث الأول: أركان العدالة

1 - المشرع.

2 - القاضي.

3 - القانون.

4 - السلطة التنفيذية.

المبحث الثاني: الحق والقوة حق الأقوى أم قوة الحق

أولاً: محاولة أفلاطون.

ثانياً: محاولة روسو.

ثالثاً: العدل والقوة.

رابعاً: الحرية والمسئولية.

1 - جورجياس يعالج القضية.

2 - أرسطو يعالج القضية.

3 - مكيافيللي يعالج القضية.

خامساً: مصادر إلزامية القانون.

المبحث الأول

أركان العدالة

للعدالة أربعة أركان لا تقوم بدون أحدهم، وهم: المشرّع، والقاضي، والقانون (النص القانوني)، والسلطة التنفيذية، فهذه الأركان هي المؤسسات الرئيسية للعدالة، وكل ركن منهم له أهمية لا تقل عن الركن الآخر، وتفصيل ذلك فيما يلي:

1 - المشرّع: وهو الشخص الذي وقع عليه اختيار الآلهة قديما - بحسب الاعتقاد السائد - ليقوم بمهمة التشريع، وحديثا هو الشخص الذي وقع عليه اختيار الشعب ليقوم بمهمة التشريع تحت ما يسمى بالبرلمان أو المجلس التشريعي، وقد تحدثنا فيما سبق عن دوره والإشكاليات الرئيسية التي تتعلق به.

2 - القاضي: وهو ضابط العدالة الأول الذي ينبغي أن يتمتع بالعلم اللازم والكفاءة المطلقة والحياد التام، وذلك حتى يستطيع أن يصل بالعدالة إلى بر الأمان، كما وأنه ينبغي أن يكون مستقلا في رأيه، بعيدا عن أي انتماءات حزبية أو دينية لأنه يحكم بين جميع أبناء الشعب، كما وأنه يمثل سلطة مستقلة ذات سيادة ولا ينبغي لسلطة أخرى أن تتدخل في السلطة القضائية وإلا فسدت جميع سلطات الدولة. 1

لكن ما هي الصفات التي ينبغي توافرها في شخص القاضي؟

هل يصلح قضاة حكومة الثلاثين لتولي منصب القضاء؟ وهل يصلح الفاسدون أخلاقيا وقيميا لتولي منصب القضاء، وهل يصلح ضيقوا الأفق وذوو التفكير المحدود لتولي هذا المنصب؟

إن أولى الصفات التي ينبغي توافرها في القاضي هي: العقل والفتنة والرؤية الثاقبة والذكاء الحاد، وثانياً ينبغي أن يكون نبيل النفس، سامي الكرامة، يرفض أن يُفسد بالهدايا أو الخوف أو المنفعة، أو بأي نوع آخر من أنواع المحاباة أو الخصومة في تقرير قضايا الناس بعضهم مع بعض، وثالثاً ينبغي أن يكون واسع العلم مُشرباً بالحكمة والتعقل بحيث يستطيع إصدار حكمه في النقاط الخلافية أو التي لم ينظمها القانون بدافع من رؤيته وحكمته وقياساً على النصوص الأخرى للقانون، كل هذه الصفات تؤكد فلسفة القانون، يقول أفلاطون. «لكن الجماعة التي تكون فيها المحاكم على نحو سليم، ويكون فيها الأشخاص الذين ينهضون بوظيفة القضاء قد تدرّبوا التدريب اللائق واجتازوا أضبط الاختبارات فإنه يكون من الصواب تماماً ومن المناسب والصالح أن تُمنح هذه المحاكم سلطة في تقدير الغرامات أو عقوبات المذنبين الآخرين، ولذلك يمكن أن نعذر وبحق في اللحظة الحاضرة إذا لم نفرض عليهم بالقانون القواعد العديدة الهامة التي يمكن أن يكتشفها قضاة ذوو إعداد أقل كفاية من الإعداد الذي هم عليه، وذلك كيما يلحقوا بالجرائم الخاصة العقوبة التي يستحقها الخطأ المرتكب والضرر الذي حل بالمجني عليه، والحق أنه من المحتمل كما نعتقد أن يثبت الأشخاص في هذه الأمور مما يجعلنا نثق في التقدير الصحيح لأغلبهم» 2

كما يؤكد أفلاطون أيضاً على ضرورة استقلال القاضي عن الجمهور والخصوم على حد سواء، بحيث يُنزّه نفسه عن أهواء الجماهير، بحيث لا يتأثر بهم، وبحيث نضمن استقلالية أحكامه: «إن القاضي الذي هو قاض بحق ينبغي ألا يتلقى قراره من السامعين، وألا يترك نفسه تتورط في ذلك

الحكم وهو تحت سيف الرعب الذي يُشهره على رأسه الجمهور الصاخب، إلى جانب عجزه الخاص، ويجب ألا يجبن وينزلق إلى الخسة، بحيث يضعف ويصدر حكما يكذب اعتقاده الخاص بنفس الشفاه التي توصل بها للآلهة يوم تقلد وظيفته. إن الحق الصريح هو أن القاضي يتقلد وظيفته لا لتلقي الأوامر من الجمهور، بل لكيما يعلم الجمهور، ولكيما يقف في وجه الممثلين الذين يقدمون للجمهور لذة بطريقة خاطئة وغير مناسبة»³.

تلك هي المهام المنوطة بالقاضي في بحثه المستميت عن العدالة، كي تطمئن نفسه إلى أن ما ينطق به هو العدل والحق، فهل يستطيع القاضي أن ينطق بالعدل وهو مهدد من الجماهير، أو يميل عاطفيا إلى أحد الخصوم، قطعا كل ذلك يُخرج العدالة عن إطارها الصحيح. ثم ماذا يجب على القاضي، أن يبحث عن الحل الأكثر توافقا مع القانون، أم الأقرب إلى العدالة؟

تلك هي الإشكالية الكبرى التي عجزت قوانين الدنيا بأسرها عن وضع إطار منهجي صحيح لها، وتلك هي الفكرة التي ينادي بها دوما فلاسفة القانون تحت مسمى «روح القانون» فهل يترك القاضي النص القانوني، ويعدل برأيه عنه، لأجل عدم قناعته بهذا النص، سواء باعوجاج النص ذاته، أو بعدم تطابق التهمة مع هذا النص، أو بروبته الثاقبة للمتهم أن هذا النص القانوني قد يُفسده أكثر مما يُصلحه ويقومه.

في هذه الحالات جميعا، يلجأ القاضي إلى روح القانون، وكيف لا، وفلسفة القانون تشترط في مسألة القضاء ألا تُغل يد القاضي، وأن يحكم بعقله وذكائه وفطنته أكثر مما يحكم بنصوص القانون.

لكن ينبغي التنويه أيضا إلى أن القضايا المدنية، لا يصح فيها الحكم بغير الأوراق والمستندات، شريطة أن يطمئن القاضي إلى صحة تلك المستندات، ولكن في القضايا الجنائية، فإنها تكون متداخلة، بحيث يتسبب فيها أكثر من جانب، مثال ذلك المجرم الذي يسرق، فإن الدولة تتحمل المسؤولية في عدم توفيرها وظيفة يتكسب منها تكون ملائمة لإمكانياته، والمجتمع يتحمل المسؤولية إذا علم بفقره ولم يساعده، والأسرة والبيئة يتحملان المسؤولية التربوية، وهكذا تتداخل جميع العوامل، ومن ثم يجب على القاضي هنا أن يميز بعقله، في نطاق ما أمامه من أدلة، ليستطيع أن يُصدر حكما يستند إلى مبادئ العدالة من ناحية، ويُقوّم المجرم ولا يقضي عليه من ناحية أخرى، ويحفظ استقرار المجتمع بضمان عدم تكرار نفس المجرم لنفس الجريمة من ناحية ثالثة.

لهذا السبب ذاته تجد أن العديد من القوانين الجنائية في جميع بلدان العالم تنتهي بعبارة: «ويترك الأمر لتقدير القاضي» وذلك لقناعتهم بأن القاضي هو أعلم الناس بما أمامه من قضايا، لذا فله الحق في تقدير العقوبات التي يراها لازمة لكي يضمن سير العدالة في مضامينها الصحيحة، وهذا هو السبب في أن مجرمين اثنين مثلا ارتكبا جريمة قتل، فحكم القاضي على أحدهما بالإعدام، وحكم على الآخر بالسجن ثلاث سنوات مثلا، لماذا؟!، لأن الإعدام في حق الأول قصاص، وفي ذات الوقت بتر لشوكة خبيثة في ظهر المجتمع، والسجن في حق الثاني تقويم، لأنه قد يكون مدفوعا تحت وطأة الحاجة أو الاضطراب النفسي بسبب مشكلات أيضا نفسية واجتماعية.

لهذه الأسباب ينبغي أن يبحث القاضي عن الحل الأنسب للعدالة، وليس الأنسب للقانون، فهل يعني ذلك أن القاضي ينبغي أن يكون مثالياً؟!

السؤال في إطاره يسير بالإجابة نحو اتجاه خاطئ، إذ قد يفهم البعض منه أن القوانين هي نصوص مادية من جميع نواحيها، فهي جريمة وعقاب، الاثنتين ماديتين، ولكنهم أنفسهم غفلوا عن أن هناك جرائم مادية ارتكبت ولكنها تحتاج إلى تقويم نفسي فيما يُعرف «بإعادة التأهيل»، وذلك لأن الجريمة لا تتم أبداً بدافع الجريمة لذاتها إلا فيما ندر، ولكنها في الغالب الأعم تتم بدافع الحاجة والإملاق، أو بدافع الكراهية للمجني عليه، وفي القليل النادر، بدافع الأنانية وعبودية الذات، وهذه المشكلات جميعها هي مما تتطلب علاجاً ناجحاً من القاضي والمجتمع على السواء، فلا بد وأن يلجأ القاضي إلى المثالية، حيث لا ينفع سواها، ولا بد وأن ينجح إلى العقوبة، بل وأحياناً العقوبة المشددة حين لا ينفع غيرها، فإن غاب عقل القاضي وذكأؤه وفطنته والتبست عليه الأمور، فأصبح مثالياً حين لا تتفع المثالية، وواقعياً حين لا تجدي الواقعية، فإنه بذلك يفسد المجتمع ولا يصلحه، بل يعمل على هلاكه مبكراً.

لذات الأسباب، يمكننا القول بأن القاضي قد يلجأ للمثالية في أحكامه، وفي أحيان أخرى يستجد بمفاهيم مثالية لتعزيز حججه وآرائه، دون أن يكون ذلك انتهاكاً للقانون، وإنما هو يسير وفق المنهج العريض الذي لأجله كان القانون وهو «تحقيق العدالة والحفاظ على استقرار المجتمع»، والقاضي هو المنوط الأول بتحقيق تلك الإلزامية، فهو الذي يقرر الجزاء حين يكون هو عين العدالة، وهو حائط الصد أمام انهيار المجتمع، ويقرر التقويم وإعادة التأهيل والتعاطف مع المتهم، حين يكون ذلك هو عين العدالة.

لكن السؤال الآن: ماذا لو حاد القاضي عن تلك الخطوط العقلية والمعقولة، وبمعنى آخر ماذا لو كان للقاضي مواقف سياسية معينة بحيث يُنكل من خصومه السياسيين وينتقم من مخالفيه فكرياً وأيديولوجياً، فهل يحتفظ بقيمته كقاضٍ؟ وماذا لو اشتغل القاضي بالسياسة؟

أولاً، القاضي هو الحكم الفصل بين الجميع، هدفه سعادتنا، مع أنه بعيد عنها، إذ إن سعادته مستقلة تماماً عن سعادتنا، فمن المفروض إذاً أن يقف على مسافة واحدة من الجميع، وأن يعزل اتجاهاته وانتماءاته عن عمله، وتلك هي القاعدة القرآنية الراسخة: (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ)⁴، ومن ثم فإن القاضي لا يتحزب ولا يتعصب لأي فصيل أو ينتمي لأي فئة، هو فقط يمثل العدالة في نبعها الصافي الذي لا تشوبه شائبة، فإذا ما حاد عن ذلك، فإن الدولة إلى زوال. يقول ابنسيتين: «إننا نستطيع الحكم على صلاح أية دولة من خلال قضائها، فإذا كان قضاؤها صالحاً، ويتوخى العدل في أحكامه من دون محاباة لغني، أو تعاطف مع صاحب سلطة أو خضوع لحاكم، فإن الدولة تسطر تاريخ ازدهارها وتأسيسها على العدل، أما إذا حاد القضاء أو اعوج عن جادة الحق فإن الدولة بذلك تكون قد بلغت نهايتها»⁵.

وثانياً، قد يقول البعض بأن القاضي في النهاية لا يخرج عن فصيلة البشرية، وتالياً فكيف نلومه على تمتعه بحقوقه السياسية مثل بقية الشعب؟

والذين ينحون هذا المنحى، يغيب عن أذهانهم بقصد أو بدون قصد، أن القاضي حقا بشر، ولكنه ارتضى أن يقوم بعمل ينأى به عن صراعات دنيوية بحتة.. ليفصل هو بين الجميع في تلك الصراعات، فكيف يفصل بينهم إذاً، وهو ينتمي لأحدهم، أيكون خصما وحكما في ذات الوقت.

لذلك، فإن القاضي الذي يشتغل بالسياسة أو ينتمي للأحزاب عليه أن يعزل نفسه بنفسه، لأنه حينئذٍ يكون قد فقد شرعيته وتمثيله للعدالة المعصوبة العينين، إن لم يكن أمام الناس فعلى الأقل أمام ضميره.

3 - القانون (النص القانوني): وهو النص الذي يحكم به القاضي، وينبغي أن يكون عاما غير مشخص، ومجرد عن الهوى، وملتزما بالمبادئ الأساسية للعدل والمساواة، كما ينبغي مراعاته لظروف المجتمع بحيث لا يكون عند تطبيقه مغنما لفئة ومغرما لأخرى⁶، وهو ما أفضنا فيه من قبل.

4 - السلطة التنفيذية: وتتمثل في أولئك الذين يطبقون القانون وينفذون أحكامه، فالحكومة هي سلطة تنفيذية وهيئاتها المختلفة، والشرطة سلطة تنفيذية لتنفيذ الأحكام، وهذه السلطة ينبغي أن تتسم بالأخلاق والمعقولية في تصرفاتها أيضا، كما ينبغي وأن تلتزم بالإطار المنهجي العام للعدالة.

ومن هذه الأركان الأربعة، يتضح لنا وجود ثلاث سلطات: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية. فهذه السلطات مستقل كل منها عن الأخرى، ولا ينبغي التداخل بينها، لأنه إذا ما تم التداخل بينهم، فإن الدولة تفسد بذلك!

لكن ماذا لو استعملت الدولة قوتها وفرضت سيطرتها كسلطة تنفيذية على بقية السلطات؟ بمعنى آخر، ماذا لو تدخلت السياسة في عمل التشريع والقضاء؟ وهل تفرض القوة ممثلة في الدولة الحق من وجهة نظرها، أي هل القوة هي التي تمنح الحق، أم أن الحق واضح، وهو الذي يُضفي على أهله القوة؟ وتلك إشكالية كبرى في فلسفة القانون.

المبحث الثاني

الحق والقوة

«حق القوي أم قوة الحق»

الإشكالية الكبرى في فلسفة القانون، هل العدالة حقا معصوبة العينين، تحكم على الجميع دون النظر إلى أشخاص من تحكم عليهم؟، هذا قطعا هو المفترض، وهو حلم الجميع، أقصد جميع الحالمين،

الذين غلبت عليهم المثالية بعض الشيء، وتاليا فلم يروا للعدالة بدا من سيادتها على الجميع.

ولكن هناك نظريات فلسفية قالت عكس أولئك الحالمين تماما، حيث ذهبت تلك النظريات والمذاهب إلى أن العدالة تدور مع القوي حيثما دار، وأنه بقوته يفرض ما ينبغي للعدالة أن تقوله، وما ينبغي لها أن تفعله.

ونحن نرى مظاهر ذلك بأعيننا، فالقضية ليست وليدة اليوم ولكنها موعلة في القدم، فقط يختلف كساؤها، لكن مضمونها كما هو دون تغيير.

ألا ترى اليوم ذاك التزاوج بين السلطتين التشريعية والتنفيذية؟، ما معنى هذا، ألا يدل على حق الأقوى وسيطرته على كل شيء...

ألا ترى ذاك التزاوج بين السلطة والمال؟، أيضا ما دلالة ذلك؟ ألا يعني تغلغل فكرة حق القوي في كل شيء!!!

ألا ترى توريث مناصب القضاء لأبناء القضاة!!!

ألا ترى ذاك الفساد المستشري في جنابات القضاء!!!

تلك قضايا لا ينبغي أبدا أن نغض الطرف عنها، وإلا أصبحنا مشاركين في جُرم تخلف بلادنا، وإلا أصبح لاقيمة لما تعلمناه، ولا قيمة لما درسناه.

ماذا يجدر بنا ونحن نعيش وسط عالم لا يعترف بغير الأقوياء؟، ألا يثير ذلك نخوتنا وكرامتنا، بما عندنا من مؤهلات لنضع أنفسنا حيث أراد لنا قدرنا في مصاف الدول التي هي نمر من ورق؟!!!

ألا نتجرد عن الذات قليلا لننتصر لمبادئ العدالة كي يكون كل في موضعه الذي يستحقه، وإلا فكيف نتحدث عن العدالة ونحن من نصب لها المذابح ونعلق لها المشانق في كل مكان؟، كيف نتحدث عن القانون ونحن الذين شرعنا القانون كنا أول من انتهكناه، ونحن أول من حكمنا بالقانون (القضاة) أول من حطمناه، ولطخنا شرفه؟!

ألا تهتم فلسفة القانون بمنصب المشرع والقاضي؟، وذلك هو ما قطعنا فيه شوطا كبيرا فيما مضى، إذا، فليعرض كل قاض لشهادته، ولننظر في أهليته، ذاك أقل ما يمكن أن نفعله إذا أردنا حقا سير العدالة في مجراها الطبيعي.

فليقدم كل عضو مجلس تشريعي شهادته ومؤهلاته وبيانات ثروته، لنرى هل هو حقا يستحق هذا المنصب أم لا.

إن القضية ذاتها في جوهرها، لا تعني أن أي مرشح ينجح يكون مؤهلا للعمل التشريعي، ما هكذا أبدا يقول العقل، ولكن لا بد من شروط الترشيح، أهمها المؤهل العقلي وليس العلمي، بمعنى أن يكون مشهودا له شعبيا بالعقل الناضج، ذلك أن المجتمع يسلمه مسئولية هي الأهم والأخطر في حياته، إنه يسلمه تصميم الكتلوج الذي تسيير به الآلة الدولة، ثم يكون دور الحاكم مجرد القيادة، قيادة تلك الآلة وفق الكتلوج الذي صممه المشرع، ألا يستحق ذلك إعادة النظر في جميع القوانين التي تتعلق باختيار القضاة والمشرعين، أم سنظل طيلة عمرنا نقنن للعدالة العرجاء، ونثبت فعليا صدق نظرية حق الأقوى؟!

لقد حاول الفلاسفة علاج تلك القضية منذ مهد الفلسفة، وحتى اليوم، محاولات كلها تصب في النهاية في ضرورة الخروج من تلك المحنة التي مُنيت بها العدالة، ومع ذلك ما خرجنا، توصيات كثيرة من فلاسفة عظام، ومع ذلك ما استجبنا، من تلك المحاولات، محاولة أفلاطون، ومحاولة روسو، في أن يضعنا نهاية لتلك القوة المزعومة لنتخلص من نصف عدالة ونصف حل، ولنصل إلى العدالة الكاملة، والحلول الكاملة.

أولاً: محاولة أفلاطون:

«هل تمنح القوة الحق، أم أن الحق يملك القوة»؟؟.. حاول أفلاطون تقديم وصف مرير لذات القضية على لسان ثراسيماخوس فكان كالتالي:

ثراسيماخوس: إذن فاصغ إليّ، إني أعلن أن العدالة ليست إلا لصالح الأقوى، والآن، لِمَ لم تمتدح جوابي؟ إنك لن تفعل ذلك بالطبع.

سقراط: دعني أفهمك أولاً، إنك تقول إن العدالة هي لصالح الأقوى، فما معنى ذلك يا ثراسيماخوس؟ لا أظنك تعني أنه ما دام بوليداماس المصارع أقوى منا ⁷ ويجد في أكل لحم البقر ما يشدّ قواه الجسمية، فإن أكل لحم البقر من صالحنا نحن الضعفاء أيضاً، وأن ذلك خير وعدل لنا بدورنا.

ث: عليك اللعنة يا سقراط، إنك لتحمل الكلمات من المعاني ما يقضي تماماً على الحجة «يرفض أفلاطون بهذا التدخل الطريف، أن القوة لن تكون أبدا هي قوة الجسد، ليس ذاك قطعاً هو المقصود، ولكن القوة كما سيوضحها هي قوة الحاكم».

س: حسناً، ألم تسمع قط أن أنواع الحكم تتباين، فمنها حكم الطاغية ومنها الديموقراطية، ومنها الأرستقراطية؟

ث: أجل، أعلم ذلك.

س: وأن العنصر الحاكم هو العنصر الأقوى دائماً.

ث: بالتأكيد.

س: حسن، ففي كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها، فالديموقراطية تضع قوانين ديموقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال في الأنواع الأخرى، وبعد سن هذه القوانين، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة، فهذا إذن ما أعنيه، فللعدالة في جميع الدول معنى واحد، هو صالح الحكم القائم، ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء، وهو صالح الأقوى»8.

في هذا النص، يؤكد أفلاطون على لسان ثراسيماخوس الوضع القائم وينتقده بشدة، إذ إنه يفترض في العدالة أن تكون مستقلة وذات سيادة، أي لا تبحث عن مصلحة أحد ولا تحابي أحدا، ولكن ما يحدث هو النقيض تماما، إذ إن الطبقة الحاكمة في كل دولة هي التي تضع القوانين التي تراها أنسب وأحفظ لمصالحها، وتاليا فإن ما يسود هو حكم القوي، وليس قوة الحق، وهو ما يسير بالعدالة في غير اتجاهها.

ويحاول أفلاطون أن يقدم أدلة على فساد تلك النظرية، ذلك أن الحكام ليسوا دوما على الحق والصواب، وتاليا فقد يهلكون دولهم، فيقول:

س: أتسلم بأن من العدل أيضا أن يطيع الرعية حكامهم؟

ث: أجل.

س: ولكن أتظن أن حكام الدول معصومون من كل خطأ، أم أنهم يتعرضون أحيانا للخطأ؟

ث: لا شك أنهم معرضون للخطأ.

س: وإذن فهم حين يسنون قوانينهم، قد يصيبون أحيانا ويخطئون أحيانا أخرى؟

ث: هذا صحيح.

س: فإذا أصابوا، كانت القوانين في صالحهم، أما إذا أخطأوا، فإنها تكون ضد مصالحهم، أتسلم بذلك؟

ث: أجل.

س: ولكن على الرعية أن تطيع كل ما يسنونه من قوانين، أليس هذا هو ما نسميه بالعدالة؟

ث: بلا جدال.

س: وإذا فالعدالة تبعا لتعريفك الخاص، ليست فقط الخضوع لصالح الأقوى، وإنما هي أيضا عكس ذلك.

ث: ما هذا الذي تقول؟!!

س: إنني لم أفعل شيئا سوى تكرار ما قلته أنت ذاتك، ولكن دعنا نفحص الأمر ثانية، ألم تقر بأن الحاكمين قد يخطئون معرفة مصالحهم فيما يأمرون به رعيتهم، وأن تطيعهم الرعية؟ ألم تقر بذلك؟

ث: بلى.

س: وإذا فهذا يعني الاعتراف بأن العدالة ليست في تحقيق مصالح الأقوى، ما دام الحكام قد يأمرون، عن غير قصد، بأشياء تجلب لهم الضرر، إذ لو كانت العدالة كما قلت هي طاعة الرعية لأوامر حكامها، فإنك ستدرك، بحكمتك البالغة، ضرورة هذه النتيجة وهي أن الضعفاء لن يؤمروا عندئذ بفعل ما هو صالح الأقوياء، بل ما يجلب لهم الضرر⁹.

هذه لمحة ذكية من أفلاطون بدليل قاطع أورده على لسان سقراط، مشيرا بذلك إلى ثلاث حقائق هامة:

الأولى: أن الحكومة التي تبحث عن صالحها في تشريعاتها هي حتما حكومة جهلاء، بدليل أنهم قد يسنون من القوانين ما يضررون به أنفسهم.

الثانية: أن العدالة تدور مع القوي وجودا وعدما، فالأقوى اليوم هم الديموقراطيون، فالعدالة هي ما تتفق ومصالحهم، وغدا، الأقوى هم الأرستقراطيون، وثاليا فالعدالة هي ما تتفق ومصالحهم، وهكذا تدور العدالة مع الأشخاص، ولا تثبت عند المبادئ والخطوط العريضة لها.

الثالثة: وهي ما حاول سقراط التدليل عليها، أن الدولة ستفسد حتما طالما كانت معايير العدالة فيها متقلبة ومتغيرة، لأن العدالة من المفروض أن تكون ثابتة واضحة جلية، لا تسعى لصالح فئة بعينها، بل تسعى إلى العمومية والتجريد لتحفظ بذلك استقرار واستمرار المجتمع.

ونفس الفكرة ذاتها نجدها عند أفلاطون في محاورة جورجياس، على لسان كالكليس، الذي زاد ضجره من سلطة الأقوياء وسيطرتهم على كل شيء فيقول: « لو وجد رجل لديه القوة الكامنة لداس بقدميه كل تعاليمنا وتعاوينا وتمائنا، وكل قوانيننا التي تتعارض مع الطبيعة»¹⁰.

تلك كانت محاولة أفلاطون، ليثبت الفساد المنطقي لنظرية حق الأقوى، على الرغم من أنه جاء في زمن يؤمن أشد الإيمان بتلك النظرية، وكان الحق المكتسب للأقوى هو أن تسود إرادته وتشريعاته على الجميع، ومن ذلك مثلا نجد قول سفراء أثينا لسفراء أسبرطة في المفاوضات التي سبقت الحرب البيلوبونزية: « لقد كان المعمول به دائما أن صاحب القدرة الأعظم يجب أن يسيطر على

من هم دون قدرته»11 وكذلك أيضا نجد قول الفاتحين لجزيرة ميلوس لسكانها « إنكم تعلمون كما نعلم أن الحق في هذا العالم لا يقوم إلا بين الأنداد في القوة، أما إذا كان هناك أقوياء وضعفاء، فلأقوياء أن يفعلوا ما يستطيعون فعله وعلى الضعفاء أن يتحملوا ما يجب عليهم تحمله، إننا نعرف عن الآلهة ما ورد في الروايات، أما عن الناس فالحقيقة التي نعلمها أن قانون الطبيعة يقضي – ولا راد لقضائه – بأن لهم أن يحكموا كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلا»12.

تلك هي الحقيقة التي كانت وما زالت سائدة حتى اليوم، وتلك هي الأدلة التي ساقها أفلاطون على فساد ذلك المذهب حق الأقوى منطقيا، إن كل ما أراده أفلاطون، هو أن يرسى مبادئ ثابتة للعدالة لا تتغير بتغير الأشخاص، ولا تتبدل بتبدل الأدوار، ولا تقنى بمرور الزمان، لقد أراد أن يثبت نظريا، خطأ مذهب «حق الأقوى» ليضع بدلا منه مذهب «قوة الحق» وذلك هو ما أراده أفلاطون.

ثانيا: محاولة روسو:

جاءت محاولة روسو هي الأخرى محاولة لنفي حق الأقوى، وإقرار بدلا منه قوة الحق، حيث إن هذه الإشكالية من المؤثرات الكبيرة للضمير الإنساني في فلسفة القانون على مر التاريخ، لأن الفارق بين حق الأقوى، وقوة الحق، هو ذاته الفارق بين العدالة أو عدمها، وهو الفارق بين صلاح المجتمع أو ضياعه، وتاليا، فلا بد من وضع نهاية لتلك المأساة التي بدأت مع ميلاد الفلسفة ذاتها.

ولأنها ما زالت مستمرة، فقد انتقدها بشدة روسو، وحاول أن يضع لها حولا شبه جذرية، لكن الإشكالية فيما تبدو متصلة في العمق، وتاليا فهي بحاجة إلى الأخلاقيات أكثر منها إلى الماديات.

«مهما بلغ الإنسان من القوة فإنه لا يمكن مطلقا أن يبلغ منها حدا يقيه سيدا باستمرار، إلا إذا حول «القوة» إلى «حق» «والطاعة» إلى «واجب». ومن هنا كان حق الأقوى الذي نتناوله في الظاهر بسخرية، هو، في واقع الأمر، مبدأ مقرر»13.

فعلاج الشيء لا يتم أبدا بإنكاره، بل يتم بإقرار وجوده، ثم فرض آليات للحلول، وهذا هو ما فعله روسو، أقر بادئا وجود مبدأ القوة، وسيطرة الأقوى، وقدرة تلك القوة على أن تخلق الحق، وأن تجعل من الطاعة أمرا واجبا لسلطتها، لكن هناك إشكالية أخرى يستتكر روسو وجودها مع هذا المبدأ المقرر سلفا، «بيد أن معنى هذه العبارة لم يحظ أبدا بتفسير واف، فالقوة طاقة مادية، ولست أرى كيف يمكن لآثارها أن تقترن بجزء أخلاقي»14.

يفرق روسو هنا بين الماديات والأدبيات، وهما عماد فلسفة القانون، هما عماد سير القانون وحمانيته، كما أنهما عماد تحقيق العدالة المطلقة، ولكن روسو يعترض على الجمع بين الصفتين في مبدأ سلطة الأقوى، ذلك أن القوة ذاتها هي صفة مادية، فكيف تفرض الماديات الأدبيات، وهل تستجلب القوة الطاعة لمجرد أنها قوة، هنا يرد روسو: «فالحضوع للقوي عمل من أعمال «الضرورة» وليس من أعمال الإرادة، وهو على أكثر تقدير نتيجة لما يُمليه الحرص، فبأي معنى إذن يصير واجبا؟»15.

يتساءل متعجبا: كيف تتحول طاعة القوي إلى واجب عند الضعيف، والضعيف ما خضع بإرادته، إنما خضع رغما عنه ووفقا للضرورة التي تفرضها المواقف، فكيف تكون أعمال الضرورة واجبة؟

«دعنا نفترض مؤقتا أن مثل هذا «الحق» يوجد فعلا، إن النتيجة الوحيدة لهذا الفرض لغو غير مفهوم، إذ بمجرد اعتبار «القوة» هي «الحق» يتغير المعلول بتغير العلة، فالقوي الذي يهزم غريمه يصبح وريثا لحقه، وبمجرد أن يصير في مكننتنا ألا نطيع دون أن نخشى ضررا يصبح العصيان مشروعا»¹⁶.

بهذه الأدلة، يحاول روسو إثبات أن هذا المبدأ فاسد منطقيا لسببين، الأول هو أن موازين القوة تتغير، فهل يعني ذلك تغير الحق بتغير اليد التي تفرض القوة، وهو ذات المعنى الذي قصده أفلاطون من قبل عندما قال بأن كل حكومة تمثل القوة، تفرض من القوانين ما يتفق ومصحتها أولا، وتاليا فإذا تغيرت الحكومة، تبدلت مراكز القوة، واقتربت القوة من جديد بشخص من يأتي، فهل يمكن أن نسمي هذه عدالة؟!، وهل يمكن أن تتغير العدالة بتغير القائمين عليها؟!

والثاني، طالما أن موازين القوة تتغير، وأن الحق ليس للقانون أو للعدالة وإنما للأقوى فإنه ينبغي حينئذ أن يكون العصيان مشروعا إذا ما أمنا على أنفسنا من بطش الأقوياء وتلك أيضا إشكالية أخرى، عالجهما سقراط من قبل.

وهنا يوجه روسو النصيحة ثم يعود للتساؤل الاستتكري مرة أخرى.

«ولما كان الأقوى على حق دائما، فكل ما يتطلبه الأمر منا هو أن نستحوذ على القوة، ولكن ما هو هذا الحق الذي يصبح لا وجود له بمجرد أن تنتقل القوة من يد إلى يد؟»¹⁷.

وكان روسو يريد أن يخلص الجنس البشري من مأساته عن طريق خلق مأساة أخرى، وهي مأساة الفوضى، ولكن لأنه صاحب العقد الاجتماعي، وصاحب الفلسفة الرائعة في تحقيق العدالة، لا يرضى عما قاله، فيعود للتساؤل مرة أخرى: أي حق هذا الذي يوجد والقوة تنتقل من يد إلى يد؟!^{18(*)}

«وإذا كان الإنسان مجبرا بالقوة على الطاعة، فليست به حاجة للطاعة كواجب، وإذ لم يكن مجبرا على الطاعة بالقوة، فلا يعود عليه أي التزام بالطاعة، ومن ثم يتبع ذلك أن لفظ «حق» لا يضيف، كما نرى، شيئا إلى فكرة «القوة» فهو يصير هنا لا شيء مطلقا»¹⁹.

يفرق روسو بين الطاعة عن رضا، والطاعة بالإكراه، الطاعة كواجب، والطاعة كضرورة تفرضها القوة، ومن ثم فإن الطاعة التي تفرض بالقوة لا تكتسب صفة الإلزامية لأن الحق الذي تدعيه متغير بتغير الأشخاص، وتاليا، فإذا فرضت القوة الحق إجبارا، وكان في إمكان هذا المرغم عدم الطاعة، فإن عدم الطاعة هنا تصبح هي الواجبة، وليس الطاعة، ولكنه يعود للتساؤل مرة أخرى عن تلك القوة التي تفرض الحق: أهي السلطة أم شيء غير السلطة، فلو كانت السلطة، لكانت طاعتها واجبه

مع رفض مبدأ القوة، لأنها لا تمنح حقا أبدا «لابد إذا من الاعتراف بأن «القوة» لا تخلق «الحق»، وأنه ما من إنسان ملزم بالطاعة إلا للسلطات الشرعية»20.

يقوض روسو مبدأ حق الأقوى، ويسلب عن الإنسان أي طاعة لهذا الأقوى، بل لا تجوز الطاعة إلا للسلطات الشرعية فقط، ووفقا لمبادئ القانون والعدالة.

لكن التساؤل الآن: إذا رفض روسو مبدأ حق الأقوى وقدم الأدلة على فساده منطقيا بحيث لا تصبح الطاعة للأقوى ملزمة، فما هو الإلزام الذي يقع على الإنسان باختياره الحر، وبطاعته المطلقة؟، يجيب روسو:

«كما أنه ليس لأي أمر يصدره أي شخص آخر – في أية صورة ممكنة أو أيا ما كانت السلطة التي يستند إليها – القوة والإلزام اللذين للقانون»21.

يرد روسو كل شيء إلى القانون، هو وحده واجب الطاعة، وواجب النفاذ على الجميع، وحتى يضمن قبول الجميع له، يرجع تلك السلطة التشريعية إلى الشعب ذاته «لابد أن يتوفر في القانون حتى يصير قانونا، وهو قبول المجتمع الذي لا يستطيع أي شخص أن يفرض عليه قانونا إلا برضاه وبسلطة يتلقاها منه، ومن ثم فإن كل تلك الطاعة التي تجب على أي إنسان بمقتضى أقدم الروابط، تنتهي في آخر الأمر عند هذه السلطة العليا وتوجهها تلك القوانين التي تسنها، كما أن قسم لسلطة أجنبية أيا كانت، أو لسلطة داخلية ثانوية، لا يعفي أي عضو من أعضاء المجتمع من طاعته للسلطة التشريعية التي تعمل في حدود المهمة الموكولة إليها، ولا يلزمه بطاعة تناقض القوانين التي توضع بهذه الطريقة، أو بطاعة أكثر مما تسمح به هذه القوانين، حيث إنه من الغباء أن يتصور المرء أن أي إنسان يمكن أن يكون ملزما في النهاية بطاعة أية سلطة في المجتمع إلا إذا كانت هي السلطة العليا»22.

إذا يسلب روسو الحق عن القوي، ويمنح القوة للشعب ذاته بغض النظر عن تغيير السلطة أو الحكومة، ممثلة تلك السلطة التي يمنحها للشعب في السلطة التشريعية، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل يشترط قبول الشعب للقوانين التي تصدر عن تلك السلطة التشريعية.

من هنا يتضح أن الإشكالية التي حاول أفلاطون وروسو علاجها ذات منطق سديد عند الأقوياء، حيث يرون أنهم الأحق بالطاعة، في حين أن الاثنين يرون أن مسألة حق الأقوى هي من شريعة الغاب، وليست من شريعة العقل أو الفطرة، وتاليا ليس لها أدنى سند شرعي يؤيدها، فكان لابد من تقويضها ورفضها كلا وجزءا.

لكن التساؤل الآن: إذا كانت مسألة حق الأقوى، فاسدة منطقيا، فهل القوة إذن قوة الحق ذاته الذي لا يتبدل ولا يتغير بتغير الأشخاص؟ وهل يحتاج هذا الحق إلى قوة أيضا لتحميه؟، تلك هي الإشكالية الكبرى التي تتمخض عن الإشكالية السابقة.

ثالثا: العدل والقوة:

التساؤل الذي يحار فيه العقل، إذا كان المقصد الأساسي للقانون هو إقرار العدالة، فهل نستعين بالقوة لأجل تحقيقها؟ بمعنى آخر، هل يجوز استعمال القوة من قبل السلطة التنفيذية لأجل تحقيق مبادئ العدالة؟

لقد حاولت المدارس الفلسفية العديدة أن تجيب على هذا التساؤل، وكانت الإجابة هو ضرورة استعمال القوة لفرض العدالة شريطة توخي مبدأ القسط والاعتدال، وشريطة عدم إعطاء مسوغات غير مشروطة للحكام في استعمالها، فليس معنى إباحة استعمال القوة الإفراط في استخدامها وتحويلها عن مقاصدها كما تفعل أنظمة الطغاة، ولكن الغاية من استخدامها هو تنفيذ القانون عند من لا ينفذ معهم الإقناع، وتاليا يكون مبرر هذا اللجوء إلى العنف وشرعيته متوقفاً على غايته، إذ يُقصد منه تحقيق العدالة والسعادة في المدينة وتطهيرها من عناصرها السيئة.

إذًا، هناك فرق كبير بين حق الأقوى، وبين قوة الحق، إذ إن القوة لا تخلق الحق أبداً، ولكن الحق يمنح صاحبه القوة، كما أن القانون لا يكون قانوناً إلا إذا توافق مع الحق، مع العدل، مع العقل، يقول قربان: «إن ذلك الادعاء بالصحة أو بالشرعية لم يكن ليستند إلى القوة بل إلى العقل، كان استدعاء للكرامة التي يتمتع بها القانون بفضل كونه قانوناً لا بفضل قوته على الإكراه».²³

إن المسوغات المقبولة عقلاً لاستعمال القوة، هي أن تكون بقصد تحقيق العدالة، وتالياً يكون الحق تحميه القوة، وذلك مطلب شرعي وعقلي، إذ إن الحق الذي لا تحميه القوة يصبح ضائعاً كالهشيم تذروه الريح، ولعل الجميع يتذكر حق المصريين في أرض سيناء، وتدخل الجيش الباسل الذي هو خير أجناد الأرض بعزة وقوة ليحمي الحق، ألا تمتدح تلك القوة ويحترمها العالم الإنساني بأسره، لأنها قوة لا تفرض الحق، ولكنها فقط تقره وتحمي مبادئ العدالة الثابتة أياً كانت؟!!

وتالياً فلا يمكن لكل فصل بين القوة والسياسة أن يُفضي لغير الفوضى أو الطغيان، إذ إن الفوضى نقص، والطغيان انفلات القوة من عقالها، وما المدينة أو الدولة سوى مؤسسة تحمي المواطنين من الانحلال والتعسف عن طريق القانون الذي يجمع بين القوة والحق على حد تعبير فيرون: «إن القوة التي تعني الهيمنة غير منسجمة ذوقياً وحسب، بل تدل في الأغلب على شرف أخلاقي أيضاً».²⁴

نحن إذن مطالبون باستعمال القوة، ولكن في حدود العقل، في حدود القسط، ذلك هو ما أقره أفلاطون، إذ أجاز استعمال القوة بعقل وبدون إفراط، كمثل الطبيب الذي يتدخل جراحياً بالقدر الذي يتطلبه المريض²⁵ فلا يصح له أن يزيد عن المطلوب، كما لا ينبغي أن يقصر عن المطلوب، فالاعتدال الوسط هو الغاية. يقول ديبس: «إن القسط هو نقطة الكمال غير القابل للتجزئة، وهو المعدل الصحيح النوعي لا الكمي، الذي لا يوجد تحته أو فوقه إلا نقص أو فلتان».²⁶

لكن السؤال: ما هي حدود تلك القوة؟ إذا كنا نقر مبدأ القسط أو الاعتدال في استخدامها، فمن الذي يحددها ويضع أطرها؟ ومن الذي ينفذها؟

حدود تلك القوة هي العقل والقسط، والذي يبيح استعمالها ويحدد أطرها هي السلطة التشريعية، فهي المنوطة بتحديد طرق استعمال القوة. يقول روسو: «إن سلطة التشريع هي تلك التي لها الحق في تحديد كيفية استعمال قوة المجتمع للمحافظة عليه وعلى أعضائه»²⁷.

أما السلطة التنفيذية فهي التي تستعمل تلك القوة لأجل حماية الحق والعدل، «ولكن لأن القوانين التي توضع مرة واحدة وفي مدة قصيرة لها قوة دائمة مستمرة، وتتطلب تنفيذا دائما أو إشرافا مستمرا فإنه من الضروري بناء على ذلك أن تكون هناك سلطة دائمة الانعقاد، تعمل على تنفيذ القوانين التي وُضعت وأن تظل نافذة»، وتاليا فإن استعمال القوة هو الذي يضمن سيادة القانون للخوف من الجزاء، والتي تتمثل في قوة القانون ذاته، في العقوبات على الجرائم ليرتدع الآخرون عن ارتكاب الجريمة خشية الوقوع تحت طائلة الجزاء والعقاب.

وقوة تنفيذ الأحكام القانونية ودرء المخاطر عن العدالة، وإقرار العدالة بالقوة، وذلك مثل الراحل جمال عبد الناصر، عندما أراد أن يُقيم عدالة اجتماعية بقوانين إصلاحية حازمة، فأمم القناة وألغى الإقطاع وانحاز إلى جانب الفقراء، وكانت معه قوتان تحميان قراراته العادلة، قوة الشعب الذي حفر حبه في قلبه، وقوة الجيش الباسل المناضل الذي حمل العدالة.

وتاليا، فإن استعمال القوة أيضا يضمن الحفاظ على وحدة المجتمع، مثلما صرح بذلك مكيافيلي، ومثلما حدث في عهود عديدة، لم يكن أمام الحاكم سوى القوة ليوحد بها الشعب. يقول جورج وليام: «إن التمسك المشترك والمستمر بعقيدة شاملة واحدة لا يُستبقى إلا بالاستعمال القمعي لسلطة الدولة، وبكل جرائمها الرسمية والوحشية والخشونة التي لا مهرب منهما، يتبعهما فساد الدين والفلسفة والعلم، فإذا قلنا إن مجتمعا سياسيا هو متحد عندما يوحدته تأكيد عقيدة شاملة واحدة بذاتها، عندئذٍ لا بد من الاستعمال القمعي لسلطة الدولة، وهذه الشرور المرافقة له للحفاظ على المتحد السياسي، ولنسمي هذه الحالة واقعة القمع، فلم تكن محاكم التفتيش في مجتمع القرون الوسطى الموحد بالإيمان الكاثوليكي حادثا عرضيا، إذ كان لا بد من قمع الهرطقة للحفاظ على المعتقد الديني المشترك»²⁸.

لكن، ماذا تفعل إذا أفرطت السلطة التنفيذية في استخدام القوة بحجة إقرار العدالة؟ هل يكون هذا استخداما شرعيا مقبولا؟

قطعا هناك فروق جوهرية بين استخدام القوة لإقرار العدالة، واستخدامها لإخضاع الشعب، الأول شرعي، والثاني استخدام غير مشروع، بل وغير أخلاقي أيضا.

إن قوانين الطوارئ والتشريعات الاستثنائية التي تسبغ الحصانة على الأجهزة الأمنية وتحول دون مساءلة التابعين لها جنائيا عما يصدر منهم من تصرفات وإجراءات قمعية أثناء تنفيذ أحكام القانون، تعد أداة مقننة لما ترتكبه هذه الأجهزة من انتهاكات ضد الإنسان وكرامته، وتاليا سينحرف استعمال القوة عن غايتها، إذ لا يصبح هذا الاستعمال مقصودا به إقرار العدالة، بقدر ما هو إقرار لحكم طاغية من الطغاة، أو قهر وجبر الشعب، وهو ما لا يدخل أبدا في نطاق الاستعمال المشروع للقوة، وتاليا، فهذا النظام يكون فاسدا لأنه يحمي نفسه، لا يحمي العدالة.

لقد اشترط أرسطو لصلاح أي نظام سياسي ثلاثة شروط:

1 - أن يستهدف الصالح العام، وبذلك يتميز عن الحكم الاستبدادي الذي يهدف إلى صالح طبقة واحدة أو فرد بعينه.

2 - أن يكون الحكم قانونيا، يقيم القانون المكتوب ويحترم القانون العرفي.

3 - أن تمتاز الحكومة الدستورية بالرضا العام من الرعية لأنها لا تستند إلى القوة المحضة.²⁹

وتاليا، فإذا ما زاد استخدام القوة عن الحد المطلوب فإن ذلك يُعد خروجاً عن القانون وتُعد الحكومة غير دستورية، بل هي من حيث تشعر أو لا تشعر، مجرد أداة حماية لطاغية يأتي على رأس نظام فاسد.

فإذا ما حادت السلطة التنفيذية عن مبدأ القسط في استعمال القوة، وإذا ما حادت عن المبادئ العامة المشروعة لاستخدام القوة والتي حددتها سلفا السلطة التشريعية، فإنه يكون قد بدأ الطغيان. يقول روسو: «وإذا انتهى القانون بدأ الطغيان، إذا حدث اعتداء على القانون بقصد إيذاء شخص آخر، وكل من يتجاوز السلطة التي يمنحها إياه القانون، من بين من بيدهم السلطة، ويستعمل القوة التي وُضعت تحت تصرفه في أن يفرض على أحد الرعايا ما لا يسمح به القانون، لا يعود حاكما، ويكون تصرفه غير مشروع، ومن ثم يحق للمرء أن يعارضه مثل أي شخص آخر يعتدي بالقوة على حق غيره».³⁰ وتاليا تتحول إرادة الطاغية من خدمة شعبه إلى خدمة نفسه وأهوائه، ويطئ بقدمه أي قانون، لأنه حينئذٍ، حين يعلن انهيار القانون، ويسوغ لحكمه بالقوة المفرطة، فإنه بذلك يعلن اغتصابه المباشر للسلطة « كما أن الاغتصاب هو ممارسة سلطة لشخص آخر الحق فيها، كذلك الطغيان هو ممارسة سلطة تتجاوز الحق، وهو الأمر الذي لا يحق لأحد أن يفعله، وذلك هو استغلال أي شخص للسلطة التي في يديه، لا لمصلحة أولئك الذين يخضعون لها، ولكن لمصلحته هو الخاصة المنفصلة ويكون ذلك عندما يجعل الحاكم، أيا كان سنده، إرادته – بدلا من القانون – هي القاعدة، وتكون أوامره وتصرفاته موجهة لإرضاء أطماعه وانتقامه وجشعه أو أي مطمع غير سليم، وليس للمحافظة على ممتلكات شعبه».

إذا، يجوز استعمال القوة لأجل حماية العدالة شريطة القسط والاعتدال في استعمالها، لكن ربما يقول البعض: إن أي استعمال للقوة هو خارج عن دائرة القانون، وإن العدالة لا تحميها القوة أبدا بقدر ما تحميها مبادئ الضمير والقيم، وتاليا لا يجوز استخدام القوة بحال من الأحوال لأن الإنسان يتمتع بالحرية.

وقد يكون نسي هؤلآء، أن الحرية ليست مطاطة، وإنما هي أيضا محدودة بحدود، وعليها قيود، وترتبط بالمسؤولية، فإذا خلت عن المسؤولية كانت فوضى، وليست حرية، وفي كل الأحوال فالقوة تحمي تلك الحرية وليست تناقضها.

رابعاً: الحرية والمسئولية:

لعل السؤال الذي يشغل الذهن: هل الإنسان حر في أن يفعل ما يشاء حرية مطلقة، أم أن هذه الحرية مشروطة أو مقيدة؟

فإذا كانت الحرية في ارتكاب الأفعال موجودة حقا وغير مشروطة، فمعنى ذلك أن الإنسان حر في ارتكاب الجرائم والظلم كيفما يشاء، فما هو دور القانون إذا؟ ثم هل يُعطل القانون الحريات أم أنه يحميها؟

هذه الأسئلة هي مما شغلت أذهان الفلاسفة قديما وحديثا، وكانت الإجابات تصب في مجملها في أن القانون لا يُقيد الحريات، بل إن كل فرد قد تنازل عن جزء بسيط من حريته في سبيل سلامته وأمنه، وبالتالي فهو يحصل على كامل حريته طالما كان مطيعا للقانون ودون أن يتعدى حدوده، ويقع العبء الأكبر في توعية الناس بالقانون وصيانته على الأسرة والدولة والمدرسة، إذ إنهم جميعا يعدون مؤسسات تربوية لتوعية الناس.

ويذهب بروتاجوراس إلى أن العقوبات التي يوقعها القانون ليست تأرا من المجرم، بقدر ما تكون وسيلة لتربيته وتقويم سلوكه، وكذلك ردع الآخرين عن الإقدام على هذا الفعل الإجرامي، وأن تلك الطاعة للقانون تخرج من جوف حرية الإرادة، حيث إن الجميع متساوون أمام القانون، وأن تلك المساواة تجعل الجميع أحرارا ومسئولون عن أفعالهم مسئولية كاملة، شريطة أن تكون هذه الأفعال مختارة عن إرادة وقصد. [31](#)

فالجزء الذي يوقعه القانون يقوم بدورين، دور التقويم لسلوك المجرم أو المتعدي على القانون، ودور لردع الآخرين عن ارتكاب مثل هذه الجريمة، مع كون ذلك التقويم وذلك الردع لا يسلبان حرية الفرد أبدا، في اختيار أفعاله بإرادة كاملة، ولكن فقط يكون الجزاء الموقع من القانون مجرد تنبيه له، «احترس فحريتك ليست مطلقة، إنما تتوقف عند بدء حريات الآخرين»، وذلك هو المبدأ الذي أكده أنطيفون في كتابه «في الوفاق»، إذ إن الحرية لا تعني الفوضى، ذلك أن الإنسان الذي يتبع وحي الطبيعة يعرف حق المعرفة كيف يتحكم في شهواته ويقهر نوازعه ويغلب نفسه الأنانية، فلا يمكن أن تكون الحرية لديه تعني الأنانية الأخلاقية على الإطلاق، إذ إن اعتراف البشر جميعا بالوحدة المتناغمة للطبيعة يقودهم لا محالة إلى التنظيم الاجتماعي المتوائم، إلى أن يعترفوا جميعا بالصورة المثالية للإنسانية المتحابية، فالجميع متساوون في الحقوق والواجبات، وأحرار في الأفعال، ولكن شريطة ألا يضرروا بحريات الآخرين، حتى لا يضر أولئك الآخرون بحريتهم أيضا. [32](#)

لكن السؤال أيضا: ألا توجد أي استثناءات لتلك المسئولية الإلزامية عن الأفعال أمام العدالة؟ بمعنى آخر، إذا وقع جندي في الأسر، وتحت سيف القهر النفسي والتعذيب البدني أعطى معلومات عن جيش بلده، هل يقع عليه جزاء الخيانة في هذه الحالة؟

لقد قدم جورجياس وأرسطو حلاولا لتلك الإشكالية.

- 1 جورجياس يعالج القضية:

قدم جورجياس أحد أقطاب السوفسطائية علاجاً لتلك الإشكالية في عملين له هما: «في مدح هيلين» و«في الدفاع عن بالاميدس»، ويقوم هذا العلاج على شقين:

الشق الأول: ويتمثل في رفض وقوع أي مسؤولية على الإنسان إذا ما ارتكب أي فعل مخالف للقانون في أربع صور:

1 - إذا وقع تحت نير الجبر الإلهي.

2- إذا وقع تحت ضغط القهر الإنساني الخارجي من طرف آخر أقوى.

3 - إذا وقع تحت ضغط الإغواء وسحر الكلام.

4 - إذا وقع في شباك الحب التي تعمي العقل الإنساني عن رؤية الحقيقة وتجعله منقاداً للعاطفة المضللة. [33](#)

أما الشق الثاني فيتمثل في تأكيد جورجياس على أن الفعل الحُر الذي يُسئل عنه صاحبه هو الفعل الذي يفعله الإنسان انطلاقاً من اختيار عقلاني واعٍ نابع من داخله للقيام بهذا الفعل، فالقصد والإرادة هما شرطاً للمسؤولية. [34](#)

وقد نلمح في علاج جورجياس للقضية قصوراً ذريعاً، إذ إنه نفى المسؤولية عن أفعال حرة ومختارة بإرادة واعية، حيث ينفي المسؤولية عن الفعل إذا وقع الإنسان تحت سيف الإغواء وسحر الكلام، وهو ما لا يقبله عقل، لأن الإنسان مميز عن سائر المخلوقات بالعقل الإرادي، أي العقل الذي يقبل ويرفض، وتالياً فلا يمكن أبداً لإنسان حُر وعاقِل أن يؤدي سحر الكلام والإغواء إلى زهاب عقله بحيث لا يغدو مسئولاً عن أفعاله، ثم كيف يُعطي الحب مبرراً لعدم المسؤولية عن الفعل، فماذا يفعل القاضي هنا؟ يقول بأن القاضي ينبغي أن يكافئه لا أن يُعاقبه، لأنه لا مسؤولية له عما فعل، كونه يقع تحت تأثير الحب، فهل الحب هو مما يُذهب العقل، أم أنه يزيد صاحبه قوة وإصراراً وإرادة ورُقياً في تعاملاته وسلوكياته، وتالياً فهذا ادعى إلى أن يكون مسئولاً مسؤولية كاملة عن أفعاله.

فسحر الكلام، والحب، هما مما لا يصلحان عقلاً أبداً لنفي المسؤولية عن الأفعال، ذلك علاج غير جذري، وغير فعّال.

- 2 أرسطو يعالج القضية:

قدم أرسطو علاجاً أكثر فعالية مما قدمه جورجياس، حيث ربط بين الحرية والمسؤولية عن الفعل، حيث أكد على ضرورة توافر الإرادة أو العمد في أفعال التعدي، فمتى أتى الإنسان فعلاً بلا إرادة

فإنه يكون ظالما لأن كل ما في الفعل من عدل أو ظلم إنما يتوقف على ما فيه من اختيار أو إجبار [35](#) ويُقصد بالعمد أن يكون الإنسان عالما بما يفعل في الظروف التي لا تتعلق إلا به، ومن دون أن يجهل الشخص الذي إليه يُسند ذلك الشيء، ولا الوسيلة التي استعملها ولا الغرض الذي يرمي إليه [36](#)، وأنه يفعل ما يفعله ضد إرادة من وقع عليه الفعل، وألا يكون الفاعل قد قام بالفعل نتيجة عارض أو قوة قاهرة.

ومثال الأفعال العارضة أن يرى الفاعل نفسه مضطرا بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه، ومثال القوة القاهرة، أن يُمسك أحد بيد الفاعل فيجعله يضرب شخصا آخر، ويميز أرسطو بين ثلاث صور مختلفة من الأفعال التي تقع من الفاعل تبعاً لتوافر أو عدم توافر النية والاختيار وذلك كما يلي:

1 - جريمة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل بغير نية الإضرار.

2 - جريمة ارتكبت بالإرادة تحت تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها ولكن من دون سبق إصرار.

3 - جريمة إرادية يفعلها المرء بسبق إصرار، وهي أشد تلك الجرائم وأوجبها للمسئولية. يقول أرسطو: «إذا أضرَّ إنسان إنسانا عمدا فقد ارتكب ظلما، ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو في الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرد المساواة، أما الأضرار غير الإرادية فإن بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه، ففي الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التي يرتكبها الإنسان جاهلا أنه يرتكبها بل حتى التي يأتيها بناء على جهل، لكن جميع الخطايا التي ارتكبت لا بالجهل تماما بل بغاية الشهوة التي ليست لا طبيعية ولا جديرة بإنسان فهي جرائم لا تُعترف» [37](#).

وتلك الرؤية أتم وأشمل من الرؤية السابقة، حيث يميز أرسطو بين الجرائم التي تستحق العفو، وتلك التي تستحق العقاب، كما أكد على ضرورة القصاص من الظالم بمقدار ظلمه طالما كان فعله عن إرادة وقصد، إذ إن أرسطو قد اشترط للعدل أن يكون عادلا وفاضلا إذا ما توافر في فعله ثلاثة شروط، العلم والإرادة والثبات، وبدون هذه الثلاثة فلا يكون الإنسان مسئولا عن أفعاله، فأولا ينبغي أن يعلم الشخص ماذا يفعل، وثانيا أن يريد فعله بالاختيار التام، وأن يريد الأفعال التي ينتجها لذاتها، وثالثا أنه عند الفعل يفعل بتصميم وثبات لا تززع فيه [38](#).

وبذلك يكون أرسطو قد ربط بين الحرية في إتيان الفعل، والمسئولية القانونية والقضائية عن ذلك الفعل، حيث إن الفعل الذي يتعدى إرادة الإنسان لا يُعد مسئولا عنه أدنى مسئولية لأنه رغما عنه، وتاليا فكيف تقع المسئولية على فعل غير عمدي وقع بالإكراه.

إذاً، الذين ربطوا بين العدل والقوة على اعتبار أن العدل في حاجة إلى قوة تحميه، وأولئك الذين قالوا بأن العدل لا تحميه القوة وفقا لمفهوم الحرية، ثم أولئك الذين ربطوا بين الحرية في اختيار الأفعال، والمسئولية في تحمل نتائجها، يبقى التساؤل الآن: إذا قلنا بضرورة استعمال القوة لحماية العدالة،

واشترطنا مبدأ القسط والاعتدال ليكون استخدامها شرعياً، فهناك سؤال آخر لا يزال متعلقاً بذات القضية، وهو هل تبرر الغاية الوسيلة؟

بمعنى آخر، هل تبرر الغاية الجيدة العدالة الوسيلة السيئة استعمال القوة، وذلك باعتبار أن الإنسان كائن إنساني ذو كرامة يميل بطبيعته إلى الأدبيات والأخلاقيات أكثر من ميله إلى الماديات، أم الغاية لا تبرر أبداً الوسيلة لنفس ذلك الاعتبار؟

- 3 مكيا فيللي يعالج القضية:

هل تبرر الغاية الجيدة الوسيلة السيئة؟ (*39)

السؤال بهذا النهج يوجه الإجابة نحو نعم أو لا، ولا يمكن الجمع بينهما، لأننا ولا اعتبارات أخلاقية لا يمكن أن نجيب «بنعم»، ولا اعتبارات «الضرورة» أيضاً لا يمكن أن نجيب بـ«لا».

فالقضية ليست بهذه البساطة، ليست إما نعم وإما لا، لأن هناك قضايا قد يتدخل فيها الواجب ويحجب الأخلاق، فهل نحكم على هذا الفعل بأنه مناقض للأخلاق؟

مثال ذلك، إذا كانت مصر تدافع عن حقها في تحرير كافة الأراضي العربية غاية نبيلة واضطر سفراء مصر إلى خداع العدو الغاشم بأية وسيلة سيئة وغير أخلاقية فهل يمكن هنا أن نقول إن الواجب هو مسابرة الأخلاق وعدم الكذب، أم أن الضرورة الواجبة، بل والأخلاقية – لأنها تتفق والذوق العام للعدالة لأننا نتحدث عن حقوق مسلوقة تقتضي السير وفق ذلك النهج، لنعبر عن إرادتنا في هذا الموقف بكل وضوح. نعم، تبرر الغاية الوسيلة..

لكن أحياناً أخرى كثيرة، ولذات المضامين الأدبية والأخلاقية أيضاً، لا يمكن أن تكون الغاية مبررة للوسيلة، فهل يمكن لعقل أو أخلاق أن يقبلوا مثلاً أن يسرق أحد الأشخاص لأجل أن ينفق على الفقراء، هل تبرر غايته النبيلة وسيلته المنحطة في هذه الحالة؟

وتالياً، فالغاية لا تبرر الوسيلة إلا إذا اقتضت الضرورة الواجبة ذلك وكانت متفقة مع المبادئ العامة للعدالة، كالبحث عن المجرم مثلاً من خلال تفتيش بيته، فهذه غاية تتفق مع مبادئ العدالة، أو كإخفاء الطبيب عن المريض حقيقة مرضه حتى لا يموت وهما وغما، فهذه غاية أخلاقية بالأساس، أما غير ذلك فالإجابة تكون أصعب من أن تُلم بها مدرسة فكرية واحدة.

وحاول مكيا فيللي علاج تلك القضية في كتابه «الأمير» لكن غلبت ماديته أخلاقياته، فقام بهدم الأخلاقيات السياسية كلها لأجل أن يخلق قوة يحمي بها وحدة بلاده، فيقول: «كلنا نعرف كم هو مشكور أن يحفظ الأمير وعوده وأن يعيش بأمانة واستقامة، مع هذا كله تُبين اختبارات أيماننا الحاضرة أن الأمراء الذين قاموا بأعمال عظيمة ورائعة كان عندهم اعتبار زهيد للأمانة واحترام

العهود، فقد تمكنوا بالرياء والخداع من خلق التخبط في عقول البشر، بينما أولئك الذين جعلوا الإخلاص أساس معاملاتهم هلكوا هلاكاً ذريعاً»⁴⁰.

يقدم مكيافيللي المعادلة المقلوّبة، والتي اشتهرت عند أصحاب المادية والنفعية، حيث إن الأخلاق لا تُحمد لذاتها، بل هي وسيلة لشيء آخر، فإذا ما تعارضت الوسيلة مع الغاية، استُبعدت تلك الوسيلة مهما بلغ سموها وقدرها، وتالياً فلا وجود لمبدأ ثابت، إذ إن المبدأ الأول والأخير هو المصلحة. لقد استلهم مكيافيللي الواقعية من فلسفة التاريخ، هو إذاً ليس مثالياً، ولكنه أيضاً كان دوجماً طيقياً أكثر من اللازم، إنه لم يأت بجديد، فقد سبقه أرسطو بقريب من تلك الرؤية عندما نصح الطاغية بأن يتظاهر بالتدين وطاعة القانون أمام الناس، فإذا ما خلا بنفسه عاد إلى فسادِه وزيف نفسه.

إذن هي ليست مسألة مبدأ، ولكنها مسألة مصلحة يدور الجميع في محرابها وجوداً وعدمًا.. إذن ما العمل؟

بهذا المنطق الإجابة معلومة:

«يجب أن يكون الأمير إذن ثعلباً ليتحسّس الفخوخ ويتجنبها، وأسداً يُخيف الذئب، أما الذين يرغبون بتقليد الأسد وحده لا يفهمون هذا، بناءً عليه ينبغي على الأمير الحاذق ألا يحفظ وعده عندما يضطره هذا الحفاظ على العهد إلى التضحية بمصلحته أو عندما تتغيّر الأسباب التي قادته إلى قطع هذا الوعد، لو كان الناس جميعهم أختياراً لكانت هذه النصيحة غير صالحة، ولكن بما أنهم أشرار، ولذلك فلا يحفظون وعودهم معك، أصبحت غير ملزم بحفظ وعودك معهم»⁴¹.

في هذا النص يُورط مكيافيللي نفسه مرتين، الأولى أنه يُعلي من مصلحة الحاكم ورأيه فوق جميع المصالح، وأي عقل، وأي نظام هذا الذي يقبل ذلك؟

والثانية عندما افترض أن الناس جميعاً أشرار، وهذا افتراض خاطئ شكلاً وموضوعاً، لأن الطبيعة الإنسانية تحمل الخير والشر معاً، وإذا ما توافرت عدة عوامل من تعليم وبيئة وتنمية ضمير وأسرة صالحة، تغلب الخير على الشر، والعكس صحيح، وتالياً فإن نظرية مكيافيللي ناقصة إلى حد كبير وتحتاج إلى إصلاحات جوهرية.

لقد انتهى مكيافيللي في النهاية إلى «أن الغاية تبرر الوسيلة»، فمصلحة الحاكم تُبرر له استعباد شعبه، وهذا ما يؤدي إلى الإفراط في استعمال القوة دون مبررات عقلية أو مسوغات أخلاقية، وكذلك دون الاستناد إلى مبدأ، وتالياً فإنه بهدم الأخلاق تتهدم الدولة بجميع مؤسساتها وينهار نظام الحكم، وذلك ما لم يعمل له مكيافيللي أي حساب، لكن ينبغي الإشارة إلى أن غايته من ذلك المحافظة على استقرار الدولة أكثر من المحافظة على مصلحة الحاكم⁴².

التساؤل الآن: إذا كان استخدام القوة بدون الاعتدال فيها مرفوضاً، وإذا كان مبدأ الغاية تبرر الوسيلة هو أيضاً في غالب الأحوال مرفوض، فما هو مصدر إلزامية القانون؟ أو بمعنى آخر، كيف نجعل

الناس مطيعين للقانون؟

خامسا: مصادر إلزامية القانون:

ماذا يحدث لو خرج الناس على القانون؟ قطعاً الفوضى هي النتيجة والهلاك هو المصير، وتالياً فلا بد من الوصول إلى إلزاميات للقانون، إلزاميات تُقنع ولا تُعاقب، تخاطب العقل دون استعمال لغة التهديد، إلزاميات تقود بلا عنف إلى حيث يسود العقل والأخلاق، وتُصبح الطاعة لأجل المبدأ لا لأجل الخوف من العقاب، كل ذلك ثمرات طيبة، لكنها بنسبة كبيرة مثالية، لأنك في النهاية تتحدث عن بشر يميلون بالفطرة إلى النقص ويحنون إلى الطينية، وتالياً فالماديات عندهم لأبد وأن تسبق الأخلاقيات، لأنهم يرتدعون بالجزاء المادي أكثر مما يرتدعون بتأنيب الضمير.

لقد حاول العديد من المفكرين تقديم رؤية لعلاج تلك الإشكالية، كيف نجعل الناس مقبلين من تلقاء أنفسهم على طاعة القانون؟، وكيف نعالج الطبقة ذات التعفن الأخلاقي لننفعهم بتلك الطاعة؟ يقول أفلاطون: «إن الطبقة ذات التعفن الأخلاقي التي نتحدث عنها كعبدة لردائلها ستراوغ وتُكره على الإذعان للقانون بعوامل ثلاثة، أولها خوف الله، ثم الرغبة في شرف الامتياز، ثم تنمية الشعور بجمال ما هو روعي لا جسدي». [43](#)

لكن لنفترض أن الجسد تغلب على الروح - وهذا أمر طبيعي - فماذا سنفعل؟

لا شيء غير القوة المادية والإلزامات الجزائية، لذلك أباح أفلاطون الإبادة والإعدام للمنشقين على نظام الدولة أو الرافضين للقانون، وكذا من يثبت أن حياتهم تُمثل خطراً على نظام الدولة، ومن ثم فإن من لا يُطيع القانون يجب قهره وإجباره على الطاعة بتوقيع عقوبات رادعة عليه، فإن لم يرتدع يغدو من الضروري استئصاله تماماً من المجتمع بعملية جراحية، مثلما يتم استئصال العضو الضار في الجسم الإنساني. يقول أفلاطون: « إن أي مواطن سيفعل أي شيء معاكس للقوانين، وأي خرق لها سيكون عقابه الموت والعقوبات الأشد، وهذا هو حق مطلق وصالح عند اعتباره كشيء ثانٍ أفضل. [44](#)

وعبر هذا النوع يمكن وضع إلزاميات للقانون، فهذا الإنسان المركب من عقل وشهوة لا يمكن أبداً إلزامه عبر الماديات وحدها، كما لا يمكن أبداً إلزامه عبر الأخلاقيات والأدبيات وحدها، فكما أنه مكون من جسد وروح، من شهوة وعقل، فهو أيضاً في حاجة إلى مبادئ الثواب والعقاب، وفي حاجة إلى التذكير بالأخلاقيات، مع عدم الارتكاز الكلي عليها، بل لابد من فرض الجزاءات، حتى إذا لم تُفلح الأدبيات في مخاطبة الروح، أفلحت الجزاءات في مخاطبة الجسد.

أيضاً يذهب البعض، مثل ديورانت وتوماس مور، إلى أن الإلزام الأول في طاعة القانون يأتي عبر بوابة الدين، حيث كان الدين متأسلاً منذ القدم في النفوس، فقد ظهر رجال الدين باعتبارهم ممثلي العناية الإلهية، يملكون القدرة على الاتصال بالآلهة والتعرف على نشأتهم وتلقي أحكامهم، مما جعلهم وسيطاً بين الآلهة والناس، وأضفت عليهم تلك المكانة سلطة الفصل في المنازعات بين

الأفراد بجانب وظيفتهم الدينية، مما كان له الأثر المباشر في تمتع رجال الدين لدى كثير من الشعوب بمراكز ممتازة، بل إن قوتهم أصبحت مساوية لقوة الدولة. يقول ديورانت: «وجعل الكاهن منذ أقدم العصور إلى أحدثها يُنافس الجندي المقاتل في سيادة الناس والإمساك بزمامهم حتى لقد راح الفريقان يتناوبان ذلك، وحسبنا في التمثيل لذلك أن نسوق مصر ودولة اليهود وأوروبا في العصور الوسطى». 45

ومن هنا نشأت علاقة الدين بالقانون، حيث أضيف الدين على القواعد القانونية هالة من التقديس والاحترام، وأصبح مركز الحاكم والقاضي مرموقا باعتبارهما ممثلا للإرادة الإلهية.

ولا يزال الدين حتى اليوم يخالط شعاف القلوب، فإذا ما ارتكز أي قانون على قيمة دينية أو أدبية أو أخلاقية، فإن الجميع سمعا وطاعة، ومن ذلك يمكننا القول إن الدين هو أحد المصادر الإلزامية للقانون.

نعم، قد لا يُجدي النص القانوني أحيانا كثيرة، فقد يُعصى القانون عن طواعية، بل وعن قصد، طالما كانت هناك معايير بشرية تتسم بالأنانية والعنجهية.

نحن في حاجة إلى حلول جذرية، وفي ذات الوقت تكون واقعية وذات صفة إلزامية.. حلول تجعل الجميع أمام القانون سواء، الوزير مثل الخفير، والموظف الصغير مثل رئيس الدولة، والعامل البسيط مثل القاضي، فطالما أن الجميع ارتضى تلك القوانين لتفصل بينهم، فعلى الجميع إذن الخضوع لها عن طواعية ورضا، وأن من يعتدي عليها، أيا كان شخصه، فهو يخضع حتما للقانون وإلزاميته وجزائه، ليس في ذلك فضل «للمنصب أو للسلطة أو للنفوذ، وإنما الفضل كله لاحترام القانون».

إن التساؤل الآن: لماذا يظل المجتمع في ازدواجية للمعايير؟ ضابط الشرطة يسير بسيارته دون رخصة للقيادة أو للسيارة، يكفي فقط أن يُخرج كارنيه العمل أو بطاقته الشخصية، أو ربما لا شيء من هذا لأنه لن يقف لأحد بالأساس؟!

أليست تلك المظاهر من دلالات اختراق القانون، وتاليا من دلالات فساد الدولة؟ ثم ألا يكون ذلك مبعثا لحق الشعب ونقمة على هذا النظام، وتاليا مصدرا للشكوى والضجر؟!

وما يفعله ضابط الشرطة يفعله القاضي، وما يفعله يفعله أيضا عضو السلطة التشريعية بحجة الحصانة!!

إن كيف لدولة تريد سيادة القانون، وأول من ينتهك القانون هم القائمون عليه؟! كيف تتحقق العدالة، وأول من اخترقها هم من ادّعوا ابتكارها وتنفيذها!!

أليست تلك الازدواجية معبرة عن العدالة العرجاء، العدالة الانتقائية، بمعنى أن نصوصها تختار أشخاص من تطبق عليهم، وتتحرف عن مسيرها إذا وجدت شخصا قويا أمامها!!

يا ليت سقراط ما ضحى بروحه إذن!!

إنه ضحى بروحه لأجل أن يُطبق القانون على الجميع، ولأجل ألا يُنتهك القانون، ولأجل أن يفرض على الجميع طاعة القانون.

ألستا في حاجة إلى التخلص من تلك المعيارية؟ لتكون القوانين فوق الجميع فعلا، فوق السادة والقادة، فوق القوي والضعيف، ولتكون عامة غير مشخصة كي تحقق العدالة العمياء، وكي يصبح القاضي وعضو السلطة التنفيذية أو التشريعية أمام إشارة المرور مثل موظف المجلس المحلي، فالجميع أمام القانون سواء وأفضلهم في الدولة هو أحفظهم لمبادئ القانون.

فهل نستطيع حقا الخروج من هذه المعيارية، للوصول بهذه الإشكاليات إلى حلول واقعية إلزامية جذرية؟، هل من قانون جديد تكون له تلك الصفات ويحظى بالرضا والقبول من الجميع، ويحقق العدالة العمياء؟ وهل أمام هذا القانون من معوقات؟ وهل يمكن التخلص من هذه المعوقات؟

نحن إذاً في حاجة إلى مبادئ جديدة، وإلزاميات جديدة، ومضامين جديدة، وأخشى أن نكون في حاجة إلى عقد اجتماعي جديد.

Lord Bryce «The Law of Nature» in studies in History and Jwisprulce (1).
.London, 1902, p.18

(2) Plato, laws, 814,p.437

(3) Ibid,643,p.133

(4) المائدة: 8.

Ebnestein W: Greek Political thinkers, U.of Oxford, Basil Blackwell, (5).
.1972,p.23

Dewey T: « Natureand Reason in law « in philosophy and civilization, (6).
.Newy, 1931, p.163

(7) كان مصارعا عملاقا صارع الأسود وقهر بيديه الرجال المسلحين في بلاط الفرس.

(8) أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، فقرات 338،339، ص 195.

(9) نفسه.

(10) Plato, Gorgias, Trans. into English by B. Jowett, in Great Books of the Western World, Thirteenth Printing, Chicago, 1988, 484, p. 543.

(11) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، المرجع السابق، ص 37.

(12) نفس المرجع السابق، ص 138.

(13) هذه المقطعات من كتاب العقد الاجتماعي، روسو هيوم، المرجع السابق، ص 80، 81.

(14) نفسه، الفصل الثالث، في حق الأقوى، ص 80.

(15) نفسه، ص 80.

(16) نفسه، ص 81.

(17) المرجع السابق، ص 80.

(18) (*) فكرة حق الأقوى هي فكرة متغلغلة في تاريخ الجنس البشري، لأنها ما انقرضت أبداً، ففي البداية كان الأقوى جداً هو صاحب الحق دائماً كفرد، ثم انتقلت القوة إلى الأسرة، ثم إلى القبيلة والعصية، ثم إلى الجيوش والحكومات، إذ هي لم تكن محض يوتوبيا يتخيل الفلاسفة وجودها، بل هي كانت متوارثة، وكان الاعتقاد السائد بأن سلطة الأقوى أمر تفرضه الطبيعة، بل إنها كفكرة ومعتقد سادت في صدر الإسلام، ألا تذكرون خطبة أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخليفة الأول عندما تولى الخلافة وقف = ليقول للناس: «إني وليت عليكم ولست بخيركم، ألا إن القوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له»، إذن هي موجودة حتى عند المسلمين الأوائل، وإن كان الإسلام يحاول تهذيبها وتقويمها والحد من انتشارها».

(19) نفسه، ص 80.

(20) روسو، العقد الاجتماعي، ص 81.

(21) روسو، العقد الاجتماعي، ص 334.

(22) نفسه، ص 334.

(23) د. ملجم قربان، القانون الطبيعي، ص 70.

Popper K.R: The open Society and its Enemies, vol 1, Routledge & Kegan Paul, 5 th, ed, London, 1966,p,116 (24).

(25) أفلاطون، محاوره السياسي، فقرة 243، ص 67.

Dies H.A: The Ancient Philosophers, University of Oxford, 1981,. (26).
p.93

(27) روسو، العقد الاجتماعي، ص 342.

Georg wilhem, Friedrich Hegel: Elements of The Philosophy of Right, Edited by, Allen w.wood, Trans by H.Nisbet, New york, combridge university press, 1991.p.62 (28).

(29) أرسطو، كتاب السياسة، ك3، ب7، ص 213.

(30) روسو، المرجع السابق، ص 312.

(31) د. محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية 1999م، ص315.

(32) د. محمود مراد، المرجع السابق، ص312.

(33) Kaufman, op.cit p.78.

Dihle A: The Theory of will, university of California press, Berkeley, (34).
.1982,p.33

(35) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، ي8، ج2.

(36) نفس المصدر، ك5، ب8، ص3.

(37) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك5، ب8، ص11، 12.

(38) نفسه، ك2، ب4، فقرة 3.

(39) (*) عالج القرآن الكريم تلك القضية في العديد من آياته، وأباح سوء الوسيلة مع سمو الغاية في حالات محددة مثل تحقيق العدالة في قوله تعالى: (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ)

[النساء: 148] فالغاية هي تحقيق العدالة إلا من ظلم، والوسيلة هي الجهر بالسوء، أي عدم قبول الظلم شكلا وموضوعا، ومثل هذا الموقف آيات كثيرة لقضايا متشابهة، مثل قضية التأديب المعنوي والمادي في قوله تعالى عن النساء : (وَاضْرِبُوهُنَّ) ضربا غير مبرح [النساء: 34]. فهذه وسيلة، وغايتها التوفيم والتأديب.

(40)() مكيافيللي، الأمير، الفصل الثامن عشر، نقلا عن د. ملحم قربان، القانون الطبيعي، ص 47.

(41)() نقلا عن المرجع السابق ص 47.

(42)() انظر د. مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الثامن عشر «مكيافيللي.. الأمير»، ص 271.

(43)() Plato, The laws, op.cit.,812, p.392.

(44)() Plato, The laws, 684.

(45)() ول ديورانت، قصة الحضارة، ص117.

الفصل الرابع

من المعيارية إلى العالمية

ويتضمن:

تمهيد.

أولاً: القانون الطبيعي الجديد.

ثانياً: معوقات حضارية.

ثالثاً: محاولة كانط.

تمهيد:

لم نستطع في كل ما افترضناه أن نقدم حلولاً جذرية للمشكلات التي تحاول فلسفة القانون علاجها، بدءاً من إشكالية أصل القانون ومروراً بإشكاليات متعددة مثل وجوب طاعة القانون حتى ولو كان ظالماً، ثم ازدواجية السلطة وتزاوجها، والبرلمان الموازي، ثم محاولة الوصول إلى حلول في الإشكالية الكبرى «من أين تنشأ اللامساواة الاجتماعية»، ثم إشكاليات الاستحقاق والاحتياج، ثم مسألة حق الأقوى أم قوة الحق ومسألة تسييس القاضي أو تحزبه، وكذلك العلاقة بين العدل والقوة، ثم بين الحرية والمسؤولية، ثم ذاك السؤال المربح: هل تبرر الغاية الجيدة الوسيلة السيئة؟

كل هذه الإشكاليات حاولنا علاجها وتقديم رؤية لها، دون أن نصل إلى حلول جذرية لأي منها، ودون أن يفت ذلك في عضدنا ويجلب لنا اليأس من محاولة الإصلاح للتمكين للعدالة، لأن تسيير على أقدام صحيحة متعافية، لننتقل من العدالة المعيارية إلى العالمية، ومن ازدواجية الأحكام والنصوص القانونية إلى تمام الحيادية، ومن حق الأقوى إلى قوة الحق، فهل نستطيع الوصول إلى تلك العدالة المنشودة؟

قد يقول البعض، ليس أمام العالم الآن سوى حلين اثنين لا ثالث لهما:

الأول، أن يستيقظ الضمير، وتتغلب الروح على الجسد، والأدبيات على الماديات، وينتصر العقل على الشهوة، بالاختصار أن يتعلم الإنسان كيف يكون فاضلاً، وهذا لا يعني أن نكون ملائكة، لأن مجرد التوصيف هنا قياس خاطئ، ذلك أن الملائكة لا تأكل ولا تشرب ولا تتكاثر، فهي إذاً بلا شهوة، ولكن الإنسان بشهوة ولم يطلب منه أحد أن يكف عن شهوته، لكن نطلب في هذا المطلب الشرعي، فقط أن يوجه شهوته ويشبع حاجاته وفق أطر صحيحة وسليمة يقرها الجميع قانوناً

ويرتضونها عرفا، وعندها لن يتخلى الإنسان عن بشريته [العقل والشهوة]، وسيكون تجاوزها ووصل إلى إنسانيته [تمام الفضيلة].

الثاني، ألا يكون أمام الإنسان مفر من العنف إلا إلى العنف، فليخضع العالم كله لجيش مشترك من جميع دول العالم، تحت إمرة منظمة حيادية غير مسيئة، تكون مهمتها الفصل في القضايا العالمية وإحقاق الحق، ولو بالقوة، وهذا مطلب واقعي، لكنه غير إنساني، وغير عقلائي، لأنه لا الإنسانية ولا العقل يقبلان إيادة هذا المخلوق المنوط بإعمار الكون، ولأنه لا الإنسانية ولا العقل يقبلان بترويع مخلوق يحن بالفطرة إلى الأمان، ولأنهما أيضا لا يقبلان أن تُهدر كرامة المخلوق الذي كرمه الله وأسجد له ملائكته: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ) [الإسراء: 70].

قد لا يقبل البعض بغير هذين الحلين، باعتبارهما واقعيين، ولكن السؤال الأعمق جذورا: هل ضلت البشرية طريق رشدتها؟! هل تعجز البشرية عن الوصول إلى مطامح المخلصين والمنصفين في إقرار عدالة شاملة اجتماعيا، يتبعها سلام شامل سياسيا يعقبها رخاء ورفاهية للبشرية المعذبة؟!

إن هذا الفصل يهتم – كسأن فلسفة القانون – بتقديم حلول لا ندعي ابتكارها، ولكن فقط نذكر بها، لأن العقل البشري هو أسمى ما خلق الله سبحانه وتعالى، لذا، فهو قادر على إيجاد الحلول لكافة المشكلات، فقط يحتاج إلى الضمير، وإلى إيقاظ المشاعر والتذكير بالفطرة النقية قبل أن تعبت بها الأعباء المادية والحسية والشهوية.

وتاليا، فسوف نعرض للرؤية الواقعية الجديدة، ممثلة في القانون الطبيعي الجديد، ثم نتناول المعوقات الحضارية أمام هذا القانون، ثم نحاول الإجابة على التساؤل: هل تستطيع البشرية أن تتخطى المعيارية والمحلية لتصل إلى العالمية، وسنعرض في ذلك لمحاولة كانط.

إجمالا، لم نضل الطريق، فنحن قادرون على تجاوز الأزمات، أي أزمات، وقادرون على العودة إلى رشدنا، لنسطر أمننا في أمننا، وحلمنا في رفاهيتنا، وتقدمنا في العلوم والفضائل، لا في الحروب والردائل، ولعلنا وقتا ما نصل إلى تلك الأمنيات الواقعية والتي أصمم على أنها واقعية – والمشروعة في ذات الوقت.

أولا: القانون الطبيعي الجديد:

لقد نشأ القانون الطبيعي مقياسا للعدل، وتاليا مبررا لمحاربة الفساد وللثورة على الاستبداد هذا مطلب إنساني واقعي، وإن كان هذا الصراع بين الخير والشر من العناصر المستديمة في تاريخ الإنسانية، وإن تخفى خلف أقتعة مختلفة وسراويل متعددة فإن هذا لا يُقلل أبدا من سمو غايته.

ويخطو القانون الطبيعي الجديد بخطى ثابتة في هذا الاتجاه، خاصة مع ازدياد أصحاب الضمانات اليقظة الذين يحملون بمجتمع يقهر فيه الاقتناع العنف، ويسود فيه العدل، وينعم فيه الجميع

بالمساواة.

فإذا كان بإمكان هؤلاء الدفاع عن إمكانية تحقيق حلم كهذا في واقع الاجتماع الإنساني، فيُصبح من باب أولى لديهم، أن هذا القانون الطبيعي، يصبح من أفضل الوسائل للحد من سوء استخدام السلطة، وكان هذا هاجس كل أولئك الذين نادوا بالقانون الطبيعي عبر تاريخ الحضارة الإنسانية الطويل. يقول الدكتور ملحم قربان: « قام القانون الطبيعي بتلك المهمات الثلاث، التعبير عن كرامة الإنسان وسلطته، الأساس الأعمق للأخلاقيات والاجتماعيات والمقياس الذي يُميز هذه المؤسسات بالرجوع إليه في إطار حضاري معيّن، إطار كانت فيه الرغبة الأعمق والأكثر ألفة لقلوب المفكرين هي رغبة الجمع بين الحكمة الإلهية والحكمة العالمية». [1](#)

لكن السؤال الآن: لماذا نادى المفكرون على مر العصور بالقانون الطبيعي؟ لا شك أن الجميع لجأ إلى القانون الطبيعي ليتخلصوا من الإشكاليات العديدة التي تسبب فيها القانون الوضعي، بحيث أصبح معياريا لا عالميا، وازدواجيا في أحكامه لا عادلا، فقد ارتكز إلى نظريات من قبيل حق الأقوى، والغاية تبرر الوسيلة، مما أدى إلى تغول السلطة السياسية على الإرادة الشعبية، وانهيار الفروق بين سلطات الدولة الثلاث، كل ذلك كان مدعاة لعدم الثقة في القوانين الوضعية، وتاليا محاولة البحث عن بديل، فكان هذا البديل هو القانون الطبيعي.

إذن، التخلص من مساوئ القانون الوضعي، والحدّ من سوء استخدام السلطة، والاعتقاد اليقيني في قيام القانون الطبيعي على أسس ومبادئ العدالة، كانت تلك هي أهم أسباب القناعة بالقانون الطبيعي، أضف إلى ذلك تمتع القانون الطبيعي الدائم بخاصية البحث عن الخير والاحتفاظ بالقاعدة الأبدية لدى الجميع. يقول روسو: «فإن السلطة في أقصى ما تصل إليه محدودة بالخير العام للمجتمع، فهي سلطة لا هدف آخر لها سوى المحافظة على الرعايا، ومن ثمّ لا يمكن أبدا أن يكون لها الحق في أن تقضي عليهم أو تستعبدهم أو تعمل على إفقارهم، فالنزمات قانون الطبيعة لا تنتهي في المجتمع، ولكنها في كثير من الأحوال تصير فقط أقرب، ولها عقوبات معروفة تترتب عليها فرض تنفيذها بواسطة القوانين البشرية، وهكذا فإن قانون الطبيعة يظل قاعدة أبدية بالنسبة لجميع الناس، المشرعين مثل غيرهم، ويجب أن تكون القواعد التي يضعونها لسلوك الناس مطابقة لقانون الطبيعة، وكذلك يجب أن يكون سلوكهم وسلوك غيرهم، أي أن تكون مطابقة لإرادة الله التي يُعبر هذا القانون تعبيراً عنها، كما أنه لما كان قانون الطبيعة الأساس هو المحافظة على الجنس البشري، فإنه ما من إجازة بشرية تكون سليمة أو مشروعة إذا كانت مناقضة له». [2](#)

لنفرض مع روسو صدق هذه المبادئ التي يتبناها قانون الطبيعة، فما العمل في أناس يخرقون هذا القانون ويلطخون مبادئه ويطعنون في شرفه؟!

لا حل إذاً سوى بالقانون الطبيعي الجديد، ذاك القانون الذي لا يرتكن كليا إلى مبادئ الطبيعة فقط، ولكنه يأخذ مبادئ الطبيعة كبداهيات أو مسلمات يقينية، ويُضفي عليه إبداعات الإنسان التشريعية وفق مبادئ العدل والحق والخير، بحيث يمثل فعلا العدالة معصوبة العينين، ليصبح المبدأ: «

شرعوا ما شئتم، لكن بشرط أن تُطبق التشريعات على الجميع».. مبدأ مناقض لقانون الطبيعة، بل علينا أن نستبدله بمبدأ:

«شرعوا ما يتفق والخير والعدل والحق، وليسود القانون فوق الجميع».

إذاً من أهم منطلقات سيادة العدل والحق وعموم الخير على ربوع الإنسانية المهلهلة أن يسود القانون الطبيعي في أطره الجديدة، ووفق المضامين الصحيحة لأجل أن تصل إلى عالم يتسم حقا بالعدل، ويتمتع فعلا بالعدالة المطلقة.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه: كيف نقنع الجميع بالانقياد لهذا القانون الطبيعي الجديد؟

والإجابة بكل بساطة: هي أن قواعد ونصوص القانون المنشود إذا كانت ملتزمة فعلا بالمضامين الصحيحة لمقاصده، فإنها ستجد السواد لأعظم موافقا عليها، بل وسيُنصب الجميع من أنفسهم دروعا بشرية لافتداء هذا القانون بأرواحهم حتى يتم له السيادة والنصر.

والنص المرجو من هذا القانون الطبيعي الجديد ينبغي أن يكون: «ألتزم بجمع المنفعة والعدالة أو المصلحة الخاصة والمنفعة العامة بجميع تصرفاتي»³.

لكن هذه الصيغة تواجه معضلة كبرى أيضا، إذ ماذا يفعل الملتزم بتلك المضامين إذا لم يلتزم غيره؟!

إذاً نحن مضطرون إلى تغيير الصيغة لتصبح: «ألتزم بجمع العدالة والمنفعة والمصلحة الخاصة والعامة بجميع تصرفاتي، إذا أنت التزمت بجمعها أيضا في معاملاتك معي»⁴.

أعتقد أن هذه الصيغة تربط الجميع في شبه عقد اجتماعي جديد، إذ يُصبح على الجميع الالتزام بمبادئ القانون في السلوكيات والمعاملات وجميع الأحوال، لأن اختراق هذه المضامين قد يؤدي إلى كارثة إنسانية، أو قد يسوق البشرية إلى الفوضى. في ظل هذه الصيغة للقانون الطبيعي الجديد، نكون أقرب إلى الواقعية منها إلى المثالية، ذلك أن هذا القانون يضمن الأمن والأمان والحياة الكريمة للجميع، لكن قد يواجه هذا القانون أيضا معوقات حضارية كثيرة، مثل أولئك الذين يدافعون عن مصالحهم التي لا حد لها، والذين يريدون أن تظل العدالة عرجاء بدافع الأنانية والعنجهية، والذين يريدون تكديس ثروات البشر، والذين يريدون إبادة البشر، فكل هذه معوقات أمام القانون الجديد.

ثانيا: معوقات حضارية:

تقف أمام القانون الطبيعي الجديد عدة معوقات يظنها البعض حضارية، ولكنني أفضل أن نسميها مدنية، لأن الحضارة لا تهدف إلا إلى الخير والرفاهية، أما المدنية فتشمل كل مقدمات المادة سواء إيجابية أو سلبية.

ومن ضمن تلك المعوقات التي تقف حائلا دون تحقيق العدالة بأنواعها المختلفة، سواء المحلية أو العالمية، استغلال النفوذ والسلطة الاستغلال الأسود، وسيادة مبدأ الحق للأقوى محليا وعالميا، فكان من دلائل ذلك سيطرة القطب الأوحده، وصراعات المادة والثروة والرأسمالية، والحروب، والانتقاص من العدالة ومبادئها، وسياسة الكيل بمكيالين، والظلم الذي يعم أنحاء العالم، فكل ذلك مما يقف حائلا أمام سريان قوانين عادلة عدالة عمياء، تُطبق على الجميع، بغض النظر عن القوة والضعف(*)، وبغض النظر عن شخص المخالف أيا كان هو، فالمهم هو سيادة القانون. [5](#)

لكن ماذا نفعل أمام بشر سيطرت عليهم المادة، وجفت عندهم منابع الروح، فلم يفكروا إلا في مصالحهم الشخصية فقط، حتى لو كانت تلك المصالح على حساب دماء وأشلاء غيرهم، لا يحرك ذلك أدنى مشاعر لهم، فطالما أنهم في أمان، ومصالحهم في أمان، فالدنيا ومن فيها لا قيمة لهم، فهل يمكن لمبادئ الضمير أن توقظ أولئك الغافلين وتنبههم أن البشرية في خطر؟!

ولعلي أكون منصفا حين أورد ما قاله أرسطو قبل 2300 عام، فلتأمل هذا النص: «لا بد أن يبدو شيئا غريبا حقا، للعقل الذي على استعداد للتفكير أن يتوقع الناس من رجل الدولة أن يبتكر الخطط في الحكم والسيطرة على الدول المجاورة، دون أي من اعتبار لمشاعرهم، لا يخلج الناس من التصرف مع الآخرين بطرق ربما يرفضون الاعتراف، بينهم وبين أنفسهم، بأنها عادلة، أو حتى أخلاقية في شؤونهم الخاصة، وبينهم وبين أنفسهم، هم يريدون سلطة تستند إلى العدالة، ولكن حين يتعلق الأمر بالآخرين يتوقف أي اهتمام لهم بالعدالة». [6](#)

وكان أرسطو يصف واقعا اليوم، من تعارض العدالة مع المصلحة، وسيادة القانون على الضعفاء فقط دون الأقوياء، وسيادة مبادئ ليس بينها وبين العدالة أي رابطة أو اتصال.

إذا أردنا أن ننتقل إلى العدالة العالمية، فلا بد من إيمان الضمائر وإخلاص النوايا بالالتزام بالقانون الطبيعي الجديد في صيغته الأنفة، وأن نتعاون جميعا بدافع الإنسانية لأجل انتشارها من أمراضها المميتة، فالتعاون الذي جاء به رولز، يتحول من الواجب إلى الإلزام، بحيث يتيسر للبشرية سبل التعليم، لتقضي بذلك على الجهل والفقر والمرض والتخلف، فكل هذه القيم مفروضة على جميع الأحياء في الشرق والغرب، في الجنوب والشمال، وهي أمور يوجبها ويقدها حب الإنسان لأخيه الإنسان، وتوجيه سائر الكتب الإلهية المنزلة.

أليست خدمة الإنسان الفرد للإنسانية ككل هو أمر طبيعي يفرضه الضمير وتقره المبادئ، ويقنع به العقل وتهتدي إليه البصيرة وتأمّر به الديانات وسائر المبادئ القويمة، سياسية كانت أو اجتماعية؟!

ألم ينادي القرآن على الجميع ليقضي على هذه العنجهية وتلك المعوقات المدنية، ليقول للجميع بصوت واضح مسموع: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) [الحجرات: 13] أي أكثركم إحسانا لنفسه ولغيره في قوله وعمله؟!

وكان القرآن يريد أن يرشد الإنسانية إلى مبدئين أصيلين:

الأول: أن الناس جميعا سواسية، وتاليا فهو يعالج ضمنا مسألة حق الأقوى معالجة أدبية أخلاقية إنسانية رفيعة المستوى، وتاليا فالجميع أمام القانون سواء.

الثاني: أنه يخاطب عموم البشرية، وليس المسلمين فقط، بل يوجه النداء للجميع قبل الرواقيين، وقبل شيشرون وقبل روسو، وقبل كانط، قبل الجميع، ليقول لهم تحابوا فأنتم أخوة، وإن لم تكونوا أخوة في الدين، فأنتم أخوة في الإنسانية وفي النسب، فأبيكم واحد وأمكم واحدة.

وذلك هو المعنى الذي أرساه الإنجيل: [أحبو أعداءكم]، [أحب قرييك كنفسك] والمقصود بالقرب هو القريب في المجموع الإنساني، وليس القريب في النسب.

وسائر الوصايا العشر التي أنزلت في ألواح موسى، كلها تصب في هذه المعاني السامية التي صادق عليها القرآن، وفرضها الإنجيل، وجاءت بها الكتب.

لقد فرضت المادية الجديدة معوقات عديدة أمام القانون الطبيعي الجديد الذي نصبو إليه، حيث سادت المادية وحطمت القيم الروحية، وأصبح الإنسان جسما ماديا أليا خاليا من كل معاني الروح، وبهذه المادية قتل الإنسان نفسه، وأصبح يسير في واد غير ذي زرع، فعانى من الاغتراب، ومن الاكتئاب، ومن القهر النفسي والبدني، ومن العبودية والاستعباد، ومن الإذلال والصغار، حتى أولئك الأوربيون الذين يظنون أنهم وصلوا إلى قمة السعادة بوصولهم إلى قمة المدنية، لكنهم في الحقيقة سيخرون في الهاوية التي ما بعدها هاوية، هكذا تعلمنا فلسفة التاريخ، من تجرد عن الروح وارتكز على مبادئ المادة وحدها، لا بد وأن تفتك به المادة وأن تقتله الآله، فالعلو في المادة، يقابله هبوط في الإنسانية. يقول الفرنسي فلاديمير: «لا يجوز معاشر الأوربيين أن نخجل من الاعتراض بما وقعنا فيه من الانحطاط لأننا رضينا به وأصبحت عقولنا المشبعة بالأثرة لا هم لها سوى أغراضها الذاتية، ليس حظنا اليوم من الحياة قد استحال لجمع الثروة بلا مبالاة بوجود جمعها والحصول على المجد الزائف من طريق المخاتلة والاعتيال لا الكسب الطبيعي، وبذلك وقعنا في الجمود وعدم الاهتمام بالواجبات الإنسانية، ألا ترى أن الرقي الباهر الذي حصل في العلوم مما لا مثيل له في التاريخ وأن هذه الفتوحات المتوالية التي تمت للإنسان في الطبيعة بينما رفع عقولنا فإنه هبط بإنسانيتنا إلى أخس الدرجات؟! ومن المحزن أن نحس بأنه بينما تشتعل بناء قوتنا يوما بعد يوم وتتطفئ حرارة قلوبنا وتذبل زهرة حياتنا الحقيقية بتأثير غلبة المطامع المادية والشهوات الجسدية.⁷

فهل سنظل قابعين تحت سيف المادة وسيطرة الأقوى، ومبادئ العدالة العرجاء؟! وإلى متى سيظل العالم يكيل بمكيالين، مع ادعائه لسيادة العدالة؟! إلى متى سنظل تحت تهديد السلاح والحروب؟! إلى متى سيظل مبدأ الغاية تبرر الوسيلة مبدأ مسوغا للإفراط في القوة واستعراض العضلات؟!، ولعلي أكون مؤيدا تماما لما قاله جونستون: «تدفع اللاعبين الكبار في العلاقات الدولية التي تهيمن على المشهد المعاصر سواء كانت علاقات عامة أو خاصة على الدوام، مسألة الحرص على مصالحهم الشخصية وهم لا يولون اهتماما كبيرا للعدالة أو التعامل بالمثل الذي تُمليه عليهم اعتبارات عقلانية.

هذا الاهتمام غير المنضبط بالمصلحة الذاتية كان قد أدى، وهو مستمر في ذلك إلى قدر كبير من الظلم الذي يعم أرجاء الكرة الأرضية. إن كثيرا من «الصفقات» التي تتم عبر الحدود تقرضها قوى عظمى على جهات أضعف منها حتى عندما تبدو الصفقات الدولية اختيارية، فمن البديهي أن تكون ناجمة عن مساومة بين أطراف لديها قدرات متكافئة، أما ضمن حدود الدولة الواحدة، فإن عدم التكافؤ في القدرة على المساومة يخضع في بعض الأحيان إلى ضوابط أو تنظيمات مؤسسية، وذلك لتقليص حالات الظلم التي تنشأ عن ذلك، لكن ما وراء حدود الدولة الواحدة، نادرا ما تهدف الضوابط إلى تحقيق مصالح الأطراف الضعيفة..

هذا الظلم المستديم والمنتظم في العلاقات العالمية يمثل جزءا رئيسيا من السبب في بؤس نسبة كبيرة من سكان العالم. إن السبب الجوهري الذي يكمن وراء هذه المشكلة الخطيرة للظلم الذي يسود في عالم اليوم أن الأطراف الأكثر اقتدارا تفتقر إلى الرغبة الصادقة والاستعداد لإقامة علاقة متوازنة مع الأطراف الأضعف وفقا لشروط الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل، وكذلك غياب وسائل جيدة ومنتظمة لمعالجة حالات الظلم المتراكم التي تنتج عن كثير من الصفقات الدولية الجائرة، وليس سبب المشكلة هو رفض البلدان التي تتمتع بالثروات الكبيرة أن تشاركها الأمم الأكثر فقرا في ناتجها الاجتماعي، لا توجد علاقة مهمة لمشكلة الظلم العالمي بالتوزيع غير العادل للناتج الاجتماعي للمجتمعات الغنية، بل لهذه المشكلة علاقة بغياب الاحترام المتبادل والتعامل بالمثل بين بلد وآخر بشكل أكبر مما يفترض البعض»⁸.

يبقى التساؤل إذاً: هل يمكن الخروج من تلك النسبية القائلة والوصول إلى معايير عالمية تسود على الجميع؟ هل يحتاج العالم اليوم إلى عقد اجتماعي جديد؟ هل نستطيع أن نقضي على الحروب ونوجه ميزانياتها إلى التعمير وخير بني البشر؟، هل يمكن أن يعيش العالم في سلام؟.. كل هذه الإشكاليات هي مما يحاول القانون الطبيعي الجديد إيجاد حلول لها.

ثالثا: محاولة كانط:

قبل الدخول إلى محاولة كانط، ينبغي الإجابة على التساؤل:

لماذا نشأ القانون؟

ألم ينشأ القانون لكي ينقذ البشر من حالة الاقتتال في الحياة البدائية، وتطور مع تطور الحياة ليُلبي تلك التطورات الجديدة؟!

إذاً إذا اقتتل الناس محليا وعالميا، فأين القانون؟ أو بمعنى أدق أين دور القانون، وإذا ما أُبيدت البشرية بالحروب بدعوى الحق، فأين القانون، ومن ثم فنحن نعود إلى مسألة حق الأقوى، وليس قوة الحق.

فالسالم مع النفس، والسالم مع الآخر، محليا وعالميا، هو أحد أهداف فلسفة القانون، وأحد المهام المنوطة بالقانون.

وتوالى على البشرية المفكرون الذين سمت أرواحهم، ونضجت عقولهم، وخُصت نواياهم وأرادوا أن يُسدوا خيرا للبشرية، وأن ينقذوها من الوحشية، وأن يعلوا بها إلى مراقي الإنسانية، ليخلصوها من الحروب والدماء التي تُلطخ أيدي الظالمين والآثمين، وليقضوا على الظلم الاجتماعي المتمثل في اللامساواة الاجتماعية، وعلى الظلم الإنساني المتمثل في الحروب وسفك الدماء، فكان أحد أولئك الذين سمت نفوسهم، المفكر الألماني العظيم كانط، الذي رأى العالم يسير إلى الهاوية عبر حروب متتالية، وعبر أسلحة فتاكة، ليكون المصير «قبر كبير يضم الجنس البشري».

إذن ما الحل؟

لا حل غير ضرورة وجود تشريع عالمي، يكون ملزما على الجميع، لينبذ الجميع الحروب، وليعيش الجميع في سلام عادل وشامل، يقول كانط: «أما والصلات المعقودة بين شعوب الأرض جمعاء على تفاوت في قوتها، قد بلغت حدا يجعل امتهان حُرمة الحق في مكان من الأرض يتردد صداه في كل مكان، فإن فكرة التشريع العالمي لم تُعد تبدو صورة خيالية للحق، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب، المشتمل على القانون المدني وقانون الشعوب، والذي ينبغي أن يرتفع إلى مرتبة القانون العام للإنسانية قاطبة، ومن ثم إلى السلام الدائم الذي لا نستطيع أن نطمع في دوام الاقتراب منه إلا بذلك الشرط الوحيد»⁹.

فالتشريع العالمي ضرورة حياتية مُلحة اليوم، شريطة التزام هذا التشريع العالمي بالقواعد التي أسستها فلسفة القانون من قبل، وهي العمومية والتجريد، حتى لا نعود إلى ذات الإشكالية من قبل، وهي «حق الأقوى» بل لنتجاوزها إلى «قوة الحق»، وهذا لن يحدث إلا إذا كانت النصوص التشريعية العالمية عامة ومجردة كي نستطيع تطبيقها على الجميع، لنصل إلى عالم عادل يتسم بالإنسانية.

أما إذا وضعنا تشريعات عالمية، ولم تكن مجردة، ولم تُطبق على الجميع، بل اتبعت سياسة الكيل بمكيالين، فنحن إذا أمام ذات الإشكالية «حق الأقوى».

لقد تافت نفس كانط، كشأن أولئك البشر المخلصين والمرهفي الإحساس، أراد أن يؤسس لعالم خالٍ من الحروب، خالٍ من الأسلحة، خالٍ من الجيوش، خالٍ من الدمار.. عالم يؤسس على السلام.. عالم يُقيم مبادئ العدالة. يقول كانط: «إن أكبر شر يُصيب الشعوب المتمدنة ناشئ عن الحرب، لا بمعنى الحرب الحاضرة أو الماضية، بل بمعنى دوام الاستعداد للحرب القادمة»¹⁰.

إذا، الحرب تحت أي بند هي غير مقبولة، لا عقلا ولا شرعا، ولا يوجد أي مسمى في الدنيا يمكن أن يُرر الحرب، لذا، أقام كانط دستورا مكونا من عشر مواد، ست تمهيدية، وثلاث أساسية، وواحدة سرية.

المادة الأولى: «إن معاهدة من معاهدات السلام لا تُعد معاهدة إذا انعقدت نية عاقدتها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد»....

فكانت في هذه المادة يؤسس للسلام الشامل الذي لا غدر فيه، فلا يصح السلام المؤقت لأجل تقوية الجيوش أو شراء الأسلحة أو الدخول في اتفاقيات دفاع مشترك أو غير ذلك من الحيل، ثم العودة إلى الحرب، فهذه ليست معاهدة سلام بقدر ما هي معاهدة تأجيل حروب لا أكثر، لذا لا يجب أبداً أن تُعقد معاهدات السلام بنية العودة إلى الحرب من جديد.

المادة الثانية: «إن أي دولة مستقلة صغيرة كانت أو كبيرة لا يجوز أن تملكها دولة أخرى بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة».

فالإنسان مخلوق مُكرَّم، لا يُباع ولا يُشترى، ومعنى أن دولة تملك أخرى، أن تلك المملوكة تصبح خادمة للمالكة، ويتحول أهلها إلى عبيد، وهذا ما لا ترضيه أبداً مبادئ الإنسانية.

ومن هذا القبيل أيضاً ما تعهد إليه بعض الدول من تأجير جيوشها لدولة أخرى لمقاتلة عدو ليس عدواً للطرفين، فإن من يفعل هذا يستعمل «الأشخاص» وكأنهم «أشياء» يُسخرها فيما يشاء.

بالإجمال، يرفض كنانط استعباد الإنسان لأخيه الإنسان في أوسع وأضيق معاني هذا الاستعباد، فلا الفرد يستعبد الفرد، ولا الدولة تستعبد الدولة، تحت أي مسمى كان ذلك الاستعباد.

المادة الثالثة: «يجب أن تُلغى الجيوش الدائمة إلغاء تاماً على مرّ الزمان».

إذا تحقق السلام، فما فائدة الجيوش إذاً؟ إذا قلنا لحماية الحق، فالقوة الأدبية والمادية أوقع أثراً في إقرار الحق من القوة العسكرية، فعلى دول العالم أن تتحد يداً واحدة سياسياً واقتصادياً ضد أي دولة تنتهك شروط السلم، أو تخالف مبادئ العدالة داخلياً أو خارجياً، وتالياً، فاستعمال تلك القوة أقوى وأفضل من استعمال القوة العسكرية، زد على ذلك، أن وجود الجيوش يهدد أمن وأمان العالم ويقضي على استقراره.

أضف إلى ذلك، أن الاقتصاد الذي يُنهك بتجهيز الجيوش وبالأسلحة لتدمير الإنسان يمكن توجيه تلك النفقات لبناء الإنسان روحاً وجسداً، ولتعمير الكون الذي أراده الله أن يُعمّر، فإذا وُجّهت تلك الميزانيات التي تفوق أي ميزانيات أخرى، فإن العالم سينتقل نقلة حضارية وإنسانية لم يشهدها في تاريخ حياته من قبل.

إنك لتعجب، عندما تقارن بين ميزانية الجيش في أي دولة وميزانية التعليم فيها، لا يوجد وجه للمقارنة، مع أن الجيش للهدم، أما التعليم فهو للبناء، فهل فقد العالم عقله ورشده لينفق على معاول الهدم أكثر مما ينفق على آليات البناء؟! [11](#)

المادة الرابعة: «يجب ألا تعقد قروض ديون وطنية لأجل المنازعات الخارجية للدولة».

وهي متصلة بالمادة السابقة، حيث إن الجيوش تنهك ميزانية الدول، والحروب تقضي على اقتصادياتها وحضارتها وروحها وسموها وأخلاقياتها، وتاليا، فكانت يحاول أن يوصد أمام كل ما من شأنه أن يُعين على الحروب، ومن ضمن ذلك القروض الخارجية لأجل الحرب، فهي مما لا تجوز بمنطق الإنسانية، ثم إننا لنتساءل: أتقترض الدول لأجل الحروب وتدمير البشرية، ولا تقترض لأجل التعليم والصحة، أيهما أولى بالاعتراض، حياة الإنسان أم مماته؟!

المادة الخامسة: «لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها».

فالعالم كله يرى ويسمع ما يفرضه الأقوياء على الضعفاء في هذا العالم.. والكل يرى الكيل بمكيالين!! والكل يرى فرض الإرادة والتدخل السافر في شئون الدول الضعيفة، مع مناقضة ذلك تماما للقانون الدولي، لكن أي قانون هنا، إنهم هم الذين يسنونه، وهم الذين يطبقونه كيفما شاءوا، وهم الذين يدعون حمايته، وهم الذين يتشدقون بقيم عظمى ادعاء، كالديموقراطية والحرية وغيرها من الشعارات الجوفاء التي تنضوي تحتها أغراضهم الدنيئة.

لماذا تقرض بعض الدول إرادتها على الشعوب الأخرى؟

ليس ذلك تدخلا في شئونها؟، وألا يُرسخ هذا التدخل لفكرة «حق الأقوى» التي يعاني منها القانون محليا وعالميا؟

إن المسميات والادعاءات التي يتم التدخل في حمايتها ، هي مجرد شعارات جوفاء، وهي مجرد أوهام تنطوي تحتها نوايا خبيثة، فهل أن الأوان لتحقيق رؤية كانط وإقرار السلام الذي لا استثناء فيه؟

المادة السادسة: «لا يحق لأي دولة في حرب مع أخرى أن تستيخ لنفسها مع تلك الدولة القيام بأعمال عدائية، كالاعتقال والتسميم وخرق شروط التسليم، والتحريض على الخيانة، من شأنها عند عودة السلم فقدان الثقة بين الدولتين».

في هذه المادة تتضح وحدة الفطرة الأصيلة، فالإنسان، مهما تغيرت ألوانه، ومهما تعددت أشكاله، ومهما تنوعت لغته، فطرته واحدة، وتعبيراته واحدة، وإرادته واحدة.

ألا نذكر جميعا وصية عيسى عليه السلام: «أحبوا أعداءكم»، ووصية النبي الكريم ﷺ لقادة جيوشه: «لا تقتلوا طفلا ولا امرأة ولا مسالما بغير سلاح، وأمنوا من استجار بكم». وألم ينزل القرآن مخاطبا بروح التسامح نبي الرحمة قائلا له: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ) 12.

فالفطرة إذا واحدة، ولكنها فقط في حاجة إلى سمو المشاعر ويقظة الضمائر، لا أكثر.

لا يحق لأي دولة أن تقوم بأعمال عدائية أثناء حربها مع دولة أخرى، وكان كانط يفرض على المحاربين أثناء الحرب ذاتها، التعامل بإنسانية.

قد يُعد هذا مطلباً مشروعاً، لكنه يتناقض مع إقرار السلام أساساً، لكن على أي حال هذه هي من المواد التمهيدية، أي المواد التي تعالج الواقع بما هو واقع، ثم تمهد بعد ذلك بمواد لإقرار السلام. يقول كانط: «إن من هذه المواد ما يأخذ صفة «المواد الأمرة» التي تنفذ فور صدورها دون اعتبار للظروف، وقاضية بإبطال ما اتخذ من إجراء إبطالاً مباشراً كما في المواد الأولى والخامسة والسادسة، في حين أن هنالك قوانين أخرى كما في المواد الثانية والثالثة والرابعة، تكون من وجهة النظر الذاتية مرنة واسعة، دون أن تخرج عن قاعدة الحق والشرع، بمعنى أن تنفيذها رهن بالظروف، قابل لبعض التأجيل، مع بقاء الغرض، وبشرط ألا يمتد موعد التنفيذ إلى أجل غير مسمى، مثال ذلك، تأجيل موعد رد الحرية التي اغتصبت من بعض الشعوب على نحو من الأثناء المذكورة في المادة الثانية تأجيلاً إلى أجل غير مسمى أو إلى ما لا نهاية»¹³.

بعد هذه المواد التمهيدية، يضع كانط ثلاث مواد أساسية كالتالي:

المادة الأولى: «يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا» ذلك أن الدستور الجمهوري يقوم على مبدأي الحرية والمساواة، في التشريع، وتاليا مشاركة الشعب في صنع القرار، فمن أسس الدستور الجمهوري، عدم وقوع الحرب إلا بعد موافقة الشعب عليها ممثلاً في المجلس التشريعي الذي يختاره الشعب، وتاليا فالشعب هو صاحب القرار أولاً وأخيراً، والشعوب بذاتها لا تريد الحرب وسيلة لحل المشكلات، بل إن الجميع يُفضل الحل السلمي، وبذلك يوصد كانط جميع الأبواب أمام صانعي القرار لاتخاذ قرار مصيري بالحروب.

المادة الثانية: «ينبغي أن يقوم قانون الشعوب(*) على أساس نظام اتحادي بين دول حرة».

وذلك لإقرار مبدأ «قوة الحق»، أي الحق الذي تحميه الإرادة الجمعية، وليس «حق الأقوى» الذي تحميه تحالفات ظالمة تقضي على الإنسان عقلاً وروحاً وجسداً، وتاليا فقيام نظام اتحادي بين دول حرة يضمن الندية في التعامل، وعدم سيطرة دولة على أخرى، وكان هذا الاتحاد هو بمثابة عقد اجتماعي عالمي يُحق الحق، ويقضي على الحروب. يقول كانط: «وإذا صح أن معاهدة السلام، تضع حداً للحرب الراهنة، فهي لا تضع حداً لحالة الحرب التي يمكن دائماً أن تنتحل لها حُجة جديدة لا يستطيع أحد أن ينعتها بالجور، ما دام كل واحد في تلك الحالة هو الحكم في قضيته»¹⁴ ويزيد كانط الأمر وضوحاً بهذا الاتحاد بقوله: «فالدول من حيث صلاتها المتبادلة لا سبيل لها لكي تخرج من حالة الحرب التي يحبسها فيها انعدام القوانين العامة، فتؤلف بذلك «جامعة أمم» تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعاً».

المادة الثالثة: «حق التنزيل الأجنبي، من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه».

وهذه المادة مكملة للمواد السابقة، حيث إنه لما كان من حق كل دولة السيادة المطلقة على أرضها، فليس من حق أي دولة أخرى التدخل في شئونها الداخلية، ما لم تنتهك جرائم ضد حقوق الإنسان، أما غير ذلك فلا يجوز لأي دولة أن تتدخل بأي ذرائع في شئون دولة أخرى.

وكان كانط يريد أن يوجه اللوم إلى أولئك الذين يتدخلون بذريعة وبدون، في شئون الآخرين، وأولئك الذين اكتشفوا الأمريكتين وعاملوا أهلها الأصليين بوحشية لا تليق أبدا ومبادئ الإنسانية، مع أنهم هم الضيوف، وليسوا أصحاب الأرض، فكل حقهم يكمن في إكرامهم لا في احتلالهم الأرض وتقتيل أهلها.

المادة السرية: «يجب أن توضع أحكام الفلسفة، فيما يتعلق بشروط السلام الدائم، موضع الاعتبار لدى الدول المجهزة للحرب».

وهذه المادة، وضعها كانط، لا ليلغي بذلك دور السلطة التشريعية في اتخاذ القرارات المصيرية، ولكن ليسترشد الساسة بالفلاسفة، يقول كانط معقبا: «لا رجاء في أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكا، وما ينبغي أن يكون ذلك مأمولا، لأن ولاية السلطة من شأنها أن تقسد حكم العقل وأن تقضي على حريته قضاء لا مرد له، ولكن الملوك أو الشعوب المالكة أي التي تحكم نفسها طبقا لقوانين المساواة لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تلتزم الصمت فلا يُسمع لها صوت، بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتعبير عنها في صراحة، وهذا أمر لاغناء للملوك ولا للشعوب عنه، لأن فيه إبانة لشئونها وهداية لسبيلهم، على أن الفلاسفة بطبيعتهم عاجزون عن أن يحشدوا الحشود أو أن يتجمعوا في النوادي والأحزاب، فلا يمكن أن تحوم حولهم شبهة الدعاية».¹⁵

وفي هذا انتصار للفلسفة والفلاسفة، إذ إن أصحاب السلطة السياسية دوما ما ينظرون إلى أصحاب السياسة النظرية بأنفه واستكبار، ويُعدونهم حكماء لا خطر منهم على الدولة التي يجب أن تستمد مبادئها من التجربة، وما داموا ينظرون إليهم نظرهم إلى لاعبين غير مدربين يمكن التغلب عليهم بشيء من المهارة، فينبغي على السياسي الخبير أن يكون منطقيا مع نفسه حين تصدم آراؤه آراء الفيلسوف، فلا يستنكرها، ولا يجد فيها على الدولة خطرا، فالفلاسفة على الدوام خادمة للمجتمع، ولن تجلب إليه سوى كل خير.

أليست تلك الدعوة حقا مثيرة للاهتمام، وينبغي على العالم كله أن يُصغي إلى أصوات الفلاسفة، وأن يفضل الساسة آراء قادة الفكر على اتباع الأهواء الاستعمارية والظلم والكيل بمكيالين، والقضاء على كل مصادر الشر، لتخرج مكانها ينابيع الخير؟!

علي أية حال، لن تعدم الدعوات النبيلة مؤيدين لها على مر العصور، فقد استجاب لدعوة كانط هذه ملايين من البشر في شتى بقاع الأرض، اختلفت أجناسهم، واختلفت ألوانهم، واختلفت لغاتهم، ولكن الفكرة وحدتهم، فهذا رولز، المفكر الأمريكي الكبير يبدي إعجابه بكانط قائلا: «وأنا أرى أن وجهة نظر كانط في السلام الدائم صحيحة وأن الحكومة العالمية ستكون حكومة طغيان عالمي قمعي أو إمبراطورية هشة ممزقة بحروب مدنية مستمرة عندما تحاول المناطق والثقافات المنفصلة أن

تكسب استقلالها السياسي، فالنظام العالمي العادل قد يكون مجتمعا من الشعوب، وكل شعب له نظام ديموقراطي سياسي مقبول وحسن التنظيم، وليس من الضروري أن يكون ديموقراطيا لكنه يحترم حقوق الإنسان الأساسية احتراما كاملا»16.

إذا علاقة محاولة كانط لإرساء السلام العالمي بفلسفة القانون، هي علاقة بالقانون الدولي، مع سمو مقاصد صاحب الدعوة، فكما أن العدالة المحلية تفقد مجراها الطبيعي بانحيازها إلى أحد الأطراف لمجرد أنه قوي أو ذو سلطة أو لأي ميرر لا أخلاقي آخر، فإن العدالة العالمية تتحرف هي الأخرى عن مجراها لذات الأسباب، وكما أن القانون المحلي يهدف إلى تحقيق الأمن لأفراد العقد الاجتماعي، فإن القانون الدولي يهدف إلى حماية أمن المجموعة الدولية عبر تشريعات يراها العالم كله تسود على الجميع بالعدل ووفق مبدأ القسط ومتحرية مبادئ العدالة المطلقة، وهو ما يأمله كانط، وبعدها نصلي جميعا شكرا لله. يقول كانط: «عندما تنتهي الحرب ويعقد السلام يجمل بالشعب أن يفرض على نفسه، بعد يوم الشكران، يوما للتوبة والغفران، يسأل الله فيه - باسم الدولة - أن يعفو عما لا يزال الجنس البشري يقترفه من إثم كبير، يرفضه الإذعان لدستور شرعي ينظم علاقات الشعوب بعضها ببعض، وبإمكانه أن يسلك في أنفه وشموخ سبيلا وحشيا هي سبيل الحرب مع أنها لا تحسم في الأمر المطلوب، وهو حق كل دولة»17.

خلاصة القول، إنه إذا كان هدف القانون الذي تسنه الدولة هو البحث عن السلام الداخلي والأمان لمجموع أفرادها، فإن هدف القانون الدولي هو البحث عن السلام والأمان العام لمجموع دول العالم، التي هي مهددة دوما بالحروب، بسبب ومن غير سبب، وتاليا أن لهذا العقل الذي طور كل شيء، أن يطور عقله وفلسفته القانونية، ليبحث عن أمنه وسعادته ورفاهيته، بدلا من أن يحفر بيديه قبرا واسعا يضم الجنس البشري بأسره.

لكن السؤال الآن: هل هذا مطلب واقعي، أم أنها مجرد يوتوبيا خيالية؟!!

والإجابة بكل بساطة تستلزم سؤالا آخر!! هل البحث عن الأمان مطلب واقعي ومشروع أم فاقد للواقعية والشرعية؟!!

تلك هي الإشكالية، إن الداعين إلى الخير والحق والعدل والمنادين بتحقيق العدالة العمياء غالبا ما نصفهم بأنهم يوتوبيون، ولكن الحقيقة أنهم واقعيون، بل في منتهى الواقعية!!!

ألم يلجأ الإنسان مع بداية وجوده إلى القانون ليحمي نفسه من حالة الطبيعة الأولى ووحشيتها حتى لا يعتدي عليه الآخر؟!!

إذا الحرب حالة طبيعية، والقانون، أيا كان نوعه، جاء ليخلص الإنسان من حالة الحرب هذه، وليمنحه أمنه وحقوقه وحرية، ليس إلا..

كذلك عندما يدعو كانط وحزبه إلى ذات الفكرة، وذات الغاية، إلى إنشاء قانون دولي يُجرم سفك الدماء ويحمي الحقوق الدولية ويُلزم بالواجبات، أيكون ذلك المطلب مستندا إلى الواقعية أم إلى المثالية.

إنه مطلب واقعي أشد ما تكون الواقعية، إذا ما توافرت الضمائر والأخلاق الكريمة. يقول الدكتور عثمان أمين: «ولا يظن القارئ أن هذه أقوال رجل من الخياليين العاطفيين، فالواقع أن أحدا لا يجد فيما كتب كانط عن شرور الحروب وأهوالها أقوالا خطابية ولا جملا منمفة يقصد بها إلى تأثير وقتي عابر، وإنما نجد في معالجة الفيلسوف لهذا الموضوع قصدا واعتدالا، وإدراكا للضرورات التاريخية، وما إلى ذلك من الصفات التي تلقى على نظرياته في «مشروع السلام الدائم» طابع العمق والجد، وتُضفي على آرائه قيمة ثابتة، وتُخرجها عن أن تكون أحلاما طوباوية أو قصة فلسفية وملهية تحكمية، كما زعم بعض الكتاب آخر القرن التاسع عشر.

وأكبر الظن أننا إذا توخينا سبيل الإنصاف حملنا هذه الآراء على محمل الجد، ورأينا فيها تعبيراً عن آمال نفس كريمة متفائلة، ومثلاً أعلى يرسمه ذهن كبير، عرف بؤس الناس وفساد الطباع، ولم يرغب عنه أن الماضي ممهد للحاضر، ولكنه آمن بأن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها، وأن واجبنا دائماً أن نُخضع أمور السياسة لقانون الأخلاق، وأن نصغي إلى صوت الضمير، وإلى ما في الطبيعة والتاريخ من توجيهات، تدعونا إلى أن نبذل قصارى جهدنا لتحقيق الغاية العليا للكون، كما تدعونا إلى أن نؤمن بأن العناية الإلهية سوف ترعى ذلك الائتلاف المأمول بين الفضيلة والسعادة»¹⁸.

وما بين القانون الطبيعي الجديد، والقانون الدولي الجديد، واقتراجهما من الواقع مع بزوغ فجر الضمير والأخلاق السامية والنفوس المطمئنة، تبقى الدعوة مفتوحة إلى جميع أبناء الجنس البشري، أفيقوا اليوم قبل أن تستيقظوا غدا على هلاك عام للبشرية بأسرها، فليست فلسفة القانون والعدالة من محض البيوتوبيات التي يتلذذ بها أصحابها فقط، وإنما هي أمر واقعي تفرضه الضرورة ويتطلبه الواقع ويُصر عليه العقل كأحد المطالب العقلية المشروعة.

ولعل خير نداء ومناشدة وجدتها، كان صوت ذلك الصوفي البارع، حين قال: «أنشد عقلاء العالم، حكما وسياسيين ودينيين، وكذلك العلماء والحكماء من أهل الإنسانية في مجموعها، أن يبذلوا الجهد الآن في إزالة موجبات اليأس الحاضر، كي يُهدئ من روع الإنسانية ويردها إلى بحبوحة الطمأنينة والسلام العالميين، ولن يكون ذلك إلا بالإيمان، الإيمان بالله وبالنفس، بالحقائق الروحية من حيث إنه لا مفر من علاج تلك العوامل وما ترتب عليها من آثار، إذا أريد أن تعاود العالم الطمأنينة التي ترد إليه تقدير عقائد الجماعات في مثلها أو في قواعد أخلاقها كما تشعر به الإنسانية الحقيقية وهي تطمح إلى تحقيقه، فإذا اطمأن إلى عقيدة أدبية ودينية عامة، ومن الواجب أن يوافقوا على سلوك سوي قويم يُقوّم به ما اعوج وانحرف في أنفس الأفراد والجماعات هذا الشأن ضروري وواجب حتى ترجع إلى الإنسانية سكينتها ويعود إليها أمنها واطمئنانها ويزول عنها كابوس الاضطراب وتبلبل الأفكار ومتاعب الأعصاب وربما كان السعي إلى إعادة الطمأنينة الاقتصادية والسياسية إلى العالم من

بعض وسائل الهدوء النفسي المطلوب ذلك الذي تتلمسه الإنسانية فلا تجده، وتلك واسطة كبرى لرخاء العالم وأمنه، رخاء يمكن له من المتاع بكل ما في الوجود من أسباب النعمة والسعادة، ولكن النعمة والسعادة اللتان يجب أن يدأب الإنسان في طلبهما بغية تحقيقها، إنما يتعلقان بالإنسانية وحدها سواء كان ذلك في الفرد أو الجماعة»¹⁹.

فهل يستجيب أحد لتلك النداءات المتوالية من عقلاء القوم؟!

هل يستجيب الساسة الذين حوّلوا العدالة العالمية إلى مسائل نسبية تدور مع الأقوى وجودا وعمدا، بالمثل تماما كما هي في القوانين المحلية التي لا تُطبق إلا على الضعفاء، ويجد لها الأقوياء ألف مخرج ومخرج؟!، وهل ينتهي تسييس المنظمات العالمية التي تدعي الوصاية على العدالة في حين أن العدالة هي الكلمة المطاطة التي تختفي من ورائها أطماعها وشروورها، بالمثل تماما كما يسييس القاضي ويتحزب وتاليا تصبح العدالة عرجاء؟!

إن الجنس البشري اليوم في حاجة ماسة إلى إعادة صياغة مفاهيمه، في حاجة إلى أن يتلمس الطريق القويم إلى العدالة، وإلا، فالظلم لا يولد إلا عنفا، والمصير، حرب عالمية تقضي على البقية الباقية من عقل وروح الإنسان، فهل يستجيب هذا العقل الذي هو سر تفضيل هذا المخلوق عن خلق ربه تفضيلا، أم يظل لاهثا خلف أطماعه وأهوائه وشهواته، تدفعه الأنانية، وتسيطر عليه العنجهية، حتى يفيق يوما على قبر كبير لأبناء الجنس البشري جميعا، فهل يسود العقل قبل تلك النهاية؟! (أتى أمرُ الله فلا تستعجلوه)²⁰.

(1)(). د. ملحم قربان، القانون الطبيعي، ص73.

(2)(). روسو، العقد الاجتماعي، ص 235، 236.

(3)(). د. ملحم قربان، القانون الطبيعي، ص112.

(4)(). نفسه، ص 114.

(5)(). (*) ذاك المبدأ الإسلامي الرفيع الذي أرساه الرسول الكريم ص عندما سرقت المرأة المخزومية وذهب أسامة بن زيد ليشفع لها عند رسول الله ﷺ، فغضب النبي ﷺ غضبا شديدا وقال له: «أشفع في حد من حدود الله يا أسامة وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها».

(6)(). أرسطو، السياسة، نقلا عن مختصر تاريخ العدالة، ص 432.

(7)(). نقلا عن د. محمود أبو الفيض المنوفي، نقد الحضارة المعاصرة، دار نهضة مصر للطباعة، 1981م، ص 21.

(8)() ديفيد جونستون، المرجع السابق، ص 276، 275.

(9)() كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة وتقديم د.عثمان أمين، مكتبة الأسرة، القاهرة 2000م، ص54.

(10)() كانط، مشروع السلام الدائم، المرجع السابق، ص10.

(11)() محمد ممدوح، ثورة ضد الله، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، سنة 2012م، ص13.

(12)() التوبة: 6.

(13)() كانط، المرجع السابق، ص 29، 30.

(14)() (*) يقسم كانط القانون إلى ثلاثة أنواع:

1- القانون المدني: هو الذي يكون للناس في شعب ما.

2- قانون الشعوب: الذي ينظم علاقات الدول بعضها مع بعض.

3- القانون العالمي: من حيث اعتبارنا الناس والحكومات في علاقاتهم الخارجية وفي تأثير بعضهم في بعض وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة. انظر كانط، المرجع السابق، ص34.

() كانط، المرجع السابق، ص46.

(15)() كانط، المرجع السابق، ص69.

(16)() رولز، العدالة كإنصاف، المرجع السابق، ص104.

(17)() كانط، مشروع السلام الدائم، ص49.

(18)() كانط، مشروع السلام الدائم، المقدمة للدكتور عثمان أمين، ص19.

(19)() نقد الحضارة المعاصرة، السيد/محمود أبو الفيض المنوفي، المرجع السابق، ص72.

(20)() النحل: 1.

ملاحق الكتاب

ملحق 1

نماذج من التشريعات والقوانين في بلاد الشرق القديم

1 - قوانين حور محب¹:

يمكننا تقسيم تشريعات حور محب إلى أربعة أقسام رئيسية، ونستطيع تقسيم كل قسم إلى مواد حسب موضوعها:

1- القسم الأول:

وهو مقدمة تمهيدية ويحتوي على ألقاب الملك حور محب، وبعض الصفات التي كانت تخلع عليه، وبعض عبارات المديح له.

2- القسم الثاني:

وهو يتضمن صلب التشريع، ويحتوي على عشر مواد.

3- القسم الثالث:

وهو خاص بالأنظمة الإدارية، ويحتوي على أربع فقرات، مسبوقة بمقدمة، واختتم هذا القسم بخاتمة.

4- القسم الرابع:

وهو خاتمة التشريع كله فيما تضمنه من نظم جنائية وضريبية ومالية.

السطر 10: [...] وقع رأي جلالته في قلبه موقعا حسنا.

السطر 11: [وكيف يعيد العدل في البلاد] ويزيل الأخطاء ويقضي على الكذب، وكانت خطط جلالته هي ملاذا موقفا، أوقف الطامعين عند حدهم.

السطر 12: [.....] وقضى جلالته النهار والليل يقظا وهو يسعى إلى خير مصر، ويدرس حالات الظلم [في البلاد كلها].

السطر 13: [ونادى كاتب] جلالته وأخذ لوحة ولفافة بردي، وبدأ يكتب كل ما يقول جلالته، وقال جلالته بنفسه:

السطر 14: [يجب] أن تتخذ الإجراءات، ضد حالات الظلم التي ترتكب في البلاد.

له الحياة والسعادة والصحة [المزارع الذي سلبت منه سفينته].

السطر 15: وأصبح المزارع مسلوبا من حيازة ما يملكه ومحروما ثمرة جهوده العديدة ونواياه الحسنة.

السطر 16: وإذا كان المزارع ورد إلى معامل الجعة، وإلى مطابخ الملك عن طريق الوكيلين [للملك].

السطر 17: وفي هذه الأثناء اغتصب أحد الموظفين أو أحد الجنود أو أي رجل آخر من أهل البلاد قاطبة سفينة المزارع، ففي هذه الحالة يطبق القانون على الجاني بجدع أنفه ونفيه إلى بلد [ثارو].

السطر 19: [إذا وجد موظف مزارعا صاحب سفينة] قد اغتصب حمولتها، واقفا يعلن إخلاء مسئوليته لأنه ليس لديه شيء.

السطر 20: فهذا ليس بحسن، ولكنه عمل سيئ جدا، ويأمر جلالته أن يعتبر معفيا [أي المزارع]

السطر 21:.... وإذا وضع شخص عراقيل في وجه المزارع.. وفي وجه من يقوم بالتوريد إلى الحريم، وكذلك ما يتعلق بالقرايين لجميع الآلهة، التي تسلم بواسطة وكيلي الجيش.

السطر 22: فيجب تطبيق القانون عليه، بجدع أنفه ونفيه إلى [ثارو] وكذلك إذا قام سقاة بيت شراب فرعون والحياة والسعادة والصحة بتفتيش القرى للعثور على نبات [كات1] واستعانوا في ذلك العمل برقيق مملوكين للأفراد.

السطر 23: لمدة ستة أو سبعة أيام، فهذا عمل قد جاوز الحدود، ولا يجب أن يفعلوا هذا [بل تتخذ ضدهم الإجراءات] أما في أي مكان [.. حيث].

السطر 24: يسمع الناس يقولون فيه، إنهم يفتشون عن نبات كات للاستيلاء عليه ويأتي آخر غيره ليشتكي قائلا: أخذوا عبيدي أو أمتي فلا بد من تطبيق القانون..

إذا استولى الجيشان اللذان يرابطان أحدهما في الشمال وآخر في الجنوب على جلود الحيوان من البلاد جميعا بدون أن تراعى مدة سنة الراحة التي يحافظ فيها على الهدوء بطريقة تضر الفلاح 2 ويأخذون من بينها الجلود المختومة، أثناء مرورهم من منزل إلى منزل ويجلدون الناس ويظلمونهم، دون أن يبقوا لأحد جلدا واحدا والذين لا يجدون عندهم جلدا يكفونهم بدفع غرامة ويقولون لكسب

تقتهم الجنود بأنهم أخذوا الجلود منا ورأيي عن هذا الموضوع، أن هذه حالة محزنة، وبالنظر إلى خطورة هذه الحالة فيجب أن تتخذ الإجراءات المناسبة.

ولكن إذا جاء ناظر مواشي فرعون، له الحياة والسعادة والصحة ليقوم بعمل إحصاء للمواشي في كل البلاد يجب عليه أن [...] يقوم بجمع جلود الحيوانات التي نفقت بالطريقة الصحيحة.

أما فيما يتعلق الآن بأي شخص ينتمي إلى الجيش والذي يسمع عنه بأنه يغادر ومعه الجلود، منذ اليوم فصاعداً، يجب تطبيق القانون عليه، بجلده مائة جلدة، تترك خمسة جروح، مع استرداد الجلود الذي أخذها.. وأمر جلالته [باعتبار الفلاح معفياً بسبب نواياه الطيبة].

آخر السطر 28: أما فيما يتعلق بنوع آخر من الجرائم هو حينما [...] كهنة مائدة الشراب] في بيت الزوجة الملكية وكذلك كتبة مائدة الشراب للحريم الذين يسيرون في ركاب العمد، ملحين في طلب إبريق من الخمر، من الناس الذين يصعدون أو يهبطون في النهر حسبما كان يطلب قديماً من العمد في عهد الفرعون تحتمس الثالث.

أما من جهة ما كان يحمل في السفر ذهاباً وإياباً، وكان العمد يفرضون ضريبة عليه.. ولكن منذ.. السفر إلى العاصمة.. وأن.. ويذهبون إلى العمد ويقولون يعطى لنا إبريق من الخمر عن كل زيارة صورية للتفتيش.

والآن انظر، الفرعون يقوم برحلة تفتيشية كل سنة إلى عيد ابت 3 ولا يحدث في هذا أي تأخير ولا إهمال في وضع الترتيبات كلها قبل وصول الفرعون [...] خدام الحريم [...] و [...] بحيث يكون الاستعداد متقناً وكاملاً ولكن ما معنى هذا، أن يذهب الموظفون بعد ذلك ويبتزون الأشياء [...] ثم يذهب العمد بعد ذلك [...] بسبب الأشياء التي تخص المزارع.

وبالنظر لخطورة هذه الحالة، أمر جلالتي بعدم سلوك هذا المسلك ابتداء من اليوم [...] أما من جهة [...] الذين كانوا كذلك يستولون على سفينة تكون في الميناء فيجب أن يجري تحقيق معهم.

وكذلك الناس الذين يستولون على نبات سم لمطابخ الملك والذين [يذهبون] إلى المزارعين ويأخذون منهم يومياً نبات سم ويقولون: لهذا للضريبة فهم يسرقون المزارعين، ثمار أعمالهم.

ولما كانت هذه حالة ضارة:

[...] جلالتي: بالنسبة للموظفين الذين يذهبون لجمع هذه الأعشاب سم للضريبة للفرعون من مزارع.. ولما كانت هذه حالة ضارة فإن جلالتي قد أمر:

بأن على الموظفين أن يذهبوا لأخذ أعشاب سم للفرعون له الحياة والسعادة والصحة، من حدائق ومن بيوت فاكهة فرعون التي تحتوي على أعشاب سم لأن [...] لفرعون أعشاب التي لهم، فإذا

سمع، أنهم يأخذون من أي حديقة [على متاع للناس] أي أحد ينتمي للجيش أو غيره [في أي جزء من أجزاء البلاد] فإن القانون ب سيطبق عليهم] لأنهم خالفوا الأوامر.

أما ما يتعلق بحراس حيوانات الكيكي 4 الذين يجوبون البلاد.. في الجنوب وفي الشمال والذين يستولون بدون وجه حق من أهالي القرى على القمح فارضين على كل بيت 50 هنا 5 فإنهم يطفون الكيل للشئون العامة وكذلك يأخذون بدون حق، الكتان والخضر وباكورة المحاصيل. وبما إن هذه حالة مضرة فإن جلالتي قد أمر بمنع هذا العمل. والذين يستولون من البيوت ويأخذون أيضا من السفن، ولكن هؤلاء الناس يذهبون ويتقدمون في الجنوب وفي الشمال ويأخذون مكيالا من منزل يختص بمزارع.. وجلالتي يأمر أن يبتعدوا ولا يعتدوا على أماكن سكن المزارعين، ولكن بالنسبة للأمناء منهم فإنهم يكافئون، أما فيما يتعلق بالمزارعين.. الخمر [الذي] زودوا به.

المادة العاشرة

إجراءات لمنع استعمال الرقيق في عمل بدون وجه حق [إذا قام رسل الحريم] بالاستيلاء على رقيق سبق أن أعلن اسمه لهم [...] ومع ذلك فإنه [...] وحينما نسمع كثيرا [...] كل [...] يعتبر جرائم [...].

ترسل الحريم الذين يفتشون في الأماكن [...] سكان القرى [...] وصيادين الطيور وصيادي السمك.

السطر الخامس

وعينتهم ليحكموا في القطرين ليظمن إليهم السكان [...] وعينتهم في المدينتين الكبيرتين في الجنوب والشمال وعينت مرتبا لكل منهم يقبضه كاملا دون تأخير وأصدرت لهم تشريعات ومبادئ في أعمالهم اليومية.

وبينت لهم: طريق الحياة، وعملت على أن أقودهم إلى طريق العدل وتعاليمي لهم هي الآتية: لا تصاحبوا أيًا كان، ولا تأخذوا هدايا من أحد ما هذا؟

... ماذا نقول عن أناس مثلكم قد حلوا محل غيرهم، ومع ذلك يوجد بينكم من يخالف العدالة. وفيما يتعلق برسوم الفضة والذهب في البلاد.. فقد أمر جلالتي بإلغائها لكي يمنع أن يفرض رسم على أي أمر تقوم بتحصيله محاكم الجنوب والشمال. وكل موظف وكل كاهن نسمعه يقول إنه يجلس في المحكمة لكي يقيم العدالة بين الناس، ويفصل في خصوماتهم، ومع ذلك فإنه يخالف العدالة في هذا المكان، فإن هذا القول يعتبر جريمة كبرى، لأن جلالتي قد فعل هذا كله لكي يعيد سلطان القوانين إلى مصر، ولكي يمنع أن يحدث.. من المحكمة وكهنة المعابد، وموظفي القصر الملكي، وكذلك كهنة الآلهة الذين يكونون المحكمة الموقرة، قنبت فإنهم يفصلون في منازعات الناس من كل مدينة.

وإن جلالتي قد تحمل آلاما من أجل مصر لكي تصبح حياة السكان في تقدم ورخاء، حينما يظهر يوميا على عرش رع وكذا فإن محاكم القنبت قد أنشئت في جميع البلاد لتحكم بين جميع السكان، لتعقد جلساتها في المدن طبقا للخطة الممتازة التي رسمتها.

علاقة الفرعون بضباط جيشه

تشمل هذه الفقرة من تشريع حور محب السطر الثامن من الجانب الأيمن للوحة وكذلك جزء من السطر التاسع.

السطر الثامن:

[..كلمة] لقد وضعت هذا النظام لأن جلالتي يرغب في حماية كل الناس، وكانوا يجتمعون حول جلالتي ثلاث مرات في الشهر وكان هذا عيدا لهم إذ إن كل فرد منهم يجلس ومعه جرابته من كل شيء لذيذ، تشمل خبزا طيبا ولحما وفتائر من أملاك فرعون [...] وأصواتهم تصل إلى عنان السماء معظمين كرم سيد الأرضين وقد كان كل واحد من رؤساء الجيش. وكل ضباط المشاة يكافأ كما كانت الحال من قبل.. وقد كان الفرعون نفسه يلقي عليهم الهدايا من النافذة مناديا كل واحد منهم باسمه وكانوا يمرون أمامه مهللين وكانوا يتسلمون الهدايا التي تصرف من أملاك القصر الملكي.

والواقع أنه كان يمنحهم مؤنا من المخازن، فكان كل منهم ينصرف ومعه الشعير والشوفان، دون أن يوجد واحد من بينهم لم يتسلم نصيبه لأجل أن يعمل له الباقي مدتهم دون أن يحصلوا خلال مدة هذه الأيام الثلاثة على وقت ينعمون فيه بالراحة ورجال ختخت يسعون وراءهم إلى المكان الذي يسكنون فيه – كل ما يجدونه هناك هو ملك سيدهم أبدا الرغبة في إدارة سيد الأرضين. إعادة إحياء الاحتفالات الدينية في البلاط الملكي. التي كانت مقررة قبل عهد اخناتون.

آخر السطر التاسع من الجانب الأيمن:

منتعلو الصنادل، وكانوا يسيرون في قاعة النصر الواسعة ذهابا وإيابا من أبوابها.. وأنا عين الأعيان أدخل بسرعة من باب أقصر بالعربية، ذاهبين جميعا نحو الباب الفاخر، وفي ركبهم كلب سلوقي يتبعهم.. قاعة العرش لاباي وينتعلون أحذية صندل [وقابضين على] عصا في هيئة التي في قبضته مثل.. إلى مكانهم كما كانت الحال قديما، وقد حددت التغييرات الخاصة بالقصر العظيم الداخلي، ووضعت نظاما لبيت الأمراء ومنحت بيتا لتموين الإله.. وحجاب العرش يسيرون حسب رتبهم.. و.. في كل القصر.. وحاشية الملك كل في مكانه.. وهيئة الثلاثين يتبعون البروتوكول.

وهي آخر ما ورد في النقش على جانب اللوحة الأيمن، وبهذا النص ينتهي تشريع حور محب محل دراستنا. إذا امتد بي العمر على الأرض، وبينما أقوم بعمل معابد للآلهة، فإني أجدد ولادتي مثل الهلال.. متحد في الحياة الدوام والرفاهية.

جسده أضاء أطراف الأرض، كما يفعل قرص روع، وبهاؤه ساطع مثل بهاء روع، حينما يتجلى في موسم الفيضان، فإن جماله يبهر الأنظار وهيبته في قلوب الرجال.

نفذوا هذه المراسيم التي أحيها جلالتي، بقصد إعادة تنظيم البلاد كلها، بعد ما فكر جلالتي في أعمال القسر، التي ارتكبت في هذه البلاد.

2 - قانون بلالاما ملك العراق في تل حرمل جنوبي بغداد

5- الأحكام العقابية، وقد تضمنت بعض الجرائم الواقعة على الأشخاص، مثال ذلك:

(المادة 23): قتل الجارية وعقوبتها دفع جارييتين لسيدها.

(المادة 24): وقتل زوجة موشكينوم أو طفلة وعقوبتها القتل.

(المادة 26): واغتصاب الفتاة وفض بكارتها وعقوبتها الموت.

(المادة 32): أما فض بكاره الجارية فعقوبتها دفع 2-3 مينا من الفضة لسيده.

(المادة 38): وزنا الزوجة يعاقب عليه بالقتل.

(المادة 42): وقد أخذ هذا القانون بمبدأ الدية في جرائم الإيذاء فنص على أنه إذا عض إنسان أنف آخر وقضمه ففصله فإنه يدفع مينا من الفضة.

وللعين يدفع مينا من الفضة. ولللسن نصف مينا، وللأذن نصف مينا.

وللظمة على الوجه عشر شواقل من الفضة.

(المادة 43): وإذا قطع إنسان أصبع آخر فإنه يدفع ثلثي مينا من الفضة.

(المادة 44): وإذا ألقى إنسان بآخر على أرض فكسر يده يدفع نصف مينا من الفضة.

(المادة 45): وإذا كسر قدمه فإنه يدفع نصف مينا من الفضة.

(المادة 46): وإذا هاجم رجل آخر وكسر.. فإنه يدفع ثلثي مينا من الفضة.

(المادة 47): وإذا ضرب رجل آخر من غير قصد فإنه يدفع عشر شواقل من الفضة.

كذلك نص هذا القانون على بعض الجرائم ضد الأموال، مثال ذلك:

(المادة 12): من يقبض عليه في حقل موشكينوم أثناء المحصول خلال النهار يدفع عشر شواقل من الفضة، ومن يمسك به ليلا هناك يقتل ولا يخرج حيا.

(المادة 13): وقد تقررت نفس العقوبة لمن يقبض عليه في بيت موشكينوم.

(المادة 40): وإن اشترى رجل عبدا أو أمة أو ثورا أو بضاعة ثمينة ولكن لا يستطيع أن يبين قانونا من البائع فهو لص.

(المادة 49): وإذا قبض على إنسان متلبسا بسرقة عبد أو جارية فإنه يسلم عبدا مقابل عبد وجارية مقابل جارية.

(المادة 50): وإذا قبض حاكم أو ملاحظ نهر أو أي موظف آخر مهما يكن على عبد مفقود أو حمار مفقود يخص القصر أو موشكينوم ولا يسلمه إلى اشنونا، بل يحتفظ به في بيته حتى ولو لم تمض سوى سبعة أيام فإن القصر يحاكمه كسارق.

وتعالج المواد من (20-33) مسائل متعلقة بالمواريث والزواج، فالمواد (21، 22، 23) تتعلق بميراث البنت الكاهنة.

وتعترف المادة 24 للأولاد من الفراش الأول بحقهم على بائنة دوطة أهم، وبحق مسار مع الأولاد من الفراش الثاني على أموال أبيهم.

وتتعلق المادة 25 بحالة الرجل الذي له أولاد ثم يتزوج من رقيقة تنجب له أولادا، فإذا منح الرجل الحرية للرقيقة وأولادها، فلا يجوز لهؤلاء الآخرين أن يزاحموا الأولاد من الزوجة الأولى في تركة الأب.

وتنص المادة 27 على أنه: إذا لم يرزق رجل من زوجته بأطفال منه عاهرة في الطريق بطفل أو أطفال فعليه أن يقدم الحبوب والزيت والملابس للعاهرة، ويكون أبنائها منه ورثة له.. ولكن العاهرة لا تعيش في بيته ما دامت زوجته حية.

وتنص المادة (28) على واجب الرجل الذي يتزوج امرأة ثانية برعاية زوجته الأولى.

وتنص المادة (29) على حالة فسخ الخطبة فنقول: إذا دخل خطيب الابنة مسكن حميه المقبل وقام بمراسيم الخطبة ثم طرده بعد ذلك وأعطوا زوجته لرفيقه، فإن جميع هدايا الخطوبة ترد له، كما لا تزوج الفتاة من رفيقه.

والمادة (30) غير واضحة وهي متعلقة بالزواج من عاهرة. والمواد 31، 32، 33 متعلقة بتقسيم التركة.

3 - القانون الآشوري

ذكر الجرائم المرتكبة بواسطة النساء أو ضدهن وفيما يلي موجز لما تضمنته هذه المواد:

(المادة 1): دخول امرأة إلى معبد وسرقة شيء من متعلقات المعبد. يطلب من الإله تحديد العقوبة.

(المادة 2): شتائم أو تجديفات نطقت بها امرأة، قيل بصفة عامة أنها تعاقب.

(المادة 3): سرقة الزوجة لأشياء من منزل زوجها المريض أو المتوفى تعاقب بالإعدام وتوقع نفس العقوبة على من تلقى منها الشيء. أما إذا كان الزوج سليماً فهو الذي يحدد بنفسه العقوبة التي توقع على زوجته وعلى من تلقى الشيء منها.

(المادة 4): تسلم بعض الأرقاء لشيء سرقت منه امرأة متزوجة فالزوج يستطيع أن يصلم أذني زوجته. أما الأرقاء فتقطع أنوفهم وصالصم آذانهم كما يجب عليهم رد الشيء المسروق. أما إذا تركت الزوجة دون عقاب فإن الأرقاء يتركون سالمين.

(المادة 5): سرقة من جانب امرأة متزوجة لشيء تزيد قيمته على 5 مينا من الرصاص يخص رجلاً غريباً فلزوجها أن يفنديها برد المسروق ويصلم أذنيها. فإذا لم يرغب أن يفنديها فإن صاحب المسروقات يأخذها ويقطع أنفها.

(المادة 6): مستلم الوديعة المملوكة للزوجة يعتبر سارقاً إذا لم يردّها.

(المادة 7): إذا أصابت امرأة رجلاً تدفع 30 مينا من الرصاص وتجلد بالعصا 20 جلدة.

(المادة 8): إذا سحقت امرأة خصية رجل يقطع واحد من أصابعها. فإذا كانت الخصية الأخرى قد تأثرت نتيجة ذلك يقلع عيناها.

(المادة 9): إصابات أحدثها رجل لامرأة. العقوبة قطع أحد الأصابع. فإذا كان قد قبلها تقطع شفته السفلى.

(المادة 10-11) القتل: القتل النص مبتور، ويستفاد منه أن العقوبة موت. ولكن لصاحب البيت الذي وقع فيه القتل أن يطلب - بدلاً من عقوبة الموت - الدية المالية.

(المادة 12-24): الجرائم الجنسية: موقعة امرأة بغير رضاها، يعاقب الرجل بالموت ولا عقاب على المرأة.

(المادة 12): الزنا مع علم الرجل بأن المرأة متزوجة، يعاقب الاثنان بالموت.

(المادة 13): الزنا في ماخور المعبد أو الطريق مع علم الرجل بأن المرأة متزوجة يعاقب الاثنان بالعقوبة التي يراها الزوج، أما إذا كان يجهل أن المرأة متزوجة فلا عقاب عليه.

(المادة 14): التلبس بالزنا يجوز للزوج في هذه الحالة قتل الاثنتين، فإذا رأى قطع أنف زوجته وجب إخصاء الرجل وتشويه وجهه، ولكن إذا عفا عن زوجته يطلق سراح الشريك.

(المادة 15): ويلاحظ أن استفادة الشريك من العفو عن الزوجة كان قاعدة عامة في القوانين القديمة مثل القوانين الحديثة.

(المادة 197-198): وما زالت هذه القاعدة باقية حتى اليوم في كثير من القوانين الوضعية الزنا والاعتصاب، العقوبة حسب رأي الزوج.

(المادة 16): إذا قال رجل لآخر: أن زوجتك زانية، فإذا لم يوجد شهود، يأخذ المتهم إلى اختبار النهر.

(المادة 17): وفي حالة العجز عن الإثبات يجلد المتهم أربعين جلدة بالعصا ويسخر في خدمة الملك لمدة شهر، ثم يخصى ويدفع غرامة وزنه من الرصاص.

(المادة 18): الطعن في الأعراض، والعقوبة قريبة من العقوبة السابقة.

(المادة 19): موقعة الجار، وعقوبتها موقعة المتهم، ثم إخصاؤه.

(المادة 20): ضرب المرأة المفضي إلى إجهاضها، وعقوبتها الغرامة والجلد خمسين جلدة وقضاء شهر كامل في خدمة الملك.

(المادة 21): التحريض على الدعارة، فإذا كان المتهم يجهل أن المرأة متزوجة يعاقب بغرامة. وإذا ارتكب الزنا معها فإن الزوج يفعل به ما يفعله بزوجه. وتعرف الحقيقة عن طريق الاحتكام إلى الآلهة بإلقاء المتهم في النهر وانتظار نتيجة نجاته أو غرقه.

(المادة 22): إدارة امرأة بيتها للدعارة وجرائم القوادة بصفة عامة.

(المادة 23-24): وقد وردت بهما حالات تفصيلية، والعقوبة تتراوح بين الموت وصلم الأذن والغرامة حسب الأحوال.

أما المواد من (25) إلى (46) فتعالج الزواج والنظام المالي للزوجين: وفيما يلي نوجز ما تضمنته هذه المواد:

(المادة 25-27): حقوق الأرملة التي كانت تعيش في بيت أبيها في مواجهة إخوة الزوج.

(المادة 28): حقوق الطفل في مواجهة زوج أمه.

(المادة 29): حقوق أولاد الزوجة التي تعيش لدى حميها والد زوجها على أموال أمهم.

(المادة 30): زواج الأخ من خطيبة أخيه المتوفى، ولكن تجب موافقة والد المخطوبة. وفي حالة رفضه يجب رد الهدايا ما عدا المأكولات.

(المادة 31): حق الأرملة الذي قدم إلى حمية هدية زوبولو في أن يتزوج من أخت زوجته المتوفاة، فإذا لم يوافق والدها استرد نقوده.

(المادة 32): التزام الأرملة بالوفاء بديون زوجها المتوفى.

(المادة 33): حقوق والد الزوج المتوفى قبل أرملة ابنه.

(المادة 34-35): إذا عاشت أرملة في منزل رجل فإنها تصبح زوجته بعد مرور عامين، حتى بدون إبرام عقد، وما تحمله إلى المنزل يكون ملكا للزوج، أما إذا كان الزوج هو الذي انتقل إلى منزلها فإن ما يجلبه معه يكون ملكا للمرأة.

(المادة 36): غياب الزوج بسبب الخدمة العسكرية، تلتزم الزوجة بانتظاره لمدة خمس سنوات قبل أن تتزوج غيره. ومن حق الزوج الغائب بدون خطأ منه لمدة أكثر من خمس سنوات أن يسترد زوجته معطيا امرأة أخرى بدلا منها.

(المادة 37-38): أحكام الطلاق وتعويض الزوجة إذا كان الطلاق برغبة الزوج.

(المادة 39): نص غامض يعالج التزامات الدائن المرتهن الذي يزوج الغير من امرأة مرهونة لديه. فيحق للدائن الأول أن يطالب بثمن المرأة.

(المادة 40-41): قواعد تتعلق بتحجب النساء وعدم خروجهن إلى الشوارع عاريات الرأس، إلا إذا كانت مومسا أو فتاة غير متزوجة. والمومس التي تتحجب تجلد خمسين جلدة ويصب الزفت فوق رأسها. والإماء يجب ألا يتحجبن.

(المادة 42-43): قواعد متعلقة بهدايا الزواج.

(المادة 44): علامات مميزة لرجل وامرأة تم رهنهما ضمانا لدين.

(المادة 45): التزام المرأة التي يقع زوجها في الأسر أن تنتظره لمدة سنتين، مع بيان حقوقها.

(المادة 46): حق الأرملة التي تعيش في منزل الزوج على أولاد الزوج المتوفى فيما يلزم لطعامها وشرابها.

أما المواد من (47-60) فنصت على بعض الجرائم، ومن بين هذه الجرائم جريمة السحر (المادة 47).

(المواد 50-53): الضرب المفضي إلى الإجهاض.

(المادة 55): اغتصاب العذراء وفض بكارتها.

(المواد 57-59): كما نصت بعض المواد على حق الزوج في ضرب زوجته. والملاحظ على العقوبات الواردة في هذه القوانين أنها بالغة الشدة.

4 - قانون بوخاريس - مؤسس الأسرة الرابعة والعشرين في مصر القديمة

وقد جمع قانون بوخاريس النظم والقوانين المصرية التي كانت سائدة في ذلك العهد مع إدخال بعض التعديلات التي أمر بها هذا الملك.

واستمر العمل بهذا القانون إلى ما بعد الميلاد بأكثر من قرنين. وكانت تمتد إليه يد الإلغاء أو التعديل من حين لآخر. ففي سنة 554 ق.م نقح أمازيس أحمس أحد ملوك الأسرة السادسة والعشرين قانون بوخاريس وأدخل عليه بعض الإصلاحات وأصدر قانونا عرف باسمه.

ولكن الملك أميرتي أمرنوس مؤسس الأسرة الثامنة والعشرين سنة 401 ق.م أعاد العمل بقانون بوخاريس بعد أن أدخل عليه بعض التعديلات.

واستمر هذا القانون نافذا في مصر بعد الفتح الروماني، إلى أن أصدر الإمبراطور كراكلا في سنة 212 بعد الميلاد قانونا منح به الجنسية الرومانية لجميع سكان الإمبراطورية وبذلك أصبحت القوانين الرومانية هي المطبقة على المصريين من الناحية النظرية، وكان من قوانين هذا الملك جواز السرقة.

فكان يجب على كل من يريد احتراف السرقة أن يسجل اسمه لدى كبير اللصوص وأن يقوم بتسليمه ما يسرقه على الفور، وكان يتعين على المجني عليهم الاتصال بهذا الشخص وأن يذكروا له بيان الأشياء المسروقة ومكان وزمان السرقة، حتى يتمكن من أن يرد إليهم كافة المسروقات مقابل دفع ربع قيمتها.

وقد ذهب البعض إلى أن ما دفع أمازيس لوضع هذا القانون هو تأثره بأصل نشأته كجندي من الجنود المرتزقة وكزعيم لإحدى العصابات، ومن ناحية أخرى فإنه كان يتعذر منع جميع اللصوص

من السرقة، وبالتالي فإن هذا القانون اعتبر وسيلة لإعادة المسروقات إلى أصحابها مقابل دفع مبلغ زهيد انظر: محمود السقا - ص 273.

5 - القانون اليهودي (المنسوب إلى موسى عليه السلام)

1- الوصايا العشر:

قصد بالوصايا العشر التعاليم التي تلقاها موسى من يهوه على رأس جبل سيناء بعد الخروج من مصر (القرن الثالث عشر قبل الميلاد) وتوجد بالتوراة صيغتان لهذه الوصايا.

الأولى: قصيرة وقد وردت في سفر الخروج (20: 1-17).

والثانية: طويلة، وقد وردت في سفر التثنية (5: 6-21).

والراجح أن هذه الإطالة إضافات أدخلها عزرا على النص الأصلي الذي كان أكثر إيجازاً، ويحتمل أنه كان عبارة عن حكم مأثورة وموجزة بقي بعضها دون إضافات مثل لا تقتل ولا تسرق، وعلى الرغم من اختلاف الصياغتين فإن مضمونهما متحد. ويمكن إيجاز الوصايا العشر فيما يلي:

- 1 - لا يكن لك آلهة أخرى أمامي.
- 2 - لا تصنع لك منحوتاً.
- 3 - لا تحلف باسم الرب إلهك باطلاً.
- 4 - اذكر يوم السبت لتقدسه.
- 5 - أكرم أباك وأمك.
- 6 - لا تقتل.
- 7 - لا تزني.
- 8 - لا تسرق.
- 9 - لا تشهد شهادة زور.
- 10 - لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره.

6 - قانون حامورابي

إن حامورابي لم يقسم قانونه إلى أبواب أو فصول حسب الموضوعات التي عالجها، ولذلك اقترح العلماء عدة تقسيمات لترتيب أحكام هذا القانون. والتقسيم المفضل لدى جمهور الشراح هو الذي اقترحه على النحو الآتي:

1 - جرائم ضد الإدارة القضائية (المواد 1-5): الاتهام الكاذب، الشهادة الزور، تغيير القاضي لحكم أصدره.

2 - جرائم ضد الملكية (المواد 6-25): السرقة، إخفاء الأموال المسروقة، سرقة خطف رجل من الأحرار، إيواء عبد هارب، السرقة مع الكسر، سرقة دار مشتعلة.

3 - أحكام الأراضي والدور المواد (26-65): التزام الأراضي، واجبات الزراعة، ديوان الزراعة، جرائم متعلقة بالرعي، الرعي في أرض الغير، قطع أشجار الغير، عقد المزارعة.

4 - أحكام التجارة (المواد 88-126): القرض بفائدة، الوكالة التجارية، إدارة الحانات، مسؤولية ناقل البضائع، احتجاز الأشخاص والأموال مقابل الدين، الجرائم المتعلقة بالدور.

5 - أحكام الزواج وأموال الأسرة (المواد 127-194): جريمة القذف أو التشهير، جريمة الزنا، أحكام الزواج والطلاق، اتخاذ خليعة من الرقيق، الإبقاء على الزوجة المريضة، هدايا الزواج، مسؤولية الزوجين عن الديون، قتل الزوج، الاتصال الجنسي بالمحارم، الوعد بالزواج، مصير هدايا الزواج بعد وفاة الزوجة، هبة الأب إلى ولده في حياته، ميراث الأبناء، الحرمان من الإرث، الإقرار بالبنوة، أموال الأرملة، زواج الأرملة، نساء المعبد، التبني والرضاع.

6 - الجرائم ضد الأشخاص (المواد 195-214): ضرب الأب، إيذاء الآخرين، الإجهاض.

7 - أحكام نوي المهن (المواد 215-240): الجراح، البيطري، محترف الوشم، البناء، بناء السفن، الملاح.

8 - أحكام الزراعة والرعي (المواد 241-273): الثيران المستخدمة في الزراعة، الوكيل على الزراعة، أجر العامل الزراعي، أجر راعي الماشية، عقد المزارعة، التزامات الرعاة، أجره الحيوانات والعربات، أجر العمال الموسميين.

9 - أحكام أجور العمل وبدل الإيجار (المواد 274-277): أجور الملاحين، إيجار القوارب.

10- أحكام الرقيق (المواد 278-282): التزام البائع بضمان سلامة العبد المبيع، وضمان منازعة الغير في ملكيته، شراء العبد من بلاد أجنبية.

وقد أخذ هذا القانون بمبدأ المحنة فنصت المادة الثانية على أنه: إذا اتهم رجل آخر بالسحر ولم يستطع إقامة الدليل اختبر بامتحان النهر، فيرمي نفسه فيه فإن غلبه النهر على أمره استولى خصمه على ضيعته، وإن أظهر النهر أنه بريء وخرج سالماً فإن المدعي يقتل ويأخذ المدعى عليه ضيعته.

أما المادة الأولى فإنها تقرر في سذاجة أنه: إذا اتهم رجل آخر بجريمة قتل لم يستطع إقامة الدليل عليها قتل.

وإذا شهد شاهد بشهادة زور في قضية ولم يستطع إثبات قوله، وكانت القضية تتصل بالحياة يقتل.

وتنص (المادة 257) على أنه إذا استأجر رجل مزارعاً فإنه يعطيه (8) كور من الحبوب كل سنة.

ومضت (المادة 258) على أن أجر راعي الغنم (6) كور من الحبوب كل سنة.

وعادت (المادة 261) فحددت الأجرة بأنها (8) كور من الحبوب كل سنة.

وحددت (المادة 273) أجور العمال الموسمين.

وحددت (المادة 274) أجور صانع الطوب والنساج وصانع الأختام والجواهرجي والحداد وصانع الجلود وصانع السلال والبناء.

انظر أيضاً (المادة 228) وفي هذا القانون جرائم كثيرة عقوبتها الإعدام، منها:

(المادة 3) شهادة الزور في قضية تتصل بالحياة.

(المادة 6): السرقة من المعابد أو أموال الدولة.

(المادة 7): إخفاء الأشياء المسروقة.

(المادة 8): وسرقة أشياء معينة إذا عجز المتهم عن دفع ثلاثين ضعف قيمتها إن كانت مملوكة للمعبد أو الدولة، أو عشرة أضعاف قيمتها إذا كانت مملوكة لمواطن.

(المواد 9-11): الحالات التي يعجز فيها حائز البضاعة عن إثبات ملكيته لها.

(المادة 14): سرقة خطف ابن رجل حر.

(المادة 15، 16): مساعدة عبد على الهرب أو إيواء عبد هارب.

(المادة 21): أحداث صدع في منزل إذ يعاقب الفاعل بالقتل أمام الصدع ويحشر بداخله ويسد عليه.

(المادة 22): التلبس بالسرقة.

(المادة 25): السرقة من منزل مشتعل بالنار، إذ يعاقب الفاعل بالقتل بإلقاءه في النار.

(المادة 26): عدم قيام الجندي أو المبعوث بالمهمة التي كلفه بها الملك.

(المادة 33، 34): ارتكاب بعض الضباط جرائم اغتصاب أموال الجنود أو إساءة معاملتهم أو إصدار أحكام ظالمة ضدهم لمصلحة من هو أعلى رتبة.

(المادة 108): بيع الخمر بأكثر من سعرها، وعقوبة هذه الجريمة الإلقاء في ماء النهر.

(المادة 109): سماح صاحبة الحانة بتجمهر المتشردين عندها.

(المادة 110): دخول كاهنة أو راهبة خماراً أو فتحها إياها وعقوبة هذه الجريمة الحرق.

(المادة 129): تلبس الزوجة بالزنا مع رجل آخر وعقوبة الجريمة إلقاء المتهمين في ماء النهر.

(المادة 130): اغتصاب خطيبة رجل آخر.

(المادة 133): دخول الزوجة بيت رجل آخر.

(المادة 143): وإهمال الزوجة شؤون بيتها وكثرة خروجها.

(المادة 153): تسبب الزوجة في قتل زوجها لتتزوج بغيره، فأنها توضع على الخازوق.

(المادة 155): موقعة الرجل لزوجته ابنة فيعاقب بإلقاءه في ماء النهر.

(المادة 157): موقعة الإبن لأمه فيعاقب الأثنان بالحرق.

(المادة 229): سقوط بناء ووفاة صاحبه بسبب إهمال البناء فإن هذا الأخير يقتل.

(المادة 230): أما إذا قتل ابن صاحب البيت فيقتل ابن البناء.

وفضلاً عن ذلك فقد نص قانون حامورابي على بتر الأعضاء كعقوبة لكثير من الجرائم، فمثلاً:

(المادة 194): إذا استبدلت قابلة طفلاً بآخر عن علم بفعاليتها ودون علم الأب والأم تعاقب بقطع نديها.

(المادة 195): وإذا ضرب ولد أباه تقطع يده.

(المادة 196): وأخذ بمبدأ العين بالعين.

(المادة 197): والعظمة بالعظمة.

(المادة 200): والسن بالسن.

(المادة 205): وإذا لطم عبد خد أحد الأحرار تصلم أذنه.

(المادة 218): وإذا تسبب طبيب أثناء عملية جراحية في موت المريض أو فقد عينه تقطع يد الطبيب.

(المادة 226): وإذا محا رجل ممن يقومون بالوشم علامة عبد لرجل آخر دون موافقة صاحب العبد تقطع يده.

(المادة 228): وإذا قال عبد لسيده: أنت لست سيدي، يثبت سيده أنه عبده وعندئذ تصلم أذنه. ومن عقوبات البتر أيضا أنه:

(المادة 192): إذا قال الولد بالتبني لوالده الذي تبناه: لست أبي، أو قال لأمه بالتبني: لست أمي، قطع لسانه.

(المادة 193): أما إذا هرب إلى بيت أبويه فتقلع عيناه.

وهذه العقوبات القاسية دفعت بعض الشراح إلى القول بأن قانون هامورابي كان من هذه الناحية متخلفا عن قانون أورنمو وقانون بلالاما وقد سبق بيان ذلك.

وعلى كل حال فإن تطور هذا القانون – خلال القرون الطويلة التي عاشها – كان يهدف دائما إلى استبدال الرحمة بالقسوة، والغرامات المالية بالعقوبات البدنية.

وتضمن قانون هامورابي بعض النصوص التي بلغت درجة من التقدم [الوضعية] مثال ذلك:

(المادة 23): التي تقول: إذا لم يضبط السارق فإن صاحب المتاع المسروق يقدم تفصيلات المسروقات في حضرة الإله، وعندئذ تعوضه المدينة وحاكمها التي وقعت السرقة في ناحيتها عن متاعه المسروق.

(المادة 24): وإذا أدت السرقة إلى خسارة في الأرواح دفعت المدينة وحاكمها إلى ورثة القتيل مينا من الفضة كتعويض.

ويعلق ول ديورانت على هاتين المادتين بقوله: هل ثمة في هذه الأيام مدينة بلغ صلاح الحكم فيها درجة تجرؤ معها على أن تعوض على من تقع عليه جريمة بسبب إهمالها مثل هذا التعويض؟! وهل ارتقت الشرائع [الوضعية] حقا عما كانت عليه أيام حمورابي، أو أن كل الذي حدث لها أن تعقدت وتضخمت؟!

كذلك نجد القواعد التي بنى عليها حامورابي المسؤولية عن فعل الحيوان والمسؤولية عن تهمد البناء هي نفسها التي تأخذ بها كثير من التشريعات الوضعية، ومنها القانون المدني العراقي.

نصت (المادة 250) من قانون حامورابي على أنه إذا نطح ثور رجلا أثناء مسيره في الشارع فمات الرجل فليس الأمر موضع دعوى.

فهذا النص تطبيق للقاعدة العامة التي تقضي بأن الضرر الذي يحدثه الحيوان هدر لا ضمان فيه، وهي نفس القاعدة المأخوذ بها في الفقه الإسلامي وهي جناية العجماء جبار (صبيح مسكوني - ص406).

أما (المادة 251) من قانون حامورابي فنصت على أنه: إذا كان ثور لرجل معروفا بالنطح وأخطره بذلك مجلس مدينته، ولكنه لم يخفف قرنيه أو يربطه ثم نطح الثور سيذا فمات، فإنه يدفع نصف مينا من الفضة.

(المادة 252): وإذا كان المقتول عبدا فإنه يدفع ثلث مينا من الفضة.

ويقابل هذين النصين في قانون بلالاما ملك اشنونا المادتان (54، 55) فنصت الأولى على أنه: إذا عرف عن ثور عادة المناطحة ووصل إلى السلطات نبأ معرفة صاحبه بذلك، ومع ذلك فإنه لم يقطع قرنيه ثم نطح الثور رجلا وقتله، فإن صاحب الثور يدفع ثلثي مينا من الفضة.

ونصت الثانية على أنه: إن نطح عبدا فقتله فإنه يدفع (15) شاقلا من الفضة.

كذلك نصت (المادة 56) من قانون بلالاما على أنه إذا كان كلب مسعور ويصل إلى السلطات نبأ معرفة صاحبه بذلك، ومع ذلك فإنه لم يحتجزه، ثم حدث أن عض إنسانا وأدى ذلك إلى وفاته، فإن صاحب الكلب يدفع ثلثي مينا من الفضة.

و(المادة 57): إن عض عبدا وأدى ذلك إلى وفاته يدفع (15) شاقلا.

أما مسؤولية البناء فقد عالجها قانون حامورابي في المواد (229-233) وتقابلها (المادة 58) من قانون بلالاما ملك اشنونا، وخلصتها أن مسؤولية من أقام البناء وكذلك مسؤولية صاحب البناء لا بد لقيامها من توافر الخطأ.

ملحق 2

فصول من كتاب مونتسكيو روح الشرائع²

الباب التاسع والعشرون

كيف توضع القوانين

الفصل الأول: روح المشترع

أقول إنه يجب أن تسود روح الاعتدال روح المشترع، ويظهر أنني لم أضع هذا السفر إلا لإثبات هذا، فالخير السياسي، كالحير الخفي، يكون بين حدين دائما، وإليك مثال ذلك.

إن تشكيلات العدل ضرورية للحرية، ولكن عددها قد يكون من الكثرة ما يؤدي معه غاية القوانين التي سنتها، فلا يكون للقضايا نهاية مطلقا، ويظل ملك الأموال حائرا، ويعطي أحد الخصمين مال غيره بلا بحث، أو يدهور الخصمان بفعل الاستقصاء.

ويفقد الأهلون حريتهم وسلامتهم، ويعود المتهمون غير ذوي وسائل للإقناع، ويعود المتهمون غير ذوي وسائل لبراءة أنفسهم.

الفصل الثاني

مواصلة الموضوع نفسه

أكثر سيسيلْيوس، في أولوجل³، من الكلام حول قانون الألواح الاثني عشر الذي يبيح للدائن أن يقطع المدين المعسر إربا إربا فيسوغه بقسوته التي تحول⁴ دون استدانة الرجل أكثر من طاقته، أو تكون أقسى القوانين أكثرها صلاحا إذن؟ أو يكون الخير إفراطا، ويقضي على ما بين الأمور من صلات؟

الفصل الثالث

كون القوانين التي يظهر ابتعادها عن مقاصد المشترع ملائمة لهذه المقاصد في الغالب

ظهر من العجيب قانون سولون الذي صرح بأن من ذوي القبائح من لم ينحازوا إلى ناحية عند وقوع إحدى الفتن، ولكن يجب أن ينعم النظر في الأحوال التي كانت عليها بلاد اليونان في ذلك الحين، فقد كانت مقسومة إلى دول صغيرة إلى الغاية، وكان مما يخشى، في جمهورية أكلتها الفتن الأهلية، أن يتقيها أكثر الناس حذرا فتشتط الأمور.

وكان معظم المدينة يشترك في النزاع حين الفتن التي تقع في تلك الدويلات، أو يوجبه، وتولف الأحزاب في ملكياتنا الكبرى من أناس قليلين، ويود الشعب أن يعيش غير نشيط، ومن الطبيعي في هذه الحال أن يرد رجال الفتنة إلى معظم الأهلين، لا أن يرد معظم الأهلين إلى رجال الفتنة، وأما في الحال الأخرى فيجب رد العقلاء الرصناء، وعددهم قليل، بين رجال الفتنة، وهكذا يمكن وقف اختتام سائل بقطرة واحدة من سائل آخر.

الفصل الرابع

القوانين التي تؤذي مقاصد المشترع

يوجد من القوانين ما تقل معرفة المشترع به كثيرا فيكون مخالفا للغرض الذي قصده، ومما لا ريب فيه أن حاول إطفاء القضايا من اشترعوا لدى الفرنسيين قائلين إنه إذا مات واحد من طالبي راتب ديني ظل الراتب لمن بقي حيا منهما، ولكن هذا يؤدي إلى نتيجة مخالفة، فيرى رجال الدين يتدافعون ويتصاولون حتى الموت كدراويس⁵ الإنكليز.

الفصل الخامس

مواصلة الموضوع نفسه

تجد القانون الذي اتكلم عنه في القسم الآتي الذي حفظه لنا إسشين⁶، وهو: «أقسم أنني لا أخرج مدينة من الأنفكتون مطلقا، ولا أرد مياهها الجارية أبدا، فإذا ما جرو بعض الشعوب على صنع ذلك شهرت الحرب عليه وخربت مدنه». والحق أن المادة الأخيرة من هذا القانون التي يلوح أنها تؤيد المادة الأولى منه تخالفها، فأنكتون يريد ألا تخرب مدن اليونان مطلقا، وقانونه يفتح الباب لتخريب هذه المدن، وكان قيام حقوق صالحة للأمم بين الأغرقة يقتضي تعويدهم أن يعدوا تخريب إحدى المدن اليونانية أمرا فظيعا، وكان، إذن، لا ينبغي أن يهلك المخربون أيضا، وكان قانون أنفكتون عادلا، ولكنه لم يكن رزينا، ويدل على هذا ما كان من سوء استعماله، أو لم ينتحل فليب قدرة على تخريب المدن منذرعا بحجة خرقها حرمة قوانين الأغرقة؟ وكان يمكن أنفكتون أن يفرض عقوبات أخرى، وذلك كأن يأمر بأن يعاقب بالقتل بعض حكام المدينة المخربة أو بعض رؤساء الجيش المعتدي، وبأن يحرم الشعب المخرب تمتعه بامتيازات الأغرقة لزمن معين، وبأن يحمل على دفع غرامة حتى يعاد إنشاء المدينة، فعلى القانون أن يهدف إلى إصلاح الضرر على الخصوص.

الفصل السادس

ليس للقوانين التي تظهر واحدة عين النتيجة في كل وقت

حظر قيصر⁷ على الواحد أن يحتفظ عنده بأكثر من ستين سترسا، وعد هذا القانون في رومة صالحا جدا للتوفيق ما بين المدينين والدائنين، وذلك أنه، إذ يحمل الأغنياء على إقراض الفقراء،

يكون قد وضع هؤلاء في حال يرضون بها الأغنياء، ووضع عين القانون في فرنسا في زمن «النظام» فكان مشؤوما إلى الغاية، وذلك لأن الحال التي وضع فيها كانت فظيعة إلى الغاية، فبعد أن نزعت جميع وسائل استثمار المرء لماله نزع سبيل حفظه عنده، وهذا ما كان يعدل سلبا بالقوة، وقيصر وضع قانونه حتى يدور المال بين الشعب، ووزير فرنسا وضع قانونه حتى يصبح المال قبضة واحد، وأعطى الأول أرضين، أو رهونا على الأفراد، في مقابل المال، وعرض الثاني في مقابل المال سفاتج لا قيمة لها مطلقا، سفاتج لا يمكن أن تكون لها قيمة بطبيعتها وللسبب الذي يكره قانونه على قبولها به.

الفصل السابع

مواصلة الموضوع نفسه

ضرورة حسن وضع القوانين

وضع قانون النفي في أثينة وأرغوس وسرقوسة⁸، وفي سرقوسة أسفر عن ألف شر لأنه وضع على غير بصيرة، فقد كان أهم الأهلين ينفي بعضهم بعضا بوضع ورقة تين في اليد⁹، فيؤدي هذا إلى ترك الأمور من بعض من هم على شيء من الفضل، وفي أثينة، حيث شعر المشترع بما يجب أن يمنح قانونه من المدى والحدود، كان النفي أمرا يقضي بالعجب، وذلك أنه لم يكن ليحمل على الخضوع له غير شخص واحد، وكان يجب من الأصوات البالغة الكثرة ما يصعب معه نفي واحد ليس من الضروري غيابه.

وما كان النفي ليتمكن إلا في كل خمس سنين، فيما إنه لم يجز أن يمارس الإبعاد، بالحقيقة، إلا ضد ثري يلقي الرعب في أبناء وطنه، كان من غير الجائز أن يكون الإبعاد عملا يوميا.

الفصل الثامن

ليس للقوانين التي تظهر واحدة عين السبب في كل وقت

ينتحل معظم القوانين الرومانية في فرنسا على سبيل الإنابات، ولكن يوجد للإنابات في فرنسا داع غير الذي كان لدى الرومان، فالميراث عند الرومان كان مقترنا¹⁰ ببعض التضحيات التي يجب أن تصدر عن الوارث والتي تنظم بحقوق الأبحار، وقد أوجب هذا عدهم الموت بلا وارث عيبا فاتخذوا مواليتهم ورثة لهم وابتدعوا الإنابات، وأكبر دليل على ذلك أمر الإنابة العامة التي كانت أول ما ابتدع والتي لم يكن لها مكان في غير الحال التي لا يقبل الوارث المقام فيها الميراث، ولم تكن الإنابة لتهدف إلى دوام الميراث في أسرة تحمل عين الاسم، بل لإيجاد من يقبل الميراث.

الفصل التاسع

كون القوانين اليونانية والرومانية تعاقب على قتل الإنسان نفسه من غير اتحاد السبب

قال أفلاطون¹¹: يجازي الرجل الذي يقتل من هو متصل به اتصالاً وثيقاً، أي من يقتل نفسه عن ضعف، لا بأمر الحاكم، ولا اجتناباً لعار، وكان القانون الروماني يعاقب على هذا العمل إذا لم يصنع عن ضعف نفس، ولا عن سأم الحياة، ولا عن عدم قدرة على احتمال الألم، بل عن يأس من جرم، فالقانون الروماني كان يبرئ في الحال التي كان القانون اليوناني يدين فيها، وكان يدين في الحال التي كان الآخر يبرئ فيها.

وكان قانون أفلاطون قائماً على النظم الإمبراطورية حيث كانت أوامر الحكام مطلقة تماماً، وحيث كان العار أعظم المصائب والضعف أعظم الجرائم، وكان القانون الروماني يدع جميع هذه المبادئ الجميلة، فلم يكن غير قانون مالي أميرى.

ولم يكن في عهد الجمهورية برومة قانون يعاقب من يقتلون أنفسهم، وما فتئ المؤرخون يحملون هذا العمل على الخير، ولا يرى هنالك عقاب من فعلوه.

وما انفكت الأسر الكبيرة في عهد الأباطرة الولين برومة تستأصل بالأحكام، ودرجت العادة على منع الحكم بموت طوعي، وكان يوجد في ذلك نفع كبير، وكان ينال¹² شرف اللحد وتنفيذ الوصايا، وكان هذا ينشأ عن عدم وجود قانون مدني في رومة ضد من يقتلون أنفسهم، بيد أن الأباطرة عند ما غدوا أسحة بمقدار ما كانوا قساة عادوا لا يتركون لمن كانوا يريدون هلاكهم وسيلة حفظ أموالهم فصرحوا بأن من الجناية أن ينزع الرجل حياته عن ندم على جناية أخرى.

وما قلته عن داعي الأباطرة هو من الصحة ما وافقوا معه على عدم مصادرة أموال¹³ من يقتلون أنفسهم إذا كانت الجناية التي قتلوا أنفسهم من أجلها لا توجب المصادرة.

الفصل العاشر

كون القوانين التي تظهر مختلفة تصدر عن روح واحدة في بعض الأحيان

اليوم يذهب إلى منزل الرجل ليدعى عن الحكم، وما كان هذا ليصنع لدى¹⁴ الرومان.

فالدعوة عن حكم كان عملاً عنيفاً¹⁵، وكان ضرباً من حبس المدين¹⁶ فعاد لا يمكن الذهاب إلى منزل رجل لدعوته عن حكم كما لا يمكن في الوقت الحاضر أن يحبس في منزله رجل لم يحكم عليه بغير ديون مدنية.

فقوانين الرومان¹⁷ وقوانيننا تقولان، على السواء، إن منزل كل مواطن ملجأ له، فلا ينبغي أن يتلقى فيه أي عنف.

الفصل الحادي عشر

بأي وجه يمكن أن يقابل بين قانونين مختلفين

الإعدام جزاء شاهدي الزور في فرنسة، ولا تقول إنكلترة بهذا العقاب مطلقا، ويفتضي الحكم في أي القانونين أفضل من الآخر أن يضاف: كون استنطاق المجرمين معمولا به في فرنسة وكونه غير معمول به في إنكلترة مطلقا، وأن يقال أيضا: إن المتهم في فرنسة لا يقدم شهوده مطلقا، وإن من النادر أن يقبل في فرنسة ما يسمى العوامل المبررة، وإن شهادات كل من الطرفين تقبل في إنكلترة، ويتألف من قوانين فرنسة الثلاثة نظام بالغ الارتباط بالغ السياق، وليس أقل من ذلك انتظاما قوانين إنكلترة الثلاثة، وليس لقانون إنكلترة الذي لا يعرف استنطاق المجرمين مطلقا غير أمل قليل في انتزاع اعتراف من المتهم بجريمته، ولذا يستدعى الشهود الغرباء من كل جانب، ولا يجروا على إخماد نشاطهم بالخوف من عقوبة الإعدام، ولا يخشى القانون الفرنسي، الذي لديه وسيلة زيادة على ذلك، إرهاب الشهود مثل ذلك، وعلى العكس يقضي العقل بأن يرهبهم، فهو لا يسمع غير شهود طرف **18** واحد، أي الشهود الذين يقدمهم المدعي العام، وعلى شهادة هؤلاء يتوقف مصير المتهم، ولكن شهود الطرفين يقبلون في إنكلترة، ومن ثم يناقش الأمر فيما بينهم، وقد تكون شهادة الزور أقل خطرا في إنكلترة إذن، ويوجد للمتهم في إنكلترة وسيلة ضد شهادة الزور مع أن القانون الفرنسي لا يمنح هذه الوسيلة مطلقا، وهكذا يجب، للحكم في أي القانونين أكثر ملاءمة للعقل، أن ينظر إليهما في مجموعهما، وأن يقابل بينهما في مجموعهما، لا إلى كل واحد منهما على حدة.

الفصل الثاني عشر

القوانين التي تظهر واحدة مختلفة حقيقة

كانت قوانين اليونان والرومان تعاقب **19** مخفي السرقة كالسارق، ومثل هذا أمر القانون الفرنسي، وكانت تلك القوانين على صواب، وليس هذا القانون هكذا، فيما أنه كان يحكم على السارق لدى الغارقة والرومان بعقوبات نقدية فقد كان يحكم على مخفي السرقة بهذه العقوبة، وذلك لأنه يجب على كل إنسان يساعد على ضرر بأي وجه كان أن يعرض منه، ولكن بما أن الإعدام هو عقوبة السرقة بيننا فإن فرض هذه العقوبة على مخفي السرقة كالسارق لا يكون من غير إفراط في الأمور، وذلك لأنه قد يكون عند من يحوز السرقة ألف حال لأخذها خالص النية، ولأن من يسرق مذنب في كل وقت، وأحدهما يحول دون الحكم في جنائية كانت قد اقترفت، والآخر يقترب هذه الجنائية، وكل شيء سلبي لدى أحدهما، ويوجد إيجاب لدى الآخر، ولا بد من أن يكون السارق قد اقتحم كثيرا من العوائق وأن تكون نفسه قد اشتدت ضد القوانين زما طويلا.

وذهب الفقهاء إلى ما هو أبعد من هذا قعدوا مخفي السرقة أفضح من السارق **20**، ومن قولهم إن السرقة لا تظل مكتومة طويل زمن لولا الذي أخفاها، وقد يكون هذا حسنا إذا ما كانت العقوبة نقدية، وذلك لأن الموضوع يكون ضررا ويكون الكاتم أقدر على التعويض منه عادة، ولكن لما صار الجزاء عقوبة إعدام وجب تنظيم الأمر على مبادئ أخرى.

الفصل الثالث عشر

لا يجوز فصل القوانين عن الغرض الذي وضعت من أجله قوانين رومانية حول السرقة

كان الرومان يعدون السرقة ظاهرة إذا ما فوجئ السارق مع الشيء المسروق وقبل أن ينقله إلى المكان الذي أعده لإخفائه، فإذا لم يكتشف السارق إلا بعد ذلك عدت السرقة غير ظاهرة.

وكان قانون الألواح الاثني عشر يقضي بأن يجلد السارق الظاهر بالعصا، وأن... إذا كان بالغا، وبأن يكتفى بجلده إذا كان غير بالغ، وكان لا يحكم على السارق غير الظاهر بغير دفع ضعفي الشيء المسروق.

ولما ألغى قانون بوريكا عادة جلد أبناء الوطن بالعصا وعادة استرقاقهم صار يحكم على السارق الظاهر بأربعة أضعاف²¹، وذلك مع دوام الحكم بضعفين على السارق غير الظاهر.

ويظهر من الغريب وضع هذه القوانين مثل ذلك الفرق في صفة ذنبك الجرمين وفي العقوبة التي تقرضها، فالواقع أن طبيعة الجناية لا تغير مطلقا يكون السارق قد فوجئ قبل، أو بعد، أن يحمل السرقة إلى المكان المعد لها، ولا أشك في أن جميع نظرية القوانين الرومانية حول السرقة مستنبطة من النظم الإسبارطية، وذلك أن ليكورغ رأى أن ينعم على أبناء وطنه بالمهارة والحيلة والنشاط فأراد تمرين الأولاد على الاختلاس وأن يجلد بشدة من يدعون أنفسهم يفاجأون، وقد أسفر هذا لدى الغارقة، ولدى الرومان فيما بعد، عن فرق عظيم بين السرقة الظاهرة والسرقة غير الظاهرة²².

وكان العبد الذي يسرق عند الرومان يقذف به من صخرة تاربيان، وهناك لم تكن النظم الإسبارطية موضع بحث، فلم تكن قوانين ليكورغ حول السرقة قد وضعت، قط، من أجل العبيد، وكان ابتاعها ينطوي على الابتعاد عنها من هذه النقطة.

وكان غير البالغ في رومة إذا ما بوغت وهو يسرق أمر القاضي بأن يجلد بالعصا على مراده، وذلك كما كان يصنع في إسارطة، وكان هذا كله يأتي من بعيد، فقد اقتبس الإسارطيون هذه العادات من الأقریطشيين، وأراد أفلاطون²³ أن يثبت وضع نظم الأقریطشيين من أجل الحرب فذكر: «أن صفة احتمال الألم في المبارزات الخاصة وفي الخلس هي التي تحمل على الاختفاء».

وبما إن القوانين المدنية تتبع القوانين السياسية، وذلك لأنها وضعت في سبيل المجتمع دائما، فإن من الصالح، عند نقل قانون مدني من أمة إلى أخرى، أن يبحث مقدما عن كون الأمتين ذواتي نظم واحدة وحقوق سياسية واحدة.

وهكذا، فإن قوانين السرقة عندما انتقلت من الأقریطشيين إلى الإسبارطيين، كما انتقلت مع الحكومة والنظام أيضا، ظنت أنها من بيئة كل من هذين الشعبين، ولكنها عندما نقلت من إسبارطة إلى رومة

ولم تجد عين النظام فيها ظلت غريبة عنها في كل حين ولم يكن بينها وبين قوانين الرومان المدنية الأخرى أية رابطة.

الفصل الرابع عشر

لا يجوز فصل القوانين عن الأحوال التي وضعت فيها

كان أحد القوانين في أثينة يأمر بقتل جميع المناكيد 24 عند حصارها، وكان هذا قانونا سياسيا كريها نتيجة لقانون أمم كرية، وذلك أن سكان إحدى المدن لدى الأغارقة كانوا، عند الاستيلاء على مدينتهم هذه، يفقدون حريتهم المدنية فيباعون عبيدا، وكان الاستيلاء على مدينة يؤدي إلى خرابها التام، ولم يكن هذا مصدر تلك الدفاعات العنيدة والأعمال المضادة للطبيعة فقط، بل كان أيضا، مصدر تلك القوانين الفظيعة التي وضعت أحيانا.

وكانت القوانين الرومانية 25 تقول بإمكان معاقبة الأطباء على إهمالهم وعدم اقتدارهم، ففي هذه الحال كانت هذه القوانين تدين الطبيب الذي هو من أصل شريف بعض الشرف بالنفي، كما كانت تدين بالقتل من كان من أصل أكثر ضعة، وغير هذا أمر قوانيننا، وذلك أن قوانين رومة لم توضع في مثل الأحوال التي وضعت فيها قوانيننا، أي كان يمكن أن ينتحل الطب كل من يريد في رومة، وأما الأطباء عندنا فلمزمون ببعض الدراسات ونيل بعض الشهادات، ولذا تفترض معرفتهم لمهنتهم.

الفصل الخامس عشر

من الحسن أحيانا أن يصلح القانون نفسه بنفسه

كان قانون الألواح الاثني عشر يبيح قتل سارق الليل 26، كما يبيح قتل سارق النهار الذي يدافع عن نفسه عند تعقبه، ولكن هذا القانون يأمر قاتل السارق بأن يصرخ وينادي الأهلين 27، وهذا أمر تقتضيه القوانين التي تبيح للمرء أخذ حقه بيده في كل وقت، وهذا هو صراخ البراءة التي تستدعي حين الفعل شهودا وقضاة، ويجب أن يطلع الشعب على الفعل، وأن يتم هذا الاطلاع في الوقت الذي وقع فيه الفعل، في وقت يتكلم فيه كل شيء، يتكلم فيه الهواء والسماء والأهواء والصمت، في وقت يدين كل شيء فيه أو يبرئ، ويجب على القانون الذي يمكن أن يصبح منافيا لسلامة أبناء الوطن وحریتهم أن ينفذ في حضور أبناء الوطن.

الفصل السادس عشر

الأمر التي يجب أن تراعى في وضع القوانين

يجب على من يكونون من العبقرية ما يستطيعون به أن ينعموا بقوانين على أمتهم أو على أمة أخرى أن ينتبهوا إلى طريقة وضعها.

فيجب أن يكون أسلوبها موجزا، ويعد قانون الألواح الاثني عشر مثال الضبط، فكان الأولاد يتعلمونها على ظهر القلب [28](#)، وكانت سنن جوستينيان من الإسهاب ما وجب اختصارها [29](#) معه.

ويجب أن يكون أسلوب القوانين بسيطا، فالتعبير الصريح خير من التعبير الرزين تقهما، ولا تجد في قوانين بزنة جلالا مطلقا، وهي تعزو إلى الأمراء أقوالا كما تعزو إلى علماء البيان، ولما فخم أسلوب القوانين لم ينظر إليها إلا ككتاب افتخار.

ومن الجوهري أن تثير ألفاظ القوانين ذات الأفكار عند جميع الناس، وكان الكردينال ريشليو يقول بإمكان اتهام وزير أمام الملك [30](#)، ولكنه كان يرى العقاب إذا لم تكن الأمور التي تثبت عظمة، وهذا ما كان يمنع جميع الناس من قول بعض الحقيقة ضده ما دام الشيء العظيم نسبيا تماما، وما دام الشيء العظيم في نظر رجل غيره في نظر رجل آخر.

وكان قانون أنوريوس يعاقب بالموت كل من كان يشتري عتيقا على أنه رقيق، أو من كان يريد إغاضته [31](#)، فلم يكن من الجائز استعمال تعبير بهذا الغموض، فأغاضة الرجل أمر يتوقف على درجة انفعاله تماما.

ومتى كان على القانون أن يأتي بعض التحديد وجب اجتناب ذلك حول ثمن النقد جهد المستطيع، فهناك ألف سبب تتغير به قيمة النقد، ويعود ذات الشيء لا يكون بذات التعيين، ويعرف تاريخ ذلك الماجن [32](#) الروماني الذي كان يصفع جميع من يلاقهم ويحملهم على تقديم الفلوس الخمسة والعشرين المنصوص عليها في قانون الألواح الاثني عشر.

وإذا ما حددت مبادئ الأمور في قانون لم يجب الذهاب إلى التعبيرات المبهمة، ولما عدت القضايا الملكية تعدادا مضبوطا في قانون لويس الرابع عشر [33](#) الجزائي أضيفت هذه الكلمات: «والقضايا التي حكم فيها قضاة الملك في كل وقت»، وهذا ما يدخل إلى المرادي الذي خرج منه.

ويقول شارل السابع: [34](#) إنه يعلم أن من الخصوم من يستأنفون بعد الحكم بثلاثة أشهر أو أربعة أشهر أو ستة أشهر ضد عادة المملكة في البلد القائل بالعادة، فيأمر بأن يقع الاستئناف حالا، ما لم يكن هنالك غش أو خداع من قبل النائب العام [35](#)، أو كان هنالك سبب واضح عظيم في إنقاذ المستأنف، ويهدم آخر هذا القانون أوله، وهو قد بلغ من هدمه ما استأنف معه في ثلاثين سنة [36](#).

ولا يرى قانون اللنبار إمكان [37](#) زواج امرأة ليست ثوب راهبة وإن لم يتم نذرها، فقد جاء فيه: «إذا كان الزوج يضيف امرأة إلى نفسه بخاتم فلا يستطيع تزوج أخرى من غير جناية فإن من الأجدر أن تكون زوج يسوع...»، وأقول إنه يجب أن يظن في القوانين من الحقيقة إلى الحقيقة، لا من الحقيقة إلى الشكل، أو من الشكل إلى الحقيقة.

وينص قانون [38](#) لقسطنطين على أن شهادة الأسقف وحدها تكفي، وذلك من غير سماع شهود آخرين، فقد اتخذ هذا الأمير طريقا قصيرة ففضى في دعاوي بالأشخاص، وفي أشخاص بالمناصب.

ولا ينبغي أن تكون القوانين دقيقة، فهي قد وضعت من أجل أناس متوسطي الإدراك، وليست القوانين فن منطق مطلقا، بل هي داع بسيط لرب أسرة.

وإذا لم توجد ضرورة للاستثناءات والقيود والشروط في القانون كان الأصلح أن يخلو منها، فمثل هذه الجزئيات يلقي في جزئيات أخرى.

ولا يجوز أن يحول في قانون من غير سبب كاف، وقد جعل جوستينيان من الممكن رد الزوج [39](#) من غير أن تخسر المرأة مهرها إذا لم يستطع الزوج إتمام الزواج في عامين، ثم حول قانونه فمنح هذا الشقي [40](#) ثلاث سنين، بيد أن السنيتين في مثل هذه الحال تعدل ثلاث سنين وأن الثلاث سنين لا تعدل أكثر من سنتين.

وإذا وضع مسوغ للقانون وجب أن يكون هذا المسوغ خليقا بهذا القانون، ومن أحكام أحد القوانين الرومانية أن الأعمى لا يستطيع أن يرافع، وذلك لأنه لا يبصر زخاف منصب القاضي [41](#)، ولا بد من أن يكون هذا السبب السيئ قد وضع عمدا حينما لاح كثير من الأسباب الصالحة.

وقال الفقيه يول إن الولد يولد كاملا في الشهر السابع، وإن داعي أعداد فيثاغورس يثبت ذلك [42](#) كما يلوح، فمن الغريب أن يحكم في هذه الأمور بداعي أرقام فيثاغورس.

وقال بعض فقهاء فرنسة: إن الملك إذا نال بلدا خضعت كنائس هذا البلاد لحق الملك في دخلها، وذلك لأن تاج الملك مستدير، ولا أجادل هنا في حقوق الملك وفي وجوب إذعان داعي القانون المدني أو الكنسي لداعي القانون السياسي، وإنما أقول: إن حقوقا بالغة الجلال كهذه يجب أن يدافع عنها بمبادئ رصينة، ومن ذا الذي أبصر قيام الحقوق الحقيقية لمقام على رمز هذا المقام؟

وقال دافيل [43](#): إن بلوغ شارل التاسع أعلن في برلمان روان في السنة الرابعة عشرة مبدوءة، وذلك لأن القوانين تأمر بأن يعد الزمن ساعة بعد ساعة عندما يكون الموضوع تأدية أموال الأيتام القاصرين وإدارتها مع عد السنة المبدوءة سنة كاملة عندما يكون الموضوع نيل مراتب، وأحترز من لوم تدبير لم يظهر ذا محذور حتى الآن، وإنما أقول: إن السبب الذي ذكره رئيس قضاة الأوبيتال [44](#) غير صحيح، فمن البعيد ألا تكون حكومة الشعوب غير مرتبة.

وأما من حيث الافتراض فإن افتراض القانون خير من افتراض الإنسان، ويعد القانون الفرنسي احتياالا جميع تصرفات التاجر في الأيام العشرة التي تسبق إفلاسه، وهذا هو افتراض القانون [45](#)، وكان القانون الروماني يعاقب الزوج الذي يمسك زوجه بعد الزنا، وذلك ما لم يكن قد صنع ذلك خوفا من واقعة قضية أو إهمالا لحيائه الخاص، وهذا هو افتراض الرجل، وكان على القاضي أن يفترض علل سلوك الزوج، وأن يقضي وفق طريقة فكرية غامضة جدا، فمتى افترض القاضي كانت الأحكام مرادية، ومتى افترض القانون منح القاضي قاعدة ثابتة.

وكان قانون أفلاطون [46](#) يشير، كما قلت، بمجازاة من يقتل نفسه عن ضعف لا اجتنابا لعار، وكان هذا القانون معيبا من حيث أمره بأن يحكم القاضي في أسباب الفعلة عند تعذر انتزاع اعتراف من الجاني بالسبب الذي دفعه إلى اقترافها.

وكما أن القوانين غير المجدية تضعف القوانين الضرورية تضعف القوانين التي يمكن اجتنابها الاشتراع، ويجب أن يكون للقانون عمله، ولا يجوز أن تباح مخالفته بعهد خاص.

وكان قانون فلسيدي الروماني يأمر بأن يكون الربع من الميراث الموارث دائما، وكان يوجد قانون آخر [47](#) يبيح للموصي منع الوارث من قبض الربع، فهذا عبث بالقوانين، وقد أصبح قانون فلسيدي غير مجد، وذلك لأن الموصي إذا أراد العطف على وارثه لم يكن لهذا احتياج إلى قانون فلسيدي، ولأنه إذا لم يرد العطف عليه منعه من الانتفاع بقانون فلسيدي.

ويجب أن يحترز من التعبير عن القوانين بما تصدم معه طبيعة الأمور، فلما أطل دم أمير أورانج وعد فليب الثاني من يقتله بأن يعطيه، أو يعطي ورثته، خمسة وعشرين ألف إيكو ولقب شرف، وهذا وعد من ملك وعبد للرب، شرف موعود من أجل هذا العمل! فعلة كهذه أمر بها من قبل عبد للرب! فجميع هذا يقلب مبادئ الشرف والأخلاق والدين رأسا على عقب.

ومن النادر وجوب حظر أمر غير سيئ، وذلك بحجة كمال يتمثل.

ويجب أن تتطوي القوانين على شيء من الإخلاص، ويجب أن تتطوي على شيء عظيم من الطهر ما وضعت للعقاب على الشر، ويمكن أن يرى في قانون [48](#) الفزيغوت نادرة هزلية أكره اليهود بها على أكل جميع الأشياء المعللة بلحم الخنزير من غير أكل اللحم الخنزير نفسه، فهذا كان جورا عظيما، وذلك أنهم أخضعوا لقانون مخالف لشريعتهم، فلم يترك لهم من شريعتهم غير ما يمكن أن يعرفوا به من إشارة.

الفصل السابع عشر

أسلوب سيئ في منح القوانين

كان أباطرة الرومان يظهرون إرادتهم بمراسيم وأوامر كما يفعل أمراؤنا، ولكنهم صنعوا ما لا يصنعه أمراؤنا فسمحوا للقضاة أو الأفراد بأن يستعلموا منهم برسائل، فكانت أجوبتهم تسمى براءات، ومن البراءات مراسيم البوابات حصرا، ويشعر بأن هذا نوع سيئ من الاشتراع، ومن يطلبون قوانين على هذا الوجه هم أدلاء أرياء للمشترع، فالوقائع تعرض عرضا سيئا دائما، ويروي جول كابيوتولن [49](#) أن تراجان كان يرفض إعطاء هذه الأنواع من البراءات غالبا، وذلك لكيلا يشمل جميع الأحوال قرار، أو لطف خاص في الغالب، وقضى مكرين بإلغاء جميع هذه البراءات [50](#)، فما كان ليطبق أن تعد من القوانين أجوبة كومود وكارا كلا وغيرهما من أولئك الأمراء المملوئين عدم كفاءة، وغير ذلك رأي جوستينيان، فقد ملأ مجموعته من البراءات.

وأطلب ممن يطالعون قوانين الرومان أن يميزوا أنواع هذه الفرضيات من المراسيم السنائية، والمناشير الشعبية، وأنظمة الأباطرة العامة، وجميع القوانين القائمة على طبيعة الأمور وعلى تقصف النساء وضعف القاصرين والمنفعة العامة.

الفصل الثامن عشر

الأفكار النمطية

يوجد من الأفكار النمطية ما يمس النفوس الكبيرة أحيانا وقد مست شارلمان، ولكنها تفرع النفوس الصغيرة قرعا مؤكدا، وهم يجدون فيها ضربا من الكمال يعترفون به، وذلك لتعذر عدم اكتشافه، وذلك لوجود عين الأوزان في الضابطة، وعين المقاييس في التجارة، وعين القوانين في الدولة، وعين الديانة في جميع أجزائها، ولكن أياكون هذا صوابا بلا استثناء في كل وقت؟ وهل ضرر التغيير أقل عظما من ضرر التأذي؟ أو لم تقم عظمة العبقريّة على معرفة الحال التي يجب أن تتطوي على نمطية والحال التي يجب أن تتطوي على فروق؟ والطقوس الصينية هي التي تسيطر على الصينيين في الصين، والطقوس النثرية هي التي تسيطر على النثر، ولذا فإن هذا أكثر شعوب العالم نزوعا إلى السكون، وإذا كان الأهلون يتبعون القوانين فما أهمية اتباعهم عين الشيء؟

الفصل التاسع عشر

المشترعون

كان أرسطو يريد قضاء غيرته ضد أفلاطون تارة وقضاء غرضه في سبيل الإسكندر تارة أخرى، وكان أفلاطون ساخطا على طغيان شعب أثينة، وكان مكيا فيلي مشربا من معبوده دوك فلا ننتينوا، وكان تومامور، الذي كان يتكلم مما يقرأ، أكثر مما كان يفكر فيه، يود أن يحكم في جميع الدول ببساطة إحدى المدن اليونانية⁵¹، وكان أرنغتن لا يبصر غير جمهورية إنكلترا على حين يجد جمهور من الكتاب سيادة الفوضى في كل مكان لا يرون التاج فيه مطلقا، وتلاقي القوانين أهواء المشترع وأوهامه دائما، وهي تمضي عرضا فتصطبغ هنالك أحيانا، وهي تبقى فتندمج هنالك أحيانا.

ملحق 3

جزء من مقدمة كتاب هيجل «أصول فلسفة الحق»⁵²

مفهوم فلسفة الحق

فكرة: الإرادة، والحرية، والحق⁵³

(1)

موضوع العلم الفلسفي للحق هو: فكرة الحق، أعني الفكرة الشاملة عن الحق مع التحقق العيني لهذه الفكرة في آنٍ معا.

(إضافة)

موضوع الفلسفة هو الأفكار، ولذلك فهي لا تهتم بما يوصف عادة بأنه «مجرد تصورات»، لكنها على العكس تنظر إلى مثل هذه التصورات على أنها وحيدة الجانب وخاطئة. على حين أنها تبين في الوقت نفسه أن الفكرة الشاملة وليس مجرد المقولة المجردة للفهم، والتي كثيرا ما نسمع أنها تسمى بهذا الاسم هي وحدها التي لها وجود بالفعل، وأنها فضلا عن ذلك هي التي تهب نفسها هذا الوجود الفعلي، وكل شيء آخر يقيم بناءه مستقلا عن هذا الوجود الفعلي، وعن عمل الفكرة الشاملة ذاتها، لا يكون له سوى وجود زائل ولا يكون سوى غير عرضية خارجية، أعني، مجرد رأي ومظهر غير جوهري، وزيف وضلال... إلخ. والصور التي تتخذها الفكرة الشاملة أثناء تحققها الفعلي ضرورية ولازمة في معرفة الفكرة الشاملة ذاتها: فهي اللحظة الجوهرية الثانية للفكرة التي تتميز عن اللحظة، عن شكلها وحالة وجودها كفكرة شاملة فحسب. [54](#)

(2)

علم الحق قسم من أقسام الفلسفة، وبالتالي فإن مهمته هي تطوير الفكرة من تصورها - والفكرة هي العامل العقلي في أي موضوع للدراسة - أو إن مهمته - وهو نفس المعنى - أن يلاحظ التطور الباطني الخاص بالموضوع ذاته - وبما إنه قسم من أقسام الفلسفة فإن له نقطة بداية محددة هي: النتيجة التي انتهى إليها القسم الفلسفي السابق عليه وما وصل إليه من حقيقة. فالقسم السابق من أقسام الفلسفة الذي يسبق علم الحق يشكل ما يسمى «بالبرهان» على هذه البداية، ومن ثمّ فمفهوم الحق - إذا ما تحدثنا عن ظهوره - يقع خارج علم الحق، ونحن هنا نسلم به ونفترض مقدما استنباطه [55](#).

إضافة

إن أول شيء يسعى إليه الباحث ويطلبه - بناء على المنهج المجرد غير الفلسفي للعلوم - هو تعريف العلم، وعلى أية حال فإن هذا المطلب يستهدف المحافظة على الشكل الخارجي للبحث العلمي لكن علم القانون الوضعي - على الأقل - لا يمكن أن يهتم اهتماما رئيسيا بالتعريفات ما دام يبدأ أولا بتقرير ما هو مشروع، أعني: بالتساؤل عن التدابير الجزئية المشروعة: ولهذا السبب يذكر هذا التحذير: «التعريف في القانون المدني دائما محفوف بالمخاطر» [56](#) والواقع أنه كلما زاد التذكك والتناقض الداخليين في التدابير التي تحدد السمة الأساسية لمضمون الحق، تضاعف إمكان وجود أي تعريف في هذا المجال: ذلك لأن التعريفات لا بد أن تصاغ في ألفاظ كلية، في حين أنك لو استخدمت هذه الألفاظ الكلية لا تكشف لك في الحال - وبكل وضوح - مبلغ ما فيها من تناقض - وهو هنا: الخطأ، وهكذا نجد في القانون الروماني مثلا أنه لا يمكن أن نصل إلى تعريف «للإنسان» ما دام أنه

من غير الممكن أن يندرج «العبد» تحت هذا التعريف. والواقع أن وضع العبد نفسه كان إهانة موجهة لمفهوم الإنسان. ولقد كان من المخاطرة كذلك محاولة تعريف «الملكية الخاصة» و«المالك» في كثير من الحالات، لكن ربما يقال إن استنباط التعريفات كان يستمد من الاشتقاقات اللغوية ولاسيما عن طريق التجريد من حالات جزئية خاصة، وبالتالي فهو يقوم على العواطف والأفكار البشرية. ومن ثم كانت صحة التعريف تعني مطابقته للأفكار السائدة⁵⁷. وهذا المنهج يهمل كل ما هو جوهري للعلم، أعني أنه يهمل – فيما يتعلق بالمضمون – الضرورة المطلقة للموضوع، وهي الحق في هذه الحالة وهو يهمل – فيما يتعلق بالشكل – طبيعة الفكرة الشاملة.

والحقيقة أن ضرورة الفكرة الشاملة، في حالة المعرفة الفلسفية، هي الأمر الأساسي وطريقة ظهورها بوصفها نتيجة ما هي البرهان عليها، وهي استنباطها. وما إن نبين أن مضمونها ضروري بذاته على هذا النحو حتى نجد أن الخطوة الثانية هي البحث حولنا عما يطابقه في أفكارنا ولغتنا. لكن هذه الفكرة الشاملة – على نحو ما هي موجودة عليه بالفعل في حقيقتها – لا تختلف فحسب عن فكرتنا الشائعة عن هذا المضمون، لكنها لا بد كذلك أن تختلف عنه في الشكل والمظهر؛ فإذا لم تكن الفكرة الشائعة كاذبة في مضمونها فإنها يمكن أن تعرض الفكرة الشاملة على أنها تتضمنه، وعلى أنها موجودة فيه بالضرورة. وبعبارة أخرى: يمكن أن تظهر الفكرة الشائعة مدعية شكل الفكرة الشاملة، لكن التصور الشائع هو أبعد ما يكون عن أن يصلح معيارا ومقياسا للفكرة الشاملة التي هي ضرورية وصادقة بذاتها لكنه ينبغي، بالأحرى، أن يستمد حقيقته من الأخيرة، وأن يكيف نفسه معها، وأن يدرك طبيعته الخاصة بمساعدتها وعنها.

لكن في الوقت الذي أصبحت فيه هذه الطريقة المجردة في المعرفة، السالف ذكرها – بتعريفاتها الصورية، وأقيستها، وبراهينها – في خبر كان، أعني مضت وعفى عليها الزمان، فلا يزال البديل الذين تقدمه كوسيلة أخرى فقيرا، وأعني به إدراك الأفكار واعتناقها بصفة عامة ولاسيما فكرة الحق وما ينتج عنها من تفريعات بوصفها «وقائع الوعي المباشرة»⁵⁸ والتي تجعل من طبيعتنا أو وجداناتنا، وعواطفنا، وانفعالات قلوبنا، منبعا للحق. وربما كان هذا المنهج هو أيسر ألوان المناهج جميعا، لكنه في الوقت نفسه أعظمها بعدا عن المنهج الفلسفي.. دع عنك الجوانب الأخرى لمثل هذه النظرة التي تؤثر تأثيرا مباشرا على السلوك وليس على المعرفة وحدها⁵⁹. وعلى حين أن المنهج القديم بما إنه كان مجردا فقد كان يلح على الأقل على شكل الفكرة الشاملة في تعريفها، وشكل المعرفة الضرورية في برهانها، فإن الوجدان والوعي المباشر يرتفعان بالذاتية والعرضية والعفوية إلى مرتبة المبدأ المرشد. ولقد سبق لي أن عرضت في كتابي «علم المنقط» ما يشكل الطريقة العلمية في الفلسفة، وأنا هنا أفترضه⁶⁰.

(3)

الحق وضعي بصفة عامة⁶¹: حين يتخذ الشكل المشروع في دولة معينة، وهذه السلطة المشروعة هي المبدأ المرشد لمعرفة الحق في صورته الوضعية، أعني: القانون الوضعي ب وحين يكتسب الحق في صورته الوضعية هذه عنصرا وضعيا في مضمونه على النحو التالي:

1 - من خلال الشخصية القومية لشعب ما، والمرحلة التي بلغها تطوره التاريخي وكل مجموعة العلاقات التي تربطه بضرورات الطبيعة.⁶²

2 - بالقول بأن القانون الوضعي لا بد أن يتضمن بالضرورة تطبيق التصور الكلي على الكيفيات الجزئية المعنية، الموجودة بالخارج، والتي تتسم بسماتها الأشياء والحالات⁶³ ولا يحدث هذا التطبيق داخل الفكر النظري وتطور الفكرة الشاملة، وإنما هو يندرج تحت مجال الفهم اندراج الجزئي تحت الكلي .

3 - من خلال الإجراءات التفصيلية النهائية التي يتطلبها إصدار الأحكام الفعلية في المحاكم.

إذا كان الميل والهوى، ومشاعر القلب، تقف في معارضة الحق الطبيعي والقوانين الوضعية، فليس في استطاعة الفلسفة - على الأقل - أن تعترف بسلطات من هذا القبيل، وإذا أمكن للعنف والطغيان أن يكونا عنصرين من عناصر القانون، فإن ذلك لا يحدث إلا عرضاً ولا علاقة له بطبيعة القانون - وسوف نبين فيما بعد، في الفقرات من 211 إلى 214 من هذا الكتاب النقطة التي لا بد أن يصبح عندها الحق وضعياً، ونحن نشير هنا إلى التفصيلات التي سوف نعرضها هناك، لكننا هنا لا نشير إلى حدود الدراسة الفلسفية للقانون لكي نتجنب في الحال أي زعم محتمل، دع عنك أن يكون مطلباً، بأنه ينبغي أن تكون محصلة تطوره هي صيغة القانون الوضعي، أعني صيغة لما تتطلبه الدولة القائمة بالفعل.

إن القانون الطبيعي، أو القانون من وجهة النظر الفلسفية، متميز عن القانون الوضعي، لكن سوف يكون من سوء الفهم البالغ أن نحول اختلافهما إلى تضاد وتناقض، فالعلاقة بينهما قريبة الشبه جداً من العلاقة بين «المدونة» In stitutes و«البنديكت»⁶⁴ Pandectes.

أما فيما يتعلق بالعنصر التاريخي في القانون الوضعي، الذي سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم 3، فقد نادى مونتسكيو⁶⁵ Montesquieu بوجهة نظر تاريخية صحيحة تعبر عن موقف فلسفي أصيل، وأعني بها وجهة النظر القائلة بأن التشريع - سواء في مجاله العام أو حالاته الجزئية الخاصة - ينبغي ألا يعالج على أنه شيء معزول ومجرد، وإنما على أنه لحظة معتمدة على الكل ترتبط بجميع الخصائص الأخرى التي تشكل شخصية أمة ما وعصر ما، وإذا ما ارتبطت القوانين المختلفة على هذا النحو فإنها تكتسب معناها الحقيقي، وبالتالي يكون لها ما يبررها.

وإذا ما درسنا القوانين الجزئية على نحو ما تظهر وتتطور في الزمان، فذلك عمل تاريخي خالص، وكذلك التعرف على القواعد التي يمكن استنباطها منطقياً من مقارنة هذه القوانين على المبادئ التشريعية التي كانت قائمة من قبل، وهو عمل يقدر ويكافأ في مجاله الخاص، لكن لا علاقة له بالدراسة الفلسفية لموضوع القانون على الإطلاق، ما لم نخط بالطبع بين اشتقاق القوانين الجزئية من الأحداث التاريخية وبين اشتقاقها من الفكرة الشاملة، وما لم يمتد التبرير والتفسير التاريخي ليصبغا تبريرين صحيحين بطريقة مطلقة. وهذا الفارق بالغ الأهمية - والذي ينبغي أن نلتزم به تماماً - هو كذلك فارق في غاية الوضوح؛ إذ يمكن أن نبين أن قانوناً جزئياً معيناً يعتمد تماماً على

الظروف والمؤسسات القائمة المشروعة ويتفق معها، لكنه مع ذلك خاطئ وغير معقول في طابعه الأساسي، كما هي الحال مثلا في مجموعة قواعد القانون الروماني للأحوال الشخصية التي صدرت صدورا منطقيا عن المؤسسات القائمة، مثل: حق الزوج على زوجته، وحق الأب على أبنائه **66**. *Patria Potesta*، في القانون الروماني لكن حتى لو سلمنا بأن هذه القوانين الجزئية هي في آن معا سليمة ومعقولة، فسوف تظل البرهنة على أنها تمتلك هذه الخاصية شيء – وهو أمر لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الفكرة الشاملة – ووصف ظهورها وظروفها وتطورها عبر التاريخ، وحالاتها الخاصة، وحالاتها العارضة، وحاجاتها والأحداث التي أدت إلى سنها كتشريع شيء آخر مختلف تمام الاختلاف. إن ذلك اللون من السرد التاريخي، أو من المعرفة البرحماتية **67**، يقوم على أسباب تاريخية قريبة أو بعيدة، وأولئك الذين يعتقدون أن عرض التاريخ بهذه الطريقة هو كل ما نحتاجه، أو هو – بالأحرى – الأمر الجوهرى الذي له وحده الأهمية القصوى لكي نفهم القانون أو أي قاعدة تشريعية قائمة – يسمون هذا العمل «تفسيرا» أو «إدراكا شاملا» إن شئنا ذلك **68** في حين أن ما هو جوهرى حقا في الموضوع، وهو الفكرة الشاملة، فإنهم لا يناقشونه بل يمررون عليه مر الكرام، ولقد أعتدنا – من هذه الوجهة من النظر – أن نتحدث عن أفكار شاملة في القانون الروماني أو الألماني، أعني: الأفكار الشاملة في القانون على نحو ما تتحدد في هذه المجموعة التشريعية أو تلك، في الوقت الذي لا نكون نقصد فيه الحديث عن الأفكار الشاملة على الإطلاق، بل أن نتحدث عن مبادئ تشريعية عامة فحسب، وقضايا الفهم المجردة والقواعد والقوانين الوضعية وما شابه ذلك.

وحيث يهمل الفارق بين الدراسة التاريخية والدراسة الفلسفية للقانون يصبح من الممكن ظهور الخلط: فتتحول المشكلة من البحث عن المبرر الحقيقي للموضوع الذي ندرسه وهو الحق والقانون بصفة عامة إلى تبريره بواسطة ظروف ونتائج وافتراضات مسبقة، ليس لها في ذاتها أدنى قيمة. وبصفة عامة فنحن بهذه الطريقة نحل النسبي محل المطلق، والمظهر الخارجى للشيء محل طبيعته الحقيقية، فأولئك الذين يحاولون تبرير الأشياء بمبررات تاريخية إنما يخلطون بين أصل الظروف الخارجية وبين الفكرة الشاملة: فتراهم ينتهون بغير وعي إلى عكس ما كانوا يقصدون الوصول إليه. فحين نبين أن قانونا معيناً قد نشأ لىفي تماما بغرض معين وضرورة معينة تقرضها ظروف معينة في زمان ما، فإننا نكون قد حققنا ما تتطلبه النظرة التاريخية. لكن لو افترضنا أن هذا التفسير يمكن أن يكون تبريرا عاما للشيء نفسه لا نقبل التفسير إلى ضده لأنه ما دامت تلك الظروف لم تعد بعد قائمة، فإن القانون يفقد باختفائها معناه وأحقيته، دع عنك أن يكون له ما يبرره. افرض مثلا أننا قبلنا كدفاع عن الأديرة خدماتها في فلاحه الأرض القاحلة واستصلاحها وسكناها، والمحافظة على الثقافة حية بنسخ المخطوطات وتعليمها... إلخ. وافرض أكثر من ذلك أننا اعتقدنا أن هذه الخدمات هي أساس وجودة الأديرة وهدفها المستمر؛ فإن ما ننتهي إليه بالفعل من دراسة هذه الخدمات الماضية هو عندئذ أن الأديرة قد أصبحت من هذه الزاوية على الأقل غير مناسبة ولا لزوم لها نظرا لأن الظروف الآن قد تغيرت تماما. إن المغزى التاريخي لنشأة الظواهر وتطورها – وهو المنهج التاريخي الذي يصورها ويجعلها مفهومة – إنما يقع في دائرة مختلفة عن دائرة البحث الفلسفي للفكرة الشاملة لهذه الظواهر وعن نشأتها أيضا **69** وقد يجوز القول بأن لكل من الفلسفة والتاريخ، إلى

هذا الحد، موقف حياد متبادل أو عدم اكتراث كل منهما بالآخر، لكنهما لا يعيشان في سلام على هذا النحو باستمرار حتى في المجالات العلمية. ولذلك فسوف أقتبس شواهد على ترابطهما من كتاب السيد هوجو Herr Hugo «موجز لتاريخ القانون الروماني»⁷⁰ وسوف يلقي الضوء فضلا عن ذلك على «التظاهر» بأنهما متعارضان⁷¹، يقول السيد هوجو: «يمتدح شيشرون Cicero الألواح الاثني عشر⁷² ويشير إلى الفلاسفة إشارة عابرة. لكن الفيلسوف فيفورينوس Favorinus ⁷³ يدرس هذه الألواح بدقة، كما يدرس بنفس الدقة مجموعة كبيرة من عظماء الفلاسفة منذ أن درس عصره القانون الوضعي. وفي نفس السياق يرد هوجو الحجة المضادة النهائية إلى دراسة الموضوع على نحو ما فعل «فيفورينوس» حين يقدم سببا لذلك هو أن «فيفورينوس فهم الألواح الاثني عشر فهما سيئا تماما على نحو ما فعل هؤلاء الفلاسفة في فهمهم للقانون الوضعي»⁷⁴ أما عن التصحيح الذي قام به المشرع سكستوس كاسيلوس Sextus Caecilius للفيلسوف فيفورينوس على نحو ما جاء في كتاب أوليس جيلوس⁷⁵ Alulus Gelius «ليالي أتিকা» Aticae ⁷⁶Noctes، فهو تعبير أولي عن المبدأ الحقيقي الدائم لتبرير ما هو وضعي تماما في مضمونه الداخلي. ويرد كاسيلوس – وهو سعيد – بحجة مضادة على الفيلسوف فيفورينوس: «لا بد أنك تعلم أن الميزات وألوان العلاج التي تقدمها القوانين، تختلف وتقلب، تبعا لتقلب العادات وأنواع الأنظمة، واعتبارات المنفعة الحاضرة، ورقة وعنف الأمراض التي ينبغي علاجها. فطابع القوانين لا يظل ثابتا لا يتغير، بل على العكس من ذلك، تغيرها عواصف الظروف والصدفة كما تغير العواصف وجه البحر والسماء. وأي مشروع بدأ أكثر نفعا من المشروع الذي تقدم به ستولو⁷⁷ Stolo، وأكثر ملاءمة من

القرار الذي اتخذته فوكونيس Vooconius بوصفه تريبونا⁷⁸؟ وأي قانون كان أكثر ضرورة من قانون ليسينوس⁷⁹؟ ومع ذلك فقد أنمحت وفنيت هذه التنظيمات والقوانين جميعها حين نمت الدولة وأصبحت غنية «ليالي أتিকা».

إن هذه القوانين تكون وصفية بمقدار ما تكون نافعة وبمقدار ما يرتبط معناها وصلاحياتها بالظروف الراهنة. ولذلك فلن يكون لها سوى قيمة تاريخية فحسب، فهي ذات طبيعة عارضة وزائلة، إن حكمة المشرعين والحكام التي تتجلى في تشريعاتهم المتعلقة بالظروف الراهنة ومتطلبات عصرهم هي مسألة منفصلة ينبغي أن تترك للتاريخ لكي يحدد قيمتها. وسوف يكون حكم التاريخ أكثر عمقا كلما دعم قراره عن قيمتها بوجهة نظر فلسفية.

وسوف أسوق مثلا على حجج كاسيوس الأخرى في تبرير الألواح الاثني عشر ضد فيفورينوس لأنه أدخل فيها طريقة أبدية في الغش والخداع وكذلك طريقة الفهم في التدليل والمحاجة، وأعني بذلك العثور على ميرر جيد لموضوع سيئ، وافترض أن المر السيئ قد تم تبريره بهذه الطريقة، فكاسيوس يناقش القانون البشع الذي يعطي الحق للدائن، بعد انقضاء مدة معينة، في قتل مدينه أو بيعه في سوق الرقيق أو يعطي الدائنين – إذا كان عددهم كثيرا – الحق في تقطيع المدين أشلاء واقتسامها فيما بينهم فيأخذ كل منهم شلوا. بل إن هناك على أن يقوم بعملية التقطيع لا يخضع لأية 134 بندا ينص – أكثر من ذلك – مسالة إذا ما قطع من المدين أكثر أو أقل مما ينبغي – وهذا نص

كان يمكن لشايلوك [80](#). Shylock في مسرحية شكسبير «تاجر البندقية» أن يستفيد منه كثيرا، ولو عرض عليه لسلم به وهو ممنون للغاية، ويقدم كاسيوس لمثل هذا القانون مبررا طيبا جدا حين يقول إن القانون قد كفل على نحو فعال الثقة والسمعة الطيبة، كما أن بشاعته هي التي جعلت تطبيقه أمرا متعذرا، ولقد أدت ضحالة تفكيره إلى أن يغيب عن ذهنه أنه لو لم يكن القانون قد طبق قط فإن ذلك يعني أن الهدف من تطبيقه – وهو ضمان الثقة وحسن السمعة – لم يتحققا أيضا، ومن هذه الضحالة أيضا أنه واصل حديثه بعد ذلك مباشرة ليقدم مثلا على أن قانون شهادة الزور قد أصبح عاجزا لا أثر له بسبب عقوباته المفرطة.

وعلى أية حال فنحن نعرف ما الذي كان السيد هوجو يقصده عندما قال إن فيفوريوس لم يفهم القانون؛ فأى تلميذ قادر على فهمه فهما تماما، وكان بإمكان شايلوك أن يفهم أفضل من أي إنسان آخر، النص الذي اقتبسناه، والذي كان يناسبه ويفيده تماما، ولا بد أن هوجو يعني بكلمة «يفهم» ذلك المستوى من الفهم الذي يقبل مثل هذا القانون لو استطاع أن يجد له مبررا طيبا فحسب.

ولقد أساء فيفوريوس مرة أخرى فهم كاسيوس في نفس السياق حيث يمكن في الواقع لأي فيلسوف أن يعترف بعجزه عن الفهم دون أن يجد حرجا ولا غضاظة. أعني أن يعلن أنه لا يستطيع أن يفهم ما ينص عليه القانون من أنه ينبغي أن يقدم للشاهد المريض دابة Jumentum فحسب وليس عربة arcera كوسيلة انتقال ينتقل بواسطتها إلى ساحة المحكمة ليؤدي الشهادة، فكلمة «دابة» يمكن تفسيرها بأنها لا تعني حصانا فحسب ولكنها تعني أيضا عربة أو مركبة. لقد كان في استطاعة كاسيوس أن يستنتج من هذا البند القانوني برهانا جديدا على امتياز القوانين ودقتها بأن يشير إلى أنها، فضلا عن تحديدها الدقيق لألفاظ استدعاء الشاهد المريض للمثول بين يدي المحكمة، فإنها تفرق كذلك بدقة لا بين الحصان والعربة ذات التجديد والستائر وبين العربة، التي تقل فيها وسائل الراحة عن ذلك، فها هنا علينا أن نختار بين صرامة القانون الأصلي وتفاهة هذه الفروق والتمييزات، ولكن وصف هذه التدقيقات بأنها «تافهة» وتفسيرها على هذا النحو لا بد أن يعد أسوأ إهانة توجه إلى مثل هذه المعرفة الواسعة وإلى ضروب أخرى من التبجر!

ويواصل السيد هوجو في الكتاب نفسه الحديث عن العقلانية في سياق حديثه عن القانون الروماني. وما أدهشني وصدمني في ملاحظاته هو ما يأتي:

- في دراسته للفترة الواقعة بين نشأة الدولة وكتاب «الألواح الاثني عشر» يقول (*) [81](#): «لقد كان للناس في روما حاجات كثيرة، ولقد اضطروا للعمل، ومن هنا احتاجوا إلى مساعدة الدواب وحيوانات جر العربات كما هي الحال عندنا نحن أنفسنا. ولقد كانت الأرض الرومانية سلسلة متصلة من التلال والوديان، كما كانت المدينة تقع على أحد التلال... إلخ» وربما كانت هذه الكلمات تميل إلى تطبيق آراء مونتسكيو، لكن من الصعب على المرء أن يجد فيها روحه، ثم يواصل «هوجو» حديثه فيقول (***) [82](#): «لا يزال الوضع الشرعي بعيدا جدا عن أن يشبع المطالب العليا للعقل» وهذا جد صحيح.. فالقانون الروماني الخاص بالأسرة والرق... إلخ يفشل حتى في إشباع مطالب أكثر العقول تواضعا. لكن السيد هوجو ينسى في دراسته للفتريات المتأخرة من القانون الروماني، أن يخبرنا «في

أي هذه الفترات أشبع القانون الروماني مطالب العقل العليا»، وعلى أية حال فقد كتب هوجو عن المشرعين الكلاسيكيين في فقرة أخرى: «أعلى نضج بلغه القانون الروماني بوصفه علما: «لقد انقضت فترة طويلة قبل أن يلاحظ الباحثون أن المشرعين الكلاسيكيين قد كونوا ثقافتهم من خلال الفلسفة»، ومع ذلك «فقليل منهم من يعرف ذلك» رغم أن

كثير يعرفون ذلك الآن بفضل الطبقات المتعددة لمختصر السيد هوجو» ليست هناك فئة من الكتاب تستحق أن تقارن بعلماء الرياضة فيما يتعلق بالصرامة المنطقية لاستدلالاتهم، أو أن تقارن بمؤسسي الميتافيزيقا الجدد فيما يتعلق بمنهجهم في تطوير فكرهم المتميز المبهر تماما – لا أحد يستحق هذه المقارنة مثلما يستحقها هؤلاء المشرعون الرومانيون أنفسهم. وتلك نقطة تدعمها واقعة مثيرة هي أنك لن تجد في أي مكان مثل هذا الحشد من القسمة الثلاثية الذي تجده عند المشرعين الكلاسيكيين وعند كانط. ولا شك أن الاستنباط المنطقي – وهو منهج قدره ليبنتز – يمثل خاصية أساسية لدراسة القانون الوضعي، كما أنه منهج لدراسة الرياضيات وأي علم آخر من علوم الفهم، لكن هذا المنهج الاستنباطي منهج الفهم لا علاقة له بإشباع متطلبات العقل أعني: لا علاقة له بالعلم الفلسفي. لكن فقدان الجانب المنطقي لدى المشرعين والقضاة الرومان⁸³، ينبغي النظر إليه على أنه أحد فضائلهم الرئيسية؛ إذ بفضل عدم المنطقية هذه تحرروا من القوانين الظالمة البغيضة رغم أنهم أثناء عملهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يبتكروا بحذق Callide تمييزات لفظية فارغة كأن يطلقوا على ما كان ميراثا اسم حق وضع اليد على الأموال⁸⁴. Bonorm Possessio وحيا لحماة تماما والحماقة هي أيضا اللامنطقية illogicality لكي يحافظوا على النص الحرفي للألواح الاثني عشر كأن يتخيلوا، مثلا الابنة filius ابنا⁸⁵ filia، وقد يكون غريبا أن نعقد مقارنة بين المشرعين الكلاسيكيين وبين كانط بسبب بعض التقسيمات الثلاثية⁸⁶، ولاسيما تلك التقسيمات التي سبقت كأمثلة في الملحوظة الخامسة لفقرة السيد هوجو، وأن نرى ذلك الذي يسمى بـ «تطور الأفكار الشاملة».

(4)

أساس الحق هو الروح بصفة عامة. ومجاله الخاص ونقطة بدايته هي الإرادة. والإرادة هي التي تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته في آن معا. في حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل، أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثانية⁸⁷.

(1)() نقلا عن أحد المواقع في الشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت).

(2)() مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010م.

(3)() جزء 20، فصل 1.

(4) يقول سيسليوس إنه لم ير، ولم يقرأ، فرض هذه العقوبة قط، ولكن يدل الظاهر على أنها لم تشترع قط، وقد يكون صحيحا جدا رأي بعض الفقهاء في كون قانون الألواح الاثني عشر لم ينص على غير تقسيم ثمن المدين المبيع.

(5) جمع درواس، وهو الكبير الرأس من الكلاب.

(6) De falsa legatione

(7) ديون، باب 41.

(8) أرسطو، السياسة، باب 5، فصل 8.

(9) بلوتارك، حياة دني، فصل 1.

(10) إذا كانت التركة مثقلة كثيرا اجتنب حق الأبحار ببعض البيوع، ومن هنا جاءت كلمة: Sin .sacris hœreditas

(11) باب 9، من القوانين.

(12) تاسيت، حوليات، جزء 6، فصل 29 Eorum qui de si statuebant, humabantur
.corpora, manebant testamento pretium festinandi

(13) مرسوم الإمبراطور بيوس، في القانون 1 : 3 و 2 De bonis eorum qui ante
.sententiam mortem sibi consciverunt

(14) .Leg. I 8 ff. De in jus vocando

(15) انظر إلى قانون الألواح الاثني عشر.

(16) ولذا كان لا يمكن أن يدعى عن حكم من يحمل له شيء من الاحترام , Rapit in jus
. Horat, bib, I , sat.ix

(17) انظر إلى قانون 18أ، .ff.De in jus vocando

(18) إذا نظر إلى الفقه الفرنسي القديم وجد أن شهود الطرفين كانوا يسمعون، وكذلك يرى في «نظامات سان لويس» باب 1، فصل 7 أن العقوبة التي تفرض على شهود الزور في القضاء كانت نقدية.

(19) L, I, ff. De receptatoribus ()

(20) L, I, ff. De receptatoribus ()

(21) انظر إلى ما قاله فافورينوس على أولوجل، باب 20، فصل 1.

(22) قابل بين ما قاله بلوتارك في « حياة ليكورغ » وبين قوانين المدونة في باب «De furtis»، وانظر إلى كتاب أحكام الروم جزء 4، باب 1: 1 و 2 و 3.

(23) القوانين، باب 1.

(24) Inutilis ætas occidatur , Syrian, in Hermog ()

(25) قانون كورنيليه، De sicariis، كتاب أحكام الروم، جزء 4، باب 3أ، De lege Awuila: 7.

(26) انظر إلى القانون 4. ff, Ad leg. Aguil.

(27) المصدر نفسه، انظر إلى مرسوم تاسيوره المضاف إلى قانون البفاريين، مادة 4أ، De copularibus legibus .

(28) شيشرون، De legibus، باب 2، فصل 23أ، Ut Carmen necessarium.

(29) هذا كتاب إيرنيريوس.

(30) الوصية السياسية.

(31) Aut qualibet manumissione donatum inquietare volueret ()

(32) أولوجل، باب 20، فصل 1.

(33) لسنة 1670م، يوجد في محضر هذا القانون أسباب ذلك.

(34) في قانون مونتل لزتور لسنة 1453م.

(35) كان يمكن معاقبة النائب العام من غير أن يكون ضروريا إزعاج الأمن العام.

(36) وضع قانون سنة 1667م. أنظمة حول ذلك.

(37) () جزء 2، فصل 37.

(38) () في ذيل ب. سيرموند، في مجموعة تيودوز، جزء 1.

(39) () قانون 1 من مجموعة De repudiis.

(40) () انظر إلى الصحيح sed hodie، في مجموعة De repudiis.

(41) () قانون 1، ff. De postulando.

(42) () في أحكامه، جزء 4، فصل 9.

(43) () della gerra civile di Francia صفحة 96.

(44) () رئيس قضاة الأوربييتال، دالفايا، المصدر نفسه.

(45) () صادر في 18 من نوفمبر سنة 1702م.

(46) () باب 9، من القوانين.

(47) () هذا هو الصحيح: Sed cum testator.

(48) () جزء 12، باب 16: 11.

(49) () انظر إلى جول كابيتولن، Alacrino، فصل 13.

(50) () المصدر نفسه، فصل 13.

Fuit in jure non incallidus , adeo ut statuisset omnia rescripta veterum principum tollere, ut jure , non rescriptis ageretur , nefas esse dicens leges videri Commodi et Caracalli et hominum imperitorum voluntater, quum Trajaus nunquqm libellis responderit, ne ad alias causas facta proferrenture, .quo ad gratiam composite viderentur

(51) () في «قصد محاله».

(52) () الترجمة العربية للأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م.

(*) هيجل: أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة 1996م.

(53)(2) هذا العنوان الذي لخص مضمون المقدمة ليس موجودا في النص، لكنه مأخوذ من الفهرس الأصلي الذي كان هيجل قد وضعه للمحتويات (المترجم).

(54)(1) لاحظنا الفكرة فيما يرى نو كس – هما: أ الشكل، أعني الفكرة الشاملة، التي هي الإرادة في كتابنا الحالي. ب المضمون، أعني الوجود الفعلي للفكرة الشاملة، أو تجسدها في العالم المتناهي – وهي في هذا الكتاب مجموعة من الحقوق، والموضوعات، والمؤسسات التي تجسد افرادة. وتحقق الفكرة الشاملة إمكاناتها بالفعل حين تطور تعييناتها وتجسدها في العالم الخارجي. قارن فقرة 32 والخاصية الأساسية للعالم الخارجي هي التناهي: فأى شيء فيه هو: هذا، والآن، وهنا التي ترتبط بعلاقات خارجية مع الموجودات الأخرى المتناهيّة بدورها. أما الفكر – من ناحية أخرى – فهو نسق عضوي من العلاقات الداخلية. ومن هنا فهو لا يمكن أن يتجسد على نحو كامل دون أن يبقى في أي مجال خارجي. وتتضمن العلاقات الخارجية ارتباطات عرضية وارتباطات ضرورية سواء بسواء: فوجود العرضي في قلب العالم المتناهي ككل هو الروح وقد تخرجت: وبالتالي فهو يعتمد على الروح. ومهمة فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ هي أن تتجاهل هذه العرضية وتنفذ إلى العقل الكامن خلف قشرة الظواهر، أعني: إلى الفكرة الشاملة أو إلى قلب الأشياء. وما تجده عندئذ هو أ مجموعة من الأفكار وعينات الفكرة الشاملة، وهي سلسلة ترتبط ارتباطا عضويا ضروريا. ب مجموعة من الظواهر الطبيعية والمؤسسات البشرية التي تجسد سلسلة الأفكار. وفهم الفكرة يعني إدراك هاتين المجموعتين. والعالم الفعلي هو مركب الاثنين، وإلى جانب هذا العالم الفعلي هناك أعراض ومصادفات لا تنفصل عن نطاق الزمان والمكان هي تلك التي يهتم بها العالم التجريبي والمؤرخ، لكنها موضوعات لا تهم الفيلسوف فيما يرى هيجل. من تعليقات نو كس ص 305 (المترجم).

(55)(1) كما يشير هيجل فيما بعد في الفقرة 29، فإن الحق هو الإرادة وقد أصبحت موجودة على نحو محدد، أو هو تجسيد الإرادة، فالفكرة الشاملة للإرادة هي تعيين الفكرة الشاملة للروح. ولقد لخص هيجل المراحل التي اجتازتها الروح قبل أن تصل إلى الإرادة في الفقرة رقم 4. وكل فلسفة أصلية لأبد في نظر هيجل أن تشكل كلا عضويا ونسقيا – ولقد لخص تصوره لهذا الكل في كتابه «الموسوعة» / أما في فلسفة الحق فهو يعرض بالتفصيل لجزء من أجزاء المذهب. وهو بوصفه قسما من التطور العضوي للنسق. فإنه يشبه فترة التاريخ التي تقترض مقدما أنها سبقتها فترات أخرى، وهي حبلى بفترات تالية. ومن نافلة القول أن نذكر القارئ بأن فلسفة هيجل لا تصل إلى قمتها عندما تصل إلى الدولة، بل عندما تصل إلى: الفن، والدين، والفلسفة التي تجاوز الدولة – انظر آخر فقرة في موسوعة العلوم الفلسفية – من تعليقات نو كس ص 305 (المترجم).

(56)(1) ورد هذا التحذير في مجموعة أحكام الفقه الروماني المسماة «بالديجست» المختار – أو المستصفى Digest LX.XVII 202 – فالعبد مثلا لا يمكن أن يوضع تحت تعريف دون إدانة

للرق، فإذا كان العبد «إنسانا» فإن عبوديته تعني إنكار الحقوقه (المترجم).

(57) () المقصود بها الأفكار الذاتية أو التمثلات الشخصية (المترجم).

(58) () يشير نوكس إلى أن تعبير «وقائع الوعي»، أو «الشعور المباشرة» الذي يستخدمه هيجل هنا وفي أماكن أخرى كثيرة يقصد به أساسا أفكار الفيلسوف الألماني فريز Fries تراجع الحاشية السابقة على التصدير ومن الممكن أن تكون تعبيرات «الحقائق الواضحة بذاتها» و«الأشياء التي تعرف بطريقة حدسية» مرادفات حديثة أو عصرية لتعبير وقائع الشعور المباشرة (المترجم).

(59) () قارن مثلا الملحقات على الفقرات رقم 126 و140. فلو أن الشعور والوجدان والإلهام قد حلت محل القانون لأصبح من الممكن عندئذ تبرير أية جريمة بالمعتقدات والافتقاعات الذاتية للمجرم أو «نواياه الأخلاقية» (المترجم).

(60) () قارن بين التصدير السابق ولاسيما الحاشية التي تتحدث عن الطريقة التجريبية والطريقة النظرية في مقدمته لعلم المنطق المترجم.

(61) () الحق إذا ما أصبح وضعيا يتحول إلى قانون Gesetz وفي استطاعة المرء – في هذه الحالة – أن يتساءل إما عن القانون الطبيعي أو ما قبله بلد من البلدان على أنه حق أعني: القانون الوضعي. ويوجد في النوع الأخير من القانون عنصر «موضوع» يهتم به المشرع لكنه لا يهتم النظرية الفلسفية عن القانون. فضلا عن ذلك فإننا إذا ما درسنا ما قبلته دولة من الدول على أنه حق استطعنا أن نميز فيه بين المضمون والشكل. وقد يتألف المضمون من تشريعات خاصة أو أحكام مختلفة، أو «قانون عام»... إلخ. لكن الشكل الذي تتخذه الألوان كلها سليم ومشروع. فالمشرع يعمل بطريقة بعدية Aposteriori فهو يريد أن يعرف ببساطة ما هو القانون. لكن الفيلسوف يريد أن يسير الأغوار ليرى القانون الوضعي بوصفه تجسيدا لتعينات الفكرة الشاملة عن الحق. وتشكل هذه التعينات سلسلة ضرورية تتطور بواسطة ضرورة داخلية للفكر ذاته. لكن علينا أن نكون على وعي تام لمعنى قولنا إن الفيلسوف يعمل بطريقة قبلية A priori فلا يمكن تحصيل معرفة بمقولات المنطق ذاتها إلا بعد تجربة التفكير. وبالتالي ففي المجالات العينية كمجال الطبيعة ومجال التاريخ فإننا لا نستطيع أن نتكهن بالتعينات الخاصة التي أعطاها الفكر لنفسه. رغم أننا نستطيع أن نسبر أغوارها بمجرد ما نعرف ومن ثم فإن دراسة العلم التجريبي لا بد أن تسبق فلسفة الطبيعة. قارن الموسوعة فقرة 246 كما لا بد أن تكون دراسة القانون الوضعي والتاريخ سابقة على فلسفة الحق. ويحاول الفيلسوف أن يرى معنى الوقائع التي جمعها المؤرخ وأن يكتشف الضرورة في قلب ما فيها من عرضية. ومن المهم أن نلاحظ أن هيجل ساق في هذا الكتاب دراسة لمجموعة ضخمة من الوقائع التي يحاول هنا أن يكتشف مبدأها الباطني المحرك وأن يشرحه، ومن ثم فهو أبعد ما يكون عن التفكير في استنباط الدولة بلون من ألوان التفكير القبلي، وللتفرقة بين الحق Recht والقانون Gesetz انظر فيما بعد فقرة 211 وما بعدها من تعليقات نوكس ص30 (المترجم).

(62) () كالترتبة والمناخ والموقع الجغرافي... إلخ. وراجع في أثر الطبيعة على التطور التاريخي ترجمتنا العربية لكتابة «محاضرات في فلسفة التاريخ» ص147، دار التنوير، بيروت 1981م. (المترجم).

(63) () فتصور اللوصوية لآبد أن ينطبق مثلا على السرقات الأدبية أو انتحال آراء وأفكار الغير. وتلك حالة لم تكن في ذهن المشرع حين وضع قانون السرقة لأول مرة – انظر الإضافات للفقرات 214، 212، 69 (المترجم).

(64) () في عام 528م عين الإمبراطور جوستينيان عشرة من فقهاء القانون الروماني لكي ينظموا قوانين الدولة، وهي مجموعة الفقهاء التي سميت باسم «هيئة الرجال العشرة» وكان أكثر رجال اللجنة نشاطا هو «تريبونيان Tribonian». ولقد ضمت اللجنة في مجموعة واحدة آراء فقهاء الرومان التي رأت أنها خليفة بأن تكون لها قوة القانون ونشرت هذه الآراء عام 553م باسم «مدونة جوتتيان Institutes de Justinien» في الفقه الروماني، وقد ترجمها إلى اللغة العربية الأستاذ عبد العزيز فهمي ونشرتها دار الكتاب المصري بالقاهرة عام 1946م. كما نشر جوستينيان أيضا مجموعة أحكام القانون الروماني وقواعده استمدها من كتب السلف من الفقهاء في مجموعة سماها «البندكت» Pandectes أو «الديجست» Digest ومعنى الكلمة الأولى «الحاوي الأوفى» أو «الجامع الأوفى». ومعنى الكلمة الثانية «المختار» أو «المستصفي» كما نشر مجموعة قوانينه Codes نشرا متقطعا، ثم أعاد نشرها عام 534م تحت اسم «المجموعة القانونية الجديدة» على أن ذلك لا يؤخذ منه أن عصر جوستينيان كان عصر ازدهار للفقه الروماني، كلا، بل إن هذا الازدهار انتهى بانقضاء حكم الإمبراطور إسكندر سيفير عام 235 بعد الميلاد. وأكبر فضل لجوستينيان أنه وفق إلى جمع الفقه القديم وتدوينه وحفظه من الضياع. قارن مقدمة الأستاذ عبد العزيز فهمي لترجمته العربية لمدونة جوستينيان في الطبعة سالفة الذكر وهيجل ينظر إلى الحقوق في أي نظام للقانون على أنها تجسد تصور المشرع لما هو حق. وهو ينظر إلى «مدونة جوستينيان» على أنها تضع المبادئ العامة لفقه القانون في حين أن الحالات التفصيلية قد جمعت في «البندكت أو الحاوي الأوفى» وهو تصور غير دقيق لهذين الكتابين. (المترجم).

(65) () يمتدح هيجل مونتسيكو بوصفه المفكر الذي عرض «نظرة تاريخية سليمة» تمثل وجهة نظر فلسفية أصيلة، فطبقا لها لم يعد ينظر إلى القانون على أنه مجرد ومعزول، بل على أنه جزء من كل شامل وعلى أنه يرتبط بجميع الجوانب الأخرى في أمة من الأمم وفي فترة زمانية معينة، وهي على هذا النحو وحدة تكتسب معناها الحقيقي وتبريرها السليم. (المترجم).

(66) () قارن مجموعة من التقارير الخاصة بالأحوال الشخصية في القانون الروماني في مدونة جوستينيان سالفة الذكر ص 397 – 396 من الترجمة العربية القاهرة 1946م. ولقد كانت القوانين الرومانية القديمة تعطي للأب سلطة واسعة، فقد كان له – كما جاء في الألواح الاثني عشر – السيطرة الأبوية الكاملة التي كانت للأب في المجتمعات الزراعية والعسكرية، فكان يسمح بمقتضى

هذا القانون أن يجلد ابنه أو يقيد بالأغلال أو يسجنه أو يبيعه أو يقتله – وكل ما يقيد سلطة الأب هو تحرير الابن من سيطرته إذا بيع هذا الابن ثلاث مرات. (المترجم).

(67) كلمة «برجماتي» تعني في مصطلحات هيجل «النفع» أو «الفائدة» – والتاريخ العملي أو البرجماتي هو الذي يهتم أساسا باستخلاص فوائد من دراسة التاريخ يتمثل في العبر والعظة، والمبادئ والقيم، والدروس الأخلاقية من أحداث الماضي. فهو يدرس التاريخ لا بقصد الوقوف على العوامل التي تتحكم في سير الأحداث وإنما الهدف الأساسي من الدراسة التاريخية هو في النهاية استخلاص الدروس الماضية التي يمكن الاستفادة منها في العصر الحاضر. ولقد عبر عن هذه الوجهة من النظر مؤرخنا الكبير عبد الرحمن بن خلدون في مقدمة كتابه الضخم «كتاب العبر، حين قال: «إن فن التاريخ، فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية...، إلخ» ص 12 من طبعة دار الشعب – وقارن ما يقوله هيجل عن هذا اللون من التاريخ في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» ص 36، دار التنوير، بيروت 1981م. (المترجم).

(68) المؤرخون البرجماتيون يزعمون أنهم بمنهجهم يفهمون التاريخ فهما شاملا في حين أنهم لا يحاولون النفاذ إلى قلب التاريخ لكي يصلوا إلى الفكرة الشاملة التي لا تكون أحداث التاريخ سوى تجسيدها وبالتالي لا تكون واضحة ومعقولة إلا في ضوءها. (المترجم).

(69) فكرة هيجل هي أن كلا من الفلسفة والتاريخ يدرس نمو المؤسسات وقيام الإمبراطوريات وسقوطها. لكن التاريخ يقف عند حدود الواقعة الفجة في حين أن فلسفة التاريخ تنفذ إلى معنى الوقائع. وما دامت فلسفة التاريخ تعتمد في مادتها على البحث التاريخي، فإن الفلسفة والتاريخ يستطيعان إلى هذا الحد أن يكونا في سلام؛ لأن كلا منهما يكمل الآخر. لكن في استطاعتها أن يكون في سلام بطريقة أخرى لأن الفلسفة وما فيها من أفرع كالمنطق أو الميتافيزيقا لا بد أن تدرس الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها؛ فهي لا تدرس الفكرة الشاملة كما هي الحال في فلسفة التاريخ فحسب بوصفها متجسدة في أحداث التاريخ. ويتفق هيجل مع المدرسة التاريخية لفقهاء القانون ضد المؤرخين العقلانيين في تركيز الاهتمام على العنصر الوضعي أو التاريخي في القانون، لكنه يعتقد أنها تخطئ في تجاهل العنصر العقلي الذي يوجد أيضا والذي يعد أساسيا كذلك في ظواهر التاريخ، ما دام العنصر التاريخي نفسه لا يظهر إلا بواسطة الفكرة الشاملة ذاتها. انظر فيما يتعلق بالانتقادات التي وجهها هيجل لـ «سافيني Savigny» فقرة 211 من فلسفة الحق. (المترجم).

(70) جوستاف ريتز فون هوجو (1764 – 1844 Gustav Ritter Von Hugo) (م) أستاذ القانون بجامعة توبنجن عام 1788 م. ولقد نشر الطبعة الأولى من كتابه الرئيسي «موجز لتاريخ القانون الروماني» عام 1790 م، وظهرت طبعة عام 1815 م، وكانت له طبعات تالية كثيرة. (المترجم).

(71) تشير كلمة «التظاهر» إلى الفقرة التالية من هذه الإضافة، والاقْتِباس لنص «هوجو» مأخوذ من الفقرة 52 من الطبعة السابعة. أما الإشارة إلى شيشرون فهي إشارة إلى كتابه في الخطابة 44، أ

De Oratore (المترجم).

(72) الألواح الاثني عشر أقدم تشريع للقانون الروماني، فقد اختار مجلس الشيوخ الروماني عام 451 عشرة رجال لوضع قانون جديد وخول لهم أعلى سلطة حكومية في روما لمدة سنتين. وقد وضعت اللجنة التي سميت هيئة العشرة Decemvirs شريعة الألواح الاثني عشر، وهي عبارة عن قوانين روما القديمة القائمة على العادات والعرف والتقاليد بعد أن تحولت إلى شرائع عددها اثني عشرة حفرت على ألواح من النحاس وعرضت في الساحة أو السوق العامة لمن يريد أن يقرأها. وكانت أساسا للقانون الروماني العام والخاص كما كانت حدثا بالغ الأهمية في تاريخ روما والعالم كله (المترجم).

(73) فيفورينيوس Favorinus: سوفسطائي يوناني، وفيلسوف من فلاسفة الشكاك عاش في القرن الثاني بعد الميلاد (المترجم).

(74) تظل مبادئ الحق مجردة ولا تتحقق بالفعل على نحو تام إلى أن تطبق على متطلبات الساعة. وإلى أن توضع في قانون. وهكذا يكتسب القانون عنصرا وضعيا بالضرورة يظهر من تطبيق الفكرة الشاملة على مادة متناهية معطاة ومن ثم فهذا العنصر لا يمكن استنباطه من الفكرة الشاملة؛ والميرر الوحيد الذي يمكن أن يكون له هو ميرر نفعي. ويرى هيغل أن الفلاسفة العقليين قد أقاموا الكثير من انتقاداتهم للقانون على أساس فشلهم في فهم العنصر الوضعي وبالتالي غير العقلي الذي يتضمنه القانون بالضرورة. من تعليقات نوكس ص 308 (المترجم).

(75) لقد هاجم فيفورينيوس الألواح الاثني عشر مستندا إلى طبيعة الموضوع، في حين أن كاسيلوس يبرر القانون بسبب فعاليته. ولقد كان كل منهما شخصية تاريخية كما كانا عضوين في جماعة هادريان Hadrian. والأرجح أن يكون جيلوس قد تخيل الحوار بينهما أكثر من أن يكون قد رواه. من تعليقات نوكس ص 308 (المترجم).

(76) Aulus Gellius كاتب روماني في القرن الثاني بعد الميلاد صاحب ليالي أتিকা.

(77) Licinus Celvus Stolo سياسي روماني في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد، عين للدفاع عن حقوق الشعب عام 377 ق.م. ثم قنصلا عام 361، اشترك مع لوسيو سسكتوس Lucius Sextius في تقديم بعض الأنظمة والاقترحات لصالح حقوق عامة الشعب مثل: تخفيض الديون بمقدار ما يدفع فيها من فوائد، وتحديد ملكية الأرض بنحو ثلثمائة فدان، وأن يختار قنصل من عامة الشعب على الدوام... إلخ (المترجم).

(78) منصب أنشئ في روما لأول مرة عام 494 ق.م. بعد انشقاق العامة لأول مرة، ونزوحهم إلى الجبل المقدس على بعد ثلاثة أميال من روما، وهو منصب محام عام، يختار من بين عامة الشعب للدفاع عن مصالحهم، وكان العرب في بعض أشعارهم يكتبونه «أطربون» (المترجم).

(79) () يقصد ليسينوس ستولو سالف الذكر، انظر حاشية 26. (المترجم).

(80) () شابلوك Shylock ثري يهودي جشع أقرض أحد تجار البندقية وهو أنطونيو – في مسرحية شكسبير «تاجر البندقية» – مبلغا من المال واشترط عليه إذا لم يرده في الموعد المحدد أن يكون له الحق في أن يأخذ رطلا من اللحم يقطع من أي مكان يرتضيه، وحين الموعد وكاد شابلوك أن ينفذ شرطه في أنطونيو لولا أن أنقذته «بورشيا» بحيلتها الذكية فذهبت إلى أن الشرط لا يعطيه الحق في نقطة دم واحدة لأنه ينص على رطل من اللحم دون إراقة دم، فلو أنه أراق دمه عرض أرضه وأملاكه للمصادرة، وهكذا أنقذت أنطونيو من براثن هذا اليهودي الجشع (المترجم).

(81) (*) فقرة (39 - 38) في نفس المرجع السابق من نفس الطبعة. (المؤلف).

(82) (***) فقرة 40 (المؤلف).

(83) () في الأصل «بريتور Praetor» وهو القاضي عند الرومان، وكان من حقه الاشتراك في إصلاح القوانين وشرحها، وكان ذلك من أكبر العوامل التي أضفت الحياة والحيوية على القانون الروماني (المترجم).

(84) () يقوم قانون الميراث الروماني على أساس الألواح الاثني عشر، ولقد أدى إلى كثير من الجور والظلم، مثلا: الأطفال الذين تحرروا من سلطة الأب يستبعدون من الميراث، ولقد تحايل القضاة الرومانيون فسمحوا للفئات التي استبعدت على هذا النحو أن تحصل على ميراثها تحت اسم آخر هو «حق وضع اليد على الأموال» قارن مدونة جوستينيان ص 192 من الترجمة العربية (المترجم).

(85) () يشير نوكس إلى أن هذا المثال حذف في الطبعات المتأخرة من كتاب هينكنيوس على أنه خطأ، فما قاله القضاة الرومان كانوا في بعض الأحيان ينظرون إلى البنت على أنها ولد حتى يعطونها حقوقها في الميراث الذي يحرمها منه القانون (المترجم).

(86) () من أمثلة التقسيمات الثلاثية التي يذكرها هوجو :

Actio, Petito , Persecutio. Habes , Tenes Possids . Auro , Argento Aere . Do,
. Lego, Testor

(87) () في نهاية المنطق الهيجلي تبدأ مقولة الفكرة المطلقة، وهي أعلى مقولة للفكرة تحل نفسها في الطبيعة. ومن ثم فالطبيعة هي الروح وقد تموضعت في العالم العضوي واللاعضوي، وعالم الحق كله يشبه ذلك من حيث أن الروح تتموضع في المؤسسات. وحين يتحدث هيجل عن عالم الروح فإنه لا يستخدم كلمة «عالم» استخداما لتعني «المجال» لكنه يستخدمها لتعني العالم الموجود في الزمان والمكان: العالم الأرضي الدنيوي. ومعنى ذلك أن الروح في فلسفة الحق تجعل نفسها

موضوعية حين توجد في القوانين، والمؤسسات الاجتماعية المختلفة، بحيث تكون هذه الأنظمة الاجتماعية بمثابة طبيعة ثانية للروح، طبيعة تحققت بالفعل في العالم الأرضي ولم تبق مجردة أو عقلية خالصة كما كانت في البداية (المترجم).

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

(أ) المصادر المترجمة إلى العربية.

(ب) المصادر الأجنبية.

ثانياً: المراجع:

(أ) المراجع العربية.

(ب) المراجع الأجنبية.

أولاً: المصادر:

(أ) المصادر المترجمة إلى العربية:

- 1 أفلاطون: محاورات الدفاع، ترجمة د/زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1985م.

- 2 //: محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985م.

- 3 //: محاورة السياسي، ترجمة د/عزت قرني، وكالة المطبوعات بالكويت، 1993م.

- 4 //: القوانين، ترجمها إلى الإنجليزية، د/ نيلور، تعريب محمد حسن ظاظا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.

- 5 شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ترجمة د/ توفيق الطويل، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون تاريخ.

- 6 شيشرون، أسباب تجعلني راغبا في الموت، من ضمن رسائل شيشرون، ترجمة غادة الحلواني، سلسلة آفاق عالمية، 2011م.

(ب) المصادر الأجنبية:

Cicero M: De Officiis, Translated by Walter Miller, Cambridge, Harvard - 7
University press, 1913

The Republic, Trans into English by Nial Rudd, Oxford University, :// - 8
New York, 1998

The Laws, Trans into English by Nial Rudd, Oxford University, New :// - 9
York, 1998

Plato: The Dialogues of plato, Trans by M.A. Jowett, Oxford at the - 10
Clarendon press, London, 1953

Akreton, Trans by M.A. Jowette in the Dialogues of plato, vol III, - 11
Oxford, at the Clarendon press, London, 1953

Xenophon: Memorabilia of Socrates, Trans by, R.J.S Watson, in « - 12
Socrates Discourses « J. M Dent 8, Son LTD, 1954

ثانيا: المراجع:

(أ) المراجع العربية:

- 1 أرسطوطاليس: نظام الأثنيين، ترجمة د/طه حسين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،
القاهرة، 1914م.

- 2 // //، السياسية، ترجمة إلى الفرنسية بارتلمي سانتهيلر، تعريب د/ أحمد لطفي السيد، مطبعة
دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947م.

- 3 // //، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة إلى الفرنسية بارتلمي سانتهيلر، تعريب د/ أحمد
لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952م.

- 4 أبو ريان: (د/ محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي، ج1، من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة
الجامعية، الإسكندرية، ط5، 1973م

- 5 أباطة وغانم: (د/ إبراهيم ود/ عبد العزيز)، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت،
1973م.

- 6 إبراهيم (د/ زكريا): مشكلة الحرية (سلسلة مشكلات فلسفية) مكتبة مصر، ط3، القاهرة، 1972م.
- 7 إسماعيل (د/ فضل الله محمد): الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، 2003م.
- 8 الخشاب (د/ مصطفى) تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، ط1، القاهرة، 1953م.
- 9 // الاتجاه نحو العالمية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1995م.
- 10 الطويل (د. توفيق): فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1985م.
- 11 النشار (د/ مصطفى حسن): فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1985م.
- 12 // تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية للنشر، 2005م.
- 13 // تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 2000م.
- 14 // فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.
- 15 أمين د/ عثمان، الفلسفة الرواقية، مكتبة النجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1971م.
- 16 ألفريد زيمرن، الحياة العامة اليونانية، ترجمة عبد المحسن خشاب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007م.
- 17 آل ياسين (د/ جعفر): فلاسفة يونانيون، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971م.
- 18 باركر (آرنست): النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة د/ محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966م.
- 19 بدوي (د/ ثروت)، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة 1970م.
- 20 بدوي (د/ عبد الرحمن)، أفلاطون وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.

- 21 //، ربيع الفكر اليوناني، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
- 22 //، خريف الفكر اليوناني، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
- 23 بوراس م، التجربة اليوناني، ترجمة د/ أحمد سلامة محمد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1989م.
- 24 بيرنز (دليل)، المثل السياسية، ترجمة لويس إسكندر، مؤسسة كل العرب، القاهرة، 1964م.
- 25 توماس (هنري): أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، مراجعة د/ زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964م.
- 26 توينبي (أرنولد)، الفكر التاريخي عند الإغريق، تعريب لمعي المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م.
- 27 //، تاريخ الحضارة الهيلينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة د/ محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963م.
- 28 تيلر (ألفرد إدوارد)، سقراط، ترجمة محمد بكير خليل، مراجعة د/ زكي نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1962م.
- 29 حنفي (د/حسن)، فشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م.
- 30 جوثري (ول.س)، فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة د/ رأفت حليم سيف، مراجعة د/ إمام عبد الفتاح إمام، مطابع الطليعة، الكويت، 1988م.
- 31 جونز: الديمقراطية الأثنية، ترجمة عبد المحسن خشاب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1976م.
- 32 حماد (د/حسن)، جدل الفلسفة والسلطة، دار فرحة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م.
- 33 خضر (د/دولة)، في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، دار المنتخب العربي، بيروت، ب ت.
- 34 خفاجة (د/ محمد صقر)، تاريخ الأدب اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956م.
- 35 ديورانت (ول)، قصة الحضارة، تعريب محمد بدران، ك8، م2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1986م.

- 36 //، قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)، ترجمة د/ فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط4، بيروت، 1979م.
- 37 //، مباحث الفلسفة، الكتاب الثاني، ترجمة د/أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة الأنجلو المصرية، 1956م.
- 38 رسل (براتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ك1، ترجمة د/ زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957م.
- 39 //، حكمة الغرب، ترجمة د/ فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ج1، القاهرة، 1983م.
- 40 روسو (جان جاك): العقد الاجتماعي، ترجمة/ عبد الكريم أحمد، مراجعة/ توفيق إسكندر، دار سعد مصر للطباعة والنشر، القاهرة ب ت.
- 41 سارتون (جورج)، تاريخ العلم، الجزأين الثاني والثالث، ترجمة عدد من العلماء، تحت إشراف د/ إبراهيم بيومي مذكور، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- 42 سبائين (جورج): تطور الفكر السياسي، ج1، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة، 1954م.
- 43 -//، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، ج2، دار المعارف، القاهرة، ب ت.
- 44 - سينيكا، رسائل الأخلاق إلى لوقيليوس، ترجمة الأب منصور مستريح الفرنسيكاني، المركز الفرنسيكاني للدراسات الشرقية المسيحية، القاهرة، 2000م.
- 45 شبل (د/ فؤاد): الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992م.
- 46 شتراوس (ليو) وكروبس (جوزيف): تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديس حتى سبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم د/ إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 2005م.
- 47 شحاتة (د/ عبد الفتاح): حول الحكم والسياسة في بلاد المسلمين، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1995م.
- 48 عبد المعطي (د/ علي): الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م.
- 49 غلاب (د/ محمد): الخصوبة والخلود في فكر أفلاطون، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1962م.

- 50 //، الفلسفة الإغريقية، ج2، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، القاهرة، ب ت.
- 51 فخري (د/ ماجد): الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبروقلس، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1991م.
- 52 قربان (د/ ملحم): قضايا الفكر السياسي، ج1 القانون الطبيعي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م.
- 53 //، قضايا الفكر السياسي، ج2 (إشكالات)، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1985م.
- 54 كرم (د/يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1999م.
- 55 كسيديديس: سقراط، ترجمة طلال السهيل، دار الفارابي، ط1، بيروت، 1987م.
- 56 كواريه (ألكسندر): مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د/ أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1966م.
- 57 كوراليس لامونت: حرية الاختيار والمسئولية الإنسانية، مقال منشور في مجلة قضايا العصر، ج1، القاهرة، 1987م.
- 58 كوراميس: سقراط، الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمد محمود، مكتب الأنجلو المصرية، القاهرة، 1956م.
- 59 مراد (د/محمود): الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الإسكندرية، 1999م.
- 60 مرحبا (د/ محمد عبد الرحمن) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويرات، ط3، بيروت، 1983م.
- 61 ممدوح (د/محمد): فلسفة القانون بين أفلاطون وشيشرون، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، المنصورة، 2015م.
- 62: سقراط «اغتيال العقل» المكتبة العصرية، المنصورة، 2015م.
- 63: العدالة من المفهوم إلى الإجراء، دار روفد الثقافية، بيروت، 2015م.
- 64 هوميروس، الأوديسا، ترجمة دريني خشبة، دار الهلال، القاهرة، 1997م.
- 65 هوميروس: الإلياذة، ترجمة عنبرة سلام الخالدي، دار المعارف، القاهرة، 1947م.

- 66 و.ج. دي بوج، تراث العالم القديم، ج1، ترجمة د/زكي سوس، مراجعة د/ صقر خفاجة، دار الكرنك، القاهرة، 1965م.

- 67 وورنر (ريكس): فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988م.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
7	الإهداء.....
9	المقدمة.....
	الفصل الأول
	القانون وفلسفة القانون
	المعنى- النشأة - الأصل
15	تمهيد.....
15	أولاً: تعريف القانون.....
17	ثانياً: أهداف القانون وغاياته.....
18	ثالثاً: مصادر القانون.....
21	رابعاً: الشروط الواجب توافرها في القانون.....
22	خامساً: بين علم القانون وفلسفة القانون.....

- 28 سادسا: لِمَ القانون وفلسفته؟
- 35 سابعا: نشأة النظم القانونية في مصر القديمة
- 35 النظم القانونية في عهد الدولة القديمة
- 38 عصر الدولة المدنية وظهور النظم القانونية المكتوبة
- 38 قانون حورمحب
- 41 قانون بوخاريس
- 42 النظم القانونية في حضارة بلاد الرافدين
- 42 تشريعات حامورابي
- 44 قانون مانو في الهند
- 48 ثامنا: أنواع القوانين التشريعية
- 54 تاسعا: أنماط القوانين غير التشريعية
- 55 عاشرا: مفاهيم أساسية في فلسفة القانون

الفصل الثاني

إشكاليات فلسفة القانون

ويتضمن:

- 65 إشكاليات فلسفة القانون
- 67 المبحث الأول: إشكالية أصل القانون
- 67 أولاً: القانون الطبيعي هو أصل القانون
- 72 ثانياً: السبق الزمني للقانون الطبيعي
- 74 ثالثاً: الواجبات والإلزاميات
- 76 رابعاً: أصل القانون «الوضعي»
- 79 خامساً: سقراط يعالج قضية أصل القانون
- 81 سادساً: أصل القانون والطبيعة الإنسانية
- 85 المبحث الثاني: العدالة غاية القانون
- 85 تمهيد

87	أولاً: العدالة والطبيعة
87	ثانياً: القانون والعدالة
90	ثالثاً: الضمير والقانون
91	رابعاً: القانون والحق
97	المبحث الثالث: التشريع والمشرّع
98	أولاً: شخص المشرّع
101	ثانياً: عقلنة القوانين
103	ثالثاً: ازدواجية السلطة وتزاورها
106	رابعاً: غاية القانون
107	خامساً: المبادئ العامة للقانون
107	1- طاعة القانون
109	2- التشريع والمشرّع

111 المبحث الرابع: القانون والمجتمع

114 أولا: أفلاطون يعالج قضية اللامساواة الاجتماعية

118 ثانيا: أرسطو يعالج القضية

125 ثالثا: بين الاستحقاق والاحتياج

132 رابعا: رولز يعالج القضية

الفصل الثالث:

العدالة القضائية

ويتضمن:

143 المبحث الأول: أركان العدالة

143 المشرّع

143 القاضي

148 القانون

148 السلطة التنفيذية

151 المبحث الثاني: الحق والقوة «حق القوي أم قوة الحق»
153 أولا: محاولة أفلاطون
157 ثانيا: محاولة روسو
162 ثالثا: العدل والقوة
167 رابعا: الحرية والمسئولية
168 جورجياس يعالج القضية
169 أرسطو يعالج القضية
172 مكيافيللي يعالج القضية
175 خامسا: مصادر إلزامية القانون
	الفصل الرابع:
	من المعيارية إلى العالمية
	ويتضمن:
181 تمهيد

183 أولاً: القانون الطبيعي الجديد
186 ثانياً: معوقات حضارية
191 ثالثاً: محاولة كانط
205 ملاحق الكتاب
265 المصادر والمراجع
