العنوان:	القانون والارادة
المصدر:	عالم الفكر
الناشر:	المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
المؤلف الرئيسي:	تناغو، سمير عبدالسيد
المجلد/العدد:	مج 4, ع 3
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1973
الشهر:	ديسمبر
الصفحات:	159 - 204
رقم MD:	212119
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	HumanIndex, EcoLink
مواضيع:	القانون ، الارادة ، الفلسفة ، السياسة ، العدل
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/212119

© 2026 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA
تناغو، سمير عبدالسيد. (1973). القانون والارادة.عالم الفكر، مج 4, ع 3 .204 - 159 ، مسترجع من http://:search.mandumah.com/Record/212119

إسلوب MLA
تناغو، سمير عبدالسيد. "القانون والارادة."عالم الفكرمج 4, ع 3 (1973): 159 - 204. مسترجع من http://:search.mandumah.com/Record/212119

© 2026 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

سمير عبد السيد تناغو *

القانون والإرادة

تمهيد :

العلاقة بين القانون والارادة تدخل فى تعريف القانون وتتصل بجوهره وأساس وجوده . فالقانون هو مجموعة القواعد التى تصدر عن ارادة الدولة ، وتنظم سلوك الهيئات والأفراد الخاضعين لهذه الدولة أو الداخلين فى تكوينها .

وطبقاً لهذا التعريف فان القانون هو نفسه عمل ارادى صادر عن ارادة الدولة . وفى نفس الوقت **فان الظاهرة التى يحكمها القانون هى ظاهرة ارادية .**

وعلى وجه التحديد فان الظاهرة التى يحكمها القانون هى ارادة انسانية سواء كانت ارادة شخص عادى أو هيئة عامة أو سلطة من سلطات الدولة .

وارادة الانسان لا تمكن السيطرة عليها بطريقة حاسمة . واكبر شاهد على ذلك أن أحكام القانون لا تحترم دائماً ، بل تقع لها مخالفات كثيرة من الأشخاص المخاطبين بها . وتأخذ هذه

---

* الدكتور سمير عبد السيد تناغو هو استاذ القانون المدنى المساعد ـ بكلية الحقوق ـ جامعة الاسكندرية .

المخالفات فى بعض الأحيان شكل الجرائم الخطيرةالتى تهز كيان المجتمع وتهدد شعور المواطنين بالأمن والسلام .

وتفسير **ذلك أن ارادة الانسان** ـ وهىالظاهرة التى يحكمها القانون ـ تعنى بحسب طبيعتها القدرة على الاختيار ، اى **القدرة علىالرفض أو القبول .**

وقدرة الأفراد على رفض ما يقرره القانونتظل قائمة حتى ولو ترتب على هذا الرفض توقيع جزاء على الشخص الذى صدر عنه ، ولذلك يقال ان القانون يلزم ولكنه **لا يحترم . وفى هذا** يوجد الفارق الأساسى بين القانون الذى ينظم المجتمع ، وبين القوانين العلمية التى تصف الطبيعة .

فالقانون الذى ينظم المجتمع يأمر ، اماالقانون الذى يصف الطبيعة فانه يسجل الواقع فقط . ولهذا السبب فان قواعد القانون التىتنظم المجتمع توصف بأنها قواعد تقويمية وهو وصف يصدق على قواعد الأخلاق أيضاً ، اماقواعد القانون التى تصف الطبيعة فهى توصف بأنها قواعد تقريرية . والقواعد الاولى تتصوربالنسبة لها المخالفة ، أما القواعد الثانية فلا تتصور بالنسبة لها ادنى مخالفة (١) .

ويؤدى هذا الفهم الى وضع تقسيم ثنائىكبير للعلوم المختلفة ، وهو تقسيمها الى **علوم تقريرية** وفى مقدمتها علم الطبيعة والى **علوم تقويمية** تشمل أساساً القانون والأخلاق .

والفارق الأساسى بين هذين القسمين يوجدفى نوع الظاهرة التى يحكمها كل علم . فاذا كانت الظاهرة غير ارادية فان العلم الذى يحكمها يكونعلماً تقريرياً . **أما اذا كانت الظاهرة ارادية فان** العلم الذى يحكمها يكون علماً تقويمياً .

ودراسة القانون هى دراسة لأحد العلومالتقويمية ، لأن الظاهرة التى تحكمها قواعد القانون هى ارادة الانسان ، وتهدف هذه القواعدالى تقويم هذه الارادة بما يجعلها متفقة فى سلوكها مع الأحكام التى تتضمنها . فالقانون يقوم سلوكالأفراد ويأمرهم باتباع طريق معين فى حياتهم . وبعبارة اخرى **فان الانسان لا تكون له حرية مطلقةفى ظل القانون ، بل تتقيد حريته بما يتضمنه القانون من احكام .**

وهنا يبرز أكثر من سؤال هام : هل هناكاثمن عند الفرد من حريته المطلقة ؟ وهل هناك ما يدعو الانسان الى ترك حريته المطلقة والخضوع لقيود القانون ؟ واذا كان المشاهد أن كل الأفراد فى جميع الدول يخضعون لحكم القانون بالفعل فهل يستجيب ذلك الى طبيعة الانسان ؟ أم يرجع الى اعتبارات اخرى ؟ وما هى هذه الاعتبارات ؟**وهل هناك أمل أن تعود للانسان حريته المطلقة مرة اخرى ؟**

---

(١) راجع فى هذا الموضوع KANT, Fodements de la métaphysique des moeurs, trad. par Victor Dellos, Paris, 1962, p. 123, 146;

HENRI BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.E. ed. 100, Paris 1961, p. 4, 5, 129.

والواقع أن هذه الأسئلة تمثل أهم ما شغل الفكر الانسانى منذ بدأ الانسان فى التفكير . ولا يوجد فيلسوف واحد يستحق هذا الاسم لم يحاول أن يضع اجابات على هذه الأسئلة أو على بعضها . والواقع أن كل الفلاسفة فى جانب كبير من نشاطهم يعتبرون فلاسفة قانون أو رجال قانون . بل هم أهم رجال القانون على الاطلاق .

ولذلك لا يستطيع أى دارس للقانون أن يصل الى فهم شىء من اصول القانون ومبادئه الا بالرجوع الى كتب هؤلاء الفلاسفة ومتابعتهم فى تأملاتهم . وهو ما سنحاول القيام به فى هذا البحث مع ملاحظة ما يأتى :

١ ــ ان الفكر الفلسفى القانونى المعاصر لم يتخط حتى الآن أفكار الفلسفة اليونانية التى لا زالت تحتل مكاناً مرموقاً بين الفلسفات الحديثة .

٢ ــ انه لا يوجد فيلسوف واحد فى تاريخ الفلسفة كلها ــ باستثناء **نيتشه** ــ ينادى باطلاق الحرية لارادة الانسان ، كما وأن مذهب «نيتشه» ــ وهو المذهب الارادى الوحيد فى تاريخ الفلسفة ــ لم يؤد مع ذلك الى تحرير ارادة الانسان ، بل أدى الى تحطيمها وسحقها بغير حدود .

٣ ــ باستثناء نيتشه فان كل الفلاسفة يؤمنون بضرورة التزام الارادة بقيود معينة . ويشمل هذا الاتجاه جميع الفلسفات بما فى ذلك الفلسفة الوجودية التى اشتهرت بأنها تنادى **بالحرية المطلقة** لارادة الانسان وهى شهرة غير صحيحة على اطلاقها .

٤ ــ توجد فلسفات اخرى عرفت خطأ بأنها فلسفات ارادية ، كفلسفة العقد الاجتماعى لأصحابها **هوبز ولوك وجان جاك روسو** ومن قبلهم **أفلاطون** ، وكذلك فلسفة سلطان الارادة لصاحبها ((**كانت**)) . والصحيح أن هذه الفلسفات كلها ليست فلسفات ارادية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل على العكس فانها تتجه بكل وضوح الى تقييد حرية الارادة .

٥ ــ الاتجاه العام فى الفلسفة وهو الذى يهدف الى تقييد حرية الارادة لا يقصد من ذلك الانتقاص من ارادة الانسان بل على العكس يقصد المحافظة عليها الى أقصى درجة ممكنة .

٦ ــ بجانب هذا الاتجاه العام فى تقييد حرية الارادة من أجل المحافظة عليها ، **توجد اتجاهات** اخرى ترى أن حرية الارادة لا وجود لها على الاطلاق . ويشمل هذا الاتجاه المتشككين أمثال **باسكال** ، والماديين أمثال **كارل ماركس** .

وهكذا فان ارادة الانسان فى نظر فلاسفة القانون اما خاضعة لقيود تؤدى الى المحافظة عليها ، أو مطلقة من كل قيد بما يؤدى الى تحطيمها ، أو غير موجودة على الاطلاق .

ولكى نستعرض أهم هذه الاتجاهات ، ندرس تباعاً ما يلى : (١) النظرية التقليدية عن القانون الطبيعى (وهى نظرية **أرسطو** والتى لاتزال تحتل مكان الصدارة حتى الآن فى القانون الحديث) .

(٢) نظريتى العقد الاجتماعى وسلطان الارادة اللتين تعبران فى الواقع بطريقة جديدة عن نظرية القانون الطبيعى .

(٣) الانحراف الذى حدث فى نظرية القانون الطبيعى على يـد **هوبز** وعلى يد **هيجل** (وهـو انحراف يبرر الاستبداد) .

(٤) واذ نتجاوز فى هذا المقام التحدث عن النظريات المنكرة أصلاً لوجود الارادة (سواء رجع ذلك الى فلسفة الشك عند **باسكال** أو الى الفلسفة المادية **عند ماركس**) ، فاننا نوجز بالقدر الملائم **الفلسفة الارادية الوحيدة** فى تاريخ الفكر الفلسفى، وهى فلسفة **نيتشه** (التى أدت الى تحطيم الارادة وتدميرها وتسمى : نظرية ارادة القوة) .

(٥) موقف الفلسفات المعاصرة من حرية الارادة (وأبرزها الفلسـفة البيولوجيـة عند **برجسون** و **تيلار دى شاردان** ، والفلسـفة عند **سارتر** و **جاسبير** و **جابرييل مارسيل** ، وفلسفة الجوهـر عند **ماكس شيلر** ، وكذلك اتجاهات علم الاجتماع) .

ولعلنا بعد كل هذا نكون قد أجبنا على السؤال الخالد : لماذا تخضع ارادة الانسان لحكم القانون ؟

●●●

أولاً : نظرية أرسطو فى القانون الطبيعى

(١) الانسان حيوان اجتماعى :

أرسطو هو أعظم الفلاسفة ، وكان القديس **توماس الاكوينى** يشير اليه فقط باسم الفيلسوف (Le Philosophe) على أساس أنه فيلسـوف الفلاسـفة ، أو أنه هـو وحده الفيلسـوف بين الفلاسفة . وأرسطو هو صاحب نظرية القانون الطبيعى التى لم يتخطها الفكر الانسـانى حتى الآن ، والتى يأخذ بها المشرع المصرى مثلاً فى المادة الاولى من القانون المدنى .

ونقطة البداية فى هذه النظرية أن الانسان حيوان اجتماعى بطبعه ، فهو لا يستطيع أن يعيش منعزلاً عن الناس ، بل لا بد أن يعيش مع غيره من الناس فى مجتمع سياسى منظم ، وهو ما يطلق عليه اسم المدينـة (La Cité) بحسب اللغة التى كان يستخدمها أرسطو ، أو الدولة (L' Etat) بحسب اللغة التى نستخدمها فى الوقت الحاضر . « ومن الواضح أن المدينة ـ كما يقول أرسطو ـ ترجع الى طبيعة الأشياء ، أما الانسان فانه أيضاً بحسـب الطبيعـة قد خلـق من أجـل المجتمع السـياسى . فلو وجد شـخص ، يعيش بحكم طبيعته لا بحكم المصادفة ، بغير وطن ينتمى اليه ، لكان شخصاً كريهاً ، أعلى بكثـير من مسـتوى الانسان ، أو أقل بكثير من مستواه ، ولكان هذا الشخص كما يقول (Homere) كائناً بغير مأوى ، بغير اسرة ، وبغير قوانين . ومثل هذا الشخص لا يفكر الا فى الحرب ، ولا يتقيد بأى قيد ، ويكون ـ كالطائر المفترس ـ مستعداً دائماً للانقضاض على الآخرين » (٢) .

---

(٢) Aristote, Politique, Bibliotheque de la Science Politique, Paris, 1950, Introduction, p. 6.

واذا كان الفـرد قد وجـد من الناحيـة التاريخية قبل أن توجد المدينة أو الدولة ، الا إن **الطبيعة قد تصورت وجود الدولة قبل أن تتصوروجود الفرد** . « فالدولة أو المجتمع السـياسى هى ، كما يقول ارسطو **أول شيء اقترحته الطبيعة، فالكل بالضرورة يسبق الجـزء ، وما المجتمعات المنزلية والأفراد الا الأجزاء المكونة للمدينة** . وهذه الأجـزاء تتعلق بالجسـم كله ، وتتميـز بقوتها ووظائفها الخاصة ، ولكنها تصبح عديمة الفائدة اذا فرقناها عن بعضـها ، كالأيدى والأرجل اذا انفصلت عن الجسم أصبحت لا تحمل الا الاسم والمظهـر دون الحقيقة . وهكذا أفراد المدينـة لا يستطيع واحد منهم أن يكفى نفسه بنفسه . وأى شخص لا يحتاج الى غيره من النـاس أو لا يرغب فى البقاء معهم ، هو أما اله أو وحش . وعلى هذا النحو فان الميل الطبيعى يحمل الناس جميعاً على هذا النوع من المجتمع » (٣) .

والطابع المميز للمجتمع السياسى ، والذى يفصل بينه وبين أى مجتمع آخر هو طابع الخضوع للقانون والعدل ، فان « احترام القانون هو أساس الحياة المدنية » (٤) .

(٢) ـ الهدف من الدولة :

الدولة لا تعتبر هدفاً فى ذاتها بل هى لها هدف تسـعى الى تحقيقه ، والوصول الى هذا الهدف يجعل المجتمع السياسى دولة حقيقية ، كما أن عدم الوصول الى هذا الهدف يجعل من المجتمع السياسى دولة من حيث الاسم فقط .

والهدف الذى تسعى اليه كل دولة بحسب طبيعة الأشياء ، ليس هـو حمايـة أفرادها من الاعتداءات الخارجية ، وليس هو تبادل السـلع والخدمات ، والا لأصبحت كل الدول التى تعقد فيما بينها اتفاقات عدم اعتداء أو اتفاقات تجارية دولة واحدة ، والواقع غير ذلك . ولكن الهدف من كل دولة هو تحقيق الخير العام للجميع ، أى أن يعيش كل فرد حياة أفضل « فالانسان لا يوجد داخل الدولة لمجرد أن يعيش مع غيره ، بل ليعيش مع غيره بطريقة أفضل » (٥) وكل المؤسسات داخل الدولة ليست سوى وسائل لادراك هذا الهدف . « ويمكن أن تسمى الحياة الأفضل التى تهدف الدولة الى تحقيقها بأنها الحياة السعيدة الشريفة، كما أن المجتمع المدنى ليس هو الحياة المشتركة ، بقدر ما هو مجتمع الشرف والفضيلة » (٦) .

وهناك تلازم كامل بين السعادة والفضيلة ، ومن المؤكد أن أى شخص لا يسـتطيع أن يدرك السعادة الا بقدر ما يكون لديه من فضيلة وبقدرما يحرص فى تصرفاته على مراعاة الفضيلة .

وكما يصدق ذلك على الأفراد ، يصدق على الدول . فمن المستحيل أن تكون الدولة سعيدة ، وبالتالى دولة حقيقية اذا اختفت منها الفضيلة .

---

(٣) Aristote, Politique, op. cit., p. 7.

(٤) Aristote, Politique, op. cit., p. 8.

(٥) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 44.

(٦) Aristote, Politique, op. cit., CH., p. 46.

واذا كانت الفضيلة لازمة لوجود الدولة والأفراد على السواء ، فانه يحسن أن يوجد بجانبها أيضاً شيء من اليسر المادى حتى تمكن مباشرتها (٧) . وعندما تصبح الفضيلة هى الأساس فى تصرفات الأفراد وفى نظام الدولة ، فانه يحدث فى الحال انسجام كامل بين الخير العام للدولة والخير الخاص للأفراد (٨) .

وهكذا اذا كانت الدولة من صنع الطبيعة ، الا أنها لا تحقق السعادة دائماً بذاتها ولذاتها ، بل لا بد من اقامتها على أساس من الفضيلة . فما هو المقصود بالفضيلة ؟

(٣) ـ العدل أساس الدولة :

تتضمن الأخلاق عند أرسطو أربع فضائل هى : **الأمانة والشجاعة والعدل والحذر** . ولكن هناك فضيلة واحدة من هذه الفضائل الأربع تحتويها جميعاً ، وتعتبر لهذا السبب مرادفة للأخلاق ، وهى فضيلة العدل (٩) . **فالعدل يشمل كل الفضائل** وهو الأساس الذى يجب أن تقوم عليه الدولة لتحقيق الغاية منها وهى الخير العام للمجموع والخير الخاص لكل فرد .

والعدل هو القانون الطبيعى الذى يجب أن توضع على أساسه القوانين الصادرة عن ارادة المشرع . كما أن العدل هو الأساس الذى تستمد منه هذه القوانين قوتها الملزمة للأفراد . **فالعدل يقتضى اطاعة القوانين التى تسنها الدولة .**

وفى عبارة هامة يقول أرسطو أن « **العدل يجعلنا نحترم القوانين والمساواة** » (١٠) ، ويقول أيضاً انه « نظراً لأن كل ما يصدر من المشرع هو قانون فاننا نعلن أن نصوص كل هذه القوانين عادلة » (١١) . وقد تدعو هذه العبارات الى **الاعتقاد بأن أرسطو يخلط** بين العدل وهو القانون **الطبيعى** ، وبين ما يصدر عن المشرع وهو القانون **الوضعى** . ولكن الواقع أن أرسطو **يقصد** من هذه العبارات أن القانون الوضعى **يستمد قوته الملزمة وأسباب وجوده من العدل وهو القانون الطبيعى** . ومعنى هذا أن **العدل وهو فضيلة الفضائل وأساس الدولة** يفرض على كل فرد أن **يطيع القانون** الذى يصدر عن المشروع **وأن يخضع ارادته لارادة المشرع** .

والعدل لا يقتضى اخضاع ارادة الفرد لارادة القانون لمجرد حرمان الفرد من حريته المطلقة ، وانما لتأكيد الأساس الذى تقوم عليه الدولة وهو ما يؤدى الى تحقيق السعادة لمجموع الأفراد فى هذه الدولة ولكل فرد على حدة فى نفس الوقت .

أما أن أرسطو لا يخلط بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى فهذا ما يقوله هو بنفسه بوضوح من ضرورة **التفرقة بين العدل فى ذاته (وهو القانون الطبيعى) وبين العدل داخل المجتمع وهو القانون الوضعى** (١٢) ـ ولذلك فان أرسطو لا ينكر الواقع من أن القانون الوضعى قد

---

(٧) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 47, 48.

(٨) Aristote, Politique, op. cit., Ch. 5, p. 48—50.

(٩) Aristote, Ethique de NICOMAQUE, 5, 1, 15.

(١٠) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 1, 8.

(١١) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 1, 12.

(١٢) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 6, 4.

يخالف القانون الطبيعى بحيث يصبح محققاً للظلم وليس للعدل . ولذلك فان العلاقة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى تنحصر فى أمرين : أولهما أن القانون الطبيعى يقتضى من الأفراد اطاعة القانون الوضعى أياً كان العدل الذى يحققه ، ونظراً لأن القانون الوضعى « ليس واحداً فى كل الدساتير ، فان العدالة تكون بالضرورة مختلفة فى كل واحد منها عن غيره » (١٣) ، ومع ذلك ينبغى اطاعة القوانين مهما اختلفت قدرتها فى التعبير عن العدل فى ذاته . والأمر الثانى هو أن المشرع وهو يضع بارادته القوانين الملزمة للأفراد ، ينبغى أن يلتزم هو نفسه — فى هذه القواعد — مبادىء القانون الطبيعى الذى يستمد منه القانون الوضعى قوته الملزمة . ونزيد من ايضاح هذين الأمرين فيمايلى :

(٤) — خضوع الأفراد لأحكام القانون :

حسب نظرية القانون الطبيعى فان ارادة الأفراد تخضع لأحكام القانون ، وبالتالى فان الفرد يفقد حريته المطلقة فى أن يفعل ما يشاء ، بل أن تكون أفعاله منسجمة مع أحكام القانون الآمرة . أما القول بحرية الفرد فى أن يفعل ما يحلو له ، فهو على حد تعبير أرسطو نوع من « السوفسطائية البائسة » (١٤) .

والاحترام للقانون يصل الى درجة يمكن فيها أن نعرف العدل وهو القانون الطبيعى بأنه هو ما يأمر به المشرع ، أى أن نعتبر القانون الوضعى تعبيراً عن القانون الطبيعى ، ولا يعنى هذا الخلط بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى ، وانما يعنى أن الخضوع للقانون الوضعى هو مما يقضى به القانون الطبيعى .

وما دمنا نقول بذلك فان التضحية بالارادة المطلقة تكون من اجل قيمة أسمى منها ، وهى العدل أو الأخلاق أو الفضيلة أو القانون الطبيعى ، وكل هذه مترادفات تعبر عما ينبغى أن تقوم على أساسه الدولة من أجل تحقيق وجودها الحقيقى ، وهو الوجود الذى لا غنى عنه من أجل وجود الأفراد أنفسهم وتحقيق السعادة لكل منهم .

ويترتب على ذلك أن الفرد اذ يضحى بحريته المطلقة فانما يكتسب قيمة أسمى وهى الفضيلة ، ويحقق هدفاً أعلى وهو السعادة .

ولكن الطاعة للقانون الوضعى لا تكون واجبة فى جميع الأحوال ، بل ينقضى واجب الطاعة فى الحالات الخاصة التى يكون فيها نظام الحكم فى الدولة استبدادياً ظالماً . ففى هذه الحالات يظهر بوضوح أن القانون الوضعى لا يعبر عن القانون الطبيعى بل يسير فى اتجاه معاكس له ، وفى هذه الحالات يصبح القانون الوضعى مخالفاً للعدل ومخالفاً للطبيعة وغير واجب الاحترام . ويصبح من المشروع مقاومة الحكومات الاستبدادية ، فهى على حد تعبير أرسطو حكومات « ضد الطبيعة » (١٥) . ولكن هذا الفرض لا يتحقق الا فى الحالات النادرة التى يصبح فيها طغيان الحكومة

---

(١٣) Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 18, p. 195.

(١٤) Aristote, Politique, ibid, Liv. 4, Ch. 18, p. 198.

(١٥) Aristote, Politique, ibid , Liv. 3, Ch. 12, p. 127.

واضحاً لا يقبل الشك ، أما فى الحالات الكثيرةالتى توجد بها عيوب فى بعض القوانين دون أن يصل الأمر الى درجة الظلم المشـــار اليها ، فانإطاعة القوانين تظل واجبة رغم ما بها من عيوب .

وفى هذا المعنى يقول أرسطو « ان الخضوع للقوانين هو الأمر الأول الواجب الاتباع . أما الأمر الثانى فهـو القيمة الذاتيـة لهذه القوانين التىنخضع لها ، لأنه من الممكن أن نخضـع لقوانين سيئة » (١٦) وفى موضع آخر يقـول : « انه منالواجب جـداً أن نغلق أعيننا على مسـاوىء المشرعين والحكومة ، فان الشر الأكبر هو انتزاعالقـوة عن القـوانين ، واعتياد الشـعب على مخالفتها » (١٧) .

وفى سبيل المحافظة على قوة القانون الملزمةفان أرسطو ينادى بما يمكن أن نسميه فى العصر الحديث بالسياسة الاعلامية المتفقة مع نظام الحكمفى الدولة . فالدولة يجب أن تعلم الأفراد فيها وتربيهم على حب نظام الحكم القائم أياً كان هذاالنظام . ومعنى ذلك أن القانـون لا يقيد ارادة الأفراد وحسب ، بل يذهب الى أكثر من ذلكفيؤثر فى تكوينهم العقلى بما يجعلهم راضين عن نظام الحكم القائم فى دولتهم . ولعل أرسطو قدتنبه الى العيب فى الطريقة التى يدعـو اليها ، ولذلك فهو يدافع عنها بقوله : « ان تربية الشعبعلى وفاق مع الدولة لا يعنى مداهنة الحكام أو المحكومين » (١٨) ولكنه يؤدى فقط الى المحافظةعلى الدولة .

والذى يقصده أرســطو من ضرورة تربيةالشعب على حب النظام القائم فى الدولة ، هو أنه لا أهمية لنوع هذا النظام او شكله فطالما هو نظامغير ظالم بصفة مطلقة وغير مخالف للطبيعة فانه يكون واجب الاحترام ، وتكون القوانين الصادرةعنه واجبة الطاعة حتى ولو انطـوت على بعض العيوب ، لأن حفظ النظام فى داخل الدولة أهممن قيمة القانون ذاته ومدى تعبيره عن فكـرة العدل . بل ان الطاعة لأحكام القانون هى أولالتزام تفرضه الأخلاق ويقتضيه العدل . وهل هناك ابلغ فى التعبير عن ذلك من القول بأن **القانون نفسه هو العدل** ؟ هذا هو ما قاله أرسطو ـ كما ذكرنا ـ وهو ما يدعونا الى بحث العلاقة الحقيقيةبين القانون والعدل ، أى بين القانون الوضـعى والقانون الطبيعى .

(٥) ـ خضوع القانون الوضعى للقانون الطبيعى (القانون العقلى) :

ان قول أرسطو بأن القانون الوضعى هوالعدل ، لا يحمل فقط أمراً الى الأفراد بالخضوع للقانون ، ولكنـه يحمـل فى نفس الوقت امـراًللمشرعين بأن يسـتوحوا أحكامهـم من مبادىء العدل . **فكما أن ارادة الفرد تخضع للقانون ، فانالقانون ـ وهو نفسه ارادة انسانية ـ ينبغى أن يكون معبراً عن العدل** . ووسيلة المشرع للوصولالى العدل هى **التفكير العقلى السـليم المجرد عن العواطف والمصالح** . والانسان فيه جانب عقلىوآخر حسى . **والجانب الحسى بما يؤدى اليه من عواطف ((يحول كل النـاس الى حيوانات))** . فالعداء مثلاً « يعمى كل الناس حتى أكثر الناس

---

(١٦) Aristote, Politique, Ibid, Liv. 3, Ch. 9, p. 92.

(١٧) Aristote, Politique, ibid., Appendice 3, p. 226.

(١٨) Aristote, Politique, Ibid, Liv. 4, Ch. 18, p. 197.

امتيازاً » (١٩) والمشرع لا يجب أن يضع القوانين على أساس **مصالحه أو مصالح الطبقة التى ينتمى اليها** ، بل على أساس **العقل وحده فهو المعيار الصحيح للعدل والأخلاق** .

وفى شرح أرسطو يقول توماس الاكوينى « ان تعريف الفضيلة الأخلاقية يكون بوساطة العقل السليم » ويترتب على ذلك أن « كل مايمليه العقل على الانسان فهو طبيعى بمعنى أنه معقول » (٢٠) ونظراً لأن **العقل هو وسيلة الانسان لاكتشاف العدل ومبادىء القانون الطبيعى ، فقد أمكن تسمية (القانون الطبيعى) باسم آخر هو (القانون العقلى)** . وقد تأكد الترادف بين هذين الاصطلاحين على يد « **كانت** » الذى سنعرض لفلسفته فيما بعد .

فالعدل هو اذن القانون العقلى الذى يدركه العقل السليم ، وهو ما ينبغى أن يستوحيه المشرع عند وضع القوانين المختلفة التى يلزم بها الأفراد . فاذا كانت السلطة التشريعية يحوزها فرد أو أفراد فلا بد أن يقتصر استخدامها على ما يوحى به العقل ، **والا تحول هؤلاء الأشخاص الى طغاة مستبدين** . وفى هذا يقول **أرسطو « اننا نرفض اعطاء السلطة للانسان ، ولكننا نعطيها للعقل ، فالانسان يباشر السلطة فى الواقع لمصلحته ويتحول الى طاغية »** (٢١) .

وهكذا فاذا كان المواطن العادى يخضع للقانون الذى يضعه مواطن آخر فى يده سلطة التشريع ، **فان ذلك لا يعنى خضوع انسان لانسان آخر مثله** ، أو خضوع ارادة لارادة اخرى مثلها ، وانما يعنى **خضوع ارادة الانسان لحكم العقل . فالمشرع لا يضع القانون باعتباره انساناً ، ولكن باعتباره (عقلاً مجرد) آ عن المصالح والأهواء ، أوهكذا ينبغى أن يكون** .

وفى هذه الحالة فان السلطة التشريعية لاتتحول الى سلطة قهر ، بل تصبح **عملاً عقلياً** يسعى الى **ادراك الفضيلة** ويعمل على تحقيقها والزام الناس بها .

واذا كان أرسطو قد عبر بوضوح عن ان القانون الطبيعى هو القانون العقلى ، وأن ادراك العدل يكون بوساطة العقل السليم (Le droite raison) (٢٢) فان هذه **الفكرة نفسها لقيت فى اوروبا بعض التغيير على يد الفلاسفة المسيحيين** . فمع أخذهم بنظرية القانون الطبيعى ، الا أن هذا القانون لم يعد فى نظرهم **قانوناً عقلياً يدركه الانسان** بما يشع فى عقله من ضوء ، ولكنه أصبح **قانوناً مقدساً مصدره الوحيد هو الله ودليل وجوده هو الكتب المقدسة** (٢٣) .

ومع ذلك فان توماس الاكوينى ، أعظم الفلاسفة المسيحيين على الاطلاق ، والفيلسوف

---

(١٩) Aristote, Politique, Ibid., Liv. 2, Ch. 7, p. 123.

(٢٠) SAINT THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, QU 57.3; QU 58.3.

(٢١) Aristote, Ethique, op. cit., Liv. 5, Ch. 6, 5.

(٢٢) Aristote, Ethique, 6, 1, 1.

(٢٣) راجع فى هذا الموضوع : Michel VILLEY, Lécon d'histoire de la philosophie du droit, Paris, Dalloz, 1962, p. 37 et s.

الذى عقد الصلح بين الفكر المسيحى والفكر الأرسطى ، عاد الى تأكيد مذهب ارسطو فى ان القانون الطبيعى هو القانون العقلى ، وان الله لا يأمر بشىء الا لأنه حسن بحسب العقل ، ولا ينهى عن شىء الا لأنه قبيح فى نظر العقل . بل ان الله جات قدرته لا يمكن أن يجعل الحسن قبيحاً ، والقبيح حسناً . وفى هذا يقول توماس الاكوينى « **ان نظام العدل يأتى من عند الله ، وكذلك نظام الطبيعة** . ولكن الله لا يمكن أن يصنع شيئاً خارج نظام العدل ، والاّ لكان يصنع شيئاً غير عادل . وكذلك فانه لا يمكن أن يصنع شيئاً خارج نظام الطبيعة » (٢٤) ، ويقول أيضاً « ان الأشياء ، فى القانون الالهى ، مأمور بها لأنها حسنة ، ومنهى عنها لأنها قبيحة » (٢٥) ، كما وان « حسن تصرفات الانسان تأتى من الخضوع لأحكام العقل الذى تستمد منه تصرفات الانسان معيارها » (٢٦) .

وجدير بالذكر أن **مشكلة القانون الطبيعى قد عرفها فلاسفة الاسلام** تحت اسم مشكلة **الحسن والقبيح العقليين** . وقد انقسم الرأى فى هذه المشكلة بين ثلاثة اتجاهات : **الأول : اتجاه عقلى يتزعمه واصل بن عطاء** وهو اتجاه المعتزلة ، **والثانى : اتجاه غير عقلى وهو اتجاه الأشاعرة ، والثالث : اتجاه وسط ويتزعمه الماتريدى** (٢٧) .

والخلاصة ان القانون الطبيعى عند ارسطو هو **القانون العقلى** ، وهو **مرادف للعدل فى ذاته** ، كما أن **العدل يشمل كل الفضائل** ويعبر بذلك عن **الأخلاق** ، وكل هذه الاصطلاحات تعبر عن الفكرة التى يجب أن **يستوحيها المشرعون عند وضع القوانين التى** يلتزم بها الأفراد فى المجتمع . **واذا تحقق ذلك فان القانون الوضعى يصبح تعبيراً عن القانون الطبيعى ومعياراً للعدل فى نفس الوقت** ، ولكنه **عدل وضعى** يختلف باختلاف الدول والأزمنة .

(٦) ـ القانون الطبيعى ذو التعبير المتغير :

اذا كان العدل فى ذاته ثابتاً لا يتغير ، فان التعبير عنه يمكن أن يتغير من وقت لآخر ، ومن مجتمع لآخر . بل ان اختلاف **التعبير ضرورة يقتضيها القانون الطبيعى ذاته . فلكل شعب نظام الحكم الذى يناسبه ، ولا يوجد نظام افضل من غيره من النظم بالنسبة لجميع الشعوب** (٢٨) . **وبقدر ما يكون شكل الحكم مناسباً للشعب ، وبقدر ما تكون القوانين ملائمة للظروف التى صدرت فيها** ، بقدر ما تكون فكرة العدل قد وجدت لها صدى حقيقياً فى الواقع . وهذه القوانين المتغيرة الملائمة تستحق أن توصف بأنها قوانين طبيعية ، أى مستمدة من طبيعة الأشياء . **ولا تعارض بين أن يكون الشىء طبيعياً وأن يكون متغيراً** ، « ذلك انه توجد أشياء طبيعية وتكون فى فى الوقت نفسه قابلة للتغيير » (٢٩) .

---

(٢٤) Somme théologique, trad. par Ch. V. — Heris, 1959, Qu 105.

(٢٥) Somme théologique, trad. par M.S. Gillet, art 6, 1932, QU. 57, 2.

(٢٦) Somme théologique, op. cit., QU 58, 3.

(٢٧) راجع : أبو زهرة ، اصول الفقه ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٦٧ وما بعدها ، عبد الوهاب خلاف ، اصول الفقه ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٠٦ وما بعدها .

(٢٨) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 6, p. 116.

(٢٩) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 7, 3.

ولكن مهما كانت القوانين الوضعية مستوحاة من العقل وموافقة لطبيعة الأشياء ، فانها **لا تختلط تماماً مع القانون الطبيعي** .

ويظل **الفارق الأساسي** بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي **في مصدر كل منهما** . فالقانون الطبيعي مصدره **العقل الخالص** ، أما القانون الوضعي فمصدره **ارادة الانسان** حتى ولو حاولت هذه الارادة أن تستوحي العقل الخالص فانها تظل مع ذلك محكومة بحقيقة كونها ارادة انسانية **غير قادرة على التخلص تماماً من تأثيرات العالم الحسي الذي تعيش فيه** .

واذا كان الفيلسوف « كانت » قد عبر بوضوح كامل عن الازدواج الضروري بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، فاننا لا نجد التعبير أقل وضوحاً عند أرسطو الذي ينادي بضرورة المحافظة على « **التفرقة** » بين العدل بحسب القانون ، والعدل بصفة عامة ، بين العدل القانوني وبين العدالة (٣٠) .

والواقع كما سنرى أن **الخلط بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي** ، هو انحراف في نظرية القانون الطبيعي أدى على يد بعض الفلاسفة الى **تبرير النظم** الاستبدادية الظالمة .

والخلاصة أن القانون (الطبيعي) هو العدل في ذاته وهو ثابت لا يتغير ، أما القانون (الوضعي) فهو العدل الذي يصطنعه المشرع والذي **يجوز أو يجب أن يتغير** من وقت لآخر ومن دولة لاخرى . **فالتغيير اذن لا يمتد الى القانون الطبيعي ذاته ولكن الى وسيلة التعبير عنه** ، وهو التشريع الوضعي **الذي يُفترض أنه يعبر** بصورة ما عن مضمون القانون الطبيعي .

ولكن لماذا لا يحاول الفيلسوف نفسه ، وهو صاحب عقل راجح ، أن يستكشف الطريق الى القانون الطبيعي ؟

الواقع أن أرسطو قد حاول ذلك بالفعل أو هو على الأقل حاول أن يقدم بعض الأفكار التي تساعد على تقريب فكرة العدل الى الأذهان . **فنراه يقسم (العدل) الى عدل توزيعي وعدل تبادلي** ، ويقسمه أيضاً الى عدل (عام) وعدل (خاص) ، ويدافع عن الملكية الخاصة ، ويحبذ تحديد الملكية ، **ويهاجم الصراع الطبقي** ، الى غير ذلك . ونشير الى هذه المحاولات فيما يلي :

(٧) ــ العدل التوزيعي والعدل التبادلي :

عندما يبدأ أرسطو في تحديد بعض **مظاهر (العدل) فانه يستخدم اصطلاحاً جديداً لهذا الغرض** و (المساواة) . (فالعدل هو المساواة) . وهناك صورتان للعدل لا بد من مراعاتهما في كل مجتمع ، **هما العدل التوزيعي والعدل التبادلي** . أما العدل التوزيعي فهو خاص بتوزيع الثروات والمزايا المعنوية وكل المزايا الاخرى المتاحة ، على أفراد المجتمع . والمساواة التي تحكم العدل التوزيعي ليست هي المساواة الحسابية ولكنها مساواة تناسبية أو جبرية . ويترتب على ذلك أن **العدل التوزيعي يكون قد تحقق رغم وجود فروق بين الأفراد في المجتمع** . فالعدل التوزيعي لا يأبى أن « توجد مساواة وكذلك عدم مساواة بين مواطن ومواطن » (٣١) .

---

(٣٠) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 7, 7.

(٣١) Aristote, Ethique, op. cit., 5, 2, 12

ولكن اذا كان **العدل التوزيعى لا يقتضى المساواة الحسابية (المطلقة) بين المواطنين ، الا انه يأبى عدم المساواة المطلقة بينهم** . فالفروق بين المواطنين يجب أن تكون معقولة على أساس **الاعتدال وهو الوسط بين نقيضين** . وتعتبر سعيدة تلك الدولة التى لا توجد فيها الا « ثروات متواضعة وكافية » فى نفس الوقت (٣٢) . فالثروة الكافية لازمة لكل فرد لمباشرته الفضيلة ، وصولاً الى غاية الانسان وهى تحقيق السعادة ، **والثروة المتواضعة لكل فرد تعنى عدم وجود فروق كبيرة بين الأفراد والطبقات وهو ما يحمى المجتمع من الصراع ومن سيطرة طبقة على اخرى** .

ومع ذلك فان ارسطو لا يخفى انه « فى مسألة العدالة والمساواة يصعب الوصول الى الحقيقة الكاملة » (٣٣) وبصفة خاصة فيما يتعلق بالعدل التوزيعى « نظراً لأن بعض الأفراد متساوون فى بعض الأشياء ويظنون انهم متساوون فى كل شىء ، ويظن آخرون نظراً لأنهم متميزون فى بعض الأشياء انهم متميزون فى كل شىء وأنهم بالتالى مستحقون لكل الامتيازات » (٣٤) . وبالطبع فان الواجب على المشرع أن يراعى الاعتدال فى التوزيع فلا يستجيب الا الى المطالبات المعقولة .

ولكن حتى يكون المشرع قادراً على الاضطلاع بهذه المهمة ينبغى أن يكون مستوحياً العدل فى عمله ، والا يكون صادراً فى تفكيره عن مصلحة طبقة معينة . أما اذا كان التشريع هو مجرد تعبير عن سيطرة طبقة معينة سواء كانت هى طبقة الأغنياء أو طبقة البروليتاريا ، فان العدل التوزيعى يصبح مستحيل التطبيق ، وبالتالى فان التشريع يكون قد اتجه الى الظلم حيث كان يجب عليه أن يحقق العدل (٣٥) .

فاذا فرضنا أن المشرع تمكن بالفعل من تحقيق العدل التوزيعى فان ذلك لا يكفى ، بل ينبغى أن يستمر ذلك فى المستقبل أيضاً . واستمرار العدل التوزيعى لا يكون الا عن طريق نوع آخر من العدل وهو العدل التبادلى الذى يحكم العلاقات بين الناس سواء كانت هذه العلاقات ارادية كالعقد أو غير ارادية كالعمل غير المشروع .

فالعدل التبادلى مكمل للعدل التوزيعى ، ولاتظهر الفائدة منه الا بعد أن يكون العدل التوزيعى قد تحقق بالفعل . كما أن الفائدة من العدل التوزيعى لا تستمر الا عن طريق العدل التبادلى .

وعلى خلاف المساواة فى العدل التوزيعى وهى مساواة جبرية غير حسابية ، فان المساواة فى العدل التبادلى مساواة حسابية مطلقة (٣٦) .

وعلى هذا النحو « اذا تسبب عمل أو تصرف فى خسارة مادية أو معنوية لشخص من الأشخاص ، فان العدل التبادلى يقتضى أن يقوم الشخص الذى تسبب فى الخسارة أو استفاد منها بأن يرد للطرف الآخر ما يعادل هذه الخسارة بحيث يصبح كل من الشخصين بعد حدوث هذا التصرف فى نفس المركز الذى كان عليه من قبل » (٣٧) .

---

(٣٢) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, op. cit , p. 152 et s.

(٣٣) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 13, op. cit., p. 131.

(٣٤) Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 15, op. cit., p. 164.

(٣٥) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 6, p. 120.

(٣٦) Aristote, Ethique, 5, 4, 13.

(٣٧) Aristote, Ethique, 5, 4, 13.

والواقع أن فكرة أرسطو عن العدل التبادلي هي الأساس الذي تقوم عليه أهم نظريات القانون، كنظرية العقد والعمل غير المشروع والاثراء بلاسبب (٣٨) . بل ولا توجد مسألة في نظرية الالتزام لا يمكن ردها الى هذه الفكرة . ويفسر هذا احتفاءرجال القانون المعاصرين بهذه الفكرة واستخدامهم لها عند دراسة الكثير من المسائل القانونية الفنية.

والخلاصة أن العدل التوزيعي يحكم توزيع الثروات والمزايا على المواطنين ويقوم على أساس مساواة نسبية غير حسابية ، أما العدل التبادلي فانه يحكم المعاملات والعلاقات بين أفراد المجتمع سواء كانت ارادية أو غير ارادية ويقوم على أساس **مساواة حسابية مطلقة** .

ولكن فكرة العدل التبادلي تحتاج الى ايضاح أكثر فيما يتعلق بانطباقها على نظرية العقد ، كما أن فكرة العدل التوزيعي تحتاج الى ايضاح أكثر فيما يتعلق بانطباقها على نظرية الملكية .

(٨) ـ العدل التبادلي والعقد :

العقد هو أهم تصرف ارادي يقوم به الانسان في حياته . وعن طريق العقود تتم المعاملات بين الأفراد ويتحقق النشاط في المجتمع . ولا شك أن كل فرد يسعى الى تحقيق مصلحته والى تحقيق العدل بالنسبة لنفسه . ولذلك اذا أبرم انسان عاقل عقداً فالمفروض أن يكون هذا العقد معبراً عن العدل بالنسبة له . ونظراً لأن العقود تبرم بين طرفين فيفترض أنها تحقق العدل لكل من هذين الطرفين . ولذلك يمكن القول ان العقد تعبير عن العدل وان من قال عقداً فقد قال عدلاً .

ولذلك فان المقصود بالمساواة في العقد ، تلك المساواة التي يرضاها كل متعاقد لنفسه ، « لأن أحداً لا يرضى لنفسه الظلم بارادته » (٣٩) . ويضرب أرسطو لذلك مثلاً بقوله : « ان ذلك الذي يعطي ما يملكه الى شخص آخر لا يكون ضحية لظلم » ، فالواقع أن الانسان حر في أن يتبرع ولا يمكن أن يكون لهذا السبب ضحية لظلم ما دام لا يوجد شخص آخر قد تسبب في احداث هذا الظلم (٤٠) .

وهكذا فان أرسطو يضع المبدأ الأخلاقي في أساس القوة الملزمة للعقد وهو افتراض مطابقة العقد للعدل . وهو نفس الافتراض الذي أقام عليه القوة الملزمة للقانون وهو أن ارادة المشرع تعبر عن العدل . بل ان افتراض العدل في العقد يبدو أقرب من افتراضه في القانون . لأن الانسان في العقد يسعى الى تحقيق العدل بالنسبة لنفسه، أما في القانون فان المشرع يسعى الى تحقيق العدل بالنسبة للشعب . وحرص الانسان على مصالحه الخاصة أقوى من غير شك من حرص المشرع على مصلحة الشعب . ولكن كما أن افتراض مطابقة القانون للعدل لا يصل الى درجة اعتبار القانون مساوياً للعدل في ذاته ، فان افتراض مطابقة العقد للعدل لا يصل كذلك الى درجة اعتبار العقد مساوياً للعدل في الجوهر .

فالقانون كما سبق أن ذكرنا هو عدل مصطنع صنعته ارادة المشرع ، وهو يستحق

---

(٣٨) Michel Villey, Op. cit. p. 120.

(٣٩) Aristote, Ethique, 5, 11, 6.

(٤٠) Aristote, Ethique, 5, 9, 7; 5, 9, 8.

الطاعة والاحترام لافتراض مطابقته للعدل الحقيقى . ولكن فى الحالات التى يتضح فيها بجلاء أن القانون قد خالف العدل وأنه صدر عن حاكم طاغية مستبد بالناس فانه يصبح فى هذه الحالة معبراً عن الظلم لا عن العدل ويصبح غير مستحق للطاعة أو الاحترام .

وبالمثل فان العقد وهو نوع من الاتفاق هو شىء مصطنع من صنع الارادة التى تستخدمه لتحقيق أغراض الحياة . ولذلك فهو لا يطابق تماماً العدل الحقيقى بل يظل دائماً صورة مصطنعة للعدل ، ويستحق الاحترام لهذا السبب وحده . وأرسطو يعالج نظرية العقد تحت عنوان « الاكتساب المصطنع للملكية » . ويقول : «ليست الطبيعة هى التى خلقت التجارة بما تنطوى عليه من شراء وبيع بثمن أكبر ، فاذا كان التبادل وسيلة ضرورية لكى يحصل كل شخص على ما يفى بحاجاته ، فان الأمر لم يكن كذلك فى المجتمعات البدائية التى كانت فيها الملكية مشتركة . ولم يصبح التبادل لازماً الا فى المجتمعات الكبيرة وبعد ظهور الملكيات الخاصة » (٤١) ولذلك فانه اذا كان العقد وسيلة مصطنعة للتعبير عن العدل فى معاملات الناس (وهى وسيلة لازمة لا غنى عنها ولا توجد وسيلة اخرى أفضل منها بصفة عامة لأن ارادة الانسان هى أقدر وسيلة لتحقيق العدل لصاحبها) الا أن هذه الوسيلة لا ترقى أبداً الى مستوى العدل الحقيقى . وكذلك فانها لا تستطيع أن تخالف العدل مخالفة جوهرية والا فقدت سبب وجودها وأصبحت غير واجبة الاحترام . وهكذا فان أرسطو لا يدعو الى احترام العقود جميعاً بغير استثناء ، بل هو ـ على العكس ـ لا يتردد فى مهاجمة بعض العقود التى يرى أنها تحقق الظلم ولا تحقق العدل . ومن هذا القبيل عقد الربا « فالنقود لا تلد نقوداً ، فذلك نوع من الربح مخالف للطبيعة » (٤٢) .

وهكذا فان ارادة الانسان تتقيد باعتبارات العدل حتى وهى تسعى الى تحقيق مصلحتها الخاصة .

(٩) ـ العدل التوزيعى والملكية الخاصة (مهاجمة الشيوعية) :

يتعلق العدل التوزيعى كما سبق أن ذكرنا بتوزيع الثروات الموجودة فى الدولة على المواطنين فيها ، ويقوم هذا التوزيع على أساس مساواة نسبية غير حسابية . ويترتب على ذلك أمران أولهما الاعتراف بمبدأ الملكية الخاصة ، وثانيهما الاعتراف بعدم المساواة الحسابية فى الملكيات الخاصة . والواقع أن أرسطو كان من أقوى أنصار الملكية الخاصة ومن أشد أعداء الشيوعية التى نادى بها أفلاطون .

ولا يذهب أرسطو الى جعل كل ثروات الدولة مملوكة ملكية خاصة ، بل يرى ضرورة تقسيم هذه الثروات الى قسمين رئيسيين : الأول خاص بالأموال اللازمة للانتفاع المشترك لجميع الأفراد وهذا الجزء تظل فيه الملكية عامة للدولة . أما الجزء الثانى فهو الذى يوزع على الأفراد ويصبح مملوكاً لهم ملكية خاصة . وفى هذا المعنى يقول أرسطو انه « لا يمكن مطلقاً انشاء دولة الا اذا قمنا أولاً بتقسيم الأموال وذلك بتخصيص بعضها للاستعمال العام وتوزيع الباقى على الأفراد » (٤٣) .

---

(٤١) Aristote, Politique, Liv. 1, Ch. 2, op. cit., p. 22.

(٤٢) Aristote, Politique, Liv. 1, Ch. 2, p. 26.

(٤٣) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 212.

أما الشيوعية التى ينادى بها أفلاطون فانهامخالفة للطبيعة ، وتؤدى الى عكس المقصود منها ، « واذا كان أفلاطون يقصد من الشيوعية تحقيقأكبر قدر من الوحدة داخل المجتمع ، فانى اريد أيضاً تحقيق نفس الشيء . ولكن اذا اندفعنا فى الوحدة أكثر من اللازم، فلن يبقى بعد ذلك مجتمع مدنى ، وهو ما يقوم أساساً على تعدد الأشخاص ،فالوحـدة فى كل شيء ، والا فلن نبقى على هذا المجتمع ، وستزداد عيوبه بسـبب اختصـاره ،ويشبه ذلك الى حد ما ، حالـة ما اذا اختصرنا قطعة موسيقية الى صوت واحد أو الى لحن واحد » (٤٤) .

والدفاع عن الملكية الخاصةيقوم عند أرسطوعلى اعتبارات غريزية لصيقة بالانسان ، فان كل انسان يحب ذاته ، وحب الذات ليس عيباً ؛ وانماالعيب هو التطرف فى حب الذات ، وهو ما يمكن أن نسميه « أنانية » . وحـب التملك تعبير عن حب الانسان لذاته ، وحب التملك عند الانسان « له جاذبية تجل عن التعبير » ويؤدى الى نوع من « المتعـة » و « السرور » لا يمكـن تحقيقهما فى المجتمع الشيوعى الذى اقترحه أفلاطون (٤٥) .

ومن ناحية اخرى فان الملكية حافـز على العمل ، كما أنها جـزاء على العمل . ومن غير المعقول أن يحصل الذين يعملون والذين لا يعملون على نفس الجزاء . والا لدب التكاسل فى المجتمع ، وترك كل شخص عمله ليقوم به غيره من الناس . « وهذا ما نلاحظه بصفة خاصة فى الأعمال المنزلية، فعندما يكثر الخدم ، تقل العناية المطلوبة » (٤٦) .

واذا كانت الشيوعية مدعاة للتكاسل ، فهىفى الوقت نفسه مدعاة للمنازعات كما هو مشاهد فى بعض صور الملكية المشتركة (٤٧) .

ولا يعنى هذا ان الملكية الخاصة تسمو على النقد ، بل هى تؤدى فى بعض الحالات الى الصراع والمشاحنات . « ولكن ليست من الملكية الخاصة تنشأ هذه العيوب وانما من فساد الناس » (٤٨) .

ومن ناحية اخرى فان الدفاع عن الملكيةالخاصة لا يعنى اطلاقها بغير حد ، بل هى تتقيد باعتبارات المصلحة العامـة . واذا كان الفكـر الحديث قد وصل الى القول بأن للملكية الخاصة « وظيفة اجتماعية » ، فان أرسطو عبر عن نفس الفكرة أدق تعبير بقوله : « يجب فى الواقع اعتبار الأموال عامة الى حد ما ، على أن تكون مع ذلك مملوكة للأفراد » (٤٩) ، فالملكية خاصة ولكن لها مظهر عام أو وظيفة عامة .

واذا كانت الملكية الخاصة تتقيد بوظيفتها الاجتماعية ، فهى أيضاً تتقيد فى مداها من حيث ضرورة تحديدها .

---

(٤٤) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 206, 212.

(٤٥) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 211.

(٤٦) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 208, 210.

(٤٧) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 211

(٤٨) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 211.

(٤٩) Aristote, Politique, Appendice 1, p. 210.

(١٠) ـ تحديد الملكية الخاصة :

اذا كانت الملكية الخاصة تتفق مع طبيعة الانسان ، فهى أيضاً لازمة له لمباشرة الفضيلة . والفضيلة هى الاعتدال والوسط بين نقيضين كل منهما سيء . وكما أن الفضيلة توجد فى الوسط ، فان الملكية التى تساعد على الفضيلة ينبغى أيضاً أن تكون متوسطة ، لا هى ضئيلة جداً ولا هى كبيرة للغاية .

وفى هذا المعنى يقول ارسطو : « ان الحياة السعيدة تكون فى المباشرة الحرة للفضيلة، والفضيلة تكون فى الوسط ، ويترتب على ذلك بالضرورة أن **الحياة** الفاضلة هى **الحياة المعتدلة المحاطة بشيء** من اليسر الذى يستطيع كل شخص أن يصل اليه » (٥٠) .

وما يصدق على الأفراد ينعكس على الدولة أيضاً « فانه من أسباب السعادة الكبرى للدولة الا توجد فيها الا ثروات متواضعة وكافية . أما اذا انقسم أفراد الشعب الى أشخاص شديدى الثراء وآخرين بالغى الفقر ، **لأدى ذلك الى سيطرة** الطبقة الغنية أو الى ثورة الطبقة الفقيرة وما يترتب على ذلك من تطرف نحو الطغيان .. أما الدولة التى يراعى فيها مبدأ الاعتدال ، فهى الدولة الأفضل وهى التى تخلو من الاضطرابات »(٥١) والفوارق الشديدة بين الطبقات تتنافى مع طبيعة نظام المجتمع ، وتؤدى الى خلق نوعين من الناس ، « عبيد وسادة لا مواطنين أحرار » . وفى هذا الجو لا يتحقق التعاون الذى يستمد منه النظام الاجتماعى أساس وجوده . « ان المجتمع يحتاج بصفة خاصة الى أعضاء متساوين ومتشابهين ، وهو ما لا يمكن وجوده الا فى الوسط » (٥٢) .

واذا كان العقل هو معيار الفضيلة ، فان التطرف فى الثراء أو الفقر يذهب بالعقل لأن الانسان لا يستطيع أن يستمع الى حكم العقل بسهولة اذا كان يتمتع « بجمال فائق ، أو قوة لا تقارن أو درجة عالية من **النبل الاجتماعى ، أو** درجة مبالغ فيها من الثراء ، أو كان على عكس هذه الصفات من الفقر أو الضعف أو انحطاط الأصل » (٥٣) . أما صاحب القدرات المعتدلة فهو وحده الذى يستطيع أن يستجيب الى حكم العقل أى الى مقتضيات الفضيلة والعدل .

واذا كان ارسطو يربط بين تحديد الملكية الخاصة والفضيلة فمعنى ذلك أنه يربط بين تحديد الملكية وبين القانون الطبيعى . فالقانون الطبيعى هو القانون العقلى وهو العدل . وهو فى الوقت نفسه الأساس الذى يستمد منه المجتمع **السياسى أسباب** وجوده **كما تستمد منه القوانين** الوضعية قدرتها على الزام الأفراد ، كما تستمد منه قيمتها الأخلاقية فى كونها تعبر عن العدل . وسنرى فيما بعد أن هذا التعبير يصبح فاسداً اذا زادت الفوارق بين الطبقات ودب الصراع بينها وأصبح القانون تعبيراً عن سيطرة طبقة على طبقة اخرى غيرها .

---

(٥٠) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 150.

(٥١) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 152.

(٥٢) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 151.

(٥٣) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 151.

(١١) ـ العدل العام والعدل الخاص (مبدأ سيادة القانون) :

تحت عنوان «**سمو القانون**» خصص أرسطو فصلاً من كتاب السياسة للدفاع عن مبدأ سيادة القانون وسموه على ارادة الأفراد ، بما فى ذلك ارادة الحكام أنفسهم . فهو ينزع السلطة من الأشخاص ويعطيها لنصوص القانون .

ونصوص القانون لا توضع لحالات خاصة ، ولا تنطبق على أفراد معينين ، وانما توضع فى عبارات عامة وتنطبق على جميع الأفراد بغير تمييز . « فلا ينبغى أن يكون للجميع سوى أمر واحد » (٥٤) وهذا المبدأ هو ما يعبر عنه الفقه الحديث بأن قواعد القانون يجب أن تكون عامة مجردة . وعمومية القانون تعنى أن العدل الذى يحققه هو عدل عام ينطبق على الناس جميعاً بغير تفرقة .

ولا شك أن سيادة القانون أفضل من تسلط الحكام ، لأن القانون وان كان واضعه شخصاً من الأشخاص الا أنه بصياغته العامة يتجرد من العواطف والمحاباة . واذا كانت هذه المؤثرات تعمى الأبصار ، فان « القانون ، على العكس ، هو العقل المجرد عن العاطفة » (٥٥) ، أما اذا خضع الأفراد لارادة الحكام وليس للقانون ، فانهم يتعرضون بذلك لأهواء الحكام وعواطفهم ، أى يتعرضون لحكم الحيوان ، فالعواطف تحول الناس جميعاً الى حيوانات ، بينما خضوع الانسان لا ينبغى أن يكون الا لحكم العقل (٥٦) .

والقانون هو العقل ، أو هو القائد الذى ينبغى الاهتداء بحكمه . ولا شك أن « اتباع قائد مجرد من الأهواء أكثر أماناً من اتباع قائد تكون الأهواء داخلة فى تكوينه . والقانون مجرد من الأهواء » (٥٧) . ولذلك يجب أن يكون الحكم للقانون ، وأن يكون العدل عاماً بالنسبة للجميع .

ومع ذلك فان أرسطو لا ينكر دور الانسان فى تحقيق العدل ، لأن القانون لا يمكن تطبيقه الا بوساطة بعض الأفراد ، وهؤلاء هم القضاة . وهنا يضع أرسطو ثقته الكاملة فى القضاة . فهو يسلمهم قواعد القانون العامة ويترك لهم بعد ذلك كل شىء .

والقضاة يطبقون قواعد القانون العامة على الحالات الخاصة التى تعرض أمامهم . وبذلك يمكن التوفيق بين العام والخاص ، وتتحقق فى كل حالة خاصة صورة العدل التى تناسبها .

والعدل الخاص هو اما تطويع للقواعد العامة ، أو الحكم بغيرها فى حالة سكوتها عن مواجهة النزاع المعروض أمام القاضى .

وأرسطو يتكلم بكل تقدير عن القضاة . ذلك انه « عندما يحدث خلاف بين الناس ، فانهم يلجأون الى القاضى . والذهاب الى القاضى ، هو ذهاب الى العدالة ، لأن القاضى ، يريد أن يكون ،

---

(٥٤) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 122.

(٥٥) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 123.

(٥٦) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 123.

(٥٧) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 125.

اذا جاز التعبير ، تجسيداً للعدالة . وفى شخص القاضى يبحث الانسان عن شخص ثالث غير متحيز ، يسميه البعض حكماً ... وهو رجل العدل ... الذى يمسك بالميزان بين الطرفين » (٥٨) . ولعل عبارة أرسطو الأخيرة هى **الأصل فى الصورة المألوفة عن العدالة** ، وهى صورة الشخص معصوب العينين والذى يمسك بميزان فى يده ، وهى الصورة التى ترمز فى كل بلاد العالم الآن لفكرة العدل .

والواقع أن قول أرسطو ان القاضى هو رجل العدل الذى يمسك بالميزان بين طرفين ، لا زال أقوى تعريف فنى للعمل القضائى وهو ما لم يتخطه الفكر القانونى حتى اليوم .

ولكن أرسطو لا يدعو القاضى الى تطبيق القانون تطبيقاً حرفياً فى جميع الأحوال . ذلك أن القانون يشوبه النقص ، أى قد لا يتضمن حكماً للنزاع المعروض أمام القاضى . وفى هذه الحالة يجب على القاضى أن يفصل فى النزاع ولا يتهرب من الفصل فيه بحجة أنه لم يجد الحكم فى نصوص القانون . والا فانه يكون قد ارتكب جريمة انكار العدالة ، ويكون أيضاً قد خرج على مقتضى وظيفته ، لأن وظيفته هى أن يحكم بالعدل ، وهى وظيفة يجب أن يباشرها دائماً حتى ولو لم يجد نصاً فى القانون .

ونظرية النقص فى التشريع التى اعترف بها الفقه الحديث بعد جدل طويل ، أشار اليها أرسطو بكل وضوح ، فهو يقول « عندما يكون القانون **قد عبر بوضوح عن قصده فانه يترك بعد** ذلك لرشادة القضاة أن يحكموا وأن ينظموا الباقى ، وهو يجيز لهم أن يكملوا ما فيه من سكوت » (٥٩) . وهو يقول أيضاً انه نظراً لعدم وجود قوانين لهذه الحالات الخاصة « فيجب على الانسان أن يكمل ذلك » (٦٠) ، وهو يقصد بالانسان هنا ، القاضى .

وفى الحالات التى لا يوجد فيها حكم فى القانون ، فان ما يحكم به القاضى يكون نوعاً من العدل الخاص بالنسبة للنزاع المعروض عليه . والعدل الخاص يعطيه أرسطو اسماً خاصا هو الـ Gevultè وهو ما يمكن أن نترجمه الى العربية بكلمة « انصاف » . فهناك اذن العدل justice ، والمقصود به العدل العام بالمعنى السابق بيانه . وهناك **العدل الخاص ، أى الانصاف** .

والعدل الخاص أو الانصاف يتحقق فى حالتين : **الاولى وقد سبق ذكرها هى عندما** يوجد نقص فى التشريع ، فيقوم القاضى باكمال هذا النقص وايجاد حل للنزع يعثر عليه بمجهوده الشخصى . والحالة الثانية عندما لا يوجد نقص فى التشريع ، ولكن القاضى لا يطبق القاعدة العامة تطبيقاً حرفياً ، بل يراعى المرونة فى تطبيقها مراعاة للظروف الخاصة فى النزاع .

وفى بيان العلاقة بين العدل والانصاف فاننا لا نجد كلمات أدق أو أوضح من كلمات أرسطو نفسه ، فننقلها كما هى ، فهو يقول : « اذا قمنا بامتحان عميق لهاتين الفكرتين فلا تبدو لنا خصائصهما متطابقة بصفة مطلقة ، ومع ذلك فهما لا تختلفان من حيث النوع . وفى بعض الأحيان نجد أننا نقوم بتوجيه المديح للانصاف وللرجل الذى يتمتع بهذه الصفة ، لدرجة أنه بحسب

---

(٥٨) Aristote, Ethique, 5, 4, 7, 8

(٥٩) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 125.

(٦٠) Aristote, Politique, Liv. 2, Ch. 7, p. 124.

اعتقادنا فاننا نستخدم هذه الكلمة كمرادف لكلمة حسن ... وأحياناً اخرى يبدو لنا من الخطأ أن نوجه المديح للانصاف وهو ما يخالف العدل فى بعض الوجوه . لأنه فى الواقع ، اما أن يكون العدل غير مرغوب فيه ، أو أن يكون الانصاف غير العدل لاختلافه عنه ، أو أن يكون كل منهما مرغوباً فيه فيختلط كل منهما بالآخر ! وحيرتنا حول مسألة الانصاف تأتى لأسباب من هذا القبيل . ومع ذلك فكل هذه الاصطلاحات مرضية الى حد ما ولا يوجد أى شىء من التناقض . لأن ما هو منصف يعتبر أسمى مما هو عادل فى حالة خاصة ، وهو لهذا السبب ذاته يعتبر عادلاً . ولا ينبغى الاعتقاد بأن الانصاف يسمو على العدل لأنه من طبيعة مختلفة . فالعدل والانصاف متطابقان ، وكلاهما مرغوب فيه، وان كان الانصاف مرغوباً فيه أكثر . والذى يدعونا الى الحيرة أن الانصاف هو عدل ولكنه ليس عدلاً بالمطابقة للقانون ، وانما هو تحسين لما يعتبر عدلاً بحسب القانون . والسبب فى ذلك أن كل قانون عام ، وانه بالنسبة للحالات الخاصة لا يكون التعبير العام محدداً بدرجة كافية .. والقانون لا يواجه الا الحالات العادية ،دون أن ينكر مع ذلك ما يشوبه من نقص . ولا يعتبر هذا عيباً فى القانون ، ولا يوجد فى ذلك أى خطأ أو تقصير من جانب المشرع ، وانما هو أمر طبيعى ، فعندما يصدر القانون فى عبارات عامة ثم يحدث مستقبلاً شىء لا يتفق مع هذه النصوص العامة ، فانه يكون من الطبيعى تكملة النقص الذى تركه المشرع ، واصلاح الترك الناشىء عن كون القانون يعبر بصفة عامة . والمشرع نفسه لو كان حاضراً لوافق على تكملة النقص ، ولو كان قد تنبه اليه لأدخل التحديد اللازم فى نص القانون . وهكذا فان الانصاف هو العدل ، وهو كذلك أسمى من العدل ، ولكنه ليس أسمى من العدل فى ذاته ، بل أسمى من العدل بما يشوبه من نقص راجع الى صياغته العامة ، والصفة المميزة للانصاف هى اصلاح القانون فى الحدود التى يبدو فيها ناقصاً بسبب صياغته العامة » (٦١) .

والى هذا الحد يكون أرسطو قد عبر بوضوح كامل عن الدور الذى يلعبه الانصاف فى تكملة النقص فى القانون . أما الدور الذى يلعبه الانصاف فى تطويع القانون عند عدم وجود نقص فيه فهو ما يعبر عنه بطريقة لا تقل وضوحاً عن عباراته السابقة ، فيقول : « ان القوانين تتلاءم مع الظروف الخاصة وقد أوضحنا طبيعة الانصاف وحددنا فى أى شىء يختلط مع العدل ويسمو عليه من وجهة نظر خاصة . ومما سبق تظهر بوضوح كامل طبيعة قاضى الانصاف . فهو الرجل الذى يتصرف بطريقة عملية ، وهو ليس رجل العدل المتزمت الذى يميل الى الحلول الأقل ملاءمة للآخرين ، بل هو دائماً مستعد لأن يترك ما يستحق له حتى ولو كان يستطيع أن يتمسك بالقانون لمصلحته . فالانصاف هو نوع من العدل ولا يختلف عنه أبداً » (٦٢) .

والخلاصة أن أرسطو ينادى بمبدأ سيادة القانون ، وهو المبدأ الذى يجعل العدل عاماً بالنسبة لجميع الناس ويجعل خضوع الأفراد لقواعد القانون وليس لأهواء الحكام ، ولكنه من ناحية اخرى ينادى بالعدل الخاص أى الانصاف فى الحالات التى لا يوجد فيها حكم فى القانون أو فى الحالات التى تقتضى ظروفها الخاصة تطبيق القانون بطريقة مرنة غير جامدة . ومن الواضح أن نظرية القانون لم تتخط أرسطو فى هذا الشأن حتى الآن .

---

(٦١) Aristote, Ethique, 5, 10, 1—7.

(٦٢) Aristote, Ethique, 5, 10, 7—8.

(١٢) ـ الصراع الطبقى ونظرية القانون الظالم :

أنسب الحكومات فى نظر أرسطو لتحقيق العدل فى المجتمع هى الحكومة التى تتكون من أبناء الطبقة الوسطى ، والتى تعمل على تقريب الفوارق بين الطبقات عن طريق « الاعانات التى تعطيها للفقراء والتكاليف التى تفرضها على الأغنياء ، وبهذه الطريقة فان الحكومة تصبح مشتركة بين الجميع وليست فى يد طبقة دون غيرها » (٦٣) ويطلق أرسطو على هذه الحكومة اسم الجمهورية المعتدلة . وهو يرى من استقراء التاريخ أنها لم تتحقق الا نادراً جداً (٦٤) .

وعلى خلاف هذه الصورة المثالية فان الذى يحدث كثيراً فى المجتمعات السياسية ، أن تتسلط **طبقة على اخرى ، بسبب الفوارق الشديدة بين** الطبقات وما يترتب على ذلك من عداء وصراع بينها يؤدى فى آخر الأمر الى سيطرة بعضها على البعض الآخر ، والأغنياء والفقراء يكونان أهم تقسيم للطبقات فى الدولة (٦٥) . « وعندما يحدث اضطراب وتقع معارك بين الفقراء والأغنياء فان الذى ينتصر منهم لا يحافظ على الاتصال أو **المساواة بالمهزوم بل يحتفظ لنفسه بامتياز الحكم ،** كثمن للنصر . فاذا كان الشعب هو الذى انتصر ، فانه يقيم ديمقراطية ، واذا كان الأغنياء هم الذين انتصروا فانهم يقيمون « اوليجارشية » ، كما فعل كل هؤلاء الذين استولوا على السلطة فى اليونان ، ويخضع كل منهم شكل الحكومة لمصلحته **الخاصة دون مراعاة مصلحة الدولة على** الاطلاق » (٦٦) .

ويلاحظ أن أرسطو يقصد بالديمقراطية فى هذا المقام نفس المعنى الذى تقصده الأحزاب الشيوعية المعاصرة وهو دكتاتورية البروليتاريا ، ويقصد بالاوليجارشية دكتاتورية الطبقة الغنية . وفى الحالتين فان « الدولة تتحطم بسبب الأغنياء أو الفقراء » (٦٧) .

واذا كان الصراع بين الأغنياء والفقراء يرجع الى أسباب حقيقية ، فان احتدامه يرجع فى كثير من الأحيان الى تدخل بعض « المهيجين الديماجوجيين » ، فهم يدعون الأغنياء الى التحالف « ثم يثيرون الشعب علناً ضد هذا التحالف كما هو مشاهد فى كل مكان تقريباً »(٦٨) . وعندما يكون أحد هؤلاء الديماجوجيين من قوات الجيش فانه ينتهى الى الاستفادة من هذا الصراع بالاستيلاء على الحكم وتحويله الى حكم مطلق يصبح فيه هذا المهيج طاغية . « ووسيلة هؤلاء الطغاة الأساسية ، هى الثقة التى يحصلون عليها من الشعب عن طريق الكراهية التى يظهرونها نحو الأغنياء » (٦٩) .

ومن ناحية اخرى فان سيطرة الطبقة الغنية تنتهى فى كثير من الأحيان الى تسلط قلة من هذه

---

(٦٣) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 156, 156.

(٦٤) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 14, p. 153.

(٦٥) Aristote, Politique, Liv. 3, Ch. 9., p. 100.

(٦٦) Aristote, Politique, op. cit., Liv. 3, Ch. 14, p. 153.

(٦٧) Aristote, Politique, op. cit., Liv. 3, Ch 14, p. 155.

(٦٨) Aristote, Politique, Liv. 4, Ch. 16, p. 172.

(٦٩) Aristote, Politique, op. cit. Liv. 4, Ch. 16, p. 173.

الطبقة ، أو حتى شخص واحد فقط ، وهو مايؤدى الى ظهور نوع من الطغاة لا يختلف كثيراً عن الطغاة الذين يخرجون من سيطرة الطبقةالفقيرة (٧٠) .

والحكومات الطغيانية سواء كانت نتيجةلسيطرة الطبقة الفقيرة أو لسيطرة الطبقة الغنية هى حكومات ضد الطبيعة ، وكل القوانين التىتخرج منها لا تكون معبرة عن العدل (٧١) .

وأهم ما فى هذه النظرة الواقعية هو عدمالخلط بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى ، بين ما هو عدل فى ذاته وبين ما هو عدل مصطنع . وبغير هذه التفرقة الواضحة فان من الممكن أن يتعرض الأفراد للطغيان والظلم باسم الخضوع للقانون الطبيعى والعدل .

على أن أهمية الصراع الطبقى عند أرسطولم تقف عند حدود وصف الحقائق الاجتماعية والتاريخية ، بل تخطت ذلك الى درجة التأثير فىحركة التاريخ عن طريق بعض المفكرين الذين تلقفوا هذه النظرية واستخدموها لتأليب الطبقاتبعضها على بعض واذكاء نار العداوة بينها لتحقيق أغراض سياسية أو فكرية يؤمن بها هؤلاءالمفكرون ، وهم فى الواقع أقرب الى المهيجين الذين **أشار اليهم أرسطو نفسه . ونقصد من هؤلاء**شخصين بالذات هما **ميكيافيلى وكارل ماركس** • أما الأول فقد دعا الى اثارة الأغنياء ضد الفقراء ،وأما الثانىفقد دعا الى اثارة الفقراء ضد الأغنياء . وقد نجح كل منهما فيما أراد الوصول اليه .

أما هدف ميكيافيلى من دعوة الأغنياء الىالتحالف فهو تأكيد السلطة للأمير . وهو يقول فى كتابه المشهور بهذا الاسم « **ان أى شخص يريد**أن يقيم مملكة أو امارة ، لا يستطيع أن ينجح حيث توجد المساواة ، بل لا بد أن يرفع ، فوقالمستوى العادى ، الأشخاص ذوى الطموح .. باعطائهم قصوراً وأراض وباحاطتهم بالمزايا والثراءوالخدم !! بحيث وهو موجود فى وسطهم يستطيع أن يعتمد فى سلطته عليهم ، ويستطيعون هم أنيعتمدوا فى طموحهم عليه ، ويجبر الباقون على احتمال ظلم لا تستطيع الا القوة وحدها أنتجعلهم يحتملونه . فقوة من بيده القهر تكون متناسبة مع قوة من يقع عليه القهر ، فيبقى كلمنهما فى المكان الذى القاه فيه القدر » (٧٢) .

ولا شك أن كتاب الأمير لميكيافيلى كان ولايزال فى كثير من البلاد بمثابة الكتاب المقدس الذى تقوم عليه نظم الحكم فيها • وهو يكاد فى تحليله**للصراع الطبقى ينقل نقلاً حرفياً عن أرسطو ، ولا** يختلف عنه الا فى أنه يدعو الأمير الى الاستفادة من**هذا الصراع ، بينما أرسطو ينادى بالغاء الفوارق** بين الطبقات .

غير أن نظرية أرسطو فى الصراع الطبقىلعبت فى العصر الحديث دوراً خطيراً على يد ماركس يستحق أن ندرسه بصفة مستقلة فيمايلى :

---

(٧٠) Aristote, Politique, op. cit., Liv. 4, Ch. 16, p 174.

(٧١) Aristote, Politique, op. cit. Liv. 3, Ch. 6, p. 120.

(٧٢) Machiavel, le discours sur la prémière deçade du Tite-Live, Ch 18, in: Le Prince et autres textes, Union Générale, d' Editions, Paris, 1962, p. 157; v aussi "Les juttes des nobles et du peuple", ibid, p. 108; "La matiere et la forme" ibid, p. 155.

(١٣) ـ نظرية الصراع الطبقى فى العصر الحديث :

حاول مفكران استخدام نظرية أرسطو فى الصراع الطبقى ، فى القرن التاسع عشر ، لتحقيق أفكارهما الفلسفية ، وقد فشل أولهما وهو **اوجست كونت** بينما نجح الآخر وهو **كارل ماركس** .

وقد كان اوجست كونت صريحاً مع نفسه عندما أعلن بوضوح أن الأفكار الفلسفية هى التى تغير التاريخ . « فان الأفكار هى التى لا تحكم وتهز العالم ، أو بتعبير آخر فان كل النظام الاجتماعى يقوم على أفكار » (٧٣) .

وقد دعا **كونت** الى فلسفة وضعية اسماها « ديانة الانسانية » ، وهى فلسفة وسياسة للحكم فى نفس الوقت . « فالوضعية تتكون أساساً من فلسفة وسياسة لا يمكن الفصل بينهما » (٧٤) . وحتى يمكن تحقيق هذه الفلسفة عن طريق الاستيلاء على السلطة ، فان « اوجست كونت » يسعى الى اثارة البروليتاريا والتحالف معهم والوصول الى الحكم عن طريقهم . « فالبروليتاريا هم وحدهم المساعدون الأساسيون للفلاسفة الجدد » (٧٥) وهكذا ينبغى دفع تأثير الفلسفة الى درجة « تنظيم التناقض المادى بين هاتين الطبقتين النشيطتين » (٧٦) . وبنوع من المعجزة يتحول كل فقير الى فيلسوف . « فعندما يحدث هذا التعاطف الأساسى ، سنشعر أن كل فرد من البروليتاريا سيتحول فى كثير من الوجوه الى فيلسوف تلقائى ، كما أن كل فيلسوف يصبح من نواح كثيرة واحداً من البروليتاريا » (٧٧) ولكن من سوء حظ اوجست كونت ، أن أفراد البروليتاريا رفضوا أن يصبحوا فلاسفة ماركسيين . ذلك أن كارل ماركس استطاع أن يتحدث اليهم بطريقة أفضل .

وبالنسبة لماركس ـ كما هو الشأن بالنسبة لكونت ـ فان العمال هم مجرد وسيلة مادية لتحقيق نوع معين من الفلسفة . فالفلسفة هى التى تحرك الانسانية وذلك بغض النظر عن تعبيرات اخرى يقول فيها : « ليس الضمير هو الذى يحدد الحياة ، ولكن الحياة هى التى تشكل الضمير » (٧٨) ، ففضلاً عن أن ماركس يعترف بالحركة الديالكتيكية بين الأساس الاقتصادى والسطح السياسى أو القانونى ، فانه زيادة على ذلك يحتفظ لنفسه بالحق فى قيادة الانسانية . ويقول بوضوح : « ان الماضى الثورى لألمانيا أساسه نظرى هو الاصلاح . وفى هذا الوقت بدأت الثورة

---

(٧٣) Aguste Comte, Cours de philosophie positive, 5 ed., t. 1, 1892, p. 40.

(٧٤) Aguste Comte, Systeme de politique positive, 4 ed., 1912, identique a la prémière parue en 1854, t. 1, p. 2.

(٧٥) Auguste Comte, Systeme de politique positive, op. cit. t. 1., p. 129.

(٧٦) Auguste Comte, idem, op. cit., t. 1, p. 167.

(٧٧) Auguste Comte, idem, op. cit. t, 1, p. 170.

(٧٨) Karl Marx, J. F. ENGELS, l'ideologie allemande, p. 23; Adde, la celebre preface de sa "contribution a la critique de l'économie politique" Editions sociales, 1957, p. 4.

من عقل قسيس (**لوثر**). واليوم فانها تبدأ من عقل فيلسوف (**ماركس**) » (٧٩) أى عقل ماركس هو الذى يريد أن يقود الانسانية حسب فلسفة خلاصتها أن « الانسان هو الجوهر الأعلى للانسان » (٨٠) وأن « الدين هو تحقيق مشوه للجوهر الانسانى » (٨١) . وبالوصول الى هذه الفلسفة فان ماركس بدأ يبحث عن القوة المادية القادرة على تحقيقها . وقد وجد هذه القوة عند البروليتاريا كما فعل من قبله اوجست كونت . وفى هذا يقول ماركس : « ان النظرية تتحول الى قوة مادية عندما تتغلغل فى الجماهير (٨٢) . ولكن ماركس يدرك صعوبة اثارة الجماهير لأنه لم توجد بعد الأسباب الداعية الى هذه الاثارة . والواقع كما يقول هو « ان الثورة الأساسية ، لا يمكن أن تكون الا ثورة الحاجات الأساسية وهى فيما يبدو على وجه التحديد تفتقر الى شروط ومكان اندلاعها » (٨٣) ولذلك فهو يعلن « انه يجب تكوين فى طبقة مقيدة بسلاسل أساسية ... الخ » (٨٤). وهو يهنىء نفسه بعد ذلك لأن هذه الطبقة بدأت فى التكون فعلا (٨٥) . وهو يعلن بكل وضوح أن العلاقة بين فلسفته وبين البروليتاريا هى علاقة منفعة متبادلة . « فكما أن الفلسفة ، كما يقول : تجد فى البروليتاريا أسلحتها المادية ، فان البروليتاريا تجد فى الفلسفة أسلحتها الفكرية . وعندما يصل ضوء الفكر الى أعماق هذه الأرض الشعبية الساذجة (naif terrain populaire) فان الألمان سيتحررون ويصبحون رجالاً » (٨٦) . وهكذا فان ماركس يثير التناقض بين الطبقات ويستغل سذاجة الطبقة العاملة لتحقيق نوع معين من الفكر الفلسفى . والواقع أن الصراع الذى يجرى فى العالم الآن هو صراع فى الدرجة الاولى بين فلسفات أكثر مما هو صراع بين طبقات . وما الصراع بين الطبقات الا وسيلة استخدمها بعض الفلاسفة السياسيين فى تحقيق أفكارهم الفلسفية .

وكان لا بد للفكر الانسانى أن يعيد التفكير من جديد فى حقيقة المقصود بالصراع الطبقى . وقد أدى ذلك الى ظهور اتجاه جديد ينفى أهمية الصراع الطبقى فى حركة التاريخ وهو ما ينادى به برجسون ، وهو يقول « ان النبلاء شاركوا فى فرنسا فى ثورة ١٧٨٩ التى أدت الى الغاء الامتيازات الموروثة ، وبصفة عامة فان المبادرات فى مقاومة عدم المساواة ـ سواء كان ذلك لمبرر أو لغير مبرر ـ جاءت غالباً من أعلى ، ومن الطبقة المتميزة وليس من أسفل وهو ما كان يجب أن يحدث لو أننا أخذنا بأنه لا يوجد من محرك الامصالح الطبقات . وهكذا فان البورجوازيين

---

(٧٩) Karl Marx, Contribution a la critique de la philosophie du droit de Heg el, in oeuvres philosophiques, trad. par Molition t. 1. 1946, p. 97.

(٨٠) Karl Marx, idem , p. 107.

(٨١) Karl Mar, idem , p. 84.

(٨٢) Karl Mar, idem., p. 96.

(٨٣) Karl Mar, idem., p. 99.

(٨٤) Karl Mar, idem., p. 105.

(٨٥) Karl Marx, idem., p. 106.

(٨٦) Marl Marx, idem., p. 107.

وليس العمال هم الذين لعبوا الدور الغالب فى ثورتى ـ ١٨٣٠ و ١٨٤٨ ـ ، وهما الموجهتان ـ وبصفة خاصة الأخيرة منهما ـ ضد امتياز **الثراء . وفيما بعد فان رجالاً من ابناء الطبقة** المتعلمة هم الذين طالبوا بتعليم الكل » (٨٧) .

وبعد عرض ما قاله **برجسون** ، وهو يعبرمن غير شك عن جانب من الحقيقة ، فانه يمكن تلخيص المواقف الفلسفية من الصراع الطبقى فى الاتجاهات الآتية :

(١) الاتجاه الأساسى وهو اتجاه أرسطو صاحب نظرية الصراع الطبقى . وهو يعتبر الصراع الطبقى حقيقة قائمة وأنه أدى فى كثير من المجتمعات الى سيطرة طبقة على اخرى . وهو يدين هذه السيطرة ويعتبر القوانين الصادرة عنها ظالمة وغير معبرة عن العدل ، ويدعو الى تذويب الفوارق بين الطبقات عن طريق تحديد الملكية وفرض ضرائب على الأغنياء ودفع اعانات للفقراء . وهو يرى أن الصراع الطبقى من الممكن ومن الواجب التخلص منه وهو ما تحقق فى بعض المجتمعات بالفعل .

(٢) اتجاه يستفيد من نظرية الصراع **الطبقى الأرسطية ويعمل على اذكاء هذا الصراع واشعال نار العداوة بين الطبقات اما لتحقيق** سيطرة الأمير كما فعل ميكافيلى ، أو لتحقيق فلسفات معينة كما حاول أن يفعل اوجست كونت وفشل وكما حاول أن يفعل كارل ماركس ونجح . ويلاحظ أن هذا الأخير قد ذهب فى كثير من المبالغة وفى كثير من التبسيط الى حد تفسير تاريخ البشرية كله بأنه صراع بين طبقات ، وهو مالم يقله أرسطو صاحب النظرية ، وما يكذبه التاريخ القديم والحديث أيضاً .

(٣) والاتجاه الثالث هو رد فعل للاتجاه الثانى ويذهب الى القول بأن الصراع بين الطبقات غير موجود دائماً **بل قد يحدث أن تمد الطبقة** الغنية المتعلمة يد المساعدة الى الطبقات الفقيرة **الجاهلة وصاحب هذا الاتجاه برجسون .وتؤيده بعض الأحداث التاريخية الكبرى كما تؤيده طبيعة الانسان التى كما تنطوى على الأنانية** لمصلحة الشخصية ، تنطوى أيضاً على التضحية التى يبذلها كثير من الناس لتحقيق **أهداف ابعد ما تكون عن مصلحتهم الذاتية** .

وأياً كان موقف الاتجاهات الفلسفية من الصراع الطبقى ، فبحسب نظرية القانون الطبيعى لا يعتبر ما يصدر من سيطرة طبقة على طبقة **قانوناً عادلاً بل هو قانون ظالم يستمد قوته الملزمة** من القوة والقهر وليس من مبادىء الفضيلة والأخلاق وهى المبادىء التى يجب أن تقوم على أساسها المجتمعات السياسية وتستوحى منها التشريعات الوضعية .

هذه هى جملة القول فى نظرية القانون الطبيعى لأرسطو . وقد ظهرت نظريات اخرى تعبر عن نظرية القانون الطبيعى بطريقة مختلفة . **وقد اشتهرت بأنها نظريات « ارادية » ولكن** الحقيقة غير ذلك ، ونقصد بذلك نظريتى العقد الاجتماعى وسلطان الارادة ، اللتين نتحدث عنهما تباعاً فيما يلى :

• • •

(٨٧) H. Bergson, Les deux Sources de la morale et de la religion, op. cit. p. 209.

ثانياً : نظرية العقد الاجتماعى ونظريـة سلطان الارادة

(١٤) ـ الصفة الارادية الزائفة التى اشتهرت بها النظريتان :

يتميز القرن التاسع عشر بأنه عصر المذهب الفردى ، والحريـة الاقتصـادية ، والرأسمالية المزدهرة . وكان مما يتفق مع كل هذه الاتجاهات أن تحاط نظرية العقد بهالة من التقديس . فالعقد هو الوسيلة القانونية التى يقوم عليها كل النشاط الاقتصادى . وبصفة خاصة فان العقد هو الوسيلة التى يستطيع بها أصحاب المصانع أن يستخدموا العمال فى تشغيل مصانعهم بأقل الاجور ، وأشد الشروط من حيث طول سـاعات العمل وانتفاء الحماية من أى نوع .

وبالفعل فقد شاع القول فى ذلك القرن أن العقد هو الصورة المثاليـة للعدل ، وأن من قال عقداً فقد قـال عدلاً . وأنـه ينبغى أن نتـرك للمتعاقدين الحريـة الكاملـة فى تحديد شروط العقد . وينبغى دائماً احترام العقود ، فالعقد هو شريعة المتعاقدين مهما كانت الظروف الملابسـة لابرامه ، ومهما كانت الظروف التى طـرأت بعد ابرامه . ويجب كذلك تطبيق فكرة النظام العام والآداب ، وهى التى لا يجـوز للعقد أن يخالفها بحسب ما ينص عليه القانون المدنى الفرنسى أو غـيره .

وبرغم أن هذه الأفكار تحمل جزءاً كبيراً من الحقيقة ، الا أنها تخالـف الحقيقة فى كثـير من الأحيان . فمن المؤكد أن العقد لا يكون معبراً عن العدل عندما يكون أحد طرفيه فى مركز أقوى من الناحية الاقتصادية بحيث يستطيع فرض شروطه على المتعاقد الآخر كما كان الشأن فى عقود العمل الظالمة التى كانت تبرم طوال القرن التاسع عشر .

ومن المؤكد أيضاً أنه اذا حدثت ظـروف طارئة لم يكن فى الوسع توقعها وقت ابرام العقد فانها قد تجعل العقد ـ طويل المدة ـ الذى كان عادلاً وقت ابرامه ، ظالماً عند تنفيذه . وفى هاتين الحالتين وغيرهما يكون العقد مخالفاً للعدل وليس معبراً عنه ، ولذلك يكون من الواجب البحث عن وسيلة اخرى تنظم العلاقة بين طرفى هذا العقد وتحل محل ارادة المتعاقدين نفسـيهما . وهذه الوسيلة الاخرى قد تكـون هى ارادة القاضى أو ارادة المشرع ، على أن يكـون ذلك فى أضـيق الحدود .

ونحن لا نناقش هنا قضية العقد ، ولكننا نعرض فقط للأفكار التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر والتى كانت تدعو بغير حق الى اضفاء هالة من التقديس على فكرة العقد . وحتى تنجح هذه الدعوة كان لا بد من تدعيمها بقـوة الفكر والفلسفة وهى أعظم القوى جميعاً . ولكن ذلك لم يحدث بطريقة صحيحة ، بل حدث بطـريقة فيها اساءة شديدة لنظريتين من أهم النظريات الفلسفية وهما نظرية العقد الاجتماعى التى ترجع فى أصلها الى أفلاطون ، ونظرية سلطان الارادة التى وضعها « كانت » .

والواقع أنه حدث تشويه لهاتين النظريتين ، وكان التشويه أمراً سهلاً لأنه اعتمد على الاسم المعلن لكل من النظريتين . فنظرية العقد الاجتماعى بحسب اسمها هى نظرية تعاقدية ، ونظرية سلطان الارادة بحسب اسمها هى نظرية ارادية بل نظرية تتكلم عن قوة الارادة وسلطانها .

وسهولة التشويه تسـمح بالاعتقاد بأنه لم يكن تشويهاً مقصوداً فى جميع الأحوال ، بل ربما

كان نتيجة انزلاق غير مقصود من جانب بعض المفكرين . وهو انزلاق ساعدت عليه حالة الضمير الانسانى فى القرن التاسع عشر ، وأدت اليه أيضاً الأسماء المعلنة لكل من هاتين النظريتين .

أما تشويه نظرية « **العقد الاجتماعى** » فكان يقوم على الوجه الآتى : بحسب هذه النظرية لا ينتقل الأفراد من حال الطبيعة وهى الحالة التى كان لكل فرد أن يفعل فيها ما يشاء ، الى المجتمع السياسى المنظم (وهو المجتمع الذى يفقد فيه الفرد حريته فى أن يفعل ما يشاء ويصبح خاضعاً لقوانين هذا المجتمع) الا بمقتضى اتفاق بين هؤلاء الأفراد أنفسهم ، وبين فريق منهم يصبح الفريق الحاكم الذى يحق له وضع القوانين وتنظيم المجتمع . وبمقتضى هذا الاتفاق يتنازل الفرد عن جزء من حريته مقابل أن يحافظ له الحاكم على الجزء الباقى منها . فكأن العقد هو أساس نشأة الدولة وأساس وجود المجتمع السياسى وأساس خضوع الأفراد لحكم القانون . فالفرد لا يخضع لأى أمر الا أنه أراد الخضوع له ، فهو يلتزم بارادته وحده . والقول بذلك يعنى أن الارادة ـ وبصفة خاصة الارادة التعاقدية ـ هى مصدر كل قانون ومصدر كل التزام .

والحق أنه لا يمكن أن يكون هناك تقديس للارادة التعاقدية بأكثر من هذا القول ، ولكنه قول لا يتفق على أى حال مع نظرية العقد الاجتماعى . بل على العكس فان الارادة ، كما سنرى ، لا تلعب فى ابرام العقد الاجتماعى دوراً كبيراً ، بل هى لا تلعب فى ابرامه أى دور على الاطلاق طبقاً لما يقوله أصحاب هذه النظرية أنفسهم .

أما تشويه نظرية « **سلطان الارادة** » فقد وصل الى درجة استعارة هذا الاصطلاح بأكمله وتحويله الى اصطلاح قانونى له مدلول معين وهو أن الارادة حرة فى اختيار نوع العقد وفى تحديد شروطه ، ولا تخضع فى ذلك لأى قيد يتعلق بالشكل (مبدأ الرضائية) أو يتعلق بالموضوع (الاقلال من القواعد الآمرة) ، أو يتعلق بالآثار (القوة الملزمة للعقد) ... الخ .

والواقع كما سنرى أن نظرية سلطان الارادة عند « كانت » تعنى عكس هذا المعنى الذى أعطاه لها رجال القانون . وقد أثبتت التجربة أن المعنى الصحيح للنظرية وهو المعنى الذى قصده صاحبها هو الذى انتصر فى النهاية على المعنى المزيف العكسى الذى قال به رجال القانون لفترة طويلة من الزمن . وقد كان انتصار المعنى الصحيح للنظرية فى نطاق القانون ذاته .

وعليه ، ما هى حقيقة المقصود بنظرية العقد الاجتماعى ؟ وبنظرية سلطان الارادة ؟

(١٥) ـ نظرية العقد الاجتماعى (أفلاطون ، هوبز ، لوك ، جان جاك روسو) :

يرى أفلاطون ـ صاحب نظرية العقد الاجتماعى ـ أن المجتمع السياسى ينشأ على أساس نوعين من العقود : **النوع الأول** خاص بالعقود بين الأفراد وهى العقود التى تنظم الحياة الخاصة للأفراد ، **والنوع الثانى** خاص بالعقد المبرم بين الحاكم والمحكومين . وعن النوع الأول يقول **أفلاطون** : « ان رجلاً يأخذ معه رجلاً آخر لأداء عمل معين ، ويأخذ غيره أيضاً لعمل آخر ، وهكذا فان تعدد الحاجات يجمع فى مكان واحد عدداً كبيراً من الشركاء والمساعدين ، وعلى هذا التجمع المشترك يطلق اسم المدينة » (٨٨) .

---

(٨٨) Platon, La Republique, 369, C. Classiques Garnier, 1963, p. 56.

أما العقد الثانى المبرم بين الحكام والمحكومين فبمقتضاه « يتعهد الأولون بعدم فرض سلطتهم بطريقة عنيفة ، ويتعهد الآخرون بعدم قلب نظام الحكم » (٨٩) ويقال ان كل نظرية العقد الاجتماعى قامت فيما بعد على أساس هذه العبارة الواردة فى كتاب « **القوانين** » لأفلاطون (٩٠) . ولكن أفلاطون لم يشأ بذلك أن يقول ان الدولة ترجع فى أساسها الى اتفاق ارادى . بل هو يؤكد فى كتاب « **الجمهورية** » انها ترجع الى حالة الضرورة حيث يقول : « ان ما يمنح المدينة الحياة ، فيما أعتقد ، هى حالة العجز التى يوجد فيها كل فرد من الاكتفاء بذاته » (٩١) . وهو لا يخفى عدم ارتياحه فى أن يكون العقد هو أساس الدولة ، فالعقد يعبر عن « مصالح شخصية ومتعارضة » . ذلك أنه « عندما يعطى شخص ويأخذ ، فانه يتصرف وفى تفكيره أن يتم **التبادل لمصلحته وحده** » . ويتساءل أفلاطون كيف يمكن أن تؤسس الدولة بوساطة هذه الطريقة ؟ ثم يجيب على تساؤله بالتأكيد مرة اخرى على أن اساس الدولة هى حالة الضرورة (٩٢) . والواقع أن الدولة عند أفلاطون هى مجتمع ضرورى كما هو الشأن عند **أرسطو** .

وأفلاطون لا يضع ثقة كبيرة فى أمانة الناس . ومن يكون أميناً يُعتبر فى نظره « نوعاً نادراً من الناس » (٩٣) . وهو بالتالى لا يضع ثقته فى العقود التى يبرمها الأفراد ، ويرى ضرورة التدخل فيها عن طريق فرض الثمن العادل فى المعاملات ومراعاة تطبيق ذلك فى الأسواق (٩٤) . والتدخل فى العقود يكون على أساس العقل . لأن المدينة يجب أن « يسودها العقل » (٩٥) .

وهكذا فان العقد يخضع لحكم العقل أو الثمن العادل وكذلك المدينة كلها . فالضرورة والعقل والعدل هى أساس القوة الملزمة للعقد وللقانون ، أما ارادة الأفراد فانها تسعى لمصالحها الخاصة المتناقضة ولا تتوخى الأمانة غالباً ولذلك لا بد من اخضاعها لما هو أسمى منها وهو العدل .

والواقع أننا لا نجد فى ذلك أدنى فارق بين أفلاطون وبين أرسطو ، والفارق بينهما فقط فى التطبيقات ، وهو ما لا نعرض له هنا .

وبعد أفلاطون بقرون طويلة عادت نظرية العقد الاجتماعى للظهور مرة اخرى على يد ثلاثة فلاسفة هم : هوبز ، ولوك ، وجان جاك روسو . **وهؤلاء الثلاثة يؤمنون بالقانون الطبيعى ، ولا** يرون فى العقد الاجتماعى الا وسيلة للتعبير عن القانون الطبيعى . فالقانون الطبيعى هو الذى فرض ابرام هذا العقد ، وهو الذى حدد شروطه . أما الارادة فلم تلعب فى ابرام هذا العقد أى دور

---

(٨٩) Platon, Les Lois, III, 684, A. in: oeuvres completes, trad. par : E. des Places, S.J., Collection des Universites de France, t. 11, Paris. 1951, p. 21.

(٩٠) A.—J. Carlyle, La notion de "contrat" dans les doctrines politiques, in : Arch. de phil. du dr. et do soc. jur., 1940, p. 78.

(٩١) Platon, Le Republique, 369, B, Classiques Garnier, traduction nouvelle, par R. Baccou, 1963, p. 55.

(٩٢) Platon, La republique, 369, G. Classiques Garnier, op. cit., p. 56.

(٩٣) Platon, Les Lois, 11, 918, D.

(٩٤) Platon, Les Lois, 11, 920, C.

(٩٥) Platon, Les Loi, 11, 919 , C.

على الاطلاق . بل ان الارادة لا تستطيع أن تضع في هذا العقد شروطاً تخالف ما يقرره القانون الطبيعي .

وهكذا فان نظرية العقد الاجتماعي ليست سوى وسيلة لتقريب فكرة القانون الطبيعي للأذهان ، ولكنها ليست نظرية مستقلة عن نظرية القانون الطبيعي . وهي بصفة خاصة ليست نظرية ارادية تصل فيها الارادة الى الاكتفاء بذاتها كقوة ملزمة للأفراد ، بل لا زالت الارادة تحتاج فيها الى أساس تستمد منه قوتها الملزمة ، ولازال هذا الأساس هو العقل أو العدل . وهذا الأساس هو في نفس الوقت المعيار الذي يحكم الارادة ويحدد لها طريقها .

ولبيان ذلك فاننا نرجع بايجاز الى بعض أقوال هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بحسب الترتيب السابق ذكره .

هوبز : يعلن بوضوح أنه من أنصار القانون الطبيعي ، وهو يعتقد أن أول أمر يصدر عن القانون الطبيعي هو « البحث عن السلام والسعي اليه . **ومن هذا القانون الأساسي للطبيعة يتفرع** قانون ثان ، وهو أن الانسان يكون مستعداً ـ عندما يكون الآخرون كذلك ـ لأن يلقى أرضاً هذا الحق في عمل كل شيء » (٩٦) **وبهذا** التنازل المتبادل ينشأ المجتمع السياسي .

والارادة ليست حرة في أن تضع في هذا العقد ما تشاء ، وبصفة خاصة فان الارادة ليست **حرة في الاضرار بصاحبها . ومن ثم فانه لا يجوز** بمقتضى هذا العقد التنازل عن الحقوق الأساسية للانسان . فهناك « بعض الحقوق لا يتصور أن رجلاً يتنازل عنها أو يتصرف فيها بأي كلمات أو اشارات » (٩٧) والحقوق التي يتحدث عنها « هوبز » في هذه العبارة هي الحقوق التي أطلق عليها فيما بعد حقوق الانسان ، وهي الحقوق الطبيعية التي تستمد وجودها من القانون الطبيعي ذاته ولا يجوز المساس بها عن طريق أي تصرف ارادي سواء كان هذا التصرف قانوناً أو عقداً (٩٨) .

وهكذا فان العقد الاجتماعي عند « هوبز » يستمد أسباب وجوده كما يستمد شروطه من القانون الطبيعي وليس من الارادة . فالعقد الاجتماعي عقد غير ارادي .

ومع ذلك فسنرى في المبحث الثالث من هذه الدراسة **أن هوبز قد انحرف بنظرية القانون** الطبيعي انحرافاً يبرر طغيان القانون الوضعي .

جون لوك : هو من فلاسفة القانون الطبيعي الصادقين ، وهو يحتج على أخطاء هوبز التي أدت الى الطغيان والتحكم . « فالقانون الطبيعي هو القاعدة الخالدة للناس جميعاً ، للمشرعين ، كما لغيرهم » (٩٩) . « والقانون الطبيعي هو قانون العقل » (١٠٠) . والعقل « هو قاعدة القياس

---

(٩٦) T Hobbes, Leviathan, J.—M , London, 1959, Ch. 14, p. 67

(٩٧) Ibid , Ch. , 14, p. 68.

(٩٨) Ibid , Ch. 15, p. 78.

(٩٩) De John Locke, Essai sur le pouvoir civil, trad par J —L Fyot, P U F , 1953, Ch 10, p. 151

(١٠٠) Ibid , Ch 3,p 72; Adde, p 64, 66,68, 73, 79, 81,127, 144, 154. 170, 171,177,

المشتركة التى أعطاها الله للجنس الانسانى » (١٠١)، والتى لا يستطيع أحد أن يخرج عليها . فلا ارادة الأفراد ولا ارادة المشرع تستطيع مخالفة القانون العقلى . فالارادة خاضعة دائماً للعقل .

وهكذا فان مذهب العقد الاجتماعي الـذى بمقتضاه « كل المجتمعات السياسية ولدت من اتحاد ارادى ومن ارادة مشتركة للناس (١٠٢) ، لايعنى أكثر من أن المجتمع السياسى لا يمكن أن يخلق بواسطة القوة والقهر . فلا يجبر أى شخص على الخضوع للسلطـة السياسيـة « بغير ارادتـه الخاصة » (١٠٣) . ولكن أساس الدولة ليس هو العقد ، ولكنه العقل الطبيعي ، وكذلك الله خالق هذا العقل . « فان الله ــ كمايقول لوك ــ قـد أنشـأ السلطة السياسية ليقمع تحيـز الناس وعنفهم »(١٠٤) .

أما العقد الاجتماعى فهو وسيلة فنية ولازمة لتحقيق هذا الأمر الالهى ، وينبغى أن يكون موافقاً لهذا الأمر أيضاً . « لأنه لا يمكن لأى عقد كان ، أن يضع نهاية لحالة الطبيعة بين الناس »(١٠٥) بل ينبغى أن يؤدى هذا العقد الى الغاية منه وهى « المحافظة المشتركة على حياة كل الناس وحرياتهم وممتلكاتهم »(١٠٦) « وأى عقد لا يمكن أن يمس هذه الأشياء » (١٠٧) ، لأن المجتمع هو قبل كل شىء « مجتمع مخلوقات عاقلة قامت بتكوين جماعة لمصلحتها المشتركة »(١٠٨) .

وهكذا فان أى عقد لا يمكن أن يقيم « سلطة مطلقة تحكمية »(١٠٩) . وأى عقد « لا يستطيع أن يلغى حق الشعب فى الثورة ضد القوانين الظالمة »(١١٠) . ومعنى ذلك أن العقد الاجتماعى لا يستمد قوته الملزمة من ارادة أطرافه ، ولكن من مطابقته للقانون الطبيعى ، فهو عقد عقلى غـير ارادى . فالقانون الطبيعى هو الذى فرض ابرام هذا العقد، وهو الذى حدد شروطه ، وهو الذى أسبغ عليه قوته الملزمة

جان جاك روسو : وهو الذى اقترنت باسمه نظرية العقد الاجتماعى ، لأنه نشر كتاباً بهـذا الاسم . ومع هذا الكتاب أخذت هذه النظرية شكلها الأخير الذى لم تتطور بعده أدنى تطور .

ونظرية العقد الاجتماعى حسب جان جاك روسو (كما هى حسب من سبقه من الفلاسفة) تهدف أساساً الى الدفاع عن ارادة الانسان ضد العنف والقهر ، وليس ضـد القانون الطبيعى ومبادىء العدل . فالارادة الانسانية لا تملك أن تصنع شيئاً ضد الأخلاق الطبيعية ، وبصفة

---

(١٠١) Ibid , Ch. 2, p. 68.

(١٠٢) Ibid , Ch. 8, p. 129.

(١٠٣) Ibid , Ch. 8, p. 123.

(١٠٤) Ibid , Ch. 2, p. 69.

(١٠٥) Ibid , Ch. 2, p. 70.

(١٠٦) Ibid , Ch. 9, p. 141.

(١٠٧) Ibid , Ch. 15, p. 177.

(١٠٨) Ibid , Ch. 14, p 170

(١٠٩) Ibid., Ch. 11, p. 152.

(١١٠) Ibid., Ch. 14, p. 173.

خاصة فان الارادة الانسانية « لا تملك أن توافق على شيء يتعارض مع الخير الخاص لصاحب هذه الارادة »(١١١) . فالقول اذن بأن « روسو » كان فيلسوفاً ارادياً يؤكد مالاحظه برجسون « من أن روسو هو الرجل الذى نتكلم عنه دون أن نفهمه »(١١٢) .

والواقع أن العقد الاجتماعى عند روسو هو العقد العادل ، أو العقد العقلى ، وليس العقد الارادى . فابرام هذا العقد كان مفروضاً بالضرورة على الأشخاص الذين أبرموه ، لأنه فى لحظة معينة تصبح « الحالة البدائية غير ممكنة الاستمرار ، والا لأدى استمرارها الى هلاك الجنس البشرى »(١١٣) .

ومن ناحية اخرى فان الناس غير احرار فى تحديد شروط هذا العقد ، لأن « شروط هذا العقد محددة بوساطة طبيعة العقد لدرجة أن أى تغير فيها يجعلها باطلة وعديمة الأثر » (١١٤) .

وروح العقد الاجتماعي هى المساواة ، « وهكذا فان الانسان يكسب من هذا العقد بقدر ما يفقد ، ويأخذ أيضاً القوة اللازمة للمحافظة على حقه » (١١٥) . أما اذا لم يتفق العقد الاجتماعي مع حكم العقل ومبادىء العدل التبادلى فانه يكون باطلا . فاذا « أنشأ هذا العقد سلطة مطلقة من ناحية ، وخضوعاً بغير حد من ناحية اخرى ، فانه يكون عقداً متناقضاً لا قيمة له » (١١٦) .

ويقول « روسو » بغير غموض ان الارادة الانسانية ليست هي مصدر العدل « فالشيء الحسن والمطابق للنظام هو كذلك بحسب طبيعة الأشياء . وبصفة مستقلة عن الاتفاقات الانسانية ، فكل عدل يأتى من عند الله ، الذى هو وحده مصدره » (١١٧) .

ونظراً لأن ارادة الأفراد قد تنحرف فان « روسو » يؤكد ضرورة « الزام هؤلاء الأفراد على اخضاع ارادتهم لعقلهم » (١١٨) . والقانون هو الذى يقوم بذلك ، بشرط أن يكون القانون هو نفسه معبراً عن حكم العقل ، وهو ما يمكن أن يتحقق اذا كان واضعه شخصاً ممتازاً لدرجة غير عادية(١١٩) .

والواضح بعد كل هذه التأكيدات من روسو وغيره من فلاسفة العقد الاجتماعى ، أن المقصود بالعقد الاجتماعى هو العقد العقلى العادل ، وليس العقد الارادى ، وأن مصدر العقد الاجتماعى هو القانون الطبيعى وليس الانسان .

---

(١١١) Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social, presente par Henri GUILLEMIN, Union Générale d'éditions, 1963, Liv. 3, Ch. 1, p. 70.

(١١٢) Henri Guillemin, Presentation du contract social, op. cit., p. 5.

(١١٣) J.J. Rousseau, Du contrat social, op. cit., Liv. 1, Ch. 6, p. 60.

(١١٤) Ibid., Liv. 1, Ch. 6, p. 61.

(١١٥) Ibid., Liv. 1, Ch. 6, p. 62.

(١١٦) Ibid., Liv. 1, Ch. 4, p. 56.

(١١٧) Ibid., Liv. 2, Ch. 6, p. 81.

(١١٨) Ibid., Liv. 2, Ch. 6, p. 84

(١١٩) Ibid., Liv. 2, Ch. 6—7, p. 83 et s.

فنظرية العقد الاجتماعى لا تعدو أن تكون تعبيراً جديداً عن نظرية القانون الطبيعى . وهو تعبر اريد به تبسيط هذه النظرية ، وجعلها قريبة الى الذهن . ويترتب على ذلك أن نظرية العقد الاجتماعى لا تذهب الى اطلاق حرية الارادة . بل انها ــ على العكس من ذلك ــ تخضع الارادة لحكم العقل والعدل ومبادىء القانون الطبيعى .

(١٦) ــ نظرية سلطان الارادة (كانت) :

نتحدث الآن عن « **كانت** » صاحب نظرية « **سلطان الارادة** » ، ونظرية « **الأمر المطلق** » ، ونظرية « **العقل الخالص** » ، ونظرية « **العقل العملى** » ، ونظرية « **العقل الخالص العملى** » .

وكما ذكرنا من قبل فان معنى سلطان الارادة عنده ، هو عكس المعنى الذى يطلقه رجال القانون على هذا الاصطلاح . فرجال القانون يقصدون أساساً بمبدأ سلطان الارادة ، الارادة التعاقدية . أما « كانت » فهو يعتقد أن الارادة التعاقدية وهى ارادة نفعية ، تتعارض بالضرورة مع سلطان الارادة ، وهو مبدأ أخلاقى . وهكذا فان رجال القانون أخذوا من نظرية « كانت » اسمها فقط واستخدموه فى عكس ما قصده « كانت » نفسه .

والخلاصة ان نظرية العقد الاجتماعى وكذلك نظرية سلطان الارادة لا تؤدى أى منهما الى تحرير ارادة الفرد بصفة مطلقة ، بل تخضع ارادة الفرد لحكم العقل والقانون الطبيعى . وقد أعطت هاتان النظريتان بعض التعبيرات الجديدة عن القانون الطبيعى دون أن تخرج أيهما عن جوهره .

• • •

ثالثاً : الانحراف فى نظرية القانون الطبيعى أو الخلط بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى (هوبز وهيجل) :

(١٧) ــ ازدواج القانون الطبيعى والقانون الوضعى :

من أهم المواقف التى اتخذها أصحاب نظرية القانون الطبيعى وأبرزهم أرسطو (واضع النظرية) وكانت (أعظم فلاسفتها المتأخرين) التنبيه الى ضرورة التفرقة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى .

هذا القول بازدواج القانونين الطبيعى والوضعى وعدم الخلط بينهما والاعتراف لكل منهما بمجاله الخاص ، يؤدى الى نتيجتين هامتين : اولاهما أن الايمان بأى من هذين القانونين لا يتعارض مع الايمان بالآخر ، بل على العكس فان الايمان بالقانون الطبيعى يقتضى الايمان بضرورة القانون الوضعى . وبالفعل فان كل أنصار القانون الطبيعى يؤمنون بالقانون الوضعى ويعتبرون لهذا السبب فلاسفة وضعيين ، أى مؤمنين بضرورة الدولة وبأنه لا يوجد قانون فى الدولة الا القانون الصادر عن ارادتها الصريحة أو الضمنية .

والنتيجة الثانية للازدواج ، اعتبار القانون الطبيعى بمثابة معيار للحكم على القانون الوضعى ، وأنه أيضاً المثل الأعلى له ، وهو المثل الذى ينبغى أن تخضع له ارادة المشرع فيما تصدره من تشريعات . وفى هذه النتيجة الثانية أعظم ضمان لعدم استبداد المشرع فى أية دولة ، وفى خضوع القانون الوضعى للقانون الطبيعى أى للعدل والفضيلة والأخلاق .

وجدير بالملاحظة أنه يوجد اعتقاد سطحي لدى بعض رجال القانون مؤداه أن الوضعية القانونية ، والايمان بالقانون الطبيعي ، موقفان متعارضان ، وأنه لا يمكن أن يكون رجل القانون وضعياً ومن أنصار القانون الطبيعي في الوقت نفسه .

والواقع أن هذا الاعتقاد لا يتفق مع أول مبدأ من مبادىء القانون الطبيعي وهو مبدأ ضرورة وجود الدولة وضرورة احترام القوانين الصادرة عنها حتى ولو كانت سيئة ، في سبيل حفظ النظام الذي هو أهم من درجة الاتقان في القانون الوضعي أو درجة اقترابه من المثل الأعلى للعدل .

ويرجع هذا الاعتقاد السطحي فيما يبدو الى السببين الآتيين : **الأول** أنه يوجد مفكرون يؤمنون بالقانون الوضعي وحده ولا يؤمنون بالقانون الطبيعي ، لأنه اذا كان الايمان بالقانون الطبيعي يقتضي حتماً الايمان بالقانون الوضعي ، فان **العكس** غير صحيح . **وقد حاول هؤلاء المفكرون** الايهام بأن كل من يؤمن بالقانون الوضعي مثلهم ، لا يستطيع أن يؤمن بالقانون الطبيعي . وبالتالي يجب على كل مفكر أو رجل قانون أن يحدد موقفه ، فاما أن يكون معهم أي من أنصار القانون الوضعي وحده دون القانون الطبيعي ، أو يكون ضدهم أي من أنصار القانون الطبيعي وبالتالي لا يعتبر في نظرهم من أنصار المذهب الوضعي . وبالفعل فقد انساق بعض رجال القانون الى هذه الدعوة ، وبدأ هذا البعض يحدد لنفسه موقفاً يختار فيه بين الوضعية القانونية وبين الانتماء لمذهب القانون القانون الطبيعي .

ونحن لا نظن بعد ما ذكرناه في شرح نظرية القانون الطبيعي عند أرسطو ، أننا في حاجة الى رفض الانسياق وراء هذه الدعوة . فان نظرية القانون الطبيعي هي ذاتها أهم تبرير لوجود القانون الوضعي ، وأهم أساس تستند اليه القوة الملزمة للقانون المذكور . ولا شك أن أهم فلاسفة القانون الطبيعي (أرسطو وكانت) هم أيضاً أهم فلاسفة المذهب الوضعي في القانون ، حتى ولو وجد بعض أنصار هذا المذهب الأخير ممن لاينتمون الى نظرية القانون الطبيعي . ودون حاجة الى التقليل من أهمية أصحاب الدعوة السابق الاشارة اليها .

أما **السبب الثاني** في هذا التعارض المصطنع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي فيرجع الى أصحاب السلطة في النظم الاستبدادية . وهؤلاء يهمهم كثيراً في سبيل تحرير ارادتهم من الخضوع للقانون الطبيعي أن يعلنوا عدم اعترافهم بهذا القانون وبأنه لا يوجد قانون الا القانون الوضعي. أما أنصار القانون الطبيعي فهم في نظرهم اعداء للدولة وأنصار للفوضى . وفي شرح هذا السبب الثاني يقول الفيلسوف الفرنسي « لالاند » ان « المدافعين عن العروش والأموال وأنصار المذاهب الشمولية والوطنية والعنصرية ، لم يكفوا أبداً عن تكوين جماعة متسلطة في مواجهة أنصار العقل الخالص . ومنذ عهد سقراط فان الأولين يعاملون الآخرين على أنهم أنصار للفوضى وأعداء للدولة » (١٢٠) .

وهنا أيضاً يظهر بجلاء مدى الخطأ في اعتبار نظرية القانون الطبيعي من النظريات المعادية للدولة ، بينما هي أهم نظرية قيلت في تبرير وجود الدولة .

---

(١٢٠) A. LALANDE, Laraison et les normes, Hachette, 1948, pp. 97, 98

وباستعراض السببين السابق ذكرهما يتبين أن بعض أنصار القانون الوضعى من غير أنصار القانون الطبيعى ، وكذلك بعض أصحاب السلطة والنفوذ والاتجاهات العنصرية غير المتعلقة تعاونوا جميعاً بغير اتفاق بينهم على رسم صورة غير صحيحة عن التعارض أو التناقض بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى ، وهو تعارض لا تعرفه نظرية القانون الطبيعى ، بل يعرفه فقط أعداء هذه النظرية ممن سبق ذكرهم .

واذا كانت نظرية القانون الطبيعى لا تعرف التعارض أو التناقض بين القانونين الطبيعى والوضعى ، فانها تنكر أيضاً الخلط والاندماج بين هذين القانونين . وكما أن التعارض بين القانونين يطلق الحرية لأصحاب السلطة والاتجاهات العنصرية فى عدم الخضوع لأحكام العقل ، فان الخلط بين القانونين يؤدى الى نفس النتيجة المؤسفة ذاتها .

ومن الواضح عند أرسطو أن القانون الطبيعى ليس هو القانون الوضعى . وأن القانون الطبيعى هو العدل فى ذاته أما القانون الوضعى فهو العدل المصطنع . ومن الواضح لديه أيضاً أن القانون الوضعى صادر عن ارادة المشرع ، وان هذه الارادة يجب أن تخضع لحكم العقل أى لحكم الفضيلة والعدل والأخلاق . وكل هذه الاصطلاحات تعبر عن شيء واحد هو القانون الطبيعى . ومن الواضح أيضاً عند أرسطو أنه ينظر الى الامور نظرة واقعية ، ولا يغيب عنه أن القانون الوضعى قد ينحرف عن مثله الأعلى وهو القانون الطبيعى ، وفى هذه الحالة فان القانون الوضعى لا يحتفظ بصفة العدل التى يضفيها عليه افتراض مشابهته للقانون الطبيعى . بل ان أرسطو يقر بوضوح نظرية القانون الوضعى الظالم ، وهو القانون الذى يعبر بصفة خاصة عن المصلحة الشخصية لأحد الحكام الطغاة أو مصلحة الطبقة المنتصرة فى الصراع الطبقى الدائر فى المجتمع .

وقد زادت التفرقة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى وضوحاً على يد « كانت » . وهو اذا كان يؤمن بأن القانون الطبيعى يعطى لنا « المبادىء الخالدة التى يجب أن يؤسس عليها كل تشريع وضعى » (١٢١) . « وأن القانون الوضعى لا يستطيع أن يخالف القانون الطبيعى » الا أن الفارق بين القانونين ينبغى أن يظل دائماً محفوظاً . وأن يظل هذا الازدواج قائماً حتى فى الفرض الذى يمكن أن نتصور فيه جدلاً أن القانون الوضعى مطابق من حيث المضمون لأحكام القانون الطبيعى « اذ من الممكن أن نتصور ، كما يقول « كانت » تشريعاً خارجياً لا يتضمن الا قوانين طبيعية خالصة » . والتشريع الخارجى عند « كانت » هو التشريع الوضعى .

وحتى فى هذا الفرض الجدلى فان الفارق بين القانونين الطبيعى والوضعى يظل قائماً ، وهو فارق يرجع الى مصدر كل منهما . فبينما مصدر القانون الطبيعى هو العقل الخالص فان مصدر القانون الوضعى هو ارادة الانسان . وفى هذا الفرض الجدلى الذى يتطابق فيه القانونان من حيث المضمون فان ارادة المشرع تكون « صانعة الالتزام بالتصرف حسب القانون الطبيعى ، ولكنها ليست مصدر القانون الطبيعى ذاته » (١٢٢) .

والواقع أنه فى الاحتفاظ بالفارق بين القانونين الطبيعى والوضعى فى جميع الأحوال

---

(١٢١) Kant, Doctrine du droit, trade par J. Barni, Paris, 1854, p. 82.

(١٢٢) Ibid., p. 38.

وحتى فى الفرض النادر الذى يتطابق فيه كل منهما من حيث المضمون ، أعظم حماية لحرية الأفراد وحقوقهم ، لأنه حتى فى هذا الفرض الجدلى النادر فان المشرع لا يستطيع أن يدعى أن القانون الوضعى هو العدل فى ذاته ، بل هو على أحسن الفروض عدل مصطنع .

وهكذا تصبح النظرة دائماً الى القانون الوضعى نظرة واقعية . فالقانون الوضعى فى جمع البلاد وفى جميع العصور من صنع البشر ومصدره دائماً ارادة المشرع أى ارادة الانسان . وارادة الانسان يجب أن تخضع لحكم العقل ومبادىء العدل . وبالتالى فان القانون الوضعى يجب أن يخضع للقانون الطبيعى ولا ينحرف عنه.

فالازدواج بين القانونين الوضعى والطبيعى يعبر عن نظرة واقعية سليمة ، ويؤدى فى الوقت نفسه الى الانسجام بين العدل فى ذاته والعدل المصطنع ، بما يكفل الحماية لارادة الفرد وحقوق الانسان .

والازدواج بين القانونين الطبيعى والوضعى لا يعنى أبداً التعارض بينهما كما أراد ذلك بعض المفكرين أو بعض أصحاب المصالح والاتجاهات العنصرية والنفوذ . على أنه وان كان الازدواج بين القانونين الطبيعى والوضعى يعبر عن أهم المواقف التى اتخذها أصحاب نظرية القانون الطبيعى ، فان بعض أنصار هذه النظرية قد انحرف بها ونادى بالوحدة بين القانونين كما يلى :

(١٨) ـ نظرية عقل الكومنولث (لهوبز) :

فمن الشائع أن **هوبز** من فلاسفة النظم الاستبدادية والحكم المطلق ، وهى فكرة صحيحة تؤدى اليها كتاباته بالفعل . ولكن لا يكاد أحد يعتبره من فلاسفة القانون الطبيعى بالرغم من أنه ينتمى الى نظرية القانون الطبيعى الذى هو فى نظره مصدر العقد الاجتماعى كما سبق أن رأينا .

والواقع أن « هوبز » ينتمى الى نظرية القانون الطبيعى ولكنه ينحرف بهذه النظرية انحرافاً مؤدياً الى تبرير النظم الاستبدادية ، رغم أن هذه النظرية فى أساسها تضع قيداً شديداً على ارادة المشرع وهو قيد العدل والعقل والأخلاق .

وقد تحقق هذا الانحراف عن طريق الخلط بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى ، أو الخلط بين العقل الخالص وهو مصدر القانون الطبيعى وبين عقل الدولة وهو مصدر القانون الوضعى . فالذى يصنع القانون الطبيعى فى نظر هوبز هو « عقل ذلك الرجل المصطنع وهو الكومنولث » أى الدولة . وهو يذكر أيضاً أن « القانون الطبيعى والقانون المدنى يتضمن كل منهما الآخر ويتساويان فى المضمون » .

وبينما فرق « كانت » بين القانونين الطبيعى والوضعى على أساس اختلاف مصدر كل منهما ، طابق « هوبز » بين القانونين على أساس وحدة مصدر كل منهما .

وهكذا لا يوجد فى نظر هوبز مبرر للبحث عن مصدر القانون الطبيعى ، فمصدره معروف وهو عقل الدولة أو بتعبير آخر عقل المشرع . فكل ما يراه المشرع عدلاً فهو عدل وكل ما يراه المشرع ظلماً فهو ظلم . وكل ما يراه المشرع حسناً فهو حسن وكل ما يراه المشرع قبيحاً فهو قبيح . وبالتالى فان عقل الدولة أصبح هو المصدر الوحيد للقانون الوضعى وهو أيضاً المصدر الوحيد للقانون الطبيعى ولمبادىء الأخلاق .

ويترتب على ذلك انه لا يوجد أو لا يتصور وجود قانون ظالم ، لأن القانون دائماً عادل فهو مطابق للعدل فى ذاته أو مطابق للقانون الطبيعى . ومعنى ذلك انه لا تجوز الثورة أو المقاومة فى مواجهة نظام الدولة وقوانين الدولة ، لأن الثورة ستكون فى هذا الفرض موجهة ضد القانون الطبيعى والعدل والأخلاق . ومعنى ذلك أيضاً انه لا قيد على ارادة الحاكم ، لأن ارادته هى مصدر كل قيد والتزام . فارادة الأفراد تخضع لارادة الحاكم ، أما ارادة الحاكم فلا تخضع لشىء .

وغنى عن الذكر أن نظرية هوبز عن عقل الدولة (أو عقل الكومنولث) هى نظرية منحرفة وغير صحيحة . وقد وصفها **ماكس شيلر** بانها من قبيل « اللغو (absurde) » (١٢٣) .

والصحيح طبقاً لنظرية القانون الطبيعى أن ارادة المشرع تخضع للقانون الطبيعى ، وهى ليست مصدراً له .

والواقع أن « هوبز » يستحق الفكرة الشائعة عنه وهى انه من فلاسفة الاستبداد ، ويستحق أيضاً عدم وجود فكرة شائعة عن انه من فلاسفة القانون الطبيعى . فنظريته عن عقل الدولة ليست سوى انحراف وتعبير سيىء عن نظرية القانون الطبيعى .

(١٩) ـ فلسفة الفكرة (هيجل) :

رغم أن « هيجل » ينكر دور الفلسفة فى التأثير على حركة التاريخ ، ويرى على حد قوله ، أن « الفلسفة تأتى دائماً متأخرة للغاية ، فهى لا تظهر الا عندما تكون الحقيقة قد اكتملت وتحققت خطوات تكوينها . وكل ما يستطيع التفكير أن يعمله ، يستطيع التاريخ أن يشير اليه بنفس القوة » . رغم ذلك فانه من المؤكد أن هيجل قد أحدث بفلسفته تأثيراً هائلاً على مجرى الأحداث وعلى حياة القانون الوضعى فى الكثير من الدول . فهو كما يقول أحد الفلاسفة المعاصرين : « فتح الطريق أمام الفاشية والنازية وأمام الشيوعية أيضاً . فهو احدى القوى التى فى سبيلها الى تغيير العالم » (١٢٤) .

وهو بجانب تأثيره فى الاتجاهات السياسية المذكورة ، فقد وجد له أنصاراً ومشايعين بين رجال القانون ، أبرزهم « كوهلر » فى ألمانيا ، وكذلك « هوريو » فى فرنسا (١٢٥) .

وتعرف فلسفة هيجل باسم فلسفة الفكرة (La philosophie de l'Idee) ، وبحسب مصطلحات هذه الفلسفة يقصد بالفكرة ، أو العقل المطلق ، أو الارادة العالمية فى ذاتها ومن أجل ذاتها ، أو روح العالم ، شىء واحد ، فهذه كلها اصطلاحات مترادفة (١٢٦) .

---

(١٢٣) Max Scheller, Le formatisme en ethique et l'ehique materiale des valeurs, trad. par Gandillac, Paris, Gllimard, p. 336.

(١٢٤) Hegel, Principes de laphilosophie du droit, trad. par A. KAAN, Gallimard, Paris, 1940, p. 32.

(١٢٥) J.—M. Bochenski, La philosophie contemporaine en Europe, trad. par F.Vaudou, P.—B. Payot, Paris, 1962, p. 7.

(١٢٦) F. Geny, Science et technique, t. 2, p. 110, 111.

وهيجل يعلن انه من انصار القانون الطبيعى والقانون العقلى . وهو يأخذ على عاتقه الدفاع عن العقل الذى « اتهم واهين وادين دائماً وبغير حدود » (١٢٧) .

وهيجل ينادى بالوحدة بين ما هو واقع وبين ما هو معقول ، « فكل ما هو عقلى هو حقيقى، وكل ما هو حقيقى هو عقلى » (١٢٨) . وبالتالى فان الدولة تعتبر شيئاً معقولاً فى ذاته (١٢٩) . بل اكثر من هذا فان الدولة هى تجسيد للفكرة ، والارادة العالمية ، اى تجسيد للالوهية . فالدولة كما يقول هيجل « هى مجىء الله على الأرض ، ولذلك تجب عبادتها باعتبارها التجسيد الالهى على الأرض » (١٣٠) .

ولكن هيجل لا يتكلم عن كل دولة ، وانما يقصد فقط الدولة السائدة فى عصرها ، فهى وحدها التى تعتبر « تجسيداً للروح العالمى »(١٣١) . وتعتبر بالتالى « شيئاً معقولاً فى ذاتها ومن أجل ذاتها » (١٣٢) . وفى مواجهة هذه الدولة فان « الشعوب الاخرى لا يكون لها أى حق » (١٣٣) .

وهنا نلمح فارقاً جوهرياً بين هيجل وبين هوبز . فبينما يذهب هوبز الى المطابقة بين عقل الدولة (والمقصود بذلك أى دولة) وبين العقل الخالص (وهو مصدر القانون الطبيعى) فان هيجل يجعل المطابقة مقصورة فقط بين الفكرة أو العقل المطلق وبين الدولة السائدة فى عصرها وهى التى تعتبر تجسيداً الهياً جديراً بالعبادة ، ويعتبر كل ما يصدر منها قانوناً طبيعياً جديراً بالتقديس .

أما الدول الاخرى فهى تخضع لهذه الدولة السائدة ، ولا تعتبر قوانين هذه الدول تعبيراً عن القانون الطبيعى ، بل قد تكون قوانين هذه الدول « ظالمة وغير معقولة فى ذاتها ومن أجل ذاتها » ، ومثل هذه القوانين تعتبر وضعية فى الحدود التى يكون لها فيها معنى وفائدة بحسب الظروف ، فلا تكون لها الا قيمة تاريخية ذات طبيعة وقتية(١٣٤) .

وهيجل يرفض نظرية العقد الاجتماعى فى صورتها الارادية كأساس للدولة « لان طبيعة الدولة فى نظره لا تقوم على أساس علاقات عقدية، سواء كانت هذه العلاقات العقدية بين كل شخص وكل شخص آخر ، أو كانت بين جميع الأشخاص من ناحية وبين الأمير أو الحكومة من ناحية اخرى » (١٣٥) .

---

(١٢٧) Hegel, Principes de la philosophie, op. cit., pp. 30, 33, 50, 54 et 55.

(١٢٨) Ibid., p. 28 et 35.

(١٢٩) Ibid., p. 30.

(١٣٠) Ibid., p. 30.

(١٣١) Cite par G. Gurvith, Dialectique et sociologie, Paris, Flammarion, 1962, p. 90.

(١٣٢) Hegel, op. cit., p. 258.

(١٣٣) Ibid., p. 190.

(١٣٤) Ibid.. p. 258.

(١٣٥) Ibid., p. 38.

فالدولة اساسها الارادة العالمية ، اما العقود فهى التى تقوم على ارادة شخصية ليست عالمية فى ذاتها أو من أجل ذاتها (١٣٦) . والعقود لا تكون لها قيمة الا بقدر مطابقتها للفكرة ، اى للارادة العالمية فى ذاتها ومن أجل ذاتها . فالانسان لايستطيع أن يتصرف بارادته فى الحقوق التى « لا تقبل التصرف أو التقادم » ، وهى الحقوق التى تكوّن شخصيته الخاصة وتعبر عن الجوهر العالمى لضميره فى حد ذاته (١٣٧) .

والعقود لا تكون ملزمة الا اذا روعى فيها مبدأ التعادل بين الالتزامات المتقابلة . ففى كل تعاقد يوجد تناقض ديالكتيكى بين العقد والملكية. فالعقد هو سبب كسب الملكية . والملكية موجودة فى كل عقد . وحتى يمكن حل هذا التناقض لا بدأن يظل المتعاقد مالكاً بعدم ابرام العقد لنفس القيمة التى كان يملكها قبل التعاقد (١٣٨) ــ وهومالا يتحقق الا عن طريق التعادل فى الالتزامات المتقابلة . (والواقع أن نظرية هيجل عن التناقض الديالكتيكى بين العقد والملكية لا تعدو أن تكون تعبيراً جديداً عن نظرية العدل التبادلى التى نادى بها أرسطو) .

ومن ناحية اخرى فان هيجل وهو يرفض العقد الاجتماعى فى صورته الارادية ، كأساس للدولة ، لا يقول شيئاً مختلفاً عما يقوله أنصار نظرية العقد الاجتماعى الذين لم يقصدوا بهذا العقد كما سبق أن رأينا عقداً ارادياً مصنوعاً ،ولكن قصدوا به العقد العقلى الطبيعى الصادر عن القانون الطبيعى . وهم فى هذا يعبرون بطريقة مختلفة عن رأى هيجل فى أن أساس الدولة هو الارادة العالمية فى ذاتها ومن أجل ذاتها .

والواقع أن فلسفة الفكرة اذا كانت تحرر ارادة الدولة السائدة فى عصرها من أى قيد باعتبارها التجسيد الالهى على الأرض ، وباعتبار أن ما يصدر عن ارادتها من قوانين هو بذاته المقصود بالقانون الطبيعى ، فانها فى نفس الوقت ولنفس السبب ، لا تعطى أية حماية لارادة الأفراد داخل هذه الدولة ، ولا لارادة الدول والشعوب الاخرى فى مواجهة هذه الدولة .

فالدولة السائدة لها الحرية المطلقة من كل قيد ، والدول الاخرى وكذلك الأفراد داخل الدولة السائدة عليهم الخضوع المطلق بغير حد . والمطابقة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى اذا كانت تؤدى عند « هوبز » الى استبداد الدولة بمواطنيها ، فان المطابقة بين القانون الطبيعى وبين القانون الوضعى عند «هيجل» تؤدى الى استبداد الدولة السائدة ليس فقط بمواطنيها ، بل وبجميع دول الأرض وشعوبها . ومن هنا يمكن أن نفهم الملاحظة التى ذكرناها منذ البداية وهى أن هيجل هو الذى فتح الطريق أمام الفاشية والنازية . أما أنه فتح الطريق أمام الشيوعية فلأنه من أعظم الفلاسفة تأثيراً على ماركس .

وبعد استعراض فلسفة هوبز وفلسفة هيجل ، فاننا نستطيع القول ان المطابقة بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى تعتبر انحرافاً خطيراً فى نظرية القانون الطبيعى وتؤدى الى الاستبداد . لأنها تطلق ارادة المشرع سواء فى كل دولة كما عند « هوبز » ، أو فى الدولة السائدة

---

(١٣٦) Ibid., p. 82.

(١٣٧) Ibid., p. 82; Adde, p. 191.

(١٣٨) Ibid., p. 76.

كما عند « هيجل » من كل قيـد على الاطلاق ،وتخضع فى الوقت نفسه سائر الارادات الانسانية لهذه الارادة المسيطرة خضوعاً ليس له حد . والصحيح فى نظرية القانـون الطبيعى أن ارادة الانسان تخضع لحكم العقل والعدل ، سواء كان هذا الانسان هـو المشرع نفسـه أو كان أحـد المواطنين العاديين .

والواقع أن الاستبداد بدعوى المطابقة بين القانون الطبيعى والقانون العقلى ، لأخطر بكثير من الاستبداد الذى ينكر أصلاً القانون الطبيعى والقيم الأخـلاقية ، لأن هذا الاسـتبداد الأخير تمكن مقاومته عن طـريق التمسـك بقوة العقل والعدل . أما الاستبداد باسم القانـون الطبيعى فتصعب مقاومته لأنه يعتبر القوة عدلاً ، ويعتبر القانون الوضعى ولو كان ظالماً ، تعبيراً عن العدل فى ذاته ومن أجل ذاته .

والآن وقد عرضنا نظرية القانون الطبيعى فى أصلها ووضعها الصحيح عند أرسطو وفيما طرأ عليها من تعبيرات جديـدة (فى نظـريتى العقد الاجتماعى وسلطان الارادة) ومن تعبيرات منحرفة (فى نظريتى عقل الدولة وفلسفة الفكرة) ننتقل الى النظرية الارادية الوحيدة فى تاريخ الفلسفة ، (وهى ارادة القوة لنيتشه) .

● ● ●

رابعاً : نظرية ارادة القوة (نيتشه)

(٢٠) ـ الفلسفة اللاعقلية أو العدمية :

الفلسـفة اللاعقلية (irrationaliste) هى فلسـفة عدمية بحسـب ترجمة المجمع اللغوى لكلمة (nihiliste) ، وهى لا تؤمن بمبدأ السببية الذى يجعل لكل شىء سبباً ، وهـو المبدأ الذى تقوم عليه نظرية المعرفة (١٣٩) . ومن أبرز أنصار هذه الفلسفة شوبنهور ونيتشه . ويعتبر نيتشه هو نبى الدعوة للفلسفة اللاعقلية حسـب تعبير بوشنسكى .

يرى نيتشه أن العـالم لا يعدو أن يكـون « حدثاً بغير خطة ، بغير عقل ، وبغير ضمير » فهو أسـوأ أنـواع الضرورات ، بل هـو ضرورة حمقاء (١٤٠) .

واذا كانت نظرية نيتشه هى أول نظريـة ارادية خالصة فى تاريخ الفكر الانسانى ، الا أنها لم تؤد الى حماية الارادة فعلاً بل على العكس فانها أدت الى اهدار الارادة وتحطيمها بدرجـة تفوق كل تصور .

ان حماية الانسان والمحافظة على حريـة ارادته ، لا تكون عن طريق تحطيم الأخـلاق ، أو ازالة كل قيـد على الارادة مهما كان . بل على العكس فان جعل الأخلاق والقانون الطبيعى قيداً على الارادة ، فيه أكبر حماية لهذه الارادة ، أى لكل ارادة فى مواجهة الارادات الانسانية الاخرى .

---

(١٣٩) Ibid., p. 83, Adde, p. 81.

(١٤٠) NIETZSCHE, la volonte de puissance, trad. par G. Bianquis, 3 ed., t. 1, Gallimard 1948, p. 46.

أما اطلاق حرية الارادة بغير قيد فانه يؤدى الى استبداد ارادة القوى بارادة الضعيف . وهذا ما ذهب اليه « نيتشه » بالفعل ، فهو يطلق على فلسفته اسم « ارادة القوة » ويعتبر من أهم تعاليم هذه الفلسفة « عبادة الأبطال » (١٤١) .

واذا كان الانسان قد تحرر من الأخلاق ، فانه أصبح خاضعاً للأوامر الصادرة من الرئيس أو البطل ، الذى أصبح من حقه وحده أن « يقود ويأمر ويفرض نظام القيم الخاص به » . و « مصدر هذا الأمر ليس هو طبيعة الأشياء » (١٤٢) . فليست هناك طبيعة للأشياء وليست هناك حقيقة (١٤٣) ، وليست هناك أخلاق عقلية أو طبيعية (١٤٤) . فالقوة هى القانون والأخلاق (١٤٥) .

وكذلك ليست هناك حقوق للانسان ، بل يتوقف حق كل شخص على مدى قوة هذا الشخص. « فقيمة الشخص ، كما يقول نيتشه ، يجب أن تكون هى معيار الحقوق التى يستطيع أن يدعيها » (١٤٦) واذا تعارض ما يدعيه رجل قوى مع ما يدعيه رجل ضعيف « فيجب قتل الرجل الضعيف كما تقتل الحشرة الحقيرة » ، « ومعظم الناس لا حق لهم فى الوجود وهم فقط مصدر ازعاج للأشخاص المتميزين » (١٤٧) .

أما العقود وهى أهم التصرفات الارادية للانسان ، فليست لها قيمة فى ذاتها ، وانما تستمد قيمتها من الشخص الذى يرتبط بها . فالزواج مثلاً وهو يعتبر فى القانون عقداً ونظاماً قانونياً وتعبيراً عن حق من الحقوق اللصيقة بالانسان ، ليست له فى نظر نيتشه « أى قيمة فى ذاته » . « لا هو ولا أى نظام قانونى آخر » (١٤٨).

ونيتشه لا يؤمن بمبدأ حرية التعاقد أو حرية التجارة ، ويعتقد أن مبادىء الحرية الاقتصادية التى تلخصها عبارة « دعه يعمل دعه يمر » ، ليست سوى نوع من الخلاعة (libertinage) التى تتعارض مع مبدأ ارادة القوة (١٤٩) .

والواقع أننا اذا أردنا العثور على تطبيق عملى حى لنظرية ارادة القوة ، فلن نجد خيراً من الدكتاتور النازى هتلر ، الذى يصدق عليه لفظ البطل أو الرئيس الذى يفرض ويقرر نظام القيم الخاص به وهو النظام النازى بما يحمله من رمز الصليب المعقوف وبما يصدر عنه من ارادة القوة

---

(١٤١) NIETZCHE, la volonte, de puissance, op. cit., p. 21, 23, 30, 114, 216, 229, 235, 250, 261, 262,, 266, 277, 283, 304, 283, 304, 346.

(١٤٢) Ibid., p. 264.

(١٤٣) Ibid., p. 45, 47, 55, 107.

(١٤٤) Ibid., p. 17, 31, 49, 51, 91, 101, 104, 251, 260, 350.

(١٤٥) Ibid., p. 96.

(١٤٦) Ibid., 306.

(١٤٧) Ibid., p. 306.

(١٤٨) Ibid., p. 289.

(١٤٩) Ibid., p. 31., 80, 115.

التى تسحق كل ارادة اخرى تعترضها سواء فىمواجهة المواطنين أو فى مواجهة شعوب العالم الاخرى . وقد كان هتلر تلميذاً مخلصاً لنيتشهوهو يعبر عن رأيه فى القوة الملزمة للعقود بقوله : « اننى قادر وبكل حسن نية ان اوقع على معاهدات اليوم ، لأمزقها غداً بكل برود » (١٥٠) .

وغنى عن الذكر أن فلسفة نيتشه عن ارادةالقوة لم تكن بعيدة عن التأثير فى تفكير الزعيم النازى أو فى تفكير أعوانه من فلاسفة الحزبومخططيه .

واذا كانت القسوة التي تعبر عنها نظرية ارادةالقوة تفوق كل تصور ، الا أن هذه النظرية تبدو منطقية مع نفسها ، لأن ارادة الانسان اذا تحررتمن كل قيد عليها انطلقت بغير حد . وعندما تنطلق كل ارادة سيحدث تصادم حتى بين الارادات المختلفة ، وهو ما لا يمكن حسمه الا عن طريق القوة وارادة القوة .

فالحرية المطلقة للارادة تؤدى ضرورة ومنطقاالى ارادة القوة والى سحق كل ارادة ضعيفة تعترض ارادة اخرى أقوى منها .

والدرس الذى نستفيده من فلسفة نيتشه أومن التطبيقات العملية لها فى النظم النازية أو الفاشية أو ما شابههما ، هو أن حماية الارادةلا تكون عن طريق اطلاق الحرية لها ، بل على العكس فان الارادة المطلقة تؤدى الى تحطيم كاملحرية الارادة .

اما الحماية الحقيقة للارادة فتكون عن طريقاخضاعها للقانونالطبيعيومبادىء العدلوالأخلاق، وهو اخضاع يمتد الى كل ارادة انسانية بغيرتحديد ، ويشمل ذلك ارادة المواطن العادى وارادة المشرع وارادة القاضى . ويشمل ذلك أيضاًارادة الدولة الصغيرة وارادة الدولة الكبيرة .

وفى خضوع كل ارادة للقانون الطبيعى تتحققحرية الارادة لكل فرد . وهي حرية يحكمها العدل . فالعدل أسمى من الحرية ، وهو الضمانالوحيد لوجود هذه الحرية بشرط أن تكون حرية عادلة وليست حرية مطلقة .

واذا كانت الفلسفات التى درسناها حتىالآن تتراوح بين اطلاق حرية الارادة أو تقييدها ، فان هناك فلسفات أخرى تذهب الى انكار وجودالارادة أصلاً أو قيامها بأى دور على الاطلاق ، ونعنى « فلسفة الشك » (لباسكال) ، والماديةالتاريخية (لماركس وانجلز) ، ولا يتسع المقام للتحدث عنهما ، ولذلك ننتقل الى « الفلسفاتالمعاصرة » .

● ● ●

(١٥٠) Cite par Louis LE FUR, La Force obligatoire des traitdes, in: Arch. de Phil. du Droit et de soc. jur. 1940, p. 94, note 1.

خامساً : الاتجاهات المعاصرة

(٢١) ـ المقصود بالفلسفات المعاصرة :

كل الفلسفات السابق بحثها هى فى الواقع فلسفات معاصرة . لأن الفلسفة لا تقدم ابداً ولا تبلى ابداً . وعلى سبيل المثال لا زال « أرسطو » فيلسوفاً عصرياً ، بل هو أعظم فلاسفة العصر الذى نعيش فيه . وليس غريباً أن نقرأ ما يقوله « هيدجر » من أن الفصل الأول من كتاب الطبيعة لأرسطو « يجعل حتى اليوم مكتبات بأكملها من المؤلفات الفلسفية ، شيئاً سطحياً » (١٥١) .

ولذلك فان ما نقصده بالفلسفات المعاصرة هى الفلسفات التي ظهرت فى هذا العصر واخذت مكانها الى جانب الفلسفات الاخرى المعروفة والتي سبقت دراستها . وتشمل الفلسفات المعاصرة فلسفة الحياة ، وفلسفة الجوهر ، وفلسفة الوجود (نعبر عنها : الوجودية الملحدة ـ بزعامة جان بول سارتر وهيدجر ـ والوجودية المؤمنة ـ التى يتزعمها كارل جاسبر وجابرييل مارسيل ـ كما تشمل اتجاهات علم الاجتماع ، وكل ذلك يضيق المقام بالحديث عنه ، ولذلك نقصر الحديث على المصير الذى انتهت اليه نظرية القانون الطبيعى فى العصر الحديث .

(٢٢) ـ نظرية القانون الطبيعى فى القرن العشرين:

من الواضح بعد الاستعراض السابق للاتجاهات الفلسفية المتباينة ، أن نظرية القانون الطبيعى هى نقطة البداية لكل الفلسفات الأخلاقية بغير استثناء سواء فى ذلك الفلسفات المؤيدة أو المعادية لها .

وبعد أن وضع « أرسطو » هذه النظرية فى صورتها المتكاملة ، ساهم الفلاسفة من بعده فى ابرازها اما بالتعبير عنها تعبيراً جديداً أو بالانحراف بها أو بالهجوم عليها .

وقد رأينا تعبيراً مبسطاً عن القانون الطبيعى فى نظرية العقد الاجتماعى التى نادى بها هوبز ولوك وجان جاك روسو ومن قبلهم أفلاطون ، ورأينا كذلك تعبيراً جديداً وعميقاً عن هذه النظرية فى فلسفة « كانت » عن سلطان الارادة .

ثم رأينا بعد ذلك كيف انحرفت هذه النظرية على يد « هوبز » الذى نادى بعقل الدولة ، وعلى يد «هيجل» الذى نادى بتأليه الدولة السائدة . وكان انحراف كل من هذين الفيلسوفين يتمثل فى الخلط بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى بما يؤدى الى الاستبداد والطغيان تحت اسم العدل والمبادىء الخالدة .

ولكن الانحراف عن نظرية القانون الطبيعى لم يؤد الى الاضرار بها ، بل بالعكس فانه افاد كثيراً فى القاء الضوء على جانب هام منها وهو ضرورة التفرقة بين العدل فى ذاته والعدل المصطنع ، بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى ، وذلك حماية لارادة الأفراد من ارادة المشرع وهى ارادة انسانية مثل ارادتهم .

---

(١٥١) Heidegger, Le principe de raison, op. cit., p. 153.

وقد بلغت القوة بنظرية القانون الطبيعى مايجعلها تلقى استقبالاً حسناً من الفلسفات الدينية . فالقديس توماس الاكوينى يعتنقها ،والمعتزلة فى الفلسفة الاسلامية يدخلون من أجلها حرباً فكرية ضد الأشاعرة .

أما الفلسفات التى أنكرت القانون الطبيعىوهاجمته وهى أساساً فلسفة « نيتشه » الارادية ، فقد أسدت الى القانون الطبيعى خدمةلا تقدر لأنها أثبتت بوضوح كامل كيف أن انكار الأخلاق الطبيعية يؤدى الى اهدار الارادةوتدميرها ، باسم الارادة ذاتها .

وفى الاتجاهات المعاصرة نجد « فلسفةالحياة » مع عدم اعترافها بوجود أخلاق طبيعية عقلية الا أنها تعترف على الأقل بأن القاعدة الاولىفى الأخلاق هى قاعدة طبيعية وهى القاعدة التى تقتضى وجود نظام فى المجتمع . ولا يُعتبر ذلكانكاراً كاملاً للقانون الطبيعى حتى مع القول بأن القواعد الأخلاقية التى تأتى بعد ذلك هى قواعدبيولوجية متطورة ومتغيرة .

كذلك نجد فى الاتجاهات المعاصرة الفلسفةالمعروفة باسم « فلسفة الجوهر » ، وهى لا تتعارض تعارضاً كبيراً مع نظرية القانون الطبيعىلأنها تؤمن بوجود قيم أخلاقية خالدة ، حتى ولو كانت لا تعترف بأن الأخلاق انسانية أو عالمية أوعقلية .

كما نجد « الفلسفة الوجودية » ، ونجدالاتجاه الملحد فيها يجمع فى نظرية واحدة بين « نيتشه » و « كانت » ، وهو أمر مستحيل . اماالاتجاه المؤمن فيها فهو يعترف بالقيم الأخلاقية المطلقة على أساس الحب ، وان كان يرفض ماتقوله نظرية القانون الطبيعى من أن هذه القيم معطاة أو محددة سلفاً ، ويرى على العكس أنالأخلاق دائماً مكتسبة ومصنوعة بوساطة كل انسان فى الموقف الذى يوجد فيه . وهذهالوجودية المؤمنة لا تفعل أكثر من أن تستخدم عكس الاصطلاحات التى تستخدمها نظرية القانونالطبيعى لتصل بعد ذلك الى نفس النتيجة التى تصل اليها هذه النظرية وهى الاعتراف بالأخلاقالمطلقة .

ومن الاتجاهات المعاصرة أخيراً علوم الاجتماع والانثروبولجيا والتاريخ وهى لا تبحث بحسب طبيعتها عن الأخلاق ، ولكنها تبحث فقط عنالعادات الأخلاقية ، ومع ذلك فقد انتهى بعض علمائها الى وجود أخلاق خالدة أقرب ما تكونالى القانون الطبيعى .

أما المادية التاريخية (ماركس وأنجلز) فانهاتنكر العقل الخالص لتحل محله عقل كارل ماركس باعتباره القادر وحده على قيادة الانسانية . ولايعدو أن يكون هذا تجميداً وتحديداً لفكرة القانون الطبيعى ، لم تقع فيه حتى الفلسفات الدينية فقداعترفت ـ مع ايمانها الشديد بالله ـ ان الحسن هو ما يراه العقل حسناً وأن القبيح هو مايراهالعقل قبيحاً .

أما الخلط بين العقل الخالص وبين عقل كارل ماركس فهو أشبه بالخلط بين العقلالخالص وعقل الدولة عند هوبز ، وأشبه أيضاً بالخلط بينالدولة وبين الله عند هيجل . ويؤدى أى نوع من هذا الخلط الى الاستبداد وتحطيم حرية الفرد ،حيث تصبح تعاليم ماركس أو قوانين الدولة الوضعية تعبيراً مطلقاً عن العدل حتى ولو لم تكن كذلك فعلاً .

وحتى تظل نظرية القانون الطبيعى سالمة من كل انحراف ، فيجب تحاشى كل خلط بين العقل الخالص وبين أى عقل انسانى معين بالذات ،سواء كان هو عقل المشرع فى أى دولة أو فى الدولة السائدة ، أو عقل أحد الفلاسفة أو عقل أحدالمفسرين للعقائد الدينية أو السياسية .

والقانون الطبيعى بهذا المعنى هـو العقل الخالص أو العقل السليم . فالقانون الطبيعى هو القانون العقلى . واصـطلاح القانـون الطبيعى مرادف لاصطلاح الأخلاق الطبيعية أو الأخـلاق العقلية ، ومرادف كذلك لاصطلاح العدل .

والقانون الطبيعى بهذا المعنى هو الأساس الذى تقوم عليه السلطة السياسية فى كل دولة . بل هو الأساس « الذى يقتضى انشاء سلطة عامة ذات اختصاص عالمى » ، حسب تعبير **البابا يوحنا الثالث والعشرين** فى اعلانه المشهور (Pacem in terris) (١٥٢) .

والقانون الطبيعى بهذا المعنى هو الذى يجب أن تخضع له كل ارادة انسانية ، سـواء فى ذلك ارادة المشرع فيما يصـدره من قوانين أو ارادة القاضى فيما يصدره من أحكام أو ارادة الفـرد العادى فيما يبرمه من عقود .

والقانـون الطبيعى بهذا المعنى ليسـت له قيمة فلسفية وحسـب ، بل ان قيمته الواقعية لا يجادل فيها أحد . ويكفى للتدليـل على ذلك الاشارة الى أن القضاء يسمى فى معظم بلاد العالم « مرفق العدالة » . واذا حدث فى فترة من فترات التاريـخ أن وقعت احـدى الدول تحـت وطأة الطغيان نتيجة للخلط بين القانون الطبيعى وعقل الدولة أو عقل أحد الفلاسفة أو عقل أحد الأحزاب السياسية أو المذاهب العقائدية ، فلن يرجى أمل فى تحرير هذه الدولة ورفع الظلم عن أفرادها الا على أساس القانون الطبيعى نفسـه ، أى على أساس العقل الخالص والعدل فى ذاته .

وبالنسـبة لمصر فقـد أعلن المشرع المصرى اعتناقه لنظرية القانون الطبيعى فى المادة الاولى من القانون المدنى التى تنص على أن :

١ ــ تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التى تتناولها هذه النصوص فى لفظها أو فى فحواها .

٢ ــ فـاذا لم يوجـد نص تشريعى يمكن تطبيقه ، حكم القاضى بمقتضى العرف ، فاذا لم يوجد ، فبمقتضى مبادىء الشريعة الاسـلامية ، فاذا لم توجد ، فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعى وقواعد العدالة .

ومعنى هـذا النص أن المشرع المصرى قد استوحى أحكام التشريع من مبـادىء القانـون الطبيعى والعدل ولذلك فهو يلزم القاضى بتطبيقها أولاً . فاذا لم يجد القاضى الحكم فى قواعد العدل المصنوع الذى وضـعه المشرع ، ولم يجد كذلك أحكاماً فى العرف أو مبادىء الشريعة الاسلامية ، فانه يرجع بمجهوده الشخصى الى نفس المصدر الذى استوحى منه المشرع أحكامه الوضعية وهو القانـون الطبيعى ومبادىء العدالة . وهذه هى بالضبط نظرية « أرسطو » عن العدل العام والعدل الخاص السـابق الاشـارة اليهـا . فالقانـون الطبيعى هو الأساس الذى اقيم عليه العدل العام فى المجتمع ، وهو أيضاً الأساس الذى يقام عليه العدل الخاص عندما لا توجد قاعدة قانونية تطبق على النزاع المعروض أمام القاضى .

---

(١٥٢) Texte integral, Journal la Croix du 11—4—1963, p. 6, 7.

خاتمة :

اذا اردنا أن نضع خاتمة لدراستنا عن العلاقة بين القانون والارادة فاننا نسجل أولاً ان القانون الذى يحكم سلوك الأفراد فى المجتمع هو عمل ارادى من صنع المشرع نفسه ، أو من صنع القضاة فى حالة وجود نقص فى التشريع . وحتى فى الحالات النادرة التى يطبق فيها القاضى العرف أو مبادىء الشريعة الاسلامية أو مبادىء شريعة دينية اخرى ، فانه يفعل ذلك بمقتضى تفويض ارادى صريح من المشرع ، بحيث تظل السلطة الحاكمة فى الدولة هى المصدر الرسمى الوحيد لكل ما يوجد داخل هذه الدولة من أحكام قانونية ملزمة .

فلا يوجد قانون فى الدولة غير القانون الوضعى . وكل قانون وضعى هو عمل ارادى من صنع الانسان . وارادة المشرع فى كل دولة هى ارادة وضعية واقعية تتأثر بكل ما يجرى فى هذه الدولة من تيارات وما يوجد فيها من ظروف . وفى كل مجتمع توجد صراعات من كل نوع لعل أبرزها الصراع بين الفلسفات والصراع بين المصالح . وفى كل مجتمع توجد قوى كثيرة خلاقة يؤدى تفاعلها الى تكوين ارادة المشرع الوضعية . وهذه القوى تضع فى حسابها دائماً الحقائق الموجودة فى المجتمع سواء كانت حقائق طبيعية أو تاريخية أو دينية أو اقتصادية أو اجتماعية .

والصراع من أجل القانون الوضعى ، أو الصراع فى سبيل تكوين ارادة المشرع الوضعية ، تقوم به عادة الأحزاب السياسية فى الدول التى تسمح بتعدد الاتجاهات ، ويحتكره الحزب الواحد أو الحاكم الأوحد فى الدول التى لا تعرف الأحزاب . ولكن حتى فى هذه الدول الأخيرة فان اى فرد يستطيع أن يلعب دوراً فى الصراع من أجل القانون ولو لم يتخط هذا الدور موقف السلبية الكاملة .

والصراع من أجل القانون قد يتم بطريقة ثورية سواء كانت هذه الثورة عنيفة ودموية ، أو كانت ثورة سلمية كتلك التى قادها غاندى فى الهند ، وقد يتم أيضاً ، وهو الغالب ، بطريقة تدريجية اصلاحية . والصراع من أجل القانون قد يؤدى الى التقدم الاجتماعى أو يؤدى الى التأخر الاجتماعى ، وقد يقود الى الديمقراطية أو يؤدى الى الديكتاتورية .

والصراع من أجل القانون قد يؤدى الى تمزيق الدولة الى دولتين أو أكثر ، وقد يؤدى الى تجميع أكثر من دولة فى دولة واحدة ، أو قد يؤدى الى تكوين دولة واحدة عالمية . والصراع من أجل القانون قد يسفر عن اصدار قوانين عادلة وقد يسفر عن اصدار قوانين ظالمة . والصراع من أجل القانون ليست له نهاية فهو دائم أبداً ، وموجود فعلاً فى كل المجتمعات سواء تلك التى تسمع فيها أصوات كثيرة أو تلك التى لا يسمع فيها غير صوت واحد .

فالقانون الذى يحكم سلوك الأفراد فى كل المجتمعات هو دائماً عمل ارادى من صنع الانسان . وارادة المشرع التى تضع القانون انما تفرض ارادتها على ارادة الأفراد المخاطبين بهذا القانون . ولكن عندما يصدر القانون فانه ينفصل عن ارادة المشرع ويصبح قاعدة عامة مجردة تحكم سلوك جميع الأفراد فى المجتمع بما فى ذلك الشخص الذى وضع هذه القاعدة .

والقانون لا يقتصر على وضع القواعد التى تحكم سلوك الأفراد ، بل يضع أيضاً القواعد التى تحكم سلوك السلطات الموجودة فى الدولة . وخضوع هذه السلطات لحكم القانون انما يعنى فى الواقع ان القانون بعد أن كان عملاً ارادياً أصبح أسمى من ارادة جميع الأشخاص بما فى ذلك ارادة السلطات التى وضعته وأصدرته . ويعبر عن هذا المبدأ باسم مبدأ سيادة القانون أو سمو القانون .

ولكن نظراً لأن الظاهرة التى تحكمها القاعدة القانونية هى ارادة انسانية سواء كانت ارادة الأفراد العاديين أو ارادة السلطات الحاكمة ، وهى ظاهرة لا تمكن ـ بحسب طبيعتها ـ السيطرة عليها سيطرة كاملة ، لأن ارادة الانسان تملك الاختيار أى تملك القبول أو الرفض ، الطاعة أو عدم الطاعة ، فيترتب على ذلك أن قواعد القانون لا تطبق بطريقة آلية . فهى اذا كانت تلزم الا أنها لا تحتم . فهى تلزم لأن الخروج عليها يترتب عليه توقيع جزاء على من خرج على القاعدة . أما انها لا تحتم ، فلأن الخروج عليها يظل ممكناً دائماً .

ومن السهل بطبيعة الحال توقيع جزاء على اخلال أحد الأفراد العاديين بحكم القانون ، ولكن من الصعب توقيع هذا الجزاء عندما يقع الاخلال من احدى سلطات الدولة ، ولا يكون ذلك الا عن طريق مبدأ تعدد السلطات حيث تستطيع كل سلطة أن توقف الاخرى ، أو عن طريق الثورات السلمية التى تعتبر الانتخابات الحرة صورة عنها ، أو عن طريق الثورات العنيفة .

ويترتب على ذلك أنه لا توجد حرية مطلقة للارادة فى أى دولة من الدول لأى فرد من الأفراد سواء كان حاكماً أو محكوماً ، فالجميع يخضعون للقانون .

وضرورة خضوع الارادة للقانون هو مايفرضه القانون الطبيعى وما يقرره العقل . وبحسب العقل السليم أو العقل الخالص لا يتمتع الانسان بحرية مطلقة فى تصرفاته ، بل تخضع حريته لمقتضيات العدل والقانون الطبيعى . أما القول باطلاق حرية الارادة بغير حد ، وهو ما لم يقل به أحد سوى « نيتشه » ، فانه يؤدى حتماً الى ارادة القوة والى سحق كل ارادة انسانية بغير هوادة أو رحمة .

فالحماية الحقيقية لحرية الارادة لا تكون الاعن طريق اخضاع كل ارادة لمبادىء العدل وأحكام القانون الطبيعى . واذا كان القانون الطبيعى يقتضى انشاء سلطة سياسية حاكمة فى كل مجتمع ، ويقتضى خضوع الأفراد لما يصدر عن هذه السلطة من أحكام ، فانه يقتضى أيضاً وفى نفس الوقت خضوع هذه السلطة ذاتها لأحكام العدل والعقل ومبادىء الأخلاق الطبيعية .

وهكذا عندما تخضع كل ارادة انسانية لحكم العقل والعدل فى كل ما يصدر عنها من أعمال ـ سواء فى ذلك ما يصدر عن المشرع من تشريعات ، أو ما يصدر عن القاضى من أحكام أو ما يصدر عن الأفراد من عقود ومعاملات ـ ، فان حرية الارادة تكون قد تحققت بأكثر ما يرجى لها من تحقيق .

وهكذا يظل العقل الخالص هو النور الطبيعى الذى تهتدى به وتخضع لتوجيهه كل ارادة انسانية ، فتتحقق الحماية والحرية الحقيقية ، أى الحرية العادلة ، لكل ارادة انسانية .

واذا كان هناك تحذير أخير يتعلق بنظريةالقانون الطبيعى ، فهو التحذير من الخلط بينه وبين القانون الوضعى ، أو الخلط بينه وبين أيةنظرية فلسفية معينة بالذات ، أو الخلط بينه وبين أى اتجاه عقائدى معين بالذات .

لأنه اذا كانت الارادة المطلقة « لنيتشه »تؤدى الى تحطيم حرية الارادة، فان نفس النتيجة السيئة يمكن الوصول اليها عن طريق الخلط بينالقانون الطبيعى وعقل الدولة كما فعل « هوبز » او عن طريق الخلط بين الله والدولة السائدة كمافعل « هيجل » ، أو عن طريق الخلط بين العقل الخالص وعقل « كارل ماركس » كما فعل هذاالأخير .

فليكن واضحاً باستمرار أن القانون المطبقفى أى دولة هو عمل ارادى من صنع ارادة السلطة الحاكمة فى هذه الدولة ، وهو يستند فى اساسوجوده الى فكرة العدل ، كما أنه يستوحى أو يجب أن يستوحى أحكامه من مبادىء العدل ،ولكنه يظل دائماً عدلاً مصنوعاً لا يرقى أبداً ولا يختلط أبداً بالعدل فى ذاته الذى يجب أن يظل هووحده معيار الحكم على كل تصرف ارادى ، سواء كان تشريعاً أو حكماً أو عقداً أو غير ذلك منالتصرفات الارادية .

فلتخضع ارادة الانسان للعدل والعقل ،فهذا هو الطريق الوحيد الى حريتها الحقيقية .

★ ★ ★