

فلسفة القانون ونظرية العدالة لدى شوبنهاور دراسة تحليلية ونقدية

د. محمد شهاب الوهيب (*)

المستخلص:

تتناول هذه الدراسة أحد الجوانب الأساسية في الفكر السياسي عند شوبنهاور، والمتمثل في فلسفة القانون ونظرية العدالة والتي اشتملت على دراسة بعض القضايا الأخلاقية، حيث أكد شوبنهاور في نظرية العدالة والقانون على أن السياسة والتشريع يستعيرا من الأخلاق عقيدة الحق، فهدف الدولة والتشريع متعلقان برفع معاناة الظلم. يعتقد شوبنهاور بأن الهدف المباشر للعقوبة يكمن في تنفيذ القانون كعقد، ومن ثم فإن الهدف الوحيد للقانون هو ردع التعدي على حقوق الآخرين من أجل حماية كل فرد من معاناة الظلم. ومن هنا يمكن تطبيق التشريع لتحقيق دولة العدل، الذي يشمل مستوى أنطولوجي وميتافيزيقي. تقدم هذه الدراسة عرضاً نقدياً لنظرية العدالة لدى شوبنهاور وذلك من خلال محورين أساسيين: ١. المنهجية العامة للقانون ومبادئه في إطار السياسة والدولة الملكية (وهو النظام السياسي الذي يتبناه شوبنهاور)، حيث يبدأ بتقديم مفهوم الحق والباطل من منظور سياسي، والدلالات الأخلاقية بين الدولة وتشريع القانون ٢. العدالة بين مبدأ الفردية وقانون الغاب، والعدالة والقانون بوصفهما تمثلاً وإرادة، علاوة على الأبعاد الوجودية والصوفية للعدالة الأبدية.

(*) أستاذ مشارك بقسم الفلسفة، كلية الآداب - جامعة الكويت.

الكلمات المفتاحية: التمثل والإرادة، السياسة، الأخلاق، القانون، العدالة الزمانية والأبدية، العقوبة.

Schopenhauer's Philosophy of Law and Theory of Justice: Analytical and Critical Study

Mohammad Alwahaib

Abstract

This study deals with one of the basic aspects of Schopenhauer's political thought, namely, the philosophy of law and the theory of justice, which included the study of several moral issues. Schopenhauer emphasized in his theory of justice that political science or legislation borrows from morality the doctrine of right as the goal of the state and legislation is related to alleviating suffering and injustice. Schopenhauer believed that the immediate goal of punishment lies in the enforcement of the law as a contract, and therefore the sole purpose of the law is to deter infringement of the rights of others in order to protect each individual from suffering injustice. Hence, legislation can be applied to achieve a state of justice, which includes an ontological and metaphysical level. This study provides a critical exposition of Schopenhauer's theory of justice through two main aspects: 1. The general methodology of law and its principles within the framework of politics and the monarchical state (which is the political system adopted by Schopenhauer), where it begins by presenting the concept of right and wrong from a political perspective, and the moral connotations between the state and the legislation of law 2. Justice between the principle of individualism and the law of the jungle; justice and law as a representation and will, in addition to the existential and mystical dimensions of eternal justice.

Keywords: Representation and Will, Politics, Moral, Law, Temporal and Eternal Justice, Punishment.

مقدمة:

يعتبر آرثر شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) أول من فطن إلى أن إرادة الحياة هي أساس الوجود، وهو ربما كان أول فيلسوف غربي يركز على الإرادة لا على العقل، كما أنه كان أول من اتجه من الفلاسفة الغربيين إلى الشرق وخاصة الهند ومذهبها

البوذي^(*)، والتي بدأت تُعرف في أوروبا في مستهل القرن التاسع عشر، وذلك لاستلهاام ميتافيزيقاه وفلسفته الأخلاقية التي تكاد تكون قائمة أساساً على فكرة النرفانا^(١).

وتتمثل نقطة البداية لفلسفة شوبنهاور - بوجه عام - في أنه يرى الفرد في وجهين: تمثلاً Representation وإرادة Will. حيث يشير التمثل إلى النظر إليه من الخارج، بينما تشير الإرادة إلى النظر إليه من الداخل^(٢). ويبدو هذا جلياً في كتابه "العالم إرادة وتمثلاً"، حيث أكد على أن العالم في حقيقته هو تمثّل، وذلك وفقاً لمبدأ العلة الكافية، فلكي يمكن لنا أن نتمثّل موضوعاً ما، فإن هذا الموضوع يجب أن يكون واقعاً في مكان ما ويسري في زمان ما، وأن يرتبط بغيره من الموضوعات في علاقة سببية. ومن ثم، فإن صور مبدأ العلة الكافية الأساسية هي التي تحكم تمثّلنا لموضوعات مثل الزمان والمكان والعلية^(٣). وفي هذا الصدد، يقول شوبنهاور عن الإرادة:

المعرفة التي لدي عن الإرادة - رغم أنها معرفة مباشرة - لا تنفصل عن معرفتي بجسمي، فأنا لا أعرف إرادتي بكليتها، ولا أعرفها في وحدتها، بل أعرفها فقط في أفعالها المنعزلة، أعرفها عن طريق الزمان الذي هو بمثابة الصور الظاهرية التي يتجلى من خلالها جسمي، مثله في ذلك مثل غيره من الأشياء. ومن هنا، فإن جسمي هو شرط معرفتي بإرادتي، وبالتالي، فأنا لا أستطيع حقاً أن أتمثّل إرادتي بمعزل عن جسمي^(٤).

وعلى هذا النحو، فإن الإرادة هي الشئ في ذاته، وهي مبدأ الحياة. وبالتالي، يقول شوبنهاور: "إن الرغبة أو الإرادة؛ أي إرادتنا في قصد هذا العالم هي التي تدفعنا لرؤية هذا العالم الذي نراه ونخلقه بعقولنا، ولا نستطيع عصيانها، وليس أمامنا إلا تنفيذ أوامرها، فالأساس الوحيد لكل الوقائع المرئية هو إرادة العالم الواحدة والمشاركة"^(٥).

لذلك، يؤكد شوبنهاور على أنه إذا كان العالم في جهره عبارة عن إرادة، فلا بد أن يكون مليئاً بألوان الشقاء والعناء، فهو عالم شر وسوء؛ لأن الإرادة معناها الحاجة، وهي دائماً تتطلع إلى أكثر مما تظفر به، فإذا تحققت رغبة وجدت عشر رغبات جانبها قد أعوزها التحقق، إذ الرغبة لا نهائية لا يحدها شيء.

وعلاوة على ذلك، انعكس فكر شوبنهاور الفلسفي على المجال السياسي، حيث يرى شوبنهاور أنه من حيث المبدأ فإن مهمة الفيلسوف يجب أن تكون بعيدة عن السياسة؛ ذلك أن المفكر الذي يكرس نفسه للإلهام الفكري الفلسفي لن ينظر باهتمام لشؤون العالم العملية، والاهتمام السياسي هو جزء من ذلك، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، كل تدخل في السياسة من جانب غير الموهوبين سياسيًا فإنه أمر به إفساد شديد للدولة. فإذا صار الفيلسوف عبدًا للدولة، فإنه حينئذ سيجعل الدولة فوق الحق، أي أنه سيقضي على كل فلسفة. علاوة على ذلك، فإن الدولة مصدر ثبات أو نظام، وأبغض شيء لديها هو التغيير والضرورة. ستكون الدولة إذن عنيدة لكل جدة في الفكر وكل خلق وإبداع. وفي هذا الإطار، فضل شوبنهاور أن يكون رجل يحيا من أجل الفلسفة، وليس رجل يحيا من الفلسفة^(٦).

لم يضع شوبنهاور أبدًا فلسفة سياسية كفلاسفة السياسة الكبار، ولكنه قد قدم أفكاره السياسية ومناقشتها في الفصل التاسع الوارد بعنوان "القانون والسياسة" في المجلد الثاني من كتابه المعنون بـ "أقوال فلسفية قصيرة". حيث تناول في هذا الفصل جميع مناقشاته حول هذا الموضوع، إذ أخذ نقطة دخوله من توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩) حيث جادل بأن كل فرد لديه ميل طبيعي نحو الأنانية أو حب الذات^(٧).

لذلك، يعتبر أوضح مظهر من مظاهر الصراع بين إرادة الحياة ضد نفسها، أنه ينبثق من كثرة الأفراد والأنانية، وكلاهما مشروط من خلال مبدأ الفردية، حيث شكل العالم كتمثيل لإدراك الفرد. ومن ثم يعتبر جزءًا كبيرًا من المعاناة التي لا غنى عنها لحياة الإنسان له مصدر دائم التندفق في هذا الصراع بين الأفراد^(٨). ومن هذا المنظور، يدرك شوبنهاور بأن الصراع هو جوهر أي قوة سياسية وأخلاقية واجتماعية من جهة. ومن جهة أخرى، فإنه يحافظ على ضرورة وجود هيئة سياسية ملكية؛ أي النظام السياسي لتهدة الصراع التعددي بشكل طبيعي ثم لتحديد حالات الصراع^(٩).

وفي هذا الإطار، يؤكد شوبنهاور على أن أنانية كل فرد تسعى إلى صون نفسها من أنانية الآخرين. ومن هنا ترى النور أخلاق العدل التي تدرك الجريمة بخوف العقاب، ولس للدولة من

مهمة أخرى سوى الحد من الظلم. أخلاق العدل إذن تولد إذن من رحم الأنانية، ولا علاقة لها بمهمة التربية^(١٠).

وفي هذا الصدد، تعاملت سياسة شوبنهاور مع التشاؤم الأنثروبولوجي Anthropological pessimism؛ أي وجهة نظره السلبية عن الطبيعة البشرية التي كان لها الأثر الكبير على فلسفته السياسية، والتي كانت تهدف في جوهرها إلى نقد الأنانية. ومن هنا، جاء التركيز على الجانب الأساسي ضد هذه الأنانية والمتمثل في الدولة، وهي بالنسبة لشوبنهاور مؤسسة مكرسة لحماية الأفراد، والتي يجب أن تكون دولة ممثلة في الملكية، وأن تحقق العدل من خلال التشريع^(١١).

وعلى هذا النحو، سوف يستعير العلم السياسي من الأخلاق عقيدة الحق، حيث تشترك الأخلاق والسياسة في بعض المفاهيم، إلا أن الدولة لا تعتبر مؤسسة لنشر الأخلاق، بل تحاول فقط تقليل المعاناة من الظلم من خلال القانون العام، بفضل التشريعات التي تقوم بتطبيقها وفقاً للعقد الاجتماعي، حيث يعتبر أي تقصير في الامتثال للقانون خرقاً لهذا العقد الاجتماعي. لذا، يجب أن تكون العقوبة التي تضعها القوانين مرتبطة بتنفيذ العقد من جهة والحفاظ على حقوق الآخرين من جهة أخرى. ولهذا، تأثرت نظرية العدالة عند شوبنهاور بفكره الفلسفي في إطار الإرادة والتمثيل، إذ تنقسم العدالة إلى قسمين: عدالة زمانية وأبدية من ناحية.

ومن ناحية أخرى، تحافظ أخلاق العدل على الوهم الذي تبني عليه الأنانية، هذا الوهم هو وهم تعدد الموجودات. ومعرفة وحدة هوية الأفراد هي التي تخدمه، فتجعل من الأنانية شيئاً منافياً للعقل ومكروهاً، فالأنانية هي الإرادة عندما تفترس نفسها، وتترافق تلك المعرفة بالشفقة، التي وجدت في الإنجيل وفي القداسة المسيحية، بيد أن المسيحية لا تذهب مع ذلك بعيداً بما فيه الكفاية، إذ تبشر كل واحد بخلاصه الفردي وتترك لله مهمة إنقاذ العالم. وبخلاف هذا الشأن، نجد شأن الزهد الهندوسي، ففي نكرانه التام للذات، الذي يترجم عن نفسه بالعفة والإماتات بوجه خاص، تغدو تلك المعرفة الدواء الكلي. فالإرادة تنحي وتلغي نفسها؛ وتلك

هي حالة النرقانا التي هي نفي إرادة الحياة، والتي لا يمكن لمظهرها الإيجابي أن يكون له أي معنى بالإضافة إلينا، ولا ينتظر شوبنهاور خلاص العالم إلا من مبادرات فردية. وبالتالي، يمكن القول إن الزاهد هو الفرد في أقصى درجاته: "ذلك الذي يمضي بالعقل عن طريق إلغاء الإرادة، إلى حد الإلغاء التام لطبيعة النوع"^(١٢).

مشكلة الدراسة:

هذه دراسة خاصة في أحد جوانب الفلسفة السياسية لدى شوبنهاور، تتمثل في الجانب القانوني ونظرية العدالة، فإذا كان الفكر الفلسفي لشوبنهاور قد انعكس على نظريته السياسية، فهل انعكس أيضاً على فلسفة القانون ونظرية العدالة؟ تقوم هذه الدراسة بتحديد وتقييم آليات تشريع القوانين لديه، وفحص علاقة القانون بالأخلاق. كما نطرح تساؤلاً هاماً حول العدالة له علاقته الوطيدة بفلسفته السياسية: إذا كانت الدولة - باعتبارها دولة ملكية - تقوم بحماية الأفراد، فأى نوع من العدالة ترمى إليها: زمانية أم أبدية؟

رغم تعدد الدراسات العربية التي قامت بتقديم فلسفة شوبنهاور بجميع فروعها بصفة عامة، إلا أنه لم يكن هناك اهتمام يذكر بفلسفته الاجتماعية بوجه عام وفلسفة القانون ونظرية العدالة بصفة خاصة. إلا أن هناك عدة دراسات أجنبية قامت بدراسة هذا الجانب، نذكر معظمها في قائمة المصادر والمراجع في نهاية هذه الدراسة.

تعتمد هذه الدراسة على استخدام المنهج التحليلي في مقارنة فلسفة القانون وتحليل مبادئها في إطار نسقه الفلسفي بوجه عام، ومدى علاقتها بالأخلاق من جهة وتحليل نظريته في العدالة من جهة أخرى.

أولاً- المنهجية العامة للقانون ومبادئه:

١ - الطبيعة العامة للسياسة:

لقد اشتهر شوبنهاور بكونه "الفيلسوف المتشائم" Pessimist Philosopher و"عالم نفس الإرادة"^(١٣). وفي هذا السياق، نجد أنه قد قدم وجهين للعالم: أحدهما مادي، وهو العالم كتمثيل أو العالم كما يبدو، والآخر ميتافيزيقي، وهو العالم كما هو حقاً أو العالم كإرادة. ومن خلال هذا

النموذج، قام بسد الفجوة التي كانت موجودة منذ فترة طويلة بين الأفكار الفلسفية الغربية والشرقية^(١٤).

وبناءً على ذلك، يمكن تحديد العلاقة التي يمكن تأسيسها بين الأنثروبولوجيا الفلسفية والفلسفة السياسية على أساس شقين: يتمثل الشق الأول في افتراض أن أي تصور للسياسة يسبقه رؤية معينة للطبيعة البشرية، حيث يمكن من خلالها صياغة الفئات الأساسية التي من شأنها أن تنظم التعايش (الدولة)، وربما يكون ذلك أوضح من منظور ما قدمه توماس هوبز. بينما يكمن الشق الثاني في أن النظرية السياسية لا تفترض فقط الطبيعة البشرية التي تقوم عليها، ولكنها تميل أيضاً إلى الإشارة إلى رؤية الإنسان التي ترغب في الحصول على التعزيز السياسي، وخاصة نظرية الدولة التي تعد بمثابة اقتراح يُحدد على أساس الفئات السياسية من جهة، ونمط إنتاج البشر من جهة أخرى^(١٥).

لذلك، تركز نظرية شوبنهاور السياسية على القضايا الأخلاقية وتتفرع إلى فلسفة القانون ونظرية العدالة. حيث كتب في مخطوطاته أن "مفهوم الحق أو الصواب أخلاقي بشكل صحيح"، إذ يعني حرفياً أن "ملكية الفرد للإرادة في ظهورها الفينومينولوجي في عدم إنكار الإرادة في أجساد أخرى، بحيث يتضرر الفرد؛ عندما يكون تأكيد هو نفي إرادة أخرى مضمّنة". وتعتبر نظرية الصواب أو الحق بمثابة "قالب أخلاقي منعكس"، إذ تتعامل مع "إتيان خطأ بشخص ما" أو "معاناة الآخرين من الخطأ". بمعنى آخر، التسبب في الحزن والمعاناة، مع حماية الأفراد من "معاناتهم من الخطأ من قبل الآخرين". وقد أشار شوبنهاور إلى هذا المفهوم في كتابه "العالم كإرادة وتمثيل"؛ عندما أكد على "أن معاناة الظلم تشير إلى صراع إرادة العيش مع ذاته الناجم عن تعددية الأفراد والأنانية"^(١٦).

وقد أثبت شوبنهاور في عمله الرئيسي أن الدولة في جوهرها مجرد مؤسسة موجودة بغرض حماية أعضائها من الهجوم الخارجي أو الانشقاق الداخلي، ويترتب على ذلك أن الأساس النهائي الذي يجب أن تقوم عليه الدولة هو النقص المعترف به للحق في الجنس البشري. فإذا كان هناك حق، فلن يفكر أحد في وجود دولة؛ لأن لا أحد يخشى المساس بحقوقه^(١٧).

وعلى هذا النحو، يكمن أساس الدولة في الأنانية العقلانية rational egoism، حيث نظر شوبنهاور إلى وظيفتها الحمائية البحتة. ويتمثل سبب وجود الدولة في الدفاع عن الأفراد من الخطأ على أيدي الأفراد أو الدول الأخرى؛ ولتوفير بعض الحماية ضد الضرر الناجم عن الطبيعة من خلال التقسيم الدستوري للسلطات، بدلاً من الاعتماد على قدرة الدولة على ضبط النفس، فإنها توفر الحماية ضد نفسها^(١٨).

وبالتالي، تنشأ الدولة من أنانية جماعية تراكمية cumulative collective egoism تدرك نفسها تمامًا على هذا النحو، وتنطلق بشكل منهجي من وجهة نظر أحادية الجانب إلى تلك الكلية. حيث يتم إنشاء الدولة في ظل الافتراض الصحيح بأن الأخلاق الخالصة أو البحتة؛ أي الفعل الشرعي الصحيح القائم على أسس أخلاقية لا يمكن توقعها، وبخلاف ذلك بالطبع ستكون الدولة نفسها غير ضرورية تمامًا. لذا، فإن الدولة في سعيها لتعزيز الصالح العام، ليست موجهة ضد الأنانية بل فقط ضد الآثار الضارة للأنانية، والتي تنبثق من عداء الأفراد الأنانيين وتؤثر عليهم جميعًا بشكل متبادل، مما يضر مصالحهم^(١٩).

وفي هذا الصدد، يقول شوبنهاور: "إذا كانت الحالة الأساسية الأولى تتعامل مع معاناة الظلم Injustice، فإن الحالة الثانية تتعامل مع ارتكابها". لذلك يجادل شوبنهاور بقانون جنائي؛ كوسيلة استراتيجية لردع الجريمة والعنف والظلم، ولا يمكن تحقيقه إلا داخل الدولة كحق في المعاقبة وهو قانون إيجابي. وعلى هذا النحو، تكمن الأهداف الرئيسية للدولة في: الحماية الموجهة إلى الخارج؛ إذ تتعامل مع الحماية ضد القوى الطبيعية وهذه هي الشرعية الدولية للقانون الطبيعي أولها. بينما يتمثل ثانيها في حماية موجهة إلى الداخل؛ أي حماية أعضاء الدولة ضد بعضهم البعض، وبالتالي حماية القانون الخاص، لكن منح هذه الحماية المزدوجة يُولد الحاجة إلى حماية ثالثة تتجسد في الحماية ضد الرئيس أو الحاكم، وبالتالي ضمان القانون المدني^(٢٠).

وبناءً على ذلك، يرى شوبنهاور أنه بسبب طبيعتنا الفكرية، فإن أفضل نظام حكم طبيعي للجنس البشري يجب أن يكون ملكي دستوري Constitutional Monarchy. ويجادل أنه

برغم أن الناس يتمتعون بالسيادة، إلا أنهم يجب أن يكونوا تحت حماية دائمة. لذلك، يعتبر أن النظام الكوكبي Planetary System بأكمله ملكي أيضاً^(٢١).

٢- مفهوم الحق والخطأ من منظور أخلاقي إلى منظور سياسي:

من المهم أن ندرك أن الحق/الصواب Right والخطأ/الباطل Wrong مفهومان أخلاقيان، إذ ينطبقان على أفعال الإرادة ومشاعرها فيما يتعلق بخير الآخرين وشرهم. ورغم أن الصواب والخطأ - بوصفهما موضوع الأخلاق - معنيان بأهمية الحقيقة الداخلية للأفعال، إلا أنه تم تخصيص هذه المفاهيم الأخلاقية لغرض سياسي، حيث يمضي شوبنهاور في التمييز بشكل حاد بين الأخلاق والسياسة.

لذلك، انطلق شوبنهاور في الفصل التاسع من مؤلفه المعنون بـ "أوراق فلسفية قصيرة" بعرضه لمفاهيم الحق والباطل أو الصواب والخطأ في سياق مبدأ حقوق الإنسان، حيث أكد على أن الحق أو الصواب مثل الحرية هو مفهوم سلمي وليس إيجابياً، ومحتواه مجرد نفي. بينما يعتبر مفهوم الخطأ أمراً إيجابياً، إذ يكافئ الضرر بالمعنى الواسع. وبالتالي، يمكن أن يتعلق الأمر بالشخص أو الممتلكات أو الشرف. وبناءً عليه، فمن السهل تعريف حقوق الإنسان كما يلي: "لكل فرد الحق في فعل أي شيء لا يضر بالآخر، والحق في شيء ما أو المطالبة به لا يعني شيئاً أكثر من القيام به أو أخذه أو القدرة على استخدامه دون أي شكل، مما يؤدي إلى إيذاء شخص آخر، كما أن البساطة هي علامة على الحق"^(٢٢).

وعلى الرغم من أن قدرة البشر غير متكافئة، إلا أن حقوقهم متساوية، ذلك أن هذه الحقوق لا تستند إلى السلطات؛ ولكن بسبب الطبيعة الأخلاقية للحق التي تستند إلى حقيقة أن الرغبة نفسها في الحياة تتجلى في نفس المستوى من الاعتراض. ومع ذلك، فإن هذا ينطبق فقط على الحق الأصلي والتجريدي Original and Abstract Right، الذي يمتلكه الإنسان كإنسان. حيث يتم ترتيب الممتلكات والشرف الذي يكسبه كل شخص؛ بواسطة قدرته وفقاً لمقياس هذه القدرة ونوعها، ومن ثم يمنح حقه نطاقاً أوسع؛ ومن ثم تنتهي المساواة هنا^(٢٣).

وبالطبع، حقيقة أن كلا من التفكير السياسي والأخلاقي يستخدم مفاهيم الحق والباطل/الصواب والخطأ، فهذا لا يعني أنهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. ففي الواقع، فإن الكثير مما يقوله شوبنهاور ينقل بالضبط هذا الرأي الذي يقرر أن السياسة والأخلاق هي مجالات منفصلة للفكر والممارسة، وهي مرتبطة فقط بالمفاهيم المشتركة التي يتم تطبيقها فعلياً بشكل مختلف في السياقات الأخلاقية عن السياسية. ويفهم شوبنهاور التفكير الأخلاقي على أنه سابق للنظرية السياسية. لذلك، اعتبر فكرة الحق في الوجود مفهوماً أخلاقياً بشكل مستقل عن الفكر السياسي. ويعتبر شوبنهاور "عقيدة الحق الخالصة" فصلاً في الأخلاق، والغرض منه يكمن في التحديد الدقيق لماهية الحدود الأخلاقية للفعل البشري؛ أي الكشف عما قد يفعله البشر بالضبط دون ارتكاب الخطأ^(٢٤).

وإذا كانت الأخلاق تهتم مباشرة بفعل الحق والباطل أو الصواب والخطأ، وإذا كان بإمكانها تحديد حدود الفعل الإنساني في إطار عدم ارتكاب أي خطأ، فعندئذ تكون العلوم السياسية- باعتبارها نظرية التشريع- معنية مباشرة بنتائج فعل الخطأ؛ أي أن هذه النظرية لن ينصب اهتمامها بفعل القيام بالخطأ، إذا لم تكن المعاناة من الخطأ هي الارتباط الضروري لها، ويعد هذا بمثابة بؤرة اهتمامها^(٢٥).

٣- الدلالات الأخلاقية بين الدولة وتشريع القانون:

من المعروف عند شوبنهاور أن الدولة في الأساس مجرد مؤسسة للحماية من العدوان أو الهجمات الخارجية عامة، والهجمات الداخلية على الأفراد ضد بعضهم البعض خاصة. ويترتب على هذا أن ضرورة الدولة تقوم على ما هو معروف من ظلم الإنسان، وبدون هذا لن يكون هناك تفكير في الدولة.

ويشير شوبنهاور إلى أن الحق والخطأ هما تحديداً أخلاقياً تماماً، أي أنهما يتمتعان بالصحة فيما يتعلق بالنظر إلى الفعل البشري، وإشارة إلى المعنى الداخلي لهذا الفعل في حد ذاته. علاوة على أن هناك طريقتان يسجل بواسطتهما نفسه مباشرة في الوعي، حيث تتمثل الطريقة الأولى في أن هناك الألم الداخلي الذي يصاحب الإثم، وهو وعي الظالم من خلال مجرد شعوره بالقوة

المفرطة لتأكيد إرادته، وهي قوة ذهبت إلى حد نفي ظهور إرادة الآخر. بينما تكمن الطريقة الثانية في حقيقة أنه بالرغم من ذلك الجاني والضحية يختلفان بالتأكيد كمظاهر، فهما متطابقان في حد ذاتهما^(٢٦).

إذن، يعد الخطأ بمثابة إنكار تعبير الإرادة في شخص آخر، أو إلحاق ضرر مباشر به، أو إجباره على خدمة غايته. ومع ذلك، من المهم إدراك أن الخطأ أو الإصابة لا تنجم فقط عن العنف الجسدي أو القوة، كما يمكن أن يكون نتيجة منبوذة، وأشهر أشكالها الكذب والذي يتضمن تقديم عقل الآخر بدوافع كاذبة حتى يطيع إرادته. وهكذا، اعتقاداً منه أنه يسعى إلى تحقيق مصلحته، يتم خداعه لاتخاذ مسار عمل كان سيتركه دون القيام به لولا ذلك^(٢٧). ولكن الهدف غير المتنازع عليه للقسم هو مواجهة كل الازدواجية والخطأ المتكرر للناس، من خلال جعلهم مدركين بوضوح لالتزامهم الأخلاقي المعترف به لقول الصدق^(٢٨).

وبالتالي، فإن شوبنهاور واضح في التمييز بين الأخلاق والسياسة. ففي الواقع، يظهر هذا كثيراً من خلال الطريقة التي يكون بها التشريع مناسباً، ويطبق هذه العقيدة بصفاتها فصلاً من فصل الأخلاق، فإن عقيدة الحق الخالصة "ترتبط ارتباطاً مباشراً بالفعل فقط وليس بالمعاناة؛ لأن الأول وحده هو مظهر من مظاهر الإرادة، ويعتبر فقط هذا من خلال الأخلاق"^(٢٩).

ومع ذلك، فإن التشريع يهتم بالمعاناة التي لا تفعلها عقيدة الحق الخالصة، بدلاً من تتبع الحدود الدقيقة للحق والخطأ من أجل وضع قواعد لسلوكنا، فإن التشريع يقلب عقيدة الحق الخالصة. وبالتالي، يكتشف ما لا ينبغي أن نكون مستعدين لتحمله، إذ يقول شوبنهاور:

سوف يستعير العلم السياسي أو التشريع لهذا الغرض من الأخلاق ذلك الفصل الذي هو عقيدة الحق، والذي إلى جانب الدلالة الداخلية للصواب والخطأ يحدد الحد الدقيق بين الاثنين، ولكن ببساطة فقط من أجل استخدام العكس جانباً منه، والنظر من الجانب الآخر في جميع الحدود التي تنص عليها الأخلاق لا يجب تجاوزها، فإذا أردنا عدم ارتكاب خطأ كحدود، يجب ألا نسمح للآخرين بتجاوزها، وإذا أردنا ألا نعاني من أي خطأ. وبالتالي، لدينا الحق في إبعاد الآخرين^(٣٠).

لذا، فإن التشريع أو القانون هو مسألة عقيدة أخلاقية مطبقة من الجانب الإنعكاسي، والتي لا تسعى إلى ضمان عدم ارتكابنا للخطأ، ولكن يجب ألا نعاني منه. فبدلاً من تحديد ما يمكن فعله، فإنه يحدد ما يجب حظره، أو ما يجب أن يكون لنا الحق في صده. وفي ضوء ذلك، يظهر اختلاف آخر بين الأخلاق والتشريع؛ لأنه نتيجة لاختلاف مناهجهم لتجربة الخطأ، يبدو أن التشريع والأخلاق يجب أن يهتموا أيضاً بموضوعات مختلفة. حيث تهتم الأخلاق بعدم ارتكاب الخطأ، وبالتالي فهي تهتم بالإرادة الكامنة وراء الفعل، والأخلاق هي مسألة تصرف وفعل. وعلى النقيض من ذلك، يهتم التشريع بمعاناة الخطأ وفي محاولته لحظر الخطأ، فإنه يعتبر الفعل نفسه وليس النية الكامنة وراءه، ومن هذا المنظور، يقول شوبنهاور:

وعلاوة على ذلك؛ ولأن الإرادة والفعل أو التصرف في الأخلاق تتبلور حول موضوع منع ارتكاب الخطأ من جهة... ومن جهة أخرى، فإن الإرادة والتصرف في حد ذاته لا يشغلان الدولة على الإطلاق؛ والفعل وحده يفعل ذلك سواء كان مجرد محاولة أو تنفيذ؛ بسبب ما يرتبط به؛ أي معاناة الطرف الآخر. وهكذا بالنسبة للدولة، فإن الفعل والحدث هو الشيء الحقيقي الوحيد؛ إذ يتم التحقيق في التصرف والنية فقط بقدر ما تصبح أهمية الفعل معروفة. لذلك، فإن الدولة لن تمنع أي شخص يحمل في رأسه باستمرار - على سبيل المثال - فكرة القتل وتسميم الآخر، طالما أنها تعرف يقيناً أن الخوف من السيف والعقاب سيكبح دائماً آثار ذلك الإرادة^(٣١).

وعلى هذا النحو، إذا كان بإمكاننا التفكير في قيام شخص ما بارتكاب خطأ بطريقة لا تنطوي على تعرض طرف آخر للظلم، فإن الدولة لكي تكون متسقة لا يمكنها حظر مثل هذا الفعل. وحينئذ يكون الموضوع قيد النظر للأخلاق، حيث أن الشيء الوحيد الذي تأخذه الأخلاق ليكون حقيقياً هو الإرادة والتصرف. ويتربط على ذلك أن الأخلاق تعتبر الإرادة مصممة على ارتكاب الخطأ وتعطيها وجعلها غير فعّالة، إلا من قبل قوة خارجية لتعادل ارتكاب الخطأ الفعلي. وبناءً على ذلك، ستدين من يشاء بهذه الطريقة بالظلم من مقرر حكمها من ناحية. ومن ناحية أخرى، لا تنتبه الدولة على الإطلاق من الإرادة أو التصرف على هذا النحو فقط، إنها تهتم فقط بالفعل - سواء تمت المحاولة أو التنفيذ - لأن علاقة الفعل على

الجانِب الآخر هي المعاناة، لذا فإن الفعل أو الحدث هو الشيء الوحيد الذي تعتبره الدولة حقيقياً، إذ أن التصرف يتم التحقيق في النية فقط إلى الحد الذي يمكن أن يلقي الضوء على معنى الفعل^(٣٢).

وبناءً على ذلك، فإن الدولة معنية فقط بالحوادث، وبما يحدث ولا شيء آخر لها أكثر من الواقع. فقد يفكر المرء في أفكار جريمة القتل أو القتل بالسّم بقدر ما يريد، فالدولة لا تمنع المواطنين، طالما أن الفأس والسيّف يسيطران على إرادة المرء^(٣٣).

إذن، الدولة مهتمة بالنوايا، فقط، عندما تساعد النوايا في تحديد نوع الفعل الذي تم ارتكابه. ومن ثم فإن الأفعال التي يتم تحديدها من خلال الضرر - الذي تسببه للآخرين - ستكون محظورة في حد ذاتها. وبالتالي، فإن النية من وراء فعل معين لا صلة لها بالموضوع. فإذا كان المرء - على سبيل المثال - يهدف إلى إنقاذ رجل يغرق وإصابته بالضرر، فليس هذا سبباً للقيام بمحاولات لإنقاذ الآخرين بشكل غير قانوني، حيث أن الفعل في حد ذاته لا يتميز بأي محاولة لإيذاء شخص آخر. وعلى النقيض من ذلك، فإن عملاً مثل القتل والذي يحكم تعريفه ينطوي على مفهوم الضرر؛ لأنه يشمل نية القتل. لذلك، قد تشترك الأخلاق والسياسة في مفاهيم معينة، ويستند التشريع إلى العقيدة البحتة، لكن أهدافهم واهتماماتهم مختلفة تماماً، فالنوايا ذات صلة بالأخيرة فقط بقدر ما تحدد طبيعة الفعل^(٣٤).

وفضلاً عن ذلك، نكون مخطئون إذا اعتقدنا أن الحكومات يمكنها أن تجعل العالم شيئاً آخر غير طبيعته، فنحن مضللون إذا افترضنا أن الدولة يمكن أن تجعل الإنسان شيئاً آخر غير الطبيعة. ويعترف شوبنهاور بأن:

عدداً قليلاً من الفلاسفة الألمان في فترة ما يرغبون في تشويه الدولة من خلال جعلها مؤسسة لنشر الأخلاق وبنیان للتعاليم، حيث إنها موجودة لتعزيز الأخلاق. ولكن الرغبة في جعلها هكذا أمر إشكالي لعدة أسباب: يكمن السبب الأول في أن الهدف نفسه بعيد المنال؛ فلا تستطيع الدولة أن تنجح في تحسين شخصية الإنسان، ولن يغير التعليم الطبيعة العميقة لأي شخص، والتي ستبقى ثابتة طوال الحياة^(٣٥).

ومن جهة أخرى، إذا اعتبرنا الدولة وسيلة لتعزيز الأخلاق، فإننا ندمج الأهداف السياسية مع الأهداف الأخلاقية، والأهداف الشرعية مع الأخلاق. حتى لو نشأت حالة مثالية مع القدرة على منع كل جريمة، فإن هذه الحالة ستظل غير قادرة على تشكيل الأخلاق. ولكن الدولة بتهديدها بالعقاب أو تقديم المكافآت قادرة فقط على تشكيل السلوك؛ فهي تفتقر إلى القدرة على تغيير تصرفات الناس وأفعالهم. وبالتالي، ربما يمكن للدولة أن تصوغنا كمواطنين ورعايا، لكننا أكثر من مجرد أدوات للدولة، فنحن أفراد ذو قيمة أخلاقية، والقيمة الأخلاقية هي "الشيء الرئيسي في حياة الإنسان" (٣٦).

وبناءً على ذلك، تكون المحاولات التي تتخذها الدولة لتحقيق التحسين الأخلاقي moral improvement للبشرية ليست غير فعالة فحسب، بل إنها خطيرة. وما وراء الهدف النبيل على ما يبدو لغرس الشخصية الجيدة يكمن في الهدف الأكثر شراً والمتمثل في سلب الناس حريتهم الشخصية والقدرة على تطوير الذات. ويجادل شوبنهاور بأنه بدلاً من أن يكون لها تأثير مفيد، فإن الدولة في الواقع تضر المجتمع عندما تسعى إلى جعل الناس أخلاقيين. ومن هنا، فإن الدولة تجعل الأفراد مجرد أداة للدولة والدين. وبالتالي، فإن المشاريع التي تقودها الدولة لتحسين الأخلاق لا تؤدي إلى مثل هذا التحسين، بل على المدى نفسه الذي يؤدي إلى محاكم التفتيش أو التحقيق القضائي وحروب الأديان (٣٧).

ولا شك أنه يتم الانتقال إلى القانون العام؛ لتقليل الظلم الذي تتعرض لها الذات، إذ يقول شوبنهاور في هذا الصدد: "إن عقيدة الدولة وعقيدة التشريع تتعلقان فقط بمعاناة الظلم" (٣٨)؛ أي تحديد واجبات أخلاقية - ربما كانت طبيعية؛ بينما تضيف الدولة الالتزامات القانونية legal obligations. ولكن، إذا كانت العقيدة الخالصة للحق تؤسس لنا حقوقاً معينة قبل وجود أي دولة، فلماذا إذن هناك حاجة للتطبيق المنعكس inverted application للأخلاق في التشريع؟ يجيب شوبنهاور بالقول بأن الحق الفردي يحتاج إلى الحماية، وذلك بفضل التشريعات التي تطبقها الدولة، وفي هذا السياق، يقول شوبنهاور:

ببساطة، نحن بحاجة إلى الدولة والتشريع لحمايتنا بشكل فعال من بعضنا البعض والدفاع عن الحق الفردي الخاص، لأنه في معظم الحالات، أيا كان الاعتبار الأخلاقي الذي قد نتمتع به تجاه حقوق الآخرين، فهو دافع ضعيف للغاية لتقييد أنانيتنا الطبيعية، فعلينا أن نعاملهم بعدالة. فإذا سادت العدالة في العالم، فيكفي أن يكون الرجل قد بنى منزله فقط، وهناك لن تكون هناك حاجة إلى أي حماية أخرى غير هذا الحق الواضح في الملكية. ولكن بما أن الخطأ هو جزء أساسي في الحياة العامة، فمن الضروري أن يكون الرجل الذي بنى منزلاً في وضع يسمح له أيضاً بحمايته؛ وإلا فإن حقه غير مكتمل بحكم الواقع^(٣٩).

ومن جهة أخرى، يعتبر ضعف الأخلاق - كدافع مقيد للفرد - بحاجة إلى سلطة أو قوة أعلى؛ لإبقاء ذلك الفرد تحت السيطرة، ولكن هذا لا يوضح بشكل كامل الغرض من التشريع نفسه في ضوء انعكاسه للمفاهيم الأخلاقية. فعلى سبيل المثال، إذا طلبنا من دولة ما حماية الحقوق الفردية، فلماذا إذن لا تفرض الدولة الأخلاق نفسها؛ أي أن تكون مهمتها أخلاقية؟ كان جواب شوبنهاور واضحاً للغاية، حيث يتمثل في أنه ليس للدولة دور أخلاقي على الإطلاق، فالتشريع لديه - كما ذكرنا سابقاً - يتعلق بأفعال الفرد وحدها وليس نواياه. ويعتبر رأي شوبنهاور بأن التشريع يمكن تطبيقه لتحقيق دولة العدل State of Justice يكشف عن السبب نفسه الذي يوضح ضرورة عدم اتخاذ آليات لفرض الأخلاق؛ لأنها تحمل في باطنها عدم نجاحها^(٤٠).

٤- الأبعاد السياسية والأخلاقية لنظرية العقوبة والتشريع والقانون الجنائي:

أ- نظرية العقوبة بين الالتزام الأخلاقي والالتزام القانوني:

يؤكد شوبنهاور اشتقاق الحق من معاقبة الجناة، وذلك في ضوء الالتزام الأخلاقي للوفاء بالتزامات الفرد بموجب العقد الاجتماعي، حيث يعتبر أي تقصير في الامتثال للقانون خرقاً للعقد الاجتماعي. وبالتالي، يمثل خطأ يتوجب على جميع أعضاء الدولة معاقبته، ذلك أنه يشكل انتهاكاً لحق الدولة وواجبها الأخلاقي. وفي هذا الصدد، يقول شوبنهاور:

باستثناء الدولة، لا يوجد حق لأحد في المعاقبة. وهذا الحق منبعه القانون الوضعي وحده الذي تم تحديده سابقاً. وبالتالي، فإن التهديد بمثل هذه العقوبة يجب أن يفوق - كدافع مضاد - جميع

الدوافع الممكنة للجريمة. ويعتبر هذا القانون الوضعي مصادقاً عليه ومعترفاً به من قبل جميع مواطني الدولة، ومن ثم فهو يقوم على أساس عقد مشترك يجب على أعضاء الدولة واجب الوفاء به في جميع الظروف، وإنزال العقوبة من جهة وتحملها من جهة أخرى... وعلى هذا النحو، فإن الهدف المباشر للعقوبة في حالة معينة يكمن في تنفيذ القانون كعقد؛ لكن الهدف الوحيد للقانون هو ردع التعدي على حقوق الآخرين؛ من أجل حماية كل فرد من المعاناة من الخطأ. فمن المفترض أن الجميع قد اجتمعوا في الدولة وتخلوا عن الخطأ، وتحملوا على عاتقهم أعباء الحفاظ على الدولة^(٤١).

إذن، من المهم أن يكون للدولة واجب، وكذلك الحق في معاقبة الجرائم، حيث يمثل ترك الجريمة بلا عقاب خطأً مثل الجريمة نفسها؛ لأن كليهما ينطوي على خرق Breach للعقد الاجتماعي. ونظراً لأن الغرض من الدولة هو حماية الحق، فيجب أن يتضمن هذا العقد التزاماً من قبل جميع المواطنين بأن يقبلوا القانون وأن يتحملوا عقوباته، هذا من جهة؛ من جهة أخرى، على الدولة تطبيق القانون وتنفيذ هذه العقوبات على الآخر. ولكن ما الغرض من العقاب وفي إطار هذا السؤال، يمكننا القول بأن معاقبة الجناة على الرغم مما تمثله من التزاماً أخلاقياً على الدولة، إلا أنه ليس لها في حد ذاتها غرض أخلاقي. بمعنى أنها تساهم في الوفاء بالتزام الدولة بموجب العقد الاجتماعي، لكنها لا تقوم بدور أخلاقي مباشر. ويوضح شوبنهاور أن الوظيفة الرئيسية للعقاب كممارسة أو مؤسسة هي العمل كرادع للجريمة، والفكرة الرئيسية تكمن في أن العقوبة سوف تقوم بإبعاد الأفراد عن ارتكاب أفعال تتسبب في معاناة الآخرين؛ أي الحفاظ على سلامة المجتمع. ولكن لا يمكن القيام بذلك إلا بمنع كل تلك الأفعال التي تدل عليها كلمة "إجرامية"، منعها عن طريق الدوافع المضادة، والمتمثلة في العقوبات المهددة. ويمكن أن يكون هذا التهديد فعالاً فقط؛ من خلال تنفيذ العقوبات حينما تتحدد القضية، ومن ثم تعتبر العقوبة مؤسسة أو ممارسة. إذن، الغرض من العقوبة يتمثل في الردع تارة و"الوفاء بالقانون كعقد" تارة أخرى^(٤٢).

وفي هذا السياق، يتوافق مفهوم العقاب مع إصرار شوبنهاور على أن دور الدولة الوحيد هو حماية الحق، فليس لها أي غرض أخلاقي لتحقيقه. وبالتالي، يجب على الدولة ألا تطمح إلى العقاب أكثر من منع الخطأ. ووفقاً لذلك، تهدف العقوبة أيضاً إلى التأثير على السلوك وليس تحسن أخلاقي حقيقي. وهذا هو السبب في أن شوبنهاور يصف التشريع على أنه "يعد بمثابة سجل كامل للدوافع المضادة لجميع الإجراءات الإجرامية التي يمكن تخيلها"^(٤٣).

وإلى جانب الأخلاق، يقر القانون بما أن الإرادة البشرية ليست لديها حرية مطلقة في فعل أي شيء، وأن أخلاق الإنسان غير قابلة للتغيير، فإنه يجب حينئذ إسناد العقوبة إلى العقاب نفسه، ومن ثم فإن مهمة تحقيق التحول الأخلاقي (أي من السلب إلى الإيجاب، أو من الشر إلى الخير، أو من الخطأ إلى الصواب) للجنة ستكون بلا جدوى. وعلى هذا النحو، فإن العقوبة تعمل فقط كدافع مضاد للجريمة؛ لأن القوانين تبدأ من الافتراض الصحيح بأن الإرادة ليست حرة أخلاقياً، وإلا فلا يمكن توجيهها، ولكنها تخضع للإكراه بدوافع.

وبناءً على ذلك، فإن الهدف من القوانين هو معارضة جميع الدوافع المحتملة للجريمة بدوافع مضادة أقوى في شكل عقوبات مهددة، وقانون العقوبات ليس سوى قائمة من الدوافع المضادة للأعمال الإجرامية. ولكن من خلال العقاب لا يكون "الإصلاح الأخلاقي الحقيقي ممكناً على الإطلاق، ولكنه ردع فقط من الفعل، وكل ما يمكننا أن نأمل في تحقيقه نتيجة للعقاب هو تصحيح المعرفة، وإيقاظ الرغبة في العمل"^(٤٤).

ومع وضع هذا في الاعتبار، يتضح أن هناك ما هو أكثر من العقوبة كوسيلة هدفها ردع الجريمة والوفاء بالعقد الاجتماعي، إذ يبدو أن العقاب يلعب أيضاً دوراً تصحيحياً ذا طبيعة تعليمية. فقد يكون الأمر هو أن العقوبة لا يمكن لها أن تغير شخصية الفرد أو الفعل الأخلاقي، ولكنها لا تقتصر على وضع أسس لردع المخالفين المحتملين؛ من خلال تصحيح معرفة الجاني Offender's Knowledge. فيمكن للعقاب أن يوجه الرجل إلى مسار أكثر قبولاً اجتماعياً في الحياة، حيث يدرك أن هناك طرقاً أفضل لتحقيق غاياته، كما يعلق شوبنهاور

أن: "كل ما يمكننا فعله هو تنقية الذهن، وتصحيح البصيرة، وجعل الرجل يفهم بشكل أفضل ما هو موجود بشكل موضوعي للظروف الحقيقية للحياة"^(٤٥).

وبالطبع، إن تعهد الدولة بإعادة تعليم أو تثقيف المجرمين بهذه الطريقة لا ينبغي أن يفهم على أنه وظيفة أخلاقية من نوع ما - كما هو الحال - مع أي عقوبة يتم تنفيذها وفقاً للالتزامات الأخلاقية التي يفرضها العقد الاجتماعي على الدولة، ولكنها في النهاية متجذرة في الأنانية الجماعية. ومع ذلك، بقدر ما تعمل إعادة تثقيف المجرمين على منع الخطأ، ويعد هذا بالتأكيد دور تصحيحي يمكن للدولة القيام به، بل ينبغي أن تلعبه، وعلى الرغم من حقيقة أن الدولة ليس لها غرض أخلاقي خاص بها، فإن معاقبة المجرمين وإعادة تثقيفهم يشكل التزاماً أخلاقياً، مما يمكنها من منح الضمان الذي توفره.

وعلاوة على ذلك، يرى شوبنهاور أن نظرية كانط للعقاب باعتبارها مجرد عقاب من أجل الانتقام لا أساس لها من الصحة تماماً بل وخاطئة. ومع ذلك، فإنه لا يزال ينتقد كتابات العديد من مذاهب الحق تحت كل أنواع العبارات الخيالية التي تصل إلى مجرد هراء لفظي فارغ، مثل: العقاب يكفر عن الجريمة، أو يحيدها ويلغيها وهكذا دواليك. لكن لا أحد لديه السلطة لجعل نفسه قاصياً ومنتقماً أخلاقياً بحثاً، لإلحاق الألم بالآخرين بسبب آثامهم، والتكفير عن ذنبهم^(٤٦).

من المعروف والمقبول لدى الجميع أن الغرض من العقوبة - أو بشكل أكثر دقة قانون العقوبات - هو ردع الجريمة، بحيث تم التعبير عنها في إنجلترا - على سبيل المثال - حتى في الصيغة القديمة للائحة الاتهام، والتي لا يزال المحامي يستخدمها في القضايا الجنائية، التي تنتهي بالطريقة التالية:

إذا تم إثبات ذلك، فيجب أن يعاقب المرء بأحكام القانون؛ لردع الآخرين عن ارتكاب مثل هذه الجرائم في المستقبل. فإذا أراد الحاكم العفو عن مجرم مُدان بحق، فإن وزيره سيعترض على أن الجريمة ستحدث بسرعة مرة أخرى. إذ تختلف العقوبة عن الانتقام من بأن لديها هدفاً للمستقبل؛ ولا يكون للعقاب هذا الغرض، إلا عندما يتم تنفيذه وفقاً للقانون فقط وذلك من خلال إعلان نفسه

ساريًا بالضرورة على كل حالة مستقبلية، إذ يحتفظ القانون بقوته كرادع، وهذا هو الغرض منه. ففي هذه المرحلة، من المؤكد أن الرؤية الكانطية ستعترض على أنه وفقًا لوجهة النظر هذه، سيتم استخدام المجرم المعاقب كمجرد وسيلة^(٤٧).

ب- مبدأ التشريع والقانون الجنائي:

بعد تحديد الردع Deterrence باعتباره الهدف الأساسي للعقاب، بحيث يكون الوفاء بالقانون هو تبريره في حالة معينة، قد يتوقع المرء أن يكون نهج شوبنهاور في التشريع مسألة بسيطة إلى حد ما تتمثل في إنشاء عقوبات قاسية لآثارها الرادعة. ومع ذلك، فإن نهجه الفعلي أكثر تعقيدًا وله توجيهه الأخلاقي، وقد أكدت أغلب الدراسات على هدفه الرادع، من حيث أنه يميز بوضوح العقوبة من الانتقام، بوصف هذا الأخير رد غير أخلاقي وغير مبرر على الجريمة. بل إنه غالبًا ما يتم الخلط بينه وبين العقوبة، ويتجلى هذا من خلال ما يقرره قوله:

وهكذا يتم توجيه القانون والوفاء به - أي العقوبة - بشكل أساسي للمستقبل وليس للماضي. وهذا ما يميز العقوبة عن الانتقام... ويعد كل إلحاق للألم دون أي شيء للمستقبل هو انتقام،... رؤية المعاناة التي تسبب فيها المرء للآخر، ومثل هذا الشيء يعد شر ووحشية، ولا يمكن تبريره أخلاقيًا. ومن ثم، فإن الخطأ الذي يلحق بي من قبل شخص ما، لا يخولني بأي حال من الأحوال أن ألحق به الخطأ، والانتقام من الشر دون أي غرض آخر لا يمكن تبريره أخلاقيًا أو غير ذلك^(٤٨).

وفي محاولة لردع الأفراد عن مسارات عمل معينة، تتطلع العقوبة إلى المستقبل كهدف؛ وعلى النقيض من ذلك، فإن القصاص يضع في الاعتبار الماضي فقط، ويهدف إلى فرض الشر على شخص ما، تعزية شخصية للخطأ الذي عانينا منه على يديه. وهذا بدافع الخبث الحافز الذي هدفه يتلخص في عذاب للآخرين؛ وهو شيء يعرفه شوبنهاور بأنه بغض أخلاقيًا وغير مبرر^(٤٩).

ولهذا السبب، عند تحديد مبادئ التشريع، يرفض شوبنهاور فكرة قانون الجزاء، مشيرًا إلى أن هناك عددًا من العوامل التي يجب مراعاتها عند تحديد العقوبة المناسبة. وبشكل عام، فإن الضرر الذي يسعى القانون إلى منعه هو مقياس معقول لدرجة الشدة المطلوبة في العقوبة على

تلك الجريمة، لكن شدة العقوبة "لا تُعطى بسبب عدم الجدوى الأخلاقية للعمل المحظور". وعلى هذا النحو، لا يتم إثبات شدة العقوبة من حيث مقدار الخطأ الذي تسبب فيه الجاني ويستحق ذلك في المقابل، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لا يشكل تحمل المعاناة - من جانب المحكوم عليه - كفارة لجريمته، في حين أن الغرض من العقوبة هو الردع، وليس مجرد رد الخطأ بجرمه بنفس القدر من الشر كما أشرنا سابقاً^(٥٠). يقول شوبنهاور:

عند تحديد مقياس العقوبة إلى جانب حجم الضرر الذي يجب منعه، يجب أن نأخذ في الاعتبار قوة الدوافع التي تدفعنا إلى الفعل المحظور... لذلك، يجب أن تفوق كل من هذه الدوافع المضادة بشكل قاطع الدوافع التي أدت إلى هذه الأفعال... ومن خلال مراعاة قوة الدافع التي تجعل المجرم يسيء إلى نفسه في المقام الأول، يمكننا أخذ الضمان الكافي والأسباب المعقولة لتقرير العقوبة الشديدة؛ لمنع الجريمة شديدة الخطورة^(٥١).

وهكذا، يفوق الدافع وضع إرادة المجرم في مسار مختلف؛ نظرًا لأنه من الخطأ الانتقام بشكل عقابي، وعليه فإن شوبنهاور لا يتبنى المسار الواضح للتوصية بعقوبات صارمة. وبعد كل شيء، عندما يكون الهدف من العقاب هو الردع، فمن المهم ألا تكون نصوص العقوبة في الواقع مزعجة، ولكن يجب أن تظهر فقط "حيثما أمكن تجاوز المعاناة الظاهرة للعقاب الفعلي"^(٥٢).

إذن، فإن الإجراء الأولي الجيد المناسب للعقوبة هو مقدار الخطأ الذي أوقعه الجاني، ولكن جنبًا إلى جنب مع القدرة على ردع المجرم، ما يجب أن نبحت عنه حقًا هو عقوبة تتطلب منه شيئًا ذا قيمة متساوية إلى ما أخذ من غيره في جريمته. إذ يطلب كل شخص عند إبرام العقد حماية حياته وحرية وممتلكاته كضمان ضد هذا، ويتعهد بنفسه بحيث إذا أساء وخرق هذا العقد، فإن تعهده يسقط. وفي هذا الإطار، يقول شوبنهاور: "يجب أن يكون التعهد مناسبًا لقيمة ذلك الذي يجيب من أجله، ولهذا فكل شخص له ما يبرره في المطالبة كتعهد بحياة شخص آخر وكضمان لأمنه الخاص، ولكن ليس لأمن ممتلكاته، حيث تكون حرية الآخر وما إلى ذلك تعهدًا كافيًا"^(٥٣).

وعلى هذا النحو، فإن نهج شوبنهاور في التشريع أكثر دقة من مبدأ حق العقوبة. ووفقاً لنموذجه، لا تتميز العقوبة بالانتقام، بل يكمن الغرض في الردع والاهتمام بالعدالة، بحيث لا تأخذ العقوبات من الجاني إلا ما يعتبر تعهده في العقد كضمان ضد جرمته. وقد يكون هذا أو لا يكون متطابقاً مع ما فرضه على ضحيته أو أخذها منه، ولكن يجب أن يكون متساوياً؛ أي عقوبة يجب أن تكون شديدة بما يكفي لردع الرجل عن ارتكاب الجريمة، والمطالبة بدفع ثمن جرمته شيئاً مساوياً في القيمة إلى ما أخذه، لكن يجب ألا يفرض عليه عذاباً لا طائل منه شديد القسوة وغير فعال لمجرد جعله يعاني من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن الدولة لا تمنع أحداً من التفكير المستمر - على سبيل المثال - في قتل شخص ما أو تسميمه، بما أنها واثقة من أن الخوف من السيف، إذ سيبقي هذا تحت السيطرة باستمرار. فليس من اختصاص الدولة القضاء على الخطط الحمقاء، والميول الخاطئة، والنزعة الشريرة، ولكن فقط لمواجهة دافعاً محتملاً لارتكاب الخطأ بدافع أقوى للفشل في ارتكاب الخطأ في شكل عقاب لا مفر منه. وبناءً عليه، يهدف القانون الجنائي إلى أن يكون سجلاً كاملاً للدوافع المضادة لجميع الأفعال الإجرامية التي يُفترض أنها ممكنة؛ أو يتم تطبيقها بشكل ملموس على القضايا التي تحدث^(٥٤).

ومن المؤكد أنه لا يوجد قانون جنائي خارج الدولة، إذ يعتبر الحق في المعاقبة قائم على القانون الوضعي وحده، الذي حدد العقوبة قبل ارتكاب الجريمة، بحيث يجب أن يكون التهديد بهذه العقوبة بمثابة دافع مضاد يفوق أي دوافع محتملة لارتكاب الجريمة. ويجب أن يُنظر إلى هذا القانون الوضعي على أنه يحظى بموافقة واعتراف جميع مواطني الدولة. ومن ثم، فهو يركز على عقد مشترك، يتعين على أعضاء الدولة الوفاء به في جميع الظروف، فهم ملزمون بإنزال العقوبة من جهة وقبولها من جهة أخرى. وبالتالي، فإن هذا القبول قابل للتنفيذ بحق. وعلى هذا النحو، يكون الغرض المباشر من العقوبة في حالة معينة هو استيفاء القانون كعقد^(٥٥).

لكن الغرض الوحيد من القانون هو ردع الناس عن التعدي على حقوق الآخرين، ففي النهاية، يتم توحيد الناس في الدولة، ونبذ الأخطاء، وتحمل عبء الحفاظ على الدولة حتى

يمكن حماية الجميع من التعرض للظلم. وهكذا، فإن القانون وتنفيذه (أي العقاب) موجّهان أساساً إلى المستقبل وليس إلى الماضي^(٥٦).

وبالإضافة إلى ذلك، يؤكد شوبنهاور على أن التشريع يستعير من الأخلاق عقيدة الحق الخالصة، أو مذهب طبيعة الصواب والخطأ والحدود بينهما؛ وذلك من أجل استخدام الجانب العكسي لغرضه الخاص، والمتمثل في وضع تشريعات إيجابية positive legislation وطريقة لتكوينها؛ أي الدولة. وبالتالي، فإن التشريع الإيجابي هو تطبيق للجانب العكسي لعقيدة الحق الأخلاقية البحتة، إذ يمكن أن يتم هذا التطبيق في ضوء الظروف الخاصة بشعب معين. ولكن فقط عندما يتم تحديد التشريع الإيجابي بشكل أساسي وشامل بتوجيه من عقيدة الحق الخالصة مع توفير هذا المذهب أساساً يمكن إثباته لكل قانون من تشريعاتها، فحينئذ يكون التشريع الناتج قانوناً إيجابياً فعلياً، والدولة قانوناً مترابطاً. ومن ثم، تكون الدولة بالمعنى الحقيقي للكلمة مؤسسة مقبولة أخلاقياً، وليست غير أخلاقية^(٥٧).

وخلاف ذلك، فإن التشريع الإيجابي يضع الأساس لخطأ إيجابي، وهو كذلك بحد ذاته خطأ معترف به علناً وبالقوة enforced wrong. والحق الأخلاقي هو أساس كل تشريع إيجابي عادل، على الرغم من أنه دائماً من خلال الانعكاس تماماً، كما أن الرياضيات البحتة هي أساس كل فرع من فروع الرياضيات التطبيقية.

ثانياً- الجوانب الشائنية للعدالة:

١- العدالة بين مبدأ الفردية وقانون الغابة:

بشكل عام، اقترح شوبنهاور افتراضاً بأن العدالة عبارة عن تركيبة مماثلة analogous composition لبعض المواد الكيميائية التي يمكن عرضها ليس بصورة منفصلة أو خالصة، ولكن مع مزيج بسيط يخدمها كوسيلة أو يضيفي الاتساق اللازم لها. وبناءً على ذلك، إذا كان للعدالة أن تحصل على أساس راسخ في العالم الفعلي بل وأن تسود، فقد يتطلب ذلك بالضرورة إضافة بسيطة من التعسف والعنف من أجل أن تكون فعّالة، وتحافظ على نفسها في هذا العالم الواقعي والمادي على الرغم من طبيعته المثالية حتى لا تتبخّر وتتطاير في السماء. فالنظر

بشكل صحيح إلى أمثلة على مثل هذا الأساس الكيميائي الضروري، أو صناعة السبائك، وجميع الحقوق والامتيازات الموروثة، وكل دين للدولة والعديد من الامتيازات الأخرى، حيث لا يمكن للعدالة تأكيد نفسها وتنفيذها بشكل متسق؛ إلا على أساس ثابت تعسفياً Arbitrarily Fixed Foundation من هذا النوع، وهو ما أشار له شوبنهاور بالقول "أعطني موطن قدم للعدالة" (٥٨).

تؤسس الأنظمة القانونية على مفهوم الحقوق والواجبات Rights and Entitlements، ويبدو ذلك محورياً في أي فهم للعدالة، أما شوبنهاور فقد كان صريحاً جداً في التعبير عن وجهة نظره في أن الحقوق والواجبات تنصب على الاهتمام بالفردية والتعددية^(٥٩)، وذلك على افتراض أن كل فرد هو كيان مستقل ترتبط به حقوقه وواجباته. ومن الواضح تماماً أن شوبنهاور ينقل الفردية والتعددية إلى عالم الظواهر Phenomena، فلقد ظل شوبنهاور مخلصاً تماماً للثورة الكوبرنيكية عند كانط، إذ اعتبر المكان والزمان شكلين من أشكال معرفتنا؛ أي باعتبارها فرضيات في بنية أذهاننا، بدلاً من كونها كيانات موضوعية موجودة بالفعل، إلا أنه قد ذهب إلى ما هو أبعد من كانط، إذ أعلن أن الفردية أو التعددية التي نراها ممكنة فقط بسبب المكان والزمان. وفي الواقع، أكد على أن الإرادة باعتبارها الشيء الحقيقي في ذاته فهي واحدة، وليست واحدة بمعنى وحدة واحدة مقابل عدد من الوحدات الأخرى، ولكن واحدة بمعنى أنها تقع خارج المكان والزمان. وبالتالي، فهي تتجاوز التعددية التي يتيحها المكان والزمان وحدهما^(٥٩).

وفي هذا الصدد، تكون التعددية أو الفردية وفقاً لشوبنهاور ذاتية Subjective كالمكان والزمان الكنطيين. وعند هذه النقطة يتطرق شوبنهاور إلى ميتافيزيقا العدالة Metaphysics of Justice حيث تستند مفاهيم العدالة التقليدية إلى حقوق الأفراد وواجباتهم، أو على كيفية تنظيم الأنظمة السياسية بطريقة تجعل حقوق الأفراد وواجباتهم مضمونة وأمنة. وبالتالي، فإن نظرية شوبنهاور في المستوى العميق للواقع الحقيقي تنبثق من الفردية نفسها. وفي هذا المستوى، لا يوجد أفراد مستقلون يمكن أن ترتبط بهم الحقوق والواجبات. وبالتالي، فإن العدالة - كما

جرت العادة- يجب أن يتم تعريفها وحصرها في عالم الظواهر، فلا توجد عدالة حقوق وواجبات على المستوى العميق من الواقع الحقيقي، ولكن هناك فقط ما يشير إليه شوبنهاور بالعدالة الأبدية eternal justice^(٦٠).

وهكذا، يعتبر مبدأ الفردية بمثابة شكل من أشكال موضوع الإرادة، والذي يمكّنها من الظهور في عدد لا يحصى من الأفراد بنفس الطريقة، وفي الواقع يظهر كلا الجانبين (الإرادة والتمثيل) كلياً وكاملاً في كل منهما؛ وبينما يمنح كل فرد لنفسه مباشرة باعتباره الإرادة الكاملة والممثل الوحيد، فإن كل شيء آخر يُعطى له أولاً فقط على أنه تمثيله؛ وهذا هو السبب في أن وجوده والحفاظ عليه أكثر أهمية بالنسبة له من كل شيء آخر. إذ ينظر الجميع إلى موته على أنه نهاية العالم، بينما لا يكون مكرثاً بوفاة الآخرين، ما لم يكن متداخلاً معهم بشكل شخصي بطريقة أو بأخرى^(٦١)، هذا من جهة.

من جهة أخرى، يوضح شوبنهاور أنه تم نقل ما يسمى بقانون الغاب إلى المستوى البشري، وعادة ما يُنظر إليه على أنه غير مناسب اجتماعياً، بل إنه خطأ أخلاقياً. وفي هذا السياق، تتعامل نظرية العدالة التي وضعها شوبنهاور بشكل مباشر وتدرجي مع ما تشير إليه الفلسفة واللاهوت على أنها مشكلة الشر evil. ففي معظم أنظمة الأخلاق وفي معظم أنظمة اللاهوت الأخلاقي moral theology تعتبر مشكلة الشر عقبة كبيرة أو عائق، ولكنها ليس كذلك لدى شوبنهاور؛ إذ يكمن حلها في قلب ما وراء الطبيعة والمائل في الخير الأساسي للطبيعة البشرية^(٦٢).

ومن أجل وضوح التصور العام لتأملات شوبنهاور المعقدة حول مفاهيم القانون والعدالة- والتي وردت مبعثرة نسبياً في العديد من نصوصه الواردة في كتاباته- سنقدم وصفاً لنموذجه الثنائي والمائل في جانبي العدالة الزماني والأبدية، والذي في حقيقة الأمر يتوافق مع فكره الأساسي عن العالم كإرادة وتمثل، حيث تعامل مع القانون في العالم كتمثل، بينما تعامل مع العدالة في العالم مثل الإرادة^(٦٣).

٢- القانون والعدالة بوصفهما تمثلاً: العدالة الزمانية:

بما أن العالم على المستوى التمثلي الهائل قائم فيما يتعلق بتأكيد إرادة الحياة والتركيز على الذات المتأصل فيها، يؤكد شوبنهاور أنه في الأساس عالم غير أخلاقي، حيث أن الأخلاق السائدة الافتراضية هي تلك التي وصفها هوبز جيداً في كتابه "حرب الكل ضد الكل". وبمجرد أن يتم تحرير أي مجموعة من الناس من كل قانون ونظام، فإننا في الحال نرى بوضوح حرب الكل ضد جميع الأشخاص التي وصفها هوبز بشكل مدرك. ولا نرى فقط كل شخص يحاول الحصول على ما يريده من أي شخص آخر، ولكن كثيراً ما يدمر شخص ما سعادة شخص آخر أو حياته؛ من أجل مصلحته "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان". وهذا هو أسمى تعبير عن الأنانية، التي لا يتجاوز ظهورها في هذا الصدد سوى الخبث والحقد وتعمد الأذى الحقيقي، الذي يحاول دون مبالاة إيذاء الآخرين والإضرار بهم في غياب أي منفعة شخصية^(٦٤).

وغالباً ما يتطلب تأكيد الذات اعتداء على الأفراد الآخرين، كما هو واضح في السلسلة الغذائية التي تشمل المعادن والنباتات والحيوانات، ولكن أيضاً في العديد من التفاعلات البشرية والاجتماعية. إذ يشير شوبنهاور بكلماته أن: "كل درجة من درجات الإرادة تحارب من أجل قضية ما، حتى إذ استدعت القضاء على الآخرين"^(٦٥). وبالنسبة لمعظمنا، هذا هو أسلوب العيش الأناني الطبيعي والمقبول اجتماعياً مثل: الصراع على الممتلكات، والسيطرة على الآخرين، وفرض رأينا، والغيرة والحقد والكذب والتعذيب والسرقة والخيانة والقتل والدهاء وما إلى ذلك.

ونلاحظ في فكر شوبنهاور - كما هو الحال بالنسبة لمعظم النماذج الشاملة للعقل مثل التحليل النفسي - أن العقل هو الذي يمهّد الطريق للتعبير المقبول اجتماعياً عن تأكيد الذات. ووفقاً لروبرت كلونينغر Robert Cloninger يتطلب هذا توازناً دقيقاً بين التوجيه الذاتي والتعاون، حيث يمكن تعزيز كلا البعدين. وبالتالي، فإن الميل القوي نحو التطرف، سيؤدي إلى تضخيم التأكيد الذاتي أو إنكار الذات على التوالي، ويتم تعزيز لهذا الأخير أيضاً؛ من خلال السلبية والشعور بالذنب والندم^(٦٦).

لذا تعتبر الأنانية الافتراضية أو الطبيعية بمثابة الفاعل الشرير، الذي عن قصد يؤدي ويتسبب في ألم غير ضروري لإنسان آخر. وقد ورد تصور شوبنهاور للفروق الفردية في الميل لإظهار الحقد، اعتماداً على استثارة الإرادة الفردية، فلا يؤسس الطب النفسي الشرعي المعاصر المسؤولية القانونية حول الإرادة الميتافيزيقية، وهي أساس مفهوم شوبنهاور عن الشخصية المعقولة، ولكن بطريقة ما مرتبطة بما أسماه شوبنهاور (الحرية الفكرية للإرادة)، وهي قريبة من النموذج الطبي الحالي. حيث تشير "الحرية الفكرية للإرادة" في الوقت الحاضر إلى مجموعة من العمليات التي من خلالها يتم توجيه الآليات المرتبطة بالذهن الواعي للدوافع البشرية (الإرادة الفردية)؛ وفقاً للمعايير التي تُملئها اجتماعياً. وهذا هو أساس مفهوم شوبنهاور عن الشخصية المكتسبة، والتي سوف تتشكل من خلال التفاعل بين الكائن الحي وبينته^(٦٧).

في الواقع، أصبحت اعتبارات العدالة أكثر وضوحاً في ملحق حرية الإرادة الخاص بشوبنهاور، حيث يجادل بأن أي إعاقة للحرية الفكرية للرجل تعني أنه لا يمكن تحميله المسؤولية عن أفعاله. فإذا كان العقل من خلال التشويش أو التمل أو العاطفة غير قادر على تقديم جميع الدوافع ذات الصلة للإرادة، فعندئذٍ تكون الإرادة غير قادرة على متابعة مسار العمل وفقاً لأفعالها المعتادة. وبحثا في الحالات، يمكننا تحديد عما إذا كان الرجل يعرف أو لا يعرف ما يفعله، أو غير قادر على الانغماس في دوافع معينة قد تؤثر عليه عادة مثل خوفه من العقوبة القانونية^(٦٨).

ونتيجة لذلك، فإن الفعل لا يعتبر من صنعه، ولا يمكن أن يعاقب عليه. وهنا نرى مرة أخرى اهتمام شوبنهاور بالحفاظ على العدالة، حتى لو كان ذلك يعني أن الخطأ يجب أن يمر دون عقاب، على الرغم من أن القانون المقصود يهدف إلى الاهتمام بالأفعال فقط. ففي مثل هذه الحالات تصبح الدوافع ذات صلة بشكل متزايد إلى الدرجة التي يمنحها الكشف عنها فهما للفعل، والذي في ضوءه تخدم الدولة مصالح العدالة؛ من خلال إعلان حقها وواجبها في المعاقبة. في حين أن تجاهل دوافع السلطة هنا تعني إساءة فهم الفعل ومعاقبته بشكل خاطئ. ومن ثم، فإن العقوبة الجائرة لرجل لم يكن مسيطراً على نفسه ستظل بالتأكيد تردع الآخرين

ذوي العقل السليم عن ارتكاب الجريمة نفسها. ومع ذلك، يبدو ما يُحسب هنا هو أنه ببساطة ليس من العدل معاقبة رجل فُقدت حريته الفكرية، وعلى الرغم من أن الدولة ملزمة بمعاقبة الخطأ، فإن مبادئ العدالة لها أهمية أكبر^(٦٩).

وعلى هذا النحو، اعترف شوبنهاور بأن الآليات الفكرية intellectual mechanisms التي تنظم إرادة الفرد قد تتأثر بدرجات مختلفة من شدة الاضطرابات النفسية والمواد الكيميائية. وبهذه الطريقة، يتعامل الفيلسوف مع المبادئ والممارسات المعاصرة المتعلقة بالمسؤولية الجنائية ومبدأ العدالة للتناسب الأخلاقي في الذنب والعقاب. ويشير هذا إلى الفكرة المهمة التي مفادها أن شدة العقوبة يجب أن تكون متناسبة مع خطورة السلوك الإجرامي للمدعى عليه. ومن ثم، فإن العلاج المحتمل للأناية السائدة لا يمكن توقعها أو تشريعها، ولا يمكن تعليم الفضائل. وبالتالي، فإن دور الدولة هو فرض القواعد واللوائح لمنع الأفعال السيئة لشخص ما ضد أقرانه. وبناءً على هذا، فإن نظرية شوبنهاور في القانون عملية وواقعية وسلوكية في سياقها لأن الأفعال وليست النوايا هي ما يمكن تشريعها في العالم على أنها تمثيل^(٧٠).

وما يقصده القانون على النحو الأمثل هو منع الأفعال الشريرة، وغالبًا ما تكون معاقبة الجناة جزءًا من استراتيجيات الحماية. وقد أيد شوبنهاور هذه الروح القانونية في قوانين سينيكما والتي تقرر أنه: "لا يوجد رجل حكيم يعاقب بسبب ارتكاب خطأ، ولكن بالأحرى حتى لا يتم القيام به"^(٧١).

وهذا هو العدل الزمني الناقص imperfect temporal justice في فكر شوبنهاور، وهو أساس تشاؤمه الوجودي. ومع ذلك، ذكر الفيلسوف أنه "عندما تحقق الدولة هدفها بالكامل، فإنها ستقدم نفس المظهر الذي يمكن توقعه، إذا كانت العدالة الكاملة perfect justice تحكم تصرفات الجميع"^(٧٢). وقد تم حل التشاؤم على المستوى الاجتماعي بواسطة فهم ما يحدث عندما تنتقل الأناية من الخاص (الفرد) إلى العام (الجماعي).

ومن هذا المنظور، فإن العدالة الزمانية تعد بمثابة الطريقة التي قد تدبر بها الدولة - في المستوى السلوكي - الأناية الجماعية المنتشرة في كل مكان. حيث أنه في المستوى الظاهري،

يمكن للدولة فقط منع الأفعال الخاطئة التي تشكل المفاهيم الأصلية والإيجابية، إذ يقول شوبنهاور أن: "مفهوم الحق المضاد سلبي ومشتق" (٧٣).

إذن، أصبحنا على دراية بالعدالة الزمانية التي لها مقرها في الدولة سواء كانت جزائية Retributive أو تأديبية Punitive. ويصبح هذا عدلاً فقط عندما يُؤخذ المستقبل بعين الاعتبار، فلا يمكن تبرير أي عقوبة أو جزاء على جريمة ما إذا كانت تفتقر إلى الإشارة إلى المستقبل؛ إنه يجمع الشر الأول فقط بإضافة ثانية لا معنى لها أو مغزى.

ولهذا، تعالج نظرية شوبنهاور في القانون الضرر فقط، وهو من جوانب ممارسة إرادة الحياة على المستوى الفردي. ومع ذلك، وفقاً للفيلسوف، فإن تأكيد الأناية المشتركة للجميع والنهوض بها يؤدي بطريقة ما إلى خير المجتمع، بينما ممارسة القانون كما هو والعدالة الزمانية غير مرضيين بالمعنى الوجودي؛ لأنهما لا يعالجان سبب الممارسة المتضاربة لإرادة الحياة، وقد تناول شوبنهاور هذا الصراع على المستوى الأنطولوجي مع مفهوم العدالة الأبدية (٧٤).

٣- القانون والعدالة بوصفهما إرادة العدالة الأبدية:

يقول شوبنهاور: "كل ما يحدث، أو يمكن أن يحدث بالفعل للفرد، فإنه يجب أن يتم تحقيق العدالة من أجله" (٧٥). يمكن فهم العدالة الأبدية إما على مستوى عقلائي أو قد يتم اختبارها ميتافيزيقياً. وفيما يتعلق بالمستوى الأول، تصور شوبنهاور جميع الظواهر عضوية كانت أو غير عضوية على أنها أجزاء مؤقتة من إرادة بدائية دائمة وغير قابلة للتجزئة. وهكذا، فإن أي فعل موجه من ظاهرة إلى ظاهرة أخرى يتم استيعابها في النهاية، وتوازنها في الإرادة المسبقة الفردية. وبالتالي، لا توجد أرباح أو خسائر، فعندما يتم تصورها والتعبير عنها بهذه الطريقة، فإنه توجد حالة دائمة من العدل في الإرادة الأولية أو البدائية primeval will (٧٦).

بينما في العالم الميتافيزيقي metaphysical realm تشير العدالة الأبدية إلى تحقيق معرفة خاصة، حيث أن المعتدي والضحية متميزان كظاهرتين، لكن كلاهما جزء من نفس الوحدة أو الجوهر وهي الإرادة. ومن ثم، فإنه على مستوى الإرادة الأولية تكون الضحية مذنبه مثل المعتدي والعكس صحيح، وبعد هذا الإدراك تدرك الذات الواعية بوضوح وحدة جميع

المخلوقات. ومن هنا قد يظهر الفعل الحر للذات الفردية في إنكار الإرادة، حيث يشير إنكار الإرادة إلى التعاطف Compassion تجاه جميع الكائنات والتخلي Renunciation أو الزهد Asceticism.

يختلف الوضع تمامًا مع العدالة الأبدية، التي تحكم العالم وليس الدولة، ولا تعتمد على المؤسسات البشرية، ولا تخضع للصدفة أو الخداع، وهي غير مؤكدة، وغير مستقرة إلا أنها معصومة عن الخطأ وثابتة وآمنة. والحال هو أن مفهوم القصاص يستلزم الطابع الزمني بالفعل، ولهذا السبب لا يمكن للعدالة الأبدية أن تكون جزائية لأن هذا يتطلب وقتًا كما لا يمكنها السماح بأي تأخير أو إرجاء؛ ولا يمكنها مناشدة الوقت للتوازن، وهو عمل سيء بنتيجة سيئة، إذ يجب ربط العقوبة بالجريمة إلى الحد الذي يصبح فيه الاثنان واحدًا^(٧٧).

٤- الأبعاد الوجودية والصوفية للعدالة الأبدية:

قدم شوبنهاور وصفًا ثريًا لمسار إدراك العدالة الأبدية، حيث يجب استخدام مصطلح "المسار" بحذر؛ لأنه فيما يتعلق بالإرادة الزمانية وغير المكانية لا يمكن تصور التسلسل المرتب. وقد وصف توماس مان Thomas Mann هذا المسار بأنه ذا ثلاثة أبعاد وجودية Existential Dimensions: يكمن البعد الأول في البعد الجمالي، بينما يتجسد البعد الثاني في البعد الأخلاقي، في حين أن البعد الثالث يسمى بالبعد الميتافيزيقي، إنها تجربة تحدث بشكل متواصل في الإنسان وتبدو على النحو التالي^(٧٨):

– **البعد الجمالي Aesthetical Dimension:** ويعني التفكك أو الانفصال الأقصى maximal dissociation بين الإرادة والمعرفة في تجربة مفاجئة نوعًا ما، إذ يصبح المرء موضوعًا للإدراك المجرد pure perception، الذي يدرك شيئًا ما في حالة غير إرادية، ومن ثم فإن التأمل الجمالي aesthetic contemplation هو مثال رئيسي، ولكنه ليس حصريًا لمثل هذه الحالة، فقد يدرك الفنان أو أي إنسان - فجأة وبإيجاز - الأفكار الأفلاطونية وراء الظواهر، بحيث يرضي هذه الإرادة التي لا تنتهي.

- **البعد الأخلاقي Dimension Ethical**: يشير إلى الإدراك الكامل perfect realization

لوحدة جميع الظواهر حية كانت أو غير حية، والسعي الذي تفرضه الحياة عليها، والتحرر الوجودي من مبدأ الفردية، وخاصة علم الأساطير الهندوسي أو ما يُطلق عليه "حجاب المايا"، وقد صوره شوبنهاور على النحو التالي:

وصل جوهر هذا العمل إلينا أخيراً في الأوبنشاد، وهم أعظم هدية في هذا القرن؛ إذ يتم التعبير عنها في العديد من الأشكال، ولكن على وجه الخصوص، عندما يتم توجيه جميع كائنات العالم الحية بالتتابع... بينما يتم نطق كلمة معينة فوق كل منهم، وهي كلمة أصبحت صيغة وعلى هذا النحو يسمى (أنت ذاك)^(٧٩)

- **البعد الميتافيزيقي Metaphysical Dimension**: إنه إنكار الإرادة، وربما كان هذا هو

واحد من أكثر التعبيرات الأصيلة في فكر شوبنهاور، فمن خلال التجارب الجمالية والأخلاقية تشعر الذات برغبة ملحة في التخلي والزهد، وفي حالة هادئة تتحول بتعاطف نحو جميع المخلوقات الأخرى. وقد ذكر شوبنهاور هذا على النحو التالي:

عندما نرى من خلال مبدأ الفردية ندرك الأفكار مباشرة، بل جوهر الأشياء في حد ذاتها على أنها في كل شيء الإرادة نفسها. ومن هذا الإدراك يأتي مهدئ كلي universal tranquillizer للإرادة؛ فتصبح الدوافع الفردية غير فعالة؛ لأن نمط المعرفة الذي يتوافق معها غامضاً بنمط مختلف تماماً من المعرفة السابقة^(٨٠).

وبالتالي، يعتبر القضاء على التمييز بين الفرد وذاك - الخير التدريجي الذي يصل إلى الحب الأكثر عطاء وأكثر تضحية بالنفس - بمثابة مصلحة عامة من أجل الآخرين^(٨١). وفي هذا الإطار، أوضح شوبنهاور أن الطريق - في سياق الظروف التي تحيط بالأفراد النادرة التي تتبع مسار الزهد - هو طريق مختلف، وكثيراً ما ينطوي هذا الطريق على معاناة ذاتية بل ومشاهدة لمعاناة الآخرين أيضاً. وهكذا يكون شوبنهاور قد شرع بتحديد ملامح شخصية الأشخاص الذين يظهرون التعاطف طوال حياتهم، والمتمثلين في الزهاد^(٨٢)، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، يكون هؤلاء الزهاد المعروضون للتعاطف مناسين للقيام بالأنشطة المجتمعية، وبعد هذا أمرًا مهمًا لتطوير طرق بديلة من خلال دورهم الإيجابي. كما أعلن شوبنهاور أن مثل هذه التجربة هي أقصى تعبير عن حرية الإرادة، إذ يقول: "هذا ما يسميه الصوفيون المسيحيون تأثير النعمة الإلهية، والولادة من جديد"^(٨٣). وفي مجموعة من الفقرات الشهيرة المتعلقة بإنكار الإرادة، أكد شوبنهاور على العديد من القضايا ذات الصلة، مثل: أصالة القضية وعالميتها، والإصرار في الأفعال وليس في النوايا، واستقلال الإدراك المجرد، والدين المحدد، والمعتقدات بالله. وفي هذا الصدد، يقول:

"قد تكون هذه هي المرة الأولى التي يتم فيها التعبير عن الطبيعة الداخلية للقداسة وإنكار الذات، والزهد وإهانة الإرادة المرء بشكل تجريدي، وتطهيرها من كل الأساطير، باعتبارها نفيًا لإرادة الحياة... وكل هؤلاء القديسين والزهادين قد اعترفوا بهذا النفي مباشرة، وعبروا عنه من خلال الأفعال. وعلى الرغم من أن لديهم نفس الاعتراف الداخلي، إلا أنهم يعبرون عنه بطرق مختلفة جدًا، وفقًا للعقيدة التي قبلها كل منهم بعقلانية. إذ يقود هؤلاء القديسين الهنود والمسيحيين... إلى تفسير أفعالهم بطرق مختلفة جدًا، لكن هذا لا يهم على الإطلاق. ويمكن أن يكون القديس مليئًا بأكثر الخرافات عبثًا، أو بالعكس يمكن أن يكون فيلسوفًا، فلا فرق في هذا، ولكن فقط أفعاله تؤكد أنه قديس؛ لأنه من الناحية الأخلاقية، لا تأتي أفعاله من الإدراك المجرد، ولكن من الإدراك المباشر للعالم وجوهره، والذي يقوم بتصفية هذا من خلال بعض العقيدة فقط لإرضاء سببه... وبطبيعة الحال، لن نواجهها في التجربة اليومية"^(٨٤).

وفي هذا الصدد، نظر شوبنهاور إلى محور نظريته عن العدالة بجوانب عديدة ومختلفة، حيث تعامل مع مفهوم الشفقة أو الرحمة باعتبارها القدرة على تمثل معاناة الآخرين؛ بهدف محو تلك المعاناة. فإذا كان الفرد قادرًا على تحييد الاختلاف عن الآخرين؛ أي أنه يستطيع تجاوز مجال التمثيل، فهو يدرك أساس أي عدالة إما بالفطرة الذاتية الطبيعية أو الحرية ذاتها، وهذا هو الأساس الحقيقي الذي يمكن اعتباره قيمة أخلاقية بحتة. أما التضامن بين الأفراد - في الواقع - كما يقول شوبنهاور: "هو المصدر الوحيد للقوة غير الأنانية، والتي لها الحق في أن تكون قيمة أخلاقية"^(٨٥)، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، يظهر حل شوبنهاور لمشكلة الشر بوضوح تام في الميتافيزيقيا، فبالنسبة إليه فإن الحقيقة الصادقة تتمثل في "الشيء في ذاته"، فكل شيء هو الإرادة. حيث إن معرفة الإنسان بالعالم الخارجي مشروطة ببنية العقل البشري الذي يفرض الزمان والمكان ومبدأ السببية على كل تصوراته عن العالم الخارجي، في حين أن الزمان والمكان والسببية لا توجد في الشيء بذاته، ولكن فقط الإرادة الخالدة التي لا مكان لها ولا سبب لها. وبالتالي، فإن الإرادة غير مقسمة؛ أي أن هناك وحدة أساسية وحقيقية للغاية بين كل الوجود^(٨٦).

وهكذا تكون الشفقة إذن هي المفتاح الأخلاقي Moral Key للوصول إلى العدالة الأبدية أو الدائمة، وهي منفصلة عن العدالة الزمانية، التي تجد مكاناً داخل الدولة فقط ويمكنها معاقبة الجريمة من خلال المؤسسات البشرية. بينما العدالة الأبدية لا تزال بعيدة عن ذلك لأنها تتجاوز مبدأ الفردية، يقول شوبنهاور: "إذا نظرنا - في الواقع - إلى جوهر العالم فنحن قادرون على تحمله، تحمل أي معاناة وظلم وسوء معاملة وإهانة؛ لأننا نشعر أنها تتحرك ضد أنفسنا، ومن يرتقي فوق المكان والزمان والسببية، قادر على إدراك أن المعذب والمتعذب Tormenter and the Tormented هما في حقيقة الأمر واحد". ومن هنا تتحول نظرية العدالة عند شوبنهاور إلى التصوف Mysticism، فهي الحل الأخلاقي والقانوني للأناية والفردية^(٨٧).

وفي هذا الإطار، توصل شوبنهاور إلى نتيجة مفادها أن غاندي لم يبد قادراً أبداً على التواصل مع أتباعه، ولكن المعذبين على نفس المستوى يشتركون في الذنب. فعلى مستوى الواقع الحقيقي، المعذب والمعذب هما نفس الشيء. وإذا كان المعذب يشترك في الذنب، فإن شوبنهاور محق تماماً في التوصل إلى نتيجة غامضة مفادها أنه "في كل ما يحدث أو يمكن أن يحدث بالفعل للفرد، تكون العدالة متحققة له دائماً". تلك هي عقيدة شوبنهاور عن العدل الأبدي، إنه "الإرادة التي تتغذى على نفسها"^(٨٨). لكن شوبنهاور استخدم مصطلح العدالة الأبدية مشيراً إلى أن العدالة الأبدية أو فهمها كان شيئاً يجب السعي إليه، كما أن تبنيها يمكن أن يؤدي إلى الفضيلة، إذ يقول:

لن يتم استيعاب وفهم العدالة الأبدية إلا من قبل الرجل الذي يرتقي فوق تلك المعرفة التي تنطلق على الخط التوجيهي Guiding Line لمبدأ السبب الكافي والمرتبط بالأشياء الفردية، والذي يعترف بالأفكار، والذي يرى من خلال مبدأ الفردية ويدرك أن أشكال الظاهرة لا تنطبق على الشيء في ذاته. وعلاوة على ذلك، فإن هذا الإنسان وحده هو الذي يستطيع بحكم المعرفة نفسها أن يفهم الطبيعة الحقيقية للفضيلة... على الرغم من أن ممارسة الفضيلة لهذه المعرفة في المجرد ليست مطلوبة بأي حال من الأحوال، حيث تؤدي رؤية العدل الأبدي وقبوله إلى فهم الطبيعة الحقيقية للفضيلة.^(٨٩)

وهكذا، فإن أكون عادلاً ونبلاً وخيراً ليس سوى ترجمة الميتافيزيقا إلى أفعال، علاوة على أن القول بأن الزمان والمكان مجرد أشكال من معرفتنا، وليس تحديداً للأشياء في حد ذاتها. ومن ثم، فإن الفضيلة الحقيقية تنبع من المعرفة المباشرة والبديهية للهوية الميتافيزيقية لجميع الكائنات^(٩٠).

خاتمة

- أثبتت الدراسة أن تشريع القوانين قد استعار من علم الأخلاق عقيدة الحق، لذلك تشترك الأخلاق والسياسة في مفاهيم معينة أبرزها الحق والباطل. كما أوضحت أن الغرض الوحيد من القانون لدى الفيلسوف هو ردع الناس عن التعدي على حقوق الآخرين، ففي النهاية، يتم توحيد الناس في الدولة، ونبذ الأخطاء، وتحمل عبء الحفاظ على الدولة حتى يمكن حماية الجميع من التعرض للظلم. كما قمنا بدراسة العقوبة والتي تعتبر في مضمونها رادع للجريمة ووسيلة للوفاء بالعقد الاجتماعي، من جهة، ومن جهة أخرى يتضح أن العقوبة تلعب أيضاً دوراً تصحيحياً ذا طبيعة تعليمية، من خلال تصحيح معرفة الجاني، حيث يمكن للعقاب أن يوجه الرجل إلى مسار أكثر قبولاً اجتماعياً في الحياة، حيث يدرك أن هناك طرقاً أفضل لتحقيق غايته.

- أوضحت الدراسة أيضاً ضرورة أن يكون للدولة واجب تجاه حقها في معاقبة الجرائم، حيث يمثل ترك الجريمة بلا عقاب خطأ مثل الجريمة نفسها، ذلك أن كليهما ينطوي على خرق للعقد الاجتماعي. ونظراً لأن الغرض من الدولة هو حماية الحق، فيجب أن يتضمن هذا

العقد التزامًا على كل من المواطنين بقبول القانون وتحمل عقوباته من جهة، وعلى الدولة تطبيق القانون وتنفيذ هذه العقوبات على الآخر من جهة أخرى.

- أشارت الدراسة أيضا إلى نمطين للعدالة: العدالة الزمانية، ومقرها الدولة. بينما يتجسد النمط الثاني في العدالة الأبدية، التي تشير إلى تحقيق معرفة خاصة بحيث تحكم العالم وليس الدولة، ولا تعتمد على المؤسسات البشرية، ولا يمكن أن تكون عدالة جزائية.

١- أثبتت الدراسة أن نظرية شوبنهاور في القانون تعالج الضرر فقط والمعاناة الناجمة عن أخطاء الأنانية والظلم، وهو من جوانب ممارسة إرادة الحياة على المستوى الفردي. ومع ذلك ووفقاً له، فإن تأكيد الأنانية المشتركة للجميع والنهوض بها يؤدي بطريقة ما إلى خير المجتمع، لكن ممارسة القانون كما هو والعدالة الزمانية غير مرضيين بالمعنى الوجودي؛ لأنهما لا يعالجان سبب الممارسة المتضاربة لإرادة الحياة. وعلى هذا النحو، فإن هذا يستدعي ضرورة الحاجة إلى وجود العدالة الأبدية.

٢- أثبتت الدراسة أن تشريع القوانين عند شوبنهاور ليس له أي غرض أخلاقي، ولكن الأساس الذي تركز عليه الدولة يكمن في وجود عقد اجتماعي يساهم بشكل فعال في بُعد أخلاقي متعلق بنظريته عن الإلزام السياسي. ومن ثم، فإن نهج شوبنهاور في التشريع يعتمد إلى العدالة واتساق الأحكام والمعاملة الإنسانية للمجرمين. لذا، يجب أن تأخذ الدولة في كل من واجبه التشريعي والقانوني بالاعتبارات الأخلاقية للعدالة والمعاملة الصحيحة، مادامت تلك الاعتبارات تؤكد على أن الهدف الحقيقي الوحيد للعقوبة هو الردع. إذن، حقيقة أن الدولة معنية بمعاناة الخطأ- حتى لو لم يكن الأمر يتعلق بفعل الخطأ- تحمل في مضمونها بالتأكيد غرضاً أخلاقياً.

٣- أشارت الدراسة إلى أن هناك بعض الاعتبارات الأخلاقية التي تؤثر على فكر شوبنهاور في مسألة العقوبة، فهو لا يعارض فقط أي نزعات انتقامية قد تؤثر على الإجراءات التشريعية باعتبارها غير مبررة، ولكنه يدعو أيضاً إلى مراعاة الاهتمامات الأخلاقية في محاولة الدولة لردع الجريمة. بالإضافة إلى رفضه بشدة أو إصراره على عقوبات شديدة غير ضرورية.

والأكثر ما يلفت النظر، أنه ليس لدينا سوى الحق في مطالبة الجاني بشيء مساوٍ لتعهدده ضده في العقد الاجتماعي.

٤- أوضحت الدراسة أن الطريقة الوحيدة للتغلب على الانقسام والصراع والتماثل مع الآخرين تكمن في قبولهما. ومن ثم، فقد يتحقق هدف الخير للمجتمع فقط في المجال التمثيلي من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن الصراع والنزاع والمنافسة والاختلاف ضرورية ولا مفر منها. وبالتالي، فإن التضامن والرحمة مرغوبان، ويمكن بعد ذلك صياغة نظرية الإدراك السياسي الجديدة بناءً على هذه الثنائية. بحيث يتعامل معنى الإدراك أولاً مع قبول الحالة الميتافيزيقية للإنسان؛ أي المحدودية والشقاء، إذ يتجلى الضمير من حقيقة أن الأفعال غير الأنانية الناشئة عن الإدراك المباشر بجوهرنا، فحينئذ يؤكد الإدراك بأن الذات الحقيقية لا توجد في المظهر الفردي بعينه، ولكن في كل شيء حي.

الهوامش

(٦) يرى شوبنهاور أن البوذية أعمق من المسيحية؛ لأنها تجعل عدم الإرادة غاية الدين، ولا ريب في أن الهنود أبعد غورًا من مفكري أوروبا؛ لأنهم يفسرون الدنيا بالشعور والبصيرة لا بالحس والعقل. إن العقل يقسم كل شيء، والبصيرة فتوحد كل شيء، لذلك يرى الهنود أن الحقيقة الواحدة هي الواحد النهائي. ولا يظن شوبنهاور أن المسيحية مُستطِعة أن تحصل مكان البوذية في الشرق. إن الحكمة النهائية إذن هي النرفانا هو أن تنحصر ذات الفرد في أقل حيز ممكن من الرغبة والإرادة، فكلما قلت مثيرات الإرادة لنا، قلت آلامنا تبعًا لذلك. ومن ثم، فإن السلام الذي يسمو على العقل كله، إن الهدوء الروحي الكامل، إن الطمانينة العميقة، هو ما يجب أن يكون لنا إنجيلًا... يجب أن تخلد المعرفة، وتنمحي الإرادة. انظر:

— محمود زكي، أمين أحمد، قصة الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، د.ت، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(١) عبدالحليم أمل، العالم إرادة وتماثلًا عند شوبنهاور، كلية الآداب، جامعة عين شمس، د.ت، ص ٩٠-٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩١.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٥-٩٦.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٥) رويس جوزايا، روح الفلسفة الحديثة، ترجمة، الأنصاري أحمد، مراجعة، حنفي حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص ٣٣.

(٦) بدوي عبد الرحمن، خلاصة الفكر الأوروبي، شوبنهاور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٢، ص ٧-١١.

(٧) Auweele, D. V., Schopenhauer Arthur, Springer Nature B.V., 2019, P. 1.

(٨) Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 1, T. Payne, E. F. J., Ed. Welshman, J. N. & Janaway, C. H., New York, 2010, P. 369.

(٩) Ruggieri, D., The Metaphysics of Conflict, Some Reflections on Schopenhauer's Politics, Revista Voluntad, Estudios Sobre Schopenhauer, Vol. 7, N. 1, N.D, P. 148.

(١٠) برهيه أميل، تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر ١٨٠٠-١٨٥٠، ترجمة، طرايشي جورج، ج١، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص ٢٩٣.

(١١) Alonso, J. D. M., Political Philosophy and Anthropological Pessimism, Notes on Arthur Schopenhauer's Political Philosophy, Logos, Anales del Seminario de Metafísica, Vol. 47, 2014, P. 227.

(١٢) برهيه أميل، تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر ١٨٠٠-١٨٥٠، ص ٢٩٣-٢٩٤.

(١٣) Young, J., Schopenhauer, Routledge, New York, 2005, PP. 1-2.

(١٤) Marcin, R. B., Schopenhauer on Law and Justice, In Book, The Oxford Handbook of Schopenhauer, Ed., Wicks R. L., Oxford University Press, New York, 2020, P. 19.

(١٥) Alonso, J. D. M., Political Philosophy and Anthropological Pessimism, Notes on Arthur Schopenhauer's Political Philosophy, P. 228.

⁽¹⁶⁾ Rggieri, D., The Metaphysics of Conflict, Some Reflections on Schopenhauer's Politics, PP. 148-149.

⁽¹⁷⁾ Saunders, T. B., Government, Arthur Schopenhauer, Wikisource, 2023, P. 4.

⁽¹⁸⁾ Schopenhauer, A., In the World as Will and Idea, Vol. 2, London, 1909, PP. 5, 594-595.

⁽¹⁹⁾ -----, The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 272.

⁽²⁰⁾ -----, Parerga and Paralipomena, Short Philosophical Essays, Vol. 2, T. Caro, A. D. & Janaway, C., Cambridge University Press, United Kingdom, 2015, P. 535.

⁽²¹⁾ Rggieri, D., The Metaphysics of Conflict, Some Reflections on Schopenhauer's Politics, P. 150.

⁽²²⁾ Schopenhauer, A., Parerga and Paralipomena, Short Philosophical Essays, Vol. 2, P. 368.

⁽²³⁾ Ibid.

⁽²⁴⁾ Schopenhauer, A., The World as Will and Representation Vol. 1, PP. 7, 346.

And Look at:

- Jordan, N., Schopenhauer's Politics, Ethics, Jurisprudence and The State, In Book: Better Consciousness, Schopenhauer's Philosophy of Value, Ed. Neill, A. & Janaway, C., Blackwell Publishing, Ltd, 2009, P. 174.

⁽²⁵⁾ Schopenhauer, A., Op. Cit., P. 370.

⁽²⁶⁾ Ibid, PP. 367-368.

⁽²⁷⁾ Schopenhauer, A., On the Basis of Morality, Hackett, Cambridge, 1995, P. 158.

⁽²⁸⁾ -----, Parerga and Paralipomena, Short Philosophical Essays, Vol. 2, P. 412.

⁽²⁹⁾ -----, The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 342.

⁽³⁰⁾ Jordan, N., Schopenhauer's Politics, Ethics, Jurisprudence and The State, P. 174.

And Look at:

- Schopenhauer, A., Op. Cit., P. 344.

⁽³¹⁾ Jordan, N., Op. Cit., P. 175.

And Look at:

- Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 369.

⁽³²⁾ Ibid, PP. 370-371.

⁽³³⁾ Schopenhauer, A., The Essays of Arthur Schopenhauer, On Human Nature, Theophania Publishing, 2010, P. 77.

⁽³⁴⁾ -----, Op. Cit., P. 344.

⁽³⁵⁾ Slaboch, W., Eadem, Sed Aliter, Arthur Schopenhauer as A Critic of Progress, History of European Ideas, Vol. 41, No. 7, 2015, P. 942.

⁽³⁶⁾ Ibid.

And Look at:

- Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 2, PP. 442-443.

⁽³⁷⁾ -----, On the Basis of Morality, P. 153.

⁽³⁸⁾ Auweele, D. V., Schopenhauer Arthur, PP. 1-2.

⁽³⁹⁾ Schopenhauer, A., Parerga and Paralipomena, Short Philosophical Essays, Vol. 2, P. 242.

⁽⁴⁰⁾ -----, On The Basis of Morality, PP. 9, 148.

⁽⁴¹⁾ Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 347.

⁽⁴²⁾ Schopenhauer, A., Op. Cit., PP. 347-348.

⁽⁴³⁾ Ibid, P. 344.

- (44) Schopenhauer, A., Prize Essay on the Freedom of the Will, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, PP. 45, 90.

And Look at:

- -----, The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 597.

- (45) -----, On The Basis of Morality, PP. 4, 193.

- (46) Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 375.

- (47) Ibid, PP. 375-376.

- (48) Ibid, P. 347.

And Look at:

- Jordan, N., Schopenhauer's Politics, Ethics, Jurisprudence and the State, P. 182.

- (49) Schopenhauer, A., On The Basis of Morality, PP. 135,154.

And Look at:

- Jordan, N., Op. Cit., P. 183.

- (50) Schopenhauer, A. The World as Will and Representation, Vol. 2, P. 598.

- (51) Ibid, P. 598.

- (52) Loc. Cit.

- (53) Jordan, N., Schopenhauer's Politics, Ethics, Jurisprudence and the State, P. 184.

- (54) Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 371.

- (55) Ibid, P. 374.

- (56) Ibid, PP. 374-375.

- (57) Ibid, P. 373.

- (58) Schopenhauer, A., Parerga and Paralipomena, Short Philosophical Essays, Vol. 2, P. 398.

(*) تعتبر رؤية شوبنهاور في الفردية أو التعددية بمثابة ترادف في فكره، ولها علاقة كبيرة بفهمه للعدالة. حيث تميل العدالة في النظم القانونية الغربية إلى أن تكون مشوبة بالفردية، إذ تركز على الحقوق والواجبات، بينما في النظم الشرقية يميل مفهوم العدالة إلى التماشي مع مفاهيم مثل الوحدة والكمال والتلازم. وربما يكون فهم شوبنهاور للعدالة فريداً عن الفلاسفة الغربيين، فهو يعرفها بالطريقة الشرقية؛ أي بالوحدة والكمال؛ أي الوحدة والكمال التي يتم إيجادها، بحيث تكون الأساس الحقيقي للحقيقة نفسها. وإذا كان شوبنهاور على حق، فإن التركيز الغربي على الحقوق والواجبات كأساس للعدالة ليس خاطئاً فحسب، بل يأتي بنتائج عكسية ومضللة بشكل واضح.

- (59) Marcin, R. B., Schopenhauer's Theory of Justice, Catholic University Law Review, Vol. 43, 1994, PP. 837-838.

- (60) Ibid, P. 838.

- (61) Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 351.

- (62) Marcin, R. B., Schopenhauer's Theory of Justice, P. 843.

- (63) Marcin, R. B., Schopenhauer on Law and Justice, Oxford University Press, USA., 2020, P. 19.

- (64) Schopenhauer, A., The World as Will and Representation Vol. 1, P. 368.

- (65) Baptista, T. & et al., Justice and Law in the Thought of Arthur Schopenhauer (1788-1860), Forensic Science International, Mind and Law, Vol. 2, 2021, P. 5.

- (66) Cloninger, A. R., Feeling Good, The Science of Well-Being, Oxford University Press, New York, 2004.

⁽⁶⁷⁾ Mason, T., Archaeology of the Psychopath, The Medicalization of Evil, In Book, Ed. Mason, T., Forensic Psychiatry, Influences of Evil, Humana Press Inc, New York, 2006, PP. 89-108.

⁽⁶⁸⁾ Jordan, N., Schopenhauer's Politics, Ethics, Jurisprudence and the State, P. 184.

⁽⁶⁹⁾ Ibid.

⁽⁷⁰⁾ Marcin, R. B., Schopenhauer on Law and Justice.

And Look at:

- Schopenhauer, A., In the World as Will and Idea, Vol. 2, P. 32.

⁽⁷¹⁾ Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 376.

⁽⁷²⁾ Ibid, P. 372.

⁽⁷³⁾ Baptista, T. & et al., Justice and Law in the Thought of Arthur Schopenhauer (1788-1860), P. 6.

⁽⁷⁴⁾ Marcin, R. B., Schopenhauer's Theory of Justice, P. 865.

⁽⁷⁵⁾ Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 1, PP. 358-359.

⁽⁷⁶⁾ Baptista, T. & et al., Justice and Law in the Thought of Arthur Schopenhauer (1788-1860), P. 6.

⁽⁷⁷⁾ Schopenhauer, A., The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 377.

⁽⁷⁸⁾ Schopenhauer, A., In the World as Will and Idea, Vol. 2, P. 30.

⁽⁷⁹⁾ -----, The World as Will and Representation, Vol. 1, P. 382.

⁽⁸⁰⁾ Ibid, P. 430.

⁽⁸¹⁾ Ibid, P. 405.

⁽⁸²⁾ Ribeiro, L., As Vias De Negaç~ao Da Vontade Em Schopenhauer, Revista Voluntas, Estudos Sobre Schopenhauer, Vol. 7, 2016, PP. 64-81.

⁽⁸³⁾ Schopenhauer, A., Op. Cit., P. 431.

⁽⁸⁴⁾ Ibid, PP. 410-411.

⁽⁸⁵⁾ Ruggieri, D., The Metaphysics of Conflict, Some Reflections on Schopenhauer's Politics, P. 151.

⁽⁸⁶⁾ Marcin, R. B., Schopenhauer's Theory of Justice, P. 845.

⁽⁸⁷⁾ Ruggieri, D., Op. Cit., P. 151.

And Look at:

- Schopenhauer, A., Parerga and Paralipomena, Short Philosophical Essays, Vol. 2, PP. 456-457.

⁽⁸⁸⁾ Marcin, R. B., Schopenhauer's Theory of Justice, P. 845.

⁽⁸⁹⁾ Ibid, P. 846.

⁽⁹⁰⁾ Loc. Cit.

المصادر العربية والأجنبية:

أولاً- المراجع العربية:

١. بدوي عبدالرحمن، خلاصة الفكر الأوروبي، شوبنهاور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٢.
٢. برهيه أميل، تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر ١٨٠٠-١٨٥٠، ترجمة، طرابيشي جورج، ج١، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥.
٣. رويس جوزايا، روح الفلسفة الحديثة، ترجمة، الأنصاري أحمد، مراجعة، حنفي حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.
٤. عبدالحليم أمل، العالم إرادة وتمثلاً عند شوبنهاور، كلية الآداب، جامعة عين شمس، د.ت.
٥. عويضة كامل، شوبنهاور بين الفلسفة والأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣.
٦. محمود زكي، أمين أحمد، قصة الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، د.ت.

ثانياً- المراجع الأجنبية:

7. Alonso, J. D. M., Political Philosophy and Anthropological Pessimism, Notes on Arthur Schopenhauer's Political Philosophy, Logos, Anales del Seminario de Metafísica, Vol. 47, 2014.
8. Anaway, G., Arthur Schopenhauer, Encyclopedia of Philosophy.
9. Auweele, D. V., Schopenhauer Arthur, Springer Nature B.V., 2019.
10. Baptista, T. & et al., Justice and Law in the Thought of Arthur Schopenhauer (1788-1860), Forensic Science International, Mind and Law, Vol. 2, 2021.
11. Cloninger, A. R., Feeling Good, The Science of Well-Being, Oxford University Press, New York, 2004.
12. Jordan, N., Schopenhauer's Politics, Ethics, Jurisprudence and the State, In Book: Better Consciousness, Schopenhauer's Philosophy of Value, Ed. Neill, A. & Janaway, C., Blackwell Publishing, Ltd, 2009.
13. Marcin, R. B., Schopenhauer on Law and Justice, In Book, The Oxford Handbook of Schopenhauer, Ed., Wicks R. L., Oxford University Press, New York, 2020.

14. -----, Schopenhauer's Theory of Justice, Catholic University Law Review, Vol. 43, 1994.
15. -----, Schopenhauer on Law and Justice, Oxford University Press, USA, 2020.
16. Mason, T., Archaeology of the Psychopath, The Medicalization of Evil, In Book, Ed. Mason, T., Forensic Psychiatry, Influences of Evil, Humana Press Inc, New York, 2006.
17. Rggieri, D., The Metaphysics of Conflict, Some Reflections on Schopenhauer's Politics, Revista Voluntas, Estudos Sobre Schopenhauer, Vol. 7, N. 1, N.D.
18. Ribeiro, L., As Vias De Negaç~ao Da Vontade Em Schopenhauer, Revista Voluntas, Estudos Sobre Schopenhauer, Vol. 7, 2016.
19. Saunders, T. B., Government, Arthur Schopenhauer, Wikisource, 2023.
20. Schopenhauer, A., In the World as Will and Idea, Vol. 2, London, 1909.
21. -----, On the Basis of Morality, Hackett, Cambridge, 1995.
22. -----, Prize Essay on the Freedom of the Will, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
23. -----, The Essays of Arthur Schopenhauer, On Human Nature, Theophania Publishing, 2010.
24. -----, The World as Will and Representation, Vol. 1, T. Payne, E. F. J., Ed. Welshman, J. N. & Janaway, C. H., New York, 1996 & 2010.
25. -----, The World as Will and Representation, Vol. 2, T. Payne, E. F. J., New York, 2010.
26. -----, Parerga and Paralipomena, Short Philosophical Essays, Vol. 2, T. Caro, A. D. & Janaway, C., Cambridge University Press, United Kingdom, 2015.
27. Slaboch, W., Eadem, Sed Aliter, Arthur Schopenhauer as A Critic of Progress, History of European Ideas, Vol. 41, No. 7, 2015.
28. Troxell, M., Arthur Schopenhauer, Boston College, USA., N.D., Available at, <https://lep.utm.edu/Schopenh/#H3>.
29. Young, J., Schopenhauer, Routledge, New York, 2005.