مدلول الطبيعة وانعكاساته لدى فقه مدرسة القانون الطبيعى الحديثة

الدكتور
أحمد على ديهوم
أستاذ مساعد فلسفة القانون وتاريخه
كلية الحقوق-جامعة عين شمس

مقدمة

تعد دراسة القانون الطبيعى ومشكلاته من أهم موضوعات فلسفة القانون، وقد عبر عن ذلك بأنه "لا يمكن لفقيه أيا ما كان مذهبه أن يتجنب التطرق للقانون الطبيعى"[1].

وهذا ما دفع البعض إلى القول "إنه من الصعوبة إضافة جديد إلى ما كتب عن القانون الطبيعى، حيث وجدت العديد من المؤلفات التى تناولته"[2].

وتكمن صعوبة تناول فكرة القانون الطبيعى فى كونه نقطة التقاء العديد من الأفكار للمجالات المختلفة، إذ يتضمن أفكارًا فلسفية وأخلاقية وسياسية وقانونية[3].

وقد ارتبطت فكرة القانون الطبيعى بفلسفة القانون، إذ عدت الأخيرة امتداداً لفلسفة القانون الطبيعى، ويرجع ذلك إلى أن فكرة القانون الطبيعى قد وجدت قبل وجود علم قانونى بتحليل القانون الوضعى، وإن لاقت العديد من الانتقادات بداية من القرن التاسع عشر، وهذا ما دفع الفقهاء إلى اللجوء إلى مصطلح فلسفة القانون، وذلك فى أعقاب هجر الفقهاء الدراسات التجريبية والميتافيزيقية والاهتمام بدارسة الواقع الملموس[4].

---

1 د. طه عوض غازى، دروس فى فلسفة القانون "القانون الطبيعى بين المنادين به والمنكرين له"، القاهرة، دار النهضة العربية، 2005، ص 5.

2 M.Villey: Abrege du droit natural Classique, archives de philosophie du droit, No 6 sirey, 1961, p.25.

3 د.طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 5 وما بعدها.

4 د. حسن عبد الحميد، محاضرات فى المدخل لدراسة فلسفة القانون، لطلبة الدراسات العليا كلية الحقوق جامعة عين شمس، القاهرة، دار النهضة العربية، 2015-2016، ص 20.

ويكمن جوهر القانون الطبيعى فى البحث عن العدالة، بحيث يطرح التساؤل هل العدالة من ابتكار الأفراد؟ أم أنها انعكاسٌ لإرادة السلطة الحاكمة؟ هل مصدر العدالة يكمن فى القانون الوضعى أم الإرادة الإنسانية؟ أم أن مصدرها يرجع إلى مصدر يسمو ويعلو على الإرادة الإنسانية؟[1]

وقد وجدت عدة دلائل للقانون الطبيعى وذلك بحسب الدور الذى قام به، فمن جهة أولى عُدّ هو المثل الذى يهدى إلى التطور القانونى، والسمة الأخلاقية للقانون، وهذا ما يميز بين ما هو كائن وما يجب أن يكون من الناحية القانونية، ويعد ذلك دوراً أخلاقيا.

ومن جهة ثانية عُد المنهج الذى بمقتضاه يتم الكشف عن صحيح القواعد القانونية، وذلك من خلال الإقرار بمدى شرعية القواعد الوضعية وتطابقها مع ما يرشد إليه القانون الطبيعى، وهذا ما يعكس دوراً نقدياً.

ومن جهة ثالثة عد المضمون الذى يستنبط من خلال العقل وذلك بغية وضع قواعد قانونية تفصيلية، بحيث تعد تفصيلاً للمبادئ الكلية للقانون الطبيعى، وهذا ما يمكن القول معه إن القانون الطبيعى هنا هو موضوع للقانون[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن القانون الطبيعى بوصفه منهجًا للقانون ساد العصور القديمة والوسطى، بينما القانون الطبيعى كموضوع للقانون ساد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر[3].

---

1 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 6.

2 دياس، فلسفة القانون، ترجمة هنرى رياض، بيروت، دار الجبل، ص 204 وما بعدها.

3 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 10.

ومما لا شك فيه أن تباين المجتمعات فى اعتناق مدلول عن آخر، إنما يرجع إلى تباين النشاط الإنسانى فى لحظات معينة، وهذا ما يطلق عليه "اللحظة التأسيسية"، حيث يتم تحديد المبادئ التى تعكس الأفكار القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التى سوف تسود المجتمع.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه كلما ارتقى الإنسان فى المعرفة كلما زاد وعيه باللحظة التأسيسة والمبادئ السائدة والمرتبطة بها، ومن ثم فهم جوهر الأفكار[1]، وهذا ما تعكسه دراسة فكر مدرسة القانون الطبيعى الحديث.

ويرجع ذلك إلى أن القانون الطبيعى فى الفكر الحديث كان له أثرٌ كبيرٌ فى إرساء اللغة القانونية الحالية، وذلك من خلال إيضاح العلاقة بين الحرية والعدالة والمساواة، وهذا ما انعكس على النظم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، كالعقود والتجارة[2].

ولذلك كان يجب البحث عن إرهاصات هذه المدرسة ونشأتها، وذلك بغية فهم أفكارها وجوهرها، والبحث عن اللحظة التأسيسية لها، فى ضوء شروع مصرنا الحبيبة فى بناء مجتمع جديد، بحيث يمكن البحث عن نظام قانونى نابع من مجتمعنا، وذلك فى ضوء فهم العديد من الأفكار والمصطلحات التى أصابها الغموض وعدم التحديد نظراً للظروف المتعاقبة.

---

1 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 8.

2 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 8 وما بعدها، إدجار بود نهمير: فلسفة القانون ومنهجه، ترجمة د. محمود سلام زناتى، مجلة الدراسات القانونية، أسيوط، يونيو 1988، ص 316.

منهج وخطة الدراسة

وفقاً لما سبق ذكره، وفى سبيل تناول فكر مدرسة القانون الطبيعى الحديثة، بغية التوصل إلى جوهر أفكارها فإننا سوف نتبع المنهج التأصيلى للوصول إلى أصل الأفكار، وذلك بالإضافة إلى المنهج التحليلى لتحليل أفكار الفلاسفة.

ويمكن تناول أفكار المدرسة الحديثة منذ نشأتها واستقرارها، وصولاً إلى تطورها على النحو التالى:

الفصل الأول: إرهاصات مدرسة القانون الطبيعى الحديث ونشأتها.

المبحث الأول: إرهاصات المدرسة الحديثة.

المبحث الثانى: نشأة المدرسة الحديثة.

الفصل الثانى: استقرار مدرسة القانون الطبيعى الحديثة وتطورها.

المبحث الأول: استقرار المدرسة الحديثة.

المبحث لثانى: تطور فكر المدرسة الحديثة.

الفصل الأول

إرهاصات مدرسة القانون الطبيعى الحديثة ونشأتها

سادت فكرة القانون الطبيعى الكونى قديماً، حيث عدت المرجعية للقانون الوضعى، وإن اختلفت فكرة الطبيعة الكونية من فترة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى.

فقد كانت الطبيعة الكونية تعني لدى الإغريق العلاقة بين الكون والمدينة، بينما كانت تعني لدى الفكر المسيحى والإسلامى الطبيعة الإلهية، وهذا ما سيطر على الأفكار الفلسفية والقانونية لعدة قرون، حتى سار هناك نزاع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية.

وقد عدت مرحلة النزاع للفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية إرهاصات لظهور مدرسة القانون الطبيعى الحديثة، وذلك قبل نشأتها على أثر أفكار فلسفية، ويمكن تبيان ذلك فيما يلى:

المبحث الأول: إرهاصات المدرسة الحديثة.

المبحث الثانى: نشأة المدرسة الحديثة.

المبحث الأول

إرهاصات المدرسة الحديثة

شهدت العديد من المجتمعات صراعاً بين السلطة الدينية من جهة، والسلطة الزمنية من جهة أخرى بغية بسط السيطرة على الدولة، وقد وجدت عدة أفكار فلسفية لخدمة هذا الصراع.

وعدت هذه الأفكار من العوامل الممهدة لظهور مدرسة القانون الطبيعى الحديثة، وتمثلت هذه الأفكار فى الفلسفة الاسمية من جهة والإصلاح الدينى من جهة أخرى، ويمكن تبيان ذلك فيما يلى:

المطلب الأول: الفلسفة الاسمية.

المطلب الثانى: الإصلاح الدينى.

المطلب الأول

الفلسفة الاسمية

ارتبطت الفلسفة الاسمية بالفيلسوف "جيوم دى أوكام"، وإن كانت بذور الفكرة قد ظهرت مع أفكار "دون سكوت"، إلا أن "أوكام" يعد هو المؤسس الحقيقى، إذ عدت فلسفته إضافة وأكثر تعمقاً من أفكار "سكوت"[1].

وقد ظهرت هذه الأفكار فى أعقاب إعلان رجال الكنيسة حقهم فى مراقبة الإمبراطور، وهذا ما أوجد الصراع بين الكنيسة كسلطة دينية والملوك كسلطة زمنية، مما رتب التمهيد للتخلى عن فكرة القانون الطبيعى الكونى واعتناق القانون الطبيعى العقلانى[2]، وهذا ما يمكن إبرازه من خلال أفكار "جيوم دى أوكام"، كما يلى:

الفرع الأول: ماهية الفلسفة الاسمية.

الفرع الثانى: الفلسفة الاسمية وفكرة القانون.

---

1 د. حسن عبد الرحمن قدوس، الأصول الفلسفية للوضعية القانونية، المنصورة، مكتبة الجلاء الجديدة، 1997، هامش ص 379.

2 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 146 وما بعدها.

الفرع الأول

ماهية الفلسفة الاسمية

اختار "جيوم دى أوكام" الانضمام إلى فريق الملك والدفاع عن السلطة الزمنية، وهذا ما استتبع مناداته بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، هذا بالإضافة إلى إقرار حق السلطة الزمنية فى التشريع[1].

وقد شرع "أوكام" أفكاره بإنكار القانون الطبيعى المؤسس على العقل المنبت الصلة عن الإرادة، إذ ذهب إلى الاعتقاد بأن أساس القانون هو الإرادة، حيث إن قيام الفرد بأفعال الخير أو الشر مبعثه إرادته المستقلة[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه توصل إلى هذا الأمر من خلال مناهضة فكرة القانون الطبيعى الكونى، حيث يقضى بأن العالم المحيط بالإنسان يتضمن نظاماً يعلو الأشياء الفردية المتناثرة، أو بمعنى آخر فإن هناك كليات تعلو الجزئيات.

وبناءً على ذلك فإن هناك نظاماً خارج عقل الإنسان يعلو الوجود الفردى للإنسان، ويمكن من خلال مراقبة الطبيعة استنباط قواعده، بحيث تشكل نظاماً يخضع له الإنسان[3].

وقد عدت فكرة وجود نظام طبيعى يعلو الإنسان يتضمنه الكون اعتداءً على قدرة الله المطلقة، وقدرته على التدخل فى مجرى أحداث الكون، وهذا ما يستتبع القول إن إرادة الله سبحانه وتعالى هى القانون، فالله هو الذي يحدد ما هو عدل وما هو ظلم، وليس للعقل أى دور إلا الكشف عما أقره الله من أحكام[4].

---

1 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 147.

2 د. السيد عبد الحميد فودة، جوهر القانون بين المثالية والواقعية، الإسكندرية، دار الفكر الجامعى، 2004، ص 228.

3 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 148.

4 د.حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 148.

ووفقاً لذلك فإن "أوكام" يذهب إلى أن الأفكار العامة أو الكليات التى تتضمن الجزئيات الفردية المتناثرة ما هى إلا أسماء أو رموز نفسية، بحيث لا تعكس أى مضامين موضوعية[1].

ومفاد ذلك أن الطبيعة تتمثل فى وجود الأشياء بشكل فردى، إذ لا يمكن إرجاعه إلى جوهر محدد أو فكرة كلية، فالأشياء تتواجد بذاتها باعتبارها كيانات فردية، فالمعرفة لا توجد فى الوجود الحى للأشياء[2].

وقد ترتب على تلك الفكرة نتائج عدة من أهمها الفصل التام بين الفلسفة "العقل" والإيمان "القلب"، حيث إن الإيمان هو السبيل الوحيد لمعرفة الله، أما العقل فليس له دور إلا فى العالم المحسوس أو الجزئيات[3].

كما أن من النتائج المترتبة على ذلك هجر فكرة القانون الطبيعى الكونى المؤسس على استقراء وملاحظة الطبيعة الخارجية أو النظام الطبيعى للأشياء، وهذا ما يناقض أفكار "أفلاطون" عن وجود كليات يجب الرجوع إليها للتوصل إلى ما تتضمنه من غايات[4].

ومما سبق كله يمكن القول إن أساس فلسفة "أوكام" هو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وذلك من خلال تحديد مجال محدد للعقل ودوره، تأسيساً

Coleman(J): Guillaume d'accam et la nation de sujet, Arch.philosophie du droit, T34, 1989, p.29 et s ; Bastit(M): Naissance de la loi modrne, paris, 1990, p.248 et s ; Villey (M): philosophie du droit, precis dalloz,2eme edition, T11, paris,1980, p.83 et s.

1 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 124..Coleman(J): op.cit, p.27

2 د. فايز محمد حسين، فلسفة القانون، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، 2007، ص 154 وما بعدها؛ د. حسن عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 381.

Baudry (L): Guillaume d'accam l'homme et les œuvres, TI, paris, Vrin, 1950, p.59 et s.

3 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 151.

4 د.طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 126.

على أن الإيمان هو السبيل الوحيد لمعرفة إرادة الله التى تتصف بالإطلاق، لذا فإن الإيمان مغلب على العقل.

وتحقيقاً لذلك فإن "أوكام" قد رفض مفهوم القانون الطبيعى، إذ رأى أنه مفهوم لا وجود له إلا كرمز أو فى اللغة، إلا أن الفكرة قد تفيد أحد المعانى فى الاستعمال[1].

فقد يفيد المبادئ العقلانية الضرورية، وذلك كالوصايا العشر فى تحريم القتل والزنا، وهذه القواعد لا تعد قواعد قانونية، إذ إنها لا تحدد حقوق كل فرد، كما أنها تتسم بوضعيتها، أى أن الله هو من قررها فى تشريعاته السماوية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المعنى قد ساد لدى "أوكام" فى حالة الطبيعة أو المجتمع قبل السقوط فى الخطيئة، إذ كان الإنسان يهتدى بالعقل والحكمة للإرادة الإلهية، بحيث لم يكن هناك أى منغصات فى المجتمع من رغبة فى الاستئثار ومن ثم التنافس[2].

وقد يفيد الوضع البدائى للإنسان، وهذا المعنى يقصد به النظام القانونى الذى كان سائداً فى حالة الفترة قبل الاهتداء إلى التشريعات، ويرى "أوكام" أن هذا المعنى لا طائل من ورائه، إذ إن المجتمعات قد انتقلت من مرحلة البدائية إلى التمدن منذ أمد بعيد.

---

1 د.حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 154 وما بعدها.

F.Orkley: Theorie medieval de la loi naturelle, G.D'occam et le sens de la tradition volantariste, revue droit, 1990, p.136 et s ; Bastit(M): op.cit, p.271 et s.

2 د. حسن عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 390.

وقد ساد هذا المعنى ما بعد السقوط فى الخطيئة، إذ إنه بالرغم من سيطرة الإنسان على الأشياء، إلا أن الخطيئة أثرت من حيث ظهور التنافس والرغبة فى الاستئثار، وهذا ما استتبع الحاجة إلى وضع نظم قانونية لتنظيم المجتمع[1].

وقد يفيد القانون النتائج العقلانية التى تنتج عن الاتفاق بين الأفراد أو عن تشريع وضعى قائم، وذلك كضرورة رد الأمانات تنفيذاً لقواعد الملكية الخاصة، وهذا المعنى هو ما اهتم به "أوكام" وقصده من القانون الطبيعى، وهذا ما استتبع وصمه القانون الطبيعى بعدم الإطلاق وعدم العالمية، وعدم إلزامه للمشرع حال رغبته فى تعديل قواعده[2].

ومفاد ذلك أن مصدر سلطة الأفراد على الأشياء يكمن فى العقل بصفته الفردية المجردة، وهذا ما يستتبع القول إن التشريع الطبيعى لا يجد مصدره فى مصدر أخلاقى أو أى مصدر آخر خارج العقل، فهو سلطة يخولها العقل الإنسانى للإنسان لمباشرة سلطة، والتصرف وفقاً لما يقضى به العقل المجرد[3].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العقل ليس طليق الحرية، وإنما هو مقيد بالإرادة الإنسانية فالإرادة هى ما تقيده وتوجهه، حيث إن الإنسان لا يعقل إلا ما يريد أن يعقله[4].

---

1 د. حسن عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 391..Bastit(M): op.cit, p.273

2 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 154 وما بعدها.

3 د. حسن عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 392 وما بعدها.

4 د. السيد عبد الحميد فودة، المرجع السابق، ص 228 وما بعدها.

الفرع الثانى

الفلسفة الاسمية وفكرة القانون

أثرت أفكار "أوكام" عن الكليات والجزئيات، بالإضافة إلى إنكاره مصطلح القانون الطبيعى الكونى على النظام القانونى لديه.

فقد أدت أفكاره إلى عدم الاعتراف إلا بمصدر وحيد للقانون ألا وهو التشريعات الوضعية، وقد عكست هذه التشريعات الإرادات الفردية أى إرادة الأفراد أو بمعنى آخر الجزئيات، وهذا ما استتبع تأكيده على ما قرره "سكوت" من أن المبادئ الأخلاقية وكذلك الوصايا العشر لا تعد قوانين طبيعية كما أنها ليست ضرورية، ويكمن أساس إلزاميتها فى كونها وضعية، أى أن الله قد فرضها بمقتضى تشريعاته[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الأفكار عكست رغبة "أوكام" فى مناصرة الملك فى صراعه ضد الكنيسة، ومن ثم ضرورة فصل السلطة الزمنية عن الدينية، بحيث يخول للملك سلطات وسيادة مطلقة دون رقابة من الكنيسة[2].

حيث ذهب إلى أن المدينة نشأت بناءً على إرادة أو اتفاق الأفراد، وذلك بغية محو آثار الخطيئة السلبية، إذ نتيجة لخطيئة سيدنا آدم ظهرت عدة نوازع فردية أو أنانية، لذا كان ظهور المدينة شرًا لابد منه لمواجهة هذه النزاعات الفردية[3].

وقد ترتب على ذلك أن خولت السلطة السياسية مطلق الحرية فى بناء النظم القانونية، إذ عدت إرادتها هى مصدر كافة العلاقات القانونية، بحيث عد

---

1 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 154.

2 M.Villey: La formation de la pensee juridique modern, paris, mantchrestien,1968, p.217 et ss.

3 Bastit(M): op.cit, p.295

الملك مفوضًا من قبل الله لحكم البشر، وهذا ما استتبع إنشاء قانون وضعى لمواجهة آثار الخطيئة السلبية[1].

وتحقيقاً لذلك رفض "أوكام" أى مصدر يستمد من النظام الطبيعى الكونى، هذا بالإضافة إلى رفضه النظام المستمد من الأسباب الغائية للأفعال أو من النظام الطبيعى للمدينة، فالمصدر الوحيد المعترف به لديه هو الخضوع للمصادر الوضعية، أى النصوص التشريعية سواء أكانت وضعية إلهية أم وضعية إنسانية[2].

ومفاد ذلك أن أساس القوانين لديه هو الإرادات الفردية، سواء أكانت إرادة الله "قوانين إلهية"، او إرادة الأمير "قوانين إنسانية"، علماً بأن إرادة الأمير تعكس موافقة الشعب، وهذا ما يمثل بذوراً لفكرة العقد الاجتماعى[3].

ومما سبق كله يمكن القول إن "أوكام" نادى بفكرة فصل الدين عن السياسة، إذ طبقاً لفلسفته لا يمكن البحث فى مسائل الإيمان بمناهج الفلسفة، فالإيمان وحده دون غيره هو السبيل لمعرفة الله، وهذا ما يستتبع الاعتراف بأن القوانين الإلهية هى المصدر لكافة القوانين[4].

فالإرادة الإلهية هى صاحبة التقييم النهائى للأشياء، فما يراه الله حسناً فهو حسن، وما يراه قبيحاً فهو قبيح، وذلك دون الاعتداد بأى مصدر آخر للتقييم كالعقل أو طبيعة الأشياء، وذلك تأسيساً على أن ما يشرعه الله هو الخير ذاته[5].

---

1 Bastit(M): op.cit, p.258 et ss. Villey(M): Philosophy du droit, op.cit, p,83 et ss.

2 د.حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 156 وما بعدها.

3 د.حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 158.

4 د.فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص155.

5 Rommen(H): Le droit natural, paris, Egloff, 1945, p.78.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن القانون لدى "أوكام" وفقاً لذلك لا يستنبط من الطبيعة وإنما من الكتب المقدسة، إذ إن القانون لا يوجد فى المثليات أو فى الميتافزيقا، وإنما يوجد فى الكتب السماوية الموحاة من الله[1].

وقد ترتب على ذلك أن العدل يعد عدلاً إلهياً، فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكتب السماوية، حيث يتحقق بتطبيق النصوص الإلهية، ولن يوجد فى الطبيعة[2].

وبالرغم من إقرار "أوكام" بأن القوانين الإلهية هى الأساس وتعد قيداً على المشرعين، إلا أن النصوص الواردة فى الكتب المقدسة تتسم بعدم شمولها لكافة النظم القانونية، وهذا ما يستتبع إيجاد دور للتشريعات الوضعية التى يصدرها الحاكم، هذا بالإضافة إلى أن الواقع الاجتماعى يتسم بالتغيير والتطور، وهذا ما يستدعى تدخل الحاكم من حينٍ إلى آخر، لذا أوجد "أوكام" نوعين من القوانين، الإلهية والوضعية[3].

ولتأكيد التمييز بينهما أوضح "أوكام" عدة فروق فيما بينهما، فمن جهة أولى يجد القانون الإلهى مصدره فى إرادة الله، بينما مصدر القانون الوضعى يكمن فى الإرادة الإنسانية.

ومن جهة أخرى فإن القانون الإلهى يتسم بالمعقولية فى ذاته، حيث يكتسب صفة الإلزام ولا يصح أن يتحلل منه بأى شكل من الأشكال، وهذا ما يستتبع القول إنه قانون حقيقى ولا يقبل التشكيك فى أحكامه، وذلك بخلاف القانون الوضعى حيث يرتبط بصفة القسر، إذ إن القانون لا ينفك عن الجزاء، فجوهره هو الإذعان لإرادة الحاكم أو السلطات، فهو يعكس سلوكاً مأموراً به أو منهياً عنه[4].

---

1 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 156..Rommen(H): op.cit, p. 78

2 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 156..Bastit(M): op.cit, p.250 et ss

3 د. حسن عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 395. .Bastit(M): op.cit, p.250 et ss

4 Bastit(M): op.cit, p.290.

ومن جهة ثالثة فإن القساوسة هم من يتولون تفسير القانون الإلهى، وهذا التفسير يجب أن يكون حرفياً، بحيث لا يخول رجل الدين سلطة البحث عن روح النص، وهذا ما يعد تقليصاً لدور رجال الدين، وذلك بعكس القانون الوضعى الذى يختص الفقهاء بتفسيره[1].

وقد مثل منهج التفسير الذى أقره "أوكام" إرهاصاً للوضعية القانونية، إذ إن أساس المنهج الوضعى هو الدين، وذلك من خلال منهج التفسير الحرفى لآيات الكتاب المقدس[2].

وتجدر الإشارة إلى أن "أوكام" قد خالف أفكار "أوجستين"، وذلك من حيث إيجاد دور للتشريع الوضعى بجانب التشريع الإلهى، وهذا ما رفضه "أوجستين" وإن اقترب من أفكار "توما الأكوينى"[3].

---

1 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 157؛ د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 157.. Bastit(M): op.cit, p.196 et ss

2 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 157.

3 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص117 وما بعدها؛ د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 157.

المطلب الثانى

الإصلاح الدينى

عد الإصلاح الدينى بجانب الفلسفة الاسمية عاملاً لظهور المدرسة الحديثة للقانون الطبيعى، وذلك من خلال التحول عن فكرة القانون الطبيعى الكونى، وتخويل الأفراد حقوقاً مكتسبة.

وقد مثلت أفكار مارتن لوثر وحنا كلفن أهم الإصلاحات فى ذلك الصدد، ويمكن تبيان ذلك فيما يلى:

الفرع الأول: مارتن لوثر.

الفرع الثانى: حنا كلفن.

الفرع الأول

مارتن لوثر

يعد "مارتن لوثر" رائد حركة الإصلاح الدينى، وقد ارتبطت هذه الحركة بنشأة الكنيسة البروتستانية، مما استتبع انقسام العالم الغربى إلى قسمين أولهما الكاثوليك، وثانيهما البروتستانت[1].

وقد كان لهذه الحركة أثرها الواضح فى مفهوم القانون، فمن وجهة نظر "لوثر" فإن الإصلاح يقوم على عاملين أحدهما مادى وثانيهما شكلى، أما الجانب المادى فيتمثل فى كون أعمال الإنسان لا تعد سبيلاً لنجاته من عذاب الله، إنما الإيمان ورحمة الله هى التي تنجيه[2].

---

1 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 166؛ د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 157.

2 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 167.

أما الجانب الشكلى فيتمثل فى مناهضة سلطة الكنيسة ورجال الدين، إذ إن الإنسان يرتبط بالله بعلاقة مباشرة، بحيث لا يكون هناك تدخل من أى سلطة سواء أكانت دينية أم دنيوية، وقد استتبع ذلك إنكار أى سلطة للبابا فى المسائل الدينية، فالبابا إنسان مثله فى ذلك مثل أى إنسان عادى[1].

وقد عدت هذه الفكرة بذوراً لمفهوم حديث للقانون، إذ تم الإيحاء وفقاً لهذا للحرية الفردية، وقد تجلى ذلك فى فلسفته حيث ذهب إلى أن إيمان الإنسان ورحمة الله لا عمله هما ما ينجيانه، وهذا ما يستتبع القول إن أداء الشعائر الدينية والالتزام بالأخلاق الحميدة والسلوك القويم لا يساعد الإنسان[2].

وقد ترتب على ذلك إنكار أى قيمة دينية للوصايا العشر، هذا بالإضافة إلى إنكار فكرة أن العدل هو إعطاء كل ذى حقٍ حقه، وذلك لأن العدل يؤسس على الإيمان فقط لا على الواقع[3].

ومما سبق يمكن القول إن الإنسان المسيحى لا يلتزم بأى قوانين سواء أكانت ضمن التوراة أو قوانين الكنيسة، إذ إن الإنسان حر نفسه وهذا ما يعكس الحرية الشخصية، وإن قيدت هذه الحرية بالحياة الدينية فقط، إذ إن الحرية الدنيوية تناهض الإيمان[4].

---

1 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 158.

Belumeau(J): Naissance et affirmation de la réforme, paris, P.U.F, 2eme éd , 1968, p.257 et ss ; Cassirer(E): La philosophie de lumières, paris, fayard, 1964,, p.41 et ss.

2 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 168؛ د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 152.

3 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 168.

Villey(M): La formation de la pensée juridique modern,op. cit, p.292.

4 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 168؛ د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 161.

ومفاد ذلك أن "لوثر" نظر للقانون نظر دونية، هذا بالإضافة إلى تحقيره الفقهاء، ويرجع ذلك إلى قيام الكنيسة باستغلال القانون والفقهاء لبسط نفوذها وسطوتها، فهو يرفض الالتزام بالقوانين الدينية إلا أنه يقيد من الحرية للوصول إلى الإيمان[1].

وقد ترتب على ذلك أن نظر "لوثر" إلى القانون باعتباره أداة لتنظيم الحياة الدنيوية فقط، وهذا ما يستتبع إنكار فكرة القانون الطبيعى، إذ إن الطبيعة لا تمثل لديه شيئا ولا قيمة لها، فهى لا تتضمن أى نظام للعدالة أو الخير[2].

وقد أسس ذلك على أن الطبيعة المادية قد فسدت بفساد الطبيعة الإنسانية على أثر الخطيئة الأولى، وهذا ما جعل السبيل الوحيد للإنسان للقضاء على فساد الدنيا وشرورها هو اللجوء إلى القوانين الإلهية مباشرة، فالإنسان لا يلتزم بأى قانون إلا قانون المسيح المتضمن في الكتاب المقدس[3].

وحيث إن نصوص الكتاب المقدس تتسم بالمحدودية بصدد تنظيم الحياة الدنيوية، بحيث لا تكفى وحدها لتنظيم الحياة الاجتماعية، لذا يظهر دور القوانين الوضعية الإنسانية أو قوانين الأمير لتنظيم الحياة الدنيوية[4].

ومفاد ذلك أن السلطة السياسية ممثلة فى الحاكم تخول حق إكمال النقص فى القانون الوضعى الإلهى، فالحاكم مفوض من قبل الله لتنظيم الطبيعة الإنسانية بعد فسادها جراء الخطيئة الأولى[5].

---

1 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 168؛ د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 160.

2 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 159.. Villey(M): op.cit, p.288 et ss

3 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 159.. Villey(M): op.cit, p.287 et ss

4 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 171.

5 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 171.

وتجدر الإشارة هنا إلى "لوثر" لجأ إلى القوانين الإلهية ليس للنجاة من عذاب الله، ولكنه لجأ إليها للتخلص من شرور الدنيا وتنظيم الحياة الدنيوية، وذلك بالإضافة للتشريعات الوضعية التى تتسم بالشمول عن القوانين الإلهية بصدد المسائل الدنيوية.

ومما سبق يمكن القول إن التشريعات الوضعية يجب طاعتها، حيث إنها تجسد سلطات السلطة الزمنية التى تنبع من السلطة الإلهية، فهى أوامر تحكمية من السلطة الزمنية التى لها حق تعديلها أو تحديدها، وهى فى ذلك لا تخضع لأى رقابة[1].

ويتضح مما سبق أن "لوثر" قد رفض فكرة القانون الطبيعى الكونى، إذ إن القانون الطبيعى لديه هو الأوامر الإلهية الموحى بها فى الكتاب المقدس، وهذا ما يعكس عدم وجود أى نظام قانونى أنشئ للمخلوقات يمكن استنباطه من خلال العقل.

وهذا ما استتبع الفصل بين الحياة المسيحية القائمة على الإيمان والحرية الروحية والنظام القانونى للعالم الأرضى، وذلك تأسيساً على أن الطبيعة قد فسدت جراء الخطيئة الأولى لآدم، لذا لم يعد هناك إلا طبيعة سيئة لا يمكن استنباط أى قيم منها، بحيث أصبح الإيمان هو طريق المعرفة الوحيد[2].

وبناءً على ذلك فإن النظام القانونى يؤسس على قوانين وضعية، سواء أكانت وضعية إلهية "الكتاب المقدس" –وذلك بالرغم من عدم إفادتها فى النجاة من الآخرة–، أو وضعية إنسانية لمواجهة نقص نصوص الكتاب المقدس[3].

---

1 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 172.

2 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 170.

3 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 170.

وقد أسست شرعية القوانين الوضعية كونها تصدر من سلطة زمنية تتمتع بسلطاتها تأسيساً على النصوص الدينية، فالكتاب المقدس يشير إلى أن أى سلطة تأتى من الله، بحيث يعد الحاكم وزير الله فى الأرض، وهذا ما يخوله حق إصدار القواعد ومعاقبة المخالف[1].

وتحقيقاً لذلك فإن غاية القانون تتمثل فى عقاب المخطئين وردعهم، وهذا ما يخالف غاية القانون فى ظل النظام الكونى المتمثل فى تحقيق العدل، ويصبح أهم عناصر القانون هو الإجبار، لذا فإن رجل القانون لا يهتم سوى بالممارسة الفعالة للقوة والإجبار فى الحياة الأرضية الفاسدة للمحافظة على النظام[2].

والخلاصة من ذلك أن القانون لم يعد ملاحظة الطبيعة لاكتشاف أو تحقيق العدل، وإنما عد إجبار الأفراد على احترام القواعد الوضعية الإلهية أو الإنسانية، حيث إن العدل الحقيقى لا يوجد إلا فى مملكة السماء، ولا يمكن معرفته إلا بالإيمان. وهذا ما يعد تحولاً هاماً وإرهاصاً لظهور مدرسة القانون الطبيعى الحديث[3].

---

1 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 171.

2 د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 169.

3 دحسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص 169.296 .Villey(M): op .cit, p

الفرع الثانى

حنا كلفن

أقام "كلفن" آراءه عن القانون والدولة على أساس تحقيق العدالة، إذ إن أساس أى تجمع بشرى أو سياسى يكمن فى إقامة العدالة، حيث يترتب على تحققها سيادة الاستقرار والقضاء على الفوضى ومن ثم الحفاظ على الكرامة الإنسانية[1].

والعدل يعد وسيلة وغاية فى آن واحد، فباعتباره وسيلة يعنى المعاملة بالعدل فى كافة المعاملات، أما باعتباره غاية فيعنى معرفة أهداف الأفراد وآمالهم، وذلك فى سبيل السعى نحو تحقيقها وإشباعها فى ظل الموارد المتاحة، فضلاً عن الوصول إلى الانسجام وتحقيق المساواة بين الكافة[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العدالة المقصودة يكمن أساسها لدى الله، فالله خلق الكون وقام بتنظيمه ويقوم بحفظه بعنايته وعدالته، وإنكار هذا الأمر قد يؤدى إلى إنكار الذات الإلهية[3].

---

11 د. فضل الله محمد إسماعيل، د. سعيد محمد عثمان، نظرية القانون الطبيعى فى الفكر السياسى الغربى، بستان المعرفة، 2006، ص 45.

Williston(W): John calvin, newyourk,1906, p.5

2 د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عثمان، المرجع السابق، ص 46؛ د. بطرس غالى، د. محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، القاهرة، مكتبة الأنجلو، الطبعة التاسعة، 1990، ص 46؛ د. عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى، "دراسة فى نظرية القوة"، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1994، ص 19.

3 د. عبد الكريم أحمد، أسس النظم السياسية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1971، ص 166.

Brook Adems: The law of civilization and decy, N.y, 1965, p.56.

ومفاد ذلك أن المجتمعات البدائية يسودها عدالة طبيعية أو قانون طبيعى، يتسم بصدوره من الله، بغية تحقيق الخير والمنفعة العامة لكل من يهتدى به[1].

ويتضح من ذلك أن القانون الطبيعى يتطلب نظاماً للعدالة، يبتعد الإنسان بمقتضاه عن الخطيئة ويقضى على الغرور، كما أنه يتسم بالثبات إذ إنه يعكس الإرادة الإلهية[2].

وبالرغم من وجود قانون طبيعى يسود المجتمعات البدائية، إلا أن "كلفن" ذهب إلى أن المصلحة العامة للمجتمع تستلزم ضرورة وجود حاكم توكل إليه مهمة تحقيق الانسجام والمساواة بين الكافة، بحيث يسعى إلى تنظيم الخدمات فى سبيل إشباع رغبات الأفراد فى ظل الموارد المتاحة[3].

وقد أقر أن الدولة هى الشكل الذى يحقق الارتباط والتناغم بين الوحدات المادية والبشرية، وذلك من خلال مؤسسات قانونية ذات واجبات وحقوق، علماً بأنه يصاحب تكوين الدولة وجود ميثاق يسود الدولة، بحيث يعد قانوناً عاماً يتصف بالسيادة والإلزام للكافة سواء أكان دينياً أم مدنياً[4].

---

1 د. بطرس غالى، د. محمود خيرى، المرجع السابق، ص 75.

Garl J, Fredrich: Man and his government, London, 1971, p.41

2 د. مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، القاهرة، دار البيان العربى، 1977، ص 123.

Sabine(G): A History of political theory, hong kong, 1973, p.148.

3 د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عثمان، المرجع السابق، ص 49.

4 د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عثمان، المرجع السابق، ص 45؛ د. عبد الفتاح غنيمة، نحو فلسفة السياسة، د. ن، 1988، ص 166 وما بعدها.

ويكمن أساس هذا الميثاق فى التزام الإنسان على نحو واجب مع الله، فهو التزام دينى، وهذا ما استتبع القول إن المسيحية تعد تطوراً وامتداداً للقانون الطبيعى القائم منذ الخليقة بين الله والأفراد[1].

ويختلف الميثاق لدى "كلفن" عن ما سماه العقد الحكومى، إذ يتضمن هذا الأخير التزامات الحاكم، فهو يعد عقدًا وظيفيا لتبيان وظائف الحاكم، وإن اتفقا فى أن كليهما من عند الله، وذلك بغية تحقيق العدالة على الأرض[2].

وتجدر الإشارة إلى أن الشعب لدى "كلفن" هو صاحب السيادة، إلا أنه يتنازل عن مزاولتها لفرد أو جماعة تمثله، فالشعب يتنازل عن ممارسة السلطات التى تخولها السيادة وليست السيادة ذاتها، وهذا ما يعكس رضاء الأفراد واتفاقهم، وبمقتضى الاتفاق تسود صفات العدالة والتعاون والمحبة، بدلاً من الغريزة والأنانية والحقد والكراهية[3].

وقد ذهب "كلفن" إلى أن الحكم الجمهورى القائم على اختيار الحكام بواسطة الانتخاب يعد أفضل أشكال الحكم، وذلك تأسيساً على أنه الشكل الذى يساهم فى تحقيق عدالة أرضية تستمد من العدالة السماوية[4].

وتحقيقاً لذلك فإن الحاكم يلتزم بتحقيق مصالح الأفراد من خلال قواعد عامة ملزمة للكافة، والحاكم فى ذلك يستمد سلطاته من الله، وهذا ما يعكس إقامة الدولة على عامل قانونى وآخر أخلاقى[5].

---

1 د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عثمان، المرجع السابق، ص 47.

2 د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عثمان، المرجع السابق، ص 48.

3 د. عبد الكريم أحمد، المرجع السابق، ص 57؛ د. عبد الفتاح غنيمة، المرجع السابق، ص 173.

4 د. عبد الفتاح غنيمة، المرجع السابق، ص 166.

5 د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عثمان، المرجع السابق، ص 46 وما بعدها.

ومما سبق يمكن القول إن هدف أى مجتمع هو تحقيق العدالة لأفراده، وذلك من خلال القوانين الصادرة من السلطة العليا بما يتفق مع العدالة الطبيعية الإلهية، بحيث يتحقق الاحترام والعزة للأفراد، وهذا ما يستتبع إرجاع فساد الدولة إلى مناهضة العدالة الطبيعية وتهميش حقوق الأفراد[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بالرغم من سلطات الحاكم المطلقة نظراً لأنه يستمد سلطته من الله، إلا أنه مقيد بتحقيق السعادة والاستقرار للأفراد، وحال انحرافه عن ذلك فإن للشعب حق مقاومته وعدم تطبيق القوانين الظالمة[2].

وقد قيد حق المقاومة بشرطين؛ أولهما عدم قصر الحق على فئة معينة، أى يجب أن يكون الشعب كله معترضًا على الحاكم، وثانيهما أن لا ينتج عن المقاومة أضرار تفوق أضرار فساد الحاكم المستبد، وهذا الحق يعد حقاً طبيعياً للأفراد ولا يجوز سلبه[3].

ومما سبق يمكن القول إن سلطات الحاكم وبالرغم مما لها من قدسية، إلا أن ذلك لا يرتب حقوقاً مقدسة، فالحاكم ملتزم بتحقيق العدالة، وإصدار قوانين عادلة بحيث يتحقق الأمن والاستقرار للأفراد، هذا بالإضافة إلى مراعاة حقوق المواطنين وعدم إهدارها، وهذا ما يثمن دور الإرادة الإنسانية، وإن كانت مقيدة بالعدالة الإلهية.

والخلاصة أن أفكار "مارتن لوثر" و"حنا كلفن" قد ثمنت من دور الإرادة الإنسانية والحرية الفردية، وهذا ما استتبع إيجاد دور للقانون الوضعى الإنسانى،

---

1 د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عثمان، المرجع السابق، ص 50. Sabine(G): Ibid, p.148

2 د. عبد الكريم أحمد، المرجع السابق، ص 167.

3 د. بطرس غالى، د. محمود خيرى عيسى، المرجع السابق، ص 74.

وإن ارتبط بالقوانين الإلهية، وقلص إن لم يقضِ على نفوذ الكنيسة ورجال الدين، وهذا ما مهد لظهور مفهوم جديد للقانون الطبيعى.

المبحث الثانى

نشأة المدرسة الحديثة

عدت الفلسفة الاسمية والإصلاح الدينى عاملين من عوامل ظهور المدرسة الحديثة للقانون الطبيعى، إلا أن ظهورها الفعلى ارتبط بفلاسفة العقد الاجتماعى، وخاصة مع فلسفة "هوجو جروسيوس"، وفلسفة "هوبز".

حيث ارتبط الفكر القانونى الحديث بتحول النظريات من القانون الطبيعى الكونى إلى القانون الطبيعى الإنسانى، ويمكن تبيان ذلك فيما يلى:

المطلب الأول: هوجو جروسيوس.

المطلب الثانى: هوبز.

المطلب الأول

هوجو جروسيوس

كان للأحداث التى سادت القرن السادس عشر أثرٌ فى فلسفة "جروسيوس"، حيث أدت فلسفة "ميكافيللى" إلى فصل السياسة عن الأخلاق، الأمر الذى أدى إلى حصر مهمة الحكام فى كبت أفراد الشعب.

وقد استتبع ذلك عدم اعتبار العدل والعدالة جوهر العمل السياسى، وإنما أصبحت الخديعة هى جوهره وأساسه، وهذا ما رتب تراجع الإرادة الإنسانية للأفراد، حيث عدت إرادة الإمبراطور أو الحاكم هى المعتبرة فقط[1].

وقد دفع ذلك "جروسيوس" إلى إلقاء الضوء على مفهوم الدولة والقانون، وهذا ما يمكن تفصيله فيما يلى:

الفرع الأول: الطبيعة والقانون الطبيعى.

الفرع الثانى: الدولة والقانون الوضعى.

---

1 د. فايز محمد حسين، فلسفة القانون بين العلمانية والشكلية والغائية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1997، ص 21.

الفرع الأول

الطبيعة والقانون الطبيعى

بدأ "جروسيوس" فكرته عن القانون الطبيعى برفضه الأساس الدينى للقانون، حيث ذهب إلى أن القانون الطبيعى غير مرتبط بالذات الإلهية، فالقانون الطبيعى يستقل بوجوده حتى لو افترضنا عدم الاعتراف بوجود الله، أو حتى باختلاف الديانة[1].

وهذا ما دفعه إلى وضع تعريف للقانون الطبيعى مفاده أنه أمر من العقل القويم بالإشارة لإتيان فعل معين أو النهى عنه، وذلك وفقاً لاتفاقه أو مخالفته طبيعة العقل، وهو يوجد ما لم يوجد الله[2].

وقد تضمن القانون الطبيعى عدة مبادئ أساسية، بمقتضاها تم تنظيم المجتمع وذلك قبل نشأة الدولة، وتمثلت هذه المبادئ فى الامتناع عن الاعتداء على ما يخص الآخرين، والالتزام بالاتفاقات وتعويض المضرور[3].

ويمكن معرفة هذه القواعد بإحدى وسيلتين؛ الأولى: الاستنباط، حيث تستنبط القواعد من الطبيعة الإنسانية، فقواعد القانون الطبيعى تستخلص من خلال مدى توافقها مع العقل والطبيعة الاجتماعية من عدمه.

1Brimo(A) : Les grands courants de la philosophie du droit et de l'état, paris, pedone, 1979, p.96. Prelot(M) : Histoire des idées politiques, paris, Dalloz, 1966, p.325 et s.

2 Grotius(H): De jure belli ac pacis libri tres, translated by F.W. Kelsey, classics of international law, oceono publications, new York, London, 1925 reprinted, 1964, book 1, p. 38 et s.

3 Grotius(H): Ibid, p.40. Prelot(M): op.cit, p.326.

والثانية: الاستدلال، إذ يمكن من خلال البحث عن عادات الأفراد استخلاص القواعد التى تعد مبادئ طبيعية، وهى ما تعكس الخصائص الاجتماعية للإنسان[1].

ووفقاً لذلك فإن أساس القانون الطبيعى لا يستنبط من الطبيعة الكونية أو القواعد الإلهية، وإنما يجد أساسه فى الطبيعة الإنسانية، وهذا ما يمكن معه القول إن مفهوم القانون الطبيعى الكونى قد ولّى.

ومما سبق كله يمكن القول إن القانون الطبيعى وفقاً لفلسفة "جروسيوس" قد اتصف ببعده عن الدين، إذ إنه موجود وثابت وغير مرتبط بوجود الله، ويرجع ذلك إلى أن القانون الطبيعى عادل بذاته[2].

فالقانون الطبيعى وفقاً لذلك لم يعد أمراً متعلقاً بالوجود، وذلك كما فى القرون الوسطى، حيث أصبح مرتبطاً بالواقع الاجتماعى بحيث يجد مصدره فى الطبيعة الإنسانية، ونطاقه فى الغريزة الاجتماعية للإنسان[3].

وبناءً على ذلك تكمن قوة القانون الطبيعى فى الأساس الإنسانى، أو بمعنى آخر الأساس العقلى الإرادى، إذ إنه يعكس الوعى الاجتماعى للإنسان، وهذا ما يتجلى فى العديد من القواعد القانونية، كقاعدة العقد شريعة المتعاقدين[4].

---

1 د. طه عوض غازى، القانون الطبيعى، المرجع السابق، ص 164 وما بعدها؛ د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 26.

2 Grotius(H): Ibid, p.32 et s ; Rommen(H): Le droit naturel histoire-doctrine traduction par E. Marmy, paris, egloff, 1947, p.93 et s ; Del Vecchio(G): Philosophie du droit, paris, dalloz, 1995, p.80 et s.

3 د. شمس الدين الوكيل، نظرات فى فلسفة القانون، مجلة كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، 1963، ص 47 وما بعدها؛ د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 27.
Prelot(M): op.cit, p.325.

4 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 27.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "جروسيوس" قد فرق بين القانون الطبيعى والإلهى والإنسانى، فمن جهة القانون الطبيعى فهو قواعد ملزمة بحد ذاتها، وذلك لاتصافها بالعالمية والثبات.

أما القانون الإلهى فهو مجموعة القواعد التى تصدر من الله الخالق، وتكتسب صفتها الملزمة وعدالتها من الله، وذلك كالوصايا العشر والإنجيل، أما القانون الإنسانى فهو مجموعة القواعد التى تصدر من البشر وتكتسب صفتها الملزمة من الجزاء المقترن بها[1].

ومفاد ذلك أن "جروسيوس" أوجد نوعين من القوانين، القانون الطبيعى والقانون الإرادى، وهذا الأخير إما أن يصدر من الله، أو أن يصدر من البشر، وهذا ما يناقض فكرة كون "جروسيوس" ملحداً بفصل الدين عن القانون، إذ إنه يعترف بالقانون الإلهى، ويقر بأن العدالة المسيحية هى عدالة صحيحة وسليمة، طالما اتفقت مع تعاليم الإنجيل[2].

1 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 28.

2 Brimo(A): op.cit, p.96. Rommen(H): op.cit, p.94.

الفرع الثانى

الدولة والقانون الوضعى

ذهب "جروسيوس" إلى أن الإنسان فى حالة الطبيعة كان يتصرف بالطهارة والسذاجة، وهذا ما تجلى فى كون الأشياء مشاعًا بين الأفراد، وكون العدالة هى جوهر القانون الطبيعى، حيث الالتزام بعدم التعدى على الآخرين[1].

ومفاد ذلك أن القانون الطبيعى قد ساد حالة الطبيعة للإنسان، وذلك باعتباره مبادئ أزلية تتضمن العدالة والمساواة، حيث يتمتع الأفراد بحقوق طبيعية[2].

وبالرغم من تمتع حالة الطبيعة بالهدوء والسكينة، إلا أن تطور المجتمع دفع الأفراد إلى إبرام عقد اجتماعى بغية تكوين الدولة، ويرجع ذلك إلى أنه نتيجة لتزايد الجنس البشرى ظهرت العديد من الرغبات الجديدة، وهذا ما استتبع سيادة الانتهازية لحصول كل فرد على ما يضمن له الحياة، وقد تحولت الحياة على أثر ذلك إلى غابة وحوش[3].

ووفقاً لذلك عدت الدولة اتحاد الأشخاص الأحرار المتحدين فيما بينهم، وذلك بغية الاستمتاع بالحقوق وتحقيق مصالح الأفراد المشتركة[4].

---

1 د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 54 وما بعدها؛ د. عبد الفتاح غنيمة، المرجع السابق، ص 176. Bysir(F): The History of natural law, London, 1937, p.78.

2 د. عبد الكريم أحمد، المرجع السابق، ص 113؛ د. بطرس غالى، د. محمود خيرى عيسى، المرجع السابق، ص 101؛ د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 55.

3 د. بطرس غالى، د. محمود خيرى عيسى، المرجع السابق، ص 101؛ د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 55.

4 Grotuis(H): Ibid, p.44.

وبناء على ذلك يتضح أن الدولة نشأت على أساس عقدى بين أفراد يتمتعون بالحرية والإرادة، وبمقتضى هذا العقد يقوم حاكم فرد بتولى السلطة، وذلك فى سبيل الحفاظ على الحقوق الطبيعية والمصالح المشتركة[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى اختلاف "جروسيوس" عن فلاسفة العقد الاجتماعى الآخرين، وذلك من حيث اعتقاده أن العقد هو واقعة تاريخية حقيقية حدثت بالفعل، وليس مجرد واقعة مجردة أو فرضية مثالية[2].

ومما سبق يمكن القول إن هدف الدولة هو حماية حريات الأفراد، بحيث تضمن عدم اعتدائها على حياتهم أو حرياتهم إلا بالقدر الذى يلزم للحفاظ على حقوقهم وحرياتهم، هذا بالإضافة إلى تحقيق الصالح العام، وهذا ما يستتبع تخويل الدولة سلطات تتسم بالقوة بغية تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية العامة[3].

وتحقيقاً لذلك فقد خولت السلطة السياسية إصدار قانون ألا وهو القانون الوضعى الإنسانى، ويقصد به فى ظل فلسفة "جروسيوس" أحد ثلاثة معان، أولها ما كان عادلاً.

فالقانون وفقاً لذلك يعكس ما هو عادل، علماً بأن العدل أسس على معيار اجتماعى، بحيث يعد كل ما يتفق مع طبيعة المجتمع الذى يتضمن أناسًا عقلاء عادلًا، أما غير ذلك فهو غير عادل[4].

---

1 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 166؛ د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 31.

2 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 31..Brimo(A): op.cit, p.79
Del Vecchio(G): op.cit, p.78.

3 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 32.

4 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 22..Grotuis(H): Ibid, p.36

أما ثانى المعانى فهو صفة أخلاقية ترتبط بالشخص، وذلك تأسيساً على أن القانون يعكس مجموعة من الحقوق، والحق يتصف بكونه صفة أخلاقية مرتبطة بالشخص[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المعنى مرتبط بالمعنى الأول، إذ إن الرجل الذى يكتسب الفضيلة ويتمتع بالأخلاق، لا يعقل أن يقوم بأفعال تضر الآخرين أو المجتمع، أو بمعنى آخر لن يقوم بما يخالف طبيعة المجتمع أو ما هو غير عادل[2].

أما المعنى الثالث فيقصد به قاعدة سلوك، بحيث إن القانون يعد مجموعة القواعد السلوكية التى يجب اتباعها بغية تحقيق ما هو جائز، فوفقاً لذلك فإن القانون يندمج مع التشريع، وذلك تأسيساً على أن التشريع يتضمن إجبار الأفراد على انتهاج سلوك معين[3].

ومما سبق يمكن القول إن القانون يعكس قواعد إرادية هدفها وضع حدود للأفعال المباحة، بحيث تحافظ على المجتمع وتحقق العدالة[4].

وقد قسم القانون إلى ثلاثة أنواع، أولها القانون المدنى الذى ينظم العلاقات الخاصة بين الأفراد، وثانيها القانون الأقل من المدنى الذى يتضمن العلاقة بين الآباء والأبناء أو بين الأساتذة والطلاب.

---

1 Grotuis(H): Ibid, p.36.

2 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 23.

3 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 23.

4 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 23.

وثالثها القانون الدولى أو قانون الشعوب، ويتضمن الأعراف والتقاليد التى اعتادت غالبية الأمم على انتهاجها باعتبارها قواعد ملزمة، وتكتسب هذه القواعد قوتها الملزمة من إرادة كافة الأمم[1].

ومفاد ما سبق كله أن القانون الوضعى هو قانون إرادى بحت، حيث يكمن أساسه فى اتحاد إرادة أفراد المجتمع، وذلك تأسيساً على كونهم المسئولين عن اختيار السلطة السياسية المسئولة عن إصدار القانون.

وبناءً على ذلك فالقانون يعد امتدادًا لشخصية الأفراد، وذلك باعتبار الإرادة من خصوصيات الشخصية الإنسانية، وبمعنى آخر فالقانون هو امتداد للقانون الشخصى، وهذا ما يستتبع القول إن القانون هو توافق إرادتين حرتين[2].

وقد ترتب على ذلك اعتبار التعهدات والاتفاقات الإرادية هى المرجع والأساس الأول لكافة العلاقات الاجتماعية والقانونية، وهذا ما يعد بذور الفردية القانونية وسيادة مبدأ سلطان الإرادة[3].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن القانون الوضعى سواء أكان إلهيا أم إنسانيا فإنه يتسم بعدم الثبات، إذ إنه يتغير تبعاً لاتجاهات الإرادة، وذلك بخلاف القانون الطبيعى الذى يتسم بالثبات، وهذا ما يستتبع ضرورة توافق القانون الوضعى مع الطبيعى[4].

وبناءً على ذلك يمكن القول إن "جروسيوس" مثل مرحلة انتقال بين فلسفتين، فلسفة القرون الوسطى الداعمة للقانون الطبيعى الإلهى، حيث يتم

---

1 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 29..Grotuis(H): Ibid, p.44

2 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 30.

3 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 30..Brimo(A): op.cit, p.97

4 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 168.

استنباطه من خلال العقل، والفلسفة الوضعية حيث القانون الطبيعى هو القانون العقلى الإنسانى[1].

وخلاصة ما سبق كله أن "جروسيوس" قد أسس نظريته على حرية الإرادة، وهذا ما استتبع تأسيس القوانين سواء الطبيعية أو الإنسانية على إرادة الأفراد، وهذا ما عد نشأةً لمدرسةٍ جديدة فى فكر القانون الطبيعى، إذ هجرت نظريات القانون الطبيعى الكونى، حيث البحث عن القواعد فى طبائع منبتة الصلة عن الإنسان، واعتناق القانون الطبيعى الإنسانى، حيث البحث عن القواعد فى الطبيعة الإنسانية ومن خلالها.

1 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 166.

المطلب الثانى

هوبز

سار "هوبز" على نهج "جروسيوس" فى إنكار أى أفكار ميتافزيقية أو دينية كأساس للقانون، وقد ظهر ذلك من خلال أفكاره بصدد تكوين الدولة وفكرة القانون الطبيعى لديه، ويمكن تبيان ذلك فيما يلى:

الفرع الأول: حالة الطبيعة ونشأة الدولة.

الفرع الثانى: الدولة والقوانين.

الفرع الأول

حالة الطبيعة ونشأة الدولة[1]

عرض هوبز آراءه في العديد من المؤلفات من أهمها كتاب "اللفيثان" الذي عرض فيه تخيله عن الدولة والحكم المطلق، وهو ما يعكسه اسم الكتاب الذي يعنى التمساح الذي يسيطر على كافة الوحوش وهو اسم مستوحى من العهد القديم[2].

1 رسالتنا للدكتوراه التأصيل التاريخي والفلسفي لفكرة الديمقراطية (دراسة تاريخية فلسفية مقارنة)، كلية الحقوق– جامعة عين شمس، 2011، ص 374 وما بعدها

2 د. علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، دار التعاون للطبع والنشر، 1986، ص122 وما بعدها؛ د. حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992، ص265.

ورأى هوبز أن الإنسان عاش حالة الفطرة الأولى له فى بؤس وشقاء وخوف، حيث تنازعه عدة مشاعر وأحاسيس متولدة من الظروف المحيطة به وهى[1]:

1- المنافسة الدائمة لتحقيق الرغبات.

2- الخوف والريبة والشك في الآخرين.

3- السعي إلى نيل إعجاب الآخريين.

وهذه المشاعر سببها نظرة هوبز للأفراد بأنهم متساوون في الحرية والسعي نحو تحقيق الرغبات والسيطرة على الآخرين[2]، هذه المساواة التي تثير البغضاء والكراهية والحروب بين الأفراد، حيث إن كل فرد يسعى لتحقيق رغباته والسيطرة على الآخرين سوف يصطدم حتماً برغباتهم في تحقيق ذات الأهداف، مما يسبب حرب الكل ضد الكل[3].

وبالرغم من هذه المساواة في الحرية والسعي نحو تحقيق الرغبات، فإن هناك بلا شك عدم مساواة في مقدرة كل فرد على تحقيق رغباته، حيث يوجد أفراد أكثر قوة ودهاء من الآخرين[4]، وهذه المقدرة بجانب النزعة الأنانية للأفراد تؤدى

---

1 د. سليمان محمد الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري "دراسة مقارنة"، القاهرة، دار الفكر العربي، 1988، ص27؛ د. على عبد المعطي، الفكر السياسى الغربى، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية،1993، ص225 وما بعدها.

2 برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص84 .

3 جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص326.

4 د. على عبد المعطي، المرجع السابق، ص225.

Dunning , A History of Political theories, from luther to Montesquieu,new York, the macmillan,1905. p. 209.

إلى الرغبة في الاستزادة من القوة والسيطرة لتحقيق رغبات وشهوات الطبيعة الإنسانية من نفوذ وسيطرة على الآخرين[1].

كل هذه الظروف تؤدى إلى حالة من الفوضى وعدم الأمان، حيث يسيطر الخوف وعدم الأمان على النفس أو الممتلكات[2]، بالإضافة لعدم التمييز بين الصواب والخطأ أو العادل والظالم[3].

ووسط كل هذه الفوضى والشعور بالخوف اللذين يمنعان الزراعة والصناعة والفن والعلم والاستقرار وبناء حضارة، فإن الأفراد مطالبون بإيجاد الحل الذي يساعدهم على تحقيق العدالة والاستقرار[4].

هذا الحل أوجده هوبز في دولته "اللوياثان" – المدينة بالإنجليزية – حيث يتفق كافة الأفراد على التنازل عن كافة حقوقهم لشخص واحد بحيث يمثلهم جميعاً وذلك من أجل الحفاظ على الأمن والسلام والدفاع عن مصالحهم الداخلية والخارجية[5]، وقد انتقد هوبز الرأي القائل إن الأفراد تنازلوا عن بعض حقوقهم واحتفظوا بالباقي، حيث رأى أن التنازل الجزئي غير مجدٍ حيث طالما أن هناك حقوقاً لم يتم التنازل عنها ستبقى محط الأطماع وسبباً في الحروب مما يبقينا في دائرة الحياة البدائية[6].

---

1 د. حسن الظاهر، المرجع السابق، ص268 ، 269 .

2 د. إمام عبدالفتاح، توماس هوبز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1985، ص330.

3 د. على عبد المعطي ، المرجع السابق، ص226 وما بعدها.

4 د. حسن شحاته سعفان، اساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966، ص197.

5 جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص326 وما بعدها؛ د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدرستوري، دار النهضة العربية، دون عام ص141،

Hobbes,the leviathan,London,1651,chXVIII.p.107-114

6 د. ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، سنة 1994 ، ص131.

ولكن لماذا يتنازل الأفراد عن حقوقهم؟ وفى مقابل ماذا؟ هل في مقابل لا شيء؟ أجاب هوبز على ذلك موضحا أن الأفراد تنازلوا عن حقوقهم للتخلص من حالة الفوضى والشعور الدائم بالخوف وعدم الاستقرار، حيث سيستمتعون بالأمن والأمان في ظل المجتمع المدني، ودلل على ضرورة ذلك وأهميته التي تصب في مصلحة الأفراد بالفرس في العصور القديمة، حيث كانوا يتركون الأفراد بدون حاكم لمدة خمسة أيام لتسود فيهم الفوضى ليحكم بعد ذلك ملك ويلمس الشعب أهميته ويكون الولاء له. بالإضافة إلى أن هوبز رأى أن حالة الفوضى موجودة دائما ولكنها خفية لذلك لابد للأفراد أن يتمسكوا بالنظام والقوانين لتجنب ظهور هذه الحالة[1].

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الأفراد يتمتعون بالحرية مع ملاحظة أن هذه الحرية مقيدة بالقوانين، أما الحرية التي تخالف القوانين فتعتبر رجوعاً لحالة الفطرة الأولى وإنهاء لحالة التمدن[2].

وهناك عدة ملاحظات على العقد تتمثل فيما يأتي[3]:

1- أن هذا العقد تم بإرادة الأفراد ورضاهم، وذلك للقضاء على حالة الفطرة الأولى لسأمهم الشعور الدائم بالخوف وعدم الاستقرار.

2- أن الحاكم أو الشخص المتنازل له عن كافة الحقوق ليس طرفاً في العقد، حيث إن مضمون العقد هو تنازل الفرد عن حقوقه بشرط تنازل الآخرين عنها[4].

ويدلل على ذلك بأن القول بتدخل الحاكم في العقد يفترض وجود الحاكم

---

1 جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص329 وما بعدها.

2 د. فضل الله محمد، تطور الفكر السياسى الغربى، مكتبة بستان المعرفة، 2005، ص283.

3 د. حسن الظاهر، المرجع السابق، ص270 وما بعدها.

4 Hobbes:Ibid,chXVIII.p.107-114.

والجماعة معاً في وقت واحد، وهذا غير ممكن حيث قبل الدولة توجد الجماعة دون الحاكم، وبعد قيام الدولة لا يوجد إلا الحاكم لأن الجماعة تنحل بمجرد قيام الدولة[1].

3- أن الأفراد لا يمكنهم الرجوع في هذا العقد، حيث لا يمكن فسخ العقد.

4- ينتهي دور الأفراد باختيار حاكمهم، ويصبح الحاكم هو المسئول عن كل شيء بما في ذلك اختيار خليفته بعد وفاته.

5- يمنح هذا العقد للحاكم سلطات واسعة، تمثلت في[2]:

أولاً: إصدار القرارات والقيام بكل ما من شأنه الحفاظ على الأمن والسلام للمواطنين.

ثانياً: الدفاع عن الأفراد ضد أي عدوان خارجي.

ثالثاً: التشريع، حيث للحاكم أن يصدر من القوانين ما يشاء وليس للأفراد الاعتراض عليها، لأنهم قد فوضوه في بداية الأمر فلا يجوز الاعتراض على تفويضهم.

رابعاً: تحديد الأفكار والمبادئ الصالحة والمبادئ السيئة المعادية للسلام.

خامساً: تنظيم الملكيات الخاصة التي ظهرت نتيجة العقد الاجتماعي، حيث لم يكن هناك ملكيات خاصة في حالة الفطرة الأولى.

سادساً: إعلان الحرب وعقد معاهدات السلام.

سابعاً:اختيار جميع المستشارين والقضاة وكبار الموظفين والضباط.

---

1 د. ثروت بدوي، المرجع السابق، ص 131.

2 د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص380 وما بعدها؛ جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص330 وما بعدها.

ثامناً: توقيع الجزاء والعقاب وتحديد العقوبات، ومنح التقدير ومراتب الشرف والمكافآت.

ويظهر من هذه السلطات الممنوحة للحاكم أن الالتزام الوحيد الذي يقع على عاتقه أمام الأفراد هو تحقيق الأمن والأمان وحمايتهم، ويرجع ذلك لأنه لم يكن طرفاً في العقد فلم يلتزم بأي شيء سوى هذا الالتزام .

وبالرغم من كافة هذه السلطات الممنوحة للحاكم، فإن هوبز أعطى الأفراد حق الخروج على الحاكم في حالتين هما[1]:

أولاً: عدم قدرة الحاكم على حماية الأفراد بسبب ضعفه.

ثانيا: الدفاع عن النفس في مواجهة من يحاول الاعتداء عليها، سواء كانوا أفراداً عاديين في غياب السلطة أو السلطة الحاكمة نفسها في حالة طلبها إيذاء الشخص نفسه. وأميل إلى أن هذه الحالة الأخيرة في الفرض الثاني – طلب السلطة من الشخص إيذاء نفسه– هي ما ينطبق عليها فرض الخروج على الحاكم، أما الدفاع عن النفس في غيبة السلطة فلا يعتبر خروجاً ولكنه دفاع شرعي لحين تدخل السلطة.

[1] برتراندرسل، المرجع السابق، ص88.

الفرع الثانى

الدولة والقوانين

أدت أفكار "هوبز" عن حالة الطبيعة وضرورة تكوين الدولة إلى القول إن أساس الدولة هو التعاقد بين الأفراد فيما بينهم لتعيين حاكم، وهذا ما رتب تبرير سيادة قوة الحاكم أو السلطة على العقد الاجتماعى[1].

ويرجع ذلك إلى أن الحاكم لم يكن ملزماً بأى شىء، فضلاً عن تخويله حق الاحتفاظ بحقوقه وحريته، إذ إنه ليس طرفاً فى العقد، وهذا ما استتبع تخويله سلطات مطلقة بالإضافة إلى حق الأفراد فى الطاعة، وإلا كان مصيرهم الارتداد إلى الفوضى وحالة حرب الكل ضد الكل[2].

ومفاد ذلك أن الدولة نشأت بناءً على الحاجة الاجتماعية للأفراد، وذلك بغية المحافظة على أرواحهم وممتلكاتهم، وهذا ما استتبع تخويل الحاكم سلطات مطلقة لتحقيق ذلك، بحيث لا يحق محاسبته أو معارضته، فكافة السلطات فى يده، وهى لا تقبل التجزئة فهو وحده المنوط بها[3].

---

1 د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عتمان، نظرية القانون الطبيعى فى الفكر السياسى الغربى، المرجع السابق، ص 58.

2 د. على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1981، ص 232 وما بعدها؛ د. فضل الله، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 58.

3 د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى" الفلسفة الحديثة"، الإسكندرية، دار المعارف الجامعية، الطبعة الأولى، 1969، ص 50.

Grayling(C): Philosophy of futher thought, oxford univ, 1998, p.381.

وقد تجلى هذا الفكر فى فكرة القانون لديه، إذ عرف بأنه "القواعد التى يصدرها الحاكم وتقترن بجزاء"، وهذا ما يستتبع عدم الاعتراف بأى قانون حال عدم صدوره من الحاكم صاحب السلطة[1].

بناءً على ذلك ذهب "هوبز" إلى عدم الاعتراف بفكرة القانون الطبيعى، إذ عرف بأنه "وصف للظواهر فى الواقع كما هى، كوصف علاقة العلة والمعلول أو علاقة السبب بالمسبب، بحيث إنه لا يتضمن أى قواعد أخلاقية، ولا يكتسب أى قدسية، كما أنه لا يعد قيداً على سلطة وسيادة الحكام المطلقة[2].

ويرجع عدم اقتناع "هوبز" بفكرة القانون الطبيعى إلى افتقاره إلى عناصر القانون لديه، فهو ليس صادرا من الحاكم، كما أنه غير مقترن بجزاء، هذا بالإضافة لعدم وجود مصدر إلهى فيما وراء الطبيعة يملى القانون الطبيعى، ويوقع جزاءً على من يخالفه، إذ إنه عبارة عن مجموعة قواعد يمليها العقل، ولا تكتسب أى شرعية بذاتها، وإنما بأمر الحاكم بتنفيذه، فالقانون الطبيعى مجرد استنتاجات[3].

ومفاد ذلك أن القانون الطبيعى يتصف بعدم الجدوى فى ظل فلسفة "هوبز"، طالما أن الحاكم لم يأمر بتنفيذه، فالقانون فقط هو الذى تضعه السلطة وتسهر على تنفيذه هو ما الذى يكتسب الاحترام ويعد ذا

---

1 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 45..Hobbes: Ibid, Ch xii, xvii

2 د. فضل الله، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 60.

3 د. فضل الله، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 61؛ د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 46.

جدوى، أما القانون الطبيعى فهو قواعد تسيير تصرفات الأفراد، بحيث إنه يناقض الغرائز والعواطف الطبيعية للأفراد[1].

وبالرغم من عدم اقتناع "هوبز" بفكرة القانون الطبيعى إلا أنه اضطر إلى اللجوء إليها، حيث عدت الوسيلة الوحيدة لديه للحد من تسلط وطغيان الحاكم، وذلك فى أعقاب تنازل الأفراد له عن كافة حقوقهم بغية تحقيق الأمن والامان[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "هوبز" لم يلجأ لفكرة القانون الطبيعى الكونى، ويرجع ذلك إلى أنه من جهة لا يعترف إلا بفكرة القانون الصادر من المشرع والمرتبط بجزاء، وهذا ما استتبع إنكار القانون الطبيعى كمعطية أساسية معترف بها.

ومن جهة أخرى فإن "هوبز" رفض الفلسفة المثالية والميتافيزيقية، لذا فقد لجأ إلى القول إن أساس القانون الطبيعى هو أساس وضعى، حيث ربط بين القانون الطبيعى والدولة، إذ عدت الدولة هى مصدره[3].

ومفاد ذلك أن "هوبز" قد طور فى مفهوم القانون الطبيعى، بحيث أوجد له أساسا وضعيا، وذلك تأسيساً على عدم الاعتراف

---

1 د. فضل الله، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 61

A.P.O Enlrve: Natural law an introduction to legal philosophy, London, 1969, p.51.

2 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 46.

3 د. سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1999، ص 168.

Friedmann(W): Theorie generale du droit, paris, L.G.D.J, 1965, p.74.

بالازدواجيــة أو بوجــود قــانونين أحــدهما طبيعــى والآخــر وضــعى، إذ إن الدولة هى أساس كافة القوانين[1].

ويكمــن أســاس ذلــك لديــه إلــى اعتقــاده أن الدولــة هــى الصــورة الحقيقيــة للمجتمــع، إذ لا يتصــور وجــود مجتمــع دون دولــة، وهــذه الأخيــرة تستلزم وجود قانون ملموس مقترن بجزاء، لذا فلن يجد أساساً له إلا فى الدولة صاحبة السلطة الوحيدة[2].

ومفاد ذلك أن القانون الطبيعى يجد مصدره فى عقل الدولة، وهو فــى ذلــك لا يختلــف عــن القــانون المــدنى أو الوضــعى، إذ إن كليهمــا يتضمن الآخر ويساويه فى المضمون.

وقد ترتب على ذلك الذهاب إلى أنه أصبح من غير المبرر البحث عن مصدر آخر للقانون الطبيعى، فالدولة أو عقل المشرع هو الأساس الوحيد، لذا فما يراه المشرع عدلاً فهو عدل وما يراه ظلماً فهو ظلم، وهذا ما يبرر عدم تصور وجود قانون ظالم، فالقانون دائماً عادل لمطابقته القانون الطبيعى[3].

وخلاصة ما سبق كله أن "هوبز" استطاع فصل القانون الطبيعى عن الدين، بحيث قام بتأسيسه على طبيعة الإنسان، ليس هذا فحسب بل لقد اعتبره مجرد قانون وضعى، بحيث تحول مفهوم القانون الطبيعى إلى مفهوم وضعى بحت، لا يمت بصلة بالطبيعة الكونية أو الدين أو حتى الأخلاق[4]، وهذا ما قد مثل نشأة لمدرسة القانون الطبيعى الحديثة.

---

1 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 47.

2 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 48.

3 د. سمير تناغو، المرجع السابق، ص 184 وما بعدها. Hobbes: Ibid, ch 26.

4 د. فايز محمد حسين، المرجع السابق، ص 45.

الفصل الثانى

استقرار فكر المدرسة الحديثة وتطورها

ظهـرت فكـرة القـانون الطبيعـى الإنسـانى، وذلـك فـى أعقـاب فلسـفة "جروسـيوس" و"هـوبز"، حيـث وجـد مصـدرًا وضـعيا للقـانون الطبيعـى يعكس العلاقات والطبائع الإنسانية.

وقـد اسـتقرت هـذه الفكـرة فـى فلسـفة "لـوك و"روسـو"، لـيس هـذا فحسـب بـل لقـد تطـورت فـى أعقـاب فلسـفة "بفنـدروف"، ويمكـن تبيـان ذلـك فيما يلى:

المبحث الأول الأول: استقرار فكر المدرسة الحديثة.

المبحث الثانى: تطور فكر المدرسة الحديثة.

المبحث الأول

استقرار فكر المدرسة الحديثة

شهدت مدرسة القانون الطبيعى الحديثة استقراراً فى أعقاب أفكار كلٍّ من "لوك" و"روسو"، حيث أعلوا من قيمة الفرد وحرياته وحقوقه، وهذا ما استتبع استناد العديد من الدساتير والمواثيق إليهما، ويمكن تبيان ذلك فيما يلى:

المطلب الأول: جان لوك.

المطلب الثانى: جان جاك روسو.

المطلب الأول

جان لوك

كان لأفكار "لوك" الأثر الكبير فى نفوس المفكرين فى العديد من المواضع، وهذا ما تجلى فى أفكاره عن القانون والدولة وأساسهما، وقد عكست أفكاره الأساس الوضعى من خلال تنظيم الدولة وسلطاتها، ويمكن تفصيل ذلك فيما يلى:

الفرع الأول: الطبيعة والدولة

الفرع الثانى: الدولة والقانون.

الفرع الأول

الطبيعة والدولة[1]

بـدأ لـوك أفكـاره السياسـية بمنطـق أن المجتمـع السياسـى قـد وجـد علـى أسـاس اسـتخدام الأفـراد العقـل للانتقـال مـن الحيـاة البدائيـة إلـى حيـاة الجماعـة، فبـالرغم مـن تمتـع الأفـراد بـروح العدالـة والحريـة فـى ظـل حيـاة الفطرة، إلا أنه سعى إلى ما هو أفضل[2].

وتفصـيل ذلـك أنـه رأى " أن حالـة الطبيعـة أو الفطـرة الأولـى هـي حالة سلام وود وطمأنينة وأمان وتبادل مصالح وحسن نية[3].

وقـد تمتـع الإنسـان فـي حالـة الطبيعـة بحريـة كاملـة حيـث يتصـرف كـل فـرد كمـا يحلـو لـه[4]، بالإضـافة لحالـة المسـاواة بـين الجميـع فـي الحقـوق والواجبـات. والمسـاواة فـي نظـر لـوك أهـم صـفة يتمتـع بهـا الأفـراد فـي حالـة

---

1 مؤلفنا مبدأ الفصل بين التأصيل التاريخى والواقع السياسى، القاهرة، دار النهضة العربية، 2013، ص 45 وما بعدها.

2 د. فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسى الغربى الحديث، دار الجامعة الجديده، 2008، ص 29 وما بعدها.

Locke:Essay concerning the true origin, Extene and end of civil Government, London, Allen & unwin, 1960, p.68

3 د. حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992، ص291؛ د. على عبد المعطي، المرجع السابق، ص255.

4 د. حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966، ص206.

الطبيعة، حيث جعلها أساس الحب المتبادل بين الأفراد وأساساً للقيام بواجباتهم وتحقيقهم للعدل والإحسان فيما بينهم[1].

وبالرغم من هذه المميزات الممنوحة للأفراد إلا أن هذه المميزات تدور في إطار محدد ومنظم، فمن ناحية الحرية وبالرغم من إطلاقها إلا أنها مقيدة بقانون فطرى ألا وهو القانون الطبيعي، فكل فرد مقيد بحدود هذا القانون. ومن ناحية المساواة فهي مساواة أمام القانون وليست مساواة في القدرات والإمكانات المتاحة لكل فرد، وبناءً على ذلك يمكن القول إن حالة الطبيعة لدى لوك هي حالة اجتماعية يسودها القانون الطبيعي ولم تكن حالة حرب أو فوضى ولكنها ليست مدنية أى ليست مجتمعاً مدنياً[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن القانون الطبيعى لديه هو قانون سماوى يتألف من أوامر إلهية تتضمن قواعد التشريع وتتسم بالعدل والمساواة، وهذا القانون راسخ فى قلوب الأفراد، وهذا ما يتجلى فى إيمان "قابيل" بالعقاب فى أعقاب قتله أخيه[3].

ويثار تساؤل في ظل المميزات التي يتمتع بها الفرد في حالة الطبيعة من حرية ومساواة، لماذا يتنازل الأفراد عن هذه المميزات للدخول في المجتمع السياسي أو المجتمع المدني؟ أجاب لوك عن ذلك مقرراً أن الأفراد سعوا للدخول في المجتمع السياسي بالرغم من المميزات المتاحة لهم لافتقار حالة الطبيعة لثلاثة أمور هامة يترتب عليها عدم

---

1 د. إسلام عزمي، جون لوك، د. ن، د. ت، ص208.

2 د. حسن الظاهر، المرجع السابق، ص291؛ د. على عبد المعطي، المرجع السابق، ص256؛ د. ثروت بدوي، المرجع السابق، ص133.

3 برتراندرسل، المرجع السابق، ص174 وما بعدها؛ د. فضل الله إسماعيل، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 81 وما بعدها.

التمتع بالاستقرار والاستمرار في التمتع بهذه المميزات، وتتمثل هذه الأمور في [1]:

أولاً: عدم وجود قانون معروف ومستقر يحظى بقبول الكافة بوصفه المعيار المحدد للصواب والخطأ، وذلك بالرغم من وجود القانون الطبيعي، وذلك لغموضه بالإضافة لتحيز كل فرد لمصلحته الخاصة فيسعى كل فرد لتفسيره بما يصب في مصلحته أو عدم الاعتراف به في النزاع الخاص به إذا ثبت خطؤه.

ثانياً: عدم وجود قاض معروف غير متحيز للحكم في كافة النزاعات بناءً على القانون المعترف به، حيث إن كل فرد في حالة الطبيعة قاض لنفسه فيكون خصماً وحكماً في نفس الوقت وهو ما لا يجوز، لتحيز كل فرد لمصلحته الخاصة.

ثالثاً: عدم وجود القوة التي يمكن بها تنفيذ الحكم الصادر، ففي كثير من الأحيان لا يستطيع الفرد تنفيذ الحكم والأخذ بحقه لعدم امتلاكه القوة اللازمة لذلك.

وأمام عدم وجود هذه الأمور الهامة يصبح تمتع الأفراد بالحرية والمساواة والمحافظة على ملكيتهم الخاصة في خطر محدق وتهديد مستمر، لذلك سعى الأفراد لإنشاء المجتمع السياسي والدخول فيه، لضمان تمتعهم بمميزات الحرية والمساواة بصفة دائمة ومستمرة ومستقرة.

---

1 العقد الاجتماعي، لوك هيوم رسو، ترجمة د. عبد الكريم أحمد مراجعة توفيق اسكندر، دار سعد مصر، بدون عام، ص327 وما بعدها؛ د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية الدولة والحكومة، دار النهضة العربية، عام 1969، ص87.

ولكن كيف يمكن تكوين مجتمع سياسي؟ وجدت نظريتان أساسيتان فى هذا الشأن خلال هذه الحقبة وهما[1]:

أولاً: أن الله منح السلطة لبعض الأشخاص الذين كونوا الحكومة الشرعية، ويترتب على ذلك تمتع الملوك بسلطات مطلقة بالإضافة لتقرير مبدأ الوراثة وهو ما دعا الملوك لتأييدها.

ثانياً: أن الدولة تكونت نتيجة عقد أبرم بين جميع الأفراد وهذا شأن دنيوي وليس للإله دخل فيه.

وقد اتبع لوك النظرية الثانية، حيث اقتنع أن المجتمع السياسي تكون نتيجة لعقد أبرم بين كافة الأفراد من جهة والحاكم أو السلطة من جهة أخرى، وهو بذلك يخالف هوبز من حيث أطراف العقد، حيث إن الحاكم ليس أجنبياً عن العقد بل هو طرف فيه يلتزم بموجبه بالتزامات محددة تجاه الأفراد[2].

وبموجب هذا العقد يتنازل الأفراد عن بعض حقوقهم وليس كلها وذلك للوصول لحياه أفضل ، حيث يتنازل الأفراد عن[3]:

1-حقوقهم في المحافظة على حياتهم في وجود السلطة، فطالما أن السلطة موجودة وتستطيع الدفاع عن حياتهم فلا داعي لتصرف الأفراد.

2-حقهم في إنزال العقاب على الجاني، وتوجيه قوتهم لمساعدة السلطة التنفيذية فى تنفيذ أو إنزال العقاب.

---

1 برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، المرجع السابق، ص180 وما بعدها.

2 د. فضل الله محمد، تطور الفكر السياسى الغربى، المرجع السابق، ص294.

3 لوك هيوم روسو، المرجع السابق، ص329.

ولكن ما يجب ملاحظته أن الأفراد لا يتنازلون عن هذه الحقوق للملك أو الحكومة، وإنما يتنازلون للمجتمع بأسره، فالمجتمع هو السيد أو المسيطر على كافة الأمور. وقد سعى لوك لجعل المجتمع بأسره هو المسيطر لإنهاء سيطرة الملوك والحد من سلطاتهم المطلقة التي كانت تؤدى للاستبداد والطغيان[1]، فالحاكم أصبح ملتزماً بتنفيذ القانون والمحافظة على الأفراد وحقوقهم من مال وملكية .

وأمام هذه الحقوق والالتزامات الملقاة على عاتق الحاكم بمقتضى العقد الاجتماعي، توصل لوك لعدة نقاط[2]:

1- أن الأغلبية هي أساس كل شيء ومصدر كافة السلطات، ويجب على الأقلية الخضوع لها وإلا أصبح التوصل لقرار في منتهى الصعوبة، في ظل صعوبة إجماع الكافة على رأى واحد[3].

2- التزام الحاكم بالقانون في ممارسته لوظائفه واستخدامه لسلطاته.

3- ينفسخ العقد ويحق لكل فرد الرجوع لحالة الفطرة الأولى في حالة إخلال الحاكم بشروط التعاقد، بعدم تنفيذه لواجباته الملقاة على عاتقه بموجب العقد.

والخلاصة أن لوك جعل السيادة والسلطة في يد الجماعة وليس في شخص الحاكم، فالأفراد عن طريق الأغلبية هم من يختارون

---

1 د. على عبد المعطي، المرجع السابق، ص260.

2 د. فضل الله محمد، المرجع السابق، ص295وما بعدها؛ د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستورى، القاهرة، دار النهضة العربية، د. ت، ص149 وما بعدها.

3 د. حسن شحاته سعفان، المرجع السابق، ص207.

حـاكمهم ويحـددون سـلطاته ويسـألونه عـن واجباتـه فهـم مصـدر كافـة السلطات في الدولة"[1].

ويـرى لـوك أنـه بانتقـال الجماعـة مـن حالـة الفطـرة إلـى المجتمـع المـدنى بـإبرام العقـد الاجتمـاعى، يتـولى أفـراد أمـور الحكـم وهـذا مـا يعـرف بالحكومـة، والحكومـة تخـتص بتحقيـق الأمـن والسـلام، بجانـب سـعيها لتحقيـق غايـات المجتمـع المختلفـة، مـن حمايـة حقـوق الأفـراد، وحمايـة المجتمع من أى عدوان خارجى[2].

وتجـدر الإشـارة هنـا إلـى أن لـوك ميـز بـين المجتمـع والحكومـة، فـالمجتمع لديـه هـو الأهـم والأعلـى دائمـاً، أمـا الحكومـة فهـى خادمـة لتحقيـق رغبـات المجتمـع، لـذا فـإن انحـلال الحكومـة لا يعنـى انحـلال المجتمـع، بينما انحلال المجتمع يرتب زوال الحكومة وانتهاءها[3].

وتطبيقـاً لـذلك يـتم اختيـار الحكومـة مـن قبـل أفـراد المجتمـع، ويكفـى حصـول الحكومـة علـى الأغلبيـة لمباشـرة مهامهـا، فالشـعب هـو صـاحب الكلمـة العليـا، وإن كانـت أغلبيـة الشـعب هـى مـن تحسـم الأمـر وتتخـذ القـرار، والأقليـة يجـب عليهـا أن تحتـرم هـذا القـرار، وذلـك بغيـة الوصـول إلى تقدم المجتمع[4].

---

1 رسالتنا للدكتوراه، المرجع السابق، ص 283 وما بعدها.

2 د. فضل الله إسماعيل، رواد الفكر السياسى الغربى الحديث، المرجع السابق، ص33وما بعدها.

3 د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص33.

Karminck Isaac "Editor": Essays in the history of political thought, New jersey prentice hall Englewood clifs, 1969, p.221.

4 شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى من مكيافيللى إلى أيامنا، ترجمة إلياس مرقص، بيروت دار الحقيقة، 1980، ص98.

W.T. Jones: Masters political though, boston, houghter Mifflin, 1941, p. 174.

وقد ترتب على اختيار الشعب الحكومة أن الحكومات المطلقة لا تتصف بالشرعية، كما لا يمكن اعتبارها حكومة مدنية، إذ إنه لا يمكن قبول الأفراد لها أو رضاهم بها[1].

ومما سبق يمكن القول إن الفرد فى حياة الفطرة لدى لوك كان يمتلك حق أو سلطة اتخاذ الإجراءات التى يراها كفيلة بالمحافظة على نفسه، هذا بالإضافة لسلطته فى توقيع الجزاء على كل من يخالف الأوضاع الثابتة[2].

إلا أن الفرد وبإبرامه العقد الاجتماعى قد تنازل عن هاتين السلطتين للجماعة، فالفرد قد تنازل عن حقه فى تنفيذ القانون، وعن حقه فى توقيع الجزاء على من يخالف القانون، وهو فى ذلك يسعى أن يزيل فكرة السيادة المطلقة ويمنح المجتمع أو الشعب الكلمة العليا[3].

وتأكيداً لرفضه الحكم المطلق اشترط لوك فى كل نظام صحيح أن يؤسس على مبدأ الفصل بين السلطات، وذلك الرأى لديه مرجعه إلى تأثره بالخلاف الدائر فى عصره بين الملوك من جهة والبرلمان من جهة أخرى[4].

---

1 د. على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص 266؛ د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص34.

2 د. علاء الدين سعد، التطور التاريخى لمبدأ الفصل بين السلطات، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 2000، ص98 وما بعدها.

3 د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستورى، المرجع السابق، ص 155؛ د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص31.

4 د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص35.

ويمكـن القـول إن لـوك أسـس اعتناقـه لمبـدأ الفصـل بـين السـلطات على عدة أمور، تمثلت فى[1]:

أولاً: عامـل نفسـى، إذ إن جمـع كافـة السـلطات فـى يـد فـرد واحـد يرتـب حتمـاً الاسـتبداد، حيـث إن الفـرد بطبيعتـه يميـل إلـى المغـالاة فـى اسـتعمال سـلطته وإسـاءة اسـتعمالها، لـذا وجـب وضـع قيـود صـارمة عليـه للحـد مـن طبيعتـه هـذه، وهـذه القيـود تتمثـل فـى توزيـع السـلطات علـى عـدد من الأفراد أو الهيئات حتى يمكن لكل سلطة إيقاف الأخرى[2].

ثانيـاً: عامـل عملـى: يتمثـل فـى أن سـلطة التشـريع تخـتص بسـن القـوانين التـى تتسـم بالعموميـة والتجريـد، وذلـك بغيـة الوصـول إلـى تطبيقهـا علـى الكافـة دون تمييـز، وتتطلـب هـذه القـوانين تنفيـذاً ومراقبـة مسـتمرة لكيفية التنفيذ.

لـذا ولتهيئـة السـلطة التشـريعية لإعـداد القـوانين بعنايـة ودقـة، وذلـك فـى سـبيل تحقيـق الصـالح العـام، وجـب فصـل هـذه السـلطة عـن السـلطة التنفيذية التى تعمل على تنفيذ القوانين بصورة دائمة.

---

1 لوك وآخرون، العقد الإجتماعى، المرجع السابق، ص 342؛ د. السيد صبرى، السلطات فى النظام البرلمانى، مجلة القانون والاقتصاد، السنة الخامسة عشرة، الأعداد الأول والثانى والثالث، يناير فبراير مارس، 1945، ص 4 وما بعدها؛ د. أنور رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، 1971، ص 205؛ د. أحمد شوقى محمود، الرئيس فى النظام الدستورى للولايات المتحدة الأمريكية، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، 1980، ص 441 وما بعدها.

Esmein(A) : Eléments de droit constitutionnel Français et compare, tom 1, paris, 1927, p. 494 et s.

2 William Ebnestien: Great political Thinkers from Plato to the present, Illinis, Dryden, press, 1969. p.409.

الفرع الثانى

الدولة والقانون

ترتب على تحول الأفراد من حالة الفطرة إلى حالة المجتمع المدنى المنظم، أن انتقلت سلطات الأفراد إلى المجتمع، وبذلك وجدت للجماعة سلطات تمثلت فى[1]:

أولاً: السلطة التشريعية: وهى تختص بوضع القواعد اللازمة لحفظ الجماعة وتحقيق الصالح العام، وهى تتشكل من ممثلين للشعب والملك. وهذه السلطة حلت محل سلطة الفرد فى اتخاذ الإجراءات الكفيله لحماية نفسه فى حالة الفطرة.

ثانياً: السلطة التنفيذية: وهى تختص بتنفيذ القوانين الوضعية فى الداخل، والملك هو من يهيمن على هذه السلطة، فوفقاً للوك أن من يضع القوانين لا يجب أن يقوم بتنفيذها.

وحلت هذه السلطة محل سلطة الفرد فى توقيع الجزاء على كل من انتهك قوانين الطبيعة، وذلك فى حالة الفطرة[2].

ثالثاً: السلطة التعاهدية أو الفيدرالية: فبجانب السلطتين التشريعية والتنفيذية، أوجد لوك سلطة أخرى تختص بالمسائل الخارجية

---

1 لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار سعد بمصر، د. ت، ص 342 وما بعدها؛ د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 35؛ د. سعيد السيد صالح، حقيقة الفصل بين السلطات فى النظام السياسى والدستورى للولايات المتحدة الأمريكية، رسالة دكتوراه عين شمس، 1999، ص 21؛ د. وحيد رأفت، د. وايت إبراهيم، القانون الدستورى، القاهرة، المطبعة العصرية، 1937، ص 330.

2 د. محمد بكر حسين، النظم السياسية "الدولة والحكومة، القاهرة، مكتبة السعادة، 1981، ص 219.

كعقد الاتفاقات، وإعلان الحرب، وتقرير السلام، وهى السلطة التعاهدية[1].

وتجدر الإشارة إلى أن لوك لم يعتبر السلطة القضائية سلطة قائمة بذاتها، وإن ألحقها بالسلطة التشريعية[2]، ويرجع ذلك إلى تأثر لوك بالدستور الإنجليزى الذى سمح باندماج السلطة القضائية بالتشريعية، وذلك من خلال احتفاظ البرلمان بالعديد من الاختصاصات القضائية[3].

هذا بالإضافة إلى أن القضاة قبل ثورة 1688، كانوا خاضعين لسلطات الملك من حيث التعيين والعزل وتلقى الأوامر، أى أنهم كانوا تابعين تبعية تامة للملك، وهذا ما رتب تأثرهم بآرائه، ثم أصبحوا تابعين للبرلمان، مما رتب تأثرهم بالأغلبية المسيطرة[4].

وبالرغم من تقسيم لوك للسلطات إلى ثلاث إلى أنه ذهب إلى أن مبدأ الفصل بين السلطات يقتصر على السلطتين التشريعية والتنفيذية، حيث لا يجب تركيزهما فى يد واحدة، بل يجب أن يتولاهما هيئات

---

1 رفقى زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة، القاهرة، المكتبة الحديثة، 1979، ص 84؛ د. مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1985، ص63.
A.C. Kapaor: Principles of political science, New Delhi press, 1987, p. 378.

2 Sir Ivor Jennings: The law and The constitution, London, fifth edition, E.L.B.S, 1979, p. 19 -20.

3 د. ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، المرجع السابق، ص 162؛ د. فؤاد العطار، المرجع السابق، ص117 وما بعدها؛ د. أحمد سلامة بدر، الاختصاص التشريعى لرئيس الدولة فى النظام البرلمانى "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراه حقوق عين شمس، 2003، ص 40.

4 د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية، المرجع السابق، ص 769؛ د. سعيد السيد صالح، المرجع السابق، ص22.

مختلفة، فالسلطة التشريعية تختص بإصدار القوانين، فإذا ما اجتمعت معها السلطة التنفيذية أمكن إصدار قوانين تتفق مع أهواء الأخيرة[1].

بيد أن السلطة الاتحادية يجب أن تجمع مع السلطة التنفيذية فى يد واحدة، ويرجع ذلك بسبب اعتمادهما على استخدام القوة المادية للدولة، لذا لا يحبذ أن تتفرق القوة المادية للدولة على عدة هيئات، إذ إن تفرقهما قد يؤدى إلى الفوضى والدمار[2].

وقد أوجد "لوك" الأساس الوضعى للقانون فى إطار العلاقة بين السلطات، إذ ذهب إلى أن السلطة التشريعية يجب أن تكون هى الأعلى وتحتل مكان الصدارة، فقد أعطى لوك السلطة التشريعية قدسية خاصة، بحيث تهيمن على السلطة التنفيذية وخضعت لها[3].

وبالرغم من جعله السلطة التشريعية الأعلى إلا أن سلطاتها ليست مطلقة، وإنما مقيدة بالحقوق التى يتمتع بها الأفراد، حيث إن مهمة السلطة التشريعية هي صون حقوق الأفراد وحمايتها[4].

---

1 أدمون رباط، الوسيط فى القانون الدستورى العام، الجزء الثانى، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1971، ص 565.

2 لوك وآخرون، المرجع السابق، ص 344؛ د. السيد صبرى، السلطات فى النظام البرلمانى، المرجع السابق، ص 5.

3 د. محمد كامل ليلة، المرجع السابق، ص766؛ جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، الدار العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 1983، ص 296.

4 . د. سالم حمود أحمد، مبدأ الفصل بين السلطات فى النظام السياسى الأردنى "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراه، حقوق عين شمس، 2007، ص38.

S.Plamkrechf: The Moral and political philosophy of J.locke, Newyork, the macmillan ca, 1961, p. 65.

وتطبيقاً لذلك وضع العديد من المبادئ التى يجب على السلطة التشريعية الالتزام بها، وهى تتمثل فى[1]:

أولاً: أن سن القوانين يجب أن يهدف للصالح العام دون تعسف.

ثانياً: أن القوانين يجب أن تطبق على الكافة وعلى قدم المساواة دون تمييز.

ثالثاً: أنه لا يمكن فرض ضرائب دون موافقة الشعب.

رابعاً: أنه لا يحق التنازل عن حق التشريع لأى جهة أخرى، إذ إنها هى السلطة المنوطة بذلك.

إلا أن السؤال يثور حول كيفية تحقيق الفصل بين السلطتين التشريعية و التنفيذية فى ظل خضوع الثانية للاولى وفقاً لأفكار لوك؟

وقد وجدت الإجابة لدى لوك ذاته حيث ذهب فى تبرير الفصل إلى أن تشكيل السلطة التشريعية يتضمن ممثلي الشعب بالإضافة للملك، ومن ثم لا يمكن أن يصدر أى تشريع إلا بموافقة الملك ممثل السلطة التنفيذية، وهذا ما يحقق التوازن بين السلطتين[2].

إلا أن هذا التبرير من قبل لوك جعل البعض يذهب إلى أن إشراك السلطة التنفيذية مع السلطة التشريعية فى إصدار التشريعات، بجانب قيامها بمهامها يعد إدماجاً للسلطات، مما يخالف مبدأ الفصل بين السلطات، إلا أن لوك ذهب لمخالفة ذلك، موضحاً أن ذلك لا يعد دمجاً حيث إن الملك لا يمثل إلا جزءاً من السلطة التشريعية، فالقوانين

---

1 Locke: civil, op. cit, p. 151.

2 د. أنور أحمد رسلان، المرجع السابق، ص 206؛ د. علاد الدين سعد، المرجع السابق، ص 103 وما بعدها.

لا تصدر بإرادته المنفردة أو حتى تتوقف عليه، بل أن ممثلى الشعب لابد أن يوافقوا[1].

ويمكن القول إن لوك أسس أفكاره حول السلطة التشريعية تحت تأثير النظام الإنجليزى الذى عاصره، لذا نجده يوضح أن الفصل يتمثل فى إيجاد نوع من التعاون والتوازن بين السلطات، إلا أن الملك يقوم بدور أساسى فى ظله.

حيث يعترف للملك بالعديد من السلطات من الانفراد بالسلطة التنفيذية والاتحادية، والمشاركة فى إصدار التشريعات مع السلطة التشريعية[2].

كما أن لوك قد قصر الفصل بين السلطات على السلطتين التشريعية والتنفيذية مستبعداً السلطة القضائية، وذلك تحت تأثره بوضع السلطة القضائية فى عصره فى ظل النظام الإنجليزى، حيث اتسمت بتبعيتها إما للملك وإما للبرلمان.

وقد مثل هذا الأمر عيباً خطيراً وتناقضاً فى نظرية لوك، فهو من ناحية يجعل القانون أداة لحماية مصلحة الأفراد وحقوقهم، فهو دعا لسيادة القانون، إلا أنه ومن جهة أخرى لم يؤكد على استقلال القضاء بالرغم من أن القضاء هو الجهة الوحيدة القادرة على ضمان سيادة القانون[3].

---

1 د. أنور أحمد رسلان، المرجع السابق، ص 206.

2 د. علاء الدين سعد، المرجع السابق، ص 104.

3 د. أنور أحمد رسلان، المرجع السابق، ص 207؛ د. السيد صبرى، السلطات فى النظام البرلمانى، المرجع السابق، ص 5.

Locke, Hume, Rousseau: Social contract, London, oxford university press, 1948, p. 338.

وإن كـان موقفـه مبـرراً فـى ظـل تـأثره بالنظـام الإنجليـزى، إلا أن هـذا العيـب يظهـر فـى المجتمعـات الأخـرى التـى لا تشـبه النظـام الإنجليـزى، مـن حيـث تـأثر السـلطة القضـائية أو تبعيتهـا للملـك أو البرلمان.

ومفـاد مـا سـبق أن لـوك عـرف الأسـاس الوضـعى للقـانون، حيـث إن السـلطة التشـريعية ممثلـة الشـعب هـى مصـدر كافـة القـوانين، ولا يوجـد أى أساس خارجى له.

المطلب الثانى

جان جاك روسو[1]

يعد روسو من أبرز الفلاسفة الذين ساهموا فى الدعوات التحررية، وإرساء الحقوق السياسية للأفراد، فبالرغم من أن هناك العديد من المفكرين الذين تناولوا الحقوق السياسية والعقد الاجتماعى، إلا أن روسو استطاع أن يضفى خصوصية لأفكاره، وذلك فيما يتعلق بالحرية والمساواة[2].

وقد انعكست هذه الأفكار على القوانين وأساسها، وذلك من خلال حالة الطبيعة ونشأة الدولة ونظرية السيادة لديه، ويمكن تفصيل ذلك فيما يلى:

الفرع الأول: حالة الطبيعة.

الفرع الثانى: نظرية السياده.

الفرع الأول

حالة الطبيعة ونشأة الدولة[3]

شرع روسو أفكاره عن نظريته في تكوين المجتمع السياسي، تلك النظرية التي تضمنها كتابه العقد الاجتماعي، ذلك الكتاب الذي يعتبر أفضل كتبه على الإطلاق حيث تفرغ لكتابته عدة سنوات بالإضافة لاستخدامه العقل كثيراً وبعده

---

1 مؤلفنا مبدأ الفصل بين السلطات، المرجع السابق، ص 59 وما بعدها.

2 د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق.

3 رسالتنا للدكتوراه، التأصيل التاريخى والفلسفى لفكرة الديمقراطية، المرجع السابق، ص 291 وما بعدها.

عن العاطفة[1]، بالتعرض لحالة الطبيعة "الحالة البدائية للإنسان" ورأى أن هذه الفترة فترة هدوء وسلام ومساواة، تمتع فيها الإنسان بصفات البراءة والصفاء والنقاء، حيث إن الحياة بسيطة ولا تدعو للبغضاء والكراهية فكل ما يهم الإنسان هو المحافظة على حياته[2].

كما تميز الإنسان البدائي بصفة الرحمة حيث إنه صديق لبنى جنسه طالما تحقق له الإشباع، فهو يعمل لمصلحته بدون الإضرار بالآخرين أو بأقل الأضرار على أسوأ تقدير، كما لا يستطيع رؤية أحد من بني جنسه يتألم[3].

وترجع نظرة روسو إلى أن المجتمع البدائي لم يكن به عدم مساواة مؤثرة، حيث رأى أن هناك نوعين من عدم المساواة **أولهما:** عدم المساواة الطبيعية وتعنى الفروق بين الأفراد في الصحة والسن والقدرات الجسمانية والعقلية. **ثانيهما:**عدم المساواة الأخلاقية أو السياسية، وتعنى التفاوت بين الغنى والفقر والنفوذ، إلا أن هذين النوعين لم يكن لهما تأثير يذكر على علاقات الإنسان البدائي[4].

وبالرغم من عزلة الإنسان البدائي وعدم تعاونه مع الآخرين في بداية الأمر، إلا أن نزعته نحو الكمال دفعته إلى التقرب والترابط مع الآخرين لتحقيق الأفضل، هذا التقرب والتعامل نمى لديه بذور الشعور بعدم المساواة، وقد ساعد على ذلك ودفعه للظهور وجود الملكيات الخاصة للأفراد وتطور المجتمع لمعرفته الزراعة واكتشافه التعدين، كل ذلك أدى إلى تحول الإنسان من الهدوء والبراءة إلى الأنانية حيث يسعى لمصلحته فقط ولا يكترث بالآخرين[5].

---

1 د. حسن شحاته سعفان، المرجع السابق، ص231.

2 جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص478 وما بعدها.

3 د. حسن الظاهر، المرجع السابق، ص345 وما بعدها.

4 جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص478 وما بعدها.

5 د. على عبد المعطي، المرجع السابق، ص292 وما بعدها؛ د. حسن الظاهر، المرجع السابق، ص346 وما بعدها.

أمام هذا الوضع الجديد الذي تميز بعدم المساواة وبظهور التفاوت الصارخ بين الأفراد، خاف الغنى من الاعتداء عليه وبحث الفقير عن من يعوله ويحميه، ولجأ الأفراد للبحث عن حل لمشكلة عدم المساواة هذه وإرضاء كافة الأفراد، وقد اهتدوا لفكرة تكوين مجتمع مدني للمحافظة على الأمن والاستقرار والهدوء بين الأفراد[1].

ونظراً لرأى روسو بأن الإنسان ولد حراً وأنه ليس لرجل سلطان طبيعي على رجل آخر، وأن الإنسان لا يمكن أن يبيع نفسه وإلا وصف بالحماقة ويعد عمله غير مشروع[2]، فقد قرر أن أساس هذا المجتمع المدني عقد يبرم بين جميع الأفراد للتنازل عن حقوقهم الطبيعية لمجموع الأفراد– أي المجتمع–فأطراف العقد لدى روسو هم كل فرد من جهة ومجموع الأفراد كشخص اعتباري من جهة أخرى[3].

والأفراد بموجب هذا العقد مطالبون بوضع أنفسهم بكل ما يملكون من قوة تحت إمرة الإرادة العامة لمجموع الأفراد، هذه الإرادة التي تسعى لتحقيق المصلحة العامة للكافة[4]. وهنا يثار التساؤل في مقابل ماذا؟ ما هو المقابل الذي يحصل عليه الأطراف في مقابل التنازل عن حقوقهم الطبيعية؟

رأى روسو مجيباً على هذا التساؤل أن الأفراد لا يتنازلون عن حقوقهم الطبيعية من حرية ومساواة، بل هم يستبدلونها فقط بحقوق مدنية أفضل للأفراد، فالأفراد في ظل المجتمع المدني يتمتعون بالحرية المدنية المقيدة بالإطار العام للقانون، كما يتمتعون بالمساواة أمام القانون. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المساواة أمام القانون فقط وليست مساواة في الثروات والقدرات بالإضافة لتمتعهم بحقوق

---

1 جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص482 ما بعدها؛ د. فضل الله محمد، المرجع السابق، ص346.

2 د. سامي الدهان، جان جاك روسو، دار المعارف بمصر، دون عام ، ص84.

3 د. فضل الله محمد، المرجع السابق، ص348.

4 د. حسن الظاهر، المرجع السابق، ص349 وما بعدها.

ملكيتهم الخاصة[1].

والخلاصة أن روسو رأى أن هذا العقد يعود بالأفراد لنقطة البداية، حيث يتمتع الأفراد جميعاً بالمساواة وليست هناك أفضلية لشخص على آخر أمام القانون، كما يتمتع الأفراد بالحرية حيث يصعب إيجاد شخص يضع نفسه تحت تصرف شخص آخر أو أن يتنازل عن حريته لشخص آخر، وهنا يجب التفرقة بين أن يتقيد الفرد بالكل – المجتمع– وأن يتقيد بشخص آخر. فالتقيد بالمجتمع لا ينفى تمتع الفرد بالحرية[2].

والهدف الرئيسي الذي يسعى المجتمع المدني لتحقيقه هو المحافظة على الحرية والمساواة المدنيتين اللتين اكتسبهما الأفراد بموجب العقد .

ومما سبق يتضح أن القانون الطبيعى الذى ينظم حالة الطبيعة عبارة عن مجموعة من القواعد يرشد إليها العقل، وذلك بغية تحقيق حياة آمنه مطمئنة للأفراد، ولذلك فهو ينبذ الحرب ويدعو إلى السلم والتعاون والمحبة[3].

فالقانون الطبيعى يجد مصدره فى اقتناع الإنسان على نحو جدى بعد تريث وتعقل، وهذا ما يعكس عدم وجود أى مصادر خارجية تستنبط منها المبادئ، وإن كان الإنسان فى تعقله قد يتأثر بالاعتبارات الموضوعية[4].

---

1 جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص492.

2 د. على عبد المعطي، المرجع السابق، ص298 وما بعدها.

Dunning, A history of political, theories, from Rousseau to spencer, New York, the macmillan,1922, p.18.

3 د. محمد على محمد، د. على عبد المعطى، السياسة بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1997، ص 130.

4 د. فضل الله ، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 119.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كل ماهو عدل وحسن وملائم للطبيعة يجد مصدره فى الله، فالله هو مصدر كل ما هو عادل، إلا أن ذلك لا يعنى أن نبحث عن قواعد القانون الطبيعى فى النصوص الدينية، بل أن المبادئ القويمة والفضيلة محفوظة فى القلوب ويجب البحث عنها داخل الإنسان[1].

وهذا ما دفعه إلى القول إن الفضيلة والمبادئ القويمة تظهر من خلال التربية والإعلاء من النفس البشرية، إذ إن كافة الشرور وفساد الأخلاق يعود لديه إلى التربية الحمقاء، حيث تغض الطرف عن الواجبات والبعد عن ما ينمو الشعو بالانتماء والضمير[2].

وقد أشار "روسو" إلى أن فشل الإنسان فى الاهتداء إلى العدل، سوف يخدم مصالح الخبثاء وهذا ما يجعل القانون الطبيعى غير ذى جدوى أو فائدة، لذا فهو يذهب إلى أن القانون الطبيعى يجب أن ينعكس على نصوص القانون الوضعى فى التطبيق والتنفيذ[3].

وخلاصة ما سبق أن "روسو" قد اتفق مع "لوك" فى كون أن هناك قانونًا طبيعيا مصدره الله، إلا أن مبادئه حفظت فى القلوب، فقواعد القانون الطبيعى ليست مبادئ فلسفية، وإنما هى موجوده فى أعماق القلوب ولا تمحى.

فالدين لديه يكتسب صفة التوحيد، بحيث لا يوجد به هياكل أو طقوس، فالدين تعليماته تتسم بالبساطة والوضوح، وهى تؤكد وجود الله

Edwords: The encyelopedia of philosophy, London, macmillan, 1976, p.34

1 د. فضل الله، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 119 وما بعدها.

2 د. فضل الله، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 120.

3 د. فضل الله، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 119.

Fuller(J): History of philosophy, oxford, 1964, p.73.

يبغـى سـعادة الأفـراد وعقـاب الخبثـاء، هـذا بالإضـافة إلـى قداسـة القـوانين والعقود[1].

ومفـاد ذلـك أن القـانون الطبيعـى يكتسـب الصـفة الإنسـانية، حيـث يبحـث عنـه فـى الـنفس البشـرية ولـيس فـى مصـادر خارجيـة، وهـذا مـا اتفـق فيـه مـع "جروسـيوس" و"هـوبز" وإن اختلـف معهمـا فـى كـون أن الله مصـدر هذه القواعد.

1 د. فضل الله، د. سعيد محمد عتمان، المرجع السابق، ص 120؛ جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، المرجع السابق، ص 512 وما بعدها.

الفرع الثانى

نظرية السيادة والقانون[1]

اهتدى "روسو" إلى الطبيعة الإنسانية للقانون الطبيعى، وقد أشار إلى ضرورة ربط ذلك بقوانين وضعية، وذلك من حيث التطبيق ومتابعة التنفيذ، وقد تجلى ذلك فى نظرية السيادة لديه وسلطات الدولة لتأكيد الطبيعة الإنسانية والوضعية للقوانين.

وقد شرع روسو نظريته عن السيادة بتعريفه الإرادة العامة وكيفية تكوينها، فقد ذهب إلى أن المجتمع السياسى شخصية معنوية ذات إرادة هى الإرادة العامة، هذه الإرادة تنحو دائماً نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع، "وهى مصدر القوانين وتتكون من كل الأفراد فى علاقتهم بالدولة وفى علاقاتهم بعضهم ببعض وحكمها دائماً عادل غير جائر"[2].

ويتضح من ذلك أن الإرادة العامة تمثل إرادة كافة المواطنين حينما يسعون إلى تحقيق الصالح العام وليس الصالح الشخصى، فالإرادة العامة يقصد بها صوت الكل لصالح الكل، وفى ذلك يرى روسو أن إرادة الفرد التى تسعى إلى الصالح العام أفضل من إرادته التى تسعى إلى الصالح الخاص أو الشخصى[3].

وفى سبيل ذلك فرق روسو بين نوعين من الإرادة، أولهما الإرادة العامة التى تمثل علاقة الجماعة بكافة أعضاء المجتمع، وثانيهما الإرادة الخاصة التى تمثل علاقة الجماعة بأعضائها هى فقط.

---

1 مؤلفنا مبدأ الفصل بين السلطات، المرجع السابق، ص 60 وما بعدها.

2 د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 88 وما بعدها.

3 Ebenstien(W): Great political thinkers from Plato to the present, illinis, Dryden, press, 1969, p.438

وحسب ذلك أن كل مجتمع سياسى يتضمن العديد من الجماعات الصغيرة ذات الاهتمامات المختلفة، كما تطبق كل منها قواعد خاصة لضبط سلوك أعضائها، فإذا ما قامت الجماعة بالتعامل مع أعضاء كافة الجماعات الذين يمثلون المجتمع وجدت ما يسمى بالإرادة العامة، أما إذا اقتصر تعامل الجماعة مع أعضائها وجدت ما يسمى بالإرادة الخاصة[1].

ومما سبق يمكن القول إن الإرادة العامة هى الوسيلة التى من خلالها يستطيع الإنسان التعبير عن حريته كعضو من أعضاء المجتمع، فهى تعبير عن حرية الدولة التى قامت فى الأساس من أجل صون حريات الأفراد[2].

فالإرادة العامة تمثل إرادة المجتمع بأسره، وهى تتصف بنزعتها المستقلة، والفرد يشارك فيها بإرادته من خلال المشاركة فى كافة القرارات التى تتخذ من قبل المجتمع إذ إنه عضو من أعضائه، وقد ذهب روسو إلى أن هذه الإرادة "إرادة المجتمع كافة" هى الإرادة الشرعية الوحيدة فى المجتمع، إذ إنها تتضمن إرادة كل فرد من أفراد المجتمع، كما أنها تمثل إرادة كافة أفراد المجتمع[3].

والإرادة العامة وفقاً للعقد الاجتماعى لدى روسو تتحول إلى سيادة عند التطبيق، فبمقتضى العقد الاجتماعى ينشأ شخص عام تكون له السيادة، فالسيادة تعبر عن مجموع الشعب بأكمله. فالعقد يعطى المجتمع السياسى سلطات مطلقة، هذه السلطات هى ما تتولاها الإرادة

---

1 د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 89.

2 Rousseau: Social contract, oxford university press, 1948, p.xxx111-xxxv.

3 G.D.H.cole, Essays in the social theory, London old banrne science library, 1962, p.116-117.

العامة "إرادة مجموع أفراد الشعب" وتسمى بالسيادة، لذا يمكن القول إن السيادة ليست إلا ممارسة الإرادة العامة[1].

ويرى روسو أن أساس السيادة لا يكمن فى القوة، إذ إن التسليم بذلك يتضمن إنكاراً لفكرة الحق كلية[2]، كما أنها لا تجد أساسها فى فكرة السلطة الطبيعية التى للأب على أبنائه، وذلك لأن نظام الأسرة وإن كان أقدم التنظيمات إلا أنه ليس ظاهرة غير إرادية، وإنما ظاهرة إرادية اتفاقية، ويرجع ذلك إلى أن الأطفال يرتبطون بآبائهم لفترة محدودة، وهى تلك الفترة التي يحتاجون فيها إلى الحماية والرعاية، ولكن بزوال هذه الأسباب تزول الرابطة الطبيعية بين الأبناء والآباء، ومن ثم يعد الابن تابعاً لأبيه بعد ذلك نتيجة اتفاق ورغبة منه فى البقاء داخل الأسرة[3].

ولكن ما هو أساس السيادة فى نظر روسو إذاً؟ يتمثل الأساس لديه فى الشعب كافة، فالشعب يعد السيد المطلق للحقوق والسلطات، وكل فرد يعد عبداً لهذا المجموع "الشعب"، الذى يتسلط بقوانينه المعبرة عن الإرادة العامة على الفرد، ومن ثم له أن يفرض ما يشاء من قيود، ولا معقب ولا معدل على السيد لأنه يعبر عن الإرادة العامة[4].

ومفاد ما سبق أن السيادة بموجب نظرية روسو قد خولت للشعب فى مجموعه، بحيث أصبح هو السيد فى دولة لا تعرف الاستبداد أو الطغيان، ويمارس هذا الشعب سلطانه بواسطة القانون الذى يعكس إرادة مجموع الأفراد، وبناءً على ذلك ذهب روسو إلى أنه ليس من المتصور

---

1 د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 97 وما بعدها.

2 Rousseau: Contract social, op. cit, p.186.

3 Ibid, p.190.

4 د. طه بدوى، أصول علم السياسة، الإسكندرية، المكتب المصرى الحديث، الطبعة الثانية، 1965، ص 301.

أن يحدث جور، حيث إنه من غير المعقول أن يقع من الفرد جور على نفسه[1].

ومما سبق يمكن القول إن روسو قد مزج بين مفهومى السيادة والإرادة العامة، بحيث جعلهما مفهومين لا ينفصلان، كما أنه وازن بين حقوق المجتمع الممثل للإرادة العامة وحقوق الفرد. فالفرد من جهة عضو فى الإرادة العامة ومن ثم له نصيبٌ فى السيادة، كما أن المجتمع السياسى يقوم بتنظيم حرية الفرد ومساواته بالآخرين، فكل عمل من أعمال السيادة يلزم كافة المواطنين على قدم المساواة[2].

وقد ترتب على أفكار روسو عن السيادة والإرادة العامة أن اكتسبت السيادة لديه سمات أثرت على فكرة الفصل بين السلطات، ومن أهم هذه السمات:

أولاً: السيادة غير قابلة للتصرف فيها:

فروسو يرى أن صاحب السيادة ألا وهو الشعب لا يمكنه أن ينقلها إلى أى شخص آخر، وذلك على أساس أن السيادة تعكس حقيقة إرادة الشعب، والإرادة لا يمكن فصلها عن الإنسان، فالفرد لا يمكنه أن يتصرف فى إرادته، وذلك بخلاف السلطة التى يمكن أن تنتقل من هيئة إلى أخرى[3].

---

1 د. طه بدوى، المرجع السابق، ص 302.

2 د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 99 وما بعدها.

3 فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى، القاهرة، مكتبة وهبه، 1984، ص92؛ إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، بيروت، دار النجاح، 1973، ص 246.

وبنـاءً علـى ذلـك رفـض روسـو فكـرة التمثيـل النيـابى، إذ رأى أن الإرادة إمـا أن تعلـن عـن نفسـها أو تكـون إرادة أخـرى، ويرجـع ذلـك إلـى أن روسـو رأى أن فكـرة وجـود ممثلـين للشـعب فكـرة تتسـم بالحداثـة نتيجـة الحكـم الإقطـاعى الظـالم الـذى اتصـف بإهانتـه الجـنس البشـرى، لـذلك فنـواب الشـعب لـم يعـودوا ممثلـين وإنمـا مفوضـين، حيـث إنـه لايمكـنهم إبـرام شـيء بصـفة نهائيـة، فمـثلاً القـانون الـذى لـم يصـادق عليـه الشـعب شخصـياً يعـد باطلاً[1].

ثانياً: السيادة لا تقبل التجزئة:

ذهـب روسـو إلـى أن السـيادة واحـدة، فـالإقليم لا يمكـن أن يتضـمن سـيادتين أى سـلطتين عُليـين، فـالإقليم يتضـمن سـلطة عليـا واحـدة، أى سـيادة واحـدة، ويرجـع ذلـك إلـى أنـه حـال وجـود سـيادتين فـى إقلـيم واحـد، فإنـه مـن المتصـور أن تصـدرا قـرارات متضـاربة، فهنـا إمـا ألا تنفـذ هـذه القـرارات وإمـا أن ينفـذ أمـر واحـد منهـا، وهنـا تكـون السـيادة لصـاحب هـذا الأمر فقط[2].

وارتباطـاً بـذلك لا يمكـن للسـيادة أن تقسـم، إذ لا يمكـن تفتيـت السـيادة إلـى أجـزاء مختلفـة تـوزع علـى هيئـات أو أفـراد مختلفـة، ويكمـن سـبب ذلـك فـي أن السـيادة إرادة؛ والإرادة إمـا أن تكـون كاملـة أو لا تكـون نهائياً، فلا يتصور وجود إرادة جزئية أو ناقصة، هذا من جانب.

---

1 جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص 499؛ د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 100 و مابعدها

Rousseau: contract social, op.cit, p.207-294.

2 د. طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الرابعة، 1973، ص 141

Duguet: Leçons de droit public General, paris, press universitaires de France, 1976, p.116.

ومن جانب آخر فإن افتراض التقسيم يعنى أن كل عضو تم التقسيم عليه يعد صاحب سيادة، وهذا ما لايمكن تصوره فى ظل وحدة السيادة[1].

إذاً فروسو يذهب إلى أن الإرادة العامة التى تعكس مجموع إرادة أفراد الشعب هى أساس السلطات، هذه الإرادة تتحول لدى الممارسة إلى سيادة، ومن فإن السيادة باعتبارها انعكاساً للإرادة العامة فهى تخول للشعب، وهذا ما يستتبع القول إن السيادة لا تقبل التنازل وإنها واحدة، ولا تقبل الانقسام.

وقد تجلت هذه الأفكار فى علاقات سلطات الدولة فيما بينها، حيث إنه فرق بين السيادة والحكومة، إذ إن الأولى تخول للشعب وهى لا تنتقل إلى آخر، بينما الثانية وكيل مؤقت عن الشعب، بحيث يحق لهذا الأخير ممارسة كافة سلطاته عليها.

ووفقاً له فإن كل فعل يدفعه سببان لتنفيذه، أولهما معنوى يتمثل فى الإرادة التى تحدد الفعل، وثانيهما مادى يتمثل فى القوة التى تنفذه، والأولى تدعى السلطة التشريعية والثانية تدعى السلطة التنفيذية[2].

وقد رأى روسو ضرورة فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية، وذلك لاختلاف طبيعة كل منهما، فالسلطة التشريعية تكون من حق الشعب فقط إذ إنها تمثل السيادة، لذا لا تمارس إلا من خلاله، وهى

1 Duguet : Leçons de droit public General, op. cit, p. 117.
Duguit: Souveraineté et liberté, paris Sirey 1922, p.48et s.

2 د. فضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص118.

تختص بوضع الدستور وسن التشريعات، كما لها تعيين جهاز تنفيذي "الحكومة" والإشراف عليها[1].

أما السلطة التنفيذية فتقتصر مهمتها على تنفيذ القوانين والإشراف على تطبيقها[2].

ومفاد ما سبق أن روسو فصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية لاختلاف طبيعة كل منهما، بالإضافة إلى أن عمل السلطة التشريعية يقتصر على سن التشريعات، ولا تستغرق هذه العملية وقتاً طويلاً، ومن ثم لزم وجود هيئة أخرى تقوم بتنفيذ هذه التشريعات، كما أنه من المستحسن أن تتولى هيئة خاصة تنفيذ التشريعات، إذ إن الشعب لا يمكنه القيام بهذه المهمة بنفسه، إلا أن السلطة التنفيذية تخضع فى ممارسة أعمالها لإرادة الشعب ممثل السلطة التشريعية[3].

وبجانب هاتين السلطتين أوجد روسو السلطة القضائية ورأى ضرورة تمييزها عن السلطة التنفيذية، بحيث يجب مباشرتها من قبل هيئة متميزة، إذ إن الشعب فى مجموعه لا يمكنه ممارسة هذه المهمة بنفسه، مع الأخذ فى الاعتبار أن هذه السلطة تخضع فى مباشرتها لأعمال السلطة التشريعية، لذا أجاز روسو التظلم من أحكام القضاء إلى الشعب.

---

1 د. حسن الظاهر، دراسات فى تاريخ الفكر السياسى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992، ص 363.

2 د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص561؛ لوك وآخرون، العقد الاجتماعى، المرجع السابق، ص 141.

3 د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية، المرجع السابق، ص 561؛ د. أنور أحمد رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى، المرجع السابق، ص 215؛ د. أحمد وفيق، علم الدولة فى أطوار فكرة الدولة، الجزء الثانى، القاهرة، مطبعة النهضة، 1934، ص 159.

ومفاد ما سبق أنه بالرغم من تمييز روسو بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، إلا أن ذلك لم يعنِ عنده مبدأ الفصل بين السلطات، ويرجع ذلك إلى أن السلطة التنفيذية وكذلك القضائية لا تملك أى جزء من السيادة، فالسيادة لديه لا تقبل التجزئة، لذا لا أحد يمتلكها أو يمثلها إلا السلطة التشريعية، ووفقاً لذلك فإن السلطة التنفيذية ليست إلا أداة لتنفيذ القوانين، وهذا ما ينطبق على السلطة القضائية[1].

فالفصل الذى أقره روسو بين السلطات لم يمثل مبدأ قانونياً، إذ إن هذا الفصل لم يقم على أساس المساواة بين السلطات، حيث إن السلطة التشريعية هى مظهر السيادة الوحيد، وهذه السلطة يباشرها الشعب وحده، ولا يمكنه التنازل عنها أو تجزئتها، فالفصل لم يكن سوى تقسيم عمل أو فصل بين الوظائف[2].

والخلاصة أن روسو لم يعتنق مبدأ الفصل بين السلطات، وذلك بناءً على نظريته عن السيادة التى تعكس إرادة مجموع أفراد الشعب، وهذا ما ميزها بعدم التجزئة وعدم القابلية للتنازل، وهذا ما استتبع تركيزها فى سلطة واحدة ألا وهى السلطة التشريعية باعتبارها ممثلة لمجموع الشعب لديه، وهذا ما رتب هيمنة السلطة التشريعية على باقى السلطات الأخرى، وهذا ما يتعارض مع مبدأ الفصل بين السلطات.

وبناء على ذلك عد الشعب أو الإنسان هو مصدر كافة القوانين بل مصدر كافة السلطات، فوفقاً لأفكار "روسو" وجد مصدر وضعى

---

1 د. علاء الدين سعد، المرجع السابق، ص 123 وما بعدها.

2 د. أنور أحمد رسلان، المرجع السابق، ص215؛ د. ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، المرجع السابق، ص 177.

Vedel "G" : Manuel élémentaire de droit constitution, paris, 1949, p. 21.

للقـانون الطبيعـى وكـذلك القـانون الوضـعى، ويرجـع ذلـك لإعـلاء "روسـو" من قيمة الفرد وحرياته وحقوقه.

المبحث الثانى

تطور فكر المدرسة الحديثة

مـر ظهـور مدرسـة القـانون الطبيعـى الحديثـة بعـدة مراحـل، فبدايـة مـن "جروسـيوس"، و"هـوبز"، مـروراً بـ"لوك" و"روسـو"، وقـد شـهدت هـذه المراحـل المختلفـة الـتمعن فـى دور العقـل، والتحـول مـن مفهـوم القـانون الطبيعى الكونى إلى القانون الطبيعى الإنسانى.

إلا أن أفكـار هـذه المدرسـة وتثمينهـا لـدور الإرادة الإنسـانية ومـن ثـم حقـوق الأفـراد، قـد شـهدت تطـورًا فـى ظـل أفكـار "بفنـدروف"، إذ قـام بتحليـل أفعـال الإنسـان وتأسيسـها مـن خـلال الإرادة، وهـذا مـا انعكـس علـى تأسيس الدولة ودورها، والقانون ومبادئه، ويمكن تفصيل ذلك فيما يلى:

المطلب الأول: دور الأفراد الطبيعى.

المطلب الثانى: الدولة والقانون.

المطلب الأول

دور الأفراد الطبيعى

أقـام "بفنـدروف" فلسـفته علـى الإرادة الإنسـانية، وقـد ظهـر ذلـك مـن خـلال معالجتـه لحالـة الطبيعـة والعقـل الإنسـانى خلالهـا، ومـن ثـم الواجبـات الملقاة على عاتق الأفراد فى حالة الطبيعة، ويمكن تبيان ذلك فيما يلى:

الفرع الأول: الإرادة الإنسانية.

الفرع الثانى: دور الإنسان فى حالة الطبيعة.

الفرع الأول

الإرادة الإنسانية

شرع "بفندروف" فى عرض أفكاره بالتطرق إلى حقيقة الفعل الإنسانى ومصدره، وقد ذهب إلى أن الأفعال الإنسانية لا تعود جميعها إلى قدرة الإنسان، ولكنّ هناك أفعالًا تعود إلى القدرة التى منحها الخالق للجنس البشرى لتميزه عن غيره من المخلوقات ألا وهى الإرادة.

وبناءً على ذلك فإن الطبيعة البشرية تتصف بالتباين وعدم الثبات، إذ إن الأشخاص لا ينجذبون لجميع الأشياء بذات الشغف، كما أن الشخص ذاته يتباين موقفه تجاه الأشياء على حسب احتياجاته وشهواته، لذا فهو يسعى إلى امتلاك أشياء وتجاهل أشياء أخرى[1].

ومفاد ذلك أن الإنسان يقوم بحث ذاته على اختيار ما يحلو له ورفض ما دونها، وهو فى ذلك يستمد قوته من إرادته المنفردة، فالإنسان لا يختار وفقاً لبعض

1 Samuel Von pufendorf: De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo, translation by Frank Gardner, moore, vol 2, new york, oxford unvi press, 1927, book 1, ch1,2, p.3.

الضرورات الداخلية، إنما ينشأ تصرفه بنفسه، فهو حر واختياره يتم وفقاً لإرادته[1]. وهذا ما قد يظهر فى عكس القانون لظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية فى لحظة معينة، وهذا ما يمثل إرادة الشعب فى لحظة معينة.

وتحقيقاً لذلك فإن الإرادة وحريتها هى أساس اختيار الإنسان، وبناء على ذلك فإنها تعد السبب الرئيسى لمسئولية الإنسان عن تصرفاته وأفعاله، وحال عدم تمتع الشخص بحرية الإرادة فتنتفى المسئولية[2].

وقد رتب "بفندروف" العديد من النتائج التى تؤسس على حرية اختيار الأفراد وحرية إرادتهم، حيث نفى المسئولية والالتزام على من لا يتمتع بنعمة العقل، كما لا يسأل المكره والنائم عن أفعالهما، كما أن جهل الفرد يعد خطأ طالما كان فى إمكان الفرد الوصول إلى المعرفة[3].

وهذه المبادئ قد وجدت تطبيقاً لها فى التشريعات الحديثة، حيث تقرر أن عدم الوعى أو الإدراك يعد من حالات عدم المسئولية[4]، وهذا ما سار عليه المشرع الجنائى المصرى إذ نص فى المادة 62 عقوبات على أن "لا يسأل جنائياً الشخص الذي يعاني وقت ارتكاب الجريمة من اضطراب نفسي أو عقلي أفقده الإدراك أو الاختيار، أو الذي يعاني من غيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أياً كان نوعها إذا أخذها قهراً عنه أو على غير علم منه بها".

كما أن المشرع المدنى قد أبطل تصرفات المجنون والمصاب بأفات عقلية مما يؤثر على الإرادة، إذ نص فى المادة "114" على " 1- يقع باطلاً تصرف المجنون والمعتوه، إذا صدر التصرف بعد تسجيل قرار الحجر.

---

1 Pufendrof: Ibid, book 1, ch 1, 3, p.3.
2 Pufendrof: Ibid, book 1, ch 1, 10, p.5
3 Pufendrof: Ibid, book 1, ch 1, 18-19-20-27, p. 8 et s
4 د. أحمد عوض بلال، مبادئ قانون العقوبات المصرى، "القسم العام"، القاهرة، دار النهضة العربية، 2008-2009، ص 546.

هذا بالإضافة إلى الاعتداد بعيوب الإرادة، وذلك من غلط وتدليس وإكراه واستغلال، وهذا ما أقره المشرع المصرى، ليس هذا فحسب بل لقد اعتد بالغلط فى القانون حال توافر شروط محددة، وذلك وفقاً للمادة 122 من القانون المدنى إذ نصت على أن "يكون العقد قابلاً للإبطال لغلط في القانون، إذا توافرت فيه شروط الغلط في الواقع طبقاً للمادتين السابقتين، هذا ما لم يقض القانون بغيره".

كما أن الأفعال غير الاختيارية تتضمن إتيان الشخص فعلاً عن جهل وذلك بالإضافة إلى الإجبار، فقيام الشخص بالفعل دون علم ودراية منه يعد فعلاً غير اختيارى، وهذا ما وجد صداه لدى الرومان حال تطبيق مبدأ عدم الاعتذار بالجهل بالقانون، إذ وجدت استثناءات للمبدأ حال وجود غموض فى النص أو جهل بعض الفئات المبرر، وهذا ما يعكس عدم حرية الإرادة[1].

ومما سبق كله يمكن القول إن "بفندروف" قد ثمن دور العقل والإرادة فى تأسيس الأفعال الإنسانية، وهذا ما وجد صداه فى المبادئ القانونية، فالعقل الموجهه للإرادة يساهم فى اختيار الأشخاص الأشياء الذين يرغبون بها، بحيث يستطيع الفرد التمييز بين الخير والشر، إذ إن كليهما يظهران مختلطين فى الأشياء.

كما أن رغبات وميول الأشخاص تتسم بالتباين الشديد، هذا بالإضافة إلى أن إرادة الأشخاص تتسم بالتغير، وهذا مرده الدوافع الداخلية للأشخاص، وإقدامه على الفعل بعد تأمل وتروٍّ مستفيض[2].

---

1 د. طه عوض غازى، التوفيق بين اعتبارى النظام والعدالة "دراسة تاريخية مقارنة"، القاهرة، دار النهضة العربية، 2006، 72 وما بعدها.

2 Pufendrof: Ibid, book 1, ch1, 11-12, p.5 et s

وبناءً على ذلك فإن الشك فى حرية الإرادة وحريتها، وهو ما يسمى بالضمير المشكوك يؤدى إلى تعليق التصرف، وهذا ما أسست عليه قاعدة الشك يفسر لمصلحة المتهم[1].

وقد وجدى صدى لذلك فى قانون الإجراءات الجنائية المصرى، إذ قرر فى مادته "302" على أن "يحكم القاضي في الدعوى حسب العقيدة التي تكونت لديه بكامل حريته ومع ذلك لا يجوز له أن يبني حكمه على أي دليل لم يطرح أمامه في الجلسة. وكل قول يثبت أنه صدر من أحد المتهمين أو الشهود تحت وطأة الإكراه أو التهديد به يهدر ولا يعول عليه".

وقد فسرت ذلك محكمة النقض فى العديد من أحكامها بضرورة الحكم بناء على اليقين وليس الشك والتخمين، إذ قضت بأنه " **وحيث إنه عن موضوع الدعوى فلما كان من المقرر أن المادة 302 من قانون الإجراءات الجنائية قد نصت على أن يحكم القاضي في الدعوى حسب العقيدة التي تكونت لديه بكامل حريته وأنه يكفي أن يتشكك القاضي في صحة إسناد التهمة كي يقضي له بالبراءة إذا المرجع في ذلك إلى ما يطمئن إليه في تقدير الدليل ما دام الظاهر من الحكم أنه أحاط بالدعوى عن بصر وبصيرة وأقام قضاءه على أسباب تحمله"(الطعن رقم 6852 لسنة 59 جلسة 1996/1/14 سنة المكتب الفني 47)، كما أنه من المقرر أن "من المقرر أنه يكفي في المحاكمات الجنائية أن تتشكك محكمة الموضوع في صحة إسناد التهمة إلى المتهم لكي تقضي له بالبراءة ورفض الدعوى المدنية إذ مرجع الأمر في ذلك إلى ما تطمئن إليه في تقدير الدليل ما دام حكمها يشمل على ما يفيد أنها محصت الدعوى وأحاطت بظروفها وبأدلة الثبوت التي قام عليها الاتهام ووازنت بينها وبين أدلة النفي فرجحت دفاع المتهم أو داخلتها الريبة في عناصر الاتهام.(الطعن رقم 2559 سنة 67 ق جلسة 2004/06/03)،كما أنه من المقرر بقضاء النقض أن "الأحكام الجنائية يجب أن تبنى على الجزم واليقين من الواقع الذي يثبته الدليل المعتبر ولا**

---

1 د. مأمون سلامة، قانون الإجراءات الجنائية معلقاً عليه بالفقه وأحكام النقض، الجزء الثانى، طبعة نادى القضاة، الطبعة الثانية، 2005، ص 1002,.

Pufendrof: Ibid, book 1, ch 1, 6, p.4.

تؤسس على الظن والاحتمال من الفروض والاعتبارات المجردة".(الطعن 17989 سنة 72 ق جلسة 2002/12/16 مكتب فني 53 ص 1155)، وحيث إنه وهدياً بما تقدم ولما كانت المحكمة قد أحاطت بظروف الدعوى وملابساتها وألمت بها عن بصر وبصيرة فإن المحكمة داخلها الشك والريبة في صحة عناصر الإثبات قبل المتهم، حيث إن الثابت بالأوراق أن المتهم هو منتج للسكر وليس معبئًا لأكياس تعبئة السكر وهي موضوع الاتهام ومن ثم يكون المتهم لم يقترف ثمة جرمًا، ومن ثم فإن المحكمة تتشكك في صحة إسناد الاتهام قبل المتهم وتكون الأوراق قد خلت من ثمة دليل يقيني يكفي بتكوين عقيدة المحكمة قبل المتهم الماثل، الأمر الذي تقضي معه المحكمة ببراءة المتهم مما نسب إليه من اتهام عملاً بنص المادة 1/304 إجراءات جنائية"[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجهل لدى "بفندروف" لا يعفى من المسئولية، وذلك حال تقصير الشخص فى القيام بما يخوله الوصول إلى الحقيقة، وهذا ما أطلق عليه الجهل التطوعى، وقد أسس عليه مبدأ عدم جواز الاعتذار بالجهل بالقانون[2].

إذ يقوم هذا المبدأ على افتراض كون الأشخاص على علم بكافة القوانين، وهذا ما أكده القضاء إذ قضى بأن "**العلم بالقوانين واللوائح التي تنشر بالجريدة الرسمية أو بالوقائع المصرية يستند إلى فكرة العلانية الحكمية أو القانونية، فلم يشترط الدستور العلم الفعلي بالقوانين لتطبيقها وإنما جعل نشرها بالجريدة الرسمية قرينة على العلم المفترض بها، والإجراء الخاص بنشر القوانين في الجريدة الرسمية لا يغني عنه أي إجراء آخر من إجراءات العلانية، كنشر القانون في الصحف اليومية أو إذاعة نصوصه في الإذاعة أو التليفزيون أو تعليق صورة من القانون في الأماكن العامة، وقد قضت المحكمة الدستورية العليا بأن إخطار المخاطبين بالقاعدة القانونية بمضمونها يعتبر شرطاً لإنبائهم بمحتواها، ونفاذ القاعدة القانونية يفترض إعلانها من**

---

1 [الطعن رقم 92 – لسنة 2013 ق – تاريخ الجلسة 28 / 2 / 2013]

2 د. حمدى عبد الرحمن، د. خالد حمدى عبد الرحمن، المدخل لدراسة القانون "نظرية القانون"، د. ن، د. ت، ص84. Pufendrof: Ibid, book 1, ch1, 8, p.4

خلال نشرها وحلول الميعاد المحدد لبدء سريانها، ونشر القاعدة القانونية ضمان لعلانيتها وذيوع أحكامها واتصالها بمن يعنيهم الأمر، والقاعدة القانونية التي لا تنشر لا تتضمن إخطارا كافياً بمضمونها، ولا يشترط تطبيقها، ولا تتكامل مقوماتها "حكم المحكمة الدستورية العليا بجلسة 1998/1/3 القضية رقم 36 لسنة 18ق دستورية"

إلا أن مجرد نشر القانون في الجريدة الرسمية لا يكفي في حد ذاته دون ضوابط أخرى محددة للقول بتحقق علم المخاطبين بأحكامه علماً حقيقياً أو حكميا، وإنما يلزم لافتراض هذا العلم واقعاً وقانوناً أن يتم توزيع الجريدة الرسمية التي نشر فيها القانون بحيث يكون في مقدور المخاطبين بالقانون الحصول عليها بوصفها وسيلة العلم بالقانون حتى يتاح لهم العلم بمضمون القانون، فإذا نشر القانون بالجريدة الرسمية وتم حجب أعدادها عن التوزيع في جميع أنحاء الدولة، أو لم تصل أعداد الجريدة الرسمية إلى جزء معين من إقليم الدولة بسبب قوة قاهرة فإن الغاية من النشر في الجريدة الرسمية لم تتحقق ولا محل في هذه الأحوال للقول بتحقق العلانية الحكمية بأحكام القانون، ولا إلزام على المخاطبين بالقانون بالخضوع لأحكامه التي لم يتح لهم الإحاطة والعلم بها، وقد قضت محكمة النقض بأن افتراض علم الكافة بالقانون مرهون بعدم قيام أسباب تحول حتماً دون قيام هذا الافتراض فالعبرة في العلم بالقانون ليس بتاريخ طبع الجريدة الرسمية وإنما هو بتاريخ توزيعها"[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التأثيرات الخارجية قد تدفع الأشخاص إلى اختيار أفعال معينة، وذلك بعيداً عن النزاعات المشتركة للجنس البشرى، وهذا ما يستتبع إكساب الإرادة نزعة خاصة أو طبيعة ذات شكل مختلف، وهذا الأمر لا يتحقق لدى الأفراد فقط بل لدى الأمم أيضاً.

---

1 القضاء الإدارى [الحكم رقم 63089، لسنة 66 ق، تاريخ الجلسة 2014/6/24]، [قبول الطعن]

وقد تتمثل هذه التأثيرات الخارجية فى خصائص مناخ، أو طبيعة الأرض، أو نوعية الطعام أو الحرفة، كما تتضمن الأدوات التى يقوم العقل باستخدامها لأداء وظائفه أو لتحقيق مهامه[1].

وبالرغم من وجود تأثير العوامل الخارجية، إلا أن الأشخاص يمكنهم من خلال الاستخدام الأمثل للعقل أن يتغلب على هذه العوامل أو على ما يحكمه من مشاعر، وذلك فى سبيل الاهتداء إلى الخير والبعد عن الشرور، وذلك بغية الحفاظ على الذات[2].

وتجدر الملاحظة هنا إلى تشابه هذه الفكرة مع ما ذهب إليه "أفلاطون" من حيث إن العقل الإنسانى يجب أن يسود ويسيطر على القلب أو العاطفة والشهوة، وذلك فى سبيل إقامة دولته المثالية[3].

---

1 Pufendrof: Ibid, book 1, ch1, 12, p.6.

2 Pufendrof: Ibid, book 1, ch1, 14, p.7.

3 د. طه عوض غازى، القانون الطبيعى، المرجع السابق، ص 46 وما بعدها.

الفرع الثانى

دور الإنسان فى حالة الطبيعة

يرى "بفندروف" أن حالة البشر إما أن تكون طبيعية أو عرضية، والحالة الطبيعية تتضمن ثلاث علاقات، علاقة البشر بالله "الخالق"، وعلاقة البشر بأنفسهم، وعلاقة البشر ببعضهم البعض[1]. وهذا ما يقترب من تنظيم الشرائع السماوية وخاصة الشريعة التى حددت علاقات الإنسان وسعت إلى تقويهما.

أما عن الحالة الأولى ألا وهى علاقة البشر بالله، فيقصد بها تلك الحالة التى أوجدها الله الخالق، بحيث يظهر سمو الإنسان على باقى المخلوقات، وهذا ما يستتبع اعتراف الإنسان بوجود خالقه وعبادته[2].

أما الحالة الثانية فعنت الحالة الطبيعية للبشر، وذلك حال ترك المرء نفسه دون أى دعم أو مساعدة، فالإنسان وفقاً لهذه الحالة يعد أكثر بؤساً من أى وحش آخر[3].

أما الحالة الثالثة فيقصد بها علاقة البشر فيما بينهم، وذلك فى ظل عدم خضوع أى منهم للآخر، ولا وجود لمعلم مشترك، هذا بالإضافة إلى عدم معرفة أحدهم بالآخر، وذلك سواء بالخير أو الشر[4].

---

1 Pufendrof: Ibid, book 2, ch1, 2, p.89
2 Pufendrof: Ibid, book 2, ch1, 3, p.89.
3 Pufendrof: Ibid, book 2, ch1, 4, p89.
4 Pufendrof: Ibid, book 2, ch1, 5, p.89- 90

ومفاد ذلك أن الأفراد فى حالة الطبيعة غير ملتزمين تجاه أى فرد آخر، وإن كانوا ملتزمين تجاه الله، وذلك كعرفان بهبته وخلقه لهم، وهذا ما يشير إلى مبادئ الحرية والحصانة من أى خضوع[1].

وهذا ما انعكس على حقوق وحريات الأفراد، وهذا ما تقرر وفقاً للدستور المصرى 2014، إذ نص فى المادة "54" على أن "الحرية الشخصية حق طبيعي، وهي مصونة لا تُمس، وفيما عدا حالة التلبس، لا يجوز القبض على أحد، أو تفتيشه، أو حبسه، أو تقييد حريته بأي قيد إلا بأمر قضائي مسبب يستلزمه التحقيق".

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العلاقات التى حددها "بفندروف" فى حالة الطبيعة، قد تعكس فكرة الفصل بين الدين والأخلاق والقانون، وذلك باعتبار علاقة البشر بالله تمثل الدين، وبأنفسهم الضمير أو الأخلاق، أما فيما بينهم فتمثل القانون.

وبالرغم من أن الإنسان يعيش فى حرية طبيعية، بحيث إنه لا يخضع لأى شخص، فهو سيد نفسه، إلا أن هناك بعض الالتزامات التى سادت حالة الطبيعة.

فمن جهة أولى يقع على الإنسان التزام تجاه خالقه، وذلك بالاعتراف بوجوده وعبادته، فمن غير المبرر إنكار ذلك وعلى المخالف أن يثبت عكس ذلك، فالإيمان الطبيعى يقوم على عدة مفترضات، أهمها الاعتراف بالله، وأن الإنسان هو ما يختار الأفعال بما يتفق مع إرادة الله[2].

1 Pufendrof: Ibid, book2,ch1, 9, p.91.
2 Pufendrof: Ibid, book 1, ch4, no 1-2, p.22.

ومن جهة ثانية، فإن الإنسان ملزم بمراقبة ذاته، أى تقويم الضمير، بحيث إن الإنسان يتضمن روحًا وجسدًا، ويجب أن تخضع الروح للحاكم ألا وهو العقل[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى اقتراب هذا الفكر من أفكار "أفلاطون" حول تحقيق العدالة، وكونها متوقفة على ضرورة أن يسود العقل الإنسان، ليس هذا فحسب بل أن يسود الدولة بأسرها من خلال حكم الفلاسفة[2].

وحيث إنه من الممكن أن تتغلب الشهوات والغرائز على العقل، وهذا ما يرتب حدوث اعتداء على الأفراد، قرر "بفندروف" لمواجهة ذلك الاعتداء حق الدفاع الشرعى، بحيث يستطيع الفرد الدفاع عن نفسه وماله دون أى خطأ من جانبه[3].

وهذا ما وجد تطبيقاً له فى القوانين الحديثة، حيث قرر المشرع المدنى فى مادته 166 أن "من أحدث ضرراً وهو في حالة دفاع شرعي عن نفسه أو ماله أو عن نفس الغير أو ماله، كان غير مسئول، على ألا يجاوز في دفاعه القدر الضروري، وإلا أصبح ملزماً بتعويض تراعى فيه مقتضيات العدالة".

كما قرر المشرع الجنائى فى المادة "61" عقوبات أنه " لا عقاب على من ارتكب جريمة ألجأته إلى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ولم يكن لإرادته دخل في حلوله ولا في قدرته منعه بطريقة أخرى".

---

1 Pufendrof: Ibid, book 1, ch5, no 1-2, p. 28.

2 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 46 وما بعدها.

3 Pufendrof: Ibid, book 1, ch5, no 5, p.29.

ومن جهة ثالثة يقع على الإنسان فى سبيل تعزيز الترابط بين بين جنسه الالتزام بعدم إيذاء الآخرين، وهذا الالتزام يعد التزاماً سلبياً يتمثل فى الامتناع عن القيام بأى عمل من شأنه الإضرار بالآخرين.[1]

وتجدر الإشارة هنا إلى اختلاف "بفندروف" عن "هوبز" من حيث إن حالة الطبيعة لا تمثل حالة حرب الكل ضد الكل، وهذا ما يستتبع سعى كل فرد لإيذاء الآخر فى سبيل الحفاظ على حياته[2].

وقد يتضمن إيذاء الغير كافة الأشكال، سواء أكان إفساداً أو ضرراً أو إبعادا أو اعتراضاً لحريات وحقوق الآخرين، كالتعرض لحياتهم وشرفهم، كما أن الإيذاء يتضمن الامتناع عن أداء واجب تجاه الآخرين[3].

ومما لا شك فيه أن هذا الالتزام قد وجد له صدى فى المجال الجنائى والمدنى، فمن جهة القانون المدنى فقد نصت المادة "163" على أن " كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض"، ومفاد ذلك أن الأفراد ملزمون بعدم الإضرار بالغير أيا أكان هذا الإضرار.

كما يعد الامتناع عن أداء واجب أو إيذاء الآخرين أساساً للمسئولية عن الحراسة، كحارس الحيوان وحارس الأشياء، وهذا ما قرره المشرع المدنى إذ نص فى المادة "176" على أن "حارس الحيوان، ولو لم يكن مالكاً له، مسئول عما يحدثه الحيوان من ضرر، ولو ضل الحيوان أو تسرب، ما لم يثبت الحارس أن وقوع الحادث كان بسبب أجنبي لا يدّ له فيه".

---

1 Pufendrof: Ibid, book 1, ch6, no2, p. 37.

2 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 173 وما بعدها.

3 Pufendrof: Ibid, book 1, ch6, no 3-6, p. 37 et s

كما نص في المادة "177" على أن "1- حارس البناء، ولو لم يكن مالكاً له، مسئول عمّا يُحدثه انهدام البناء من ضرر، ولو كان انهداماً جزئياً، ما لم يثبت أن الحادث لا يرجع سببه إلى إهمال في الصيانة أو قدم في البناء أو عيب فيه".

وهذا ما أكدته محكمة النقض إذ قضت بأن "**مفاد نص المادة 1/177 من القانون المدني أن مسئولية حارس البناء عن الضرر الناشئ عن تهدمه كلياً أو جزئياً تقوم على خطأ مفترض في جانب الحارس بإهماله صيانة هذا البناء أو تجديده أو إصلاحه، وهو خطأ لا يقبل إثبات العكس، وإن كانت المسئولية تنتفي بنفي علاقة السببية بين هذا الخطأ المفترض وبين الضرر بإثبات أن وقوع التهدم ولو كان جزئياً لا يرجع إلى إهمال في الصيانة أو قدم في البناء أو عيب فيه وإنما يرجع إلى القوة القاهرة أو خطأ الغير أو خطأ المضرور نفسه**"[1].

ومفاد ذلك أن صاحب الحيوان أو البناء مسئولٌ عن تعويض المضرور، وذلك حتى لو لم يكن هناك خطأ بالمعنى الفنى فى جانبه، وهذا ما وجد صداه فى القوانين.

أما فى مجال القانون الجنائى فقد جرم المشرع الجنائى الإيذاء، وذلك من خلال تجريم أفعال التخريب والتعييب والإتلاف، كما جرم الاعتداء على حرمة ملك الغير[2].

ومن جهة ثانية يلتزم الأفراد فى حالة الطبيعة بالاعتراف بالمساواة الطبيعية بين البشر، فمن المؤكد أنه لا يوجد إنسان يرغب فى التعامل أو الاشتراك مع آخر لا يعامله بذات المعاملة.

---

1 [الطعن رقم 3869 – لسنة 61 ق – تاريخ الجلسة 24 / 5 / 1997 – مكتب فني 48 رقم الجزء 1 – رقم الصفحة 783] – [رفض الطعن]

2 نصوص القانون الجنائى من 354 إلى 373 مكررا.

لــذا فالإنســان يتوقــع ذات المعاملــة مــن الآخــرين، وأن يعتــرف بحقيقــة أن لكــل فــرد حريــة مســاوية لمــا يتمتــع بهــا، وهــذا مــا يســتتبع الاعتــراف بكــون حريــة الفــرد تتوقــف علــى عــدم الاعتــداء علــى حريــات الآخرين[1].

وقــد مثلــت المســاواة مــن أهــم المبــادئ الحديثــة فــى كافــة المواثيــق الدوليــة والدســاتير الوطنيــة، وقــد تضــمن الدســتور المصــرى نصــاً علــى تأكيــد المســاواة، إذ نــص فــى المــادة 53 علــى أن " المواطنــون لــدى القــانون ســواء، وهــم متســاوون فــي الحقــوق والحريــات والواجبــات العامــة، لا تمييــز بيــنهم بســبب الــدين، أو العقيــدة، أو الجــنس، أو الأصــل، أو العــرق، أو اللــون، أو اللغــة، أو الإعاقــة، أو المســتوى الاجتمــاعي، أو الانتمــاء السياســي أو الجغرافي، أو لأي سبب آخر".

وهــذا مــا أكــده القضــاء إذ قضــى بأنــه " **وحيــث إن الدســاتير المصــرية المتعاقبــة قــد حرصــت جميعهــا منــذ دســتور ســنة 1923 علــى تقريــر الحريــات والحقــوق العامــة فــي صــلبها قصــداً مــن الشــارع الدســتوري أن يكــون الــنص عليهــا فــي الدســتور قيــداً علــى المشــرع العــادي فيمــا يســنه مــن قواعــد وأحكــام وفــي حــدود مــا أراده الدســتور لكــل منهــا مــن حيــث إطلاقهــا أو جــواز تنظيمهــا تشــريعياً، فــإذا خــرج المشــرع فيمــا يقــرره مــن تشــريعات علــى هــذا الضــمان الدســتوري، بــأن قيــد حريــة أو حقــاً ورد فــي الدســتور مطلقــاً أو أهــدر أو انــتقص مــن أيهمــا تحــت ســتار التنظــيم الجــائز دســتورياً، وقــع عملــه التشــريعي مشوباً بعيب مخالفة الدستور"[2].**

1 Pufendrof: Ibid, book 1, ch7, no2, p.42.

2 [القضية رقم 24 – لسنة 37 ق – تاريخ الجلسة 7 / 3 / 2015] – [قبول الطعن]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المساواة لا تعنى أن البشر متساوون فى القوة، بل تعنى أن كافة البشر نشأوا وقد وهبوا الهبات العقلية والجسدية والتى تختلف من شخص إلى آخر[1].

وتطبيقاً لذلك فإن المساواة تتحقق حال قيام الأفراد بتعيين الحقوق المتنوعة للآخرين، بحيث تعكس اعتراف الكل بحقوق الآخرين المساوية لحقوقهم[2].

وتجدر الملاحظة هنا إلى اقتراب "بفندروف" من فكر أرسطو حول تقسيم العدل إلى عام وخاص، والخاص إلى توزيعى وتبادلى، حيث قسم العدالة إلى عالمية، وخاصة، أما العالمية فتتحقق حال القيام بالواجبات تجاه الآخرين أيا ما كانوا، وأما الخاصة فهى تتحقق حال تلقى الفرد حقه عقب المطالبة بالحقوق، وهذا ما يستتبع تقسيم العدل إلى توزيعى بحيث يعكس اتفاق الأفراد والجماعة، وتبادلى ويعكس اتفاق الأفراد فيما بينهم كالعقود والتجارة[3].

كما يلتزم الإنسان أن ينمى من مهارات الآخرين، وذلك فى سبيل إقامة حياة اجتماعية مشتركة، إذ إن الإنسان حال سعيه إلى تطوير ذاته، يقوم بالمساهمة فى تطوير الآخرين، حيث يتعلم الآخرون من تصرفاته الجيدة[4].

ومما سبق كله يمكن القول إن القانون ينقسم إلى إلهى، وبشرى، هذا القانون البشرى يمكن أن يكون طبيعيا أو واقعيا، ويقصد بالطبيعى

---

1 Pufendrof: Ibid, book 1, ch7, no1-2, p,42.
2 Pufendrof: Ibid, book 1, ch7, no 3-6, p.43 et s.
3 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 58 وما بعدها.
Pufendrof: Ibid, book 1, ch2, no 14, p.15, 16.
4 Pufendrof: Ibid, book 1, ch8, no1, p,45.

الطبيعة العقلية والاجتماعية للإنسان، أما الواقعى فهى القرارات الصادرة من المشرع الوضعى[1].

إذاً فالقانون الطبيعى لا يعكس طبيعة الكون أو جوهر الأشياء، وإنما يعكس الطبيعة الإنسانية، سواء العقلية أو الاجتماعية، وهذا ما يتضمن قواعد لتحقيق الألفة الاجتماعية.

بحيث يمكن القول إن القانون الطبيعى الأساسي، عد مراعاة الإنسان للألفة الاجتماعية، وهذا ما عكسته الالتزامات الملقاة على عاتق الإنسان فى حالة الطبيعة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العقل الإنسانى يستطيع معرفة المفاهيم التى تحقق الحياة الاجتماعية، وذلك بغية الحفاظ على السلالة الإنسانية، وهذا ما يجعل الإنسان مخلوقًا مميزًا يتمتع برعاية الله، حيث وهب له العقل للاهتداء إلى المبادئ الطبيعية[2].

ومفاد ذلك أن الأفعال متأصلة فى عقول الأفراد منذ بدء الخليقة، وتنمو فى الأذهان بحيث تظل ملازمة للضمير، وهذا ما يسهل الاهتداء لها والتوصل إليها[3].

وتحقيقاً لذلك يمكن تقسيم الواجبات الملقاة على عاتق الإنسان تأسيساً على القانون الطبيعى إلى ثلاثة تصنيفات، أولها ما يرشدنا إليه العقل وحجة لسلوك المرء تجاه الله، وثانيها تجاه ذاته، وثالثها تجاه غيره[4].

---

1 Pufendrof: Ibid, book 1, ch2, no 16, p,16.
2 Pufendrof: Ibid, book 1, ch3, no 9-11, p.19,20.
3 Pufendrof: Ibid, book 1, ch3, no 12, p.20.
4 Pufendrof: Ibid, book 1, ch3, no 13, p.20-21.

ويتضح من ذلك أن "بفندروف" قد اختلف عن "توما الأكوينى" فى الفكر، فكلاهما ثمن دور العقل إلا أن "بفندروف" فصل بين المجال الدينى والمجال الدنيوى، بينما "توما" قيد العقل بالمبادئ الإلهية المتضمنة القانون الأبدي أو الأزلي[1].

ومما سبق كله فإن القانون الطبيعى لدى "بفندروف" قصد به الحالة العقلية والاجتماعية للإنسان، وهذا ما يتضمن كافة مجالات الحياة، من حيث علاقة الفرد بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بالآخرين، وهذا ما يستتبع وجود العديد من الالتزامات على الأفراد.

1 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 116.

المطلب الثانى

الدولة والقانون

انعكست فكرة "بفندروف" عن القانون الطبيعى وحالة الطبيعة على الدولة ونشأتها، وهذا ما استتبع ظهور دور للقانون الوضعى أو الواقعى، ويمكن تبيان ذلك فيما يلى:

الفرع الأول: الدولة ونشاتها.

الفرع الثانى: الأفراد والقانون.

الفرع الأول

الدولة ونشأتها

اختلف فكر "بفندروف" عن "هوبز" بصدد نشأة الدولة، وإن اقترب من أفكار "لوك" و"روسو"، إذ اختلف عن "هوبز" فى كونه رأى أن الدولة نشأت بغية تحسين وضع البشر، وليس لأن هناك حرب الكل ضد الكل[1].

ويرجع نشأة الدولة لدى "بفندروف" إلى أنه بالرغم من تمتع الإنسان بحالة حرية طبيعية مقيدة بوجود التزامات على الأشخاص، وذلك بغية إيجاد حياة اجتماعية تتسم بالسلم، إلا أن هذه الحالة تفتقر إلى عدة أمور قد تنغص حياة الأفراد.

فمن جهة أولى فإنه لا يوجد أى ردع حال مخالفة التزامات القانون الطبيعى، فالقانون الطبيعى يعتمد فى إلزامه على العقل

1 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 173.

والضمير الإنسانى[1]، وهذا ما قد يدفع الأفراد إلى الدفاع الشرعى ومن ثم موجة من الاعتداءات واستخدام القوة.

ومن جهة ثانية فإنه فى حالة نشوب نزاع بين الأفراد، فإن الحالة الطبيعية تفتقر إلى وجود سلطة تستطيع إرغام المخل بتنفيذ الالتزام.[2]

ومن جهة ثالثة فإن الأفراد تتباين غاياتهم وأهدافهم، وهذا ما يستتبع عدم الاهتداء إلى معرفة الأصلح، وهذا ما يؤدى إلى ضرورة الخضوع لإرادة كيان واحد ألا وهو الدولة، بحيث تصبح المسئولة عن التوفيق بين مصالح الكافة والمجتمع، ويخشاها ويهابها الجميع[3].

وتجدر الإشارة هنا إلى تقارب هذه الأسباب مع أسباب "لوك" فى إقامة الدولة، وتحول الأفراد من حالة المجتمع الطبيعية إلى الدولة أو المجتمع المدنى[4].

ومفاد ذلك أن غاية الدول هي الاتفاق والمساعدة المتبادلة، بحيث يكون الفرد بمأمن من الخسارة والأذى من الآخرين، فالدولة هى حصن الإنسان من الشرور[5].

وتأكيداً لمبدأ سلطان الإرادة وهيمنتها على الأفعال الإنسانية، فقد رأى "بفندروف" أن الأفراد حال تكوين الدولة يجب عليهم وضع ميثاقين ومرسوم أو قرار[6].

---

1 Pufendrof: Ibid, book 2, ch5, no8, p.104.
2 Pufendrof: Ibid, book 2, ch1, no10, p.91-92.
3 Pufendrof: Ibid, book 2, ch6, no 4-5, p.106-107.
4 د. طه عوض غازى، المرجع السابق، ص 178.
5 Pufendrof: Ibid, book 2, ch7, no 3, p.110.
6 Pufendrof: Ibid, book 2, ch6, no 7, p.107.

أمـا مـن جهـة المرسـوم الأول، فـيعكس اتفـاق الأفـراد وتأكيـدهم علـى حريـاتهم ورغبـتهم فـى إقامـة دولـة، ويتضـمن التعهـد بـالعيش فـى الدولـة بصفة دائمة والالتزام بالسلامة[1].

ويعقـب هـذا الميثـاق صـدور مرسـوم أو قـرار، ويتضـمن شـكل الحكومـة، هـذا بالإضـافة إلـى ضـرورة أخـذ القـرارات بصـفة جماعيـة، وذلـك حتى يسود الاستقرار فى المجتمع[2].

وعقـب اختيـار شـكل الحكومـة يبـرم ميثـاق آخـر، يتضـمن موافقـة المخـول لهـم السـلطة بالمهـام، والتـزامهم برعايـة الأمـن والسـلم العـام، كمـا يقرون بأن مجموع الأفراد هو السيد، بحيث يخضعون لهم[3].

ومفـاد ذلـك أنـه حـال تكـوين الدولـة فـإن الأشـخاص يخولـون السـلطة العليـا إلـى حكومـات، وهـذه الحكومـات قـد تتخـذ عـدة أشـكال، فقـد تكـون فـرداً واحـداً، وهـو مـا يعـرف بالملكيـة، وقـد تكـون فـى يـد مجلـس يتضـمن مـواطنين مختـارين، وهـذا مـا يعـرف بالأرسـتقراطية، وقـد تكـون فـى يـد مجلـس يتضـمن كافـة رؤسـاء المؤسسـات المحليـة، وهـذا مـا يعـرف بالديمقراطية[4].

وتجـدر الإشـارة هنـا إلـى عـدم اخـتلاف صـلاحيات الحكومـات فـى الأشـكال المختلفـة، إلا أن التبـاين يظهـر فـى إجـراءات الممارسـة الفعليـة للمهـام، فبينمـا تخـول الملكيـة السـلطة الفوريـة لإتمـام الأعمـال، يتطلـب

1 Pufendrof: Ibid, book 2, ch6, no 7, p.107
2 Pufendrof: Ibid, book 2, ch6, no 8, p.107.
3 Pufendrof: Ibid, book 2, ch6, no 10, p108.
4 Pufendrof: Ibid, book 2, ch6, no13, p.108.

الأمـر وقتـاً ومناقشـات لاجتمـاع المجـالس سـواء فـى الأرسـتقراطية أو الديمقراطية[1].

وقـد أشـار "بفنـدروف" إلـى أن هـذه الحكومـات قـد تتسـم بالفسـاد، وذلـك حـال افتقـار الخبـرة فـى الإدارة، أو حـال تـولى أشـخاص فاسـدين وغيـر أكفـاء بحيـث يعكـس اختيـارهم التـآمر والغـش، وهـم يتسـمون بـالتمرد والسلوك الغليظ والعنيف فى إبداء آرائهم والدفاع عنها[2].

وتجنبـاً لفسـاد الـدول رأى "بفنـدروف" أن ميثـاق إنشـاء الدولـة يجـب أن يـتم باتفـاق الأكثريـة، إذ حـال اتفـاق الأقليـة فإنـه مـن السـهل الانقـلاب والتآمر عليها[3].

كمـا يجـب أن تلائـم القـوانين السـائدة فـى الدولـة تمـدن وعبقريـة الشـعب، إذ حـال عـدم ملاءمتهـا فـإن ذلـك قـد يـؤدى إلـى التنـافر الـداخلى، ومن ثم عدم أداء المهام اللازمة والضرورية[4].

وتجـدر الملاحظـة هنـا إلـى أن إنشـاء الدولـة لافتقـار حالـة الطبيعـة الـردع، بالإضـافة إلـى ضـرورة ملاءمـة القـوانين للمجتمـع وأفـراد الشـعب، قـد وجـد آثـاره فـى تعريـف القاعـدة القانونيـة، إذ عـدت "قاعـدة سـلوك عامـة ومجردة تحكم أوجه نشاط المجتمع على وجه ملزم"[5].

---

1 Pufendrof: Ibid, book 2, ch8, no4, p.113.
2 Pufendrof: Ibid, book 2, ch8, no6-7-8, p.113-114.
3 Pufendrof: Ibid, book 2, ch6, no2, p.106.
4 Pufendrof: Ibid, book 2, ch8, no10, p.114.
5 د. حمدى عبد الرحمن، د. خالد حمدى، المرجع السابق، ص 6.

ومفـاد ذلـك أن القاعـدة القانونيـة تعكـس سـلوك الأفـراد، لـذا فهـى تتعامـل مـع الواقـع الاجتمـاعى مـن عنصـر بشـرى وأوضـاع اقتصـادية واجتماعية وسياسية، كما أنها تتضمن الردع من خلال الإلزام[1].

وتجـدر الإشـارة هنـا إلـى أن السـلطة العليـا تسـمو علـى القـوانين المدنيـة، إذ إنهـا مُصـدِرَتُها، بحيـث تعتمـد عليهـا فـى المـدة والنشـأة، وإن كـان ذلـك لا يتعـارض مـع كـون مُصـدر القاعـدة يلتـزم كغيـره مـن المـواطنين بالقواعد[2].

ومفـاد ذلـك أن للسـلطة العليـا مكانـة خاصـة، بحيـث يعـد مقاومـة أوامرهـا المشـروعة خطـأ، لـيس هـذا فحسـب بـل علـى المـواطنين تقبلهـا بصدر رحب حتى ولو كانت قاسية، وذلك حال اتصافها بالمشروعية[3].

ويرجـع ذلـك إلـى أن الحكـام بشـر غيـر محصـنين ضـد الأخطـاء، لـذا فـإن سـلطاتهم مقيـدة بحيـث يلـزم الحـاكم بـبعض الالتزامـات التـى يشـترطها الأفـراد، وذلـك للتأكـد مـن صـلاحه واسـتمرار نزاهتـه[4]، وهـذا مـا يخالف فكر "هوبز" من أن الحكام لا يلتزمون بأى شيء.

ومما سـبق كلـه يمكـن القـول إن الدولـة نشـأة لتلبيـة احتياجـات الأفـراد فـى إيجـاد حيـاة اجتماعيـة أكثـر تطـوراً وأقـل صـعوبة، وهـذه الدولـة قـد تتخـذ عـدة أشـكال، وذلـك بـالرغم مـن أن صـلاحياتها واحـدة، كمـا أن غايتهـا واحـدة، ألا وهـي تحقيـق الصـالح العـام، وهـذا مـا يسـتتبع وضـع قيـود على السلطة من قبل الأفراد.

---

1 د. حمدى عبد الرحمن، د. خالد حمدى، المرجع السابق، ص 7.

2 Pufendrof: Ibid, book 2, ch9, no3, p.116.

3 Pufendrof: Ibid, book 2, ch9, no4, p.116.

4 Pufendrof: Ibid, book 2, ch9, no6, p.116-117.

وتجدر الإشارة إلى أن الاتفاقات ونشأة الدولة قد فصلت تماما عن الإرادة الإلهية، وهذا ما مثل تأكيداً لفصل السلطة الدينية عن الزمنية، كما يؤكد استقرار فكرة القانون الطبيعى المؤسس على الطبيعة العقلية الإنسانية.

الفرع الثانى

الأفراد والقانون

اشترط "بفندروف" أن يكون القانون الملائم لحالة الأفراد داخل المجتمع، وهذا ما عكس اتجاهه فى إيجاد دور للقانون المدنى فى ظل الدولة، إذ حال تكوين الدولة وتخويل السلطة للحكومة، تقوم الحكومة باعتبارها صاحبة السلطة بتنظيم المجتمع من خلال قواعد قانونية تتضمن التزامات محددة.

فالحكومة فى سبيل إتمام مهامها تلتزم بتوضيح إرادتها لكافة المواطنين، وذلك من خلال إصدار تعليمات وقواعد عامة تتسم بالوضوح وسهولة الفهم والتطبيق من خلال الأفراد، وهذا ما عكسته خصائص القاعدة القانونية حالياً، من كونها عامة مجردة ومقترنة بجزاء[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه قد تم إطلاق اسم القوانين المدنية على القواعد القانونية لسببين، أولهما مصدر هذه القوانين، وهى بذلك تبتعد عن القوانين الإلهية، وثانيهما لأن المحكمة المدنية هى من تطبق القواعد، وهذا ما يؤكد فصل الدين عن السياسة والحكم، وتتمثل غاية

---

1 د. حمدى عبد الرحمن، د. خالد حمدى عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 6 وما بعدها.
Pufendrof: Ibid, book 2, ch7, no2, p.110.

القـوانين المدنيـة فـى تحقيـق النظـام والأمـن والهـدوء للأفـراد، بحيـث يسـاعد هذه المناخ على تهيئة حياة مدنية كريمة[1].

ومفـاد ذلـك أن القـانون العـام للحكومـات هـو صـلاح الشـعب وهـو القـانون الأعلـى، وهـذا مـا يسـتتبع تقييـد سـلطة الحكـام مـن جانـب، وتفسـير القانون فى ضوء هذه الهدف العام من جانب آخر[2].

وبـالرغم مـن أن القـوانين المدنيـة هـى المهيمنـة علـى تنظـيم الحيـاة الاجتماعيـة والاقتصـادية والسياسـية للـبلاد، إلا أنهـا تخضـع للقـانون الطبيعى، بحيث يتم التأكد من انتهاج المبادئ العامة للقانون الطبيعى.

ويرجـع ذلـك إلـى أن قواعـد القـانون الطبيعـى هـى قواعـد وضـعية إنسـانية، تعكـس الهبـات العقليـة والحيـاة الاجتماعيـة، وهـى تمثـل أصـل القـوانين، إلا أنهـا لا تتضـمن آليـات الرضـوخ إليهـا، وهـذا مـا اسـتتبع إنشـاء الدولـة وظهـور القـوانين المدنيـة لإضـفاء صـفة القـوة الجبريـة علـى المبـادئ والقواعد[3].

وتكتسـب القـوانين المدنيـة الاحتـرام والطاعـة فيمـا لا يخـالف مبـادئ القـانون الطبيعـى، وهـذه الطاعـة تؤسـس لـيس علـى الخـوف مـن العقـاب، ولكن من الالتزام الطبيعى بضرورة خضوع الأفراد للحكام الشرعيين[4].

وتجـدر الإشـارة هنـا إلـى أن كـلا مـن الحكـام أيـا مـا كـانوا والمـواطنين ملتزمـون بالعديـد مـن الالتزامـات مـن خـلال القـوانين المدنيـة، فمـن جهـة الحكـام يقـع علـى عـاتقهم تغليـب المصـالح العامـة عـن مصـالحه الخاصـة، وفـى سـبيل ذلـك يجـب عليـه الإلمـام بكـل مـا يتعلـق بالواجبـات

1 Pufendrof: Ibid, book 2, ch12, no3,p.125
2 Pufendrof: Ibid, book 2, ch7 no 4, ch 11, no 3, p110-111, 121.
3 Pufendrof: Ibid, book 2, ch12, no3, p.125.
4 Pufendrof: Ibid, book 2, ch12,no8, p.126

المنوطة بالوظيفة، والإلمام بكل دقة بالشروط المتطلبة لكل منصب، وذلك فى سبيل اختيار أصحاب المهارة والكفاءة فى الوظائف بغية الوصول إلى التطبيق الأمثل لمفاهيم الحكم[1].

كما أن الحكام ملتزمون ليس فقط بتشريع القوانين المناسبة، ولكن التأكد من مدى تقبل المواطنين لها، لذا فإن الحكام على سبيل المثال حال فرض الضرائب، يجب أن لا تطبق على المواطنين بأعباء ترهق كاهلهم، وبصورة تزيد عن الحد للازم لاحتياجات الدولة[2].

ومما لاشك فيه أن هذا الأمر يحقق الرقى بالأخلاق العامة والتقدم والتحضر، وهذا ما يستتبع إصدار قواعد لكل المسائل المتداولة وعدم ترك أى مسألة للاتفاق أو الوضع الطبيعى، وذلك خوفاً من حدوث إزعاج غير مبرر للأفراد[3].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "بفندروف" قد أشار إلى مبدأ المشروعية القانونية، بحيث يجب التأكد من مدى عدالة القاعدة فى مضمونها عند التطبيق، وهذا ما يختلف عن الشرعية الشكلية التى تعتد فقط بمدى احترام القاعدة الأدنى للقاعدة الأعلى[4].

وتأكيداً على أهمية القوانين وقوتها الإلزامية، يتحتم على الحكام التأكد من حصول كل فرد على ما يستحقه دون تأخير، وذلك حتى يتسنى توقيع العقاب المناسب والملائم حال الإخلال بأحد الالتزامات[5].

---

1 Pufendrof: Ibid, book 2, ch11, no2, p.121.

2 Pufendrof: Ibid, book 2, ch11, no2, p.121

3 Pufendrof: Ibid, book 2, ch11, no 1-4-5, p.121.

4 د. حسن عبد الحميد، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية مقدمة تاريخية لمفهوم القانون، القاهرة، دار النهضة العربية، د. ت، الطبعة الرابعة، ص 366 وما بعدها.

5 Pufendrof: Ibid, book 2, ch11, no6, p.122

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المشرع المصرى قد وجد لديه صدى هذه الالتزامات، وذلك سواء على مستوى الدستور أو القوانين، فنجد أن المشرع الدستور قد نص فى دستور 2014 المادة 159 على أن "يكون اتهام رئيس الجمهورية بانتهاك أحكام الدستور، أو بالخيانة العظمى، أو أية جناية أخرى"، كما وجد تنظيم لجرائم الوظيفة العامة ضمن أحكام قانون العقوبات[1].

أما من جهة المواطنين فالتزاماتهم تنحصر فى التزام أمام الحاكم، والتزام تجاه الدولة، والتزام تجاه الآخرين، أما التزامهم أمام الحاكم فيتمثل فى الرضوخ له وعدم الخروج عليه، وذلك طالما أن حكمه يكتسب الشرعية[2].

أما التزامهم أمام الدولة فيتمثل فى وجوب وضع مصلحة الدولة العليا نصب أعينهم، بحيث يكون لديهم الاستعداد للتضحية بالغالى والنفيس من أجل حمايتها، ورفعة شأنها[3].

أما بالنسبة لالتزامات المواطنين تجاه بعضهم البعض، فتتضمن التعايش السلمى ومساعدة الآخرين، وذلك بالإضافة لعدم تعكير صفو الآخرين[4].

ليس هذا فحسب بل على الأفراد الالتزام بعدم السعى إلى تولى مناصب لا يملكون الكفاءة أو الصلاحية لتوليها، وذلك بغية سيادة المساواة والعدالة داخل المجتمع[5].

---

1 المواد من 103 قانون العقوبات المصرى.

2 Pufendrof: Ibid, book 2, ch18, no3, p.142

3 Pufendrof: Ibid, book 2, ch18, no4, p.142

4 Pufendrof: Ibid, book 2, ch18, no5, p.142-143

5 Pufendrof: Ibid, book 2, ch18, no6, p.143

كما يقع على أصحاب المشورة الالتزام بالتفكير والتمحيص قبل إبداء أى مشورة، وذلك فى ضوء تحقيق مصالح الدولة، كما يلتزم رجال الدين بتعاليم الدين بصورة تتصف بالكرامة وبما يتفق مع مبادئ الديانات السمحة، دون السعى لأسباب خاصة أو عقائدية، وهذا ما ينطبق على أصحاب المعرفة فى نقل معارفهم[1].

ويتضح مما سبق كله أن "بفندروف" قد ثمن دور العقل والإرادة الإنسانية فى فلسفته، وهذا ما يؤكد التخلى نهائياً عن فكرة القانون الطبيعى الكونى، واستقرار وتطور فكرة القانون الطبيعى الإنسانى.

إذ إن القانون الطبيعى لديه قد عكس الحالة العقلية والألفة الاجتماعية للإنسان، وهذا ما يوضح الدور الإنسانى فى تكوين القوانين، وحيث إن الإنسان يسعى إلى التطور والتحضر، وكون القوانين الطبيعية تفتقر إلى الإجبار، فقد تم إنشاء الدولة فى أعقاب اتفاق الأغلبية.

وقد خولت السلطة العليا فى الدولة إصدار تشريعات، وذلك تأكيداً للمصدر الإنسانى، وهى تستمد مضمونها من مبادئ القانون الطبيعى الإنسانى.

وتجدر الإشارة أن "بفندروف" قد ساهم فى تطوير فكر المدرسة الحديثة، حيث قام بتفصيل مبادئها من خلال مبادئ قانونية وجدت صداها فى التشريعات الحديثة.

1 Pufendrof: Ibid, book 2, ch18, no7-8, p.143

الخاتمة

تناولنا خلال هذا البحث نشأة وتطور مدرسة القانون الطبيعى الحديثة، وذلك لإيضاح اللحظة التأسيسية التى يقوم عليها غالبية الدول، من حيث تطبيق العديد من المبادئ القانونية، كمبدأ سلطان الإرادة، ومبادئ حقوق الإنسان.

وقد بدأت إرهاصات المدرسة الحديثة من خلال أفكار "جيم دى أوكام"، حيث رفض ما يسمى بالكليات محاولاً إعلاء دور العقل، وذلك فى سبيل الوصول إلى فصل السلطة الدينية عن الزمنية، بحيث يخول الحكام سلطات مستقله عن الكنيسة.

وقد سار على هذا النهج من بعده "مارتن لوثر" حيث دعا إلى الإصلاح الدينى، وذلك من خلال الاعتراف بقدرات الإنسان وتحرره من الوساطة فى العلاقة بينه وبين الله، وهذا ما انعكس على مفهوم القانون لديه.

وأيد ذلك "حنا كلفن" إذ سار على نهج "لوثر"، من حيث الاعتراف بالقدرات الإنسانية، إلا أنه رأى أنه لابد أن يوجد ميثاق حال الرغبة فى تكوين دولة.

وقد تلقف هذا الأمر فلاسفة العقد الاجتماعى، إذ عد أساس نشأة المدرسة الحديثة أفكار "جروسيوس" و"هوبز"، حيث مثل "جروسيوس" مرحلة وسطى بين فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة.

حيث دعا إلى أن القانون الطبيعى هو القانون الذى خلقه الله فى قلوب الأفراد، وهذا ما يستتبع البحث عنه فى الذات الإنسانية، فلا يمكن البحث عن أساس للقانون خارج الإنسان.

وهذا ما أيده "هوبز" إذ رأى أن الطبيعة لا يوجد بها شيء ذو قيمة يمكن الاعتماد عليه، فهى تعكس حالة حرب الكل ضد الكل، ولذا فإنه لا وجود لقانون طبيعى كونى، إنما هناك قانون طبيعى إنسانى.

وقد غالى "هوبز" فى أفكاره حيث ذهب إلى أن الدولة هى أساس القانون الطبيعى، لذا فكل قانون هو عادل، إذ لا يمكن تصور قانون غير عادل أو ظالم، وذلك فى ظل اتفاق القوانين الوضعية مع القانون الطبيعى. وهذا ما مثل بذورًا للوضعية القانونية.

وتجدر الإشارة إلى أن أفكار المدرسة الحديثة قد شهدت الاستقرار فى ظل أفكار "لوك"، حيث ثمن من دور الإنسان، ورأى أن القانون الطبيعى مصدره الإنسان، كما أن القوانين الوضعية مصدرها الإنسان ويكمن أساسها فى العقد الاجتماعى.

وهذا ما تأيد بفكر "روسو" حيث ذهب إلى وجود ما يسمى سيادة الأمة، حيث إن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر كافة السلطات، وما الحكومات إلا ممثلين عن الأفراد.

وبناءً على هذا فإن الأفراد هم مصدر القوانين، وقد انعكس ذلك على فكرة الفصل بين السلطات لديه، حيث رأى أن السلطة التشريعية يجب أن تسود وتسيطر على باقى السلطات.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بالرغم من اتفاق فلاسفة العقد الاجتماعى على القانون الطبيعى الإنسانى، إلا أن هناك اختلافات فيما

بينهم، فمن جهة أولى يخالف "جروسيوس" الأفكار بصدد حقيقة العقد الاجتماعى، فهو يذهب إلى أنه واقعة حقيقية وذلك بخلاف باقى الفلاسفة، إذ يرون أنه واقعة مجازية.

ومن جهة ثانية فإن حالة الطبيعة لدى "هوبز تختلف عن تصورها لدى "لوك" و"روسو"، ومن جهة ثالثة فإن سلطات الحاكم تباينت، فبينما أطلق "هوبز" العنان للحاكم بتخويله سلطات مطلقة، نجد أن "لوك" وروسو" قد قيدوه بواجبات، وذلك تأسيساً على كونه طرفاً فى العقد الاجتماعى.

وبالرغم من مجهودات فلاسفة العقد الاجتماعى ودورهم فى نشأة واستقرار فكر المدرسة الحديثة، إلا أن فكرة القانون الطبيعى الحديث شهدت تطوراً فى أعقاب أفكار "بفندروف"، حيث وضع تصورًا كاملًا للمجتمع وللقانون القائم على الإنسان، ومن ثم تطبيق عدة مبادئ قانونية.

فقد ذهب إلى أن القانون الطبيعى الإنسانى موجود فى نفوس البشر، ويتضمن ثلاثة مجالات: علاقة الفرد بخالقه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بالآخرين، وهذا ما يقترب من تنظيم الديانات السماوية وخاصة الشريعة الإسلامية.

وقد فرضت هذه المجالات العديد من المبادئ التى يجب على الأفراد الالتزام بها، من قدسية الاتفاقات، وإعلاء دور الإرادة، كما أقر مبدأ الدفاع الشرعى، وتعويض المضرور، ومسئولية حارس الحيوان.

وبالرغم من ذلك إلا أن الأفراد كانوا يحتاجون إلى تكوين دولة، حيث إن القانون الطبيعى يفتقر إلى عنصر الإجبار، كما لم يكن هناك

قاضٍ للفصل فى المنازعات، لذا كان على الأفراد فى سبيل سعيهم لحياة اجتماعية كريمة التطور سد النقص بتكوين الدولة.

وبناءً على ذلك تمثلت غاية الدول فى رفاهية الأفراد وسعادتهم، وذلك من خلال القضاء على كل ما ينغص حياتهم، وقد أضفت الدولة على القواعد عنصر الإلزام والإجبار، بحيث تخول توقيع الجزاء على المخالف.

وقد وجدت عدة التزامات على الحكام والمواطنين، من ذلك البحث عن المصالح الشخصية، وإعلاء المصالح العامة، هذا بالإضافة إلى ضرورة أن يكون القانون ملائماً لحالة الأفراد المجتمعية.

وخلاصة ما سبق وحيث إننا نمر فى بلادنا بمرحلة إعادة بناء فيمكن الاستفادة من أفكار المدرسة الحديثة، حيث وجدت آثار لها فى العديد من المجتمعات، من ذلك الثورة الفرنسية، ويمكن الاستفادة من خلال التأكيد على العديد من الأفكار.

فمن جهة أولى يجب تبنى نظام قانونى كامل نابع من المجتمع، علماً بأن نموذج "بفندروف" يعد الأقرب إلى المجتمع المصرى، وذلك من خلال إلقائه الضوء على علاقة الفرد بربه وعلاقته بذاته وعلاقته بالآخرين، وهذا ما يقترب من التنظيم السماوى فى الشريعة الإسلامية.

حيث إن الدين هو الإطار العام لكافة المعاملات، وذلك من خلال تقويم الفرد فى أساسه من خلال تقوية علاقته بربه، هذا بالإضافة إلى علاقته بذاته أى ضميره، وهذا ما يؤهله للتعامل مع الآخرين على نحو سوى وصادق.

وهـذا مـا يتضـمن إعـلاء المصـلحة العامـة علـى المصـالح الشخصية، وذلك من خلال تحرى الدقة من قبل أهل المشورة فى اختيار من يتولى الوظائف، بحيث يعين أصحاب الكفاءات، ليس هذا فحسب بل أن رجال الدين والعلم يقومون بواجبهم دون التأثر بانتماءاتهم وتوجهاتهم سواء الدينية أو السياسية، وهذا ما تحاول الدولة تحقيقه من خلال الدعوة إلى تجديد الخطاب الدينى.

من جهة ثانية يجب النظر فى مضمون القوانين بحيث يتم الاعتداد بمبدأ المشروعية والتخلى عن الشرعية الشكلية، بحيث يكتسب القانون صفة العدالة فى التطبيق، ومن ثم يشعر الأفراد بالرضا، وهذا ما يرتب تحقق الشرعية والفاعلية للقوانين، بحيث يكون الأفراد حريصين على تطبيق القانون ليس خوفاً من العقاب، بل لتحقيق الصالح العام.

المراجع

أولا: المراجع العربية:

- إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، بيروت، دار النجاح، 1973.
- د. أحمد سلامة بدر، الاختصاص التشريعى لرئيس الدولة فى النظام البرلمانى "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراه حقوق عين شمس، 2003.
- د. أحمد شوقى محمود، الرئيس فى النظام الدستورى للولايات المتحدة الأمريكية، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، 1980.
- د. أحمد عوض بلال، مبادئ قانون العقوبات المصرى " القسم العام"، القاهرة، دار النهضة العربية، 2008-2009.
- د. أحمد وفيق، علم الدولة فى أطوار فكرة الدولة، الجزء الثانى، القاهرة، مطبعة النهضة 1934.
- إدجار بود نهمير: فلسفة القانون ومنهجه، ترجمة د. محمود سلام زناتى، مجلة الدراسات القانونية، أسيوط، يونيو 1988.
- أدمون رباط، الوسيط فى القانون الدستورى العام، الجزء الثانى، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1971.
- د. إسلام عزمي، جون لوك، د.ن، د.ت.
- د. السيد صبرى، السلطات فى النظام البرلمانى، مجلة القانون والاقتصاد، السنة الخامسة عشرة، الأعداد الأول والثانى والثالث، يناير فبراير مارس، 1945.
- د. السيد عبد الحميد فودة، جوهر القانون بين المثالية والواقعية، الإسكندرية، دار الفكر الجامعى، 2004.

- د. إمام عبدالفتاح، توماس هوبز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1985.
- د. أنور رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكي، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، 1971.
- برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.
- د. بطرس غالى، د. محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، القاهرة، مكتبة الأنجلو، الطبعة التاسعة، 1990.
- د. ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، 1994.
- جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، الدار العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 1983.
- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985.
- جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى من مكيافيللى إلى أيامنا، ترجمة إلياس مرقص، بيروت دار الحقيقة، 1980.
- د. حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992.
- د. حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966.

- د. حسن عبد الحميد، محاضرات فى المدخل لدراسة فلسفة القانون، لطلبة الدراسات العليا كلية الحقوق جامعة عين شمس، القاهرة، دار النهضة العربية، 2015-2016.
- د. حسن عبد الحميد، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية مقدمة تاريخية لمفهوم القانون، القاهرة، دار النهضة العربية، د.ت، الطبعة الرابعة.
- د. حسن عبد الرحمن قدوس، الأصول الفلسفية للوضعية القانونية، المنصورة، مكتبة الجلاء الجديدة، 1997.
- د. حمدى عبد الرحمن، د. خالد حمدى عبد الرحمن، المدخل لدراسة القانون "نظرية القانون"، د. ن، د.ت.
- دياس، فلسفة القانون، ترجمة هنرى رياض، بيروت، دار الجبل.
- رفقى زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة، القاهرة، المكتبة الحديثة، 1979.
- د. سالم حمود أحمد، مبدأ الفصل بين السلطات فى النظام السياسى الأردنى "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراه، حقوق عين شمس، 2007.
- د. سامي الدهان، جان جاك روسو، دار المعارف بمصر، د.ت.
- د. سعيد السيد صالح، حقيقة الفصل بين السلطات فى النظام السياسى والدستورى للولايات المتحدة الأمريكية، رسالة دكتوراه عين شمس، 1999.
- د. سليمان محمد الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري "دراسة مقارنة"، القاهرة، دار الفكر العربي، 1988.
- د. سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1999.

- د. شمس الدين الوكيل، نظرات فى فلسفة القانون، مجلة كلية الحقوق– جامعة الإسكندرية، 1963.
- د. طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الرابعة، 1973.
- د. طه بدوى، أصول علم السياسة، الإسكندرية، المكتب المصرى الحديث، الطبعة الثانية، 1965.
- د. طه عوض غازى، دروس فى فلسفة القانون "القانون الطبيعى بين المنادين به والمنكرين له، القاهرة، دار النهضة العربية، 2005.
- د. طه عوض غازى، التوفيق بين اعتبارى النظام والعدالة "دراسة تاريخية مقارنة"، القاهرة، دار النهضة العربية، 2006.
- د. عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسى "دراسة فى نظرية القوة"، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1994.
- د. عبد الفتاح غنيمه، نحو فلسفة السياسة، د.ن، 1988.
- د. عبد الكريم أحمد، أسس النظم السياسية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1971.
- د. علاء الدين سعد، التطور التاريخى لمبدأ الفصل بين السلطات، رسالة دكتوراه– جامعة القاهرة، 2000.
- د. علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، دار التعاون للطبع والنشر، 1986.
- د. على عبد المعطي، الفكر السياسى الغربى، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،1993.

- د. فايز محمد حسين، فلسفة القانون، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، 2007.
- د. فايز محمد حسين، فلسفة القانون بين العلمانية والشكلية والغائية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1997.
- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى، القاهرة، مكتبة وهبه، 1984.
- د. فضل الله محمد إسماعيل، تطور الفكر السياسى الغربى، مكتبة بستان المعرفة، 2005.
- د. فضل الله محمد إسماعيل، رواد الفكر السياسى الغربى الحديث، دار الجامعة الجديدة، 2008.
- د. فضل الله محمد إسماعيل، د. سعيد محمد عثمان، نظرية القانون الطبيعى فى الفكر السياسى الغربى، بستان المعرفة، 2006.
- د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، د.ت.
- لوك هيوم رسو، العقد الاجتماعي، ترجمة د. عبد الكريم أحمد مراجعة توفيق إسكندر، دار سعد مصر، د.ت.
- د. مأمون سلامة، قانون الإجراءات الجنائية معلقاً عليه بالفقه وأحكام النقض، الجزء الثانى، طبعة نادى القضاة، الطبعة الثانية، 2005.
- د. محمد بكر حسين، النظم السياسية "الدولة والحكومة، القاهرة، مكتبة السعادة، 1981.

- د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى" الفلسفة الحديثة"، الإسكندرية، دار المعارف الجامعية، الطبعة الأولى، 1969.
- د. محمد على محمد، د. على عبد المعطى، السياسة بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1997.
- د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية الدولة والحكومة، دار النهضة العربية ، عام 1969.
- د. مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1985.
- د. مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، القاهرة، دار البيان العربى، 1977.
- د. وحيد رأفت، د. وايت إبراهيم، القانون الدستورى، القاهرة، المطبعة العصرية، 1937

ثانياً: المراجع الأجنبية

1. Bastit(M) : Naissance de la loi moderne, paris, 1990.
2. Baudry(L): Guillaume d'accam l'homme et les œuvres, TI, paris, Vrin, 1950.
3. Belumeau(J): Naissance et affirmation de la reforme, paris, P.U.F, 2eme éd , 1968.
4. Brimo(A): Les grands courants de la philosophie du droit et de l'état, paris, pedone, 1979.
5. Brook Adems: The law of civilization and decy, N.y, 1965.
6. Bysir(F): The History of natural law, London, 1937
7. Cole(G.D.H):Essays in the social theory, London old banrne science library, 1962.
8. Coleman(J): Guillaume d'accam et la nation de sujet, Arch. philosophie du droit, T34, 1989.
9. Del Vecchio(G): Philosophie du droit, paris, Dalloz, 1995.
10. Dunning: A History of Political theories ,from Luther to Montesquieu, New York, the macmillan,1905.
11. Dunning: A history of political, theories, from Rousseau to spencer, New York, the macmillan,1922.
12. Duguet: Leçons de droit public General, paris, press universitaires de France, 1976.
13. Duguit: Souveraineté et liberté, paris Sirey 1922.
14. Edwords: The encyelopedia of philosophy, London, macmillan, 1976.

15. Enlrve(A.P.O): Natural law an introduction to legal philosophy, London, 1969.
16. Esmein(A): Eléments de droit constitutionnel Français et compare, tom 1, paris,1927.
17. Ebenstien(W): Great political thinkers from Plato to the present, illinis, Dryden, press, 1969.
18. Friedmann(W): Théorie générale du droit, paris, L.G.D.J, 1965.
19. Fuller(J): History of philosophy, oxford, 1964.
20. Garl J, Fredrich: Man and his government, London, 1971.
21. Grayling(C): Philosophy of futher thought, oxford univ, 1998.
22. Grotius(H): De jure belli ac pacis libri tres, translated by F.W. Kelsey, classics of international law, oceono publications, new York, London, 1925 reprinted, 1964.
23. Hobbes,the,leviathan,London,1651.
24. Ivor Jennings: The law and The constitution, London, fifth edition, E.L.B.S, 1979.
25. jones(W.T): Masters political though, boston, houghter Mifflin, 1941.
26. Kapaor(A.C): Principles of political science, New Delhi press, 1987.
27. Karminck Isaac "Editor": Essays in the history of political thought, New Jersey prentice hall Englewood cliffs, 1969.
28. Locke: Essay concerning the true origin, Extene and end of civil Government, London, Allen & unwin, 1960.

29. Locke, Hume, Rousseau: Social contract, London, oxford university press, 1948.
30. Orkley(F): Théorie médiéval de la loi naturelle, G.D'occam et le sens de la tradition volontariste, revue droit, 1990.
31. Plamkrechf(S): The Moral and political philosophy of J. Locke, New York, the Macmillan ca, 1961
32. Prelot(M): Histoire des idées politiques, paris, Dalloz, 1966.
33. Rommen(H): Le droit naturel, paris, Egloff, 1945.
34. Rommen(H): Le droit naturel histoire-doctrine traduction par E. Marmy, paris, egloff, 1947.
35. Rousseau: Social contract, oxford university press, 1948.
36. Sabine(G): A History of political theory, Hong Kong, 1973.
37. Samuel Von pufendorf: De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo, translation by Frank Gardner, moore, vol 2, new York, oxford unvi press, 1927.
38. Vedel "G": Manuel élémentaire de droit constitution, paris, 1949.
39. Villey(M): Abrege du droit naturel Classique, archives de philosophie du droit, No 6 Sirey, 1961.
40. Villey(M): philosophie du droit, précis dalloz,2eme édition, T11, paris,1980.
41. Villey(M): La formation de la pensée juridique modern, paris, mantchrestien,1968.

42. Williston(W): John Calvin, NewYourk,1906.