

دراسة فلسفية لنظرية « القانون الطبيعى »

فى العصر الوسيط

د. محمود السقا

رئيس قسم فلسفة القانون — كلية الحقوق — جامعة القاهرة

الجزء الثانى

ثانيا

عن تعريفات الطبيعة

قلنا بأنه فى لغة الفلسفة ، جاءت كلمة « الطبيعة » لتمثل معنى مجردا ، وقلنا أيضا ان فروعاً من الفكر النابع عن فلسفة الطبيعة ، الميتافيزيقيا ، علم النفس ، الاجتماع ، الأخلاق .. الخ قد نظرت الى « الطبيعة » من زواياها التابعة عن مبدئها الفلسفى ، حتى بالنسبة لكل فرع من هذه الفروع تنوعت التعريفات واختلفت بشأنها الاتجاهات ، حسب مذهب كل مفكر وانطلاقه الفكرى .

وعن فلسفة القانون ، وعن « القانون الطبيعى » بصفة خاصة ، حال دراسته ، رأينا ان الفقيه الفيلسوف الألمانى « وولف » اثر تحليل دقيق لمعنى كلمة « طبيعة » وصل الى أنها تتضمن حوالى سبعة عشر معنى (١) . وفى تقديرنا أن أعمق دراسة فى هذا المجال ، تلك التى تولى أمرها الفقيه الفيلسوف الأسبانى المعاصر « بانيكار » حيث كرس جهده لتحليل كلمة « طبيعة » فى كل الاتجاهات ، متطورا إليها من خلال « الإنسان » و « الكون » و « الله » ، وهذا الذى توصل إليه أفاده أعم الفائدة وأجلها حال تعرضه لدراسة « القانون الطبيعى » (٢) . ان ما توصل إليه « بانيكار » سيكون بمثابة نور كاشف لنا ، مع دراسات أخرى ، لعرض كل ما يتعلق بمعنى كلمة « طبيعة » تلك التى رأينا علاقتها الخلاقة مع فكرة « القانون الطبيعى » .

من واقع هذه الدراسات فاننا نقف على ما يقرب من « عشرين معنى » لكلمة الطبيعة ، ونستطيع أن نقسمها الى قسمين ، قسم يتعلق بالطبيعة من حيث « المبدأ » وآخر يتعلق بها من حيث « الأثر » .

إذا أخذنا طريقنا صوب المعنى « الأول » لكلمة طبيعية «Physis» رأيناها تتعلق بعلمية « المولد » أو « النشأة » أو عملية « الخلق » المستمرة

Wolf : Das Problem der Naturrechtsehre, op. cit., p. 15 et suiv. (١)

P. Raimondo Paniker : El concepto de naturaleza. Analisis historico y metafisico di un concepto, Madrid, 1951, p. 9 et suiv. (٢)

عن طريق التكاثر . وفي كتابه عن « الميتافيزيقيا » قرر أرسطو هذا المعنى لكلمة الطبيعة (١) .

وفي المعنى « اللاهوتى » نلتقى مع هذا المعنى الذى يتفق مع كلمة « المولد » ، حيث تحدث رجال اللاهوت عن « الطبيعة الموجهة » *natura condita* أى تلك التى تلقاها وعاشها منذ « النشأة » الأولى « آدم » وتلقاها الانسان على الأرض « *natura irae* » من طريق الميلاد والنشأة .

وهذا المعنى اعتنقه « القديس أوغسطين » عن الطبيعة الاولى ، تلك الطبيعة التى خلقت بدون « خطيئة » ، انها طبيعة الانسان فى مولده النقى والتى عبر عنها القديس أوغسطين خير تعبير :

« *Fuimus enim et nos aliquando natura filii irae sicut et coeteri* » (Rom. V. 12). (٢)

من منطلق هذا المعنى « الأول » عن « النشأة » أو « المولد » « الخلق » ، يمكننا ببساطة ويسر أن نتكلم عن معنى « ثان » و « ثالث » وهو عن المبدأ المنشئ أو الخالق ، أى « الله » . ان الطبيعة فى شمولها لكافة الحياة ، تنبىء عن « عمل خالق » ، خارجى ، منه يخلق « كائن جديد » .

لقد تحدث « أرسطو » عن معنى يشابه هذا المعنى ، الا أن متابعة فكره فى هذا المجال ، لا يوصلنا الى المعنى الدقيق المطروح ، حيث أن المقصود بهذا المعنى هو « الخالق محرك الكون » ، ولكن أرسطو لم يتعرض لمعنى « الخالق » هنا ، وانما تحدث عن الحركة اللانهائية غير المحدودة فى الكون (٣) .

والحقيقة أن هذا المعنى الثانى والثالث عن « الطبيعة » ممثلة فى « الله » « الخالق » لهذا الكون و « الكائنات » باعتبارها من « مخلوقات » الله ، تتحدد طبيعتها بمولدها ، جاء واضحا تماما مع الفلاسفة اللاهوتيين :

Aristote : Métaphysique, Livre 5. Chap. 4. 1014 b 16 trad. j. Tricot, (١)
Paris, 1933, T. 1. p. 167.

S. Augustin : Les Révisions, Liv. 1, chap. 11, n. 3, éd., et trad. (٢)
Bardy (œuvres de St. Augustin 12) Paris, 1950, p. 333 ; voir l'étude du R.P. Ch. Boyer : The notion of nature in St. Augustine dans Studia Patristica, Vol. 2. Berlin, 1957, pp. 175 - 186.

Aristote : Métaphysique, V, 4. (٣)

وفى معنى آخر ، يمكننا أن نقول بأن الطبيعة المقصودة هنا ، هى العنصر الاول ، الذى منه تتولد كل الكائنات القابلة للتكاثر .

قال « القديس أوغسطين » عن طبيعة الخالق :

« natura quae summa est, qua faciente sunt quaecum que sunt » (١)

ان الله هو « الطبيعة » يخلق ما يشاء من الخلق ، ونفس المعنى قال به الفيلسوف اللاهوتي « ايزيدور الأشبيلي » :

« Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat. Gignendi enim et faciendi potens est. Hanc quidam Deum esse dixerunt a quo amnia creata sunt et existunt » (٢)

ويأتى دور « القديس توما الاكوينى » ليتكلم عن الطبيعة العالية الحقيقية الخلاقة ، التى هى الله خالق الكون ، وان كان قد وجه مفهومه صوب طبيعة انسان وناقشها ، فان كل شيء نابع من الانسان (كائن حى) يرتبط بعقله وارادته بالعقل الكلى والارادة الكلية ، التى هى « الله » ، ان الله هو الطبيعة الكلية الثابتة التى منها تنبثق كل طبيعة أخرى : « matura naturans »

« Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universal principio naturae... vel alicuius superioris substantia secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans » (٣)

ونلتقى مع كثير من فلاسفة القرن الثانى عشر ، يعرفون « الطبيعة » بهذا المعنى — القوة الخلاقة — force qui engendre ، وأن القانون الطبيعى ينبثق من « الطبيعة العليا » Summa Natura ، سواء عن طريق الالهام أم عن طريق العقل (٤) .

S. Augustin, La cité de Dieu, XII, 2, P.L. T. 41, col. 350.

(١)

وهذا يتفق تماما مع مفهوم القديس أوغسطين عن « الله » حسبما جاء ببؤله « الاعترافات » : الارض وما فيها من جمال لا يمكن تصور حدوثها بقوتها الذاتية ، وقوله « ان العالم ذاته بتغيره المنظم تنظيها عجيبا ، وبأشكاله البديعة ، يعلن فى صمت أنه مصنوع ، وأيضا « السماء والارض تعلنان انها مخلوقتان ، اذ انها تتغيران ، ويستحيل أن يكون فى غير المخلوق شيء الا وقد كان فيه سابقا » يعنى أن غير المخلوق ثابت ، لانه ان تغير حصل على شيء لم يكن له فلم يكن غير مخلوق ، والسماء والارض تتغيران فهما اذن مخلوقتان .

انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية ، المرجع السابق ، ص ٢٢

S. Isidore : Etymologiae, XI, 1, P.L., t. 82, Col. 397.

(٢)

S. Thomas : Summa theologiae, 1 a. 2 ae, q. 85 art. 6.

(٣)

انه بعكس ما ذهب اليه أرسطو (حيث يرى الله نفسه غاية ، لا موجهها غيره توجيهها لمعيا الى غاية) ، يرى مسان توما فى الله « علة لماعلية موجهة الى غاية » ويرى عن الخلق « أن كل موجود ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة ، لان الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون الا واحدا » : انظر ، يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوربية ، المرجع السابق ، ص ١٥٩ ، ١٦٤

Charmont : La renaissance du droit naturel, op. cit. p. 27.

(٤)

في « الطبيعة » يمكننا الانقيص اعتبارا فحسب للمصدر ، وانما أيضا للمبادئ الكائنة في الكائن المخلوق ، وما ينبثق عنها من أنشطة ، وهذا يوجهنا صوب معنى « رابع » للطبيعة ، ذلك المعنى الذي كتبت له الأولوية عند فلاسفة العهد المدرسي ، وتتوالى معان أخرى للطبيعة في هذا المجال ، الطبيعة ممثلة في : المادة « معنى خامس » ، أو « الشكل » معنى سادس ، « الجوهر » معنى سابع ، « الكائن ذاته » معنى ثامن ، « الدوام » معنى تاسع . والحقيقة أن كافة هذه المعاني تدور في نطاق ميتافيزيقي خالص .

لنفسر ما قلناه ، ونأخذ مثلا نضربه في مجال التفسير ، يتعلق بالتعريف السابع لمعنى الطبيعة ، وهو الذي اهتم به الفيلسوف « بوييس » ، أن طبيعة الكائن بمعنى « الجوهر » انما تكشف عن « نوعه » و « جنسه » و الاختلاف بينه وبين كائن آخر :

«Natura est unamquamque rem informans specifica differentia».

ان طبيعة ثمرة « البرتقالة » تختلف عن ثمرة « التفاحة » .

ولكن في « المجال اللاهوتي » فان هذا المعنى للطبيعة يتحدث عن طبيعتين « الهية وبشرية » للمسيح . ويأتى « سان توما » ليأخذ بمعنى الطبيعة حسبما قال به « بوييس » : اننا ندعو بصفة عامة « طبيعة » عن جوهر كل شيء ذلك الذى يوصلنا الى تقديم « تعريف » له ، بتحديد « خصائصه » و « جنسه » وما يختلف فيه عن « جنس » آخر (٢) .

ومع هذا فانه لو نظرنا من زاوية خاصة نرى أن « الجوهر » يمثل « طبيعة » حقيقية ، بمعنى انها « المبدأ » حسبما جاء في المعنى الرابع ، أى اصل الحركة وعمل الكائن . وهنا نقرا لأرسطو في كتابه عن « الطبيعة » تصديقا على هذا المضمون ، حيث يرى أن الطبيعة مبدأ وعلة الحركة والثبات للشيء ، وفيها يتخذ مستقرا له محددات خصائص جوهره (٢) .

وجاء القديس توما الأكويني ليقدم لنا تعريفا عن الطبيعة ، يجمع فيه ما سبق أن قال به أرسطو عن « النشأة » وهذا التحديد الثانى عن « مبدأ الحركة » الداخلية ، التى تمثل الجوهر (٤) .

هذه المعانى المختلفة التى التقينا بها عن « الطبيعة » تمثل كما قدمنا « المبدأ » ولكن يوجد شق آخر للطبيعة ممثلا في « الأثر » الناجم عن هذا المبدأ ، أو المبادئ عامة التى عبرت عن معنى الطبيعة .

Boece : Liber de persona et duobus naturis. cap. 1. P. 1. p. 64, (1)
Col. 1342.

S. Thomas : Summa theologiae, 1 a. q. 29, art. 1. ad 4m. Trad. (٢)
Revue des jeunes.

Aristote : Physique, Livre 2, chap. 7. 192 b 20. (٣)

S. Thomas : Summa theologiae, 1 a.q. 29, Art. 11 ad 14 m. (٤)

هنا ناقش الفلاسفة هذا الشق منظورا اليه من خلال تقسيم ثلاثي ،
اصبح تقليدا بدوام اعتناقه وتأكيده :

(أ) الكون .

(ب) الله .

(ج) الانسان .

ولنستعرض أهم المعانى التى قيلت عن الطبيعة باعتبارها « اثرا » للمبادئ
التي تكلمنا عنها فى التعريفات السابقة ، وذلك تباعا على الوجه التالى :

(أ) (الكون) :

تعنى « الطبيعة » ذلك العالم كله ، الكون ، فى شموله ، كافة المخلوقات
الكائنة « المعنى العاشر » ، وأيضا كافة الأشياء « القابلة للخلق » « المعنى
الحادى عشر » ، وما يحويه العالم من جواهر لهذه الأشياء ، مميزة كل
عن الأخرى « المعنى الثالث عشر » ، وهذا المفهوم قال به الفيلسوف
« ريبالدا » ولكنه لا يعنينا كثيرا فى هذا المقام (١) . انما المعنى الأول هنا
« أى العاشر » تحدث عنه كثير من الفلاسفة ، على رأسهم « لوكريس »
فى مؤلف خاص عن « طبيعة الأشياء » « De rerum natura » (٢) ، أنه يقصد ،
ومعه فى نفس الاتجاه فلاسفة العصر الوسيط وأيضا فلاسفة العصر
الحديث ، عن الأشياء المخلوقة ، تسجيل ما هو كائن فى هذا الكون ، وهذا
ما نقصده تماما فى لغة تخاطبنا العادية حال حديثنا عن « الطبيعة » انما
نعنى « مجموعة الأشياء الموجودة فعلا »

(L'ensemble des choses qui existent réellement)

وفى نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة نقف أمام معنى جديد
للطبيعة قال به الفيلسوف « سواريه » ، حينما نتكلم عن الطبيعة ، انما
نخاطب غالبا « الطبيعة المادية » : « La nature matérielle » ، وقد تحدث
عن ذلك فى « مناقشاته الميتافيزيقية » حيث قال :

«Et quia antiqui philosophi qui disputabant de natura non co-
gnoscebant alias substantias (nisi materiales), ideo illis solis tri-
buebant naturam et inde peculiariter obtinuerunt nomen entium
naturalium». (٣)

Martinez De Ripalda : De ente supernaturali, Lib. 1, disp. 1, Sec- (١)
tio 1, No. 6, t. 1, Paris, 1871, p. 2.

Lucrèce : De rerum natura, p. 16. (٢)

Suarez : Disputationes metaphysicae, disp. 15, sect. 11, No. 5, (٣)
Paris, 1861, p. 559.

انبثاقاً من هذا المعنى فانه يمكننا أن نتكلم عن معنى آخر للطبيعة ، عن « العلوم الطبيعية » « des sciences naturelles » ، انها توجه اهتمامها لدراسة « العالم الآلى » الفارق فى ماديته ، حسبها يقول الفيلسوف « باسكال » فى فكرته (٢٣٣) ، لقد نزلت الروح من عليين لتستقر فى البدن ، وأحكام البدن هى أحكام « المادة » ، ونستطيع أن نعطى الطبيعة هذا المعنى « المعنى السابع عشر » ، بجانب المعنى الذى قال به « سواريه » « المعنى الرابع عشر » . وهذا المعنى « السابع عشر » تتمثل فيه الطبيعة باعتبارها عالم الظواهر ، الأشياء عامة فى محيط الكون ، والزمن ، والتى يمكن قياسها ولمسها وملاحظتها ، ومن هذا المعنى عبر الفيلسوف « لالاند » عن معنى آخر قريب له ، يمثل أماننا « المعنى الثامن عشر » انه يقول بأن كلمة « الطبيعة » تعنى الكون فى شموله ، العالم المادى ، ونقول إذن فى هذا المعنى (جمال الطبيعة ، ثراء الطبيعة) بمعنى كافة الأشياء ما بين الأرض والسماء حسبما تبدو أمام أنظارنا (١) .

(ب) الله : Natura, id est Deus

لما كان حديثنا يدور دائماً فى فلك العصر الوسيط ، وإن خاطبنا بعض المعانى التى تمثل التاريخ فى جانب فكرى فيه ، فانما — وكما لاحظنا دائماً — تأتى لتجتمع أشعتها الفكرية على أرض هذا العصر . مثلاً — من حصيلة هذا التاريخ — حيث سادت فى شعابه تعاليم الدين ، كان القانون قد اختلط تماماً بالدين ، وهذه حقيقة ثابتة مع هذه الشعوب ، والذى يهمنى هنا القول به عن « الطبيعة » أنه فى هذا الوسط العقائدى ، قيل بأن « الطبيعة » صانعة القانون هى « الله (٢) » .

« Natura, id est Deus » وهذا الحكم صادق لا ريب فيه ، حيث أن « الكائن الأول » هو الله ، وقد خلق الخلق على صورته ، هذا المعنى ساد تماماً مع رجال الكنيسة وأصبح بالنسبة لهم حكماً راسخاً ، ويمثله فى المقام الأول القديس « بولس (٣) » والقديس « أوغسطين (٤) » .

بناء على ما تقدم فإن كلمة « الطبيعة » تشمل كل مخلوقات الله على الأرض ، « Quoad modum » وهنا الطبيعة تواجه وتعارض معنى « ما وراء

A. Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, (١)
5ème édit., Paris, 1947, p. 653.

H. Lesetre : Art Nature du Dictionnaire de la Bible, t. 4, No. 2 ; (٢)
Col. 1488 ; C.H. Dodo : Morale de l'Evangile, Trad., par J.H. Marrou, chap. 5, p. 117.

A. Jagu : Saint Paul et le Stoïcisme, Revue des Sciences Religieuses, 1958, pp. 225 - 250. (٣)

S. Augustin : De Spiritu et Littera, op. cit., cap. 27, Pl. t. 44, Col. 229. (٤)

الطبيعة » وهذا يكون لنا المعنى « الثانى عشر » . والانسان هنا يصنع على يد الخالق ، عاقلا ، حرا .. الخ (١) .

(ج) الانسان :

فيما يتعلق بالانسان ، فان كلمة « الطبيعة » تجد أكثر من زاوية فى المعنى ،

نقول مثلا : « طبيعى » كل ما ينبثق من « الغريزة » (المعنى الخامس عشر) ، أو كل ما يتحقق فى ذاتنا دون مؤثر خارجى « المعنى السادس عشر » . وعن هذين المعنيين ، قال « لالاند » فى تعريفاته عن الطبيعة مرتبطة بالانسان : كل ما هو فطرى ، غريزى ، موجود بالتلقائية فى « جزء من الكائنات » وبصفة خاصة فى « الانسانية » ، وهذا يتعارض مع كل ما يكتسب عن طريق الخبرة أو التجربة الفردية أو الاجتماعية (٢) .

ولسنا ندرى على وجه التحديد ، لماذا قدم الفلاسفة الأخلاقيون هذا المعنى عن الطبيعة وحدوده بالانسان ، الانسان وليد القدرات العقلية والارادة . انما تتحقق هذه الاهمية فى تحديد هذا المعنى ، لو عرضنا « لازمة التاريخ » ، فمثلا نرى فقيه روما أولبيانوس حال حديثه عن « القانون الطبيعى » بأنه ذلك القانون الذى تمليه « الطبيعة » على جميع المخلوقات ، انه ليس مقصورا على الجنس البشرى ، بل هو سار فى جميع الأحياء ، مما يحوم فى الهواء أو يدب فى الأرض أو يسبح فى الماء « الموسوعة : ١ ، ١ ، ٣ (١) » .

وفى هذا المضمار أثرت مشكلات نظرية وقانونية عدة ، عن موقف « الغريزة » مترجمة لمعنى الطبيعة ، وعن كافة الأشياء وليدة الاكتساب والتجربة الانسانية ، ويكفى لذلك أن نضرب مثلا بما أثر بين القدماء وأيضا بالنسبة لرجال الكنيسة فى العصر الوسيط ، متعلقا بموضوع « الملكية الخاصة أو الملكية الفردية » ، قيل بأن هذه الملكية ليست وليدة « القانون الطبيعى » ولكنها اثر من آثار « قانون الشعوب » « *jus gentium* » اذ الواقع أن « الطبيعة » لم تقول أمر تقسيم الأموال بين بين الناس ، وانما الاهتمام بتحقيق ظروف أفضل للاستعمال وللإستغلال والمسئولية . ان هذا التقسيم أو التوزيع للأموال بين الكافة انما هو نتاج للعقل والأنظمة البشرية (٤) .

وفى مجال « السلوك » الانسانى ، نقول عن « الطبيعة » انها تلك الناجمة عن الانسان عن طريق التعرف ، على حالته المعنوية ، مزاجه النفس الخاص ، طريقة سلوكه أمام الحياة ، وهنا نستطيع أن نعطي

A. Lalande, Vocabulaire, op. cit., p. 648. (١)

A. Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit., p. 651. (٢)

F. Senn : De la justice et du droit, op. cit., p. 66. (٣)

Ph. Delahaye : Permanence du droit naturel, op. cit. p. 17. (٤)

« المعنى العشرين » لكلمة الطبيعة . وجاء أيضاً « لالاند » ليتحدث عن هذا بقوله : « هي مجموعة الصفات الخاصة التي تميز الفرد عن آخر ، انها الكاشف عن اتجاهه النفسى ، ونقول اذن عن شخص أنه ذو « طبيعة » عاطفية ، وآخر أنه ذو « طبيعة » فظة أو قاسية ومنها « طبيعة » الانسان نحو الخير أو نحو الشر (١) .

وفي تعريف متطور ، نرى ان البعض جنح صوب اصفاء كلمة « الطبيعة » متطورا اليها من خلال الانسان ، على « العقل والضمير » ، ان الطبيعة تكشف في الانسان ، قدرته العقلية ومدى خلجات ضميره ، ونستطيع ان نطلق على هذا الاتجاه « المعنى التاسع عشر (٢) » .

مما لا شك فيه ان التأثير الفلسفى ادى الى اكتشاف العديد من القواعد الأخلاقية ، أيضاً فانه حال قولنا أننا أمام « قانون طبيعى » فان ذلك يعنى أننا أمام « كل قاعدة » مؤسسة على العقل « Ratio Naturalis » ، وهذا العقل قادر على اعطاء قيمة مطلقة لقاعدة أخلاقية أو لمبدأ من المبادئ ، كما ان قدرة العطاء هذه تمتد الى كل « حقيقة فلسفية » La vérité philosophique . في ضوء هذا المعنى تكلم « لالاند » باستفاضة عن معنى « الطبيعة » ، حيث رأى فيها « المبدأ الأساسى لكل حكم يحتوى مبدأ من المبادئ » ، وأن « قوانين الطبيعة » فى نطاق هذا المفهوم تعتبر « قواعد مثالية » ، كاملة ، انها قوانين غير مكتوبة nomoi agraphoi ، وتأتى القواعد الأخلاقية والتشريعات الانسانية (وهى متصفة بعدم الكمال) لتحاكىها وتلمس طريقها وتمشى على دربها (٣) .

وفى جزئية من أجزاء الهجوم الذى كان ضد « القانون الطبيعى » جاء الذين هاجموه ليعترضوا على القانون الطبيعى الصادر من الطبيعة ، وفى معناها « الفريزى » أو « التلقائى » ليحاكموا قواعده ، وبالنسبة لهذه الجزئية أيضاً يتولى الفيلسوف « مونتاني » الدفاع عنها بقوله : ان قوانين الضمير التى نقول بأنها صورة من الطبيعة ، انها — فى الحقيقة — صادرة من أعرافنا نحن (٤) .

ولم يثر هذا المفهوم رجال الكنيسة فقد حسمو الأمر منذ البداية ، حينما قرروا ، وعلى رأسهم « القديس بولص » « أن القانون قد سطر على قلوب المؤمنين » ويقف « الضمير الانسانى » حارساً عليه ، يوجه اتهامه تارة « تأنيب الضمير » ، ويدافع تارة أخرى ، وأن « طبيعة المؤمن خيرة (٥) » .

A. Lalande : Vocabulaire technique, op. cit., p. 651. (١)

A. Lalande : Ibid, p. 653. (٢)

A. Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit., p. 653. (٣)

Cité par Ph. Delhay : Permanence du droit naturel, op. cit., p. 19. (٤)

St. Paul : L'Épître aux Romains, chap. 2 ; également, Ph. Delahaye : Le problème de la conscience morale chez St. Bernard, Lille, 1957, p. 5 et suiv. (٥)

رأينا اذن كافة المعانى التى يمكن تصور اثارها بالنسبة لكلمة الطبيعة ، منها ما تعلق بأمور العقيدة ، أو الفلسفة أو الأخلاق أو علم النفس ، ومنها فى كثير من حالاتها ما تعلق بالقانون وبالذات القانون المرتبط بأمر الطبيعة ، أى « القانون الطبيعى » . انه باستعراض هذه المعانى ، ومع الوقوف بمدلولها مع الفقهاء الفلاسفة ، حينما أخذوا ما يهمهم منها لصوغ نظرياتهم ، هنا نقف على « المعنى المذهبى الذى يمكن أن تتدثره الطبيعة » ، ولقد التقينا بكثير من أبعاد هذا المذهب ، حال تخيلنا للاتجاه الفلسفى والقانونى لحكمة الرواقية : عش طبقا للطبيعة ، وتكمل الصورة تماما حينما نتعرف فيها بعد على « تكامل » نظرية القانون الطبيعى .

وحتى نستطيع أن نلخص كل ما قلناه عن « معانى الطبيعة » ونظرا لتداخلها حيناً ، واختلاط المعنى الفلسفى بالأخلاقي وبالدينى حيناً آخر ، فإننا نقدم القائمة الآتية ، كنموذج وجيز لما سبق أن قلنا به (١) ، وفى ضوء التقسيمات التى شرحناها :

قائمة لتلخيص كافة معانى الطبيعة

أولا - الطبيعة باعتبارها مبدأ :

١ - ما يتعلق بالكائن وعملية الخلق والميلاد :
طبيعة تاريخية .

٢ - الإله خالق الطبيعة ، الطبيعة العظمى .
٣ - الطبيعة المخلوقة والخالقة لطبيعة أخرى (٢)

مبادئ خارجية :

(١) نفس الاتجاه قام به كل من الفيلسوف الاسبانى « ريموندو بانيكار » ، والفيلسوف الفرنسى « فيليب ديلهاى » اللذين أشرنا الى مراجعتهما عبر دراسة هذا الموضوع .
(٢) ليس هذا الأمر بمستغرب عند الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل اشارة هنا الى أحد هؤلاء الفلاسفة تكشف لنا المقصود بالمعنى المثار بالمتن : ونأخذ الفيلسوف « جون سكوت أربجنا » نموذجا لنا ، باعتبار ما قيل عنه أنه كان أول فيلسوف مدرسى . عن مذهبه فى « الطبيعة » تكلم عن « قسمة الطبيعة » بمعنى نظام الوجود أو ترتيب الموجودات . ويشمل هذا التقسيم الآتى : الله مبدأ ووسط وغاية ، والوسط مزدوج ، فنتم قسمة الطبيعة الى أربع طبائع :
أولا : الله من حيث هو مبدأ الأشياء هو الاب أو « الطبيعة غير المخلوقة الخالقة » . ثانيا : الله من حيث هو وسط تقوم الموجودات وتحرك فيه وبه ، هو من الجهة الواحدة الابن أو « الطبيعة المخلوقة الخالقة » أو الكلمة الصادرة عن الله الشاملة مثل الأشياء أو ملها الأولى فى أكل بساطة واتحاد ، أو هو العالم كما يتصوره الله . ثالثا : هو من الجهة الأخرى الروح والقدس أو « الطبيعة المخلوقة غير الخالقة » أو هو العالم محتقنا خارج الله . رابعا : الله من حيث هو غاية ترجع اليها جميع الموجودات هو « الطبيعة غير المخلوقة » :
أنظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية ، المرجع السابق ، ص ٧٤ ، ٧٦

- ٤ — الجوهر باعتباره مبدأ النشاط والحركة .
- ٥ — المادة .
- ٦ — الشكل .
- ٧ — تكوين الكائن .
- مبادئ داخلية :

- ٨ — الكائن بذاته .
- ٩ — الدوام والثبات .
- كينونة الكائن :

ثانيا : الطبيعة موضوع الملاحظة :

- ١٠ — الكون .
- ١١ — الكائنات المخلوقة .
- ١٣ — الكائنات قابلة الخلق .
- ١٤ — الطبيعة المادية .
- ١٧ — موضوع العلوم الطبيعية .
- ١٨ — الأشياء ذات الشعور والاحساس .
- المالم :

- ١٢ — الطبيعة في مواجهتها بما وراء الطبيعة
- ١٥ — كل ما يأتى من الغريزة ومن الميول .
- ١٦ — كل ما يتحقق دون تأثير أو انفعال خارجى .
- ٢٠ — المزاج النفسى الخاص ، الصفات الذاتية والملاحح « العقل والضمير » .
- الله :

المبحث الثانى فلسفة القانون الطبيعي

Jus Naturale القانون الطبيعي
Jus est boni et aequi وليد القانون الخير العدل
Naturalis ratio والعقل الطبيعي

وضح أمامنا الآن تماسك العناصر كافة التى نرى أنها تكون مكون « القانون الطبيعي » ، لقد رأينا أن القانون «jus» هو العدل «Justum» بمعنى المساواة ، ورأينا موقف الفلاسفة ازاء هذا المعنى ، ورأينا أن « العدل » من « الطبيعة » التى تهدف فى جوهرها الى المساواة ، ومن هذا كله تتكون معالم القانون الطبيعي .

إذا جردنا القانون من العدالة أضحى عقيبا ، بلا روح ولا جسد ولا علة وجود ولا يتضمن معنى الطاعة ، المكونة عنصر الالتزام فيه ، يقول « فبيده » :

«Séparée du droit, la justice devient cette phraséologie stérile, ...Nous lui avons retiré son corps. Comme le droit séparé du juste n'a plus d'âme ; ni de raison d'être ; ni de titre à l'obéissance.»⁽¹⁾

واذ أشار « فبيده » فى موضع آخر الى رأى « أرسطو » عن « العدل » وأنه من « الطبيعة » ، وأن القوانين أسست على مفهوم الطبيعة ، قال بأنه حيث « يوجد عدل ، يوجد قانون طبيعى » ،

«Il y a un juste, il y a un droit naturel»

ولقد ربط « أرسطو » بين المذاهب وتطبيقه ، فاذا كانت رؤيته للقانون الطبيعى آتية من الاحتكام الى الطبيعة ، كان يوجه نصحه الدائم الى زمرة المحامين فى عصره للاستئناس بهذا القانون العادل ، ففيه حجة دامغة لهم^(١) .

ان العدالة بدون الطبيعة أيضا تفقد فعاليتها « حيث أنه بدون طبيعة لا توجد عدالة » (Sans nature il n'est plus de justice) (٤)
ولقد رأينا أيضا مدى قدرة الطبيعة فى تقديم كافة الحلول لزمرة الفقهاء .

M. Villey : Abrégé du droit naturel classique, op. cit., p. 40. (١)

Ibid : p. 45, il a cité l'Ethique d'Aristote, note (1). (٢)

M. Villey : Une enquête sur la nature des doctrines sociales chrétiennes» A.P.D., 1960, p. 52. (٣)

M. Villey : Abrégé du droit naturel classique, op. cit., p. 47. (٤)

اذن ان الرابطة بين المذهب والتطبيق قائمة ، كما انها قائمة ومؤكدة بين القانون والعدل والطبيعة ، تلك الروافد التي تجتمع لتقدم لنا « القانون الطبيعى » فى معناه الحقيقى ، حيث أن القانون والعدالة ، حسبما رأينا وطبقا لما قال به أرسطو ، يستمدان وجودهما من الطبيعة :

«Aristote, estime que le droit et la justice sont fondés dans la nature». (١)

وجاء « ثيشيرون » ممثلا الاتجاه الحقيقى فى روما ، حيث ربط هو الآخر من جانبه بين ، المساواة بالمفهوم التقليدى الاغريقى (٢) .

«Par quod in omnes aequabile est»(٣)

والقانون يوجد مرتبطا بالعدالة ، وبدون عدالة لا يوجد قانون :

«Jus enim semper est quaestitum aequabile, neque enim àlter esset jus»(٤)

«...difficile autem est... servare aequitatem, quae est justitiae maxime propria».(٥)

ومن زاوية أخرى ، ترابطت العناصر ، ان القانون « خير » bonum الخير فضيلة «virtus» ، حيث أن كل فضيلة من الفضائل فى ذات الوقت هى معرفة الخير «La connaissance du bien (bonum)» ، حسبما نادى بذلك فلاسفة الاغريق ، وحسبما انتهج ذات المنهج فقهاء الرومان : ان الفقيه اولىيانوس يقارن « الفقهاء بالحكماء » والحكيم فى نظر الفلسفة الرواقية هو الذى يحقق الفضيلة حتى منتهائها ، والعدالة أيضا « فضيلة » حسب اجمالى فلاسفة الاغريق ، ومن هنا التقى القانون بالفضيلة من ناحية وتأكد وجوده مع العدالة من ناحية أخرى :

«Justia... colimus et boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab in quo separates, licitum ab illicito discerentes»(٦)

وحيث ان القانون هو العدل ، وأنه من الطبيعة «Jus es natura» ، «Juris natura fons est» حسبما نادى بذلك « ثيشيرون » ، وأن العدالة فضيلة ، طبقا لقول الرواقية « فضيلة احترام الآخرين » :

Ph. Delhaye : Permanence du droit naturel, op. cit. p. 25. (١)

F. Senn, De la justice et du droit, op. cit., pp. 30-31 ; H.H. Joachim : The Nicomachean Ethics, Oxford, 1951, p. 155. (٢)

Cicéron : De Inv. 2, 54, 162. (٣)

Cicéron : De Off. 2, 12, 42. (٤)

Cicéron : De Off. 1, 19, 64. (٥)

F. Senn : De la justice et du droit, op. cit., pp. 10-14. (٦)

Digeste : 1, 1, 1, 1. (٧)

«...proclamant que la justice est une (vertu) tout entière relative à autrui» (١)

ونفس الحكم قال به أرسطو قبل الرواقية :

«... de sorte que seule la justice, entre toutes les autres ver-tus, est considérée comme le bien des autres». (٢)

مرة ثانية ، ومن زاوية أخرى منطقية كسابقتها اجتمعت العناصر كافة لتقدم لنا وجود « القانون الطبيعي » .

لقد عرفنا العدالة ، والتقينا مع مفاهيم الطبيعة ، وحددنا كيان القانون الحقيقي في ثوبه الانساني ، ان القانون الذي نغنيه هنا هو الذي قال عنه فقيه روما أولبيانوس بأنه :

« المعرفة بالأمور الالهية والأمور الانسانية ، والعلم بما هو عدل وما هو ظلم (٣) » .

والذي قال به أيضا « شيشيرون » :

« انه الحد الفاصل بين ما هو عدل وما هو ظلم ، انه قد صنع على هدى « الطبيعة » منذ فجر الوجود الانساني ، وهو الذي يحكم الأشياء وما بين الأفراد من علاقات ، انه الذي يوقع الجزاء على الأشرار ويكفل الأمان والطمأنينة للأخيار (٤) » .

ان دائرة هذا القانون تقترب تماما من دائرة القانون الطبيعي ، حيث ان القانون مدثر في ثوب العدالة القشيب ، مستمد أحكامه من « الطبيعة » حيث المساواة ، تظهر قواعده في طهر وتقديس :

«Le droit est une chose si sainte, qu'on ne sawrait l'apprè-cier en argent, ni le déshonorer par une réelle estimation» (٥)

وجاء « القديس توما الأكويني » وهو الممثل بلا منازع للعصر الوسيط ،

F. Senn : De la justice, op. cit. p. 43. (١)

Aristote : Ethic. Nic., 1130 a 3-5, voir également : L. Lachance, Le droit et les droits de l'homme, op. cit. p. 54. (٢)

Digeste : 1, 1, 10, 2 ; D. 1, 1, 1, 1. (... bonos non solum metu poe-narum verum etiam praemorum quoque exhortatione efficere cuipentes...). (٣)

Cicéron : De Leg., 2, 5. (٤)

J. Gaudemet : Institutions de l'antiquité, op. cit., p. 600. (٥)

وفكره كان أصل ما قيل من مذاهب فلسفية معاصرة (١) ، ليأخذ في جانبه الفلسفى — من أرسطو وشيشيرون ويقدم لنا مذهباً جديداً وتجديداً عن « القانون الطبيعى (٢) » .

وفى ضوء ما تقدم ، وقد انضمت العدالة جنباً الى جنب مع القانون الطبيعى ، فقد غدت الفكرتان معا عاملى تقدم فى مجال القانون ، انعقد الفضل فى البداية لما قال به عن « الطبيعة » و « العدالة » الأب الحقيقى للقانون الطبيعى ، وأمير الفلاسفة « أرسطو (٣) » ، وما قام به فى هذا المضمار فى روما « شيشيرون » وباقى أئمة الفقه فى العصر العلمى « حيث دأبوا على رد القانون الى جذوره العميقة ، ومجابهة القاعدة بأساسها الطبيعى ، وتشذيب عدم التناسق وعدم المساواة ، وإيجاد التوازن والتساوى ، بغية اصلاح ما هو ظالم وغير معقول (٤) » . ثم كان انتقال فكرة « القانون الطبيعى » بعد ذلك الى فقهاء الكنيسة والى الباحثين فى العصر الوسيط ، وكانت أن تطورت على يد الفلسفة المدرسية ، وعلى رأسها « القديس توما الأكوينى (٥) » .

بناء على هذا كله ، وحتى يتحقق مرامنا هنا من اعطاء تأصيل فلسفى للقانون الطبيعى ، فاننا نجزئ هذا القسم من الدراسة الى جزئين :

(١) دراسة تحليلية وتعريف بفلسفة القانون الطبيعى .

(ب) موقف القديس توما الأكوينى من القانون الطبيعى ، ودوره الفلسفى فى ضوء « المجموعة اللاهوتية » .

Delos : La justice, somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, éd., Revue des Jeunes, p. 13 ; Aillet, Le droit naturel, 1934, p. 33 et suiv. (١)

Salamon : Le droit naturel chez Aristote, dans Arch. de philos. du droit et de sociologie juridique, 1937, p. 42 et suiv. ; O. Lottin, le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Bruges 1931, p. 13 et suiv. ; J. M. Aubert : Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas, Paris, 1955, p. 137 et suiv. (٢)

Cicéron : De fin., 5, 3, 7 :
Quorum princeps Aristoteles, quam excepto Platone haud scio an recte dixerim principem philosophorum». (٣)

G. Del Vecchio : Philosophie du droit, op. cit., pp. 59 - 69. (٤)

G. Del Vecchio : Philosophie du droit, op. cit., pp. 53 - 54. (٥)

المطلب الأول

دراسة تحليلية وتعريف بفلسفة القانون الطبيعي

في حوار بينه وبين « هيبياس » قال الفيلسوف الحكيم « سقراط » :

« هل تعرف يا هيبياس أن هناك (قوانين غير مكتوبة) ؟ تلك القوانين التي تسود العالم بأسره ، هل تستطيع القول بأن الناس هم الذين وضعوها ؟ . من المستحيل أن يكونوا قد اجتمعوا كلهم في مكان واحد ، كما أنه من المستحيل أن يتكلموا لغة واحدة . إذن فمن ذا الذي وضعها في اعتقادك ؟ إنها الآلهة التي أملتها على البشر ، وأول هذه القوانين يقضى بتبجيل الآلهة — أليس هنا مبدأ عام يقضى باحترام الآباء ؟ بكل تأكيد . ليس محرماً أيضاً على الأمهات أن يتزوجن أبناءهن وعلى البنات أن يتزوجن آباءهن ؟ . بدون شك . أليس هناك مبدأ عام يقضى بمكافأة فاعلي الخير اعترافاً بحسن صنيعهم بدون شك (١) » .

وقد انصب اهتمام « أرسطو » لدراسة هذا القانون « غير المكتوب » فعكف على دراسة كافة الدساتير الآثنية « ١٥٨ دستوراً » وخرج بنتيجة معناها أنه عند كل إنسان غريزة سياسية أملتها عليه الطبيعة « الإنسان حيوان سياسي » « Zoon politikon » (٢) . وكانت « الطبيعة » وراء كل تحليل لأرسطو في هذا المجال الذي أخذ من الفكر السياسي نقطة انطلاق نحو تحقيقه . كان الإنسان موضوع دراسة أرسطو ، من الإنسان أيضاً نبعت كل أفكاره ، ومن الإنسان أيضاً تفتح كل المفاتيح المغلقة لفضائله . أن القانون الطبيعي قد أخذ أسباب حياته من طبيعة الإنسان وطبيعة الأشياء على حد سواء « أن القانون الطبيعي في كل مكان (٣) » .

ومن هنا كانت نصيحة أرسطو الدائمة لطبقة المحامين على الاستشهاد بهذا القانون الطبيعي ، حينما تعيينهم الحجج ، هذا القانون النابع من قلب الطبيعة (٤) .

وحال حديثنا عن القاعدة الأخلاقية للرواقية « عش طبقاً للطبيعة » رأينا أنهم ربطوا بين هذا المفهوم والقانون الطبيعي ، ذلك القانون الذي يسيطر على العالم وينعكس أيضاً في الضمير الفردي ، حيث يشترك الإنسان بطبيعته ذاتها في قانون عالمي (٥) .

Socrate : Commentarii Memorabilia de Xénophon, Liv. 1. Chap. 4, (١)

No. 4 — 9 ; Voir : C.J. de Vogel : Greek Philosophy. A collection of texts, Vol. 1. Leiden, 1950, p. 145.

Aristote : Polit., 1253 a 27. (٢)

H. H. Joachim : The Nicomachean Ethics, Oxford, 1951, p. 155. (٣)

M. Villey : Abrégé du droit naturel, op. cit., p. 51 ; Ph. Delhaye : Permanence du droit naturel, op. cit. pp. 25 - 28. (٤)

U. Padovani : Il pensiero classico, Vol. 2, op. cit., p. 470. (٥)

هذه الأفكار كافة عاشت مع الفلاسفة والفقهاء ، وكتبت وجوداً لنظرية القانون الطبيعى ، ثمة اتجاه قال بأن « أرسطو » مثل بلا منازع « الأبوة الحقيقية لهذا القانون » ، تلك التى امتدت من المفهوم الفلسفى الى المفهوم الفقهى لدى الرومان ، حتى العصر الحديث (١) .

يقول الفيلسوف « مونتيسكيو » وله شأن عظيم فى هذا المجال ، وقد تأثر بالاتجاه الأرسطى والرواقى ، حينما قال : انه قبل وجود كائنات عاقلة ، كانت هناك امكانية لوجود علاقات قائمة ، ومن ثم قوانين . وقبل أن توجد القوانين ، كانت هناك امكانية لوجود علاقات « عادلة » . هذه القوانين العادلة هى اذن من صنع الطبيعة ، وذلك ما يقصده « مونتيسكيو » بالقانون الطبيعى (٢) .

لقد أخذ هذا القانون الطبيعى شكلاً ومضموناً جديدين عند فقهاء الرومان وفلاسفتهم ، وكان على رأس هؤلاء جميعاً ، الخطيب الفيلسوف الفقيه « شيشيرون » ، ومع الرومان ظهرت اتجاهات عدة لدراسة القانون الطبيعى ، جاءت فى نطاق واسع اثر الأثر الشامل للفلسفة الاغريقية . وقد وجدت أيضاً ثمة اختلافات عدة سواء من حيث « مصادر » الأثر أو من حيث تكييف القانون الطبيعى ذاته .

من هذه الاختلافات مثلاً ، أن اتجاها ذهب الى القول بأن « شيشيرون » رائد القانون الطبيعى فى روما قد تأثر بالمذهب الأرسطى فى المقام الأول ، ثم بالمذهب الرواقى ، وقد صدق ذلك أيضاً بمناسبة موقفه من القانون الطبيعى (٣) .

الا أن الحقيقة أن « شيشيرون » قد فصل فى هذه القضية وأصدر فيها حكمه بنفسه حينما أعلن أنه « رواقى » فى المقام الأول :

«...itaque haec cum illis (Stoicis) est discentio, cum Peripateticis nulla sane» (٤)

وقد أعلن هذا الراى أكثر من مرة خلال مؤلفه «De officiis» (٥) .

الا أن هذا لا ينفى المنزلة العظمى التى كانت لأرسطو فى اعتبار « شيشيرون » فقد اعتبره « أمير الفلاسفة (٦) » ، ثم اننا لو تعمقنا فى مذهب

M. Villey : Abrégé du droit naturel, op. cit., p. 49. (١)

Montesquieu : De l'esprit des lois, Liv. 1, c. 1. (٢)

Léo Strauss : «... c'est une erreur que de (le) (Cicéron) classer parmi les tenants de la doctrine stoïcienne» : Droit naturel et histoire, Paris, 1954, p. 169. (٣)

Cicéron : De Fin., 5, 26, 76. (٤)

Cicéron : De Off., 3, 4, 20 ; «qui re (٥)

Cicéron : De fin., 5, 3, 7 ; De fin, 4, 3, 5 ; M. Palase : Cicéron et les sources du droit, pp. 25, 29, 30. (٦)

شيشيرون ذاته عن القانون الطبيعي نراه ، قد أخذ من تعريفات أرسطو الكثير عن القانون والعدالة ، وتقسيم القانون الى قانون طبيعي وقانون مدني ، الأمر الذي دفع بعض الشراح الى هذا الحكم :

«...qu'il (Cicéron) a subi l'influence de la théorie du droit naturel d'Aristote.» (١)

وسوف نرى حالا موقف « شيشيرون » من القانون الطبيعي ، وما تحت أيدينا من معرفة الآن ، تكفي للحكم في هذه القضية ، حتى يكون بحثنا عن تأصيل هذا القانون وترسم خطاه الفكرى واضحا تمام الوضوح .

وتجلى اختلاف آخر حول مضمون القانون الطبيعي ، باعتبار قواعده عامة شاملة ، يكشف عنها العقل الطبيعي « Ratio naturalis » ، ومضمون آخر يلتقى مع هذه الصفات ، وهو « قانون الشعوب » Jusgentium . وقال اتجاه ان « قانون الشعوب » أيضا جاء الى الرومان أيضا من مصادره الاغريقية ، وجاء رأى آخر ليقول بأن قواعد هذا القانون جاءت من جماع القواعد القانونية لكل بقاع حوض البحر الأبيض حيث كانت العلاقات الرومانية قد امتدت اليها ، وجاء رأى ثالث يقول باختلاط قواعد كل من القانون الطبيعي وقانون الشعوب (٢) .

وان كان لنا أن نقرر حكما منذ البداية فاننا نقرر بأن فقهاء روما انقسموا الى فريقين ، فريق أقام التمييز وفرق بين القانون الطبيعي وقانون الشعوب ، وفريق آخر خاط ما بين القانونين ، والواقع حسب الاتجاه السائد (٣) وما سنراه حالا ، كان « قانون الشعوب » وليد فكرة جوهرية رومانية ، نتجت عن التجربة التاريخية للرومان . أما القانون الطبيعي فهو فكرة خاصة بالفلسفة الاغريقية ، على أن الفكرتين تميلان الى التلاقى ، وتبدوان أحيانا متطابقتين . غير أن — في الحقيقة — لكل منهما مدلولاً منفصلاً وأحيانا مضادا للمدلول الآخر بحيث يصبح من الصعوبة التسليم بأنهما ذات الشيء .

واذ مثل « القانون الطبيعي » نقطة لقاء للعديد من ألوان الفكر ، فلسفية كانت أم سياسية أم أخلاقية أم متعلقة بفلسفة الطبيعة وعلم القانون ، فان هذا كله قد أثمر عند الرومان (٤) ، حتى أنه يمكن القول عن نفر من الباحثين المتعمقين ان « ايديولوجية فلسفية (idéologie philosophique) »

L. Lachance : Droit et droits de l'homme, op. cit., p. 52. (١)

P.C. Solberg et Cros : Le droit et la doctrine de justice, op. cit., p. 77 et suiv. (٢)

G. Del Vecchio : Philosophie du droit, op. cit. pp. 53 - 54. (٣)

Charmont : La renaissance du droit naturel, op. cit., p. 17 ; Grove Hainer, The revival of natural law concepts, Harvard, 1930, p. 14 ; F. Pollock : History of the law of nature, in, Essays in the law, op. cit., p. 35 et suiv. (٤)

قد تدثر بها القانون الطبيعى وأعطته البقاء والاستمرار حتى عصورنا الحديثة ، لأنه كما يقولون :

«... dans le domaine juridique, la seule base qui soit valable est celle qu'offre le droit naturel». (١)

لنرى اذن موقف الرومان من هذا القانون : فحواء ومضمونه وحقيقة وجوده ، مع شيشيرون وباتى فقهاء وفلاسفة روما :

وجه « شيشيرون » فكره صوب « الطبيعة » ، حيث فيها كان بحثه منصبا لمعرفة المصدر الاول للقانون ، هناك حيث « النظام الخالد » و « القانون الأعظم » الذى سبق كل قانون :

Hominum vita jussis supremæ legis obtemperat». (٢)

وحيث أيضا سلطان imperium العقل الأسمى فى علوه ، وحيث أخيرا يلتقى القانون مع العدالة فى اندماج كامل (٣) أن ما يبحث عنه « شيشيرون » هو « القانون الطبيعى » ، الذى عرفه فى كتابه عن « الجمهورية » فى أسلوب رصين وعبارات بليغة أخاذة حيث يقول عنه :

« هذا القانون (الطبيعى) قانون حقيقى ، موافق للطبيعة ، خالد أبدى :

«Est quidem vera lex recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna...

يدعو الناس الى اتباع ما يأمر به الخير ، وينهاهم عن ارتكاب الشر ، انه قانون ثابت لا يتغير ، ولا تستطيع أى هيئة تشريعية أن تلغيه أو تعدله ، ولا يحتاج الى أحد لشرحه وتفسيره ، فهو لا يختلف فى روما عنه فى أثينا ، ولا يختلف فى يومه عنه فى غده أو فى زمن لاحق ، فهو قانون أحد خالد على الزمن لا يتغير ، ويخاطب البشر جميعا فى كافة الأزمنة ، واذ يجحد الانسان ما جاء بهذا القانون انما يحطم ذاته بذاته ويتنكر لطبيعته ، فهو قانون ليس من صنع البشر ، بل خلقه الاله ، وهو الذى أمر بتطبيقه ، وعلى من يخالفه يقع الجزاء (٤) .

L. Lachance : Droit et les droits de l'homme, op. cit. p. 29, il a cité, (١)

Gentili : De Jure Belli, Liv. 1, cap. 1, p. 16.

Cicéron : De Leg., 3, 1, 3. (٢)

Cicéron : De fin., 4, 4, 11. (٣)

Cicéron : De Republica : 3, 22 - 33. (٤)

لم يتعرض باحث الى موقف « شيشيرون » من القانون الطبيعى الا وقد أشار الى هذا النص الرئيسى ، ويكفي أن نشير الى مؤلف « رينار » حيث أنه قام بشرح النص والربط بينه وبين الاثر الفلسفى الاغريقى :

— G. Renard : Le droit et la raison, p. 48 et suiv.

انه نفس الاتجاه الرواقي ، حيث أن القانون معطى من معطيات الطبيعة :

«Natura juris ab hominis repetend est natura» قانون أبدي ،

يعبر عن « العقل العالى » ، أى عن الاله « زيوس » Zeus الذى يحكم الكون كله (١) .

ويأتى دور الفقيه « أولبيانوس » ليقدم لنا تعريفه الشهير عن « القانون الطبيعى » الذى يشمل الكائنات جميعا ، من انسان وحيوان .. الخ . انه يحتوى الطبيعة بأسرها ، حسبما أثرنا الى ذلك من قبل :

وعن مضمون هذا القانون يأتى « أولبيانوس » ليتفق مع « شيشيرون » انه من هذا القانون الطبيعى تنبع سنة اتحاد الذكر بالأنثى ، مما اصطلاحنا على تسميته بالزواج ، ومنها أيضا سنة التناسل وتربية الأولاد .

«Hinc descendit maris atque feminae conjunctio, quam nos matrimoium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio» (D. 1, 1, 1, 3).

نفس التشابه ، ونفس الشمول ، نراه عند شيشيرون :

«Commune autem animantium est conjunctionis appetitus procreavit causa cura quaedam eorum, quae procreata sunt». (Cicéron, De Finibus, 3, 19).

وقد استخدم شيشيرون فى مؤلفاته كافة مترادفات « الطبيعة » ليعبر من خلالها عن القانون الطبيعى ، نجد طى هذه المؤلفات انه استخدم :

«lex naturae, vis naturae, jus naturale...» (٢)

كان شيشيرون بحكم عمله كمحام يحاول أن يطبق قواعد القانون الطبيعى، وكثيرا ما كان يلجأ اليه كحجة دامغة ، ليست هذه هى نصيحة أرسطو للمحامين كما ذكرنا حالا ، الا أن قدسية « القانون الطبيعى » فى روما لم تبهر العقل الرومانى عند البداية ، وتلك كانت بداية حيرة شيشيرون فى المجتمع الرومانى ، اذ كثيرا ما كان يتساءل فى مرارة عن ذلك القانون الحقيقى الخالد ، فيجيب :

« ان شيئا من ذلك لا يوجد بيننا نحن البشر ، ان صبغة التشريعات الالهية قد طمسها أيدى البشر وأنانيتهم ، ولم يبق لنا من قوانين السماء

F. Senn : De la justice et du droit, op. cit., p. 16 et suiv. ; A. Rivaud : Histoire de la philosophie, Paris, 1948, p. 301 et suiv. (١)

J. Gaudemet : Quelques remarques sur le droit naturel, op. cit., p. 450. (٢)

الا بقايا الصورة ، حتى هذه البقية الباقية ، جاءت هي الأخرى ناقصة ومهزوزة » .

الا أن شيشيرون لم يفقد الأمل ، بل أعلن « بأن أسباب السعادة مازالت قبض أيدينا ، لو حافظنا على تلك القلة القليلة من ظلال الصورة الأصلية في ثوبها المهلهل والمزق . اذ بفضلها يمكن لنا أن نتلمس طريقنا ، نحو الاعتراف من مآهل « الطبيعة » وكشف اللثام عن مكنونها ، حتى نجد « العدالة (١) » .

من هنا كانت وجهة شيشيرون صوب « العدالة » ؟

ما هي « العدالة » عند شيشيرون وفقهاء روما ؟

تلك « العدالة » التي كان صوتها يدوى في أثنينا وبدأت تسمعه الأذان في روما .

« صوت العدالة الذي كان يهمس في سمع — سقراط — همسا رقيقا له اثره كنفحات القيثارة في آذان المتصوف ، وأحيانا كان يدوى فيمنعه أن يستمع الى صوت سواه (٢) » .

يكاد الاجماع ينعقد بين الباحثين على ان الفضل الأكبر في ترجمة مفهوم « العدالة » في صوغها القانون في روما يرجع الى « شيشيرون (٣) » واليه أيضا يرجع الفضل في صياغة « القانون الطبيعي » واعطائه وجودا في روما (٤) . لقد التقى بالعدالة « فكرا » على مأدبة أساتذته الاغريق ، و « تطبيقا » بمناسبة تلك الأقضية التي عرضت عليه بحكم عمله كمحام شهير في روما ، حيث استخدم « فكرة العدالة » في كثير من مرافعاته وضمنها مؤلفا خاصا من مؤلفاته القانونية (٥) .

عرف شيشيرون العدالة بأنها : « عادة ايتاء كل ذي حق حقه دون المساس بالصالح العام » .

« *Justitia est habitus animi communi utilitate conservata, suam cuique ribuens dignitatem* » (٦)

(١) أنظر : صوفي أبو طالب : مبادئ تاريخ القانون ، المرجع السابق ، ص ٣٢٤ هامش (١) وقد أشار الى محمد يوسف موسى ، تاريخ الاخلاق ، ص ٧١ ، ٧٢

(٢) Cicéron : De off., 3, 17.

(٣) G. Ciulei : Les rapports de l'étiqueté avec le droit et la justice dans l'œuvre de Cicéron, R.H.D. 1968, p. 640.

(٤) J. Gaudemet : Quelques remarques sur le droit naturel, op. cit. p. 450.

(٥) G. Ciulei : Les rapports de l'équité avec le droit, op. cit., p. 640 et note 5.

(٦) Cicéron : De inv., 2, 53.

وهو تعريف يتشابه تماما مع ما قال به الفقيه أولبيانوس معرفا العدالة بأنها : « ارادة دائمة دائبة لايتاء كل ذى حق حقه » .

«Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi» (١)

لقد رأى كل من شيشيرون وأولبيانوس في « العدالة » معنى « الفضيلة » (virtus) ، فهي في نظر « شيشيرون » : عادة ايتاء كل ذى حق حقه (habitus animi) ، وعرفها أولبيانوس بأنها دائمة ودائبة «constans et perpetua» وانها « عادة » اعطاء كل ذى حق حقه .

والفضيلة حسبما نادى بها فلاسفة الاغريق تتمثل في الدوام والاستمرار ، اذ ان عملا واحدا لا كيف وجود هذه الفضيلة ، ومن هنا اتسمت العدالة بهذه الصفة « صفة الدوام والاستمرار » constantia . وحينما أضفى الفقيه أولبيانوس على العدالة في تعريفه لها - صفة الارادة «voluntas» (فهي في نظره ارادة دائمة ودائبة) فلم يفعل أكثر من تزويد وجهة نظر الفلاسفة الاغريق حيث نظروا الى العدالة باعتبارها فضيلة والفضيلة ارادة دائمة دائبة كامنة في النفس البشرية ، ومن هنا فان العادة والارادة : «habitus at voluntas» ليستا الا فرعين لفضيلة العدالة . ومن ثم فان العمل لا يكون فاضلا الا اذا تمخض عن ارادة تضعه في الحياة موضع التنفيذ ، أى لا يكتفى أن يكون الانسان فاضلا فحسب حتى يكتسب صفة الفضيلة بل لزاما عليه أن يطبقها في سلوكه وفي شتى تصرفاته (٢) .

لقد نادى برابطة العدالة بالارادة ارسطو في اثينا ، وعاشت الفكرة في روما كما رأينا وأكدها فلاسفة روما الأخلاقيون ، حيث قال « سينيكا » : «Actio recta non erit, nisi risi recta fuerit voluntas»

ولكن ما غاية تلك العدالة ، وما هو جانبها الايجابى ؟

قال أولبيانوس وأيضا شيشيرون بأن العدالة ترمى « الى اعطاء كل ذى حق حقه » ومعنى هذا أن يعيش الانسان في ظل من الشرف والأمانة ، الأمانة التى يجب أن تسود البشر أجمعين ، تلك التى عبر عنها « شيشيرون » بفصاحته المعتادة :

«Honetas versatur inthominum soccietate tuenda, tribuendo que suum cuique, et rerum contractarum fide». (٣)

ان الواجب الأول الذى يجب على العدالة أن تقوم بتحقيقه ، يتمثل في أن يعيش الانسان « آمينا » «honeste vivere» ، أما الواجب الثانى فهو

Digeste : 1, 1, 1, principium.

(١)

J. Denis : Histoire des idées et des théories morales, op. cit., p. 59 et suiv. ; F. Senn : De la justice et du droit, op. cit. pp. 8 - 11.

(٢)

Cicéron : De off. 1, 5.

(٣)

عدم الاضرار بالآخرين «alterum non laederi» ، وهو يمثل النتيجة الطبيعية للواجب الأول . انه لتحقيق الأمانة «honestum» وجب قبل كل شيء أن يتحلى الانسان بفضيلتها ويمارسها وهذا يكون من ثم لدى هذا الانسان وفي ذاته فكرة اعتناقها [وممارسة هذا الواجب في ظل العدالة يؤدى بالفرد أن يقيم دائما المساواة بين ما يعطى وما يأخذ] وذلك دون الاعتداء على حقوق الآخرين .

وهنا يقول « شيشيرون » :

«Justitiae primum umnus est, ut ne cui quis noceat»⁽¹⁾

ويؤكد الأمر ثانية في موضع آخر :

«Raferti enim decet adea, quae posui principio fundamenta justitiae: primum, ut ne cui noceatur»⁽²⁾.

ومن هذا الواجب الثانى « عدم ايقاع الضرر بالآخرين » ينبثق الواجب الثالث : أن يعطى لكل ذى حق حقه :

«suum cuique tribuere, suam cuique triuens dignitatem».

حسبما أكده شيشيرون وأولبيانوس كما شرحنا حالا .

لو تعمقنا الأمر مليا لرأينا أثر الفلسفة الأرسطية والرواقية معا في مذهب شيشيرون وأولبيانوس : ان العدالة باعتبارها فضيلة احترام الآخرين ، ومن واجباتها إعطاء كل ذى حق حقه ، انما جاءت صدى لتعاليم المذهب الرواقى(٣) ، ثم ان العدالة فى مضمونها — كما رأينا حالا — ترمى الى تعادل الأمور ووضعها فى نصابها الحقيقى طبقا لطبيعتها ، انها عدالة « الملاعة » Aequitas التى أبرزها الفيلسوف أرسطو فى أثينا وطبقها شيشيرون فى روما(٤) .

ثم اذ مثلت العدالة فى نظر شيشيرون « عادة » habitus ، فان ذلك يأتى تأكيدا لغريزة فى الانسان ، تلك النابعة عن « طبيعته » :

«ejus initium est ab natura profectum»^(٥)

Cicéron : De off., 1, 7.

(1)

Cicéron : De off., 1, 10.

(٢)

F. Senn : De la justice et du droit, op. cit., p. 43.

(٣)

G. Del Vecchio : Philos. du droit, op. cit., pp. 43 et 53 ; J. Gaudemet : Institutions de l'antiquité, op. cit., pp. 191 - 192.

(٤)

Cicéron : De Inv., 2, 23, 160.

(٥)

طبقا لرؤية « شيشيرون » وبذلك التقت العدالة مع الطبيعة لتكونا لنا أساس القانون الطبيعي الذي استمد وجوده من « العقل الطبيعي »
Ratio naturalis

«Quibus enim ratio natura data est, isdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quae est recta, ratio in iubendo et vetando si lex, jus quoque ; et omnibus ratio ; jus igitur datum est omnibus» (١)

ولكن القانون الطبيعي لم يكن القانون الأوحـد في روما ، بل جاءت النصوص لتتحدث عن تقسيم ثلاثي :

«Collectum etenim est ex naturalibus praeceptis gentium aut civilibus» (٢)

أي أن القانون ينقسم الى ثلاثة : قانون طبيعي ، قانون الشعوب ، القانون المدني . مع ملاحظة أن « القانون الطبيعي » Jus naturale تصدر القانونين الآخرين .

جاء الفقيه « جايوس » ليفرق بين « قانون الشعوب » و « القانون المدني » حيث أنه لم يـم تفرقة بين « القانون الطبيعي » و « قانون الشعوب » بل ساوى بينهما تجاوزاً (٣) .

«...Quod cetero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos paraeque custoditur vocaturque jus gentium, quasi quo jure gentes utuntur». Gaius ; Inst. 1, 1, 154.

وتكلم الفقيه « بولص » عن « القانون الطبيعي » و « القانون المدني » ، ورأى في القانون الطبيعي : أنه ذلك القانون الموافق للعدل والخير :

«Id quod semper aequum ac bonum est» (D. 1, 1, 9).

وكان الفضل للفقيه أولبيانوس في إيضاح التفرقة بين هذه القوانين الثلاثة : أن القانون المدني «Jus civile» هو ذلك القانون الخاص

Cicéron : De leg., 1, 12, 33.

(١)

Cicéron : De off., 3, 17 ; Digeste.

(٢)

G. Grosso : Riflessioni sul concetto del «jus gentium», Mel. De

(٣)

Visscher, 1, 1949, p. 395 et suiv.

ويرى « جوديه » أن اصطلاح «jus gentium» لم يظهر عند فقهاء الرومان إلا ابتداء

من الفقيه جايوس ، نظم جايوس : ١ ، ٣١

«J. Gaudemet : Institutions de l'antiquité, op. cit., p. 604/3.

بكل شعب أو مدينة «civitas» على حدة دون غيره من الشعوب ،
بينما قانون الشعوب .. «jus gentium» هو ذلك القانون الذى يستمد
قواعده من « المبادئ المشتركة » بين كافة الشعوب التى ينتمى اليها
الجنس البشرى «quo gentes humanae autuntur» (١)
وهو يحكم الناس باعتبارهم بشرا وعاقليين ، وينتسبون كمواطنين فى « المدينة
العالمية » ، ومن ثم فهو يطبق على كل الناس بغض النظر عن اختلاف
جنسياتهم : أى على المواطنين والأجانب .

ثم أفرد « أولبيانوس » مجالا ثالثا للقانون ميزه عن المجالين السابقين ،
وجعل دائرته أكثر اتساعا لأنها تحتوى على « الطبيعة » بأسرها ، والقانون
الذى يطبق هنا يحمل بالتالى اسم « القانون الطبيعى » ، ومن هنا جاء
تعريف أولبيانوس الشهير ، والذى قصد من خلاله إبراز التفرقة بين القانون
الطبيعى وقانون الشعوب : ان القانون الطبيعى ، هو ذلك القانون الذى
تمليه الطبيعة على جميع المخلوقات :

«Quod (jus gentium) a (naturali) recedere facile intelligere licet,
quia illud omnibus animabilibus, hoc solis hominibus inter se com-
mune sit» «D. 1, 1, 4».

انه طبقا للقانون الطبيعى يقف الناس جميعا — حيث سيادة العدالة —
على قدم المساواة ، وان قانون الشعوب يعتمد — فى جوهره على القانون
الطبيعى كمصدر رئيسى لأحكامه ، الا أنه من ناحية أخرى جاء ليحوى
بجانب الأحكام المطابقة لمبادئ الطبيعة ، بعض المبادئ التى قد تخالف
أحكام القانون الطبيعى : وهنا يكمن سر التعارض بين القانونين ، والمثال
التقليدى لهذا التعارض هو « نظام الرق » ، فقد اعتبر من نظم قانون
الشعوب على حين أنه طبقا للقانون الطبيعى ، فلتقد ولد الناس جميعا
أحرارا : وعن هذا التعارض واثباته قال الفقيه « فلورينتيان » :

«Libertas est naturalis ratio, facultas ejus quod cuique facere li-
bet. Servitute constitutio juris gentium» (D. 1, 5, 4, Pr).^(١)

ولكن على امتداد الزمن وتعاقب العصور ، فإن حقيقة « القانون
الطبيعى » ظلت فى بهائها وقديسياتها وخلودها ، تلك التى أعلنها « أرسطو »
عن هذا القانون : حيث يوجد العدل ، يوجد القانون الطبيعى (٢) . وحيث
ثبت أن مذهب القانون الطبيعى جاء ليربط فى أحكام تام بين روح القانون
وجوهره ، لأن القانون الطبيعى هو جوهر القانون وروحه :

Digeste : 1, 1, 6.

(١)

Longo : Note critiche a proposito della tricotomia «jus naturale,
gentium, civile, Re. Istituto Lombardo, 1907, p. 630 et suiv.

(٢)

M. Villey : Abrégé du droit naturel, op. cit., p. 45.

(٣)

«La doctrine du droit naturel fait du juste résolument l'âme et l'essence même du droit : elle même étroitement les deux termes»^(١).

ان كانت هذه التركيبة للقانون الطبيعي وعلو شأنه بالنسبة للقوانين الأخرى ، وان كان الحكم السابق قد صدق عن الأثر الاغريقي لهذا القانون ، فقد صدق أيضا فيما يتعلق بالقانون الطبيعي عند الرومان ، وقد ذكرنا في صدر هذه الدراسة ان « ايدولوجيته الفلسفية » كان لها الفضل على الدوام والاستمرار حتى عصرنا الحديث ، وحيث قيل واشرنا الى ذلك بأن أساس ذلك كله جاء فيما قدمته قواعد القانون الطبيعي (٢) .

وليس بمستغرب اذن أن تتعمق هذه النظرة عند كافة الفقهاء الذين ناصروا القانون الطبيعي وأعلوا شأن القانون الروماني :

في عام ١٤٦١ أصدر العالم الانجليزي «Sir John Fortescue» وهو يقارن بين «القانون العام» الانجليزي Common law والقانون الروماني ، في مؤلفه عن «الطبيعة والقانون الطبيعي» «De Natura legis naturae». حكما عن سيادة القانون الطبيعي دون سائر القوانين : ان القانون الطبيعي هو أبو القوانين كافة .

واذا تحللت هذه القوانين من فلك القانون الطبيعي ، فانها لا تعد قوانين على الاطلاق (٣) .

بقى أن نقرر أخيرا أن مفهوم الرومان عن القانون الطبيعي ، بعناصره ، بمضمونه وفحواه ، وغايته قد وجد طريقه مفتوحا تماما مع فقهاء العصر الوسيط : عن الطبيعة ، والعدالة ، والفضيلة ، والأمانة ، وعدم الاعتداء على حقوق الآخرين ، واعطاء كل ذي حق حقه (٤) ، وهذا الاتجاه السائد يأتي مرة أخرى ليزكي مع عرض هذه الدراسة تلك الرابطة المحكمة بين حلقات الفكر والتاريخ ، من أثينا مروراً بروما واستقراراً بالعصر الوسيط ، نقطة الانطلاق الحقيقية صوب العصر الحديث — الا أن الرائد الأول — بلا منازع — والذي كان حلقة الوصل بين العصر القديم والعصر الحديث ، أي الفيلسوف الذي مثل العصر الوسيط — موضوع دراستنا — كان « القديس توما الأكويني » ، طبقا لما سوف نتبينه الآن من دراسة فلسفته عن القانون الطبيعي .

M. Villey : Abrégé du droit naturel, op. cit., p. 31. (١)

(٢) انظر ما أشرنا به عند رأي «Gentili» في مؤلفه :

De Jure Belli, Liv. 1, cap. 1, p. 16.

A. J. Carlyle : Le but du droit, op. cit., p. 19. (٣)

(٤) انظر استعراض هذه العناصر المكونة للقانون الطبيعي ومضمون هذا القانون وغايته ،

مع فلاسفة العصر الوسيط ، حسب استعراضهم فيلسوفاً بعد الآخر لدى :

Ph. Delhay : Permanence du droit naturel, op. cit., p. 66 et suiv.

المطلب الثانى

موقف « القديس توما الأكوينى » من « القانون الطبيعى »

فى ضوء « المجموعة اللاهوتية »

جاء القديس توما الأكوينى ليكون — بحق — الممثل الأول ، للفلسفة المدرسية ، ثم ان مؤلفه الرئيسى « المجموعة اللاهوتية » زكته ليحمل لقب « الفيلسوف الاول للمسيحية (١) » .

لقد كان رائدا حينما اخذ بدقة الفلسفة المدرسية — مع الاحتفاظ بطابعها اللاهوتى — صوب فلسفة استخدم فيها منطق التحليل العقلى . وهذا كان اهم دليل لجرائته ان لم تكن ثورته فى عالم التجديد . لقد وصف بأنه « لم يكن مجددا فحسب بل كان ثوريا (٢) » .

كانت العقيدة متغلغلة فى يقينه منذ طفولته ، حتى قيل أنه ولد دينيا «un théologien» ، حيث أنه كما يرى «Ghesterton» كان لا يكف منذ هذه المرحلة المبكرة فى حياته من وضع التساؤل الآتى : ما هو الاله ؟ « (٣) » ، وكان هذا البحث الدائم الذى شغفه طيلة حياته ممثلا لجماع منهجه اللاهوتى ورأسا فى الوقت نفسه أساس فلسفته . تلك التى أخذ ينبوعها من قراءة الانجيل وقيامه بدراسته وتحليله وشرحه ، ثم دخوله فى معركة الصراع بين المفاهيم الدينية التى كانت سائدة ، خاصة من جانب قطبى المسيحية : القديس بولس والقديس أوغسطين ، ووقف فى كثير من آرائه موقف المعارض لهما (٤) .

لقد كان اذن لاهوتيا فى المقام الأول «simpliciter théologien» ولكنه فى الوقت نفسه ، كان فى المقام الثانى فيلسوفا secundum quid philosophe وبجانب ذلك كله كان قانونيا فى فلسفته (٥) .

وكما درس توما الاكوينى التراث الفيلسفى اليونانى ، وبالذات نظريات أرسطو وقد عكف على شرحها فى ثوب جديد ، كما ذكرنا ذلك من قبل (٦) فقد درس الفقه الرومانى وأظهر اعجابه بشيخريون واقتبس كثيرا من

G. Del Vecchio : Philosophie du droit, op. cit., p. 61. (١)

E. Chénou : Histoire générale du droit français public et privé, Paris, 1926, p. 505 : L. Lachance : Droit, op. cit., p. 83. (٢)

G.K. Chesterton : Saint Thomas d'Aquin, Paris, 1935, p. 49. (٣)

L. Lachance : Droit et les droits de l'homme, op. cit., p. 80. (٤)

G. Kalinowski : Le fondement objectif du droit d'après la «Somme théologique» de Saint Thomas d'Aquin, Arch. philos. du droit, T. XVIII, 1973, p. 61. (٥)

Herzen : Lettres sur l'étude de la nature, op. cit., p. 96. (٦)

تعريفاته وأشار اليه في أكثر من موضع طى مؤلفاته ، ثم عكف على دراسة مؤلفات القديس أوغسطين ، وأيضاً قرأ وتأثر بما قال به كل من « ايزودور الأشبيلي » و « فرانثسكو جراتيان (١) » .

وكانت النتيجة — اثر مهارة ملحوظة من جانب توما الأكويني — أن ظهرت « نظرية جديدة » حمايت اسمه ، جاءت تجميعاً لهذه الدراسات كافة ، وتجلت فيها شخصية توما اللاهوتية والفلسفية (٢) . وجاءت هذه الفلسفة في جزء كبير منها متعلقة بالقانون ، وأنه رغم الجو الملوء من حوله بأمور الدين وقضاياها ، فلقد تمكن أن يفتح آفاقاً جديدة في دنيا القانون وفلسفته ، ويعطيه حيوية دفاقة :

«... il porta au droit un intérêt beaucoup plus vif que ses devanciers... (٣)

لقد كان اذن لتوما الأكويني مذهبه الخاص ، وهو مذهب يتفق مع « مذهب الجدلية » الفلسفى الاغريقى ، في التقسيم والتعريف ، والصعود بالجنس الى النوع ، والوقوف أمام المبادئ العامة وتطبيقها على الجزئيات باستخدام المنطق العقلى (٤) .

أيضاً فإن مذهبه في معالجة قضايا اللاهوت جاءت من طريقته في معالجة مسائل القانون أو محاولة تطبيق هذا المذهب على ما قال به من فلسفة في شئون اللاهوت ، وتلك كانت ثوريتها التى كتبت له والننى بفضلها تحولات الى مفاهيم مذهبية لاهوتية جمة في عصره (٥) .

لقد انصب كذلك اهتمام سان توما بأمر الطبيعة ، والقانون الطبيعى ، والعدالة ، حتى قيل بأن فلسفته الجديدة ، ومذهبه الجديد ، وموقفه الانسانى من القانون ، والعدالة ، وتعميقه مفاهيم القانون الطبيعى ، جعلت منه رائداً لا يبارى في هذه المجالات قاطبة (٦) .

وكان «Hazeltine» صادقا كل الصدق وهو يكتب مقدمة مؤلف «Ullmann» عن الفكر القانونى في العصر الوسيط ، ويقرر بأن الفضل انعقد للقديس توما في الكشف عن تراث الفكر القانونى الفرنسى ، وأنه لكى

J.M. Aubert : Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas, (١)
Paris, 1955, p. 14 et suiv. ; Dom Lotin : Le droit naturel chez
Saint Thomas et ses prédécesseurs, 2nd ed., 1931, p. 28.

Edgar de Bruyne : Saint Thomas d'Aquin, 1928, p. 313. (٢)

J.M. Aubert : Le droit romain dans l'œuvre de St. Thomas, op. cit. (٣)
p. 125 et suiv.

Ibid, p. 137. (٤)

Ibid, p. 136. (٥)

L. Lachance : Droit, op. cit., pp. 75-76. (٦)

يتسنى فهم الفكر القانونى المعاصر ، يجدر أن يبحث عند رائده سان توما (١) .

وقد أجمع الباحثون على هذا الحكم ، والذي نراه ذا أهمية خاصة حيث عند « فلسفة سان توما » التقى الماضى بالحاضر وكان التخطيط للمستقبل الذى أسس وجوده على هذه العناصر الفلسفية :

« Il suffirait de se présenter que (la science du droit moderne) est née dans les monastères et dans les écoles théologiques du XIII^e et du XIV^e siècle (pour avoir la certitude que l'influence de Saint Thomas y fut considérable) »

ويصدر فيلسوف القانون المعاصر « فقيه » نفس الحكم ، بل ويعلن أن سان توما مثل مع أرسطو كنزا زاخرا بالفلسفة فى شأن العدالة والقانون الطبيعى ، حيث التقى الماضى مع الحاضر ، وعلى كل فقيه أن يتعرف بالضرورة على أبعاد هذه الفلسفة الخالدة :

Et cette analyse fait le prix des merveilleux textes de l'Ethique et de la Somme Théologique, clé de la philosophie classique du (droit naturel), trésor commun de la culture juridique de l'Occident...»^(٣).

من أجل هذا كان اختيارنا لدراسة فلسفة القديس توما الأكوينى ليمثل وبصدق جماع فلسفة العصر الوسيط ، بما فيها من أضواء الماضى ومعالَم الحاضر .

بقى أن نقول بأن فلسفة « القديس توما الأكوينى » القانونية ، رغم عديد مؤلفاته ، لم يتناولها الا فى مؤلفه : « Summa theologiae » . ولذلك اخترناه لتتعرض على فكر سان توما من خلاله . وقبل أن نتعرض لمناقشة فلسفة سان توما ، نتوقف قليلا لتتعرض على هذا المؤلف « الذى وضعته الكنيسة فى مصاف الكتب المقدسة » (٤) .

قبل كل شئ ، يجدر التنويه بأن الشراح قد اختلفوا فى أمر ترجمة عنوان هذا المؤلف ، ولعل الفقيه الألمانى « جرابمان » كان أحد القلائل الذين أفردوا دراسة مستقلة لمعرفة معنى عبارة « Summa » (٥) وخرج من ذلك

Ullmann : The Mediaeval Idea of law, Introduction. (١)

L. Lachance : Droit et droits de l'homme, op. cit., p. 75. (٢)

M. Villey : Abrégé du droit naturel, op. cit., p. 32. (٣)

Ch. D. Boulogne : Saint Thomas d'Aquin, Essai biographique. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1963; p. 177 et suiv. (٤)

Grahmann : Die Geschichte der Scholastischen Methode, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, T. 1, 1909, pp. 22 - 24. (٥)

بتحليل لمذهب توما الأكويني الفلسفى : أن القديس توما ، من واقع هذه التسمية واجه مجموعة من المبادئ متعلقة بمجموعة من المسائل التى تشير الى الموضوع المراد بحثه ، فى ضوء العقيدة المسيحية ، ثم يحاول أن يقسمها الى أجزاء متناسقة فى ترتيب منطقى بديع ، فتبدو حقيقة المشكلة المطروحة فى النهاية واضحة كل الوضوح :

ومن هنا كانت بداية المؤلف خطابا موجها من سان توما قائلا : اننا نرى من عرض هذا المؤلف أن نتعرض لما يمس العقيدة المسيحية على وجه يفيد النشء . وبعد هذه المقدمة قال « سوف نتناول هذا فى شرحنا — بايجاز ووضوح — حسبما تسمح ظروف الموضوع المطروح ، وذلك فى نطاق الحديث عن « اللاهوت » وقد أطلق عليه : *sacra doctrina* : علم اللاهوت . انه علم الله : من حيث هو مبدأ الأشياء ، ومن حيث هو غايتها ، ثم تتوالى التقسيمات (١) .

وثمة رأى قال عن مؤلف توما الأكويني أنه « موجز » منتظم للمعرفة الفلسفية لزمانه (٢) . وآخر قال انه « خلاصة اللاهوت » (٣) . وجاء رأى آخر تكلم عن حركة التعليم والتأليف والمذاهب بصفة عامة التى سادت العصر الوسيط ، وأشار الى ظهور نوع من التأليف تمثل فى « المجموعات » *Summae* التى تعرض « مجموع المسائل مرتبة ترتيبا منطقيا » (٤) وطبقوا هذا التعريف على مؤلف سان توما ومن ثم أطلقوا عليه « المجموعة اللاهوتية » (٥) وهو التعبير الذى رأينا استعماله عبر هذه الدراسة .

ولقد ألف سان توما « مجموعته اللاهوتية » فى السنوات الأخيرة من حياته حيث ضمنه وجيز فلسفته ومذهبه وجماع خبرته (١٢٦٥ أو ١٢٦٧ — ١٢٧٣) . وعالج توما موضوع « القوانين » فى القسم الأول من الجزء الثانى من مجموعته ، والذى أطلق عليه « *Prima secundae* » المؤرخ فى عام ١٢٦٩ — ١٢٧٠ ، وتكلم عن موضوع « العدالة » فى القسم الثانى من الجزء الثانى المسمى : *Secunda Secundae* عام ١٢٧١ — ١٢٧٢ .

والجدير بالتنويه أن النصوص التى تحدثت عنها « المجموعة اللاهوتية » لم تعد تشير أى مشكلة أمام الباحث أو المؤرخ فى مجال اللاهوت أو الفلسفة خاصة بعد ما أصدر « المجمع اللاونينى » (نسبة الى ليون الثانى عشر) طبعته الشاملة الناقدة المحققة « ١٨٨٨ — ١٩٠٦ » للمجموعة اللاهوتية :
«*Somme théologique, Vol. IV a XII de l'édition Léonine*»

(١) G. Kalinowski : Le fondement objectif du droit d'après la «somme théologique» de Saint Thomas d'Aquin, op. cit., p. 62.

(٢) G. Del Vecchio : Philosophie du droit, op. cit., p. 62.

(٣) Herzen : Lettres sur l'étude de la nature, op. cit., p. 95.

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط ، المرجع السابق ، ص ١١٤

(٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط ، المرجع السابق ، ص ١٥٤

وفي ضوء هذه الدراسة عن « المجموعة اللاهوتية » يمكن الباحثون كما قلنا ، اهوتيون كانوا أم فلاسفة من الوقوف على أفكار سان توما بصفة تاطعة ونهائية : « dans sa forme la plus définitive »^(١)

وعن هذه المجموعة أيضا التي تقدم لنا خلاصة فكر وتجربة سان توما على نحو واضح وقاطع ، فانها تنقسم الى ثلاثة أجزاء كبرى : وكما تكلم عن ذلك سان توما نفسه : سوف نعالج في البداية موضوع « الله » ثم حركة الخليفة الناطقة قبل الله ، وأخيرا عن « المسيح » حالة كونه انسانا الا انه يمثل الطريق الموصل الى الله (٢) .

والموضوع الذى يهمنى معالجته كما ذكرنا : موضوع القوانين والعدالة ، تضمنه الجزء الثانى فى نطاق معالجة : حركة الخليفة العاقلة « الانسان عموما » قبل الله :

موضوع « القوانين » تتضمن المسائل من ٩٠ — ١٠٨ « Prima Secundae » القسم الأول من الجزء الثانى » ، وتتضمن المسائل من ٥٧ — ١٢٢ « القسم الثانى من الجزء الثانى » Secunda Secundae موضوع « العدالة » وابتداء من المسألة الثمانين تحدث توما عن فضائل العدالة ، كما يلاحظ انه عالج مبادئ العدالة فى القانون القديم فى المسألة (المائة) من القسم الأول — الجزء الثانى ، والمسألة ١٢٢ من القسم الثانى — الجزء الثانى ركز فيها على مبادئ العدالة والعدل فى تركيز كامل . وهذا ما سوف يكشفه عرضنا القادم من فلسفة سان توما بخصوص موضوع القانون الطبيعى وما يتعلق بكافة عناصره (٣) .

وآخر نظرة فاحصة على هذا التقسيم ، وما رأيانه من معالجة موضوع القانون والعدالة من خلال « الجزء الثانى » الذى أفرده سان توما للحديث عن « حركة الانسان قبل الله » فان ذلك يبدو لنا منطقيا تماما لو حللنا فى دقة جوهر فلسفة سان توما عن السلوك الانسانى فى نطاق القدرة الالهية .

ان حركة الانسان صوب الاله يحكمها — فى الانسان — عاملان : عامل خارجى وآخر داخلى . عن المبدأ الخارجى يقول « سان توما » انه توجيه الانسان نحو الخير أى الله . الاله يرشدنا الطريق « عما يجب أن نفعله » عن طريق التشريع والخلاص « la grâce » . وعن العوامل الداخلية التى تقودنا صوب الله فانها تأخذ فى نظر سان توما عدة أوضاع ، تجمعت من قبل فيما أطلق عليه أرسطو « العادات » Habitus وعند سان توما :

G. Kalinowski : Le fondement objectif du droit, op. cit., p. 61. (١)

G. K. Chesterton : Saint Thomas d'Aquin, op. cit., p. 50. (٢)

I. Pars, Prologus ; 1 pars 2 Introduction. (٣)

القدرات الذاتية في الإدراك والفهم (ما يتعلق بالعقل) ، الأخرى في «الارادة»،
الثالثة في « الغريزة » ، الرابعة في « الصفات المكتسبة » ، البعض منها
« طبيعي » والآخر « فوق الطبيعي » أي الفضائل اللاهوتية المتعلقة بشئون
العقيدة « ومن جماع هذه المسائل ، الطبيعية منها وما فوق الطبيعية ،
ظهرت الفضائل الأخلاقية في مفهوم سان توما مثل الحكمة ، العفة ،
العدالة ، ومن هنا فالأمر أصبح طبيعيا ولا يدعو لأي دهشة (١) حينما نرى
سان توما قد عالج موضوع العدالة في القسم الثاني من الجزء الثاني :

Secunda Secundae

وبناء على ما تقدم ، وفي ضوء « المجموعة اللاهوتية » نتابع فكر وفلسفة
سان توما للوصول إلى التعرف على موقفه من « القانون الطبيعي » ولنبدا
بموقفه من « القانون » « Jus » ، ثم نتبعه بموقفه عن « الطبيعة »
« Natura » وبذلك نتحدد أمامنا عناصر المعرفة فيما بعد عن القانون
الطبيعي .

أولا : موقف سان توما من القانون والعدالة :

يقول « دوم لوتان » ان سان توما كان وفيا للمنهج العلمي الذي أخذه
عن « أرسطو » ، وأنه مثل من سبقه من الفقهاء أو الفلاسفة واجه التعريف
التقليدي لكلمة القانون ومصطلحه الشائع ممثلا في التعبير اللاتيني ،
الا أنه هنا كان أكثر تأثرا بتعريف الرومان (٢) .

قال « ماندوننيه » ان اثر القانون الروماني على مجتمع العصر الوسيط
كان باهرا وعظيما (٣) .

وعن سان توما يعود « دوم لوتان » بعد أن قرر عبارته الشهيرة :
« كل ما ليس الهيا — في القانون — فهو روماني » :

«...tout ce qui n'est pas divin, dans le droit, est romain» (٤)

يرى أننا لو حللنا شخصية سان توما القانونية فإننا نقول بأن الفضل
جاء — من حيث الأثر — على الترتيب الآتي : القانون الروماني وبعده
(ومعه في بعض الحالات — الفلسفة اليونانية ، ثم ايزودور الأشبيلي
وجراتيان (٥) .

G. Kalinowski : Le fondement objectif du droit d'après St. Thomas, (١)
op. cit., pp. 62 - 63.

Dom Lottin : Le droit naturel chez S. Thomas, op. cit., p. 45. (٢)

P. Mandonnet : O.P. Siger de Brabant, chap. 1. (٣)

Dom Lottin : Le droit naturel chez S. Thomas, op. cit., p. 46. (٤)

Ibid, p. 46. (٥)

وحال تعرض سان توما لمشكلة القانون في « مجهوعنه اللاهوتية » أخذ من ايزودور الأشبيلي أربع عشرة مرة ، ومن أولبيانوس خمس مرات ، ومن مور ستانوس ثلاث مرات ، ومرة من كل من بابينيانوس ، جوليانوس ، سيلسيوس ، بومبيوس ، جايوس ، إلا أنه في موضوع العدالة والقانون الطبيعي كان تأثيره بشيشيرون عظيماً (١) .

عرف سان توما القانون كالآتي :

«...id quod justum est — on objectum justitiae.

لقد ربط هنا بين « القانون » و « العدل » (٢) .

انه نفس تعريف الرومان :

«Jus est autem a justitia appellatum... cujus merito quis nos sacerdotes appellet ; justitiam namque colimus» (٣)

ان القانون هو فضيلة العدل ، وقد تحدثنا عن ذلك فيما سبق ، ولكننا هنا نحاول أن نقرب بين دائرة الأثر والتأثير في فكر سان توما .

ونفس التعريف قال به « ايزودور الأشبيلي » :

«Jus dietum est qui a est justum» (٤)

وقد قيل (٤) بأن سان توما قد تأثر مباشرة هنا بما قال به ايزودور الأشبيلي عن القانون : يسمى القانون قانوناً لأنه العدل «justum» (٥) رغم أن « القديس أوغسطين » متأثراً في هذا المجال بشيشيرون كان قد قدم تعريفاً هو الآخر ربط فيه ما بين القانون والعدل : « القانون كل ما هو عدل ، وكل ما يتم بناء على القانون يكون عادلاً » :

«Jus et injuria contraria sunt, jus enim est quod justum est». (٦)
Illud jus esse dicant quod de fonte justitiae manavit ... Quod

Ibid, pp. 46 - 47.

S. Thomas : Som. Theo. 11 a. 11 ae qu. 57 et s.

Digeste : 1, 1, De justitia et jure

Etym. ch. 3 ; Gratien : Dig. 1. ch. 2.

Dom Lottin : Le droit naturel chez S. Thomas, op. cit., p. 47.

(٦) نلاحظ — مع هذا التأثير — أن ايزودور الأشبيلي نفسه اقتبس تماماً تعريف الفقيه

أولبيانوس للقانون « الموسوعة : ١ ، ١ الذي عرضناه حالاً في النص .

S. Augustin : Ps. CXLV.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

jure fit, profecto juste fit ; quod enim fit injuste, nec jure fieri potest».

هذا النص الثانى يتفق تماما مع تعريف شيشيرون للقانون حسبما نكلم عنه فى جمهوريته .

والذى تجدر ملاحظته هنا أن سان توما نفسه لم يعمق كثيرا معنى القانون وتعريفه ، الا فى حدود ضيقة تماما ، وعلّة ذلك حسب اعتقادنا أن هذا التعريف للقانون كان شيئا قد استقر أمره تماما فى عصره ، حسبما رأينا فى التعريفات التى عرضناها .

وامام هذا النزر اليسير من جانب سان توما فيما يتعلق بتعريف القانون ، فان تحليل ما قدمه يكفى لأن يكشف لنا اتجاهه عن فحوص القانون ومضمونه وأساسه وغايته وفكرة العدل فيه .

فى نظر سان توما ، هل كان « القانون » عدلا فحسب أم عملا عادلا ؟ اذ المعروف أن « العدل » يمثل « قيمة » لا تكون الا مع تصرفات الانسان ، ومن ثم من الصعوبة بمكان تصور شيء عادل دون أن يكون مرتبطا بالانسان . الا أن هذه « القيمة » لا تثمر الا عن طريق الحركة أو العمل ، عن طريق تحريكها مع الانسان فى مواجهة انسان آخر ، ومن هنا نكون أمام « عمل عادل » « *action juste* »⁽²⁾

واذا وقفنا مع فكر سان توما فاننا نرى أن العدل ليس قيمة فحسب وانما هو عمل أيضا ، وذلك يستبين لنا من تحليل ما قدمه من نصوص فى شأن القانون الذى هو العدل :

«*Jus sive justum est aliquod apud adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum*» «*Som. Theol. 11. 11. 57, 2 respondeo*».

واكد سان توما نفس المعنى فى مجموعته اللاهوتية :

«... *illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet, secundum aliquam aequalitatem, alteri : puta, recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso. Sic igitur justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiae, ad quod terminatur actio justitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum*

S. Augustin : De Civ., L. 19, C. 21.

(1)

G. Kalinowski : Le fondement objectif du droit, op. cit., p. 64

(2)

note (1).

quod aliquantulum fit ab agente» (Som. Théol. 11. 11. 57, 1 respon-
deo).

تلكم سان توما في هذين النصين كما نرى عن العدالة باعتبارها فضيلة ،
وعبر عن ذلك بالآتى : ان أعمالنا تكون عادلة بمطابقتها الموضوعية قبل
الغير . ان العدالة تمثل في نظره قيمة للأعمال ، وذلك يتضح لنا لو وقفنا
أمام مضمون عبارة opus الواردة في النص ، فعلة «operari» بمعنى :
يعمل ، يمارس ، ينتج . تأتى العدالة اذن لتمثل وجودا ايجابيا كقيمة
انسانية في مفهوم سان توما .

ولما كان مضمون القوانين العدالة ، وأن « أساس العدالة المساواة » .
فيصبح القانون منطقيا هو المساواة «Le droit est l'égalité» حسبما قلنا
ذلك في تحليلنا لاتجاه أرسطو (١) وأيضا بالنسبة لايزودور لاثمبيلي (٢) .

ولقد رأينا حالا أن سان نظر الى القانون باعتباره . . « معطى من معطيات
الغير » ولكن ذلك حسبما أفصحت النصوص السابقة جاء في المقام الثانى ،
حيث تبوات فكرة « المساواة » المكان الأول والأسمى .

وكانت بداية حديث سان توما عن هذه المساواة قد تمثلت قبل كل شيء
في « العدالة الالهية » تلك التى تشمل الكون قاطبة :

«ordo universi... demonstrat Dei justitiam» (Som. théo. 1,
q. 21, a. 1.).

وهذا الاتجاه الفكرى من جانب سان توما لم يلقاه في عالم التجريد ، بل
صنع منه « حقيقة عملية وواقعية » :

«et sic in nobis dicitur veritas justitiae» (Som. théo. 1, q. 21,
a. 2)

ومن حقيقة العدالة «veritas justitiae» هذه ، تحدث القديس
توما عن مضمونها ، قال بأنها تحتوى على نوع من « المساواة » كما يفصح
عن ذلك اسمها . والمساواة لا تظهر الا اذا كان هناك شيان مختلفان ولكنهما
متماثلان ، أى أنها لا تقاس بالنسبة للشيء منظورا اليه وحده . ومن هنا
كانت العدالة هى في تحديد النظرة العادلة والمقياس العادل « قبل
الغير » :

«rectum vero quod est in opere justitiae constituitur per compa-
rationem ad alium».

Aristote : Ethl. Livre cinquième, 1132 a, 17.

(١)

Etym., ch. 3 ; Gratien, Dig. 1. ch. 2.

(٢)

توصف العدالة اذن بمدى تجاوبها في تحقيق « المساواة » قبل الغير » :

«*Illud in opere nostro dicitur justum quod responder secundum aliquam aequalitatem alteri*».^(١)

وهذا العدل ، بمعنى المساواة ، هو في نظر القديس توما « القانون » على وجه التحديد : «*et hoc quidem est jus*»^(٢)

من هذا المنبع الفكرى ، كان الطريق ممهدا تماما أمام سان توما ليقسم لنا القانون ، في أعلى المراحل كان القانون الإلهى ، ثم القانون الطبيعى ، ثم أخيرا القانون الوضعى . كيف تم له ذلك ؟ قلنا رأيه عن عدالة الإله التى تشمل الكون بأسره ، والإله فى نظر سان توما ليس هو الخالق الأعظم فحسب ، بل المشرع الاسمى كذلك .

وتوصل بعد ذلك للحديث عن القانون الطبيعى والوضعى على النحو التالى : كما قال : القانون أو العدل يشتمل على قدر من المساواة قبل الغير :

«*jus, sive justum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum*» (٣)

اذن هناك وسيلتان حتى يكون الشئ متعادلا مع صفات « الغير » : يمكن فى البداية أن يكون ذلك فى « طبيعته » ذاتها ، معنى التوافق والملاءة والتعادل مع « الغير » وهذا هو « القانون الطبيعى » وفى معنى ثان يمكن أن يتم هذا التعادل أو التبادل بموجبه « عقد » أو « اتفاق عام » وهذا هو « القانون الوضعى » . وهو ما انتهى اليه سان توما فى تقسيمه الشهير للقانون :

«*jus sive justum, dicitur secundum commensurationem ad alterum*». (٤)

«*Jus sive justum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri*» (٥)

وجاء سان توما فى النهاية ليعلن أن غاية هذا العدل الذى هو القانون الذى يشتمل قبل الغير ، انها تتمثل فى اعطاء كل فرد ما يخصه ، « اعطاء كل ذى حق حقه » «*tribuere cuique suum*» (٦)

S. Thom. Som. Théol. 1, q. 21, a. 2.

(١)

Ibid. 11. 11. q. 57, a. 1.

(٢)

St. Thomas : Som. théol. 11. 11. q. 57, a. 2.

(٣)

Ibid : a. 4.

(٤)

Ibid., a. 3.

(٥)

S. Thomas : Som. théo. 11. 11. q. 58, a. 11.

(٦)

ويواصل سان توما حديثه عن فحوى العدالة وشكلها ، فيقول تماما بنفس الشكل والتقسيم الذى قال به أرسطو عن صورتى العدالة (١) :

العدالة التوزيعية والعدالة التعويضية أو التبادلية :

«*Forma generalis justitiae est aequalitas, in qua convenit justitia distributiva cum commutativa*» (١)

ان غاية القانون « العدل » اذن أن يحقق المساواة «*facere aequalitatem*» لصالح الغير ، وهذه مهمته الحقيقية (٢) .

ومن هذه النقطة يصل سان توما الى غايته النهائية ، حيث أن فى عميق فكرة المساواة على النحو الذى قدم به القانون ، تكمن فكرة أخرى ، هى « فكرة العلاقة » *idée de relation* . تلك التى أوصلت سان توما الى الحديث عن « النفع العام » ، وتلك غاية النظام القانونى فى نظر سان توما :

«*Proprie respiciat ordinem ad felicitatem commune*» (٣)

وبذلك كله تتكامل عناصر القانون ، وتتحد قاعدته ، وهى كما رأينا من تحليل النصوص السابقة جاءت متفقة مع فلسفة أرسطو وفقه الرومان .

ثانيا : موقف سان توما من الطبيعة :

ان « الطبيعة » موضوع البحث من وجهة نظر كافة الباحثين ، هى « طبيعة الانسان » «*la nature de l'homme*» . حيث أن فلسفة سان توما أقامت للانسان حصنا حصينا بين ربوعها ، بعقله ومنطقه وارادته ، وهى التى نظرت الى الانسان من خلال طبيعته فى قمة الكمال والنضج (٤) .

واذ كان الحديث فيما بعد عن « القانون الطبيعى » فان وجهته كانت عند سان توما وجهة انسانية نابغة من طبيعة انسانية . وكان منطقيا تماما حينما أقام رابطة بين مضمون القانون المدثر فى ثوب العدالة ، ليحصل على مبادئ تمثل أحكاما واضحة خططت لهذا القانون الطبيعى ، منها : وجب على « الانسان » أن يفعل الخير ، وجب على « الانسان » أن يعيش وفقا لطبيعته كحيوان عاقل ، بمعنى أن يجنح صوب المعرفة المتناسبة مع قدراته ، وجب على « الانسان » أن يعيش وفقا لطبيعته الاجتماعية ، بمعنى

G. Del Vecchio : Philosophie du droit, op. cit., pp. 43 - 44. (١)

S. Thomas : Som. théol. 11. 11. q. 61, a. 2, ad 2. (٢)

Ibid : q. 79, a. 1. ad 1. (٣)

Ibid : q. 90, a. 2. (٤)

Saint Thomas : 111, qu. 2, art. 1. M. Villey : Abrégé, op. cit., p. 48. (٥)

أن يتوافق مع تطور الحياة الاجتماعية ويقدم الخير في نطاق « الصالح العام » باعتباره جزءا في المجتمع ، على « الانسان » أن يحترم حياة وملكية الآخرين ، على « الانسان » أن يكون عادلا ، على « الانسان » أن يكون وفيًا ومخلصا . . الخ (١) .

يكاد الباحثون يتفقون على أنه مع « سان توما » وجدت فكرة « الطبيعة » مستقرها النهائي سواء من الوجهة الفلسفية أم من الوجهة اللاهوتية ، وكانت نقطة الأساس في هذا ما أعلنه سان توما عن قدرة الانسان ، حيث تحدثت طبيعته (٢) .

إذا ما وضع السؤال الآن لمعرفة نوع الطبيعة التي يتكلم عنها سان توما ، كانت الاجابة حاسمة : انها بصفة جوهرية طبيعة الانسان :

«Essentiellement à la nature de l'homme» (٣)

بطبيعة الانسان هذه تمكن الانسان من معرفة الحقيقة والرغبة في الخير ، تلك الطبيعة — في نظر سان توما الكاملة — توصله الى المثالية المنشودة . وهي نابعة من قيمته الانسانية .

ونفس النتيجة ، أن الانسان موجه عن طريق قانون ، هو تنويع لعظمة وسمو هذه الانسانية ، وطبيعة يحكمها مثل هذا القانون ، ذلك يعطينا « القانون الطبيعي » :

«...per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem» (٤)

لقد اعتنق سان توما الطبيعة بمعنى الثبوت والدوام والجوهر ، موضوعها — كما رأينا — الكائن العاقل « الانسان » . وكل ما هو طبيعي اذن هو من ذات الانسان وعميق جوهره :

«et hoc est quod per se inest rei. Et ideo necesse est quod. hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei sit naturale». (٥)

ولما كان الانسان مادة وروحا ، فان قانونه النابع من طبيعته وجب أن يحقق الأمرين معا ، وضعا في الاعتبار أن الانسان كان عاقلا ، ومن هنا كان قانونه مؤسسا على هذا « العقل الطبيعي » :

G. Kalinowski : Le fondement objectif du droit, op. cit., p. 66.; L. (١)

Lachance : Droit et droits de l'homme, op. cit., p. 90.

Ph. Delhay : Permanence du droit naturel, op. cit. p. 76. (٢)

Ph. Delhay : Permanence du droit naturel, op. cit., p. 77. (٣)

Saint Thomas : Sum. theol. 1a 2ae, qu. 91, a. 2, concl.. (٤)

Ibid : 1a. 2ae qu. 10 a. 1 concl. (٥)

«Cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem».(1)

ويتأتى ذلك اثر توجيه عميق وحكيم صادر من العقل « بكافة قدراته » ومن « الإرادة » . الإرادة في صنع الخير بتحقيق من الطبيعة الانسانية :

«Omnis operatio (rationis et voluntatis) derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam.» (٢)

وان كان قد تجلى هذا الجانب الأخلاقى ، واعلاء قيمة الانسان في نظر سان توما ، وهو أمر يتفق فيه مع مذهب أرسطو ، الا أنه لم يقف مع الانسان والقانون في نطاق طبيعة الانسان المحدودة (حيث منه تنبع كل القيم الانسانية) ، ولكن رؤية سان توما للقانون المؤسس على الطبيعة ، جاءت في نطاق رؤيته الشاملة المثلثة لعقيدته ، حيث أنه يرى هنا أنه بطاعة أمر القانون الطبيعى (المنقوش على قلب الانسان) فإنه لا يفعل الا طاعة القانون الالهى الذى خلقه واقتداه .

وسوف نرى اذن أن القانون الطبيعى في نظر سان توما يدركه الانسان عن طريق « العقل » لأنه كما رأينا لا يعدو أن يكون — في الخليقة العاقلة — مشاركة ومساهمة في القانون الالهى (٣) .

بقى أن نقول بأن فكرة « القانون الوضعى » وهو من اختراع الانسان لا يوجد الا من وحى واستلهم مبادئ القانون الطبيعى مستخلصا منها التطبيقات العملية (٤) .

واذ حكم « العقل الطبيعى » مبادئ القانون الطبيعى ، فإنه بات منطقيا أن نجد بعض أحكام المنطق والعقل بين ثنايا هذا القانون ، وأهمها : الخبرة والتجربة الانسانية (٥) .

وهكذا مثلت « الطبيعة الانسانية » أساس الحديث عن « القانون الطبيعى » في مفهوم سان توما ، طبيعة انسانية يكشف عنها العقل الطبيعى ، Ratio Naturalis ، وحيث الخبرة والتجربة ودور الإرادة الانسانية

Saint Thomas : Sum. theol. 1 a 2 a e, q. 84. a. 3. (1)

Ibid : 1a. 2 ae. qu. 91. 2. (٢)

Edgar de Bruyne : St. Thomas d'Aquin, op. cit., p. 324 ; G. Del Vecchio : Philosophie du droit, op. cit., p. 62. (٣)

Ph. Delhaye : Permanence du droit naturel, op. cit., p. 78. (٤)

Aillet : De la signification méthodologique de l'idée de droit naturel, dans, Arch. de philosoph. du droit et de sociologie juridique, Paris, 1933, p. 24 et suiv. (٥)

في صنع معالم هذا القانون . وهكذا أصبح كل شيء مهدها أمامنا الآن للحديث عن موقف سان توما من فلسفة القانون الطبيعي ، بعدما تكاملت عناصره التي شرحناه . في ضوء النصوص — عناصرها بعد الآخر .

ثالثا : موقف سان توما من فلسفة القانون الطبيعي :

كثير من المؤرخين والفقهاء لم يتمكنوا من سبر أغوار فكر القديس توما الأكويني فيما يتعلق بمشكلة « القانون الطبيعي » وعلة ذلك أن كثيرا من مفاتيح مذهبه لم تكن رهن أيديهم الأمر الذي أضحت معه معرفتهم لهذا المذهب جد ناقصة (١) .

ومثال ذلك ، قيام أكثرهم بإيجاد تماثل وتشابه بين سان توما ومن عاصره من الفلاسفة والفقهاء خلال العصر الوسيط ، وأن ذوى الخبرة وهؤلاء الذين تعمقوا في دراسة سان توما يعلمون علم اليقين أن خلافا جوهريا وواضحا في المذهب كان بينه وبين من عاصروه ، حيث مثل في نظر الحقيقة ثوريا من ثوار الفكر ، على حد تعبير بعضهم :

«qu'il y fait en quelque sorte figure de révolutionnaire» (٢)

وحيث أنه (سان توما) لم يصل الى فضل وسبق التفرقة بين النظام الطبيعي ونظام ما وراء الطبيعة ، وإنما كان الوحيد الذي أسس « مذهبا » في هذا المضمار ، أنه أيضا الوحيد الذي اليه يرجع الفضل كل الفضل في معرفة فحوى الفن التشريعي في هذا المجال :

«... il est le à l'ériger en doctrine ; il est le seul à lui reconnaître la valeur d'une technique indispensable» (٣)

وأبرز ما يقال هنا أن « سان توما » لم يخضع « القانون الطبيعي » لسيطرة لاهوتية بحتة ، وإنما لسلطان الإنسان ، نابعا من طبيعته الانسانية ، حسبما أوضحنا ذلك من قبل (٤) .

ان نقطة البداية لنظرية سان توما عن القانون الطبيعي ، تأتي من واقع ما تعرفنا عليه من أنه تكلم حال تقسيمه للقانون ، عن « القانون الأبدى »

L. Lacance : Droit et droits des hommes, op. cit., p. 83. (١)

L. Lachance : Droit et droits des hommes, op. cit. cit., p. 83. (٢)

Ibid : p. 48. (٣)

O. Lottin : Le droit naturel chez Saint Thomas, op. cit., p. 42 ; (٤)

Ph. Delhay : Permanence du droit naturel, op. cit. pp. 77 -

78 ; M. Villey : Abrégé du droit naturel, op. cit. p. 48.

Lex aeterna ، في شموله حيث يشمل العالم بأسره ، وينظم ويحكم من ثم كل أحداث هذا العالم على نحو تأكدي ، وبصفة خاصة كل أحداث التاريخ البشرى ، لأن « القانون الأبدى » هو « العقل الإلهي » . الا أن سان توما أضاف مباشرة بأنه من المستحيل علينا أن نتعرف معرفة كاملة على هذا القانون ، حيث أن القانون الإلهي ليس على نمط القوانين البشرية ، ومن ثم كان جهلنا لمعرفة فحواه :

«Legem aeternum nullus potest cognoscere, secundum quod in se ipsa est, nisi solus Deus, et beati qui Deum per essentiam vident»⁽¹⁾.

وقد أضاف كما نرى في نهاية النص ، أن الإنسان لا يجهل تماما ما جاء بالقانون الأبدى ، وإنما يكون في استطاعته أن يتكهن بمهايته من خلال مظاهره .

وقد أقام سان توما تقاربا بين هذا القانون الأبدى والقانون الطبيعي ، أن القانون الطبيعي يمثل مشاركة للقانون الأبدى للمخلوق العاقل ، انه الواجهة الانسانية للقانون الأبدى :

«La loi naturelle est la face humaine de la loi éternelle».⁽²⁾

ومن هنا يتسنى للإنسان أن يدركه مباشرة عن طريق العقل ، وفي ذلك كان اقرار سان توما :

«Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura ; secundum proportionem capacitatis humanae naturae».⁽³⁾

هناك : أيضا ما يمكن قوله عن الخطوات الأولى التي كونت نظرية سان توما الفلسفية فيما يتعلق بالقانون الطبيعي ، منها ما ذكرناه عن موقفه في تعريف القانون ، ووضع العدالة في بوتقة المساواة ، واحترام حقوق الآخرين .

كذلك ان فكره سواء عند القانون أم الطبيعة أم أفكار القانون الطبيعي ذاته ، جاءت من عديد من المصادر ، الفلسفية والقانونية ، اليونانية والرومانية⁽⁴⁾ .

Saint Thomas : Summa Theologiae : 1 a. 2 ae, qu. 93, art. 2. (1)

G. Kalinowski : Le fondement objectif du droit, op. cit. p. 69. (2)

St. Thomas : Sum. Theol. 1 a. 2ae, qu. 91, 2 et 4. (3)

J. M. Aubert : Le droit romain dans l'œuvre de St Thomas, op. cit. p. 137. (4)

ثم كانت صياغة سان توما الخاصة لهذه المبادئ التي نظر إليها باعتبارها « مبادئ طبيعية » *Principes naturelles* ، أودعها الله في قلوب البشر وبين حنايا مشاعرهم ، كشف عنها « العقل الإنساني » تلك المبادئ التي أخذت معنى أخلاقيا ساميا ، يدور في فلك : افعل الخير وتجنب الشر ، لا تصنع في جارك ما لا تحب أن يصنعه فيك . الخ . واذ انتصر سان توما لقدرة « العقل الطبيعي » *Principes natureles* ترجمت هذه المبادئ الأخلاقية الى قواعد قانونية ، تلك التي أفصح عنها « القانون الطبيعي (١) » .

وهذا هو الأساس الفلسفي الذي أقام عليه سان توما نظريته عن القانون الطبيعي ، مخالفا بذلك كل من عاصروه : أن القانون الطبيعي من صنع العقل :

«Lex naturalis est aliquid per (rationem constitutum), sicut etiam propositio est quoddam opus rationis». (٢)

ومن ثم فانه حال الحديث عن « تحديد مكونات جوهر القانون الطبيعي » فان النصوص المكتوبة لا تسعفنا في هذا الأمر (٣) .

فضل آخر انعقد لسان توما حال مواجهته للحديث عن القانون الطبيعي ، وهذه المرة يتمثل هذا الفضل ، في أن المفكرين اللاهوت لم يعيروا اهتماما لدراسة القانون الطبيعي في عصره ، حتى أن القديس بيري لومبارد الذي كان له شأن عظيم في مناقشة قضايا اللاهوت ، والذي كان قد اطلع على « مرسوم جراتيان » الذي ناقش فيه موضوع القانون الطبيعي ، هذا القديس لم يحاول من جانبه — وكان الأمل فيه كبيرا — أن يقدم تعريفا للقانون الطبيعي (٤) . وان بدت الاتجاهات اللاهوتية ابتداء من القرن الثاني عشر في الحديث عن القانون الطبيعي ابتداء من «Guillaume d'Auxerre» ، «Bonaventure» ، «Alexandre de Halés» ، «Albert Legrand» أن تأثيرهم جاء من منابع رومانية ولم يتحروا الدقة في تكييف القانون الطبيعي تكييفا حقيقيا ، حيث لوحظ أنهم خلطوا كثيرا بين « القانون الطبيعي » *Jus naturale* و « قانون الشعوب » *Jus gentium* ومع هذا ناقشوا كلا القانونين في مضمون إنساني محض (٥) .

St. Thomas : Sum. Theol. 1, 11, qu. 90, a.3, ad. 2 ; qu. 92, a, 2 ; qu. 96, a. 5. (١)

Ibid : qu. 94, a. 1. (٢)

Dom. Lottin : Le droit naturel chez St. Thomas, op. cit., pp. 27 - 29. (٣)

Dom. Lottin : Le droit naturel, op. cit., p. 28. (٤)

J.M. Aubert : Le droit romain dans l'œuvre de St. Thomas, op. cit., p. 149 et suiv. ; Olgiati : le problème du droit naturel, dans Arch., de philos. du droit et de Soc. juridique, 1933, p. 14 et suiv. (٥)

وبقى الفضل دائما لسان توما في تحديد مضمون هذا القانون وتقديم مذهب واضح الاتقان عن القانون الطبيعي (١) أسس صرحه على العدالة ، والعقل الطبيعي ، والطبيعة باعتبارها « فكرة موجهة » *idée directrice* في ذات الانسان تأخذ بناصيته كما أوضحنا مرارا نحو الصالح العام (٢) .

وحيث خطط سان توما أساس القانون الطبيعي ، تكلم منذ البداية عن سلطان هذا القانون ومدى فعاليته ، حتى وصل الى حد القول ، بأن القانون الالهى ذاته غير قادر على الغاء هذا القانون ، النابع من « العقل الطبيعي » :

«Jus divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione» (٣)

وحيث ايضا لا توجد أى قدرة بشرية قادرة على المساس بهذا القانون :

«nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis» (٢). (٤)

والأكثر دهشة عند سان توما بالنسبة لمعاصريه من أصحاب الفلسفة اللاهوتية أنه حينما وضع أسس « طبيعة وخصائص القانون الطبيعي » لم يشير على الإطلاق الى « القانون الالهى » . لأنه في نظر سان توما وفي حكمه على هذه الأسس « انها مسائل تتعلق بالعقل ، وتحكم في ضوء قيمته (٥) » .

وان من الخطأ الذى وقع فيه الكتاب حال حديثهم عن القانون الطبيعي بربطه بالقانون الالهى ، انه قد فاتهم أن معرفة النظام الالهى ذو صبغة فلسفية ، وأنه أثر من آثار قمم الفلاسفة : أفلاطون ، أرسطو ، الرواقيون ، شيشيرون « قانون واحد وخالد ، كما أن الاله واحد وخالد » . ومن هنا كان خطأ الباحثين في أمر القانون الطبيعي [بأن نظروا اليه مرتبطا بالنظام الالهى وذا صبغة لاهوتية] ، ولقد تفادى ذلك سان توما بأن حاول المواءمة بادماج الفكر الأغريقى - اللاتينى بذلك اليهودى - المسيحى دون أن يمس القيمة الذاتية لأى منهما .

مرة أخرى نعود لتأكيد أن ارتباط القانون الطبيعي بالقانون الالهى لم يكن خطأ وقع فيه من عاصروا سان توما أو من سبقوه مباشرة ، من أمثال « ايزودور الاشيبلى » ولكنه خطأ آخر وقع فيه كثير من الفلاسفة الذين أولوا هذا الموضوع اهتماما خاصا ، منهم مونتسكيو ذاته ، وأولمان ،

L. Lachance : Droit et droits des hommes, op. cit., p. 82. (١)

Ibid, p. 83. (٢)

Saint Thomas : Sum. theol. 11. 11, qu. 100. a. 10. (٣)

Ibid : a. 12, ad. 2. (٤)

L. Lachance : Droit et droits de l'homme, op. cit. p. 85. (٥)

وكثير غيرهما (١) ، حتى عصرنا هذا فان فكرة هذا الارتباط بين القانونيين تسيطر على مفاهيم كثير من الباحثين .

ولكننا رأينا أن هناك اختلافا بينا بين القانونيين : الطبيعي والالهي من وجهة نظر « سان توما » : أن « القانون الالهي » يستمد وجوده من « كيان الهى » ، بينما « القانون الطبيعي » من « خلق بشرى » ، وان اعتمد هذا القانون على ذلك ليستمد منه قيمة قاعدته ، فانه يبقى مستقلا بوجوده الانسانى : حيث أن أهمية عظمى تبدو في نظرنا أمام هذا الحكم الذى قال به قليل من الباحثين ، ونقره من جانبنا تماما ، لأنه يتفق مع كافة صور التحليل التى قدمناها عن فلسفة سان توما بل وعن ثوريتة الفكرية ، فلا تتريب علينا أن نشير الى هذه العبارات ، التى قال بها « لويس لاشانس » :

«Au jugement de Saint Thomas, ces deux types de lois sont d'une diversité si grande qu'il n'y a pas entre eux de commune mesure. C'est à peine s'ils sont reliés par l'analogie. La loi éternelle est la loi de l'Être divin, tandis que la loi naturelle est celle de l'homme. La seconde dépend de la première et tire d'elle-même sa valeur de règle, mais elle est seule à être (homogène) à l'être humain» (٢)

وهذا القول صدق لتأكيد سان توما نفسه عن كينونة القانون الطبيعي الخاصة :

«Mensura proxima est homogenea mensurato» (٣)

ان القانون تحقيق لعميق النظام الانسانى . ذلك الذى ينبع من ينبوع انسانى ، انها الطبيعة الانسانية بمعناها الذى تحدثنا عنه في مفهوم سان توما ، وتلك التى عبر عنها في تغذيتها وجود القانون الطبيعي ،

«...naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium». (٤)

والطبيعة الانسانية ذاتها من صنع الحكمة الالهية ، وان كان في هذا معنى الخلط بين النظام الانسانى والنظام الالهي ، الا أن البون شاسع

(١) Olgiati : Le problème du droit naturel, op. cit., p. 37, O. Lottin, Le droit naturel chez St. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, op. cit., p. 49 et suiv., W. Ullmann : Mediaeval Papalism. Londres, 1949, p. 38 et suiv.

(٢) L. Lachance : Droit et droit de l'homme, op. cit., p. 73.

(٣) L. Lachance : Droit et droits de l'homme, op. cit., p. 73.

(٤) Ibid : 11, 11, qu. 155, a. 2.

حال الحديث عن قانون طبيعى نابع من الطبيعة الانسانية وقانون ابدى لا تدركه هذه الطبيعة لانه من عند الله ، وبقيت النتيجة كما قررها سان توما ، أن القانون الطبيعى ذو صبغة انسانية بحتة :

«Le droit naturel, faut-il le radire, est un droit de type proprement humain». (١)

والطبيعة عند سان توما ، هى النشأة والمولد والجوهر معا ، هى « فكرة موجهة » *idée directrice* للأنشطة الانسانية ، طبقا لما رأيناه حال حديثنا السابق عن الطبيعة .

كذلك ، فان « الطبيعة الانسانية » نظرا لاهميتها كانت موضوعا لأبحاث رائدة واهتمامات مستمرة للفلاسفة الطبيعيين . وعلماء الميتافيزيقيا وعلماء الاجتماع ، وعلماء النفس ، وعلماء الأخلاق ، وقد عرضنا من قبل وجيز اتجاههم وانصب اهتمامنا قبل كل شىء على معنى الطبيعة الانسانية فى نظر « فلسفة القانون » : وفى ايجاز ان هذه الفلسفة تدور حول محور التكوين الانسانى : من مادة لها متطلباتها المستمرة ، ومن روح ، تحدد عقيدة الانسان . وفى نطاق ذلك يكون الحديث الدائم عن الخير والشر ، عن مدى سيطرة العقل من عدمه ، عن دور الارادة والى أى مدى هى فاعلة ومتفاعلة مع التصرفات البشرية ، الحديث المستمر عن العواطف البشرية الخيرة والشريرة ، عن ميول الفرد ومدى حريته .. الخ .

ولقد حسم سان توما المشكلة ، كما نوهنا عن ذلك من قبل ، حينما رسم المبدأ الاصولى ، فى بداية حديثه عن القانون الطبيعى ، ممثلا فى : فعل الخير واجتناب الشر ، وتحقيق فضيلة العدالة (٢) .

ولكن كيف تمت صياغة قواعد ومبادئ القانون الطبيعى ؟

كان الصانع الأول ، هو « العقل الطبيعى » *Ratio naturalis* وقد أطلق أرسطو على قدرته الانشائية هنا «*intellectus*» أى عن طريق الفهم . وتحدث سان توما عن قدرة الفهم هذه وأضاف اليها القدرة على التعبير الواقعى ، فأصبح « القانون الطبيعى » فى نظره عملا من أعمال « العقل الواقعى » «*La raison pratique*» ، ومن ثم فالقانون الطبيعى يمثل نظاما خلقه العقل تلقائيا *spontanément* عن طريق القدرات الانسانية الغريزية فى ذاته ، التى تحرك كوامنها وتبرزها فيما بعد . فى دنيا الواقع ، وعن تلك القدرات الغريزية المشتركة فى كافة البشر ، تحدث سان توما قائلا ومفسرا ما قلنا به حالا :

L. Lachance : Droit et droits de l'homme, op. cit., p. 86.

(١)

Saint Thomas : Sum. Theol. 1, 11, qu. 94, a. 2.

(٢)

«Principia operabilium nobis naturaliter indita, pertinent... ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesin».(1)

ان مبادئ القانون الطبيعي وان تمت صياغتها بصفة غريزية تلقائية فان ذلك لم يتم على نحو تعسفى أو بطريقة عشوائية . اذ للوصول الى احكام صياغتها ، صياغة واضحة ومميزة ، كان « العقل » فى ميسس الحاجة للارتكاز سواء على الخبرة فى العمل أم على الطبيعة ذاتها للإرادة : وعن منابع الصياغة هذه : Ratio ، experimentum ، Voluntas . كان حديث سان توما المستمر عن كيفية صياغة مبادئ القانون الطبيعى(٢) .

ان الخبرة Experimentum التى تترجم العمل الانسانى وليد النشاط ، تسهم بنصيب ملحوظ فى تكوين صياغة مقبولة لاي مبدأ من المبادئ ، والمفهوم ان أى خبرة بشرية تبغى دواما الوصول الى تحقيق « الخير » ، ايا ما كانت النظرة الخاصة من وراء هذه التجربة أو الخبرة ، أو على الأقل تمهيد الطريق لتحقيق هذا الخير ، ومن هنا كان القانون بصفة عامة والقانون الطبيعى بصفة خاصة « هو التعبير عن متابعة الوصول الى هذا الخير ومحاولة تحقيقه(٣) » .

ونفس الأمر تبغى « الإرادة » متأزرة مع الخبرة والتجربة ، فى تحقيق الخير(٤) .

والخبرة والإرادة حينما تلتقيان فى ذات الانسان وضميره ، ساعية نحو الخير ومحاولة تحقيقه ، فان الخير هنا هو « الخير العام » Bonum in communi أو يرفض فعل الخير ، انما يجافى بذلك منطق الإرادة الحقيقية فيه ، ويتنكر مختارا الى النظام الكامن فى طبيعته البشرية ، التى توجه الإرادة صوب الخير بفطرتها ، وليس هذا فحسب وانما يخالف أيضا كل ما هو نابع عن الحكمة الإلهية ، ومن هنا كانت تعاليم سان توما حال حديثه عن القانون الطبيعى ، الذى يحقق هذه المعانى كافة : « اعمل الخير وتجنب الشر(٥) » . وجماع ذلك كما قلنا أكثر من مرة عليه أن يتم متطورا اليه قبل الغير ، فى ضوء القاعدة السائدة :

Saint Thomas : Sum. Theol.

(1)

O. Lottin, le droit naturel chez St. Thomas, op. cit., p. 94 et suiv.,

Ph. Delhayé . Permanence du droit naturel, op. cit. pp. 76 - 77.

O. Lottin : Le droit naturel chez St. Thomas, op. cit., pp. 77 - 78.

(٢)

L. Lachance : Droit et droits de l'homme, op. cit., p. 92.

(٣)

Ibid : p. 92.

(٤)

G. Kalinowski : Le fondement objectif du droit d'après la «Somme théologique» de Saint Thomas d'Aquin, op. cit., p. 66.

(٥)

tribuere cuique suum ، بأن يعطى لكل ذى حق حقه .

وهذه النظرة قبل احترام حقوق الغير التى كانت الطريق الذى مهد للحديث عن « الخير العام » التى نادى بها « شيشيرون » فى روما ، « سان توما » فى العمر الوسيط ، كانت أيضا — وحسب رؤيتنا الشاملة للرابطة ما بين الظواهر — هى التى قادت الباحثين نحو رؤية القانون الطبيعى فى وضعه العام الشامل العالمى ، وحيث انبثقت من الطبيعة شتى الفضائل التى أشرنا إليها ، كانت الدعوة الأولى إليها : أن الإنسان — باعتباره متمتعاً بالعقل ، وجب أن يعيش طبقاً لطبيعته « الاجتماعية » :

«L'homme doit vivre conformément à sa nature d'être social, c'est-à-dire se comporter de manière à contribuer optimalement au développement de la vie sociale et du (bien commun) de la communauté dont il fait partie».(1)

ولكن أى جماعة هذه تلك التى تخاطبها مبادئ « القانون الطبيعى » انه — بلا شك — مجتمع الأخيار من الناس :

«...pour obtenir une connaissance pleine et pure du droit naturel, il faudrait que nous ayons l'exemple d'une société d'hommes parfaits»(2).

هذه العلاقة النابعة من مبدأ القانون الطبيعى قبل الغير لتحقيق « الخير العام » هى الأساس مكبرا لبدا عالمية « القانون الطبيعى » : «la norme juridique la plus universelle»(3) وسمو مبادئه ورسوخ قبحه ، وفضل عظيم كان لسان توما فى هذا المضمار .

وفى ضوء فلسفة «سان توما» عن القانون الطبيعى ، فإننا فى حاجة الى معرفة شاملة لصير هذه المعايير التى تحدث عنها ، ان الخير هنا ، حسب منطق التحليل ، هو خير انساني ، لأن أساس القانون الطبيعى قائم فى « طبيعة الإنسان » .

ان تحليل الإنسان فى دائرة فلسفة سان توما الشاملة ، ترينا أنه يرى فى الإنسان بحكم طبيعته « كائنا روحانيا » ، un être spirituel وبحكم حقيقته هذه «réalité spirituelle» فان الخير الذى يرنو اليه وما ينص عليه القانون الطبيعى هو الخير العام أى خير الانسانية قاطبة(٢) .

M. Villey : Abrégé du droit naturel classique, op. cit., p. 52.

(1)

L. Lachance : Droit et droits de l'homme, op. cit., p. 94.

(2)

Saint Thomas : Sum. Theo. 1, 11, qu. 10, a. 1.

(3)

ومن جانب آخر فالإنسان في نظر « سان توما » فيه الجانب المادى الذى يحكم جزءاً من حياته وانفعالاته وتصرفاته ، وحين يتواءم الإنسان — بحكم القانون الطبيعى — لينسجم بموجب هذا الجانب المادى فيه ويتفاعل مع العالمية المنشودة ، فانه فى ضوء ما يحكم به العقل البشرى ، لا يتم له ذلك ببساطة ويسر ، وانما اثر مجهودات جمّة ، ولا يتحقق له هذا الوصول المنشود طرفة واحدة ، وانما على مراحل متعاقبة . مع هذا كله فانه مع احكام منطق العقل ، وحتى مع الوصول الى درجة عالية من الحضارة ، كثيراً ما يتعثر الإنسان — بحكم كينونته المادية — فى الوصول الى تحقيق الخير العام . الا أن « سان توما » رأى فى مثل هذا الوضع استثناء على القاعدة ، ثم يكون التساؤل منطقياً ، متى يكون الاستثناء مكوناً لقاعدة ؟ بالطبع فان الاجابة بالنفى ، وأن الاستثناءات لا تخلق قاعدة أو تبنيها .

وتلك كانت البداية — فى منطق سان توما التحليلى — ليتحدث عن تلك « العقبات » التى تعترض تحقيق كمال مبدأ القانون الطبيعى وتطبيق مبادئه على الوجه الأمثل ، انها العاطفة الذاتية الجامحة وسوء النية ، وعادة التكرار لأحكام العقل بعدم الامتثال لأحكامه ، حسبما جمعها فى نصيه الآتين :

«Propter concupiscersiam, vel aliam passionem», «propter malas persuasiones» «propter pravas consuetudines et habitus corruptos»^(١).

«Aliqui habent depravatam rationem expassionem, sue ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae»^(٢).

من أجل هذه الاعتبارات كافة التى تولى فى تحليل فلسفى فذ أمر تحليلها القديس « توما الأكوينى » ، فانه يستبين لنا فى جلاء ووضوح ، أن القانون الطبيعى ذو [طابع واقعى] «droit réaliste» حيث أسس على تلك الحقيقة العظمى التى هى « الإنسان » .

« القانون الطبيعى » قد بدا لنا كذلك باعتباره [قانوناً عقلانياً] «un droit rationnel» حيث يستمد عظمته وقوته وفعاليتيه من التمازج التلقائى لقدرة الإدراك الواقعى «la raison pratique» بمعنى أنه يستمد حياته من قدرة العقل على مواجهة الواقع ، وتحدد اتجاهاته وفقاً للطبيعة الإنسانية ، ومن هنا فهو قادر على مواجهة كل تطور يصيب العقل ، وهذا تأكيد لسمو مبادئ القانون الطبيعى ، واثره لها فى

Saint Thomas : Summa Theologiae ; 1, 11, qu. 94, a. 6.

(١)

Ibid : 1, 11, qu. 94, a. 4.

(٢)

غير ما جمود ، وهو في الوقت ذاته اعلان لانتصار العقل البشرى في مواجهة الواقع ومواكبته للتطور .

وكذلك فان القانون الطبيعى ، [قانون موضوعى] «un droit objectif» وهذه الصفة مستمدة من الصفة السابقة ، من أنه قانون عقلى . فان الادراك الواقعى ، النابع عن العقل في قضايا الوجود ، لا يمارس مهمته هذه في فراغ ، ان العقل له دور واضح في التنسيق المجسد للوجود ، وأيضا للنظام القائم الذى يتفاعل مع حقيقة الوجود الانسانى ، وملاءمة هذه الحقيقة مع الوسط المحيط به والبيئة التى تأويه .

ولقد رأينا من عميق فكر سان توما أن القانون الطبيعى في صبغته العامة هو قانون عالمى ، غايته تحقيق « الخير العام » « Bonum in communi ».

«Naturali appetitu vel unaquaque res particularis amat bonum suum propter (Bonum commune totius universi) ^(١)...».

وعلى هذا الأساس ، فان « سان توما » حينما تكلم عن « القانون البشرى » Lex humana وأنذى هو من اختراع الانسان ، الا أنه يستوحى مبادئ القانون الطبيعى مستخلصا منها « التطبيقات العملية » ، وهو يشتق من القانون الطبيعى بأحد سبيلين :

Per modum conclusionum

Per modum determinationis

طبقا لما اذا كان يمثل نتائج لمقدمات من القانون الطبيعى ، فيبدو من نتائج القياس المنطقى ، أو لما اذا كان يمثل تفريدا خاصا لما ذكر بصفه عامة في القانون الطبيعى (٢) .

وفي ضوء هذا المعنى ، عرف سان توما القانون البشرى بأنه نظام عقلى يبتغى تحقيق « الخير المشترك » ويصدره القائم على شئون الجماعة . ويواصل القول بأنه لا غرابة في أن يكون هذا القانون « نظاما عقليا » مادامت السلطة هي « العقل الجماعى » ، كذلك فإنه من الطبيعى أن يحقق القانون الخير المشترك أى « الخير والعدل » إذ أن المجتمع لا يسيره غير هدف مشترك . أما أن يصوره القائم على شئون الجماعة فذلك أمر بدهى لأن القائم على أمر الجماعة هو الذى يحل محل المجتمع ، ولكى يسود القانون لابد من اصداره ، إذ يستحيل أن يرتبط الناس بالقانون ويراعوا أحكامه دون أن يعرفوا عنه شيئا (٣) .

Saint Thomas : Summa Theologiae, 1, 11, qu. 109, a. 3. (١)

Saint Thomas : Sum. Theol. 1, 11, qu. 91, 3 et qu. 95, 2 ; G. Del (٢)

Vecchio : Philosophie du droit, op. cit., p. 62.

Ed. de Bruyne : Saint Thomas d'Aquin, op. cit., p. 325. (٣)

وبقيت المشكلة الأخيرة ، وهى جد عملية فى نظر سان توما ، وتنحصر فيما يلى : هل يجب على الناس أن ينفذوا القانون البشرى ولو تعارض مع القانون الأبدى أو القانون الطبيعى ؟

وبمعنى آخر ، من أين يأتى الطابع الإلزامى للقانون ؟ وإلى أى مدى يجب على الناس طاعته ؟

يرى « سان توما » أن القانون باعتباره نظاما عقليا لابد أن يكون « آمرا » لأن الطابع الأمر يستمد من العقل . ويواصل قوله بأنه على الناس واجب اطاعة القوانين الانسانية « البشرية » حتى ولو كانت ضد « الصالح العام » ، وذلك حفظا للنظام وحمايته :

« Propter vitandum scandalum vel turbationem » غير أنه يمتنع على الناس طاعته واحترامه متى خالف القانون الإلهى أو القانون الطبيعى « contra Dei mandatum et jus naturale »^(١).

وبذلك كله توصل « سان توما » الى وضع فلسفة عميقة الجذور لنظرية القانون الطبيعى ، فى ثوب انسانى عقلى عالمى قشيب ، كانت كما قلنا وبحق المنبع الدفاق لكل فلسفة معاصرة خاطبت هذا القانون .

Ed. de Bruyne : Saint Thomas d'Aquin, op. cit., p. 331 ; G. Del Vecchio : Philosophie du droit, op. cit., pp. 62 - 63. (١)