متتالية المُثل في قانون العلاقات الخاصة الدولية
(القسم الاول)

أ.م.د اياد مطشر صيهود

المقدمة
التعريف بالموضوع

تبقى مسألة الأخلاق والقانون من المسائل الأساس التي شغلت الإنسان الواعي وستشغله أبداً، مادام يريد « الأفضل والأعدل «. ومحاولة التفكير في هذه المشكلة تقتضي الوقوف والتأمل في معنى القانون والأخلاق. ففي إدراك المعنى قد نتلمس الحل أو نحاول أن نجد بداية الطريق في فهم المشكلة وإدراك أبعادها الإنسانية[1].

مهما اختلفت الآراء والمذاهب والنظريات. فالقانون يحكم: بمعنى يحدد سلوكاً أو مسيرة أو تصرفاً حياتياً. وقد يحكم القانون ما هو كائن. فيحدد العلاقة بين السبب والنتيجة. وهو أيضاً يحدد ما يجب أن يكون. وبالتالي فهو يأمر: وهذا هو القانون الذي نريد في هذا المقام.

ما دام القانون يأمر. فالسؤال الذي يطرح: ما مصدر هذا الأمر. هل خارج الإنسان أم ملازم له؟ هل « القانون « الذي ينبع من ذاتي ليحدد ما أريد وما لا أريد. أم هو قانون الغيِّر الذي يريد وما لا يريد من الآخر؟

فإذا كان قانون الذات. فهو الأخلاق. وإذا كان قانون الغير. فهو القانون الموضوع. وعليه فإن «قانون الأخلاق» هو قانون الذات أولاً وقبل كل شيء. لكن ما هي الأخلاق في الحقيقة والواقع؟ أهي سلوك يفرضه الفرد على نفسه. أو بعبارة أدق. يفرضه ضمير الفرد على الفرد. أم سلوك فردي يتماشى أو يجب أن يتماشى مع القيم والمبادئ التي تسود المجتمع[2]؟

إن الأخلاق فردية كانت أم جماعية تنبع من الضمير وتخاطب الضمير. ترفض الأنانية وتريد الخير. وربما نجد في كل هذا « قانون الأخلاق «. والأخلاق حين تقترن بالقانون. فإنها تعطي القانون صفة « المثل الأعلى « أي ما يجب أن يكون عليه الإنسان أخلاقياً. بمعنى ما يجب أن يكون عليه الإنسان كانسان فيما

(1) ان المقصود بمتتالية المثل الاخلاقية يتجلى بتمثيلها بالمتتالية الرياضية. والتي تعني عدم تجزئة المنظومة الاخلاقية وضرورة اعتبارها جوهر واحد. فقد نجد الانسان متخلقاً في جانب وغير متخلق في جانب اخر. وهو مايعني ان الاخلاق متتالية تحيل الواحدة الى الاخرى. ومن لم ينتهي الامر الى عدم امكان الفصل بين الاخلاق والقانون؛ لانها قواعد تنظيم سلوك ترتبط احاها بالاخرى.

(2) محمد محسوب. الخصام بين القانون والاخلاق. ط2. طبعة خاصة بالمؤلف. القاهرة. 2009. ص25 وما بعدها.

يريد وفيما يتصرف، وعندها يخرج سلوك الفرد من دائرة السلوك المعتاد، الذي يريده القانون المعتاد، ليدخل دائرة إنسانية القانون وبالتالي يدخل في دائرة إنسانية التصرف الإنساني[1].

لذلك فإن « أخلاقية القانون» تعني في هذا التصور « التزام» القانون بالإنسان ذي الأخلاق، بالإنسان الفاضل، بالإنسان «العادل»، فلا يمكن ان يكون الإنسان» عادلاً « وهو في منأى عن الأخلاق، حين قال الرسول الكريم (ص): « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق «، فإنه أراد القول أن شريعة اللّه تعالى تهدف إلى تحقيق أخلاقية الإنسان، وبهذا المعنى فأن الدين قانون الأخلاق.

ومع هذا فإن مشكلة القانون والأخلاق لا يمكن حلها بهذا التصور أو بذلك الاجتهاد، وربما المنهج السليم في تناول المشكلة قد يكون في التساؤل الأبدي عن القانون وعن الأخلاق، ففي السؤال تأمل وفي التأمل وعي، وفي الوعي حس، وفي الحس كينونة، وفي الوجود سؤال، وفي السؤال: رجوع خالد إلى مصير الإنسان وصيرورته! لنبق نسأل إذن عن الإنسان وما يحكم الإنسان: أفليس الإنسان أكبر الأسئلة وأخطرها[2]؟

قيود البحث

نحن نسعى لقراءة جديدة للقانون المدني العراقي، وبخصوص قواعد القانون الدولي الخاص فقط وعلى وفق مقولة ساليل «من خلال التقنين المدني، وفيما وراء التقنين المدني»[3]، نبتغي طمأنة القانونيين الخائفين من التغّير وفي الوقت نفسه تشجيع الاصلاحيين، وبعد قرابة السبعين عاماً على تبني القانون المدني العراقي قد يمثل المدخل التفسيري الخاص بحث المنافع العائدة على المجتمع من منظومة القيم شرعية كاملة، ومن دون أن يتم تعديل القانون نفسه.

ويجب أن نذكر بأن هذا المنهج يخضع لعدد من القيود المهمة، حيث روعي فيه ألا يتناقض مع التفسير الحرفي أو المنطقي، أي يجوز للنص القانوني قبول أي تفسير وتوجيه تدفع به الحاجة لتحسين الصالح العام وتعزيز الأخلاق، شريطة أن يسمح بهذا المنهج المعنى الحرفي للنص- أيضاً - وكذا ألا ينشأ عن هذا الاسلوب – المنهج – أي مساس بالوحدة الجوهرية لمبادئ القانون العراقي، مع الالتفات الى فسح المجال للقاضي للاختيار انتهاءً إلى القصد الأصلي للتشريع أو ذلك الأفضل لتحقيق النفع العام.

إنّ الموضوع الذي نعالجه موضوع دقيق ومتشعّب، دقيق، لأنه يؤدي إلى بلورة مفهوم قانوني، لم يجر بحثه بشكل مكثف، بأسلوب سهلٍ واضح وقريب من الفهم والاستيعاب، وهو متشعب؛ لأن من الصعب جداً حصر الموضوع ضمن صفحات وهو يحتاج من أجل دراسته أطروحة كاملة.

---

(1) ليون هاردواس، الدين والدولة في فلسفة هيغل، ترجمه عن الالمانية: قاسم جبر عبرة، مراجعة وتقديم: د. ميثم محمد يسر، ط1، دار الحكمة، بغداد، 2012، ص56 وما بعدها.

(2) منذر الشاوي، قانون الأخلاق وأخلاقية القانون، مجلة العدالة، العدد3، مطبعة وزارة العدل، جمهورية العراق، 2002، ص5

(3) ماركوس درسلر وأرفيند-بال س.مانداير، العلمانية وصناعة الدين(مقال صناعة الدين بواسطة الخطاب القانوني العلماني-حالة المذهب العلوي التركي)، ترجمة: د. حسن احجيج، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017، ص293.

أهمية البحث

تكمن أهميته القانونية بالنقاط التالية:

- إنّ الموضوع يعالج العلاقة بين القيم الأخلاقية والقانون عموماً والعقد خصوصاً، التي نجدها واضحة في مختلف نصوص القانون المدني.
- انه يعالج مفهوماً، لطالما بقي مبهماً من خلال اظهار أهمية القيم الأخلاقية في العلاقة بين الأفراد ودراسة تأثير القاعدة الأخلاقية على القاعدة القانونية وتطور هذه العلاقة. فمفهوم القاعدة الأخلاقية يختلف باختلاف القيم الأخلاقية التي هي مفاهيم نسبية ومتطورة، تتغير وتتبدل باختلاف الزمان والمكان، فيجيب بالتالي عن أسئلة مهمة ويلقي الضوء على مستقبل علاقات البشر في إطار قيم أخلاقية متغيرة باستمرار.

هدف البحث

ويتجلى بما يلي:

- أولاً: بيان أنّ العقود الدولية بقواعدها الأكثر تقنية وتجرد متأثرة إلى حدّ كبير بالقاعدة الأخلاقية بشكل قد يجعل هذه القواعد الأخلاقية عنصراً وركناً من اركان العقد.
- ثانياً: اكتشاف تطور القيم الأخلاقية وتطوّر القواعد القانونية تبعاً لها، فنقلب صيغة السؤال الذي طرحه الاستاذ ريبير[1] منذ أكثر من نصف قرن حين قال: هل انّ العالم الحالي بتنظيمه القانوني استطاع التوصّل الى خلق قانون يكفيه ويناسبه أو ما زال متأثراً بالقواعد الأخلاقية السامية التي كانت وما تزال منذ عصور المسيحية تؤثر على أذهان ونفسيات الشعوب؟

تساؤلات البحث

ومنها: هل ان العالم الحالي ما زال متأثراً بالقواعد السامية التي عرفتها الشعوب منذ عصور بعيدة أو أنه تحرر من هذه القواعد وجعل له قواعداً أخرى ذات مفاهيم مختلفة تماماً، لتتناسب مع طريقة عيشه الحالية؟ وهل توصّل العالم الحالي إلى تطبيق نصائح الفقهاء والقانونيين الذين كانوا يطالبون منذ عصور بالفصل مابين الأخلاق والقانون، أو دمجها؟

إنّ الإجابة على هذه الاسئلة تبلور مفاهيم حديثة جداً وتلقي الضوء على مستقبل العلاقات البشرية، فالعلاقة الفلسفية المتينة التي وجدت ما بين القانون والقيم الأخلاقية سرعان ما تغيرت وتتغير فتتباعد، في ظلّ هذا التطوّر الحديث المفاهيم. وإذا أردنا متابعة تغير المفاهيم عبر العصور، عدنا إلى تاريخ الفكر القانوني وخاصة القرون الوسطى في أوربا حيث كانت التعاليم الكنسية تؤثر تأثيراً مهماً على المجتمع، فتفرض مفاهيماً أخلاقية توجب الوفاء بالعهد وتعتبر النكوث بالوعد خطيئة

(1) باوند (روسكو)، مدخل الى فلسفة القانون، ترجمة: د.صلاح دباغ، مراجعة: د. احمد مسلم، ط1، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت-نيويورك، 1967، ص43

وتمنع الربح غير المشروع، ثم أصبح النكوث بالعهد إخلالاً بالتزام قانوني يتيح الادعاء في وجه من أخلّ[1].

هذه هي غاية البحث، الذي تتمثل أهميته في اكتشاف قيمة القاعدة الأخلاقية وأهميتها ضمن القواعد الأكثر تقنية وتجرداً مثل قانون العقود، وباكتشافنا للطابع الأخلاقي للقاعدة القانونية نستطيع التوصل إلى فهم تطور الأفكار القانونية وإلى بلورة مفهوم فقهي قانوني جدير بتبنيه.

إشكالية البحث

وتتمثل بالآتي:

- ان عقلنة وخلقنة ما هو غير معقول ولا بأخلاقي سيمنح المشروعية لسطوة رأس المال والشركات وامتداداتها الاقليمية والدولية، لتأليف لغة ذرائعية- بطريق العقد الدولي مثلاً- لإضفاء رداء المعقولية والنفعية على كل الذي حدث او سيحدث مستقبلاً.
- لم يستطع الانسان الى الان فهم حقيقة ان الاخلاق تمثل قانوناً ايضاً، فهو لم يرتفع بمستوى فهمه حتى يرى الارضية الاخلاقية والقيمية للقانون، وان العلاقات الخاصة الدولية بحاجة الى المُثل بمقدار ما نتلمس ذلك- الاحتياج- في البيئة الداخلية الصرفة، وكيف ان اغفال هذه القاعدة يمكن ان يحرف مسار علاقات هذا القانون عن نشأتها الطبيعية.
- في ظل الروابط الحديثة بين القانون والأخلاق، هل بإمكان القانون اليوم أن يسير بمعزل عن جذوره الأخلاقية، مستنداً إلى تقنيته المجرّدة، أو على العكس لا يمكنه أن يتطوّر إلا تبعاً للتطوّر المستمرّ للقيم الأخلاقية؟

المطلب الاول: التعريف بالأخلاق

يقصد بقواعد الأخلاق مجموعة المبادئ التي تعتبرها غالبية الناس في المجتمع قواعد سلوك ملزمة ينبغي على الأفراد احترامها وإلا استحقوا سخط المجتمع وازدرائه، هذه القواعد تهدف إلى تحقيق مثل عليا، تحضّ على فعل الخير كمساعدة الضعفاء والوفاء بالعهد، وتنهي عن الشرّ كالكذب والاعتداء على حقوق الغير[2].

وتهتم الأخلاق بالنوايا الداخلية، اذ انها تبتغي الكمال؛ ولهذا فهي لا تكتفي بالحكم على التصرفات الظاهرة للأفراد بل انها تعني كذلك بالمقاصد والنوايا التي تعتمر في نفوسهم، عليه فالقاعدة الأخلاقية، هو مجموعة المبادئ والقواعد الأخلاقية التي ترعى حياة الافراد وعلاقاتهم فيما بينهم ضمن المجتمع[3]. ولأجل جلاء المطلب، نورد التطورات الاتية:

---

(1) السيد العربي حسن، اصول القانون الكنسي (دراسة في قوانين الكنيسة الاوربية-العصور الوسطى)، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1999، ص27

(2) جميل جليل نعمة المعلة، الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، ط1، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ودار الرافد الثقافية- ناشرون، بيروت، 2016، ص13.

(3) هذه العلاقات التي تتبلور في الكثير من الاحيان بأشكال مختلفة، أبرزها العقود

أ- موضوع الأخلاق

هو البحث عن المبادئ وترتيبها واستيطانها وبيان حقيقتها وكل أهميتها العملية واستعراض الواجبات التي تفرضها على الإنسان بجميع النتائج التي تترتب عليها. إن حقائق الأخلاق في الساعة الراهنة عند الأمم المتمدنة ليست منذ الآن محلاً للجدال بين النفوس الفاضلة. وان تلك الحقائق لا خوف عليها. إذ يمكن أن يقع الجدال في النظريات. ولكن بما أن سلوك الناس ليس إلا خياراً هو في الواقع واحداً يلزم حتماً أن يكون بينهم قدر من الحق المشترك يستند إليه كل واحد منهم. من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه لا أن يدركه هو نفسه[1].

ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيدت ومهما بلغت من الحق. ولكن من الأفعال ما هو مقر عليه عند الجميع الناس. ان سبب هذا الإقرار العام يرجع إلى انه هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع. وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها في غالب الأحيان[2].

ب- قانون الأخلاق

إن قانون الأخلاق ليس قانوناً شخصياً بل قانون عام. قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحاً منه في ضمير آخر ولكنه موجود في كل الضمائر إلى درجة تختلف قوة وضعفاً. انه ليناجي الناس بلهجة واحدة وإن كانت أفئدتهم لا تصغي إليه على السواء. ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضاً العامل لوحدة الروابط التي تربط الفرد بأمثاله. لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فإن المنافع آيلة إلى التخاذل والاضمحلال. حتى المحبة العائلية نفسها التي تساعد على تكوين العائلة قد لا تساعد لحفظها[3]. فلولا الاتحاد الأخلاقي لكانت الجمعية البشرية محالاً[4]. ربما يعيش الناس تعاوناً كبعض أنواع الحيوانات. ولكنه لا يمكن أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط

---

(1) جورج لايكوف ومارك جونسون. الفلسفة في الجسد (الذهن المتجسد وتحديه gIفكر الغربي). ترجمة: عبد المجيد جحفة. ط1. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت. 2016. ص77 وما بعدها

(2) عبد الامير الاعسم. المصطلح الفلسفي عند العرب. ط1. دار الفكر العربي. بغداد. 1985. ص64-63.

(3) آزفلد كولبه. المدخل الى الفلسفة. ترجمة: ابو العلا عفيفي. ط1. عالم الادب للبرمجيات والنشر والتوزيع. بيروت. 2016. ص99 وما بعدها (الاخلاق وفلسفة القانون).

(4) لقد اهتم فلاسفة الإسلام كثيراً في الجانب الأخلاقي ومن هؤلاء الفيلسوف الكندي ومن آرائه الأخلاقية التي نجدها في رسالته ((الحدود)) وكذلك رسالته ((في دفع الأحزان)) لغرض الإطلاع ينظر: الكندي. الرسائل الفلسفية. كذلك رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وبن عدي. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي. ط2. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. الجزائر. 1980م. ص6 وما بعدها. وكذلك نجد الفارابي يضع مذهباً أخلاقياً للمدينة الفاضلة في ثنايا مؤلفاته العديدة نذكر منها ((التنبه على سبيل السعادة)) ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) و((السياسة المدنية)) و((تحصيل السعادة)) وفيها وضع كيفية تحقيق السعادة للفرد والمجتمع والوصول إلى الكمال من خلال الفضائل التي يشرع بها العلم الإنساني ليبين الغرض الذي لأجله كون الإنسان. للمزيد من الاطلاع ينظر: نظلة احمد الجبوري. الفلسفة الإسلامية. ط1. مطبعة الجامعة. بغداد. 1990. ص 250 وما بعدها.

الخالدة التي تكون الشعوب والأمم من الكمال أو البعيدة عنه التي ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قروناً؛ وذلك بأن الإنسان يشعر أو يحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضاً قانون الأخلاق الذي هو نفسه خاضع له، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم[1]. فإذا كان الطرفان لا يفهمانه، فليس علاقات ولا عقود ممكنة، من ذلك نشأت هذه الجاذبية الغريزية التي تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء، حتى في الدائرة الواسعة، دائرة الأمة، ومن ذلك أيضاً نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدة من الأولى، لأنها أوضح منها، والتي تحكم هذه الأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات، الاحترام المتبادل الذي يعلمه قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية ما تحققت الصداقة[2]، ولأجل أن تكون مسألة ما جديدة خالدة تحتاج إلى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية إليه، من ذلك أيضاً هذه الجاذبية التي تجمع بين إنسانين مختلفين في الجنس وتجعل بينهما ائتلافاً حقيقياً قد يكون العشق نفسه عاجزاً عن عقده بهذه المتانة، وذلك لأن الإنسان الذي يحب القانون الأخلاقي الذي ألقى إليه الطاعة، فيحب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه[3].

فعلم الأخلاق بمجاوزته هذه الحياة الأرضية يتجه من الإنسان إلى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤكد نظام هذه الحياة الدنيا. ليست هذه فروضاً محضة لا سند لها، ولا هي من مسلمات العقل العلمي، بل هي نتائج صادقة لازمة عن مقدمات صادقة لا جدال فيها[4]. وفوق ذلك فإن هذه النظريات في غاية الوفاق مع الاعتقادات الغريزية للجنس البشري تؤيدها الديانات البينة وتوضحها الفلسفة، متى وصل علم الأخلاق إلى هذا الحد، فإنه يكون قد وصل إلى أكبر اختصاص وأدى وظيفته بتمامها، فلم يبق عليه إلا أن يبين كيف أن الإنسان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذي يهزم فيه على الغالب، وهذا العصيان الذي فيه خسرانه، فالعقل يرى الخير ويفهمه[5]، إن النقطة الأساس لهذا العلم هي أنه يبين للإنسان أن قانونه يحمل الخير دائماً مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسببها تعقد الأشياء الإنسانية، وإن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالتذمر مع استسلام، بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك، فطاعة لأوامر العقل المنشورة في الضمير والتي تتقبلها إرادة لها من سلامة القيادة ما لها من حدة الذكاء، تلك الأوامر التي يمكن

(1) جورج لايكوف ومارك جونسون، مصدر سابق، ص83.

(2) عيسى خليل خير الله، روح القوانين، ط1، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، 2013، ص89.

(3) أدريس هاني، اخلاقنا (في الحاجة الى فلسفة اخلاق بديلة)، ط1، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ع35، بيروت، 2009، ص67 وما بعدها.

(4) علي حجازي، رؤية في بناء الاخلاق من منظور قرآني، مجلة المحجة، ع7، 2003، معهد الدراسات الاسلامي للمعارف الحكمية، بيروت، 2003، ص13.

(5) السيد ولد أباه، الدين والسياسة والاخلاق (مباحث فلسفية في السياقين الاسلامي والغربي)، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2014، 123 وما بعدها.

أن تتمثل أمام الشخص بأنها أوامر اللّه[1].

وعلم الأخلاق هو وحده الحق، وأن كل ما حاد عن هذا النحو باطل، إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الإنسان ومن حيث أنه يهديه إلى سواء السبيل، إنه يضع الإنسان في أوج كماله الحقيقي فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش اللّه، إنه لا يعظم الأنسان ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره، يخضعه إلى قانون حكم أمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته إن لم يكن باستقلاله وصفوة القول إنه طريق الإنسان إلى الخلاص إذا استمسك به[2].

المطلب الثاني/ تأصيل المُثل الأخلاقية في القانون

منذ عصور بعيدة، كان الانسان يلتزم بكلمته، فكانت هذه الاخيرة مصدر كل التزام ولم يكن التعاقد بحاجة الى أي شكل أو عقد بمعناه الحالي المتعارف عليه، وكان من شأن الكلمة أن تربط مطلق شخصين أو أكثر، برابطة قانونية، والسبب في ذلك يعود الى سيطرة الأفكار الأخلاقية والتعاليم الدينية على نفسيات الشعوب، كما كان الخوف من عقاب اللّه والآخرة أحد أسباب احترام الكلمة والوعد[3]. فالأصل انّ القانون الطبيعي قائم على فكرة العدل، وان فكرة الأخلاق ليست الا فكرة متشعبة وموسعة عن العدالة، وان القانون الذي يقوم على أسس العدالة يفرض احترامه؛ لأنه مفروض من جهة حسن النيّة، المنطق، والضمير، وهو متّبع بعادات البشر وسلوكهم واحترامهم الانساني، وانّ تكريس فكرة العدالة ضمن القواعد القانونية وجعلها تسيطر على القانون حصل بفضل فرض المشترع من جهة وبتطبيق القاضي من جهة أخرى وبتفسير رجل القانون من جهة ثالثة[4].

انّ تاريخ القوانين يثبت انّ القاعدة القانونية انبثقت عن القاعدة الأخلاقية، الى ان جاء من الفقهاء من يقول بأن ليست كلّ قاعدة قانونية مرتبطة حتماً بالأخلاق بل ربّما نص القانون على قاعدة تنفذ من قبل الفرقاء أو يلزم بها القضاء دون ان تكون حتماً متجاوبة مع ما تقرّه الأخلاق، كما هو الحال مثلاً في استيفاء الدين بطلب حبس المدين في بعض الانظمة القضائية أو في بيع أثاث منزل المدين بعد ابقاء القليل منه كالفراش والثوب ...[5]وبُغية بيان تفاصيل الموضوع، نلاحظ ما يلي:

اولاً: مدى العلاقة بين القانون والأخلاق

تقليدياً تتوزع على تصورات تميل اما الى القطيعة او الصلة بين هذين العلمين، فلقد حاول بعض القانونيين جاهدين لإخراج الروابط والعلاقات القانونية من اطار الأخلاق وتجريدها واظهار الالتزام

(1) آزفلد كولبه، مصدر سابق، ص125.

(2) جعفر السبحاني، مناط الفعل الاخلاقي وخصائصه في التصور الاسلامي، مجلة المحجة، مصدر سابق، ص75.

(3) فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، ط1، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 2017، ص124.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة وتحقيق: احمد زعيتر، مج، ط1، بيروت، 2009، ص13 وما بعدها.

(5) غاي بيخور، مدونة السنهوري القانونية، نشوء القانون المدني العربي المعاصر (1949-1932)، ترجمة: رشا جمال، مراجعة عبد الحسين شعبان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 217.

وكأنه علاقة بين ذمتين ماليتين دون اعطاء أيّة قيمة للإنسان. فتصدّر لهم اخرون بالقول ان الأخلاق احدى ركائز القاعدة القانونية مؤكدين أنّ من وظائف القاعدة الأخلاقية الحدّ من التجريد الذي تتميز به القاعدة القانونية ومن المساوئ التي يمكن ان يلحقها التمسك بالشكليات -أو بظاهر النصوص- على القيم الانسانية التي جاءت القاعدة القانونية لترعاها. مؤكدين على ان العلاقة القانونية بين الافراد ليست فقط علاقة بين ذمتين ماليتين تقتضي دوماً مراعاة التوازن بينهما بحيث لا تغتني ذمة على حساب أخرى أو لا ينتقص من ذمّة مالية دون سبب مشروع. بل انّ العلاقة هي قبل كلّ شيء بين شخصين لا تشكل الذمة المالية بالنسبة اليهما الا صفة ملازمة لشخصيهما وليست محوراً لعلاقتهما[1].

وقد اعتبر جانب من الفقه انه لا فرق بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية من ناحية الاطار الطبيعة أو الهدف ولا يمكن أن يكون هناك فرق؛ ذلك انّ القانون يجب ان يعالج فكرة العدالة. والعدالة فكرة أخلاقية. من هنا نرى آثار القاعدة الأخلاقية في القواعد التي ترعى المسؤولية المدنية التي قامت أصلاً على الخطأ وهو مفهوم أخلاقي تحول الى مفهوم قانوني. كما نرى علاماته في سائر القواعد التي ترعى تكوين العقود وتنفيذها والالتزام بحسن النيّة في استعمال الحقوق الشخصية ووجوب عدم الاثراء على حساب الغير او اغناء الذمّة المالية دون سبب أو بفعل غير مباح أو غير أخلاقي[2].

ثانياً: موقع القاعدة الأخلاقية في القانون

اذا أردنا معرفة الموقع الحقيقي للقاعدة الأخلاقية ضمن نظرية الالتزامات. نقول بأن القاعدة الأخلاقية يمكن دراستها اولاً من خلال دورها بمنع التعسّف باستعمال الحق وبدورها في مبدأ سلطان الارادة حيث أتت لتفرض على المتعاقدين احترامها. ولتحمي المتعاقد الضعيف والمستغَّل من المتعاقد الآخر. كما أتت لتوصي بأن العدالة يجب ان تسود العقد وانّ عدم التوازن وعدم المساواة بين الالتزامات يمكن أن يفسر كاستغلال لإرادة الضعيف كما أتت لتشكّك بكل العقود التي تسيطر فيها ارادة قوية على ارادة مستضعفة[3].

كذلك أتت القاعدة الأخلاقية لتقف حائلاً دون التنفيذ غير المحدود للحقوق. ولتقول بأن لا عدالة عندما يعمد الدائن الى ارهاق مدينه. وعلى القاضي أن يحدد ويفسّر ويفهم بأيّة نفسية وهدف يتصرّف من يسعى الى تنفيذ حقه. واذا كانت الدعوى التي يسعى اليها صاحب الحق غير مشروعة وجب على القاضي أن يرفض متابعتها. وتوصي الأخلاق بالأخذ بعين الاعتبار لمشاعر أشخاص وأصحاب الحقّ كما

(1) جليل قسطو. القواعد العامة للعدالة في النظام القانوني الانكليزي. مجلة القضاء. نقابة المحامين. جمهورية العراق. ع2-1. السنة 1978. حزيران. بغداد. ص133-132.

(2) عبد الباقي البكري. مفهوم العدالة. مجلة العلوم القانونية والسياسية. عدد خاص بمناسبة اليوبيل الماسي لكلية القانون. جامعة بغداد. مايس 1984. ص30.

(3) مايكل ج. ساندل. العدالة ما الجدير ان يُعمل به. ترجمة: مروان الرشيد. ط1. جداول للنشر والترجمة والتوزيع. بيروت. 2015. ص169.

أوجبت حماية من هم حسني النية ايضاً ومجازاة من يتصرفون باحتيال أو غش، وملاحقة الاحتيال والأفكار الخداعية، وتدخل القاعدة الأخلاقية ضمن العالم القانوني خاصة عندما تكون ضمن قاعدة آمرة كفرض عدم الاضرار غير المشروع بالغير، فرض عدم الاثراء غير المشروع على حساب الغير وفرض مساعدة القريب[1]. ويمكن بمستوى اعلى دعم تطور هيكل عالمي يشمل المعتقدات الأخلاقية الأساس، مثل خطأ ارتكاب القتل أو السرقة أو الكذب أو عدم الوفاء بالوعد للآخر، وأن على المرء أن يتصرف بشكل مسؤول تجاه الآخرين، وأن على الأولاد أن يحترموا أبويهم، وأن على الأبوين العناية بأولادهم، وأن الصواب معاونة أصحاب الحاجات، وأن من الواجب احترام كرامة جميع الأشخاص، وكذلك من الواجب التعامل مع جميع الناس بشكل إنساني، وأن عليك كما تلخصه القاعدة الذهبية ((أن تعامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به)). وتنعكس هذه المبادئ الخلقية وما يشابهها في جميع ثقافات العالم، وهي بهذا تشكل خلقاً عالمياً[2].

وتشكّل هذه المبادئ الأخلاقية جزءاً من الأساس الذي ينبني عليه التماسك الاجتماعي بكامله، وهي المصدر الأساس لجميع القوانين[3]. ويضيف الاعتقاد بالقانون للمبادئ الأخلاقية المشتركة بين الافراد، الالتزام بالحل المؤسسي الرسمي للنزاعات التي لا ترغب الأطراف المتنازعة، أو لا تستطيع، أن تحلها ودياً بالتوافق المتبادل، بما يشمل النزاعات التي تثور سواء في التصرفات الجنائية أو في الأخطاء المدنية، وتتمثل الأخلاق الأساس لمثل هذه الحلول المؤسسية في أخلاقيات السماع، حيث إن الشخص المتهم بمخالفة التزام قانوني له الحق في الاستماع إليه، ويجب في القانون أن يكون هذا الاستماع استماعاً عادلاً، بمعنى أنه يجب أن يكون أمام محكمة غير متحيزة، مع إعطاء الأطراف المتنازعة فرصتهم الكاملة في تقديم أدلتهم المؤيدة أو المعارضة لمواقفهم، وغالباً ما يعني هذا أنه يجب تمثيل الأطراف عن طريق أشخاص قادرين على توضيح مثل هذه الأدلة، وتقديم مثل هذه الحجج، ويجب أن ينبني قرار المحكمة على المبادئ العامة واجبة التطبيق في مسائل النزاع المطروحة، ويجب أخذ الوقت في مثل هذه الإجراءات، كما يجب أخذ الوقت كذلك في مداولات المحكمة[4]، ويجب أخذ الوقت في مثل هذه الإجراءات، كما يجب أخذ الوقت كذلك في مداولات المحكمة، وهذه المبادئ الأساسية للقانون وغيرها لا يمكن تطبيقها على إجراءات التقاضي فحسب، بل يمكن تطبيقها كذلك في الإجراءات التشريعية والإدارية وفضلاً عن ذلك، فإنه يمكن تطبيقها بطرق مختلفة كذلك في الحلول غير الرسمية للنزاعات داخل المؤسسات بكل

(1) بينوا فريدمان وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة: د. محمد وطفه، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص28.

(2) تصادق عليه اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية والأديان الأخرى، ولكن أيضاً تصادق عليه كذلك الكونفوشيوسية والفلسفات الإنسانية الأخرى، يلاحظ تفصيلاً لطفاً: مايكل ج. ساندل، مصدر سابق، ص43 وما بعدها.

(3) ماثياس رينان وريتهارد زيمرمان، كتاب اكسفورد للقانون المقارن، ترجمة: محمد سراج، مج2، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2007، ص1127.

(4) طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق (مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية)، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص48 وما بعدها.

أنواعها، وفي ما بينها، وداخل وفي ما بين الأسرة والجيران، ومحل العمل، والمؤسسات المهنية، وداخل وفي ما بين المجتمعات الدينية، وداخل وفي ما بين الجماعات العنصرية المتنوعة، والأمم، والثقافات، والحضارات[1]. وينبع من هذا الخلق العالمي للسماع العادل ظهور هذه الحقوق والواجبات الأساس في جميع الثقافات، تقريباً، سواء في العقد، وفي الملكية، وفي المسؤولية المدنية عن الضرر، والعقوبة على الجريمة، وفي المؤسسات التجارية وفرض الضرائب، والمراقبات العامة الأخرى في الاقتصاد، والحريات الدستورية، وما إلى ذلك[2].

المطلب الثالث: التأسيس الفلسفي المعاصر للمثل الاخلاقية وانعكاسه القانوني

وهو موضوع يتوزع على تصورين: أحدهما خاص ببيان الإطار العام لفلسفة المثل الاخلاقية في القانون، في حين تعلق الاخر بالفلسفة الخاصة لهذه المثل قانوناً، وعلى النحو الآتي:

أولاً: الفلسفة العامة للمثل الاخلاقية في القانون:

نادراً ما يتم التمييز داخل الفكر العربي بين مستويات ومكونات المسألة المعيارية التي تدخل إجمالاً في الإشكالية الأخلاقية، دون تمحيص أو تدقيق[3]، فالأخلاق من هذا المنظور تشمل القيم العامة وتصورات الخير الجماعي وأحكام الواجب ومعايير العدالة، على الرغم من الاختلاف الواسع في الخلفية والمحددات بين هذه المفاهيم.

ومن جانب اخر يتم التساؤل حول الكيفية التي يمكن للإسلام ان ينظر فيها للمسألة الاخلاقية؟ وما هي علاقة الأخلاق والقانون في الفقه الإسلامي؟

يتعين هنا التنبيه إلى الصورة السائدة في بعض الأدبيات الاستشراقية حول خلو الإسلام من نزعة أخلاقية بالمفهوم الحديث الذي حددنا، أي أخلاق الواجب المستندة للحرية الذاتية خارج أي وصاية خارجية، مع اعتبار الفقه مدونة قانونية تكرس العلاقة العضوية بين الديني والسياسي في الإسلام[4].

فالأخلاق -في الاسلام-[5] هي ملكات راسخةً في النفس أو مجموعة كالاتٍ معنويّة وسجايا باطنيّة للإنسان،

---

(1) وفاء سلامي، الخطاب والتأويل في المحاكمات الادبية والفكرية، ط1، النايا للدراسات والنشر، دمشق، 2014، ص132.

(2) محمد محسوب، مصدر سابق، ص43 وما بعدها.

(3) راجع مثلاً كتاب محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص17 وما بعدها.

(4) مع أن الجيل الأول من المستشرقين من نوع كرستيان سنوك هورجونج وغولدزيهر وشاخت مال إلى اعتبار الشريعة الإسلامية مجرد مدونةّ تشريعية عامة ((غير معقلنة)) ولا يمكن أن تكون منظومة قانونية بالمفهوم الحديث، إلا أن هذا التصور الذي تبناه عالم الاجتماع الألماني الكبير ماكس فيبر قد أفضى تدريجياً إلى فكرة القانون الإسلامي الكلي و((الجامد)) الذي يتعارض مع أي فكر أخلاقي إنساني. راجع في تفصيل ذلك: جوزيف شاخت، مدخل الى الفقه الاسلامي، ترجمة وتقديم: حمادي ذويب، مراجعة: د. عبد المجيد الشرفي، سلسلة، الاعمال التأسيسية، ط1، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2018، ص37 وما بعدها.

(5) إن البحث عن المعيار في الأخلاق يعني الإذعان المسبق بوجود مفاهيم أخلاقية ذات مدلول محدد، والاعتراف بواقع للقضايا الأخلاقية، والتسليم بمنطق الأخلاق ومرجعية معرفية للقضايا الأخلاقية ويبدو أن الحديث عن المعايير الأخلاقية بعد تحديد المرجعية المعرفية وبعد القبول بسيادة منطق في الأخلاق يصبح أكثر إلحاحاً ولكن ليس أقل جدلاً، في مطلق الأحوال، وذلك بسبب الاختلاف الذي حصل بين الفلاسفة والباحثين في تحديد المبادئ والمباني والمنطلقات والركائز، بل الافتراضات والاعتبارات والاتجاهات ومؤثرات عديدة أخرى من قبليات ومقارنات، وبعديات في مجال النظرية والتطبيق، في أحسن الأحوال مختلفة فيما بينها، وأدى كل

وقد تُطلق على العمل والسلوك الذي ينشأ من الملكات النفسانية للإنسان أيضاً؛ فما كان منها متعلّقاً بالسجايا الباطنية يسمى بالأخلاق الصفاتيّة، وما تعلّق منها بالسلوك الخارجي للإنسان يسمى بالأخلاق السلوكيّة، فهنالك أخلاقٌ ظاهريّةً تفرضها طبيعة السلوك الخارجي للإنسان، تُعبر عن أخلاقه وسلوكه، كالبشاشة وحسن المنطق وعدم بذاءة اللسان، وغير ذلك كما أن هنالك أخلاقاً باطنية تتعلّق بالملكات الذاتية التي عليها الإنسان، كالصدق وحسن الظن، فهو:« الفنَ الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة غواء النباتية والحيوانية والإنسانية، بتمييز الفضائل منها عن الرذائل، ليستكمل الإنسان- بالتحلي والاتصاف بها- سعادته العلمية، فيصدر عنه من الأقوال ما يجلب الخير العام والثناء الجميل من المجتمع الإنساني[1].

من هنا يتضح لنا ضرورة الأخلاق على المستوى الاجتماعي، بعدما اتضحت ضرورتها على المستوى الفردي، ولا يمكن لمجتمع أن تسود فيه الأخلاق الاجتماعيّة دون أن يكون أبناؤه مُتخلّقين بالأخلاق الفردية، فالأخلاق الفردية هي أرضيّة الأخلاق الاجتماعيّة.

أما ابعاد اسس النظريّة الأخلاقية في القرآن -انطلاقاً من الرؤية الشمولية القرآنية، وملاحظة خصوصيات المجالات المعرفية الأساسية في سُنَ الأحكام وتحديد وظائف المكلفين، وملاحظة مقومات بناء المجتمع، انطلاقاً من ذلك كله وفي ضوئه-، بُنيت النظرية الأخلاقية في القرآن، فلم تشذ النظريّة الأخلاقية عن التوحيد، ولم تتبن مفهوماً تعجز عن دركه العقول، ولم تفرض شيئاً تتنفر منه النفوس، ولذلك يُمكن تسجيل ثلاثة أبعادِ أساسيّة للنظريّة الأخلاقية في القرآن، وهي: البعد الأول: قيام النظريّة الأخلاقية على أصل التوحيد. البعد الثاني: اعتماد المفاهيم المدركة. البعد الثالث: ملاءمة المفاهيم للفطرة والطباع البشريّة. وقد عُرضت النظريّة الأخلاقيّة القرآنية بطريقة فنية رفيعة؛ حيث اليسر في التعبير، والعمق في المضمون، كما هو ديدن القرآن الكريم في جميع خطاباته ونظريّاته ومتبنياته. او لتأخذ شاهداً قرآنياً على ذلك، وهو قوله تعالى: (وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ)(فصلت: 33)، فهذه الآية الكريمة تنطلق من أصل التوحيد:(وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إلى الله)، ثم تنطلق إلى الواقع العملي فتصبغ الأعمال بالصلاح : « وَعَمِلَ صالحاً، ثمّ تطلب

ذلك إلى بروز مذاهب وتفسيرات ومعايير أخلاقية منذ القدم، ويمكن تلمس اهتمام الفلاسفة المسلمين بالقيم والقضايا الأخلاقية منذ بدايات نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، والعديد من هؤلاء بحثوا الأخلاق من منظور فلسفي عقلاني ويصنف الأعلام الثلاثة: الكندي، والفارابي، ومسكويه على رأس هذه القائمة وفيما يلي إشارة سريعة إلى تصورهم القضايا الأخلاق ومعاييرها:

1-الكندي وعنصر الاعتدال: بعد الكندي من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين أولوا اهتماماً كبيراً بالأخلاق ومسائلها.

1- الفارابي ومبدأ السعادة: فالسعادة هي الغاية القصوى التي يشتاقها الانسان ويسعى الى الحصول عليها، والمعيار المعتمد لدى الفارابي في بلوغ السعادة هو العمل الصالح.

3-مسكويه والخصائص الانسانية: يرى ان الاشياء الارادية التي تنسب الى الانسان تنقسم الى الخيرات والشرور، والخير هو الغاية الاخيرة للأخلاق من منظور مسكويه، يلاحظ في تفصيل ما تقدم لطفاً: اديب صعب، الدين والاخلاق، ثلاثة انماط في العلاقة، مجلة المحجة، مصدر سابق، ص72 وما بعدها.

(1) كمال الحيدري، اخلاقنا، سلسلة الاخلاق التعليمية، ع1، اعداد: د. طلال الحسن، ط1، مؤسسة الامام الجواد للفكر والثقافة، الكاظمية، بغداد، 2016، ص23 وما بعدها.

منه أن يكون من الناس لا أن يتعالى عليهم: (وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ. فالتوحيد والواقع العملي والارتباط بالناس - هذه الأمور الثلاثة- واضح جليّةً، وتتناسب مع الفطرة السليمة والطباع البشريّة السويّة[1].

أما الأبعاد العمليّة للأخلاق في القرآن وهنا يكمن حجر الزاوية في الأخلاق القرآنية. فرغم أهمية المفهوم الأخلاقي إلا أنه ليس إلا مرآة لرؤية المضامين العملية. وما جاء في وصف الخلق النبوي من أنه كان صلى الله عليه وآله خُلُقه القرآن. ليس إلا القول بأنّ المفهوم الأخلاقي القرآني كان مجرّد ممرّ للكينونة في الواقع العملي. والواقع العملي للأخلاق القرآنية يفرض ضروباً من التحدّي. على الإنسان القرآن أن يتجاوزها. من قبيل مقابلة التجاوز والتعدي بالتسامح والعفو. كما جاء في قوله تعالى: (وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَة ادْفَعْ بِالَّتِي هِي أَحْسَنُ)[2].

ومن الأسرار الأخرى للتركيز الروائي على الأخلاق[3]. إعطاء رسالة عمليّة للإنسان من أنّ كلّ ما يُحققه من إنجازات علمية وعملية لا يُلحظ في الميزان الإلهي إذا كان خالياً من الخلق الكريم. فالخلق الكريم وإن كان صفةً نفسانيّة إلا أن أثره الواقعي يتجلى فيها أنجزه الإنسان. وبقدر ما يشتمل عليه من أثر أخلاقي. يكون الاعتبار والنظر إليه. وقد أشار القرآن الكريم فَيَ إلى هذا المعنى بقوله تعالى: (فَأَمَّا الزَبَدُ فَيَذهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ هو الخلق الحسن والسلوك السوي. في الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضرِبُ اللَّهُ الْمُنَالَه (الرعد: 17). وما ينفع الناس كلمات في طريق الأخلاق. قال تعالى: «لا خَيْرَ فِي كثير مِن نجوَاهُمْ إلا مَنْ أَمَرَ بصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوف أو إصلاح بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابتغاء مَرْضاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نؤتيه أَجْراً عَظيماً)(النساء: 114). أما معايير العمل الاخلاقي من منظور القران الكريم[4]:

1. هناك عدة معايير قرآنية للعمل الاخلاقي. ومنها: (المنفعة) كما في قوله تعالى:» ليشهدوا منافع لهم....» الحج/28. أو (الكرامة) كما في قوله تعالى:» ولقد كرمنا بني آدم...»الاسراء/70. او (العدل) كما في قوله تعالى:»....وإن تعدل كل عدل...»الانعام/70.
2. ان الاعتراف بوجود معايير أخلاقية من منظور القرآن الكريم لا يعني انكار « الالزام» و» التكليف « من منظور قراني. وهناك العديد من الآيات القرآنية الدالة على ذلك. منها قوله تعالى:» إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني . . .» طه/14 وغيرها من الآيات الكثيرة. وهذا ما دعا بعض الباحثين ليستنتج من الآيات القرآنية المذكورة « أن الهدف الذي ينبغي لنشاط المؤمن أن يتوخاه وهو يؤدي واجبه لا يكمن في طيبات هذه الدنيا[5]. ولا في السرور والمجد في الأخرى . ولا في إشباع شعور الخير . بل

(1) ابن عاشور محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير. ط1. الدار التونسية للنشر. تونس. 1984. ج3. ص213.

(2) محمد سعيد رمضان البوطي. ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية. ط1. مؤسسة الرسالة. دمشق. 1993. ص56 وما بعدها.

(3) عمر سليمان الاشقر. تاريخ الفقه الاسلامي. ط1. مكتبة الفلاح. بلا. دولة الكويت. ص36.

(4) نور الدين بن مختار الخادمي. الاجتهاد المقاصدي. ط1. وزارة الاوقاف والشؤون الدينية. قطر. 1419ه. ص82 وما بعدها.

(5) إن « الواجب» الذي يدعو إليه القرآن الكريم يختلف عن الواجب بمفهومه الكانطي؛ وذلك في السمات الرئيسية الثلاث التي يرى كانط للواجب. حيث يقرر أولاً: أن الواجب صوري محض. لا صلة له بتغيرات الواقع والتجربة. وثانياً: إنه منزه عن كل غرض؛

ولا في إكمال وجوده الباطن . . إنه اللّه، اللّه الذي يجب أن يكون نصب أعيننا، وأيّة غاية أخرى تدفع الإنسان للعمل هي في ذاتها انتفاء للقيمة وعدم»[1].

أما في المجال الفلسفي الغربي، فلقد بيَّن الفيلسوف الفرنسي ((بول ريكور)) إن المسألة الخلقية تتوزع عموديّاً إلى سجلات ثلاث هي الأتيقا والأخلاق والحكمة العملية[2]. فالأتقيا هي مجال التقويمات الجوهرية والعلاقة بمقتضى بالخير، أي السعي لحياة فاضلة والتطلع للاكتمال (ما سماها الأقدمون السعادة)[3]، ويتلخص الهدف الأتيقي في ((قصد الحياة الخيرة مع الآخرين ومن أجلهم داخل مؤسسات عادلة))، فالأتيقا إذن مرتبطة بهوية الذات في أبعادها الثلاثية: الذات عينها والأخر المقابل للذات والآخر الغائب يرتبط بها بهياكل مؤسسة جامعة[4].

أما الأخلاق فهي مجال الواجبات وتتسم بسمتي الإلزامية والشمولية، بحيث يخضع السلوك لمعايير العقل العملي (بالمفهوم الكانطي) التي تضمن قابلية الفعل الأخلاقي للتعميم، ويرى ريكور أن المرور من الأتيقا إلى الأخلاق يقتضيه الخروج من علاقة الإكراه العنيف المولدة للتناحر والفتنة، بحيث يعامل الإنسان الآخر بما يقبل أن يعامل هو نفسه به، يتعلق الأمر هنا بأوامر الواجب المجردة والكينونة التي صاغها كانط[5].

أما الحكمة العملية فهي مجال التعامل مع الحالات الإنسانية المأساوية والقصوى، ذلك أن مجالي الأتيقا والأخلاق يتصلان بالكليات (الفضائل والواجبات) بينما يواجه الإنسان دوماً مستجدات إشكالية وملتبسة يحتاج فيها إلى التبصر والحكمة لحسم خيارات عصية على الضبط والانتقاء[6].

أي لا يطلب من أجل تحقيق منفعة أو لبلوغ السعادة، وثالثاً: قاعدة لا مشروطة للفعل لا يؤسس الواجب على شيء آخر. في حين أن القرآن الكريم لا يعتبر الواجب صورياً بحتاً ليس له صلة بتغيرات الواقع ومفاعيل التجربة؛ لأنه قد يتغير الواجب، يتأكد أو يتخفف بالنظر إليهما، كأن يتحول الواجب الكفائي «مثلاً إلى «الواجب العيني»، والعكس صحيح أيضاً، كما أن الواجب والتكليف القرآنيين ممزوجان بالغاية، وليسا منزهين عنها، فتنشأ التكاليف الأخلاقية لأجل غايات كبرى، وإن كان الواجب والتكليف ثابتين في كل الأحوال، فقد تكون «التزكية»، - مثلاً - الغاية القصوى، كقوله تعالى» خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها...»التوبة/103، كما أن الواجبات القرآنية ليست واجبات قاعدية محضة، - كما هو الحال مع كانط - بل واجبات معللة بأمور أخرى، ومؤسسة على غيرها، كما في قوله تعالى:»اعدلوا هو أقرب للتقوى» المائدة/8، ثم إن « النية لها دور أساس في كل الأفعال الأخلاقية حيث « إنما الأعمال بالنيات». وتؤثر بشكل عميق على طبيعة العمل الأخلاقي، إلا أن ذلك لا يعني «أن النية الحسنة هي في ذاتها الخير الأخلاقي: «الخير المطلق بلا حدود-ما عند كانط- بل ان تتخذ منها قيمة مطلقة، ونماذج كاملة من نماذج الفضيلة، يلاحظ لطفاً: ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، تعريب: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، ط1، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968، ص34 وما بعدها.

(1) محمد عبد اللّه دراز، دستور الاخلاق في القران، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط10، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ص45.

(2) بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة: حسن العمراني، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2017، ص74.

(3) لا يتعلق الأمر هنا بالمعايير الموجهة للسلوك الأخلاقي بل ((بنماذج الامتياز)) التي أطلق عليها الفلاسفة اليونانيون تسمية ((الفضائل)).

(4) بول ريكور، مصدر سابق، ص97 وما بعدها.

(5) محمود حيدر، جدل الا خلاقي-العقلاني في فلسفة الحداثة الغربية، مجلة المحجة، مصدر سابق، ص119 وما بعدها.

(6) إذا اعتمدنا النموذج النظري الذي يقدمه ريكور في سبر المسألة الخلقية، أمكننا التمييز بين مستويات ثلاثة نتعرض من خلالها للتصورات الأخلاقية في الفكر الإسلامي من منظور فلسفي مقارن.

وهكذا يمكن أن نميّز بين مجال الفضيلة أو القيم الضابطة للمدونة الأخلاقية في مقاصدها وغاياتها الجوهرية (الأتيقا) ومجال الأحكام الأخلاقية في مضامينها المجردة والكونية (أخلاق الواجب) وأخلاقيات الاهتمام بالذات وجماليات السلوك الأخلاقي (الحكمة)، وعلى النحو الاتي:

أ: الأتيقا (أخلاق الفضيلة)

من المعروف أن أرسطو يعرف الفضيلة التي هي مرتكز الأخلاق بأنها ((استعداد مكتسب إرادي يتحدد وفق العقل من حيث علاقتنا بأنفسنا في سلوك إنسان متبصر، إنها الوسط بين رذيلتين غلوّاً ونقصاً))، ونجد هذا التعريف حاضراً في أغلب كتابات الفلاسفة في العصور الوسطى، بما فيها كتابات الفلاسفة المسلمين[1].

ب: (أخلاق الواجب)

الأخلاق من هذا المنظور هي ما يميز الإنسان بصفته قادراً على الاكتمال والتمدن (أطروحة روسو) مما يعني نتيجتين بارزتين لهما الأثر الكبير في الفكر الحديث: تكريس مفهوم الحرية الإنسانية من حيث هي تعبير عن إرادة الذات المستقلة وتأكيد الطابع التاريخي الحركي لنمط الاجتماع الإنساني[2]. فالأخلاق تقتضي الحرية كملكة للتغلب على النوازع الطبيعية التي تفضي بالإنسان إلى الأنانية، ولذا كان معيار السلوك الأخلاقي هو الإرادة المجردة التي تتطابق مع أحكام العقل العملي الكلية، فالفضيلة من هذا المنظور ليس قوة نفسية يتفاوت فيها البشر بل هي تحقق لاستعداد طبيعي يشترك فيه البشر بالتساوي[3].

فالأخلاق تتخذ شكل قانون كلي وعقلاني وضروري، يستمد سمته المعيارية من الأمرية القطعية المجردة بمنأى عن سياقات ومآلات التجربة العينية وعن أي غايات خارج مفهوم الواجب والالتزام الأخلاقي بما فيها غائية السعادة التي شكلت بالنسبة للفلسفة القديمة هدف الأخلاق[4].

وما يهمنا في هذا الحيز هو تبيان أهمية التأسيس القانوني للأخلاق في الفلسفة الحديثة، كما هو بارز عند كانط، ومن قبله كل فلاسفة ((القانون الطبيعي)) (هوبز وسبينوزا ولوك ومونتسكيو..)، فالقانون الطبيعي الحديث يقوم على التمييز غير المسبوق بين الظاهرة الخاضعة للسببية الطبيعية والقانون بصفته حصيلة الإرادة الحرة ، وعلى أولوية الذات الفردية الحرة والمسؤولة (القانون الذاتي) على المدونة المعيارية (القانون الموضوعي)، فهو قانون يصدر عن الطبيعة الإنسانية، وهو بهذا المعنى مصدر القانون الوضعي ومرجعيته، باعتبار أن سلطة التشريع وأهليته الممنوحتان للإنسان سببهما هو طابعه

(1) لودفيغ فيتغنشتاين، في الاخلاق والدين والسحر، ترجمة وتقديم: حسن احجيج، ط1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019، ص94.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقديم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ت، ص109-97.

(3) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الاسلام، ترجمة احمد مهللي، ط1، المدار الاسلامي، بيروت، 2007، ص217.

(4) كانط: نقد العقل العملي، ترجمة ناجي عونلي، ط1، دار جداول، بيروت، 2011، ص127.

العقلاني الحر[1]. إن الدافع القانوني قد يكون خارجياً وقد يقتضي الفعل القانوني اللجوء للإكراه. إلا أن القانون والأخلاق يتفقان في السمة الكونية وفي اعتبار الحرية شرطاً للتشريع الأخلاقي والقانوني معاً. الأخلاق هي مجال قيم الإرادة الذاتية. والقانون هو مجال تشكل وتجسد العقل العمومي أو ((الإرادة المشتركة)) بعبارة روسو[2].

بيد أن هذا التمييز بين الأخلاق والقانون. أو بين دائرة القناعة الذاتية والمجال العمومي المحايد. أفضى إلى إشكالين مضاعفين هما: طبيعة ومرجعية القيم العمومية المشتركة من جهة ونمط تسيير وإدارة الصراعات المتولدة عن اختلاف وتصادم القناعات الأخلاقية والميتافيزيقية الأساس من جهة أخرى[3]. بخصوص الإشكال الأول. نلمس أن فكرة القانون العمومي تعاني من خلل أصلي في البناء النظري. من حيث كونها تتأرجح بين تعاقدية اصطناعية عرضية واحتمالية (المقاربة التاريخانية) ونزوع للصياغة الموضوعية العلمية أي تحويل القيم العمومية إلى ظواهر طبيعية (المقاربة الوضعية). مما يؤدي في الحالتين إلى مأزق فكري لا خروج منه[4].

ولذا يمكن القول مع الفيلسوف الإيطالي ((جورجيو أغامبن)) إن النسق القانوني الحديث يقوم على ((تعليق المعيار القيمي)) لإخفاء الحالة الاستثنائية التي هي الفعل المؤسس للقانون والسابق ضرورة على لحظة سيادته. فالسيادة في ذاتها حالة استثنائية. فالاستثناء حسب عبارة أغامبن هو ((العدة الأصلية التي بفضلها يحيل القانون إلى الحياة ويستبطنها في داخله من خلال تعليق نفسه))[5].

والمفارقة هنا هي أن مفهوم السيادة الذي هو التعبير القانوني عن حالة الاستثناء (فلا سيادة بدون التمتع بسلطة الاستثناء) مقولة لاهوتية ملتبسة حتى لو كانت تبلورت نظرياً في الأدبيات العلمانية. لقد بين الفيلسوف والقانوني الألماني ((كارل شميت)) أن مقولة السيادة ((مفهوم لاهوتي معلمين)). أفضت إليه إحالة أوصاف الإله المطلق المشرع إلى الدولة[6].

وليس التصور الوضعي للقانون إلا مظهراً من مظاهر هذه المرجعية اللاهوتية المتلبسة.

---

(1) جاكلين روس. مغامرة الفكر الاوربي (قصة الافكار الغربية). ترجمة: أمل ديبو. مراجعة: د. زهيدة درويش. ط1. هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث (كلمة). الامارات العربية المتحدة. 2011. ص263 وما بعدها.

(2) في حين أن الدين هو مجال القناعة الفردية. ففي مقابل المجموعة العقدية القائمة على وحدة الانتماء الديني والاتفاق حول تصوّر الخير الجوهري المشترك. أصبح النظام الاجتماعي في عصور الحداثة الأوروبية متجسداً في أنماط جديدة من الاجتماع والائتلاف القائم على الالتزامات (جان بودين) وائتلاف المنافع (هوبز) وائتلاف الإرادات (روسو) وائتلاف الثقة (المفكرون الليبراليون). للتفصيل في هذا المجال يلاحظ لطفاً: اسماعيل مظهر. نزعة الفكر الاوربي في القرن التاسع عشر. ط1. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. 2014. ص78 وما بعدها.

(3) جاكلين روس. مصدر سابق. 277.

(4) الطيب بو عزة. نقد الليبرالية. ط1. تنوير للنشر والاعلام. القاهرة. 2013. ص37 وما بعدها.

(5) تود ماي. مقدمة لفلسفة جيل دالوز. ترجمة: احمد حسان. ط1. بلا. 2005. ص132 وما بعدها. واسماعيل مظهر. مصدر سابق. ص72 وما بعدها.

(6) تيري ايجلتون. مشكلات مع الغرباء (دراسة في فلسفة الاخلاق). ترجمة: عبد الرحمن مجدي ومصطفى محمد فؤاد. مراجعة: مصطفى محمد فؤاد. ط1. مؤسسة هنداوي سي آي سي. المملكة المتحدة. 2017. ص132 وما بعدها.

فالقانون بمفهومه الحديث كعلاقة ضرورية بين الظواهر (ديكارت، هوبز، سبينوزا، كانط ...) يطرح المشكل الميتافيزيقي حول ضمانة التطابق بين القانون والموضوع المنفصل عنه، وقد تتبع ((رمي براغ)) نشأة القانون بمفهومه الراهن، مبيناً كون قوانين الطبيعة مواطن لفرض الإرادة الإلهية على مخلوقاته بحيث لا سبيل لهم إلا اتباعها، فلا فرق بين اعتبار القوانين تجسيداً لإرادة الخالق المطلقة والقول بأنها حصيلة أمر إلهي، وهكذا تمّ اختزال الأمر المطلق إلى حالة طبيعة ضرورية، وتم تحويل مفهوم الإرادة من بعدها اللاهوتي الأصلي (القانون كتعبير عن إرادة الإله المطلقة) إلى بعدها البشري بإرجاع مصدر القانون وشرعيته للإرادة الإنسانية الحرة ومن ثم منحه صبغة عقلانية وموضوعية على غرار القانون الطبيعي[1].

أما إشكال إدارة الصراعات المتولدة عن تعددية القناعات الفردية الجوهرية وحيادية المجال العمومي التي هي أساس مفهوم العلمنة، فقد تمثل في صعوبة بناء تصور إجرائي محض لعدالة توزيعية بدون سقف معياري قبلي، ولعل آخر محاولة في هذا الباب هي نظرية الفيلسوف الأمريكي ((جون راولز)) التي شكلت آخر صياغة فلسفية للأطروحة الليبرالية القائمة على أسبقية معيار العدل على معيار الخير، وعلى تعويض الإجماع الإقناعي بالإجماع عن طريق التوفيق[2].

ولقد بيّنت بعض الأعمال الفلسفية الأخيرة من أهمها دراسات هابرماس وجان مارك فري وتشارلز تايلور أن نموذج الفصل بين التصورات الجوهرية للخير المشترك والمجال العمومي يعاني من خلل جوهري في الحقوق المدنية بمنعه عمليّاً المواطنين من النقاش الحر حول القيم الأساسية التي تؤسس نمط اجتماعهم المنظم، كما أن هذا النموذج يفضي إلى شكل من أشكال انفصال الشخصية بين محددات الانتماء المدني ومحددات الانتماء العقدي. وما يتعين التنبيه إليه هو أن الحوار حول المسألة الدينية – السياسية يشهد راهناً تحولات نوعية في المجتمعات الغربية نفسها التي أطلق عليها الفيلسوف الألماني ((هابرماس)) عبارة ((المجتمعات ما بعد العلمانية))[3].

في الاتجاه المعاصر بدت نظرية العدالة التوزيعية التي طرحها راولز في صيغتها الاولى عام 1971 حدثاً كبيراً في تاريخ الفلسفة السياسية لعدة أسباب من بينها أنها أول نظرية في العصر الراهن تقدم بناء مفهومياً ((قوياً)) لتأسيس مرجعية العدالة، تعيد المبحث الأخلاقي إلى الفلسفة الذي انسحب منه بأثر النقد النتشي الراديكالي للتصورات الأخلاقية وإقصاء الملفوظات المعيارية من دائرة المعنى في الفلسفات التحليلية التي كانت مهيمنة في السياق الأمريكي[4].

---

(1) آمل مبروك، الفلسفة الحديثة، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص291، والمصدر السابق، ص145.

(2) كريس هورز وإمريس ويستاكوت، التفكير فلسفياً (مدخل)، ترجمة: د. ليلى الطويل، ط1، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011، ص 45 وما بعدها.

(3) هابرماس، مقال عن الحق، مجلة القانون العام، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، العدد6، 2006، بيروت، ص67، ومصطفى بن تمسك، اصول الهوية الحديثة وعللها (مقاربة شارلز تايلور نموذجاً)، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2014، ص174 وما بعدها.

(4) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: ليلى الطويل، سلسلة دراسات فلسفية، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة،

فالمعروف أن التقليد الفلسفي يتأرجح إجمالاً بين تصورين للمسألة الأخلاقية[1]:

- التصوّر المعياري الذي يعود لفلسفة أرسطو، ويتحدد بحسب غائية السلوك من حيث كونه يضمن الخير والكمال.
- التصوّر الإجرائي الذي بلوره كانط، ويتحدد بحسب قابلية السلوك للتعميم والصياغة الكونية.

فالتصور الأول ينطلق من أن السلوك الأخلاقي لا يرمي إلى مجرد ضبط العلاقات الإنسانية حسب مدونة إجرائية تضمن لهم العدل والتكافؤ، بل يهدف إلى غاية أسمى هي تحقيق رغبة الإنسان الطبيعية في العيش السعيد والحياة الفاضلة، ومن هنا القول بتماهي الخير (أي الأخلاق) والقيمة الأسمى (أي السعادة)[2].

ولكن إذا كانت الخيرات متعددة، فما هو الخير الأسمى؟

يجيب أرسطو بالقول إنه السعادة، لأنها الخير المطلق المطلوب لذاته، فهو الغاية القصوى للإنسان، بيد أن السعادة ليست مفهوماً ذاتياً أو نفسياً، وليست رغبة أو منفعة، إنها حسب تعريف أرسطو ((تحقيق الفضيلة))، ليس بمعنى التزام قاعدة قانونية أو ضوابط إجرائية، بل الانسجام مع الطبيعة الإنسانية ذاتها، أي السعي لتحقيق السلوك الذي يضمن اكتمال وتحقيق الإنسان، وإذا كان للأخلاق مدونة سلوكية، إلا أنها ليست قانونية ضاغطة، فالأساس فيها هو المثل والغايات القصوى[3].

أما التصوّر الكانطي، فيستبدل ((أخلاق السعادة)) بأخلاق الواجب، والتصور الغائي للسلوك الأخلاقي بالتصور الإجرائي له، وبذا يبلور الخلفية الفلسفية للتصورات القانونية الحديثة القائمة على مفهوم ((استقلالية الذات)) في مواجهة التصوّر النظري ((للطبيعة الإنسانية)) أي القول بطبيعة إنسانية مطلقة ومكتملة على السلوك الأخلاقي أن ينسجم معها[4].

إذ يُحدد الفعل الأخلاقي بأنه ما ينسجم مع ((القانون الأخلاقي)) أي ((الواجب))، أي إن مصدر

دمشق، 2011، ص38 وما بعدها.

(1) الفريد آدلر، معنى الحياة، ترجمة وتقديم: عادل نجيب بشرى، ط1، المشروع القومي للترجمة، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص207 وما بعدها.

(2) مجموعة من المؤلفين، الفلسفة الالمانية والفتوحات النقدية (قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز)، اشراف وتحرير: سمير بلكفيف، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2014، ص244 وما بعدها.

(3) علي الشامي، الفلسفة والانسان (جدلية العلاقة بين الفكر والوجود)، ط1، دار الانسانية للدراسات والنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، 1991، ص213 وما بعدها.

(4) اما عن مذاهب سيرورة العقل الأخلاقي الغربي بعد كانط فهي على الجملة: المذهب الانفعالي: ويمثله الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم (1711 ـ 1776)، والمذهب الإجتماعي ومؤسسه إميل دوركهايم، ومذهب المنفعة الذي تبنّاه الفيلسوف جرمي بنتام (1848 – 1832) وجون ستيوارت ميل (1806 ـ 1873)، والمذهب العاطفي ومن منظريه آدم سميث (1723 ـ 1790) والألماني آرثر شوبنهاور (1788 ـ 1860) والفرنسي أوغست كونت (1857–1798)، ومذهب القوة الذي دعا اليه الفيلسوف الالماني فردريك نيتشة، ومذهب العقلانية المنفتحة للفيلسوف النمساوي كارل بوبر (1994–1902) ، وأخيرا الاخلاق التواصلية التي دعا اليها الفيلسوف الالماني يورغن هابرماس. للمزيد من التفصيل يلاحظ: محمود حيدر، مصدر سابق، ص133 وما بعدها. ومجموعة مؤلفين، الفلسفة الالمانية.. مصدر سابق، ص125 وما بعدها.

الفعل الأخلاقي ليس مدى تلاؤمه مع غائياتنا أو سعادتنا ولا مصالحنا، بل مع المقوم الكوني لإنسانيتنا كما يترجم في واجبات شاملة تتخذ شكل قوانين ملزمة موضوعية وغير ذاتية[1].

إن أساسه هو ((الأمر القطعي)) الذي يصوغه في شكل قانون أعلى على النحو التالي ((على سلوكك أن يكون دوماً محدداً بطريقة تجعله قابلاً إراديّاً أن يتحول إلى قانون طبيعي كلي))، فالنموذج المطروح هنا للقانون الأخلاقي هو القانون الموضوعي الذي يحكم الظواهر الطبيعية، فمعيار السلوك الأخلاقي ليس في مضمونه بل شكله الذي يجب أن يكون له خاصية الإلزام غير المشروط[2].

إنها أخلاق مبنية على العقل العملي الذي يتعلق بالفعل لا المعرفة ميدان العقل المجرد ومن ثم تعطي الأولوية لمبدأ العدل (المساواة في الحقوق) على مبدأ الخير (مضمون العقل وطبيعته)، فبالنسبة لكانط، لا يمكن أن نبني الأخلاق على مفهوم ((السعادة)) باعتباره من الأفكار المجردة التي لا مضمون محدّد لها، كما أنه يتماهى مع اللذة التي هي موضوع ذاتي ونفعي[3].

ولذا فإن المبدأ المؤسس للأخلاق هو الإرادة الحرة التي تمنحها الوعي بالواجب الأخلاقي الذي يحررنا من النوازع التجريبية النفعية، ويضمن لنا التصرف كأفراد مستقلين، ومن المعروف أن كانط لا يميز بين المشكل الأخلاقي والمشكل التشريعي السياسي، بل إنه يتناول الموضوع القانوني من منطلقات أخلاقية، باعتبار أن القانون هو تجسيد عملي للضوابط الأخلاقية، بقدر ما أن هذه الضوابط قوانين إجرائية وليست معايير قيمية مطلقة[4].

وهكذا تفضي التصورات الكانطية إلى نتيجتين هامتين؛ لهما أثر حاسم في الفكر القانوني والسياسي الحديث والمعاصر[5]:

أولاهما: إناطة الفاعلية الأخلاقية بالقوانين، التي أصبحت لها استقلاليتها عن دائرة الحكم، ومن هنا فكرة استقلالية السلطة القضائية في جهاز الدولة الحديثة. فالقوانين من هذا المنظور هي مدونات إجرائية تعبّر عن الجانب القيمي المتعلق بالمجال العام، إنها أكثر من تشريعات، بل تتسع لتشمل جوانب مختلفة ومتنوعة من الحياة الأخلاقية للأفراد.

ثانيتها: بناء الشرعية السياسية على المقوم الأخلاقي بمفهومه الحديث أي الحرية بصفتها إرادة ذاتية تنزع للكونية من خلال إقامة مؤسسات كلية.

إن هذا التصوّر الأخلاقي بالمفهوم الحديث (التعبير عن الحرية إجرائيّاً في قوانين كلية) هو

---

(1) ايمانويل كانط، ما بعد الطبيعة-فلسفة الدين، ج2، اعداد وتحرير: د. امير عباس صالحي، ط1، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، 2019، 287.

(2) ايمانويل كانط، فلسفة الاخلاق- الحداثة، ج3، مصدر سابق، ص158 وما بعدها.

(3) ايمانويل كانط، الابستمولوجيا، ج1، مصدر سابق، ص35 وما بعدها.

(4) ملحم قربان، اشكالات (نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ، ط3، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ص156 وما بعدها.

(5) للتفصيل في هذا المعنى يلاحظ لطفاً ما يأتي: الفريد آدلر، مصدر سابق، ص286 وما بعدها. وكذلك كريس هورز وغمريس ويستاكوت، مصدر سابق، ص265وما بعدها. وتيري ايجلتون، مصدر سابق، ص132 وما بعدها.

الأساس النظري والمرجعي لنظريات العقد الاجتماعي (هوبز، لوك، روسو ...). ومن الواضح أنه يرتكز على مصادرة تناسب أخلاق الواجب مع التشريعات المدنية، ويتأسس على مرجعية العقل بصفته إطار الكونية الإنسانية[1].

بيد أن هذا التصوّر الحديث للمسألة القانونية من منظور أخلاقية التميز والعقلنة (أي استقلالية الإنسان ورشده بامتلاكه أداة التعقل واستخدامها المكتفي بذاته)، قد طرح إشكالات حادة في الفلسفة المعاصرة، نذكر من بينها ما بيّنه ليو شتراوس من أن التصورات القانونية السياسية الحديثة التي أرست قطعية مع مفاهيم الفضيلة الأرسطية انتهت إلى التأرجح غير المحسوم بين نموذج اصطناعي لا معياري (القانون كمجرد إجراءات عملية لضبط الدولة والمجتمع بصفتها جهازاً له قواعد اشتغاله) ونموذج معياري مستمد من الأيديولوجيات التاريخانية والوضعية أي منح هذه الإجراءات قيمة مطلقة أما لتماهيها مع ما تعبّر عنه قوانين التاريخ وإما بمنحها قيمة القوانين الطبيعية كما يكشف عنها العلم التجريبي[2].

فالمشكل هنا هو تمويه مصدر القوانين بالعجز عن حسمه نظريّاً، فإذا كانت الفلسفات السياسية القديمة قد أرجعتها لقوة الفضيلة بمعناها الأنطولوجي (أي من حيث انسجامها مع نظام الوجود ذاته)، وكانت المنظومات الدينية قد أرجعتها لمصدر إلهي مقدس، فإن الفكر القانوني الحديث ينيط بالدولة بصفتها التعبير الكلي عن المجموعة القومية حق إصدار القوانين المنظمة لشؤون المجتمع[3].

ولتبرير هذا التحويل يتمّ النظر للدولة من زاوية قانونية، بالنظر إليها من حيث هي مرجعية التأسيس ومصدر الشرعية بصفتها قائمة على عقد أخلاقي ذاتي يحقق إرادة جماعية مشتركة تتخذ شكل وثيقة قانونية تحكم علاقات الناس في ما بينهم وتحدد شكل السلطة التي تحكمهم، إن هذا التصوّر يقوم إذاً على تناقض خفي بين المنظور الاصطناعي النفعي للدولة (تحقيق الأمن المشترك للخروج من حالة الطبيعة التي هي حرب الكل ضد الكل) والمنظور القيمي (أي الدولة بصفتها تعبيراً عن المضمون الأخلاقي للإرادة المشتركة)[4].

فما أراده جون راولز هو إعادة الاعتبار للتصورات الإجرائية الشمولية للقيم، دون اللجوء إلى مقوماتها الميتافيزيقية، ولذا فإنه لا يقدم نظرية العدالة التوزيعية كفلسفة أخلاقية بل يعتبرها نظرية سياسية لا تطمح إلى بلورة أسس جوهرية للفعل الأخلاقي، وإنما تكتفي بالكشف عن المبادئ الناظمة للعدالة داخل مجتمع تعددي جيد التنظيم، تتصارع فيه وتتعايش مختلف تصورات الخير الجماعي[5].

(1) بول جونسون، المثقفون، ترجمة: طلعت الشايب، ط1، دار شرقيات، القاهرة، 1998، ص65 وما بعدها.

(2) سايمون تورمي وجولز تاونزند، المفكرون الاساسيون (من النظرية النقدية الى ما بعد الماركسية)، ترجمة: محمد عناني، ط1، المركز القومي للترجمة ومركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات ومكتبة التنوير، القاهرة، 2016، ص98 وما بعدها.

(3) المصدران اعلاه، ص85 وص163.

(4) تيري ايجلتون، مصدر سابق، ص275. وكذلك: جاكلين روس، مصدر سابق، ص345.

(5) جون رولز، مصدر سابق، ص187 وما بعدها.

ومع ذلك تتميز أطروحة راولز بكونها تريد الوصول إلى مبادئ كونية للعدالة، اعتبرها راولز في مقاربته الأولى منطلقات إنسانية عقلية.

ثانياً: الفلسفة الخاصة للمثل الاخلاقية في القانون

من الأفضل أن نرى النطاق الأخلاقي للعقود الحقيقية، إننا غالباً، نفترض أنه عندما يبرم شخصان عقداً، فإن شروط هذا العقد لابد منصفة، بعبارة أخرى، نفترض أن العقود تسوغ الشروط التي تنتج منها؛ وليس هذا الحال، على الأقل ليست العقود منصفة بذاتها، فالعقود الحقيقية ليست أدوات أخلاقية قائمة بذاتها، فمحض أني أبرمت عقداً معك، ليس كافياً لجعل العقد منصفاً، ففي كل عقد حقيقي، يمكننا دائماً التساؤل: ((هل ما اتفقوا عليه متصف بالإنصاف؟))، والإجابة عن هذا ليست ببساطة الإشارة إلى العقد نفسه، بل نحن محتاجون إلى مقياس مستقل للإنصاف[1].

من أين يأتي هذا المقياس؟ قد تفكر، أنه ربما يأتي من عقد أكبر وأسبق، من دستور على سبيل المثال، لكن الدساتير حالها من حال العقود، فحقيقة أن الدستور قد أقر وأجيز من الشعب، لا يعني أن مواده منصفة[2].

قد يبدو هذا الكلام، لمن يعتقد أن الأخلاق قوامها التراضي، زعماً مثيراً للانزعاج والكدر، لكنه ليس ذاك الزعم المثير للجدل، فنحن غالباً نتساءل عن مدى الإنصاف في العقود التي يبرمها الناس، ونحن نعرف الأحوال والعوارض التي تؤدي لإبرام عقد سيئ: فقد يكون أحد الطرفين مفاوضاً جيداً، أو له سلطة تفاوضية أقوى، أو أعلم بالقيمة الحقيقية للشيء الذي يتم تبادله-وهو ما ينطبق على العقود الدولية[3]. معرفتنا أن العقود لا تضفي الإنصاف على الشروط التي تنتجها، لا يعني أن علينا انتهاكها متى ما شئنا، قد نكون ملزمين بإتمامها حتى ولو قامت على اتفاق جائر، على الأقل إلى حد ما، فللرضى والموافقة أهمية، ولو لم توجد العدالة، لكن هذا أقل أهمية مما نعتقد، فنحن غالباً نخلط بين العامل الأخلاقي للعقد، وبين المصادر الأخرى للإلزام[4].

لنر الآن إن كان بإمكاننا تخيّل حالة يكون فيها الإلزام قائماً على الرضى فقط؛ أي من دون إضافة

---

(1) مايكل ج.ساندل، مصدر سابق، ص161 ومابعدها.

(2) انظر إلى الدستور الأمريكي (1787) مثلاً، فرغم فضائله العديدة، إلا أنه كان مشوباً بقبول الرِّق، وهي مثلبة استمرت حتى بعد الحرب الأهلية، وحقيقة أن الدستور تم الاتفاق عليه – من قِبَل المبعوثين في فيلادلفيا، ثم من قِبَل الولايات – لا تكفي لجعله عادلاً.

قد يقول قائل إن هذه الشائبة يمكن إرجاعها لخلل في القبول : فالعبيد من الإفريقوأمريكان لم يتم تضمينهم في المؤتمر الدستوري، ولا النساء اللاتي لم يَحُزْن حق الاقتراع إلا بعد ما ينيف على القرن، وإنه من المرجح أنه لو كان المؤتمر أكثر تمثيلاً، لينتج منه دستور أكثر عدلاً، لكن هذا ضرب من الرّجْم والظن، ولا يوجد عقد اجتماع حقيقي أو مؤتمر دستوري، مهما كان مثالاً، يضمن إنتاج عادلة للشراكة الاجتماعية، للتفصيل يلاحظ لطفاً: الفرد نصار غلمية، المدخل القانوني للجنسية الامريكية، ط1، طبعة خاصة بالمؤلف، توزيع: الدار العربية للعلوم، بيروت، 2014، ص16-17.

(3) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم: امام عبد الفتاح امام، ط4، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2014، الفصل 11-مشكلة الاخلاق والتراضي- ص 333 وما بعدها.

(4) ازفلد كولبه، مصدر سابق، ص216 وما بعدها، وكذلك المصدر السابق، ص340.

الوزن الأخلاقي للدفع مقابل منفعة، أو التعويض عن العمل الذي قمت به نيابة عني. هذه المرة سنبرم العقد، لكن بعد لحظات قليلة، وقبل أن تبدد وقتك في أنجاز المطلوب، أناديك قائلاً: ((لقد غيرت رأيي. لا أريد الشيء. فهل ما أزال مديناً لك بالألف دولار؟ هل ستقول لي: ((إن الاتفاق اتفاق))، وتصرّ أن رضاي يخلق واجباً حتى لو لم أنتفع منك ولم أعتمد عليك؟[1].

لقد تجادل مفكرو التشريع في هذا السؤال طويلاً وأمداً بعيداً: هل الموافقة تنتج إلزاماً بحد ذاتها، أم أن عنصراً من عناصر الانتفاع والاعتماد مطلوب أيضاً. إن هذا السجال يخبرنا عن أمر في أخلاق التعاقد لطالما أغفلناه: ان العقود الحقيقية لها وزن أخلاقي طالما حققت مبدأين، هما: الاستقلالية والتبادلية. فكما هو الحال في الأفعال الطوعية، تفصح العقود عن استقلالنا؛ فالالتزامات التي تنشئها لها وزن؛ لأنها مفروضة ذاتياً فنحن أخذناها طوعاً على عاتقنا، وباعتبارها أدوات لتحقيق النفع المتبادل، تستوحي العقود مثال التبادلية؛ فواجب تحقيقها ينشأ عن واجب تعويض الآخرين عن المنافع التي قدموها لنا[2].

في الواقع العملي لا يتم تحقيق هذه المُثُل – الاستقلالية والتبادلية – بصورة مُثلى، فبعض الاتفاقات، مع أنها طوعية، ليست تبادلية المنفعة، وأحياناً نكون ملزمين بسداد منفعة على أساس تبادلي، حتى بغياب عقد. وهذا يُومئ إلى المحدودية الأخلاقية للرضى: ففي بعض الحالات، لا يكون الرضى كافياً لخلق واجب أخلاقي مُلْزم، وفي حالات أخرى لا يكون الرضى مطلوباً[3].

هذا الموضوع يستدعي تبني فكرة أساس تسمى بالفردية الاخلاقية والتي لا تفترض مبادئها أن الناس أنانيون، إنما هي دعوى حيال معنى أن تكون حرّاً. بالنسبة للفردي أخلاقياً: أن أكون حرّاً، يعني أن أكون ملزماً بالأشياء التي أخذتها، طوعاً على عاتقي؛ وكل ما أدين به للآخرين، أدين به بموجب فعل من أفعال الرضى: إما باختيار، أو وعد، أو اتفاق، قمت به، سواء أكان ضمناً أم صراحة[4].

إن فكرة أن مسؤولياتي محدودة بتلك التي أخذتها على نفسي، هي فكرة محرّرة ومبرِّئة، إنها تفترض أننا، بصفتنا فاعلين أخلاقياً، أحرار ومستقلون، غير مقيّدين بروابط أخلاقية قبْليّة، قادرون على اختيار الغايات بأنفسنا، فلا نتركها للعادات، وهذه تؤلف معطيات حياتي، ونقطة انطلاقي الأخلاقية، وهي التي تعطي حياتي، إلى حد كبير، طابعاً أخلاقيّاً. ((ففي منظور الفردية: إني أكون، ما أقرر أن أكونه)) وفي منظورها أن التفكير الأخلاقي يقتضي التنحي أو التجرد من الهوايات والارتباطات: ((لا يمكن

---

(1) بول ريكور، الحب والعدالة، ترجمة وتقديم وتعليق حسن الطالب، مراجعة جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013، ص43.

(2) بول ريكور، الحب والعدالة، ترجمة وتقديم وتعليق حسن الطالب، مراجعة جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013، ص43.

(3) مثاله: أرملة عجوز في شيكاغو كانت تعاني من حمّام يسرب في شقتها، فتعاقدت مع مقاول ليصلحه لها؛ مقابل 50,000 دولار، ووقعت عقداً يلزمها بدفع 25,000 دولار مقدماً، والباقي يدفع بالتقسيط. كشفت المكيدة عندما ذهبت العجوز إلى المصرف لتسحب مبلغ 25,000 دولار إذ سألها الصرّاف لما تحتاج هذه الكمية الكبيرة من المال، فأخبرته العجوز أنها تحتاجه للسباك، اتصل الصرّاف بالشرطة، والتي قبضت على المقاول عديم الخُلُق بتهمة الاحتيال. نقلاً عن: جون رولز، مصدر سابق، ص163.

(4) فرانسوا جوليان، جدل في الاخلاق، ترجمة: خديجة الكسوري بن حسين واخرون، ط1، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995، ص23.

أن أكون مسؤولاً عما تفعله بلادي-مثلاً- أو فعلته سابقاً ما لم أختر ضمنيّاً أو صراحة تحمل هذه المسؤولية))[1].

وبالعودة الى الوراء قليلاً، نلاحظ ان الفقهاء الذين حبذوا النظرية الاجتماعية للقانون يرون بصفة عامة بأن القانون كان - أو ينبغي أن يكون - مصحوباً بعدد من المثل الاجتماعية العريضة، وكان الفقيه النمساوي إيوجين إيرليخ (1862 - 1922) يزعم بأن القانون الاعتيادي يوجد جنباً إلى جنب مع عوامل أخرى في المجتمع، والتي إما أن تؤثر فيه تأثيراً هائلاً أو تمحوه تماماً، ومثل هذه العوامل يجوز اعتبارها قوانين في حد ذاتها. وكان فرنسوا جيني (1861-1938) قد ميز بين ((التكنيك)) وهو مجرد الإلمام بآلية القواعد القانونية، وبين ((العلم)) وهو فهم القيم غير القانونية، ولكنها ذات الصلة الأكيدة ببيئة القانون، أما روسكو باوند (1870 - 1964) فقد أدرج الأفكار الفلسفية والسياسية والأخلاقية والمقصودة لخدمة أهداف قانونية ضمن مكونات القانون؛ وحيث كانت الفكرة الأخلاقية التي تشكل أساس أهداف القانون هي العدالة، وكان باوند يذهب للقول بأن الأهداف الأخلاقية والفلسفية تتسم بالبقاء والشمولية، على الرغم من أن كل مجتمع يختار إطار الأفكار الذي يناسبه في فترة زمنية معينة من تاريخه، ولا تجد هذه الأفكار نصوصاً صريحة تنص عليها في القوانين الحديثة، ورغم ذلك فهي تشكل جزءاً لا يتجزأ ، في رأي باوند، بل جزءاً رئيساً من القانون[2].

وأحياناً ما يفوض القانون القاضي صراحة لبحث اعتبارات ((العدالة))، أو يفتح أمامه سبيل البحث في دروب أيديولوجية ذات طبيعة فلسفية أو سياسية أو أخلاقية، مثل ((النظام الاجتماعي)) وبعد ذلك، تصبح هذه المبادئ تشريعات، ولايتم تصنيفها، كـ((أفكار))، وإنما كـ((أحكام)) تنتظر دورها في التنفيذ[3].

أما القانون الأخلاقي في أطار القانون المدني فيتشكل بشكل مختلف، إذ تتقاطع وتتشابك مكوّناته مع مكونات القانون بنصوصه ومواده الواضحة والصريحة، وهو يتناول قانون الملكية ووظيفتها الاجتماعية في تغيير شكل المجتمع؛ وهو يطبق قواعد العدالة والأخلاق التي تتجاوز مواد القانون، كما يطبق إطاراً معيارياً وملزماً، ويدعم الضعفاء في المجتمع وفي الوقت نفسه يدفع بالأقوياء إلى الأمام، ويحقق الانسجام بين الاثنين، ويتفادى حدوث أي اتساع مفرط للهوة بين الاثنين، كما يسعى لاستخدام نوع جديد من الغراء القانوني لتحقيق الترابط بين العلاقات الداخلية بين مواد القانون وبعضها وبين التقنين والمجتمع وبين جوانب حركة المجتمع[4].

يرى جانب من الفقه الى إن التقنين يستلزم تبويباً، ولا يقصد بهذا التبويب أن يكون على غرار التبويب العلمي للأبحاث، ذلك أن احتياجات التقنين لا تشبه في أي منها احتياجات النظريات القانونية ...

(1) جوزايا رويس، فلسفة الولاء، ترجمة: احمد الانصاري، مراجعة حسن حنفي، ط1، المجلس الاعلى للثقافة، المجلس القومي للترجمة، مصر، 2002، ص87.

(2) في تفصيل ذلك يلاحظ لطفاً: فارس عبد الكريم، المعيار القانوني، ط1، طبعة خاصة بالمؤلف، بغداد، 2009، ص89 وما بعدها.

(3) فايز محمد حسين، فلسفة القانون.... مصدر سابق، ص107.

(4) محمد كامل مرسي، شرح القانون المدني الجديد، الباب التمهيدي، ج1، بلا، 1951، ص114.

ينبغي أن يتم تبويب القانون إلى أبواب ومواد تؤكد بشكل خاص الأهمية العلمية للأحكام القانونية وتحجب – أي تستر- في الوقت ذاته النظريات التي تكمن وراء هذه الأحكام[1].

إن القانون المدني العراقي -وفي اطار المادة -146 أعطى العقود وظيفة أخلاقية وغيرية (محبة للغير)، يستطيع القانون بفضلها التدخل في محتويات العلاقة التعاقدية، وكان التقنين المدني قد أقر بمبدأ الحرية التعاقدية، منوهاً إلى أن أي عقد هو شريعة المتعاقدين[2]، وعقب ذلك مباشرة، انطلق القانون يطرح سلسلة من مبادئ العدالة المستقاة من القانون الفرنسي، ولم تسمح هذه المبادئ فحسب للمحكمة – ومن ثم المجتمع – بالتدخل في الاستقلالية التعاقدية للفرد، وإنما مدت أثرها الأخلاقي إلى الطيف الكامل للعقود والقانون ككل، وذلك على امل أن يتسع ذلك في النهاية ليشمل المجتمع[3]، وطبقاً لهذا المدخل، فان مفهوم العدالة الاجتماعية يُرسي العدالة التعاقدية، كما أن العدالة التعاقدية، في المقابل، من المتوقع أن تؤدي إلى تقوية العدالة الاجتماعية[4].

عليه، يمكن الانتهاء الى حقيقة ان هذا ما يحتاج اليه القانون الدولي الخاص في مبادئه التشريعية وتصوراته الفقهية وتطبيقاته القضائية، لاسيما في المجال الابرز من العقود الدولية، والتي تستلزم دائماً وابداً فكراً فلسفياً اخلاقياً عملياً واسعاً للموازنة بين دوافع اشخاصه وغاياتهم النفعية والاقتصادية وطبيعة القواعد القانونية الراسمة لمسار توجهات اطرافه الاخرين.

---

(1) فايز محمد حسين، علم الاجتماع القانوني، ط2، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 2016، ص69.

(2) نصت المادة 146 من القانون المدني العراقي على ما يأتي: «-1 إذا نفذ العقد كان لازماً.... -2 على انه اذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها وترتب على حدوثها ان تنفيذ الالتزام التعاقدي، وان لم يصبح مستحيلاً، صار مرهقاً للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة جاز للمحكمة بعد الموازنة بين مصلحة الطرفين ان تنقص الالتزام المرهق الى الحد المعقول ان اقتضت العدالة ذلك، ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك». ولاحظ كذلك: القانون المدني المصري (المادة 147/ 1)، القانون السوري (المادة 148 /1)، القانون الليبي (المادة 147 /1)، القانون الكويتي (المادة 196)، القانون الأردني (المادة 241)، والقانون اليمني (المادة 208).

(3) يمكن توصيف القانون الأخلاقي بتحديد مكوناته، وكما هو مفهوم كانت مسألة العلاقة مع العالم المحيط بنا هي التي تشغلنا طيلة الوقت وبالتحديد كيف يؤثر ويتأثر كلٌ منا به، وأية روابط تجمع فيما بيننا وكيف هو التفاعل مع ما يصْدُر عنا من أفعال كيف يتأثر ويستجيب، عندما يكون هذا مفهوماً فإن القانون الأخلاقي يظهر كتحصيل حاصل وعندها لا حاجة لقوانين أخلاقية- هي تصبح غير ضرورية والإيمان يتحول إلى انفعالات مباشرة للحقيقة، كل الأشياء وكل الناس في العالم يوجدون مجتمعين أو متفرقين يأخذ ويعطي واحدهم الآخر بآن واحد، فجميع الأشكال التي تحيط بكم – هي انعكاسات كاملة ودقيقة للأشكال والصيغ التي تتواجد في داخلكم، كل الأشكال وكل الأشياء في هذا الكون وكل الناس في هذا العالم مرتبطون بعضهم ببعض، كل الأشكال متضَمّنَة في شكل واحد، وكل الكون متضمن في أي شكل، كل الأشكال حولنا تخرج من شكل واحد وتعتبر انعكاساً لذلك الشكل الكامل، المقطع الختامي للقانون الأخلاقي يبدو على الشكل التالي: كل ما يوجد وكلّ مَنْ هُمْ موجودون في محيطك، كل ذلك يعتبر استمرارية حية ومباشرة لك، المحيط بك هو ذاته جسدك وروحك، يلاحظ في تفصيل ذلك: جيكارينتسيف فلاديمير فاسيليفيتش، القانون الاخلاقي، ترجمة: وفيق حسن، ط1، دار الفرقد، دمشق،2017، ص102 وما بعدها.

(4) عيسى خليل خير الله، مصدر سابق، ص43.

يصدر قريباً:

مقالات في الشأن العراقي
تأليف
الدكتور طورهان المفتي
مركز الرواد للحوار