الدكتور جلال العدوى
أستاذ القانون المدنى المساعد
بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية

القـــانون
و
الاجتماع الانساني

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

١ — إذا نظرنا إلى أى اجتماع انسانى ، على أى مستوى من مستوياته ، وجدنا ظاهرة عامة بارزة هى ظاهرة الضبط الاجتماعى (١) . هذه الظاهرة التى نلمسها فى ذلك الضبط أو التأثير الذى يقع على أفراد ووحدات الاجتماع الانسانى تجنباً للفوضى وتحقيقاً للنظام (٢) . ولهذا يعد الضبط الاجتماعى وسيلة لغاية .

أما الوسيلة فهى الضبط أو التأثير الذى ينتهى برد فعل اجتماعى يتدرج من السخرية والاحتقار والاشمئزاز إلى القطيعة والتجنب والنبذ ، ثم إلى انزال الضر بالمخالف وايذائه .

---

(١) أنظر ، فى الضبط الاجتماعى ، حسن الساعاتى — علم الاجتماع القانونى ط ٣. مصطفى الخشاب — علم الاجتماع جـ٢ ص ٢٩٣. عاطف غيث — علم الاجتماع ص٣٩٩.

Encyclopaedia of social sciences vol. 13 p. 531. J.S. Roucek - Social control N. Y. 1947. E. Ross - Social control N.Y. 1901.

(٢) يعرف بوند الضبط الاجتماعى بانه « الضغط الذى يتحمله كل فرد من تلقاء زملائه لحمله على أداء نصيبه نحو المجتمع المتمدين ، ولردعه عن السلوك غير الاجتماعى أو السلوك الذى لايتفق وقواعد النظام فى المجتمع

Pound - Social control through Law. N. Y. 1942 p. 17-18.

ويعرف جيرفتش الضبط الاجتماعى بأنه «مجموع النماذج الثقافية والرموز الجمعية والمعانى الروحية المشتركة والقيم والأفكار والمثل ، وكذلك الأفعال والعمليات المتصلة بها مباشره ، والتى يستطيع بها المجتمع والمجموعة وكل فرد أن يقضى على الصراع والضيق الحادثين فى داخله عن طريق اتزان موقت وأن يتخذ خطوات نحو جهود مبتكره ذات آثار فعالة

Gurvitch - Social control in Twentieth Century Sociology N.Y. 1945 p. 291.

وأما الغاية فهى حماية الاجتماع الانسانى من الانحرافات التى تهدده ، واقامة النظام الذى يتوقف عليه قيام ذلك الاجتماع الانسانى وتقدمه .

٢ — والضوابط الاجتماعية التى تقوم بذلك متعددة ، منها الدين ، ومنها الأخلاق ، ومنها الفن ، ومنها المعرفة ، ومنها التربية ، ومنها القانون(١). وإذا كان لكل من هذه الضوابط الاجتماعية دوره الذى لا يقوم به سواه ، فان القانون يعد أهمها ، لا بادعاء فقهاء القانون ، وانما باقرار علماء الاجتماع . فهذا عالم الاجتماع «رس» يقر بأن القانون هو حجر الزاوية فى صرح النظام وآلة الضبط المتقنة التكوين ، ويضيف إلى ذلك أنه من المشكوك فيه أن يظهر أى تعديل فى المستقبل من شأنه أن يضعف ما للقانون من السلطة على سائر وسائل الضبط الاجتماعى الأخرى (٢) .

٣ — وإذا ما تساءلنا ، لماذا يعد القانون (٣) أهم الضوابط الاجتماعية ، وجدنا أن ذلك يرجع إلى عاملين .

أما العامل الأول ، فهو أن القانون يتميز عن غيره من الضوابط الاجتماعية بأنه ، ليس مجرد مجموعة من القواعد التى تحكم سلوك الأفراد ،

---

(١) أنظر فى ذلك ، جيرفتش — المرجع السابق . ويضيف «رس فى مؤلفه السابق الاشاره اليه ص ٨٩ ضوابطاً أخرى هى الرأى العام والمعتقدات والايحاء والعرف والمثل العليا والشعائر والتوهم والقيم . ويرى الدكتور حسن الساعاتى فى مؤلفه السابق الإشارة اليه ص٣٦ امكان اختصار الضوابط الاجتماعية إلى ست رئيسية هى التربية الرأى العام والعرف والقانون والدين والقيم الاجتماعية .

(٢) أنظر ، رس — مبادىء علم الاجتماع ، نيويورك ١٩١٢ .

(٣) القانون لغة كلمة غير عربية مشتقة من الرومية وقيل من الفارسية ، ومعناها مقياس كل شىء وطريقه ، أو الأصل . أنظر المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية ج ص ٧٦٩ . وأنظر أيضاً ، Oxford Dictionary - Canon.

وانما هو نظام (١) هيكلى شامل يؤلف بين مجموعات متعددة من القواعد تشكل تنظيمات متكاملة تعد اجزاء من كل يربط بينها ويحقق اتساقها ويحدد وظائفها ويكفل تطبيقها (٢) . ومن حيث أن القانون ، دون سواه من الضوابط الاجتماعية ، يعد نظاماً هيكلياً شاملا ، فان القانون يكون أقدر الضوابط الاجتماعية على حكم المجتمع الشامل ، الذى يعد أعلى مستويات الاجتماع الانسانى ، والذى من سماته أنه بنيان هيكلى شامل .

وأما العامل الثانى ، فهو أن القانون يتميز عن غيره من الضوابط الاجتماعية بقيام اعتقاد جماعى بوجوب الاجبار على تطبيق ما ينتمى اليه من تنظيمات وقواعد (٣) ، فاذا كان الجزاء المادى الذى توقعه سلطة عامة ليس جوهر القـــانون (٤) ، على نقيض ما يقول به جانب كبير من

---

(١) النظام لغة الترتيب والإتساق . ويقال نظام الأمر : قوامه وعماده . والنظام الطريقة ، يقال مازال على نظام واحد . ونظم الأشياء : ألفها وضم بعضها إلى بعض . أنظر المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية ج ٢ ص ٩٤٠ .

(٢) يجرى النظر إلى القانون على أنه مجموعة من القواعد ذات خصائص معينة . وهذا النظر لايحيط بحقيقة القانون . ذلك أن القواعد القانونية هى جزيئات تتكون منها تنظيمات متكاملة يتألف منها النظام القانونى الكلى . ومن المحقق أن ماهيتة الكل تتجاوز ماهية الأجزاء التى يضمها .

(٣) أنظر فى ذلك ، R. Capitant - L'illi-cite p. 189-190 وقارن Gény - Science et technique, T. I. p. 47 حيث يقدم اعتراضين . الاعتراض الأول ، أن ثمة قواعد قانونية لاجزاء لها كما لايعتقد بوجوب الاجبار على تطبيقها كقواعد القانون الدولى العام . وهذا الاعتراض مردود بأنه لم يعد من الممكن انكار قيام اعتقاد جماعى دولى بوجوب الاجبار على تطبيق قواعد القانون الدولى ، وان كان لايجبر فعلا على تطبيق هذه القواعد لعدم وجود سلطة عليا تكفل تطبيقها . والاعتراض الثانى ، أن ثمة قواعد خلقية أو دينية يمكن أن يوضع العنف فى خدمتها فيجبر على تطبيقها . وهذا الاعتراض بدوره مردود بأنه حيث يسود الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيق قاعده دينية فانها تتحول إلى قاعدة قانونية .

(٤) Haesaert - Théorie générale du droit p. 93-101. R. Capitant - L'illicite p. 116-118. Du Pasquier - Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit 3e éd. no. 262. Marty et Raynaud T. I. no. 34.
وأنظر أيضاً ، أحمد سلامه — دروس فى المدخل لدراسة القانون ١٩٦٥ ص ٣٥ — ٣٦.

الفقه (١) ، وبدليل وجود قواعد قانونية يعوزها مثل هذا الجزاء (٢) ، فان القانون يعد مع ذلك أقوى وأكثر فاعلية من سواه من الضوابط الاجتماعية ، وذلك بفضل ما يتميز به من قيام اعتقاد جماعى بوجوب الاجبار على تطبيقه. فمجرد قيام هذا الاعتقاد يجعل القانون أكثر ضغطاً وتأثيراً من سواه من الضوابط الاجتماعية .

٤ — وإذا كان علماء الاجتماع قد عنوا بدراسة القانون دراسة اجتماعية حتى أنهم جعلوا علم الاجتماع القانونى من فروع علم الاجتماع ، فان من حق وواجب فقهاء القانون أن يعنوا بدراسة الاجتماع الانسانى من جوانبه القانونية . ذلك أن الاجتماع الانسانى هو موضوع القانون .وموضوع القانون جدير بأن يدرس من زاوية القانون . فللاجتماع الانسانى انعكاساته على القانون الذى يجمع بين أنه يتولد عن هذا الاجتماع ويحكمه . وكم

---

(١) Roubier - Théorie générale dn droit 2e. éd. no. 5 p. 32. Dabin - Théorie générale du droit 2e. éd. no. 26-32. Del Vecchio - Philosophie du droit p. 295-301.

وأنظر أيضاً : حسن كيره — أصول القانون ف ١٨ ص ٥٠ — ٥٣. عبد المنعم البدراوى — المدخل للعلوم القانونية ف ٩ ص٢٢ — ٢٣. شمس الدين الوكيل — المدخل لدراسة القانون ص ١٨—١٩ . عبد الفتاح عبد الباقى — نظرية القانون ط ٥ ف ٤ ص٤١. عبد الحى حجازى — المدخل لدراسة القانون ف ٤٩ ص ٧٢ . توفيق فرج — المدخل للعلوم القانونية ص ١٨ .

(٢) من ذلك قواعد القانون الدولى العام والقانون الدستورى . فلا يسعنا أن نسلم بما يراه البعض (دابان — المرجع السابق ف ٣٨ — ٣٩ ، ديلفيكيو — المرجع السابق ص٣٠٠) من أن قواعد القانون الدولى لاتزال تفتقد الصفة القانونية الكاملة. ذلك أن الصفة القانونية اما أن تتوافر أو لاتتوافر ولا يمكن أن تكون غير كاملة . كذلك لايسعنا أن نسلم بما يراه البعض (روبييه — المرجع السابق ف ٥ ص٤٠ ، حسن كيره — المرجع السابق ص٥١ — ٥٢ ، عبد الباقى — المرجع السابق ص٣٩) من أن القانون الدستورى يتوافر له جزاء خاص يتلائم مع طبيعته هو الموازنة بين السلطات والرقابة الشعبية . فالواقع أن تلك الموازنة والرقابة لاتعد جزاءاً حقيقياً. يضاف إلى ذلك أن تلك الرقابة تفترض قيام اعتقاد جماعى بوجوب الاجبار على تطبيق قواعد القانون الدستورى . وهذا الاعتقاد هوالذى ترجع اليه فى الحقيقة الصفة القانونية لقواعد القانون الدستورى .

من مشكلة قانونية ، وكم من خلاف فقهى ، يمكن أن تصل بنا دراسة الاجتماع الانسانى إلى الفصل فيه .

فدراسة ظاهرة الاجتماع الانسانى تمدنا بما يمكننا من الفصل فى تلك الدعوى الخطيرة التى أقامها من قبل المذهب الفوضوى وجددها من بعد المذهب الشيوعى مختصمين فيها القانون ذاته ومطالبين بالحكم عليه بأن مصيره الفناء لما يبشرون به من أن المجتمع سيتطور ليصبح أو ليعود مجتمعاً بلا قانون .

ودراسة مستويات الاجتماع الانسانى تمدنا بما يمكننا من حسم الخلاف القائم حول موضع الجماعات فى النظام القانونى ، وموقف هذا النظام من الفرد والمجتمع . فتتبع تطور دور الجماعات فى الاجتماع الانسانى يلقى الضوء على تحول النظام القانونى من الاعتراف إلى عدم الاعتراف إلى الاعتراف بالجماعات كخلية قانونية يمكن أن تكون مصدراً لقواعد قانونية. وتحديد علاقة الفرد بالمجتمع يبرز الموقف الذى ينبغى أن يقفه القانون منهما ، ويحسم الخلاف بين المذهب الفردى والمذهب الجماعى ، إذ يكشف عن أن النزاع ، ليس فى الحقيقة بين الفرد والمجتمع ، وانما بين الوحدات الاجتماعية التى ينتمى اليها الأفراد .

وهذا ما دفعنا إلى أن نتصدى لدراسة الاجتماع الانسانى من زاوية القانون ، وفى حدود كونه الموضوع الذى يحكمه النظام القانونى . وفى تصدينا لذلك سوف نبدأ بدراسة ظاهرة الاجتماع الانسانى ، ثم نعرض لمستويات هذا الاجتماع المتدرجة لما لهذه المستويات من انعكاسات قانونية ، ولهذا نقسم هذه الدراسة إلى فصلين :

الفصل الأول : نعرض فيه لظاهرة الاجتماع الانسانى .

والفصل الثانى ، نعرض فيه لمستويات الاجتماع الانسانى .

الفصل الأول

ظاهرة الاجتماع الانسانى

٥ – الاجتماع الانسانى ظاهرة لابد وأن تكون صاحبت بصورة من الصور حياة الانسان الدنيوية . وهذا ما تؤيده الأديان ، إذ تصور آدم أبا البشرية وقد عاش فى العالم الدنيوى هو وزوجته وأولاده (١) .

وإذا كان يمكن الجدل حول الصورة الأولى للاجتماع الانسانى : هل هى الأسرة أو العشيرة أو غير ذلك (٢) ، كما يمكن التشكك فيما إذا كانت قد قامت مجتمعات بالمعنى الدقيق فى العصور البدائية أو عصور ما قبل التاريخ لما يتطلبه قيام المجتمع بالمعنى الدقيق من بلوغ درجة معينة من التقدم فانه لا يمكن الجدل أو التشكك فى أنه فى مختلف عصور الحياة الانسانية قام اجتماع انسانى على صورة من الصور أيا ما كانت درجة بدائيتها وتأخرها .

وحتى فى العصور المتقدمة نجد أن ظاهرة الاجتماع الانسانى أعم وأثبت من ظاهرة المجتمع ، لأن الاجتماع الانسانى يضم كافة أشكال الحياة الاجتماعية ، ولأن المجتمع كما سوف نرى يعد أحد مستويات ذلك الاجتماع

وإذا رجعنا إلى ظاهرة الاجتماع الانسانى فى ماضيها وتتبعناها فى

---

(١) أنظر فى ذلك ، حسن سعفان – أسس علم الاجتماع ط ٦ ص ١٣٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – علم الاجتماع ج ٢ ص٢١٩ . ماكيفر وبيج – المجتمع ، ترجمة الدكتور على أحمد عيسى ص ١٩ .

حاضرها وتطلعنا إلى مستقبلها خرجنا من ذلك بحقيقتين تجتمع لهما صفة اللزوم والتلازم ، بحيث تعدان من عداد لزوم ما يلزم .

أما الحقيقة الأولى ، فهى أن الاجتماع الانسانى لازم للانسان ، بحيث لا يمكن أن تقوم حياة انسسانية بلا اجتماع انسانى .

وأما الحقيقة الثانية ، فهى أن الاجتماع الانسانى يستلزم قيام قانون يحكمه ، بحيث لا يمكن قيام اجتماع انسانى بلا قانون .

ولهذا ينبغى أن نعرض أولا للزوم الاجتماع الانسانى للانسان ، ثم نعرض ثانياً للزوم النظام القانونى للاجتماع الانسانى .

المبحث الأول

الاجتماع الانسانى لازم لقيام الحياه الانسانية

الانسان كائن اجتماعى :

٦ — يوصف الانسان بأنه كائن اجتماعى منذ قال أرسطو قوله المأثور المشهور «ان الانسان مدنى بالطبع» . هذا القول الذى أمّن عليه من جاءوا بعد أرسطو ، والذى أردفه أرسطو بقوله ان الفرد الذى لا يستطيع أن يعيش فى جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفى نفسه بنفسه إما أن يكون دون الانسانية أو فوقها ، أى إما أن يكون وحشاً أو الها : يكون وحشاً لأنه ليس فى حاجة لأن يعيش فى مجتمع بشرى أو يكون الهاً لأنه بلغ جميع كمالاته وليس فى حاجة إلى من يكمله (١) .

٧ — ووصف الانسان بأنه كائن اجتماعى يعد من الحقائق الواقعية . فالمشاهد أن الانسان يولد من اجتماع انسانى وينمو ويعيش فى ظل اجتماع

---

(١) أنظر فى عرض ذلك ، مصطفى الخشاب — علم الاجتماع ومدارسه ج ١ ص ٥٣ .

انسانى . وما يقال عن روبنسون كروزو أو حى بن يقظان من أنهما عاشا منفردين منعزلين محض قصة تصورية خيالية لا نصيب لها من الواقع ، إذ لم توجد أى من هاتين الشخصيتين الوهميتين . وفى الحالات القليلة التى حرم فيها شخص من أن ينمو فى ظل اجتماع انسانى ، أدى هذا الحرمان إلى افتقاده عدة صفات انسانية . فعند اكتشاف هؤلاء الأشخاص وجد أن انعزالهم الاجتماعى الكامل لم يترك لهم الا القليل من الصفات الانسانية التى تكون لانسان فى مثل سنهم . فمنهم من كان يمشى على أربع ولم يكن يتحدث بأية لغة فيما عدا عواء يشبه عواء الذئاب كما كان يخشى الآدميين . ومنهم من كان لا يقدر على المشى أو الكلام كما كان مجرداً تماماً من العواطف غير مكترث بمن حوله (١)

٨ — وهذه الحقيقة الواقعية تعد أيضاً حقيقة تاريخية . فلا ينفى عنها ذلك مجرد أن الانسان البدائى عاش فى وسط لا يجوز علميا أن يعد مجتمعاً لاختلافه اختلافاً جوهرياً عن المجتمع ، إذ من مقومات المجتمع قيام ضمير أو وعى جماعى بينما العقلية البدائية لا تسمح بقيام مثل هذا الوعى(٢) . فاذا كان ذلك ينفى أن الانسان البدائى عاش فى مجتمع ، فانه لا ينفى أنه عاش فى وسط اجتماعى ، وأنه يعد كائناً اجتماعياً . فمن المسلم به أن الانسان البدائى عاش فى جماعة انسانية يطلق عليها الجماعة المحبوكة أو غير المتميزة . بل ان حياة الانسان البدائى فى هذه الجماعة المحبوكة تجعله كائناً اجتماعياً أكثر من سواه . ذلك أن من خصائص تلك الجماعة المحبوكة أن الانسان يرتبط بها برباط غريزى بيولوجى ، وأن أعضائها يعدون أجزاء من وحدة لا تتجزأ لا يشعرون داخلها بافتقاد

---

(١) أنظر فى ذلك ، ماكيفر وبيج — المجتمع ، ترجمة الدكتور على عيسى ص ٩٤ — ٩٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، بيردو — مطول علم السياسة ط ٢ جـ ١ ف ٢١ — ٢٢ ص ٤٧—٤٩ .

ذاتيتهم ولا يدركون حقيقة الكل الذى ينتمون اليه لأن الجزء فى الكيان البيولوجى لا يدرك جقيقة الكل (١)

المقصود بأن الانسان كائن اجتماعى :

٩ – إذا كان من المحقق أن الانسان كائن اجتماعى ، فان مدلول هذه الحقيقة يحتاج إلى تحديد . فهل يقصد بذلك مجرد أن نفسية الانسان فطرت على أن تميل ميلا غريزياً إلى اقامة اجتماع انسانى بحيث يكون هذا الاجتماع فطرياً غريزياً ، أم أنه يقصد بذلك أن قدرة الانسان بطبيعة تكوينه لا يمكن أن تفى بضروراته المادية وانما لا بد له من التعاون فى ذلك مع غيره بحيث يكون الاجتماع الانسانى ضرورياً لحياته ، أم أنه يقصد بذلك أن شخصية الانسان وصفاته الانسانية لا يمكن أن تتكون أو تنمو الا فى مجتمع انسانى بحيث يعد الاجتماع الانسانى ضرورياً لتكوين الكيان المعنوى للانسان ؟

١٠ – يجيبنا ابن خلدون على ذلك بقوله «الاجتماع الانسانى ضرورى ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدنى بالطبع أى لابد له من الاجتماع» . ويمضى ابن خلدون فيبين ان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء والدفاع عن النفس . وقدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء الذى يعد مادة حياته ، كما لا تؤمن له الدفاع عن النفس الذى يتوقف عليه بقاؤه (٢) . ولهذا كان الاجتماع الانسانى ضرورياً للانسان

---

(١) أنظر فى ذلك ، كازانيف – فكره المجتمع البدائى فى مطول علم الاجتماع لجيرفتش ج ٢ ص٤٢٣ . طه بدوى – أصول علوم السياسة ، ١٩٦٧ ص ٣٦ .

(٢) أنظر ، مقدمة ابن خلدون ص ٤١ – ٤٢ .

حتى يمكنه التعاون مع أبناء جنسه على تحقيق الضرورات المادية لحياته وبقائه .

ولا يقف ابن خلدون عند ذلك . فالى هذه الاعتبارات المادية التى تجعل الاجتماع الانسانى ضرورياً لوجود الانسان المادى يضيف ابن خلدون اعتباراً نفسياً هو ما فطر عليه الانسان من شعور غريزى يدفعه إلى الاستئناس بأخيه الانسان (١) . والواقع أنه يمكن أن نصل إلى حد القول بأن الاجتماع الانسانى يعد ضرورة نفسية كما هو ضرورة مادية ، لأنه لا يمكن للنفس الانسانية أن تحبس فى عزلة تامة وان كانت قد تكون انعزالية أو انطوائية إلى حد يعد مرضاً نفسياً . ولهذا يعد الحبس الانفرادى من أقسى وأشد ما يخيف الانسان من عقوبات .

١١ — ويختلف عن ذلك تحديد ماكيفر وبيج للمقصود بأن الانسان كائن اجتماعى . فمن رأيهما أنه لا يقصد بذلك ان الانسان كائن متآلف مع الناس ، فالأفراد مختلفون من هذه الناحية . كذلك ليس المقصود أن الانسان اجتماعى بحكم تكوين أصيل فى الطبيعة الانسانية. وانما المقصود أنه بدون المجتمع وبدون التراث الاجتماعى لا تستطيع شخصية الفرد أن تستبين . وهذا ما لا يرفض كله ولا يقبل كله (٢)

فلا يرفض من هذا الرأى أن المجتمع ضرورى لتكوين شخصية الانسان ونمو مظاهر انسانيته ، وذلك لما سبق أن رأيناه فى الحالات التى عزل فيها انسان عن المجتمع عزلا تاماً . ولهذا يعد الاجتماع الانسانى ضرورياً ليس فقط لحفظ الكيان المادى للانسان ، وانما يعد أيضاً ضرورياً لنمو الكيان المعنوى للانسان .

---

(١) أنظر فى عرض ذلك ، مصطفى الخشاب — المرجع السابق ج ١ ص ١٠٣ .

(٢) أنظر ، ماكيفر وبيج — المجتمع ، ترجمة الدكتور على عيسى ص ٩٩ .

ولكن لا يقبل من ذلك الرأى أن الانسان لا يعد اجتماعياً بحكم تكوين أصيل فيه . فمجرد أنه بدون المجتمع لا يمكن أن تتكون شخصية الانسان أو تنمو مظاهر انسانيته ، لا ينفى أن الانسان بطبيعة خلقه يعد كائناً اجتماعياً . ليس فقط لأنه لا يمكن أن ننكر ما للانسان من غريزة اجتماعية ، وانما أيضاً لأنه ، لولا ما خلق عليه الانسان من قابلية للاستجابة إلى المؤثرات الاجتماعية ، ولولا مازود به من استعداد للتكيف الاجتماعى (١) ولولا ما بث فيه من قدرة العقل والنطق ، لما أمكن للمجتمع أن يؤثر فيه فيكوّن شخصيته وينمى مظاهر انسانيته .

وبذلك نكون قد تحققنا من مدى لزوم الاجتماع الانسانى لقيام الحياة الانسانية ، وبقى أن نتحقق مما يستلزمه هذا الاجتماع الانسانى من قيام نظام قانونى .

المبحث الثانى

الاجتماع الانسانى يستلزم قيام نظام قانونى

١٢ — إذا نظرنا إلى ما يحيط بنا من مجتمعات فلن نجد مجتمعاً بلا قانون ، بلا نظام قانونى يحكمه ويسود الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيق قواعده .

الا أن ذلك لا يعفينا من أن نتحقق من أن الاجتماع الانسانى يستلزم قيام نظام قانونى . فعلينا أن نتساءل : لماذا يوجد القانون فيما يحيط بنا من مجتمعات ؟ وهل وجدت قبلها مجتمعات بلا قانون أو يتصور أن توجد بعدها مجتمعات بلا قانون ؟

---

(١) التكيف الاجتماعى هو تطبع الانسان بالبيئة الاجتماعية التى يعيش فيها بحيث يصبح قطعةمنها وعنصراً منسجماً مع عناصرها . أنظر ، مصطفى الخشاب — المرجع السابق ج ٢ ص٢٠١ .

لماذا يوجد القانون فى مجتمعاتنا ؟

١٣ – إذا ما تساءلنا لماذا يوجد القانون فيما يحيط بنا من مجتمعات أجابنا على ذلك ابن خلدون بأنه إذا حصل اجتماع البشر فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طبائعهم من العدوان والظلم . وهذا الوازع يكون حاكماً له الغلبة واليد القاهرة وعليه أن يرجع فى حكمه إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها (١) .

١٤ – فأما أن العدوان من طبائع البشر ، فهذه حقيقة سجلها الماضى ويسجلها الحاضر . ومردها أن الانسان كائن أنانى كما هو كائن اجتماعى ، ينزع إلى الصراع كما ينزع إلى التعاون ، تكمن فيه شهوة تدفعه إلى الشر كما يكمن فيه عقل يحضه على الخير (٢) . فاذا ما تغلبت طبيعة الانسان الأنانية على طبيعته الاجتماعية ، ونزعته إلى الصراع على نزعته إلى التعاون ، وقوة الشهوة التى تدفعه إلى الشر على قوة العقل التى تدفعه إلى الخير ، وهذا ما يقع كثيراً ، عندئذ يتعرض الانسان إلى عدوان الانسان .

١٥ – وأما أن ما طبع عليه الانسان من عدوان يقتضى وجود حاكم يدفع هذا العدوان ، فهذا ما يقطع به ما يؤدى اليه عدم كبح جماح العدوان من اقتتال وفوضى وهمجية لا يمكن معها قيام حياة انسانية وانما تفنى هذه الحياة أو تتحول إلى حياة حيوانية (٣)

---

(١) أنظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٣ و ص ١٩٠ .

(٢) أنظر ، حسن الساعاتى – المرجع السابق ص٢٨ – ٣١ . ابن خلدون – المقدمة ص١٢٧ وقد قال تعالى : «زين للناس حب الشهوات» آل عمران ٢٤ ، وقال تعالى «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها» الفجر ٧ – ٨ .

(٣) أنظر ، ابن خلدون – المقدمة ص١٨٧ حيث قال أنه إذا اجتمع البشر دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومدكل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما فى طبيعته من ظلم وعدوان ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والانفة والقوة البشرية فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس .

١٦ – وأما أن ذلك الحاكم الذى تكون له الغلبة واليد القاهرة يجب أن يرجع فى حكمه إلى قوانين يسلمها الكافة وينقادون اليها ، فهذا مايرجع إلى أنه لايكفى لكبح جماح الانسان تأثير التربية والثقافة والأخلاق والرأى العام ، بل والدين إذا كان لا يسود الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيق أحكامه الدنيوية . فبالرغم مما لهذه الضوابط الاجتماعية من تأثير فى ضبط سلوك الانسان ، فانها لا تكفى فى ذلك وانما لابد من ضابط آخر أقوى منها . هذا الضابط الأقوى هو القانون (١) الذى لا يسعنا أن نسلم بأنه يتميز بالقهر على تطبيق أحكامه . فالواقع ، أن ذلك غير لازم وانما يكفى القانون الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيق أحكامه . فمن هذا الاعتقاد يستمد القانون قوته . وبهذا الاعتقاد يتميز القانون عن سائر الضوابط الاجتماعية . ولهذا الاعتقاد لا يغنى عن القانون أى ضابط اجتماعى آخر .

هل وجدت مجتمعات بلا قانون ؟

١٧ – قيل بأنه فى الجماعات البدائية المحبوكة أو التوتمية لا يمكن أن يوجد قانون (٢) ، إذ يحول دون وجوده حائلان :

الأول ، أن من خصائص هذه الجماعات عدم التمييز بين تنظيم وآخر بحيث يختلط التنظيم السياسى بالاقتصادى لانتمائها جميعاً إلى التوتم ، الذى ترتد اليه مختلف القوى المقررة لمصير الجماعة والذى يصبغ كافة ما ينتمى اليه بصبغته الخفية الخارقة . ولكن الواقع أن مجرد اصطباغ القاعدة

---

(١) أنظر فى ذلك ، روس – مبادىء علم الاجتماع ، أشار اليه الساعاتى فى مؤلفه علم الاجتماع القانونى ص ١٤ ، وأنظر أيضاً ص ٥١ – ٥٢ من هذا المؤلف .

(٢) أنظر فى ذلك . بيردو – مطول علم السياسة ط ٢ ج ١ ه ٢ ص ٥١ . وأنظر فى عرض ذلك القول ونقده ، ديلفكيو – فلسفة القانون ط ١٩٥٣ ص ٢٨٧ . ليفى بريل – مقدمة الدرسة القانونية (مؤلف مشترك) ج ١ . ص ٢٥٣ – ٢٥٤ .

بصبغة خارقة لا ينفى عنها الصفة القانونية ما دامت تتوافر لها الخصيصة المميزة للقاعدة القانونية وهى الالتزام الذى تفرضه الجماعة على من ينتمون اليها (١) .

والثانى ، أن من خصائص القانون الاعتقاد بضرورته . وهذا الاعتقاد لا يمكن أن يتوافر الا لشخص قادر على أن يدرك أنه اما أن يطيع قاعدة من القواعد أو أن يتحمل الجزاء ، بينما العقلية البدائية لا تدرك الا المحسوس ولا قدرة لها الا على الأحكام العاطفية البحتة دون الأحكام المنطقية أو التى تحتاج إلى تصور أو تجريد (٢) . ولكن الواقع أن الاعتقاد بضرورة القاعدة لا يستعصى على العقلية البدائية ما دامت هذه القاعدة تصطبغ بصبغة خارقة يضفيها عليها انتماؤها إلى التوتم الذى تنتمى اليه كافة القوى المسيرة للجماعة البدائية .

١٨ — كذلك قيل بأن الانسان مر بحالة عاش فيها على الفطرة (٣) وهذا ما قد يوحى بأن الانسان مرت به مرحلة عاش فيها بلا قانون ، وما يقتضى أن نعرض لذلك القول الذى اختلف حول المقصود به .

١٩ — فالبعض يرى أن ذلك القول يقصد به أنه مرت بالانسان مرحلة تاريخية سابقة على قيام المجتمع عاش فيها على الفطرة متمتعا بحريته وحقوقه الطبيعية . وهذا ما انتقده بعنف الاستاذ ديجى (٤) . انتقده أولا لأن الانسان لا يمكن أن تكون له أية حقوق الا إذا عاش فى مجتمع

---

(١) أنظر فى ذلك ، ليفى بريل — الموضع السابق .

(٢) أنظر فى ذلك ، بيردو — الموضع السابق .

(٣) أنظر فى عرض ذلك ، فالين — الفردية والقانون ط ٢ ر ٤٣ — ٤٦ ص ٩٥ — ١٠٤ .

(٤) أنظر ، ديجى — مطول القانون الدستورى ج ١ ف ١٩ .

وارتبط مع غيره بعلاقات اجتماعية . وانتقده ثانياً لأن الانسان بطبيعة تكوينه العضوى والنفسى لا يمكن أن يعيش ولم يعش أبداً منفرداً ، فهو لا يمكن أن يعيش الا فى مجتمع ولم يعش أبداً الا فى مجتمع .

٢٠ — والبعض يرى أن ذلك القول لا يقصد به أن الانسان عاش فى مرحلة تاريخية بلا مجتمع وبلا قانون ، وانما يقصد به أنه من المتصور أن الانسان عاش أو يمكن أن يعيش فى مجتمع فطرى لا توجد فيه سلطة عليا سياسية وان كان يوجد فيه قانون لأن وجود القانون يمكن أن يكون سابقاً على قيام مجتمع السلطة المنظم . وهذا ما قال به الأستاذ فالين (١) .

٢١ — فأما أن حالة الفطرة يقصد بها حالة مجتمع فطرى وليس حالة انسان منفرد ، فهذا ما يستفاد مما قاله لوك الذى يعد من أبرز القائلين بحالة الفطرة . فهو يقول انه ، إذا كانت حالة الفطرة حالة حرية حقيقية بحيث تكون للانسان حرية أن يفعل ما يشاء دون توقف على اذن أو ارادة شخص آخر ، فانه ليست للانسان حرية الاعتداء على غيره . وهو يقول انه ، إذا كانت حالة الفطرة حالة مساواة بحيث لا يكون لأى انسان سلطة على آخر ، فانه يكون لكل انسان حق عقاب من يعتدى على حقوقه(٢) وهذا ما يفصح عن أن حالة الفطرة لا تنفى وجود علاقات اجتماعية وقيام مجتمع فطرى .

٢٢ — وأما أن ذلك المجتمع الفطرى ، لا يمثل مرحلة تاريخية معينة وانما حالة متصورة ، فهذا ما يستفاد أيضاً من أقوال أبرز القائلين بحالة الفطرة ، وخاصة لوك وبفندروف . فلوك يجيب على الاستفهام الاعتراضى

---

(١) أنظر ، فالين — المرجع السابق ف ٤٢ ص ٩٥ .

(٢) أنظر ، لوك — محاولة فى الحكومة المدنية ف ١ ، ٣ ، ٤ ، أشار فالين فى المرجع السابق ص ٩٧ .

الذى وجه إلى حالة الفطرة وهو أين عاش الانسان فى مثل هذه الحالة ، بأن الأمراء والحكام يعيشون فى حالة الفطرة ، وان العالم لم ولن يخل من عدد من الأشخاص عاشوا أو يعيشون فى حالة الفطرة . وهذا مايرى الأستاذ فالين أنه يصدق على المجتمع الدولى الذى يضم دولا متساوية فيما بينها ولا توجد سلطة سياسية تعلوها (١) . وبفندروف يقول أن مجتمع السلطة أو المجتمع السياسى الذى نعرفه ليس ظاهرة طبيعية وانما هو من صنع الانسان . ولهذا يكون من المعقول أنه قبل أن يتم تشكيل ذلك المجتمع السياسى عاش الانسان غير خاضع لسلطة الانسان (٢) .

٢٣ — وأما أن ذلك المجتمع الفطرى لابد له من قانون يحكمه ، فهذا ما تنطق به أقوال لوك . فهو يقول بأن حرية الانسان فى أن يفعل مايشاء مشروطة بأن يلتزم قانون الطبيعة ، ويقول أيضاً بأن حالة الفطرة لها قانونها : قانون الطبيعة الذى يحكمها والذى يجب أن يخضع له كل انسان ويطيعه . ولا يسعنا أن نسلم بما ذهب اليه الأستاذ فالين من أن القيود التى وضعها لوك على حرية الانسان فى حالة الفطرة ليست قيوداً قانونية وانما اخلاقية (٣) . فليس أدل على أن لوك يعنى قيوداً قانونية يفرضها قانون هو قانون الطبيعة من قوله ان هذا القانون يخول لكل انسان حق العقاب على ما يقع عليه من اعتداءات .

٢٤ — وأما أن ذلك المجتمع الفطرى يمكن أن يوجد له قانون ، فهذا ما لا يحول دونه عدم قيام سلطة سياسية عليا منظمة . ذلك أن قيام

---

(١) أنظر ، فالين — المرجع السابق ص ٩٩ .

(٢) أنظر ، بيفندروف — قانون الطبيعة والشعوب ك ٢ ب ٢ ، أشار اليه فالين ، فى المرجع السابق ص ١٠١ .

(٣) أنظر ، فالين — المرجع السابق ص ٩٨ .

هذه السلطة ليس لازماً لوجود القانون الذى يمكن أن يكون سابقاً عليها . وهذا ما قال به ديجى (١) وجيزفتش (٢) ، وما أيده فالين استناداً إلى أن قواعد التنظيم السياسى للمجتمع التى تبين شكله وتحدد من يزاولون سلطاته تسبق قيام المجتمع السياسى لأنه يستند اليها فى قيامه . فالسلطة التشريعية التى تكون لها فى المجتمع السياسى سلطة اصدار القانون تستمد سلطتها من قاعدة قانونية سابقة على قيامها ومصدر تلك القاعدة وغيرها من القواعد التى تسبق قيام المجتمع السياسى المنظم هو العرف . فمن المؤكد أن كل مجتمع انسانى بدأ بمرحلة أولية كان فيها القانون عرفياً إلى أن جاء يوم حددت فيه احدى القواعد العرفية سلطة معينة تختص باصدار القواعد القانونية . وهذا هو الشأن فى المجتمع الدولى الذى لا توجد فيه سلطة عليا منظمة . ولهذا صدق فون جيرك حين قال أن شعباً بلا دولة ، جماعة دينية بلا كنيسة ، مجتمعاً من الدول بلا سلطة عليا ، مهنة بلا تنظيم ، يمكن أن يكون لها قانوناً (٣) .

وبذلك نكون قد تحققنا من أنه لم توجد مجتمعات بلا قانون ، وبقى أن نتحقق من أنه لا يتصور أن تتطور المجتمعات بحيث تستغنى عن القانون .

هل يتصور قيام مجتمعات بلا قانون ؟

٢٥ – يتصور مذهبان أن المجتمع يمكن أن يتطور بحيث تنتفى حاجته إلى قيام نظام قانونى يحكمه ويحكم ما يوجد فيه من علاقات اجتماعية هذان المذهبان هما : المذهب الفوضوى ، والمذهب الشيوعى .

---

(١) أنظر ، ديجى – الدولة ، القانون الموضوعى ، والقانون الوضعى ص ١٣٤ .

(٢) أنظر جيرفتش – فكره القانون الاجتماعى ص ٦٨٦ حيث أشار إلى هريو .

(٣) أنظر ، فالين – المرجع السابق ف ٥١ – ٥٢ ص ١٠٨ – ١١٠ .

المذهب الفوضوى :

٢٦ – يتصور المذهب الفوضوى (١) ، كما تنطق أقوال برودون الذى يعد من أبرز أقطابه ، قيام مجتمع جديد متقدم تحل فيه العقود التى يبرمها الأفراد بكل حرية محل القانون الذى يصدر بالأغلبية أو حتى بالاجماع . وبذلك يتحرر أفراد المجتمع من سلطات القانون وكافة سلطات الدولة وفى مقدمتها السلطة القضائية . فاذا قام نزاع بين الأفراد فانه يعرض على محكمين يتفق المتنازعون على اختيارهم ويكون تنفيذ قرارهم اختيارياً . وهذا هو الشأن فى كافة العقود التى لا يوجد أى جزاء على الاخلال بها ، وانما يتوقف تنفيذها على ارادة كل من المتعاقدين (٢) .

٢٧ – وهذا الذى يتصوره المذهب الفوضوى بعيد عن أقصى ما يمكن أن يصل اليه التصور ما لم نجاوز المعقول إلى اللامعقول . ذلك أنه لابد أن تعم الفوضى فى المجتمع إذا خلا من قانون يسود الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيق أحكامه وترك الأمر لمحض ارادة الأفراد ، ان شاءت نفذت العقود التى تعقدها وقرارات المحكمين الذين تختارهم وان شاءت لم تنفذها .

وقد يبدو أن الأمر ليس بالخطورة التى يتراءى عليها ، لأن ما لا ينفذ اختياراً من العقود فى المجتمع الحالى الذى يسوده القانون لا يذكر بجانب العقود التى يتم تنفيذها اختياراً (٣) . ولكن الواقع أن ذلك مردود بأنه لو لم يوجد القانون لاختلف الوضع . ذلك ان ممن ينفذون تعهداتهم

---

(١) أنظر فى عرض هذا المذهب ، أحمد جامع – الفوضوية بين الفردية والاشتراكية ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية س ٩ ص ١٤٥ . .

(٢) أنظر فى عرض ذلك ، فالين – الفردية والقانون ط ف ١٢٧ ص ٢٣٤ – ٢٣٨ .

(٣) أنظر ، فالين – المرجع السابق ف ١٣٣ ص ٢٤٤ .

دون الالتجاء إلى اجبارهم على ذلك من يدفعهم إلى ذلك وجود القانون وعلمهم بأنهم إذا لم ينفذوا ما يلتزمون به اختياراً أجبروا على تنفيذه . يضاف إلى ذلك أنه حتى إذا لم يتضاعف القدر الذى لاينفذ إختياراً من العقود ، فان هذا القدر كاف للاخلال باستقرار المجتمع وأمنه .

كذلك قد يبدوأنه ليس من الخيالى الإعتماد على التنفيذ الاختيارى للعقود ، لأنه إذا كان لن يوجد فى ذلك المجتمع الجديد جزاء قانونى على الاخلال بها . فانه يوجد جزاء اجتماعى يتعرض له من يخل بتعهده . هذا الجزاء الاجتماعى هو عدم التعاقد فى المستقبل مع من أخل بتعهده (١) . ولكن الواقع أن ذلك الجزاء الاجتماعى غير كاف ولافعال كما أثبت العمل . وليس أدل على ذلك من أنه ، لو كان لذلك الجزاء من الفعالية ما يحمل الأفراد على تنفيذ التزاماتهم ، لما واجه القضاء ما يحفل به من دعاوى بسبب عدم تنفيذ المتعاقدين لتعهداتهم .

المذهب الشيوعى :

٢٨ — يتصور المذهب الشيوعى (٢) انه من الحتمى أن يتطور المجتمع تطوراً يمر بمرحلتين :

أما المرحلة الاولى، فيتحول فيها المجتمع من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع اشتراكى . وهذا ما يتحقق بقيام ثورة البروليتاريا والغائها للملكية الخاصة وقضائها على استغلال الانسان للانسان . وفى هذه المرحلة الأولى لا تزول الدولة ولا يزول القانون ، وانما تتحول الدولة إلى دولة اشتراكية ويتحول القانون إلى قانون اشتراكى . وأيا ما كان الرأى فيما يذهب اليه هذا المذهب

---

(١) أنظر ، فالين — الموضع السابق .

(٢) أنظر فى موقف هذا المذهب من القانون ، سلسلة فلسفة القانون ، العدد ١٢ عن ماركس والقانون الحديث .

بشأن هذه المرحلة الأولى من مراحل تطور المجتمع ، فانه يسلم بوجود القانون فيها وبالحاجة اليه (١) .

وأما المرحلة الثانية ، فيتحول فيها المجتمع من مجتمع اشتراكى إلى مجتمع شيوعى . وهذا ما يتحقق إذا تحققت تطورات ثلاثة :

التطور الأول ، هو قضاء البروليتاريا على نفسها كطبقة ، بحيث لا تعود هناك طبقة حاكمة وأخرى محكومة .

والتطور الثانى ، هو القضاء على عدم كفاية الانتاج الاقتصادى والوصول إلى درجة من غزارة الانتاج بحيث لا تعود هناك أية مشكلة فى التوزيع فيحصل كل فرد على ما يحتاجه وليس على قدر عمله . وبذلك لا يعود هناك مجال لقيام تنازع مادى بين الأفراد .

والتطور الثالث ، هو القضاء على تقسيم العمل بحيث يكون للفرد أن يقوم بأى عمل وبكل عمل يشاء القيام به ، فلا يكون أسيراً لعمل واحد وانما يمكنه أن يقوم فى يوم بعمل وفى يوم آخر بعمل آخر . وبذلك لا يعود هناك أى مجال للتحاسد والتنازع بين الأفراد .

فاذا تم تحقيق هذه التطورات الثلاثة ، التى يتحقق بها تحول المجتمع من مجتمع اشتراكى إلى مجتمع شيوعى ، فانه لا تعود أية حاجة لا إلى الدولة ولا إلى القانون ، ومن ثمة يختفيان (٢) .

٢٩ — وهذا الذى يبشر المذهب الشيوعى بتحققه فى المرحلة الثانية من مراحل تطور المجتمع لابد من مناقشته . ومناقشتنا له تدور

---

(١) أنظر فى عرض ذلك ، ستويانوفتش — الماركسية والقانون ، باريس ١٩٦٤ ص ١٠٥

(٢) أنظر فى عرض ذلك ، ستويانوفتش — المرجع السابق ص ١٠٨ .

حول محورين . الأول . هو هل تنتفى حقاً الحاجة إلى القانون إذا حدث ما لم يحدث إلى الآن وهو تحول المجتمع إلى مجتمع شيوعى ؟ والثانى ، هو هل تنتفى حقاً الصفة القانونية عن النظام والقواعد اللذين يسلم ذلك المذهب بوجودهما فى المجتمع الشيوعى الذى يبشر به ؟

٣٠ – (أولا) هل تنتفى الحاجة إلى قيام نظام قانونى فى المجتمع الشيوعى ؟

من المستبعد ، بالرغم من التطورات الثلاثة التى رأينا أن المجتمع الشيوعى يتوقف على تحقيقها ، أن تنتفى الحاجة إلى النظام القانونى فى هذا المجتمع . فالواقع أن القضاء على عدم كفاية الانتاج وتقسيم العمل لن يقضى على المنازعات والانحرافات الفردية . ذلك ان هـذه المنازعات والانحرافات لا ترجع فحسب إلى عدم حصول الفرد على ما يحتاجه أو إلى ما يشعر به من حسد لقيام غيره بعمل غير الذى يقوم به . فالى جانب الأسباب الاقتصادية للمنازعات الفردية توجد أسباب معنوية لا شأن لها بتوزيع الانتاج أو تقسيم العمل . وهذا هو الشأن فيما يثور بين الأفراد من منازعات عاطفية أو بسبب مجرد الاختلاف فى الرأى أو بين أشخاص يقومون بنفس العمل (١) .

وإذا كان التطور الاقتصادى الذى يعلق عليه المذهب الشيوعى قيام المجتمع الشيوعى سيكون له أثره على معنويات أفراد المجتمع (٢) ، فان هذا الأثر لا يمكن أن يصل إلى حد تغيير طبيعة الانسان . فسيظل

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى أبوزيد – فى الحرية والإشتراكية والوحده ص ١٠٩ .

(٢) أنظر فى عرض ذلك ، ستويا نوفتش – المرجع السابق ص ١٠٩ .

للانسان عقله وعاطفته وارادته الخاصة التى تختلف من انسان إلى انسان ، مما يكون مثاراً لاختلاف الانسان مع الانسان .

كذلك أيا ما كان مدى ما سيصل اليه الانسان من تحكم فى غرائزه ، فانه لن يكون بمنأى عن الانحراف . وهذا ما يسلم به المذهب الشيوعى الذى لا ينكر أنه قد تقع انحرافات فردية فى المجتمع الشيوعى (١) . ولا شك ان امكان وقوع هذه الانحرافات يفترض وجود قواعد تحدد السلوك المنحرف والسلوك غير المنحرف ، بحيث يعد السلوك منحرفاً إذا كان مخالفاً لها وغير منحرف إذا كان موافقاً لها . ووجود هذه القواعد يسلم به المذهب الشيوعى (٢) . وان كان لا يسلم بأنها قواعد قانونية . وهذا ما ينتقل بنا إلى التساؤل الثانى الذى تدور حوله مناقشتنا لما ينكره ذلك المذهب من وجود قانون فى المجتمع الشيوعى .

٣١ – (ثانياً) هل تنتفى الصفة القانونية عما يوجد فى المجتمع الشيوعى من نظام وقواعد ؟

يسلم المذهب الشيوعى بأن المجتمع الشيوعى لن يخلو من تنظيم (٣) ، ولكنه ينكر أن ذلك التنظيم يكون تنظيما قانونياً يتضمن قواعد قانونية(٤). ويستند هذا الانكار إلى أن القانون لا يمكن أن يوجد الا فى مجتمع طبقى ، لأنه يفترض ، من ناحية وجود حاكم ومحكوم ، ومن ناحية أخرى

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى أبوزيد – المرجع السابق ص ١٠٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ستويا نوفتش – المرجع السابق ص ٣٤١ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فريدمان – النظرية القانونية ، لندن ١٩٦٠ ص ٣٢٧ – ٣٢٨ ، ستويانوفتش – المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ستويانوفتش – المرجع السابق ص ٣٤١ .

وجود مصالح طبقية يعمل على حمايتها (١) . وهذا ما ينتفى فى المجتمع الشيوعى الذى يتميز بأنه مجتمع غير طبقى لا توجد فيه طبقة حاكمة وطبقة محكومة . ومجرد أن توجد فى المجتمع الشيوعى ادارة وتنظيم للانتاج والخدمات لا يعنى أن هذه الادارة تمارسها طبقة حاكمة وأن ذلك التنظيم يكون بمقتضى قواعد قانونية . ذلك أن المجتمع بأسره هو الذى يقوم بوضع وتطبيق قواعد تلك الادارة وذلك التنظيم ، ومن ثمة فانها تعد مجرد قواعد اجتماعية وليست قواعد قانونية (٢) .

وهذا الذى يستند اليه المذهب الشيوعى غير مقنع . ذلك أن جوهر القانون الذى يميزه عما عداه من الضوابط الاجتماعية ، ليس صدوره عن سلطة حاكمة ، وانما قيام اعتقاد جماعى بوجوب الاجبار على تطبيق قواعده على نحو ما سبق أن ذكرنا . وهذا الاعتقاد لا يمكن أن يتخلف فى المجتمع الشيوعى الذى يبشر به المذهب الشيوعى . فلا يمكن أن يتخلف الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيق القواعد المنظمة للانتاج والخدمات ، كما لا يمكن أن يتخلف الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيق القواعد المتعلقة بسلامة الانسان أو بحماية النظام الشيوعى ذاته ومنع انتكاسه .

ولا نحسب أن المذهب الشيوعى يجادل فى ذلك ، وهو الذى لا يقول بأن المجتمع الشيوعى سيخلو من سلطة اجتماعية (٣) ويسلم بأن الشعب المسلح يقوم بقمع ما قد يقع من انحرافات فردية (٤) . فهذا القمع يفترض

---

(١) أنظر فى ذلك ، ستويانوفتش – المرجع السابق ص ١٢٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ستويا نوفتش – المرجع السابق ص ١٠٩ ، ٣٤١ .

(٣) أنظر فى ذلك ، ستويانوفتش – المرجع السابق ص ٣٤١ .

(٤) أنظر فى ذلك ، مصطفى أبوزيد – المرجع السابق ص ١٠٦ ، ١١٠ .

قيام اعتقاد جماعى بأن القواعد التى ينحرف عنها الأفراد تكون واجبة التطبيق جبراً على من تسول له نفسه الانحراف عنها . وما دام يتوافر لتلك القواعد جوهر القاعدة القانونية وهو الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيقها ، فان تهرب المذهب الشيوعى من أن يطلق عليها اسم القواعد القانونية لا يمكن أن ينفى عنها طبيعتها القانونية (١) ، ومن ثمة لا يمكن أن ينفى قيام نظام قانونى فى المجتمع الشيوعى الذى يبشر به إذا حدث أن قام هذا المجتمع .

وبذلك نكون قد تحققنا من أن الاجتماع الانسانى يستلزم قيام نظام قانونى . فما من مجتمع بلا نظام قانونى ، أيا ما كان هذا المجتمع ، وأيا ما كان التطور الذى قد يحدث له . ومن قبل ذلك تحققنا من أن الاجتماع الانسانى لازم لقيام الحياة الانسانية ، مما يجعل من ذلك الاجتماع ظاهرة حتمية من جوانبها قيام نظام قانونى يستمد من حتميتها حتميته . وبعد أن درسنا ظاهرة الاجتماع الانسانى كظاهرة عامة ، ننتقل إلى دراسة مستويات الاجتماع الانسانى فى حدود كونه الموضوع الذى يحكم النظام القانونى .

---

(١) أنظر فى ذلك ، ستويانوفتش – المرجع السابق ص ٣٤١ .

الفصل الثانى

مستويات الاجتماع الإنسانى

تحديد :

٣٢ – للاجتماع الانسانى ثلاثة مستويات متدرجة متداخلة : الأول مستوى الارتباطات أو الروابط الاجتماعية ، والثانى مستوى الجماعات الخاصة ، والثالث مستوى المجتمعات الشاملة . فمن الارتباطات التى تعد نواة الاجتماع الانسانى تتكون الجماعات . ومن الجماعات التى تعد وحدة اجتماعية مركبة تتكون المجتمعات الشاملة (١) . ودراسة الاجتماع الانسانى باعتباره موضوع النظام القانونى تقتضى أن نعرض لمستويات هذا الاجتماع حتى نتبين موضعها من النظام القانونى .

المبحث الأول

مستوى الارتباطات الاجتماعية

تقسيم :

٣٣ – تعد الارتباطات الاجتماعية نواة الاجتماع الانسانى الأولية الجوهرية . فبدون هذه الارتباطات الاجتماعية لا يمكن أن يقوم اجتماع انسانى . وتنقسم هذه الارتباطات إلى نوعين : ارتباط انتمائى يقوم بين الشخص ووحدة ينتمى اليه ، وارتباط غيرى أو تقابلى بين شخص وآخر

---

(١) نظر فى ذلك ، جيرفتش – النزعات الحالية لعلم الاجتماع ج ١ ص ١١ ، ص ١٢٨ .

يعد غيراً بالمقابلة له أو بين وحدة وأخرى مقابلة لها . وسوف نعرض أولا للارتباط الانتمائى ، ثم نعرض ثانياً للارتباط الغيرى أو التقابلى .

اولا : الارتباط الانتمائى :

٣٤ ــ إذا قلت نحن القانونيون أو نحن الأساتذة أو نحن المسلمون أو نحن الآباء ، كان معنى ذلك أننى واحد من كل أنتمى اليه . الواحد هو «أنا» القانونى أو الأستاذ أو المسلم أو الأب ، والكل هو «نحن» القانونيون أو الاساتذة أو الآباء . وبين الواحد والكل يقوم نوع من الارتباط يتميز بأنه ارتباط انتمائى ، لأنه يربط بين الفرد ووحدة اجتماعية أولية ينتمى اليها (١) .

٣٥ ــ وفى داخل كل مجتمع نجد العديد من تلك الارتباطات الانتمائية ، ومن ثمة العديد من الوحدات الاجتماعية الأولية التى ينتمى اليها الأفراد . هذه الوحدات الأولية التى تنتمى بدورها إلى وحدات اجتماعية مركبة هى الجماعات التى تحقق التماسك والتوازن بين ما تضمه من وحدات أولية متقابلة ومتنازعة . فاذا كان يبدو أن هناك تقابلا وتنازعا بين الفرد والمجتمع ، فان هذا التقابل والتنازع ليس فى الحقيقة بين الفرد والمجتمع وانما بين الوحدات الاجتماعية التى ينتمى اليها الأفراد (٢) .

٣٦ ــ ويتوقف الارتباط الانتمائى ، وبالتالى قيام وحدة اجتماعية أولية ، من ناحية على وجود مشابهة ومخالفة بين مجموعة من الأفراد ، ومن ناحية أخرى على ادراك الأفراد لذلك الانتماء (٣) .

---

(١) أنظر ، جيرفتش ــ المرجع السابق ص ١٤٣ .

(٢) أنظر ، جيرفتش ــ المرجع السابق ص ١٢٨ ، ١٢٣ ، ١٤٩ .

(٣) أنظر ، جيرفتش ــ المرجع السابق ١٣٥ ــ ١٣٨ .

فمن ناحية ، يتوقف الارتباط الانتمائى على وجود مشابهة ومخالفة بين عدد من الأفراد حتى يمكن أن تتكون منهم وحدة اجتماعية أولية ينتمون اليها . فالأفراد الذين يشبه بعضهم بعضا إلى حد ما هم الذين يمكن أن تتكون منهم وحدة اجتماعية ينتمون اليها لما يوجد بينهم من مشابهة لا تصل إلى حد التطابق وانما تترك مجالا للمخالفة بينهم . هذه المخالفة التى تحقق التكامل بين من ينتمون إلى الوحدة الاجتماعية ، والتى لولاها ما أمكن التميز بينهم .

ومن ناحية ثانية ، يتوقف الارتباط الانتمائى على قيام ادراك جماعى لهذا الارتباط . فبدون ادراك الأفراد لانتمائهم إلى وحدة اجتماعية لا يمكن أن يوجد ارتباط لهم بها . الا أنه لا يلزم أن يكون ذلك الادراك فعليا ، وانما يستوى أن يكون فعليا أو غير فعلى ايجابى أو سلبى . بل أن أغلب الوحدات الاجتماعية الأولية ما يكون ادراك الانتماء اليها مضمراً غير فعال .

٣٧ — وللارتباط الانتمائى ثلاثة مستويات . الأول ، يكون فيه الارتباط ضعيفا والانتماء سطحيا . والثانى ، يكون فيه الارتباط متوسطا والانتماء نسبياً . والثالث ، يكون فيه الارتباط قوياً والانتماء مطلقاً (١) .

وباختلاف درجة ارتباط الفرد وانتمائه لوحدة اجتماعية أولية تختلف علاقته بها من حيث استجابته لها أو ضغطها عليه . فدرجة الارتباط الانتمائى تتناسب تناسباً مطرداً مع درجة استجابة الفرد إلى الوحدة الاجتماعية الأولية التى ينتمى اليها ، بينما تتناسب تناسباً عكسياً مع درجة ضغط هذه الوحدة على من ينتمون اليها . فاذا كان الارتباط ضعيفاً

---

(١) أنظر ، جيرفتش — المرجع السابق ص ١٣٤ .

كانت استجابة الفرد ضعيفة والضغط عليه قوياً . وإذا كان الارتباط قوياً كانت استجابة الفرد قوية والضغط عليه ضعيفاً . أما إذا كان الارتباط متوسطاً فان كلا من استجابته والضغط عليه يكون متوسطاً (١) . ولهذا فان التحكم الاجتماعى فى الفرد لا يظهر الا فى حالة واحدة هى حالة ما إذا كان ارتباطه بالوحدة الاجتماعية الأولية التى ينتمى اليها ضعيفاً .

٣٨ — وللارتباط الانتمائى انعكاساته على النظام القانونى . هذه الانعكاسات التى منها ما يرد على نطاق هذا النظام القانونى ، ومنها ما يرد على العلاقات التى يحكمها والقواعد التى يتضمنها (٢) .

فمن هذه الانعكاسات ، أن الارتباط الانتمائى يدخل فى نطاق النظام القانونى إذا توافر فى الوحدة الاجتماعية الأولية التى ينتمى اليها عدد من الأفراد عدد من الشروط . هذه الشروط هى : أن تكون هذه الوحدة ايجابية ، على درجة كافية التماسك ، واعية بوجودها وبالعمل على تحقيق نوع من العدل ، قادرة على محاسبة الخارجين عليها .

ومن تلك الانعكاسات ، أن العلاقات التى يحكمها النظام القانونى والقواعد التى يتضمنها تنقسم إلى علاقات وقواعد جماعية وعلاقات وقواعد فردية أو تقابلية . فالعلاقات القانونية المنبثقة عن الارتباط الانتمائى والقواعد القانونية التى تحكمها تعد علاقات وقواعد جماعية بالمقابلة إلى غيرها من العلاقات والقواعد التى تعد علاقات وقواعد فردية أو تقابلية .

ومن تلك الانعكاسات ، أن الوحدات الاجتماعية الأولية التى يرتبط

---

(١) أنظر ، جيرفتش — المرجع السابق ص ١٤٦ — ١٤٨ .

(٢) أنظر ، جيرفتش — مطول علم الاجتماع جـ ٢ ص ١٩٢ .

بها الأفراد ارتباطاً انتمائياً يمكن أن تكون اطاراً لقيام عرف خاص يعد مصدراً من مصادر قواعد النظام القانونى .

ثانيا : الارتباط التقابل :

٣٩ – إذا قلنا هذا ابن وذاك أب ، هذا دائن وذاك مدين ، أو قلنا هؤلاء طلبة كلية الحقوق وأولئك طلبة كلية التجارة ، وهؤلاء عمال وأولئك أصحاب أعمال ، فاننا نقابل بذلك بين فردين أو مجموعتين من الأفراد يقوم بينهم نوع من الارتباط الاجتماعى يتميز بأنه ارتباط تقابلى أو غيرى وتعد الروابط المنبثقة عنه روابط تقابلية أو غيرية لأنها بين طرفين متقابلين أو متغايرين (١) .

٤٠ – ويتوقف الارتباط التقابلى على ادراك كل من طرفيه للآخر ادراكاً فعالا أو مضمراً . كذلك يتوقف هذا الارتباط التقابلى على وجود أساس للمقابلة وآخر للارتباط .

أما أساس التقابل بين طرفين فهو اختلاف الوحدة الاجتماعية التى ينتمى اليها أحدهما عن الوحدة التى ينتمى اليها الآخر . فالتقابل بين طلبة الحقوق وطلبة التجارة أساسه انتماء الأولين إلى وحدة الحقوقيين وانتماء الآخرين إلى وحدة التجاريين . ولهذا يفترض الارتباط التقابلى وجود وحدات اجتماعية تعد اطاراً له (٢) .

وأما أساس الارتباط بين طرفين متقابلين فهو وجود وجه من أوجه التوافق أو الالتقاء يربط بينهما . وهذا ما قد يرجع إلى أنه فى نفس الوقت الذى ينتمى فيه طرفان إلى وحدتين اجتماعيتين مختلفتين ، فانهما ينتميان

---

(١) أنظر ، جيرفتش – المرجع السابق ص ١٣٨ .

(٢) أنظر ، جيرفتش – المرجع السابق ص ١٣٩ ، ١٨٩ .

معاً إلى وحدة اجتماعية ثالثة ، كما هو الشأن فى انتماء طلبة الحقوق وطلبة التجارة إلى وحدة اجتماعية تجمعهما هى وحدة الطلبة . ومهما بلغ مدى التقابل بين طرفين ، وحتى إذا وصل إلى حد التضاد ، فان التقائهما فى نقطة معينة يقيم بينهما ارتباطاً تقابليا . فالمتنافسان أو الخصمان يرتبطان ارتباطاً تقابلياً لأنهما يلتقيان حول ما يتنافسان فيه أو يختصمان عليه (١) .

٤١ — ومن حيث المضمون ، ينقسم الارتباط التقابلى إلى ترابط تقاربى وترابط تباعدى وترابط مختلط (٢) .

فأما الترابط التقاربى ، فيقوم بين طرفين لا ينفى تقابلهما تقاربهما ، كما هو الشأن فى ترابط الأبن والأب ، الزوج والزوجة ، الأخ والأخت . وتنعكس طبيعة هذا الترابط التقاربى على ما قد تنبثق عنه من علاقات قانونية بحيث تعد هذه العلاقات علاقات ذات طبيعة شخصية .

وأما الترابط التباعدى ، فيقوم بين طرفين لا ينفى ارتباطهما تباعدهما وتضادهما ، كما هو الشأن فى رابطة الخصومة ورابطة المنافسة . وهذا ما ينعكس على ما ينبثق عن الترابط التباعدى من علاقات قانونية بحيث تعد علاقات تضاد .

وأما الترابط المختلط ، فيقوم بين طرفين بينهما قدر من التقارب وقدر من التباعد ، كما هو الشأن فى المعاوضات التى يوجد بين طرفيها قدر من التقارب مرده ما تحققه لكل منهما من مصلحة ، وقدر من التباعد مرده اختلاف مصلحة أحدهما عن مصلحة الآخر . ولهذا فان ما ينبثق عن الترابط المختلط من علاقات قانونية تكون له طبيعة متميزة عن سواه من العلاقات القانونية التى يحكمها النظام القانونى .

---

(١) أنظر ، جيرفتش — المرجع السابق ص ١٨٩ .

(٢) أنظر ، جيرفتش — المرجع السابق ص ١٨٩ — ١٩٣ .

٤٢ – ومن حيث الأطراف ، ينقسم الارتباط التقابلى إلى ارتباط فردى وارتباط جماعى (١) . فقد يكون هذا الترابط بين فرد وآخر ، وعندئذ يعد ارتباطاً فردياً . وقد يكون ذلك الارتباط بين وحدة اجتماعية وأحد الأفراد أو بين وحدة اجتماعية وأخرى ، وعندئذ يعد ارتباطاً جماعياً .

وينبنى على هذا التقسيم ، من الناحية القانونية ، أن الاتفاقات القانونية التى تنبثق عن الارتباط التقابلى تنقسم إلى اتفاقات فردية كما هو الشأن فى عقد العمل الفردى الذى يربط بين عامل وصاحب عمل ، واتفاقات جماعية كما هو الشأن فى العقد الجماعى المنظم للعمل الذى يربط بين عمال منشأة وصاحبها . ولكل من هذين النوعين من الاتفاقات تنظيم قانونى مختلف اختلافاً جوهرياً مرده أن أحدهما اتفاق فردى والآخر اتفاق جماعى (٢) .

٤٣ – ومن حيث الفاعلية ، ينقسم الارتباط التقابلى إلى ارتباط تقابلى ايجابى يقوم تفاعل بين أطرافه ، وترابط تقابلى سلبى يظل أطرافه فى حالة سكون (٣) . ولهذا التقسيم انعكاسه على النظام القانونى . ذلك أن الترابط الايجابى هو وحده الذى تنبثق عنه علاقات قانونية يحكمها النظام القانونى . أما الترابط السلبى فيعد مجدباً من الناحية القانونية ، إذ لا تنبثق عنه علاقات قانونية (٤) .

---

(١) أنظر ، جيرفتش – المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٢) أنظر ، جلال العدوى – قانون العمل ، الاسكندرية ١٩٦٨ ، ص ١٩٨ – ٢١١ .

(٣) أنظر ، جيرفتش – المرجع السابق ص ١٩١ .

(٤) أنظر ، جيرفتش – المرجع السابق ص ١٨٧ ، وأيضاً مطوله فى علم الاجتماع ج ٢ ص ١٩٢ .

هذا عن الترابط التقابلى ، عرضنا له بعد أن عرضنا للترابط الانتمائى . وبذلك نكون قد فرغنا من التعرض لنوعى الارتباطات الاجتماعية التى تعد نواة الاجتماع الانسانى والمستوى الأول من مستوياته . ومن هذا ننتقل إلى المستوى الثانى من مستويات الاجتماع الانسانى وهو مستوى الجماعات الذى يعد المستوى الأوسط من مستويات ذلك الاجتماع .

المبحث الثانى

مستوى الجماعات

تقسيم :

٤٤ — تقتضى دراسة الجماعات ، باعتبارها احدى مستويات الاجتماع الانسانى الذى يعد موضوع النظام القانونى ، وفى الحدود التى تتطلبها دراستنا لذلك الاجتماع كموضوع لذلك النظام ، أن نبدأ أولا بتحديد موضع الجماعات فى الاجتماع الانسانى ، ثم نعرض ثانياً لموضعها فى النظام القانونى .

§ ١ — موضع الجماعات فى النظام القانونى

٤٥ — إذا نظرنا من خلال العدسة الاجتماعية وجدنا أن الأفراد الذين ينتمون إلى وحدات اجتماعية أولية يعودون فينتمون إلى وحدات اجتماعية مركبة ولكن جزئية . هذه الوحدات الاجتماعية المركبة الجزئية هى الجماعات : الجماعات المحلية والجماعات الخاصة .

فكل من الجماعات المحلية والجماعات الخاصة هى وحدات اجتماعية مركبة ، لأن أفرادها ينتمون إلى عدة وحدات اجتماعية أولية ويرتبطون بعدة روابط اجتماعية تقابلية ، بحيث تجتمع داخل الجماعة مجموعة من

الارتباطات الاجتماعية الانتمائية والتقابلية (١) . وهذا هو الشأن فى القرى والمدن التى تعد جماعات محلية ، كما هو الشأن فى النوادى والجمعيات التى تعد جماعات خاصة .

وكل من الجماعات المحلية والجماعات الخاصة هى وحدات اجتماعية جزئية لأنها تعد أجزاء من وحدة اجتماعية أشمل هى المجتمع (٢) الذى يضم العديد من تلك الجماعات المحلية والخاصة (٣) . فالقرى والمدن والنوادى والنقابات تنتمى إلى مجتمع شامل ينسق بينها ويحقق تماسكها .

ولهذا فان الجماعات تعد المستوى الأوسط من مستويات الاجتماع الانسانى لأنها تقع بين مستوى الترابطات الاجتماعية ومستوى المجتمع الشامل .

٤٦ — والجماعات التى تشغل ذلك الموضع فى الاجتماع الانسانى لها عدة مقومات يتوقف عليها قيامها (٤) . فلا يكفى لقيام جماعة من الجماعات مجرد تشابه أو تجمع عدد من الأفراد ، وانما يلزم لذلك : أولا ، أن تكون لمجموعة من الأفراد مواقف جماعية متميزة ، وثانياً ، أن تعمل هذه المجموعة من الأفراد على تحقيق مصالح مشتركة محلية أو تخصصية ، وثالثاً . أن تكون تلك المجموعة من الأفراد قابلة لأن تشكل وحدة اجتماعية هيكلية .

٤٧ — فأول ما يلزم لقيام جماعة من الجماعات هو أن تسود بين

---

(١) أنظر جيرفتش — المرجع السابق ص ٢٩٤ .

(٢) أنظر ، جيرفتش — الموضع السابق .

(٣) أنظر عاطف غيث — علم الاجتماع ص ٢٢٥ ، ٢٥٢ .

(٤) أنظر ، جيرفتش — المرجع السابق ص ٢٩٤ — ٣٠٨ .

مجموعة من الأفراد مجموعة من المواقف المشتركة المتميزة التى تدفعهم إلى سلوك مسلك اجتماعى معين أو القيام بأدوار اجتماعية معينة . فهذه المواقف المشتركة المتميزة تعد احدى مقومات الجماعة التى تجعل منها وحدة اجتماعية قادرة ، إما على أن تخلق لنفسها بعض الانماط أو الرموز أو القيم الاجتماعية ، وإما على تعديل بعض الانماط والرموز والقيم التى تتلقاها من المجتمع الذى تعد جزءاً منه (١) .

٤٨ — وثانى ما يلزم لقيام جماعة من الجماعات هو أن تعمل مجموعة من الأفراد على تحقيق مصالح مشتركة محلية أو تخصصية . وهذا ما ترجع اليه المواقف المشتركة المتميزة التى تسود بين أفراد الجماعة ، وما يقتضى أن تكون هذه المواقف ايجابية متصلة ، وما يميز الجماعة عن المجتمع .

فمن ناحية ، ترجع المواقف المشتركة التى تميز أفراد الجماعة إلى أن هؤلاء الأفراد يعملون على تحقيق مصالح مشتركة محلية أو تخصصية . فلولا هذه المصالح المشتركة ما كانت تلك المواقف المشتركة ، وبالتالى ما تكونت من تلك المجموعة من الأفراد جماعة من الجماعات .

ومن ناحية أخرى ، يقتضى العمل على تحقيق مصالح مشتركة أن تكون مواقف أفراد الجماعة المشتركة مواقف ايجابية متصلة . فبدون هذه الايجابية وهذا الاتصال لا يمكن تحقيق تلك المصالح . ولهذا لا تعد من الجماعات مجموعات الأفراد الذين يشتركون فى نوع من أنواع المعرفة أو التقاليد أو الذكريات ما دامت ليست لهم مواقف ايجابية متصلة (٢) .

---

(١) أنظر ، جيرفتش — المرجع السابق ص ٣٠٥ — ٣٠٦ .

(٢) أنظر ، جيرفتش — المرجع السابق ص ٣٠٥ — ٣٠٧ .

ومن ناحية أخيرة ، يميز العمل على تحقيق مصالح مشتركة محلية أو متخصصة الجماعة عن المجتمع (١) . فالجماعة المحلية تتميز بانها لا تستهدف سوى تحقيق المصالح المشتركة المحلية دون سواها من المصالح المشتركة ؛ والجماعة الخاصة تتميز بأنها لا تستهدف سوى تحقيق مصلحة مشتركة واحدة أو مصالح مشتركة محددة تتخصص فى تحقيقها دون سواها من المصالح المشتركة (٢) . أما المجتمع فيستهدف تحقيق كافة المصالح المشتركة دون تفرقة بين مصلحة وأخرى .

٤٩ — وثالث ما يلزم لقيام جماعة من الجماعات هو أن تكون مجموعة الأفراد الذين تجمعهم مواقف ومصالح مشتركة قابلة لأن تشكل وحدة اجتماعية هيكلية . فبدون ذلك لا يتحقق التماسك والاتساق بين المواقف المشتركة والعمل المشترك على تحقيق المصالح المشتركة . وبدون ذلك لا يتحقق الاتساق بين الارتباطات الاجتماعية المتعددة التى يرتبط بها أفراد الجماعة المنتسبين إلى وحدات أولية مختلفة . وفى ذلك تختلف الجماعات عن الوحدات الاجتماعية الأولية التى لا يمكن أن يكون لها تشكيل هيكلى . الا أنه إذا كان يلزم أن تكون الجماعة قابلة للتشكيل الهيكلى ،

---

(١) قارن ، جيرفتش — المرجع السابق ص ٣١٣ حيث يرى أن من الجماعات مالا يقتصر على تحقيق مصالح محلية أو تخصصية كالطبقات الاجتماعية . و يرتبط ذلك بما يتجه اليه من أن الدولة لاتمثل مجتمعاً وانما مجرد جماعة داخل مجتمع الأمة تعمل على تحقيق مصالح محدده. وهذا مالا يسعنا أن نسلم به . فمن ناحية . يبدو لنا أنه إذا كانت الطبقة الاجتماعية تعمل على تحقيق جميع مصالح أفرادها الطبقية ، فانها لاتعمل على تحقيق مالهم من مصالح باعتبارهم أفراداً أمة معينة أو مجتمع معين . ومن ناحية أخرى ، يبدو لنا أنه إذا كانت الدولة لاتختلط بالمجتمع الذى تعد مجرد تنظيم سياسى له ، فانها لا تعد مع ذلك مجرد جماعة من الجماعات المتعدده التى يضمها المجتمع وانما الشكل السياسى لهذا المجتمع .

(٢) أنظر ، عاطف غيث — المرجع السابق ص ٢٥٣ .

فانه لا يلزم أن تكون منظمة (١) . فمن الجماعات ما هو غير منظم (٢) ، كما هو الشأن فى بعض المهن التى لا يحول عدم تنظيمها دون قابليتها لتشكيل هيكل اجتماعى ، ومن ثمة لا يحول دون اعتبارها جماعات (٣) .

§ ٢ ـ موضع الجماعات فى النظام القانونى

٥٠ ـ فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ساد الاتجاه إلى عدم اعتراف النظام القانونى بأية جماعة تتوسط بين الفرد والمجتمع الشامل ممثلا فى مجتمع الدولة .وكان ذلك تحت تأثير ما وصل اليه نظام الطوائف من فساد حتم القضاءعليه . الا أنه بعد ظهورالجماعات الاقتصادية الحديثة فى القرن التاسع عشر وما احتلته من مكان ومكانة فى المجتمع تحولت الأنظمة القانونية إلى الاعتراف بالجماعات (٤) .

٥١ ـ واعتراف النظام القانونى بالجماعات مقيد بعدم تعارضها مع مبادئه . ولهذا توجد جماعات معترف بها وجماعات غير معترف بها بل على العكس غير مشروعة (٥) . واعتراف النظام القانونى بالجماعات قد يصل إلى الاعتراف للجماعة بشخصية قانونية مستقلة كما هو الشأن بالنسبة للشركات ، وقد لا يصل إلى الاعتراف للجماعة بمثل هذه الشخصية

---

(١) أنظر ، جيرفتش ـ المرجع السابق ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨ . وقارن عاطف غيث ـ المرجع السابق ص ٢٥٣ .

(٢) أنظر ، مصطفى الخشاب ـ علم الاجتماع ومدارسه ج ٢ ص ١٠٧ ، وقارن ، عاطف غيث ـ علم الاجتماع ص ٣٥٣.

(٣) أنظر ، جيرفتش ـ الموضع السابق .

(٤) أنظر ، جيرفتش ـ المرجع السابق ص ٢٩٠ . ديلوجو ـ التشريع الجنائى وتطبقه ص ١٠ ـ ١١. اسمن ـ المدخل لدراسة القانون،بالاشتراك مع دلاموراندير وآخرين ج ١ ص ١٦٥ .

(٥) أنظر ، ديلوجو ـ المرجع السابق ص ٢٠ ف ١٢ .

كما هو الشأن بالنسبة للمشروعات الاقتصادية التى لا تتخذ شكل الشركة .

٥٢ – ومن المحقق أن عرف الجماعة يعد مصدراً لقواعد قانونية تختص بها الجماعة . فالعرف ، الذى يعد من مصادر القانون ، والذى يتولد عن اضطراد العمل بقاعدة معينة مع الإعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيقها ، قد يكون عرفاً عاماً وقد يكون عرفاً محلياً أو مهنياً يسود فى جماعة محلية أو مهنية لا فى المجتمع بأسره .

٥٣ – ولكن هل يمكن أن تنشأ داخل الجماعات قواعد قانونية أخرى غير عرفية يكون مصدرها مصدراً آخر غير العرف الجماعى ؟ فمثلا هل تعد القواعد العامة التى تتضمنها القرارات النقابية أو العقود الجماعية المنظمة للعمل قواعد قانونية صادرة عن ساطة جماعية أو عن اتفاق جماعى ؟ (١)

هذا ما اختلف حوله الرأى بين تأييد ونفى . فما الذى يستند اليه هذا النفى ؟ أيستند إلى أن مثل تلك القواعد الجماعية لا تتوافر لها مقومات القاعدة القانونية ، أم يستند إلى أن مصادرها ليست من المصادر الرسمية للقواعد القانونية ؟

فأما الاستناد إلى أن مثل تلك القواعد الجماعية لا تتوافر لها مقومات القاعدة القانونية ، فهو ما نستبعده كل الاستبعاد . فمن ناحية ، تسرى تلك القواعد الجماعية على أشخاص غير محددين بالذات وانما بصفة معينة هى أنهم أعضاء فى جماعة معينة ، وبذلك يتوافر لتلك القواعد الجماعية ما تتصف به القواعد القانونية من عموم يقصد به سريانها على أشخاص

(١) أنظر ، جلال العدوى – قانون العمل ، الإسكندرية ١٩٦٨ ص ١٥٦ وما بعدها .

محددين بالصفة لا بالذات (١) . ومن ناحية أخرى ، يسود الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيق تلك القواعد الجماعية ، هذا الاعتقاد الذى يعد جوهر القاعدة القانونية الذى يميزها عما عداها من قواعد .

وأما الاستناد إلى أن مصدر تلك القواعد ليس من المصادر الرسمية للقواعد القانونية ، فهو ما لا يستقيم الا مع المذاهب الشكلية التى ترد القوة الملزمة للقاعدة القانونية إلى سلطة الدولة التى تعبر القاعدة عن ارادتها ومشيئتها (٢) . وهذا ما يستلزم أن يكون مصدر القاعدة القانونية مصدراً رسمياً هو التشريع أو ما يحيل اليه من مصادر تستمد صفتها الرسمية من هذه الاحالة . ولو أن ذلك صحيح لصح أن ننفى وجود مصادر للقواعد القانونية ليست لها صفة رسمية تستمدها من احالة التشريع اليها . ولكن ذلك أبعد مايكون عن الصحة . وليس أدل على ذلك من أن العرف الذى تقول المذاهب الشكلية بأنه يستمد قوته الملزمة من احالة التشريع اليه كان سابقاً على هذا التشريع ، بل وسابقاً على الدولة (٣) . وهذا ما سبق أن أشرنا اليه (٤) . وما أيدته الدراسات الاثنولوجية التى كشفت عن أن القانون نشأ خارج الدولة (٥) .

---

(١) أنظر ، جلال المدوى – المرجع السابق ف ١٨٤ – ١٨٥ ص ١٥٦ – ١٥٧ .

(٢) أنظر فى عرض هذه المذاهب ، حسن كيره – أصول القانون ط ٢ ف ٤٩ ص ١٠٧ . ديلوجو – المرجع السابق ص٣ .

(٣) أنظر فى ذلك ، حسن كيره – المرجع السابق فى ١٥٦ ص ٣٤٩ .

(٤) أنظر ما تقدم ف ٢٤ .

(٥) أنظر فى ذلك ، مالينوفسكى – الجريمة والعرف فى المجتمع البدائى ، أشار اليه ديلوجو فى المرجع السابق ص ٧ .

ولهذا اضمحلت المذاهب الشكلية (١) وتغلبت عليها المذاهب الموضوعية التى تذهب إلى أن القاعدة القانونية لا تستمد قوتها الملزمة من سلطة الدولة باعتبارها ارادتها ومشيئتها وانما من أسس أخرى واقعية أو مثالية أو مختلطة (٢) . ولهذا ، أيضاً ، لم يعد ثمة وجه لاستلزام أن يكون مصدر القاعدة القانونية مصدراً رسمياً يحيل اليه المشرع ، وبالتالى لم يعد ثمة ما يستند اليه نفى الصفة القانونية عن القواعد العامة غير العرفية التى تنشأ داخل الجماعات ما دام يسود الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيقها . وهذا ما تؤكده المذاهب الواقعية ، وما لا يتنافى مع المذاهب المثالية والمختلطة .

فالمذاهب الواقعية تؤكد ذلك لأنها تؤسس القانون على ما تتضمنه الحياة الاجتماعية من حقائق واقعية . فوفقاً للمذهب التاريخى ليس القانون سوى القواعد السائدة التى تسجلها المشاهدة وتعززها التجربة (٣) . ووفقاً للمذاهب الاجتماعية يعد القانون وليد وقائع اجتماعية (٤) تصفها بعض هذه المذاهب بأنها وقائع قاعدية (٥) . ووفقاً للمذاهب النظامية Théories Institutionnelles يستند القانون وينبع من ضرورة التنظيم

---

(١) أنظر فيما بقى من مذاهب الشكلية ، مارتى ورينو – القانون المدنى ج١ ف ٢٢ ص٣٤–٣٦ . وأنظر فى نقدها ، روبييه – النظرية العامة للقانون ص ٥٥ – ٦٠ ، ص ٦٦ – ٧٣ .

(٢) أنظر فى عرض المذاهب الموضوعية ، مارتى ورينو – المرجع السابق ف ٢٢ – ٢٦ ص ٣٧ – ٤٣ ، روبييه – المرجع السابق ص ١٣٣ وما بعدها .

(٣) أنظر فى عرض هذا المذهب ، روبييه – المرجع السابق ص ١٤١ – ١٤٥ وخاصة ص ١٤٤ .

(٤) أنظر فى عرض هذه المذاهب ، روبييه – المرجع السابق ص ١٥٤ وما بعدها .

(٥) أنظر فى ذلك ، جيرفتش – مطول علم الاجتماع ج ٢ ص ١٨٩ .

الاجتماعى (١) . فكل من هذه المذاهب يؤكد أن القواعد الضرورية التى يسود تطبيقها فى جماعة من الجماعات تعد قواعد قانونية أيا ما كان مصدرها .

كذلك ليس فى المذاهب المثالية أو المختلطة ما يتنافى مع اعتبار تلك القواعد الجماعية قواعد قانونية . صحيح أن ممن يذهبون مذهباً مختلطاً من يتجه إلى أن القاعدة القانونية تحتاج إلى قوة الزام إجابية تفرضها على الأفراد وتكفل احترامها عن طريق الاجبار المادى ، أى أنها تحتاج الى سلطة تعطيها القوة الملزمة فى العمل وتجعل منها قاعدة وضعية ترصد الدولة قوتها المادية على كفالة اجبارها (٢) . ولكن الواقع ان هذا الاتجاه مبناه اعتبار الجزاء أو الاجبار المادى الذى تكفله السلطة العامة عنصراً من عناصر القاعدة القانونية . وهذا ما نستبعده اكتفاء بقيام اعتقاد جماعى بوجوب الاجبار على تطبيق القاعدة . هذا فضلا عن أن من يتجه إلى ذلك يسلم بأن العرف كمصدر للقواعد القانونية تكون له قوة الزام ذاتيةمستمدة من الضرورة الاجتماعيةالتى تفرضهوتحتم وجوده (٣). وهذا ما يدل على أن القاعدة لا تعد قاعدة قانونية لأن الدولة تكفل احترامها ، وانما على العكس من ذلك تكفل الدولة احترام القاعدة لأنها قاعدة قانونية . ولاشك أن ما ينشأ داخل الجماعات من قواعد يسود الاعتقاد بوجوب الاجبار على تطبيقها تكون له قوة الزام ذاتية ، ومن ثمة

---

(١) أنظر فى عرض هذه المذاهب ، ديلوجو – المرجع السابق ص ١٠ – ١٦. دى باسكيه – مدخل للنظرية العامه ولفاسفه القانون ط ٣ ف ٢٧٩ ص ٢٥٦

(٢) أنظر ، حسن كيره – المرجع السابق فى ١١٢ ص ٢٥٣ .

(٣) أنظر ، حسن كيره – المرجع السابق ف ١٦٨ ص ٣٥٤ .

تعد قواعد قانونية يجب على السلطة العامة أن تكفل تطبيقها ما دامت لا تتعارض مع تشريعاتها .

٥٤ — وإذا كانت الجماعات يمكن أن تكون لها قواعدها القانونية التى تصدر عن مصادرها الجماعية العرفية وغير العرفية ، فان ذلك لا يصدق على مختلف الجماعات . فلكى يكون للجماعة مثل تلك القواعد يازم أن تصل إلى تشكيل بنيان هيكلى . فبدون ذلك لا يمكن أن تكون للجماعات قواعدها القانونية التى تصدر عن مصادرها الجماعية . كذلك يتفاوت ما تنتجه هذه المصادر للجماعات من قواعد قانونية خاصة بها باختلاف هذه الجماعات . فما تنتجه الجماعات المحلية والاقتصادية من قواعد قانونية يفوق ما تنتجه الجماعات الأسرية أو الدينية . وما تنتجه الجماعات الارادية من قواعد قانونية يفوق ما تنتجه الجماعات الالزامية من هذه القواعد (١) .

٥٥ — وثمة اتجاه إلى أن من الجماعات مالا يقف عند مجرد أن تكون له قواعده القانونية التى تنبع من داخله ، وانما يصل الى أن يكون له نظامه القانونى الذى يقوم بجانب النظام القانونى للمجتمع أو الدولة ، مما يؤدى إلى تعـــدد الأنظمة القانونيـة فى المجتمع الواحد أو الدولة الواحدة (٢)

ويطلق من يتجهون هذا الاتجاه على تلك الجماعات اسم الأنظمة Institutions ، ويمثلون لها بالنقابات والجمعيات . وهم يحددونها ، على

---

(١) أنظر ، جيرفتش — مطول علم الاجتماع ج ٢ ص ١٩٤ — ١٩٥ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديلو جو — المرجع السابق ص ٦ ، ص ١٠ وما بعدها .

وقارن ، روبييه — المرجع السابق ص ١٧ ومابعدها حيث يرى أن الأنظمة من صنع القانون الوضعى وليست من معطيات الواقع .

اختلاف بينهم ، بأنها تلك التى تتوافر فيها عدة خصائص هى التنظيم : العضوى ، والعمل المشترك ، والاستمرار (١) .

ويقتضى ما يؤدى اليه هذا الاتجاه من تعدد الأنظمة القانونية داخل المجتمع أو الدولة تحديد صلة هذه الأنظمة المتعددة ببعضها . ولما كان استقلال هذه الأنظمة لا يمكن أن يكون مطلقاً ، فانهم يقيدونه بقيدين . الأول ، هو التقيد الذاتى الذى يتحقق إذا لم يتعرض نظام قانونى لما يتعرض له نظام آخر ، أو إذا أحال نظام قانونى إلى آخر فى خصوص موضوع معين . والثانى ، هو التقيد التدرجى الذى بمقتضاه تتدرج الأنظمة القانونية فيما بينها حسب قوتها ، بحيث تتغلب قواعد النظام الأقوى على قواعد النظام الأدنى إذا لم يعمل هذا النظام على أن تكون قواعده موافقة لقواعد النظام الذى يعلوه (٢) .

وذلك ما لا يسعنا أن نسلم به . فالواقع أن الجماعة العضوية لا يكون لها نظامها القانونى وانما يكون لها تنظيمها القانونى . والفارق بين النظام القانونى والتنظيم القانونى هو الفارق بين المجتمع الشامل والجماعة التى تعد جزءاً منه . فالنظام القانونى نظام كلى يحكم مجتمعاً شاملا ، أما التنظيم القانونى فتنظيم خاص يحكم جماعة مخصوصة تعد جزءاً من المجتمع الشامل . وكما أن الجماعة لا تعد مجتمعاً فان تنظيمها القانونى لا يعد نظاماً قانونياً ، وانما جزءاً من نظام قانونى كلى .

---

(١) أنظر فى عرض فكرة الأنظمة ، بونكار – المدخل لدراسة القانون ط ٣ ف ٦٢ وما بعدها ص ٨٠ ومابعدها . ديلوجو – المرجع السابق ص ١١ – ١٥ .

(٢) أنظر ، ديلوجو – المرجع السابق ف ١٠ – ١٢ ص ١٧ – ٢٠ .

وينبنى على ذلك ، أولا ، أن الأنظمة القانونية لا تتعدد فى المجتمع وانما يوجد فى المجتمع الواحد نظام قانونى واحد تتعدد تنظيماته بتعدد ما يضمه من جماعات .

وينبنى على ذلك ، ثانياً ، أن النظام القانونى الذى يحكم مجتمعاً من المجتمعات لا يسرى فى الأصل على مجتمع آخر يحكمه نظام قانونى آخر الا إذا أحال أحدهما إلى الآخر ، كما هو الشأن فى احالة النظام القانونى المصرى إلى النظام القانونى الاسلامى بالنسبة لبعض علاقات الأحوال الشخصية أو إلى نظام قانونى أجنبى بالنسبة للعلاقات ذات العنصر الأجنبى . ومثل هذه الاحالة لا تنفى بحال أن المجتمع يحكمه نظام قانونى واحد هو هو الذى أحال إلى نظام قانونى آخر .

وينبنى على ذلك ، ثالثاً ، أن العلاقة بين النظام القانونى الكلى للمجتمع والتنظيمات الخاصة بما يضمه من جماعات هى نفس العلاقة بين المجتمع وجماعاته التى تعد علاقة كل بأجزائه . فبقدر ما ترتبط الأجزاء بالكل الذى تنتمى اليه ترتبط التنظيمات الخاصة بالجماعات بالنظام القانونى الكلى للمجتمع . وبقدر ما تؤثر الاجزاء فى الكل الذى يضمها بقدر ما تؤثر التنظيمات الخاصة بالجماعات فى النظام القانونى الكلى للمجتمع .

المبحث الثالث

مستوى المجتمعات

تحديد

٥٦ — من مجموع الارتباطات الاجتماعية الأولية والجماعات المركبة يتكون مستوى اجتماعى أوسع هو مستوى المجتمعات (١) التى تتكون منها مجموعة عالمية تحيط بالاجتماع الانسانى فى كافة مستوياته .

---

(١) أنظر تعريفات متعددة للمجتمع فى : عاطف غيث — علم الاجتماع ص ٢١٤ — ٢٢٢ .

وإذا كانت المجتمعات تفترض قيام وحدات اجتماعية أولية ومركبة يتألف منها بنيانها ، فان هذه الوحدات الاجتماعية الأولية والمركبة تفترض قيام مجتمع يؤلف بينها ويعمل على توازنها كما يحقق تماسكها (١) .

والشمول هو الخصيصة الجوهرية التى تميز المجتمعات عن الجماعات التى تقوم بداخلها (٢) . فالمصالح التى تعمل المجتمعات على تحقيقها تشمل كافة المصالح الاجتماعية (٣) . والتفاعل الذى يقوم داخل المجتمعات يشمل كافة أوجه التفاعل الاجتماعى . والثقافة التى توحد بين أفراد المجتمع ووحداته تشمل كافة جوانب الثقافة الاجتماعية (٤) .

٥٧ — ودراسة المجتمعات ، باعتبارها موضوع النظام القانونى ، وفى حدود ما تتطلبه دراستنا للانعكاسات القانونية للاجتماع الانسانى ، تقتضى أن نعرض لتحديد موقف القانون بين المجتمع والفرد على ضوء العلاقة التى تقوم بينهما . هذه العلاقة التى تنازعها مذهبان متقابلان : المذهب الفردى الذى يقدم الفرد على المجتمع ، والمذهب الجماعى أو العضوى الذى يقدم المجتمع أو الدولة على الفرد . وبعد أن نعرض لكل من هذين المذهبين ، وعلى ضوء ما سنتبينه من عرضنا لهما وما سننتهى اليه من استبعادهما ، سيمكننا أن نحدد موقفنا وموقف من سبقنا إلى استبعادهما من علاقة الفرد بالمجتمع وعلاقة القانون بهما .

---

(١) أنظر . جيرفتش — النزعات الحالية لعلم الاجتماع جـ ١ ص ٢٩٤ .

(٢) لايستتبع هذا الشمول اعتبار الدولة مجرد جماعة من الجماعات المتعدده التى يضمها المجتمع كما ذهب جيرفتش . أنظر ، المرجع السابق ص ٣١٢ — ٣١٣ ، ص٤٤٦ ، وأيضاً ، مطول علم الاجتماع الذى أشرف عليه وأسهم فيه جـ٢ ص١٩٥ . والواقع أنه إذا كانت الدولة لاتختلط بالمجتمع فانها لاتعد مع ذلك احدى الجماعات التى يضمها المجتمع وانما الشكل السياسى لهذا المجتمع

(٣) أنظر ماتقدم ف ٤٨ .

(٤) أنظر فى الشمول الثقافى للمجتمع ، عاطف غيث — المرجع السابق ص ٢٢١ حيث أيد ما تطلبه جونسون فى المجتمع من شمول ثقافى .

المطلب الأول

المذهب الفردى (١)

أساس المذهب الفردى :

٥٨ – من أقدم المذاهب التى تتعرض للعلاقة بين الفرد والمجتمع المذهب الفردى ، الذى يقدم الفرد على المجتمع ، والذى لا يرى فى المجتمع حقيقة موضوعية تسبق الأفراد فى الوجود وتفرض نفسها عليهم . فقوام هذا المذهب أن الفرد لا يستمد وجوده وحقوقه من المجتمع ، وانما المجتمع هو الذى يستمد وجوده وكيانه من الأفراد . فللفرد حقوق طبيعية تقررها الطبيعة ولا يتلقاها من المجتمع . فهو ليس مجرد جزء من كل وانما هو كل مستقل قائم بذاته ، لأن الطبيعة الانسانية تمنحه من الارادة والحرية ما يجعله سيد نفسه ومصيرة . وما المجتمع الا وسيلة للتوفيق بين الانسان والانسان وحماية ما يتمتع به كل انسان من حقوق طبيعية . ولهذا فان المجتمع يجب أن يكون فى خدمة الفرد ، وليس الفرد هو الذى يكون فى خدمة المجتمع .

---

(١) أنظر فى ذلك ، بيدان – القانون الفردى والدولة . باريس ١٨٩١ . هنرى ميشيل – فكرة الدولة ، باريس ١٨٩٥ . كانت – المبادىء الميتافيزيقية للقانون ، ترجمة تيسوص ٤٣، ٤٦. وأنظر فى عرض هذا المذهب ومناقشته ، فالين – الفردية والقانون ط٢ س١٩٤٩. روبييه – النظرية العامة للقانون ط ٢ ف ٢٦ ص ٢٣١ . دى باسكييه – المرجع السابق ف٢٣١ ص٢٢٣. مارتى ورينو ج ١ ف٢٧ ص٤٤ . دلاجرسای ولاكوست – مقدمة عامة لدراسة القانون ف٣٨ ص٢٩. كاريه Caret – قضية الفردية القانونية رسالة من تولوز ١٩٣٢. لوفير – القانون الفردى والقانون الجماعى ، أرشيف فلسفة القانون ١٩٣١ ص٢٧٩. راد برشت – من القانون الفردى إلى القانون الجماعى ، أرشيف فلسفة القانون ٩٣١ ص٣٨٧. جونو – مبدأ سلطان الارادة ، ديجون ١٩١٢. حسن كيره – المرجع السابق ف ٩١ ص ١٩٩ .

٥٩ – ولا يرتبط المذهب الفردى بفكرة العقد الاجتماعى التى تعد مجرد تبرير لشرعية السلطة فى المجتمع السياسى ، والتى محصلها أن الأفراد ولدوا أحراراً متساوين ، وبعد أن عاشوا فى مجتمع الفطرة متمتعين بحقوقهم الطبيعية غير خاضعين لسلطة تحكمهم ، انتقلوا إلى الحياة فى مجتمع سياسى تحكمه سلطة يخضعون لها ، ومثل هذه السلطة لا يمكن أن تكون شرعية الا إذا استندت إلى عقد انعقد بين أفراد المجتمع ارتضوا بمقتضاه الخضوع لتلك السلطة بعد أن كانوا أحراراً من أية سلطة ، هذا العقد هو الذى يطلق عليه العقد الاجتماعى (١) .

وليس أدل على عدم ارتباط المذهب الفردى بفكرة العقد الاجتماعى من أن من أقطاب هذا المذهب من لا يأخذ بفكرة العقد الاجتماعى بل ينتقدها . فهذا «كونت» ينتقد فكرة العقد الاجتماعى ، وهو الذى يعد من أبرز أنصار المذهب الفردى ، اذ ترتكز فلسفته على أن الذات هى شرط المعرفة وأن للانسان قيمة ذاتية مطلقة بحيث يعد غاية فى ذاته (٢). وهذا «سبنسر» لا يأخذ بفكرة العقد الاجتماعى وانما بفكرة التكوين العضوى للمجتمع وفقاً لنظريته فى النشوء والارتقاء ، وهو مع ذلك يعد من متطرفى المذهب الفردى الذين ينتصرون للفرد ويستنكرون تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى والعمرانى إلى حد أنه قال بأن تدخل الدولة يجلب من المساوىء والاضرار ما يجعله يفضل الفوضى رغم ما تنطوى عليه من مساوىء وأخطار (٣) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، فالين – المرجع السابق ص ٩٧ ، ١٠٢. فريدمان – النظرية القانونية ص ١١٧ – ١١٨ ديلفكيو – فلسفة القانون ، ط ١٩٥٣ ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) أنظر قبارى – الاتجاهات المعاصرة فى مناهج علم الاجتماع ، بيروت ١٩٦٩ ص ٤٨٧ .

(٣) أنظر فى ذلك ، روبييه – المرجع السابق ف ٢٧ ص ٢٤٠ . مصطفى الخشاب – علم الاجتماع جـ ١ ص ٢١٧ – ٢١٨ .

٦٠ – كذلك ، إذا كان المذهب الفردى يبدأ مرتبطاً بفكرة القانون الطبيعى وما للانسان من حرية وحقوق طبيعية ، فان من ينتسبون إلى المذهب الفردى من ينتهى إلى عدم تقيد السلطة الحاكمة بمبادىء القانون الطبيعى .

فهذا هوبز يبدأ بأن القانون الطبيعى يقرر للفرد حقاً طبيعياً فى المحافظة على بقائه يتساوى فيه مع غيره من الأفراد ، وأن العقل يفرض على الفرد حفاظاً على بقائه الذى يهدده ما يسود حالة الفطرة من فوضى واقتتال (١) ، أن ينزل بمقتضى عقد اجتماعى عن كل حقوقه نزولا كاملا غير مشروط لحاكم يتولى حفظ النظام (٢) . وبذلك ينتهى هوبز إلى أن تكون سلطة الحاكم سلطة مطلقة لا يحدها القانون الطبيعى (٣) ، وانما يفرض هذا القانون احترامها بما يفرضه من احترام العقد الاجتماعى والوفاء بالعهد المقطوع للحاكم (٤) . وما دام الحاكم قادراً على الحكم وحفظ النظام ، فانه لايكون للأفراد أى حق تعاقدى أو شبه تعاقدى قبله (٥) . ومن هنا كان الاختلاف حول انتساب هوبز إلى المذهب الفردى أو المذهب الجماعى .

---

(١) أنظر فى ذلك ، بريمو – التيارات الكبرى لفلسفة القانون والدولة ، باريس ١٩٦٧ ص ١٠٠ – ١٠١ .

(٢) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ١٢١ . ديلفكيو – المرجع السابق ص ٨٤ . دى باسكييه – المرجع السابق ف ٢٢٩ ص ٢٢٢ . بريمو– المرجع السابق ص١٠٢ – ١٠٣ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ١٢٢ . حسن كيره – المرجع السابق

(٣) انتظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ١٢٢ . حسن كيره – المرجع السابق ص ١٣٣ .

(٤) أنظر فى ذلك ، دى باسكييه – المرجع السابق ف ٢٢٩ ص ٢٢٢ .

(٥) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ١٢٢ . بريمو – المرجع السابق ص ١٣٠

فبينما ينسبه البعض إلى المذهب الجماعى استناداً إلى ما ينتهى اليه ، ينسبه البعض الآخر إلى المذهب الفردى استناداً إلى ما يبدأ منه (١) .

وهذا روسو يبدأ من أن للأفراد حق طبيعى فى الحرية والمساواة ، وأنه حتى لا تتحكم القوة يفرض العقل أن ينزل الفرد عن حقوقه إلى المجموع الذى يعود فيعطيها للفرد بعد أن تتغير صفتها من حقوق طبيعية إلى حقوق مدنية (٢) . وإذا كان روسو يقصر نزول الفرد عن حقوقه للمجموع على القدر الذى يهم هذا المجموع ، فانه يترك تحديد ذلك لمطلق تقدير السلطة التى تمثل ذلك المجموع (٣) . كذلك إذا كان روسو يرى أن الفرد باطاعته لارادة المجموع انما يطيع نفسه بحيث يظل حراً كما كان ، فانه يجعل لهذه الارادة سلطة مطلقة لا يحدها أى مثل أعلى بمدعاة أنها لا يمكن أن تخطأ كما لا يمكن الا أن تكون عادلة (٤) . وبذلك ينتهى روسو إلى عدم تقيد السلطة الحاكمة بالقانون الطبيعى الذى بدأ منه .

وفى ذلك يختلف هوبز وروسو عن لوك الذى يربط بين المذهب الفردى والقانون الطبيعى من البداية إلى النهاية . فالسلطة السياسية ، التى نزل لها الأفراد بمقتضى العقد الاجتماعى عن حقوقهم بالقدر الذى يقتضيه

---

(١) أنظر فى ذلك ، بريمو – المرجع السابق ص ١٠٣ – ١٠٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٠٦ .

(٣) أنظر فى ذلك ، دى باسكييه – المرجع السابق ف ٢٣٤ ص ٢٢٥ . حسن كيره – المرجع السابق ص ١٣٥ .

(٤) أنظر فى ذلك ، دى باسكييه – المرجع السابق ف ٢٣٤ ص ٢٢٥ . حسن كيره – المرجع السابق ص ١٣٥ – ١٣٦ .

الخير العام ، تظل مقيدة بمبادىء القانون الطبيعى كمبدأ المساواة فى تطبيق القانون ، ومبدأ العدل ، ومبدأ تحريم النصوص التعسفية (١) .

٦١ – ولقد وجد المذهب الفردى طريقه إلى التطبيق مع ثورة انجلترا عام ١٦٨٨ وثورة أمريكا عام ١٧٧٤ (٢) ، ثم أصبح المذهب الرسمى للثورة الفرنسية التى حرصت على أن تسجله فى اعلانها لحقوق الانسان (٣). هذا الاعلان الذى نص فى مادته الأولى على أن الناس جميعاً يولدون ويظلون أحراراً متساوين فى الحقوق ، كما نص فى مادته الثانية على أن هدف كل مجتمع سياسى هو المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية الخالدة (٤).

مبادىء المذهب الفردى :

٦٢ – تنبع مبادىء المذهب الفردى من الغاية التى يحددها دعاة هذا المذهب للقانون ، والتى لا يقفون فى تحديدها عند مجرد أن الفرد لا المجتمع هو غاية النظام القانونى (٥) ، وانما يصلون إلى أن تحقيق أوسع قدر من الحرية للفرد هو ما يجب أن يعمل النظام القانونى على تحقيقه (٦) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، دى باسكييه – المرجع السابق ف ٢٣٢ ص ٢٢٤. – حسن كيره – المرجع السابق ص ١٣٣ – ١٣٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ٣٧٣ .

(٣) صدر هذا الاعلان عام ١٧٨٩ ثم تضمنه دستور ١٧٩١ .

(٤) أنظر فى ذلك ، دى باسكييه – المرجع السابق ف ٢٣٥ ص ٢٢٦ .

(٥) أنظر فى عرض ذلك ، فالين – المرجع السابق ف ١٢ – ١٤ ص ٤٢ – ٤٥. مارتى ورينو ج ١ ف ٢٧ ص ٤٤ .

(٦) أنظر فى عرض ذلك ، روبييه – المرجع السابق ف ٢٥ ص ٢٣٠ . هنرى مازو – دروس فى القانون المدنى ١٩٥٤ – ١٩٥٥ ص٢٠. دلاجرسای ولابورد لاكوست – المرجع السابق ص ١١ حيث يفرق بين الفردية والتحررية ، بين الحرية كوسيلة لتحقيق هدف أسمى وبين الحرية كغاية فى ذاتها .

فما دام كل فرد مستقل عن الآخر وما دام الأفراد متساوين لا سلطة لاحدهم على الآخر ، فان كل فرد يجب أن تكون له حريته التى لا تحدها سوى حرية غيره من الأفراد تحقيقاً للمساواة بين الأفراد التى تعد المبرر الوحيد لتقييد حريتهم . وفى هذه الحرية المتساوية يكمن خير الأفراد وصالحهم . فالفرد الحر الذى لا تحد حريته سوى حرية الآخرين أقدر على تحقيق ما هو صالح وخير .

٦٣ — ولهذا يجب أن يقوم النظام القانونى الفردى على مبدأين أساسين هما الحرية والمساواة ، وذلك سواء فيما يتعلق بتنظيمه لنشاط الدولة وعلاقها بالأفراد أو فيما يتعلق بنشاط الأفراد وعلاقاتهم ببعضهم ، وسواء فيما يتعلق بتنظيم العلاقات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو المدنية .

٦٤ — ففيما يتعلق بشاط الدولة وعلاقاتها بالأفراد ، يقوم التنظيم القانونى الفردى النزعة على أساس أن وظيفة الدولة الأساسية هى حماية حقوق الأفراد بقمع الاعتداء عليها والفصل فيما يقوم حولها من مناز عات (١). وإذا كان يمكن أن تقوم الدولة بنشاط آخر ادارى محدود ، فليس لها أن تقوم بأى نشاط اقتصادى لأن هذا النشاط يجب أن يترك للأفراد والمبادرة الفردية (٢) . كذلك يقوم النظام القانونى الفردى على أساس اطلاق الحريات السياسية للأفراد (٣) وتحريرهم من أية جماعة تتوسط

---

(١) أنظر فى ذلك ، محمد كامل ليلة — مبادىء القانون الادارى ص ١٤٥ .

(٢) أنظر فى ذلك ، دلاجرسای ولاكوست — المرجع السابق ف ٤٠ ص ٣١ .
مارتى ورينو — المرجع السابق ج ١ ف ٢٧ ص ٤٤ .

(٣) أنظر فى ذلك ، دلاجرسای ولاكوست — المرجع السابق ف ٤٠ ص ٣١ .

بينهم وبين الدولة كما كان الحال فى ظل نظام الطوائف الذى قام المذهب الفردى لتحرير الأفراد منه (١) .

٦٥ — وفيما يتعلق بنشاط الأفراد وعلاقاتهم ببعضهم ، يقوم التنظيم القانونى الفردى النزعة على أساس مبدأ الحرية ومبدأ المساواة . فالنشاط الاقتصادى للأفراد يحكمه مبدأ حرية التجارة والصناعة الذى تتفرع عنه قاعدة حرية المنافسة المشروعة ومنع التكتلات الاقتصادية غير المشروعة (٢). والتزامات الأفراد تستند ، إما إلى الارادة لأنها تقيد حرية صاحبها ، وإما إلى الخطأ لأنه خروج عن حدود الحرية (٣) . وعقود الأفراد يحكمها مبدأ حرية التعاقد ومبدأ سلطان الارادة . فالأصل أن الارادة حرة فى أن تتعاقد أو لا تتعاقد ، كما أنها حرة فى تحديد شروط التعاقد وليس للمشرع أن يتدخل فى ذلك لأن أطراف العقد أقدر على ذلك . والأصل أن ارادة الطرفين لها سلطانها الذى يضفى على العقد قوة ملزمة تجعله شريعة المتعاقدين التى لا يجوز لايهما أو للقاضى تعديلها (٤) . والملكية الفردية تخول للمالك سلطات تكاد معها أن تكون حقاً مطلقاً . كما تتمتع بحماية من الغير ومن الدولة تكاد معها أن تكون حقاً مقدساً (٥) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، مارتى ورينو — المرجع السابق جـ ١ ف ٢٧ ص ٤٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، روبييه — المرجع السابق ف ٢٦ ص ٢٣٦ .

(٣) أنظر فى ذلك ، مارتى ورينو — المرجع السابق جـ ١ ف ٢٧ ص ٤٤ .

(٤) أنظر فى ذلك ، جونو — مبدأ سلطان الاداره ، ديجون ١٩١٢ ص ٦٢ — ٦٣. روبييه — المرجع السابق ف ٢٦ ص٢٣٥ — ٢٣٦. مارتى ورينو — المرجع السابق جـ ١ ف ٢٧ ص ٤٥ .

(٥) أنظر فى ذلك ، دلاجرسای ولاكوست — المرجع السابق ف ٤٠ ص٣١ . مارتى ورينو المرجع السابق جـ ١ ف ٢٧ ص ٤٥ .

نقد المذهب الفردى :

٦٦ — وبقدر ما ساد المذهب الفردى والتف حوله المعتنقون بقدر ما انتكس بعد ذلك واجتمع عليه الناقدون (١) ، والواقع أنه بقدر ما كان للمذهب الفردى من فضل تحرير الفرد من استبداد الحكم المطلق وسيطرة رجال الكهنوت واغلال نظام الاقطاع وتحكم نظام الطوائف (٢) ، بقدر ما يؤخذ عليه من مآخذ وما يسأل عنه من مساوىء

٦٧ — (فأولا) ، يؤخذ على المذهب الفردى أنه بدأ من مقدمة غير صحيحة قادته إلى ما وقع فيه من تطرف وهى أن الفرد كائن مستقل عن غيره من الأفراد . ولكن الواقع أن هذا الاستقلال ينفيه ما سبق أن تحققنا منه من أن الاجتماع الانسانى ضرورى للانسان (٣) . فلابد للفرد من أن يعيش مع غيره من الأفراد يكمل بعضهم بعضاً ويعتمد بعضهم على بعض . ولو أن الفرد كائن مستقل حقاً لامكنه أن يعيش مستقلا . ولقد رأينا من قبل أنه حتى فى عهد الفطرة لم يعش الفرد منفرداً وانما فى مجتمع فطرى سابق على مجتمع الدولة السياسى (٤) . كذلك رأينا من قبل أن المجتمع هو الذى ينمى فى الانسان مظاهر انسانيته ويكون شخصيته (٥) . ولهذا فان المجتمع لا يكون مجرد ابتكار مصطنع أو محض وسيلة لحماية حقوق الفرد ،

---

(١) أنظر فى ذلك ، روبييه — المرجع السابق ف ٢٦ ص ٢٣٧ .. ودلاجرسای ولاكوست المرجع السابق ف ٤١ ص ٣١ . حسن كيره — المرجع السابق ف ٩٢ ص ٢٠٢ .

(٢) أنظر فى ذلك ، دلاجرسای ولا بورد لاكوست — المرجع السابق ف ٤١ ص ٣٢ . حسن كيره — المرجع السابق ف ٩٢ ص ٢٠٢ ..

(٣) أنظر ماتقدم ف ٦ — ١١ .

(٤) أنظر ماتقدم ف ٢١ .

(٥) أنظر ما تقدم ف ١١ .

وانما هو حقيقة طبيعية . وإذا كانت للانسان حقوق قبل المجتمع ، فان هذه الحقوق لابد وأن تقابلها حقوق للمجتمع قبل الفرد . فكما أن للانسان مصالحه التى يحق له أن يطالب المجتمع بحمايتها ، فان للمجتمع أيضاً مصالحه التى يحق له أن يطالب الفرد باحترامها . وهذا ما أغفله المذهب الفردى نتيجة لتجاهله حقيقة المجتمع .

٦٨– (وثانياً) ، يؤخذ على المذهب الفردى أن ما يدعيه من أن الأفراد متساوون بحيث يستطيع كل منهم أن يرعى مصالحه مخالف للواقع مخالف للطبيعة . فاذا كان جوهر الانسان واحد ، فان قدرات الانسان وقواه وصفاته ليست واحدة وانما تتفاوت من انسان إلى انسان . فالعامل لا يستوى بصاحب العمل ، والتاجر الصغير لا يستوى بالتاجر الكبير ، والمحتكر لا يستوى بمن يحتاج إلى خدماته . ولهذا فان من المغالطة الزعم بأن الأفراد متساوون ، بحيث يستطيع كل منهم أن يرعى مصالحه ، وبحيث يجب أن تترك لهم حرية تحديد علاقاتهم دون تدخل من القانون . ولقد أدت هذه المغالطة إلى مساوىء بالغة . فباسم الحرية والمساواة استغل الانسان الانسان وتحكم القوى فى الضعيف . فقامت الاحتكارات القوية التى تقضى على المنافسة الحقيقية ، وحل استبداد الرأسمالية بل فاق ما كان من استبداد الحكم المطلق والاقطاع والطوائف . كذلك سادت عقود الاذعان وتفشت الشروط المجحفة التى يفرضها الطرف القوى فى التعاقد ولا يقبل مناقشة فيها (١) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، حسن كيره – المرجع السابق ف ٩٢ ص ٢٠٢ وما بعدها . دلاجرسايى ولا كوست – المرجع السابق ف ٤٢ ص ٣٤ . روبييه – المرجع السابق ف ٢٦ ص ٢٣٨ .

٦٩ — (وثالثاً) ، يؤخذ على المذهب الفردى ، أنه لم يبصر الا بشق من نوعى الحرية وأغفل الشق الآخر رغم توقفه عليه وعدم امكان قيامه بدونه . فللحرية شقان : الأول هو «الحرية فى » التى يقصد بها حرية الارادة فى أن تتجه الوجهة التى تختارها ، والثانى هو «الحرية من» التى يقصد بها الحرية من كل ما يحد من اختيار الانسان وبالتالى يحد من حرية ارادته فى الاختيار (١). ولما كان المذهب الفردى لم يكفل للأفراد ذلك الشق الثانى من الحرية ولم يحميهم من الضغط الذى يتعرضون له بسبب تفاوت القوى ، فان حرية الارادة التى قررها لهم تكون حرية نظرية غير مجدية .

٧٠ — (ورابعاً) ، يؤخذ على المذهب الفردى ، انكاره للجماعات التى تتوسط بين الفرد والمجتمع بالرغم من أنها حقيقة اجتماعية . وإذا كان ذلك المذهب لم يستطع أن يتجاهل الأسرة ، فانه أضعفها إلى حد بعيد (٢) . ولقد وصل المذهب الفردى بموقفه من الجماعات إلى عكس ما كان يريد أن يصل اليه . ذلك أنه كان يريد تفادى ما أدى اليه نظام الطوائف الفاسد من اضعاف للفرد ، فاذا به ينتهى إلى اضعافه . فاذا كان نظام الطوائف قد أضعف الفرد ، فان ذلك راجع إلى فساد هذا النظام وليس إلى أن انتماء الفرد إلى جماعة تتوسط بينه وبين المجتمع من شأنه أن يضعف

---

(١) أنظر فى ذلك ، فولر — تحليل مقترح للحرية — مجلة هارفادر القانونية س ٦٨ ص ١٣٠٩ وما بعدها .

(٢) أنظر فى ذلك ، دلاجرسای ولا كوست — المرجع السابق ف ٤٢ ص ٣٤ . مارتى ورينو — المرجع السابق ف ٢٧ ص ٤٤ .

الفرد . فالواقع أن هذا الانتماء يقوى الفرد ولا يضعفه . وليس أدل على ذلك مما يكتسبه العامل من قوة بانتمائه إلى نقابة عمالية .

لذلك كله انتكس المذهب الفردى وقام مذهب آخر يعارضه هو المذهب الجماعى أو العضوى .

المطلب الثانى

المذهب الجماعى
أو
العضوى

محوره :

٧١ — تلتقى عدة مذاهب حول أن المجتمع كما يذهب بعضها ، أو الدولة كما يذهب بعضها الآخر ، يعد كائناً جماعياً « être Collectif » ومركباً عضوياً « organisme » ، يرتبط به أفراده ارتباط الأجزاء بالكل الذى يشملها والذى فيه تتجسد ومن أجله تعمل . وتصل هذه المذاهب من ذلك إلى أن المجتمع أو الدولة يعد غاية فى ذاته ويعلو على أفراده الذين يستمدون قيمتهم الحقيقية من عضويتهم فيه وشموله لهم .

ومن حيث أن هذه المذاهب ترى فى المجتمع أو الدولة كائناً جماعياً تسمو جماعيته على ذاتية أفراده ، فانها تعد لذلك مذاهب جماعية (١) .

---

(١) يطلق البعض على هذه المذاهب أنها مذاهب اشتراكية الدولة Socialisme d'Etat ويعرضون لها تحت عنوان L'étatisme (روبيه — المرجع السابق ف٢٧ ص ٢٤٠) . وهذا مايؤخذ عليه مأخذين. الأول، أن تلك المذاهب أبعد ماتكون عن الاشتراكية . والثانى أن من تلك المذاهب مايضعف فكره الدولة ويحل محلها فكره الشعب والمجتمع العنصرى كما هو الشأن فى المذهب النازى .

كذلك يطلق البعض على هذه المذاهب أنها مذاهب اجتماعية أو اشتراكية Socialiste =

ومن حيث أن هذه المذاهب ترى فى المجتمع أو الدولة مركباً عضوياً تعلو عضويته على فردية اعضائه ، فانها تعد لذلك مذاهب عضوية .

٧٢ — وإذا كان يصدق على تلك المذاهب التى تلتقى حول النظر إلى المجتمع أو الدولة ككائن جماعى عضوى أنها مذاهب جماعية كما يصدق عليها أنها مذاهب عضوية ، فالواقع أنه يجب أن نضع فى اعتبارنا أمرين :

الأول ، أن ذلك لا يصدق على المذاهب التى ترى فى المجتمع كائنا شبه عضوى ، والتى يطلق عليها المذاهب شبه أو فوق العضوية «Super organic» ؛ فمجرد تشبيه المجتمع بالكائن العضوى يدع مجالا لوجود أوجه اختلاف بينهما يمكن أن تصل بهذه المذاهب إلى ما تصل اليه المذاهب الفردية بحيث تعد منها لا من المذاهب الجماعية .

والثانى ، أن ذلك يصدق على المذاهب التى ترى فى المجتمع كائناً عضوياً لأن الكائن العضوى بطبيعته كائن كلى أو جماعى . فالكلية أو الجماعية من مقومات الكائن العضوى الذى يتكون من اتحاد أجزاء فردية تسهم بما تقوم به من وظائف متميزة ونشاط مشترك فى المحافظة على حياة الكل (١) . وهذا المفهوم للكائن العضوى هو الذى أوحى بالنظر إلى المجتمع كمركب عضوى ، وهو الذى يستتبع النظر اليه ككائن جماعى . ولهذا

= وهذا مايؤخذ عليه مأخذين . الأول أن هذه المذاهب تختلف اختلافاً جذرياً عن المذاهب الاشتراكية بحيث لا يجوز أن توصف بذات الصفة . والثانى ، أن وصف هذه المذاهب بأنها مذاهب اجتماعية يؤدى إلى الخلط بينها وبين المذاهب التى تقيم القانون على أساس اجتماعى ، والتى لايمكن أن توصف إلا بأنها مذاهب اجتماعية لعدم وجود مقابل عربى لما يطلق عليها فى فرنسا من أنها مذاهب Sociologiques

(١) أنظر فى ذلك . ديلفكيو — فلسفة القانون ص ٣٤٨ — ٣٤٩ .

فان دراسة التصوير العضوى للمجتمع تجمع بين أن تكون دراسة للنزعة العضوية والنزعة الجماعية .

جذوره :

٧٣ — ليست المذاهب العضوية الجماعية بالمذاهب الحديثة . فالتصوير العضوى الجماعى للمجتمع من القدم بحيث نجد له جذوراً قديمة وارهاصات بعيدة يمكن أن نرتد بها إلى أفلاطون وأرسطو .

٧٤ — فأما أفلاطون ، فيشبه مدينته الفاضلة بالانسان (١) ، بل يقول أنها «انسان أكبر» (٢) . فهو يرى فيها وحدة حية مكونة من أجزاء كما يتكون جسم الانسان من اعضاء . وكل جزء من أجزائها يؤدى وظيفة خاصة كما تختلف أعضاء الجسم الانسانى فى أداء وظيفتها . وترتبط تلك الأجزاء ببعضها ارتباطاً وثيقا وتجتمع كلها فى مركز واحد وتسعى إلى غايات مشتركة شأنها فى ذلك شأن أجزاء جسم الانسان . ووظائف الدولة الثلاث ، وهى الانتاج والدفاع والادارة ، تقابل قوى النفس الانسانية الثلاث ، وهى القوة الشهوانية والقوة الغضبية والقوة الناطقة (٣).

ويطلق أفلاطون سلطة الدولة بغير حدود ، ولا يترك شيئاً لحرية المواطنين ، كما لا يعترف لهم بأية حقوق ذاتية (٤) . وهو يصل إلى التضحية كلية بالعنصر الفردى من أجل العنصر الاجتماعى أو السياسى (٥) ،

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب — علم الاجتماع ومدارسه ك ص ٢٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو — المرجع السابق ص ٣٩٤ .

(٣) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب — المرجع السابق ص ٢٦ — ٢٧ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو — المرجع السابق ص ٤٢ .

(٥) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو — المرجع السابق ص ٤٣ ، وان كان أفلاطون فى كتابة «الشرائع» يبدو أكثر احتراماً للشخصية الفردية ، أنظر نفس المرجع ص ٤٤ .

ويعتبر المصلحة الخاصة ثانوية بالنسبة للمصلحة العامة (١)، وان كان يجعل غاية الدولة اسعاد الجميع (٢).

٧٥ ــ وأما ارسطو فيرى أن الدولة ليست مجرد مجموعة من الأفراد وانما وحدة عضوية ترتبط اجزاؤها ارتباطاً وثيقاً (٣) . وإذا كانت الدولة أو المدينة تتكون من عدة قرى ، وهذه بدورها تتكون من عدة أسر ، فان هذه القرى والأسر لا تتراكم تراكم الاجزاء المادية وانما يتحد بعضها مع بعض كما يتحد الجسم العضوى . كذلك إذا كان الفرد هو أول حقيقة فى بناء المجتمع الانسانى ، فانه يذوب فى الدولة التى تعد نسيجاً ملتئما الأفراد خيوطه . فالدولة هى التى تعطى الفرد وجوده الحقيقى ، لأن الانسان الفرد فى الكون ليس له وجود . وكما أن جميع اعضاء الجسم تتضافر فى تأدية وظائفها حرصاً على سلامة البدن وابقاء على حياته وكيانه ، فكذلك الأفراد فى المجتمع يتضافرون للابقاء عليه . وإذا كان لكل فرد حياته الخاصة وأسلوبه فى التفكير والعمل ، فانه لا يستطيع أن يختار الا ما ينسجم مع الاتجاه العام للمجتمع ، بحيث لا يتعارض أسلوبه مع أسلوب الدولة ولا يقوم بوظيفة الا إذا كانت تحقق غرضاً يتفق مع مصلحة الدولة وغاياتها العليا . وفى كل فرد يمكن أن نميز بين شخصيتين :

---

(١) أنظر فى ذلك ، ثروت أنيس الاسيوطى – نمو وتطور المذاهب الفلسفية ، مجلة القانون والاقتصاد س ٣٢ع ٤ ف ١٣٥ ص ٤٥٣ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص٤٢ . وأنظر أيضاً ، ثروت أنيس – المرجع السابق حيث نقل عن جمهورية افلاطون ف ٤٦٦ ، ٥١٩ أن غاية التشريع هى خير الجماعة ككل .

(٣) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ٤٥ . مصطفى الخشاب – المرجع السابق ص ٤٠ .

شخصية فردية هو بها ما هو ، وشخصية جمعية هو بها ما هو عضو فى المجتمع (١) .

ويعلى أرسطو الدولة على الأفراد (٢) . فالدولة تسبق أفرادها منطقياً كما يسبق الكائن العضوى أجزاءه . وكما أنه لا يمكن أن نتصور يداً حية منفصلة عن الجسم ، فكذلك لا يمكن أن نتصور الفرد بدون الدولة (٣) . ولهذا فان الأفراد ليسوا لأنفسهم وانما لدولتهم (٤) ، كما أن خير الدولة يعلو على خير الفرد (٥) . الا أنه يجب ألا نغفل أن أرسطو يرى أن غاية الدولة سعادة الجميع (٦) . كما أنه يرى اشراك المحكومين فى ادارة المدينة كشرط للتوفيق بين النظام والحرية (٧) . كذلك يجب ألا نغفل نظرية أرسطو فى الموازنة الفردية والاجتماعية ، وما يراه من أن السعادة فى التوسط والاعتدال (٨) .

صوره :

٧٦ — للتصوير العضوى للمجتمع صور متعددة يختلف مفهوم

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب — المرجع السابق ص ٣٩ — ٤٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو — المرجع السابق ص ٣٤٩ .

(٣) ، (٤) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو — المرجع السابق ص ٤٦ .

(٥) أنظر فى ذلك ، بريمو — الاتجاهات الكبرى لفلسفة القانون والدولة ، باريس ١٩٦٧ ص ٢٤ .

(٦) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب — المرجع السابق ص٤٠ . ديلفكيو — المرجع السابق ص٤٥ . أنظر أيضاً ، ثروت أنيس — المرجع السابق ف ١٣٦ ص٤٥٣ وهو إذا كان قد انتهى إلى أن غاية القانون سعاده المجتمع لا الفرد ، فانه قبل ذلك نقل عن أرسطو أن القوانين فى اعدادها من أجل جميع الأشخاص تسعى إلى النفع المشترك .

(٧) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ٢٤ .

(٨) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ٢٥ .

العضوية وأساسها وأبعادها فى كل منها عنه فى الآخر . ولهذا تعددت المذاهب العضوية الجماعية واختلفت باختلاف المفهوم الذى تعطيه للعضوية الاجتماعية والأساس الذى تقيم عليه هذه العضوية والأبعاد التى تصل اليها . فهى فى مذهب عضوية حيوية ، وفى مذهب عضوية روحية ، ولهذا ينبغى أن نعرض لهاتين الصورتين من صور العضوية .

§ ١ ـ العضوية الحيوية

المذهب البيولوجى (١)

عرض المذهب :

٧٧ ـ تحت تأثير النزعة العلمية ، التى غزت الدراسات الاجتماعية ، والتى أرادت أن تخضع الظواهر الاجتماعية للقوانين العملية ، ظهر بين مذاهب علم الاجتماع مذهب حيوى أو بيولوجى يفسر المجتمع ويحدد طبيعته بالرجوع إلى القوانين البيولوجية ومبادىء علم الحياة باعتبار أن

(١) أنظر فى عرض المذهب الحيوى : مصطفى الخشاب ـ علم الاجتماع ومدارسه ك ١ ص١٦١ ـ ١٨٥ ، ك ٢ ص٩٠ ـ ٩٣ ، ك ٣ ص٢٧ ـ ٣٠ ص١٠٠ـ١١٥ . ماكيفر وبيج ـ المجتمع ، ترجمة الدكتور على أحمد عيسى ط ٢ القاهره ١٩٦١ ص ٩٠ ـ ٩٣ ، ٩٩ ـ ١٠٣ .

Friedmann — Legal theory. London 1967, p. 225. Del vecchio — Philosophie du droit, Paris 1953, p. 192, 348. Roubier — Théorie générale du droit, 2é éd. 1951 p.158. Coker — Organismic théories of the state, New York 1910. Sorokin — Contemporary sociological théories, New York 1928 p. 200. Sociocultural dynamics and evolutionism, in twentieth ceutury sociology, New York 1945 p. p. 96 - 120.

المجتمع مركب عضوى حيوى يماثل الكائن الحى ويعد مظهراً من مظاهر الحياة ويسير وفقاً للقوانين التى تسير عليها هذه الظواهر (١) .

وهذا ما ذهب اليه كثير من المفكرين . ذهب اليه فى انجلترا سبنسر ، وفى روسيا ليلنفيلد ، وفى المانيا شافل وشبنجلر ، وفى فرنسا اسبيتاس وورمس وجيلون (٢) .

٧٨ — ويرتكز هذا المذهب على وجود تماثل بين المجتمع والكائن الحى ، سواء من حيث التركيب الداخلى والوظائف ووحدة الاجزاء ، أو من حيث النشأة والنمو والنضوج والاضمحلال (٣) .

فمن حيث التركيب الداخلى والوظائف يرى من يذهبون هذا المذهب أن المجتمع كالكائن الحى يتكون من خلايا واعضاء لكل منها وظيفتها . فالفرد فى المجتمع يقابل الخلية فى الجسم الحى ، والطبقات الاجتماعية تقابل اعضاء ذلك الجسم ، ووظائف الأجهزة الاجتماعية تقابل الوظائف

---

(١) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع السابق ص ٢٢٥ . مصطفى الخشاب — المرجع السابق ك ٢ ص ٢٧ .

(٢)

Spencer — Principles of biology, Principles of sociology, Study of sociology. Lilienfeld — La soeiété humaine comme organisme réel. Scaffle — Structure et vie du corps social. Spengler — The decline of the west. Espinas — Les sociétés animales. Organisme et société. Kjellon — L'état comme être vitale.

(٣) أنظر فى ذلك ، ماكيفر وبيج — المرجع السابق ص ٩٠ . مصطفى الخشاب — المرجع السابق ك ٣ ص ٢٧ .

الحيوية . فنظام التغذية يقابله فى المجتمع نظام الانتاج وتقوم بوظيفته الطبقات المنتجة . ونظام الدورة الدموية يقابله فى المجتمع نظام التوزيع وتقوم الثروة بوظيفة القلب الذى يوزع الحياة ويدفع الدم فى الشرايين . والجهاز الهضمى والاخراجى يقابله فى المجتمع نظام الاستهلاك . والجهاز العصبى يقابله فى المجتمع الجهاز التنظيمى ونظام الحكم والادارة الذى تقوم فيه الحكومة بدور المخ أو الرأس(١) .

ومن حيث النشأة والنمو والنضوج والاضمحلال يرى من يذهبون ذلك المذهب أن المجتمع يحكمه قانون الأطوار الثلاثة الذى يخضع له الكائن الحى ، وهى طور الطفولة وطور النضج وطور الشيخوخة(٢) . وفى ذلك يخضع المجتمع لقانون التطور العضوى وقانون تنازع البقاء وقانون الوراثة(٣). فطبقاً لقانون النشوء والارتقاء ينتقل المجتمع من التجانس إلى التباين الذى يسير جنباً إلى جنب مع التكامل والتضامن واعتماد الاجزاء والوظائف بعضها على بعض(٤) . وطبقاً لقانون تنازع البقاء يكون البقاء فى المجتمع للأصلح ويعد الصراع فى المجتمع وبين المجتمعات نشاطاً مألوفاً(٥) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ٣ ص ٢٧ ، ك ٢ ص ٩٠ ، ك ١ ص١٧٠ فريدمان – المرجع السابق ص٢٢٥ . روبييه – المرجع السابق ص ١٥٨ . ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٩٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ماكيفر وبيج – المرجع السابق ص٩٠ . مصطفى الخشاب –المرجع السابق ك ٢ ص ٩٠ .

(٣) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ٣ ص ٢٧ .

(٤) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ٢ ص ١٠٢ – ١٠٣ .

(٥) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٩٥ . مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ٣ ص ١٠٧ .

وطبقاً لقانون الوراثة كما توجد وراثة بيولوجية توجد وراثة اجتماعية (١) هى أساس الشعور بالواجب الاجتماعى (٢) .

٧٩ — الا أن من يذهبون هذا المذهب ، يختلفون فى مدى ما يصل اليه التماثل بين المجتمع والكائن الحى . فمنهم من يصل إلى حد وجود تماثل مطلق بينهما ، ومنهم من يقف عند وجود تماثل نسبى بينهما .

فأما من يصلون إلى حد وجود تماثل مطلق بين المجتمع والكائن الحى ، فلا يقفون عند مجرد تشبيه المجتمع بالكائن الحى وانما يرون فى المجتمع كائناً حياً . وبذلك تجاوزوا حدود التشابه إلى التطابق . وهذا ما وصل اليه شافل الذى أغرق فى المماثلات المجازية والتشبيهات الاستعارية والمطابقات التعسفية(٣) .

وأما من يقفون عند وجود تماثل نسبى بين المجتمع والكائن الحى ، فيقتصرون على تشبيه المجتمع بالكائن الحى وابراز ما بينهما من أوجه تماثل وأوجه تباين . وهذا ما ذهب اليه سبنسر ، الذى يعد رائد المذهب الحيوى والذى تطرف هذا المذهب من بعده (٤) . فهو ، كما أبرز أوجه التشابه بين المجتمع والكائن الحى ، أبرز أيضاً أوجه اختلاف متعددة بينهما . من ذلك :

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب ك ٢ ص ص ٩٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(٣) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو — المرجع السابق ص ٣٥٠ . روبييه — المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو — المرجع السابق ص ١٩٤ ، ٣٥٠ . مصطفى الخشاب — المرجع السابق ك ٣ ص ١٠٤ ، ١٠٦ — ١٠٧ ، ماكيفروبيج — المرجع السابق ص ١٠٠ .

(أولا) أن جزئيات الكائن الحى تكون كلا متماسكاً محسوساً ترتبط خلاياه الحسية ببعضها ارتباطاً وثيقاً ، أما المركب الاجتماعى فعناصره منفصلة متمايزة لا تكون كلا محسوسا كما أن خلاياه حرة طليقة وموزعة مشتتة (١).

(ثانياً) أن التباين فى الكائن الحى يصل إلى حد أن التفكير يتركز فى جزء منه هو العقل الذى يعد وحده قاعدة التفكير ، أما فى المركب الاجتماعى فان التباين لا يصل إلى ذلك وانما يعد كل فرد من أفراده عضواً مفكراً له المساهمة فى توجيه المجتمع (٢).

(ثالثاً) ان الخلايا فى الجسم الحى تعمل لخير الكل ، أما فى المجتمع فان الكل يعمل لصالح عناصره (٣) ، أى الأفراد الذين تكون لهم قيمة وحياة خاصة ويعدون غاية فى ذاتهم وليسوا مجرد أداة بالنسبة للكل (٤).

٨٠ — وينبنى على ذلك الإختلاف فى تحديد مدى ما يصل إلى التماثل بين المجتمع والكائن الحى اختلاف حاد فى النتائج التى تترتب على هذا التماثل ، وخاصة بالنسبة لعلاقة الفرد بالمجتمع أو الدولة وموقف القانون منهما .

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب — المرجع السابق ك ٣ ص ١٠٦ — ١٠٧. ديلفكيو — المرجع السابق ص ١٩٤ . روبييه — المرجع السابق ص ١٥٩ .

(٢) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب — المرجع السابق ك ٣ ص ١٠٤ ، ١٠٧ ماكيفر وبيج — المرجع السابق ص ١٠٠ حيث جاء أن سبنسر أشار إلى أن المجتمع يفتقر إلى «دماغ» مركز للحس .

(٣) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب — المرجع السابق ك ٣ ص ١٠٧ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو — المرجع السابق ص ١٩٤ . روبييه — المرجع السابق ص ١٥٩ .

فالتماثل المطلق بين المجتمع والكائن الحى يستتبع أن تكون علاقة الفرد بالمجتمع أو الدولة مطابقة للعلاقة بين الخلايا والكائن الحى . فكما أن قيمة الكائن الحى تتجاوز قيمة اعضائه التى تتحدد بما يؤدونه له من وظائف ، فكذلك تتجاوز قيمة المجتمع قيمة أفرادهالتى تتحدد بما يحققونه له من نفع . وكما أن الكائن الحى لا يوجد من أجل خلاياه وانما توجد خلاياه من أجله ، فكذلك لا يوجد المجتمع من أجل أفراده وانما يوجد الأفراد من أجل المجتمع . وهذا ما يكمن وراء قول جيلون ان الدولة قوة ذاتية تحى لنفسها وتسعى لأغراض مستقلة عن أغراض أفرادها (١).

أما التماثل النسبى بين المجتمع والكائن الحى فيستتبع أن تكون علاقتهما بأعضائهما متماثلة بقدر ما بينهما من أوجه التشابه ومتغايرة بقدر ما بينهما من أوجه الاختلاف .

فمن حيث أن المجتمع يشبه الكائن الحى فى نشأته وتطوره البيولوجى ، كما يشبهه فى تركيبه ووظائفه الحيوية ، فان الحياة الاجتماعية تقوم على أسس بيولوجية ، سواء فى ذلك نشاط الأفراد أو الأخلاق أو الواجب الاجتماعى . فغاية النشاط البشرى غاية نفعية حددها سبنسر بالمواءمة البيولوجية المتطورة بين حالة الفرد والوسط الذى يعيش فيه . وعلة الأخلاق هى تصحيح أنانية الأفراد عن طريق تلك الموائمة البيولوجية . والشعور بالحق والواجب الاجتماعى انما يتولد عن التجارب التى مر بها الجنس لتحقيق تلك الموائمة البيولوجية . هذه التجارب التى تنتقل طبقاً لمبدأ الوراثة البيولوجى من جيل

---

(١) أنظر فى ذلك ، جيلون – الدولة كشكل حيوى ، أشار اليه مصطفى الخشاب – المرجع السابق ص ٣٠ .

إلى جيل ، والتى تتحول فى الجيل الذى تنتقل اليه إلى غريزة الواجب والأخلاق والعدل (١) .

ومن حيث أن المجتمع يختلف عن الكائن الحى فى أن عناصر المركب الاجتماعى حرة طليقة وليست ملتصقة متشابكة كخلايا الجسم الحى ، كما يختلف عنه فى أنه فى المجتمع يعمل الكل لصالح عناصره بينما فى الجسم الحى تعمل الخلايا لخير الكل (٢) ، فانه ينبنى على هذا الاختلاف مبدأ حرية الفرد ، ووجوب عدم تدخل الدولة بين الأفراد (٣) . وهذا ما يفسر لنا موقف سبنسر من الفرد والدولة .

فمن ناحية ، يرى سبنسر أن الأفراد يجب أن يتركوا أحراراً يقومون بأعمالهم وفق قدراتهم الخاصة ويتصارعون فى معترك الحياة دون تدخل من الدولة يغير من السير الطبيعى للتطور ، الذى يحقق التقدم والارتقاء ، والذى يحكمه قانون تنازع البقاء وقانون البقاء للأصلح وقانون الانتخاب الطبيعى . فالحياة تمثل صراعاً لتأكيد الوجود الذاتى والعمل على بقائه ، وهذا الصراع يحقق التقدم والارتقاء إذ يبقى العنصر الصالح وينقرض العنصر غير الصالح . ويصل سبنسر إلى حد القول بأن تدخل الدولة يجلب من المساوىء والأضرار ما يجعله يفضل النظام الفوضوى رغم ما ينطوى عليه من مساوىء وأخطار (٤) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٢) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ٣ ص ١٠٦ – ١٠٧ ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٩٤ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص٢٢٧ . ديلفيكيو – المرجع السابق حيث جاء إن مبدأ القانون عند سبنسر هو «لكل أن يفعل مايريد مادام لايعتدى على حرية سواه» .

(٤) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب –المر السابقجع ك ١ ص ١٧٩ .

ومن ناحية أخرى ، يرى سبنسر أن الدولة حدث عرضى وشر لابد منه لحماية الأفراد من الأخطار الداخلية والخارجية حتى يكتمل نمو المجتمع ويتم له التنظيم الضرورى . فليس بصحيح أن سعادة الأفراد مرتبطة بوجود الدولة ، وانما بالنمو الاخلاقى والتنظيمى . وإلى أن يتم هذا النمو فان وظيفة الدولة يجب أن تقتصر على ما يسمى بالوظائف الأصلية أو الطبيعية التى تتحصل فى الحماية من خطر الغزو الخارجى وتحقيق الأمن الداخلى وضمان الوفاء بالعقود والالتزامات . فاذا ما تحقق ذلك النمو فان المجتمع لا يجد ضرورة للابقاء على الدولة التى لا محالة صائرة إلى القضاء على نفسها بحكم التطور الأخلاقى والتكامل السياسى (١) .

ولهذا يعد سبنسر من أنصار المذهب الفردى (٢) لا المذهب الجماعى ، وذلك بالرغم من أنه يرى فى المجتمع كائناً شبه عضوى ، وبالرغم من أن نظريته نظرية شبه أو فوق عضوية .

وهذا ما يؤكد ما سبق أن أبرزناه من أن المذاهب العضوية التى ترى فى المجتمع كائناً عضوياً هى التى يصدق عليها أنها مذاهب جماعية ، أما المذاهب شبه العضوية التى ترى فى المجتمع مركباً شبه عضوى فقد لا يصدق عليها أنها مذاهب جماعية وانما مذاهب فردية(٣) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ا ص ١٧٨ – ١٧٩ .
فريدمان – المرجع السابق ص ٢٢٧ . ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٩٩ – ٢٠٠ .

(٣) أنظر فى ذلك ، روبييه – المرجع السابق ف ٢٧ ص٢٤٠ . فريدمان–المرجع السابق ص ٢٢٦ . ديلفكيو – المرجع السابق ص١٩٩ . ماكيفروبيج–المرجع السابق هـ ١ ص ١٠٠

(٣) أنظر ماتقدم ف ٧٢ .

نقد المذهب :

٨١ ـ تعرض المذهب الحيوى ، الذى يصور العضوية الاجتماعية تصويراً بيولوجياً ، لنقد جارف ، سواء فيما بدأ منه أو فيما انتهى اليه ، وسواء فى صورته المطلقة التى تصل إلى حد المطابقة بين المجتمع والجسم الحى أو فى صورته النسبية التى تقف عند تشبيه المجتمع بالجسم الحى مع التسليم بوجود أوجه اختلاف بينهما . ولقد بلغ من قوة هذا النقد أن خبا ذلك المذهب بحيث يمكن القول بأنه قد مضى عهده (١) . وللتحقق من ذلك حسبنا أن نقف على أوجه ذلك النقد التى منها ما يوجه إلى التصوير الحيوى المطلق للمجتمع ، ومنها ما يوجه إلى التصوير الحيوى النسبى للمجتمع .

٨٢ ـ فأما أوجه النقد التى توجه إلى التصوير الحيوى المطلق للمجتمع فهى :

(أولا) يؤخذ على هذا التصوير أن المجتمع يختلف عن الكائن الحى اختلافاً معنوياً جوهرياً . ففى الكائن الحى لا توجد سوى غاية واحدة هى حياة الكل ، وليس للاعضاء من قيمة الا بما يسهمون به فى المحافظة على حياة الكل الذى لا يحيون الا من أجله كما لا حياة لهم الا به . أما فى المجتمع فان الأفراد تكون غايات مستقلة وقيمة ذاتية وحياة متميزة عن غايات وقيمة وحياة المجتمع (٢) . فالمجتمع يستمد أهميته من تأييده بغايات الأفراد أنفسهم وما يمكن أن يسهم به فى سبيل تحقيق هذه الغايات

---

(١) أنظر فى ذلك ، روبييه ـ المرجع السابق ه ٢ ص ١٥٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو ـ المرجع السابق ص ٣٥١ . روبييه ـ المرجع السابق ص ١٥٩ .

التي لا يمكن تصور الوحدة الاجتماعية بدونها (١) . وأيا ما كانت قيمة المجتمع فانها لا تنفى قيمة الفرد الذى يعد غاية فى ذاته وليس مجرد وسيلة لغاية . والاتباع الحرفى للفكرة الحيوية يقود إلى انكار قيمة الفرد الذاتية واعتباره مجرد وسيلة لغاية . وهذا خطأ فادح يقع فيه من يرون فى المجتمع كائناً حيوياً كما وقع فيه من قبل افلاطون وارسطو اللذان انتهيا من ذلك إلى تبرير الرق والعبودية (٢) .

(ثانياً) يؤخذ على هذا التصوير أن المجتمع يختلف عن الكائن الحيوى اختلافاً تركيباً جوهرياً . فالمجتمع ، على خلاف الكائن الحى ، ليس كلا عناصره مدمجة وملتصقة غير قابلة للانفصال تشغل مواضع محددة ، وانما يتمتع أفراده بقدر من التحرر والاستقلال والذاتية يزداد مع تطور المجتمع (٣) . وهذا ما أبرزه سبنسر نفسه الذى يعد رائد الاتجاه الحيوى (٤) . ولهذا تعرض فى المجتمع ظواهر اجتماعية لا يمكن أن تعرض فى الكائن الحيوى ، وبالتالى لا يمكن أن يفسرها التصوير الحيوى للمجتمع ، كما هو الشأن فى ظاهرة الهجرة وظاهرة الانتحار (٥) .

(ثالثاً) يؤخذ على هذا التصوير أن المجتمع يختلف عن الكائن الحى اختلافاً عضوياً جوهرياً . فالمجتمع ، كما أبرز سبنسر نفسه ، يفتقر

---

(١) أنظر فى ذلك ، ماكيفر وبيج – المرجع السابق ص ١٠٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ٣٥١ .

(٣) أنظر فى ذلك ، روبييه – المرجع السابق ص ١٥٩ . ديلفكيو – المرجع السابق ص ٣٥١ .

(٤) أنظر ماتقدم ف ٧٩ .

(٥) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ٣٥١ . روبييه – المرجع السابق ص ١٥٩ .

إلى مركز للحس أو التفكير (١) . فالأفراد هم وحدهم الذين يعقلون ويفكرون ويشعرون . وإذا كانت المشاعر والأفكار يمكن أن تتشابه وتنتقل من عقل إلى آخر ، فان ذلك لا يعنى أنه توجد مشاعر أو أفكار مشتركة وأنه يوجد عقل واحد جمعى . فمن المضل القول بوجود مثل هذا العقل الجمعى وتصويره على أنه مجموع عقول أفراد المجتمع وهم يشعرون أو يفكرون أو يستجيبون بكيفية متشابهة . كذلك من المضل القول بأن شعور الأفراد ما هو الا تعبير عن الشعور الاجتماعى . فمراكز النشاط الوحيدة للشعور والوظيفة العضوية وأغراض الحياة هى نفوس الأفراد . ولهذا فان المجتمع انما يحى من خلال أفراده الذين لا ينتمون اليه كما تنتمى أوراق الشجر إلى أشجارها أو الخلايا إلى الجسم(٢) .

(رابعاً) يؤخذ على هذا التصوير أن المجتمع يختلف عن الكائن الحى اختلافاً جوهرياً من حيث طبيعة ارتباط أعضاء كل منهما به . فبينما يرتبط أعضاء الكائن الحى به ارتباطاً بيولوجياً ، فان أفراد المجتمع يرتبطون به بارتباطات متعددة ، منها الارتباط بأصل يشتركون فيه ، ومنها الارتباط بأقليم يستقرون عليه ، ومنها الارتباط بعقيدة تعقد بينهم ، ومنها الارتباط بتراث يتلقونه عنه (٣) . وما أبعد هذه الارتباطات التى لا مقابل لها فى الكائن الحى عن الارتباط البيواوجى بين خلايا وأعضاء الكائن الحى .

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ٣ ص ١٠٧ . ماكيفروبيج – المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ماكيفر وبيج – المرجع السابق ص ٩٣ ، ١٠٠ – ١٠١ .

(٣) أنظر قرب ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ٣٥١ – ٣٥٢ .

(خامساً) يؤخذ على هذا التصوير أن المماثلات التى أفرط فى عقدها بين المجتمع والكائن الحى مماثلات مجازية محضة ، لا تنطوى على قياس علمى ، وانما على مجرد استعارات لغوية وتشبيهات بيانية (١) . ولهذا فان ما يعبر عنه هذا الأسلوب البيانى من تماثل بين المجتمع والكائن الحى لا يجوز أن يتخذ أساساً لتفسير الحياة الاجتماعية وتحديد العلاقة بين المجتمع وأفراده (٢) .

(سادساً) يوخذ على هذا التصوير أن الحقائق البيولوجية والقواعد التى تحكم العلاقات الحيوية لا تفسر الاجانباً من جوانب الكائن الحى ذاته هو جانبه الجسدى دون جانبه الروحى أو النفسى . وكما أن الظواهر النفسية لا تحكمها قواعد علم الحياة وانما قواعد علم النفس ، فكذلك الظواهر الاجتماعية لا تحكمها قواعد علم الحياة وانما قواعد علم الاجتماع . ومن أنصار المذهب الحيوى من انتهى إلى ذلك . فهذا «ورمس» ينتهى إلى أن الروابط التى تنشأ عن الاجتماع الانسانى تمتاز بعناصر من طبيعة نفسية لدرجة لايمكن معها أن يكون علم الاجتماع مجرد امتداد لعلم الحياة(٣).

تلك هى أوجه النقد التى توجه إلى التصوير الحيوى المطلق للمجتمع.

٨٣ — أما أوجه النقد التى توجه إلى التصوير الحيوى النسبى للمجتمع الذى صوره سبنسر فهى :

(أولا) يؤخذ على هذا التصوير أنه ، رغم تسليمه بأن المجتمع

---

(١) أنظر فى ذلك ، روبييه — المرجع السابق ص ١٥٩ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ماكيفر وبيج — المرجع السابق ص ٩٢ — ٩٣ .

(٣) انظر فى ذلك ، مصطفى العشاب — المرجع السابق ك ٣ ص ٢٩ .

يشبه الكائن الحى من أوجه ويختلف عنه من أوجه ، أخضع تقدم وارتقاء كل منهما لمبدأ البقاء للأصلح . وإذا كان هذا المبدأ يستقيم مع طبيعة الكائنات الحية الحيوانية ، فانه يتعارض مع طبيعة المجتمع الانسانى (١) . فمن ناحية ، ليس من الانسانية التضحية بالانسان لمجرد عجزه أو مرضه أوفقره (٢) . ومن ناحية ثانية ، قد ترجع عدم صلاحية الفرد إلى ظروف اجتماعية يكون المجتمع مسئولا عنها وهو الذى يورث أفراده مدى صلاحيتهم كما يجب عليه أن يوفر لهم أسبابها (٣) . ومن ناحية ثالثة ، لا يقف منطق البقاء للأصلح عند مجرد التضحية بغير الصالح وانما قد يصل إلى التضحية بمن هو صالح إذا نازعه فى البقاء من هو أصلح منه .

(ثانياً) يؤخذ على هذا التصوير أنه ، رغم تسليمه بأن المجتمع يشبه الكائن الحى من أوجه ويختلف عنه من أوجه ، حاول أن يقيم المجتمع على أسس بيولوجية تجريبية محضة وان كان منها ما يخفى نظرة مثالية عقلية . ونلمس قصور تلك الأسس وما تخفيه من مثالية مستترة فيما ذهب اليه سبنسر كما قدمنا من أن أساس الاخلاق والواجب الاجتماعى هو التجارب التى يمر بها الجنس من أجل تحقيق المواءمة البيولوجية المتطورة بين الفرد والوسط الذى يحى فيه . تلك التجارب التى تتحول بالميراث إلى غريزة الشعور بالواجب الخلقى والاجتماعى . وليس أدل على قصور ذلك الأساس من أن تلك التجارب تفترض وعياً فردياً مسبقاً (٤) . والواقع

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ٣ ص ١١٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ١ ص ١٨١ ، ١٨٤ .

(٣) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ٣ ص ١١٠ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٩٦ .

أن سبنسر كان رغماً عنه مثالياً يعتقد فى تقدم الجنس البشرى عن طريق ارتقاء الحياة الاجتماعية المطرد نحو الكمال ، وان كان يخفى ذلك تحت ستار مبادىء التطور البيولوجى (١) .

(ثالثاً) يؤخذ على هذا التصوير أنه ، رغم تسليمه بأن المجتمع يشبه الكائن الحى من أوجه ويختلف عنه من أوجه ، لم يقف فى المماثلة بينهما عند حدود القياس العلمى وانما لجأ إلى أسلوب التشبيهات المجازية والاستعارات البيانية (٢) . من ذلك المماثلة التى عقدها بين نظام الانتاج وجهاز التغذية ، بين نظام التوزيع والدورة الدموية ، بين نظام الاستهلاك والجهاز الهضمى والاخراجى .

(رابعاً) يؤخذ على هذا التصوير ما يؤخذ على المذهب الفردى (٣) ، الذى انتهى سبنسر إلى ما انتهى اليه ، ولكن على أساس استخلاصه من تجارب اجتماعية متعددة (٤) . فهو قد انتهى إلى مبدأين قانونين أساسين يرى أن العدل المطلق يمليهما وهما ، مبدأ الحرية الفردية الذى يقضى بأن لكل الحرية فى أن يفعل ما يريد ما دام لا يعتدى على حرية غيره (٥) ، ومبدأ المسئولية الذى يقضى بأن على كل أن يتحمل نتائج طبيعته وسلوكه الشخصى (٦) . وبناء على ذلك يعترف سبنسر للفرد بمجموعة من الحقوق

---

(١) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ١ ص ١٨٥ .

(٣) أنظر فى ذلك ، مصطفى الخشاب – المرجع السابق ك ٣ ص ١١٣ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٥) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٩٨ . فريدمان – المرجع السابق ص ٢٢٧ .

(٦) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٩٩ .

الطبيعية تماثل تلك التى تضمنها اعلان حقوق الانسان (١) . كذلك ينتهى سبنسر ، كما سبق أن رأينا ، إلى وجوب عدم تدخل الدولة بين الأفراد وقصر وظيفتها الداخلية على حماية الحقوق الفردية (٢) .

تلك هى أهم أوجه النقد التى توجه إلى التصوير الحيوى النسبى للمجتمع (٣) ، عرضنا لها بعد أن عرضنا لأوجه النقد التى توجه إلى التصوير الحيوى المطلق للمجتمع وبذلك نكون قد انتهينا من تفنيد المذهب البيولوجى الذى يصور العضوية الاجتماعية تصويراً بيولوجيا حيوياً .

§ ٢ ـ العضوية الروحية

« المذهب الهيجلى » (٤)

مضمون المذهب الهيجلى :

٨٤ ـ إذا ذكر المذهب الهيجلى ذكرت الشمولية العضوية ، التى

---

(١) أنظر فى ذلك ، فريدمان ـ المرجع السابق ص ٢٢٧ . ديلفكيو ـ المرجع السابق ص ١٩٩ .

(٢) أنظر ماتقدم فى ٨٠ .

(٣) أنظر فى انتقادات أخرى ، مصطفى الخشاب ـ المرجع السابق ك ١ ص ١٨٢ ـ ١٨٥ ، ك ٣ ص ١١١ ـ ١١٥ .

(٤) أنظر فى المذهب الهيجلى : عبد الفتاح الديدى ـ هيجل ، القاهره ١٩٦٨ . شاتليه ـ هيجل ، ترجمة جورج صدقى . دمشق ١٩٧٠ .

Hegel : Principes de la philosophie du droit, Gallimard. Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, Vrin. Fleischmann — La philosophie politique de Hegel, Paris 1940. Weil — Hegel et l'état, Paris 1950. Vermeil — La pensée politique de Hegel, in études sur Hegel, Paris 1931. Basch — Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allmagne 1927. L. Lévy - Bruhl — La théorie de l'Etat dans Hegel, Séances et travaux de l'académie des sci-

يصل اليها هيجل وفقاً لمخطط جدلى ، والتى تتحقق إذا تخلى الفرد عن نفسه الفردية ليستقر كعضو فى ذلك الشمول العضوى الذى تجسده الدولة(١)، هذه الدولة التى يجد الفرد فى عضويتها وشمولها ذاته الحقيقية، والتى تعد غاية فى ذاتها لها حق مطلق على أفرادها (٢) . ولهذا فان تلك الشمولية العضوية تنطوى على نزعة عضوية جماعية ، هى التى جعلتنا نعرض لها بين المذاهب العضوية الجماعية .

صحيح ان «هيجل» قد أراد أن يصل من تلك الشمولية العضوية إلى تحقيق التوافق بين الحرية الفردية والسلطة الجماعية ، وذلك بمقولة أنه مادام الفرد يجد ذاته الحقيقية فى الدولة فان خضوعه لسلطتها يكون خضوعاً لذاته الحقيقية . فالفرد يجد فى ارادة الدولة ارادته المعقولة ، بحيث إذا خالفت ارادته ارادتها كانت ارادة غير معقولة (٣) . وحين يطيع الفرد قوانين الدولة فانه يحقق بالفعل تجاوزه لفطرته الطبيعية ويبلغ مرحلة الحرية الحقيقية (٤) .

---

ences morales et politiques T. XXXIII. Maspetiol — Droit, société civil et Etat dans la pensée de Hegel, Archives de philosophie du droit T. XII 1967 p. 91. Villey — Leçons d'histoire de la philosophie du droit, Paris 1957. Del Vecchio — Philosophie du droit. Paris 1953. Brimo — Le grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat. Paris 1967. Friedmann — legal théory. London 1967.

(١) أنظر فى ذلك ، الديدى — هيجل ص ١٣٦ .

(٢) أنظر ، هيجل — مبادىء فلسفة القانون ف ٢٥٨ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فريدمان — النظرية القانونية ص ٩٠ .

(٤) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ٧٤ .

ولكن الواقع أن هذه المحاولة الهيجلية ظاهرها غير باطنها . فهى فى ظاهرها توفق بين الحرية الفردية والسلطة الجماعية ، بينما فى باطنها تغلب السلطة الجماعية على الحرية الفردية . هذا التغليب ، الذى يكمن فى أن الدولة لها حق مطلق على أفرادها(١) ، والذى لا ينفيه مجرد تصور أن الدولة ستحمى دائماً حرية الفرد(٢)،أو أن الفرد سيجد حريته الحقيقية فى القيام بواجباته نحو الدولة (٣) . وهذا ما سنتحقق منه عندما نحيط بابعاد تلك الشمولية العضوية ونحدد مفاهيمها وموقفها من الفرد والدولة والقانون .

٨٥ – وتقتضى دراسة الشمولية العضوية أن نتتبع المخطط الجدلى الذى وصل به هيجل اليها (٤) ، سواء كحقيقة واقعية تاريخية أو كحقيقة عقلية فكرية .

فمن أسس الفلسفة الهيجلية عامة ان التقدم يجرى وفقاً لعملية جدلية تفرض نفسها كضرورة عقلية وتحقق التقدم من الفكرة إلى نقيضها إلى مركبهما الذى يتآلف فيه النقيضان . فكل فكرة تتضمن نقيضها الذى ينفيها كما هو الشأن فى فكرة الوجود التى تتضمن نقيضها وهو العدم . ومن الفكرة ونقيضها الذى يتضمن هو الآخر نقيضه نصل إلى مركب يؤلف بين النقيضين كما هو الشأن فى الصيرورة التى تؤلف بين الوجود ونقيضة العدم . وإذا كان مركب الموضوع أكثر ثراء وأوفر مضموناً

---

(١) أنظر ، هيجل – مبادىء فلسفة القانون ف ٢٥٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ٩٠ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل – مبادىء فلسفة القانون ، ملاحظات ف ٢٦١ ص ٢٧٨ – ٢٧٩ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل – مبادىء فلسفة القانون ف ٣١ .

من الفكرة ونقيضها فانه يعود فيجرى علية الجدل بحيث يصبح هو الفكرة التى تتضمن نقيضها والتى يتألف منها ومن نقيضها مركب موضوع جديد يجرى عليه الجدل من جديد (١) .

كذلك من أسس الفلسفة الهيجلية أن «كل ما هو واقع معقول ، وكل ما هومعقول واقع»(٢)، وأن العقل لا يتقدم التاريخ فى الوجود أويدفعه نحو الوجود وانما هو الذى يدخل إلى الوجود خلال التاريخ (٣) . فما يعد مجرد غريزة أو انفعال أعمى يتحول إلى عقل وارادة خلال التاريخ (٤) ، الذى يعد سجل الفكر ومحكمة الشعوب (٥) . ولهذا كانت فلسفة هيجل صادرة عن تفسيره للتاريخ ووليدة خبرته التاريخية (٦) . ولهذا أيضاً علينا أن نرجع مع هيجل إلى التاريخ وإلى الفكر لنرى كيف وصل بتطبيق منهجه الجدلى عليهما إلى الشمولية العضوية وتجسدها فى الدولة .

---

(١) أنظر فى ذلك ، بريمو – الاتجاهات الكبرى لفلسفة القانون والدولة ، باريس ١٩٦٧ ص ١٥٢ . ديلفكيو – فلسفة القانون . باريس ١٩٥٣ ص ١٣٣ . فريدمان – المرجع السابق ص ١٦٥ . الديدى – المرجع السابق ص ٢٥ ، ٤٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل – مبادىء فلسفة القانون ، المقدمة ص ٤١ . بريمو – المرجع السابق ص١٥٢. فريدمان – المرجع السابق ص١٦٥. ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٤٢ .

(٣) أنظر فى ذلك بريمو المرجع السابق ص ١٥٢ ، هيبوليت – تقديم مبادى فلسفة القانون لهيجل ص ١٢ . الديدى – المرجع السابق ص ٢٩ .

(٤) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ٢٩ .

(٥) أنظر فى ذلك ، فيلى – دروس فى تاريخ فلسفة القانون . باريس ١٩٥٧ ص ٤٠١ .

(٦) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ٤٣ .

الجانب التاريخى للمذهب الهيجل :

٨٦ – إذا رجعنا مع هيجل إلى التاريخ ، وجدنا أن خطوات التقدم التى تمثلت فى تعاقب الأنظمة السياسية قد سارت وفقاً لمثلث جدلى تقابل كل حلقة من حلقاته مرحلة سياسية تاريخية (١) .

٨٧ – أما المرحلة الأولى ، فتمثلها الامبراطوريات الشرقية القديمة حيث لم تكن تتوفر فى الأنظمة السياسية حرية فردية وكان الفرد يخضع خضوعاً تاماً لارادة الحاكم . ففى هذه الأنظمة ، التى اختفت فيها الشخصية الفردية وحقوقها (٢) ، لم يكن الفرد يملك حتى روحه وكانت الطاعة هى القانون الذى يتحكم فى وجوده . ولهذا كان الاضطراب يسود حيث لا تتوافر الطاعة والسيطرة لحاكم تتركز فيه كل السلطات وتكون الحرية له وحده (٣) وهذه المرحلة التى تعد الحلقة الأولى فى المثلث الجدلى نواجه فيها فكرة التحكم أو السلطة .

٨٨ – أما المرحلة الثانية ، فتنقسم إلى فترتين تمثل أحداهما حضارة اليونان ، وتمثل الثانية حضارة الرومان .

فمع الحضارة اليونانية ، التى كانت أنظمتها السياسية ذات طابع ديمقراطى ارستقراطى ، برزت الفردية ونمت حتى استطاع البعض الحصول على حريتهم الفردية ؛ وبظهور الحرية الفردية ، التى تعد نقيض

---

(١) أنظر فى ذلك ، فيلى – المرجع السابق ص ٣٩٩ .

(٢) أنظر ، هيجل – مبادىء فلسفة القانون ف ٣٥٥ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فيلى – المرجع السابق ص ٤٠٠ . الديدى – المرجع السابق ص ٣٠. شاتليه – هيجل ، ترجمة جورج صدقى ، ص ٢٠٦ – ٢٠٧ .

السلطة المطلقة ، ظهر نقيض فكرة المرحلة الأولى وبدأت الحلقة الثانية من حلقات المثلث الجدلى (١) .

ومع الحضارة الرومانية ، التى كانت أنظمتها أكثر قوة وصلابة ، تغلب النظام على الحرية (٢) ، وارتقت فكرة الدولة بحيث صار لها أن تخضع ارادة الأفراد (٣) . وإذا كانت ثمة حقوق شكلية للفرد ، فان الحفاظ على هذه الحقوق كان مقابل استبداد مجرد (٤) . وهكذا فان الفرد ، الذى تعرض للانتفاء انتفاء كاملا فى العموم فى الامبراطوريات الشرقية القديمة ، والذى بزغ بزوغاً جزئياً فى اليونان ، عاد مدمجاً من جديد فى العموم على مستوى أعلى فى الامبراطورية الرومانية (٥) . ومؤدى ذلك أن التناقض الذى برز بين فكرة السلطة المطلقة ونقيضها وهو الحرية الفردية لم يصل بعد إلى التآلف ، وانما حسم لمصلحة السلطة فى هذه الفترة الثانية من المرحلة الثانية .

٨٩ — وأما المرحلة الثالثة ، فقد بدأت فى أوروبا المسيحية تحت تأثير عوامل متعددة واكتملت فى بروسيا الملكية تحت تأثير الثقافة الجرمانية .

ففى أوروبا المسيحية ، أخذ الفرد يتمرد ضد الضغط الموضوعى الواقع على شخصه من السلطة الحاكمة وصار يبحث عن مخرج محاولا

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — مبادىء فلسفة القانون ف ٣٥٦ . فيلى — المرجع السابق ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، فيلى — المرجع السابق ص ٤٠٠ .

(٣) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ٣٠ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل — مبادىء فلسفة القانون ف ٣٥٧ .

(٥) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ٣٠ — ٣١ .

أن ينمى عالماً خاصاً ذاتياً يتحرك فيه بحرية (١) . وتحت تأثير النزعة الشخصية للفكر المسيحى ، والنزعة التحررية للفكر السياسى فى القرن الثامن عشر ، ساد المذهب الفردى وعلى أساسه قامت الثورة الفرنسية وصدر اعلان حقوق الانسان (٢) . وبذلك تكون الحرية الفردية باعتبارها نقيض فكرة الخضوع للسلطة قد وصلت إلى نفى هذه الفكرة ولكن لم تصل بعد إلى أن تتآلف معها ليتكون من تآلفهما مركب الموضوع الذى يؤلف بين النقيضين .

وفى بروسيا الملكية ، وتحت تأثير الثقافة الجرمانية ، أمكن فى النهاية الوصول إلى المركب الذى يتآلف فيه النقيضان: الحرية والسلطة(٣). وهذا ما تحقق عندما تم التغلب على الصراع بين الكلى والجزئى والتنسيق بينهما تنسيقاً منسجما فى دستور تلك الدولة الملكية التى ينزع فيها الفرد بحرية نحو الصالح العام ويجعل من ارادته وارادة الفرد ذى السلطة العليا شيئاً واحداً لأنه يرى فيه مأوى للسلطة والسيادة وفى ارادته الارادة العاقلة . فبذلك لا يبقى نزاع بين الذاتى والموضوعى أو بين الجزئى والكلى أو بين الفردى والاجتماعى ، وانما يتحد هذا كله فى تركيبة تمثل تصور الحرية وهى تجعل منه كله شيئاً واحداً (٤) . وبالوصول إلى تلك التركيبة الموجودة سلفاً قبل عنصريها (٥) يكون الفكر قد عاد إلى نفسه وقد أثراه التوافق

---

(١) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ٣١ .

(٢) أنظر فى ذلك ، فيلى – المرجع السابق ص ٤٠٠ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل – مبادىء فلسفة القانون ف ٢٥٨ فيلى – المرجع السابق ص ٤٠٠ الديدى – المرجع السابق ص ٣١ . شاتليه – المرجع السابق ص ٢١٠ .

(٤) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ٣١ .

(٥) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ٤٦ .

الانسجامى بين مبادىء السياسة الخاصة بالحكمين المطلق والفردى أو بين الطغيان والديمقراطية أو بين التآرز القومى والحرية الشخصية (١) .

وبعد أن رجعنا مع هيجل إلى التاريخ لنرى كيف وصل به تطبيق مخططه الجدلى عليه إلى ذلك الشمول العضوى الذى تجسده الدولة ، ينبغى أن نرجع معه أيضاً إلى الفكر لنرى أيضاً كيف وصل إلى ذلك بتطبيق منهجه الجدلى عليه .

الجانب العقل للمذهب الهيجل :

٩٠ – إذا مارجعنا مع هيجل إلى العقل ، وجدنا أن الفكرة تتقدم تقدماً جدلياً من الفكرة فى ذاتها ، إلى نقيضها وهو الفكرة خارج ذاتها إلى مركبهما الذى يؤلف بين تناقضهما وهو الفكرة فى ذاتها ولذاتها أى الروح . وهذا الروح بدوره يتقدم جدلياً من الروح الذاتى ، الى نقيضه الروح الموضوعى ، إلى مركبهما الروح المطلق . ولكل من الروح الذاتى والموضوعى والمطلق مستوياته الجدلية . فالروح الذاتى له ثلاث مستويات جدلية هى الشعور والتفكير والوعى . والروح الموضوعى له ثلاث مستويات جدلية يطلق عليها هيجل «القانون المجرد» «والاخلاق الذاتية» و «الأخلاق الموضوعية» . والروح المطلق له ثلاث مستويات جدلية هى الفن والدين والفلسفة (٢) .

والروح الموضوعى هو الذى ينبغى أن نقف عنده لنرى كيف وصل منه هيجل إلى ذلك الشمول الذى تجسده الدولة والذى ينطوى على نزعة عضوية

---

(١) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ٣١ .

(٢) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ١٦٥ – ١٦٦ . ديلفكيو – المرجع السابق ص١٣٤. بريمو – المرجع السابق ص١٥٣. الديدى – المرجع السابق ص٩٧–٩٨ .

جماعية . ذلك أن الدولة هى قمة أنظمة الأخلاق الموضوعية التى يصل اليها الروح الموضوعى فى تقدمه الجدلى .

وحتى يمكن أن نتتبع المسار الجدلى لهذا الروح الموضوعى ينبغى أن نكون على بينة من أن محوره الارادة . فكما أن الارادة ، لا المعرفة ، هى قمة الروح الذاتى ، وهى التى تنقلنا من هذا الروح الذاتى إلى الروح الموضوعى (١) ، فكذلك تعد الارادة محور الروح الموضوعى ونقطة انطلاق القانون وأساسه (٢) . وكما أن تطور الروح ليس سوى المراحل التى يمر بها حتى يصل إلى الظهور كارادة (٣) ، فكذلك لا تكون الارادة ارادة حقيقية الا بكونها ادراكاً مفكراً (٤) . ولهذا حرص هيجل على أن يصدر مبادىء فلسفة القانون (٥) ، التى لا تعدو أن تكون مبادىء الروح الموضوعى ، بتأصيل للارادة الحرة يحدد مفهوم كل من الارادة والحرية(٦). ولهذا أيضاً كان لابد أن نحرص على أن نكون على بينة من تحديده للارادة وحريتها .

٩١ — وبالنسبة للارادة ، يميز هيجل بين لحظات ثلاث تمر بها : لحظة التجرد ، ولحظة التحدد ، ولحظة الوحدة .

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيبوليت — تقديم مبادىء فلسفة القانون لهيجل ص ٩ — ١٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف. ق. ، ف ٤ ص ٥٧ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل م.ف. ق ، ملاحظات ف ٤ ص ٥٨

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل م. ف. ق ، ملاحظات ف ٢١ ص ٧١ .فريدمان — المرجع السابق ص ١٦٦ .

(٥) أنظر ، ص ٥٧ — ٨٧

(٦) أنظر فى ذلك ، هيبوليت — تقديم مبادىء فلسفة القانون لهيجل ص ١٢ .

أما لحظة التجرد ، فهى لحظة التأمل فى الأنا moi ذاته مجرداً عن أى تعيين أو مضمون ، مباشر أو غير مباشر ، مستمد من الطبيعة أو من الرغبات أو من الغرائز (١) . وهنا يكون وجه الارادة هو التجرد من أى تعيين وجد أو وضع فيه الشخص . ولهذا نكون بصدد ارادة سلبية ، الهدم هو الذى يشعرها بوجودها (٢) .

وأما لحظة التحدد ، فهى لحظة انتقال الأنا من اللاتعين إلى التعين النوعى ، الذى يصبح طابعاً لمضمون أو لمحل مستمد من الطبيعة أو ناتج عن أحد مفاهيم الفكر . وبهذا التعين يدخل الأنا فى الوجود العام كجزء منه . ولهذا تمثل هذه اللحظة الجانب الجزئى فى الأنا (٣) .

وأما لحظة الوحدة ، فهى اللحظة التى تتحد فيها اللحظتان السابقتان والتى يرتفع فيها الجزئى المتأمل نفسه إلى مستوى الكلى (٤) . ولهذا فان الارادة تكون ، من وجه كلية ، ومن وجه جزئية أو فردية (٥) . وهذا ما يرتبط بما وصل اليه هيجل من مثول الكلى فى الجزئى ، ومن أن كل مفرد هو لقاء بين تيارين أو توافق بين حركتين أو تركيز لعنصرين يطلق على احدهما الكلى أو الجنس ويطلق على الآخر الجزئى أو الفصل(٦).

٩٢ — وبالنسبة لحرية الارادة ، يفرق هيجل بين الارادة الحرة

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل م .ف . ق ، ف٥ ص ٥٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل م.ف. ق ، ملاحظات ف٥ ص ٥٨ ، وتقديم هيبوليت ص ١٠

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل م. ف.ق ، ف ٦ ص ٦٠ .

(٤) أنظر فى ذلك هيجل — م.ف.ق ، ف ٧ ص ٦١ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل م.ف.ق، ملاحظات ف ٧ ص ٦١ .

(٦) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ٣٤ .

فى ذاتها أو الارادة المباشرة الطبيعية ، والارادة الحرة فى ذاتها ولذاتها أو الارادة العاقلة الحقيقية .

فأما الارادة الحرة فى ذاتها أو الارادة المباشرة الطبيعية ، فهى رغم كل قول ارادة غير حرة (١) . ذلك أن مضمون هذه الارادة جملة من التعيينات المباشرة هى غرائز ورغبات وميول تجد الارادة نفسها فيها محددة بالطبيعة (٢) . وإذا كانت الارادة تقرر أى الغرائز تقدم وأى موضوعاتها ووسائل اشباعها تختار (٣) ، فالواقع أنها لا تملك أو لا ينتمى اليها سوى القرار المجرد ، أما المضمون فلا يكون بعد من عمل حريتها وهو الذى يكون خارجياً عنها (٤) . فليس بصحيح أن حقيقة حرية الارادة تكمن فى حرية الاختيار «Libre - arbitre» ، التى تجمع بين التأمل الحر المتخلص من كل شىء والخضوع للمضمون المعطى داخلياً أو خارجياً ، إذ أنه ما دام هذا المضمون يعد بالنسبة للتأمل ضرورياً وممكناً فى ذات الوقت ، فان حرية الاختيار تعبر عما يكمن فى الارادة من احتمال (٥) . ومجرد أن ذلك المضمون يكون على نحو ما من معطيات الشعور لا ينفى عنه خارجيته ، لأن ذلك الشعور يكون ممتلئاً إلى حد لا يكون معه المضمون من فعل نشاط الارادة فى تحديد نفسها بنفسها .

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل م.ف. ق. ، ملاحظات ف ٢٢ ص ٧٢ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل – م.ف. ق. ، ف ١١ ص ٦٤ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل م. ف. ق. ، ف ١٢ ص ٦٥ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل م. ف. ق. ، ف ١٣ ص ص ٦٦ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هجيل م. ف. ق. ، ف ١٥ ص ٦٧ .

لهذا فان حرية الاختيار التى تزعم أنها الحرية تكون مجرد وهم . فهى ليست الارادة فى حقيقتها وانما الارادة فى تناقضها (١) .

وأما الارادة الحرة فى ذاتها ولذاتها ، أو الارادة الكلية العاقلة ، فهى وحدها الارادة الحرة ، لأن مضمونها وموضوعها وهدفها هو الارادة ذاتها ، هو الكلى العقلى اللامتناه (٢) . فمن حيث أن موضوع هذه الارادة هو الارادة ذاتها ، فان هذا الموضوع لا يعد قيداً على الارادة التى تكون قد عادت إلى ذاتها واسقطت عنها أية تبعية لما عداها (٣) . ومن حيث أن هدف هذه الارادة هو الكلى العقلى ، فانها تكون قد تجاوزت وتخطت التعيينات المباشرة الطبيعية والخصوصيات الفردية التى تلحق بها . ذلك ان الارتفاع إلى مستوى الكلية العقلية لا يكون الا بذلك التجاوز والتخطى الذى يحققه الفكر القائم فى الارادة . ولهذا فان الارادة لا تكون ارادة حقيقية الا بكونها تعقلا مفكراً (٤) .

ومؤدى ذلك أن الحرية عند هيجل ليست قدرة واقعية على الاختيار (٥)، وانما هى حركة تحرر يعلو بها الفرد على الحد الذى يخصه (٦) . وهذا ما يرتبط بما يفرضه هيجل على الفكر من أن يعثر على مضمون يعطيه تعيينه ، وأن يتبع ذلك بالتعرف على نفسه فى هذه الصورة الطائشة التى

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل م. ف. ق ، ملاحظات ف ١٥ ص ٦٧ – ٦٨ . ماسبتيول – الأسره، المجتمع المدنى، والدولة عند هيجل، أرشيف فلسفة القانون ج ١٢ س١٩٦٧ ص ٩٤.

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل م. ف. ق. ، ف ٢١ ص ٧١ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل – م. ف. ق. ، ملاحظات ، ف٢٢ ص٧٢ ف٢٣ ص٧٣ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل م. ف. ق. ، ملاحظات ف ٢١ ص ٧١ .

(٥) أنظر فى ذلك ، شاتلية – المرجع السابق ص ١٤٠ .

(٦) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ٧٥ .

وهبها لنفسه لكى يتجاوز تعيينه الذى سجن نفسه فيه . وهذا الاجتياز هو الحرية الحقيقية ، التى تعد مركب الموضوع من الحرية بمعناها العادى ونقيضها الضرورة (١) . لهذا فان الفكر العملى لا يعد ارادة حرة الا بالقدر الذى يستطيع فيه الأنا أن يتخطى كل تعيين يجد نفسه فيه ، وبالقدر الذى يبقى فيه مع كل تعيين لامتعينا ومساوياً لنفسه (٢) . ولهذا أيضاً ، فان الحرية ليست تلقائية ، ولا من معطيات الوعى المباشرة ، وانما هى ثمرة صراع ضد الطبيعة وجهد مؤلم لنفس ، إذ تفترض أن الانسان يعترف على نفسه بأنه ليس ما هو عليه أو ليس بحاله الذى هو فيه (٣) .

٩٣ — وبعد أن وقفنا على تأصيل هيجل للحرية باعتبارها محور الروح الموضوعى الذى تتوجه الدولة ، يمكننا أن نتتبع مع هيجل خطوات التقدم الجدلى لهذا الروح الموضوعى حتى نصل إلى الدولة وما تجسده من شمول عضوى يجد فيه الفرد حريته الحقيقية .

والروح الموضوعى الذى يصل منه هيجل إلى ذلك ، هو روح القانون ، هو الروح الذى يقيم لنفسه عالماً قانونياً بالمعنى الهيجلى الواسع للقانون . فهو يقصد بالقانون كل ما ينطوى على معنى الفرض والالزام(٤)، أو كل ما من شأنه أن يحدد ويحقق الحرية (٥) . ولهذا يتسع القانون

---

(١) أنظر فى ذلك ، الديدى المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٥ .

(٢) أنظر فى ذلك ، شاتليه — المرجع السابق ص ١٥٣ ، حيث أشار إلى ف ١٧٤ من التمهيد الفلسفى لهيجل ترجمة دوجانديك ص ٢١٢ .

(٣) أنظر فى ذلك . الديدى — المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٥ .

(٤) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٥) أنظر فى ذلك ، ماسبتيول — البحث السابق ص ٩٣ .

عند هيجل لما تفرضه الاخلاق من واجب وما تحدده من حرية . فالاخلاق ، ذاتية كانت أو موضوعية لا تعدو أن تكون قانوناً يحدد ويحقق الحرية(١).

ويمر القانون ، أو الروح الموضوعى ، فى تقدمه الجدلى ، بمستويات ثلاث ، المستوى الأول ، مستوى الموضوع الذى يطلق عليه هيجل القانون المجرد ، والذى فى مجاله تعى الذات نفسها بوصفها شخصاً Personne مجرداً كلياً (٢) . والمستوى الثانى ، مستوى نقيض الموضوع ، الذى يطلق عليه هيجل الاخلاق الذاتية ، والذى فى مجاله يعى المرء نفسه بوصفه ذاتاً Sujet باطنة أخلاقية (٣) . والمستوى الثالث ، مستوى مركب الموضوع ، الذى يطلق عليه هيجل الأخلاق الموضوعية ، والذى فى مجاله يعى المرء نفسه بوصفه جوهراً Substance اجتماعياً (٤) .

٩٤ — **المستوى الاول : القانون المجرد** : يبدأ القانون قانوناً مجرداً يحقق حرية مجردة خارجية هى حرية المرء بوصفه شخصاً حراً كلياً مجرداً عن أى تحديد أو خاصية . فأساس القانون المجرد هو الشخصية La personnalité (٥) ، التى تعنى أنه رغم كون الفرد فرداً معيناً مكتمل حرية الاختيار والغرائز والرغبات ، فانه يعرف فى النهاية أنه لا محدود

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف. ق. ،ملاحظات ف ٣ ص ٧٨ الديدى — المرجع السابق ص ١٤٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل م.ف.ق. ، ف ٣٥ وملاحظاتها ص ٧٤ .

(٣) أنظر فى تفرقة هيجل بين الشخص والذات ، هيبوليت — تقديم مبادىء فلسفة القانون لهيجل ص ١٨ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيبوليت — تقديم مبادىء فلسفة القانون لهيجل ص ٢٢

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف. ق. ، ف ٣٦ ص ٨٤ .

وكلى وحر (١) ، كما يعرف نفسه كموضوع خارجى يرتفع به الفكر إلى مصاف اللامتناه (٢) .

٩٥ — وينبنى على ذلك : أولا ، أن القانون المجرد لا يعتد بالمصلحة الخاصة ، ولا بالدافع أو القصد الخاص (٣) . ثانياً ، أن التكليف الذى يفرضه القانون المجرد هو «كن شخصاً واحترم الآخرين كأشخاص»(٤) . ثالثاً ، أن الحرية التى يحققها القانون المجرد حرية مجردة خارجية مباشرة تتجسم فى شىء خارجى (٥) . رابعاً ، أن الحقوق التى يقررها القانون المجرد هى حقوق الشخص بوصفه شخصاً فحسب وبغض النظر عن انتمائه لدولة (٦) .

٩٦ — ويؤلف القانون المجرد مثلثاً جداليا اضلاعه ، الملكية التى تمثل عنصر الموضوع ، والعقد الذى يمثل عنصر نقيض الموضوع ،وعدم المشروعية Injustice الذى يمثل عنصر مركب الموضوع .

٩٧ — **ففى اطار الملكية** ، نواجه الشخصية وقد تجسدت حريتها فى شىء خارجى تعزوه الارادة لنفسها وتقف فى علاقة مباشرة معه (٧) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ٣٥ ص ٨٣ — ٨٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ملاحظات ف ٣٥ ص ٨٤ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ٣٧ ص ٨٥ .

(٤) أنظر فى ذلك . هيجل — م.ف.ق. ، ف ٣٦ ص ٨٤ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف. ق. ، ف ٣٣ ص ٨٠ .

(٦) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٥٣ . فريدمان — المرجع السابق ص ١٦٦ .

(٧) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ١٣٩ ، ١٤٢ .

فبالتملك يعبر الشخص عن سيادة ارادته تجاه الأشياء (١) . وبالحيازة التى أن تقترن بارادة التملك تتخذ الارادة شكلا خارجياً يمكن التعرف عليه من الغير (٢) . وبالصنع الذى يعد من صور الحيازة يختبر الشخص حريته اختياراً تجريبياً بوصفها قدرة على التحويل (٣) . وإذا كانت الملكية تبدو كأداة تحقق حاجة الشخص ورغباته ، فالحقيقة أنها تحقق للحرية وجودها الأول وتعد غايتها الجوهرية (٤) . ولما كان ما من تملك الا التملك المعترف به ، فان الحرية لا تتحقق الا إذا سوغ القانون الملك الذى تصبح الحرية به أمراً واقعاً . والقانون هنا هوالقانون المجرد أو الخاص ، الذى يكون بهذا الوصف فاقداً لحقيقة ستعطيه اياها الدولة (٥) .

٩٨ — **وفى اطار العقد** ، يواجه القانون المجرد الشخصية فى علاقتها بشخصية أخرى ليس لكل منها وجود بالنسبة للأخرى الا بمالها من ملكية(٦) . هذه الملكية التى تنقطع عن شخص وتؤول إلى شخص بمقتضى العقد (٧) الذى تتجسد فيه ارادتهما المشتركة (٨) ، والذى ينطوى على توسط ارادة شخص آخر سواء فيما يتعلق بالنزول عن الملكية أو اكتسابها (٩) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع سابق ص ١٦٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل —م.ف.ق ، ف ٥١ ص ص ٩٦ .

(٣) أنظر فى ذلك ، شاتليه — المرجع السابق ص١٧٨ . هيجل —م. ف.ق، ف٥٦ ص ٩٩ وملاحظاتها ص ١٠٠

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل —م.ف.ق ، ف ٤٥ ص ٩١ وملاحظاتها .

(٥) أنظر فى ذلك ، شاتليه — المرجع السابق ص ١٧٨ .

(٦) أنظر فى ذلك ، هيجل —م.ف.ق . ، ف ٤٠ ص ٨٦ .

(٧) أنظر فى ذلك ، هيجل —م.ف.ق.،ف ٧٤ ص ١١٧ . الديدى— المرجع السابق ص ١٤٢

(٨) أنظر فى ذلك ، هيجل —م.ف. ق. ،ف ٧٥ ص ١١٧ .

(٩) أنظر فى ذلك ، هيجل —م.ف.ق. ، ف ٧١ ص ١١٥ ، ف ٧٤ ص ١١٧ .

ولهذا فانه يظهر ويختفى فى العقد التناقض بين أن يكون الشخص مالكاً لنفسه وباستبعاد أى شخص آخر ، وأن ينزل عن ملكيته بارادته المشتركة مع ارادة شخص آخر (١) . ولما كان كل من الطرفين المتعاقدين يتصرف تجاه الآخر كشخص مستقل ، فان العقد يكون نتاج حريتهما فى الاختيار(٢).

٩٩ — **وفى اطار عدم المشروعية** (٣) ، يواجه القانون المجرد انقسام الشخصية على نفسها نتيجة لتعارض ارادة الشخص الجزئية التى خالفت القانون مع الارادة الكلية (٤) . هذا التعارض الذى يجب نفى ما ينطوى عليه من نفى للقانون ، وذلك بالغاء ارادة الشخص الجزئية المخالفة للقانون أو الاقتصاص من هذا الشخص (٥) . وبهذا النفى للنفى ، الذى تكون له الصفة القانونية (٦) ، والذى يعد فى ذاته عدلا وتحقيقاً للحرية (٧) ، يعود الحق أو القانون إلى نصابه (٨) . الا أن القانون المجرد يقف عند مجرد المطالبة بذلك(٩) ، وعند مجرد عدالة الأخذ بالثأر أو القصاص (١٠) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف. ق. ، ٧٢ ص ١١٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل —م. ف. ق. ، ف ٧٥ ص ١١٧ . هيجل — ف ٧٥ .

(٣) عدم المشروعية ترجمة بتصرف لكلمة Injustice ، التى يمكن ترجمتها ترجمة حرفية باللاعدل ، والتى ترجمها الديدى بالخطأ أو الأثم (الديدى — المرجع السابق ص١٤٣) ، وترجمها جورج صدقى باللاحق (أنظر ترجمته لمؤلف شاتليه السابق الإشاره اليه ، الجدول المقابل ص ٢٠٨) .

(٤) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ١٤٢—١٤٤ . فريدمان — المرجع السابق ص ١٦٧ هيجل — مبادىء فلسفة القانون ف ٤٠ ص ٨٦ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل —م.ف.ق. ، ف ٨٩ ص ١٢٨ ، ف ١٠٢ ص ١٣٨ .

(٦) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ٩٣ ص ١٣٠ .

(٧) أنظر فى ذلك ، هيجل —م.ف.ق. ، ف ١٠٠ ص ١٣٥ .

(٨) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع السابق ص ١٦٧ . هيجل — مبادىء فلسفة القانون ف ٨٢ ص ١٢٥ — ١٢٦ ، ف ٩٩ ص ١٤٣ .

(٩) أنظر فى ذلك ، هيجل —م.ف.ق. ، ف ٨٦ ص ١٢٧ ، ف ٨٩ ص ١٢٨ .

(١٠) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف١٠٢ ص ١٣٨ — ١٣٩ .

ولهذا فان الوقوف عند القانون المجرد يجعل العلاقات الاجتماعية تتالياً غير محدود من الأخذ بالثأر والانتقام (١) . ولهذا ، أيضاً ، تظهر الحاجة إلى عدالة أخرى وقانون آخر وحرية أخرى : عدالة لا تنتقم وانما تعاقب ، وقانون لا يجرد الشخص من ذاتيته وانما ينبع من ذاته الاخلاقية(٢) ، وحرية لا تتحقق تحققاً خارجياً وانما تحققاً داخلياً(٣). وذلك القانون الآخر هو قانون الاخلاق الذاتية .

١٠٠-**المستوى الثانى : الاخلاق الذاتية** (٤) : يتمثل الانتقال من القانون المجرد إلى الأخلاق الذاتية فى عودة الارادة إلى ذاتها (٥) ، وحرصها على أن تكون متوافقة مع تصور الارادة أو مع ما ينبغى أن تكون عليه الارادة (٦) . فعودة الارادة إلى نفسها هى عودتها من الخارج إلى الباطن(٧)، من التعبير عن شخصية مجردة إلى التعبير عن ذات عميقة ، من التحديد المباشر إلى التحديد الذاتى (٨) . وحرص الارادة على أن تكون كما يجب أن تكون ، هو حرص الارادة على أن تكون ارادة اخلاقية (٩) تتجسد

---

(١) أنظر فى ذلك ، شاتليه – المرجع السابق ص ١٨٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل – م.ف. ق. ، ف ١٠٣ ص ١٣٩ .

(٣) أنظر فى ذلك ، شاتليه – المرجع السابق ص ١٨١ .

(٤) أنظر ، الديدى – المرجع السابق ص ١٤٣ – ١٥١ . ماسبتيول – البحث السابق ص ١٠٥ – ١٠٦ ، ص ١٠٢ حيث يقرب بين الأخلاق الذاتية والحق الشخصى .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل –م.ف. ق. ،ف ١٠٥ ص ١٤٣ . فريدمان – المرجع السابق ص ١٦٧ . الديدى – المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٦) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٧) أنظر فى ذلك ، هيجل م.ف.ق. ؛ ف ٣٣ ص ٨٠ .

(٨) أنظر فى ذلك ، هيجل م. ف. ق. ، ف ١٠٤ ص ١٤٠ . وملاحظاتها ، ف ١٠٥ ص ١٤٣ ، ف ١٠٧ ص ١٤٤ ، ف ١٠٩ ص ١٤٦ .

(٩) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ١٤٤ .

حربها فى توافقها مع نفسها (١) . وبذلك تصبح الارادة ارادة أخلاقية ذاتية يحكمها قانون الأخلاق الذاتية .

١٠١ – وينبنى على ذلك : أولا ، أن الأخلاق الذاتية تعتد أصلا بداخل النفس ، بحالتها الباطنة ، بأغراضها ومقاصدها (٢) . ثانياً ، أن الاخلاق الذاتية تحقق حرية داخلية ذاتية ، مناطها توافق الارادة مع نفسها(٣). ثالثاً ، أن الاخلاق الذاتية تعتمد على الوعى الذاتى أو الرضا الذاتى وتستبعد كل الواجبات الوضعية نحو الأسرة والمجتمع والدولة التى يكون مجالها الأخلاق الموضوعية (٤) .

١٠٢ – وتوجد فى هذا الاطار الذاتى الاخلاقى ثلاثة مقولات جدلية :

الأولى ، مقولة المشروع والمسئولية Projet et Responsabilité .

والثانية ، مقولة القصد والرفاهية Intention et Bien-être .

والثالثة ، مقولة الخير واليقين الأخلاقى Bien et Certitude morale .

١٠٣ – **فأما مقولة المشروع والمسئولية** ، ففحواها أن الارادة الذاتية لا تكون مسئولة إلا عما يدخل فى حدود المشروع الذى رسمته لفعلها (٥) . فمن حق الارادة ألا يعد من فعلها سوى ما يكون معروفاً لها

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل – م. ف. ق. ، ف ١٠٦ ص ١٤٣ وملاحظاتها ص ١٤٤ ، ف ١٠٩ ص ١٤٥ – ١٤٦ ، ف ١١٠ ص ١٤٦ ، ماسبتيول – البحث السابق ص ١٠٢ .

(٢) أنظر الديدى – المرجع السابق ص ١٤٣ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل – م.ف.ق. ، ف ١١٠ ص ١٤٦ .

(٤) أنظر فى ذلك ، الديدى – المرجع السابق ص ١٣٩ ، ١٤٥ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل – م.ف.ق. ، ف ١١٥ ص ١٤٩ – ١٥٠ .

ماثلا فى تصورها (١) . ومن حق الارادة ، كذلك ، ألا ينسب اليها من توابع فعلها سوى تلك التى تكون قد قدرتها وتدبرتها (٢) . فالارادة الأخلاقية تضع الفروق والتميزات بين الأسباب وبين النتائج (٣) ، وذلك لأن الفرد قد يكون مصدر فاعلية غير خاضعة لسيطرته ولا يستطيع أن يكون هو نفسه مصدرها (٤) . ولهذا لزم قبل توجيه اللوم أو المدح أن نتسأل : هل فعل الفرد الفعل حقيقة أو أنه كان مجرد أداة مر بها الفعل فأصبح حدثاً ؟ وهل كانت نتائج الفعل حاضرة فى ذهنه وتقديره (٥) ؟

١٠٤ — **وأما مقولة القصد والرفاهية** ، ففحواها أن الارادة الذاتية تقصد بفعلها ارضاء خاصية الذات بتحقيق وضع كلى هو الرفاهية (٦). فمن حق الذات أن تجد فى فعلها ارضاء لها ، وتحقيقاً لرفاهيتها (٧) . ولما كان أساس ذلك أن الذات موجود حر ، فان القصد المتجه إلى تحقيق الرفاهية الخاصة لا يمكن أن يبرر فعلا ينقض ذلك الأساس ويخالف القانون ، حتى إذا كان متجهاً إلى تحقيق رفاهية الغير فى نفس الوقت (٨) . الا أنه فى حالة تعرض الوجود الشخصى للخطر وتعارضه مع ملكية الغير

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١١٧ ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١١٨ ص ١٥١ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف. ق. ، ملاحظات ف ١١٥ ص ١٥٠ ، ف ١١٨ وملاحظاتها ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٤) ، (٥) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ١٤٦ .

(٦) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ١٤٧ ، ١٤٨ . هيجل — مبادىء فلسفة القانون ف ١٢١ ص ١٥٤ ، ف ١٢٣ ص ١٥٥ .

(٧) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١٢١ ص١٥٥ ، ملاحظات ف ١٢٤ ص ١٥٦

(٨) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف. ق. ، ف ١٢٦ وملاحظاتها ص ١٥٨ — ١٥٩ ، ف ١٢٣ ص ١٥٥ .

القانونية ، فانه يحق دفع ذلك الخطر ، إذ نكون بين اخلال لا محدود بالموجود الحر وبين تقييد محدود للحرية (١) . وهذا ما يكشف عن أن كلا من القانون والرفاهية محدود غير حتمى . ولهذا ، ووفقاً لخط السير الجدلى من المحدود إلى اللامحدود ، لزم تجاوزهما والانتقال منهما إلى الخير باعتباره الكلى الكامل وإلى اليقين الاخلاقى باعتباره الذاتية غير المحدودة التى تحدد مضمونها داخل نفسها (٢) .

١٠٥ — **وأما مقولة الخير واليقين الاخلاقى** ، ففحواها أن الارادة الذاتية يجب أن تستهدف ما هو خير طبقاً ليقينها الاخلاقى . فالخير هو الفكرة التى يتحد فيها تصور الارادة والارادة الفردية (٣) . ولا يكون للارادة من قيمة الا بتوافق مقصدها وتقديرها مع الخير الذى يجب أن يكون جوهرها وغايتها ، والذى يجب أن تحققه بوصفه كذلك (٤) . ومن حق الارادة الذاتية أن ما يجب أن تعتبره صحيحاً يكون وفقاً لتقديرها خيراً (٥) . وهذا الخير لا يكون الا فى الفكر وبالفكر (٦). كما يعد بالنسبة للارادة الذاتية واجباً مجرداً لا مضمون له (٧) . وازاء هذه الفكرة المجردة للخير والواجب فان تحديد ما هو خير وما هو واجب يرجع

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١٢٧ ص ١٥٩ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١٢٨ ص ١٦٠ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١٢٩ ص ١٦١ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١٣١ ص ١٦٢ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١٣٢ ص ١٦٢ .

(٦) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ملاحظات ف ١٣٢ ص ١٦٢ .

(٧) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف. ق. ، ف ١٣٣ — ١٣٥ ص ١٦٥ — ١٦٦. الديدى — المرجع السابق ص ١٤٩ — ١٥٠ .

إلى اليقين الاخلاقى ، الذى يكون ، ونحن على مستوى الأخلاق الذاتية ، يقيناً ذاتياً ، يقيناً لا محدوداً بالذات (١) . هذا اليقين الذى يعبر عن أن الشعور بالذات له أن يعرف بنفسه ولنفسه ما يكون حقاً وما يكون واجباً كما أن له ألا يعترف الا بما يعرف أنه خير (٢) . الا أن ذلك اليقين الذاتى يبطل أى تحديد ثابت للحق والواجب (٣) ، كما يتعرض لأن يقع فى الشر (٤) . فكل من الشر والأخلاق يجد جذوره فى اليقين الذاتى الذى يوجد لذاته ويقرر لذاته (٥) . ذلك ان الذاتية هى موطن الأهواء ، وعنها تصدر أكثر التحديدات تناقضاً (٦) . ولهذا فان ذلك اليقين الذاتى لا يعدو أن يكون يقيناً اخلاقياً شكلياً أو صورياً (٧) . أما اليقين الاخلاقى الحقيقى فهو الاستعداد الأخلاقى الموضوعى ، الذى تكون له مبادىء ثابتة هى التحديدات الموضوعية (٨) ، والذى لا يتحقق الا على مستوى الأخلاق الموضوعية الذى ننتقل اليه .

١٠٦ — **المستوى الثالث : الأخلاق الموضوعية (٩)** : تنبع الأخلاق الموضوعية من روح الجماعة التى تعد جوهراً أخلاقياً (١٠)، والتى تتجسد

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف.ق. ، ف ١٣٧ ص ١٦٧ .
(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل—م.ف.ق. ، ملاحظات ف ١٣٧ ص ١٦٨ .
(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل — مبادىء م. ف. ق. ، ف ١٣٨ ص ١٦٩ .
(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل— م.ف.ق. ، ف١٣٩ ص ١٧٠ .الديدى—المرجع السابق ص١٥٠
(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل— م.ف.ق. ، ملاحظات ف ١٣٩ ص ١٧٠
(٦) أنظر فى ذلك ، شاتليه — المرجع السابق ص١٨١ .
(٧) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف. ق. ، ملاحظات ف ١٣٩ ص ١٦٩ .
(٨) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١٣٧ ص ١٦٧ ، ملاحظاتها ص ١٦٩ .
(٩) أنظر ، ماسبتيول — البحث السابق ص ١٠٢ ، ١٠٦ — ١٢٤ . فريدمان — المرجع السابق ص ١٦٨ — ١٧٠ . شاتليه — المرجع السابق ص ١٨٣ — ١٩٥ .
(١٠) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف. ق. ، ف ١٥٦ ص ١٩٧ .

فى القوانين والأنظمة القائمة فى ذاتها ولذاتها (١) . وللأخلاق الموضوعية طابع عقلى (٢) ومضمون ثابت يعلو على الرأى الذاتى والمشيئة الذاتية (٣) . وبالنسبة للذات تكون لذلك الجوهر الأخلاقى ، لقوانينه وما يماثله ، سلطة مطلقة لا محدودة (٤) . الا أن تلك القوانين والأنظمة لا تكون أجنبية عن الذات ، إذ أنها تتلقى منها الاعتراف بروحيتها باعتبارها جوهرها الخالص ، كما أنها تحيى فيها كعنصر لا ينفصل عنها ، بحيث تقوم هوية بين كيان الأخلاق الموضوعية والحياة الواقعية للوعى بالذات (٥) . وبذلك ترتبط الذات بجوهرها ، ولا تعود مجرد ما كانت عليه فى مستوى الأخلاق الذاتية حيث انفصلت عن جوهرها ولم تستطع أن تكتشف سوى خواء أو فراغ ذاتيتها (٦) .

١٠٧ — وتعد الأخلاق الموضوعية مركب الموضوع الذى يتآلف فيه النقيضان : القانون المجرد والأخلاق الذاتية . فالقانون المجرد قانون فى ذاته تنقصه خاصية الذات . والأخلاق الذاتية قانون ذاتى يفتقد واقع القانون فى ذاته (٧) . أما الأخلاق الموضوعية فهى الاستعداد الذاتى للتأثر بالقانون القائم فى ذاته (٨) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف. ق ، ف ١٤٤ ص ١٨٩ — ١٩٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف. ق ، ف ١٤٥ ص ١٩٠ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٤٤ ص ١٩٠ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٤٦ ص ١٩٠ .

(٥) أنظر فى ذلك هيجل — م ف ق ، ف١٤٧ وملاحظاتها ص ١٩١ .

(٦) أنظر فى ذلك ، هيبوليت — تقديم مبادىء فلسفة القانون لهيجل ص ٢٢ .

(٧) أنظر فى ذلك ، هيبوليت — تقديم مبادىء فلسفة القانون لهيجل هـ ١ ص ٢٢

(٨) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٤١ ص ١٨٨ .

١٠٨ – وتحقق الأخلاق الموضوعية ، التوافق بين تصور الحرية والحقيقة التجريبية (١) . فهى تصور الحرية وقد صار عالماً واقعياً (٢) . ولما كانت الفكرة بالمعنى الهيجلى هى توافق التصور والحقيقة التجريبية (٣) ، فان الأخلاق الموضوعية تنطوى على فكرة الحرية باعتبارها الخير الحى الذى يجد معرفته ومشيئته فى الوعى به ، والذى يصل إلى واقعيته بفعل هذا الوعى وما يزوده به وجود الأخلاق الموضوعية من دافع محرك (٤)

١٠٩ – والحرية التى تحققها الأخلاق الموضوعية ترتبط بالواجب الذى تفرضه هذه الأخلاق . فبالنسبة للفرد تعد قيم الأخلاق الموضوعية ملزمة لارادته (٥) . وإذا كانت هذه الواجبات تبدو كقيد على الذاتية وحرية الاختيار والغرائز الطبيعية ، فالواقع أنها تحرر الفرد من ناحيتين . فهى ، من ناحية ، تحرر الفرد من الخضوع للغرائز الطبيعية ومن الضغط الذى يجد نفسه فيه كذاتية فردية خاضعة للتأمل الأخلاق لما يجب أن يكون وما هو ممكن . وهى ، من ناحية أخرى ، تحرى الفرد من الذاتية اللامحددة التى لا تصل إلى التعيين الموضوعى للفعل . وبهذا التحرر يصل الفرد إلى الحرية الجوهرية (٦) . ولهذا فان حق الأفراد فى الحرية يتحقق

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيبوليت – تقديم مبادىء فلسفة القانون لهيجل ص ٢٢ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ١٤٢ ص ١٨٩ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيبوليت – الموضع السابق .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل – م. ف ق ، ف ١٤٢ ص ١٨٩ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ١٤٨ ص ١٩١ – ١٩٢ .

(٦) أنظر فى ذلك ، هيجل – م. ف ق ، ف ١٤٩ ص ١٩٢ – ١٩٣ .

بانتمائهم إلى واقع اخلاقى موضوعى ، يجد فيه تأكيد الحرية حقيقته ، كما يجد فيه الأفراد جوهرهم وكليتهم (١) .

١١٠ — وفى اطار الأخلاق الموضوعية تتوافق الارادة الكلية والارادة الفردية ويتطابق الحق والواجب (٢) . فالفردية هى الصيغة الخارجية التى يوجد فيها الواقع الاخلاقى الموضوعى (٣) . هذا الواقع الذى ليس فى ذاته فحسب وانما من خلق الأفراد الذين يخلقونه ويحققونه(٤) ، والذين يكون لهم من الواجبات بقدر ما لهم من حقوق ويكون لهم من الحقوق بقدر ما لهم من الواجبات ، بينما فى اطار القانون المجرد يكون الحق لفرد ويقع الواجب المقابل على فرد آخر (٥) .

١١١ — وتؤلف الأخلاق الموضوعية مثلثاً جدلياً أضلاعه الأسرة التى تعد عنصر الموضوع ، والمجتمع المدنى الذى يعد عنصر نقيض الموضوع والدولة التى تعد مركب الموضوع أو تآلف النقيضين .

١١٢ — **فأما الأسرة** ، فهى الروح الأخلاقية الموضوعية المباشرة أو الطبيعية(٦) . ومن حيث أنها الجوهر المباشر لذلك الروح فانها تستند إلى الشعور (٧) . وتتحدد الأسرة بوحدتها ، التى تعد جوهراً فى ذاته ،

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق. ، ف ١٥٣ ص ١٩٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٥٥ ص ١٩٧ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٥٤ ص ص ١٩٦ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيبوليت — الموضع السابق .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٥٥ ص ١٩٧ .

(٦) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٥٧ ص ١٩٧ .

(٧) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٥٨ ص ١٩٨ . فريدمان — المرجع السابق السابق ص ١٦٨ . بريمو — المرجع السابق ص ١٥٤ .

والتى بداخلها يعد الفرد مجرد عضو من اعضائها وليس شخصاً لذاته(١). وتتجلى هذه الوحدة فى الزواج وفى ثروة الأسرة . فالزواج الذى يعد أولى مراحل الأسرة قوامه تراضى أشخاص على تكوين شخص يتخلون فى وحدته عن شخصياتهم الطبيعية والفردية (٢) . وثروة الأسرة ملكيتها جماعية لكل عضو فى الأسرة حق فيها ، ولكن ليس له ملكية خاصة (٣) . الا أن هذه الوحدة تنتهى إلى التحلل لتنبثق عنها وحدات أو أسر جديدة ، إذ ببلوغ الأبناء رشدهم تكون لهم شخصية قانونية وأهلية اكتساب أموال خاصة وتكوين أسرة جديدة (٤) .

١١٣ — **وأما المجتمع المدنى** . الذى تقود اليه الأسرة ، والذى يعد نقيضها فهو جمع من الأعضاء المستقلين داخل كلية شكلية تجمع بينهم بجامع من الحاجات وبواسطة ، دستور قانونى كأداة لحماية الشخص والملكية ، وتنظيم خارجى للحاجات الفردية والجماعية (٥) . ومؤدى ذلك أن مفهوم المجتمع المدنى عند هيجل أوسع من مفهومه السائد الذى يبقى خارج المجتمع المدنى كل ما يتعلق بسلطة الأمر فى المجتمع السياسى (٦) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٥٨ ص ١٩٨ . ماسبتيول — البحث السابق ص ١٠٩ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل — م. ف ق ، ف ١٦٢ ص ٢٠٠ . فريدمان — المرجع السابق ص ١٦٨ . ماسبتيول — البحث السابق ص ١٠٨ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٧١ ص ٢٠٧ . ماسبتيول — البحث السابق ص ١٠٩ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٥٧ ص ١٩٧ ، ف ١٧٧ ص ٢١١ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ١٥٧ ص ١٩٧ — ١٩٨ .

(٦) أنظر فى ذلك ، ماسبتيول — البحث السابق ص ١١٢ . ديلفكيو — المرجع السابق ص ١٣٤ حيث يرى أن هيجل يضفى خطأ على المجتمع المدنى مجموعة من الخصائص القانونية .

ولهذا فان ما يرى فيه هيجل مجرد مجتمع مدنى يقود إلى الدولة ويتوسط بينها وبين الفرد ، يرى فيه سواه دولة لا مجرد مجتمع مدنى (١).

والانتقال إلى المجتمع المدنى من الأسرة يبدأ بالانقسام الطبيعى للأسرة إلى عدة أسر تتصرف كأشخاص مستقلة وتقوم بينها علاقة خارجية . فاللحظات المرتبطة فى وحدة الأسرة يجب أن تحرر وتحصل على واقعها المستقل . ودرجة التميز هذه تعطى تحديداً للخاصية أو الفردية التى تكون لها مع ذلك علاقة بالكلى ، وان كان هذا الكلى لا يوجد الا على نحو شكلى ولا يظهر الا فى الفردى (٢) . وإما أن يتحقق الانتقال إلى المجتمع المدنى بتطور الأسرة إلى شعب أو أمة ، وإما أن يتحقق بتجمع جماعات من الأسر المتفرقة سواء بسلطة شخص أو بالرضاء الحر (٣) .

ويقوم المجتمع المدنى على مبدأين . المبدأ الأول ، أن الشخص العينى هو تجاه نفسه غاية خاصة كمجموع من الحاجات وكمزيج من الضرورة الطبيعية والارادة الاختيارية . والمبدأ الثانى ، أن الشخص المفرد بحسب جوهره تكون له علاقة بالفردية المماثلة لغيره ، بحيث أن كلا منهم يتأكد بالآخر ، وفى نفس الوقت يكون ملزماً بأن يمر بصورة الكلى (٤) .

ويتفرع عن ذلك : أولا ، أنه يسود فى المجتمع المدنى نظام اعتماد

---

(١) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ، ص ١٦٨ . هيبوليت مقدمة لفلسفة التاريخ عند هيجل ، باريس ١٩٤٨ ص ٨٩ . ويلاحظ أن هيجل يصف المجتمع المدنى فى بعض المواضع بأنه دولة خارجية Etat extérieur ، أنظر ، م ف ق ، ف ١٥٧ ص ١٩٨ ، ف ١٨٣ ص ٢١٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ١٨١ ص ٢١٦ – ٢١٧ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ملاحظات ف ١٨١ ص ٢١٧ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ١٨٢ ص ٢١٧ – ٢١٨ .

متبادل يجعل معاش الفرد ورفاهيته ووجوده القانونى مقترنين بمعاش ورفاهية ووجود الكل (١) . ثانياً ، أنه من حق الفردية أن تنمو وتمتد فى كافة الوجهات ، ومن حق الكلية أن تستبين باعتبارها الأساس والشكل الضرورى للفردية (٢) . ثالثاً ، الفرد أن كعضو فى المجتمع المدنى هو شخص خاص هدفه مصلحته الخاصة (٣) . رابعاً أن الفرد لا يمكن أن يصل إلى هدفه الا إذا حدد معرفته وارادته وفعله طبقاً للصورة الكلية وتحول إلى حلقة من الحلقات التى تكون ذلك المجموع (٤) . خامساً ، أن كل عمل خاص هو عمل عام ، إذ يبحث كل فرد عن مصلحته الخاصة يسهم فى الخير العام (٥) .

ويتضمن المجتمع المدنى ثلاثة أنظمة : الأول نظام الحاجات ، والثانى نظام العدالة ، والثالث نظام الادارة والنقابات .

وفيما يتعلق بنظام الحاجات ، فان محوره اشباع حاجة الفرد بعمله وعمل سواه المشبع لحاجات الكل (٦) ، وهو يظهر ما تفرضه الطبيعة من عدم مساواة بين الأفراد ، بل ويرفعها إلى عدم مساواة فى القدرات والثروة والثقافة الذهنية والخلقية (٧) . وتبعاً لتفرع ذلك النظام إلى أنظمة

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ١٨٣ ص ٢١٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ١٨٤ ص ٢١٨ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ١٨٧ ص ٢٢١ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل . م ف ق ، ف ١٨٧ ف ٢٢١ .

(٥) أنظر فى ذلك ، شاتليه – المرجع السابق ص ١٨٤ – ١٨٥ .

(٦) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ١٨٨ ص ٢٢٣ .

(٧) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢٠٠ وملاحظاتها ص٢٢٩ – ٣٠٠ . ماسبتيول – البحث السابق ص ١١٣ .

نوعية ، يتوزع الأفراد على طبقات ثلاث : الطبقة الزراعية ، والطبقة الصناعية ، والطبقة العامة (١) .

وفيما يتعلق بنظام العدالة ، فانه يحقق العنصر الكلى للحرية ويحمى الملكية (٢) . ويقوم هذا النظام على أساس أن الفرد شخص كلى ، وأن الانسان له قيمته لأنه انسان (٣) . وقانون هذا النظام هو القانون الوضعى بوجه عام (٤) . الذى تطبقه سلطة عامة هى المحاكم (٥) .

وفيما يتعلق بنظام الادارة والنقابات ، فانه يحقق ضمان المصالح الخاصة باعتبارها مصالح مشتركة (٦) ، كما يؤمن السكنية ويكفل الرفاهية (٧) . ومجال النقابات هو الطبقة الصناعية(٨) ، ومهمتها تدبير مصالحها الداخلية تحت اشراف السلطة العامة (٩) . وهى تعد ، بجانب الأسرة ، الجذر الأخلاقى الثانى للدولة ، (١٠) التى يؤدى اليها المجتمع المدنى (١١) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق . ف ٢٠١ ص ٢٣٠ ، ف ٢٠٣ – ٢٠٥ ص٢٣١ – ٢٣٣.

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل – م.ف ق ، ف ١٨٨ ص ٢٢٣ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل – م. ف ق ، ملاحظات ف ٢٠٩ ص ٢٣٦ . ماسبتيول – البحث السابق ص ١٤٤ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢١١ ص ٢٣٧ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢١٩ ، ص ٢٤٦ .

(٦) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ١٨٨ ص ٢٢٣ .

(٧) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢٣٠ ص ص٢٥٤ ، ماسبتيول – البحث السابق ص ١١٥ – ١١٦ .

(٨) أنظر فى ذلك ، هيجل م ف ق ، ف ٢٥٠ ص ٢٦٥ .

(٩) أنظر فى ذلك ، هيجل . هيجل – م ف ق ، ف ٢٥٢ ص ص ٢٦٥ – ٢٦٦ .

(١٠) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢٥٥ ص ٢٦٨ .

(١١) أنظر فى ذلك ، هيجل – م. ف ق ، ف ٢٥٦ ص ٢٦٨ – ٢٦٩ .

١١٤ — **وأما الدولة** ، التى يقود اليها جدلياً المجتمع المدنى ، والتى تعد مركب موضوع يؤلف بينه وبين نقيضه الأسرة ، فالواقع أنها الأصل الذى بداخله تتطور الأسرة إلى مجتمع مدنى ليست الدولة نتيجته وانما أساسه(١). فمركب الموضوع وحده موجودة سلفاً قبل عنصريها (٢) ، وان كنا نصل اليها جدلياً عن طريق هذين العنصرين . ولما كانت الدولة هى ذلك الشمول العضوى الذى تتبعنا الجدل الهيجلى لنصل اليه ، لهذا لزم أن نقف من الدولة وقفة متمعنة .

والدولة ، كما يقول هيجل ، هى الحقيقة الواقعة للأخلاق الموضوعية ، أو للارادة الجوهرية التى تعرف نفسها وتفكر فى نفسها وتحقق ما تعرفه لأنها تعرفه (٣) . ولهذا فان الدولة هى المعقول فى ذاته ولذاته (٤)،ومن ثمة فان الفرد يجد فى ارادتها التعبير عن ارادته المعقولة (٥). ومن حيث المضمون فان المعقولية تتمثل فى وحدة الارادة الموضوعية أى الارادة العامة الجوهرية والارادة الذاتية باعتبارها وعياً فردياً وارادة تتجه إلى غايات خاصة . ومن حيث الشكل ، فان تلك المعقولية تتمثل فى سلوك يتحدد طبقاً لقوانين ومبادىء فكرية ومن ثمة كلية (٦) .

وإذا كان الفرد يتوسط فى وجود الدولة بوعيه ومعرفته ونشاطه ،

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ملاحظات ١٥٦ ص ٢٦٩ .

(٢) أنظر فى ذلك ، الديدى المرجع السابق ص ٤٦ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ف ٢٥٧ ص ٢٧٠ .

(٤) أنظر فى ذلك هيجل — م ف ق ، ف ٢٥٨ ص ٢٧٠ .

(٥) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٥٥ .

(٦) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق ، ملاحظات ف ٢٥٨ ص ٢٧١ .

فانه بالمقابلة يجد حريته الجوهرية فى الانتماء إلى الدولة باعتبارها جوهره وهدف وثمرة نشاطه (١) . فبقدر ما يعرف الفرد الكلى ويستهدفه ويريده ، فانه يجد حريته فى الدولة التى لا تكون مجرد صورة لحياة مشتركة يجب أن تتقيد فيها حرية الكل ، وانما تعد التحقيق الوحيد للحرية (٢) . هذه هذه الحرية التى تتمثل فى التوافق مع الطبيعة العميقة للأشياء ، والتى تعد مركب موضوع من الحرية بمعناها العادى والضرورة (٣) .

وتعد الدولة غاية خالصة مطلقة وثابتة لها حق مطلق على الأفراد الذين واجبهم الأسمى أن يكونوا أعضاء فيها (٤) . فليس الاستقرار وحماية الملكية الشخصية وتحقيق مصالح الأفراد هو الهدف الأسمى من انتمائهم إلى الدولة . وفى هذا تختلف الدولة عن المجتمع المدنى (٥) .

والحرية التى تعد الدولة حقيقتها الواقعة هى حرية عينية لها جانبان . الأول هو أن فردية الشخص ومصالحه الخاصة تلقى كامل نموها ويعترف بما لها من حقوق لذاتها داخل نظام الأسرة والمجتمع المدنى . والثانى ، هو أن مصالح الأفراد الخاصة تندمج فى نفس الوقت فى المصلحة العامة التى يعترفون عن وعى وارداة بأنها جوهر روحهم ويعملون من أجلها باعتبارها الغاية النهائية . وينبنى على ذلك أنه ، لا الكلى يمكن أن تكون

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢٥٧ ص ٢٧٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ماسبتيول – البحث السابق ص ١١٧ حيث أشار إلى مؤلف هيجل عن العقل فى التاريخ ص ١٣٥ .

(٣) أنظر فى ذلك ماسبتيول – البحث السابق هـ ١ ص ١١٧ . الديدى – المرجع السابق ص ٧٥ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢٥٨ ص ٢٧٠ .

(٥) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ملاحظات ف ٢٥٨ ص ٢٧١ .

له قيمة أو يتحقق بدون المصلحة الخاصة والوعى والارادة ، ولا الأفراد يمكن أن يعيشوا كأشخاص خاصة تتجه فقط إلى مصالحها دون أن تريد ما هو كلى . ومبدأ الدولة الحديثة له من القوة والعمق ما يتيح للذاتية أن تتحقق مع الحفاظ على الوحدة الجوهرية (١) . فهذه الدولة هى مجال التوافق بين الكلى والخاص ، إذ يتم عبرها اكتمال الفرد الذى تتوافق مصلحته الخاصة مع المصلحة العامة فى اطار التنظيم العقلى للحرية(٢) .

وإذا كانت الدولة تعد فى مواجهة المصالح الخاصة والأسرة والمجتمع المدنى سلطة أعلى تخضع لها قوانينها ، فالواقع أن الدولة تستمد قوتها من وحدة الغاية النهائية الكلية والمصالح الخاصة للأفراد. هذه الوحدة التى تتجلى فى أنه يقع على الأفراد من الواجبات بقدر ما يكون لهم من الحقوق (٣) . فالفرد يجب أن يجد فى قيامه بواجباته مصلحته الخاصة وارضاء ذاته ، كما يحق له بمقتضى مركزه فى الدولة أن يكون الشىء العام شيئه الخاص . فالحقيقة ، أن المصلحة الخاصة لا يجب أن تهمل أو ترد وانما تتوافق مع المصلحة العامة ، وأن الفرد الذى يكون ذاتاً بما يقع عليه من واجبات يجد فى قيامه بها كمواطن حماية شخصه وملكه ورعاية مصلحته الخاصة وارضاء جوهره ، كما يجد أيضاً عزته كعضو فى الكل (٤) .

وترتكز الدولة على شعورين . الأول ، شعور سياسى ، هو الوطنية ، هو الثقة بأن مصلحة الفرد الخاصة والجوهرية مصانة محفوظة ضمن مصلحة

---

(١) انظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢٦ ص ٢٧٧ – ٢٧٨ . بريمو – المرجع السابق ص ١٥٥ .

(٢) أنظر فى ذلك ، بريمو – المرجع السابق ١٥٥ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢٦١ ص ٢٨٧ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ملاحظات ف ٢٦١ ص ٢٧٩ – ٢٨٠ .

الدولة وأهدافها(١) . فلا يقصد بالوطنية هنا الاستعداد للتضحية والقيام بما هو غير عادى ، وانما الاستعداد إلى اعتبار الحياة الجماعية داخل الدولة كأساس جوهرى وكهدف (٢) . والثانى ، شعور مدنى يتلقى مضمونه من الأوجه المختلفة للتنظيم العضوى للدولة الذى يحدده دستورها السياسى (٣) .

١١٥ — والدولة التى يصدق عليها ذلك هى الدولة العقلانية الدستورية الملكية ذات الجهاز الادارى المتخصص والتى ينظم فيها الشعب داخل قطاعات بحسب نشاطه المهنى ووضعه الجغرافى (٤).

فهى ، من ناحية ، دولة عقلانية تجسد الارادة العاقلة لا ارادة العامة التى يجب أن يجرى تعقيلها داخل النقابات والطوائف ، بحيث يكون التمثيل التشريعى لهذه النقابات والطوائف لا للعامة . وبذلك يستبعد هيجل النظام الديمقراطى والانتخاب العام (٥) .

وهى ، من ناحية ثانية ، دولة دستورية تتجلى قدرتها فى دستورها الذى يتضمن الحدود التى تمكن الارادة العقلية من أن تتجلى فتدرك ذاتها وعياً وفهماً ، كما تمكنها من أن تتوطد فى الواقع وتحافظ على نفسها فيه

---

(١) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق، ف ٢٦٨ ص ٢٨٢ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق، ملاحظات ف ٢٦٨ ص ٢٨٣ .

(٣) أنظر فى ذلك ، هيجل — م ف ق، ف ٢٦٩ ص ٢٨٣ — ٢٨٤ .

(٤) أنظر فى ذلك ، شاتليه ص ١٨٩ — ١٩٢ حيث أشار إلى مؤلف ڤايل عن هيجل والدولة ٥٦ .

(٥) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٥٥ — ١٥٦ . فريدمان — المرجع السابق ص ١٦٩ .

بأن تحمى ذاتها من الذاتية الجائرة سواء أكانت ذاتية الحكومة أو ذاتية الأفراد (١) .

وهى ، من ناحية ثالثة ، دولة ملكية تتجسد سيادتها فى فرد هو هو الملك . ذلك أن شخصية الدولة وذاتيتها وفرديتها لا تكون واقعية إلا إذا تجسدت فى شخص ، فى ذات ، فى فرد ، هو الملك (٢) . ويجب عدم الخلط بين هذه الملكية وبين الحكم الاستبدادى الشرقى والنظام السائد فى العصر الاقطاعى . ويكمن الفرق بين تلك الأشكال وبين الملكية الحقيقية فى مبادىء الحقوق ، التى تجد فى قدرة الدولة حقيقتها وضماناها ، والتى نمت فى المجالات السابقة أى فى نطاق الحرية والملكية والمجتمع المدنى والبلديات والنشاطات المنسقة كما تنظمها القوانين والسلطات المختصة (٣) .

وهى ، من ناحية رابعة ، دولة ذات جهاز ادارى متخصص هو جهاز الحكومة التى يختار لها الحكام على أساس الكفاءة ، لأن الكل اختصاص يمارسه من أعدته كفاءته له (٤) . ويتولى ذلك الجهاز اصدار القرارات بالاتفاق مع الملك ، الذى ليس أساس القرارات الهامة فى الدولة بل هو مآل لها (٥) . وإذا كانت هذه الدولة مركزية فى ادارتها مركزية شديدة ،

---

(١) أنظر فى ذلك ، شاتليه – المرجع السابق ص ١٨٨ – ١٨٩ حيث أشار إلى وجيز موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ف ٢٨٢ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل – م ف ق ، ف ٢٧٩ وملاحظاتها ص ٣١٠ . شاتليه – المرجع السابق ص ١٩٠

(٣) أنظر فى ذلك ، شاتليه – المرجع السابق ص ١٩٠ حيث أشار إلى وجيز موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ف ٢٨٧ .

(٤) أنظر فى ذلك ، شاتليه – المرجع السابق ص ١٩١ .

(٥) أنظر فى ذلك ، فلايشمان – فلسفة هيجل السياسية ، باريس ١٩٦٤ ، ٣٠٦ .

فانها لا مركزية على نطاق واسع فيما يتعلق بالمصالح الاقتصادية (١) . فالمصالح الخاصة للجماعات تدار داخل المنظمات الحرفية والبلديات والنقابات والطبقات الأخرى بواسطة سلطاتها (٢) .

وهى ، من ناحية خامسة ، دولة ينظم فيها الشعب فى قطاعات بحسب نشاطه المهنى أو وضعه الجغرافى . ويعين الشعب المنظم داخل هذه القطاعات ممثلين مكلفين فى نفس الوقت بأن يسوسوا المصالح الخاصة وبأن يضمنوا حقوقهم حيال الاداريين . ووجود البلديات والمنظمات الحرفية المعترف بها يشكل حائلا دون التحكم الادارى المتحمل (٣) .

١١٦ — والدولة ، بالتحديد الهيجلى المتقدم ، تتنازعها تأويلات متعددة ، شأنها فى ذلك شأن فلسفة هيجل بوجه عام التى تتنازعها الروحانية والمادية ، المثالية والواقعية ، العقلانية واللاعقلانية ، التحررية والاستبدادية ، التقدمية والرجعية (٤) .

فمن ناحية ، يرى البعض أن دولة هيجل ليست استبدادية . فالمصلحة العامة التى تعد هذه الدولة مجالها لا تتحقق بدون رعاية المصلحة الخاصة . ومن الخطأ تشبيه دولة هيجل بدولة افلاطون ، إذ أن هيجل لا يضحى بارادة الفرد من أجل ارادة الدولة ، وانما يجعل لارادة الفرد قيمة مطلقة بشرط الا تكون مجرد اندفاع هوائى بل ارادة حقيقية أى عقلانية ،

---

(١) أنظر فى ذلك . شاتليه — المرجع السابق ص ١٨٩ .

(٢) أنظر فى ذلك ، هيجل — م.ف.ق، ف ٢٨٨ ص ٣٢١ — ٣٢٢ .

(٣) أنظر فى ذلك ، شاتليه — المرجع السابق ص ١٩٢ .

(٤) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ١١٣ ، ١١٦ .

إذ عندئذ تكون متوافقة مع ارادة الدولة (١) . وعلى العكس من ذلك يرى البعض أن دولة هيجل تتميز بخضوع الأفراد المطلق ، وأنها تتحدد بالاستقلال الكامل عن القانون الذى يكون شكلياً مجرداً عن أى مضمون حقيقى ، ومن ثمة لا يعدو أن يكون فائدة الدولة . ومادامت الدولة تختلط بالطبيعة والأخلاق فانها تتأله بحيث تجب عبادتها كتجسيد للالوهية على الأرض (٢) .

ومن ناحية أخرى ، يرى البعض أن دولة هيجل تتبدى لا فى شكل دولة بورجوازية فحسب ولكن كدولة ملكية بروسية ، بحيث تكون نظريته فى الدولة دفاعاً وتمجيداً للدولة البروسية بسيطرتها ونظامها الملكى الاستبدادى (٣) . وعلى العكس من ذلك يرى البعض أن هيجل كان ليبراليا . وأنه من الخطأ فهم الواقعية الهيجلية على أنها دفاع عن الأمر الواقع أى عن الملكية البروسية المسيطرة فى ألمانيا وعن الحلف المقدس (٤) . فالدولة كما يراها هيجل ليست الدولة التاريخية كما تحققت فى عصر معين وبلد معين ، وانما هى فكرة الدولة والمبدأ الفلسفى الذى يحركها ، وان كان بعض ما ذكره أقرب إلى ما يمكن ملاحظته فى الحياة السياسية

---

(١) أنظر فى ذلك ، باش – المذاهب السياسية لفلاسفة المانيا التقليديين ، ١٩٢٧ ص ٢٩٩

(٢) أنظر فى ذلك ، جيرفيتش – فكره القانون الاجتماعى ص ٤٣٠ ومابعدها

(٣) أنظر فى ذلك ، ديلفكيو – المرجع السابق ص ١٣٥ . جيرفيتش – الجدلية وعلم الاجتماع ص ٩٤ . الديدى – المرجع السابق ص ٥٢ ، ١١٦ .

(٤) أنظر فى ذلك شاتليه – المرجع السابق ص١٨٦. فيللى – دروس فى تاريخ فلسفةالقانون. باريس ١٩٥٧ ص٤٠٢ . ليفى بريل – نظرية الدولة عند هيجل ، أعمال أكاديمية العلوم الأخلاقيه والسايسية ج ٣٣ ص ١٦ وما بعدها . أشار اليه ماسبتيول فى بحثه السابق الإشارة اليه ١٢١ .

الواقعة (١) . كذلك فان دفاع هيجل عن الدولة الحديثة المرتكزة على المركزية الحكومية والادارية ، وعلى اختصاص الاداريين ، وعلى ضمان حرية المواطنين الخاصة ، يعارض الدول القائمة حينذاك ، التى إذا كانت فيها بعض أوجه الدولة الحقيقية ، فان هذه الأوجه لم تعرف على هذا النحو لا من الحاكمين ولا من المحكومين ، ومهمة النظرية السياسية هى الكشف عن هذه الأوجه كما هى وكما يجب أن تعرف (٢) .

تطبيقات المذهب الهيجلى :

١١٧ — إلى جانب ما تنطوى عليه الهيجلية الحديثة "Neo Hegelisme" من تطبيقات فكرية للمذهب الهيجلى (٣) ، وجد هذا المذهب تطبيقاً فعلياً فى الفاشية Fascisme ، كما وجد تطبيقاً جزئياً فى النازية التى تصف نفسها بالقومية الاشتراكية « National-Socialiste » . فهى الهيجلية التى أوحت بالفاشية ، كما أوحت جزئياً بالنازية (٤) .

١١٨ — **فأما الفاشية (٥)** ، ففحواها أن الفرد لا يعد علة وجود

---

(١) أنظر فى ذلك ، ماسبتبول — البحث السابق ص ١١٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، شاتليه — المرجع السابق ص ١٨٧ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع السابق ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(٤) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع سابق ١٥٨ ، ١٦٥ ، ١٦٧ فريدمان — المرجع السابق ١٧٠

(٥) أنظر فى الفاشية

Breillat - Milhaud — Les Libertés publiques dans l'Italie fasciste, Sirey 1939. Prelot — L'empire fasciste, 1936 — La théorie de l'Etat dant le droit fasciste, Mélanges Carré de Malberg, Sirey 1933. Reale — L'italie, Paris 1934. Waline — L'individualisme et le droir 2e éd. p. 57-63. Brimo — op. cit. p. 167.

مصطفى أبوزيد — فى الحرية والإشتراكية والوحده، الإسكندرية ١٩٦٦ ف١١٧ — ١١٩.
هارولد لاسكى — تأملات فى ثورات العصر ، ترجمة عبد الكريم أحمد ص ١١٦ وبعدها .

المجتمع وانما أداة لتحقيق عظمة ومجد المجتمع القومى (١) ، الذى لا يخلق الدولة بل تخلقه الدولة (٢) ، والذى تتجاوز عظمته ومصيره ومصالحه عظمة ومصير ومصالح أفراده فى وقت من الأوقات (٣). فالدولة ، التى تمثل الاستمرار المعنوى للأمة فى التاريخ ، والتى بدونها لا توجد أمة حقيقية (٤) ، باقية بينما الفرد فان . ولهذا ، فان الجماعة تعلو على الفرد ، الذى لا يوجد الا للجماعة ، والذى كونته الجماعة لنفسها (٥) . ولهذا ، أيضاً ، فان هدف القانون لا يكون الفرد وانما الدولة (٦) ، وان كانت مصلحة الفرد لا يمكن أن تنفصل عن مصلحة الدولة (٧) .

١١٩ — وتقوم الفاشية على شعور غريزى بالدولة ، أى بالوحدة المعنوية والاجتماعية للشعب التى تعبر عنها وتجسدها الدولة (٨) . فالدولة هى روح الشعب والشعب هو جسد الدولة ، ومن ثمة فان الشعب هو الدولة والدولة هى الشعب (٩) . ولا يقف الاحساس بالدولة عند أنها حقيقة واقعة قائمة بذاتها تنمو خلال أحقاب التاريخ كشكل حتمى للوجود(١٠) ، وانما يمتد إلى الاحساس بأنها أقرب إلى الفرد من نفسه (١١) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، فالين المرجع السابق ص ٦٢ .
(٢) أنظر فى ذلك بريات . — ميلو — المرجع السابق ص ٢٣ .
(٣) أنظر فى ذلك ، فالين — المرجع السابق ص ٦٢ .
(٤) أنظر فى ذلك ، ر يالى — المرجع السابق ص ٦١ .
(٥) أنظر فى ذلك ، أبوزيد — المرجع السابق ف ١١٩ ص ١٥٢ .
(٦) أنظر فى ذلك ، فالين — المرجع السابق ص ٦٣ . أبوزيد — المرجع السابق ص١٥٩.
(٧) أنظر فى ذلك ، فالين — المرجع السابق ص ٦٣ .
(٨) أنظر فى ذلك ، بريات — ميلو — المرجع السابق ص ٢٢ .
(٩) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٦٧ .
(١٠) أنظر فى ذلك ، أبوزيد — المرجع السابق ف ١٢٢ ص ١٥٥ .
(١١) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٦٧ .

١٢٠ – وتصل الفاشية بالدولة إلى حد أن تجعل السيادة لها لا للأمة (١)، وأن ترد اليها كل شيء . «فكل شيء فى الدولة ولا شيء خارجها ولا شيء ضدها (٢) . ولهذا يكون للدولة أن تتدخل فى كل شيء ، كما لا يكون هناك ما يقف فى مواجهتها أو يقيد حريتها (٣) . وما من عقل سوى عقل الدولة الذى يكون حاكمه الأوحد « الدوتشى » ، إذ يتجسد فيه الروح القومى (٤) .

١٢١ – وتصور الفاشية الدولة على أنها تحقق الحرية الوحيدة التى يمكن أن تكون جدية ، إذ ما دام الفرد يعيش فى الدولة ، وما دامت الدولة تحميه ، فانه يكون حراً (٥) . فحرية الفرد تكون بأن يحقق نفسه كاملا ، وهذا ما لا يكون الا باندماجه فى الكيان الاجتماعى والنظام السياسى للدولة ، التى لا يفنى فيها الفرد وانما يتضاعف (٦) ، والتى لاتعدو أن تكون الوعى الكلى والارادة الكلية للفرد فى وجوده التاريخى (٧). الا أن حرية الفرد ليست حقاً أعلى من الدولة وانما منحة منها تستهدف بها مصلحتها لأنها تحقق النمو الفردى الذى يعد شرطاً أساسياً للنمو الاجتماعى (٨).

---

(١) فى ذلك ، أبوزيد – المرجع السابق ص ١٥٣ .

(٢) أنظر ، فالين – المرجع السابق ص ٥٨ . بريمو – المرجع السابق ص ١٦٧ .

(٣) أنظر فى ذلك ، أبوزيد – المرجع السابق ف ١٢٩ ص ١٦١ .

(٤) أنظر فى ذلك ، بريمو – المرجع السابق ص ١٦٧ .

(٥) أنظر فى ذلك ، بريات – ميلو – المرجع السابق ص ٣٤ . أبو زيد – المرجع السابق ص ١٦٠ .

(٦) أنظر فى ذلك ، فالين – المرجع السابق ٦٠ .

(٧) أنظر فى ذلك ، فالين – المرجع السابق ص ٥٩ .

(٨) أنظر فى ذلك ، أبوزيد – المرجع السابق ص ٦٠ – ٦١ .

١٢٢ – وتطبيق الفاشية قد أثبت أنها لا تحقق عظمة المجتمع القومى ومجده بقدر ما تحقق ، من ناحية استبداد السلطة ودكتاتورية الحكم (١)، ومن ناحية أخرى التضحية بالأفراد وكبت حريتهم . كذلك أثبت تطبيق الفاشية أن عظمة المجتمع الوطنى لا تقاس بقوة السلطة ، وانما تقاس بوضع الفرد فى الدولة .

١٢٣ – **وأما النازية** (٢) ، فتصبغ فكرة الدولة الهيجلية بصبغة شعبية عنصرية (٣) ترتبط بدعوى تفوق الجنس الآرى النوردى (٤) . ففكرة الجماعة البشرية العنصرية تقوم فى النازية مقام فكرة الدولة الهيجلية(٥). والعنصرية التى تقوم على أساسها تلك الفكرة ، ليست فحسب مجموعة

---

(١) أنظر فى ذلك ، بريمو – المرجع السابق ص ١٥٨ ، ١٦٧ .

(٢) أنظر فى النازية :

Bonnard — Le droit et l'Etat dans le National - Socialisme, Pichon 1936. Chevallier — Histoire des grandes œvres politiques des Machiavel à nos jours, Colin 1954. Walter — Le National - Socialisme par les textes, Plon 1963. Martin — Le Notional - Socialiam éd. Latines 1959. Cot — La conception hitlérienne du droit, th. Toulouse 1938. Waline — L'individualisme et le droit 2e éd. p. 64 - 86. Sarwat Anis Al-Assiuty — Genèse et évolution des doctrines philosophiques — Revue Al-Qanoun wal Iqtisad, XXXIII p. 469-493. Brimo — op. cit p. 163-166.

مصطفى أبوزيد فهمى – فى الحرية والإشتراكية والوحده ، الإسكندرية ١٩٦٦ ص ١٦٣–١٧٦ .

(٣) أنظر فى ذلك ، بريمو – المرجع السابق ص ١٦٣ .

(٤) أنظر فى ذلك ، أبوزيد – المرجع السابق ف ١٣٤ ص ١٦٥ . ثروت انيس – البحث السابق ٤٧٣ ومابعدها

(٥) أنظر فى ذلك ، دى باسكييه – المرجع السابق ف٢٩٨ ص٢٧٦ . أبوزيد – المرجع السابق ص ١٦٥ – ١٧٣ . ثروت انيس – المرجع السابق ف ٤٧٨ ص ٤٧٥ .

من الخصائص الطبيعية الوراثية ، وانما تتكون أيضاً من عناصر نفسية (١). ولهذا فان الجماعة البشرية العنصرية تتكون من عنصرين : عنصر الشعب الذى ينتمى إلى سلالة واحدة أوسلالات متوافقة بحيث تتكون منه أمة واحدة، وعنصر المجتمع الذى ينظم داخله ذلك الشعب والذى يسود الانسجام بين أفراده إذ يحمل كل منهم نفس الاحساس به وبمصلحته (٢) .

١٢٤ — والفرد ، فى النازية ، لا ينظر اليه الا كعضو فى مجتمع عنصرى . فالفرد المنعزل أسطورة ، إذ أنه لا يظهر فى الطبيعـــة الا فى وضع اجتماعى . وإذا كان الأفـــراد الذين ينتمون إلى سلالة عنصرية شرط لقيام المجتمع ، فانهم يعدون أداة هذا المجتمع لتحقيق المصلحة العنصرية التى تفوق وتسود على المصلحة الفردية . ولهذا يسود المجتمع العنصرى على أفراده وتكون مصلحته العنصرية هى غاية القانون والأساس الذى يجب أن يقوم عليه النظام القانونى (٣) .

١٢٥ — وترتب النازية على ذلك أن الانسان لا تكون له شخصية فردية وانما شخصية اجتماعية ، وأنه لا تكون له حقوق شخصية وانما وظائف اجتماعية ، اذ لا قيمة للفرد الا كعضو فى المجتمع . وإذا منح القانون للانسان حرية معينة ، فان ذلك انما يكون لمصلحة المجتمع العنصرى حتى يمكن أن يضع الفرد قواه الخلاقة فى خدمة هذا المجتمع . ولهذا لا يقوم النظام القانونى على أساس المساواة بين الأفراد ، وانما على أساس ضمان

---

(١) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، أبوزيد — المرجع السابق ف ١٣٣ — ١٣٥ ص ١٦٥ — ١٦٦ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فالين — المرجع السابق ف ٢٨ ص٦٨ — ٧٢ . بريمو — المرجع السابق ص ١٦٧ . دلاجرسای ولابورد لاكوست — مقدمة عامة لدراسة القانون ف ٤٩ ص ٤١—٤٣

أفضل استخدام للأفراد بحيث يوضع كل فرد فى المركز القانونى الذى يتناسب مع قدراته (١) .

١٢٦ — والسلطة ، فى النازية ، تتركز فى «الفوهور» الذى تتجسد فيه روح الشعب . وهو لا يزاول سلطة فوضها له الشعب وانما يمارس سلطة أصلية تثبت له شخصياً بحكم ما توافر فيه من صفات ذاتية تجعله أقدر الناس على الاحساس بمتطلبات المجتمع الحيوية وقواعد السلوك المحققة لها . وسلطته هذه مطلقة لا يحدها قيد من دستور أو قانون ، إذ هو الفكرة الحية للقانون والمعبر المعصوم عنها (٢) .

١٢٧ — ويؤخذ على النازية كل ما يؤخذ على خرافة التفوق العنصرى التى قامت على أساسها (٣) . كذلك يؤخذ على النازية كل ما يؤخذ على الدكتاتورية والاستبداد اللذين وصلت بهما إلى أقصى ما يمكن أن يصلا اليه . وعلى أساس تلك العنصرية وبكل ثقل ذلك الاستبداد أهدرت النازية قيمة الانسان وجعلته أداة مسخرة لتحقيق مصلحة مزعومة هى الحفاظ على التفوق العنصرى للجنس النوردى .

نقد الذهب الهيجيل :

١٢٨ — تعرض ما بدأ منه هيجل وما سار فيه وما انتهى اليه فى تحديده لعلاقة الفرد بالدولة وموقف القانون منهما للنقد من عدة أوجه ،

---

(١) أنظر فى ذلك ، فالين — المرجع السابق ف ٢٨ ص ٦٧ — ٧٢ . ثروت انيس — البحث السابق ف ٤٨٣ ص ٤٧٩ ، ف ٤٩٢ — ٤٩٣ ص ٤٨٤ — ٤٨٥ .

(٢) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٦٧ . أبوزيد — المرجع السابق ف ١٣٩ — ١٤٢ ص ١٦٧ — ١٧١ .

(٣) أنظر فى نقد العنصرية ، مصطفى أبوزيد — النظرية العامه للقومية العربية ط ٣ . بيروت ١٩٦٨ ص ١٨ ومابعدها .

منها ما يرجع إلى جدليته التى بنى عليها تحديده لتلك العلاقة وذلك الموقف ، ومنها ما يرجع إلى ما وصل اليه أو يؤدى اليه هذا التحديد .

١٢٩ — (فأولا) ، أخذ على هيجل أن استخدامه للجدلية فى مجال الاجتماع والقانون لا يخلو من مغالطة وتجوز ، كما ينطوى على خلط بين التناقض والمغايرة . فاذا كان الوجود يمكن أن يكون النقيض المنطقى للعدم ، فان العقد ليس النقيض المنطقى للملكية ، كما أن عدم المشروعية ليس تآلف العقد والملكية كنقيضين (١) .

١٣٠ — (وثانياً)، أخذ على هيجل أن منهجه الجدلى يؤدى فى المجال الاجتماعى إلى حجب حقيقة أن أعمال الدولة لا تعدو أن تكون حالات للوجود والنشاط الاجتماعيين للأفراد . وبهذا يأخذ المنهج الجدلى الهيجلى مكانه بعيداً كأبعد ما يكون عن التحاليل المنبثق عن علم الاجتماع والتاريخ(٢).

١٣١ — (وثالثاً)، أخذ على هيجل أنه لم يكن موفقاً فى تطبيق الجدل على مجرى التاريخ ، إذ ينتهى إلى أن عالم الجرمان هو مركب الموضوع من العالم الشرقى والعالم الكلاسيكى وإلى أن برلين هى مركز الأرض (٣) .

١٣٢ — (ورابعاً)، أخذ على هيجل أنه يضع الدولة المثالية العقلية المجردة المزودة بالطابع الروحى فى مقابل المجتمع التاريخى البورجوازى ويرى فى تكامل هذين العنصرين المتقابلين الحل النهائى لكافة المشكلات

---

(١) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع السابق ص ١٧٢ — ١٧٣ . بريمو — المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢) أنظر فى ذلك، جيرفيتش — الجدلية وعلم الاجتماع ص ٩٤ .

(٣) أنظر فى ذلك ، الديدى — المرجع السابق ص ٢٩ .

وأعلى قمة فى حركة الجدل وهى تتبدى فى العالم الاجتماعى . وهذا ما يظهر فشله فى استخدام منهجه الجدلى بصورة شاملة حينما يطبقة فى هذا المجال . ذلك أنه يسمو ويرتفع بالموقف الاجتماعى والتاريخى الذى يريد المحافظة عليه ، وبذلك يسقط من حيث تسود روحانيته السياسية إلى حيث تخيم المادية فى أبشع صورها . فالدولة المجردة المثالية عند هيجل تتبدى لا فى شكل دولة بورجوازية وحسب ولكن كدولة ملكية بروسية (١) .

١٣٣ — (وخامساً) ، أخذ على هيجل أنه لم يبرز أن التوافق بين الحرية الفردية والارادة الجماعية قد تحقق . فهو يقدم لنا الدولة البروسية كتنظيم عقلانى للمجتمع ، ولكنه يقتصر على وصف حالة تاريخية تبدو له كمرحلة أخيرة فى التطور التاريخى الحاضر للدولة ، إدون أن يبين أنه فى هذا الحل التاريخى نجد الدليل على صواب تعريفه العقلانى للحرية . فمجرد أن العقل يوجد فى التاريخ لا يستتبع بالضرورة أن التاريخ معقول دائماً (٢) .

١٣٤ — (وسادساً) ، أخذ على هيجل أنه يتصور أن دولته العقلية ستحمى دائماً حرية الفرد (٣) ، وان كان لا يجب عليها أن تحترم الفرد كغاية فى ذاته . فهو يقرر أنه إذا كان الفرد يجب أن يحترم كغاية فى ذاته من غيره من الأفراد ، فانه لا يحترم كذلك من الدولة لأنها جوهره (٤).

١٣٥ — (وسابعاً) ، أخذ على هيجل أنه ما دامت القوانين من عمل الدولة ، فانها لا تعد بالنسبة لها قوانين بالمعنى العقلى . فهى لا تعد كذلك

---

(١) أنظر فى ذلك . جيرفيتش — المرجع السابق ص ٩٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٥٧ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع السابق ص ٩٠ .

(٤) أنظر فى ذلك ، هيجل — تاريخ الفلسفة ج ٢ ص ٢٣٢ .

الا بالنسبة لضمائر الأفراد ، أما بالنسبة للدولة فهى مجرد وسائل لها استعمالها أو عدم استعمالها ، ما دام أن لها كل السلطة فى أن تقدر فى كل وقت ما هو حقيقى وما هو زائف ، ما هو نافع وما هو ضار ، ما هو خير وما هو شر (١) .

١٣٦ — (وثامناً)، أخذ على هيجل أن تحقق الحرية انما يكون بالقدرة على استعمالها . وهذه القدرة لا تتوافر إذا كان الفرد مدمجاً فى الدولة بحيث تحيط به احاطة السوار بالمعصم (٢) . فالواقع أن هيجل لم يتغلب على مشكلة التناقض بين السلطة والحرية ، وانما أخفى هذا التناقض تحت ستار نفيه لازدواج الدولة والفرد أو ازدواج المواطن والفرد . هذا الفرد الذى يجب عليه أن يريد الدولة والا كانت ارادته لا معقولة (٣) .

١٣٧ — (وتاسعاً) ، أخذ على هيجل أن دولته تفترض أن الفرد لا يشعر وحسب بتعلقه بالدولة وما تفعله ، وانما يندمج فيها كلية من أعماقه بحيث لا يخطر على الفرد أن له كيان متميز أو أنه كانسان غيره كمواطن . وهذا ما لا يصدق الا نادراً ، وما يحول دون أن ندخل فى عداد الدولة دولا قامت ودولا قائمة (٤) .

١٣٨ — (وعاشراً)، أخذ على هيجل أن الهوية أو التوافق الذى يقيمه بين ارادة الفرد وارادة الدولة ، وما يتصوره من أن ارادة الفرد لا يضحى بها من أجل ارادة الدولة وانما تكون لها قيمة مطلقة بشرط أن تكون ارادة

---

(١) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٥٧ .

(٢) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ١٥٨ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع السابق ص ٩٠

(٤) أنظر فى ذلك ، ماسبتيول — البحث السابق ص ١١٩ .

حقيقية عقلانية لأنها عندئذ تكون متوافقة مع ارادة الدولة ، يبدو كافتراض تفائلى لا يؤيده الواقع النفسانى ولا يسانده التاريخ (١) . وإذا كان البعض يرى أن افتراض هيجل لذلك ينفى عنه النزعة الاستبدادية (٢)، فالواقع أنه مع تخلف ذلك التوافق المفترض لا يمكن للفرد والمجتمع تفادى الاستبداد الغاشم . والتاريخ يثبت ذلك ، إذ أن أشد الأنظمة استبداداً ودكتاتورية هى التى انبثقت عن المذهب الهيجلى (٣) .

١٣٩ — (وأخيراً) ، أخذ على هيجل أن ما يذهب اليه من أن الفرد يكتشف ذاته الحقيقية العقلانية فى الدولة يؤدى ، وأدى فعلا ، إلى تلاشى الفرد فى الدولة . يضاف إلى ذلك أن استخدام فكرة «العقلانية» يدخل تحت ستار من المنطق عنصر تقييم يمكن بسهولة أن يساء استخدامه بما يناسب أغراض الحكم المطلق . فتحت هذا الستار أكد هيجل حتمية الملكية الوراثية بمقولة أنها مركب الموضوع من القوة والحرية . هذا من أبرز الأمثلة على اخفاء الرأى السياسى تحت ستار من الفلسفة (٤) .

١٤٠ — لكل ذلك كان لنا أن نستبعد تصوير هيجل للعلاقة بين الفرد والدولة . هذا التصوير الذى يجعل الدولة غاية فى ذاتها يجد الفرد فى عضويتها وشمولها ذاته الجوهرية ، كما يجد فى الخضوع لقوانينها حريته الحقيقية ، ومن ثمة يكون للدولة حق مطلق على الفرد الذى واجبه الاسمى أن يكون عضواً فيها .

---

(١) أنظر فى ذلك ، بريمو — المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢) أنظر فى ذلك باش — المرجع السابق ص ٣٢٣ .

(٣) أنظر فى ذلك، بريمو — المرجع السابق ص ١٥٨ . فيللى — المرجع السابة ص ٤٠٠ .

(٤) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع السابق ص ١٧١ .

ومن قبل استبعادنا لهذا التصوير استبعدنا التصوير الحيوى أو البيولوجى للعلاقة بين الفرد والمجتمع . هذا التصوير الذى يصل فى صورته المطلقة إلى أنه يجعل من المجتمع كائناً حيوياً عضوياً تسمو جماعيته على ذاتية أفراده الذين يرتبطون به ارتباط الأجزاء بالكل الذى به توجد ومن أجله تعمل (١).

وبذلك نكون قد استبعدنا المذهب الجماعى العضوى بصورتيه الحيوية والروحية ، بعد أن كنا قد استبعدنا المذهب الفردى الذى لا يرى فى الفرد جزءاً من كل وانما كلا قائماً بذاته لا يستمد وجوده من المجتمع وانما تمنحه الطبيعة من الارادة والحرية ما يجعله سيد نفسه ومصيره ، وما المجتمع الا وسيلة للتوفيق بين الانسان والانسان وحماية ما يتمتع به كل انسان من حقوق طبيعية (٢) .

بقى أن نحدد موقفنا وموقف من سبقونا إلى استبعاد كل من الفردية والجماعية ، موقفنا وموقفهم من الفرد والمجتمع . وهذا ما سنعرض له فى مطلب ثالث .

المطلب الثالث

مواقف لا فردية ولا جماعية

المواقف التوفيقية والوسطية والمرحلية :

١٤١ — بين الفردية والجماعية وجدت مواقف وسط توفق أو توازن بين الفرد والمجتمع أو تتجاوزهما إلى قيمة ستقطبهما هى الحضارة . كذلك وجدت مواقف مرحلية تختلف نزعتها فى مرحلة أولى عنها فى مرحلة ثانية .

---

(١) أنظر ماتقدم ف ٧٧ — ٨٣ .

(٢) أنظر ماتقدم ف ٥٨ — ٧٠ .

ولقد حاول البعض اقحام هذه المواقف ، اما فى قالب المذهب الفردى ، واما فى قالب المذهب الجماعى ، وكأن ما من موقف الا ويجب أن يدخل فى أحد هذين القالبين . وهذا ما يؤدى إلى تشويه تلك المواقف وتحميلها بما لا تحتمل . فحتى الموقف الماركسى المرحلى رغم اختلافه فى مرحلة عنه فى الأخرى أريد صبه فى قالب واحد من هذين القالبين (١).

وقد تجنبنا وصف تلك المواقف بأنها مذاهب اجتماعية لما قد يثيره ذلك من لبس مزدوج . فمن ناحية ، قد يوحى هذا الوصف بأنها تقف مع المجتمع ضد الفرد . ومن ناحية أخرى ، قد يوحى هذا الوصف بأنها جميعاً مذاهب اشتراكية لأن هذه توصف بأنها اجتماعية . يضاف إلى ذلك أنه لا ينبغى أن نصب كافة تلك المواقف فى قالب واحد رغم اختلافها ورغم مساوىء القوالب المصبوبة .

ومن تلك المواقف نكتفى بأن نعرض لأبرزها ، ثم نتبع ذلك بعرض موقفنا . ولهذا سنعرض ، أولا لموقف اهرنج من الفرد والمجتمع ، ثانياً ، لموقف ديجى من الفرد والمجتمع ، ثالثاً لموقف الماركسية من الفرد والمجتمع ورابعاً ، لموقفنا من الفرد والمجتمع .

موقف اهرنج من الفرد والمجتمع (٢) :

١٤٢ — ينبع موقف اهرنج من الفرد والمجتمع من تحديده لغاية

---

(١) أنظر فى ذلك ، ر. كابيتان — هوبز والدولة المطلقة ، أرشيف فلسفة القانون س ١٩٣٦ ع ١ — ٢ ص ٧١ .

(٢) أنظر فى ذلك ،

Sarwat Anis Al-Assiuty — Genèse et évolution des doctrines philosophiques, à propos de Jherlng et la pensée juridique moderne, Revue "Al Qanoun wal Iqtisad, XXXII. p. 467-483. Friedmann Legal Theory 5th. ed. p. 321-325· Brimo — Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Paris 1967 p. 183-187.

القانون . هذه الغاية التى تكمن فى تعريفه للقانون . وإذا رجعنا إلى تراجم هذا التعريف وجدنا تفاوتاً دقيقاً يؤدى إلى اختلاف جوهرى فى تحديد موقفه من الفرد والمجتمع . وهذا التفاوت الدقيق لا نجده فحسب بين ترجمه فقيه لذلك التعريف وترجمة آخر له ، وانما نجده أيضاً بين ترجمتين لمترجم واحد . ولدقة ذلك التفاوت لا نجد بداً من ايراد تلك الترجمات .

فهذا فريدمان يترجم تعريف اهرنج للقانون إلى الانجليزية كما يلى :

" Law is the sum of the conditions of social life in the widest sense of the terms ". (١)

وهذا بريمو يترجم تعريف اهرنج للقانون بالغاية منه إلى الفرنسية مرة على نحو ومرة على آخر . ففى موضع نقرأ :

" Le but de droit c'est d'assurer les conditions de vie de la société "(٢)

وفى موضع آخر نقرأ :

" Le but du droit est la recherche des conditions de vie en société ". (٣)

وهذا الدكتور ثروت انيس يترجم تعريف اهرنج للقانون إلى الفرنسية فى موضوع على نحو وفى موضوع آخر على نحو آخر . ففى موضع نقرأ أن القانون هو :

" l'assurance des conditions de vie en société ". (٤)

بينما فى موضع آخر نقرأ أن اهرنج يعرف القانون مرة بأنه :

" L'assurance des conditions de vie de société ". (٥)

---

(١) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ٣٢٤ .
(٢) أنظر فى ذلك ، بريمو – المرجع السابق ص ١٨٥ .
(٣) أنظر فى ذلك ، بريمو – المرجع السابق ص ١٨٥ .
(٤) أنظر فى ذلك ، ثروت انيس – البحث السابق ف ١٦١ – ١٦٢ ص ٤٧٠ .
(٥) أنظر فى ذلك ، ثروت انيس – البحث السابق ف ١٧٤ ص ٤٧٩ .

ومرة أخرى بأنه :

L'ensemble des conditions de vie de la société. (١)

ونخرج من ذلك بتفاوت دقيق بين أن يكون هدف القانون هو ضمان شروط الحياة الاجتماعية أو ضمان شروط الحياة فى المجتمع ، وبين أن يكون هدف القانون هو ضمان شروط حياة المجتمع .

١٤٣ — ولكى نحدد موقف هيجل من الفرد والمجتمع ينبغى أن نبدأ بازالة ذلك التفاوت ، وهذا ما يقتضى أن نضع فى اعتبارنا :

(أولا) أن اهرنج ، على خلاف أوجست كونت ، لا يرى فى المجتمع كائناً عضوياً جماعياً وانما جمع من الأفراد (٢).

(ثانياً) أن اهرنج يقسم شروط الحياة فى المجتمع إلى :

١ — شروط لاقانونية ترجع إلى الطبيعة ولا دخل للقانون بها .

٢ — شروط مختلطة ترجع إلى الانسان . وهى حفظ الحياة والنسل والعمل والتجارة ، ودوافعها غريزة حفظ النفس وغريزة الجنس وغريزة التملك ، ومن ثمة لاحاجة إلى تدخل القانون بشأنها الا إذا تخلفت تلك الدوافع .

٣ — شروط قانونية بحتة تعتمد كلية على القانون كتحريم السرقة ووجوب أداء الدين (٣).

(ثالثاً) أن اهرنج لا يقف عند أن المجتمع هو شخص القانون

---

(١) أنظر فى ذلك ، ثروت انيس — البحث السابق ف ١٧٤ ص ٤٧٩ ؛ ف ١٦٣ ص ٤٧٢ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ثروت انيس — البحث السابق ف ١٧٥ ص ٤٨٠ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فريدمان — المرجع السابق ص ٣٢٣ . ثروت انيس — البحث السابق ف ١٦٢ ص ٤٧٠ — ٤٧١ .

المستهدف sujet-but ، وانما يصل إلى أن للقانون خمس أشخاص هدفية هى ، فضلا عن المجتمع ، الفرد والدولة والكنيسة والجماعات(١) .

وما دام اهرنج لا يرى فى المجتمع جمعاً من الأفراد ، كما يحدد شروط الحياة التى يضمنها القانون تحديداً لا يصدق الا على حياة الأفراد فى المجتمع ، فان هدف القانون لا يكون الفرد ككائن مستقل ، ولا المجتمع ككائن عضوى جماعى ، وانما الأفراد أو المجتمع كجمع من الأفراد .

١٤٤ – وعلى ضوء ذلك يجب أن نفهم تفضيل اهرنج لما أطلق عليه النظرية الاجتماعية على النظرية الفردية . هذا التفضيل الذى يبرزه اهرنج من وجهين :

الأول ، أن النظرية الاجتماعية تجعل مكاناً للفرد ، بينما النظريةالفردية لامكان فيها للفرد . فالكل يتضمن الجزء ، أما الجزء الذى يريد أنيوجد لنفسه فقط فيستبعد الكل . وإذا استهدف الجزء سعادته المنعزلة فان الكل ينهار ، أما إذا استهدف الكل سعادته نتج عن ذلك بالضرورة العناية بالجزء لأن الكل لا يمكن أن يكون سليما إذا كان أحد أجزائه مريضاً . ولهذا فان وجه التفوق الأول للنظرية الاجتماعية على النظرية الفردية هو أن المجتمع يجب عليه أن يعنى باعضائه .

والثانى ، أن النظرية الاجتماعية تفوق النظرية الفردية من حيث الهدف المثالى للحياة والقيمة العليا للوجود الفردى . فطبقاً للنظرية الفردية يكون الفرد ذرة معزولة هدف حياته الأسمى هو سعادته على هذه الأرض . أما النظرية الاجتماعية فتضع الفرد فى مسيرة التطور الانسانى بحيث تكون

---

(١) أنظر فى ذلك ، ثروت انيس – البحث السابق ف ١٦٣ ص ٤٧١ .

للحياة الفردية قيمة ويحصل الفرد على الثقة فى أنه لا يعيش عبثاً ولكن له دوره فى عمل الانسانية(١) .

ومن المحقق أن النظرية ، التى أطلق عليها اهرنج أنها نظرية اجتماعية والتى فضلها على النظرية الفردية ليست نظرية اشتراكية ولا نظرية جماعية . فهى يقينا ليست نظرية اشتراكية لأنها تفتقد أهم أسس الاشتراكية وهو سيطرة الشعب على وسائل الانتاج . وهى أيضاً ليست نظرية جماعية ، لأن الكل الذى تعليه على الجزء هو مجموع الأفراد ، ولأن غاية القانون هى ضمان شروط حياة الأفراد الاجتماعية ، وذلك على نحو ما سبق أن بينا . فاذا كان اهرنج يعلى المجتمع على الفرد(٢) ، فهو انما يعلى الأفراد ككل على الفرد كجزء .

ولهذا لا يسعنا أن نسلم بما وجه إلى اهرنج من أنه لم يقدم الحل لمشكلة التنازع بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية (٣) . فالواقع أنه ما دام اهرنج لا يرى فى المجتمع كائناً عضوياً جماعياً وانما جمع من الأفراد (٤) ، رغم ما ينسب اليه من أنه سار بعض الطريق نحو فكرة الدولة العضوية (٥) فان التنازع انما يكون بين المصلحة الخاصة بأحد الأفراد والمصلحة العامة

---

(١) أنظر فى ذلك ، ثروت انيس – البحث السابق ف ١٦٥ ص ٤٧٤ –٤٧٥ .

عبد الحى حجازى – المدخل لدراسة العلوم القانونية ، القاهرة ١٩٦٦ ف ١٩٢ ص٢٣٢ – ٢٣٣ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ثروت انيس – البحث السابق ف ١٦٣ ص ٤٧١ .

(٣) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ٣٢٥ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ثروت أنيس – البحث السابق ف ١٧٥ ص ٤٨٠ .

(٥) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ٣٢٥ .

للأفراد . ومن حيث أنه يعلى الكل على الجزء ، فان المصلحة العامة يجب أن تقدم على المصلحة الخاصة .

١٤٥ — وهذا الذى وصل اليه اهرنج سبقت الشريعة الاسلامية إلى ما هو أفضل وأدق منه . فهى قد سبقت إلى أن وضع الشرائع انما هو لمصالح العباد فى العاجل والآجل ، وأن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها فى الخلق . وهى لم تقصد فحسب تحقيق الضروريات التى لابد منها لقيام مصالح الدين والدنيا ، والتى تتعلق بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، وانما قصدت أيضاً تحقيق الحاجيات التى يفتقر اليها من من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة ، كما قصدت تحقيق التحسينات التى تكمل الانسان بالأخذ بمحاسن العادات واتباع مكارم الأخلاق (١) . كذلك أين قول اهرنج بانه «إذا استهدف الكل سعادته نتج عن ذلك بالضرورة العناية بالجزء لأن الكل لا يمكن أن يكون سليما إذا كان أحد أجزائه مريضاً» ، من قوله صلى الله عليه وسلم « ترى المؤمنين فى تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضواً تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى »(٢) .

موقف ديجى من الفرد والمجتمع(٣)

١٤٦ — يقتضى تحديد موقف ديجى من الفرد والمجتمع أن نستكشف

---

(١) أنظر فى ذلك ، الشاطبى — الموافقات فى أصول الأحكام ، المطبعة السلفية ١٣٤١ هـ جـ ٢ ص ٢ ومابعدها . بدران أبو العينين بدران — أصول الفقه ، الإسكندرية ١٩٦٩ ص ٤٥٠ — ٤٥٣ .

(٢) أنظر فى ذلك :
صحيح البخارى بشرح الكرمانى جـ ٢١ ص ١٧١ : المطبعة البهية ١٣٥٦ هـ ١٩٣٧م.

(٣) أنظر .

Duguit — Les Transformations générales du droit privé, Paris 1920. Traité de droit constitutionnel. Gurvitch — Sociologie juridique, Paris. Fridmann — Legal theory, 5th. ed. London 1967.

من ناحية موقفه من الحق والحرية والسلطة ، ومن ناحية أخرى موقفه من غاية القانون .

١٤٧ — فاذا ما بدأنا باستطلاع موقف ديجى من الحق والحرية والسلطة ، فلا ينبغى أن نقف عند نفيه العنيف لوجود حقوق طبيعية للانسان سابقة على المجتمع على نحو ما سبق أن ذكرنا ، كما لا ينبغى أن نقف عند نفيه الحاد لوجود أى حق شخصى للفرد كعضو فى المجتمع واستبداله بفكرة الحق الشخصى التى نقضها كلية فكرة الوظيفة الاجتماعة ، وانما ينبغى أن نمضى مع ديجى لنضيف إلى هذا الشطر من موقفه شطراً آخر لا يمكن بدونه أن تكتمل صورة هذا الموقف .

فمن ناحية ، يقرر ديجى أنه إذا كان الانسان ليس له حقوق ، فالجماعة أيضاً ليس لها حقوق(١) ، وأن الحديث عن حقوق الفرد وحقوق المجتمع وعن وجوب التوفيق بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة حديث عما لا وجود له(٢) . ويمضى فيؤكد أنه «ما من حقوق للأفراد ، وما من حقوق للحاكمين ، كما ما من حقوق للجماعات الاجتماعية أيا ما كانت»(٣). «فالقانون الموضوعى المستمد من التضامن الاجتماعى يستبعد فى نفس الوقت فكرة وجود حق للجماعة فى أن تخضع الفرد وفكرة وجود حق للفرد فى أن يتمسك بشخصيته تجاه الجماعة أو غيره من الأفراد» (٤) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، ديجى — التطورات العامة للقانون الخاص ص ١٩ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديجى — المرجع السابق ص ٢٤ .

(٣) أنظر فى ذلك ، ديجى — المرجع السابق ص ٢٩ .

(٤) أنظر فى ذلك ، جيرفيتش — علم الاجتماع القانونى ص ٩٩ .

ولهذا يثور ديجى على ما يستتبعه القول بوجود ضمير جماعى من اخضاع الفرد للكل ، مما يدفعه إلى نفى هذا الضمير الجماعى ليصل من ذلك إلى أنه ما دام لا يوجد سوى ضمائر فردية ، فانه لا يمكن أن يكون هناك ما هو أعلى وما هوأدنى(١) .

ومن ناحية ثانية ، لا يقف ديجى عند أن يصم المذاهب الجماعية بأنها عودة إلى البربرية (٢) ، وانما يصل إلى استبعاد الدولة من بين الجماعات الحقيقية ويعتبرها افتراضا مقنعا لعلاقة قوى آلية(٣) . وإذا لم تكن الدولة قد احتضرت (٤) ، فان الشكل الجماعى للدولة المرتبط بمبدأ السيادة التى ليست سوى اسم آخر لحق الدولة الشخصى فى أن تأمر فى طريقه إلى الاحتضار(٥) . وسواء نظرنا إلى الدولة كتشخيص للجماعة أو كثمرة للتمييز بين الحاكمين والمحكومين ولتعاون المرافق العامة تحت ادارة ورقابة الحاكمين ، فان الدولة فى جميع مظاهرها مقيدة بقانون أعلى منها(٦) .

ومن ناحية ثالثة ، إذا كانت حرية الانسان عند ديجى ليست حقاً وانما وظيفة اجتماعية تلقى عليه واجباً اجتماعياً ، فان هذا الواجب هو أن ينمى فرديته son individualité إلى أقصى حد ممكن حتى يمكنه أن يقوم بتلك الوظيفة على أحسن وجه ، وليس لأحد أن يعوق

---

(١) أنظر فى ذلك ، جيرفيتش – المرجع السابق ص ١٠٣ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديجى – المرجع السابق ص ٢١ .

(٣) أنظر فى ذلك ، جيرفيتش – المرجع السابق ص ٩٩ .

(٤) أنظر فى ذلك ، فريدمان – المرجع السابق ص ٢٣٠ .

(٥) أنظر فى ذلك ، جيرفيتش – المرجع السابق ص ١٠٤ .

(٦) أنظر فى ذلك ، ديجى – مطول القانون الدستورى ط ٣ ج ٣ ف ٨٨ ص ٥٨٩ .

ذلك النمو الحر (١) . ويعرف ديجى الحرية بأنها السلطة التى تكون لكل فرد فى أن يمارس وينمى نشاطه الجسدى والذهنى والخلقى دون يكون للدولة أن تضع عليها من القيود سوى ما يكون ضرورياً لحماية حرية الجميع (٢). فالواجب الأول للدولة هو أن تضمن للجميع حريته الفردية(٣) . صحيح أنه ليس للفرد أن يعوق نمو فرديته (٤) ، وأن الدولة لا يجب عليها فحسب ألا تمس بالحرية وانما يجب عليها أيضاً أن تمنع كل فرد من كافة التصرفات التى من شأنها أن تنقص من قوة عمله وانتاجه سواء فى المجال الذهنى أو المادى (٥) ، ولكن ذلك لا يغير من أن نموالفرد يجب ألا يعوقه شىء ، كما لا يخفى أن موقف ديجى يصدر عن فكرة أن للفرد قيمته العالية (٦) .

١٤٨ — وإذا ما انتقلنا إلى تقصى موقف ديجىمن غاية القانون ، وجدنا أن الأستاذ فالين قد سبقنا إلى ذلك وانتهى إلى أن غاية القانون عند ديجى ، رغم خصومته اللدودة للمذهب الفردى ، ليست المجتمع فى ذاته وانما سعادة أفراده . (٧) وهذا الذى انتهى اليه فالين يمكننا أن ندعمه بحجة نضيفها إلى ما احتج به .

ويبدأ فالين من أن نقد ديجى العنيف للمذهب الفردى ينصب على ما يقوم عليه هذا المذهب من أن للانسان حقوق طبيعية سابقة على قيام

---

(١) أنظر فى ذلك ، ديجى — التطورات العامة للقانون الخاص ص ٢٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديجى — مطول القانون الدستورى ط ٣ جـ ٣ ف ٩٢ ص ٦٣٩ .

(٣) أنظر فى ذلك ، ديجى — مطول القانون الدستورى ط ٢ جـ٥ ف ١ ص ٦ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ديجى — التطورات العامة للقانون الخاص ص ٢١ .

(٥) أنظر فى ذلك ، ديجى — مطول القانون الدستورى ط ٣ جـ ٥ ص ٣ .

(٦) أنظر فى ذلك ، فالين — الفردية والقانون ط ٢ ف ٢٢٣ ص ٣٨٦ — ٣٨٧ .

(٧) أنظر فى ذلك ، فالين — المرجع السابق ١٧ ص ٤٨ — ٥١ .

المجتمع . ومجرد نفى هذه الحقوق لا ينفى أن غاية القانون هى خير الأفراد . فما من تلازم بين تلك الحقوق الطبيعية وهذه الغاية ، وانما يمكن أن تكون غاية المجتمعات هى خير أفرادها دون أن يكون لهؤلاء الأفراد حقوقا طبيعية سابقة على المجتمع (١).

ولا يستند فالين فيما انتهى اليه إلى مجرد أن دجى يقر بأن كل تنظيم سياسى لبلد متمدن ليس له من غاية سوى أن يتيح للدولة القيام بواجباتها على أفضل وجه ممكن وأن يضمن للأفراد قيام الدولة بذلك . فهذا وحده لا يكفى لاثبات أن نمو الفرد هو غاية القانون عند دجى . ذلك أنه إذا كان دجى يوجب على المجتمع أن يضمن للأفراد النمو الحر لنشاطهم فانما ذلك لتوثيق روابط التضامن الاجتماعى الذى يعتبره أساس القانون والذى يكون ذلك النمو لازماً لتحققه ، مما يوحى بأنه قد جعل الفرد مجرد وسيلة لتحقيق غاية اجتماعية هى التضامن الاجتماعى(٢) .

ويتصدى فالين لذلك الاحتمال فينفيه . ينفيه لأن دجى يميز بدقة بين موضوع القواعد القانونية وغايتها ، ولأن التضامن الاجتماعى هو موضوع تلك القواعد ولكنه ليس غايتها . فهو ليس غاية فى ذاته وانما له غاية بحث عنها فالين فوجد أنها خير الأفراد ، وانتهى إلى أن الحياة الاجتماعية عند دجى ليست غاية فى ذاتها وانما وسيلة لخدمة الأفراد(٣) .

ويستند فالين فيما انتهى اليه إلى حجتين . الحجة الأولى ، هى أن كل أعمال دجى نلمس فيها حرصه على الفرد ، وأنه إذا كان قد كرس حياته

---

(١) أنظر فى ذلك ، فالين – المرجع السابق ص ٤٨ .
(٢) أنظر فى ذلك ، فالين – المرجع السابق ص ٤٨ – ٤٩ .
(٣) أنظر فى ذلك ، فالين – المرجع السابق ص ٥٠ .

لفكرة ضرورة تقييد الدولة بالقانون فانما ذلك لمصلحة الأفراد . والحجة الثانية ، هى أن ديجى فى مقدمة الطبعة الثانية لمطوله فى القانون الدستورى قد ركز مذهبه فى قوله أن «الدولة الحديثة تبدو أكثر كجماعة من الأفراد تعمل متحدة تحت ادارة ورقابة الحاكمين لتحقيق الحاجات المادية والاخلاقية للمشاركين فيها» . وهذا ما يكشف عن أن الأمر لا يتعلق بالعمل من أجل المجتمع أو من أجل أية وحدة جماعية كغاية فى ذاتها ، بل أن الدولة الحديثة هى التى تعمل لسعادة أعضائها(١) .

ونضيف إلى ما استند اليه فالين حجة أخرى نستمدها من أن ما حرص ديجى على تأكيده من أن المجتمع ليس له أن يخضع الفرد (٢) ينفى أن يكون المجتمع غاية فى ذاته وأن يكون الفرد مجرد وسيلة لتحقيق غاية اجتماعية، إذ لو كان المجتمع غاية فى ذاته لاستتبع ذلك خضوع الفرد للمجتمع . يضاف إلى ذلك أن المجتمع عند ديجى هو الأفراد كما يدل على ذلك ما سبق أن ذكرناه من حملته على ما يستتبعه القول بوجود ضمير جماعى من اخضاع الفرد للكل ، وما يحتج به من أنه ما دام لا يوجد سوى ضمائر فردية ، فانه لا يمكن أن يكون هناك ما هو أعلى وما هو أدنى(٣) .

١٤٩ — وعلى ضوء ذلك يجب أن نفهم ما يصف به ديجى مذهبه من أنه مذهب اجتماعى(٤) . فلا يجب أن يتبادر من هذه الصفة أنه يقف مع المجتمع ضد الفرد ، وانما يوازن بينهما موازنة لا تنفيها خصومته الشديدة

---

(١) أنظر فى ذلك ، فالين — المرجع السابق ص ٥١١.

(٢) أنظر ماتقدم ف ١٤٧ .

(٣) أنظر ماتقدم ف ١٤٧ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ديجى — التطورات العامة للقانون الخاص ص٢٥ — ٢٦ .

للمذهب الفردى . هذه الخصومة التى لا تقل عنها خصومته للمذهب الجماعى . فهو قد حمل على هذا المذهب حملة شعواء (١) خير ما يعبر عنها دمغه له بأنه عودة إلى البربرية (٢) .

موقف الماركسية من الفرد والمجتمع :

١٥٠ — أثار تحديد موقف الماركسية من الفرد والمجتمع خلافاً عميقاً بلغ حد أن نسب البعض إلى الماركسية أنها فردية النزعة (٣) ، بينما نسب اليها البعض أنها تقترب إلى أبعد مدى من المذاهب الجماعية (٤) ، واكتفى البعض الآخر بابراز أنها والفردية تنطلقان من نفس المبدأ وتستهدفان نفس الغاية (٥) .

فمن رأى البعض ، أن الماركسية مشبعة بعمق بالفردية لأنها تستهدف اقامة نظام اجتماعى أفضل للفرد يحقق له بتنظيم اقتصادى أفضل حياة مثمرة (٦) . وهى إذا لجأت إلى الدكتاتورية ، فان من عقيدتها أن الفرد هو أصل وغاية المجتمعات (٧) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، ديجى — مطول القانون الدستوى ج ١ ص ٤٩٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ديجى — التطورات العامة للقانون الخاص ص ٢١

(٣) أنظر فى ذلك، ر. كابيتان — هوبز والدولة المطلقة، أرشيف فلسفة القانون س١٩٣٦ ع ١ — ٢ ص ٧١ . روبييه — النظرية العامة للقانون ط ٢ هـ ٢ ص ٢٤٢ . فالين — الفردية والقانون ط ٢ ص ٨٥ .

(٤) أنظر فى ذلك ، روبييه — المرجع السابق هـ ٢ ص ٢٤٢ — ٢٤٣ . مصطفى أبوزيد — فى الحرية والاشتراكية والوحدة ص ٢٣٥ .

(٥) أنظر فى ذلك ، ستويا نوفيتش — الماركسية والقانون ، باريس ١٩٦٤ ص ٩٨—٩٩

(٦) أنظر فى ذلك ، كابيتان — البحث السابق ص ٧١ .

(٧) أنظر فى ذلك ، فالين — المرجع السابق ص ٨٥ .

ومن رأى البعض ، أن الماركسية ليست فردية النزعة (١) ، وانما أقرب ما تكون إلى المذاهب الاجتماعية رغم اختلاف نقطة انطلاقهما (٢) . فهى ليست فردية النزعة لأن هذه النزعة لا تقف عند مجرد استهداف سعادة الفرد ورفاهيته ، وانما تضع الفرد فوق المجتمع وتفضل المصالح الخاصة على المصالح الجماعية كما تترك النشاط الاقتصادى لحرية الأفراد دون تدخل من الدولة (٣) . وهى أقرب ما تكون إلى المذاهب الجماعية ، لأنها لا تقف بين الفرد والمجتمع موقفاً وسطاً ، وانما ترفع من قدر المجتمع على حساب الفرد وتخضعه للسلطة خضوعاً تاماً ، وان كان ذلك حتى يتم الانتقال إلى مرحلة الشيوعية الكاملة فتتحقق للفرد حريته وسعادته (٤) .

ومن رأى البعض ، أن كلا من الماركسية والفردية تنطلقان من نفس المبدأ وتستهدفان نفس الهدف . فكل منهما ينطلق من مبدأ تحرير الفرد من القيود ، وان كانت الفردية ترى فيها قيوداً اجتماعية أشد مظاهرها وأعنفها الدولة ، بينما ترى فيها الماركسية قيوداً اقتصادية واجتماعية وقانونية المسئول الأول عنها نظام الانتاج . وكل منهما يستهدف حرية الفرد وسعادته ، وان كانت الفردية ترى فيه كائناً مستقلا قائماً بذاته ، بينما ترى فيه الماركسية كائنا اجتماعياً أصيلا (٥) .

---

(١) أنظر فى ذلك ، مصطفى أبوزيد – المرجع السابق ص ٢٣٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، روبييه – المرجع السابق ه ٢ ص ٢٤٢ – ٢٤٣ .
مصطفى أبوزيد – المرجع السابق ص ٢٣٥ .

(٣) أنظر فى ذلك ، مصطفى أبوزيد – المرجع السابق ف ١٧٦ ص ٢٣٢ – ٢٣٤ .
وقارن ، فالين – المرجع السابق ص ٣١ .

(٤) أنظر فى ذلك ، مصطفى أبوزيد – المرجع السابق ص ٢٣٥ .

(٥) أنظر فى ذلك ، ستويانوفيتش – المرجع السابق ص ٩٨ – ٩٩ .

١٥١ ــ وهذا الاختلاف حول الماركسية يقتضى أن نقف منه أو منها . وأول ما يستوقفنا هوالطابع المرحلى للماركسية التى تبشر كما سبق أن رأينا بالانتقال من مرحلة المجتمع الاشتراكى إلى مرحلة المجتمع الشيوعى(١). والانطباع الأوّلى الذى يتولد عن ذلك الطابع المرحلى هو أنه إذا كان موقف الماركسية من الفرد والمجتمع ليس موقفاً وسطاً فانه موقف مرحلى يختلف فى مرحلة عنه فى الأخرى . ولهذا لزم أن نعرض لموقف الماركسية من الفرد والمجتمع فى هاتين المرحلتين كل على حدة لأنه بينما يمكن أن نحتكم إلى غاية القانون فى أوليهما ، لا يمكن أن نحتكم إلى غاية القانون فى ثانيتهما لما سبق أن رأيناه من أن الماركسية تنفى وجود قانون فى هذه المرحلة (٢) .

١٥٢ ــ فاذا ما بدأنا بالمرحلة الأولى ، مرحلة المجتمع الاشتراكى التى لا يختفى فيها القانون ، وجدنا أن تحديد غاية هذا القانون للاحتكام اليها فى تحديد موقف الماركسية من الفرد والمجتمع يجب أن يسبقه تحديد ماهية وطبيعة القاعدة القانونية وفقاً للمذهب الماركسى .

والقاعدة القانونية وفقاً لهذا المذهب هى ، فى كل زمان ومكان توجد فيه ، وسيلة الطبقة الاجتماعية التى فرضت على مجتمعها نظامها فى الانتاج لضمان دورها التاريخى (٣) . فهى أداة اجبار مادى فى يد طبقة مسيطرة توجهها ارادياً ولهدف محدد ضد الطبقة الخاضعة (٤) . ولهذا فان الطابع

---

(١) أنظر ماتقدم ف٢٨.

(٢) أنظر ماتقدم ف ٢٨ .

(٣) أنظر فى ذلك ، ستويافيتش ــ المرجع السابق ص ٦٦ .

(٤) أنظر فى ذلك ، ستويانوفيتش ــ المرجع السابق ص ٧٠ .

الطبقى يعد من جوهر هذه القاعدة التى لا يمكن أن تصدر عن ارادة مجموع أفراد المجتمع وانما عن ارادة طبقة اجتماعية . فمن اللامعقول أن تكون القاعدة تعبيراً عن الارادة العامة لأنه لا يمكن للطبقة الخاضعة المستغلة أن تقبل وضعها الا مجبرة اجباراً ينفى ارادتها (١) .

ولا تختلف القاعدة القانونية فى مجتمع البروليتاريا عنها فى المجتمع الرأسمالى من هذا الوجه . فمجتمع البروليتاريا مجتمع طبقى ، وطبقة البروليتاريا طبقة مسيطرة تفرض نظامها فى الانتاج ومصلحتها وارادتها الطبيقية على المجتمع بأسره وخاصة على الطبقة الرأسمالية المخلوعة تحقيقاً لبرنامج تطويرها للمجتمع . وهذا ما يقتضى أن يكون تقلد الطبقة العاملة للسلطة على نحو أكثر دكتاتورية واطلاقاً من سابقتها (٢) .

وإلى هنا ، ومن تلك الطبيعة الطبقية للقاعدة القانونية فى مجتمع البروليتاريا ، يتبين أن غاية القانون فى تلك المرحلة لا يمكن أن تكون الفرد بوجه عام كعضو فى مجتمع ، ولا العامل بوجه خاص كعضو فى طبقة البروليتاريا ، وانما هذه الجماعة الطبقية التى تحكم المجتمع حكماً مطلقاً بما فى ذلك اعضائها أنفسهم (٣) .

وإذا كان ذلك ما تؤدى اليه الطبيعة الطبقية للقاعدة القانونية فى مجتمع البروليتاريا ، فهل نجد ما ينفى ذلك فيما يوجد بينها وبين القاعدة القانونية فى المجتمع الرأسمالى من اختلاف رغم ما لكل منهما من طبيعة طبقية ؟

---

(١) أنظر فى ذلك ، ستويا نوفيتش – المرجع السابق ص ٦٦ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ستويانوفيتش – المرجع السابق ص ٧١ – ٧٢ حيث أشار إلى : ماركس – نقد برنامج جوته ، ترجمة فرنسية ، باريس ١٩٥٠ ص٢٣ ومابعدها . لينين – الدولة والثورة ، ترجمة فرنسية ، باريس ١٩٤٧ ص ٩٧ ومابعدها .

(٣) أنظر فى ذلك ، ستويا نوفيتش – المرجع السابق ص ٨٥ .

لنتحقق من ذلك علينا أن نعرض لهذا الاختلاف . وهو يكمن فى أنه بينما تجمع القاعدة القانونية الرأسمالية بين أن تكون أداة سيطرة وأداة استغلال ، تقتصر القاعدة القانونية فى مجتمع البروليتاريا على أن تكون أداة سيطرة دون أن تكون أداة استغلال ، لأنها لا تكرس أى استغلال اقتصادى من طبقة لأخرى أو من جماعة لأخرى أو من فرد لآخر . ويرتبون على ذلك ان القاعدة القانونية فى مجتمع البروليتاريا تجيب مصلحة أوسع من مصلحة هذه الطبقة رغم أنها تعبر عن ارادتها . ومن الناحية الاقتصادية فان هذه القاعدة لا تمس فى الواقع سوى اعضاء الطبقة البورجوازية . ولما كانت هذه تمثل أقلة طفيفة ، فان المصلحة الاقتصادية التى تعد تلك القاعدة اجابة لها تكون شبه عامة (١) .

ونخرج من ذلك ، لا بما ينفى ما كنا قد تبيناه من أن الفرد ليس غاية القانون ، وانما بما يؤيده . وإذا لم يكف هذا التأييد ، فاننا نجد التأكيد فى أنه فى اليوم الذى لا تعود فيه مصلحة الطبقة متميزة عن المصلحة العامة للمجتمع ، تكون طبقة البروليتاريا قد اختفت ويكون القانون قد اختفى معها (٢) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فانه لا يمكن القول بأن وضع السلطة فوق الفرد فى هذه المرحلة الأولى يكون من أجل الفرد . بل أنه لا يمكن القول بأنه فى هذه المرحلة تضع الماركسية المجتمع فوق الفرد ، إذ أنها فى الحقيقة انما تضع فوق الفرد جماعة أو طبقة اجتماعية هى طبقة البروليتاريا دون سائر طبقات المجتمع .

---

(١) أنظر فى ذلك ، ستويا نوفيتش – المرجع السابق ص ٨٤ – ٨٥ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ستويا نوفيتش – المرجع السابق ص ٨٥ .

١٥٣ — وإذا ما انتقلنا إلى المرحلة الثانية ، مرحلة الشيوعية التى لم يتحقق الانتقال اليها ، وجدنا أنه لا يمكن نحدد موقف الماركسية من الفرد والمجتمع فى هذه المرحلة بالاحتكام إلى غاية القانون وما تستهدفه السلطة أو الدولة ، لأنه وفقاً للمذهب الماركسى لن يكون فى هذه المرحلة قانون أو دولة (١) ، إذ نكون قد عدنا إلى المجتمع الأول مجتمع الفطرة الذى كان قيام الدولة ووجود القانون لاحقاً عليه .

ومجرد ما تذهب اليه الماركسية من اختفاء الدولة والقانون فى هذه المرحلة لايباعد بينها وبين الفردية ، كما لا يعفينا من أن نحدد موقفها من الفرد والمجتمع فى هذهٔا لمرحلة .

فذلك وحده لا يباعد بين الماركسية والفردية ، لأن ممن ينتمون إلى المذهب الفردى من لا يختلف موقفه عن ذلك كثيراً . فسبنسر الذى يعد من أقطاب المذهب الفردى يرى ، كما سبق أن ذكرنا أن الحكومة صائرة لا محالة إلى القضاء على نفسها بحكم التطور الاخلاقى والتكامل السياسى (٢) . كذلك يرى فيشته أن الدولة تسير نحو تلاشيها ، وأن من واجب كل حكومة أن تجعل الحكومة غير لازمة(٣) .

وذلك وحده أيضاً لا يعفينا من أن نحدد موقف الماركسية من الفرد والمجتمع فى المرحلة الثانية التى تبشر بها . فلقد سبق أن رأينا أنه إذا كانت الماركسية تنكر وجود القانون فى هذه المرحلة ، فانها لا تنكر وجود قواعد اجتماعية تحكم الفرد والمجتمع وان كانت تأبى أن ترى فيها

---

(١) أنظر فى ذلك ، ماتقدم ف ٢٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، ماتقدم ف ٨٠ .

(٣) أنظر فى ذلك ، ستويا فيتش — المرجع السابق ص ٩٩ .

قواعد قانونية (١) . فما هو هدف تلك للقواعد الاجتماعية ؟ تجيباً الماركسية على ذلك أجابة واضحة هى : حرية وسعادة ورفاهية الفرد . الا أن ذلك لا يعنى أن الماركسية تضع الفرد فوق المجتمع فى تلك المرحلة الثانية . فالواقع أنها تنفى أى تعارض بين ما هو فردى وما هو اجتماعى فى مرحلة الشيوعية . وفى ذلك تختلف الماركسية عن الفردية التى تقدم الفرد على المجتمع . وإذا كان لا يمكن التحقق من ذلك لأن الماركسية لازالت تنتظر تلك المرحلة الثانية ، فانه على الأقل ما تبشر أو تعد به الماركسية .

١٥٤ — ومن ذلك يتضح أن موقف الماركسية من الفرد والمجتمع يختلف فى مرحلتها الأولى عنه فى مرحلتها الثانية . فهى فى المرحلة الأولى تعلى جماعة طبقية معينة على الفرد ، بينما فى المرحلة الثانية توفق بين الفرد والمجتمع . ولهذا يمكن أن نرى فى الماركسية مذهباً مختلطاً .

موقفنا من الفرد والمجتمع :

١٥٥ — لن نكتفى فى تحديدنا لموقفنا من الفرد والمجتمع ، بأن نؤيد ما يذكر لفقهنا من رفضه لكل من الفردية والجماعية (٢) ، ولا بأن نقف مع فقهنا عند أن الميثاق قدو قف من الفرد والمجتمع موقفاً وسطاً ، وانما سنحاول ، بعد أن نسجل ذلك للفقه والميثاق ، أن نؤصل موقفنا .

١٥٦ — وإذا ما بدأنا بأن نسجل للفقه ما ينبغى أن يذكر له من أنه بروح علمية خالصة رفض كلا من المذهبين الفردى والجماعى ، كان

---

(١) أنظر ماتقدم ف ٣٠ — ٣١ .

(٢) أنظر فى ذلك ، حسن كيره — أصول القانون ط ٢ ص ٢٠٨ شمس الدين الوكيل — المدخل لدراسة القانون ، ١٩٦٢ ص٤٦ — ٤٧ . عبد المنعم الصده — أصول القانون ، بيروت ١٩٧١ ف ٢٣ — ٢٤ ص ٣٣ — ٣٥ .

حسبنا أن ننقل عمن سبق إلى ذلك (١) أن هذين المذهبين متطرفان تطرفاً يؤدى إلى نتائج غير مقبولة . «فبينما يسوق المذهب الفردى بمنطقة فى تقديس الفرد وحريته إلى تحكم فريق من الأفراد فى فريق بما لهم من غلبة اقتصادية أو اجتماعية ، يسوق المذهب الاجتماعى (الجماعى) بمنطقة فى تقديس الجماعة وصالحها إلى تحكم الدولة واستبدادها وعصفها بحريات الأفراد واهدارها لمصالحهم الخاصة ... من أجل ذلك لا يتأتى الأخذ بمذهب من هذين المذهبين دون الآخر . فضلا عن أن كلا منهما يقوم على حقيقة أساسية لا ينبغى اغفالها ... والخطأ انما يتأتى من قصر النظر إلى حقيقة دون أخرى ، فالقول بالمذهب الفردى انما يغفل فى الانسان اجتماعيته وخضوعه للجماعة وصالحها ، والقول بالمذهب الاجتماعى انما يغفل فيه فرديته واستقلاله وحريته . بينما الانسان لا يمكن أن تتصور اجتماعيته دون فرديته والاصار مجرد آله تعمل فى جهاز ضخم كبير دون عقل أو ارادة ، وكذلك لا يمكن أن تتصور فرديته دون اجتماعيته والا انقلب «الأمر فوضى منطقها الغلبة والقوة . كل ذلك يحتم الجمع بين المذهب الفردى والمذهب الاجتماعى بما يحقق التوازن بين طبيعة الانسان الفردية وطبيعته الاجتماعية ... ومن هنا تظهر حقيقة العدل الذى ينبغى على القواعد القانونية تحقيقه ، فليس هو العدل الخاص أو التبادلى الذى يقوم على أساس التكافؤ بين الأفراد فيستهدف المساواة المطلقة بين أشخاصهم ... وليس هو مجرد العدل العام التوزيعى أو الاجتماعى الذى يقوم على أساس سيطرة الجماعة على الأفراد سيطرة الكل على الجزء .. وانما هو مزاج بين هذا العدل وذاك »(٢) .

---

(١) أنظر ، حسن كيره – أصول القانون ط ٢ ص ٢٠٨ – ٢٠٩ .

(٢) أنظر فى ذلك ، حسن كيره – المرجع السابق ص ٢٠٨ – ٢٠٩ .

١٥٧ – وإذا ما انتقلنا إلى تسجيل ما يذكر للميثاق من أنه وقف بين الفرد والمجتمع موقفا وسطا ، تركنا ذلك لفقيه مدنى وآخر دستورى فمما سجله فقيه مدنى عن الميثاق أن الاشتراكية العربية اتسمت بالاعتدال إذ مع وضعها المصلحة الاجتماعية فوق كل اعتبار لم تغفل مصلحة الانسان الفرد (١) . ومما سجله فقيه دستورى عن الميثاق أن الديمقراطية العربية ، وان استهدفت سعادة الفرد وتحقيق حريته ، فانها قد رفضت أن تجعل منه وحده هدفا وحيداً للنظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى . وهى وان وجدت نفسها بحكم اتجاهها الاشتراكى العميق مضطرة إلى تقوية المجتمع ليقوم بواجبه فى تحرير الفرد وانهاء كل قيد للاستغلال يحد من حريته ، فانها قد أبت أن تجعل المجتمع هدفا وحيداً يضحى من أجله بالفرد تضحية كاملة . فهى تريد أن يكون الفرد حراً ، وهى تريد فى نفس الوقت أن يكون المجتمع قويا قد توافرت له الكفاية فى الانتاج والعدالة فى التوزيع . ولذلك فانها تهتم بالاثنين معاً وتقف منهما موقفاً وسطاً . ومما يؤدى بها إلى هذا الوضع أنها لا ترى فى حرية الفرد أمراً مستقبلا سوف يتحقق كما فى الماركسية فى مرحلة عليا هى مرحلة الشيوعية ، وانما ترى فيها أمراً حالا وحرية فورية (٢) .

١٥٨ – وإذا ما حاولنا بعد ذلك أن نؤصل موقفنا تأصيلا لا يكتفى برفض كل من الفردية والجماعية والدعوة إلى اتخاذ موقف وسط أو متوازن

---

(١) أنظر فى ذلك ، عبد الحى حجازى – المدخل لدراسة العلوم القانونية ، القاهره ١٩٦٦ ص ٢٤٨ .

(٢) أنظر فى ذلك ، مصطفى أبو زيد – فى الحرية والإشتراكية والوحدة ف ١٧٧– ١٧٨ ص ٢٣٩ – ٢٤١ .

بينهما ، كان علينا أن نتساءل كيف يمكن أن يكون كل من الفرد و المجتمع هدفاً فى نفس الوقت إذا كان بينهما ما يبدو من تضاد أو تقابل يقتضى أن يقدم أحد الهدفين على الآخر ؟ وإذا قلنا بأنه عند التقابل أو التعارض يقدم المجتمع كهدف على الفرد كغاية ، أفلا يمكن أن يقود ذلك إلى ما قادت اليه المذاهب الجماعية ، أو على الأقل ألا ينفى ذلك أننا نقف بينهما موقفاً وسطاً ؟ وإذا قلنا بأنه يجب على القانون اجراء توازن بين المجتمع والفرد ، بين العدل العام والعدل الخاص ، فعلى أى أساس يجرى هذا التوازن ويتحدد نصيب كل منهما ، أم لايمكن تحديد ذلك وانما يجب أن يترك للظروف (١)؟ وقبل كل ذلك ما هو المجتمع الذى نقف بينه وبين الفرد موقفاً وسطاً ، وهل يقوم بينهما حقاً تضاد وتنازع ؟ وما هى المصلحة العامة التى تقدم على المصلحة الخاصة ، وهل هذا التقديم تقديم للمجتمع على الفرد .

١٥٩ — فأما عن المجتمع الذى نريد أن نوصل موقفنا منه ، فلا يمكن أن يكون غاية فى ذاته الا إذا قصدنا بذلك مجموع أفراده . فبهذا الفهم ، وبهذا الفهم فقط ، يمكن أن يكون المجتمع غاية فى ذاته . وهذا ما سبق اليه الفقه الاسلامى بابرازه أن غاية الشريعة هى مصالح العباد أى الأفراد (٢) . وفرق بين أن يكون الفرد هو غاية القانون وأن يكون الأفراد هم غاية القانون .

وقد يعترض على ذلك بأن المجتمع ليس مجرد جمع من الأفراد ، وانما هو نسق مكون من العرف المنوع والاجراءات المرسومة ، ومن السلطة

---

(١) أنظر فى ذلك ، شمس الدين الوكيل — المرجع السابق ص ٤٧ .

(٢) أنظر فى ذلك ، الشاطبى — الموافقات فى أصول الأحكام ، المطبعة السلفية ١٣٤١ هـ ، جـ ٢ ص ٢ .

والمعونة المتبادلة ، ومن كثير من التجمعات والأقسام وشتى وجوه ضبط السلوك الانسانى والحريات ، أى أن المجتمع نسيج العلاقات الاجتماعية الذى يتغير باستمرار (١) . الا أن هذا الاعتراض مردود من ناحيتين :

فمن ناحية ، فان القول بأن المجتمع لا يمكن أن يكون غاية فى ذاته الا إذا قصدنا بذلك مجموع أفراده لا يعنى أننا نرى فى المجتمع مجرد مجموعة من الأفراد ولا ينفى أن نرى فيه نسقاً أو نسيجاً من العلاقات الاجتماعية .

ومن ناحية ثانية ، فان النظر إلى المجتمع من حيث كونه نسقاً أو نسيجاً من الارتباطات الاجتماعية يحول دون أن نرى فيه غاية فى ذاته ، لأن الأنماط والارتباطات الاجتماعية التى تدخل فى ذلك النسق أو النسيج لا يمكن أن تكون غاية فى ذاتها .

وما اتجهنا اليه من أن المجتمع لا يمكن أن يكون غاية فى ذاته الا إذا قصدنا بذلك مجموع أفراده فى الحال والاستقبال يمكن أن يلتقى مع ما جاء فى الميثاق من أن المجتمع ليس «وصفاً شائعاً ، وانما هو كل انسان فرد يعيش على تربة الوطن وترتبط آماله مع آمال غيره من المواطنين » (٢) . فمن المستبعد أن يكون مقصد هذه العبارة أن كل فرد هو المجتمع وليس أن مجموع الأفراد لا ينفصل عن المجتمع .

كذلك فان ما اتجهنا اليه من أن المجتمع لا يمكن أن يكون غاية فى ذاته الا إذا قصدنا به مجموع أفراده ، أدق من أن نجعل غاية القانون المجتمع

---

(١) أنظر فى ذلك ، ماكيفر وبيج – المجتمع ، ترجمة د. على عيسى ط ٢ ص ١٦ – ١٧ .

(٢) أنظر الميثاق – الباب السابع .

والفرد معاً ، لما ينطوى عليه ذلك من أن للقانون غاية مزدوجة ، بينما الحقيقة أنها غاية واحدة هى المجتمع كمجموعة من الأفراد .

١٦٠ – وأما عما يبدو من تضاد أو تنازع بين الفرد والمجتمع ، فالواقع أن هذا التضاد أو التنازع مزعوم(١) عديم المعنى ولا أساس له نظرياً وتطبيقياً ، إذ أن التعاون أو النزاع فى المجتمع لا يتخذ طرفى الفرد والمجتمع وانما يتم كما يحدث فى الواقع الملاحظ بين الفرد والفرد أو بين الأفراد والأفراد أو بين الجماعات والجماعات (٢) . وهذا ما أبرزه أيما ابراز جيرفيتش ، إلى حد يصدق معه ما قاله من أن الخلاف حول علاقة الفرد بالمجتمع قد أوصد . وللتحقق من ذلك حسبنا أن نتتبع تفنيده للتضاد المزعوم بين الفرد والمجتمع .

وهو يبدأ بأن الفرد والمجتمع توأمان لا ينفصلان ، وأن الفرد هو ما هو عليه بفضل غيره من الأفراد الذين يتضمنهم المجتمع كما يتضمنه . فالمجتمع يتضمن الغير ونحن «والأنا» الذين يراد أن يوضعوا فى مواجهته ، والذين لا يوجدون بدونه كما لا يوجد بدونهم . وكما أن الفرد لمباطن للمجتمع ، فان المجتمع مباطن للفرد ، بحيث نجد المجتمع فى أعماق الأنا ، كما نجد الأنا فى أعماق المجتمع (٣) .

وهو بعد ذلك يبرز أن مشكلة التنازع بين الفرد والمجتمع ترجع غالباً إلى بعض أوجه خداع البصر الذى تضاف اليه تفسيرات غير صحيحة

---

(١) أنظر فى ذلك ، جيرفيتش – النزعات الحالية لعلم الاجتماع ، باريس ١٩٦٨ ، ط ٤ ف ٣ ص ٣٨ – ٤٤ .

(٢) أنظر فى ذلك ، عاطف غيث – علم الاجتماع ، الإسكندرية ١٩٦٦ ص ٢٢٥ – ٢٢٦

(٣) أنظر فى ذلك ، جيرفيتش – المرجع السابق ص ٣٩ .

فالواقع أن ثمة ميل إلى أخذ التنازع الذى ينتج داخل أنفسنا وداخل المجتمع على أنه تنازع بين الجماعة وأعضائها . ويضرب لذلك مثلا بالتنازع بين المنتجين والمستهلكين . فهذا التنازع يكشف عن أننا بصدد تنازع يجرى على المستوى الفردى وعلى مستوى الجماعات المتقابلة . فكل منا ، أو يكاد ، هو منتج ومستهلك فى نفس الوقت . فالمؤلف كمنتج يرغب فى أن يحصل على أعلى ثمن ، بينما كقارىء يرغب فى أن يؤدى أدنى سعر . وهكذا نكون ، من ناحية بصدد تنازع داخل النفس وانقسام بين أوجه «الأنا» المتعددة ، ومن ناحية أخرى بصدد تنازع بين جماعتين داخل المجتمع جماعة المنتجين وجماعة المستهلكين (١) .

وهو يضيف إلى ذلك أن كلا منا ينتمى إلى عدة جماعات : أسرة مشروع ، نقابة ، ناد . وداخل كل من تلك الجماعات نضطلع بدور اجتماعى معين ، ، بحيث تكون لنا عدة أدوار اجتماعية . وهذه الأدوار الاجتماعية التى يقوم بها الفرد كأب أو زوج أو عامل أو مواطن أو مستهلك تدخل دون توقف فى تنازع مزدوج : فى داخل النفس حيث تتقابل الأدوار الاجتماعية المختلفة ، وفى داخل الواقع الاجتماعى حيث تتقابل الجماعات المختلفة التى ينتمى اليها الفرد . ومن التشويه أن نأخذ ذلك التنازع على أنه تنازع بين الفرد والمجتمع (٢) .

وهذا ما يكشف عن أن القانون الذى يحدد الملكية الزراعية ، أو الذى يضع حداً أقصى للأجرة أو الأجور أو الأسعار ، أو الذى يقيد من سلطة صاحب العمل أو حق الاخلاء ، لا يواجه فى الحقيقة تنازعاً بين

---

(١) أنظر فى ذلك ، جيرفيتش – المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) أنظر فى ذلك ، جيرفيتش – المرجع السابق ص ٤٠ .

الفرد والمجتمع ، وانما بين أفراد أو جماعات . ومن ثمة ينبغى أن يوصد ذلك الخلاف الذى شغلنا طويلا حول موقف القانون من الفرد والمجتمع ، وأن نتجه إلى التنازع القائم بين الأفراد وبين الجماعات .

١٦١ – ولا يبقى بعد ذلك الا أن نتصدى لما يجب من توازن بين العدل الخاص والعدل العام ، لا فى علاقة الفرد بالمجتمع ، وانما فى علاقة الأفراد والجماعات داخل المجتمع . وهنا نكون بصدد ترجيح بين المصالح لا يجب أن يترك بلا تحديد ، ولا نجد تحديداً له خيراً من تحديد الفقه الاسلامى للمصالح وترتيبه لها ، وما ينبنى عليها من ترجيح بين ما يجلب من مصالح وما يدفع من مضار . فلا يقف الفقه الاسلامى عند مجرد ترتيب المصالح بحيث تأتى فى مقدمتها المصالح الضرورية تليها الحاجية فالتحسينية ، كما لا يقف عند مجرد ترتيب المصالح الضرورية بحيث يأتى فى مقدمتها حفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال (١) ، وانما يواصل وضع القواعد الترجيحية العادلة التى حسبنا أن نشير منها إلى قاعدة أن دفع المضار مقدم على جلب المنافع ، وقاعدة أن الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام ، وقاعدة تحمل أخف الضررين لاتقاء أشدهما (٢) . وما أجدرنا أن نعود إلى هذا التراث الفذ بدلا من أن نقترب بين مذاهب فردية ومذاهب جماعية نربأ عن أن تكون الشريعة الاسلامية قد وقفت منها موقفاً وسطاً (٣)، لأنها كانت أسمى من أن يخفى عليها أنه ما من تضاد أو تنازع بين الفرد والمجتمع .

---

(١) أنظر فى ذلك ، الشاطبى – الموافقات فى أصول الأحكام ، المطبعة السلفية ١٣٤١ هـ ، جـ٢ ص ٢ ومابعدها .

(٢) أنظر فى ذلك ، بدران أبوالعنين بدران – أصول الفقه ، الإسكندرية ١٩٦٩ ص ٤٥٩. عبد المنعم الصده – دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى ، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٠ ف ص ١١٠ .

(٣) قارن ، عبد المنعم الصده – المرجع السابق ف ٥٧ ص ٧٥ .

خاتمة

١٦٢ — تعرضنا فى هذه الدراسة للاجتماع الانسانى كموضوع للنظام القانونى ، وذلك كمقابل لتعرض علم الاجتماع لدراسة القانون الذى يحكم الاجتماع الانسانى . ولا نحسبنا قد اختتمنا بل انطلقنا فى ذلك المجال : مجال دراسة الاجتماع الانسانى باعتباره اجتماعاً قانونياً . ولهذا ما كنا نريد أن نضع خاتمة لهذه الدراسة ، لولا أنه لابد لكل دراسة من أن تقف عند حد ، كما لابد لها عندما تقف عند هذا الحد من خاتمة لا يقصد بها سوى اجمال ما وصلت أو خلصت اليه .

فبماذا خلصنا من هذه الدراسة التى عرضت فى فصل أول لظاهرة الاجتماع الانسانى ، ثم عرضت فى فصل ثان لمستويات الاجتماع الانسانى ؟

فأما ما خلصنا اليه من دراستنا لظاهرة الاجتماع الانسانى فيمكن اجماله فى أمرين تجتمع لهما صفة اللزوم والتلازم بحيث يعد ثانيهما بالنسبة لأولهما من قبيل لزوم ما يلزم . وما يلزم هو الاجتماع الانسانى ، الذى لا يمكن أن تقوم حياة انسانية بدونه ، والذى بصدد تحققنا من لزومه حددنا المقصود بأن الانسان كائن اجتماعى . ولزوم ما يلزم هو القانون ، الذى يستلزمه الاجتماع اللازم للانسان ، والذى بصدد تحققنا من لزومه بينا أسباب لزومه ونفينا أنه قامت من قبيل مجتمعات بلا قانون ولا يتصور أن تقوم من بعد مجتمعات بلا قانون . وهذا ما اقتضانا أن نناقش كلا من المذهب الفوضى والمذهب الشيوعى لنخرج من هذه المناقشة باستبعاد ما يتوقعانه من قيام مجتمعات بلا قانون .

وأما ما خلصنا اليه من دراستنا لمستويات الاجتماع الانسانى فيتعدد يتعدد هذه المستويات .

فعلى المستوى الأول ، مستوى الارتباطات الاجتماعية ، خلصنا إلى ما يمكن أن نجمله فيما يلى :أولا ، أن تقسيم هذه الارتباطات إلى انتمائية وتقابلية ينبع عنه تقسيم العلاقات والقواعد القانونية إلى جماعية وفردية . ثانياً ، أن الوحدات الاجتماعية الأولية التى يرتبط أفرادها ارتباطاً انتمائياً يمكن أن تكون اطارا لقيام عرف خاص . ثالثاً ، أن انقسام الارتباط التقابلى إلى تقاربى وتباعدى ومختلط ينعكس على العلاقات القانونية التى تنبثق عن كل منها .

وعلى المستوى الثانى ، مستوى الجماعات ، خلصنا ، بعد تحديدنا لمقوماتها ، إلى ما يمكن أن نجمله فيما يلى : أولا ، أن هذه الجماعات التى تتوسط بين الفرد والمجتمع قد عاد لها مكانها فى النظام القانونى . ثانياً ، أن اعتراف النظام القانونى بهذه الجماعات قد يصل وقد لا يصل إلى الاعتراف لها بشخصية قانونية . ثالثاً ، أنه يمكن أن تنشأ داخل هذه الجماعات قواعد إقانونية غير تلك التى يكون مصدرها العرف الجماعى ، ولكن لا يعد تنظيمها القانونى نظاماً قانونياً يقوم بجانب النظام القانونى للمجتمع .

وعلى مستوى الثالث ، مستوى المجتمعات ، عرضنا لتحديد علاقة الفرد بالمجتمع و خلصنا إلى ما يمكن أن نجمله فيما يلى : أولا أن المذهب الفردى يوجه اليه من الانتقادات ما يجعلنا نستبعده ، ثانياً ، أن المذهب الجماعى أو العضوى يوجه إلى من الانتقادات ما يستوجب استبعاده ، سواء فى صورته الحيوية التى قال بها المذهب البيولوجى أو فى صورته

الروحية التى قال بها هيجل والتى طبقتها الفاشية كما تعد النازية تطبيقاً جزئياً لها.
ولقد اقتضانا ذلك أن نعرض للتصوير الحيوى وشبه الحيوى للمجتمع، كما اقتضانا أن نتتبع جدلية هيجل سواء فى تطبيقه لها على التاريخ أو على الفكر ليصل إلى أن الدولة كما حددها غاية فى ذاتها لها حق مطلق على أفرادها . ثالثاً ، أن موقف كل من اهرنج وديجى والماركسية موقف لا فردى ولا جماعى . رابعاً ، أن موقف اشتراكيتنا يختلف عن موقف الماركسية وان كان أيضاً لا فردى ولا جماعى. خامساً ، أن ما يبدو من تضاد وتنازع بين الفرد والمجتمع هو فى حقيقته تنازع بين الأفراد والجماعات .

تم بحمد الله

مراجع البحث

١ ـ باللغة العربية :

ابن خلدون : المقدمة ، دار احياء التراث العربى ، بيروت .

أحمد جامع : الفوضوية بين الفردية والإشتراكية، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية س١٩ ع ١ ص ١٤٥ .

أحمد سلامه : دروس فى المدخل لدراسة القانون ، القاهرة ١٩٦٥ .

الشاطبى : الموافقات فى أصول الأحكام ، المطبعة السلفية ، القاهره ١٣٤١ هـ .

بدران أبوالعينين بدران : أصول الفقه ، الإسكندرية ١٩٦٩ .

جلال العدوى : قانون العمل ، الإسكندرية ١٩٦٨ .

حسن الساعاتى : علم الاجتماع القانونى ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٨ .

حسن سعفان : أسس علم الاجتماع ط ٦.

حسن كيره : أصول القانون ، ط ٢ ، الإسكندرية ١٩٥٩ – ١٩٦٠ .

شمس الدين الوكيل : المدخل لدراسة القانون : القاعدة القانونية ، الإسكندرية ١٩٦٢

شاتليه (فرانسوا) : هيجل ، ترجمة جورج صدقى ، دمشق ١٩٧٠ .

طه بدوى : أصول علوم السياسة ، الإسكندرية ١٩٦٧ .

عاطف غيث : علم الاجتماع ، جـ١ ، الإسكندرية ١٩٦٦ .

عبد الحى حجازى : المدخل لدراسة العلوم القانونية ، القاهره ١٩٦٦ .

عبد الفتاح الديدى : هيجل ، القاهرة ١٩٦٧ .

عبد المنعم البدراوى : المدخل للعلوم القانونية ، بيروت ١٩٦٧ .

عبد المنعم الصدة : أصول القانون ، بيروت ١٩٧١ .

ماكيفر وبيج : المجتمع ، ترجمة الدكتور على عيسى ، القاهرة ١٩٦١ .

محمد كامل ليله : مبادىء القانون الادارى ، بيروت ١٩٦٨ .– ١٩٦٩ .

مصطفى أبوزيد : فى الحرية والاشتراكية والوحدة ، الاسكندرية ١٩٦٦ .
النظرية العامة للقومية العربية ، بيروت ١٩٦٩ .

مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الأول ط ٣ ، الكتاب الثانى ط٢ ، الكتاب الثالث ط ١ .

٢ — باللغات الاجنبية :

Ronnard (R.) Le droit et l'Etat dans Le National-Socialisme, Paris 1936.

Breillat,Milhaud (M.) Les libertés publiques dans L'Italie faciste, Paris 1939.

Brimo (A.) Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Paris 1967.

Burdeau Traité de seience politique

Capitant (R.) L'illicite, T.I L'impératif juridique, Paris 1929.
Hobbes et l'Etat totalitaire, A.P.D.S.J, 1936 p. 46.

Dabin (J.) Théorie générale du droit , 2e éd 1953.

Delogu (T.) La loi penale et son application, Alex. 1956—1957.

De La Gressaye & Laborde Lacoste Introduction générale à l'étude du droit, Paris 1947.

De Lu Morandière & Scelle, Esmein, Lévy-Bruhl Introduction à l'étude du droit, Paris 1951.

Del Vecchio (G.) Philosophie du droit, Paris 1953.

Dugutit (L.) L'Etat, le droit objectif et la loi positive, Paris 1901.
Les transformations générales du droit privé 2e éd Paris 1920. Traité du dorit constitutionel.

Du Pasquier (C) Introduction à la théorie générale et à la philosophie du dr, 6e éd.

Fleischmann (E) La philosophie politique de Hegel, Paris 1964.

Freidmann Legal theory, 5th ed., London 1967.

Fuller (L.) Freedom : a suggested analysis. Harvard law review vol. 68 p. 1305.

Gény (F.) Science et technique en droit prive positif, Paris 1914—1924

Gounot (E.) Le principe de L'autonomie de la volonté en droit privé, th. Dijon 1912.

Gurvutch (G.) Le temps présent et l'idée du dorit social, Paris 1932.
Sociologiel juridique, Paris
Traité de sociologie, Paris 1962.
La vocation actuelle de la sociologie, 4e éd., Paris 1968.

Haesaert Théorie générale du dro't, Brux. 1948.

Hegel Principe de la philosophie du droit, Gallimard 1940.

Marty & Raynaud Droit civil T. I

Maspetiol (R.) Droit, société civile et Etat dans la pensée de Hegel, A. P.D. T.XII, 1967. p. 91.

Reale (E.) L'Italie, Paris 1934.

Roubier (P.) Théorie générale du droit, 2e éd 1951.

Sarwat Anis Al-Assiuty Genése et évolution des doctrines philosophiques Revue AL Qanoun Wal Iqtisad, XXXII — XXXIII.

Stoyanovitch (K.) Marxisme et droit, Paris 1964.

Villey (M.) Leçons d'histoire de la philosphie du droit, Paris 1957.

Waline (M.) L'individualisme et le droit, 2e éd. Paris 1949.

Weil (E.) Hegel et l'Etat, Paris 1950.

هيكل البحث

مقدمه

	الرقم العام	الصفحة الرقم الخاص
١ — ظاهرة الضبط الاجتماعى	٢٠١	٧
٢ — تعدد الضوابط الاجتماعية	٢٠٢	٨
٣ — القانون أهم الضوابط الاجتماعية	٢٠٢	٨
٤ — دراسة الاجتماع الانسانى من جوانبه القانونية	٢٠٤	١٠

الفصل الأول

ظاهرة الاجتماع الانسانى

٥ — لزوم الاجتماع ولزوم القانون	٢٠٦	١٢

المبحث الاول

لزوم الاجتماع الانسانى

٦ — الانسان كائن اجتماعى	٢٠٧	١٣
٧ — كونها حقيقة واقعية	٢٠٧	١٣
٨ — كونها حقيقة تاريخية	٣٠٨	١٤
٩ — المقصود بها	٢٠٩	١٥
١٠ — تحديد ابن خلدون	٢٠٩	١٥
١١ — تحديد ماكيفر وبيج	٢١٠	١٦

المبحث الثانى

لزوم القانون للاجتماع الانسانى

١٢ — ما يقتضيه التحقق من ذلك	٢١١	١٧

لماذا يوجد القانون فى مجتمعاتنا ؟

١٣ — ما يرجع اليه من أسباب ٢١٢ ١٨

١٤ — العدوان من طبائع البشر ٢١٢ ١٨

١٥ — وجوب وجود حاكم ٢١٢ ١٨

١٦ — وجوب وجود قانون ٢١٣ ١٩

هل وجدت مجتمعات بلا قانون ؟

١٧ — الجماعات البدائية ٢١٣ ١٩

١٨ — حالة الفطرة ٢١٤ ٢٠

١٩ — حالة الفطرة فى رأى مستبعدة ٢١٤ ٢٠

٢٠ — حالة الفطرة فى رأى غير مستبعدة ٢١٥ ٢١

٢١ — حالة الفطرة حالة اجتماعية ٢١٥ ٢١

٢٢ — حالة الفطرة حالة تصورية ٢١٥ ٢١

٢٣ — حالة الفطرة لابد لها من قانون ٢١٦ ٢٢

٢٤ — حالة الفطرة لها قانونها وان لم يكن لها تنظيم سياسى ٢١٦ ٢٢

هل يتصور وجود مجتمعات بلا قانون ؟

٢٥ — ما يتصوره المذهبان الفوضوى والشيوعى ٢١٧ ٢٣

المذهب الفوضوى

٢٦ — ما يذهب اليه ٢١٨ ٢٤

٢٧ — أوجه نقده ٢١٨ ٢٤

المذهب الشيوعى

٢٨ — ما يذهب اليه ٢١٩ ٢٥

٢٩ — مناقشته ٢٢٠ ٢٦

٣٠ — هل تنتفى الحاجة إلى القانون فى مرحلة الشيوعية ٢٢١ ٢٧

٣١ — هل تنتفى الصفة القانونية عن قواعد مرحلة الشيوعية ٢٢٢ ٢٨

الفصل الثانى

مستويات الاجتماع الانسانى

٣٢ — تحديدها ٢٢٥ ٣١

المبحث الاول

مستوى الارتباطات الاجتماعية

٣٣ — تقسيمها ٢٢٥ ٣١

الارتباط الانتمائى

٣٤ — ماهيته ٢٢٦ ٣٢
٣٥ — تعدد صوره ٢٢٦ ٣٢
٣٦ — مايتوقف عليه ٢٢٦ ٣٢
٣٧ — تدرج مستوياته ٢٢٧ ٣٣
٣٨ — انعكاساته القانونية ٢٢٨ ٣٤

الارتباط التقابل

٣٩ — ماهيته ٢٢٩ ٣٥
٤٠ — مايتوقف عليه ٢٢٩ ٣٥
٤١ — تقسيمه من حيث مضمونه ٢٣٠ ٣٦
٤٢ — تقسيمه من حيث أطرافه ٢٣١ ٣٧
٤٣ — تقسيمه من حيث فاعليته ٢٣١ ٣٧

المبحث الثانى

مستوى الجماعات

٤٤ — تقسيم ٢٣٢ ٣٨

موضع الجماعات فى الاجتماع الانسانى

٤٥ — ماهيتها ٢٣٢ ٣٨

٤٦ ـ عناصرها ٣٣٤ ٣٩
٤٧ ـ عنصر وجود مواقف مشتركة ٢٣٣ ٣٩
٤٨ ـ عنصر العمل لتحقيق مصالح مشتركة ٢٣٤ ٤٠
٤٩ ـ عنصر القابلية لتشكيل وحدة هيكلية ٢٣٥ ٤١

٢ ـ موضع الجماعات فى النظام القانونى

٥٠ ـ تطور موقف القانون منها ٢٣٦ ٤٢
٥١ ـ قيود وصور الاعتراف بها ٢٣٦ ٤٢
٥٢ ـ ما يصدر عنها من عرف خاص ٢٣٧ ٤٣
٥٣ ما ينشأ بداخلها من قواعد قانونية أخرى ٢٣٧ ٤٣
٥٤ ـ تفاوتها فيما يصدر عنها من قواعد قانونية ٢٤١ ٤٧
٥٥ ـ تنظيماتها القانونية ليست أنظمة قانونية ٢٤١ ٤٧

المبحث الثالث

مستوى الجماعات

٥٦ ـ ماهية المجتمع ٢٤٣ ٤٩
٥٧ ـ علاقة المجتمع بالفرد ٢٤٤ ٥٠

المطلب الاول

المذهب الفردى

أساس المذهب الفردى

٥٨ ـ موقفه من الفرد والمجتمع ٢٤٥ ٥١
٥٩ ـ عدم ارتباطه بفكرة العقد الاجتماعى ٢٤٦ ٥٢
٦٠ ـ مدى ارتباطه بفكرة القانون الطبيعى ٢٤٧ ٥٣
٦١ ـ الثورات التى قامت على أساسه ٢٤٩ ٥٥
مبادىء المذهب الفردى ٢٤٩ ٥٥
٦٢ ـ انبثاق مبادئه عما يحدده للقانون من غاية ٢٤٩ ٥٥

٦٣ — اقامته النظام القانونى على مبدأى الحرية والمساواة ٢٥٠ ٥٦
٦٤ — تطبيق مبادئه على نشاط الدولة وعلاقتها بالأفراد ٢٥٠ ٥٦
٦٥ — تطبيق مبادئه على نشاط الأفراد وعلاقتهم ببعضهم ٢٥١ ٥٧

نقد المذهب الفردى :

٦٦ — انتكاسه وما أخذ عليه ٢٥٢ ٥٨
٦٧ — المأخذ الأول ٢٥٢ ٥٨
٦٨ — المأخذ الثانى ٢٥٣ ٥٩
٦٩ — المأخذ الثالث ٢٥٤ ٦٠
٧٠ — المأخذ الرابع ٢٥٤ ٦٠

المطلب الثانى

المذهب الجماعى أو العضوى

محوره :

٧١ — التصوير العضوى الجماعى للمجتمع ٢٥٥ ٦١
٧٢ — الفارق بين التصوير العضوى وشبه العضوى ... ٢٥٦ ٦٢

جذوره :

٧٣ — قدمها ٢٥٧ ٦٣
٧٤ — افلاطون ٢٥٧ ٦٣
٧٥ — ارسطو ٢٥٨ ٦٤

صوره :

٧٦ — العضوية الحيوية والعضوية الروحية ٢٥٩ ٦٥

§ ١-العضوية الحيوية

المذهب البيولوجى

عرض المذهب

٧٧ — تأثره بالنزعة العلمية ٢٦٠ ٦٦

٧٨ – ارتكازه على وجود تماثل ٢٦١ ٦٧
٧٩ – الاختلاف حول مدى التماثل ٢٦٣ ٦٩
٨٠ – الاختلاف فى نتائج التماثل ٢٦٤ ٧٠

نقد المذهب

٨١ – تعدد أوجه نقده ٢٦٨ ٧٤
٨٢ – أوجه نقد التصوير الحيوى المطلق ٢٦٨ ٧٤
٨٣ – أوجه نقد التصوير الحيوى النسبى ٢٧١ ٧٧

§ ٢ – العضوية الروحية

المذهب الهيجلى

مضمون المذهب الهيجل :

٨٤ – فكرة الشمولية العضوية ٢٧٤ ٨٠
٨٥ – جانبيها التاريخى والعقلى ٢٧٦ ٨٢

الجانب التاريخى للمذهب الهيجل :

٨٦ – مراحله الجدلية ٢٧٨ ٨٤
٨٧ – المرحلة الأولى ٢٧٨ ٨٤
٨٨ – المرحلة الثانية ٢٧٨ ٨٤
٨٩ – المرحلة الثالثة ٢٧٩ ٨٥

الجانب العقلى للمذهب الهيجل :

٩٠ – مخططه الجدلى ٢٨١ ٨٧
٩١ – مفهوم الارادة ٢٨٢ ٨٨
٩٢ – مفهوم الحرية ٢٨٣ ٨٩
٩٣ – مستوياته الجدلية ٢٨٦ ٩٢

المستوى الأول : القانون المجرد :

٩٤ – محوره ٢٨٧ ٩٣