مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

العدالة من منظور فلسفة عصر التنوير

محمد رتيبي
باحث مغربي

2023

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 25 شتنبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

العدالة من منظور فلسفة عصر التنوير

ملخص الدراسة:

تشكل العدالة مطلبا إنسانيا، فبدونها لا يستقيم الحديث عن حقوق للأفراد، لعل ذلك هو ما دفع فلاسفة عصر التنوير إلى اعتبارها الفضيلة الأولى والغاية القصوى للدولة ومؤسساتها. إذا كانت العدالة هي ما يجعل الحق ممكنا، فإن العدالة هي معيار للحكم على طريقة عمل المؤسسات وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض. لعل ذلك هو ما يفسر اهتمام فلاسفة عصر التنوير بوضع نظرية في العدالة، منذ توماس هوبز، الذي ربط العدالة بالقوانين المدنية، وبضرورة وجود سلطة ملزمة مرورا بجان جاك روسو الذي اعتبر الإحساس بالعدالة أمرا متجذرا في الإنسان؛ إذ هي بالنسبة إليه إحساس سابق حتى على وجود القوانين، ومن ثمة، فإن حمايتها تعدّ الغاية الأولى للعقد الاجتماعي وصولا لإيمانويل كانط وفريدريك هيغل.

لقد أسس إيمانويل كانط نظريته على أسبقية الحق، واعتقد أن العدالة ليست سوى القوانين التي تضمن التوافق بين حرية الفرد وحرية الآخرين وفقا لناموس شامل للحرية، موجها نقدا لاذعا للمذهب النفعي كما مثله جيريمي بنتام وجون ستيورات ميل. في حين رأى هيغل أن العدالة تتأسس على نوع من الوعي بالذات، وهي التي تنقل الحق من مستواه الذاتي إلى مستواه العيني المحقق.

على سبيل التوطئـــة:

شكلت العدالة أحد أهم المواضيع التي اشتغلت عليها الفلسفة السياسية والأخلاقية، ولعل مرد ذلك، يكمن في أن هذا المفهوم بالذات، يأخذ أبعادا متعددة؛ منها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو اقتصادي، ومنها ما هو أخلاقي. إن العدالة تشكل النقيض المباشر لمفهوم الظلم؛ فالعادل من الناحية الأخلاقية يشمل كل السلوكيات التي تنسجم مع ما تقتضيه الفضيلة من استقامة. وترتبط العدالة من الناحية الاقتصادية، بالتوزيع العادل للخيرات والمنافع المادية، بينما تشير من الناحية القانونية إلى كل فعل لا يتعارض مع القوانين الملزمة.

صحيح أن دلالة العدالة تختلف من فيلسوف لآخر؛ فالعدالة كما يفهمها أرسطو ليست هي العدالة وفق فهم هوبز، كما أن العدالة حسب روسو تختلف عن العدالة عند إيمانويل كانط أو هيغل. ومع ذلك، لا يمكن أن ننفي أن العدالة تظل مطلبا إنسانيا لكل المجتمعات عبر العصور؛ فهي الغاية من الاجتماع البشري، خاصة وأن الطبيعة إذ منحت الناس قوى، فقد جعلتها غير متكافئة، ومن ثمة فالعدالة هي الفكرة العقلية - بلغة هيغل- التي تجعل من قيام مجتمع واتحاد بين الأفراد أمرا ممكنا.

سوف نحاول في هذه الورقة البحثية، أن نسلط الضوء على فكرة العدالة كما فهمها فلاسفة عصر التنوير، وقد آثرنا الاشتغال على أربعة فلاسفة؛ وهم توماس هوبز وجان جاك روسو، وإيمانويل كانط وفريديك هيغل. إننا لا نزعم من خلال هذه الورقة أننا أحطنا بمفهوم العدالة في عصر التنوير من مختلف الجوانب؛ ذلك لأن كل فيلسوف يستحق بحثا مستقلا، كما أن هناك فلاسفة ساهموا بتقديم تصورات حول العدالة نذكر منهم على سبيل المثال، فلاسفة الأنسكلوبيديا وعلى رأسهم ديدرو ودلامبير وهلفسيوس ودولباخ أو حتى بعض الاشتراكيين الطوباويين من أمثال جان مسلييه وبيير جوزيف برودون.

وتحاول هذه الورقة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات، منها: كيف تتحدد العدالة في الأنساق الفلسفية الكبرى للقرنين السابع عشر والثامن عشر؟ وما الذي يجعل العدالة من الأهمية، حيث شكلت محور اهتمام فلاسفة عصر التنوير؟ وما المعايير التي بمقتضاها نقول إن هذا المجتمع عادل وأن الآخر ليس كذلك؟

العدالة وفكرة القانون المدني عند توماس هوبز:

تحتل نظرية العدالة مكانة أساسية في فلسفة هوبز السياسية؛ إذ خصص لها مكانا مهمًّا في مؤلفه «الليفياثان». لقد اعتقد هوبز أن العدالة ترتبط ارتباطا وثيقا بالقانون المدني، وبالتالي لا يمكن أن تتحقق العدالة خارج إطار الدولة. إن الدولة هي الجسم السياسي والقانوني الذي يجعل من تحقق العدالة أمرا ممكنا؛ فبأي معنى يمكن الحديث عن نظرية هوبز ية في العدالة؟ وكيف تتحدد العدالة من منظور هوبز؟ وهل يمكن الحديث عن نظرية في العدالة من دون الحديث عن نظرية في العقاب؟

من وجهة نظر هوبز، لا يمكن الحديث عن عدالة في حالة الطبيعة، رغم وجود القوانين الطبيعية، لعل سبب ذلك يكمن في غياب قوة تمتلك حق الإكراه وممارسة السلطة. وبما أن حالة الطبيعة هي حالة من سيادة الأهواء وغياب القانون (ما عدا القوانين الطبيعية والتي تفشل في كبح جماح الرغبات الإنسانية)، فإن الحديث عن عدالة أمر متناقض ومضلل.

علاوة على ذلك، لا يمكن الحديث عن عدالة إذا ما كان بمستطاع شخص أن يرغم شخصا آخر، على الخضوع لسلطة، وبالتالي فإن العدالة تقتضي وجود القوانين المدنية والمقصود بها «القوانين التي يكون حيالها الناس ملزمين باحترامها؛ لأنهم أعضاء في دولة معينة، وليس في أي دولة»[1] القانون المدني بهذا المعنى هو عبارة من الأوامر التي قد تتخذ شكلا مكتوبا، أو شكل توجيهات، والتي يكون الأفراد بموجبها ملزمين على الطاعة. هذه القوانين تصدر حسب هوبز عن الحاكم؛ لأنه هو الوحيد الذي يمتلك حق التشريع.

وعلى الرغم من أن القوانين تصدر من خلال الحاكم، إلا أنها لا تعبر في نهاية المطاف عن أهواء هذا الحاكم، بل تعكس كما يعتقد هوبز إرادة الدولة، مادام الحاكم نفسه يتصرف بوصفه ممثلا لهذه الدولة أو تلك.

يمكن أن نتتبع نظرية هوبز في العدالة انطلاقا من الفصل السادس والعشرين من مؤلفه العمدة الليفياثان؛ إذ يعترف أنه من غير الممكن أن نتحدث عن عدالة، باعتبارها ضمانا للحق، من دون قواعد تحدد الإنصاف ومبادئه، كما تحدد العقوبات التي يمكن أن تصدر إزاء أولئك الذين يرتكبون أفعالا تهدد سلامة شخص ما أو الدولة ككل.

إن أي نظرية في العدالة، لكي تكون كذلك، يجب أن تجيبنا عن مجموعة من الأسئلة من قبيل: ما هي العدالة؟ وما الطريقة المثلى لتحقيقها؟ ومن هو الإنسان الظالم؟ وكيف يمكن أن نسلك إزاءه؟ لقد كان هوبز

1 توماس هوبز، الليفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د رضوان السيدهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، يناير 2011، ص 267

على بينة من أن جوابا عن السؤال الأخير يستدعي منه وضع نظرية في العقاب، وهو ما نجده بالفعل في كتاب الليفياثان كما سنبين لاحقا.

إن العدالة بالمعنى الهوبسي هي إعطاء كل فرد ما يستحقه، سواء على مستوى المكافآت مثل الثروة، والوظائف، والأجرة، أو على مستوى العقوبات، والتي تهدف في نهاية المطاف إلى إيقاع الألم بالمجرم. هذا الأمر لا يمكن أن يتحدد من خلال القانون المدني؛ ذلك أنه قبل هذا القانون لا يمكن الحديث عن مفهوم للجريمة. إن القانون المدني، رغم أنه يتصل بالقانون الطبيعي، إلا أن هذا الأخير غير كافٍ للحكم على أفعال معينة ومن ثمة ترتيب العقوبات الناجمة عنها. «...فالقانون المدني والقانون الطبيعي ليسا أنواعا متعددة من القوانين، بل هي أقسام مختلفة من القانون، حيث يكون القانون المدني، القسم المدون، والقانون الطبيعي هو القسم غير المدون».[2]

إن القوانين بالنسبة إلى هوبز، سواء المدنية، أو التي ليست كذلك، إنما تجد قوتها في الدولة، والحاكم الذي يعدّ الممثل الأسمى لها، ومن ثمة فأي انتهاك لهذه القوانين يعدّ جريمة وانتهاكا صريحا لشروط العدالة، لكن الجريمة بالنسبة إلى هوبز لا تشمل الأفعال الضارة فحسب، بل يمكن أن تمتد إلى الأقوال؛ فالسرقة على سبيل المثال أو حتى القتل، باعتباره ممارسة عنيفة، يمكن النظر إليه على أنه خطأ، ما لم تتوفر النية في تنفيذه. الأمر الذي يعني أن هوبز يشترط وجود قصد للحكم على فعل أو قول ما. إنه غير عادل، لكن إذا كانت العدالة بالنسبة إلى هوبز تكمن في احترام القانون الذي يهدف في نهاية المطاف إلى ضمان الحقوق، سواء على مستوى توزيع الثروات أو على مستوى ترتيب الجزاءات، فما الذي يدفع الأفراد إلى ارتكاب الأفعال الظالمة؟

يعتقد هوبز أن هناك أسبابا عدة تدفع المرء إلى ارتكاب الأفعال الظالمة (الجرائم)، وهي على اختلافها ترتبط بسوء الفهم؛ فهي إما تنتج عن الجهل أو الاستنتاجات الخاطئة أو الأهواء الجامحة، كما أن الجرائم بما هي أفعال ظالمة ليست بالحدة نفسها؛ ذلك أنه على الرغم من أن كل الجرائم لا تعدّ أفعالا خاطئة لكونها تناقض القوانين المدنية فحسب، بل هي تناقض أيضا القوانين الطبيعية[3] ومن ثمة ليس من الممكن حسب هوبز تبرير جريمة (فعل ظالم) ما بجهل القانون. نلاحظ أن هوبز لا يتوقف عند هذه النقطة، بل يعقد مقارنة بين الجرائم التي قد ترتكب في حق الدولة مثل تهديد السلطة القائمة، أو الخيانة أثناء الحرب، وهي الأفعال الأكثر خطرا، وتلك الأفعال الجرمية التي يرتكبها الشخص إزاء فرد من قبيل القتل أو السطو على الممتلكات.

---

2 نفس المصدر ص 270

3 هناك مسألة من الضروري الانتباه إليها، فهوبس يبدو أنه لا يميز تمييزا واضحا بين القوانين الطبيعية والقوانين الإلهية، من حيث إنهما معا يجدان أساسهما في المضمون الأخلاقي. بهذا المعنى، يمكن أن نعتبر أن الوصايا العشر لموسى، عبارة عن قوانين طبيعية أوحاها الله لموسى، لذلك نلاحظ أن هوبز لم ينف هذه الفكرة، رغم أنه يؤكد على أهمية القانون المدني. لربما ذلك هو ما دفع البعض إلى الاعتقاد أن هوبز نفسه لم يقطع بشكل كلي مع الأمور اللاهوتية.

إن العدالة إذن، من وجهة نظر هوبز، تقتضي وجود القانون؛ ذلك أننا لو افترضنا غياب القوانين، من غير الممكن وصف فعل ما تسبب في الضرر، أنه فعل ظالم؛ ذلك أن العدالة والظلم لا يجدان دلالتهما إلا في إطار قوانين مدنية، ودولة تعمل على دفع الأفراد على احترامها. إن العدالة إنما تتطلب أن يخضع أي شخص ارتكب جريمة بإرادته للعقاب؛ أي أن يخضع» لعقاب من انتهك قانونه».[4]

يستمر هوبز في التمييز بين الأفعال الجرمية الخطيرة وتلك الأقل خطرا؛ ذلك أن الأفعال الخطيرة هي تلك التي تأتي بعد تفكير؛ أي إنه يشترط وجود النية والتخطيط المسبق؛ ذلك أن مرتكبها يكون على دراية بالقانون، وبالتالي، فإن فعله إنما يعدّ ازدراء لهذه القوانين. على خلاف بعض الجرائم التي تتولد عن الشهوة والانفعالات البشرية المفاجئة، ومن ثمة يعتقد هوبز أن العدالة تقتضي أن يستفيد هذا الشخص من التخفيف، بمبرر النقص الذي هو سمة من سمات الطبيعة البشرية، وهو ما يصطلح عليه هوبز الإعاقة الطبيعية (الميولات، الأهواء، الغضب، الأنانية).

إلى حدود هذه النقطة، نلاحظ كيف أن هوبز يؤسس نظرية في العدالة والعقاب على تصور معين للطبيعة البشرية، وعلى كيفية فهمه للانفعالات البشرية؛ ذلك أنه مادام الإنسان شريرا بالطبع، ميالا إلى العدوانية، ومادامت الأهواء البشرية أقوى من نور العقل، فإن الأحكام التي تصدر إزاء الجرائم يجب أن تخفف ما لم يكن الشخص الظالم قد فكر في ارتكابه مسبقا.[5]

والحال أن نظرية هوبز في العقاب، إنما تتأسس على فهم معين للطبيعة البشرية ولغاية الدولة، وهي الغاية التي لا تتجاوز في نظره حدود توفير السلم داخل المجتمع، وحماية حقوق الأفراد بواسطة سلطة سلطة تعمل على إكراه الأفراد من أجل احترام شروط العدالة. ومن ثمة نعتقد أنه لا يمكن فهم نظرية هوبز في العدالة إلا بتمحيص وتأمل نظريته السياسية، فمادام الأفراد قد قرروا بمحض إرادتهم الخروج من حالة الطبيعة، فإنهم متساوون أمام قوانين الدولة.

وعلاوة على ذلك، مادام كل الأفراد داخل الدولة أعضاء في الجسد السياسي، فإنهم يتمتعون بنفس الحقوق في الأمن والحماية، سواء من تلك التجاوزات التي قد تطالهم من طرف الدولة (كما سنبين لاحقا) أو تلك التي يكون سببها أفراد آخرون، لكن ماذا لو أن شخصا ارتكب جرما، سواء في حق الدولة بما هي جسد سياسي مؤسس على الاتحاد أو في حق فرد من الأفراد؟ ما العقاب المناسب في الحالة هذه؟

يعتقد بعض الباحثين في فلسفة القانون أن أي نظرية في العدالة والعقاب، لا يمكن أن تكون كاملة إلا إذا تناولت أنواع العقوبات وتضمنت تحديدا واضحا لطبيعة الأفعال الجرمية. لهذا السبب بالذات، نجد هوبز

4 الليفياثان، ص 294

5 نلاحظ أن هوبز يشترط وجود القصد والنية المسبقة، وهو الأمر الذي ستعتبره الدراسات القانونية لاحقا ركنا أساسيا من أركان الجريمة.

في كتابه «الليفياثان» يميز بين العقوبات الشديدة مثل الإعدام وعقوبات أقل شدة مثل التعذيب أو الضرب بالسوط أو غيرها، كما أن هناك عقوبات مادية؛ كأن يحرم شخص من مبلغ من المال أو من جزء من الأراضي، غير أن العدالة تفترض أيضا ليس معاقبة مخالفي القانون فحسب، بل أيضا تكريم أولئك الذين يقومون بأفعال تستحق الثناء، وبالتالي فإن العدالة تقتضي وضع مجموعة من المكافآت مثل الأوسمة وتوزيع المناصب والمهام، وهي مكافآت قابلة للزوال، إذا ما تبينت عدم أهلية صاحبها لاحقا، ومن ثمة يعتقد هوبز أن السلطة العامة هي وحدها من لها حق تجريده منها.

إن الدولة العادلة بالنسبة إلى هوبز، هي تلك التي توزع العدالة بالتساوي على الأفراد، وتحرم الأفراد من كل الخيرات أو بعضها فقط إذا ما ارتكبوا أفعالا جرمية تنتهك شروط العدالة. يعتقد هوبز أنه إذا كانت العدالة تتحقق عندما يتمتع الأفراد بنفس الحقوق الأساسية أمام القانون، فسيكون من الظالم تجريد فرد من حقوقه أو أصدار عقوبة في حقه، ما لم يكن قد ارتكب «ذنبا» يستحق الإدانة «ذلك أن القانون يأمر بالإنصاف»؛ أي بالتوزيع المتساوي للعدالة، وهو قانون إن عاقب البريء، سيكون موضوع انتهاك».[6]

لكن يجب أن نتعامل مع هذا المبدأ بحذر؛ لأنه في فلسفة هوبز صالح فقط بالنسبة إلى الأفراد الذين هم جزء من الدولة. أما أولئك الذين يتموقعون خارج الدولة، أو الذين فضلوا عدم الاعتراف بقوانينها أو أولئك الخارجين عن مجال ترابها، فإن للدولة الحق في إعلان الحرب عليهم، حتى ولو لم يكونوا قد ارتكبوا أي فعل ضد القانون، شريطة أن يكون في هذه الحرب مصلحتها. إن إقدام الدولة على هذا الفعل لا يتعارض من وجهة نظر هوبز مع العدالة أو حتى القانون الطبيعي؛ فالدولة تمتلك حق المبادرة من أجل حماية نفسها من كل خطر، سواء أكان هذا الخطر موجودا بالفعل أو محتملا في المستقبل.

انطلاقا من ذلك، تتجلى لنا بوضوح حدود العدالة عند هوبز؛ ذلك أن الدولة لا تلتزم بحماية أي حق باستثناء حقوق أولئك الأفراد الذين يعتبرون جزءا منها ويذعنون لسلطتها. أما الأفراد الذين لا يدخلون ضمن مجالها الترابي أو الذين لا يدينون بالولاء لقوانينها- رغم وجودهم ضمن مجالها- فإنهم من الناحية النظرية ما زالوا في حالة الطبيعة. ومن ثمة، لا يشكل إعلان الحرب عليهم ضربا لأسس العدالة، مادام عصيانهم لتلك القوانين يعدّ في المقابل إعلان حرب.

يمكننا أن نلاحظ الآن، وبوضوح تام، أن العدالة من منظور هوبز لا تتحقق إلا داخل دولة تحكمها قوانين، كما أن الدولة لا تلتزم بتطبيق مبادئ العدالة إلا إزاء أولئك الأفراد الذين يقبلون الخضوع لسلطتها. والأفراد الذين يتواجدون في وضعية خضوع لسلطة الدولة قوانينها، فإن العدالة تقتضي منحهم مكافآت كاعتراف بقيمة المهام التي أسدوها في إطار قيامهم بواجبهم يقول هوبز: «هذا وتمنح المكافآت إما بمثابة هبة، وإما بموجب عقد، فعندما تكون بموجب عقد، تسمى بالراتب والأجرة؛ أي الكسب المتوجب لقاء خدمة مقدمة أو

6 الليفياثان، ص315 مصدر سبق ذكره.

موعود بها، وعندما تكون بمثابة هبة تكون كسبا متأتيا من امتياز من يقدمونه، بغية تشجيع الناس وحثهم على تقديم الخدمات لهم».[7]

جان جاك روسو والإحساس الطبيعي بالعدالة:

1: الإحساس بأهمية العدالة

تحتل فكرة العدالة مكانة مركزية في فلسفة جان جاك روسو؛ ذلك أن البحث عن أساس للعدالة كان الهم الأكبر بالنسبة إلى الفيلسوف، لكن كيف تصور جان جاك روسو العدالة؟ وكيف نشأت فكرة العدالة لدى الإنسان؟ وكيف تتحقق العدالة داخل الحياة الاجتماعية؟

في كتابه المعنون بـ «أصل التفاوت بين البشر»، اعتقد روسو أن الإحساس بالعدالة أمر طبيعي، فهذا الإحساس سابق على كل القوانين والنظم الاجتماعية. على خلاف اللامساواة السياسية والاقتصادية، والتي جاءت كنتيجة لنوع من التوافق بين الأفراد.

في هذا المؤلف، يرى روسو أن حالة الطبيعة الأولى كانت حالة من الجهل التام، حيث لم تكن لدى الإنسان المتوحش أفكار حول الخير والشر، حول الصواب والخطأ. والسبب يكمن في أنه لم تكن ثمة حاجات كثيرة يمكن أن تنشأ عنها علاقات بين الأفراد؛ فمادام الإنسان المتوحش كان يعيش منعزلا، لم يكن في حاجة إلى باقي الأفرا د، ومن ثمة فقد كان في غنى عن القوانين التي من شأنها أن تنظم علاقاته بباقي أفراد جنسه، والذين لم يكن بإمكانه أن يلتقيهم إلا عرضا.

لكن على الرغم من غياب القوانين المدنية، إلا أن الإنسان المتوحش كان لديه إحساس ذاتي وميل نحو العدالة ونبذ الظلم. يعبر روسو عن هذه الفكرة عبر مفهوم **الرأفة أو التحنن**؛ ذلك أن هذا الإحساس الطبيعي والميل نحو العدالة هو من كان يقوم مقام القوانين؛ إذ كان يمنع كل إنسان من الاعتداء على إنسان آخر، لدرجة أن كل إنسان كان يرى في الظلم الواقع على أحد خطرا لا يقل عن الظلم الذي يمكن أن يقع عليه هو. يصف روسو هذه الرأفة أو الميل نحو العدالة أنه «استعداد ملائم لكائنات بالغة من الضعف أقصاه، وعرضة لكثرة كثيرة من الآلام بالقدر الذي نحن عليه، وهي فضيلة مما زاد في كليتها وفي نفعها للإنسان أنها سابقة عنده على استعمال أي ضرب من التفكر».[8]

---

7 توماس هوبز، الليفياثان، ص 316، مصدر سبق ذكره.

8 جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009 ص 101

هكذا يعتقد روسو، من خلال مفهوم الرأفة أو التحنن، أن لدى الإنسان ميلا طبيعيا نحو العدل والمساواة، وهذا الميل هو الذي كان يكبح جماح الحب الشخصي والأنانية اللذين كان يعتبرهما هوبز عاملا أساسيا من عوامل الصراع في حالة الطبيعة؛ فالتحنن باعتباره ميلا إلى العدالة هو «حركة الطبيعة الخالصة السابقة على كل تفكر؛ وذلك هو عنفوان التحنن الطبيعي مما لا تقدر إلى اليوم أكثر الأخلاق فسادا على تدميره».[9]

لقد كان هذا الميل بمثابة القاعدة التي ضمنت بقاء الجنس البشري، وحالت بالتالي، دون هلاكه؛ إذ إن هذا الإحساس الطبيعي بقيمة العدالة هو الذي كان يعوض غياب القوانين المدنية، وكان يقلل من حدة حب الذات التي ما فتئت تنذر بحرب لا تبقي ولا تذر.

وعلى الرغم من أن روسو يؤكد على أهمية ومركزية هذا الشعور بأهمية العدالة لدى الإنسان المتوحش، إلا أنه يرى في المقابل، أن التطورات التي عرفها الجنس البشري أسكتت صوت الرأفة الطبيعية، خاصة بعد ظهور مجموعة من التطورات المشؤومة على أرسها الملكية الخاصة، والتي صاحبها ظهور مجموعة من الأفكار من قبيل الغنى والفقر، الجمال والقبح، السيد والعبد. في هذه المرحلة من تطور الجنس البشري، بات من الضروري إيجاد نوع من الالتزام المتبادل الذي يتيح تحقيق العدالة، بعد أن خفت صوت الرأفة الطبيعة «هاهي إذن جميع ملكاتنا وقد تطورت، والذاكرة والمخيلة ناشطتان، والحب الشخصي سارع إلى منافعه، والعقل وقد صار فاعلا، والذهن وقد بلغ أو يكاد حد الكمال الذي في مستطاعه...من هذا الفرق تأتت الأبهة المهيبة، وتأتى المكر والخداع وجميع الرذائل المواكبة لهما».[10]

2: العدالة وفكرة العقد الاجتماعي عند روسو:

يتناول روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» انطلاقا من الفصل السادس الذي حمل عنوان «في الميثاق الاجتماعي» مسألة العدالة في ظل العقد الاجتماعي لتغدو العدالة هي محبة النظام وتمسكا بالجسد السياسي؛ ذلك أن العدالة بالنسبة إلى روسو لا تتحقق إلا بالانسجام بين أعضاء هذا الكيان؛ لأنه إذ يدافع عن حقوق كل عضو، فإنه يدافع عن الجميع «المطلوب هو الاهتداء إلى شكل من الاجتماع من شأنه أن يدافع عن شخص كل شريك فيه وعن أملاكه، يحميها بكل ما يتوفر من قوة مشتركة، وإذ يتحد بمقتضاه كل واحد مع الجميع، فإنه مع ذلك، لا يطيع إلا نفسه، ويظل حرا كما كان قبلئذ».[11]

إن العدالة إذن حسب روسو، تفترض نوعا من التنازل المتبادل، والمساواة بين الأفراد أمام القانون، فمن دون هذه المساواة يفقد هذا الكيان السياسي مشروعيته السياسية والأخلاقية.

---

9 نفس المصدر السابق، ص 102

10 نفس المصدر ص 131

11 جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2011 ص 93

هذا وعلى الرغم من نقد روسو لمسألة التفاوت، لم يكن يتفق مع فكرة شيوعية الملكية، بل دافع في نظريته حول العدالة عن ضرورة أن لا يتجاوز التفاوت حدوده لدرجة يصبح فيها وسيلة البعض لاستعباد البعض الآخر. لعل ذلك هو ما يبرر شروط الحيازة كما تصورها في كتابه العقد الاجتماعي، حيث إنه اشترط لكي تكون الحياة مقبولة وشرعية، إضافة إلى أن تكون الأرض غير مملوكة «ألا يحوز المتحوز إلا مقدار ما يحتاج إليه لداوم عيشه».[12]

العدالة وأسبقية الحق عند إيمانويل كانط

1: العدالة وأولوية الحق:

في كتابه المعنون «**تأسيس ميتافزيقا الأخلاق**»، يرى كانط أن هناك مجموعة من الأمور التي تستحق التقدير مثل الصحة والذكاء والثروة، لكن على الرغم من قيمتها، إلا أن هذه القيمة تظل مشروطة؛ أي إنها تتحدد انطلاقا من ما تحققه من منافع. وعلى العكس من ذلك، تتحدد قيمة الإرادة الخيرة، بوصفها قيمة مطلقة، غير خاضعة لأي قيود، اللهم النية الطيبة التي تعمل بموجبها «يقول كانط « من بين الأمور التي يمكن عدها خيرا في هذا العالم أو خارجه، لا يوجد شيء عده خيرا على الإطلاق ودون قيد، اللهم شيء واحد هو الإرادة الخيرة».[13]

صحيح أن الإرادة الخيرة هي خيرة بذاتها، إلا أنها رغم ذلك، لا تشكل سوى جزء من ماهية الإنسان؛ ففي مقابلها توجد الأهواء والميولات الطبيعية، وبذلك يكون كانط قد خرج عن التصور الهوبزي الذي يعتبر «الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان» وعن التصور الروسوي الذي يعتبر الخير جوهر الطبيعة الإنسانية، لكن أين تكمن العلة من وجهة نظر كانط؟

إن العلة تكمن في أن الأهواء والميولات تسعى لأن تنزع عن الإرادة حريتها، وبالتالي، قدرتها على التصرف بشكل غير مشروط، وبعبارة أكثر دقة، فإن هذه الأهواء تحول دون القيام بالواجب الأخلاقي. إن القيام بالواجب الأخلاقي عند كانط يستدعي الترفع عن المصالح. هنا بالذات يشن كانط هجوما عنيفا على المذهب النفعي، سواء على المستوى الأخلاقي أو على مستوى نظرية العدالة؛ إذ يعتقد خلافا للمذهب النفعي أن الواجبات الأخلاقية، هي أوامر مطلقة غير مشروطة بأي منافع، لكن ما علاقة ذلك بالعدالة؟

يجيبنا الأستاذ ديفيد جونستون إن نظرية «إيمانويل كانط في العدالة ما هي إلا نظرية في القوانين الأخلاقية أو قوانين الحرية التي تفرض حدودا على التصرفات الخارجية للناس، ويمكن أن تفرض تلك الحدود

12 في العقد الاجتماعي، ص، 101 مصدر سبق ذكره.

13 إيمانويل كانط، تأسيس ميتافزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الناشر مؤسسة هنداوي 2020، ص 27

بطريقة قسرية»[14]. تقوم نظرية العدالة عند كانط على شمولية الحق؛ ذلك أنه عندما يتعلق الأمر بالحق في الحرية، فإن الناس يكونون متساوين أمام القانون. يتعلق موضوع العدالة وفقا لما ذهب إليه كانط في كتابه «نظرية في الحق» بمسألتين: من جهة العلاقات القائمة بين الناس، وهو ما يُصطلح عليه «الحق الخاص»، والذي يتضمن الممتلكات، والمعاملات بين الأفراد، الالتزامات والعقود، فضلا عن حقوق الأزواج وحقوق الآباء على الأبناء. [15]

وإذا كان كانط ينطلق في فلسفته الأخلاقية من القاعدة الشهيرة «عامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل الآخرين، باعتبارهم غايات لا كمجرد وسائل»[16]؛ أي إذا كان كل إنسان يتمتع بقيمة مطلقة تفرض احترامه وعدم معاملته كوسلة، فإن نظريته في العدالة لا تمانع من وجود تفاوتات خاصة، عندما يتعلق الأمر بالمناصب والمكافآت التي تمنحها المؤسسات للأفراد؛ فخارج الدولة لا يمكن الحديث عن عدالة بالمعنى القانوني؛ ذلك أن العدالة تفترض وجود قيود على الحرية الخارجية للمواطنين، حتى لا تتحول إلى وسيلة لتهديد وانتهاك حرية الغير.

يمكننا إذن أن نميز في نظرية كانط للعدالة، بين العدالة بمعناها العام، والتي هي وفق تصوره ليست سوى تمتع الفرد بالحرية مع احترام حق الغير في التمتع بحق مماثل. وانطلاقا من هذه الفكرة، يصوغ كانط تعريفه للمجتمع العادل؛ ذلك أن هذا الأخير ليس سوى المجتمع الذي «يحترم أفراده على نحو متبادل بعضهم حقوق بعض؛ وذلك بالحرص على عدم انتهاكها».[17]

إن العدالة عند كانط إنما تتأسس على الحق، وبلغة كانط نفسه، احترام الحق هو الشرط القبلي لوجود العدالة. إنه المنطلق الذي يصبح من خلاله تحقق العدالة أمرا ممكنا، غير أنه يجب أن نميز - عن طريق تتبع كتابي «نظرية في الحق، النظرية والممارسة»- بين الحقوق الأصلية والحقوق المشتقة؛ ذلك أن الحقوق المشتقة ليست سوى الحقوق التي يحوزها الفرد في مجتمع مدني تسوده القوانين[18]، ونقصد بذلك الملكية والمناصب، أما الحق الأصلي، فهو الحرية. إن الحرية إذن هي حق أصلي يشكل الشرط المسبق ليس للعدالة فحسب، وإنما لكل الواجبات الأخلاقية؛ فمن دون حرية تنتفي قيمة الواجب ومعها قيمة الكائن العاقل، مادامت إرادة هذا الأخير تتحرك أثناء الواجب بشكل غير مشروط.[19]

---

14 ديفيد جونستون، مختصر تاريخ للعدالة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، أبريل 2012، ص 189

15 نفس المرجع، ص 191

16 انظر، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ص 75-76 مصدر سبق ذكره.

17 ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ص 191

18 Simone goyard-fabre, l'horizon transcendantal du droit selon kant, international journal,of philosophy,issn 2386-7655

19 تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، انظر الصفحة، 29

إن العدالة عند كانط تقوم على تصور للأفراد على أنهم متساوون؛ أي إنهم «جميعا مؤهلون لعدم الخضوع لقيود يفرضها عليهم الآخرون بالقدر نفسه الذي لا يخضع فيه الآخرون لقيود يمكن أن تفرض عليهم».[20]

تقتضي العدالة إذن معاملة الناس بطريقة متساوية أمام القانون دون حيف أو تمييز، دون أن يعني ذلك مساواة في المستحقات المادية والمكافآت؛ وذلك أن القانون؛ إذ يتأسس على فكرة المساواة، فإنه في نفس الوقت يجب أن يضمن حق الأفراد في المنافسة العادلة للاستفادة من قدراتهم ومواهبهم المختلفة. وبعبارة أخرى، إذا كانت نظرية كانط في العدالة تنص على ضرورة المساواة القانونية، فإنها تعترف باللامساواة على مستوى الحقوق المادية؛ أي تلك الحقوق المرتبطة بالحيازات والاستحقاقات الناجمة عن إنجاز الوظائف المختلفة.

لما كانت نظرية كانط في العدالة تجد أساسها في الحقوق وعلى رأسها الحق الأصلي في الحرية، يمكن تسمية نظرية العدالة عند كانط «نظرية أسبقية الحق على الخير» هذه النظرية تتعارض مع التصور النفعي للعدالة، الذي يقوم على فكرة تحقيق أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الناس، لكن السؤال المطروح هنا هو: لماذا يؤسس كانط نظريته في العدالة على أسبقية الحق؟ ولماذا يرفض مبدأ المذهب النفعي، رغم أنه قد يبدو منطقيا وبديهيا للوهلة الأولى؟

يعتقد أنصار المذهب النفعي، أن العدالة ترتبط بالخير، ومن ثمة سيكون المجتمع العادل هو الذي يسعى لتحقيق أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من الناس، وبعبارة أكثر دقة، فالمجتمع العادل، هو الذي يعمل على تحقيق خير أفراده، لكن أين المشكل في هذا التصور؟

هناك اعتراضان يبديهما كانط على هذا التصور النفعي، فهو من جهة يتجاهل أن السعادة مفهوم تجريبي، وما قد يعتبر خيرا (منفعة) بالنسبة إلى هذا، قد لا يعتبر خيرا بالنسبة إلى ذاك. ومن ثمة لا معنى للتصور النفعي الذي يحاول تعميم تصور معين للخير والسعادة على أفراد متمايزين على مستوى الرغبات والميولات. إن مشكلة التصور النفعي إذن، تكمن في أنه ينظر إلى الأفراد على أنهم مجرد ظواهر بشرية بدل أن ينظر إليهم على أنهم نومينات بشرية.

ولتوضيح فكرة كانط يمكن أن نضرب على ذلك مثلا:

لنتخيل جماعة من البشر يعيشون مع بعضهم في قبيلة معينة، ولنفترض أن أحد أفراد هذه القبيلة عثر على كنز، تم بيعه، وقد استعمل أمواله من أجل إنشاء مكان للترفيه، ملعب كرة قدم مثلا، سيكون هذا الشخص قد انطلق من فكرة أن الملعب سيحقق المتعة للجميع، لكنه في المقابل تجاهل أنه ليس كل الأفراد

20 تاريخ مختصر للعدالة، أنظر القسم المخصص لكانط.

يتفقون حول معنى الرفاهية، فضلا عن اختلافهم في الاعتقاد بالوسائل المؤدية إليها؛ ذلك أن بعض الأفراد قد يربطون رفاهيتهم بالمطالعة في مكتبة، أو إنشاء متحف فني وهكذا دواليك...إذن فالمطلوب ليس تأسيس العدالة على تحقيق أكبر خير على أكبر عدد من الناس، بل إن المطلوب تأسيس العدالة على قوانين تضمن حق كل فرد في البحث عن سعادته دون أن يفرض أحد نموذجه للسعادة والرفاهية على الآخرين؛ لأنه إذا فرض ذلك، سيكون قد استعمل حريته الخاصة الخارجية في انتهاك حق الآخرين في الحرية.

وعلاوة على ذلك كله، فإن التصور النفعي للعدالة، طالما أنه يركز على الخير ويعطيه الأسبقية على الحق، فإنه يمكن أن يتسبب في الحكم على إنسان بريء بعقوبة إذا ما كان في ذلك خير للمجتمع، وبعبارة أكثر دقة، يتيح التصور النفعي في العدالة التضحية بالفرد، إذا ما كان في ذلك أكبر خير لأكبر عدد ممكن من الناس.

على هذا الأساس، يرفض كانط، أن تتأسس العدالة على أسبقية الخير على الحق، معتبرا أن المجتمع العادل هو ذاك الذي يحترم حقوق الأفراد مادامت لهذه الأخيرة الأولوية على الخير. يجب أن يضمن المجتمع العادل حق الأفراد في الحرية بشكل متماثل يتيح لهم العمل والتصرف بشكل لا ينتهك حقوق وحريات الآخرين.

2: إيمانويل كانط ونظرية العقاب:

يرى كانط في نظريته للعقاب، أن الفعل الجرمي بغض النظر عما إذا كان عقاب المجرم يحقق منفعة اجتماعية. إن إلحاق العقوبة بالجاني تعدّ واجبا مطلقا، فحتى عندما يتم إنزال العقاب بشخص، يجب أن لا تتم معاملته كوسيلة. إن العقوبة ليست سوى الحق الذي تمتلكه الدولة لعقاب أولئك الذين يستخدمون حريتهم بشكل من شأنه أن يلحق الأذى بحرية الآخرين.

لقد تطرق الفيلسوف كونيغسبرغ لمسألة العقوبة في القسم المتعلق «بالحق العام» من مؤلفه «نظرية الحق» واعتبر أن الشخص المحكوم عليه بالإعدام، يجب أن ينفذ فيه الحكم من قبل المجتمع، حتى لو كان هذا المجتمع على وشك الزوال. ويعرف كانط العقاب القضائي أنه «عقاب تقوم به الدولة التي استأثرت بالعقاب»[21]، كما يعتقد أن العدالة تقتضي وجود تناسب بين الفعل المرتكب والعقوبة الصادرة في حق الفاعل؛ فالمجرم الذي يرتكب جريمة قتل، ستكون العقوبة المناسبة لجريمته هي الإعدام.

يختلف تصور كانط في العقاب عن التصور النفعي الذي يدافع عنه جريمي بنتام؛ ذلك أن المذهب النفعي يرى أن العقوبة هي التي تتيح للدولة ردع كل من يفكر في ارتكاب فعل مماثل، وبذلك يكون عقاب المجرم مجرد أداة لتحقيق مصلحة اجتماعية، وهي الردع، لكن كانط على النقيض من ذلك، يعتقد أننا عندما ننزل العقاب بشخص من أجل غاية الردع، فإننا نعامله معاملة الوسيلة، وبذلك فإننا نجرده من كرامته «يضع

21 محاضرة الدكتورعز العرب الحكيم بناني، الحداثة الأخلاقية والحداثة الجنائية من خلال نظرية العقاب لدى كانط، معهد الدولة للدراسات العليا بتاريخ 05-04-2022

إيمانويل كانط نفسه مباشرة ضمن معسكر أولئك الذين يؤيدون القول إن مفهوم التعامل بالمثل يشكل جانبا من حجر الأساس الذي تستند إليه فكرة العدالة».[22]

يبرر كانط هذا التصور عندما ننظر إلى الأفراد، ليس كذوات مادية، بل ككائنات عاقلة تمتلك قيمة في ذاتها، تتجلى لنا الحرية باعتبارها حقا أصليا. ومادام كل البشر يشتركون في هذا الحق، فإن أي عقوبة يجب أن تكون متناسبة مع الفعل المقترف. وهذه القاعدة من وجهة نظر كانط تصدق على جميع الناس، مهما اختلفت مناصبهم، ومكانتهم الاجتماعية. ليس هذا فحسب، بل إن كانط يعتقد أن إصدار عقوبة مخففة في حق شخص ذي مكانة اجتماعية ارتكب جريمة لا يقل خطرا على إصدار عقوبة الموت في حق شخص بريء.

لا يمكن حسب كانط أن تتحقق العدالة على مستوى العقوبة، إلا إذا وجدت دولة تعمل على تطبيق هذه العقوبة وتكره الأفراد على احترام القانون، وحيث تغيب الدولة، يغيب القانون، ومن ثمة يصبح الحديث عن العدالة ضربا من العبث[23]. وبالتالي، لابد من وجود أفراد يقبلون الخضوع للدولة التي تعمل بموجب دستور مدني، لكن ماذا لو أن شخصا قرر عدم الانضمام والخضوع لهذه الدولة والبقاء خارج قوانينها؟

يعتقد كانط أن للدولة الحق في إكراهه على الخضوع، فأن نكره شخصا على الخضوع لدولة ذات دستور مدني، يعني أن نلزمه باحترام حقوق الغير، ومن ثمة جعله يتمتع بنفس الحقوق، وعلى رأسها الحق في الحرية. إن الأفراد الذين يعيشون خارج الدولة، تظل حريتهم عرضة، لأن تقيد بفعل حرية الآخرين التي لا تخضع لضوابط موضوعية. لذلك يعتقد كانط أنه ليس ثمة سبيل لحماية الحق غير الدخول في دولة تعمل على حماية حقوق مواطنيها. لدرجة أن أي مقاومة لسلطة الدولة المدنية، فإنها إذ تهدد الدولة، فإنها تنذر في نفس الوقت بزوال حقوق الأفراد «إن النوع الوحيد من المجتمع الذي تسود فيه العدالة، وفي الإمكان أن يتحقق هو الدولة التي تطبق العدالة».[24]

هكذا نجد أن نظرية كانط في العدالة والعقاب، إنما تستمد مشروعيتها من نظرية الأخلاقية، ليغدو بذلك المجتمع العادل، هو ذاك الذي تسود فيه علاقات مطبوعة بمبدأ الاحترام المتبادل بين الأفراد. إنه المجتمع الذي يسعى إلى إقامة الحق، وليس كما يرى الأستاذ ديفيد جونستون إلى تحقيق الخير المادي والرفاهية للمجتمع، كما أن الدولة العادلة هي تلك التي تمتلك دستورا مدنيا، وتعمل على ضمان الحق دون أن تحول أعضاءها إلى مجرد وسائل.

---

22 ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ص 194

23 Emanuel Kant, théorie et pratique, introduction, commentaires et traduction par Jean-Michel Muglioni, philosophie, janvier 2019 p 16

24 نفس المرجع، ص 197

قد ينظر البعض إلى فلسفة كانط في العدالة والعقاب على أنها فلسفة مثالية بعيدة عن الواقع، وقد يعتبرها آخرون متخلفة إذا ما قورنت بفلسفات العقاب المعاصرة، لكن هذا الحكم في كل الأحوال، يتجاهل أن نظريات العقاب الحديثة كانت لا تزال في بدايتها في عصر فيلسوف كونيغسبرغ، ويتجاهل أيضا كون فكر هذا الأخير يظل خاضعا للشروط والمحددات التاريخية.

العدالة وفكرة الوعي الذاتي عند فريدريك هيغل:

تنقسم فلسفة هيغل إلى ثلاثة أقسام؛ هي المنطلق والطبيعة وفلسفة الروح. على مستوى المنطق، خصص هيغل فلسفته لشرح «المقولات والصور المتجددة للفكر»[25]، وقد اعتقد أن للفكر مسارا محددا، حيث ينطلق من الأفكار الغامضة مرورا بالأفكار الواضحة ووصولا إلى الفكرة المطلقة. أما فلسفة الطبيعية، فهي تشرح تعين الفكرة على المستوى الخارجي. أما فلسفة الروح، فهي تتتبع مسار الروح وحركتها وتجلياتها عبر التاريخ. وقد قسم هيغل الروح إلى ثلاثة أقسام؛ هي: الروح الذاتي والروح الموضوعي والروح المطلق.[26]

في كتابه المعنون بـ«**أصول فلسفة الحق**»[27]، ذهب هيغل إلى أن فكرة الحق، إنما ترتبط ارتباطا وثيقا بالوعي الذاتي، وهذه الخاصية لا تتوفر إلا للكائنات الإنسانية الكاملة، ومن ثمة يكون الحق هو قدرة الشغل على إخضاع الأشياء. إن هذا الحق يلازم فكرة الحرية، والتي بدورها تحتاج إلى اعتراف من قبل الآخرين. إن للإنسان حسب هيغل حقوقا تستمد من كونه شخصا؛ أي من كونه تجاوز المرحلة الحيوانية إلى المرحلة التي حقق فيها وعيا بذاته. هذا الأمر هو ما يجعل للإنسان حقوقا على الأشياء. ومن هذه الفكرة بالذات يشتق هيغل حق الملكية، باعتباره حق ممارسة الشخص لإرادته على الأشياء الخارجية التي توجد أمامه.

1: العدالة والملكية الخاصة:

اعتقد هيغل أن الملكية بطبيعتها شخصية وفردية، وأن شيوع الملكية يمثل انحرافا عن الفكرة العقلية[28] إن الأشياء التي توجد، باعتبارها موضوعات للإرادة (الوعي) لا تكون لها قيمة في ذاتها؛ وذلك لأن قيمتها ترتبط بإرادة الشخص، غير أن الإرادة لما كانت هي إرادة شخص ما، فإن هيغل يعتقد أنه لا يمكن أن تحل الملكية المشتركة محل الملكية الخاصة، إلا إذا قبل شخص ما التنازل عن حقه بحرية.

---

25 أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1995، ص 87

26 نفس المرجع ص 87

27 فريديرك هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 2007

28 فريديرك هيغل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 19

المفهوم الجوهري هنا هو الحرية الذاتية، فالحرية هي المنطلق الذي تتأسس عليه الملكية، ولكن لماذا؟ يجيبنا هيغل إن الإرادة الحرة تعتبر إرادة مستقلة عن الأشياء، ومن ثمة هي توجد لذاتها ومن أجل ذاتها، على خلاف الأشياء التي توجد من أجل الآخر (توجد من أجل الاستعمال)، ومادامت الإرادة هي إرادة شخص، فإن العدالة تقتضي بما هي نظام قانوني واجتماعي وأخلاقي وجود الملكية الخاصة، يقول هيغل في كتابه «أصول فلسفة الحق»: «مادامت إرادتي، بوصفها إرادة شخص ما، وبالتالي بوصفها إرادة فردية لشخص بعينه، وبما أنها تصبح موضوعية في الملكية، فإن الملكية بذلك تكتسب طابع الملكية الخاصة».[29]

إن دفاع هيغل عن الملكية الخاصة، مبرره أن الملكية تشكل مجالا للاعتراف من قبل الآخرين، ومن ثمة فالملكية هي التي تنقل الإرادة من مجالها الذاتي الجواني إلى طابعها البراني، وتجعل بالتالي من تحققها على نحو موضوعي أمرا ممكنا.

القانون والعدالة وفكرة العقاب عند هيغل:

لقد اعتقد هيغل في كتابه «أصول فلسفة الحق» أن الدولة تمتلك حق معاقبة المجرم، حتى وإن اقتضى الأمر تنفيذ عقوبة الإعدام. لذلك، فإنه يعترض على الحجة التي تقدم بها بيكاريا، مفاد هذه الحجة أنه إذا كانت الدولة هي نتاج لتعاقد بين الأفراد من أجل حماية حقوقهم، وعلى رأسها الحق في الحياة، فإن من غير الممكن أن نقبل فكرة أن أفرادا سيلتزمون بموجب عقد على سلب حياة أحدهم (عقوبة الإعدام). هذا وينظر هيغل إلى العقاب القانوني على أنه نوع من تصحيح الخطأ الذي تقوم به الدولة، وبالتالي فعندما نعاقب المجرم «فإنه يكرم كموجود عاقل، وهو لا يستحق هذا الشرف ما لم يكن تصور عقابه مقداره مستمد من فعله الخاص»[30]. انطلاقا من ذلك، نلاحظ أن فلسفة العقاب عند هيغل تركز على مبدأ التناسب، ذلك؛ لأن العقوبة تتحدد بناء على حجم الضرر الذي تسبب فيه مرتكب الفعل.

إن العدالة عند هيغل تتطلب سن قوانين، فهذه القوانين هي التحقق الموضوعي للحق، لكن لكي يكون القانون قانونا يجب حسب هيغل أن يكون متجليا للوعي على نحو موضوعي ومعروفا من لدن الكائنات العاقلة. وعلى هذا الأساس وحده، يصبح العقاب أمرا مقبولا من الناحية العقلية. إن العدالة وفق هذا الفهم الهيغلي تفترض أن يكون العقاب وسيلة لتصحيح الخطأ وليس وسيلة للانتقام؛ ذلك أنه إذا كان العقاب يمثل تحققا للإرادة الكلية، وهي الإرادة التي تمثلها الدولة، وتجد سندها في القوانين، فإن الانتقام يرتبط بالإرادة الفردية المستقلة. هذا وعلى الرغم من أن العقاب والانتقام كلاهما يهدفان إلى إنزال ضرر بشخص معين، إلا أنهما يتعارضان من حيث الجوهر؛ لأن الأول ذو جوهر أخلاقي، بينما يرتبط الثاني بالمصلحة الذاتية.

---

29 فريدريك هيغل، أصول فلسفة الحق، ص 155 مصدر سبق ذكره.

30 فريدريك هيغل، أصول فلسفة الحق ص 204

يرى هيغل أن العدالة تتطلب وجود قانون يتمتع بخاصية الكلية[31]. فهذه الخاصية هي التي تميز القانون عن العرف الذي لا يمكن أن يكون موضوع اتفاق كما يرى البروفيسور ولتر ستيس[32] ولعل سبب ذلك، يكمن في أن الأعراف تتميز بالطابع العرضي والاعتباطي، في حين يجب أن يتحقق القانون على نحو موضوعي[33] وعلاوة على ذلك، فإن العادات تظل حبيسة الذاتية، ولا يمكن أن تنطبق إلا على حالات وأحداث جزئية. إن القانون إذن عند هيغل هو الذي يتكلف بتنظيم العلاقات بين الأفراد من خلال «الحق، والخطأ، والجريمة، والملكية، والعقد والزواج...إلخ التي تم استنباطها بالفعل»[34]، لكن ما هو مصدر هذه القوانين؟

يؤكد هيغل أن القوانين في المجتمع العادل، إنما تعبر عن العقل أو الفكرة الشاملة، ويماهي بين القانون والحق، من حيث إن القانون هو ماهية الشخصية والحرية الإنسانية.

لما كان الأمر كذلك، فإنه ليس من العدالة في شيء سن قوانين تكون مجهولة من قبل أفراد المجتمع المدني؛ لأن ذلك سيجعل محاولة تطبيقها ضربا من العبث. ومن ثمة يعتقد هيغل أن القانون حتى يتماهى مع الحق يجب أن يكون مشاعا على نطاق واسع. فهذا الانتشار للقانون، إذ يقيم الحق ويجعل منه حقا متعينا، فإنه هو الذي يجعل من مسألة العقوبة أمرا مشروعا. يقول ولتر ستيس موضحا هذه الفكرة: «الحق، وقد أقيم الآن في صورة القانون هو واقعة موجودة في العالم، وبهذا فإن عليه أن يدعم نفسه في العالم، وأن يدافع عن وجوده ضد الأفعال الطائشة غير الكلية التي تقوم بها الإرادات الجزئية».[35]

الدولة إذن هي التي تتكلف بتطبيق القانون عبر المحاكم، ويتم إصدار الأحكام عبر القضاة. ولا يشترط هيغل أن تتألف الهيئة القضائية من قاض واحد، حيث بالإمكان أن تصدر عن هيئة من القضاة المحلفين. على أن هذه الهيئة القضائية، إنما تصدر أحكامها لا تعبير عن إرادة خاصة أو مصالح جزئية، وإنما باسم الحق الكلي.

---

31 نستطيع أن نلاحظ هنا أن هيغل يتفق مع كانط حينما يتعلق الأمر بكلية القاعدة القانونية. يقول كانط في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» «...ذلك أن مبدأ كل تشريع عملي إنما يقوم بطريقة موضوعية، على قاعدة الشمول أو العموم أو شكلها، التي تجعله بحسب المبدأ الأول قادرا على أن يصبح قانونا، بينما يقوم من الناحية الذاتية على الغاية، ولكن الذات التي تحمل جميع الغايات في كل كائن عاقل، بوصفه غاية في ذاتها ينتج عن هذا المبدأ العملي الثالث للإرادة بوصفه الشرط الأعلى لموافقته للعقل العملي العام، أعني فكرة الإرادة عند كل كائن عاقل كإرادة تضع تشريعا عاما.

32 ولتر ستيس، فلسفة هيغل، فلسفة الروح، المجلد الثاني، تقديم زكي نجيب محمود، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2005

33 نفس المرجع ص 105

34 المرجع نفسه، ص 105

35 نفس المرجع، ص 106

المصادر والمراجع:

- ✓ توماس هوبز، الليفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د رضوان السيدهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، يناير 2011
- ✓ جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009
- ✓ إيمانويل كانت، تأسيس ميتافزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الناشر مؤسسة هنداوي 2020
- ✓ ديفيد جونستون، مختصر تاريخ للعدالة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، أبريل 2012
- ✓ أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1995
- ✓ فريديرك هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 2007
- ✓ محاضرة الدكتورعز العرب الحكيم بناني، الحداثة الأخلاقية والحداثة الجنائية من خلال نظرية العقاب لدى كانط، معهد الدولة للدراسات العليا بتاريخ 05-04-2022

المراجع الأجنبية:

- ✓ Simone goyard-fabre, l'horizon transcendantal du droit selon kant, international journal,of philosophy,issn 2386-7655
- ✓ Emanuel Kant, théorie et pratique, introduction, commentaires et traduction par Jean-Michel Muglioni, philosophie, janvier 2019

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com