

المشروعية الفلسفية لواجب الامتنال للقوانين غير العادلة

أ.م.د. حمدي عبد الحميد محمد محمد (*)

- مقدمة

إذا نظرنا إلى كثير من مذاهب الفلاسفة في بعض الحقب التاريخية سنجد أنها تجسد ذلك الصراع الدائر بين القانون والعدالة، بحثًا عن القيمة العليا المفقودة، ونعني بها قيمة العدل؛ ويتجلى هذا الصراع بين المنظور العملي للقانون، الذي يركز عادةً على «النظام»، ومنظور العدالة، الذي يُشدد على القيم الأخلاقية. ومن هذا المنطلق، تأتي فكرة واجب طاعة القانون غير العادل، لتمثل واحدةً من أهم وأعمق وأصعب الإشكاليات في فلسفة السياسة والقانون والأخلاق، لأنها تجمع بين مطلب النظام من ناحية، ومطلب العدالة من ناحية أخرى، وتطرح كثيرًا من التساؤلات، وعلى رأسها علاقة القانون بالأخلاق، ووجه الصلة بين المبادئ الأخلاقية والنظام السياسي والقانوني الأمثل.

ومن ناحية أخرى، إذا كان القانون وسيلة لتحقيق العدالة، فإنه قد يتحول إلى أداة منافية لها، وقد شهد التاريخ كثيرًا من القوانين غير العادلة، وهو الأمر الذي دفع معظم المفكرين- للوهلة الأولى- إلى القول بوجوب عصيانها، ومن هنا، يُقال: «إذا كان لم يكن القانون عادلاً، فليس من حق الإنسان أن يعارضه فحسب، بل إنه ملزم من الناحية الأخلاقية بمعارضته». وتحمل هذه المقولة تشابهاً مع مقولة «مارتن لوثر كينج»: «لا يتحمل الفرد مسؤولية قانونية فحسب، بل مسؤولية أخلاقية أيضاً عن طاعة القوانين العادلة؛ وفي المقابل، تقع على عاتقه مسؤولية أخلاقية لعصيان القوانين غير العادلة». ولكن تبدو هذه الإشكالية أكثر تعقيداً في حالة التبريرات الفلسفية لطاعة القوانين غير العادلة، وهو أحد أهم الموضوعات الفلسفية بوجه عام، والأخلاق السياسية بوجه خاص.

وفي الحقيقة، إن أصول هذه المسألة قديمة في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث مثّلت السؤال الأساسي لمحاورة «أفلاطون» المعنونة بـ«كريتون»، عندما رفض «سقراط» ذلك العرض الذي قدمه له صديقه للهرب من السجن، مؤكداً له أن الظلم لا يجابه بظلم، وأن طاعة القانون، حتى لو كان غير عادل، أمر واجب لأن المواطن عليه أن يخضع لقوانين المدينة التي يعيش فيها. وفي العصور الوسطى المسيحية، اهتم بعض الفلاسفة بهذه المسألة، وإن كان تناولهم غلب عليه الطابع الديني. كما عالج فلاسفة العقد الاجتماعي في العصر الحديث هذه المسألة من خلال التطرق إلى فكرة «الإنسان الصالح» و«المواطن الصالح»، وبالمثل طرح

(*) أستاذ الفلسفة السياسية المساعد بكلية الآداب، ووكيل كلية الدراسات العليا والبحوث البيئية لشئون الدراسات العليا والبحوث والعلاقات الثقافية بجامعة سوهاج.

الفلاسفة النفعيون آراءً مهمة في هذا المجال، ثم ظهر النقاش الفلسفي في القرن العشرين بين الوضعية القانونية ونظرية القانون الطبيعي، وطرح فلاسفة كلا الاتجاهين بعض الأفكار المهمة حول واجب طاعة القوانين غير العادلة. ومن هنا حظيت هذه المسألة باهتمام عدد غير قليل من الفلاسفة، بدءًا من «أفلاطون» و«أرسطو»، و«شيشرون»، مرورًا بـ«أوغسطين» و«الأكويني»- دون أن نتجاهل المعزلة والأشاعرة، وفلاسفة الإسلام من أمثال «الفارابي»- عبر «مكيافيلي»، و«هوبز»، و«جان جاك روسو»، و«جون ستيوارت ميل»، وصولاً إلى «جون رولز»، و«جون فينيس»، وقد جاءت إسهاماتهم مُتنوّعة وثرية للغاية. والواقع أن هؤلاء الفلاسفة قد أفاضوا في هذه المسألة، وأسهموا فيها بقدر كبير من الدراسة، وهناك عدد كبير منهم حاول أن يؤسس لنظرية فلسفية في واجب الامتثال للقوانين غير العادلة.

وفي الحقيقة، إذا كان هؤلاء الفلاسفة قد اهتموا بمسألة واجب طاعة القوانين غير العادلة، فإن التحليل الدقيق لها، بروى نقدية وتصورات فلسفية متكاملة، لم يظهر إلا في الفلسفة السياسية المعاصرة. ومن هنا يأتي هذا البحث ليتناول هذه المسألة، من خلال الكشف عن أهم النظريات الفلسفية التي نزعت إلى تبرير الامتثال للقوانين غير العادلة، والكشف عن الأسس والمرجعيات التي تُلزم الأفراد بواجب طاعتها، وحدود علاقتها بسيادة القانون.

- أهمية البحث

يُعَدُّ البحث في مواقف الفلاسفة من هذه المسألة على درجة كبيرة من الأهمية، ومع هذا لا توجد- في حدود علمنا- أية دراسة أكاديمية تفصيلية باللغة العربية حولها. ومن ناحية أخرى، فإن هذا البحث يستمد أهميته من كون هذا الموضوع مرتبطاً بالإنسان في كل زمان ومكان، خاصة أن التبريرات الفلسفية لواجب طاعة القانون قد تُستخدم- وكثيراً ما استُخدمت بالفعل- كوسائل لترسيخ الاستبداد، والتمييز العنصري، والقهر؛ عن طريق توظيفها سياسياً وتكييفها أيديولوجياً، وهو ما سنحاول تسليط الضوء عليه في بعض محاور البحث.

ومن هنا تأتي أهمية البحث من كونه محاولة للكشف عن الأبعاد المتداخلة في أفكار الفلاسفة حول واجب الامتثال للقوانين غير العادلة. وليس هناك شك في أن لمسألة عصيان هذه القوانين أهمية كبيرة، سواءً أكان ذلك بالنسبة للفرد نفسه، أم بالنسبة للمجتمع، أم بالنسبة للمجتمعات الدولية ككل، وعلاوة على ذلك فإنه حتى النظام السياسي العادل قد يَسُنُّ من وقت لآخر قوانين غير عادلة، وتزداد صعوبة هذه المسألة، بصفة خاصة، في ظل الأنظمة الديمقراطية!

- دوافع البحث وأهدافه

هناك بعض الأسباب التي شكّلت دوافعنا لهذا الموضوع، والتي نستهدف منها تحقيق بعض الأهداف العلمية، ومن بينها على سبيل المثال- لا الحصر:

١- لم تحظ هذه المسألة الشائكة بالقدر الذي تستحقه من الدراسة في المكتبة العربية؛ وثمة ندرة ملحوظة في اهتمام الباحثين والأكاديميين في عالمنا العربي بدراساتها، على الرغم من أهمية الإسهامات التي قدمها بعض الفلاسفة المعاصرين، وهذا ما يتضح في ضوء الأبحاث والدراسات الأجنبية التي أجريت مؤخرًا حول مواقفهم من هذه المسألة (وسيرد ذكر أهم هذه الدراسات في ثبوت المصادر والمراجع)، أما في المكتبة العربية فلا توجد- في حدود علمي- أية دراسة أو رسالة أكاديمية تناولت هذه المسألة على نحو تفصيلي.

٢- اخترنا بعض النماذج من الفلاسفة المعاصرين، وعلى رأسهم «رولز» و«فينيس»، وهو اختيار نابع من كونهما من أهم الفلاسفة الذين طرحوا إسهامات لا تزال موضعًا للنقاش في كثير من الدوائر الأكاديمية الغربية، إضافة إلى تأثير أفكارهما حول هذه المسألة، سواءً على المستوى الأكاديمي أم على المستوى العملي، الأمر الذي دفعنا إلى محاولة الكشف عن الأبعاد والأسس الفلسفية لمشروعية الامتثال للقوانين غير العادلة.

٣- إذا نظرنا نظرة عميقة في الأحداث الدولية، يتكشف لنا ما يموج به عالمنا من تغلغل أوجه اللادالة، التي تستند في كثير منها إلى قوانين غير عادلة، وترسخ لأنظمة تتنافى مع أبسط مبادئ الأخلاق، الأمر الذي نستهدف منه الكشف عن المبادئ التي وضعها الفلاسفة حول واجب عصيان القانون غير العادل، من الناحية الأخلاقية، إذا كان القانون ذاته يمثل انتهاكًا صريحًا للعدالة.

٤- محاولة الوقوف على نقاط القوة والضعف في رؤى «رولز» و«فينيس» بوجه خاص، في ضوء الكشف عن أفكار الفلاسفة الآخرين حول هذه المسألة، وذلك بهدف الاستفادة- قدر الإمكان- من هذه الرؤى، في فهم ماهية العلاقة بين القانون والأخلاق بوجه عام، والقانون والعدالة بوجه خاص.

وفي ضوء ما سبق، ولأسباب أخرى ستتضح تباعًا خلال محاور هذا البحث، تصبح الدراسة حول هذا الموضوع مطلبًا ضروريًا ومُجديًا إلى حدٍ كبير.

- إشكالية البحث:

يدور هذا البحث حول إشكالية أساسية تتمثل في: هل يكون هناك واجب فلسفي وأخلاقي في الامتثال لهذه القوانين لمجرد أنها صادرة عن سلطة شرعية؟ أم أن الظلم يُسقط عنها صفة الإلزام القانوني والالتزام الأخلاقي؟ وهناك مجموعة من التساؤلات الأخرى، ومنها على سبيل المثال- لا الحصر:

- ١- هل يجب الالتزام بطاعة القانون العادل فقط، أم أن واجب الامتثال يمتد إلى القوانين غير العادلة؟
- ٢- إذا كان الامتثال للقانون- بوجه عام- واجبًا على الأفراد، فهل توجد أسباب لطاعة القوانين غير العادلة بحيث تتجاوز مجرد خوفهم من العقاب؟
- ٣- إذا كان واجب الأفراد هو الامتثال للقوانين المَسنونة في ظل دستور عادل، فعلى أي أساس فلسفي يمكن من خلاله تبرير طاعة القوانين غير العادلة؟
- ٤- ما الذي يحدد عدالة القانون من عدمه؟ وهل عدم عدالة قانون ما ينفي عنه صلاحيته القانونية؟ وهل يظل القانون غير العادل قانونًا؟
- ٥- ما المقصود بالتبرير الدستوري لواجب الامتثال للقانون؟ وهل هناك شروط يمكن في ضوءها تبرير عصيان القوانين غير العادلة؟
- ٦- هل تكون طاعة القوانين غير العادلة عند «رولز» واجبة من حيث المبدأ؟ وإذا كانت كذلك، فما الشروط التي يجب عندها الامتثال لهذه القوانين؟
- ٧- كيف جاءت آراء «فينيس» حول القانون، والإلزام، والطاعة؟ وإلى أي مدى يكون الفرد مُلزَمًا بواجب طاعة القانون الذي ينتهك حقوق الأفراد؟
- ٨- ما المقصود بمفهوم «المعقولة العملية»؟ وكيف استطاع «فينيس» أن يوظفه في نظريته حول حدود سلطة القانون؟
- ٩- إلى أي مدى تم توظيف الأفكار الفلسفية حول واجب طاعة القوانين غير العادلة في تبرير السياسات القمعية الاستبدادية؟
- ١٠- هل استطاع الفلاسفة أن يؤسسوا نظرية متكاملة حول هذا الموضوع؟

- منهج البحث:

للإجابة عن هذه التساؤلات، سأعتمد على «المنهج التحليلي» في تناول مواقف الفلاسفة من مسألة واجب الامتثال للقانون، وتحديد معاني المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي ترتبط بها، وتتداخل وتتشابك معها، ومنها: معنى القانون، وطبيعته، وما يستتبعه من صور المسؤولية؛ وأشكال الإلزام؛ وسيادة القانون؛ والسلطة وحدودها؛ وحقوق الإنسان ونطاقها؛ ومفهوم العدالة، وغيرها. ومن جانب آخر، سأعتمد على «المنهج المُقَارَن» في المقارنة بين مواقف الفلاسفة من هذه المسألة، إضافة إلى توظيف «المنهج التاريخي» من حيث ردُّ الأفكار والمصطلحات إلى أصولها الأولى، وأخيرًا يأتي دور «المنهج النقدي» بهدف الوقوف على ما تنطوي عليه تصوراتهم من إيجابيات وسلبيات، وتوضيح مواطن الأصالة والطرافة والتقليد فيها.

- محاور البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يردَ في ثلاثة محاور على النحو الآتي:

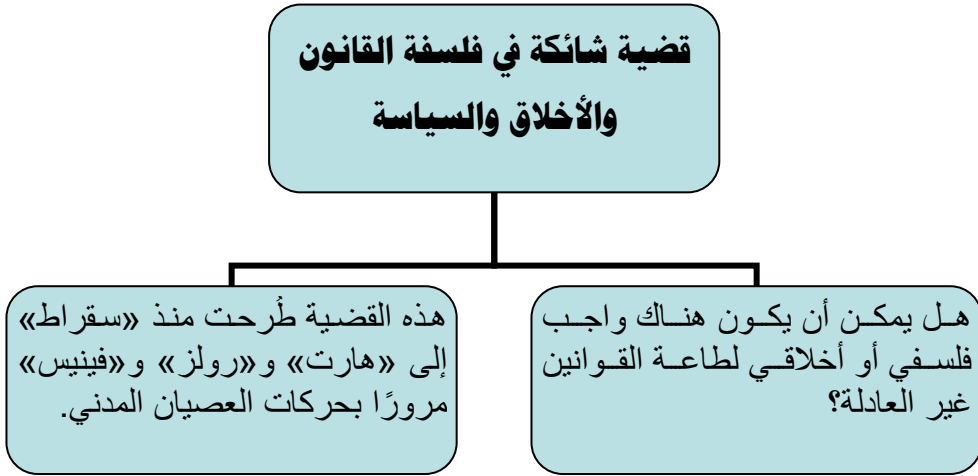
- **المحور الأول: الأسس الفلسفية لمشروعية الامتثال للقانون**
- **المحور الثاني: طاعة القوانين بين الواجب الطبيعي والإلزام السياسي.**

▪ **المحور الثالث: الإلزام وحدود سيادة القانون.**

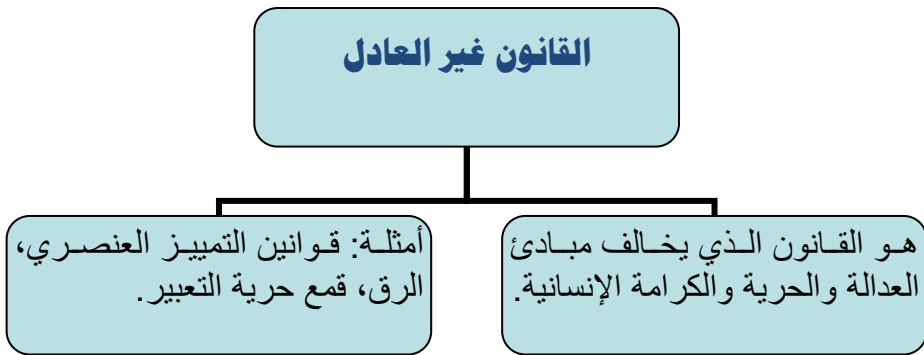
وأخيرًا، تأتي **الخاتمة** وتشتمل على النتائج الأساسية التي تمثل إجابات عن التساؤلات التي يدور حولها جوهر هذا البحث. وبعد هذه الإطلالة على أهم محاور البحث، وإشكاليته، ومنهجه، ومحاوره، تتضح لنا أهمية هذا الموضوع في مجال فلسفة السياسة والقانون والأخلاق بوجه عام، والأخلاق السياسية بوجه خاص. ولذلك، فإنني ركّزتُ- في هذا البحث- على مسألة واجب الامتثال للقوانين غير العادلة، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل: **ماذا عن المرجعيات الفلسفية لمفهوم واجب الامتثال للقوانين؟** إن الإجابة عن هذا التساؤل تُمثّل جوهر مناقشتنا في المحور الأول.

المحور الأول: الأسس الفلسفية لمشروعية الامتثال للقانون

يتناول هذا المحور أصول مفهوم طاعة القانون، من خلال البحث عن بداياته في الفكر الفلسفي، والكشف عن أهم النظريات الفلسفية التي برّرت القول بواجب طاعة القانون غير العادل.



«شكل رقم ١»: (الإطار العام لمشكلة واجب طاعة القانون غير العادل)



«شكل رقم ٢»: (معنى القانون غير العادل)

أولاً: أصول فكرة واجب الامتثال للقانون.

يعود الأصل الفلسفي لفكرة واجب الامتثال للقانون إلى «سقراط» (٤٧٠-٣٩٩ ق.م)، الذي ناقش مسألة العدالة وعلاقة القانون بالواجب الأخلاقي للامتثال له؛ ولعل محاكمته عام ٣٩٩ ق.م، كما تعبر عنها محاوره «كريتون»^(*)، تجسد في حدود علمي- أول صورة لواجب احترام المواطن لقوانين الدولة، حتى إن كانت قوانين غير عادلة. فقد واجه «سقراط» ثلاث تهم شديدة: إفساد عقول الشباب، والتجديف على آلهة المدينة بإنكاره السلوكيات التي تصدر عنها، واستغلال قدراته الخطابية لتشويه ولاء الأثينيين للحكام. وفي مواجهة هذه التهم، حاول أن يقنع القضاة بحقيقة موقفه لإثبات براءته، وفي الوقت نفسه رفض التوقف عن آرائه واعتقاداته حتى لو حكمت المحكمة ضده، من منطلق التزامه الأخلاقي في مقاومة ما عدّه ممارسات غير مقبولة، لأنه كان هناك شيء ما يخشاه أكثر من خشيته للأثينيين، ألا وهو عصيان الإله، معلناً لهم: «أنا أعزكم أيها الأثينيون وأحبكم، ولكني أطيع الإله أكثر مما أطيعكم»^(١).

لكن صدر الحكم على «سقراط» بالإعدام، وبينما ينتظر يوم إعدامه، زاره صديقه الثري «كريتون» في زنزانه سجن أثينا، وحاول أن يقنعه بالهرب لإنقاذ حياته، مؤكداً له أنه مستعدٌ لإنفاق المال الذي ستكلفه خطة الهروب، ومن ثمّ يكون قد حافظ على سمعته وشرفه وحياته. لكن «سقراط» رد عليه قائلاً: «أما عن تلك الاعتبار التي ذكرتها، بخصوص إنفاق المال والسمعة وتربية الأطفال، فإنني أخشى أن تكون هذه، في الواقع، اعتبارات الكثرة الذين يحكمون علينا بالإعدام، دون أي سبب وبلا أية رؤية»^(٢).

ومن هذا المنطلق، رفض «سقراط» تبريرات «كريتون» بوصفها اعتبارات غير ذات صلة بعصيان القانون، ورأى أنها لا تستند إلى أسباب عقلية، حتى إن كانت تستند إلى أسباب نفعية، وأثر أن يخضع صراحة للحكم الذي أصدرته المحكمة. وبهذا المعنى، يمثل هذا الموقف محاولة لإرساء واجب طاعة القوانين غير العادلة، وصورة واضحة للامتثال لقوانين الدولة والأحكام الصادرة عن القضاء؛ وهذا ما يؤكد أن جوهر الفعل الأخلاقي لطاعة القوانين لا يرتبط عند «سقراط» بما يحققه من نتائج، وبمعنى آخر فإن «أية عواقب (محتملة) لفعل ما لا علاقة لها بالتقييم الأخلاقي للفعل. وبدلاً من ذلك، فإن واجب الامتثال للقانون لا

(*) تُرجمت هذه المحاور من الإنجليزية (وليس من الأصل اليوناني لها) إلى العربية تحت اسم: «أقريطون»، ولكن الاسم الصحيح له- باليونانية- هو: «كريتون»، وفي الفرنسية: «كريتو»، وفي الإنجليزية: «أقريطون».

(١) أفلاطون: محاكمة سقراط (محاورات «أوطيفرون»، «الدفاع»، «أقريطون»)، ترجمة وتقديم: عزت قرني، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ط. ٢، ٢٠٠١، ص. ٧٠، ٨٢.

(٢) المصدر السابق، ص. ١٥٧.

يمكن تقييمه من خلال ما يؤدي إليه من عواقب، وإنما يرتبط بالمبادئ والفضائل الأخلاقية التي لا يمكن معرفتها إلا بالعقل»^(١).

وفي ضوء هذا، نلاحظ أن ثمة معنيين للعدالة: العدالة المثالية أو الحقيقية، والعدالة التقليدية أو الخارجية، أما عن وجه العلاقة بينهما، فتتضح من أنه على الرغم من عدم تأكيد «سقراط» صراحةً وجود علاقة بين العدالة المثالية والتقليدية، فإنه عندما يقول: إن الشخص العادل بالمعنى المثالي، كالمملك الفيلسوف مثلاً، لن يرتكب أفعالاً ظالمة من ناحية العرف كالقتل والسرقة، يُلْمَح إلى أن الامتناع عن معظم الأفعال غير العادلة من ناحية العرف هو جزء لا يتجزأ من كونه شخصاً عادلاً بالمعنى المثالي، ما دامت هذه الأفعال غير العادلة من ناحية العرف هي أيضاً من النوع الذي لا يُقره العقل. وبالتأكيد، من الممكن ألا تكون بعض الأفعال، وإن عُدت غير عادلة من ناحية العرف، ظالمة بالمعنى المثالي للعدالة، والعكس صحيح. ومع ذلك، يبدو أن «سقراط» يَعدُّ معظم الأفعال غير العادلة من ناحية العرف غير مقبولة من الناحية الأخلاقية، ومعظم الأفعال العادلة من ناحية العرف ضرورية من الناحية الأخلاقية. وهكذا، فإن استخدام «سقراط» لكلمة «عادل» أو «ظالم» بالمعنى التقليدي قد يُفهم بصفة عامة بأنه يشير إلى العدل أو الظلم من ناحية العرف، لكن امتناع الفرد عن القيام بأفعال ظالمة بالمعنى التقليدي ليس شرطاً كافياً لكونه شخصاً عادلاً بالمعنى المثالي للعدالة. وباختصار، فإن الشخص، وإن كان عادلاً تماماً من ناحية العرف، ليس بالضرورة شخصاً عادلاً بالمعنى المثالي^(٢).

ومن هنا تبدو مسألة علاقة القانون بالأخلاق أكثر تداخلاً وتعقيداً من كونها مجرد صورة للالتزام الأخلاقي بالقانون، وتعود أهمية هذه العلاقة إلى اهتمام «أرسطو» (Aristotle) (٣٨٤-٣٢٢ ق. م) بمسألة ما إذا كانت فضيلة الإنسان الصالح هي نفسها فضيلة المواطن الصالح، وأما عن السؤال الذي يدور حول ماهية العلاقة بين المثل الأخلاقي للإنسان الصالح والمثل السياسي للمواطن الصالح، فيمكن القول: إن الإنسان الصالح والمواطن الصالح هما مثالان منفصلان، إلا في حالة الحاكم، لأنه هو وحده القادر على تنمية فضيلة الحكمة إلى درجة لا يستطيع المواطن العادي بلوغها، مع تحقيق فضائل المواطنة الأخرى في

(^١) Yang, Hee-Q: **An Essay on Political Obligation and Disobedience: Socrates, Rawls and Beyond**, Ph. D. in Philosophy, University of California, Santa Barbara, 1994, P. 4.

(^٢) Ibid, PP. 6-7.

الوقت نفسه. ومن هنا، فإن المثل السياسي للحاكم الصالح أو المشرع الصالح هو وحده الذي يجمع بين الأخلاق والسياسة^(١).

وعلى أية حال، فإن موقف «سقراط» يكشف عن إيمانه الشديد بضرورة احترام قوانين الدولة، انطلاقاً من أن هذا الاحترام نابع من ذلك العقد الملزم بين الأفراد وبين الدولة، مما دفعه إلى الامتثال للحكم بالإعدام على الرغم من الظلم الذي وقع عليه. وفي مقابل هذه الصورة لطاعة القوانين، أو بالأحرى في مقابل الامتثال لأحكام قضائية أو عقوبات قانونية غير عادلة، يقدم لنا «سقراط» صورةً مختلفةً لعدم طاعة القوانين غير العادلة. وتتمثل هذه الصورة عندما يتعارض القانون مع واجب أخلاقي أسمى، ففي هذه الحالة وجب عدم طاعة القانون؛ وقد عاش «سقراط» نفسه هذه الحالة عندما طالبه النظام الأوليجاركي- في فترة استبدادية ما من تاريخ أثينا- بالمساعدة في تنفيذ حكم الإعدام في إنسان بريء، لكنه لم يبال بهذا الأمر- حتى وإن كلفه ذلك الموت وفقدان حياته- ورفض التعاون مع المسؤولين. فكل ما كان يهمله هو عدم القيام بأي فعل سواء أكان ظالماً أم بعيداً عن الفضيلة^(٢). وهذا يعني أنه إذا كان القانون يُمكن أن يفرض إلزاماً معيناً على الأفراد، فإن سلطته ليست مطلقة أو غير محدودة.

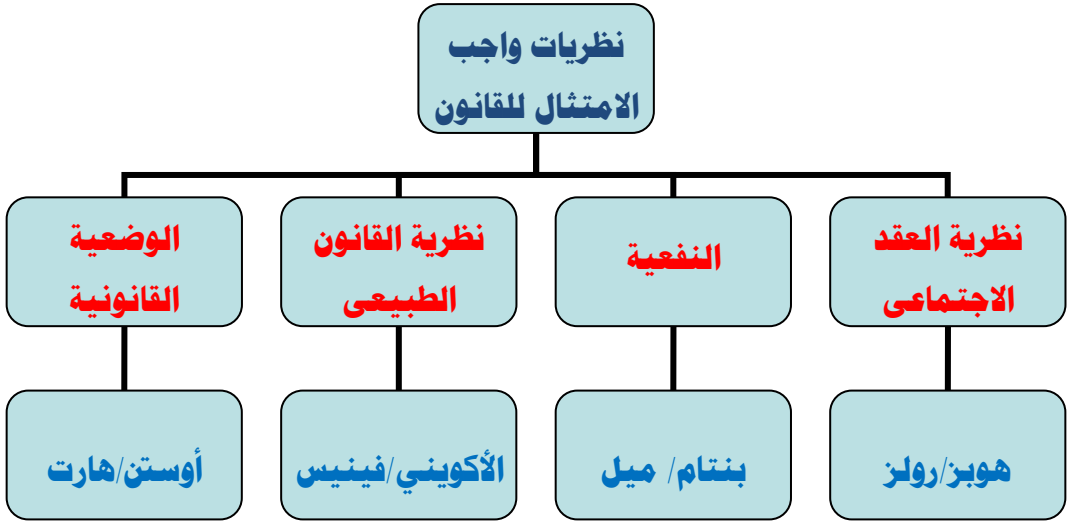
وإذا كان موقف «سقراط» يؤكد الواجب الأخلاقي للامتثال للقانون؛ احتراماً للدولة ونظامها، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه: **كيف جاءت المواقف العامة للفلاسفة- من بعده- حول هذه المسألة؟**

ثانياً: التأصيل الفلسفي لواجب الامتثال للقوانين.

يعرض هذا العنصر مخططاً لأهم النظريات الفلسفية التي تؤسس لواجب طاعة القانون بوجه عام، وتبرر القول بوجوب طاعة القانون غير العادل بوجه خاص، وذلك من خلال أربعة مواقف تمثلها أربع دوائر على النحو الآتي:

(١) Kronebusch, Philip Thomas: **The Use of Moral Philosophy in 20th Century Legal Theory**, Ph. D. in Philosophy, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University, 1994, P. 5.

(٢) أفلاطون: محاكمة سقراط، مصدر سابق، ص. ١٢٥.



«شكل رقم ٣»: يوضح الاتجاهات الفلسفية في واجب طاعة القانون

أولاً: نظرية العقد الاجتماعي (Theory of Social Contract)

يستند الموقف الأول في طاعة القانون إلى فكرة العقد أو مبدأ الاتفاق، ولعله أقدم المواقف الفلسفية في تاريخ الفكر السياسي، حيث نجده عند «سقراط» الذي أكد الواجب الأخلاقي للامتثال للقانون. واللافت للنظر أن «سقراط» قرر عدم عصيان قرار المحكمة، لأسباب أخلاقية اعتقد أنها سليمة، في ظل ظروف ستكلفه حياته، انطلاقاً من اعتقاده بأن على الأفراد واجباً أخلاقياً في طاعة القانون، وهو واجب مؤكد قائم على اتفاق عقده بشكل ضمني فيما بينهم. وما يميز مبدأ الاتفاق عند «سقراط» هو أنه يطرح الفكرة من منظور العدالة أو الأخلاق، وليس من المنظور القانوني، أما في الفلسفة السياسية الحديثة، فإن هذا المبدأ لا يُشدد على أخلاقية الالتزام بمبدأ الاتفاق، وإنما على الصلة بين الحكومة المُشكلة شرعياً من جهة، وواجب المواطن في طاعة القوانين السارية الصادرة عنها من جهة أخرى. وهذا الالتزام بالقانون أمرٌ صارم ومؤكد؛ فهو مُرتبط بجميع القوانين، ولا يُمكن تجاوزه، إن وُجد، إلا في حالات استثنائية^(١).

إن هذا يعني أن واجب طاعة القانون تحول، مع نظرية العقد الاجتماعي في العصر الحديث، إلى التزام سياسي أكثر من كونه التزاماً أخلاقياً فقط. ومن هنا، فقد تطور مبدأ الاتفاق في تاريخ الفكر الفلسفي إلى أن وصل إلى نظرية العقد الاجتماعي، ووفقاً لهذه النظرية فإن العقد (الذي يُسمى أحياناً «الاتفاق على

(١) Martin, Rex: **Political Obligation**, in: *Political Concepts*, ed: Richard Bellamy and Andrew Mason, Manchester: Manchester University Press, 2003, P.41.

الحكومة» (يُخَوَّل الحكومة سنّ القوانين ويُلزم الأفراد بالطاعة التامة. فبالنسبة لـ«توماس هوبز» (Thomas Hobbes) (١٥٨٨-١٦٧٩) يجب على الأفراد طاعة القوانين غير العادلة إذا لم تكن تتجاوز بعض الحدود، وتقوم نظريته في السيادة على أساس أن الحاكم يحوز سلطات واسعة ومطلقة، وتتضح ضرورة هذا النوع من الحكم الملكي المطلق في ضوء تحقيق الغايات السياسية، والمتمثلة في المحافظة على حياة الأفراد وحمايتهم، وإقرار النظام، ولذلك تتطلب السيادة كلا من: «الحماية» وتوفير الأمن، و«الطاعة»^(١).

أما بالنسبة لـ«جون لوك» (John Locke) (١٦٣٢-١٧٠٤)، فإنه يرى أن الغاية الأساسية من الدولة والقانون هي حماية الحقوق الطبيعية: الحياة، والحرية، والملكية. ومن ثمّ، فإن مشروعية أي قانون مشروطة بتحقيق هذه الغاية^(٢). فالأفراد عند فترة معينة، يصبحون أعضاء في هيئة سياسية معينة، والتي تتمثل وظيفتها الرئيسية في تشكيل الحكومة أو وضع دستور عادل، ومن المفترض وجود «إجماع» (أو ما يسميه «لوك»: مبدأ الأغلبية) بين المواطنين حول المؤسسات الرئيسية للحكومة (التشريعية، والتنفيذية، والقضائية)، ولولا هذا الإجماع، لتفكك الجسم السياسي ككل، ولم يُعدّ بالإمكان الحفاظ عليه إلا بقوة قاهرة. وفي ضوء هاتين الحقيقتين (كون الفرد عضواً في هيئة سياسية، ووجود حكومة دستورية قائمة على مبدأ الاتفاق)، فإن كل مواطن (كل عضو في المجتمع السياسي المنظم على هذا النحو) ملزمٌ بالضرورة بطاعة القوانين الصادرة عن هذه الحكومة الدستورية. كما يترتب على هاتين الحقيقتين، أنه لو لم تُطاع القوانين، لعاد الأفراد إلى حالة الطبيعة غير المرغوب فيها، ومن ثمّ يجب على كل عضو الالتزام بالقانون. وهنا نلاحظ أن الفرد لم يوافق صراحةً على القوانين؛ بل وافق على أن يكون عضواً في هيئة سياسية، وانطلاقاً من هذه الحقيقة، فإن على المواطن واجباً صارماً، بالضرورة، بطاعة القوانين. ومن ثمّ، يكون الفرد ملزماً بالامتثال للقوانين كما لو أنه وافق صراحةً على طاعتها^(٣).

غير أنه من الإنصاف، أن نشير إلى أن «لوك» لم يقل بوجوب الطاعة التامة للقانون، إذا تجاوز حدود العقد الاجتماعي وانتهك الحقوق الأساسية. فالواقع أنه وإن كان يؤكد وجوب احترام القانون والامتثال له، فإنه لا يقول بالامتثال التام للقانون؛ لأن طاعة القانون مشروطة بارتباطه بتحقيق العدالة وحماية حريات الأفراد، بحيث يحق للشعب أن يعارض أي قانون ينتهك حقوقهم الطبيعية. ومن هنا، يحتفظ الشعب بالحق في عصيان القانون إذا تجاوز سلطته واعتدى على

(١) هوبز، توماس: اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب، وبشرى صعب، أبوظبي: دار كلمة ودار الفارابي، ٢٠١١، ص ١٨٤، ٦٧٤.
(٢) لوك، جون: الحكومة المدنية، ترجمة: محمود شوقي الكيال، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، من دون تاريخ، ص ١٠٧-١١٢.

(٣) Martin, Rex: Political Obligation, PP. 41-42.

الحقوق الطبيعية، أو إذا تحول إلى أداة ظلم؛ ومن ثمَّ فإنَّ المشروعية تنتقل إلى حق الشعب في الاعتراض أو الثورة^(١).

وفي ضوء ما سبق، يستند الموقف الأول لواجب الامتثال للقانون إلى مبدأ العقد الذي يُلزم الأفراد بطاعة القوانين امتثالاً لواجب أخلاقي («سقراط»)، أو انطلاقاً من المصلحة التي تعود على الفرد والمجتمع من طاعة القوانين، («هوبز»)، أو حماية حقوق الأفراد الطبيعية («لوك»)، أو وفقاً لما ينص عليه النظام الدستوري العادل («رولز»); فطاعة القوانين أمر مهم، وتتبع أهميتها من ضرورة احترام الدولة والحفاظ على النظام الاجتماعي ككل.

ثانياً: النفعية (Utilitarianism)

يقوم الموقف الثاني من طاعة القانون على أساس نظرية المنفعة أو مبدأ العواقب الجيدة. ومن الناحية التاريخية، فقد ظهر هذا الموقف بسبب عدم قبول نظرية العقد الاجتماعي، الأمر الذي دفع بعض الفلاسفة إلى النظر في أسباب أخرى محتملة للالتزام بطاعة القانون. ولعل أهم هذه الأسباب تتمثل في فكرة المنافع التي تقدمها الحكومة، والتي تعود بالخير على جميع المواطنين. وعلى سبيل التبسيط، قد يعارض كثيرٌ من جيراني بشدة محاولة الحكومة لسنّ قانون يقضي ببناء بعض الأرصفة في المدينة على طول الشارع الذي أسكن فيه. لكن جيراني قد يقبلون هذا القانون ويطيعونه، خاصة أنهم يستخدمون تلك الأرصفة وينتفعون منها مثل غيرهم^(٢).

وفي الحقيقة، لقد مثلت النفعية في النظرية الليبرالية الحديثة، المنافس الرئيس لنظرية العقد الاجتماعي بسبب ما كانت تعانيه الأخيرة من مشكلات في تفسيرها لطاعة القانون؛ وعلى أقل تقدير، فإنها كانت بديلاً لنظرية الالتزام بطاعة القانون بدلاً من كونها أحد أشكال هذه النظرية. فإذا كان المعيار الأساسي للأخلاق هو أن الفرد يجب أن يبحث عن العواقب الجيدة في سلوكه، فلا حاجة إلى طاعة القانون عندما لا تكون للطاعة عواقب أسوأ من عصيان القانون؛ كما أنه لن نكون بحاجة إلى سبب أخلاقي لطاعة القانون في عدد كبير من الحالات. وبعبارة أخرى، فإن وجود القانون قد لا تكون له أهمية أخلاقية، مع أنه غالباً ما يكون عاملاً أخلاقياً ذا صلة. ومن هنا، فإذا كان مبدأ المنفعة هو المبدأ الأخلاقي الأعلى، فلا يوجد واجب أخلاقي عام لطاعة القانون بالمعنى المتصور عادة^(٣).

(١) لوك، جون: في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩، ط-م.

(٢) Martin, Rex: **Political Obligation**, P. 44.

(٣) Greenawalt, Kent: **The Natural Duty to Obey the Law**, Michigan Law Review, Vol. 84, No. 1, 1985, PP. 5-6.

وهكذا، تقول النفعية، باختصار: إن واجب العدالة يتطلب الامتثال للقوانين من قبل أولئك الذين اختاروا قبول المزايا التي توفرها هذه القوانين. وقد حظي هذا المذهب ببعض الأهمية في العصور الحديثة. ومن ناحية أخرى، فإن النفعية تشترك مع نظرية العقد الاجتماعي في تأكيدها بأن طاعة القوانين تنبع من مصدر خارجي (غير قانوني) - مبدأ «المنفعة» عند الأولى، أو مبدأ «الاتفاق» عند الأخرى^(١). كذلك فإن النفعية تشترك مع جانب من نظرية القانون الطبيعي في مسألة واجب طاعة القانون، أما الجانب الأساسي الذي تختلف فيه عنها، فهو جعلها واجب الطاعة مشروطاً بالموقف الذاتي للمواطن تجاه المنافع العامة التي يوفرها القانون والحكومة لجميع الأفراد. ويشمل واجب العدالة جوانب أكثر من الالتزام بالعقد، أو ليس مقصوراً على الالتزام بالعقد وحده^(٢). وهنا نتساءل: ماذا عن موقف نظرية الواجب الطبيعي؟

ثالثاً: نظرية القانون الطبيعي (Theory of Natural Law)

ذهب أنصار «نظرية القانون الطبيعي»، وعلى رأسهم «توما الأكويني» (Thomas Aquinas) (١٢٢٥-١٢٧٤)، إلى القول بأهمية الحفاظ على النظام الاجتماعي، ومن ثمّ وجوب الامتثال للقوانين، على الرغم من تأكيدهم بأن «القانون غير العادل ليس قانوناً على الإطلاق»^(٣). وقد سادت هذه النظرية لفترات وجيزة في الفكر القانوني المعاصر في الديمقراطيات الغربية، كما واجهت تحديات كبيرة أمام انتشار المذهب الوضعي؛ وعلى سبيل المثال، خلال «جمهورية فايمار» الألمانية (١٩١٩-١٩٣٣)، كانت أكبر عقبة أمام الاعتراف بالقانون الطبيعي هي المذهب الوضعي الذي منح المشرع السلطة التقديرية الكاملة فيما يتعلق بمحتوى القانون أو أحكامه التفصيلية، إلى حد الظلم، بل إلى حد التعسف الكامل والمتسلط في استخدام السلطة^(٤).

وإذا نظرنا إلى أهم أنصار هذه النظرية في القرن العشرين، سنجد «جون فينيس» الذي سنتخذ نموذجاً للدراسة في هذا البحث، حيث دافع عن وجوب طاعة القانون انطلاقاً مما أسماه: «الالتزام الضماني» لتجنب ازدياد المنظومة العامة للقانون، وفي ضوء تمييزه بين «الالتزام القانوني» و«الالتزام الأخلاقي»،

(١) Ladd, John: **Law and Morality: Internalism vs. Externalism**, in: *Law and Philosophy: A Symposium*, ed.: Sidney Hook, New York: New York Univ. Press 1964, P. 63.

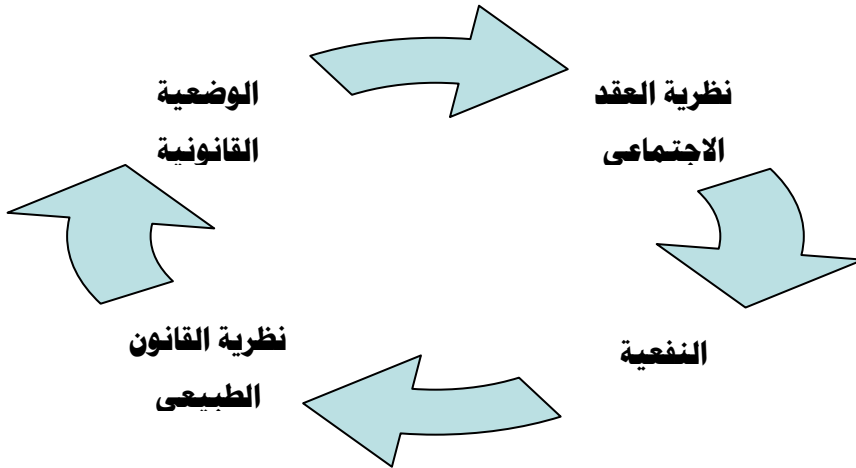
(٢) Greenawalt, Kent: **The Natural Duty to Obey the Law**, P. 5.

(٣) Danto, Arthur C.: **Human Nature and Natural Law**, in: *Law and Philosophy: A Symposium*, ed.: Sidney Hook, New York: New York Univ. Press 1964, P. 187.

(٤) Rice, Charles E.: **The Problem of Unjust Laws**, *Cath. Law*, No. 26, 1981, P. 283.

وقد خُصص إلى أن القانون غير العادل يجب طاعته من منظور قانوني وليس من منطلق الالتزام الأخلاقي.

أما عن الموقف العام لأنصار هذه النظرية من واجب طاعة القانون، فيسير كالآتي: إذا تُركت الحرية للأفراد في اختيار القوانين التي يطيعونها، فسوف ينهار النظام بأكمله. وقد انحصرت نظرياتهم في ثلاثة مواقف، وهي: (١) موقف «جون مكي» (John Mackie) (١٩٨١-١٩١٧)، القائل بالالتزام المستقل بطاعة القانون، و(٢) موقف «توني أونوريه» (Tony Honoré) (١٩٢١-٢٠١٩)، الذي يؤكد واجب الالتزام بوصفه ضرورةً طبيعيةً، و(٣) موقف «فيليب سوبر» (Philip Soper) (١٩٤٢-...)، الذي يتمسك بواجب إظهار الاحترام للقانون؛ وهؤلاء الفلاسفة يدعون أن نظرياتهم تشمل طاعة القوانين «غير العادلة» والنظم غير العادلة أيضًا. وقد صار بعض أنصار هذه النظرية مؤخرًا يقولون: إن طاعة القانون غير العادل بهدف حماية بقية القوانين العادلة الأخرى، تمثل إلى حدٍّ ما التزامًا أخلاقيًا أيضًا، فرجعوا إلى موقف أكثر تشددًا من موقف الوضعية القانونية من طاعة القانون^(*)، وصارت النتيجة عندهم أن طاعة القانون «غير العادل» يمثل نوعًا من الإلزام القانوني والالتزام الأخلاقي أيضًا^(١)! وهنا نتساءل: ماذا عن موقف الوضعية القانونية؟



«شكل رقم ٤»: (التحولات الجدلية بين المواقف الأساسية من طاعة القانون)

رابعاً: الوضعية القانونية (Legal Positivism)

(*) كما يشير إلى ذلك «الشكل رقم ٤» أدناه- وكل الأشكال والمخططات الموجودة في صفحات هذا البحث من وضعنا؛ بهدف التبسيط والتوضيح.

(١) Greenawalt, Kent: The Natural Duty to Obey the Law, PP. 1ff.

يقول أنصار «الوضعية القانونية»، بأن القانون يكتسب طاعته من صدوره عن سلطة شرعية وفق إجراءات محددة ومُطبقة فعلياً. ومن هنا، يقع على جميع المواطن التزاماً بطاعة القانون، بقطع النظر عن مدى أخلاقيته أو درجة عدالته، إذ يُشترط في طاعة القانون أن يكون صادراً عن سلطة شرعية عامة معترف بها، وأن يكون معمولاً به، مع وجود عقوبات واضحة ورادعة على عصيانه. وقد سادت الوضعية القانونية لفترات طويلة في الفكر القانوني في الديمقراطيات الغربية، وهي تركز على الجانب الشكلي في تعريف القانون^(١)، ومن أهم فلاسفتها الأوائل: «جون أوستن» (John Austin) (١٧٩٠-١٨٥٩)، وأما فلاسفتها المعاصرين، فمنهم: «هربرت هارت» (Herbert L. A. Hart) (١٩٠٧-١٩٩٢).

وفي ضوء هذا، لا تقدم الوضعية القانونية أية تبريرات فلسفية أو أخلاقية لواجب الامتثال للقانون، فالقانون مُلزمٌ لأنه مبني على الاتفاق، ومستند إلى السياق الاجتماعي أيضاً، وقد يكون الإلزام القانوني قائم على الإكراه الخارجي فقط كما عند «أوستن»، أو على سلطة الإكراه الخارجي إضافة إلى الإكراه الداخلي كما عند «هارت»^(٢)؛ وفي كلا الحالتين، لا بُدّ من طاعة القانون لحماية الأفراد والحفاظ على النظام العام.

وفي الحقيقة، إن الوضعية القانونية لا تنظر إلى القانون ذاته بوصفه نظاماً مستقلاً، فالقانون تشريع صادر عن هيئة سيادية في المجتمع، ولهذا فإن المبدأ الأساسي لها هو عدم وجود صلة ضرورية بين القانون والأخلاق^(٣)، وهذا يعني أن القانون ليس مرتبطاً بأي «محتوى مسبق»، بل إنه مرتبط بمصدره؛ فالقانون هو ما تصدره الجهة المخولة بإصداره، بقطع النظر عن علاقته بأية تصورات أولية، أو مبادئ أخلاقية مُعينة^(٤). ومن هذا المنظور، تبدو الوضعية القانونية متفقة مع نظرية العقد الاجتماعي من ناحية، والنفعية من ناحية أخرى، في أن طاعة القوانين تنبع من مصدر خارجي (غير قانوني في الأصل). كما أنه من السمات المميزة للوضعية القانونية أنها، في محاولتها للحفاظ على الانفصال الضروري بين القانون والأخلاق، تلجأ إلى مفهوم محايد أخلاقياً للقانون، وهذا ما

(١) Ladd, John: *Law and Morality*, P. 69.

(٢) Batnitzky, Leora: *John Finnis and Joseph Raz on Practical Reason and the Obligation to Obey the Law*, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 15, No 2, 1995, P. 161.

(٣) Kronebusch, Philip Thomas: *The Use of Moral Philosophy in 20th Century Legal Theory*, P. P. 22, 26-27.

(٤) Batnitzky, Leora, loc. Cit.

يُفسر كونها، بتعريفاتها المحايدة للقانون، أكثر النظريات شيوعاً حول طاعة القانون^(١)، بعيداً عن الأخلاق أو الدين.

وفي ضوء هذه النظريات الأربعة، نلاحظ تنوع التبريرات الفلسفية المطروحة. بيد أن هناك نظريات أخرى لا يمكن تصنيفها تحت أية نظرية من النظريات السابقة، وإن كانت تقترب إلى إحداها في جوانب معينة، ومن أهمها: «الواقعية السياسية» (Political Realism)، التي يمثلها «مكيافيلي» (Niccolò Machiavelli) (١٤٦٩-١٥٢٧)، والذي يُعدُّ من أوائل الفلاسفة

المحدثين الذين أسسوا للفكرة القائلة بأن عصيان القوانين يهدد استقرار المجتمع ويُلحق الضرر به. وفيما يبدو لي، فإن موقفه من طاعة القانون بوصفه واجباً على الفرد، يقترب من النفعية، وإن كان يختلف عنها في منطلقاته السياسية؛ لأنه لا يوازن بطريقة نفعية بين طاعة القانون وعدم طاعته، وإنما ينطلق من اعتبارات عملية في الأساس تتعلق بدور الدولة في حماية الأفراد والمجتمع ككل، وهو ما يبرر فرض القوانين كأداة لتحقيق النظام والصالح العام.

وأخيراً، سنتضح معظم مبادئ هذه النظريات بالتفصيل في المحورين القادمين للبحث. أما هنا- في هذا المحور- فإننا نخلص إلى أنه لا يوجد موقف واحد من مسألة واجب الامتثال للقانون بصفة عامة، والقوانين غير العادلة بصفة خاصة، ولكن هناك مواقف متنوعة تنطلق من أسس فلسفية مختلفة. وبعد هذا العرض- الضروري والمركّز- للتأصيل الفلسفي لواجب الامتثال للقانون، من خلال الكشف عن أصول هذه الفكرة، وأهم النظريات الفلسفية التي شرّعت لواجب الامتثال للقوانين، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه: ماذا يعني «رولز» بالتبرير الدستوري لواجب الامتثال للقانون؟ وهل نجح في وضع شروط كافية تبرر العصيان المدني في حالة القوانين غير العادلة؟ إن الإجابة عن هذين التساؤلين تُمثّل جوهر مناقشتنا في المحور الثاني.

(١) Ladd, John: Law and Morality, P. 63.

المحور الثاني: طاعة القوانين بين الواجب الطبيعي والإلزام السياسي

يتناول هذا المحور رؤية «جون رولز» (John Rawls) (١٩٢١-٢٠٠٢) حول مسألة واجب الامتثال للقوانين غير العادلة، من خلال عنصرين أساسيين: يعرض العنصر الأول للأساس الفلسفي لطاعة القوانين في ضوء بناء المجتمع المنظم ووجود الدستور العادل، وفي العنصر الثاني نحلل أهم الأسباب التي يقدمها لواجب الامتثال للقوانين غير العادلة.

أولاً: طاعة القانون بين الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني.

(أ) التبرير الدستوري لطاعة القوانين.

في مقاله «الإلزام القانوني وواجب الإنصاف» (١٩٦٤)، يتطرق «رولز» إلى الأسس المتعلقة بمسألة الالتزام بالقانون، والقيام بواجباتنا، وهو يرى أن الالتزام بطاعة القانون هو حالة خاصة من واجب العدالة، وهو واجب واضح بذاته للهولة الأولى. ويرتكز هذا الواجب على مبدأ أخلاقي عام، كما يستند إلى مبادئ العدالة، أو المنفعة الاجتماعية، أو المصلحة العامة، ولا يمكن إلغاءه إلا بالالتزامات أخرى أكثر صرامة^(١). أما في كتابه «نظرية في العدالة» (١٩٧١)، وتحت عنوان «واجب الامتثال للقانون غير العادل»، فيذهب إلى أن تفسير الامتثال للقوانين العادلة التي يتم سنّها بموجب دستور عادل، ليس بالأمر الصعب على الإطلاق، إذا ما نظرنا إلى أن مبادئ الواجب الطبيعي ومبادئ العدالة تعمل على إرساء الواجبات والالتزامات الضرورية للأفراد. وهو ما يعني أن المواطنين عمومًا ملزمون بواجب العدالة، ومن ثمّ الامتثال للقانون، أما بالنسبة للمسؤولين أو أولئك الذين تولوا مناصب مرموقة أو احتلوا مواقع مميزة في المجتمع، أو الذين حصلوا على فرص معينة لتعزيز مصالحهم، فإنهم ملزمون بطاعة القانون، بمقتضى واجب العدالة وحده^(٢).

هذا يعني أن القوانين العادلة المسنونة في ظل دستور عادل لا يوجد إشكال في طاعتها أو الامتثال لها، لكن المشكلة تظهر في حالة القانون غير العادل. وهنا يتساءل «رولز»: «تحت أية ظروف وإلى أي مدى يجب طاعة القوانين غير العادلة؟». وفي سياق إجابته عن هذا السؤال، يرى أن القول بإطلاق بعدم وجوب طاعة القوانين غير العادلة قولٌ خاطئ؛ لأن عدم عدالة القانون لا يشكّل عمومًا سببًا كافيًا لعدم الالتزام به، تمامًا كما أن الصلاحية

(١) Rawls, John: **Legal Obligation and the Duty of Fair Play**, in: *Law and Philosophy: A Symposium*, ed.: Sidney Hook, New York: New York Univ. Press 1964, PP. 3-4.

(٢) Rawls, John: **A Theory of Justice**, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1971, P. 350.

القانونية لتشريع معين (كما يحددها الدستور القائم) لا تشكّل سبباً كافياً لقبوله أو استمرار العمل به^(١).

ويمضي «رولز» حيث يوضح أن مصطلح «الالتزام» يُستخدم هنا بمعناه الضيق (المعنى القانوني أو السياسي)، وهو المعنى الذي يرتبط، إلى جانب مفهوم الواجب والمسئولية، بالامتثال للقواعد المؤسسية، إذ تُسند الواجبات والمسئوليات إلى مناصب معينة، وعادةً ما تكون الالتزامات نتيجة أفعال طوعية للأفراد، وبينما قد نتحمل معظم التزاماتنا، من خلال تقديم الوعود وقبول المنافع، وما إلى ذلك، فقد يُلزمنا الآخرون بها (كما هو الحال عندما يساعدوننا في بعض الأحيان، مثلاً، عندما كنا أطفالاً). ومن هنا يكون الأساس الأخلاقي للامتثال للقانون نابغاً من واجب العدالة، بقدر ما يُقصد به الالتزام بهذا المعنى الضيق^(٢).

وعلى هذا النحو، يشير مفهوم الالتزام إلى التمسك بالقواعد التي تسير عليها مؤسسات الدولة، ومن ثَمَّ تُعدّ الصلاحية القانونية للتشريعات ذاتها، كما حدّدها الدستور، مُبرّراً للامتثال للقوانين بما يفوق الجانب الأخلاقي للالتزام المرتبط بلاعالة تشريع معين كمبرر لعدم الامتثال له. ولكن، ماذا عن طبيعة النظام الذي ينشأ عنه التزامٌ قانوني والتزامٌ أخلاقي بطاعة القانون غير العادل؟

يجيب «رولز» عن هذا السؤال بأن هناك بعض السمات الخاصة بطبيعة هذا النظام؛ فإلى جانب المكانة الاستراتيجية العامة لنظام القواعد القانونية، بوصفه المحدّد والرابط للمؤسسات الأساسية للمجتمع، فإنه من المفترض أن النظام السياسي والقانوني يحقق مفهوم سيادة القانون (أو ما يُمكن تسميته: عدالة ونظاماً). ويشرح «رولز» المقصود بهذا المفهوم، بأن القواعد العامة للنظام القانوني، تُعامل جميع الأفراد بالمثل. ولا يفرض هذا المفهوم، في حدّ ذاته، أية قيود على محتوى القواعد القانونية، بل على نظام إدارتها الطبيعية فقط. ومن المفترض كذلك أن يكون النظام السياسي ديمقراطياً دستورياً: بمعنى وجود دستور يحقق مبدأ المواطنة المتساوية، ويضمن حرية الفرد، وحرية الفكر والضمير، والمساواة السياسية، والحق في المشاركة السياسية^(٣).

ومن هنا تكون طاعة القانون، من حيث المبدأ، واجباً خاصاً من واجبات العدالة، لكن هذه الفكرة تطرح أكثر من تساؤل، وأهمها: ما الشروط الضرورية لطاعة القوانين غير العادلة في ظل دستور عادل؟ وماذا عن المبادئ التي تُلزم الأفراد بالامتثال لها؟

يحسم «رولز» هذا الإشكالية بأن يضع شرطين لطاعة القوانين غير العادلة، وهذان الشرطان هما:

(١) Ibid, PP. 350-351.

(٢) Rawls, John: **Legal Obligation and the Duty of Fair Play**, P. 4.

(٣) Ibid, P. 5.

(١) أن يكون القانون غير العادل قد صدر من مؤسسة ديمقراطية.
(٢) أن يكون ظلمه خفيفاً ولم يصل إلى مستوى معين من اللاعدالة، وعلى حدّ تعبيره، «شريطة ألا يتجاوز حدوداً معينة من اللاعدالة»^(١).
وفي ضوء هذين الشرطين، فإن لاعدالة القانون لا تعطي في حدّ ذاتها سبباً كافياً للانخراط في مقاومة مبررة، ما دام القانون نفسه قد صدر من مؤسسة ما في نظام ديمقراطي عادل، ومن ناحية أخرى يجب أن نوازن بين طاعة القانون وبين المنافع التي تنتج عن وجود الدستور العادل، ولهذا يستنتج «رولز» أنه عندما تكون البنية الأساسية للمجتمع عادلةً بشكلٍ معقول، وفُقد لما تسمح به الظروف الراهنة، يتعيّن على الأفراد الامتثال للقوانين غير العادلة بصفتها مُلزِمة قانوناً، شريطة ألا تتجاوز حدوداً معينة من اللاعدالة. وعند الوقوف على هذه الحدود، فإننا نقترّب من المشكلة المتمثلة في التعارض بين مبادئ الواجب الأخلاقي والإلزام السياسي، وهنا تتمثل الصعوبة في جانب منها في الحقيقة التي مفادها أن هناك تضارباً بين هذه المبادئ: فبعض المبادئ تدعو الأفراد إلى الطاعة، في حين تُوجههم مبادئ أخرى إلى عصيانها، وهو ما يدفعنا إلى ضرورة التوازن بين هذه المبادئ ومفهوم الأولويات المناسبة^(٢).

ومن هذا المنطلق، فإذا كان الدستور جزءاً أساسياً من نظام التعاون الاجتماعي، وإذا كان الأفراد يستفيدون من الميزات التي تنتج عنه، وإذا وقعت القواعد القانونية المَسنونة في حدودٍ معينة من اللاعدالة، فإن الأفراد مُلزمون أيضاً، بناءً على واجب الإنصاف، بطاعتها. فقبولهم لميزات الدستور العادل، يُصبحون مُلزمين به، وبالأخص بأحد قواعده الأساسية التي مفادها أنه إذا صوتت الأغلبية لصالح قانونٍ ما، فيجب سنّه، وتطبيقه، ومن ثمّ طاعته^(٣). وفي هذا الصدد، يتعرض «رولز» لنظام الحكم الديمقراطي، حيث يرى أنه ليس مثاليّاً بشكل تام، إذ ستكون له بعض النقائص، ومع هذا يجب طاعة القوانين غير العادلة الصادرة عنه، وعلى حدّ قوله: «من الطبيعي أن ترتكب الأغلبية بعض الأخطاء، إن لم يكن بسبب نقص المعرفة واتخاذ الحكم، فنتيجة لوجهات نظر متحيّزة وأنانية. ولكن واجبنا الطبيعي في دعم المؤسسات العادلة يُلزمنا بطاعة القوانين غير العادلة، أو على الأقل عدم معارضتها بوسائل غير قانونية، ما دامت لا تتجاوز حدوداً معينة من الظلم. وما دام الأفراد مُلزمين بالامتثال للدستور العادل، فلا بُدّ من الالتزام بأحد مبادئه الأساسية، وهو مبدأ حكم الأغلبية. وإذا كانت الدولة

(١) Rawls, John: A Theory of Justice, P. 351.

(٢) Ibid.

(٣) Rawls, John: Legal Obligation and the Duty of Fair Play, P. 9.

تحاول أن تقترب من تحقيق العدالة، فإن الأفراد يتحملون عادةً واجب الامتثال للقوانين غير العادلة بموجب واجبهم السياسي والقانوني بدعم الدستور العادل»^(١). لكن هل يعني هذا أن الامتثال للقوانين غير العادلة يقتصر على الدول الديمقراطية فقط؟ وكيف يمكن أن نحدد الطرق التي يمكن من خلالها تحديد مدى عدالة المؤسسات القائمة وفقًا للدستور القائم؟

يجيب «رولز» عن هذا بأن طاعة القوانين غير العادلة تفترض وجود مجتمع منظم تنظيمًا جيدًا، بحيث يراعي قواعد العدالة في بنائه الأساسي، وعلى حدّ تعبيره: إن واجب الامتثال للقوانين غير العادلة لا ينطبق إلا على الدولة التي يقوم فيها البناء الأساسي للمجتمع على مبادئ العدالة على نحو تقريبي، مع مراعاة ما يمكن أن يُستجد في بعض الظروف^(٢).

ويمضي «رولز» حيث يوضح أننا أحيانًا قد لا نجد أي سبب يدعونا إلى قبول القواعد القانونية القائمة؛ ومن ثمّ ننزع إلى تجاهل التزامنا بهذه القواعد. ويتوقف تبرير عدم الامتثال للقوانين في مواقف معينة على حقوق الأفراد، ومدى لاعدالة القوانين والمؤسسات: فالقوانين غير العادلة لا تقف جميعها على قدم المساواة، وينطبق الشيء نفسه على المؤسسات القائمة. وهناك طريقتان يمكن من خلالهما أن تبتعد القوانين القائمة عن العدالة: أولاً، قد تبتعد بدرجات متفاوتة عن المعايير المقبولة عمومًا التي تُعدُّ أكثر عدالة؛ أو ثانيًا قد تتوافق مع مفهوم المجتمع للعدالة، أو مع وجهة نظر الطبقة المهيمنة، ولكن هذا المفهوم نفسه قد يكون غير معقول، وفي كثير من الحالات غير عادل. فعندما تنحرف القوانين عن المعايير المعترف بها عمومًا، فمن المفترض أن يلجأ المجتمع إلى الحس بالعدالة. وهذا الشرط يفترض القيام بالعصيان المدني. ولكن، إذا لم يُنتهك المفهوم السائد للعدالة، فإن الوضع هنا مختلف؛ لأن مسار الفعل الذي يتعيّن اتباعه يعتمد إلى حدّ كبير على مدى معقولية العقيدة المقبولة وماهية الوسائل المتاحة لتغييرها. ولكن في حالات أخرى، عندما يكون المجتمع منظمًا على نحو يتم من خلاله تفضيل مصالح طبقة صغيرة، أو وضع تمييزات تحكمية بين الأفراد في توزيع الحقوق والواجبات، يكون لدى الفرد المبرر لمعارضة المفهوم السائد للعدالة^(٣).

نخلص من هذا إلى أن «رولز» يفصل بين الالتزام بالمعنى الأخلاقي والالتزام بالمعنى السياسي والقانوني؛ فالالتزام القانوني يفرض على الأفراد طاعة القانون بفعل عامل خارجي، سواء أكان هذا العامل عقدًا، أم منفعة، أما الالتزام الأخلاقي لواجب طاعة القانون فيلزمهم بالامتثال له عن قناعة واختيار. ومن الملاحظ أن الأساس العام لواجب طاعة القوانين عند «رولز»، ينبع من مصدر

(١) Rawls, John: A Theory of Justice, P. 354.

(٢) Ibid, P. 351.

(٣) Ibid, PP. 352-353.

خارجي (خارج إطار القانون ذاته)- وهو مبدأ «الإنصاف»- وهو بذلك يتفق أيضاً مع الفلاسفة النفعيين الذين يؤسسون واجب طاعة القوانين على مصدر خارجي (وهو مبدأ «المنفعة»)^(١).

والسؤال المهم الذي يطرح نفسه: في حالة بناء المجتمع على أسس عادلة، وإذا كانت الديمقراطية لا تضمن عدالة كل القوانين، فماذا عن المرجعية الأخلاقية التي يمكن في ضوئها تبرير الامتثال للقوانين غير العادلة؟

(ب) الأخلاق المدنية أساساً لتبرير طاعة القوانين.

إذا كان العدالة تفترض أساساً وجود دستور عادل، فإن ذلك يلزم الأفراد بطاعة القوانين غير العادلة التي قد تصدر عن مؤسسات المجتمع، ويوضح «رولز» هذا بقوله: «إذا افترضنا بأن المجتمع العادل على نحو تقريبي يقوم على نظام دستوري فعال يحقق مبادئ العدالة إلى حدٍّ ما، وإذا افترضنا أن النظام الاجتماعي منظم تنظيمًا جيدًا في أغلب الأحوال؛ وإن لم يكن منظمًا تنظيمًا تامًا، فلن يُثار السؤال حول ما إذا كان ينبغي لنا أن نلتزم بالقوانين والسياسات غير العادلة أم لا. ففي ظل هذين الافتراضين، فإن الدستور العادل بصفته حالة من العدالة الإجرائية غير التامة^(*) يفترض وجود مثل هذه الحالات من اللاعدالة^(٢)؛ بمعنى أن الدستور العادل يفترض أحيانًا حالات من اللاعدالة أو وجود عيوب في التشريع في ضوء الحقائق العامة حول المجتمع المعني، بشرط أن يكون ذلك في ظل حكم ديمقراطي.

وفي ضوء هذا، يذهب «رولز» إلى أن واجب طاعة القانون، عندما يكون صادرًا عن إجراء دستوري عادل، حتى عندما يبدو القانون غير عادل، هو مثال على واجب الإنصاف. وعلاوة على ذلك، فهو التزام بالمعنى الضيق (بالمعنى القانوني والسياسي) وليس بالمعنى الأخلاقي الواسع)، إذ يعتمد على قبول الأفراد بميزات نظام التعاون العادل الذي يحدده الدستور، وهو أيضًا التزام تجاه المواطنين بصفة عامة: أي تجاه من يتعاونون مع بعضهم بعضًا في تطبيق الدستور. ومن ثمَّ، إذا لم يلتزم أحد بالقوانين التي تم إقرارها بما يراعي احترام الدستور العادل، فلن يتم الحفاظ على التوازن السليم بين المبادئ المتنافسة التي

(١) Ladd, John: Law and Morality, P. 63.

(*) العدالة الإجرائية هي صورة من صور العدالة تتعلق بالإجراءات المُتبعة للتوزيع العادل للخيرات الاجتماعية، أيًا كانت النتيجة التي تسفر عنها، ويميّز «رولز» بين ثلاث صور منها، وهي: «العدالة الإجرائية التامة» (Perfect Procedural Justice)، و«العدالة الإجرائية غير التامة» (Imperfect Procedural Justice)، و«العدالة الإجرائية الخالصة» (Pure Procedural Justice).

(Rawls, John: A Theory of Justice, PP. 85-90).

(٢) Rawls, John: A Theory of Justice, P. 353.

يحددها الدستور^(١). ومن ناحية أخرى، فإن الدستور يمكن النظر إليه بوصفه إجراءً عادلاً ولكنه غير تام، فهو مؤسس بقدر ما تسمح به الظروف لضمان نتائج عادلة، لأنه لا توجد عملية سياسية تضمن أن تكون القوانين التي يتم سنّها وفقاً له عادلة على نحو تام. فضلاً عن ذلك، يجب أن تعتمد العملية الدستورية، إلى حدٍّ كبير، على شكل ما للتصويت. ومن ثَمَّ، يمكن أن نفترض - من باب التبسيط - أن وجود شكل من أشكال حكم الأغلبية بشكل مناسب يشكّل ضرورة عملية^(٢).

ويمضي «رولز» حيث يؤكد أنه يجب على الأفراد الالتزام بالنظام السياسي والقانوني العام للسببين الآتين: أولاً، كون هذا النظام عادلاً (أي إنه يُطبّق المبدأين الأساسيين للعدالة)؛ وثانياً، إقرار المواطنين، أو على الأقل إقرارهم الضمني، بقبول ميزات الدستور. فإذا لم نطع القانون، ولم نتصرف بناءً على واجب العدالة، فإن التوازن بين المبادئ المتنافسة سيكون مختلفاً^(٣).

وفي ضوء هذا، يعول «رولز» على سياسة الإصلاح في الديمقراطية، ما دُمنا بشراً نُصيب أحياناً، ونخطئ في أحيان أخرى. ومن ثَمَّ فإن وجود القوانين غير العادلة أمر لا يمكن تجنبه، وعلى حدِّ قوله: إن قبول هذه الحدود من اللاعادلة يعني ببساطة الاعتراف بالقيود التي تفرضها ظروف الحياة البشرية والاستعداد للعمل ضمن حدودها. ومن ثَمَّ، فإن علينا واجباً طبيعياً من واجبات الأخلاق المدنية بعدم التشبث بالأخطاء الناتجة عن تطبيق القواعد الاجتماعية بصفقتها ذريعة مباشرة لعدم الامتثال للقوانين، وكذلك عدم استغلال الثغرات في القواعد القانونية لتعزيز مصالحنا. ومن دون الاعتراف بهذا الواجب، فإن الثقة المتبادلة بين الأفراد قد تنهار. وعلى هذا النحو، في الدولة التي تحاول أن تقترب من تحقيق العدالة الإجرائية التامة، هناك عادةً واجب أخلاقي عام لطاعة القوانين غير العادلة بشرط ألا تتجاوز حدوداً معينة من اللاعادلة^(٤).

والآن، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه: هل واجب الأخلاق المدنية لطاعة القوانين غير العادلة هو واجب مطلق؟ وإذا لم يكن كذلك، فتحت أي أساس يمكن تبرير العصيان المدني؟

(١) Rawls, John: **Legal Obligation and the Duty of Fair Play**, PP. 10-11.

(٢) Rawls, John: **A Theory of Justice**, PP. 353-354.

(٣) Rawls, John: **Legal Obligation and the Duty of Fair Play**, P. 17.

(٤) Rawls, John: **A Theory of Justice**, P. 355.

ثانياً: تصادم القناعات الأخلاقية مع الواجب السياسي.

(أ) مفهوم العصيان المدني.

يعرّف «رولز» «العصيان المدني» (Civil Disobedience) بأنه «فعل سياسي عام، وسلمي، ومقصود، لكنه يأتي مخالفاً للقانون، وعادةً ما يهدف إلى إحداث تغيير في القانون أو في سياسات الحكومة»^(١). وفي ضوء هذا، نلاحظ أن العصيان المدني يحتكم إلى الحس بالعدالة، خاصة عندما لا تحظى مبادئ التعاون الاجتماعي بالاحترام الضروري، ومن ثمّ يصبح وسيلة ضرورية عندما «تنتهك شروط التعاون الحر»^(٢). وفي مقابل ذلك، يذهب «مايكل ولتزر» (Michael Walzer)، إلى أن العصيان المدني، في أساسه، ليس «حقاً» للمواطن يُمكن أن يستخدمه، متى أراد، لمقاومة الظلم، كما هو شائع في النظرية الليبرالية الحديثة، وإنما هو «واجب» و«التزام» على الجميع، سواءً أكانوا أفراداً أم جماعات، لعدم الامتثال للقوانين غير العادلة أو الأوامر غير الأخلاقية^(٣).

وإذا كان العصيان المدني شكلاً من أشكال الاحتجاج ومعارضة القانون، فإنه بذلك فعل سياسي مميز له قيمة توجيهية في التشريع، وهو وسيلة مفيدة للديمقراطية الدستورية، على الرغم من مخاطره. ولهذا يشير «رولز» إلى أن مشكلة العصيان المدني تشكل تهديداً حاسماً لأية نظرية حول الأساس الأخلاقي للديمقراطية، ومن ثمّ فإن مجال الحديث عنه يقتصر على الدول الديمقراطية، ولكن مع ذلك تحدث فيها بعض الانتهاكات للعدالة. ومن ثمّ، فإن نظرية العصيان المدني تتصل بالسلطة الديمقراطية القائمة بشكل شرعي، ولا تمتد إلى أشكال الحكم الأخرى، كما لا تنطبق، إلا بشكل عرضي، على أنواع أخرى من المقاومة بصفتها خطة للتحويل أو حتى قلب نظام ظالم وفساد. وعليه؛ فإن مشكلة تبرير العصيان المدني تنشأ فقط داخل الدولة الديمقراطية إلى حدٍّ ما بالنسبة لأولئك المواطنين الذين يعترفون بشرعية الدستور وبقبولونه^(٤).

معنى هذا أن المشكلة التي يثيرها العصيان المدني ليست في وقوعه داخل دولة استبدادية؛ وإنما تتمثل في مدى مشروعيته داخل الدول الديمقراطية. وهنا يُرجع «رولز» العصيان المدني إلى وجود (تضارب بين الواجبات التي يحددها الدستور العادل)، ومن ثمّ يظهر السؤال المهم: «عند أية نقطة يتوقف واجب طاعة القوانين التي تصدرها الأغلبية التشريعية، أو الامتثال للإجراءات

(١) Ibid, P. 364.

(٢) Ibid, PP. 382-383.

(٣) Walzer, Michael: *The Obligation to Disobey*, in: *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1970, P. 3.

(٤) Rawls, John: *A Theory of Justice*, P. 363.

والقواعد التنفيذية التي تدعمها مثل هذه الأغلبية، عن كونها ملزمة في ضوء الحق في الدفاع عن الحريات الأساسية وواجب معارضة الظلم؟».

في إجابته عن هذا السؤال، يشير «رولز» إلى جانبين، وهما:
الأول، أنه لا يشترط أن يكون العصيان المدني مخالفاً للقانون ذاته الذي يُحتج عليه؛ فهو يقترب مما يطلق عليه البعض: العصيان المدني غير المباشر والمباشر أيضاً. فقد تكون هناك أسباب قوية لعدم انتهاك القانون أو السياسة التي يُعتقد أنها غير عادلة، فقد يضطر الفرد إلى مخالفة قواعد المرور، أو قوانين عدم التعدي على ممتلكات الغير، كوسيلة للتعبير عن قضيتته. وعلى هذا، فإذا سنت الحكومة قانوناً غامضاً وصادماً ضد الخيانة العظمى، فلن يكون من المناسب ارتكاب الخيانة كوسيلة للاعتراض على هذا التشريع.

والثاني، إن الفعل الذي يشكل عصيانياً مدنياً يُعدّ مخالفاً للقانون، على الأقل بمعنى أن المشاركين فيه لا يقدمون دعوى قضائية يُطعن فيها في نص قانوني أو تشريعي ما أمام المحكمة الدستورية العليا؛ بل إنهم على استعداد لمعارضة القانون حتى لو كان من الواجب تأييده. وغالباً ما تنحاز المحكمة الدستورية العليا إلى جانب المعارضين، وتحكم بأن القانون الذي يعترضون عليه غير دستوري. ومن ناحية أخرى، فإنه كثيراً ما يكون هناك خلاف حول المشروعية القانونية لممارسات المعارضين، وهو أمر معقد وشائك⁽¹⁾.

وفي ضوء هذين الجانبين، فإن العصيان المدني، من حيث طبيعته، فعلٌ سياسي ليس فقط لأنه موجه إلى الأغلبية التي تمتلك السلطة السياسية، ولكن أيضاً لأنه فعلٌ تُبرّره مبادئ سياسية معينة؛ وهي مبادئ العدالة التي تنظم الدستور والمؤسسات الاجتماعية بوجه عام. ومن ثمّ لا يمكن تبرير العصيان استناداً إلى مبادئ تتعلق بالأخلاق الشخصية أو بعقائد دينية معينة؛ وغني عن القول، إنه لا يمكن أن يستند فقط إلى مصلحة جماعية أو ذاتية بعينها. إن تبريره يستند إلى المفهوم العام للعدالة. ومن المفترض في النظام الديمقراطي على نحو معقول، أن يكون هناك مفهوم مشترك للعدالة يستند إليه المواطنون في تنظيم شئونهم السياسية. أما الانتهاك المستمر والمتعمد للمبادئ الأساسية للعدالة على مدى فترة زمنية طويلة، خاصة انتهاك الحريات الأساسية، فيدعو إما إلى الخضوع، وإما إلى المقاومة. ومن خلال الانخراط في العصيان المدني، تقوم الأقلية بإجبار الأغلبية على إعادة النظر في ممارساتها، أو ما إذا كانت ترغب- في ضوء الحس بالعدالة- في الاعتراف بالحقوق المشروعة للأقلية⁽²⁾.

نخلص من هذا إلى أن العصيان المدني يستهدف معارضة القانون من أجل غاية أسمى، وهي عدالة القانون، وهو يُعدّ أحد أفضل الإجراءات القانونية

(1) Ibid, PP. 363-365.

(2) Ibid, PP. 365-366.

لحماية الحقوق الأساسية، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحق في المعارضة السياسية، الذي يفترض أنه محمي قانونياً على نحو كاف^(١). ولكن إذا كان العصيان المدني ممارسة يلجأ إليها بعض الأفراد أو المجموعات لإعادة النظر في قضية معينة ضمن السياق المحدد لدستور قائم، والتأكيد على حماية الحقوق والواجبات، فإن ثمة بعض التساؤلات التي تطرح نفسها ومنها: متى يكون العصيان المدني مشروعاً على وجه التحديد؟ ومتى يمكننا أن نقول: إن انتهاك العدالة يتجاوز الحدود التي يجب عندها العصيان المدني؟

(ب) تبريرات العصيان المدني.

تستند مشروعية العصيان المدني إلى مبادئ أخلاقية أعلى مكانة من القانون ذاته، ومن هنا، يضع «رولز» ثلاثة شروط يجب وجود أحدها على الأقل لكي يكون العصيان المدني مُبرِّراً، وهي^(٢):

الشرط الأول:

يجب أن يتقيد تبرير العصيان المدني بالانتهاكات الشديدة للمبدأ الأول للعدالة (مبدأ الحرية المتساوية)، وللجزء الثاني من المبدأ الثاني (مبدأ تكافؤ الفرص). وعلى سبيل المثال، عندما تُحرم أقليات معينة من حق التصويت أو تقلد المناصب، أو الحق في حيازة الممتلكات أو التنقل والسفر من مكان إلى آخر، أو عندما تُقمع مجموعات دينية معينة ويُحرم آخرون من فرص مختلفة، فإن هذه المظالم تكون واضحة للجميع. وفي ضوء هذا، لا يمكن أن يكون العصيان المدني مُبرِّراً في حالة وجود خلاف ما حول تطبيق مبدأ معين من مبادئ العدالة، لأن تحديد الانتهاكات الشديدة لمبدأ العدالة يُعدُّ أمراً أكثر صعوبة وتختلف الآراء بشأنه، خاصة إذا كان هذا المبدأ ينطبق على المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية من ناحية، ويعتمد فقط على اعتقادات نظرية وتخمينية من ناحية أخرى. ومن ثمَّ، فإن تبرير العصيان المدني ينبغي أن يقتصر على انتهاك مبدأ الحرية المتساوية، لأنه هو المبدأ الذي يحدد الوضع المشترك للمواطنة في النظام الدستوري العادل، ويشكّل أساس النظام السياسي ذاته.

الشرط الثاني:

يجب أن يقتصر العصيان المدني على حالات الإخفاق المتكررة لتعزيز العدالة، وعندئذ يمكن التثبت من أن الوسائل القانونية للإصلاح لم تجدِ نفعاً. ويحدث هذا عندما لا تبدي الأحزاب السياسية اكتراثها بحقوق الأقلية أو عندما

(١) Alakbarova, Fatma: **How to Deal with Unjust Laws: Justifiability of Civil Disobedience**, *Wroclaw Review of Law, Administration & Economics*, Vol. 9, No. 1, 2019, P. 83.

(٢) Rawls, John: **A Theory of Justice**, PP. 372-375.

تبدي عدم رغبتها في تلبية هذه الحقوق. ففي هذه الحالة، يمثل العصيان المدني ملاذًا أخيرًا، ولكن يجب التثبت من أنه الوسيلة الضرورية الوحيدة. ومن ناحية أخرى، قد تكون بعض حالات اللاعادلة شديدة، لدرجة أنه من المؤكد أن استخدام الوسائل القانونية للمعارضة لن يجدي أي نفع. وعلى سبيل المثال، إذا ما سنّت السلطة التشريعية قانونًا ينتهك انتهاكًا صارخًا مبدأ الحرية المتساوية لأقلية ضعيفة لا حول لها ولا قوة، بأن تمنعها مثلًا من ممارسة عقيدتها الدينية، فإنه لا يمكن أن نتوقع من هذه الأقلية أن تعارض القانون بالإجراءات السياسية العادية. وهنا يكون العصيان المدني وسيلة ضرورية، لأن الأغلبية بذلك تكون قد أدانت نفسها بالفعل بتبنيها لسياسة ظالمة وعدائية بشكل واضح.

الشرط الثالث:

ينبثق الشرط الثالث من الشرطين السابقين، وهو شرط معقد إلى حد ما، لأنه يقيد العصيان المدني بحالات شديدة الخصوصية. ويتمثل هذا الشرط عندما تميل الأقلية المتضررة إلى الاعتقاد بأن حقوقها تكون قوية بالقدر نفسه لحقوق أقلية أخرى؛ ومن ثَمَّ حتى إذا لم تكن الأسباب التي تدفع بعض المجموعات إلى الانخراط في العصيان المدني مقبولة على نحو متساو، فمن الحكمة غالبًا أن نفترض أن حقوق هذه الأقلية المتضررة غير قابلة للتحديد. ومن المؤكد أن ممارسة الجميع لهذا الحق من شأنها أن تترتب عليها فوضى وعواقب وخيمة على الجميع، وقد تقوّض فعالية الدستور، ومن ثَمَّ لا بُدَّ أن يكون هناك حدٌّ للانخراط في العصيان المدني لكي لا يؤدي إلى انهيار الدستور والقانون.

وفي ضوء هذه الشروط، فإن رؤية «رولز» تكشف عن أن التضارب الذي يمكن أن يحدث في الدولة الديمقراطية بين واجب الالتزام بالقانون من ناحية، والحق في عصيانه من ناحية أخرى، يمثل مشكلة كبيرة تؤثر نسبيًا على روابط الولاء والانتماء بين الأفراد والمجموعات المختلفة في المجتمع بوجه عام، ومن ثَمَّ قد تنشأ بسببها التزامات متعارضة. ولا شك أن هذه الالتزامات ذات أهمية كبيرة لأنها تحدد من نواح كثيرة ما يمكن للأفراد القيام به⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أن معالجة «رولز» تقوم على اعتبارات نفعية بامتياز، وهو بذلك يتفق مع الفلاسفة النفعيين في أنه لا يمكن تبرير العصيان المدني إلا في حالة حدوث انتهاكات شديدة للعدالة⁽²⁾، الأمر الذي يقودنا إلى أهمية وجوب الأخذ في الحسبان النتائج التي من المحتمل أن يؤدي إليها. وانطلاقًا من هذه المرجعية النفعية، جاء تمييزه- كما سبق أن رأينا- بين طاعة القانون وتحمل (الظلم الخفيف

(1) Ibid, P. 377.

(2) Stephens, Brian: **Justice and Civil Disobedience: A Study of Rawls, Kant and the Utilitarians**, Ph. D. in Philosophy, Dalhousie University, 1977, PP. 130-131.

أو المحدود) النابع منه من ناحية، وبين (الظلم الشديد) الذي لا يمكن تحمله، والذي يبرر بدوره العصان المدني من ناحية أخرى. وفي ضوء هذا التمييز، فهو يقتضي خطي «هوبز» حول وجوب طاعة القوانين غير العادلة إذا لم تكن تتجاوز حماية حياة الأفراد أو انتهاك أمنهم. والواقع أنه على الرغم من اختلاف التوجهات السياسية بين نزعة «هوبز» الملكية المطلقة- المستمدة من نظريته في العقد الاجتماعي- وديمقراطية «رولز» الليبرالية- التي تنطلق أيضًا من نظرية العقد الاجتماعي والفلسفة النفعية كذلك- فإن رؤية «رولز» تتشابه مع رؤية «هوبز»، الذي ذهب إلى أنه يجب على جميع أفراد المجتمع التنازل عن جزء من ممارسة حقوقهم الطبيعية، انطلاقًا من أنهم وافقوا على التنازل عن تلك الممارسة احترامًا للدولة، وممارسة الحكومة لذلك الحق نفسه (الحق في فعل أي شيء)^(١). ومن ثم، فإنهم وافقوا على طاعة القوانين التي يصدرها الحاكم والامتثال لها في جميع الحالات. ومن ناحية أخرى، يتفق «رولز» مع «جون لوك» في تمييزه بين الخطأ البسيط الناجم عن تطبيق القانون، والظلم الجسيم، خاصة أن بعض القوانين قد تحتوي على أخطاء أو بعض الجور البسيط، لكنه لا يرى أن هذا السبب كافٍ لعدم الامتثال للقانون؛ ولكن عندما يصبح الظلم مستمرًا ومنظمًا، فإن القانون يفقد شرعيته، ومن ثم يكون لدى الأفراد الحق في عصيانه^(٢).

لكن يبدو أن هناك صعوبة في التمييز الدقيق بين القانون العادل وغير العادل من حيث المحتوى، وكذلك الأمر بالنسبة لتحديد ماهية السياسات العادلة والسياسات غير العادلة. ويبدو لي أنه يمكن تجاوز هذه الصعوبة من خلال عدم الفصل بين الأخلاق من ناحية والسياسة والقانون من ناحية أخرى. ويوضح «يوتيسون ساليفاو» (Iutisone Salevao) أهمية هذه العلاقة، بأنه إذا كانت «سيادة القانون» تُعد من المبادئ المهمة في أي نظام سياسي، وتُثير إشكالية عامة عند انتهاكها، فإنه يجب أولاً أن يكون هذا المبدأ مترسخًا في عقول الأفراد وأذهانهم، ويحظى باحترامهم. ويجب ثانيًا أن يراعي أخلاق المجتمعات ومفاهيمها عن العدالة المتأصلة في ثقافتها المختلفة، «لأن الأخلاق التي لا تخص مجتمعًا بعينه لا وجود لها في أي مكان». ومن هنا، يجب أن يركز هذا المبدأ على الواقع الوجودي للأخلاق السياسية للمجتمع، وأحكامه الأخلاقية، وأساسه الثقافية. ومن دون هذا، فإننا نتجه إلى اختزال سيادة القانون إلى نموذج تجريدي من القواعد دون أية جدوى^(٣). ويبدو أن السبب في هذه الصعوبة هو تركيز «رولز» على

(١) هوبز، توماس: التفياثان، مصدر سابق، ص ١٣٨-١٥٠.

(٢) لوك، جون: في الحكم المدني، مصدر سابق، ل-م.

(٣) Salevao, Iutisone: **Rule of Law, Legitimate Governance & Development in the Pacific**, Canberra: ANU E. Press and Asia Pacific Press, 2005, PP. 2-3.

الجوانب الشكلية والإجرائية للقانون، وعدم الاهتمام بحدود عدالته، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى عدم التناغم بين القانون والأخلاق.

وعلى هذا النحو، فإن سيادة القانون، التي تُركز على فعالية تطبيق القانون، بقطع النظر عن عدالته، ستسمح أيضاً بتطبيق قوانين غير عادلة، بحيث قد نجدها أيضاً تتوافق مع أشكال الحكم الاستبدادية الأخرى^(١). ومن هذا المنطلق، لا بُدّ من الاهتمام بمحتوى القانون، وليس فقط «آلياته»، انطلاقاً من القاعدة التي تقول: «القانون غير العادل ليس قانوناً على الإطلاق»^(*)، وهي قاعدة تدفعنا بالضرورة إلى التوجه ناحية التعريفات الموضوعية للقانون، لأنها تؤكد وجود صلة وثيقة بين القانون والأخلاق، انطلاقاً من أن الأخلاق هي الطابع الداخلي للقانون؛ بل هي التي تجعل القانون ممكناً^(٢).

والواقع أن عدم تطرق «رولز» لمسألة وجوب العصيان المدني من المنظور الأخلاقي، أو عدّه حقاً أساسياً للمواطن، يؤكد أن هدفه هو تطوير الليبرالية وترسيخ شرعيتها انطلاقاً من فكرة أن المجتمع الأمريكي نظام عادل للتعاون الاجتماعي. وقد أكد هذا الرأي «والتر ج. ريكير» (Walter J. Riker)، حيث يذهب إلى أن نظرية «رولز» تهدف إلى تفسير الشرعية في الديمقراطيات التعددية الحديثة وعلى رأسها الديمقراطية الأمريكية. ومن ثمّ، فهي ليست نظرية لسلطة الدولة الشرعية بحدّ ذاتها، بل هي نظرية للسلطة الشرعية لهذا النوع من الأنظمة. فالمؤسسات السياسية يجب أن تستند إلى قواعد معينة، إذا أُريد لها أن تكون عادلة. وتُعدّ هذه القواعد ضرورية على الاستخدام التعسفي للسلطة، وهي عنصر أساسي في الحكم الدستوري^(٣).

(١) Alvarez, Saul A.: *The Telos of the Rule of Law*, Ph. D. in Philosophy, Western University, Faculty of Arts and Humanities, 2024, P. 2.

(*) تعود هذه المقولة إلى «أوغسطين» (٣٥٤-٤١٠ م)، وقصد بها أن القانون غير العادل (القانون المعيب بأية طريقة من الطرق) يمثل «انتهاكاً أكثر منه قانوناً»، أو هو «ليس قانوناً بل فساداً في القانون». وقد تبني هذه الفكرة «هنري ديفيد ثورو»، و«مارتن لوتر كينج»، وكذلك معظم أنصار القانون الطبيعي في العصر الحديث. وقد طرح «أفلاطون» (في محاورته «القوانين») و«شيشرون» (في محاورته «القوانين») هذه الفكرة نفسها بأسلوب أقل إحكاماً، وكثيراً ما ادلى «أرسطو» (في كتابه «السياسة») بآراء مماثلة حول هذه الفكرة. ولكن صياغة «أوغسطين» قد حظيت لفترة طويلة بأهمية أكبر، وقد اقتبسها «توما الأكويني» لكنه قدّم تفسيراته الخاصة حولها.

(Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1980, P. 363).

(٢) Alvarez, Saul A.: *The Telos of the Rule of Law*, op. cit., PP. 71-72.

(٣) Riker, Walter Joram: *Law and Legitimacy: Toward A Rawlsian Solution*, Ph. D. in Philosophy, The University of Tennessee, Knoxville, 2007, PP. 222-223.

ومن هذا المنطلق، تتوجه رؤية «رولز» إلى تعزيز النظام الليبرالي وتبريره، وليس تقويضه أو إيجاد البديل له، وهذا ما يؤكدّه أيضًا «رولاند بليكر» (Roland Bleiker)، بأنه من الواضح أن آراء «رولز» في العصيان المدني تهدف إلى تغيير جوانب من سياسات معينة، وليس اقتلاع النظام الديمقراطي الليبرالي من أساسه. فالعصيان المدني الحقيقي قد يكون وسيلة فعالة لمعارضة بعض أشكال الظلم والسيطرة، وقد يكون قويًا بما يكفي لزعزعة استقرار النظام السياسي أو حتى إسقاطه. ولكن العصيان المدني، في رؤية «رولز»، من شأنه أن يعزز الوضع الراهن. وبعبارة أخرى، على الرغم من أن العصيان المدني، كما يراه «رولز»، يبدو نوعًا من المعارضة الجذرية، فإنه يصبح ممارسة إصلاحية للنظام الليبرالي. وما دام العصيان المدني غير مسموح به إلا إذا لم يكن الدستور محل نزاع، فإنه بذلك ينتقص أو يقلل من قيمته السياسية. وبهذا المعنى، يفقد العصيان المدني الدلالة التي أضفتها حركات العصيان المدني عليه. وبهذا المعنى أيضًا، فإن تضيق دائرة المعارضة يوضح أن منح الموافقة الشعبية وسحبها في سياق ديمقراطي ليبرالي لا يعمل إلا بطريقة محدودة للغاية: فعادة ما يتم منح الموافقة بشكل دوري للعنصر التشريعي للدولة، مع ترك مكوناتها الكبيرة المتبقية دون مساس إلى حدٍ كبير، مثل البيروقراطية، والشرطة، والجيش، وهي الآليات التي تُسهم في تحقيق ما أسماه «جرامشي» (Antonio Gramsci) (١٨٩١-١٩٣٧): «القيادة المهيمنة». وعلى نحو مماثل، تقتصر المعارضة على النقد البسيط للقوانين التي لا تكون متوافقة مع الأساس المعترف به عمومًا للنظام القانوني القائم دون الإطاحة بها^(١).

وأخيرًا، فإنه من بين الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى «رولز»، خلطه الشديد بين مفهوم القانون ووظيفته من ناحية، وبين آليات تنفيذه أو ممارساته من ناحية أخرى، ويوضح «وليام ت. مويسانت» (William C. Moisant) هذا الخلط، بأن «رولز» لم يقدم أي تحليل دقيق لمفهوم القانون، حتى على المستوى اللغوي، الأمر الذي أوقعه في خلط شديد بين مصطلح «قانون» وبين الطرق المختلفة التي يتجلى بها على أرض الواقع في الاستخدام العام؛ ومن هنا غاب عنه الفرق بين مؤسسة القانون والنتائج التي تعقب العملية المؤسسية للقانون. وعليه، لا يمكن الزعم بوجود صلة ضرورية بين الجانبين، من شأنها أن تبرر ادعاءه بأن ما هو صحيح من أحدهما صحيح بالضرورة من الآخر^(٢).

(١) Bleiker, Roland: **Rawls and the Limits of Civil Disobedience**, *Social Alternatives*, Vol. 21, No. 2, 2002, PP. 37, 38-39.

(٢) Moisant, William Charles: **John Rawls: Moral Obligation and The Law**, M. A. Thesis in Arts, Simon Fraser University, 1974, iii-iv.

وإذا كانت معالجة «رولز» لموضوع واجب الامتثال للقوانين غير العادلة، جاءت أحياناً ناقصة ومتناقضة بهذا الشكل، وأحياناً أخرى موظفةً لتبرير شرعية النظام الديمقراطي الأمريكي، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه الآن: كيف أمكن لـ«فينيس» أن يتجاوز الانتقادات والمآخذ التي وقع فيها «رولز»، وعلى رأسها عدم تحديد مفهوم «القانون»، وعدم كفاية الشروط التي تبرر عصيان القوانين غير العادلة؟ وهل استطاع «فينيس» أن يؤسس علاقة جديدة بين القانون والعدالة؟ هذا ما سنحاول الكشف عنه في المحور الثالث.

المحور الثالث: الإلزام وحدود سيادة القانون.

حاول «جون فينيس»^(*) (John Finnis) أن يؤسس واجب الامتثال للقوانين، على مرجعية مستمدة من نظرية القانون الطبيعي، لكي يتفادى الانتقادات والمآخذ التي وقع فيها «رولز». ومن هنا يأتي هذا المحور ليتناول رؤيته حول هذه المسألة، من خلال الكشف عن: (١) مفهوم الإلزام وحدوده، و(٢) الركائز الأساسية لمفهوم سلطة القانون، و(٣) القانون الطبيعي وفكرة الإلزام، و(٤) حدود السلطة الأخلاقية للقانون، و(٥) أبعاد العلاقة بين القانون والنظام السياسي من ناحية، والعدالة والإنصاف من ناحية أخرى. وسنبداً بتحديد المقصود بمفهومه عن «المعقولة العملية»، لأنه يمثل المفهوم الرئيس في فلسفته بوجه عام.

أولاً: مبدأ «المعقولة العملية» (Practical Reasonableness)

ينطلق «فينيس» من نظرية القانون الطبيعي ويوضح أن اهتمامها الرئيس هو الكشف عن مبدأ «المعقولة العملية» فيما يتعلق بمصلحة الأفراد الذين يواجهون مشكلات العدالة والحقوق، والسلطة، والقانون، والالتزام. ومن هنا، ينصب تركيزها على تحديد مبادئ القانون وحدود سيادته، واكتشاف الطرق التي تُستمد بها القوانين من مبادئ ثابتة؛ أي من مبادئ تستمد قوتها الذاتية من معقوليتها، وليس من أية مصادر أو عوامل خارجية^(١).

وتتضح أهمية مبدأ المعقولة العملية في ضوء علاقته بالتشريعات والقوانين وتقييمها، حيث يقوم على مجموعة من الافتراضات الأخلاقية، التي يسميها «فينيس»: خيارات أساسية، وهي أسباب تدفع الأفراد إلى التصرف الأخلاقي، وهي واضحة بذاتها لأي فرد عاقل بعد التفكير المناسب فيما هو جدير بالاهتمام في الحياة. ويحدد «فينيس» متطلبات المعقولة العملية في عشرة متطلبات أساسية على النحو الآتي:

١. وجود خطة حياة متماسكة لدى الفرد.
٢. عدم التفضيل التعسفي بين الخيارات.
٣. عدم التفضيل التعسفي بين الأفراد.
٤. الانفصال؛ بمعنى الاستقلالية.

(*) يُعَدُّ «جون فينيس» (١٩٤٠-؟...) أحد أهم الفلاسفة المعاصرين الذين طرحوا رؤى مهمة في مجال فلسفة القانون، وهو فيلسوف أمريكي من أصل أسترالي، ومن أنصار نظرية القانون الطبيعي. وقد تنوعت كتاباته حول عدد من الموضوعات منها: الإلزام، والسلطة، والقانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، وفكرة العقاب، وحدود القانون في النظام العالمي. ولـ «فينيس» عدد من الكتب المهمة، ومنها: «القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية»، و«أصول الأخلاق»، و«فلسفة القانون»، و«حقوق الإنسان والصالح العام».

(١) Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, P. 351.

٥. الالتزام.
 ٦. الأهمية المحدودة للعواقب.
 ٧. احترام القيمة الأساسية الخاصة بكل فعل إنساني.
 ٨. الصالح العام.
 ٩. الضمير.
 ١٠. معرفة الفرق بين الحقيقة والمظهر^(١).
- وتشكل هذه المتطلبات العشرة مرتكزات تحدد مسئولية الأفراد، ويستفيدون من خلالها من الخيرات الأساسية، وتستند إلى القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية، وتدعمها مبادئ الأخلاق بين الأفراد. وبالنسبة لـ«فينيس»، فإن الخيرات الأساسية ليست كل الأخلاق، ولكنها تقف عند «مرحلة سابقة على الأخلاق» Pre-Moral. وتتحقق الأخلاق الكاملة بعد أن تتوافق الخيرات الأساسية مع «المعقولة العملية»، وهو مفهوم يعود إلى «الأكويني»، ومن قبله «أرسطو». فبالنسبة لـ«الأكويني»، فإن طريقة اكتشاف الصواب (الفضيلة) والخطأ (الرذيلة) من الناحية الأخلاقية لا تتمثل في البحث عما يتوافق مع الطبيعة البشرية، بل عما هو معقول: فـ«الخير» هو «المعقول»، وليس «الطبيعي»، لأن الأخير لا ينبع من مبادئ المعقولة العملية أو يؤدي إليها في حد ذاتها. كما أن المبادئ الأساسية (غير المشتقة) للمعقولة العملية، هي مبادئ أولية تُعنى بما هو خير بالنسبة للأفراد^(٢). وفي ضوء هذا، يتضح رفض «فينيس» لمبدأ المدرسة الاسكولائية الحديثة القائل: إن معيار الفعل الأخلاقي هو التوافق مع الطبيعة البشرية. وفي المقابل، يقتفى خطى «الأكويني» الذي لم يدّع قط أن خيرية الفعل تُقاس بمطابقتها، أو عدم مطابقتها، للطبيعة البشرية، بل على العكس: إن خيرية الفعل تُقاس بمطابقتها لمعيار المعقولة^(٣). وباختصار، فإن معيار الخيرية الأخلاقية هو التوافق مع المبادئ الأولى للمعقولة العملية.
- وتتضح أهمية مبادئ المعقولة العملية من أن التفكير العملي والتدبر والحكمة أفعال شخصية بامتياز، وهنا تكون المعقولة العملية في الاختيار والتصرف المتعمد هي الفضيلة الحاسمة، التي من دونها لا تُحترم حقوق الإنسان ولا يتحقق أي خير عام. فالفضائل تُشكل نوعاً من الطبيعة الثانية المُكوّنة ذاتياً؛

(¹) Ibid, PP. 103-126. Finnis, John: **Fundamentals of Ethics**, Georgetown: Georgetown Univ. Press, 1983, PP. 40-41.

(²) Finnis, John: **Natural Law and Natural Rights**, P. 36.

(³) Wheatley, Anthony P.: **In Defence of Neo-Scholastic Ethics: A Critique of Finnis and Grisez's New Natural Law Theory**, Ph. D. in Philosophy, University of Manchester, Faculty of Humanities, 2015, P. 33.

فهي تُشكل الهوية التي يتحمل كلُّ منا، وكل مجتمع من المجتمعات، مسئولية الحفاظ على التوجه الصحيح نحو تحقيق الذات الإنسانية^(١). ومن هنا، تحمل مبادئ المعقولة العملية أهمية كبيرة، فهي خير ليس فقط في جوهرها، بل أيضاً بوصفها مكونات لبناء الذات الكاملة، ومتوافقة مع حكمة الخالق القدير واختياراته، ومنسجمة مع طبيعة الإنسان^(٢).

هذا يعني أن المعقولة العملية خير في حدِّ ذاتها من ناحية، وبسبب ما تؤدي إليه من نتائج جيدة لازدهار الأفراد من ناحية أخرى. ومن الملاحظ أن عدد الخيرات الأساسية التي تتضمنها المعقولة العملية قابل للزيادة مع وجود التبريرات المناسبة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنه من المهم أن نلاحظ أن متطلبات المعقولة العملية تشكل جزءاً من الرؤية الأخلاقية العامة في فلسفة «فينيس»، ومن المفترض أنها تقف ضد أية أفعال أو ممارسات من شأنها أن تعوق ازدهار الأفراد. وهذه المتطلبات مقبولة ومعقولة بمعنى أنه إذا مارس الفرد فعلاً ما ضد فرد آخر، فإنه بذلك يمارسه هذا الفعل ضد مصلحته الخاصة ويعوق ازدهاره^(٣). وفيما يبدو لي، فإن «المعقولة العملية» مفهوم مميز عن كل الرؤى الفلسفية السابقة على «فينيس». كما أن متطلباتها العشرة «تنطوي على ممارسة الحرية، وتوظيف العقل، وتضمن بطريقة مؤكدة تصرفات الأفراد بطريقة عادلة وبصدق وعفوية»^(٤)، بحيث يلتزمون بمبادئ الصدق والإنصاف في جميع المواقف، حتى في ظل غياب المراقبة، ويفعلون ما هو صائب دون النظر إلى نتائج أفعالهم. وقد أوضح «روبرت جورج» (Robert P. George) بأن هذا المفهوم يقوم على أسس مميزة مستمدة من «نظرية القانون الطبيعي، ويعارض مذاهب الشكية الأخلاقية، والنفعية، والأشكال الأخرى من مذهب النتائج، والنظريات الأخلاقية الأخرى التي تُعلي بشكل مفرط من اعتبارات الرفاهية البشرية عند تحديد قواعد السلوك للحياة الأخلاقية»^(٥).

(١) Finnis, John: **Intention and Identity**, Collected Essays, Volume II, Oxford: Oxford Univ. Press, 2011, P. 1.

(٢) Finnis, John: **Religion and Public Reasons**, Collected Essays, Volume V, Oxford: Oxford Univ. Press, 2011, P. 44.

(٣) Smith, Thomas Walter: **Practical Reason Ancient and Modern: A Critical Study of John Finnis and Aristotle**, Ph. D. in Philosophy, University of Notre Dame, 1993, P. 49.

(٤) Ryan, Peter French: **The Natural Law Jurisprudence of John Finnis: The Advantages of A Theory of Law Founded on Basic Human Values**, M. A. in Philosophy, Gonzaga University, 1986, P. 36.

(٥) George, Robert P.: **The Achievement of John Finnis**, in: *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*, ed.: John Keown and Robert P. George, Oxford: Oxford Univ. Press, 2013, P. 6.

والآن، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه: كيف استطاع «فينيس» أن يوظف مفهوم «المعقولة العملية» في نظريته حول حدود سلطة القانون؟

ثانياً: مصدر القانون وحدود الإلزام.

في رأي «فينيس»، إن معظم القوانين، حتى العادلة منها، لا تُعيد بالضرورة إنتاج متطلبات المعقولة العملية، لكن القوانين العادلة لها سلطة أخلاقية، ومن ثمّ، تكون ملزمة أخلاقياً. ومن هذا المنظور، فإن القوانين العادلة يجب أن تكون مشتقة من القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية. ومن ثمّ مشتقة من مبادئ الأخلاق الثابتة وقواعدها- بطريقتين مختلفتين: أولاً تُشتق بعض هذه القوانين من نوع ما من التفكير العقلي، بوصفها استنتاجات من فكرة المعقولة العملية- مثل القوانين التي تحرم القتل، والخيانة، والاغتصاب، والاحتيال، والسرقه، أو الأحكام المتعلقة بالعقاب على الجريمة. وثانياً، توجد بعض القوانين، كالتي تنص على عقوبات لفئات محدّدة من الجرائم، تكون مستمدة من الأخلاق، ليس من خلال التعويل على نتائجها، بل من خلال العملية التي يسميها «الأكويني»: قوة الإرادة، ومنها القوانين التي تحدد الأطر العامة للملبس، وبناء المنازل، وما إلى ذلك. وهذه القوانين من النوع الثاني، تختلف اختلافاً كبيراً في كثير من الأبعاد والجوانب وفقاً لاختلاف الثقافة⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق، يحدد «فينيس» جوانب اللاعدالة في القوانين على النحو الآتي:

أولاً، إذا كان من المفترض أن تكون سلطة القانون مستندة في مشروعيتها إلى مقتضيات الصالح العام، فإن استخدام هذه السلطة يكون معيباً تماماً إذا استغلت الفرص المتاحة للقائمين عليها لوضع شروط لا يقصدون بها الصالح العام، بل يستهدفون منها تحقيق مصلحة لأنفسهم أو لحزبهم أو لفصيلهم، أو يقرونها بدافع الحقد تجاه فرد ما أو جماعة معينة.

ثانياً، ما دامت سلطة القانون محددة عادةً بقواعد حاسمة تُقسّم السلطة والاختصاص بين شاغلي المناصب المختلفة، فقد يستغلّ شاغلو المناصب، عن قصد أو عن غير قصد، فرصتهم للتأثير على سلوك الأفراد، بوضع شروط تتجاوز صلاحياتهم. وباستثناء حالات «الطوارئ» التي يتعيّن فيها على السلطة العليا تجاوز القانون (والدستور أحياناً)، يُعدّ الفعل المتجاوز لصلاحيات القانون إساءةً لاستخدام السلطة وظلماً للخاضعين لها.

ثالثاً، عادةً ما تكون ممارسة السلطة وفقاً لمبدأ سيادة القانون أمراً بالغ الأهمية لتحقيق الصالح العام؛ وهو جانب مهم من العدالة المتمثلة في معاملة

(1) Finnis, John: *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford and New York: Oxford Univ. Press, 1998, PP. 266-267.

الأفراد بوصفهم أفرادًا مستحقين حق تقرير المصير بأنفسهم، ومنحهم فرصًا متساوية لاتخاذ قراراتهم الخاصة بأنفسهم، والعيش وفقًا لقيمهم الشخصية، دون إملاء أو تدخل من الآخرين.

رابعًا، قد يكون القانون المَسْنُون، الذي يحوي عيوبًا من حيث القصد أو التأليف أو الشكل، شرعيًا، ومع ذلك يكون ظالمًا من حيث محتواه. فقد يكون غير عادلٍ من حيث توزيع بعض الخيرات أو المنافع لفئة معينة لا تستحقها، وفقًا لأي معيار من معايير العدالة التوزيعية، مع حرمان الأفراد الآخرين منها؛ أو من خلال فرض عبء على بعض الأفراد ويُعفى منه الآخرون دون أي معيارٍ عادل. وقد يكون من الظلم، حرمان فرد واحد أو بعض الأفراد من حق طبيعي تكون ممارسته في الظروف الممكنة متسقة مع المتطلبات المعقولة للنظام العام^(١).

وفي ضوء هذه الجوانب الأربعة من لاعدالة القوانين، يذهب «فينيس» إلى أن سلطة القانون لها قوة شرعية، إلزامية، افتراضية فقط، وتتوقف مشروعيّتها على نزوعها إلى ما تحقيق ما هو ضروري لضمان الصالح العام. فليس للقانون، بالمعنى الدقيق للكلمة، حق في أن يُطاع؛ لكن لديه سلطة إصدار التوجيهات وسنّ التشريعات الملزمة، التي تقع على عاتق المسؤولين واجب تنفيذها. ويمتلك المسؤولون هذه السلطة من أجل الصالح العام^(٢). وهنا نتساءل: ما وجه العلاقة- تحديدًا- بين العدالة ودرجات الالتزام بالقانون؟

ثالثًا: درجات الالتزام بطاعة القوانين.

في سياق معالجته لعلاقة القانون بالعدالة، يميّز «فينيس» بين معنيين للقانون: المعنى الأساسي، والمعنى الثانوي، وذلك على النحو الآتي:

(١) المعنى الأساسي للقانون.

يشير المعنى الأساسي للقانون إلى مجموعة من القواعد العامة التي تنظم سلوك الأفراد، وتتسم عادةً بسلطة الإلزام الخارجي، وهو بهذا المعنى «قواعد وضعتها سلطة شرعية محدّدة، وفقًا لأطر قانونية لمجتمع كامل، وتدعمها عقوبات معينة- وفقًا للشروط الموجهة بالقواعد- من خلال المؤسسات القضائية، وهذه المجموعة من القواعد تُعدُّ ضرورية لحل المشكلات التي تواجه النظام العام في المجتمع بشكل معقول، بحثًا عن الطريقة التي تتوافق مع الصالح العام من خلال الأخذ في الحسبان اعتبارات الخصوصية، وتقليل التعسف، والحفاظ على مبدأ المعاملة بالمثل بين الأفراد الخاضعين للقانون، سواء فيما بينهم أم في علاقاتهم مع السلطات القانونية»^(٣).

(١) Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, PP. 352-354.

(٢) Ibid, PP. 359-360.

(٣) Ibid, P. 276.

(ب) المعنى الثانوي للقانون.

يعتمد المعنى الثانوي للقانون على مدى قرب أو ابتعاد حالة معينة من القانون، بمعناه الأساسي، من العدالة. ويضرب «فينيس» مثالاً يوضح من خلاله هذا المعنى، بأنه من المعلوم أن مجموعة الإجراءات واللوائح المنظمة التي تحكم حركة المرور على الطرق، وتضمن السلامة وتقليل الفوضى والنزاعات بين الأفراد، تستمد قوتها من العرف، أو التشريع الوضعي، أو أي قرار آخر يسنّها. ولكن هناك معنى آخر لا يقل أهمية، وهو أن هذه الإجراءات واللوائح تستمد أهميتها المعيارية من مبادئ المعقولة العملية التي تلزمنا باحترام سيادة القانون، وتدعو المشرعين إلى ضرورة الحفاظ على قواعد السلامة على الطريق، في ضوء أهمية هذه القواعد لحل مشكلات صعوبات التواصل، وتدفقات حركة المرور، ومسافات التوقف، وما إلى ذلك. وعلى الرغم من أن قرار المشرعين حر إلى حد ما في هذه الحالة، فإنه يجب أن يتخذ بما يراعي الظروف التي تؤثر على ملائمة القوانين البديلة. وهذا يعني أن القانون المسنون هنا، هو قانون وضعي خالص، لكن جزءاً منه يكون مشتقاً على نحو كلي أو أساسي من المبادئ الثابتة للقانون الطبيعي الذي يفرضه العقل^(١).

وفي ضوء هذا، يُلاحظ أن المعنى الأساسي للقانون يتسم بالسمة الإرشادية، على الأقل من منظور معين. أما المعنى الثانوي، الذي يتوجه إلى القوانين غير العادلة، فيتسم بالسمة التحليلية والاجتماعية، بقطع النظر عما إذا كان الفرد يُقيّمه على أساس أخلاقي أم لا^(٢). وفي هذا الصدد، قد يكون القانون بالمعنى الثانوي، غير عادل، وبذلك يكون أقرب إلى العنف منه إلى القانون بالمعنى المثالي؛ لأنه يتجاوز في صلاحيته حدود الدستور العادل^(٣). وهنا يكون القانون غير العادل بمنزلة قانون بعيد جداً عن معناه الأساسي، ومن ثمّ فهو قانون ناقص أو مشوه أو معيب من بعض النواحي. ويمكن تصنيف القوانين غير العادلة إلى فئتين، وفقاً لدرجة تعارضها مع مبدأ المعقولة العملية، ومن ثمّ مع مبادئ القانون الطبيعي، وذلك على النحو الآتي:

(١) Finnis, John: **Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory**, P. 268.

(٢) Wagner, William J.: **The Normative Role of (Basic Goods) in the Natural Law Jurisprudence of John Finnis: A Critical Assessment**, Ph. D. in Philosophy, Washington, D. C., The Catholic University of America, 2002, P. 143.

(٣) Finnis, John: **Human Rights and Common Good**, Collected Essays, Volume III, Oxford and New York: Oxford Univ. Press, 2011, P. 85.

١- (القوانين غير العادلة في جوهرها) Intrinsically Unjust Laws

٢- (القوانين غير العادلة من الناحية الخارجية) Extrinsically

Unjust Laws

بالنسبة للفئة الأولى، فإنها قوانين تعتدي بشكل مباشر على الخيرات الأساسية، وعلى سبيل المثال عندما يجبرنا قانون أو أمر ما على ارتكاب أعمال شرييرة محظورة دائماً، مثل ارتكاب الزنا، أو قتل إنسان بريء، فإنه يكون قانوناً أو أمراً غير عادل في جوهره. أما القوانين غير العادلة من الناحية الخارجية، فإنها لا تعمل على حماية الصالح العام أو تعزيزه، ومن بينها: القانون الذي يؤدي فرضه بشكل كبير إلى زيادة العبء الضريبي على المواطنين من أجل المنفعة التي تعود على الطبقة الحاكمة وحدها، وكذلك القانون الذي يميز بين المواطنين في التوظيف على أساس من الجنس أو العرق أو الدين^(١).

ويمضي «فينيس» حيث يذهب إلى أنه لا يوجد أي واجب للامتنثال للقوانين غير العادلة في جوهرها (وهي قوانين تكون غير عادلة غالباً وفقاً لمحتواها من ناحية، وافتقارها إلى الأصل أو «المصدر» الصحيح لها؛ وحتى إن وجدت صلاحية قانونية، فإن واجب طاعتها يكون دائماً قابلاً للإبطال تماماً، لأن هذه القوانين تفتقر إلى السلطة الأخلاقية والشرعية الدستورية، ومن ثم تفتقر إلى الالتزام الأخلاقي بها. وفي المقابل، عادة ما يكون لدينا واجب طاعة القوانين غير العادلة من الناحية الخارجية، لأن هذه القوانين تظل «صالحة قانونياً» و«ملزمة قانونياً» بالمعنى الضيق، بمعنى أنها (١) تنبع من مصدر مُصرّح به قانوناً، و(٢) ستطبقها المحاكم أو سينفذها المسؤولون الآخرون، و(٣) يُشار إليها عادةً بوصفها قوانين كغيرها من القوانين الأخرى^(٢).

إن هذا يعني أن الالتزام بالقانون غير العادل، من النوع الثاني، يصبح عامّاً بشكل مستقل عن محتواه، وفي الوقت نفسه يجب الأخذ في الحسبان بأن الالتزام بطاعة هذا القانون قد يتحول إلى واجب للالتزام بطاعة قانون غير عادل في جوهره. ومن ثمّ، يكون الالتزام بطاعة هذا القانون أمراً مفترضاً بسبب اعتبارات قانونية متعددة وقوية في حالات اللاعدالة الواضحة والاستثنائية^(٣). ولذلك يذهب «فينيس» إلى أن القانون غير العادل، من النوع الثاني، قد يخفق في إيجاد مبدأ الالتزام بالطاعة بطريقتين منفصلتين: أولاً، قد يخفق هذا القانون في إنشاء التزام بالمعنى القانوني؛ أي إن القانون قد يكون غير عادل ضمن نظام

(١) Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, PP. 352-353, 360.

(٢) Ibid, PP. 360-361.

(٣) Duke, George: *Finnis on the Authority of Law and the Common Good, Legal Theory*, Vol. 19, 2013, P. 48.

قانوني عام. ثانيًا، قد يكون القانون غير عادل بالمعنى الأخلاقي، بانتهاكه المبدأ الأساسي للمعقولية العملية أو أحد متطلباته. وعلى الرغم من هذا، فإن وجود هذا القانون لا ينفي عنه الصلاحية القانونية، ولا يمكن القول بإطلاق: «إن القانون غير العادل (بهذا المعنى) ليس قانونًا»^(١). وكما يوضح «روبرت أليكسي» (Robert Alexy)، فإن عبارة: «القانون غير العادل ليس قانونًا» لا تنطبق عند «فينيس» على هذا النوع من القوانين، وإنما تنطبق فقط على النوع الأول منها^(٢). ومن الملاحظ أن طاعة القانون تعتمد على محتواه، وليس شكله أو آليات تنفيذه، وعلى هذا النحو، فإذا انتفى الالتزام بطاعة القوانين، فمعنى هذا أن هناك عيوبًا شديدة في محتواه، ويجب النظر فيما إذا كان عادلاً أم غير عادل. وبعبارة أخرى، فإن الالتزام بطاعة القانون ليس عامًا، وإنما يعتمد على محتوى القانون المحدد المعنى^(٣). ومن الناحية العملية، تقتضي سيادة القانون خضوع الأفراد والحكومة للقواعد العامة نفسها للعدالة، وتشمل سيادة القانون مفاهيم الإدارة العادلة، والإجراءات القانونية الواجبة، والعدالة الموضوعية^(٤). وفي هذا الصدد، يشير «جاكوب وينريب» (Jacob Weinrib) إلى تمييز مهم بين الشرعية والنظام من ناحية، والفوضى وسوء استخدام السلطة من ناحية أخرى، ويُعد هذا التمييز أمرًا أساسيًا عند تحديد حقوق الأفراد وواجباتهم من ناحية، وتحديد واجب طاعة القوانين من ناحية أخرى. ويكتسب هذا التمييز أهمية قانونية كبيرة، لأنه بينما نجد أن القوانين غير العادلة تُملَى على الأفراد شيئًا غير عادل، فإن السلطة التعسفية تُجبرهم على القيام بأفعال معينة ولكن يمكن مقاومتها استنادًا إلى الحقوق الأساسية للأفراد^(٥).

ومن ناحية أخرى، يتفق «فينيس» مع «الأكويني»، في أن سلطة القانون محدودة، أما إذا سنت الحكومة قوانين غير عادلة، فإنه يجب على الأفراد طاعتها إذا كان عصيانها سيؤدي إلى شرور أعظم، كالاضطراب العام أو وقوع كارثة. وفي الوقت نفسه، تكون القوانين غير مُلزِمة أخلاقيًا إذا لم تُوجَّه للصالح العام

(١) Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, PP. 364-365.

(٢) Alexy, Robert: *Some Reflections on the Ideal Dimension of Law and on the Legal Philosophy of John Finnis*, *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 58, No. 2, 2013, P. 105.

(٣) Aiyar, S.: *The Problem of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on Legal Obligation*, *Law and Philosophy*, Vol. 19, No. 4 (Jul., 2000), P. 478.

(٤) McMorow, Judith A.: *Civil Disobedience and the Lawyer's Obligation to the Law*, *Washington and Lee Law Review*, Vol. 48, (January 1991), P. 144.

(٥) Weinrib, Jacob: *Authority, Justice, and Public Law: A Unified Theory*, *Ph. D. in Philosophy*, Department of Philosophy, University of Toronto, 2013, P. 93.

بدرجة كبيرة، أو إذا تجاوزت سلطة المشرع، أو إذا لم تُوزَّع أعبائها على الأفراد توزيعاً عادلاً^(١). وصفوة القول، فإن القانون غير العادل يمكن النظر إليه بوصفه حرماناً يُصيب النظام العام للقانون، فهو ليس قانوناً بمعنى كونه ملتزماً بغاية القانون، بل هو «قانون» فقط بمعنى كونه حرماناً من أهداف القانون. ولهذا السبب، يمكن علاجه، إن أمكن دون إلحاق ضرر شديد بالصالح العام أو بالنظام ككل، ويمكن استبعاده من النظام القانوني أو محاربته بصفته قانوناً استبدادياً^(٢). وأخيراً، يتبقى لنا تساؤل مهم يدور حول: **ماذا عن الحدود الدقيقة لطاعة القوانين غير العادلة من النوع الثاني؟**

رابعاً: مستويات الامتثال للقانون.

في ضوء معالجة «فينيس» لدرجات اللاعدالة في القوانين، نجده يعول ما أسماه الالتزام الأخلاقي بطاعة القانون غير العادل. فالقانون لا بُدَّ أن يكون متوافقاً مع العدالة، وإلا سيكون قانوناً استبدادياً، كما أنه من الضروري أن يتعامل المواطنون مع قوانين مجتمعهم على أنها ملزمة؛ ففي حالة ظلم الشخص (أ) للشخص (ب) تأتي هنا الضرورة الأخلاقية التي يتخذها القانون للحفاظ على المجتمع وأفراده من التهديدات التي يقوم بها البعض، وهي تهديدات قد تصل إلى مخالفة القانون الأساسي ذاته (الدستور). ومن هنا، يذهب «فينيس» إلى أنه لا توجد، في الواقع، صلة ضرورية بين القانون من ناحية والعدالة أو الأخلاق من ناحية أخرى؛ فالقوانين غير العادلة كثيرة، ومن الناحية العملية، ليست القوانين غير العادلة (ومن ثمَّ غير الأخلاقية) هي المسألة المهمة عند البحث في أسباب طاعة القوانين، وتحديد السمات التي تجعل القانون والأنظمة القانونية مقبولة. أو جديرة بالقبول- وتستحق طاعة الأفراد أو امتثالهم^(٣).

ومن هذا المنطلق، يميّز «فينيس» بين نوعين من الامتثال للقانون: الالتزام الأخلاقي، والالتزام القانوني، وذلك عندما يتعرض للسؤال الآتي: «كيف تؤثر اللاعدالة، بأي من الأنواع السابقة، على الالتزام بطاعة القانون؟». فهو يعتقد أن لاعدالة القانون لا تحرمه بالضرورة من كل صلاحية قانونية، حتى وإن كانت تحرمه من أي التزام أخلاقي. وبعبارة أخرى، فإن عدم عدالة القانون

(١) Bersnak, Patrick B.: **The Political Common Good according to St. Thomas Aquinas and John Finnis**, Ph. D. in Philosophy, Washington, D. C., The Catholic University of America, 2014, P. 145.

(٢) Long, Steven Alan: **Minimalist Natural Law: A Study of the Natural Law Theories of H. L. A. Hart, John Finnis, and Lon Fuller**, Ph. D. in Philosophy, Washington, D. C., The Catholic University of America, 1993, PP. 213-214.

(٣) Finnis, John: **Philosophy of Law**, Collected Essays, Volume IV, Oxford and New York: Oxford Univ. Press, 2011, P. 242.

يحرّمه من قوة الإلزام «بالمعنى الضمني»، ويوضح هذا بقوله: «من الضروري تحديد المعنى الدقيق لمصطلح الالتزام. فأَيُّ فقه قانوني سليم سيدرك أن من يطرح هذا السؤال قد يقصد على الأرجح بـ(الالتزام بطاعة القانون) إما: (أ) المسؤولية الفعلية والتعرض للعقوبة في حالة عدم الامتثال؛ أو (ب) الالتزام القانوني بالمعنى الشرعي (الالتزام القانوني بالمعنى القانوني) حيث تُعدُّ الفرضية العملية القائلة بأن الامتثال للقانون أمر ضروري من الناحية الاجتماعية مبدأً إطارياً منفصلاً عن بقية مبادئ المعقولة العملية؛ أو (ج) الالتزام القانوني بالمعنى الأخلاقي (أي الالتزام الأخلاقي الذي يُفترض أن الالتزام القانوني بالمعنى القانوني يتطلبه)؛ أو (د) الالتزام الأخلاقي الذي لا ينبع من قانونية شرط الالتزام، بل من «الالتزام الضماني» (Collateral Obligation)»^(١).

ويمضي «فينيس» في توضيحه لهذه الجوانب الأربعة من مستويات الالتزام بالقانون، حيث يذهب - أولاً - إلى أنه ينبغي ألا نستنتج بأن تشريعاً ما، وهو في حدّ ذاته من أجل الصالح العام ومتوافق مع العدالة، يكون مجرداً من سلطته الأخلاقية لأن فعل سنّه المبدئي أصبح غير عادل بدوافع حزبية لمُشرّعه. وكما ينبغي ألا ننحرف عن الحكم على هذا التشريع بأنه غير عادل لأن الدافع غير السليم لا يُشكل، في نظام معين، سبباً للمراجعة القضائية، فكذلك ينبغي ألا نتخذ المراجعة القضائية لهذا السبب، في بعض الأنظمة القانونية الأخرى، أساساً كافياً للزعم بأن الدافع غير السليم عند مُشرّع القانون العادل يمثل حقاً للفراد للإعفاء من الواجب الأخلاقي للامتثال لهذا القانون. وثانياً، ينبغي ألا نستنتج بأن لاعدالة القانون تُعفي أولئك الذين لا يتحملون أعباءه ظلماً، من التزامهم الأخلاقي به^(٢).

وفي ضوء هذين المبدأين، يشير «فينيس» إلى سبب آخر يمكن الاستناد إليه عند طاعة القانون غير العادل، ويتمثل في واجب احترام النظام العام واحترام المسؤولين الذين يمارسون السلطة. فقد يكون الفرد مُلزماً أخلاقياً بطاعة قانون غير عادل، إذا كان هذا الامتثال ضرورياً لتجنب ازدياد «القانون» ككل - وعلى سبيل المثال، إذا رأى المواطنون بأنني أخالف هذا «القانون غير العادل» أو أتجاهله، فإن فعالية القوانين الأخرى، أو الاحترام العام من جانب المواطنين لسلطة الحاكم أو الدستور المرغوب فيه بشكل عام، ستضعف على الأرجح، مع إمكانية وقوع عواقب وخيمة محتملة على الصالح العام. وهنا نلاحظ أن الالتزام هنا ليس التزاماً أخلاقياً ذاتياً بطاعة القانون، وإنما هو من نوع «الالتزام القانوني بالمعنى الأخلاقي»، كما أنه ليس التزاماً نابغاً من محتوى القانون وهدفه، وإنما يقوم على استحسان عدم إبطال الأجزاء العادلة من النظام القانوني ككل، أو ما أسماه «فينيس» «الالتزام الضماني». ومن ثَمَّ، فإن مثل هذا المستوى من الطاعة

(١) Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, P. 354.

(٢) Ibid, P. 360.

أمر ضروري، ليس وفقًا لمحتوى القوانين أو «هدفها التشريعي»، ولكن لتجنب ازدياد القانون، بوصفه منظومة ضرورية. وتختلف درجة الامتثال لهذه القوانين باختلاف الزمان والمكان والظروف؛ ففي بعض الحالات المحدودة، قد تصل درجة الطاعة الضرورية أخلاقياً إلى الامتثال الكامل أو شبه الكامل، تمامًا كما لو كان القانون المعني تشريعاً عادلاً^(١)!

وهكذا، يكون «فينيس»، في نهاية المطاف، من أنصار طاعة القوانين غير العادلة، حتى وإن كان يفرق بين مستويين أساسيين من الامتثال للقانون: «الامتثال القانوني بالمعنى القانوني»، و«الالتزام القانوني بالمعنى الأخلاقي»، وعلاوة على ذلك، فإن طاعة القانون غير العادل قد تكون واجبة بالنظر إلى الالتزام الضماني، وليس من منطلق الالتزام الأخلاقي التام. وإذا كان القانون غير العادل مفتقراً للسلطة الأخلاقية؛ فهو - حتى وإن كان صحيحاً وفقاً لمعايير الصلاحية الشكلية الخاصة بالنظام القانوني - قانون صحيح. وبعبارة أخرى، فعلى الرغم من أنه ليس قانوناً عادلاً في الحقيقة، أو ليس قانوناً بالمعنى الأساسي، فقد تكون طاعته نابعة من الالتزام الضماني، حيث قد يكون من غير الملائم للآخرين عصيانه علناً (على سبيل المثال، لأن ذلك من شأنه أن يشجع الآخرين على عصيان قوانين أخرى دون سبب مشروع)^(٢). وفي ضوء هذا، فإن القانون غير العادل الذي قد يستتبع النظام قد يحتفظ بسلطة إنفاذه، ومن ثم يجب على الفرد أن يقر به بصفته قانوناً على الرغم من عدم عدالته، وكما يقول «فينيس»: «يظل القانون غير العادل قانوناً بحكم الأمر الواقع: ولكن ليس من واجب العدالة مراعاته، وإن كان من غير الحكمة تجاهله»^(٣). أما في حالة القانون غير العادل في جوهره، مثل القانون الذي يسمح بالإجهاض بإطلاق، أو القتل الرحيم في كل الحالات، فإنه يكون من غير المشروع أبداً طاعته، أو المشاركة في حملة دعائية لتأييد مثل هذا القانون، أو التصويت لصالحه^(٤).

وصفة القول، إذا لم يكن القانون غير العادل، في الواقع، متعارضاً مع قوانين أخرى من حيث مصدره الأصلي، ومن حيث قبوله العام، فقد يتوجب على الفرد (ليس دائماً) الالتزام به، بالقدر اللازم لتجنب إضعاف «القانون»، أي النظام القانوني ككل. وتقع على المشرعين مسؤولية إلغاء هذا القانون غير العادل بدلاً من إنفاذه، وبهذا المعنى فإن عصيان القوانين يجب أن يستهدف تحديداً تلك القوانين فقط، ولا يقع على الأفراد واجب الالتزام بها تحديداً، وإن كان عليهم واجب

(١) Ibid, P. 361.

(٢) Finnis, John: **Reason in Action**, Collected Essays, Volume I, Oxford and New York: Oxford Univ. Press, 2011, P. 209.

(٣) Finnis, John: **Natural Law and Natural Rights**, P. 367.

(٤) Finnis, John: **Philosophy of Law**, P. 437.

الامتثال لها في إطار النظام العام ككل. وباختصار، قد يقع عليهم التزام أقل وطأة. وبمعنى آخر التزام خارج عن القانون- بطاعتها^(١).

وهكذا، إن المبدأ القائل: «القانون غير العادل ليس قانوناً»، لا يعني أن القوانين غير العادلة تفتقر إلى الصلاحية القانونية، كما لا يعني أنها تفتقر إلى الالتزام القانوني. ومع هذا، فإن «فينيس» يرى أن هذا المبدأ يجب تفسيره على النحو الآتي: إن القوانين غير العادلة تفتقر بشكل واضح دائماً إلى السلطة الأخلاقية التي يجب أن تحوزها معظم القوانين. وفي ضوء هذا، فإن هذا التفسير يؤكد على التقويم النقدي للالتزام القانوني الذي تفرضه القوانين غير العادلة، من حيث الاعتبارات الأخلاقية التي، في ظل ظروف معينة، تبرر الحق في عصيانها^(٢).

إن هذا يعني أنه لا بُدَّ من وجود سبب عملي، بدلاً من السبب النظري وحده، لتحديد ما إذا كانت قاعدة ما قانوناً عادلاً أم لا. ومن ناحية أخرى، فإن المبدأ القائل: «القانون غير العادل ليس قانوناً»، ينبغي عدم فهمه بطريقة حرفية. ذلك أن مصطلح «غير عادل» يستند إلى أساس أخلاقي وإطار عملي، وينبغي أن نحدد ما إذا كانت القاعدة قانوناً عادلاً بالمعنى الأساسي أم لا، ولكن ظهور صفة «غير عادل» ليس شرطاً ضرورياً أو كافياً لنفي صفة القانونية عنها. فأولاً، ليست العدالة شرطاً ضرورياً لمعايير القانون، لأن القانون يمكن أن يكون غير عادل ولكنه لا يزال يحوي مُبرِّراً للامتثال له بما هو قانون. وعلى سبيل المثال، يمكن أن يتضمن القانون الذي ينتج عن تطبيقه ظلماً للبعض، مثل إعادة توزيع بعض الثروات^(٣)، سبباً للعمل به بما هو قانون لأنه يتضمن حلاً جذرياً لمشكلة النظام العام في المجتمع^(٣).

(١) Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, PP. 361-362.

(٢) Covell, Charles: *The Defence of Natural Law: A Study of the Ideas of Law and Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshot, F. A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis*, London: The MacMillan Press LTD, 1992, P. 208.

(٣) قارن: قوانين الإصلاح الزراعي في مصر لعام ١٩٥٢، التي وضعت حدوداً للملكية الأراضي الزراعية بحيث لا تتجاوز ٢٠٠ فدان للفرد، ثم صدر قوانين أخرى في عام ١٩٦٩، ونزلت بالحد الأقصى للملكية إلى ٥٠ فداناً فقط للفرد، و ١٠٠ فدان للأسرة الواحدة. وبين هذا وذاك، تمت إعادة توزيع ملكية الأراضي على الفلاحين، حيث تم نزع ملكية ما يقرب من نصف مليون فدان، أي ما يقرب من ٨.٤% من إجمالي المساحة المزروعة في مصر في ذلك الوقت.

(٣) Casey, Brian P.: *Natural Law and The Challenge of Legal Positivism*, Ph. D. in Philosophy, University of Missouri-Columbia, Faculty of the Graduate School, 2007, PP. 21-22.

وفي الحقيقة، إن عدالة القانون أمرٌ مهمٌ، ولا يمكن تجاهل هذا المبدأ إلا لأسبابٍ وجيهة ومقبولة، وكما قالت محكمةٌ في ألمانيا الغربية عام ١٩٤٧: «عندما يصل التعارض بين القانون المسنون والعدالة إلى أبعادٍ لا تُطاق، يجب أن يخضع القانون للعدالة، وإلا يُعدُّ قانونًا خارجًا عن القانون»^(١). ولكن، مما يُحسب لـ«فينيس» أن مبدأ «المعقولية العملية» سيوفر للقضاة تبريرات مقنعة للتدخل لحسم شرعية بعض القوانين المتنازع حول عدالتها. ومع هذا، فثمة مشكلة في هذا الصدد، حيث يُقرّر «فينيس» بوجود كثير من الخلافات حول معنى «المعقولية العملية»، بما في ذلك «المشكلات الأخلاقية التي لا يُمكن حسمها بشكل صحيح إلا من قِبل شخص حكيم، ينظر فيها بعمق». فإذا أردنا الاعتماد على القانون الطبيعي وحده بوصفه أساسًا لرفض طاعة قانون نَعُدّه ظالمًا، فلا بُدَّ في النهاية من وجود حكمٍ مُعترف به. ومن دون هذا الحكم، يميل الاعتماد على القانون الطبيعي إلى أن يصبح محض مرجعية ذاتية^(٢).

ومن هذا المنطلق، يمكن توجيه النقد لـ«فينيس»، بأن واجب طاعة القانون من هذا النوع الثاني، قد يجعل الأفراد يطيعونه أكثر مما ينبغي أن يطيعوه، خاصة أنه أحيانًا ما يكون هناك عدد كبير من القوانين غير العادلة. ولا شك أن هذه القوانين غير العادلة تخلق بيئة مجتمعية دون المستوى الضروري، مما يؤدي إلى السخط بين المواطنين. ومن هنا يجب علينا أن نهتم بالمدى الذي يمكن عنده أن تغذي القوانين غير العادلة (ومن أمثلتها: قوانين العبودية في الولايات المتحدة الأمريكية في فترة ما قبل الحرب) مظاهر اللاعدالة الكامنة في بنية الثقافة، وكذلك تحديد ماهية الواجب الذي يتعيّن علينا من خلاله أن نطيعها أم لا^(٣).

ومن الانتقادات الأخرى التي يمكن توجيهها لـ«فينيس»، أن نظريته حول واجب طاعة القانون، تتأرجح بين واجب الالتزام بهذه القوانين غير العادلة بشكل كبير بوصفها قوانين، وكون هذه القوانين تتمتع بصلاحيّة معينة وطبيعة ملزمة حقيقية وليست فقط صلاحيّة مفترضة أو متخيلة^(٤). وتزداد هذه الصعوبة بالنظر إلى علاقة الأخلاق بالقانون، فليس كل ما لا يحظره القانون أخلاقيًا بالضرورة. وهذا لا يعني أن القانون يجب أن يحظر كل ما هو غير أخلاقي؛ ففي الواقع، حتى عندما يحظر القانون أفعالًا معينة، فلا يمكنه أن يمنع الأفراد تمامًا من الاختيار غير الأخلاقي (حتى لو كان القانون قد يمنحهم أحيانًا من التصرف بناءً على تلك الخيارات). فالإرادة الحرة تؤدي دورها هنا بقطع النظر عما ينص عليه

(١) Rice, Charles E.: *The Problem of Unjust Laws*, P. 281.

(٢) Ibid, P. 284.

(٣) Becker, Thomas S.: *John Finnis on the Obligation to Follow Unjust Law*, Ph. D. in Philosophy, Fordham University, New York, 2011, PP. 144-145.

(٤) Long, Steven Alan: *Minimalist Natural Law* P. 214.

القانون^(١). وأخيرًا، يوضح «كينت جريناوالث» (Kent Greenawalt) أهم نقاط القوة والضعف في الحجج التي تؤكد الواجب الطبيعي لطاعة القانون، ويخلص إلى استحالة تحديد أولوية معينة بين واجب طاعة القانون وبين الاعتبارات الأخلاقية المتنافسة، لأن طاعة القانون غالبًا ما تُعدّ واجبًا حقيقيًا ينبغي احترامه حتى عندما لا تترتب على العصيان عواقب سيئة شديدة؛ ولكن هذا الواجب لا يشمل جميع القوانين وتطبيقاتها، حتى عندما تكون هذه القوانين عادلة وتصدر عن أنظمة سياسية عادلة^(٢).

(١) Ryan, Peter French: **The Natural Law Jurisprudence of John Finnis**, PP. 119-120.

(٢) Greenawalt, Kent: **The Natural Duty to Obey the Law**, PP. 61-62.

نتائج البحث

النتائج الجزئية موزعة على صفحات البحث ومحاوره الأساسية؛ أما هنا فنذكر نتائجها العامة على النحو الآتي:

أولاً: أسس معظم فلاسفة السياسة واجب طاعة القانون على أساس أخلاقي، فعُدوه واجباً أخلاقياً، وكانت تبريراتهم لطاعة القانون ذات طبيعة أخلاقية. وقد ركزوا على الأسباب الأخلاقية انطلاقاً من أن الطاعة واجباً عاماً، لكن تحليلاتهم أثارت مشكلات كثيرة تحتاج إلى حلول.

ثانياً: ليست المشروعات الفلسفية لواجب الامتثال للقوانين غير العادلة مطلقة؛ فهي تقوم على اعتبارات كثيرة منها: النظام والاستقرار، واحترام القانون، ولكنها تصبح غير واجبة في حالة الانتهاك الشديد للعدالة وحقوق الإنسان (عند فلاسفة القانون الطبيعي وبعض فلاسفة العقد الاجتماعي ورواد العصيان المدني)، وقد يكون الامتثال للقانون أمراً مبرراً بوصفه خياراً واقعياً مؤقتاً، لكنه يفقد مشروعيته الأخلاقية إذا تعارض مع جوهر العدالة والكرامة الإنسانية (عند «فينيس»).

ثالثاً: انطلق الفلاسفة من أن واجب طاعة القانون لا يمكن إلغائه في بعض الحالات إلا باعتبارات أكثر أهمية خاصة بالالتزام الأخلاقي. ومن هنا جاء واجب الامتثال للقانون أخلاقياً، حتى إن كانت بعض الممارسات الناجمة عن تطبيقه قد تتجاوز حدود العدالة. ومن ثم، فإن واجب الامتثال للقوانين يمتد عادةً ليس فقط إلى القوانين العادلة، وإنما أيضاً إلى القوانين غير العادلة.

رابعاً: تستند المرجعية العامة لطاعة القوانين غير العادلة عند «رولز»، إلى نظرية العقد الاجتماعي، التي تؤسس للواجب الطبيعي لدعم المؤسسات الاجتماعية، بما يتوافق مع المبادئ الإجرائية للعدالة في المجتمع الديمقراطي الليبرالي. ومن هذا المنطلق، كان من أنصار واجب الامتثال للقوانين غير العادلة، في حالة وجود دستور عادل، وأسهم بقدر كبير في هذه المسألة، على الرغم من الانتقادات والمآخذ التي وقع فيها.

خامساً: لا ينطبق نموذج «رولز» للعصيان المدني إلا على المجتمعات الديمقراطية المنظمة تنظيمًا جيدًا في معظمها. وقد وضع ثلاثة شروط لعدم طاعة القوانين غير العادلة، وجاءت هذه الشروط نفعية بالدرجة الأولى، ومن خلالها أكد أن العصيان المدني ينحصر في إطار واجب العدالة وحده، حتى إذا كنا أمام تضارب بين الواجب السياسي العام للالتزام بالقوانين من ناحية والحق في عصيان القوانين غير العادلة من ناحية أخرى.

سادساً: في ضوء الشروط الثلاثة التي وضعها «رولز»، فإن العصيان المدني لا يكون مشروعاً إلا عندما تتجاوز انتهاكات القانون الحدود القصوى للعدالة كما ينص عليها الدستور. ومن هنا يتضح أن «رولز» لا يميل إلى تبرير العصيان المدني في كل الحالات، ولكن بوصفه وسيلة ضرورية لمواجهة الانتهاكات الشديدة المتعمدة للعدالة على مدى فترة طويلة من الزمن، وبشرط أن تُستنفذ كل الوسائل القانونية المشروعة. ومع هذا، ففي اعتقادي إن «رولز» لا يميل إلى تبني هذا الأسلوب من المعارضة، ويعول على الإصلاح التدريجي السلمي.

سابعاً: يُعدُّ واجب الامتثال للقوانين غير العادلة جزءاً مما يسميه «رولز»: «واجب العدالة»، لكن آراءه حول هذه المسألة جاءت غير مكتملة، ومتضاربة أحياناً، وهذا راجع أساساً إلى عدم تحديده مفهوم «القانون»، والخلط بينه وبين تطبيق القانون. وعلاوة على ذلك، فإن آراءه تمثل - في رأبي - محاولةً لتسوية سياسات الولايات المتحدة الأمريكية في غزو الشعوب الأخرى وتبرير سياستها الخارجية وحروبها غير العادلة؛ الأمر الذي ينفي القول بأنه أسس نظريةً فلسفيةً متكاملةً.

ثامناً: لم تقتصر معالجة «فينيس» لحدود القانون على التعريف التقليدي له، ومن ثَمَّ، فإنه لا يحصر متطلبات العدالة في الواجبات والالتزامات المنصوص عليها في قواعد القانون الوضعي وأعرافه، ولم يسع إلى حصر فكرة العدالة في الآليات الإجرائية والشكلية التي تحكم النظام القانوني العام. كذلك فمن الملاحظ أن العدالة تشمل مبدأ الامتثال المعقول للقانون، وهو المبدأ الذي يعول على نتائج القاعدة التوماوية الكلاسيكية القائلة: «القانون غير العادل ليس قانوناً».

تاسعاً: برهنت الدراسة أن معظم محاولات الفلاسفة - ماعدا أطروحة «فينيس» - حول الالتزام بالقانون في ضوء نظرية القانون الطبيعي - جاءت غير مكتملة، فلم تُقدِّم معياراً محدداً، ولا إطاراً موضوعياً، لواجب طاعة القوانين غير العادلة. ومن هذا المنظور، فقد أهملوا إلى حدٍ كبير مسألة الالتزامات الأخلاقية في مواجهة اللاعدالة، وركزوا بدلاً من ذلك على ما يسمونه: «مشكلة الإلزام السياسي والقانوني»؛ أي ما إذا كان على المواطنين واجب عام بطاعة القانون بما هو قانون أم لا.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

(أ) المصادر الإنجليزية

- (1) **Finnis, John: Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory**, Oxford and New York: Oxford Univ. Press, 1998.
- (2) _____: **Fundamentals of Ethics**, Georgetown: Georgetown Univ. Press, 1983.
- (3) _____: **Human Rights and Common Good, Collected Essays**, Volume III, Oxford and New York: Oxford Univ. Press, 2011.
- (4) _____: **Intention and Identity**, Collected Essays, Volume II, Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- (5) _____: **Natural Law and Natural Rights**, Oxford: Oxford Univ. Press, 1980.
- (6) _____: **Philosophy of Law**, Collected Essays, Volume IV, Oxford and New York: Oxford Univ. Press, 2011.
- (7) _____: **Reason in Action**, Collected Essays, Volume I, Oxford and New York: Oxford Univ. Press, 2011.
- (8) _____: **Religion and Public Reasons**, Collected Essays, Volume V, Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- (9) **Rawls, John: A Theory of Justice**, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1971.
- (10) _____: **Legal Obligation and the Duty of Fair Play**, in: *Law and Philosophy: A Symposium*, ed.: Sidney Hook, New York: New York Univ. Press, 1964.
- (11) _____: **The Law of Peoples**, with The Idea of Public Reason Revisited, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1999.

(أ) المصادر المترجمة إلى العربية.

- (١٢) أفلاطون: **محكمة سقراط** (محاورات «أوطيفرون»، «الدفاع»، «أقريطون»)، ترجمة وتقديم: عزت قرني، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ط. ٢، ٢٠٠١.
- (١٣) رولز، جون: **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: ربيع شلهوب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.
- (١٤) لوك، جون: **الحكومة المدنية**، وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة: محمود شوقي الكيال، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت.
- (١٥) _____: **في الحكم المدني**، ترجمة: ماجد فخري، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩.

(١٦) هوبز، توماس: **اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة: ديانا حبيب حرب، وبشرى صعب، مراجعة: رضوان السيد، أبوظبي: دار كلمة ودار الفارابي، ٢٠١١.

ثانيًا: المراجع الأجنبية.

(أ) كتب كاملة.

- (1) Bellamy, Richard, and Andrew Mason (Eds.): **Political Obligation**, Manchester: Manchester University Press, 2003.
- (2) Covell, Charles: **The Defence of Natural Law: A Study of the Ideas of Law and Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshot, F. A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis**, London: The MacMillan Press LTD, 1992.
- (3) Hook, Sidney (Ed.): **Law and Philosophy: A Symposium**, New York: New York Univ. Press, 1964.
- (4) Keown, John, and Robert P . George (Eds.): **Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis**, Oxford: Oxford Univ. Press, 2013.
- (5) Salevao, Iutisone: **Rule of Law, Legitimate Governance & Development in the Pacific**, Canberra: ANU E. Press and Asia Pacific Press, 2005.
- (6) Walzer, Michael: **Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship**, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1970.

(ب) رسائل علمية.

- (7) Alvarez, Saul A.: **The Telos of the Rule of Law**, Ph. D. in Philosophy, Western University, Faculty of Arts and Humanities, 2024.
- (8) Becker, Thomas S.: **John Finnis on the Obligation to Follow Unjust Law**, Ph. D. in Philosophy, Fordham University, New York, 2011.
- (9) Bersnak, Patrick B.: **The Political Common Good according to St. Thomas Aquinas and John Finnis**, Ph. D. in Philosophy, Washington, D. C., The Catholic University of America, 2014.
- (10) Casey, Brian P.: **Natural Law and The Challenge of Legal Positivism**, Ph. D. in Philosophy, University of Missouri-Columbia, Faculty of the Graduate School, 2007.

- (11) Kronebusch, Philip Thomas: **The Use of Moral Philosophy in 20th Century Legal Theory**, *Ph. D. in Philosophy*, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University, 1994.
- (12) Long, Steven Alan: **Minimalist Natural Law: A Study of the Natural Law Theories of H .L .A . Hart, John Finnis, and Lon Fuller**, *Ph. D. in Philosophy*, Washington, D. C., The Catholic University of America, 1993.
- (13) Moisant, William Charles: **John Rawls: Moral Obligation and The Law**, *M. A. Thesis in Arts*, Simon Fraser University, 1974.
- (14) Riker, Walter Joram: **Law and Legitimacy: Toward A Rawlsian Solution**, *Ph. D. in Philosophy*, The University of Tennessee, Knoxville, 2007.
- (15) Ryan, Peter French: **The Natural Law Jurisprudence of John Finnis: The Advantages of A Theory of Law Founded on Basic Human Values**, *M. A. in Philosophy*, Gonzaga University, 1986.
- (16) Smith, Thomas Walter: **Practical Reason Ancient and Modern: A Critical Study of John Finnis and Aristotle**, *Ph. D. in Philosophy*, University of Notre Dame, 1993.
- (17) Stephens, Brian: **Justice and Civil Disobedience: A Study of Rawls, Kant and the Utilitarians**, *Ph. D. in Philosophy*, Dalhousie University, 1977.
- (18) Wagner, William J.: **The Normative Role of (Basic Goods) in the Natural Law Jurisprudence of John Finnis: A Critical Assessment**, *Ph. D. in Philosophy*, Washington, D. C., The Catholic University of America, 2002.
- (19) Weinrib, Jacob: **Authority, Justice, and Public Law: A Unified Theory**, *Ph. D. in Philosophy*, Department of Philosophy, University of Toronto, 2013.
- (20) Wheatley, Anthony P.: **In Defence of Neo-Scholastic Ethics: A Critique of Finnis and Grisez's New Natural Law Theory**, *Ph. D. in Philosophy*, University of Manchester, Faculty of Humanities, 2015.
- (21) Yang, Hee-Q: **An Essay on Political Obligation and Disobedience: Socrates, Rawls and Beyond**, *Ph. D. in Philosophy*, University of California, Santa Barbara, 1994.

(ج) مقالات ودراسات من الدوريات والمجلات المتخصصة.

- (22) Aiyar, S.: **The Problem of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on Legal Obligation**, *Law and Philosophy*, Vol. 19, No. 4 (Jul., 2000), PP. 465-489.
- (23) Alakbarova, Fatma: **How to Deal with Unjust Laws: Justifiability of Civil Disobedience**, *Wroclaw Review of Law, Administration & Economics*, Vol. 9, No. 1, 2019, PP. 75-85.
- (24) Alexy, Robert: **Some Reflections on the Ideal Dimension of Law and on the Legal Philosophy of John Finnis**, *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 58, No. 2, 2013, PP. 97-110.
- (25) Batnitzky, Leora: **John Finnis and Joseph Raz on Practical Reason and the Obligation to Obey the Law**, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 15, No 2, 1995, PP. 153-175.
- (26) Bleiker, Roland: **Rawls and the Limits of Civil Disobedience**, *Social Alternatives*, Vol. 21, No. 2, 2002.
- (27) Duke, George: **Finnis on the Authority of Law and the Common Good**, *Legal Theory*, Vol. 19, 2013, PP. 44-62.
- (28) Greenawalt, Kent: **The Natural Duty to Obey the Law**, *Michigan Law Review*, Vol. 84, No. 1, 1985, PP. 1-62.
- (29) McMorow, Judith A.: **Civil Disobedience and the Lawyer's Obligation to the Law**, *Washington and Lee Law Review*, Vol. 48, January 1991, PP. 139-163.
- (30) Rice, Charles E.: **The Problem of Unjust Laws**, *Cath. Law*, No. 26, 1981, PP. 278-285.