

الثورة القانونية الأوروبية

أصبح الباحثون، منذ أن ظهرت الدراسة الرائدة التي كتبها تشارلز هومر هاسكينز بعنوان نهضة القرن الثاني عشر⁽¹⁾، على علم بأن القرنين الثاني عشر والثالث عشر شهدا ازدهارا كبيرا في الإبداع والأشكال الثقافية⁽²⁾. وكان تشارلز هاسكينز وهيسنتنغز راشدال وف. و. ميبيلند وغيرهم من الباحثين على علم بإحياء دراسة القانون وأثرها في تطور الجامعة. ولكن نشر كتاب القانون والثورة⁽³⁾ لهارولد ج. بيرمن ذكرنا أفضل من أي وقت مضى بالطبيعة الثورية الفاتحة للإصلاحات القانونية والمؤسسية التي انبثقت واكتسحت أوروبا في تلك الفترة. وقد أظهر العرض الجديد الذي جاء به الأستاذ بيرمن، وهو عرض يقوم على حصيلة البحوث القانونية التي جرت منذ عقد الثلاثينيات، أظهر مركزية هذه الإصلاحات الشاملة، بل إعادة البناء الثورية في حقول القانون وأقسامه كلها - سواء منها ما تعلق بالنظام الإقطاعي، أو الحضاري، أو التجاري أو الملكي - مما أدى إلى إعادة تشكيل المجتمع الأوروبي القروسطي. وسوف أبين أن هذا التحول القانوني العظيم هو الذي أرسى أسس نشوء العلم الحديث وتطوره المستقل.

ويقع في الصميم من هذا التطور المبدأ القانوني السياسي الذي يُعامل فيه الفاعلون الجماعيون على أنهم كيان واحد - أو مؤسسة. وقد أدرك بعض المنظرين أن وجود هؤلاء «الفاعلين المتحدين الجدد»⁽⁴⁾ يغير طبيعة العمل الاجتماعي ويخلق ديناميات اجتماعية واقتصادية، يحتاج تفسيرها إلى نظريات اجتماعية واقتصادية وسياسية جديدة. ومما لا شك فيه أن ظهور الفاعلين المتحدين كان ثورة من حيث إن النظرية القانونية التي جعلت وجودهم ممكنا خلقت أنواعا مختلفة من أشكال الارتباط والقوى المترابطة التي انفرد بها الغرب لأنها كانت غائبة تماما من الشريعة الإسلامية والقانون الصيني. ثم إن النظرية القانونية الخاصة بالمؤسسات تأتي معها بمبادئ دستورية ترسي أسس أفكار سياسية مثل الحكومة الدستورية، والموافقة على القرارات السياسية، والحق في وجود التمثيل السياسي والقانوني، والقدرة على التقاضي، والولاية القانونية، بل حتى سلطة التشريع المستقلة. ويبدو لي أن الثورة القانونية الأوروبية في القرون الوسطى لم تضاهها أي ثورة أخرى من حيث المضامين الاجتماعية والسياسية الجديدة التي كانت تحملها، اللهم إلا الثورة العلمية نفسها، وربما حركة الإصلاح الديني. فقد مهدت هذه الثورة القانونية الطريق للثورتين الأخريين بإرسائها للأسس الفكرية للأشكال المؤسسية للفكر القانوني.

ومن المفيد أن نذكر في أثناء عرض هذه التطورات في الغرب أن القرنين الثاني عشر والثالث عشر تميّزا بوجود عقليات كبرى في العالمين الإسلامي والأوروبي، ولذا فإنني لا أقصد الإيحاء بأن العظماء في الحضارة العربية الإسلامية لم يعد لهم وجود. ولقد يكون جورج سارتن مصيبا عندما استنتج أن عدد العلماء المهمّين في العالم العربي في مجال العلوم الطبيعية قد قلّ بعد القرن الثاني عشر عن نظيره في أوروبا⁽⁵⁾. وقد يكون صحيحا أيضا أن البحث العلمي بشكل عام تدهور تدهورا تاما في القرون الوسطى بعد هذه الفترة⁽⁶⁾. ولكن يمكننا أن نجد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أعدادا متساوية من كبار الباحثين في كلتا الحضارتين، وكذلك في الحضارة الصينية.

ولذا فإنني أقول إن عظماء الحضارة العربية الإسلامية اختاروا المضيّ في طريق آخر، بكل ما عناه هذا الاختيار للإنسانية من نتائج. فحياة بيترو

الثورة القانونية الأوروبية

أبيلاز مثلا (1079 - حوالي 1144) توازي حياة الغزالي العظيم (1058 - 1111)، وكان جون المنتسب إلى سالزبري (1120 - 1180) معاصرا لابن رشد (1126 - 1198). وبينما توفي ابن سينا سنة 1037 فإن الفقيه الفيلسوف الفلكي نصير الدين الطوسي (ت 1274) كان معاصرا لتوماس الإكويني (1225 - 1274)، وكان السلفي العنيد ابن تيمية (1273 - 1328) هو والمتكلم المصري الإيجي (ت 1355) معاصرَيْن لمارسيلوس البادوي (حوالي 1280 - حوالي 1343) ووليم الأوكامي (حوالي 1285 - حوالي 1349). وهذا يعني أن عقولا جبارة كانت تعمل في الحضارتين لتحقيق أهدافها الخاصة بها، ولكنها أهداف تخضع للظروف الثقافية التي تحيط بها. ومع أن الحضارة العربية الإسلامية كانت أغنى من الناحية الفكرية في بدايات العهد الأخير من العصور الوسطى من غير شك، إلا أن الغرب في نهايات ذلك العهد حقق تحولا جذريا ابتعد به عن الأشكال السياسية والتشريعية والاجتماعية والمؤسسية التي سادت في الشرق الأوسط المسلم.

تطور القانون الغربي الحديث

على الرغم من وجود أوجه شبه في تنظيم الدولة والمجتمع في الحضارة الإسلامية والغرب الأوروبي، فقد كانت هناك اختلافات جوهرية في القانون والعادات والتقاليد. ولم يكن ثمة شك في العالم الإسلامي في أن قانون البلاد هو الشريعة الإسلامية. ولم يكن ثمة من مصادر أخرى للقانون تنافس الشريعة. وليس هنالك ما يدل على أن الفقهاء المسلمين رغبوا في استعارة المبادئ والمفاهيم والإجراءات القانونية التي تضمنتها مدونة جستيان، على رغم أن القانون الروماني لا يمكن أن يكون مجهولا للمسلمين والأتراك الذين كانت لهم معاملات تجارية مع الإيطاليين والبيزنطيين. ولم يخطر على بالهم، على عكس الأوروبيين القروسطيين، أن القانون الروماني كما دون في الكتب القانونية القديمة يمكن أن يكون مصدرا للمبادئ والأفكار القانونية، لأن القرآن والسنة كانا هما السجل الكامل للأوامر الربانية. ومع أن العادات المحلية في الشرق الأوسط مُنحت اعترافا ضمنيا من قبل السنة فإن القضاة والفقهاء اعتبروا أن الشريعة الإسلامية هي الشريعة النافذة في البلاد. وكان من المسلم به - فوق كل ذلك - أن الحاكم الديني

في الدولة - سواء أكان خليفة أم أميرا - هو أمير المؤمنين ومُطَبِّق النظام الشرعي الإسلامي. ولم يكن ثمة تفريق من حيث المفاهيم بين ما هو ديني وما هو دنيوي. وقد تشكل قانون البلاد من الأوامر التي توجَّب على المؤمن اتباعها إن كان له أن يفوز في يوم الحساب.

أما في حضارة الغرب فكان الوضع مختلفا اختلافا بيِّنا. وكثيرا ما أكَّد الملوك وحُماةم بحكم العادة والسابقة القانونية حقَّهم في أن يكونوا هم مصدر التشريع، وأن يكونوا حماة الكيان الروحي للمسيح أو جماعة المؤمنين المسيحيين. ولكن صار للكنيسة منذ تحوُّل الرومان للمسيحية ترتيبها الهرمي من المسؤولين والموظفين الذين ادعوا السيطرة المطلقة في الأمور الدينية، ووسعوا هذه السيطرة بطرق مختلفة لتشمل أمورا دنيوية أيضا. وكان الصراع بين الدين والدنيا، بين مطالب المسيح ومطالب القيصر⁽⁷⁾، أمرا معترفا به يخضع للجدل والحروب المتكررة. وكان الملك، عشية النهضة القانونية التي حدثت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، «هو منبع العدل ويفترض فيه تفسير القانون في حال غموضه؛ وكانت المحاكم لا تزال هي محاكم الملك، وكان الملك يعتبر قاضيا كامل السلطة في مملكته، بينما يحكم القضاة الآخرون، الذي يستمدون سلطتهم منه، بالنيابة عنه»⁽⁸⁾ كما بيَّن إرنست كانتوروفتش، المؤرخ القانوني الكبير. وكان الخبراء القانونيون منذ القانون الروماني على علم تام بالعبارة الدارجة: «رضا الملك له قوة القانون»⁽⁹⁾. ولكن الأستاذ بيرمن يقول إن مدونة جستينيان تضم عبارة تتصل بموضوعنا أيضا، وإن لم تكن بمثل شهرة العبارة السابقة، وتدل أيضا على أن الحكام يجب أن يطيعوا القانون هم أيضا: «إنه لمَّا يليق بمقام الملك الحاكم» - فيما تقول المدونة - «أن يعترف بأنه خاضع للقانون لأن سلطته تعتمد على سلطة القانون»⁽¹⁰⁾.

كانت الدراما الأخيرة في هذه الفترة، وهي الدراما التي أوجدت النسيج المؤسسي للمجتمع الحديث في النهاية، هي الصراع الذي احتدم بين الكنيسة والدولة حول مسألة التنصيب أو الترسيم^(*)، أو منح المراتب

(*) كان الإمبراطور أو الحاكم الدنيوي هو الذي يقلد بعض المرشحين للمناصب الكنسية بمقاييد المنصب (كالخاتم والعصا)، ويتلقى منهم ما تعوده من آيات التجليل قبل تنصيبهم. وكان ذلك يعبر بطبيعة الحال عن علاقة السيد بالمرؤوس. لكن الكنيسة ثارت على هذه العادة وانتهى الأمر بتحريمها على يدي البابا غريغوري السابع. (المترجم).

الثورة القانونية الأوروبية

الكنسية (1050 - 1122)، وهو صراع كسبته الثورة البابوية. وقد كانت هذه المعركة فوق كل شيء معركة فكرية وقانونية أنتجت أول نظام قانوني حديث يفترض أنه شمولي النظر. وكان هذا هو القانون الكنسي الذي كانت أول صياغة معتمدة له هي القوانين الكنسية Decretum التي أصدرها الراهب الإيطالي غريشبين سنة 1140. وقد اضطر غريشبين لإنتاج هذا المعلم من معالم البحث القانوني والإبداع المؤسسي إلى أن يدرس كما هائلا من الوثائق المختلفة التي كانت معانيها القانونية موضع شك ومتناقضة في كثير من الأحيان.

كانت المادة القانونية المتوافرة في أوروبا بين القرنين الخامس والعاشر مستمدة من مصادر متنوعة كثيرة. فقد أخذ قدر كبير من القانون الكنسي من الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. ولكن المسيحية تداخلت مع النظام القانوني الروماني منذ أن تنصّر الإمبراطور كونستانتين سنة 313، وكان ذلك النظام من الناحيتين العملية والإدارية مختلفا تمام الاختلاف عن المصادر السامية لليهودية وللمسيحية في عهدها الأولى وعن الهلينية. وبينما انهارت الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس فإن الكنيسة - كما بين الأستاذ بيرمن - «اعتبرت في ثقافة غرب أوروبا التي تسيطر عليها العشائر هي حاملة لواء القانون الروماني، وتضمّنت «مدوّنة» الفرنجة الرّيبويّريين^(*) Ripuarian Franks التي تعود إلى القرن الثامن وهي المدونة المدعوة Lex Ribuarua هذه العبارة: *Ecclisia vivit jure Romano* («أي أن الكنيسة تحيا بالقانون الروماني»). وهذا يعني أن الكنيسة تحمل معها القانون الروماني مثلما يحمل أي شخص معه قانون عشيرته ويحكم عليه به أينما ذهب»⁽¹¹⁾.

وقد تضمّن القانون الكنسي نفسه، بصفته مسؤولا عن إدارة الأمور الدينية والدينية، تعليمات تتعلق بأموال الكنيسة وأملاكها، وقواعد لتحديد المسؤولية الكنسية، وتعليمات تخص العلاقات بين أعضاء الكنيسة والناس العاديين، وأخرى لمعالجة الجرائم والعقوبات، وقواعد تنظم أمور الزواج والحياة العائلية⁽¹²⁾. كما تضمن ذلك القانون عناصر من القانون الشعبي

(*) الريبويريون هم قوم من الفرنجة عاشوا بمحاذاة نهر الراين بالقرب من كولون خلال القرن الرابع، وكانت لهم مجموعة من القوانين التي يلتزمون بها. (المترجم).

الألماني وأحكاما متنوعة من المجالس والقرارات الكنسية التي صدرت عن آباء الكنيسة. ولا يدهشنا أن نجد أيضا عناصر من الابتهالات الكنسية ومن الأفكار اللاهوتية مبثوثة في هذه المادة القانونية التي لا تنطبق عليها صفة النظام قبل حلول القرن الثاني عشر. «فلم يكن هناك من قضاة أو محامين متخصصين، ولم يكن هنالك تراتب للمحاكم يجعل بعضها أعلى من بعض»، كما أوضح بيرمن:

«كذلك لم يكن ثمة إحساس بوجود القانون بصفته «كيانا» من القواعد والمفاهيم ولم تكن هناك كليات قانون، أو نصوص قانونية كبرى تتناول التصنيفات القانونية الأساسية كالولاية القانونية، والإجراءات القانونية، والجريمة، والعقد، والملكية، أو غير ذلك من المواضيع التي أصبحت فيما بعد هي العناصر البنوية التي تشكل منها النظم القانونية الغربية. ولم تكن هناك نظريات تتناول مصادر القانون وعلاقة القانون الإلهي والطبيعي بالقانون الإنساني، أو علاقة القانون الكنسي بالقانون الدنيوي، أو علاقة القانون الذي شرع بالعرف أو علاقة الأنواع المختلفة من القانون الدنيوي - كالقانون الإقطاعي أو الملكي أو الحضري - بعضها ببعض» (13).

ولربما كان أعظم حافز لتطوير نظم القانون الحديث هو اكتشاف مخطوطة في إيطاليا تضم مدونة جستينان للقانون المدني وهي *corpus juris civilis* في أواخر القرن الحادي عشر⁽¹⁴⁾. فعلى الرغم من أن القانون المدني الروماني كان قد توقف العمل به في الأمور اليومية، فإن روعته، وأنواع القضايا التي يتناولها، وتكامل أجزائه - كل ذلك فاق كل ما كانت أوروبا تعرفه في ذلك الوقت. ولذا فقد حظيت هذه المدونة باهتمام كبير. فمع حلول سنة 1087 كان الباحث العظيم في الثقافة الرومانية إرنيريوس Imerius قد انضم إلى جامعة بولونيا Bologna يكتب الشروح على القانون المدني الروماني ويعلمه. ومن الأمور المهمة أيضا أن جامعة بولونيا كانت في معظم النواحي مؤسسة غير كنسية للتعليم العالي لأن مؤسسيها كانوا طلبة. وكانت الدراسات القانونية هي الغالبة عليها، ولا يتابعها المهتمون بالقانون الكنسي بل أناس من خارج الكنيسة⁽¹⁵⁾، لأن القانون الكنسي كان عليه أن ينتظر حتى سنة 1140،

الثورة القانونية الأوروبية

أي وقت ظهور كتاب Concordia discordantium canorum (*) أو «التوفيق بين القوانين الكنسية المختلفة» لغيريشين Gratian لكي يعطي لهذا القانون ما للقانون الروماني من تميز واتساق. وقد تضمّن مولد علم القانون الجديد ثلاثة عناصر منفصلة هي مادة قانونية تدرس، ومنهج جديد للتحليل، ومكان تجرى فيه هذه الدراسات، أي جامعات⁽¹⁶⁾. ومن المفيد أيضا أن نذكر هنا اختلافا كبيرا عن مسار التطور الفكري والقانوني والمؤسسي في العالم الإسلامي، ألا وهو أن الالتزام منذ البداية بتدريس القانون الديني، أي القانون المدني الروماني، في بولونيا كان اعترافا بالغ الأهمية بسلطة القانون الديني. ولم تصبح بولونيا مركزا يعرف بتدريسه للقانون الكنسي مثلما يعرف بتدريسه للقانون المدني إلا فيما بعد⁽¹⁷⁾.

أما في العالم الإسلامي فإن الكليات الإسلامية (المدارس) في المقابل لم تسمح بتدريس شيء غير الشريعة الإسلامية - كالقانون الروماني أو اليوناني أو اليهودي أو العرف - ولم تسمح سوى بتدريس مذهب واحد في المدرسة الواحدة⁽¹⁸⁾. هذا فضلا عن أن هذه المدارس كانت تمول بالوقف، ولذا فإنها تفتقر إلى الصفات القانونية للمؤسسة. وكانت نتيجة ذلك أن دراسة تعاليم الشريعة الإسلامية الكاملة (أي المذاهب الأربعة وتفسيراتها المختلفة) لم تجر أبدا في مكان واحد يجري فيه التوفيق بين الفتاوى والمبادئ، والإجراءات المختلفة وصياغتها في نظام قانوني موحد شامل. وما حدث في أوروبا الغربية في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر كان تحولا جذريا أوجد مفهوم النظام القانوني نفسه بمستوياته العدة من الاستقلال والسلطة، وبكوادره المتعددة من الخبراء القانونيين. لقد حدث تغير عميق غير «طبيعة القانون بصفته مؤسسة سياسية وبصفته مفهوما فكريا»⁽¹⁹⁾. وكان لهذا التغيير من الأهمية وبعد الأثر ما يجعلنا نصفه بأنه «تطوير ثوري للمؤسسات القانونية». ولم يكن ذلك مجرد تنفيذ لسياسات ونظريات تنادي بها مجموعات النخبة المركزية، بل استجابة لتغيرات اجتماعية واقتصادية تحدث على «أرض الواقع»⁽²⁰⁾. أي أن الثورة

(*) هكذا ورد العنوان في الكتاب، ولكن الصيغة الصحيحة هي Concordantia Discordantium

Canonum. (المترجم).

لم تكن ثورة فكرية فقط بل كانت ثورة اجتماعية سياسية اقتصادية أتت بمفاهيم وكيانات وإجراءات وسلطات وهيئات قانونية وغيرت الحياة الاجتماعية عما كانت عليه.

الثورة البابوية

كان ما دعي بالثورة البابوية التي حدثت حوالي 1072- 1121 في الصميم من هذا التحول. وكانت هذه الثورة صراعا أعلنت بواسطته السلطة البابوية في الكنيسة المسيحية تحررها من سيطرة الدولة، وتخلصها بوجه خاص من التدخل في تعيين رجال الدين وإدارة شؤونهم . وكان يجري اختيار رجال الدين وتعيينهم في وظائف دينية من جميع المستويات في الأديرة المنتشرة في جميع أنحاء العالم المسيحي الغربي، من قبل موظفين حكوميين محليين قبل هذا التاريخ⁽²¹⁾. لكن الثورة البابوية كبحت من جماح هذه التدخلات من خارج الكنيسة كبحا جذريا . أي أن الثورة البابوية سحبت من الأباطرة والملوك والأمراء السلطة الروحانية التي كانوا يدعون أنها من حقهم في السابق⁽²²⁾. ومع أن ذلك قد يبدو تعديلا ثانويا، فإن الثورة البابوية قيدت في الواقع امتيازات السلطات الدنيوية، بوضعها لنظام قانوني جديد مدين بدين عميق للمفاهيم الروحانية (التي أعيدت صياغتها في ضوء القانون الكنسي وقانون العرف الأوروبي)، وخلقت بذلك « أول نظام قانوني غربي حديث»⁽²³⁾. كما أدى هذا التعديل الثوري «إلى مولد الدولة الغربية الحديثة - التي كان المثال الأول عليها هو الكنيسة نفسها - مع ما في ذلك من مفارقة»⁽²⁴⁾. وتتصف هذه النتيجة بالمفارقة لأننا معتادون على التفكير بأن الدولة الحديثة هي دولة علمانية، ومع ذلك فإن الأستاذ بيرمن يرى أن الكنيسة مارست منذ ذلك التاريخ فصاعدا كل الوظائف القانونية التي نعزوها للدولة الحديثة.

«فقد أدعت لنفسها صفة السلطة العامة المستقلة، وقالت إنها

ذات نظام هرمي، ولرئيسها، وهو البابا، حق التشريع، وأصدر خلفاء

البابا غريغوري سلسلة لا تتقطع من التشريعات الجديدة... وطبقت

الكنسية أيضا قوانينها من خلال نظام إداري هرمي التنظيم حكم

فيه البابا كما يحكم الدولة الحديثة من خلال ممثليه، كذلك

الثورة القانونية الأوروبية

فسرت الكنيسة قوانينها بنفسها وطبقتها من خلال نظام قضائي هرمي الشكل تقع على قمته إدارة الكنيسة في روما».

ومن الممكن القول، في ضوء كل هذه الوظائف التي تمارسها الكنيسة، إنها «مارست السلطات التشريعية والإدارية والقضائية التي تمارسها الدولة الحديثة»⁽²⁵⁾، بما في ذلك فرض الضرائب على شكل عشر المال أو المحصول الذي تستقطعه الكنيسة، وغير ذلك من الرسوم.

غير أن أهم نتيجة لهذه الثورة التي فصلت حقل الدين عن الدنيا هي، من وجهة نظرنا، إعلان استقلال الكنيسة القانوني، مما أوجد فكرة الولاية القانونية المستقلة المنفصلة ذاتها. وقد نقول بعبارة أخرى إن الكنيسة ممثلة بشخص البابا غريغوري السابع (الذي حكم من سنة 1073 حتى سنة 1085) قد خلقت نظاما قانونيا مستقلا جديدا عندما أعلنت، في أثناء المعارك التي خاضتها حول مسألة التعيينات الكنسية، «السيادة القانونية لرجال الدين تحت إمرة البابا على كل السلطات الدنيوية»⁽²⁶⁾. فقد أكدت حقها في أن تكون لها ولاية قانونية وأن تحكم في كل القضايا داخل دائرة ولايتها، وفي سن التشريعات الجديدة، والتزامها بأن تسيّر أمورها طبقا للقانون، وبهذا تكون قد اتخذت خطوة هائلة باتجاه الـ Rechtsstaat، أي الدولة الدستورية⁽²⁷⁾. ومع أن حماسها لخدمة العقيدة لم يمكن حصرها دائما داخل إطار المبادئ والإجراءات المتفق عليها بحرية في القانون الكنسي، فإنها مع ذلك «تركت لنا تراثا من المؤسسات القانونية والحكومية، كنسية ومدنية، لحل المنازعات والحفاظ على التوازن على امتداد النظام كله»⁽²⁸⁾.

وأقامت مثلا تحتذيه الحكومات الدنيوية لتنظيم أمورها وتأسيس محاكمها واختيار موظفيها، وتنفيذ قوانينها من أجل أن تحكم في حقولها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولقد مهد انفصال البابوية عن السلطة الدنيوية لتطور البنى القانونية الدنيوية المماثلة وشجع عليه. وبينما كانت السلطة البابوية تميل إلى توسيع مجال عملها والتأكيد على سيطرتها على مساحات واسعة من الأمور المدنية والعائلية، كالزواج والعائلة والإرث والطلاق وما إلى ذلك، فإن سلطة السيطرة على هذه الأمور كانت تستند إلى العرف والقانون الروماني أكثر من استنادها إلى الأوامر الكتابية [نسبة إلى الكتاب المقدس]. وهذا هو السبب الذي جعل السلطة البابوية مضطرة فيما بعد

للتنازل عنها للسلطات الدنيوية. ولقد قال مؤرخ آخر من مؤرخي الكنيسة إن «الكنيسة كلها، شأنها شأن الحكومات الدنيوية، بقيت - على رغم الاتجاه الدائم نحو مركزية الحكم البابوي - أقرب إلى أن تكون ائتلافا من وحدات شبه مستقلة، أو إلى اتحاد يضم كيانات كبيرة أو صغيرة حسب المناطق التي تنتمي لها»⁽²⁹⁾.

لقد وضعت هذه التطورات في القانون والنظرية القانونية الحياة الأوروبية في وضع جديد تماما. واتخذ المشتغلون في القانون الكنسي - وخاصة غريشين - خطوة جريئة جدا شكلت تجديدا فكريا في تطبيق العقل والمنطق على المادة القانونية الضخمة، وصاغوها على هيئة نظام قانوني جديد هو القانون الكنسي⁽³⁰⁾. ومضى غريشين وآخرون قبله مثل إيفو وإرنيربوس في عملهم كما لو أن هنالك اتساقا طبيعيا بين القانون والاستدلال القانوني في العالم، بدلا من الإصرار على أسبقية أي جزء من التقاليد القانونية الموروثة أو على قداستها. وهكذا فإن الأسقف إيفو الشارترى [أي المنتسب إلى Chartres] حاول سنة 1095 أن يوحد قواعد الكنيسة «في مجموعة واحدة»، ليصبح بذلك «واحدا من أوائل من كشفوا عن التناقض بين أقوال المصادر المعتمدة، واقترحوا معيارا للتوفيق بينها»⁽³¹⁾. وقد افترض أن مهمة المتفحص في القانون هي أن يوفق بين المصادر من حيث ماتقدمه من المواعظ والمبادئ، بحيث تتوحد القوانين الموجودة وتتكامل. وكان من نصيب غريشين أن أكمل هذه المهمة بشكل أسس معيارا دام قرونا. فجمع ما يقرب من ثلاثة آلاف وثمانمائة نص كنسي من أزمئة مختلفة ودرسها، وأخذ ينظمها ويصنفها تصنيفات جديدة. وناقش في الجزء الثاني من عمله قضايا قانونية معينة من أجل استخلاص المبادئ العامة التي يمكن أن تشكل أساسا لنظام قانوني قابل للتطبيق، ومثل لذلك بأن حلل ستا وثلاثين حالة معقدة «بتقديم الآراء المؤيدة والمعارضة المستمدة من أقوال آباء الكنيسة ومن قرارات المجالس الكنسية ومن القرارات البابوية، ووفق بين المتناقضات حيثما أمكن ذلك أو تركها دون حل، ووضع تعميمات، ووفق بين هذه التعميمات أحيانا»⁽³²⁾. ولم تكن الحالات حالات معقدة من حيث محتواها الأخلاقي والقانوني فقط، بل وجد غريشين وغيره أن من الضروري التوفيق بين الشريعة الربانية، والقانون الطبيعي

الثورة القانونية الأوروبية

والعرف، والقانون الوطني والقانون الذي سنته الدولة. ولذا فإن غريشين يكون بعمله هذا قد مضى قدما نحو تأسيس تدرج هرمي للمصادر القانونية [من حيث القيمة والقوة]، أو قل نحو تأسيس نظرية في المصادر القانونية:

«فقد بدأ بوضع مفهوم القانون الطبيعي بين مفهومي القانون الرباني والقانون الإنساني. وقال إن القانون الرباني هو إرادة الله كما نجدها في الوحي، ولا سيما في الكتاب المقدس. والقانون الطبيعي يمثل هو أيضا إرادة الله. غير أن هذا القانون نجده في الوحي مثلما نجده في العقل والضمير الإنسانيين. واستتج غريشين من ذلك «أن قانون الملوك leges [أي السلطة الدنيوية] يجب ألا يعلو على القانون الطبيعي». كذلك يجب ألا تناقض «القوانين» الكنسية «القانون الطبيعي. فالحق أو (القانون) ius - حسبما كتب - «هو النوع» والقانون lex هو «فصيلة» من فصائله» (33).

ولن نتضح لنا الطبيعة الثورية لهذه التجديدات التي جاء بها غريشين وغيره من العاملين في القانون الكنسي إلا إذا وضعناها في سياق المفاهيم الإسلامية عن القانون والاستدلال القانوني. «فالنظرية القائلة إن العرف يجب أن يخضع للقانون الطبيعي كانت» فيما يرى الأستاذ بيرمن «إنجازا من أعظم إنجازات المشتغلين بالقانون الكنسي»⁽³⁴⁾. والسبب هو أنها أقامت معيارا جديدا يحكم بموجبه ليس على العرف فقط بل على القانون الكنسي أيضا من حيث عدالته وصحته. وفي الحالة الأولى «زودتنا نظرية غريشين وزملائه من المشتغلين بالقانون الكنسي بأساس للتخلص من تلك الأعراف التي تتعارض والعقل والضمير»⁽³⁵⁾. وقد وضع المشتغلون بالقانون الكنسي لتحقيق هذه الغاية اختبارات قانونية مفصلة مايزال كثير منها مستخدما حتى وقتنا الحاضر لتقرير صحة العرف. وتضمنت هذه الاختبارات «أمده وشموليته وانتظام تطبيقه وعقلانيته»⁽³⁶⁾. ومضت هذه الاختبارات باتجاه إرساء فكرة نسبية القواعد القانونية.

وإذا ما طبقت هذه الاختبارات على القوانين كلها من الناحية الثانية فإن القوانين الكنسية قد تخضع هي الأخرى لاختبار القانون الطبيعي. ولقد كتب غريشين بالفعل مانصه: «إن التشريعات القانونية، سواء منها الكنسية أو المدنية، يجب استبعادها تماما إذا ثبت تعارضها مع القانون

الطبيعي»⁽³⁷⁾. وكان ذلك ثورة فكرية بعيدة الأثر من نواح ثلاث.

الفتح الجديد في نظم المنطق الموروثة

أولاً: أنتج المشتغلون بالقانون الكنسي نظاماً قانونياً جديداً وفق ما بين تقاليد قانونية عدة، وصاغوا مبادئ جديدة لتكون أساساً لهذا النظام. ثانياً: أوجدت هذه العملية علماً جديداً، هو علم القانون، وهو نمط جديد من الإنجاز الفكري. ويرى الأستاذ بيرمن أن هذا العلم الجديد كان هو النموذج الأول للعلم الحديث بالمعنى العام⁽³⁸⁾. ويمكن لهذا العلم الجديد، بهذا المعنى أن يكون النموذج الأول للعلم الحديث من حيث كونه حقلاً معرفياً يحقق شروطاً منهجية معينة. وهذه الشروط تتضمن: (أولاً) كيانه معرفياً متكاملًا، يجري فيه (ثانياً) تفسير حدوث ظواهر معينة تفسيراً منظماً، باللجوء (ثالثاً) إلى مبادئ أو حقائق عامة («قوانين»)، تمت معرفتها (رابعاً) [أي معرفة هذه الظواهر والمبادئ العامة] بمزيج من الملاحظة ووضع الفرضيات، والتحقق من صحة هذه الفرضيات، وبالتجريب إلى أبعد مدى ممكن⁽³⁹⁾. ويمكن القول «إن الظواهر التي درست» في القانون هي القرارات والقواعد والأعراف والتشريعات وغير ذلك من البيانات القانونية التي أعلنتها المجالس الكنسية أو أصدرها البابا أو الأساقفة أو الإمبراطور»، إلخ، وإن هذه العناصر تشكل مجموعة المعلومات الأولية التي تخضع للتفسير والتحليل والتصنيف والتنظيم لتوضع في نمط فكري متناسق منطقياً. ويجب أن توضع هذه النتائج موضع الاختبار والتحقق من خلال إجراء المزيد من البحث. ولذا فإن قانوني القرن الثاني عشر - فيما يقول بيرمن - «لم يكونوا أول باحثين يرون الاختيارات الإمبريقية لصحة المبادئ العامة ويطورونها فقط، بل كانوا أيضاً أول باحثين يدركون الفوائد الإمبريقية لهذه المبادئ»⁽⁴⁰⁾.

ثالثاً: أرسى الفتح الجديد المفضي إلى القانون الحديث مبدأً هو في نظري أهم من كل ماتقدم بصفته فعلاً من أفعال الفكر والخيال، وهذا المبدأ هو مبدأ سلطة العقل وشرعيته التي تعلو على كل المرجعيات المتنافرة الأخرى. وقد أرسى التجديد بمجموعه المبدأ القاضي بأن البشر قادرون على اكتشاف توافقات جديدة في نظام العالم، وأنهم قادرون على اكتشاف

الثورة القانونية الأوروبية

المبادئ الجديدة التي من شأنها أن تضع المصادر المقدسة والكتابية في موضع جديد، وعلى صياغة هذه المبادئ. وإذا كان المرء قادرا على تحكيم العقل والضمير في حقل ما هو مقدس بطبيعته، فإن الروابط الميتافيزيقية التي أعلنت أن هناك تفسيرا واحدا فقط للقانون المقدس تكون قد تحطمت. كما أنكر تحكيم العقل والضمير الفكرة القائلة إن إمكانات الإنسان الفكرية أصغر من أن تقضي إلى تغييرات في فهمه لنظام الإنسان والمجتمع والكتاب المقدس. ومادامت حرية العقل والضمير قد ترسخت الآن في حقل القانون فمن الصعب جدا حجّره في أي حقل آخر حيث تفتقر دعاوى القداسة لمبررات وجودها. لقد كان ذلك - بكلمات بنجمن نلسن - فتحا جديدا «في المنطق المعتمد لاتخاذ القرارات»⁽⁴¹⁾، وهو فُتْحُ فَتْحِ الباب على مصراعيه للإمكانات الفكرية الهائلة - لحقول جديدة من الحرية الفكرية. وكان ذلك الفتح على تلك الدرجة من الأهمية من النواحي التالية:

أولاً: كان العلم الجديد نتاجا لمنهج جديد هو منهج الجدل الذي طوره بيتر أبيالار والمدرسيون. وقد قام هذا المنهج على نمط جديد من التحليل والتكيب طبق على القانون واللاهوت. ويبدأ هذا المنهج «بافتراض الصدق المطلق لبعض الكتب»، وبافتراض كونها كتبا كاملة تماما. «لكن المفارقة هي أن هذا المنهج يفترض أيضا أنه قد تكون هنالك فجوات وتناقضات «في النص، يحلها ما يخلص إليه الشخص الذي يجري عملية الاستدلال المنطقي»⁽⁴²⁾. وهذا هو المنهج الجدلي الذي «يسعى للتوفيق بين المتناقضات». ويتضمن

المنهج في شكله المكتمل

«قضية questio تتصل بفقرات متناقضة من نص معتمد، تتبعها فرضية propositio تعرض للأسانيد والأسباب التي تؤيد أحد الموقفين، يليها نقض oppositio للأسانيد والأسباب التي تؤيد الموقف المناقض، وتنتهي بحل solutio أو استنتاج conclusio يبين إما أن الحجج التي يقدمها الخصوم فاسدة، أو أن القضية يجب أن يعاد النظر فيها، أو تترك في ضوء الحجج المضادة»⁽⁴³⁾.

وقد وصل فقهاء القانون (سواء منهم المشتغلون بالقانون الكنسي أو الروماني) في تطويرهم للمنطق الجدلي بهذه الطريقة إلى أبعد مما وصلت إليه المعايير المنطقية الموروثة لدى كل من اليونان والرومان. وكانت أشكال

المحاجة اليونانية الكلاسيكية من الناحية الأخرى قد فرقت تفريقا حادا بين الإثبات بالبرهان apodictic reasoning - أي البدء من أطروحة مسلم بها والانتهاة بنتيجة يقينية - والإثبات بالجدل dialectical reasoning. ولانحصل في هذا النوع الثاني على ما يؤكد اليقين. فكل مانحصل عليه هو احتمالات لأننا نبدأ هنا من مجموعة من الحالات ونسعى إلى «استخلاص» الأطروحة العامة التي يمكن أن تشمل الحالات التي بدأنا بها. وقد ذهب فقهاء القانون الكنسي في العصور الوسطى إلى أبعد من ذلك بحيث بدأ أنهم «يقلبون أرسطو رأسا على عقب»⁽⁴⁴⁾. وقد أسهم بيتر أبيلاز إسهاما مهما في هذا النمط الجديد من المحاجة بإعطاء أمثلة على المحاجة بدءا من النوع إلى الجنس. والمبدأ الذي يشمل ذلك - فيما كتب - «يضم كل ما تنطوي عليه هذه النتائج من معنى ويعبر عنه، ويوضح طريقة الاستدلال المشتركة والمفضية إلى النتيجة»⁽⁴⁵⁾.

أما المحامون الرومانيون القدماء في مقابل فقهاء القانون الكنسي فكانوا شديدي المحافظة، وانصبت جهودهم «على التعامل المنظم المتسق مع كل حالة على حدة، وليس على التوصل إلى مركّب نظري»⁽⁴⁶⁾. ويرى الأستاذ جون دوسن:

«أن جهودهم كله انصب على الاقتصاد، لا في العبارة فحسب، بل في الأفكار أيضا. وكانت فرضياتهم ثابتة، ولم يكونوا على استعداد للتشكيل في المقاصد الرئيسة لنظامهم الاجتماعي والسياسي، واعتبروا أن نظام الأفكار القانونية عندهم أوضح من أن يحتاج إلى بحث كثير. لقد كانوا حلالي مشاكل، يعملون داخل ذلك النظام، ولا يطلب منهم أن يحلوا المشاكل النهائية لحاجات البشرية ومصائرها، بل كانوا ينتقلون من حالة إلى أخرى، بصبر وحكمة، واحترام عميق للتقاليد الموروثة»⁽⁴⁷⁾.

وأصر القضاة الرومانيون على أن يطبقوا قواعد محددة على حالات محددة. ومع ذلك «فإن فقهاء القانون في بولونيا من معاصري أبيلاز استخلصوا مبادئ عامة من مدلولات الحالات الخاصة»⁽⁴⁸⁾. وكان هذا على النقيض من المفهوم الروماني للقاعدة الذي يجعلها «ملخصا للأمو»⁽⁴⁹⁾. وهذا يعني باختصار أن فقهاء القانون الأوروبيين في القرنين

الثاني عشر والثالث عشر بدأوا برنامجاً جديداً، عكسوا فيه طرق الاستدلال المنطقي السابقة وتجاوزوا حدودها وأخذوا يشيدون نظاماً قانونياً جديداً. وافترضوا بجرأة «أن القانون كله، أو الشرع برمته، يمكن استخلاصه بتركيب الخواص المشتركة لأنواع معينة من الحالات»⁽⁵⁰⁾. لقد تحرروا تماماً من حدود المنهج والمنطق والعرف والتقاليد التي تحصر التحليل بما هو محلي، معين، عرقي، أو ديني صرف. وصاغوا نظاماً قانونياً جديداً ادعى أنه ينطبق على الحالات كلها، لأنه قام بالدرجة الأولى على معيار العقل والقانون الطبيعي. وهذا لم يعن إهمال النصوص المقدسة أو غيرها من مكونات القانون الكنسي، بل كان معناه إخضاعها لاختبارات جديدة للصدق والقبول، وهي اختبارات تتبع من فكرة القانون الطبيعي نفسها ويجريها العقل.

ولم يتجاوز القانون الكنسي الحدود المنطقية والمنهجية للتراثين اليوناني والروماني في الفلسفة والقانون فقط، بل اختلف أيضاً اختلافاً عميقاً عن منهج الشريعة الإسلامية وروحها. فمنهج تطوير النظام الشرعي في الشريعة الإسلامية قام على أساس المصادر المقدسة. ولم تنشأ فيه مسألة العقل أو الاتفاق مع القانون الطبيعي، ولا فكرة تطوير نظام قانوني له صفة العمومية وينطبق على شعوب غير إسلامية. فالشريعة الإسلامية خاصة بالمسلمين، أي بأولئك الذين سلموا أنفسهم لمشيئة الله. وكان الرأي هو أن أمر الله، أي القرآن، نزل كاملاً للبشرية من خلال النبي محمد. لكن ليس ذلك هو كل الشريعة، لأن فقهاء المسلمين قبلوا فكرة أن ما أثر عن النبي، أي السنة، جزء مهم آخر من الشريعة. وكان لزاماً أن يقبل هذان الجانبان من الشريعة، أو هذان الأضلاع من أصول الفقه، باعتبارهما صحيحين دائمين لا تملك الأجيال القادمة حق تجاوزهما. وبينما افترضت صحة القرآن من خلال الانتقال المباشر عن النبي محمد، فإن صحة الأحاديث لم تحظ بمثل هذه الثقة. «ولذا فإن الفقهاء اهتموا إلى فكرة التحقق من صحة الأحاديث على أساس التثبت من سند الحديث إلى النبي أو صحابته من سلسلة متصلة من المحدثين. وسموا سلسلة الرواية هذه «إسناداً»⁽⁵¹⁾. وقد وضعت لهذا الغرض مجموعات شهيرة كثيرة من هذه الأحاديث، يبلغ مجموع الأحاديث المختلفة فيها ما بين ستة آلاف إلى ثمانية آلاف. ومع أن المسلمين يعتقدون

بصحة هذه الأحاديث بمذاهبهم المختلفة فإن الباحثين الغربيين يرون أنها تفتقر إلى الأدلة التاريخية⁽⁵²⁾. ولقد بلغ من شك باحث قانوني مثل جوزف شاخ في هذه المآثورات التاريخية أنه يستعمل حين يشير إلى أحاديث معينة مشكوك في صحتها عبارات مثل: « قيل على لسان النبي»، أو «أشيع بين الناس حيث يقول ما معناه...»⁽⁵³⁾. وليست المسألة هي أن المسلمين كانوا يقصدون الخداع فيما يتعلق بهذه المصادر، على رغم أن بعضهم قد يكون قصد ذلك، بل هي أن إسناد أقوال إلى أصول تعود إلى قرنين سابقين أو ثلاثة قرون سابقة للتحقق من صحتها الشرعية أمر محفوف بالمحاذير. لقد بدأ الفقيه العظيم الشافعي (ت 820)، بعد فرض شروط الإسناد لكل حديث، بتنظيم أصول الفقه: مصادره، ومادته، وأنماط الاستدلال المباحة فيه. وكان غرضه أن يجعل مناهج الشريعة ومادتها المستخدمة في مجتمع الشرق الأوسط إسلامية أصيلة. وكانت جهوده في ذلك، ولاسيما في تنظيمه للطرق المشروعة في الاستدلال الشرعي، «ابتكارا لاهوادة فيه»⁽⁵⁴⁾ تثبت الشرع الإسلامي ومصادره بحيث ماعاد بالإمكان إضافة أي تجديد جديد. وتحقق ذلك باتخاذ موقفا نقليا شديدا مفاده «أن ما قبله السلف لا ينقضه الخلف». كذلك فإنه «حصر الاستدلال بالقياس... واستبعد الرأي والقرارات التقديرية»⁽⁵⁵⁾. وكانت النتيجة هي أن الشافعي «قطع صلته بالتطور الطبيعي المتصل للمذهب في المدارس السابقة»⁽⁵⁶⁾. وكان مبدأ الإجماع عند الشافعي هو ذروة مذهبه، وهو مبدأ يفترض أن الأمة لن تجتمع على ضلالة، ولذا فإن إجماع العلماء ملزم. وقد تجمد هذا النظام الشرعي في النهاية لأن الإجراءات المنهجية المستخدمة «ما كان بوسعها أن تؤدي إلى حلول تقدمية للمسائل الفقهية»⁽⁵⁷⁾. كذلك وضع أوائل فقهاء المسلمين مبادئ فقهية مختلفة مثل «الولد للفرش»، أو «لاطلاق ولاعتق بالإكراه»، أو «الغنم بالغرم»⁽⁵⁸⁾، ولكن هذه المبادئ ماكان بإمكانها دخول أصول الفقه (بعد الشافعي) إلا إذا كانت أحاديث لها سندها باعتبارها جزءا من السنة. أي أن هذه الأقوال ماكان يمكن تحويلها إلى مبادئ شرعية أصلية تتحكم بالمقاضاة لأن ذلك ابتداع، وكل بدعة ضلالة. ولذا فإن هذه الأقوال المأثورة لم يكن لها وزن، ولم يسع أحد (كما فعل غريشين وفقهاء القانون الكنسي في أوروبا) إلى تحويل هذه الأقوال إلى مبادئ ومفاهيم

الثورة القانونية الأوروبية

منطقية وشرعية لها مبرراتها العقلية. والأصل الإسلامي للشريعة الذي يسمى حديثاً يعني بالضبط الحديث المروي عن النبي بسند صحيح (أي بسند يذكر رواته واحداً واحداً حتى يعود به إلى قائله الأصلي) مهما تناقض مع غيره من الممارسات والمبادئ والأحاديث. ولم يكن ثمة من موجب يستدعي التوصل إلى نظام هرمي من المبادئ الصريحة ولا من موجب منطقي صريح للتخلص من كل الأحاديث المفضية إلى نتائج متناقضة عند التطبيق الفعلي.

ولو قارنا هذه النتيجة بالروح التي سادت المحامين والفقهاء القانونيين الذين صاغوا الثورة البابوية في أوروبا لتوجب علينا القول إنه كانت لدى هؤلاء الأخيرين «خاصية ديناميكية، وإحساس بالتقدم في الزمان، وإيمان بإصلاح العالم... وقد نُظِرَ إلى القانون في الغرب في أواخر القرن الحادي عشر وفي القرن الثاني عشر وما بعدهما باعتباره نظاماً يتطور تطوراً عضوياً، أو كيانه يتنامى باستمرار من المبادئ والإجراءات، يبنى كالكاتدراتيات على مدى أجيال وقرون»⁽⁵⁹⁾. وبينما اتخذت النظم القانونية الغربية من العقل والضمير وفكرة القانون الطبيعي معايير عليا لقبول مبدأ قانوني معين أو ممارسة قانونية ما أو رفضهما، فإن الشريعة الإسلامية اختارت «النقل» وإجماع الفقهاء. وقد تبين في النهاية، حسبما يقول بيترز،

«أن الإجماع أقوى مما كان بإمكان الشافعي أن يتصوره إذ لم يستخدم الإجماع هو والفكرة المصاحبة له، وهي فكرة العصمة عن الخطأ^(*).. لضمان صحة المصادر الثلاثة الأخرى للشريعة (وهي القرآن والحديث والقياس) فقط، بل كان هو الأساس والتبرير لعناصر مهمة أخرى في الإسلام إما أنها لم يرد تجويزها في القرآن أو السنة كمؤسسة الخلافة، أو أنها محرمة صراحة فيهما كالاعتقاد بقداصة الأولياء... وما أن قبلت المذاهب الأربعة ادعاء كل منها بالمرجعية واتفقت في واقع الحال على الاختلاف على بقية التفاصيل، حتى غدا أي تناول آخر للشرع أمراً لا يمكن قبوله إلا إذا حصل إجماع آخر، وهو أمر استبعد تماماً. وهذا أدى، كما قيل فيما بعد، إلى إغلاق باب الاجتهاد»⁽⁶⁰⁾.

أما الثورة الأوروبية المتمثلة في أطراح الأساليب المنطقية الموروثة في

(*) أظنه يشير إلى القول المأثور حول عدم اجتماع الأمة على ضلالة. (المترجم).

اتخاذ القرارات فقد رافقتها ترتيبات مؤسسية جديدة لاتقل عنها ثورية. فقد كان قروسطيو أوروبا، كما بين هيستنزغز راشدال منذ زمن طويل، أساتذة في تحويل الأفكار والمثل إلى مؤسسات، وكان النظام الاجتماعي الجديد - ولاسيما الجامعات - نتيجة لهذا الاتجاه نحو تشييد المؤسسات⁽⁶¹⁾. وقد ألمحنا إلى هذه الثورة القانونية الهائلة التي تركزت على فكرة التعامل مع الجماعات على اعتبار كل منها كيانا منفردا، أو مؤسسة. وكانت الفكرة المرافقة، وهي الفكرة القائلة إن هذه الكيانات تتمتع بولايات قانونية تزيد أو تنقص حسب مقتضى الحال، كانت هذه الفكرة أبعد في ثورتها من كل ماتقدم.

المؤسسات والولاية القانونية

كانت الفكرة القانونية التي تعامل فيها جماعة من الناس كأنها وحدة واحدة أو مؤسسة تقع في الصميم من هذه الثورة. وكان ذلك نتيجة لما دعي بالحركة الجماعية للصور الوسطى اللاتينية⁽⁶²⁾، وهي حركة خلفت نتائج بعيدة الأثر في التنظيمات الاجتماعية والسياسية والقانونية، وهي نتائج لم تحسم حتى يومنا هذا.

وتقوم فكرة المؤسسة على مبدأ فحواه أن مجموعة الفاعلين يمكن أن تعامل على أنها شخص أو فاعل واحد.

«فقد اعتبرت المؤسسة المتحدة (universitas) من الناحية القانونية

جماعة لها شخصية قانونية تختلف عن أعضائها فرادى. فالدين

الذي تدين به المؤسسة لا يدين به أعضاؤها بصفتهم أفرادا؛ والتعبير

عن إرادة المؤسسة لا يتطلب موافقة كل فرد فيها بل موافقة الأغلبية.

والمؤسسة ليس لزاما عليها أن تموت؛ بل تبقى كيانا قانونيا

حتى ولو تغيرت شخصيات أعضائها»⁽⁶³⁾.

وقد أوجدت هذه المبادئ من الناحية الثانية شخصيات وهمية تعامل على أنها شخصيات حقيقية في المحاكم والمجالس أمام الملوك والأمراء. وهذه الوسيلة تجعل من الممكن معاملة أفعال كثرة من الأفراد على أنها فعل واحد أو نتيجة لإرادة واحدة. وقد تكون مجموعة الفاعلين هذه مجموعة من الفاعلين الاقتصاديين، كالنقابة أو الشركة التجارية، أو قد تكون مؤسسة

الثورة القانونية الأوروبية

تعليمية كالجامعة، أو تنظيمًا دينيًا أو فرعًا من تنظيم كهذا، أو قد تكون دولة. وتُمنح الأفعال الجماعية للجماعة في كل حالة من هذه الحالات صفة الوحدة القانونية.

لقد كان ثمة إحساس لدى القروسطيين بأن جماعات من الأفراد يمكن أن تكون لها أغراض مشروعة تجمعهم وأن هذه المصالح تعطيمهم الحق في أن يمثلوا في حياة مجتمعهم بصفتهم جماعة⁽⁶⁴⁾. وكانت هنالك مصادر كثيرة للفكرة القائلة إن الجماعات يجب أن تعامل بصفتها أفرادًا. وقد وجد ميشو كانتان Michaud Quintain في استعراضه مصادر مصطلح universitas ومعانيه كلها، أن هذه المصادر والمعاني موجودة في الكثير من التجمعات الكنسية (مثل الروابط associations والتجمعات الدينية congregations وجماعة الرهبان أو الراهبات convents والفروع الكنسية (clerical chapters)؛ والتجمعات الشعبية communal aggregations الممثلة بالتقسيمات الجغرافية والإقليمية في المدن وحولها (مثل المدن urbs، والبلديات municipalities، والبلدات burgs، والكميونات communes، والقرى)، وفي التجمعات العرقية ethnic enclaves المتشكلة على هيئة كميونات Communes ومجتمعات محلية Communities كذلك هناك أشكال متعددة من الروابط الدينية أو المهنية fraternities و confraternities، والهيئات الخيرية ولا تقل عن هذه أهمية تلك التي يشار إليها بالكلمتين اللاتينيتين societas collegium ومن المصادفات التاريخية أن الكلمة اللاتينية universitas (وتعني corporation أي الجسم كله) انحصر معناها لتعني أماكن التعليم العالي التي تحتفظ باسم الـ universities (أي الجامعات)⁽⁶⁵⁾.

لقد اتحد القروسطيون وشكّلوا جماعات تفاوتت في ديمومتها وفي أهدافها تفاوتًا شديدًا - فكانت منها الجماعات الدينية والاقتصادية والتجمعات المحلية والتربوية والمهنية - واعترف القانون الكنسي بهذه التجمعات واعتبرها كيانات قانونية مشروعة لها حق التجمع والملكية والتمثيل (داخل الجماعة وخارجها)⁽⁶⁶⁾. وأدّعت تجمعات الأفراد هذه كلها أنها تجمعها مصالح جماعية. وما أن اعترف القانون بها على أنها كيانات أو هيئات حتى تحول وجودها الجماعي إلى شخصيات قانونية لها حقوق قانونية: كأن تملك أملاكًا، وتمثّل في المحاكم، وتُقاضي وتُقاضى، وتُبرم

العقود، وتُسَسَّشار إذا ما تأثرت مصالح أفرادها بأفعال الآخرين، ولا سيما على يد الملوك أو الأمراء . وهنا بالذات نجد تطبيق المثل الروماني الشهير: «ما يمسّ الجميع ينظر فيه ويقرّه الجميع»⁽⁶⁷⁾ . وكانت هذه الفكرة قد ارتقت مع حلول القرن الثالث عشر إلى درجة المبدأ الداعي إلى تمثيل الهيئات والجماعات، وهو «مبدأ الإجراء القضائي السليم... الذي يشكّل جزءاً لا يتجزأ من الحكمة وراء تمثيل الأفراد وحقوق الهيئات أمام الملك عندما تجتمع محكمته أو يلتئم مجلسه»⁽⁶⁸⁾ .

وقد حمل مبدأ معاملة الفاعلين الجماعيين على أنهم كيان واحد معه مبدأ «الانتخاب بالموافقة» . فإن كان للمؤسسة أو لجماعة الفاعلين كلها أن يمثلها صوت واحد، في المحكمة مثلاً، فعليها أن تنتخب شخصاً له مثل هذا الصوت. وكانت فكرة التصرف بتوكيل رسمي عام قد صيغت هي الأخرى صياغة واضحة. وكان لهؤلاء الوكلاء في ذروة القرون الوسطى ألقاب عدة مثل actor, syndic, proctor، وحتى economus . لكن «بصرف النظر عن اللقب» - كما يقول غيّنز بوسْت - «فإن ممثل المؤسسة هذا كانت تنتخبه الهيئة كلها universitas، أو الجزء الأكبر والأحكم من ثلثي الأعضاء المجتمعين على الأقل»⁽⁶⁹⁾ .

ونحن نستطيع أن نرى في هذا الإجراء بدايات الشكل المنظم للحكم التمثيلي. وفكرة الهيئة القانونية، هي بطبيعتها، موضع مؤسسي أساسي لمبدأ الحدود الدستورية والحكم الدستوري. وقد تطوّرت من فكرة التمثيل القانوني هذه، حسب كلمات بوسْت «فكرة تمثيل النواحي والمدن في البرلمان في القرن الثالث عشر؛ وتقوم فكرة تمثيل المجتمعات المحلية الحالية على هذا المبدأ في واقع الحال»⁽⁷⁰⁾ . كذلك أكد جوزف سْتَرَّير هذه النقطة بقوله: «إن فكرة التمثيل السياسي هي إحدى المكتشفات العظيمة للحكومات القروسطية» . فمع أن اليونانيين والرومان اتخذوا خطوات بهذا الاتجاه فقد كانت تنقصهم الفرضيات القانونية والفلسفية الأساسية: «أما في أوروبا القروسطية فقد ظهرت المجالس التمثيلية في كل مكان: في إيطاليا وإسبانيا وجنوب فرنسا في القرن الثالث عشر؛ وفي إنجلترا وشمال فرنسا وألمانيا بعد ذلك بزمن يتراوح ما بين خمسين إلى مائة سنة»⁽⁷¹⁾ . ونحن نحصل من فكرة التعامل مع تجمعات الأفراد كما لو أنها كيانات

الثورة القانونية الأوروبية

قانونية مستقلة على أول تحقُّق للتمثيل الجماعي. وبما أن هذا يحصل ضمن إطار قانوني جماعي من القواعد المعترف بها، فإنه يعني بدايات الحكم الدستوري⁽⁷²⁾.

وهناك، من وجهة نظر تتدرج ضمن سوسيولوجيا القانون المقارنة، ناحية أشد ثورية لهذا الوضع القانوني للمؤسسة، وهي مبدأ الولاية القانونية، أي مفهوم المجال الشرعي للفعل القانوني⁽⁷³⁾. ويفعل هذا الفعل باتجاهات عدة. فقد سُمح للمؤسسات في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أن تتفد أحكامها وقوانينها التي تضعها هي؛ أي أنها كانت قادرة على أن تكون مصدرا لقوانين وتعليمات جديدة تستهدف تنظيم أعضاء المؤسسة والسيطرة عليهم. وأوضح مثال على ذلك مجموعة القواعد والتعليمات التي وضعتها الجامعات القروسطية موضع التنفيذ. فقد كانت هناك في جامعة باريس في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، على سبيل المثال، قواعد وتعليمات تنظم قبول الطلبة وطردهم. وكانت هناك قواعد حددت سلوك أعضاء هيئة التدريس وحددت المواد التدريسية وتسلسلها. ولا يقل عن ذلك أهمية وجود حق قانوني غير منازع يتمثل في إجازة التعليم ولا يمنحه إلا أعلى مسؤول في الجامعة، وليس الدولة أو العلماء بصفتهم أفرادا. ويؤكد غينز بوست أن العلماء في جامعة باريس كانوا مع حلول سنة 1215 على أبعد تقدير قد تبلور وجودهم على شكل هيئة تدعى Universitas magistrorum et scholarium (أي هيئة من الأساتذة والعلماء) «بوسعها أن تضع القوانين وأن تنفذ الالتزام بها»⁽⁷⁴⁾.

وكذا كان الأمر مع كل تجمُّع حصل في هذه الفترة على وضع مؤسسي. فقد سنَّ كل منها قوانين تحكم أعضائها، وبذا ظهرت نظم قانونية كثيرة - منها مثلا القانون الحضري، والقانون التجاري، والقانون الملكي - عملت على إيجاد التوازن مع السلطات القانونية الأخرى وعلى منع احتكار السلطة في المملكة كلها. وهكذا أصبحت النقابات واتحادات التجار وأنواع كثيرة من العمال والباعة هيئات تصدر القوانين. فسُنَّت أحكاما لتنظيم عضويتها، ولتحديد الأسعار وضبط التجارة، وإخضاع المعاملات التجارية لمعايير ثابتة. وأصبح رؤساء النقابات في كثير من المدن «هم قضاة الكميونات»⁽⁷⁵⁾. وحصل قناصل التجار في ميلان على حق إقامة المحاكم للنظر في القضايا

التجارية كلها الواقعة ضمن حدود سلطتها الحضرية⁽⁷⁶⁾.

كذلك تشكلت المدن الأوروبية في هذه الفترة وتصرّفت كما لو أنها دول حديثة، «تماما مثلما كانت الكنيسة آنذاك دولة حديثة - بمعنى أنها كانت تمتلك سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية كاملة، بما فيها سلطة فرض الضرائب وسك النقود وتحديد الأوزان والمقاييس وتجريد الجيوش، وإقامة الأحلاف، وشن الحروب»⁽⁷⁷⁾. وبذا يكون مفهوم المؤسسة القانوني قد خلق مجموعة كاملة جديدة من الفاعلين الاجتماعيين ومن حقول الوجود الاجتماعي الأخرى. ومما لا شك فيه أن هذه الحقول كانت حقولا مجردة، ولكن كان هؤلاء الفاعلون كلهم وهذه الكيانات كلها يمتلكون حق التمثيل أمام الهيئات الرسمية، وهو أمر اعترف به الملوك والأمراء، ثم البرلمانات. ونحن نرى في هذه الحركة الاجتماعية المؤدية إلى الاعتراف بالفاعلين الجماعيين أو الكيانات الكاملة والشخصيات القانونية، إعادة تشكيل للإطار المؤسسي للمجتمع والحضارة الأوروبيين. ولم تكد الكنيسة تعلن استقلالها الذاتي من الناحية القانونية عن النظام الدنيوي حتى انفتح المجال للاعتراف بالدول الدنيوية كلها - الدول القومية ودول المدن، ودول المجتمعات - باعتبارها مؤسسات مستقلة قانونيا لا تحكمها إلا قوانينها. وكان فقهاء القانون الكنسي والقانون الروماني قد فصلوا القول، نظريا، في التعقيدات الكثيرة التي يعينها هذا النظام الجديد للأشياء. فقد كان لرئيس المؤسسة من الحكمة والسلطة ما يجعله قادرا على وضع قوانين هذه الهيئة: كان يتمتع بالسلطة ضمن مجال المؤسسة وكان بإمكانه أن يتخذ صفة القاضي في كل الحالات. لكن ذلك لم يعن أن الرئيس كان يملك المؤسسة أو يملك أملاكها، لأن الفرق بين الملكية والسلطة كان باديا للعيان. وقد أكد جون الباريسي (ت 1306) مثلا «أن الحق في التملك يختلف عن التمتع بالسلطة... فالأمراء لهم سلطة الحكم في القضايا ولكنهم لا يملكون الممتلكات التي يصدرون الأحكام بشأنها»⁽⁷⁸⁾.

على أن التمتع بالسلطة يعطي صاحبها حق إصدار القوانين وتنفيذها. كذلك اتفق ضمنا منذ الصراع على حق التنصيب على أن هناك مراتب للسلطة داخل الكنيسة وكذلك بين النظامين الديني والدنيوي. وبدأت هذه المراتب داخل الكنيسة من البابا نزولا، عبر الكرادلة فرؤساء الأساقفة

الثورة القانونية الأوروبية

فالساقفة، حتى الفروع الكنسية المحلية والأفراد. وقد عملت هذه المبادئ التنظيمية على وضع حدود المشروعية التي يستطيع داخلها كل الأفراد العاملين داخل المؤسسة والمنتمين إلى منطقة كبيرة أن يسنوا القوانين، وأن يشكّلوا المحاكم، ويصدروا الأحكام.

أما لو نظرنا إلى الوضع العربي الإسلامي، فإن من الواضح أنه لم تحصل ثورة تنظيمية أو قانونية كهذه حتى القرن التاسع عشر عندما تحتم خلق أشكال جديدة استجابة للوجود الأوروبي في الشرق الأوسط. فاستعيرت أنظمة القوانين الأوروبية إما كاملة أو استخدمت أساسا لخلق نظام قانوني جديد يعترف على الأقل بالمبادئ الإسلامية⁽⁷⁹⁾. لكن لم يجر فصل الدين عن الدولة. وكانت النظرية الإسلامية القروسطية تعتبر الحاكم خليفة للنبي، ومسؤولا عن تنفيذ أحكام الله. صحيح أن عددا من الحكام المسلمين، ولا سيما من العباسيين، أدخلوا بنى إدارية موازية حتى ولو لم يكن لهذه البنى أساس في الشريعة. فمجالس المظالم كانت تنظر في كل شيء يمكن - من الناحية النظرية - أن ينظر فيه القاضي الشرعي الذي يعينه الحاكم. ولكن «لم تكن هناك ضرائب، ولا قواعد مكتوبة أو متعارف عليها... لتحديد أنواع القضايا الخاضعة للتقاضي... والتي تخضع لسلطة ديوان المظالم»⁽⁸⁰⁾. ولذلك، فإن الصراع بين «المثال والواقع»، بين مثال الإسلام والواقع العملي المتمثل في حكم المجتمع وضع الحياة السياسية الإسلامية في أسوأ عالم ممكن. فيما أن الحكام المسلمين كانوا يفتقرون للمقدرة الشرعية على وضع القوانين وتنفيذها وتحقيق انفصال الدين عن الدولة، فإنهم كثيرا ما أخذوا الأمور على عاتقهم، على الرغم من أن ذلك لم يفتقر دائما إلى الدعم الفكري. فقد أنشئت دواوين المظالم على أيدي الحكام الدنيويين الذين سعوا إلى تحقيق «السياسة الشرعية»⁽⁸¹⁾، ولكبح أي خلل في تطبيق القواعد الشرعية على أيدي القضاة أو تصحيحه. ولذا طلب من دواوين المظالم أن تنظر في كل القضايا الناتجة عن «التطبيق الخاطئ للقواعد الشرعية، سواء أكان ذلك في حالات معينة أم في حالات عامة»⁽⁸²⁾. وقد لاحظ ن. ج. كولسُن أن «الكُتاب الذين كتبوا في القانون الدستوري» منذ القرن الحادي عشر قداما، «أكدوا على أن واجب الحاكم هو أن يحمي المصلحة العامة مع أن الشريعة تضمّ الوضع الأمثل للأمر»،

ولذا، «فإن المصلحة العامة قد تقتضي في حالات يحكمها الزمان والمكان الانحراف عن المذهب الشرعي الدقيق»⁽⁸³⁾. أي أن الحاكم الدنيوي يجب أن يفعل ما يريد للحفاظ على النظام، ولا تخضع أفعاله لضوابط معينة. «فالحاكم السياسي ينظر إليه على أنه مصدر السلطات القضائية كلها، وهو يتمتع بحق وضع الحدود التي يراها على سلطات عامليه، بما في ذلك المحاكم الشرعية»⁽⁸⁴⁾. ولو عبّرنا عن ذلك بصورة سلبية لقلنا إن فكرة الولاية القانونية كانت غير موجودة ما دام الحاكم قادرا على وضع الحدود التي يريد. «فليس هناك في الشريعة الإسلامية تفريق بين الدرجات المتفاوتة من الولاية القانونية»⁽⁸⁵⁾. وقد نشأ ذلك في جانب منه من «عدم انتظام القضاة في هيئة قضائية مستقلة بالمعنى الحقيقي للكلمة. فيما أن الحاكم السياسي هو الذي يعينهم ويعزلهم فإنهم مارسوا سلطتهم القضائية باعتبارهم ممثليه». فإذا «ما قصرُوا في أداء مهمتهم» بسبب نظرتهم المثالية للشريعة «فإن الحاكم كان يستبدل غيرهم بهم»⁽⁸⁶⁾.

إن العناصر الأساسية التي لا نجدها هنا من وجهة نظر تاريخ القانون الغربي بما يضمه من عناصر القانون الروماني والقانون الكنسي، هي مفهوم الولاية القانونية وفكرة الجماعات التي تجمعها مصالح مشتركة مشروعة (غير تلك التي تشملها العائلة وصلة القرابة)، أي المؤسسات التي يحتاج وجودها إلى اعتراف بحقوقها القانونية. ولم يكن بإمكان الشريعة الإسلامية أن تمنح مثل هذا الاعتراف. فالشريعة الإسلامية لم يظهر فيها مفهوم الشخصية القانونية الجماعية، ولا فكرة الحقوق القانونية، غير تلك الحقوق التي يملكها أفراد العائلة. فما لم ينشأ مفهوم عن الحدود الجماعية المشروعة وما يرافقه من مفاهيم عن السلطة القانونية أو السيادة، فإنه لن يكون هناك أساس تقوم عليه جماعات مستقلة سياسيا ينطبق عليها المبدأ الروماني القائل «إن ما يمسّ الجميع يجب أن ينظر فيه ويقره الجميع». وقد قال جوزف شاخنت إن «مفهوم المؤسسة برمتها لا وجود له» في الشريعة الإسلامية⁽⁸⁷⁾.

كما أن جزءا كبيرا من الشريعة يفرض على كل المؤمنين «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد أعطيت هذه المهمة رسميا للمحتسب. وعندما جرى ذلك في عهد العباسيين، فإن المهام الرسمية للمحتسب لم تنحصر

الثورة القانونية الأوروبية

في تطبيق آداب الطريق، والصِّرف الصَّحِّي والموازين والمكاييل، بل شملت أيضا «العقوبات السريعة التي كان من بينها جلد السكارى والزُّناة وحتى قطع أيدي اللصوص الذين قبض عليهم متلبسين بجرمهم»⁽⁸⁸⁾. وقد انبثقت هذه السلطات التقديرية من الحقيقة القائلة إن كل ما يتعارض وروح الإسلام، وليس حرفه فقط، جريمة عقابها تقديري - بمعنى أنه غير منصوص عليه في القرآن⁽⁸⁹⁾. وهذا يعني ببساطة أن الشريعة الإسلامية والقانون الغربي يختلفان اختلافا عميقا نضا وروحا. وسأتناول في الفصل السابع القانون الصيني التقليدي من وجهات النظر هذه نفسها.

الثورة وافتراق الطرق

عرضتُ في هذا الفصل فكرة تقول إن النظم القانونية هي إحدى أقوى عناصر البنية الاجتماعية للمجتمعات والحضارات وأثبتتها. فهي بطبيعتها تخلق بنيات للفعل والفاعل من خلال ما تنفذه من قوانين وما تتبعه من نظم وأوامر وإجراءات. وقد مرت النظم القانونية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بتغير جوهري في بنيتها، مما أوجد نظاما اجتماعيا جديدا يمتلك مفاهيم جديدة موسعة للفعل والتبادل والمسؤولية والتمثيل. وعلى رغم صحة القول القائل إن القانون والنظم القانونية شيء والفعل الاجتماعي شيء آخر، فقد رأينا أن الأفكار القانونية الجديدة (وهي أفكار نشأت من امتزاج الأفكار الرومانية بطرق الاستدلال القانونية الجديدة) لعبت دورا كبيرا في خلق النظام الجديد للأشياء، اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا. وقد تناول باحثون آخرون الآثار الأوسع للثورة القانونية في القانون الحضري والعمل الاقتصادي، ولا سيما الأستاذ هارولد بيرمن في كتابه القانون والثورة، من بين باحثين آخرين⁽⁹⁰⁾. ولست أنوي هنا أن أسرد كل هذه التغيرات، بل أريد النظر في الطرق التي شكَّلت بها المفاهيم القانونية الجديدة البنى الموجَّهة للمجتمع القروسطي وأوجدت أرضية خصبة لتطوير العلم الحديث.

كذلك ركَّزتُ على ضرورة دراسة العناصر الرمزية في المجتمع التي تخلق أنثروبولوجيا جديدة للإنسان بصفاتها كامنة في القانون والدين والفلسفة. وأعني بذلك أن المجتمعات المختلفة، لا بل الحضارات المختلفة

المشكلة من مجتمعين أو أكثر من المجتمعات التي تشترك في الدين والقانون والقاعدة المعرفية. هذه المجتمعات والحضارات تقوم على مفاهيم متفاوتة بخصوص الإنسان وما هي قدراته على التصرف وفق متطلبات العقل والعقلانية. وقد رأينا في مقارنتنا الراهنة لصور الإنسان هذه في الحضارة الأوروبية الغربية والحضارة العربية الإسلامية أن الفكر القانوني خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر خلف أثرا عميقا في المفاهيم الخاصة بقوى العقل والعقلانية التي كان يعتقد أنها كامنة في الإنسان. والإنسانية، من وجهة النظر الأوروبية، تمتلك العقل، وقد تستخدمه للحكم على صحة العرف والتراث والمراجع الدينية، وحتى الكتاب المقدس نفسه. والإنسان فضلا عن ذلك، يمتلك الضمير، تلك الملكة التي لا يمكن إخمادها، والتي تُمكن الإنسان من تمييز الخطأ والصواب في الأمور الأخلاقية. ويبلغ من يقظة هذه الملكة وحدتها أن الفاعل المدني يجد لزاما عليه أن يقاوم رئيسه أو ملكه إن أمره بفعل شيء يخالف ضميره.

أما الفكر الديني الشرعي في الإسلام، وهو فكر متكامل أحادي النظرة بشكل يفوق نظيره في الغرب، فيصير فوق كل شيء على أن قوى التفكير الإنساني أضعف من أن تصلح لهدايتنا في الأمور الأخلاقية والدينية والشرعية. وقد أعطيت أوامر الله للإنسان بشكل مكتوب، هو القرآن، وللمؤمن أن يستخدم كل قواه في التحليل اللغوي والنحوي وحتى الاستدلال بالقياس ليفهم القرآن والأحاديث النبوية. لكن هذا المؤمن ليست لديه القدرة - ولا هو مخوّل - لإضافة أي شيء (أو حذف أي شيء) من هذا الكيان المعرفي، لأن إجماع الفقهاء قد أوصل معرفتنا الفقهية والشرعية إلى درجة الكمال. وليس للبشر أن يبتدعوا (فالبدعة في الدين ضلالة)⁽⁹¹⁾، حيث يعجز العقل عن الفهم. إذ على المؤمن عند تلك اللحظة أن يلجأ للتقليد. والأهم من ذلك كله أن الله لن يُضل قومه، ولذا، فإن هناك دائما من سيهدي المؤمنين. أما الضمير - كما فهمه الأوروبيون القروسطيون - فلا تعرفه الشريعة الإسلامية ولا يعرفه نظام الأخلاق الإسلامي، وقد خلت اللغة العربية القديمة (الكلاسيكية) من هذا المصطلح. وقد اكتسب المرء في أفضل الأحوال القدرة على فهم أسرار الوحي الإلهي، ولكن كسب هذا الفهم⁽⁹²⁾ يتم عن طريق عمل الإرادة الإلهية في هذا العالم، وهي إرادة

تخفى على الألباب ولا تحدّ قوتها حدود، أي أن المؤمن يسمح له بالاعتقاد بأنه اكتسب ذلك الفهم بنفسه بينما الحقيقة هي أن حضور الله الفعّال في العالم هو الذي يمكّننا من فهم كل ما قد نفهمه.

والفرق في روح النظرتين للإنسان يتضح عند مقارنة كتابات كاتبين عاشا في الفترة نفسها هما بيتر أبيلار (ت حوالي 1144) والغزالي (ت 1111). وأهمية هذين المفكرين كل في حضارته أمر تصعب المبالغة فيه. فمن المستحيل تقريبا التقاط كتاب مهم عن نهضة القرن الثاني عشر يتناول القانون أو المنطق أو الأخلاق أو الفلسفة أو العقل أو الأخلاق، فضلا عن إنشاء الجامعات لا يعطي تعاليم أبيلار وكتابات دوره مهما (وإيجابيا) ⁽⁹³⁾. كذلك لا يكتمل أي عرض للفلسفة الإسلامية وعلم الكلام في هذه الفترة يغفل كتابات الغزالي وتأثيره ⁽⁹⁴⁾.

يرى أبيلار أن العقل قادر (دون معونة الوحي) على حلّ التناقضات الموجودة بين نتاج الفكر الإنساني والكتاب المقدس. وهناك في رأيه حاجة عظيمة إلى حل هذه التناقضات القائمة على الاعتقاد والتسليم وللتوصل إلى أساس أصلب يقوم على العقل والمنطق. وقد قيل إنه كتب كتبه العظيمة مثل Sic et non لأنه «كان يستمتع باكتشاف مواضيع ذات أهمية كبرى ليُعمل فيها العقل (95)». ولذا فإن أبيلار علّم طلبته «ثقتة بالعقل» ⁽⁹⁶⁾ وقدرته على حل تناقضات الإيمان والمعتقد. ومع أنه كان له أعداء اتهموه بالهرطقة وبالذواضع المعادية للمسيحية فإنه كان يتصف بالقوة الكافية للدفاع عن فوائده العقل. وأكد في رسالة لإيلويز «أنه لا يريد أن يكون فيلسوفا إن عنى ذلك أن يصطدم بالقدّيس بولس، ولا أن يكون أرسطيّا إن عنى ذلك قطيعته مع المسيح» ⁽⁹⁷⁾. فالحقيقة عنده واحدة ووحدتها بديهية، وقال إن «الحقيقة التي تبحث عن نفسها لا أعداء لها» ⁽⁹⁸⁾ ووضع دفاعات عدة عن موقفه. فقد كتب في Dialectica (الجدل) مثلا:

«وإن سلّموا بأن فنا من الضنون يعمل ضد الدين فلا شك في أنهم يسلمون بأنه ليس معرفة. فالمعرفة تعني فهم حقيقة الأشياء. والحكمة التي يتكون منها الدين هي نوع من هذه الحقيقة. وهذه الحكمة تعني إدراك ما هو شريف مفيد. لكن الحقيقة لا يمكن أن تعارض حقيقة أخرى. الحقيقة لا تتعارض مع حقيقة أخرى، ولا

الخير مع الخير، كما يتعارض الكذب مع الكذب والشر مع الشر. إن كل الأشياء الخيرة متناسقة متوافقة. وكل معرفة خيرة، حتى لو كانت معرفة الشر، ويجب ألا يفترق إليها الإنسان السوي، فالإنسان السوي يجب أن يعرف ما هو الشر مقدما ليُتيقنه، وهو لن يتقيه إن جهله... وبذا ثبت أن المعرفة، ومصدرها الله وحده وتأتي من فضله علينا، هي خير. ولذا فلا بدّ من التسليم بأن دراسة كل أنواع المعرفة خير... لكن دراسة تلك العلوم التي تضم حقيقة أعظم أُلزم. لكن هذا جدل، وكل ما يؤدي إلى فهم الحقيقة والفساد يخضع له، وذلك لأن الجدل بصفته قائدا لكل مملكة العلم وضع الفلسفة تحت إمرته»(99).

كلُّ معرفة خير في نظر أيبيلار، بما في ذلك معرفة الشر، ويجب ألا تكون هناك حدود تعيق اكتساب المعرفة بحرية. وهذه المعرفة فضل من الله.

أما الغزالي في مقابل ذلك، فيرى أن ادعاءات الفيلسوف تفوق قدراته على الإثبات. وقد وضع الغزالي بسبب نظراته العميقة في أدوات المنطق والفلسفة وفضائلهما ومظاهر القصور فيهما معايير يستحيل الالتزام بها للحصول على المعرفة. وكانت نتيجة ذلك أن المعرفة التي يمكن إثباتها بالمنطق هي المعرفة الوحيدة التي يمكن قبولها. أما كل ما عدا ذلك فيهمل. ويحمل هذا الموقف المعرفي المحافظ بذور الشك المتغطرس عند هيوم. فالغزالي كان يبحث عن اليقين المطلق، «عن ذلك النوع من المعرفة التي يتبدى فيها الموضوع بشكل لا يترك للشك موضعا... ولا يرافقه أي إمكان للخطأ أو الوهم»⁽¹⁰⁰⁾. وقد وجد الغزالي أن الفلسفة لا أمل فيها للحصول على هذه المعرفة اليقينية، وكذا الأمر في علم الكلام. ولذا فإنه صبّ جام غضبه على أولئك الذين «يتخبطون في علم الكلام»، لأن من يسلكون هذا السبيل ويفوصون في التحليلات المنطقية والفلسفية واقعون في خطر ديني داهم. «والناس البسطاء في منجى من هذا الخطر، هم وبقية العامة الذين لم يخوضوا في البحث والتحقيق ولم يخوضوا في علم الكلام كما لو أنه هو معيارهم المطلق»⁽¹⁰¹⁾. والسبب الذي «دعا الأجداد لأن يمنعوا البحث والتدقيق والخوض في علم الكلام وتقصي هذه الأمور»⁽¹⁰²⁾ فيما يقول

الغزالي: هو أن ذلك من شأنه أن يجعل الناس يتخلّون عن دينهم وأن يقبلوا المذاهب الفاسدة. وقد أُنذر الناس بأن «كل من يتخلى عن الإيمان الخالص بالله وبرسوله وكتابه ويخوض في البحث يقع ضحية هذا الخطر [خطر الذهاب إلى جهنم والعذاب]»⁽¹⁰³⁾. وهناك أشراك (جمع شرك) ومزالق فكرية في كل زاوية، «فمن وقع على معتقد أخذه عن هؤلاء الباحثين من خلال عرضهم لبضاعتهم الفكرية»، سواء أقدموا البراهين على هذه الأفكار أم لم يقدموها، فإن شك فيه «فسد دينه، وإن صدّقه فقد حسب نفسه آمناً من مكر الله، ويكون بذلك قد ضلَّه عقله»⁽¹⁰⁴⁾. وجملة القول أن الخطر سيحيق بكل من يخوض في البحث، ولن يتحقق الهدف المنشود إلا بنشيدان معرفة الله من خلال الوساطة الروحية.

إن هذه الاختلافات بين أبيالار والغزالي تكشف عن الالتزامات الميتافيزيقية المختلفة بالعقل والعقلانية التي دعت لها الحضارتان. لكن هناك مستويات أخرى من الاختلاف لها آثار اجتماعية مختلفة على حرية البحث وطلب المعرفة. وقد رأينا من قبل أن الثورة البابوية (التي قامت على إحياء القانون المدني الروماني وعلى التغيير الذي طرأ عليه من خلال وضع القانون الكنسي الجديد)، أوجدت أنواعاً جديدة من الترتيبات الاجتماعية والمؤسسية التي كانت لها آثار بعيدة المدى. وهذه الآثار يمكن تلخيصها فيما يلي:

1 - أدت استعادة القانون المدني الروماني إلى بناء نظام جديد للقانون يقوم على فرضية شمولية، أي أن الناس اعتقدوا بأن القانون ينطبق على كل الحالات التي تشملها حدود سلطته. ولكن بما أنه وضع ليتفق مع العقل والقانون الطبيعي، فإنه كان ينطبق من حيث المبدأ على الحالات كلها ويتجاوز حدود المجتمع أو الجماعة العرقية أو الدين. وقد لوحظ هذا بشكل أوضح في تشكيل القانون التجاري، وهو قانون سعى إلى وضع مجموعة من القواعد والمبادئ القانونية الشمولية لتحكم التجارة والمعاملات بين أطراف من بلاد ونظم سياسية مختلفة⁽¹⁰⁵⁾.

2 - بما أن وضع النظم القانونية الجديدة (سواء الحضرية أو التجارية أو الملكية أو الإقطاعية أو ما شابهها) تطلّب استخدام العقل والضمير، فإن هاتين الملكتين الميتافيزيقيتين تُسبّتا للبشر وأضحتا من المكونات الدائمة

للنظم القانونية الغربية. وقد اكتسبتا فيما بعد أهميتهما الكبرى في عالم القانون العام في كل من إنجلترا والولايات المتحدة. حيث أصبحت هيئات المحلفين المشكّلة من عامة الناس جزءا دائما من الإجراءات القضائية. وأصبحت الفرضية القائلة إن الإنسان قادر على الاستدلال العقلي وعلى التنبؤ من الوقائع القانونية، أصبحت في هذا السياق مكونا أساسيا من مكونات الإنسان ومسلّمة جوهرية من مسلّمات الحياة السياسية والقانونية. وقد نقول إن هذه النظم بنسبتها هذه الملكات للمواطنين البالغين كلهم قد منحت الإنسان قدرا مدهشا من الثقة. على أن العقل والضمير كانا - حتى في السياق القروسطي - عنصرين بارزين في العمل القانوني والعملية الاجتماعية الثقافية.

3 - وضعت الثورة القانونية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر معايير جديدة لإلغاء القوانين الظالمة، سواء أكانت عرفية، أم ملكية، أم كنسية، وذلك باعترافها بأن القانون الطبيعي والعقل والضمير عناصر لا يمكن تجاهلها في بيئة الإنسان. وقد شكّل ذلك فتحا جديدا في إقامة المعايير الموضوعية الشمولية للحكم على عدالة العلاقات الاجتماعية، وربما شكّل مثلا يحتذى لمعايير أخرى خارجية تستخدم للحكم على نظم أخرى من وضع البشر في الأخلاق والعلوم والسياسة.

4 - وضع القروسطيون الأوروبيون نظاما هرميا للسلطات القانونية بعد أن أقاموا المعايير الخارجية لتقويم معقولة القانون والمبادئ القانونية. واحتل قمة الهرم القانون الطبيعي والعقل الطبيعي، ويخضع لهما كل شيء آخر. ويأتي بعد ذلك القانون الإلهي، ثم السلطات القانونية الدنيوية التي يرأسها الملوك والأمراء نزولا للمدن والمؤسسات داخلها. ومع أن مراتب هذه الولايات القانونية كانت عرضة للتساؤل دائما فقد كان هنالك ترتيب هرمي يحتل فيه التشريع الذي تسنّه الجهات المخوّلة بالتشريع مكان السيادة على العرف. ونحن نجد في قلب هذا التطوّر فكرة «المجالات الشرعية»، أي الولايات القانونية، وما يتضمنه ذلك من حدود دستورية يفرضها القانون والتشريع.

5 - قامت نظرية الولاية القانونية على الفكرة الجوهرية التي تعامل فيها التنظيمات الجماعية للأفراد باعتبارها مؤسسات لها مصالح مشروعة

الثورة القانونية الأوروبية

تجعلها تتنظم في مثل هذه المؤسسات. كذلك تلقّت هذه الجماعات مجموعات من الحقوق - للملك والتمثيل القانوني والمقاضاة، إلخ. ولذا فإن الثورة القانونية أوجدت حقلا جديدا كاملا من الفاعلين القانونيين والاجتماعيين، وهي المؤسسات التي تتراوح ما بين الجماعات الخيرية والأخوية إلى الجامعات والمجتمعات المحلية، والمدن، والدول القومية. وكان لكل من هذه الكيانات حق سن قوانينها والبت في منازعاتها الداخلية.

6 - وقد نتج عن الاعتراف بأن الجماعات تتشكل من فاعلين قانونيين إقامة مستويين للتمثيل على أساس أن «ما يمسّ الجميع يجب أن ينظر فيه ويقرّه الجميع». والمستوى الأول هو المستوى المحلي الداخلي حيث تتخذ القرارات داخل الجماعة على أساس الأغلبية أو إرادة «الجزء الأكبر والأعقل» منها. أما المستوى الثاني، وهو مبدأ أن «ما يمسّ الجميع يجب أن ينظر فيه ويقرّه الجميع»، فمعناه أن هذه الكيانات لها حق التمثيل أمام الملوك والأمراء عند الاجتماع بهم في المجالس أو المحاكم. وعندما وضع مبدأ الإجراء القضائي السليم والتمثيل هذا موضع التنفيذ فقد أوجد مفهوما خاصا بالموافقة السياسية، على الحكام بموجبه أن يحصلوا على موافقة المحكومين، ولا سيما قبل فرض الضرائب.

7 - ميزت نظرية الوجود المؤسسي كما فهمها القانون المدني الروماني بين ممتلكات المؤسسة وبضائعها وديونها وما يستحق عليها وموجوداتها وتلك التي تعود لأعضائها. فالدين الذي تدين به المؤسسة لا يدين به أعضاؤها فرادى. كذلك، فإن ملكية المؤسسة لا تساوي الولاية القانونية لرئيسها، وليس المخوّلون للحكم على القضايا داخل المؤسسة هم ملاك الملكية. ويفوق كل ذلك أهمية أن ولاء أعضاء المؤسسة قيل إنه للمؤسسة وليس لأعضاء آخرين من المؤسسة شخصا. وقد خلقت هذه الأفكار أساسا للمجال العام من العمل والالتزام في مقابل المجال الخاص.

8 - وتعرّضت هذه الفروق جميعها المبدأ الأساسي الخاص بفصل السلطات، ولا سيما فصل النظامين الديني والديني، وهو أمر غير ممكن في النظرية القانونية الإسلامية.

لكن ينبغي، بعد أن عرضنا هذه التطوّرات الثورية التي حصلت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أن نلاحظ أن هذه الأفكار لم تطبق كلها

إلى الحد نفسه. إذ بينما كانت النظرية الدستورية القروسطية أمرا واقعا فنحن نعرف أنها كانت فيها عيوب متعددة، نخص بالذكر منها عيبين: الأول أنه لم تكن هناك آليات تضع حدا للحاكم الذي يستهتر بحقوق المواطنين الاجتماعية والسياسية إلا بالتهديد بعزله عن طريق الثورة⁽¹⁰⁶⁾. وقد غدت هذه المشكلة مشكلة بالغة الصعوبة مع ظهور الدولة القومية الحديثة، مما أدى إلى ثورات سياسية مختلفة. والثاني هو أنه بينما استندت النظرية الدستورية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (وما بعدهما) على الفكرة الضمنية القائلة بحكم القانون وضوابط القانون الطبيعي داخل حدود البنى المؤسسية، فإن الفكرة الأخيرة لم تكن من الوضوح بحيث تتيح عزل الحكام غير الدستوريين وإلغاء التعليمات غير الدستورية سواء في سياق المجتمعات أو المؤسسات (كالكنيسة) أو المدينة أو الدولة القومية. ولذا فإن صياغة الدستور الأمريكي تبقى معلما عظيما في تاريخ الحقوق الدستورية والإجراءات القانونية السليمة.

وقد نقول أخيرا، مثلما قال فرويد، إن مغازلة فكرة من الأفكار شيء والزواج منها ووضعها في مكانها الدائم بين الأفكار التي يتقبلها الناس على أنها حكمة لا تقبل الجدل شيء آخر. وهكذا، فإن فقهاء القانون الكنسي والقانون الروماني كانوا مهندسي عدد كبير من المفاهيم القانونية التي تقترب مثلا من مفهوم الخدمة غير الشخصية. لكن امتلاك مثل هذه الفكرة شيء، وتشكيل نظام اجتماعي تُلزم فيه «المسوغات السيكلوجية»، التي ربما تتبع من الالتزام الديني للمؤمنين بهذا النظام، شيء آخر، كما قال ماكس فيبر⁽¹⁰⁷⁾. ومع ذلك، فإن لدينا من الأدلة ما يكفي لأن نستنتج أن ثورة فكرية وقانونية كبرى قد حدثت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر في الغرب وإن هذه الثورة أدت دورها في تغيير المجتمع القروسطي، بحيث غدا أرضا صالحة تماما لنشوء العلم الحديث وتطوره. وهذا قول لا ينطبق لا على الحضارة العربية ولا على الصين.