

سؤال العدالة ومبدأ احترام الحق الإنساني.

مطالسي حمي نورالدين

طالب دكتوراه، جامعة محمد بن احمد وهران

تحت إشراف: ا.د صايم عبد الحكيم

توطئة.

من بين الحقائق التي يمكننا الوقوف عليها إذا ما حاولنا تقصي ما كتبه المفكرون في السياسة والأخلاق، أنه لا يمكننا الظفر بمفهوم عام ومطلق للعدالة يتجاوز كل التأويلات والرغبات الإنسانية. مفهوم يمكن من خلاله معرفة ما هو عادل وما هو ظالم، ويكون بمثابة الرادع لتلك الرغبات والأهواء التي طالما كانت سببا رئيسيا في ظهور تلك التناقضات الاجتماعية، فأخّلت بنظام العلاقات الإنسانية، وخوّلت للإنسان بأن يسيطر على أخيه الإنسان، باسم عدالة هو مبدعها ومؤولها لما يلاءم ظروفه وأهواءه.

حتى إذا تكلمنا عن المجتمع الإنساني المعاصر، أمكننا القول بالأزمة الروحية التي جردت العلاقات الإنسانية من كل وعي أخلاقي. أزمة كان من تداعياتها، أن قلبت مضمون المفاهيم رأسا على عقب، وجردته من معانيه الحقّة. فإذا تساءلنا عن المعيار الذي من خلاله يمكن الحكم على قانون بأنه عادل أو ظالم، أو على سلوك بأنه خير أو شرير، فإنه قد أصبح مشوها وغامضا. فمن الواجب مثلا أن نعتقد بالأهمية الأساسية للحقوق الإنسانية، لكن عندما نجبر الآخر على تبني ما اعتقدناه واقتنعنا به، ألا يثير ذلك شكّا في شرعية هذا الاعتقاد؟ والحالة هذه، ألسنا بحاجة اليوم إلى إعادة النظر في مضمون العدالة، باعتبارها قيمة تأتي على رأس كل القيم الإنسانية، وتحمي الحقوق الفردية التي تعبّر في حقيقتها عن إنسانية الإنسان وكرامته؟

1- مفهوم العدالة.

لا شك أنّ الكلام عن العدالة، هو في أصله كلام عن النظام *L'ordre*، وعن التناغم والانسجام الحاصلين بين قوى النفس الإنسانية التي تحرّك أفعال وسلوكات الفرد داخل المجتمع الذي يعيش فيه. وبارتباطها بالنظام، فإنّها تتكفل بكلّ التصويبات اللازمة والتصحيحات التي تضمن الحقوق الفردية وحمايتها في إطار القانون الذي يجب أن يكون في حدّ ذاته عادلا ومنصفا، بالشكل الذي يجعله واحدا بالنسبة للجميع، ومتعاليا على كلّ التأويلات الإنسانية التي تتأسس على الرغبة والمصلحة. وبارتباطها بالحق، فهي تشكّل "الإرادة الراسخة لاحترام كلّ الحقوق وأداء كلّ الواجبات"¹.

وفي هذا كلام عن العدالة، باعتبارها القيمة الأساسية التي تأتي على رأس كلّ القيم الإنسانية، وتؤسّس لما يجب أن يكون عليه السلوك والفعل الإنساني، من خلال مطابقته للقانون الذي يفرض الحدود

¹ - عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، ص.165.

اللازمة والقواعد الأساسية لضبط العلاقات الاجتماعية بين الأفراد. من هنا ذلك "الاحترام الذي يقتضي الشعور بعدم إلحاق الضرر بالآخر"¹، والتعامل معه على أساس أنه غاية في حدّ ذاته، وليس مجرد وسيلة من أجل غاية أكبر. وفي هذا كلام عن حجم المسؤولية الملقاة على عاتقنا من خلال تعاملنا مع الآخر، الذي هو في الحقيقة يمثل الوجه الحقيقي، والموضوع الذي تتجسّد من خلاله أفعالنا. "فباسم هذه المسؤولية اللامتناهية، كما يرى -إيمانويل ليفيناس- *E. Levinas* -، يجب أن ننقل بتلك الخصوصية إلى الكونية، وأن نخضع العدالة للحق، وذلك بهدف ضمان المساواة في المواطنة، والتأسيس لعلاقة متبادلة في الواجبات"². والحالة هذه، فمن الواجب أن يكون فعلي وسلوكي عادلا في حدّ ذاته، باعتبار أنّ هذا الفعل سيكون موجّهاً للآخر الذي يشاركني الوجود، ويتمتع بنفس الحقوق التي أتمتع بها. وأيّ إخلال بهذه العلاقة التي تربطني بالآخر، سيؤدّي إلى الظلم واللاعادلة في حقّه، الذي هو في حقيقته الجوهرية حقّ الإنسان بصورة عامة. "فإذا كان العدل بمعناه العام، يقتضي المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، فإنّ معنى العدل هنا يجب أن ينصرف بالدرجة الأولى إلى مساواة الإنسان غيره بنفسه"³. من هنا مقولة، لا تفعل بالغير ما لا تريد أن يفعله الغير بك. والحالة هذه، فمن الواجب أن تكون أفعالنا تتماشى والنظام العادل الذي يضمن للآخر حقوقه، التي تستلزم منا واجب الإحترام والتقدير.

وعلى هذا الأساس، يمكن الكلام عن العدالة، أولاً "بمعناها الموضوعي- *Objectif* -، الذي يعبر عن حالة ما هو عادل من خلال مطابقته لنظام معين، وثانياً بمعناها الذاتي- *Subjectif* - الذي يتمثّل في الهيئة الراسخة، أو الفضيلة التي تدفعنا إلى تحقيق مثل هذا النظام. من هنا يمكن الكلام عن الإنسان العادل باعتباره قادراً على تحقيق هذا النظام وبالتالي على تحقيق العدالة"⁴. تجدر الإشارة هنا أنّ هذا المعنى الأخير للعدالة، يسهم بشكل كبير في تحقيق العدالة بمعناها الموضوعي، وذلك من منطلق أنّها "فضيلة يمتلكها الفاعل، تدفعه إلى تحقيق النظام العادل"⁵. وعليه فإنّ الإنسان الفاعل لهذه الفضيلة، لا يمكنه أن يكون عادلاً مع نفسه وبالتالي مع الآخر.

هذا ويمكن الكلام كذلك، عن العدالة "باعتبارها سلطة قضائية، أي مجموع المؤسسات المكلفة بتطبيق القوانين، وفرض الإحترام للحقوق الوضعية"⁶. وإذا قلنا هنا بالعدالة كمؤسسة، فمعنى ذلك أنّها تتجاوز نطاق الفضيلة، أو الملكة الشخصية التي يمتلكها الفاعل، إلى مستوى المجتمع الذي يعجّ بشتى

¹ - Didier Julia, *Dictionnaire De La Philosophie*, Larousse, V.U.E.F, Paris, 2001, p.142.

² - Olivier Dekens, *Le devoir de justice*, Armand Colin, Paris, 2004, p.10.

³ - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص.31.

⁴ - Michel Blay, *Grand Dictionnaire De La Philosophie*, Larousse, V.U.E.F, Paris, 2003, p.585.

⁵ - Sylvain Auroux, *Les Notions Philosophiques*, P.U.D.F, 2eme édition, 1998, p.1406.

⁶ - Noella Baraquin, Anne Baudart et autres, *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 2005. p.197.

أشكال التناقضات، فتكون مهمة هذه العدالة هنا هي إرجاع الحقّ إلى نصابه. إنّها تهتم بالأحداث الذي يخرج فيها الإنسان عن القانون أو النظام، وبالتالي عن المفهوم العام للعدالة.

ومع ذلك، تبقى العدالة من الإشكاليات المعقدة التي يواجهها الفكر الإنساني منذ القدم. ولربما أكبر إشكال يطرح هنا، هو عدم القدرة على الظفر بمفهوم عام ومطلق للعدالة، يؤسّس لما يجب أن تكون عليه المؤسسات في ضبطها لمعايير ومقاييس التعاملات بين الناس. وحتى إن قلنا بالعدالة كمفهوم يتعالى على الزمان والمكان، وبالتالي يتجاوز كلّ الرغبات والأهواء الإنسانية، فالسؤال المطروح هنا، هو ما دور هذه العدالة والمجتمع يعجّ بكل التناقضات، في خضمّه نشهد كلّ أنواع التجاوزات على الحقوق والحريات الإنسانية؟ أليس حرّي بنا أن ننقل من مستوى العدالة كفكرة إلى التأسيس لعدالة المؤسسات التي تحمل على عاتقها مهمة توزيع الخيرات الاجتماعية بين الناس، وإحلال المساواة بينهم؟

2- سؤال العدالة بين الطرح الأفلاطوني والطرح الأرسطي

يمكن القول أنّ سؤال العدالة كان دائما يقع ضمن أولويات الفلاسفة والمفكرين عبر العصور، إيماننا منهم بالأهمية القصوى التي تحظى بها هذه القيمة في حياة الفرد والمجتمع على حدّ سواء. هكذا سنجد في متون الفكر اليوناني، ما يدلّ على هذه الأهمية التي دفعت بالمفكرين إلى البحث عن المعيار الذي يقدّم الترياق المناسب والشفاء الملائم لمرض المدينة- الدولة *La cité état*، حين يظهر فيها الظلم والفساد، وتسد المهام إلى غير أهلها. وبعبارة أخرى، أصبح نظام المدينة وتديبير شؤونها الذي أضحي يعبر به عند اليونانيين بالسياسة *La politique*، يقع في صلب اهتمام فكرهم، الذي وجد ضالّته في أحضان المدينة.

وهنا يمكننا الإشارة إلى تلك النقلة التي حدثت للفكر من مجاله الطبيعي الذي كان حكرًا على البحث في الطبيعة، وعن أصل الكون، إلى البحث في الإنسان وما الذي يجب أن يكون عليه، وفق طروحات أخلاقية وسياسية، تهتمّ بالتنظير لإنسان متوازن، ومجتمع يحتكم في أساسه إلى النظام الذي بانتقال الفكر من مجاله الطبيعي إلى المجال الأخلاقي، كما أسلفنا القول، أضحي يمثّل العدالة والحق والقانون. السؤال المطروح هنا كيف تعامل كلّ من أفلاطون وأرسطو مع هذه المفاهيم؟ خصوصا وأننا هنا إزاء علمين من أعلام الفكر اليوناني لا يمكن تلافيهما عند الحديث عن العدالة.

أ- أفلاطون وعدالة المثال.

لا شك أنّ الكلام عن العدالة عند أفلاطون، يجعلنا نتطّع إلى ما يسمى العدالة بالذات *La justice en soi*- التي تهدف إلى تحقيق الخير الأسمى، ضمن نظام محكم تحكمه تلك التراتبية في تقسيم المهام، واحترامها باعتبارها تقدّم لكلّ واحد في المجتمع ما يستحقّه، ووفق ما هو مؤهّل له. عدالة بهذا الشكل لا يمكن العثور على حيثياتها، إلّا في متون "الجمهورية" *La République*- التي

ألفها فيلسوفنا، من أجل أن يخدم دائما الفلسفة الحقيقية والقويمة، القادرة وحدها فحسب على شفاء المدن المريضة والجنس البشري المريض"¹.

ستكون البداية إذن مع -أفلاطون- الذي حاول الوقوف على مواطن الفساد التي تنخر بالدولة، بغية الوصول، إلى مفهوم العدالة الذي يجب أن يكون عنوانا على اجتماع الفضائل وانسجامها. فكان هدفه بذلك، هو التتظير لما يجب أن يكون عليه الفرد في اعتداله النفسي، وما الذي يجب أن يكون عليه نظام المدينة بانتقائه للحاكم الصالح والحكيم الذي يتدبر شؤون هذه المدينة ويرعى مصالحها. وهنا يمكننا الوقوف على ذلك الالتقاء بين الأخلاقي والسياسي، الذي يسم الفكر اليوناني بصورة عامة، والذي يهدف إلى تحقيق سعادة الاجتماع السياسي، وإحلال النظام داخل المدينة التي يجب أن يحكمها ذلك الفيلسوف الحكيم بحسن تدبيره، وكفاءته على إدارة الحكم.

ومن خلال الحوار الذي يعتمد -أفلاطون- في جمهوريته، نجد عرضا لآراء السفسطائيين في مقابل الطرح السقراطي الذي يولد الفكرة من خصومه، بغية الوصول إلى الحقيقة التي لا يشوبها شائب. حقيقة لا يمكن تصوّرها إلا موضوعية تتعالى على شوائب الحس الذي من شأنه إسقاط العامة في متاهة النسبية التي لا تحتكم إلى الثابت والمطلق. إنها النسبية التي ترتد في أصولها إلى الشعار السفسطائي الذي قال به "بروتاغوراس / *Protagoras* - ، الإنسان مقياس الأشياء"². وهنا يطرح -أفلاطون- إجابة "ثراسيماخوس / *Thrasymaque* -، حول العدالة باعتبارها فائدة الأقوى"³. وفي هذا طبعاً إحالة ضمنية إلى ترك الطبيعة بأن تفعل فعلتها، بعيدا عن القانون الذي هو من صنع الضعفاء، وذلك لعدم قدرتهم على مجابهة من هم بالطبيعة أقوى. وفي هذا يقول -هيبياس-: "أنتم جميعا الذين تحضرون هنا، إنّي أعتبركم جميعا أهلا وأقارب ومواطنين بموجب الطبيعة، إن لم تكونوا كذلك بموجب القانون. فبموجب الطبيعة يعتبر البشر المتشابهون أقارب. لكن القانون، طاغية البشر يعارض بفهره الطبيعة"⁴.

أمّا الردّ الذي يقدّمه -أفلاطون- على جواب -ثراسيماخوس-، فلن يكون إلا بعد مناقشة هذا الطرح وتقنيده، وفق نظرة متعالية من شأنها رفع كلّ القيم إلى المملكة المثالية التي تتعالى على العالم الحسي والمادي الذي يشوّه حقيقة الأمور ويزجّ بالمفاهيم إلى عالم يصاد في بنيته كلّ ما هو موضوعي وثابت. عندها ستكون "العدالة هي اقتصار الإنسان على ما يخصّه"⁵. وهو جواب مختصر، لم يتأتى إلا بعد جدل كبير، وتمحيص سقراطي دقيق لكلّ ما يحيط بمفهوم العدالة، ويتناسب مع سياقاتها. إننا نكتشف

¹ - جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1998، 4، ص. 38.

² - المرجع ذاته، ص. 29.

³ - أفلاطون، الجمهورية، تر: حنا خبّاز، دار القلم، بيروت، لبنان، د/ط، د/س، ص. 22.

⁴ - جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق، ص. 30.

⁵ - المرجع ذاته، ص. 128.

العدالة كواحدة من الفضائل الأساسية / *Les vertus cardinales* -، إلى جانب الحكمة والشجاعة والعفة. السؤال المطروح هنا، ما موقع العدالة في كل هذا؟

تجدر الإشارة هنا، إلى " فكرة الترتيب المعرفي الذي يهيمن على روح الفلسفة اليونانية، ومن ثمة شرف العقل وقيمة الحكيم المطلقة في إدراك الحقيقة وأبعاد الوجود، ولا ريب أنّ في إدراك هذه المنزلة التي ينزل فيها العقل مشرفا على مسار اللوغوس يمكن فهم الفلسفة الأفلاطونية التي خلصت إلى قيمة الفيلسوف المطلقة في التواصل بين عالمي المثل والظن"¹. على هذا الأساس يقسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى، ولكلّ واحدة منها فضيلتها التي تقابلها. القوة العاقلة وفضيلتها الحكمة، القوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، والقوة الشهوانية وفضيلتها العفة. من هنا كان لا بدّ من وجود ما يجمع بين هذه الفضائل ويوحد بينها في انسجام وتناغم كاملين. "فهذه القوى المختلفة لا بدّ أن تجمعها وحدة واحدة تعلو عليها حتى يتحقّق الانسجام التام بين هذه القوى وبين ما تؤدّيه من أفعال. لا بدّ إذن من فضيلة رابعة تكون مهمتها تحقيق الانسجام التام بين جميع الفضائل، إنّها فضيلة الموازنة بين مقتضيات وواجبات كلّ قوّة من هذه القوى، ومن أجل هذا سميت باسم العدالة"². إنّها بمثابة ذلك الانسجام الحاصل بين قوى النفس الثلاث، التي يجب أن يعلوها القوة العاقلة، باعتبار فضيلتها التي تعلو شرفا وقيمة على باقي الفضائل، ألا وهي فضيلة الحكمة التي ترتبط بالعقل كسلطة تتحكم في القوّة الغضبية والقوّة الشهوانية، لتجعلهما متّزنتين بعيدا عن كلّ إفراط أو تفريط.

أمّا إذا تساءلنا هنا، كيف يحدث ذلك على مستوى المجتمع، فإنّنا نصادف في متون الجمهورية، ذلك التقسيم لطبقات المجتمع الذي يتناسب وقوى النفس الثلاث. وهنا نجد "طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة، وطبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، أمّا طبقة العمال والتي يمكن نعتها بالطبقة الاقتصادية فهي العفة، حيث يطلب منها بعض الاعتدال في شهواتها ورغباتها"³. أمّا العدالة هنا فهي اقتصار كلّ فرد على ما يخصه، وبعبارة أخرى، هي أداء كلّ فرد للدور الموكّل إليه، وفق الطبقة التي ينتمي إليها، وللمؤهلات التي يحوزها. وذلك في مقابل الظلم الذي يقصد به في هذا المقام التطاول على مهام الغير، وعدم احترام تلك التراتبية الصارمة في توزيع المهام. والحالة هذه يمكن القول، أنّ العدالة تكمن في ذلك التنااسب والانسجام الحاصل بين قوى النفس، والذي من شأنه أن يخلق لنا مواطنًا صالحًا وسويًا، يسهم في تدبير شؤون المدينة التي بدورها تتطلّب حفظ ذلك التنااسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث (طبقة الحكّام والحراس والعمّال).

¹ - نورة بوحناش، الخلاق والرهانات الإنسانية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013، ص.ص.133/134.

² - المرجع ذاته، ص.134.

³ - جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق، ص.41.

لكن ما يجب التساؤل عنه في آخر هذا البحث، هو موقع الحقوق في متون النظرية الأفلاطونية التي اهتمت بشكل كبير، وركّزت في أولوياتها، على النظام الذي يجب أن يسود ويحكم المدينة، كما اهتمت بالحاكم الحكيم الذي يأتي على رأس هرم السلطة، ويحفظ التناسب والتناغم الذي يجب أن يسم المدينة، بفرض الاحترام اللازم لتلك التراتبية الموجودة بين الطبقات الاجتماعية. "مفهوم العدالة عند - أفلاطون- لا يعني المساواة بالحقوق والواجبات. إنّها عنده أن يقوم كلّ إنسان بوظيفته بحسب كفاءاته ومقدّراته المتلائمة مع بنيته الذهنية والطبيعية، وليس في إطار مساواة في الحقوق أو الفرص أو غيرها. العدالة هنا هي ذلك الانسجام المتحقق نتيجة قيام كلّ واحد بواجباته تبعاً لكفاءاته ومرتبته المحددة بموجب ذلك، بحيث ينسجم الكون وبنيّة النفس وتنظيم الدولة"¹. وبهذا الشكل يمكننا الكلام عن تلك الحلقة المفقودة في نظرية -أفلاطون- عن العدالة، باعتبار عدم تأكيده على الجانب القانوني للعدالة الذي يهتم بإشكالية الحق كأولوية تضمن للفرد ما له وما عليه ضمن المجتمع الذي يعيش في كنفه. أمّا ما نجده واضحاً عنده، فهو تأكيده على النظام والمحافظة عليه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يمكننا التغاضي عن النظرة الطبوافية التي أضحت لصيقة بالنظرية الأفلاطونية، التي وقعت متونها في حلقة اليوتوبيات التي لا يمكن تحقيقها في الواقع. فإذا كان إيمان -أفلاطون- بفساد العالم الحسي قد جعله يرتفع بكلّ القيم إلى مملكته المثالية، توقا منه للوصول إلى الكونية والشمولية، فإنّ مشروعه ذلك قد فقد كلّ علاقة مع القواعد المنظمة للسلوك. عندها يمكننا التساؤل عن دور العدالة هنا، وما فائدة أن نقول بكونيتها وشموليتها، والمجتمع يعجّ بكلّ التناقضات، والسلوكات التي تطيح بحرية الفرد وحقوقه؟

ب- نظرية العدالة عند أرسطو.

لا شك أنّ واقعية -أرسطو- قد جعلته أكثر اهتماماً وصرامة في التعامل مع ما يجري داخل المجتمع اليوناني، خصوصاً وأنّ الأمر هنا يتعلّق بما يجب أن يكون عليه المواطن الصالح، وكذا نظام الحكم الذي يجب أن يدير شؤون المدينة الذي كان يقع ضمن أولويات الفكر الأخلاقي والسياسي عند اليونانيين بصورة عامة. "فعبقرية -أرسطو- كانت أكثر رصانة وإن كانت أقلّ أصالة. فقد كان يشعر أنّ الابتعاد بالفكر عن محيط التجارب المألوفة ربّما تضمّن شيئاً من المغالطة في ناحية من نواحيه، ولو بدا سليماً من الناحية المنطقية"². وعلى هذا الأساس بدأ -أرسطو- أكثر صلة بالواقع الذي هو بحاجة إلى تجسيد تلك الأفكار وإحياءها، بتقليص تلك الهوة الموجودة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. السؤال المطروح هنا: كيف تعامل -أرسطو- مع مفهوم العدالة؟ وما هو الدور الذي أوكله لها باعتبارها فضيلة تعلق كلّ الفضائل؟

¹ - عزمي بشارة، فهمي جدعان وآخرون، ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، تق: عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص.29.

² - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الأول، نر: حسن جلال العروسي، مرجع سابق، ص.150.

كبداية هنا، تجدر بنا الإشارة إلى النزعة التيلولوجية / *Téléologique* - التي اتسمت بها الفلسفة الأخلاقية والسياسية عند أرسطو، الذي لم يخرج عن القاعدة التي ارتسمت معالمها واضحة في متون الفلسفة اليونانية بصورة عامة، بحيث أنّ كلّ فعل أو سلوك يقوم به الإنسان، فهو لغاية يتوق إليها ويرغب لتحقيقها، وهو القائل: "كلّ الفنون، وكلّ الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا ومقاصدنا الأخلاقية يظهر أنّ غرضها شيء من الخير نرغب فيه. وهذا ما جعل تعريفهم للخير تامًا إذ قالوا أنّه موضوع جميع الآمال"¹.

وفق هذا الطرح إذن، فإنّ السؤال الذي يجب أن يطرح هو، ما الغاية التي نتوق إليها من وراء الفعل العادل؟ والإجابة على هذا السؤال، تجعلنا ملزمين على التعامل مع مفهوم العدالة، وفق منطق غائي يجعل منها الفضيلة التي يمتلكها الفاعل من أجل تحقيق غاية معيّنة. حتى إذا تساءلنا مع - أرسطو - عن هذه الغاية، وجدناها في السعادة التي يجب أن تتحقق لأعضاء الجماعة السياسية. وهي الغاية التي يمكن اعتبارها شرطًا أساسيًا لسلامة القوانين وشرعيتها. وفي هذا يقول - أرسطو -: "...ينتج من ذلك أنّ يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما أنّها عادلة، متى كانت توجد سعادة الاجتماع السياسي أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو تحميها"². إنّ الفعل العادل مع - أرسطو -، لا يمكن اعتباره غاية في حدّ ذاته، بقدر ما هو وسيلة ترتقي بالفرد إلى مرتبة الحياة السعيدة والريّدة. وهنا يمكن القول مع - ريكور -، "بأنّ الدرس الكبير الأول الذي نحفظه من - أرسطو - هو بحثه في الممارسة العملية عن المرسى الأساسي لهدف الحياة الجيّدة الخيرة. أمّا الدرس الثاني فهو محاولته بأن يجعل من الغائية الداخلية للممارسة مبداءً منظمًا بنيويًا بهدف الحياة الجيّدة الخيرة"³.

أمّا إذا حاولنا التدقيق في الأمر من خلال ما طرحه - أرسطو - من خلال متونه الأخلاقية والسياسية، فإننا نجده يتعامل مع مفهوم العدالة من وجهين، فهو يقول بالعدالة الكاملة أو التامة/ *Justice totale*، "باعتبارها الفضيلة التي يظهرها البشر في علاقاتهم مع بعضهم البعض، ما دام هذا التفاعل بين البشر يهدف للارتقاء إلى مستوى الحياة الصالحة، ويقود إلى تحقيق السعادة للأفراد الذين ينتمون إلى الوسط السياسي ككل"⁴. أمّا إذا تساءلنا عن هذه السعادة فلا يجب أن تبقى في الحيز الضيق الذي يجعلها حكرًا على الفرد فقط، بل يجب أن تتعدى ذلك وتمتدّ إلى الجماعة السياسية/ *La communauté politique* - التي تعتبر الحقل الملائم لتجسيد العدالة وتنظيم التعاملات الاجتماعية

¹ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، ك1، تر: أحمد لطفي السيد، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، د/ط، 1964، ص.168.

² - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، مرجع سابق، ص.59.

³ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص.347.

⁴ - ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، تر: مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 387، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012، ص.86.

بين الأفراد داخل المدينة. وفي هذا إحالة إلى الميزة الأساسية التي تمتلكها العدالة باعتبارها فضيلة مدنية وسياسية بامتياز، "فهي فضيلة يمكن اعتبارها من أهمّ الأسس الأخلاقية والسياسية للمدينة"¹.
فما كان يرمي إليه -أرسطو- من خلال طرحه لمفهوم العدالة التامة هو الاحترام الكلي والعام للقانون من قبل جميع أفراد المجتمع، ليغدو بذلك الإنسان العادل هو من يخضع للقانون ويمتثل لتعاليمه، ويعمل وفقا له.

لكن ما يجب التساؤل عنه في هذه النقطة، هل يكفي الخضوع والامتثال للقانون كي نكون عادلين؟ وإذا كان الأمر كذلك كيف يمكن التعامل مع تلك القضايا الإجتماعية التي تخص الأفراد فيما بينهم، خصوصا عندما يتعلق الأمر بتوزيع الخيرات والتكاليف الإجتماعية؟ من هنا و"كما لاحظ -أرسطو- فإنّ هذه الفضيلة التي هي كاملة، وتامة لا تقبل التجزئة، لا يتيسر إدراكها في الواقع الإجتماعي إلاّ على صعيد شكلها الخاص. أي العدالة الخاصة، سواء تعلّق الأمر بتوزيع للمجد أو للثروة والإستقامة في المعاملات الخاصة"². وعلى هذا الأساس نجد -أرسطو- يولي اهتماما خاصا في التعامل مع مفهوم العدالة باعتبارها فضيلة خاصة، ويحاول الوقوف على تفاصيلها، بهدف تحليل كلّ ما تتطلبه العملية التوزيعية للخيرات بين الأفراد الذين يشتركون كلّهم في نمط الحياة الذي يحدده نظام المدينة. وفي هذا يقول -أرسطو-: " إيفاء للبيان إذن، يلزمنا أن نتكلّم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة. ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنّهما يلتبسان بالفضيلة التامة، وأنّهما بالنسبة للخير أحدهما هو تعاطي الفضيلة التامة، والثاني تعاطي الرذيلة"³. حتى إذا تساءلنا هنا عن فحوى العدالة الخاصة أو الجزئية / *Justice particulière*، فإنّها تعتمد أساسا على المساواة التي يجب أن تكون بين المواطنين سواء تعلّق الأمر بالخيرات التي يجب أن ينالها كلّ واحد منهم، أو حتى فيما يخص المجد أو الشرف الذي يجب أن يحضوا به. "عدالة كهذه تهتمّ بالدرجة الأولى بالحصص المتساوية أو العادلة من الخيرات التي يجب ينالها الشخص أو يعطيها"⁴.

وبهذا الشكل يغدو العادل، كلّ ما يتوافق مع تلك القسمة المتساوية للأشياء الخيرة التي يجب أن توزّع بين أفراد المدينة. وفي هذا يقول -أرسطو-: "ما دام أنّ طبع الظلم هو عدم المساواة، وما دام الظالم هو غير المساوي، فينتج منه جليا أنّه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوي، وهذا الوسط إنّما هو المساواة، لأنّه في كلّ فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقلّ فللمساواة محلّ ايضا.

¹ - جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق، ص.82.

² - بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، تر: عبد العزيز العيادي ومنير الكشو وآخرون، تنسيق: فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط1، 2003، ص.286.

³ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، مرجع سابق، ص.65.

⁴ - Philippe Fontaine, *La Justice*, Ed. Ellipes, Paris, 2005, p.p.51/52.

وحينئذ إذا كان الظالم هو غير المساوي فالعادل هو المساوي، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال¹.

ومن خلال هذا الطرح الذي يقرب فيه -أرسطو- العدالة بالمساواة، يمكننا الوقوف على الأهمية القصوى التي يوليها فيلسوفنا لهذا النوع من العدالة، والتي من خلالها نجده أكثر واقعية في التعامل مع أشكال الظلم الذي يعرقل السير الحسن للنظام داخل المدينة. وأكثر من ذلك يمكننا أن نقرأ بوضوح الاهتمام الأرسطي بإشكالية الحق، الذي يتشكّل هنا ضمن معادلة تحمل في مضامينها ما الذي يجب أن يناله كل واحد وما الذي يجب أن يعطيه. حتى إذا أردنا أن نستوضح الأمر أكثر، فإنّ -أرسطو- يحيلنا إلى نوعين من هذه العدالة الخاصة، عدالة توزيعية / *Justice distributive* وعدالة تعويضية / *Justice commutative*. أمّا العدالة التوزيعية، فإنّها تعنى بتوزيع وتقسيم الخيرات والشرف والمناصب، بين أفراد المجتمع وفق عملية حسابية تعمل على التخفيف من شدة النزاعات القائمة حول الكيفية التي يجب أن توزع بها هذه الخيرات. فمثل هذه العدالة كما يقول -ريكور- "تكتسب تعريفها من بفضل عملية عملية توزيعية تطول الجماعة السياسية كلّها، أكان الأمر يتعلّق بتقاسم أموراً شرفية أو أموال أو ثروات أو منافع أخرى بين الجماعة السياسية"².

إنّ الأمر هنا يتعلّق بتلك الإشكالية المعقّدة، التي تتّضح في عدم المساواة بين أفراد المدينة، والتي تعتبر السبب الأول في حدوث النزاعات بينهم باعتبار الحصص التي يختصّ بها كل واحد، والتي لا يجب أن تكون خاضعة إلى مبدأ المساواة المطلقة التي لا تراعي الفروق الفردية بين أعضاء المدينة. والحالة هذه، فإنّ الحصة المنصفة التي يحصل عليها شخص ما، لا تكون بالضرورة حصة متساوية مع حصة غيره. إنّ التناسب بين الحصص يجب أن يخضع للتناسب بين الأشخاص، وإذا لم يكونوا متساوين فمن العدل أن لا تتساوى حصصهم"³.

أمّا فيما يخص العدالة التعويضية أو التصحيحية فهي تعتمد كذلك على المساواة كمعيار لها، لكنها مساواة من نوع آخر تختلف عن تلك التي تعتمدها العدالة التوزيعية. إنّها مساواة حسابية / *Egalite arithmétique*، "فالعدل المعوض كما يقول -أرسطو-، هو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء في العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللاإرادية...والعادل في المعاوزات المدنية هو أيضاً نوع من المساواة، والظالم نوع من عدم المساواة. ولكن كلّ ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذي سبق بيانه، بل تابعا لتناسب حسابي فقط"⁴. فهذا النوع من العدالة يهتم بشكل أدق بعلاقة الأفراد فيما بينهم وضبطها بالشكل الذي يجعلها علاقة متوازنة تخضع لمنطق التناسب في الأخذ والعطاء. إنّها تهتم أكثر بالتعاملات القائمة على

¹- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، مرجع سابق، ص.68.

²- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص.391.

³- عزمي بشارة، فهمي جدعان وآخرون، مرجع سابق، ص.30.

⁴- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، ص.73/72.

التبادل بين أعضاء المدينة، وبالتالي ضبط العلاقات الإجتماعية بصورة تجعلها تتماشى مع الحفاظ على النسبة التي تجعل من هذه العلاقات تعود بالنفع على جميع الأعضاء ولا يتضرر منها أحد. "قالأمر هنا يتعلّق بأن يردّ كلّ واحد للآخر جزء ما تلقّاه منه. وهذه حال عمليات البيع والشراء مثلاً، اللذان يعتبران النمط النموذجي للتبادل. حينئذ تقوم العدالة في تنظيم عمليات التبادل بحيث لا يضرّ أحد بالآخر، بل يتلقّى كلّ واحد بحسب ما أعطى للآخر. إن العدالة هنا عبارة عن مساواة حسابية"¹.

ما يجب الإشارة إليه في الأخير، أنّ العدالة عند -أرسطو- لا يمكن تصورها إلاّ فضيلة مدنية وسياسية بامتياز، هدفها الأساسي هو تحقيق الخير الأقصى لأعضاء المدينة، ضمن نظام يؤسسه القانون الذي يحتكم في أساسه إلى العقل والفتنة وحسن التدبّر. "فإذا كانت الغاية في كلّ علم وفنّ هي خير ما، فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلّها هي أعظم خير وأقصاه. وأسمى العلوم والفنون هو السياسة. والخير السياسي هو العدل، والعدل هو المنفعة العامة"². وعلى هذا يمكننا القول بغائية العدالة كفضيلة يقصد منها تحقيق سعادة الاجتماع السياسي، والسعي بأعضاء المدينة إلى تحقيق الحياة الجيدة والخيرة في ظل القانون الذي يرسم ذلك وفق ما يسطّره من تعاليم تفرض الاحترام لما هو حق لكلّ فرد داخل المدينة.

2- العدالة كعقد اجتماعي.

"إنّ العقد الاجتماعي الذي يصادق على القطيعة مع كلّ حالة طبيعية، يقترح مبدءاً جديداً: المبدأ الاجتماعي لضبط السلوك، وهو يبيّن الطريقة التي يمكن بها أن تحلّ العدالة محلّ الغريزة، من خلال الأسلوب الذي يختار به البشر وجودهم"³. لا شك أنّ هذا الطرح يحيلنا إلى رؤية جديدة من خلالها يمكن النظر إلى العدالة كمؤسسة يشترك في تأسيسها مجموع الشركاء بهدف العيش معا في ظل القانون الذي يكون محط اتفاق وقبول من قبل الجميع. هكذا نجد أعلام الفكر السياسي، وخصوصاً أولئك الذين قالوا بفكرة العقد الاجتماعي، يؤكّدون على ضرورة الخروج من حالة الطبيعة، والانتقال إلى الحالة المدنية التي يسودها العدل ويحكمها القانون.

يمكننا أن نبدأ هنا من -توماس هوبز-، الذي خالف -أرسطو- في قوله باجتماعية الإنسان ومدنيته الطبيعية. فهو بالعكس من ذلك يرى في الإنسان كائناً شريراً وحافلاً بالنقائص، لا يهّمه من الأمور سوى تحقيق ذاته. وفي هذا إحالة إلى التعرية التي قام بها -هوبز- للطبيعة البشرية، باعتبارها تفتقر إلى البراءة وإلى ما يجعلها قابلة للاجتماع والمدنية. هكذا يمكننا الكلام عن حالة الطبيعة التي تفتقد إلى القانون والنظام الذي يسيّر الحياة الاجتماعية، ويجعلها قابلة لمتطلبات العيش الذي يرغب ويتوق إليه كلّ فرد. وفي هكذا وضع "ليس هناك لجوء إلى العدالة، إذ لا يمكن أن يكون هناك شيء ظالم، لأنّ

¹ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (ج2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص.7.

² - أرسطو، في السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص.150.

³ - يورغن هابرماس، بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002، ص.194.

العدالة والظلم لا يكونان من حيث هما كذلك إلا عن طريق وجود قانون سابق، وهو الأمر الذي يفتقده الإنسان خارج المجتمع المدني¹.

وبغياب فضيلة العدل إذن في حالة الطبيعة، وانتفاء القانون الذي يحكم بين الناس سيكون مستحيلا على الفرد ضمان حقوقه في جو من العنف والخوف الدائم من الموت الذي يصادفه في كل لحظة وحين. إنها حالة من الحرب، حرب الكل ضد الكل كما يصفها -هوبز-. وما يجعلها كذلك هو إرادة كل واحد ورغبته في تحقيق حقوقه الطبيعية التي يأتي على رأسها حق البقاء والمحافظة على الذات. حتى إذا تكلمنا عن الحق الطبيعي كمفهوم فإن -هوبز- يتعامل معه باعتباره "الحرية الممنوحة لكل واحد في استخدام قدراته الخاصة من أجل حماية طبيعته، أو بعبارة أخرى من أجل حماية حياته الخاصة. وعليه فهو حر في فعل كل ما يعتبره ويتصوره عقله أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية"².

والحالة هذه فإن كل واحد سيصادف في وجهه حق المطلق، الحق المطلق لكل فرد آخر، وذلك باعتبار المساواة الموجودة بينهم في الحقوق التي أمدتهم بها الطبيعة. فمن هذه الجهة يعتبر "كل البشر متساوون، ولكل واحد منهم الحق في أن يرغب فيما يشاء وأن يمتلك ما يشاء وفق قواه الطبيعية حتى ولو كان في حوزة شخص آخر. من هنا يتولد الخوف المتبادل بين البشر من أن يستولي كل واحد منهم على ما يحوزه الآخر وما يرغب فيه"³.

طبيعي إذن أن تنتهي هذه الحالة بالحرب والصراع الذي تغذيه الرغبة في تحقيق الذات، وامتلاك ما يمكن امتلاكه عن طريق القوة والحيلة باعتبارهما الفضيلتان الأساسيتان في حالة الطبيعة. وفي هذا يقول -هوبز-: "إن العنف والحيلة هما الفضيلتان الأساسيتان في هذه الحرب، أما العدل والظلم فليستا ملكتين لا للجسم ولا للذهن. وحتى إن كانتا كذلك فهما ملك لإنسان يعيش وحيدا في العالم"⁴. ومن حيث كذلك لا يمكن القول "بوجود قيم كونية للعدل والظلم والمشروع واللامشروع طالما أن قاعدة كل فعل هي حق الطبيعة، وهذا يعني المنفعة والرغبة وما يترتب عنهما من عنف ومكر"⁵.

وعلى هذا الأساس كان لزاما على البشر الانتقال من هذه الحالة إلى الحالة المدنية التي يسودها السلم والتفاهم بين أفراد المجتمع. وبالفعل فإن غرائز الإنسان وعقله، يحثانه على مثل هذه النقلة التي يضمن في كنفها حقوقه وأمنه. "هذه الغرائز التي تجعل الإنسان يجنح إلى السلم هي خوفه من الموت،

¹ - ليو شتراوس، جوزيف كرويسى وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسية (ج1) من شيوكيديديس إلى اسبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005، ص.579.

² - , *Léviathan*, trad : Francois Tricaud, ed. sirey, France, 1971, p.128

³ - عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة-كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية-، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2010، ص.263.

⁴ - T.Hobbes, *op.cit*, p.126.

⁵ - عبد الحق منصف، مرجع سابق، ص.265.

ورغبته في الأشياء الضرورية لحياة ممتعة، وامله في الحصول عليها بوسائل يصطنعها بنفسه. أما عقله فيوحي له بمواد ملائمة لاتفاق سلمي، تحمل الجميع على التفاهم. وتلك هي المواد التي يمكن أن نطلق عليها إسم القوانين الطبيعية¹. وهنا يمكن الكلام عن السلام والسعي إلى تحقيقه والمحافظة عليه، باعتباره القانون الذي يأتي على رأس كل القوانين الطبيعية التي قال بها -هوبز-. وتبعاً لهذا القانون يتحدّد محتوى القانون الثاني، الذي يوجب التعاقد بين أفراد المجتمع حول تنازلهم عن حقّهم الطبيعي في وضع أيديهم على كل شيء. إنّه قانون يشترط تنازل جميع الأفراد وبنفس القدر عن الحقوق الطبيعية التي يحوزونها. أما وهذا القانون يلزم الناس على التخلّي عن حقوقهم الطبيعية التي من شأنها إعاقة الأمن والسلام فيما بينهم، فإنّ محتوى القانون الثالث يلزمهم ويجبرهم على تنفيذ كلّ ما اتفقوا وتعاقدوا عليه. وفي هذا يكمن مصدر العدل والظلم عند هوبز، "إذ ما هو الظلم في نظره غير عدم تنفيذ التعهّدات التي قطعها كلّ فرد على نفسه، أمّا العدل فهو ما ليس ظلماً، أي الالتزام بتنفيذ كلّ التعهّدات"². وهنا يشترط هوبز وجود قوة قهرية ترغم الجميع على تنفيذ كل ما تم الاتفاق عليه. "قبل أن يكون هناك مكان لاسمي العادل والظالم، يجب أن توجد قوّة قهرية تلزم جميع الناس بتنفيذ تعهّداتهم، وذلك عن طريق الرعب الذي تزرعه بعض العقوبات في نفوس أولئك الذين أتوا على نقض ما تعاهدوا عليه. وهذه السلطة هي الضامن للملكية التي يحصل عليها الناس بفعل تعاقدهم، وذلك كتعويض على حقّهم الذي تنازلوا عليه. وهي سلطة لا يمكن أن تكون إلّا بوجود الدولة"³.

وعلى هذا الأساس يمكن القول، بأنّ وجود العدالة مرهون بالانتقال إلى الحالة المدنية، التي في كنفها يُخلق ذلك التّين المسمّى دولة. إنّها الدولة التي تضرب بيد من حديد كلّ من تخوّل له نفسه الخروج عن قوانينها وقواعدها التي ترغم الجميع على تنفيذ كلّ بنود التعاقد. "ولذلك قبل أن يكون صحيحاً استخدام لفظي العدل والظلم، لا بدّ أن تكون هناك سلطة ملزمة. أي صاحبة سيادة يمكن أن تجبر كلّ المتعاقدين على حدّ سواء بأن يفوا بعهودهم"⁴.

بهذا الشكل نجد -جون لوك- كذلك يصرّ على تلك النقلة من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، التي يتأسّس في كنفها القانون، لكنّ إصراره هذا لم يكن مرتكزاً على النفي القاطع للقانون الطبيعي الذي يحمي الإنسان ويحقّق العدالة كما سبق وأن فعل ذلك -توماس هوبز- الذي جعل وجود العدالة مرهوناً بوجود الدولة. فإنسان -جون لوك- ليس شريراً ولا همجياً، وحالة الطبيعة عنده ليست حالة حرب أو عنف. إنّها حالة من البراءة التي ينعم فيها الإنسان بحريته وفق ما يتحدّد بالقانون الطبيعي الذي يتكفّل

¹-T.Hobbes, op.cit, p.127.

²- Ibid, p.144.

³- Ibid, p.144.

⁴- ليو شتراوس، جوزيف كروبسي وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسية (ج1) من ثيوكيدديس إلى اسبينوزا، مرجع سابق، ص.ص. 583/582.

بضبط العلاقات بين الناس وحماية حقوقهم. "الوضع الطبيعي بين البشر كما يقول -لوك-، هو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأملآكهم وبذواتهم كما يرتأون ضمن إطار سنّة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيّدوا بمشيئة أيّ إنسان"¹. ومع ذلك وكما سبق أن أشرنا، فإنّ -جون لوك- يجعل من الانتقال إلى الحالة المدنية ضرورة ملحة، ويدعو الأفراد إلى التعاقد بهدف تأسيس ما يجعل تلك الحرية مقنّنة وعقلانية.

أمّا إذا تساءلنا عن سبب ذلك، فإنّ -لوك- يجيبنا بشكل يتعمّق من خلاله في طرح خبايا الطبيعة الإنسانية التي بالرغم من براءتها، فإنّها ليست بمعزل أو استقلال عن شوائب الرغبة والهوى. هكذا ستكون الغيرة والحسد التي يخلفها الفارق الكبير للملكيات بين الناس بفضل الفوارق الموجودة بينهم، ودرجة العمل الذي يؤدّيه كلّ واحد منهم، سببا من أسباب نقشي الظلم وعدم احترام القانون والعدالة. وأكثر من ذلك نجد أنّ البشر في حالة الطبيعة كما يرى -لوك-، يعوزهم ثلاثة أمور أساسية، وهي كالتالي: "أولا غياب قانون معروف ثابت، متواضع عليه ومسلم به، بناءً على الموافقة العامة كمقياس للحق والباطل، ثانيا غياب حكم معروف غير متحيّز، يتمتّع بصلاحيّة الفصل في جميع الخلافات بناءً على القوانين القائمة، وأخيرا غياب السلطة اللآزمة لدعم الأحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي"². والحالة هذه، كان لزاما على البشر الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية التي تعتبر الضامن والحامي للحقوق والملكيّات الفردية. أمّا عن هذا الانتقال، فلن يكون إلّا بالاتفاق والتعاقد بين الناس. وهو الاتفاق الذي يلزمهم بالتنازل عن حقوقهم الطبيعية، وخاصة تلك الحقوق التي تحوّل لهم الدفاع عن أنفسهم وحمايتهم، أي التنازل عن السلطة التي كان يمتلكها كلّ فرد في معاقبة كل من يخرق القانون الطبيعي ويتجاوزها. هكذا "يتنازل كلّ شخص عن إنزال العقوبة تنازلا تاما ويضع قواه الطبيعية التي كان يستخدمها من قبل في تنفيذ السنّة الطبيعية، مستقلا برأيه منفردا بسلطته، تحت تصرّف هيئة المجتمع التنفيذية، وفقا لما ينص عليه القانون"³. وعلى هذا الأساس يمكن القول "أنّ السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي، التي كانت قائمة في كل فرد أثناء الطور الطبيعي، قد أصبحت سلطة تنفيذية مشتركة قائمة على احترام وتنفيذ هذا القانون في خضم المجتمع المدني"⁴.

3- نظرية العدالة من العقد الاجتماعي الكلاسيكي إلى العقد الاجتماعي الجديد.

لاشك أنّ التعامل مع مفهوم العدالة كمؤسسة في الحقبة المعاصرة، يحيلنا إلى مضامين ومثون فلسفة العقد الاجتماعي الجديد، الذي حاول رواه إحياء نظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكي، ضمن تصور

¹ - جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، تر: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1959، ص.139.

² - المرجع ذاته، ص.ص.213/212.

³ - المرجع ذاته، ص.214.

⁴ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (ج2)، مرجع سابق، ص.377.

يتماشى والتحديات الأخلاقية والسياسية المعاصرة. هكذا نجد المفكر الأمريكي -جون راولز- *John Rawls* يؤسس نظريته في العدالة على فكرة التعاقد والاتفاق بين الناس، لكن ليس من أجل خلق مجتمع مدني أو سياسي، بل من أجل التأسيس لنظرية في العدالة، تكون محلّ اتفاق بين جميع الشركاء، وتضمن الحقوق والحريات الفردية في كنف المؤسسات الاجتماعية التي تحتكم إلى القانون، باعتباره يقع على هرم هذه المؤسسات، ويتعالى على كل الرغبات والأهواء الإنسانية.

وعلى هذا الأساس كانت الغاية التي يتوق إليها راولز - هي "تقديم مفهوم عام للعدالة يعمّم ويحمل إلى مستوى عال من التجريد نظرية العقد الاجتماعي كما نجدها عند آخرين (لوك، روسو وكانط). وعليه لا يجب أن ندرك العقد الأصلي على أنه سيدخلنا في مجتمع معين، أو يؤدّي بنا إلى إنشاء حكومة معينة. إنّ الفكرة التي ستوجّهنا إذن، هي أنّ مبادئ العدالة التي تصلح للبنية الأساسية للمجتمع، يجب أن تكون موضوع اتفاق أصلي"¹. من هنا تأكيد راولز - على مبادئ العدالة* التي ينطلق منها تفكيره، بغرض الإحاطة بكلّ ما يخدم نظريته في العدالة، والتأسيس للمقابلتي / *L'apriori* الذي يقابل العرضي / *Le contingent* واللاعقلاني، وذلك بهدف التعامل مع سؤال الحق وفق ما يتحدّد قبلياً على أرضية منصفة، تجعل من أولوية الحرية شرطاً ضرورياً لكلّ ما سيتم الاتفاق والتداول عليه. فنحن هنا إزاء

Trad: Catherine Audard, ed. du seuil, Paris, 1997, p.37. *justice, la* -John Rawls, *Théorie de*
* - حول هذه النقطة يقول راولز - مبيّنا مضامين هذه المبادئ ما يلي: "إنّ أول تقديم لهذين المبدأين سيكون على النحو التالي: في المقام الأول يجب أن يكون لكلّ شخص حق متساو مع الآخرين في النظام الأكثر اتساعاً من الحريات المتساوية بين الجميع، والذي يجب أن يكون متطابقاً مع نفس النظام الذي هو لغيره. أمّا في المقام الثاني، فيجب أن تنظم الفوارق السوسيو-اقتصادية على نحو يمكن فيه وفي نفس الوقت: أ- أن تكون هذه الفوارق في صالح كلّ فرد. ب- أن تكون هذه الفوارق مرتبطة بوضعيات ووظائف مفتوحة على الجميع". [John Rawls, *Théorie de la justice*,], [op.cit, p.91]. وللإشارة هنا، فإنّ راولز - قد أعاد صياغة مضمون هذين المبدأين في كتاب له بعنوان : العدالة كإنصاف، من خلاله يعيد النظر في متون نظريته في العدالة، وبالتالي إعادة صياغتها وتعديلها، مركزاً في ذلك على الإنتقادات التي قدّمت له من قبل مفكرين وفلاسفة، مهتمّين بالحقل الأخلاقي والسياسي. وهي صيغة نجد فحواها فيما يقوله راولز - ومفاده: " لتتحول بغية الإجابة عن سؤالنا، إلى الصيغة المنقّحة لمبدأي العدالة اللذين نوقشا في كتاب نظرية العدالة، حيث يجب قراءتهما على الشكل الآتي: أ- لكلّ شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة منسّقة مع نظام الحريات للجميع ذاته. ب- يجب أن تحقّق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولهما يفيد أنّ اللامساواة يجب أن تتعلّق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص. وثانيهما، يقتضي ان تكون ظواهر اللامساواة محقّقة أكبر مصلحة لأولئك الأقل حظاً ومركزاً في المجتمع (وهذا ما يعرف بمبدأ الفرق)". [جون راولز، العدالة كإنصاف -إعادة صياغة، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.148.]

"مبادئ يقبل بها أناس أحرار وعقلانيين يفضلون تشجيع مصالحهم ويوجدون في وضعية أولية من المساواة، وتلك هي المبادئ التي تحدّد الخطوط الأساسية لاجتماعهم"¹.

أمّا إذا تكلمنا عن هذه الوضعية الأولية من المساواة التي يوجد عليها الشركاء، فإنّ راولز - يحيلنا إلى ما يسمّيه بالموقع البدئي / *Position originelle*، حيث التأسيس لوضعية منصفة / *Etat équitable* في كنفها يتم الإتفاق على كلّ ما يجعل من المؤسسات عادلة وحامية للحقوق والحريات الفردية. "فالموقع البدئي في نظرية العدالة كإنصاف كما يقول، يطابق حالة الطبيعة كما نجدها في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي"². وعلى هذا الأساس سيتم التعامل مع هذا الموقع باعتباره وضعية أولية ومنصفة، ينطلق من خلالها الشركاء بقصد اختيار المبادئ التي يجب أن تحدّد لهم الحقوق والواجبات، كما تقدّم لهم الوسيلة اللازمة لتوزيع الفوائد والتكاليف الاجتماعية، وتجعلهم على بينة ممّا يجب أن يكون عادلاً أو غير عادل بالنسبة لهم. حتى إذا تساءلنا هنا عمّا الذي يجعل من الموقع البدئي حالة منصفة؟ فإنّ راولز - يجيبنا على النحو التالي: "من بين السمات الأساسية لهذه الحالة، أنّ لا أحد يعرف مكانته في المجتمع، ولا موقعه الطبقي أو منزلته الاجتماعية، كما أنّه لا أحد يعرف ما الذي يخبئه له القدر من إمكانيات ومواهب طبيعية كالذكاء مثلاً والقوّة"³. إنّ مبادئ العدالة إذا أردنا التدقيق هنا وكما يرى راولز - فإنّها تختار من وراء حجاب الجهل / *Voile d'ignorance* الذي يكون الهدف من وراءه هو بلورة إجراء منصف، من شأنه أن يكسب المبادئ المتفق عليها صفة العدل، وذلك من خلال إقصاء كلّ ما هو عرضي وظرفي، قد يتسبب في جعل الشركاء يقعون تحت سلطة الرغبة والتحيز لما يمثّل منفعتهم ومصالحتهم الخاصة.

ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة أنّ الموقع البدئي باعتباره وضعية منصفة تتبثق منها مبادئ العدالة، يحيلنا إلى نظرية تستمد جذورها من المتن الكانطي، الذي يتأسس على فكرة التعامل مع العدالة باعتبارها غاية في حدّ ذاتها، وليس باعتبارها وسيلة من أجل غاية أكبر، وبالتالي التركيز على أسبقية ما هو عدل على ما هو خير. وفي هذا يقول -بول ريكور-: "إنّ راولز يضع نفسه فيما يبدو ضمن خلف كانط وليس أرسطو. وأذكر أنّ نظرية العدالة كما يفهمها أرسطو أي من حيث هي فضيلة خاصة ، بمعنى عدالة توزيعية وتصحيحية ، تستمدّ مفهوماً كما هو الشأن بالنسبة للفضائل الأخرى من السياق التلويجي للتفكير الذي يجعلها في صلة بالخير، على الأقل كما يفهمه البشر ولكن مع كانط حدث انقلاب في الأولوية لصالح ما هو عدل على حساب ما هو خير، مما يجعل العدالة تكتسب معنى في سياق ديونتولوجي من التفكير"⁴.

¹- Ibid, p.37.

²- ibid, p.38.

³-Ibid, p.38.

⁴- بول ريكور، العادل (الجزء الأول)، مرجع سابق، ص.ص. 86/85.

من هنا يمكن الجزم بمرامي وغايات -راولز- التي جاءت مناهضة للطرح التليولوجي/*Téléologique* الذي يحصر العدالة فيما ينتجه الفعل من خيارات للأفراد، وخاصة فيما يتعلق بالطرح النفعي الذي يؤسس للفعل العادل بما ينتجه من أكبر خير لأكبر عدد من الناس. وبهذا يكون "القيمة الفعل عنده شأن آخر لا ينفك في الأحوال كلها عن مبادئ يرجع إليها ويلتزم بها التصور الديونتولوجي الذي يؤكد أسبقية العدل والحق على الاعتبارات المتعلقة بالخير والسعادة"¹. فالقصد هنا هو تنفيذ وتبيان نقاط الضعف التي يحويها المذهب النفعي في تأسيسه لمفهوم العدل، باعتباره يهتم بكل ما يجلب أكبر خير وأكبر سعادة لأكبر عدد من الناس. وهو الطرح الذي نجد معالمه واضحة مع كل من بنتام و جون ستيوارت مل وهنري سيدجويك، حيث العدالة ليست إلا وسيلة من أجل تحقيق غاية أكبر، ممثلة في السعادة أو الخير الذي ينتج عن الفعل، وبالتالي أسبقية الخير على العدل ضمن تراتبية تجعل من الفعل العادل خادما وموصلا لسعادة الأفراد داخل المجتمع. "فعندما أجادل كما يقول -ستيوارت مل- أي نظرية تقبل بمقياس وهمي للعدل لا يكون مقاما على المنفعة، فإنني أعتبر العدل المبني على المنفعة هو الجزء الرئيسي بلا نزاع، الجزء الأكثر قداسة والأكثر إلزاما من الأخلاق بأسرها"². وعلى هذا الأساس "يبقى العدل هو الإسم المناسب لنوع من المنافع الاجتماعية التي هي أشد وأوسع أهمية، وبالتالي أشد إطلاقا، وأشد إلزاما من أي منافع أخرى بما هي قسم منها"³.

ما يجب التأكيد عليه هنا، أنّ مذهب النفعية يمكن تصنيفه ضمن قائمة المذاهب الغائية التي لا تعترف باستقلال الفعل عن الغاية التي يتوق إليها الفاعل من وراء فعله، وهو الأمر الذي يؤكد عليه ريكور بقوله: "فعلا إنّ النفعية تعتبر مذهباً غائياً، بمعنى أنّها تعرّف العدالة على أنّها إصابة الحدّ الأقصى للخير لأكبر عدد من الناس. أمّا بخصوص هذا الخير مطبقاً على المؤسسات، فإنّه ليس سوى تمديد خارجي/ *Extrapolation* لمبدأ اختيار مبني على صعيد الفرد"⁴. معنى ذلك أنّه بمثل اهتمام الفرد بإرضاء رغباته، وسعيه المتواصل لتحقيق سعادته، سيكون المبدأ بالنسبة للمجتمع هو الرفع من رفاه الجماعة وتحقيق أكبر قدر من السعادة لأفرادها، ليكون التأويل النفعي هنا هو "نقل/ *Transposition* أو تعميم لحساب أو لمبدأ صالح للفرد إلى المجتمع بأكمله... للوصول إلى النتيجة القائلة بأنّ المجتمع العادل والمنظم، هو الذي يتوصل إلى تحقيق أكبر خير ممكن لمجموع الأعضاء الذين يكوّنونه"⁵. السؤال المطروح

¹ - مصطفى حنفي، من كانط إلى جون راولز، ضمن المؤلف الجماعي: فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، تنسيق:

محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 2007، ص.34.

² - جون ستيوارت مل، النفعية، تر: سعاد شاهرلي حرار، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص.113.

³ - المرجع ذاته، ص.120.

⁴ - Paul Ricœur, Lectures, ed. du seuil, Paris, 1997, p.201.

⁵ - Philippe Fontaine, op.cit, p.74.

هنا، ما الذي يعتبر سلبيا في هذا الطرح ومرفوضا من وجهة نظر -جون راولز- الذي تبنى تفكيراً ديونتولوجيا في العدالة استمدّ تعاليمه من -كانط-؟ خصوصا وأنّ الأمر هنا يبدو عقلانياً إلى حدّ ما باعتبار أنّ الطرح النفعي يركّز على إحراز أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الناس.

لا بد من الإشارة هنا إلى مبدأ التضحية الذي يعتبر مفهوماً مركزياً في الفلسفة النفعية، وذلك لما لهذا المفهوم من أهمية في رسم مضامين ومتون هذا الطرح. هنا يمكن القبول بهذا المبدأ على المستوى الفردي، كأن يضحي الشخص مثلاً برغبة أو مصلحة معينة بهدف الحصول على رغبة أو مصلحة أكبر، لكن عندما يطبق هذا المبدأ على مستوى المجتمع، فإنّ الأمر هنا يأخذ منحى آخرًا وخطيراً، باعتبار أنّ التضحية هنا لا تتعلق برغبة معينة بقدر تصبح تضحية بطبقة اجتماعية بأكملها. وفي هكذا وضع كما يرى -بول ريكور-، "سيكتسي مفهوم التضحية صورة مخيفة، إذ لم تعد التضحية مجرد تضحية بمتعة خصوصية وإنّما بشريحة اجتماعية بأسرها، وكما يؤكّد -جان بيار دوبوي/ Jean-Pierre Dupuy، فإنّ النزعة النفعانية تتضمن على نحو مضمّر مبدءاً تضحيوياً يضفي مشروعية على استراتيجيات كبح الفداء"¹. وعلى هذا الأساس كان رفض -راولز- لهذا المبدأ الذي يتضمن بنحو أو بآخر تضحية بحريات الأفراد، وبالتالي التعامل مع هؤلاء على أساس أنّهم وسائل من أجل غايات أكبر. "فهو يقرّر في نظريته عن العدالة الاجتماعية أنّه لا يمكن المساس ببعض الحقوق الأساسية للفرد، وهكذا فإنّه لا يمكن التضحية بالحريات القاعدية في سبيل الازدهار حتى ولو كان ذلك خدمةً للأكثر حرماناً وعوزاً. وبهذا تكون العبودية غير قابلة للتبرير حتى وإن كانت وسيلة لضمان أكبر قدر من الرفاهية للأكثر حرماناً أي للعبيد أنفسهم"². وتماشياً مع هذا الطرح "فإنّ العدالة ترفض وبصورة قطعية أن يكون فقدان البعض لحريّاتهم مبرراً بنيل آخرين لخير أكبر، وبالتالي فالمنطق الذي يجعل مجموع أرباح وخسائر أشخاص مختلفين على أنّهم شخصاً واحداً، سيكون مقصياً هنا"³.

أمّا عن الاهتمام الأول لنظرية العدالة، فهو منصبّ بالدرجة الأولى على البنية الأساسية للمجتمع باعتبارها "تؤلّف الطريقة التي تتلاءم بحسبها المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية فتدخل في نظام تعاون اجتماعي، وطريقة تعيينها الحقوق والواجبات الأساسية وتنظيمها لتقسيم الفوائد التي تنتج من التعاون الاجتماعي عبر الزمن"⁴. حينها يغدو المجتمع من وجهة نظر -راولز- عبارة عن بنية تعتمد نظاماً توزيعياً، يمنح لأفراده حصصاً ممّا يسميه الخيرات الأولية، التي لا يمكن أن تكون مادية بالضرورة، إذ تشمل كذلك على الاحترام وعلى الوضعية الاعتبارية للإنسان. والحالة هذه إذن يكمن دور العدالة في تنظيم وتوزيع الموارد الناتجة عن التعاون الاجتماعي بين مختلف الجماعات التي ترفع مطالب متنافسة

¹ - بول ريكور، العادل (الجزء الأول)، مرجع سابق، ص.ص. 90/89.

² - جون بيار ديبيني، المجتمع الليبرالي والعدالة، ضمن المؤلف الجماعي: فلسفات عصرنا، مرجع سابق، ص.ص. 220.

³ - John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit, p.p.53/54.

⁴ - جون راولز، مرجع سابق، ص.ص. 99/98.

ومتعارضة فيما بينها. وعلى هذا الأساس تغدو العدالة هنا فضيلة المؤسسات بامتياز، باعتبار أن هذه المؤسسات في حدّ ذاتها تؤدي وظيفة توزيعية من جهة، ومن جهة أخرى تعتبر كإطار يتحدّد الأفراد من خلاله كشركاء يخضعون لمفهوم عام للعدالة، يرقى بهم إلى مستوى العقلانية، ويقف في وجه كلّ ما من شأنه أن يخلّ بحرية الفرد وحقوقه. وفي هذه النقطة لابدّ من الإشارة إلى الغموض والإلتباس الذي ظلّ يكتنف العملية التوزيعية للخيرات الطبيعية والاجتماعية منذ القدم. فقد كان المعيار العادل والملائم التي يتحكم في هذه العملية، بمثابة المبحوث عنه في كلّ محطة من محطات الفكر الأخلاقي والسياسي، حتى أضحى الأمر يشكّل معضلة حقيقية تعرقل السير الحسن للمؤسسات. وعلى هذا الأساس كان اهتمام - راولز - منصباً على العدالة الاجتماعية، التي تمتدّ إلى ما هو أبعد من علاقة المقابلة وجها لوجه، لتصل إلى حياة المؤسسات باعتبار أنّ "موضوعها الأول هو البنية الأساسية للمجتمع، وبالضبط الطريقة التي توزّع بموجبها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية الحقوق والواجبات الأساسية، كما تحدّد تقسيم الأرباح والمنافع الناتجة عن التعاون الاجتماعي"¹.



¹ - John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit, p.33.