الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة وهران : السانية
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
تخصص: فلسفة العدالة و القيم الإنسانية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الموسومة بـ :

فلسفة العقد الاجتماعي الجديد
دراسة تحليلية و نقدية لنظرية العدالة عند
–جون راوز -

إعداد الطالب
- مطالسي حمي نور الدين

تحت إشراف :
- د.بوزيد بومدين

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د.بن نعيمة عبد المجيد	رئيسا
د.بوزيد بومدين	مقررا
أ.د.بوعرفة عبد القادر	مناقشا
د.صايم عبد الحكيم	مناقشا

السنة الجامعية 2008م/2009م.

المقدّمة

بسم الله الرّحمن الرّحيم.

الحمد لله على ما أنعم، والشّكر على ما أولى، والصّلاة على أنبياءه ورسله، دعاة الهدى، ومصابيح الرّشاد، وبعد:

من بين الحقائق التّي يمكننا الوقوف عليها إذا ما نحن حاولنا تقصّي ما كتبه المفكّرون في السّياسة والأخلاق، أنّه لا يمكننا الظّفر بمفهوم عام ومطلق للعدالة يتجاوز كلّ التّأويلات والرّغبات الإنسانية. مفهوم يكون بمثابة المعلم الذّي يخوّل للبشريّة جمعاء معرفة ما هو عادل وما هو ظالم، ويكون بمثابة الرّادع والمروّض لتلك الرّغبات والأهواء التّي طالما كانت السّبب الرّئيسي في ظهور تلك التّناقضات الإجتماعية، والتّي خوّلت للإنسان بأن يسيطر على أخيه الإنسان باسم عدالة هو مبدعها ومؤوّلها لما يلاءم ظروفه وأهواءه.

إنّ ما نحسّ به اليوم وندركه، هو أنّ المجتمع الإنساني المعاصر أصبح يعاني من أزمة روحية حادّة، جرّدت العلاقات الإنسانية من كلّ وعي أخلاقي. إنّها أزمة قوي فيها هجران الواجب، وازداد فيها الحصار على الحرّية والمساواة الإنسانية. أزمة كان من تداعياتها أن قلبت مضمون المفاهيم رأسا على عقب، وجرّدته من كلّ معانيه الحقّة. حتّى إذا تساءلنا هنا عن المعيار الذّي من خلاله يمكن الحكم على قانون بأنّه عادل أو ظالم، أو على سلوك بأنّه خيّر أو شرّير، فإنّه أصبح مشوّها وغامضا. فمن الواجب مثلا أن نعتقد بالأهمّية الأساسية للحقوق الفرديّة، لكن عندما نجبر الآخر على تبنّي ما اعتقدناه واقتنعنا به، ألا يثير ذلك شكّا في شرعيّة هذا الإعتقاد ؟

كلّ شيء على ما يبدو، قد تحوّل إلى تهديد مروع يدعو وبإلحاح شديد إلى إعادة النّظر في الكثير من القضايا الإنسانية ولا سيما الأخلاقية منها والسّياسية. كما أصبحت الحاجة ماسّة إلى صياغة نظرية تعمل على تجاوز تلك التّناقضات الخطيرة التّي ميّزت المجتمع الإنساني، وحلّ تلك الإشكالية العالقة التّي تتمحور حول كيفية إيجاد مجتمع عبر الزّمن يكون فيه النّاس أحرارا ومتساوين بالرّغم من اختلاف عقائدهم الدّينية والفلسفيّة والأخلاقية. نظرية من خلالها يمكن للإنسان أن يتنفّس الصّعداء، وأن يأمل في مستقبل يختلف بكلّ معطياته عن الحاضر. مستقبل يخرجه من مرحلة القبول والإذعان إلى مرحلة الحرّية والإنعتاق.

إنّ إيجاد مثل هذا المجتمع إذن، يبقى مرهونا ولا شكّ بالتّنظير لمفهوم عامّ للعدالة يتعالى على كلّ الرّغبات والأهواء الإنسانية، ويكون مستقلاّ عن تلك العوارض الطّبيعية والإجتماعية بكلّ أشكالها. مفهوم يعمل على إلجام وترويض تلك الأنا التّي أصبحت تنظر بعين السّيطرة والهيمنة إلى الآخر وكأنّه غريب عنها. بل أكثر من ذلك، فقد أصبح هذا الآخر في نظرها وكأنّه جنسا آخرا مختلفا عن جنسها.

ضمن هذا الوضع إذن تكثر التّساؤلات عن مصير الإنسان ووجوده. تساؤلات يمكن ردّها إلى واحد يجملها ويلخّصها: هل للإنسانية أن تأمل في مستقبل يتجاوز الحاضر ويكون أحسن منه ؟ وإن أمكن ذلك فما السّبيل للوصول إليه ؟

كإجابة على هذه التّساؤلات، نجد الحقل الأخلاقي والسّياسي يطفح بالنّظريات والدّراسات التي تقدّم بها الفلاسفة والمفكّرين، محاولة منهم إعادة النّظر في الكثير من القضايا التّي تهتمّ بالإنسان وترتبط بوجوده.

من هنا ستكون دراستنا هذه بمثابة تسليط الضّوء على واحدة من هذه النّظريات المعاصرة التّي كان لها الأثر البالغ في حقل الفلسفة الأخلاقية والسّياسية. إنّها –نظريّة العدالة – التّي تقدّم بها –جون راولز- John Rawls-كبديل عن الأنظمة التّي أهملت حرّية الإنسان وجرّدت العلاقات الإنسانية من كلّ وعي أخلاقي، نظريّة من خلالها سيطرح المؤلّف إشكاليات ويقدّم أجوبة، إنّه على حدّ تعبير –جاكلين روس- Jacqueline Russ-مثله مثل –يوناس-H.Joness-وهابرماس-J.Habermas-يعيد التّفكير في الحداثة .

هذه النّظرية قد باشر-راولز- في إعدادها خلال الستّينات، لكنّ البرهان عليها قدّمه في كتابه –نظرية العدالة- الذّي صدر في نيويورك سنة 1971، هادفا بذلك إلى إجلاء الغموض عن عدّة تساؤلات: ما العدالة مثلا ؟ ما النّظام العادل المستقرّ ؟ وما هي القواعد التي تسيطر على توزيع الخيرات والمصالح الأساسية؟

معروف عن-راولز- أنّه من المفكّرين اللّيبراليين اللّذين أقلقتهم تلك التّناقضات الخطيرة الموجودة في المجتمع الرّأسمالي خاصّة، والتّي ظهرت في عدم التّكافؤ الإقتصادي و الإجتماعي للنّاس، الأمر الذّي أدّى إلى شكّ الطّبقات الكادحة المتزايد في شرعية التّنظيمات السّياسية والإجتماعية القائمة على تسيير شؤون المواطنين.

وكبديل عن ذلك، واعتراضا على المذاهب الغائية وخصوصا المذهب النّفعي منها، يطرح -راولز- نظريّة جديدة في العدالة يعمل من خلالها على إحياء نظريّة العقد الإجتماعي، ليرجعنا بذلك إلى تقليد نجده عند-لوك-،-روسو-و-كانط-.

إنّه يشير إلى انتظام النّاس في مجتمع سياسي، حيث يتخيّل تجمّع أشخاص أحرارا وعقلانيين اجتمعوا من أجل اختيار المبادئ التّي يجب أن تقود البنية الأساسية للمجتمع، وتنظّم العلاقات بين النّاس.

من هنا سيكون موضوع رسالتنا هذه: فلسفة العقد الإجتماعي الجديد-دراسة تحليلية ونقدية لنظريّة العدالة عند-جون راولز-.

الإشكالية:

باعتبار أن نظرية العدالة جاءت كبديل على المذاهب الغائية بصفة عامة، وعن المذهب النفعي بصفة خاصة فإن-جون راولز- قد عمل على تحرير العدالة من كل افتراض مسبق يتعلق بما هو خير أو عدل. وعلى ذلك فإنّ التفكير في العدالة لم يكن إلاّ ضمن خط أدبيات الواجب، الذي يستمد تعاليمه من الفلسفة الكانطية بصورة خاصة. كل ذلك كان من أجل إيفاءنا بمفهوم عام للعدالة يتجاوز كل الرغبات الإنسانية، ويكون عنوانا على انتظام المؤسسات الإجتماعية الكبرى في نظام واحد من التعاون. ولهذا السبب كانت العدالة عند –راولز-، هي الفضيلة الأولى بالنسبة للمؤسسات، حيث تعقد العلاقة بين ماينبغي أن يكون وما هو كائن. على هذا الأساس ستكون الإشكالية التي تتمحور حولها المذكّرة هي: كيف يتسنّى لتلك المقاربة الديونتولوجية أن تقف عند حدود المستوى المؤسّساتي ؟

فالعلاقة بين العدالة كفضيلة، وبين المؤسسة، قد كانت دائما مفترضة لكنّها بقيت مبهمة وغير مبرّرة.

وخصوصا مع فلاسفة التيار العقلاني-الأخلاقي الذين اعتبروا العدالة كليّة الطابع، وبعيدة عن كل تحيّز من شأنه أن يسقطها في متاهة النسبية، ويجعلها مجرّدة وسيلة لبلوغ غاية أكبر. وقد اعتمدوا في اعتقادهم هذا على العقل كأداة صالحة و قادرة على اكتشاف ما هو عدل. من أبرز ممثّلي هذا التّيار نجد –كانط- حيث مركزية الواجب في فلسفته الأخلاقية، أمّا إذا أوغلنا في القدم فيمكن نسبة هذا التّيار إلى –أفلاطون- الذي رفع العدالة إلى مملكته المثالية، فجرّدها بذلك من كل شوائب الحسّ والتجربة. فهل تمكّن –راولز- من توضيح ما بقي غامضا مع كانط خاصّة، ليتجاوز بذلك مفهوم العدالة كما بنته المذاهب التليولوجية، وخاصة المذهب النفعي الذي أضحى برأيه يحوي عيوبا خطيرة، جرّدت العلاقات الإنسانية من كل وعي أخلاقي ؟

فقد طرح-راولز-نظرية للعدالة، إيمانا منه أنّها ستكون خير بديل للمذهب النفعي بالدرجة الأولى. وهي نظرية ذات مرجعية كانطية، بحيث ينطلق –راولز- في تفكيره من مبادئ العدالة التي تعتبر موضوع اتّفاق أصلي. فعلى أيّ أساس سيتمّ اختيار هذه المبادئ ؟ وكيف نقرأ تلك الوضعيّة الأصلية التي يصفها-راولز-بالمنصفة ؟ وبصفة عامة ما هي الشّروط الواجب توفّرها لإنشاء مجتمع عادل، ومستقرّ يعيش فيه النّاس أحرارا ومتساوين بالرغم من اختلافاتهم العرقية والعقائدية والأخلاقية ؟

أهميّة الموضوع:

إنّ الدّراسة التّحليلية والنّقدية لنظرية العدالة عند-جون راولز-، لتزداد أهمّية بالنّظرإلى الوضعية المقلقة التي أصبح يعيشها الإنسان المعاصر. فهو إنسان يعرف التمزّق والقلق في كل لحظة يعيشها، لا لشيء إلاّ لأنّه يعيش في مجتمع فاتن ومخيف يعرض عليه نعيم الفردوس من جهة، وأهوال الجحيم من جهة أخرى.

إنّه عصر يتميّز بالتّطوّر الكبير في شتّى المجالات، لكن وبالمقابل زالت فيه كلّ القيم الأخلاقية، وغاب عنه الإيمان بالإيديولوجيات التّي طالما علّق عليها الإنسان آماله في إنشاء مجتمع عادل، الأمر الذّي فتح المجال أمام تلك الفردية السّلبية والأنانية بأن تطغى وتتمرّد على كلّ قيمة إنسانية.

وعلى ذلك تبقى نظريّة العدالة ذات أهمّية كبيرة تتطلّب منّا الدّراسة والتّحليل. كيف لا ونحن أمام نظريّة تعمل على محو تلك الهوّة الموجودة بين التّنظير لمفهوم عام ومطلق للعدالة وبين الواقع الذّي هو في أمسّ الحاجة إليها.

المنهج:

إنّ طبيعة الموضوع تقتضي من حيث أنّه مشروع نهدف من خلاله إلى فكّ رموز نظريّة العدالة عند -جون راولز-، أن نتّبع المنهج التّحليلي النّقدي، دون إهمال أدوات أخرى تتعلّق بالمنهج الجنيالوجي.

أسباب اختيار الموضوع:

إنّ إشكالية العدالة والرّغبة في إنشاء مجتمع عادل، قد أصبحت من الأولويات التّي يجب التّفكير فيها قبل أيّ شيء آخر، وذلك نظرا للتّناقضات التّي ميّزت مجتمعنا المعاصر.

ورغبة منّا في أن يكون المستقبل غير الحاضر ويتجاوزه تجاوزا إيجابيّا، وذلك بأن يكون مستقبل من خلاله يعيش النّاس أحرارا ومتساوين في مجتمع عادل ومستقرّ.

وكسبب رئيسي، فإنّ نظريّة العدالة ل-جون راولز-، تعتبر من النّظريات المعاصرة التّي أعادت النّظر والتّفكير في كرامة الإنسان وحرّيته، كما يكون –راولز-قد أعطى بنظريّته هذه سلاحا قويّا وضروريّا لإبراز المشاكل الإجتماعية وتبيان مظاهر الظّلم واللاّعدالة، مقدّما بعد ذلك الحلول الناجعة لتخطّي هذه المشاكل والوصول إلى مجتمع عادل ومستقرّ يخضع لمفهوم عام للعدالة.

الصّعوبات:

أمّا عن الصّعوبات التّي واجهتها في رسالتي هذه، فقد تمثّلت بصورة خاصّة في قلّة الدّراسات والمراجع العربية حول هذا الموضوع، حيث لم نعثر إلاّ على بعض المقالات، التي استفدت منها، ولكن ليس بالقدر الذي كنت أتوق إليه. أمّا عن المراجع التي اعتمدناها في إنجاز بحثنا هذا، فبالإضافة إلى قلّتها، فقد كان الحديث فيها عن –جون راولز- مجرّد إشارات عابرة، لم تصل إلى حد التفصيل والتدقيق فيما يخص -نظرية العدالة- التي تعتبر موضوع دراستنا هذه.

مكوّنات الرّسالة:

تتكوّن الرّسالة من ثلاثة فصول، إضافة إلى مقدّمة، خاتمة، وقائمة خاصّة بالمصادر والمراجع.

الفصل الأوّل ويقع تحت عنوان: العدالة –المفهوم والسّياقات المعرفيّة-. ويحوي مبحثين. الأوّل خصّصناه لمفهوم العدالة، من خلاله وقفنا على التعريف بالعدالة لغة، معتمدين في ذلك على القواميس العربية والفرنسية، حيث العدالة هي الإستقامة أو ما يوحي بذلك من تناسب واعتدال. أمّا من الناحية الإصطلاحية فقد تعرّضنا لبعض التّعاريف التي قدّمها الفلاسفة حول هذا الموضوع، معربين بذلك عن عدم القدرة على الظّفر بمفهوم عام للعدالة وذلك بسبب اختلاف الرّؤى الفلسفية وتعدّدها حول هذا الموضوع. بعد ذلك انتقلنا إلى مفهوم العدالة في الثّقافة العربية الإسلامية، حيث العدل الإلهي هو الأساس الذي تبنى عليه شتّى العلاقات الإنسانية. أمّا فيما يخص المفاهيم المجاورة فقد كانت لنا وقفة مع مفهوم المساواة ومفهوم الحق. أمّا المبحث الثّاني الموسوم بالعدالة بين الفضيلة والعقد الإجتماعي فقد تطرّقنا من خلاله إلى المفهوم الأرسطي والكانطي للعدالة، باعتبارهما يقعان تحت عنصر: العدالة كفضيلة. لننتقل بعد ذلك إلى العنصر الثاني الذي ضمّناه مفهوم العدالة كما جاءت في عرف فلاسفة العقد الإجتماعي (هوبز، لوك و روسو).

الفصل الثّاني وعنوانه: العدالة عند راولز: الإنصاف والمبادئ، ويحوي كذلك مبحثين. أما الأوّل فعنوانه نظرية العدالة كإنصاف، بدأناه بالتعريف بجون راولز، باعتبار أنّ نتاج كل فيلسوف أو مفكّر لا يمكن أن ينفصل عن حياته، فهو نتاج يوحي بشكل أو بآخر عن تجربة شخصية يصيغها المفكر في شكل نظرية. بعد ذلك انتقلنا إلى التصوّر الإجرائي للعدالة، حيث تحريرها من كلّ مفهوم مسبق عمّا هو خير أو عدل، وعلى ذلك كانت لنا وقفة مع نظرية راولز للعدالة كبديل عن المذهب النفعي، الذي اعتمد في ذلك على فكرة عقد اجتماعي استبدلت فيه حالة الطّبيعة بما يسمّى الموقع البدئي. أمّا المبحث الثّاني فخصصناه لمبادئ العدالة، التي ينطلق منها تفكير راولز، والتي تعتبر القاعدة الأساسية في إنشاء مجتمع جدّ منظم يخضع لمفهوم عام للعدالة.

أما الفصل الثالث والأخير فيقع تحت عنوان: المؤسسات العادلة، الذي يتضمّن بدوره مبحثين. المبحث الأول: المؤسسات العادلة، من خلاله تطرقنا إلى البنية الأساسية للمجتمع باعتبارها الموضوع الأوّل والرئيسي بالنسبة للعدالة. أمّا المبحث الثاني فهو بعنوان: العدالة والخير، من خلاله نقف على تأكيد راولز على ضرورة نظرية للخير، لكن مع الأخذ بعين الإعتبار أسبقيت العدالة وأولويتها.

الفصل الأوّل

العدالة: المفهوم والسّياقات المعرفيّة.

*-المبحث الأوّل: مفهوم العدالة.

*-المبحث الثّاني: العدالة بين الفضيلة والعقد الإجتماعي.

المبحث الأوّل: مفهوم العدالة.

*- مدخل.

1- في التعريف بالعدالة.

2- العدالة في الثقافة العربية الإسلامية.

3- العدالة كمساواة.

4- العدالة كحق.

مدخل:

من المؤكّد أنّ الحياة الإنسانية تقوم على سلسلة من الإختيارات المستمّرة. فالأفعال والمواقف لا تبدو بتجربتنا بوجه واحد، بل منها ما هو ملائم ومنها ماهو مناف، منها ما يبعث على الرّضا نفسيّا وأخلاقيّا، ومنها ما يبعث على النّفور والإشمئزاز. وهذا ما يجعل السّلوك البشري يقوم في أساسه على الإختيار والتّفضيل، وذلك بهدف تحقيق مقاصد وغايات من المفروض أنّها تكون في عداد ما ينبغي أن يكون. وعلى ذلك يمكن الجزم بأنّ وراء كلّ سلوك توجد قيمة تلعب دور المحرّك بالنّسبة للفعل وتخلع عليه صبغة المشروعيّة، فترانا بذلك نصدر أحكاما نستحسن بها أفعالا ومواقف معيّنة، ونستهجن ما يقابلها.كأن نقول مثلا : عادل ! يا له من عادل ! بالمقابل ترانا نصرخ في وجه الظّلم فنقول ظالم ! يا له من ظالم !.

و إذاما تساءلنا هنا عن سبب اختيارنا لهذا المثال بالذّات، فإنّ اختيارنا هذا لم يكن عفويّا بقدر ما كان متعمّدا، لا لشيء إلاّ للأهميّة الكبرى التي تحظى بها العدالة، والتّي جعلتها تتصدّر لائحة القيم الإنسانية. كيف لا وهي التّي يمكن من خلالها تقييم الأفعال والمواقف الإنسانية فردية كانت أو جماعيّة، كما يمكن تعديل تلك المواقف والأفعال والسّير بها نحو الصّورة المثلى، الصّورة التي ينبغي أن تكون- في اعتقادنا-.

فلأهمّيتها وضرورتها فقد كانت العدالة بمثابة المبحوث عنه في كلّ محطّة من محطّات الفكر الإنساني ولا زالت كذلك إلى يومنا المعاصر.إنّ قضيّتها لتبدو شامخة تتصدّر كل قضايا الفكر الأخلاقي والسّياسي على السّواء .ومانتاجات الفلاسفة والمفكّرين إلاّ دليل قاطع على ذلك.وهي نتاجات تحمل في مضمونها كل معاني الرّفض والثّورة على الظّلم واللاّعدالة التي ضربت بكلّ أشكالها أعماق المجتمع .من هذا المنطلق ارتأينا أن تكون بداية بحثنا هذا هي الإجابة على السّؤال: ما العدالة ؟

1- في التعريف بالعدالة :

أ-لغة:

العدالة في اللّغة ً هي الإستقامة، وفي الشّريعة هي عبارة عن الإستقامة على طريق الحقّ بالإجتناب عمّا هو محظور دينيّا ً [1] .فهي مرادفة للإستقامة من جهة اعتبارها ضدّ الإعوجاج،ومن جهة أخرى فهي مرادفة لها في ً ملازمة الصّراط المستقيم برعاية حدّ التّوسّط في كلّ الأمور من الطّعام والشّراب واللّباس، وفي كلّ أمر ديني ودنيوي ً [1] .من هنا يمكننا الكلام عن العدل، الذّي هو ً عبارة عن الأمر المتوسّط بين الإفراط والتّفريط ...هو مصدر بمعنى العدالة، وهو الإعتدال* والإستقامة، وهو الميل إلى الحقّ ً [2] .

---

[1]–الجرجاني ،التّعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان-2000 ،ص.150.

[1]– المرجع نفسه، ص.23.

*-إذا كان العدل مصدر بمعنى الإعتدال ، فمردّ ذلك إلى معنى هذا الأخير –أي الإعتدال- الذي هو "توسّط حال بين حالين في كمّ أو كيف ، كقولهم جسم معتدل بين الطّول والقصر ...وكلّ ماتناسب فقد اعتدل ،وكلّ ما أقمته فقد عدلته .وإذا مال شيء قلت عدلته أي

وفي هذا يقول ابن منظور : " والعدالة والعدولة والمعدلة والمعدلة، كلّه العدل .وهو ما قام في النّفوس أنّه مستقيم ، وهو ضدّ الجور.عدل الحاكم في الحكم يعدل عدلا وهو عادل من قوم عدول وعدل .ويقال كذلك بسط الوالي عدله ومعدلته"[3] .فإذا دقّقنا النّظر في هذا التّعريف، فإنّ العدل يفترض الإستقامة أوّلا في النّفس، بحيث لا يمكن للحاكم أن يعدل، ولا للوالي أن يبسط عدله إلاّ إذا كان عادلا في نفسه ومع نفسه.فمن غير الممكن أن يبسط عدله وهو فاقد له أصلا.إنّ فاقد الشّيء لايعطيه .

أمّا فيما يخصّ هذه الإستقامة القائمة في النّفس ،فمعنى ذلك أنّها تتجرّد وتبتعد –أي النّفس-عن كلّ ميل أو حياد، فمتى وقعت في ذلك كان هناك جور وظلم في الحكم .وفي ذلك كلام عن العدل باعتباره من أسماء اللّه سبحانه، ومعناه " هو الذّي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، وهو في الأصل مصدر سمّي به فوضع موضع العادل، وهو أبلغ منه لأنّه جعل المسمّى نفسه عدلا"[4] .

" والعدل هو الحكم بالحقّ يقال : هو يقضي بالحقّ ويعدل ، هو حكم عادل ذو معدلة في حكمه.والعدل من النّاس المرضيّ قوله وحكمه"[5] .أي أنّه جائز الشّهادة ، فيكون العدل بذلك قولا وفعلا، مصدره عدل في النّفس أي استقامة فيها تجعل من صاحبها مرضيّا في قوله وفعله.

فمن خلال هذه التّعاريف يتبيّن لنا أنّ العدالة في اللّغة العربية هي الإستقامة ، والعدل هو المصدر الذّي يعنيها ويزيد عليها ،باعتباره ماقام في النّفوس أنّه مستقيم ، وهو الذّي لم تظهر منه ريبة ويرضى النّاس عنه ، ويقبلون شهادته ويقنعون بها .

وإذا تتبّعنا تحوّلات معنى هذه الكلمة في اللّغة الفرنسية عبر العصور ، وجدنا لها عددا من المعاني يتّفق بعضها مع ما رأيناه في اللّغة العربية .

فكلمة عدالة **-Justice–** في اللّغة الفرنسية، مقتبسة من" الكلمة اللاّتينية **-Justitia–** المشتقّة بدورها من كلمة **-Justus–** التي تطابق كلمة **-Juste–** ومعناها : المطابق للحقّ أو المنصف.وهي الأخرى كلمة مشتقّة من **-Jus–** التي تعني الحقّ"[1] .وقد كان للكلمة في أوّل الأمر قيمة دينيّة، من حيث معناها الذّي يتضمّن مطابقة العدالة الإلهية ، والإمتثال لإلزاماتها. فقد كانت تعبّر عن" حالة الإنسان العادل الذّي

أقمته فاعتدل واستقام...وعدّل الموازين والمكاييل سوّاها .وعادلت بين الشّئين ، وعدلت فلان بفلان إذا سوّيت بينهما ".[ابن منظور، لسان العرب، المجلّد 11 ،دار إحياء التّراث العربي ، بيروت –لبنان- ط1،ص.433].

[2]– الجرجاني ،التّعريفات ص.151.

[3]–ابن منظور، لسان العرب، المجلّد 11، ص.431.

[4]- المرجع نفسه، ص.431.

[5]- المرجع نفسه، ص.432.

[1] –Alain Rey, *Dictionnaire Historique De La Langue Française*,Le Robert,Paris,1992,p.1083.

يتجنّب المعصيّة ويبتعد عن الخطيئة ً [2] . ً ومع نهاية القرن الثالث عشر، سنة **-1285-**أخذت كلمة عدالة تخرج عن مسارها الدّيني ، لتصبح بذلك ذات قيمة قانونية معناها مطابقة الحقّ وفق قاعدة أو قانون مسطّر ً [3] .هذا فيما يخصّ الإشتقاق اللّغوي لكلمة عدالة في اللّغة الفرنسية .

أمّا من حيث التّعريف فهي ً التّقدير الصّحيح ،والإقرار ،ومن ثمّة إحترام حقوق واستحقاقات كلّ شخص.وهي تعني كذلك الإستقامة**Droiture-** ،والإنصاف**-Equité**–،والنّزاهة **-Impartialité** وهي الحكم بالحقّ [4] .ويتّضح لنا ذلك أكثر ،إذا تتبّعنا معاني الكلمات التي هي من نفس الأصل،ككلمة **-Juste**– مثلا ومعناها ً كل ما تناسب وتكافأ وكان دقيقا ومضبوطا ً [5] .وكلمة **-Justesse**– التي تعني خاصّية الشّيء التي تجعل منه مناسبا وملائما للدّور المنوط به .

من هنا يمكننا القول أنّ كلمة عدالة ،سواء في اللّغة العربية أو في اللّغة الفرنسية تعبّر عن معنى واحد، ألا وهو الإستقامة أو ما يوحي بذلك من تناسب واعتدال .فإذا كان ذلك هو حال العدالة لغويّا فكيف لنا أن نقرأها من النّاحية الفلسفيّة ؟ أو بعبارة أصح ما مفهوم العدالة في عرف الفلاسفة ؟

ب - اصطلاحا:

بداية تجدر بنا الإشارة إلى أنّ الإجابة على هذا التّساؤل، ليست بالبساطة التي تجعلنا نقف عند مفهوم معيّن ومحدّد للعدالة، والسّبب في ذلك هو اختلاف الرّؤى الفلسفيّة وتعدّدها حول هذا الموضوع. فقد كانت العدالة طوال مراحل الفكر الفلسفي، تتأرجح بين موضوعيّة وذاتية، بين مطلقيّة ونسبيّة، وبين فضيلة ومؤسّسة .وهذه بعض الإشكاليات الرّئيسية التي ارتبطت بالعدالة ، والتي جعلت منها موضوعا يصعب الفصل فيه بصفة نهائية .* لكن وبالرّغم من تلك الإختلافات ، إلاّ أنّه يمكن القول بأنّ العدالة لم تكن إلاّ لأنّ الظّلم كان موجودا ،إنّها بعبارة أخرى رفض وثورة على الظّلم .وفي هذا يقول -بول ريكور – **Paul – Ricœur -** : ً لذا كان الظّلم حتّى عند الفلاسفة ،المحرّك الأوّل للفكر والشّاهد على ذلك حوارات –

---

[2]-Jean Dubois et René Lagane,*Dictionnaire Du Français Classique*,Larousse,Paris,2001, p.298 .

[3]- Alain Rey,*op.cit*,p.1084.

[4] –Paul Robert,*Dictionnaire Alphabétique Et Analogique De La Langue Française*,Tome 4, S.A.F.O.R,Paris,1989,p.157.

[5] - Jean Dubois et René Lagane,op.cit,p.298.

*-المقصود هنا هو عدم القدرة على الظّفر بمفهوم عام ومطلق للعدالة يتجاوز كلّ الرّغبات والتّأويلات الإنسانية .وفي هذا يقول بليز باسكال -B.Pascal–:"لسنا نرى عدلا أو ظلما إلاّ ويختلف كيفا باختلاف الإقليم .ثلاث درجات ارتفاع من القطب تقلب الفقه= =كلّه، ودرجة من درجات الطّول تقرّر الحقّ ...إنّها لعدالة مضحكة تلك التّي يحدّها نهر!الحق في هذه الجهة من البيريني -Pyreneés– ،والباطل فيما وراءها "[Pascal, *Pensées*,ed.de la seine ,2005,p.119/120].

أفلاطون-**Platon**-،وفلسفة الأخلاق عند-أرسطو-**Aristote**–واهتمامهما الكبير في تسمية العدل والظّلم معا * ً[1] .

ويمكن ملاحظة ذلك حتّى في فترة ما قبل التّفكير الفلسفي، أين كانت الأسطورة تسيطر على مجريات الفكر الإنساني، حيث نجد بعض النّصوصً للشّاعر التّعليمي –هوزيود-**Hésiode** – من خلال ديوانه - الأعمال والأيّام-يبرز فيها ما للعدالة من أهميّة في حياة النّاس حيث يقول:السّمك والوحش والطّير يفترس بعضها بعضا لأنّ العدالة معدومة بينها،أمّا النّاس فقد منحهم – زوس- العدالة وهي خير وأبقى.في موضع آخر،إنّ لملوك آكلي الهدايا عدالة ملتويّة أمّا – زوس-فأحكامه قويمة ً[2] .فبالرّغم من ذلك العجز في تفسير الظّواهر بإرجاعها إلى قوّة متعالية تتمثّل في الآلهة، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع من صدور أعمال تبرز العدالة كمفهوم يتعالى بالحقّ على القوّة الإنسانية .إنّهً مفهوم يندرج ضمن مقولات الحكمة التّي اختصّت بها الآلهة لكونها الوحيدة التي تستطيع تمثّل صور العدل بين البشرً[3].ما يجب الإشارة إليه في هذه النّقطة ، هو أنّ – هوزيود- كان ينتمي إلى ذلك العالم الذّي يمكن نعته ً بالعالم -الماقبل سياسي –**Pre-Politique** -، معنى ذلك أنّ المدينة لم تكن موجودة فيه بعدً.[4] وهو الأمر الذّي يدفعنا للقول بأنّ تلك التّعاليم لم ترق إلى مستوى التّنظير السّياسي الذّي يحدّد شكل الحكم ، أو الدّستور الذّي يضمن للمدينة اعتدالها واتّزانها.

ولتوضيح ذلك أكثر، فإنّ الأمر هنا يتعلّق بما يمكن تسميّته الحسّ بالعدالة -**Le Sens De La-Justice** -.ذلك الحسّ الذي يسكن قلب كلّ إنسان منذ الأزل، ويجعل من العدالة ضرورية بين النّاس .وهذا ما أشار إليه –سقراط-**Socrate** -فيما بعدً باعتبار أنّ التّعاون بين النّاس لا يكون إلاّ بحسّ

---

*-فكما يقول - عبد القادر بوعرفة- : إنّ أفلاطون يربط ظهور مفهوم العدالة في الخطاب بمقولة الإنسان :-هذا لي-،ففي مرحلة مدينة الفترة حسب رأيه لم يعرف البشر مفاهيم الجور والظّلم، لأنّ مفهوم الكل يحكم والكل يملك كان هو السّائد ممّا جعل مساحة الخلاف بين أفراد الجماعة تضيق. والطّرح نفسه نراه في فلسفة –جون جاك روسو-الذّي اعتبر أنّ أسعد لحظات الإنسان تلك التّي عاشها إبّان حقبة المرحلة الطّبيعيّة.ويبدو أنّ أرسطو ذاته لم يتطرّق إلى مفهوم العدالة إلاّ بعد أن طغى مفهوم المصلحة الخاصّة على مفهوم المصلحة العامّة،لأنّ الدولة العادلة عنده هي التي تحقق أكبر عدد ممكن من المصالح والمنافع لأكثر عدد ممكن من المواطنين .[د/ عبد القادر بوعرفة ، سؤال العدالة وحفريات المفهوم،ضمن كتاب العدالة والإنسان-أسئلة الواقع ورهانات المستقبل –إشراف :د/ عبد القادر بوعرفةو د/بومدين بوزيد، منشورات مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر،دار آل الرّضوان -وهران، ط 1 ، 2008 ،ص.12].

[1] –Paul Ricœur, *Lectures1*, Ed.du seuil, 1991, p.177.

[2] –يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم ، بيروت-لبنان-ص.4.

[3] - عبد القادر بوعرفة ، سؤال العدالة وحفريات المفهوم،ضمن كتاب العدالة والإنسان-أسئلة الواقع ورهانات المستقبل،ص.12.

[4] –جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي ،تر:محمد عرب صاصيلا ،المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع ،بيروت-لبنان-ط4 ،1998 ،ص.19.

العدالة .إذ حتّى الأشرار عندما يتعاونون، فمن الواضح أنّ في نفوسهم بقيّة من العدالة تؤذن بالتئامهم، أمّا الذّين تفاقم شرّهم ، وفقدوا العدالة والإنصاف كلّ الفقد مستحيل عليهم الإتّفاق والتّعاون ً [1].

فقبل أن يكون هناك إذن أيّ مفهوم محدّد للعدالة ، فإنّ كلّ شيء قد بدأ كاحتجاج واعتراض على الظّلم الموجود في العالم .إنّه الظّلم الذّي يمكن نعته ً بالتعدّي على الحقّ بالباطل ، والتّصرّف في ملك الغير ومجاوزة الحد في ذلك ً [2].فهو ً خاصّية كل ماهو مضاد للعدالة وبالتّالي للحقّ .إنّه إنعدام العدالة ، وفقدان الإحترام لحقوق واستحقاقات الشّخص ً[3] .

فإذا دخلنا حقل العدالة من هذه الزّاوية، تسنّى لنا القول بأنّهاً الإحترام الصّارم والدّقيق للحقوق بصفة عامّة ً [4] .أو كما قال الدّكتور- عبد الرحمن بدوي -: ً هي الإرادة الرّاسخة والدّائمة لإحترام كلّ الحقوق وأداء كلّ الواجبات ً [5] . وفي هذا حديث عن العدالة كمقياس يحكم الشّخص في علاقاته مع الآخرين. إنّها المقياس الذّي ينظّم العلاقات الإجتماعية ، ويكسب الإنسان حصانة في اقترانه بحقوقه.فالإحترام يتضمّن الإعتراف بما للشّخص من قيمة أخلاقيّة، وهو الإمتناع عن التّفريط فيما يجب القيام به من حقّ اتجاه الغير .إنّه بعبارة أدقً الشّعور الذي يقتضي عدم إلحاق الضّرر بآخر ً [6] .فلكلّ واحد الحقّ في العيش وفي القيام بممارسات معيّنة، إلاّ أنّ هذا الحق يجب أن يكون تابعا و خاضعا .

ولهذا السّبب كانت العدالة بمثابة الملكة النّفسيّة، التّي تأتي على رأس الفضائل الإنسانيّة .وباعتبارها كذلك فهيً فضيلة يمتلكها الفاعل ، تدفعه إلى تحقيق النّظام العادل ً [7] . حيث تضعنا أمام الصّورة التي ينبغي أن يكون عليها الشّخص في اعتداله*النّفسي، الذّي أسماه الفلاسفة الأخلاقيين عدالة، وعلى رأسهم - أفلاطون- كما سنرى ذلك لاحقا.

ومن حيثً إنّ العدالة فضيلة، فهي تشمل كلّ الواجبات الأخلاقيّة، وتحقّق استقامة النّوايا والأفعال الإنسانيةً [1] .وباعتبارها كذلك فهي لا تعني مجرّد فضيلة، إذا لم يتحلّ بها الشّخص لم ينقص ذلك من قيمته إلاّ بمقدار ما ينقص منه صفة الجبن أو البخل مثلا، وإنّما هي عنوان على اجتماع كلّ الفضائل في الفرد

---

[1]–أفلاطون ، الجمهورية، تر: حنّا خبّاز ، دار القلم ،بيروت-لبنان- ص.39.

[2]–جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ج2 ،دار الكتاب اللّبناني ، بيروت –لبنان- 1979 ،ص.33.

[3] –Jacqueline Russ, *Dictionnaire De Philosophie*, Bordas, Paris, 1991, p.144.

[4] –Didier Julia, *Dictionnaire De La Philosophie*, Larousse, V.U.E.F, 2001, p.142.

[5]–عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النّظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2،1976 ، ص.165.

[6] - Didier Julia, *op .cit*, p.246.

[7] –Sylvain Auroux, *Les Notions Philosophiques*,P.U.D.F,deuxième édition, 1998, p.1406.

*- من الواجب أن نشير هنا ، إلى ذلك التّناسب الموجود بين هذا المفهوم للعدالة ، وبين التّعريف اللّغوي الذّي قدّمناه سالفا حيث الإعتدال يمثّل صورة من صور الإستقامة والإستواء والتّساوي .

[1] -*Ibid*, p.1406.

ودليل كماله.ونفس الشّيء بالنّسبة للمجتمع ، فالعدالة ليست في مستوى فضيلة معيّنة من الفضائل أو القيم الإجتماعية، التي قد يفقد المجتمع بعضا منها دون أن يفقده ذلك توازنه، وإنّما هي توفّر سائر الشّروط لقيام مجتمع سليم، وتوفّر كلّ القيم لذلك في تناسب وإحكام. ً فهي تتضمّن كل ما يجب القيام به اتّجاه الذّات واتّجاه الآخرين ً [2] .

فإذا بحثنا في أصل هذا المفهوم الذّي يرقى بالعدالة إلى مستوى الفضيلة الكليّة، فإنّنا نجده ولا شك عند – أفلاطون- من خلال كتابه –الجمهورية-- **La République**-.ما هي العدالة ؟ ذالكم هو السّؤال الذي يشغل مركزا أساسيا في الكتاب .أمّا الجواب عن ذلك فلا يقدّمه أفلاطون إلاّ بعد تفنيده ودحضه للإجابة التي يقدّمهاً–ثراسيماخوس-**Thrasymaque** – ومحتواها أنّ العدالة هي فائدة الأقوىً [3].وهي إجابة لا تخرج عن تعاليم الشّعار السّفسطائي الذّي قال بهً بروتاغورا س -**Protagoras** -، الإنسان مقياس الأشياء ً [4] .ليوافينا بعد ذلك بمفهوم للعدالة من خلاله يمكن اعتبارها كواحدة من الفضائل الأربعة التي أصبحت تدعى لاحقا بالفضائل الأساسية –**Les Vertus Cardinales** -، وهي الحكمة، الشّجاعة، العفّة و العدالة.

أمّا الفضائل الثّلاث الأولى فهي تقابل قوى النّفس الثّلاث المتمثّلة في القوّة العاقلة، والقوّة الغضبيّة والقوّة الشّهوانية. من هنا كان لا بدّ من فضيلة رابعة مهمّتها تحقيق الإنسجام بين هذه الفضائل،ً فهي فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كلّ قوّة من هذه القوى ً [5] .إنّها بطبيعة الحال فضيلة العدالة التي يتحقّق من خلالها الإنسجام –**Harmonie**-في السّلوك الفردي .أمّا فيما يخصّ المجتمع عند أفلاطون، فهو ليس سوى صورة موازية للتّركيب النّفسي لأفراده، حيث يجب قيام مدينة فاضلة، وتأسيس مجتمع منسجم يقوم على أساس تقسيم العمل في موازاة القوى النّفسيّة الثّلاث.

معنى ذلك أنّ المجتمع ينقسم إلى ثلاث طبقات: طبقة الحكّام أو الفلاسفة، طبقة الحرّاس و أخيرا طبقة العمّال. وكلّ فئة من هذه الفئات تتميّز بفضيلة خاصّة،ً ففضيلة الحكّام هي الحكمة، وفضيلة الحرّاس هي الشّجاعة، أمّا طبقة العمّال والتي يمكن نعتها بالطّبقة الإقتصادية فهي العفّة، حيث يطلب منها بعض الإعتدال في شهواتها ورغباتها ً [1] .فإذا تساءلنا عن العدالة هنا ،فهي ليست سوى قيام كلّ واحد في المدينة

---

[2] -*Ibid,* p.1406.

[3]- أفلاطون، الجمهورية، ص.22.

[4]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي،ص.29.

[5]–عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ج1 ،المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر ،بيروت-لبنان- ط1، 1984،ص.182.

[1]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي،ص.41.

بوظيفته المتّفقة مع مؤهلاته. "إنّها اقتصار الإنسان على ما يخصّه"[2]. وفي هذا تكمن صحّة المدينة وانسجامها، أمّا نقيضها وهو الظّلم فيكمن في انتهاك وخرق التّسلسل الذي يحدث بفعل تطاول أيّ شخص على الآخر وذلك من خلال عدم بقاءه في المكان المناسب له.

كلّ هذا ليس بغريب عن تعاليم الفّلسفة اليونانية بصفة عامّة،حيث نلاحظ فكرة الإنسجام التي تعتبر عنوان العدالة عند أفلاطون، هي ذاتها" الفكرة التي سادت وميّزت الفكر اليوناني بصفة عامّة. فكان كلّ فيلسوف يحاول أن يحقّق هذه الفكرة في كلّ مذهب يقول به وفي كلّ نظرية يضعها. وهذا ما يبرّر لنا لماذا كانت فضيلة الإعتدال، و التّي تعني الإنسجام بين مختلف قوى النّفس هي الأولى والرّئيسية في الأخلاق والسّياسة معا"[3] ، حيث لم تكن هناك تفرقة بينهما، كما لم تكن هناك تفرقة بين الأخلاق الفرديّة والأخلاق الجماعيّة.

فإذا كان إذن خلاص النّفس مرهونا بحفظ التّناسب بين قواعدها الثّلاث و إقرار التّعاون بينها، فكذلك يكون مفهوم العدالة بالنّسبة للدّولة، إذ يتمثّل في التّعاون وحفظ التّناسب والتّوازن بين طبقات المجتمع الثّلاث (الحكّام،الحرّاس،العمّال).وهيً الفكرة ذاتها التي نجدها في مدينة-الفارابي-وكأنّه فهم فكرة العدالة في الجمهوريّة على أنّها تنتج التّعاون بين الأفراد، أو أنّه إذا شاع التّعاون بين أفراد المدينة وفئاتها، كان ذلك دليلا على أنّ المدينة تسودها العدالة التّي هي حفظ التّوازن بين الطّبقات المختلفة في المدينةً[4]. من هنا كانت العدالة بمثابة الفضيلة الكلية، وفي هذا يقول-مسكويه-:"وليست العدالة جزءا من الفضيلة وإنّما هي الفضيلة كلّهاً [5].

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ العدالة هي ذلك الشّيء الذّي ينبغي أن يكون دون زيادة أو نقصان، إنّها توفيق محكم بين الرّغبات الشّخصيّة وبين القوانين الإجتماعية .فهي ككفتي ميزان لا يجب تغليب إحداهما على الأخرى، إنّها عبارة عن الإنسجام الحاصل بين القوى المختلفة، سواء أكان ذلك على مستوى النّفس أم على مستوى المجتمع.

وتبعا لذلك فإنّ العدالة تؤخذ بمعنيين :" معنى موضوعي-**Objectif** – يعبّر عن حالة كل ما هو عادل من خلال مطابقته لنظام معيّن، ومعنى ذاتي -**Subjectif**– يتمثّل في الهيئة الرّاسخة، أو الفضيلة التي

---

[2]- أفلاطون، الجمهورية، ص.128.

[3]-عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ج1 ،ص.165.166.

[4]–محمّد على أبو ريّان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،دارالنّهضةالعربيةللطّباعة والنّشر،بيروت-لبنان-ط2 1976 ،ص.280.

[5]– مسكويه ،تهذيب الأخلاق،ص.117، نقلا /عن جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ج2،ص.59.

تدفعنا إلى تحقيق مثل هذا النّظام وبهذا يكمن الكلام عن الإنسان العادل باعتباره قادرا على تحقيق مثل هذا النّظام وبالتّالي على تحقيق العدالة ً [1].

وإذا كانت العدالة فضيلة أخلاقيّة، تعبّر عمّا يجب أن يكون عليه الشّخص، فهي أوّلا وقبل كلّ شيء عبارة ً عن الإستعداد الشّخصي للإنسان العادل ً [2] .فهي تتعلّق بالفاعل باعتبارهاً ملكة في النّفس تمنعها عن الرّذائل ً [3] ، وتبعث على خاصيّة النّوايا والمقاصد التّي تحدّد الفعل الذّي يجب أن يكون مطابقا للقوانين الإجتماعية .من هنا كان لزاما إذن من تحديد المبادئ التي تحكم الحياة الإجتماعية، وتسمح للأفراد أن يعيشوا داخل المجتمع الواحد وفق نظام عام وموحّد.

وفي هذا تكمن موضوعيّة العدالة ، وذلك من خلال تجاوزها للمستوى الذّاتي للفرد إلى المستوى الإجتماعي .إنّها بشكل آخر خاصّية المدينة ،التي من خلالها تكون علاقات الأفراد فيما بينهم منظّمة بطريقة منصفة. ً فهي فضيلة مدنية بامتياز ً [4] ،حيث تمتدّ غايتها إلى ضبط وتنظيم العلاقات الإجتماعية

وفي هذا كلام عمّا يسمّى بالعدالة التّعويضيّة **–Justice Commutative -**، والعدالة التّوزيعيّة **– Justice Distributive -** * ًالأولى تختصّ بالمبادلات بين الأفراد، والثّانية تتعلّق بتوزيع الثّروة

المشتركة في المجتمع أو الدّولة بين أفرادهً [1] .من هنا كانت العدالة التّعويضيّة تهتمّ بتنظيم علاقات الأفراد بعضهم ببعض، حيث تتعلّق بتبادل المنافع فيما بينهم على أساس المساواة كما في عقود البيع والشّراء

---

[1] -Michel Blay,*Grand Dictionnaire De La Philosophie*,Larousse,V.U.E.F, 2003, p.585.

[2] –Denis Collin, *Questions De Morale*, Armand Colin, V.U.E.F, Paris, 2003, p.23.

[3] –عبد المنعم الحنفي، المعجم الشّامل للمصطلحات الفلسفيّة، مكتبة مذبولي ، القاهرة –مصر-، ط3 ،2000 ،ص.522.

[4] - Michel Blay,*op.cit*,p584.

* -من الرّاجح أنّ الفضل في هذا التّقسيم ، يرجع إلى أرسطو بالدّرجة الأولى من خلال كتابه –علم الأخلاق إلى نيقوماخوس-.و لأهمّيته ستكون لنا وقفة حول هذا الموضوع من خلال عنصر في المبحث الثّاني من هذا الفصل يقع تحت عنوان العدالة عند أرسطو .لكن ما يجب الإشارة عليه هنا أنّ العدالة لا يمكن حصرها في هذين النّوعين فقط ، خصوصا إذا تكلّمنا عن العدالة بمفهومها المعاصر.وهذا ما يعبّر عنه - عبد القادر بوعرفة- ضمن عنصر –العدالة المعاصرة : التّنوّع والإستلاب –بقوله :" لكن بالرّغم مما سبق ، نجد أنّ الفكر المعاصر اختصّ ببعض المفاهيم الجديدة عن العدالة وفق تنوّع فكري يساهم في بلورة فلسفة حداثية تساعد الإنسان على فهم حقيقة وجوده في خضمّ التّسارع الزّمني ، والتّغيّرات الرّهيبة في زمن العولمة والحرب، ومن أهمّ تلك المفاهيم الحداثية : = =عدالةالمناصفة، عدالة التّكافؤ، العدالة الطّبيعيّة، العدالة القانونيّة ، العدالة الإجتماعيّة ، العدالة السّياسية ، العدالة المتأصّلة ، العدالة الإنتقالية والعدالة االبيئيّة."[عبد القادر بوعرفة، سؤال العدالة وحفريات المفهوم ، ضمن المرجع نفسه،من ص.34.إلى ص.41.].

[1] - عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ج2 ،ص.70.

وسائر المعاملات .أمّا التّوزيعيّة فتهتمّ بتنظيم علاقات الأفراد بالدّولة،حيث تتعلّق بقسمة الأموال والكرامات على الأفراد بحسب ما يستحقّ كلّ واحد منهم.

وباعتبار أنّ العدالة هي الفضيلة الشّخصيّة التي تحدّد الفعل العادل، فخيرها لايقتصر على الذّي يحتلّها فحسب بل تمتدّ إلى الآخر،ولهذا يقال عنها بأنّها فضيلة كليّة،فهي احترام للذّات وللمساواة وللحقوق[2]. فلكلّ واحد كما تقدّم ذكره الحقّ في العيش وفي القيام بممارسات معيّنة إلاّ أنّ هذا الحق يجب أن يكون تابعا وخاضعا لصفة العدالة .

من هذا المنطلق يمكننا الكلام عن العدالة كذلك، باعتبارها مؤسّسة **–Institution-**، تتجاوز نطاق الفضيلة الشّخصية والفرديّة التي يمتلكها الفاعل إلى مستوى المجتمع، حيث يمكن تحديدهاً بمثابة السّلطة التي تعمل على تحقيق وتجسيد كلّ ما هو عادل ، وهي سلطة يمتلكها القاضي أو الحاكمً [3] .فمصطلح العدالة يشير هنا إلى المؤسّسات القضائية والمحاكم ، باعتبار أنّها تتجلّى في أبرز مظاهرها على شكل مؤسّسة لها قصر وقضاة ومسطرة قانونية يسيرون عليها. وتكمن مهمّة هذه العدالة التي يمتلكها القضاة في إرجاع الحقّ إلى نصابه، فهي تهتمّ بالأحداث التي يخرج فيها الإنسان عن القانون أو النّظام، وبالتّالي عن المفهوم العام للعدالة.

2- العدالة في الثقافة العربية الإسلامية:

فإذا تساءلنا عن العدالة في الشّريعة ،ً فهي عبارة عن الإستقامة على طريق الحقّ باجتناب ما هو محظور دينا. والعدل مصدر يعنيها، ويؤخذ كذلك بمعنى الإعتدال والإستقامة ، وهو الميل إلى الحقّ. وفي اصطلاح الفقهاء هو اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصّغائرً [4] .ليكون العادل بذلك هو من غلب صوابه واجتنب الأفعال الخسّيسة ، فالإنسان العادل هو من استقام دينه بأداء فرائضه، واتّباع ما أمر اللّه

به، واجتناب ما نهى عنه.من هنا يمكن القول بأنّ العدالةً هي الإنزجار عن كلّ المحظورات الدّينيةً [1].فهي مقيّدة بالصّلاح، والإستقامة في الدّين والإمتثال لأوامر اللّه تعالى.

---

[2] - Michel Blay,*op.cit*,p584.

[3] –*Ibid*,p.584.

[4]– الجرجاني ،التّعريفات ص.150.

[1] - عبد المنعم الحنفي، المعجم الشّامل للمصطلحات الفلسفيّة،ص.522.

والتّسليم بكلّ ذلك مردود إلى القول بأنّ كل ما أمر به اللّه تعالى يعتبر عدلا، ليكون المصدر بذلك هو العدل الإلهي.وفي هذا قول وتحليل لفحوى العدل في القرآن الكريم.

ً فالعدل هو القصد في الأمور، وهو الإنصاف* والمساواة بين النّاس، والحكم بالإستواءً [2] .باعتباره يتحرّى المساواة والمماثلة بين الخصمين بأن لا يرجّح أحدهما على الآخر بشيء قط، بل يكونان سواء حتّى يصل كلّ ذي حقّ حقّه .

وقد تكرّرت مادّة العدل بمشتقّاتها ،ما يقرب من الثّلاثين مرّة في القرآن الكريم. وهذا دليل على عناية التّنزيل المجيد بالحديث عن العدل ، الذّي من الواجب أن يتحقّق في مواطن عديدة تكلّم عنها القرآن الكريم. وعلى رأس هذه المواطن نجد الحديث عن عدل اللّه سبحانه وتعالى، حيث ينفي عن ذاته العلّية صفة الظّلم كأن يقولً إنّ اللّه لا يظلم النّاس شيئا ولكن النّاس أنفسهم يظلمونً [1].كما يصف ذاته القدسيّة بالعدل

---

*-من الواضح أنّ الإنصاف يبقى على رأس قائمة المفاهيم التي لها علاقة بالعدالة.السّؤال المطروح هنا ما هي طبيعة هذه العلاقة ؟ وهل يمكن أن ترقى إلى مستوى يجعلنا ننظر إلى هذين المفهومين بعين واحدة ؟ كبداية للإجابة على هذا السّؤال ارتأينا أن نفحص عنصرا جزئيّا ورد في كتاب : قضايا الفكر السّياسي –العدالة – للدكتور ملحم قربان،يقع تحت عنوان:العدالة والمساواة :الإنصاف، من خلاله يطرح الكاتب تعريفا لأحد المفكّرين مفاده : الإنصاف أن تعطيه من الحق كالذي تستحقّه لنفسك.وكتعليق على هذا يقول الكاتب من الواضح أنّ هذا التّعريف للإنصاف وبالتّالي للعدل هو تعريف ضيّق .[ملحم قربان،قضايا الفكر السّياسي –العدالة- المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر، بيروت -لبنان-، ط1، 1992..ص.23.].فما يهمّنا هنا ليس النّتيجة التي توصّل إليها الكاتب من خلال تعليقه هذا ، والمتمثّلة في ضيق التّعريف، بقدر ما يهمّنا الدّور الذي لعبته اللّغة في الرّبط بين مترادفين.فكلمة –وبالتّالي – قد جعلت من الإنصاف والعدل شيئا واحدا ، ويستتبع ذلك القول بأنّهما مفهومان يؤدّيان نفس المعنى.وأقرب من ذلك نقرأ ل-سبينوزا-أيضا ما مفاده : " ويسمّى العدل والظّلم أيضا بالإنصاف وعدم الإنصاف، لأنّ من واجب القضاة المكلّفين بوضع حدّ للخصومات ، الاّ يفرّقوا بين الأشخاص بل أن ينظروا إليهم على قدم المساواة ، ويحافظوا بقدر كاف على حق كلّ منهم".[إسبينوزا ،رسالة في اللاّهوت و السّياسة، تر و تق : د/حسن حنفي دار التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع ،2008، ص.376.].لكن بقدر التّماثل الموجود بين هذين المفهومين، هناك اختلاف بينهما ، وهو اختلاف نلتمس فيه صفة التّعالي للإنصاف على العدل (ممثّلا بالقانون الوضعي) . من هنا كان "الإنصاف مقابل للتّقيّد بنصّ القانون لأنّه عدل طبيعيّ لا عدل شرعي، وهو أسمى من القانون الوضعي وأكثر مرونة منه .يقول- كونديلك -: الفرق بين الإنصاف والعدل ، أنّ الإنصاف يوجب الحكم على الأشياء بحسب روح القانون ، على حين أنّ العدل يوجب الحكم عليها بحسب نصّ القانون".[جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ج2،ص.163.].فعلى خلاف العدالة القانونية إذن ، فإنّ الإنصاف يقوم على الإحسان والرّوح الإنسانية ، ويتجاوز حرفية القانون إلى روحه ، ويسعى إلى تصحيح التّفسير الحرفي له وذلك بتوسيع النّضرة ومراعاة الظّروف واستلهام روح المشرّع العامّة.يقول –فيكتور هوجو-V.Hugo –متسائلا :أيّ شيء إذن أعلى فوق العدالة ؟ الإنصاف.[د/عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النّظرية،ص.136.].

[2]–أحمد الشّرباصي، موسوعة أخلاق القرآن، دار الرّائد العربي، بيروت-لبنان-ط1 ،1981 ،ص.22.

[1]–سورة يونس : الآية.44.

والقسط فيقولً شهد اللّه أن لا إله إلاّ هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيمً [2].

فمن أعظم صفات اللّه تعالى العدل الذي يجريه في الطّبيعة ، حيث يسنّ للحياة سننا يجريها بقدرته وسلطانه، فلا يدع جانبا منها يطغى على جانب آخر .ً فهو القائم بتحقيق العدل في الدّين، و في الكون، فيأمر بعلم ويقضي بحكمة، وشريعته تحقّق العدالة بين مطالب البدن ومطالب الرّوح، وهو الذي يأمر بالعدل والتّوسّط دون إفراط أو تفريطً [3].

واعتبارا لذلك وكما يقول- القاضي عبد الجبّار المعتزلي -:ً يبقى العدل مصدرا قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل . أمّا إذا وصف به الفعل، فالمقصود بذلك كلّ فعل حسن يفعله الفاعل لينتفع به غيرهً [4]ومن منطلق أنّ الفعل لا يكون إلاّ لغاية ينشدها الفاعل من وراء فعله، فإنّه يمكننا الكلام أوّلا عن خلق اللّه للعالم الذّي يعتبر عدلا ، باعتبار أنّ اللّه سبحانه يسير بالخلق إلى غاية تضمّن خير ما يكون لخلقه . فهو لا يريد الشّر لهم ولا يأمر به ، فتعاليمه وأوامره المتضمّنة في القرآن الكريم ، كلّها كانت من أجل نفع الإنسان وخدمته .

وعلى هذا الأساس كانت العدالة بمثابة الإمتثال لأوامر اللّه تعالى، والتّقيّد بتعاليمه. والتّسليم بذلك يكون على وجهين: أوّلا لأنّ أفعاله تعالى كلّها عادلة، وحيث الأمر كذلك وبلغة –المعتزلة-ً فإنّ المريد للخير خيّر، والمريد للشرّ شرّيرا، فيكون الفاعل موصوفا بفعله وتنزّه تعالى أن يكون مريدا للشرّ والمعاصي، بل هو مريد لما أمر به من الطّاعات أن يكون ، غير مريد للفسق و العصيان أو الكفر أن يكونً [5] .هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد يذكر العدل و يراد به الفاعلً فإذا كان كذلك فعلى طريق المبالغة كقولهم للصّائم صوم،وللرّاضي رضا، وللمنور نورً [6].وتبعا لذلك يمكن الكلام عن العدل باعتباره اسما من أسماء اللّه تعالى، فهو الذي لا يميل به هوى فيجور في الحكم . و لفظ العدل في الأصل مصدر سمّي به فوضع موضع وصف العادل، لأنّه أبلغ في الدّلالة على صفة العدالة من لفظ العادل.

والإقرار بذلك يعني أنّ اللّه تعالى عادل، لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يستطيعون، ويقضي عليهم بشيء ثمّ يجازيهم عليه. هذا ما ذهب إليه –المعتزلة-حيث العدل يمثّل الأصل الثّاني من الأصول الخمسة

---

[2]– سورة آل عمران : الآية .18.

[3]- أحمد الشّرباصي، موسوعة أخلاق القرآن، ص.23.

[4]– عبد الجبّار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة ج2 ، تق: عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنّشر ، وحدة الرّغاية -الجزائر-1990 ، ص.3.

[5]- محمّد على أبو ريّان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،ص.170.

[6]– عبد الجبّار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة ج2 ،ص.3.

التي قالوا بها ، ومحتوى ذلك ً أنّ اللّه تعالى حكيم لا يفعل ولا يأمر إلاّ ما فيه صلاح وخير ً [1]. فهو عادل وأفعاله كلّها عادلة، وبمقتضى عدله كان الإنسان حرّ في اختياره وقادر على خلق أفعاله. وما دام حاله كذلك، فهو مسؤول عن كلّ ما يصدر عنه من أفعال ، فإن كانت خيرا أثيب على ذلك و إن كانت شرّا عوقب عليه.يقول تعالى : ً فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره.ومن يعمل مثقال ذرّة شرّا يرهً [2].

فالمصدر إذن هو العدل الإلهي، الذي بموجبه يكون الإنسان حرّا في اختياره لأفعاله، وهي حريّة لا معنى لها إلاّ إذا كان مسؤولا عمّا يفعل. ًثمّ لا يكون لهذه المسئوليّة معنى، إلاّ إذا ترتّب الجزاء المناسب على العمل. ولهذا فقد وعد اللّه تعالى المؤمنين بأشياء، وتوعّد الكافرين بأشياء، فلا يعقل ألاّ يكون اللّه عند وعده ووعيدهً [3].

فتصوّر اللّه على أنّه كلّي القدرة، وكليّ المعرفة، وكليّ الحضور، يجعلنا نسلّم بحقيقة مفادها أنّه هو منبع العدل ومصدره .وأكثر من ذلك فهو ذاتهً العدل الذّي لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأفعاله كلّها حسنة لا لشيء إلاّ لأنهّ تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، وهو عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوهً [4] .

فمن واجب الإنسان إذن أن ينصاع لأوامره وتعاليمه سبحانه وتعالى.وهذا القول مردود إلى النّقص الذّي يعانيه الإنسان، وحاجته الماسّة إلى قوّة متعالية عليه ترشده وتبيّن له الخطأ من الصّواب، وتجعله كفءا للمسؤولية الملقاة عليه باعتباره خليفة اللّه في أرضه .وتماشيا مع ذلك فإنّ اللّه تعالى قد ضمّن القرآن الكريم،من التّعاليم ما يكفل للبشر حياة مستقرّة وما يوضّح الحقوق المقرّرة لكلّ إنسان، بل ما يفصّل هذه الحقوق تفصيلا يمنع الريبة والجدل.فغدت بذلك مكانة الإنسان رفيعة جعلته يكون سيّدا في الأرض والسّماء، فهو يحمل بين جنبيه نفخة من روح اللّه، وقبسا من نوره الأقدس. وبفضل هذا النّسب السّماوي كان مرشّحا ليكون خليفة اللّه في أرضه.

ً إذ قال ربّك للملائكة إنّي خالق بشرا من طين، فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدينً [1].

فما يجب على الإنسان فعله أوّلا، هو أن يعدل بين نفسه وبين اللّه عزّ وجلّ، وذلك بالقيام بحقّ اللّه عليه في العبادة، وإخلاصها له سبحانه وإفراده بها .يقول تعالى : ً فاعبد اللّه مخلصا له الدّين ألا للّه الدّين

---

[1]–محمد رضا بشير القهوجي، تيّارات فكريّة ومذاهب معاصرة، دار الكلم الطيّب، دمشق –سوريا-ط1، 2002، ص.62.

[2]–سورة الزّلزلة: الآية 7-8 .

[3]-زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشّروق، بيروت-لبنان-، ط6،1980 ، ص.122.

[4]- عبد الجبّار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة ج2 ،ص.3- 4 .

[1]–سورة(ص)، الآية 72.

الخالصً [2] . يلي ذلك عدل الإنسان فيما بينه وبين نفسه، وذلك بحملها على الصالحات وكفّها عن القبائح، والوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين من غير تجاوز أو تقصير. وأخيرا هناك عدل الإنسان فيما بينه وبين النّاس، حيث تكرّر أمر اللّه للنّبي (ص) بالعدل بين من يتحاكم إليه ً فادع واستقم كما أمرت ولا تتبّع أهوائهم و قل آمنت بما أنزل اللّه من كتاب وأمرت لأعدل بينكمً [3].

ولما كان العدل من المعاني الدّقيقة التي يشتبه الحدّ الأوسط منها، بما يثار به من طرفي الإفراط والتّفريط، ولا يسهل الوقوف على حدّه والإحاطة بجزئياته، ولاسيما الجزئيات المتعلّقة بوجدانات النّفس، كالحب والكراهيّة وما يترتّب عليهما من الأعمال فإنّ اللّه تعالى قد أمر بالإبتعاد عن الهوى،وأوجب علينا الحكم بالعدل حتّى مع من نبغض ونكره . يقول تعالىً يا أيّها الذّين أمنوا كونوا قوّامين للّه شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتّقوى واتّقوا الله إنّ الله خبير بما تعملون* ً[4].

فمن الواضح أنّ العدالة في القرآن الكريم والتّي مصدرها اللّه، تعمل على تعديل وضبط العلاقات الإنسانية الثّلاث: علاقة الإنسان بربّه بأن لا يكفر به ولا يشرك به، وعلاقته بنفسه بأن لا يظلمها وذلك بعدم حملها على ارتكاب الآثام والمعاصي، وأخيرا علاقته بالآخرين وذلك بأن لا يسيء إليهم ، ولا يعتدي عليهم أو يهضم حقّا من حقوقهم.

هذا ويبقى من الأهميّة بمكان، الإشارة إلى أنّ الحريّة هي الأصل والمساواة في الحقوق والواجبات هي المصدر،بعد ذلك يأتي التّفاضل والإختلاف في استغلال القدرات الكامنة وفي الأعمال الفردية. فبالإضافة إلى الآيات التي سبق ذكرها، فإنّ القرآن الكريم يطفح بالآيات العديدة التي تذكّر النّاس بأصلهم المشترك، وأنّ اللّه لم يجعلهم شعوبا وقبائل ليتفاخروا أو ليسترق بعضهم بعضا، بل ليتعارفوا ويتعاونوا باعتبارهم يمثّلون قيمة إنسانية واحدة ومتكاملة.ً يا أيّها النّاس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند اللّه أتقاكمً [1].

---

[2]– سورة الزمر، الآية 03.

[3]––سورة الشورى، الآية 15.

*-في معنى هذه الآية يقول -الزّمخشري-:لا يحملنّكم بغضكم للمشركين على أن تتركوا العدل ، فتعتدوا عليهم بأن تنتصروا منهم وتتشفّوا بما في قلوبكم من الضّغائن بارتكاب ما لا يحلّ لكم. فنهاهم أوّلا أن تحملهم البغضاء على ترك العدل، ثمّ استأنف فصرّح لهم بالأمر بالعدل تأكيدا وتشديدا، ثمّ استأنف فذكر لهم وجه الأمر بالعدل وهو قوله- هو أقرب للتّقوى – أي العدل أقرب للتّقوى .[الزّمخشري،الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل،ج1، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت-لبنان-ط1 ، 1977 ،ص.592].

[4]––سورة المائدة، الآية08.

[1]- سورة الحجرات، الآية.13.

فذلك هو الأصل وهذا هو أساس التّمييز: النّاس سواسية و متساوون في قيمتهم الإنسانية، وإنّما التّمييز بينهم يرجع إلى درجة التّقوى التي لكلّ واحد، وإلى نوع العمل ودرجته الذّي يأتيه.

وعلى ذلك ستكون لنا وقفة مع المساواة والحق باعتبارهما مفهومين مجاورين للعدالة ولهما علاقة كبيرة بها تصل إلى درجة التداخل والإندماج.

3- العدالة كمساواة:

فمن الواضح إذن، أنّه لا يمكننا الحديث عن العدالة مستقلّة عن بعض المفاهيم، التي تعتبر بمثابة المفتاح الذي يساعدنا على فكّ رموزها وضبط مفهومها. وذلك باعتبار التّداخل الذي يوجد بين هذه المفاهيم وبين مفهوم العدالة، فلا يمكن قراءتها مثلا إلاّ مقرونة بفكرة المساواة التي تعتبر شرطا من شروط تحقيق العدالة.

في الواقع إنّ العلاقة بين العدالة والمساواة قد كانت دائما علاقة تداخل وتكامل، بحيث لايمكن الحديث عن إحداهما بمعزل عن الأخرى. وفي هذا يقول-بول ريكور-: "إنّ المساواة، ومنذ اليونان قد كانت دائما مرادفة للعدالة"[2]. ويمكن الإستشهاد على ذلك بما يقوله -أرسطو-في كتابه –علم الأخلاق إلى نيقوماخوس – **Ethique a Nicomaque** -ومفاده : "... وحينئذ إذا كان الظّالم هو غير المساوي، فالعادل هو المساوي وهذا ما يراه كلّ واحد حتّى من غير نظر واستدلالاً"[3].ومع ذلك فمن غير الممكن أن تختصر العدالة في فكرة المساواة، فمجالها أكبر وأوسع لا تمثّل المساواة إلاّ جانبا منه، ويمكن فهم ذلك أكثر إذا نحن وقفنا عند حدّ المساواة وتبيان مفهومها. فالمساواة في اللّغة هي اتّفاق الشّيئين في الكمّية، ومعنى ذلك أنّ أحد هذين الشيئين يمكن أن يستبدل بالآخر دون زيادة أو نقصان"[4].

"أمّا المساواة في الأخلاق –**Egalité Morale**–فيعبّر عنها بالمبدأ الذي يقرّر بأنّ الإنسان من حيث هو إنسان مساو لأخيه الإنسان في الحقّ والكرامة"[1].

فما يحمله هذا المفهوم في مضمونه، هو فكرة الإنسانية الواحدة، وفكرة خلق اللّه للنّاس سواء. إنّه مفهوم يحيلنا إلى فكرة الأصل الواحد الذي يشترك جميع أفراد البشريّة، وهو أصل يعطي لكلّ إنسان الحقّ في العيش بحريّة وكرامة، لا لشيء إلاّ لأنّه إنسان. فمهما اختلفت ظروف النّاس وأوطانهم، إلاّ أنّهم يحضون جميعا

---

[2] –Paul Ricœur, *Le Juste2*, Ed.Esprit, P.18.

[3] –أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ج2 ،ك5،تر:أحمد لطفي السّيد، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة-مصر-ط1 ،1964 ،ص.68.

[4] –جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، ص.367.

[1] –المرجع نفسه ، ص.367.

بنفس الحقّ في الإحترام والتّقدير .كما يمكننا الكلام كذلك عمّا يسمّىً بالمساواة المدنية – **Egalité Civile**-التي توجب معاملة جميع الأفراد معاملة واحدة من حيث دعوتهم إلى القيام بالواجبات المفروضة عليهم، ومن حيث تمتّعهم بالحقوق المعترف لهم بها في القانون ً [2] .فهي تتعامل مع النّاس دون أيّ اعتبار لنسبهم أو ثروتهم أو الطّبقة التي ينتمون إليها، حيث تفرض أن يكون الكلّ سواء أمام القانون الذي يجب أن يكون واحدا بالنّسبة للجميع.

و إلى جانب هذين النّوعين من المساواة، نجد كذلكً المساواة السّياسية **Egalité Politique**– التي يمكن التّعبير عنها بالمبدأ الذّي يعترف لجميع أفراد المجتمع بحقّ الإشتراك في الحكم، وبحقّ التّعيين في الوظائف العامّة، و يكون ذلك وفقا للشّروط التي يحدّدها القانونً [3]،باعتباره تعبيرا عن الإرادة العامّة. وكونه كذلك فإنّ ً المساواة السّياسية تؤكّد على حق الجميع في المشاركة في إنشائه، سواء أكانت هذه المشاركة عن طريق المواطنين أنفسهم أو عن طريق ممثّليهمً [4] .وباعتبار ذلك يكون كلّ النّاس متساوون أمام القانون، ولهم نفس الحقوق في شغل المناصب العامّة دون تمييز بين طبقاتهم أو ثرواتهم، كما أنّهم لا يختلفون عن بعضهم البعض إلاّ بحسب كفاءاتهم استحقاقاتهم .والحالة هذه سيكون لكلّ فرد كلام مسموع، ورأي محترم في تقرير الحياة العامة داخل المجتمع الذي يعيش فيه، لأنّ النّظام الإجتماعي والجهاز الحاكم في أيّ دولة معيّنة يعتبر مسألة تتصّل اتّصالا مباشرا بحياة كلّ فرد من أفرادها ، وتؤثّر تأثيرا حاسما في سعادته أو شقائه.من هنا كان إعلان المساواة التّامة في الحقوق السّياسية بين المواطنين أمرا لا بدّ منه، وذلك باعتبار تساويهم في تحمّل نتائج المسألة الإجتماعيّة ،والخضوع لمقتضيات السّلطات بكلّ أنواعها .

فمن الوجهة الأخلاقيّة إذن، كلّ النّاس متساوون كأشخاص، وذلك بحكم انتمائهم إلى الجنس البشري. فليس من المعقول أن يمتلك أحدهم أكثر من الآخر، ماداموا قد ولدوا كلّهم بطريقة واحدة.إنّ المساواة هنا تلغي كلّ الفوارق العرضيّة التي ترتبط بجوهر الإنسان، فهي لا تعير أيّ اهتمام للنّسب، أو اللّقب أو الثّروة ،أو الطّبقة التي ينتمي إليها الشّخص. لكن ما يبقى موضع تساءل هنا هل يتّفق هذا التّساوي بين الأفراد من الوجهة الأخلاقيّة مع وجهة النّظر الواقعيّة ؟فما نراه واقعا ملموسا، هو اختلاف النّاس في قدراتهم و إمكاناتهم الشّخصيّة، فهناك القويّ وهناك الضّعيف، هناك الذّكيّ وهناك ما هو عكس ذلك.فطبيعيّ إذن أن ينتج عن كلّ هذا اختلاف في المردود الذي يقدّمه كلّ فرد عن الآخر.فهل يعقل أن ينال كلّ النّاس

---

[2] –المرجع نفسه ، ص.368.

[3] –المرجع نفسه ، ص.368.

[4] –Sylvain Auroux, *op.cit*, p.757.

حصّة متساويّة بالرّغم من تلك الإختلافات التي تميّز بعضهم عن بعض؟إنّ التّسليم بالإيجاب عن هذا التّساؤل، سيحصر المساواة في العبارة القائلة : كلّ النّاس سواسيّة ولا يتعدّاها إلى أكثر من ذلك. وهو أمر يحملنا إلى التّسليم بأنّ مساواة كهذه، ستكون وسيلة مثبطة للهمّة وعاملا على تشجيع الكسل، فليس هناك أيّ سبب يدعو إلى الإجتهاد في العمل، واستغلال كلّ الإمكانات التي يتمتّع بها الفرد مادامت النّتيجة ستكون متساويّة بين الجميع.

فللمساواة إذن إلى جانب طابعها الأخلاقي والسّياسي، جانب آخر أكثر تعقيدا يعتبر نقطة خلاف وصراع كبير بين المفكّرين، وحتّى بين النّظم والمذاهب الإجتماعيّة.إنّه الطّابع الإقتصادي الذي يهتمّ بالمسألة التّوزيعيّة للخيرات الإجتماعيّة.فعلى أيّ أساس يكون تقسيم هذه الخيرات بصفة عامّة ؟ وما هو

المعيار الذي يضمن المساواة في توزيعها ؟هل يكون ذلك على أساس الحاجة التي يعاني منها أفراد المجتمع مثلا، أم على أساس الإستحقاق ؟ أم هناك مقاييس أخرى تتحكم في ذلك ؟فقبل أن نخوض في هذا الموضوع من الواجب أن نشير إلى أنّ هذه الإشكاليّة ليست وليدة الفكر المعاصر، بل تضرب بجذورها إلى أبعد من ذلك وبالضبط إلى الفكر اليوناني. ويمكن ملاحظة ذلك مع -أرسطو- حين يقول : فإنّ كلاّ في القسمة ليوافق على أنّ العادل يجب أن يقاس بالإستحقاق النّسبي للخصوم. غير أنّ كلّ النّاس لا يتواضعون على ماصدقات الإستحقاق ، فإنّ أنصار الدّيمقراطيّة يضعونه في الحريّة وأنصار الأوليغارشيّة يضعون الاستحقاق تارة في الثّروة وتارة أخرى في المولد، و أنصار الأرستقراطية يضعونه في الفضيلةً [1]. فمن الواضح إذن أنّ المساواة ليست فكرة قائمة بذاتها، بل هناك مؤثّرات تتحكّم وتتدخّل في صنعها، كالحاجة مثلا والإستحقاق و الحريّة والسّلطة.من هذا المنطلق يبقى السّؤال المطروح هنا عن أيّ مساواة* يجب أن نتكلم؟ فإذا أخذناها مرتبطة بالحاجة ، أمكننا القول بأنّها تقتضي أن ينال كل واحد حسب حاجتهً [1] ،أو لكلّ ما هو بحاجة إليه، وهي عبارة مغرية تجعلنا نسلّم بأنّها الوسيلة المثلى لتحقيق المساواة.لكن قد يصحّ ذلك إذا كانت حاجات النّاس في ذاتها متساويّة بين فرد وآخر، أمّا إذا اختلفت فإنّ المعاملة ستختلف أيضا،فما يحتاجه المريض الذي يعيل أسرة يزيد عن حاجة ربّ عائلة صغيرة يتمتّع بصحّة جيّدة.وبهذا يبقى شعار لكلّ

---

[1]- أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ج2 ،ك5،ص.69.

*--أيّ مساواة – ? Quelle égalité -بهذه الصّيغة يعنون - أمرتيبا سان - Amartiya Sen – عنصرا يقع في كتابه *Ethique et Economie*- ".إنّ المجادلات الفلسفيّة قدّمت لنا جدولا عريضا من الأجوبة على السّؤال أيّ مساواة؟"هكذا يقول الكاتب في مطلع بحثه، ولو أنّ تحليله كان مقتصرا على ثلاث حالات للمساواة : المساواة النّفعيّة، مساواة المنفعة العامّة، والمساواة عند –جون= =راولس- .ما أردنا توضيحه هنا]. Amariya Sen, *Ethique et Economie*,Trad :Sophie Marnat,P.U.E.F,1993,p.189 [هو أنّ السّؤال كان دائما مطروحا ، ومحطّ نقاش بين المفكّرين والفلاسفة.

[1]-Didier Julia, *op.cit*, p.71.

حسب حاجته بعيدا عن تحقيق مساواة كليّة بين أفراد المجتمع ، فبالرّغم من توخّيه مفهوما للعدالة في الدّرجة الأولى، يظلّ مبدأ الحاجة موضع نقد شديد وتظلّم ، حيث تثير نظريّة الدّخل حسب الحاجة مثلا حفيظة الكثيرين ونقدهم، وخصوصا ممن يرون فيها إجحافا وظلما بحقّ من يجهد نفسه وينتج أكثر من غيره.ثمّ إنّهم يرون فيها سياسة ضارّة في الإقتصاد العام و إفقارا للجميع لإعتقادهم أنّ مثل ذلك المذهب يقتل الدّافع عن العمل والإنجاز [2].

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد نتكلّم عن المساواة باعتبارها تقتضي أن ينال كلّ واحد حسب حاجته ولكلّ واحد حسب عمله [3] .فبالإضافة إلى مبدأ الحاجة، نجد المساواة مقرونة كذلك بمبدأ الإستحقاق الذي يقتضي أن يعطى كلّ فرد حسب عمله .فالّذين يدعون إلى المساواة على أساس هذا المبدأ يقولون أنّ من يقوم بعمل موازٍ في القيمة بعمل شخص آخر يستحقّ مكافأة متساويّة معه، وحيث لا تعادل في العمل والقيمة تتباين المكافآت،ولا يمكن تبرير ما هو خلاف ذلك.

هذا ويجب الإشارة إلى أنّ مبدأ الإستحقاق، لا يعترف بالفوارق الفطريّة كالنّسب واللّقب مثلا، فهي كلّها عوامل ليس لها علاقة بمبدأ الجدارة الذي يبقى وحده القاعدة الأساسيّة للتّقدير من دون تمييز. فكبداية إذن يجب أن تكون الفكرة منطلقة من قاعدةً المساواة في الفرص –**Egalité Des Chances**-.معنى ذلك أنّ نقطة الإنطلاق يجب أن تكون واحدة بالنّسبة للجميع، وبموجب تكافؤ الفرص سيكون لكلّ واحد الحقّ في العمل،وفي التّبادل التّجاري وتوظيف رأس المالً[4] .وكلّ ذلك يحيلنا إلى الحريّة التي يحض بها كلّ فرد من أفراد المجتمع، والتّي تعطي لكلّ واحد حقّ التّعامل مع عناصر الإنتاج بطريقة عقلانيّة من دون تدخّل أيّ عوامل أو ظروف خارجيّة. ومن حيث هي كذلك فإنّ الكلّ سيحصل على أفضل النّتائج الممكنة، ويكونون في وضع تطبعه المساواة وتميّزه.

لكن وبالرّغم من ذلك لا يمكن التّسليم بالطّابع الإيجابي لمبدإ الإستحقاق في مفهومه للمساواة. فعدم الإعتراف بالفوارق الفطريّة الموجودة بين النّاس، لا يشكّل ضمانا كافيا لإحلال المساواة بينهم.فهناك عوامل أخرى تتدخّل في صنع مسار الفرد داخل المجتمع، باعتبار أنّ تقدّم الكثيرين من أهل الإستحقاق على غيرهم، لا يقتصر على جهدهم وخبرتهم فحسب، بل هناك عوامل أخرى تتدخّل في ذلك كالإرث مثلا والحظّ *.

---

[2]–إيليا حريق ، الديمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب، دار السّاقي، بيروت-لبنان-ط1 ،2002 ،ص.204.

[3] -Didier Julia, *op.cit*, p.71.

[4]- إيليا حريق ، الديمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب،ص.205.

*-فالشّخص الذي يحض بحصّة ماليّة يكون مصدرها ثروة موروثة مثلا ، يتمتّع بفرصة لا تقارن مع ذلك الذي ليس لديه سوى قيمة عمله .حينها لا يمكننا الكلام عن نقطة واحدة ينطلق منها أفراد المجتمع ، بل عدّة نقاط قد تكون متقدّمة وقد تكون متأخّرة .فمنهم من

فمن الواضح إذن أنّ النّاس ومن النّاحيّة الأخلاقية متساوون فيما بينهم كأشخاص، وكونهم كذلك فإنّهم يتمتّعون بحقوق لا يمكن التّنازل عنها، إنّها حقوق ترتبط بالدّرجة الأولى بإنسانية الإنسان بغضّ النّظر عمّا يقدّمه من أعمال داخل المجتمع الذي يعيش فيه.لكن مثل هذه المساواة تبقى غير مجدية، ولا معنى لها إذا ما نحن أردنا تطبيقها على الحياة الإجتماعية للنّاس، وخصوصا فيما يتعلّق بتوزيع الخيرات العامّة بينهم.فمن الظّلم مثلا أن ينال كلّ أفراد المجتمع حصصا متساويّة فيما بينهم ، وهم في الأصل مختلفون طبيعيّا .معنى ذلك أنّ هناك ما يمكن تسميّتهً بالفوارق الطّبيعيّة بين النّاس، كالذّكاء مثلا والقوّة، والجمال والطّباع، والتي لا يمكن تجنّبها أو القضاء عليها بحال من الأحوال. وهي أمور تؤدّي بدورها إلى فوارق أخرى :مثل الفروق في الثّراء ، وفي النّجاح الإجتماعي ، وفي النّفوذ السّياسيً [1] .من هنا اكتسبت تلك اللاّمساواة في توزيع الخيرات الإجتماعيّة بين النّاس شرعيّتها ومصداقيّتها .ليبقى بذلك هدف العدالة ليس القضاء على هذه الفوارق الطّبيعيّة، بقدر ما هو الحدّ من إساءة استعمالها ، والعمل على تقليص تلك الهوّة التي تحدثها بين الفئات الإجتماعية المختلفة.كما تعمل على التّخفيف من حدّة تلك الفوارق لكي لا تصل إلى مستوى فاحش، من خلاله يصبح التّطاول على حقوق الغير أمرا شرعيّا ومعترفا به.

4- العدالة والحق:

لا جرم هنا أن نذكّر بالأهمية القصوى التي تحظى بها العدالة، باعتبارها المقياس الذي نعرض عليه ونزن به أخلاقنا الفرديّة، كما نقيم به علاقاتنا الإجتماعية ونظامنا الإجتماعي .كلّ ذلك من أجل الوصول إلى الغاية والكمال المتصوّر، والإبتعاد عن الإفراط والتّفريط.فمن أبرز تجلّيات العدالة، أنّها تظهر على شكل احترام ذاتي للفضائل الأخلاقيّة بالدّرجة الأولى،حيث الشّخص الذي يوفّق بين مصلحته ومصلحة الآخرين،و الذي يتصرّف دون ضغط خارجي ضمن ما ترسمه الفضائل الأخلاقيّة والقوانين الإجتماعيّة،يكون شخصا عادلا وحافظا للنّظام من حيث إدراكه لما له من حقّ على الآخرين وما عليه من

تضعه معطياته في محطّة تقع أمام محطّات الآخرين بمسافات شاسعة، وذلك بالرّغم من إلغاء تلك الفوارق العرضيّة كمما ذكرنا من قبل.وفي هذه النّقطة بالذّات ،يمكننا التساؤل عن فائدة الحريّة و أهميّتها ،فمعطيات كهذه ستفرغها من محتواها ولا يبقى منها سوى الاسم فقط.يقول-موريس توريز-MauriceTaurize -: " أمّا فيما يتعلّق بنزعة المساواة ، التي تقوم على قياس النّاس بنفس المقياس فهي استحالة اجتماعيّة ، لأنّ هناك تفاوتا طبيعيّا بين النّاس، سببه كفاءاتهم البيولوجية والنّفسيّة. أمّا التّفاوت الذّي نسعى لإزالته ،فهو التّفاوت الذي ينشأ عن وجود الطّبقات،إذ أنّ الأفراد في المجتمع الرأسمالي لا يتمتّعون بفرصة متساوية لنموّ شخصياتهم.فالمليونير والعاطل الذي يقاسي البطالة متساويان أمام القانون وكلاهما حرّ ، غير أنّ هذه الحريّة تؤدّي بأحدهما إلى فنادق – الرّيفيرا –الفخمة ، بينما تؤدّي بالآخر إلى المبيت تحت الجسور ".[نقلا عن -حسام محي الدّين الآلوسي ،التّطوّر والنّسبيّة في الأخلاق، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت - لبنان-،ط1، 1989].

[1]–عبد الرحمن بدوي،الأخلاق النّظريّة ،ص.169.

واجبات نحوهم.على هذا الأساس كانت العدالة بمثابة الإرادة الرّاسخة لإحترام كلّ الحقوق وأداء كلّ الواجبات.إنّها تفرض نفسهاً كواجب –**Justice -Devoir**– من خلاله تظهر لنا كفضيلة توجب لنا احترام حقوق الأشخاص، باعتبارهم متساوين فيما بينهمً [1] .عكس ذلك نجد الظّلمً الذي يتضمّن عدم الإعتراف،وعدم الإحترام لحقوق الشّخص ً [2].ولربّما كان ذلك ما نضمره في نفوسنا، حين نصرخ بتلك العبارة كما قال-بول ريكور-: ً ظالم ! يا له من ظلم ! حيث ندخل حقل الظّالم والعادل عن طريق صيغة الشّكوى والتّشكّي، وحتّى على صعيد العدالة المؤسّساتية أمام قصر العدل نستمرّ كمشتكين وفي تقديم الشّكوىً[3].فإذا تساءلنا عن السّبب في ذلك،فهو ليس شيئا آخرا غير التّطاول على حقوق الشّخص وعدم الإعتراف بها، وبعبارة أخرى إنّه الرّفض لكلّ ما من شأنه أن يجعل الشّخص مغتربا عن حقّه. من هنا كان لزاما علينا الوقوف عند هذه النّقطة كي نتبيّن كنه هذا المفهوم –الحق-وما هي طبيعته ؟ وهل من المفروض أن نتكلّم عن حقّ واحد أم هناك أنواع من الحقوق يجب أن نتحدّث عنها ؟ الحقّ في اللّغة كما جاء في - التّعريفات –ً هو الثّابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح

أهلي المعاني هو الحكم المطابق للواقع. يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك،ويقابله الباطل.وأمّا الصّدق فقد شاع في الأقوال خاصّة ويقابله الكذبً [4]

أمّا من النّاحية الإصطلاحيّة فيمكننا الكلام عن الحقّ، باعتبارهً ما هو مطابق لقاعدة محدّدة، كأن نقول :لي الحقّ على هذا الشّيء .أي ما هو مسموح به وفق قاعدة محكمةً [1].ليبقى الحقّ بذلك هو ما يخوّله القانون للفرد من مكاسب، وما يجيزه له المجتمع من سلوك،سواء أكان ذلك بحكم طبيعته أو بحكم علاقاته بالآخرين.

معنى ذلك أنّ هناك حقوق تتّصل بالإنسان باعتباره كذلك، والقول هنا مردود إلى مضمون الحقّ الذّي يقتضي بأنّ للإنسان بحكم كونه إنسانا، وبغضّ النّظر عن دينه ولونه وجنسه، وبغضّ النّظر كذلك عن كلّ الفوارق التي تميّزه عن غيره، حدّا أدنى من الحقوق المكفولة.وذلك ما يعرف بالحق الطّبيعي- **Droit Naturel** -،الذي يرتبط بالإنسان كإنسان.بالمقابل فإنّه لا يمكننا التّغاضي عن اجتماعيّة الإنسان، بحكم عجزه وفقره على تغطية كل ما يحتاج إليه بمفرده، فهو دائم الحاجة إلى من يعينه على إتيان ما يريده وتحقيق

---

[1] –Jacqueline Russ,*op.cit*,p.156.

[2] –Ibid,*op.cit*,p.144.

[3]–بول ريكور ،الذّات عينها كآخر، تر:جورج زناتي،مركز دراسات الوحدة العربيّة،بيروت-لبنان-ط1 ،2005،ص.389

[4]–الجرجاني، التّعريفات ، ص.94.

[1] - Jacqueline Russ, *op.cit*, p.79.

ما يرمي إليه. وبحكم ذلك كان لا بدّ من ضوابط* وأحكام تعمل على ضبط علاقة الفرد بالآخرين.وهي ضوابط تعمل على تلبية متطلّبات الطّبيعة الإنسانيّة أو لبعض ميولها واحتياجاتها ، هذا من جهة ومن جهة أخرى ستكون بمثابة المطوّع والمروّض لهذه الطّبيعة أو لبعض غرائزها .من هنا كان ما يسمّى بالحق الوضعي- **Droit Positif**-، ومجاله هو علاقة الإنسان بالآخر سواء أكان هذا الآخر فردا، أو مؤسّسة اجتماعيّة داخل الدّولة التي يعيش فيها الفرد.فهو ً ما تسمح به القوانين الوضعيّة بفعله، سواء أكان ذلك السّماح صريحا أو كان نتيجة مبدأ عام يسوغ كلّ فعل غير محظور، أو هو ما تسمح العادات والأخلاق بفعله، سواء أكان ذلك الفعل عملا صالحا أو عملا لا علاقة له بالأخلاق الفاضلةً [2].من هذا المنطلق يمكننا التّساؤل عن طبيعة هذه الحقوق ، وعن طبيعة العلاقة التي تربط بينهما ؟

إنّ ً الحقّ الطّبيعي يظهر كمفهوم يقول بوجود معايير عليا، قد تكون معارضة للقواعد التي يسنّها القانون الوضعي، وهي فكرة ظهرت منذ العصر القديم و منحت صفة شرعيّة لمقاومة السّلطة السّياسية، عندما تستهتر إرادتها بقيم أملتها الآلهة في النّظام الطّبيعي للأمور [1]ً.فنظرية الحقّ الطّبيعي تقوم في أساسها على الإعتقاد الرّاسخ بضرورة وجود معيار نهائي ومقياس مطلق، من خلاله يمكن تقويم كل نظام معيّن للقوانين وإنشاء ما يسمّى بالحقّ الوضعي. وترتكز هذه النّظريّة على عدّة حجج، من أهمّها نسبية القوانين الوضعيّة التي لا تخلو أحيانا من الظّلم واللاّعدالة، فالقانون قد لا يكون بالضّرورة عادلا وقد لا يلتقي نهائيّا بالمثل الأعلى للعدالة * .

من هنا كان الحقّ قوّة قبل كلّ شيء، إنّه قوّة باطنة أسمى من سائر القوى، والشّعور به دافع حيوي يدفع الإنسان إلى فعل ما يجب عليه فعله.هكذا نجد في –تراجيديا سوفوكليس- **Sophocle**-كيف أنّ – أنتيجونا-**Antigone**-،وبرغم أوامر عمّها –كريون-**Créon**–طاغية -طيبة- **Thèbes** -فقد أمّنت

---

*-حول هذه القضيّة نقرأ عبارة ل -ريشارد هوكر –Richard Hoocker-(1553-1600)يوردها –جون لوك-J.locke-كإحالة في رسالته الثّانية في الحكم المدني ، وهي عبارة تؤكّد على ضرورة وجود القوانين المدنيّة من أجل تنظيم أفعال النّاس ، وضبط علاقاتهم الإجتماعيّة، مفادها : "والقوانين المدنيّة التي تمليها الحاجة إلى النّظام والأمن الخارجيين بين البشر، لا تصاغ إلاّ على افتراض كون إرادة الإنسان تتميّز في ذاتها بالعناد والتّمرّد عن الخضوع لسنن طبيعته المقدّسة، أو بعبارة أخرى إلاّ على افتراض كون الإنسان، ومن حيث نفسه الشّريرة لا يمتاز عن الحيوان الضّاري".[John Locke,*Deux Traités De Gouvernement*,Trad :Bernard Gilson,Librairie Philosophique J.Vrin ,1997,p.213.]

[2]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي ،ص.483.

[1]– بيار بيرنبوم و فيليب برو و آخرون، معجم علم السّياسة والمؤسّسات السّياسية، تر: هيثم اللّمع، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت-لبنان-ط1 ،2005 ،ص.188.

*-حول هذه النّقطة يقول-ليو ستراوس-Leo-Strauss-: ...هذا يتضمّن أنّه يوجد معيار للعادل والظّالم يكون مستقلاّ عن الحقّ الوضعي ومتعال عليه، إنّه المعيار الذي من خلاله يمكن الحكم على هذا الحقّ الوضعي.[Philippe Fontaine,*op.cit*,p.32].

مدفنا لجثّة أخيها، ثائرة بذلك على ظلم القوانين الوضعيّة.فلمّا سألت عن جرأتها في مخالفة أمر عمّها، كان جوابها : " ذلك لأنّه لم يصدر عن -زوس-،ولا عن العدل مواطن آلهة الموتى، ولا عن غيرهما من الآلهة الّذين يشرّعون للنّاس قوانينهم. وما أرى أنّ أمورك قد بلغت من القوّة، بحيث تجعل القوانين التّي تصدر عن رجل أحقّ بالطّاعة والإذعان من القوانين التي تصدر عن الآلهة الخالدين... لم توجد هذه القوانين منذ اليوم ولا منذ الأمس، هي خالدة أبديّة وليس من يعلم متى وجدت.ألم يكن من الحقّ عليّ إذن أن أذعن لأمر الآلهة من غير أن أخشى أحدا من النّاس" [2]. ما يمكن ملاحظته هنا هو ذلك النّزاع والتّضارب بين مبدأين متناقضين، القانون الإنساني من جهة والقانون الإلهي من جهة أخرى، أو بعبارة أخرى القانون الذي يمليه القلب ويتضمّنه الحسّ بالعدل ممثّلا ب-أنتيجونا-،في مقابل القانون الوضعي أو قانون المدينة ممثّلا ب-كريون-.

إنّ الحقّ الطّبيعي إذن، ملازم للطّبيعة البشريّة من حيث هي كذلك، إنّه حقّ يقتضيه الوجود الإنساني باعتباره تعبيرا عن كينونته، وفكرته تقتضي نسقا من القيم المرتبطة بالإنسان والتي تمثّل إنسانيّته وتعبّر عنها. كذلك فهو حقّ ثابت لا يمكن إسقاطه، " إنّه يتأسّس على القوّة، قوّة الإنسان على نفسه من جهة، وقوّته على المحيط الذي يعيش فيه من جهة أخرى" [3].وهو قول يتضمّن حريّة الإنسان بالدّرجة الأولى،حيث يكون " الحقّ من هذه الجهة هو القدرة على استعمال الإنسان لحريّته، ليصبح الحقّ بذلك ميزة أخلاقيّة فعّالة" [1].لكن السّؤال الذّي يبقى مطروحا هنا هو من أين تستمدّ هذه القوّة مصدرها ؟

إنّ الإجابة على هذا السّؤال، تفرض علينا الكلام عن الحقّ أوّلا باعتباره " قوّة لسلطة إلهيّة تكون مسئولة عن تحديد وخلق القواعد الّتي تفرض على النّاس إتّباعها " [2].فالحقّ الطّبيعي هنا ينسب إلى القانون الإلهي الذّي يلهم العقلانيّة البشريّة، وهذا ما تؤكّده الشّرائع السّماويّة.لتغدو بذلك الحقوق الطّبيعيّة في أصلها، حقوقا ملازمة للإنسان بفضل طبيعته، " وبفضل كونه مخلوقا أراده الخالق، يختلف بطبيعته عن سائر مخلوقات الكون. وبهذا المعنى لا يصحّ الفصل بينها وبينه، وما صنعه الله وهو وأمهر الفنّانين لا يصحّ أن يعبث به إنسان حاكما كان هذا الإنسان أم محكوماً [3].

والفكرة ذاتها نجدها كذلك عند –أفلاطون-في دحضه لأراء –السفسطائيين-،حيث العدالة ليست سوى مصلحة الأقوى أو بعبارة أخرى القوّة هي الحقّ. ليترتّب عن ذلك أنّ مقياس السّلوك هو إرادة الشّخص،

---

[2] –سوفوكليس،من الأدب التّمثيلي اليوناني،تر:طه حسين،دار العلم للملايين،بيروت-لبنان-ط1981،3،ص.151.

[3] - Sylvain Auroux, *op.cit*, p.696.

[1] –*Ibid*, p.696.

[2] –*Ibid*, p.696.

[3] –ملحم قربان،قضايا الفكر السّياسي –الحقوق الطّبيعيّة - المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت-لبنان-ط1، 1983.ص.

ومقياس السّياسة هو إرادة الحاكم، فكان ذلك كفيل بإسقاط كلّ شعار ينادي بمقولة الحقّ الثّابت. فطبيعيّ إذن أن يكون هذا المذهب هو مطيّة الظّلم والإستبداد، مقارنة بالتّعاليم الأفلاطونيّة التّي تقول بأنّ ً الله مقياس الأشياء جميعا، لا الإنسان كما يقول النّاس عادة، وباعتبار أنّ الفلسفة عند –أفلاطون-هي التشبّه بالإله بقدر الطّاقة الإنسانيّة، فإنّ الحاكم عنده ليس بالشّخص الغنيّ أو القويّ بل هو أكثر النّاس طاعة للقانونً [4].وهذا الحاكم الخاضع للقانون هو ظلّ الله في الأرض، والله هو مقياس الأشياء جميعا كما سبقت الإشارة إليه، ولما كان شبيه الشّيء منجذب إليه، فإنّ من يخضع حياته لمقياس الإله لا لمقياس الإنسان كان أقرب إليه وعادلا كعدله. ولهذا كانت مدينة –أفلاطون- مدينه إلهية سماويّة تسمو بالحقّ إلى الثّبات والمطلقيّة.

ومهما يكن مصدر هذه الحقوق، سواء أكانت تنسب إلى القانون الإلهي أم إلى الطّبيعة الإنسانيّة، فإنّه يمكننا تصور الحقّ الطّبيعي ً كمجموعة حقوق أساسيّة قائمة على معايير أخلاقيّة عالميّة يميّزها الثّبات والكونيّةً [5] .إنّها حقوق تتّصل بالإنسان من حيث هو كذلك، وفي هذا تأكيد على فردانية هذه الحقوق باعتبارها ملكا للإنسان الفرد لا تقبل المساومة أو المقايضة، من خلالها يمكن للإنسان أن يثور على كلّ ما من شأنه أن يخلّ بإنسانيّته.

فالإنسان منظورا إليه كفرد معزول، يتمتّع بالقياس إلى الأشياء بحقّ عام ومطلق، حقّ طبيعي في ممارسة قدراته الطّبيعية. وهذا الحقّ هو تعبير بالدّرجة الأولى على قدرته اللاّمحدودة على استعمال إرادته في السّعي المستمرّ لكلّ ما يرغب فيه.

لكن وبالمقابل لايمكننا التّغاضي عن فكرة الإنسان باعتباره جزءا لا يتجزأ من المجتمع، فمقولة الإنسان كإنسان تقابلها مقولة أخرى، هي مقولة الإنسان الجماعي الّذي ينتمي إلى مجتمع معيّن، في خضمّه يجد الفرد كحدّ وعقبة في وجه حقّه المطلق الحقّ المطلق لكلّ فرد آخر. وهذا من شأنه أن يغيّر مقولة الحق الثّابت الذي يمتلكه الإنسان من حيث هو كذلك، إلى مقولة تقع تحت سيطرة وتوجيه فكرة تحرّكها ثنائيّة الحقّ والواجب*.

---

[4] –أحمد فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي –أفلاطون-،دار المعارف بمصر،القاهرة-مصر-ط3 ،ص.126.

[5] – بيار بيرنبوم و فيليب برو و آخرون، معجم علم السّياسة والمؤسّسات السّياسية،ص.188.

*-فقد سبق و أن أشرنا إلى أنّ العدالة هي الإرادة الرّاسخة والدّائمة لإحترام كلّ الحقوق و أداء كلّ الواجبات .عندئذ لا يؤخذ الحقّ بصيغته المطلقة والكليّة التي لا تستدعي أيّ مقابل أو عوض ، ومن حيث كذلك فإنّه لايمكننا الوقوف عند حدّ فكرة الحقّ باعتباره حقّ للإنسان من حيث هو كذلك، بل يتعدّاه إلى ذلك من حيث أنّ عليه واجبات تتمثّل بالدّرجة الأولى في احترامه لحقوق الآخرين التي يؤمنون بها، والتّي يصطدم بها واقعيّا داخل المجتمع الذي يعيش فيه. ولهذا السّبب "كان الحقّ والواجب إضافيان ، فإذا كان الفعل واجبا على أحد الرّجلين كان حقّا للآخر ".[جميل صليبا،المعجم الفلسفي ج1 ، ص.483].

و على هذا الأساس كانت فكرة الحقّ على المستوى القانوني والأخلاقي تستدعي فكرة الواجب، لكونها تعبّر عن علاقة بين النّاس فيما بينهم أو بين الفرد و المجتمع. وفي هذا كلام عن تلك النّقلة من الحقوق الطّبيعيّة، القائمة على تمثيلات عقليّة وأخلاقيّة غير مدوّنة، إلى الحقوق الوضعيّة التي يفهم منها مجموع الحقوق المنصوصة عليها في القوانين المكتوبة والعادات الثّابتة.والحقيقة إنّ هذا الإنتقال هو انتقال الإنسان في حدّ ذاته من الحالة الطّبيعية إلى الحالة المدنيّة،التي يسودها القانون الوضعي المتضمّن من مجموعة من القواعد تعمل على تحديد وتنظيم العلاقات الإجتماعيّة.

لكن لا يجب أن تؤخذ هذه النّقلة من وجهة نظر سلبيّة، فالحقوق الوضعيّة لا يجب أن تكون ثورة على الحقوق الطّبيعية، بقدر ما يجب أن تكون تثبيتا وتكملة لها. حيث يصبح الحقّ الوضعي من هذه الجهة شرطا أساسيا من أجل تجسيد الحق الطّبيعي و تفعيله داخل المجتمع **، كما يجب أن يكون بمثابة القوّة التي تحمي الحقوق الطّبيعية التي يتمتّع بها الإنسان*.

** -حول هذه النّقطة يمكن الجزم بأنّ الحق الطّبيعي يفترض، بل أكثر من ذلك فإنّه يشترط الحقّ الوضعي من أجل أن يتجسّد واقعيّا، ويصبح متداولا بين أفراد المجتمع. يقول كانط:"من الحق الفردي في الحالة الطّبيعية تنبثق إذن مسلّمة الحق العام : يجب عليك بحكم العلاقة التي تربطك بالأشخاص الآخرين أن تخرج من هذه الحالة (حالة الطّبيعة) للدّخول في حالة يسودها القانون. معنى ذلك حالة= =تسودها العدالة التّوزيعيّة ". [E.kant,*Métaphysique Des Mœurs- Doctrine De Droit*,Trad. :Alexis Philonenko,Librairie Philosophique J.Vrin,Paris,Ed5,1993,p.188.]

* - يقول جون لوك:" إذا كان الإنسان حرّا كما قلنا في الحالة الطّبيعيّة ، وإذا كان السيّد المطلق على شخصه وأملاكه، لا يخضع لسلطة أيّ إنسان آخر ، فلمذا يتخلّى عن حريّته ؟لماذا يتخلّى عن سلطته ويخضع لسلطة أخرى؟ إنّ الجواب على هذا السّؤال بديهيّ ،فمهما كانت الحقوق التي يمتلكها في الحالة الطّبيعية ، إلاّ أنّ ممارسته لها تبقى أمرا غير مضمون لأنّه معرّض أبدا لسطوة الآخرين. فلمّا كان الكلّ أسيادا مثله، وكان كلّ إنسان ندّا له، ومعظم البشر لا يرعون حرمة الإنصاف والعدالة، فإنّ التّمتّع بالأملاك التي تخصّه في هذه الحالة يبقى أمرا غير مضمون.كلّ هذا يحمله على الرضي بالتّخلّي عن ذلك الوضع المحفوف بالمخاوف والمخاطر رغم الحريّة التي يتمتّع بها .فليس من العبث إذن أن يسعى راضيا للإنضمام إلى المجتمع مع من اتّحدوا فيه و أبدوا رغبتهم في الإتّحاد من أجل المحافظة على حياتهم وحريّاتهم و أملاكهم ".[John Locke,*op.cit*,p.100].

المبحث الثّاني : العدالة بين الفضيلة و العقد.

*- مدخل.

1- العدالة كفضيلة.

أ- أرسطو.

ب- كانط.

2- العدالة كعقد اجتماعي.

أ- هوبز.

ب- لوك.

ج- روسو.

مدخل.

السؤال المطروح هنا هل العدالة فضيلة أم عقد اجتماعي؟حتى إذا أردنا التّدقيق في الأمر فإنّ الإشكال هنا يكمن في العلاقة بين الفضيلة والمؤسّسة ولأيّ منهما تكون الأولويّة ؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ هذا السّؤال يضرب بجذوره إلى العصور القديمة. ويمكن ملاحظة ذلك جليّا، من خلال مضامين فلسفتين عريقتين، اشتدّ بينهما النّقاش حول هذا الموضوع، ألا وهما الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة السّفسطائيّة.

فكلّ شيء قد بدأ مع السّفسطائيين بالتّشكيك في قوانين المجتمع، في ثباتها وعموميّاتها، وقد أكّدوا على نسبيتها باعتبارها تختلف من مجتمع لآخر ومن عصر لآخر، وذلك انطلاقا من مبدأ أنّ الإنسان مقياس الأشياء كلّها.من هذا المنطلق سيكون القانون الذّي يحكم شؤون المجتمع، هو نفسه قانون الغاب أي قانون الأقوى، لتكون بذلك العدالة هي مصلحة الأقوى، والحقّ حقّ الأقوى كذلك. إنّ المدرسة السّفسطائيّة تؤكّد على وضعيّة القوانين والتّشريعات، كما تؤكد كذلك على نسبية الأفكار وتغيّرها، وجعلها مشروطة تعتمد على الظّروف التي يعيشها الشّخص. من هنا كان القويّ يزدري ما يسمّيه الضّعفاء عدالة، ولا يعير اهتماما إلاّ لقوّته وتحقيق لذاته.بل حتّى الدّولة* ليست في النّهاية سوى مجموعة من الأقوياء فرضوا سيطرتهم على

---

* -فما يقوله –ثراسيماخوس- حول هذه النّقطة :" أنّ شرائع كلّ حكومة مصوغة في قالب يضمن فائدتها، فشرائع الدّيمقراطيين ديمقراطيّة وشرائع الأوثقراطيين إستبدادية. فكأنّ هذه الحكومة بعملها هذا تصرّح أنّ ما فيه مصلحتها عدل لرعيّتها. ومن انحرف عن ذلك عاقبوه

غيرهم من الضّعفاء. فطبيعيّ إذن أن نصل إلى النّتيجة القائلة بأنّ الحقّ هو حقّ الأقوى، وأنّ العدالة التي يجب أن تسود هي عدالة الأقوياء.

وعلى النّقيض من ذلك، جاء الردّ على لسان-سقراط-ثمّ-أفلاطون-ومن بعده-أرسطو-.وقد اعتمد كلّ منهم في الردّ على التّعاليم السّفسطائيّة، على التّمييز بين القانون الوضعي الذي هو من صنع الإنسان، وبين القانون الطّبيعي الذّي هو العدل نفسه. فما فعله –أفلاطون- بالدّرجة الأولى هو تأكيده على صفتي الثّبات والعموميّة لكلّ القيم الأخلاقيّة، ليبقى بذلك من المتعذّر حصر العدالة في مجرّد ما يتمثّل لنا على شكل قوانين مكتوبة، بل هي أسمى من ذلك، إنّها فضيلة أخلاقيّة ثابتة ومتأصّلة في الطّبيعة البشريّة، لا يطالها التّغيير أو التبدّل. فما يميّز القانون الطّبيعي إذن، هو الثّبات والتّعالي قوامه نظام الكون. والنّظام في الطّبيعة معناه أنّ كلّ شيء من أشياء الكون، وكلّ ظاهرة من ظواهره تحتلّ المكان المناسب له وذلك ما عبّروا عنه بالعدل.وقد استعير هذا المعنى من الطّبيعة، ووظّف في المجتمع ليصبح العدل بذلك هو إنزال النّاس منازلهم*. وتلك هي المهمّة التي من المفروض أن تكون للقوانين الوضعيّة، أي المحافظة على المقولة التي من خلالها يكون كلّ واحد في مكانه المناسب له.وبغية الحفاظ على ثباتها ومطلقيّتها، فقد رفع-أفلاطون- العدالة مثلها مثل الفضائل الأخرى إلى العالم العلوي الذي أطلق عليه إسم عالم المثل. إيمانا منهً أنّ الأفعال الجزئيّة التي يقوم بها الإنسان كرما أو عدلا، إنّما هي خيالات أو دلائل على وجود خير مطلق، وكرم مطلق،

كمجرم ضدّ العدالة والقانون.ومعناه يا سيّدي أنّه في كلّ بلد منفعة الحكومة هي العدالة.وأرى القوّة العليا في حيازة الحكومة نتيجة البحث هي أنّ منفعة الأقوى هي العدالة في كلّ مكان".[أفلاطون،الجمهورية ،ص.23.].

*-هنا يصبح النّظام ذا بعدي إجتماعي، يتضمّن مجموع القوانين التي ينبغي على الأفراد أن يتقيّدوا بها ويخضعوا لها، بعد أن كان ذا بعد طبيعيّ يتمثّل في اطّراد وقوع الحوادث وفقا لقوانين معيّنة.فإذا تساءلنا عن هذه النّقلة التي حدثت للنّظام من مجاله الطّبيعيّ إلى مجاله الأخلاقي والإجتماعي، فإنّ ذلك قد حدث بانتقال الفكر من البحث في الكون، إلى البحث والتّدبّر في الإنسان. فما فعله أعلام الفلسفة الطّبيعية "-ما قبل السّقراطيين-Les Présocratiques –أنّهم بحثوا عن المادّة الأوليّة التي ينبثق عنها الكون، فوجدها -طاليس-Thalès – في الماء ، و-أنكسمنس-Anaximène –في الهواء ...أمّا –فيثاغوراس-Pythagore-ففضّل البحث عن ماهية الكون في العدد، فالعلاقات العدديّة كانت تأخذ بالحسبان الإنتظام الكلّي والنّظام الكوني:من هنا أخذ الشّكل اللامادّي يحلّ محلّ المادّة التي قال بها –طاليس-و-أنكسمنس-.إنّ الإنسجام -Harmonie– ، والتّناسب -La Proportion– ، وهما مظهرا ثبات العلاقات العددية ، أصبحا حين نقلا من العالم الطّبيعي إلى العالم الأخلاقي والإجتماعي يتجلّيان في النّظام، والعدالة والحقّ. إنّهما يتضمّنان فكرة الحد ، والقياس ، والوسط العادل العزيزة جدّا على الفكر اليوناني".[جان براون-Jean Brun -،ما قبل السّقراطيين، نقلا عن /جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي ، ص.26.].فبالرّغم من اختلاف الفلاسفة الطّبيعيّين حول أصل الكون أو المادّة التي ينبثق عنها، إلاّ أنّهم يشتركون في الهدف الذي كان يرمي إليه كلّ واحد منهم، ألا وهو البحث عن النّظام الذي يميّز الكون -Cosmos –في مقابل الفوضى واللاّنظام الذي يعبّر عنه باليونانيّة –Chaos –"من هنا يمكن الوقوف على العلاقة الوثيقة التي توجد بين روحين متناقضين،علاقة النّظام في مقابل اللاّنظام بالعدالة في مقابل الظّلم، وبمعنى أدقّ فإنّ الثّانية ليست سوى امتدادا للأولى من المجال الطّبيعيّ إلى المجال الإنساني ".[Philippe Fontaine,*op.cit*,p.16].

وعدل مطلق قائمة بذاتها، وما في العالم الحسّي إنّما هو خيالات وتشبّه بها[1].فكلّ ما هو موجود في العادل الحسّي إنّما هو محاكاة للعالم المثالي ، الذّي يعتبر الأصل لكلّ ما هو موجود في العالم الأرضي، يعلوه الخير المطلق ممثّلا بالله. ولهذا السّبب كانت مهمّة الفيلسوف الذي يعتبر الحاكم عند-أفلاطون-هي التشبّه بالإله بقدر الطّاقة الإنسانية، وفي هذا قلب لكلّ المفاهيم السّفسطائيّة ، فبعدما كان الإنسان مقياس كلّ شيء أصبح الله مقياس الأشياء جميعا.

العدالة كفضيلة:

أ-أرسطو:

نجد جميع النّاس على وفاق في أن يسمّوا عدلا ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل النّاس على إتيان أشياء والّذي هو العلّة في فعلها وفي إرادة فعلها، وكذلك الأمر في الظّلم أنّه الكيف المضاد الذي هو علّة في إتيان الظّلم وفي إرادة إتيانه[1].بهذه العبارة يفتتح –أرسطو- كتابه الخامس من - علم الأخلاق إلى نيقوماخوس- وهو في الأصل كتاب مخصّص للبحث في العدالة، من خلاله يبحث –أرسطو- عن أيّ توسّط بين طرفين يكسب العدالة مكانة بين الفضائل،ومقدّما بذلك جوابا مفصّلا للقضيّة التّي بقيت عالقة في آخر الكتاب المخصّص للفضيلة حيث يقول: " و أمّا العدل لما انّه لا يدّل عليه باسم بسيط مطلق و لكّن يميّز فيه نوعان مختلفان فسنحلّلهما فيما بعد و نبيّن كيف أن لكل نوع منهما وسطا "[2].السّؤال المطروح إذن ما هو مفهوم العدالة عند أرسطو و ما نوعا العدل اللّذان تكلّما عنهما ؟

إنّ مفهوم العدالة عند –أرسطو-يحيل إلى دلالتين : عامّة وخاصّة.أمّا من حيث دلالته العامّة ، ف-أرسطو- يسمّي هذه العدالة بالتّامة، هادفا بذلك كلّ أفراد المجتمع من خلال احترامهم للقانون. فهو مفهوم يحيل إلى علاقة الفرد بالمؤسّسات الإجتماعية، من خلاله يمكن تصوّر العدالة على أنّها الإمتثال للقوانين بصفة عامّة.ليصبح بذلك عادلا من يخضع للقانون ويعمل وفقا له، شريطة أن يكون القانون في حدّ ذاته عادلا، ولن يتأتّى ذلك إلاّ إذا كان يهدف إلى سعادة أفراد المجتمع وحماية مصالحهم. من هنا يمكن الكلامً عن القوانين بوجه ما أنّها عادلة متى كانت توجد سعادة الإجتماع السّياسي أو تحميها ...بل قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك،فيأمر بأفعال الشّجاعة كأن لا يترك امرؤ صفّه، وأن لا يفرّ، وأن لا يلقي

---

[1]-حسام محي الدّين الآلوسي ،التّطوّر والنّسبيّة في الأخلاق،ص.85.

[1]–أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ج2 ،ك5،ص.55- 56 .

[2]– المرجع ذاته، ج1 ،ك2 ،ص.257.

سلاحه...وإنّ القانون ليبسط سلطانه أيضا على جميع الفضائل الأخرى و على جميع الرّذائل الأخرى.إذ يأمر بأفعال بعينها وينهى على أفعال أخرىً [3].

و يمكن الوقوف أكثر على هذه الميزة لكليّة العدالة، من خلال الغاية التي ترمي إليها والتّي لا يمكن فصلها بحال من الأحوال، عن الخير الحقيقي والحياة الخيّرة التي يسعى إليها كلّ إنسان. فهذه الغاية التي يتطلّع إليها كلّ فرد، هي غاية سياسية بمعنى ما من حيث أنّها تتطلّب أن تكون مشتركة بين كلّ أفراد المجتمع.إنّ الأمر هنا وكما يقول –بول ريكور-ً يتعلّق باستهداف* الحياة الجيّدة الخيّرة مع الآخر ومن أجله في مؤسّسات عادلةً [1].

فالذّات التي تسعى إلى تحقيق هدفها هذا ، ليست في معزل عن الآخر الذّي يشترك معها في نفس ما ترمي إليه.هذا الموقف يجعلها في علاقة تبادليّة مع الآخرين، من خلاله تمتدّ العدالة وتصبح فضيلة بالنّسبة إليهم، فهي ليست مقتصرة على الذّي يمتلكها فحسب، ولهذا يقال عنها بأنّها فضيلة كليّة وهذا ما يؤكّد عليه – أرسطو-حين يقول : ً ًأزيد على هذا أنّه من جهة العلوّ الفضيلة التامّة، لأنّه هو ذاته موضع تحقّق فضيلة تامّة غاية التّمام.تامّة لأنّ صاحبها يمكنه أن يحقّق فضيلته في حقّ الأغيار لا لنفسه فقطً [2].و على هذا ً كان الرّجل الأكمل ليس هو الذي يستخدم فضيلته لنفسه، بل هو ذلك الذّي يستخدمها لغيره لأنّ هذا أمر شاقّ دائما. حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرّد جزء من الفضيلة بل هو الفضيلة كلّ الفضيلةً [3].

واعتبارا لكلّ ذلك فإنّ العدالة موجّهة بالدّرجة الأولى إلى الآخر، فهي فضيلة مدنية بامتياز لن يكون لها معنى إلاّ داخل الكيان السّياسي. فهي تهتمّ بعلاقة الفرد مع الآخرين، عندها لا يمكن القول عن شخص

---

[3]-المرجع ذاته ، ج2 ،ك5 ،ص.59.

*-إنّ مقولة الإستهداف هذه تحيلنا إلى الطّابع الغائي الذي ينطلق من الرّغبة في تحقيق أكبر خير ممكن، أو بمعنى آخر الخير الأعلى للإنسان. وهي الميزة التي تطبع الأخلاق الأرسطية بصفة عامّة حيث يقول :"كل الفنون ، وكل الأبحاث العقلية المرتّبة، وجميع أفعالنا ، وجميع مقاصدنا الأخلاقيّة يظهر أنّ غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه، وهذا ما يجعل تعريفهم للخير تامّا إذ قالوا أنّه هو موضوع جميع الآمال".[المرجع ذاته ،ص.167.].عندئذ لا يمكن التّفكير في العدالة، إلاّ ضمن خطّ غائي يجعلها تقع تحت قائمة الوسائل التي = =تختارها الذّات من أجل تحقيق غايتها المتمثّلة في تحصيل الحياة الخيّرة والجيّدة.وهذا ليس بغريب عن تعاليم الفلسفة اليونانية بصفة عامّة حيث كان " الإهتمام الأوّل بالنّسبة لليونانيين هو فكرة الخير الأقصى : البحث عن السّعادة الحقيقية. كذلك كان جواب –أرسطو-حول المسائل المتعلّقة بالعدالة،ليس بقوله أنّه يجب تكريس خيرنا الخاص لأجل إلزامات العدالة، لكن بتأكيده على فكرة أنّه لا يمكننا بلوغ خيرنا الخاص إذا نحن استبعدنا تلك الإلزامات ".[John Rawls,*Leçons Sur L'histoire De La Philosophie Morale*,Trad :Marc Saint-Upéry et Bertrand Guillarme,Ed.La Découverte, Paris, 2002, p.14-15.]

[1]- بول ريكور ،الذّات عينها كآخر،ص.346.

[2]--أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ج2 ،ك5،ص.60 .

[3]- المرجع نفسه،ص.61.

معيّن بأنّه عادل أو ظالم إلاّ من خلال هذه العلاقة. وحتّى العدل في حدّ ذاته وكما يقول-أرسطو-ً هو وحده من بين الفضائل يشبه أن يكون كخير أجنبي.كخير للأغيار لا لنفسه، لأنّه لا يتحقّق إلاّ بالنسبة للغير الذّين هم إمّا القضاة و إمّا الجمهور بتمامهً [4].وهو أمر يحيلنا مباشرة إلى العلاقة الوثيقة التي توجد بين إشكالية العدالة من جهة، و مؤسّسة المدينة من جهة أخرى، باعتبار أنّ العدالة تعتبر من أهمّ الأسس الأخلاقية والسّياسية للمدينةً [5].فوجودها مرتبط بوجود الكلّ الاجتماعي، وبوجود الجماعة السّياسية -– **Communauté Politique** التي بغيابها يغيب كلّ معنى وكلّ إحساس خاص بالعدالة.يقول – أرسطو-: ً ...أمّا العدل فهو فضيلة اجتماعية، لأنّ العدالة نظام المجتمع المدني، وما العدالة إلاّ القضاء بالحقّ ً [6].

من هنا يمكن الوقوف على البعد الاجتماعي والسّياسي للعدالة، باعتبارها فضيلة تتعدّى الذّات إلى الآخر.فبعكس الفضائل الأخرى كالحكمة والشّجاعة التي تهدف إلى إصابة الخير الخاص، فإنّ العدالة موجّهة إلى تحقيق الخير المشترك وهذا ما يجعلها تأتي على رأس كلّ الفضائل.وأكثر من ذلك ومن حيث أهميّتها، فللعدالة دور في إنشاء المخطّط التّربوي والسّياسي للمدينة. حينها لا يصبح القانون مقتصرا على الأمر والنّهي فقط، بل يتعدّى ذلك باعتباره خالقا للفضيلة الكليّة، وذلك من خلال التّعاليم التّربويّة الموجّهة إلى أفراد المجتمع،تلك التّعاليم التي تعمل على ترويض الفرد وتوجيهه إلى الحياة الجماعيّة المشتركة التي لا يمكن الرّقيّ إليها إلاّ داخل المدينة. يقول –أرسطو-: ً وفي مقابل ذلك فكلّ ما يهيئ الفضيلة التّامة وينتجها هو من شأن القانون كما تثبته جميع النّصوص المثبتة في قوانين التّربية العامّة التي تعالج بها الشّبيبةً[1] وكنتيجة لكلّ ما قيل إذن، فإنّ العدالة فضيلة تامّة من حيث كونها احتراما للقانون والتزاما بتعاليمه، كما تعتبر فضيلة بالنّسبة للغير.فهي ليست مقتصرة على الذّي يمتلكها فحسب بل تتعدّى ذلك إلى الآخرين، وذلك باعتبار غايتها المتمثّلة في تحقيق الخير العام والمشترك لجميع أفراد المدينة. السّؤال المطروح هنا هل يمكن حصر العدالة في مجرّد احترام للقانون والإنصياع لأوامره ؟وهل يكفينا القول بأنّ الفعل العادل هو ليس شيئا آخرا غير الإحترام الصّارم والدّقيق للقانون ؟

فإلى جانب العدالة التّامة التي تكمن في احترام القانون، هناك ما يسمّى بالعدالة الخاصّة أو الجزئيّة كما يسمّيها -أرسطو-حيث يقول : ً إذن إيفاء للبيان يلزمنا أن نتكلّم على هذا العدل وهذا الظّلم الجزئيين،

---

[4]– المرجع نفسه،ص.60-61.

[5]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي،ص.82.

[6]-أرسطو،في السّياسة، تر و تق : الآب أوغسطين بربارة البولسي،اللّجنة اللّبنانية لترجمة الروائع ،ط2 ،1980 ،ص.20.

[1]–أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ج2 ،ك5،ص.66.

وعلى الظّالم والعادل من هذه الجهة، ولندع إلى جانب العدل والظّلم باعتبار أنّهما يلتبسان بالفضيلة التامّةً [2].

فإذا أردنا الكلام عن العدالة الجزئيّة، فهي تعتمد بالدّرجة الأولى على المساواة. إنّ العدالة هنا تأخذ معنى أضيق وخاص بالمدينة منظورا إليها كتجمّع لأناس متساوين. وهنا يتعلّق الأمر بالحفاظ على مبدأ المساواةً[3]. ومن حيث كذلك يمكن تعريف العدل بأنّه ما يتّفق مع المساواة، أمّا الظّلم فهو اللاّمساواة. يقول-أرسطو- : وحينئذ إذا كان الظّالم هو غير المساوي فالعادل هو المساوي، وهذا ما يراه كلّ واحد حتّى من غير نظر واستدلالً [4]. من هذا المنطلق يمكن القول بأنّ العدالة بمعناها الخاص، تدلّ على ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الفرد في تعامله مع غيره من أفراد المجتمع، باعتبارها تقتضي ألاّ يعطي الفرد أو ينال إلاّ حصّة عادلة ومتساويّة من الأشياء الخيّرة.وهي بدورها تنقسم إلى قسمين : عدالة توزيعيّة وعدالة تعويضيّة.

أمّا فيما يتعلّق بالعدالة التّوزيعيّة، فهي تهتمّ بتوزيع الخيرات والشّرف والمناصب، أو أيّ شيء آخر يمكن توزيعه على أفراد الجماعة الإنسانية.فهذا النّوع الأوّل من العدالة الجزئيّة كما يقول –بول ريكور- يكسب تعريفه بفضل عمليّة توزيعيّة تطول الجماعة السّياسيّة كلّها، أكان الأمر يتعلّق بتقاسم أمورا شرفيّة أو أموال أو ثروات أو منافع أخرى بين أعضاء الجماعة السّياسيّةً [1].ويستلزم تحقيق هذا النّوع من العدالة وجود أربعة حدود، فهي تقتضي أن يكون هناك شخصين وشيئين يراد توزيعهما بينهما. فمن المفروض إذن أن تتمّ عمليّة التّوزيع بطريقة تتناسب مع ما يستحقّه كلّ طرف. ولن يكون ذلك إلاّ بمراعاة النّسبة الموجودة بين الأشياء المراد توزيعها، وكذا النّسبة الموجودة بين الأشخاص، عندها يمكن الجزم بأنّ الأشخاص الغير متساوين لا ينبغي أن تكون لهم حصصا غير متساويّة.

و إذا كانت العدالة التّوزيعيّة تهتمّ بتقسيم وتوزيع الخيرات بين أفراد المجتمع، فمعيارها في ذلك هو مبدأ الإستحقاق. فلا يجب أن ننظر فقط إلى الأشياء المراد توزيعها، وإنّما يجب أن نأخذ بالحسبان الأشخاص وما لديهم من استحقاقات تجعلهم مختلفين فيما بينهم.لكن ما يبقى محطّ نقاش هنا هو مبدأ الإستحقاق في حدّ ذاته، فعندما اعتبر –أرسطو- أنّ العدالة التّوزيعيّة تقتضي أن يؤخذ الإستحقاق الخاص بالأشخاص بعين الإعتبار، فإنّه لم يتعمّق في تحديد المعايير التّي تعمل على ضبط وتقويم هذا الإستحقاق*.و هذا

---

[2]- المرجع نفسه،ص.65.

[3]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي،ص.83.

[4]- أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ج2 ،ك5،ص.68.

[1]- بول ريكور ،الذّات عينها كآخر،ص.391.

* - يقول أرسطو :"وهذا نهاية في الوضوح لونظرنا إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النّظر إلى الأشياء، فإنّ كلاّ في القسمة ليوافق على أنّ العادل يجب أن يقاس بالإستحقاق النّسبي للخصوم.غير أنّ كلّ النّاس لا يتواضعون على ماصدقات الإستحقاق فإنّ أنصار

الإثبات على ما يبدو قد زاد في دعم الفكرة التي من خلالها تكون عمليّة التّوزيع مستقلّة عن كلّ مقياس طبيعيّ، بل بالعكس من ذلك فهي في جميع الأحوال تكون تابعة لمؤسّسات وقوانين المدينةً [2].وعلى هذا فإنّ العدالة تتحدّد وفق النّظام الإجتماعي والسّياسي الذّي تحدّده كلّ دولة لأفرادها.ً فالديمقراطيين يرون بأنّ الإستحقاق يكمن في كون المرء حرّا، أمّا أنصار الأوليغارشية فيرونه إمّا في الثّروة أو في الولادة النّبيلة، وأمّا المدافعون عن الأرستقراطية فيرونه في الفضيلة.إنّ ما يجب رؤيته جيّدا هو أنّ المفهوم الحقيقي للعدل يتضمّن نظاما تناسبيّا يسمح بمعاملة كلّ ما هو متساو بشكل متساو، وما هو غير متساو بشكل غير متساو، لأنّ العدل يكمن في شيء ما من المساواة ولكن ليس بين الجميع، وإنّما بين أولئك الذّين هم متساوون...يقول –أرسطو-إنّه لأمر مضاد للطّبيعة أن تعطي مزايا غير متساوية لمتساوين، ومزايا غير متشابهة لمتشابهين.ولاشيء ممّا هو مضاد للطّبيعة جيّد[1].

ومهما يكن فإنّ العدالة التّوزيعيّة، مثلها مثل العدالة التّامة من حيث أنّها تمتدّ إلى الغير،فهي تعمل على ضبط العلاقة بين أربعة عناصر على الأقل كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.لكن معيارها ليس القانون بقدر ما هو المساواة،حتّى إذا أردنا التّدقيق في الأمر فإنّها مساواة وفق نظام التّناسب الهندسي.وعلى هذا الأساس يغدوً العادل هو التّناسب الهندسي والظّالم ذلك الذي هو ضدّ التّناسبً [2].وبهذا يمكن استخلاص حقيقة الإنسان الظّالم باعتباره ذلك الذّي يأخذ لنفسه أكثر ممّا ينبغي له أن يأخذ بعكس ذلك الذي يقع عليه الظّلم فإنّه يأخذ أقلّ ما يحقّ له.

أمّا النّوع الثّاني من العدالة الجزئيّة، فهو العدالة التّعويضيّة أو التّصحيحيّة، وهي تهتمّ بالمعاملات الخاصّة أو التّعاقديّة.ومثلها مثل العدالة التوزيعيّة فهي تعتمد على المساواة كمعيار لها، لكنّها ليست مساواة قائمة على أساس التّناسب الهندسي،بل هي مساواة حسابيّة **-Egalité Arithmétique-**

إنّ وظيفة هذه العدالة تكمن في ضبط العلاقات الإجتماعيّة، وذلك بتصحيح كلّ التّجاوزات والخروقات النّاتجة عن التّعاملات بين الأفراد،فهي تهتمّ بإرجاع الحقّ إلى نصابه، وتلك هي غايتها النّهائية.ومن حيث كذلك فإنّ العدالة التّعويضية تتّخذ صورة تصحيحية لكلّ ما من شأنه أن يخلّ بالعلاقات الإجتماعيّة القائمة على أساس من التّعاملات بين الأفراد.أمّا كيف يتمّ ذلك،فهي لا تهتّم بالمكانة أو اللّقب الذي يحوزه الشّخص داخل المجتمع، بل تعامل كلّ النّاس على قدم المساواة. فما يعتبر محطّ اهتمامها هو حجم

الدّيمقراطيّة يضعونه في الحريّة وأنصار الأوليغارشيّة يضعون الاستحقاق تارة في الثّروة وتارة أخرى في المولد، و أنصار الأرستقراطية يضعونه في الفضيلة".[أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ج2 ،ك5،ص.69].

[2] - Philippe Fontaine,*op.cit*,p.53.

[1]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي،ص.84.

[2]- أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ج2 ،ك5،ص.71.

الضّرر والخسارة الذّي ينتج أثناء تلك التّعاملات القائمة بين أفراد المجتمع. فالقانون لا ينظر إلاّ إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنّهم على أتمّ ما يكون من المساواة، وهو إنّما يبحث فيما إذا كان الواحد جانيا وما إذا كان الآخر مجنيّا عليه، وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب أضرار وما إذا كان الآخر قد لحقه الضّرر[3].وعلى هذا يكون دور القاضي منصبّا على التّقويم الصّحيح لكلّ إخلال بالمساواة على حساب أحد الأطراف في معاملة ما، وكذلك في تعويضه لكلّ ضرر لحق بأحد أفراد المجتمع.

ما يجب التّأكيد عليه في الأخير أنّ العدالة عند-أرسطو- سواء أكانت تامّة أم جزئيّة فإنّ غايتها تبقى واحدة، وهي البحث عن الخير الحقيقي المتمثّل في السّعادة التّي يجب أن تطول أفراد المدينة كلّهم. وهذا القول مردود إلى الغاية التي يحويها كلّ علم أو فنّ كما يقول-أرسطو- ألا وهي الخير.فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلّها هي أعظم خير وأقصاه، وأسمى العلوم والفنون هي السّياسة، والخير السّياسي هو العدل، والعدل هو المنفعة العامّة[1]. وعلى هذا الأساس لا يمكننا التّفكير في العدالة إلاّ من حيث اعتبارها وسيلة لتحقيق غاية أكبر، فهي تقع ضمن الوسائل الكفيلة التي تختارها الذّات قصد تحقيق غايتها المتمثّلة في كلّ ما هو جيّد وحسن وخيّر ويجعل الحياة جيّدة. فهل معنى ذلك أنّه لايمكننا التّفكير في العدالة إلاّ ضمن هذا المنظور الغائي الذّي يجعلها مجرّد وسيلة لا غاية ؟ أولا يمكن التطلّع إليها باعتبارها غاية في ذاتها؟

ب- كانط :

فعلى عكس التّنظير الأرسطي الذّي جعل من العدالة فضيلة تهدف إلى إصابة الخير الأسمى، فإنّ التّنظير الكانطي قد حرّرها، وجعلها مستقلّة عن كلّ غاية أو هدف ينشده الإنسان من وراءها .* هنا يتحوّل السّؤال وينح منحى آخرا، فبعدما كان مع –أرسطو- لماذا علينا أن نعدل ؟ أو ما الغاية التي نتوخّاها من الفعل العادل؟ أصبح مع –كانط- ما الذّي يجب عليّ فعله لأكون عادلا ؟ عندها يمكن التّطلّع إلى العدالة ليس كوسيلة، وإنّما كغاية في حدّ ذاتها.

إنّ فكرة الخير الأسمى الذّي يتوق إليها الفاعل الأرسطي من وراء فعله، قد أصبحت في عداد اللاّمقبول .فهي فكرة غائبة لا يعترف بها –كانط- في فلسفته الأخلاقيّة وهو القائل : من بين كلّ ما يمكن تصوّره

---

[3]- المرجع نفسه،ص.73.

[1]- أرسطو، في السّياسة،ص.150.

*- هذا ما عبّر عنه جورج زناتي من خلال تقديمه لكتاب –الذّات عينها كآخر –لبول ريكور-ص.52.بقوله:" يبدأ ريكور بالتّمييز بين الأخلاق ، وبين الواجبيّة أو أخلاق الواجب.الأولى أتتنا من أرسطو وهي تتعلّق بكلّ ما هو جيّد و حسن وخيّر ويجعل الحياة طيّبة، أمّا الثّانية فإنّها تتعلّق بكلّ ما نعتبره كعمل إجباري فيه إلزام وإكراه، ويقوم على معيار صلاحيّته الكليّة القابلة للتّعميم، وقد جاءنا مباشرة من كانط ، ومن الأمر المطلق عنده ". وعلى هذا الأساس يمكن الوقوف على ذلك الإنقلاب الذّي أحدثه كانط من خلال إعطائه الأولويّة لكلّ ما هو عدل على حساب ما هو خير، بعدما كانت هذه الأولويّة عند أرسطو لكلّ ما هو خير على حساب ما هو عدل .

في العالم، بل وخارج العالم بعامّة، ليس ثمّة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفّظ إن لم يكن الإرادة الخيّرةً[2]. معنى ذلك أنّ الذّات وهي تقوم بعملها، لا يجب أن تكون مرتبطة برغبة أو غاية معيّنة، بل يجب أن تتصوّر فعلها ذلك بمثابة واجب يتعيّن عليها القيام به لا لشيء إلاّ لأنّه واجب. ً فبالنّسبة لكانط القول عن أحد أنّه يملك إرادة خيّرة معناه في الواقع التّأكيد على أنّه يتصرّف احتراما للواجب بلا قيد أو شرط، وليس فقط تماشيا مع الواجب ...إنّ الواجب المحض، إذا جاز التّعبير هو بالتّالي مركز التّصوّر الكانطي الذّي يعتبر ثورة حقيقيّة لأنّه يقطع العلاقة بإرث غائي طويل يعطي الأولويّة إلى الخير والسّعادةً [1].فالإرادة الخيّرة إذن هي الشّيء الوحيد الذّي يمكن اعتباره خيرا في ذاته فهي لا تستمدّ خيريتها من المقاصد التّي تحقّقها أو الغايات التي تعمل من أجلها بل من باطن ذاتها. ًوهذا هو معنى قول –كانط- إنّ الإرادة الخيّرة غاية في ذاتهاً [2].أمّا إذا تساءلنا عن الشّروط التي تجعل من الإرادة كذلك فإنّ –كانط- يحيلنا إلى فكرة الواجب* **-Devoir-** ،الذي يسمو بالفاعل بدرجة التّعالي والإستقلالية عن كل رغبة أو منفعة معيّنة.معنى ذلك أنّ الفعل لا يجب أن يتوقّف على النّتائج التي يحقّقها، أو الغايات التي يتوق إليها،بل يجب أن يكون هذا الفعل أداءا للواجب واحتراما له في نفس الوقت.

من هذا المنطلق يمكن الأخذ بالمبادئ الأساسية للأخلاق،كمركز ينطلق منه –كانط-في تحليله لفكرة العدالة، والمقصود هنا بطبيعة الحال أخلاقيات الواجب.فالعدالة تستلزم نظريّة للفعل أو السّلوك العادل، والتّي تقتضي بدورها مبادئ لتحديد ما هو العادل في حدّ ذاته.فإذا أردنا إجابة على السّؤال ما العدالة ؟ أو ما معنى أن يكون الإنسان عادلا ؟ وكيف له أن يتصرّف بعدالة ؟ فإنّنا نجدها ولا شك عند-كانط- في كتابه (ميتافيزيقا الأخلاق)،وخاصّة في جزئه الأوّل الخاص بتحليل مفهوم الحقّ.

بداية يجب التّذكير بأنّ التّجربة لا تعطينا إلاّ معطيات تجريبية محتملة ونسبيّة، وهذا ما يجعلها عاجزة عن إيفائنا بكلّ ما يتعلّق بعالم الشّيء في ذاته، الذّي يعلو مقولتي الزّمان والمكان، ويتجاوز حدود المعرفة التي

---

[2] -E.Kant, *Fondement De La Métaphysique Des Mœurs*,Trad,Victor Delbos, Ed .Ceres, Tunis, 1994,p.61.

[1] -Monique Canto-Sperber et Ruwen Ogien, *La Philosophie Moral*, P.U.F, 2004, p.44.

[2]-زكريّا إبراهيم ،كانط أو الفلسفة النقديّة ، دار مصر للطّباعة، مصر،ط2 ،1972 ،ص.134.

*-الواجب كما يعرّفه كانط : " هو ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون ".[E.Kant,*op.cit*,p.71].حتّى إذا تساءلنا عن هذا القانون الذي يجب علينا احترامه ، فإنّه يتميّز بالكليّة والكونيّة ، إنّه صادق في كلّ الأحوال من دون إستثناء .معنى ذلك أنّ القانون لا يستعين بالواقع التّجريبي في بسطه لذاته، بل يستمدّ تعاليمه من العقل مباشرة باعتباره ملكة تقرّر كل ما هو كلّي. وعلى هذا الأساس فإنّ الواجب زيادة على اعتباره ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون، فإنّه يتضمّن كذلك فكرة ما يجب التّغلّب عليه من ميول ورغبات قد تعوق الفعل وتجعله مرهونا بالنّتيجة التي يتوصّل إليها.يقول كانط:"فما دمنا قد جرّدنا الإرادة من جميع الإغراءات التي يمكن أن تثيرها فينا فكرة نتائج تترتّب على ملاحظة قانون ما ، فلن يبقى إلاّ الإتّساق الكلّي للأفعال مع القانون بوجه عام. هذا الإتّساق يلزم وحده أن يكون مبدأ لها ".[*Ibid*,p.73-74.].

يختصّ بها العقل الخالص-**La Raison Pure** -.فالأمر هنا لا يتعلّق بالإجابة على السّؤال: ما الذّي يمكنني أن أعرفه ؟ وإنّما يتعدّى ذلك إلى السّؤال:ما الذّي يجب عليّ أن أعمله ؟ والذّي هو من اختصاص العقل العملي – **La Raison Pratique** -.

فنحن نعرف كما يرى-كانط-،ولكنّنا لا نستطيع أن نعرف شيئا خارج الزّمان والمكان، كما أنّه لايمكن أن يكون لنا تصوّر للعالم مستقلّ عن مقولات فكرنا. ولهذا فالشّيء في ذاته الذّي لا يحدّه الزّمان والمكان، والذّي لا يمكن أن تنطبق عليه مقولات فكرنا لأنّه لامحلّ له في عالم الظّواهر، شيء بعيد عنّا وشيء يتجاوز حدود تجربتنا الحسيّةً .[1] وعلى هذا الأساس قامً التّمييز الكانطي بين ملكوت الطّبيعة وملكوت الحريّة، أو بين المجال النّظري والمجال العمليً [2].ومن حيث كذلك فإنّ ميتافيزيقا الأخلاق هنا، تؤخذ بصيغة نظريّة للمبادئ القبليّة للأخلاق، وذلك اعتبارا لكلمةً ميتافيزيقا هنا التّي يقصد منها المعرفة القبليّة بموضع ما، عن طريق التّصوّرات المحضة. وبهذا فهي تتميّز عن ميتافيزيقا الطّبيعة، بكونها تتناول قوانين ما يجب أن يكون، بينما تتناول الثّانيّة قوانين ما هو كائنً [3].

من هذا المنطلق يمكن القول بأنّ المبادئ الأخلاقيّة يجب أن تكون قبليّة -**Apriorie**-،بمعنى أنّها تتقدّم كلّ تجربة وتستقلّ عنها.ً فما هو أخلاقي أو عادل لا يقع تحت نظام ما هو كائن، بل تحت نظام ما يجب أن يكون، وبالتّالي فهو ليس بواقع بل قيمةً [4].وباعتبار العدالة كذلك –أي كقيمة- فهي ليست منبثقة من التّجربة، بل تفرض على الإنسان باسم مبدإ قبلي.حتّى إذا أردنا الوقوف على مفهوم الحقّ فإنّ ذلك لم يتأتّى باعتمادنا على التّجربة أو الواقع، بل يجب البحث عن ذلك على مستوى العقل ذاته، باعتباره ملكة للمبادئ الكليّة. وعلى هذا الأساس يمكن الوقوف على العدالة باعتبارها تشكّل واجبا أخلاقيّا. يقول – كانط-:ً العادل أو الظّالم على العموم، هو فعل مطابق أو غير مطابق للواجبً [5]

وعلى ذلك، فالتّسليم بفكرة أنّ العدالة تتحدّد عن طريق مبدأ الواجب، فهذا معناه أنّه لايمكن اختزالها في مجرّد قوانين وضعيّة لمجتمع معيّن، يوجد في حقبة زمنيّة معيّنة.و إلاّ كان من المتعذّر علينا إعلان مبدأ كلّي ومطلق للعدالة، يتعالى على التّجربة والواقع النّسبيين.

---

[1]–الرّبيع ميمون ، نظريّة القيم في الفكر المعاصر بين النسبيّة والمطلقيّة ، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الجزائر،ص.85.

[2]- زكريّا إبراهيم ،كانط أو الفلسفة النقديّة ،ص.101.

[3]–عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج2 ،ص.281.

[4] - Philippe Fontaine,*op.cit*,p.63.

[5] - E.kant,*Métaphysique Des Mœurs- Doctrine De Droit*,p.98.

وحتّى المشرّع –**Législateur**– بالنّسبة ل-كانط-،إذا ما هو حاول الإجابة على السّؤال ما هو الحقّ ؟فإنّه لا يجب أن يأخذ بالتّجربة كمصدر لذلك. بمعنى أنّه لا يمكن أن يعتمد في إجابته على قوانين بعض الدّول الموجودة في حقبة زمنيّة معيّنة.حينها يبقى الإشكال مطروحا فيما إذا كانت تلك القوانين، تتّفق فعلا مع مبادئ العدالة التي تسكن قلب كلّ إنسان، والمقرّرة على مستوى العقل باعتباره ملكة تقرّر كلّ ما هو كلّي.يقول –كانط- : ً أمّا السّؤال حول معرفة ما إذا كان ما تقرّره تلك القوانين عادلا أم لا ؟ وما هو المعيار الكوني الذّي من خلاله يمكن معرفة العادل والظّالم ؟فإنّه يبقى مبهما إذا لم يتخلّى المشرّع لفترة من الزّمن، عن هذه المبادئ التّجريبية، ويبحث عن أصل الأحكام في العقل ذاتهً [1].

إنّ –كانط-لا ينتقد القوانين الوضعيّة في حدّ ذاتها، بقدر ما ينتقد الأصل الذي يجب أن تنبثق عنه هذه القوانين*.وإيمانا منه بأنّ مفهوم العدالة يجب أن يتأسّس وفق مبدإ كليّ وكوني، يجعلها في استقلال تام عن كلّ تفسير أو تأويل تجريبيين، فإنّه يقطع العلاقة مع كلّ مذهب غائي أو نفعي يجعلها مرتبطة بغاية أو هدف معيّن.وليتسنّى له ذلك،نجد –كانط- يقيم الأخلاق بصفة عامّة على مفهوم جديد، هو مفهوم الواجب اللاّمشروطً مفترضا بذلك وجود قوانين أخلاقيّة محضة، ومنسبا إلى القانون الخلقي صبغة الضّرورة المطلقةً [2].

وعلى هذا الأساس يحدّد–كانط-الفعل العادلً باعتباره الفعل الذّي يسمح في مبدئه الأساسي لحريّة الإرادة لكلّ شخص، أن تتعايش مع حريّة الإرادة لشخص آخر وفق قانون كونيّ ً [3].عندها يمكن القول بأنّ أفعالي، وتصرّفاتي تكون عادلة عندما تتوافق وتتعايش مع حريّة الأشخاص الآخرين. أمّا الفعل الغير عادل فيصبح بمثابة العائق الذّي يقف في وجه الحريّة الإنسانيّة. فأن أحترم حريّة الآخر،وأتعايش معها وفق قانون كوني، هذا معناه أنّني اتجرّد من كلّ رغبة أو غاية معيّنة تدفعني إلى فعل ذلك، وبالتّالي فإنّ التّعامل مع

---

[1] -*Ibid*,p.103-104.

*-حول هذه النّقطة يقول كانط:" في الواقع لا يمكن أن تكون هناك حالة من السّلام، إلاّ الحالة التي يكون فيها ما يخصّني، وما يخصّك مضمونين قانونيّا في وسط جمع من النّاس يعيشون متجاورين، وبالتّالي متّحدين في ظلّ كيان دستوري.على أنّ القاعدة التي يتأسّس عليها هذا الدّستور لا يمكن أن تأتي من تجربة أولئك الّذين حقّقوا من خلالها مكاسب ذاتيّة، وقدّموها كمعيار للآخرين. بل يجب أن تستنبط بصورة قبليّة وبواسطة العقل من المثال الأعلى للشّراكة القانونيّة التي يؤلّفها النّاس في ظلّ قوانين عامّة ".[*Ibid*,p.278.] .فإذا ما اعتمد المشرّع على المعرفة التّجريبية للقوانين الوضعيّة في تحديد ماهية الحقّ، فإنّ ذلك سيحصره مهنيّا في الدّفاع عن مصالح الدّولة التي يعيش فيها، وذلك اعتبارا لإهتمامه الذّي يكون منصبّا على الأصل التّاريخي للإرادات المسيطرة .و بهذا التّنظير الذّي يخضع الحقّ لأسباب القوّة والمنفعة، فإنّ مفهوم الحقّ سيتعارض حتما مع المفهوم العام والكلّي الذّي يقرّه العقل.

[2]-زكريّا إبراهيم ،كانط أو الفلسفة النقديّة ،ص.136.

[3] - E.kant, *Métaphysique Des Mœurs- Doctrine De Droit*,p.104.

الآخر سيكون على أساس اعتباره كغاية في حدّ ذاته وليس مجرّد وسيلة*.وفي هذا إحالة إلى القاعدة الثّانية من قواعد الفعل الثّلاث، التي وضعها –كانط-باعتبارها أوامر مطلقة غير مشروطة، ومفادها: " إعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك، وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرّد واسطةً[1]. عندها يصبح الإنسان العادل هو الذّي يتصرّف ويتمتّع بحرّيته، لكن ليس على حساب حريّة الآخرين، وإنّما باحترامها والتّوافق معها.ليغدو الحقّ بذلكً هو مجموع الشّروط والقواعد التي من خلالها يمكن لإرادة شخص ما أن تتوافق مع إرادة شخص آخر وفق قانون كوني من الحريّةً [2].وفي هذه النّقطة يمكن الوقوف على الطّابع الإلزامي للحقّ، باعتباره نداءا باطنيّا يدعو الإنسان لسنّ قوانين خاصّة بالظّروف التي تحقّق واقعيّا ذلك التّوافق والتّعايش بين النّاس على أساس احترام حريّة الآخر.فضرورة احترام حريّات الأفراد، هي التي تلزم الشّخص على التصرّف تحت رقابة القاعدة التي تجعل من فعله يقع تحت مبدإ كليّ وكوني.

فإذا تساءلنا هنا عن أصل المبادئ التي يجب أن تتأسّس عليها العدالة،فإنّ-كانط- يحيلنا مباشرة إلى فكرة الحقّ الطّبيعي، الذّي يطابق المبدأ القبلي للحقّ.وباتّخاذه صورة الواجب، فإنّه يسمح بتقويم أنظمة الحقّ الوضعي، ويفرض مبادئه القبليّة كمعايير أساسيّة، يتّخذها المشرّع في سنّه للقوانين الوضعيّة. يقول –كانط- :" فإذا كنّا لا نفهم من الحقّ الطّبيعي، إلاّ ما هو غير دستوري، أي إلاّ ما يدركه عقل كلّ إنسان على أنّه قبلي، فإنّ هذا الحقّ يتضمّن ليس فقط العدالة التّعويضية التي تهتمّ بالعلاقات المتبادلة بين الأشخاص فيما بينهم،بل حتّى العدالة التّوزيعيّة التي من خلالها يمكن أن نعرف قبليّا ما هو القانون الذّي يمكن أن يصدر عنه الحكمً [3].عندها لا يصبح الأمر مقتصرا على معرفة العادل في ذاته، الذّي يسمح لكلّ شخص أن يحكم بنفسه على الأمور من خلال علاقاته بالآخرين، وإنّما يتعدّى ذلك إلى معرفة ما هو العادل أمام المحكمة أي أمام القانون.

فإذا كانت القضيّة هنا، تكمن في تحديد النّظام القانوني الذّي يجب أن ينصاع له أفراد المجتمع، يبقى ضروريّا إذن الرّجوع إلى فكرة الحالة الطّبيعية-**Etat De Nature** -،باعتبار أنّ القانون لا يمكن أن يتأسّس إلاّ

---

*-وهذا ما يوضّحه لنا د/عبد القادر بوعرفة (أستاذ محاضر بقسم الفلسفة /جامعة وهران، ومدير مخبر الأبعاد القيميّة) بقوله:"أنّ الفيلسوف الألماني -إيمانويل كانط-حاول أن يفهم العدالة ضمن مقولات :الواجب، الكرامة، الحريّة. ثمّ أن يربطها بالمعيار الأخلاقيّ.فالإنسان حرّ يملك كرامة تفوق كلّ سعر متصوّر، ويعمل بمقتضى الواجب الأخلاقيّ الملزم للفرد أن يعمل كما لو هو ذاته غيره. ولقد وضّح ذلك بمثال المجرم وحبل المشنقة، حين اعتقد أنّ المجرم لو كان يعي الواجب وعيا حقيقيّا لوضع بنفسه الحبل في عنقه= =احتراما للواجب، لأنّه في حقيقة الأمر يعدّ مشرّعا وفردا في الوقت نفسه. كما يلزمه الواجب أن يتعامل مع الآخرين بكلّ احترام، يمليه عليه احترامه لنفسه أوّلا ".[عبد القادر بوعرفة،سؤال العدالة وحفريات المفهوم، ضمن كتاب : العدالة والإنسان، ص .33.].

[1] E.Kant, *Fondement De La Métaphysique Des Mœurs*,p.p.114/115.

[2] - E.kant, *Métaphysique Des Mœurs- Doctrine De Droit*,p.104.

[3] –*Ibid*, p.178.

بمرورنا من هذه الحالة إلى الحالة المدنيّة،أين يصبح القانون مجسّدا وساري المفعول على أرضيّة الواقع. وهذا ما يؤكّد عليه-كانط- بقوله : "...ينتج عن هذا أنّ الفكرة الأولى التي يجد الإنسان نفسه ملزما بتقبّلها،إذا ما هو أراد الحفاظ على مفهوم الحقّ تمحور في المبدإ الآتي : يجب الخروج من حالة الطّبيعة، والتّي يفعل فيها كلّ واحد ما يشاء، ويتّحد مع الآخرين الذّين لا يمكن له أن يتجنّبهم بحال من الأحوال، حيث يخضعون كلّهم لإلزام عام، قانوني وخارجي.أو يدخل في حالة يكون فيها كلّ ما هو معروف على أنّه ملك لأحد أو خاصّا به محدّدا قانونيّا، ومضمونا من طرف سلطة عامّة، ليست سلطته، وإنّما سلطة خارجيّة. معنى ذلك أنّه يجب على الإنسان أوّلا وقبل كلّ شيء أن يدخل في الحالة المدنيّةً [1].

ومن حيث كذلك، فإنّ الحالة المدنية وحدها لمجتمع معيّن يخضع لعدالة توزيعيّة، هي التّي تؤسّس الحقّ العام، الذّي يضمنه نظام القوانين الواضحة في الدّستور*. معنى ذلك أنّ الحقّ لن يجد ضالّته إلاّ في كنف مجتمع سياسيّ، يحكمه نظام من القوانين تتّصف في مبدئها بالكليّة والكونيّة.

لكن ما يجب الإشارة إليه، أنّ حالة الطّبيعة، أو تلك النّقلة التي تحدث بفعل إنتقال الإنسان من هذه الحالة إلى الحالة المدنيّة، تحمل معها ولا شكّ ضرورة الرّجوع إلى فكرة العقد الإجتماعي، الذّي من خلاله يمكن من مجموعة من الأشخاص أن يتّحدوا في مجتمع واحد ويؤسّسوا دستورا مدنيّا معيّنا. ً هنا نجد اعتقادا راسخا لدى-كانط-،بأنّ المشكل الأساسّي للنّوع البشري، والذّي تفرضه الطّبيعة على الإنسان لحلّه، هو إنشاء مجتمع مدني يؤسّس الحقّ على مبدإ كونيً [2].حتّى إذا تساءلنا هنا عن كيفيّة حدوث تلك النّقلة، من الحالة الطّبيعيّة إلى الحالة المدنيّة، فإنّ-كانط- يجيبنا بقوله: ً إنّ الفعل الذّي يتحوّل به الشّعب إلى دولة، هو العقد الأصلي الذّي يتنازل بموجبه جميع أفراد الشّعب عن حريّاتهم الخارجيّة ليستعيدوها مجدّدا كأعضاء جمهورية، أي كشعب باعتباره دولة. ولا يمكن القول أنّ الإنسان في الدّولة قد ضحّى بجزء من حريّته، التّي كان يتمتّع بها بالفطرة في سبيل غاية معيّنة، وإنّما تخلّى كليّا عن الحريّة المتوحّشة المجرّدة من كلّ قانون، ليجدها في خضمّ حالة من الخضوع الشّرعي، أي في ظلّ حالة قانونيّة حريّة سليمة وكاملة، لأنّ هذا الخضوع صادر عن إرادة الفرد المشرّعةً [3].

---

[1] - *Ibid*, p.194.

*-ذلك ما يعبّر عنه كانط بقوله : " ليس من الممكن للإنسان أن يتملّك أيّ شيء خارجي بالنّسبة إلى ذاته، إلاّ في كنف الحالة القانونية و في ظلّ سلطة تشريعيّة عامّة، أي في إطار الحالة المدنيّة.لأنّ الإرادة الفردية ، إذا نظرنا إليها من زاوية رغبة صاحبها في تملّك الحاجات الخارجيّة العرضيّة،لا تستطيع أن تكون رادعا ملزما ضدّ ميول الرّغبة.لأنّ افتراض مثل هذا الأمر يتناقض مع الحريّة من حيث أنّ هذه الأخيرة تنتظم وفق قوانين عامّة".

[2] - Philippe Fontaine,*op.cit*,p.68.

[3] - E.kant, *Métaphysique Des Mœurs- Doctrine De Droit*,p.198.

ما يمكن استخلاصه في الأخير، أنّ العدالة من وجهة نظر –كانط-، تعتبر كليّة الطّابع، وبعيدة عن كلّ تحيّز من شأنه أن يجعلها كوسيلة تستخدمها الذّات لبلوغ مراميها. عندها لا يمكن التّفكير في العدالة، إلاّ ضمن خط أدبيات الواجب الذّي يجعلها في استقلال تام عن كلّ رغبة أو هوى معيّن، بل عن كلّ تفسير أو تأويل تجريبيين بصفة عامّة.وهذا القول مردود إلى الإعتقاد الرّاسخ لدى –كانط-، بأنّ العقل البشري وحده هو القادر على اكتشاف ما هو عدل، وأنّ العدل المجرّد كليّ الطّابع.

فالتّصوّرات النّظريّة وكذا العمليّة عند-كانط-،تتأسّس على طبيعة ثابتة في الإنسان، تتميّز باشتراكها بين جميع أفراد المجتمع. إنّه العقل الذّي تقوم عليه الأخلاق والسّياسة، والذّي جعله-كانط- أساس كلّ فعل عادل. إذ أنّه لما كانت الأخلاقيّة لا تصلح قانونا لنا، إلاّ من حيث أنّنا كائنات عاقلة، فينبغي لها كذلك أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة. فبفعل السّلطة المطلقة التي أعطاها –كانط- للعقل، فقد جعل منه أساسا للحياة بصفة عامّة،وللأخلاق والعدالة بصفة خاصّة.كما أعطى كذلك بعدا آخرا للعقلانيّة، حيث منحها صبغة عالميّة وكونيّة، جعلتها نموذجا يفترض أن يسود كلّ سكّان المعمورة،بل ويصل إلى درجة فرضه على الآخر دائما باسم العقل ذاته.

لكن ما يجب الإشارة إليه في هذه النّقطة،أنّ الكلام هنا كلام عن عقل الإنسان، ذلك الإنسان الذّي تتقاذفه جملة من الرّغبات والأهواء.فإلى جانب العقل الذّي يميّزه عن الحيوان،ويرقى به إلى مستوى التّنظير والتّصوّر، هناك جانب آخر لامعقول ممثّلاً بالحالات التّي يكابدها ويعانيها الإنسان،كالإنفعالات والرّغبات وما إليها، التّي تعترضه وتملأ نفسه، فإمّا كتمها في صدره وإمّا حاول أن يعبّر عنها للآخرين[1]. عندها يصبح التّساؤل مشروعا حول تلك العقلانيّة الكونيّة التّي نادى بها –كانط-.هل هي كفيلة كمرجعيّة، بحلّ المسائل الخلافيّة حول شرعيّة السّلطة، وتفسير الشرّ والظّلم ؟وهل لها أن ترسم لنا طريقا للعدل مستقلاّ عن كلّ رغبة أو هوى إنسانيّ ؟

2-العدالة كعقد اجتماعي:

إنّ مفهوم الإنسان إذن، لا يمكن حصره في مجرّد عقل فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى جانب لامعقول، يكون في معظم الأوقات هو المحرّك للأفعال والسّلوكات الإنسانية. إنّه الجانب الذّي يعمل على تبديد كلّ فكرة من شأنها أن تصبغ على الإنسان صبغة القدسيّة التّي أرادها له –كانط-.حينها يمكن القول باستحالة الفصل بين الفعل والرّغبة أو الهدف الذّي يتوق إليه الفاعل من وراء فعله*.

---

[1] -زكي نجيب محمود،المعقول واللاّمعقول في تراثنا الفكري ،دار الشّروق،بيروت-لبنان-ط3،1981 ،ص.365-366.

* -فالخطأ الجوهريّ الذّي يكمن في نظريّة كانط الأخلاقيّة، إنّما يتجلّى بصفة خاصّة في فصله للإرادة عن الرّغبة.وكأنّ من الممكن أن يقوم عنصر الإلزام، أو التّكليف، أو الأمر المطلق في استقلال تام عن عنصر الخير، أو الغاية المنشودة، أو الشّيء المرغوب فيه.والواقع أنّ ثمّة

لكنّ حرص الإنسان –الذّي لا يمكن أن يعيش وحيدا –وإلحاحه على تحقيق ما يرغب فيه، وسعيه المستمرّ لبلوغ سعادته،سيجعل منه كائنا منظّرا و مشرّعا لما يراه هو نفسه عدلا، أي لما يخدم مصالحه ورغباته الشّخصيّة. حتّى إذا أردنا التّعبير عن ذلك بصورة أدقّ، قلنا أنّ الإنسان، وبالتّعبير السّفسطائي سيغدو مقياسا للأشياء كلّها. وهو أمر من شأنه أن يضعنا وجها لوجه أمام مشكلة من نوع خاص، إنّها الفوضى التّي تعمّ المجتمع بفعل إطلاق العنان لتلك الرّغبات والأهواء.عندها سنجد أنفسنا إزّاء مفاهيم عدّة للعدالة، وليس إزّاء مفهوم واحد ومطلق. ً فالفرد المساوي لكلّ فرد آخر، سيجد كحدّ وعقبة في وجه حقّه المطلق، الحقّ المطلق لكلّ فرد آخر وقدرته.إنّ كلّ فرد يصادف في كلّ فرد منافسا لهً [1] .

وكحلّ لهذه المشكلة، كان لزاما على الأفراد الإتّفاق فيما بينهم من أجل تكوين مجتمع يتأسّس على قاعدة الفائدة المتبادلة وتجنّب الأضرار، مقابل تسليم الفرد لإرادته إلى الإرادة العامّة **Volonté Générale-** ممثّلة بالسّلطة. وهذا ما عرف في تاريخ الفكر الإنساني بمصطلح العقد الإجتماعي*-**Contrat Social** -.

فكثيرة هي النّظريات التّي حاولت تفسير واجب الولاء نحو القوانين ونحو السّلطة، وذلك بالرّجوع إلى عقد من خلاله يتوعّد الفرد بالطّاعة، مقابل المنافع التي يكسبها من المجتمع المدني الذّي يقوم بناءا على ذلك التّعاقد. ومن بين هذه النّظريات، نجد تلك الصّيغ الثّلاثة التي قال بها –توماس هوبز-**T.Hobbes** –في كتابه –اللّوفياثان-**Léviathan** -،و-جون لوك-**J.Locke** – في كتابه –رسالة ثانيّة في الحكم المدني-**Deuxième Traites De Gouvernement** -، وجون جاك روسو-**J.J.Rousseau** – في كتابه العقد الإجتماعي-**Du Contrat Social** -.السّؤال المطروح هنا ما هو مفهوم العدالة في نظر هؤلاء ؟

أ-هوبز:

فإذا تساءلنا هنا عن العقل الذّي يعتبر مصدر إلهام لكلّ القوانين ، ويرقى بالعدالة إلى مستوى المطلقيّة والتّعالي عن كل رغبة إنسانيّة، كما نظّر لذلك أصحاب التّيار العقلاني – الأخلاقي-، فإنّ –هوبز-يتكلّم

عنصرين ضروريين يدخلان في تكوين القاعدة الأخلاقيّة:عنصر الإلزام أو الأمر، وعنصر التّرغيب أو الخير. فالقاعدة الأخلاقيّة أوّلا هي قاعدة ملزمة تخاطبنا بلهجة الآمر، ولكنّها ثانيّا قاعدة مرغّبة تلوّح لنا بشيء محبّب إلى نفوسنا، فتدفعنا إلى العمل على تحقيق ما فيه خيرنا وسعادتنا.[زكريّا إبراهيم ،كانط أو الفلسفة النقديّة ،ص.152.].

[1]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي،ص.326

*-العقد الإجتماعي عبارة عن اتّفاق افتراضي بين أفراد المجتمع، يوجب على كلّ منهم وهو في الحالة الطّبيعيّة، أن يعهد في شخصه وفي كلّ ما لديه من قدرات إلى الإرادة العامّةالتّي تنتظم بها حياة الكلّ.[جميل صليبا،المعجم الفلسفي،ص.82.].

عن العقل باعتباره مادّة للتّفكير. "أي حسابا للنّتائج الذّي يقوم به كلّ فرد لحسابه الخاص، والذّي يوجّه إرادته.إنّ هذا الحساب لا يعتبر معصوما عن الخطأ، ولا يشغل كلّ المكان لدى الإنسان،

لأنّ هذا يبقى بصورة أساسيّة مخلوقا إنفعاليّاً [1].

فإلى جانب العقل الذّي يميّز الإنسان عن الحيوان، هناك جانب آخر يزخر بكلّ ما يشتهيه الإنسان ويرغب فيه،ما يشمئزّ منه وما يكرهه .وهي كلّها أمور تتطلّب إمّا الإشتهاء أو النّفور، وفي ذلك بداية صغيرة لحركة* أو لجهد باتّجاه شيء ما، أو إبتعاد عن شيء ما. " وأيّا ما كان موضوع شهوة الإنسان أو رغبته،فذلك ما يطلق عليه المرء من جانبه إسم الخير ، كما يطلق على موضوع كراهيّته أو نفوره إسم الشّر، أمّا موضوع احتقاره واستخفافه، فيطلق عليه إسم التّافه الذي لا أهميّة له.في الواقع إنّ كلمات الخير والشرّ والتّافه، إنّما تكتسب دلالتها بالنّسبة للشّخص الذّي يستخدمها،لأنّه ليس ثمّة شيئا يمكن اعتباره خيرا في ذاته ،كما أنّه ليس ثمّة قاعدة مشتركة للخير والشرّ يمكن استخراجها من طبيعة الموضوعات ذاتها.

إنّ مثل هذه القاعدة تتوقّف أساسا على شخص الإنسان نفسه" [2].وإن دلّ هذا على شيء إنّما يدلّ على نسبيّة الأخلاق بصفة عامّة، وعلى نسبية الخير والشرّ باعتبارهما يتوقّفان على ما يراه الإنسان كذلك.فاستحالة الظّفر بقاعدة أخلاقيّة مشتركة تنبع من الموضوع ذاته، هذا معناه أنّ السلطة هنا تبقى سلطة الإنسان في تقرير ما هو خير وما هو شر.ويكون ذلك تبعا لما يشتهي و يرغب، أو لما ينفر ويكره.والحالة هذه فإنّ مفهوم الخير يبقى مرهونا بما هو نافع لنا، بعكس مفهوم الشرّ الذّي يكون دائما مقرونا بما هو ضارّ لنا.عندها يمكن الأخذ بالمنفعة كقاعدة أخلاقيّة وحيدة، بل أكثر من ذلك فهي منفعة أنانيّة،باعتبار أنّ-هوبز- يحدّد الخير بالنّسبة للفرد.

إنّ المنطلق إذن ليس العقل، بقدر ما هو الرّغبة في تحقيق السّعادة، تلك السّعادة التي لا يمكن أن تكون إلاّ بتحقيقنا الدّائم للذّاتنا وشهواتنا. " ولما كانت هذه الشّهوات بغير نهاية، فإنّ السّعادة ليست حالة سكونية،

---

[1]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي،ص.325.

*-إنّ هوبز يقرّر أنّ كلّ العمليات العقلية والنّفسية، هي حركات لجزئيات ماديّة في الجسم ، وهذه العمليّات في جوهرها آلية (ميكانيكية)، وماديّة في تركيبها .فالشّهوة حركة نحو موضوع يسمّى من أجل ذلك خيرا ، والنّفور حركة إبتعاد عن شيء يسمّى من أجل ذلك شرّا ...ومجموع الشّهوات والنّفورات وتغيّراتها ، إذا ما سار بها المرء حتّى يفعل الأمر أو ينظر إليه على أنّه مستحيل، مجموع هذا يسمّى الرّوية .[عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج2 ،ص.560].

[2] –T.Hobbes,*Léviathan*,Trad : François Tricaud ,Ed.Sirey,1971,p.48.

بل هي عمليّة إشباع شهوات، وكلّ دافع أناني . والشّهوة الأساسية في الإنسان هي الشّهوة إلى القوّة ، التّي لا تنتهي إلاّ بالموت ً [3] .

حتّى إذا عرّجنا إلى الدّين* في نظر –هوبز-،فإنّ الإنسان هو المخلوق الوحيد المتديّن دون الكائنات الأخرى. ً وبما أنّ إشارات ونتائج الدّين، لا تظهر إلاّ في الإنسان فقط، فليس هناك من سبب يدعونا إلى الشكّ في أنّ أصول وبذور الدّين لا توجد إلاّ عند الإنسان كذلكً [1].أمّا إذا تساءلنا هنا عن أسباب نشأة هذا الدّين، فهي منبثقة عن الخصائص التّي تميّز الإنسان عن الحيوان. فبالإضافة إلى الفضول والرّغبة في معرفة العلل والأسباب، هناك الخوف والقلق الذّي ينتاب الإنسان من جرّاء جهله لما سيحدث في المستقبل. ً فهذا الخوف الأبدي الذّي يصاحب باستمرار الإنسانيّة الغارقة في جهلها للأسباب، والذّي يشبه الظّلام الدّامس، هو الذّي دفع بالإنسان أن ينسب كلّ ما ينفعه وما يضرّه إلى قوّة أو إلى فاعل غير مرئي ...أمّا التّسليم بفكرة إله واحد،أزلي، لا متناهي وقادر على كلّ شيء، فيمكن أن تكون قد نجمت عن رغبة النّاس في معرفة الأجسام الطّبيعيّة، أو قواها وعمليّاتها المتعدّدةً [2].

فلا العقل إذن ، ولا الدّين يمكن أن يكون معيارا لما هو عادل عند-هوبز-،وهو الذّي قام بتعريّة الطّبيعة البشريّة إلى الحدّ الذّي لا يمكن أن نرى فيه عدلا بمعناه الطّبيعيّ.عدل يسكن قلب كلّ إنسان، ويتحدّد وفق قاعدة يشترك فيها جميع النّاس، ممثّلة بالعقل أو الدّين الذّي يلقي بتعاليمه على جميع أفراد المجتمع.

لكن انطلاقا من هذه التّعرية، والتّجريد للطّبيعة الإنسانيّة من كل ما هو فاضل، سيقدّم لنا –هوبز- نظريّته في الدّولة التّي أسماها -اللّوفياثان-، ً مستعينا في ذلك على المعاني الرّائجة في عصره مثل المساواة ، القانون الطّبيعي، الحقوق الطّبيعيّة للإنسان، العقد الإجتماعي ، السّيادة والعدالة ً [3]. فكيف عالج –هوبز- هذه المعاني ؟

ً إنّ الطّبيعة ، هذا الفن الذّي من خلاله خلق الله العالم وحافظ عليه، قد قلّده الإنسان بفنّه كما حدث في أشياء أخرى كثيرة، حتّى أصبح في إمكانه أن يصنع حيوانا صناعيّا...إذ بواسطة هذا الفنّ خلق الإنسان

---

[3]- عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج2 ،ص.560.

*-قد يطرح السّؤال هنا لماذا الكلام عن الدّين في نظر هوبز ؟ أمّا الجواب فهو لتبيان استقلالية مفهوم العدالة عن كلّ أصل ديني .فهناك من يضفي على العدالة طابع الكليّة، وذلك باعتبار مصدره الأساسيّ الذّي هو الله وما أوصى به حرفيّا في كتبه عبر الأنبياء ، لتصبح بذلك معرفة العدالة المطلقة في متناول البشر ، ولا يبقى لهم سوى العمل بموجبها والتقيّد بتعاليمها. لكن العدالة عند هوبز عدالة إنسانيّة ، لا مجال للكلام عن مصدرها باعتباره غيبيّا أو ميتافيزيقيّا.

[1] - T.Hobbes,*op.cit*,p.104.

[2] –*Ibid*,p.105.

[3]- عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج2 ،ص.560.

ذلك التنّين الهائل المسمّى دولة. وهي ليست سوى إنسان صناعيّ ، وإن كان أعظم حجما، وأشدّ قوّة من الإنسان الطّبيعيّ ابتدعه الإنسان لكي يحميه ويكفل له الأمانً [4].بهذه العبارة يفتتح –هوبز- كتابه – اللّوفياثان-، وهي عبارة تحمل في طيّاتها كلّ معاني الرّفض لإجتماعيّة الإنسان الطّبيعيّة.فالدّوله هي بمثابة نتاج الفنّ الإنساني، والإرادة الإنسانيّة التّي يحرّكها الحساب الفردي للمصلحة، غايتها حماية الفرد والدّفاع عن مصالحه.لكن حمايته من ماذا ؟ والدّفاع عنه ضدّ من ؟

فإذا نظرنا إلى الإنسان في حالته الطّبيعيّة، فهو ليس كائنا إجتماعيّا بالطّبع كما قال بذلك -أرسطو-،ولا هو كائنا مجرّدا. بل هو كائن شرّير، حافل بالنّقائض، لا يعير اهتماما إلاّ لمصلحته الخاصّة ، ولا يهمّه من الأمور سوى تحقيق ذاته والمحافظة على بقاءه*. لكن الإنسان لا يعيش، أو بالأحرى لا يمكنه أن يعيش وحيدا .واعتبارا لذلك فإنّ الحقّ المطلق الذّي يتمتّع به كلّ فرد داخل المجتمع ، سيقابله الحقّ المطلق لكلّ فرد آخر من هنا سيعمل كلّ واحد على تحقيق ما يرغب فيه ليحافظ على بقاءه، مستخدما في ذلك شتّى الوسائل لبلوغ غايته تلك.ً وعلى هذا النّحو ينشأ الصّراع، فتلك هي الجذور الأولى لمنشأ الصّراع، كلّ فرد يريد أم يحافظ على ذاته، وأن يدعم وجوده.والمحافظة على الذّات تعني إشباع الرّغبات، وإشباع الرّغبات يتطلّب البحث عن أسباب القوّة واكتسابها، وإذا ما اشتدّ هذا الصّراع فإنّه لابدّ أن يتحوّل إلى حربً [1].

إنّها حرب الكلّ ضدّ الكلّ، فكلّ إنسان يصارع ويقاتل كلّ إنسان آخر، وكلّ فرد يعمل ما في وسعه لفرض سيطرته على الآخرين.وحيث لا وجود لقوّة قهرية تحكم الجميع، فلكلّ واحد الحقّ في الحصول على ما يريد لدعم بقاءه، وليس في ذلك حرج، لأنّه لا خطأ ولا صواب بعد، ولا عدل ولا ظلم كذلك. فليس هناك ما يكبح تلك الرّغبات و يردعها.ً إنّ مفاهيم الشّرعيّة واللاشرعيّة ، وكذا مفاهيم العدل والظّلم، ليس لها مكان هنا. وحيث لا وجود لسلطة موحّدة، فلا وجود للقانون، وحيث لا وجود للقانون فلا مكان لما يمكن تسميّته بالظّلمً [2].وتلكم هي الحالة التي يسمّيها –هوبز- بحالة الطّبيعة-**Etat De Nature**-.إنّها حالة لا يحكمها سوى قانون القوّة بالنّسبة للأقوياء، والحيلة والمكر بالنّسبة للضّعفاء.ً فالعنف والحيلة هما الفضيلتان الأساسيتان في هذه الحرب، أمّا العدل والظّلم فليستا ملكتين لا للجسم ولا للذّهن، وحتّى إن

---

[4] - T.Hobbes,*op.cit*,p.5.

*-فقد تكلّم هوبز مطوّلا عن نظريّته في الحقوق الطّبيعيّة ، والتّي حدّدها بأربعة، يأتي على رأسها حقّ البقاء أو المحافظة على الذّات ، الذّي يعتبر الأساس الذّي تنبع منه باقي الحقوق.وهي الحقّ في استخدام كافّة الوسائل التّي تؤمّن هذا الحقّ –أي حقّ البقاء-، حق تقرير الوسائل الضّروريّة التّي تكفل حقّ البقاء و درء الخطر، وأخيرا حقّ وضع اليدّ والإستحواذ على كلّ ما تصل إليه يد الإنسان.يقول هوبز : " إنّ الحقّ الطّبيعي هو الحريّة الممنوحة لكلّ واحد في استخدام قدراته الخاصّة من أجل= =حماية طبيعته ، أو بعبارة أخرى من أجل حماية حياته الخاصّة . وعليه فهو حرّ في فعل كلّ ما يعتبر ويتصوّره عقله أنّه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية .[Ibid,p.128].

[1]–إمام عبد الفتّاح إمام ، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع بيروت-لبنان-(د.ط)،1985 ص.304.

[2]- T.Hobbes,*op.cit*,p.126.

كانتا كذلك، فهما ملك لإنسان يعيش وحيدا في العالم...لكنّهما على عكس ذلك، خاصّيتان لا تتعلّقان إلاّ بالإنسان داخل المجتمع ً [1] .

إنّ حالة الطّبيعة إذن ،هي حالة من الحرب والعنف، لا يوجد فيها لا عدل ولا ظلم ولا خطأ ولا صواب، ً والأسوأ من ذلك كلّه هو الخوف والخطر الدّائم من حدوث موت عنيف، وهذا ما يجعل حيات الإنسان تتميّز بالعزلة والفقر،وتكون شبه حيوانيّة وقصيرة الأمد ً [2].لكن ما يبقى موضع تساءل هنا، أليس في ذلك تناقض بين الغاية والوسيلة ؟ بين ما يريده الفرد، ويرغب في تحقيقه باعتباره حقّا لا يمكن التّنازل عنه، وبين الطّريقة التّي من خلالها سيحوز على هذا الحقّ ؟

فحقّ البقاء ومحافظة الفرد على حياته، قد كفل له حقّا آخرا يتمثّل في استخدامه كافة الوسائل المناسبة لبلوغ غايته تلك. وبفعل ذلك ظهر الصّراع، ونشب القتال، لنصل بذلك إلى نتيجة منطقيّة وهي أنّ حياة الفرد أصبح يتهدّدها خطر الموت باستمرار،فأضحى بذلك حقّ المرء في بقاءه والمحافظة على ذاته حقّا غير مضمون.

إنّ القتال إذن ليس بالوسيلة النّاجعة لتحقيق مثل هذه الغاية. على العكس من ذلك، إذا ما أراد الفرد الحفاظ على حياته وضمان بقاءه، فعليه الخروج من هذه الحالة إلى حالة يسودها السّلم والتّفاهم بين أفراد المجتمع .وهو قادر على فعل ذلك بفضل غرائزه وعقله. ً إنّ الغرائز التي تجعل الإنسان يجنح نحو السّلم هي خوفه من الموت، ورغبته في الأشياء الضّروريّة لحياة ممتعة، وأمله في الحصول عليها بوسائل يصطنعها بنفسه.أمّا عقله فيوحي له بمواد ملائمة لإتّفاق سلمي، تحمل الجميع على التّفاهم.وتلك هي المواد التّي يمكن أن نطلق عليها إسم القوانين الطّبيعيّة* **–Les Lois De Nature -** ً[3].

---

[1]–*Ibid*,p.126.

[2] –*Ibid*,p.p.124-125.

*-فإذا كان الحقّ الطّبيعيّ يعطي الإنسان كلّ شيء ، ويخوّل له الحريّة التّامة في استخدام كافّة الوسائل للمحافظة على بقاءه فإنّ القانون الطّبيعيّ الذّي يصدر من طبيعة عقل الإنسان ذاته، يعيّن ويحدّد الطّريقة الأكثر ملائمة للحفاظ على هذه الحقوق الطّبيعيّة التي يأتي على رأسها حقّ البقاء، وذلك بإملائه على الإنسان فكرة التّنازل عن حقّه الطّبيعيّ ، الذّي يعني حريّة التّصرف بدون حدود أو قيود، والدّخول مع الآخرين في حالة من السّلم أساسها الكفّ عن الإقتتال والتّحرر من الخوف.وهذا القول مردود إلى التّفرقة التّي أقامها –هوبز- بين الحقّ الطّبيعي والقانون الطّبيعي ، حيث يقول :" قانون الطّبيعة هو مبدأ أو قاعدة عامّة يكتشفها العقل ليمنع بها النّاس من عمل كلّ ما من شأنه أن يدمّر حياتهم أو يجرّدهم من وسائل المحافظة عليها .والواقع أنّ كلّ من يتكلّم حول هذا الموضوع يخلط بين هذا المعنى وبين معنى الحق .غير أنّه يجب علينا التّمييز بينهما ، باعتبار أنّ الحقّ يعتمد على حريّة المرء في أن يفعل الفعل أو يمتنع عنه ، في حين أن القانون هو الذّي يرتبط بواحد منهما دون الآخر (أي أنّه هو الذّي يحدّد ويلزم ،سواء بالفعل أو بالإمتناع عن الفعل).ومن ثمّة فالقانون والحقّ يختلفان بالضّبط كما يختلف الإلزام عن الحريّة ".[Ibid,p.128.] .

[3] –*Ibid*,p.127.

ولضرورته وأهمّيته الكبرى، نجد-هوبز-يضع السّعي إلى السّلام والمحافظة عليه، على رأس قائمة هذه القوانين، حيث يقول : " ...وعليه تبقى فكرة العقل و قاعدته العامّة، هي أنّه يجب على كلّ إنسان أن يسعى جاهدا لتحقيق السّلام بمقدار ما يأمل بلوغه"[1].ومن هذا القانون الأساسي الذّي يقتضي نشدان السّلام، يمكن اشتقاق القانون الثّاني حيث ينبغي على" كلّ إنسان أن يرضى، عندما يكون الآخرون راضين كذلك بالتّنازل عن حقّه في وضع يده على جميع الأشياء، كلّ ما كان ذلك ضروريّا للحصول على الأمن والدّفاع عن النّفس.وأن يقنع بحريّته اتّجاه الآخرين بنفس القدر الذّي يسمح به للآخرين اتّجاه نفسه، إذ لو أصرّ كلّ واحد على استخدام حقّه في فعل كلّ شيء يرغب فيه، فهذا معناه أنّ النّاس سيعودون إلى حالة الفوضى والحرب"[2].فطبيعيّ إذن أنّ ذلك لن يتم إلاّ بتعاقد أفراد المجتمع فيما بينهم،باعتبار أنّ تنازلي عن حقّي في وضع يدي على كلّ شيء، يبقى مشروطا بتنازلك أنت و بالقدر ذاته عن هذا الحقّ.عكس ذلك فليس هناك أيّ مبرّر أو سبب مقنع، يدفع بالإنسان إلى التّنازل عن حقّه، لأنّه في حالة كهذه سيكون بمثابة ضحيّة للآخرين، وهو أمر لا يجب أن يقوم به أحد.إنّ كلّ ذلك يتلخّص في القاعدة التي تقول: عامل النّاس بما تحبّ أن يعاملوك.

وإذا كان القانون الثّاني يلزم النّاس بالتّخلّي عن تلك الحقوق التي يمكن أن تعوق السّلام، إمّا بالتّنازل عنها أو نقلها إلى الآخرين*، فإنّ القانون الثّالث يلزمهم بتنفيذ كل ما تعاقدوا عليه، وإلاّ أصبحت تلك العهود والمواثيق مجرّد كلام فارغ لا جدوى منه.وفي هذا يكمن مصدر العدل والظّلم، إذ ما هو الظّلم في نظر-هوبز-" غير عدم تنفيذ التّعهّدات التي قطعها الفرد على نفسه، أمّا العدل فهو ما ليس ظلما أي الإلتزام بتنفيذ كلّ التّعهّدات"[3].وعليه فإنّه لايكفي أن يتعاقد النّاس فيما بينهم، ويقطعون العهود على أنفسهم دون تنفيذها.وذلك اعتبارا للثّقة المفقودة بينهم، وللقلق الذّي ينتاب كلّ واحد منهم جرّاء خوفه من عدم التزام الآخرين بالعقد، بل يجب أن يتجسّد هذا العقد على أرضيّة الواقع، وتصبح بنوده سارية المفعول داخل المجتمع الذّي يعيشون فيه.ولن يتأتّى ذلك إلاّ بوجود قوّة قهريّة تصهر على تنفيذ كلّ ما تمّ الإتّفاق

---

[1] –*Ibid*,p.129.

[2] –*Ibid*,p.129.

*-إنّ الأمر هنا يتعلّق بعقود ، أو بمواثيق مبرمة بين البشر الطّبيعيّين فيما بينهم، وذلك لمصلحة طرف ثالث لم يتعهّد من جهته اتّجاههم بأيّ التزام بالمعنى الحصري للكلمة.ويعتبر هذا الطّرف الثّالث (سواء أكان فردا أم جمعيّة)قانونيا الشّخص الوحيد الذّي يتّحد فيه جمهورهم. إنّ الأمر يحصل كما لو أنّ كلّ واحد منهم قال لكلّ واحد : إنّي أجيز لهذا الشّخص بأن يحكمني، وأتنازل له عن حقّي بذلك، شريطة أن تتنازل له أنت عن حقّك، وأن تجيز أعماله بنفس الطّريقة.إنّ كلّ واحد يجزم بالضّبط نقل حقّه الكلّي والمطلق على كلّ شيء، للشّخص الوحيد لكي يمتلك هو فقط من الآن فصاعدا إرادة مطلقة.إنّ النّقل يكون كليّا ومطلقا مثل الحقّ نفسه.[جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي،ص.328.].

[3] –*Ibid*,p.144.

عليه.ولهذا السّبب كما يقول -هوبز-ً وقبل أن يكون هناك مكان لإسمي العادل والظّالم، يجب أن توجد سلطة قهريّة تلزم جميع النّاس بتنفيذ تعهّداتهم، وذلك عن طريق الرّعب الذّي تزرعه بعض العقوبات في نفوس أولئك الّذين أتوا على خرق كلّ ما تعاهدوا عليه.كما تعمل هذه السّلطة كذلك على ضمان الملكيّة التّي يحصل عليها النّاس بفعل تعاقدهم، وذلك كتعويض لحقّهم الذّي تنازلوا عليه.هذه السّلطة لا يمكن أن تكون إلاّ بوجود الدّولةً [1].

فلا وجود إذن لعدالة أو ملكيّة، خارج الحياة المدنيّة التي تمثّلها الدّولة.فالقضيّة خارج هذا الإطار –أي خارج الحالة المدنيّة-ليست قضيّة عدل أو ظلم،كما أنّها ليست قضيّة مالك وما للآخرين، بل هي قضيّة ما يستطيع كلّ إنسان أن يمتلكه، وما لديه القدرة على الاحتفاظ به.ويمكن استنتاج ذلك كما يقول –هوبز-ً من خلال التّعريف الذّي يقدّم عادة للعدالة في المدارس، إذ يقال بأنّها الإرادة الدّائمة لإعطاء كلّ واحد ما يحقّ له، لكن حيث لا وجود لسلطة قهريّة، أي عند غياب الدّولة، فلا وجود للملكيّة باعتبار أنّ لكلّ واحد الحقّ في وضع يده على كلّ ما يرغب فيه، ومن حيث كذلك فلا وجود لما يسمّى بالظّلم.كذلك من طبيعة العدالة أنّها تقتضي مراقبة صحّة، وصلاحيّة الإتّفاقات المبرمة بين الأفراد، لكن صحّة وصوابية هذه الإتّفاقات لن تكون إلاّ بإنشاء سلطة مدنيّة تلزم النّاس على مراعاتها والتّقيّد بها ً [2].

فلا مجال إذن للحديث عن العدالة عند-هوبز-باعتبارها فضيلة أخلاقيّة تدفع الإنسان إلى احترام الحقوق وأدائه لواجباته، بل لا مجال للحديث عن العدالة خارج نطاق الحالة المدنيّة، أو الدّولة التي تسهر على تطبيق وتنفيذ كلّ القوانين والقواعد، التّي تمّ الإتّفاق عليها بمقتضى عقد اجتماعي أبرم بين أفراد المجتمع.

ب-جون لوك:

فإذا بدأنا هنا من حيث انتهينا مع –هوبز-،وقلنا بأنّه لا يمكن الوقوف على مفهوم العدالة إلاّ من خلال مجتمع مدني، يسهر على تطبيق وتنفيذ القوانين التي تحمي وتنظّم الحقوق الطّبيعية، فهل معنى ذلك أنّه لايمكن التّفكير في فكرة العدل أو الظّلم إلاّ ضمن منظور اصطلاحي أو عرفي ؟ أولا يمكن القول بقانون خلقي طبيعي يفرض نفسه قبل العقد ؟

هنا نجد اعتقادا راسخا لدى –لوك-بوجود مثل هذا القانون الطّبيعي لدى الإنسان، حتّى قبل أن ينتقل إلى الحالة المدنية. وبتأكيده على ذلك، فإنّ –لوك- سيقوم ليس فقط بدحض تعاليم الحكم المطلق التي قال

[1] –*Ibid*,p.144.
[2] –*Ibid*,p.144.

بها-هوبز- وبعده –روبير فيلمر-**Robert Filmer** -*،بل يتعدّى ذلك إلى إعطائنا صورة للإنسان تختلف جذريّا عن تلك التي وصفه بها –هوبز-.ولمعرفة ذلك أكثر، يبقى من الضّروري أن نقف على ماهيّة الإنسان،وكيف نظر إليه-لوك-قبل حدوث أيّ عقد أو ميثاق، أي معرفة الإنسان في حالته الطّبيعية.

إنّ المنطلق بالنّسبة ل-لوك-،مثله مثل فلاسفة العقد الإجتماعي، هو الوضع الطّبيعي للبشر، أي الحالة الطّبيعية للإنسان، لكنّه لا ينظر إليها بعين-هوبز-.فحالة الطّبيعة بالنّسبة له، هي حالة حريّة ومساواة، وليست حالة فوضى وحرب. ً لأنّها محكومة بحقّ طبيعّي يفرض نفسه على الجميع، وليس هناك غير العقل الذّي بواسطته يمكن للبشريّة جمعاء، أن تتعلّم بأنّ النّاس كلّهم متساوون ومستقلّين، وبالتّالي لا يجب أن يضرّ أحد بغيره، لا في حياته ولا في صحّته، ولا في حرّيته أو أمواله.كلّ النّاس هم صنع خالق واحد قادر وحكيم، وكلّهم عباد مولى أعلى بعثهم إلى العالم بأمره ولخدمته ً [1].وفي هذا إحالة إلى العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، الاتي يجب أن تكون مجرّدة من كلّ وساطة سياسية.

وعلى هذا الأساس ً افترض-لوك- حالة للطّبيعة تنظّمها قوانين مستمدّة من الله،وفي حالة الطّبيعة هذه يكون النّاس متساوون وأحرارا أمام الرّب، واتّجاه بعضهم البعض ً [2].وبهذا تصبح العلاقة الطّبيعية بين النّاس علاقة إنسان حرّ بإنسان آخر حرّ كذلك، تؤدّي بهم إلى نتيجة منطقيّة ألا وهي المساواة.إنّ مثل هذه العلاقة، تقيم بين النّاس مجتمع طبيعيّا سابقا على المجتمع المدني، وقانونا طبيعيّا سابقا على القانون المدني.فلا مجال إذن للقول مع-هوبز-بأنّ الفرد في حالته الطّبيعية، حرّ في كلّ ما يفعله،وله الحقّ في وضع يده في كلّ ما يرغب فيه لا يردعه في ذلك رادع، ولايمنعه عن ذلك مانع.إنّ حقّ الفرد مع –لوك-ينحصر في تنمية حريّته والدّفاع عنها، وفي هذا يكمن سلطان القانون الطّبيعي الذّي يحمي الحريّة وينظّمها، إذ بغيابه تصبح هذه الحريّة همجيّة وفوضويّة لا أساس لها ولا شرعيّة. ً فلمنع النّاس من التّعدّي على حقوق

---

*-روبير فيلمر(المتوفى سنة 1653)هو مؤلّف كتاب –نظام الأبوّة أو السّلطة الطّبيعية للملوك-الذّي يدافع من خلاله عن الحقّ الإلهي الملكي، باعتباره سلطة طبيعية مؤسّسة على السّلطة الطبيعية للوالدين والتي تعود لآدم، الإنسان الأوّل ، والأب الأوّل ، والملك الأوّل.فقد تلقّى آدم مباشرة من الله سلطة مطلقة على أولاده،وقد انتقلت هذه السّلطة وراثيا.ولهذا فإنّ الملوك يجب أن يعتبروا الورثة الشّرعيين لآباء الإنسانية الأوائل، فسلطتهم لا تتفرّع من الإنتخاب الشّعبي ، ولا من القوّة الوحشية، وإنّما من الأبوّة التي تعتبر الرّابطة الإجتماعية الطّبيعيّة من بين كلّ الرّوابط.هذه الأطروحة قد عرفت نجاحا كبيرا لدى المدافعين عن الحقّ الإلهي ، والطّاعة السلبية للملك المطلق الذّي يقف بالضّرورة فوق القوانين.وبالمقابل ،فإنّ الحريّة الطّبيعية المزعومة للبشريّة ، ومعها الحقّ المزعوم للشّعب في اختيار حكّامه، كانت تشكّل موضوعا لنفي عنيد.وعلى هذا الأساس سينكبّ لوك على دحض هذه الآراء التي تنادي بالحكم المطلق ، وذلك من خلال مرافعته التي كتبها ضدّ نزعة فيلمير الأبويّة ومبادئه الخاطئة.[جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي،ص.378.].

[1]-John Locke,*Deux Traités De Gouvernement*,Trad. :Bernard Gilson,Librairie Philosophique J.vrin,1997,p.140.

[2]- عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج2 ،ص.377.

الغير، وإلحاق الضّرر ببعضهم البعض، ولكي يكون الحقّ الطّبيعي الذّي يأمر بالأمن والسّلام، والمحافظة على الإنسانية محترما، فإنّه يتوجّب على كلّ فرد في هذه الحالة أن يؤمّن تنفيذ القانون الطّبيعي، وذلك بمعاقبة كل أولئك الّذين يأتون على خرقه وانتهاكهً [1].

وبالإضافة إلى ذلك، هناك حقّ الملكية الذّي يشكّل جزءا لا يتجزّأ من حالة الطّبيعة، فهو حقّ طبيعيّ يتمتّع به الفرد، ويقوم على أساس العمل الذّي يؤدّيه،فليس لأحد الحق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته.إنّ حقّ الملكية لا يقوم على الحيازة أو السّطو، فمجاله هنا ليس مفتوحا لما يرغب فيه الإنسان ويستطيع امتلاكه بالقوّة، بل هو حقّ يتحدّد بمقدار العمل الذّي يقوم به الفرد.ً فعلى سبيل القانون الطّبيعي، نجد-لوك- يسلّم بقانون الملكية القائم على أساس العمل، والمحدّد بالتّالي بمساحة الأرض التي يمكن لرجل واحد أن يفلحها،مثلما يسلّم بالسّلطة الأبويّة، على اعتبار أنّ الأسرة مؤسّسة طبيعية لا سياسيةً [2].

فطبيعيّ إذن أن ينعم الإنسان بملكيّته الخاصّة التي يحوزها من الملك العام، وذلك عن طريق عمله الذّي خوّل له ذلك.أمّا عن الفكرة في حدّ ذاتها فقد استخلصها-لوك-من خلال تصوّره الدّيني، حيث يقول:ً إنّ الله قد منح النّاس كلّهم الأرض، كملك مشترك بينهم، كما وهبهم العقل كذلك كي يستعملوه لخدمة مصالحهم، وتحقيق رفاهيتهم.هذه الأرض وكلّ ما تحويه،هبة للنّاس من أجل الحفاظ على وجودهم...ولكن لكي يستخدم النّاس هذه الهبة بشكل مفيد، وينتفعون منها كانت الملكيّة الفرديّة ضروريّة. هنا تدخّل عمل كلّ إنسان الذّي هو له حقيقة، مثلما هو شخصه الخاص، في جعل كلّ ما مسّه الإنسان بجهده وعمله خارج الحالة المشتركة ونسبها بشكل ما على أنّها ملكيّتهً [3].ولتأكيد ذلك أكثر، نجده يقول في موقع آخر:ً إنّ مساحة الأرض التي يعمل فيها إنسان ما ، يزرعها، يخصّبها ، ويحرثها تلك هي ملكيته.فبواسطة عمله إن شئنا القول يمكن له أن يسيّجها، ويجعلها مستقلّة عن باقي الأراضي المشتركةً [4].

فعلى عكس ما قاله –هوبز- إذن، فإنّ الحالة الطّبيعية للإنسان كما وصفها –لوك-،ً هي حالة مثالية ،يسود فيها السّلام والطّمأنينة، وتنبع فيها روح المحبّة والوئام بين النّاسً [1]،قاعدتها الأساسية هي الحريّة

---

[1] -John Locke,*op.cit*,p.141.

[2] –إميل برهييه،تاريخ الفلسفة –القرن السابع عشر-،تر:جورج طرابيشي، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان-،ط1، 1983 ،ص.328.

[3] - John Locke,*op.cit*,p.p.152-153.

[4] -*Ibid*,p.155.

[1] -راوية عبد المنعم عبّاس، جون لوك إمام الفلسفة التّجريبية، دار النّهضة العربية للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان-1996 ، ص.106.

والمساواة.فهي حالة تخضع لتعاليم القانون الطّبيعي،الذّي وضع للنّاس كلّ ما لديهم من حقوق وما عليهم من واجبات.لكن إذا كان الأمر كذلك، فلماذا انتقل النّاس من الحالة الطّبيعية إلى الحالة المدنيّة؟ ما السّبب الذّي دفع بالإنسان إلى التّخلّي عن حريّته، ليخضع بذلك إلى سلطة أخرى غير سلطته؟*.

فإلى جانب الخطر الذّي يتهدّد الفرد في حالة الطّبيعة، بفعل تعدّي الآخرين على أملاكه باعتبار أنّ أغلبية النّاس في نظر-لوك-لا يحترمون الإنصاف ولا العدالة، هناك عامل آخر دفع بالنّاس إلى الخروج من هذه الحالة الطّبيعيّة إلى الحالة المدنيّة وذلكً لفقدانها كما يقول –لوك- لثلاثة شروط، أوّلها إنعدام قانون محدّد، معروف ومقبول بموجب اتّفاق عام، يكون معيارا للخير والشرّ، ثانيا عدم وجود قاض كفؤ ونزيه يعمل على تطبيقه، ثالثا وأخيرا غياب قوّة إلزامية تفرض حكم القاضي عندما يكون عادلا وتضعه حيّز التّنفيذً[2]

فصحيح أنّ كلّ فرد في الحالة الطّبيعيّة، يعتبر بمثابة قاض له الحقّ في معاقبة كلّ من تخوّل له نفسه خرق القانون الطّبيعي، لكن وفي نفس الوقت نجد كلّ فرد يتحيّز لحماية مصلحته الخاصّة، ولا يبدي أيّ اهتمام لمصلحة الآخرين، وهو الأمر الذّي يجعل منه قاضيا وجلاّدا في نفس الوقت. عندئذ تصبح ممارسة الفرد لحقوقه ممارسة غير نظامية ومتقلّبة، تكون في معظم الأوقات تابعة لرغبته في تحقيق مصالحه الخاصّة.

وعلى هذا يبدو واضحا، أنّ حقّ الملكية والمحافظة عليه، قد أضحى أمرا عسيرا في حالة الطّبيعة، وذلك اعتبارا لطبيعة الفرد التّي خوّلة له السّطو على حقوق غيره، وطمعه في امتلاك ما للآخرين. وهذا ما أدّى إلى تفشّي حالات إغتصاب الملكيات والإعتداء على الجوار، فانتشر بذلك الشّعور بالسّخط والظّلم والحسد والغيرة.كلّ ذلك غيّر حالة الطّبيعة من حالة أمن وسلام، إلى حالة حرب وخوف وكراهيّة،ليصبح بذلك حقّ الملكية الطّبيعيّ نقطة بداية لصراعات وحروب بين النّاس. وعل هذا الأساس كان الإنتقال من هذه الحالة المسمّاة طبيعيّة، إلى الحالة المدنية أمرا ضروريّا لا بدّ منه.لكن ما يبقى موضع تساؤل هنا هو كيف يتمّ هذا الإنتقال؟

---

* -هذا السّؤال يطرحه جون لوك على نفسه قائلا :" إذا كان الإنسان حرّا في حالة الطّبيعة كما سبق وأن قلنا ذلك، وإذا كان السيّد المطلق على شخصه وعلى أملاكه، لا يخضع لسلطان إنسان قط، فلماذا يتخلّى عن حريّته وسلطته تلك، ويخضع لسلطة أخرى غير سلطته ؟ الجواب على ذلك بديهي، باعتبار أنّ الإنسان الطبيعي لم يكن يتمتّع بالحقوق التي يمتلكها إلاّ بشكل عابر ومؤقّت، لأنّها معرّضة في كلّ وقت لسطوة الآخرين. إذ لما كان الكلّ أسيادا مثله ، وكان كلّ إنسان ندّا له، وأغلب النّاس لا يحترمون الإنصاف والعدالة، كان تمتّع الفرد بأملاكه أمرا خطيرا وغير مضمون. وهذا ما حمل الإنسان على التّخلّي عن ذلك الوضع المحفوف بالمخاطر رغم الحريّة التي يتّصف بها.فليس من العبث إذن أن يسعى راضيا للإنضمام إلى المجتمع مع من اتّحدوا فيه وأبدوا رغبتهم في الإتّحاد من أجل المحافظة على حياتهم وحريّاتهم وأملاكهم ".[John Locke,*op.cit*,p.205].

[2] - John Locke,*op.cit*,p.p.205-206.

ً إنّ كلّ النّاس كما قلنا، هم بالطّبيعة أحرار ومتساوون ومستقلّين، وبهذا لايمكن أن يحرم أحد من هذه الحالة، ولا أن يخضع للسّلطة السّياسية لآخر بدون موافقته الخاصّة.إنّ الطّريقة الوحيدة التّي من خلالها يمكن لأيّ كان أن يتنازل عن حريّته الطّبيعيّة، ويتحمّل إلزامات المجتمع المدني، تكمن في إجراء اتّفاق مع أشخاص آخرين بهدف التّجمّع و الإتّحاد في جماعة واحدة، بطريقة تمكّنهم من العيش مع بعضهم البعض في رفاهية وأمن وسلام، والتّمتّع بأمن أملاكهم، وحماية أنفسهم بشكل أفضل من أولئك الّذين ليسوا منهمً [1].والحالة هذه يمكن القول بأنّ الإنتقال من الحالة الطّبيعيّة إلى الحالة المدنية، لن يكون إلاّ بالإتّفاق و التّعاقد الطّوعي بين النّاس، على الإتّحاد والإرتباط في مجتمع واحد يكفل لهم الحياة الآمنة دون أن يحدث ما يقوّض أمن هذه الحياة، أو يقضي على حقوقهم التّي يتمتّعون بها. وبموجب هذا العقد، يتوجّب على الأفراد التّنازل عن حقوقهم، وبخاصّة تلك التّي تخوّل لهم الدّفاع عن أنفسهم وحمايتها، ومعاقبة أولئك الّذين يأتون على خرق القانون الطّبيعيّ إلى المجتمع ككل*.وكأن التّنازل هنا ليس تنازلا بالمعنى المطلق، لكنّه تنازل عن جزء فحسب ممّا يمتلكه الإنسان، أي ذلك الجزء الذّي يجعله يمثّل دور القاضي والمنفّذ في آن واحد للقانون الطّبيعيّ. وبهذا الشّكل يمكن القولً أنّ السّلطة التّنفيذية للقانون الطّبيعي، التّي كانت قائمة في كلّ فرد أثناء الطّور الطّبيعي، قد أصبحت سلطة تنفيذيّة مشتركة قائمة على احترام وتنفيذ هذا القانون في خضمّ المجتمع المدنيً [2].ليبقى الهدف من التّعاقد إذن، هو تنظيم وحماية الحقوق الطّبيعيّة للفرد، وما يمتلكه من حقوق مثل حقّ الحياة والملكية والحرية.

ومن هذا المنطلق يمكن أن نستنتج بأنّ المجتمع المدني عند-لوك-،ليس خالقا للقانون أو العدالة. فالقانون موجود حتّى قبل أن يتمّ العقد، وإنّما ما يجب أن يفعله هذا المجتمع الذّي كان نتيجة اتّفاق بين الأفراد كلّهم، هو تنظيم هذه القوانين وجعلها مجسّدة على أرضيّة الواقع.وهذا ما عبّر عنه –إميل برهييه-بقوله :ً إنّ الميثاق الإجتماعي لا يخلق أيّ شيء جديد، فهو عبارة عن اتّفاق بين أفراد المجتمع، يجتمعون ليستخدموا قوّتهم الجماعية في وضع تلك القوانين الطّبيعيّة موضع التّطبيق، مستنكفين بالتّالي عن إنفاذها بقوّتهم

---

[1] –*Ibid*,p.189.

*-حول هذه النّقطة يقول لوك:"أمّا السّلطة الأولى، أي القدرة على فعل كلّ ما يراه الفرد مناسبا من أجل المحافظة على ذاته وعلى سائر البشر، فهو يتنازل عنها للمجتمع، من أجل تنظيمها بناءا على قوانين، وذلك وفقا لما تقتضيه المحافظة على ذاته وعلى سائر أبناء ذلك المجتمع. وحدها القوانين التي يضعها المجتمع ،تحدّ من الحريّة التّي كان يتمتّع بها وفقا للقوانين الطّبيعية. ثانيا :يتنازل الفرد أيضا عن سلطته في المعاقبة تنازلا تامّا، ويضع قواه الطّبيعيّة التي كان يستخدمها من قبل في تنفيذ القانون الطّبيعي ، مستقلاّ برأيه ومنفردا بسلطته تحت تصرّف هيئة المجتمع التّنفيذية وفقا لما ينصّ عليه القانون .لأنّه إذ يدخل وضعا جديدا يتمتّع فيه بالكثير من المنافع النّاجمة عن عمل الآخرين الّذين يعيشون معه في المجتمع نفسه، ويؤازرونه، ويوفّرون له= =الحماية ،فهو مطالب كذلك بالتّخلّي عن حريّته الطّبيعيّة في توفير حاجاته بنفسه بالقدر الذّي يفرضه عليه الخير العام للمجتمع ورفاهيته وسلامته"[*Ibid*,p.207].

[2]- عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج2 ،ص.377.

الفرديّة...وهذا الموضوع يحدّ السّلطة حدّا واضحا دقيقا : فالمواطن غير ملزم بطاعتها ،إلاّ إذا تصرّفت بموجب قوانين ثابتة دائمة لا بموجب قرارات ترتجل من وقت إلى آخرً [1].وإن دلّ هذا على شيء، إنّما يدلّ على تأكيد –لوك- بأنّ القوانين الوضعيّة، يجب أن تستمدّ تعاليمها من القوانين الطّبيعيّة.وليس هذا فحسب، بل يجب كذلك أن تحميها وتعمل على تنفيذها داخل المجتمع.عكس ذلك فإنّ هذه القوانين الوضعيّة لن تكون جديرة بالطّاعة والاحترام.

ج-روسو.

بالنسبة ل-روسو-، فهو لم يشك لحظة في أنّ هناك إحساس بداخلنا، إلهي بطبيعته هو الذّي يمدّنا بمعرفة الخير والشرّ. إحساس تتجلّى من خلاله كلّ معرفة لأفعال البشر ويكون بمثابة المعلم لما هو خيّر أو شرّير، عادل أو ظالم. إنّه الضّمير الذّي يؤهّله-روسو- لمستوى الغريزة الإلهية، التّي استمدّها الإنسان من الله، هي المسئولة عن أفعاله وتصرّفاته. وهو المبدأ الفطري للعدالة والفضيلة، من خلاله يمكن للفرد أن يحكم على أفعاله وعلى أفعال الآخرين.

هذا الإحساس الطّبيعي لكلّ ما هو عادل، ليس نتاج تربية معيّنة أو تعليم معيّن، إنّه يسكن قلب كلّ إنسان ويكون بمثابة المرشد لأفعاله. ً أيّها الضّمير! أيّتها الغريزة الإلهية، أيّها الصّوت السّماوي الخالد، أيّها الحاكم المعصوم الذّي يفرّق بين الخير والشرّ. أنت الذّي يجعل الإنسان شبيها بالله، فتخلق ما في طبيعته من سموّ، وما في أفعاله من خيريّة. لولاك لما وجدت في نفسي ما يرفعني على الحيوان، إلاّ شعوري المؤلم بالإنتقال من ضلال إلى ضلال، بمعرفة ذهن لا قاعدة له، وعقل لا مبدأ لهً [2]. هكذا يقول-روسو-في كتابه –إيميل- مؤكّدا على المبدأ الفطري للعدالة والفضيلة الذّي يسكن أعماق النّفس البشريّة، من خلاله يمكن للفرد أن يحكم على أفعاله وأفعال الآخرين بأنّها عادلة أو ظالمة، هذا المبدأ هو الضّمير. وفي هذا كلام عن التّمييز الذّي أقامه-روسو-بين الفطري والمكتسب، وبين الأصلي في الإنسان والاصطناعي. وهو تمييز كان من نتائجه استقلال كلّ حسّ بالعدالة عن كلّ ما يمكن للفرد أن يتلقّاه من المجتمع. ً فالحسّ الأخلاقي في نظره حسّ طبيعي يسبق كلّ تفكير أو معرفة معيّنةً [3]. كيف لا وهو الذي ً نادى بالفضيلة كعلم أسمى للنّفوس البسيطة، متسائلا بعد ذلك هل من الواجب بذل كلّ هذا المقدار من العناء والأدوات من أجل معرفتها، أو ليست مبادئها منقوشة في كلّ القلوب؟ أولا يكفي من أجل تعلّم قوانينها

[1]- إميل برهييه،تاريخ الفلسفة –القرن السابع عشر-،ص.ص.328-329.

[2] –J.J.Rousseau,*Emile* (extrait)2, 16 editions,Larousse-Paris,p.53.

[3] –Philippe Fontaine,op.cit.p36.

أن يعود المرء إلى ذاته وأن يصغي لصوت ضميره أثناء صمت الشّهوات ؟ً [1]. فخيريّةالطّبيعة البشرية وبراءتها، ذلك ما يؤكّده-روسو-. وبذلك فهو يخالف سابقيه-هوبز ولوك-في نظرتهم إلى هذه الطّبيعة، معتبرا أنّ المرحلة الأولى من البشرية على العكس كانت تتميّز بالأخلاقية والإكتفاء الذّاتي والسّلام. فما الذّي أخرج الإنسان من هذه الحالة يا ترى ؟

يمكننا الوقوف على الإجابة لهذا السّؤال في المثال الذي أعطاه لنا –روسو-من خلال تشبيهه للنّفس البشريّة بتمثال –غلوكوس-حيث يقول: ً ألم تر إلى تمثال غلوكوس الذّي ألحّ في تشويهه البحر والزّوابع حتّى أصبح شبها بوحش ضار منه بإله معبود ؟كذلك هي النّفس البشريّة التي أحدثت فيها تغيّرا ذا أثر في وسط المجتمع، أسباب وعوامل تتجدّد بلا انقطاع، واكتساب شتّى معارف وضلالات، وتغييرات في تكوين الأجسام وصدمات شهوات عنيفة مستديمة. فكلّ هذا قد غيّر مظهر الإنسان حتّى أصبح على حال يكاد لا يستطاع فيها التّعرّف بهً [2].

فقد كانت حياة الإنسان بسيطة، بعيدة عن كلّ تعقيد، ورغباته لاتتجاوز حدّ حاجاته الطّبيعية. فكلّ ما كان يعرفه من خيرات هو الغذاء والأنثى والرّاحة وكلّ ما كان يخيفه هو الألم والجوع. إنّ همّه الوحيد كان مقتصرا على حفظ ذاته. وقد كان لديه أقران يعيشون مثله مبعثرين، لكنّه لم يقم معه أيّ نشاط تجاري أو اقتصادي، إنّه لم يكن بحاجة لهم، وبالتّالي لم يكن تابعا أو متبوعا، كما لم تكن له أيّ رغبة في إيذاءهم.ً فحرب الجميع ضدّ الجميع المزعومة في هذه المرحلة هي مجرّد حلم، حلم سيّء لهوبزً [3]. لكنّ الأمور لم تبق على حالها، بل تغيّرت نتيجة ظروف اقتصادية مثل الإختراعات وتطوّر عوامل الإنتاج وتقسيم العمل، ممّا أنشأ قيما جماهيريّة جديدة ناتجة عن المقارنة مثل الخجل والحسد والفخر، وأهمّها هي الملكية الخاصّة التّي كانت السّبب الرّئيسي في ظهور قيم أخرى مثل الجشع والمنافسة وعدم المساواة. وهو الأمر الذّي أخرج البشريّة من حالتها الطّبيعية إلى الحالة المدنيّة. وفي هذا يقول-روسو-: ً أوّل من سوّر أرضا فعنّ له أن يقول: هذا لي ووجد أناسا على قسط كبير من السّذاجة فصدّقوه، كان المؤسّس الحقيقي للمجتمع المدني. ألا كم من جرائم وحروب واغتيالات، وكم من ويلات وبؤس وفظائع كان أبعدها عن

النّاس وكفاهم شرّها رجل قد هبّ فاقتلع الأوتاد أو ردم الحفرة وصاح بالنّاس قائلا: حذار أن تصغوا إلى هذا الدّجال المحتال، فإنّكم لهالكون إذا أنتم نسيتم أنّ الثّمار للجميع وأنّ الأرض ليست ملكا لأحدً [1].

---

[1]–جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي، ص.476.

[2]–روسو، أصل التّفاوت بين النّاس، تر: بولس غانم، تق: ربيع عبد الكريم الشيخ، موفم للنّشر، وحدة الرّغاية –الجزائر-1991،ص.22.

[3]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي، ص.479.

[1]–روسو، أصل التّفاوت بين النّاس، ص.85.

وكنتيجة للملكية الخاصّة، انقسم النّاس إلى أصحاب أملاك وإلى عمّال لديهم، فازداد التّفاوت وتفاقم الخصام وبرزت القيم الجديدة التي كانت غريبة عن الإنسان في حالته الأصليّة البريئة، ليصبح بذلك أنانيا وحسودا يبذل قصار جهده من أجل مصلحته الخاصّة. عندها اتّفق الأقوياء على تدعيم مكانتهم ليضعوا بذلك قوانين عامّة تصون لكلّ ملكه وتوطّد السّلام. وهو السّلام الذّي يتضمّن إذعان الفقراء الضّعفاء لهذه القوانين كي يدفعوا الشرّ عن أنفسهم. وهكذا صار الإنسان الطيّب بالطّبع شرّيرا بالإجتماع وبما أتاحه له من تقدّم عقلي وصناعي. لكن وكما يقول-روسو-: " هناك مظهرا نسبيا يدل على أنّ الأشياء كانت قد بلغت عند ذاك نقطة لا يسعها فيها أن تظلّ دائمة على ما كانت عليه" [2]. فهناك احتمال كبير في نظر-روسو- بأنّ الأمور قد وصلت إلى حدّ لم يكن بالإمكان لها أن تبقى فيه على ما كانت عليه. "فظهور الملكية الخاصّة التي هي قبر للمساواة الطّبيعية، لم يكن بالفعل إلاّ الحدّ الأخير لحالة الطّبيعة، والخطوة الأولى في تقدّم اللاّمساواة في الحالة الإجتماعية" [3].

إنّ الإجتماع قد أضحى ضروريا إذن، ومن المستحيل فضّه والعودة إلى حالة الطّبيعة، وذلك علىً افتراض أنّ الناس قد بلغوا نقطة بدت فيها العقبات الضارّة بدوام بقاءهم على حال الطّبيعة، وقد بلغت بما لها من صلابة على القوى التي يستطيعون استخدامها ليحتفظوا ببقائهم على تلك الحال. ولذلك فإنّ هذه الحال البدائية لا يمكن أن تظلّ قائمة، والجنس البشري يدركه الهلاك ما لم يغيّر نمط حياته وشكل معيشته" [4].

ما يجب على الإنسان فعله إذن، هو إصلاح ما أفسده الإجتماع، بإقامة حكومة تسهر على حماية المواطنين، وتضمن لهم حريّاتهم كاملة. وعلى ذلك كانً الإهتداء إلى شكل شركة تدافع عن الشّركاء، وتحمي بكلّ ما لها من القوّة الجماعية شخص كلّ مشترك وأمواله. شركة ينضمّ فيها كلّ مشترك إلى شركاءه ويتّحد معهم، ولكنّه مع ذلك لا يطيع إلاّ نفسه ويظلّ متمتّعا بالحرّية نفسها التي كانت لهً [5]. وتلك هي المشكلة التي يعالجها العقد الإجتماعي، بحيث يضع كلّ واحد شخصه وكلّ قوّته تحت إدارة الإرادة العامّة العليا، وبذلك تتجمّع الكثرة المفكّكة لتؤلّف شعبا واحدا، ويحلّ القانون محلّ الإرادة الفردية، وهو الأمر الذي يدفع بالفرد أن يعدل عن أنانيّته ويتنازل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله. "فعقد الشّركة هذا كما يقول-روسو-يوجد في الحال، بدلا من شخصيّة الفرد الخاصّة، هيئة معنويّة متضامنة مؤلّفة من عدد

---

[2]–المرجع نفسه، ص.85.

[3]- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السّياسي، ص.481.

[4]– جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، تر: بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الرّوائع، بيروت-لبنان-، 1972، ص.25.

[5]- المرجع نفسه، ص.25.

من الأعضاء مناسب لعدد أصوات المجلس، وتستمدّ الهيئة من هذا العقد نفسه وحدتها وأنانتها المشتركة، وحياتها وإرادتها[1].

ًتلك الإرادة العامة التي تنزع دائما لحفظ، ولرفاهية الكل وكل جزء، والتي كانت مصدر القوانين، كانت بالنسبة لكل أعضاء الدولة قاعدة العدل والظلم[2]ً. وعلى ذلك يمكن القول بأن الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، أوجد في الإنسان تبدّلا ملحوظا، إذ أحلّ في سلوكه العدل محل الوهم الفطري، وأكسب أفعاله أدبا كان يعوزها من قبل. فما يفقده الإنسان بالعقد الإجتماعي هو حريته الطبيعية والحق الغير المحدود الذي كان له على كل ما يرغب فيه ويمكنه الوصول إليه. وأما ما يكسبه فهو الحرّية المدنية، التي تحدّها الإرادة العامة. وتلك هي الإرادة التي تعتبر مصدر العهود والقوانين التي بواسطتها يمكن رد العدالة إلى نصابها. يقول –روسو-: ً وإذا نظرنا في الأشياء نظرة أساسية، وجدنا أن قوانين العدالة بين الناس ليست بذات طائل، لإنتفاء النصّ فيها على العقوبة. فهي لا تؤول إلى لخير الطّالح وضرر الصالح، عندما يراعيها هذا الصالح مع الناس جميعا دون أن يراعيها أحد اتّجاهه. لذلك وجب أن يكون هناك عهود وقوانين لجمع الحقوق والواجبات، ولرد العدالة إلى غرضهاً[3].

ما يجب الإشارة إليه في نهاية هذا المبحث، أن كلّ ما سطّر من أجله العقد، قد غيّب بغياب الفكرة ذاتها لمدّة تزيد عن القرن من الزّمن. ً ففكرة العقد التي ساهمت منذ القرن السابع عشر، وطوال القرن الثامن عشر، في تأسيس مختلف نظريات الدولة وشرعيتها، قد عرفت زوالا مفاجئا وكسوفا دائما طوال العقود الأولى من القرن التاسع عشر، قبل أن تظهر ثانية خلال العقود الأولى من القرن العشرينً[4]، على يد مفكّرين يأتي على رأسهم-جون راولز-هادفا من وراء ذلك إلى إعطاء حلّ إنشائي لمسألة العادل، ضمن تصوّر إجرائي للعدالة يجعلها مستقلّة عن كلّ مفهوم مسبق لما هو خير أو عدل. فكيف نقرأ -لراولز-هذه العودة لفكرة العقد الاجتماعي ؟

---

[1]- المرجع نفسه، ص.27.

[2]–جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص.487.

[3]– جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، ص.53.

[4]-Jean Pierre Cléro, *Une Hypothese Sur L'éclipse De La Notion Du Contrat Social*, in, *Lideé De Contrat Social*, op.cit, p.93.

الفصل الثّاني.

العدالة عند -راولز-: الإنصاف والمبادئ.

*-المبحث الأوّل: نظريّة العدالة كإنصاف.

*-المبحث الثّاني: مبادئ العدالة.

المبحث الأوّل: نظرية العدالة كإنصاف.

1-من هو جون راولز؟

2-التّصوّر الإجرائي لنظرية العدالة.

3-إنسانية العدالة.

4-نظرية العدالة كبديل عن المذهب النّفعي.

5-البعد التّعاقدي لنظرية العدالة.

6-الموقع البدئي.

- من هو جون راولز .

ينتمي-جون راولز-* إلى مجموعة المفكرين اللّيبراليين، الذّين أقلقهم تعمّق الأزمة الرّوحية للمجتمع الرّأسمالي وخصوصا فيما يتعلّق بانهيار القيم الأخلاقية. فقد تأثّر وبدا قلقه واضحا، إزّاء التناقضات الخطيرة التي ميّزت

---

*- ولد -جون راولز-سنة 1921، ببلتيمور-Baltimore-، وهو الإبن الثاني من أصل خمسة ل-ويليام لي راولز- William Lee Rawls -،وآنا آبل ستامب-Anna Abell Stump -.دخل جامعة –برينستون-Princeton- سنة 1939 ،أين بدأ يظهر اهتمامه للفلسفة .وقد تزامن ذلك مع اندلا ع الحرب العالمية الثانية ،فاستدعي بذلك إلى الخدمة في الجيش الأمريكي، وكانت وجهته في ذلك هي اليابان أين سيكون شاهدا على الفظائع والكوارث الإنسانية التي خلّفتها القنبلة الذريّة في –هيروشيما-Hiroshima -،وهي التّجربة التي أثّرت فيه بشكل كبير، وجعلته يغادر الجيش ليعود إلى -برينستون- سنة 1946 لإتمام دراسته، ونيل شهادة الدّكتوراه في الفلسفة الأخلاقية .

درّس –راولز-في عدّة جامعات أمريكية، كان أوّلها جامعة برينستون ، لينهي بعد ذلك مشواره المهني كأستاذ بجامعة –هارفارد--وكان ذلك ما بين سنة 1964-1995.أمّا عن وفاته، فكانت سنة 2002 عن عمر يناهز الواحد والثّمانين سنة.[Didier Julia, *op.cit*,p.239.].

المجتمع الرّأسمالي، والتي ظهرت في عدم التّكافؤ الإقتصادي والإجتماعي للنّاس، وفي الأزمة الإجتماعية والسّياسية العميقة للمجتمع الأمريكي. كلّ ذلك يشهد عليه تلك الحركات الواسعة التي كانت في أمريكا خلال الستّينات من أجل الدّفاع عن الحقوق المدنية. وحركة الزّنوج والشباب الطّلابي، وجزء محدود من طبقة المثقّفين التي شكّكت في استقرار النّظام، وكذا الحركات المناهضة لحرب الفيتنام[1].

كلّ هذه العوامل كانت حاضرة في فكر-راولز-،وجعلت منه منظّرا سياسيا و أخلاقيا بالدّرجة الأولى. فمن خلال هذا الوضع المضطرب الذّي ميّز المجتمع الأمريكي في تلك الحقبة من الزّمن، ستظهر أفكاره إلى حيّز الوجود، لينشر له سنة 1957 مقال بعنوان –العدالة كإنصاف-**Justice Comme Equité**- التي تعتبر نقطة الإنطلاق لمشروعه الضّخم، الذّي سيرى النّور أربعة عشر عاما بعد ذلك.إنّ الأمر هنا يتعلّق بكتابه -نظرية العدالة- وعنوانه الأصلي : **A Théorie Of Justice** ،الذّي صدر سنة 1971 . وهو الكتاب الذي لقي نجاحا منقطع النّظير، جعل منه الكتاب الأكثر انتشارا في القرن العشرين. ولأهميّته البالغة، فقد ترجم إلى الكثير من لغات العالم، من بينها التّرجمة الفرنسية التي كانت سنة 1987 على يد – كاترين أودار-**Catherine Audart** –بعنوان : **Théorie De La Justice** –وهي التّرجمة التي سنعتمد عليها في دراستنا هذه.

وبالإضافة إلى التّرجمات التي عرفها الكتاب، فقد تولّد عنه نوع من الصّناعة الفكرية الثّقيلة المتمثّلة في سيل من الشّروح والتّعاليق والدّراسات.حيث لم يتوان كبار الفلاسفة المعاصرين، عن إعلان مواقفهم اتّجاه نظرية العدالة، سواء أكان ذلك نقدا أم تأييدا لها،ومن بين هؤلاء نجد–هابرماس-و-بول ريكور-*. هذا وقد كتب العديدً من علماء الإجتماع والقانون عن –راولز-بأنّه أعطى سلاحا قويّا لإبراز المشاكل الإجتماعية، كما يتحدّثون عنه في الغرب على أنّه الفيلسوف الذّي حدّد إنعطاف علم الأخلاق نحو القضايا المعيارية، وصاغ شروط الإختيار المنطقي الكفيلة لتغيير الحياة إجمالا، وقد وصل الأمر في ذلك إلى حدّ مقارنته ب-أفلاطون-و-أرسطو-و-كانط-و غيرهم.

وهناك إجماع في الحقل الفكري الأنغلوسكسوني، على اعتبار هذا الكتاب من أهمّ النّصوص في مجال الفلسفة السّياسية. ولعلّ المكانة المركزية والمرجعية التي لم يفتأ يحملها هذا المؤلّف منذ مطلع السّبعينات

---

[1]–شفار تيزمان، الأخلاق البرجوازية، ص.155.

*-يمكن الرّجوع بهذا الخصوص إلى كتابيه ، العادل (بجزأيه الأوّل والثّاني)،الذّات عينها كآخر – *Soi Même Comme Un Autre*-،وكذا كتابه –*Lectures1*-.

راجع لكونه استطاع لحدّ كبير رفع تحدّي الجمع في منظومة نظرية متناسقة بين مطلبي الحرّية والمساواة من جهة، وبين شرطي الفعالية الإقتصادية والعدالة الإجتماعية من جهة ثانيةً [1].

كتاب-راولز-هو أيضا جسر بين تقليدين فلسفيين، كانا منفصلين عن الدّوام، وذلك من خلال الحوار الذيً أقامه المؤلف بين-كانط-و-جون ستيوارت ميل-، وإذ ذاك يكون قد حقّق عملا أصيلا: لقد جعل تقليدين متعارضين يلتقيانً [2].

2-التّصوّر الإجرائي للعدالة.

ممّا لاشكّ فيه أنّ مولد نظرية العدالة لم يكن من العدم، فبمثل ماكانت سببا في سيل من الشّروح والدّراسات، فإنّ-راولز-لم يقم نظريته هذه إلاّ على نقد ما بنته الفلسفات السّابقة، سواء بقبولها أم برفضها*.فقراءة متمعّنة لكتابه نظرية العدالة تجعلنا نقف على هذه الحقيقة، حيث الإلتقاء الواضح لعدّة

---

[1]–محمد جنجار، من هو جون راولز، مقدّمات : المجلّة المغاربية للكتاب، عدد20، 2000، ص.86.

[2]–جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.103.

*-بعيدا عن منطق القبول للنّظريات أو لرفضها ، هناك كذلك ما يسمّى بعصر الفراغ الذّي ميّزه موت الإيديولوجيات. تلك الإيديولوجيات التي علّق عليها الإنسان كلّ آماله وأحلامه من أجل مستقبل مشحون بكلّ معاني الحياة الكريمة والعادلة. وبموت هذه الإيديولوجيات ، لم يعد التّفكير فيها سوى أنّها مجرّد يوطوبيات تعنى أكثر ما تعنيه اللاّإتّصال، والإنفصام عن الواقع. " ويمكن ملاحظة ذلك منذ مرحلة الخمسينات حيث كان الإعلان عن موت الفكر السّياسي في العلوم الإجتماعية والفلسفة الأمريكية.فلم يتردّد الكثير من الكتّاب عن إعلان هذا الموت ...لقد تمّ التّخلي عن التّقليد الليبرالي المتعلّق بالحقوق الطّبيعية، كما أنّ الماركسيّة والنّزعة النّفعية - Utilitarisme –كاتّجاهين نقديين ضمن الفلسفة العمليّة الأنجلوساكسونية ، وإن كانتا تحتلاّن السّاحة الفكرية، إلاّ أنّهما تبدوان شبيهتين بعجوزتين تجاوزهما الرّكب إلى حدّ ما. فالماركسية التي كانت ضحيّة للصّيغة السّوفياتية الجامدة، غدت موضوع جذب ثقافي غامض. أمّا النّزعة النّفعية فرغم السّيادة التي كانت تحض بها ، إلاّ أنّها كانت تدرك باعتبارها استخداما أداتيا للأخلاق ".[لورون بوفي،

أطياف فكرية، قادمة من آفاق فلسفية رحبة، كالفلسفة الأرسطيّة، مفهوم الإستقلالية والكونية لكانط، وكذا نظرية العقد الإجتماعي كما بلورها –لوك-و-روسو-.

ضمن هذا السّياق من المعارف إذن ، يقدّم لنا –راولز- نظرية من خلالها يمكننا الوقوف على العدالة باعتبارها نتيجة لتحديد حاصل عن اتّفاق بين أعضاء الجماعة السّياسية- **Communauté Politique**-.وبهذا نجده يتّفق مع –أرسطو- ويحذو حذوه، في أنّ العدالة ليس لها معنى إلاّ داخل الكيان السّياسي.فمفهوم العدالة ملازم للمؤسّسة الإجتماعية. ً إنّ العدالة هي الفضيلة الأولى بالنّسبة للمؤسّسات الإجتماعية ، مثل الحقيقة بالنّسبة للأنساق الفكريةً [1].وهذا الأمر قطعيّ في نظر-راولز-، ذلك ما تؤكّده المقولة التّالية : ً إنّ القبول بمبادئ العادل والعدالة يحدّد ويخلق أواصر الصّداقة المدنيّة، ويؤسّس قواعد التّآنس رغم الإختلافات التي يعيشونهاً [2].

لكن هذا ليس معناه أنّه يمكن وضع –راولز- ضمن خلف –أرسطو-،الذّي نادى بالخير كمفهوم مركزي للفلسفة الأخلاقيّة، ومحرّكا بيّنا لكلّ الأفعال الإنسانية، وهو القائل : ً كلّ الفنون، وكلّ الأبحاث العقلية المرتّبة ، وجميع أفعالنا ومقاصدنا الأخلاقية يظهر أنّ غرضها شيئا من الخير نرغب فيه. وهذا ما جعل تعريفهم للخير تامّا إذ قالوا أنّه موضوع جميع الآمالً [1].وعلى ذلك فالعدالة لن تكون سوى مجرّد وسيلة لغاية أكبر، فهي محدّدة بأولويّة الخير.وهذا ما يجعل قيمة الأفعال دائما محصورة في النّتائج التّي تنجرّ عنها، باعتبار أنّ الفعل أو العمل سيتّجه دوما إلى غاية لولاها لما فعل الفاعل، وبالتّالي ستكتسي العدالة طابعا غائيّا يجعلها دائما مشروطة بهدف أو غاية معيّنة. ً كذلك كان جواب-أرسطو- حول المسائل المتعلّقة بالعدالة، ليس بقوله أنّه يجب تكريس خيرنا الخاص لأجل إلزامات العدالة، بل بتأكيده على فكرة أنّه لا يمكننا بلوغ خيرنا الخاص إذا نحن استبعدنا تلك الإلزامات ً [2].وبتأكيده على ذلك، يكون قد أعطى كلّ الأولويّة إلى الخير على حساب ما هو عدل.

وتلك هي القضيّة التي يعمل-راولز-على دحضها وتفنيدها من خلال كتابه نظرية العدالة، ولو أنّ نظريّته هذه ليست موجّهة ضد –أرسطو-بصورة خاصّة كما سنرى ذلك لاحقا.إنّه يلغي كلّ فكرة من شأنها أن تجعل العدالة مجرّد وسيلة لنيل أكبر قدر من الخير، وهي الفكرة ذاتها التي تقول بأولوية تلك الإعتبارات

جون راولز ونهضة الفلسفة السّياسية بالولايات المتّحدة الأمريكيّة، ضمن كتاب : في التّرجمة والفلسفة السّياسية و الأخلاقية، تر: عزالدّين الخطابي، منشورات عالم التّربية، الدار البيضاء - المغرب- ط1 ،2004 ،ص.116.].

[1]-John Rawls,*Théorie De La Justice*,trad :Catherine Audart,ed.Du Seuil,1997,p.29.

[2] – *Ibid*,p.561.

[1]–أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ،ج1 ،ك1 ،ص.168.

[2] –John Rawls,*Leçons Sur L'histoire De La Philosophie Morale*,trad :Marc Saint-upery et Bertrand Guillarme,Ed.La Découverte,Paris,2002,P.P.14-15.

المتعلّقة بما هو خير على حساب ما هو عدل. وفي هذا إحالة إلى الإنقلاب الذي أحدثه-راولز-في حقلّ الفلسفة الأخلاقية والسّياسية، حيث يمكننا الوقوف على تلاشي كل مفهوم تليولوجي **-Téléologique** -* للعدالة ، لا تكون فيه المؤسّسات والأفعال عادلة، إلاّ إذا أنتجت أكبر خير ممكن لأكبر عدد من النّاس، لحساب مفهوم ديونتلوجي**-Déontologique** –يلغي كلّ فكرة من شأنها أن تجعل العدالة قائمة على ذلك المبدأ الذّي يهدف إلى زيادة أكبر خير ممكن، فتكون بذلك مجرّد أداة لبلوغ غاية أكبر. يقول – راولز-: ً ...بطبيعة الحال ليس مستحيلا أن ينتج أكبر خير ممكن، لكن ذلك سيكون مجرّد مصادفة وليس غايةً [3].وبقوله هذا، فهو يؤكّد على أسبقية العدالة على الخير، ً بدليل أنّ الأولى توحّد، والخير يفرّق، فلا يختلف البشر حول شيء مثل اختلافهم حول تصورات الخير، ولا يجمعهم ولا يوحّدهم شيء أكثر من العدالة، فهي أوّل ما يحدسه كلّ إنسان.فضلا عن ذلك لا يستقيم مفهوم الخير في المجتمعات المابعد حداثية التي يسودها التّعدد الثّقافي والعقائدي، ولا سبيل إلى توحيد هذا التّعدّد سوى بفضل مفهوم العدالة بما هي إنصاف.شتّان إذن بين كونية مفهوم العدالة، وخصوصية مفهوم الخيرً [1].

فإذا أردنا إذن أن نضع –راولز-في إطاره المحدّد، فمن المؤكّد أنّه يوضع ضمن خلف –كانط-وليس – أرسطو-.ذلك ما يؤكّده –بول ريكور-في كتابه العادل**-Le Juste**-بقوله: ً إنّ نظرية العدالة كما يفهمها-أرسطو-كفضيلة خاصة، بمعنى عدالة توزيعية تصحيحية، تستمدّ مفهومها كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الفضائل الأخرى من السّياق التّليلوجي للفكر الذّي يجعلها في صلة مع الخير على الأقل كما يفهمه البشر. في حين أنّه مع-كانط-حدث انقلاب في الأولويّة لما هو عادل على حساب ما هو خير، الشّيء الذّي يجعل العدالة تكتسب معنى في سياق ديونتولوجي من التّفكيرً [2].ويمكن التّأكيد على ذلك من خلال التّساؤل الذّي طرحه في كتابه -الذّات عينها كآخر**-Soi Même Comme Un Autre** -ومفاده: ً أوليس مصنّف-راولز-هو من بدايته حتّى نهايته تأكيد على أنّ فكرة العدالة لايمكن التّفكير بها إلاّ

---

*-بخصوص الكلمتين : تليولوجي وديونتلوجي، يمكن الرّجوع إلى كتاب –نظرية العدالة –الطّبعة الفرنسية، الصفحتان 50-55 ، حيث يميّز راولز بين نظريتين ، نظرية تليولوجية تعرّف الخير على نحو منفصل عمّا هو عدل، وتجعل من الثّاني مجرّد أداة لنيل أكبر نسبة من الأوّل. ونظرية ديونتلوجية تؤكّد أسبقية ما هو عدل على ما هو خير، وترفض أن يكون الأوّل مجرّد أداة لنيل أكبر نسبة من الثّاني. أمّا فيما يخصّ الترجمة الحرفية للكلمتين من الفرنسية إلى العربية، فنورد ما تفضّل به المترجم لكتاب –العادل،ج1-لبول ريكور، ص.85 ومفاده : فضّلنا المحافظة على الكلمتين الفرنسيتين، تليولوجي وديونتلوجي لعدم عثورنا في اللّغة العربية بما يفي بالمعنى بدقّة.

[3]- John Rawls, *T. J*, op.cit,p.56.

[1]– في مفهوم العدالة –عند جون راولز-،تق و تر:محمد هاشمي، مجلة مدارات فلسفية، العدد13، 2008، ص.62.

[2]–بول ريكور ، العادل ، تر:محمد البحيري ومنيرة بن مصطفى وآخرون، تنسيق : فتحي التريكي، بيت الحكمة، قرطاج-تونس-، ط1 ، 2003، ص.ص.85-86.

ضمن خطّ كانطي، وبالتّالي ضمن خط أدبيات الواجب التّي تتعارض مع التّراث الغائي المتمثّل في النّفعيةً [3].

فإعادة بناء مفهوم للعدالة مع –راولز- يدخل إذن ضمن منظور مضاد للرّؤية الغائية، وهذا أمر يمكن ملاحظته في كلّ محطّة من محطّات الكتاب-نظرية العدالة-.واعتبارا لذلك ستكون العدالة كليّة الطّابع، ومستقلّة عن كلّ تحيّز من شأنه أن يطلق العنان للذّات البشرية، ويفتح المجال لتلك الفردية النّرجسيّة والمجوّفة بأن تحدّد العدالة حسب رغباتها وأهواءها. فعدم التّحيّز هنا، يعني التّجرّد من كل فعل يخدم الذّات والأهواء الشّخصيّة، كما يعني كذلك إلغاء كلّ نزعة طبقيّة وفئويّة من أيّ نوع كانت.ً فالعدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسّسات الإجتماعية، مثل الحقيقة بالنّسبة للأنساق الفكرية، التي يجب أن تقصى أو تراجع إن لم تكن صحيحة، بالمثل يجب أن تكون المؤسّسات والقوانين إن لم تكن عادلة يجب أن تلغى أو تعدّلً [4].

وكون العدالة كذلك –أي كفضيلة-فإنّه لايمكن التّلاعب بها أو التّصرّف فيها كما نحبّ ونهوى، لأنّها تتّسم بالتّعالي، والإستقلالية عن كلّ سبب أو ظرف يجعلها تابعة لرغبة أو هوى معيّن.لكن ما يبقى

موضع تساؤل هنا هو كيف للعدالة أن تكون الفضيلة الأولى للمؤسّسات ؟ وكيف يتسنّى لتلك المقاربة الدينتولوجية أن تقف عند حدوث المستوى المؤسّساتي ؟ وما السّبيل للقضاء على تلك الهوّة الموجودة بين التّنظير لمفهوم عام ومطلق للعدالة وبين الواقع الذّي يشهد كلّ أنواع التّشتّت والتّمزّق ؟ أولم يقدّم لنا –أفلاطون- في كتابه الجمهورية نظريّة للعدالة بعيدة عن كلّ مغريات الحسّ، قواعدها الثّبات والكليّة ؟ وهو الشّيء الذّي دفع به إلى الخروج إلى عالم مثالي للخلاص بمشروعه من شوائب العالم الحسّي، فكانت النّتيجة أن فقد مشروعه كلّ علاقة مع القواعد المنظّمة للسّلوك في المجتمع.

وهو اللّغز ذاته الذّي بقي عالقا من دون حلّ على حد تعبير –بول ريكور-،والذّي يمكن ملاحظته من خلال صياغة العقد الإجتماعي عند-روسو-، حيث يقول في كتابه –العقد الإجتماعي- **Du Contrat Social** -:ً توصّلا إلى الإهتداء إلى أفضل قواعد شركة تلائم الأمم، لابدّ من بصيرة نيّرة متفوّقة... لم تربطها رابطة بطبيعتنا، ومع ذلك تدرك خباياها، كانت سعادتها مستقلّة عنّا، ومع ذلك تريد أن توجّه اهتمامها إلى سعادتنا. وأخيرا لابد من أن تكون هذه البصيرة قد اكتسبت في رقيّ الأزمنة مجدا بعيدا، فاستطاعت أن تعمل في قرن، وأن تنعم في آخر. أجل لا بدّ من آلهة لسنّ القوانين للنّاسً [1]. فعقدة

---

[3]– بول ريكور ، الذّات عينها كآخر، ص.388.

[4] - John Rawls, *T. J*, op.cit,p.29.

[1]–جان جاك روسو،العقد الإجتماعي، تر: بولس غانم، ص.57.

المشرّع-**Législateur**–هنا ، تقتضي لحلّها قوّة متعالية على البشر، تكون مستقلّة عن طبيعتهم، من شأنها أن توجّههم إلى أفضل القواعد والأسس لبناء مجتمع عادل.

هنا يقترح-راولز-مفهوما إجرائيّا -**Procédurale**-للعدالة، من دون اللّجوء إلى أيّ تفكير من شأنه أن يحدث انفصاما بين ما يجب أن يكون وما هو كائن. ً فليس ضروريّا أن نستند إلى مذهب غائّي – **Teologique** –أو ميتافيزيقي-**Métaphysique** –لإثبات هذه المبادئ، ولا أن نتخيّل عالما آخرا من شأنه أن يعوّض أو يصحّح تلك اللاّمساواة التي يسمح بها مبدآ العدالة. أيّ تصوّر للعدالة يكون بعيدا عن ظروف حياتنا التي نعرفها هو تصوّر غير شرعي ومغلوطً [2].هذا ما يصرّح به –راولز-في نظريّته، متجنّبا بذلك كلّ تفسير متافيزيقي أو غائي، من شأنه أن يشوّش تلك العلاقة بين التّنظير والواقع. كما يحرّر العدالة من كلّ تبعيّة عقائديّة تفرض على النّاس مفهوما للعدالة، ينشأ وفق معيار ديني، أو يتأسّس على مبدأ الخير الأقصى كغاية نهائيّة.

فعن طريق إجراء مداولة **Délibération**-يمكن اختيار وتحديد مفهوما إجرائيّا للعدالة، يكون مقبولا ومرغوبا فيه من طرف الجميع. وهو اختيار يتطلّب التّفكير والرّويّة قبل إتّخاذ أيّ قرار، وأكثر من ذلك فإنّ هذا التّفكير لا ينحصر على الذّات فقط من خلال تداولها مع ذاتها، فمن منطلق أنّ الواقع الإنساني يمتاز بتجاوزه الدّائم لنفسه نحو غاياته، فإنّ الذّات هنا ستتجاوز ذاتها ملقية بظلالها على الآخر الذّي سيقرّر معها ما المبادئ التّي تصلح لبناء مجتمع عادل.

واعتبارا لذلك، فإنّ التّصوّر الإجرائي يقتضي فرضيّة العقد الإجتماعي، الذّي من خلاله يمكن لمجموعة من الأفراد أن يتّحدوا وينشئوا مجتمعا بهدف العيش معا، وبالتّالي إنشاء قواعد موحّدة تسمح لهم بتأسيس مجتمع عادل.

فإجرائيّة المداولة التي من المفترض أن تقودنا إلى اختيار المبادئ التي يقترحها-راولز-، والتّي ينطلق منها تفكيره لا يمكن أن تكون إلاّ في إطار عقد اجتماعي يجعل من الحوار ممكنا بهدف تحديد هذه المبادئ التي من شأنها جعل النّاس متّفقين فيما بينهم.يقول –بول ريكور-: ً هذا اللّقاء بين وجهة يراد لها أن تكون ديونتولوجية في مجال الأخلاق، وبين التّيار التّعاقدي ليس عرضيّا في شيء. فهدف الإجراء التّعاقدي ووظيفته، هو الفصل بين العادل والجيّد والخير، بإحلال إجرائية المداولة محلّ كلّ التزام مسبق ومزعوم يتعلّق بكلّ ما هو خير مشترك.ووفق هذه الفرضيّة، فإنّ الإجراء التّعاقدي هو وحده الكفيل بإنتاج مبدأ أو مبادئ العدالةً [1].

---

[2] - John Rawls,*T.J*, op.cit,p.496.

[1] - بول ريكور ، الذّات عينها كآخر، ص.439.

وبهذا يمكن الجزم أنّ هدف-راولز-من وراء كتابه نظريّة العدالة، هو تقديم حلّ إجرائي لمسألة العادل، أي بلورة ، أي بلورة إجراء منصف لتنظيم المؤسّسات على نحو عادل. واعتبارا لذلك كما يقول-راولز- : ًسيكون الجواب عن مسألة صياغة مفهوم معيّن للعدالة، موجودا في الحلّ الذّي يتطلّبه مشكل المداولة، فعلينا أن نضع المبادئ التي يمكن أن نتبنّاها في الوضعيّة التّعاقدية، وهذا ما يربط نظرية العدالة مع نظرية الإختيار العقلاني*-**Choix Rationnel** -[2].

فمسألة تأسيس مفهوم للعدالة على اعتبارات متعلّقة بأسبقيّة كلّ ما هو خير، على ما هو عدل مسألة مقصيّة هنا ولا مكان لها في مضامين نظريّة العدالة. وعلى هذا الأساس كان الرّهان قائما على تحرير العدالة من كلّ افتراض مسبق يتعلّق بما هو خير.

واعتبارا لذلك، فإنّ مسألة العادل عند-راولز- تتّخذ صورة إنشائية-**Constructive**-،بحكم أنّها ستكون كنتيجة لإختيار عقلاني متروّ. ًفبمثل ما يجب على كلّ شخص أن يقرّر وبتفكير عقلاني، ما الذّي يؤسّس خيره الخاص، كذلك يجب على الجماعة أن تقرّر وبصفة نهائية، ما الذّي يجب أن يكون عادلا أو غير عادل. إنّ الإختيار الذّي يتمّ من طرف هؤلاء الأشخاص العقلانيين، في هذه الوضعيّة الإفتراضية من الحريّة المتساويّة، هو الّ ّذي يحدّد لنا مبادئ العدالةً [1].

إنّ العدالة بهذا الشّكل تكتسي صبغة إنسانية، فهي ما نصنعه كمواطنين وكبشر بحقّ بعضنا البعض، وبالتّالي فنحن المسئولون عن تحديدها وضبط مفهومها. وهو الأمر الذّي من خلاله يمكن اعتبار نظرية العدالة بمثابة الحلّ لتلك المفارقة الخاصّة بالمشرّع عند-روسو-.ف-راولز- لم يتّجه ببصره إلى السّماء، ولم يتطلّع إلى ذلك الذّكاء الخارق المفارق لطبيعة البشر وسعادتهم، وبالتّالي فهو لم يتطلّع إلى الآلهة التّي أوجبها –روسو- لوضع القوانين للبشر، بل أوكل هذه المهمّة للبشر أنفسهم، فيكون بذلك قد أنزل العدالة من السّماء إلى الأرض.وهذا أمر لا نملك إلاّ أن نتحفّظ اتّجاهه بعض الشّيء، لنتساءل بذلك عن الإنسان في حدّ ذاته، هل من الممكن أن يرقى إلى المستوى الذّي يجعله أن يتحمّل مسؤوليته كاملة في التّنظير لمفهوم عام ومطلق للعدالة ؟

---

*-الإختيار العقلاني أو الإختيار الحكيم، هو محاولة منهجيّة استعارها العلم السّياسي من إقتصاديي المدرسة الكلاسيكية الجديدة خلال فترة الخمسينات.تطرح مسلّمة مفادها أنّ الفاعلين الذّين يتدخّلون في الميدان السّياسي يتّخذون من الخيارات ما يبدو لهم أنّها الأنجع في سبيل الوصول إلى غاياتهم، سواء أكان هؤلاء السّياسيين محترفين، أم من كبار الموظّفين، أم من المواطنين العاديين. [بيار بيرنبوم و فيليب برو وآخرون، معجم علم السّياسة، ص.197.].

[2] - John Rawls,*T.J*, op.cit,p44.

[1] - John Rawls,*T. J*, op.cit,p.44.

3-إنسانية العدالة.

ما نقرأه ضمنا في نظرية العدالة، هو تلك الثّقة التي وضعها –راولز- في الإنسان باعتباره كائنا عقلانيا قادرا على تحمّل مسؤوليته في تحديد وضبط مفهوم عام للعدالة. وهي الثّقة التّي طالما فقدها المفكّرون والفلاسفة في الإنسان، ولم يتوانوا في التّعبير عن ذلك من خلال نتاجاتهم الفكرية والفلسفيّة.

فمن –باسكال-الذّي كشف عن ذلك التّناقض الموجود في طبيعة الإنسان، وفي أفعاله ومحدثاته، معبّرا عن ذلك بأنّه لا يمكن أن يكون هناك عدل أو ظلم إلاّ ويختلف كيفا باختلاف الإقليم.ليصف العدالة بعد ذلك بأنّها عدالة مضحكة تلك التّي يحدّها نهر، الحقّ في هذه الجهة من –البيريني- والباطل فيما وراءها، إيحاءا منه أنّ إعداد مفهوم عام ومطلق للعدالة يفوق قدرات البشر، ويتعالى على إمكاناتهم. وهذا طبيعيّ مادام الإنسان في نظر-باسكال- ليس سوى مزيج غريب من حقارة وعظمة.

ومن-باسكال- كما قلنا إلى-نيتشيه-**Nietzsche**-، الذّي أعلن عن موت الإله، فلم تكن ثورته على الإله بقدر ما كانت على الأيدي التّي شوّهت فكرة الإله، إلى –سارتر-**J.P.Sartre**- الذّي ثار على اللاّقيمة التي انتزعت القيمة من مكانتها،فلم تكن ثورته على الله، ولا على القيمة النّاصعة، بقدر ما كانت على تلك الآفات المزرية التي تسبّب فيها الإنسان، والتّي لا تليق بكرامته، فدعا بذلك إلى الحريّة بدون اعتدال. من كل هؤلاء إلىً –روني لوسين-**René Le Senne**-الذّي جعل الحلّ مرهونا بالإتّحاد باللهً [1]. فأجزم بذلك أنّ الإنسان لا يستحقّ أن يكون أكثر من إنسان.

فقراءة كهذه تثير فضولنا ولاشك، وتجعلنا نتساءل حول العدالة باعتبارها إنسانية.أليس من شأن ذلك أن يسقطها في متاهة النّسبية التي تجعلها تابعة لأهواء البشر ورغباتهم، فنصبح بذلك إزّاء مفاهيم مختلفة للعدالة باختلاف المجتمعات الإنسانية ؟

فلا شكّ إذن، أنّ العدالة في نظر-راولز-هي عدالة إنسانية، باعتبار أنّ الإنسان هو المسئول عن إعدادها وتحديد مفهومها. لكنّها عدالة مشروطة من وجهة نظر –راولز-حيث يقول :ً الفكرة التي ستوجّهنا هي أنّ مبادئ العدالة التي تصلح للبنية الأساسية ستكون موضوعا للإتّفاق الأصلي، وتلك هي المبادئ التي يقبلها أناس أحرار وعقلانيين، يفضّلون تشجيع مصالحهم ويوجدون في وضعيّة أوّلية من المساواة ً[2]. ما نقرأه في هذه المقولة، هو تلك الشّروط أو بالأحرى تلك القيم الواجب توفّرها من أجل إعداد نظرية للعدالة تعمل على إحلال النّظام داخل المؤسّسات الإجتماعية، وترقى بالقوانين إلى مستوى الشّرعيّة.

---

[1] –الرّبيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقيّة، ص.286.

[2] - John Rawls,*T.J*, op.cit,p.37.

تلك القيم هي المساواة، الحريّة، العقلانية، والسّعي المشروع لتوسيع دائرة المنافع وتكثيفها. وأكثر من ذلك فإنّ أهمّ شرط يكتنف العدالة، هو الإتّفاق المتبادل حول المبادئ التّي يتمّ اختيارها.

تلك هي الشّروط إذن، التّي تتمخّض عنها عدالة عادلة، من شأنها أن تكون عنوانا لمجتمع جدّ منظّم ومتوازن. نقول عادلة، لأنّ غيابها سيجعلنا نؤمن بعدالة لا علاقة لها بما هو عادل، ومع ذلك لا نملك أن نعطيها إسما غير ذلك. يقول-راولز- :" إنّ الأمر الوحيد الذّي يسمح لنا بتقبّل نظرية مغلوطة هو غياب نظرية صحيحة، بالمثل لا يمكن أن نقبل بظلم معيّن، إلاّ لنتجنّب ظلما أكبر منه"[3].إشارة منه إلى اختلاف المستويات في إدراك مفهوم صحيح للعدالة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّنا نقرأ ضمنا في هذه المقولة صرخة على الظّلم، ذلك الظّلم الذي يتحجّب وراء العدالة، ويفعل باسمها كلّ ما من شأنه أن يجرّد العلاقات الإنسانية من أيّ وعي أخلاقي، ويغرّب الإنسان عن إنسانيته الحقّة.

إنّ إعداد نظرية للعدالة حسب-راولز-إذن، يكون وفق تأكيدات تتمثّل بشكل مميّز في المساواة في الحقوق المدنية والحريّة المتساوية للجميع، وذلك باعتبارهما أمران مفصول فيهما بصفة نهائية في أيّ مجتمع عادل.

"فالحقوق التي تضمنها العدالة ليست موضوع مساومات سياسية، ولا موضوع حسابات لمنفعة إجتماعية"[1].وهو أمر يجعلنا نخفّف من لهجة التّساؤل الذّي طرحناه آنفا، فحتّى وإن حكمنا على العدالة بأنها نسبية من منطلق أنّ وجودها مرتبط بالإنسان، فنسبيتها هذه ليست بعبثيّة، إنّها بكلمات مغايرة لا تقود كالنّسبيّة السّفسطائية التي جهد-أفلاطون- الجمهورية لدحضها، إلى الفوضى الحضارية[2]، وإلى اللاّمبالاة في تحمّل المسؤولية تّجاه الذّات واتّجاه الآخر. بل هي نسبية تستند إلى عناصر موضوعية، باعتبار أنّ المبادئ المتّفق عليها ستبقى قائمة وملزمة حتّى يتّفق على تغييرها.

وأكثر من ذلك، عندما نقرأ في الفكرة المعنونة بدور العدالة-**Le Rôle De La Justice**—ما مفاده أنّ العدالة هي الفضيلة الأولى بالنّسبة للمؤسّسات الإجتماعية، ألا يذكّرنا ذلك بالعدالة الأفلاطونية التّي تعتبر فضيلة الكلّ، والتّي يبدو من خلالها-أفلاطون- أكثر اتّصالا بالنّزعة الشّمولية-**Holistique**-. وبهذا يكون-راولز- على صلة بالتّراث الأفلاطوني في منحه العدالة طابع الكلّية والتّعالي، مع ذلك الفارق الواضح بينهما وهو أنّ-راولز- لم يرحل بعدالته إلى عالم غير العالم الإنساني. مرتكزا في ذلك على العقل كشرط أوّل وأساسي لإشتقاق مبادئ العدالة، التّي من شأنها أن تقدّم الوسيلة اللاّزمة لضبط الحقوق والواجبات داخل المؤسّسات الإجتماعية، كما تكون بمثابة الرّادع والمروّض لتلك الرّغبات التي لا ينظر

---

[3] –*Ibid*, p.30.

[1]–*Ibid*, p.30.

[2]–ملحم قربان،قضايا الفكر السّياسي-العدالة-،المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشروالتّوزيع،بيروت-لبنان-ط1992،1 ،ص.511.

إليها-راولز- كمعطيات يجب تجسيدها على أرضية الواقع، بل يتطلّع إلى شيء قبلي باعتبار أنّ كلّ شيء سيذوب امتثالا لمبادئ العدالة.

وهنا يبدو الأثر الكانطي واضحا في تفكير –راولز-.فباعتبار أنّ العدالة تطبّق أوّلا، وعلى نحو مميّز على المؤسّسات، ألا يمكن القول مع-بول ريكور- ً أنّ الكتاب بمجمله يهدف إلى تقديم فهم تعاقدي للتّصوّر الكانطي للإستقلالية، فبالنّسبة إلى-كانط- القانون هو القاعدة التي تمنحها إرادة حرّة لنفسها عندما تكون متخلّصة من ميول الرّغبات والمتع، وبالنّسبة ل-راولز-المؤسّسة العادلة هي تلك التّي يمكن أن يقبل بها نفر من الأفراد المتعقّلين، واللاّمبالين لو أنّهم استطاعوا الإختيار بتروّ في حالة تكون منصفةً [3].

والحالة هذه، يمكن القول أنّ ً المجتمع يكون منظّما، ليس فقط عندما يحقّق الخير لأعضائه، بل أيضا عندما يكون محدّدا بمفهوم عام للعدالة. معنى ذلك أنّ كلّ فرد يقبل ويعرف جيّدا أن الآخرين يقبلون نفس المبادئ التّي يقبلها هو ً [1].

لكن إذا كان –راولز- منسجما مع التّصوّر الأفلاطوني من خلال نزعته الشّمولية والمطلقة، فكيف نقرأ له ما محتواه أنّ ً الموضوع الأوّل للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع، وبالضّبط الطّريقة التي توزّع بموجبها المؤسّسات الإجتماعية الرّئيسية الحقوق والواجبات، وتحدّد تقسيم المكاسب النّاتجة عن التّعاون الإجتماعي ً[2].أوليس في هذا إحالة إلى مضامين تراث فلسفي عريق، يتمثّل في التّراث الأرسطي. فهي مقولة تجعلنا نتّجه بأبصارنا وبصورة خاصّة إلى العدالة التّوزيعية عند-أرسطو-، التّي تعتبر عدالة خاصّة أو جزئيّة، مقارنة بالعدالة العامّة التي هي طاعة القوانين، وهذا ما يعلن عنه –أرسطو- بقوله : ً ولكنّي أعود إلى العدل الجزئي، وإلى العادل الذّي يرتبط به من هذه الجهة، وأميّز فيه نوعا أوّل هو العدل التّوزيعي[3].

كذلك بالنّسبة ل-راولز-، فالمجتمع عبارة عن بنية تعتمد نظاما توزيعيّا، يمنح للأفراد الّذين يعيشون فيه حصصا ممّا يسمّيه الخيرات الأوّلية* -**Les Biens Primaires**-،التي ليست بالضّرورة ماديّة، إذ تشمل كذلك على الإحترام وعلى الوضعية الإعتبارية للإنسان. وبهذا يكمن دور العدالة في تنظيم وتوزيع الموارد النّاتجة عن التّعاون الإجتماعي بين مختلف الجماعات التي ترفع مطالب متنافسة ومتعارضة فيما بينها.

---

[3] –بول ريكور، العادل ، ص.91.

[1] - John Rawls,*T.J*, op.cit,p.31.

[2] –*Ibid*, p.33

[3] –أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ج2،ك5،ص.91.

*-يدلّ مفهوم الخيرات الأوّلية على حقوق وموارد، تعرف بعدم الإستغناء عنها في ممارسة متساوية للمواطنة في نظام سياسي ديمقراطي وهي : أ-الحقوق والحريات الأساسية،ب-حرية الحركة وحرية الإختيار، وخاصّة الإختيار المهني بالنّسبة إلى الإمكانيات المتعدّدة، ج-القدرة على والحق في احتلال مراكز المسؤولية في المؤسّسات السّياسية والإقتصادية،د-ضمان شروط الحدّ الأدنى لإحترام الذّات .[بيار بيرنبوم و فيليب برو وآخرون، معجم علم السّياسة، ص.190].

والحالة هذه يمكن القول بأنّ-جون راولز- قد تمكّن من خلال نظريته للعدالة، أن يجعل تراثين فلسفيين يلتقيان، تراث أفلاطوني ذو تصوّر شمولي للعدالة، وتراث أرسطي ذو تصوّر توزيعي.هذا ما عبّر عنه-بول ريكور- بقوله :" فالتّصوّر الرّاولزي للعدالة هو في نفس الوقت شمولي وتوزيعي، ومن هنا يتّفق –راولز- مع –أرسطو- دون خيانة-أفلاطون-"[4].

وعلى ذلك، تغدو العدالة فضيلة المؤسّسات بامتياز، باعتبار أنّ هذه المؤسّسات في حدّ ذاتها تؤدّي وظيفة توزيعية من جهة، ومن جهة أخرى تعتبر كإطار يتحدّد الأفراد من خلاله كشركاء يخضعون لمفهوم عام للعدالة، يتعالى على كلّ الرّغبات والأهواء الإنسانية، ويقف في وجه كلّ ما من شأنه أن يخلّ بحريّة الفرد وحقوقه. وباعتبار عمومية هذا المفهوم وتعاليه، فهو يحمل الكثير ضدّ النّظريات التّي تبيح التّضحيّة بحرية الفرد في سبيل مصلحة أو غاية معيّنة، وتجعل من العدالة مجرّد وسيلة لنيل غاية أكبر.وبالفعل هذا ما نقرأه في نظرية العدالة عند-جون راولز-، حيث جاءت كرد فعل على النّظريات التّليولوجية بصفة عامّة ، وعلى النّزعة النّفعية بصفة خاصّة.

4-نظرية العدالة كبديل عن المذهب النّفعي.

فالتّصوّر الإجرائي على ما يبدو، يهدف إلى تحرير العدالة من كلّ افتراض مسبق يتعلّق بما هو خير، ويحرّرها من كلّ تبعية تجعلها مرتبطة بنتيجة أو هدف معيّن.إنّ أسبقية ما هو عدل على ما هو خير، ذلك ما تؤكّده نظرية العدالة عند-راولز-.وهو تأكيد يجعلها في مقام الرّافض لتعاليم نظريات العدالة ذات الطّابع التليولوجي بصفة عامّة، والنّزعة النّفعية*-**Utilitarisme**-بصفة خاصّة.

من هذا المنطلق جاءت نظرية العدالة، كرد فعل على المذهب النّفعي الذّي أهمل حرية الإنسان وجرّده من سعادته، وذلك اعتبارا للمصلحة والرّفاه العام. وفي هذا الصّدد يعلنها –راولز-صراحة بقوله :" هدفي هو إعداد نظرية للعدالة، تكون كبديل عن الفكر النّفعي بصفة عامّةً [1]. وهنا لا يتوانى –راولز-في بسط تعاليم

---

[4]–بول ريكور، العادل ، ص.99.

*-تعود جذور هذه النّظرية إلى فيلسوفين هامّين من فلاسفة الإنجليز في القرن التاسع عشر.هما جرمي بنتام-J.Bentham-،وجون ستيوارث ميل-J.S.Mill-.وهي نظرية تندرج ضمن ما يعرف بالأخلاق المعيارية التي من خلالها يمكن أن نجيب عن كلّ الأسئلة الخلقيّة التي تواجهنا . ومن بين السّمات التي تميّز هذه النّظرية، أنّها تهتمّ بكل ما يمكن اعتباره ذا قيمة خلقية، وما الذّي يمكن اعتباره ذا قيمة وسيليّة. كما تعتبر كذلك نظرية تهتمّ بكلّ ما ينبغي أن يشكّل الغرض الأخير للحياة الخلقيّة. بإمكاننا هنا أن ندمج هاتين السّمتين، فتكون السّمة المركّبة التي تنتج عن ذلك هي الميزة التي تجعل من نظرية المنفعة نظرية تهتم بكلّ ما يشكّل الخير الأسمى، الذّي يجب أن يكون عامّا وليس خاصّا. [د/عادل ضاهر ، نقد الفلسفة الغربية-الأخلاق و العقل –دار الشّروق للنّشر والتّوزيع، عمّان-الأردن-ط1، 1990،ص.ص.230-231.].

[1] - John Rawls, *T.J,* op.cit,p.49.

المذهب النّفعي ثمّ تفنيده، وهو المذهب الذّي يأخذ شكله الواضح عند-سيدجويك-**H.Sidgwick-**[**] ، و-جون ستيوارت ميل-.

فانطلاقا من مبدأ أنّ الأفراد يتموقعون بعضهم بالنّسبة للبعض الآخر حسب مصالحهم المتبادلة، سيكون مشروعا تمثيل الخير بالمنفعة. فتكون بذلك العدالة هي إعطاء كلّ فرد ما يراه هو نفسه صالحا لسعادته، وتلك هي السّعادة التي يجب على المجتمع أن يرفعها لأكبر عدد ممكن من النّاس. ً فمبدأ النّفعية لا يقرّ بأنّ سعادة الإنسان العظمى والخاصّة هي الهدف، بل سعادة جميع النّاس في المجتمع ً [1].

وبهذا لن يكون التّأويل النّفعي، سوى ً نقل **–Transposition-**أو تعميم لحساب أو لمبدأ صالح للفرد إلى المجتمع بأكمله...للوصول إلى النّتيجة القائلة بأنّ المجتمع العادل والمنظّم، هو الذّي يتوصّل إلى تحقيق أكبر خير ممكن لمجموع الأعضاء الذّين يكوّنوه ً [2].

فبمثل ما يهتمّ الفرد بإرضاء رغباته والرّفع قدر الإمكان من سعادته، سيكون المبدأ بالنّسبة للمجتمع، هو الرّفع من رفاه الجماعة وتحقيق أكبر قدر من السّعادة لأفرادها. وهو مبدأ يمكن التّوصّل إليه انطلاقا من رغبات الأعضاء المكوّنين لهذا المجتمع.وعلى هذا الأساس لن يكون مبدأ الإختيار الصّالح للجماعة، سوى امتدادا لمبدأ الإختيار الصّالح للفرد.وفي هذا يقول-بول ريكور-: ً فعلا إنّ النّفعية مذهب غائي، بمعنى أنّها تعرّف العدالة على أنّها إصابة الحد الأقصى للخير لأكبر عدد من النّاس. أمّا بخصوص هذا الخير مطبّقا على المؤسّسات، فإنّه ليس سوى تمديد خارجي-**Extrapolation-**،لمبدأ اختيار مبني على صعيد الفرد ً [3].وهو المبدأ الذّي من خلاله يمكن للشّخص أن يفرض على نفسه تضحيّة بلذّة أو فائدة بسيطة، متوقّعا من وراء ذلك فائدة أكبر.

إنّ الأمر هنا قد يبدو عقلانيا إلى حدّ ما، من منطلق أنّ الشّخص يتصرّف وفق ما يحقّق به أكبر خير ممكن لنفسه بشرط ألاّ يتأثّر الآخرون بذلك.لكن عندما يمدّد وبالتّالي يعمّم هذا المبدأ من الفرد إلى مجموع المجتمع، كما يقول بذلك أقطاب المذهب النّفعي، وعلى رأسهم ً جون ستيوارت ميل الذّي يرى أنّ الأخلاق النّفعيّة ترفض الإقرار بأن تكون للتّضحيّة قيمة ذاتيّة. إنّ التّضحيّة التي لا تزيد أو لا تتّجه إلى زيادة المجموع

[**] -هنري سيدجويك (1828-1900) فيلسوف إنجليزي، كتب في الإقتصاد والفلسفة ، واشتهر بكتابه-منهج علم الأخلاق- الذّي نشر سنة 1847 ، وفيه أتّخذ موقف مذهب اللّذّة في المنفعة.حيث يرى أنّ الأخلاقية مؤسّسة على حدس أخلاقي قبلي مؤدّاه : أنّنا ينبغي أن نسعى إلى اللّذة، لأنّ اللّذة هي الخير الوحيد الأسمى، وكلّ معرفة أساسية أخرى في الأخلاق إنّما تبحث في طريقة توزيع= =اللّذة توزيعا أمثل.[الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري و آخرون، إشراف: زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت لبنان ، ص.ص.255-256.].

[1] – شفار تزمان،الأخلاق البرجوازية،ص.139.

[2] –Philippe Fontaine,*op.cit*,p.74.

[3] –Paul Ricœur,*Lectures1*,op.cit,p.201.

الكلّي للسّعادة تعدّ بلا فائدة، والتّضحيّة الوحيدة المقبولة هي الإخلاص لسعادة الآخرين[4]. فعندما يعمّم هذا المبدأ كما قلنا من الفرد إلى المجتمع، يبقى التّساؤل مطروحا حول مكانة الإنسان الفرد بالنّسبة للمجتمع، باعتبار أنّ الرّفاه العام هو الذّي يهمّ هنا وليس شيئا آخر ؟

إنّ التّضحيّة في المذهب النّفعي، لا تتطلّب تضحية بلذّة أو فائدة بسيطة، بل تتعدّى ذلك إلى التّضحية بفئة اجتماعية بأكملها. وبهذا الشّكل فإنّ مفهوم التّضحية يكتسي صورة مخيفة، وينحو منحى خطيرا، ذلك ما يؤكّده –جان بيار دوبوي- **Jean Pierre Duppy** في أنّ النّزعة النّفعانية تتضمّن على نحو مضمر مبدءا تضحويّا يضفي مشروعيّة على استراتيجية كبش الفداء[1].

معنى ذلك أنّ الضّحيّة هنا، سيكون ذلك الشّخص الأقلّ حظّا من غيره في توزيع معيّن للخيرات الإجتماعية. وفي حالة خسارته، وبالتّالي التّضحية به من أجل الرّفاه العام، فإنّه سيعامل كوسيلة وليس كغاية.وهي نتيجة مغلوطة كما يبدو، من وجهة نظر الأوامر المطلقة الكانطية، خصوصا فيما يتعلّق بالقاعدة الثّانية من قواعد الفعل الثّلاث والتّي مفادها اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرّد وسيلة[2]. فنحن ملزمون إذن بالنّظر إلى الإنسان باعتباره كائنا عاقلا، على أنّه غاية في حدّ ذاته وليس مجرّد وسيلة لتحقيق غرض معيّن. وهذا هو اقتناع –راولز- إلى حدّ ما من منطلق أنّ العدالة في نظره ترفض قطعا أن يكون فقدان البعض لحرّياتهم مبرّرا بنيل آخرين لخير أكبر، وبالتّالي فإنّ المنطق الذّي يجعل مجموع أرباح وخسائر أشخاص مختلفين على أنّهم شخصا واحدا يكون مقصيّا هنا[3].

فمن الواضح إذن أن الفعل أو العمل في المذهب النّفعي لا يعتبر صحيحا بذاته، بل بناءا على ما ينجرّ عنه من نتائج ليصبح بذلك مقياس الخير والشرّ هو السّعادة أو التّعاسة التّي وصلت إليها الأفعال، ولهذا تبدو صحيحة تلك الأفعال التّي تقود إلى السّيادة العظمى[4].

وتبعا لذلك يمكن تحديد العادل بكلّ ما يرفع من نسبة الخير إلى أقصى درجة.أمّا المؤسّسات فهي ليست عادلة إلاّ بقدر ما تحقّقه من خيرات لأكبر عدد من النّاس هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يجب التّغاضي عن أصالة وقوّة الإقناع الموجودة في المذهب النّفعي. فهي قوّة ناجمة عن الإستناد إلى التّجربة

---

[4]–عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النّظرية، ص.253.

[1]- بول ريكور ، الذّات عينها كآخر، ص.422.

[2]- E.Kant, *Fondement De La Métaphysique Des Mœurs*,op.cit.p.p.114/115.

[3] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.p.53-54.

[4]-*Ibid*,p.57.

الشّخصيّة لكلّ فرد، من منطلق أنّ النّفعيّة تنظر إلى تلك الرّغبات والميولات الشّخصيّة، على أنّها معطيات يجب تحقيقها على أرضية الواقع. عندئذ يمكننا الحكم على قيمة الشّيء دون الإستناد إلى ما هو عادل، فعند الأخذ مثلا بفكرة أنّ اللّذة هي الخير الأوحد، فمن الممكن معرفة وترتيب اللّذّات حسب قيمتها من خلال مقاييس لا تتطلبّ أيّ معيار لما هو عادل*.لكن وكما يقول –راولز- : " إذا اعتبرنا توزيع الخيرات في حدّ ذاته كخير بل كخير أعلى، وبأنّ النّظرية تأمرنا بإنتاج أكبر خير ممكن، فإنّنا سنتجرّد من كلّ فكرة تليولوجية بمعناها الكلاسيكي "[1]. إضافة إلى ذلك فإنّ نظرية العدالة كإنصاف، لا تنظر إلى تلك الرّغبات كمعطيات يجب تجسيدها على أرضية الواقع، بل بالعكس من ذلك فكلّ شيء في نظر-راولز-يذوب امتثالا لمبادئ العدالة.

فالأشخاص يقبلون مسبّقا مبدأ الحرية المتساوية للجميع، وهم جاهلون لغاياتهم الخاصّة، وبفعل ذلك سيكون هناك تطابقا ضمنيّا بين الفكرة التّي يكوّنها كلّ شخص عن خيره الخاص، وبين مبادئ العدالة، باعتبارها تتعالى على كلّ رغبة أو مصلحة من شأنها تشويه كلّ ما هو عادل.

وبفعل ذلك، فإنّ الشّخص الذّي يجد متعة من خلال وجود آخرين في وضعيّة أقل من الحريّة، يدرك جيّدا أنّ هذا الحقّ فاقد للشّرعيّة، لأنّ هذه المتعة التي يجدها هذا الأخير بفعل تضحيات الآخرين وحرمانهم من حرّياتهم، يعتبر فعلا سيّئا في حدّ ذاته. إنّه إرضاء على حساب الإنسان وحرّيته، وبالتّالي فهو خرق لمبدأ الحريّة المتساوية للجميع الذّي تمّ الإتّفاق عليه في الموقع البدئي. " وبهذا الشّكل، يمكن القول أنّ مبادئ العدالة جاءت لتحدّد لنا إلى أيّ مدى يمكن أن تكون تلك الإرضاءات ذات قيمة، كما تحدّد لنا إلى أيّ مدى يمكن أن يكون مفهوم الخير الشّخصي عقلانيّاً [2].فهي مبادئ تفرض حدودا وإلزامات قبلية لمفهوم الخير، وللأشكال والتّصرّفات الصّالحة أخلاقيّا. إنّها تحدّد لنا ما الذّي يجب أن يكون عليه الشّخص بصفة عامّة.

---

*-يمكن ملاحظة ذلك جليّا مع جرمي بنتام،الذّي يعرّف المنفعة بأنّها خاصيّة الشّيء التّي تجعله ينتج فائدة، أو لذّة أو خيرا أو سعادة. أو خاصّيته الّتي تجعله يحمي السّعادة من الشّقاء أو الألم أو الشّر أو البؤس بالنّسبة إلى الشّخص الذّي تتعلّق به المنفعة. فمبدأ السّلوك في نظر بنتام، هو أنّ الإنسان يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من المنفعة.فإذا قلنا أنّ السّعادة هي جماع اللّذّات، فإنّ مبدأ السّلوك هو أنّ الإنسان يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من المنفعة. فإذا بحثنا في كلّ النّاس، كان تعريفه المثل الأعلى الأخلاقي بحسب رأي أصحاب المنفعة هو أكبر قدر ممكن من السّعادة لأكبر عدد من النّاس. أمّا علم الأخلاق في نظره فهو يقوم على حساب اللّذّات ، وأساس الحساب هو أنّ لذّة ما تفوق لذّة أخرى، وبالتّالي ينبغي تفضيلها عليها، إذا كانت : أشدّ ، أدوم، أوكد، أقرب، أخصب، أصفى، أوسع نطاقا. ووفقا لهذه المعايير السّبعة ينبغي تحديد قيم اللّذّات بطريقة حسابية.[عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النّظريّة ، ص.ص.248-249].

[1]- John Rawls, *T.J* , op.cit,p.51.

[2] -*Ibid*,p.57.

وعلى هذا الأساس كلّه يمكن القول بأنّ نظرية العدالة عند-جون راولز-، تؤكّد وبصورة قطعيّة أسبقيّة مفهوم العادل على مفهوم الخير.وهو تأكيد يعلو بالعدالة، ويجعلها في استقلال تام عن كلّ هدف أو غاية إنسانية معيّنة. يقول-راولز- : " إنّ نظريّة العدالة كإنصاف، تعتبر نظريّة دينتولوجية ، معنى ذلك أنّها لا تحدّد الخير مستقلاّ عن العادل كما أنّها لا تنظر إلى هذا الأخير على أنّه ما يهدف إلى زيادة أكبر خير ممكنً [1].فإشكالية كيف نتوصّل إلى تحقيق أكبر قدر من الخير، إشكاليّة لا وجود لها في نظريّة العدالة كإنصاف. وفي هذا رفض قاطع لما يسمّى بمبدأ التّضحيّة، ولو بفرد واحد في سبيل مصلحة الجماعة. فعلى العكس من النّفعيين إذن يرى-راولز-وفق منظور تعاقدّي، بأنّ الأفراد مستقلّون عن بعضهم البعض، ولكلّ واحد شخصيّته المعنويّة، بحيث لا يمكن النّظر إليهم كمجرّد وحدات صالحة لحساب مستوى الرّفاه العام.

5-البعد التّعاقديّ لنظرية العدالة.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الفكر السّياسي عبر التّاريخ، لم يكف عن تقديم تصوّرات مختلفة للنّظام الملائم، الذّي من خلاله يمكن للإنسان أ، يحقّق ما يرغب فيه، وما يسدّ حاجاته في جوّ من الأمن والسّلام. وكلّ تنظير من هذا الشّكل، كان يقوم في أساسه على عدّة مبادئ كان من أهمّها حريّة الأفراد والمساواة فيما بينهم. على هذا الأساس، كانت تقوم مختلف التّصوّرات لما يسمّى بالعقد الإجتماعي، الذّي يمكن تلخيصه في اتّفاق مجموعة من الأفراد فيما بينهم بهدف تكوين مجتمع عادل، بناءا على قاعدة الفائدة المتبادلة، وتجنّب الأضرار. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن لهذا الإتّفاق أن يتحقّق، إلاّ بتنازل الفرد عن حقّه المطلق، أو بجزء منه لإرادة السّلطة التّي قد تكون فردا أو جماعة. إنّ فكرة العقد إذن، كانت بمثابة المحطّة التّي كمن خلالها انتقل الفرد من حالة الطّبيعة، التّي تميّزها الهمجيّة إلى الحالة المدنيّة التّي يميّزها القانون والعدالة.

تلك حقيقة لا يمكن أنكارها بحال من الأحوال، لكن ما يجب الإشارة إليه هنا، أنّ كلّ ما نظّر من أجله العقد قد غيّب بغياب فكرة العقد ذاتها لمدّة تزيد عن القرن من الزّمن*. ولم يسنّ لهذه الفكرة أن تعود كموضوع للنّقاش والدّراسة إلاّ في الحقبة المعاصرة، وبالضّبط في أواخر القرن العشرين. وكان ذلك على يد

---

[1] *Ibid*,p.55.

*-إنّ فكرة العقد التي ساهمت منذ القرن السابع عشر ،وربّما منذ القرن السّادس عشر، وطوال القرن الثامن عشر، في تأسيس مختلف نظريات الدّولة وشرعيّتها، قد عرفت زوالا مفاجئا وكسوفا دائما خلال العقود الأولى من القرن التّاسع عشر، وذلك قبل أن تظهر ثانية، وبصورة غير منتظرة خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، وكان ذلك على يد جون راولز بصورة خاصّة[Jean Pierre Clero, *Une Hypothése Sur L'éclipse De La Notion De Contrat Social*,in,*L'idée De Contrat Social*,Coordination :J.P.Cléro Et Thiery Menissier,ed.Ellipes,2004,p.93.].

مفكّرين من أبرزهم نجد-جون راولز-الذّي نسب له الأثر البالغ في إحياء فكرة العقد الإجتماعي، مثيرا بذلك مشكلة العدالة الإجتماعية بالدّرجة الأولى. فما الذّي يبرّر لنا عودة –راولز-إلى هذه الفكرة وإحيائها من جديد ؟

فما يقوله من خلال توضيحه للفكرة الأساسية لنظريّة العدالة : ً هدفي هو أن أقدّم مفهوما عامّا للعدالة يعمّم ويحمل إلى مستوى عالي من التّجريد، نظريّة العدالة كما نجدها عند آخرين (لوك،روسو،وكانط) ولهذا لا يجب أن ندرك العقد الأصلي على أنّه سيدخلنا في مجتمع معيّن، أو يؤدّي بنا إلى إنشاء حكومة معيّنةً [1].ملاحظتان يمكن الوقوف عليهما هنا: أمّا الأولى فهي الفصل بين مفهوم العقد كفكرة افتراضية-**Hypothétique**-، وبين الأصل التّجريبي والتّاريخي للمجتمعات المدنية، باعتبار أنّ العقد ليس أصل المجتمعات، لكن هذه الأخيرة ليست عادلة إلاّ بقدر ما تكون مؤسّساتها موضوعا لإتّفاق قائم بين أفرادها. ولهذا كما يقول-راولز-: ً إنّ الفكرة التي ستوجّهنا، هي أنّ مبادئ العدالة التي تصلح للبنية القاعديّة هي موضوع الإتّفاق الأصلي. وتلك هي المبادئ التي يقبلها أناس أحرارا وعقلانيين يفضّلون تشجيع مصالحهم ويوجدون في وضعيّة أوّلية من المساواة، وهي المبادئ التي تحدّد الخطوط الأساسية لإجتماعهمً [2].أمّا الملاحظة الثّانية، والتي ستكون بمثابة التّمهيد للإجابة على التّساؤل الذّي طرحناه، فهي غياب-توماس هوبز-عن القائمة التي أوردها-راولز-في نصّه*. ً فهو يأخذ بالتّقليد التّعاقدي ل-لوك-،-روسو-و-كانط-كسند له مستغنيا بذلك عن لوفياثان-هوبز-ً [3].فهل يمكن اعتبار ذلك أمرا عرضيّا، أم انّه يتّخذ بعدا آخرا ؟

إنّ الإجابة على هذا السّؤال تحيلنا إلى ما يقوله-راولز-ومفاده: ً إنّ الموقع البدئي في نظرية العدالة كإنصاف يطابق حالة الطّبيعة في نظرية التّقليدية للعقد الإجتماعيً [4].والحالة هذه يمكن القول أنّ الموقع البدئي، باعتباره وضع مساواة يعوّض حالة الطّبيعة وهذا أمر واضح.لكن ما يجب التّساؤل عنه هنا هو كيف ينظر-هوبز-إلى هذه الحالة-أي حالة الطّبيعة-؟

فمن الخطإ في نظر-هوبز-أن نعتقد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الإجتماع والتّعاون. وإنّما الأصل أو حال الطّبيعة أنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، والكلّ في حرب ضدّ الكلّ. ً ويشكّل الخوف من الموت

---

[1] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.37.

[2]-*Ibid*,p.37

*-هذا ما نقرأه لجون راولز في إحالته الرّابعة للفصل الأوّل من كتابه نظرية العدالة ص79 .حيث يقول:"كما هو مشار إليه في النّص، فأنا أعتبر بأنّ المرجعيات القطعيّة لنظرية العدالة هي رسالة ثانية في الحكم المدني للوك، العقد الإجتماعي لروسو و أخلاق كانط بداية من كتابه تأسيس متافيزيقا الأخلاق. امّا اللّوفياثان لهوبز، فبالرّغم من أهميّته فإنّه يطرح مشكلة من نوع خاص".

[3] –Alain Boyer,*De L'insuffisance Du Pacte,in,L'idée Du Contrat Social*,op.cit,p.147.

[4] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.38.

العنيف كما يؤكّد على ذلك –ليو ستراوس-**Leo Strauss**-هاجس كلّ فرد في هذه الحالة. فما هو موضع إنشغال لدى-هوبز- ليس العدالة بقدر ما هو الأمن.[1] أمّا فيما يخصّ العقد في حدّ ذاته عند-هوبز- فإنّه يأخذ شكل الخضوع-**Soumission**-،أي خضوع إرادة كلّ الشّركاء إلى إرادة سلطة مركزيّة، قد تكون فردا وقد تكون هيأة تجمع بين يديها جميع الحقوق.

فإذا كان من الواجب حسب-هوبز-أن يأخذ العقد شكل تعهّد بالخضوع والإذعان، فمردّ ذلك إلى عدم قدرة العدد الأكبر من الأفراد على التّفاهم حول القوانين، والشّروط التي من شأنها أن تحقّق الأمن والسّلام[2].وذلك بفعل القلق الذّي يلازم كلّ واحد من جرّاء شكّه بعدم إلتزام الآخرين بالقوانين والشّروط التّي سيتّفقون عليها، وهذا طبيعيّ بالنّظر إلى طبيعة الإنسان كما صوّرها-هوبز-. إنّ عدم التّفاهم والرّيبة التي تلازم كلّ واحد إذن، تجعل من خضوع الجميع وتنازلهم عن حقّهم المطلق لشخص، أو لهيئة سياسية تقوم بتحديد الشّروط اللاّزمة للسّلام والتّعاون الإجتماعي شرطا أساسيا في العقد. وكنتيجة طبيعية لكلّ ذلك، يمكن القول بأنّ فقدان الثّقة وعدم التّفاهم يجعلان من خضوع الكلّ لإرادة شخص أو هيئة شرطا أساسيا من أجل الأمن والسّلام[3].

وتلك هي النّتيجة التي يتجنّبها-راولز-،من منطلق أنّه يلغي كلّ مبدإ يتعالى على الحريّة الإنسانية. فكلّ فرد يمتلك حصانة باسم العدالة لا يمكن أن تنتهك بأيّ حال من الأحوال، وبالتّالي ليس لأحد أن يخضع لآخر مهما كانت الظّروف. فمن الضّروري لكلّ الأفراد أن يحسّوا وينعموا بالأمن، وأن يتعاملوا فيما بينهم بكلّ اطمئنان، لكنّ ذلك ليس كافيا، بل يجب عليهم أن يدركوا فكرة أنّ مبادئ العدالة ستوحّدهم، مبادئ بإمكانهم أن يحبّونها ويدافعون عنها[4].

فما يبرّر رجوع-راولز-إلى فكرة العقد الإجتماعي،هو المهمّة التي أسندها إليه في إنشاء مبادئ العدالة، انطلاقا من إجراء منصف يكون مستقلاّ عن كلّ مفهوم مسبق لما هو عادل. هذا الأجراء يهدف إلى التّنظيم العادل للمؤسّسات الإجتماعية، على أساس اتّفاق كامل يكون بين المواطنين ، وذلك باعتبار أنّ الموضوع الأوّل بالنّسبة للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع. من هنا استرجع-راولز- فكرة عقد اجتماعي مع بعض التّعديلات. العقد استبدل بوضعيّة أصلية تحتمل بعض الإلزامات التي من الواجب أن

---

[1] –بول ريكور، العادل ، ص.94.

[2] - Stéphane Chauvier, *Contrat Social-MarchandageEt Solidarité-*,in,*L'ideé Du Contrat Social*,op.cit p.120

[3] -*Ibid*,p.121.

[4] - Alain Boyer, *op.cit*, p.147.

تؤدّي إلى اتّفاق أولي حول مبادئ العدالةً [1].

إنّ مثل هذا الإجراء، يحملنا إلى ما يستحقّه كلّ مجتمع، لا إلى تحقيق سعادة ورفاه أفراده فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى مفهوم عام للعدالة بموجبه يقبل كلّ فرد ويعرف أنّ الآخرين يقبلون نفس المبادئ التي يقبلها هو، كما يجب على المؤسّسات أن ترضى وتستجيب لهذه المبادئ. والأهمّ من ذلك، عندما نقرأ أنّ الموقع البدئي باعتباره وضع مساواة، يعوّض الحالة الطّبيعية في النّظريّة التّقليدية للعقد الإجتماعي، فهذا يعني وبشكل مميّز أنّ الإتّفاق حول مبادئ العدالة سيكون في ظروف هي بدورها منصفة. ليغدو بذلك الإنصاف هو الميزة الأساسية للوضع الأصلي للعقد، الذّي من المفترض أن تنبثق عنه عدالة المؤسّسات الإجتماعية.

على هذا الأساس يتبنّى-راولز-فكرة وجود عقد أصليّ بين أشخاص أحرار وعقلانيين، همّهم أن يدافعوا عن مصالحهم الفردية. وبهذا يكون قد وضع حدّا لذلك الغموض والإبهام الذّي كان يميّز العلاقة بين الإنسان كفرد يتمتّع بحقوق طبيعية، وبينه كمتعاقد عليه أن يتنازل عن تلك الحقوق، ليجدها فيما بعد داخل تبعيّة شرعيّة ممثّلة بالدّولة القانونية*. على هذا الأساس كانتً التّعاقديّة والفردانية عند-راولز-يسيران جنبا إلى جنبً [2].

وبالإضافة إلى كلّ ذلك، يمكننا الوقوف على حقيقة مفادها أنّ-راولز-ومن خلال نظريّته هذه ،قد عمل على زعزعة الثّابت والمطلق الأفلاطوني دون أن يفقده معناه. ًإنّه ذلك الثّابت الذّي يمكن نعته باللاّجواب، باعتباره كمال المعرفة في مقابل إنتفاء الجواب الواقعي المجرّب والمحسوسً [3].فباعتبار أنّ المثالية الأفلاطونية هي نوع من الخروج إلى ما وراء إمكاناتنا البشريّةً، فهي تصلح في معظمها لتفسير المواقف القائلة بمطلقيّة

---

[1]- John Rawls, *T.J* , op.cit,p.29.

*-فما يعتقده لوك مثلا، هو أنّ النّاس أحرارا بطبيعتهم، ومتساوون فيما بينهم. ومن هذا المنطلق فإنّ الموافقة على خضوع دائم، من خلاله يتنازل الفرد عن حريّته الطّبيعية في سبيل الحريّة المدنية، يجب أن يمرّ عبر الإتّفاق الكامل بينه وبين الآخرين إلى المستوى الذّي يجعل منهم متّحدين في جماعة واحدة، بحيث يمكنهم العيش مع بعضهم البعض في رفاهيّة، ويتمتّعون بخيراتهم في جوّ يسوده الأمن والسّلام. في الواقع هناك ما يربحه الفرد من خلال اتّحاده مع الآخرين، إنّه الحماية الكاملة لشخصه، ولأملاكه ضدّ الأخطار التي تواجهه سواء من داخل أو من خارج الجماعة التي يعيش في كنفها. وهذا يتضمّن رهانا-Enjeux-من نوع خاصّ، حيث يتنازل الفرد عن حريته الطّبيعية لنيل منافع غير مضمونة في الحالة المدنيّة.فاحتمال الرّبح في هذه الحالة يقابله احتمال آخر هو الخسارة. وبهذا الشّكل يبقى السّؤال مطروحا :ما الّذي يضمن للفرد استرجاع ما تنازل عنه في حالة الطّبيعة ؟[Jean Pierre Clero,*op.cit*,p.p.95-96].

[2]- بول ريكور ، الذّات عينها كآخر، ص.444.

[3]–حسام محي الدّين الآلوسي، التّطوّر والنّسبية في الأخلاق، ص.86.

الحقائق المتعالية على الواقع الموضوعيً [1]،وهو أمر يجعلنا نتفاءل ونتحسّس لمجتمع تسوده عدالة مطلقة لا يشوبها شائب. لكن عندما يبقى مثل هذا التّفسير المثالي منحصرا في مستوى التّنظير فقط، لا يمتّ بصلة إلى الواقع، فما عسانا أن نفعل ؟ هل يكفينا أن نؤمن بالعدالة لكي نحسّ بأنّنا في مجتمع عادل ؟ عندما نقرأ مثلا ل-ألكيي-**Alquie**-ما مفاده: ً والّذين يقتلون في سبيل العدل، يعرفون جيّدا أنّ الذّين يقتلونهم يستطيعون أن يقوموا بكلّ شيء في الوجود، إنّهم يستطيعون أن يغيّروا وجهة التّاريخ، وأن يملأوا العالم بالجرائم، لكنّهم لا يستطيعون شيئا ضدّ العدلً [2].إنّ ما ندركه هنا ، هو حقيقة العدالة كقيمة متعالية لا يمكن التّلاعب بها، ولا التّصرّف فيها كما نحبّ ونهوى. لكن ما يبقى موضع تساءل هنا هو ما دور هذه العدالة ؟ وكيف لنا أن ننقلها من مملكتها المثالية إلى الواقع الإجتماعي الذّي هو في أمسّ الحاجة إليها، بفعل تلك التّناقضات الخطيرة التي أصبح يعجّ بها ؟

ذلك ما سعى-راولز-إلى الإجابة عليه، جاعلا بذلك من العدالة الفضيلة الأولى بالنّسبة للمؤسّسات الإجتماعية، ومصحّحا لما كان سائدا في الفلسفة السّياسية، والذّي كان مبنيّا على التّفريق الذّيً أقامه -دافيد هييوم-**D.Hume**-،بين القيم-**Valeur**-من جهة وبين الوقائع-**Faits**-من جهة أخرىً [3]. فسعى بذلك إلى إلغاء الهوة الموجودة بين ما يجب أن يكون وما هو كائن، ولم يتسنّى له ذلك إلاّ من خلال فكرة عقد اجتماعي، استبدلت فيه حالة الطّبيعة بما أسماه-راولز-الموقع البدئي- **Position Originelle**-.

6-الموقع البدئي.

إنّ نظرية العدالة كإنصاف، تهتمّ وبشكل مميّز بتوضيح المبادئ الأولى للعدالة، باعتبار أنّ هذه المبادئ تشكّل في حدّ ذاتها موضوع اتّفاق أصلي.يقول –راولز-: ً إنّ الفكرة التي ستوجّهنا هي أنّ مبادئ العدالة التي تصلح للبنية القاعديّة، هي بمثابة موضوع لإتّفاق أصلي. وتلك هي المبادئ التي يقبلها أناس أحرار وعقلانيين يفضّلون تشجيع مصالحهم، ويوجدون في وضعيّة أوّلية من المساواةً [4].

فعن طريق اتّفاق الأفراد فيما بينهم، يمكن لهم أن يختاروا المبادئ المدعوّة لتحديد الحقوق والواجبات لكلّ واحد منهم، كما أنّها تقدّم الوسيلة اللاّزمة لتوزيع الفوائد والتّكاليف الإجتماعية. وأكثر من ذلك، فإنّ هؤلاء الأفراد ملزمون بأن يقرّروا وبصفة نهائية ما الذّي يجب أن يكون عادلا أو غير عادل بالنّسبة لهم.

---

[1]–المرجع نفسه، ص.86.

[2]–نقلا عن.الرّبيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النّسبية والمطلقيّة، ص.338.

[3]–محمد الصغير جنجار،ماهي طبيعة المجتمع العادل؟ضمن:مقدّمات –المجلّة المغاربية للكتاب،عدد20،2000،المغرب،ص.86.

[4] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.37.

ما يجب الإشارة إليه في هذه النّقطة، هو أنّ أيّ اتّفاق لإختيار هذه المبادئ، لن يكون منصفا إلاّ إذا تمّ في وضع يكون هو بدوره منصفا. وعلى ذلك تتوقّف نظرية العدالة كإنصاف، أي على الطّابع المنصف لما يسمّيه-راولز-بالموقع البدئي*.

بداية يجب أن ندرك بأنّ هذا الموقع ليس حالة تاريخيّة واقعيّة، بل يجب فهمه على أنّه وضعيّة افتراضيّة تؤدّي بنا إلى اشتقاق مبادئ للعدالة تكون نزيهة ومستقلّة عن كلّ رغبة أو غاية إنسانية. يقول-راولز- :"في نظرية العدالة كإنصاف الوضعيّة الأصليّة للمساواة، تطابق حالة الطّبيعة في النّظرية التّقليدية للعقد الإجتماعي. هذه الوضعية لا يمكن أن نتصوّرها على أنّها وضعية تاريخية واقعيّة، بل يجب أن نفهمها على أنّها وضعيّة افتراضيّة محدّدة بطريقة توجّهنا إلى مفهوم معيّن للعدالة"[1].وعلى ذلك فإنّ-راولز- لايهتمّ مثل أصحاب العقد الإجتماعي، بالإنتقال من حالة الطّبيعة إلى الحالة الإجتماعية. فالأمر عنده لايتعلّق أبدا بأيّ خروج من وضعيّة سابقة على الإجتماع، ولا بتأسيس دولة سياسية، بل يتعلّق الأمر عنده بتحديد القوانين التّي تعمل على ظهور مبادئ العدالة التي يجب أن تطبّق في مجتمع قائم وليس متخيّل، هو المجتمع الدّيمقراطي"[2].فلا شيء يحملنا على الإعتقاد بوحدة الغاية والهدف بين حالة الطّبيعة كما نظّر لها أعلام فلسفة العقد الإجتماعي الكلاسيكي، وبين الموقع البدئي ل-راولز-. "فإذا كان هذا الأخير يؤكّد بأنّ الوضعيّة الأصليّة، تطابق المفهوم الكلاسيكي لحالة الطّبيعة، فإنّ هذه المطابقة شكليّة محضة، إنّ الأمر هنا يتعلّق بنقطة البداية التي يجب أن تكون منصفةً"[3].لكن ما الذّي يجعل من هذا الموقع البدئي وضعيّة منصفة؟ من بين السّمات الأساسية لهذه الحالة كما يقول-راولز-:" أنّ لا أحد يعرف مكانته في المجتمع، ولا موقعه الطّبقيّ أو منزلته الإجتماعيّة، كما أنّه لا أحد يعرف ما الذّي يخبّئه له القدر من إمكانات ومواهب طبيعية كالذّكاء مثلا أو القوّة"[4]. ويذهب –راولز- إلى أبعد من ذلك، عندما يقرّر بأنّ الشّركاء يجهلون حتّ معرفتهم لما هو خير، كما يجهلون كذلك ميولاتهم ورغباتهم الشّخصية. إنّ مبادئ العدالة كما يقول:" تختار من وراء حجاب الجهل- **Voile D'ignorance**–"[5].

---

*-فباعتبار أنّ راولز كان يدرك أنّ العائق الذي يقف أمام الإختيار الصّحيح لمبادئ العدالة، هو الإنطلاق من الوضعيات الإجتماعية المختلفة، وهي وضعيات لا مبرّرة وتقوم على الحظوظ، وبالتّالي على اللاّمساواة، فقد سعى إلى البحث عن مبادئ للعدالة تسبق الوضعيات الشّخصيّة. ولكي يكون ذلك ممكنا وضع راولز المشاركين في العقد في وضع بدئي هو الذّي سمّاه الحالة البدئيّة. وهي حالة أو فرضيّة تعوّض حالة الطّبيعة لدى التّعاقديّين الأوائل.[جمال مفرج ، العدالة عند جون راولز، ضمن: العدالة والإنسان، ص.131].

[1] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.38.

[2] –جمال مفرج، العدالة عند جون راولز، ضمن: العدالة والإنسان،ص.131.

[3] - Alain Boyer, *op.cit*, p.150.

[4] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.38.

[5] –*Ibid*,p.38.

وهو الشّيء الذّي يضمن لنا إنشاء مبادئ موضوعيّة بعيدة عن كلّ الظّروف الخاصّة بالفرد، فلا أحد يستطيع أن ينشأ مبادئ تخدم مصالحه الخاصّة.ً وكأنّ –راولز- يتكلّم هنا عن وضعيّة ينطلق فيها الشّركاء من نقطة الصّفر ، من خلالها ينسون من همً [1]، ويكونوا مجرّدين من كلّ رغبة أو دافع أناني.

ً فحجاب الجهل هذه العبارة المجازية-**Métaphorique**-، تحدّد الحالة المضمرة لدى المشاركين، والتي تتميّز بالغياب الكامل لكلّ اعتقاد مسبق عمّا هو خير أو عادلً [2].وهو الأمر الذّي من شأنه أن يضمن لنا النّزاهة والعقلانية في اختيار مبادئ العدالة. فالموقع البدئي الذّي يقدّمه-راولز-مجازا بمثابة حجاب الجهل، النّاس لا يعرفون من خلاله شيئا عن منزلتهم الإجتماعية، ولا عن رغباتهم وميولاتهم ، وبالتّالي فهم جاهلون لكلّ ما من شأنه أن يخلّ بأيّ اتّفاق قد يكون بينهم.ً فتحت حجاب الجهل الشّركاء يكونون أشخاصا كانطيين قادرين على اختيار الكونية-**L'universalité**-.ووحده حجاب الجهل يسمح باختيار عقلاني لمبادئ العدالة، إذ بدونه سيكون كلّ اختيار متوقّفا على الإعتبارات التّجريبية، وناتجا عن مبدإ النّفعيّة[3].

فمن المفروض إذن بالنّسبة للشّركاء إن هم أرادوا الإختيار، ومن ثمّة الإتّفاق على المبادئ التّي ستحكمهم، أن يكونوا جاهلين لجميع العوامل التي تؤثّر على قرارهم المطلوب. من هذا المنطلق سيكون واضحا أنّ لا أحد يكون متميّزا عن الآخر في اختيار هذه المبادئ، باعتبار موضوعيّة هذا الإختيار ذاته، الذّي من المفروض أن يتمّ في ظروف مستقلّة عن كلّ الرّغبات الإنسانية، وعن كلّ المفاهيم التي يكوّنها كلّ واحد عن خيره الخاص*.

فما يجب أن نتخيّله، هو حالة يكون فيها الكلّ مستقلاّ في فكره وفعله عن تلك العوارض -**Contingences**-الطّبيعية والإجتماعية، باعتبارها من الأسباب الرّئيسية التي تشجّع الخلافات والنّزاعات، وتؤدّي بهم إلى الخضوع لأحكامهم الأنانية المسبقة. من هنا كان حجاب الجهل شرطا أساسيا لإنصاف المناقشات والجدالات القائمة حول اختيار مبادئ العدالة. يقول-راولز-:ً فبما أنّ الشّركاء يجهلون ما الذّي يجعلهم مختلفين ومتميّزين بعضهم عن بعض، وكلّهم عقلانيين وموجودين في نفس

---

[1] - Alain Boyer, *op.cit*, p.154.

[2] –Philippe Fontaine,*op.cit*,p.78.

[3]–*Ibid*,p.79.

*-يكمن تلخيص ذلك بما يقوله إيليا حريق ومفاده: بكلمة موجزة، كي يقوم المرشّحون باختيارات من الموقع الأصلي، يفترض بهم ألاّ يعرفوا أذكورا هم أم إناث، بيض أم سود، متديّنون أو لا دين لهم، أثرياء أو فقراء، من علّية القوم أو من الحثالة، أذكياء أو أغبياء، مثقّفون أو أمّيون، بالإختصار يجهلون جميع العوامل التي قد تؤثّر في قرارهم المطلوب. وقرارهم المطلوب هو الحصول على أكبر نسبة ممكنة من الحريّة، ومن الثّروة التي يمكن أن يحصل عليها أحدهم في مجتمع يتّصف بالفوارق بين أعضاءه.[إيليا حريق، الدّيمقراطيّة وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب، ص.87.].

الوضعيّة، فمن الواضح أنّهم سيقتنعون بنفس الحجّةً [1]. وهذا سبب من الأسباب الرّئيسية التي أدّت إلى اهتمام الكثير من المفكّرين بنظرية-راولز-في العدالة، واتّخاذها كنموذجا في تحليلاتهم وتنظيراتهم السّياسية والأخلاقية*.

لكن هذا ليس معناه أنّ حجاب الجهل سيغنينا عن كلّ ارتباط بأيّ معرفة من شأنها أن تجعلنا على علاقة بالعالم الحسّي التّجريبي .خصوصا عندما يتعلّق الأمر بتوزيع المكاسب والتّكاليف الإجتماعية، ولا يقتصر فقط على قضيّة حقوق وواجبات. ً إنّ الأمر هنا يتعلّق بموقف فلسفي يتوسّط النّزعتين، النّزعة المتعالية من جهة والتّجريبية من جهة أخرىً [3]. الأولى يكون فيها الشّركاء في استقلال تام عن كلّ ما هو عرضي، من شأنه أن يؤثّر سلبا على اختياراتهم، أمّا الثّانية فتفرض عليهم معرفة من نوع خاص من خلالها يكون الشّركاء على صلة بالعالم الذّي يعيشون فيه.

من هنا فإنّ حجاب الجهل، لا يقصي فكرة أن يكون للأفراد بعض المعارف الأساسية، والتّي بدونها يكون اختيار مبادئ العدالة أمرا مستحيلا. ولهذا فإنّ معرفة الشّركاء للخصائص النّفسيّة العامّة للبشر فيما يتعلّق بأهوائهم ودوافعهم الأساسية تكون مطلوبة لا يمكن الإستغناء عنها. يقول-راولز-: ً في نطاق الممكن إذن، الشّركاء لا يعرفون إلاّ خضوع مجتمعهم لشروط العدالة. غير أنّه يجب الحرص على أن تكون المعرفة العامّة للمجتمع الإنساني أمرا مقرّا وثابتا. فهم يدركون القضايا السّياسية ومبادئ النّظرية الإقتصادية، ويعرفون أساس النّظام الإجتماعي وقوانين النّفس الإنسانية. في الواقع يفترض على الشّركاء أن يكونوا على علم بكلّ ما يؤثّر على اختيارهم لمبادئ العدالةً [2]. إنّ الأمر هنا يتعلّق بما يسمّيه –راولز-ً الإلزامات الصّورية لمفهوم العادل- **Les Contraintes Formelles Du Concept Du Juste**–ً. وهي مجمل

---

[1] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.171.

*-فمن الواضح أنّ أمثولة حجاب الجهل قد كان لها صدى كبير عند المفكّرين والكتّاب، وبالخاصّة الأخلاقيين منهم والسّياسيين، وذلك لما لها من أثر كبير في إنصاف المناقشات والمجادلات حول اختيار المفهوم الأمثل للمجتمع العادل."هكذا سيعمل بروس أكرمان-B.Ackerman-في مؤلّفه –*Social Justice In The Libérale State*-الصّادر سنة 1980على تخيّل مجموعة من الأفراد المتواجدين على سطح كوكب خال من البشر، ومطالبين ببناء مجتمع لأوّل مرّة. وسيفترض -أكرمان-القواعد التي يجب على هؤلاء الأفراد إقرارها، حتّى يكونوا على يقين من أنّ أيّ تصوّر شخصي حول الخير أو الحياة الخيّرة، لن يفرض نفسه كقاعدة مهيمنة على الحياة الإجتماعية".[لورون بوفي، جون راولز ونهضة الفلسفة السّياسية بالولايات المتّحدة الأمريكيّة، ضمن كتاب : في التّرجمة والفلسفة السّياسية و الأخلاقية،ص.118.].

[2] –بول ريكور، العادل ، ص.95

الإكراهات والقيود التي تتطلّبها مبادئ العدالة. لكن قبل ذلك هناك ما يمكن تسميته [1]ً بظروف العدالة- **Les Circonstances De La Justice**–ً[2]، التي من خلالها يجد الأفراد أنفسهم مرغمين على التّعاون، والتّفاهم على المبادئ التي يجب أن تحكمهم. فالمجتمع باعتباره مجالا للتّعاون من وجهة نظر الفوائد المشتركة، يتميّز بتضارب المصالح وتوافقها في نفس الوقت. فهناك توافق من حيث الغاية، باعتبار أنّ التّعاون سيحقّق لكلّ واحد حياة أفضل كان سيبحث عنها حتّى ولو اعتمد على جهوده الخاصّة. بالمقابل هناك تضارب في المصالح، لأنّ كلّ فرد من أفراد المجتمع، ومن خلال سعيه لتحقيق أهدافه يفضّل نيل أكبر حصّة من الفوائد النّاتجة عن مثل هذا التّعاون. هذا ويمكن الحديث هنا عن ذلك التّباين والإختلاف القائم بين الأشخاص فيما يخصّ مشاريعهم وغاياتهم في الحياة، وأكثر من ذلك فإنّ الأمر قد يصل إلى حدّ الإختلاف حتّى في المعتقدات الدّينية، الفلسفيّة، والمذاهب الإجتماعية والسّياسية. كلّ ذلك يؤدّي إلى تضارب المطالب، وخلق نزاعات فيما يخصّ تلك الموارد الطّبيعيّة-**Les Ressources Naturelles**- ، التي ليست متوفّرة بالقدر الذّي يجعل من التّعاون أمرا عرضيا لا فائدة منه.

ما يمكن التّأكيد عليه هنا، هو أنّ هذه الظّروف موجودة فعلا، وهي معاشة من طرف أفراد المجتمع، وإلاّ لما كنّا في حاجة إلى فضيلة تسمّى العدالة. ً فغياب مثل هذه الظّروف سيغنينا عن فضيلة العدالة، مثل ما يغنينا غياب أيّ عدوان جسدي عمّا يسمّى بالشّجاعة الجسديّة[3]. ولربّما يحيلنا هذا إلى ما أشار إليه – أفلاطون-من قبل بقوله: ً إنّ العدالة كانت ستكون مسألة بسيطة لو كان النّاس بسطاءً [4]. فإذا أردنا الوقوف على معنى هذه البساطة، فهي ولا شك أعقد من التّعقيد ذاته، لا لشيء إلاّ لأنّها تشترط بساطة في الطّبيعة البشريّة بالدّرجة الأولى، وهذا ما لا يمكن إدراكه أو الوصول إليه بحال من الأحوال.

واعتبارا لذلك ستكون هناك مشكلة كلّ ما تعلّق الأمر بتوزيع صحيح فيما يخصّ تلك الموارد الطّبيعيّة، والفوائد النّاتجة عن التّعاون الإجتماعي.عندئذ وكما يقول-بول ريكور-: ً يجب ألاّ يكون الشّركاء أشخاصا أحرارا وعقلانيين فقط، وإنّما كذلك أشخاصا حريصين على تحقيق مصالحهم الذّاتيةً [5].

فعلى الشّركاء إذن، وقد وضعوا وراء حجاب الجهل، أن يدركوا ما معنى أن يكون الشّخص صاحب مصلحة. من هنا تأتّى بعض الإكراهات، أو القيود التي يضعها-راولز- من أجل اختيار منصف لمبادئ

---

[1] –*Ibid*,p.163.

[2] –*Ibid*,p.159.

[3] –*Ibid*,p.161.

[4]– ول ديورانت ، قصّة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت-لبنان-ط4، 1982،ص.27.

[5]–بول ريكور، العادل ، ص.ص.95-96.

العدالة، وهي متطلّبات وظيفتها تحديد المعارف الضّرورية للشّركاء المسؤولين عن توزيع المنافع الأساسية للمواطنين في إطار من الإنصاف[1]. وعليه فمن الواجب أن تتوفّر لكلّ طرف، المعرفة الكافية بالخصائص النفسيّة العامّة للبشر، فيما يتعلّق بالأهواء والدّوافع الأساسية. في هذه النّقطة يصرّح-راولز-بأنّ أنثروبولوجيته الفلسفيّة قريبة من أنثروبولوجية –هيوم-، فيما يخصّ الحاجات والمصالح والغايات المتضاربة، بما في ذلك مصالح ذات تعتبر تصوّرها لما هو خير جدير بالإعتراف وتتقدّم في شأنه بمطالب تستحقّ الإرضاء[2]. أمّا الإكراه الثّاني فيوجب على كلّ الأطراف المشاركة، أن يكونوا على دراية واقتناع، بأنّ كلّ كائن عاقل يسعى إلى امتلاك خيرات اجتماعية أوّليّة-**Biens Sociaux Primaires**-، تكون بمثابة الشّرط الأساسي لحريّة كلّ فرد داخل المجتمع. كما يجب أن تتوفّر لكلّ الأطراف المشاركة، وهذا هو مضمون الإكراه الثّالث، كلّ المعلومات الكافية حول مبادئ العدالة، لأنّ الإختيار سيكون نتيجة لسلسلة من المقارنات والموازنات بين هذه المبادئ، وبين مجموعة من التّصوّرات الأخرى للعدالة، على رأسها تلك الخاصّة بالمذهب النّفعي، وكذا التّصوّرات التّي تمجّد الأنانية والتّي نجد من أشكالها ما يسمّى بدكتاتورية الأنا-**La Dictature D'égo**-، التي تتلخّص في الصّيغة الآتية: يجب على كلّ واحد أن يخدم مصالحي، كما يجب على كلّ واحد أن يتصرّف بعدالة ما عدا أنا الذّي قرّرتها[3].ما يمكن ملاحظته على هذه الصّيغة المطروحة، أنّها تقدّم لنا مفهوما للعدالة يقوم على رغبة الشّخص في أن يسيطر على آخرين، وهو أمر يتناقض كليّا مع ما يمكن تسميّته تعاون أو اتّفاق. ولهذا السّبب نجد-راولز-يتقدّم بطرح مبادئ العدالة، قبل أن يتطرّق إلى عرض مضامين الموقع البدئي بالتّفصيل، وذلك ليتسنّى للشّركاء معرفة هذه المبادئ، التّي سيتمّ الإختيار بينها وبين مختلف التّصوّرات الأخرى للعدالة. يقول-راولز-: " سآخذ كمعطيات، تلك القائمة الخاصّة بمختلف التّصوّرات التّقليدية للعدالة... هذه القائمة ستقدّم للشّركاء الذّين نفرض عليهم بأن يتوصّلوا إلى اتّفاق إجماعي حول التّصوّر الأمثل من بين كلّ التّصوّرات المقترحة عليهم"[3].

وبالإضافة إلى ما يجب على الشّركاء معرفته من وراء حجاب الجهل، ومن أجل أن يكون الموقع البدئي أكثر إنصافا، فإنّ-راولز- يضيف إكراها رابعا، يتمحور حول عمومية المبادئ. أي أن تكون هذه المبادئ عامّة، كما يجب أن تكون كونيّة في تطبيقها، بحيث يجب اختيار المبادئ مع الحرص على أن تكون صالحة ومطبّقة من طرف الجميع. وفي هذا يكمن فحوى هذا الإلزام، أي في ضرورة الإعلان-**Publicité**-، وهو الأمر

---

[1]-جمال مفرج، العدالة عند جون راولز، ضمن: العدالة والإنسان،ص.132.

[2] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.160.

[3] - *Ibid*,p.165.

الذّي من شأنه أن يحقّق المساواة بين الشّركاء في اختيار المبادئ، من منطلق أنّهم سيكونون متساوين في المعلومات التي لديهم حول مختلف التّصوّرات المطروحة أمامهم، والتّي ستكون موضوع مقارنة بينها وبين مبادئ العدالة. فما يضمن لنا تلك المساواة إذن، هو أنّ عرض البدائل والحجج لمختلف التّصوّرات يجب أن يكون أمرا علنيّا.

فإذا ما تمّ اختيار مبادئ العدالة، وذلك ما سيحدث فعلا في نظر-راولز- حيث يقول: " هكذا ينكشف لنا أنّ الإختيار الأفضل سيقع على مبدآ العدالة، بشرط أن يكونا مقبولين من طرف الجميع"[1]. فإذا ما تمّ ذلك كما قلنا، سيكون هناك ما يسمّى باستقرار العقد، لأنّ مبادئ العدالة ستكون نهائيّة، يتعذّر تغييرها- **Irrévocable-**، مهما كانت الظّروف. وذلك هو مضمون الإكراه الخامس والأخير من مجموع الإكراهات، التّي أقرّها-راولز- من أجل اختيار منصف لمبادئ العدالة.

ما يمكن ملاحظته من كلّ هذا، هو الطّريقة التي أنشأ بها-راولز- الموقع البدئي، وذلك بانتقائه الصّارم لما يجب معرفته، وما يجب إقصاؤه من وراء حجاب الجهل. فهو يقصي كلّ فكرة خاصّة بالمكانة الإجتماعية وحتّى المصالح الخاصّة للفرد. في المقابل هناك ما يجب معرفته، ممثّلا بالخصائص النّفسيّة للبشر، والقضايا السّياسية ومبادئ النّظرية الإقتصادية، وكلّ ما من شأنه أن يؤثّر على اختيار مبادئ العدالة. وزيادة على كلّ تلك الإلزامات والإكراهات، هناك ما يسمّى" بعقلانية الشّركاء- **La Rationalité Des Partenaires-**"[2]، التي تجعل منهم غير مهتمّين بمصالح بعضهم البعض، لكن هذا ليس معناه أنّهم أنانيين، بقدر ما هم مجرّدين من تلك الأحاسيس والغرائز التي من شأنها عرقلة النّظام الإجتماعي، كالحسد- **L'envie-**،والغرور-**La Vanité-**، باعتبارها عناصر مدمّرة لقيام أيّ حكومة أو دولة أو مجتمع معيّن. وهذا ما أشار إليه-جون ستيوارت ميل-من قبل متسائلا : كيف يمكن أن تدار حكومة، أو أيّ هيئة مشتركة بشكل مقبول من جانب شعب يسوده الحسد إلى درجة أنّه إذا ظهر أنّ فردا منه من المحتمل أن ينجح في أيّ شيء، فإنّ الآخرين الذّين من المفروض أن يتعاونوا معه، فإنّهم يؤلّفون ضمنا

[1]- *Ibid*,p.156.
[2]- *Ibid*,p174

جبهة لإنزال الفشل به. فيكون قيام حكومة صالحة أمرا مستحيلا عندما تكون نزعة الشّعب العامّة مانعة الفردً [1].وكخلاصة لكلّ ما قيل، يمكن القول أنّ الموقع البدئي يمثّل الوضعيّة الملائمة، التّي تجعل من كلّ الإتّفاقات الأساسية التي يمكن أن تنتج منصفة. ً هذا الموقع يمكن إدراكه كوضعيّة منصفة بالنّسبة للشّركاء، باعتبارهم أحرارا ومتساوون، وباعتبارهم كذلك عقلانيين ومجهّزين بمعلومات مناسبة. فأيّ اتّفاق يمكن أن ينتج عن هؤلاء الشّركاء بوصفهم ممثّلين للمواطنين سيكون اتّفاقا منصفاً [2]. وبهذا يكون الهدف من وراء حجاب الجهل هو بلورة إجراء منصف، من شأنه أن يكسب المبادئ المتّفق عليها صفة العدل، وذلك بإقصائه لكلّ ما هو عرضيّ وظرفي قد يؤثّر سلبا على اختيار تلك المبادئ. ً فمن الواضح أن يكون مفهوما معيّنا للعدالة أكثر عقلانيّة من أيّ مفهوم آخر، إذا كانت المبادئ التّي ينبثق منها هذا المفهوم مختارة من طرف أشخاصا عقلانيين موجودين في هذه الوضعيّة الأوّليّةً [3]. وهذا ما يجعل كلّ الشّركاء يقتنعون بنفس الحجّة في اختيارهم لتلك المبادئ، من منطلق أنّهم يعيشون في وضعيّة متماثلة، ويجهلون كلّ الإختلافات التي توجد بينهم. إنّ الأمر كما يقول-بول ريكور-: ً يمكن تلخيصه على النّحو التّالي: في الوضع البدئي تكون المعادلة بين كلّ شخص والجميع معادلة كاملةً [4]. فما هي يا ترى هذه المبادئ التي يقع عليها الإختيار في الموقع البدئي، والتّي تكون معيارا مثاليا لكلّ مجتمع عادل ؟

---

[1]–نقلا عن.ملحم قربان ، قضايا الفكر السّياسي –الحقوق الطّبيعيّة-، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت-لبنان-، ط1، 1983،ص.223.

[2] - John Rawls, *La Justice Comme Equité-Une Reformulation De La Théorie De La Justice*,trad : Bertrand Guillarme,Ed.La Découverte, 2003,p.36.

[3] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.44 .

[4]–بول ريكور، العادل ، ص.98.

المبحث الثّاني : مبادئ العدالة.

1 -مبدآ العدالة.

2-قواعد الأولوية.

3-قاعدة الحد الأقصى.

4-بين راولز و كانط.

من المؤكّد أنّ-جون راولز-في نظريته هذه، يهتمّ وبشكل مميّز بالعدالة الإجتماعية، وهو القائل: ً إنّنا نسمّي عادلا أو غير عادل كثيرا من الأمور المختلفة، ليس فقط القوانين والمؤسّسات، والأنظمة الإجتماعية، ولكن حتّى الأفعال الشّخصيّة كالقرارات مثلا والأحكام والإتّهامات، كما نسمّي كذلك عادلا أو غير عادل المواقف والسّلوكات الإنسانية. ولكن ما يهمّنا هنا هو العدالة الإجتماعيةً [1].

ومن منطلق أنّه لا يمكننا أن نتكلّم عن العدالة بمعزل عن الإنسان، فإنّ هذا الأخير ملزم على التّصرّف وفق مبادئ توجّهه إلى ما يجب أن يكون عليه داخل المجتمع. فبمثل ما يوجد مبادئ تنطبق على المؤسّسات، هناك مبادئ أخرى صالحة للأفراد. لكن وكما يقول-راولز-: ً لا يجب الخلط بين مبادئ العدالة الصّالحة للمؤسّسات، وتلك الخاصّة بالأفراد وأفعالهم التّي تتحكّم فيها ظروفهم الخاصّةً [2].فما عساها أن تكون هذه المبادئ التي تتحكّم في السير الحسن للمؤسّسات، وترقى بها إلى درجة العدل والإنصاف ؟

1-مبدآ العدالة.

إنّ أوّل تقديم لهذين المبدأين كما يقول-راولز- سيكون على النّحو الآتي:

> ًفي المقام الأوّل يجب أن يكون لكلّ شخص حقّ متساو مع الآخرين في النّظام الأكثر اتّساعا من الحرّيات المتساويّة بين الجميع، والذّي يجب أن يكون متطابقا مع نفس النّظام الذّي هو لغيره.في المقام الثّاني يجب أن تنظّم الفوارق الإجتماعية والإقتصادية على نحو يمكن فيه في نفس الوقت:أ-أن تكون هذه الفوارق في صالح كلّ فرد.ب-أن تكون هذه الفوارق مرتبطة بوضعيات ووظائف مفتوحة على الجميعً [3].

ً فما يوجبه المبدأ الأوّل هو المساواة في تحديد الحقوق والواجبات الإنسانية، حيث يكون لكلّ شخص حقّ مساو للجملة الأوسع من الحقوق الأساسية المتساوية للجميع[4]. وهذاً ما يقصد به عادة بعبارة العدالة السّياسية [5]، حيث يضمن هذا المبدإ الحرّيات الأساسية للمواطنة-**Citoyenneté**-، والتّي تتمثّل بشكل خاص في الحرّيات التّي يرتبط تطبيقها بمفهوم المشاركة في الحياة العامّة وهيً الحرّيات السّياسية بما في ذلك حرّية الإقتراع وشغل المناصب العامّة، حرّية التّعبير والتّجمّع وكذا حرّية التّفكير والمعتقد، وأكثر من ذلك هناك حرّية الشّخص التّي تحوي حمايته من الضّغوطات النّفسيّة، والإعتداءات الجسديّة، كما تحميه كذلك من الإعتقالات التّعسّفيةً [1].

---

[1] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.33.

[2] - *Ibid*,p.85.

[3] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.91.

[4] - جمال مفرج، العدالة عند جون راولز، ضمن: العدالة والإنسان،ص.133.

[5] –جان مارك فييري، فلسفة التّواصل، تر: عمر مهيبل، منشورات الإختلاف ، الجزائر،ط1، 2006، ص.112.

[1]- John Rawls, *T.J*, op.cit,p.92.

وعلى هذا، تصبح الحريّة هنا بمثابةً القدرة على الفعل، على التّعبير الحرّ وعلى استمتاع الإنسان بملكيته في حماية القوانين، دون الخضوع لقسر الغيرً [2]. مثل هذه الحريّة قد ساهمت فيً توسيع مفهوم المواطنة الذّي لم يعد يختزل بالنّسبة للفرد، في مجرّد الحصول على حماية اجتماعية أو مدنيّة، بل تعدّى ذلك إلى ضرورة اكتساب حقّ المشاركة الفعّالة في صياغة القرارات والمعايير التّي تهدف إلى تنظيم مجمل الحياة الجماعيةً [3]. وبمقتضى المبدأ الأوّل، فإنّ هذه الحرّيات يجب أن تكون متساوية بين الجميع، وهو أمر يبعث على الإعتقاد بأنّ –راولز-ومن خلال كتابه نظريّة العدالة، يكون بصدد البحث عن قيم مفقودة. فباعتناقه هذا الحقّ في الحرّيات الأساسية، فإنّه يعيد صياغة مبدأ عدالة قد أعلن عنه من قبل. بل أكثر من ذلك فإنّ ً هذا المبدأ الأوّل، أو بالأحرى هذا المنطوق المزدوج (حريّة-مساواة)كما تقول-جاكلين روس-، يشكّل استطالة مبدأ قديم جدّا*: لكلّ إنسان حقّ مساو في أوسع جملة من الحرّية الأساسية. إنّ الحرّيات متساوية للجميعً [4].

أمّا فيما يخصّ هذه الحرّيات، باعتبارها حقوقا يجب أن يحوز عليها الجميع، فإنّها تهدف أساسا إلى حماية الفرد من تجاوزات الأفراد الآخرين، وكذا حمايته من عنف النّظام السّياسي للدّولة وتعسّفه. وبموجب هذه النّظرة يصبحً هدف العدالة هو ضمان الحرّية في أفق نظام حقوقي ينظّم توافقيّة، أو تركيبة عامّة جامعة لكلّ الحرّيات الفردية، لكنّها حرّيات لا يمكن ممارستها فرديّا غلاّ إذا توفّر شرط ممارستها من قبل الجميعً[1]. بمعنى آخر، إنّ العدالة تكمن في التّوافق الذّي يجعل من كلّ أفراد المجتمع متساوين في النّظام الأكثر اتّساعا من الحرّيات الأساسيّة. وبهذا يكون المعيار العادل حسب-راولز-هو المساواة في الحرّية بين الجميع، على أن يحترم كلّ من المعنيين حريّة الآخر الموازية.

---

[2]–جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر،ص.42.

[3]–جان مارك فييري، فلسفة التّواصل،ص.113.

*-كتوضيح لذلك تقول-روس-:"إنّ الفكر الأخلاقي النّظري المعاصر، باعتناقه هذا الحقّ في الحرّيات الأساسية يرجع من جديد إلى مطلب عدالة يستند إلى مكسب سابق جدّا. لتحيلنا بذلك إلى كتاب سبينوزا-رسالة في اللاّهوت والسّياسة-حيث العدالة تعتبر الأشخاص متساوين، وتصون بالتّساوي حقّ كلّ واحد منهم.يقول سبينوزا : ويسمّى العدل والظّلم أيضا بالإنصاف وعدم الإنصاف، لأنّ من واجب القضاة المكلّفين بوضع حدّ للخصومات، ألاّ يفرّقوا بين الأشخاص، بل أن ينظروا إليهم على قدم المساواة ويحافظوا بقدر متساو على حقّ كلّ منهم. فلا يحسدون الغنيّ ولا يحتقرون الفقير.[سبينوزا، رسالة في اللاّهوت والسّياسة، ص.376.].كما تحيلنا روس كذلك إلى كتاب -العقد الإجتماعي- لروسو، الذّي يطبّق فكرة المشاركة المتساوية في الحقوق الأساسية ، بفضل تأثير العقد والحياة الإجتماعية. فمن سبينوزا إلى مونتسكيو و روسو، حتّى إعلان حقوق الإنسان والمواطن، إنّما هي هذه الحرّيات الأساسية التّي تعلن وتوضّح.[جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر،ص.42.].

[4]–جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر،ص.42.

[1]–جان مارك فييري، فلسفة التّواصل،ص.112.

أمّا فيما يخصّ المبدأ الثّاني، فيطبّق في أوّل تقدير على توزيع المداخيل والثّروة، وعلى توجّهات المنظّمات التي تستخدم الإختلافات في السّلطة والمسؤولية التي لكلّ شخص[2]. فهوً مبدأ يطبّق على ظروف اللاّمساواة التّي لا يمكن تجنّبها، إنّه يضع في قسمه الأوّل الظّروف التي يجب وضع بضع التّفاوتات فيها، والتّي تعتبر أفضل بالنّسبة إلى تفاوتات أكبر، وكذلك بالنّسبة إلى توزيع غير متساو. أمّا في قسمه الثّاني فإنّه يساوي بقدر المستطاع بين التّفاوتات المرتبطة باختلاف السّلطة والمسؤولية، ومنها جاء مبدأ الإختلاف- **Principe De Différence**- ً[3]. وهو مبدأ يقرّ بقبول الفوارق والتّفاوتات الإجتماعيّة والإقتصادية، ويضفي شرعيّة على التّوزيع الغير متساوي للخيرات الإجتماعية. وكنتيجة لذلكً فإنّ المجتمع لا يمكن أن يقوم بدون التّوزيع الغير العادل للخيرات المادّيةً [4]، والسّبب في ذلك يكمن في الطّبيعة الإنسانية، أي في اختلاف طباع وقدرات النّاس الفكريّة والجسديّة، وكذلك في بعض المصادفات الإجتماعية، فلو استطاع كلّ إنسان أن يمتلك ما يريد من الخيرات، لما برزت مشكلة توزيعها أصلا.

فما يمكن ملاحظته داخل المجتمع الواحد، أنّ هناك تباين واختلاف فيما يخصّ المؤهّلات الفكريّة والجسديّة لكلّ فرد، كذلك فيما يخصّ الموارد الطّبيعيّة، فهي ليست موجودة بالقدر الذّي يجعل من التّعاون أمرا ثانويّا لافائدة منه. أمّا بخصوص هذا التّعاون، فإنّه لا يمكن تصوّره بمعزل أو دونما رابط مع المساهمة المنتجة لكلّ فرد، وهي مساهمة تختلف من شخص لآخر، وذلك بحسب القدرات والمؤهّلات التي يمتلكها كلّ فرد من أفراد المجتمع. هذا ينتج عنه، أنّ بعض الأشخاص من يستطيعون القيام بأعمال مهمّة أكثر من البعض الآخر. فهل يعقل أن تكون نتائج وثمرات هذا التّعاون موزّعة بطريقة متساويّة بينهم ؟

فبسبب هذه المعضلة في كيفيّة توزيع الخيرات الإجتماعية، وتقسيمها بين أفراد المجتمعً أضحت العدالة الإجتماعية هي المسألة الأولى التّي يهتمّ بها-راولز-. فالعدالة قد أصبحت ضروريّة كما هو واضح، بسبب ندرة الموارد المتوفّرة، وتعدّد المفاهيم التّي يشكّلها الأشخاص عمّى يكوّن خيرهم الخاص. وبما أنّ المجتمع في ظلّ ديمقراطية ليبرالية هو بمثابة مؤسّسة تعاونيّة بين أشخاص أحرار ومتساوين، فإنّ العدالة الإجتماعية يجب أن تبحث عن الطّريقة الملائمة لتوزيع الحقوق والمنافع النّاتجة عن مثل هذا التّعاونً [1].

من هذا المنطلق وكحلّ لهذه المعضلة، فإنّ-راولز-لا يلغي مسبّقا عناصر اللاّمساواة من تفاوتات وفوارق. وهذا ما يقرّ به مبدأه الثّاني كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، لكن تطبيق هذا المبدأ يبقى مشروطا ومقيّدا،

---

[2] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.92.

[3]–بومدين بوزيد، الأخلاق وثلاثية العدل الذّهبية عند بول ريكور، ضمن : العدالة والإنسان، ص.47.

[4]– شفار تزمان،الأخلاق البرجوازية،ص.157.

[1]-Bertrand Guillarme Et Patrick Savidan,*op.cit*,p.315.

وشرطه في ذلك أن تكون هذه الفوارق والتّفاوتات منظّمة بشكل يكسب منه الجميع، وخاصّة أولئك الأكثر حرمانا من غيرهم في المجتمع*.

ما يجب الإشارة إليه في الأخير، أنّ الصّيغة التّي عرض بها –راولز- هذه المبادئ، تعتبر صيغة ثابتة غير قابلة للتّغيير أو الإستبدال فيما بينها. معنى ذلك ً أنّ هذه المبادئ منظّمة بطريقة دقيقة ، بحيث يكسب المبدأ الأوّل أولويّة معجميّة مطلقة عن الثّاني، ونفس الشّيء بالنّسبة للجزء الأوّل من المبدإ الثّاني، فإنّه يكسب نفس الأولويّة على الجزء الثّاني ً [2]. فما معنى ذلك يا ترى ؟ وما أهمية هذا النّظام الذّي وضعه –راولز-، والذّي يجب أن تخضع له مبادئ العدالة ؟

2-قواعد الأولويّة.

فبقدر الأهمّية التي يحضى بها هذان المبدآن، فإنّ قاعدة الأولويّة التّي تربط بينهما تتمتّع بالأهميّة ذاتها. المقصود هنا، هو ما أسماه –راولز- ً بالنّظام المعجمي **-Ordre Lexical-**[3]. وهو نظام تسلسلي، من الواجب أن يخضع له مبدآ العدالة، حيث ً ينبغي أن ترتّب هذه المبادئ وفق نظام معجمّي يكون فيه المبدأ الأوّل متقدّما على المبدأ الثّاني، معنى ذلك أنّه لايمكن تبرير أو تعويض أيّ اعتداء على الحريّات الأساسية المتساوية بين الجميع، والتي يحميها المبدأ الأول بامتيازات اجتماعية أو اقتصادية تكون أكبرً[4].

وقد سمّى –راولز-، هذا النّظام معجميّا لسبب بسيط كما يقول-بول ريكور-، ويمكن شرحه على الشّكل الآتي : ً إنّ أوّل حرف في كلمة معيّنة هو الأوّل معجميّا، بمعنى أنّه ليس هناك من تعويض على مستوى الأحرف اللاّحقة يمكن أن يزيل التّأثير السّلبي الذّي يحصل من جرّاء إحلال أيّ حرف آخر في هذا المكان الأوّل. ومع ذلك فإنّ التّرتيب التّالي لا يمكن أن يكون من دون وزن، لأنّ الأحرف اللاّحقة هي التّي تقيم

---

* - حول هذه النّقطة يقول جون راولز: "فإذا لم يكن تقسيم الثّروة والمداخيل ،في حاجة لأن يكون متساويّا، فلا بدّ أن يكون ذلك في صالح كلّ فرد ، وأن تكون في نفس الوقت مراتب السّلطة والمسؤولية سهلة المنال للجميع، ويطبّق المبدأ الثّاني مع الحرص على أن تظلّ هذه المراكز مفتوحة.بعد ذلك ترتّب الفوارق الإجتماعية والإقتصادية على نحو يكسب منه الجميع مع الخضوع لهذا الإكراه".[John Rawls,*Théorie De La Justice*, op.cit,p.92.].وكتعليق على ذلك تقول جاكلين روس في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.43: إذا كان الفكر الأخلاقي النّظري والسّياسي المعاصر، ولاسيما لدى راولز يستند إلى مبدأ الحريّة، وإذا كان هذا الفكر يؤكّد أنّه ينبغي أن يكون لكلّ شخص حقّ متساو في أكبر الحرّيات الأساسية (حرية الرّأي، حرية الملكيّة الخاصّة إلخ..) فإنّه يرجع كذلك إلى مبدإ آخر: مبدأ الإختلاف القائل بوجوب قبول أنواع التّفاوتات الإجتماعية والإقتصاديّة، الفوارق، شريطة أن تكون منظّمة لصالح الأقلّين حظّا، وأنّها تكفل لهؤلاء وضعا مرضيّا. إنّ صنوف التّفاوت ستنظّم لصالح كلّ إنسان.

[2] - Bertrand Guillarme Et Patrick Savidan,*op.cit*,p.316.

[3] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.92.

[4] –*Ibid*,p.92.

الإختلاف بين كلمتين لهما البداية عينها. إنّ التّرتيب المعجمي يعطي جميع الأحرف وزنا نوعيّا، من دون أن يجعلها قابلة للإستبدال فيما بينهاً [1].

هذا النّظام إذن وبتطبيقه على نظريّة العدالة ، سيكسب المبدأ الأوّل حصانة وأولويّة على المبدإ الثّاني. ً

وبفعل هذه الأولويّة التي يكسبها مبدأ الحريّة، سيكون غير مسموح بقيام أيّ تعويض بين الحريّات الأساسية، وبين الأرباح والمنافع الإقتصادية والإجتماعيةً [2]. والحالة هذه، فإنّه لا يمكن تبرير أو تعويض أيّ خسارة للحريّة، مهما كان حجمها بزيادة في النّجاعة الإقتصاديّة. إنّ حريّة الفرد ليست موضوع مساومات سياسية أو إقتصادية مهما كانت فائدتها ، وعلى ذلك فإنّ الحريّات الأساسية باعتبارها حقوقا يتمتّع بها الفرد، فهي ليست قابلة للنّقاش، ولا يمكن أن تكون محدّدة أو مقيّدة إلاّ باسم الحريّة ذاتها. وبوجود هذا الشّرط يمكن القول بأنّ ً هذه الحريّات ليست مطلقة، أي أنّها قابلة للتّغيير والتّعديل، لكن حتّى وإن استلزم الأمر تغييرها أو التّعديل منها ، فإنّ ذلك يجب أن يكون وفق نظام من المفروض أن يكون هو ذاته بالنّسبة للجميعً [3].

هذا هو إذن محتوى القاعدة الأولى من الأولويّة، الذّي يفرض تقدّم المبدإ الأوّل على الثّاني ويمكن صياغته على الشّكل الآتي: ً **إنّ مبادئ العدالة يجب أن ترتّب وفق نظام معجميّ، ولهذا السّبب لا يمكن أن تكون محدودة**

إلاّ باسم الحريّة ذاتها. هناك حالتين: أ- لايمكن التّقليص من الحريّة، إلاّ إذا كان ذلك سيدعم النّظام الكلّي للحريّة بين الجميع.ب-إنّ اللاّمساواة في الحريّة، ليست مشروعة إلاّ إذا كانت مقبولة من طرف أولئك الذّين لهم حريّة أقلً [4].

هذا وتجدر الإشارة، إلى أنّ النّظام المعجمي لا يطبّق فقط على مبدآ العدالة، بل يطول حتّى جزأي المبدأ الثّاني، ليصبح بذلك أولئك الأقلّ حظّا من النّاحية الإقتصادية والإجتماعيّة، ذو أولويّة على غيرهم من الشّركاء. وهو أمر يجنّبنا كل ما من شأنه أن يجعل من الفرد مجرّد وسيلة لتحقيق خير أكبر. وهذاً ما يدعوه –جون بيار دوبوي-بالمبدأ المناهض للنّزعة النّفعية، إذ لا يمكن أن يضحّى بشخص معيّن من أجل الصّالح العامً [1].ولتوضيح ذلك أكثر، يجب أن نتصفّح محتوى القاعدة الثّانية للأولويّة. لكن قبل ذلك من الواجب

---

[1]–بول ريكور، الذّات عينها كآخر ، ص.449.

[2] –Amartya Sen,*Ethique Et Economie*,trad :Sophie Marnat,P.U.F,1993,p.206.

[3] - John Rawls,*Une Conception kantienne De L'égalité*,in,*La Pensee Americaine Contemporaine*, Direction :J.Rajhman et C.West,trad :A.Lyotard-may,P.U.F,1991,p.316.

[4]- John Rawls, *T.J* op.cit,p.341.

[1]–بول ريكور، العادل ، ص.111.

أن نشير إلى الصّياغة النّهائية للمبدأ الثّاني، باعتبار أنّ المبدأ الأوّل-الحرية المتساوية للجميع- يبقى محافظا على نفس المعنى[2]. وهي صيغة تطرح على الشّكل الآتي : **إنّ الفوارق الإجتماعية والإقتصاديّة،ليست مقبولة إلاّ بشرطين: أ-يجب أن تعود هذه الفوارق بأكبر ربح على الأفراد الأكثر ضررا في المجتمع. ب-يجب أن تكون هذه الفوارق، مرتبطة بوظائف ووضعيّات مفتوحة على الجميع، وفق شروط يطبعها مبدأ تساوي الفرص**[3]وبهذا يمكن التّعبير عن الجزء الأوّل بمبدأ الإختلاف القاضي بوجوب توزيع المنافع على نحو يفيد منه الأقلّون حظّاً [4].أمّا الجزء الثّاني، فيطابق مبدأ تكافؤ الفرص-**Juste Egalité Des Chances**-.

أمّا بخصوص هذا المبدأ –أي مبدأ تكافؤ الفرص-، فمن المفروض أن تكون الصّياغة السّائدة لنظام توزيع الخيرات، مبنيّة على مبدأ الفرص المتساوية للجميع. بمعنى أنّ الفوارق في الدّخل و الثّروة لن تكون مقبولة ومشروعة، إلاّ إذا كانت ثمرة تنافس شريف-**Concurrence Loyale**-، للوصول إلى مختلف الوظائف الحاملة لتلك الإمتيازات. هذا معناهً أنّ التّفاوتات الموجودة بين النّاس، لا تدخل في قيامها عناصر من قبيل الأصول العرقيّة أو الإجتماعيّة، أو حتّى الجنسيّة أو الدّينية. غير أنّ-راولز- لا يقف عند هذا الحدّ، ويدعو إلى الذّهاب أبعد من ذلك، بتوفير تساو في الفرص ليس فقط على مستوى الخيرات والموارد، بل أيضا بالنّسبة للوضعيّات الإجتماعية-**Les Positions Sociales**-[5]. وفي هذا إحالة إلى نقطتين: الأولى تفرض أن تكون نقطة الإنطلاق واحدة بالنّسبة للجميع، دون تمييز في شتّى الميادين. أمّا النّقطة الثّانية فتتلخّص في أنّ المجتمع العادل، لا يمكنه منح ثروات وموارد أكبر لأولئك الذّين يحتلّون مواقع عليا، ومراكز مهمّة إلاّ إذا كان ذلك سيفيد جميع أفراد المجتمع،وبالخاصّة أولئك الأكثرحرمانا من غيرهم.

من هذا المنطلق كان من اللاّزم علينا، أن ندقّق النّظر في مصادر التّفاوت الغير عادل، والغير مستحقّ الموجود بين النّاس. فصحيح أنّ الفوارق الإجتماعية، ليست مشروعة ولا عادلة، باعتبارها ليست نتاج إختيارات الأفراد ورغباتهم، فليس من العدل مثلا أن ينال طفل تربيّة وتعليما جيّدين بسبب أصوله الإجتماعية الرّاقية، ويظلّ طفل آخر سجين الجهل والأميّة لأنّه لم يكن محظوظا، ولأنّه ولد في أسرة مهمّشة اجتماعيّا. وعلى هذا الأساس يحاول التّأويل اللّيبرالي، أن يخفّف من تأثير الظّروف الإجتماعية على عملية توزيع الخيرات والموارد بين أفراد المجتمعً وذلك بإضافته لشرط آخر وهو مبدإ تكافؤ الفرص، معنى ذلك أنّ الوضعيّات لا يجب أن تكون مفتوحة عن الجميع فقط، بل أكثر من ذلك بأن يكون لكلّ واحد فرصة

---

[2] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.96.

[3] -*Ibid*,p.341.

[4] - جمال مفرج، العدالة عند جون راولز، ضمن: العدالة والإنسان،ص.133.

[5] –محمّد الصغيرجنجار، ماهي طبيعة المجتمع العادل ؟ ص.89.

منصفة للوصول إليهاً [1].لكن ما يجب الإنتباه إليه في نظر-راولز-، أنّ هناك تمايزات أكثر عمقا، تجد مصدرها في عدم تساوي القدرات والمؤهّلات والمواهب الطّبيعية لكلّ فرد.فلا أحد مثلا اختار أو استحقّ أن يولد معوّقا أو ذا متوسّط ذكاء ضعيف، تماما كما أنّه لا أحد اختار أن يولد في هذا الوسط أو ذلك. وبهذا يمكن القول أنّهً داخل الحدود المسموح بها، فإنّ عمليّة التّوزيع تكون ناتجة عمّا يسمّيه -راولز- باليانصيب الطّبيعية-**Loterie Naturelle**-،وهي نتيجة تحكّمية من وجهة النّظر الأخلاقيّةً[2]. فمن المفروض إذن، أن تكون عمليّة التّوزيع مستقلّة عن كلّ العوامل العرضيّة التّي تؤثّر على السّير الحسن لهذه العمليّة.ً تلك العوامل، هي ما يطلق عليها-راولز-العناصر ذات الطّبيعة التّعسّفية من الوجهة الخلقيّة — **Les Facteurs Moralement Arbitraires**-، باعتبار أنّ القدرات الطّبيعية والظّروف الإجتماعية، هي من وجهة نظره نتاج الصّدفة المحضة. ولذلك يجب أن لا تتحكّم في طبيعة الحقوق الإجتماعية والمعنويّة التي ينالها الأفرادً [3]. وفي هذا إحالة إلى النّزعة الكونيّة-**Universalisme**-، التّي يشتقّها-راولز- بالدّرجة الأولى من التّصوّرات الكانطية*. ما يبقى موضع تساؤل هنا، هو كيف يمكن تصحيح تلك التّمايزات التي تحدثها الينا صيب الطّبيعيّة، لكي نعطي مبدأ تساوي الفرص دلالته الحقيقيّة ؟

هنا تكمن أهميّة مبدأ الإختلاف، ضمن منظومة المبادئ التي تقوم عليها نظرية-راولز-.ً فلا أحد يستحقّ قدراته الطّبيعيّة المتفوّقة، ولا نقطة الإنطلاق الدّافعة والمساعدة داخل المجتمع. لكن هذا ليس معناه عدم تقدير هذه التّمايزات أو السّعي للقضاء عليها، فعوض ذلك يمكن أن تنظّم البنية الأساسية للمجتمع بشكل يمكن من خلاله أن توظّف تلك العوارض لما فيه مصلحة المحرومين. وهو أمر يقودنا إلى مبدإ الإختلاف، إذا نحن أردنا إقامة نظام اجتماعي لا يمكن لأيّ شخص أن يربح فيه أو يخسر بفعل موقعه الإعتباطي في توزيع المؤهّلات الطّبيعيّة، أو نتيجة وضعه الأصلي في المجتمع، إلاّ إذا قدّم أو نال تعويضا عن ذلكً [1].

أمّا الآن، وبعد أن قدّمنا بإيجاز محتوى الصّيغة النّهائيّة للمبدإ الثّاني للعدالة، يمكننا الوقوف على محتوى القاعدة الثّانية للأولويّة التي يخضع لها هذا المبدإ. إنّها القاعدة التي تكون من خلالها العدالة متقدّمة على مبدإ الفعّالية- **Efficacité**-، وعلى الرّفاه-**Bien-être**-. يقول-راولز-:ً إنّ للمبدإ الثّاني للعدالة

---

[1]- John Rawls, *T.J*, op.cit,p.103.

[2] -*Ibid*,p.104.

[3]—محمّد الصغيرجنجار، ماهي طبيعة المجتمع العادل ؟ ص.89.

*-حول هذه النّقطة خصّصنا عنصرا في آخر هذا الفصل بعنوان —بين راولز وكانط-، من خلاله سنعالج العلاقة بينهما، ونوضّح كيف أنّ كانط كان بمثابة مرجعيّة اعتمدها راولز في بناء نظريّته في العدالة.

[1] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.132.

أولويّة معجميّة على مبدإ الفعّالية، وعلى مبدإ الإكثار-**Maximisation**-في حجم الفوائد المتحصّل عليها، ونفس الشّيء بالنّسبة لمبدإ تكافؤ الفرص، حيث يحضى بالأولويّة ذاتها على مبدإ الإختلافً [2]. إنّ القسم الأوّل من القاعدة الثّانية هذه، يذكّرنا بأنّ نظرية العدالة كإنصاف، تتعارض نهائيّا مع المقاربة النّفعيّة التّي تقبل بالتّضحيّة بمصالح الفرد من أجل الرّفاه العام. أمّا القسم الثّاني، فيؤكّد على أنّ اللاّمساواة في الفرص ليست مشروعة، إلاّ إذا كان ذلك سيعدّل من وضعيّة أولئك الذّين لهم فرص أقل في المجتمع.

فمن خلال المضمون الذّي تحويه قاعدتا الأولويّة إذنً يمكننا الوقوف على نواة الإقتراح النّظري ل-راولز- ونقطة إشعاعه، التّي توجّه بشكل منهجيّ مجموع نظريّته، حيث ندرك من خلاله بأنّ لبعض المبادئ أهميّة أكبر من مبادئ أخرى، وأنّه لا يمكن التّضحية بالأولى لفائدة الثّانيةً [3]. فللمساواة في الحريّة أسبقيّة على المساواة في الفرص، ولهذه الأخيرة أولويّة على مبدإ الإختلاف. وداخل كلّ مبدإ من هذه المبادئ، توجد نفس الفكرة التّي تحتلّ موقعا مركزيّا لا يقبل التّفاوت واللاّمساواة، إلاّ إذا كان ذلك سيفيد أولئك الذّين هم أكثر تعرّضا للحرمان والفقر من غيرهم.ً فهذا التّرتيب، أو بالأحرى هذا النّظام المعجمي يعتبر جانبا خاصّا ممّا يسمّيه-راولز-بالمفهوم العام للعدالة، الذّي يفرض توزيعا متساويّا لجميع الخيرات الأوّليّة. أمّا في حالة العكس، أي في حالة توزيع غير متساوي لهذه الخيرات، فيجب أن يكون ذلك في صالح الكلًّ [4]. وقد عبّر-جون راولز-عن ذلك بقوله:ً كلّ القيم الإجتماعية –الحريّة والفرص المتاحة للفرد، المداخيل والثّروة وكذا القواعد الإجتماعية لإحترام الذّات –يجب أن توزّع بطريقة متساويّة بين أفراد المجتمع، اللّهم إلاّ إذا كان التّوزيع الغير متساوي لأحدى أو لكلّ هذه القيم سيفيد أولئك الأكثر

حرماناً* في المجتمعً [1]. وبهذا يمكننا الوصول بصورة طبيعيّة إلى النّتيجة القائلةً إنّ اللاّعدالة تتكوّن ببساطة من تلك اللاّمساواة التي لا ينتفع منها الكلً [2]. ما يجب التّساؤل حوله في الأخير، هو ما الذّي يجعل

---

[2] -*Ibid*,p.341.

[3] - محمّد الصغيرجنجار، ماهي طبيعة المجتمع العادل ؟ ص.88.

[4] - Bertrand Guillarme Et Patrick Savidan,*op.cit*,p.p.316-317.

*-بما أنّ المبدإ الثّاني يطبّق في أوّل تقدير على توزيع المداخيل والثّروة ، وعلى توجّهات المنظّمات التي تستخدم الإختلافات في السّلطة والمسئولية التي لكلّ شخص، ومن منطلق أنّ المجتمع لا يمكن أن يقوم بدون التّوزيع الغير عادل لهذه الخيرات، فإنّ جون راولز قد ضمّن هذا المبدإ ما يكفل لأولئك الأقلّ امتيازا من غيرهم وضعيّة حسنة ومرضيّة في المجتمع . لكن ما يبقى موضع تساؤل هنا، هو من هم هؤلاء النّاس الأقلّ امتيازا من غيرهم ؟ وكيف يمكن التّعرّف عليهم ؟ إنّ جون راولز يقدّم لنا تعريفا لهؤلاء بقوله : " إنّ تعريف أولئك الأقلّ امتيازا في المجتمع، يبقى مسألة تقريبية -Approximative-، باعتباره يتضمّن ثلاثة حالات بدون تمييز لأولئك النّاس من وجهة نظر إحدى العوارض الثّلاثة الآتية: سواء الأشخاص الذّين هم أقلّ امتيازا من غيرهم ، بفعل أصلهم العائلي أو الإجتماعي ، أو أولئك الذّين لم تسمح لهم مواهبهم الطّبيعيّة أن يكونوا ناجحين في الحياة، وأخيرا أولئك الذّين لم يواتيهم لا الحظّ ولا الثّروة كي يرقوا إلى مستوى الحياة

الشّركاء، وهم وراء حجاب الجهل يفضّلون هذه المبادئ وفق ترتيبها المعجمي بدل أيّ صيغة من الصّيغ الأخرى للعدالة ؟ فحتّى وإن سلّمنا كما يرى-راولز- بأنّ مبدآ العدالة هما الحلّ الأفضل مقارنة بالتّصوّرات الأخرى التي نعرفها، فقد يوجد نظام آخر من المبادئ أفضل منها، لم يتم صياغته بعد.

3-قاعدة الحد الأقصى.

فمن الضّروريّ إذن، أن تتساءل عن الأسباب التي تجعلنا نعتقد بأنّ الشّركاء الموجودين وراء حجاب الجهل، سيفضّلون مبدآ العدالة كما عرضها-راولز-، بدل أيّ تصوّر آخر للعدالة، كالذّي يتبنّاه المذهب النّفعي مثلا. يقول-راولز-: " يمكننا أن نلاحظ بدءا من التّفكير في أنّ مبادئ العدالة تكون ناتجة عن الإتّفاق الأصلي في وضع تميّزه المساواة، حتّى يبقى التّساؤل مطروحا ما إذا كان مبدأ المنفعة معترفا به"[3]. وهو تساءل يهدف إلى دحض وتفنيد التصوّر النّفعي للعدالة. فمن غير الممكن أن يكون هناك أشخاص يعتبرون أنفسهم متساوين وأحرارا، يرضون بمبدإ يفرض التّحديد من إمكانيات وآفاق البعض باسم الصّالح العام.

فما يجب معرفته، هو أن كلّ فرد من أفراد المجتمع يفضّل حماية مصالحه الخاصّة، وله مفهومه الخاص عمّا يكوّن خيره. فليس لأحد أن يرضى بخسارة دائمة لنفسه بهدف الرّفع من المنفعة العامّة. وأكثر من ذلك، فإنّ التّضحيّة في المذهب النّفعي ليست مقصورة على رغبة أو نزوة فقط، يضحّي بها الفرد من أجل متعة أكبر، بل تمتدّ إلى مجموعة من الأفراد يكونون بمثابة الضحيّة من أجل الرّفاه العام. "هنا يكمن عيب النّفعانية بالتّحديد، أي في ذلك التّعميم من الفرد إلى المجتمع، فشتّان بين القول أنّ شخصا ما قد يضطرّ إلى التّضحيّة بمتعة آنية وضئيلة من أجل متعة أكبر قيمة، وبين القول إنّ إرضاء الأغلبيّة يقتضي التّضحية بما من شأنه أن يرضي الأقلّية"[1]. على العكس من ذلك فإنّ النّظام المعجمي الذّي يربط بين المبدإ الأوّل والثّاني، ينفي مشروعيّة هذا التّعميم منن الفرد إلى المجتمع ككل، باعتباره يمدّ الفرد بحصانة لا يمكن أن تنتهك مهما كانت الظّروف.فبمقتضى التّصوّر النّفعي إذن، فإنّ أولئك الأقلّ حظّا في المجتمع، سيعاملون دائما بمثابة الضّحية التي تقدّم في سبيل الرّفاه العام. وهو مبدأ يتعارض مع كلّ مفهوم للتّعاون الإجتماعي القائم بين أشخاص متساوين من وجهة نظر الفوائد المشتركة. على العكس من ذلك فإنّ نظريّة العدالة تجعل من كلّ

المرضيّة والجيّدة".[John Rawls,*Une Conception kantienne De L'égalité* ,op.cit,p.315].وللوقوف أكثر على هذه الفكرة يمكن الرّجوع كذلك إلى كتابه- *La Justice Comme Equité-Une Reformulation De La Théorie De La Justice*-ضمن عنصر بعنوان :من هم الأكثر حرمانا ؟Qui sont Les Plus Défavorisés – (من ص.88،إلى ص، 93.).

[1] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.93.

[2] -*Ibid*,p.93.

[3] -*Ibid*,p.40.

[1]–بول ريكور، العادل ، ص.111.

شخص طرفا مساويا للآخرين. يقول-راولز-: "...بالعكس إذن سأؤكّد بأنّ الأشخاص الموجودين في الوضعيّة الأوّلية يختارون مبدأين مختلفين، الأوّل يفرض المساواة في توزيع الحقوق والواجبات الأساسية، والثّاني يفرض أن يكون التّفاوت السّسيوإقتصادي-**Socio-économique**- مثل التّفاوت في الثّراء والسّلطة، عادلا إلاّ إذا تمّ تعويض منافع كلّ واحد، وخصوصا الأفراد الأقلّ حظّا في المجتمع"[2]. ولإثبات كلّ ذلك، فإنّ-راولز-يقدّم لنا حجّة أكثر أهمّية، وهي في رأيه تمثّل البرهان المنهجي الذّي يعطي مبدآ العدالة الأولويّة القصوى على أيّ تصوّر آخر. إنّ الحجّة التّي أطلق عليها إسمً قاعدة الحد الأقصى – **La Règle Du Maximin**-"[3]. وقد سمّيت كذلكً لأنّ الشّركاء من المفترض فيهم أن يختاروا التّسويّة التي ترفع إلى الحدّ الأقصى الحصّة الأدنى[4]. وهي حجّة تملك كلّ قوّتها في الموقع البدئي، معنى ذلك أنّ الإختيار سيتمّ في وضع من اللاّيقين-**L'incertain**-. فالشّركاء وهم وراء حجاب الجهل، يجهلون مكانتهم الإجتماعيّة وكل ما من شأنه أن يؤثّر سلبا على اختيارهم المطلوب،ً فهم لا. يعيرون أيّ اهتمام لوضعهم التّجريبي الحالي، أي لا يهتمّون بالوضعيّة التي يشغلونها هنا والآن في مجتمع معيّن، مع الأخذ بعين الإعتبار الإختلافات الواقعيّة عند تخصيص المنافع الإجتماعيّةً [5]

وفي هذا الوضع من اللاّيقين والمقيّد بمعارف محدّدة، هناك تنويه بالمسؤولية الكبرى الملقاة على عاتق الفرد. فهو مسئول عن إنقاذ نفسه من جهة، وبطريقة ضمنيّة عن إنقاذ الآخر،ً فتحت حجاب الجهل، أستطيع أن أكون عكس ما أنا عليه. لذلك عليّ أن أضع نفسي محلّة ذلك الآخر الذّي يمكنني أن أصير هو، لأنّ ذلك الآخر قد يصير هو أيضا أنا ذاتهً [1]. وفي ذلك عودة إلى مفهوم الإنسان عند-سارتر-،ً ذلك الإنسان الذّي يتحمّل المسؤولية الكاملة عن وجوده، وهي مسؤولية لا تقتصر عليه وحده بوصفه فردا، بل تمتدّ إلى النّاس جميعا، لأنّ القرار الذّي يتّخذه لنفسه يمسّ سائر بني الإنسان. فعند اختياره لنفسه يكون في الوقت ذاته يختار لسائر النّاسً [2]. وعلى ذلك يغدوً الهدف الأساسي من الوضعيّة البدئيّة عند-راولز-هو أن يضع الإنسان نفسه في مكان الآخر، أي يتنازل عن وجهة نظره الخاصّة، ووضعه الخاص ليجرّب وضع قواعد كلّية ومبادئ للعدالة بعيدا عن مصالحه الأنانيّةً [3]. لكن لا يجب أن نتعامل مع الأمر بإجابية فقط، باعتبار أنّني سأضع نفسي مكان ذلك الآخر الذّي أحمل همّه طوال مراحل المداولة، بل يجب أن نتعدّى ذلك، إلى

---

[2] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.41.

[3] -*Ibid*,p.184.

[4] - Philippe Fontaine,*op.cit*,p.83.

[5]–جان مارك فييري، فلسفة التّواصل،ص.140.

[1]–المرجع نفسه، ص.140.

[2]–عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجوديّة، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، ط3، 1973.ص.262.

[3]-جمال مفرج، العدالة عند جون راولز، ضمن: العدالة والإنسان،ص.131.

النّظر لهذه القضيّة من جانبها السّلبي. معنى ذلكً وحسب ما يراه-راولز-أنّه يجب أن ينطلق كلّ متعاقد من فرضيّة أنّ عدوّه اللّذوذ هو الذّي سيحدّد موقعه داخل المجتمع. ولذلك فإنّ عليه أن يختار الصّيغة التي تضمن له أقصى ما يمكن من المصالح، مع افتراض أنّه قد يكون ضمن الشّريحة الإجتماعية الأكثر حرمانا وهذا ما يسمّيه بمبدأ الإكثار[4].

ما يجب الإشارة إليه فيما يخصّ هذه الحجّة-أي حجّة الحدّ الأقصى أو الماكسمين- ً أنّها مقتبسة ممّا يسمّى بنظريّة الألعاب-**Théorie Des Jeux**-* ، التّي لجأ إليها -راولز- في بحثه عن قاعدة عقلانية وموحّدة للعدالة، وهي الطّريقة المنهجيّة الرّئيسيّة لمدرسة الفكر الإجتماعي، المعروفة بمذهب الإختيار العقلاني- **Choix Rationnel**-الذّي يعني وبصورة خاصّة، بطرق التّوصّل إلى قرارات رشيدة في وضع يواجه فيه المرء احتمالات متعدّدة للإختيار، والمقصود هنا بعبارة-رشيدة-تحقيق المنفعة القصوى لكن ضمن مقيّدات-**Contraintes**-معطاةً [1].

من هنا يكون-راولز- قد تصوّر أنّه بالإمكان الوصول إلى معرفة ماهية العدالة عن طريق منهج الإختيار العقلاني، فوضع أمامه تصوّرا لحالة اختيار تساعده على اشتقاق مبادئ العدالة، مفترضا لذلك أوضاعا معيّنة للإختيار مجرّدة من كلّ رغبة أو هوى إنساني.

إنّ الهدف الذّي يسعى إليه-راولز-من كلّ هذا، هو التّوصّل إلى أحكام لا تقوم على دوافع ذاتيّة أو فئويّة، كالعرق أو الطّبقة الإجتماعية، التّي تعرف بأنّها من أسباب التّحيّز في الحكم، وحاجزا يحول دون تحقيق عدالة مجرّدة وموضوعيّة. فبمقتضىً حجّة الحد الأقصى إذن سيكون مبدآ العدالة بمثابة نتائج متّسقة مع ما يعرف في نظريّة الألعاب بصيغة أعلى المستويات المتدنّيةً [2]. معنى ذلك ، عندما يواجه الشّركاء الإحتمالات

---

[4]- محمّد الصغيرجنجار، ماهي طبيعة المجتمع العادل ؟ ص.92.

*-تدعى نظريّة الألعاب أحيانا باسم النّظريّة الإقتصادية للسّياسة، وتقوم في الواقع على تقنيات رياضية متطوّرة جدّا، تندرج في نموذج محاكاة بغية التّحليل الإستراتيجي التّراتبي للقرارات، إنطلاقا من سيناريو تتوقّف نتائجه على الخيارات العقلانية التّي يقوم بها لاعبان أو أكثر. تتيح هذه الطّريقة البحث عن أفضل مردود لهذه النّتائج أو إرضاء قدر الإمكان ترتيب أفضليّات كلّ لاعب. ترمي نظريّة الألعاب إلى تحديد وتوضيح حلّ أو مجموعة حلول مسألة معيّنة. وفيما يتعدّى تعقيداتها العمليّة، يمكن اختصارها بطريقة معيّنة بمشكلة المساجين القادرين على الحصول على تخفيف حكم في حال صرّح كلّ منهم وإفراديّا بأنّه مذنب، ولكن لا يحصلون عليه إذا قاموا جميعهم بذلك من دون معرفة ما صرّح به الآخرون. تبعا لهذا المنطق، كلّ لاعب يجهل ما هي الضّربة المقبلة التّي سيقوم بها خصمه، لكنّه يعرف الإمكانات التّي تتاح له وتفاعلاتها مع طريقة لعبه.[بيار بيرنبوم وفيليب برو وآخرون، معجم علم السّياسة،ص.ص.67-68]. فمن منطلق هذه النّظريّة إذن، يمكن القول أنّنا سنلعب دون أن يتوفّر لنا اليقين بأنّنا سنربح، ولذلك فإنّ أنجع إستراتيجية يمكن اختيارها هي تلك التّي تضمن لنا بأن تكون النّتيجة الأكثر سلبيّة هي الأفضل بقدر الإمكان.

[1]–إيليا حريق ، الدّيمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب، ص.86.

[2]– المرجع نفسه،ص.88.

المتوقّعة من الإختيارات المختلفة المتوفّرة لديهم، سيكون الحلّ الأمثل والأنسب لكلّ واحد، هو اختيار المساواة في الحريّة باعتباره الحلّ العقلانيّ الوحيد الذّي يكفل للمختار أكبر نسبة ممكنة من الحريّة. ومع ذلك يبقى السّؤال مطروحا حول شرعيّة هذا الإختيار وأولويّته على الإختيارات الأخرى ؟

إنّ الإجابة على هذا السّؤال، تقتضي منّا التّذكير بأنّ الحجّة التي يقدّمها-راولز- تجد قوّتها في الموقع البدئي. معنى ذلك أنّ الشّركاء وهم وراء حجاب الجهل، يجهلون مكانتهم الإجتماعية والطّبقية التي ينتمون إليها. فإذا اختار أحدهم مبدءا تكون فيه نسبة الحريّة عند البعض أكبر ممّا هي عند غيرهم، فإنّه سيعرّض نفسه للخسارة، باعتبار أنّه قد يجد نفس عند تطبيق هذا المبدأ الذّي اختاره، ضمن قائمة الحاصلين على النّسبة المنخفضة من الحريّة، لأنّ هناك إحتمال أن يكون موقعه الإجتماعي في الدّرجات الدّنيا من سلّم المكانة الإجتماعية في العالم الواقعي. إنّ مثل هذا الإختيار، يمكن اعتباره مغامرة من نوع خاص، فإن خاطر الفرد أو قامر على افتراض أنّ موقعه وطبقته الإجتماعية في العالم الواقعي سيكون بين المحظوظين،يكون قد ترك نفسه عرضة للصّدفة،بينما تسليم الفرد نفسه للصّدفة يعتبرمسلكا غيرعقلانيّ [3]. فالأضمن له إذن، أن يختار أحسن نتيجة دنيا مضمونة، بغضّ النّظر عمّا يختاره الآخرون، وهي النّتيجة التي تضمن له المساواة مع غيره، فلا يكون لأحد ميزة على آخر.

هذا فيما يخصّ المبدأ الأوّل الخاص بالحرّية المتساوية للجميع. أمّا فيما يتعلّق بالمبدإ الثّاني، والذّي يطبّق في أوّل تقدير على تقسيم المداخيل والثّروة، وعلى توجّهات المنظّمات التي تستخدم الإختلافات في السّلطة والمسؤولية التي لكلّ شخص. فمن منطلق أنّ الشّركاء يجهلون مكانتهم الإجتماعية والطّبقية التي ينتمون إليها، سيكون من العقلانيّ أن يختار كلّ واحد منهم مبدءا يضمن له من المكانة أعلى المستويات المتدنّية. فما يجب معرفته، أنّ الفرد لايستطيع أن يغيّر النّظام الطّبقي المبني على اللاّمساواة في توزيع الثّروة والسّلطة، وهذا طبيعيّ باعتبار التّباين والإختلاف في القدرات والمؤهّلات التي لكلّ شخص. ولهذا السّبب يبقى لزاما على الفرد أن يعمل على تعديل هذا النّظام، بطريقة يضمن من خلالها لنفسه وضعا مقبولا إن هو وجد نفسه في العالم الواقعي ضمن طبقة المحرومين اجتماعيّا.

وتجنّبا لآثار وجوده في عداد هذه الطّبقات المحرومة، سيبقى الحلّ الأنجع بالنّسبة له، هو أن يختار مبدءا تكون من خلاله الأمور منظّمة بصورة تكفل لأقلّ النّاس ميزة في المجتمع، أفضل الأوضاع المتوفّرة. عند ذلكً يدرك الشّخص الأقلّ حظّا، أنّ موقعه سيستفيد الإستفادة القصوى من الفوارق التّي يلحظها، إذ سيكون حاله أشدّ سوءا لو كانت الفوارق أقلّ أهمّية ممّا هي عليه. أمّا الشّخص الأوفر حظّا، والذّي قد يبدو أقلّ امتيازا مقارنة بأمثاله في مجتمعات أخرى، سيقتنع أنّه سيحصل على تعويض عن خسارته النّسبيّة،

---

[3]–المرجع نفسه،ص.88.

قياسا إلى الوضع الأفضل الذّي يمكن أن توفّره له قسمة أقلّ إنصافا، وذلك من خلال تعاون إقرانه معه، وإلاّ كانت امتيازاته النّسبية مهدّدة بالتّلاشي[1]. وبهذا الشّكل سيكون مبدآ العدالة، بمثابة الحلّ الأمثل الذّي يقع عليه الإختيار من طرف الشّركاء في الموقع البدئي، بدل أيّ تصوّر آخر من التّصوّرات المختلفة الأخرى للعدالة، التي تعتبر موضوع مقارنة بينها وبين هذين المبدأين في الموقع البدئي. ويمكن تلخيص كلّ ذلك في المقولة الآتية: " إنّ الأفراد من وراء حجاب الجهل، وهم يتداولون فيما بينهم بهدف تحديد المبادئ التّي تحكم المجتمع العادل، سيتواجهون باعتبارهم مقرّرين عقلانيين، جاهلين لوضعهم الإجتماعي، ولمنافعهم الخاصّة. في هذه الوضعيّة التّي تضمن لنا قرارات نزيهة، سيتبنّى كلّ الأفراد، وحتّى الأنانيين منهم، إستراتيجية قاعدة الحدّ الأقصى. معنى ذلك أنّهم سيتبنّون مبادئ العدالة كما قدّمها -راولز-(مبدأ الحريّة المتساوية للجميع، ومبدأ الإختلاف الذّي يقرّ بأن تكون تلك اللاّمساواة التّي لا يمكن تجنّبها في صالح أولئك الأكثر حرمانا)"[2].

ما يجب الإشارة إليه فيما يخصّ هذين المبدأين، فإنّ - راولز- يقدّمهما قبل أن يتطرّق إلى عرض مضامين الموقع البدئي بالتّفصيل. وعلى ذلك يمكن ملاحظةً تحديد مبادئ العدالة، وحتّى بلورتها قبل النّظر في الظّروف التّي يقع فيها الإختيار، وبالتّالي قبل الخوض في موضوع ستار الجهل، وعلى نحو أكثر عمقا قبل التّدليل على أنّ هذه المبادئ فقط هي المعقولة. وذلك لا يمنع –راولز- من أن يقدّم من البداية مبدأي العدالة على أنّهما اللّذان سيقع اختيارهما في الموقع البدئي[1]. وكأنّنا هنا إزّاء مبادئ للعدالة، يقدّمها -راولز- بصورة قبليّة كأوامر قطعيّة، كتلك التّي تقدّم بها –كانط- في فلسفته الأخلاقيّة*. وفعلا هذا ما يمكن الوقوف عليه من خلال الفقرة المعنونة: التّأويل الكانطي للعدالة كإنصاف- **L,interprétation**

---

[1]–بول ريكور، العادل، ص.106.

[2] –Denis Collin,*op.cit*,p.276.

[1]–بول ريكور، العادل، ص.107.

*-إنّ الأوامر القطعيّة المطلقة عند كانط، هي بمثابة مبادئ أخلاقيّة ، تحوي في مضمونها مفهوم الضّرورة اللاّمشروطة والموضوعيّة. وعلى ذلك فهي أوامر كليّة وشاملة، مستقلّة عن كلّ اعتبار لفكرة الغايات أو الدّواعي المستمدّة من التّجربة، ولهذا يقرّر كانط بأنّ الأمر المطلق وحده هو الذّي يغدو قانونا عمليّا، باعتباره يفصل الفعل ويجعله مستقلاّ عن كلّ غاية أو رغبة يتوق إليها الفاعل. هذه الأوامر المطلقة يحصرها كانط في ثلاثة قواعد أساسيّة. الأولى : إعمل دائما بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليّا للطّبيعة. الثّانية: إعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك و في أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرّد واسطة. أمّا القاعدة الثّالثة والأخيرة فمحتواها: إعمل بحيث تكون إرادتك –باعتبارك كائنا ناطقا- هي الإرادة المشرّعة الكليّة. فإذا تكلّمنا عن القانون هنا" فوحدها تلك الأحكام القانونية التي تشتقّ من القاعدة المطلقة والقبليّة الثّانية التي يقدّمها كانط تستحق إسم القانون " [P.Ricoeur,*Lectures1*,op.cit,p.183.]. وعلى ذلك يعتبر "الأمر المطلق عند كانط بمثابة مبدإ للسّلوك يطبّق على الشّخص، بمقتضى طبيعته كإنسان عقلاني ، حر ومساوي للآخرين ".[John Rawls,*Théorie De La Justice*, op.cit,p. 289].

Kantienne De La Justice Comme Equité-(من ص.287 إلى ص.294). حيث يقول -راولز-: " إنّ مبادئ العدالة مماثلة للآوامر القطعيّة بالمعنى الكانطي "[2].

4- بين راولز وكانط.

ً فعن طريق هذين المبدأين اللّذين ركّز عليهما –راولز-، وأفكار أخرى جاءت في نظريّة العدل، نلمح نزوعه نحو الكونيّة. وهي بالدّرجة الأولى مشتقّة من التّصوّرات الكانطية[3]. لسنا بحاجة هنا إلى التّذكير بالإنقلاب الذّي أحدثه-كانط- في مجال الفكر الفلسفي بصفة عامّة، وفي حقل الفلسفة الأخلاقية والسّياسية بصفة خاصّة. وذلك من خلال مشروعه الضّخم المسمّى بالفلسفة النّقديّة، مشروع جعل منه ً الفيلسوف الألماني الكبير الذّي قسم تاريخ الفكر الحديث إلى قسمين: ما قبل –كانط- وما بعده. وبحكم حديثنا هنا عن العدالة،فإنّ هذا الإنقلاب الذّي أحدثه-سيّدكونجسبرغ-قد قطع من خلاله العلاقة بكلّ إرث غائي يعطي الأولويّة إلى الخير والسّعادة، حيث لم يعد التّفكير في العدالة إلاّ ضمن سياق ديونتولوجي، يجعلها في استقلال تام عن كلّ مغريات وشوائب العالم الحسّي.

فما يعتبر محطّ اهتمامنا هنا، هو-كانط- كمرجعيّة وكقاعدة، اعتمدها-راولز- في بناء نظريّته للعدالة، وهو القائل: "إنّ نظرية العدالة كإنصاف تعتبر نظريّة ديونتولوجية، معنى ذلك أنّها لا تحدّد الخير مستقلاّ عن العادل، كما أنّها لاتنظر إلى هذا الأخير على أنّه ما يهدف إلى زيادة أكبر خير ممكن"[1].

وبخلفيّته الكانطية هذه، يمكن إدراج –راولز-ضمن أصحاب التّيار العقلاني-الأخلاقي*،الذّين يسعون إلى تثبيت مبدإ كلّي ومطلق للعدالة يتّصف بالتّجرّد وعدم التّحيّز، صيغته الأساسية هي الإستقلال التّام عن كلّ رغبة أو هوى معيّن. ولهذا السّبب كما يقول-راولز-: "في نظرية العدالة كإنصاف، لا تؤخذ رغبات وميولات النّاس مهما كانت، كمعطيات أوّلا ثمّ بعد ذلك يتمّ البحث عن الوسائل النّاجعة لإرضاءها. بل

---

[2] -John Rawls,*T.J,* op.cit,p.289.

[3] –محمد جديدي، العقلانية الكونية بين هابرماس و رورتي ، ضمن : فلسفة الحق-كانط والفلسفة المعاصرة-تنسيق : محمد المصباحي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الرّباط –المغرب-، ص.130.

[1] - John Rawls, *T.J,* op.cit,p.57.

* -إنّ أصحاب التّيار العقلاني-الأخلاقي، يعتبرون أنّ العدالة كليّة الطّابع، بعيدة عن أيّ تحيّز. ويعلنون أنّ عدم التّحيّز هو التّجرّد عن خدمة الذّات والأقربين والأهواء والميول الموروثة والطّباع الطّبقيّة والفئويّة من أيّ نوع كانت. فمن الإعتقادات الأساسية لأصحاب هذا المذهب، أوّلا أنّ العقل البشري أداة صالحة وقادرة على اكتشاف ما هو عدل مجرّد، وثانيا أنّ العدل المجرّد كليّ الطّابع. التّيار الفكري هذا يعطي العاملين الأخلاقي والعقلي، الوزن الرّئيسي إن لم يكن الوحيد في تحديد العدالة. من أبرز ممثّلي هذا التّيار من الفلاسفة نذكر إيمانويل كانط قديما، وجون راولز حديثا، ويمكن نسبة هذا التّيار، إن نحن أوغلنا في القدم إلى أفلاطون.[إيليا حريق، الدّيمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب، ص.84.].

بالعكس من ذلك، فإنّ هذه الرّغبات تكون محدّدة منذ البداية بمبادئ العدالة، التّي تمدّنا بالحدود اللاّزمة التّي يجب أن تكون محترمة من قبل أنظمة غاياتناً [2].

ما لا يجب إغفاله في هذه النّقطة، هو الهدف الذّي سطّرت من أجله نظريّة العدالة، حيث يعلنها -راولز- صراحة بأنّها جاءت كبديل عن المذهب النّفعي، الذّي لم يعد يفي بتحليل المؤسّسات الديمقراطية، كما أنّه لا يعير أيّ اهتمام للإنسان الفرد، باعتبار أنّ الرّفاه العام هو الذّي يهمّ هنا وليس شيئا آخرا.

هذه القراءة النّقديّة ل-راولز- اتّجاه المذهب النّفعي، لم تكن إلاّ ضمن خطوط ترسمها الأخلاق الواجبية الكانطية، التي تستمدّ تعاليمها ومعاييرها ممّا هو قبلي، وتهدف إلى إعطاء صبغة كونيّة ومطلقة لكلّ ما هو عادل، وتجعله مستقلاّ عن كلّ معيار تجريبي. وتلك هي الميزة التّي تطبع نظريّة العدالة -لراولز- ًالذّي يضع أخلاقه النّظريّة، وسياسته في رعاية —سيّد كونجسبرغ-. إنّ-كانط- إذ يعرّف النّاس بأنّهم أشخاصا، يقدّم —لراولز-أسس مذهبه. وفضلا عن ذلك، فإنّ —راولز-يعرض مبادئ العدالة، وكأنّها أشبه بأوامر قطعيّة. فالعمل تبع مبادئ العدالة، عمل تبع هذا النّمط من الآمر، وإنّ للمبادئ السّياسية على هذا النّحو قاعدة من النّمط الأخلاقيً [1]. وحتّى —بول ريكور- عندما يتساءل حول إمكانية انتماء معنى العدالة إلى المستوى الواجبي الأدبيّاتي، الذّي يتعارض مع المستوى الغائي، فإنّه يقدّم لنا-راولز- كنموذج لذلك*.

فكيف نقرأ إذن هذه العلاقة بين-راولز-و-كانط- ؟

إنّ الشّروط أو بالأحرى تلك القيم التّي نقرأها في نظريّة العدالة، والتّي تتمثّل بشكل مميّز في العقلانية، الحريّة والمساواة، والتّي يقدّمها —راولز- كشروط يجب أن يتقيّد بها الشّركاء من أجل اختيارهم لمبادئ العدالة، تحيلنا ولا شكّ إلى مضامين النّظريّة الأخلاقيّة -لكانط-، حيث الإقرار بالعقل كسلطة عليا أطاحت بكلّ ما هو مقرّر خارج دائرة الإرادة الخيّرة، وأعطت دفعا لإمكانية تجاوز الفرد لأنانيّته، لتحرّره بذلك من كلّ القيود العليّة التي يخضع لها كجزء من عالم الظّواهر.

عندما يصرّح-كانط-بالإرادة الخيّرة كشيء وحيد يمكن اعتباره خيرا في ذاته بدون حدود أو قيود، فإنّه يعلن بذلك إنتصارها على الطّبيعة، ويفرض إلزاما تفرضه الذّات على نفسها، وتضحيّة بمظاهر الإشباع الدّنيء

---

[2] - John Rawls, *T.J,* op.cit,p.57.

[1] —جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.ص.102-103.

* -حول هذه النّقطة يتساءل بول ريكور قائلا : وهل ينتمي معنى العدالة إلى المستوى الأخلاقي والغائي، وليس إلى المستوى الواجبي والأدبياتي ؟ أوليس مصنّف راولز الذي سنناقشه في دراستنا القادمة، هو من بدايته حتّى نهايته تأكيد على أنّ فكرة العدالة لايمكن إعادة التّفكير بها إلاّ ضمن خطّ كانطي، وبالتّالي ضمن خط أدبيات الواجب التّي تتعارض مع التّراث الغائي المتمثّل بالنّفعيّة ؟ إنّ إعادة بناء فكرة العدالة كما حقّقها راولز تدخل ضمن منظور مضاد للمنظور الغائي وهذا أمر غير قابل للنّزاع.[بول ريكور، الذّات عينها كآخر، ص.388.].

للغرائز في سبيل الخضوع للعقل لمجرّد أنّه العقل. إنّه إذ يصرّح بذلك، يكون قد منح الإرادة إنعتاقها واستقلالها الذّاتي، الذّي يجعلها في منأى عن كلّ القوانين الطّبيعيّة، التّي تفرض بأن يكون لكلّ ظاهرة علّة خارجة عنها. ولذلك يمكن القول حسب –كانط-، بأنّ الشّخص يتصرّف بصورة مستقلّة، عندما تكون مبادئ أفعاله نابعة من ذاته على أساس طبيعته، باعتباره عقلانيّا، حرّا ومساويا للجميع. إنّ المبادئ التّي يتصرّف من خلالها ليست متأثّرة بفعل موقعه الإجتماعي أو بسبب هباته الطّبيعية، ولا بما يرغب في الحصول عليه. فأن يتصرّف المرء وفق هذه المبادئ، معنى ذلك أنّه يتصرّف وفق مبادئ تستمدّ تعاليمها من الخارج. والحالة هذه، ومن أجل اختيار مبادئ العدالة، فإنّ حجاب الجهل يمنع الأشخاص في الموقع البدئي، من أيّ معرفة تستمدّ قوانينها خارج القيود التّي تحكم هذه الوضعيّة. إنّ الشّركاء إذ يختارون معا، فإنّهم يفعلون ذلك باعتبارهم عقلانيين، أحرارا ومتساوين فيما بينهم، لا يعرفون إلاّ أنّهم يوجدون في سياق يجعل من مبادئ العدالة ضروريةً [2]. وعلى هذا الأساس يمكن القول مع –بول ريكور-ً بأنّ الكتاب –نظرية العدالة-بمجمله يهدف إلى تقديم فهم تعاقدي للتّصوّر الكانطي للإستقلالية. فبالنّسبة إلى-كانط-القانون هو القاعدة التي يمكن أن تمنحها إرادة حرّة لنفسها عندما تكون متخلّصة من ميول الرّغبات والمتع. وبالنّسبة –لراولز-المؤسّسة العادلة، هي تلك التّي يمكن أن يقبل بها نفر من الأفراد المتعقّلين واللاّمبالين، لو أنّهم استطاعوا الإختيار بتروّ في حالة تكون منصفة، أي في وضع يتضمّن شروطا وإكراهاتً [1].

إنّ الموقع البدئي باعتباره وضعية منصفة، يقدّم لنا ما الذّي يجب أن يكون عليه الشّركاء كي يرقوا إلى مستوى الإختيار لمبادئ العدالة، ويحدّد لنا القيود التي يجب أن يتقيّد بها هؤلاء الشّركاء. إنّ الإختيار سيتمّ في وضعية هي ذاتها تتّسم بالإنصاف، عندها لا يمكن الأخذ بتلك الرّغبات والميولات الشّخصية، على أنّها معطيات يجب تجسيدها وإرضائها على أرضية الواقع، بل بالعكس من ذلك فإنّ هذه الرّغبات تكون محدّدة منذ البداية بمبادئ العدالة. وفي هذا إحالة إلى ما يسمّيه-كانط- بمبدإ التّشريع الذّاتي للإرادة -**Autoligislation**-، الذّي يقودنا إلى الكلام عن الحريّة باعتبارها الصّفة التي تتميّز بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبيّة عنها. ً فبينما الضرورة الطّبيعيّة ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجيّة، نجد أنّ حريّة الكائن العاقل تمكّنه من أن يفعل مستقلاّ عن هذه الأسبابً [2].وعلى ذلك يمكن تعريف الحريّة إيجابيا، أنّها تشريع الإرادة لنفسها بنفسها، لأنّ القانون الأخلاقي الذّي تخضع له ليس مفروضا عليها من الخارج، بل منبثق منها، وهذا ما يبرّر لنا ضرورة طاعته.

---

[2] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.288.

[1] –بول ريكور، العادل، ص.91.

[2] –عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفةج2،ص.284.

إنّ هذه الطّاعة إذن ليست قسرا بقدر ما هي حريّة، من خلالها يكون الفرد في استقلال تام عن كلّ الظّروف الخارجيّة والعرضيّة. وهذا بالضّبط ما نصادفه في نظرية العدالة، وبصورة خاصّة في الموقع البدئي من خلال أمثولة حجاب الجهل، التّي يدعم بها-راولز- هذه الوضعيّة ويجعلها منصفة، حيث يقول: " من بين الميزات التّي يتميّز بها الموقع البدئي، هناك واحدة تتعلّق وبشكل خاص بمسألة الحريّة بمعناها السّلبي. هذه الميزة هي حجاب الجهل الذّي يحدّد لنا المعرفة التي يجب أن نتقيّد بها...فحسب –كانط-هذا النّوع من الحريّة معناه التّصرّف باستقلال تام عن كلّ الأسباب الخارجيّة-**Extrinsèque**-. فأن نتصرّف وفق الضّرورة الطّبيعيّة، هذا معناه أنّنا سنخضع لتبعيّة القانون الطّبيعي، وحسب تأويلي فإنّ مفهوم العدالة الذّي يحكم البنية الأساسية، لا يجب أن يكون مبنيّا على أساس معرفتنا لمختلف العوارض الإجتماعية والطّبيعيّة كالوضعيات الإجتماعية، والرّغبات والمصالح الخاصّة..."[3].

فوحده حجاب الجهل إذن، يمكن له أن يقف في وجه تلك العوارض التّي تؤثّر سلبا على اختيار الشّركاء، وذلك من منطلق أنّهم سيكونون جاهلين لوضعياتهم الإجتماعيّة، ولكلّ رغباتهم وميولاتهم. فلا أحد بذلك يمكنه أن يتبنّى مفهوما يخدم مصالحه ورغباته الذّاتيّة. " ففي نظرية العدالة كإنصاف، الأشخاص يقبلون مسبّقا مبدإ الحريّة المتساوية للجميع، ويفعلون ذلك وهم جاهلين لغاياتهم الخاصّة[1]. إنّ الإختيار إذا أردنا التّعبير عن ذلك، سيكون ضمن مقيّدات وشروط من المفروض أن يتقيّد بها الشّركاء. خارج هذا الإطار-أي خارج هذه الشّروط والمقيّدات-فأيّ اختيار سيتمّ، سيكون اختيارا غير منصف وفاقد للشّرعيّة. وعلى ذلك يمكن القول بأنّ الموقع البدئي يطابق التّصوّر الكانطي للإستقلالية وللآمر المطلق القطعي.

" إنّ غرض-راولز- إذن، كما كان غرض–كانط-سابقا، هو التّوصّل إلى أحكام لا تقوم على دوافع ذاتية أو فئويّة، كالطّائفة أو العرق أو الرّابطة الدّمويّة، أو العلاقة الشّخصيّة، أو المصلحة المادّية، وهي جميعها تعرف بأنّها من أسباب التّحيّز في الأحكام، وحاجزا يحول دون تحقيق العدالة المجرّدة[2]. ولم يتسنّ له ذلك إلاّ عن طريق منهج الإختيار العقلاني، الذّي من خلاله يمكن اشتقاق مبادئ للعدالة تكون بمثابة أوامر قطعيّة صالحة لأن تكون معيارا لما يسمّيه-راولز- بالمجتمع الجدّ منظّم–**Société Bien Ordonnée**-*.

---

[3]- John Rawls,*Une Conception kantienne De L'égalité*,op.cit,p.p.323-324.

[1] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.56.

[2]–إيليا حريق، الدّيمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب، ص.86.

[*] - إنّ مفهوم المجتمع المنظّم، كما يوضّح ذلك جون راولز في كتابه- *La Justice Comme Equité-Une Reformulation De La Théorie De La Justice*- ضمن عنصر بعنوان – Lidee Dune Société Bien Ordonnée -(من ص.26 إلى ص.28.)، يتضمّن ثلاثة جوانب: الأوّل يتمثّل في خضوع هذا المجتمع إلى مفهوم عام للعدالة، معنى ذلك أنّ كلّ واحد يقبل ويعرف

لكن إذا كان حجاب الجهل باعتباره الميزة الأساسية التّي يتميّز بها الموقع البدئي، وتجعل منه الوضعيّة الأكثر إنصافا وملائمة لاختيار مبادئ العدالة، وذلك باعتباره حاجزا يحول بين المرء وبين رغباته التّي تؤثّر سلبا على اختيار هذه المبادئ، فهذا ليس معناه أنّ الشّركاء سيفقدون كلّ علاقة بالعالم الحسّي التّجريبي، كما هو الشّأن بالنّسبة للإرادة الخيّرة مع-كانط-. فكما يقول-بول ريكور-: " قد يتبادر إلى الذّهن أنّ هذه الحالة المفترضة من الجهل تعيد إدخال شيء مثيل للإرادة المتعالية لدى-كانط-، التّي هي الأخرى
منفصلة عن كلّ قاعدة حسّية ولا تحيل بالتّالي إلى أيّ غايات أو قيم، وباختصار تكون مجرّدة عن كلّ مضمون تليولوجي. غير أنّ هذه المماثلة مغلوطة، فللذّات حسب-راولز-مصالح في هذا العالم، إلاّ أنّها غير مدركة ما عساها أن تكون فعلا هذه المصالح" [1].

إنّ النّزعة التّجريبية –لراولز-تتمحور وبصورة خاصّة، حول ما يجب على الشّركاء معرفته من وراء حجاب الجهل، خصوصا وأنّ الأمر يتعلّق بتوزيع الثّروات والمكاسب والخيرات الإجتماعية بين أفراد المجتمع. وعلى ذلك تبقى معرفة الشّركاء لما من المفروض في كلّ كائن عاقل أن يتمنّى حيازته من الخيرات الإجتماعية الأوّلية أمرا ضروريّا ولا بدّ منه. كيف لا وقد جعل-راولز- من هذه المعرفة قيدا من القيود أو الإكراهات الخمسة* التي وضعها للشّركاء في الموقع البدئي.

إنّ عقلانية الشّركاء بحسب-راولز-إذن، تكمل في خضوعهم لهذه الإكراهات، وعدم التّفكير خارج الإطار الذّي تحدّده لهم. فإذا أردنا التّعبير عن كلّ هذا قلنا مع الدّكتور-بومدين بوزيد-" بأنّ نظريّة العدالة هي نظريّة أدبياتيّة واجبيّة من دون أساس ترنسندنتالي، تهدف إلى إعطاء حلّ إجرائي محض لمسألة العادل" [2].

حتّى إذا اتّجهنا بأنظارنا إلى كتاب نظريّة العدالة، وجدنا –راولز-يعبّر عن ذلك بقوله:" يمكننا إذن أن نعتبر الموقع البدئي بمثابة التّأويل الإجرائي للتّصوّر الكانطي للإستقلالية، وللآمر المطلق القطعي في إطار نظريّة تجريبية. إنّ المبادئ التّي تحكم مملكة الغايات، هي تلك التّي تمّ اختيارها في هذا الموقع، كما أنّ طبيعة هذه الوضعيّة تسمح لنا بتفسير لماذا يكون تصرّفنا وفق هذه المبادئ معبّرا عن طبيعتنا باعتبارنا أشخاصا عقلانيين، أحرارا ومتساوين فيما بينهم. هذه المفاهيم ليست ترنسندنتالية محضة، ولا هي مجرّدة من العقلانيّة

جيّدا أنّ الآخرين يقبلون نفس المبادئ التّي يقبلها هو. الجانب الثّاني: بما أنّ الموضوع الأوّل للعدالة هو البنية القاعديّة للمجتمع، فذلك يتضمّن فكرة أنّ هناك معرفة عامّة بأنّ هذه البنية القاعديّة ترضى وتستجيب لمبادئ العدالة. أمّا الجانب الثّالث فيتضمّن فكرة أنّ المواطنين لديهم حسّ بالعدالة، من المفروض أن يكون فعّالا، وهو الأمر الذّي يسمح لهم بإدراك وتطبيق مبادئ العدالة المتّفق والمعلن عنها.

[1]–بول ريكور، العادل ، ص.95.

*-يمكن الرّجوع بخصوص هذه النّقطة إلى المبحث الأوّل من هذا الفصل ضمن عنصر بعنوان -الموقع البدئي-.

[2]–بومدين بوزيد، الأخلاق وثلاثية العدل الذّهبيّة عند بول ريكور، ضمن : العدالة والإنسان، ص.62.

فيما يخصّ التّصرفّات الإنسانيةً [3]. إنّ الأمر هنا وكما عبّر عن ذلك-بول ريكور-ً يتعلّق بمذهب فلسفي يتوسّط بين النّزعتين، المتعالية من جهة والتّجريبية من جهة أخرىً [4].

وعلى ذلك يمكن القول بأنّ-جون راولز-، ومن خلال بحثه عن مفهوم عام ومطلق للعدالة، قد حاول الوصول إلى نتائج كانطيّة من دون اللّجوء إلى أيّ تفكير ميتافيزيقي، قاصدا بذلك تجنّب الإنفصام الكانطي بين الإرادة الحرّة المطلقة والعالم الطّبيعي الخاضع لنظام آلي، والذّي يجد مصدره في الهوّة السّحيقة الموجودة بين عالم النّومين-**Noumène**-من جهة وعالم الظّواهر من جهة أخرى. فصحيح أنّ مفهوم

العدالة لم يتحرّر من نزعته الغائيّة التّي لازمته فترة طويلة من الزّمن، إلاّ بتأثير من الفلسفة الكانطيّة التي أرادت للعدالة مفهوما ديونتولوجيا، يحرّرها من كلّ تبعيّة أو غاية معيّنة، ومع ذلك كما يقول-بول ريكور-:ً يبقى هذا المفهوم بعيدا عن أن يكون متناسبا ومتجانسا. فمن وجهة نظر—كانط- لايستحقّ إسم القانون، إلاّ تلك الأحكام القانونية المشتقّة من الآمر المطلق القبلي الذّي يسيغه-كانط-على الشّكل الآتي : اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرّد واسطة. لكن وكما تشهد على ذلك نظريّة الحقّ في كتابه ميتافيزيقا الأخلاق، عدد قليل من القوانين يمكن أن يكون كنتيجة لازمة عن هذا الآمر الصّوري، أمّا باقي القوانين فهي تتمحور حول مطابقة القانون النّاتج عن تشريع الهيئة السّياسيةً [1]. وتجنّبا لهذا المأزق إذن ، فقد عمل -راولز- على إشتقاق نظريّة للعدالة ذات

طابع عقلاني، ومستقلّ عن الطّبيعة الإنسانية المتقلّبة، حيث لم يكن له ذلك إلاّ ضمن تصوّر إجرائي، اقتضى منه العودة إلى فرضيّة العقد الإجتماعي، الذّي من خلاله يمكن لمجموعة من الأفراد أن يتّحدوا وينشئوا مجتمعا بهدف العيش معا، وبالتّالي إنشاء قواعد موحّدة تسمح لهم بتأسيس مجتمع عادل. وإذ يفعل ذلك فإنّه يقدّم لنا حلاّ للّغز-**Enigme**-الذّي بقي عالقا من دون حلّ مع-كانط-حول تأسيس الجمهورية، حيث العلاقة مفترضة بين الإستقلالية الذّاتية أو التّشريع الذّاتي وبين العقد الإجتماعي*.

---

[3] - John Rawls, *T.J,* op.cit,p.293.

[4]—بول ريكور ، العادل .ص.95.

[1]—Paul Ricœur,*Lectures1*,op.cit,p.183.

*-فمن الواضح حسب بول ريكور أنّ المقاربة الأدبياتية الواجبيّة، لم تستطع أن تغرس أقدامها في الحقل المؤسّساتي، حيث تطبّق فكرة العدالة إلاّ بفضل التّرابط مع الإرث التّعاقدي، أو بتعبير أدقّ مع القصّة الخيالية لعقد اجتماعي استطاعت بفضله مجموعة من الأفراد أن تنجح في تخطّي حالة طبيعية، من المفترض أنّها بدائيّة لكي تصل إلى حالة الحقّ والقانون. لكن مع كانط بقي هذا التّرابط غامضا، باعتبار الصّلة الغير مبرّرة بين الإستقلال الذّاتي والعقد الإجتماعي الذّي به يتخلّى كلّ عضو من جماعة معيّنة عن حريّته المتوحّشة كي يستعيدها بصورة حريّة مدنيّة بما هو عضو في جمهورية. ولتوضيح ذلك يحيلنا ريكور إلى ما يقوله كانط في كتابه- *Métaphysique Des Mœurs- Doctrine De Droit* —ص.198 ومفاده: إنّ الفعل الذّي يتحوّل به الشّعب إلى دولة، هو العقد الأصلي الذّي يتنازل بموجبه جميع أفراد الشّعب عن حريّاتهم الخارجيّة ليستعيدوها مجدّدا كأعضاء جمهورية، أي كشعب باعتباره دولة. عند هذه النّقطة يتساءل

الفصل الثّالث.

العدالة والمؤسّسات.

*-المبحث الأوّل:المؤسسات العادلة.

*-المبحث الثاني:العدالة والخير.

بول ريكور: كيف لنا أن نمرّ من المبدإ الأوّل للأخلاقيّة، أي من مبدإ الإستقلالية إلى العقد الإجتماعي ؟ وما العلاقة التي تربط بينهما ؟ إنّها علاقة مفترضة من قبل كانط لكنّها غير مبرّرة. ليقل بعد ذلك إنّ هذه المشكلة التّي لم تجد لها حلاّ، هي التّي حاول راولز أن يجد لها حلاّ يعتبر واحدا من أقوى الحلول التّي عرفها زمننا المعاصر، إحالة منه إلى كتابه -نظريّة العدالة-.[أنظر: بول ريكور، الذّات عينها كآخر من ص.338 إلى ص.441 .وكذا كتابه- *Lectures1-* ضمن المقال المعنون – *De Lautonomie Morale A La Fiction Du Contrat Social*: *John Rawls* من ص.196 إلى ص.215.].

المبحث الأوّل:المؤسسات العادلة.

*-مدخل.

1-المؤسسة كموضوع للعدالة.

2-الحرية والمساواة.

مدخل:

لتكن بدايتنا هنا، من حيث بدأ-راولز- كتابه نظرية العدالة، حيث يعتبر العدالة بمثابة الفضيلة الأولى بالنسبة للمؤسّسات مثل الحقيقة بالنسبة للأنساق الفكرية. إنّه إذ يصرّح بذلك، فهو يؤكّد على أهميّة المؤسّسة باعتبارها حقلا ملائما لتطبيق العدالة والقانون، الذّي يحمي الفرد من كلّ تجاوز أو انتهاك يفصل بينه وبين حقوقه. وعلى ذلك يغدو الفرد ذا حصانة باسم العدالة لا يمكن أن تنتهك أو تناقش مهما كانت الظّروف. هذه الحصانة هي الضّمان الذّي يخوّل له أن يتمتّع بحريته كاملة، ويكون مساويا لأقرانه في الحقوق والواجبات. وباعتبار ذلك تعتبر هذه الحقوق موضوعا غير قابل للنّقاش في أيّ مجتمع عادلٍ، فهي ليست موضوع مساومات سيّاسية، ولا موضوع حساب لمنفعة اجتماعية معيّنةً [1]، إنّها حقوق للشّخص باعتباره كذلك وعلى هذا الأساس يجب إعداد نظرية للعدالة تتماشى وهذه التّأكيدات.

ما يجب الإشارة إليه هنا، أنّنا إزّاء مفاهيم ليست جديدة على الحقل السّياسي والأخلاقي. فهذه المفاهيم –العدالة، الحريّة، المساواة، الحقوق و الواجبات-ليست وليدة اللّحظة الآنية، بل تضرب بجذورها في أعماق التّاريخ. فما تشتمل عليه الفلسفة السياسية والأخلاقية من تنظيم للمجتمع، يشهد بأنّ الإنسان ومنذ فجر التّاريخ كان دائما يحاول أن ينظّم القوانين والقواعد التي تعينه على الحياة الإجتماعية الصّحيحة والعادلة. وهذا ما يدفعنا إلى القولً بأنّ-جون راولز-ومن خلال نظريته في العدالة يكون بصدد البحث عن القيم المفقودةً [2]، وإحيائها من جديد، لكنّه لا ينظر إليها بعين السّلف. فهو إذ يقوم بذلك فإنّه يعتمد نقاط ضعف النّظريات السّابقة، ويجعلها كنقطة انطلاق لبسط تعاليمه وآراءه. وهذا طبيعيّ إلى حدّ ما، باعتبار أنّ أيّ نظريّة في الفلسفة السّياسية لا يمكن أن تكون إلاّ على نقد النّظريات السّابقة سواء برفضها أو بقبولها والتّعديل منها ،ً إذ يفترض كما يقول-هيجل-**Hegel** – في كتابه أصول فلسفة الحق أن ما تنتجه الفلسفة عمل يتمّ ليلا (أو هو سريع الزّوال) مثله مثل غزل – بينيلوب – **Pénélope** -*،

---

[1]- John Rawls, *T.J*,op.cit,p.30.

[2]–شفارتزمان، الأخلاق البرجوازية، ص.151.

*- بينيلوب التي نقضت غزلها، هي زوجة –أوليس-القائد اليوناني الكبير في حرب طروادة، الذّي لم يعد إلى بلاده بعد انتهاء الحرب مباشرة وإنّما صادفته عقبات كثيرة في طريق العودة. فظلّ يتخبّط في البلاد وفي البحار ما يقرب عشرين عاما. ولقد كان الخطّاب يتوافدون طوال تلك المدّة لخطبة زوجته، على اعتبار أنّ زوجها فقد أثناء القتال ولا ينبغي لإمرأة جميلة أن تبقى بغير زواج. لكن بينيلوب كانت تشعر أنّ زوجها لم يمت، وأنّه سيعود إليها آجلا أم عاجلا. ولهذا فقد لجأت إلى المماطلة والحيلة في الردّ على خطّابها، فوعدتهم أنّها ستقوم

يبدأ من جديد مع كلّ صباح ً ً[1].

فإذا وقفنا عند مقولة العدالة باعتبارها الفضيلة الأولى بالنسبة للمؤسّسات ،فإنّ ذلكً يحيلنا ولا شك إلى فكرة الشّمولية الأفلاطونية حيث العدالة هي فضيلة الكلّ[2].وذلك ما كان يرمي إليه-راولز- من خلال تنظيره للمجتمع المنظّم، باعتباره مجتمعا لا يهتمّ فقط بتحقيق الخير لأفراده، بل يتعدّى ذلك إلى أن يكون محدّدا بمفهوم عام للعدالة، من خلاله يقبل كلّ فرد من أفراد المجتمع ويعرف جيّدا أنّ الآخرين يقبلون نفس المبادئ التي يقبلها هو. حتّى إذا تساءلنا هنا عن الخطوط والميزات الأساسية التي ترسم نظرية العدالة، فإنّنا نجدها تنهل من الفلسفة الكانطية، حيث الكونية والإستقلالية. فكما يقول-راولز- من خلال تقديمه لكتاب –نظرية العدالة-(ص20). إنّ نظرية العدالة التي أقترحها هي في صميمها ذات طبيعة كانطية.

لكن أفلاطونية-راولز- أوكانطيته، لم تصل به إلى درجة الخروج بتعاليمه عن العالم الواقعيً الذّي فقد مع –أفلاطون- كلّ رابط مجد مع القواعد المنظّمة للسّلوك في المجتمع. هذا الإنفصام بين العالم الميتافيزيقي والعالم الطّبيعي قد جعل التّصميم الفكري المبدع عند ذلك الفيلسوف الكبير غير ذي شأن مباشر بالنّسبة لنا اليوم. تماما كما حصل في مشروع إيمانويل كانط المنفصم أيضا بين الإرادة الحرّة والقانون الطّبيعي من دون أن يكون الرّابط بينهما بيّناً[3].

وعلى ذلك يبقى الرّهان بالنّسبة لراولز قائما في كيفية محوه لتلك الهوّة السّحيقة بين التّنظير لمفهوم عام ومطلق للعدالة وبين الواقع الذّي هو في أمسّ الحاجة إليها. وباعتبار أنّ نظريته جاءت كبديل عن المذهب النّفعي، فإنّ الأمر هنا لا يقتصر على إشكالية كيف يتسنّى لتلك المقاربة الديونتولوجية أن تقف عند حدود المستوى المؤسّساتي، باعتبار أنّ ذلك يتمّ عن طريق التّرابط مع الإرث التّعاقدي، بل يتعدّاه إلى إشكال آخر يتمحور حول المؤسّسة في حدّ ذاتها والدّور الذّي تلعبه في تجسيد العدالة.

1-المؤسّسة كموضوع أوّل للعدالة:

باختيار واحد منهم بعد أن تنتهي من غزل ثوب كانت تنسجه. لكنّها كانت تنقض في المساء ما غزلته طوال النّهار، ثمّ تبدأ في الغزل من جديد كلّ صباح. فما أراد أن يقوله هيجل هنا هو أنّ مضمون فلسفة الحق (وهو تنظيم المجتمع والتّشريعات السّياسية المختلفة، أوما يشكّل فلسفة السّياسة) موجود منذ أمد بعيد.فهو قديم قدم نشأة المجتمع ذاته،والدّور الذي تقوم = =به الفلسفة لا يغدو استخلاص الأسس والمبادئ الأولى التي يقوم عليها مضمون ما ألفه النّاس، وما قبلوه منذ زمن بعيد. لكنّ النّاس يفترضون أنّ ما تقدّمه الفلسفة لابدّ أن تهدمه فلسفة أخرى، ثمّ تأتي فلسفة ثالثة لتهدم ما بنته هذه الأخيرة، وهكذا دواليك ما تنسجه الفلسفة طوال النّهار تهدمه في المساء على نحو ما تفعل بينيلوب.

[1]–هيجل ، أصول فلسفة الحق ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مذبولي، القاهرة –مصر-،1996، ص.ص.94-95.

[2]– بول ريكور ، العادل، ص.99.

[3]– إيليا حريق ، الدّيمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب، ص.83.

بداية تجدر بنا الإشارة إلى أنّ –راولز- ومن خلال نظريّته هذهً لا يحاول حلّ مشكلة العدالة برمّتها، إنّه يعني أكثر بالمبادئ المسيطرة على توزيع المنافع الإجتماعية توزيعا موائما وعلى إعطاء الحقوق والواجباتً[1]. وعلى ذلك فإنّ عمليّة التّوزيع لايمكن أن تنفصل بشكل من الأشكال عن المؤسّسة، باعتبارها الحقل الملائم لتطبيق العدالة والقانون، وبالتّالي فهي المسؤول الأوّل والمنظّم لعملية توزيع الأدوار والمهمّات، والمنافع وكذا التّكاليف الإجتماعية بين مختلف أعضاء المجتمع. ولهذا السّببً فإنّ العدالة مع راولز تنطبق أوّلا على المؤسّسات، فهي على نحو مميّز فضيلة المؤسّسات ولا تنطبق إلاّ بصفة ثانوية على الأفراد والدّول القوميّة معتبرة كأفراد في مشهد التّاريخً [2].

فالعدالة هنا لا تقف عند حدود العلاقات البينشخصيّة –**Interpersonnel** - ، إنّها تمتدّ إلى ما هو أبعد من علاقة المقابلة وجها لوجه، لتصل بذلك إلى حياة المؤسّسات باعتبار أنًّ موضوعها الأوّل هو البنية الأساسية للمجتمع، وبالضّبط الطّريقة التي توزّع بموجبها المؤسّسات الإجتماعية الرّئيسية الحقوق و الواجبات الأساسية، كما تحدّد تقسيم الأرباح والمنافع النّاتجة عن التّعاون الإجتماعيً [3].

إنّ المؤسّسة باعتبارها نتاج ثقافة إنسانية مقابل لكلّ ماهو طبيعي، فهي تعبّرً عن بنية العيش معا لجماعة تاريخيّة قد تكون شعبا أو أمّة معيّنةً [4].وبهذا الشّكل لا يمكن اختزالها في مجرّد علاقات ثنائية، بل تتعدّى ذلك إلى المستوى الذّي يجعل منها حقلا ملائما لتطبيق العدالة والمساواة.ً فمن وجهة نظر علم الإجتماع – **Sociologie** –تؤخذ كلمة مؤسّسة بمعنيين: معنى يتعلّق بالقوانين والمبادئ التي تحدّد نظريّا –**Théoriquement**- حياة النّاس داخل المجتمع، ومعنى آخر يهتمّ بكيفية تجسيد وتطبيق هذه القوانين على أرضية الواقعً [5]. وهو الشّكل الذّي يعتمده-راولز- في تحليله للمؤسّسة، حيث ينظر إليها أوّلا باعتبارهاً موضوعا مجرّدا –**Objet Abstrait**-ً[6]،أي كنظام عام من القواعد التي تنظّم الحياة الإجتماعية للنّاس. ومن جهة أخرى ينظر إليها كقواعد مجسّدة ومحقّقة، تتجاوز مرحلة التّنظير إلى مرحلة الفعل والممارسة*. من هنا يمكن القول عن مؤسّسة معيّنة بأنّها موجودة في زمن ومكان معيّنين، عندما تكون

---

[1]– جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.84.

[2]– بول ريكور ، العادل ص.86.

[3] - John Rawls, *T.J* ,op.cit,p.33.

[4]– بول ريكور ، الذات عينها كآخر، ص.383.

[5] – Didier Julia,*op.cit*,p.135.

[6] - John Rawls, *T.J* , op.cit,p.86.

*-بتأكيد من الدكتور عادل ضاهر، فإنّ جون راولز ينظر إلى الممارسات الإجتماعية على أنّها مؤسّسات بمعنى من المعاني. وقد اعتمد في تأكيده هذا على مقالة لجون راولز بعنوان :*Two Concept of Rules* . فمن الضّروري كما يقول التّوضيح هنا أنّ الفلاسفة المعاصرين الذّين يتعاملون مع هذا المفهوم الواسع للمؤسّسة الإجتماعية (ومن بينهم راولز)لا يشترطون لتطبيقه وجود وظائف أو مهن معيّنة. فإنّ

الأفعال والسّلوكات الإنسانية مطابقة للإتّفاق العام فيما يخصّ نظام القواعد والقوانين الذّي يحدّدها. إنّ – راولز-إذ يتحدّث عن المؤسّسة ، فإنّه يحدّدهاً كنظام عام من القواعد التي تحدّد الوظائف والمراكز بحقوقها وواجباتها وكذا سلطاتها وامتيازاتهاً [1]. فمن وجهة نظر هذه القواعد تكون بعض الأفعال مسموحة وأخرى ممنوعة، وفي حالة خرق أو انتهاك فإنّها تقضي بعقوبات، وتوفّر وسائل الحماية اللاّزمة وذلك بهدف تصحيح الإنحرافات والحفاظ على توازن المجتمع. ومن منطلق أنّنا سنكون إزّاء عدّة مؤسّسات داخل المجتمع الواحد، فإنّه يمكننا الكلام هنا عن البنية الأساسية –**Structure De Base** – باعتبارها عنوانا على انتظام المؤسّسات الكبرى في نظام واحد من التّعاون. يقول راولز: ً إنّ الموضوع الأوّل الذّي تنطبق عليه مبادئ العدالة هو البنية الأساسية للمجتمع، معنى ذلك انتظام المؤسّسات الرّئيسية في نظام واحد من التّعاونً [2]. لا داعي هنا أن نذكّر بتلك الشّروط الموضوعية -**Objective**- التي تجعل من التّعاون الإنساني ممكنا وضروريا في نفس الوقت، والتي يمكن التّعبير عنها بما أسماه-راولز- ظروف العدالة. فزيادة على ذلك هناك ما يسمّى بالظّروف الذّاتية –**Circonstances Subjective**-التي تحول بين الفرد وأهدافه، وذلك باعتبار أنّ الشّخص لا يمكن له أن يحوز على كلّ ما يريد لسبب بسيط، وهو أنّه يعايش أناسا آخرين يمنعونه من ذلك. إنّ الأمر هنا يتعلّق بتضارب المصالح وتعارضها. فكلّ فرد من أفراد المجتمع، ينظر إلى رغباته وأهواءه كمعطيات يجب تجسيدها على أرضية الواقع. إنّها مصالح ذات تعتبر تصوّرها لما هو خير جذير بالإعتراف، وتتقدّم في شأنه بمطالب تستحقّ الإرضاء. ً هذه الظروف الذّاتية تبعث على اختلاف مشاريع الأفراد فيما بينهم، وهو الأمر الذي يؤدّي إلى تعارض مطالبهم وادّعاءاتهم حول الموارد الإجتماعية والطبيعية المتوفرّةً [3]. إنّ الذّات بهذا الشّكل سترقى بعلاقتها مع الآخر إلى مستوى الصّراع والمواجهة، ليصبح بذلك الغير بمثابة الجحيم بالنّسبة لها. وذلك ما عبّر عنه –جون بول سارتر-حين قال: ً إنّ الجحيم هو

الشّرط الهام هنا لتطبيق هذا المفهوم الواسع للمؤسّسة، هو وجود ممارسات اجتماعية معيّنة ، أي ممارسات تخضع لقواعد وضوابط اجتماعية. وبهذا المعنى بإمكاننا أن نتكلّم على مؤسّسة الحفاظ على الوعد أو مؤسّسة القصاص، حيث لا يقصد بالقصاص في= =هذه الحالة معناه القانوني الذّي يرتبط بمؤسّسة بالمعنى التّقليدي للكلمة. إنّ قيام بوعد ما مثلا أمر لا يرتبط بشغلي وظيفة معيّنة أو بعملي في مهنة ما. إنّني أقوم بالوعد عندما أقوم به بمثابتي إنسانا، وبغضّ النّظر عن الوضع أو المركز الذّي أحتلّه. وهو بهذا المعنى شأن مؤسّسي بالمعنى الواسع ، هذا أمر واضح في نظر راولز في كون الجملة –أنا أعد بأن أفعل كذا وكذا – هي جملة ذات وظيفة إجرائية لا يمكن أن تكون لها إلاّ إذا افترضنا مقدّما وجود ممارسة تخضع لقواعد مؤسّسية محدّدة...هذا أيضا ما ينطبق على القصاص، فليس من الضّروري هنا أن تكون القواعد المؤسّسية المعيّنة قواعد قانونية، فقد يمارس القصاص من قبل الوالدين على ولدهما، أو من قبل المعلّم على تلميذه أو من قبل الوصيّ على من هو وصيّ عليه. وفي حالات من النّوع الأخير نتكلّم عن مؤسّسة القصاص بالمعنى الواسع للمؤسّسة. أي بمعنى وجود ممارسة اجتماعية تخضع لقواعد مؤسّسية محدّدة.[انظر ضاهر عادل، الأخلاق والعقل، ص.ص.298-299.].

[1] - John Rawls, *T.J* ,op.cit,p.86.

[2] –*Ibid*,p.85.

[3]- Bertrand Guillarme,op.cit,p.308.

الآخرين[1]، فهي علاقة يمكن اعتبارها بمثابة الحقل الملائم الذّي من خلاله تتجسّد الأنانية بكلّ أشكالها. ولهذا السّبب وكرد فعل على ذلكً سيكون الخير الأقصى لكلّ فرد من أفراد المجتمع، هو أن يلتحق به الآخرون من أجل تحقيق تصوّره الخاص للخير، وإلاّ فإنّه سيلزم الآخرين على التّصرف بعدالة باستثنائه هو الذّي لا يخضع لهذا الإلزامً[2]، وفي هذا انتهاك واضح لتعاليم مبدآ العدالة اللّذان كانا موضع اتّفاق أوّلي ومنصف.

ما يمكن استنتاجه من كلّ هذا، أنّ البنية الأساسية للمجتمع تحتمل عدّة وضعيات، وذلك بحسب النّظام السّياسي المتّبع، وكذلك النّاس يولدون في وضعيات مختلفة ولهم آفاق في الحياة مختلفة كذلك. فإذا أخذت ظروفهم هذه كمعيار لتحديد كل ما هو عادل، فإنّ الأمر هنا سيأخذ منحى خطيرا، ويؤثّر سلبا على النّظام الإجتماعي العام لأنّ المؤسّسات الإجتماعية بهذا الشّكل ستشجّع بعض النّقاط من شأنها إلحاق بعض الضّرر بأفراد المجتمع. والمقصود هنا كما يقول –راولز-:ً هو تلك اللاّمساواة التّي لا نجدها فقط في مكان، ولكنّها تؤثّر يلبا على حظوظ النّاس منذ بداية حياتهم، والتّي لا يمكن تبريرها لا باسم الإستحقاق ولا باسم القيمةً[3].

فإذا كانت البنية الأساسية في حدّ ذاتها آلية توزيع، فإنّ مثل هذا التّوزيع لا يمكن أن يكون مستقلاّ ومنفصلا عن ذلك البعد الإشكالي الذّي يجعل من كلّ توزيع أو تقسيم لخيرات معيّنة محطّ نزاع وخلاف بين أفراد المجتمع. فليس هناك طريقة أو قاعدة موحّدة تتحكّم في هذا الأمر، وهذا ليس بجديد فيما يخصّ قضيّة العدالة، التي تعتبر أهمّ القضايا في الفكر السّياسي والأخلاقي عبر التّاريخ. فما نلاحظه منذ أرسطو على الأقلّ، أنّ مشكلة العدالة كانت تتمحور دائما حول الشّروط التّي تتحكّم في توزيع الخيرات، الشّرف، الفوائد والتّكاليف الإجتماعية.

فمن المؤكّد إذن، أنّ غياب القاعدة الموحّدة والموضوعية التي من خلالها يمكن للمؤسّسات الإجتماعية أن تضبط الحقوق و الواجبات، وتوزّع الخيرات النّاتجة عن التّعاون الإجتماعي، هو الذّي فتح المجال أمام اللاّمساواة بأن تضرب بقوّة في أعماق المجتمع. ومن اللاّفت للنّظر هناً أنّ فضيحة عدم المساواة هي التّي كانت ولا زالت تحرّك الفكرً[4]، والشّاهد على ذلك نتاجات الفلاسفة والمفكّرين، التيّ لم تكن سوى صرخة على هذه اللاّمساواة، وبالتّالي على الظّلم واللاّعدالة. من هناً لا يجب أن تستغرب عندما نلاحظ مع –

---

[1] – Jean-Paul Sartre, *Huis Clos*, ed.Gallimard,1947,p.93.

[2] - John Rawls, *T.J*,op.cit,p.152.

[3] – *Ibid*,p.33.

[4] – بول ريكور ، الذّات عينها كآخر، ص.447.

راولز- أنّ مبادئ العدالة التي تغدو موضوع مداولة في الموقع البدئي، هي المبادئ المدعوّة لتنظيم وإعطاء الشّرعية لما يسمّى بتوزيع الخيرات بصفة عامّةً [1].

فإذا كانت البنية الأساسية للمجتمع، تعتبر بمثابة الحقل الذّي في خضمّه تجد أفعال النّاس وممارساتهم مكانها، فإنّها ستغدو محطّ اهتمام العدالة كإنصاف وموضوعها الأوّل، وذلك بسبب الأثر البالغ والفعّال لهذه البنية على أهداف ومقاصد النّاس منذ بداية حياتهم، وكذا على الإمكانيات المتاحة لهم والقدرة على الإستفادة منها. فمن المفروض إذن، بل من الواجب أن تكون هذه البنية الأساسية التّي تنضوي تحتها المؤسّسات الرّئيسية في المجتمع عادلة. وتلك هي المهمّة الموكلة لمبدآ العدالة، باعتبارهما نتيجة لإتّفاق منصف بين الشّركاء. هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ فكرة البنية الأساسية للمجتمع، لا يمكن فصلها عن فكرة المجتمع الجدّ منظّم، الذّي يخضع لمفهوم عام للعدالة من خلاله يقبل كلّ واحد ويعرف جيّدا أنّ الآخرين يقبلون نفس المبادئ التي يقبلها هو. وعلى ذلك كما يقول-راولز-: ً عندما نقول المؤسّسة، وبالتّالي البنية الأساسية للمجتمع هي نظام عام من القواعد*، معنى ذلك أنّ أيّ شخص يكون عضوا في هذه المؤسّسة يعرف جيّدا بما تلزمه تلك القواعد هو والآخرين، وهو يعلم أنّ الآخرين يعرفون ذلك، وهم بدورهم يعلمون أنّه يعرف ذلكً [2]. وعلى ذلك فإنّ الإعلان عن قوانين وقواعد مؤسّسة معيّنة، يضمن معرفة الحدود التي تنظّم تصرّفات أعضاءها، وتحدّد شكل الأفعال المسموح بها. وبالتّالي ستكون هناك قاعدة موحّدة لتحديد التّكاليف الإجتماعية، وتوزيع الخيرات النّاتجة عن التّعاون الإجتماعي. وأكثر من ذلك، فإنّه في مجتمع منظّم وموجّه حقّا بمفهوم عام للعدالة، يكون هناك تفاهم واتّفاق عام حول ما هو عادل أو غير عادل. وبذلك يمكن القول أنّ مبادئ العدالة تختار مع إدراكنا أنّها ستكون عامّة ومعلن عنها، وهي مبادئ محدّدة بطريقة توصلنا بصورة طبيعية إلى النّظام الدّيمقراطي، حيث تكون مقبولة وتفي بغرض المؤسّسات الدّيمقراطية. يقول –راولز-: ً كما أشرنا إلى ذلك، إنّ الهدف الحقيقي من العدالة كإنصاف، هو إيجاد قاعدة فلسفيّة

---

[1] – Philipe Fontaine, *op.cit*,p.81.

*-من الواجب هنا التّذكير بأهمّية الإدارة، ووحدة الهدف المتمثّل في بلوغ مجتمع عادل تحكمه الحريّة المتساوية للجميع، والحدّ من اللاّمساواة اللّهمّ إلاّ إذا كانت تعود بالنّفع على أولئك الأكثر حرمانا في المجتمع، وبالتّالي الوصول إلى مجتمع منظّم يخضع لمفهوم عام للعدالة بالرّغم من تباين مؤسّساته وتنوّعها. فمن الممكن كما يقول راولز:"التّمييز بين قانون أو مجموعة من القوانين وبين مؤسّسة معيّنة، كما يمكن كذلك التّمييز بين المؤسّسة وبين البنية الأساسية لنظام اجتماعي معيّن. والسّبب في هذا التّمييز هو أنّه قد يكون قانونا معيّنا غير عادل دون أن تكون المؤسّسة كذلك، بالمثل يمكن أن تكون مؤسّسة غير عادلة دون أن يكون النّظام الإجتماعي في مجمله كذلك. عندها سيكون الظّلم بمثابة النّتيجة التي تتمخّض عن الشّكل الذّي من خلاله تكون هذه الجوانب الثّلاثة منسّقة مع بعضها البعض لتكوين نظام عام وموحّد". [John Rawls, *Théorie De La Justice*, op.cit,p].

[2] - John Rawls, *T.J*,op.cit,p.87.

وأخلاقيّة مقبولة تناسب المؤسّسات الدّيمقراطية، وبالتّالي تعالج مسألة كيف يجب أن تدرك تلك المطالب الخاصّة بالحرّية والمساواةً [1].

2- الحرية والمساواة.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الإهتمام الأوّل بالنّسبة لراولز، كان منصبّا وبصورة مميّزة على العدالة الإجتماعية، التّي أصبحت ضروريّة كما سبقت الإشارة إلى ذلك بفعل ندرة الموارد الطّبيعية، التي ليست متوفّرة بالقدر الذي يجعل من التّعاون أمرا عرضيّا لا فائدة منه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك مشكلة تعدّد المفاهيم التي يكوّنها كلّ واحد عمّا يعتبره خيرا خاصّا به. وبما أنّ ً المجتمع في ظلّ النّظام الدّيمقراطي يعتبر بمثابة شركة تعاونية بين أشخاص أحرار ومتساوينً [2]، فإنّ المهمّة الموكلة إلى العدالة هنا، تتمحور بالدرجة الأولى حول البحث عن الوسيلة اللاّزمة والملائمة لتوزيع الحقوق والمنافع النّاتجة عن مثل هذا التّعاون. وهذا ما يبرّر لنا لماذا ينطلق –راولز- في تفكيره من مبدآ العدالة، وذلك باعتبارهما المعيار الملائم الذّي يحدّد توزيع الخيرات الإجتماعية الأوّلية، التّي تدلّ على حقوق وموارد تعرف بعدم الإستغناء عنها في ممارسة متساوية للمواطنة في نظام سياسي ديمقراطي. ويمكن إجمالها في ما يلي: ً الحقوق والحريّات الأساسية، حرية الحركة وحرية الإختيار وخاصّة الإختيار المهني بالنّسبة إلى الإمكانيات المتعدّدة، القدرة على والحقّ في احتلال مراكز المسئولية في المؤسّسات السّياسية والإقتصادية، المداخيل والثّروة باعتبارهما وسائل يستحقّها كلّ شخص من أجل تحقيق غاياته، وأخيرا ضمان شروط الحدّ الأدنى لإحترام الذّاتً [3].

ما يجب الإشارة إليه في هذه النّقطة، أنّ مطلب الحريّة يعتبر مطلبا متميّزا يعلو كلّ الحقوق الأخرى ويتقدّمها. وهذا ما يبرّر أولويّة المبدأ الأوّل للحرّية القاضي بأن يكون لكلّ شخص حقّ متساو في النّظام الأوسع للحريّات المتساوية للجميع، والذّي يجب أن يكون متماشيا مع النّظام عينه للآخرين، على المبدأ الثّاني الذّي يهدف بشكل خاص إلى الحدّ من اللاّمساواة الإجتماعية والإقتصادية، وذلك باعتبارها مشروطة بإفادة أولئك الأكثر حرمانا في المجتمع. وبمقتضى هذه الأولويّة إذن، فإنّ أيّ خرق أو انتهاك لحريّة الفرد لن يكون مبرّرا أو معلّلا بزيادة في النّجاعة الإقتصادية أو الرّفاه العام.

بإمكاننا هنا أن نورد قائمة للحرّيات كما يقدّمها-راولز- حيث يقول: ً والحالة هذه فمن المهمّ أن نلاحظ تلك القائمة للحريّات الأساسية، والتّي من بينها الحرّيات السّياسية بما في ذلك حريّة التّصويت، وشغل

---

[1]- John Rawls, *La Justice Comme Equité-Une Reformulation De La Théorie De La Justice*,op.cit,p.22

[2] - Bertrand Guillarme,*op.cit*,p.315.

[3] - John,Rawls *La Justice Comme Equité-Une Reformulation De La Théorie De La Justice*,op.cit,p.p. 89-90.

المناصب العامّة، حريّة التّعبير والتّجمع، حرية التّفكير والمعتقد، وكذا حريّة الشّخص وحمايته من الضّغوطات النّفسيّة ومن الإعتداءات الجسديّة، كما تعني كذلك حقّ الملكية الشّخصية وحق حمايته من الإعتقال التّعسّفيً [1].

هذه الحرّيات إذن هي بمثابة حقوق خالصة للفرد لا يمكن تجريده منها مهما كانت الظّروف، إنّها حقوقا له باعتباره إنسانا. وبموجب المبدأ الأوّل فإنّه يجب أن تكون هذه الحرّيات متساوية بين الجميع. إنّ الإصرار على مطلب الحريّة كحق خالص للفرد، يكسبه حصانة ومناعة لا تقاوم ضدّ كلّ من يحاول التّعدّي عليها، فهذهً الحقوق-الحرّيات **Droits Libertés** -كما يقول جان مارك فيريي**J.M.Ferry** – هي حقوق مدنية أساسية تهدف إلى حماية الفرد من تجاوزات الأفراد الآخرين، وكذا حمايته من عنف النّظام السّياسي للدّولة وتعسّفهً [2]. وباعتبار أنّ المبدأ الأوّل يقرّ بالمساواة في الحريّة، فإنّه يوجب بطريقة أو بأخرىً المساواة في الحقوق والواجبات الأساسية، حيث يصبح لكلّ شخص حقّ متساو للجملة الأوسع من الحقوق الأساسية المتساوية بين الجميعً [3]. لكن ما يبقى محطّ تساؤل هنا، هو الحريّة في حدّ ذاتها وكيف ينظر إليها –راولز-؟ وهل من الممكن تجسيدها في أرض الواقع ؟ وما طبيعة المؤسّسات الكفيلة بتبنّي هذه المبادئ المطروحة من قبل –راولز- والتّي يتقدّمها مبدأ الحرية المتساوية للجميع ؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ مطلب الحريّة مطلب قديم جدّا، يضرب بجذوره في أعماق التّاريخ. إنّه مطلب مقرون بالإنسان سواء في هيئته الفردية أو في هيئته الجماعية، فهو الحقّ الذي لا يمكن لأيّ كان أن ينتزعه منه، أو يقايضه فيه. ًفأن يتنازل الإنسان عن حريّته كما قال –روسو-، هذا يعني تنازله عن صفته إنسانا، وعن حقوقه الأساسية وحتّى عن واجباته. وليس هناك من تعويض ممكن لمن يتنزّل عن كلّ شيء، فتنازل كهذا يناقض طبيعة الإنسان، ونزع كلّ حريّة من إرادة الإنسان هو نزع كلّ قيمة روحية لأعمالهً [4]. لكن ما بقي غامضا على مرّ التّاريخ، هو كيفية التّعامل مع الحريّة كمفهوم. هذا التّعامل لم يكن بالصّيغة التي تجعلنا نقف عند مفهوم واحد للحريّة، بل هناك عدّة مفاهيم مختلفة باختلاف الذّهنيات التي طرقت هذا الموضوع. فكلمة حريّة قد اتّخذت معاني عديدة شديدة الإختلاف على مدى تاريخ الفكر البشري، حتّى إنّنا نجد أنفسنا إزّاء حرّيات لكلّ منها مبرّرات ومصوّغاتها.فعن أيّ حريّة يجب أن نتكلّم مع-راولز-؟

---

[1] - John Rawls, *T .J*, op.cit,p.92.

[2]– جان مارك فيري ، فلسفة التّواصل، ص.112.

[3]–جمال مفرج، العدالة عند جون راولز، ضمن: العدالة والإنسان، ص.133.

[4]–جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، ص.18.

ً يمكننا أن ندعم مثل –بنيامين كونستان-**Benjamin Constant** –فكرة أنّ ما يمكن تسميته بحريّة المحدثين، له قيمة أكبر على حريّة القدماءً [1]. هكذا يقول-راولز- في كتابه نظريّة العدالة من خلال بحثه عن تطبيق المبدأ الأوّل للعدالة. إنّه إذ يصرّح بذلك، فهو يتبنّى مفهوما للحريّة ذا تعاليم ليبرالية*. إنّها تعاليم من خلالها يمكن النّظر إلى الحرية من زاوية إزاحة القيود عن سلوك الفرد، وبلغة -قزحيا برلين- **Isaiah Berlin**- الحريّة هي بكلّ بساطة الحيّز الذّي يمكن للفرد أن يتصرّف فيه من دون أن يصدّه الآخرينً [2]. من الواجب هنا التّأكيد على كلمة حيّز، حيث لا يمكن تصوّره بدون حدود أو قيود. وعليه فليس من مسلك أو خيار يقوم به الفرد من دون تلك الحدود. فأين تكمن الحريّة هنا؟ وهل علينا أن نتوجّه بأنظارنا إلى البحث عن كلّ ما هو محرّم؟

فإذا تعاملنا مع الحريّة كحقّ من حقوق التّصرّف، يبقى من الواجب التّذكير بمفهوم الحقّ الذّي يعبّر عنً كلّ ما هو مطابق، ومسموح به وفق قاعدة محدّدةً [3]. وعليه يمكن الكلام عن الحيّز الذّي يتمّ ضمنه التّصرف الحرّ بالقدر المجاز، أو الحيّز المباح. وباعتبار ذلك فإنّ الحديث عن الحريّة لن يكون إلاّ بالإحالة إلى ثلاثة عناصر أساسية: الفاعل الحرّ، القيود أو الحدود التي يكون من خلالها كذلك، وأخيرا ما الذّي هو حرّ في فعله أو عدم فعله. على ضوء هذه المعطيات يقدّم لنا-راولز-وصفا للحريّة فيقول : ً هذا الشّخص (أو هؤلاء الأشخاص) هو حرّ (أوليس حرّا) من وجهة نظر قيد معيّن (أو مجموعة من القيود) بأن يفعل (أو لايفعل) هذا أو ذاك. الجمعيات مثلها مثل الأشخاص يمكن أن تكون حرّة أو غير حرّة، والقيود التي تخضع لها تغدو بمثابة واجبات ونواهي محدّدة باسم القانونً [4]. وعلى ذلك يمكن الكلام عن

---

[1] - John Rawls, *T.J,* op.cit,p.237.

[*] - يمكن تبرير ذلك باعتبار أنّ بنيامين كونستان من الذّين عملوا على تحديد هويّة اللّيبيرالية الفرنسية في كتابه -عن ذهنية التّفوّق والتّحدّي- مشيرا بذلك أنّ الرّأي العام لا يتألّف إلاّ من آراء الخاصّة. واتّجاه تصوّر القدماء عن الحريّة مع المشاركة في السّلطة السّياسية والتّخلّي عن الدّفاع عن استقلالية خاصّة، واتّجاه كلّ الثّوريين الملهمين بهذه النّماذج القديمة فقط، واتّجاه الأب –سيياس- الذّي كان يكره الحريّة الفردية كعدوّ شخصي، كتب كونستان :" باسم الحريّة قدّموا لنا السّجون ".وبرأيه الذّي يؤكّده في خطابه عن –حريّة القدماء مقارنة مع أبناء العصر الحديث- يجب أن تكون حرّيتنا نحن من الإستمتاع بالإستقلالية الخاصّة... الإستقلالية الفردية هي أوّل حاجة لأبناء العصر الحديث، وبالتّالي يجب عدم مطالبتهم بالتّضحية بها لإرساء الحريّة.[بيار بيرنبوم وفلييب برو وآخرون، معجم علم السّياسة، ص.ص.320-321].

[2]– إيليا حريق ، الديمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب،ص.151.

[3]- Jacqueline Russ, *op.cit*,p.79.

[4] - John Rawls, *T.J,* op.cit,p.238.

الحريّة هنا في علاقاتها الدستورية والقانونية، حيث تغدو –أي الحريّة- بمثابة بنية معيّنة للمؤسّسات، أي كنظام معيّن من القواعد التّي تحدّد الحقوق والواجبات.

ضمن هذا السّياق، يكون الشّخص حرّا في فعل أمر ما أو عدم فعله، إذا كان حرّا إزّاء بعض القيود التّي تحدّد له الإطار الذّي من المفروض أن يتصرّف في داخله، حتّى إذا ما تمّ ذلك يبقى من الواجب حمايته من تدخّل الأفراد الآخرين. ً فإذا اعتبرنا مثلا كما يقول–راولز-حريّة المعتقد-**Liberté De Conscience**- كما هي محدّدة قانونيا، فإنّ الأشخاص ينعمون بهذه الحريّة الأساسية عندما يكونون أحرارا في متابعة اهتماماتهم الفلسفية والدّينية، دون قيود شرعيّة تفرض عليهم التزاما بشكل معيّن من الممارسة الدّينية، وكذلك عندما يكون عدم التّدخّل واجبا مفروضا عن الآخرين اتّجاه الفرد الذّي يسعى إلى تحقيق ذلكً[1]. وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ شكل من أشكال الحرّية الأساسية يتميّز بمجموعة مركّبة من الحقوق والواجبات، عندها لا يصبح الأمر مقتصرا على ما هو مسموح بفعله أو غير مسموح، بل يتعدّى ذلك إلى أنّ الحكومة والأشخاص الآخرين لا يجب أن يكونوا عائقا اتّجاه ذلك. هنا نجد أنفسنا أمامً راولز الفيلسوف اللّيبيرالي الذّي لا يفرّط في مبدأ الحرّية بأيّ ثمن، ولا يقبل التّضحية بالحرّيات الأساسية والفردية حتّى ولو كانت في مصلحة الجميعً [2]. وعلى ذلك لن يكونً الحدّ من الحرّية مبرّرا إلاّ إذا كان ضروريّا من أجل الحرّية ذاتهاً [3]. هذه الحرّيات إذن وبمقتضى المبدأ الأوّل، يجب أن تكون متساوية بين الجميع، وهذا ليس بمطلب جديد على الفكر السّياسي والأخلاقي، إنّه مطلب نودي به من قبل على يد فلاسفة ومفكّرين مختلفين. فبأيّ صيغة يعيد-راولز-إحياء هذا المطلب من جديد ؟

من الواجب هنا التّذكير بأنّ نظرية العدالة لم تقم إلاّ على نقد الأنظمة التّي أهملت حرّية الإنسان، وقبلت بالتّضحية بها في سبيل المنفعة العامّة والرّفاه العام. إنّ الأمر هنا يتعلّق بالمذهب النّفعي على الخصوص، الذّي كان محطّ نقد ودحض من قبل-راولز-، ليقدّم بذلك نظريّته في العدالة وفق تصوّر إجرائي لا يحيل إلى أيّ تصوّر جوهري يتعلّق بما هو خير أو عدل. أمّا عن اهتماماته الرّئيسية، فكانت منصبّة على المسألة التّوزيعية للحقوق والخيرات الإجتماعية ضمن مجتمعات تعمّقت فيها الفوارق، واتّسعت الهوّة بين المحرومين والمحظوظين إلى حدّ أنّ المبدأ الحرّياتي اللّيبيرالي بات مهدّدا، وبدأت تحوم الشّكوك حول جدوى الحرّية بالنّسبة لمن لا يملك شيئا، ولمن هو في الدّرك الأسفل في المجتمع. هنا يبقى السّؤال مطروحا حول الحرّية وما تمثّله بالنّسبة لأولئك الأكثر حرمانا في المجتمع؟

---

[1] -*Ibid*,p.240.

[2]– في مفهوم العدالة عند جون راولز، تق و تر: محمد هاشمي، مجلة مدارات فلسفية، ص.63.

[3]- Rawls John, *T.J*, op.cit,p.251.

من الواضح أنّ هناك حدودا وإلزامات تفرض على الفاعل بأن لا يتعدّى الخطوط التّي ترسمها له، كي لا تغدو أفعاله وممارساته خارج نطاق الشّرعية والقانونيّة، حدود تتمثّل بشكل خاص في الحقوق المخوّلة له، والواجبات الملزم تأديتها اتّجاه الغير. هنا يمكننا الكلام عن استقلالية الفرد باعتبار الصّلة التي تربطها بالحرّية، فالخيارات المتوّفرة للفرد أو للجماعة لا تخلو من مقيّدات تشكّل حدودا على استقلالية الشّخص. عندها يمكن القول بأنّ الشّخص يغدو مستقلاّ بتحمّله عبء هذه المقيّدات والإنصياع لها وليس في تغييبها، وفي هذا إحالة إلى الحرّية عند-كانط-التّي تكمن في العمل وفق مقيّدات تتمثّل بشكل خاص فيما تمليه الإرادة الخيّرة من أوامر قطعيّة على الفاعل. إنّها أوامر تعتنق حالا صوريّة، تكون سلبية بالضّرورة ما دامت تنفي كلّ تباين، أي كلّ رضوخ إراديّ لأحوال أخرى غير حالها ذاتهً [1]. وبهذا يمكن القول أنّ الشّخص يكون مستقلاّ، عندما تكون مبادئ أفعاله ليست مستنبطة من التّجربة، ومستقلّة عن كلّ رغبة أو غاية يطمح إليها الفاعل. وهو النّهج الذّي يسير على خطاه —جون راولز-في بناء نظريّته للعدالة، مع ذلك الفارق البيّن بينهما في الصّيغة التي عالج كلّ منهما هذه القضيّة*.

ما أردنا قوله من كلّ هذا، أنّ هذه المقيّدات تتعلّق أكثر ما تتعلّق بالسّلوك الحرّ، فاحترامها والإمتثال لها ليس قسرا بقدر ما هو حريّة. وهذا ما نلاحظه في نظريّة العدالة، سواء على مستوى اختيار مبادئ العدالة في الموقع البدئي، أو على مستوى تصرّفات الأفراد التّي يجب أن تكون خاضعة ومتوافقة مع تعاليم هذه المبادئ، باعتبارها مبادئ قبليّة ومعيارا ملائما لتحديد كلّ ما هو عادل. لكن ما يجب الإشارة إليه هنا، أنّ هناك مقيّدات غير مستساغة تؤثّر على حريّة الشّخص، وتجعل من محتوى المبدإ الأوّل مجرد شعار لا أكثر. إنّها مقيّدات تضرب بعمق تطلّعات الفرد بالرّغم من الحرّية التي يتمتّع بها. فالأمر هنا لا يتعلّق بمقيّدات محدّدة من قبل القانون، بل هي مقيّدات من نوع خاص تتمثّل في عدم قدرة الشّخص على الإنتفاع من الحقوق والفرص المتاحة له من أجل تحقيق غاياته.

عند هذه النّقطة يجب التّمييز بين الحرّية وبين قيمة الحرّية كما يقول-راولز-. فإذا كانت الحرّيات الأساسية متساويّة بين الجميع وهذا ما يقضي به محتوى المبدأ الأوّل، فإنّ قيمة الحرّية تتمثّل في قدرة الأشخاص على تحقيق غاياتهم ضمن الإطار المحدّد لهم. فالحرّية باعتبارها متساوية بين الجميع فهي ذاتها بالنّسبة للكلّ، بينما قيمة الحريّة ليست كذلك باعتبار أنّ البعض لهم من السّلطة والثّروة، وبالتّالي من

---

[1]— جان بول رزقبر ، فلسفة القيم، تر: عادل العوا، عويدات للنّشر والطّباعة، بيروت-لبنان-ط1، 2001،ص.101.

*-حول هذه النّقطة يمكن الرّجوع إلى العنصر الأخير من الفصل الثّاني ، والذّي عنوانه: بين كانط وراولز.

الوسائل ما يخوّل لهم الوصول إلى أهدافهم أكثر من غيرهمً [1]. إنّ الأمر هنا يتعلّق بعوامل تتدخّل في صنع مسار الفرد داخل الحياة الإجتماعية، وتجعل من نقطة الإنطلاق التّي ينطلق منها أفراد المجتمع بقصد تحقيق غاياتهم مختلفة. فمنهم من تضعه معطياته ومقدّراته الطّبيعية كالإرث مثلا أو درجة الذّكاء التّي يتمتّع بها، في محطّة تقع أمام محطّات الآخرين بمسافات شاسعة، وذلك بالرّغم من المساواة التّي يتمتّعون بها باعتبارهم أحرارا في مباشرة مشاريعهم داخل الإطار المحدّد لهم. فمن غير المعقول انتزاع ما يعود للمحظوظين الأكثر انتاجا ومنحه للمحرومين الأقلّ انتاجا، لأنّه في النّهاية لن يوجد ما يمكن اقتسامه أو توزيعه. عند هذا الحدّ يمكن اعتبار المساواة المطلقة وسيلة مثبطة للهمّة أكثر ممّا هي وسيلة لتحقيق العدل. هنا يكمن دور مبدأ الإختلاف الذّي يقرّ بأنواع التّفاوتات الإجتماعية والإقتصادية، والفوارق الموجودة بين النّاس شريطة أن تكون هذه الفوارق منظّمة بشكل يفيد كلّ أفراد المجتمع وخصوصا أولئك الأكثر حرمانا من غيرهم، وأن يكفل لهم حياة أفضل ووضعا مرضيّا. وعلى ذلك تكون الفوارق المقبولة والمسموح بها هي تلك التي تكون في مصلحة الجميع، حتّى إذا تساءلنا هنا عن الظّلمً فهو ليس شيئا آخرا غير تلك الفوارق التي لا ينتفع منها الكلّ [2]، أي تلك التّي تفيد البعض دون البعض الآخر. وبهذا الشّكلً يجب أن تكون البنية الأساسية منظّمة بطريقة ترفع بها لأكثر النّاس حرمانا قيمة النّظام الأوسع للحرّيات المتساوية بين الجميعً[3]. وبتبنّيه هذا المبدأ الذّي يقرّ بقبول التّفاوتات بين النّاس، وعدم تفريطه في الحرّيات الأساسية والفرديّة، فإنّ –جون راولز- بهذا الشّكل يقف في منتصف الطّريق بين تقليدين عريقين، التّقليد اللّيبيرالي من جهة والاشتراكي من جهة أخرى*.

---

[1] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.240.

[2] -*Ibid*,p.93

[3] -*Ibid*,p132.

*-هذا ما عبّرت عنه جاكلين روس بقولها :" إنّ هذا المبدإ الرّاولزي للإختلاف القائل أنّه من الواجب توزيع المنافع على نحو يفيد منه الأقلّون حظّا، يرمّم بآن واحد مبادئ اللّيبيرالية (وهي نافعة للنّشاط الإقتصادي لأكثر الفاعلين إقداما)ولمبادئ الإشتراكيّة. إنّه يقف في منتصف الطّريق بين تقليدين، مادام راولز يقول إنّ بعض أنواع التّفاوتات أمر مقبول عندما يفيد الأقلّين شأوا ".[روس جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر،ص.43.]. ويمكن تفسير ذلك من خلال الصّيغة التّي يقدّم بها راولز مبدآ العدالة، والنّظام المعجمي الذّي يخضعان له. فباعتبار أنّ المبدأ الأوّل القاضي بأن يكون لكلّ شخص حقّ متساو مع الآخرين في النّظام الأكثر اتّساعا من الحرّيات الأساسية المتساوية للجميع يكون متقدّما وذا أولويّة معجميّة على المبدإ الثّاني، فهذا معناه أنّ راولز لايفرّط في الحرّية مهما كانت الظّروف. وهذا مطلب ليبيرالي بامتياز، يحيلنا إلى أولئك الذّين يؤمنون بالسّوق الحرّة التّي تمثّل حلبة يتنافس العاملون فيها بموجب تكافؤ الفرص من حيث حقّهم في العمل وفي التّبادل التّجاري وتوظيف رأس المال. عند هذه النّقطة لن يكون تدخّل الدّولة سوى عائقا يقف في وجه حريّة الفرد في نظرهم . وتجنّبا لهذا المأزق فإنّ راولز لا يكتفي بمبدإ واحد، بل يضيف مبدءا آخرا يقضي بقبول أنواع الفوارق والتّفاوتات= =شريطة أن تكون في صالح كلّ فرد من أفراد المجتمع. وهذا ما يقرّ به النّظام الإشتراكي إلى حدّ ما، من خلال سعيه إلى تضييق الهوّة بين المتميّزين في الثّراء وبين المحرومين. كلّ ذلك من أجل تهيئة المواطن وتأهيله للتّمتّع بحرّيته، خصوصا وأنّ المساواة في النّظام الإشتراكي هي أن تعطي كلّ

إنّ -جون راولز-إذن، لا يقف عند حدّ الحرّية باعتبارها حقّا مطلقا للفرد لا يقبل المقايضة أو التّعويض، بلً يضيف مبدءا آخرا مكمّلا للمبدأ الأوّل، يقضي بالمساواة ويلغي الفوارق والتّفاوتات إلاّ إذا كانت تعود بالنّفع على كلّ أفراد المجتمع، وذلك بإدماجه لمبدأ الإختلاف الذّي يعطي الأولويّة للدّفاع عن مصالح أولئك الأقلّ حظّا في المجتمعً [1]. كلّ ذلك من أجل ماذا يا ترى؟

إنّ الإجابة على هذا التّساؤل تقتضي منّا التّقديم له بتساؤل طرحه –بول ريكور- على نفسه حيث قال:ً والآن لماذا مبدآن : مبدأ مساواة ومبدأ لامساواة وليس مبدءا واحدا؟ أمّا إجابته فكانت كالتّالي: يعود ذلك إلى أنّه على الصّعيد الإقتصادي لا يكون المجموع العام الذّي سيقع اقتسامه محدّدا منذ البداية، وإنّما يظلّ مشروطا بطريقة اقتسامه. فتتأثّر الفروق بين مستويات الإنتاجية بالطّريقة التّي تمّ وفقها توزيعها. ففي نظام يعتمد المساواة المطلقة يمكن أن تبلغ الإنتاجية مستويات متدنّية إلى حدّ يتضرّر فيه حتّى الشّخص الأقلّ دخلا، إذ توجد درجة تصبح عندها إعادة توزيع المداخيل ذات نتائج عكسيّة. وعند ذلك يدخل مبدأ الإختلاف حيّز التّنفيذً [2]. إنّ-راولز-إذ يلحّ على مطلب الحرّية كحقّ أساسي يعلو كلّ الحقوق ويتقدّمها، فهو يؤكّد مطلبا ليبيراليا بامتياز، لكنّ مطلبه هذا لم يكن بصيغة مفرطة تجعله يقع في مصاف اللّيبيرالية الرّاديكالية المتشدّدة، أو ما يمكن تسميته باللّيبيرالية التّحرّريّة-**Libéralisme Libértarien**-*

فرد حسب عمله، أي بصورة غير متساوية بين الأفراد لكن بعد أن يؤمّن لكلّ فرد أسباب معيشته. وعلى ذلك تبقى المساواة التّي تقوم على قياس النّاس بمقياس واحد أمرا مستحيلا لا يمكن بلوغه، وذلك باعتبار التّفاوت الطّبيعي الموجود بين النّاس، والذّي يجد مصدره في عوامل يصفها راولز بعوامل ذات طبيعة تعسّفية من وجهة النّظر الأخلاقيّة. حينها يدخل مبدأ الإختلاف حيّز التّنفيذ، وذلك من أجل تقليص تلك الهوّة السّحيقة الموجودة بين أولئك المتميّزين في الثّراء وغيرهم من المحرومين والأقلّ حظّا في المجتمع. ولهذا السّبب كما يقول بول ريكور:" يجد راولز نفسه عرضة للإنتقاد من قبل مجموعتين من الخصوم: يتّهم على يمينه بالوقوع في نزعة مساواتية وذلك بمنحه الأولويّة المطلقة لمن هم أقلّ حظّا من غيرهم. أمّا على يساره فيتّهم بتبرير اللاّمساواة وجعلها مشروعة. ويجيب الفريق الأوّل: في وضع يتّسم بلا مساواة اعتباطية تكون امتيازات الأشخاص الأوفر حظّا مهدّدة، سواء بفعل المقاومة التي سيبديها الفقراء، أو فقط لمجرّد قلّة الإستعداد لديهم للتّعاون. ويجيب الفريق الثّاني: سيرفض بالإجماع كلّ حلّ يكون أكثر تحقيقا للمساواة لأنّ الجميع سيخسر من ذلك.ويمكّن مبدأ الإختلاف من انتقاء الوضع الأكثر تحقيقا للمساواة، والذّي يكون منسجما مع قاعدة الإجماع".[بول ريكور ، العادل، ص.104.].

[1]- Amartya Sen ,*op.cit*,p.200.

[2]- بول ريكور ، العادل، ص.ص.103-104.

*-من أبرز ممثّلي هذا التّيار، الذّي ظهر في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، نجد روبرت نوزيك-Robert Nozick –الذّي أصدر كتابا سنة1974 بعنوان: الفوضويّة، الدّولة والطّوباوية. وعنوانه الأصلي: *Anarchy,State And Utopia* .من خلاله سيبرز نوزيك كوجه رائد ضمن قائمة اللّيبيراليين المتطرّفين و المتشدّدين، الذّين عملوا على دمج التّفكير الإقتصادي بالفلسفي مركّزين اهتمامهم= =على الحرّية الفرديّة، وعلى أسبقيّة الحقّ في الملكيّة. وإلى جانب نوزيك نجد كذلك فريدريك فون هايك-F.v.Hayek -.ما يميّز هؤلاء اللّيبيراليين الرّديكاليين، أنّهم يتبنّون نظريّة معيارية تترك للدّولة أصغر دور ممكن في حماية المواطنين ضدّ استخدام القوّة في غير محلّها، والسّرقة، والتّزوير، وعدم الإلتزام بالعقود. ويفترض أنّ الدّولة تنتهك الحقوق الفردية إذا تجاوزت هذا الدّور. وعليه فإنّ الفرد يستطيع بل يجب عليه أن يحدّد وحده مشروع حياته. فأيّ تدخّل خارجي غير مطالب به من قبل الفرد، يحاول أن يوفّق بين الإرادةالفرديةوالإرادة العامّة أو المشتركة، فهو

التي تتبنّى مفهوما متشدّدا للحرّية الفردية. بالعكس من ذلك مع –راولز- نقف على مفهوم أكثر اعتدالا للفرديّة، وهو ما يعرفً باللّيبرالية الإجتماعية-الدّيمقراطية **Libéralisme Social-démocrate** التّي تطالب بتعاون وتآزر أفراد المجتمع فيما بينهم، مرتكزة في ذلك على مبدأ العدالة كإنصاف، وذلك بهدف إعطاء كلّ شخص الوسائل التّي تسمح له بتحقيق أهدافه الأساسيةً [1]. حتّى ليمكننا القول هنا بأنّ فلسفته السّياسية الليبرالية، تتموقع بين الليبرالية الراديكالية وبين الجماعاتية-**Communitarisme**- بوصفهما نزعتان إحداهما مفرطة في الليبرالية والأخرى منتقدة لهاً [2].

وعلى ذلك يمكن القول أنّ –جون راولز- ومن خلال نظريته في العدالة، قد حاول تحديد الليبرالية السّياسية المعاصرة، وعمل على تليين وتلطيف جموحها بما يتلاءم مع المبادئ الأخلاقية للعدالة والإنصاف. فصحيح أن –راولز- يطالب بالحرّية الفردية كحقّ أساسي يعلو كلّ الحقوق الأخرى، لكن وموازاة مع ذلك فهو لا يتجاهل تلك الهوّة السّحيقة التي تسبّبها هذه الحرّيات، والتّي تبدو جليّة في تلك التّفاوتات والفوارق الموجودة بين النّاس. ولهذا السّبب لا يمكننا تصوّر المبدأ الأوّل إلاّ بمعية المبدأ الثّاني الذّي يعمل على التّخفيف من وطأة وتأثير هذه التّفاوتات، وذلك بجعلها في صالح كلّ أفراد المجتمع وخاصّة أولئك الأقلّ حظّا من غيرهم. وهو الأمر الذّي تسبّب لراولز في جملة من الإنتقادات من طرف العديد من الكتّاب الليبراليين المتطرّفين أمثال نوزيك وهايكً حيث اعتبروا مضمون ليبراليته غير جريء بما فيه الكفايةً [3]. ما يجب التّساؤل عنه في الأخير، هو ما طبيعة المؤسّسات الكفيلة بتجسيد هذان المبدآن على أرضية الواقع ؟

3-في رعاية مؤسّسات ديمقراطيّة.

من الواضح أن عدم جرأة –راولز- على تبنّي ليبرالية راديكالية متشدّدة، لم يكن إلاّ بهدف تجنّب تلك الفوارق والتّفاوتات الموجودة بين النّاس، والتّي وصلت إلى حدّ لا يطاق من التّضييق على قيمة الحرّيات لدى البعض، وتوسيعها لدى البعض الآخر. وهو الأمر الذّي تسبّب في إحداث فجوة اجتماعية عميقة، وترك المجال مفتوحا أمام تلك الهوّة بأن تتوسّع بين الطّبقات الإجتماعية. كلّ هذا كان كافيا كسبب لظهورً

تدخّل في غير محلّه إلى حدّ يمكن اعتباره خرقا للسّيادة التّي يمارسها الفرد على القضايا الخاصّة به. فإذا كان هناك مؤسّسة اجتماعية ترضى بإلزامات الفردية الرّاديكالية، التّي تميّز هذه اللّيبرالية المتطرّفة فهي مؤسّسة السّوق بالدّرجة الأولى ، التّي يجب أن تكون خاضعة لمبدأ المنفعة الخاصّة، وكذلك باعتبار هذه المؤسّسة المكان الملائم الذّي من خلاله يمكن للفرد أن يؤكّد حرّيته واستقلاله عن جدارة.[أنظر بيار بيرنبوم وفليب برو وآخرون، معجم علم السّياسة، ص.134. ولورون بوفييه، في الترجمة والفلسفة السّياسية والأخلاقية، ص.118.و Méllos Koulla,*La Philosophie Politique Anglo-Américaine Contemporaine,*in,*Histoire De La Philosophie Politique*,op.cit,p.293.].

[1]- Méllos Koulla,*La Philosophie Politique Anglo-Américaine Contemporaine* , op.cit,p.291.

[2]– في مفهوم العدالة عند جون راولز، تق و تر: محمد هاشمي، مجلة مدارات فلسفية، ص.63.

[3]- لورون بوفييه، جون راولز ونهضة الفلسفة السّياسية، ضمن كتاب:في الترجمة والفلسفة السّياسية والأخلاقية، ص.118.

تناقضات خطيرة في المجتمع الرّأسمالي، تجلّت بوضوح في عدم التّكافؤ الإقتصادي والإجتماعي للنّاس، وفي الأزمة الإجتماعية العميقة التّي تولّد عنها شكّا متزايدا من قبل الطّبقة الكادحة حول شرعيّة التّنظيمات السّياسية والإجتماعية القائمة في الو.م.أ بصفة خاصّةً [1].

وأثناء تقييمه لحالة الأوضاع هذه، أدرك-راولز- عمق الأزمة التي تتهدّد المجتمع بصفة عامّة، ليجعل بذلك من مهمّته الأساسية تتمحور حول صياغة مبادئ العدالة، التّي هي مدعوّة بالدّرجة الأولى للقضاء على عدم التّكافؤ في توزيع الخيرات بين أفراد المجتمع. إنّها المبادئ التّي يعلّق عليها –راولز-كلّ آماله في بعث ليبرالية سياسية من جديد، وذلك باعتبارها المعيار الملائم لتوزيع الحقوق والواجبات داخل المؤسّسات الإجتماعية الأساسية، كما تعمل على تقسيم الخيرات والتّكاليف الإجتماعية بصورة صحيحة ومنصفة. وعلى ذلك فهو يسعى من خلال نظريّته هذه إلى معالجة الإنحرافات التي آلت أليها اللّيبرالية السّياسية والتّشوّهات التّي نالت من الدّيمقراطية اللّيبرالية، وذلك بعقده العزم على حلّ تلك المعادلة الصّعبة بين مبدأ الحرّية من جهة، ومبدأ المساواة من جهة أخرى، وبالتّالي خلق توازنات بينهما على أساس عادل ومنصف. فإذا كان هناك من إشكال يتطلّب حلاّ هنا، فهو المسألة التّوزيعيّة للخيرات بالدّرجة الأولى. كيف يجب أن توزّع تلك الخيرات الإقتصادية والإجتماعية، بطريقة من خلالها يمكن مراعاة واحترام العلاقات بين النّاس باعتبارهم أحرارا ومتساوون ؟

فمن بين ما يرفضه-راولز- ويدحضه بصورة قطعيّة، نجد نظام الحريّة الطّبيعية الذّي يعتمد توزيعا للخيرات بشكل غير مقبول، وذلك بارتكازه على عوامل تعتبر تعسّفيّة من وجهة النّظر الأخلاقيّة، وتؤثّر سلبا على السّير الحسن للعمليّة التّوزيعية. ففي نظام الحريّة الطبيعية تكون عملية التّوزيع محدّدة بأحكام متضمّنة في فكرة أنّ الوظائف مفتوحة على المواهب [2]. ما يشجّعه هذا النّظام ويؤكّد عليه، هو فكرة أنّ الوضعيات والمراتب الإجتماعية تكون مفتوحة أمام كلّ من هو قادر، ويبذل جهدا للظّفر بها. وباعتبار ذلك فهو يفترض مسبقا حريّة متساوية للجميع، واقتصادا للسّوق الحرّة. لكن مثل هذه المساواة كما يقول-راولز-ليست مطلوبة إلاّ بالقدر الذي تحمي به المؤسّسات الأساسية بصفة عامّةً [1]. ولهذا السّبب فإنّ عمليّة التّوزيع هنا، ليست مستقلّة عن تلك العوارض الإجتماعية والطّبيعية. فصحيح أنّ كلّ أفراد المجتمع أحرارا ومتساوين ضمن القيود التي يرسمها لهم القانون، وذلك من خلال مباشرتهم لأعمالهم قصد تحقيق أهدافهم وغاياتهم، لكن ما يبقى محطّ إشكال هنا هو القدرة على الإستفادة من هذه الحرية المتساوية للجميع. فهي ليست نفسها بالنّسبة للكلّ، باعتبارها لا تتوّقف على الجهد الشّخصي للفرد، بل تتعدّاه إلى

[1]–شفار تيزمان، الأخلاق البرجوازية، ص.152.

[2] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.103.

[1] –*Ibid*,p.103.

عوامل أخرى كالمكانة الإجتماعية مثلا، أو الهبات الطّبيعية التي تختلف من شخص لآخر، وحتّى الظّروف العائلية التي يواجهها الشّخص في حياته. فإذا كانت هذه العوامل مواتية وملائمة، فإنّها تجعل من أصحابها يتميّزون عن غيرهم باعتبارهم سيكافئون على حالة امتياز سابقة قد لا يكون لها علاقة بجهدهم أو قدراتهم الشّخصيّة. وهنا يكمنً الظّلم في نظام الحرّية الطّبيعية، باعتباره يسمح بأن تكون عملية التّوزيع متأثّرة بعوامل ذات طبيعة تعسّفية من الوجهة الأخلاقيةً [2]. وعلى ذلك فإنّ تلك الإختلافات والفوارق في المكافأة أو الجزاء بهدف التّحفيز، ليست مبرّرة لأنّها تعتبر كنتيجة لعوامل خارجية تفلت من رقابة الفاعلينً [3]. عند هذا الحدّ يتكلّم –راولز- عن التّأويل اللّيبرالي باعتباره يحاول تصحيح هذا الخلل، وذلك بإضافته لشرط آخر يتمثّل في مبدأ تكافؤ الفرص. ًإنّ الفكرة هنا كما يقول أنّ الوضعيات لا يجب أن تكون مفتوحة على الجميع بشكل صوري فقط، بل يجب أن تكون لكلّ واحد فرصة منصفة للوصول إليهاً [4]. ومع ذلك يبقى هذا التّأويل بعيدا عن المعيار الملائم الذّي من خلاله يمكن توزيع الخيرات بطريقة تكون مستقلّة عن المؤثّرات الخارجية*.

فإذا كان النّاس أحرارا بمقتضى المبدأ الأوّل، ولهم الحقّ في النّظام الأكثر اتّساعا للحرّيات التّي يجب أن تكون متساوية بين الجميع، فطبيعيّ أن ينتج عن مثل هذا النّظام فوارق اجتماعية واقتصادية بين النّاس، وهو أمر مقبول وطبيعي إلى حدّ ما، باعتبار أنّ ذلك هو الذي يجب أن يكون. فالنّاس لا يولدون في وضعية واحدة، وقدراتهم ليست متماثلة إلى الحدّ الذّي يجعلهم ينتفعون من الحرّية المخوّلة لهم بطريقة متساوية. فهناك عوامل وظروف تتدخّل في صنع مسار الفرد داخل المجتمع، هي المسئولة عن تلك التّمايزات الموجودة بين النّاس. ما يجب الإشارة إليه هنا، أنّ هذه الظّروف أو العوارض التّي تجعل من النّاس كذلك، أي مختلفين فيما بينهم، لا يجب نعتها بالظّالمة أو العادلة. فليس من الظّلم مثلا أن يولد البعض في ظروف عائليّة ملائمة تهيّئهم لصقل وتطوير مواهبهم التي منّتها الطّبيعة عليهم. بالعكس إذن ما يجبً أن يحكم عليه هنا بأنّه عادل أو

---

[2] –*Ibid*,p.103

[3] - Bertrand Guillarme,*op.cit*,p328.

[4] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.103.

*-فبالرّغم من أنّ التّأويل اللّيبرالي يحاول التّخفيف من آثار العوامل الإجتماعية على العملية التّوزيعية، وذلك بإضافته لمبدأ تكافؤ الفرص، إلاّ أنّه يبقى بعيدا عن إيفاءنا بالمعيار الملائم والمنصف لتوزيع الخيرات بين أفراد المجتمع. وكتوضيح لذلك يقول راولز :" إنّه بحسب المبدأ اللّيبرالي يمكن القول أنّ أولئك الذّين لهم قدرات متشابهة يجب أن تكون لهم حظوظا وفرصا متشابهة في الحياة، دون الأخذ بعين الإعتبار وضعيتهم الأصليّة داخل النّظام الإجتماعي. فالتّأويل اللّيبرالي لمبدآ العدالة، يحاول أن يخفّف من تأثير الظّروف الإجتماعية، ومن الحظوظ الطّبيعية على عملية التّوزيع. لكن وبالرّغم من أنّه يعمل على إبعاد تلك الظّروف الإجتماعية إلاّ أنّه يسمح بأن يكون توزيع الثّراء والمداخيل محدّدا بالتّوزيع الطّبيعي للمؤهّلات والمواهب. ففي داخل الحدود المسموح بها ، تكون عملية التّوزيع ناتجة عمّا يسمّى باليانصيب الطّبيعية-Loterie Naturel-وهذه النّتيجة تعسّفية من وجهة النّظر الأخلاقية".[أنظر Rawls John, *Théorie De La Justice*, op.cit,p.p.103-104.].

ظالم هو الطّريقة التّي من خلالها تتعامل المؤسّسات المختلفة مع هذه الوقائعً [1]. وعلى ذلك يكمن ظلم نظام معيّن في إطلاق مؤسّساته العنان لتلك العوارض بأن تعمل عملها بدون رقابة، واستعمالها كوسائل من أجل توزيع الخيرات الإجتماعية والإقتصادية بصفة عامّة.

تجنّبا لكلّ هذا إذنً يقترح –راولز- ضمن نظريّته السّياسية، ديمقراطية اجتماعية أو ديمقراطية ليبرالية ذات وجه إنساني-A Visage Humain-ً[2]، تعمل على التّخفيف من وطأة تلك العوارض الطّبيعية والإجتماعية ، وتسعى إلى تقليص تلك الهوّة السّحيقة الموجودة بين المحظوظين من جهة والمحرومين من جهة أخرى. ً وباعتبار أنّ المجتمع في ظلّ ديمقراطية ليبرالية يعتبر بمثابة شركة تعاونية بين أشخاص أحرار ومتساوين، فإنّ العدالة هنا مطالبة بالبحث عن الطّريقة الملائمة لتوزيع الحقوق والمنافع النّاتجة عن التّعاون الإجتماعي، وفق معيار المنفعة المتبادلة الذّي يتضمّن فكرة أنّ الأشخاص هم بمثابة شركاء متساوونً [3].

لنسترجع هنا محتويات المبدأ الثّاني، حيث الفوارق والتّفاوتات ليست مقبولة إلاّ إذا عادت بالنّفع على كلّ أفراد المجتمع. إنّ –جون راولز- هناً يعرب عن مثل أعلى نظري عملي معقول، مادامت كلّ زيادة لصالح الأكثر حظّا، إنّما يعوّض عنها بتقليل أضرار الأقلّين حظّاً [4]. فإذا كان من المتعذّر بل من المستحيل الحد من تلك التّفاوتات والفوارق النّاتجة عن النّظام الأكثر اتّساعا للحرّيات الأساسية المتساوية بين الجميع، فمن الممكن التّعديل منها، وذلك بجعلها مشروطة لا تقع إلاّ بمعية المبدأ الذّي يفرض أن تكون في صالح الأكثر حرمانا من غيرهم. وهنا يكمن دور مبدأ الإختلاف الذّي يعمل على تصحيح تلك اللاّمساواة الغير مستحقّة في توزيع الخيرات بين أفراد المجتمع، والتّي تكون ناتجة عن فوارق متأسّسة على عوامل وظروف أقلّ ما يقال عنها أنّها تعسّفيّة وتحكّميّة من وجهة النّظر الأخلاقيّة.

بالعكس إذن عندما يدخل مبدأ الإختلاف حيّز التّنفيذ، فإنّ هذه الفوارق سواء أكانت طبيعيّة أو اجتماعية، فإنّها ستعمل لخير الأقلّ حظّا في المجتمع. ً فلا أحد يستحقّ قدراته الطّبيعيّة المتفوّقة، ولا نقطة الإنطلاق الدّافعة والمساعدة داخل المجتمع. لكن هذا ليس معناه عدم تقدير تلك التّمايزات أو السّعي للقضاء عليها، فعوض ذلك يمكن تنظيم البنية الأساسية للمجتمع بشكل من خلاله يمكن أن توظّف تلك العوارض لما فيه مصلحة المحرومين. وهو أمر يقودنا إلى مبدأ الإختلاف إذا ما نحن أردنا إقامة نظام اجتماعي لا يمكن لأيّ شخص أن يربح فيه أو يخسر بفعل موقعه الإعتباطي في توزيع المؤهّلات الطّبيعيّة،

---

[1] –*Ibid*,p.133.

[2] –في مفهوم العدالة عند جون راولز، تق و تر: محمد هاشمي، مدارات فلسفية، ص.62.

[3] - Bertrand Guillarme,*op.cit*,p.311.

[4] – جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.99.

أو نتيجة وضعه الأصلي في المجتمع إلاّ إذا قدّم أو نال تعويضا عن ذلكً [1]. هكذا يقول –راولز- من خلال بحثه عن المعيار الملائم لتوزيع الخيرات بين الناس، محاولا بذلك التّخفيف من الآثار السّلبية لقيمة الحرّية ، وجعلها مقبولة من طرف كلّ الطّبقات الإجتماعية. وعلى ذلك يبقى الهدف من المسألة التّوزيعية هنا التّي تجد مبرّرها أو مشروعيّتها فاعتبارات خاصّة بالعدالةً هو استشعار التّباينات الكبيرة في توزيع الثّروة الإجتماعية واحتواءها، دون إغفال واقعة أنّ وجود بعض مظاهر الإختلال إنّما هي بمثابة حافز مشجّع للإبداعية المجتمعاتية. إذ وفي سبيل بلوغ نموّ شامل يمكن للأغنياء أن يتمتّعوا ببعض المزايا، شريطة أن ينال من طيّباتها الفقراء أيضاً [2]. وبهذا الشّكل يمكن القول أنّ جون راولز يكون بصدد معالجة المشكلة المخيفة التّي طرحها -أرسطو-لكن بكلفة جديدة، وهي تبرير فكرة معيّنة للمساواة، من دون المناداة بمذهب المساواةً [3].

ما يجب الإشارة إليه هناً، أنّ مبدأ الإختلاف يتضمّن إحالة إلى مبدأ الأخوّة-**Fraternité** –الذّي أصبح هنا معيارا واقعيّاً [4]، باعتبار أنّ أولئك الذّين خصّتهم الطّبيعة بفرص وظروف أحسن من غيرهم، لا يمكن لهم أن ينتفعوا منها إلاّ إذا كان ذلك يعود بالنّفع على جميع أفراد المجتمع، خصوصا أولئك الّذين لم تسعفهم لا هباتهم الطّبيعية، ولا ظروفهم في الحياة أن يرقوا إلى مستوى يضمن لهم وضعا مرضيّا ومقبولا. وعلى ذلك كما يقول-راولز-ً يمكن ربط تلك الأفكار التّقليديّة الخاصّة بالحرّية، المساواة، الأخوّة بالتّأويل الدّيمقراطي على الشّكل التّالي: أمّا الحرّية فتطابق المبدأ الأوّل، المساواة يمكن مطابقتها بفكرة المساواة المتضمّنة في المبدأ الأوّل كذلك، وبمبدأ تكافؤ الفرص، أمّا الأخوّة فتطابق مبدأ الإختلاف. وبهذا الشّكل يمكن القول بأنّنا توصّلنا إلى إيجاد مكان لفكرة الأخوّة ضمن التّأويل الدّيمقراطي لمبدآ العدالةً [1]. لكن –راولز-لايقف عند هذا الحدّ، بل يضمّن هذا المبدأ-أي الأخوّة-معنا آخر يتمثّل في الصّداقة المدنية* والتّكافل الإجتماعي .

---

[1] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.132.

[2]– جان مارك فييري ، فلسفة التّواصل، ص.121.

[3]– بول ريكور ، الذّات عينها كآخر، ص.395.

[4] – Denis Collin,*op.cit*,p.118.

[1]- John Rawls, *T.J*, op.cit,p.136.

*- حول هذه النّقطة يقول راولز في كتابه-نظرية العدالة-(ص.136)...بلا شكّ فإنّ الأخوّة تتضمّن كلّ هذا وكذلك معنى للصّداقة المدنية والتّكافل الإجتماعي. وأكثر من ذلك عندما يقول في (ص.561) إنّ القبول بمبادئ العادل والعدالة يوطّد أواصر الصّداقة المدنية، ويؤسّس قواعد التّآنس بين النّاس رغم الإختلافات التّي يعيشونها". أو ليس في هذا عودة إلى أرسطو "حيث العلاقات بين نماذج جماعة ونماذج صداقة لا ينبغي أن نرى فيها فقط علاقة عاطفيّة، بل شعورا بالإنتماء إلى ال-نّحن-التّي يضعها لبعض الوقت أو دائما لمواجهة الآخرين ويفصل هكذا العدوّ عن الصّديق. لكن لما كان هناك عدّة أفراد وشيئ مشترك بينهم ، فإنّ مشكلة تطرح هنا هي مشكلة العدالة حيث يتأسّس كلّ تشريك على العدل ".[وولف فرانسيس، أرسطو والسّياسة، تر: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت-لبنان-ط1، 1994، ص.43]. فعبارة روابط الصّداقة المدنية Liens De L'amitié Civique -التّي تتكرّر في أكثر من

هذه القيم لم تصبح مجرّد عواطف فقط، بل أصبحت معايير حقيقية يمكن اعتبارها كواجبات باعتبار مطابقتها لمبدأ الإختلاف. حينها يمكن إخراج هذه القيم من دائرة العطف والمنّ على الفقير، إلى حقل الواجب الذّي يفرض التّعامل مع الآخر كشخص في حدّ ذاته. وما يجعل من كلّ هذا واقعا ملموسا، هوً مبدأ الإختلاف باعتباره يمثّل في الواقع، اتّفاقا حول فكرة أنّ المواهب الطّبيعية يجب اعتبارها كمؤهّلات للجميعً[2]، وليست حكرا على الذّي يمتلكها فقط. وفي هذاً إجلاء عن مبدإ يتضمّن فكرة تبادل، ويتوخّى منفعة متبادلة للشّركاء الإجتماعيين في قلب منظومة تعاونيةً [3].

وعلى ذلك يمكن القول بأنّ الدّيمقراطية الليبرالية، تعتبر بمثابة النّظام الملائم الذّي يرضى ويستجيب لمبدآ العدالة. في كنفه يكون المجتمع بمثابة شركة تعاونيّة بين الشّركاء، وذلك باعتبارهم أشخاصا أحرارا ومتساوين، يخضعون لمبادئ العدالة التّي كانت موضوع اتّفاق منصف بينهم، في وضعيّة هي ذاتها تعرف بأنّها منصفة(الموقع البدئي). وتلك هي المبادئ المدعوّة لتوزيع الحقوق والخيرات الإجتماعية والإقتصادية بين النّاس، وبالتّالي تصحيحً صورة المجتمع المدني المعاصر الذّي يمكن اختصاره في مجتمع المصالح المتضاربة والقوى الإجتماعية المتناحرةً [1].

لكن الكلام عن الدّيمقراطية، لا يجب أن يكون مقتصرا على كونها نظاما يعمل على توزيع الحقوق والخيرات بطريقة معيّنة، بل يتعدّى ذلك إلى كونها إطارا تتحدّد في داخله سياسة معيّنة. معنى ذلك أنّها نظام يقوم بإعداد وتطبيق قرارات السّلطة السّياسية. واعتبارا لذلكً فإنّ جون راولز ينطلق في تفكيره ممّا يسمّيه العلاقة السّياسية-**La Relation Politique**-بين مواطنين يعيشون في كنف نظام ديمقراطي. هذه العلاقة كما يقول راولز في كتابه-اللّيبرالية السّياسية-***Libéralisme Politique***-(ص.264)، تحتمل وجهين متميّزين: أوّلا هي علاقة بين أشخاص داخل البنية الأساسية للمجتمع الذّي يولدون فيه ويقضون فيه كلّ حياتهم، ثانيا في نظام ديمقراطي معيّن السّلطة السّياسية التي تكون دائما إلزامية، هي سلطة الشّعب، أي سلطة مواطنين أحرارا ومتساوين منظّمين في هيئة موحّدةً [2]. هذه السّلطة إذن كما هو واضح في النّظام

مناسبة ضمن كتاب نظريّة العدالة، نقرأ فيها نقطة التقاء بين فكرين متعارضين. نقطة جعلت من أرسطو وراولز يقعان في مصاف الرّافضين لنموذج- ليكوفرون-Lycophron – وهوبز، حيث لا يكفي أن يحسّ الأفراد بالأمان ويقومون بتبادلاتهم التّجارية بكلّ اطمئنان، بل يجب أن يضاف إلى ذلك أسس الصّداقة المدنية. وهذا ما نجده عند راولز من خلال مبدآ العدالة وخاصّة مبدأ الإختلاف الذّي أصبح مطابقا لمبدأ الأخوّة، الصّداقة والتّكافل الإجتماعي . وتلك هي المبادئ التي ستوحّد بينهم " دون أيّ اعتبار لفكرة أنّ القانون في كونه إلزاما ضروريا سيكون أمرا مضجرا. على العكس من ذلك يجب أن نتوصّل إلى محبّة العدالة التي تعتبر فضيلة المؤسّسات بامتياز.

[2]–جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.100.

[3]–المرجع نفسه، ص.100.

[1]–فالح عبد الجبّار، الدّيمقراطية المستحيلة...الدّيمقراطية الممكنة، مجلّة الفكر الدّيمقراطي، العدد12، 1990، ص.

[2] - Bertrand Guillarme,*op.cit*,p.329.

الدّيمقراطي يجب أن تدرك كنتيجة لتعاون حاصل بين أشخاص أحرار ومتساوين. وفي هذا تنويه بفكرة التّعاقد الواقع بين الشّركاء، باعتباره النّموذج الأمثل والملائم لإحداث وتطبيق مثل هذه السّلطة.

فبموجب عقد يبرم بين كافّة الشّركاء كما سبقت الإشارة إلى ذلك، يتمّ اختيار المبادئ التّي تحكم وتنظّم العلاقات الإجتماعية، وتؤطّر المؤسّسات بكلّ أنواعها. لابأس أن نذكّر هنا بتلك القيود التّي يجب أن يتقيّد بها الشّركاء وهم من وراء حجاب الجهل، ونخصّ بالذّكر القيد الرّابع والخامس، حيث الإعلان عن مبدآ العدالة، واستقرار العقد الذّي يجب أن يكون ملزما في الحياة الواقعيّة مهما كانت الظّروف السّائدة. إنّ جون راولز إذ يقرّ بذلك، فهو يقدّم المبادئ والمعايير التّي تحدّد الحقوق والحرّيات الأساسية، على شكل أوامر قطعيّة توجّه وتعدّل السّلطة السّياسية التي لا يمكن أن تطبّق بشكل صحيح ومبرّر إلاّ إذا كانت متّفقة مع دستور يرضى بإلزاماته كلّ المواطنين، وذلك على أساس المبادئ التّي يقبلون بها باعتبارها مبادئ معقولة وترضي كلّ الأطراف. ً ففي مجتمع ديمقراطي منظّم تكون المبادئ المسئولة عن توجيه السّلطة السّياسية مقبولة من طرف الجميعً [3]. وذلك بحكم خضوعها لمبدأ الإعلان، الذّي يتطلّب أن يكون الشّركاء على علم بكلّ الحجج والبراهين التّي تقدّم من أجل اختيار أيّ المبادئ تكون صالحة كأساس لإرساء النّظام السّياسي الملائم. وبحكم أنّ مبدآ العدالة هما اللّذان سيقع عليهما الإختيار، فإنّ راولز يرشّح النّظام الدّيمقراطي كنظام ملائم لتطبيق هذه المبادئ،ً مفضّلا بذلك الدّيمقراطية التّمثيلية على الدّيمقراطية المباشرة، والدّستور على سيادة الشّعبً [1].

وباعتبار ذلك، فإنّ اختيار الدّستور السّياسي يجب أن يكون متأسّسا على هذه المبادئ التي تمّ اختيارها في الموقع البدئي، حيث تضمن لكلّ المواطنين حقّا متساويا للمشاركة في تنظيمه واختياره. وذلك بمقتضى المبدأ الأوّل القاضي بالمساواة في الحرّية بين الجميع، والذّي يمكن ترجمته هنا بمبدأ المشاركة المتساوية في اختيار النّظام المسؤول عن سنّ وإعداد القوانين التي يخضع لها كلّ المواطنين. ما يجب الإشارة إليه هناً أنّ هذه القوانين والتّنظيمات المنبثقة عن النّظام الدّستوري، يجب أن تكون متوافقة ومنسجمة مع الحقوق والحرّيات الأساسية كتلك التي يحميها المبدأ الأوّلً [2]. وعلى ذلك تغدو هذه القوانين بمثابة الحدود التّي ترسم الحيّز المباح للشّخص بأن يتصرّف بحرّية، وتحميه من كلّ انتهاك أو خرق خارجي. فإذا أخذنا على سبيل المثال حريّة التّفكير والمعتقد، فإنّ هذه الحرّيات باعتبارها حقوقا أساسيّة، يجب أن تكون محميّة ومضمونة إلى الحدّ الذّي يضمن لكلّ فرد حريّة متساويّة من النّاحية السّياسية في أن يعتنق ويرضى بالدّين الذّي يراه مناسبا له.

---

[3] –*Ibid*,p.332.

[1] –في مفهوم العدالة عند جون راولز،تق و تر: محمد هاشمي، مجلة مدارات فلسفية، ص.64.

[2] - John Rawls, *La Justice Comme Equité -Une Reformulation De La Théorie De La Justice*,op.cit, p.200

ً فبالرّغم من أنّ هذه الحرّيات تكون منظّمة من قبل الدّولة باسم النّظام العام إلاّ أنّ هذه الأخيرة –أي الدّولة- لا يمكن أن تشجّع أو تفضّل دينا معيّنا. فمفهوم الدّولة الطّائفيّة –**L'état Confessionnel**- هنا مرفوض بصورة قطعيّة. عوض ذلك فإنّ الجمعيات الخاصّة يمكن أن تكون منظّمة بحرّية وفق ما يرغب به أعضاؤها[3]. وبهذا الشّكل يمكن القول أنّ الدولة قد احترمت الحرّية الدّينية والأخلاقية، وذلك وفق المبادئ التي تمّ الإتّفاق عليها من قبل الشّركاء في وضعيّة أوّليّة من المساواة.

كلّ هذا يعرب ولا شكّ عن رغبة راولز في محاولته استعادة الأمل الدّيمقراطي، بفضل مفهوم العدالة التّوزيعيّة التّي تستهدف الفئات الأقلّ حظّا والأكثر حرمانا في المجتمع، وإحياء ثقة المواطنين في المؤسّسات الدّستورية، وبعث التّضامن في نفوس الأفراد الذّين لا يكترثون سوى بأنانيتهم الإستحواذية.

المبحث الثّاني : العدالة والخير.

1- نظرية واجبات معتدلة.

2- من أجل نظرية للخير

3- مناقشة.

[3]- John Rawls, *T.J*, op.cit,p.248.

نظرية واجبات معتدلة.

من الواضح إذن، أنّ تفكير راولز ينطلق من مبادئ العدالة، التي يجب أن تترأس كلّ توزيع للحقوق والخيرات الإجتماعية بين النّاس، وتقود كلّ اتّفاق بينهم حول النّظام الذّي سيحكمهم. هذه المبادئ إذن يجب أن تكون بمثابة المعيار الملائم لكلّ الإتّفاقات اللاّحقة، باعتبارها ستحدّد أشكال التّعاون الإجتماعي ونوع النّظام الذّي سيقام. وبناءا على ذلكً يجب أن نتخيّل بأنّ أولئك الذّين ينخرطون في التّعاون الإجتماعي، يختارون معا وبفعل مشترك المبادئ التّي يجب أن تعيّن الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدّد تقسيم الفوائد الإجتماعية. فالنّاس يجب أن يقرّروا مسبقا على أيّة قاعدة سيتحاكمون فيما بينهم حول مطالبهم المتبادلة، وما القانون الذّي يجب أن يتأسّس عليه مجتمعهمً[1]. تلك المبادئ من المفروض أن يقبل بها أناسا أحرارا وعقلانيين، يفضّلون تشجيع مصالحهم ويوجدون في وضعيّة أوّلية من المساواة. وعلى ذلك، فالأمر لا يتوقّف هنا على تقرير الفرد وبتفكير عقلانيّ ما الذّي يكوّن خيره الخاص فقط، بل يتعدّى ذلك إلى الجماعة التّي يجب أن تقرّر وبصفة نهائيّة ما الذّي يجب أن يكون عادلا أو غير عادل.

وبحكم الأهمّية التي تتمتّع بها هذه المبادئ، والأولويّة التّي تحضى بها، باعتبارها القاعدة الأساسية التّي ينطلق منها كلّ تفكير يحمل الشّركاء على ضبط العلاقات الإجتماعية، سواء على المستوى البينشخصي أو على

[1]–*Ibid*,p.38.

المستوى المؤسّساتي، فإنّ راولز يرشّح الموقع البدئي بمثابة الوضعيّة الملائمة التّي يتمّ فيها اختيار هذه المبادئ. ذلك لأنّها وضعيّة منصفة، وتتضمّن شروطا موضوعية تجعل اتّفاق الشّركاء، وبالتّالي اختيارهم نزيها وبعيدا عن كلّ تحيّز ناتج عن رغبة أو غاية معيّنة.

هذه الوضعيّة تفرض على الشّركاء بأن يتجاوزوا ذواتهم الأنانية، ويتجرّدون من كلّ اعتبار خاصّ بمكانتهم الإجتماعية أو موقعهم الطّبقي. إنّ مبادئ العدالة كما سبقت الإشارة إلى ذلك تختار من وراء حجاب الجهل، وهو الأمر الذّي يضمن لنا أنّ لا أحد يستطيع أن ينشأ مبادئ تخدم ظروفه الخاصّة، حيث الكلّ سيعيش وضعيّة متماثلة ومتساوية. ً فضمن إجرائية حجاب الجهل، الأفراد الّذين يتداولون بهدف تحديد المبادئ الصّالحة لمجتمع عادل، يفعلون ذلك باعتبارهم مقرّرين عقلانيين، جاهلين لوضعهم الإجتماعي، ولمنافعهم الخاصّة. في هذه الحالة التّي تتضمّن نزاهة القرارات، حتّى الأفراد الأنانيين سيقبلون بمبادئ العدالة كما قدّمها راولز. أي مبدأ الحرّية المتساوية للجميع، ومبدأ الإختلاف الذّي يفرض أن تكون تلك التّفاوتات التّي لا يمكن تجنّبها في صالح أولئك الأكثر حرمانا في المجتمعً [2]. و هو الأمر الذّي يؤكّد عليه راولز حين يقول: ً بالعكس إذن سأؤكد بأنّ الأشخاص الموجودين في الوضعية الأوّلية، يختارون مبدأين مختلفين، الأوّل يفرض المساواة في توزيع الحقوق والواجبات الأساسية، والثّاني يفرض أن يكون التّفاوت السّوسيو-إقتصادي مثل التّفاوت في الثّراء والسّلطة عادلا إلاّ إذا تمّ تعويض منافع كلّ واحد، وخصوصا الأفراد الأقلّ حظّا في المجتمعً [1].

إنّ راولز إذ يؤكّد على ذلك، فهو يقدّم القاعدة الأساسية والمعيار الملائم الذّي يمكّننا من ضبط مفهوم للعدالة يمنع استعمال الحظّ والمصادفات وحتّى المواهب الطّبيعيّة والعوارض الإجتماعية، كوسائل أو كورقة رابحة للبحث عن منافع سياسية أو اجتماعية. فالحقوق التي تضمنها العدالة، ليست موضوع مساومات سياسية ولا موضوع حسابات لمنفعة اجتماعية معيّنة. وعلى افتراض أنّه تمّ اختيار مفهوم للعدالة، يجب بعد ذلك اختيار الدّستور والإجراءات التّشريعية بغرض إصدار القوانين التّي ترسم الإطار المحدّد للأفراد بأن يتصرّفوا ضمنه، وفق ما يمليه عليهم محتوى مبدآ العدالة اللّذان كانا موضوع اتّفاق أصلي ومنصف.

ما أردنا تبيانه من كلّ هذا، أنّ أيّ اتّفاق أو إجماع لاحق يكون بين الشّركاء، يجب أن لا يخرج عن الإطار الذّي تحدّده هذه المبادئ، وإلاّ أضحى هذا الإتّفاق ملغى وغير مشروع. وكأنّنا هنا إزّاء أوامر قطعيّة تحثّنا على العمل، ضمن قاعدة عمليّة تفرض علينا التّصرّف وفق ما يمليه علينا مبدأ الحرّية المتساوية للجميع، ورفض كلّ التّفاوتات الإجتماعية والإقتصادية إلاّ إذا كانت تعود بالنّفع على كلّ أفراد المجتمع. ً هذه المبادئ

---

[2] – Denis Collin, *op.cit*, p.276.

[1] John Rawls, *T.J*, op.cit,p.41.

كما يقول راولز مماثلة للأوامر القطعيّة بالمعنى الكانطيً [2]. عندها يمكن القول بأنّ الإمتثال لتعاليم هذين المبدأين، لا يجب اعتباره قسرا بقدر ما يجب اعتباره حرّية، من خلالها يحقّق الفاعل استقلاله الذّاتي، ويتحرّر من كلّ الميول والرّغبات التي من شأنها أن تؤثّر على السّير الحسن والعادل للمؤسّسات الإجتماعية بكلّ أنواعها*.

ولهذا فقد تصوّر راولز أنّه بإمكانه التّوصّل إلى معرفة ماهية العدالة، عملا بواسطة منهج الإختيار العقلاني- **Choix Rationnel**-، ليضع بذلك تصوّرا لحالة اختيار تساعده على اشتقاق مبادئ العدالة، مفترضا أوضاعا معيّنة مجرّدة ومستقلّة عن كلّ العوامل التّي تؤدّي بالفاعل إلى التّحيّز أو الميل، وفق ما تمليه عليه رغبته ومنفعته الخاصّة. وعلى ذلك فإنّ اختيار مبادئ العدالة، التي تعتبر عنوانا على انتظام المؤسّسات الإجتماعية في نظام واحد من التّعاون، يكون مشروطا بإحكام العقل باعتباره ملكة تقرّر كلّ ما هو كلّي، وتجعلنا مستقلّين عن كلّ مصلحة أو غاية خاصّة. ًولما كان هذا المنهج يعتمد على الإشتقاق المنطقي من دون تلوّث حسّي، فهو أشبه بحكم قاطع ومدعاة للثّقةً [1] من قبل كلّ الشّركاء. وهو الأمر الذّي يجعلنا نعتقد بأنّنا إزّاء مذهب واجبات، يعطي الأولويّة القصوى للعدالة على كلّ ما هو خير. ًفقد بدت لنا إلى الآن كما تقول جاكلين روس، وجهة نظر راولز وعرضه للمبدأين بالإنطلاق من وضع افتراضي، على أنّها متّسمة بعلم واجبات صارمة. إنّ الشّيء المهمّ عنده هو الإلزامي، العادل وهما يتميّزان بتقدّمهما على الخيرً [2]. عندها لا يمكن التّفكير في العدالة إلاّ ضمن خطّ أدبيات الواجب، الذّي يتعارض مع كلّ مذهب غائي يسعى إلى إعطاء شرعيّة للفعل وفق ما يترتّب عنه من نتائج. فالحالات التّي يؤدّي فيها مفهوم الواجب دورا مركزيّا، هي حالات تدلّ على أنّه من أجل تقويم أفعال الفرد من النّاحية الخلقية، ليس هناك

---

[2] –*Ibid*,p.289.

* - فالتّحرّر من الميول والرّغبات، لطالما كان من المطالب الأساسية للمفكّرين عبر التّاريخ، بدءا من الفكر اليوناني إلى يومنا المعاصر. وهذا للأهمّية القصوى التّي تحضى بها هذه الحرّية في بناء مجتمع عادل بدءا من الحاكم الذّي يجب أن يسيطر على رغباته وميولاته. هذه الحرّية كما يقول ميشال فوكو Michel Foucault :" هي أكثر من لاعبودية، أكثر من تحرّر يجعل الفرد مستقلاّ عن كلّ إكراه خارجي أو داخلي. إنّها في صورتها الكاملة والإيجابية، سلطة تمارس على الذّات في السّلطة التّي تمارس على الآخرين. وبالفعل فالذّي يوجد من حيث الوضع تحت سيطرة الآخرين، ليس له أن ينتظر من نفسه مبدأ اعتداله، يكفيه أن يمتثل للأوامر والتّعليمات التّي تصدر إليه. وهذا ما شرحه أفلاطون بخصوص الحرفي: فما هو مذلّ عنده، هو أنّ أفضل جزء في نفسه أضعف بالطّبع، بحيث أنّه لايستطيع أن يحكم حيواناته الدّاخلية، وأنّه يداهنها، ولا يمكنه أن يتعلّم أيّ شيء آخر غير تملّقها ...وبالمقابل فإنّ الذّي يجب أن يقود الآخرين، هو=

=الذّي ينبغي أن يكون قادرا على ممارسة سيطرة كاملة على نفسه ".[فوكو ميشال، تاريخ الجنسانية-استعمال المتع-، تر: محمد هشام، إفريقيا للشّرق –المغرب- 2004، ص.79.].

[1]–إيليا حريق ، الدّيمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب، ص.87.

[2]–جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر،ص.100.

أدنى اهتمام بالنّتائج المترتّبة عن هذه الأفعال. ً وهذا ما يذهب إليه بعض الفلاسفة، حيث يعتقدون أنّ النّتائج المترتّبة عن أفعالنا هي في كلّ الحالات بدون أهمّية من المنظور الخلقي في عملية تقويم الأفعال أو حتّى الممارسات الإجتماعية ذاتها. وهم ينطلقون في اعتقادهم هذا ممّا يعرف بالموقف الدينتولوجي في الأخلاق أو بأخلاق الواجبً [3].

ممّا لا شكّ فيه، أنّ المذهب هذا يستمدّ تعاليمه بصورة خاصّة من الفلسفة الكانطية، التي بدت واضحة في قلبها لموازين القوى و الشّرعية التّي تحضى بها الغاية والمنفعة التّي يتوق إليها الفاعل من وراء فعله، حيث أضحت مجرّدة من كلّ اهتمام وأولويّة. ضمن هذا التّفكير الكانطيً الإنسان وحده هو الذّي يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرّف وفقا لمبدأ. فيتحرّر بذلك من قيود العلّية التي يخضع لها كجزء من عالم الظّواهر، وبمقتضى هذه الحرّية يقوم بواجبه. فما ينبغي على الإنسان فعله يتضمّن القدرة على إتيانه.

فالقانون الخلقي إذن هو الذّي يكشف الحرّية واستقلال الإنسان عن الجانب الذّي يوثقه بعالم الظّواهرً [1]. ضمن هذا المنظور لا يكون الفعل عادلا وأخلاقيا لأنّه نافع وصالح، بل لأنّه مستقيل ومتحرّر من كلّ شوائب الحسّ والتّجربة. وبتأكيد من بول ريكورً فإنّ هذا الإنقلاب لمفهوم العدالة من وجهتها الغائية إلى وجهتها الديونتولوجية، لم يكن إلاّ بتأثير من الفلسفة الكانطية، حيث العلاقات الأخلاقية والسّياسية لا يمكن النّظر إليها إلاّ من خلال مطابقتها للقانونً [2].

فإذا كان الآمر المطلق الذّي يتّخذ صيغا متعدّدة مع كانط، يأمرنا بالتّصرّف وفقا للقانون العام، أي بموجب مبدإ صالح للإنسان بما هو إنسان، فمع راولز يجب أن نتصرّف وفقا لمبدآ العدالة اللّذان كانا موضع اتّفاق منصف بين الشّركاء. ً فأن نتصرّف وفق هذه المبادئ، هذا يعني أنّنا نتصرّف وفق أوامر قطعيّة، بالمعنى الذّي تنطبق علينا مهما كانت أهدافنا الخاصّة. وهذا يعكس ببساطة أنّ اختيار هذه المبادئ قد تمّ من دون تدخّل تلك العوارض[3].

وهذا القول مردود إلى الصّيغة التي قدّم بها راولز الموقع البدئي، وإلى الحدود والإلزامات التي يجب أن يتقيّد بها الشّركاء من أجل اختيارهم لهذه المبادئ، والتّي يجب أن يكونوا على وعي تامّ بها من أجل إنصاف كلّ المناقشات والجدالات القائمة بينهم. ولتبيان هذه الحدود والإلزامات، من الواجب أن نتخيّل حالة يكون فيها الكلّ مستقلاّ عن رغباته وأهواءه، وأن تقصى تلك الظّروف الخاصّة التي من شأنها زرع وتشجيع الخلافات بين الأشخاص، وتؤدّي بهم إلى الخضوع لأحكامهم المسبقة. وبهذا الشّكل يمكن تصوّر الموقع

---

[3]– عادل ضاهر ، الأخلاق والعقل، ص.300.

[1]–صلاح قنصوه ، نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان-ط2، 1984، ص.106.

[2] – Paul Ricœur, *Lectures1*, op.cit,p.182.

[3] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.290.

البدئي بمثابة وضعية مساواة بين الشّركاء، معنى ذلك أنّهم سيتمتّعون بنفس الحقوق فيما يخصّ اختيارهم لهذه المبادئ، حيث يكون بإمكان كلّ واحد أن يقدّم اقتراحات ويبرهن عليها، شريطة أن تكون هذه الحجج والبراهين عقلانية. باحترامهم هذه الحدود إذن، يمكن للشّركاء أن يتّفقوا على مبادئ للعدالة تكون مقبولة من قبل أشخاص عقلانيين ومتساوين، يهتمّون بترقية مصالحهم ومتجاهلين لكلّ فائدة أو خسارة ناتجة عن تلك العوارض الإجتماعية والطّبيعية. حتّى إذا ما تمّ هذا الإختيار، هناك ما يسمّى باستقرار العقد الذّي يقتضي بأن تكون الأطراف المشاركة على علم مسبق بأنّ العقد سيكون مرغما في الحياة الفعلية مهما كانت الظّروف السّائدة. وهو الأمر الذّي يعطي لمبادئ العدالة صيغة قطعيّة، ويجعلها في مقام الآمر المطلق الذّي يأمرنا بالتّصرّف وفق ما تمليه هذه المبادئ ذاتها. ً وبهذا الشّكل لا يمكن للأشخاص أن يؤكّدوا حرّيتهم واستقلالهم اتّجاه العوارض الطّبيعية والإجتماعية، إلاّ إذا تصرّفوا وفق المبادئ المتّفق عليها، والمعترف بها في الموقع البدئيً [1]. وتلك هي المبادئ التي يجب أن تنظّم وتحدّد ما الذّي يجب أن تكون عليه المؤسّسات الأساسية في المجتمع، باعتبارها المسؤول الأوّل عن توزيع الحقوق والواجبات الأساسية، كما تعمل على تقسيم الخيرات والتكاليف الإجتماعية بين الأفراد. فالقول عن مؤسّسة معيّنة أنّها عادلة، معنى ذلك أنّها ترضى وتستجيب لمحتوى مبدآ العدالة اللّذان كانا موضع اتّفاق منصف بين الشّركاء في الموقع البدئي. وصولا إلى هذه النّقطةً فإنّ الشّخص يكون ملزما بطاعة قواعد هذه المؤسّسة، باعتبارها مؤسّسة عادلة خضعت في نظامها لتعاليم مبادئ العدالةً [2].

ما يمكن قوله في الأخير أنّ جون راولز ومن خلال طرحه هذا، يكون قد عمل على تحرير العدالة من كل اعتقاد مسبق لما هو خير، وإعطاء حل إجرائي محض لمسألة العادل. وهو الأمر الذّي جعله يقف في مصاف الرّافضين لتعاليم المذاهب الغائية بصفة عامّة، وللمذهب النّفعي بصفة خاصّة. كلّ ذلك يبدو عقلانيا ومقبولا، وذلك باعتبار النّهج الذّي سلكه راولز في بناءه لنظريّته، حيث التّفكير في العدالة لم يكن إلاّ ضمن خط ديونتولوجي يستمدّ تعاليمه من الفلسفة الكانطية بصفة خاصّة. لكن هل معنى ذلك أنّ الشّركاء سيفقدون كلّ صلة بما يكوّن خيرهم ؟ فعندما يقول بول ريكورً أوليس مصنّف راولز هو من بدايته حتّى نهايته تأكيد على أنّ فكرة العدالة لا يمكن التّفكير بها إلاّ ضمن خط كانطيً [3]، فهل معنى ذلك أنّنا ملزمين بالتّصرّف بعيدا وباستقلال تامّ عن كلّ ما يمكن أن يتوق إليه الفرد في حياته ؟

---

[1] –*Ibid*,p.292.

[2] –*Ibid*,p.142.

[3] –بول ريكور ،الذات عينها كآخر، ص.388.

2- من أجل نظرية في الخير.

لا شكّ في أنّ القارئ لنظريّة العدالة، إن هو أراد اختصار هذا العمل الضّخم، فلا بدّ له أن يقف على جانبين متميّزين: جانب سلبي يتضمّن قراءة –راولز-النّقديّة لكلّ المذاهب التّليولوجية وخاصّة المذهب النّفعي منها الذّي لم يعد يفي بتطلّعات الإنسان الفرد، حيث المصلحة العامّة والرّفاه العام هو الذّي يهمّ هنا وليس شيئا آخرا، وحيث الفعل ليس مستقلاّ بذاته بل مرتبطا بمصلحة أو غاية معيّنة. هذا من جهة ومن جهة أخرى هناك جانب إيجابي يتمثّل في إعادة إحيائه لنظريّة العقد الإجتماعي، من خلال تعميم أفكارها كما جاءت عند-لوك-، -روسو-و-كانط-. وبغية تبرير وجهة نظره وجعلها مقنعة في مقابل

ما أراد انتقاده من نزعة نفعيّة هيمنت على التّراث الغربي، فقد أرجع –راولز- فكرته عن العدالة إلى آراء –كانط-بالخصوص، حيث التّفكير في العدالة لن يكون إلاّ ضمن خط ديونتولوجي يفرض على الفاعل بأن يتصرّف وفق قاعدة مطلقة، تجعل من الفعل عادلا ليس لأنّه يهدف إلى إحراز أكبر خير ممكن، بل لأنّه عادل في ذاته، ويمتثل لإلزامات قاعدة قبلية تتمثّل عند –كانط- بالخصوص في الآمر المطلق الذّي عرضه كقانون أخلاقي أو مبدأ من مبادئ العقل العملي.

أمّا عند-راولز- فهذه القاعدة تتمثّل بشكل خاص في مبادئ العدالة، التّي تعطي صبغة كونية لأفعالنا ضمن ما ترسمه لنا من مقيّدات وإلزامات تفرض علينا التّصرّف بموجبها. فكما يقول-راولز-: هذه المبادئ هي بحق بمثابة المحدّد للقانون الخلقي، أو بعبارة أدقّ هي المبادئ الصّالحة للمؤسّسات وللأشخاص معاً [1]. فأيّ تفكير أو فعل يصدر عن الشّخص خارج هذا الإطار الذّي تحدّده هذه المبادئ إذن سيكون فعلا مجرّدا من كلّ شرعيّة واستحقاق.

معطيات كهذه تكفي للجزم بأنّ التّقليد اليوناني يقع ضمن قائمة ما يرفضه-راولز-. ذلك أنّ الأخلاق النّيقوماخية ل-أرسطو-إنّما تفهم في الواقع ضمن منظور غائي، مادامت العدالة تحدّد فيه بدءا من الخير ومن الغاية التي تسيطر على الإنسان [2].

من الواضح أنّ مفهوم الخير كان يشكّل نقطة أساسية ومركزيّة في الفلسفة الأخلاقية بصفة عامّة منذ القديم. هذا المفهوم قد ارتبط تقليديا بمفاهيم السّعادة، وبالحالة الجيّدة –L'état Bon –للأشياء التي ننوي تحقيقها، وبالنّتائج الخيّرة الجيّدة أو الحياة الخيّرة. خلف هذا التّنوّع في التعابير عن نظريّة الخير نستطيع أن

---

[1]- John Rawls, *T.J*, op.cit,p.292.

[2]–جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.ص. 100-101.

نتعرّف إلى عنصر مشترك بينها، حيث في كلّ حالة يشكّل الخير موضوع حركة أو توجّه أو استهدافً [3]. فالنّظريّة الغائية تجعل مسألة قيام الشّخص بواجباته الخلقيّة، مسألة مرتبطة بتحقيق نتائج من نوع معيّن.ً إنّها نظريّة تصرّ على أنّ مفهوم الواجب يكون مشتقّا منطقيّا من مفهوم الخير. فحتّى نعرف ما الذّي ينبغي أن نختاره من منظور خلقي في وضع معطى، علينا أن نعرف ما الذّي يقود في هذا الوضع إلى تحقيق أكثر ما أمكن من القيمة الكامنة أو الخير الكامنً [4]. وعلى ذلك كان مفهوم الخير عند –أرسطو-يحوي كلّ غاية ترجى من الفعل، ليكون الإستهداف الأخلاقي عنده، هو استهداف الحياة

الجيّدة الخيّرة مع الآخر ومن أجله في مؤسّسات عادلة.ً حينها يمكن الوقوف على الدّرس الكبير الذّي نحفظه من-أرسطو- كما يرى-ريكور-، وهو أنّ الممارسة العمليّة مرساها الحياة الجيّدة والخيّرةً .[1]

إنّ مفهوم الخير باعتباره مركزا ينطلق منه كلّ تفكير أخلاقي، يجعلنا نتّجه بأنظارنا صوب اللاّعقل، حيث استحالة التّفكير في المسألة الأخلاقية بدون إنسان يرغب ويتأثّر وينفعل ويريد. وعلى ذلك يبقى السّؤال المشروع هنا، ما الذّي عليّ أن أفعله لأرقى إلى حياة جيّدة وخيّرة ؟ ضمن هذا السّياق، فإنّ كلّ الأفعال والممارسات ستقع تحت قائمة الوسائل المؤدّية إلى الغاية التّي لولاها لما فعل الفاعل.ً من هنا كانت الأهميّة التّي يحضا بها مفهوم الخير في الفلسفة الأخلاقية بصفة عامّة. حتّى و إن كان هناك اليوم العديد من التّيارات الفلسفيّة التي تطالب باستبدال الخير كمفهوم أوّل في الفلسفة الأخلاقية بفكرة الواجب في التّراث الكانطي أو بفكرة العدل في تقاليد العقود الإجتماعيةً [2].

من الواضح أنّ أسبقية ما هو عدل على ما هو خير، ذلك ما تؤكّده الأخلاق الكانطية، بل أكثر من ذلك حيث لا يمكن تصوّر مذهب أخلاق من دون آمر مطلق يستمدّ تعاليمه من القانون الخلقي الذّي تفرضه الإرادة على نفسها. فإذا كان –راولز-قد بنا نظريّته في العدالة على خلفية كانطيّة، مؤكّدا بدوره على أولويّة العدالة، وبالتّالي أسبقية الواجبيّة –Morale-على الأخلاق -Ethique-*،ً فهذا ليس معناه أنّ

---

[3]- Monique Canto-Sperber et Ruwen Ogien,*op.cit*,p.19.

[4]– عادل ضاهر ، الأخلاق والعقل، ص.233.

[1]–بومدين بوزيد، الأخلاق وثلاثية العدل الذّهبية عند بول ريكور، ضمن : العدالة والإنسان، ص.54.

[2] - Monique Canto-Sperber et Ruwen Ogien,*op.cit*,p.20.

*-بخصوص هاتين الكلمتين كما يقول بول ريكور:" لا شيء في علم الإشتقاق أو في تاريخ استعمال هاتين المفردتين يفرضه. الأولى تأتي من اليونانية والأخرى من اللاّتينية، وكلتاهما تعيداننا إلى الفكرة الحدسيّة للعادات والشّيم والتّقاليد بالإضافة إلى الدّلالة التّبعية المزدوجة التي سنحاول أن نفكّكها، إلى ما يعتبر جيّدا وصالحا وما يفرض نفسه كواجب إلزامي. إنّي إذن أحتفظ بالتّعبير أخلاق من أجل التّطلّع إلى حياة منجزة، والواجبية من أجل تمفصل هذا التّطلّع داخل معايير تتّسم في آن معا بادّعائها الكلّية الكونية واحتواءها قيدا وإكراها ".]ريكور بول، الذّات عينها كآخر، ص.343.

مفاهيمنا الخاصّة عن الخير ستكون مسألة ثانوية أو بدون أهمّية. على العكس من ذلك فالمهمّ بالنّسبة لكلّ واحد منّا هو الحياة الرّغيدة-Bonne-**. ولأنّه لا يمكننا تحقيق أهدافنا الخاصّة إلاّ داخل المجتمع، فإنّ أولويّة الواجبية هنا ليست كذلك إلاّ لأنّها تحدّد لنا الشّروط القبلية وتوفّر لنا إمكانية العيش الرّغيدً [1]. فالصّيغة الكونية التي تتّصف بها مبادئ العدالة، باعتبارها مبادئ قبلية تقرّر كل ما هو عادل، وتحدّد لنا ما الذّي يجب أن يكون عليه الشّخص والمؤسّسة معا، لا يجب أن تكون حاجزا بين الفرد وما يتوق إليه. هكذاً فإنّ مذهب الواجبات الرّاولزي لا ينفي مذهبا عن الخير المحدّد بالأساسي. الخير ليس مبعدا تماما حتّى في قلب منظور واجبات. فإذا كان مفهوم العادل سابق مذهب الخير، فإنّ الأوّل يتضمّن الثّاني في آخر المطاف هناك اتّفاق بين العدالة والخيرً [2].

من المؤكّد أنّ الموضوع الأساسي لنظريّة-راولز- كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ينحصر في الإعتراف بأولويّة العدالة بالنّسبة للخير. هذا الموضوع موجّها بصورة خاصّة ضدّ النّظريات الغائية التّي تحوّل العدالة إلى خير، حتّى لا يمكننا النّظر إليهما كقيمتين مستقلّتين عن بعضهما استقلال الوسيلة عن الغاية. وهو التّفسير الذّي لا تعترف به نظرية العدالة كإنصاف، باعتبارها نظريّة ديونتولوجية لا تحدّد الخير مستقلاّ عن العادل، ولا تفسّر الثّاني بما يزيد من حجم الأوّلً [3]. لكنّ التّفكير في مفهوم العدالة ضمن خطّ ديونتولوجي مع –راولز- لم يكن بالصّيغة التي تسقط من اعتبارها كلّ مفهوم عن الخير كما حدث ذلك مع كانط من خلال إفراطه في تنحية كلّ فكرة يتمثّلها الفاعل عمّا يكوّن خيره، وهو الأمر الذي جعله محطّ انتقاد الكثير من المفكّرين. فكما يقول –راولز-: ً كلّ مذهب أخلاقي جدير بالإعتبار، يجب أن يراعي نتائج معيّنة عند تحديده لما هو عادل. أيّ مذهب لا يفعل ذلك سيكون مذهبا عبثيّا وغيرعقلانيً [4].

** -بخصوص هذه الكلمة يمكن الرّجوع إلى كتاب العدالة والإنسان، وبالضّبط إلى المقال المعنون ب : الأخلاق وثلاثية العدل الذّهبية عند بول ريكور للدكتور بومدين بوزيد،ص.54، حيث يقدّم لنا شرحا مفصّلا لهذه الكلمة نختصر منه الآتي: يترجم بعضهم لفظ -Bon-بالجيّد، في حين ربّما تثير التباسا هذه التّرجمة كونها تتعلّق بوصف درجة الحياة، وقد استعمل فلاسفة الإسلام لفظ -السّعادة- التي كانت تعني المعرفة العقلية بالمبادئ الأولى ليتحرّر الحكيم من الجهل والجسد ، ويفوز بالدّارين كما تحدّث عن ذلك الفرابي في رسالته: في سبيل تحصيل السّعادة. وبعد طرقه لعدّة حقول استعمل فيها هذا اللّفظ –أي Bon –ينتهي إلى نتيجة فحواها أنّه إذا حاولنا اليوم جمع هذه المترادفات للدّلالة على لفظ-Bon- يمكن اختيار كلمة الرّغيد فنقول الحياة أو العيش الرّغيد وهي ممّا تعنيه التّقلّب في النّعم، نعم العقل والحياة مع توفّر العدل الذّي بحسب ريكور التّقدير والإحترام.

[1]- Denis Collin,*op.cit*,p.277.

[2]– جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.101.

[3] - John Rawls, *T.J*, op.cit,p.55.

[4] –*Ibid*,p.56.

إنّ أسبقية العدالة على الخير في نظرية العدالة كإنصاف إذن، تبدو كنقطة أساسية ومركزيّة تفرض على البنية الأساسية للمجتمع بأن تكون خاضعة لمعايير معيّنة، بحيث يجب أن يكون تنظيمها متوافقا مع مبدآ العدالة، كما يجب أن تضمن استقرار وثبات المؤسّسات العادلة. ولهذا السّبب هناك حدود أوّلية تفرض على المفاهيم التّي يكوّنها الأفراد عمّا يكوّن خيرهم، وعلى الأشكال والتّصرّفات الصّالحة أخلاقيّا، وبالتّالي فهي تحدّد لنا ما الذّي يجب أن يكون عليه الشّخص والمؤسّسة معا. فذلك الذّي يجد متعة من خلال وجود آخرين في وضعيّة أقلّ من الحرّية، يدرك أنّ هذا الحقّ فاقد للشّرعيّة. فالمتعة التي يجدها هذا الأخير بفعل تضحيّات الآخرين وحرمانهم من حرّياتهم، فعل سيّء في حدّ ذاته. إنّه إرضاء يفرض خرقا للمبدأ الذّي تمّ الإتّفاق عليه في الموقع البدئي، أي مبدأ الحرّية المتساوية للجميع. ً فمبادئ العادل وبالتّالي مبادئ العدالة تحدّد لنا إلى أيّ مدى يمكن أن تكون تلك الإرضاءات ذات قيمة، كما تحدّد لنا إلى أيّ مدى يمكن أن يكون مفهوم الخير الشّخصي عقلانيّاً [1].

هذه الحدود إذن يجب أن تؤخذ بعين الإعتبار، عند كلّ محاولة لتحقيق مشاريع وطموحات معيّنة. أيّ عمل أو فعل يقوم به الشّخص خارج الإطار الذّي ترسمه هذه الحدود، يغدو عملا غير مقبول وفاقد للشّرعية. ولهذا السّبب في نظرية العدالة كإنصاف، لا يمكن أن تؤخذ تلك الرّغبات والميولات الشّخصيّة على أنّها معطيات يجب تحقيقها وإرضاءها على أرضية الواقع. بالعكس من ذلك فإنّ هذه الرّغبات تكون محدّدة منذ البداية بمبادئ العدالة. حينئذ يمكن القول بأنّ إمتثال الفاعل لهذه المبادئ هو الحرّية ذاتها، حيث الإنعتاق من تبعيّة الميول والرّغبات، وحيث لا مجال إلاّ لما يمليه العقل. وربّما لهذا السّبب قال –راولز- بأنّ مبادئ العدالة هي بحقّ المحدّد للقانون الخلقي.

من الواضح إذن أنّه لا يمكننا إضفاء صفة الخيريّة على شيء ما، إلاّ إذا ارتبط بأنماط حياة تكون متطابقة مع مبادئ العدالة المتّفق عليها مسبقا. وهذا ما يفسّر لنا أسبقيّة ما هو عدل على ما هو خير. لكن السّؤال المطروح هنا هو كيف يمكن إعداد هذه المبادئ ؟ يجيبنا-راولز- بقوله: ً من اجل إعداد هذه المبادئ يجب أن نرتكز على مفهوم للخير لأنّنا بحاجة إلى معطيات تبيّن لنا ما الذّي يتوق إليه الشّركاء في الموقع البدئي. وبما أنّ هذه المعطيات لا يجب أن تؤثّر على أسبقيّة العادل، فإنّ نظريّة الخير هنا تكون محدّدة بالأساسي، هدفها هو تحديد الخيرات الأوّليةً [2]. فقد انطلق-راولز- في الوصف الأخلاقي للنّاس من الإنسان المجرّد الذّي يقوم بالإختيار العقلاني لنظريّة العدالة. ً ومن أجل تفسير مفهوم الإختيار العقلاني رغم هذه الشّروط، كان –راولز- مضطرّا لإدخال مفهوم الخير رابطا إيّاه بتفضيل المصالح الأوّلية، الثّراء أو الغنى والمكانة والحرّية

[1]–*Ibid*,p.57.
[2]–*Ibid*,p.438.

واحترام النّفس وغير ذلك. وهذه المصالح تخدم أهمّ دافع للإختيار، أضف إلى ذلك أنّ احترام النّفس الذّي يولّد عند الإنسان الحاجة للتّعبير عن ذاته في التّحالف الحرّ مع الآخرين يعتبر مركزيّاً [3]. فقد سبقت الإشارة إلى أنّ الموقع البدئي يمثّل الوضعيّة الأوّلية الملائمة التي تجعل من كلّ الإتّفاقات التي يمكن أن تكون بين الشّركاء منصفة، وذلك باعتبار الميزة الأساسية التّي تميّز هذه الوضعيّة، والتّي تجعل من الشّركاء أشخاصا عقلانيين ومجرّدين من كلّ رغبة أو مصلحة معيّنة. إنّ الأمر هنا يتعلّق بأمثولة حجاب الجهل، التّي تحول بين المرء ورغباته. كلّ ذلك من أجل إعطاء للعدالة أكثر عقلانية وقابليّة من أيّ مفهوم آخر.

لكن وبالرّغم من الحدود التي يفرضها الموقع البدئي على الشّركاء، ورغم الإلزامات التي يجب أن يتقيّدوا بها، إلاّ أنّ حجاب الجهل لا ينفي أن يكون للشّركاء بعض المعارف من شأنها أن تجعلهم على علاقة بالعالم الحسّي التّجريبي، خصوصا عندما يتعلّق الأمر بتوزيع الخيرات والتّكاليف الإجتماعية، ولا يقتصر فقط على قضيّة حقوق وواجبات. إنّ الأمر هنا يتعلّق بتلك القيود التّي وضعها-راولز- في الموقع البدئي، وخصوصا منها ما يتعلّق بالقيد الثّاني الذّي يفرض على الشّركاء معرفة ما من المفروض في كلّ كائن عاقل أن يتمنّى حيازته من الخيرات الإجتماعية الأوّلية التّي من دونها تصبح ممارسة الحرّية مطلبا فارغا. عندئذ وكما يقول – بول ريكور-: " لا يجب أن يكون الشّركاء أشخاصا أحرارا وعقلانيين فقط، وإنّما كذلك أشخاصا حريصين على تحقيق مصالحهم الذّاتية" [1]. ولهذا السّبب فإنّ الإختيار العقلاني لا يمكن تصوّره إلاّ بالإحالة إلى الخيرات الأوّلية التي من المفروض أن يتمنّاها كلّ واحد. يقول-راولز-: " فمشكلة القرار العقلاني ليس لها جواب محدّد إلاّ إذا عرفنا اعتقادات ومصالح الشّركاء وعلاقاتهم مع بعضهم البعض، وما هي الخيارات التّي من بينها سيختارون" [2].

تلك هي نظريّة الخير التي وصفها-راولز-بالأساسية ،حيث لا يمكن الإستغناء عنها حتّى ضمن مقيّدات وإلزامات الموقع البدئي، وذلك بهدف اختيار المبادئ الملائمة التّي من المفروض أنّها تترأسّ المؤسّسات الإجتماعية بكلّ أنواعها. حتّى إذا اتّجهنا الآن إلى فكرة المجتمع الجدّ منظّم فإنّ المهمّة الموكلة إليه بنظر-راولز-، هي إحداث تطابق بين مفهوم العدالة ومفهوم الخير بالمعنى الأخلاقي الواسع. ومن أجل ذلك تماما أوجد-راولز- نظريّة الخير كاملة" [3]. فضمن مجتمع جدّ منظّم يخضع لمفهوم عام للعدالة، فإنّ كلّ فرد يعيش

---

[3]–شفارتزمان، الأخلاق البرجوازية، ص.163.

[1]– بول ريكور ، العادل ،ص.ص.95-96.

[2]- John Rawls, *T.J*, op.cit,p.56.

[3]–شفارتزمان، الأخلاق البرجوازية، ص.164.

في كنفه سيقبل ويعرف جيّدا أنّ الآخرين سيقبلون نفس المبادئ التي يقبلها هو. الأمر الذّي يزيد من وحدتهم ويجنّبهم كلّ ما من شأنه أن يخلّ بعلاقاتهم المتبادلة، المبنيّة على أساس من التّعاون المتبادل.

3- مناقشة.

تلك هي إذن نظرية العدالة في خطوطها العريضة. وهي نظرية جاءت بالدّرجة الأولى كبديل عن المذاهب التليولوجية بصفة عامّة، وعن المذهب النّفعي بصفة خاصّة، حيث التّفكير في العدالة لم يكن إلاّ من زاوية القدرة على جلب أكبر خير ممكن لأكبر عدد من النّاس. وهو الأمر الذّي لم يتوان –راولز- في دحضه وتفنيده، هادفا بذلك إلى إعطاء الأولوية لكلّ ما هو عدل على ما هو خير.

إنّ تهميش الإنسان الفرد والتعامل معه كوسيلة من أجل الرّفاه العام، لم يفعل سوى أن بدّد الثّقة لدى الفرد حول شرعيّة النّظام الذي يعيش في كنفه، وجعله يقف على حقيقته كضحيّة من أجل المصلحة العامّة. هكذا ستغدو النّزعة النّفعية والنّظم المبنية على أساسها، موضوع نفور من قبل أولئك الذّين وعوا هذه الحقيقة، وأدركوا أنّ التّعامل مع الإنسان وفق تعاليم المذهب النّفعي كان كافيا كسبب لتبديد آماله في مستقبل يتجاوز الحاضر ويكون أحسن منه.

فلا غرابة أن نسمع بموت الفكر السّياسي الذّي أعلن عنه في العلوم الإجتماعية والفلسفة الأمريكية، وذلك منذ مرحلة الخمسينات، حيث لم يتردّد العديد من المفكّرين عن إعلان هذا الموت. ويمكن الوقوف على تجلّيات ذلك من خلالً التّخلّي عن التّقليد اللّيبرالي المتعلّق بالحقوق الطّبيعية، كما أنّ الماركسية والنّزعة النّفعية كاتّجاهين نقديين ضمن الفلسفة الأنجلوساكسونية وإن كانتا تحتلاّن السّاحة الفكرية، إلاّ أنّهما تبدوان شبيهتين بعجوزتين تجاوزهما الرّكب إلى حدّ ماً [1]. فالماركسية التّي كانت ضحيّة للصّيغة السّوفياتية الجامدة غدت موضوع جذب ثقافي غامض*، أمّا النّزعة النّفعية فرغم السّيادة التي كانت تحضى بها، إلاّ أنّها كانت تدرك باعتبارها استخداما أداتيا للأخلاق.

---

[1]–لورون بوفي، جون راولز ونهضة الفلسفة السّياسية، ضمن كتاب: في الترجمة والفلسفة السّياسية والأخلاقية، ص.116.

*-وهذا ما أثبته الإجتماع الذّي أقيم -بمتحف ميلان الوطني للعلم والتكنولوجيا-سنة 1955والذّي أداره عدّة مئات من الكتّاب والباحثين ليناقشوا موضوع مستقبل الحرّية. كان توجّه هؤلاء ليبيراليّا معاديّا للشّيوعية ومزاجهم العام سعيدا مبتهجا، حتّى لاحظ أحد المشاركين أنّ الجوّ العام يشبه حفل ما بعد الإنتصار، وأنّ ثمّة اقتناعا عنيفا في بعض الأحيان، هادئا في بعضها الآخر بأنّ الشّيوعية قد خسرت معركة الأفكار مع الغرب.[راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا، تر: فاروق عبد القادر، مطابع الوطن-الكويت-،2001، ص.11].

على هذا الأساس تساءل -برلين- سنة 1961 حول حيويّة النّظريّة السّياسية، مستنتجا بذلك حقيقة أنّ القرن العشرين كان معدما من أيّ عمل سياسي ضخم[2]. وهي حقيقة تحمل في طيّاتها فكرة نهاية الإيديولوجيا، وانهيار الإيمان السّياسي الذّي كان من أسبابه نجاح الرّأسمالية اللّيبرالية، التي لم تكن لتسمح خلال فترة الخمسينات بإثارة تساؤلات فلسفية حول شروط أيّ تجديد سيّاسي. فقد كانت المرحلة هي مرحلة ارتياح الضّمير، إذ أنّ الولايات المتّحدة الأمريكية كانت تعتبر نفسها هي المحرّرة والضّامنة لأمن العالم الحرّ[1]. لكن سرعان ما فقدت هذه الحقائق شرعيّتها، وتجرّدت من موضوعيّتها، خصوصا خلال فترة السّتّينات، حيث أصبح التّساؤل مشروعا حول شرعيّة النّظام الأمريكي، سواء على مستوى الخارج باعتبار أنّ أمريكا بدأت تبرز كقوّة إمبريالية عظمى والشّاهد على ذلك حرب الفيتنام، أو على مستوى الدّاخل حيث تنامت الإحتجاجات ضدّ الحرب، وازداد الشّك لدى الطّبقات الكادحة حول شرعية التّنظيمات السّياسية والإجتماعية القائمة.

في إطار هذا الوضع المضطرب، ستظهر أفكار-راولز- إلى حيّز الوجود ضمن مؤلّفه الضّخم –نظرية العدالة- الذّي أسهم من خلاله في السّماح للفلسفة الأمريكية بالتّفكير في تحدّيات المجتمع المعاصر على أسس أخلاقية وسياسية متجدّدة. إنّ عمله هذا قد اعتبر من أعظم الأعمال التي عرفها الحقل السّياسي والأخلاقي خلال القرن العشرين، من خلاله أعطى –راولز- دفعا قويّا وضروريا لإبراز المشاكل الإجتماعية ومعالجتها. فهم يتحدّثون عنه في الغرب على أنّه الفيلسوف الذّي حدّد إنعطاف علم الأخلاق نحو الأخلاق المعيارية، وصاغ شروط الإختيار المنطقي الكفيلة لتغيير الحياة إجمالاً[2]. كذلك سيكتب -روبرت نوزيك- في كتابه -*Anarchy , state and utopia*- ص.183، قائلا: إنّ كلّ شيء يحدث كما لو أنّ أيّ فيلسوف سياسي لا يمكنه أن يرقى إلى مستوى الشّرعية إلاّ بشرط اختياره بين إثنين: إمّا أن يقبل بتعاليم النّظريّة الرّاولزية، أو أن يبرّر رفضه ومعارضته لها[3].

لا مجال للشكّ إذن حول المكانة التي حضيت بها نظرية العدالة حيث اكتسبت الكثير من المؤيّدين الذّين ساروا على خطى –راولز- ونهجوا نهجه في بناء نظريّاتهم. هكذا سيعمل- بروس أكرمان- B.Ackerman- في مؤلّفه- *Social Justice in the libérale state* -الصادر سنة 1980، على تخيّل مجموعة من الأفراد المتواجدين على سطح كوكب خال من البشر، مطالبين ببناء مجتمع لأوّل مرّة،

---

[2]-Bertrand Guillarme, *op.cit*,p.307.

[1]- لورون بوفي، جون راولز ونهضة الفلسفة السّياسية، ضمن كتاب: في الترجمة والفلسفة السّياسية والأخلاقية، ص.116.

[2]– شفار تزمان، الأخلاق البرجوازية، ص.155.

[3]- Bertrand Guillarme, *op.cit*,p.307.

مفترضا بذلك القواعد التّي يجب على هؤلاء الأفراد إقرارها حتّى يكونوا على يقين من أنّ أيّ تصوّر شخصي حول الخير أو الحياة الخيّرة لن يفرض نفسه كقاعدة مهيمنة على الحياة الإجتماعيةً [4].

حتّى إذا تساءلنا هنا عن الأسس التي بنى عليها –أكرمان- نظريته هذه، فهي مستلهمة بالدّرجة الأولى من الوضعيّة المنصفة التي أسماها –راولز- الموقع البدئي، حيث اختيار الشّركاء يكون نزيها وبعيدا عن كلّ فكرة عمّا يكوّن خيرهم الخاص، بل أكثر من ذلك فهم جاهلين لكلّ رغباتهم وأهواءهم. إنّ اختيارهم يكون من وراء حجاب الجهل، وهو الأمر الذي يجعل من اتّفاقهم قائما على أسس عقلانية بعيدة عن كلّ تحيّز أو ميل يدفع بالفاعل إلى تشجيع مصالحه الخاصّة على حساب مصلحة الآخرين.

إنّ الأمر هنا يتعلّق بمفهوم عام للعدالة يتعالى على كلّ الرّغبات والأهواء الإنسانية، ويكون بمثابة الرّادع والمروّض لها. مفهوم من شأنه أن يكون عنوانا على انتظام المؤسّسات الإجتماعية الكبرى في نظام واحد من التّعاون. وتلك هي المهمّة الأساسية التي حملها-راولز- على عاتقه، حيث كان اهتمامه منصبّا على صياغة مبادئ العدالة، وعلى إحياء الإيمان في إمكانية الإدارة الواعية لإختيار النّاس الأخلاقي بمساعدتها. هذه المبادئ برأيه هي مدعوّة بالدّرجة الأولى للقضاء على عدم التّكافؤ في توزيع الخيرات الإجتماعية بين النّاس، لتغدو بذلك بمثابة ضمان كافي لأسلوب توزيع الحقوق والواجبات في المؤسّسات الإجتماعية الأساسية، كما يمكن للنّاس أن يتوصّلوا من خلالها إلى توزيع صحيح لخيرات وتكاليف الشّركة الإجتماعية.

وخلافا لمذهب المنفعة الذّي يعتبر مذهبا تليولوجيا بامتياز، حيث الأولوية القصوى للخير على ما هو عدل، فقد سعى –راولز- لإيجاد نظرية أخلاقية معيرا اهتماما خاصّا للعدالة، ومعتبرا إيّاها كاعتراف ودفاع عن حقوق النّاس المتساوية في المصلحة الإجتماعية. ًفالنّفعية في نظر –راولز- تعتبر من المذاهب البدائية التي تشتمل على عيوب خطيرةً [1]، من منطلق أنّها كثّفت من توسيع الهوّة بين الفئات العليا والدّنيا في طرق الحياة وفي قوانين وامتيازات السّلطة التّنظيمية، كما عملت على إفقار ثقافة أولئك الأقلّ يسرة في المجتمع، حيث وضعت النّخبة المسيطرة كلّ المصالح الوطنية في مجال السّلطة والثّروة تحت تصرّفها. وأثناء التّقييم لحالة الأوضاع هذه، أدرك-راولز- أنّه لابدّ من تغيير أسلوب تفكير النّاس وطبيعة العلاقات الإنسانية، وتحديد القوانين الجديدة والإلتزامات التي من المفروض أن يلتزم بها المواطنون بهدف الإرتقاء إلى مجتمع عادل يكون فيه كلّ النّاس أحرارا ومتساوين. ومن أجل ذلك كانت نظرية العدالةً التي أسهمت بشكل كبير في تغيير وضع الخارطة الفلسفية الأمريكية بعد 1971، أي بعد نشر –راولز- لمؤلّفه، وهو ما أعاد الحياة والحركيّة إلى الفلسفة السّياسية والإجتماعية وبعث فيها النّقاش والحماس للنّظر ومعالجة

---

[4]- لورون بوفي، جون راولز ونهضة الفلسفة السّياسية، ضمن كتاب: في الترجمة والفلسفة السّياسية والأخلاقية، ص.118.

[1]– شفار تزمان، الأخلاق البرجوازية، ص.154.

مختلف الإشكاليات المرتبطة بنظريّة العدلً [1]. لكن بالرّغم من أنّ نظرية العدالة جاءت كرد فعل على المذاهب التي أهملت حرّية الإنسان وأفرغت العلاقات الإنسانية من كلّ وعي أخلاقي، إلاّ أنّها لم تخلو من ضعف وكانت بدورها محطّ انتقاد الكثير من المفكّرين.

لا مجال للشكّ في أنّ تفكير-راولز- ينطلق بالدّرجة الأولى من مبدآ العدالة، حيث الحرّية المتساوية للجميع، والمبدأ الذّي يقرّ بأنواع التّفاوتات الإجتماعية والإقتصادية، شريطة أن تكون منظّمة بطريقة يفيد منها أولئك الأكثر حرمانا من غيرهم. حتّى إذا حاولنا معرفة الكيفيّة التي يتمّ بها اختيار هذين المبدأين، فإنّ –راولز- يحيلنا مباشرة إلى الموقع البدئي حيث حجاب الجهل يلعب دورا مهمّا في ذلك. وهنا يكمن الإشكال، إذ كيف يمكن للشّركاء أن يختاروا من وراء هذا الحجاب ؟ فالأفراد لايمكن لهم أن يكونوا في معزل عن الكلّ الإجتماعي الذّي يوجدون فيه، والذّي يجعل منهم أشخاصا قادرين على الإختيار تبعا لما اكتسبوه من المجتمع الذّي يعيشون في كنفه، وذلك باعتبار الدّور الفعال الذي يلعبه في تشكيل شخصيّاتهم. فأيّ اتّفاق بينهم سيتمّ فيه مراعاة عادات وتقاليد هذا المجتمع. إنّ التّسليم لفكرة حجاب الجهل -لراولز- معناه أنّنا نعمل على تجسيد نوع من الإغتراب بالنّسبة للجماعة المؤسّسة التّي يمثّل الفرد جزءا منها. هذا النوع من الحجج نجده في الإعتراضات التي قدّمهاً -مايكل ساندل-M.Sandel-لراولز-، حيث لا يمكننا القيام بأيّ اختيار من وراء حجاب الجهل. فمن العبث كما يقول أن تطلب من إنسان تخيّل خطة لحياته إن كان يجهل من هو. فإذا حرمنا من التّقاليد والجماعات التي تمدّنا بهويّتنا لم يكن في وسعنا اختيار أيّ شيء على الإطلاقً [2]. فمن غير الممكن أن يتجاهل الفرد كل ما اكتسبه من المجتمع، وأن يكون مستقلاّ عن الجماعة التي تمدّه بهويّته. وأقرب من ذلك نقف على نقدً الفيلسوف الكندي شارلز تيلور-C.Taylor –الذي أبرز في كتابه –ينابيع الأنا- الصادر سنة1989، كيف أنّ التّأويل اللّيبرالي للنّزعة الذّاتية قد تجاهل جوانب كاملة من بناء أنا الفرد الحديث المركّب بفعل تعدّد انتماءاته وهويّاتهً [3].

ومن بين الصّعوبات القائمة في نظرية العدالة كذلك، هي أنّ-راولز- قد صرّح بأنّها نظرية جامعة، وذلك باعتبار الكونية والمطلقيّة التي تتمتّع بها. وبهذه الصّفة دخلت في تنافس مع التّصوّرات الأخرى مثل النّزعة المتعالية الكانطية والنّزعة الشّمولية الأفلاطونية. لكن ما أضحى أمرا واقعا أنّ نظرية العدالة لا يمكن تطبيقها إلاّ على المجتمعات ذات النّظام الدّيمقراطي الدّستوري أو اللّيبرالي. فمطلقية العدالة كقيمة لا يعني أنّها قيمة

---

[1] –محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان-ط1، 2008، ص.ص.317/316.

[2]-John Rajchman, *La philosophie en Amérique*, in, *La Pensée Américaine contemporaine*, op.cit, p.p.52/53.

[3]- لورون بوفي، جون راولز ونهضة الفلسفة السّياسية، ضمن كتاب: في الترجمة والفلسفة السّياسية والأخلاقية، ص.119.

مطلقة تصلح لكلّ المجتمعات. إنّ كونيتها محصورة ضمن المجتمع الذّي نظّر من أجله-راولز-. وبهذا أضحت الكونية مفهوما غامضا يحتاج إلى تحديد، وهو أمر يمثّل نقطة ضعف في نظرية-راولز- بحسب-رورتي- الذّي يرجع غموض مفهوم الكونية إلى معنيين: فعندما يقول-راولز-بأنّ المذهب اللّيبرالي البنائي كونيّ النّزعة في توجّهه ومبتغاه فذلك يشير إلى توسّعه ليتحوّل إلى قانون للشّعوب. إنّ-راولز- هنا لا يقول بأنّه كونيّ في صلاحيّته، فالمقصد الكونيّ مفهوم يلاءم جيّدا البنائية، لكنّه لا يلاءم الصّلاحية الكونية [1]. فالطّابع الشّمولي الذّي نسبه-راولز- لنظريّته، قد أثار الكثير من الإنتقادات نجد من أبرزها كذلك تلك التّي قدّمها –مايكل والزر-M.Walzer-والتّي تتلخّص في كون نظريّة-راولز-مبالغة في شموليتها، وغير قادرة على أن تأخذ بعين الإعتبار التّنظيم المتعدّد للمجتمعات المعاصرة المشكّلة من مجموعة من الجمعيات والزّمر والجماعات، وهو التّنظيم الذّي تختلف تحليلات توزيعه وتتقاطع فيما بينها [2].

تلك كانت ردود أفعال وانتقادات بعض المفكّرين لنظرية العدالة عند-راولز-. لنتحدّث الآن عن فحوى النّظرية في حدّ ذاتها، وهل فعلا تمكّن-راولز- بإقناع المتلقّي بعقلانية نظريّته وموضوعيّتها ؟ وهل فعلا يمكن أن نستعيض عن أيّ تأسيس أخلاقيّ بتصوّر إجرائي خالص للعدالة من خلاله نكون في استقلال تام عن أيّ فكرة لما هو خير أو عدل ؟ لنستحضر هنا ما قاله-راولز- ومفاده: "هدفي هو أن أقدّم مفهوما عامّا للعدالة يعمّم ويحمل إلى مستوى عال من التّجريد نظرية العدالة كما نجدها عند آخرين، لوك، روسو، وكانط. ولهذا لا يجب أن ندرك العقد الأصلي على أنّه سيدخلنا في مجتمع معيّن، أو يؤدّي بنا إلى إنشاء حكومة معيّنة" [3]. وعلى ذلك يبقى الهدف من العقد الإجتماعي هو الوصول إلى مجتمع جدّ منظّم يخضع لمفهوم عام للعدالة، من خلاله يقبل كلّ فرد ويعرف جيّدا أنّ الآخرين يقبلون نفس المبادئ التّي يقبلها هو. هذا ما يبرّر لنا عودة –راولز-إلى فكرة العقد، حيث المهمّة المسندة إليه في إنشاء مبادئ للعدالة انطلاقا من إجراء منصف يكون مستقلاّ عن كلّ مفهوم مسبق لما هو خير أو عادل. لكن ما يبقى محلّ تأكيد هنا كما بقول-بول ريكور-" أنّ التّصور الإجرائي للعدالة لا يقدّم في أحسن الأحوال إلاّ عقلنة لحسّ في العدالة يكون دوما مفترضاً [4]. ويمكن ملاحظة ذلك جليّا من خلال البرهنة التي يقدّمها-راولز- من أجل مبادئ العدالة، حيث يقدّم هذه المبادئ قبل أن ينتقل إلى تحليل الوضعيّة المنصفة المعروفة بالموقع البدئي، والتّي تعتبر الأرضيّة الملائمة التي يتمّ فيها اختيار هذه المبادئ بدلا من أيّ مفهوم آخر للعدالة. "فقد يستغرب القارئ كما يقول-ريكور- عندما يرى أنّه قد وقع تحديد مبادئ العدالة وحتّى بلورتها قبل النّظر في الظّروف التي

---

[1] - محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص.321.

[2] - لورون بوفي، جون راولز ونهضة الفلسفة السّياسية، ضمن كتاب: في الترجمة والفلسفة السّياسية والأخلاقية، ص.119.

[3] –J.Rawls, *T.J*,op.cit, p.37.

[4] –بول ريكور، العادل، ص.107.

يقع فيها الإختيار، وبالتّالي قبل الخوض في موضوع ستار الجهل، وعلى نحو أكثر عمقا قبل التّدليل على أنّ هذه المبادئ فقط هي المعقولةً [1]. وكأنّ –راولز- على ثقة كاملة بأنّ الشّركاء سيختارون هذه المبادئ وليس غيرها، وهو الأمر الذّي من شأنه أن يسقطه في مصاف النّزعة الدّوغمائية.

أمّا فيما يخصّ اشتقاق مبادئ العدالة كما جاءت عليه، فيبدو أنّ النّتيجة لم تأتي مجرّدة من التّحيّز بالرّغم من الجهد الذي بذله-راولز-من أجل التّحرر من العوامل اللاعقلانية، خصوصا فيما يتعلّق بالمبدأ الثّاني. ًفاختيار أعلى المستويات المتدنّية، خيار متحفّظ اجتماعيا واقتصاديا لأنّه يتحيّز نحو الوضع القائم والقبول به شرط تعويض أقلّ النّاس حظّا. فالمختار وراء حجاب الجهل لا يعلم ما هو موقعه الطّبقيّ في العالم الحقيقي، ولكنّه يعلم أنّ هناك فوارق. فتصرّف من موقف القبول بتلك الفوارق الطّبقيّة، وكأنّ لسان حاله يقول: لأبحث لنفسي في ذلك العالم الطّبقي عن موقع مفضّل بموجب المعطيات التّي أحوزهاً [2]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبالرّغم من أنّ-راولز- كان على علم بأنّ أيّ خطّة أو أسلوب توزيع يكون المقصود منه توزيع الثّروة بالتّساوي المطلق، لن يكون مجديا ولا يقوم سوى بوسائل الإرغام. وهذا ما أدّى به إلى صياغة مبدأ الإختلاف الذّي يقرّ بإفادة الأكثر حرمانا في المجتمع. فبالرّغم من ذلك كما قلنا، فقد ظلّ مشروعه مؤثّرا سلبا على حرية البعض التي يضمنها مبدأه الأوّل. ً فتصوّر حكومة تعمل بموجب مبدأ العدالة الإجتماعية كما رسمها-راولز-(وهذا ما حدث فعلا)*، إن طلب أحد ترخيص مشروع في التّكنولوجيا الحديثة، وتبيّن أنّه لا يصل أهل الكفاف أيّ نفع اقتصادي من وراءه، فإنّ الحكومة مضطرّة هنا بأن ترفض ذلك المشروع ذا المنفعة الواسعة النّطاق. أضف إلى ذلك، أنّ رفض المشروع يعتبر بمثابة تجريد لأصحابه من المساواة مع أصحاب مشروع اقتصادي آخر تمّ قبولهً [3].

لكن بالرّغم من هذه الصّعاب والإنتقادات فإنّ نظرية العدالة عند-راولز- لا تخلو من ميزات حيث يحاول بنيّة صادقة أن يجعل العدل هو الفضيلة الأولى التّي يمكن أن توصف بها المؤسّسات الإجتماعية، وهو من ثمّة يحاول التّوصل إلى مبادئ للعدالة جديرة بالدّفاع عنها والتّمسك بهاً [1].

---

[1]–المرجع نفسه، ص.107.

[2]–إيليا حريق، الدّيمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب، ص.89.

*-لقد حصل مثل هذا الأمر في –هولندا-حيث يتمتع راولز بنفوذ فكري ملحوظ. فقد حملت أفكاره تلك، الحكومة على أن ترفض تحقيق مشاريع اقتصادية واعدة لمجرد أنها لم تضمن استفادة من هم أقل حظا في المجتمع.[المرجع نفسه،الإحالة9، ص.135].

[3]–المرجع نفسه، ص.90.

[1]–جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص.102.

الخاتمة

إنّ الفكر البشري لم يكف لحظة عن البحث في قضيّة العدالة، التي تعتبر من أهم القضايا الفكر السّياسي والأخلاقي، وأكثرها تأثيرا في تطوّر الحضارة البشرية. إنّ قضيّتها لتبدو شامخة تترأّس كل مجالات الفكر الإنساني على الإطلاق. كيف لا وهي التي يمكن من خلالها ضبط التّصرّفات والأفعال الإنسانية، والسّير بها نحو الصّورة المثلى، صورة النّظام والإستقامة، كما تعمل على تصحيح كل الإختلالات والتّجاوزات التي تطال إنسانية الإنسان وكرامته. إنّها القيمة التي ترقى بالمجتمع إلى مستوى الحضارة والتّقدّم، ذلك التّقدّم الذي يبدو في أبرز أشكاله تعبيرا عن عدالة الإنسان مع نفسه، ومع الآخرين. ولذلك كانت العدالة عنوانا على اجتماع كلّ الفضائل في الفرد ودليل كماله، أمّا بالنسبة للمجتمع فهي ليست في مستوى فضيلة معيّنة من الفضائل أو القيم الإجتماعية، التي قد يفقد المجتمع بعضا منها دون أن يفقده ذلك توازنه، وإنّما هي توفّر سائر الشّروط لقيام مجتمع سليم، وتوفّر كلّ القيم لذلك في تناسب وإحكام.

لذلك كانت العدالة مطمح كلّ إنسان عاقل ومحطّ اهتمامه. فلم يتوان في البحث عنها، والتّفكير بها بغية فكّ رموزها، وتحديد مفهوم عام وشامل لها، يتعالى على كلّ رغبة أو هوى، من شأنه أن يحصرها في خدمة الذّات ويجعل منها وسيلة لبلوغ غاية أكبر. تلك هي الإشكالية التي كانت ولازالت إلى يومنا هذا تشغل

بال الفلاسفة والمفكّرين. فقد ظلّت النّزعة الأقوى عند هؤلاء هي السّعي من أجل الإنطلاق من قاعدة ثابتة، والخروج بمبادئ كلّية للعدالة، بالرّغم من أنّ الفكرة تعمل في عالم واقعيّ معقّد، تستبدّ به التّحوّلات المتعدّدة، والتّغيّرات الدائمة.

ما السّبيل إلى مفهوم عام ومطلق للعدالة، يتجاوز كلّ الرّغبات والأهواء الإنسانية ؟ تلك هي الإشكالية التي جعلت طالب العدالة يواجه معضلة نظرية وعملية، وذلك منذ –أفلاطون-الذي رفع العدالة وأسكنها مملكته المثالية، بغية تأسيسها على قواعد ثابتة وكلّية. وهو الأمر الذي اضطرّه إلى الخروج إلى عالم متافيزيقي، لتخليص مشروعه من كلّ شوائب الحسّ والتّجربة. فكانت النّتيجة أن فقد مشروعه كلّ رابط مجد مع القواعد المنظّمة في المجتمع. فشتّان بين التّنظير لمفهوم عام للعدالة، وبين الواقع الذّي هو في أمسّ الحاجة إليها. وبذلك فإنّه لا يكفي أن نؤمن بالعدالة كي نحسّ بأنّنا في مجتمع عادل.

وسيرا على نهج –أفلاطون-، في إعطاء العدالة طابعا كليّا وموضوعيّا يجرّدها من شوائب العالم التّجريبي، فقد عمل-كانط-على التّنظير لمفهوم عام للعدالة، مفترضا بذلك أنّ العقل البشري أداة صالحة وقادرة على اكتشاف ما هو عدل مجرّد. فسعى بذلك إلى تثبيت مبدإ قاطع بحدّ ذاته للعدالة يتّصف بالتّجرّد وعدم التّحيّز، بصيغة مجرّدة ومستقلّة عن أهواء الإنسان ورغباته. إنّ التفكير في العدالة مع-كانط- لم يكن إلاّ ضمن خط أدبيات الواجب الذّي يجعلها في غنى عن كلّ تأويل حسّي أو تجريبي بصفة عامّة. ومع ذلك حدث مع-كانط-نفس ما حدث مع-أفلاطون-، حيث العلاقة مفترضة بين الإرادة الخيّرة الحرّة وبين العالم الطّبيعي، لكنّها غير مبرّرة.

تجنّبا لهذا المأزق إذن، فقد حاول-راولز- البحث عن قاعدة تؤدّي الغرض ذاته، أي إشتقاق نظرية للعدالة من قاعدة ثابتة ومستقلّة عن الطّبيعة البشرية المتقلّبة. وبحكم خلفيته الكانطيّة فإنّ التّفكير في العدالة لن يكون هنا إلاّ ضمن خط ديونتولوجي يجعل منها قيمة متعالية على كلّ رغبة أو مصلحة معيّنة. وذلك انطلاقا من تلك المبادئ، التي يمكن نعتها بالقبليّة، حيث يكون كلّ اتّفاق بين الشّركاء مرتبطا وخاضعا لها. ضمن نظرية العدالة-لراولز-لا تؤخذ رغبات وميولات الشّخص مهما كانت، كمعطيات يمكن تجسيدها على أرضية الواقع، فهي رغبات محدّدة منذ البداية بمبادئ العدالة التي تمدّنا بالحدود اللاّزمة التي يجب أن يتصرّف ضمنها الشّخص. عندها يصبح التّصرف بمقتضى هذه المبادئ والخضوع لها، حرّية وليس قسرا، فيتحرّر بذلك الشّركاء من كلّ رغبة أو ميل قد يؤثّر سلبا على اختارهم المطلوب. وعلى ذلك جاءت نظرية العدالة كرد فعل على المذاهب الغائية التي تعطي الأولويّة للخير على العدالة. إنّ-راولز-لا ينكر حقيقة الخير كمبدإ محرّك للأفعال الإنسانية ومحفّزا لها، لكنّ ذلك لا يجب أن يصل إلى درجة اعتباره غاية نهائيّة

يتوق إليها الفاعل من وراء أفعاله. بالعكس من ذلك، ما يجب أن يكون له الأولويّة، هو العدالة بالدّرجة الأولى.

إنّ-جون راولز-قد عمل على تحرير العدالة من كلّ افتراض مسبق لما هو خير، وذلك من خلال تصوّر إجرائي للعدالة، اقتضى منه العودة إلى فكرة عقد اجتماعي يجعل من الحوار ممكنا، بهدف تحديد مبادئ العدالة التي من شأنها أن تجعل النّاس متّفقين فيما بينهم، ليصل بذلك إلى تقديم حلّ إجرائي لمسألة العادل، الذي من المفروض أن يتّخذ صورة إنشائية، بحكم أنّه سيكون كنتيجة لإختيار عقلاني ومتروّ. كلّ ذلك من أجل بلورة إجراء منصف لتنظيم المؤسّسات على نحو عادل.

تلك المبادئ إذن، من المفروض أن تنبثق عن وضعيّة يطبعها الإنصاف ونزاهة الشّركاء. هكذا يقدّم لنا-راولز- وصفا للموقع البدئي الذّي يطابق حالة الطّبيعة في النّظرية التّقليدية للعقد الإجتماعي. هذا الموقع يجب إدراكه على أنّه وضعية إفتراضية محدّدة بطريقة توجّه الشّركاء إلى مفهوم معيّن للعدالة، وتكون بمثابة الحقل الملائم لإختيار مبادئ بعيدة عن كلّ تحيّز. إنّها وضعيّة من خلالها يتجرّد الفرد من كلّ مصلحة، حيث لا أحد يعرف مكانته في المجتمع ولا موقعه الطّبقيّ أو منزلته الإجتماعية، كما أنّه لا أحد يعرف ما الذّي يخبّؤه له القدر من إمكانيات ومواهب. فالإنسان ضمن هذه الوضعيّة يجهل من هو أصلا، فعندما يختار فإنّه سيختار لنفسه وللآخرين. إنّ مبادئ العدالة تختار من وراء حجاب الجهل الذّي يضمن أنّ لا أحد يستطيع أن ينشأ مبادئ تخدم مصالحه الخاصّة. وباعتبار ذلك فإنّ الكلّ سيعيش في وضعيّة متماثلة يطبعها الإنصاف والمساواة، لتغدو بذلك مبادئ العدالة كنتيجة لإتّفاق منصف ونزيه. السّؤال المطروح هنا: هل من الممكن تجريد الإنسان لحظة اختياره لمبادئ العدالة من كلّ الجوانب التي تدخّلت في تكوينه منذ أن خلق إلى اللّحظة الذّي أصبح فيها قادرا على الإختيار؟ وهل يمكن النّظر إليه على أنّه مجرّد عقل فحسب ؟ أولا يوجد إلى جانب العقل في الإنسان، جانب آخر يقابله ويضادّه في أغلب الأحيان ممثّلا باللاّوعي ؟ فقد يرقى الإنسان إلى مستوى الإختيار الصّحيح، لكنّ اختياره ذلك لا يمكن اعتباره نهائيّا يتعالى على الزّمان والمكان، فإلى جانب اختيار مبادئ العدالة، والتّنظير لمفهوم عام للعدالة، هناك جانب آخر يوازيه وقد يفوقه أهمّية إن استخدم الإنسان عقله كما يجب للوصول إليه، ألا وهو البحث عن كيفية تطبيق العدالة الإلهية التي تفوق قدرات الإنسان وتتعالى على الزّمان والمكان.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

1- Rawls **Jo**hn,*Leçons Sur L'histoire De La Philosophie Morale*,trad :Marc Saint-upery et Bertrand Guillarme,Ed.La Découverte,Paris,2002.

2- Rawls John, *La Justice Comme Equité-Une Reformulation De La Théorie De La Justice*,trad : Bertrand Guillarme,Ed.La Découverte, 2003

3- Rawls John,*Théorie De La Justice*,trad :Catherine Audart,ed.Du Seuil,1997.

قائمة المراجع:

1- -أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيّد، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة -مصر-، د.ط، 1964.

2- -أرسطو، في السّياسة، تر: الأب أوغسطين باربارة البولسي، اللّجنة اللّبنانية لترجمة الرّوائع، بيروت -لبنان-،ط2، 1980.

3- -أفلاطون، الجمهورية، تر: حنّا خبّاز، دار القلم للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان-، د.ط، د.س.

4- الآلوسي حسام محيي الدّين، التّطوّر والنّسبية في الأخلاق، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت -لبنان-،ط1، 1989.

5-إمام عبد الفتّاح إمام، توماس هوبز-فيلسوف العقلانية-، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، مصر، د.ط، 1985.

6- الأهواني أحمد فؤاد، نوابغ الفكر الغربي-أفلاطون-، دار المعارف بمصر، ط3، 1971.

7- بدوي عبد الرّحمن، الأخلاق النّظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.

8- بدوي عبد الرّحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، لبنان، ط3، 1973.

9- بريهييه إميل، تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي(ج3،ج4)، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت -لبنان-، ط1، 1983.

10- الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت –لبنان-ط1، 2003.

11-جديدي محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان-،ط1، 2008.

12-حريق إيليا، الديمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشّرق والغرب، دار السّاقي، بيروت-لبنان-ط1، 2001.

13-راوية عبد المنعم عبّاس، جون لوك إمام الفلسفة التّجريبية، دار النّهضة العربية للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان-1996

14- رزغبر-جان بول، فلسفة القيم، تر: عادل العوا، عويدات للنّشر والطّباعة، بيروت-لبنان-ط1، 2002.

15- روس جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنّشر، بيروت-لبنان-ط1، 2001.

16- روسو، العقد الإجتماعي، تر: بولس غانم، اللّجنة اللّبنانية لترجمة الرّوائع، بيروت-لبنان-، د.ط، 1976.

17- روسو، أصل التّفاوت بين النّاس، تر: بولس غانم، موفم للنّشر، د.ط، 1991.

18- ريكور بول، الذّات عينها كآخر، تر: جورج زناتي، المنظّمة العربية للتّرجمة، بيروت-لبنان-،ط1، 2005.

19- ريكور بول، العادل، تر:محمد البحيري ومنيرة بن مصطفى وآخرون، تنسيق : فتحي التريكي، بيت الحكمة، قرطاج-تونس-، ط1 ، 2003 .

20- سبينوزا، رسالة في اللاّهوت والسّياسة، تر: د/ حسن حنفي، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت - لبنان-، د.ط، 2008.

21- سوفوكليس، في الأدب التّمثيلي اليوناني، تر: طه حسين، دار العلم للملايين، بيروت –لبنان-، ط3، 1981.

22- شفار تزمان، الأخلاق البرجوازية، تر: محمود شعبان، مطبعة ابن خلدون، دمشق-سوريا-،ط1، 1986.
23- شوفالييه جان جاك، تاريخ الفكر السّياسي، تر: د/محمد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر، بيروت-لبنان-ط4، 1998.
24- ظاهر عادل، الأخلاق والعقل، دار الشّروق للنّشر والتّوزيع، عمّان-الأردن-، ط1، 1990.
25- عبد الجبّار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة ج2 ، تق: عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنّشر ، وحدة الرّغاية -الجزائر-1990.
26-- العدالة والإنسان-أسئلة الواقع ورهانات المستقبل –إشراف :د/ عبد القادر بوعرفةو د/بومدين بوزيد، منشورات مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر،دار آل الرّضوان -وهران، ط 1 ، 2008.
27-فلسفة الحق –كانط والفلسفة المعاصرة-، تنسيق: محمد المصباحي، منشورات كلّيات الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط-المغرب-د.ط، د.س.
28-فوكو ميشال، تاريخ الجنسانية-استعمال المتع-،تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب،د.ط، 2004.
29- فييري جان مارك، فلسفة التّواصل، تر: عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، الجزائر،ط2006،1.
30- في التّرجمة والفلسفة السّياسية والأخلاقية، تر: د/ عزالدّين الخطّابي، منشورات عالم التربية، المغرب، ط1، 2004.
31- قربان ملحم، قضايا الفكر السّياسي-العدالة-، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر، بيروت -لبنان-، ط1، 1992.
32- قربان ملحم، قضايا الفكر السّياسي-الحقوق الطّبيعيّة-، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت-لبنان-ط1، 1983.
33- قربان ملحم، الحقوق الإنسانية رهنا بالتّبادعيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر،ط1، 1992.
34- قنصوه صلاح، نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان-ط2، 1984.
35- محمد رضا بشير القهوجي، تيّارات فكريّة ومذاهب معاصرة، دار الكلم الطيّب، دمشق –سوريا- ط1، 2002.

36- محمّد على أبو ريّان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دارالنّهضة العربية للطّباعة والنّشر،بيروت-لبنان-ط2، 1976.
37- محمود زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشّروق، بيروت-لبنان-، ط3، 1982.
38- محمود زكي نجيب، المعقول واللاّمعقول في تراثنا الفكري، دار الشّروق، بيروت-لبنان-ط3، 1981.
39- كانط إيمانويل، نحو السّلام الدّائم، تر: نبيل الخوري، دار صادر، بيروت-لبنان-ط1، 1985.
40- وولف فرانسيس، أرسطو والسّياسة، تر: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت-لبنان-، ط1، 1994.

المراجع الأجنبيّة:

1- Canto-Sperber Monique et Ruwen Ogien, *La Philosophie Moral*, P.U.F, 2004

2- Collin Denis, *Questions De Morale*, Armand Colin, V.U.E.F, Paris, 2003

3- FontainePhilipe ,*La Justice*,Ed. Ellipes, 2005.

4- Hobbes Thomas.,*Léviathan*,Trad : François Tricaud ,Ed.Sirey,1971.

5- *La Pensee Americaine Contemporaine*,Direction :J.Rajhman et C.West ,trad :

A.Lyotard-may, P.U.F,1991.

6-*-L'idée De Contrat Social*,Coordination :J.P.Cléro Et Thiery Menissier, ed.Ellipes, 2004.

7-Locke John,*Deux Traités De Gouvernement*,Trad :Bernard Gilson,Librairie

Philosophique J.Vrin ,1997

8- Kant Emmanuel, *Fondement De La Métaphysique Des Mœurs*,Trad,Victor Delbos, Ed .Ceres, Tunis.

9- kant Emmanuel,*Métaphysique Des Mœurs- Doctrine De Droit*,Trad. :Alexis

Philonenko,Librairie Philosophique J.Vrin,Paris,Ed5,1993

10-pascal, *pensées*, ed. de la seine, 2005.

11- Ricœur Paul, *Le Juste2*, Ed.Esprit,1994

12- Ricœur Paul, *Lectures1*, Ed.du seuil, 1991

13- Rousseau Jean-Jack, Emile extrait2 , Larousse, Paris,1762.

14- Sartre Jean-Paul, huis Clos,ed.Gallimard, 1947.

15- Sen Amartiya, *Ethique et Economie*,Trad :Sophie Marnat,P.U.E.F,1993

الموسوعات والقواميس العربية:

1- أحمد الشّرباصي، موسوعة أخلاق القرآن، دار الرّائد العربي، بيروت-لبنان-ط1 ،1981.

2- ابن منظور، لسان العرب، المجلّد 11 ،دار إحياء التّراث العربي ، بيروت –لبنان- ط1

3- الجرجاني ،التّعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان-2000.

4- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ،دار الكتاب اللّبناني ، بيروت –لبنان- 1979.

5- عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ،المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر ،بيروت-لبنان- ط1، 1984

6- عبد المنعم الحنفي، المعجم الشّامل للمصطلحات الفلسفيّة، مكتبة مذبولي ، القاهرة –مصر-، ط3 ،2000

الموسوعات والقواميس بالأجنبيّة:

1- Alain Rey, *Dictionnaire Historique De La Langue Française*,Le Robert, Paris, 1992.

2-Jean Dubois et René Lagane,*Dictionnaire Du Français Classique* ,Larousse, Paris, 2001 .

3–Paul Robert,*Dictionnaire Alphabétique Et Analogique De La Langue Française* , Tome 4, S.A.F.O.R ,Paris,1989,p.157.

4- Jacqueline Russ, *Dictionnaire De Philosophie*, Bordas, Paris, 1991.

5–Didier Julia, *Dictionnaire De La Philosophie*, Larousse, V.U.E.F, 2001.

6- Sylvain Auroux, *Les Notions Philosophiques*,P.U.D.F,deuxième édition, 1998.

7--Michel Blay,*Grand Dictionnaire De La Philosophie*,Larousse,V.U.E.F, 2003.

الدوريات .

1- مجلة مدارات فلسفية، العدد 13، الجمعية الفلسفية المغربية،2008.

2- مجلة الفكر الديمقراطي، العدد12، 1990.

3-مقدّمات، المجلة المغاربية للكتاب، العدد20، 2000.

الفهرس

المحتويات الصفحة

المقدّمة.....01
الفصل الأوّل: العدالة: المفهوم والسياقات المعرفة.....07
المبحث الأوّل:مفهوم العدالة.....08
مدخل.....09
1-في التعريف بالعدالة.....09
2-العدالة في الثقافة العربية الإسلامية.....17
3-العدالة كمساواة.....22
4-العدالة كحق.....27
المبحث الثاني: العدالة بين الفضيلة والعقد الإجتماعي.....33
مدخل.....34
1-العدالة كفضيلة.....35
أ- أرسطو.....35
ب- كانط.....41
2-العدالة كعقد اجتماعي.....47
أ- هوبز.....48
ب- جون لوك.....54
ج-روسو.....59
الفصل الثّاني:العدالة عند راولز: الإنصاف والمبادئ.....63
المبحث الأول: نظرية العدالة كإنصاف.....64
1-من هو جون راولز.....65
2- التّصور الإجرائي للعدالة.....67
3-إنسانية العدالة.....72
4-نظرية العدالة كبديل عن المذهب النفعي.....76
5-البعد التّعاقدي لنظرية العدالة.....80
6- الموقع البدئي.....84

المبحث الثاني: مبادئ العدالة.....92
1- مبدآ العدالة.....93
2- قواعد الأولويّة.....96
3- قاعدة الحدّ
الأقصى.....101
4- بين راولز وكانط.....106
الفصل الثالث: العدالة والمؤسسات.....113
المبحث الأوّل: المؤسّسات
العادلة.....114
مدخل.....115
1- المؤسّسة كموضوع أوّل للعدالة.....116
2- الحرية والمساواة.....121
3- في رعاية مؤسسات ديمقراطية.....129
المبحث الثاني: العدالة
والخير.....135
1- نظرية واجبات معتدلة.....137
2- من أجل نظرية في
الخير.....141
3- مناقشة.....147
الخاتمة.....
154
قائمة المصادر
والمراجع.....157
الفهرس.....165