



جامعة وهران 2
كلية العلوم والاجتماعية

أطروحة
للحصول على شهادة دكتوراه "م.د."
في الفلسفة

سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة

إشراف الأستاذ :
منير بهادي

من إعداد الطالب :
أيمن بو طرفة

أمام لجنة المناقشة

الصفة	المؤسسة الأصلية	الرتبة	اللقب والاسم
رئيسا	جامعة وهران 2	أستاذ	عمر الزاوي
مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2	أستاذ	منير بهادي
مناقشا	جامعة وهران 2	أستاذ	عبد القادر بوعرفة
مناقشا	جامعة وهران 2	أستاذ محاضر -أ-	أنور حمادة
مناقشا	جامعة وهران 1	أستاذ محاضر -أ-	أحمد رنيمة
مناقشا	جامعة سعيدة	أستاذة محاضرة -أ-	بلعز كريمة

السنّة الجامعية : 2019 / 2020

عِرفان

التقدير والاعتراف بالفضل موجه الى:

- منير بهادي ، الذي كان بالنسبة لي أكثر بكثير من مجرد أستاذ مشرف على هذه الأطروحة

- السيد الوالد ومعهُ السيدة الوالدة ، اللذان كان لهم فضل الدعم المادي والمعنوي طوال فترة إنجاز هذه الأطروحة

- من كان لهم دور في المساعدة على إنجاز ومناقشة هذه الأطروحة عبر مختلف مراحلها ، وأخص بالذكر أحمد رنيمة.

"العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات السياسية ، مثلما هي الحقيقة
بالنسبة للأنظمة الفكرية ... "

(جون رولز)

" ذلك لأن البشر إنما يذمون الظلم خوفا من أن يصبحوا من ضحاياه ، لا
اشمئززا من ارتكابه ... "

(تراسيماخوس)

مقدمتا

مثل الحقيقة ، الحكمة ، الفضيلة ، تنتمي العدالة الى مجال تلك المفاهيم الأساسية والمفتاحية التي نحتت خرائط الوعي الانساني بعامة حول سرديات المايجب أن يكون ، مرتبطة في المخيال الانساني بأرقى ما يمكن أن تكونه القيم الانسانية ، التي تحاول تجاوز نقائص وتأزمات الماهو كائن ، نحو كمالات ومعالجات المايجب أن يكون. فبرزت العدالة كفكرة وقيمة ومعيار ، مرتبطة بشكل خاص بسياقات الكل والمجموع والمجتمع ، أين فرضت نفسها كأحد المقولات الأكثر اثارة للاهتمام والجدل في مختلف النقاشات السياسية ، الاجتماعية ، الثقافية وخصوصا الفلسفية. سواءً تعلق الأمر بمطارحات التعالي أو المحايثة ، المقدس أو المدنس ، الموضوعي أو الذاتي ، المجتمعي أو الفردي ، فانه لا يمكن تخيل سرديات قيمة أو فكرية كانت ، بدون أن تخوض في اشكاليات العدالة وتطرح سؤالها.

منذ البدء اهتم الانسان بسؤال العدالة ، كمحاولة منه لفهم طبيعتها وماهيتها ، فبحنا عن طرق تطبيقها وكيفية تجسيدها في واقعه المعاش. حتى أنه أمكن القول أن صفحات التاريخ تسرد أن كل مجتمع بشري شكّل أفكاره ومقارباته الخاصة عن العدل والظلم ، وما يمكن أن تكونه العدالة ، حتى لو لم يسم الأمر بمصطلح العدالة ذاته حرفيا في بعض الحالات. فعبّر مختلف النصوص والمخطوطات القديمة ، سواء كانت ذات طبيعة دينية ، سياسية أو فلسفية ، تجلّت العدالة كمقولة محورية في مختلف المقاربات الفكرية والقيمية ، وهو الأمر الذي جعل منها مفهوما مبعجلا ، محاطا بمالة من التوهج والجادبية ، تصبغ تماثلاته متاهات المخيال الانساني. وهذا ما أدى الى تبوء العدالة مكانا مركزيا ومحوريا في مختلف السرديات الفلسفية ، التي تعتبر ذاتها تفكيرا في التفكير الانساني.

إن العدالة كفكرة أساسية وجوهرية في أي نظام قيمي كان سياسيا ، اخلاقيا ، دينيا أو فلسفيا ، يمكن تمثلها كمفهوم أو كقيمة أو كمعيار أخلاقي ، تظهر كفكرة محورية في التفكير الفلسفي منذ نشأته ، وفيه تعتبر مقولة رئيسية من مقولات وإشكاليات الفلسفة السياسية والأخلاقية بعامة. فبما أنها قيمة أساسية في أية منظومة أخلاقية ، فان العدالة تصبح وفق هذا التصور ضرورية الحضور في حال ما تعلق الأمر بتشريع وتسويغ أي منظومة قيمية أو تشريعية. ذلك أن جماعة البشر لا تطمئن ولا تنصاع إلا لما تراه عادلا.

فلا يمكن فعليا تصور منظومات قيمية أو سرديات سياسية ، اجتماعية ، أخلاقية تنافي بوصلتها اتجاه العدالة. فتظهر العدالة وفق هذا المعنى كبوصلة لكل هذه المنظومات الفكرية بعامه والفلسفية بخاصة ، والتي تتجلى فيها كعنصر محدد يحدد المشروعات التطبيقية لأي سردية قيمية تريد أن تحوز مشروعية ومقبولية في العالم الاجتماعي الواقعي.

بداية النصوص الفلسفية النسقية في تاريخ الفلسفة كان مع سؤال العدالة ذاته ، حين طرحه أفلاطون بإسهاب عبر مختلف المحاورات السقراطية في كتاب الجمهورية. وتطورت التنظيرات الفلسفية حول العدالة عبر مختلف مراحل وحقب تاريخ الفلسفة وسيروته الزمنية وصولا الى الراهن المعاش ، الذي شهد ظاهرة اعادة بعث البحث في مطارحات الفلسفة السياسية انطلاقا من سؤال العدالة ذاته.

لوهلة ولفترة معينة في القرن العشرين ، وخصوصا بعد مرحلة الحروب العالمية ، خمدت تنظيرات الفلسفة السياسية ، واتجهت الأقلام والعقول الى تباحث اشكاليات الوجود وفلسفة اللغة ، وبالخصوص اشكاليات فلسفة العلوم ، التي هيمنت على الحقل الفلسفي سنوات الستينيات حتى الثمانينيات. أين احتلت مقولات الاستيمولوجيا مركز الاهتمام الفلسفي بداية من المنعطف اللغوي في النصف الأول من القرن العشرين وصولا الى المنعطف الاستيمولوجي بعدها. لكن منعطفا ثالثا سيعيد فلسفة السياسة والعدالة الى الواجهة وبؤرة التفكير الفلسفي ، وهذا المنعطف هو ما يسمى بـ"المنعطف الرولزي" ، الذي ظهر تحديدا مع طرح "نظرية في العدالة" لجون رولز سنة 1971م. حيث سيكون هذا المنعطف فاتحة لانطلاق سلسلة طويلة ومتنوعة من الجدالات والنقاشات حول فلسفة العدالة ، ستتوج بظهور عدة نظريات وتيارات في فلسفة العدالة ، متنوعة ومتعددة الاحالات والتوجهات. فبداية من المنعطف الرولزي عاد سؤال العدالة ومعه مختلف مطارحات وأسئلة الفلسفة السياسية الى واجهة النقاشات الفلسفية الراهنة.

من هنا تظهر أهمية سؤال العدالة ، باعتبار حضوره البارز في مركز نقاشات الفلسفة الراهنة ، والتي شهدت عودة نقاشات الفلسفة السياسية الحامية الوطيس من بوابة سؤال العدالة ذاته ، موضوع هذه الأطروحة.

تتناول هذه الأطروحة سؤال العدالة في إطار الخطاب الفلسفي ، أي بعيدا عن الخطاب الاعلامي والسياسي الذي يتناول سؤال العدالة في صيغ استهلاكية واختزالية ، موجهة للجمهور الغير متخصص ، تساهم في غالب الأحيان في تعميم الصورة حول العدالة أكثر مما تساهم في توضيحها. من هنا تظهر أهمية فلسفة العدالة من حيث أنها تخوض في موضوع العدالة بحس نقدي ورؤية عميقة ، فلا تكتفي بالتعريفات السطحية أو الأفكار المتداولة ، بل تذهب لتقصي حدود الموضوع والظاهرة ، ومساءلة الأصل والفصل. حيث أن الهدف في النهاية من التفلسف في العدالة هو صياغة نظريات في العدالة ، ونقد أخرى ، واقتراح حلول ومخارج لمختلف الاشكاليات الأخلاقية والسياسية التي تدخل في سياق فلسفة العدالة. كما أن فلسفة العدالة تحاول ربط الفلسفة بمختلف سياقات الحياة الاجتماعية الواقعية ، من قوانين وأخلاق وأديان وثقافات وتشريعات سياسية محلية ودولية وغيرها. فلسفة العدالة اذا كانت تحمل صبغة نظرية ، فإن غايتها التطبيقية موجودة ، وهي اقتراح حلول وآليات للإصلاح الاجتماعي والسياسي ، بالخصوص في المدى الراهن ، أين يشهد العالم أزمة إنسان ومجتمع وقيم وأفكار.

تتجلى أهمية هذا الموضوع المدروس في عدة اعتبارات ، أولها راهنية الموضوع ، المتمثل في فلسفة العدالة الراهنة. حيث أن الهدف من هذا العمل البحثي يكمن في المساهمة في تحيين التفكير الفلسفي حول مختلف اشكاليات العدالة ، وذلك عبر التطرق لمختلف القراءات والتحليلات والتقييمات والانتقادات التي تشمل مختلف النظريات ومقاربات التي شملت موضوع هذا البحث.

كما تتعلق أهمية الموضوع أيضا بأهمية الفكرة المحورية التي يتناولها ، أي العدالة. فهي تمتد وتتوغل في مختلف وأهم معالم الحياة الاجتماعية للبشر ، سواء تعلق الأمر بالجانب السياسي ، الاجتماعي ، الاقتصادي أو الثقافي. كما أنها تخوض في سياقات المتعالي والمحايث في نفس الوقت. وهي في آن قيم وقوانين ، أفكار مجردة ومؤسسات قائمة. وهذا الامتداد متعدد الأقطاب للعدالة يجعل منها في المدى الفلسفي موضوعا للتجريدات النظرية البحثية ، ومادة لمحاثة

اشكاليات اليومي الاجتماعي المعاش من جهة أخرى. أي أن البعد الثنائي ، التجريد والملموس ، النظر والممارسة ، هو ما يعطي سؤال العدالة أهميته البالغة في المدى الفلسفي .

تهدف هذه الأطروحة في سياق آخر الى صياغة منظور واسع متعدد الزوايا ، ورؤية واضحة حول ماهية وطبيعة التفكير في العدالة في المدى الراهن ، والتطرق لمختلف الأسئلة والإشكالات التي ينطلق منها ويجيل اليها من منظور فلسفي. وذلك عبر محاولة صياغة عمل بحثي موسوعي يتوغل ويستكشف ويساؤل مختلف مطارحات ونظريات العدالة كما تمت صياغتها في الفلسفة الراهنة.

انطلاقا من ملاحظة قلة المخطوطات التي تتناول مواضيع فلسفة العدالة المعاصرة والراهنة في المكتبة العربية بالعموم ، أين يلاحظ أن أغلب المراجع الموجودة غالبا ما تتناول نمودجا تطبيقيا واحدا ، يكون لجون رولز في أغلب الحالات. فان الهدف البحثي الرئيسي من هذه الدراسة البحثية هو توسيع آفاق النظر في قراءة مختلف مطارحات فلسفة العدالة الراهنة ، وذلك من خلال كسر المركزية الرولزية في تباحث فلسفة العدالة ، خصوصا وأن سؤال العدالة يظهر كموضوع محوري من مواضيع الفلسفة الراهنة بعامة والفلسفة السياسية بخاصة. كما تنشذ هذه الاطروحة أيضا المساهمة في تحيين المعلومات والمعارف باللسان العربي في مجال فلسفة العدالة.

أما عن الدوافع والأسباب التي قادت الى اختيار الموضوع ، فيمكن تقسيمها الى ذاتية وموضوعية. عن الذاتية ، فإن الاهتمام الخاص الذي أوليته وأوليه لمواضيع وإشكاليات الفلسفة السياسية والأخلاقية بعامة ، بحثا ، تدارسا ، مطالعة وكتابة ، كان من أهم الاسباب التي أدت الى اختيار عنوان وإشكالية هذا الموضوع وفق صيغته المعروضة في هذا العمل. كما يجدر التنويه بما تميل اليه نفسي من رغبة في التخصص في مجال الفلسفة السياسية ، والبحث في هذا الموضوع بالخصوص ، نظرا لاعتبار ما أراه من قول بأهمية مفهوم العدالة في التنظيرات السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

وعن الأسباب الموضوعية ، فقد كان موضوع هذه الأطروحة مشمولاً في أحد المحاور المقترحة من طرف اللجنة العلمية للتكوين الخاص بالدكتوراه. وحين تجتمع الذاتية مع الموضوعية فلا مجال للتردد في الاختيار كثيراً. كما أن الموضوع يخوض في فلسفة "العدالة" وهي أحد أهم الاشكاليات الرئيسية في الفلسفة السياسية الراهنة. والموضوع أيضاً راهني بامتياز ، يعالج فلسفة العدالة في مداها الراهن. كما أن الموضوع يتيح أيضاً أبعاداً بحثية أفقية وعمودية ، من حيث انفتاحه على فضاء معرفي خصب يسمح بالاجتهاد البحثي. كما أن له أبعاداً تجريدية وواقعية في آن ، متعدد الاشكاليات ، يشمل تعدداً وتنوعاً كبيرين في المراجع والمخطوطات ومصادر البحث. وهذا الأمر هو ما يسمح بتجاوز منطق القراءات والكتابات الاستكشافية والشارحة ، نحو انفتاح مساحات واسعة من آفاق التحليل والنقد والتقييم.

نظراً لطبيعة الموضوع ، التي ينحو لقراءة سؤال فلسفة العدالة الراهنة في مناحيه الواسعة ، وبحسب ما توفر وعثر عليه في المكتبة الجامعية أو الالكترونية من أطروحات ورسائل ، فإنه تعدد إيجاد دراسات سابقة تطابق طبيعة العنوان وإشكالية هذه الأطروحة بالتمام. لكن مع ذلك يمكن العثور على دراسات سابقة تنتمي لنفس الحقل المعرفي من حيث موضوعها ومجالها المعرفي ، أي في سياق اشكاليات العدالة وفلسفتها المعاصرة. ففي المكتبة الجامعية لجامعة وهران ، تم العثور على أطروحة الباحث "رباني الحاج" المناقشة بقسم الفلسفة بجامعة وهران في السنة الدراسية 2010-2011 ، والمعنونة ب: (العدالة والقيم الانسانية : دراسة تحليلية نقدية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة (جون رولز-بول ريكور)). والتي حاول فيها الباحث اعطاء مدخل عام لسؤال العدالة في الفلسفة المعاصرة من باب مقارنة تحليلية موسعة لعملي جون رولز وبول ريكور معاً. وهو على ما يبدو قد وفق في هذا المجال في اعطاء رؤية تحليلية استكشافية مفيدة لنظري رولز وبول ريكور. لكن ما يمكن مؤاخذه على هذه الأطروحة هو غياب الرؤية والقراءة النقدية الموسعة ، وهو ما يشكل أهم نقائص هذه الأطروحة.

رسالة دكتوراه أخرى مهمة أيضا ، في سياق مكتبة جامعية دولية هذه المرة ، هي للايراني "مُحَمَّد جواد جاويد" ، المنجزة في كلية العلوم الاجتماعية بجامعة تولوز في فرنسا سنة 2005م ، والمعنونة ب (*droit naturelle et droit divin comme fondement de la légitimité politique*). وفيها يتناول الباحث بإسهاب وتعمق كبيرين وعبر مقارنة فلسفية اشكالية الحق وتطورها في سياق نظريتي الحق الطبيعي والحق الديني ، لينتهي الى مقارنة تطور اشكالية الحق الطبيعي والحق الديني بين المدى الاسلامي والمدى الغربي ، وعبر هذا العمل يعرج الباحث على مختلف اشكاليات تبلور مفاهيم العدالة والحق في هذين السياقين. تستمد هذه الأطروحة أهميتها باعتبار أن نظرية الحق تمثل أحد أهم مقولات فلسفة العدالة ، وبمجملها الكبير الذي يتجاوز الستمائة صفحة ، فان هذه الأطروحة تحمل معلومات وفيرة ومتنوعة غير متكررة حول اشكاليات الحق والعدالة. وما يمكن أن يعاب عليها هو أن اعتماد الباحث على المنهج المقارن كان منقوصا ، حيث ركز على مكونين من نظريتي الحق وأهمل ثالثا ، هو نظرية الحق الوضعي. وربما تكون للميول الأيديولوجية للباحث تظاهرات كثيرة أيضا.

أما بالنسبة للأعمال الموسوعية المنشورة في شكل كتب وأطروحات فكرية فقد كان أهمها هو كتاب "مدخل لنظريات العدالة" (*les theories de justice : une introduction*) لويل كيمليكا ، الذي يعتبر مدخلا بامتياز لأهم نظريات العدالة في الفلسفة المعاصرة ، كما يُضم قراءة نقدية مميزة ومتعددة الأبعاد في عديد هذه النظريات ، من مفكر يعتبر هو ذاته أحد المشتغلين بسؤال العدالة في الفلسفة الراهنة. ويعتبر كتاب ويل كيمليكا هذا أحد الطروحات القليلة التي تناولت فلسفة العدالة الراهنة بموسوعية ، باحثه في أهم تياراتها ونظرياتها. وإذا كان يعيبه من شيء ، فهو في الغالب طغيان حضور ذات المؤلف في تحليلاته ، فويل كيمليكا ينظر لرؤيته في فلسفة العدالة من خلال عرضه لمختلف النظريات الأخرى.

بالنسبة لاشكالية الأطروحة ، فإن "سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة" هو موضوع يتمحور حول اشكالية مفادها محاولة استكشاف سياقات ومطارحات فلسفة العدالة في المدى الراهن. وذلك بحثا في مختلف أطرها الفكرية وإشكالاتها ومقارباتها ونظرياتها المختلفة ، عبر التساؤل عن: **كيف تطرقت الفلسفة الراهنة لسؤال العدالة ؟ ما طبيعة فلسفة العدالة الراهنة هذه ؟ وفيما تمثل أهم أطرها ، إشكالياتها ، مقولاتها ، تياراتها ونظرياتها ؟**

تنشطر الاشكالية الرئيسية الى عدة اسئلة جزئية متفرعة عنها ، من قبيل : ما محددات تصور وتمثل العدالة وفلسفتها ؟ فيم تتمثل الأطر الفكرية ، التاريخية ، السياسية ، الاجتماعية والثقافية التي تحدد طبيعة التفكير والتفلسف الراهني حول العدالة ؟ ما هي أهم تيارات ونظريات فلسفة العدالة الراهنة ؟ ما هي مناقب ، مثالب وحدود نظريات العدالة الراهنة ؟ وما أبرز تأثيراتها ومآلاتها على التفكير والمعيش الراهنين ؟

تتطلب محاولة الاجابة عن اشكالية الموضوع استخدام عدة منهجية مناسبة ، تتناسب وطبيعة اشكالية الموضوع المدروس ذاته. حيث يفترض في المنهجية أن تنظّم وتؤطر وتُقنن الفرضيات والإجابات حول مختلف الاشكاليات والأسئلة المطروحة عبر مختلف محاور موضوع هذا العمل البحثي. وبالنسبة لأسلوب التدوين فسيتم العمل قدر الإمكان على اجتناب إصدار الأحكام القيمية المطلقة ، وما يتبعها من محاكمات أخلاقية للأفكار ، ووسيلة ذلك هي انتهاج النسبية في التقييم والاعتماد على منطق الإمكان ، بالإستناد لعدّة منهجية مناسبة ، هي كالاتي:

المنهج التاريخي : يستخدم عادة عند دراسة التغير الذي يطرأ على شبكة العلاقات وتطور النظم الفكرية والاجتماعية ، والتحول الحاصل في المفاهيم والقيم. كذلك يستخدم عند دراسة أصول الأفكار والنظم والثقافات وغيرها بحثا على أطر تطورها وانتشارها ، حيث يمكن القول أن معرفة تاريخ الفكرة أو الظاهرة أمر ضروري لفهم طبيعة وجودها وواقعها. ويستخدم المنهج التاريخي لدراسة مختلف الأفكار والتصورات والنظريات في مختلف أبعادها التاريخية ، أي سياقات ماضيها ، ومحددات حاضرها ، ومآلات مستقبلها. فالمنهج التاريخي يسمح بربط التصور

بتمثله الواقعي ، وذلك من حيث دراسة تاريخيته التي تحدد سياقاته الراهنة ، ومنه يمكن استشراف ما يمكن أن يكون عليه مآل ومستقبل الظاهرة أو الفكرة المدروسة ، والتي هي هنا فلسفة العدالة.

كما تبرز أهمية المنهج التاريخي في أغراض استخدامه ، والتي هي في هذه الأطروحة تمثل محاولة فهم مختلف السياقات والمطارحات التي أدت الى تشكل وبلورة وتطور فكرة العدالة من الأزمنة القديمة الى الراهن المعاش. كما يهدف المنهج التاريخي أيضا الى موضوعة سؤال العدالة في أطره التاريخية ، تمهيدا لفهم واستيعاب مختلف رهاناته.

المنهج المقارن : يجد هذا المنهج تسويق استعماله في طبيعة موضوع الأطروحة ذاته. فسؤال العدالة في الفلسفة الراهنة يطرح عديد الاشكالات والمنظورات والنظريات على الساحة الفكرية ، حيث تتداخل وتتنافر كثير من طروحات ومقولات نظريات العدالة المعاصرة بصفة جزئية أو كلية. وهو ما يفترض اللجوء الى المنهج المقارن بآلياته وعدته المنهجية التي تسمح بتنظيم ، ترتيب ، تبويب ، وقراءة مختلف الأفكار والنظريات في سياقها التفاعلي ، بعيدا عن القراءات الأحادية التي يمكن ان تقود الى استنتاجات ومقولات متحيزة سلبيا أو ايجابيا. فالهدف من استخدام المنهج المقارن في هذه الأطروحة هو توسيع الآفاق المعرفية لمواضيع الدراسة مع المحافظة على التنظيم والوضوح المنهجي ، كما أن اللجوء الى طريقة المقارنة يمكن أن يكون أيضا ضامنا للموضوعية قدر الامكان في عملية التحليل والنقد والتقييم.

المنهج النقدي التحليلي: تتحدد أهمية التحليل من حيث دوره في تحليل الأفكار وتوضيحها وتوسيع مدارك المفاهيم. حيث أنه نظرا لوجود نوع من الغموض والتداخل في بعض مصطلحات قاموس فلسفة العدالة ، فإن تحليل الأفكار والمفاهيم والمصطلحات يصبح أمرا ذي أهمية بالغة ، تظهر آثاره في عمليات التحليل والمناقشة التي تم تخصيص مساحة معتبرة منها في هذا العمل البحثي. كما سيكون لهذا المنهج رفقة المنهج النقدي الذي سيستعمل مرادفا له دور مهم في توسيع مدارك وآفاق النظر في مختلف الأفكار والمفاهيم التي تتطرق إليها هذه الأطروحة.

بالنسبة للمنهج النقدي التي يأتي ليتم مهمة المنهج التحليلي ، فسيتم استخدامه بشكل انتقائي عبر مختلف أجزاء الأطروحة ، وبشكل أكثر كثافة في الفصل الرابع منها بالتحديد ، أين سيظهر هذا المنهج متى ما ظهرت الحاجة للمساءلات والمطارحات النقدية من هنا وهناك عبر صفحات هذه الأطروحة. وسيبرز استعماله في الفصل الرابع والأخير ، الذي يمثل فصلا نقديا بامتياز.

والهدف الرئيسي من النزعة النقدية التحليلية هنا هو مساءلة حدود ، رهانات ، مآلات ، مقولات وأفكار ونظريات فلسفة العدالة الراهنة تحليلا ونقدا فتقييما ، بغية توضيح الرؤية وتوسيع أفق النظر والتدبر والتفلسف حول سؤال العدالة ، خلفياته ومآلاته في المدى الفلسفي الراهن.

الإجابة عن الاشكالية الرئيسية وما يتفرع عنها من أسئلة ، تستلزم بلورة خطة بحث مكونة من أربعة فصول رئيسية ، يفتتح كل من هذه الفصول بتقديم وينتهي بعرض لأهم نتائج المادة المعرفية المتناولة في اطاره. كما يُقسّم كل فصل الى عدد معين من المباحث ، ويضم كل من هذه المباحث عناصر مرقمة ومرتبة. والكل مسبوق بمقدمة ومذيل بخاتمة.

ينقسم **الفصل الأول : السياقات النظرية والتاريخية لأفكار العدالة** ، الى ثلاثة مباحث. وهو فصل يعالج اشكالية مهمة ، هي ضبط تعريف ومفهوم العدالة في مختلف أبعاده المفاهيمية والتاريخية ، وذلك نظرا للأهمية البالغة التي يمثلها هذا الأمر.

المبحث الأول بعنوان السياق المفاهيمي ، يتناول مختلف الاشكاليات المفاهيمية واللغوية والاصطلاحية لفكرة العدالة ، حيث يهدف الى تحديد مفهومها لغويا فاصطلاحيا ، ثم معالجة اشكالية تعدد وتنوع مصادر التلقي والصياغة لمصطلح العدالة في عنصر موال ، قبل أن يتم التعرّيج على مختلف الأشكال والأنواع التي يمكن أن يتمظهر فيها مفهوم العدالة.

المبحث الثاني يتعلق بالسياق التاريخي ، وهو يعالج تاريخية العدالة وتطور مفهومها منذ فجر الانسانية ، بداية من المجتمعات القديمة الى عتبة الأزمنة المعاصرة ، أي فلسفة العدالة كما تبلورت في طروحات القرن التاسع عشر.

الفصل الثاني : أطر الخطاب المعاصر حول العدالة ، يعمل على تحديد الأطر الفكرية العامة التي توطر التفكير الراهن في العدالة ، وذلك عبر وضع سؤال العدالة في اطاره التاريخي الراهن ، انطلاقا من دراسة مختلف النزعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تمثل الأطر الفكرية العامة للتفكير الانساني المعاصر. وينقسم هذا الفصل الى ثلاثة مباحث.

المبحث الأول يعالج اشكالية محددات ونزعات التفكير الراهن ، وذلك عبر التطرق لمختلف هذه النزعات وعلى رأسها الليبرالية وقيمها المهيمنة في زعم العولمة ، منظومة حقوق الانسان الكونية ، اضافة لعديد الإشكاليات الراهنة ، من قبيل عودة الديني.

في حين يعالج **المبحث الثاني** المعنون ب: طروحات العولمة ، اشكاليات الاطار التاريخي الراهن وقضايا العولمة ومختلف المقولات والفرضيات التي صيغت لتفسيرها وفهم مختلف التحولات التي تؤثر بها على سيرورة الحياة الانسانية بعامه.

أما **المبحث الثالث** بعنوان مباحث وقضايا العدالة المعاصرة ، فيتناول مختلف القضايا التي تهتم بها فلسفة العدالة الراهنة وتمثل أهم معالم مجالها التنظيري.

الفصل الثالث : نظريات فلسفة العدالة الراهنة ، تدخل فيه هذه الأطروحة الى صلب موضوعها ، أي فلسفة العدالة الراهنة ومختلف تياراتها ونظرياتها. فينقسم هذا الفصل الى أربعة مباحث.

المبحث الأول يتناول مطارحات تيار اليسار الليبرالي ، الذي يضم منظرين مركزيين في فلسفة العدالة المعاصرة بعامه ، على رأسهم جون رولز ونظريته حول العدالة كإنصاف ، رونالد دووركين ونظريته حول المساواة ، تيار النسوية بمختلف أطيافه ومقولاته حول العدالة الجندرية.

في حين يتناول **المبحث الثاني** : **نظريات اليمين الليبرالي** ، جناح اليميني الليبرالي ، والذي تمثله أبرز تمثيل في المدى الراهن نظرية الليبرترارية كما صاغها منظرها الأهم روبرت نوزيك. وأيضا وبشكل أكثر نمطية ، وبخطاب أكثر سياسية واقتصادية ، مقارنة الليبرالية الجديدة عبر منظريها الأهم فريدريك هايك وميلتون فريدمان.

المبحث الثالث : تيار الجماعية ، فانه يبحث في تصورات ونظريات الجماعيتين المعاصرين ، الذين ينتمون الى تيار ليبرالي النزعة يقول بأولوية المجتمع على الفرد ، وأولوية الخير العام على الحق الفردي. في هذا السياق سيتم التطرق لعدد النظريات والمقاربات المتنوعة ، بدءا بالمساواة المعقدة عند مايكل والتز ، الى حدود العدالة الليبرالية عند مايكل ساندل ، مروراً بتعددية تشارلز تايلور الثقافية.

أما **المبحث الرابع** المعنون بفلسفة العدالة في الفلسفة القارية ، فانه يمثل محاولة للخروج من مركزية الخطاب الليبرالي الأنجلوسكوني في فلسفة العدالة. حيث يتجه صوب طروحات فلسفة العدالة في سياق الفلسفة القارية ، أي الفلسفة الأوروبية. فيخوض في أهم نتاجات النظرية النقدية عند كل من يورغن هابرماس وأكسل هونيث. ثم في عنصر موال يتم التطرق لأهم نماذج التفلسف حول العدالة في المطارحات الفلسفة المابعد حداثة ، حيث يظهر طرح الكونية عند بول ريكور ، وعدالة الوجه والغيرية عند إيمانويل ليفيناس.

الفصل الرابع : **مطارحات ومناقشات نقدية حول نظريات العدالة الراهنة** ، يمثل تكملة منهجية ومعرفية للفصل الثالث ، أي مواصلة للقراءات في نظريات وتيارات العدالة الراهنة بصيغة نقدية وتقييمية هذه المرة ، بدل النزعة الاستكشافية التحليلية السائدة في الفصل الثالث.

هذا الفصل مثله مثل الفصل الثالث سيضم أربعة مباحث رئيسية ، هي بالترتيب ، نقد فلسفة عدالة اليسار الليبرالي ، نقد فلسفة عدالة اليمين الليبرالي ، نقد فلسفة عدالة الجماعية ، ونقد فلسفة عدالة الفلسفة القارية. حيث سيكون الهدف في النهاية من محاولة تحقيق الترابط والتكامل المنهجي المنشود بين البعد التحليلي والنقدي في الفصلين الثالث والرابع هو اعطاء منظور فلسفي نقدي ، يحاول أن يفتح على مثالب ومناقب مختلف نظريات وتيارات فلسفة العدالة الراهنة على السواء.

مثلما تبدأ هذه الأطروحة بمقدمة فإنها تذييل بخاتمة تُعرض فيها أهم معالم هذا العمل البحثي وطروحاته الإستشراافية. والهدف الاجمالي عموما من المادة المعرفية المجموعة ، التي تظهر معالمها في شكل خطة البحث هذه ، هو محاولة الاجابة عن سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة ومختلف ما يتفرع عنه من أسئلة واشكاليات.

خضعت علمية جمع وانتقاء المراجع الى معيارين ، الأول هو تقديم الكيف على الكم ، من حيث التركيز على القراءات المعمقة في أبعادها التحليلية والنقدية ، أكثر من تلك القراءات الاستكشافية التي تعتمد منطق الكم في جمع المعلومات. والمعيار الثاني هو ملائمة طبيعة الموضوع المدروس ، الذي يفترض تعدد وتنوع مختلف مشارب المراجع المستخدمة ، حيث يتم استخدام مراجع من مختلف المشارب والتوجهات ، والتي تنتمي الى الحقل البحثي لموضوع وإشكاليات هذه الأطروحة. بداية بمخطوطات فلسفة العدالة والفلسفة السياسية والفلسفة بعامة وصولا الى الدراسات التي تنتمي لمجال الدراسات السياسية ، التاريخية ، القانونية ، الموسوعات والمعاجم اللغوية وغيرها مما يمكن أن يفيد في صياغة هذه الأطروحة.

مثلما هو الحال في كل أطروحة وعمل بحثي جاد ، وجدت هنالك بعض الصعوبات التي واجهت اتمام انجاز هذا العمل البحثي ، وكان على رأسها تلك المرتبطة بالبيئة العامة المحيطة بالبحث العلمي ، وأخرى متعلقة بطبيعة الموضوع ذاته. حيث أن غياب تحيين المراجع من مخطوطات وكتب في المكتبات المحلية ، والضعف النسبي للترجمة في المدى

مقدمة

العربي بعامية ، كان له أثر في ضرورة اتخاذ استراتيجية بحثية معينة لجمع مراجع هذا البحث ، لم تتماشى معها للأسف طريقة تمويل البحث العلمي المرسومة من الهيئات الوصية على البحث العلمي في الجامعات الجزائرية. ولتجاوز هذه العوائق ، تطلب الأمر جهدا مضاعفا ، مع تخصيص ميزانية مالية لم يمكن من السهل تخصيصها نظرا لغياب مصادر الدعم المالي الكافية التي تسمح بالسفر والتوجه الى المراكز الجغرافية الحاضنة لمختلف مصادر نظريات العدالة الراهنة وأهم نقاشاتها.

لكن مع توفر الشبكة العنكبوتية في الزمن الراهن ، وما تتيحه من امكانيات التحرر من قيود المكان ، أين توفر للباحث مكتبة إلكترونية صغيرة ذات أبعاد عالمية كونية تضم كثيرا مما يبحث عنه من معلومات وكتب ومراجع ومخطوطات ، فإن هذا قد هوّن نسبيًا من مختلف الصعوبات والعوائق التي واجهت صياغة هذا العمل البحثي في شكله النهائي.

الفصل الأول:

السياقات النظرية والتاريخية لأفكار العدالة

المبحث الأول: السياق المفاهيمي

المبحث الثاني: السياق التاريخي

الفصل الأول: السياقات النظرية والتاريخية لأفكار العدالة

العدالة كمفهوم ، هو مفهوم واسع التداول والاستعمال والدلالة ، وطبيعته هذه تجعل من دراسته أمرا يتطلب احاطة واسعة بمختلف أبعاده المفاهيمية والتصورية والتاريخية والمرجعية. لذا فان هذا الفصل سيكون عبارة عن دراسة مستفيضة للعدالة في مداها الأفقي والعمودي.

أفقيا عبر التركيز على سياقات المعنى والدلالة اللغوية والاصطلاحية ، ثم بحثا في مرجعياتها المختلفة والمتنوعة ، والتي يتم تصورها بها وتمثلها واقعا ، ثم استقصاء للأشكال والأصناف المختلفة لفكرة العدالة. وعموديا ، في السياقات التاريخية ، أي سيتم التطرق لتكنولوجيا وتاريخية تطور مفهوم العدالة في أبعاده الفلسفية على الخصوص ، وذلك من خلال الغوص في جولة تاريخية استكشافية وبحثية داخل أهم محطات تاريخ فلسفة العدالة ، منذ فجر البدايات حتى عتبة الأزمة المعاصرة.

من هنا السؤال حول ماهية وطبيعة السياقات النظرية المحددة لصياغة وبلورة فكرة العدالة ، وعن أهم المراحل التاريخية لتطور أفكار العدالة وفلسفاتها المختلفة ؟

المبحث الأول: السياق المفاهيمي

تعريف الشيء في اللغة المنطقية يتم انطلاقاً من الاحاطة بمفهومه ، والاحاطة بالمفهوم تتطلب معرفة مختلف حيثيات تشكله وتطوره ومرجعياته المختلفة ، وفي هذا المبحث سيتم التطرق الى مختلف تفاصيل السياق المفاهيمي لفكرة "العدالة".

1. المفهوم

ان فهم واستيعاب أي مفهوم أو مصطلح يتطلب أولاً الاحاطة بتعريفه ودلالته المفاهيمية في مختلف أبعادها. وقد جعل المناطق شرط صحة المفهوم أن يتم تعريفه تعريفاً صحيحاً ، حيث أن التعريف هو مفتاح الفهم والمعرفة. ومن هنا كان مهماً البداية بمحاولة الاحاطة بتعريف فكرة العدالة في أبعادها اللغوية والاصطلاحية.

1.1. المفهوم اللغوي

ما يمكن ملاحظته مبدئياً من عملية البحث والتقصي عن تعريف العدالة لغوياً ، هو عدم وجود تعريف جامع مانع لها. فالتعريفات تختلف وتتعدد وتتفاوت من مرجع لآخر - حتى وان كانت تلتقي في كثير من النقاط- ، ويرجع ذلك بالأساس لعدم وجود جذر اشتقاق لغوي ثابت للمصطلح ، وهو أمر عائد لطبيعة وظيفية صياغته. في حين أنه على المستوى التلقائي اللغوي ، يعطي هذا الأمر نوعاً من الغموض على المفهوم.

في المعجم الوسيط لا يوجد تعريف لغوي للعدالة ، بل يتم الاحالة مباشرة لتعريفها الفلسفي الأفلاطوني⁽¹⁾. أما التعريف الغالب للعدالة في معاجم اللغة العربية فهو "الإستقامة"⁽²⁾.

(1) المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر ، ط4 ، 2004 ، ص588

(2) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1983 ، ص117

الفصل الأول

ونجد تعريفا اشتقاقيا لها من أصل "العدل" منقولاً عن الجرجاني: "العدالة مرادفة للعدل باعتباره مصدراً ، وهو الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق⁽¹⁾ (2)". وهي أيضاً "سمة ما هو عدل وعادل"⁽³⁾.

فالعدالة بهذا المعنى تصبح "صفة لما هو عدل"⁽⁴⁾ ، والعدل يعني: "الانصاف وهو اعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه"⁽⁵⁾.

من هنا يمكن القول أن التعريف اللغوي لمصطلح العدالة في القاموس العربي يحيل للجذر الاشتقاقي "العدل" ، وهو ما يرادفه معنى الحق أو الاستقامة.

يتم ملاحظة نقطة التباس أخرى في تعريف العدالة اللغوي ، من ناحية أن كثيراً من المعاجم تلجأ لتعريف العدالة بضدها ، فهي: "من العدل وهي ضد الجور والظلم"⁽⁶⁾. وهذا أمر يحمل دلالتين. أولاًها هو نقص في مفهوم تعريف العدالة ، من منطلق أن التعريف الجامع المانع على ما يفترضه المنطق الصوري لا يحتاج لأن يعرف بضده. والدلالة الثانية هي فرضية الأصل التطبيقي للعدالة ، وهو ما يبرر اختلاف تعريفاتها من معجم لآخر. ويعود ذلك لاختلاف منظور التأويل لناقل المفهوم من المجال الممارساتي إلى مجال التنظير المجرد ، أي إلى المفهوم الاصطلاحي.

(1) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1982 ، ص58

(2) مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة ، القاهرة ، 2007 ، ص411

(3) أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، باريس-بيروت ، ط2 ، 2001 ،

ص718

(4) Le petit Larousse illustré, édition 2014, Larousse, Roto France-lognes, France, juin 2013, p643

(5) المعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية ، تصدير إبراهيم مذكور ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1994 ، ص409

(6) قاموس المعتمد ، دار صادر ، بيروت ، ط1 ، 2000 ، ص400

أما عن مصدر اشتقاق العدالة اللغوي اللاتيني ، "فالعدالة أي (justice) كما هي بالانجليزية أو الفرنسية ، مشتقة من الكلمة اللاتينية (justitia)⁽¹⁾" ، وتعني المطابق للحق. وهنالك فرضية أخرى حول أصلها الاشتقاقي ، "فهي في الأصل كانت (jus) كلمة ذات معنى ديني ، واستمر هذا المعنى في (jurare). ان كلمة (jus) المفهومة بالمعنى العلماني ، ثم المحصورة في هذا المعنى أعطت كلمات (justitia) (injuria) (justus). وبالتركيب أعطت (judex) (judicare) ، أي قول الحق ، ذلك الذي يقول الحق ، أو العادل"⁽²⁾.

تعود صعوبة تحديد مفهوم جامع مانع عن العدالة لغويا الى طبيعة المصطلح ذاته. فالعدالة وانطلاقا من البحث عن أصلها اللغوي ، يتضح بأنها مصطلح نظري مشتق من أصل ممارساتي. بمعنى آخر ، فهي ممارسة تحولت الى مصطلح نظري بعدئذاً. هذا ما يعني أن التمثل يسبق التصور في تحديد السياق اللغوي لمصطلح العدالة. ويمكن تفسير اختلاف جذور المنظور الاشتقاقي اللغوي للمصطلح باختلاف المنظور التأويلي الذي نقل مفهوم العدالة من مجال الممارسة المعاشة الى مجال التنظير المجرد ، في إطار تنوع المجتمعات البشرية.

1.2. المفهوم الاصطلاحي

يجيل البحث عن التعريف الاصطلاحي للعدالة الى سياقات أكثر تعقيدا مما هو عليه الحال عند البحث عن تعريفها اللغوي. فالعدالة كمصطلح واسع الاحالات والمفاهيم والمجالات ، تقود الى عديد الاشكاليات التي تعيق صياغة تعريف اصطلاحي جامع مانع حولها ، خصوصا اذا تم الأخذ في الحسبان أن العدالة فكرة يتم استخدامها للتعبير عن عدة مجالات مختلفة. فتوجد العدالة كمؤسسة ، العدالة كفضيلة ، العدالة كمعيار والعدالة كقيمة. وفي هذا السياق سيتم التقيّد بمحاولة صياغة مفهوم اصطلاحي للعدالة في أبعاده الفلسفية.

⁽¹⁾ Auguste brachet, Dictionnaire etymologique de la langue française, bibliothèque d'éducation, paris, 9eme edition, 1911, p314

⁽²⁾ أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص717

في "الفلسفة الغربية الكلاسيكية ، المقاربة الأكثر تداولاً لتعريف للعدالة هي في كونها الفضيلة الأخلاقية الرئيسية"⁽¹⁾. أما عن أصولها في النصوص المكتوبة ، فإن الأمر يرجع الى الفلسفة اليونانية الكلاسيكية وبالتحديد الى أفلاطون(platon). ففي "الجمهورية" التي تعد أول نص مكتوب في الفلسفة السياسية ، يتناول أفلاطون اشكالية العدالة بالتفصيل ، محاولاً ضبط تعريف واضح ومسوّغ لها عن طريق المحاورات السقراطية. حيث يتم الانطلاق من نقد الفرضيات الخاطئة حول ما يمكن أن تكونه العدالة ، لتأكيد التعريف الصحيح لها تدريجياً. فالعدالة عند أفلاطون هي أم الفضائل حيث تنتج عن "التنسيق بين قوى النفس الثلاثة : العاقلة ، الغضبية ، الشهوانية"⁽²⁾. و"هي فضيلة تمثل صحة النفس وهي أيضاً التجانس الذي يحصل بين مختلف أجزاء النفس السليمة هاته. وبهذا فهي ليست فضيلة الى جنب فضائل اخرى ، بل هي الفضيلة الكبرى ، وهي نتيجة لتحقيق الفضائل الأخرى"⁽³⁾. أما عند أرسطو (aristote)، "فالعدالة تعني وسطاً بين افراطين وهي ليست مطلقة لأنها فضيلة بالنسبة للغير"⁽⁴⁾. والعدالة عنده "ليست جزءاً من الفضيلة بل هي الفضيلة كلها ، فهي أتم الفضائل وأشبهها بالوحدة"⁽⁵⁾.

يخضع تعريف العدالة للمشروطية التاريخية بشكل واضح ، فتعريفات العدالة هي تعريفات تاريخية الأبعاد ، ولو أن بعضها فرض نفسه كمبدأً تاريخياً على مدار التاريخ ، لكنها بالعموم لا تستطيع أن تخرج كلياً عن أحكام تاريخية

⁽¹⁾ Les notions philosophiques dictionnaire, tome1, volume dirigé par Sylvin Auroux, encyclopédie philosophique universelle, volume 2, presses universitaires de France, paris, 2eme édition, 1998, p1406

⁽²⁾ مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، ص411

⁽³⁾ Elisabeth clément, la justice, Edition numérique: Pierre Hidalgo, La gaya scienza, avril 2011, p23

⁽⁴⁾ مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، ص411

⁽⁵⁾ مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، دراسة وتحقيق عماد الهلالي ، منشورات الجمل ، بغداد-بيروت ، 2011 ، ص337

الفصل الأول

تطور المفهوم. فالعدالة عند أفلاطون ، ليست هي نفسها تلك التي ينظر لها كانط (kant)، ولا تلك التي يتصورها ماركس (marx)...

هذا الاختلاف والتعدد والنزعة التاريخية التي تحدد مفهوم العدالة هو ما يجعل من اعطاء تعريف واحد شامل لها أمرا لا يخلو من أخطار الاختزال والتنميط ، لكن مع ذلك يمكن محاولة استخلاص مفهوم اصطلاحي واضح حول ما يمكن أن تكونه العدالة. وأول خطوات في تحديد هذا تعريف مفاهيمي هو توضيح طبيعة مفهوم العدالة ذاته وتمثلاته. فالعدالة يمكن تناولها كمبدأ قيمي ومعياري ، كما يمكن تمثلها كفضيلة أخلاقية ، وأيضا هي تمثل بعدا محسوسا في شكل المؤسسات والقوانين التي تمارس بإسمها.

ان العدالة كفضيلة تمثل أم الفضائل على ما نجد في الفلسفة الكلاسيكية ، وهي مرآة تعكس تجسد الحقيقة والحق والخير ، بمعنى أن العدالة كفضيلة تبدو غاية في حد ذاتها. ف"العدالة باعتبارها فضيلة لها جانبان ، فردي واجتماعي: اذا نظرت اليها في جانبها الفردي دلت على هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال المطابقة للحق ، واذا نظرت اليها في جانبها الاجتماعي دلت على احترام حقوق الآخرين واعطاء كل ذي حق حقه"⁽¹⁾.

أما العدالة كمعياري ، فهي مبدأ يرجع اليه في تحديد صحة فعل ما من عدمه. ف"العدالة هي مبدأ اخلاقي الذي يفترض الانصاف واحترام الحق"⁽²⁾. وعن العدالة كممارسة محسوسة فهي تتجسد في شكل مؤسسات وقوانين ، وهي "تعني فعلا يتم من خلاله الاعتراف من طرف سلطة ، او هيئة قضائية معينة بحق طرف معين. وهي أيضا تعني وظيفة سيادية للدولة وتجسد المؤسسة التي تمارس السلطة القضائية ، فنسميها مؤسسة العدالة"⁽³⁾.

عموما ، بداية من التقسيم الأرسطي يجري تقسيم العدالة الى مجالين رئيسيين: العدالة التعويضية ، والعدالة التوزيعية.

(1) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 2 ، ص 59

(2) Le petit Larousse illustré, p643

(3) Ibid, p643

" العدالة التعويضية (justice commutative) تتمثل في تعويض المظلوم من الظالم، سواء كان ذلك في المعاملات الارادية الناشئة عن ارادة الطرفين (بيع، شراء...) أو في معاملات اخرى (كالسرقة والاعتداء...) فهذا النوع من العدالة يقوم اذا على قاعدة المساواة الرياضية ، باعتبار أن التعويض يكون عادلا اذا وجدت المساواة حقيقية بين طرفي التعويض وكانت لهما نفس القيمة. أما العدالة التوزيعية (justice distributive) فهي الصادرة عن السلطة والمتمثلة في توزيع الخيرات والأموال والكرامات حسب الاستحقاق ، باعتبار أنه ليس من باب العدل توزيع نفس المقادير على أشخاص غير متساوين. وهنا يجدر التذكير بالتمييز الذي اقامه أفلاطون بين المساواة الحسابية التي تنظر للناس على أنهم متساوون كأسنان المشط والمساواة الهندسية التي تقتضي معاملة الأفراد بحسب حاجياتهم وحسب استحقاقهم⁽¹⁾."

ان تعدد أبعاد مصطلح العدالة يقود من جهة الى معضلة تحديد مفهوم جامع مانع عن المفهوم ، ومن جهة أخرى يمثل دلالة جلية على رحابة وخصوبة مصطلح "العدالة" ، من حيث أنه يحمل امتدادات أفقية وعمودية. فعلى المستوى العمودي نجد تاريخية المفهوم ومختلف التطورات التي طرأت عليه عبر الزمن ، من حيث أنه مفهوم يختلف من ثقافة الى أخرى ومن حقبة تاريخية لأخرى. وعلى المستوى الأفقي فان للعدالة احوالات عديدة ، فهي فضيلة ومعيار ، وتمثل أيضا قيمة أخلاقية عليا. في حين أنها على المستوى المحسوس تمثل مؤسسات سياسية واجتماعية لتطبيق القوانين ونقل العدالة من مجال التصور الى مجال التطبيق. هذا ما يعني أن اختلاف تعريفات العدالة وتنوعها لا يترك المجال لعدمية مفاهيمية ، فالعدالة بما هي قيمة جوهرية في كل منظومة أخلاقية ، فإنها تشكل دعامة أساسية لكل منظومة قيم أو فكر فلسفي أو أيديولوجي. فهي بما هي إنصاف وإحقاق للحق ونفي للظلم وتصحيح للخطأ ، تمثل دعامة أساسية في صياغة مشروعية أي فكر فلسفي أو سياسي ، بل إن العدالة تتمثل كسنام الفلسفة السياسية.

⁽¹⁾ جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات الفلسفية ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 2004 ، ص 282

2. مصادر التلقي والتصور

فهم الأبعاد الحقيقية لأي شيء أو أي مفهوم يستلزم معرفة مراجعه ومصادره ، فالمرجعية مهمة جدا في معرفة طبيعة الشيء أو المفهوم أو الفكرة ، كما أنها تمثل أول مدخل لتاريخية المفهوم ذاته. ومفهوم العدالة هذا باعتباره مفهوما متعدد الاحالات والانتماءات ، يتطلب فهما مُعمّقا لمرجعية صياغته وتصوره وتمثله. وفي هذا السياق يمكن الحديث عن ثلاثة مرجعيات أساسية لتصور مفهوم العدالة. المرجعية الطبيعية ، المرجعية الدينية ، المرجعية الانسانية.

2.1. المرجعية الطبيعية

ان الحديث عن المرجعة الطبيعية لتصور مفهوم العدالة ، يعني القول بأنها تستمد مشروعيتها من مرجعية الطبيعة ونواميسها ، وهو الطرح الذي يقود مباشرة الى نظرية "الحق الطبيعي" ، التي تعني مجموعة المبادئ والقيم التي تستمد تسويغها ومشروعيتها انطلاقا من تجانسها مع الطبيعة الأم وقوانينها ، حيث محددات الطبيعة البشرية هي ما تحدد الحقوق الأساسية للإنسان. بمعنى أنها تفترض بأن أصل القيم ومرجعيتها تعود لطبيعة فطرية في الإنسان ، ومنه القول بأن نواميس ومحددات الطبيعة بعامة والطبيعة البشرية بخاصة هي مصدر التلقي الرئيسي ومرجعية القيم وعلى رأسها العدالة.

ان ارجاع أصل العدالة الى مصدره الطبيعي يعود الى الجذور الأولى للفلسفة ، لا بل إن الأمر يسبق ذلك حيث توجد احالات للعدالة الطبيعية والحق الطبيعي في تشريعات ونواميس الحضارات الشرقية القديمة وفي الأديان المتقدمة مثل اليهودية على سبيل المثال.

في الفلسفة اليونانية يوجد ارتباط راسخ منذ القدم لمفهوم العدالة بالقانون الطبيعي. حيث أنه "لا يكاد يكون هنالك لا في الفلسفة اليونانية بوجه خاص ولا في الفكر اليوناني بصفة عامة مفهوم أهم ولا أخص في دلالاته على العدالة إلا

مفهوم "الطبيعة" ، وبالنسبة إلينا فقد صار هذا المفهوم شائعا يستخدم في كل وقت ، ولكننا اذا نظرنا للأمر نظرة تاريخية تعين علينا أن نقول أنه لم يتخذ معانيه الدقيقة المتخصصة إلا مع اليونان⁽¹⁾. حيث تناولت الفلسفة الما قبل السقراطية وأفلاطون ومن بعده أرسطو اشكالية مصدر العدالة بتفصيل دقيق. وهذا ما يمكن ملاحظته في وجود عديد الاحالات عن الأصل الطبيعي للعدالة في هذه النظريات عن "العدالة".

رأى أفلاطون أن العدالة فضيلة فطرية موجودة في نفس الانسان يتم التوصل لها عبر عملية التذكر بواسطة ممارسة التفلسف. وتجد العدالة الطبيعية تسويغها عند أفلاطون انطلاقا من نقده للسفسطائيين. "فهؤلاء قالو بأن العدالة ترادف القانون. حيث عارضو بين النظام الطبيعي (Physis) ونظام القوانين (nomos). فعرفوا العدالة على أنها ابتداء بشري ، أي انها مستقلة عن كل معيار خارج الذات الانسانية ، سواء كان هذا المعيار طبيعيا أو الهيا. فالعدالة هي ما يراها الانسان على أنها كذلك"⁽²⁾. بالنسبة لأفلاطون فقد كانت فكرته عن العدالة معارضة ومناقضة لتصور السفسطائيين _ بالرغم من وجود أفكار سفسطائية تقول بالعدالة الطبيعية⁽³⁾ _ . "فقد ولدت فكرة العدالة الطبيعية انطلاقا من ضرورة ايجاد معيار كلي للحكم على الفعل بأنه عادل أو غير عادل ، بحث يكون هذا المعيار سابقا ومتعاليا على القوانين البشرية المتغيرة. ولقد اعترفت الفلسفة القديمة من أفلاطون حتى الرواقيين بوجود هذا المعيار الكوني ، في شكل العدالة الطبيعية ، "وهو ما يعني ضرورة احترام هذا النظام بإعطاء كل مكانته وحاجته بحسب ما تقرره نواميس العدالة الطبيعية"⁽⁴⁾. أما ارسطو فقد نوه بفطرية أفكار العدالة ، حيث أن "الطبيعة مثلما نرغب أن نؤكد لا تخلق شيئا دون غرض ، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي منح موهبة الكلام ، والغاية منه هي التعبير عن

(1) أولف جيغن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قري ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، 1983 ، ص 229

(2) Elisabeth clément, la justice, p13

(3) ممدوح عبد المجيد ، العدالة من المفهوم الى الاجراء : دراسة في المنجز الفلسفي من السفسطائيين حتى شيشرون ، الرابطة العربية

الأكاديمية للفلسفة ، ط 1 ، 2015 ، ص 58

(4) Elisabeth clément, la justice, pp14-15

الفصل الأول

المكسب والحسارة وبهذا يتم التعبير أيضا عن الاحساس بالعدالة والظلم. لأن من الخصائص الفريدة التي تميز بها الانسان عن جميع الكائنات الأخرى هي قدرته وحده على ادراك الخير من الشر ، والعدالة من الظلم ، وما الى ذلك⁽¹⁾.

مع الرواقيين ستظهر أول نظرية مؤسسة عن العدالة الطبيعية ، حيث يرى "أهل المظال" في الطبيعة مرجعا وغاية للإنسان. فانسلاخ الانسان عن طبيعته الفطرية يحيله الى استلاب وجودي ، لذا فان العيش بسعادة يعني العيش في وفاق مع نواميس الطبيعة. فالعدالة باعتبارها فضيلة من الفضائل عند الرواقيين يكون تحقيقها وفق المبدأ الغائي المتمثل في العيش وفقا لنواميس الطبيعة ، حيث "ان الفضيلة عند الرواقيين هي الأمر الحاسم في تحقيق السعادة ، وهي تقوم على الفهم الخلفي لطبيعة الأشياء ، ومنها تنشأ الفضائل الأخرى مثل العدالة والشجاعة ..."⁽²⁾. بمعنى أن الرواقيين أرجعوا معيار العدالة بكلية الى مرجعية الطبيعة ، فكانوا بذلك المدرسة الأكثر وضوحا وصراحة في القول بالمصدر الطبيعي للعدالة. واستمر التقليد الرواقي حول الأصل الطبيعي والكوني للعدالة طوال المرحلة الهلنستية والفكر الروماني ، ويعود ذلك "لأن العقل الرواقي أو الطبيعة صار بنوع ما سلطويا "مونارشيا": فقد كان منطلقه عند أرسطو الوقائع السيكولوجية أو الاجتماعية الفعلية ، من أهواء وعادات وقوانين ، ولم يكن يرمي الى أكثر من تلطيف حدتها وتنظيمها كما لو كان من أعلى. أما الان فقد احتل المساحة كلها وطرده كل ما ليس بضعا منه ، واتخذت الفضيلة من العقل وحده مقرا⁽³⁾.

⁽¹⁾ ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ترجمة مصطفى ناصر ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 387 ، افريل 2012 ، المجلس الوطني

لثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص 25

⁽²⁾ بيتر كوزمان وآخرون ، أطلس الفلسفة ، ترجمة جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ط 11 ، 2003 ، ص 57

⁽³⁾ إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء الثاني ، ترجمة جورج طرايشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 2 ، 1988 ، ص 89

الفصل الأول

من هنا تظهر أهمية المدرسة الرواقية حيث أن ظهورها "كان الحدث الأهم في تاريخ تطور مفهوم الحق الطبيعي والأصل الطبيعي للعدالة ، حيث أن الفكر الرواقي مهد لظهور (الحق الطبيعي) بمفهومه الديني المسيحي ، وكذلك مارس تأثيرا بالغا على المدارس القانونية الرومانية. فهو القائل بأنه لا توجد إلا حياة واحدة ونظام واحد (cosmos) ، اذن فلا يوجد إلا نظام واحد ، وكل الرجال هم مواطنون⁽¹⁾".

فمع انتشار الفتوحات الحضارية وظهور الامبراطوريات ، كانت الفلسفة الرواقية فلسفة تلك المرحلة التاريخية بحق ، فتبنتها رسميا الامبراطورية الرومانية. كما هيمنت الرواقية بفلسفتها على المجال الفكري ، فانخرط فيها عديد رجال السياسة والفكر الرومان وأبرزهم القيصر "ماركوس أوريليوس" (Marc Aurèle) الذي كان فيلسوفا رواقيا ، والمنظر السياسي شيشرون (cicéron) أحد أهم المنظرين السياسيين الرومان الذي اصطبغ فكره بصبغة رواقية صريحة ، فهو الذي يرى "بأن الغاية أن نحيا وأن نختار بتبصر وبملاأ ارادتنا الأشياء الموافقة للطبيعة الكلية⁽²⁾". ومعه تتجسد مطلقة عدالة الطبيعة حيث أنه "لا شيء يستحق الاهتمام أكثر من أن نفهم بوضوح أننا ولدنا من أجل أن نحظى بالعدالة ولا تتأسس العدالة عن طريق الفكر والآراء بل تقررها الطبيعة⁽³⁾".

مع هيمنة التفسيرات الدينية في العصر الوسيط ، سيتم دمج أفكار الحق الطبيعي مع "الحق الالهي" لتشكيل بوتقة واحدة تحت مسمى "القدر" او المصير. ستهز في هذا السياق أسماء من قبيل "توما الاكوييني" (Thomas d'Aquin) ، الذي سيتم معه اعادة طرح سؤال المرجعية انطلاقا من اعادة قراءة أعمال أرسطو والتراث اللاهوتي المسيحي. سيعمد الاكوييني الى فصل مفهومي الحق الالهي والحق الطبيعي ، انطلاقا من تمييزه بين أربعة أنماط قانونية :

⁽¹⁾ Mohammed javad javid, droit naturelle et droit divin comme fondement de la légitimité politique, these pour le doctorat en droit, université des sciences sociales de toulouse, janvier 2005, p153

⁽²⁾ ايميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، ج2 ، ص83

⁽³⁾ ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص115

الفصل الأول

القانون السرمدى والقانون الطبيعى والقانون المقدس والقانون الانساني. فالقانون السرمدى هو القانون الكلى للكون ، وهو فكرة مستمدة من الفلسفة الأرسطية. حيث يأخذ توما الاكويينى "من أرسطو فكرة النظام الطبيعى الذى يعبر بطريقة غير مباشرة عن ارادة و تدبير الاله"⁽¹⁾. وهاته الفكرة نفسها يترجمها الاكويينى فى مصطلح "القانون السرمدى" ، وهو ما يعنى الطابع العقلانى لتجلي الارادة الالهية فى نواميس الكون ، التى تفترض ضرورة خضوع الكائنات العاقلة "البشر" لهاته النواميس. "ومشاركة الكائنات العاقلة فى هذا القانون السرمدى هو ما يسمى القانون الطبيعى"⁽²⁾.

يفترض الأكويني ضرورة اطاعة القوانين بمختلف أشكالها ، لكن مع مشروطة العدالة. فإذا انتفى شرط العدالة فقدت القوانين مشروعيتها. حيث أن الغاية هي ربط القانون بالعدالة ، والدعوة للالتزام بمرجعية القانون الطبيعى - الالهى ، كمرجعية العدالة.

تحول هام ستشهده نظرية "الحق الطبيعى" والعدالة الطبيعة انطلاقا من عصر النهضة فى أوروبا ، حيث ستبرز على الساحة "مدرسة سالامانكا" (École de Salamanque) كأحد اهم المراكز الفكرية التى تتبنى مقاربة الحق الطبيعى. فمع مدرسة سالامنكا ستحدث شبه قطيعة مع مفهوم الحقوق اللاهوتى القروسطى ، حيث ستتحول المرجعية الطبيعية الى مركز الاهتمام بدلا من المرجعية الالهية القروسطية. سيتم نقد الممارسات الاستعمارية اتجاه سكان العالم الجديد (قارة أمريكا) المكتشف حديثا ، انطلاقا من مرجعية الحق الطبيعى والكوينى للإنسان باعتباره انسانا. ستبرز على الساحة مفاهيم جديدة على مستوى التنظير للعدالة من قبيل "الحق الطبيعى" و"الحرب العادلة" وغيرها. سيبرز أيضا عدة منظرين للحق الطبيعى أبرزهم "فرانسيسكو دي فيتوريا" (Francisco de Vitoria)

⁽¹⁾ Mohammed javad javid, droit naturelle et droit divin comme fondement de la légitimité politique, p 159

⁽²⁾ Ibid, p 159

الفصل الأول

و"فرانسيسكو سواريز" (Francisco Suárez) ، حيث يعتبر الأول مرجعا رئيسيا في تطور مفهوم القانون الدولي على ما نعرفه عليه اليوم.

"استهلت العقود الأولى من القرن السابع عشر عملية تدريجية لتحرير الفلسفة السياسية من الارتباط باللاهوت ، ذلك الارتباط الذي ميز تاريخها المبكر خلال العصر القروسطي. وكان هذا التحرير الذي حدث في القرن السابع عشر في حيز الامكان بفعل تراجع تدريجي حل بالجدل الديني وإضفاء زمني تدريجي للمشكلات التي تعين النظرية السياسية أن تعالجها. وزاد منه أيضا اضعاف الطابع العلماني على الاهتمامات الفكرية الذي كان ملازما لعودة العلماء الى العصر القديم و انتشار الاعجاب باليونان وروما ، ذلك الاعجاب الذي كان ظاهرا لدى علماء ايطاليا أمثال مكيافيللي (machiaVELLI). كل ذلك أوجد قدرا من المذهب الطبيعي والمذهب العقلي لم تستطع أن تنتج دراسة أرسطو في القرن الرابع عشر⁽¹⁾".

ستظهر الطبيعة الصريحة والتمايزة لنظرية الحق الطبيعي عند مفكرين ومنظرين قانونيين وسياسيين من أمثال هوغو غروتوس (Hugo Grotius) وجان بودان (Jean Bodin). فعند الأول يعتبر الحق الطبيعي هو المرجع الوحيد للعدالة والقانون ، وهو ذو طبيعة عقلانية واضحة ، كما أنه ثابت بحيث لا يمكن أن يتغير ، فبالنسبة له ف"الحق الطبيعي الذي يستخلص من الطبيعة الاجتماعية للبشر ومن العقلانية الصحيحة يعتبر ثابتا ومعيارا غير متغير"⁽²⁾. أما في ما يتعلق بجان بودان فالحق الطبيعي يعتبر المرجعية الأولى لمشروعية السلطة ، استنادا لأنه يقود الى الاقرار بمطلعية سلطة الحاكم من جانب ، والى الاقرار بالحقوق الفردية للأفراد في الحياة وفي الملكية والحرية الشخصية

⁽¹⁾ جون سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، ترجمة راشد البراوي ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، 2010 ،

⁽²⁾ Mohammed javad javid, droit naturelle et droit divin comme fondement de la légitimité politique, p168

الفصل الأول

من جانب آخر ، والتي يجب حتى على الحاكم ذي السلطة المطلقة احترامها ، باعتبارها تجسيدا للعدالة المستمدة من مرجعية الحق الطبيعي .

مع باروخ سبينوزا (spinoza) سيتم الاعتماد على الطبيعة كمرجع أساسي لتفسير الوجود. حيث سيعمد الفيلسوف الهولندي الأصل الى نفي مبدأ المفارقة ، لكي يضع بدلا منه صيغة محايدة مركزها الطبيعة. ومذاك كانت وحدة الوجود عند سبينوزا هي نفسها الطبيعة. لكن يختلف سبينوزا عن المنظرين القانونيين والسياسيين أمثال جان بودان وهوغو غروتويوس وحتى توماس هوبز (thomas hobbes)، حيث يعتقد أن الحق الطبيعي لا يقود الى الاقرار بسلطة مطلقة ، بل يقود الى الاقرار بسلطة الفرد على ذاته. وهو ما يعني الاتجاه للإقرار بنوع من الحتمية الطبيعية ، تتحكم فيها نواميس الطبيعة بمصير كل فرد على حدة. ولا يمكن لهذا الفرد بحال الخروج من حتمية منطق هاته النواميس. "فبالنسبة لسبينوزا لا يوجد من حدود للقانون الطبيعي إلا اقتدار الفرد ذاته"⁽¹⁾. أي أن الحرية لا تتجسد إلا داخل الحتمية الطبيعية.

سيتم التأكيد على أهمية الحق الطبيعي مع رواد نظرية العقد الاجتماعي بداية من هوبز. حيث سيتم تقسيم تاريخ البشرية الى مرحلتين : المرحلة الطبيعية وتحكمها النواميس الطبيعية ، ثم المرحلة المدنية وهي نتيجة اتفاق البشر على صيغة تحدد نمط العيش المشترك في فضاء المدينة. سيتم ملاحظة الاختلاف في تأويل هذا التحول وغاياته ومآلاته من فيلسوف لآخر. حيث سينتهي هوبز الى الاقرار بضرورة وجود سلطة مطلقة تستند الى مرجعية الحق الطبيعي لكنها في المقابل تعمل على تجاوز حالة الفوضى والحرب الدائمة كما هي الحال في المرحلة الطبيعية. أما جون لوك (john locke) فسيعمد انطلاقا من تصوره للحق الطبيعي على تأكيد مشروعية الملكية الفردية وضرورة الاقرار بالحرية الأساسية للأفراد كحقوق مطلقة لا يمكن المساس بها. أما روسو (j.j.rousseau) ففي بعد أكثر تحرري وأكثر

⁽¹⁾ Céline spector, Le Pouvoir, GF flammation, paris, 1997, p170

الفصل الأول

ارتباطا بالطبيعة ، ينادي بالعودة للطبيعة ، باعتبار المدينة والحضارة هي أساس التفاوت والشورور. فالعدالة عنده مرتبطة أشد الارتباط بمرجعية محدداتها الطبيعية.

سيستمر تطور نظريات الحق الطبيعي مع مرور الزمن ، حيث سيكون عصر الأنوار عصر الحق الطبيعي بامتياز. فقد انفصل فيه الحق الطبيعي عن المفهوم اللاهوتي جذريا ، ليتم علمته حصرا في المجال الناسوتي. وسيكون لهذا الأمر أثر بالغ في صياغة القانون الدولي المعاصر ومبادئ حقوق الانسان على ما نعرفها عليه اليوم.

يشهد الفكر الراهن أيضا عودة الاهتمام بالمرجعية الطبيعية للعدالة ، وهو ما تجسده عدة نظريات فلسفية و قانونية وسياسية ، لفلاسفة ومفكرين بارزين ، أمثال الأمريكي "ليو شتراوس" (Leo Strauss) الداعي للعودة لروح الحداثة ومبادئ الحق الطبيعي التي من المفروض حسبه أن تعيد الاستقرار لمفهوم العدالة عالميا. كذلك يظهر "رونالد دوروكين" (Ronald Dworkin) كأحد أهم من يعيد طرح فرضية الحق الطبيعي في الفلسفة السياسية الراهنة.

ان فرضية المصدر الطبيعي للعدالة ونظرية الحق الطبيعي تقود الى طابع الكونية ، فعلى عكس العدالة الوضعية أو حتى التعاليم الدينية النخبوية والفتوية (مثل اليهودية) ، تميزت المرجعية الطبيعية للعدالة منذ القدم بكونيتها ، ولو أنها استعملت لتبرير حالات التفاوت الطبيعي. فالعدالة باعتبار أصلها الطبيعي تشمل جميع البشر ، لا بل جميع الموجودات في هذا العالم ، وهذا الطابع الشمولي والكوني هو ما يجعل من العدالة أول فضيلة في نظرية الحق الطبيعي. وبهذا تعتبر "العدالة الطبيعية" أحد أهم أسس تصورات العدالة الكونية.

يلاحظ أن مفهوم الحق الطبيعي كثيرا ما يختلط مع مفهوم الحق الالهي خصوصا في الفلسفة الكلاسيكية. "في البداية تم ادراك الحق الطبيعي كحق إلهي ، العدالة مبدأ متعال ، والحق يتم سنه من طرف الآلهة"¹. ومن أفلاطون إلى توما الاكويني أصبح يصعب الفصل التام بين ما هو طبيعي وما هو إلهي في مفهوم العدالة ، بل انه غالبا ما يتم البرهنة عن

¹ سليفان ماتون ، حقوق الانسان من سقراط الى ماركس ، ترجمة محمد الهلالي ، مطبعة امبريال ، المغرب ، ط2 ، 1999 ، ص11

الفصل الأول

إحداها بالأخرى ، على ما يظهر عند الاكوييني على سبيل المثال. لكن عصر النهضة الاوروبية وفلسفة الأنوار سيكون منعظا حاسما في تصور العدالة والحق الطبيعي ، وهو ما يسميه "ماكس فايبر" بعملية "نزع التفسير السحري عن العالم". حيث أن التداخل الذي يصعب تلافيه في الفكر الكلاسيكي ، يتم تجاوزه وذلك اما عبر الفصل بين المجال الالهي والطبيعي. أو عبر الفصل بين الطبيعي والانساني ، على ما نجده في نظريات العقد الاجتماعي. أو عبر مبدأ المحايثة الذي يمثل تصورا جذريا يرى في الطبيعة المرجعية الوحيدة على ما تمثله فلسفة سبينوزا. في هذا السياق رأى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (nietzsche) بأن الميتافيزيقا القديمة الممتدة من الأديان القديمة الى الفلسفة الحديثة أنتجت مفاهيم مغلوطة عن الطبيعة ، وهي نفسها المسؤولة عن تزييف سلم القيم. فالعدالة بالمعنى النيتشوي هي السير وفق نواميس الطبيعة والحياة التي تناقض مبدأ المساواة ، وتسير وفق مبدأ "إرادة القوة".

مثل منعطف التحول في فهم الحق الطبيعي من البعد اللاهوتي الى البعد العلماني ، أساسا مهما لظهور ارتباط العدالة مع مبدأ العقلانية الحديثة ، فالعقل على ما أشار اليه ديكارت (descartes) هو ملكة انسانية طبيعية وهو "أعدل قسمة بين الناس". فالعدالة انطلاقا من هذا المبدأ هي ما توافق نواميس الطبيعة التي يحددها العقل. وقد تواصل هذا الارتباط مع رواد العقل الاجتماعي وصولا الى عمونيل كانط ، الذي اعتبر العدالة تجل لقوانين عقلانية مطلقة.

من هنا يظهر أن المصدر الطبيعي للعدالة يرتبط بتطور مفهوم الحق الطبيعي* ، حيث تتحدد تاريخيتهما في خط متواز. كذلك يتميز المنظور الطبيعي للعدالة بطابعين أولهما هو الكونية وثانيهما العقلانية ، بدون نسيان البعد المتعالي على ما يظهر في الفلسفة الكلاسيكية. ومن أهم مكتسبات تطور نظرية الحق الطبيعي هو أنه أصبح من الممكن التفريق بين ما هو عادل كأصل طبيعي ثابت وبين ما هو مشروع كصياغة للقانون البشري المتغير.

* وجب التنويه بالفرق بين مفاهيم الحق الطبيعي والقانون الطبيعي ، الذي تنبعت له الابحاث الفلسفية بداية من توماس هوبز . فالحق لا يعني القانون لعدة اعتبارات ، سواء زمنية أو منطقية.

2. 2. المرجعية الدينية

ان الطبيعة المتغيرة لأحكام البشر وأهوائهم ، اضافة لعامل الصراع والصدام الذي يحكم علاقة الأنا والآخر على مدى التاريخ البشري ، مثلت كلها عوامل ساهمت في عدم ثقة الانسان في الاحكام الصادرة عن الانسان. حتى أن الانسان الواحد في أحيان كثيرة قد لا يعطي ثقة مطلقة لأحكامه وأفكاره.

بالنسبة للعدالة ، التي تعتبر فضيلة ومعيارا للحكم على ما هو حق وما هو باطل نظريا ، وكمارسة واقعية يفترض بها أن تكون مسؤولة عن اصدار أحكام مصيرية في حياة البشر ، قاد هذا الأمر الانسان الى البحث عن مبادئ مطلقة ، لا تغيرها السيورة الزمنية ، يستطيع أن يركن اليها مطمئنا كمرجعية ما يفترض أن يكون عادلا. فظهرت فكرتين ، أولاهما هي المرجعية الطبيعية ، حيث يعود الأمر للطبيعة وسننها. وثانيهما ، وهي الأكثر حضورا في تاريخ البشرية ، ما يعرف بالعدالة الالهية المرتبطة بالسرديات الدينية ، التي ترجع العدالة الى مصدرها الإلهي ، وقوانينها هي عينها النواميس التي يفترض أن يكون سنّها وارتضاها خالق الكون. فالعدالة الالهية مثل مصدرها ، مفهوم مقدس ذو طابع مطلق ومفارق ومتعال ، انما بهذا _وعلى عكس العدالة الطبيعية_ تشمل مجالين ، الغيب والمعلوم ، الواقع والمثال ، الاله والإنسان.

تأخذ فكرة العدالة ذات المرجعية الالهية مشروعيتها من فكرة وجود الاله ذاته. فتمثل العدالة الالهية في حياة البشر يعني تمثل الاله ذاته. فالإله باعتباره الخالق ، من المفترض أن يخلق الكون في نظام وتناسق ، وأهم نواميس أسس هذا النظام هي العدالة. بالتالي فحتى يعيش الانسان حياة فاضلة ، ويسير المجتمع وفق نظام صائب ، يجب السير وفق ما تقره السنن الالهية ، عن ماهية العدالة.

ان المصدر الالهى للعدالة ، كما يظهر في مفاهيم العدالة الالهية والعدل الالهى ، يمثل نموذجا من القيم الثابتة التي تتجاوز قوانين التاريخية. ف"عند قراءتنا لمتون الاساطير القديمة نجد أن اشكالية العدل ارتبطت بالسماء ومجتمع الالهة

الفصل الأول

. فالعدالة مفهوم متعال عن الانسان ، بل هي مفهوم يندرج ضمن مقولات الحكمة التي اختصت بها الالهة لكونها الوحيدة التي تستطيع تمثل صور العدل بين البشر. فالإنسان في جل الأساطير كان يعتقد أن العدالة تتحقق فقط على مستوى السماء الحبلى بالآلهة المتصارعة حول مصير البشر. وأن البشر محكوم عليهم أن يحتكموا الى البشر لكن دون حضور للعدالة أو روحها في صورة مكتملة. فالآلهة هي الوحيدة المؤهلة لإحقاق العدل وفقا سننها الكونية أولا ، ثم وفق غضبها ورضاها ، ومن ثم فان مطلب العدالة ارتبط عند الشعوب القديمة بالسماء لا بالأرض... فالإنسان لم يكن يعتقد أن الانسان بإمكانه تحقيق العدالة ، بل أكبر ما يمكن أن يفعله الانسان هو تحقيق الاقتضاء بين الناس. وغالبا ما يكون الاقتضاء مخالفا لروح العدالة. اما لأسباب ذاتية أو موضوعية ، لذا فالإنسان الذي لم ينصفه القضاء الانساني تنصفه حتما العدالة السماوية. لذا ينخرط الانسان في الترانيم والقرايين من أجل احلال العدالة⁽¹⁾.

ان بحث الانسان عن مطلق وصواب لا يتخلله لبس ، جعله ينفر من معايير الانسان النسبية ، ويتجه نحو المتعالي والمطلق المقدس. فالعدالة باعتبارها أسمى القيم والفضائل في بعدها المقدس ، ترتبط بمصدرها الالهي ، مركز الوجود والكون. كما أن ربط العدالة بالإله من شأنه ان يكسبها مقبولة وتسويغا جمعيين كبيرين ، باعتبارها تجلّ للإرادة الالهية المباشرة وحكمته وحسن تدييره.

في المجتمعات البدائية يظهر ارتباط وثيق بين العدالة والدين في اشكاله الطوطمية. ويظهر الأمر كذلك في الحضارات القديمة ، حيث يشرعن للعدالة انطلاقا من تصورهما كأوامر إلهية. "لذا أصبح الملوك حتى في حالة وضع مدونة قانونية يربطونها بالآلهة وأنفسهم ، فالملك حمورابي رُسم على جدران المعبد جالس أمام عرش إله الشمس (شماش) وهو يتلقى التعاليم القانونية ، إنه يريد أن يفهم الرعية أنها تعاليم متعالية عن الانسان بالمباركة ، وبالتالي فالطاعة لها واجبة وجوبا مطلقا... ان العدالة ترتبط بمفهوم المتعالي الذي يجد هيئته في فرض القانون كما يقول حمورابي: إن الالهة نادتنى لأمنع

⁽¹⁾ عبد القادر بوعرفة ، سؤال العدالة وحفريات المفهوم ، من كتاب: العدالة والإنسان ، منشورات الأبعاد القيمية ، وهران الجزائر ،

الفصل الأول

الاقوياء من أن يظلموا الضعفاء ، وأن انشر النور في الأرض وأعي مصالح الخلق⁽¹⁾ . ويلاحظ هذا الأمر واردا في الشرائع الهندية القديمة والصينية والمصرية وغيرها من الحضارات التي بنيت على ضفاف الأنهار الخصيبة. فارتبطت على سبيل المثال مشروعية الفرعون بالعدالة الالهية ، التي يعتبر هو جزءا منها. هذا ما يحيل بالعموم الى نتيجة الارتباط الوثيق للعدالة بالمصدر الالهي في شرائع الشعوب القديمة.

تظهر مشروعية العدالة الالهية في ممارساتها المباشرة في شكل نظام الحكم الثيوقراطي (نظام الحكم الديني). فالثيوقراطية وجدت تقريبا "في كل مكان. فكل انسان ، أميرا كان أم عاميا يجب أن يخضع لقوانين الطبيعة الخالدة التي سنها الاله ... بالنسبة للإنكا فقد كانوا يرون أنهم ينحدرون من نسل الشمس ، وأقاموا على هذا نظاما ثيوقراطيا باسم مشروعية الشمس. أما البراهما في الهند فقد تبنا لفترات طويلة نظاما ثيوقراطيا. وفي مصر حكم الفرعون بمباركة الآلهة وباعتباره قيسا منهم ، حيث ينتمى لمملكة الخالدين. في الصين اعتبر الامبراطور وسيطا بين السماء ، الانسان والأرض⁽²⁾ .

هذا ما يعني أن مشروعية الحكم عند الشعوب القديمة كانت قائمة في جزء كبير منها على المرجعية الالهية. وهو ما يعني ان مشروعية العدالة عند الشعوب القديمة تعود في غالبيتها العظمى الى المصدر الالهي.

مع الديانات التوحيدية ، التي تعتبر المنعطف الأهم في تاريخ الفكر الديني ، تم نقل المفاهيم الدينية من المجال التجسيمي الى مجال المجردات ، وحدث أمر مشابه بالنسبة ل"العدالة".

(1) المرجع السابق ، ص14

(2) Mohammed javad javid, droit naturelle et droit divin comme fondement de la légitimité politique, p219

الفصل الأول

فاذا كان مفهوم الديانات التوحيدية مجالا واسعا يمكنه أن يشمل عديد الديانات التي تنتمي الى مجال الحضارات القديمة ، مثل الزرادشتية. فان الحديث على منعطف العدالة في الديانات التوحيدية يعود الى ما يعرف بالديانات السماوية الثلاث (اليهودية ، المسيحية ، الاسلامية).

اذا كانت الزرادشتية تمثل ديانة توحيدية مبهمة ، لأن أغلب تراثها قد اندثر ، فان الأمر أوضح في الديانات السماوية الثلاث ، حيث "يختلف مفهوم العدالة عن ما جاء في الديانات الوثنية القديمة ، فالعدالة السماوية في هاته الديانات ترتبط بمبدأ الايمان والتقوى ، فالعدالة من حيث القيمة هي تقوى الله أو الرب⁽¹⁾". ومن هذا ف"معرفة الله بعنوان أنه الأمر بالعدل أو القائم بالعدل أمر أساسي أقامت عليه الأديان السماوية رابطة البشر مع الله⁽²⁾" ، حيث أصبح العدل والعدالة من صفات الذات الالهية ذاتها. بالتالي أصبحت ممارسة العدالة مرتبطة بممارسة الدين نفسه ، وهو ما يعني أن تجسد العدالة يقود الى تحقيق الخلاص الدنيوي والأخروي في آن.

حتى لو كانت هنالك اختلافات في الشكل أو المضمون بين أفكار العدالة في كل من اليهودية والمسيحية والإسلام ، إلا أنها تشترك جميعا في أنها تنطلق من مشروعية المصدر الالهى للعدالة. "حيث أن انبثاق العدل من "الله" والربط بينه وبين الحق يعطي العدل قداسة وأصالة تحول دون إغفاله وإهماله وتسخييره⁽³⁾".

تحظر فكرة العدل الالهى أيضا في عديد الأفكار الفلسفية. فأفلاطون يرى بأن شرط تحقيق العدالة هو الأيمان بمصدرها الالهى ، حيث يشير في ختام كتاب "الجمهورية" على لسان سقراط (Socrate) الى أنه "لو آمنت معي بأن النفس خالدة قادرة على تحصيل كل خير واقتراف كل شيء ، لاستطعنا أن نلتزم دائما الطريق العلوي ولتوخينا

(1) عبد القادر بوعرفة ، سؤال العدالة وحفريات المفهوم، ص27

(2) مرتضى المطهري ، العدل الالهى ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، الدار الاسلامية ، بيروت ، 1997 ، ص59

(3) جمال البنا ، نظرية العدل في الفكر الاوروي والفكر الاسلامي ، دار الفكر الاسلامي ، القاهرة ، 1995 ، ص131

العدل والحكمة في كل شيء⁽¹⁾. مروراً بالقدّيس أوغسطين الهيبوني (Augustin d'Hippone) الذي يرى بأنّه لا عدالة إلا تلك التي تتجسد في "مدينة الله". واستمر ربط العدالة بمصادرها الإلهية المقدسة حتى في بعض تيارات الفلسفة الحديثة ، مثلما يظهر عند فلاسفة ومفكرين علمانيين أمثال توماس هوبز وجون بودان ، الذين نوهوا بأهمية مصدر العدالة الإلهي في تشريع العدالة ومقبوليتها مجتمعيًا. وقد بلغت مقاربة العدالة الإلهية قمة مجدها في نظرية "الحق الإلهي" (Droit divin).

نقطة مهمة يمكن ملاحظتها ، هي تداخل مجال مفهوم المرجعية الإلهية للعدالة مع المرجعية الطبيعية لها ، وذلك من منطلق اختلاف المنظور التفسيري لعلاقة الذات الإلهية بالطبيعة. فبالرغم من التشابه في الاستناد لرؤية مطلّقة ، فإن العلاقة تحمل عدة أوجه اختلاف. فهناك من يجعل من الطبيعة تجل للإرادة الإلهية ، أي يجعل من العدالة الإلهية أسبق من العدالة الطبيعية. ورؤية أخرى ترادف بين السنن الإلهية وبين السنن الطبيعية ، حيث أن مرجعية العدالة هي نفسها في الحالتين. ويوجد طرح آخر يحيل إلى القول بإحدى المصادر حصراً ، الأول يقول بالمرجعية الحصرية الإلهية ، أي تصور ديني خالص. في حين الطرح الثاني يستند للطبيعة حصراً ، أي تصور طبيعي خالص.

يصعب عموماً تحديد نقطة انطلاق وتحديد أهم منعطفات نظرية العدالة الإلهية ، لكن ما يمكن التأكيد عليه هو أن المرجعية الإلهية للعدالة فكرة منتشرة بين أغلب الثقافات وفي مختلف الأزمنة. فكل دين في النهاية يهدف إلى تحقيق العدالة والخلاص. وربط العدالة بالذات الإلهية ، كان دوماً أحد أهم مصادر تشريع وتسوية العدالة.

2.3. المرجعية الإنسانية

إن بحث الإنسان عن العدالة قاده إلى تمثلها على أنها إما أوامر ربانية أو أنها تجسيد لنواميس فطرية طبيعية. لكنه لم يكتف بماته التفسيرات حول أصل العدالة ، بل راح يبحث عنها في واقعه الملموس ، أي في أصلها الإنساني ، حيث

(1) أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، 2004 ، ص 537

الفصل الأول

لم يكتف بتلقي مفهوم العدالة من مرجعيات خارجية أو متعالية ، بل ذهب يبحث عنها في ذات نفسه. فالعدالة باعتبارها مبدأ قيمي ، هي قبل شيء مرتبطة بالإنسان ذاته ، من حيث أنها تتعلق بالإنسان ، مجتمعه ، محيطه ، افكاره وتصورات. وعلى عكس التصورات التي تحيل العدالة الى مصدرها الالهي أو الطبيعي ، فان فرضية الأصل الانساني للعدالة تقود إلى فرضية أن العدالة هي نتاج الاجتهاد الانساني ، سواء كان الأمر عبر عملية الاتفاق أو عبر الابتداء والاختراع ، فإن فرضية الأصل الانساني للعدالة تقول بمحورية الإنسان ذاته في انتاج مفهوم العدالة.

ارتبط رد العدالة لأصلها الانساني بالفلسفة الحديثة وما رافقها من أسنة المفاهيم ، وهو ما سينتج لاحقا ما يعرف بالعدالة الوضعية. لكن ربط العدالة بالمصدر الانساني موجود منذ العصور القديمة ، وبالخصوص مع السفسطائيين الذين قالو بأن الانسان هو مقياس كل شيء ، حيث تم ربط العدالة بالقانون ، باعتبار التشريعات الانسانية هي ما يفترض بها التعبير عن العدالة. "فالشرائع ابتكار بشري ، والى حد ما اصطناعي واعتباطي ، والدليل العملي على ذلك أن مشرعي العصر ، سواء في أثينا أو في المستوطنات يتولون بأنفسهم في كل لحظة وآن وضع القوانين ، فبروتاغوراس (Protagoras) هو الذي وضع سن لمدينة ثوريوم دستورها ، نظير ما فعله بارمينيدس (Parménide) لمدينة ايليا. يقف القانون اذا باعتباره من صنع البشر على طرفي نقيض من الطبيعة⁽¹⁾". فالتشريع الوضعي عند السفسطائيين يحتل مكانة مهمة في تحديد ماهية العدالة ، لأن العدالة مثلها مثل غيرها من القيم ، تجد نفسها في تغير وصبورة بحسب منظور الانسان.

مع انطلاق أولى لبنات الحداثة الغربية ، وبالتحديد بداية من عصر النهضة ، ظهر المذهب الإنساني ، الذي جعل الإنسان مركز الاهتمام ، فكانت أبرز سماته ظهور مقاربة الأنسنة الحديثة ، وما تبعها من تصورات حول فصل العدالة عن أصلها اللاهوتي. حيث "أصبح الانسان ينشد الحق والعدالة في عقل الانسان لا وحي الإله. لقد أصبحت العدالة

(1) ايميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء الأول ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1987،

الفصل الأول

مرتبطة بما ينتجه البشر من مفاهيم متغيرة ، تتغير بتغير الزمان والمكان ويمكن أن يلاحظ أول حضور لهذا الأمر في المنظومة السياسية لنيكولو مكيافيللي⁽¹⁾. فصاحب كتاب الأمير عمل على تبيان أهمية فصل الأخلاق عن السياسة ، باعتبار أن لكل منها مجاله الخاص. فالأخلاق معيارها الحق والباطل ، في حين أن السياسة معيارها المصلحة. وهذا المنعطف الجوهرى هو ما يجعل من مكيافيللي أحد آباء الحداثة السياسية بامتياز.

مع هوبز ستظهر بصورة جلية فرضية الطبيعة الانسانية عن العدالة. فصاحب "الليفياثان" يفرق بين مجالين : المجال الطبيعى ، والمجال المدنى. فى الأول تحكم النواميس الالهية المجسدة فى الطبيعة ، وفى الثانية تهيمن عقلانية البشر. وللخروج من الحالة الطبيعية التى تعنى حالة حرب الكل ضد الكل ، سيكون الناس مجبرين على القيام ب"عقد اجتماعى" يتخلون بموجبه على جزء من حقوقهم الطبيعية فى مقابل تمتعهم بحق العيش وعدة حقوق مدنية واجتماعية أخرى. من هنا كان مولد "الدولة" باعتبارها ابتكارا بشريا ، نتيجة تعقل وتدبر للخروج من الحالة الفوضوية للمرحلة الطبيعية. ويتبع وجود الدولة تسليم السلطة الى جهة واحدة ذات حكم مطلق غير قابل للمساومة ولا المراجعة ، تكون مسؤولة عن صياغة مبادئ العدالة وتجسيدها. بهذا فالعدالة تكون من الانسان والى الانسان ، كنتاج لاجتهاداته العقلية. وهى أيضا تعويض عن العدالة الطبيعية ، حيث أن المرحلة المدنية التى تجسدها ظهور الدولة تحكمها العدالة الوضعية أو الانسانية. وهو ما يقود الى مطابقة القانون مع العدالة ، بل يمكن القول أن القانون يتماهى مع العدالة تماما.

يذهب ديفيد هيوم (David Hume) رغم تشكيكه الصريح فى قدرات العقل على ادراك الحقائق الى رأى مماثل ، حيث يرى أن العدالة مجرد تمثل للاتفاق والاجتهاد البشرى. وهذا ما يوجد أيضا عند روسو الذى يرى بأن العدالة فى الحالة المدنية تمثل اتفاقا جامعا بين الأعضاء المؤسسين للمجتمع. ولا يخرج فولتير (Voltaire) عن هذا الاطار

(1) عبد القادر بوعرفة ، سؤال العدالة وحفريات المفهوم ، ص 32

بربطه العدالة بالعقل وقدرته على تحقيق التطور. بينما يرفض "سيزاري باكاريا" (Cesare Beccaria) أي مرجعية للعدالة غير المرجعية الانسانية ، معتبرا أي مبدأ يضر الانسان مبدأ ظالما. ويذهب الى أبعد من ذلك حيث يفترض أن "العدالة ليست شيئا حقيقيا ، إنها ببساطة طريقة يفهم من خلالها البشر الأمور"⁽¹⁾.

في نفس السياق يرى نيتشه بأن العدالة ماهي إلا قيم انسانية تم تقديسها والرفع من شأنها عبر الزمن ، انها تجسيد لإرادة للقوة ، وابتكار من ابتكارات تطور البشرية ، التي ابتكرت الأخلاق والعدالة من أجل تسيير وتنظيم المجتمعات البشرية.

أما في الفترة المعاصرة فيتم ملاحظة تصاعد الاسناد للمرجعية الانسانية في نظرية الحق الوضعي ، ومن أهم رواد هذه المدرسة كارل شميت (Carl Schmitt) وهانز كيلسن (Hans Kelsen).

ان النقلة التي أحدثتها الحداثة الغربية ، كانت من أهم نتاجها أنسنة المفاهيم وعلى رأسها العدالة. وهكذا فقد عاد الانسان مع فرضية الأصل البشري للعدالة صانعا ومبدعا لقيمه ، فأنسنة العدالة "تمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة -لرؤية جديدة- تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامش"⁽²⁾.

وقد قاد هذا الأمر الى ظهور فرضيتين رئيسيتين في تلقي أصل العدالة ، ألا وهما فرضية الأصل الطبيعي وهي فرضية تحيلنا الى نموذج من المحددات المطلقة لما يفترض أن يكون عادلا ، وفرضية الأصل الانساني ، التي تحيل الى الفرضية الوضعية ، وما تحمله من أبعاد نسبية والاختلاف في المرجعيات الزمانية والمكانية. وكانت للثورة العلمية التي يشهدها هذا العصر دورها البارز في تسويغ مشروعية تصور العدالة الانسانية. فالعدالة أصبحت تسوغ انطلاقا من ابعادها المحايدة الطبيعية بواسطة التفكير البشري. "فقد أوضح تقدم العلوم الطريق الذي يستطيع الفكر البشري أن يبذل فيه

⁽¹⁾ ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص152

⁽²⁾ عبد الإله بلقزيز، العرب و الحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1 ، 2007 ، ص62

الفصل الأول

نشاطه بشكل فعال ، وهو طريق ملاحظة الأحداث في مجالي الزمان والمكان⁽¹⁾. ومثلما كان الانسان قادرا على ادراك المعارف بواسطة العلم ، صار قادرا على صياغة قوانينه وقيمه وعدالته.

هكذا فان العدالة الانسانية ترتبط بمفهوم العدالة الوضعية ، التي تعتبر في الفترة الراهنة من أهم مصادر تصورات العدالة. حيث "ترتبط النظرية الوضعية اليوم بنكران إمكانية إيجاد معيار مجرد أو مقياس خارج إطار النظام القانوني تقاس به صحة حكم أو قاعدة ما"⁽²⁾. بعبارة أخرى فالعدالة الانسانية هي عدالة وضعية تقطع مع تصورات الأصل الميتافيزيقي للعدالة.

يمكن أيضا ملاحظة وجود ارتباط وثيق بين تصور الأصل الانساني للعدالة وبين تيار العقلانية. فالعقلانيون يقولون بأن العقل هو المرجع والمعيار لتمثل كل ما يجب أن يكون ، ومنه ضرورة خضوع العدالة لمعيارية العقل. فالتفأؤل العقلاني وثقته في قدرة الانسان العاقل على الوصول الى العدالة وتجسيدها ، يعتبر أهم حجج مقارنة العدالة الانسانية.

بهذا فالعدالة في أصلها الانساني ، تعتبر تأسيسا لأنسنة القيم ، وتأكيدا لقدرة الانسان على معرفة الصواب من الخطأ والحق من الباطل ، وقدرته على التصرف في قيمه. فالإنسان بهذا المعنى مسؤول وقادر على ابتكار معايير العدالة ومحدداتها.

(1) هنري باتيفول ، فلسفة القانون ، ترجمة سمحي فوق العادة ، منشورات عويدات ، بيروت-باريس ، ط4 ، 1984 ، ص8

(2) دينيس لويد ، فكرة القانون ، ترجمة سليم الصويص ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 47 ، نوفمبر 1981 ، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب ، الكويت ، ص104

3. أشكال وأنواع العدالة

فهم الكل يتطلب معرفة الاجزاء ، وهذا هو منهج التعريف المتكامل. هكذا فان الاحاطة بالتعريف المفاهيمي والمرجعيات يستلزم أيضا احاطة بجزئيات الظاهرة أو الفكرة المدروسة ، وفي هذا العنصر سيتم التطرق لأنواع وأصناف العدالة المختلفة ، حيث سيتم تحديد ذلك انطلاقا من معايير تصنيفية تضم أربعة تصنيفات أساسية : الطبيعة ، الموضوع ، المعيار ، نوع الادراك.

3. 1. من حيث الطبيعة:

3. 1. 1. العدالة كمساواة:

القول بالمساواة يعني تصور جميع الذوات البشرية على نحو متماثل ومتساو ، حيث أن لكل ذات نفس المحددات والخصائص ، ومنه تمتعها بنفس الحقوق. هذا الأمر يحيل الى تصور نمطي لنوع من "الكرامة الإنسانية" ، يقول بأن جميع البشر يجب التعامل معهم أولا باعتبارهم بشرا متساوون يتشاركون نفس الجوهر ويتمتعون بنفس الحقوق.

ترتكز مقارنة العدالة كمساواة على مسلمة أن كل البشر متساوون بالطبع ويجب التعامل معهم على هذا الأساس وبهذا المعيار ، حتى لو وجدت بعض الفوارق الجسدية والذهنية بينهم ، ف"الطبيعة جعلت البشر متساويين في ملكات الجسد والفكر ، حيث انه قد يوجد في بعض الأحيان رجل يتفوق على سواه ، لكن هذا التفوق ليس كبيرا لدرجة أن نقر بوجود لا مساواة طبيعية"⁽¹⁾.

(1) توماس هوبز ، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ترجمة ديانا حرب ويشرى صعب، دار الفراي ، بيروت ،

الفصل الأول

يبدو تصور العدالة كمساواة المفهوم الأكثر استساغة في تلقي العدالة بالعموم. فالقول بالطبيعة المساواتية للعدالة يعتبر السمة الغالبة في كثير من تعريفات العدالة المعجمية. حتى أنه يلاحظ وجود خلط بين العدالة والمساواة لدى الغير المتخصصين في المجال ، خصوصا في المدى الراهن. فتمثل العدالة المرادف لقيمة المساواة يعتبر أحد أكثر صيغ العدالة جذبا عبر التاريخ الانساني ، لأن القول بالعدالة كمساواة يعني ان يتساوى الجميع على نفس المعيار ، وهو ما يمكن أن يعطي معيارا واحدا جامعا شاملا يتوافق حوله الجميع ، حيث يشتركون في الاقرار بمنظومة حقوق وواجبات واحدة. أي ان الجميع سيكون على قدم مساواة ، يتمتعون بمعاملة مساواتية ومنظومة حقوق متماثلة. ففي تصور العدالة كمساواة يتم فعلا تماهي العدالة مع المساواة ، لا بل إن المساواة تصبح تصورا قبلها يحدد المفهوم البعدي للعدالة ، فتتحقق العدالة عندما تتحقق المساواة.

تقوم النظم الديمقراطية والاشتراكية على فكرة المساواة ، ومنه فكرة المواطنة المعاصرة في اطار الدولة الحديثة التي تستند الى قيمة المساواة رفقة الحرية كحجر أساس يحدد المشروعية السياسية. وحتى في النظم الدينية التوحيدية وعلى الخصوص المسيحية والإسلام ، فان المساواة تبدأ من تساوي البشر بين يدي الخالق ، في كونهم أولا بشر من نوع وجوهر واحد ، ثم في كونهم سيحاسبون أمام معيار عدالة واحد في الحياة الآخرة. وتظهر المساواة كخاصية دينية بشكل جلي في سرديات الديانات التوحيدية بداية من اليهودية ، والتي وان لم تقل بكونية المساواة ، إلا أنها قالت بالمساواة في مستوى أضييق ، أي داخل اطار الشعب اليهودي ذاته. وهذا ما يطرح اشكالية أخرى داخل تصور العدالة كمساواة ذاتها من حيث كونيتها وخصوصيتها. يمثل التصور المساواتي للعدالة على العموم التصور الغالب على المخيال الجمعي لتمثل العدالة ، من حيث أن تصور العدالة الشكلي يحيل الى تصور مساواتي ف"العدالة الشكلية كمبدأ عمل يجب بمقتضاه أن يتم التعامل مع كائنات نفس الشريحة الأساسية بالشكل نفسه"⁽¹⁾.

(1) بينوا فريدمان وغي هارشر ، فلسفة القانون ، ترجمة : مُجّد وطفه ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ،

كما تمثل العدالة كمساواة أيضا المرجعية الرئيسية للعدالة السياسية اليوم ، خصوصا أنها تمثل حجر الأساس في التصور النظري لمنظومة حقوق الانسان الكونية المعاصرة. كما أن المساواة تعتبر أحد اهم قيمتين سياسيتين في النظم الديمقراطية المعاصرة رفقة الحرية. وهذا ما يجعل من مقارنة العدالة كمساواة ، مقارنة ذات مشروعية عالية على مستوى العقل الجمعي الانساني الراهن.

3. 1. 2. العدالة كتفاوت

يبدأ هذا التصور من فرضية أن البشر لا يولدون بطبيعتهم متساوين ، فهناك اختلافات وفوارق فيزيولوجية وذهنية بين الأفراد. وإذا كانت العدالة مختصة بجماعة البشر فالواجب أن تلائم هذه الخصوصية الجوهرية في المجتمع البشري ، أي طبيعة الفرد ذاته. لذا فان الحجية الأساسية لطرح العدالة كتفاوت يستند الى تصور نوع من التفاوت الطبيعي والاختلاف بين البشر ، وما يتبعه من مآلات على المجتمعات البشرية والعلاقات داخلها. فالعدالة بهذا المعنى تتأسس على مقولة التفاوت والاختلاف.

"إن الكائنات البشرية غير متساوية بالتأكيد في أغلب الخصائص الطبيعية والنفسية. فهي غير متساوية في الصحة ، الذكاء ، الاتزان العاطفي وفي نواح أخرى عديدة ، بحيث أن تعدادها سيكون أمرا مرهقا. غير أنه من السهل أن نرى أن هذه الحقائق التي يتعذر انكارها لن تحسم القضية"⁽¹⁾.

بصيغة أخرى فإنه يوجد "نوعين للتفاوت في الجنس البشري ، فالنوع الأول وهو ما يدعى الطبيعي أو الفيزيوي لأنه من وضع الطبيعة ، ويقوم على اختلاف الأعمار والصحة وقوى البدن وصفات النفس أو الروح ، والنوع الثاني هو ما يمكن أن يسمى بالتفاوت الأدبي أو السياسي لتوقفه على ضربٍ من العهد ولقيامه_أو للإذن فيه

⁽¹⁾ جلين تيندر ، الفكر السياسي : الأسئلة الأبدية ، ترجمة مصطفى غنيم ، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية ، القاهرة ،

على الأقل_ بتراضي الناس ، ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التي يتمتع بها بعضهم ... كأن يكون أكثر من هؤلاء ثراء أو إكراما أو قوة ، أو أن يكون في وضع ينتزع فيه الطاعة⁽¹⁾."

القول بالعدالة كتفاوت هو الوجه الآخر لمقاربة العدالة المساواتية. فإذا كانت الطبيعة المساواتية للعدالة هي الغالبة على السياقات النظرية للعدالة ، فان مقولة العدالة كتفاوت لها أيضا أنصارها ومنظروها. فالقصد من العدالة كتفاوت هو وجود سلم معياري يحدد معايير تحقق العدالة عبر سلم قيم تراتبي أو هرمي ، تتجسد فيه العدالة بمقولة أن يعامل كل شخص بما هو أهل له.

يستند طرح العدالة كتفاوت على نقد طرح العدالة كمساواة ، فالمساواة تصبح نقيض العدالة بهذا المعنى ، فتظهر كتصور سطحي مغلوط عن العدالة. لأن العدالة تكمن في التعامل مع الناس بحسب طبائعهم ، أي كل بحسب امكانياته ، طبعه واستعداداته.

ينظر طرح العدالة كتفاوت للأفراد بنظرية تجزيئية ، من حيث الاعتماد على معيار قيمي تدرجي أو هرمي ، وما يتبعه من تأسيس لطرائق مختلفة في التعامل مع الأفراد. وهذا ما يتم ملاحظته في كثير من النظم القيمية القديمة ، حيث ساد تصور عدالة التفاوت أغلبها. ففي الحضارات القديمة حتى لو تم ذكر المساواة بين فئات معينة ، فان التفاوت كان دوما حاصلًا سواء بين الفئات الاجتماعية أو بين الجنسين ، أو حتى لأسباب دينية وعقائدية. فكانت التراتبية الهرمية هي بحق أحد أهم السمات المميزة لمنظومة العدالة في المجتمعات القديمة.

يرى روسو بأن ميلاد الحضارة والمجتمع الحديث هو ما أسس للتفاوت والطبقات داخل المجتمع. فالتفاوت والحضارة مترادفان ، حيث أن المجتمعات البدائية_ التي كانت تنعم بمساواة طبيعية_ والتي بدأت في الاستقرار مع اكتشاف

(1) جان جاك روسو ، أصل التفاوت بين البشر ، ترجمة عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، مصر ، 2012 ، ص 29

الفصل الأول

النظم الزراعية ، اضطرت لأن تدخل مرحلة تاريخية جديدة ، كانت أهم سماتها هي ظهور تقسيم العمل والأدوار الاجتماعية. تقسيم العمل هذا هو ما ستأسس عليه مقولة التفاوت الجوهرية ، حيث تتحقق العدالة في هذا السياق حين يحصل كل فرد على ما يستحقه مقابل عمله أومكانته أوقدرته ، تبعا لطبيعة معيار التفاوت الذي يمثل مرجعية هذا التصور عن العدالة.

دعا كثير من الفلاسفة الى تأسيس العدالة على حتمية وجود التفاوت بين البشر ، وكان أبرز هؤلاء أفلاطون ونييتشه. فأفلاطون رأى في المساواة فوضى وعدمية ومخالفة للحكمة ، في حين رأى فيها نييتشه إنحلالا ونقيضا لقوانين الطبيعة العادلة ، حيث يقول فيلسوف الانسان الأسمى في هذا الصدد "نظرية المساواة ... ليس هنالك من سم أكثر تسميما من هذه النظرية. فهي تبدو لو أنها تعليم من تعاليم العدالة نفسها ، بينما هي نهاية العدالة"⁽¹⁾.

النظام العالمي الحالي أيضا وإن كان يتأسس ظاهريا على قيمة المساواة ، فانه واقعا مؤسس على تفاوت جوهري لا يمكن تجاوزه بجرة قلم أو بتصريحات اعلامية أو أدبية. ومن هنا تظهر اشكالية قلقة جدّا داخل النظم الديمقراطية المعاصرة انتبه اليها أهم منظرو الديمقراطية الحديثة وعلى رأسهم "الكسي دي توكفيل" (Alexis de Tocqueville) الذي رأى بأن العلاقة بين مبدأي (الحرية\المساواة) هي علاقة قلقة يستحيل التوفيق التام بين قطبيها تقريبا. وهو فعلا ما سيجعل منها اشكالية مفتوحة ، ممثلة إحدى أهم إشكاليات فلسفة العدالة الراهنة. فهل العدالة عبارة عن تفاوت أم مساواة ؟ أم هي في منزلة بين المنزلتين ؟

3. 2. من حيث المنظور

3. 2. 1. المنظور المطلق

⁽¹⁾ فريدريك نييتشه ، غسق الأوثان :أو كيف تتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة ، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل ، بيروت ،

المطلق في تعريفه القاموسي يعني "التام أو الكامل المتعري عن كل قيد أو حصر أو استثناء ، كالضرورة المطلقة ، والخير المطلق ، والجمال المطلق ، والوجود المطلق ، والسلطة المطلقة. وهو أيضا مرادف للقبلي a priori⁽¹⁾".

وفي تصورات العدالة بعامه ، نجد التصور المطلق غالبا على كثير من تصورات ومذاهب العدالة. فمنذ البدء نظر للعدالة على أنها فضيلة مطلقة ، يجب التقيد بها ويؤثم الخروج عنها. ويستند التصور المطلق للعدالة على مرجعيتين رئيسيتين : أولاهما المرجعية الطبيعية وثانيهما المرجعية الالهية. الأولى هي العقل كوسيلة لإدراك عدالة الطبيعة باعتبارها ملكة انسانية مشتركة ، ويمثل هذه الصيغة مقولة رينيه ديكارت عن "أن العقل أعدل قسمة بين الناس". والمرجعية الثانية والأكثر شيوعا يمثلها الدين ، استنادا الى المصدر الالهي المقدس الدين. فإذا كان الاله مطلقا فان نواميسه وشرائعه كذلك وجبت أن تكون مطلقة ، ومنه العدالة الصادرة عنه يجب أن تكون بنفس الصفة.

ان النظر الى العدالة باعتبارها مطلقا يقود الى ما يسميه كانط بالأوامر الغير المشروطة. فتصور العدالة المطلق يعني أن مبادئ العدالة تكون سباقة على الفعل موضع الحكم. وأن نواميسها لا تكون خاضعة لمحددات الزمان والمكان ، بل تكون ثابتة تفرض على الجميع الإمتثال لها.

ترتبط العدالة المطلقة في وجه آخر بالحقيقة ، وهذا ما نجده في النصوص الدينية بوجه الخصوص. أما على المستوى الفلسفي فقد كان أفلاطون رائدا لهاته المقاربة ، من حيث ربطه العدالة بالمعرفة والحكمة التي تقود الى الحقيقة. فقد اعتبر أفلاطون العدالة فضيلة الفضائل ، نظرا لأنها حصيلة تجمع الثلاث الفضائل الأخرى للنفس والمجتمع.

تستند مقاربة العدالة المطلقة على مبادئ ومسلمات ثابتة ، لا تخضع لمبادئ الصيرورة التاريخية ومحددات الزمان والمكان. بمعنى أنها تؤسس ما يمكن تسميته بالنزعة التاريخية. كما أنها تسوّغ مشروعيتها انطلاقا من مرجعيات مطلقة ، تتجسد إما في شكل الدين الذي تعود جذوره الى المقدس الالهي ، أو في شكل العقل القادر على تحصيل المعرفة

(1) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج2 ، ص388

والحقيقة ، انطلاقا من قدرته على تسوية ذاته عبر تصور طبيعته الانسانية الشاملة وقدرته على الحكم والابتداع والموازنة.

اهم فوائد التصور المطلق عن العدالة ، يوجد فعليا في أبعاده التطبيقية. حيث أن العامة من الناس التي لا تمارس التفكير النقدي ولا تبحث كثيرا عن التبريرات والتفسيرات ، تجد في مبادئ العدالة المطلقة ضالتها ، من حيث أنها مبادئ جاهزة قبليا ، توفر أحكاما جاهزة وواضحة حول الخطأ والصواب ، الحق والباطل. بمعنى وجود خارطة قيمية جاهزة للتطبيق في مختلف مواقف الحياة اليومية ، يسير وفقها الأفراد متى ما تطلب الموقف ذلك.

في الحياة اليومية تظهر مواقف مفاجئة واعتباطية لا تسمح للفرد بان يتأني ويمارس حساب الاحتمالات والموازنة القيمة التي تتطلب وقتا ومساحة كافية ، تسمح بالخروج بنتيجة صحيحة عن القرار المطلوب اخذه. بل ان هاته المواقف كثيرا ما تتطلب فعلا أنيا وقرارا تلقائيا ، لا يمكن أن توفره إلا مبادئ قبلية يؤمن بها الفرد ويسلم بمشروعيتها وصحتها. كما أن ربط العدالة بالعقل والدين بالخصوص يزيد من امكانية قبولها عند السواد الأعظم من الناس ، بالنظر الى قدسية الدين ومقبولية العقل. من هنا بالذات يجد التصور المطلق للعدالة مشروعيته منذ القدم وصولا لأيامنا الراهنة.

إن الحديث عن طبيعة نمطية معينة للبشر ، أو ما يسمى ب"الطبيعة البشرية" يزيد من امكانية وجود قيم كونية وجامعة تشترك فيها البشرية جمعاء ، ف"وجود شيء من قبيل "الطبيعة البشرية" يضطر المشتغلين بعلم الاجتماع وعلم الأناسة_وهم أشد المدافعين عن التصور النسبي_ لإعادة مساءلة رؤيتهم حول النسبية القيمة⁽¹⁾. ومن هنا نجد المقاربة المطلقة مكانها في حقول فكرية معاصرة من قبيل علم الاجتماع وعلم الأناسة وغيرها.

⁽¹⁾ Francis Fukuyama, le grand bouleversement, traduit par Denis-Armand canal, la table ronde, paris, France, 2003, p208

3. 2. 1. المنظور النسبي

النسبية هي "إحدى وجهات النظر الفلسفية التي تنحو الى أن قيمة ومعنى المعتقدات الانسانية والسلوك الانساني ليس لها أي مرجعية مطلقة تقوم بتحديددها ، فعلمية تقييم المجتمعات الانسانية للقيم والسلوكيات هي نتاج النسيج التاريخي الثقافي لهذه الجماعة البشرية وليس لها علاقة بمرجعية خارجية مطلقة ، تمد هذا التقييم بقدسية معينة⁽¹⁾". بهذا المعنى فالنسبية هي نقيض المطلقية.

أهم ممثل للنزعة النسبية في العدالة هو التصور النفعي والتطوري ، وفلسفيا يظهر نيتشه ورواد الفلسفة المابعد حداثة ، ولو أن الفلسفة اليونانية قد كانت السبّاقة ، فقال هيراقليدس بأن الصيرورة والتغير هو ما يحكم التاريخ ، في حين قال السفسطائيون بالنسبية وإمكان الاختلاف والتنوع القيمي ، فقالوا بأن الانسان هو معيار كل شيء. كذلك كان لتطور العلوم الحديثة أثر بالغ في تطور التفسيرات النسبية في مجال القيم بعامة والعدالة بخاصة.

ينخرط المنظور النسبي في قلب تصور الصيرورة التاريخية. فكل منظومات القيم والأخلاق وأحكام القيمة تخضع لشروط الزمان والمكان ومحددات التاريخية التي يحكمها منطق التغير والصيرورة في المقاربة النسبية. فهي تبدأ برفض وجود نظم قيمية ومعايير اخلاقية مطلقة أو كونية قادرة على تحديد ما يمكن أن يكون عادلا لجميع البشر في كل زمان ومكان ، وهو ما يعني رفض قدسية ومطلقية مرجعيات نظم العدالة المطلقة. فمع المقاربة النسبية يصبح كل شيء خاضع للاحتمال والتغير ، أي أنه "لا يمكن أن يكون هناك حق مطلق في الأحكام الخلقية ، كما انه ليس هنالك حق مطلق في المسائل الطبيعية حتى ينقرض ذلك النوع الانساني وتنتهي أفعاله وتصرفاته⁽²⁾".

(1) مصطفى حسبية ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر و التوزيع ، الأردن ، عمان ، ط 1 ، 2009 ، ص 623

(2) حسام محي الدين الألوسي ، التطور والنسبية في الأخلاق ، دار الطبيعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1989 ، ص 126

على عكس النزعة التشكيكية التي ترفض تماما وجود فكرة العدالة ، فان منظورية العدالة النسبية ترفض بالأحرى وجود مفهوم مطلق عن العدالة. فالعدالة في اطار المنظور النسبي هي نظام قيمي يتولد داخل الأطر الاجتماعية ، وهذا ما يفسر إختلاف النظم القانونية ومنظومات الأخلاق بين الأقاليم والمجتمعات عبر مختلف الأزمنة.

بهذا فالظرفية التاريخية والأطر المجتمعية هي من يحدد طبيعة العدالة ، فمع النزعة النسبية لم يعد الأمر يتعلق بعدالة واحدة ، بل أصبح الأمر يحيل الى عدة نظم من العدالة.

اليوم تشهد النزعة النسبية تصاعدا وجاذبية تضاهي وتتفوق على النزعة المطلقية ، ويعود ذلك لأن النزعة النسبية تستند في الغالب الى مقاربات علمية تاريخية ، توافقها البحوث الانثروبولوجية والتاريخية ، التي تنطلق من فرضية التطور التي شملت كل مجالات الحياة الانسانية ، وعلى رأسها القيم والعدالة.

كما أن هنالك سببا آخر يفسر صعود النسبية ، وهو طبيعة الأطر الفكرية التي تحكم المرحلة التاريخية الراهنة. فبعد تصدع المرجعيات الدينية النسقية الكبرى اثر نجاح المشروع الحداثي ، يشهد المدى الراهن سقوط سرديات العقل الحداثي الكبرى أيضا ، القائمة على الثقة في العقل وقدرته على تحقيق التقدم والخلاص للإنسانية كبديل حداثي عن التفسيرات الدينية الغيبية المقدسة والخلاص الأخرى. وإثر هذا التصدع في مشروعية السرديات الكبرى وانحيار الثقة في وعود الخلاص الذي تقدمه السرديات الناسوتية واللاهوتية على السواء ، فان النزعة النسبية بهذا المعنى تكسب مشروعيتها في سياق السرديات الصغرى في اطار عالم لم يعد يثق في المرجعيات التي صنعت مطلقياته القديمة.

3.3. من حيث المعيار

3.3.1. عدالة غائية

الفصل الأول

القصد بالتصور الغائي للعدالة ، هو القول بأن العدالة تصبح في حد ذاتها غاية ، لا مجرد وسيلة لتحقيق غايات أخرى. ومنه القول بأسبقية العدل عن الخير ، نقيضا عن الطرح النفعي القائل بأسبقية الخير عن الحق أو العدالة.

يعتبر طرح العدالة الغائية أحد أهم طروح الفلسفة الكلاسيكية ، حيث يدعو أفلاطون الى غائية العدالة انطلاقا من ربطها بالفضيلة، معتبرا إياها اكتمالا للفضيلة ، فتظهر العدالة باعتبارها غاية الغايات. وهذا الطرح الغائي نفسه يوجد في كثير من الأفكار الفلسفية التي يمكن ادراجها في اطار سياق المثالية الأخلاقية التي تفترض ضرورة السير وفقا لقواعد أخلاقية موضوعة سلفا.

يظهر الأمر أيضا جليا في سياق الأفكار الدينية ، التي وان كانت تربط العدالة بغاية تحقق الرضى الالهي ، فإنها _العدالة_ تبقى غاية في حد ذاتها. ويبرز طرح غائية العدالة في أبلغ اشكاله مع الفيلسوف الألماني عمانويل كانط ، الذي يرفض المقاربة النفعية ، ومنها رفض أي شكل من أشكال حسابات المنفعة في معيارية الفعل الأخلاقي. فالفعل الأخلاقي يمارس بذاته ولذاته. وإذا ما حدث أن تدخلت حسابات المنفعة والعواقب والشخصنة في المقاربة ، فان الفعل الأخلاقي يفقد جوهر أخلاقيته ، لأن الأخلاق بصفة عامة والعدالة بصفة خاصة ، هي أوامر مطلقة غير مشروطة لا تخضع لحسابات المنفعة ، من حيث أنها تقوم بصفة أساسية على مرجعية العقل الانساني الكلي ، الذي من المفترض أن يشرعن لعدالة غائية كونية.

ان معيار الصحة والخطأ ، الحق والباطل يتحدد سلفا وفق هذا التصور. بمعنى أن الفرد حتى يسير وفقا للعدالة فانه يطلب منه أولا الاحاطة بالفضائل والمحددات الاخلاقية ، وهذا ما ترجعه أغلب النظريات في هذا السياق الى عملية التربية ومنها من ترجعها الى الفطرة. عموما فان المعرفة القبلية بقواعد العدالة يفترض بها أن تجعل الفرد قادرا على السير وفقا لآلياتها في مواقف الحياة اليومية التي تواجهه ، بغض النظر عن حسابات المصلحة المتغيرة المترتبة عن ذلك

الفعل. بمعنى أن العدالة هنا تكون متجردة عن الغرض ، حيث أن مجرد ممارستها كاف لتحقيق ذاتها ، انطلاقاً من "أن عملاً تحرمه إحدى القواعد الجوهرية للأخلاق هو عمل ممنوع بغض النظر عن نتائجه"⁽¹⁾.

تتطلب المقاربة الغائية ، تصوراً قسلياً تجريدياً عن فكرة العدالة ، أي نوعاً من التقديس لفكرة العدالة ذاتها والمصادقية وتمثلها على شكل مسلمات ومبادئ لا تقبل النقاش. بصيغة أخرى فإنها تقوم على فكرة "أخلاق الواجب" ، حيث تمارس العدالة لذاتها انطلاقاً من فصلها عن ظرفيتها الزمنية والمكانية ، فتستغني العدالة بهذا عن العالم الخارجي لتحقيق وجودها. حيث يمكن أن توجد بذاتها في شكل أوامر مطلقة غير مشروطة.

للمقاربة الغائية عدة فوائد ، من حيث أنها توفر معياراً ثابتاً واضحاً يصلح كتقويم سلوكي للمجتمع بعامته. كما تصلح لأن تكون بوصلة أخلاقية للمايجب أن يكون، وتبدو أيضاً قادرة على الامتداد كونياً ، مما يجعلها قادرة على التأسيس لمقاربة عدالة إنسانية جامعة. نقطة أخرى هي قدرتها الكبيرة على إضفاء المشروعية على العدالة ، إنطلاقاً من فصلها عن متغيرات فساد الصيرورة التاريخية ، والظروف والأهواء. وهذا ما إنتبه إليه جيداً أفلاطون ثم كانط في صياغة تصوراتهم عن العدالة. فغائية العدالة هي أولاً وقبل كل شيء استراتيجية لمواجهة عطلات الصيرورة التاريخية وفوضى الأهواء اليومية وأزمات تضارب المصالح والمنافع في المجتمع البشري.

3. 3. 2. عدالة عواقبية

القصد بالعواقبية ، هو أن العدالة في هاته الحالة لا تعتمد معياراً قسلياً ، بل ان صحتها تتحدد من خلال نتائجها وعواقبها. وهو ما يعطي علاقة ضرورية بين المبادئ والنتائج المترتبة.

⁽¹⁾ ديفيد فيشر ، الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟ ، ترجمة : عماد عواد ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 414 ، يوليو 2014 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص 83

الفصل الأول

تفترض العدالة العواقبية مقارنة بعدية عن العدالة. فالعدالة لا تتحقق في المثال أو المبدأ القبلي ، بل انها تكون محددة بحساب نتائج الخيارات ، الأسباب والمآلات. فالفعل لا يعتبر عادلا إلا بمقدار ما تكون نتائجه تدرج في موازنة العدالة هذه. وفي هذا السياق يظهر مفهوم المعاملة بالمثل كأحد أهم مسلمات هذا الطرح ، مفترضا أن العدالة تتحقق عبر معاملة الفعل بمثله ، ومنه مبدأ القصاص الكلاسيكي القائل "العين بالعين والسن بالسن".

في الميثولوجيا اليونانية القديمة نجد أن التعامل بالمثل هو المرجعية الأولى لتحقيق العدالة ، وهو ما يوجد في ملحمة الاللياذة والأوديسة "حيث ترتبط العدالة بالانتقام طوال فصول الاللياذة"⁽¹⁾. وفي كتاب الجمهورية يطرح بوليمارخوس (Polémarque) أحد محوري سقراط وخصومه ، تعريفا عن العدالة يصب في اتجاه التعامل بالمثل ، "حيث أن العدالة تعني اعطاء كل ذي حق حقه بمعنى أن نعامل كل انسان بما هو مناسب له ، أي أن العدالة تكمن في تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء"⁽²⁾. أما أبيقور (Épicure) فيذهب الى أن العدالة لا تتحقق إلا من حيث نتائجها ، فيقول بأنه "لا وجود لعدل في ذاته ، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أي مكان وأي عصر ، والغاية منه عدم إلحاق الضرر بين الناس"⁽³⁾. أما في سياق الفكر الحديث فإن أهم المدارس الممثلة لهذا التوجه ، هي الفلسفة النفعية ، التي تربط معيار العدالة بمقدار ما تحققه من منفعة فردية وجماعية.

يعتبر المنظور العواقبي نقدا لفكرة أخلاق الواجب التي تؤسس للمنظور الغائي ، ومع ذلك فالعواقبية أيضا لها غايتها. فهي في النهاية تنشئ تحقيق نتيجة مرضية يمكن وصفها بالعدالة. ويكمن الفرق بينها وبين التصور الغائي للنظرية الغائية في أن هذه الأخيرة تتمثل العدالة على أنها غاية قبلية موجودة في ذاتها ولداتها ، في حين تتصور العواقبية العدالة في طبيعتها البعدية ، أي على أساس نتائجها ومآلاتها.

(1) ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص 34

(2) مصطفى النشار ، أفلاطون رائد المثالية ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، 2018 ، ص 75

(3) جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، ص 283

الفصل الأول

من أهم آليات المقاربة العواقبية هي عملية حساب القيمة ، بما هي علاقة بين المبادئ والنتائج. وهذا الأمر يقودنا الى التوجه النسبي ، حيث أن حساب القيمة يحيل الى نتائج مختلفة ومتباينة بحسب ظرفية الفعل والخيار. وهو ما سيقود في النهاية الى مرونة في معيار العدالة. فتظهر العواقبية بهذه الصفة كتنقيض لمقاربة أخلاق الواجب والنظرية الغائية. فالعدالة مع العواقبية ، لم تعد هي ما يجب تطبيقه ، بل غدت ما يجب الوصول اليه.

تستمد النظرية العواقبية في العدالة تسويغها من طبيعتها الواقعية. فالتعامل بالمثل وحسابات القيمة ورد الجميل ، هي امور لا يمكن فصلها بحال عن الفعل الأخلاقي اذا ما تصورنا الأخلاق بنظرة واقعية. فالفرد في الحالات العادية يجد سهولة أكبر في أن يكون اخلاقيا وفاضلا تجاه شخص كان له سابق فضل عليه ، من أن يفعل ذلك تجاه شخص لا تجمه به أية علاقة ودية. كما أنه يصعب تصور أن يمارس الناس الخير تجاه من أساءوا اليهم. وتاريخ قوانين البشر مليء بالقوانين التي تنظم الانتقام ، لا بل ان كثيرا من القوانين جاءت لتمؤسس الانتقام بدل أن تتركه في حالة من الفوضى.

العدالة العواقبية تهتم بنتاج الفعل ، فالحكم على فعل ما بأنه عادل أو لا ، صواب أم خطأ ، لا يتم انطلاقا من الحكم على مبادئه ومنطقاته ، بل أن الحكم يصدر أساسا بالقياس على النتائج. وهذا ما يجعل المنظور العواقبي للعدالة حجر الأساس في المقاربات الواقعية السياسية والنسبية الأخلاقية.

3. 4. من حيث الإدراك

3. 4. 1. العدالة كتصور

انطلاقا من الرؤية الأرسطية التي تقسم وجود الشيء بعامة الى قسمين : الوجود بالقوة أي الوجود النظري التصوري ، والوجود بالفعل وهي مرحلة تلي الأولى ، وتعني أي التجسد والتمثل الواقعي الملموس ، يتم تقسيم على نفس هذا

المنوال طبيعة ادراك العدالة الى نوعين ، التصور والتمثل. والمقصود بادراك العدالة كتصور ، هو تناولها في شكلها المفاهيمي وسياقاتها النظرية بالعموم. فالتصور في تعريفه العام يتمثل "في عملية قوامها الاحاطة بمفهوم وتكوينه"⁽¹⁾.

يعني الادراك التصوري للعدالة قراءة ذات طبيعة خصوصية. فالعدالة كما يتم استعمالها في الراهن تحيل الى مصطلح ذو مفهوم مركب ، والمقصود به يحيل الى إحالات متعددة في هذه الحالة. العدالة يمكن أن تكون مفهوما أو معيارا أو حتى مؤسسة ، مما يعني أن مفهوما مرتبط بطبيعة تصورها. وهي بعامة وإن كانت تحيل الى تصورها كمرجعية للحق ، ومعيارا للصواب ، فان طبائع ادراكها في مجالاتها المختلفة يختلف من مرجعية لأخرى ، وبالخصوصا حين التطرق لإشكالية التنظير والممارسة في سؤال العدالة.

عموما فإن إدراك العدالة كتصور يحيل الى السياق التنظيري ، والمفاهيمي. وهذا ما يمثل أهم حقل تنشط داخله الفلسفة العدالة. ففلسفة العدالة تبحث عن مختلف المحددات التصورية للعدالة ، أصلا وطبيعة ومآلا. بحيث تحلل تنتقد وتُقَلِّب المعطيات على أوجهها باحثة في النهاية عن مخرج فكري ومقاربة لما يمكن أن تكون عليه العدالة المشروعة والمسوّغة.

3. 4. 2. العدالة كتمثل

يقصد بالعدالة كتمثل الجانب التطبيقي للعدالة. فالعدالة وان كانت في الأصل أفكارا وقيما ، فإنها لا تتجسد كعدالة في الواقع إلا اذا أصبحت قوانين اجتماعية وسياسية ، تمارس في مؤسسات قائمة لتطبيقها. أي بشكل آخر تتبناها ارادة سياسية ذات قوة فاعلة واقعيا ، والمقصود هو سلطة الدولة ، باعتبارها المحتكر لحق استعمال القوة المشروعة.

⁽¹⁾ أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص 195

الفصل الأول

تعتبر مؤسسة العدالة أحد أهم المؤسسات السياسية ، كما تمثل أحد اقطاب السلطة الثلاث ، في نظام الفصل المعاصر للسلطات ، في اطار مقارنة الدولة الديمقراطية المعاصرة. أي ما يعرف بالسلطة القضائية.

يتم مأسسة العدالة في شكل مؤسسة القضاء. فالقضاء أو وظيفة القاضي هي وظيفة مرتبطة بنشوء أولى الكيانات السياسية والمجتمعات المنظمة. حيث من شأن هيئة القضاء أن تعطي مشروعية لمجموعة من القوانين التي من المفترض أن تشكل معيار العدالة داخل المجتمع وتعمل على ضبط أسس التعامل بين الأفراد والجماعات والمؤسسات داخل الكيان السياسي. من هنا تصبح السلطة القضائية هي الجانب التمثلي للعدالة واقعيا.

القول بالعدالة كتمثل هو القول بتطبيقات العدالة على أرض الواقع ، أي ان العدالة النظرية تتمثل واقعيا في شكل أفعال وضوابط وأوامر ملموسة ، تضمنها هيئة ساهرة على حسن تطبيقها. ويتم هذا التمثل في شكل مؤسسات سلطوية ، تجسدها المؤسسة القضائية باختلاف أشكالها وتطبيقاتها التي تطورت عبر مراحل التاريخ الانساني ، باعتبارها أهم تجسيد لتمثل العدالة في الواقع التاريخي.

عموما لا تتجسد العدالة فعليا إلا بمرورها على مرحلتين ، التصور ثم التمثل. فإذا ما حدث الانتقال المشروع من تصور مسوّغ الى تمثل مشروع ، فان العدالة بهذا تكون قد نجحت في التجسد فعلا ، والانتقال من القوة الى الفعل.

المبحث الثاني : السياق التاريخي

العدالة باعتبارها إحدى أكثر المفاهيم ترسخا وحضورا في مجالات حياة الإنسان ، تجد لها حضورا جليا عبر مختلف حقبات تاريخ الوجود الإنساني ، فمنذ القدم اهتم الإنسان الذي بدأ يعيش في مجتمعات منظمة بسؤال العدالة ، طارحا عدة فرضيات وتساؤلات حول مفاهيم العدل والخير والصواب ، قاده لعديد الاجابات حول ماهيتها ، وكانت لتلك الاجابات المختلفة أثر جلي في تشكيل معالم القيم الإنسانية عبر المراحل التاريخية.

من هنا كان البحث في تاريخية مفهوم العدالة أمرا له أهميته البالغة ، من حيث ربط الراهن بجذوره التاريخية. وبالعموم يقود البحث في تاريخية العدالة الى العودة لفجر التاريخ الإنساني ، وهو ما سيتطرق اليه هذا المبحث بموجز واف ، يعرض تاريخية تطور أفكار العدالة ومختلف فلسفاتها التي تبلورت عبر التاريخ ، بداية من فجر التاريخ وصولا الى عتبة الأزمنة المعاصرة.

1. ارهاصات العدالة في المجتمعات القديمة

البحث عن طبيعة الإنسان البدائي وأحواله ، يحيل الى تصورات غير مثبتة قطعا ، بفعل غياب المصادر التاريخية الصريحة ، وهو الأمر الذي يفتح باب التأويلات وجدل النظريات. ومع ذلك يبقى بحثا تاريخيا له أهمية جوهرية ، بفعل أنه "في تاريخ الفلسفة كانت النقاشات حول "الحالة الطبيعية" لها دور حاسم في مفهومية العدالة والنظام السياسي"⁽¹⁾. فرضية الحالة الأولى للبشر تجد لها عديد الامتدادات في مجالات الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية مثلما توجد في الدراسات الفلسفية أو حتى العلوم الدينية.

⁽¹⁾ Francis Fukuyama, le début de l'histoire : des origines de la politique à nos jours, traduction de Pierre Guglielmina, édition saint-Simon, paris-France, 2012, p 43

الفصل الأول

يقود البحث في فرضيات أصل البشر أو الحالة الطبيعية الى مرحلة ما قبل المجتمعات المنظمة والنظم السياسية ، حيث تقول المقاربة الأنثروبولوجية بأن نظام العشيرة يمثل أول أشكال التجمعات الانسانية ، وفيها عاش البشر في شكل مجموعات صغيرة تعتمد على تنظيم الأسر والعشائر. ف"كانوا رحالة ، يتحركون في مجموعات صغيرة ، تؤسس العائلة نواتها. ويمضون أوقاتهم في تأمين عيشهم الآني. ويمثل الصيد مكملًا بجمع الثمار أهم وسائلهم في تحقيق هاته الغاية"⁽¹⁾. ففي العشيرة كنظام أبوي ، كان التخطيط الاجتماعي بسيطًا نسبيًا مقارنة ما سيظهر لاحقًا مع عدة تنظيمات اجتماعية أخرى. وفي هذه المرحلة يتم الاعتماد اجتماعيًا على نظام الأسرة كإطار عام لصياغة التصورات الاجتماعية والثقافية. وما يجدر ملاحظته أيضًا هو غياب الشرائع المكتوبة بحكم أن الكتابة لم تكن قد تبلورت بعد في شكلها المتعارف عليه في هذه المرحلة.

مشكلة غياب النصوص المكتوبة في سياق دراسات المجتمعات البدائية ، هي ما تجعل من تحديد أنماط حياة وقيم البشر البدائيين أمرًا غير يقيني ، وخاضعًا لمنطق المنظورات الاحتمالية. "فتاريخ البشر قبل الكتابة يأتينا بعامّة من الآثار المادية المتروكة ، التي يكتشفها علماء الآثار عبر عمليات التنقيب. وانطلاقًا من هذه الآثار فإننا نضع فرضيات تفسيرية ، بالاستناد الى أفضل معارفنا"⁽²⁾. وهذا ما يعني أننا بصدد دراسة مرحلة ما قبل التاريخ ، باعتبار التاريخ يبدأ من المصادر المكتوبة عنه.

ان استناد الانسان الى مرجعية النظام الأسري ، في مرحلة العشيرة يحيل الى منظومة قيم بسيطة وغطية المعايير. فالمجتمع متخيل في هذا السياق كأسرة كبيرة ، فما يصدق على الجزء المتمثل في الأسرة يصدق على الكل المتمثل في

⁽¹⁾ Marc simard et christian laville, Histoire de la civilisation occidentale : une perspective mondiale, edition du renouveau pedagogique inc, quebec-canada, 2000, p18

⁽²⁾ Sir leonard woolley, digging up the past, penguin book, harmondsworth (G.B), 1954, p 118

الفصل الأول

المجتمع. ومع الانتقال الى المرحلة القبليّة سندخل محددات جديدة في البوتقة القيمية ، مما سيقود لبلورة تصور جديد عن ما يمكن أن يكون عادلا. فمع اكتشاف الزراعة وانتقال الانسان من نمط الحياة المترحلة الى الاستقرار ، تغيرت عدة معطيات في أساليب حياة البشر ، ليس فقط على مستوى المعاش اليومي ، بل أيضا على مستوى الأفكار والتصورات. "ان الانتقال من مجتمع القطعان والعشائر الى مجتمع القبيلة تم اثر تطوير الزراعة ، في عديد مناطق العالم ، مثل منطقة بلاد الرافدين والصين والقارة الأمريكية قبل حوالي تسعة او عشر آلاف سنة... حيث اصبح الناس على اتصال قريب ببعضهم البعض في مناطق محددة مما استدعى ظهور اشكال تنظيم اجتماعي جديدة"⁽¹⁾.

مفهوم العدالة في المرحلة القبليّة القديمة ، وان كان يبدو ناقصا ومبهم الملامح ، بحكم غياب النصوص المكتوبة. إلا انه يمكن بالاعتماد على الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية استنتاج عديد الأمور بخصوص طبيعة العدالة في المجتمعات القديمة. في هذا الصدد يرى "بيار كلاستر" (Pierre Clastres) أنه بالرغم من مظاهر التفكك والالتجانس التي يتميز بها المجتمع البدائي ، بحكم لا مركزيته وعدم قدرته على الزام افراده بشرائع محددة ، إلا أنه يشكل وحدة صلبة ، ومصدر هاته الوحدة يستند لما يسميه بقانون الأسلاف. فالفكر الديني والمشروعية السياسية في المجتمعات البدائية متماهية ومرتبطة إرتباطا وثيقا بثقافة الأسلاف.

تتجسد ثقافة الأسلاف هذه في تقديس الطواطم ، التي تعبر عن ديمومة حضور الأسلاف في وعي أفراد المجتمع القبلي. "إن النزعة المحافظة البدائية تسعى اذن الى منع التجديد في المجتمع وترغب في أن يكون احترام القانون ضمانا للحفاظ على اللانقسام ، أي انها تسعى لمنع ظهور الانقسام في المجتمع"⁽²⁾. ولا يتم هذا الأمر الا بتمجيد الأسلاف كمصدر للقيم الاجتماعية ، حيث أن تمجيد الاسلاف يمنع من ظهور منظومات قيمية جديدة تنافس قيم المجتمع الأصلية. بالتالي يمكن القول أن مرجعية الأسلاف وأسطرتها هي ما تمثل مرجعية العدالة في المجتمعات القبليّة القديمة.

⁽¹⁾ Francis Fukuyama, le debut de l'histoire, p 74

⁽²⁾ بيار كلاستر ومارسيل غوشيه ، في أصل العنف و الدولة ، ترجمة علي حرب ، دار الحداثة ، ط 1 ، 1985 ، ص 118

الفصل الأول

"في المجتمع القبلي ، الأفكار المتجسدة في شكل اعتقادات دينية لها تأثير عظيم على التنظيم الاجتماعي . ان الايمان بحقيقة الأسلاف يربط الأفراد بطريقة أكثر اتساعا مما يربطهم الايمان بروابط الأسرة أو العشيرة . ان المجتمع بهذا ليس فقط أعضائه الآنين ، بل انه سلسلة متواصلة من الأجيال ، من الأسلاف الميتين الى الأطفال الذي لم يولدوا بعد . ان الأفراد بهذا لا يختارون نظامهم الاجتماعي ، حيث أدوارهم تكون محددة قبلها قبل ميلادهم حتى ، من قبل المنظومة القيمية للمجتمع الذي يحتضهم"⁽¹⁾ . أما بالنسبة لأصل التشريع والعدالة في المجتمعات البدائية فإننا نلاحظ استبعاد الأصل الانساني ، ف"المشرع هو أيضا مؤسس المجتمع وهم الأولون المأسطرون والأبطال الثقافيون والالهة . والرئيس إنما ينطق باسم هذا القانون ، والمغزى في مقاله يكمن دوما في الرجوع الى قانون الآباء الأولين الذي لا يمكن لأحد خرقه لأنه يمثل كينونة المجتمع ذاتها"⁽²⁾ .

ومن صفات العدالة في المرحلة القبلية البدائية أنها لا تمثل تنظيرات مرهنة ، أو شرائع مكتوبة ، بل تجسد في أحسن الحالات تصورات مسبقة مرتبطة بالأفكار الدينية القبلية أو بأساطير الأسلاف . بمعنى أن الأمر عبارة عن خطابات شفاهية غير ناضجة كفاية على المستوى النظري حتى يمكن تسميتها نظرية أو مفهوما متكاملا عن العدالة ، لكنها تمثل أكثر ارهاصات عن العدالة ، بما تمثل من ضرورة وجود العدالة في أي شكل من أشكال التجمعات البشرية . وهذا ما يؤكد فكرة أنه لم يوجد أي مجتمع بشري ، ولا مرحلة من مراحل التاريخ الانساني ، إلا وكانت العدالة حاضرة فيه .

تركز المجتمعات القديمة كثيرا على فكرة الثأر ، وتعتمد على تقنينها في شكل مبادئ لا يمكن خرقها ، تحت عقوبة أن يتعرض من يخرقها الى النبذ والاستبعاد من المجتمع . فقد كان لكل عشيرة أو أسرة الحق في الانتقام اذا ما تعرض أحد افرادها المنتمين الى سوء أو ضرر ، سواء كان الأمر قصاصا أم تعويضا . ويتمثل دور شيخ القبيلة في التنسيق بين

⁽¹⁾ Francis Fukuyama, Le debut de l'histoire, p 80

⁽²⁾ بيار كلاستر ، في أصل الدولة والعنف ، ص 103

مختلف وحدات القبيلة لتجسيد الأمر بسلاسة ، مستندا الى مشروعية الأسلاف والآلهة ، باعتباره الناطق باسمهم. مع ملاحظة أنه لا يتمتع بسلطة مركزية ، أو قوة فعلية لإجبار الأفراد على تجسيد مبادئ العدالة. بمعنى أن الأمر يتم انطلاقا من الأعراف والاتفاقات الموروثة الناتجة عن مشروعية وقبول الجميع في المجتمع بمنظومة العادات والتقاليد القائمة. وتمثل أقصى العقوبات شدة ، عقوبة النفي والنبد من المجتمع. حيث ما تمثل نفيًا لذات الفرد ذاته ، لأن الفرد في المجتمعات القبلية القديمة لا يعرف نفسه إلا انطلاقا من كونه ابن عشيرته أو قبيلته ، أي ان تعريف الذات في هذه المرحلة لم ينفصل بعد عن الذات الجمعية.

يلاحظ أيضا الطابع المساواتي نسبيا في علاقات الأفراد بعضهم البعض في المجتمعات البدائية ، وذلك يعود لغياب تقسيم العمل الجذري _ ما عدا بين الجنسين _ ، وعدم وجود تكديس ثروات واضح لصالح فئة معينة أو أفراد معينين. فالعلاقات تقوم في هذه المرحلة على معايير مساواتية في أغلب الحالات تقريبا.

بشكل عام يمكن إفتراض عدة استنتاجات عما يمكن ان يشكل مبادئ العدالة في المجتمعات القديمة:

- مرجعية العدالة في المجتمعات القديمة تبتعد تماما عن التفسيرات الوضعية. فهي تحال الى مرجعية مقدسة ، المتمثلة إما في اصل الأسلاف أو نواميس الالهة الحارسة.
- مبادئ العدالة ثابتة ، والمجتمع محافظ بدرجة كبيرة في هذا الجانب. حيث يقوم بتقديس مرجعية العادات والتقاليد ، والنظام الأبوي. مع اعتبار كل فرد يخرج عن هذا الاجماع ، مارقا عن الجماعة وهويتها.
- الفرد وان كان يتمتع بفضاء حرية معين ، الا أنه لا يمكن أن يوجد خارج الجماعة التي ينتمي اليها. فالوعي بالهوية الفردية المستقلة لم يتم بلورته في هاته المرحلة. فهوية الفرد مرتبطة بهوية الجماعة.

الفصل الأول

- عدالة تصورية شفوية غير مكتوبة ، مؤسسة على مشروعية الأعراف والتقاليد ، ولا تخضع لمحددات البرهان التجريدي. وهو ما يتجسد في غياب البعد التجريدي التنظيري.
- عدالة غير ممأسسة ، حيث لا توجد مؤسسات أو هيئات نظامية قائمة تسهر على تطبيق قوانين العدالة. حتى وان وجدت شبه مؤسسات فهي لم تملك بعد قوة الاجبار الكافية لحث أفراد المجتمع على الامتثال لها. وهذا ما يميز بعامة مرحلة ما قبل الدولة.
- تنظيم مجتمعي مساواتي ، وعدم وجود تقسيم واضح للعمل ، إلا فيما يخص تقسيم الأعمال بين الجنسين (حمل ورعاية أطفال بالنسبة للنساء ، والحرب بالنسبة للرجال ...)

2. العدالة في أفكار الحضارات القديمة :

كانت نتيجة ظهور الزراعة ، تحول الانسان من نمط حياة الترحال المستمر الى حالة الاستقرار ، ومنه ميلاد أولى المدن في التاريخ البشري. وتشير الجغرافيا التاريخية لأن أولى المدن ظهرت على ضفاف الأنهار الخصيبة ، حيث تتوفر المياه والسهول الملائمة لممارسة النشاط الزراعي السنوي. فكان ظهور الزراعة بهذا المعنى منعطفًا رئيسيًا في تاريخ الانسانية الحضاري ، من حيث مثل أصل نشأة الحضارة والدولة. فظهرت حول الأنهار الخصيبة عدة حضارات في بلاد الرافدين والصين والهند وحتى في القارة الأمريكية _ بالرغم من عدم وجود معلومات تاريخية مدونة كثيرة_.

مع نشأة المدن ، ازداد تركيز السكان في مناطق محددة وتعقدت الحياة الاجتماعية ، وهو ما تطلب ظهور أنماط جديدة من القيم والمؤسسات تعمل على تسيير وتنظيم هاته التجمعات البشرية الجديدة. فظهرت العدالة كمؤسسة وفكرة متكاملة ، حيث شهدت تغيرات جذرية تطورت مع تطور حضارات ، مقارنة مع المراحل السابقة.

2. 1. حضارات الهلال الخصيب

تاريخيا تعتبر ما يعرف بمنطقة الشرق الأوسط بمسماها الحالي مهد الحضارات ، ففي منطقة الهلال الخصيب وعلى ضفاف وادي الرافدين تحديدا ولدت أولى الحضارات والمدن المعروفة مع الأكاديين والسومريين والأشوريين والبابليين ، حيث تركّزت نطاقاتها الجغرافية في منطقة ما يعرف بالهلال الخصيب ، الذي يتميز بوجود الحقول الخصيبة المخصصة للزراعة على حواف الأنهار. وقد صاحب تجمع الناس في الحواضر الجديدة ظهور ضروريات جديدة لنمط الحياة الجديدة في هاته المرحلة. وكان من أهمها تنظيم العيش المشترك وتقسيم العمل والأراضي وتحديد حقوق الأفراد والفصل في النزاعات وغيرها. هذا ما يعني أنه كان لا بدّ من ضرورة وجود سلطة مركزية قوية تسهر على حسن سير النظام داخل هاته الحواضر ، أين كان على هذه السلطة المركزية أيضا ان تجد صيغة للمقبولية والمشروعية حول ما تصدره من شرائع وقوانين ، ومن هنا ظهرت أولى مفاهيم القانون والعدالة.

الفصل الأول

"إن أقدم القوانين المكتوبة التي توصل إليها علماء الآثار هي القوانين العراقية القديمة. ولذلك اعتبر المجتمع العراقي القديم أول مجتمع انساني عاش في ظل القانون وترك لنا بعض معالم ذلك القانون"⁽¹⁾. فظهور القوانين والشرائع المكتوبة في بلاد الرافدين مثل منعتفا هاما في تاريخ العدالة. لأن "القوانين في العراق هي أقدم شرائع مدونة في تاريخ الحضارات البشرية. وهي كقوانين مدونة خطوة متقدمة بالنسبة الى العادات والأعراف القبلية ، وكان لها تأثير واضح في العديد من شرائع البلدان المجاورة"⁽²⁾.

ظهرت في بلاد الرافدين عدة شرائع مكتوبة ، وهي على اختلاف موادها ومضامينها ، يمكن ملاحظة تشابه في طريقة صياغتها. وهي بالعموم تتضمن مقدمة تسبق المواد والأحكام والتشريعات ، تتذيّلها خاتمة. ويمكن القول أن القوانين التي تم اكتشافها كان "أولها زمنيا هو قانون أور نمو الذي يعود الى الملك اور نمو مؤسس أسرة اور الثالثة حوالي 2050 ق.م"⁽³⁾. ثم "قانون إشنونا الذي يرجح أنه يعود للملك بلالاما أحد ملوك أشنونا والذي أصدره لتنظيم شؤون المملكة عندما استقلت زمنيا طويلا بعد سقوط سلالة أور الثالث"⁽⁴⁾. ثم يليه قانون عشتار والذي وضعه "ليبيث عشتار الملك الخامس من سلالة أيسن الذي حكم في بداية العهد البابلي القديم"⁽⁵⁾. وأخيرا وهو الأكثر أهمية وشهرة شريعة حمورابي المكتوبة على الألواح الطينية ، التي كان ظهورها نتيجة التغييرات السياسية التي طرأت على المنطقة مع توسع الامبراطورية البابلية ، وهو ما تطلب اجراء تطويرات وتغييرات في نمط القوانين المستعملة ، وهو ما حدث مع شريعة حمورابي. "فالهدف من وضعه كان توحيد البلاد التي كان يحكمها الملك حمورابي عن طريق

(1) هاشم الحافظ ، تاريخ القانون ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، العراق ، 1980، ص41

(2) برهان الدين دلو ، حضارة مصر والعراق : التاريخ الاقتصادي-الاجتماعي-الثقافي والسياسي ، دار الفرائي ، بيروت ، ط 1 ،

1989م ، ص396

(3) المرجع نفسه ، ص396

(4) المرجع نفسه ، ص397

(5) المرجع نفسه ، ص398

الفصل الأول

توحيد قوانينها ، لذلك فقد تضمن قانون حمورابي بعض التقاليد العرفية السابقة التي رأى حمورابي ضرورة تطبيقها في كل البلاد كما عدل بعض هذه الأعراف السائدة وفق ما أملت التطورات الاجتماعية ، والاقتصادية خلال هذه الفترة⁽¹⁾. وكانت أهم سمة في قوانين حمورابي هي الاعتماد على مبدأ القصاص ، والفصل الطبقي بين النبلاء ، الحرفيين والعبيد.

كما يجدر ذكر مجموعة الاصلاحات القانونية التي تعود الى القرن الرابع والعشرون قبل الميلاد والتي تنسب للملك السومري "أور كاجينا" ، في ما يسمى ب"إصلاحات أوركاجينا" ، والتي مثلت نوعا من التعهد يقره الملك بالسهر على تطبيق العدالة الاجتماعية وفق تشريعات معينة ، تحمي عامة الناس من تسلط الأقوياء والنافذين في المجتمع.

ما يمكن ملاحظته مع التشريعات البابلية ، هو حالتها الى الارتباط بمصدرها المقدس الالهي. فمن قوانين أور نمو الى شرائع حمورابي تتأكد هاته السمة البارزة. ففي قوانين أور نمو نجد "ان تقرير مصير سومر بيد الالهة التي اختارت أور نمو ليحكم البلاد نيابة عنها"⁽²⁾. وفي خاتمة قوانين ليبيت عشتار نجد "أن الالهة اختارت ليبيت عشتار ليحكم البلاد نيابة عنها وليقر العدل"⁽³⁾. أما حمورابي فيعتبر المسؤول عن حماية وتطبيق النواميس الالهية في الأرض ، حيث تفتتح شرائع حمورابي بعبارة "باسم الاله العظيم". و"في المقدمة إشارة الى أن الملك حمورابي مرسل من قبل الإلهة ، لوضع هذا القانون ليجعل العدل يشرق على البلاد ، وإلى تكليفه ليهلك الفاسد والشريد حتى لا يطغى القوي على الضعيف"⁽⁴⁾.

(1) علي محمد جعفر ، نشأة القوانين وتطورها ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 2002 ، ص 24-

25

(2) برهان الدين دلو ، حضارة مصر والعراق ، ص 396

(3) المرجع نفسه ، ص 398

(4) محمود سلام زناقي ، قانون حمورابي ، مطبعة عين شمس ، القاهرة ، 1971 ، ص 43

يرجع أصل اضفاء الصبغة الدينية والإلهية على القوانين ، من حيث أن تقديسها يمثل الوسيلة الوحيدة التي تضمن تقبلها وتسويغ عقوباتها القاسية الرادعة. فلا شيء يضمن استمرار القوانين وترسخ مشروعيتها عبر الأجيال أكثر من تمثلها كمقدس ذو أصل الهي .

بالنسبة لترسيخ مبدأ القصاص وتقنينه وفق معايير محددة ، فانه يعني بصفة أساسية الانتقال من منطق الانتقام الفردي الى مؤسسة العدالة. فالقصاص لم يعد بهذا مسألة شخصية ، بل أصبحت من صلاحيات السلطة الراحية للمجتمع ككل.

تميزت القوانين في بلاد الرافدين عموما بطبيعتها الهرمية اجتماعيا. فركزت على الفصل بين الطبقات ، وخصصت معايير عقابية غير متساوية بين أفراد المجتمع. فالانتماء لطبقة اجتماعية يحدد نوعية العقاب والثواب ، حيث إذا ما أصاب فرد ينتمي لطبقة السادة أحد العبيد في أحد أعضائه ، لا يتم تطبيق القصاص ، بل يتم تعويضه بدية أو فدية معينة ، وهكذا

لقد كان الهدف من قوانين حضارات "الشرق الأوسط" القديمة إرساء مشروعية نظام اجتماعي معين ، وذلك عبر ربطه من جهة بالمصدر الالهي ، ومن جهة أخرى بسلطة الدولة الراحية ، التي تستمد مشروعيتها في أحيان كثيرة من المصدر الالهي ذاته.

2.2. مصر القديمة

يعتبر المجتمع المصري القديم أحد أهم مجتمعات الحضارات القديمة وأكثرها تطورا على مستوى الوعي القيمي. فقد أهتم المصريون القدماء بتنظيم الحياة الاجتماعية ، فبرز اهتمام خاص بفكرة العدالة وعلاقتها مع العالم الآخر ، حيث يظهر الأمر جليا في ثنايا عملية التحنيط التي من شأنها أن تحفظ أجساد الأفراد وتؤمن إنتقالها للحياة الأخرى. وقد كانت هذه العملية نُخبوية بامتياز ، متعلقة حصرا بالطبقات العليا من المجتمع ، حيث يفرغ الجسد من كل الأعضاء ،

الفصل الأول

باستثناء القلب ، لأن القلب في المخيال المصري القديم كان ميزان الخير والشر ، وبالتالي فإن آلهة العدالة "ماعت" من المفترض أن تزن هذا القلب ، لتحدد مصير الفرد في الحياة الثانية.

يبرز مصطلح الـ"ماعت" في الفكر المصري القديم ، باعتباره المفهوم الأساسي في فهم تصورات العدالة في إطار المجتمع المصري القديم. فـ"ماعت" تعني في آن ، إلهة العدالة والحق والنظام في الكون في الميثولوجيا المصرية القديمة ، حيث "يجسد التمثال الصغير ورسمه تصورًا فكريًا وهو النظام الكوني الذي تتبع منه جميع الفضائل ومفهوم النظام الصحيح للبشرية: الحقيقة ، العدالة ، التوازن. كما أن ماعت هي التجلي الملهم لهبة الحياة المتجددة"⁽¹⁾. وتعني أيضا في شكل آخر ، مفهومًا دلاليًا لفكرة العدالة في الفكر المصري القديم ، فـ"ماعت" في الوقت نفسه فكرة عامة وإلهة ، كفكرة عامة فإنها تصور الحقيقة والعدالة والنظام الاجتماعي. وهناك ثلاثة قيم أخلاقية تثبت أنها قائمة على النظام الكوني"⁽²⁾.

انطلاقًا من مفهوم الماعت ، ومن عديد الآثار المتروكة من تراث المصريين القدماء في العهد الفرعوني ، فإنه يمكن صياغة منظور عام عن العدالة في مصر القديمة. فالماعت باعتبارها فكرة وإله ، تعبر عن البعد المزدوج للعدالة في مصر ، أي أصلها الإلهي وممارستها في المجتمع الواقعي. ففي مجتمع كالمجتمع المصري "لا يوجد ثمة فرق بين العدالة الإلهية وبين العدالة البشرية. فالإنسان العادل في الدنيا هو أيضا الإنسان العادل في الحياة الأخرى ، ويكافئ بالحياة الوفيرة ورغد العيش في الحياة الدنيا والآخرة. فمصر لكونها هبة النيل تتميز برخاء مادي لم يقف حجر عثرة أمام اندفاعها نحو مجتمع مثالي تسوده العدالة"⁽³⁾.

(1) آنا مانسيني ، ماعت : فلسفة العدالة في مصر القديمة ، ترجمة محمد رفعت عواد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ط 1 ،

2009 ، ص ص 28-29

(2) المرجع نفسه ، ص 32

(3) المرجع نفسه ، ص 23

الفصل الأول

كان الفرعون في الميثولوجيا المصرية القديمة يمثل أخ الإلهة ماعت ، وهو أيضا يعتبر الوسيط بين البشر والآلهة ، مما يجعله المسؤول المباشر عن تطبيق العدالة وإدارة شؤون المجتمع المصري. بهذا فقد جمع الفرعون المصري بين سلطة التشريع الواقعية ومشروعية العدالة الإلهية. وهذا ما جعل من العدالة في مصر القديمة خاضعة لنظام مركزي قوي ومشروع اجتماعيا.

أما عن المجتمع المصري فقد كان مجتمعا هرميا وطبقيا ، مؤسس على فصل طبقي واضح. حيث "تكوّن البناء الهرمي للمجتمع المصري وتدعم خلال قيام الدولة المصرية ، فكانت الطبقة الأرستقراطية تشغل قمة الهرم الاجتماعي ، في حين كان الفلاحون الفقراء والحرفيون وصغار الباعة والعبيد ، وهم يشكلون أغلبية السكان في مصر ، يشغلون قاعدته العريضة⁽¹⁾". هذا ما يعني أن النظام في مصر القديمة يستلزم وجود فصل واضح بين طبقات المجتمع ، مع ضرورة تجانسها في منظومة واحدة تشكل بعامة بنية المجتمع المصري الواحد ، الذي يسهر الفرعون على رعايته وحفظ النظام فيه ، باستشارة الـ "ماعت" آلهة العدالة والنظام.

من هنا أمكن القول أن المجتمع المصري القديم كان يولي اهتماما كبيرا لمفهوم العدالة ، حيث يظهر مفهوم العدالة في مصر كوحدة متجانسة يجسدها مفهوم الـ "ماعت" باعتبارها من جهة إلهة النظام والعدالة في الكون ، ومن جهة أخرى مفهوما تصوريا عن طبيعة العدالة في الحياة المصرية القديمة.

كانت العدالة كممارسة واقعية خاضعة لسلطة دولة مركزية قوية ، ذات طابع مقدس على ما يجسده شخص الفرعون صاحب الارادة والسلطة العليا. فهو يطبق العدالة لا بوصفه فقط موكلا من قبل الالهة بل بوصفه وسيطا بين الالهة والبشر ، وباعتبار أصله وطبيعته الإلهية أيضا.

⁽¹⁾ برهان الدين دلو ، حضارة مصر والعراق ، ص103

الطابع المقدس للعدالة في مصر القديمة ، قاد الى ظهور مجتمع منظم بإحكام. فالتوزيع الطبقي في مصر باعتباره نظاما هرميا كان يمثل في الوعي الجمعي المصري مثالا للعدالة الاجتماعية. فالعدالة في مصر القديمة والتي يمكن الانطلاق في فهم طبيعتها من سير أغوار مفهوم الـ"ماعت" ، تكسب مشروعيتها انطلاقا من فكرة النظام باعتبارها تنظيما اجتماعيا صارما ، الى جانب مصدرها الالهي المقدس. لهذا كان يصعب الفصل التام بين مفاهيم النظام والحقيقة والعدالة في الفكر المصري القديم.

2.3. الصين

تعتبر الثقافة الصينية احدى اعرق الثقافات في التاريخ ، حيث ما تزال معالمها الحضارية والثقافية قائمة منذ القدم حتى يومنا هذا. وتعود أصولها الى نشأة المدن في الصين القديمة حول ضفاف الأودية الخصيبة ، مثلما حدث في بلاد الرافدين ومصر ، والتي شهدت قيام عديد الدول والإمبراطويات.

تميز الصينيون القدماء بنظامهم الثقافي الخاص المتطور نسبيا بالنسبة لأقراهم من الشعوب الأخرى التي عاصرتهم. كما أن المجتمع الصيني مجتمع أبوي بامتياز ، حيث يقدر الحياة العائلية ويجعلها في قمة سلم القيم الاجتماعية. كما يتميز المجتمع الصيني بأنه غلب عليه طوال قرون من وجوده الطابع الزراعي ، كما أنه كان مجتمعا مستقرا لأبعد الحدود ، وذلك بفعل منظومته القيمية المترسخة عبر الأجيال ، ووجود سلطة مركزية قوية ذات مشروعية نافذة. حيث أن الإمبراطور الصيني يملك مشروعية توازي مشروعية الآلهة. فهو "مفوض من قبل السماء لتسيير شؤون البشر ، لهذا سميت مملكته بـ"تيان-شان" أي المملكة التي تحكمها السماء. لقد كانت الطبقة النبيلة تعتبر نفسها من سلالات أبطال أسطوريين وأسبغت على نفسها صفات الهية ، وكانت تعتقد بأن اسلافها يراقبون وهم في السماء ، ويحددون

الفصل الأول

مصائر أحفادهم. وإنطلاقاً من ذلك غداً تقديس الأسلاف الأسطوريين_الذين يعيشون في مكان ما في السماء_ المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه علاقة الأبناء بالأسلاف التاريخيين⁽¹⁾.

تقديس النظام الاجتماعي في الصين ، سواء تعلق الأمر بالعائلة أو النظام الأبوي أو العلاقات السلطوية والطبقية ، هو ما من شأنه ان يحدد التصور الصيني للعدالة. حيث تتشكل مشروعية العدالة في المجتمع الصيني انطلاقاً من بوتقة المشروعية الإلهية ومحددات القيم الاجتماعية القائمة. فالحاكم وان كان ذا سلطة مطلقة واقعياً ، فانه مع ذلك يبقى مطالباً بالسير وفق ما تفترضه العدالة السماوية. "فالسماء تنتقم من الملوك الغير عادلين ، وعلى الملك أن يكون ممتثلاً لما تريده السماء ، فسخط الشعب من سخط الآلهة. والحاكم في الفلسفة الصينية هو الذي يحقق العدالة والتوزيع وفق العناية الإلهية ، لأن للسماء آذان تسمع بها المستضعفين ، وأن روح العدالة تكمن في إنصاف المستضعفين⁽²⁾". وهذا ما يعني أن الفكر الصيني ينظر للعدالة باعتبارها فضيلة ومبدأ مطلق وجب على الجميع التحلي به ، ومنهم الحاكم نفسه_الذي لا يحق لأحد محاسبته فعلياً_.

اهتمت الكنفشيوسية أبرز فلسفات الصين القديمة بموضوع العدل والنظام الاجتماعي ، فقالت بأهمية العائلة وأقرت النظام الأبوي كتنظيم اجتماعي ، في حين أرجعت الفضيلة السياسية الى حسن الممارسة الأخلاقية ، حيث أن الحاكم الفاضل يتصرف في رعيته مثلما يتصرف الأب في أبنائه ، في حين يلزم الرعية بالطاعة والوفاء مثلما يلتزم الأبناء نحو آباءهم. ومنه تكون العدالة السياسية وفق مبدأي الرعاية والطاعة. فإذا ما تحقق هذين المبدأين تتحقق العدالة فعلياً.

ترى الكنفشيوسية بأن الناس وان كانت تتجاوزهم نوازع الشر ، إلا أنهم يمتلكون نوازع أخلاقية بالفطرة. وركزت الكنفشيوسية أيضاً على البعد المساواتي في الأخلاق ، من حيث أن الناس متساوون جميعاً حين يتعلق الأمر بالفضيلة

⁽¹⁾ بن علي مُجَد ، سؤال الانسان في الفكر العربي الاسلامي والليبرالي الغربي : دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق ، رسالة دكتوراه في

العلوم ، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية ، قسم الفلسفة ، جماعة وهران-السانيا ، 2013/2012 ، ص 37

⁽²⁾ عبد القادر بوعرفة ، سؤال العدالة وحفريات المفهوم ، ص 15

والأخلاق. ف"كل الأفراد متقاربون من حيث الطبيعة ، أما الاختلاف بينهم يأتي نتيجة الممارسة"⁽¹⁾. كما أن العدالة والفضائل الأخلاقية في الفلسفة الكونفوشيوسية تكتسي طابع المطلقية ، وهو ما قاد بعض الباحثين لاعتبار كونفوشيوس سابقا عن كانط في وضع نظرية أخلاق الواجب ومبدأ الارادة الخيرة المتنزهة عن الغرض والمنفعة.

ولا يوجد اختلاف كبير بين الطاوية والكونفوشيوسية ، ف"لاووتزه" (Lao Tseu) يكاد يتفق مع كونفوشيوس (Confucius) في نظره حول العدالة. فان ركز كونفوشيوس على البعد الاجتماعي ، فقد ركز الفكر الطاوي أفكاره حول الوجدان.

عموما تتميز أفكار العدالة في الفكر الصيني بقيامها على تخيال نظام أبوي صارم يبدأ من بنية العائلة الواحدة ويصل حتى أعلى هرم السلطة السياسية. وهذا الأمر ذاته هو ما يفسر قوة ومشروعية الحاكم في الصين من القديم الى الراهن. كما أن العدالة في الصين ترجع الى أصلها المقدس السماوي ، وتتلور في نظام اجتماعي تراتبي هرمي ، مشرعن بتصورات عريقة مطلقة عن طبيعة النظام الاجتماعي. وهذه الخصائص هي ما جعلت من المجتمع الصيني أحد أكثر المجتمعات استقرارا في التاريخ ، منذ ظهور أول دولة مركزية موحدة في تاريخ الصين.

2. 4. الهند:

يتطلب فهم طبيعة العدالة في الفكر الهندي فهم طبيعة الفكر الهندي القديم وخصوصيات المجتمع الهندي. وفي هذا السياق يمكن القول أن منظومة القيم والأخلاق في الفكر الهندي القديم لا تخرج عن المرجعية السماوية عموما ، لكن مع ذلك يمكن ملاحظة مجموعة من الفلسفات والأفكار التي يتداخل فيها الانساني مع المقدس في أحد أعرق المجتمعات في تاريخ البشرية. فالمجتمع الهندي يمثل عبر تاريخه فسيفساء من التجمعات القبلية والانتماءات العشائرية ،

⁽¹⁾ هالة أبو الفتوح أحمد ، فلسفة الأخلاق والسياسة : المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس ، دار قباء للنشر والتوزيع ، مصر ، 2000 ،

الفصل الأول

ويعود ذلك في جزء كبير منه الى غياب سلطة جامعة موحدة قوية للهند في أغلب مراحل تاريخها. فالجغرافيا الهندية خضعت بشكل عام إما لسلطة الغزاة الذين لم يتدخل أغلبهم في الشؤون الاجتماعية للسكان الأصليين ، أو لمجموعة كيانات سياسية محلية لم تستطع تحقيق الوحدة والإجماع لمدة طويلة من الزمن. كل هذا الامر كان من شأنه حفظ النظام القبلي والتنوع العشائري والقبلي في الهند ودعم نظامه القيمي الاجتماعي.

اهتم الفكر الهندي بموضوع العدالة تصورا وتطبيقا ، حيث يتم ملاحظة محاولة تمثل العدالة من أصلها المقدس نحو تطبيقاتها الاجتماعية في كثير من النصوص الهندية القديمة. فبرغم "النظرة السحرية للعدالة في الفلسفة الهندية ، وفي قوانين مانو^(*) نجد "ربط العدالة بقوة القانون الاجتماعي ، بقول أنه لا عدالة بدون قوة حتى لو كانت مجازية أو خيالية⁽¹⁾".

انطلاقا من تصورات عن التراتبية الطبقية الصارمة في المجتمع الهندي ، حيث لا يجوز لأحد أن يتجاوز طبقته الاجتماعية التي ولد فيها _إلا نزولا في المرتبة_، دعمت الديانات الهندية وعلى رأسها الهندوسية هذا التصور عن التفاوت الطبقي الصارم ، "فالميثولوجيا الهندية تنص على أن خير المجتمع يتم دعمه اذا كانت هناك طبقات منفصلة من الأفراد ، تؤدي كل منها المهام المختلفة التي تقتضيها الحياة الخيرة في المجتمع⁽²⁾". فتصور العدالة وتمثلها في المجتمع الهندي والفلسفة الهندية القديمة لا يخرج عن المرجعية المقدسة عموما. وحتى البوذية التي تعمد بعض تأويلاتها لجعلها ذات خلفية لا دينية ، تصور نفسها على يد مؤسسها بوذا على أنها دعوة اصلاح للفساد الذي طال الدين الهندوسي في زمنه.

* "مانو" هو لفظ صفة ملكية في الهند ، مثل لفظ "الفرعون" في مصر ، أو "قيصر" في روما

(1) عبد القادر بوعرفة ، سؤال العدالة وحفريات المفهوم ، ص 17

(2) بن علي مُجَدِّد ، سؤال الانسان في الفكر العربي الاسلامي والليبرالي الغربي، ص 43

الفصل الأول

عموماً كان تمثل العدالة في الفكر الهندي القديم تمثلاً ذا أصل الهي ، حيث أن "هناك ميل واسع الانتشار في الفكر الهندي القديم لأن يفترض مقدماً وجود عدالة أخلاقية كلية ، فالعالم ينظر إليه على أنه مسرح أخلاقي كبير تديره العدالة ، وكل شيء خير أو شرير أو محايد يكتسبه ويستحقه من يصل إليه. ومن شأن هذا الموقف أن يلقي بالمسؤولية عن الوضع الانساني على كاهل الموجودات البشرية ذاتها... ونحن نجد الكتابات المقدسة مثل الفيدا أو مفهوم الريتا أو القانون الأخلاقي يشير الى العدالة على أنها تحكم الكون⁽¹⁾".

يمكن القول أن مفهوم العدالة في الهند القديمة يستمد خصائصه من خصائص المجتمع الهندي ، القائم على التفاوت الطبقي الصارم والتعدد القبلي والعشائري ، المشكّل في بوتقة تجمع الوحدات قبلية والعشائرية ، ممثلة لبنية المجتمع الهندي ككل ، مضاف إليها فسيفساء من الديانات والعقائد والفلسفات المختلفة.

عموماً وإن كان التعدد واقعا للمجتمع الهندي ، فإنه يمكن الحديث عن تصور عام عن العدالة في الفكر الهندي القديم ، يرجع بجذوره الى مرجعية المقدس الديني ، محكوماً بواقع التفاوت الطبقي الصارم.

⁽¹⁾ جون كولر ، الفكر الشرقي القديم ، ترجمة كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 199 ، يوليو 1995 ، المجلس

الوطني للثقافة الفنون والآداب ، الكويت ، ص 29

3. العدالة في الفكر الإغريقي الكلاسيكي

مع اليونان ولدت الفلسفة كمجال فكري قائم بذاته ، حيث تحولت الحكمة الى مجال للبحث والتدريس المؤسس ، في إطار ما يسميه فيثاغورس (Pythagore) بمحبة الحكمة ، أو الفيولوصوفيا ، أو ما يسمى الآن بالفلسفة. وقد اهتمت الفلسفة اليونانية بعدد الاشكاليات المتعلقة بالكون ، الطبيعة ، حياة الانسان وما وراءها. فتركزت اهتماماتها في ثلاثة مباحث: المعرفة ، الوجود والقيم. وعلى صعيد القيم كانت قيم الحق ، الخير ، الجمال أهم محاور اهتمام الفلسفة اليونانية ، وفي هذا الإطار برز الاهتمام بالعدالة باعتبارها فضيلة وقيمة سامية ، فكان هذا أساسا لاهتمام بالغ بسؤال العدالة في الفلسفة الأخرقية ومن سار سيرها.

3. 1. الفلسفة السفسطائية

اشتهر السفسطائيون بمبدأ أن الانسان هو مقياس كل شيء ، فكان نحوهم في العدالة نحو مقاربا لهذا المبدأ. كما يلاحظ أن تنوع المدارس السفسطائية صاحبه كذلك تنوع واختلاف في تصوراتهم حول العدالة. في محاولة تصنيف تصورات العدالة في الفلسفة السفسطائية ، يمكن القول عموما بأنها تنتمي الى تصورات العدالة الوضعية والعدالة الطبيعية في آن. فالعدالة هي فضيلة طبيعية مثلما يقول بروتاغوراس الذي " رأى في أسطورة مشهورة كيف أنقذ زويس الناس البشرية التي قاربت أن تفتنى لانعدام وسائل الدفاع الطبيعية بأن وهب الناس قاطبة العدالة والحياء. وهما فضيلتان طبيعيتان تتيحان لهم أن يشيدوا المدن والحوضر وأن يكتبوا الديمومة لذريتهم بمساعدتهم بعضهم بعضا"⁽¹⁾.

(1) ايميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، ج 1 ، ص ص 108-109

الفصل الأول

بهذا يؤكد بروتاغوراس بأن العدالة هي "هبة إلهية ، أي قد وزعتها الآلهة على البشر وهي الفكرة التي تنجد صداها بعض الشيء عند سقراط لاحقاً⁽¹⁾".

وأهم من ذلك فإن العدالة عند السفسطائيين هي في الواقع نتاج الاتفاق البشري ، المتمثل بخاصة في قوانين المدينة. فالفلسفة السفسطائية بتمجيدها للإنسان واعتباره صانع أفكاره وقيمه ، كانت فلسفة انسانية بامتياز ، تقوم على تصور ذري للمجتمع ، يلائم قيم الديمقراطية السائدة في عصرها. "فقد كان الفرد هو نقطة البداية في فلسفتهم السياسية ، حيث ترتب على ذلك أنهم نظروا الى الدولة على أنها تقوم على تعاقد الأفراد واتفاقهم⁽²⁾". بهذا فقد كان السفسطائيون من أوائل من قالوا بفكرة الاتفاق البشري التي ستتحوّل الى نظرية قائمة بذاتها مع منظري العقد الاجتماعي في فلسفة الأنوار.

إذا كان في الانسان استعداد فطري لتصور مبادئ العدالة ، فإن العدالة في الواقع يجب أن تحتكم للقوانين والشرائع الموضوعية ، والتي هي حصراً من صياغة البشر وابتكارهم. في هذا السياق يدافع السفسطائيون أيضاً عن "حق الأقوى" في تحديد معايير العدالة ، حيث يلاحظ دفاع تراسيماخوس (Thrasymaque) المستميت أمام سقراط عن هذا التوجه ، حيث يرى أن "للعدالة في جميع الدول معنى واحد ، هو صالح الحكم القائم ، ولما كان من المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى ، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء ، وهو صالح الأقوى⁽³⁾". وهو ما يؤيده كالكليس (Calliclès) الذي يرى بأهمية حق الأقوى ، حيث رفض "كل القوانين التي

(1) مُجّد ممدوح عبد المجيد ، العدالة من المفهوم الى الاجراء ، ص 66

(2) اميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1998 ، ص 118

(3) أفلاطون ، الجمهورية ، ص 192

الفصل الأول

من شأنها أن تضع قيودا على الأقوياء ، أو تحد من حريتهم لأن الحق عنده يدور مع القوى ، أيا كانت تلك القوة⁽¹⁾ .

كان تمثل السفسطائيين لتراتبية البشر في المجتمع تمثلا مساواتيا ، باعتبارهم ممثلي الديمقراطية الأثينية ، فحاولوا تكريس أفكار المساواة باعتبارها أصل طبيعي في الإنسان. وفي هذا السياق يقول أنطيفون (Antiphon) : "لقد وهبتنا الطبيعة مواهب واحدة من كل الوجوه ، سواء أكننا من اليونان أم من البرابرة ، ولنا أن نلاحظ خصائص أية قدرة من القدرات اللازمة لكل الناس بحكم الطبيعة ، فليس بيننا من ينفرد بأية ميزة من هذه القدرات الطبيعية سواء أكان يونانيا أم بريريا ، فنحن جميعا نستنشق الهواء نفسه من أفواهنا وخياشيمنا"⁽²⁾ .

ربط السفسطائيون العدالة بالقانون. والقانون ذو طابع اجباري ، فمادام الانسان يعيش في المدينة فهو مجبر على اطاعة قوانينها باعتبارها تجل للعدالة. فالقانون في التصور السفسطائي يرادف العدالة ، ومن هنا نفهم وسم بعض الباحثين لسقراط على أنه آخر العنقود السفسطائي من حيث تأكيده على ضرورة إطاعة القوانين.

يمكن اجمال آراء السفسطائيين في العدالة في قولهم بالمساواة بين البشر بعامية ، ومواطني المدينة الواحدة بخاصة. فنظرهم للعدالة كانت هي نفسها مستمدة من تصور العدالة السائد في الديمقراطية الأثينية. كذلك مزاجتهم بين الأصل الطبيعي والاتفاق الوضعي ، فالقوانين ملزمة للناس باعتبارها تجل للعدالة الطبيعية وان كان مصاغة في شكل شرائع بشرية. ركز السفسطائيون أيضا على البعد التطبيقي الواقعي للعدالة ، فاهتموا بدرجة أولى بالقوانين المكتوبة وحاولوا أن يماهوا بينها وبين تصورات العدالة النظرية. فالقانون هو عينه معيار العدالة وعلى الناس أن يقبلوه على أنه

(1) مُجَّد ممدوح عبد المجيد ، العدالة من المفهوم الى الاجراء، ص65

(2) المرجع السابق ، ص61

كذلك ، حيث أن العدالة لا يمكن تطبيقها إلا في شكل قوانين وشرائع. بهذا فقد كان السفسطائيون من أوائل من قالوا بعدالة الانسان وربطها بالقانون.

3. 2. أفلاطون

في نقده للديمقراطية الاثينية والنسبية القيمة التي نادى بها السفسطائيين ، حاول أفلاطون صياغة نظرية في العدالة قائمة على مبادئ ثابتة ، مطلقة وكلية. ففي الجمهورية وعلى لسان سقراط ، سيعمد أفلاطون للتنظير لمفهوم العدالة انطلاقا من عديد المناظرات التي تدور رحاها بين سقراط ومناظريه من السفسطائيين أو من تلامذته. حيث سيتم التوصل في الأخير الى تعريف محدد عن ماهية العدالة ، باعتباره مفهوما موحدا عن العدالة الغير المشروطة ذات الطابع المطلق الكلي والضروري ، الذي يستند في آن على المرجعية الالهية والطبيعية معا. فمع أفلاطون لم تعد العدالة مرتبطة بتبادل بالجزاء والعقاب وفق مبدأ التوافق البشري ، بل أصبحت العدالة في حد ذاتها غاية ينبغي بلوغها.

ترجع العدالة بالنسبة لأفلاطون الى أصلها المتعالي ، أي الى عالم المثل بما هو ذو أصل مطلق. فالعدالة وان كانت تخضع الى قوانين سنّها البشر ، إلا أنها ترجع بشكل أساسي الى الفطرة البشرية ذات الأصل المتعالي التي أودعت في الانسان قبلها. وإذا كان أفلاطون يرى بأن المعرفة هي عملية تذكر ، أي تذكر الأصل المفارق للإنسان ، فان هذا الأمر يستلزم استطاعة الوصول للعدالة عبر ممارسة الحكمة والفلسفة ، والتي هي أنضج درجات المعرفة.

ركز أفلاطون على الأصل المتعالي للعدالة واعتبره الشرط الضروري لتجسيد العدالة في الأرض ، إنطلاقا من الأصل المتعالي للعدالة المنتمي الى عالم المثل أي العالم الحقيقي حسبه ، والذي تكون العدالة فيه ذات طبيعة مطلقة وواحدة ، غاية ومبدأ في آن. فأفلاطون لا يرى بأن العدالة تقوم على مبدأ القصاص أو المعاملة بالمثل ، حيث يرفض معادلة معاملة الشر بالشر ، والخير بالخير التي يقول بها السفسطائيون ، وعلى رأسهم بوليمارخوس (Polémarque) ،

الفصل الأول

معتبراً أن العدالة تمارس لذاتها بعيداً عن المعطيات الخارجية. فهي قبل كل شيء مطلوبة لذاتها ، باعتبار طبيعتها الغائية. فهي الغاية وليست الوسيلة.

تبدأ العدالة عند أفلاطون انطلاقاً من الطبيعة الفطرية للإنسان ، فالنفس بانتمائها لأصل عالم المثل ، تدخل في العالم المادي المدنس عقب مرورها على مرحلة النسيان. هذا النسيان ذاته هو المسؤول عن الجهل بالحقيقة والفضيلة والعدالة. فالعدالة تبدأ أولاً من داخل النفس الواحدة ، والتي تشكل بنية واحدة مركبة من عدة أقسام ، أو بالأحرى ثلاثة ملكات. ملكة الشهوات وفضيلتها العفة ، ملكة الغضب وفضيلتها الشجاعة ، وملكة العقل وفضيلتها الحكمة. "إذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخدمت الشهوانية الغضبية والغضبية العقل تحقق في النفس النظام والتناسب. ويسمى أفلاطون حالة التناسب هاته بالعدالة ، باعتبار أن العدالة بوجه عام هي إعطاء كل شيء حقه ... أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد"⁽¹⁾. والعدالة عند أفلاطون إن كانت فضيلة الفضائل ، فهي ليست الفضيلة كلها ، ف"العدل ما هو إلا إحدى الفضائل إلى جانب الحكمة والاعتدال والكرم وكثير غيرها"⁽²⁾.

المجتمع بالنسبة لأفلاطون هو صورة للنفس ، فالعدالة تتجسد فيه بصورة مكبرة عن تجسدها في النفس الواحدة. فالمجتمع أيضاً مقسم هرمياً لعدة أقسام أو طبقات. طبقة الشغيلة والحرفيين وفضيلتهم العفة والاعتدال ، طبقة المحاربين والحراس وفضيلتهم الشجاعة ، وعلى رأس هرم المجتمع طبقة العقلاء الحكماء أو الفلاسفة ومنهم يفترض أن يظهر "الملك الفيلسوف" وفضيلتهم الحكمة والمعرفة. والعدالة تعتبر الرابط الذي يحقق التجانس والنظام داخل المجتمع ، ف"العدالة هي الوشيجة التي توحد الروابط في المجتمع ، وهي اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل واحد منهم

(1) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ، د.ط ، 1936 ، ص 119

(2) أفلاطون ، في الفضيلة : محاوره مينون ، ترجمة عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2001 ، ص 23

الفصل الأول

الدور الذي يقوم به في الحياة وفقا لاستعداده الطبيعي ولدرايته ومرانته. والعدالة فضيلة عامة وخاصة ، لأنها هي التي تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء⁽¹⁾."

أما بالنسبة للدول فهي تجسيد لنمط مجتمعاتها ، ف"الدول كالمواطنين لا تنشأ إلا على نحو ما تكون أخلاقهم. فإذا كانت هناك خمسة أنواع من الحكومات فلا بد أن تكون هناك خمسة أنواع من تكوينات الأفراد⁽²⁾".

يركز أفلاطون كثيرا على نقد فكرة المساواة التي قالت بها الديمقراطية الأثينية والفلسفة السفسطائية. فالعدالة بحسبه تكمن في أن كل فرد يجب أن يؤدي دوره المنوط به في الحياة ، بحسب استعداداته وإمكانياته. فلا الحرفي يكون فيلسوفا ، ولا المحارب يجب أن يكون تاجرا وهلم ذواليك.

يقول أفلاطون بالتفاوت الطبيعي بين البشر من حيث امكانياتهم واستعداداتهم ، ويرى بأن المجتمع حسن التنظيم يتجسد بتحقيق العدالة القائلة بضرورة اعطاء كلّ بحسب امكانياته وبحسب ما هو مؤهل لانجازه. وفي هذا يقترح طريقتين ، "فإما أن تزال العوائق الخاصة التي تعترض الطريق الى بلوغ مرتبة "المواطن الصالح" ، وإما أن ترقى المطالب الايجابية الواجب توافرها في المواطن الصالح. والطريقة الأولى تؤدي الى النظرية الشيوعية ، وتؤدي الثانية الى نظرية التربية⁽³⁾".

ملاحظة هامة في هذا السياق هو وجود تماثل كبير بين تصورات أفلاطون عن العدالة وتمثلاتها في المجتمع المصري القديم. فنموذج الملك الفيلسوف يبدو أقرب لنموذج الفرعون المصري الصالح. فهذا الأخير لم يكن فقط صاحب السلطان والسيادة بل كان أيضا صاحب العدالة والنظام والحقيقة في العالم الأرضي. وهي نفس مميزات "الملك

(1) جون سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الأول ، ترجمة حسن جلال العروسي ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، ص 101

(2) أفلاطون ، الجمهورية ، ص 440

(3) جون سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الأول ، ص 103

الفصل الأول

الفيلسوف " عند أفلاطون. حيث أن المجتمع المصري كان أيضا مرتبا ترتيبا هرميا واضحا ، وهذا نفسه ما يريد أن يكرسه أفلاطون على أنه نموذج المجتمع العادل والمدنية الفاضلة.

يمكن وضع اطار عام لتصور أفلاطون حول العدالة في المبادئ التالية : النظام ، العدالة كتنافوت ، الطبقيّة الاجتماعيّة ، التناغم والتجانس ، المطلقيّة ، الغائيّة ، الأصل المتعالي.

3.3. أرسطو

بالنسبة لأرسطو وهو أحد أكثر الفلاسفة اهتماما بموضوع العدالة ، فقد حاول صياغة مفهوم العدالة في تصورات تشمل آفاقا أكثر توسعا مما قام به أفلاطون قبله. فهذا الأخير حصر العدالة في بعدها الواحد ، أي باعتبارها فضيلة وغاية في ذاتها. في حين تناول أرسطو العدالة من أوجه متعددة ، وفي عدة مجالات ، ففرق بين عديد تمثلات العدالة. فقال على اثرها بوجود مفهوم عام وخاص عن العدالة.

"فالعدالة العامة أو الكاملة هي من مزايا شخصية الانسان وهي الفضيلة التي يظهرها البشر في علاقتهم مع بعضهم البعض مادام هذا التفاعل بين البشر يهدف للارتقاء الى مستوى الحياة الصالحة ويقود الى تحقيق العدالة للأفراد الذين ينتمون الى الوسط السياسي ككل"⁽¹⁾.

أما العدالة الجزئية فهي المبحث الأهم الذي طور فيه أرسطو فلسفته حول العدالة. فهي عموما تتعلق بالأمور الجزئية والمعاملات المختلفة بين الأفراد والكيان السياسي والمجتمع. وقد قسمها أرسطو هي الأخرى الى قسمين رئيسيين كان لهما الأثر البالغ في صياغة تصورات العدالة المعاصرة ، وهذين القسمين هنا : العدالة التصحيحية والعدالة التوزيعية.

(1) ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص86

الفصل الأول

تنقسم العدالة التصحيحية بدورها الى قسمين ، طوعية مثل البيع والشراء والعلاقات الاجتماعية. وغير طوعية مثل السطو والاحتيايل واستعمال القوة الغير المشروعة ، وهي تتعلق عموما بالجزاء والعقاب ، حيث انها أقرب لأن تجسد ما يعرف اليوم بالمؤسسة القضائية. وهي أيضا ذات طبيعة مساواة حسابية ، بما أنها تهدف قبل كل شيء الى تصحيح الموازنات ورد الحقوق الى أصحابها ، كأنها معادلة رياضية. ويصف أرسطو الأمر بالآتي : " العدل التصحيحي يتدخل في المعاملات والمبادلات الخاصة ارادية كانت أم لا ... فالقانون هنا لا يفرق بين الأشخاص الا بمعيار الضرر الواضع ، وبالتالي يتعامل مع الجميع على قدم المساواة ، متساؤلا فقط عن من ظلم ومن ظلم. فعندما يضرب أو يقتل انسان شخصا آخر ويتعرض الآخر للقتل ، فان التصرف الذي حصل والمعاناة التي نتجت بنسبان الى نسب غير متساوية. ويجاول القاضي أن يوازن بين المكسب والخسارة بأن يستقطع شيئا من المكسب"⁽¹⁾.

بالنسبة لعدالة التوزيع فهي أيضا تنقسم الى صنفين : توزيعية وتعويضية. العدالة التوزيعية ذات طبيعة موازنة هندسية ، حيث أنها لا تعتمد على المساواة العددية ، بل انها تربط التوزيع بالمساهمة. فالعدل يتمثل في حصول كل فرد في المجتمع على قدر مساهماته وقدراته. "ويقصد بها أرسطو تلك العدالة الخاصة بتوزيع الثروات والمزايا الأخرى المتاحة ، معنوية كانت أم مادية ، على أفراد المجتمع ... الغرض منها هو أن ينال كل مواطن نصيبا مساويا لمزاياه"⁽²⁾. أما العدالة التبادلية وهي الشكل الثاني من عدالة التوزيع ف"هي مكملة لهاته الأخيرة ، لا تظهر الفائدة منها إلا بعد أن تكون العدالة التوزيعية قد تحققت بالفعل ، كما أن الفائدة من العدالة التوزيعية لا تستمد إلا عن طريق العدالة التبادلية أو التعويضية"⁽³⁾.

⁽¹⁾ Aristote, Éthique à Nicomaque, Traduction (1959) J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, janvier 2014, pp 111-112

⁽²⁾ محمد ممدوح عبد المجيد ، العدالة من المفهوم الى الاجراء، ص ص 126-127

⁽³⁾ المرجع نفسه ، ص 127

الفصل الأول

أهم ما يمكن ملاحظته في تصور أرسطو عن العدالة هو شرطها الاجتماعي ، فالعدالة باعتبارها فضيلة انسانية لا يمكن أن تخرج عن مشروعية الوجود البشري باعتباره كائنا اجتماعيا بطبعه. فتصور العدالة عند أرسطو لا يمكن أن يُمثّل إلا انطلاقا من علاقة الفرد بغيره في اطار المجتمع القائم. بالتالي فان العدالة لا يمكن أن تتحقق فعليًا إلا داخل الدولة باعتبارها حاضنة المجتمع ، ولا يمكن تصورها الا في بعدها السياسي. كما ربط أرسطو العدالة بالخير السياسي ، وجعل منها غاية السياسة. والعدالة الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن تتحقق حسبه إلا في اطار قانوني تحمي الدولة. "فالعدل لا يمكن أن يتحقق الا بين أشخاص تكون العلاقات بينهم مؤطرة بالقوانين ، ولا توجد قوانين الا بين أشخاص يمكن أن تحدث حالات اللاعدالة بينهم"⁽¹⁾. بمعنى آخر فالعدالة عند أرسطو مرتبطة بحق المواطنة.

كما ركز أيضا على ضرورة ان يماهي القانون العدالة. وجعل من هذا شرطا ضروريا لتحقيق العدالة فعليا. فأرسطو يرى ضرورة اطاعة القوانين ، حيث يعتبر هذا الأمر هو الضامن الوحيد لكي لا تخضع العدالة لتجاذبات أهواء الأفراد ، وبالتالي تتحقق فعليا هي والخير السياسي. ومنه عرّف أرسطو العدالة تعريفا سياسيا بأنها الفضيلة الرئيسية للسياسة أو للمؤسسات السياسية.

على النقيض من أفلاطون ، حاول أرسطو أن يعيد إدخال مبدأ المساواة لمقاربة العدالة ، على الأقل على مستوى حالات معينة. فنظّر لتحقيق المساواة في الفرص والمعاملات بين المواطنين ، وأقر بالفوارق الناتجة عن الاجتهاد والقدرات ، لكن ليس بالطبيعة مثلما أشار إليها أفلاطون في تصوره للفوارق الجوهرية الفطرية بين البشر. أيضا كان من أهم مبادئ العدالة عند أرسطو الاعتدال والوسطية. فالفضيلة عنده هي وسط بين أفرط وتفريط.

على عكس التصور الطبقي والنخبوي الصارم عند أفلاطون ، "فقد ارتبطت العدالة السياسية عند أرسطو بحكم الطبقة الوسطى ، وذلك بحثا عن استقرار المجتمع وبعده عن الاضطرابات والانقلابات ، وسلامته من الثورات

⁽¹⁾ Aristote, Éthique à Nicomaque, p117

السياسية⁽¹⁾. وقام أرسطو بإعادة تعريف العدالة كفضيلة. فهي معه ليس نتيجة لتحقيق الفضائل الأخرى كما يقول

التصور السقراطي-الأفلاطوني. بل هي ذاتها أصل الفضائل ومنبعها ، التي تنتج منها كل الفضائل وليس العكس.

حاول أرسطو أن يوفق بين التصور الغائي الجذري للعدالة في التصور السقراطي-الأفلاطوني ، وبين التصورات المناقضة التي ترى بالأصل التعامل للعدالة ، أي تصورات التعامل بالمثل والمنفعة. فقد صاغ أرسطو تصوراته حول العدالة بحيث جعل منها غاية تستجيب للشرط الواقعي المتمثل في طبيعة البشر داخل المجتمع وعلاقاتهم التبادلية المتشعبة. وانطلاقاً من هذه النزعة التوفيقية حاول أرسطو أن يصوغ نظرية في العدالة أكثر واقعية وأكثر المأما بالشروط الواقعية لتجسد العدالة عند البشر مما هو الحال عند أفلاطون. وهو ما جعل من أفكار العدالة عند أرسطو تصبح أحد أهم المراجع في تصور العدالة عبر العصور.

3.4. المرحلة الهلنستية : الرواقية والرومانية.

تعتبر فتوحات الاسكندر المقدوني منعطفا محوريا في تاريخ اليونان بخاصة والحضارة الغربية بعامه. حيث أن النقلة الحضارية التي أحدثتها هاته الفتوحات الغير مسبوقه كان من نتائجها الانتقال من المرحلة الهيلينية الى المرحلة الهلنستية ثقافيا ، والتحول السياسي من نموذج المدينة-الدولة الى الامبراطورية سياسيا ، وهو الأمر الذي كان عظيم الأثر على الفلسفة أيضا. ففي هذه المرحلة بالتحديد توهجت المدرسة الرواقية ، بأفكارها حول الطبيعة ، الانسان والكونية ، معبرة بذلك عن روح تلك المرحلة.

استندت الأفكار الرواقية على المرجعية الطبيعية وفكرة الكونية ، وهذا ما نجده في أفكارها حول العدالة أيضا. فالفلسفة الرواقية تقوما عموما على مبدئين. "أولا ، أن الكون محكوم بقوانين مطلقة لا تسمح بأي استثناء. ثانيا الطبيعة الجوهرية للإنسان هي العقل ، حيث أن كلا المبدئين يتلخصان في الشعار الشهير عش على وفاق مع

(1) مُجَّد ممدوح عبد المجيد ، العدالة من المفهوم الى الاجراء ، ص190

الفصل الأول

الطبيعة. وهذا الشعار فيه جانبان، أي أن الناس يجب أن يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع أي مع قوانين الكون ، وثانياً أنهم يجب يطابقوا أفعالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق أي العقل⁽¹⁾."

فالرواقية على عكس تصورات الفلسفة الهيلينية التي سبقتها ، لم تكن تتصور العدالة انطلاقاً من مرجعية الثقافة اليونانية وحدها ، أو تتصورها حصراً داخل نموذج المدينة. فقالت بالكونية ، وبحثت عن عدالة قابلة لأن تكون معياراً للبشر كافة. فلجأ الفلاسفة الرواقيون الى الطبيعة باعتبارها أصلاً مشتركاً لكل البشر ، وبيئة حاضنة للجميع ، وهو ما قاد الى ترابط وثيق بين ما يعرف بمرجعية القانون الطبيعي وفكرة الكونية. وفي هذا السياق صقل الرواقيون تصور "المواطن الكوني". كمفهوم انساني شامل ، عكس المفهوم الضيق لمواطن المدينة.

يدعو الرواقيون الى صياغة تصور كلي عن العدالة يشمل جميع البشر ، بما هو تصور يوحد المعايير التي تحدد التعامل مع جميع البشر بالمساواة. "فلم ير الرواقيون مبرراً للتفريق بين بني الانسان في المعاملة مادام ينتمون جميعاً الى أصل واحد ، ويسيروا الى غاية واحدة ويخضعون لقانون واحد ، وهم أعضاء جسد واحد. فيجب وجوباً لا مفر منه أن نعامل كل انسان كأننا من كان معاملة حسنة طيبة ، لا نستثني من ذلك العبيد ، فهم كذلك جديرون منا بكل عناية وتقدير⁽²⁾". فالرواقيون رفضوا تشريع العبودية ، مستلهمين أفكار الفلسفة اللاسلطوية الكلبية كما يمثلها ديوجيناس الكلبي (Diogène de Sinope) ، فتم رفض العبودية باعتبار تعارضها مع القانون الطبيعي الذي يفترض أن جميع البشر ولدوا أحراراً. بهذا فقد كان الرواقيون من أوائل من قالوا بتحرير العبيد والوحدة العالمية بين البشر.

ان الطبيعة الكونية والجامعة للفلسفة الرواقية كانت تلائم أشد الملائمة طبيعة الامبراطورية الرومانية الآخذة في التوسع والصعود في أوروبا وحوض المتوسط. فالرومان الذين اتخذوا من التراث اليوناني مرجعية فكرية لهم جعلوا من الرواقية

⁽¹⁾ ولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1984 ، ص 282

⁽²⁾ أحمد أمين وزكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة الكتب المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1935 ، ص 294

الفصل الأول

فلسفة شبه رسمية لهم أيضا في عصر الجمهورية الرومانية. فكان الامبراطور ماركوس اوريليوس مثالا لهذا التناغم ، حيث جمع بين صولجان الامبراطور وفكر الحكيم الرواقي ، فاعتبر نفسه فيلسوفا رواقيا ، وقرر الاستناد الى الحكمة الرواقية باعتبارها طريقة في الحياة وتسيير شؤون الامبراطورية. حيث "أن مصطلح الدولة العالمية الذي يعيش فيها البشر بحرية وبمساواة تم طرحه كمسلمة مع ماركوس اوريليوس⁽¹⁾".

كان لوكيوس سينيكا (Sénèque) أحد اهم من جسد الحكمة الرواقية في المرحلة الرومانية. فكان يدعو الحاكم الى التحلي بالفضيلة ، ورأى بأن جوهر الانسان هو عقله أو نفسه التي تخضع لنواميس الطبيعة. بهذا فالعبودية لا يمكن أن تتحقق إلا جسديا ، لأن النفس لا يمكن استعبادها بحسبه. في حين أن الحرية تتحقق بممارسة نمط حياة الحكيم الرواقي. "وقد أكد سينيكا كما أكد تلميذه ابكتيتوس (Épictète) على أن العبودية لا تصل الى النفس ، فالنفس حرة لا يستعبدها كائن من كان ... ان الجسد يمكن أن يباع وأن يشتري لكن النفس تلك العنصر الكامن بداخلنا لا يمكن أن تسترق وأن تستعبد ، إن لها حرية خاصة ، تلك الحرية التي سبق أو وصفناها كنتيجة لحياة الحكيم⁽²⁾".

أما شيشرون فقد كان من أهم من حاول ادخال تصور العدالة الرواقي للفكر القانوني الروماني. كما قال بنظرية الحق الطبيعي ، حيث قال بالكونية واستند الى مرجعية القانون الطبيعي باعتباره أصل العدالة ومرجعيتها. فهو القائل ب"ان

⁽¹⁾ Mohammed javad javid, droit naturelle et droit divin comme fondement de la légitimité politique, p153

⁽²⁾ دليل بيرنز ، المثل السياسية ، ترجمة لويس اسكندر ، مؤسسة كل العرب ، القاهرة ، 1946 ، ص102

الفصل الأول

القانون الحق يفترض أن العقل السديد يتوافق مع الطبيعة ، كونية ، أبدية لا تتغير ، وحيث أن اوامرها تدعو للواجب ، ونواهيها تبعد عن الشر⁽¹⁾ .

طور الرومان ثلاثة أنظمة قانونية : القانون الطبيعي ، قانون الشعوب ، القانون المدني. فقانون الشعوب تطور ليستوعب الشعوب المغلوبة التي ضمها الرومان تحت سلطانهم ، وقد تميز بأنه أكثر تسامحا وتقبلا للاختلاف الثقافي ، وهو ما سمح للإمبراطورية أن تستوعب أقواما جديدة في بوتقتها الواحدة. والقانون المدني هو تطور عن قانون الشعوب في مرحلة متأخرة ، حيث يعتبر القانون المدني الروماني أحد أكثر النظم القانونية تأثيرا في التاريخ ، وما تزال آثاره بادية في كثير النظم القانونية حتى أيامنا هذه.

أعتبر الرومان أنفسهم ورثة اليونان ، وحاولوا استيعاب تراثهم الفكري والثقافي في داخل منظومتهم الحضارية ، وكان للمدرسة الرواقية عظيم الأثر في هذا الأمر ، وفي صياغة التصورات الرومانية عن القانون والعدالة.

يمكن القول بعامة أن الفكر الرواقي حول العدالة يمثل منعطفًا هامًا في تاريخ الأفكار الفلسفية. تاريخيا فقد سطع نجمه في المرحلة الهلنستية مع صعود الامبراطوريات الغربية عقب فتوحات الاسكندر ، وعلى المستوى الفكري فقد ركز الفكر الرواقي على مبادئ الانسانية الكونية والمرجعية الطبيعية والوحدة. منتجا بذلك عدة مفاهيم مبتكرة من قبيل المواطن الكوني ، الحق الطبيعي ، العدالة الكونية.

⁽¹⁾ Cicéron, la république, traduit par m.villemain, Didier et co libraires-éditeurs, paris, 1858, p184

4. العدالة في الفكر الديني

لم يمارس أي فكر تأثيره على البشرية بمقدار ما فعلته الديانات ، وبالخصوص الديانات السماوية ، أو كما تسمى بالإبراهيمية الثلاث في بعض الدراسات ، وهي عموماً تستمد مشروعيتها من كونها تمثل الخطاب الإلهي ونواميسه المطلوب تطبيقها في عالم الحياة الدنيا ، بجانب وعود الجزاء في الحياة الآخرة.

تستمد هاته الديانات أصولها على ما تسرده رواياتها من أصل ديانة النبي إبراهيم وعديد الانبياء الذين حملوا نفس الرسالة من بعده. لكن بما أنه لم يصل من أخبار هؤلاء الأنبياء إلا القصص والروايات التي تتداولها عنهم سرديات ونصوص الديانات السماوية الثلاث الكبرى ، فإن المرجعية الفعلية لهاته الديانات ، تبدأ فعلياً من نصوصها المقدسة المؤسسة ذاتها. حيث تمثل اليهودية أول عنقود هذه الديانات ، فمعها ظهرت شريعة موسى التي تبدأ معها مرحلة الديانات المنظمة الحاملة لأنظمة المعنى التأسيسية الكبرى ، بكل ما تحمله من دلالات حول الحياة ، الموت ، الإله ، الانسان ، التاريخ والعدالة.

4.1. الفكر اليهودي

تستمد تصورات العدالة في الفكر اليهودي مرجعيتها من السماء ، أي من المصدر الإلهي. فنواميس العدالة تعتبر أوامر ربانية أوحيت للأنبياء ، في شكل الألواح العشرة التي نزلت على النبي موسى في جبل طور سينين ، ثم تحولت بعدها إلى كتاب مقدس أو ما يعرف بالتوراة.

مرت التوراة بمراحل تاريخية معينة حددت تمظهرها في شكلها الحالي ، بحيث أن بعض الدراسات التاريخية ترجع بداية تدوينها إلى مرحلة ما بعد السبي البابلي ، هناك حيث تشكل مفهوم الإله عند اليهود في شكل مصطلح "يهوه". بمعنى آخر أن الفكر اليهودي مرتبط بشديد الارتباط بظرفيته التاريخية وخصوصاً السياسية ، حيث ارتبطت العدالة

الفصل الأول

الالهية عند اليهود منذ البداية بالوعد الالهي في الخلاص الدنيوي ، أين يتجسد ذلك كله في الوعد بالأرض الموعودة. عموما هذا الطابع الدنيوي لتجسد العدالة الالهية والثواب المباشر هو ما سيحدد منظور العدالة عند اليهود بشكل عام.

تعتبر العلاقة بين الرب وبين الشعب اليهودي ، أهم علاقة في مقارنة العدالة اليهودية. فالعدالة باعتبارها أوامر الهية ، تصدر مباشرة الى الشعب اليهودي بواسطة انبياء بني اسرائيل. وهذه العدالة نجدها تتجسد في النصوص المقدسة اليهودية ، حيث تعبر عن الصلة المباشرة بين الأمر الالهي والطاعة البشرية. فالعدالة اليهودية بما هي تقوم على مبدأ الأمر والطاعة ، فإنها تستلزم تنظيما هرميا اجتماعيا مختلفا عما كانت عليه المجتمعات البابلية والمصرية في نفس تلك الفترة. "فالعلاقة المتينة التي قوامها الأمر والطاعة بين الخالق وشعبه المختار كما صورها الكتاب المقدس تنسجم تماما مع حقيقة أن القوانين العبرية القديمة تمنح اهتماما أقل للتسلسل الهرمي للمنزلة الاجتماعية والسلطة مقارنة بالقوانين البابلية ... لأن علاقة التسلسل الهرمي الأهم شأنًا من غيرها ضمن هذا التراث الفكري هي تلك العلاقة التي بين بني اسرائيل والرب"⁽¹⁾.

تتشكل طبيعة العدالة الالهية عند اليهود انطلاقا من ثنائية الخيانة والجزاء الالهي ، حيث تبرز رمزية أحداث خروج النبي موسى نحو الأرض الموعودة وما حدث أثناءها ، أين سيجازي الرب خيانة العهد وعدم الامتثال للوصايا بأن يحرم على بني اسرائيل الوصول الى الأرض الموعودة مدة طويلة من الزمان.

انطلاقا من علاقة الشعب بالإله القائمة على الأمر والطاعة ، الثواب والعقاب ، تتشكل مبادئ العدالة بين الأفراد داخل المجتمع اليهودي استنادا الى ثلاثة اعتبارات : أولاهم هي العلاقة مع الله وطبيعتها ، حيث أن نظام العدالة

⁽¹⁾ ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص ص 44-45

الفصل الأول

الجزائي اليهودي يقوم أيضا على العقاب والثواب ، ويميزه مبدأ القصاص ، لكن بطريقة أكثر توازنا وأقل حدة مما نجده في القوانين البابلية.

ثاني اعتبار هو الظرفية الاجتماعية والتاريخية لتشكيل أفكار اليهود القدماء حول العدالة. فالمجتمع كان يفترض التقسيم الطبقي وتقسيم المهام بين المرأة والرجل ، مع اعطاء القوامه للرجال على النساء ، وجعل النساء تحت الوصاية المباشرة للرجال.

أما الاعتبار الثالث فهو النظام الأبوي. فمقاربة اليهود في العدالة تقوم على أساس نظام أبوي صارم. بل ان الاله ذاته يلبس دور الأب الراعي لشعبه المختار ، وقد شرع اليهود لكل من يعصى ويعق والديه عقوبة الاعدام. "فيبدأ الجزء الثاني من الوصايا العشر بتشريع شهير: أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك"⁽¹⁾. هذه العلاقة الأبوية تشمل تقريبا كل العلاقات داخل المجتمع اليهودي ، من علاقة الحاكم بالرعية ، وعلاقة الأبناء بالوالد ، والزوجة بزوجها ، والسيد بعبده. كما يجدر التنويه بأن التراث اليهودي قد اعترف بالعبودية وحاول أن ينظمها في أشكال تمثل أكثر لطبيعة تصور العدالة عند اليهود. "حيث تتضمن القوانين التي يتلقاها النبي موسى في طور سيناء لينشرها في بني اسرائيل شروطا للبيع وشراء وتحرير العبيد"⁽²⁾.

تحليل المقاربة اليهودية حول العدالة الى شقين: الأول هو علاقة الخالق مع الشعب. وهي العلاقة الرئيسية في ادبيات العدالة اليهودية ، باعتبار الرب مصدر العدالة ، والشعب مطالب بتطبيق عدالته ، التي تتميز بطبيعتها المساواتية ، حيث أن الجميع مطالبون بتطبيقها على قدم المساواة.

(1) المرجع السابق ، ص44

(2) المرجع نفسه ، ص41

الفصل الأول

ثاني نقطة هي العدالة داخل المجتمع وبين الأفراد. وهي محكومة بنظام أبوي يقر بالتفاوت الطبقي ، مؤسس على سيادة الرجل على المرأة وعلى الأبناء ، ويقبل بوجود العبيد. مع ملاحظة وجود مساواة فرضية بين الذكور البالغين.

تكسر الأفكار اليهودية حول العدالة أيضا مبدأ التناسب في العقوبات. حيث أن كل عقوبة تتناسب مع الضرر الملحق ، مع مراعاة بعض الفوارق الاجتماعية مثلما هو الحال لما يتعلق الأمر بالعبيد والأحرار. كما أنها تكسر أيضا مبدأ العاملة بالمثل الذي يتجسد في شكل قانون القصاص.

تجسد اليهودية تصورا خاصا عن العدالة في زمانها ، حيث أنها تمثل مقارنة متميزة عن العدالة ، وما يمكن ملاحظته كذلك أن الكتاب المقدس العبري أو التوراة لا يعترف بوجود الطبقات الاجتماعية على عكس الأفكار السائدة في عصر صياغته. بل انه يربط العلاقات في بوتقة تكسر تسلسلا قائما على أساس نظام أبوي سلس ، يستمد مشروعيته المباشرة من مثال الرعاية والطاعة القائمة بين الرب والشعب المختار.

بالرغم من أن العدالة في الفكر اليهودي القديم طبيعتها دينية خالصة ، إلا أنها ذات طبيعة تجسيمية ودينية. فالوعد الخلاصي بالأرض الموعودة يعتبر أهم محدد لتشكيل التصور اليهودي حول العدالة. وهنا كان للأزمات وما تعرض له اليهود من نكسات وخيبات عبر تاريخ وجودهم السياسي والاجتماعي أثر بالغ في إعادة تمثيل اليهود لمعتقداتهم وإعادة صياغتها في أشكال دينية أكثر تطورا وأكثر تجريدية مما هي عند جيرانهم في تلك الأزمنة ، وهذا ما قاد لبلورة تصورات اليهود الخاصة عن العدالة كما وصلتنا اليوم.

4. 2. الفكر المسيحي

في سياقها التاريخي تعتبر المسيحية استكمالاً للتراث اليهودي ، حيث أن المسيح يقدم نفسه كمصلح لانحرافات الدين اليهودي التي سادت عصره. فالمسيحية هي في آن امتداد لليهودية وقطيعة معها ، بمعنى آخر فهي الابن العاق للفكر اليهودي. ويتجلى هذا الأمر انطلاقاً من أن النص المقدس المسيحي يقسم الى جزأين : العهد القديم وهو الجزء المشترك مع اليهود ، والعهد الجديد وهو ما يمثل الخصوصية المسيحية.

المسيحية باعتبارها ديانة أممية جاءت لتعكس قومية اليهودية المغلقة. فدعوة المسيحية كانت ذات طبيعة كونية ، بحيث أنها تمثل ديناً مفتوحاً يمكنه استيعاب جميع الراغبين في الانخراط فيه على عكس اليهودية التي ارتبطت تاريخياً بعرق بني اسرائيل وفكرة الشعب المختار.

تميزت طبيعة تعاليم المسيح الأولى بأنها تتباعد عن الجانب الالزامي المرتبط بوجود الدولة والسياسة. فالتعاليم المسيحية الأولى التي ترجع للمسيح والمنقولة على لسان تلامذته وحوارييه من بعده ، كانت ذات طبيعة انسانية جامعة ، حيث تركز على انتقاد الفوارق الاجتماعية والرزائل والطغيان ، في مقابل دعواها الى الاصلاح والمحبة والتسامح. فهاته التعاليم ركزت على المساواة بين البشر وعلى المحبة والتسامح ، وجعلت الفضيلة مرتبطة بإطاعة التعاليم الالهية التي تمثل هي نفسها العدالة في الأرض والسماء ، باعتبار المسيح حاملاً لرسالة هذه التعاليم ومبلغاً إياها للبشر في الأرض.

بهذا فقد كانت التعاليم المسيحية أقرب للطبقات المهمشة في المجتمع منها الى الطبقات المهيمنة ، وهذا ما يفسره اعتبار طبقة الكهنوت الفريسية الدعوة المسيحية على أنها خطر محقق بنظامهم القائم. فانتهى الحال كما يذكر التاريخ بتدخل سياسي بتحريض مؤسسة الكهنوت الديني القائمة لوأد هاته الدعوة ، وذلك عبر التخلص من مؤسسها.

ان تعاليم المسيح الأولى مثلت ثورة دينية واجتماعية في المجتمع اليهودي آنذاك. "فالمسيح يبدو ثورياً في مقابل مجتمع يهودي في حالة انتظار. والواقع أنه حين كان يعظ بأن الأزمنة قد حانت ، وأن الناموس القديم قد ألغي ، وعندما

الفصل الأول

كان يندد بشكلية الفريسيين وبظلمهم ، فان هذه الثورة اللاهوتية والروحية كانت حبلية بثورة اجتماعية في وسط كان الدين فيه كل شيء⁽¹⁾. فإذا كانت تعاليم المسيح لا تحمل دلالات سياسية صريحة ، فإن لها بعدا اجتماعيا واضحا. وكان لرد المسيح على مكيدة الفريسيين اليهود بعبارة "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"⁽²⁾ ، حين حاولوا الايقاع به عبر وشاية تم تقديمها للسلطات الرومانية عن اعتزاه القيام بثورة سياسية ، أحسن دليل على هذا التوجه الاجتماعي في المقام الأول للدعوة المسيحية الأولى. فهي قبل كل شيء دعوة لإصلاح الروح والأخلاق والمجتمع ، حيث تم التركيز على المحبة بدل القصاص ، والمساواة بدل الطبقة الاجتماعية. وهذا ما جعل هذه الدعوة تؤسس الى نوع من الثورة الاجتماعية. "وما لا ينكر أنه كان من شأن هذا التعليم أن يهدم المراتب المتسلسلة والقيم الاجتماعية ... ولم يفيت الفريسيين اليهود أن يدركوا المدى التهديمي لمثل هذا التبشير"⁽³⁾.

حملت تعاليم المسيح الأولى اشارة مباشرة لفكرة العدالة الاجتماعية ، فجاء في انجيل متى : "فقال يسوع لتلاميذه الحق أقول لكم إنه يعسر أن يدخل غني إلى ملكوت السموات. وأقول لكم إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله"⁽⁴⁾. فعداء المسيح للمترفين والطبقات المهيمنة في المجتمع ودعواه للمحبة والإصلاح الروحي والأخلاقي والتوجه نحو ملكوت السماء ، كل ذلك جعل من دعوته برغم طبيعتها الدينية الأخلاقية تأخذ مسلكا اجتماعيا واضحا قبل أن تتحول في أزمنة لاحقة الى سياقات أكثر سياسية.

حاولت المسيحية تجاوز مبدأ القصاص الجاف كما كان متداولاً في الدين اليهودي. فنظرت لعدالة أكثر انسانية وأكثر غائية. ويتجسد أبرز مثال عن ذلك في النص الانجيلي ، حيث ترد قصة الملك سليمان مع "الإمرأتين" اللتان

(1) جون توشار ، تاريخ الأفكار السياسية ، الجزء الأول ، ترجمة ناجي الدراوشة ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ، ط 1 ، 2010 ، ص 143

(2) أنظر : انجيل متى ، الاصحاح الثاني والعشرون ، الاية 16 الى 22

(3) جون توشار ، تاريخ الأفكار السياسية ، الجزء الأول ، ص 144

(4) انجيل متى ، الاصحاح التاسع عشر : الاية 23 و 24

جاءتا تتنازعا عنده حول حق احدهما في رضيع الأخرى. ففي القصة يروى أنه مات ابن الأولى ، فسرقت الأولى ابن الثانية وهي نائمة ، وعندما استيقظت الثانية تفتنت للأمر وذهبت للملك سليمان لتحتكم اليه. فحكم سليمان مبدئيا بقسمة الرضيع على اثنين. فقبلت المرأة التي سرقت الطفل بهذا الحكم ، التي رأته عادلا حسبها ، في حين رفضت الأم الاصلية هذا الأمر لان هذا يعني موت الرضيع. فما كان من سليمان إلا أن أعلن رد الابن لأمه وبهذا تحققت العدالة. ف"من خلال هذا النص الانجيلي نرى أن العدالة تفضل الحياة على الموت ، السلم على الحرب ، وتعارض الانتقام الخاص الذي يدخل في مجال العنف الذي عمل قانون القصاص العبري القديم على تجاوزه"⁽¹⁾.

لم تكمل الدعوة المسيحية بالنجاح المأمول في حياة نبيها ، لا بل إن الأمر انتهى بمأساة اصدار الحكم بالإعدام على المسيح. وبعد مدة من الزمن تمكن تلاميذ المسيح من التوغل في المجتمع الروماني القديم على الرغم من تعرضهم للمضايقات السياسية من فترة لأخرى ، وذلك عبر الدعوة الدينية السرية التي لاقت قبولا واسعا في المجتمع الروماني القديم ، خصوصا بين طبقات العامة من الناس ، نظرا لطبيعة الأفكار المسيحية باعتبارها دينا أمميا يرجع الى المصدر الالهي ومؤسس على فكرة الخلاص الأخرى.

تحولت المسيحية بعد بضعة قرون الى الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية وذلك بقرار سياسي من الامبراطور قسطنطين. من هذه اللحظة بدأ التاريخ المؤسس للمسيحية باعتبارها ديانة الدولة الرسمية ومؤسستها الكنيسة. وقد فرض قسطنطين أيضا عقيدة الثالوث بقرار سياسي أيضا ، "فأثر قسطنطين كان حاسما في مجمع نيقية* ، بحيث أن "فكرة الثالوث" تم قبولها بمرسوم امبراطوري"⁽²⁾. من هذه اللحظة بدأت العلاقة الوطيدة التي تربط المسيحية بالسياسة

⁽¹⁾ Elisabeth clement, la justice, p28

* مجمع نيقية الأول عقد في سنة 325م ، وفيه تبنت الامبراطور قسطنطين الديانة المسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية.

⁽²⁾ جون سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، ترجمة حسن جلال العروسي ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، ص

الفصل الأول

، فالكنيسة أصبحت المؤسسة الرسمية الناطقة باسم الدين. وسيتوسع نفوذها قريبا ليستوعب المجال السياسي أيضا ، خصوصا عندما تنجح مؤسسة الكنيسة الرومانية في الاستقلال عن الدولة اثر سقوط الامبراطورية الرومانية الغربية ، حيث ستتحول الكنيسة الى هيئة سياسية قائمة بذاتها ، تفرض هيمنتها السياسية والدينية على أوروبا في العصر الوسيط.

مع تحول الكنيسة الى مؤسسة قائمة بذاتها ذات سلطان ونفوذ ، تغيرت مقاربة العدالة المسيحية من حيث وسائل تطبيقها. فلم تعد المسيحية ديانة المستضعفين المضطهدين التي يركز بها أتباعها سرا ، بل غدت هي ذاتها الى كيان قوي يصنع ويحتكر المعنى الديني. بمعنى أنها اصبحت تمتلك سلطة الاجبار لفرض تطبيق منظورها الخاص عن العدالة ، وهو ما تجسد طوال القرون الوسطى ، وأفرز عدة انحرافات نتيجة الافراط في التعصب الديني. فلم تعد العدالة الدينية مجرد أمر شخصي ، بل أصبح تطبيقها واجبا اجتماعيا باعتبار الكنيسة ومن تباركهم من الملوك يجسدون روح الله في الأرض. هذا ما أدى الى ظهور نظرية الحق الالهي ومعه النظام الثيوقراطي الذي يرد الأمر السياسي برمته الى مشيئة الرب وإرادته التي تعني العدالة الغير قابلة للمناقشة. ففي الفكر المسيحي تعني الحكمة الربانية المجسدة في التعاليم المسيحية للعهد الجديد والقديم نواميس العدالة الواجب تطبيقها ، حيث ترادف الحكمة الربانية العدالة.

كان من أهم منظري الفكر المسيحي الذين تحدثوا عن العدالة أوغسطين الهيبوني وتوما الأكويني. فبالنسبة للقديس أوغسطين كانت العدالة الربانية هي المعيار الوحيدة للعدالة ، حيث قابل أوغسطين عدالة الرب مع عدالة البشر ، فتوصل لأن عدالة الرب هي الحق وعدالة البشر هي الباطل. فجعل العالم مدينتين. فقال أن "محبتي بنيتا مدينتين :

الفصل الأول

حب الذات لحد احتقار الرب وهو ما أنتج المدينة الأرضية ، وحب الرب لحد احتقار الذات أنتج المدينة السماوية. إحداهما تبحث عن مجدها بنفسها ، الأخرى تبحث عنه في الرب⁽¹⁾.

حتى ولو قبل أوغسطين بوجود قوانين وضعية تسيّر الحياة اليومية ، فإنه يشترط أن تكون مرجعية هاته القوانين العدالة الالهية المتجسدة في القانون الطبيعي والقانون السماوي حصرا. وقد كان أوغسطين أول من تحدث عن الحرب العادلة في التراث المسيحي. فمعه تم ادخال الحرب لقاموس اللاهوت المسيحي ، فالحرب لا تكون عادلة إلا اذا كانت في سبيل الرب وعدالته بهذا المعنى.

أما توما الأكويني فقد كانت مقارنته أكثر انفتاحا على المجالات الأخرى مما هو الحال عند أوغسطين. فقد انفتح الأكويني على الفلسفة اليونانية القديمة وعلوم اللاهوت في عصره وحاول أن يصيغ مفهوما أكثر فلسفية عن العدالة. فقسم القوانين الى عدة نطاقات لكل منها مجاله وطبيعته ، وقارن بين القانون الطبيعي والإلهي والوضعي بدون أن يلغي احدهم. بل انه رد القانون الطبيعي الى أصله الالهى في محاولة لإيجاد صيغة تناغم بين مختلف الأنظمة القانونية ، كما أنه صاغ قواعد ومحددات خاصة للحرب العادلة حيث ركز على اسباب خوضها والوسائل المستعملة أثناءها والغايات المرجوة منها.

عموما كانت العدالة المسيحية تطورا للشرائع اليهودية من جهة ، وقطيعة معها من جهة أخرى. فقد أخذت المسيحية فكرة العدالة الالهية ومرجعية القوانين العشرة ، وفكرة الخلاص من سابقتها. لكنها في المقابل دعت الى أفكار أكثر كونية وأكثر انسانية ، مجاوزة القومية والعرقية الموجودة في الديانة اليهودية. وركزت على الخلاص الأخرى

⁽¹⁾ Saint Augustine, La cité de dieu : tome2, nouvelle édition, bourges-france, 1818, livre 14, chapitre 28, pp 538-539

بدل فكرة الأرض الموعودة. وإذا كان المثال المسيحي يدعو الى المحبة والسلام والفضيلة ، فان التحولات التاريخية التي طرأت على الايمان المسيحي وتحوله لمؤسسة سياسية قائمة بذاتها ، قاد الى نتائج متضاربة مع هذا المثال.

إلا أنه يمكن القول عموماً أن ما يمكن أخذه من أفكار العدالة المسيحية هو طبيعتها الكونية ومصدرها الالهي وشموليتها لمختلف مجالات الحياة ، وهو ما قاد الى إحداث تغيرات اقتصادية وسياسية واجتماعية عديدة في أوروبا إبان القرون الوسطى وما يليها. كما أن إرهابات الحداثة والنهضة بدأت في أوروبا بثورة دينية قادها أحد رجال الدين المسيحيين وهو مارتن لوثر (Martin Luther)، فيما سيعرف لاحقاً بالثورة البروتستانتية.

4. 3. الفكر الاسلامي

ان الاسلام باعتباره خاتم الديانات التوحيدية الكبرى يمثل امتداداً في خط الارث التوحيدي الابراهيمي. "فهو يواصل التراث التوحيدي لكنه لا يسترجعه في تفاصيله ، بالطريقة ذاتها التي يعطي فيها مجدداً ذاكرته للعالم العربي الذي يخاطبه"⁽¹⁾. فالإسلام بهذا يحمل طابعاً مزدوجاً ، فهو من جهة آخر العنقود التوحيدي ، ومن جهة ثانية دين متميز له أفكاره الخاصة حول الله ، التدين ، الأخلاق والعدالة.

لقد كان العدل أحد أهم الاشكالات التي عالجها الدين الاسلامي في مرحلته الأولى ، حيث تأسست دعوة النبي مُجَّد في مرحلة أولى على فكريتي الايمان والإصلاح الاجتماعي. أي الايمان بوحداية الذات الالهية ومطلقيتها _نقد التثليث المسيحي والقومية اليهودية_ ، والدعوة الى عدالة اجتماعية من خلال اصلاح النظام الاجتماعي القبلي القائم.

⁽¹⁾ هشام جعيط ، الفتنة :جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان-بيروت ، ط4، 2000م،

الفصل الأول

تجسد سؤال العدل بوضوح من خلال النص القرآني ، فجاء في سورة المائدة : " يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون⁽¹⁾". بمعنى أن العدل مقارب بالقسط ، وهو الطريق الى الفضيلة أو التقوى. وفي سياق أكثر وضوحا يأتي الأمر الرباني الصريح بالعدل والنهي عن الظلم والمنكر: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون⁽²⁾". وأيضا: "إن الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمًا يعظكم به إن الله كان سميعًا بصيرًا⁽³⁾".

فالعدالة في المفهوم الاسلامي القرآني هي عدالة لا تعترف بانتماء ولا بأهواء أو قرابة: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا⁽⁴⁾". وفي نفس السياق يأتي الحديث الوارد عن النبي ليؤكد أن العدالة فوق الجميع: "أيها الناس إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ، وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها⁽⁵⁾". أما النبي فقد جاء منذرا وحريصا على تطبيق العدل الالهي : "فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير⁽⁶⁾".

(1) القرآن: سورة المائدة ، الآية 8

(2) القرآن: سورة النحل ، الآية 90

(3) القرآن: سورة النساء ، الآية 58

(4) القرآن: سورة النساء ، الآية 135

(5) حديث نبوي ، رواه البخاري (3475) ، ومسلم (1688)

(6) القرآن: سورة الشورى ، الآية 15

الفصل الأول

يركز النص القرآني كثيرا على ارتباط العدالة بالحكمة ، فلا عدالة إلا عبر الحكمة. والحكمة بما هي أعلى مراتب المعرفة ، فإنها تقود الى ارفع القيم ، أي العدالة وبالتالي تحقق التقوى. وهذا ما ترمز اليه رمزية قصة الخضر ، ذلك الحكيم الذي يلاقيه النبي موسى في طريقه ، فيطلب منه أن يلقيه شيئا من حكمته. لكن الخضر يحذر موسى بأن الحكمة طريقها وعرة وشاقة ، وبأنه على الأرجح لن يصبر على متطلبات تحصيلها. وهذا ما سيحدث بالفعل ، حيث لن يستطيع موسى بحكم عدم معرفته بجبايا الأمور أن يتقبل خيارات وأفعال الخضر ، معتبرا اياها تعسفا وظلما. قبل ان يكشف الخضر المستور ، ويعلن لموسى أنه في النهاية فشل في اختبار الصبر هذا. فجاءت القصة كالآتي : "فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال أخرجتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرا قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسرا فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدي ذكرا فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجرا قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا⁽¹⁾".

(1) القرآن: سورة الكهف ، الآيات من 71 الى 82

الفصل الأول

لقد كان الاسلام في تمثله الاجتماعي الأول ثورة اجتماعية على النظام القبلي القديم. فقد كان أتباع النبي الأوائل من الطبقات المعتمدة في المجتمع القرشي ، وتبنى الدعوة أفراد من الرقيق من أمثال بلال الحبشي ، فكان الاسلام بحق ثورة اجتماعية تنذر بانقلاب خطير في تراتبية المجتمع القائم. وهذا الأمر هو ما قاد الى صدام عنيف مع الأرستقراطية القرشية وأسفر لاحقاً عن سلسلة من الحروب انتهت بانتصار النبي مُحمَّد وأتباعه ومعهم الإسلام.

فمع الاسلام أصبحت معايير العدالة في المجتمع ترتبط بالله مع البشر ، حيث أن جميع البشر متساوون أمام الله وهم مطالبون في المقابل بالامتثال المتساوي لشرائعه وأحكامه. فجاء في الشريعة تحريم الربا ، لغاية تكريس عدالة اجتماعية توزيعية ، وذلك عبر كسر احتكار رؤوس الأموال ومنع تكديسها عند أفراد معينين. وهو ما قاد الى كسر التراتبية الاجتماعية القبلية القديمة ، تمهيدا لتشكيل نظام اجتماعي جديد تحتل فيه فضيلة التقوى المركز الأهم في معيارية القيم ، فجاء في القرآن "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير"⁽¹⁾. وهذا ما تجلّى في قضية خلافة النبي السياسية ، حيث تحولت المشروعية من الأرستقراطية القبلية الى الأرستقراطية الدينية ، أي الى صحابة النبي وذوي السابقة والفضل في الاسلام. وهو نفس المعيار الذي سيقره الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في تقسيمه لمكاسب وغنائم دولة الاسلام المتوسعة والمنتصرة آنذاك.

تميز المجتمع الاسلامي الأول بحس عال اتجاه العدالة الاجتماعية ، كان من نتاجه أنه مع نهاية عصر الاباء المؤسسين من النبي الى وفاة عمر بدأ التذمر الاجتماعي يظهر في أواصر المجتمع الاسلامي ازاء سياسيات الخليفة الثالث عثمان بن عفان التي رآها البعض قطيعة مع نهج سابقه. لينتهي الأمر بأحد أكثر الأحداث تراجيدية في التاريخ الاسلامي ، أي الثورة واغتيال الخليفة عثمان ، عقب ما يسمى بالفتنة الكبرى.

(1) القرآن : سورة الحجرات ، الآية 13

الفصل الأول

كانت مسألة العدالة السياسية والاجتماعية مقارنة بالعدل الالهي هي أم المسائل التي قادت الى ظهور التوجهات والفرق المختلفة في الاسلام ، بداية من حركة الخوارج عقب موقعة صفين ، حتى ظهور عديد الفرق والحركات الدينية والسياسية التي تم تصنيفها في فترة متأخرة الى ثلاثة توجهات رئيسية : السنة والشيعة والمعتزلة.

إذا كان العامل السياسي يعتبر أحد أهم العوامل في ظهور الفرق الدينية ، فان الجانب الفكري لا يقل أهمية أيضا. فقد كانت مسألة الجبر والاختيار والعدل الالهي احدى الأسئلة المركزية في فكر كل طائفة وفرقة دينية. حيث تم الانقسام بين توجهين : أهل الارادة والاختيار ، وأهل الجبر والحتمية.

أهل الاختيار وهم القائلون بقدرة العباد على خلق أفعالهم واختياراتهم ، أي انهم يقولون بجزية الارادة والفعل. وفي هذا التيار تظهر فرق القدرية والمعتزلة. أما أهل الجبر فهم يردّون الأفعال والنتائج الى الله ، بمعنى أنهم يقولون بالحتمية وينفون الارادة والقدرة على الاختيار لدى الانسان. وفي هذا الاتجاه تظهر فرق الجبرية والجهمية ، ويمكن ان يضاف اليهم فرق الصوفية مع التحذير من عدم التمييز والاختزال في الحكم ، حيث توجد بعض التوجهات الصوفية التي تجمع بين القدر والجبر.

يوجد هنالك توجه ثالث توفيقى يحاول أن يجمع بين الرأيين في بوتقة واحدة ، وفي هذا التيار نجد أهم المذاهب الاسلامية ، أي أهل السنة والجماعة ، الشيعة والاسماعيلية ، الأشاعرة والماتوردية وغيرهم. فالشيعة بحكم ظرفيتهم التاريخية القائمة على مخيال المظلومية والتهميش ، فإنهم يتبنون شعارات العدالة ، خصوصا وأنهم يسمون أنفسهم أهل العدل والإمامة مع التأكيد على جزية فكرة القدر والإمامة. أما السنة باعتبارهم المذهب الديني الرسمي للخلافة منذ صعود معاوية بن أبي سفيان على منبر الخلافة ، فإنهم يميلون أكثر لمذهب الجبر ويقدمون التوحيد على العدل. ويتجسد هذا الطابع التوفيقى المصبوغ بالخلفية الجبرية خصوصا في عقيدة الأشاعرة ، حيث حاول الماتوردية والأشاعرة

ايجاد حل "معلن" لمشكلة التوفيق بين الجبر والإرادة ، فتوصلوا لنظرية الكسب ، أي ان الله يكسب العبد قدرة اختيار اثناء أدائه للفعل ، بدون ان ينفي هذا الأمر الجبر الالهي .

نالت فكرة العدل اهتمام محوريا لدى الفرق الرئيسية في الاسلام ، خصوصا اذا عُلم تكامل فكرة العدل مع الجانب الفقهي التعبدي ، والجانب الاجتماعي والسياسي في آن . فكانت المعتزلة أهم فرقة أولت موضوع العدل أكبر اهتمام ، بل ان مفهومهم للعدل كان سبب تمييزهم كفرقة مميزة في الاسلام . فقد جعل المعتزلة العدل من أصول الدين ، وجعلوه الأصل الثاني بعد التوحيد . فقالوا "أن العدل له حقيقته المستقلة ولما كان الله سبحانه حكيما وعادلا فهو ينجز أفعاله حسب معيار العدل . فلو نظرنا الى ذات الأفعال بغض النظر عن أنها قد تعلقت بها ارادة الله التكوينية أو التشريعية لوجدنا بعض الأفعال بذاتها تختلف عن بعضها الآخر ، بعض الأفعال بذاتها تتصف بالعدل مثل مكافأة عاملي الخير ، وبعضها تتصف بالظلم مثل معاقبة فاعلي الخير ، ولما كانت الأفعال بذاتها تختلف مع بعضها وكان الله جل وعلا خيرا مطلقا وحكمة مطلقة وعدلا مطلقا فانه يجعل أفعاله حسب معيار العدل ويصحبها في قوله(1) . وربطت المعتزلة تحقق العدل بتفعيل الإرادة والقدرة على الاختيار ، ف"القول بالعدل _ الأصل الثاني عند المعتزلة_ فهو أنّ الله لا يجب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم(2) ."

أما اهل السنة والجماعة فهم عموما ذوي نزعة توفيقية . فهم يؤكّدون على العدل لكنهم يقدمون عليه التوحيد . هم عموما يسلكون منهجا توفيقيا ، كما أن اراءهم في العدل تعتبر وسطية ، وهذا يمكن تفسيره بارتباط التيار السني بالسلطة المركزية في تاريخ الخلافة الاسلامية . وقد عبّر الأشاعرة عن توفيقية التيار السني في مسألة العدل ، حيث

(1) مرتضى المطهري ، العدل الالهي ، ص22

(2) عبد المجيد مسالتي ، القراءة السياسية لأصل العدل عند المعتزلة ، مجلة (منتدى الاستاذ) ، المدرسة الوطنية العليا قسنطينة ، العدد

الفصل الأول

حاولوا أن يكرسوا لمقولة الكسب كحل توفيقى يبقى على شمولية الجبر الالهي ويعطي فسحة للاختيار والمسؤولية الانسانية. "فالأشاعرة وأهل الحديث وهم المناصرون للجبر والاضطرار... فالأشاعرة فسروا العدل تفسيرا خاصا فقالوا أن العدل ليست له حقيقة ثابتة من قبل بحيث نستطيع تحديدها وجعلها مقياسا لأفعال الباري ... لأن ذلك يعتبر تحديدا وتقييدا لإرادة الله ومشيعته⁽¹⁾".

أما الشيعة باعتبارهم الفئة المقابلة للسنة في التوجه التوفيقى فهي تقول بالعدل بطريقة أوضح وأكثر من التيار السني ، ومنذاك سموا أنفسهم أهل العدل والإمامة. "فقد اعترف الفقه الشيعي بأصل العدل وأصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الذاتية وأصل الحسن والقبح العقليين وأصل حجية العقل وأخيرا فقد احتل أصل العدل مكانه اللائق به في ذلك الفقه⁽²⁾".

أما بالنسبة للخوارج ، فقد كانت آراءهم الدينية جذرية لأقصى درجة ، ولا تقل أفكارهم السياسية عن أفكارهم الدينية جذرية ، بل إن الاثنان مرتبطان في منظومة واحدة. فقد ركز الخوارج على فكرة العدل وجعلوها قوام الدين الذي لا يستقيم إلا به ، ولا يقابلهم في التركيز على جوهرية قيمة العدل إلا المعتزلة. لكن الخوارج بالرغم من قولهم بحرية الاختيار في المجال السياسي ، حيث يمثلون هنا التيار الأكثر تحرا في الاسلام من حيث رفضهم لمعيار المرجعية القرشية أو أية معايير اخرى ما عدا الكفاءة والتقوى ، إلا أنهم رفضوا هاته الحرية في مجال الحياة الاجتماعية الأخرى. فشعارهم الشهير "لا حكم إلا لله " ، يدل على تصور شمولي ديني للحياة (panareligieux). مع ذلك ف"قد ظهرت عند الخوارج نزعات عقلية دفعت بهم للتفكير في المسائل الدينية تفكيرا حرا ، وذلك عندما غابت على

(1) مرتضى مطهري ، العدل الالهي ، ص21

(2) المرجع نفسه ، ص42

الفصل الأول

مذهبهم المظاهر السلبية التي عارضوا بها مذهب أهل السنة⁽¹⁾. فالخوارج بهذا كانوا تيار يقول بالمساواة بين البشر ، وقول بأفكار جذرية وطهرانية ، كما رفضوا الاحتكام لأي تقاليد ومرجعيات ، غير المرجعية الالهية. فكانوا يشبهون كثيرا المجتمعات الاشتراكية في حركاتهم الأولى. ويمكن القول عموما أن أهم قيمتين في مذهبهم كانتا العدل والمساواة. فكانت فرق الخوارج الأولى تمثل بحق حركة ثورية في الاسلام.

من خلال ما تم عرضه يمكن تحديد أهم ما يمكن أن تكون السمات الأساسية للعدالة في الاسلام في النقاط التالية :

- العدالة في السياق الاسلامي يشار اليها أكثر بمصطلح العدل ، كما أن تمثلات العدالة في الفكر الاسلامي غالبا ما تكون ذات احالات دينية ، حتى لو تعلق الأمر بمشاكل سياسية أو اجتماعية خالصة.
- المجتمع الاسلامي الأول مجتمع شديد الحساسية للعدالة ، فقد كان مجتمعا يقدر قيمة العدالة وبماهيها بجوهر الدين ذاته. وهذا الأمر نفسه هو ما يفسر الثورات المتتالية باسم الدين والعدل التي عمت أغلب فترات التاريخ السياسي الاسلامي.
- تصنف قيمة العدل في السياق الاسلامي في أعلى هرم القيم ، حيث تلحق بالذات الالهية ذاتها. فالعدل أحد أهم صفات وأسماء الذات الالهية. كذلك يرتبط العدل بالحكمة ، فتحقيق العدالة يتطلب الحكمة ، والكل يقود الى التقوى ، أي الفلاح في عالم الشهادة والغيب.
- ارتباط وثيق بين العدل الالهي والعدل البشري ، بل إن الثاني يعد في الغالب مجرد تجل للأول. بالتالي فان أي تصور للعدل السياسي أو الاجتماعي لا بدّ أن يسبقه ضرورة تصور للعدل الالهي في السياق الاسلامي.

(1) اجناس غولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام : تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الاسلامي ، ترجمه محمد يوسف

موسى وآخرون ، المركز القومي للترجمة ، مصر ، 2013 ، ص 193

- مشكلة الجبر والاختيار ، النص والعقل ، هي البوابة الأولى للتفكير في مسألة العدل في الاسلام. فمنظور كل فرقة حول ماهية العدالة وطبيعتها هي ما يحكم توجهاتها في مسألة الجبر والاختيار ، النص والعقل. وقد كان الاختلاف في وجهات النظر حول العدالة له دور جوهري في ظهور الفرق الدينية والسياسية في الاسلام.

5. العدالة في الفلسفة الحديثة

مثلت الحداثة بداية من أفكار عصر النهضة منعطفًا جوهريًا في تاريخ التفكير البشري ، حيث أنه بداية منها تغيرت النظرة للعالم ، وتم تجاوز التصورات المفارقة التي سادت المرحلة القروسطية في أوروبا ، التي ميزتها هيمنة التفسيرات الدينية واللاهوتية على المخيال التفسيري للظواهر الطبيعية والإنسانية. مع الحداثة سيتم التحول للتصورات المحيثة ، حيث تشدد الأهمية على المحددات الانسانية والتاريخية. فكان من أبرز معالم هذا التحول الانتقال من منطق المعجزة والتفسيرات اللاهوتية والسحرية نحو منطق السببية والتفسيرات الموضوعية. وقد شملت عملية التحول هاته أغلب مجالات التفكير والقيم البشرية وعلى رأسها "العدالة" ، وفيها وجّهت الأفكار الحديثة اهتمامها الى عدالة الانسان بدلا من عدالة السماء.

بدا الاهتمام بموضوع العدالة منذ بواكير انبعاث الفكر الانساني في عصر النهضة ، مع مكافيللي ومونتاني (Michel de Montaigne) وغيرهم. فشكك مونتاني في وجود قيمة مطلقة اسمها العدالة ، واعتبر أن العدالة ما هي إلا تمثلات نسبية لمعيارية القيم التي تحكم المجتمع. وهو الامر الذي قاده الى التشكيك في امكانية تحقيق العدالة واقعيًا ، نظرا لعدة عوائق أهمها الطبيعة البشرية ذاتها. أما بليز باسكال (Blaise Pascal) وبالرغم من منافحته عن الفكر الديني المسيحي ، وإيمانه بنواميس العدالة الكونية ذات الأصل المقدس ، إلا أنه تمثل العدالة في بعدها الواقعي الوضعي ، من حيث ربطها بالقوة أو بوجود الدولة والسلطان. فجاء في خواتمه : "العدل بدون القوة عاجز ، والقوة بدون العدل غاشمة. والعدل بدون القوة يناهض ، لأن الدنيا لا تخلو أبدا من أهل الشر ، والقوة بدون العدل تتهم ، فيجب أن يتحدا معا ويكون كل ما هو عادل قويا ، وكل ما هو قوي عادلا⁽¹⁾".

⁽¹⁾ بليز باسكال ، الخواطر ، ترجمة ادوار البستاني ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، 1972 ، ص104

فإذا كانت الأفكار النهضوية الأولى متشككة عموماً إزاء "العدالة" وإمكانية تحقيقها واقعياً ، فإن الفلسفات النسقية الكبرى لعصر الأنوار ستقول على العكس بإمكانية تجسيد العدالة بشكل ملموس في حياتنا المعاشة ، وذلك من حيث ربطها بمقولة الخلاص الإنساني ، فبرز الاهتمام بمشكلة العدالة النظرية وامتداداتها الاجتماعية والسياسية واضحة في عدة توجهات وتيارات فلسفية رئيسية كبرى اهتمت بإشكالية العدالة في الفلسفة الحديثة:

5. 1. نظرية العقد الاجتماعي:

تعتبر فكرة العقد الاجتماعي إحدى أهم الأفكار السياسية الحديثة. فمن خلالها تغيرت النظرة العامة نحو العدالة ، وتمت النقلة من سياق المحددات الغيبية التقليدية نحو أبعاد أكثر إنسانية ، حيث أصبح ينظر للسياسة والشرائع كنواتج عن الاتفاق بين البشر في صيغة عقد عام يحدد المبادئ العامة للشرائع السياسية والاجتماعية. وهذا ما يسمى اصطلاحاً بـ"العقد الاجتماعي" ، الذي أصبح يمثل في حد ذاته نسقاً لتشكيل تصورات العدالة والعلاقات التبادلية التي تربط بين الأشخاص ومؤسسات الدولة وهيئاتها. كما غدت المقاربة التعاقدية مرجعية جديدة في تحديد الرؤى العامة للعدالة في المجتمع والمشروعية السياسية والتشريعات القانونية العامة. وتبلورت مقاربة العقد الاجتماعي انطلاقاً من أفكار عدة أسماء فلسفية بارزة ، كان لكل واحد منهم مقارنته الخاصة في فلسفة "العقد الاجتماعي".

5. 1. 1. توماس هوبز

كان هوبز أول من تطرق لفكرة العقد الاجتماعي بصيغتها الحديثة. فانطلاقاً من رؤية افتراضية للحالة الأولى التي كان عليها البشر قبل ظهور الدولة ، يرى هوبز بأن البشر الأوائل كانوا يعيشون في حالة عزلة وحرية ومساواة افتراضية. ف"الطبيعة جعلت البشر متساويين في ملكات الجسد والفكر ، حيث انه قد يوجد في بعض الأحيان رجل

الفصل الأول

يتفوق على سواه ، لكن هذا التفوق ليس كبيرا لدرجة أن نقر بوجود لا مساواة طبيعية⁽¹⁾. لقد كان اللقاء الأول بين الانسان وقربينه متشجعا نظرا للنزعة العدائية والأنانية التي تحكم الفطرة البشرية ، وهو ما يقود الى ما يسميه هوبز بحالة "حرب الكل ضد الكل". فالمرحلة الأولى أو الطبيعية بحسب هوبز لم تكن تحكمها قواعد العدالة المدنية. ولحد تلك اللحظة لم يظهر المجتمع ولا الدولة ولا حق الملكية الخاصة ولا المعاملات القانونية ، فإنسان ما قبل الدولة يعيش في حالة حرية تامة ، تقابلها حالة خطر دائم نتيجة تضارب الأهواء وغياب أي ضوابط قانونية.

مع ظهور الدول ، التي هي "رجل صناعي صنعه البشر بغية الوصول إلى السلام والقوانين المدنية هي سلاسل اصطناعية صنعها البشر أيضا لغايات اجتماعية⁽²⁾" ، حدث تغير جذري في طبيعة الحياة البشرية ، وذلك نتيجة لاتفاق مجموعة من البشر في رقعة جغرافية محددة على صيغة تعاقدية تقود الى تسليم الأفراد بجزء من حرياتهم الطبيعية الى جهة محددة صاحبة سيادة مطلقة تكون كفيلة بحفظ حسن سير الحياة الاجتماعية ، والحفاظ على وجود الكيان السياسي ، وضمان الأمن والملكية الخاصة وحقوق الأفراد. هاته العملية برمتها تمثل "العقد الاجتماعي" وفق التصور الهوبزي.

إذا كان صاحب السلطة السياسية هذا ذو سلطة مطلقة لا تقبل النقاش ، فهو يجمع أيضا بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية ، حيث تستند مشروعيته للقانون الطبيعي والقانون الإلهي والقانون المدني الممثل بالعقد الاجتماعي في آن. وهو المشرع والساهر على حسن سير التشريعات وحفظ الحقوق وضمان الأمن. وبهذا يكون هوبز قد صاغ بحق مفهوما حدثا عن السلطة الشمولية.

(1) توماس هوبز ، اللفيثان ، ص132

(2) المرجع نفسه ، ص218

أما بالنسبة لمفهوم العدالة والحق ، فإنهما يظهران فقط في الحالة المدنية وفي اطار الدولة. فبدون سلطة وقوة تعمل على فرض القوانين ، فإنه لا توجد عدالة ولا حق ، لأنه في الحالة الطبيعية "أفكار الصواب والخطأ والعدل والظلم لا مكان لها هنا ، حيث لا سلطة ولا قانون"⁽¹⁾.

يدعو هوبز الى وجود مصدر واحد للعدالة في الدولة ، فتلك الوحدة هي ضامن الاستقرار والأمن. فالعدالة تصبح بهذا مسؤولية السلطة القائمة أو العاهل حصرا ، وهي بشكل آخر عدالة السلطان التي لا تنافسها في المشروعية ، لا التصورات ذات الخلفية الدينية ولا غيرها. فالكل يجب أن يكون تحت وصاية صاحب السيادة والعدالة التي يقر بها.

كان توماس هوبز منعطفا هاما في تاريخ العدالة السياسية ، فمعه لم يعد يُنظر للعدالة السياسية على أنها تستمد مشروعيتها من منظومة متعالية أو مقدسة سواء تعلق ذلك بالسياق الديني أو الطبيعي ، حيث أصبحت العدالة نتيجة للابتكار العقلي ، وفي يد صاحب السيادة الذي هو الانسان. أي أنها أضحت عدالة من الانسان للإنسان.

نظر هوبز للمطلقية السياسية انطلاقا من إختياره الصريح أولوية الأمن على سواه من غايات الدولة. فالأمن يصبح هو الغاية الأولى قبلا عن كل القيم والغايات الأخرى. ومنه يعتبر هوبز في آن منظرا للشمولية والمطلقية السياسية ، ومفكر ليبراليا. فهو ليبرالي من زاوية قوله بالفردية وحق الملكية الخاصة وحرية الاعتقاد والتدين _ ما لم تشكل خطرا على الدولة_. كذلك يعتبر أحد اهم منظري تيار العدالة القانونية ، من حيث أنه يماهي بين القانون والعدالة ، ويرفض فكرة وجود فضيلة قبلية اسمها العدالة. لأن العدالة لا توجد إلا في سياق المجتمع ، ولا تنجح إلا بوجود سلطة سياسية قوية تفرض تطبيقها. ويمكن تلخيص معادلته حول العدالة القانونية هاته في قوله : "هنا حيث لا توجد قوانين ، فلا شيء يمكن اعتباره ظلما"⁽²⁾.

⁽¹⁾ المرجع السابق ، ص 136

⁽²⁾ المرجع نفسه ، ص 136

5. 1. 2. جون لوك

نظر جون لوك للعقد الاجتماعي أيضا لكن بمقاربة مختلفة عن هوبز. فلوك وان كان يتفق مع صاحب "الليفياثان" في تصور الطبيعة الذرية المتفردة لإنسان الحالة الطبيعية ، إلا أنه يختلف معه في تحديد طبيعته الأخلاقية. فإنسان لوك الطبيعي ، ليس ذلك الكائن الغريزي "الأخلاقي" الذي تحكمه نزعتة الانانية ، مما يجعل تعايشه مع اقاربه مستحيلا. بل إن لوك يرى بأن الانسان الأول يملك فطرة أخلاقية نتيجة القانون الطبيعي المودع في البشر من وحي خالق الكون ، وكان يرى بفطرية الخصال الطيبة عند البشر عطفًا على المقاربة الدينية المسيحية ، "فقد هذا لوك حدو هوبز فافترض وجود حالة طبيعية تسبق نشأة الدولة لكنه على خلاف هوبز ، تصور أن الافراد كانوا في هذه الحالة ينعمون بالحرية والمساواة ، كما أن العقل الطبيعي علم الناس أنه لا ينبغي لفرد أن يلحق ضررا أو أذى بغيره... كانت هنالك "شيوعية بدائية" ، ملكية مشتركة ، فلكل فرد الحق في أن يحصل على أسباب عيشه مما تقدمه الطبيعة ، لأن الرب وهب الأرض للبشر هبة مشتركة عامة⁽¹⁾."

بدأت المشاكل بين البشر مع ظهور الملكية الفردية ، حيث بدأ الصراع حول تملك الموارد مما أخرج البشر من حالة الحرية والخير الأولية الى حالة الحرب والنزاع ، وذلك نتيجة لغياب تصور عن مشروعية توزيع الممتلكات العادل فيها. وهو ما اقتضى ضرورة الدخول في مرحلة الحالة المدنية ، وحدث ذلك نتيجة لعقد افتراضي يعقد بين الأفراد ليحدد قواعد العيش المشترك بينهم داخل الكيان السياسي المؤطر ، أي الدولة. لكن عكسا عن هوبز ، فان الأفراد لا يتخلون عن الحق في مجمل حرياتهم للحصول على الأمن ، بل انهم يكتفون بالتسليم بجزء بسيط فقط من حقوقهم الطبيعية لضمان العيش المشترك في المجتمع المدني. وفي هذا الصدد يقول لوك : "لهذا أعتقد أن السلطة السياسية تتمثل في وضع القوانين التي تنص على عقوبة الاعدام وجميع العقوبات الأخرى الخفيفة ، وتنظيم الملكية والحفاظة

(1) امام عبد الفتاح امام ، الاخلاق والسياسة : دراسة في فلسفة الحكم ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، 2001 ، ص 288

الفصل الأول

عليها ، واستخدام قوى المجتمع لتنفيذ هذه القوانين ، وحماية ثروة البلاد من أي خطر خارجي ، وكل ذلك من أجل صالح الجمهور⁽¹⁾ .

إذا كان لوك رأى في الملكية الفردية منبع الشرور في المرحلة الطبيعية ، فإنه لم يدعو بأي حال إلى الغاءها في المرحلة المدنية. بل إنه حرص على بناء العدالة المدنية استناداً إلى تنظيم مسوغ للملكية الخاصة ، بحيث تلعب السلطات الموكلة إليها تسيير شؤون الكيان السياسي بموجب العقد الاجتماعي دور شرطي النظام أو حارس العدالة. فمع لوك وقبله هوبز بدأ التنظير الفعلي للنظام الليبرالي بما هو نظام يكرس للحق الغير قابل للنقاش في مشروعية الملكية الفردية. قسم لوك السلطة السياسية إلى صنفين بغرض ضمان الحقوق والحريات ، وتجاوز الشمولية التي تقود استبداد السلطة السياسية بالأمر. أولها هيئة تشريعية موكلة إليها تشريع القوانين والمبادئ التي تسيّر الكيان السياسي وتحدد أيضاً ماهية العدالة في المجتمع. وثانيهما هيئة تنفيذية تكون مسؤولة عن حفظ الحقوق وتنفيذ القوانين ومعاينة المخالفين. وقد أولى لوك التشريع أهمية أكثر من التنفيذ "فعملية صنع القوانين عند لوك أسمى أنواع العمل السياسي على الإطلاق ، وتتولاها السلطة التشريعية التي هي السلطة العليا في المجتمع السياسي وهي سلطة غير محدودة إلا بقوانين الطبيعة ، وأهمها قانون الحرية والملكية الخاصة. وهاته السلطة يجب أن تحاصر السلطة التنفيذية ، لكي لا تصبح أداة حكم وتحكم وجبروت ، وإنما مجرد إدارة عامة يوكل إليها تنفيذ القوانين وحفظ الأمن ورعاية حقوق الملكية الخاصة"⁽²⁾ .

قرر لوك أيضاً أن المشروعية السياسية تقاس بمنطق الأغلبية باعتبار أن البشر متساوون ، وهذه النقطة هي ما تجعل من لوك مرجعاً أساسياً في الديمقراطية الحديثة.

(1) جون لوك ، الحكومة المدنية ، ترجمة محمود شوقي الكيال ، سلسلة اخترننا لك ، العدد 81 ، مصر ، د.س ، ص 11

(2) مُجَدِّدٌ وقبع الله أحمد ، مدخل إلى الفلسفة السياسية ، دار الفكر ، دمشق ، ط 1 ، 2010 ، ص 169

تحدد العدالة بحسب لوك في الحالة المدنية انطلاقاً من خلفية الحق الطبيعي للبشر الموروث عن المرحلة الطبيعية. هذا الحق الطبيعي الذي تمثل فيه الحرية والملكية الخاصة خطأ أحمرًا يحرم على أي سلطة سياسية في المجتمع المدني الجديد المساس به ، كما تؤول للسلطة هذه مسؤولية تسيير وسن القوانين في المجتمع اثر العملية التعاقدية.

يؤسس لوك للحق المدني انطلاقاً من الحق الطبيعي ، حيث تعد الحرية والمساواة من أبرز محددات العدالة وفق هذا التصور ، وهو ما يقود لاعتبار جون لوك بحق أحد أهم آباء الليبرالية الحديثة.

5. 1. 3. جون جاك روسو

بالنسبة لروسو يعيش البشر في الحالة الطبيعية حالة من العزلة والتفرد ، ولا يلتقون إلا نادراً أو في مواسم التزاوج ، حيث يعيشون في الطبيعة يقسمون أوقاتهم بين الصيد وجمع الثمار والراحة. وفي الحالة الطبيعية لا تظهر ملكات التفكير عند الانسان باعتبار أن جل وقته مشغول بالحاجيات البيولوجية. والحالة البدائية هي من ناحية حالة تفاوت بيولوجي بين البشر ، ومساواة اخلاقية باعتبار عدم وجود تمايز بين الانسان وأخيه وفق معايير محددة. فبالرغم من الحديث عن وجود فوارق جسدية بين البشر ، إلا أن هاته الفوارق ليست بالضخامة التي تؤدي الى وجود تفاوت جوهري بين البشر. وطرح روسو هذا يشبهه من أوجه عديدة الطرح التطوري حول أصل الانسان والمجتمعات.

عموماً بحسب روسو يعيش البشر الأوائل بحرية في الطبيعة الحاضرة ، كل يجني منها بحسب احتياجاته. وتبدأ مشاكل بين البشر تحديداً ، وما يرافقه ظهور الشر بالمعنى الأخلاقي مع ظهور الملكية الفردية إثر إكتشاف نشاط الزراعة والاستقرار في المدن وتقسيم الأراضي. فبالنسبة لروسو "كان مؤسس المجتمع المدني الحقيقي هو الإنسان الأول الذي سور أرضاً ، وقال "هي لي" ، وقد وجد من البسطاء من يصدقونه ، فكان مؤسس المجتمع المدني الحقيقي"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ روسو ، في أصل التفاوت بين البشر ، ص 57

الفصل الأول

فتقسيم الأراضي وظهور الملكية الفردية استدعى ظهور الحالة المدنية ، التي وإن كانت لها عدة عوائد على حياة الانسان ، إلا أنها مثلت أصل ظهور الشرور بين البشر.

ففي المدينة حيث أصبح يعيش الانسان في مجتمع منظم ومؤطر عكس حالته الطبيعية. إنتشر التباغض والحسد نتيجة التفاوت الحاصل من تقسيم العمل والأموال والمنافع ، ففي هذه المرحلة ولدت العبودية وكثير من الشرور الأخرى التي يربط روسو ظهورها بظهور الحضارة والعلوم.

في المرحلة المدنية ستولد مفاهيم العدالة والقانون كبديل عن القانون الطبيعي الفطري الذي كان يحكم حياة البشر في المرحلة الطبيعية. "فأنتج هذا العبور من المرحلة الطبيعية الى الحالة المدنية تغييرا بينا جدا في الانسان ، اذ أحل في سلوكه العدالة عوض الغريزة وأكسب أعماله المنزلة الاخلاقية التي كانت قبلئذ تفتقر اليها. إذاك فقط حل نداء الواجب محل نداء النزوة الفيزيقية. وحل الحق محل الاشتهااء... تلك اللحظة التي انتشلته من ذلك الوضع الى الأبد بعد أن صنعت من حيوان بليد ومقيد الأفق كائنا ذكيا وإنسانا"⁽¹⁾.

تم الانتقال بين المراحل أو ما يفترض أن يكون عليه الانتقال بين المرحلتين عند روسو وفق "عقد إجتماعي ، وهذا العقد أو الميثاق "له شروط متعددة يمكن اختصارها في شرط واحد يتمثل في تنازل كل فرد في المجتمع عن حقوقه لصالح الجماعة وليس لصالح الحاكم المستبد"⁽²⁾، مثلما اشار اليه هوبز قبلا. وهاته الجماعة يفترض بها أن تكون جسما سياسيا يماثل الجسم الطبيعي ، بمعنى أنها لا تقبل التجزئ ولا التقسيم. ومن هنا ضرورة توحيد سلطة التشريع والتنفيذ في جهة واحدة سماها روسو ب"الارادة العامة" ، التي تكون تعبيرا عن ارادة الجميع في المجتمع. وهذا ما جعل روسو منظرًا للديمقراطية المباشرة في الفلسفة الحديثة.

(1) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي ، ترجمة و تقديم عبد العزيز لبيب ، المنظمة العربية للترجمة

بيروت-لبنان ، ط 1 ، 2011 ، ص 98-99

(2) مُجَدِّدُ وَقِيْعِ اللهِ أَحْمَدُ ، مدخل الى الفلسفة السياسية ، ص 181

الفصل الأول

يتمتع المواطن في اطار العقد الروسي بقدر كبير من الحرية ، حتى لو كانت حرية منقوصة عن تلك التي كان يتمتع بها في الطبيعة. فبعد دخول المرحلة المدنية وظهور قواعد الملكية الخاصة ، أصبح من المستحيل على الانسان أن يعود الى حالة المساواة والحرية الأولى. وهاته الحتمية تفرض على البشر تجاوز الشرور والمفاسد التي تولدها الحضارة ، وذلك عبر صياغة نظم سياسية تقوم على عقد اجتماعي عادل.

العدالة داخل الكيان السياسي وان كانت تراعي القانون الطبيعي ، باعتبار الدولة ذاتها جسما سياسيا اصطناعيا يماهي الجسم الطبيعي ، إلا أنها تقوم بشكل أساسي على تشريع الارادة العامة باعتبارها تعبيرا كليا عن ارادة أعضاء الجسم السياسي. بالتالي فالقوانين التي تصدر عنها يفترض بها أن تعبر عن روح العدالة وفق الصيغة التعاقدية. "القانون عند روسو هو القانون الأساسي الذي يطلق عليه في هذا العصر اسم الدستور. وأما القوانين العادية ، الجنائية منها والمدنية فهو يدعوها مراسيم. والإرادة العامة هي وحدها مصدر القوانين ، عندما يضع الشعب قواعد لكل الشعب فإنه لا ينظر إلا لنفسه"⁽¹⁾.

عمد روسو الى ربط فكرته عن العدالة مع المنفعة الناتجة عنها ، تجنباً لان تكنسي طابعا مجردا أو تقف على النقيض من مصالح الأفراد والمجتمعات. فيقول في هذا الصدد في مدخل كتابه "العقد الاجتماعي: "أحاول دائما أن اقرن بين ما يبيحه القانون وما تقتضيه المصلحة من أجل ألا يحصل البتة الانقسام بين العدالة والمنفعة"⁽²⁾.

عموما تتميز العدالة عند روسو بأنها عدالة مساواتية ، تستند لمرجعية طبيعية فائقة بأن البشر أحرار ولهم ملكات خيرة بالطبع. كما يمثل روسو الحضارة وتطور العلوم مسؤولية استلاب الانسان ، وظهور الشرور بين الأفراد بعد أن تحولت الأرض من مشاع للجميع الى نطاقات محتكرة في يد أقلية تملك الملكية ومصادر الثروة. لقد كان روسو يرى

(1) المرجع السابق ، ص 185

(2) روسو ، في العقد الاجتماعي ، ص 77

الفصل الأول

في حب التملك مجسدا في مبدأ الملكية الخاصة أساس كل الشرور بالمفهوم الأخلاقي ، لهذا فقد رأى بأن الملكيات الفردية تكون مشروعة فقط في حال ما لم تتعارض مع طبيعة العقد الاجتماعي ومصلحة الجسم السياسي الممثل بالإرادة العامة.

* * *

تنطلق المقاربة التعاقدية من تصور ذري لحياة الانسان البدائي ، حيث كان ينعم بالحرية المطلقة في ما مرحلة ما قبل المجتمع\الدولة. وبمجيء المرحلة المدنية حيث ولد المجتمع ، حدثت قطيعة مع المرحلة الطبيعية السابقة التي كان يحكمها القانون الطبيعي ، وهو ما اضطر البشر لابتكار مجموعة من القواعد تحكم سلوكهم وتؤطر نمط معيشتهم الجديدة ، بحيث تساعد على تحقيق غاية العيش المشترك. هاته العملية برمتها هي ما تسمى بالعقد الاجتماعي أو السياسي ، وهي المسؤولة نظريا عن ميلاد الدولة والمجتمع والسياسة وفق هذا التصور. وقد صاغ فلاسفة العقد الاجتماعي في عصر الأنوار تصوراتهم في شكل عملية تعاقدية افتراضية تنتهي بإنشاء سلطة سياسية مشروعة ، ومنظومة عدالة راسخة.

تصور العدالة في فلسفة العقد الاجتماعي يستند لقدرة البشر على صياغة مبادئ العدالة التي تحكم سير حياتهم الاجتماعية. بهذا فهي تدخل في اطار البراديغم الانساني والعقلاني ، باعتبار قدرة الانسان في مرحلة المدنية على ابتكار القيم التي تسيّر حياته بطريقة صالحة مستندا لقدراته العقلية.

يظهر أيضا مبدأ المساواة كأحد أهم دعائم النظرية التعاقدية ، باعتبار المساواة الأولية بين البشر هي الشرط الضروري لحصول العملية التعاقدية التوافقية عقلانيا. كذلك يجدر ملاحظة وجود مبدأ "الملكية الخاصة" كأحد أهم محددات مختلف المقاربات التعاقدية ، مع إختلاف توجهات المنظرين حولها تحديدا. وأيضا تتميز النظرية التعاقدية بأنها تنطوي على عملية ترتيب للقيم والأوليات ، فهوبز يعطي الأولية للأمن ، وروسو للحرية وهكذا ...

5. 2. الفلسفة النفعية

"خلال مدة ربما بلغت نصف قرن بدأت مع نشر كتاب ديفيد هيوم "بحث في الطبيعة البشرية" عام 1739 وتوجت بنشر كتاب جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) "مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع" ، وباندلاع الثورة الفرنسية في عام 1789م تطورت مدرسة فكرية سوف تترك بصمة ثابتة على كل جانب من جوانب العالم الذي هيمنت عليه الأفكار الأوروبية⁽¹⁾". هاته المدرسة هي النفعية أو مذهب المنفعة ، الذي يجد أصوله بداية من ديفيد هيوم وبعض المفكرين ذوي الخلفية الليبرالية أمثال سيزاري باكاريا ، لكنه يعود لتأسيسه كمذهب قائم بذاته الى جيريمي بنتام وخلفه جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill).

تقوم مقارنة العدالة عند النفعيين على اعتبار العدالة قيمة تؤدي الى تحقيق المنفعة ، فمشروعية العدالة تحسب من خلال قدرتها على تحقيق المنفعة. تعتمد المدرسة النفعية الى جعل المنفعة واللذة معيار تقاس عليه كل القيم والأفكار ، فالفكرة هي مشروعة بالقدر نفسه الذي تقود به الى تحقيق منفعة معينة. ويعبر مبدأ بنتام ، المسمى بمبدأ المنفعة أو السعادة القصوى عن رمزية النفعية هاته : "تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر قدر ممكن من الناس". فالنظرية النفعية وان كانت تهدف الى تحقيق نفع كل فرد على حدة ، فإنها لا تهمل المجموع ، بالتالي فهي نظرية في العدالة الاجتماعية بنفس القدر التي هي نظرية في العدالة الفردية. وهو ما يذهب اليه ميل استنادا لبنتام ، من أن "على الجميع أن يعتبر الواحد ، ولا أحد لأكثر من واحد"⁽²⁾. وهذا هو ما يجعل من المقارنة النفعية في العدالة مقارنة

⁽¹⁾ ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص147

⁽²⁾ John Stuart MILL, l'utilitarisme, Traduction de M. Philippe Folliot, LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES, Édition numérique réalisée le 14 janvier 2008 à Chicoutimi-Québec-Canada, p156

الفصل الأول

مساواتية تقوم على الحرية الفردية ، باعتبارها لا تنظر للأفراد في وحدتهم الاجتماعية ، بل باعتبارهم ذوات ذرية مستقلة.

تظهر أفكار العدالة النفعية عند كثير من مفكري الأنوار والحداثة أمثال سيزار باكاريا ودعواه لعدالة مساواتية ، استنادا الى قانون جنائي انساني يقوم على مبدأ تحقيق المنفعة من العقوبة. فالعدالة بهذا هي "طريقة يفهم من خلالها البشر الأمور الأخلاقية في شكل يحقق الرفاه لكل واحد منهم"⁽¹⁾. أما سميث (Adam Smith) فقد نظر للعدالة من زاوية اقتصادية ، واعتبرها أيضا تحقق المنفعة العامة والخاصة. وإذا كان في الانسان ملكة طبيعية للعدالة ، فان العدالة في المجتمع تصنعها وتحفظها المؤسسات السيادية لهذا المجتمع.

بالنسبة لهيوم لا توجد فضيلة اسمها العدالة بالألف واللام ، لكن العدالة هي عبارة عن عدة قواعد صاغها البشر لتنظيم حياتهم الاجتماعية ، بالتالي فلا وجود للعدالة خارج المجتمع. والعدالة هي فضيلة من الفضائل المصطنعة ، حيث أن "الفضيلة هي كل فعل أو صفة للنفس تستثير احساسا باللذة وبالاستحسان لدى كل من يكون شاهدا عليه ، وليس للحس الخلقى معنى إلا اذا كان مرجعه الى مجتمع يحكم وفق مقياسه"⁽²⁾.

رأى هيوم قيمة العدالة تتحقق بمقدار المنفعة التي تعود به على المجتمع الحاضر ، وإذا كانت اللذة مقياس الخير والشر عند هيوم فان العدالة أيضا تخضع لهاته المعيارية النفعية القائمة على مبدأ اللذة. وإذا كان هيوم لم ير بمطلقية العدالة ، وبأن أصلها يرجع للإتفاقي البشري ، فان هذا لم يمنعه من اعطائها أهمية خاصة ، حيث يرى في كتابه "مبحث في المبادئ الأخلاقية" أن "تشكل ضرورة العدالة في دعم أواصر المجتمع الأساس الفريد الذي تستند اليه تلك الفضيلة ،

⁽¹⁾ Cesare Beccaria, Des délits & des peines, traduit de l'italien par Collin de Plancy, éditions du boucher, paris, 2002, p13

⁽²⁾ ايميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء الخامس ، ترجمة جورج طرايشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط2 ، 1992 ،

الفصل الأول

ولأنه لا توجد صفة أخلاقية تحظى بالتقدير أسمى من العدالة ، قد نستنتج أن هذا الظرف الذي تتحقق فيه أكبر منفعة ينطوي عموماً على أقوى الطاقات التي تجعلنا نسيطر على مشاعرنا الوجدانية ، وهو شيء يتوافق تماماً مع قواعد الفلسفة وحتى مبادئ العقلية المعروفة⁽¹⁾ .

يعطي هيوم أهمية خاصة لـ"الملكية الخاصة" ، حيث أنها الداعي لوجود مبادئ العدالة في المجتمع. فمؤسسة العدالة دورها أن تكون مسؤولة عن تحقيق الانصاف في توزيع الملكيات ، وحفظ حقوق الملاك. وفي هذا السياق يرى هيوم بضرورة الالتزام بمبادئ العدالة ، وفرض عقوبات صارمة على منتهكي هذه القواعد. فالعدالة تطبق بقدر طاعة وتطبيق أفراد المجتمع للقوانين.

مع جيريمي بنتام ستتحول النفعية إلى مذهب قائم بذاته ، حيث ستتحول عبارته الشهيرة عن "تحقيق المنفعة لأكبر عدد ممكن من الناس" إلى الشعار الرسمي لمذهب المنفعة. فبالنسبة لبنتام فإن معيار العدالة هو اللذة أو المنفعة التي تتحقق لكل فرد داخل المجتمع ، ف"الطبيعة جعلت البشرية تخضع للسلطة المطلقة لنوعين من الأحكام : الألم والمتعة. الأمر يعود إليهما وحدهما لتقرير ما يتعين علينا أن نفعله ، علاوة على أنهما هما اللذان يحددان ما سوف نفعله. وترتبط قرارات الصواب والخطأ من جهة ، ودوافع الأفعال والتأثيرات التي تنتج عنها من جهة أخرى ، بقرارات هذين العاملين⁽²⁾ . وقد كان من نتيجة تصور بنتام هذا للطبيعة البشرية أن يتصور البشر على أنهم متساوون ، ومنه الخلفية الديمقراطية المساواتية لأفكار بنتام حول العدالة. فيقول في هذا الصدد : "يبدو في كثير من الأحيان أن الشيء الذي لا يخطر في أذهان هؤلاء الذين ينادون بحماسة بالغة بالمصلحة العامة من خلال خطاباتهم المتقدمة الرنانة هو كما أن حزمة الحطب تتألف من مجموعة عصي ، كذلك الأمر بالنسبة إلى جمع من الأفراد : يشكل الفرد جزءاً أساسياً من

(1) ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص 151

(2) المرجع نفسه ، ص 166

الفصل الأول

الجماعة يساوي ما يمثله أي فرد آخر : وتشكل سعادة إنسان معين جزءا كبيرا من سعادة الجماعة وتساوي قيمتها قيمة سعادة أي إنسان آخر⁽¹⁾.

من هنا يتحدد مبدأي الحرية الفردية والمساواة كأحد أهم تصورات المقاربة النفعية عند بنتام ، وهو الذي لم يركز فقط على الجانب النظري بل جعل من النظرية النفعية نظرية في الممارسة السياسية ، من حيث توكيدها على رسوخ مبدأ الملكية الخاصة والحقوق الفردية. فلا يمكن تصور نظرية في العدالة الاجتماعية بدون وجود الملكية الخاصة. أما بالنسبة للعقوبات الجنائية فقد ربطها بنتام مثلما فعل باكاريا بمبدأ المنفعة ، "فالجزاء لا دور له سوى أن يدخل في حساب اللذات والآلام التي سيدوقها المرتكب للجريمة أو الجنحة"⁽²⁾ ، مضافا إليها الآثار المترتبة عن هذا الجزاء على المجتمع. بهذا ترجع معيارية القانون الجزائي والعدالة في المجتمع وفق المقاربة النفعية البنتامية لمعيار "أعظمية المنفعة".

مع "جون ستيوارت ميل" سيتم صياغة مذهب المنفعة في صيغته النهائية المتعارف عليها ، حيث سيصدر ميل مؤلفا بعنوان "النفعية" يشرح من خلاله المبادئ العامة لمذهب المنفعة ومقارنته في العدالة ، أين يرفض ميل المقاربة المثالية للعدالة كما يمثلها الفيلسوف الألماني كانط ، في المبدأ القائل ب "اعمل دائما بطريقة تكون فيها ارادتك مقبولة كمبدأ لتشريع كوني لجميع الكائنات العاقلة"⁽³⁾. ويقترح ميل بديلا عنها ، ممثلا في المبدأ القائل: "يجب أن نوجه سلوكنا بحسب قاعدة يمكن لكل الكائنات العاقلة أن تتبناها بمنفعة تحقق مصالحهم الجمعية"⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق ، ص156

(2) إميل بربيه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء السادس ، ترجمة جورج طرايشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط 1 ، 1985 ، ص126

(3) Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique, Trad françois picavet, Librairie Félix Alcan, paris, 5eme edition, 1921, p50

(4) Mill, l'utilitarisme, p145

الفصل الأول

انطلاقاً من هذا يرادف ميل بين العدالة والمنفعة ، فغاية العدالة هي تحقيق المنفعة. ويرى بأن الانسان لا يولد باستعدادات طبيعية لتمثل أو ممارسة العدالة ، بل إن العدالة تتجلى كمبادئ وقوانين تنتج بعدياً نتيجة الاتفاق البشري في إطار المجتمع. بالتالي فالعدالة عند ميل مشروطة بالمجتمع المؤطر لها. وهو في هذا يولي الجانب الاجتماعي للعدالة أهمية أكثر من الجانب الفردي ، ذلك أن غاية العدالة قبل كل شيء هي تحقيق المنفعة الجمعية. مع ذلك لا يرى ميل بتجاهل المنفعة الفردية ، لكن يعود ليؤكد على أولوية الغاية الاجتماعية للعدالة ، فيقول في هذا الصدد : "كل خيار بين الفرد والمجتمع في ميدان العدالة ، هو خيار اعتباطي ، فوضعية الوحدة الاجتماعية هي وحدها من يمكنه أن يقرر ويختار"⁽¹⁾. والعدالة عند ميل يجب أن تحقق المساواة في المجتمع ، لأن الناس يتمثلون العدالة على أنها المساواة بالإحساس الفطري. بالتالي يمكن القول أن العدالة ذات طبيعة مساواتية في المقاربة النفعية. في هذا السياق يحاول ميل أنسنة النفعية ، مستلهما من المسيحية مقولة المحبة الغيرية ، فيصل الى القول أن "افعل ما تريد ان يفعله الآخرون لك ، وأحب الآخرين كما تحب نفسك ، ذلك هو المثال المكتمل للأخلاق النفعية"⁽²⁾.

العدالة لا تكسب مشروعيتها من أصلها -سواء كان الهي أو بشري- ، قدر ما تكسبه بارتباطها بالمنفعة التي تؤديها للإنسان. ومن هنا اعتبر ميل العدالة أسمى الفضائل الأخلاقية ، فدعا الى تبجيلها ، باعتبار أنها "أكثر ضرورة من كل المعايير الأخرى لتحقيق سعادة البشر ومنفعتهم"⁽³⁾.

ترفض النفعية فكرة الأصل الالهي أو الطبيعي للعدالة ، وترى بأن العدالة هي نتيجة خالصة للأعراف البشرية. كما تدافع عن فكرة "ان تصرفا او سياسة صحيحة اخلاقيا هي او هو ما يولد اكبر قدر ممكن من السعادة لأفراد

(1) Ibid, p151

(2) Wil kymlicka, les theories de la justice : une introduction, trad par marc saint-upéry, édition la decouverte, paris, 2003, p 43

(3) Mill, l'utilitarisme, p 153

المجتمع⁽¹⁾. فالنفعية عموماً تدافع عن تصور مساواتي للعدالة ، وتبجل الملكية الخاصة والحرية الفردية ، مما يجعلها نظرية ليبرالية بامتياز. كما أن العدالة النفعية هي ذات طبيعة عواقبية من حيث تركيزها على معيار النتائج أو عواقب الأفعال ، حيث تصبح الغاية تحصيل السعادة أو المنفعة وفق معايير ذاتية. ومع ذلك وإن كان يبدو ظاهرياً أن المقاربة النفعية هي مقاربة فردانية بامتياز ، فإن أغلب المفكرين النفعيين _ خصوصاً مؤسسي المذهب _ يقولون بأسبقية المنفعة الجماعية على المنفعة الفردية ، حيث أن معيار صحة المبادئ والأخلاق والقيم هي قدرتها على تنظيم الحياة الاجتماعية. فالعدالة وفق هذا التصور ليست مبدأً متعالياً ، بل هي فقط وسيلة لتحقيق أقصى قدر من المنفعة في الحياة الاجتماعية للبشر.

حاولت النفعية جعل الأخلاق علماً ، فبحثت عن معيار صارم وجدته في مبدأ "المنفعة" ، التي قاربت به كل القيم الإنسانية وعلى رأسها العدالة ، ويبدو أن هذا الأمر عينه هو سر مقبولية المقاربة النفعية ومكمن النفور منها في آن.

5. 3. عدالة الواجب : كانط

يعتبر إيمانويل كانط أحد أهم فلاسفة الحداثة ، وقد عرف بنظريته الأخلاقية الصارمة ، التي ترد الأخلاق للواجب نقيضاً عن أخلاق المنفعة. وعلى العكس مما هو شائع ، فإن كانط لا ينطلق من تصور يقول بالخيرية الخالصة للطبيعة الإنسانية ، حيث يرى بأن إنسان الطبيعة أقرب لأن يكون خاضعاً لأهوائه الغريزية ، وما يؤدي إلى التنازع والتصادم فالشور. لكن هذا التصور يختلف عن التصور الهوبزي من حيث الدرجة ، حيث لا يتصور كانط الإنسان الأول المفترض كذئب لأخيه الإنسان ، لكنه يرى بوجود نزعات الشر مرافقة للنزعات الخيرية.

تعارض النزعات الشرية المحتملة للذات الإنسانية مع طبيعة القانون الأخلاقي وفق المقاربة الكانطية ، فالشر يصبح نقيض القانون الأخلاقي ومبادئ العدالة. وإذا كانت الذات الإنسانية تملك بطبعها القدرة على الاختيار بين الخير

(1) Wil kymlicka, les theories de la justice, p17

الفصل الأول

والشر ، فإن هذه القدرة على الاختيار هي ما تمنح الانسان طبيعته الحرة. هنا ، وبما أن كانط يفترض أن الانسان حر بالطبع ، فإن مبدأ "الارادة الحرة" يصبح أساس كل حكم أخلاقي.

إن قول كانط بجذرية الشر وترسخه في الطبيعة البشرية ، لا يعني عدم امكانية التخلص منه ، أو اللجوء الى قوة خارجية للتعامل معه ، مثلما أشار هوبز أو مكيافيللي أو حتى افلاطون ، الذين اقترحوا فرضيات تجعل من الانسان وسيلة لغايات أسمى (الدولة). أما كانط فإنه يرى الانسان قادرا على السير وفق مبدأ العدالة انطلاقا من ذاته ذاتها. في هذا السياق ينطلق كانط من الانسان كغاية في ذاته ، ويقول في هذا الصدد : "افعل بحيث تعامل الانسانية ممثلة في شخصك أو في أي شخص اخر كغاية لا كمجرد وسيلة"⁽¹⁾. بهذا فالعدالة عنده ليست غاية خارجة عن ذات الانسان ، بل إن الانسان ذاته هو الغاية الأسمى. "فالعدالة لم تأت لقهـر الفرد ، وربطه بغايات تجعل منه وسيلة ، بل إن الفرد غاية في ذاته ، وما العدالة إلا أداة لحماية الحرية الفردية ، بطريقة تجعل ممارسة الفرد لحيته الخاصة ، لا تتعارض مع حرية الآخرين"⁽²⁾.

العدالة عند كانط هي قواعد وأوامر مطلقة غير مشروطة ، مشتقة من القانون الأخلاقي العام ، القائم على فكرة "الواجب المطلق" . ولأن الواجب "لا يطلب من أجل منفعة أو بلوغ سعادة ، بل يطلب لذاته ، فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء ، بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة"⁽³⁾. لا تجد العدالة مصدرها من المحددات الاجتماعية أو السياسية ، بل من الذات الحرة صاحبة الارادة الخيرة. "فالقانون

(1) مُجّد مهران رشوان ، تطور الفكر الاخلاقي في الفلسفة الغربية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، 1998 ، ص169

(2) مقال الكتروني ، عبد العزيز الخال ، بحث في أسس العدالة ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود . 25 جويلية 2018 ، الساعة 11

صباحا

<https://www.mominoun.com/articles/5036-العدالة-أسس-في-بحث>

(3) مُجّد مهران رشوان ، تطور الفكر الاخلاقي في الفلسفة الغربية ، ص163

الفصل الأول

الأخلاقي يوجد في ذات العقل العمومي لا في موضوعه ، في ذات قدرة على أن تكون لها ارادة مستقلة⁽¹⁾. هذا يعني أولية العدالة ولا مشروطيتها بالنسبة لموضوعها ، وهو ما يعني القول بأولوية الحق عن الخير . فبالنسبة لكانط ليس الخير هو ما يحدد الحق مثلما أشار أفلاطون ، بل ان الحق مستقل بوجوده عن أي غايات أخرى ، وهو المسؤول عن رسم حدود الخير والشر. "فبالنسبة الى نظرية الواجب الكلية ، لا تشير أولية العدالة الى أولية أخلاقية فقط ، بل أيضا الى صيغة تبريرية مفضلة بحيث لا تكون أولوية الحق على الخير مجرد أسبقية للأول على الثاني ، وإنما أيضا بمعنى أن مبادئ الحق مشتقة بصورة مستقلة عن الخير. معنى ذلك أن مبادئ العدالة ، عكس الأوامر والنواهي العملية الأخرى ، تجد تبريرها على نحو يجعلها غير مرهونة بأي نظرة معينة للخير⁽²⁾".

بالرغم من ارجاع كانط مطلقة نواميس العدالة الى مبدأ الارادة الحرة الخيرة ، باعتبار الحرية تدخل في مسلمات تعريف الذات البشرية ، فانه لم يقل بالحرية المطلقة في السياق الاجتماعي. حيث "تتجلى الصفة المرعبة للحرية حين لا تتحدد أعمالنا ، أي عندما تكون حريتنا مطلقة من كل قيد. الحرية المطلقة ، في نظر كانط هي الحرية الوحشية وبهذا المعنى لا يمكن أن تكون مبدأ للأخلاق. ومادام الأمر كذلك فان ما نحتاجه هو تصور للحرية مختلف يجعل الأخلاق ممكنا قيامها. هذا التصور المختلف يسميه كانط الحرية المنظمة ، ويقول : يجب أن تنظم أعمالنا اذا اردنا لها الانسجام ، تنظيمها يحققه القانون الأخلاقي⁽³⁾".

يفرق كانط بين الأخلاق والقانون. فعلى العكس من هوبز ومنظري المقاربة الوضعية في العدالة ، فان القانون عنده لا يعبر بنفس الصفة عن الأخلاق ، ولا يماهئها ، باعتبار الأخلاق قواعد لا مشروطة قبلية ، قائمة بذاتها ، تقوم

(1) مايكل ساندل ، الليبرالية وحدود العدالة ، ترجمة محمد هناد ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2009 ، ص 43 ،

(2) المرجع نفسه ، ص 37

(3) جون رولز ، العدالة كإنصاف : إعادة صياغة ، ترجمة حيدر حاج سماعيل ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2009 ، ص 30

الفصل الأول

على مبدأ الواجب. في حين أن القوانين هي قواعد مصطنعة تصاغ في اطار المؤسسات السياسية لتسيير شؤون المجتمع والكيان السياسي. ويترتب على هذا عدة أمور أهمها "أن التفرقة بين القانون والأخلاق تقود الى نتيجة هامة ، هي أن الاخلاق بحكم كونها مقتصرة على البواعث والنوايا لا يمكن أن يكون لها جزاء مادي ينفذ بالقوة الجبرية ، بخلاف القانون الذي يكفل احترام قواعده جزاء مادي ، كونه ينظم الأعمال الخارجية"⁽¹⁾.

بالرغم من التفرقة بين القانون والأخلاق ، فان كانط يشترط في مشروعية القوانين أن تكون خاضعة لمرجعية العدالة ، التي تحيل بدورها الى القانون الأخلاقي. فالفصل بين الأخلاق والقانون عند كانط لا يتم من ناحية الوظيفة ، بل من ناحية الطبيعة والموضوع. "فكانط يقر أن تمييزه بين هذين الواجبين لا يدل على تمييز بين الأخلاق وعلم القانون. الفرق بين هاتين الدائرتين يبحث عنه في أساس كل منهما: أساس الواجبات الأخلاقية الدوافع الذاتية ، بينما أساس الواجبات القانونية أساس موضوعي"⁽²⁾. ويظهر هذا الأمر جليا في اشتراط كانط ان تخضع القوانين لمعيارية العدالة المجردة ، حتى تتم شرعنتها. "فالعدالة يجب أن توجد في كل عقوبة بذاتها ، وهي نفسها ما يشكل أهم ما في هذا المصطلح"⁽³⁾.

هذا التكامل بين القانون والعدالة هو عينه ما يفرض على الناس ضرورة الاحترام الغير مشروط للقوانين. انطلاقا من أن المشرع هو الذات المجردة صاحبة الارادة الحرة ذاتها. بمعنى انه اذا كان الانسان هو من يشرع القوانين بحرية وفقا للإرادة العاقلة الخيرة ، فانه يجب عليه قطعا احترام هاته القوانين ، باعتبار أن كل حرية تستلزم مسؤولية ترافقها.

⁽¹⁾ روبرت الكسي ، فلسفة القانون : مفهوم القانون وسريانه ، ترجمة كامل فريد السالك ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، ط2 ، 2013 ، ص 213 ،

⁽²⁾ جون رولز ، العدالة كإنصاف ، ص 32

⁽³⁾ Kant, critique de la raison pratique, p64

بما أن ارادة الذات الحرة هي الملكة المشرعة عند كانط ، فان هذا الأمر يحيل الى بعد ديمقراطي في أفكار كانط السياسية. حيث أن مثل هكذا افتراض يقود الى ارجاع المشروعية الى الشعب ، باعتبار الشعب مكونا من أفراد كل منهم يشكل ذاتا تحمل ارادة حرة. وفي هذا السياق وانطلاقا من دعوة كانط للكونية استنادا لفكرة أخلاق الواجب التي تعتبر الزاما لكل الانسانية ، فان الانسان الكوني في الفلسفة الكانطية يقود مباشرة نحو مشروع السياسة الكونية ، أو ما يسميه كانط ب"مشروع السلام الدائم". وهو مشروع يعمل من خلاله على التشريع للسياسة الكونية انطلاقا من الذات الخصوصية. فالنظام العالمي ليس هو ذلك الفتح الامبريالي ، ولا هو الالغاء التام لحدود الدولة الأمة ، بل انه يعني تحقق العيش المشترك بين الدول بالرجوع الى قانون دولي قائم على مبادئ عدالة كونية ، مثلما يتحقق التعايش المشترك بين الأفراد بالرجوع لقوانين الدولة الواحدة. "فكما أن الانسان ليس انسانا إلا بين الناس ، فكذلك الدولة لا تتميز من حيث هي دولة إلا بالإضافة الى مجتمعات دولية تقيم بينها علاقات حقوقية ، لا تزال نامية باطراد حتى تتحقق ذات المجتمع الانساني الواحد ، أي مجتمع المدينة الشاملة التي تضم الانسان بما هو كائن أخلاقي سياسي"⁽¹⁾. وهذا ما يقود لاعتبار كانط أحد الآباء المؤسسين لمفهوم العدالة الكونية كما تظهر في موانيق "علمية حقوق الإنسان" اليوم.

عكس المقاربة النفعية ، فان العدالة بحسب كانط لا ترتبط شرطيا بموضوعها. فالعدالة مبدأ قبلي أولي غير مشروط ، لا يستلزم تحقيق لا منافع ولا سعادة ولا لذة. وليس مصدرها عالم الظواهر الموضوعي ، بل هي مبادئ عقلية مطلقة ، ومن هنا طبعها الكوني المشترك بين جميع البشر. فالعدالة بحسب كانط تطلب لذاتها وبذاتها. ومن هنا مطلقيتها ، بحكم عدم تأثيرها بتغير ظرفية الزمان والمكان. وتجد المقاربة الكانطية في العدالة أبرز تعبيراتها في مفهوم "أخلاق الواجب" الذي يحيل الى نظرية "عدالة الواجب".

⁽¹⁾ بلكليف سميير ، الكوني في فلسفة كانط ، رسالة الماجستير بجامعة منتوري قسنطينة ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، قسم

6. العدالة في القرن التاسع عشر

يعتبر القرن التاسع عشر محورا انتقاليا في تاريخ التفكير الانساني ، فهو من جهة يمثل مرحلة تاريخية هامة لبداية ظهور الاكتشافات العلمية والتقنية ، مثل الهاتف والكهرباء. وأيضا كان شاهدا على ظهور نظريات علمية وفلسفية ستشكل صدمة على الوعي الانساني ، وعلى رأسها نظرية التطور ، التي ستعيد مساءلة أصول البشر وأنظمتهم الفكرية والتصورية بشكل كامل ، في صيغ متناقضة جذريا مع التصورات السائدة ذات الخلفية الدينية ، التي هيمنت على وعي الانساني حتى ذلك الوقت.

في خضم هاته السياقات كان هذا القرن مشحونا بالصراعات الفكرية والسياسية ، حتى سمي بقرن الأيديولوجيا. وشهد أيضا ظهور عديد أقطاب الفكر والفلسفة ، أمثال نيتشه ، ماركس وفرويد ، والذين سيكون لهم عظيم الأثر على تشكل أفكار الفلسفة المعاصرة. فيمكن القول بالعموم أن القرن التاسع عشر يمثل فاتحة بامتياز لتصوراتنا الفكرية الراهنة. وفي اطاره يمكن التمييز بين ثلاث مقاربات للتفكير في العدالة:

6. 1. عدالة الإستحقاق

إن مبدأ الاستحقاق ، القائل بأن معايير العدالة يجب أن تتحدد بحسب معيار الاستحقاق ، ليس اكتشافا جديدا. فهو مبدأ يجد امتداده التاريخي في جذور التفكير الفلسفي ، كما يظهر واضحا على سبيل المثال عند أفلاطون وخصوصا عند أرسطو في تصنيفه لأنواع العدالة. لكن ما يلاحظ أنه في القرن التاسع عشر تحولت "عدالة الاستحقاق" الى نظرية قائمة بذاتها.

يعتبر توماس مالثوس (Thomas Malthus) ، وهربرت سبنسر (Herbert Spencer) أهم أقطاب تصور عدالة الاستحقاق في القرن التاسع عشر. فالأول ينطلق من تأويل متشائم لمستقبل البشر المتزايدة أعدادهم

الفصل الأول

بطريقة هائلة على حساب الموارد الطبيعية ، وهو الأمر الذي يهدد بحدود كارثة ديمغرافية* . فيلجأ مالتوس الى البرهنة الرياضية التي تقول أن الموارد الطبيعية التي تتكاثر وفق متتالية حسابية ، تنفذ سريعا تناسبا مع ازدياد أعداد البشر وفق متتالية هندسية في المعمورة. بالتالي فان المجتمع العادل يكمن في تحديد عدد البشر تناسبا مع الموارد الطبيعية المتوفرة. وفي هذا السياق ينطلق مالتوس من معيار استحقاق في توزيع الموارد داخل المجتمع الواحد ، حيث يدعو الى تدخل الدولة في تسيير المجتمع وتوزيع الموارد تجنباً لحدود الكارثة الموعودة. كذلك يحث مالتوس الدولة عن الامتناع عن تقديم المساعدات في حالة ظهور بؤادر التضخم السكاني ، كما أنه كان من أوائل منطري تنظيم النسل.

أما هيربرت سبنسر فانطلاقاً من النظرية التطورية الداروينية في مجال علم الأحياء ، يعمد الى صياغة مقارنة اجتماعية ، سيصبح إثرها منظر "التطورية الاجتماعية" ، ويمكن اعتباره أيضاً من أهم منطري عدالة الاستحقاق الكلاسيكية وفق المنظور التطوري.

في المقارنة التطورية فان الاستحقاق هو المبدأ الوحيد الذي يلائم القانون الطبيعي ، بالتالي فأى مجتمع ناجح يجب أن يتأقلم مع قوانين الطبيعة التطورية هذه. وتعتبر عبارة سبنسر عن هذا التوجه : "كل انسان ينال نصيبه من الكسب والخسارة تبعاً لطبيعته الشخصية وما يترتب على ذلك من تصرفات"⁽¹⁾. فإذا كان البشر متفاوتين بالوراثة ، فانه لا يمكن بناء العدالة الاجتماعية إلا على خلفية حتمية ذلك التفاوت.

* تسمى أيضاً بتصحيح مالتوس ، أزمة مالتوس ، معضلة مالتوس ، مصيدة مالتوس ، أو حد مالتوس ، والمقصود بها هو حدوث أزمة طبيعية نتيجة استنزاف الموارد الطبيعية بفعل التزايد أعداد البشر الهائل ، وعدم قدرة الطبيعة على تحمل هاته الزيادة. حيث أن الطبيعة تزداد بوتيرة أبطأ بكثير من معدل زيادة البشر ، وهو ما سيكون من نتيجته تفشي الأمراض والأوبئة أو الحروب ، نتيجة الصراع حول الموارد الطبيعية ، التي لم تعد تكفي الجميع.

(1) ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص216

الفصل الأول

مع ذلك فإن سبنسر كان من دعاة المساواة في التعامل ، بمعنى أنه يدعو لمعيار قانوني يتعامل مع الجميع بطريقة مساوية ، مع السماح بمجال حيوي لكي تحدد الفوارق الطبيعية مصير الفرد. وهنا يظهر رفض سبنسر الصريح لما يعرف بعدالة التوزيع ، كما توجد عند الاشتراكيين والماركسيين. مما يعني أن سبنسر يعمل على الجمع بين التوجه المساواتي لأفكار عصره ، والتفاوت الطبيعي وفق المقاربة التطورية ، حيث "يتضمن المفهوم الحقيقي للعدالة وفق رأي سبنسر عنصرين متوازنين فيما بينهما يصبح المجتمع بهما عادلا : أولا تساوي جميع أفراده مادام كل واحد منهم يضمن أن يتمتع بالحرية ضمن نطاق من التصرفات التي تقيدتها حدود حريات الآخرين. ثانيا تماثل المكاسب والخسائر التي تكون من نصيب أفراد المجتمع مع المكاسب أو الخسائر التي يكونون سببا فيها"⁽¹⁾.

يمكن القول عن نظام عدالة الاستحقاق أنه "مبني على أولئك الذين استطاعوا كسب مكانتهم... ان الاستحقاق في هذا السياق يرتكز على الانجاز الفردي والمكانة المستحقة باعتراف أنداد المرء أنفسهم... وبينما يعتبر الناس كلهم أهلا للاحترام ، ليسوا كلهم أهلا للإشادة. إن النظام القائم على الاستحقاق بأسمى معانيه هو نظام مبني على من هم أهل للإشادة"⁽²⁾.

ويحاجج المدافعون عن طرح عدالة الاستحقاق بفطرية وطبيعية التفاوت بين البشر ، حيث أن المؤسسات الاجتماعية يمكنها أن تضمن المعاملة المتساوية للأفراد ، لكنها لا يجب بحال أن تعمل على حجب حقيقة الفوارق الطبيعية. من هنا يظهر أن التفاوت الطبيعي رفقة المساواة الاجتماعية هي سمة مميزة وهامة في تحقيق العدالة الاجتماعية وفق المقاربة الإستحقاقية. كما يلاحظ أيضا وجود علاقة وطيدة بين نمط تفكير عدالة الاستحقاق ، والعقلية الرأسمالية.

6. 2. النزعة النسبية : نيتشه

⁽¹⁾ المرجع السابق ، ص 217

⁽²⁾ Bell, Daniel , The coming of post-industrial society : a venture in social forecasting , basic books , new York , 1973 , pp 453-454

الفصل الأول

تقول المقاربة النسبية عموماً بعدم وجود معيار كوني للأخلاق. فلا يوجد لا في العقل مثلما أشارت الفلسفة المثالية والعقلانية ، ولا في المتعالي المقدس مثلما تشير ايه الأديان. فالأخلاق هي نتيجة ابتكار الابتداع البشري لتسيير المجتمعات والدول ، والعدالة هي منظومة اخلاقية وقانونية تهدف الى تنظيم حياة البشر وتسيير شؤون حياتهم الاجتماعية ، تتغير بحسب تغير المرجعية الفكرية للمجتمع ، وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. ونتج هذا التصور انطلاقاً من تطورات العلوم الطبيعية في مجال أبحاث الأناسة حول أصل وطبيعة وجود البشر و"طرق تفكيرهم في سياق تاريخي واجتماعي ، وهو ما أدى الى حل مفهوم "الطبيعة البشرية" بوصفه شيئاً ثابتاً⁽¹⁾".

ارتفعت أسهم هذه المقاربة بداية من القرن التاسع عشر وصولاً الى أزمنتنا الراهنة ، ويعتبر فريدريك نيتشه أهم ممثل لهذا التوجه فلسفياً ، بحكم جذرية طرحه الصارخة.

تحدد نظرة نيتشه للعدالة انطلاقاً من نظرتة للقيم بعامة. فالنزعة التشككية النسبية تبلغ أوجها مع نيتشه ، حيث تشمل كل من الدين ، الأخلاق ، العدالة وغيرها. فكل منظومات القيم هذه ما هي إلا مبادئ وقيم صاغها البشر من أجل تنظيم المجتمع وفرض معاييرهم ورؤاهم الخاصة عن الخير والشر ، ثم أصبغوا عليها صبغة المقدس بهدف ضمان الامتثال لها وتقديسها. وبالنسبة لنيتشه فإنه لا توجد أخلاق لذاتها مثلما قال كانط ، أو فضيلة مطلقة مثلما نوه أفلاطون. فالأخلاق والقيم نسبية وهي متغيرة بتغير الثقافات والأزمان. أما تلك الاخلاق التي تفرض على أساس انها مطلقة ، فما هي في الحقيقة إلا وسيلة لتدجين البشر ، لهذا سماها ب"أخلاق العبيد".

يرفض نيتشه المساواة وما تنتجه في أفكار ونظم فكرية سياسية. فقد نقد نيتشه الحداثة والديمقراطية والاشتراكية والمسيحية ، واعتبر أن المساواة المعاصرة في شكلها العلماني هي امتداد للتراث المسيحي ، وما هي إلا شكل معلمن

⁽¹⁾ فيليب كوركوف ، كبار المفكرين في السياسة ، ترجمة علي نجيب ابراهيم ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 2014 ، ص54

الفصل الأول

من المساواة المسيحية. ويكمن خطر المساواة في تنميط وتدجين البشر ، وذلك عبر محاولة صنع أفراد متماثلين ونبذ المتفوقين والمتميزين. بالنسبة له "إن النزعة المساواتية للأخلاق المسيحية هي ردة فعل ضد كل تميز"⁽¹⁾.

يرى نيتشه أن العدالة لا تكمن في المساواة ، بل في التفاوت ذاته ، وهو وحده الكفيل بإنتاج بشر متفوقين ، أي العباقرة وصناع الحضارة ، أو ما يسميه اختصاراً بـ "الإنسان الأسمى". فـ "العدالة هي أن الناس ليسوا سواسية"⁽²⁾ ، ولا يمكن الحديث عن المساواة إلا في حالة تصور أن يكون البشر متساوون بالطبع ، وهذا غير صحيح بحسب نيتشه ، فالمعادلة تصبح اذا كالتالي : "مساواة بين المتساويين ولا مساواة بين اللامتساويين"⁽³⁾.

مساواة الحدائفة وفلسفة التنوير بحسب نيتشه تخفي خلفها عدمية عميقة ، باعتبار أن الأصل في الانسانية هو التفاوت ، وهذا الاخير مبدأ مهم جدا لاستمرار تطور البشرية. فإذا ما تقرر العمل بالمساواة فان الأمر ينذر بدخول عصر الانحطاط. ومن هنا ماأخذ نيتشه على الحدائفة وفلاسفتها خصوصا كانط وروسو ، التي تقوم نزعتهم العدمية على نظرية المساواة هذه. وعن رأي نيتشه في المساواة فلا مجال للمواربة: "نظرية المساواة... ليس هنالك من سم أكثر تسميما من هذه النظرية: فهي تبدو لو أنها تعليم من تعاليم العدالة نفسها ، بينما هي نهاية العدالة ... إن ما دار حول النظرية المساواتية من أحداث فضيعة ودموية قد أحاط هذه الفكرة "الحدائفة" بامتياز بنوع من المجد والإشعاع مما جعل الثورة كعرض مسرحي توقع في سحر غوايتها حتى العقول الأكثر رفعة"⁽⁴⁾.

(1) فريدريك نيتشه ، عدو المسيح ، ترجمة جورج ميخائيل ديب ، دار الحوار ، اللاذقية ، سوريا ، ط2 ، د.س ، ص133

(2) فريدريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد ، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا ، ط1 ، 2007 ، ص 196 ص 247

(3) فريدريك نيتشه ، غسق الاوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة ، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل ، بيروت ،

2010 ، ص164

(4) المرجع نفسه ، ص164

ان دعوة الاخلاق الحداثية ومن قبلها المسيحية للمساواة ليست دعوة بريئة بحسب نيتشه ، فهي تعود لأصل "الضعيفة" الذي يكنها الضعفاء للأقوياء ، والتي تتجسد قبل كل شيء في الخطاب الديني للكاهن ، الذي يمثل أحد أشكال "ارادة العدم". فيقول في هذا الصدد "إرادة المساواة" ذلك ما سيغدو من هنا فصاعدا اسما للفضيلة ، وضد كل ذي قوة ... إن الجنون العاشم للعجز هو الذي يصرخ من خلالكم مطالبا بالمساواة : هكذا تنتكر رغبات الاستبداد الأكثر خفاء في دواخلكم تحت عبارات الفضيلة⁽¹⁾".

رأى نيتشه بأنه لا توجد فضيلة اسمها "العدالة" قائمة بذاتها ، فالعدالة هي إحدى أشكال القيمة التي يصوغها البشر كميّار لتسيير حياتهم وتصوراتهم وأفكارهم. وكانت الفلسفة النيتشوية إحدى أكثر المقاربات جذرية في عصرها وفي التاريخ بعامه ، نقدا وتشككا في المفهوم الكلاسيكي حول العدالة وما يتبع من ربطه بالمساواة ، وما يتأسس عليه من سياسية ديمقراطية واشتراكية.

نادى نيتشه بنوع من "عدالة الاستحقاق" ، أي بمجتمع يوجه كل طاقته لغاية انتاج والاعتناء بالأفراد المتفوقين ، محاولا في ذلك السير وفق قوانين الطبيعة والحياة التي رآها تتجسد فيما يسميه ب"إرادة القوة". فمجتمع يوفر المساواة الآنية للجميع هو مجتمع يضحى بمستقبله وفق أفكار نيتشه. فالحياة الفاضلة بالنسبة له هي العيش في خطر ، وليست المساواة والسلام الأبدي. الحياة هي صراع واقتدار ، وهكذا يجب أن تكون لكي تزدهر ، فبالنسبة لفيلسوف الانسان الأسمى "من أراد السلام فليستعد للحرب" ، ومن هنا كانت دعوته الى "الانسان الأسمى".

3. 6. العدالة الاجتماعية الاشتراكية

تعتبر المقاربة الاشتراكية في العدالة من أهم نتاجات القرن التاسع عشر في مجال الفلسفة السياسية ، حيث سيركز المفكرون الاشتراكيون جل اهتمامهم على مفهوم "العدالة الاجتماعية" وخلفياته السياسية والاقتصادية ، بدلا عن

⁽¹⁾ نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص 194

الفصل الأول

التفكير المجرد حول سؤال العدالة. فمع الاشتراكية لم تعد العدالة تفهم إلا من داخل سياقها الاجتماعي. بداية من الثورة الفرنسية التي مثلت رمزيا فاتحة عصر سياسي جديد ، سبرز عديد أسماء المفكرين ذوي التوجه الاشتراكي ، وستبلغ المقاربة الاشتراكية ذروتها مع ماركس وما سيعرف لاحقا بالنظرية الماركسية التي سيكون لها عظيم الأثر في صياغة جزء كبير من تصورات العدالة الاجتماعية والسياسية في القرن العشرين.

بداية من سان سيمون (Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon) الذي سيوجه اهتمامه للخصائص والطبيعة الانسانية للعدالة ، ومع جوزيف برودون (Pierre-Joseph Proudhon) الذي يعتبر من أوائل منظري الاشتراكية الذين عملوا على إعادة قراءة مفهوم العدالة في شروطه المادية ، سيتم التوصل الى جعل المساواة شرطا للعدالة ، "من خلال الاحساس بالاحترام المتبادل الذي يقود البشر لحماية كرامتهم المشتركة ، تنتج لنا المساواة قبل العدالة"⁽¹⁾.

ستقود المقاربات الاشتراكية في نهاية المطاف الى ظهور تصور معين عن العدالة الاجتماعية ، يصبح فيه الانسان هو المرجع والمسؤول عن تحقيق العدالة في المجتمع. هذا التصور سيبلغ قمة مجده مع ماركس ، حيث سيتم التنظير الى نظرية اشتراكية نسقية متكاملة ، يطرح فيها ماركس تصورا خاصا عن التاريخ المادي بمختلف أبعاده ، أي الماضي والحاضر والمستقبل والقوانين التي تحكم سيرورة هذا التاريخ. محاولا في ذلك تفسير العدالة في ابعادها الاجتماعية والاقتصادية ، كي يصل الى منظور معين عن العدالة الاجتماعية الواجب تطبيقها بهدف تحقيق الخلاص الانساني. وهو ما يقود ماركس لرفض مفهوم العدالة المجرد ، "حيث أنكر وجود فكرة العدالة ذاتها كاعتقاد ينطوي على امكانات نافعة

⁽¹⁾ Pierre-Joseph Proudhon, la justice (Textes choisis par Jacques Muglioni), Édition électronique, 19 mars 2003, Québec, canada, p9

الفصل الأول

للبنشرية⁽¹⁾ ، أي أن العدالة لا يمكن أن توجد إلا داخل المجتمع وبه. ويرى ماركس بتعويض معيار الاستحقاق بمعيار الاحتياج في صيغة العدالة الاجتماعية ، أي "من كل بحسب قدرته ، الى كل بحسب احتياجاته"⁽²⁾.

عموما يرى ماركس ومعه إنجلز بأن العدالة الاجتماعية تتحقق بتجاوز النظام الرأسمالي القائم على مسلمة الملكية الفردية التي يكرسها الفكر البورجوازي ، وذلك عبر تحقيق الوعي لغاية الوصول للمرحلة المأمولة ، أي الشيوعية ، حيث تنتفي الحاجة أصلا لوجود العدالة ، باعتبار زوال كل أشكال التفاوت الطبقي وعلاقات الهيمنة بين الأفراد.

كما يرى ماركس ومعه الماركسية بضرورة تجاوز مفهوم العدالة المجرد نحو العدالة الاجتماعية ، فمبادئ العدالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية المجردة هي تجل للعلاقات الاجتماعية في عالم الواقع ، وليس العكس مثلما تقول به فلسفة الحق عند هيجل. حيث يرى ماركس بأن مفاهيم العدالة و"المقولات الاقتصادية ليست الا التعبيرات النظرية ، التجريدات ، عن علاقات الانتاج الاجتماعية"⁽³⁾.

على هومش الماركسية التي ستنشغل مركز المقاربة الاشتراكية ، تظهر التيارات اللاسوطوية الاشتراكية وأبرز ممثليها ميخائيل باكونين (Mikhail Bakounine) ، الذي يتمثل هذا التيار بشكل رئيس ، حيث يرفض أي سلطة مهما كان شكلها وهو ما يتبعه رفضه ل"الدولة" ، باعتبارها أهم تجل للسلطة رفقة الدين والعائلة.

تعتبر النظرية الاشتراكية أهم ناطق باسم العدالة الاجتماعية ، حيث تركز على مبدأ الاحتياج بدلا من مبدأ الاستحقاق. كما أنها مقارنة مساواتية بامتياز ، ففي الاشتراكية الكلاسيكية كما تجسدها الماركسية تأتي المساواة أولا ثم الحرية من حيث هما مبدآن ضروريان لتحقيقهما ، وبالخصوص الأول منهما. وهي نظرية انسانية متفائلة ، تثق بقدرة

(1) ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص 222

(2) المرجع نفسه ، ص 220

(3) كارل ماركس ، بؤس الفلسفة: رد على فلسفة البؤس لبرودون ، ترجمة محمد مستجير مصطفى ، دار الفرائي ، بيروت ، ط 4 ،

الفصل الأول

الانسان في تحصيل العدالة عبر ابتكار منظومة للتوزيع المتساوي للموارد تعتمد معيار الأكثر حاجة لتحقيق نوع من يوتوبيا المجتمع الخالي من الفوارق الطبقية وعلاقات الهيمنة. وهي في هذا تعمد لإلغاء "الملكية الخاصة" التي تعتبرها أصل كل تفاوت وكل شرور. مما يجعلها النقيض الأيديولوجي بامتياز للمقاربة الليبرالية.

اشتراكية القرن التاسع عشر مقارنة واسعة تضم عديد النظريات ، وان كان أهمها الماركسية ، فانها أيضا تتضمن أيضا اللاسلطوية ، وبعض المقاربات الأخرى التي وان اختلفت في أشكالها وأفكارها ، إلا أنه يجمعها جميعا القول بالمساواة ونقد مختلف أشكال التفاوت والهيمنة داخل المجتمع.

الفصل الأول

في نهاية هذا الفصل يظهر أن العدالة مفهوم هيوولي واسع الاستعمال والدلالة ، له عديد التعريفات والإحالات. ومع ذلك فهي مصطلح جوهرى في جل المنظومات القيمية منذ القدم ، حتى لو لم تكن تظهر باسمها وصيغتها الحالية ، فالعدالة دائما ما كانت في أعلى هرم الفضائل والقيم الايجابية.

تتأثر العدالة وطبيعتها بطبيعة مرجعيتها التي تحدد مبادئها ومعاييرها. ومرجعيتها هذه هي التي تكون ضامنا لمشروعية تطبيقها وتلقيها في الحياة الاجتماعية. كما أن العدالة ليست مفهوما نمطيا ، فلها عدة أنواع وأشكال. فهي يمكن ان تكون مساواة تامة أو تفاوتة ، قد تكون مطلقة أو نسبية ، يمكن أن تكون مفهوما ، فضيلة ، أو يمكن أن تكون مؤسسة ، كل ذلك يتحدد بحسب المنظور التأويلي ومرجعية التصور والتمثل.

تعطي تاريخية العدالة درسا هاما على تنوع وأهمية مفهوم العدالة في التاريخ والفلسفة والحياة السياسية والاجتماعية واليومية. فقد تأثرت العدالة مثلما تأثر كل شيء وكل المفاهيم في التاريخ بالتطورات التاريخية ومختلف الاكتشافات والنقلات المعرفية ، الثقافية ، الاجتماعية والسياسية في تاريخ الانسانية. فكانت الفلسفة أكثر من اهتم بسؤال العدالة ، بل إن العدالة كانت محور أهم النصوص التأسيسية المكتوبة في الفلسفة بداية من جمهورية أفلاطون.

ان القراءة والغوص في تاريخية تشكل وتطور أفكار العدالة يكون من شأنه أن تقود الى التحرر من تداعيات الخطاب الاختزالي الراهني حول العدالة ، كما يظهر في صيغه الاعلامية والسياسية. كما يؤدي أيضا الى فتح رحاب آفاق النزعة التاريخية بتغيراتها ، تنوعاتها ، نسبيتها وجدالاتها واشكالياتها ، والتي لن يمكن فهم محددات وسياقات العدالة الراهنة واستيعابها الا بعد الخوض في غمارها.

الفصل الثاني :

أطر الخطاب الراهن حول العدالة

المبحث الأول: المحددات والنزعات

المبحث الثاني: طروحات العولمة

المبحث الثالث: مباحث وقضايا العدالة الراهنة

الفصل الثاني: أطر الخطاب الراهن حول العدالة

ان فهم طبيعة اشكالية العدالة في الفلسفة الراهنة يتطلب احاطة ومعرفة بظرفية تاريخيتها الراهنة. فمعرفة أهم الاشكالات التي طرحها السياقات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تؤطر الحياة الراهنة يعتبر خطوة ضرورية في معرفة العدالة وفلسفتها. فالتفكير الفلسفي في العدالة ليس تفكيراً مجرداً ضمناً يتم بمعزل عن العالم الخارجي ، بل انه تفكير في المايجب انطلاقاً من الموجود. وفي هذا الفصل سيتم تحديد أهم الاطر والسياقات التي تحدد نزعات التفكير الراهن. وذلك عبر تحديد أهم القيم المهيمنة والنزعات الاخلاقية ، الاجتماعية والسياسية التي تؤسس للمثال القيمي الراهن ، من العولمة الى قضايا حقوق الانسان ، مروراً بأهم القضايا والإشكالات التي يطرحها التفكير الراهن في سؤال العدالة.

فماهي أهم الأطر الفكرية التي تمثل الاطار العام الذي يحدد طبيعة تصور وتمثل فكرة العدالة اليوم ؟ وكيف شكّلت هذه الأطر المخيال العام لتصورات فلسفة العدالة الراهنة ؟

مبحث 1: المحددات والنزعات

لكل عصر تفكيره الخاص ، ولكل منظومة قاموسها الخاص ، هكذا فان عصرنا الراهن محكوم أيضا بعدة نزعات ومحددات ، يمكن تصورها اختزالا في مجموعة بنى التفكير العامة حول ما يمكن أن يكون تفكيرنا راهنا. لقد تحددت محددات التفكير القيمي والسياسي والمعاصر ، انطلاقا من نتائج الحرب العالمية الثانية ، التي مثلت بحق منعطفًا تاريخيا على المستوى السياسي والحضاري. فكانت أبرز نتائجهما سقوط السرديات الأيديولوجية الكبرى ، في مقابل صعود نجم القيم الليبرالية والنموذج الديمقراطي. ويمكن أيضا النقاش في هذا الجانب حول ما اذا كان يمكن اعتبار الديمقراطية الليبرالية سرديّة خلاص سياسي كبرى ، أم إعتبارها مقولة للتنوع والاختلاف.

بالعموم لم يكن التحول الحاصل محصورا على مستوى السياسية الإجرائية فقط ، تلك التي تم بلورتها في شكل نظام عالمي جديد. بل ان هذا التحول الذي يصح تسميته منعطفًا ، شمل طريقة التفكير البشري بعامته. فعلى المستوى الاجتماعي تحولت الليبرالية لمثال يفترض تطبيقه ، في حين سادت الديمقراطية سياسيا ، وقيمتها سادت خطابات الحرية والمساواة والفردانية ، وكل هذا في إطار منظومة كونية لحقوق الانسان.

هاته البوتقة المتشكلة في ما يمكن تسميته بالنظام العالمي الجديد طرحت فيها عدة اشكالات متشعبة تتعلق بالهوية الفردية والجمعية ، الذات السياسية والاجتماعية والثقافية وغيرها من الاشكالات القيمة ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية والدينية ، التي تمثل خلفية لتصوراتنا حول ما يمكن أن تكونه العدالة اليوم. وهذا ما يعني أن فهم العدالة الراهنة يطلب أولا الاحاطة بالأطر العامة للتفكير الراهن.

1. كونية حقوق الانسان

يعتبر الاعلان العالمي عن حقوق الانسان الصادر سنة 1948م ، أهم عناوين المرحلة التاريخية الراهنة. فباعتباره ميثاق هيئة الأمم المتحدة ، التي من المفروض أن تجسد تصورا كونيا عن ما يجب أن تكونه العدالة القانونية عبر العالم ، وعبر ثلاثون مادة قانونية يهدف ميثاق الاعلان العالمي لحقوق الانسان هذا ، لإقرار مجموعة معينة من الحقوق الأساسية للبشر ، التي لا يجوز المساس بها تحت أي مسمى. فالبعد الكوني لميثاق حقوق الانسان ، يهدف قبل كل شيء لحماية الانسان من شمولية الدولة الحديثة وتسلطها القانوني.

لم يكن الاعلان العالمي لحقوق الانسان المعاصر أول اعلان في التاريخ ، فقد سبقه على نحو مماثل اعلان حقوق الانسان في الثورة الأمريكية ثم الثورة الفرنسية. لكن مع ذلك يمثل اعلان حقوق الانسان المعاصر تحولا هاما في المجال الحقوقي ، حيث "اتخذ لائحة أطول بكثير من ذلك بكثير لحقوق الانسان وما تنطوي عليه هذه المظلة الواقية من مزاعم. يشمل ذلك ليس فقط الحقوق الأساسية الأولية ، بل الحق في العمل ، والحق في التعليم ، والحق في الحماية من البطالة والفقر، والحق في الانضمام الى الاتحادات المهنية ، حتى حق الحصول على أجر عادل لائق"⁽¹⁾.

وهذه أمور تتعدى في أبعادها وتوسعها الأبعاد الضيقة للحقوق الأساسية كما نادى بها الاعلان الأمريكي سنة 1776م أو البيان الفرنسي سنة 1789م.

تعتبر قيمتا المساواة والحرية أهم قيمتين تركزهما منظومة حقوق الانسان. وقد جاء في اعلان الاستقلال الأمريكي سنة 1776م ، بأنه "يعتبر كون البشر يولدون متساوين وكون الخالق زودهم ببعض الحقوق التي لا يجوز التصرف بها ، ومن بينها الحياة والحرية والسعي وراء السعادة وكون الحكومات البشرية قد قامت لضمان هذه الحقوق حقائق جلية ،

⁽¹⁾ أمرتيا سن ، فكرة العدالة ، ترجمة مازن الجندلي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، لبنان ، ط1 ، 2010 ، ص532

الفصل الثاني

في ذاتها ، أما اعلان عام 1789م فانه ينص في مادته الأولى على أن البشر يولدون أحرار ومتساوين في الحق وأن ضروب التمييز الاجتماعية لا يمكن أن تقوم إلا على المنفعة المشتركة⁽¹⁾.

كما جاء في ديباجة الاعلان العالمي لحقوق الانسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة ما يلي : " لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم. ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني ، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفرع والفاقة... فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم ، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة ، قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانه"⁽²⁾.

يدل هذا الأمر على أهمية قيمتي الحرية والمساواة داخل نسق حقوق الانسان المعاصر. فهاتين القيمتين تنطلقان من تصور معين حول الذات البشرية ، تجعل من الحرية والمساواة حقوق قبلية فطرية للذات الانسانية غير قابلة للمساومة. والحكومات والدول وضعت لكي تحفظ هاته الحقوق لا للمزايدة عليها.

⁽¹⁾ فرانسوا شاتليه ، تاريخ الأيديولوجيات ، الجزء الثالث ، ترجمة أنطاون حصني ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1997 ، ص

ص81-82

⁽²⁾ موقع الأمم المتحدة [http://www.un.org/ar/universal-declaration-human-](http://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html)

[rights/index.html](http://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html) (2019/03/02 ، الساعة 13:57)

الفصل الثاني

هذا السياق التصوري حول الذات البشرية الذي تتأسس عليه منظومة حقوق الانسان وصولا الى صيغتها المعاصرة ، يستند في مرجعيته على الفلسفة الحديثة. وهو أمر يظهر من خلال التركيز على مفهوم الكرامة البشرية _ الذي يظهر في فلسفة كانط_ ، وما يتبعه من حقوق أصيلة في دياجعة حقوق الانسان المعاصرة.

أولوية الحق وفق تصور معين عن الطبيعة البشرية يفرض نفسه في منظومة حقوق انسان أساسية لا يمكن المساس بها. فالإعلان العالمي لحقوق الانسان ، يستند في رؤيته لخلفية "كانطية هيغلية" تقول بأولوية الحق عن الخير. وهذا التصور الحقوقي ينطلق من الذات الفردية لا الذات الجمعية. هذا الأمر يظهر عموما في تصورات الذات الحداثية ، خصوصا في صيغته الكانطية أو الليبرالية. فالذات المتفردة تلحقها حقوق أساسية طبيعية ، لا يمكن بحال المساس بها سواء تعلق الأمر بالخير الجمعي ، أو تحت ذريعة مصلحة الدولة ، لأن الخير الجمعي لا يتحقق إلا باحترام حقوق البشر ، فردا فردا.

تندرج طبيعة الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، في سياق مقارنة نظام علمي كوني ، فهي تقود بشكل أو بآخر لتقويض الخصوصية السيادية للدول ، وذلك عبر فرض صيغ نظم قانونية تلزم الدول باحترامها. بمعنى أن التشريع في الدولة لا يصبح أمرا داخليا فقط ، بل يرتبط بسياقات خارجية عالمية ، وهذا ما تجسده فعليا مرحلة العولمة. لقد "فرض القانون الدولي على الحكومات مجموعة من القيود فيما يخص معاملة مواطنيها. فاتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية "ICCPR" واتفاقية مناهضة التعذيب تلزم الدول صراحة بمقاضاة حالات التعذيب أو الإبادة الجماعية⁽¹⁾". وهذه القيود هي ما تقود في أحيان كثيرة الى شد وجذب وصراعات بين الحكومات التي ترغب في فرض سيادتها على اقليمها وفق مقاربتها القانونية والقيمية الخاصة ، وبين إزمات القانون الدولي وما تفترضه حول كونية الصيغ القانونية المفترضة.

⁽¹⁾ نويل كاهون ، معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية الى دول ديمقراطية ، ترجمة ضفاف شلبا ، الشبكة العربية

للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2014 ، ص 80

الفصل الثاني

ميثاق حقوق الانسان باعتباره بياناً كونياً يضرب مقارنة السيادة المطلقة للدولة/ الأمة في مقتل ، فهو يعني قبل كل شيء تحولا راديكاليا في المقاربة الحقوقية لعلاقة المجتمع مع السلطة السياسية. " حيث يحل مفهوم الصالح العام محل السيادة. فلم تعد الدولة سيادة تحكم ، وإنما غدت مجموع أفراد يتمتعون بسلطة عليهم أن يستخدموها لفائدة المصالح العامة والسهر على تسييرها وتديريها. لقد غدى مفهوم الصالح العام هو المفهوم الأساسي في القانون العام الحديث⁽¹⁾". هذا الأمر هو ما يقود الى تلك العلاقة القلقة في تلقي خطاب حقوق الانسان ، خصوصا في أواسط التيارات المحافظة التي تجعل من الخصوصية الثقافية غاية لها ، وتريد من الدولة أن تكون راعية لهاته الخصوصية.

جدل الكوني والخصوصي في مقارنة حقوق الانسان المعاصرة ، هو ما يقود الى مفارقة أخلاقية داخلها. حيث "تحمل حقوق الانسان رأسا ذا وجهين ، يتجه صوب الأخلاق والقانون في الوقت نفسه. فهي بصرف النظر عن مضمونها الخلقى ، تتخذ شكل الحقوق القانونية. وهي تتناول مثل المعايير الخلقية كل شيء "يحمل وجهها بشريا". ولكنها كمعايير قانونية تحمي الأفراد اذا كانوا فقط تابعين لجماعة قانونية ، أي اذا كانوا منخرطين كمواطنين لدولة/أمة ، كما هو متعارف عليه. هكذا ينشأ توتر فريد من نوعه بين المعنى الكوني لحقوق الانسان والشرط المحلية لتحقيقها⁽²⁾".

كما أن ميثاق حقوق الانسان ، هو بيان متعدد الاحالات. فهو ان كانت ميثاقا ينطلق من تصور فرداني ، يعطي لكل انسان مجموعة حقوق فطرية ، فانه يمتد لمجالات أوسع في العلاقات البشرية ، بداية من تلك التي بين الأفراد الى علاقة الكيانات السياسية بالأفراد وصولا الى علاقة الدول والكيانات السياسية ببعضها البعض. هذا الأمر يطرح عديد الاشكاليات التي تواجه ميثاق حقوق الانسان المعاصر ، حيث تبرز اشكالية تحديد طبيعته ، وأسئلة متعددة

⁽¹⁾ محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، حقوق الانسان ، دفا تر فلسفية رقم 7 ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط 2 ، 2004 ،

ص 69

⁽²⁾ يورغن هاريماس ، الحدائة وخطابها السياسي ، ترجمة جورج تامر ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2002 ، ص 214

الفصل الثاني

من قبيل هل يمثل منظومة أخلاقية أم ميثاقا قانونيا ؟ فإن كان منظومة أخلاقية فكيف يمكن تجسيده؟ وان كان قانونا فمن يسهر على تنفيذه؟

ان النظام العالمي الحالي ما يزال خاضعا لقوى سياسية معينة ، ومنظمة الأمم المتحدة وان كان تحظى بالمشروعية الدولية شكليا ، فإنه لا يمكنها فرض ارادتها الفعلية ، إلا بأقل قدر ممكن من الإلزامات على الدول. ويمكن ملاحظة كيف ترفض الدول الكبرى التي لا تحشى الخضوع للمحاسبة أو الردع الميداني ، الخضوع للاتفاقيات الحقوقية متى ما تصادمت مع مصالحها وخارطتها القانونية-السياسية. فقد خرجت الولايات المتحدة الأمريكية مؤخرا من اتفاقية المناخ الدولية لأنها لا تخدم مصالحها الاقتصادية ، في حين ترفض الصين الخضوع لمحددات ميثاق حقوق الانسان فعليا.

الحقيقة أن ميثاق حقوق الانسان ، وان كان مثالا قانونيا يُفترض تطبيقه ، فانه يواجه صعوبات عدة على أرض الواقع. فحتى الهيئات التنفيذية التي وضعت لتطبيقه ، من قبيل مجلس الأمن ، لا تبدو قادرة على السير وفقه. فهاته الهيئات الخاضعة لمبدأ توازن القوى ، تملك قوة اجبار محدودة فعليا ، ومبدأ ال"فيتو" في مجلس الأمن وضع لتجسيد منطق توازن القوى هذا أكثر من المبادئ الأخلاقية لميثاق حقوق الانسان. فحين قررت الولايات المتحدة الأمريكية غزو العراق بإرادة متفردة ، لم تلتفت كثيرا لتحذيرات الهيئات الأممية ولا لقرار مجلس الأمن ، بل قررت العمل وفق رؤيتها الخاصة لما هو خير وشر. وهو ما يتناقى مع المدى الكوني المفترض لميثاق حقوق الانسان.

هذا الأمر تحديدا هو ما أدى لأن "يعتبر كثير من الفلاسفة والمنظرين القانونيين خطاب حقوق الانسان مجرد كلام فضفاض-حسن النية ، بل جدير بالثناء- لكنه لا يتمتع بكثير من المتانة الفكرية"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ أمرتيا سن ، فكرة العدالة ، ص 499

2. الليبرالية وسياقها القيمي

في صراع النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، يبدو أن العصر الراهن يمثل عصر انتصار الليبرالية. فقد خرجت الليبرالية منتصرة من الحروب العالمية ، ثم خرجت كذلك بالنصر من الحرب الباردة ، لتعلن نفسها المنظومة السيدة في زمن العولمة. ومنه التساؤل حول ماهية معالم هاته السيادة ؟

ليست الليبرالية وليدة السياق المعاصر ، فهي وليدة "لحظات تاريخية سابقة. حيث تبلورت بفضل أعمال جون لوك ودفيد هيوم وروسو وكانط وآدم سميث. ففي أعمال هؤلاء المنتمية معرفيا الى حقل الفلسفة والاقتصاد السياسي ، توجد المرتكزات النظرية التي سيستند عليها المذهب الليبرالي لاحقا⁽¹⁾". هذا الطابع المجالي المتداخل لليبرالية يظهر بارزا في ليبرالية السياق الراهن ، التي لا تحيل الى مجال نظري واحد ، بقدر ما تقود الى عدة امتدادات مجالية. فالليبرالية المعاصرة هي في آن نظرية سياسية واجتماعية واقتصادية.

الليبرالية الاقتصادية "هي مذهب اقتصادي يستند على الرفع من قيمة المبادرات الفردية ، يهدف ايضا الى الحد من تدخل الدولة⁽²⁾". هي بصيغة أخرى تطبيق مبادئ الليبرالية على الحقل الاقتصادي، وأهم تجلياتها هي حق "الملكية الخاصة" و"السوق الحرة". أما الليبرالية السياسية فهي "مذهب فلسفي سياسي يطالب بالحريات الفردية ، في المجال الديني والفكري ، ويستند على المساواة القانونية⁽³⁾". فالليبرالية السياسية تبقى الواجهة الأهم للنظرية الليبرالية بعامه ، نظرا لاضطلاعها بإشكاليات العدالة ، الأخلاق ، الاقتصاد والمجتمع. بهذا المفهوم فمنظومة قيم ليبرالية لا يمكن أن توجد إلا في اطار سياسية ليبرالية. أما الليبرالية الاجتماعية ، فهي توجّه داخل الفكر الليبرالي ، يختص بالخوض في

⁽¹⁾ الطيب بوعزة ، نقد الليبرالية ، تنوير للنشر والإعلام ، القاهرة ، ط1 ، 2013 ، ص25

⁽²⁾ Le petit Larousse 2014 illustré, p663

⁽³⁾ Marc Simard et Christian Laville, Histoire de la civilisation occidentale, p460

الفصل الثاني

الاشكاليات الاخلاقية وتجلياتها على المجتمع ومكوناته. في هذا السياق تولدت نظريات العدالة الليبرالية المعاصرة كما نجدها عند جون رولز (John Rawls).

في القاموس الليبرالي المعاصر نجد عدة اصطلاحات من قبيل النيوليبرالية ، والليبرتارية ، الليبرالية الاجتماعية وغيرها من الاصطلاحات التي تعبر عن عديد التوجهات والمذاهب داخل الحقل الليبرالي. مع ذلك فانه يمكن تأطيرها اختزالا في توجهين رئيسين ، اليمين ليبرالي واليسار ليبرالي.

اليمين الليبرالي يمجّد القيمة الرئيسية في الليبرالية الكلاسيكية ، وهي الحرية الفردية ، ويقول بأسبقيتها على باقي القيم الأخرى ، ويعتبر مدافعا شرسا عن الفردانية ومنظومة السوق الحرة. أما اليسار الليبرالي فهو يمثل توجهها يميل الى قيمة المساواة ويعلي من شأنها ، ويجعل منها القيمة الأهم والأولية في النظرية الليبرالية. وفي سياقها تطورت أغلب مقاربات "العدالة الاجتماعية" في الليبرالية المعاصرة. ويوجد أيضا تيارا آخرهما مهم ، هو تيار الجماعية ، الذي ينطلق من فكرة أن الليبرالية تمثل منظومة قيمية لا يمكن أن تتحقق إلا داخل مجتمع ليبرالي مؤطر بسياسة ليبرالية.

بالعموم كل هذه التوجهات تخضع لمنظومة قيمية ، بنيتها الأساسية محكومة بمجموعة من القيم الأساسية. وان كان كل توجهه يتبنى ترتيبا معيناً لهذه القيم ويقول بأولية أحدهما عن الأخرى ، فان العامل المشترك بينها ، يبقى الاشتراك في الانتماء لهاته البنية القيمية العامة ، التي تمثل قيم الليبرالية الأساسية : الحرية ، المساواة ، الفردانية ، أهم مكوناتها.

بالنسبة لقيمة "الحرية" ، تعتبر الليبرالية اطارا قيما يزعم أنه الأقدر على توفير مجموعة من الحريات الأساسية للأفراد على المستوى الواقعي. حيث تدافع الليبرالية عن عديد الحريات الأساسية كحرية الدين والمعتقد ، حرية الرأي والفكر ، حرية التملك ونقل التملك ، الحرية الجنسية ، وغيرها من الحريات الاجتماعية والسياسية. وعن قيمة "المساواة" فان الليبرالية تجعل من المساواة إحدى قيمها المؤسسة ، حيث أنها تنطلق من تصور قائل بتساوي الذوات البشرية ، كما يتبع هذا التساوي ، تساوي حقوقيا في المجال السياسي والاجتماعي. وهذا ما تجسده منظومة المواطنة الليبرالية

الفصل الثاني

الديمقراطية الراهنة ، التي تعتبر الأفراد متساويين في حقوقهم الاجتماعية والسياسية. ومن أهم قضايا المساواة داخل الحقل الليبرالي ، المساواة الجنسية بين الرجل والمرأة ، المساواة العرقية داخل النسيج الاجتماعي وغيرها من القضايا الاجتماعية التي تحمل أبعادا مساواتية.

بالنسبة لقيمة "الفردانية" وهي من القيم المؤسسة للتصور الليبرالي ، فهي تؤسس لرؤية ذرية عن المجتمع. فالمجتمع ليس وحدة قائمة بذاتها ، بل هو تجمع ذرات ، أي تجمع أفراد. فالإنسان متفرد بطبعه ، بالتالي فإنه من وجهة نظر حقوقية ، يتم تمثله متفردا. لهذا فالليبرالية في صيغها النمطية تنطلق من اقرار حقوقية الفرد قبل المجتمع. أي القول بأولوية الواحد على المجموع ، استنادا لأن المجموع ، هو قبل كل شيء تجمع لكثرة من الواحد.

فإذا "كان المجتمع مؤلفا من كثرة أشخاص ، كل واحد منهم له أهدافه ومصالحه وتصوراته الخاصة بشأن الخير ، فأحسن طريقة لإدارة هذا المجتمع هي عندما يكون خاضعا لمبادئ لا تفترض ، من حيث هي كذلك أي تصور مسبق للخير⁽¹⁾". أي بصيغة أخرى ، فالمجتمعات الليبرالية لا تفترض تصورا مسبقا عن الخير العام للمجتمع يندرج فيه خير الفرد. فالفرد وان كان جزءا من المجتمع ، إلا أنه في السياق الليبرالي يحتفظ بوجوده المتفرد وما يتبعه من حقوق. هذا الأمر يقود الى تصور يقول بأسبقية الحق على الخير ، وهو ما يمثل أتما تمثيل النظرية الكانطية في الفلسفة الحديثة ، ورولز في الفكر المعاصر.

يقود التصور الذري عن المجتمع الى الاقرار بمجموعة المبادئ التالية:

- الاقرار بأسبقية الهوية الفردية على الهوية الجمعية.

- أسبقية الحق الخاص عن الخير العام.

⁽¹⁾ مايكل ساندل ، الليبرالية وحدود العدالة ، ص 35

الفصل الثاني

- حق الفرد الغير مشروط في الملكية الخاصة.

التصور الليبرالي السياسي ، يزعم أنه تصور غير شمولي. بمعنى أنه يفصل المجتمع عن الدولة. فقد كان اصطلاح الشمولية أو "التوتاليتارية" "totalitarisme" التي أطلقتها حنا أوردنت على انظمة معينة من النظم السياسية ، هو نموذج يدمج المجتمع والسياسية في بوتقة واحدة ، حيث لا يمكن التعبير عن المجتمع إلا من خلال صوت التمثيل السياسي. كما يخضع المجتمع لرؤية واستراتيجيات التخطيط السياسي. أما الليبرالية المعاصرة فتقدم نفسها على أنها نصيرة الحريات الفردية والخاصة ، التي تحميها آلية فصل السلطات داخل الدولة الواحدة ، نقيضا عن النزعة الشمولية ، التي تنطلق من مبدأ الوحدة والتماثل بين جميع أجزاء ومكونات الكيان السياسي ، "حتى يصبح المجتمع والدولة شيئا واحدا تقريبا"⁽¹⁾.

مثال الدولة الليبرالية المعاصرة ينطلق من عملية فصل ثلاثي للسلطة ، حيث تتوزع بين السلطة التشريعية ، السلطة التنفيذية والسلطة القضائية. حتى أنه في الخطاب الليبرالي المعاصر نجد سلط صورية مستقلة مضافة مثل سلطة الاعلام وغيرها. ويبقى الهدف الرئيسي من المنظومة السياسية الليبرالية هو منع احتكار السلطة.

فصل المجتمع عن الدولة هو ما يقود الى ظهور مؤسسات المجتمع المدني ، والمؤسسات الاجتماعية الغير الرسمية ، التي تصبح وسيطا ما بين السلطة والشعب. بل ان منظمات المجتمع المدني هذه يصبح لها ثقل سياسي تمثيلي ، بحيث تدافع عن توجهات حقوقية معينة بشكل مسوّغ ومؤثر. لكنه في المقابل يقلص من خيارات السلطة السياسية ، خصوصا في مجال تبني استراتيجيات "عدالة اجتماعية" معينة.

تعتبر اشكالية (الحرية/المساواة) إحدى اهم المعضلات والإشكالات داخل الحقل الليبرالي بعامه. فالحرية والمساواة تعتبران القيمتين الرئيسيتين في النسق الليبرالي ، والتجاذب بينهما يعتبر السمة المحددة لأهم فوارق واختلافات

⁽¹⁾ كارل بوبر ، يؤس الايديولوجيا ، ترجمة عبد الحميد صبره ، دار الساقى ، بيروت ، ط 1 ، 1992 ، ص 93

الفصل الثاني

التوجهات والتيارات في اطار الليبرالية الراهنة. فتوجهات اليمين الليبرالي ، تقاربها مبادئ الليبرالية الكلاسيكية من حيث تركيزها على قيمة الحرية ، وتقديس حقوق الفرد ، والقول بأسبقية الحق الفردي على الخير العام بطريقة جذرية. في هذا السياق تبرز الليبرالية الجديدة وتيار الليبرالية كأهم ممثلي اليسار الليبرالي الراهن. حيث تكون الاجابة عن اشكالية (الحرية/المساواة) في هذا الاطار هي القول بأولوية الحرية ، من حيث أنها القيمة الأهم في النسق الليبرالي ولا يمكن للعدالة أن تتحقق الا بتحققها. كما أن الحرية تصبح شرط المساواة ، حيث أن الحرية للجميع تعني ضمنا تجسد المساواة للجميع.

على النقيض تفترض توجهات اليسار الليبرالي حلا مغايرا لإشكالية (الحرية/المساواة). فانطلاقا من قولها بأولوية قيمة المساواة في النسق الليبرالي ، تحاول نظريات اليسار الليبرالي صياغة مقاربات في "العدالة الاجتماعية" ترى بضرورة وضع ضوابط للحرية المطلقة للفرد في حال ما تعارضت مع مبدأ المساواة للجميع. حيث أن نظريات اليسار الليبرالي موجهة بشكل أساسي لحماية الأقليات والفئات المهمشة في النسيج الاجتماعي. وفي هذا السياق توجد التيارات النسوية ومقاربات المساواة الليبرالية على ما تظهر عند رولز ، رونالد دوركينج ، نانسي فرايزر (Nancy Fraser) وغيرهم.

من هنا يمكن القول أن اشكالية (الحرية/المساواة) تمثل احدى أهم الاشكالات النظرية المطروحة في سياق التفكير الليبرالي الراهن ، خصوصا في ما يتعلق بتصورات العدالة. حيث تعتبر الاشكالية المحورية التي تحدد اختلاف وتداخل مقاربات الليبرالية المختلفة ، وامتدادها لعديد الحقول النظرية الأخرى مثل الاقتصاد والثقافة وغيرها. مثلا ف"السبب في عدم التوافق بين اليمين الليبرالي ويساره حول النظام الرأسمالي ، يكمن في أن اليسار يؤمن بالمساواة في حين يؤمن اليمين بالحرية"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Will kymlicka, les theories de la justice, p9

الفصل الثاني

وهذا الأمر هو ما يجعل من اشكالية (الحرية/المساواة) اشكالية محورية وخلاقة لعديد الاشكالات الأخرى في المدى الليبرالي.

يعتبر النموذج الليبرالي ، حقلا نظريا يوطر أهم توجهات وتنظيرات التفكير الراهن في العدالة. فأهم نقاشات ونظريات العدالة الراهنة تدور في مناخ ليبرالي ، سواء كان الأمر منافحة أم نقدا. فالليبرالية اليوم أصبحت اطارا فكريا عاما للتفكير الراهن في العدالة. وعبر تفحص نظريات العدالة الراهنة ، سيظهر أن اغلب نظريات العدالة هذه ، حتى تلك التي تنطلق من وجهة نظر نقدية اتجاه الليبرالية ، تبقى تدور داخل مقولات الحقل الليبرالي. وهنا يظهر جون رولز كمنعطف رئيسي في تاريخ فلسفة العدالة ، تدور حوله كثير من نظريات العدالة الراهنة استلهاما ومناقشة ونقدا. وإذا ما أريد تحديد سمة مميزة لتوجهات التفكير في العدالة الراهنة ، فيمكن القول أنها ذات نزعة ليبرالية بامتياز.

في الفترة الراهنة يمكن القول أن الليبرالية لم تعدد نظرية خاصة كما كان عليه الأمر في نظرياتها الكلاسيكية. ف"الليبرالية المعاصرة" هي نسق قيمى مميز للنظام العالمى ، وهي عبارة عن بوتقة داخلها علاقة وطيدة بين : الرأسمالية ، الديمقراطية والليبرالية. هذه البوتقة يعبر عنها مؤسساتيا في عالم الواقع بنظام السوق الحرة في المجال الاقتصادي ، الليبرالية في المجال الاجتماعي ، الديمقراطية التمثيلية على المستوى السياسي.

منذ انتصار الليبرالية على الاشتراكية في الحرب الباردة. فان "الديمقراطية اليوم أصبحت تعتبر النظام السياسي الافتراضي سواء تعلق الأمر بتوجهات اليسار أو اليمين"⁽¹⁾ ، أو غيرها. فالحديث عن الديمقراطية اليوم هو حديث عن "الديمقراطية الليبرالية".

⁽¹⁾ Francis Fukuyama, le début de l'histoire, p24

الفصل الثاني

ان تحول الديمقراطية اليوم الى "المثال السياسي" المطلوب الاقتداء به ، يقود الى ربط المشروعية السياسية بتحقق الديمقراطية ذاتها. ففي عالم عولمي يتجه نحو الكونية ، فان الديمقراطية وان لم تكن نسقا كونيا في أصلها ، فإنها تتجه هي الأخرى لأن تتعولم وتكسب نسقا كونيا ، مما يعني ربط المشروعية السياسية بنموذج الديمقراطية في المدى الراهن.

ان الديمقراطية المعاصرة هي بهذا المعنى تعني انتصارا لنموذج معين من الفكر الديمقراطي ، يتحدد من خلال نموذج "الديمقراطية الليبرالية" ، التي يمثلها في الجانب التطبيقي السياسي نموذج "الديمقراطية التمثيلية".

فإذا كانت توجد بعض النظم السياسية المعارضة لهذا التوجه العالمي نحو الديمقراطية ، فإنها لا تمثل غالبية ، ولا تمتلك جاذبية كبرى في الغالب. ف"نجاح الديمقراطية الليبرالية المعاصرة هو هائل بحيث أنه حتى أعتى الانظمة السلطوية المعاصرة تدعي اجراء انتخابات ، مع التلاعب بوسائل الاعلام ، وكل ذلك من أجل الحصول على المشروعية⁽¹⁾". بعيدا عن استثناءات مثل الصين أو مثلما كان عليه الحال من مزاعم ديمقراطية مباشرة في ليبيا نظام القذافي. فان الديمقراطية الليبرالية المعاصرة تحدد برأسمالية الاقتصاد وليبرالية المجتمع وديمقراطية السياسية ، وهي النموذج السياسي الأكثر شهرة ونجاحا في زمننا المعاش. وهذا ما تنخرط فيه وبشدة نظريات العدالة الراهنة ، حيث أن أغلبها لا يبدو أنه يقترح تصورا جذريا عن العدالة مثلما كان الحال عليه عند أفلاطون على سبيل المثال. لكن يتم اقتراح نظريات في العدالة تنطلق كلها من مخيال ديمقراطي ليبرالي ، حيث أن عمليات التوزيع والتمثيل الاجتماعي والسياسي تصبح بهذا أهم مفاتيح التحكم في استراتيجيات العدالة ، تصورا وتمثلا.

⁽¹⁾ Ibid, p25

3. الزمن العلماني وعودة الديني

إذا كانت الحداثة في تعريفها الكلاسيكي تعني مساراً خطياً في اتجاه العقلانية والعلمانية على ما تقول به سرديات التقدم ، فإن هذا يعني أنها قطيعة مع نمط معين من التفكير ، نمط مؤسس على منطق المقدس والتعاليم والتفسيرات الدينية والسحرية للعالم. فالحداثة تظهر بهذا المعنى على أنها زوال التفسير السحري عن العالم ، فتنمظهر كمنعطف يتجاوز في اتجاه نمط تفكير جديد يحكمه منطق السببية وآليات العقلانية والنزعة العلمية. هذا ما يعني أن الحداثة هي انتقال من اللاهوت إلى الناسوت ، وقطيعة مع الزمن اللاهوتي المحكوم بالغيبيات والمقدس الديني والعوالم السحرية ، ودخول في الزمن العلماني ، الذي يجعل من محاكاة الإنسان للطبيعة الملموسة شرطاً للموجود والوجود. فسرديات التقدم الحداثي تقود إلى القول بالخلاص العلماني الديني كعمّوض وبدليل عن فشل وعود الخلاص الأخروي في تحقيق الخلاص الإنساني واقعياً. بمعنى أن الحداثة عبر مشروعها العلماني من المفترض أن تعطي مشروعية للإنساني المحايث على حساب المقدس الديني المتعالي.

مع ذلك يشهد العصر الراهن ظاهرة غريبة عن مقاربة التقدم الحداثي هذا ، ألا وهي عودة الديني. والسؤال المطروح هنا : ما طبيعة عودة الديني هذه ؟ وما ملامح هذه العودة في فضاء زمني من المفترض أن يكون علمانياً؟

3. 1. الحداثة ، العلمنة وعودة الديني

"تواجهت فرضيتان في الربع الأخير من القرن العشرين : أحدهما ترى في العلمنة سيرورة محتمة ، هي شرط للحداثة ونتيجة لها في آن ، والأخرى تسجل أو تحيي عودة الديني ، مدركة إما على أنها نتاج احتجاج على حداثة مستلبة أو وهمية ، وإما كشكل مختلف للدخول في الحداثة"⁽¹⁾.

(1) أوليفيه روا، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي ، بيروت ، ط 1 ، 2012 ، ص 20

الفصل الثاني

انطلاقاً من معطيات العصر وما شهدته من أحداث ، كان أبرز نتائجها تخلخل شرعية السرديات الكبرى للحدائثة ، والتشكيك في فرضية المسار التاريخي المتقدم في اتجاه الزمن العلماني. أصبحت عمليتا العلمنة والتقدم وهما أهم سرديات الحدائثة سياسياً ، على المحك. ف"عودة الديني" أو عودة الجاذبية للديني اليوم أمست ظاهرة واضحة للعيان في عديد أقطاب العالم ، حتى في العالم المتقدم الذي من المفترض أن تكون الحدائثة قد تغلغت في أوصاله وأضحت جوهر من مكونات هويته الجمعية. فطرح "عودة الديني" يفترض أنه "لا ينبغي أن نتصور الحدائثة ضمن مفهوم خطي من التسلسل الزمني والمتدرج للروح البشرية ، بمعنى أن من يعيش في عصرنا هو بالضرورة أكثر تقدماً وحدائثة ممن عاش في العصر السابق"⁽¹⁾. فبعد أن حكمت سرديات الحدائثة الكبرى بموت الديني واعتبرته نموذجاً من التفكير القروسطي الغيبي الواجب تجاوزه ، هاهو الدين يعود بقوة من جديد للساحة العالمية عبر عديد التمثلات الفكرية والاجتماعية والسياسية ، في شكل خطاب جديد "يدعو في تعابيره المتعددة الى تجاوز حدائثة فاشلة كان يعزو فشلها ومآزقها الى الابتعاد عن الله"⁽²⁾.

عودة الديني اليوم هي ظاهرة "إتخذت بعداً كونياً وشملت المعمورة كلها ، فقد انبثقت في حضارات تختلف في أصلها الثقافي مثلما تتباين في مستوى نموها. لكنها كانت تندلع وتنتشر في كل صقع كردة فعل على أزمة المجتمع الذي تقول أنها شخّصت أسبابها العميقة ، التي تتعدى الأعراض الاقتصادية والسياسية أو الثقافية التي تتجلى هذه الأزمة فيها"⁽³⁾. هذا الأمر يقود الى التساؤل حول كيفية إمكان الحديث عن عودة الديني في زمن من المفروض أن يكون علمانياً؟

⁽¹⁾ مُجَّد أركون ، العلمنة والدين : الاسلام المسيحية الغرب ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط 3 ، 1996 ، ص ص 43-42

⁽²⁾ جيل كيبل ، يوم الله : الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاثة ، ترجمة نصير مروة ، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث ، قبرص ، ط 1 ، 1992 ، ص 10

⁽³⁾ المرجع نفسه ، ص 10

الفصل الثاني

تجد ظاهرة عودة الديني مشروعيتها انطلاقاً من أنها تعتبر مرحلة موائية لفشل المجتمع الصناعي التقني الحداثي. فالإنسان لم يجد خلاصه في الحداثة بالرغم من كل التطورات التي شملت العلوم والمعارف والتكنولوجيات وما صاحبها من ارتفاع مستوى الحياة والرفاهية. فلم يذهب القلق من الحياة اليومية ولا تزال الحروب مستمرة ، كما لا يزال الشر متجلباً في أشكال متعددة ومتجددة ، فلم تتخلص البشرية من آلامها.

فان كان زوال الروحانيات أو القداسة عن العالم يعني وعداً بتحرير الانسان من "أوهامه" القديمة ، فان هذا الأمر لم يتم بالصفة المرجوة في العالم المعاش. حيث لم يحدث ذلك الانعتاق والتحرر والخلاص كما بشر به مشروع الحداثة والأنسنة. فالإنسان المعاصر وجد نفسه نتيجة الفراغ الناتج عن سقوط أنظمة المعنى الكبرى ، ملقى في حالة من القلق والعدمية والتوهان الوجودي ، وهو ما أنتج ظمناً للروحانيات والمقدس ، سينتج عودة للديني في شكلها المعاصر.

ان تحديد سبب العودة القوية للديني في الفترة المعاصرة ، يعود في جزء كبير منه لفشل المجتمع الحداثي في تحقيق الخلاص للإنسانية. فلا السلام الدائم تحقق ، بفعل استمرار نشوب الحروب لأسباب غير دينية هاته المرة ، ولا تحقق براديعم الإنسانية القائم على ثنائية الحرية والمساواة في أرض الواقع ، أمام ترسخ التفاوت الاقتصادي والاجتماعي في ظل النظام العالمي الجديد. هذا إضافة لأزمة الانسان الوجودية الرهيبة ، الناتجة عن الدخول في مرحلة عدمية بفعل زوال مقبولية أنظمة المعنى الكبرى ، سواء في شكلها اللاهوتي أو الناسوتي. فالدين في الفترة المعاصرة ، يأتي على شكل وعد بالخلاص الروحي ، كحلٍ للتوهان الوجودي ، أو كترياق للأزمة الوجودية للذات الحداثية ، حتى ولو لم يكن هذا الترياق ذا حجية علمية ، أو تسويغ عقلي.

ان ازمة المجتمع الصناعي الحداثي وما بعده ، وما تبعها من تخلخل في بنية الأسرة وضعف روابط العلاقات الاجتماعية الذي ترافق مع تصاعد النزعة الفردانية. كل هذا أدى الى أزمة هوية جمعية وطمأ للخلاص وجودي لا يمكن ان يتوفر الا من خلال يقينيات المقدس والروحانيات ، التي لا تخضع لحسابات القيمة. "فالناس اليوم لا يعودون

الفصل الثاني

للإيمان الديني بسبب اقتناعهم بهذا الأمر بدرجة أولى ، بل انهم يعودون للديني بفعل غياب الجماعة وضعف الروابط الاجتماعية في العالم المدنس ، وهذا الأمر يعطيهم ظمأ للتقاليد الدينية والثقافية⁽¹⁾.

قد يوجد اقتناع بالديني لذاته في المجتمعات الغير غربية ، التي لم تمر بعملية العلمنة تاريخيا ، مثل المجتمعات الشرقية في آسيا والعالم العربي. حيث أن الاسلام في المدى العربي بقي مكونا أساسيا من مكونات الهوية الجمعية ، فلم تكن عودة الديني في المدى العربي تحتاج فعليًا الى تسويغ أو برهنة ، بل إن العكس هو الصحيح. فالعلمنة في المدى العربي كثيرا ما نُظر اليها على أنها مكون غريب من نتاج استيراد "الحداثة الغربية".

وفي هذا السياق كانت أهم نقطة تحول في المدى العربي هي فشل المشروع القومي العربي بخلفيته الاشتراكية العلمانية في تحقيق مشروع القومية العربية أو الدولة الحديثة الناجحة. فبعد نكسة حزيران 1967م ، سيبدأ التيار الاسلامي "الإسلام السياسي" في التوغل على الساحة الاجتماعية والسياسية قبل أن يكتسحها في الثمانينيات من القرن الماضي. باكستان تفصل عن الهند ، الثورة الاسلامية في إيران ، أسلمة افغانستان بوصول حركة طالبان الى السلطة ، تصاعد جاذبية الأحزاب السياسية في عديد الدول ذات الأغلبية السكانية الاسلامية مثل ماليزيا ، مصر ، الجزائر ، تركيا ... ، ووصول الاسلاميين الى السلطة في السودان ، فالجرب الأهلية في الجزائر بفعل الغاء نتائج الانتخابات التي اكتسحها الاسلاميون. والأهم من ذلك هو عودة مشروع الخلافة وما رافقه من ظهور منظمات جهادية لا تخضع لمنطق "الدولة/الأمة" ، وأبرزها تنظيم القاعدة.

سيعمد التيار الاسلامي لمحاولة ملأ الفراغ الذي خلفه سقوط المشروع القومي العربي ، مما يعني أن عودة الديني في المدى الاسلامي مغلف بدعوى سياسية صريحة ، أي ما يمثل ظهور نوع من الايديولوجيا الدينية. حيث ستم الدعوة للعودة الى "الله" كسبيل لإنقاذ الأمة الضائعة ، انطلاقا من فرضية أن سبب تخلف الأمة هو تخليها عن دين أسلافها.

⁽¹⁾ Francis Fukuyama, Le Grand Bouleversement, p365

الفصل الثاني

أين سيتم تفسير الفشل برده الى فشل إستيراد حداثة غربية "مدنسة". وهنا سيعود الشعار الأصولي القائل بأنه لا صلاح للأمة إلا بما صلح به سلفها ، إلى واجهة الأحداث.

يتم تحديد بداية النسق التنظيري للأيدولوجيا الدينية الاسلامية المعاصرة بداية من طرح عودة الحاكمية كما طرحه "أبو الأعلى المودودي" ، وفي النشاط الفكري والسياسي لحركة الأخوان المسلمين بداية من حسن البنا وسيد قطب اللذان يعتبران اهم منظري عودة الديني تأثيرا في المدى العربي-الاسلامي. فبالنسبة لسيد قطب فان الاسلام هو نظام وطريقة حياة تتعارض مع طريقة الحياة الغربية القائمة على البعد المادي حصرا. فالحياة وفق الطريقة الاسلامية حسبه "لا تغفل جانبا واحدا من جوانب الحياة المادية ، الشعورية ، الدينية والدينيوية .. دون مراعاته. لتنصهر كلها وتستحيل وحدة متماسكة ، يصعب إهمال عنصر من عناصرها المترجمة المتناسقة ، ولتنسق وحدتها مع وحدة الكون الكبير ، ووحدة الحياة والإنسان"⁽¹⁾.

في نفس السياق يذهب علي شريعتي وهو أحد اهم منظري عودة الديني في الاسلام الشيعي الى نفس مقاربة سيد قطب ، فالحدثة الغربية حسبه تقوم على نزعة انسانية مغالية في البعد المادي ، تجعلها تبتعد عن طبيعة الانسان الحقيقية. فبالنسبة لشريعتي ف"إن نظرية الإنسانية "humanisme" في ايدولوجيات الغرب قد انخرقت عن المجتمع الإنساني إلى المجتمع الاستهلاكي حيث العامل الاقتصادي هو الحاكم ، إن المجتمع الشيوعي والمجتمع الرأسمالي في الواقع سيؤدي أمرهما إلى أن يعرضا في سوق التاريخ البشري في النهاية نوعا واحدا من الإنسان"⁽²⁾. وهذا ما يقود شريعتي الى اقتراح حل ما يسميه بالعودة الى الذات ، وذلك عبر فرز الدين الى نوعين ، دين الإستحمار الفاسد

⁽¹⁾ سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الاسلام ، دارالشروق ، 1995 ، ص30

⁽²⁾ علي شريعتي ، الإسلام و مدارس الغرب ، ترجمة عباس الترجمان ، تحقيق مُجد حسين بزي ، دار الأمير للثقافة و العلوم ، ط1،

الفصل الثاني

الواجب تركه ، ودين النباهة الصالح الذي يمكن به إعادة بناء الذات وتأسيس النهضة عليه. بشكل آخر يطمح شريعتي الى محاولة بعث بروتستانتية اسلامية.

في صيغة أقل جذرية يذهب عبد الوهاب المسيري الى التفريق بين العلمانية الجزئية التي يمكنها احتضان الأديان بدون التعارض معها ، وبين العلمانية الشاملة التي تتعارض مع جوهر الأديان ، باعتبارها تصورا كليا. فالأولى هي فصل المجالات من قبيل فصل الدين عن السياسي ، وهي هنا لا تعارض مع الدين في جوهره. أما الثانية فهي تصور شمولي كموني كلي عن العالم ، أي أنها تحمل تصورا يرفض وجود الدين رفضا مطلقا ، باعتباره ميتافيزيقا وليّ زمنها ووجب تجاوزها.

يستلهم المسيري مقارنته هذه من "زيغمونت باومان" (Zygmunt Bauman) أحد أهم الوجوه الفكرية لما بعد الحداثة وصاحب نظرية الحداثة السائلة. ويرى المفكر المصري أن الرؤية العلمانية الشاملة التي "هي النتيجة الحتمية للعلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن العالم وتفصله عن كل القيم الأخلاقية و الانسانية"⁽¹⁾. وهي رؤية توسعية ذات ارادة هيمنة واستبداد ، حيث يصفها المسيري ب"الإمبريالية".

صحيح أن عودة الديني تتحدد في ظرفية اجتماعية وسياسية معينة ، لكن لا يمكن الاكتفاء بهذه الأسباب كتفسير كاف للظاهرة. فالنزعة الدينية هي قبل كل شيء نزعة ايمانية وروحانية ، وهو ما يعني أن ظاهرة عودة الديني هي ظاهرة متعددة الأبعاد. وقد كان الباحث الفرنسي في فلسفة الأديان جيل كيبل (Gilles Kepel) أحد اوائل من اهتموا بظاهرة عودة الديني وأسبابها. ففي كتابه الصادر سنة 1991 والمعنون ب"ثأر الإله" الذي ترجم للغة العربية أول مرة ب"يوم الله" ثم عدلت الترجمة لاحقا الى "ثأر الله" ، تناول كيبل بإسهاب ظاهرة عودة الديني حول العالم ،

⁽¹⁾ عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، المجلد الثاني ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 2002 ، ص476

الفصل الثاني

والتي تتجسد أهم معالمها حسبها في نهضة الاسلام السياسي والاجتماعي في نطاقاته الحضريه القديمه ، وصعود الحركة البروتستانتية الانجيلية في أمريكا وعبر تيار المحافظين الجدد ، وأيضا الحراك اليهودي والدعوة للعودة للنواميس التوراتية.

فتوصل كيبيل الى أن ظاهرة عودة الديني لا يمكنها ردها لسبب موضوعي محدد ، بل انها ظاهرة معقدة ومتشعبة الامتدادات والدلالات. وهي تمتد لأبعد من الاحتجاج عن أنماط المجتمعات الاستهلاكية الحديثة ، حيث أن عودة الديني تمتد لتشمل الثقافة الاستهلاكية ذاتها ، على سبيل المثال مع ظهور علامة "الحلال" على المنتجات الغذائية كعلامة مرتبطة بتعاليم دينية ، وهو الأمر الذي يعيد طرح اشكالية اندماج المهاجرين في المجتمعات الغربية مع ثقافة هذه المجتمعات ذاتها من عدمه. وفي ظل هذا المناخ السائد بدأ ظهور عدة جماعات وحركات تجتمع حول قضايا ذات خلفية دينية معينة. "حيث أن تنامي هذه الحركات بموازاة بعضها بعضا وطموحها لأن تعاود إكتساح العالم ، يحمل معه على المدى المتوسط منطلق نزاع النزاع والحرب بين المؤمنين الذين يجعلون من اعادة تأكيد وترسيخ هويتهم الدينية معيارا لحقائق هي خصوصية بمقدار ما أنها حصريه استبعادية⁽¹⁾".

قاد الأمر على المستوى السياسي الى عودة صعود التيارات المحافظة سياسيا. فبعد عدة عقود من الحرب العالمية الثانية ، هاهي التيارات المحافظة واليمينية المتشددة تعود الى الساحة السياسية كقوة فاعلة لها مقارباتها المتشددة عن الهجرة والكونية والهوية والحقيقة. وأصبح العالم مجددا أمام غليان هوياتي ، ينذر بصراعات قادمة في الأفق. في هذا المناخ بالذات تبلور طرح صدام الحضارات الراض لمقاربة التقدم الحداثية ومقولات الكونية. فالطرح الصدامي يرى بأن جوهر الهوية الجمعية والحضارية هو الدين ، وبما أن كل نظام معنى ديني يحاول أن يحتكر إمتلاك الحقيقة ، فان الصراع بين الثقافات والحضارات يبدو أمرا حتميا وفق هاته المقاربة.

⁽¹⁾ جيل كيبيل ، يوم الله ، ص 219

الفصل الثاني

يرفض المستشرق الفرنسي المعاصر أوليفيه روا (Olivier Roy) الطرح الصدامي ، الذي يربط الهوية بالثقافة والدين في بوتقة واحدة. فبالنسبة له فان طرح "صدام/حوار الحضارات الدائع الصيت ، الذي يفترض وجود علاقة دائمة ومتبادلة بين الثقافة والديني هو استيهام عميق⁽¹⁾". لأنه وبحسبه فان سبب عودة الديني في عصر العولمة هو انفصاله عن ثقافته الجغرافية. فأنجح الأفكار الدينية اليوم هي تلك التي تخضع لمحددات العولمة ، أي التي لا ترتبط بثقافة معينة ، لأن ذلك الارتباط "يغدو عائقا عندما يتعلق الأمر بالانتقال في زمن حقيقي في فضاء حل فيه الإعلام محل المعرفة⁽²⁾".

هذا الأمر بحسب روا يفسر الجاذبية نحو الاسلام الأصولي ، وخصوصا نسخته الجهادية ، التي تطرح قضية سياسية-دينية معولمة. كما يفسر انتشار البوذية في اجزاء من العالم ليس له علاقة بها ثقافيا. وأيضا تفوق البروتستانتية عن الكاثوليكية. فمعيار نجاح عودة الديني في عصر العولمة ، هو مقدار تعولم الديني وانفصاله عن أي ثقافة محلية حاضنة له. فالعولمة هي فضاء خصب ومناسب لعودة الديني بحسب روا وذلك لأنها تشمل "ظاهرتان تلعبان دورا رئيسيا في طفرة الديني اليوم : زوال الصفة الإقليمية وفقدان الهوية الثقافية⁽³⁾". فلم يعد الديني متصلا بإرادة سياسية أو ثقافة مهيمنة ، بل إن نجاحه أضحى مرتبطا بمقدار تحرره وظهوره في شكل قضية كونية يمكن تبنيها والانخراط فيها.

أصدر تشارلز تايلور (Charles Taylor) المفكر الكندي كتابا بعنوان "الزمن العلماني" (Secular Age) سنة 2007 ، يعرض فيه وجهات نظره حول عودة الديني ، الحداثة والعلمانية. فبالنسبة له فإن طرح العلمانية الوضعي القائل بالقطيعة التامة مع الميتافيزيقا وفكرة موت الاله ونهاية الدين هو طرح مغالٍ ومتعصب ، لأنه يمكن للحداثة أن تسلك سبلا أخرى لا تفضي بالضرورة الى استبعاد الدين. ويدافع تايلور في هذا السياق عن طرح مبسط

(1) أوليفيه روا ، الجهل المقدس ، ص 47

(2) المرجع نفسه ، ص 28

(3) المرجع نفسه ، ص 28

الفصل الثاني

من العلمانية يحيل الى معناها الأكثر بساطة ، أي اقتصار مهمتها على الفصل بين مجالات الدين والسياسية. فبالنسبة له فان الصراع بين العلمانويين ورواد عودة الديني مرده الى صدمة العلمانويين من عودة الديني هذا ، بعدما أن حكمت عليه سرديات الحداثة الكبرى بالموت. وفي حوار له مع إحدى المجالات الفلسفية يشبه رد العلمانويين على عودة الديني برده فعل المتدينين على دعاة العلمانية في أزمنة سابقة ، فيقول : "أعتقد أن هذا يشبه ردّ الأساقفة على داروين خلال القرن التاسع عشر. فقد كان عند الأساقفة شعور بأنّ العالم كان يسير في اتجاه معيّن إثر حدوث الكثير من التحوّلات ... وفجأة اكتشفوا أنّ توقّعاتهم كانت خاطئة، فاهتزّوا بصفة عنيفة وغضبوا غاية الغضب. وبالمثل، ها نحن نرى اليوم نفس الأمر يحدث بين المتقنين العلمانيين / الليبرالين الذين شعروا أنّ العالم يسير في اتجاه معيّن ، وأنّ كل شيء يسير حسب الخطة ، وحين اتّضح لهم أنّهم على خطأ هاهم يهتزون ويغضبون"⁽¹⁾.

مثلت ظاهرة عودة الديني صدمة بحد ذاتها ، خصوصا وأن هاته العودة أصبحت تؤثر على مجالات مهمة من الحياة الانسانية على رأسها المجال السياسي والاجتماعي. ومع أن تايلور يبدو مرحبا بطرح عودة الديني ، إلا أنه وعبر طرحه لما بعد الحداثي القائم على التعدد الثقافي ، لا ينشد عودة الديني في شكله الأصولي ، بل يعتقد أن عودة الديني المعاصرة لا يمكن أن تخرج عن مشروعية الزمن العلماني.

هذا الاستنتاج هو ما يمكن ملاحظته على تيار ما بعد الحداثة بالعموم ، حيث أنه وعلى عكس سرديات الحداثة الكبرى ، فانه يقبل بعودة الأسطورة ومنه عودة الديني ، لأن سرديات ما بعد الحداثة ذات طبيعة مفككة ، أي انها تقطع مع منطق الحقيقة المطلقة سواء في بعدها اللاهوتي أو الناسوتي. بهذا فهي تسمح بعودة الديني في شكل جديد ، أي في شكل سرديات صغرى. وليس تلك العودة الأصولية المرجوة عند مريدي المذاهب الدينية. فدين ما بعد العلمانية ليس هو نفسه دين ما قبل العلمانية ، وهذا ما عمل على تأكيده عديد المفكرين المهتمين بماته الاشكالية في

⁽¹⁾ Chris Bloor , interview with Charles Taylor , philosophy now magazine , Issue 74: July/August 2009. <https://philosophynow.org/issues/74> , 25/03/2019

الفصل الثاني

الفلسفة الراهنة وعلى رأسهم يورغن هابرماس ، الذي يرى بأن الدين يمكن ان يجد له مكانا في حادثة تقوم على العقل التداولي ، بدلا من العقل الأداوتي الوضعي.

يذهب "علي حرب" الى أن صراع الديني مع العلماني اليوم يعود في الأصل الى اشكالية احتكار امتلاك الحقيقة. فالحدثيون يتمسكون بموقفهم القائل بضرورة استبعاد الدين من الفضاء العمومي ، في حين يتمسك الأصوليون بضرورة إستعادة الدين في أشكاله التقليدية الما قبل حدثية. وبالنسبة لعلي حرب وهو أحد اهم دعاة التفكيكية وما بعد الحداثة في الفكر العربي المعاصر ، فان العولمة هي فضاء يسمح بعودة الديني في شكل جديد يتلائم مع طبيعة الفاعل البشري الجديد فيها. لأنها مجال يقطع مع منطق الأصولية اللاهوتية والناسوتية ، مفترضا منطقا جديدا يتجاوز خطاب الحقيقة الكلاسيكي. حيث "غالبا ما يقول طلب الحقيقة الى نفيها عند ذوي العقائد والمذاهب ، يستوى في ذلك القدماء والمحدثون ، اللاهوتيون والعلمانيون"⁽¹⁾.

في هذا السياق يرى البولندي زيغمونت باومان أن تسمية "ما بعد الحداثة" في حد ذاتها لا تعبر عن الظاهرة بصيغة واضحة ، ويفضل أن يستعمل مصطلح "الحداثة السائلة" بدلا عنها. فالحداثة السائلة هي نقيض عن الحداثة الصلبة ، التي تجعل من العقل والرؤية العلمانية والوضعية للعالم ذوات سيادة مطلقة وشمولية على تصور العالم ، من حيث أنها تنشأ الوصول الى الكمال والخلاص الانساني الدنيوي ، وتجعل من نفسها قطعة من نمط التفكير اللاهوتي القديم. في حين أن الحداثة السائلة هي وان كانت في الأصل شكلا من أشكال الحداثة ، فإنها تتميز عن الحداثة الصلبة ببعض الخصوصيات. "فهي الايمان المتنامي بأن التغير هو الثابت الوحيد ، وأن اللايقين هو اليقين الوحيد. إذ الحداثة في

⁽¹⁾ علي حرب ، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر : مقاربات نقدية وسجالية ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1994 ،

المائة عام الماضية ، تعني محاولة الوصول الى حالة نهائية من الكمال ، أما الآن فإن الحداثة تعني عملية تحسين وتقدم لا حد لها من دون وجود حالة نهائية في الأفق ، ومن دون رغبة في وجود مثل هاته الحالة⁽¹⁾ .

عالم السيولة ، هو عالم نهاية السرديات الكبرى وفقدان المعنى ، حتى عودة الديني فإنها لا تحدث في شكل عودة السرديات الكبرى المرتبطة بسياقات ثقافية معينة ، بل إنها تحدث في اطار منطوق نظام عالمي معوم تحكمه نزعة ثقافة الاستهلاك العالمية. وهو الذي يجعل اوليفيه روا يقول بأن الحديث عن عودة الديني "بهذا المعنى لا تعدو أن يكون من قبيل الوهم البصري: لأنه يجدر الحديث عن تحول. فالديني أمكن للرؤية وغالبا ما يكون محرفا في آن. والأحرى أننا نشهد اعادة صياغة للديني ، لا عودة الى ممارسات سلفية مهجورة إبان معترضة العلمنة⁽²⁾ .

فهل يعود الديني وفق محدداته الأصلية ، أم انه يعود وفق محددات الزمن الراهن؟ هل يصنع الديني زمنه ، أم ان الزمن يصنع دينه ؟ وهل يخضع الدين بعد فصله عن الثقافة في عصر العولمة لمنطق العرض والطلب في سوق الاستهلاك العولمي؟ تبقى هذه أهم الأسئلة المطروحة التي تتفرع من عديد الاشكاليات حول طبيعة عودة الديني في الزمن الراهن مآلاته.

3. 2. عودة الديني في السياسي

لا يتأثر مجال بعودة الديني مثلما يحدث في الحقل السياسي الراهن. فعودة الديني اليوم يظهر أثرها في بقاع متعددة من العالم في شكل أحزاب سياسية ذات خلفيات أو مسميات دينية. وليس الأمر حكرا على بيئات غير ليبرالية كما قد يبدو من أول نظرة ، فعلى سبيل المثال لا يزال الدين أحد اهم مرتكزات الهوية الجمعية في الثقافة الغربية ، ففي دول ديمقراطية ليبرالية المرجعية والتوجه تظهر أحزاب ذات خلفيات ومسميات دينية تحوز مشروعية واسعة ، حتى أن

⁽¹⁾ زيغمونت باومان ، الحداثة السائلة ، ترجمة حجاج أبو جبر ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2016 ، ص 27

⁽²⁾ اوليفيه روا ، الجهل المقدس ، ص 26

الفصل الثاني

بعض ممثليها وصلوا الى اعلى هرم السلطة في هاته الدول. مثال "أنجيلينا ميركل" (Angela Merkel) في ألمانيا التي تنتمي لحزب "الاتحاد الديمقراطي المسيحي" ، أو حتى حركة المحافظين الجدد في أمريكا وخلفتها الانجيلية البروستنتانية ، أو الاتجاهات المحافظة في دولة اسرائيل التي تتبنى أصولية يهودية صريحة. وظاهرة الاستناد للخلفية الدينية تعم تيارات اليمين المتطرف في الدول الأوروبية بعامة ، حيث يتم مرادفة النضال السياسي مع الدفاع عن الهوية التاريخية ، التي كثيرا ما يتم احالتها لخلفية هوية دينية.

تمثل عودة الديني في المجال السياسي الراهن أحد أهم إشكاليات الفكر السياسي العالمي بعامة ، وفي المدى الاسلامي تعتبر اشكالية عويصة على سبيل الخصوص. فإنطلاقا من أن "العلاقات بين الاسلام والمسيحية سواء الأرثوذكسية أو الغربية كانت عاصفة غالبا. كلاهما كان "الآخر" بالنسبة للآخر. صراع القرن العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ليس سوى ظاهرة سطحية ، اذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر والعميق بين الاسلام والمسيحية⁽¹⁾". فان هذا الصراع بين محددات الذات الغربية والذات الاسلامية يبقى صراعا بين أنظمة شاملة لتصور الحياة وتفسيرها ، تبرز أبرز تجلياته في السياقات الثقافية والاجتماعية ، لتتجلى على سطح السياسي.

على ضوء هذا الصدام الهوياتي تجد الحركات الجهادية مشروعية قضيتها ، باعتبارها تدافع عن الهوية الاسلامية في صيغتها الأصولية. أي انها تهدف للقطيعة مع النظام العالمي "الغربي" ، عبر وسيلة العنف الجهادي. ومنه تظهر الحركات الجهادية اليوم كإحدى أهم تجليات عودة الديني في السياسي زمن العوامة. فظاهرة الحركات الجهادية اليوم هي ظاهرة معوامة ، بحيث لا تقتصر على حدود ثقافية وجغرافية محددة ، ومنه فهي تمثل أهم الاشكاليات الراهنة سياسيا وثقافيا وفكريا.

⁽¹⁾ صموئيل هينغتون ، صدام الحضارات واعادة صنع النظام العالمي ، ترجمة طلعت الشايب ، دار سطور ، ط2 ، 1999 ،

الفصل الثاني

البعد العالمي لنشاط الجهاديين ، المؤطر بايديولوجيا دينية عنيفة ، معادية جذريا للنظام العالمي ، تدّعي امتلاك منظومة قيمية خاصة بديلة ، مضافا اليها الطابع الغير رسمي للحركات الجهادية. كل هذا يجعل من الظاهرة الجهادية ظاهرة مرنة وصعبة التعريف ، حيث تمثل إحدى أهم تجليات وإشكاليات عودة الديني في المجال السياسي الراهن.

بفعل عودة الظاهرة الجهادية ، عادت خطابات الهويات الدينية المكبوتة للظهور على الساحة. فأثارت الظاهرة أزمات عالمية متعددة ، أبرزها عودة الحروب تحت عدة مسميات وأشكال جديدة من قبيل الحرب على الارهاب ، والحرب الاستباقية ، وهو ما أعاد طرح سؤال العدالة في الحرب. وكذا ارتفاع العنف العالمي ، وموجات عداء الأجانب وأزمات الهجرة في العالم ، وما رافقه من صعود تيارات اليمين المتطرف في المدى السياسي الغربي ، بعد زوال جاذبيتها عقب نهاية الحرب العالمية الثانية. أيضا عودة طرح صدام الحضارات فكريا ، وكذا عودة النقاشات حول أصل وطبيعة التشريعات والعدالة وحقوق الانسان بين الكونية والخصوصية.

مع كل هذا الكم الهائل من الاهتمام والكتابات ذات الطابع الفكري والإعلامي والسياسي حول الظاهرة الجهادية ، إلا أنها تبقى إحدى أكثر الظواهر صعوبة في التعريف والإحاطة. ويعود ذلك الى صعوبة فهم أسباب ومحددات ومآلات ظاهرة عودة الديني المعاصرة. بحيث أنه لا توجد "طريقة قادرة على تحقيق هذا الاجماع العقلي الذي يتجاوز كل الأيديولوجيات والصراعات التأويلية والتفسيرية بين الأديان والمذاهب المختلفة"⁽¹⁾.

يعود أصل الإشكال في قصور الخطاب الاعلامي والسياسي المتداول الى هيمنة الرؤية المانوية للعالم. فمن جانب يرى أصحاب طرح الأصولية الحداثية ، بتقسيم العالم الى عالم حضاري وعالم متخلف ، تقدمي و رجعي. يقسم الجهاديون العالم بمنطق ديني الى قسمين : نطاق الإيمان ونطاق الكفر ، أي المجتمع الاسلام المنشود ، والمجتمع الآخر الكافر على

⁽¹⁾ مُجّد اركون ، العلمنة والدين الاسلام المسيحية الغرب ، ص12

الفصل الثاني

حد عبارة سيد قطب. فالنظام العالمي وكل تمثلاته الثقافية والاجتماعية والسياسية تصبح بهذا المعنى موضوعا للنضال الجهادي.

يتبنى الجهاديون استراتيجيات العنف الثوري عالميا كوسيلة للوصول الى غايتهم وأهدافهم. وهو ما يتجسد في العمليات الانتحارية التي بلغت ذروتها مع تفجيرات البرجين في مانهاتن سبتمبر سنة 2001م. وهو الأمر الذي قاد الى ربط مصطلح "الارهاب" في القاموس الاعلامي والسياسي المعاصر بالحركات الجهادية و"الإسلام السياسي".

هذه الرؤية المانوية المتصلبة للعالم ، تجعل مشكلة الجهاديين مع نظام عالمي برمته. وهو أمر يزيد من حدته ارتفاع مؤشرات التفسير بنظرية المؤامرة من هنا وهناك. فبالنسبة للجهاديين فان النظام العالمي بكل محدداته هو أصلا مؤامرة ضد الاسلام. في حين تصدر تفسيرات مؤامراتية مضادة تفسر صعود العنف الجهادي بخدمة مصالح جهات معينة.

يمكن القول أن الظاهرة الجهادية على تعقد أسبابها ، هي تجل صريح لعودة الديني في المدى السياسي للزمن العولمي. فالظاهرة الجهادية باعتبارها تجسيدا لعودة الديني في السياسي ، تتطلب فهما مركبا ، وهو ما يعني "أن فهم الظاهرة الجهادية يحتاج إلى الإحاطة بجوانبها المختلفة ، أي هويتها الدينية والظروف الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية التي تشكل مختلف محددات هذه الظاهرة"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ أيمن بوطرفة ، العقلية المؤامراتية وتجلياتها على الفكر السياسي الاسلامي: قضايا في المؤامرة والعدمية السياسية ، مؤسسة الأمة العربية للنشر والتوزيع ، مصر ، ط 1 ، 2017م ، ص 164

مبحث 2: طروحات العولمة

يحيل الخوض في موضوع العولمة الى الحديث عن مفاهيم ما بعد التقانة وفلسفة ما بعد الحداثة والحداثة الفائقة وغيرها من الاصطلاحات التي لقيت رواجاً كبيراً في القاموس الفكري المعاصر. بالعموم فإن العولمة تمثل مرحلة جديدة من مراحل التاريخ البشري تشكلت نتيجة منعطفات تاريخية شهدتها القرن العشرين ، يمكن فيها تمييز ثلاثة مراحل أساسية انتهت صيرورتها الى تشكيل واقعنا الراهن. المرحلة الأولى هي مرحلة الحروب العالمية وماقبلها وهي مرحلة شهدت تغييرات عدة في موازين القوى ، وقد مثلت مرحلة مفصلية حددت انخيار قوى سياسية قديمة وظهور قوى أخرى جديدة ، وهو أمر أدى الى اعادة حدوث توزيع جغرافي جذري حدد ظهور عدة كيانات سياسية جديدة وتقسيمات سياسية فُطرية مبتكرة. كما تميزت هاته المرحلة بوجود صراع ايديولوجي نشيط ، متبوع بتدخلات عسكرية وعدة حروب في عدة أشكال. وقد خلصت هاته المرحلة الى سقوط المشروع الفاشي والنازي ، بسقوط النازية في ألمانيا سنة 1945م وقبلها الفاشية الإيطالية ، وأيضاً بسقوط امبراطوريات الشرق كالقديمة اليابان و تركيا العثمانية في الحرب العالمية الأولى. مضافاً الى كل هذا نهاية عصر القوى الكولونيالية الكلاسيكية (فرنسا ، بريطانيا ، اسبانيا ...) ، في مقابل صعود قوتين جديدتين على الساحة ، تمثل كل منهما أدلوجة سياسية خاصة. الاتحاد السوفييتي ممثلاً للأيديولوجية الشيوعية الاشتراكية ، والولايات المتحدة الأمريكية ممثلة للبرالية الديمقراطية.

فكانت المرحلة الثانية مرحلة الصراع الأيديولوجي الثنائي بين المعسكر الشرقي الاشتراكي والمعسكر الغربي الليبرالي. فبعد إجتياح موجة التحرر والاستقلال للمناطق التي كانت خاضعة سابقاً للقوى الاستعمارية التقليدية ، سيحدث تسابق أيديولوجي حثيث لضم هذه الدول الوليدة الى مجال أحد القطبين المتصارعين ، إما عبر التحالفات أو عبر الولاءات ، أو حتى عبر ما سيعرف بسياسة الاحتواء وملاً الفراغ. ستعرف هذه المرحلة ب"الحرب الباردة" ، حيث سيتقاسم النفوذ السياسي في العالم قوتين رئيسيتين مهيمنتين.

الفصل الثاني

المرحلة الثالثة هي مرحلة نتجت اثر نهاية المرحلة الثانية ، والتي كان من نتائجها انتصار نمط الاقتصاد الرأسمالي الحر على نموذج الادارة المركزية للاقتصاد الاشتراكي ، وهذا الأمر أدى الى ظهور فوارق كبيرة في مستوى المعيشة والتطور الاقتصادي والاجتماعي بين دول المعسكر الاشتراكي المتأزمة اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا ودول المعسكر الليبرالي التي تعيش حالة من الرفاه. ستبدأ هذه المرحلة من حيث انتهت الثانية ، وسيظهر ذلك في حدثين رئيسيين: نهاية الصراع الأيديولوجي في أوروبا القارية بسقوط جدار برلين سنة 1989م وتوحد ألمانيا. ثم الحدث الأهم وهو تفكك الاتحاد السوفيتي في 1991م والنهاية الرسمية للمعسكر الاشتراكي الأممي.

نظريا انتصرت الليبرالية وسادت على خصمها السابق ، فبدى أنه لم يبق في الساحة خصم جدير منافس لها. في هذا الجو سيعلم مفكر أمريكي من أصل ياباني عقب أحداث نهاية المرحلة الثانية تحديدا بأن تطور النظم السياسية في التاريخ قد وصل الى ذروته مع نموذج الديمقراطية الليبرالية ، وبأن التاريخ قد توقف عند هذا الحدث ، ولن يكون هنالك جديد على مستوى السياسي. سيدخل العالم قريبا في حالة نظرية من زوال الصراع الأيديولوجي ، حيث يسود نموذج واحد من منظومة التحضر ، يرافقه تطور هائل في التقنية وأدوات النقل والاتصال ، وانفتاح غير مسبوق للتجارة والتبادل بين الدول نتيجة سيادة نموذج اقتصاد السوق الحرة. هنا يستعد العالم لدخول عصر الكونية ، أي عصر ما سيسمى بالعولمة.

هاته المرحلة تاريخية جديدة قادت الى عديد التغيرات في طبيعة المفاهيم والتصورات والتمثلات حول الراهن المعاش. وأهم مفهوم مسه هذا التغيير هو مفهوم الانسان ذاته ، فمن جهة يمكن الحديث عن انسان العوالم كنموذج لفاعل انساني جديد ذو امتداد كوني في جانبه الايجابي و ومن جهة مقابلة يمكن الحديث عن نموذج انساني جديد يجسد أزمات مختلفة وعطالات جديدة.

بالعموم فإن العولمة باعتبارها مرحلة تاريخية جديدة ، ومنعطفًا حضاريًا ، تطرح عديد الأسئلة والاشكاليات ، التي حفزت عديد المفكرين للكتابة عنها إعجابًا وإستهجانًا ، منافحة أو نقداً. وفي هذا السياق ظهرت عديد الطروحات المتحاورة والمتداخلة حد الصراع حول طبيعة ، ماهية العولمة ومآلاتها على مصير الإنسان.

1. غايات التاريخ: بين النهاية أو الصدام

رأى الكسندر كوجيف (Alexandre Kojève) في مجمل تأويله لفلسفة هيغل وأحداث القرن العشرين ، أن النمط الأمريكي في العيش قد انتصر ، وأنه دون غيره سيكون تجسيدا لنهاية التاريخ. وانطلاقاً من هذه الفكرة سيعمد فرنسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) الى صياغة أحد أكثر الطروحات الفكرية شعبية وإثارة للجدل في المدى الفكري الراهن ، أي طرح نهاية التاريخ ، القائم بسيادة العولمة وانتصار نموذج الديمقراطية الليبرالية. بينما يرد عليه هنتنغتون (Samuel Huntington) بأن التاريخ لم يغلق بعد ، وبأن محددات الصراع والصدام بين الحضارات والثقافات مازال تجد إمكان حدوثها في داخل مكوّنات الهويات الجمعية للثقافات المختلفة ذاتها.

1. 1. شيخوخة الفكر البشري ونهاية التاريخ

تستند مقولة نهاية التاريخ الى فرضية "شيخوخة الفكر البشري" التي تفترض الانطلاق من تصور مسار خطّي للتاريخ يهدف الوصول الى غاية محددة. ففي التراث الفلسفي الغربي نجد أن مصادر هذا الطرح تعود في أول الأمر لأصلها اللاهوتي ، أي التصور المسيحي لمسار التاريخ. "إن أول روايات عن تاريخ عالمي حقيقي في التراث الغربي هي روايات

الفصل الثاني

مسيحية ... فمؤرخ مثل أغوستين الهيبوني لم تكن تهمه التواريخ الخاصة بالإغريق أو اليهود باعتبارهم اغريقا أو يهودا ، وإنما كان يهيمه خلاص الانسان بوصفه انسانا ، وهو حدث يشكل تحقق الارادة الالهية في الأرض⁽¹⁾.

ومع الحداثة تم علمنة هذا التصور وأسننته من حيث أن الحداثة ذاتها تمثل عملية نزع التفسير السحري عن العالم (désenchantement) على حد تعبير ماكس فايبر (max weber). وفي هذا تظهر تصورات فولتير وكانط وماركس وخصوصا هيغل الذي رأى في التاريخ سيرورة غائية نحو العقل أو روح العالم. فكان هيغل بهذا أهم من قال بمرحلة شيخوخة الفكر البشري ، كغاية لنضج الفكر البشري أو بالأحرى الوصول الى غايته النهائية. هذا الطبع الغائي هو نفسه ما يلاحظه نيتشه على أنه يمثل أهم صفات الانسان الحديث ، كما بلورته الفلسفة الحديثة ، الذي يعد هيغل آخر عنقودها. ف"الانسان الحديث هو وارث معنى وحلول كل ألغاز المستقبل ، إنه الفاكهة الأكثر نضجا على شجرة المعرفة ... إنهم يقولون: لقد وصلنا الغاية ، نحن الغاية ، نحن إكمال الطبيعة⁽²⁾".

يمكن القول اذا أن طرح شيخوخة الفكر البشري يمثل تصورا خطيا لتاريخ الفكر البشري ، يصل مع نموذج الانسان الحديث لغايته ، أي الى نهاية تاريخه بالمفهوم الهيجلي. فالإنسان مر بمرحلة الطفولة في مجتمعات ما قبل الدولة ، ثم وصل مرحلة الشباب والفتوة مع بداية ظهور الدولة ومحاولات تشييد الحضارات ، التي ميزها الاندفاع للغزو والحروب الدموية. بعدها شهد مرحلة الكهولة مع تسلسل مراحل بناء مفهوم الدولة الحديثة وقيمها. وهاهو اليوم ومستقبلا يدخل مرحلة شيخوخته ، التي تتميز مثلها مثل مرحلة شيخوخة الفرد البشري طبيعيا بالهدوء والسكينة والحصافة ، يرافقها انطفاء الطاقة الخلاقة. هذا التصور الطبيعي يُدكّر بالتفسير البيولوجي للحضارات كما يوجد عند اسزوالد

⁽¹⁾ فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين احمد امين، مركز الاهرام للترجمة و النشر، القاهرة، ط1، 1993،

⁽²⁾ Friedrich Nietzsche, Considérations inactuelles (première série), traduit par Henri Albert, édition mercure de France, paris, 1907, pp 222-223

الفصل الثاني

اشبنجلر (Oswald Spengler) ، لكن هذا الأخير يأخذ بمسار الدورات الحضارية ، ومعناه أن: "لكل حضارة إمكاناتها الخاصة للتعبير عن ذاتها ، هذا التعبير الذي ينشأ وينضج وينحل ولن يعود أبداً"⁽¹⁾. وفي المقابل يظهر تصور المسار الخطي التطوري عند هيجل.

إن تصور شيخوخة الفكر البشري هو تصور يندرج في منظور التاريخ العالمي ، وهو تصور يحيل ضرورة لفاهيم من قبيل نهاية التاريخ ، نهاية الفكر ، نهاية الفلسفة ، نهاية الأيديولوجيا ... أو ما يعرف عامة في قاموس ما بعد الحداثة بفلسفة النهايات. وتجعل أحداث الزمن الراهن هذا التصور يبرز على الواجهة بوصفه تشخيصاً لروح العصر.

إذا كان هذا الطرح ، يفترض مجموعة من مقاربات فلسفة النهايات ، التي تطال مفهوم الانسان ذاته على ما يسميه ميشيل فوكو (Michel Foucault) بنهاية الانسان. حيث أن هذا الأخير يرى بأنه "لم يعد التفكير ممكناً في أيامنا هاته إلا داخل الفراغ الذي يحدثه اختفاء الانسان"⁽²⁾. بهذا يتم الانقياد الى التساؤل حول مصير الانسان ومستقبله في ظل هذه المعطيات والمستجدات ، خصوصاً وأن المفهوم والمصطلح ذاته يبقى غامضاً وغير واضح كفاية. ف"موت الانسان" لا يعني نهاية الجنس البشري بقدر ما يعني نهاية حقبة معينة من الوعي البشري ، حيث يرتبط هذا الوعي بنوع من القطيعة مع مختلف المكتسبات التي حصلها الانسان طوال تاريخه من ميتافيزيقا ، أيديولوجيا ، أديان ، فلسفات وأفكار.

من هنا يفترض طر ح شيخوخة الفكر البشري بأن الانسان قد وصل الى مرحلة الهرم الفكري ، أي أنه لم يعد قادراً على ابتداء منظومات قيمة جديدة ، وأن أفكاره أصبحت عقيمة وغير قادرة على صنع أي قداسة جديدة لأي انتاج قيمي جديد يوحد القوى البشرية للنهوض بأي مشروع كبير جديد.

⁽¹⁾ اسزوالد اشبنجلر ، تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول ، ترجمة احمد الشيباني ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ط1 ،

1964 ، ص69

⁽²⁾ Michel Foucault, les mots et les choses, Gallimard, paris, 1966, p303

الفصل الثاني

ان مكتسبات الانسان الحديث هائلة كيميا وكيفيا ، خصوصا على مستوى التطور العلمي وتغير آفاق النظر للحياة. فالإنسان المعاصر ليس هو نفسه الانسان السابق من ناحية الوعي والفهم وتمثل الحياة والذات. ويبدو أن الأديان والأيدولوجيات التي طالما استطاعت أن تنظم البشر طوعا وتكسبهم وعيا جماعيا مشتركا كانت قادرة على تجسيد أعظم المشاريع وخلق أعتى الحضارات ، قد فقدت جاذبيتها هذه ، بفعل صعود النزعة التشككية والفردانية التي رافقت صعود النزعة العلمية المعاصرة.

يتجلى الأمر بجلاء في التصدع الضخم الذي أصاب مشروعية المرجعيات الدينية إثر النقد الفلسفي الحدائى ومكتسبات العلم الحديث التي دخلت في صدام مباشر مع التفسيرات الدينية. يضاف اليها ما أصاب الايدولوجيا من خيبات أمل بعد سقوط كبرى مشاريعها السياسية الفاشية ثم سقوط الاتحاد السوفيتي بعدها. إن العالم المعاصر يبدو عالما باردا بدون ايدولوجيا جذرية صريحة_وان كان هذا لا ينفي وجودها_ ، حتى وان وجدت فوجودها لم يعد مركزيا_ مثل أفكار الحركات الجهادية وبعض المنظمات اليسارية الراديكالية_ ، والأمر بهذه الصيغة يبدو أن له عدة دلالات.

يتزامن طرح نهاية الايدولوجيا مع تصاعد النزعة الفردانية التي تعني أن الفرد أصبح يمثل القيمة العليا لذاته وبداته ، بالخصوص في مجتمعات مركز النظام العالمي الجديد ، أين تهيمن النزعة الليبرالية بجلاء.

ان طرح شيخوخة الفكر البشري يحيل ضرورة الى مرحلة نهاية التاريخ ، التي ترتبط في الخطاب الفكري الراهن بالعمولة في أبعادها الكونية ، والتي تعني أيضا ظهور مفهوم خاتم البشر أو الانسان الأخير ، باعتباره الفاعل البشري لهذه المرحلة.

1. 2. صدام الثقافات أو الحضارات

الفصل الثاني

ردا على طرح نهاية التاريخ ، سيصدر هنتنغتون سنة 1996 كتابا سيكون له صدى واسع في الساحة الفكرية ، هذا الكتاب عنوانه الرئيسي "صدام الحضارات" ، وأطروحته الرئيسية تأتي رافضة لمقولة نهاية التاريخ القائلة بأن الليبرالية الديمقراطية قد انتصرت ، وبأن العولمة ستكون مجالا ساكنا ، لا حرب ولا مشاكل سياسية كبرى فيه. فبالنسبة للطرح الصدامي ، فان التاريخ مقبل على أحد أكثر مراحل خطرا ، عكس ما يحاول طرح النهاية أن يروج له بطرحه التفاؤلي الساذج ، الذي يسكت عن كثير من الأمور حول الذات ، الهوية ، الثقافة والتاريخ.

يعتمد هنتنغتون على قراءة أعمال برنارد لويس (Bernard Lewis) ، المختص في الدراسات التاريخية الإستشراقية في المنطقة الشرق أوسطية تحديدا. وهو القائل بفكرة صراع الهويات الدينية ، وصراع المركز مع الأطراف ، والصراع داخل مركز الحضارة ذاتها. حيث سينحل هنتنغتون هذه المقولات في صياغة نظريته عن صدام الحضارات.

يرادف هنتنغتون بين الثقافة والحضارة ، ويربط الهوية الحضارية بالفكرة الدينية من جهة أخرى. فتقسيمه للحضارات يربط ويماهي كل هوية حضارية بدين معين (الإسلام ، المسيحية الغربية ، الأرثوذكسية ، البوذية ...). حيث أن الطبيعة الدينية للهوية تشكل جوهر الحضارة ، وهو ما يفسر قدرة هذه الحضارات على الصمود عبر الزمن.

الهوية "الدينية الحضارية" تمثل هوية صلبة ، ومنظومة معنى متماسكة ، أي أنها في عملية التلاقي مع الهويات الأخرى تتمد بالتصادم مع غيرها ، اذا ما حدث التداخل في مجال الصلاحيات والوجود والنفوذ. في هذا السياق يصل هنتنغتون إلى نتيجة أن الهوية الإسلامية والهوية الصينية تمثلان أصلب هذه الهويات ، من حيث أن الأولى بفعل طبيعة خطابها ذو المدى الكوني فإنها تعتبر هوية متصادمة مع غيرها بالطبيعة ، ذلك أنها تكون في بحث دائم عن فتوحات للتوسع ومجالات نفوذ جديدة. وهو الأمر الذي يقود الى التصادم مباشرة مع هوية الحضارة الغربية التي تحمل تقريبا نفس خصائص الكونية هذه ، التي تجعلها تحمل اليوم مشعل ما يعرف بالنظام العالمي الجديد ذو الطبيعة الكونية هو الآخر ، والتي تمثل الولايات المتحدة الأمريكية شرطي النظام فيه.

الفصل الثاني

بالنسبة للعملة ، فان هنتنغتون ينطلق من نقد الطروحات المتفائلة بحتمية انتصار الليبرالية والنموذج الغربي ، وخصوصا طرح فوكوياما القائل بنهاية الثقافات والحضارات لصالح النموذج الأحادي المنتصر ، أي نموذج الحضارة الغربية والنظام الليبرالي اجتماعيا والديمقراطي سياسيا والرأسمالي اقتصاديا.

يقول صاحب كتاب "صدام الحضارات" بعالم متعدد الأقطاب الحضرية. حيث أن انتصار الأيديولوجية الغربية على نظريتها الاشتراكية السوفييتية والذي عنى ضمنا نهاية عهد الثنائية القطبية ، لا يعني التسرع في تصور النظام العالمي الجديد على أنه نهاية سكونية فردوسية وانتصار للنموذج الحضاري-الثقافي الأوحده كما ذكر فوكوياما في غمرة تحليله بسقوط الاتحاد السوفيتي في كتابه الصادر سنة 1992م. "بل إن النظام العالمي الجديد قائم على تعدد الحضارات والأقطاب ، وهذا ما سترهن عليه الأحداث الواقعية⁽¹⁾". وفعلا فقد كانت الأحداث التي شغلت العالم في بداية الألفية الراهنة مصداقا لرأي هنتنغتون ، وخصوصا هجمات منهاتن في سبتمبر 2001م وما تبعها من تصاعد النشاط الجهادي وتعموله. وكذا صعود الصين كقوة عالمية جديدة ، إضافة الى عودة روسيا لممارسة دورها كقوة عالمية تعارض المصالح الغربية "الأمريكية والأوروبية".

هذا ما يعني أن هذا التنوع الحضاري هو ذاته ما يمثل خطرا قائما في الأفق. حيث أن الهويات المتصادمة والمتعملة تهدد بحدوث صدام عالمي إذا ما توفرت الظروف المناسبة لذلك. وإذا كان العالم يحفل ببؤر الصدام النائمة ، التي تنتظر فقط المحفزات الضرورية لتشتعل من جديد ، وعلى رأسها منطقة الشرق الأوسط المعروفة بحدودها الدموية على حد قوله. فإن التاريخ لم يغلق بعد.

تطرح المقاربة الصدامية هنا مفارقة ، فإذا كان الطرح الصدامي يقول بالتعددية الثقافية والحضارية ، فان هنتنغتون ومن قبله برنارد لويس ومن سار سيرهم ، يقولون بهذه التعددية انطلاقا من رفض القول بطروح حتمية انتصار الغرب،

⁽¹⁾ Samuel.P.Huntington, le choc des civilisations, édition odile jacobé, paris, novembre 1997, p 357

الفصل الثاني

حيث يدعون الغرب للتأهب الدائم والاستعداد المستمر لمواجهة أعداء قادمين ومتحفزين. فالهدف من تنظيراتهم يبقى في بعد آخر المحافظة على هيمنة النموذج الحضاري-الثقافي الغربي ، وهو ما جعل مُجدَّ عابد الجابري يرى بأن "الأهمية الحقيقية للمقاربة الصدامية تكمن في الوظيفة التي تؤديها"⁽¹⁾. فنظرية صدام الحضارات ليست دعوى لنقد الهيمنة الغربية ، بقدر ما هي إنذار ودعوة إستنفار للبقاء على أهبة الاستعداد لحماية هذا التفوق الغربي.

⁽¹⁾ مُجدَّ عابد الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1997 ، ص 84

2. هيمنة أم كونية

ان الحديث عن العولمة وتمثلائها حديث ذو شجون ، فهي كتعبير عن تمرحل التاريخ الراهن من الطبيعي أن تكون أكثر المواضيع إسالة للحبر وشغلا للمنابر الاعلامية والثقافية والسياسية. فعديد المفكرين حداثيين كانوا أم محافظين ، ناقدين أو منافحين ، شغلهم موضوع العولمة هذا ، فطرحوا الأسئلة حول طبيعتها ، محدداً ومآلاتها. وفي هذا السياق يتم ملاحظة تبلور توجهين رئيسيين في قراءة الفضاء العولمي: التمثل الايجابي باعتبارها إحالة للكوني ، والتمثل السلبي باعتبارها تجسيدا للهيمنة إمبريالية بشكل جديد.

تمثل العولمة في تمثلائها الايجابي تجسيدا لذلك الوعد بتحقق الكونية وزوال قيود الحدود الجغرافية والسياسية التي وضعت عبر التاريخ ، انها تجسيد لحلم قديم نجده صده منذ القديم في فلسفة الرواقيين ، كما يظهر في غايات أعنى الامبراطوريات القديمة ، وحتى الأديان ، في شكل غاية توحيد العالم. لكن مع العولمة لم يعد الهدف توحيد العالم تحت راية واحدة كما تمثله النزعة العالمية الامبراطورية ، بل أصبح يتم نشدان الكونية دون اللجوء الى الفتوحات العسكرية. فالعولمة تمثل فضاء كونيا يمثل مجالا خصبا للتعددية وشعارها في هذا المجال: حضارة واحدة ، تعدد ثقافي. المعبر عنها في تيمية أن: العالم أصبح قرية صغيرة.

يدافع أنصار العولمة عن هذا الفضاء الحضاري التاريخي الجديد باعتباره مجالا جديدا ومرحلة تاريخية تفتتح على نماذج جديدة من القيم والمنظومات الانسانية ، لا بل انها تقترح فاعلا بشريا جديدا على الساحة. فتمثل العولمة فضاء لتحقق الحريات الفردية ، وتحقيق الاعتراف بتفرد الذات الفردية وحققها في تقرير مصيرها وحريتها في اختيار تفضيلاتها وغاياتها. كما أنها تمثل مجالا لتحقق الكونية وزوال تلك التقسيمات الجغرافية والذاتية ، التي صنعت التفرقة بين البشر ، وكانت مسؤولة عن تغلغل الأحقاد التاريخية والهوياتية ، نتيجة سيادة نماذج منغلقة ومتصلبة عن الذات الخصوصية وإيهامات التفوق والرقى على حساب الآخر. فالعولمة بهذا الشكل هي فضاء محكوم بالنزعة الانسانية الكونية فلسفيا

الفصل الثاني

، والفردانية اجتماعيا ، والديمقراطية سياسيا ، والسوق الحرة اقتصاديا ، أي النماذج المنتصرة في الفضاء التاريخي الراهن.

العولمة بمختلف محدداتها النظرية والتطبيقية ، تفترض مجالا جديدا في تاريخ الانسانية ، حيث أنها تعبر عن آمال الانسانية في صياغة مشروع كوني ، مشروع أمل يوما حكما المظال في تجسيده عبر مفهوم الانسان الكوني ، وأمله عمويل كانط في شكل مشروع للسلام الدائم ، في حين تمثله هيرماس قابلا للتحقق في مرحلة مابعد الدولة/الامة ، أي العولمة ذاتها. وبالعموم فإن العولمة مثلما فرضت نفسها على الساحة العالمية كإطار عالمي حضاري ، فانها تقود فلسفيا الى عدة تساؤلات حول طبيعتها ومحدداتها ومآلاتها وتأثيراتها على مستقبل الانسان وقيمه.

صحيح أن العولمة هي كونية لكنها لا تبدو إمبريالية وفق الوصف النمطي ، "فقد انتهى عصر الامبراطوريات ، وسوف يتعين ايجاد سبل أخرى لتنظيم العالم المتعولم في القرن الحادي والعشرين"⁽¹⁾.

اذا افترض أن لكل فكر أو حقبة فكرية-زمنية أو منظومة فكرية- نموذجها الخاص من الفاعل البشري ، وإذا كانت العولمة في تمثلها الايجابي هي ذلك المشروع الكوني الذي يلغي حواجز الهويات الصلبة ، فهي بهذا تعتمد الى ابتكار فاعل بشري جديد بهوية مبتكرة ، انطلاقا من ذلك الشعار العولمي الشهير القائل بأن العالم أصبح قرية صغيرة. فالانترنت ووسائل المواصلات والاتصالات ذات السرعة والكفاءة الخارقة قد غيرت من ابعاد الزمان والمكان الانساني بطريقة لم يشهدها البشر عبر كل تاريخ وجودهم الطويل. فما يحدث اليوم في مدينة بكين بالصين على الساعة الواحدة زوالا مثلا ، سيصل صدها الى مدينة طنجة بالمغرب بعد بضع دقائق معدودة. وكم يبدو اليوم غريبا منطلق ذلك الحدث في سنة 1945م ، حين أسقطت الطائرات الأمريكية قنبلتين على مدينتي يابانيتين "هيروشيما وناكازاكي" ولم يصل الأمر الى السلطات الامبراطورية اليابانية في طوكيو التي تبعد مئات الكيلومترات فقط عن الحدث

⁽¹⁾ اريك هوبزباوم ، العولمة والديمقراطية والارهاب ، ترجمة أحمد حمدان ونزهة طيب ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، لبنان ، ط1 ،

الفصل الثاني

إلا بعد مرور حوالي يوم على الحادثة. إن هذا لدلالة على ذلك التغير الهائل في حوالي نصف قرن فقط لأبعاد الوجود الزمكاني الانساني.

على جانب آخر ينبّه نقاد العولمة والمتوجسون منها ريبه ، الى أنه يقبع خلف الوعود الفردوسية بالكونية والتعددية ، ارادة هيمنة مخفية. فالعولمة هي استراتيجية هيمنة ناعمة ، تهدف الى اقرار نمط محدد من طرق العيش والتفكير. ويتم تحميل مسؤولية ارادة الهيمنة هاته الى رائد النظام العالمي الجديد في زمن العولمة ، أي الى الولايات المتحدة الأمريكية. فالعولمة يتم تمثيلها في شكلها السلبي على أنها امبريالية جديدة توصم ب"الأمركة".

يعتبر المفكر والفيلسوف الأمريكي نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) ، أحد أهم نقاد النظام العالمي الجديد والسياسة الخارجية الأمريكية من داخل البيت الأمريكي في الساحة الفكرية الراهنة. فبالنسبة لتشومسكي فان الولايات المتحدة الأمريكية تريد أن تركز نظام وصاية على العالم تحت مسمى العولمة. نظاما يخدم مصالحها الخاصة ، وترعاه مراكز القوى والضغط لليبرالية الجديدة ، التي تريد أن تجعل من العالم سوق اقتصادية خصبة لها ، مهمة كل الاعتبارات الانسانية ومتجاهلة كل مفاهيم العدالة والخير. فهذا النظام العالمي الجديد النيوليبرالي ، هو نظام هيمنة ناعمة ، نظام هيمنة لا يختلف عن سابقه في التاريخ إلا من ناحية الشكل. "فليس هنالك جديد في البرامج النيوليبرالية ، أو في نظريات الانتاج الغير المباشر وغيرها من حزمة القوانين الاقتصادية التي تخدم المصالح والامتيازات والسلطة"⁽¹⁾.

يتبع تشومسكي هذا الرفض للنظام العالمي الجديد بالكشف عن استراتيجيات وثغراته التي تتمثل في الكيل بمكيالين ، خصوصا فيما يعرف باستراتيجيات "نشر الديمقراطية" التي يُحكم عليها بحسب ملائمة نتائجها للمصالح الأمريكية "فالديمقراطية مسموح بل مرحب بها أيضا ، لكن مرة ثانية ، يحكم عليها حسب حصيلتها لا حسب العملية بحد

⁽¹⁾ نعوم تشومسكي ، النظام العالمي الجديد والقديم ، ترجمة عاطف معتمد عبد الحكيم ، نخصة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر

الفصل الثاني

ذاتها⁽¹⁾. كما ينتقد أيضا ما يعرف ب"الحرب على الإرهاب" ، ويرى في كل هاته المصطلحات ، مجرد تنميقات لفظية تخفي وراءها آليات هيمنة واستغلال مموهة.

في نفس السياق يرى جلال أمين العالم وهو مفكر يساري مصري وأحد أهم نقاد العولمة على الساحة الفكرية العربية بأن العولمة تمارس الهيمنة عبر التقنية ، فخلف كل تقنية توجد هنالك أيديولوجيا خفية. فالعولمة هي سيادة نموذج أيديولوجي محدد أحادي الهوية الثقافية ، وهي ليست نهاية الأيديولوجيا أو التاريخ كما يسوق لها خطاب "التبرير الأيديولوجي للهيمنة الثقافية في زمن العولمة"⁽²⁾.

هاته الملاحظات هي عموما ما يكيلها النقاد اليساريون للعولمة ، من حيث أنها أحادية البعد ، وتكرس للثقافة الاستهلاكية ، التي تؤسس لما يسميه ماركوزه (Herbert Marcuse) بنموذج "إنسان البعد الواحد". حيث يجد هذا المجتمع الاستهلاكي مشروعيته من قدرته على تبرير "لا معقوليته" ، فهو "يسير قدما نحو تحقيق التلاحم الاجتماعي الداخلي واستبعاد كل شكل من أشكال التناقض والتجاوز والتعالي. ومن هنا كان هذا المجتمع مجتمعا أحادي البعد ، مجتمعا يميلك باستمرار الى ذاته ويجرد من المعنى كل محاولة لمناوئته ومعارضته ونفيه وهدمه ، مادام يلي حاجات الناس ويرفع مستوى حياتهم باستمرار... هنا بالتحديد تكمن قوة المجتمع ذو البعد الواحد في الطابع العقلاني للاعقلانيته"⁽³⁾.

⁽¹⁾ نعوم تشومسكي ، الريح مقدما على الشعب : النيوليبرالية والنظام العالمي ، ترجمة لمى نجيب ، الهيئة العامة السورية للكتاب-وزارة الثقافة ، دمشق ، 2011 ، ص 174

⁽²⁾ جلال امين العالم ، العولمة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط 1 ، 2009 ، ص 37

⁽³⁾ هربرت ماركوزه ، الانسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الاداب ، بيروت ، ط 3 ، 1988 ، ص ص 11-12

3. الفاعل البشري الجديد أو خاتم البشر

إذا كانت العولمة تفترض مجالا معيشيا جديدا فإنها تفترض أيضا فاعلا بشريا جديدا. هو في تمثله الايجابي الانسان الكوني المتحرر من قيود الذات والهوية بمفهومها الكلاسيكي ، وفي تمثله السلبي يمثل فاعلا بشريا نمطيا ذو نزعة استهلاكية ، عقيم فكريا ، متعي الغاية ، منزوع القيم ، معتدل الارادة والطموح لحد السماجة.

إن "ما تتيحه موجات العولمة وما بعد الحداثة ، هو ولادة شكل جديد لوجود البشر وأنماط تعايشهم ، يتجاوز الشكل اللاهوتي للمخلوق الآثم الذي ينتظر يوم الدينونة لكي يحاسب على عمله ، كما يتجاوز الشكل الماورائي للكائن الذي يستمد من خارجه علل وجوده ومبادئ سلوكه"⁽¹⁾. بمعنى أن هذا الفاعل البشري من المفترض أن يحقق استقلاله انطلاقا من أنه يستمد هويته من ذاته ، حيث يطلق عليه عدة تسميات منها انسان العولمة ، الفاعل البشري الجديد ، انسان ما بعد الحداثة وخاتم البشر.

بحثا عن الجذور الفلسفية لمفهوم "خاتم البشر" وهو أكثر تسميات الفاعل البشري لإنسان العولمة اثاره للجدل ، يتم ملاحظة أن أول من استعمل هكذا لفظ هو فريدريك نيتشه. فقد عمد فيلسوف القوة الى استخدام مصطلح "خاتم البشر" كإشارة الى دلالة الحالة السلبية التي تلي مرحلة العدمية الناتجة عن تجاوز الانسان الحديث لذاته. إن الانسان في هاته المرحلة لن يرغب في أكثر من الأمان والراحة والعيش الرغيد ، وسيقبل طوعا بغياب طموحات كبرى في أفقه ، وهو بهذا يناقض مبدأ ارادة القوة الذي يقود الى الانسان الأسمى بمفهومه النيتشوي.

⁽¹⁾ علي حرب ، حديث النهايات : فتوحات العولمة ومازق الهوية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط2 ، 2004 ، ص

الفصل الثاني

أما عن دلالاته الراهنة ، فيمكن القول أنه يرمز أساسا لإنسان العولمة ، وهو مثل مفهوم نهاية التاريخ ليس مفهوما قياميا (apolyptique) ، بل هو " طرح ايدولوجي ومحاولة للإجابة عن سؤال قديم تم طرحه بداية من أفلاطون أي سؤال : ما هي أفضل النظم السياسية الممكنة؟⁽¹⁾ ، وما هي أفضل النماذج البشرية المناسبة لها ؟

ان مفهوم خاتم البشر كما هو مفهوم تمثلي يحيل الى منظومة قيم الانسان الراهنة ، فالنظام العالمي الحالي يدعو الى قيم الفردانية والمساواة والسلام والحرية والرخاء المادي ، وفي المقابل فهو يعمد على تحييد نزع أصيلة في الانسان ، مثل الغرائز العدوانية والتوسعية للإنسان ، التي كانت مسؤولة سابقا عن ظهور الحضارات وتوسعها. وإذا كانت كل منظومة قيم تعمد الى تبيان حدود خير وشر معينة ، فان حدود الانسان المعاصر القيمية هي ما يصنع مثال "خاتم البشر" هذا.

يرى نيتشه بأن المستقبل سيكون صراعا بين نموذجين ، نموذج خاتم البشر ، أي الانسان الديمقراطي ، ذو الطبيعة السلبية. ونموذج الانسان الأسمى وهو الانسان المطلوب تجسده في الفلسفة النيتشوية.

"إن كلبا ينام كل اليوم قانعا تحت أشعة الشمس طالما يتم إطعامه . لأنه راض بحاله. انه لا يهتم أن يكون هنالك كلب آخر أفضل منه ، أو أن سيرته ككلب متوقفة ، أو أن كلبا مماثلا له يتعرض للاضطهاد في مكان آخر في العالم. بمعنى أن المجتمع الذي يتم في إلغاء كل أشكال التفاوت ، سيتحول الفرد فيه إلى شبيه بهذا الكلب. حياة الإنسان بهذا المعنى تحمل في طياتها مفارقة مقلقة :إنها تستلزم الاعدالة ، لأن النضال ضد هذه الاعدالة يستلزم أعلى ما تنتجه القيم الإنسانية.

⁽¹⁾ يحيى سعود قاعود ، اطروحات فوكوياما وهنتنغتون والنظام العالمي الجديد ، مركز البيان للدراسات والبحوث ، الرياض ، 1436

الفصل الثاني

على عكس نيته ، لم يكن ألكسندر كوجيف غاضبا من العودة إلى الحيوانية في نهاية التاريخ. يبدو أنه قانع بالعمل بقية حياته في المنظومة التي ستكون مهمتها الإشراف على بناء الموطن الأخير لخاتم البشر. لقد أوضح كوجيف من خلال قراءته لأعمال هيجل أن نهاية التاريخ تعني أيضا نهاية الفن ونهاية الفلسفة⁽¹⁾.

يقلب فرنسيس فوكوياما الطرح النيتشوي ، فيقول بأن فكرة خاتم البشر هي تجسيد لانتصار قيم الانسان المعاصر ، أي القيم الليبرالية الديمقراطية. ويشرح كيف أن التاريخ يصل الى خاتمته مع نموذج خاتم البشر ، وذلك من خلال برهان جدلية الرغبة في نيل الاعتراف الهيجلية. كما يستلهم من هيجل (G.W.F.Hegel) تصوره للطبيعة البشرية ، حيث "انكر ان يكون لديه نظرية عن انسان الطبيعة مثل هوبز وروسو ، فالإنسان عنده حر غير محدد ، وقادر بالتالي على تشكيل طبيعته عبر الزمن التاريخي ، ويشترك الانسان الاول عند هيجل مع انسان الطبيعة في حاجاته الغريزية ولكنه يختلف عنه بأنه يملك الثيموس^{(2)*}".

يعود فوكوياما أيضا الى الجذور الفلسفية لأفلاطون في نظريته حول تقسيم النفس الى ثلاثة أقسام ، حيث يركز على الجانب الغضبي "الثيموس" لصياغة مسار الطريق نحو خاتم البشر. ان جدل الرغبة في الاعتراف هذا يحكمه مبدأين : الرغبة في المساواة "الايستيميا" ، والرغبة في التفوق "الميجالوثيميا". ويرى فوكوياما بأن المنظومة الليبرالية الديمقراطية المعاصرة هي الوحيدة القادرة على اشباع نزعة الانسان نحو الاعتراف المتساوي "الإيستيميا" وتحقيق المساواة والحرية

⁽¹⁾ Francis Fukuyama, the end of history & the last man, the free press, New York, USA, 1992, p311

* كلمة ثيموس (thimos) استعملها أفلاطون في كتاب الجمهورية ، حيث تطرق لفكرة الثيموس في نظريته حول النفس : حيث يرد الافعال النفسية الى ثلاثة : الادراك فضيلته العقل و الشهوة فضيلتها العفة و ثالثا الغضب فضيلته الشجاعة ، وهذه الاخيرة هي الثيموس ، أي القوة الغضبية.

⁽²⁾ فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ وخاتم البشر ، ص138

الفصل الثاني

للجميع. وفي مقابل ذلك تعتمد لتقييد وقنونة الرغبة في التفوق من المجال السياسي الى انشطة بديلة مثل الرياضة والفنون والتجارة وغيرها.

ان الانسان الديمقراطي الأخير هذا وكما تمثله نيتشه نقدا وفوكوياما تبجيلا ، هو انسان يرضى بالتخلي عن بعض من طبيعته البشرية ورغباته في التفوق على اقرانه مقابل الحصول على الاعتراف المتساوي بإنسانيته. وهو يجسد فعلا فاعلا بشريا جديدا ، يرمز لطروحات نهاية التاريخ ، الميتافيزيقا والايولوجيا ، ومقولة سيادة العلم في زمن نهاية الفلسفة ، الفن والدين.

4. أسئلة ورهانات انسان العولمة

يبقى انسان العولمة باعتباره فاعلا بشريا جديدا بهذا المعنى الباب مفتوحا أمام عدة أسئلة حول طبيعته وتماثله. فتظهر على الساحة الفكرية عدة اسئلة خصوصا في ما يتعلق منها بمستقبل الانسان وهويته وقيمه في الفضاء العولمي. اشكالات وتساؤلات راهنية ومستقبلية ، تتمثل أهمها في الآتي:

4. 1. سؤال العلم والمستقبل

ان التطور الهائل للعلم والتقانة في الفترة الراهنة يجعل منها اهم المكتسبات الانسانية التي يقوم عليها نظام حياتنا الراهن. فالطابع الشمولي المتجدد والمتعدد للتقانة المعاصرة تجعل منها الاداة الاولى للعولمة ، بل هي الطابع المميز للعولمة نفسها. فالوعد العلمي المتمثل في توفير كل سبل الرخاء والازدهار الانساني ، ووعوده المستمرة في حل مشاكل البشرية المختلفة وعلى رأسها معضلة الأمراض والحاجات اليومية للانسان ، بل وأكثر من ذلك معضلات مثل الشيخوخة وغيرها ، تجعل من العلم تجسيدا للوعد الخلاصي الانساني المباشر. وتعويضاً عن تصدع مشروعية الوعد الخلاصي الديني والأيدولوجي في الفترة الراهنة. فالعلم يفرض نفسه كأمل للمستقبل الانساني ، حيث أنه انطلاقاً من فكرة النسبية واللامستحيل ، يعمد دوماً لتجاوز حدود الممكن ، نحو افاق جديدة. والاختراعات والابتكارات التكنولوجية في عصرنا الراهن أهم شاهد على ذلك. لكن يبقى السؤال حول طبيعة هذا الوعد الخلاصي العلمي ومآلاته قائماً؟ هل العلم قادر بالفعل على القطع مع كل التفسيرات الميتافيزيقية واللاهوتية ؟ هل هو قادر فعلاً على تحقيق الخلاص الانساني الدنيوي؟

الإجابة عن هذه الاسئلة ، تظهر أنه ثمة عدة عوائق وعقبات أمام العلم ، تضعه أمام عدة رهانات ، يجب عليه أولاً تجاوزها.

4. 1. 1. رهان مستقبل الإنسان

أسئلة كثيرة تطرحها الثورة العلمية. أي مستقبل للإنسان في ظل تطورات العلم؟ هل ستتأثر نظم حياته من عمل وشغالة بفعل تطور الوسائل التقنية؟ أي مستقبل للنسالة البشرية أمام اكتشافات البيوتكنولوجيا؟ ما مصير البشر أمام تطور أسلحة الدمار الشامل؟

"ان بعض التقنيات الحيوية الحديثة يثير الرعب منذ البداية ، ويخلق اجماعا فوريا على الحاجة لإقامة ضوابط سياسية على تطويرها واستخدامها"⁽¹⁾. ومن أهم هذه التقنيات أسلحة الدمار الشامل ، وتقنيات استنساخ البشر التي تهدد كليهما بإعادة تشكيل الخارطة الانسانية بمجرد قرار يتخذ في لحظة ما. بل ان هذه التقنيات التي تمثل كليهما أهم مكتسبات التطور العلمي في المجال العسكري والبيولوجي والطبي ، وتشكل آفاق جديدة وغامضة لمستقبل الانسان.

هل سيكون وعد التقدم العلمي بهذا المنظور قادرا على تكذيب النظرة المتشائمة كما يأمل دعاة التوجه العلمي ، أم ان العلم باعتباره أهم نتاج لتطور الذكاء البشري سيكون هو حصان طروادة للبشرية برمتها؟ أي انه سيسير قدما بالإنسان الى هاويته المحتممة!

عموما يرتخن مستقبل الانسان بسؤال العلم هذا. فبعد الصدمة الكوبرنيكية ثم الصدمة التطورية ، التي خلخلت مركزية الانسان الكونية ، لا بل اهانت كرامته كما حدث مع النظرية الداروينية ، فان مستقبل الانسان ، يبدو متعلقا فعلا بتطور العلم الذي يمكنه عبر مختلف الاكتشافات أن يعيد تعريف الانسان بيولوجيا ووجوديا ، مما يجعل مستقبل مفهوم الانسان ذاته على حافة هاوية. فالعلم بهذا المعنى يشرعن لمفاهيم من قبيل ما بعد الانسان ونهاية الانسان

⁽¹⁾ فرنسيس فوكوياما ، مستقبلنا ما بعد البشري : عواقب ثورة التقنية الحيوية ، ترجمة ايهاب عبد الرحيم مُجَد ، مركز الامارات

للدراستات والبحوث الاستراتيجية ، ابو ظبي ، ط 1 ، 2006 ، ص 223

وولادة جنس بشري جديد وغيرها ، والتي يبدو من خلالها أن العالم يشهد فعلا تجسد مقولة نيتشه " أن الانسان هو ما يجب تجاوزه"⁽¹⁾ ، في قالب علمويّ هذه المرة.

4. 1. 2. رهان الحقيقة:

حين أشار هيجل الى مرحلة نهاية التاريخ كما وضّح الكسندر كوجيف في تأويله لأعمال الأول ، فانه قصد مرحلة عقم الفلسفة ، وتعويضها بنمط أكثر تقنية وأقل ابداعية وحرية ، أي بالعلم. فالعلم المعاصر يملك مصداقية كبيرة خصوصا باعتماده الطابع التجريبي القادر على البرهنة بالأدلة الملموسة مباشرة ، وهو في تطلعاته الأكثر جذرية يعتمد ايضا لمحاولة كشف حقائق الأمور للوصول الى حقيقة معينة عن الانسان والكون وأهم قضاياها ، بل انه عند أصحاب النزعة العلمية يمثل السبيل الوحيد للحقيقة. هذا الطابع التقني والجذاب للعلم هو مكنن الخطر فيه عند نقاد التوجهات العلمية ، فقد أشار مارتن هايدغر (Martin Heidegger) لطابع العلم الموجه والتقني بإفراط حين قال بأن "العلم لا يفكر". ونفس التوجه انتهجه قبله نيتشه بتحذيره من انتصار الفلسفة الوضعية والعلموية ، والتي ستقود لنتائج وخيمة على المجتمع والإنسان بحصره في بعد واحد على ما أشار اليه هربرت ماركوزه ومن بعده يورغن هابرماس (Jürgen Habermas).

4. 1. 3. رهان الهيمنة :

هل العلم منزّه عن كل غاية سلطوية ؟ هذا هو أهم سؤال نقدي ذو خلفية سياسية يوجه ل"العلم". ان العلم باعتباره توجهها تقنيا ، فهو يحتاج لميزانيات ضخمة تضمن تجسيد بحوثه وإنتاجها في شكل تقانات تكنولوجية. والسؤال الذي يطرح هنا بوجه خاص هو في حيادية وغايات هاته التمويلات الوسائل التي تخصصها جهات معينة لتطوير البحوث العلمية بغية انتاج التقانة.

⁽¹⁾ فريدريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ص40

الفصل الثاني

ان العولمة باعتبارها فضاء للسوق الحرة ، الذي تحكمه غالبا مراكز قوى معينة ، تحوز على رساميل ضخمة قادرة حتى على ضمان تسيير ميزانيات كثير من الدول المتأزمة الصغيرة في افريقيا أو آسيا. وفي الغالب تكون تمويلاتها للعلم مشروطة أو موجهة. فحتى الاكتشافات التي تكون ذات طابع علمي خاص _مثل اكتشاف الأنسولين_ يتم استثمارها عاجلا أم آجلا في شكل شركات ربحية ذات بعد عالمي. وبالعموم يبقى الجدل دائرا بين مبشر بزوال السُلط التقليدية بفعل تفتت انظمة المعنى السابقة نتيجة الثورة العلمية. وبين متشائم من الهيمنة المضمرة التي تخفيها اليات العولمة ، خصوصا في جانبها التكنولوجي والعلمي.

4. 2. سؤال القيم والهوية:

ان سؤال القيمة هو أهم سؤال يفرضه مفهوم خاتم البشر أو انسان العولمة على الساحة. فالعولمة بطابعها الكوني تشكل تهديدا لكل الهويات الخصوصية ، ولمنظومات قيمها ، باعتبار طابعها التفاعلي المفتوح وقدرتها العالية على اختراق أصلب الهويات الثقافية بفضل فتوحاتها التكنولوجية الرهيبة ، التي تمثل خطرا حقيقيا على كل خصوصية ثقافية أو هوياتية. بهذا فهي تصبح آلية لمحو حدود الانا والآخر ، بل إنها تصبح في حد ذاتها حاصلا لانحلال القيم الجماعية لصالح تصاعد النزعات الفردانية ، التي تمنح للفرد الحق في صياغة هويته الخاصة وإعادة صياغتها بعيدا عن التمرسات الهوياتية المجتمعية. بهذا يصبح خاتم البشر باعتباره نموذج انسان العولمة حقلًا للتغير القيمي والهوياتي في مفهوم الانسان ذاته.

فالعولمة بهذا تمثل حقلًا خصبا لإعادة صياغة مفهوم القيمة والهوية الانسانية ، متجاوزة منطق الخصوصية القيميّة والهوياتية. حيث تدعم من جهة مجموعة من القيم الفردانية ، وتعتمد على تفكيك كل قيم جماعية من جهة أخرى. فالفضاء العولمي يشهد زوال مشروعية صناع المعنى التقليديين المتمثلين في رجل الدين ، السياسي ، المثقف. بالتالي فان القيم في فضاء العولمة تخضع أيضا لمنطق السوق الحر ، ومنه فان مفهوم الهوية بمعناه الكلاسيكي يتم تجاوزه لصالح

هوية أكثر تفاعلية وأكثر هشاشة أيضا. هذا الأمر يمتد الى مفهوم الهوية الجماعية أيضا. "فالعالم على ما يتشكل في عصر العولمة يخضع لتحويلات تنقلب معها القيم والمفاهيم ، وتتغير المشروعات والمهام بقدر ما تجدد القوى والوسائل والمؤسسات"⁽¹⁾. وهو الأمر الذي فتح الباب لطرح اشكالية مستقبل القيمة والهوية والثقافة في المدى الراهن.

4. 3. سؤال الدين:

ان العولمة بما هي فضاء جديد ، يحمل في طياته عديد التغيرات والتحويلات ، فانه مس بكثير من قيم الانسان وعلى رأسها الدين ، الذي يعتبر أحد اهم مكونات الذات التقليدية. فالدين باعتباره مبادئ ثابتة وقيم متعالية ذات بعد فردي وجماعي ، يجد صعوبة في الحفاظ على مفهومه الكلاسيكي في فضاء عولمي مفتوح على التغيرات المستمرة والطبيعة الفردانية للفاعل البشري والنزوع نحو المدنس. فالدين الذي يحتكر منظومة معينة للحقيقة تكون ثابتة ومطلقة ، يقف في جوانب كثيرة على النقيض من طبيعة المجال العولمي ، باعتباره حقلا للاختلاف والنسبية وتحافت المعنى وتخلخل الهويات الجماعية.

ان سؤال مشروعية الدين كما تطرحه الرؤى الاستشرافية لمستقبل الانسان ، ليست هي نفسها مشروعية الدين بمفهومه التقليدي. فدين زمن "ما بعد العلمانية" وحقوق الانسان ليس هو نفسه دين الأزمنة السابقة. صحيح أن عودة الديني ظاهرة عولمية ، لكن يبقى السؤال أي طبيعة لهاته العودة؟

ان آلية السوق الحرة المهيمنة في زمن العولمة لا تنجو منها حتى أعتى القيم رسوخا مثل الدين بكل هالته المقدسة. فكثير من الديانات لم تعد تعتمد على ثقافة محلية ترتبط معها بعلاقة هوية ثابتة ، بل انها وحتى تحافظ على وجودها واستقرارها تعمد الى تحرير نفسها من كل سياق ثقافي. فالدين بهذا المعنى يتعولم لكي ينتشر. لكن هذا الانتشار ليس ذلك الانتشار الكلاسيكي الجمعي ، بل انه انتشار خاضع لآليات العرض والطلب في السوق. وهذا الفصل بين

⁽¹⁾ علي حرب ، حديث النهايات : فتوحات العولمة ومازق الهوية ، ص 12

التقاني والديني فسّره المستشرق الفرنسي المعاصر اوليفييه روا بصعود الجاذبية للحركات الجهادية عالميا باعتبارها تطرح _على عكس من الاديان المرتبطة بثقافة هوياتية _ قضية ذات بعد عالمي ، وهو ما يوائم طبيعة الحقل العولمي . حيث أن "سياقات السوق هذه تفترض اذا فقدان الهوية الثقافية ومرة أخرى أيضا ، ثمة اديان مستعدة أكثر من غيرها لكي تتجرد من هويتها الثقافية"⁽¹⁾ .

وباعتبار مكانة الدين في الفكر الانساني ، فإن سؤال الدين يمثل أحد اهم الأسئلة المصرية التي تواجه إنسان العولمة.

4. 4. سؤال السياسة والحرب:

ان العولمة باعتبارها قبل كل شيء مفهوما سياسيا ، يعبر عن مجال يحتضن فاعل انساني جديد ، مجسدة الطابع الكوني ، في صيغته الليبرالية والديمقراطية. فهي بهذا المعنى تمثل تحولا سياسيا جذريا في تاريخ الوعي السياسي الانساني. "ففي العالم المعاصر يتشكل وعي الانسان عبر غريزة غير مسبوقه . ثمة التلفزيون ، الحواسيب ، الهواتف الذكية والتي توفر رهانا يمثل تفاعلا شبه دائم مع مشهد عبر اليوم من أوله لآخره"⁽²⁾ .

ان هذا التفتح المعلوماتي الهائل يجعل من شبه المستحيل بناء دعاية سياسية منغلقة ، نظرا لزوال السلطة التقليدية لمؤسسي معنى المعلومة (رجل الدين ، السياسي ، المثقف). بالتالي يصبح من الصعب على أي كيان سياسي تأطير الوعي السياسي لمواطنيه ، خصوصا أننا نعيش في عصر مشروعية الجمهور السياسية الناتجة عن هيمنة قيم الديمقراطية. بهذا المعنى فالعولمة باعتبارها انفتاحا لحقول جديدة في مختلف المجالات أمام الفاعل الانساني الجديد ، الذي يتحول

⁽¹⁾ اوليفييه روا ، الجهل المقدس ، ص 280

⁽²⁾ هنري كيسنجر ، النظام العالمي: تأملات حول طلائع الأمم ومسار التاريخ ، ترجمة فاضل جتكر ، دار الكتاب العربي ، بيروت ،

الفصل الثاني

هو ذاته لموضوع للتفاعل والتغير ، تفتتح حقبة جديدة من تاريخ الوعي السياسي. وهذا الأمر هو ما يجعل منها انطلاقا من طابعها الكوني خطرا محققا على السياسيات القومية والمحلية.

مع ذلك فهي في نظام عالمي راهن من مسلماته نموذج (الدولة\الأمة) وسيادتها على مجموع مكوناتها الداخلية ، تطرح مفارقة للواقع السياسي للعوامة. وهو ما يجعلها عرضة لعديد المعضلات الأخلاقية التي تزيد من غموض مستقبل الانسان في الفضاء العولمي. حيث تُطرح عديد الأسئلة حول الخصوصية ، الكونية ، العدالة الاجتماعية والسياسية ومستقبل النظم السياسية.

تقود قيم الفاعل الانساني الجديد ، وعلى رأسها حقوق الانسان ونزوعه نحو السلام ، والعيش المشترك والنزعة الانسانية ، الى مفارقات أخرى. فتظهر مشكلة أخلاقية عويصة في ما يتعلق بقضية الحرب. فالتحديات التي يطرحها العالم المعاصر تجعل من وجود الحرب أمرا واقعا لا مفر منه. لكن الطبيعة الأخلاقية لقيم الفاعل الانساني العولمي الرافضة للنزعة الحربية تقف على النقيض من شرعنة الحرب. ففي القديم لم يكن الأمر مطروحا بماته الصورة الجذرية حيث كانت الحرب تشرّع باسم الدفاع عن الحق في اطار السرديات الكبرى. لكن اليوم ومع التفاعلات الجديدة للعالم الراهن ، يتغير الأمر ، ولم يعد مجديا كثيرا أخلقة الحرب ، التي تظهر في عودة مفاهيم "الحرب العادلة" وغيرها ، أمام تصاعد النسبية الاخلاقية للفاعل الانساني العولمي. وهذا ما يبقي "سؤال كيف يمكن أن نجعل من الحرب أمرا مقبولا وعادلا في القرن الواحد والعشرين؟"⁽¹⁾ ، سؤالا مفتوحا وأحد أهم الأسئلة الاستشكالية التي تؤرق أخلاقي وسياسي أزمنة العوامة.

⁽¹⁾ ديفيد فيشر ، الأخلاقيات والحرب ، ص11

مبحث 3: مباحث وقضايا العدالة الراهنة

لكن زمن قضاياها واهتماماته واطره الفكرية ، والتفكير الراهن في العدالة لا يخرج عن هذه المعادلة. وفي هذا المبحث سيتم عرض أهم مباحث وقضايا العدالة المتداولة في المدى الراهن ، والتي ارتبطت بأهم المستجدات والنزعات القيمية للزمن الراهن. كما تتعلق بأهم الاشكالات الثقافية ، الاجتماعية والسياسية التي تطرحها مختلف قضايا العصر.

يمكن تمييز التفكير الراهن في العدالة عن غيره ، من خلال القضايا التي يعالجها ويسائلها ويهتم بها ، والتي تربطه بالأطر الفكرية لتاريخيته. في هذا السياق يمكن تحديد مجموعة من أهم قضايا وإشكاليات العدالة الأساسية التي يمكن أن تتفرع عنها عدة قضايا أخرى ، وهي : اشكالية العدالة الاجتماعية والاقتصادية ، اشكالية العدالة السياسية ، اشكالية العدالة في الحرب ، اشكالية العدالة الجنسية ، وإشكالية العدالة البيئية.

1. العدالة الاجتماعية والاقتصادية

تعتبر العدالة التوزيعية أحد أكثر المقولات تداولاً في فلسفة العدالة الراهنة ، وهي التي تتصور العدالة انطلاقاً من بعدها التطبيقي ، أي باعتبار محددات توزيع الموارد الاقتصادية داخل السياق الاجتماعي وفق استراتيجيات سياسية محددة. حيث أنه ومنذ "نظرية في العدالة" لجون رولز أصبح تصور العدالة يتم انطلاقاً من بوتقة تشمل في أطرافها عدة حقول نظرية ، متمثلة في المجال الاقتصادي ، الاجتماعي والسياسي.

في هذا السياق يبرز مصطلح "العدالة الاجتماعية" ، كأحد أكثر المصطلحات تداولاً واستعمالاً اليوم. فلا يكاد يوجد خطاب سياسي أو حقوقي إلا وفيه استعمال لمصطلح "العدالة الاجتماعية". فبداية من القرن التاسع عشر مثل مصطلح "العدالة الاجتماعية" منعطفاً هاماً في تصورات العدالة ، حيث "ظهرت أنماط جديدة من التفكير في العدالة في القرن التاسع عشر ويعود ذلك الى تغيير التصورات السائدة عن بيئة العالم الاجتماعي ، والتأثير الذي تستطيع

الفصل الثاني

المؤسسة البشرية أن تمارسه في تغيير ذلك العالم⁽¹⁾. فتم نقل البحث عن العدالة من سياقه النظري المفاهيمي ، الى السياق الاجتماعي الأكثر ارتباطا بالواقع المعاش.

تنطلق مقارنة العدالة الاجتماعية من فكرة أن الظلم والجور والاختلالات الاجتماعية تعتبر نتيجة تقاليد ومؤسسات صاغها الانسان لتأطير المجتمعات ، وأن الأزمات ما هي إلا نتيجة خلل في صياغة هذه المحددات. ومن هنا تظهر المسؤولية الانسانية والقابلية للعلاج والإصلاح بالتدخل الانساني ذاته. وذلك عبر اقتراح امكانية صياغة نظم بديلة تجسد "العدالة الاجتماعية" في أرض الواقع. يفترض خطاب "العدالة الاجتماعية" هذا امكانية التغيير الجذري للأعراف والقوانين والمؤسسات الاجتماعية ، وهو ما يؤدي لتجسد عدالة اجتماعية مسؤغة ومشروعة.

أما "العدالة الإقتصادية" فهو مصطلح أكثر جدة من "العدالة الاجتماعية" ، حيث يقع أيضا في تداخل مباشر مع الحقل التداولي ل"العدالة الاجتماعية". وهو ما يجعل منه مصطلحا غامضا نوعا ما على المستوى النظري. ويمكن تعريفه على أساس أنه "مبدأ انصاف ، في توزيع الموارد الاقتصادية الناتجة عن السياسات الرسمية"⁽²⁾.

عموما فالمقصود بالعدالة الاقتصادية ، هو التركيز على البعد الاقتصادي للعدالة ، أي تمثل العدالة في عمليات توزيع وتقسيم الموارد بين مختلف الأفراد المكونين للمجتمع. حيث يُنتظر منها تحقيق توزيع اقتصادي عادل للموارد داخل المجتمع.

في الفكر المعاصر اهتم بعض المفكرين بالتنظير ل"العدالة الاقتصادية" ، ونجد على رأسهم "أمرتيا سن" (Amartya Sen)، الذي اقترح عدالة توزيعية شاملة ، من شأنها جعل الديمقراطية الليبرالية والعالم معها أكثر

⁽¹⁾ ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص205

⁽²⁾ <http://www.businessdictionary.com/definition/economic-justice.html> , le

الفصل الثاني

انسانية وأكثر مساواتية وانصافا حسبه. حيث يهدف مشروعه بشكل اساسي الى بناء نظام عدالة اقتصادية بديل ، قادر على التعامل مع الجماعات والفئات المهمشة ، أحسن بما تفعله الرأسمالية الصرفة للنظام العالمي الجديد.

تتجاذب استراتيجيات العدالة الاجتماعية والاقتصادية عموما وفق مبدأين.

أولا. مبدأ الاستحقاق : حيث يفترض أن يحقق التوزيع وفق استراتيجيات العدالة الاجتماعية والاقتصادية مبدأ "لكل حسب ما يستحق". فالتعريف السطحي الأكثر تداولاً للعدالة هو اعطاء كل ذي حق حقه ، مع ذلك يطرح هذا المبدأ اشكاليات كبرى ، خصوصا أنه يتعارض في عدة جوانب مع مبدأ المساواة ، الذي يمثل أحد أهم مسلمات مقاربة العدالة الاجتماعية المعاصرة.

ثانيا. مبدأ الاحتياج : اذا كان مبدأ الاستحقاق يمكن أن يميلنا الى استراتيجيات غير مساواتية ، من حيث أنه المبدأ الموجود والمعمول به في كثير من نظم العدالة القديمة. فإن البديل الذي تم اقتراحه مع تطور منظومة "العدالة الاجتماعية" الحديثة ، هو مبدأ الاحتياج. ويعبر عن هذا التحول والنقلة مقولة المفكر لويس بلان (Louis Blanc) "من كل بحسب قدرته لكل بحسب احتياجاته"⁽¹⁾.

معيار مبدأ الاحتياج يقود الى استراتيجيات توزيعية قائمة على التوزيع بحسب الاحتياجات. فإذا كان الأفراد متساوين مبدأيا _ كما تقول به تصورات العدالة الاجتماعية _ ، فإن النتيجة المنطقية هي توزيع أكثر مساواتية. بهذا شكل مبدأ الاحتياج الدعامة النظرية الأساسية للنظريات والسياسات الاشتراكية. وتبقى الاشكالية مع هذا المبدأ هي الاختلالات الغامضة التي يمارسها حول طبيعة هذه الاحتياجات. كما يؤاخذ عليه أن تعامله السياسي مع التجمعات البشرية ، مثل تعامله مع مزارع حيوانات ضخمة.

⁽¹⁾ ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص ص 219-220

الفصل الثاني

تتم العدالة الاجتماعية بصياغة معايير تضمن عدالة عملية توزيع الموارد الاقتصادية ، وهو ما يؤدي بدوره الى تحقق العدالة الاجتماعية ، باعتبار مقارنة العدالة الاجتماعية هي تصور مادي عن العدالة. فتصبح الوضعية الاقتصادية للأفراد هي العامل المحدد للوضع الاجتماعي. بالتالي فلا يمكن تمثل العدالة في سياقاتها الواقعية ، إلا بتمثل البعدين الاجتماعي والاقتصادي مع بعضهما البعض. فهذين البعدين وان كانا يشكلان حقلين معرفيين متميزين ، إلا انها حين يتعلق الأمر بالعدالة ، فإنهما يمثلان عناصر بوتقة واحدة ، حيث أن التكامل بينهما هو ما يحدد طبيعة "العدالة الاجتماعية".

2. العدالة السياسية

يعتبر المدى السياسي للعدالة ، أحد أهم مجالات تصور العدالة منذ القديم. فقد بدأ الاهتمام باشكالية العدالة في المجال السياسي منذ جمهورية أفلاطون الذي يعتبر أول كتاب في فلسفة العدالة بخاصة والفلسفة السياسية بعامة ، وصولا الى التنظيرات الراهنة في فلسفة العدالة. فاذا كان ربط العدالة بالسياسية يحيل الى البحث في مجال ال" ما يجب أن يكون" ، فإن هذا يعني بحثنا على سبل تجسيد المدينة الفاضلة باللغة المثالية ، ورغبة في إحقاق السياسة العادلة بلغة أكثر واقعية وراهنية.

لهذا يمكن القول أن البعد السياسي يعتبر أهم بعد في فلسفة العدالة بعامة. فمفهوم العدالة السياسية يمكن تمثله في مستواه الواسع ، الذي يضم في خضمه العدالة الاجتماعية والاقتصادية ، باعتبارها تجل مباشر للسياسات العامة. ويمكن أيضا تمثله في مجاله الضيق ، أي في خصوصية بعده السياسي الخالص حصرا.

تمثل اشكالية المساواة والحرية إحدى أهم الاشكالات المطروحة في سياق النظرية السياسية الديمقراطية الحديثة . فمنذ "اللكسي دو توكفيل" ، أحد أهم منظري الديمقراطية الحديثة ، والذي رأى انطلاقا من "أنه يستحيل الغاء التفاوت في الذكاء والإمكانات الفردية لأنها تجد مصدرها في الطبيعة البشرية"⁽¹⁾ ، انه توجد في الديمقراطية علاقة قلقية بين المساواة والحرية ، حيث أن الأفراد بطبعهم يميلون الى المساواة أولا. وتحقيق المساواة في المجتمع عبر تدخل الدولة يقود في أحيان كثيرة الى تقويض الحريات ، من هنا تظهر علاقة قلقية بين قيمتي الحرية والمساواة داخل المجتمع الديمقراطي. وهذا ما يتجسد في النظرية الليبرالية ، التي تمثل أهم مرجعية التفكير في فلسفة العدالة المعاصرة. أين يتم الانقسام بعامة بين توجهين ، يمين ليبرالي يدعم أولوية "الحرية" ، ويسار ليبرالي يرى بأولوية "المساواة".

⁽¹⁾ Alexis de Tocqueville, de la démocratie en Amérique, institut COPPET, paris, 12eme édition, janvier 2012, p51

الفصل الثاني

في السياق الراهن ، وحيث تهيمن الأفكار الليبرالية عبر قيمتي المساواة الحرة المجسدة في شكل السياسة الديمقراطية ، ومن حيث ان العدالة السياسية تصطبغ بهذه المحددات ، فان هذا الأمر يقود الى بلورة عدة اصطلاحات نظرية معاصرة ، من أهمها مفهوم "العدالة الانتقالية".

العدالة الانتقالية وهو مصطلح يقصد به لغويا حالة عدالة ظرفية ، تؤمن الانتقال من مرحلة الى مرحلة أخرى. وهو ان كان مصطلحا مرتبطا بالديمقراطية المعاصرة ، فانه يميل الى مقارنة في العدالة تمثل مرحلة وسيطة تمهد الطريق للوصول الى العدالة الديمقراطية. ف"مفهوم العدالة الانتقالية حديث الظهور ، لقد ارتبط أساسا بمعالجة قضايا الخرق الخطير والتجاوزات التي تتعرض لها حقوق الانسان خلال الصراعات والوضعيات الناتجة عن العنف واستعمال القوة في المجتمعات التي هي في طور التحول ، إذا كانت العدالة الانتقالية تهدف أساسا الى استعادة السلم المدني وإعادة بناء مؤسسات الدولة فهي تحتاج الى عدالة متعددة الأبعاد : قضائية تحقق سيادة القانون ، وتصحيحية ترمم جراح الماضي ، وتوزيعية تنصف في إعادة توزيع الثروات⁽¹⁾".

تعتبر العدالة الانتقالية مثالا واضحا عن اشكالية التداخل بين الكوني والخصوصي ، الداخلي والخارجي في تصوراتها. فالعدالة السياسية لم تعد تجد مرجعها في دستور الدولة الداخلي فقط ، بل أصبحت أيضا خاضعة لإلزامات خارجية ذات بعد عالمي ممثلة في ميثاق القانون الدولي أو حقوق الانسان الكونية. فانطلاقا من التداخل والتداوت بين المجتمعات المعاصرة ، أصبح من الضروري في ظل هيمنة مثال القيم الديمقراطية إيجاد صيغ عدالة متقاربة ، وهذا ما تحاول مقولة "العدالة الانتقالية" تحقيقه ، على الأقل ظرفيا.

"العدالة الانتقالية بطابعها الخاص تختلف عن العدالة العادية. إن كانت هذه الأخيرة في دولة القانون تكتفي بالفصل في النزاعات القانونية على أساس القوانين الموجودة عند قيام تلك النزاعات ، فان العدالة الانتقالية بالإضافة الى

(1) محمد سلطان ، العدالة الانتقالية والقانون ، مجلة القانون المجتمع والسلطة ، العدد 2 ، جامعة وهران ، 2013 ، ص 9

الفصل الثاني

جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية أحيانا ، فهي قد تتجه إلى تطبيق القانون بصفة رجعية لتصبح بعض وضعيات الماضي على أساس الأحكام الاتفاقية ما قد يخل بقاعدة عدم الرجعية كما قد يخرج عن المبدأ المعروف لا حربية ولا عقوبة إلا بنص حيث تشبه عجلة المنتصر في حالة الثورات ومحاسبة رؤوس النظام المطاح به⁽¹⁾ .

هذا ما يجعل من "العدالة الانتقالية" حساسة جدا للأبعاد التاريخية. فهي ان كانت تهدف الى تسيير المرحلة الراهنة ، فهي تعمل أساسا على تجاوز الوعي التاريخي الماضي وحل اشكالاته ، كما أنها تهدف الى الوصول الى صيغة عدالة مستقبلية مسوغة ومشروعة. ف"العدالة الإنتقالية" توجه أنظارها الى الماضي والمستقبل في الآن نفسه الذي تعمل فيه على التعامل مع الحاضر. هذا الأمر ذاته هو ما يؤدي الى "تكثر الخلافات في المناظرات المتعلقة بالعدالة الانتقالية لأسباب عدة ، إذ يتبارى الجناة والضحايا بعدما اكتوت هوياتهم بنيران التجارب السياسية المستعرة"⁽²⁾ . فمفهوم العدالة الانتقالية على قدر ما يمثل حلاً مبتكرا للخروج من أزمات المرحلة الانتقالية ، إلا أنه في الداخل يضل مفهوما قلقا ، وذلك نظرا لتداخل حقوله القانونية ومصادره المرجعية ، وتشعب زمنيته التاريخية.

تمثل الديمقراطية سياسيا ، والليبرالية اجتماعيا ، ومبدأي الحرية والمساواة قيميا ، أهم محددات التفكير الراهن في العدالة السياسية. وفي هذا الاطار ظهرت عدة مفاهيم جديدة على الساحة من قبيل "العدالة الانتقالية" ، وما تثيره من اشكاليات تاريخية وقيمية تقود الى إعادة طرح اشكاليات العدالة في الفكر السياسي الراهن بأشكال متنوعة ومختلفة.

(1) المرجع السابق ، ص 20

(2) نويل كاهون ، معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية الى دول ديمقراطية ، ص 83

3. العدالة في الحرب

"يرى كلاوزفيتز (Carl von Clausewitz) أن كل عصر يخوض الحروب بأساليبه الخاصة"⁽¹⁾ ، والعصر الراهن يمثل فترة مليئة بالأزمات والانسدادات السياسية الخانقة ، والقلاقل من هنا وهناك ، التي أدت الى ظهور كثير من النزاعات والحروب ، تحت عدة مسميات وأشكال ، مما استدعى العودة الى طرح سؤال الحرب وتداخلاته مع الاشكاليات الاخلاقية ، خصوصا وأن علاقة السياسة بالحرب هي علاقة استشكالية تطرح العديد من الأسئلة المفتوحة. وإذا أخذ في الحسبان أن مشروع كونية حقوق الانسان اليوم ، والمثال السياسي المعاصر ، يقوم على شعارات "النزعة السلمية" ، فكيف يمكن أن تكون الحرب مشروعة في الزمن الراهن؟

إذا كان سؤال العدالة في الحرب مطروحا منذ القديم ، فإنه اليوم يعاد طرحه على الساحة الفكرية ، كأحد اسخن النقاشات الاخلاقية المتداولة. حيث ان الحديث عن حضور العدالة في الحرب يحيل مباشرة الى ما يعرف بنظرية الحرب العادلة ، التي تمثل اصطلاحا قلما يحيل بدوره الى نموذج تصوري لأخلقة الحرب ، كما يعتبر أحد أكثر المفاهيم اثارا للجدل في ساحة النقاشات الأخلاقية الراهنة.

يدافع دعاة النزعة السلمية عن رفض أخلقة الحرب ، انطلاقا من أن الحرب لا يمكن أن توصم بحال بالأخلاقية ، ولا يمكن مناقشة اشكالية العدالة في اطارها ، باعتبارها بطبعها تمثل نقيض هذا الأمر. فالحرب شر ، وهي ظاهرة تشير الى انهيار النظام الأخلاقي وفشل العدالة.

من منظور آخر يرى دعاة المذهب الواقعي بضرورة فصل الأخلاق عن الحرب ، فالأخلاق لها مجالها الخاص ومبادئها ومحدداتها الخاصة ، والحرب لها ظرفيتها الاستراتيجية وخصائصها الميدانية. وعلى العكس من دعاة السلموية ، لا

⁽¹⁾ كريستوفر كوكر ، الحرب في عصر المخاطر ، ترجمة كرم أحمد عبد اللاه ، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ، أبو

ظبي ، ط 1 ، 2011 ، ص 9

الفصل الثاني

يرفض المذهب الواقعي الحرب ، بل انه يشرعن لها انطلاقا من فصلها عن المشروعية الأخلاقية. هذا الرفض لأخلاقية الحرب هو ما يشترك فيه الواقعيين مع السلميين ، بالرغم من تعارضهم في قبول الحرب من عدمها.

أما تيار أخلاقية الحرب أو ما يعرف بطريقة أكثر تداولاً بنظرية "الحرب العادلة" ، فهو يمثل توجهها يحاول أن يخفف من حدة تمثل الحرب بطبيعتها العنفي المدمر ، وذلك عبر اخضاعها للشرط الأخلاقي. فهذا التيار ليس وليد التنظيرات الأخلاقية المعاصرة ، بل انه يندرج في جذور تاريخ الانسان الحضاري.

الحرب كانت هي محرك التاريخ على قول هيجل ، ومنها يمكن أن نبحث عن أصول القيم الانسانية ومنها العدالة. "بعيدا عن آراء رافضيها الجاهلين بطبيعتها ، فالحرب لها عدالتها. فهي لها أشكال ، قوانين ، طقوسها التي جعلت منها أول التشريعات وأكثرها مهابة. والتي خرج منها نظام الحق كاملا: حق الحرب والسلام ، حق الأفراد ، الحق المدني ، الحق العمومي ، الحق الاقتصادي ، الحق الجزائي"⁽¹⁾.

كانت العدالة واحدة من أبرز الشعارات والقيم في الفكر القديم ، مثلما يظهر في آثار وميثولوجيات الحضارات القديمة. فمن القواعد الصارمة لحمورابي الى ملحمة الاللياذة والاولديسة " كانت الحرب أهم مسرح تدور فيه صراعات القيم. في قصائد هوميروس ترتبط العدالة بشكل عميق بالمزايا التي يتحلى بها المحارب ... حين تدخل العدالة في السياق فعلا ، فذلك يقع ضمن سياق التركيز على هاته المزايا ذات الألوان المتعددة التي يتسم بها المحارب"⁽²⁾.

سترتفع جاذبية فكرة الحرب العادلة مع ظهور الأنظمة الثيولوجية الكبرى ، المستندة الى مشروعية مقدسة متعالية. هذا الامر يظهر بشكل واضح في المسيحية والإسلام ، وهما أهم عنصرين من مكونات الهوية الجمعية في العصر الوسيط. فمع ظهور مفاهيم الحرب المقدسة ، الحروب الصليبية ، الغزوات والجهاد ، أصبح الأمر تجسيدا فعليا على

⁽¹⁾ Pierre-Joseph Proudhon, la guerre et la paix, tome 1, E. Dentu libraire-éditeur, France, 3eme édition, 1861, p54

⁽²⁾ ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص33

الفصل الثاني

أوسع نطاق لمفهوم الحرب العادلة. فالعدالة الدينية باعتبار مرجعيتها الإلهية المتعالية تعمد لتبرير مشروعية الحرب انطلاقاً من اندراجها في سياق عدالة الإله ذاته. أي أنها تتحول هنا الى وسيلة لتجسيد عدالة السماء في الأرض.

في هذا السياق تميزت أعمال أوغسطين الهيبوني الذي سيتحول لاحقاً لأحد آباء الكنيسة الكاثوليكية تحت مسمى القديس أوغسطين. فقد قسم أوغسطين عالم السياسة الى جزأين : مدينة الخير الفاضلة أي مدينة الله ، ومدينة الانسان أي مدينة الشرور والتنازع. ففي حين كانت الامبراطورية الرومانية _راعية الكنيسة زمن أوغسطين_ تنهوى أمام غزوات الوندال والقوطيين والجرمان ، كان أوغسطين يحاول أن يبعد تهمة الضعف الذي بثته المسيحية في روح الامبراطورية المتهاوية. وذلك عبر تأكيده على أهمية العدالة في الحرب. وقوله أن الحرب لا يمكن أن تشرعن الا اذا كان ممارستها يخدم حجة عادلة.

تطورت نظريات الحرب العادلة خصوصاً مع تبني المسيحية لسياسة للحرب المقدسة في العصر الوسيط مع الدعوة للحروب الصليبية. وبرز اسم توما الأكويني ، الذي حاول صياغة بناء نظري متكامل ومتماسك لما يمكن أن نسميه نظرية الحرب العادلة ، حيث عمد هذا الأخير الى صياغة قواعد ومعايير تحدد ماهية الحرب العادلة . وبعدها بدأت مدرسة سالامنكا انطلاقاً من مستجدات اكتشاف العالم الجديد "القارة الأمريكية" تهتم بالتنظير للحرب العادلة.

"فالأكويني بدأ في القرن الثالث عشر من خلال تجميعه عناصر من تقاليد القرون الوسطى وتعاليم أرسطو في إعادة تشكيل ملامح الحرب العادلة لتأخذ شكلاً معاصراً معترفاً به : حيث أعلن أنه لكي تكون حرب ما عادلة يتعين توافر ثلاثة عناصر : سلطة الأمير ، قضية عادلة ، نية حسنة. وسعى كل من القانونيين الاسبان فيتوريا وسواريز والمحامي اللاهوتي هوغو غروتوريوس الى تحقيق مزيد من الازدهار لهذا التقليد في القرنين السادس عشر والسابع عشر... أما في القرون التالية فقد شهدت اهمالاً كبيراً لهذا التقليد⁽¹⁾."

(1) ديفيد فيشر ، الاخلاقيات والحرب ، ص 107

الفصل الثاني

في الفترة المعاصرة وخصوصا بعد نهاية الحرب الباردة ، دخل العالم في مرحلة تشنت أخلاقي وقيمي ، رافقته تصاعد الحروب والنزاعات الداخلية في عديد مناطق العالم ، مما أعاد الى الساحة خطاب الحرب العادلة. خصوصا بعد الحملة الأمريكية على أفغانستان والعراق ، التي قامت بحجبة محور الخير والشر وهو ما أعاد الى السطح النقاشات الأخلاقية حول الحرب ، انطلاقا من سؤال هل يمكن أن تكون اليوم الحرب عادلة؟

يعود تقليد الحرب العادلة الى الساحة الفكرية في شكل مؤسس مع مايكل وولتزر (Michael Walzer). فهذا الأخير المتخصص في فلسفة العدالة يعيد طرح سؤال العدالة في الحرب ، محاولا تجديد التقليد القديم وإلباسه صبغة معاصرة عبر إعادة صياغته في شكل معايير جديدة توائم روح العصر. "وقد سار وولتزر على النهج نفسه الذي سار عليه مفكروا الحرب العادلة في العصور الوسطى والعصر الحديث ، وتقليد الحرب العادلة عنده هو مجموعة من المبادئ والمعايير الأخلاقية التي تُحدد الوسائل والغايات بالنسبة لاستخدام العنف من جانب الدولة وهذه المبادئ والمعايير الأخلاقية مُلزِمة. لأنها تقوم على الإجماع العام ، وهي مشتقة من المعايير القانونية ، والأفكار الدينية والفلسفية ، والشرائع الأخلاقية المختلفة ، والاتفاقات المتبادلة التي تؤسس اتفاقية أو تقليد الحرب الذي يتخلل المجتمع الدولي بأكمله"⁽¹⁾. حيث اقترح وولتزر خمسة مبادئ أو قواعد ضروري توفرها حتى تكون الحرب عادلة ، وهي : السبب العادل ، مبدأ النية الحسنة ، احتمالات النجاح ، مبدأ التناسب ومبدأ الملاذ الأخير.

وفي كتاب "قانون الشعوب" يطرح جون رولز اشكالية الحرب العادلة ، باعتبارها ممكنا مسوغا ، تحدده معايير العدالة وفق قانون الشعوب الليبرالي الذي يقترحه رولز. هنا يرى رولز بأن تسوية الحرب ومشروعيتها يجب أن يخضع لعدة شروط ، ويشترط أيضا ان تكون الحرب أخلاقية في وسائلها أيضا. هذا ما يقود رولز للقول بأن : "مبدأ المساواة

(1) حمدي الشريف ، نظرية الحرب العادلة بين الأيديولوجيا والبيوتوبيا ، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود

، 18 أبريل 2016 ، ص5

<https://www.mominoun.com/articles/3845-نظرية-الحرب-العادلة-بين-البيوتوبيا-والأيديولوجيا>

الفصل الثاني

يعطي الشعوب الليبرالية أو الشعوب السمحة ، الحق في الحرب دفاعاً عن النفس. لكن هذا المبدأ لا يعطي تلك الشعوب الحق في الحرب سعياً وراء المصالح العقلانية للدولة. هذه المصالح ليست وحدها سبباً كافياً. الشعوب الجيدة التنظيم ، سواء الليبرالية أو السمحة ، لا تشن الحرب ضد بعضها البعض ، بل تدخل الحرب فقط عندما تعتقد اعتقاداً صادقاً ومعقولاً أن سلامتها وأمنها معرضان جدياً للخطر من سياسات توسعية تمارسها الدول الخارجة على القانون⁽¹⁾.

مما يعني أن رولز يفترض أن المرحلة التاريخية المعاصرة بصبغتها الليبرالية ، تمثل تحولا في مفهوم الحرب العادلة. فالحرب العادلة في السياق الليبرالي المعاصر ، هي غير الحرب العادلة في السياقات القديمة.

عموماً تطرح إشكالية الحرب العادلة نفسها كإحدى أهم المعضلات الأخلاقية المعاصرة ، خصوصا إذا تم الأخذ بعين الاعتبار فشل ما يعرف بـ "التدخل الإنساني" في تحقيق غاياته الأخلاقية المرجوة ، حيث تحولت بعض عمليات التدخل الإنساني باسم حقوق الإنسان إلى مأساة إنسانية تناقض كل المبادئ التي مورست من أجلها. كل هذا يجعل من تلك البدهة التي تقوم عليها فكرة عدالة الحرب أو نظرية الحرب العادلة ، من حيث أنها ضرورة لأخلقة الحرب و جعلها أكثر إنسانية ، مقولة على المحك.

فهل يقود الأمر للإقرار إذا بحتمية لا أخلاقية الحرب مثلما يقول به منظور الواقعية السياسية ، أم إلى اعتبار ظاهرة الحرب شراً محضاً كما يرى دعاة المنظور السلمي؟

تؤدي عودة نظرية "الحرب العادلة" في المدى الراهن إلى ظهور ازدواج في المعايير الأخلاقية. وأبرز مثال على ذلك استراتيجيات الاعتماد على الميليشيات الخاصة التي تتبعها الولايات المتحدة على سبيل المثال _ الظاهرة تعم كثير من

⁽¹⁾ جون رولز ، قانون الشعوب : عودة إلى فكرة العقل العام ، ترجمة مُجد خليل ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط 1 ، 2007 ،

الفصل الثاني

الدول_ ، حيث تعتمد على منظمات عسكرية خاصة مثل "البلاك ووتر" "black water" للقيام بما يعرف بالمهمات القذرة في الحروب ، وذلك بغرض التملص من المسؤولية الأخلاقية للحروب. فالحرب بما هي حرب تحيل دوما الى ضروريات واقعية ، تنتهي في أغلب الأحيان بأعمال منافية تماما للنزعة الانسانية والأخلاقية التي تشرعها. وهذا الأمر يجعل مشروعية الحرب المعلنة باسم المبادئ والعدالة على المحك على المستوى الأخلاقي القانوني ، مما يستدعي اللجوء للاستعانة ب"الجيش الخاصة" لتنفيذ "المهمات القذرة" ، كوسيلة للتملص من المساءلة الأخلاقية والقانونية ، حيث تتملص الجيوش النظامية والمؤسسات السياسية الرسمية من كل مسؤولية أخلاقية وقانونية إثر هذا. لكن هنا يطرح تساؤل آخر ، هل هاته المناورة والمداهنة القانونية التي تصل حد الاحتيال يمكن فعلا أن تشرعن الحرب اليوم اخلاقيا !؟

إن الحذر من الانسياق وراء اغراءات الوضوح الأخلاقي ، والأحكام المانوية النمطية حول الخير والشر ، العدل والجور ، هي أهم ما يدفع للتفكير بشكل نقدي ازاء المعضلة الأخلاقية للحرب في المدى الراهن. خصوصا اذ تم الأخذ في الحسبان عملية اعادة هيكلة التقليد القديم من أصله اللاهوتي الى تمثلاته العلمانية اليوم. فالتحول الحاصل في طبيعة الحرب ووسائلها في النظام العالمي الجديد هو ما يعيد طرح اشكالية العدالة في الحرب مجددا من عدة أوجه. فالحرب إحدى أكثر الظواهر تكررا و شيوعا في التاريخ الانساني ، حيث أن "الجميع لديه فكرة معينة عن الحرب ، منهم من كان شاهدا عليها ، ومن كان لها دارسا ، ومن مارسها"⁽¹⁾. وهي بشكل عام تمثل "أحد أشكال العنف الذي يتميز بصفة أساسية بأنه منهجي ومنظم في ما يخص الجماعات التي تقوم به ، والطرق التي تستعملها من أجل ذلك. اضافة لذلك فالحرب محدودة في الزمان والمكان ، وخاضعة لقواعد قانونية خاصة بما على درجة كبيرة من التغير تبعا للأمكنة والعصور. جميع هاته المنازعات تنبع من الطابع المنظم للنزاعات الحربية"⁽²⁾.

⁽¹⁾ Pierre-Joseph Proudhon, la guerre et la paix, p27

⁽²⁾ غاستون بوتول ، ظاهرة الحرب ، ترجمة أيلي نصار ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1 ، 2007 ، ص ص 47-48

الفصل الثاني

ان طبيعة الحرب المرنة وإحالاتها الأخلاقية القلقة ، تصعب إيجاد صيغة مشروعية كونية ، جامعة مانعة لتسويغها. مما يعني بقاءها كمعضلة اخلاقية عويصة ، وإشكالية مفتوحة. فالحديث عن الحرب العادلة أو العدالة في الحرب ، سيبقى على الأرجح سؤالاً يثير الكثير من النقاشات والقلق ، طالما بقيت الحرب والسياسة. فالسياسة هي في وجهها الآخر ممارسة للحرب ، لأنها تحتكر حق ممارسة العنف المشروع على رأي ماكس فاير. وهو نفس الأمر تقريبا الذي يذهب اليه كارل شميت ، والذي يعتبر أن سيادة الدولة تتجسد من خلال قدرتها على اتخاذ القرار في اللحظة الحاسمة ، أي لحظة خوض الحرب من عدمها.

لذا يمكن القول أن سؤال العدالة في الحرب هو سؤال مرتبط من جهة بشروطه الخارجية التي تتمثل في الظرفية التاريخية وطبيعة المحددات السياسية والاستراتيجيات المتبعة ، ومن جهة داخلية بوجود الحرب ذاتها كظاهرة إنسانية مرتبطة بوجود الانسان ذاته ونظمه السياسية والاجتماعية والثقافية.

4. العدالة الجندرية

في عصر عولمي يعلي من قيم التعددية والفردانية على ما تشكله منظومة حقوق الانسان المعاصرة ، حيث تتشكل معمله انطلاقا من مكتسبات الثورات والاكتشافات العلمية ، بالخصوص في مجال التكنولوجيا وتقنيات البيوتكنولوجيا ، وهو ما جعل ماهية الانسان كما عرفت عليه حتى الآن موضع المساءلة ، بفعل ما أتاحتها التكنولوجيا من امكانيات التغيير والتلاعب والتحكم بالصفات الجسدية للبشر وما يطرح الأمر من أسئلة حول مستقبل النسالة البشرية بعمامة. هذا الأمر قاد أيضا الى تغيرات هامة في تمثل هوية النوع الجنسي للإنسان ، حيث أن إمكانيات تغيير الجنس والنوع التي تتيحه تقنيات البيوتكنولوجيا ، جعلت من مفهوم الهوية الجنسية الكلاسيكي على المحك ، وهو ما يقود لخلط حسابات هوية النوع الجنسي والعلاقات بين جنسية ، في سياق محددات الفاعل البشري الجديد لعصر ما بعد التقانة.

بالعموم فإن المرحلة التاريخية الراهنة على ما تمثله العولمة وفاعلها البشري الجديد تعيد مساءلة وطرح مسألة العلاقات بين-جنسية في مختلف مجالات النسيج الاجتماعي (الأسرة ، المؤسسة ، الفضاء العام ...) ، كأحد أهم محددات التفكير في العدالة اليوم. هذا ما يعني أن العلاقات الجندرية غدت محورا مهما في مقاربات العدالة الراهنة.

انطلاقا من منظومة حقوق الانسان المعاصرة ذات البعد الكوني ، وفي السياق الليبرالي ، يتم التأكيد على حق الفرد في اختيار انتماءاته وقناعاته التي تحكم حياته الخاصة. وهذا ما يضع على ساحة النقاش إشكالات النوع الجنسي وحقوق الفئات الجندرية الهامشية مثل المثليين ، المتحولين جنسيا وغيرهم الذين لا يخضعون للمعايير الواضحة لهوية النوع الجنسي الثنائية باعتبارهم ذكرا أم أنثى.

انطلاقا من دفاع منظومة حقوق الانسان المعاصرة عن قيمة المساواة أيضا ، يتم التطرق لمعيارية العدالة الجنسية انطلاقا من نقد المقاربة الكلاسيكية القائمة حول علاقة الذكر بالأنثى. فاستنادا لقيمة المساواة كمثل قيمتي تقوم عليه

الفصل الثاني

مشروعية العدالة ، يتم تطبيق هذه المعادلة على أبسط وأولى بنى العلاقات في المجتمع ، أي العلاقات بين-جنسية. وهذا ما يظهر في ولوج المرأة لسوق العمل باعتبارها مساوية للرجل ، وانخراطها في مجال التمثيل العمومي والسياسي ، وهو ما يقود الى اعادة طرح عديد الاشكالات في هذا السياق:

أولاً. التحولات الجندرية وأثرها على الأسرة : المدى الحضاري الراهن أدى الى تغيرات هامة في النسق الاجتماعي والعلاقات الجندرية داخله ، خصوصا مع الثورة الجنسية التي شهدتها العالم بداية من منتصف القرن الماضي ، أين تم تحرير العلاقات الجنسية ، وهو ما كان له أثر عظيم على التنظيم الاجتماعي ، خصوصا على بنية الأسرة. أيضا قاد الأمر الى قبول الأقليات الجندرية ، حيث أصبح رفض المثلية الجنسية أقل حدة ، لا بل أضحت المثلية الجنسية هاته مشمولة بالحماية الحقوقية في أغلب الدول ذات السياق الليبرالي. "فحتى الستينيات من القرن العشرين كانت هذه العلاقة مجرّمة في معظم التشريعات الغربية لكنها غدت مذ ذاك مباحة ، لا بل معترفا بها ومحمية بسلسلة طويلة من القوانين التي تشبّه رهاب الجنسية المثلية بالعنصرية"⁽¹⁾.

هذا ما أدى الى طرح عديد الاشكاليات من قبيل تقسيم العمل المنزلي والأدوار داخل الأسرة ، وتأثير العلاقات بين-جندرية على مستقبل الأسرة ، وتأثير تحولات الهوية الجندرية المعاصرة على النسق الاجتماعي. في هذا السياق تزعم الأصوات المنادية بالحقوقية النسوية أن ربط المرأة بالعمل المنزلي هو المسؤول عن تهميش دورها الاجتماعي ، استنادا لربط هذا الأمر بالاحتقار الذي توليه القيم الذكورية التي تحكم تصورات العدالة الكلاسيكية إتجاه العمل المنزلي.

وجهة النظر هذه تجد لها مشروعية اذا تم الأخذ بعين الاعتبار أن استقرار الأسرة التقليدية يقع في جزء كبير منه على كاهل المرأة. وفي رؤية مقابلة تدافع توجهات أكثر محافظة على أهمية الدور التي تلعبه المرأة في الأسرة ، من حيث

⁽¹⁾ اوليفيه روا ، الجهل المقدس ، ص 203

الفصل الثاني

مسئوليتها في تربية الأطفال ، وأن تغييب المرأة عن هذا الدور سيؤدي الى اختلالات اجتماعية خطيرة ، تؤدي الى تدمير بنية الأسرة برمتها.

السياق القيمي المعاصر أدى الى منعطف هام في تصور وتمثل كيان الأسرة. فعلى عكس تصورات الأسرة التقليدية ، التي كان ينظر لها على أنها مؤسسة قائمة بذاتها. فإن "كثير من الناس اليوم أصبحوا يعتقدون أن الزواج هو عبارة عن احتفال وإعلان عام عن اتحاد جنسي وعاطفي بين فردين بالغين. وهذا الأمر بذاته هو قاد لأن يصبح الزواج المثلي أمرا مشروعاً في الولايات المتحدة الأمريكية وعديد الدول المتقدمة"⁽¹⁾.

ثانياً. العلاقات الجندرية داخل مؤسسات العمل: تطرح في هذا المجال اشكالية التفاوت في الأجور ، وأيضاً التفاوت في الامكانيات والاستعدادات البدنية. هذا ما يقود الى ظهور مفارقة في سياق العدالة الراهنة ، فهي ان كانت تستلزم المساواة بفعل أنها غاية قيمة ، فان سوق العمل المحكوم بواقعية الفوارق في الاستعدادات بين الرجل والمرأة _خصوصاً الجسدية منها_ ، يؤدي الى عدم مساواة على المستوى الاقتصادي. ففي حين ترفض النزعات المساواتية النسوية هذا الأمر ، داعية الدولة للتدخل لإقرار المساواة الاقتصادية بين المرأة والرجل ، وذلك عبر تبني استراتيجيات عدالة اجتماعية. يرفض المحافظون والليبراليون الكلاسيكيون هذا الأمر مستندين الى مبدأ الاستحقاق القائل ب"الأجر على مقدار العمل".

ثالثاً. مشكلة الهوية الجندرية: بعيداً عن التصورات الكلاسيكية المستندة للخلفية البيولوجية ، التي تقسم الجنس البشري الى نوعين ذكر وأنثى ، فان المقاربة الجندرية تفترض تأويلاً مغايراً للهوية الجنسية ، يستند الى تمثيلها في اطار النسيج الاجتماعي. فالهوية الجندرية ليست فقط نوع بيولوجي ، بقدر ما هي هوية اجتماعية. حيث "تشكل التصورات الجندرية لدى الفرد منذ الصغر خلال عملية التنشئة الاجتماعية بمؤسساتها المختلفة بدءاً من الأسرة مروراً

⁽¹⁾ Francis Fukuyama, le grand bouleversement, p143

الفصل الثاني

بالمدرسة والرفاق ثم الاعلام ومؤسسات المجتمع المختلفة. وتترسّخ هذه التصورات في الادراك العقلي والحسي الاجتماعي في مراحل النمو المختلفة حتى تتقوّلب في الاتجاهات ثم في السلوك مع الجنس الآخر⁽¹⁾.

ان التغيرات الاجتماعية التي يشهدها عصرنا الراهن بهذا المعنى يصبح لها دور مؤثر في الهوية الجندرية ، وهو ما يفسر مقبولية المثلية الجنسية في السياق الليبرالي ، وعدم مقبوليته في سياقات ثقافية أخرى. والهوية الجندرية هي بهذا تثير اشكاليات عويصة حول الكونية والخصوصية في سياق مقاربات العدالة المعاصرة.

رابعا. العلاقات التمثيلية والسياسية: في هذا السياق تطرح اشكاليات طبيعة ونسبة التمثيل السياسي بين الذكور والإناث ، وأيضا امكانية تمثيل الهويات الجندرية المهمشة في السياسات العامة. وتبرز الحركات النسوية الداعية لتدخل الدولة في صياغة عدالة اجتماعية لصالح المرأة والفئات الجندرية المهمشة ، باعتبارها تقبع تحت نير تسلط الثقافة الذكورية. في حين تدافع التوجهات المساواتية على مقاربات أقل جذرية. أما عن توجهات الليبرالية الكلاسيكية والجديدة فإنها ترفض أي تدخل سياسي ، وترى بأن النظرية الليبرالية في حد ذاتها فضاء مساواتي بذاته ، تتحدد الفوارق المشروعية فيه وفق مبدأ الاستحقاق: "دعه يعمل ، دعه يمر".

في طرح مواز يتم الحاق "العدالة الجندرية" ب"العدالة البيئية". فمثلما عانت البيئة من مركزية الانسان ، فقد عانت المرأة كذلك من مركزية الرجل. ومن هنا تطرح فرضيات التجاوز في فضاء عولمي من المفترض أن يكون سياقاً يتم فيه رد الاعتبار للفئات المهمشة.

ان التحولات العلمية الفائقة والتي أصبحت تهدد وجود المفهوم الكلاسيكي للهوية الجنسية ، أين أصبح الحديث عن امكانية حصول تحول جنسي أو حتى ظهور جنس ثالث ، تؤسس لإشكالية عويصة حول مستقبل التفكير في العدالة الجنسية. كما أن المساواة بين الجنسين كما تمثله طروحات "العدالة الجندرية" اليوم يطرح مجالا جديدا للتفكير في

⁽¹⁾ عصمت مُجد حوسو ، الجندر : الأبعاد الاجتماعية والثقافية ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، الأردن ، ط1 ، 2009 ، ص130

الفصل الثاني

آليات العدالة داخل المجتمع ، من حيث أنها تمثل تحولا جوهريا داخل بني العلاقات في النسيج الاجتماعي ، وهو ما يحيل الى تحولات اجتماعية وسياسية هامة.

في السياق الاجتماعي تعتبر الأسرة إحدى أهم البنى الاجتماعية تأثرا بمقاربات العدالة الجنسية المعاصرة. وعلى الصعيد السياسي فان المساواة المطالب إحداثها بين الجنسين ، تطرح عديد الاشكالات منها تمثيل المرأة في عالم السياسة ومشاركتها في المجالات الأمنية والعسكرية. هذا الأمر كله يقود الى تساؤل رئيسي : هل يمكن لمحددات العدالة الجنسية الراهنة أن تلغي محددات الهوية الجنسية الطبيعية لصالح مقارنة أكثر مساواتية؟ هل نحن فعلا بصدد تحول جذري في مفهوم الهوية الجنسية يُنذر بخلط كل المحددات القيمية لتصورات العدالة ؟

5. العدالة البيئية

إذا كانت فلسفة العدالة كما عُرفت عبر كل تاريخها تهتم بالعدالة باعتبارها قيمة انسانية حصرا ، فان تيار "العدالة البيئية" يعمد الى تقديم وجهة نظر مغايرة ، ترى أن التفكير في العدالة لا يجب أن يبقى متمحورا حول الذات الانسانية ، بل يجب أن يمتد ليشمل بيئتها المحيطة.

من هنا كانت الفلسفة البيئية ، نقدا لتمحور الفكر الفلسفي حول الانسان ، وأيضا نقدا ل"مركزية الإنسان". فعبر تاريخ الفلسفة والفكر مرّت علاقة الانسان بالبيئة بعدة مراحل ، ففي الفكر القديم أي مرحلة "الميثوس" قدس الانسان الطبيعة وأعتبرها كمرجعية لا يجوز المساس بها. ثم جاءت مرحلة "اللوغوس" كمنعطف هام في تمثل الانسان للطبيعة ، وهنا تمحور الانسان حول ذاته وفصلها عن الطبيعة ، وهو ما سيتأكد مع ظهور الأديان التوحيدية التي ستضفي طابع فرادة الإنسان باعتبار أصله الإلهي ، وهو ما سيقود الى فصله عن الطبيعة ، التي ستعتبر مسخرة لخدمته.

انطلاقا من عصر النهضة الأوروبية وبدايات مرحلة الحداثة ، سيتم خلخلة أسس الفكر الديني والفلسفي الكلاسيكي ، أولا عبر "الصدمة الكوبرنيكية" ، التي ألغت مركزية الأرض موطن الانسان ، فأصبح الانسان يعيش في جزء من الحيز المكاني للكون الواسع ، بعدما كان يقطن سابقا مركز الكون. في مرحلة لاحقة وبداية من القرن التاسع عشر تحديدا ستحدث النظرية التطورية صدمة أخرى على الذات البشرية ، لا بل انها ستنسف مركزيتها ، حيث ستشكل صدمة شديدة لمفهوم "الكرامة البشرية" كما مثلته مركزية الانسان في الحداثة ، أين سيتم رفض الأصل المتعالي للإنسان ، باعتباره تطورا من أصل حيواني ، أي إعادة اعتباره مجرد مكون من مكونات الطبيعة. وهذا ما كان من شأنه ضرب مشروعية مركزية "الإنسان" سواء في بعدها اللاهوتي أو الناسوتي الحداثي. وهذا ما يظهر "في أدبيات

الفصل الثاني

أخلاقيات البيئة الفلسفية التي تتفق على حفظ الحق الأخلاقي للطبيعة ورفض مركزية الانسان ، وعدم التعامل مع الطبيعة على أنها مجرد وسيلة⁽¹⁾ .

برز تيار العدالة البيئية في الفكر المعاصر انطلاقا من أفكار نظرية وحركات نضالية ، وإلى جانب هذه الحركات ظهرت العديد من المنظمات البيئية التي تعمل كل منها على الدفاع وتبني قضية بيئية معينة.

أما في الجانب التنظيري فقد برزت أسماء عديد المفكرين والمنظرين من أمثال هانز يوناس (Hans Jonas)، وميشيل سير (Michel Serres).

بالنسبة لهانز يوناس الفيلسوف الألماني والمنظر الأخلاقي المعاصر ، صاحب نظرية "أخلاق المسؤولية". فان إعادة تقييم مسلمات الحداثة الانسانية هو أمر ضروري في عصرنا ، نظرا للزيادة الهائلة في أعداد البشر وحاجياتهم ، وأيضا للتقدم الهائل للتقانة العلمية ومنتجاتها التكنولوجية وما أصبحت تشكله من تهديد على مستقبل البشرية. حيث أن الانسان أصبح مهددا في وجوده بسبب الانسان ذاته ، والذي بتمركزه حول ذاته ، أصبح يستنفذ الموارد الطبيعية ويدمر النظام البيئي بطريقة خطيرة. ومن هنا تظهر الحاجة ل"عدالة بيئية" تتجاوز "العدالة الانسانية".

يرى يوناس بأن الفكر الحديث أسس أيضا لمركزية الانسان ، عبر اعتبار الطبيعة مجرد منجم لحاجات الانسان. فنجد أول منظري الفكر الحديث متمثلا في شخص فرنسيس باكون يدعو الانسان الى غزو الطبيعة والسيطرة عليها ، حيث أن "الهدف من المعرفة السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لأغراضنا العملية... لم تعد الفلسفة "محبة الحكمة" ، أن مهمتها الآن السيطرة على الطبيعة لفائدة الانسان"⁽²⁾. هذا التمرکز حول الانسان سنجده في مختلف نظريات

(1) مصطفى كيجل ، الأخلاقيات التطبيقية : المفهوم الدلالة الحقول ، من كتاب : الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر

الفلسفي ، اصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، الجزائر ، 2016 ، ص 18

(2) محمد عابد الجابري ، مدخل على فلسفة العلوم : العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،

ط 5 ، 2002 ، ص 238

الفصل الثاني

سرديات الفلسفة الحديثة ، التي حاولت القطيعة مع الفكر اللاهوتي بالتمركز حول الذات الانسانية ، وسيبلغ الأمر أوجه مع الفكر الماركسي.

يعد مثال الأخلاق الانسانية كما يمثله كانط ، القائل ب: "اعمل بطريقة يمكن فيها لعملك أن يصبح قانونا كليا للإنسانية". أحسن مثال عن الطبيعة "الانسانية" الخالصة للفلسفة الحديثة. ولتعويض هذا النقص في الاهتمام بالطبيعة يقترح هانز يونس أمرا اخلاقيا جديدا يضم في كونه الانسان والطبيعة. فيأتي في الصيغة الآتية: "تصرف بطريقة بحيث تكون نتائج أفعالك متلائمة مع امكانية استمرار حياة مستقبلية ... أو بطريقة أبسط : لا ترهن شروط حياة دائمة للإنسانية على الأرض"⁽¹⁾.

مع ذلك فان يونس يصرح أنه ليس يوتوبيا ، فالیوتوبيا حسبه هي المسؤولة على "مركزية الانسان" وأفكار التفوق البشري والرقي الانساني ، وفكرة "الانسان الأعلى". فبالنسبة ليونس يجب التقيد بواقع الطبيعة ، باعتبار الانسان كائنا يعيش في محيط معين ، وهو ان وجد في الحاضر فذلك بفضل اعمال ماضية ، لذا يجب عليه الحرص على مستقبل البشرية القادم أيضا. ومن هنا يبلور يونس المفهوم الرئيسي في فلسفته أي "مبدأ المسؤولية" ، مسؤولية الانسان تجاه محيطه وأقرانه وذاته. وفي هذا السياق يعتبر يونس العدالة فضيلة إجرائية تفترض تحقق "مبدأ المسؤولية". ف"العدالة هي ببساطة فضيلة ، أي طريقة في التصرف ، وليس مثالا لحالة الأشياء الموضوعية"⁽²⁾.

مما يعني أن يونس "يبنى أخلاقا نظرية بالانطلاق من تأسيسات جديدة ، انطلاقا من مسؤولية بعيدة لا طوباوية"⁽³⁾.

⁽¹⁾ JONAS Hans, Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique, trad. J. Greisch, édition Cerf, paris, 1992, p31

⁽²⁾ Ibid, p172

⁽³⁾ جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، ترجمة عادل العوا ، عويدات للنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2001 ، ص 86

الفصل الثاني

في السياق السياسي ، يظهر يوناس نزعة تشاؤمية ولا يثق كثيرا في مبدأ الديمقراطية الشعبية. فهو انطلاقا من نقده لتقافة الاستهلاك التي تعم صفوف الجماهير ، يحذر من السياسات الديمقراطية العمياء التي تركز فقط على الحاضر ولا تنظر للمستقبل بمسؤولية كافية. فيوناس "ينزع الى التفكير في أن الديمقراطية منظومة غير جيدة أمام هذه المشكلة ، وبالتالي يدعو إلى نخبوية مستتيرة ، يسميها مؤامرة في الذروة بهدف الخير"⁽¹⁾.

في سياق آخر يقترح ميشيل سير فكرة "عقد طبيعي" كبديل عن طرح العقد الاجتماعي أو السياسي. "ولئن أبرز يوناس حق الطبيعة الأخلاقي ، فإن ميشيل سير يضيف الى العقد الاجتماعي الشهير فكرة "عقد طبيعي" بين الانسان والطبيعة. فما دامت الطبيعة تعطي الانسان فإن على الانسان أن يقدم لها المقابل ، وقد غدت هي موضوع حق"⁽²⁾. بمعنى أن العقد الافتراضي الذي يحدد مبادئ العدالة يجب أن يشمل الانسان والطبيعة وكل الموجودات في هذا العالم ، ويشمل أيضا أبعاد الحاضر والمستقبل.

تظهر مقارنة "العدالة البيئية" كإعادة صياغة جذرية لتصورات العدالة. فالعدالة هنا تمتد لتشمل آفاقا خارج الذات الانسانية ، أي الى الطبيعة المحيطة التي لم تعد مجرد موضوع للذات الانسانية ، أو مجرد حيز مكاني يعيش فيه الانسان ، بل تحولت لتمثل كذات صاحبة "حق". من هنا ف"ان الخطاب البيئي المعاصر يحاول من خلال نضاله أن يثبت للمؤسسة "السلطة" أن جودة الحياة لا يمكن أن تكون وفق سياسات تهمل البيئة كقاعدة أساسية في استمرار الحياة"⁽³⁾.

(1) فيليب كوركوف ، المفكرين في السياسة ، ص 92

(2) جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، ص 124

(3) عبد القادر بوعرفة ، سؤال العدالة وحفريات المفهوم ، ص 42

الفصل الثاني

تمثل المرحلة التاريخية الراهنة مرحلة متميزة بأبعادها الكونية وتغيراتها وتطوراتها المختلفة في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي والانساني. فالأبعاد الكونية التي أسست لها العولمة كعنوان للمرحلة التاريخية الراهنة تركت آثارا واضحة على كل مجالات الحياة. فليست العولمة مجرد وعد فردوسي بالخلاص الكوني ، لكنها كذلك تحمل تمثلات سلبية ، من حيث أنها تهدد بنهاية الثقافات لصالح نموذج نمطي تحدده الثقافة الليبرالية المهيمنة. كما تطرح أيضا عديد الأسئلة الأخرى حول مستقبل الانسان.

تعتبر الليبرالية أهم محددات التفكير في العدالة اليوم ، فجعل نظريات العدالة تنطلق من داخل الحقل الليبرالي سواء نقدا أو منافحة ، وحتى نظريات العدالة الخارجة عن السياق الليبرالي ، لا تخرج ان تكون نقدا لليبرالية. فالليبرالية في زمن العولمة تعتبر أهم سياق قيمي في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي. كما تعتبر منظومة حقوق الانسان بأبعادها الكونية تعبيرا جليا عن سيادة الليبرالية في أبعادها الكونية العولمية الراهنة. فالتفكير الحقوقي الراهن لا يمكن فهم سياقاته التصورية وتمثلاته التطبيقية بعيدا عن الرهانات الثقافية والسياسية لمنظومة كونية حقوق الانسان المعاصرة وسياقاتها القيمية.

ان فشل أطروحة الخلاص الانساني للحدائث ، واستحالة تحقيق المساواة التامة بين البشر في ظل النظام العالمي الجديد ، مضافا اليها تفتت منظومات المعنى والقلق الوجودي المابعد حدائثي ، كل هذا إفضى الى "عودة الديني" من جديد وبقوة ، بعدما حكمت عليه سرديات الحدائث سابقا بحتمية النهاية. إن عودة الدين في زمن عولمي من المفترض أن يكون علمانيا تطرح أكثر من اشكال وأكثر من قضية. أسئلة كثيرة حول طبيعة عودة الديني ومآلاتها ، وقضايا أخرى حول التعدد الثقافي والعنف الديني وظاهرة ما يعرف ب"الإرهاب" ، معبر عنها في قضايا فكرية من قبيل صدام الحضارات أو حوار الثقافات. وكل هذا يجعل من عودة الديني في زمن العولمة إشكالا محوريا من اشكالات التفكير في الفلسفة السياسية الراهنة.

الفصل الثاني

يقود التفكير الراهن في العدالة الى العديد من القضايا والإشكالات الكلاسيكية والمستجدة. فالخوض في اشكالات العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كان سؤالاً حاضراً باستمرار في الفكر الفلسفي عبر تاريخه. كما أن عودة التفكير في اشكاليات الحرب والسياسية والأخلاق من بوابة نظرية الحرب العادلة ، هو نتاج لتأزمات الواقع السياسي الراهن الذي يؤثر بجلاء في التفكير الراهن في العدالة بعامة. ومن القضايا المستجدة التي أصبحت تناقش في سياقات فلسفة العدالة ، العدالة الجنسية والجندرية ، إشكالية المساواة والتفاوت بين الجنسين من خلال عدة مقاربات ومنظوريات. وأيضاً إشكاليات العدالة البيئية ، وما طرحه من نقد لمركزية الانسان ، ودعوة لتوسيع أفق التفكير في العدالة لمجال أوسع من الأطر الانسانية الصرفة.

الفصل الثالث :

نظريات فلسفة العدالة الراهنة

المبحث الأول: اليسار الليبرالي

المبحث الثاني: اليمين الليبرالي

المبحث الثالث: الجماعاتية

المبحث الرابع: مطارحات الفلسفة القارية

الفصل الثالث: نظريات فلسفة العدالة الراهنة

يشهد المجال الفكري الراهن عودة للاهتمام الواسع بالفلسفة السياسية ، عبر بوابة فكرة العدالة ، أين ظهرت العديد من نظريات العدالة في هذا السياق. في هذا الشأن كانت محاولة جون رولز في كتاب "نظرية في العدالة" الصادر سنة 1971م ، منعظا هاما في سياق اعادة بعث الاهتمام بإشكاليات العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة. وقد ظهرت عدة نظريات انطلاقا من عديد المنظورات الفكرية المختلفة التي تناقش اشكاليات العدالة وتجلياتها على وفي مختلف مجالات الحياة المعاشة. وقد انطلقت أغلبها من مناقشة ، نقد وتقييم نظرية رولز لبلورة تصوراتها الخاصة في شكل نظريات في العدالة.

وفي هذا الفصل سيتم التطرق ومناقشة أهم نظريات العدالة ، والتيارات التي تضمنتها ومختلف مقارباتها التي اهتمت بالتنظير لسؤال العدالة في المدى الفكري الراهن. وفي هذا المجال سيتم تحديد عدة تيارات ينبع أغلبها من داخل السياق الليبرالي ، حيث تظهر عدة نظريات وأسماء وازنة في سياق فلسفة العدالة. بالعموم يمكن تبويب نظريات العدالة الراهنة في أربعة تيارات رئيسية : اليمين الليبرالي ، اليسار الليبرالي ، تيار الجماعية ، وتيار يضم أبرز مطارحات الفلسفة القارية على ما تمثله النظرية النقدية وفلسفات ما بعد الحداثة- تلك التي اهتمت منها بسؤال العدالة ونظرت له-.

فيطرح التساؤل حول ما طبيعة تيارات ومقاربات فلسفة العدالة الراهنة ؟ وفيم تتمثل أبرز هذه النظريات ومن هم منظروها وأهم مقولاتها ؟

المبحث الأول: اليسار الليبرالي

إذا كانت الليبرالية الكلاسيكية تجدد في الحرية والمساواة أهم قيمتين مرجعيتين لها ، فإنها وانطلاقاً من تسميتها ذاتها فهي تميل للقول بأولوية الحرية. وهذا ما يظهر في تنظيراتها الاقتصادية على وجه الخصوص مثلما هو الحال عند آدم سميث وتلامذته ، وأيضاً مثلما يظهر في الخطاب الليبرالي السياسي النمطي ، وعند منظري السوق الحرة. لكن المقاربة اليسارية في الليبرالية تسير في اتجاه معاكس لتيارات الليبرالية الكلاسيكية في هذه المسألة. فهي تقول بأولوية المساواة ، كما أنها على عكس الليبرالية الكلاسيكية واليمينية فإنها تدافع عن استراتيجيات خاصة للعدالة الاجتماعية ، تستلزم تدخل الدولة الراعية في تطبيقها. ويجد اليسار الليبرالي في شخصية جون رولز أهم أيقوناته الفكرية المعاصرة ، إضافة لرونالد دووركين صاحب نظرية المساواة الليبرالية ، كما يبرز فيه الخطاب النسوي بمختلف تياراته ونظرياته.

1. العدالة كإنصاف عند جون رولز

بعيدا عن تأثيرات النظريات الكلاسيكية في الفلسفة السياسية ، وجدلية الاشتراكية والليبرالية التي حازت على طليعة الاهتمامات في القرن العشرين ، فإنه لم تثر نظرية في الفلسفة السياسية الاهتمام في الفترة الراهنة مثلما فعلته نظرية جون رولز. فمنذ سقوط الايديولوجيا الاشتراكية ، وقبلها النازية والفاشية ، عانى مشروع الحدائث السياسية من شرح أيديولوجي كبير. حيث تم الاعلان عن دخول مرحلة نهاية البيوتوبيا وما رافقها من ضمور التنظير والابتداع في مجال الفلسفة السياسية بعامة.

من هنا كانت محاولة جون رولز التي ظهرت سنة 1971م في كتابه المعنون بـ "نظرية في العدالة" منعظاً هاماً في تاريخ الفلسفة السياسية ، فمعه عادت الفلسفة السياسية من بوابة موضوع العدالة لتشغل اهتمام المفكرين. وقد لا

يكون من قبيل المبالغة القول أن أغلب النظريات الراهنة في العدالة السياسية هي رد على نظرية رولز في العدالة ، سواء كان الأمر في شكل منافحة أو تنقيح أو نقد.

1.1. نقد النفعية

صنف رولز النظرية الأخلاقية بعامية الى ثلاثة نطاقات : أولها النفعية ، ثم الحدسية القائلة بوجود قيم اخلاقية مفصولة عن ذاتنا ولا تقاس بمقياس المنفعة الواقعية ، ويمكن الوصول اليها بطريقة مباشرة عن طريق الحدس. وثالثا المقاربة الكمالية والتي تهدف للوصول بمجموع الأفراد في المجتمع الى غاية قصوى مثالية مثلما هو الأمر عند نيتشه أو روسو على سبيل المثال.

في عالم تهيمن عليه القيم الليبرالية ، فان النفعية تتصدر الساحة من حيث الجاذبية والتأثير ، في مقابل هامشية المقاربتين الأخرتين. من هنا يهدف جون رولز لجعل نظريته في العدالة بديلا ، أو على الأقل منافسا ذا وزن للمقاربة النفعية. فإذا كان هو نفسه يستلهم من النظرية النفعية بعضا من أفكاره بحكم أنه بدأ مشواره نفعيا ، "حيث تجدر الإشارة الى أنه في أحد مقالاته المبكرة "مفهومان للقوانين" الصادر سنة 1955م ، كان يدافع بشكل محدود عن مذهب المنفعة⁽¹⁾". فانه مع ذلك وفي أهم اعماله التي يُعرف بها في المتداول ، يظهر ناقدا صريحا للنظرية النفعية ، وهذا ما يجعله يُصرّح في كتاب نظرية في العدالة : "إن هدي هو إيجاد نظرية في العدالة تمثل بديلا عن الفكر النفعي عموما وبالتالي عن جميع الاشتقاقات المختلفة المتفرعة عنه"⁽²⁾.

(1) ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص239

(2) جون رولز ، نظرية في العدالة ، ترجمة ليلى الطويل ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق ، 2011 ، ص51

الفصل الثالث

يقترح رولز نظرية في العدالة التي يسميها بالعدالة كإنصاف كبديل عن النظرية النفعية ، وأيضا عن الحدسية والكمالية التي فشلت في منافسة الأولى في الأزمنة الراهنة. "فالهدف من العدالة كإنصاف هو صياغة مفهوم بديل للعدالة السياسية لما هو موجود في مذهب المنفعة⁽¹⁾".

بالرغم من أن رولز يستلهم بعض الافكار النفعية ، إلا انه بشكل عام لا يبدو مقتنعا بالمقاربة النفعية ولا داعيا اليها. حيث "يرغب رولز في تجاوز النزعة النفعية التي تمجد الفردية الأنانية ويقترح بديلا عنها ما هو أقرب الى الفردية العقلانية التي تعطي لجميع الشركاء دون التضحية ببعضهم لحساب البعض الآخر مثلما يجري وفقا لمنطق حساب المنافع⁽²⁾".

ينتقد رولز النفعية في نقطتين اساسيتين ، طبيعة تصورهما وتمثلها للعدالة ، والمعيار المستخدم لقياس القيم. ويرفضها أيضا من جهتين ، "فهو من جهة يرفض استعمال مصطلح المنفعة كمقياس وحيد للرفاه الفردي... ومن جهة أخرى وعبر خلفيته الكانطية ، فان رولز يأخذ على الأدوات وهي الفرع الرئيسي للمقاربة النفعية تاريخيا ، نسيانها لجوهر الانسان الرئيسي ، أي باعتباره ذاتا أخلاقية⁽³⁾".

النظرية النفعية في بعدها الاجتماعي تمثل رؤية أحادية الجانب ، من حيث أنها تأخذ معيار المنفعة والسعادة كمقياس لكل القيم. ف"نظرية المنفعة من خلال تعاملها مع السعادة كمقياس وحيد مطلق لرفاهة البشر ، تفشل في ان تعطي المطلوب لحقيقة أن لدى البشر اهتمامات متشعبة وأهم يسعون لغايات متشعبة ، ويمكن ان لا تكون السعادة إلا

(1) جون رولز ، العدالة كإنصاف ، ص15

(2) ريباني الحاج ، العدالة و القيم الانسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور ، أطروحة دكتوراه مناقشة بجامعة وهران ، كلية العلوم الاجتماعية ، قسم الفلسفة ، 2011\2012 ، ص82

(3) Alexia LESEUR, Les théories de la justice distributive Cahier n° 2005-009,

الفصل الثالث

واحدة من تلك الغايات⁽¹⁾. مذهب المنفعة بهذا الشكل يرى الانسان في بعده الواحد ، أي باعتباره كائنا ماديا ينشد الرفاه المادي الذي تتحقق أقصى تجلياته في اللذة والمنفعة التي من شأنها ان تؤدي الى تحقق أقصى قدر ممكن من السعادة ، ومن هنا يظهر "مبدأ المنفعة القصوى" كأهم مبادئ الفلسفة النفعية.

أمر آخر يأخذه رولز على المقاربة النفعية ، ألا وهو قولها بأسبقية الخير عن الحق والفصل بينهما. فالنفعية لا تملك تصورا قبلها واضحا عن الحق أو العدالة. فبالنسبة لها تحتل غاية تحقيق الخير الأقصى عبر تحقيق السعادة مرتبة أولية ، في حين أن الحق يصاغ بعديا ، بحيث يتبع مفهوما معينا عن الخير. أما رولز فيرفض هذه المعادلة ، وباستلها من الأفكار الكانطية والنظرية الحدسية يرى بان هنالك مبادئ مطلقة وأولية حول الحق والعدالة هي التي تحدد تصورات الخير بعديا ، وليس العكس. بالتالي فإنه يتجه للقول بأولوية الحق عن الخير.

تنظر النفعية الى العدالة على أنها مجرد وسيلة لتحقيق "خير أعظم". فالعدالة وفق هذا التصور ليست غاية في ذاتها. "فمعتقدهم [النفعيين] تتعارض مع هذه الأحاسيس بالعدالة ، إنهم يؤكدون أن أوامر الفطرة السليمة بالعدالة والأفكار المتعلقة بالحق الطبيعي لها شرعية ولكنها تابعة كقواعد ثانوية"⁽²⁾.

تحدد طبيعة نقد رولز للنظرية النفعية ، من حيث أن النفعية هي أولا الرؤية المهيمنة على المقاربة الليبرالية الكلاسيكية. وثانيا أن النفعية وعلى العكس من نظرية رولز في العدالة ، تتأسس على تصور نسبي للقيم ، ومقاربة فردانية لا تهتم بمواضيع التوزيع المتساوي أو العادل للموارد بين الأفراد. كما أنها مقارنة أخلاقية سطحية ، تحمل الأخلاق بمفهومها المطلق ، لصالح معيارية قيمية تحصر الانسان في بعده الواحد المادي النفعي.

(1) ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص 237

(2) جون رولز ، نظرية في العدالة ، ص 57

الفصل الثالث

يفسر رولز منهجه في التعامل مع النظرية النفعية وفق الآتي: "عند عرض العدالة إنصافاً سوف أقرها مع المذهب النفعي. وأقوم بهذا لأسباب متنوعة ، جزئياً كوسيلة إيضاحية ، وجزئياً لأن الاشتقاقات العديدة للرؤية النفعية قد سادت طويلاً تقليدنا الفلسفي ومازالت. لقد تم الحفاظ على هذه السيادة على الرغم من الشكوك الدائمة التي تحيط بها. أعتقد أن التفسير لهذه الحالة الفريدة يكمن في حقيقة عدم وجود نظرية بديلة استدلالية لها مزايا قابلة للمقارنة من الوضوح والنظام والتي بنفس الوقت تبعد هذه الشكوك ، ان المذهب الحدسي ليس استدلالياً ، والمذهب الكمالي غير مقبول. وأظن أن العقيدة التعاقدية إذا طُرحت بشكل جيد فسوف تملأ هذه الفجوة. وأعتقد أن العدالة إنصافاً تنحو في هذا الاتجاه"⁽¹⁾.

1. 2. العقد الاجتماعي ومبدأي العدالة

تحدد نظرية رولز في العدالة من خلال تصور فرضي ، يحيل الى ما يعرف بالنظرية التعاقدية. أي أن رولز يصوغ نظريته للعدالة في شكل نظرية عقد اجتماعي ، لكنه لا يقترح تصورا طبيعياً بحتاً مثلما صاغه رواد النظرية التعاقدية الكلاسيكية ، من قبيل القول بالمرحلة الطبيعية في مقابل المرحلة المدنية التي تلي التعاقد. ويقترح رولز بديلاً عن المرحلة الطبيعية تصوراً ذهنياً عن المرحلة التي تسبق تشكل بنية المجتمع ، في ما يسميه ب"الوضع الأصلي".

يبقى الغرض من مقارنة رولز هذه هو محاولة تجاوز الصعوبات التي تطرحها تصورات الطبيعة البشرية الاصلية وما يمكن أن تثيره من معضلات التفاوت والاختلاف الطبيعي بين البشر ، مما يمكن أن يجعل من أي اتفاق جمعي مساوياً امراً مستحيلاً. فلولز يرفض صياغة نظريته في العدالة على أسس التفاوت الطبيعي هذا ، "حيث يظهر له أن هذا التفاوت جائر ولا عادل ، لأنه قائم على مؤهلات طبيعية غير مستحقة_نتيجة الصدفة_ ، حيث لا يجب ان

(1) المرجع السابق ، ص ص 83-84

الفصل الثالث

تسمح بتفضيل أو اعاقاة بعض الافراد في أثناء تحديد مبادئ العدالة⁽¹⁾. كحل لهذه المعضلة يقترح رولز فكرة "ستار الجهل" ، الذي هو باختصار عبارة عن فرض تصوري يجعل الناس المعنيين بالاتفاق حول العقد في الحالة الأصلية في حالة مساواة فرضية ، نظرا لجهلهم لإمكانياتهم وإمكانيات غيرهم الجسدية والفكرية. بالتالي لا وجود لوعي بالفوارق المادية والمعنوية. وهذا ما من شأنه ان يقود الى تصور عن تعاقد افتراضي بين أفراد متساوين في الامكانيات وفي المراكز ، حيث لا يمكن أن يفرض طرف معين منطق مصالحه الخاصة على الاخرين أو أن يساومهم بسبب تفوقه او مركزه في هذه المرحلة. من هنا كان العقد الاجتماعي عند رولز وخصوصا فكرة الوضع الاصلي تصورا فرضيا بحثا لا تاريخيا. "فهو فرضي لأننا نسأل الاطراف عما تريد الاتفاق عليه ، وليس عما اتفقت عليه. وهو ليس تاريخيا لأننا لا نفترض أن الاتفاق قد وقع او يمكن ان يقع في وقت ما. وحتى لو حصل فلن يغير في الأمر شيئا"⁽²⁾.

يفترض رولز أن الناس بطبعهم لديهم حس أخلاقي فطري. بمعنى انه يفترض فاعلا بشريا اخلاقيا يمتلك قدرتين ، "أولا حس فطري بالعدالة ، وثانيا هي القدرة على تحصيل وتمييز مفهوم عن الخير العام"⁽³⁾. الفكرة الأخيرة بالذات يستلهمها رولز من كانط.

يقترح رولز مبدأ "ستار الجهل" في الوضع الاصلي لضمان حياد المتعاقدين وتساويهم المبدئي. وعبر هذا الاتفاق الجمعي ، ينشأ ما يسميه رولز ب"الاجماع المتشابهك" * ، والكل يشكل بوتقة العقد الاجتماعي في شكله الرولزي ، الذي يشترط فيه مراعاة مبادئ العدالة الثابتة التي يمكن استخلاصها من العقل العام ، والتي تتمثل في مبدأين للعدالة:

(1) Will kymlicka, les theories de justice, p74

(2) جون رولز ، العدالة كإنصاف ، ص109

(3) المرجع نفسه ، ص112

* فكرة الاجماع المتشابهك (Overlapping Consensus) ، هي من بين المقولات التي يقترحها جون رولز في صياغته نظريته ، والهدف منها هو ضمان مقبولية مختلف العقائد العامة ، والمنظورات الدينية والفلسفية والأخلاقية للمواطنين في اطار نظام سياسي

الفصل الثالث

أولاً. مبدأ المساواة ، " ويعني أن يحصل كل شخص على حق متساوٍ في المخطط الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية المتوافق مع مخطط مماثل من الحريات للآخرين⁽¹⁾ .

ثانياً مبدأ الفرق* ، القائل بأنه " يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين. أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص. وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة تحقق أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم الأقل مركزاً⁽²⁾ .

يتعلق المبدأ الأول بالتصور العام لمجتمع مساوٍ وبصبغة العقد الاجتماعي المبرم في مجتمعات ديمقراطية. في حين تكون مهمة المبدأ الثاني محاولة المحافظة على هذا التوازن المساوٍ ، وذلك عبر معالجة الفوارق الطبيعية والاجتماعية التي يمكن ان تحدث لاحقاً نتيجة للتراكمات التاريخية الناتجة عن توزيع الموارد والمراكز في اطار الحياة الاجتماعية للبشر.

1. 3. العدالة كإنصاف وتمثالاتها الاجتماعية والسياسية.

يعرف رولز العدالة على أنها "الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية ، كما هي الحقيقة بالنسبة للأنظمة الفكرية⁽¹⁾ ". فالعدالة عند رولز لا تأخذ بمعناها المجرد ، بل بمعناها التمثلي في المجتمع ، من حيث أنها أولاً فضيلة

ديمقراطي ليبرالي في بوتقة واحدة. أي الاتفاق حول اطار سياسي تشريعي جامع ، مع حق الاختلاف في العقائد والتصورات الأخلاقية والدينية والفلسفية. وغايتها بصفة أخرى هي محاولة نقل نظرية جون رولز في العدالة من اطارها التجريدي كما يظهر في فكرة المجتمعات حسنة التنظيم ، الى اطار واقعي تاريخي ، كما تجسده المجتمعات الديمقراطية واقعياً بتنوعها الفكري والعقدي.

⁽¹⁾ جون رولز ، نظرية في العدالة ، ص 93

* (The Difference Principle) خضع لاعادة صياغة من كتاب رولز الأول نظرية في العدالة الى كتاب العدالة كإنصاف كما تم سرده في هذا المحظر ، حيث كان في صبغة الأولى بهذا الشكل : يجب ترتيب حالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية بحيث تكون (أ) متوقعة بشكل معقول على أنها لمصلحة كل شخص و(ب) الالتحاق بالمواقع والمناصب مفتوحاً للجميع.

⁽²⁾ جون رولز ، العدالة كإنصاف ، ص 148

الفصل الثالث

مجتمعية منغمسة في سياقها المجتمعي. التعريف الرولزي للعدالة مستمد من التعريف الأرسطي ، كما يظهر الخلفية الاجرائية لروز الذي لا يتصور العدالة خارج نسقها الاجتماعي. عموما فتعريف روز للعدالة مربوط بمصطلح خاص صاغه هو تحديدا وعبر به عن مقارنته في العدالة ، والمقصود هو مصطلح "العدالة كإنصاف". هذا المفهوم الذي صاغه روز كبديل عن العدالة المجردة وصيغة العدالة كمساواة الكلاسيكية ، كان الهدف منه جعل نظريته العدالة تعمل على "تقديم تصور للعدالة يمكن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الاجتماعي الشهيرة كما وجدت في أعمال "لوك" و"روسو" و"كانط"⁽²⁾. فالعدالة "ليست مجرد قيمة سياسية من بين قيم أخرى ، من قبيل الحرية والمجتمع والفعالية. فهي المعيار الذي يسمح بتقييم القيم الأخرى"⁽³⁾. وهنا بالتحديد يظهر الفرق بين نظرية روز في العدالة والنظرية النفعية ، فرولز يرفض الفكرة الرئيسية في تصور النفعية عن العدالة ، القائلة بأن العدالة هي مجرد فكرة ووسيلة لتنظيم وحسن سير المجتمع.

صحيح أن روز قدم اهم أفكاره في العدالة في كتابه الأول "نظرية في العدالة" الصادر سنة 1971 ، وكانت الكتابات الاخرى شرحا وتصحيحا واطرافا لاطروحاته التي صاغها في كتابه الأول وما تضمنه حول العدالة كإنصاف. لكن التأمل في كرونولوجيا كتابات روز يقود الى الوعي بوجود اختلافات وتغيرات مهمة في منظور روز للوضع الاجتماعي والسياسي وطبيعته تصوره للعدالة مع تقدمه في التنظير. ومنه تتجلى أهمية تحيين (actualisation) أفكار روز حول العدالة ، أين سيظهر أن روز يتخلى تدريجيا عن جزء كبير من مثالية مقارنته الأولى عن العدالة مع التقدم في الزمن ، فتطغى على أعماله الأخيرة النزعة الواقعية الأقل تفاؤلية.

(1) جون روز ، نظرية في العدالة ، ص 29

(2) المرجع نفسه ، ص 38

(3) Will kymlicka, les theories de la justice, p178

الفصل الثالث

ستشهد نظرية رولز منعطفين رئيسيين ، الأول مع كتاب "العدالة كإنصاف" ، والمنعطف الثاني مع كتابي "قانون الشعوب" و"الليبرالية السياسية". فالأول كان تصحيحا وتقويما للزلات التي وجدت في الكاتب الأول "نظرية في العدالة" ، وأيضا تغييرا في كيفية فهم نظرية العدالة كإنصاف ذاتها ، حيث أصبحت تعني مفهوما سياسيا للعدالة ، بدلا من كونها جزءا من عقيدة اخلاقية شاملة. أما المنعطف الثاني فستتمثل ملامحه في تبيان حدود نظرية رولز ، وتحولها من الكونية الكانطية الحاملة ، الى الخصوصية الليبرالية المعاصرة.

نقطة مهمة جديدة بالتوضيح في مقارنة رولز عن العدالة وهي قضية الكونية والخصوصية. فرولز باعتباره ينطلق من فرضية العقل العام والفلسفة الكانطية من المفترض أنه ينظر لنظرية في العدالة الكونية ، لكن وإذا كان كتاب "نظرية في العدالة" بصيغته الابتدائية يوحي بهذا الأمر ، فان كتابات رولز اللاحقة بداية من "العدالة كإنصاف" تظهر تحولا وميولا نحو تصورات أكثر خصوصية. في البداية "كان رولز مؤمنا أن هذا التأييد [لنظريته] سوف يتسع على نطاق عالمي ، على الأقل بالنسبة للقراء الذين يتبعون محاور الجدل في نظريته لكي يفهموا نقاطها الأساسية بشكل صحيح. لكن في السنوات الأخيرة من حياته يبدو أنه تراجع عن هذا الافتراض من خلال الإيحاء بأن نظريته مصممة لأن تحظى بقبول لا لبس فيه من الناس الذين يعيشون في كنف ثقافات شكلتها مثل ديمقراطية وليبرالية⁽¹⁾".

في حلّ توفيق بين الاستحالة الكونية للتصور المثالي عن العدالة ، وبين ضيق افق الخصوصية كما يتمثلها الجماعاتيون أو النفعيون ، يرى رولز انه من الممكن الاعتماد على صيغة "قانون الشعوب" ، التي يسترجعها من التراث الرواقي-الروماني القديم.

كما يفرق بين نوعين من المجتمعات من ناحية تقبلها لصيغته المفترضة هذه : مجتمعات شمولية أو توسعية تكون غير عقلانية وغير منظمة وذات بنية لا تسمح لها بتطبيق مبادئ العدالة كإنصاف داخلها. وثانيا مجتمعات منظمة ذات

(1) ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ص ص 247-248

الفصل الثالث

خلفية ليبرالية ديمقراطية تمكنها من تجسيد مبادئ العدالة كإنصاف. ويقول في هذا الصدد : "قد ذكرت الخطوط العريضة لمضمون مثل هذا التصور السياسي. وسعت الى أن اشرح كيف يمكن أن تؤيده المجتمعات جيدة التنظيم سواء الليبرالية أو السميحة. ولا تستطيع المجتمعات التوسعية من أي نوع كانت من أن تؤيد قانون الشعوب سوى على أساس أنه وضع مؤقت. في حالة المجتمعات التوسعية لا يوجد حل سلمي سوى السيطرة من جانب واحد أو سلام الاستنزاف"⁽¹⁾.

يعتبر رولز الهوية الدينية الشمولية أهم عائق أمام تشكل مجتمعات منظمة تنظيماً عقلائياً ، لكنه على عكس الليبراليين الكلاسيكيين أو الماركسيين ، لا يقصي الدين من المجال الاجتماعي ، بل يعتبر وجود الدين وتنوع العقائد في المجتمع الليبرالي الديمقراطي المعاصر واقعا لا يمكن تجاوزه. وهنا "فلا حاجة لحرب بين الديمقراطية والدين. تختلف الليبرالية السياسية "الرولزية" من هذه الناحية اختلافاً حاداً عن ليبرالية عصر التنوير ، بل وترفض الليبرالية السياسية ليبرالية عصر التنوير التي شنت هجوماً على المسيحية الارثوذكسية"⁽²⁾. حسب رولز يجب أن تحتضن مقارنة العدالة المسوّغة كل الأشكال التدين "المعقول" ، أي التدين المعقلن والمهيأ للتواجد في فضاء المجتمعات حسنة التنظيم ، وهو ما يساعد على إدماجه في مقارنة العدالة الاجتماعية المرجوة.

تحمل نظرية رولز طابعا مزدوجا ، فهي من جهة كونية الطابع باعتبارها عدالة قائمة على مرجعية العقل العام ، ومن جهة ذات صبغة خصوصية نظرا لاشتراط رولز ما يسميه المجتمعات حسنة التنظيم كبيئة مرجعية لتجسد هذه العدالة. من أهم النقاط التي تطرق اليها رولز ايضا معضلة المساواة والحرية ، وهي الثنائية الكلاسيكية في الفكر الليبرالي ، من حيث تداخل وتعارض هاتين القيمتين وتصادمهما في داخل السياقات الديمقراطية والليبرالية المختلفة. فكيف رأى رولز الموازنة ممكنة بين مطلب المساواة وضرورة الحرية؟

⁽¹⁾ جون رولز ، قانون الشعوب ، ص 173

⁽²⁾ المرجع نفسه ، ص 224

الفصل الثالث

ان مبدأ العدالة في نظرية العدالة كإنصاف هما ما يرتكز عليه رولز في تحديد العلاقة بين المساواة والحرية ، فإذا كانت الحرية مطلبا جوهريا في أي نظام ليبرالي ، فانه يجب أيضا عدم السماح بأن تقوض الحرية المجال الحيوي للمساواة. فالنظام العادل بحسب رولز هو القائم على قوانين تضمن تحقق المساواة في المجتمع وفي نفس الوقت تحافظ على الحريات داخله. على عكس رواد الليبرالية الكلاسيكية أو الليبراليين أو اللاسلطويين ، لا يقول رولز بمبدأ الحرية المطلقة بدون أي تدخل للدولة. فمهمة الدولة قبل كل شيء هي ضمان تحقق العدالة المنصفة في المجتمع عبر ضمان التوزيع العادل والمنصف وتحقيق المساواة في الفرص بين الأفراد. كما يقف رولز هنا أيضا ضداً عن الماركسية ، من حيث رفضه لشمولية سلطة الدولة التوزيعية ، وهو ما يقوّض الملكية الخاصة والحريات الفردية.

من هنا كانت نظرية رولز محاولة للتوفيق بين المساواة والحرية ، بين الليبرالية والاشتراكية. فهذه المقاربة بالرغم من انتمائها للحقل الليبرالي ، إلا أنها تعتبر محاولة صريحة للتوفيق بين الليبرالية والاشتراكية ، حيث يمكن اعتبارها إحدى أهم مقاربات الديمقراطية الاشتراكية المعاصرة. فحقيقة الواقع المعقد الذي واجه رولز في تقييمه للنظام الليبرالي ، جعله يتجه نحو صياغة نظرية في العدالة التوزيعية أكثر منها صياغة يوتوبيا عن المساواة العادلة.

"يطرح رولز بعد أن تخلّى عن حلم المساواة الكاملة في المجال الاجتماعي والاقتصادي _المساواة الكاملة تعني الغاء الملكية الخاصة_ مسألة أكثر طموحا ، وان كانت بالرغم من ذلك مركبة ، وهي تعني معرفة ما هي الشروط التي يمكن أن تقوم بها عدالة توزيعية حقيقية في مجتمعاتنا الحديثة"⁽¹⁾.

بشكل آخر يريد جون رولز سحب إحتكار التصور الاشتراكي لنظرية "العدالة الاجتماعية" ، وإدخالها للسياق الليبرالي. لأن جون رولز يبقى قبل كل شيء مفكرا من داخل مركز النسق الليبرالي.

⁽¹⁾ كريستيان دولا كامباني ، الفلسفة السياسية اليوم ، ترجمة نبيل سعد ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، مصر ،

الفصل الثالث

إذا كانت نظرية رولز في العدالة يمكن ادراجها في خانة المساواة الليبرالية ، فهي تحتفظ بنوع من النسبية القيمة ، تجعلها من جهة تبعد عن حلم المساواة الاشتراكية الماركسية المطلقة ، ومن جهة أخرى تبعد عن غاية الحرية المطلقة الغير المقيدة كما هي في الليبرالية الكلاسيكية أو الجديدة أو الليبرالية التحررية. هذا ما يقود الى استنتاج أن رولز بالرغم صياغته لنظرية متكاملة ومثالية نوعا ما في العدالة ، فهو يبتعد عن الجذرية والراديكالية. حيث أنه لو تم تقييم نظريته بشكل عام ، ومسايرة كرونولوجيا تطور مختلف كتاباته وأفكاره ، سيتضح جيدا أن رولز يعتمد باستمرار الى تحيين أفكاره لإكسابها نوعا من المرونة الواقعية وأبعادا أكثر توفيقية.

كانت غاية جون رولز تأسيس نظرية ليبرالية على تصورات أكثر "عدالة" وإنسانية مما تجسده الليبرالية الكلاسيكية والمقاربة النفعية. فقد كان هدفه الأهم التنظير الى نظام سياسي واجتماعي منصف ، قادر على التوفيق بين قيمتي الحرية والمساواة داخل النسق الليبرالي ، حتى وإن ثبت استحالة تحقيق المطلبين بمطلقية واقعية. مما يعني أن مجمل غاية أفكاره هي محاولة صياغة نظرية في العدالة الاجتماعية التوزيعية تحت مسمى "العدالة كانصاف".

2. العدالة كمساواة عند دووركين

ان ابسط مفهوم عن العدالة يحيلها الى المساواة ، فالمساواة بين الناس تضمن أن يحصل الجميع على نفس الحقوق في مقابل ممارستهم لنفس الواجبات. وعلى هذا فان الليبرالية باعتبارها نسقا يتأسس على تصور ذري فـرداني للبشر ، من المفروض أن تتأسس على المساواة أيضا. وبما أن كل ذات انسانية لها حقوقها الخاصة ، فان على الدولة الليبرالية التعامل مع الجميع على قدم المساواة ، وهو ما من شأنه أن يضمن تحقق العدالة. في هذا السياق يظهر رونالد دووركين كأحد أهم مفكري التيار المساواتي داخل الحقل الليبرالي المعاصر.

يعتبر دووركين أحد اهم المنظرين في مجال القانون ، السياسة وفلسفة العدالة الراهنة في اطار السياق الليبرالي. كما أنه انطلاقا من توجه مساواتي صريح ، يمكن مجاورته مع جون رولز كأقطاب لليسار الليبرالي فكريا. حيث سيرز دووركين كمنظرٍ لنظرية المساواة الليبرالية ، من خلال جذرية طرحه المنافع عن المساواة. وحسبه فالعدالة لا تتحقق إلا بشرط تحقق المساواة الليبرالية.

2. 1. مشكلة مبدأ الفرق:

اذا كان دووركين يلتقي مع جون رولز في السياق الليبرالي بعامة ونموذج المساواة الليبرالية بخاصة ، فانه لا يوافق على أفكار رولز بالاجمال ، بقدر ما يتناولها من وجهة نظر نقدية. وأهم وجه لاعتراض دووركين على أفكار رولز يكمن في نقده لمبدأ الفرق ذاته. فهذا المبدأ باعتباره نظاما في العدالة التوزيعية لفائدة من يسميهم رولز ب"الأفراد الأكثر عوزا أو تضررا" ، هو مفهوم عام لا يحيل الى دلالات دقيقة بحسب دووركين. فـرولز لا يوضح بالتحديد من يقصدهم بالفئات الأكثر تضررا ، ولا يفرق أيضا بين الوضع الاولي والنتائج في تحديد من يمكن وضعه داخل هاته الفئة. أي ان مبدأ الفرق الرولزي لا يفرق بين حالات اللامساواة الطبيعية وحالات اللامساواة الناتجة عن الخيارات الطوعية.

الفصل الثالث

في هذا السياق يفرق رونالد دووركين بين الخيار ونتائجه ، ومن منطلق أن الحرية تفترض المسؤولية ، فكل فرد ملزم بتحمل نتائج أفعاله وخياراته في الحياة وفق هذا التصور. أما المساواة فهي تكون شرطا في حالة الوضع المبدئي فقط ، أي في حالة ما قبل الخيار والفعل. وهنا يظهر دووركين مدافعا شرسا عن نظرية تساوي الفرص الليبرالية ، فالمساواة عنده هي المساواة في الفرص المبدئية التي يجب أن تُمنح للجميع.

حتى يكشف ثغرات المقاربة الرولزنية ، يستند دووركين الى عدة مبرهنات تصورية بهدف كشف نقائص "مبدأ الفَرق"

الرولزي وأهمها مبرهنة لاعب التنس والمزارعة* .

مع ذلك فان دووركين لا يرفض "مبدأ الفَرق" كلية ، بقدر ما يقدم أفكاره على أنها تصويب واستكمال لهذا الأخير. فإذا كان يقبل بصفة عامة المحددات التي تحفز مبدأ الفَرق الرولزي ، "فانه يعتقد أن هذا المثال يمكن صياغته بطريقة أفضل وأفضل عبر آلية توزيعية أخرى"⁽¹⁾.

ينطلق دووركين في صياغة نظريته في العدالة من تصور يشبه لحد بعيد فكرة "حجاب الجهل" الرولزنية ، حيث يفترض أن الأفراد في الوضع الأولي يمتلك جميعهم موارد متساوية ، بدون وعي بالفوارق التي تظهر بين بعضهم البعض ،

* مفارقة المزارعة ولاعب التنس: هي مفارقة تصورية تدرج في اطار تحديد مسؤولية الاختبار وآثاره على مستقبل الأفراد. وتقول بوجود شخصان لهما نفس الامكانيات والموارد في البداية ، فيختار شخص (لاعب التنس) أن يشتري قطعة أرض ويبني فيها ملعبا للممارسة لعبة التنس ، لأنه يجب ان ممارسة هاته الرياضة ، كما يجب اللهو والترف. في حين يختار شخص آخر (المزارعة) له اهتمامات أخرى ان يشتري قطعة أرض مماثلة ، ويخصصها كلها لممارسة الزراعة. بعد مدة تتضاعف موارد المزارعة ، في حين تتضاءل موارد لاعب التنس أو تبقى على حالها. بالنسبة لدووركين فان حالات اللامساواة التي ستنتج لاحقا عن هذه المعادلة هي أم عادل ، لأنها نتاج اختيارات حرة وبدائيات متساوية.

⁽¹⁾ Wil kymlicka, les theories de la justice, p91

الفصل الثالث

فينطلقون من فرضية التساوي في الامكانيات والموارد ، وهو ما يفترض أن يؤدي بهم لأن يمارسوا خياراتهم بكل حرية واستقلالية.

هذا ما يعني أن دووركين يتقاطع مع رولز في توجهاته الليبرالية والمساواتية وانطلاقه من الفرضية التعاقدية وفكرة "حجاب الجهل" ، في حين يختلف معه في نقطتين أساسيتين:

- مشكلة الاعاقات وعدم قدرة مبدأ الفرق على التعامل معها وتعويضها ، نظرا لعدم تعمقه في تشعبات المسألة.

- عدم تفريق جون رولز بين الخيار والنتيجة ، أي بين المساواة كحق مبدئي قبلي ، وبين نتائج أفعال وخيارات الفرد البعدية التي توجب عليه تحمل تبعاتها ونتاجها مهما كان نوع هاته النتائج.

2.2. فرضية المساواة المبدئية:

ينطلق رونالد دووركين في صياغة نظريته حول العدالة من عملية برهنة تشبه لحد بعيد ما قام به جون رولز. فيفترض حالة أولية يتفق فيها الأفراد الواعين عبر آلية اختيار طوعية ، على مجموعة من الخيارات ستحدد لاحقا شكل ومصير حياتهم. وتتأسس رؤية دووركين أيضا على تصور ذري للذات البشرية ، من حيث أنه ينخرط مع جون رولز في مقاربات العقد الاجتماعي.

يرفض دووركين المقاربة النفعية في الحقوق والواجبات والعدالة. "فمنظوريته هي بوضوح معارضة للنفعية. انها تدرج صاحبها في نظريات الأخلاق والحق ، مثلما نجده عند عمנוيل كانط ، والتي ترفض تجانس المعايير الأخلاقية مع

الفصل الثالث

عملية البحث عن السعادة الجمعية⁽¹⁾. هذا الرفض للمقاربة النفعية سيتبعه أيضا كما سبق الإشارة إليه توجه نقدي للمقاربة الليبرالية الكلاسيكية وحتى اليسارية في شكلها الرولزي.

"ينطلق دووركين من فرضية أن كل الأفراد في الحالة المبدئية مزودون بنفس الاستعدادات الطبيعية ، ويطلب منا أيضا ان نتخيل أن كل موارد المجتمع سيتم عرضها للجميع في عملية بيع كبير بالمزاد يشارك فيها الجميع. حيث أن الجميع يبدأ بنفس القدرة الشرائية -مائة صدفه بحسب مثال دووركين- ، فيستعملونها لاختيار واقتناء ما يلائم احتياجاتهم وتصوراتهم عن مشاريع حياتهم⁽²⁾".

يفترض أيضا أن لكل فرد من الأفراد مجموعة متساوية مع الحقوق المبدئية ، حيث أن تصوره التعاقدية يقوم بتبرير نوع من الحق الطبيعي للأفراد يتجسد في مبدئين: "أولها المبدأ الكانطي المتعلق بالكرامة البشرية ، وثانيها المساواة السياسية⁽³⁾". الأول يؤسس للتصور الليبرالي عن الإنسان المجسد في منظومة حقوق الانسان الكونية القائلة أن للإنسان مجموعة من الحقوق الكونية لا يمكن التعدي عليها بحال ، وهذا المبدأ في حد ذاته يمثل اعتراضا على مقولات الجماعية والنسبية الأخلاقية. أما المبدأ الثاني فهو يؤسس للديمقراطية والنزعة المساواتية ، حيث أن كل فرد في المجتمع له حق سياسي يجب أخذه بعين الاعتبار. في هذا السياق يستلهم دووركين من شعارات الثورة الفرنسية⁽⁴⁾ ، فالمساواة عنده يقابلها مبدأ الأخوة. وهو ما يجسده شعار الجمهورية الفرنسية : حرية ، مساواة ، أخوة.

بشكل عام هذا ما يحدد التصور المساواتي في الحالة الأولية في نظرية دووركين ، أين تعتبر فرضية المساواة الأولية من أهم مقولات ورهانات أفكاره.

(1) Champeau Serge. Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité, Revue Philosophique de Louvain, 4eme série, tome 97, n°3-4, 1999, p551

(2) Will kymlicka, les theories de la justice, p91

(3) Champeau Serge. Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité, p554

(4) Ibid, p560

2. 3. العدالة التوزيعية ، مشكلة الاعاقات والسوق الحرة

يقترح دووركين تصورا مبدئيا يظهر حالة من المساواة بين الجميع في الحالة البدائية التي تسبق الاتفاق الأولي ، فيقترح ما يشبه "حجاب الجهل" الرولزي ، من حيث أن كل الافراد مجهلون الفوارق الجسدية والفكرية بينهم ، فينطلقون من تصور مبدئي مساوئي. لكن هنا يُلاحظ دووركين معضلة عويصة ، ألا وهي قضية "الاعاقات الدائمة" التي تجعل من القول بفرضية المساواة التامة المبدئية تصورا أقرب للاستحالة. فحالات الإعاقة هذه والتي يهمل رولز الخوض فيها بشكل مفصل هي نفسها التي سيقوم عليها رونالد دووركين مجمل مقارنته في العدالة التوزيعية. انطلاقا من سؤال: كيف يمكن معالجة أشكال الاعاقات لضمان حالة المساواة عبر العدالة التوزيعية ؟

للإجابة عن هذا السؤال يقترح دووركين بعد أن يتم توزيع الموارد بالتساوي بين الأفراد (المائة صدفة) ، أن يتم الابقاء على جزء من هاته الموارد لاستعمالها في معالجة حالات التفاوت الطبيعي الناتجة عن سوء الحظ والتي لا يكون للفرد دخل إرادي في حدوثها. فالشخص الذي يعاني من مرض أو إعاقة يحتاج لموارد أكثر من غيره كي يعيش حياة بنفس مستوى الأفراد الغير مصابين ، وهنا يقترح دووركين آلية توزيع الموارد المتبقية على الأفراد المتضررين تناسبيا مع حالات الضرر والنقص الملمة بهم ، وذلك بغية ضمان تحقق حالة مساواة مفترضة عند بداية المزاد الأولي لاكتساب الموارد والممتلكات. والسؤال المطروح هنا هو هل تكفي هاته الآلية لضمان تحقق المساواة ؟

الاجابة عنده هي لا ، لأن بعض حالات الاعاقات يستحيل أن يتم تعويضها بأي مقدار من الموارد. "فهذا الحل هو بسيط جدا لكي ينجح بالفعل ، فعلا يمكن لتموين إضافي أن يغطي بعض العيوب الطبيعية ، لكن هنالك حالات من المستحيل أن ينجح فيها هذا الأمر ، حيث لا يمكن لأي كمية من الموارد أن تغطي على بعض الاعاقات الطبيعية⁽¹⁾". هذه المعضلة والتي تظهر أيضا في مبدأ الفرق الرولزي ، هي ما سيقود دووركين لاقتراح حل آخر يندرج

(1) Will kymlicka, les theories de la justice, p93

الفصل الثالث

في اطار العدالة التوزيعية ، أي تعويض الإعاقات الطبيعية عبر آلية التأمينات. وهنا يطرح سؤال آخر حول ما الذي يجعل الأفراد يقبلون الانخراط طوعيا في هكذا نظام _الضمان الاجتماعي_ ويقبلون تمويله من مواردهم الخاصة ؟ وما المنفعة التي يمكن ان تعود على الأفراد الغير مصابين ؟

يرجع دووركين هنا الى مبرهنة فرضية تشابه "حجاب الجهل" الرولزية ، حيث يقول بفرضية تتصور الأفراد في الوضع المبدئي يجهلون امكانية تعرضهم للإعاقات أو الأمراض ، ويجهلون أيضا طبائع الفوارق الطبيعية الموجودة بينهم. فالجميع سيضطر وفق هذا التصور خوفا من عواقب أن يكون معرضا للإعاقات وأثرها على مستقبله ، للمساهمة بجزء من موارده المبدئية في تمويل نظام التأمينات الاجتماعية هذا. وعبر هذه العملية التي تضمن مساهمة الجميع ، ستكون مؤسسة التأمينات الاجتماعية قادرة على تعويض الأفراد المعاقين اعاقات دائمة بصفة مستمرة ، حيث أن آلية اقتطاع مداخيل الضمان الاجتماعي تفترض مساهمة الأفراد بحصة من مداخيلهم ، أي نظام ما يعرف بالضريبة على الدخل. هذا النظام الضريبي وحتى يستمر لا بدّ أن يعمل بآلية السوق الحرة. من هنا يربط دووركين عدالته التوزيعية المؤسسة عبر آلية التعويض الاجتماعي الممولة بنظام الضرائب على الدخل ، بالنظام الرأسمالي عامة ، المجدد لاقتصاد السوق الحرة. هذا ما يجعل دووركين يصل الى نتيجة أن "بعض الاعاقات الحادثة يمكن معالجتها والتعامل معها بواسطة مؤسسة الضمان الاجتماعي المنخرطة في نظام السوق"⁽¹⁾.

2. 4. المساواة والحرية

يظهر أن رونالد دووركين من المنافحين عن نظام السوق الحرة ، فهي عنده ليست من تؤسس الفوارق الطبقيّة مثلما يقول التصور الاشتراكي ، أو من تقود الى معضلة المساواة\الحرية داخل الفكر الليبرالي ، لكنها حسب الضامن لتحقيق

⁽¹⁾ Ronald dworkin, what is equality: part1 & part2 : equality of resources, philosophy & public affaire, princeton university press, vol 10&11, 1981, p289

الفصل الثالث

المساواة في أرض الواقع. "فاقتصاد السوق لا يشترع لاعتبارات المنفعة والفعالية ، بل لاعتبار المساواة. لأنه يعتبر أداة قوية للبحث وتحقيق الشروط الضرورية للوصول الى المساواة بين المواطنين"⁽¹⁾.

يؤكد دووركين على ضرورة التقريب بين الظروف والنتائج ، حيث أن العدالة المساواتية عنده تقوم على المساواة في الفرص والموارد المبدئية. أما ما ينتج عن خيارات الافراد من فشل أو نجاح فهو يعود على مسؤولية الفرد الخاصة ، وليس للدولة الحق في التدخل ولا واجب التعويض أي كان في أي حال من الأحوال. من هنا كان نظام السوق الحرة باعتباره فضاء يسمح للجميع بعرض اعمالهم ، حيث يضمن تحقق الحرية والمساواة. وهذا ما من شأنه ان يقود إلى إلغاء الفصل بين الحق والخير. فعكس ما يوجد في الفكر النفعي أو الكانطي والرولزي على السواء ، فإنه مع دووركين لا أسبقية لأحدهما عن الآخر ، بل هما يترابطان ويتكاملان في بوتقة واحدة. ومن هنا يظهر أن "غاية نظرية دووركين في دفاعه عن طرح الترابط بين الحرية والمساواة هي في تبيان بأن الحرية هي جزء داخل في المفهوم الأكثر تماسكا للمساواة"⁽²⁾.

يناضل دووركين ضد توجهات النسبية الأخلاقية ، التي ينتجها اما النفعيون أو الجماعتيون أو الشكاك في الأخلاق بعامة. فدووركين ينطلق من المرجعية الكانطية التي تفترض تصورا محددًا حول ما يمكن تسميته "إنسانيا". بالتالي يقترح ضرورة وجود نظام كوني لحقوق الانسان ، يستند الى أهم قيمتين في الليبرالية ، الحرية والمساواة.

على العكس من رواد الديمقراطية الحديثة الأوائل وبالخصوص "الكسي دو توكفيل" ، أو نقادها المعاصرين ، يرفض دووركين مفارقة (الحرية\المساواة) ، ويعتبر وجود الحرية والمساواة معا في بوتقة ليبرالية واحدة ضروريا لتحقيق العدالة. فمن بين كل المشتغلين بفلسفة العدالة المعاصرة ، يعد رونالد دووركين أشد المدافعين عن كونية "حقوق الانسان".

⁽¹⁾ Champeau Serge. Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité, p564

⁽²⁾ Jean-Fabien Spitz, Ronald Dworkin et le faux dilemme de l'égalité et de la liberté, Revue internationale de philosophie, n°233, 2005/3, p433

الفصل الثالث

بالعموم تتميز نظرية رونالد دووركين في العدالة بالتعقيد والتشعب ، فدووركين يعمل من جهة على التنظير التصوري الفلسفي ، ويعمل من جهة أخرى على الدراسة القانونية والجدوى الاقتصادية لأفكاره. فهو يقترح فلسفة في العدالة السياسية تندرج في الاطار الليبرالي المساواتي ، المدافع عن الطابع الكوني لهاته القيم والأفكار. وهو لا يقدم نظريته على أنها الحل الأمثل ، أو القادر على تحقيق المساواة التامة ، لأن الأمر بالنسبة له يبدو مستحيلا. لكنه يفترض بأن مقارنته عن العدالة هي الأقل سوء من كل المقاربات الأخرى المطروحة في الساحة الفكرية.

3. العدالة النسوية

تعتبر المساواة قيمة من القيم الليبرالية الرئيسية التي تطرح عديد الاشكالات. وفي الفترة المعاصرة تحديدا تم تداول عديد القضايا المتعلقة بالمساواة النظرية والتطبيقية ، التي كانت من أهمها ، قضية المساواة بين الجنسين. في هذا السياق تظهر النظرية النسوية كإحدى أهم الطروح الفكرية المعاصرة المنافحة عن مقولة المساواة بين الجنسين. فهي من حيث جذّتها وجذريتها في الطرح ، تقدم نفسها كإعادة قراءة نقدية لترتيب القيم الانسانية في مسارها التاريخي. فإن كانت هذه المقاربة حديثة الظهور نسبيا ، من حيث أن ظهورها يعود الى نهايات القرن التاسع عشر فقط ، فإنها اليوم وبانحراطها في صلب النقاشات الليبرالية ، أصبحت من أكثر الأفكار والقضايا مثارا للنقاش والجدل في ساحة النقاشات السياسية والاجتماعية والثقافية ، خصوصا في المدى الليبرالي ، باعتبار النسوية قبل كل شيء نظرية مساواتية من داخل السياق الليبرالي. ويبقى السؤال المطروح هو حول طبيعة وتمثلات مفهوم المساواة كما تنادي به الأفكار النسوية.

3. 1. إشكاليات النظرية النسوية

انطلاقا من خلفية مساواتية ، تقول بالمساواة بين الجنسين ، تقوم "النسوية" بإعادة قراءة للعلاقة الجندرية بين الجنسين. فالنسوية تقترح نفسها وفق هذا السياق كنظرية جندرية (genre) تحاول إعادة قراءة وترتيب العلاقة بين الجنسين داخل النسيج الاجتماعي ، بغية كشف مواطن الخلل في التراتبية التي تصب لصالح الذكر على حساب الأنثى. وكل ذلك بهدف تحقيق غاية المساواة ، حيث أن مفهوم العدالة الخاص بالنسوية مرتبط ارتباطا وثيقا بترتيب العلاقة بين الجنسين.

الفصل الثالث

لا يمكن الحديث عن نظرية نمطية نسوية بالعموم ، لأنه يوجد هنالك عدة مقاربات ونظريات وتصورات في هذا السياق. "فالنظريات السياسية النسوية المعاصرة تجمع عدة وجهات نظر ، متنوعة ومتعددة في مقدماتها ونتائجها"⁽¹⁾.

تنطلق النسوية من فكرة أن أفكار العدالة في شكلها المتعارف عليه تستند الى رؤية قيمية صاغتها الفلسفة الكلاسيكية التي تهيمن عليها الصبغة الذكورية. ف"ترى كثير من النسويات أن المبادئ الفلسفية التي صيغت تحت تأثير حصري من العقلليات والمصالح الذكورية ، غير قادرة على معرفة احتياجات المرأة بطريقة مناسبة"⁽²⁾. حيث أن مجمل القيم الناتجة عنها متحيزة لتكريس هيمنة الذكورة على حساب الأنوثة بطريقة أو بأخرى ، وهو ما يشكل مدى فكريا شاملا ومخيالا جمعيا ومحكوما بمسلمات ذات طبيعة ذكورية ، تشكل في مجملها ما يعرف ب"الثقافة الأبوية". وهذه الأخيرة هي ذاتها المسؤولة عن تهميش المرأة ودورها في المجتمع ، كما أنها مسؤولة أيضا عن منح الإمتيازات للذكر على حساب الأنثى ، بحيث يمارس الذكر الوصاية على الأنثى ، وهو ما يفسر فارق الانجازات والامتيازات والقدرات بين الذكر والأنثى ، التي تتشكل بعديا وليس قبلها. حتى أن مقاربات النسوية الجذرية ترد كل الفوارق بين الذكر والأنثى لأسباب ثقافية بحتة. فهي ترفض بهذا تعريف العدالة كما هو متعارف عليه ، لا بل تعتبره تهميشا لدور المرأة. لهذا تقترح الدراسات النسوية أن تبدأ العدالة أولا من فحص إشكالية المساواة بين الجنسين.

تدعو النسوية في أشكالها الأكثر جذرية إلى نظرية ما يعرف ب"التمييز الايجابي" ، القائل ب"ضرورة تدخل الدولة في الحياة الاجتماعية وذلك لحماية المرأة من ممارسات إجتماعية غير ليبرالية ، كما يجب ضرورة ممارسة الدولة التمييز لصالح المرأة ، لتعويضها عن التمييز والقهر قرونا طويلة ، ولتحقيق التوازن مع الرجل في المجتمع. ويشمل التمييز من

⁽¹⁾ Will kymlicka, les theories de la justice, p255

⁽²⁾ Ibid, pp255-256

الفصل الثالث

وجهة نظرها سياسات دعم المرأة في عالم العمل عبر منحها امتيازات للتوظيف ، و"نظام المحاصصة"^{*} في المناصب العامة ، بحيث تكون هذه الممارسات مؤقتة حتى تتحقق المساواة الفعلية بين الرجال والنساء⁽¹⁾.

إذا كانت النسوية تتفق بشكل واسع مع الرؤية الليبرالية ، بالخصوص مع اليسار الليبرالي الذي يقول بأولية قيمة المساواة. فإنها من جهة أخرى تنتقد وجهات نظر الليبرالية الكلاسيكية ، حيث "ترى كثير من النسويات أن المشكل يكمن في المبادئ المغلوطة منذ البداية ، فالمنظرون الكلاسيكيون سواء تعلق الأمر باليساريين أو اليمينيين متحيزون جنسيا ، وأن تصورهم للمساواة محكوم بتصور تبعية المرأة للرجل"⁽²⁾. إن التنظيرات الليبرالية الكلاسيكية التي تؤسس للفصل بين الخاص والعام ، تستند الى مقدمات مغلوطة عن علاقة الرجل والمرأة في هذا المجال ، أين تُدرج الأسرة ومعها المرأة في مجال الخاص الغير قابل لحسابات القيمة الأخلاقية. وهذا يدل على اهمال لفهم البنى الثقافية القبلية التي تحكم بنية الأسرة التقليدية ، من حيث أنها تجلّ لثقافة الوصاية الأبوية ، التي تؤسس للتفاوت بين الجنسين وتشرع وصاية الرجل على المرأة. فالأسرة بهذا المعنى وفق تصورات النظريات النسوية تغدو البنية الأولى لتشكيل علاقات الهيمنة واللامساواة بين الذكر والأنثى داخل النسيج الاجتماعي. وهذا ما يتجلى أيضا تجلّ في نظريات العقد الاجتماعي ، التي تحمل تماما بنى العدالة داخل الأسرة ، مثلما يظهر عند رواد النظرية في عصر التنوير وحتى عند جون رولز بصيغة أخف. لهذا فإن الرهان يتحول مع الرؤية النسوية نحو تسليط الضوء على محددات العدالة داخل الأسرة ،

* نظام الكوتا أو المحاصصة (Frauenquote) يعني تخصيص مجموعة معينة من الحصص لفئة معينة ، بهدف ضمان نوع التوازن والانصاف في التوزيع ، بحيث تكون القسمة مؤطرة قبليا وفق هذه مخطط هذه الحصص. مثل تخصيص عدد قاعد معين من الضروري ان تشغله نساء في البرلمان او المجلس النيابي ، ويسمى أيضا بنظام المحاصصة النسائية الذي يهدف الى فرض حضور المرأة في محيط يُرغم انما معادي لهن وفق الشروط العادية.

(1) عصمت مُجد حوسو ، الجندر ، ص171

(2) Will kymlicka, les theories de la justice, p264

وتوجيه الاهتمام بشكل خاص الى العلاقات الجندرية في المجتمع. حيث أن غاية العدالة في النظريات النسوية هي بالعموم تحقيق المساواة ، وذلك عبر القضاء على أشكال التفاوت النوعي بين الجنسين.

3. 2. العدالة الاجتماعية عند نانسي فرايزر

تعتبر المفكرة الأمريكية نانسي فرايزر احدى أكثر الوجوه الفكرية التي يمكن تصنيفها في التيار النسوي تأثيرا وإنتاجا في الساحة الفلسفية. فلها اهتمامات خاصة بالعدالة ، حيث وجهت أبحاثها نحو البحث في اشكالية العدالة وتأثيراتها في حياة الانسان الراهنة. كما أن أعمالها الفكرية تعتبر مقاربة نقدية لنظريات اليمين الليبرالي وخصوصا النيوليبرالية. كذلك فقد قامت بدراسات وافية تنتقد فيها أعمال كبار فلاسفة ومفكري المدرسة النقدية الألمانية وعلى رأسهم يورغن هابرماس وأكسل هونيث (Axel Honneth).

كمنظرة نسوية منحرفة في اليسار الليبرالي ، فان مفهوم العدالة عند فرايزر يحيل ضرورة الى تصور المساواة كقيمة أولية للعدالة الاجتماعية. فترفض فرايزر مسلمة الحياد الأخلاقي للدولة التي يدعو اليها أنصار اليمين الليبرالي ، وترى بأن هذا الحياد المزعوم في النظرية الليبرالية يخفي وراءه أشكال من اللامساواة والهيمنة المسكوت عنها في مسلمات النظرية الليبرالية. فطبيعة تصور العلاقات الاسرية ومحددات سوق العمل بين الرجل والمرأة في المقاربة الليبرالية ، تؤسس لتفاوت جذري بين الجنسين. كما أنه حتى دعوات الليبرالية الجديدة المتأثرة بصعود خطاب الحقوق النسوي ، تؤسس الى تسليع المرأة وشكل مخفي من التفاوت بدل أن تحقق المساواة المرجوة. هنا تعيب فرايزر على بعض التوجهات النسوية سذاجتها وغفلتها التي دفعتها الى التحالف مع الليبرالية الجديدة. وهو ما جعلها تفرط في حقوقها طوعا ، تحت دعوى الحصول على امتيازات زائفة تؤسس لأشكال جديدة من التفاوت.

من هنا تتماس فرايزر مع جون رولز الذي بدوره له عدة تقاطعات مع التوجهات النسوية_ في دعواها إلى اقرار العدالة الاجتماعية. لكن هذا الأمر يضعها من جهة أخرى في صدام نقدي مع أهم دعاة نظريات العدالة الاجتماعية

الفصل الثالث

اليوم وفق مقارنة أخرى ، أي رواد النظرية النقدية وعلى رأسهم يورغن هابرماس صاحب نظرية الفضاء العمومي ، الذي ترفض فرايزر مقارنته عن الفضاء العمومي القائلة بأن الفضاء العمومي تؤسسه الطبقة البرجوازية "الوسطى".

حيث ترى في هذا إقصاء لعديد الفئات المهمشة تاريخيا وعلى رأسها المرأة. كبديل تدعو لتأسيس مفهوم جديد للفضاء العمومي ، قادر على استيعاب الفئات المهمشة والمستبعدة. فالعدالة بحسبها لا تتحقق فقط بتحقيق توزيع اقتصادي عادل ، بل تتطلب مشاركة سياسية عادلة. في نفس السياق تُعرِّج فرايزر على مقارنة أكسل هونيث رائد الجيل الثالث في المدرسة النقدية القائمة على تمثل العدالة في براديغم الاعتراف ، القائل بأن المشكلة الأخلاقية لا يمكن تصورها خارج جدلية الصراع من أجل الاعتراف. فترى فرايزر أن منظور هونيث للعدالة هو منظور أحادي البعد ، "فالاعتراف هو علاج للظلم وليس حاجة إنسانية في ذاتها"⁽¹⁾. فالتصور الشمولي للاعتراف عند هونيث هو ما يجعله يحرص كل القيم في براديغم الاعتراف ويهمل جوانب أخرى من المقاربة القيمية. حيث "أن براديغم الاعتراف هذا صار براديغم سياسي فحسب ، وفي منظورها لم يعد بإمكانه مجابهة باقي الإشكالات الأخرى القائمة خارج أفق السياسة ، ضمن مسار الحياة العامة للمجتمعات الغربية المعاصرة"⁽²⁾. وهذا التمييز والاختزال هو وجه القصور في مقارنة الاعتراف عند هونيث من وجهة نظر فرايزر ، والتي تقترح "أن يحصل الجميع على الحق في البحث عن الاعتراف في شروط توفر فرصا مساوية بين الجميع. وهذا الذي لا يحدث في منظومات تأويل مؤسسة تحط بطريقة

⁽¹⁾ زواوي بغورة ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل : دراسة في الفلسفة الاجتماعية ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2012 ،

ص113 ،

⁽²⁾ سارة دبوس ، العدالة من مطلب إنساني إلى حق كوني في الخطاب الفلسفي المعاصر، مجلة دراسات فلسفية، العدد 15،

2018، جامعة الجزائر2، ص66

الفصل الثالث

دائمة من حضور الأنوثة واللون الغير الأبيض والمثلية الجنسية ، وكل ما يمثلها ثقافيا. من هنا فمن الأفضل ان يكون الاعتراف أحد قضايا العدالة ، من أن يكون كافيا في ذاته للتعبير عنها⁽¹⁾.

إذن فبحسب فرايزر فان التنظير لمفهوم صائب عن العدالة الاجتماعية ، يتطلب أولا معالجة سياقات تبلور اللعدالة. والتي تراها تنشأ في مجالين رئيسين: الأول هو لاعدالة التوزيع ، حيث أن توزيع الموارد الاقتصادي يمثل عاملا رئيسيا في تولد اللاعدالة داخل المجتمع ومعالجته تتطلب مقاربات في عدالة التوزيع كما يقترحها جون رولز.

والثاني هو لاعدالة الاعتراف ، حيث أن التهميش وغياب الاعتراف واستبعاد فئات معينة لأسباب جنسية أو عرقية أو عقائدية ، يمثل اهم محددات اللاعدالة الثقافية. كما تضيف شرطا ثالثا هو المشاركة السياسية ، حيث تربط تحقق العدالة بتحقيق مبدأ المساواة في المشاركة السياسية حتى يشمل كل الفئات المهمشة.

تربط نانسي فرايزر تحقق العدالة الاجتماعية بتحققها في ثلاثة سياقات رئيسية : الثقافية والاقتصادية والسياسية. ومقاربة العدالة عند فرايزر هي ما تجعلها "تذهب إلى البحث في خطابات الإحتياجات والعوائق المعرفية والأخلاقية المتصلة به من أجل العثور على حلول تنصف هؤلاء الذين يعانون التهميش والميز العنصري داخل فضاء المجتمعات الرأسمالية المتأخرة⁽²⁾". وهو ما يجعلها تتبنى الدفاع عن قضايا من قبيل النسوية والمثلية الجنسية وغيرها.

3.3. نظرية أخلاق العناية

يعد مفهوم "أخلاق العناية" مفهوما حادشا في قاموس الفكر الراهن ، وهو أحد أهم المفاهيم النظرية التي أنتجتها التنظيرات النسوية الراهنة ، الذي يرجع بأصوله الى أعمال منظرات النسوية الامريكاني المعاصرات ، على رأسهم خوان

⁽¹⁾ Nancy Fraser, Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation, Discussion Paper FS, n°108, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Berlin, 1998, p4

⁽²⁾ سارة دبوس ، العدالة من مطلب إنساني إلى حق كوني في الخطاب الفلسفي المعاصر ، ص67

الفصل الثالث

ترونتو (Joan tronto)* ، وكارول جيليجان (Carol Gilligan)** صاحبة فكرة التفريق بين نمطين من الأخلاق : أخلاق العدالة ذات الطبع الذكوري ، وأخلاق العناية فهي ذات الطبيعة الأنثوية. على خطى جيليجان توافق خوان ترونتو على فكرة وجود نمطي الأخلاق هذان كما نظرت لهما جيليجان ، لكنها تحالفها في رفض أن يكون كل نمط أخلاقي خاص بجنس معين. فالذكور أيضا يشملهم نمط أخلاق العناية. كما ترى بأن استبعاد المرأة من الحياة العامة لفترات طويلة عبر التاريخ هو المفسر الفعلي لافتقادها لحس متطور عن أخلاق العدالة.

"ان عمر أخلاق العناية هو عقود قليلة فقط ، وبعض المنظرين لا يجب تسمية هذا الاتجاه في معالجة القضايا الأخلاقية بلفظة عناية. وحاولوا استبداله بلفظة أخلاق المحبة أو الأخلاق العلائقية relational ، ولكن المناقشة تعود باستمرار للعناية بوصفها حتى الآن أكثر التسميات التي أخذت بعين الاعتبار ، على الرغم من أن البعض يبقى غير راض عنها ، ولمفهوم العناية ميزة عدم إهمال العمل المتعلق بالعناية بالناس ، وعدم السماح بتفسير الأخلاق على أنها شيء مثالي وغير عملي"⁽¹⁾.

قد يقدم بعض منظري أخلاق العناية أفكارهم على أنها مناقضة ل"أخلاق العدالة" كما يظهر عند كارول جيليجان ، لكن بشكل أو بآخر فإن أخلاق العناية هي مقارنة في العدالة بمفهومها الواسع. فعلى عكس مقارنة العدالة المجردة فإن نظرية أخلاق العناية تعتمد لادخال الجوانب العاطفية في عملية التقييم الاخلاقي ، وهو ما كانت الأخلاق

* جوان ترونتو (1952-...) جامعية ومنظرة سياسية ونسوية أمريكية ، صاحب مساهمة في نظرية أخلاق العناية ، تتميز بأفكارها الداعية للمساواة وضرورة المحافظة على النظام البيئي.

**كارول جيليجان (1936) نفسانية وأخلاقية نسوية أمريكية ، صاحبة الاسهام الأهم في صياغة نظرية أخلاق العناية ، بداية من كتابها (In a Different Voice) الصادر سنة 1982.

(1) فيرجينيا هيلد ، أخلاق العناية ، ترجمة مشيل حنا متياس ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 356 ، أكتوبر 2008 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص13

الفصل الثالث

الكلاسيكية تعتمد على تجنبه سابقا ، انطلاقا من التصور الذي يفصل بين العدالة والعاطفة. حيث "ترفض أخلاق العناية رأي النظريات الأخلاقية السائدة التي تقول: كلما إزداد التفكير في المشكلة الأخلاقية تجريدا إزدادت صحته ، لأنه كلما إزداد امكان تجنب الانحياز والعشوائية اقتربنا من النزاهة. إن أخلاق العناية تحترم عوضا عن أن تبتعد عن ادعاءات الآخرين الذين نشترك معهم في علاقات واقعية⁽¹⁾". رفض التجريد الأخلاقي هذا يقود آليا لإعادة الاعتبار الى الانفعالات والعواطف. ومنه رفض التصور الكانطي الذي يرى بعدم امكانية وصول الشخصية المرأة النمطية للقدرات الاخلاقية القصوى ، بسبب إعتماها على الانفعال والعواطف. فمع أخلاق العناية تصبح الانفعالات العاطفية مكوّنا أساسيا من مكونات القيم الأخلاقية ، وليست نقيضا لها.

تمثل أخلاق العناية بهذا نقدا جذريا لمقاربة العدالة التجريدية ، من حيث أنها تتعلق بحالات جزئية متفردة ، بدلا من القوالب الكلية النظرية كما يظهر في مقولات الأخلاق التقليدية. فأخلاق العناية هي أخلاقيات للمُعاش اليومي ، وهي بهذا تمثل قطيعة مع التصورات الأخلاقية الكلية.

أخلاق العدالة في تصورها الأخلاقي سواء في شكلها النفعي أو المثالي ، تعلق الأمر بمرجعية عقلانية أو دينية ، تشترك في سمة مميزة هي أنها تعتمد فصل القيمة الاخلاقية عن الانفعال العاطفي. هذا الأمر يعني بشكل آخر ، إعلاء لقيم القوة والقسوة الذكورية ، وتحقير لقيم العناية والمحبة الأنثوية. هنا تقدم مقارنة أخلاق العناية نفسها كترياق لقسوة وجفاف الأخلاق الكلاسيكية ، من حيث أنها تدعو للمحبة والتسامح والتعاش ، وتحارب العنف والقسوة والتسلط. تهدف مقارنة أخلاق العناية الى التوغل في مجالات المسكوت عنه في العدالة التجريدية ، فالأسرة والصدقة والعلاقات اليومية بين البشر تصبح هي الهدف الأول والحقل الرئيسي للأخلاق. "فليست أخلاق العناية أخلاقا

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص16

الفصل الثالث

محضة ، وإنما هي تدبير سياسي قائم على مبدأين : يتمثل الأول في الاهتمام بالآخر ، ويظهر الثاني في المسؤولية اتجاه الغير⁽¹⁾ . بهذا تقترح أخلاق العناية نفسها كمقاربة أخلاقية تطبيقية.

في النظرية الليبرالية المعاصرة ، "فان أهم نواتج فصل المجال العام عن المجال المنزلي ، هي إلحاق المرأة بهذا الأخير. والقول بالاختلاف المزعوم في طرق التفكير والتعقل بين الرجل والمرأة⁽²⁾". هنا تهدف مقارنة أخلاق العناية أولاً الى كسر نمطية ثنائية العام والخاص في الليبرالية ، التي تدرج الاسرة في المجال الخاص الخارج عن حقل معيارية العدالة وبالتالي خارج امكانية تدخل الفعل السياسي. "لقد بينت الحركة النسوية كيف أن القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية العظيمة للرجال نظمت هذا الاطار الخاص من غير مصلحة للنساء والأطفال وكيف جعلتهم معرضين لعنف عائلي من دون تدخل خارجي ، وكيف جعلت النساء غالباً تابعات اقتصادياً للرجال. وخاضعات لتقسيم ظالم جدا للعمل في الأسرة⁽³⁾".

ترفض نظرية أخلاق العناية التصور الفردي الليبرالي للذات البشرية ، من حيث أنه تصور للذات الانسانية في امتدادها الذري المبعثر والأثافي. فتصور أخلاق العناية للذات البشرية لا يمكن فصله عن السياقات العلائقية بين البشر في أبعاده العائلية والاجتماعية والسياسية. حيث أن هذه العلاقات تفترض وجود نوع من المسؤولية والعناية بين الأنا والآخر ، وهو ما يخرج عن مسلمات التصور الليبرالي الكلاسيكي عن الذات البشرية.

تقول نظرية أخلاق العناية بأولوية العناية في منظومة القيم ، فالعناية تسبق العدالة ، لأنها أكثر أهمية. حيث يمكن للبشر أن يعيشوا بدون عدالة ، لكن لا يمكنهم ان يعيشوا بدون عناية. فلولا العناية لما تمكّن الرضيع من النشوء والترعرع. ولقيمة العناية أهمية جوهرية بالنسبة لكل أشكال الحياة ، فهي توجد حتى عند الحيوانات ، التي قد تفتقر

(1) الزواوي بغورة ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل ، ص156

(2) Wil kymlicka, les theories de la justice, p283

(3) فيرجينيا هيلد ، أخلاق العناية ، ص 19

الفصل الثالث

لأي حس أخلاقي ، لكنها تجد نفسها مجبولة على العناية بصغارها بحكم الغريزة. فالعناية هي المبدأ الوحيد الذي يكسر قسوة الحياة ووحشيتها ، وهذا ما يستوجب جعل العناية قيمة جوهرية في النظرية الاخلاقية بحسب منظري أخلاق العناية.

"تطورت أخلاق العناية في السنوات الأخيرة الماضية بوصفها بديلا واعدة عن الاتجاهات الأخلاقية السائدة التي طرحت خلال القرنين الماضيين ... فهي تُغيّر الطرق المعتادة في تفسير المشاكل الأخلاقية وتُغيّر أيضا رؤية الكثيرين لما يجب أن تكون عليه المقاربة المفضلة لمعالجة المشاكل الأخلاقية"⁽¹⁾.

* * *

يعتبر جون رولز ونظريته في العدالة كإنصاف ، رونالد دووركين ودفاعه عن أولوية المساواة في الليبرالية ، التيار النسوي مع مقاربة نانسي فرايزر ونظرية أخلاق العناية أهم ممثلي فلسفة العدالة في اليسار الليبرالي.

وبالرغم من اختلاف تصوراتهم وأفكارهم ونظرياتهم عن العدالة الاجتماعية ، فإنه يمكن القول أن العامل الذي يجمعهم هو القول بأولوية المساواة وأهميتها داخل الفلسفة الليبرالية والحياة الاجتماعية بعامه. وكذا دعواهم الى ضرورة تدخل الدولة لصالح اقرار تنظيمات اجتماعية تؤدي الى تحقيق العدالة الاجتماعية. فاليسار الليبرالي يبدو هنا اعتراضا على مسلمة عدم التدخل وشعار ال"دعه يعمل دعه يمر" المميز لليمين الليبرالي والليبرالية الكلاسيكية. كما أن اليسار الليبرالي يمثل في وجهه الآخر محاولة لأنسنة الليبرالية وجعلها أكثر مساواتية وإنصافا ، مع نقده للنفعية ، وتأكيد له لأسبقية الحق عن الخير.

⁽¹⁾ المرجع السابق ، ص 7

المبحث الثاني: اليمين الليبرالي

يقدم اليمين الليبرالي نفسه كوريث شرعي للأصولية الليبرالية. فمقولات الليبرالية الكلاسيكية يتم استعادها مع مقاربات اليمين الليبرالي في شكل قوالب جديدة ، فتظهر نظريتا الليبرتارية (Libertarianisme) والليبرالية الجديدة (Néolibéralisme) كأهم المقاربات الفكرية لليمين الليبرالي الراهن. وفي هذا المجال يظهر شخص روبرت نوزيك (Robert Nozick) كأهم الأوجه الفكرية لهذا التيار ، وذلك عبر محاولته صياغة يوتوبيا يمينية في الليبرالية ، تحت مسمى الليبرتارية. في حين تطرح الليبرالية الجديدة أو النيوليبرالية كما تسمى في الاستعمالات الشائعة نفسها كتجلىّ مُحدث للبرالية الاقتصادية الكلاسيكية في صيغها الجذرية. وعلى عكس من اليسار الليبرالي ، فان اليمين الليبرالي يتشبث بقيمة الحرية الفردية وما يتبعها من حريات وحقوق ، كقيمة أولية في الفلسفة الليبرالية.

وفي هذا المبحث سيتم استعراض أهم نظريات ومنظري اليمين الليبرالي ، وذلك من خلال عرض نظرية الليبرتارية عند روبرت نوزيك ، ثم بالتطرق الى أفكار الليبرالية الجديدة ومنظريها فريدريك هايك (Friedrich Hayek) وميلتون فريدمان (Milton Friedman)

1. الليبرتارية عند نوزيك

الدولة باعتبارها كيانا سياسيا ، يقوم على احتكار القوة ومشروعية استعمال العنف ، هي كيان سلطوي بشكل أو بآخر. فهي وفق النظرية التعاقدية التي تتأسس عليها فرضيات الليبرالية المعاصرة ، تتأسس وفق عقد سياسي يفترض التنازل عن مجموعة من الحقوق لتحقيق الانتقال من المرحلة الطبيعية ، التي يتمتع فيها الانسان بحريته الكاملة ، إلى المرحلة المدنية المؤطرة بوجود الدولة ومؤسساتها السياسية والاجتماعية. وعليه فهل يمكن إيجاد حل آخر لكي يحتفظ الانسان بحريته كاملة دون أن يضطر للتنازل عنها كليا أو جزئيا لحساب جهاز الدولة ؟

الفصل الثالث

في السياق الليبرالي دارت العديد من النقاشات حول هذا الأمر ، وانطلاقاً من النقاشات التي أثيرت حول العدالة السياسية والاجتماعية بدءاً من المنعطف الرولزي ، ظهر تيار يدعي الدفاع عن الحرية عبر الدعوى الى تقييد السلطة السياسية الى حدها الأدنى. وقد كان من أهم اقطاب هذا التيار " روبرت نوزيك" الذي يعتبر أهم ممثل للمدرسة الليبرتارية ، وهو الذي حاول الجمع بين النظرية الليبرالية والنزعة اللاسلطوية.

يعد نوزيك المفكر المحوري في نظرية الليبرتارية ، التي تعد رفقة الليبرالية الجديدة أهم أقطاب اليمين الليبرالي المعاصر ، ومنه التساؤل عن أهم معالم وأفكار الليبرتارية بعامة ونظرية نوزيك بخاصة.

1.1. تعريف الليبرتارية

الليبرتارية (Libertarianism) وتترجم أيضاً بـ"التحررية" أو "مذهب الحرية" ، وهي مذهب وتيار في الفلسفة السياسية ينتمي للحقل الليبرالي ، يجعل من جوهر أولوياته مقولة "الحرية الفردية" ، وضرورة حمايتها وتفعيلها. في كثير من الأحيان يتم الخلط بين الليبرتارية واللاسلطوية (anarchie) ، "لكن يمكن التفريق بينهما حيث أن الليبرتارية تفتقر عن اللاسلطوية في ربطها الحرية بحرية السوق"⁽¹⁾. كما تفتقر في بعض الجزئيات عن النيوليبرالية أيضاً.

تفترض الليبرتارية عموماً نموذج دولة محدودة الصلاحيات تتقيد فقط بالوظائف الأساسية والتنظيمية ، بحيث لا تتدخل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للأفراد. وهي هنا تختلف عن اللاسلطوية التي ترفض تماماً وجود الكيان السياسي أو الدولة ، حيث تقبل بحد أدنى من السلطة السياسية. أما عن علاقتها بالرأسمالية والليبرالية الجديدة ، فإن الليبرتارية تدعو لنظام "السوق الحرة" ، وما يرافقه من ارخاء للرقابة الضريبية وتجاهل موازنات العدالة الاجتماعية ، وهي بهذا تتقاطع مع الليبرالية الكلاسيكية في دعواها لمبدأ "دعه يعمل دعه يمر" ، وتتقارب مع تصورات "الليبرالية

⁽¹⁾ Le petit larousse illustré, p663

الجديدة" في دعواها لنظام اقتصاد السوق مؤسس على تحرير رؤوس الأموال والسوق الحرة ورفض تدخل الدولة في الموازنات الاجتماعية والاقتصادية.

المجتمع العادل في الفلسفة الليبرتارية ، هو ذلك المجتمع الذي تتحقق فيه ملكية الأفراد لذواتهم ، أي حريتهم المطلقة في التصرف في ذواتهم وما يلحقها من ممتلكاتهم ، بدون أي تدخل من الدولة ، أو تقيّد بالقيم الاخلاقية والاجتماعية السائدة. وهي في هذا تستند الى نظرية في الحق الطبيعي ترى بأن الحرية الفردية هي أسمى القيم الانسانية.

1. 2. مبادئ العدالة

يعتبر نوزيك معاصرا وزميلا وناقدا لرولز في نفس الوقت ، فقد التقى الرجلين وحاضرا في جامعة هارفارد ، وكان كتاب نوزيك "الدولة ، الفوضى ، البيوتوبيا" الصادر سنة 1974م ، أول نقد مؤسس ممنهج لنظرية رولز في العدالة. وكانت انتقادات نوزيك لمقاربة رولز حول العدالة السياسية والاجتماعية بداية سلسلة طويلة من النقاشات داخل البيت الليبرالي الأمريكي. وهو الأمر الذي سيقود بجون رولز الى اعادة تقييم ومراجعة وتنقيح أفكاره حول العدالة بداية من مؤلف "العدالة كإنصاف : اعادة صياغة" الصادر سنة 1985م.

ينتمي نوزيك الى التيار الليبرتاري ، القائل بالفردانية وأولية الحرية والرافض لأي استراتيجية لما يسمى ب"العدالة الاجتماعية". في هذا التصور العام يصوغ روبرت نوزيك مقارنته حول العدالة في ثلاثة مبادئ رئيسية ، سيكون من هدفها تشريع وتنظيم حقوق الملكية والحرية الفردية ، فيما يسميه ب"عدالة التملك المستحق" :

"أولا. مبدأ التحويل: يقول بأن كل ما يمتلكه بطريقة مشروعة يمكن تحويله أو تناقله بطريقة مشروعة أيضا.

ثانيا .مبدأ التملك المبدئي العادل: وهو يفسر كيف يمكن للأفراد في الأصل تملك الأشياء التي يمكنهم تناقلها وفق المبدأ الأول.

الفصل الثالث

ثالثا. مبدأ تصحيح اللاعدالة: يقصد به كيفية التصرف في حالة التملك الغير العادل للأشياء أو تناقلها وتحويلها⁽¹⁾. (مثلا حالة الاستعمار ومشكلة المشروعات التاريخية)

يضيف نوزيك أيضا أنه لا يوجد تملك مستحق أو عادل إلا بما يكون ضمن إطار المبدأ الأول والثاني.

ينطلق نوزيك من فرضية حول "الحق الطبيعي" تحوي على مبادئ مشروعية الملكية الفردية ومعيار عدالة استحقاقها بالنسبة للفرد الأول الذي يمتلكها. فكل ملكية تكون ضمن هاته الشروط تعتبر ملكية مشروعة ، وفي هذا الجانب يستند نوزيك الى مبرهنة جون لوك* ، لتبرير مشروعية حالة التملك الأصلي.

المبدأ الثاني يشرع تناقل الممتلكات بين الأشخاص سواء عن طريق البيع أو المقايضة أو التحويل الارادي ، حيث أن تحويل وتناقل كل ملكية مشروعية بطريقة مشروعة هو تملك مشروع في حالته الجديدة عند مالكة الجديد.

أما بالنسبة للمبدأ الثالث فهو يحاول تحديد حدود المشروع والغير المشروع ، فالمشروع يتم التعامل معه حصرا بالمبدأين الأول والثاني ، أما في حالة حالات التملك التي تثير جدلا وتشككا في مشروعيتها ، نظرا للبس المثار حولها ، مثل إشكالية تقسيم الأراضي الناتجة عن الحروب أو الحملات الاستعمارية ، التي من المفترض أن تخضع لمعيارية أخرى تقوم على مشروعية الوضع الراهن. فالليبرتارية لا تعترف في هذا الجانب بما يسمى مشروعية الحق التاريخي ، بقدر ما تقول بمشروعية الواقع.

(1) Will kymlicka, les theories de la justice, p111

* تستند حجية نوزيك في هذا الجانب على ما يعرف ب(حجة جون لوك) (clause lockéenne):

1. الافراد متملكون لذواتهم و ما يتبعها من مميزات و ممتلكات
2. مبدئيا العالم الخارجي ليس ملكا لأحد
3. يمكن تملك جزء معين من العالم الخارجي بطريقة مشروعة في حال لم يعرقل أو يدهور حياة شخص آخر
4. بعدما يحدث التملك وتقسيم الممتلكات بين الأشخاص ، فان خلق سوق حرة للعمل و الرساميل يصبح ضروريا

يستند نوزيك لمنهج التحليل في عرض مبادئ نظريته في العدالة ، حيث يستنجد بعدة أمثله ومبرهنات أهمها مبرهنة لاعب كرة السلة* ، ومفارقة نوكمب (Paradoxe de Newcomb)** التي يريد من خلالها تبيان "أنه يمكنك استنتاج أي شيء من التناقض"⁽¹⁾. ليصل في الأخير الى محاولة صياغة يوتوبيا ليبرتارية في العدالة.

1. 3. النقد الموجه لجون رولز

يتفق روبرت نوزيك مع جون رولز في كثير من المنطلقات ، فالاثنان ينتميان الى المدرسة الليبرالية ، سواء صنف رولز في اليسار ، ونوزيك في اليمين مع الليبرتارية ، فالاثنان لا يخرجان عن المقاربة الليبرالية. كذلك فهما "يشتركان في نزعة معادية للنفعية"⁽²⁾ ، من حيث أنهما يرفضان التصورات النفعية التي تحيل الى تجاهل الفوارق والتميزات الفردية في صياغة معيارية العدالة. ويتفقان أيضا في النظر للأشخاص "وفق الرؤية الواجبية الكانطية ، من حيث أنهم غايات في

* ويل شمبلين (will chambelain) لاعب كرة سلة مشهور ، يحصل على عائدات مالية ضخمة نظير حضور الاشخاص لمتابعة مبارياته. حيث أن كل شخص يدفع طوعا مبلغا معيناً من المال مقابل مشاهدة ويل شمبلين يلعب. وهو ما يعني في النهاية تراكم ثروة ضخمة عند شمبلين. هنا يستدل نوزيك على مشروعية هذا التملك وما يتبعه من فوارق اقتصادية واجتماعية ، حيث أن الاشخاص نقلو بطريقة مشروعة أموالهم الخاصة المشروعية. بالتالي فتملك شمبلين لها هو تملك مشروع و لا يجوز المساس به وفق أية صيغة أو حجة.

** هي خبرة تصورية ، تنتمي لمجال الاحتمالات ما يعرف ب(نظرية الألعاب). القصد بها الكشف عن مفارقات ومصاعب اتخاذ القرار ، حيث يتداخل في الأمر قصر المعلومات والزمن والثقة وغيرها. عموما تهدف المفارقة لتبيان ان الناس لا يتشابهون جميعا أو لا يملكون قدرة ماثلة في عملية اتخاذ القرار ، نظرا لتداخل عدة عوامل داخلية وخارجية لحظة اتخاذ القرار.

⁽¹⁾ كين بينمور ، نظرية الألعاب : مقدمة قصيرة جدا ، ترجمة نجوى عبد المطلب ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، ط 1 ، 2016 ، ص 175

⁽²⁾ Luc Rouban. La philosophie formelle de l'État selon Robert Nozick : à propos de Anarchy, State and Utopia. Revue Francaise de Science Politique, Fondation Nationale des Sciences Politiques, 34^e année, n°1, 1984, p113

الفصل الثالث

ذواتهم ، وليسوا أدوات يتوسل بها لبلوغ غايات خارجية ، حتى لو كانت تستهد خيرا اجتماعيا عاما⁽¹⁾ ، مثلما تقول به النفعية.

يبدأ الخلاف بينهما ، حين يتبنى روبرت نوزيك النزعة الليبرتارية المعادية بطبعها لفكرة العدالة الاجتماعية التي يصير جون رولز على اقحامها في النظرية الليبرالية. فيعترض نوزيك أشد الاعتراض على صيغة العدالة التوزيعية التي يعمد جون رولز على تكريسها بشكل محوري في نظريته عن العدالة. فنوزيك ينطلق من فكرة أن الفرد يملك ذاته ، وملكيته لذاته تعني أيضا أنه يملك كل ما تحوزه من ممتلكات ومكتسبات. فإذا كان رولز يقترح مبدأ يلزم الأفراد الأحسن مركزا على إقتسام مكتسباتهم مع الأفراد الأقل مركزا ، فإن هذا الأمر يتعارض مباشرة مع مبدأ "تملك الذات" والحرية الليبرتاري. فنوزيك "الذي يرى في مطالب رولز بأن تسمح الممتلكات والمكتسبات المنتجة من طرف الأعضاء الأكثر اقتدارا على تحسين حياة الأفراد الأكثر تهميشا وحرمانا ، بأنها انتهاك لمبدأ "تملك الذات". فالقول أني املك ذاتي ، يعني أني املك كل خصالها وممتلكاتها⁽²⁾".

هنا يصل نوزيك لنتيجة أن روالز يقع في تناقض داخلي. فهو إذا نقد النفعية ، فإنه يصل الى نفس نتائجها بخصوص الذات الفردية المجردة ، أي ذات مجردة من كل خصالها وممتلكاتها.

أهم نقطة يشتغل بها نوزيك في نقده لنظرية رولز في العدالة ، هي مبدأ الفرق ، الذي يمثل ثاني مبادئ نظرية العدالة الرولزية ، وأكثرها أهمية. فمبدأ الفرق هذا يحيل مبدئيا الى نظرية في العدالة التوزيعية ، أي شكل من أشكال نظريات تدخل الدولة في الحياة المجتمعية بغية تحقيق نوع من العدالة الاجتماعية. فبالنسبة لرولز فان المساواة تمر قبل الحرية ، أما بالنسبة لليبرتارية بعامة ونوزيك بخاصة ، فالحرية هي المبدأ الأول والأخير الذي لا يجوز المساس به.

(1) محمد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة ،

قطر ، ط 1 ، 2014 ، ص 283

(2) Will kymlicka, les theories de la justice, p121

الفصل الثالث

يضع رولز مبدأ الفَرق اعتراضاً على الفوارق الطبيعية ، التي يراها غير مستحقة ، نظراً لأن الفرد لم يجتهد لاكتسابها. وهذا ما يرفضه نوزيك تماماً ، حيث يرى ب"عدم شرعية إعادة التوزيع وفق مبدأ الفَرق ، لتناقضه مع مبدأ الحرية الليبرالية باعتباره عدم تدخل وخرقه إياه"⁽¹⁾. فنظرية رولز وان حاولت اقرار نوع من العدالة الاجتماعية ، لإضفاء نزعة مساواتية على الليبرالية ، وسد الطريق على الخطاب الشيوعي الذي كان يحتكر آنذاك مقولة "العدالة الاجتماعية" ، فإنها تؤدي الى سلبيات وآثار جانبية على الحرية الفردية. ومن هنا خطر مبدأ الفَرق أو الإختلاف الرولزي ، من حيث أنه "يعد انتهاكاً للاستقلال الذاتي واحترام الشخص القائم بذاته"⁽²⁾.

تقود نظرية رولز الى ما يعرف بنموذج "دولة الرفاه"^{*} (État-providence) ، وهو ما يعني إمكانية تدخل الدولة في الموازنات الاقتصادية والاجتماعية ، وذلك من خلال إقرار نظام عدالة توزيعية ونظام موازنة ضريبية. هذا ما يرفضه تماماً روبرت نوزيك ، الذي يرى أن تدخل الدولة اعتداءً صارخاً على الحرية الفردية ، وعبودية بشكل أو بآخر. فيقترح نوزيك دولة "الحد الأدنى" (Minarchie) كبديل عن دولة الرفاه الرولزية.

1. 4. دولة الحد الأدنى

الحرية الفردية هي أسمى القيم الليبرتارية وهي تعني سيادة الفرد على نفسه وممتلكاته وخياراته ، ويفترض نوزيك الحفاظ على هذه الحرية كأسمى القيم السياسية. فحسبه كلما تناقص نفوذ الكيان السياسي وتكتمش لينحصر دوره في الحاجات الضرورية فقط كان ذلك أفضل. في هذا السياق فهو يتناص مع النيوليبرالية أو الليبرالية الجديدة ، وعلى

⁽¹⁾ مُجَّد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، ص284

⁽²⁾ Robert nozick, anarchy state ans utopia, basic books, new york, 1974, p33

* هو نموذج سياسي وشكل من أشكال الحكومة التي تقيم مشروعيتها من خلالها تأمين الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين وتعززها على أساس توزيع منصف للثروة قائم على مبادئ تكافؤ الفرص. كما أن نموذج دولة الرفاه يمثل نموذج رعاية غير شمولي ، بما يتلائم مع روح الديمقراطية الليبرالية المعاصرة.

الفصل الثالث

العكس من التيارات اللاسلطوية التي ترفض وجود الدولة تماما ، فان روبرت نوزيك يقبل بوجود دولة محدودة الصلاحيات ، حيث تتحدد صلاحياتها في ضمان الأمن للأفراد والحرص على الحفاظ على حقوق الملكية ونقلها بين الأفراد ، وحفظ الحريات الفردية.

السوق الحر باعتباره تجسدا للحرية ، قادر وحده على ضمان حسن سير الحياة الاجتماعية ، ومن هنا رفض كل استراتيجيات التدخل السلطوي من قبل مؤسسات الدولة في عملية توزيع الموارد الاقتصادية والاجتماعية. فتلقائية السوق الحرة والمنظومة الرأسمالية الليبرالية الكلاسيكية القائمة على مبدأ الإنسيابية والتلقائية وآلية العرض والطلب كفيلة بحسن سير المجتمع وتنظيمه تلقائيا. وهذا ما يؤكد أن "نوزيك يظل منسجما مع المنهج الليبرالي في صيغته التقليدية الجذرية التي تقول بعدم التدخل وترك الأمور لحكمة اليد الخفية المزعومة التي قال بها سميث ورددتها أشياعه دائما⁽¹⁾".

في هذا السياق رفض نوزيك تماما الحل الذي اقترحه رولز وما يترتب عنه من مشروعية تدخل الدولة في فرض الضرائب على الأفراد الأكثر غنى ومكانة لتحسين أوضاع الأكثر فقرا وتضررا. "فلا تستطيع الدولة أن تستخدم القسر كي تجبر بعض المواطنين على مساعدة الآخرين ، ولا بهدف منع الناس من بعض الأنشطة الهادفة الى خيرهم الخاص ، أو الى حمايتهم⁽²⁾". من هنا يرفض نوزيك تماما كل استراتيجيات الموازنة القائمة على استراتيجية العدالة الاجتماعية التي تفترضها المقاربة المساواتية ، وما يتبعها من امكانيات فرض جبايات ضريبية على الأطراف الأكثر رفاها في المجتمع ، فيما يعرف ب"ضريبة الغنى". "من هنا يأتي تصور نوزيك لدولة في أصغر حد ممكن. أي دولة تشرف فقط على تطبيق العقود بين الناس وحفظ الأمن لا أكثر ... فكل عمل اجتماعي يجري طوعا واختيارا. لا بدّ

(1) محمد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، ص288

(2) فيليب كوركوف ، كبار المفكرين في السياسة ، ص86

الفصل الثالث

هنا من التأكيد أن نوزيك ليس ضد مساعدة الأغنياء للفقراء ، ولكنه ضد أن تفرض هذه المساعدة على الأغنياء⁽¹⁾.

يظهر نوزيك وفق هذه الصيغة رأسماليا صريحا ، وكذلك رافضا لفكرة "العدالة الاجتماعية" من أساسه ، كما يرفض الحلول التوفيقية من قبيل نموذج دولة الرفاه كما يقترحه رولز.

يقترح نوزيك نمودجا سياسيا أقل تدخلا في الحياة العامة للأفراد ، متمثلا في نموذج "دولة الحد الأدنى" أو دولة محدودة الصلاحيات مفصولة تماما عن مهام التخطيط الاجتماعي الاقتصادي. دولة لها مهمتين أساسيتين : حماية مواطنيها من العنف والسرقة والاحتيال ، والحرص على ضمان العقود والاتفاقيات المبرمة. باختصار مهمتها حماية الحريات الفردية من أية انتهاكات يمكن أن تطالها.

وإذا ما أريد ترتيب الأولويات عند نوزيك فيمكن القول أن الفرد يمر قبل الدولة ، والحرية تمر قبل المساواة. وإذا كان هنالك من ثابت في نظرية نوزيك فهو الحرية والملكية الفردية ، حيث يعتبر هاذين المبدئين جوهر الذات الفردية السياسية الذي تتجسد حريتها واستقلالها في مبدأ "امتلاك الذات" لذاتها ، وفق تصور اليوتوبيا الليبرتارية.

⁽¹⁾ عبد الله المطيري ، روبرت نوزك وسؤال العدالة ، جريدة الشرق الأوسط ، العدد 12828 ، 11 جانفي 2014..

2. الليبرالية الجديدة

يقود البحث في اطار السياق الليبرالي المعاصر الى مصطلحات مركبة ، ترمز الى تيارات سياسية وفكرية تبلورت في أواخر القرن العشرين في داخل المنظورية الليبرالية ، من قبيل المحافظين الجدد والليبراليون الجدد وغيرها. لكن المفارقة تكمن في أن هاته المصطلحات التي تستخدم غالبا لتصنيف أو تبويب بعض التوجهات والتيارات في قوالب نظرية ، لا يعترف بها في كثير من الأحيان من يفترض أن ينتمي لهذه التيارات. فلا منظرًا الليبرالية الجديدة ولا المحافظون الجدد يُصنفون أنفسهم بنمطية في داخل هذه القوالب النظرية. فهذه الإصطلاحات هي في الغالب مفاهيم يستخدمها النقاد أو الباحثون في مجال الفكر السياسي ، ومنه تظهر اشكالية المصطلحات ، تصنيفها وتوظيفها في الحديث عن ما يسمى بتيار الليبرالية الجديدة أو النيوليبرالية (néolibéralisme).

2. 1. أزمة المفهوم وتاريخية النشأة

يمكن اعتبار مصطلح "الليبرالية الجديدة" أو النيوليبرالية مصطلح قلقلنا ، من حيث أنه لا يجوز على اجماع نظري ، بقدر ما هو مصطلح تصنيفي. وتعود طبيعته القلقة هذه الى عدم وضوح معالم الفروق بين النيوليبرالية والليبرالية الكلاسيكية ، نظرا لطبيعة أفكار التيار ذاته. هذا القلق هو ما سيظهر جليا في مبادئ النيوليبرالية ، وهو الأمر الذي يفرض الحذر في عملية تناول وتوظيف المفهوم.

في ما وراء الحديث عن اشكالات التوظيف السلي للمفهوم ، فان الحديث عن تيار نيوليبرالي قائم بذاته يجد له عدة مبررات من حيث محددات نشأته ، مبادئه ومآلاته. فالليبرالية الجديدة أو النيوليبرالية تعني بمفهومها الشائع تيار فكري أيديولوجي ليبرالي ذو صبغة اقتصادية ، يقوم على تصور ليبرالي إقتصادي جذري. وتعتبر الحرية الفردية والرأسمالية القائمة على اقتصاد السوق والملكية الخاصة والحياد الليبرالي من مسلمات هذا التيار. الليبرالية الجديدة رفقة الليبرالية

الفصل الثالث

تمثل أهم توجهات اليمين الليبرالي ، حيث "تتلخص فكرتها بالدعوة الى اعادة اطلاق مبدأ عدم التدخل والأخذ بمقاربة "دعه يعمل" من دون استثناء المستوى الاقتصادي"⁽¹⁾.

لا يمكن فهم سياقات الليبرالية الجديدة بمعزل عن الظروف التاريخية التي أدت الى تشكلها. فقد واجهت المقاربة الليبرالية الكلاسيكية القائمة على عقيدة الحياد الليبرالي انتقادات حادة عقب الأزمة الاقتصادية العالمية (1929م) ، التي قادت الى التشكيك في فائدة ومشروعية النظام الليبرالي الكلاسيكي ذاته ، وهو ما أدى الى صعود نظريات "الدولة الراعية" ، التي تدعو الى تدخل الدولة في تنظيم الاقتصاد وضمان العدالة الاجتماعية. وقد عبر ألبا تعبیر عن هذا التوجه المدرسة الكينزية نسبة الى جون مينارد كينز* (John Maynard Keynes) ، حيث أن تدخل الدولة وفق المقاربة الكينزية من المفترض به ان يعالج مشكلات البطالة ويحتوي التدفقات النقدية.

ازمة اقتصادية أخرى ستظهر في السبعينيات من القرن الماضي ، بداية من أزمة اسعار الوقود التي ظهرت عقب حرب أكتوبر 1973م ، وارتفاع معدلات التضخم لمستويات هائلة في الاقتصاد الأمريكي. حيث ستؤدي هذه العوامل الى تصدع المقاربة الكينزية ، وانتقادها ، ثم المناادة بالعودة الى الأصول الليبرالية وعقيدة الحياد الليبرالي. فتمت الدعوة للعودة الى مفهوم آدم سميث حول "اليد الخفية" التي تمثل مجمل العمليات المضرة التي يجسدها اقتصاد السوق القادر على تنظيم الامور تلقائياً داخل المجتمع بدون الحاجة لتدخل الدولة. فقد "كان الحل المقترح هو تقليل النفقات والتراجع عن المقاربة الكينزية والعودة الى منطق الليبرالي القاضي بوجود اطلاق الفعل الاقتصادي من كل قيد خارجي

(1) مُجّد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، ص77

* جون مينارد كينز (1883-1946) هو اقتصادي بريطاني وأب النظرية الكينزية ، التي بدأت معالمها تظهر من خلاله كتاب (النظرية العامة) الصادر سنة 1936. يعتبر كينز أحد أهم منظري نظرية (دولة الرعاية) (etat providence) في داخل الحقل الليبرالي. ويعتبر أيضا من أهم منتقدي اقتصاد الحياد وعدم التدخل ، ودعى الى ضرورة ان تتحمل الدولة مسؤوليتها في ما يتعلق بالتنظيم الاقتصادي والاجتماعي.

الفصل الثالث

، واختزال سلطات الدولة بالتقليل من مهامها ونفوذها وجعل السوق كينونة مستقلة بذاتها. وهذا الحل سيتم الاصطلاح عليه بالنيوليبراليزم "الليبرالية الجديدة"⁽¹⁾.

سيتم تبني الرؤية النيوليبرالية كواقع إستراتيجية سياسي يحكم النظام الاقتصادي العالمي مع نهاية السبعينيات ، ف"مع انتخاب مارجریت تاتشر رئيسة للوزراء في المملكة المتحدة في 1979م ، ورونالد ريغان رئيس الولايات المتحدة الأمريكية بعدها بسنة ، بدأ عصر ذهبي جديد لمدة عقد من تأثير السوق الليبرالي"⁽²⁾.

2. 2. النيوليبرالية النظرية

يمكن القول أن فريدريك هايك وحلّفه ميلتون فريدمان يعتبران من أبرز الوجوه الفكرية لتيار ما يعرف بالليبرالية الجديدة. فأفكار هايك بشكل أساسي تعتبر مرجعية رئيسية للنيوليبرالية.

2. 2. 1. وهم العدالة الاجتماعية عند فريدريك هايك

ينتمي فريدريك هايك الى المدرسة النقدية المعارضة للمدرسة الكينزية التي تمثل مرجعية نموذج تدخل دولة أو دولة الرعاية المعاصرة في الفكر الاقتصادي الليبرالي. ولم تصعد أفكار هايك الى الواجهة إلا عقب الأزمة الاقتصادية في السبعينيات ، وما نتج عنها من تبني سياسات اقتصاد سوق منحازة الى مقاربة رأسمالية نقدية جذرية.

عموما يرفض فريدريك هايك أي شكل من أشكال التدخل الدوالي ، ويعلن ثقته الكاملة في قدرة اقتصاد السوق على تنظيم الأمور في المجتمع وتحقيق التوازن ، وهو في هذا يشكل عودة أصولية نحو الجذور السميثية لليبرالية ، أي عبر فكرة التسليم بقدرة السوق على تسيير ذاته ومقولة اليد الخفية.

(1) الطيب بوعزة ، نقد الليبرالية ، ص106

(2) جون س. درايزيك وباتريك دنلغى ، نظريات الدولة الديمقراطية ، ترجمة هاشم أحمد مُجد ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط1 ،

الفصل الثالث

يرى هايك أن أفضل استراتيجية تتبناها الدولة ازاء الوضع الاقتصادي والاجتماعي هو الحياد وعدم التدخل ، أي ترك الأمر لحاله. هذا الترك ذاته هو ما سيعود بفائدة على الجميع من حيث مآله التوازني. "وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للحديث عن العدالة الاجتماعية وغيرها من القيم الاجتماعية المرتبطة بالمجتمع ... فالعدالة الوحيدة الممكنة بالنسبة اليه تتمثل في مساواة تكافؤ الفرص المتاحة في السوق"⁽¹⁾. هذا ما يعني رفض هايك التام لفكرة العدالة الاجتماعية القائمة على استراتيجية تدخل الدولة لتحقيقها. فإذا ما كانت توجد من عدالة فإنها تتحقق بحسب هايك بمنطق حياد السلطة السياسية وترك الأمور تسير بتلقائية ، وفق آليات السوق الحرة. أو بالأحرى عبر الاحتكام الى منطق السوق ، منطق العرض والطلب. هذا الأمر سينتهي بالاقتصادي النمساوي "الى انكار مقولة العدالة الاجتماعية وعدّها وهما لا معنى له في كتابه "سراب العدالة الاجتماعية"⁽²⁾. الصادر سنة 1976م.

بالنسبة الى هايك فان مفهوم العدالة المجرد أو كما يتمثل في صيغته الاجتماعية باسم "العدالة الاجتماعية" ، هو وهم وسراب. حيث أن "فعلا في ذاته ، أو حالة معينة لا يمكن لأحد تغييرها ، يمكن الحكم عليها بأنها صحيحة أو خاطئة. لكن لا يمكن بحال الحكم عليها بأنها عادلة أو غير عادلة"⁽³⁾. كما ينتقد مفهوم العدالة الاجتماعية مثلما يتم تداوله في المقاربة التعاقدية الليبرالية منذ جون لوك وصولا لجون رولز في صيغته المعاصرة.

يميل هايك الى المقاربة النفعية ويتبنى تصورا فردانيا جذريا ، يقارب ذلك الموجود في المقاربة النفعية في شكلها الكلاسيكي أو البنتامي ، أين يتم تمجيد التصور الذري للبشر ، ويتم تصور العدالة على أنها مجرد تمثلات بعدية وإجراءات يعتمد عليها المجتمع لتنظيم شؤونه الداخلية. فلقد "كانت الفردانية أساسا موجّها للفلسفة الليبرالية الجديدة ،

(1) مُجّد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، ص80

(2) المرجع نفسه ، ص81

(3) Friedrich Hayek, Droit, législation et liberté - Une nouvelle formulation des principes Libéraux de justice et d'économie politique, tome 2: Le mirage de la justice sociale, puf, Paris, 1982, pp 37-38

ولا سيما عند هايك وتلميذه فريدمان ، اذا لا امكان للحديث عن مقولة المجتمع ، لأن الحضارة الغربية وفقا لهايك قائمة أساسا على النزعة الفردية⁽¹⁾. بهذا يظهر فريديريك هايك بحق على أنه أهم منظري النيوليبرالية المعاصرة وأكثرهم تأثيرا.

2. 2. 2. عدالة السوق عند ميلتون فريدمان

استمرار على نفس الخط الفكري و"بعد هايك ، ربط فريدمان ما بين الحرية الاقتصادية والسياسية ، وجادل بأن الحرية الاقتصادية من النوع المكفول في اقتصاد رأسمالي كانت شرطا ضروريا للحرية السياسية⁽²⁾". هذا ما جعل فريدمان يقول بأن معظم الآراء المعادية للسوق الحرة مبنية على قناعات معادية لمبدأ الحرية ذاته ، وهو ما يعبر عنه بمقولته: "ان ما يقف خلف غالبية الآراء المقدمة ضد اقتصاد السوق الحرة ، هو نقص الايمان بالحرية ذاتها⁽³⁾".

يعد فريدمان المنتمي الى المدرسة النقدية أحد اشرس معارضي ومنتقدي النظرية الكينزية والسياسات الاقتصادية والاجتماعية المنبثقة عنها. فبالنسبة له فان التضخم يعود سببه الى زيادة الكتلة النقدية في السوق بفعل تدخل السلطة المركزية ، حيث أن زيادة الكتلة النقدية لا يؤدي الى نشاط الاقتصاد والتغطية على الأزمة الاقتصادية مثلما تعتقد السلطة السياسية ، بل إن الأمر يؤدي الى نتائج خطيرة من قبيل ارتفاع الاسعار في مقابل انخفاض الانتاج ، وظاهرة "الركود التضخمي"^{*} على المستوى البعيد.

(1) مُجّد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، ص79

(2) جون س. درايزيك وباتريك دنلفى ، نظريات الدولة الديمقراطية ، ص165

(3) Milton Friedman, Capitalisme et Liberté, trad A. M. Charno, Laffont, paris, 1971, p30

* الركود التضخمي (Stagflation) وهو عبارة عن مصطلح ظهر في سبعينيات القرن العشرين للتعبير عن حالة أزمة اقتصادية ، معالمها تتمثل في تأزم اقتصادي يرافقه نمو اقتصادي ضعيف ، وانخفاض لقيمة العملة ومعدلات بطالة عالية ، أي ركود اقتصادي مصاحب لتضخم. يحدث عندما لا يكون النمو في الاقتصاد متعطل ، في حين هناك ارتفاع في الأسعار.

الفصل الثالث

ان تدخل الدولة في موازنة الاقتصاد المحلي يمكن ان يؤدي الى انسدادات خطيرة نتيجة التضخم الممكن حدوثه. لذا دعا فريدمان لاستقلالية البنوك المركزية وفصلها عن السلطة السياسية حتى لا يتم استغلالها لأغراض دعائية سياسية من قبيل الحملات الانتخابية.

من هنا يرفض فريدمان أي شكل من أشكال تدخل الدولة في المجال الاقتصادي ، فبالنسبة له فان الاخطاء التي يمكن ان يقود اليها منطق السوق الحرة أقل بكثير مما يمكن ان تقع فيه الاستراتيجيات الحكومية المركزية. كما أن تدخل الدولة يقف على النقيض من أهم قيم الليبرالية ، أي الحرية. فالتدخل السلطوي يعني نفيًا للحرية الفردية ، التي تشكل بحسب فريدمان واليمين الليبرالي القيمة الجوهرية في التصور الليبرالي. إن تدخل الدولة في تنظيم المجال الاجتماعي والاقتصادي ، حتى وإن كان تحت مسمى العدالة الاجتماعية هو مرفوض. لأن هذا الأمر يعني انطلافا من تصور الطبيعة البشرية من مرجعية اقتصادية صرفة* (Homo_œconomicus) العبودية ، حيث أن الحرية لا تتحقق إلا من خلال أبعادها الاقتصادية.

كتلخيص لما جاءت به النيوليبرالية ، فأنها تظهر كقراءة تأويلية تحاول استرجاع أصولية الليبرالية الكلاسيكية كما هي عند روادها الأوائل من أمثال آدم سميث. كما تعد أيضا شكلا معاصرا من أشكال النفعية في صيغها البنتامية. وقد إرتبطت خصوصا بتاريخية الفضاء العولمي ، من حيث دفاعها الجذري عن قيم الحرية والفردانية واقتصاد السوق الحرة المتحرر من رقابة الدول القطرية.

يمكن القول أن النيوليبرالية تعد إحدى أهم تيارات اليمين الليبرالي وأكثرها تعبيرا عن مبادئه. وعلى مستوى التنظير تظهر فيها أسماء كل من ميلتون فريدمان وفريدريك هايك. وهذا الأخير يمكن القول عنه أنه بحق فيلسوف الليبرالية الجديدة.

* تعني الانسان الاقتصادي ، على وزن الانسان العاقل (Homo sapiens) . وتعني تصورا للطبيعة البشرية ومحدداتها في بعد اقتصادي أحادي ، حيث تقاس القيمة من خلال الأبعاد والمعايير الاقتصادية حصرا.

الفصل الثالث

* * *

يعتبر تيار اليمين الليبرالي أهم ممثلي الفلسفة الليبرالية ، حيث يقول بأولية الحرية على المساواة ، ويدافع أنصاره عن أولوية قيمة الحرية ، وما يتبعها من منظومة حقوق ، من قبيل حق التملك ، حق الاعتقاد ، حق التعبير ، حق الخيار وغيرها .

اقتصاديا تعتبر الملكية الخاصة ونظام السوق الحرة أهم مقولات هذا التيار ، واجتماعيا تعتبر الفردانية والحريات الخاصة أهم تصوراته ، أما سياسيا فان هذا التيار يدافع عن مبدأ الحياد الأخلاقي للدولة ، ويرفض تدخلها في الشأن الاجتماعي أو الاقتصادي ، ويقترح تقليص حدود صلاحيتها لأدنى درجة .

تمثل الليبرالية الجديدة أهم ممثل لليمين الليبرالي باعتبارها محاولة لاستعادة الليبرالية في صيغها الجذرية نظريا وتطبيقيا ، فترفض مقارنة "العدالة الاجتماعية" جملة وتفصيلا . في حين تظهر نظرية الليبرالية كنظرية فلسفية لليمين الليبرالي ، أو بالأحرى كيو توبيا لليمين الليبرالي . فيقترح الليبراليون وعلى رأسهم نوزيك نموذج دولة الحد الأدنى ، في حين يرفض النيوليبراليون أن تتدخل الدولة في الشأن الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي .

اليمين الليبرالي هو الوريث لمقولات النفعية الليبرالية الصرفة ، لكن مع تشديده على أولوية الحق على الخير . كما أنه في صيغته المعاصرة مثل الليبرالية الجديدة ، يتجلى كصيغة فائقة من الليبرالية الاقتصادية ونزعتها الفردانية . وفي حين يبقى تيار الليبرالية نظرية فلسفية أكثر منه واقعا تطبيقيا ، فان للنيوليبرالية آثار سياسية واقتصادية ملموسة في التاريخ المعاصر . كما تشترك هاتين النظريتين في عديد المقولات ، أهمها الحرية الفردية ، الملكية الخاصة ، السوق الحرة والحياد الأخلاقي للدولة ، وهي ما تمثل أهم مقولات تيار اليمين الليبرالي . وهذا ما يجعل منهما أبرز نظريات اليمين الليبرالي في المدى الفكري الراهن .

المبحث الثالث : الجماعية

إذا كانت الليبرالية نظرية تحيل إلى الفردانية و نظرية الحقوق الخاصة ، فإن الفرد في العالم المعاش لا يجد نفسه متفردا بدون سياق اجتماعي يحتضنه. ومن هنا سؤال البعد الاجتماعي لليبرالية ، وسؤال الأولوية بين الفرد والجماعة. فإذا كان اليمين الليبرالي يقول بأولوية الفرد على المجتمع انطلاقا من القول بأولوية الحرية على المساواة ، وكان اليساريون يحاولون التوفيق بين الفرد وسياقه الاجتماعي عبر تقديم قيمة المساواة عن الحرية أو مزاجتهما ، فإن تيارا ليبراليا ثالثا يقول بأهمية السياق الاجتماعي في حياة الأفراد يفرض نفسه ، يتقدم فيه المجتمع عن الفرد ، من حيث أنه يحتضنه مشكلا إطاره الفكري والتصوري العام. هذا التيار وإن كان ليبرالي المرجعية فإنه يقول بأولوية وأهمية المجتمع ، وينطلق من فكرة أن الفرد الليبرالي وحقوقه الفردية لا يمكن أن توجد إلا في إطار مجتمع ليبرالي قائم. وهذا التيار يسمى بالجماعية أو المجتمعية (Communautarisme).

الجماعية هي "فلسفة سياسية تأخذ في اعتبارها ضروريات الاعتراف الاخلاقي والقانوني للجماعات"⁽¹⁾. وفيها تبرز عدة أسماء فكرية بارزة (والزر ، تايلور ، الكسندر ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) ، ساندل (Michael Sandel...)). وفي هذا المبحث سيتم التركيز على ثلاثة نماذج مختلفة ومتنوعة ، كل منها تمثل المشروع الفكري لمنظر في فلسفة العدالة الراهنة ، يمكن تصنيفه في التيار الجماعية. ويتعلق الأمر هنا ب: مايكل والزر ، تشارلز تايلور ، مايكل ساندل.

1. المساواة المعقدة عند مايكل والزر

⁽¹⁾ Jean-Claude Poizat, Le communautarisme et la question du droit des minorités selon Charles Taylor: Contre un déni de justice, le philosophe, n°3, 2001/3, p24

يعد المفكر الأمريكي مايكل والزر أحد أهم المشتغلين بالفلسفة السياسية في الفكر الليبرالي المعاصر ، حيث ينتمي الى كوكبة من المفكرين الأمريكيين المنخرطين في نقاشات فلسفة العدالة التي شغلت حيزا هاما من مجالات الفكر السياسي الليبرالي منذ صدور نظرية جون رولز في العدالة.

فإذا كان والزر لا يقر بصريح انتمائه الى توجه معين ، فان الدارس لأفكاره يمكن أن يدرجه في تيار الجماعاتية ، وذلك نظرا لأنه لا يتمثل العدالة خارج أطرها الاجتماعية. وقد كان من أهم ما طرحه والزر في فلسفة العدالة: نظرية المساواة المعقدة ونظرية الحرب العادلة.

1. 1. العدالة المجتمعية

يرفض والزر المقاربة الليبرالية القائلة بالفردانية والكونية سواء في شكلها الكلاسيكي أو كما قال بها جون رولز أو كما تراه النظرية الليبرالية. فبالنسبة لمايكل والزر لا يمكن الحديث عن العدالة خارج سياقها التاريخي-الاجتماعي. من هنا يوجه نقده لنظرية رولز في العدالة ، حيث ينتقد الخلفية الغير تاريخية و"الطابع التجريدي لبناء رولز ويرى غياب العلاقة بينه وبين الحقيقة الفعلية لجماعة إنسانية ما"⁽¹⁾. هذا الطابع التجريدي يأتي نتيجة اعتماد جون رولز على مقارنة تستند الى معارف في حقل علم النفس والعلوم الاقتصادية المجردة ، فحيث أن مايكل والزر يعتمد على حقول أخرى في المعرفة أكثر ارتباطا بواقع التاريخ الانساني ، أي الأنثروبولوجيا ومجمل الدراسات التاريخية والاجتماعية.

في هذا السياق يرفض والزر تماما فكرة العقد الاجتماعي التي تخيل الى تخيل حالة مبدئية مجردة عن الوضع الأصلي للبشرية ، يمكن من خلاله تحديد مبادئ العدالة بإرادية وعقلانية. فالطابع الفرضي المجرد الذي يستند لمسلمة الطبيعة الذرية والعقلانية للبشر لا يقوم على أي اساس تاريخي ، بل ان الدراسات التاريخية والانثروبوجية تدعم فكرة الطبيعة

⁽¹⁾ رباتي الحاج ، رباتي الحاج ، العدالة و القيم الانسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز- بول

الفصل الثالث

الاجتماعية للبشر ، بداية من جزئيات الأسر والعشائر الصغيرة الى الوحدات الأكثر التعقيدا وكبرا ، المتمثلة في الدول والكيانات السياسية. من هنا يرفض والزر أن تكون العدالة كونية او مبادئ تجريديا مطلقا ، بل انها لا يمكن ان تخرج عن مشروطيتها الاجتماعية حسبه. بالنسبة له فالمجتمع سابق عن الفرد في الوجود ، والفرد متى ما وجد ووعى نفسه وجدها ملقاة في المجتمع. بالتالي فان الخلفية ووعي القيمي للفرد يتشكل داخل الاطار الاجتماعي. هذا ما يقود مايكل وازلر الى تبني الطرح الجماعاتي الرافض للمرجعية الفردية للقيم الليبرالية ، حيث أنه "لا يمكن ان يوجد مجتمع عادل مادام المجتمع غير موجود"⁽¹⁾. من هنا يقترب والزر من التصور النفعي ويتعد عن التصور الكوني الليبرالي.

تنفي بعض النظريات الجماعاتية المعاصرة مثلما هو الحال عند مايكل والزر فكرة الارادة الفردية ، حيث تركز على تجذر القيم والأفكار داخل مرجعية تقاليد أو قيم مجتمعية موجودة سلفا. و"من هنا تظهر أهمية المرجعية الاجتماعية في كل نقاش حول العدالة"⁽²⁾. وهذا ما يحيل الى رفض كل أسس ميتافيزيقية عن العدالة ، حيث أن العدالة باعتبارها نتاجا مجتمعيًا ، تخضع الى منطق الصيرورة التاريخية وتغيراتها ، أي بمعنى أنها تخضع لسنن التغيير والنسبية والتعدد. فبسبب تعدد المجتمعات واختلاف العادات والتقاليد والمرجعيات ، فانه يستحيل فعليا إيجاد معيار عدالة كونية تستند لأسس مطلقة إنسانية جامعة.

تقود النزعة الجماعاتية والزر الى تصور محافظ عن قضية الهجرة. حيث يبدو متحفظا حيال موجات تدفق المهاجرين الأجانب ، ويدعو إلى تقييدها وقنونتها بما يخدم مصالح المجتمع المستضيف. فبالنسبة له فإن موجات هجرة غير محسوبة قد تشكل خطرا على المجتمع المستضيف ذاته ورفاهية أفراده المنتمين ، لذا فإنه يعطي حق التصرف في قبول المهاجرين من عدمه الى القرار السيادي للمجتمع والدولة الراعية له ، وإلا فإنه "لن تكون هنالك جماعات لها طبيعة

⁽¹⁾ فيليب كوركوف ، كبار المفكرين في السياسة ، ص87

⁽²⁾ Alexia Leseur, Les théories de la justice distributive, p31

الفصل الثالث

خصوصية تتصف بالاستقرار التاريخي ، تشتمل على رجال ونسوة تربطهم رابط حميم تجاه بعضهم البعض وشعور بالانتماء¹ .

وبهذا فان والزر يرفض فكرة "الإنسان الكوني" ، ويناصر طرح "مساواة المواطنة" المخصوصة. فيرى "أنه من المشروع تقييد واجب التعاون الدولي من خلال آلية المناقشات والقرارات السياسية الخاصة داخل المجتمعات السياسية الديمقراطية"². أي ان على كل دولة ان تحدد استراتيجياتها الخاصة في ما يخص قبول المهاجرين الأجانب ، وبهذا فانه يقطع مع طرح الكونية ويقول بالخصوصية التي هي خاصة التصورات الجماعية بامتياز.

اذا كانت العدالة لا تحدد وفق أسس مرجعية مطلقة تؤسس مشروعيتها ، فان الحل بحسب والزر يكمن في رعايتها والسهر على تطبيقها عبر المؤسسة الراعية للمجتمع ، أي الكيان السياسي أو الدولة. فوالزر من المدافعين الصريحين عن تدخل الدولة في حماية المنظومة القيمية للمجتمع. وهو بهذا يتعد عند مبدأ الحياد الليبرالي ، الذي يرفض أي تدخل للدولة في الحياة الخاصة والاجتماعية للأفراد. " فهو اذا يقف ضد كل من الليبراليين والفوضويين مدافعا عن تدخل تدعمه الدولة أكثر لصالح العدالة الاجتماعية ، ضد الفقر ، ومن أجل المساواة⁽³⁾". في هذا السياق يرى بأنه "لا يمكن وجود مجتمعات فردانية حرة بدون عمليات مجتمعية وثقافة للفردانية ونظام سياسي يحمي كل هذا"⁽⁴⁾.

1. 2. حقول العدالة

¹ Michael Walzer, Spheres of Justice. A defense of pluralism and equality, Basic, new york, 1983, p62

² Ibid, pp 33-34

⁽³⁾ فيليب كوركوف ، كبار المفكرين في السياسة ، ص88

⁽⁴⁾ Michael Walzer, Individu et communauté, du livre: Un siècle de philosophie 1900-2000, Paris, Gallimard, 2000, p432

الفصل الثالث

يرفض والزر أن تكون العدالة عبارة عن منظومة مطلقة تمثل بنية واحدة. فالعدالة بالنسبة له ليست مبدأ ميتافيزيقيا قبليا ، بل انها قيم بعدية تتحقق في علاقتها مع محيطها الخارجي. من هنا لم تعد العدالة كلا واحدا ، بل أصبحت طبيعتها متنوعة ومتعددة بحسب الحقول والمجالات التي تشتغل فيها وبها. ان وجود عدة حقول أو عدة دوائر للعدالة يقتضي اذا وجود عدة معايير ، حيث يختلف المعيار باختلاف الحقل ، باعتبار هاته الحقول مختلفة ومتشابكة في ما بينها داخل النسيج الاجتماعي. "ينتهي والزر الى تعدد دوائر العدالة وهي دوائر يحكمها الصراع والتنافس ، انطلاقا من فهم مشترك ورمزيات مشتركة ، تنظر الى المقومات الاجتماعية على أنها مقومات غير متجانسة فيما بينها"⁽¹⁾. بمعنى آخر ، لا توجد نظرية نمطية في العدالة صالحة لكل مجالات الحياة الاجتماعية. فكل مجال من هاته المجالات يمثل حقا قيما خاصا تحكمه معيارية عدالة خاصة به. فالسياسة لها معيارها الخاص المتمثل في المصلحة ، في حين أن السوق له معياره الخاص المتمثل في العرض والطلب ، والتعليم معياره الكفاءة والأسرة لها معيارها الخاص وهكذا...

ان وجود حقول للعدالة ، يفضي الى القول بأن "كل واحد منها له طريقته الخاصة في التوزيع ، حيث يمكن أن يتشكل شعور بالاعدالة حينما يهيمن مجال على مجال آخر"⁽²⁾. مثلا حين يهيمن معيار السوق على كافة المجالات الاخرى في الدولة ، بحيث يلغي كافة المعايير الاخرى ، فتصبح السياسة والأسرة والتعليم خاضعة كلها لمنطق العرض والطلب ، فان ذلك يفضي بنا الى حالة اللاعدالة وطغيان معيار مجال معين على بقية المجالات.

يفرق والزر بين المساواة البسيطة على ما تمثلها المقاربة الليبرالية النمطية القائمة على احادية معيار العدالة ، وبين المساواة المعقدة على ما تمثله مقارنته في العدالة. فيدافع والزر عن مساواة معقدة من حيث "أنها ليست مساواة في كل مجال ، بل هي نوع من التوازن اذا اخذنا في الحسبان مجموع المجالات ، تجنب ان يكون أحدهم خاسرا أو على

⁽¹⁾ رباني الحاج ، رباني الحاج ، العدالة و القيم الانسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز - بول

ريكور، ص 280

⁽²⁾ Alexia LESEUR, Les théories de la justice distributive, p 31

العكس راجحاً في مختلف المجالات... لهذا فالأولوية للكفاح ضد الهيمنة في نظره ، تتمثل في الكفاح ضد الاحتكار⁽¹⁾. من هنا يصل والزر الى تعريف للطغيان يحيله الى الهيمنة والاحتكار ، حيث أن الطغيان يعني أن يستعمل الفرد السلطة التي حصل عليها من أحد المجالات ويفرضها على المجالات الأخرى. وتعريف الطغيان عنده يقارب هنا تعريف "بليز باسكال".

ان القول بحقول العدالة وتعدد معاييرها ، اضافة للإطار الاجتماعي التاريخي لبلورة أفكار العدالة ، يحيل الى نظرية معقدة المحددات حول العدالة ، يبلورها مايكل والزر تحت مسمى "المساواة المعقدة". ويظهر منها مبدئياً دفاعه عن التعددية القيمية ، وإمكان الاختلاف الثقافي والحضاري. لكن اذا كان نقد والزر لأفكار الكونية الليبرالية يمتد الى اليمين واليسار الليبرالي ، فان نقده لليبرالية السياسية ذات الصفة الكونية والمجردة ، "لا يتم هنا باسم الدفاع عن مجتمعات مغلقة ، بل إن الأمر يتم باسم القيم الديمقراطية الليبرالية ذاتها"⁽²⁾.

1. 3. نظرية الحرب العادلة

يعتبر والزر أحد اهم منظري عودة مفهوم "الحرب العادلة" في الفلسفة السياسية الراهنة. لكن باعتبار والزر منظراً لنظرية المساواة المعقدة وما تجسده من خلفية جماعية تدعم تصوراً عن التعددية القيمية والثقافية والنزعة النسبية ، فان السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف تتلائم نظرية "الحرب العادلة" التي تستلزم معياراً ثابتاً ومطلقاً عن العدالة ، مع التعددية المعيارية والقيمية التي يدعو اليها والزر في أفكاره عن العدالة السياسية والاجتماعية.

⁽¹⁾ فيليب كوركوف ، كبار المفكرين في السياسة ، ص ص 87-88

⁽²⁾ Justine Lacroix, Communautarisme et pluralisme dans le débat français. Essai d'élucidation, Éthique publique [En ligne], vol. 9, n° 1, 2007, mis en ligne le 04 janvier 2016, consulté le 16 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/1786>

الفصل الثالث

الحرب العادلة بما هي مفهوم اخلاقي ذو بعد كوني ، لا تشمل فقط المعيارية القيمية لكل مجتمع على حدة ، بل هي تمتد لتشمل أحد اهم محددات اخلاقيات المجتمع الدولي بعامه ، حيث يحيل الخوض فيها الى اشكالية عويصة داخل بنية فكر مايكل والز ذاته ، أي جدل الخصوصية والكونية. فوالزر يسير على "النهج نفسه الذي سار عليه مفكري الحرب العادلة في العصور الوسطى والعصر الحديث ، وتقليد الحرب العادلة عنده هو مجموعة من المبادئ والمعايير الأخلاقية التي تُحدد الوسائل والغايات بالنسبة لاستخدام العنف من جانب الدولة. وهذه المبادئ والمعايير الأخلاقية مُلزمة ، لأنها تقوم على الإجماع العام ، وهي مشتقة من المعايير القانونية ، والأفكار الدينية والفلسفية ، والشرائع الأخلاقية المختلفة ، والاتفاقات المتبادلة التي تُؤسس اتفاقية أو تقليد الحرب الذي يتخلل المجتمع الدولي بأكمله⁽¹⁾". لكن الاشكال ، أن هذا المفهوم عن الحرب العادلة يحيل الى مفارقة وعدم تناسق في داخل أفكار والزر عن العدالة ذاتها.

لتجاوز هاته المفارقة يلجأ والزر الى العدالة المجالية ، فبالرغم من الخلفية الجماعية لأفكاره ومرجعيتها الاجتماعية ، فإن النقطة التي تسوغ أفكاره هنا ، وما يساعده لإيجاد حل نظري لهذه المفارقة هي مقولة "العدالة المجالية" ، حيث أن لكل مجال طبيعته الخاصة من أفكار العدالة ، فالعدالة في مجتمع لها محدداتها الخاصة ، والعدالة في الحرب بالمثل.

عموما يحاول والزر أن يقترح حلا توفيقيا بين عدالة المجتمع وعدالة الحرب ، حيث أن "حقوق الأفراد بالنسبة إلى وولترز تُعدّ قيماً أساسية تنبع مما يدعوه الأخلاقيات الميجملة Thin Morality التي تشترك فيها مع ما يدعوه الأخلاقيات المفصلة Thick Morality أي المبادئ الأخلاقية الخاصة بكل مجتمع على حدة. وهذه الأخلاقيات الميجملة مشتركة بين كل المجتمعات الإنسانية ، أي أنها ذات إجماع مُتداخل بين التقاليد الأخلاقية

(1) حمدي الشريف ، نظرية الحرب العادلة بين الأيديولوجيا والبيوتوبيا ، ص5

الفصل الثالث

المتنوعة في العوالم الأخلاقية المختلفة ، وترتبط بتحريمات كلية وسلبية ضد القتل والتعذيب والوحشية والطغيان والاستبداد⁽¹⁾ .

يرفض والزر المقاربة السلمية لمذهب المسالمة (pacifisme) ، حيث يقبل ظاهرة الحرب لكن بشرط ان تخضع للمعايير الأخلاقية. فيقترح في هذا السياق عدة ضوابط أخلاقية لشن الحروب ، تجعل منها تشرعن فقط وفق حالتين ، ألا وهما التدخل الانساني و"الحرب الإستباقية"^{*} . كما أن الممارسة الحربية يجب ان تخضع لمجموعة من الضوابط السلوكية والأخلاقية ، من شأنها أن تجعل من الحرب أمرا مقبولا وخاضعا لمعيارية الأخلاق والعدالة.

(1) المرجع السابق ، ص 7

* الحرب الاستباقية أو الوقائية (Preventive war) القصد منها هو مفهوم معين من الاستراتيجيات السياسية التي تتبنى خيار خوض الحرب في الحاضر لاستباق حرب مستقبلية موعودة. وبما أن الحرب في هذا التصور حتمية ، فمن الأفضل الاستباق في خوضها لتحصيل نتائج أفضل وتخفيف الضرر الذي من الممكن ان يحدث مستقبلا. وتشرع الحرب العادلة عبر مبدأ ان الاستباق يقود الى تخفيف الاضرار ، وأن الحرب أمر لا بدّ منه. عاد هذا المفهوم الى بؤرة النقاشات الفكرية بعد غزو الولايات المتحدة الأمريكية للعراق سنة 2003 ، واتخاذ ادارة بوش حجة "الحرب الاستباقية" لتبرير شن هذه الحرب.

2. التعددية الثقافية عند شارلز تايلور

يتميز الفكر الفلسفي السياسي المعاصر في كندا بسممة مميزة ، وهي دفاعه عن طرح التعددية الثقافية ، أين تبرز فيه أسماء عدة مفكرين بارزين أمثال شارلز تايلور وويل كيمليكا (will kymlicka). وهذان الإثنان يعدان من أهم منظري أفكار "التعددية الثقافية" في المدى الراهن ، بالإضافة لاهتمامهم بإشكالية العدالة في الفلسفة الراهنة. في هذا العنصر سيتم التركيز على منظور شارلز تايلور الذي يتبنى في إطار دفاعه عن طرح التعددية الثقافية توجهات جماعية واضحة.

2. 1. التعدد الثقافي ونقد الليبرالية

بالنسبة لتايلور فان مرجعية العدالة تعود الى القيم المتجذرة في تاريخية المجتمع ذاته ، حيث أن التقاليد تصبح هي المرجع الأول للقيم الاخلاقية في المجتمع. وإذا كان تايلور يسلك طريق المقاربة التاريخية هذه ، فان الأمر يحيله الى استقراء تعدد المجتمعات والجماعات في التاريخ البشري ، مما يعني القول بالتعدد الثقافي بحسب تعدد الجماعات. في هذا السياق يتبنى تايلور منظورا جماعيا صريحا من حيث أنه يرى بأن العدالة لا يمكن أن توجد خارج اطارها القيمي الاجتماعي ، وإذا ثبت في المقاربة التاريخية أن وجود التعدد المجتمعي يحيل ضرورة الى وجود تعدد قيمي ، فان تايلور يقول بهذا بالاختلاف والتعدد في قيم العدالة بحسب المرجعية الجماعية. وهذا الأمر هو ما يجعل من تايلور مفكرا جماعيا صريحا.

بالنسبة لتايلور فان مرجعية القيم الغربية لا تجد سندها في العقل الكوني الانساني كما تقول به المقاربة الليبرالية الكلاسيكية متأثرة بالأفكار الكانطية ، لكن تجد مرجعها القيمي في تراثها الأخلاقي والديني بالخصوص ، الذي تمثل المسيحية أهم مكتسباته. في هذا السياق يصرح تايلور ب"أنّ الأصل الأساسي لبحثنا عن العدالة يوجد داخل

الفصل الثالث

تقاليدنا اليهودية المسيحية ... ، وهذا أمر بديهي. فدلالات العدالة كما نفهمها الآن توجد في مفهوم "العشاء الربّاني" L'Agape المسيحي الأصل. أمّا طريقة تحقّق هذه القيمة وما يجعلها ممكنة في حياتنا فإنّنا نجدّها في مفهوم "الغفران"⁽¹⁾.

الجماعياتية تعبر عن "رغبة في اعطاء بعض الجماعات المتميزة خصائص ثقافية واجتماعية مميزة ، حقوقا خاصة غير معترف بها في النظام الليبرالي الكلاسيكي... يدين تايلور من ناحيته الليبرالية ، باعتبارها ترفض استنادا لفكرة الكونية الاعتراف بالهويات الخاصة لبعض الجماعات من حيث أنّها تعبير عن أشكال من الثقافة الخاصة"⁽²⁾.

تعود النزعة الجماعياتية تايلور الى نقد الليبرالية في بعدها الكوني. فبالنسبة له فان النزعة التجريدية لتصور الذات الانسانية في خلفية فردانية عقلانية مجردة هي خطأ كبير في قراءة المحددات القيمة للإنسان. ويعود أصل هذا الخطأ لعدم الاعتماد على منظور تاريخي واقعي.

"يؤكد تايلور ان النظريات الليبرالية تستند في الغالب الى شكل من الذرية ... حيث يكون الافراد فيها مستكفين ذاتيا ومستقلين عن كل رابط اجتماعي"⁽³⁾. هذا التصور الليبرالي ، هو نفسه الذي تعتمد عليه المقاربة الانسانية الأخلاقية في بعدها الكوني ، والذي يعطينا تصورا مبدئيا عن أن وجود الفرد أسبق عن وجود المجتمعات. أيضا يعطي للفرد قدرة نظرية عن امكانية تحديد معيارته الاخلاقية بذاته وبعيدا عن الأطر الخارجية. فإذا كانت الليبرالية تستند الى

⁽¹⁾ Charles Taylor, Les Sources du moi: la formation de l'identité moderne, traduit par Charlotte Melançon, Paris, Seuil, 1998, p514

⁽²⁾ Jean-Claude Poizat, Le communautarisme et la question du droit des minorités selon Charles Taylor, p23

⁽³⁾ Will kymlicka, les théories de la justice, p236

الفصل الثالث

هذا التصور المتفائل في اقرار مبدأي الحرية والمساواة ، فإنها تغفل أو تفتقر عن حقائق كثيرة حول الطبيعة البشرية. "الليبرالية تضع بهذا قاصدة "حجابا للجهل" تغطي به على كثير من الحقائق"⁽¹⁾.

ان فشل الليبرالية في شرعنة مقاربتها عن الطبيعة البشرية بحجيات تاريخية هو ما يقودها الى تبني منظوريات تجريدية وأفقية حول الطبيعة البشرية. وهذا الأمر باد للعيان من كانط وصولا الى رولز ، وهو ما يمثل بالنسبة لتايلور "وتر أخيل" في النظرية الليبرالية التي تدافع عن مثال كونية القيم الأخلاقية.

يرى تايلور ان قراءة النزعة الفردية للمجتمعات الليبرالية هي قراءة مقلوبة في اطار التصور الليبرالي. فليست النزعة الفردية هي ما يؤدي الى نشأة المجتمعات الليبرالية ، بل إن المجتمعات الليبرالية هي من تؤدي الى نشأة الفرد الليبرالي. ف"بالنسبة لتايلور فان المقاربة "الذرية" تمثل استحالة نظرية. فالهوية الفردية المستقلة تستلزم حاملا اجتماعيا. حيث أن هذه الهوية لا يمكن ان تتحقق إلا في داخل مجتمع ليبرالي متطور"⁽²⁾. أما بالنسبة للحرية المجردة التي تعطيها المقاربة الليبرالية للفرد فإنها لا تعبر عن تمثل واقعي للحرية. ف"بحسب تايلور فان حرية وضع كل ادوارنا الاجتماعية قيد المساواة هو امر غير منتج لان الحرية الكاملة هي فراغ يفقد في داخله كل فعل جدواه وجدوى أنجازه ، وحيث لا شيء يستحق منحه قيمة معينة"⁽³⁾. هذه التصورات والمقولات هي ما يجعل من شارلز تايلور أحد أهم مفكري الفكر الجماعاتي في الفلسفة الراهنة.

2. 2. العدالة وسياسة الاعتراف.

⁽¹⁾ Jean-Claude Poizat, Le communautarisme et la question du droit des minorités selon Charles Taylor, p25

⁽²⁾ Laurent Buvet et autre, Autour du communautarisme, les chahier de CEVIPOF, centre de recherche politique de science po, paris, septembre 2005, p236

⁽³⁾ Will kymlicka, les théories de la justice, p227

الفصل الثالث

انطلاقاً من فكرة تأسيس مجتمع مساواتي قائم على مبدأ الإرادة العامة ، فان تايلور وعبر قراءة تأويلية لفكر جون جاك روسو ، يصل الى نتيجة اعتباره أحد آباء النظرية الجماعية الحديثة. فتايلور يعتقد جازماً "أن جون جاك روسو ما هو إلا مفكر جماعاتي يجهل ذاته"⁽¹⁾.

بالنسبة لتايلور فان روسو ، باعتباره أحد آباء نظرية العدالة الاجتماعية الحديثة القائمة على فكرة الاعتراف ، يؤسس لفكرة تنخرط في صميم المقاربة الجماعية ، أي فكرة تقديم ضرورة الاعتراف بالهوية الجماعية. قراءة تايلور لروسو تحيل الى نتيجة أن روسو لا يتصور تحقق الحرية في المرحلة المدنية خارج اطارها الاجتماعي ، من هنا تركيزه على أهمية الاعتراف بالهوية الجماعية.

بالنسبة لتايلور فان الاعتراف هو أول سبيل لتحقيق العدالة الاجتماعية. فالاعتراف بالذات يعني قبول وشرعة وجودها. الاعتراف يمثل أيضاً حلاً لتجاوز صدام الهويات وأصولها التاريخية. فلا يمكن اصلاح أخطاء التاريخ إلا عبر انتهاج سياسة اعتراف. ان الاعتراف بهذا يتحول مع تايلور الى مشروع بذاته تحت مسمى "سياسة الاعتراف".
فبالنسبة الى تايلور "فان سياسة الاعتراف تشمل رهانين: الاعتراف بالكرامة المتساوية لكل الافراد في اطار نظام قانوني. والاعتراف بالخصوصية الخاصة بكل فرد باعتباره فرداً من جماعة ما"⁽²⁾.

تقود فكرة الاعتراف تايلور الى نقد مفهوم المركزية الغربية. فالليبرالية تتحول الى ثقافة خاصة ، تتنافس مع ثقافات أخرى. وأي محاولة لفرضها على سياقات ثقافية أخرى ، تعني ضمناً نفيًا للعدالة والاعتراف. في هذا السياق يحذر تايلور من الأحادية الثقافية التي تدعو اليها المقاربة الليبرالية ، وينطلق من النموذج الكندي ، الذي يقوم على بوتقة تعددية ثقافية ، تزواج بين الثقافة الانجلوسكسونية الغالبة على منطقة شمال القارة الأمريكية وبين الثقافة الفرنكوفونية

⁽¹⁾ Jean-Claude Poizat, Le communautarisme et la question du droit des minorités selon Charles Taylor, p27

⁽²⁾ Ibid, p24

الفصل الثالث

لإقليم الكيبك (Québec). في هذا السياق ينتقد شارلز تايلور مفهوم "الحياد الليبرالي" الداعي لعدم تدخل الدولة في المدى الاجتماعي. فبالنسبة له "ان حياد الدولة يضيع المعنى الجمعي للخير العام ، والذي يعتبر ضروريا حتى يقبل المواطنين تقديم التضحيات والتنازلات المطلوبة من طرف الدولة الراعية"⁽¹⁾.

تايلور شأنه شأن أي مفكر جماعتي يقف ضد مبدأ "الحياد الليبرالي" ، ويدافع عن استراتيجيات تدخل الدولة في احقاق العدالة الاجتماعية. بل انه يلزم الدولة بهذه الوظيفة ، بحيث يجب أن تسهر على تحقيق الاعتراف بالتعددية الثقافية والهوياتية داخل اقليمها ، لتتحول هي ذاتها الى ضامن لوجود الأقليات وتحصيل حقوقها. كما أن الدولة يفترض بها ايضا أن تسهر على تحقيق التوزيع الاقتصادي العادل بما من شأنه ان يضمن تحقق العدالة الاجتماعية. بهذا فان تايلور يقارب توجهات الديمقراطية الاجتماعية ، ويتعد تماما عن التوجهات الليبرالية في صيغها الكلاسيكية والليبرتارية. إن تايلور بهذا يكون مفكرا جماعيا يعي ذاته.

⁽¹⁾ Will kymlicka, les theories de la justice, p245

3. حدود العدالة الليبرالية عند مايكل ساندل

يعتبر مايكل ساندل من أهم الوجوه الفكرية المشتغلة بفكرة العدالة في الفلسفة الراهنة ، حيث بدأ انشغاله بسؤال العدالة مثل العديد من أقرانه في الفكر الفلسفي الأمريكي المعاصر ، انطلاقا من صدور "نظرية في العدالة" لجون رولز أو ما يسمى بالمنعطف الرولزي. يتبنى ساندل عموما وجهات نظر نقدية عن أفكار جون رولز ، كما أنه يدعم ويوافق أفكارا توافق ما تذهب اليه المقاربة الجماعية ، دون أن يعلن صريح انتماءه لهذا التيار. كما يشتهر ساندل بمحاضراته في مساق العدالة الشهير في جامعة هارفارد.

يتبنى مايكل ساندل منهجا حجاجيا من جهة ، ونقديا معتدلا من جهة أخرى في قراءة الفكر الليبرالي الراهن ، سواء تعلق الأمر بالتيارات اليمينية أو اليسارية فيه. فهو من جهة يعتبر من أبرز نقاد الليبرالية الكلاسيكية ومشروع جون رولز ، ومن جهة أخرى فهو ناقد صريح للليبرالية والنيوليبرالية وحتى الجماعية. وهذا الأمر يطرح مشكلة في تصنيف طبيعة وغايات أفكار ساندل. فالخطاب الجدالي الذي يتبناه ومنهجه النقدي يترك الباب مفتوحا لأكثر من تأويل ، كما أنه لا يعطي عن توجهه الفكري صورة واضحة مانعة. وعلى العموم فساندل وإن كان لا يبرق تماما عن الاطار الليبرالي ، إلا أنه يصح تسميته بأنه مفكر نقدي من داخل الليبرالية ، ذو نزعات جماعية.

3. 1. حدود الليبرالية وحدود الجماعية

عبر نقده لمختلف نظريات ومقاربات العدالة الليبرالية ، فإن ساندل يريد أن يصل بالمتلقين الى حدود هذه النظريات وأخطائها ، حتى يتمكن من تحصيل رؤية أكثر وضوحا عن ما يمكن أن تكونه العدالة. فبالنسبة له تقع النظريات النمطية لليبرالية أو الجماعية على السواء في خطأ حين تقييم تعارضا جذريا بين أن تكون مرجعية الحقوق هي إما الفرد فقط أو المجتمع فقط.

الفصل الثالث

ينتقد ساندر كلا الفريقين ، "لأن الليبراليين يقولون بوجود فصل الحقوق عن المذاهب الأخلاقية والدينية ، بينما يقول الجماعياتيون بقيام هذه الحقوق على هذه المذاهب ، مما جعل الفريقين يتجنبان الحكم على الغايات التي تتوخاها الحقوق. لذلك فهناك بديلا ثالثا أكثر وجاهة ، ألا وهو اعتبار الحقوق مرهونة في تبريرها بالأهمية الأخلاقية للغايات التي تخدمها"⁽¹⁾.

يتبنى ساندر وجهة نظر نقدية تجاه الطرفين ، إلا أن مجمل عمله موجه الى نقد الليبرالية. فساندر هو بشكل أو بآخر مفكر جماعياتي سواء اعترف بذلك أو نفاه. فالفكرة الأهم في أفكار ساندر هي قوله بالإطار الاجتماعي لقيمة الفرد. فالقيم لا يمكن ان توجد خارج الاطار الاجتماعي فعليًا ، والذات الفردية لا تصنع قيمها من عدم. فعوامل الحظ والمحددات الاجتماعية تغدو صاحبة الدور الأكبر في تحديد قيمة الفرد. ومن هنا يقف ساندر على النقيض من التصور الذري الليبرالي ، ليتخذ تصورات تقربه أكثر من التصور الاجتماعي للجماعياتية. في هذا السياق يرى بأن "غالبيتنا محظوظون بالحصول على قدرات صادف أن المجتمع يقدرها. ففي مجتمع رأسمالي من المستحسن أن تملك غريزة تجارية. وفي مجتمع بيروقراطي من المستحسن أن تكون مطيعا لرؤسائك. وفي مجتمع ديمقراطي شعبي، من المستحسن أن تبدو رائعاً في التلفاز..."⁽²⁾.

الهوية ليست ذلك الكيان المجرد ، الذي يتشكل عبر الارادة الحرة المستقلة كما تقول به المقاربة الليبرالية الكلاسيكية. وليست هي ذلك التعدد الهائل الذري للذوات المتفردة التي تعطي كل منها تأويلا خاصا مستقلا عن ماهية الحياة الفاضلة ومفاهيم العدالة والخير. بل هي قبل كل شيء كيان يتشكل في أطر اجتماعية وثقافية محددة. انها بهذا تصبح

(1) مايكل ساندر ، الليبرالية وحدود العدالة ، ص ص 11-12

(2) مايكل ساندر ، العدالة وما الجدير أن يعمل به؟ ، ترجمة مروان الرشيد ، مؤمنون بلا حدود ، لبنان ، ط 1 ، 2015 ، ص 182

عبارة عن تشكلات بعدية حيث "تتكون هويتنا الخاصة في جزء كبير منها من غايات لا نختارها بأنفسنا ، بل نجدها متجذرة في اطار اجتماعي مشترك"⁽¹⁾.

هذا الأمر هو ما يضع مايكل ساندل في جدال وصراع مع مختلف نظريات الليبرالية المعاصرة ، وخصوصا منها نظرية جون رولز ، التي تنطلق من المقاربة الكانطية التي تقول بالذات المجردة وألوية الحق عن الخير. في هذا السياق يصرح ساندل: "ما هو محل اختلاف بين الليبرالية عند رولز وما أذهب اليه في كتابي لا يتعلق بمعرفة ما اذا كانت الحقوق مهمة ، وإنما بمدى امكانية تحديد هذه الحقوق وتبريرها على نحو لا ينطلق من تصور معين مسبق للخير"⁽²⁾.

يصل ساندل عبر رؤيته النقدية هذه الى نتيجة أنه لا يمكن لأية نظرية أن تعطي اجابة نهائية لما يمكن أن يكون عدلا اجتماعيا. فالعدالة ليست شيئا بسيطا يمكن القبض عليه بتجريدات نظرية وأقانيم فكرية ، بل هي تحمل تعقيدات بنفس درجة التعقيد التي تحملها الحياة الاجتماعية للإنسان.

3. 2. العدالة الاجتماعية ودور الدولة

ان الزعم الليبرالي بأن العدالة الاجتماعية تتحقق بما يسمى ب"الحياد الاخلاقي" ، يحمل معضلة اخلاقية عويصة بحسب ساندل. فإذا كان الليبراليون يهدفون الى تبجيل غاية الحرية الفردية والاجتماعية وذلك عبر تحييد قوة الاجبار التي تمثلها الدولة ، كطريقة حسبهم لتجنب التسلط السياسي. فإن هذا الأمر على جانب آخر سيقودهم للدخول في نقاشات ومناورات أخلاقية تفرضها طبيعة الحياة الانسانية ، وهنا تقع الليبرالية في مفارقة مع المبادئ التي تقيم عليها مشروعيتها.

⁽¹⁾ Will kymlicka, les theories de la justice, p231

⁽²⁾ مايكل ساندل ، الليبرالية وحدود العدالة ، ص13

الفصل الثالث

هنا يظهر ساندل على أقصى طرقي النقيض مع المقاربات اليمينية الليبرالية ، حيث توجد الليبرالية ونظريات النيوليبرالية. فساندل يرفض ضمناً فكرة "دولة الحد الأدنى" ويرى بالاستحالة التطبيقية لمفهوم "الحياد الأخلاقي". وحسبه "يستحيل أن ينجح هذا المخطط. فالعديد من القضايا المتنازع عليها نزاعاً ساخناً حول العدالة والحقوق ، لا تمكن المجادلة فيها من دون التصدي لأسئلة أخلاقية ودينية خلافية"⁽¹⁾. وكبديل عن هذا "يتبنى ساندل شكلاً من النزعة الجماهيرية الجماعية"⁽²⁾.

في هذا السياق يعود ساندل كعادته الى المحاججة بأمثلة من أحداث الحياة العامة. هاته المرة يستعمل حادثة أرمين ميفيس (Armin Meiwes)* ، وهو شخص زعم ان بإمكانه اكل لحوم البشر اذا حدث ذلك بالتراضي. أي إن فعله هذا يمكن اعتباره مشروعاً من منظور "الحياد الأخلاقي" الليبرالي ، باعتباره لا ينتهك مبدأ الإرادة الخاصة ويتم بالتراضي. هذا الأمر هو ما يطرح مفارقة أخلاقية خطيرة فيما يسمى بمفارقة أكل لحوم البشر ، فهل يوافق الليبراليون وخصوصاً الليبراليون على تشريع أكل لحوم البشر حقاً؟!

"إذا كان الزعم الليبرالي صحيحاً ، فان تجريم أكل لحوم البشر بالتراضي بينهم سيغدو أمراً غير عادل ، وانتهاكاً لحق الحرية الفردية. فمعاينة الدولة لأرمين ميفيس كأخذ ضريبة من بيل غيتس ومايكل جوردن لأجل مساعدة المحتاج"⁽³⁾.

(1) مايكل ساندل ، العدالة وما الجدير أن يعمل به؟ ، ص 268

(2) Laurent Buvet et autre, Autour du communautarisme, p157

* رجل ألماني ولد سنة 1961 يعمل فنياً في الاعلام الآلي. قصته هي حين وضع اعلاناً يبحث فيه عن شخص يمكن أن يأكله بعد موته أو مقتله! وهذا الأمر هو ما حدث فعلاً بعد أن اتفق مع شخص ما بالتراضي لأن يقوم بأكله بعد أن يقوم بقتله أو مساعدته على الانتحار. وبعد أن تم اكتشاف الأمر ، تم إحالة ميفيس على المحاكمة ، وحينها حاول ميفيس الدفاع عن مشروعية ما قام به من زاوية أن الأمر تم برضى الطرفين.

(3) مايكل ساندل ، العدالة وما الجدير أن يعمل به ، ص 90

الفصل الثالث

القضية لم تعد اذا في قبول أو رفض الانخراط في النقاشات الاخلاقية والدينية والقيمية وما تطرحه من تجاذبات وصدامات. فهذه النقاشات هي من ضروريات الحياة الاجتماعية ، ولا يمكن تسيير الحياة الاجتماعية إلا من خلال اقتراح حلول لهاته الاشكاليات. فبالنسبة لساندل "ليست سياسة الانخراط الأخلاقي أكثر الهاما من سياسة التجنب وحسب ، بل هي أساس مرجو لمجتمع عادل أيضا"⁽¹⁾.

هذا ويرى ساندل بأهمية الفضائل في تسيير الحياة الاجتماعية ، وهو الأمر الذي يعطي أفكاره أبعادا جماعية. من حيث يعتبر العدالة في المجتمع تتضمن مفهوما عن الصالح العام ، بمعنى أنه يقول بأهمية أن تكون العدالة فضيلة اجتماعية ، فتتحول وفق هذا الى أساس معياري ومرجعية لقيام مجتمع عادل. ويتشارك ساندل هذه الرؤية في القول بأهمية الفضيلة مع ألسدير ماكنتاير أحد المفكرين الجماعيين -الذي لم يتم التطرق لهم بالتفصيل في صفحات هذا المبحث- ، والتي تعبر أفكاره عموما عن أهمية وجود الفضائل داخل السياق الاجتماعي.

من هنا يدعو ساندل الى ضرورة فتح النقاش والتفاعل بين مختلف مجالات الحياة الاجتماعية وذلك لمسايرة التحولات والتغيرات الطارئة ، حتى يمكن تحديد ما يمكن ان يكون عادلا وما يمكن أن تكونه العدالة في أبعادها الواقعية. فيقول في هذا السياق ، أنه "حتى يصير النظر الأخلاقي سياسيًا ، ويسأل أي القوانين يجب أن تحكم حياتنا ، فهو بحاجة لأن يسمع ضجيج المدينة ، وأن يبصر الجدالات والنوازل التي تعكّر العقل العمومي"⁽²⁾.

تذكر هنا طريقة ساندل الجدلية والحجاجية التي يستخدمها في محاضراته ونصوصه المكتوبة -والتي تجعل اليوم من محاضراته حول العدالة الأكثر إستقطابا للإهتمام والحضور في أمريكا- بالطريقة الحجاجية التوليدية السقراطية.

(1) المرجع السابق ، ص 294

(2) المرجع نفسه ، ص 43

الفصل الثالث

* * *

إذا كانت الليبرالية بشقيها اليميني واليساري تنطلق من تصور ذري ، يقول بأولوية الفرد. فان الجماعية هي نظرية ليبرالية مجتمعية ، تقول بأولوية المجتمع. فلا أفراد بلا مجتمع ، ولا ليبرالية بدون بيئة ليبرالية. على عكس الليبراليين الكلاسيكيين يدافع الجماعيون عن رؤى التعدد الثقافي والنسبية الثقافية. كما يدافعون عن تدخل صريح للدولة في تطبيق رؤى الخير العام ، حيث أن العدالة عندهم تقول بأسبعية الخير العام عن الحق. ومن هنا يتم ملاحظة وجود ارتباط بين المقاربات الجماعية ووجهات النظر السياسية المحافظة ، خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية أمريكا وأوروبا القارية.

كما تعتبر الجماعية إحدى التيارات التي تدافع عن مقولة العدالة الاجتماعية ، فالعدالة الاجتماعية هي أمر ضروري وجوده ، كما أنه يستلزم أن تتكفل به الحكومات وتتضمنه المخططات السياسية والاجتماعية للدولة. في هذا المبحث ظهر كيف طرح مايكل والزر تصوره عن وجود عدة حقول للعدالة ، وليس عدالة واحدة. وظهرت أيضا الطبيعة الجماعية لنظريته المسماة بال"المساواة المعقدة"، كما تم التطرق لطبيعة نظيره لعودة مفهوم الحرب العادلة. أما تشارلز تابلور فظهر دفاعه المستميت عن التعددية الثقافية والنسبية الأخلاقية انطلاقا من مبدأ الاعتراف وتصوراته السياسية الجماعية. في حين أظهر مايكل ساندل في قراءاته النقدية لمختلف فلسفات ونظريات العدالة الراهنة ، نزع جماعية في تصوراته عن ما يجب أن تكونه العدالة.

بالعموم فتيار الجماعية تيار غير دقيق المعالم النظرية كثيرا ، فمختلف المنتمين إليه والذين تم ذكرهم في هذا المبحث ، والقصد مايكل والزر ، وتشارلز تابلور ، ومايكل ساندل ، يرفضون أو يقبلون على مضمّن تصنيفهم كجماعيين. ومع ذلك يبقى تيار الجماعية تيارا مهما في الفلسفة الليبرالية الراهنة ، من حيث أنه يمثل التيار الذي يدافع عن البعد الاجتماعي لليبرالية. كما أنه يتصور العدالة على شكل فضائل اجتماعية تتحقق في المجتمع انطلاقا من تصوّر عن

الفصل الثالث

الخير الجمعي أولاً. فتظهر العدالة في التصورات الجماعية على أنها ليست مبدأ واحداً مطلقاً كونياً ، حيث لا يمكن أن تتحقق إلا في سياقاتها الاجتماعية الخصوصية بدعم من المؤسسات السياسية الرسمية. ومن هنا مقولتها الرئيسية: لا ليبرالية بدون مجتمع وسياسة ليبرالية.

مبحث 4: العدالة في مطارحات الفلسفة القارية

في المباحث الثلاث السابقة ظهر أن نظريات العدالة ، فلسفاتها والنقاشات داخلها كانت تنطلق من تقاليد فلسفية أنجلوسكسونية وتدور في فلكها ، وبالخصوص الفلسفة الأمريكية الراهنة. وفي هذا الفصل ، فسيتم التطرق الى نظريات وفلسفات العدالة الراهنة في تقاليد فلسفية غربية معاصرة ، أي في سياق الفلسفة القارية الأوروبية. والمقصود بمصطلح الفلسفة القارية ، هو ذلك المصطلح الذي ظهر في القرن العشرين في سياق المدرسة التحليلية الأنجلوسكسونية ، حيث يظهر كمفهوم تصنيفي الغرض منه تمييز نوعين من سياقات التفلسف في اطار الفلسفة الغربية. الصنف الأول هو الفلسفة الأنجلوسكسونية التحليلية ، والصنف الثاني هو الفلسفة القارية ، التي تضم باقي الفلسفات الغربية ، والتي تشمل في القرن التاسع عشر الماركسية ، الرومانسية ، العقلانية ، التحليل النفسي ، النيتشوية وغيرها. وتشمل في القرن العشرين تيارات البنيوية وما بعدها ، التفكيكية ، الفينومينولوجيا ، الهيرمونيطيقا ، المدرسة النقدية وفلسفات ما بعد الحداثة ، وغيرها ...

"الفلسفة القارية عبارة عن سلسلة انتقائية ومتباينة للغاية التي من الصعب القول أنها تمثل تقليدا فلسفيا موحدًا. على هذا النحو فإن مصطلح "الفلسفة القارية" ابتدعه الفكر الأنجلو-أمريكي الأكاديمي ليميز به نفسه عن الفكر الفلسفي لأوروبا القارية"⁽¹⁾.

في سياق هذا المبحث سيتم التركيز على نماذج من أهم نظريات العدالة المبلورة في سياق الفلسفة القارية الراهنة. حيث سيتم المرور بالمدرسة النقدية عبر نموذجي هابرماس وأكسل هونيث ، ثم التعرّيج على فلسفات ما بعد الحداثة مع كل من بول ريكور (Paul Ricœur) وإيمانويل ليفيناس (Emmanuel Lévinas).

⁽¹⁾ سامون كريتشلي ، الفلسفة القارية : مقدمة قصيرة جدا ، ترجمة أحمد شكل ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، مصر ، ط 1 ،

1. النظرية النقدية

تمثل النظرية النقدية إحدى المدارس الفكرية البارزة في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية في المدى المعاصر ، حيث تمثل واحدة من أهم المدارس الفكرية شهرة وشيوعا في الفكر المعاصر. نشأت هذه المدرسة الفكرية في سنة 1923م في أحضان معهد الأبحاث الاجتماعية في مدينة فرانكفورت بألمانيا. و"لم يبلور المعهد برنامج بحث أصيل إلا بتولي ماكس هوركايمر الاشراف عليه في سنة 1931 ... وهي بمثابة الانطلاقة الحقيقية التي أفرزت لاحقا ما عرف باسم النظرية النقدية. اذك تجمع مجموعة من الباحثين : ماكس هوركايمر ، اريك فروم ، هربرت ماركوزه ، تيودور أدورنو ، ارنست بلوخ ، والتر بنيامين ، فريدريك بولوك ، اندريس سترنهايم ، كارل لاندور ، جوليان غمبيرس ، كارل ويتفوغل ، سيغفريد كراكور ، ليو لوفنتال ، فرانز نيومان ، أتو كريشهايمر ، فرانز بوركيناو. ومن بعدهم الرعيل الثاني : يورغن هابرماس ، ألبيرت فيلمر ، كلاوس أوف ، ألفريد شميت ، أكسيل هونيث ... تحت يافطة مدرسة فرانكفوت⁽¹⁾".

ظهرت تسمية مزدوجة تعبر عن هذه المدرسة الفكرية ، ف"النظرية النقدية اشارة الى مجموعة أعضائها من المثقفين الألمان الذين اتخذوا من الفلسفة النقدية رؤية لهم ... ومدرسة فرانكفورت هو الاسم الذي خلعه عليها بعد عودتها من المهجر ، اضافة الى "فندق الهاوية الكبير" كما أطلق عليها جورج لوكاش دلالة على تعدد الأطر النظرية والمنهجية لمفكرها⁽²⁾". على العموم لا يهم كثيرا التسمية بقدر ما يهم المضمون وتقاطعاته مع سؤال العدالة. لكن ما يجدر ملاحظته هو أن هذا التنوع الهائل في عدد الباحثين والتوجهات داخل هذه المدرسة الفكرية ، يجعل من الصعب حصرها في خط فكري نسقي واحد. فهي عموما ليست مذهباً فكرياً متناسقا ، بقدر ما هي نتيجة اسهامات متنوعة ومختلفة تصل حد التضارب ، تبدو أقرب لأن تكون بوتقة تجمع كثير من النظريات الفكرية ، فمن قراءة

(1) حسن مصدق ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ،

ط1 ، 2005 ، ص ص28-29

(2) توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة سعد هجرس ، دار أويا ، طرابلس-ليبيا ، ط2 ، 2004 ، ص14

الماركسية وتأويلها الى نقدها ، وصولا الى نقد الحداثة والمجتمع الرأسمالي والعقل الأداتي ، ثم الى اشكاليات الاعتراف والهوية وغيرها من الاشكالات المتنوعة التي عاجلها المفكرون والباحثون المتمون لتيار النظرية النقدية هذا.

سيتم التركيز في هذا المحضر على إشكالية العدالة في اطار النظرية النقدية وذلك من خلال استكشاف نموذجين رئيسيين في سياق هذا الموضوع ، أي اسهام يورغن هابرماس وأكسل هونيث.

1. 1. العدالة والتواصل عند هابرماس

يعتبر يورغن هابرماس أحد أهم ايقونات مدرسة فرانكفوت ، وأشهر أوجهها الفكرية المعاصرة. وبحكم انتماءه للنظرية النقدية فان العدالة الاجتماعية تعتبر إحدى الاشكالات الرئيسية التي بحث فيها وإهتم بها. وستحدد آراء هابرماس حول مسألة العدالة بشكل رئيسي من خلال جداله ونقاشه مع جون رولز في سياق النقاشات التي دارت بينهما حول "نظرية في العدالة".

1. 1. 1. المناقشات النقدية لنظرية رولز

تعد النقاشات التي دارت بين جون رولز ويورغن هابرماس ، من أهم النقاشات الفلسفية حول نظرية العدالة في الفكر الراهن ، فإذا كان هابرماس يعتبر نظرية رولز في العدالة عملا محوريا ومنعظفا رئيسيا في الفلسفة السياسية المعاصرة ، فانه ينظر اليه أيضا بعين نقدية متفحصة.

بداية يعيب هابرماس على رولز غياب اهتمامه بالتسوية المعرفي لنظريته في العدالة ، وعدم اهتمامه بالبحث عن "الحقيقة". فلولز يحصر مقارنته للعدالة في الشق الاجرائي المؤسساتي ، وهو ما يجعل من مقدماته النظرية ذات تسوية نظري مهتر. وهذا ما يفسر كمية الانتقادات الكبيرة التي لاقتها نظريته من كل حذب وصبوب.

الفصل الثالث

"يمكننا القول أن انتقادات هابرماس الرئيسية لنظرية رولز تتركز في ثلاثة مسائل ، أولاها تتلخص بالتشكيك في قدرة الوضع الأصلي كما وصف في العدالة بوصفها انصافا ، على التعبير عن حكم أخلاقي موضوعي حيادي واجبي بشأن العدالة. أما ثانيها ، فهي ما يرى فيه أنه كان الأجدر برولز أن يميز تمييزا أدق بين مشكلات التسوية ومشكلات القبول ، الأمر الذي يطال بصورة رئيسية فكرة الاجماع المتشابه. ثم يرى في ثالثها ، أن رولز في تقديمه الحريات والحقوق الليبرالية الأساسية خلال تنظيره للدولة الدستورية العادلة ، على مبدأ الشرعية الديمقراطية ، أخفق في تحقيق هدفه المتمثل في الموازنة بين هذه الحريات والحقوق ، وفق المذهب الليبرالي المعاصر ، وبين مفهومها عند الأقدمين ، أو وفق المقاربة الجمهورية التي يأخذ بها⁽¹⁾."

يتساءل هابرماس في النقطة الأولى عن مدى واقعية نظرية رولز ، وذلك عبر التشكيك في امكانية الشروط المجردة التي أصبغها رولز للذات البشرية من حيث هي ذات عقلانية مجردة من الأهواء والتصورات القبلية ، عبر آلية حجاب الجهل ، والتي يهدف من خلالها رولز لتحقيق مساواة نظرية ، مفصولة عن الشروط الأخلاقية الواقعية للحياة الانسانية ، أن تحقق المساواة والانصاف في أرض الواقع. ف"انطلاقا من نظريته حول أخلاقيات التواصل ، يريد هابرماس الاستناد الى مواطنين "بشحمهم ولحمهم" ، حيث أنه وعبر حوارات واقعية سيقومون بشكل ما النظرية. في العمق فان هابرماس يؤخذ على رولز حياده حيال وجود معيار محتمل للحقيقة في الفلسفة السياسية. ومن هنا يظهر تساؤل هابرماس حول "الشكوكية القيمية" المستنتجة من خلال "نظرية في العدالة" ، هاته الشكوكية التي توجد على النقيض من طبيعة إجبارية لاعتراض ما بين ذواتي مسوغ⁽²⁾."

(1) مُجّد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، ص320

(2) Perru Olivier. Jürgen Habermas et John Rawls, Débat sur la justice politique, Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 95, n°2, 1997, p342

في النقطة الثانية يتطرق هابرماس لنقد مفاهيم رولز عن الحقوق والحريات الأساسية ومفهوم الإجماع المتشابك الذي صاغه هذا الأخير. أما الثالثة فإنه يتناول فيها بالنقد مقولة رولز في تقديم الحق على الخير ، حيث يرى هابرماس أن رولز لا يثق في قدرة الأفراد على تطبيق الديمقراطية عن طريق الحوار والنقاش ، لهذا فهو يقترح تجريدا للذات البشرية ، يتصورها فيه في حالة عقلانية صرفة مفترضة. كما "يؤاخذ هابرماس على رولز أنه لم يكن واضحا بطريقة كافية حول تنظيم حياة الجماعة السياسية بتشريع أو قانون وضعي يضمن في آن استقلالية الجماعة واستقلالية كل فرد على حدة"⁽¹⁾.

من العيوب التي يلاحظها هابرماس على "نظرية في العدالة" أيضا ، أنها غير قادرة على التعامل مع واقع التعددية في المجتمع الليبرالي المعاصر. فبعيدا عن التجريد ، وفي أرض الواقع نجد اختلافا جليًا في الأفكار والمذاهب والعقائد بين الأفراد ، فيوجد هنالك المتديتتون وأصحاب "المذاهب الشاملة" الذين يملكون تصورات عن الخير والحق لا تنفصل عن العام والخاص. في حين تصر مقارنة رولز حول العدالة على تصور ذوات أفراد مجردة تُسَلِّم بفصل العام عن الخاص وفق المقاربة الليبرالية. وبحسب التصور الرولزي فأصحاب "المذاهب الشاملة" حتى المقبولة منها ، يجدون أنفسهم خاسرين وفق هاته المعادلة. حيث يوضعون في وضع غير متساو مع أقرانهم من "العلمانيين" أو أصحاب التصور الليبرالي النمطي.

1. 1. 2. أخلاقيات التواصل والعدالة

يرى هابرماس بأن مشروع الحدائة قد انحرف عن مثالياته الكبرى التي يدعو إليها ، حيث تجسد ذلك في الانحرافات التي طالت الأيديولوجيات الكبرى -التي تأخذ كمرجعية- ومآلاتها من سقوط وفشل في تحقيق الخلاص الانساني. هذا الانحراف يُردّ سببه بحسب هابرماس الى أنموذج العقل الأداتي ، الناتج عن تشيؤ الوعي الإنساني بفعل سطوة

⁽¹⁾ Ibid, p341

الفصل الثالث

طريقة التفكير الوضعي. من هنا يعمل هابرماس "على تجديد وتحيين النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ضمن ما يسميه بنظرية الفعل التواصلي ، وقد قام من خلال نموذج التواصل اللغوي بتأسيس معياري للنظرية النقدية التي وصلت الى نوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة ، وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأداتية التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان لهذا وضع هابرماس النظرية النقدية في قلب الحياة الاجتماعية والعملية⁽¹⁾".

هذا ما يقود هابرماس الى اقتراح أخلاقيات التواصل ، القائمة على نموذج العقل التواصلي المؤسس على آلية التداول ، كحل لاستئناف مسيرة الحداثة. حيث "أن أخلاقيات التخاطب تعد ، بوصفها تطويرا للأخلاق الكانطية وحلًا لمشكلات تجريديتها المثالية ، في سياق فلسفته الخاصة التي أطلق عليها "نظرية الفعل التواصلي" بديلا أكثر نجاعة عند التفكير في العدالة ، بوصفها قيمة معيارية شاملة إنسانية عالمية ، لا سياسية فحسب⁽²⁾".

ينتقد هابرماس المجتمعات الرأسمالية المعاصرة وما تنتجه من عقلانية زائفة. وفي هذا السياق يستلهم من مقارنة هربرت ماركوزه القائلة بأن "المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعيا ، تتجه السيطرة فيها الى أن تفقد طابعها القمعي الهيمني لتتحول الى نوع من السيطرة "المعقلنة" ، من دون أن تتخلى مع ذلك ، عن طابعها السياسي أو تفقده⁽³⁾".

يرى هابرماس بأن الحل يكمن في الانتقال من نموذج "مجتمع العمل" على ما تمثله الحداثة الكلاسيكية المحكومة بأمودج العقل الأداتي ، الى نموذج "مجتمع التواصل" المحكوم بأمودج العقل التواصلي ، القائم على آلية التداول والتواصل. هذا ما يقود هابرماس الى رفض المقاربة الليبرالية الكلاسيكية القائمة على رأسمالية الاقتصاد. فالنظرية

(1) كمال بومنيير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت : من ماكس هوركايبر الى أكسل هونيث ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط 1 ، 2010 ، ص 118 ،

(2) مُجّد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، ص 322

(3) سالم يفوت ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، دار الطبيعة ، بيروت ، ط 1 ، 1999 ، ص 94

الفصل الثالث

النقدية باعتبار توجهها اليساري تتبنى نظريات نقدية جذرية اتجاه الليبرالية الرأسمالية ، بداية من جيلها الأول حتى جيلها المتأخر. وعلى رأس هؤلاء يبرز هابرماس الذي يرى بأن عملية إعادة تحين الحداثة "لا يمكن أن تنجح إلا إذا تم توجيه التحديث الاجتماعي أيضا الى دروب أخرى غير الرأسمالية"⁽¹⁾.

يرفض هابرماس فكرة "نهاية اليوتوبيا" كما تنادي به الطروح الما بعد الحداثية ، وفلسفة النهايات. فبالنسبة لهابرماس ما تزال الحاجة الى اليوتوبيا موجودة ، حيث "أن البعد الطوباوي الذي يكمن في وعي التاريخ والجدل السياسي لم يغلق على الاطلاق مع توديع المضامين الطوباوية الخاصة بمجتمع العمل. وحين تجف الواحات الطوباوية ، تنتشر صحراء من التفاهة والحيرة"⁽²⁾. هذا ما يعني أن هابرماس ما يزال يدافع عن تيمات الحداثة الكبرى المتمثلة في العقلانية ، الحرية ، المساواة والعدالة الاجتماعية.

يمكن القول أن مفهوم هابرماس عن العدالة ، وان كان يقطع مع التصورات الليبرالية الكلاسيكية ، إلا أنه لا يخرج جذريا عن سياق التصور الليبرالي. صحيح أن العدالة عنده خاضعة لمحددات النظرية النقدية وطبيعتها اليسارية ، إلا أنه في النهاية يهدف الى صياغة نظرية في العدالة الاجتماعية تلائم مجتمعا ديمقراطيا ليبراليا. فيقترح التدولية والتواصلية كأهم الآليات التي تستطيع تحقيق هذا الهدف داخل الفضاء العمومي.

1. 2. العدالة والاعتراف عند أكسل هونيث

يعتبر أكسل هونيث أهم ممثلي الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت ، وأحد ابرز وجوهها الفكرية المتأخرة. فقد عرف بنظريته حول الاعتراف ، كما ارتبط اسمه بمشروع إعادة بعث النظرية النقدية بعد ركودها من خلال نظريته حول

⁽¹⁾ يورغن هابرماس ، الحداثة وخطابها السياسي ، ص 31

⁽²⁾ المرجع نفسه ، ص 116

الفصل الثالث

الاعتراف. حيث "يميز هونيث داخل مدرسة فرانكفورت بين مجموعة المركز ومجموعة الأطراف ، أو بين الحلقة الداخلية والحلقة الخارجية للمدرسة ، بحيث يمثل المركز هوركايمر وأدورنو وماركوزه ، فيما يمثل الأطراف والتر بنجامين واريك فروم وفرانز نيومان. ولا يتردد هونيث في الانتصار لمقولات الأطراف ، لأنها في نظره مقولات أكثر أصالة ، ولأنها قادرة على تقديم أسس جديدة للنظرية النقدية مختلفة عن أسس ممثلي الحلقة المركزية⁽¹⁾".

ينتقد هونيث أعمال منظري النظرية النقدية الأوائل ، حيث يرى بأن خلفياتهم الماركسية طغت على تصوراتهم ، فاهتموا بالجانب الاقتصادي للحياة الاجتماعية وأهملوا جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى. كما تتميز نظيراتهم بتركيزها على النقد الهدمي السلبي ، وإهمالها اقتراح نظريات بديلة. في هذا السياق يشيد هونيث بأستاذه وممثل الجيل الثاني من المدرسة يورغن هابرماس ، الذي وعبر اقتراحه لنظرية الفعل التواصلي ، فانه يشكل نوعا من المنعطف داخل النظرية النقدية ، من حيث قطعه مع تراث سابقه. فقد أسس لمقاربة نظرية تنظر للمجتمع في عديد أبعاده ، حيث لا يتحدد المجتمع حصرا بعلاقات الانتاج. مع ذلك فان هونيث ينتقد أفكار هابرماس أيضا في عدة نقاط.

أولها تركيزه على البعد اللغوي الصوري لعملية التواصل في المجتمع ، وإهماله للتمثيلات الجسدية وعلاقات القوى داخل المجتمع ، حيث أن "التركيز على القواعد الصورية للتواصل الناجح التي أوقعته في نوع من العماء تجاه تجارب الظلم/الجور⁽²⁾".

ثانيا ، فانه "بإحلاله نموذج التواصل محل نموذج الاستهلاك لم يترك مكانا للظواهر الاجتماعية النزاعية ، وذلك بناء على الواقعة الأساسية للمجتمع ألا وهي الصراع والمنافسة بين الذوات الاجتماعية⁽³⁾". يمكن القول في المجلد أن هذا

(1) زواوي بغورة ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل ، ص166

(2) المرجع نفسه ، ص168

(3) Axel Honneth, la société du mépris : vers une nouvelle théorie critique, traduit par Olivier Voirol et autres, La découverte, 2006, p159

الفصل الثالث

الاهمال لآلية الصراع داخل النسيج الاجتماعي ، هو المحدد الرئيسي لقراءة هونيث النقدية لهايرماس. وفي هذا السياق يقترح هونيث "ضرورة أن يحل محل النموذج التواصلي نموذجا جديدا يعبر عن النزعات الاجتماعية وهذا النموذج النظري الجديد أطلق عليه نموذج "الصراع من أجل الاعتراف"⁽¹⁾.

ينطلق هونيث في مقارنته عن الاعتراف من فكرة "الصراع من أجل الاعتراف" الهيجلية الأصل ، المستندة على الأرضية التصورية لجدلية السيد والعبد ، وما يتبعها من تحولات ونواتج على الحياة الاجتماعية والسياسية وأدوار الأفراد ومراكزهم فيها. مع ذلك يجدر ملاحظة أن "هونيث استند على هيجل لتأسيس نظرية الاعتراف ولكن من دون الانخراط في الطابع النسقي للفلسفة الهيجلية والمقولات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي أطرت هذه الفلسفة"⁽²⁾.

ان التحول الجذري الذي أحدثته الحداثة السياسية بداية من عصر النهضة في تصور الحياة الاجتماعية والسياسية ، كان بداية "من اللحظة التي تم فيها تصور الحياة الاجتماعية كعلاقات صراع من أجل الوجود"⁽³⁾ ، وقد كان مكيفيللي سباقا الى تصور الأمر على هاته الشاكلة الجافة والصادمة آنذاك لمعايير الفضيلة والخيرية التي تضمنها تصورات اللاهوت القروسطي على الذات الانسانية. فبالنسبة لصاحب "كتاب الأمير" فإن الحياة الاجتماعية والسياسية تمثل صراع أبدي من أجل تحقيق الاعتراف.

يرى هونيث بأن أصل الجور والظلم الاجتماعي هو التهميش وغياب الاعتراف. حيث يصل الأمر الى أقصى مده مع اعتبار الفرد أو الجماعة المنبوذة "غير مرئية" و"غير مسموعة" في اطار المجال العمومي ، وهو ما يعني نفي لوجودها الاجتماعي والسياسي ، أي وضعها في حالة اذلال واحتقار شديدين. من هنا يقترح هونيث الاعتراف كوسيلة لتحقيق العدالة ، حيث "يفترض العدل في هذه الحالة جعل الشخص الذي يخضع لهذا الاذلال والمهانة والاحتقار أن

⁽¹⁾ زاوي بغورة ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل ، ص170

⁽²⁾ كمال بومنيير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، ص105

⁽³⁾ Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, édition du Cerf, paris, 2000, p13

الفصل الثالث

يصبح مرثيا ليس بالمعنى المعرفي ، وإنما بالمعنى الاجتماعي ، أي من خلال جملة من المواقف والإجراءات القانونية والممارسات الاجتماعية التي تسمح بأن يحتل مكانته المناسبة ضمن العلاقات الاجتماعية⁽¹⁾.

بالنسبة لهونيث فليس المهم هو صياغة نظرية جديدة في العدالة ، بقدر ما أن الأهم يتمثل في ضرورة فحص "الأشكال المرضية الاجتماعية" وما تنتجه من ظلم وجور وازدراء للفرد والجماعات. فسبب "الأمراض الاجتماعية" بحسب هونيث يعود الى طبيعة العقلانية الاجتماعية التي تحكم المجتمع⁽²⁾. لهذا يقترح مفهوم الاعتراف لا كنظرية جديدة في العدالة ، لها معاييرها والخاصة وتشريعها المتفرعة ، بل كترياق لمعالجة أشكال اللاعدالة داخل السياقات الاجتماعية المختلفة. حيث أنه "لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق كرامة الانسان وضمان حقوقه الأساسية والمشروعة أخلاقيا وقانونيا وسياسيا إلا بواسطة مبدأ الاعتراف ، وفي هذا السياق فإن صياغة نظرية الاعتراف تكتسي أهمية بالغة عنده ، وتلعب دورا مركزيا يتمثل في إعادة بناء شبكات العلاقات الاجتماعية قصد التخفيف من المعاناة والظلم الاجتماعي والسياسي واللامساواة بين الناس ، وكل أشكال الاحتقار والازدراء و"الأمراض الاجتماعية" ، وبالتالي تحقيق قيم العدالة وحقوق الانسان والحرية في اطار الاعتراف المتبادل⁽³⁾."

أيضا لا يمكن القول بان هونيث قطع تماما مع الليبرالية السياسية ، فهو بشكل أو بآخر ينخرط في هذه المقاربة حتى وان كان يرفض جذريا الليبرالية الاقتصادية ، فهو يبقى في اطار المدى الليبرالي أخلاقيا وسياسيا. خصوصا اذا تم

(1) زاوي بغورة ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل ، ص 181

(2) المرجع نفسه ، ص 166

(3) كمال بومينير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، ص ص 113-114

الفصل الثالث

الأخذ بعين الاعتبار أن "المبدأ الأساسي لليبرالية المتمثل في التسامح والاحترام هو في صيغة أخرى شكل من أشكال الاعتراف⁽¹⁾" ، الذي ينادي به هونيث.

يقترح هونيث نظرية القائمة على مبدأ "الاعتراف" ، كبديل عن انسدادات العقل الأداتي من جهة ، وكتطوير وسد لنقائص النظرية التواصلية الهابرماسية من جهة أخرى. وتتلخص وجهة نظره حول العدالة في أنها لا تتحقق إلا عبر آلية الاعتراف والتذاوت الفردي والجماعي.

⁽¹⁾ Michel Seymour, La politique de la reconnaissance et la théorie critique, Politique et Sociétés, vol. 28, n° 3, 2009, p9

2. العدالة في فلسفة الما بعد حداثة

ما يسمى بمرحلة ال"ما بعد حداثة" كتصنيف مرحلي في تاريخ الفلسفة ، يقود الى جدالات متشعبة ومتوسعة تنتهي الى مساءلة مشروعية المفهوم ذاته. فاصطلاح ما بعد الحداثة هو اصطلاح قلق في حد ذاته ، من حيث طبيعته وبنيته المفاهيمية ، التي تمثل مفهوما تعريفيا لمرحلة تالية عن الحداثة ، أي انه لا يحيل الى تسمية مرحلة متميزة بعينها ، بقدر ما يثير الجدل حول طبيعة وانتماءات أفكار ما بعد الحداثة. فهل الحديث عن ما بعد الحداثة يحيل الى تجاوز الحداثة ؟ أم الى حداثة جديدة ؟ أم أن الأمر عبارة عن صيغة فائقة من الحداثة على قول جيل لوبفتسكي (Gilles Lipovetsky) ؟

يمكن تحديد الفرق بين الحداثة وما بعد الحداثة في نقطة النسقية. حيث أن تيار ما بعد الحداثة يضم عديد الأفكار المتنوعة والمختلفة حد التعارض ، عكسا عن النسقية التي طبعت أفكار وفلسفات الحداثة. وما بعد الحداثة تقدم نمطا جديدا من السرديات الصغرى التي تشكلت عقب خلخلة ونقد الأنساق والسرديات الكبرى للحداثة ، حيث أن نهاية هذه الأخيرة تعني بداية المرحلة المابعد حداثة على مقولة "جان فرانسوا ليوتار" (Jean-François Lyotard).

تعرضت العدالة بما هي فضيلة ومبدأ مطلق ومثال أسمى الى تشكيك ونقد شرس من رواد الفكر الما بعد الحدائي التفكيكي والنقدي ، أمثال جاك دريدا وميشيل فوكو. وكانت أيضا موضع تنظير لمفكرين وفلاسفة داخل التيار المابعد الحدائي ، الذين كان لهم وجهة نظر مغايرة عن العدالة ، فدعوا الى عودة العدالة كفضيلة وقيمة سامية. وفي مقدمة هؤلاء يظهر بول ريكور وإيمانويل ليفيناس.

2. 1. العدالة والكونية عند بول ريكور

الفصل الثالث

بول ريكور الفيلسوف الفرنسي هو أحد أهم الوجوه البارزة في الساحة الفلسفية المعاصرة ، فأفكاره تعبر عن تيار متميز داخل الحقل المابعد حدثي من حيث فحصه للعلاقة بين الذات والآخر ، وتناوله بإسهاب لإشكالية الكونية في مختلف أبعادها. وقد كان لريكور اهتمام خاص بمجال الأخلاق وخصوصا موضوع العدالة فيه.

عبر قراءة مختلف النصوص والأفكار الفلسفية سواء الكلاسيكية منها المتمثلة في التراث اليوناني وأفكار أرسطو وأفلاطون عن العدالة ، أو المعاصرة منها من قبيل أعمال إيمانويل ليفيناس ، جون رولز ومايكل والتزر ، يدخل بول ريكور في عدة نقاشات وجدالات استكشافية ونقدية لهذه الأفكار بغية توضيح وصياغة مفهوم مسوّغ عن العدالة.

عبر الانطلاق من جدلية تداخل وتفارق الذاتي مع الموضوعي ، يحاول ريكور أن يقرأ طبيعة الفعل الأخلاقي من خلال هاتاه الجدلية. ففي مجمل نقده لفكرة عدالة الوجه عند ليفيناس ، يرى ب"أن استهداف الحياة الخيرة يتضمن بطريقة معينة معنى العدالة ، وهذا الأمر متضمن في مفهوم الآخر عينه. الآخر هو أيضا الآخر المغاير لل"أنت". تبعا لذلك فإن العدالة أبعد من المقابلة وجها لوجه⁽¹⁾". هذا ما معناه أن العدالة تمتد لمجالات أبعد أوسع وأشمل ، لا تشملها العلاقات الشخصية القائمة على العناية والتعاطف فقط. من هنا يصل ريكور الى تبني المفهوم الأرسطي-الرولزي حول العدالة القائل بأن العدالة هي فضيلة المؤسسات الاجتماعية والسياسية. مع ذلك فإن ريكور يرفض مقارنة أخلاق الواجب المجردة ، ويرى فيها تنظيرا مجردا لتصورات عن العدالة مفصولة عن سياقها التاريخي. أي انها مفصولة عن الواقع المعاش والتاريخي التي تعيش داخله الذات الانسانية.

في محاولة للمزاوجة بين الذاتي والموضوعي يرجع ريكور الى المثال الأرسطي عن علاقة الصداقة بالعدالة ، حيث أن الصداقة فضيلة تخص الانفعالات الذاتية ، أي انها فضيلة تخص الأفراد ، في حين أن العدالة فضيلة جمعية تمتد على

⁽¹⁾ Paul Ricœur, SOI-MÊME COMME UN AUTRE, edition du seuil, paris, 1990, p227

الفصل الثالث

المدى الاجتماعي ، أي أنها فضيلة المؤسسات السياسية والاجتماعية. "فالمساواة في حالة الصداقة هي مبدأ قبلي غير مشروط ، في حين أنها غاية يرجى بلوغها في حالة الحياة الاجتماعية"⁽¹⁾.

هنا بالذات يتقاطع ويتنافر ريكور مع رولز في تعريفه للعدالة. حيث أن رولز يأخذ البعد الاجرائي للعدالة حصرا بتعريفها على أنها فضيلة الأولى للمؤسسات ، في حين يهمل أبعادها الذاتية. كما أن رولز في محاولته تجاوز المقاربة النفعية ، يعمد لربط العدالة بالحق وفق المقاربة الكانطية ، أي القول بأسبقية الحق عن الخير. وهنا يرى ريكور بأنه يقع في خطأ فادح ، ألا وهو فصل العدالة عن دورها في تحقيق الخير الاجتماعي. فالعدالة عند ريكور هي ما "تتطلع اليه الذات وهي ما تفتقده وتتمناه ، فمعنى العدالة يسبق أي تصور لها ، وبالتالي فالعدالة تقوم على ما ترغب فيه الذات ، وهي أرقى ما نسعى اليه في حياتنا ، لكن هاته العلاقة بين الذات والعدالة تمر عبر الآخر غير الذات ، إذ أنها القيمة التي تتجه بنا نحو الآخر ... الذي لا تكتمل العدالة الا به من حيث هي مؤسسة"⁽²⁾.

يتبنى ريكور مقارنة مساواتية للعدالة. ويظهر الأمر جليا حين يبدي اعجاباه بأفكار أرسطو ورولز وليفيناس ، بالرغم من نقده لكثير من هاته الأفكار في بعض جزئياتها. حيث أن ريكور يتبنى طرحا مساواتيا صريحا في مجال العدالة. ويعتزم أيضا أنه قادر على اقتراح حل توفيقى يضمن تجانس العدالة مع الرعاية في اطار تصور مساواتي. ويقول في هذا الصدد: "ان المساواة بأي طريقة تمت صياغتها ، هي الحياة في المؤسسات مثلما هي الرعاية بالنسبة للعلاقات البين-شخصية. تعطي الرعاية للذات آخرا مقابلا هو "وجه" بالمعنى القوي الذي علمنا معرفته ايمانويل ليفيناس. المساواة تعطي الذات كمقابل آخرا هو "كل واحد" ، حيث أن الطبع التوزيعي ل"كل واحد" يمر في المخطط النحوي الذي لقيناه منذ الافتتاحية ، في المخطط الأخلاقي. من هنا فان حس العدالة لا ينتقص شيئا من العناية ، بل انه يفترضها

⁽¹⁾ Ibid, p216

⁽²⁾ رباني الحاج ، العدالة و القيم الانسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور، ص298

الفصل الثالث

مادامت تأخذ الأشخاص على أنهم غير قابلين للتعويض. في المقابل فان العدالة تضيف الى العناية ، من حيث أن مجال تطبيق المساواة هو الانسانية قاطبة⁽¹⁾.

بالنسبة للعدالة السياسية ينطلق ريكور من التفريق بين السلطة والتسلط ، فالتسلط يحمل دلالة الطغيان والجور. ولكن المشكلة الأكبر انه لا يسهل التفريق بين هذين النمطين واقعيا. حيث تعتمد السلطة السياسية لإخفاء هذا الفرق عمدا ، ومن هنا خطر ربط العدالة بالسياسة حصرا ، كما نجده في النموذج النفعي أو الدولاتي كما تبلور منذ العقد الاجتماعي الهوبزي. كحل لهاته المعضلة ، وعبر قراءة لأعمال مايكل والتزر ، يتبنى ريكور مقارنة دوائر ومجالات العدالة. أي بعبارة أخرى أنه يريد كسر حصار السياسية للعدالة ، وتجاوز المفاهيم العدالة السياسية بشمول (panapolitique). في هذا الصدد يرى ريكور في كتاب العادل: "إنَّ السُّلْطَةَ تنبع من اقتتان الإيرادات الفردية بعضها ولا تتأتى من أيِّ مصدر خارجي. وفي هذا السِّياق ، يتأتى الخطر الأكبر جسامة والمحدق اليوم بمجتمعنا ، من اجتماع الملكية من حيث هي سلطة على الأشياء والسلطة السياسيّة التي تمارس على البشر. ولذلك تبرز الضّرورة الملحة والدائمة لرسم عادل للحدود الفاصلة بين مختلف الدوائر.

غير أنّه لا يمكن للقارئ أن يتمالك نفسه عن الإحساس بالقلق فيتساءل: هل أنّ السُّلْطَةَ السياسيّة خير متساو من حيث القيمة مع بقية المقومات الأخرى للحياة؟ فمن حيث أنّها تتمتع بقوة حاسمة في مجال العدالة التوزيعيّة أفلا تكون السُّلْطَةُ ذاتها الحارسة للحدود؟⁽²⁾. هنا يصل ريكور الى ما يطلق عليه مفارقة السياسي. فإذا كانت السياسة مجالا واحدا من عديد مجالات العدالة ، أي أنّها دائرة من الدوائر الأخرى للعدالة المتعددة ، فإنها هي ذاتها المسؤولة

⁽¹⁾ Paul Ricœur, SOI-MÊME COMME UN AUTRE, p236

⁽²⁾ بول ريكور، العادل، الجزء الأول ، ترجمة عبد العزيز العيّادي ومنير الكشو ، بيت الحكمة-قرطاج ، تونس ، 2003 ، ص 155

الفصل الثالث

عن ضمان حفظ وتطبيق العدالة. "حيث أن السياسي يمثل في نفس الوقت دائرة عدالة من ضمن الدوائر الأخرى والإطار الذي يحيط بها جميعاً"⁽¹⁾.

إذا كان والزر يدعي أنه يمكن حل الأمر عبر الركون إلى فصل مجالي ، وتحديد دوائر متعددة للعدالة ، فإن ريكور لا يقتنع بهذا الأمر ، ويرى بأن والزر يقفز على مفارقة السياسي بدون أن يعطي حلاً واضحاً لها. لا بل إنه يتجنب الخوض فيها حتى لا يقع هو أيضاً في شرك المفارقة. وهو ما يعني استحالة خلاص السياسة من مقولة الوحدة. هنا يقترح ريكور حلاً توفيقياً في منظوره للدولة ، "اذ يرى أن الوظيفة العاقلة للدولة ستكون في نهاية الأمر ، هي مصلحة عقليتين: العقل التقني اقتصادي ، والمعقول المتراكم نتيجة تاريخ العادات. تكون الدولة عندئذ هي تركيب بين العقلي والتاريخي ، بين الفعال والعاقل ... وعلينا أن نفهم من ذلك أن فضيلة الدولة هي أن تجمع سوية مقياس الحساب الفعال ، ومقياس التقاليد الحية التي تعطي للعشيرة طابع جسم خاص يهدف إلى الاستقلال والديمومة"⁽²⁾.

يقترح ريكور عموماً أفكاراً متشعبة ومتنوعة حول العدالة ، فهو وإن كان لا يؤسس لنظرية نسقية حول العدالة ، إلا أن "العدالة" تمثل تيمة رئيسية في فلسفته. فقد حاول ريكور عموماً أن يصيغ نظرية في العدالة تحيل إلى طبيعتها المساواتية من حيث أن العدالة هي فضيلة تنظم العلاقات بين الأفراد داخل المؤسسات الاجتماعية والسياسية. كما رفض فصل العدالة عن الخير مثلما هو حاصل مع جون رولز على سبيل المثال. وحاول أيضاً التوفيق بين فضيلتي العدالة والعناية ، وذلك عبر رد الأولى للحقل المؤسساتي التعددي ، والثانية لحدود العلاقات الشخصية. أيضاً ركز على البعد التاريخي للعدالة ، في شكل عدالة الذاكرة ، من حيث أن الاعتراف التاريخي بحق الضحايا في نيل الاعتراف هو بحد ذاته تطبيق للعدالة ، فالعدالة يجب أن تقوم بتأسيس مشروعيتها انطلاقاً من ذاكرة وضمير عادل.

⁽¹⁾ المرجع السابق ، ص 156

⁽²⁾ ريباني الحاج ، العدالة والقيم الإنسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور، ص 282

2. 2. الغيرية وعدالة الوجه عند ليفيناس

يعد إيمانويل ليفيناس الفيلسوف الفرنسي ذو الأصل الليتواني اليهودي ، مفكرا مهما في تيارات ما بعد الحداثة. فأفكاره تمثل مقاربة لطروح عودة الديني والأخلاقي الكوني بامتياز في الفلسفة الراهنة. وإذا ما أريد إطلاق صفة على فكره أو إدراجه في تصنيف فلسفي ، فإن ليفيناس يعتبر بحق فيلسوف الغيرية والنزعة الانسانية في الفكر الفلسفي الراهن بامتياز.

بالنسبة لليفيناس فإن الذات الانسانية هي ذات جوهرها أخلاقي. حيث "يدرك وجه الآخر بوصفه متصلا بالأخلاق ، وبوصفه نوعا من عبء الآخر الأخلاقي عليّ ، ونذير خطر من آخر متفرد"⁽¹⁾. هذا ما يصل بليفيناس الى اقتراح نوع من "أخلاق الوجه" ، حيث يصبح للوجه دلالة أخلاقية تشير الى دور الآخر في الأنا. فالذات لا توجد بمفردها وبمعزل عن المحيط الخارجي والآخرين ، حيث يرفض ليفيناس أن يكون هنالك وجود مجرد متفرد. وبالتالي يدعو الى الانتقال من ثنائية (الأنا-الآخر) الى (الأنا-أنت) ، ومنه الانتقال من منطق الصراع مع الآخر نحو منطق المسؤولية تجاه الآخر. فوجه الآخر يأتي ليقطع انعزال الفرد مع ذاته. فمنذ اللقاء مع وجه الآخر لم يعد في إمكان الأنا التصرف في العالم كما تريد ، بل ان هنالك مسؤولية تجاه الآخرين الذي يعبرون عن حضورهم في تمثل الوجه أمام الأنا.

عن أصل العدالة يرى ليفيناس أن العدالة أصلها يرجع الى تعدد علاقات البشر بين بعضهم البعض ، فالواحد لا يوجد فقط مع آخر مقابل له متفرد ، بل ان وجوده يتحدد بحضور الآخرين ككثرة. وهذا ما يستدعي بلورة منظومة قيمية تنظم وتستوعب هذا الأمر ، ومن هنا تظهر العدالة.

⁽¹⁾ فيليب كوركوف ، كبار المفكرين في السياسة ، ص 93

الفصل الثالث

حيث أنه "من المعلوم أن الأنا والآخر لا يعيش كل منهما منفردا على أرض نائية أو جزيرة منعزلة ، بل إن علاقة الأنا مع الآخر تتأسس داخل فضاء اجتماعي وسياسي يتكون من كثرة من الأفراد ومن تعددية بشرية. فالكثرة تفترض نظاما اجتماعيا ومجالا سياسيا يتعايشون ويتواصلون داخله. إن هذه الأطراف المتعددة هي الآخر الثالث الذي يظهر بيني وبين الآخر هو ما يسميه ليفيناس "الطرف الثالث". وبدخول هذا الطرف الثالث تحضر السياسة التي يقتضي دورها إنشاء نظام عدالة يتجاوز حدود علاقة (الأنا) و(الأنت)⁽¹⁾".

عبر قراءته وتأويله للنصوص الدينية المسيحية واليهودية على الخصوص يحاول ليفيناس أن يجمع بين الأصل الالهي للعدالة والاتفاق البشري. حيث "أن علم الأخلاق عند ليفيناس في نقطة تقاطع المغالاة والمقياس في التقديس المسيحي "كحب مجاني لا نهائي" والعدالة الاغريقية. وهو ما يقود الى حدود مسألة العدالة بل الى ما بعدها"⁽²⁾.

بالنسبة للعدالة السياسية ، ينظر ليفيناس الى احتكار الدولة مشروعية تطبيق العدالة بعين متوجسة. حيث أن القواعد والقوانين والتشريعات التي تشكل منظومة العدالة في اطار الدولة لا تعبر عن ماهية العدالة الا بطريقة سطحية. مع التنبيه الى امكانية ان تتحول عدالة الدولة هذه الى نقيضها في حالة سوء الاستخدام او سوء تقييم الحالة. مع ذلك يقبل ليفيناس بضرورة وجود قوة فاعلة قادرة على تطبيق العدالة واقعا ، أين تظهر الدول باعتبارها كيانا يمارس عنفا مشروعاً ، ويقول في هذا الصدد: "بالنسبة إليّ العنصر السلمي ، عنصر العنف في الدولة وفي السلطة ، يظهر حتما حتى لو كانت السلطة تمارس بانتظام كامل ، وذلك عندما يخضع الجميع للأفكار الشمولية. هناك قساوات فظيعة لأنها بالتحديد تأتي من النظام العقلاني. هناك دموع لا يستطيع موظف دولة أن يراها: إنها دموع

(1) سلمى بالحاج مبروك ، ايتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند ليفيناس أو الأنا حارس للآخر ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة ، ماي 2015 ، ص 15

<https://www.mominoun.com/articles/إيتيقا-المسؤولية-تجاه-الآخر-عند-إيمانويل-ليفيناس-أو-الأنا-حارس->

للآخر-2740-11/10/2019

(2) فيليب كوركوف ، كبار المفكرين في السياسة ، ص 94

الفصل الثالث

الآخر ... الأنا وحدها تستطيع رؤية "الدموع السريّة" عند الآخر والتي يسببها التنظيم العقلاني للسلطة⁽¹⁾. هذا ما يقود ليفيناس الى رفض القول بالحياد الأخلاقي للدولة ، أو فصل الاخلاق عن السياسة. فبالنسبة له ، ف"السياسة المتروكة على حالها تحمل في طياتها الاستبداد"⁽²⁾ ، لهذا يجب أن تخضع السياسة دوما لضوابط الأخلاق ، حتى يُضمن بقاء سلطة وفعل الدولة العنفي في اطار العدالة المشروعة. "فالسياسة يجب دائما أن تراقب وتنتقد انطلاقا من الأخلاقية"⁽³⁾.

الدولة هي كيان قاس وجاف ، وهي دائما معرضة للخطأ في الحكم ، لذا فان عدالتها لا تكون أبدا كاملة. من هنا يدعو ليفيناس الى ضرورة أن يكون ضميرها دائما حيا ، وأن تخضع السياسات باستمرار لمساءلات تائب الضمير. فهذا الأمر هو السبيل الأمثل لتقليل قسوة سلطة الدولة وتلطيف العدالة السياسية وأنسنة السياسة. ومن هنا يعيد ليفيناس تأكيد أسبقية الأخلاق على الفعل السياسي ، فبالنسبة له فالالتزامات الأخلاقية تسبق ضرورات المصلحة السياسية.

يؤسس ليفيناس لمقاربة يمكن أن تسميتها بعدالة الغيرية أو عدالة الوجه. فأفكار ليفيناس حول العدالة مرتبطة بشديد الارتباط بفلسفته الغيرية ، التي ترى بأن الذات لا تتعرف على نفسها الا من خلال وجه الآخر. فالعدالة توجد بفعل تعدّي علاقات الذات من بين ذاتها الى الوجود مع الآخر ، ثم الى حتمية وجود الطريق الثالث ، أي تعدد وكثرة الآخرين. ومنه حتمية وجود الآخرين في مقابل الأنا ، وهو ما يقود الى جعل التعدد مسلمة الوجود ، وهو مجال اشتغال ووجود العدالة.

(1) Emmanuel Lévinas, Cahier de l'Herne, Le Livre de Poche, Biblio-essais, Paris, 1993, pp 63-64

(2) Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, Le Livre de Poche, Biblio-essais, paris, 1992, pp334-335

(3) Ibid, p75

الفصل الثالث

*

*

*

في هذا المبحث تم الطرق الى مختلف نظريات وتصورات العدالة في سياق الفلسفة القارية الراهنة ، حيث تم التمييز بين تيارين رئيسين : المدرسة النقدية ممثلة بـهايرماس وهونيث ، وتيار فلسفة ما بعد الحداثة ممثلاً بـريكور وليفيناس.

على صعيد النظرية النقدية طرح هايرماس فلسفة في العدالة قوامها نظريته التواصلية. والعدالة كما ينظر لها في ابعادها السياسية والاجتماعية هي عدالة لمجتمعات ديمقراطية. أما أكسل هونيث فقد ربط العدالة بالاعتراف ، ورأى بأن العدالة تتحقق حين يتحقق الاعتراف الاجتماعي والسياسي.

في سياق فلسفة ما بعد الحداثة ، حاول بول ريكور اعادة طابع الكونية والتعالي للعدالة ، وذلك من خلال ربطها بابعادها الانسانية عبر ادخال عناصر المحبة والأخلاقية لمجابهة جفاف العدالة المؤسساتية. في حين أن ليفيناس حاول كسر المركبات الذاتية والانسانية ، وذلك بالتنظير الى عدالة غيرية قوامها الوجه ، والمسؤولية تجاه الآخر. كما نقد المركزية الانسانية من خلال محاولة تجاوز الواجب الكانطي والتأسيس لواجب أخلاقي جديد في اطار عدالة بيئية.

الفصل الثالث

من خلال هذا الفصل اتضح أن الليبرالية تمثل أهم اطار قيمي لتصورات العدالة الراهنة ، فتيارات اليسار أو اليمين الليبرالي ومعها الجماعائية هي تيارات ليبرالية الخلفية والغاية. وكذلك فلسفات ما بعد الحداثة التي اهتمت باشكالية العدالة يظهر أنها لا تخرج جذريا عن الطرح الليبرالي.

يمكن اعتبار التعارض والتجاذب والجدالات بين اليمين الليبرالي القائل بأولوية الحرية ، وبين اليسار القائل بأولوية المساواة ، أهم مفاتيح قراءة الليبرالية اليوم وأسئلة العدالة داخلها. حيث "يمكن القول أن التناقض بين يمين انصار الليبرالية الاقتصادية المتطرفة التي تندرج في سياق النزعة الليبرتارية التحررية ، كما هو الحال عند نوزيك الى جانب كل من هايك وفريدمان ، بوصفهما المنظرين الأكثر أهمية لليبرالية الجديدة. وبين أولئك الأكثر ميلا من أنصار الليبرالية الاجتماعية أو ليبرالية العدالة الاجتماعية التي يمثلها رولز ، يعد من السمات المعاصرة المهمة التي يستطيع المرء من خلالها فهم الليبرالية وتمييز التوجهات و التيارات داخلها"⁽¹⁾.

أما الجماعائية فهي مقارنة ليبرالية نقدية لليبرالية بشقيها اليميني واليساري ، حيث تركز على أولوية المجتمع على الفرد ، وأولوية الخير العام على الحق. كما ترى بأن الفرد يكتسب قيمه ورؤاه عن الخير من خلال بيئته الاجتماعية ، فالبيئة الاجتماعية تصبح بهذا مرجعية تصورات العدالة.

أما في سياق الفلسفة القارية ، فقد اشتغلت المدرسة النقدية على ما يسمى بالنظرية النقدية ، وظهر فيها عدة مفكرين بارزين اهتموا باشكالية العدالة ، أبرزهم يورغن هابرماس ، صاحب النظرية التواصلية ، الذي حاول صياغة مقارنة في العدالة الاجتماعية أكثر واقعية وملاءمة لمجتمع ديمقراطي تعددي. في حين ركّز أكسل هونيث على مفهوم الاعتراف. وتناولت النظرية النقدية إشكالية العدالة من زاويتها التمثلية ، أي العدالة الاجتماعية ، بعيدا عن مقولات العدالة المجردة. وفيها بلور هابرماس نظريته في التواصل كنظرية اجتماعية ، تتضمن مقارنة خاصة عن العدالة ، أين

(1) مُجّد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، ص79

الفصل الثالث

يعترف بتأثير المنعطف الرولزي على أفكاره وفلسفة العدالة الراهنة بعامة. لكنه مع ذلك قدم دراسة نقدية وتقييمية لنظرية رولز ، ومنها بلور مقارنته الخاصة عن العدالة ، التي حاول فيها صياغة تصور عن العدالة يلائم توجهاته الديمقراطية والكونية الانسانية. أما بالنسبة لهونيث فقد انطلق من نقد هابرماس ، ليرز أهمية مفهوم الاعتراف في تحقيق العدالة الاجتماعية. حيث أن الاعتراف الفردي والجمعي ، هو القادر على تحقيق العدالة التاريخية والاجتماعية والسياسية.

وفي مطارحات فلسفة ما بعد الحداثة ، حاول ريكور التنظير للعدالة من خلال ادخال مفاهيم المحبة والغيرية والكلية لقاموس فلسفة العدالة الراهنة ، فحاول اعطاء مصطلح العدالة صبغة انسانية كونية. أما ليفيناس فقد حاول اعادة الاعتبار للطابع المتعالي لفكرة العدالة ، وذلك عبر فحص علاقتها بالديني والطبيعة والآخر ، فتوصل لعدة أفكار مهمة حول ارتباط العدالة بالنزعة الغيرية ، وطوّر أيضا أفكار مهمة من قبيل "عدالة الوجه" و"العدالة البيئية".

من خلال هذا الفصل اتضح أن كثيرا من نظريات العدالة من مختلف التوجهات والخلفيات تتداخل وتتقاطع وتتنافر في عديد النقاط. وقد كان من نتاج فلسفات العدالة الراهنة بلورة عدة مفاهيم مفتاحية جديدة تساهم في الاجابة عن سؤال العدالة اليوم. وما يتم ملاحظته عموما أن هنالك نزوع نحو تمثل العدالة كقيمة اجتماعية سياسية ، أكثر من كونها فضيلة مجردة متعالية كما كانت عليه في الفلسفة الكلاسيكية. وهذا ما يتجلى في أن أهم جدالات فلسفة العدالة الراهنة محكومة بأسئلة الحرية والمساواة ، الحق والخير ، الكونية والخصوصية.

الفصل الرابع:

مطارحات ومناقشات نقدية حول فلسفات العدالة الراهنة

المبحث الأول: نقد فلسفة عدالة اليسار الليبرالي

المبحث الثاني: نقد فلسفة عدالة اليمين الليبرالي

المبحث الثالث: نقد فلسفة عدالة الجماعاتية

المبحث الرابع: نقد فلسفة عدالة الفلسفة القارية

الفصل الرابع: مطارحات ومناقشات نقدية حول فلسفات العدالة الراهنة

تنوع وتعدد نظريات العدالة في المدى الفكري الراهن ، جعل سؤال العدالة سؤالاً نقدياً بامتياز ، حيث اهتم المشتغلون بالتنظير للعدالة بنقد غيرهم في نفس الوقت الذي ينظرون فيه لنظرياتهم. وباعتبار أهمية المطارحات النقدية حول العدالة ، فقد تم تخصيص هذا الفصل كاملاً لهذه المهمة ، أين يتم الخوض والتطرق لمختلف الأسئلة النقدية التي تعرض لها كل تيار وكل نظرية من نظريات العدالة في الفلسفة الراهنة التي تم تناولها في الفصل السابق.

سيتم طرح مختلف الأسئلة النقدية لمحاولة تقييم نظريات فلسفة العدالة وذلك عبر تبني رؤى نقدية مؤسسية في إطار منهج نقدي يطال مختلف الاشكالات والمطارحات وأوجه العطالة والخلل في فلسفات العدالة الراهنة ، سواء تلك التي تتعلق باليمين أو اليسار الليبرالي ، الجماعية أو مختلف طروحات الفلسفة القارية الراهنة.

ومنه يطرح السؤال الآتي: ماهي حدود نظريات العدالة الراهنة ؟ وماهي أهم أوجه النقص ومكامن الزلل فيها ؟

مبحث 1: نقد فلسفة عدالة اليسار الليبرالي

تعتبر نظريات اليسار الليبرالي أكثر نظريات العدالة اثارة للجدل والنقاش في ساحات نقاشات الفلسفة السياسية الراهنة. حيث تظهر النسوية والمساواتية ، وبالخصوص نظرية العدالة عند جون رولز التي مثلت بحق منعطفاً رئيسياً في تاريخ فلسفة العدالة بعامة ، قاد بدوره الى ظهور عديد الطروح والفلسفات الاخرى في العدالة ، يستلهم بعضها من مقولات اليسار الليبرالي ، في حين أن البعض الآخر يقارنها نقدياً.

عبر هذا المبحث سيتم تسليط الضوء على أهم مثالب وأوجه النقد الممكن توجيهها لنظريات اليسار الليبرالي ، سواء تعلق الأمر بتلك الموجهة الى نظرية العدالة كإنصاف عند جون رولز ، أو نظرية المساواة عند رونالد دووركين ، أو نظريات النسوية.

1. نقد نظرية رولز

لم تحظ نظرية في الفلسفة السياسية المعاصرة بالاهتمام مثلما حازته نظرية رولز في العدالة ، وبالمثل لم تتعرض نظرية للنقد مثلما تعرضت له هذه الأخيرة. فالانتقادات الموجهة لنظرية رولز وجّهت له من كل صوب وحذب ، من داخل البيت الليبرالي ومن خارجه. كما مثّلت نظرية رولز منعطفاً هاماً في فلسفة العدالة ، منعطفاً ذا طبيعة نقدية بامتياز. فأغلب نظريات العدالة المعاصرة ، خصوصاً تلك التي جاءت في السياق الليبرالي تنطلق من قراءات نقدية لأفكار رولز عن العدالة.

من هنا تتجلى أهمية المقاربة النقدية لنظرية رولز حول العدالة ، وهذا ما يستدعي التركيز على نقد وكشف ما يمكن أن يكون مواطن الخلل والنقص التي تعترى مختلف مقولات نظرية رولز في العدالة.

1.1. إشكالية أسبقية الحق عن الخير ومعضلة الحياد الميتافيزيقي

الغاية الأولى لنظرية العدالة كإنصاف ، كانت الاعتراض على هيمنة التصور النفعي على الفكر الليبرالي المعاصر. أي ذلك التصور القائل بأسبقية الخير عن الحق. وقد كانت نظرية رولز كما طرحها في شكلها المبدئي تمثل محاولة للعودة للكانطية وأخلاقية الواجب ، نقيضا عن النفعية والأداتية. أي قولاً بأسبقية الحق عن الخير. لكن وعبر مختلف مراجعات وكرولوجيا نظرية رولز في العدالة ، يظهر أن القطيعة مع النفعية والكانطية المفترضة ، لم تكن بهذه النمطية. فعدد شروح رولز لنظريته في العدالة توحى بأن نقده لأولوية الخير ، وقوله بأولوية الحق ، هي مقولات تحتاج لفحص وتدقيق. من هنا يطرح تساؤل مهم : هل قول رولز بأولوية الحق وفصله عن الخير هو أمر مسوّغ فرضيا وواقعيا ؟

ان مقارنة رولز القائلة بأولوية الحق عن الخير هي مقارنة تصويرية بحتة ، مثلها مثل نظرية كانط. حيث يمكن ادراجها في فلسفة العدالة بشكل عام ، لا كنظرية في العدالة السياسية الاجتماعية الاجرائية مثلما يريد رولز نفسه أن يوقع نفسه فيها. والسؤال هنا لما يصر رولز اذا على تسوية فصل الحق عن الخير ، وإقرار أسبقية الأول؟

"يجيب رولز على كل هذه التساؤلات بأن الفصل أو التثنية بين هويتنا بوصفنا مواطنين وهويتنا بوصفنا أشخاصا يجد مصدره في الطبيعة الخاصة التي تميز المجتمعات الديمقراطية المعاصرة. ففي المجتمعات التقليدية كان الناس يريدون صياغة حياتهم السياسية بحسب مثلهم الأخلاقية والدينية الكلية. أما في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة ، مثل مجتمعنا المعروف بكثرة وجهات النظر الأخلاقية والدينية فيه ، فان ما يميزنا هو تمييزنا بين هويتنا العمومية وهويتنا الشخصية⁽¹⁾".

مع ذلك تبقى تساؤلات عدة مطروحة: هل تصورات العدالة الرولزنية رافضة لمنطق التعدد والنسبية ؟ أليس قوله بكلية مبادئ العدالة يعني اختزالها في مقولة فلسفية كلية مجردة ؟

(1) مايكل ساندل ، الليبرالية وحدود العدالة ، ص 314

الفصل الرابع

صحيح أن إجابة رولز مسوّغة نظريا من ناحية انتمائها للإطار الفكري العام للنظرية الليبرالية ، لكنه يستعمل هنا تبرا يمكن تصنيفه في يمين النظرية الليبرالية أكثر منه على يسارها ، والتي من المفترض أنه ينتمي إليها.

يعترض النقاد الجماعاتيون على رولز بعدم واقعية مقارنته هذه ، فالواقع يقول بأنه لا توجد مجتمعات قائمة بذاتها بدون رؤى خير عام ، وإذا كانت المجتمعات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة قادرة على استيعاب اختلافات الآراء والأفكار والخيارات ، ومنه تعدد رؤى الخير الفردي ، فلأنها تقوم أولا على مثال خير عام يقر بإمكانية التعدد. وهنا يُشترط وجود مؤسسات سياسية واجتماعية تحفظ هذا الخير العام.

أحد أهم المساءلات التي تعرضت لها نظرية رولز هي مساءلة مبدأ الحياد الأخلاقي التي يدّعي رولز اقراره. فهل صحيح أن نظرية راوز في العدالة محايدة ميتافيزيقيا ؟ وهل هي نظرية في الفلسفة السياسية حصرا ؟

الغاية المرجوة من اقرار نظرية في العدالة تقول بأولوية الحق عن الخير هي في النهاية ووفقا للمبرهنات الرولزنية اقرار لنوع من الحياد الميتافيزيقي تجاه أي رؤى عن الخير العام ، أي السماح في النهاية بتبلور حق الحرية الفردية. في هذا السياق يؤكد رولز أكثر من مرة عن أن نظريته ليس نظرية فلسفية بتبريرات ميتافيزيقية ، وأنها نظرية ليبرالية في العدالة السياسية والاجتماعية. حيث لم " يدع أي فرصة تمر دون أن يؤكد على أن نظريته نفسها ، وان كانت محايدة من الناحية الفلسفية أو الميتافيزيقية فهي تدخل عن قصد في اطار تيار سياسي محدد هو تيار الليبرالية⁽¹⁾."

هذا بالذات ما يؤاخذ عليه نقاده الجماعاتيون ، أي محاولته القول بالحياد الميتافيزيقي لنظريته. فالقول بالانتماء الليبرالي لنظريته يفترض في الوقت نفسه الاقرار بانحياز لسياق فلسفي معين ، يتبعه تفضيلات لرؤى خير محددة. وفي نفس السياق ينتقد الليبراليون وعلى راسهم روبرت نوزيك هذا "التناقض" الرولزي ، بحيث أن رولز يقبل في النهاية

(1) كريستيان دولا كومباني ، الفلسفة السياسية اليوم ، ص 199

الفصل الرابع

فرض رؤية جمعية عن الخير العام ، وذلك بإقرار حق الدولة في التدخل لتحقيق موازنة العدالة الاجتماعية. وبحسب الليبراليين فان "تدخل الدولة لصالح العدالة الاجتماعية التي تنطوي عليها نظرية رولز ، لا يسوغ نفسه"⁽¹⁾.

هنا يظهر سؤال آخر : هل نظرية رولز تمثل نظرية فلسفية بطابع ميتافيزيقي كلي عن العدالة ، أم انها نظرية مخصوصة في العدالة السياسية الليبرالية ؟

تترك مختلف نصوص جون رولز الاجابة عن هذا السؤال معلقة. فرولز الذي بدأ بتصوير كانطي عن العدالة ، يقر في مواضع أخرى بخصوصية تصوراته عن العدالة ، بالمدى الليبرالي حصراً. لكن التأمل في كرونولوجيا سيرورة أعماله ونصوصه يحيل الى نتيجة أن رولز بدأ كلياً ، قبل أن يفقد الثقة في قدرة نظريته عن أن تكون كلية. أي أنه حاول في البداية صياغة نظرية فلسفية متكاملة عن العدالة ، لكن الواقع السياسي فرض عليه أن يتخلى عن هذا الأمل المثالي.

يمكن القول أن رولز تخلى تباعاً عن يوتوبيا العدالة الانسانية الكلية مع مرور الزمن. ففي النهاية ينتهي الى القول بأن "نظرية في العدالة" هي نظرية في العدالة السياسية ، ولا تلائم إلا "المجتمعات الليبرالية حسنة التنظيم" ، أي انه بشكل أو بآخر يعترف بعجز نظريته عن التحقق في بيئات غير البيئات الليبرالية المفترضة. وهذا ما يؤكد المفكر الايطالي انطونيو نيغري (Antonio Negri) ، عن "أن نزعة رولز الصورية لا يمكن أن تنسجم إلا مع سياقات تجذرت فيها الليبرالية القانونية من قبل واستقرت فيها ، وإلا كانت نظريته مجرد دفاع عن الوضع القائم"⁽²⁾.

في حين يصل بول ريكور من خلال "اعتراضاته على رولز إلى أن نظريته في العدالة التي تقوم على مقارنة أدبية إجرائية تختزن تصوراً قليلاً لمضمون العدالة هو الذي يسمح بتحديد مبدئي العدالة وتفسيرها قبل أن نبرهن — إن كان الأمر ممكناً — على أنهما المعياران اللذان يتوصل إليهما في لحظة الوضعية الأصلية. فالوضعية الأصلية نفسها الضامنة

(1) فيليب كوركوف ، كبار المفكرين في السياسة ، ص86

(2) Antonio Negri, le pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité, édition puf, 1997, p9

للإنصاف تقوم على تصور ضمني ومفهوم فلسفي معين للإنصاف سيكون حاسماً في بلورة مبدئي العدالة. ومن هنا حدود أي نظرية إجرائية تدعي إمكانية الاستغناء عن تصور معياري للخير الجماعي⁽¹⁾.

أما هابرماس فإنه يؤخذ على رولز بأن "مشروعه ماهو إلا تحديث لتقليد فلسفة الوعي في القرن التاسع عشر. انها فلسفة تتجاهل حدث هام وهو المنعطف اللساني. وما يلاحظ أيضا هو غياب تواصل بين الذوات حقيقي وديمقراطي عند رولز"⁽²⁾.

تظهر نظرية رولز في العدالة كحمالة أوجه ، فهو تارة يعطي حجج ليبرالية خصوصية ، وتارة أخرى حجج نظرية فلسفية كلية. لكنه في النهاية يترك عديد الفراغات والثغرات من الناحية العلمية والسياسية. هذا الأمر هو ما يجعل من تصوراتهِ حول اشكالية الحق\الخير أكثر ما تعرض للنقد في نظريته ، كما أن تدرّجه من الكلية نحو الخصوصية يفتح باب النقد حول طبيعة فرضيات ونتائج نظرية "العدالة كإنصاف".

1. 2. جدلية الفرضية/الواقع ، الكونية /الخصوصية

ان المراجعات المختلفة التي خضعت لها أفكار رولز حول العدالة عديد المرات ، سواء من قبل رولز نفسه أو من نقاده أو دارسيه ، ركزت أغلبها على محاولة تحديد طبيعة نظرية رولز بين الكونية والخصوصية ، التصورية والتمثيلية.

⁽¹⁾ عبد الله السيد ولد أباه ، نظرية العدالة لدى جون رولز: الأطروحة ونقادها ، مجلة التسامح ، العدد 24 ، خريف 2008 ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، عمان . الرابط الإلكتروني : <https://www.mara.om/wp-content/uploads/tafahom/2008/24.pdf>

⁽²⁾ Bjarne Melkevik, Du contrat à la communication : Habermas critique Rawls, Philosophiques, Volume 24, numéro 1, printemps 1997, Société de philosophie du Québec, canada, p69

لأول وهلة يمكن الاكتفاء بتقديم نظرية العدالة كإنصاف كما تم طرحها في كتاب "نظرية في العدالة" كتصور عن عدالة إنسانية كونية مؤسسة على تصورات فلسفية ، لكن الأمر عند الفحص الدقيق ليس بهذا البساطة ، حيث خضعت النصوص الرولزية لعديد التحولات والمراجعات التي تميزت بما كرونولوجيا أفكار راولز عن العدالة السياسية. ومنه التساؤل عن طبيعة نظرية رولز في العدالة بين الفرضية والواقعية ، الكونية والخصوصية ؟

على عكس ما يقره رولز في أعماله المتأخرة بأن نظريته في العدالة هي نظرية تحددها الخصوصية الليبرالية السياسية والاجتماعية. فنظرية العدالة كإنصاف كما صيغت في كتاب رولز الأول كان الهدف منها في الأساس تكوين نظرية فلسفية مبنية على فرضيات حول الطبيعة الانسانية الكلية ، أساسها نوع من أخلاقية الواجب ونظرية العقد الاجتماعي وفرضية "حجاب الجهل". ان نظرية رولز كانت بشكل أو بآخر منعطفا لإعادة التفلسف في الفكر السياسي في المدى المعاصر. ومع ذلك فان رولز وبالتدريج مع تزايد الانتقادات النظرية والعلمية حول عمله ، حاول أن يكسب نظريته تسويغا ومصداقية من خلال حشر نفسه في زاوية النظرية السياسية ، وخصخصة نظريته داخل سياقها الليبرالي. وهنا يبدو انه يقع في اشكال نظري عويص ، حيث أن تقديم الحق عن الخير لا يمكن تبريره إلا من خلال محاجة نظرية فلسفية تجريدية ، أو من خلال رفض أي استراتيجية عدالة توزيعية اجتماعية.

أهم معالم النظرية التعاقدية الرولزية هي فرضية "حجاب الجهل" ، وهي في شكلها الطبيعي فرضية تصورية بحتة. تاريخيا لا يمكن الحديث عن بشر في العالم الواقعي لا يملكون أية معلومة مسبقة عن ذواتهم ، فبأي شكل يمكن الحديث عن وجود بشر في حالة من المساواة المبدئية ؟ وهل يمكن فعلا الغاء الشعور بالفوارق بين البشر ؟

ما يفترضه رولز في مبدأ "حجاب جهل" هو فرضية تصورية تؤسس لنوع من ميتافيزيقا العدالة ، التي تضع المساواة كمسلمة مبدئية ، فيبدو تصوره هكذا أبعد ما يكون عن التاريخية الواقعية. فلا يمكن إيجاد مبرر لفرضية "حجاب الجهل" إلا من خلال مبرهنات منطقية ، حيث أن هذه الفرضية تصبح تسويغا للنتيجة ، التي هي المساواة. بمعنى آخر

الفصل الرابع

فرولز يستعمل فرضية حجاب الجهل لتبرير نظريته في العدالة أكثر مما يستعملها كمقدمة أو كمسلمة مبدئية. فرضية حجاب الجهل لا يمكن أن تصمد بذاتها أمام أي نقد داخلي سواء تعلق ذلك بنقد منطقي ميتافيزيقي أو نقد واقعي تاريخي ، لكن يمكن فهم مشروعيتها استعمالها فقط من خلال استعمالها كأداة لتبرير نتائج نظرية "العدالة كانصاف".

في مسألة الكونية والخصوصية ، فان استناد رولز الى رؤية تعاقدية وكل ما يتبعها من محاجة فلسفية تظهر منذ البداية آماله في صياغة نظرية كونية عن العدالة السياسية. صحيح أنه لا يدعي منذ البداية أنه بصدد صياغة نظرية فلسفية ميتافيزيقية كلية ، ويكتفي بالاختصاص في الفلسفة السياسية ، إلا أن نظريته مصاغة لتكون ذات أبعاد انسانية ، مستندا في ذلك الى تصور يُقدم الحق عن الخير ، وهو نفس التصور الذي اعتمده كانط سابقا. صحيح أيضا أن رولز يقر في اعمال اخرى بان نظريته في العدالة تستهدف بالأساس المجتمعات ذات الثقافة الليبرالية ، إلا أن هذا الأمر يقود الى أسئلة أخرى من قبيل : هل أسبغ فهم نظرية رولز ؟ أم ان رولز تراجع عن بعض أفكاره ؟

ان التأمل في كرونولوجيا كتابات رولز وأفكاره عن العدالة يجيل الى نتيجة أن رولز ذاته قدم نظريته بشرح غير مكتمل منذ البداية ، لا بل إنه ربما كان متفائلا جدا حول قدرة نظريته في ان تكون ذات أبعاد انسانية كونية. بمعنى آخر ، انه كان يعلم منذ البداية انه صاغ نظرية العدالة كانصاف من داخل الحقل الليبرالي ، تصورا وتمثلا. لكنه كان يأمل من جهة أخرى ان تستطيع نظريته كسب مشروعية كونية. وحين لم يحدث ذلك بالشكل المأمول ، وارتفعت أصوات النقد خصوصا من النقاد أمثال نوزيك وتشارلز تايلور ومايكل ساندل ، فان رولز قرر الرجوع لخطاب أكثر واقعية ، وذلك من خلال التركيز على تخصص نظريته بالحقل الليبرالي. مع ذلك فان رولز لا يقطع تماما مع الكونية في أفكاره ، فهو دائما ما يترك المجال لاحتمال تحقق هذه الكونية.

"زاد جون رولز موقفه سوءا بأن بدا عليه أنه يتخلى تدريجيا _ مع توالي مداخلاته بدءا من الثمانينيات _ عن موقفه الكلي الذي كان قد أتخذ في كتابه الأول. فالواقع أنه يبدو على عكس الفكرة التي تقول أن نظريته في العدالة كانت

صالحة مسبقا لأي مجتمع كان ، أنه راح يناصر تدريجيا النظرية الأقل طموحا التي ترى أنها لا تصلح إلا للمجتمعات الديمقراطية والليبرالية القائمة بالفعل⁽¹⁾.

يبدو أن رولز قد تخلى عن العمق الفلسفي وطموحه الكلي تدريجيا ، لصالح مقولات أكثر سياسية وخصوصية. هذا ما يمكن ملاحظته بوضوح من خلال الإسقاط الكرونولوجي على نصوصه ، فالبعد الفلسفي فيها يتناقص تباعا بالتقدم في الزمن.

هذا ما جعل جون رولز يظهر كأنه يعاني من صراع داخلي بين النزعات الواقعية ، والنزعات اليوتوبية. فنظريته في العدالة على قدر ما تريد أن تكون نظرية واقعية في العدالة السياسية ، فإنها كسبت شهرتها عن كونها يوتوبيا فلسفية حول العدالة. وهذا القلق الداخلي والصراع الدائم بين النزعتين الواقعية واليوتوبية يعتبر أهم مفاتيح قراءة النصوص الرولزية.

مع ذلك فقد كانت أفكار رولز الفلسفية الكلية هي أهم ما أنتجه وأحتفظ به العالم. أما مراجعته فقد تم أغلبها ردا على مختلف الانتقادات المختلفة ، إضافة الى آثار متغيرات الظرفية السياسية. لذا كانت هاته المراجعات أقل اصالة وإبداعا من نظريته الأصلية ، ومشروعه لصياغة يوتوبيا في العدالة.

1. 3. مبدأ الفرق ، ورهانات المساواة والحرية

يعتبر "مبدأ الفرق" أو الاختلاف العصب الرئيسي في نظرية رولز في العدالة ، حيث يعتبر أهم ما أنتجته العدالة عند رولز ، وحوله بنيت كل تصورات ومبرهنات نظرية العدالة كإنصاف. وإذا كان من نقد داخلي لنظرية رولز فان هذا النقد سيركز بكل تأكيد على نقد مبدأ الفرق.

⁽¹⁾ كريستيان دولا كومباني ، الفلسفة السياسية اليوم ، ص ص 202-203

الفصل الرابع

يقول مبدأ الفَرق بأن الفوارق بين الأفراد لا يمكن ان تكون مشروعة إلا اذا كانت تصب في فائدة الأفراد الأقل حظا طبيعيا. بمعنى آخر أن مبدأ الفَرق الرولزي يمثل اعتراضا على فكرة التفاوت الطبيعي بين البشر. فرولز يعترض هنا على مبرهنة الحق الطبيعي التي تقبل الحالة الطبيعية كما هي كمثل عن الحالة العادلة. أما بالنسبة لروزل فإن الفوارق الطبيعية الناتجة عن الحظ والتوزيع الطبيعي الاعتباطي للقدرات بين البشر ، هو توزيع غير عادل وغير منصف. ومن هذا يجب على الكيان السياسي معالجة هذا الأمر عبر التدخل لتصحيح الوضع وفق معايير مبدأ الفَرق. وبهذا فان روزل يتمركز في تيار دعاة المساواة الليبرالية.

لكن يبقى السؤال المطروح هنا هل تقود مقارنة روزل فعلا الى تجسيد المساواة العادلة على أرض الواقع ؟

ان دعوة روزل الى تصور أولوية المساواة التي يقود اليها تطبيق مبدأ الفَرق ، تحيل في تصور أولي لاختلاف روزل عن التيار الليبرالي واقتزابه من النظريات الاشتراكية. مع ذلك فرولز يصر على الانطلاق من تصور كانطي عن الطبيعة البشرية حيث يتم مرادفة الحرية مع "الاستقلال". وهذا الأمر يطرح مفارقة نظرية ، فإذا كان الاستقلال يعني الحرية ، أي حرية الخيار ، فان مساواتية روزل تفرض نوع من الحدود على هذه الحرية بغية تحقيق غاية المساواة. أي أن مبدأ الفَرق الرولزي يعمل ك"سرير بروكرست"* بغية اقرار مساواة اجتماعية تحقق الانصاف العادل حسب روزل.

مع ذلك يبقى روزل مفكرا ليبراليا رئيسيا ، من أهم منظري الليبرالية المعاصرة. ومبدأ الفَرق عنده لم يكن الهدف منه صياغة نظرية اشتراكية بقدر ما كانت غايته الفعلية سحب حق احتكار نظرية "العدالة الاجتماعية" من التصورات الاشتراكية. بتعبير آخر يحاول روزل الحد من "الليبرالية" الليبرالية ، لصياغة نظرية ليبرالية أكثر انسانية ، وأكثر توفيقية

* من الأسطورة اليونانية المتعلقة بشخصية بروكرست Procuste ، حيث تروي هذه الأسطورة كيف كان بروكرست يهاجم الأفراد ، ثم يقوم اما بمط اجسادهم أو بقطع أرجلهم لتناسب أطوال اجسادهم مع مقياس سريره الحديدي. وتستعمل في المجال الفكري للدلالة على القوالب الفكرية الجاهزة أو القبلية التي تعمل على جعل كل ما تجده أمامها يتلائم مع معاييرها ، وترفض كل اختلاف.

الفصل الرابع

بين قيمتي المساواة والحرية. لكن السؤال الذي يتبادر للأذهان هنا: هل يمكن لمبدأ الفَرق أن يحقق هذا الأمر لوحده؟ وهل يمكن أن يصمد فعليا أمام نقد مؤسس محيط بكل الخلفيات الاجتماعية والسياسية للعدالة؟

يفرق رولز بين الخيارات والظروف ، ويولي اهتماما بالغا بالظروف. حيث يظهر مبدأ الفَرق في حد ذاته كاعتراض على "لا عدالة" الطبيعية. "فبالنسبة لرولز ، فان وجه اعتراضه على التصور الليبرالي السائد حول الفرص المتساوية ، يكمن في أن هذا الأخير يكون خاضعا بشكل كبير لتأثيرات التوزيعات والفوارق الطبيعية الغير مستحقة ... وهذا ما يجعل رولز يهتم بشكل كبير لتأثيرات اللامساواة الطبيعية هذه ، وفي نفس الوقت يخصص مساحة ضئيلة لتأثيرات الخيارات الفردية⁽¹⁾".

هذا الاعتراض نفسه هو ما سينطلق منه رونالد دووركين في نقد مبدأ الفَرق الرولزي ، حيث أن الليبرالية حسب دووركين هدفها الرئيسي يجب ان يكون تحقيق المساواة في الفرص ، والسماح أيضا بالحرية والاستقلالية الفردية. فالفرد متى ما حصل على فرص مساوية مبدئية ، فانه مطالب بتحمل مسؤولية خياراته اللاحقة. أما رولز وعبر مبدأ الفَرق فانه يعطي مساحة أكبر للتدخل الخارجي في مصير الخيارات الفردية ، حيث تكون الدولة مطالبة بالتدخل مباشرة لضمان تحقق المساواة الاجتماعية. وعن الفوارق ، فإنها لا يُسمح بها إلا اذا ما كانت تقود الى منافع لصالح الفئات الأكثر تضررا من حيث الامكانيات والمواهب الطبيعية. ان نظرية رولز هي بشكل أو بآخر نظرية في العدالة التوزيعية تعارض تصور الاستحقاقية الطبيعية. مما يجعلها تظهر لدى نقادها -خصوصا اليمين الليبرالي- على أنها مساواة عدمية ، تفترض قطيعة مع محددات الطبيعة البشرية ذاتها.

هل تلائم نظرية رولز الطبيعة البشرية بمختلف محدداتها؟ أم انها تتطلب نمودجا معيننا من الأفراد والمجتمعات معد خصيصا ليلائمها؟ هل مبدأ الفَرق يتعسف على الحريات ولحقوق الفردية في مقابل إقراره بالمساواة؟

⁽¹⁾ Wil kymlicka, les theories de la justice, p84

الفصل الرابع

عموماً يعتبر مبدأ الفَرق مبدأ قابلاً للتأويل في عديد جوانبه ، حيث يمكن اعتباره محاولة لأنسنة الليبرالية ، ودفعها للاهتمام بالأفراد الأقل حظاً في هذه الحياة. ومن جهة أخرى يمكن اعتباره تعدّ خطير على الحريات الفردية ، وعلى القدرات الابداعية والطموحات الفردية. أي نفي لأهم مكتسبات الليبرالية ذاتها ، فيظهر مبدأ الفرق في تمثله السلبي كتجسيد لنموذج نمطي من البشر ، ومنه وجه الخطورة في مبدأ الفَرق الرالوزي على الحق الفردي وحرياته.

سؤال آخر يطرح نفسه هنا ، هل مبدأ الفرق قادر على إلغاء الفوارق بين الأفراد داخل المجتمع ليحقق المساواة ؟

بالعودة لجدلوية المزارعة ولاعب التنس ، فان رولز وعلى العكس من نوزيك يرفض أن تكون النتائج الآلية لهاته الفرضية عادلة ، أي تراكم الأموال وتضخم رأس مال المزارعة ، مع تناقص موارد لاعب التنس. فبالنسبة لرولز الذي يولي اهتماماً قليلاً لفحص نتائج الخيارات الفردية ، فان السماح بالفوارق يجب أن يكون في حالة واحدة ، هي أن تؤدي الى دعم الأفراد الأقل حظاً من حيث الامكانيات الطبيعية. مما يعني في هذه الحالة أن تدعم المزارعة نمط حياة لاعب التنس حتى لا يسوء وضعه الاجتماعي أكثر ، فهل يمكن اعتبار هذه المعادلة عادلة ومنصفة حقاً ؟

ان هوس رولز بوضع نفسه في سياق يناقض الفلسفة النفعية يجعله بشكل أو بآخر يقع في مغالطة عن طبيعة الشخصية البشرية. حيث يتغافل عن أهمية حسابات المنفعة والسعادة في حسابات القيمة الواقعية. ان تخيال رولز الكانطي وقوله بأولوية الحق النمطية تجعله يفشل في بناء علاقة وطيدة بين الظروف والخيارات وما تؤول اليه من نتائج ، حيث أن ما لا يتفحصه رولز هنا هو أبعاد المنفعة واختلاف معايير السعادة وأهداف الحياة من شخص لآخر مهما كانت تصوراتها عن ذاته الفردية أو الجمعية. بالرجوع الى مثال المزارعة ولاعب التنس ، فان الأولى تُقرر تخصيص كامل وقتها وبرنامج حياتها وجهدها للعمل الزراعي ، وهي في هذا فهي لا تحصل ربما على الترفيه الكافي أو متعة الترفيه التي يلقاها لاعب التنس ، الذي يختار نمط حياة مشوّق فيه جانب كبير من اللهو والاستمتاع ، فهو يقسم عمله وموارده بين ما يضمن له مواصلة نمط حياته هذا وبين لعب التنس واللهو. في النهاية يأتي سؤال أيهما على صواب ؟

الفصل الرابع

من وجهة نظر محايدة عن الخير لا يوجد جواب محدد عن هذا السؤال. فقد اختار الاثنان بحرية تامة نمط حياة معين بعدما حصلوا على قسمة موارد متساوية في البدء ، والناتج الحاصلة فيما بعد ، وما يمكن أن يحدث من تفاوت اقتصادي يبدو أمراً مسوّغاً تماماً ، خلافاً لما يراه رولز. فهذا التفاوت الحاصل هو مشروع لأنه ظهر نتيجة خيارات حرة مسؤولة ، من باب أن الحرية تستلزم المسؤولية تلقائياً.

في هذا السياق يبدو مبدأ الفرق الرولزي نفيًا لمبدأ المسؤولية ، حيث يُحمّل مسؤولية خيارات الواحد للآخر. فهل يتقاسم لاعب التنس في هذه الحالة وقته وحياته مع المزارعة التي خصصت وقتاً وجهداً مضاعفاً للاهتمام بتطوير أعمالها. الاجابة هي أن الأمر غير ممكن الحدوث ، وهنا يظهر مبدأ الفرق حدوده الواقعية.

بالنسبة لسيغموند فرويد (Sigmund Freud) رائد مدرسة التحليل النفسي ، فإن السعادة مفهوم نسبي لا يمكن تحديده إلا من خلال ذاتية الفرد وطبيعة اختياراته وآماله. "السعادة بهذا المعنى النسبي — وهو وحده الذي تبدو معه قابلة للتحقيق — ظاهرة من ظاهرات الاقتصاد الليبيدي الفردي ، ولا يوجد هنا نصيحة تصلح للجميع ، بل يتوجب على كل امرئ أن يبحث بنفسه عن الكيفية التي يمكنه بها أن يغدو سعيداً. وسوف تتدخل في اختيار الدروب الواجب نهجها أكثر العوامل اختلافاً وتبايناً⁽¹⁾".

مما يجعل رولز يبدو بأنه يقع في فخ تناقض داخل نظريته ، حيث أنه عبر ارادته لنقد النفعية ، يصل الى نتيجة نفعية. أي ربط معيار المنفعة بمصلحة "الأقل تضرراً القصوى" بدلا من "السعادة القصوى" كما يوجد في التصور النفعي الكلاسيكي. ويبدو من كل هذا أن رولز الذي بدأ نفعياً لم يقطع تماماً مع عقيدة النفعية وتصوراتها ، خصوصاً على مستوى المخيال ، الذي يظهر في فلتاته ما يخفيه المصرح به.

⁽¹⁾ سيغموند فرويد ، قلق في الحضارة ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط4 ، 1996 ، ص33

2. نقد نظرية دووركين

يمثل رونالد دووركين أحد أهم أقطاب نظرية المساواة الراهنة ، وبرز ممثلي اليسار الليبرالي الراهن. حيث تتميز أفكاره في العدالة بالتداخل المجالي ، فيهتم بالفلسفة السياسية والاجتماعية ، اضافة للبعد القانوني لأفكاره عن العدالة. وفي هذا المجال سيتم التطرق لأهم الاشكاليات والانتقادات التي يمكن أن تطال أفكاره عن العدالة

2. 1. اشكالية المساواة/الحرية

يعد مبدأي المساواة والكونية أهم ما يدافع عنهما رونالد دووركين ، وإذا كان من نقد موجه لنظريته فانه سيتمحه نحو هذين المبدأين.

يرى دووركين أن المساواة تمثل جوهر أي نظرية ليبرالية في الأساس ، بمعنى أنه يرفض وجود الاستقطاب بين قيمتي الحرية/المساواة داخل النظرية الليبرالية ، كما انه يرفض تبعا لهذا مقارنة اليمين الليبرالي التي تجعل الحرية قيمة ذات اولوية على المساواة.

قد يكون الهدف من رؤية دووركين هو الدفاع عن الليبرالية ، بحيث يصبح بإمكانها تأمين غايتي الحرية والمساواة معا ، دون الدخول في صراع استقطابي بينهما ، لكن واقع الأمر يحيل الى غير ذلك. فكل رؤى الليبرالية الفلسفية والسياسية والاجتماعية واستراتيجياتها التخطيطية مبنية على موازنة معينة لهاتين القيمتين.

ان محاولة دووركين في هذا السياق قد تكون أشبه بمحاولة تليفقية أكثر من كونها محاولة توفيقية ، فإرادة التوفيق التي تتجاوز محددات الموجود تقع في شرك التليفق. وهذا ما تبدو عليه مقارنة رونالد دووركين في وجهها الآخر. فنيته الحسنة اتجاه الليبرالية ، لا تعني بالضرورة انه ينطلق من قراءة صحيحة عن تاريخ ومحددات الليبرالية. وقوله بنفي

الفصل الرابع

الاستقطاب في جدلية الحرية/المساواة ، ينم عن مخيال سياسي تفاؤلي ، حتى لو صيغ في شكل خطاب فلسفي علمي .

كما أن القول بأن أي نظرية ليبرالية جوهرها هو المساواة ، يعني اقضاء بشكل أو بآخر لمقاربة اليمين الليبرالي التي تقول بأولوية الحرية . فأنصار الحرية لهم حججهم القوية أيضا التي تنافس الرؤى المساواتية . لا بل ان الليبرالية كما يتم تمثيلها في التصورات السطحية ، وفي أشكالها النمطية أو في صيغ تعيد استرجاع أصوليتها الجذرية على ما يظهر في الليبرالية الجديدة ، هي ليبرالية الحرية أولا . حيث أن كلمة الليبرالية تعني قبل كل شيء أنها مشتقة من الجذر اللغوي : الحرية . كما أن التصور الذري للبشر في النظرية الليبرالية كما نجده عند دووركين ذاته ، هو تصور يؤدي الى القول بالفردانية ، وجوهر الفردانية هو الاستقلال والحرية . فالقول بالمساواة هنا يمكن ان يختلط مع النظريات المجتمعاتية على ما تمثله الشيوعية أو حتى الجماعاتية الليبرالية بشكل أقل حدة . وهنا يظهر أن مقولة الفرد سابق عن المجتمع هي أساس وجود جدلية قيمتي الحرية والمساواة داخل الفكر الليبرالي بعامه ، ومنه تعذر نفيها الواقعي والنظري .

صحيح أن المساواة قد تقود للحرية ، أو الحرية قد تقود للمساواة ، لكن القول بأن جوهر كل نظرية ليبرالية هي المساواة ، يعني أن دووركين يستعمل مبرهنات اختزالية . أي أنه يستعمل هذا المعيار ، لا لأنه يستند لحجج علمية أو تاريخية ، بل لأنه يهدف لمهاجمة خصومه من اليمين الليبرالي ، وأيضا يوقع نفسه بوضوح داخل تيار المساواة الليبرالية . "كما انه لا يمكن الحديث عن توافق كامل بين المساواة والحرية ، فدولة القانون تعني بالمساواة أمام القانون لكنها تفقد جوهرها حين تتلاعب بالظروف"¹ . فهل يستطيع دووركين حقا صياغة مقارنة تتجاوز هذه المفارقة ؟

¹ شانتال ميلون دلسول ، الافكار السياسية في القرن العشرين ، ترجمة جورج كتوره ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1994 ، ص 221

الفصل الرابع

يعتبر دووركين أحد المدافعين الشرسين عن نظام السوق الحرة أو الرأسمالية. فحسبه فإن نظام السوق الحرة هو المسؤول عن تحقق المساواة ، وذلك لأنه يسمح لجميع الأفراد بإمكانية تحقيق خياراتهم في الحياة على قدم مساواة بكل حرية ومسؤولية. لكن الاشكال الذي يظهر في هذا السياق ، وهو ما عملت النظرية الاشتراكية على نقده ، وهو قول أن رأسمالية السوق الحرة تصبح آلية فاعلة لخلق التفاوت الاقتصادي والاجتماعي بالتقادم عبر الزمن. ففرضية دووركين لا يمكن ان تتحقق إلا في الجيل الافتراضي الأول ، أما الاجيال الأخرى التالية فيستحيل عليها عمليا في اطار نظام رأسمالي نمطي أن تعيش في بيئة مساواتية ، وذلك بفعل تراكم رأس المال في جهات محددة ، ثم سيتبع التفاوت الاقتصادي باقي أشكال التفاوت الأخرى بين البشر.

صحيح أن دووركين يقول بالمساواة في الفرص ، وأنه على الافراد تحمل مسؤولية نجاح أو فشل خياراتهم ، لكن الاشكال الأهم يبقى في عدم تاريخية أفكاره ، حيث أن النقد التاريخي يتهمها بأنها تحمل الانحرافات التي يمكن ان تؤدي اليها التراكمات التاريخية لرأس المال على كل المستويات ، وبالخصوص على مستوى المساواة في الفرص. ان فرضية دووركين تصبح إذا فرضية لا تاريخية ، أي فرضية صالحة نظريا لجيل واحد فقط.

ان الاقرار بنظام السوق الحرة وفق تصور دووركين يقود أيضا الى الغاء الفصل بين الخير والحق كما نجده سواء في الفلسفة النفعية من تسبيق الخير عن الحق ، أو في النظرية الغائية من تسبيق الحق عن الخير. "ومن نظريته التي ترفض الفكرة الليبرالية القائلة بأسبقية الحق عن الخير ، يتبلور مجموع آراء دووركين الواسعة عن السياسية"⁽¹⁾. والتي يمكن تصنيفها عموما في التيارات الليبرالية المحافظة. كما أن الغاء الفصل هذا هو ما يقود دووركين لنقد جون رولز ، الذي يفصل بين الحق والخير ، ويقدم الحق عن الخير. فبالنسبة لدووركين فان هذا الفصل مرفوض ، حيث يرى بأن الليبرالية الفعلية بنظام السوق الحرة تعني أيضا تحقق المساواة والحرية معا بالتوازي مع امكانية تجاوز الفصل بين الحق والخير.

⁽¹⁾ Champeau Serge. Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité, p566

صحيح أن دووركين يعطي مبرهنات قانونية طويلة ومعقدة في هذا السياق ، كحجج لتسويغ أفكاره ، لكن يبقى السؤال الأهم ، يتمثل في هل يمكن الحديث عن تسويغ تاريخي أخلاقي لنظرية دووركين ؟

ان الطبيعة التوفيقية لدووركين في هذا السياق تسكت أيضا عن كثير من الموجودات التاريخية. حيث تظهر مقارنته في هذا الجانب أيضا كمقاربة عرضية لا تاريخية. صحيح أن كل الأيديولوجيات تتحدث عن نوع من تماهي الخير والحق ، لكن مثل هذا الفرض يحتاج الى اقرار تصور جماعي بشكل أو بآخر عن القيم والمجتمعات. وهذا ما يجعل دووركين يقع في نفس مغالطة جون رولز ، أي انكار واقعية وجود حسابات المنفعة وتأثيرها على الحياة الاخلاقية والاجتماعية للبشر. حيث ان دخول حسابات المنفعة في المقاربة قادر على ضرب تجانس وكلية أي نظرية في الخير العام والحق. وإذا كان دووركين يثق مثله مثل آدم سميث في امكانية السوق الحرة و"اليد الخفية" فيه على احقاق التوازن الاجتماعي العادل ، فان مبرهنته هذه لا تغدو أنو تكون مجرد حدس ، غير قابل للبرهنة العلمية. ان دووركين بهذا يظهر فعلا كمفكر ليبرالي ، بإيجابياته وسلبياته.

ان مثل مشاريع دووركين التوفيقية "جميعا في جوهرها ترد الى نوع من خطة لفصل ما هو طيب في الرأسمالية عما هو سيئ فيها ، أي أنها ترد في العادة الى طريقة مستحيلة ما لربط الانتاج الرأسمالي بالتوزيع الاشتراكي"⁽¹⁾.

2. 2. الطبيعة الانسانية ومعضلة تسويغ نظام الضمان الاجتماعي

لتبرير نظريته ينطلق دووركين من مبرهنة فرضية على شكل ما قام به جون رولز ، أي فرضية حول الوضع الأصلي ، وما تليها من عملية التعاقد أو الاتفاق حول ما سيكون نظاما للعدالة. حيث يقترح دووركين أن تكون المرحلة الابتدائية توزيعا للموارد بالتساوي بين الأفراد. وحتى يتم هذا الأمر فانه يفترض تصورا يحاكي "حجاب الجهل" الرولزي

⁽¹⁾ جون سباين ، تطور الفكر السياسي ، الجزء الخامس ، ترجمة راشد البراوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، 2010 ،

الفصل الرابع

، لكن بصيغة أخرى ويهدف لحل معضلة مغايرة تسكت عنها نظرية رولز. فبالنسبة لدووركين فان رولز لم يتطرق بإسهاب وتعمق لمشكلة الاعاقات الطبيعية والدائمة التي تشمل بعض الأفراد ، كما أن "مبدأ الفرق" المقترح لا يمكنه أن يحل هذه الاشكالات فرضيا ولا واقعا. لهذا يقترح رونالد دووركين آلية أخرى لتحقيق العدالة حسبه.

ان توزيع الموارد بطريقة متساوية بما يحقق المساواة في الفرص يجب أن يتضمن نظاما يضمن للأفراد اصحاب الاعاقات الدائمة الحصول على موارد تجعلهم متساوين مع غيرهم. في هذا السياق يقترح دووركين نظاما للتعويض الضريبي ، حيث يدفع الجميع ضرائب تساهم في اعانة صندوق للضمان الاجتماعي ، وهو ما يساهم في تغطية إعاقات الأمراض الدائمة. لكن بما أن دووركين يدافع عن تصور ليبرالي محض ، قائم على حرية التجارة والسوق ، فانه يجب ان يجد تسويغا لكي يبرر المشاركة الطوعية في هذا الصندوق. فما الذي يجعل شخصا غير مصاب يدفع جزءا من موارده في هذا النظام الاجتماعي بدون أية فوائد تعود على شخصه ؟

يقترح دووركين تصوره الخاص عن فرضية "حجاب الجهل" ، حيث يجهل الاشخاص في البداية امكانية تعرضهم للإعاقات أو الامراض ، وهو ما يضطرهم أمام مخاوف استكمال حياتهم بإعاقاة دائمة ان يساهموا بقسط معين في دعم صندوق الضمان الاجتماعي هذا. أي أن الآلية التي يقترحها دووركين لحل مشاكل التفاوت الطبيعي هي آلية التأمينات والضرائب.

كما أن فرض نظام ضرائب مسوّغة يحتاج الى نظام سوق حرة ناجع أيضا ، بمعنى آخر فان دووركين يراهن على الضرائب والنظام التأمينات للقيام بتأمين فرص مساواة مبدئية ، الهدف الأساسي منها هو القضاء على التفاوت الطبيعي. وهذا ما يطرح سؤالين: هل نظام التأمين والضرائب مسوّغ طوعيا ؟ وهل القضاء على التفاوت الطبيعي يكفي للقضاء على التفاوت بعامه ؟

الفصل الرابع

أولا تظهر نظرية دووركين مرة أخرى على أنها تصور لا تاريخي يقوم على فرضية تساوي مبدئي بين البشر ، فيكفي حسبه السماح بوجود فرص متساوية حتى يتحقق العدل. بينما تمثل الاعاقات حالات شادة ، وسيكون التعامل معها هو السبيل للقضاء على التفاوت الطبيعي الذي يمثل أهم عائق أمام تحقق المساواة. ونظام الضرائب بحسبه يصبح وفق هذه الآلية نظاما خاضعا لنظرية سيادة الدولة وليس للعدالة الاجتماعية الليبرالية. فالضرائب على عكس ما يقوله به دووركين ، هي في أرض الواقع تفرض فرضا ، لأنه سيوجد دائما من تتضرر مصالحه الخاصة من دفع هذه الضرائب. "وأخذا بعين الاعتبار المسافة الموجودة بين النظرية والتطبيق ، فانه أكثر من وارد أن يتم تغريم أشخاص بطريقة غير عادلة بفعل الحظ العاثر ، أو يتم دعم أشخاص بطريقة غير عادلة بفعل الحظ أيضا"⁽¹⁾.

ان نظرية دووركين بهذا الشكل تصبح مقاربة في الخير العام ذات أبعاد نفعية على ما نجده عند جون ستيوارت ميل مثلا ، أين يصبح الهدف تحقيق المساواة القسوى كإسقاط عن المنفعة القسوى ، ويفقد الفرد أولوية حقوقه. ومن هنا نقد نظريات اليمين الليبرالي لأفكار دووركين من حيث أنها تعتبر تعدي صارخ على الحقوق والحريات الفردية. ان نظرية دووركين تتطلب مؤسسات سياسية قوية قد تتعارض مع نظام السوق الحرة ذاتها. وصحيح أنه ينظر للدولة كمجرد جاب كبير للضرائب ، لكن نيته هاته لا تكفي ، فتضخم دور الدولة له دائما نتائج جانبية أخرى.

يعتبر دووركين أحد المدافعين عن كونية حقوق الانسان ، انطلاقا من تصورات ليبرالية كونية. وتتسق نظريته في كونية حقوق الانسان مع فرضياته حول السوق الحرة ، التي تتطلب كلها تصورات كونية وأبعادا عالمية. ان نظرية دووركين في الليبرالية هي نظرية عولمية فعلا ، تلائم روح العصر. ومع ذلك يبدو أن تصوراته عن حقوق إنسانية كونية تبقى موعلة في المدى الفرضي ، وتمثل آمالا أكثر من كونها إمكانات تاريخية. فنقد دووركين للنسبية الأخلاقية وقوله بالكونية ، يأتي اعتراضا على مقاربات ذات حجية تاريخية وعلمية. كما أن قوله بكونية حقوق الانسان ، هو قول بكونية

⁽¹⁾ Will kymlicka, les theories de la justice, p99

الفصل الرابع

حقوق الانسان الليبرالي ، فيأتي دفاعه عن كونية حقوق الانسان هنا تنميطيا واختزاليا ، حيث يتبلور خطابه في اطار مخيال سياسي ليبرالي أكثر منه خطابا فلسفيا أو علميا مرة أخرى.

وفي آخر كتاباته "العدالة للقنفاذ" (Justice for Hedgehogs) الصادر سنة 2011م يرفض دووركين النزعة النسبية الأخلاقية ويدعو الى عودة معيار اخلاقي كوني انساني مساوئي. وعنوان الكتاب هذا مأخوذ من تقسيم "أشعيا برلين" (Asaiah Berlin) الذي يقسم الفلاسفة الى نمطين ، استلهاما من الرواية الشعرية اليونانية القائلة بأن "الثعلب يعلم أمورا كثيرة ، لكن القنفذ يعلم أمرا واحدا كبيرا"¹. دائما ما ينقذه. النمط الأول على شاكلة الثعلب يعرف كثيرا من الامور والحيل ، والنمط الثاني على شكل القنفذ يعرف امرا واحدا أساسيا. أي فلاسفة يفسرون العالم وفقا لمبدأ واحد مثل أفلاطون ونيطشه ، وآخرون يرون العالم في تعقيده ويفسرونه ويردونه الى عديد التفسيرات والأسباب المتنوعة. ودووركين يميل هنا الى منطق القنفاذ ، أي رفض النسبية والقول بمطلقية المعيار الأخلاقي ومنه المعيار القانوني ، لانه يرفض فصل الأخلاق عن القانون ويقول بتناغم الحرية مع المساواة. حيث يرى أن "العدالة لا تهدد الحرية ، بل هي من توسعها. وليست تعني ابدال الحرية بالمساواة أو العكس ... وبدون كرامة فان حياتنا ليست الا سيورة من الزمن. لكن اذا تمكنا من عيش حياة جيدة ، فيمكن حينها انجاز امور أخرى أعظم"².

ومثله مثل رولز يقع دووركين في شرك اشكالية الخصوصية والكونية ، لكن دووركين على عكس رولز صريح في اختياراته الكونية ، حيث يحاول وضع معيار كلي للاخلاق قائم على نزعة حقوقية على طريقة الحق الطبيعي ، أين يصعب فيه مجال القول باسبقية الحق عن الخير ، لان الخير يصبح هو ذاته محدد للحق ذي البعد الكوني. وهو ما يعني أن رونالد دووركين يبدو هنا بحق مفكرا كانطيا كونيا بسلبياته وإيجابياته.

¹ Ronald dworkin, justice for hedgehogs, the belknap press of harvard university press, usa, 2011, p1

² Ibid, p423

3. نقد النسوية : سؤال المشروعية والمآلات

تركّز النظرية النسوية في العدالة اهتمامها على أمور تعتبر مهمشة في نظريات العدالة الأخرى ، حيث تعود الى العلاقات الأولية في المجتمع باحثة عن العدالة فيها ، أي في سياق العلاقات بين جنسية ، والعلاقات داخل الأسرة وغيرها. تدور قضية النسوية الرئيسية في النهاية حول الدعوة على اقرار "المساواة" بين الجنسين ، ونقد الثقافة الذكورية التي همّشت "الأنثى" عبر التاريخ.

بحثا عن نقاط السلب فيها ، يمكن القول أن النظرية النسوية تحمل مفارقة ، من حيث أن أهم نقاط قوتها هي نفسها أهم مفاصل نقدها. فتركيز النسوية المفرط على بحث العدالة في سياق العلاقات الجندرية والبين جنسية وداخل الأسرة ، له أعراض جانبية أيضا. فيتم اهمال التنظير للسياقات العامة حول العدالة في ابعادها السياسية والاجتماعية الأخرى. صحيح أن النسوية تتناول اشكالية المساواة بين الجنسين في ابعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية ، لكنها لا تتمثل هذه المجالات لذاتها ، بل تتمثلها فقط كحاضنة لإشكالية العدالة بين الجنسين. بمعنى آخر فان نظرية العدالة النسوية هي نظرية في العدالة الجنسية ، تمهل كثيرا من مجالات الحياة الأخرى. اللهم إلا اذا تداخلت إشكالياتها مع اشكاليات "عدالة" أخرى عرضا.

اهم مشكلة تواجه مقارنة العدالة النسوية هي اشكالية الطبيعة البشرية ذاتها. من حيث الفوارق الجسدية بين الرجل والمرأة ، التي كانت مسؤولة منذ البداية على ظهور تقسيم العمل داخل الأسرة وداخل المجتمع. فهل تستطيع النظرية النسوية فعلا تجاوز هذه الفوارق؟

صحيح أن الديمقراطية قد أعطت الكثير للنسوية ، لكن من جهة أخرى فان النسوية أيضا تخضع لنقد سلبيات الديمقراطية. وذلك من ناحية اعتمادها على رؤى تنطلق من مخيال ماضي متأزم ، وتحصر مداها في الحاضر ، مهمة المستقبل. وهذا شأن السياسات الديمقراطية الأكثر شعبية ، والأقل حصافة.

الفصل الرابع

في مجمل نقده للنسوية يرى نيتشه بأن التيار النسوي هو تجل للأهواء العدمية للديمقراطية المعاصرة ، فالنسوية بحسبه ، تخفي خلفها اراده هيمنة مكبوتة في خطاب المساواة. حيث يرى بأنه "لم يعامل الرجال الجنس الضعيف ، في أي عصر سابق ، بالاحترام الذي يكونه له في عصرنا. وهذا ينتمي الى الميل والذوق الديمقراطي"⁽¹⁾.

مدى النظر المحدود مثل الديمقراطية ، وغياب رؤية عميقة عن المآلات والآثار الجانبية على البنى الاجتماعية القائمة ، يبقى أهم مكامن الضعف في المقاربة النسوية عن العدالة. بالخصوص لما تطرحه من اشكاليات حول مستقبل العلاقات داخل الأسرة ، ومستقبل الاسرة ذاتها ، وآثار هذا الأمر على المجتمع فالدولة ومستقبل البشرية بعامه.

ازالة أية تراتبية داخل الاسرة قد يقضي بشكل أو بآخر على أي مشروعية قيمية داخل الأسرة ، وهو الأمر الضروري توفره لنجاح عملية تربية النشء واقعيا. كما أن آمال المساواة بين الرجل والمرأة النمطية ، تبقى مجرد ممكنات للتحقيق أكثر من كونها امكان للتحقق الواقعي. حيث أن محددات الطبيعة البشرية تقف عائقا فعليا أمام الأمل المساواتي النسوي. فهل يمكن قيام أسرة على التساوي التام بين الرجل والمرأة ؟ يبقى هذا سؤالاً تعجز الوقائع عن تأكيد خيارات المقاربة النسوية فيه ، في يظل النظام الأسري بنية ذا طبيعة تراتبية سلسلة بشكل أو بآخر.

ان دعوة النسوية لتدخل الدولة المباشر لإقرار المساواة وتصحيح مسار التاريخ يخفي سياقات أيديولوجية واردة هيمنة مخفية ، فتدعي النظريات النسوية أنها تصحح المخيال الليبرالي ، المبني على مخيال ذكوري ، انطلاقا من رفض مقولات عدم تدخل الدولة في المجال الأسري ، ووضع قضايا المساواة بين الجنسين في مجال الخاص الغير مشمول بمعايير العدالة. وهذه المقولات بحسب النسوية لها آثار سلبية جمّة ، من حيث أنها تسمح باستمرار الهيمنة الذكورية على المجال الأسري. لكن من جهة أخرى فان قبول تدخل الدولة داخل المجال الأسري يقود الى الخروج عن اطار

⁽¹⁾ فريدريك نيتشه ، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة المستقبل ، ترجمة جيزيلا فالور حجار ، دار الفارابي ، بيروت ، ط 1 ،

الفصل الرابع

النظرية الليبرالية ، فيتحول الأمر الى نظرية "سلطوية". في هذه الحالة فان الخير العام يصبح وحده معيار العدالة ، لكن النسوية على النقيض تصبح نظرية تقول بأولوية الحق ، أي حق المرأة ، قبل الخير الجمعي . ومن هنا المفارقة.

يمكن فهم هذه المفارقة بأن النسوية تنطلق من تصور عن الحق يشمل فقط جنس الاناث ويهمل الذكور ، وهنا تصبح النسوية تصورا عنصريا ، أي محاولة نقل المركزية من قطب لآخر.

نظريات النسوية الأكثر جذرية تفترض تجاوز محددات العلاقة الطبيعية بين الذكر والأنثى ، فيحدث أن تفقد الأنثى اهتمامها بوظيفة طبيعية بالغة الأهمية ، أي الحمل والولادة. وهذا ما يظهر في أن أكثر تيارات النسوية جذرية تتبنى طروح معاداة الانجاب ورفض النظام الأسري ، الذي يعتبر نتاج منظومة ذكورية بحتة.

في كتاب "الانفجار الكبير" يرى فرنسيس فوكوياما استنادا لحجج علم النفس التطوري أن الأسرة هي نظام يخدم المرأة تاريخيا أكثر مما يخدم الرجل. حيث أن الرجل ميّال بطبعه للتعدد في ممارسته الجنسية ، في حين أن المرأة ميّالة لاختيار شريك مناسب ، لأنها ستحمل بعد ذلك ، وسيطلب حملها رعاية. فتظهر الأسرة هنا كرباط اجتماعي موكلة اليه هذه المهمة.

"أغلب المجتمعات تخلق قواعد متنوعة وشديدة لإبقاء الأزواج معا ، متى ما تزاوجوا. وبعيدا عن اعتبار هذه القواعد كنظام فطري عادي للزوجين ، فهي تظهر مدى الهشاشة الطبيعية لعلاقة الزوجين. التنوع الكبير وتحذر تقاليد الزواج والأسرة ليس نتيجة نزعة وليدة وأولية لإنشاء عائلة ، بل هي وسائل لحماية الوحدة الأم-الطفل من الضعف المحتمل لعلاقة الزوجين"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Francis Fukuyama, Le grand bouleversement, p140

الفصل الرابع

بمعنى أن العائلة ليست مجرد رابطة بين فردين ، بل هي بنية اجتماعية الهدف منها تأمين بيئة صالحة لتربية الأطفال أولاً. فالأسرة ليس ابتكاراً اجتماعياً عبثياً أو طقوسياً ، بقدر ما هي متجذرة في أصل الطبيعة البشرية ذاتها ، وهذا ما تدعمه عديد الدراسات الأنثروبولوجية.

هنا بالذات يقع الصدام في الرؤى مع التصورات النسوية ، التي تنطلق من تصور ذري ليبرالي عن الطبيعة البشرية. ومن خلال مفهوم النسوية عن الأسرة ، يمكن فهم الدفاع عن طرح زواج المثليين أيضاً ، وذلك انطلاقاً من التصور الذري عن العلاقات بين جنسية ، وتصور الأسرة انطلاقاً من خيال حقوقي فردي خالص. مما يعني مقارنة عرضية وغير تاريخية ، تحتكم لمقاربة ليبرالية حقوقية بحثية.

النسوية نظرية لا تستطيع ان تعتمد على نظرية في الحق الخالص مع اهمال الخير العام ، مثل طروحات اليمين الليبرالي مثلاً. ذلك لأنها في النهاية تدافع عن فئة حقوقية ترى نفسها مهمشة في المجتمع. أي أنها بحاجة لتدخل من المؤسسات السياسية لتطبيق العدالة الاجتماعية وتصحيح الوضع القائم. ففي النهاية يصعب ان تستقر نظرية نسوية قابلة للتطبيق الواقعي على موازنة واضحة حول الحق/الخير ، بقدر ما أنها ستضطر للقيام بانتقاء ظرفي لشرعنة مقولاتها. وهذا عائد بشكل كبير لطبيعة قضية النسوية ذاتها.

"تعرضت النسوية الليبرالية للنقد لأنها كانت معجبة بالأخلاق الاجتماعية المستمدة من حياة الرجل ، متجاهلة لنمط مختلف نابع من حياة المرأة وطريقة تفاعلها مع العالم. وهي إنما فعلت ذلك لأنها تؤمن بأن الأخلاق المستمدة من السيطرة الذكورية تحط من القيم المرتبطة تقليدياً بحياة المرأة وأدوارها الاجتماعية. كما أنها تخلو من أي بعد عاطفي. فالنسوية الليبرالية لا تدرك أن المرأة قادرة نتيجة لخبراتها الحياتية والأخلاقية على طرح قيم ومفاهيم أخلاقية

الفصل الرابع

تعطي للحياة الاجتماعية طابعا مختلفا عما هو سائد. وتصميم النسوية الليبرالية على ضرورة دخول المرأة الى الحيز العام _حيز الرجل_ ، يشكل اعترافا منها بدونية النشاطات على صعيد الحيز الخاص⁽¹⁾.

بمعنى أن النسوية الليبرالية تستند في النهاية الى نفس المخيال الذكوري الذي تهاجمه. ويصبح الأمر صراعا من أجل التموقع في نفس المجال ، وبنفس الأسلحة والقواعد ، مع محاولة تغيير الطرف المهيمن.

في هذا السياق يظهر تيار أخلاق العناية من داخل البيت النسوي بطرح نقدي ومعارض للنسوية الليبرالية. حيث يهدف الى الانتقال نحو طرح أخلاقي جديد ذو طبيعة انثوية. وذلك عبر نقد "العدالة" أو ما يسمى بأخلاق العدالة. فمقاربة أخلاق العناية هي مقاربة نسوية لنقد النسوية الليبرالية. تهدف لرد الاعتبار للعواطف والمجال الخاص ، التي أهملت لحساب المجال العام والعدالة الصرفة.

مع ذلك فنظرية أو نظريات أخلاق العناية ، هي أقرب لأن تكون نظرية في الأخلاق العامة من أن تكون نظرية خاصة في العدالة. فهي تريد أن تغير معيارية الأخلاق ، من العدالة نتاج العقلية الذكورية ، الى العاطفة والعناية وما يمثل العقلية الأنثوية. فهي بهذا تطرح نفسها كنقد صريح ورافض للعدالة باعتبارها مفهوما جافا ومتحيزا جنديا الى العقلية الذكورية. بمعنى آخر فان نظرية أخلاق العناية هي نظرية أخلاقية أكثر منها نظرية عدالة قائمة بذاتها.

يبقى التساؤل الأهم حول طبيعة نظرية أخلاق العناية ذاتها : هل هي نظرية جندرية ؟ أم هي نظرية أخلاقية تهتم بالأسرة والعلاقات بين الأفراد ؟ أم هي نظرية في العدالة ؟ وإذا كان الاحتمال الأخير ، فهل تستطيع حقا أن تكون نظرية اجتماعية أو سياسية ، قادرة على أن تكون ذات أبعاد تطبيقية؟

بشكل عام فان النسوية وان كانت تتناول اشكاليات العدالة هي الأخرى من مختلف الجوانب ، فإنها بشكل أو بآخر تطرح نفسها كقضية للدفاع عن فئة معينة. أي تنحاز جنديا ، وهذا ما يصعب امكان اعتبارها نظرية متكاملة

⁽¹⁾ عصمت مُجد حوسو ، الجندر ، ص 175

الفصل الرابع

في العدالة الاجتماعية والسياسية. حيث أن طبيعتها التي تجعلها تطرح نفسها كقضية فئوية أكثر منها نظرية في فلسفة العدالة عامة ، هي أهم مفاصل نقدها. وربما تستطيع نظرية أخلاق العناية اكتساب ذلك الجانب الانساني الكلي حين تدافع عن العناية كقيمة انسانية كلية ، لكن تبقى أهم عطالاتها هي كيفية نقل "العناية" من مجال العلاقات بين شخصية الى مجالات العلاقات المؤسسية.

*

*

*

في هذا المبحث تم التطرق لأهم المطارحات النقدية للييسار الليبرالي ، حيث ظهر أن نظرية جون رولز بالرغم من أهميتها البالغة في إعادة بعث التفكير حول العدالة في الفلسفة الراهنة ، إلا أنه يعترها عديد النقائص ونقاط الزلل.

فمن خلال النقد الموجه الى نظرية رولز ذاتها تبلورت عديد النظريات الأخرى في العدالة. وما يلاحظ عن نظرية العدالة كإنصاف أنها تعرضت للنقد من كل التيارات الفلسفية التي اهتمت بإشكاليات العدالة الراهنة ، وحتى تلك التي تنتمي الى اليسار الليبرالي ، التي من المفروض ان ينتمي رولز نفسه اليها.

بالنسبة لنظرية المساواة عند رونالد دووركين ، وعبر طرحها المساواتي الجذري ، فإنها تعيد طرح عديد من الاشكاليات فيما يتعلق بالكونية ، حقوق الانسان ، طبيعة المساواة الاجتماعية والاقتصادية وآثارها التاريخية. خصوصا أن دووركين يطرح أفكاره في قالب قانوني وفلسفي ، وهو ما يترك الباب مفتوحا أمام عديد الاسئلة الغير مكتملة اجابتها.

أما عن النسوية فباعتبارها أحد أكثر النظريات المعاصرة شهرة وإثارة للجدل ، فهي وان كانت تتخذ من الدفاع على حقوق المرأة -باعتبارها عنصرا انسانيا مهشما- قضيتها الأساسية ، فان هذا الأمر بالذات هو ما يجعلها عرضة للنقد. حيث يتم اتهامها بالاهتمام حصرا بقضايا المرأة وإهمال البعد الانساني الكلي في العدالة. كما يتم طرح أكثر من تساؤل عن آثار وعواقب تطبيق العدالة الاجتماعية والسياسية كما تريدها الفلسفة النسوية.

مبحث 2: نقد فلسفة عدالة اليمين الليبرالي

يعتبر اليمين الليبرالي الممثل الأكثر صراحة وجذرية للفكر الليبرالي في صيغته الكلاسيكية. وبفعل ارتباطه بالواقع السياسي القائم اليوم ، المحدد بجمينة النزعة الليبرالية في الزمن الحضاري العولمي ، فان الانتقادات التي وجهت الى الطروحات الفكرية لليمين الليبرالي كثيرة ومتعددة ، من كل حد وصوب.

ومن خلال هذا المبحث سيتم التطرق للمطارحات النقدية الموجهة لأطروحات اليمين الليبرالي ، سواء تعلق الأمر بتلك المتعلقة بالليبرتارية أو الليبرالية الجديدة.

1. نقد الليبرتارية : حدود يوتوبيا مذهب الحرية

أشار فريدريك هايك الى أن جاذبية نظريات اليسار الليبرالي وطروحتها حول العدالة الاجتماعية والمساواة تعود لأنها تستند لأنساق يوتوبية ، كما لاحظ في نفس السياق غياب يوتوبيا تدافع عن التوجهات اليمينية الليبرالية ، واقتصاد السوق. وهنا ظهرت أفكار روبرت نوزيك كاستجابة لها المطلب ، من حيث أن أعماله تعد بحق يوتوبيا لليمين الليبرالي. ومنه اعتبار نوزيك أهم منظري وملهمي تيار الليبرتارية.

على العكس من الليبرالية الجديدة فان الليبرتارية تمثل مقارنة نظرية أكثر منها تطبيقية ، كما أنها تحوز على جاذبية أكثر من سابقتها التي تتميز بواقعية فجوة وبرود أخلاقي واضح. فالليبرتارية كما نجدها عند نوزيك باعتبارها يوتوبيا في اليمين الليبرالي تجعل من الحرية والفرديانية أهم أسسها التي تدافع عنها.

الليبرتارية هي مذهب الحرية داخل الفكر الليبرالي. ومع ذلك فهي على العكس من الليبرالية الجديدة كما نجدها مع هايك ، لا تقطع مع تصورات العدالة الاجتماعية تماما ، بل إنها تعطي مقارنة خاصة حول العدالة الاجتماعية ، ومن هنا طابعها اليوتوبي.

الفصل الرابع

في هذا السياق يرى نعوم تشومسكي ، أن الصيغة الليبرترية ما هي إلا محاولة نظرية لتبرير النيوليبرالية السياسية والاقتصادية ، انها بالنسبة له نظرية غير قابلة للتطبيق ، لكن يستغلها البعض بشكل آخر ، في تبرير سياسات واستراتيجيات اليمين الليبرالي. فبالنسبة لتشومسكي فان "الصيغة الليبرترية الأمريكية هي صيغة شاذة ، لا أحد يأخذها على محمل الجد. الجميع يعلم أن مجتمعا يسير وفق المبادئ الليبرترية الأمريكية سيدمر نفسه خلال بضعة لحظات. والسبب الوحيد الذي يجعل البعض يأخذها على محمل الجد ، هو أنه يمكن استخدامها كسلاح..."⁽¹⁾.

ان النظرية الليبرترية وفق هذا النقد هي نظرية عدمية اجتماعيا ، حيث تبدو غير قادرة على أن تكون نظرية اجتماعية ولا سياسية. انها بصيغة أخرى يوتوبيا فردانية مفرطة في فردانيتها ، لا تحمل معايير النظرية القابلة للتطبيق الواقعي.

الليبرترية هي نظرية الحرية المطلقة ، وعبر مبدأ "تملك الذات" فإنها تقر للفرد بحرية التصرف في ذاتها جسدا وفكرا بكل حرية واستقلالية. وإذا كان هذا الأمر يرضي أصحاب يوتوبيا الحرية ، وبشكل سطحي ، فالأمر يبدو مُرضيا لفئة كبيرة من الناس مادام الأمر يضمن للجميع حرياتهم. لكن الواقع يطرح اشكاليات عويصة تحدد امكانية تطبيق هذا الأمر واقعيًا ، خصوصا تلك المتعلقة منها بفلسفة الجسد وحقوق تملك ونقل الأعضاء. وهو الأمر الذي يقود الى اشكاليات الاجهاض وبيع الأعضاء أو حتى الانتحار.

من وجهة نظر ليبرترية نمطية فكل شيء يخضع لإرادة الفرد الحر المقرر. وهنا تنتقد الليبرترية نظريات المساواة الليبرالية ، والتي عبر هوسها بالمساواة ونقدها للتفاوت الطبيعي مثلما هو الحال مع رولز ، فإنها تشرع الى نوع من يوتوبيا التعديل الوراثي للإنسان ، وذلك عبر ارساء مخيال يتصور جميع البشر متساوين نمطيا. لكن رونالد دووركين

⁽¹⁾ Noam Chomsky, Comprendre le pouvoir : Tome 2 trad par H el ene Hiessler,  ditions Aden, Belgique, 2006, pp 174-175

الفصل الرابع

يرفض هذا الأمر ، ويرى بأن الأمر ليس بمهاته البساطة "حيث يوجد فرق بين جعل الأفراد متساوين عبر موازنة الموارد ، وبين جعلهم متساوين عبر تغييرهم جسدياً"⁽¹⁾.

في حين يضطلع مايكل ساندرل بنقد مبدأ "تملك الذات" وهو أهم المبادئ الليبرتارية ، وذلك عبر عرض مجموعة من الأمثلة الحجاجية الواقعية وإسقاطها على مقولات الليبرتارية. أبرز هاته الحجج هي مثال المساعدة على الانتحار ، ومثال بيع الأعضاء ، ومثال أكل لحوم البشر بالتراضي. والتي تبيحها المقاربة الليبرتارية تصوريا بفعل مرجعية الحرية الفردية. هذا ما يقود ساندرل للتساؤل عن مدى امكانية مقبولة مثل هكذا تصورات في الحياة المعاشة الواقعية⁽²⁾.

فالتصورات الليبرتارية اذا ترجمت في الواقع قادت الى نتائج صادمة للوعي الانساني. فهل يستساغ فعلا تقنين سوق لتجارة الأعضاء البشرية بكل حرية ؟ هل يمكن فعلا تجاوز امكانية تشيؤ البشر بعدها؟ هل يمكن تقنين الانتحار بالتراضي وفتح مراكز خاصة للانتحار بدون أي اشكالات اخلاقية ؟ وإذا ما حدث ، فهل يمكن فعلا على المنطق الليبرتاري تشريع أكل لحوم البشر بالتراضي؟

المنطق الفرضي الليبرتاري يميز كل هذا ، اذا ما تم ضمن حدود الاتفاقات والعقود بين أفراد أحرار مستقلين. لكن واقع الحال يقول أن النظرية الليبرتارية وفق هذا التصور تتحول الى نظرية لتشيؤ الانسان ، وتحويله الى سلع معلبة. انها وفق هذه الصيغة ، تتحول الى كل شيء ما عدا أن تكون نظرية اخلاقية اجتماعية. أي تصبح فعلا كما يصفها بها نعوم تشومسكي بأنها مسخ عن يوتوبيا مستحيلة التطبيق ، لأنها نظرية لا تصلح للتطبيق الاجتماعي ، حتى على سبيل التصور أو الفرض.

⁽¹⁾ Will kymlicka, les theories de justice, p175

⁽²⁾ مايكل ساندرل ، العدالة وما الجدير أن يعمل به ، ص 86-89

الفصل الرابع

ان الليبرتارية قبل أن تكون نظرية في الحرية هي نظرية في الملكية الخاصة ، حيث تجد بشكل أو بآخر تبريرها الواقعي في مبدأ الملكية الخاصة. وذلك لأن الحرية أمر فضفاض نظريا ومحدود واقعيًا ، في حين أن الملكية الفردية هي معطى واقعي فعلي. وإذا ما كانت الليبرتارية سلاحا نظريا مثلما نوه الى ذلك تشومسكي ، فهي سلاح يشرع الملكية الفردية ويبرر آثارها السلبية للرأسمالية الجشعة والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي الغير مبرر والنظم الاستعمارية.

تظهر الليبرتارية في هذا الصدد كوسيلة لتبرير الآثار السلبية للنظرية الرأسمالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة. فدعواها للحرية المطلقة والفردانية لا يمكن أن تفهم بعيدا عن سياقاتها الاقتصادية والسياسية ، أي عن دفاعها المطلق عن مبدأ "الملكية الخاصة". حيث تهدف لمنع إمكان أي تدخل سياسي في محددات التملك .

يطرح الفهم الاقتصادي للحرية والفردانية اشكالا آخر ، فهل تتحقق الحرية بعيدا عن محدداتها الاقتصادية؟

ان الحرية وفق نموذج الانسان الاقتصادي (homo economicos) لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال مشروطة اقتصادية معينة. بمعنى أن حالات الفقر التي يمكن ان تنتج في النهاية من نظام سياسي محايد يسمح بإمكان التفاوت الاقتصادي بهدف حماية الحرية الفردية ، تتحول الى مفارقة داخل التصور الليبرتاري ذاته. فهو في حين يعتمد لحماية حق الحرية الفردية للجميع ، فانه يهدد بعدم قيامها للجميع في نفس الوقت ، لأن الحرية مرتبطة بشروطها الاقتصادية.

وهذا بالضبط ما يشير اليه "أمرتيا سن" عبر نقده لمبدأ الحرية المجرد ، وقوله بمبدأ المقدره ، أي ربط الحرية بالمقدرة الاقتصادية. مما يقوده للقول أنه "في تقييم حيواتنا ، هنالك سبب للاهتمام ليس بنوع الحياة التي نستطيع أن نحياها فحسب ، بل بما نملك كذلك في الواقع من حرية اختيار بين أساليب وطرق العيش المختلفة"⁽¹⁾.

(1) أمرتيا سن ، فكرة العدالة ، ص332

الفصل الرابع

في بعض أفكارها تتصور الليبرتارية الحرية بمعزل عن شروطها الاجتماعية والاقتصادية ، وهذا يعود لأنها تتأسس على خلفيات تجريدية. أي أنها في النهاية تقترح يوتوبيا لا تاريخية عن الحرية ، ومن هنا وجه افتراقها عن نظرية النيوليبرالية ، الجناح الآخر داخل اليمين الليبرالي. لأن الليبرالية الجديدة في أبعادها الواقعية تتأسس على تصور اقتصادي ، يتصور الحرية حصرا ضمن نموذج "الانسان الاقتصادي".

ان مبادئ الليبرتارية ، وما تحيل اليه من تبرير لا مشروط ولا تاريخي للملكية الفردية ، لها امتدادات سياسية تخدم توجهات أيديولوجية معينة. حيث يمكن استخدامها في تبرير "الوضع القائم" سياسيا ، أي بناء نظرية سيادة سياسية مبنية على منطق القوة حصرا. يمكن استعمالها كذلك في تبرير حالات الإستعمار أو السياسات التوسعية ، من حيث أنها تؤسس لمخيل تصوري أحادي البعد ، قائم على مشروعية الوضع القائم حصرا.

بمعنى آخر ، فالليبرتارية ليس مجرد يوتوبيا عن الحرية ، حيث يمكن استعمالها وتوظيفها في مقارنة الواقعية السياسية (realpolitik) ، وما تتبعها من سياسية فرض الأمر الواقع ، أي منطق "عدالة الأقوى".

يطرح مبدأ آخر في اليوتوبيا الليبرتارية تناقضا داخليا ، أي القول ب"أن الملكية تُشرع وفق الطريقة التي حصل بها التملك". هنا يقع التصادم مع مبدأ تملك الذات الأول ، وأيضا تفقد تصورات نوزيك تناسقها النسقي ، حيث يتصادم مع كثير من أفكار وتصورات نوزيك ذاته. مبدأ مثل هذا قد يجعل اشكالية المشروعية أمرا غير ممكن الحسم ، إلا اذا تم ذلك عبر مبرهنات تاريخية ، وهو أمر شبه مستبعد أن يحصل فيه الإجماع.

الفصل الرابع

يقود مبدأ نوزيك اللاتاريخي هذا الى اشكالية أخرى ، " حيث أن الطبيعة الاستشكالية لحجة نوزيك تظهر بجلاء أكثر عند المرور الى الرأسمالية كنظام قائم. عقود التملك المسموحة من قبل نوزيك ستؤدي بسرعة الى عدم وجود ما يمكن اقتسامه ، فقد تم خصخصة كل شيء⁽¹⁾."

بمعنى آخر فنظرية نوزيك صالحة لجيل واحد فقط ، والأجيال الأخرى ستجد نفسها مضطرة الى العمل عند وريثة أصحاب الملكيات الموزعة مسبقا على الجيل الأول. وستؤدي زيادة أعداد البشر بمرور الأجيال الى ما يشبه "الكارثة المalthوسية" ، أي أن النتيجة في النهاية ستنتهي بصراع أجيال ينتهي اما بكارثة أو بحرب دموية تسمح بإعادة توزيع حقوق الملكية الخاصة.

فردانية الليبرترية كما نجدها عند نوزيك تنفي امكانية وجود خير عام. فتحديد مفهوم الخير يعود لكل فرد على حدة ، ويدعم هذا التصور دعوة الى دولة أقل قدر ممكن السلطات (minarchie)، أي دولة تهتم حصرا بحماية الأشخاص والعقود المبرمة بينهم. بصيغة أخرى فان الليبرترية وفق هذا التصور ، تدعي أنها نظرية لا تتضمن تصورا أخلاقيا ولا اجتماعيا ولا ثقافيا مسبقا ، أي أنها تشكل يوتوبيا في الحق الفردي المطلق. وهنا يطرح السؤال حول حقيقة مقولة الحياد الليبرتراري ؟ وسؤال آخر أهم حول امكانية وجود مجتمع بدون أي قدر معين من رؤى الخير العام ؟ هل يمكن فعلا لمجتمع أن يوجد وفق هذه الصيغة ؟

الليبرترية وان كانت لا تقطع بالمطلق مع فكرة "العدالة الاجتماعية" ، كما تفعل نظريتها النيوليبرالية ، فإنها مع ذلك تقطع مع مقولة العدالة الاجتماعية بشكل أو بآخر. فالعدالة كقيمة وفضيلة اجتماعية بالدرجة الأولى لا يمكن تصورها قائمة إلا داخل نسيج اجتماعي. فإذا وجد الفرد بمعزل عن الآخرين ، فحينها ستزول الحاجة الى العدالة أصلا. وإذا رأى جون بول سارتر (Jean-Paul Sartre) "أن الآخر هو الجحيم" ، فان العدالة هي البلمس الذي

⁽¹⁾ Will kymlicka, les theories de justice, p131

الفصل الرابع

يسمح بتعايش الأنا والآخر وفق هذا التصور. وفي حالة تصور فردي محض مثلما هو الحال في الليبرتارية ، فإن الحاجة الى وجود العدالة تنتفي أصلا ، لانتفاء دورها.

كما أن الليبرتارية تقارب تصورات النظريات اللاسلطوية في وجهها الآخر ، وتعارضها في مبدأ واحد ، أي القول بالملكية الفردية. الليبرتارية هي بشكل أو بآخر نظرية "لا سلطوية" تشرع الملكية الفردية ، ومفهوم دولة الحد الأدنى لا يمكن فهمه إلا في هذا السياق. هذا ما يعني أن الليبرتارية هي بشكل أو بآخر نظرية فلسفية ما بعد حدثية ، تندرج في طروحات النهاية ، وبالتحديد نهاية السياسة.

تصور العدالة في الليبرتارية موجه حصرا للتنظير للحرية ، أين ينتفي الحديث تماما عن العدالة الاجتماعية أو المساواة أمام الحرية. فالليبرتارية لا تدافع في النهاية إلا عن الحرية. والعدالة فيها هي مجرد لفظ ثانوي ، يستخدم لتبرير النظرية وإعطائها تسويغا ومقبولية. بالعموم يحاجج الليبرتاريون وعلى رأسهم نوزيك مثلما حاجج آدم سميث قبلا والليبراليون الجدد لاحقا ، بأن العدالة ستحقق حين تترك الأمور على عواهنها. فتلك "اليد خفية" قادرة على احقاق التوازن الاجتماعي ، ومنه تجسيد العدالة بدون الحاجة لتدخل أي سلطة وازنة. ولكن مشكله هذا الطرح أنه لا يمكن البرهنة عليه ، لأنه في النهاية حدس وليس برهانا ، أو ربما يكون في وجه آخر تبريرا لرفض مقولة "العدالة الاجتماعية" من أساسه.

2. نقد الليبرالية الجديدة : معضلات الانسان الاقتصادي

لم تتعرض نظرية للنقد مثلما تعرضت له الليبرالية الجديدة ، ويبدو أنه سيكون من الصعب الاتيان بالجديد في نقدها ، بسبب كثرة الانتقادات التي طالتها من كل حذب وصوب ، شاملة أفكارها ، منظرها وتطبيقاتها.

ان تحديد أسباب نقد الليبرالية الجديدة مهم جدا ، بل هو يمثل أهمية نقدها. حيث يتم انتقادها غالبا بسبب طابعها الاقتصادي الجاف ، وجفافها الأخلاقي الصادم. فهي نظرية تقول بأولوية الجانب الاقتصادي في النظرية الليبرالية ، لا بل إنها تجعل كل مجالات الحياة الأخرى مرتبطة بالجانب الاقتصادي وتابعة اليه. انها نظرية موعلة في تصورات الانسان الاقتصادي (Homo economicos) ، تحاول استرجاع الطابع الجذري لليبرالية الكلاسيكية ، لكن بطريقة أكثر جذرية وجفافا. إنها تحاول جعل السوق وقانون العرض والطلب الآلية الوحيدة المتحكمة في موازنة انظمة السياسية والاجتماعية.

قد تكون كذلك الفردانية الفجة التي تدافع عنها الرؤى النيوليبرالية ، بالتزامن مع نقد مفاهيم العدالة الاجتماعية ، ورفض تدخل الدولة ، لها دور بارز في جعلها محل نقد مستمر. كما أن تطبيق النيوليبرالية في أرض الواقع ، وأثر سياساتها ، وما تحدثه من تفاوتات اجتماعية وآثار جانبية على الطبقات الاجتماعية الهشة والأقل حظا من الموارد ، له أثر بالغ في جعل النيوليبرالية أحد أكثر المفاهيم والمذاهب عرضة للنقد في المدى الفكري الراهن. من حيث يشار اليها على أنها مذهب ليبرالي "لا انساني". وهو ما جعلها كثيرا ما تتعرض للشيطنة عند أكثر نقادها جذرية ، وبدون نسيان ذلك الكم الكبير من "نظريات المؤامرة" المحاكاة حولها.

لكن على المستوى النظري ، فإن النيوليبرالية تفرض نفسها كنظرية تهتم بالسوق والسلعة قبل الانسان ذاته. انها بصفة أخرى نظرية اقتصادية قبل أن تكون انسانية ، وهي تعتمد بشكل أو بآخر لتطويع الانسان للمحددات الاقتصادية وليس العكس.

الفصل الرابع

ان دفاع النيوليبرالية الغير مشروط عن الملكية الفردية وعن اقتصاد السوق ناتج من عقيدة مستمدة من الليبرالية الكلاسيكية. حيث "ان الاعتقاد بأن الاسواق ومؤشرات السوق خير من يتخذ القرارات المالية المتعلقة بالتخصيص والتوزيع ، يعني الافتراض جدلا أن كل شيء يمكن التعامل معه من حيث المبدأ كسلعة. وتسليع الأشياء بدوره يفترض وجود حقوق ملكية لكل الأشياء والعمليات والعلاقات الاجتماعية ، وأن بالإمكان وضع ثمن لها ، والمتاجرة بها وفق شروط عقد قانوني⁽¹⁾".

النيوليبرالية تصبح بهذا المعنى تبريرا نظريا لأيديولوجيا المجتمعات ما بعد الصناعية. حيث أن النتيجة تحيل في النهاية الى واحدة معيار تمثل العالم ، أي تمثل كل شيء على أنه سلعة ، ومنه تشيؤ الانسان. هذا ما يتم ملاحظته في ظهور معايير فنية وجمالية خاضعة لمعايير السوق التي تحددها آلية العرض والطلب ، بتأثير من الدعاية الاعلامية ، فتظهر معايير الجمال الجسدي المرتبطة بعمليات التجميل ، والأسواق الالكترونية للبورنوغرافيا والبغاء كأحد أهم التجليات السلبية لتشيؤ الانسان في العصر النيوليبرالي.

عامل آخر يجعل من النيوليبرالية عرضة للنقد ، هو ارتباطها بالعمولة. حيث أن نقد العمولة يتمثلها محاولة للهيمنة الناعمة وسيلتها هي الاقتصاد والثقافة. وهنا تلعب النيوليبرالية دور رأس حربة في هذه الهيمنة الاقتصادية من خلال نظام السوق الحرة.

"المنظور النيوليبرالي الراهن يدفع برؤية لا تجعل من السوق عاملا اقتصاديا فقط ، ولا فاعلية أو مؤسسة من بين فاعليات ومؤسسات أخرى ، بل كيانا له قداسة يحرم التدخل فيه أو حتى توجيهه من قبل سلطة خارجية عليه. إنه توثين جديد يصنع صنما تخلع عليه حلال القداسة في أعلى صورها. بل إن هيمنة المفهوم تتجلى بوضوح في الأطروحة النيوليبرالية لنمط "اقتصاد السوق" ، حتى نجد عند أحد كبار مؤسسي التيار النيوليبرالي (ميلتون فريدمان) مرادفة

⁽¹⁾ ديفيد هارفي ، الليبرالية الجديدة : موجز تاريخي ، ترجمة مجاب الامام ، مكتبة العبيكان ، المملكة العربية السعودية ، ط 1 ،

الفصل الرابع

تطابقية بين الحرية وهذا النمط. إلى درجة نعت فريدمان للنقد الموجه لاقتصاد السوق بأنه مجرد انتقاد نابع من نقص في الإيمان بالحرية⁽¹⁾.

ان ربط فريدمان بين الحرية واقتصاد السوق ، يجعل الثاني شرط الأولى ، وذلك نتيجة عن عدم تصوره الحرية خارج شروطها الاقتصادية. فالحرية عند فريدمان ومن تبعه هي معطى اقتصادي ، أي قيمة لها قيمة اقتصادية معينة. بمعنى آخر فهي تعني تشيؤ الإنسان باعتباره مجرد فاعل اقتصادي ، تتحدد قيمته من خلال أرقام اقتصادية معينة.

والسؤال الذي يطرح في هذا السياق ، هو هل يمكن فعلا لمنطق السوق وآلياته أن يضمننا تحقق الحرية ومنه التوازن الاجتماعي الذي ينتفي معه ضرورة وجود عدالة اجتماعية ؟

كمثال فرضي لمحاولة الاجابة عن هذا السؤال ، يتم أخذ كبرى شركات صناعة الأدوية العالمية المتخصصة في إنتاج الأنسولين ، وهو العلاج الرئيسي المعروف اليوم لمعالجة داء السكري بنوعيه.

اكتشف هذا الدواء في عشرينيات القرن الماضي ، وهو دواء يستخدمه المصاب بالسكري يوميا ويستمر معه طوال حياته. وقد أصبح اليوم انتاجه خاضعا لحصص خاصة تنالها كبرى شركات انتاج الأدوية العالمية ، وتعد مراهجه من الأضخم في عالم الأدوية ، حيث أنه الدواء الرئيسي لمئات الملايين من البشر المصابين بهذا الداء عبر العالم. وأكبر إشكال يطرح نفسه هنا هو حول تطوير أدوية معالجة السكري ، فهل ستتخلى الشركات الكبرى عن انتاج الأنسولين في حال اختراع دواء آخر يمكن من شفاء النهائي من مرض السكري ؟ أخذا في الحسبان أن اكتشاف طريقة جديدة للشفاء من داء السكري يعني انهيار سوق الأنسولين تماما.

(1) الطب بوعزة ، نقد الليبرالية ، ص 115

الفصل الرابع

بحسب منطق السوق ، فان هذا يعد انتحارا اقتصاديا بالنسبة لهذه الشركات. ومن هنا يعترض البعض بأن النظام العالمي المحكوم بمنطق اقتصاد السوق يساهم في تعثر العلم وتعطيل اكتشاف أدوية أكثر تطورا وفاعلية في معالجة الأمراض ، بأقل تكلفة اجمالية.

بمعنى أن النيوليبرالية تصبح وسيلة لتثبيط التاريخ والتقدم ، حيث أنها تعمل على حماية المصالح الاقتصادية لشركات الأدوية ، في حين أنها تهمل مصالح ملايين المصابين بداء السكري في حالة المثال المذكور. إن النيوليبرالية تظهر إذا على أنها نظرية معادية للإنسان ذاته.

بالرغم من كل الانتقادات التي وجهت لها ، فان الليبرالية الجديدة هي نظرية غير متناقضة داخليا ، فهي تبدو متسقة لأنها صريحة ، ولا تبحث عن التوفيق أو التلفيق. وقد تكون صراحتها هذه من أهم الاسباب التي جعلتها عرضة للنقد من كل صوب وحذب ، لكن على الأقل لما يتم الحديث عن نقد للنيوليبرالية ، فإن الأمر يتعلق بنقد واضح ودقيق أيضا.

أكبر خطأ يمكن أن يقع فيه النيوليبراليون ، هو قراءتهم للاشكاليات السياسية والاجتماعية بعيدا عن الأبعاد السيكولوجية والوجودية للإنسان. فالمشروعية السياسية تتحقق أولا عبر تجسد الشعور بالعدالة في الوعي الجمعي ، قبلا من الشروط الاقتصادية كما يزعم الطرح النيوليبرالي. حيث أن التاريخ يثبت أن الناس تقبل العيش راضية في بؤس تتمثله منصفًا وعادلا ، بنفس الطريقة التي ترضى بها العيش في رفاه منصف وعادل. وصحيح أن المجتمعات ذات معدلات البؤس الاقتصادي الأعلى هي الأكثر عرضة للأزمات السياسية ، لكن الرفاه بحال لا يمكن اعتباره ضمانا للمشروعية والاستقرار السياسي. فاذا ذهب الشعور بالعدالة ، حل محله الشعور بالجور والاححاف ، ومنه يظهر السخط الاجتماعي الممهد لظهور الثورة وانفجار الأزمة.

الفصل الرابع

كما أن الليبرالية الجديدة وان كان منظورها يتبحون بتطبيقاتها الواقعية ، فان تطبيقاتها هذه لا تكون بتلك الجذرية النظرية. ففي "جميع محاولات دفع تطبيق الليبرالية الجديدة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية لمستوى أبعد ، تشهد هذه المشاريع فشلا ذريعا⁽¹⁾". وحجة ذلك الفشل هو استمرار وجود الدولة. حيث أن تطبيق مشروع جذري لليبرالية الجديدة يتطلب فعليا زوال سلطة كيان الدولة من على أي نشاط اجتماعي أو اقتصادي ، وهو أمر جد مستبعد واقعيا على ما تطرحه محددات الزمن الراهن والمستقبل القريب.

يدافع النيوليبراليون عن مقولة أن الحرية الفردية لا يمكن ان تتحقق إلا من خلال شروطها الاقتصادية ، وبالتالي فإن أحسن نموذج لتطبيق هذا الأمر هو حرية التجارة والسوق الحرة. في حين يرى نقادهم بأنها نظرية لا انسانية ، ترى الانسان على أنه مجرد بضاعة أو سلعة في موازنات السوق. وهي وفق هذا التصور نظرية تهدف لحماية فاعلي السوق على حساب الانسان ذاته. وربما يكون أهم نقد موجه لها هو نفسه الموجه لليبرالية الكلاسيكية ، من حيث أنها نظرية في استلاب الانسان عن ذاته ، وتحوله لمجرد فاعل اقتصادي في سوق ذات بعد عالمي هذه المرة.

* * *

في هذا المبحث ظهرت سياقات عديدة لنقد أطروحات اليمين الليبرالي. أولها نقد النظرية اليوتوبية كما تظهر مع ليبرتارية روبرت نوزيك ، أين تم مساءلة مبادئها ومثالها القيمي القائم على الحرية وما يتبعها من حقوق فردانية. حيث ظهر أنه على عكس ما تبشر به اليوتوبيا الليبرتارية ، فان عالمها المفترض ليس عالما فردوسيا تتحقق فيه الحرية والفردانية ، بقدر ما هو عامل استشكالي ، قد تتحول فيه الحرية الى نقيضها ، بفعل تأزم السياق الاجتماعي والسياسي الناتج عن سلوك استراتيجيات ليبرتارية بحتة.

⁽¹⁾ أدريان سميث وآخرون ، العدالة الاجتماعية والليبرالية الجديدة منظورات عالمية ، ترجمة وائل حمدي ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط 1 ، 2006 ، ص 358 ،

الفصل الرابع

وفي أشكال أكثر ميولا الى الجانب الاقتصادي السياسي الصرف ، تظهر طروحات الليبرالية الجديدة ، التي ترى أن العالم يجب أن يتحول الى سوق كبيرة ، تزول فيها كل القيود والتشريعات السلطوية. فكان أهم نقد موجه لهذا التصور هو إهمال الإنسان في مقابل تمجيد العامل الاقتصادي. صحيح أن اليمين الليبرالي يدافع عن الحرية الفردية والنزعة الحقوقية ، لكنها تبقى حرية "الانسان الإقتصادي" قبل أن تكون حرية الانسان بالألف واللام.

مبحث 3: نقد فلسفة عدالة الجماعية

تزعم الجماعية تمثيل النزعة التاريخية في المدى الليبرالي ، حيث ترفض مقارنة الليبرالية الكلاسيكية أو الجديدة ، كما تنتقد اليمين واليسار على حد سواء ، خارجة بهذا عن المقولة الرئيسية الذي تحكم هذه التوجهات ، أي التصور الذري للطبيعة البشرية.

على عكس جميع تصورات الليبرالية الأخرى القائمة على مقولة الفردانية الحقوقية ، فإن الجماعية تنطلق من تصورات مجتمعية تقول بأولوية المجتمع عن الفرد. فالفرضية الأساسية التي يقوم عليها التصور الجماعي هو أن الليبرالية لا يمكن أن توجد إلا في اطار مجتمعات ليبرالية قائمة.

كما يزعم بعض المفكرين المحسوبين على التيار الجماعي أن لهم قدرة على التوفيق بين تاريخية النسبية الأخلاقية ، ويوتوبيا الليبرالية الانسانية ، فتقترح الجماعية نفسها في هذا السياق كنقد لليبرالية من داخل الليبرالية ذاتها.

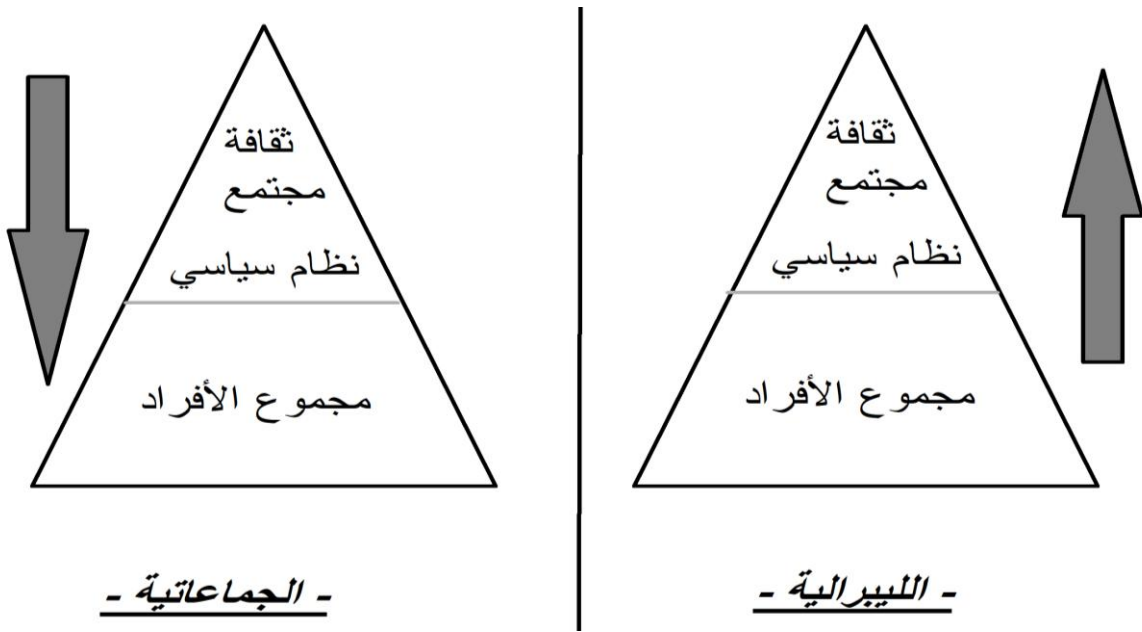
من أهم الاشكالات النظرية التي تطرحها التصورات الجماعية ، هي طبيعة انتمائها للفكر الليبرالي ذاته ، وهي التي تدعي أنها تقطع مع أولوية الحق الفردي ، هذا المبدأ الذي يعد أحد أهم مسلمات النظرية الليبرالية.

تظهر الجماعية وفق هذا المنظور كنقد اجتماعي لفردانية الليبرالية ، وذلك من حيث قولها بأسبقية المجتمع على الفرد. لكن المفارقة تكمن في أن جل المفكرين المحسوبين على التيار الجماعي هم إما ليبراليون صريحون أو أنهم ينطلقون من خلفيات ليبرالية غايتها تصحيح وتصويب النظرية الليبرالية وفقا للمنظور الجماعي.

ان الجماعية تطرح نفسها بشكل أو آخر كنظرية في المجتمع الليبرالي ، ومنه يظهر سؤال الى أي مدى يمكن أن تنجح الجماعية في التوفيق بين الليبرالية والنزعة المجتمعية ؟

الفصل الرابع

صحيح أن الجماعية تطرح نفسها كنظرية في المجتمع الليبرالي ، لكنها بهذا تقع في اشكال نظري عويص ، فتدخل في صدام مباشر مع أهم محددات اليوتوبيا الليبرالية ، التي تتصور الذات البشرية متفردة ، أي في شكل أن كل انسان يمثل ذاتا فاعلة ومستقلة وحرّة. بينما لا تتصور الجماعية الانسان متمتعاً بتلك الخصائص إلا في إطار نسق اجتماعي معين. فالهرم السياسي في الجماعية مرتب عكس ما هو موجود في النظريات الليبرالية الأخرى ، حيث ينطلق من القمة الى القاعدة ، عكس التصورات الليبرالية التي تنطلق من القاعدة الى الهرم-انظر الشكل أسفله-. ففي الليبرالية يحدد مجموع الأفراد طبيعة النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي ، في حين أن العكس هو الصحيح في الجماعية. فلسفة الجماعية هي أنه لا ليبرالية بدون اطار فكري وسياسي ليبرالي ، في حين أن قاعدة التصورات الليبرالية الأخرى هي أنه "لا ليبرالية بدون ليبرالين".



الجماعية بهذا المعنى تصبح نظرية في النسبية الأخلاقية ، حيث أنها تقطع مع البعد الكوني للمقولات الليبرالية ، مؤسسة بذلك نظرية عن خصوصية المجتمع الليبرالي ، تضع الثقافة والسياسة الليبرالية في سياقها التاريخي المجتمعي.

صحيح الجماعية هي نظرية جمعية ، بمعنى أنها تقول بأهمية المجتمع والبيئة المحيطة وأولويتها على الفرد ، لكنها مع ذلك تبقى نظرية ليبرالية ، أي أنها نظرية لمجتمع مؤسس على مقولة الفردانية. فهي بشكل أو بآخر تدافع عن الفردانية التي هي أهم تجليات الليبرالية ، وذلك انطلاقاً من الدفاع عن حقوق الفرد الليبرالي. وهنا بالذات يتم توجيهه عديد الانتقادات نحوها ، بالخصوص على المستوى النظري. فالجماعية كنظرية دفاع عن الخير العام الليبرالي في سياقاته المحيطة ، تتداخل في حالات عديدة مع النظرية النفعية ، خصوصا في تلك المقاربات التي تولي أهمية لأولوية المجتمع كما يظهر عند جون ستيوارت ميل على سبيل المثال.

معضلة أخرى تواجه التيار الجماعي ، هي إشكالية أصوله النظرية. فأهم المنظرين المحسوبين على هذا التيار يرفض أغلبهم تصنيفه كـ"جماعي" ، حيث يرى أن أفكاره تتلاقى فقط مع الطروحات الجماعية بالتوازي. والجماعية كتيار نظري يفتقر الى مرجع واضح المعالم ، بل إن المصطلح "جماعية" ذاته مصطلح قلق ، يضم عديد النظريات التي تختلف في قليل أو كثير من مبادئها ومحدداتها. من هنا فان الحديث عن تيار جماعي قائم بذاته ، يصبح مقولة تتطلب البرهنة عليها أولا.

كما أن تنوع وإختلاف المفكرين المحسوبين على التيار الجماعي أو الذين يتم تصنيفهم كجماعيين ، يقود الى ضرورة نقد أفكار كل منهم على حدة. فالجماعية لا يتم استعمالها كوصم جامع مانع في هذا المحضر ، بقدر ما تستخدم كمصطلح تنظيمي وتأطيري ، يهدف للإشارة الى نوع معين من أنماط التفكير في إشكاليات العدالة داخل المدى الليبرالي.

1. نقد مايكل والتزر : حقول العدالة ومفارقة الحرب العادلة

إذا كان مايكل والتزر يدافع عن نسبية ثقافية وتعددية اجتماعية في منظومة ما يسميه بالـ"المساواة المعقدة" ، فإنه يبقى مفكرا ليبراليا بامتياز. وأهم ما طرحه نظريته عن العدالة ، هي جدلية المعيارية بين الكونية والنسبية القيمية.

الفصل الرابع

يقترح والزر نظرية في النسبية القيمة تقول بأسقية الخير على الحق ، وأن العدالة لا توجد خارج سياقاتها الاجتماعية والسياسية الراحية. فهو بهذا يصبح في تماس مباشر مع الأفكار النفعية ، مما يجعله في تقابل وتعارض مباشر مع نظرية جون رولز واليسار الليبرالي بعامة. كما أنه بقوله بمقولة "حقول العدالة" وتعدادها المجالية ، فإنه يؤسس فعلا لنوع من النسبية النفعية القيمة ، التي يرى بأنها تستمد مشروعيتها من أبعادها التاريخية الواقعية.

لكن والزر ليس مفكرا للتعددية الثقافية بالمعنى الحربي للكلمة ، فهو وان كان يدافع عن وجهة نظر تقول بالتعددية القيمة والاجتماعية ، فلأنه ينشد في النهاية حماية وتحصين المجتمع الليبرالي وقيمه من التداخلات مع غيره من القيم الاجتماعية الأخرى. إن مقارنة والزر في التعددية القيمة تشابه مقارنة صدام الحضارات ، أي إنها إقرار بالتعدد بغية تحفيز الغرائز الدفاعية للأنا ضد الآخر.

يقول والزر بأن مصالح المجتمع والكل تأتي أولا ، وأن الدولة والمؤسسات السياسية هي المسؤولة عن حماية القيم الاجتماعية والسهر على تطبيق العدالة. بمعنى آخر فإن العدالة والتعدد القيمي عند والزر يتطلب تحقيقه تدخل وتواجد دولاتي واسع المدى. وهو في هذا الجانب يعارض اليسار الليبرالي ويمينه في آن.

تحيل نظرية والزر في النهاية الى استحالة امكان البحث عن معايير كونية للعدالة ، أي استحالة وجود عدالة كونية. وبمعنى آخر فكل مجتمع يجب أن يكون مؤظرا بكيان سياسي يحمي قيمه ويطبق عدالته في إطار حدود سيادته الداخلية.

لكن الأمر لا يتم وفق هذا المنوال على الدوام ، حيث تتداخل مصالح الدول وتتصادم ، وهو ما يجعل والزر يُشرع اللجوء الى استراتيجيات "الحرب العادلة" في حالات معينة تكون مشروعة حسبه. وهذا ما يقود الى سؤال مهم : كيف يمكن لوالزر أن يشرع مفهوما ينتمي لحقل العدالة المطلقة والكونية في اطار تصورات نسبية وتعددية عن القيم ؟

الفصل الرابع

يقع والزر في مفارقة سيعطي لها لاحقا تبريرا نظريا ، لكن هذا سيبيعه عن التسويغ الجذري الذي كانت تكتسبه أفكاره سابقا. ف"عقب أحداث 11 سبتمبر أصدر مايكل والزر رفقة ستين أكاديميا أمريكيا بيانا بعنوان "ماذا نحارب : رسالة من أمريكا". جسّد البيان آراء فسيفساء فكرية واسعة ، على الأقل بالمعايير الأمريكية ... أشار مطلع الرسالة إلى القيم الأساسية التي تمثل وفقا للموقعين ، أن أفضل ما في الولايات المتحدة ، هي القيم التي ذهبت إلى الحرب من أجلها

نحن نؤكد على خمس حقائق جوهرية تتصل بالناس كافة دون تمييز:

1. يولد البشر جميعا أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق.

2. الموضوع الأساس للمجتمع هو الفرد البشري ، والدور المشروع للحكومة يتمثل في حماية وتعزيز شروط الازدهار البشري.

3. للبشر رغبة طبيعية في السعي إلى الحقيقة المرتبطة بأغراض الحياة وغايات النهائية.

4. حرية الضمير والحرية الدينية من حقوق البشر التي لا يمكن المساس بها

5. القتل باسم الرب مناقض للإيمان به ، وخيانة عظمى لشمولية وعالمية الإيمان الديني.

نحن نحارب دفاعا عن أنفسنا وعن هذه المبادئ العالمية الشاملة⁽¹⁾.

هذا التحول من النسبية القيمة الى ما تحيله نظرية الحرب العادلة من وثوقية كلية ، سيكون أهم منعطفات مشروع والزر الفكري ، الذي سيرتبط أشد الارتباط بإعادة إحياء التقليد القديم حول الحرب العادلة في سياقاته المعاصرة. كما

(1) بوناب كمال ، جدلية تقنين منظومة تشريعية دولية للحرب في ضوء التراث المسيحي الوسيط ومن خلال " الحروب العادلة " ل

"مايكل والزر" ، مجلة المعيار ، العدد 42 ، جوان 2017 ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية ، قسنطينة ، الجزائر. ص 385

الفصل الرابع

سيرتبط والزر أيضا بتشريع نظرية الحرب الإستباقية وحروب التدخل الانساني ، بمعنى آخر فان والزر أصبح على وجه النقيض مع أنصار النزعة السلموية. وكما تم الإشارة اليه سابقا ، فان تمثل والزر الى محددات التعددية القيمية والثقافية لا يتم انطلاقا من مخيال توافقي ، بقدر ما هو مخيال صدامي.

نظريا حاول والزر تبرير هذا التناقض الظاهري في أفكاره عبر التفريق بين نمطين من الأخلاقيات. "أخلاقيات مجملية وأخلاقيات مفصلة ، حيث أن الاولى مجموعة محددة من القواعد الكونية ، في حين أن الثانية تضم نظم أخلاقية تاريخية تخص كل مجتمع على حدة⁽¹⁾". صحيح أن ما يقوله يمكن أن يؤمن تبريرا لمقولته ، لكن الأهم من هذا يبقى البحث في أسباب توظيف والزر لهذا الأمر ، مثلما يفعل مع نظرية الحرب العادلة.

يلاحظ أن هذا التبرير النظري هو تبرير بعدي أكثر منه شرحا أو توضيحا لمقاربة والزر. بمعنى آخر فانه توظيف نفعي يهدف الى تبرير خيار الحرب وخيارات أخرى تخدم التوجهات المحافظة في الفكر الليبرالي. ومع ذلك فان الخلل يبقى ظاهرا ، خصوصا ذلك التحول الهائل في طبيعة خطاب والزر مع مرور الزمن. فقد انتهى والزر نفعيا صريحا ، وأخذى خطابه منحى سياسي تبريري واضح ، مبتعدا عن المنحى الفلسفي المثالي الذي سلكه في بداياته.

مع ذلك ففي الاعتقاد أن والزر لم يخرج عن نسقه الفكري كليا. فالنسبية القيمية لها أوجه مختلفة ، ومنها الواقعية التي يحاول أن يتبناها والزر في مقارباته السياسية. وهذا ما يظهر بالتحديد في أفكاره المتأخرة ، أين يبدو غير معتقد بمجدية إمكان وجود عدالة كونية من أصله ، ولا أية معايير يمكن ان تكون كونية ، ومنه استحالة تسوية انساني جامع للحرب العادلة. في وقت سابق عبّر والزر عن معارضته لحرب الفييتنام ، لكنه مع مرور الزمن تولدت لديه قناعة أن الوجود السياسي الواقعي يتطلب فعلا خوض الحروب ، وهذا ما تجسد في تأييده لحروب التدخل الانساني لاحقا ، أو حتى الحروب التي ربطتها أمريكا بالأمن القومي مثل الحرب على أفغانستان وبعدها العراق سنتين 2001 و2003.

⁽¹⁾ Durin Guillaume, .lecture des livres: *Morale maximale, morale minimale et De la guerre et du terrorisme*, revue Politique étrangère, n°1, 2005 – 70^eannée, p 197

الفصل الرابع

ومن هنا جعل والزر من نظريته في "الحرب العادلة" خطابا وسجلا يسمح له بتبرير خياراته السياسية ، خصوصا أن مصطلح العدالة قادر على تلطيف وقع الحرب وشرعنتها أمام الرأي العام العالمي.

نظرية "الحرب العادلة" عند والزر تتأسس على تصورات نفعية واضحة. فهي بشكل أو بآخر منعطف ينتقل من اليوتوبيا التي تطبع أعمال والزر الأولى نحو الواقعية السياسية ، حيث يصبح منطق "الغاية تبرر الوسيلة" هو السيد. ويبدو أن محاولة والزر التوفيق بين اليوتوبيا والواقعية لم تنتج نظرية جديدة ، بقدر ما أنتجت خطابا سياسيا ، أو تبريرا للسياسة القائمة. وإذا كان لا يمكن فعلا انكار أهمية أخلقة الحروب في ظل استحالة إلغائها واقعا ، فإن السؤال الأهم يطرح حول طبيعة هذه الأخلقة ، ما أهدافها وخلفياتها ؟ ومثل هذه الأسئلة هي ما يفترض به مساءلة المسكوت عنه في أفكار وتنظيرات والزر.

من جهة أخرى تبدو نظرية والزر حول دوائر العدالة تجريدية أكثر منها تاريخية. والمفارقة أن هذا الأمر نفسه هو ما يعيبه والزر على رولز. فالناس في الحياة اليومية لا يتوفر لديهم عادة الوقت اللازم للقيام بحسابات القيمة التي تتلائم مع طبيعة كل مجال ، عقب كل حدث وفعل بسيط. وهنا تبرز مقولة الأخلاقيات المجملة والمفصلة ، كمخرج نظري لهذا الاشكال ، كما يقترحها والزر. لكن الاشكال الفعلي يكمن في غايات استخدامها ، بخاصة لتبرير النزعة المحافظة سياسيا ، والمنحى نحو إقرار حق "الحرب العادلة". وهذا ما يعني طغيان الغايات التبريرية على إشكالات العدالة الاجتماعية والسياسية بعامه في أفكار والزر.

مع هذا ، فان فرضية والزر الأساسية في العدالة ، وهي مقولة "حقول العدالة" تعد من أهم ما أنتج في فلسفة العدالة الراهنة ، حيث تدعو لإعادة التفكير جليا في طبيعة القيم التي تحكم حياتنا الراهنة ، كما تعيد طرح اشكالات وأسئلة العدالة الاجتماعية والسياسية ، في أبعادها الكونية والخصوصية.

2. نقد شارلز تايلور : حدود التعدد الثقافي وإشكاليات الاعتراف

يعد تشارلز تايلور بفعل أفكاره مفكرا نموذجيا للتيار الجماعاتي. فدفاعه عن أولوية الخير ، وأولوية المجتمع عن الفرد ، وكذا دفاعه عن التعددية الثقافية تجعل منه أحد أهم رموز التيار الجماعاتي اليوم.

انطلاقا من نزعة جماعاتية وخلفية محافظة ، يرى تايلور بأن أصل القيم الغربية يعود إلى التراث اليهودي المسيحي. كما يرى بأن القيم ومنها العدالة لا يمكن ان توجد خارج نسقها الاجتماعي الحاضر. ومنه رفضه فكرة إمكان وجود العدالة كقيمة مجردة كلية.

صحيح أن تايلور مفكر يساري يمكن ادراجه في سياقات الفكر المابعد الحدائي ، كما يظهر انه ينتمي للاتجاه التقدمي في عديد مقولاته وأفكاره ، لكنه من جانب آخر يستند الى مخيال ماضوي في مقولاته الجماعاتية حول العدالة الاجتماعية والسياسية.

ان محاجات تايلور ودفاعه عن أولوية الهوية الجمعية وارتباطها بالتقاليد الدينية المختلفة يمكن رده الى أمرين. اما الى طبيعة انتماء تايلور ذاته وتوجهاته وخلفياته الدينية ، أو لرؤى مؤسسة على مخيال يستحضر صور مجتمعية ماضوية. كما يظهر أيضا دفاعه عن قضايا حقوقية راهنة تخصّ بالتحديد الهويات الجمعية للأقليات المهمشة.

يرى تايلور بأن المشروعية الأخلاقية والقيمية ومنها المشروعية السياسية يجب أن ترتبط بالتراث الأخلاقي والهوية الجمعية للمجتمع. حيث أن أي برنامج سياسي أو اجتماعي يجب أن يستند الى نوع من تصورات الخير العام المسبقة ، وشكل مقبول من أنماط تصورات الحياة المشتركة. ويبقى السؤال هو "لماذا هذه المشروعية بحاجة لان تستند الى شكل معين من الحياة المشتركة؟ تايلور لا يعطينا تفسيرا واضحا حول ضرورة سياسة جماعاتية بالخصوص. لكن الكتابات الجماعاتية تتضمن بعامة اجابة حصرية تتركز على رؤية رومنطقية لمجتمعات تقليدية ، والتي كانت فيها

الفصل الرابع

المشروعية مؤسسة على الغايات المشتركة. ويرى الجماعاتيون أنه يمكن استعادة مشاعر الولاء والانتماء المميزة للمجتمعات التقليدية ، اذا ما تم قبول سياسات للخير العام ، وإذا ما تم تحفيز المواطنين على المشاركة فيها بحرية⁽¹⁾.

هنا يظهر أن مخيال تشارلز تايلور وان كان مؤسساً على مقولات تندرج في إطار الرطانة المعاصرة المهمة بقضايا العصر ، وان كان أيضاً مفكراً يسارياً يظهر انتمائه للتيارات التقدمية في عديد مقولاته وأفكاره ، لكنه يبقى في جانب آخر يستند الى مخيال ماضوي في مقولاته الجماعية حول العدالة الاجتماعية والسياسية. فمقولة التعددية الثقافية عنده ، وبعيدا عن دفاعها عن قضايا معاصرة مثل النسوية والأقليات المهمشة ، فإنها تتأسس في أبعادها التاريخية على مخيال ماضوي ، مرتبط بمجتمعات ذات أنماط تفكير لم تعد موجودة اليوم.

إن دفاع تايلور عن طرح العودة للحدثة ، يظهر في جانب آخر أصوليته الحداثية. فبالنسبة له فان الهوية الفردية لا يمكن ان تتحدّد إلا من خلال تصور قبلي عن الهوية الجمعية. في هذا الإطار يعود تايلور الى جون جاك روسو ، معتبرا إياه أهم منظر للهوية الجماعية في الفكر الحداثي. لا بل إنه هو منظر الجماعية الحديثة الذي يجهل ذاته. فتايلور يرى بأن الليبرالية الحقّة هي الليبرالية الجماعية ، ويجد في روسو أهم مرجع لمقارنته هذه ، كما يجد في الثورة الفرنسية وشعارها الثلاثي (حرية ، مساواة ، أخوة) أهم حدث تاريخي في تاريخ الليبرالية من وجهة نظره.

على العكس من تايلور ، يعتبر "أشعيا برلين" وهو أحد أنصار النظرية الليبرالية الكلاسيكية ، أن روسو ينظر لنظرية شمولية ومشروع كلياني ، من حيث أنه ينفي الاختلاف الهوياتي الفردي في المجتمع ، لصالح دعم هوية جماعية أو سياسية. فالكيان السياسي المؤسس على أفكار روسو ينتج في النهاية مجتمع سلطوي قامع للحريات الفردية ، تتقدم فيه الهوية الجمعية على الهوية الفردية ، أي عكسا عن المجتمع الليبرالي المفترض. وهذا ما حدث مع الثورة الفرنسية بالضبط ، حيث أنه مع وصول اليعاقبة (jacobines) الى الحكم ، وعلى رأسهم ماكسيميليان روبسبير

⁽¹⁾ Will kymlicka, Les theories de la justice, pp 246-247

الفصل الرابع

(Maximilien de Robespierre) ، طبقوا نموذجاً من الفكر الروسوي على أرض الواقع السياسي ، سيوصم لاحقاً بـ"عصر الإرهاب". كما أن أفكار روسو سيكون لها أثر لاحق في بلورة كبرى المشروعات الشمولية في القرن العشرين ، المتمثلة في الفاشية والشيوعية وما يتفرع منها وعنها ، وفق استنتاج أشعيا برلين.

ان دفاع تايلور عن التعددية الثقافية يأخذ ابعادا اخرى في اشكالية اللغة والثقافة. حيث تبرز أسئلة الاختلاف اللغوي وعلاقته بالاختلاف الثقافي. وهنا يحتاج تايلور بحالة التعدد الثقافي في كندا ، والخصوصية اللغوية لإقليم الكيبك. لكن يبقى السؤال الأهم المطروح ، هل هذه المقاربة صالحة في كل البيئات والحالات ؟

صحيح أنه يمكن استقراء عدة حالات عن ارتباط اللغة بالثقافة ، بالخصوص ما يظهر في الحالة الكندية التي يستخدمها شارلز تايلور دائما كمثال نظري ، لكن في النهاية يبقى هذا الأمر عبارة عن استقراء ناقص ، لا يمكن بحال بناء نظرية مسوغة انسانيًا في العدالة عليه.

تركيز تايلور على أهمية مفهوم الاعتراف في الحياة الاجتماعية يتم من وجهة نظر جمعية. فتايلور لا يركز على اشكاليات الاعتراف الفردي ، بقدر ما يركز على الاعتراف بالهوية الجماعية. أي الاعتراف بأقلية عرقية على أنها جماعة قائمة بذاتها ، أو الاعتراف بالمثلين مثلا على أنهم جماعة مثلية. بمعنى آخر ، فان مقولات تايلور تفترض أمرين على المستوى السياسي ، إما تفكيك الدولة/الأمة ، وصياغة مشروع كيانات سياسية صغيرة الحجم ، أي دول فيدرالية بانقسامات داخلية عديدة. لكن هذه الفرضية تحيل الى اشكاليات أخرى ، فإذا علم أن تايلور من أنصار تدخل الدولة في تجسيد الخير العام ، فانه بشكل أو بآخر يقع في مفارقة تتعلق بصلاحيات السلطة المركزية للدولة الفيدرالية. لأنها ستكون هنا أمام خيار إما التدخل عبر اقرار رؤى خير عام موحدة ، أو انها ستسمح بتعدد لا محدود لرؤى الخير العام لجميع الجماعات التي تنتمي اليها ، وهو الأمر الذي لا يمكن تصور إمكانه واقعيًا.

الفصل الرابع

الفرضية الثانية هي أنها ستضطر الى حل نفسها وتسليم كل السلطات الى هيئة تسيير محلية ، أي في النهاية نهاية مشروع الجمهورية كما تمثله الحداثة بعامة ، وروسو بخاصة.

هذا ما يعني "أن هناك تناقضا محرجا ما بين دفاع تايلور عن المبدأ السياسي الخاص بالحفاظ على الثقافات ، وما بين اختياره للتبادل البين ثقافي المفتوح"⁽¹⁾.

ان نظرية روسو التي يعتبرها تايلور تتأسس على فرضيات اعتراف جماعي ، هي في النهاية تنطلق من تصور ذري ، كأى نظرية في العقد الاجتماعي. أي انها تفترض اعترافا مصاحبا بتنازلات عدة. هذا يعني أنها لا تقول بالاعتراف الكامل بالهوية الجمعية كما يفترض تايلور ، بل إنها تمثل في أبعادها اليوتوبية محاولة جمع أفراد وجماعات في بوتقة سياسية واحدة ، حيث يتفق الجميع على تركية ثقافة جمعية ورؤية خير عام موحدة وكلية (الارادة العامة).

من أهم مقولات نظرية تايلور أن العدالة تعني تحقيق الاعتراف للجميع ، من حيث هي تحقيق الإعتراف بالهوية الجماعية أولا. قد تبدو فكرته هذه جذابة نظريا ، بما أنها تسمح للجميع بتحقيق إمكان عيش مشترك في فضاء عام تغيب فيه الأحقاد الناتجة عن الغل التاريخي وحسابات ضغائن المركز والهامش الناتجة عن غياب الاعتراف. لكن واقع الحال يقول أن نظرية تايلور لا يمكن تصورها إلا في تلك المجتمعات التي يسميها رولز ب"حسنة التنظيم". لأنه في المجتمعات الأخرى ، والتي غالبا ما يكون المخيال الجمعي فيها متأزما بندوب وجروح تاريخية غائرة المدى ، يصعب التوصل فيها لاعتتراف جمعي بأي شكل من الأشكال. وأزمة الهويات في المنطقة الشرق أوسطية خير مثال على هذا التأزم والانسداد ، الذي يجد أصوله في عمق الهوية التاريخية.

⁽¹⁾ الزواوي بغورة ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل ، ص104

الفصل الرابع

كما أن حديث تايلور عن أولوية الهوية الجماعية ، قد يتحول الى مشروع اقضاء مركزي آخر. فأين يمكن تصنيف أشخاص يرفضون_ولو فرضيا_ الإنتساب الى هوية جمعية معينة. هل يتم فتح تصنيف جديد لهم كي يدخلوا في محددات الاعتراف بحسب تايلور ؟ وهل يمكن فعلا تصنيفهم ؟

وهنا تبرز مشكلة المواطنة والتعدد الهوياتي ، خصوصا لجماعات مثل العجر (Roms) التي تأتي الانخراط ثقافيا وحقوقيا في محددات مواطنة الدولة الأمة النمطية. فكيف سيتم التعامل مع هكذا حالات ؟ وهل ستسمح سياسة الاختلاف فعلا بحل هكذا اشكالات ؟

يبدو مفهوم تايلور عن الاعتراف مفهوما اختزاليا ، يتناول فقط جوانب إيجابية من الاعتراف ويتغاضى عن أمور أخرى ، قد تحيل الى خلخلة نظرية "سياسة الإعراف" من الداخل. حيث أن مفهومه عن الاعتراف لا يبدو بالعمق والتفرع الكافي الذي يمكنه من حل اشكالات الاعتراف في مختلف أبعادها السياسية والاجتماعية والثقافية والقانونية.

يطمح تايلور في النهاية الى تأسيس نظرية للاعتراف بالاختلاف والتعدد الثقافي ، تدمج في مخيالها التاريخي بين تصورات ماضوية وبين طروحات ما بعد حداثة. إلا أن إشكالياتها الرئيسية تتمثل في أنها تتأسس على مفهوم إعراف مساواتي مكتفي بذاته. أي أنها بشكل أو بآخر تتصور الذات في أبعادها الخيرية منزهة من احالات الشر في الطبيعة البشرية. هذه النقطة بالذات هي ما سيتلقفها بول ريكور أحد أهم وجوه فلسفة ما بعد الحداثة ، حيث يرى بأن الاعتراف يعني عنده نمطيا الاعتراف بالوجود المتساوي للهويات سواء كانت جمعية أم فردية. في حين أن الاعتراف له أبعاد أكثر توسعا ، حيث قد يحيل أيضا الى الاعتراف بالتفوق ، وهو أمر سيعيد فتح اشكالية البحث عن معيارية للتعددية الثقافية وترتيب القيم من جديد ، بعد أن كان تايلور قد جعل من "سياسة الاعتراف" و"التعددية الثقافية" أهم معالم تجسد العدالة الاجتماعية.

3. مايكل ساندل: مناقب النقد ومثالب التنظير

أصعب ما يمكن مواجهته في تقييم ونقد أفكار مايكل ساندل هو طبيعتها الهلامية. فساندل لا يطرح نظرية مُقوّلة كما يفعل رولز مثلا ، بل ان أهم اسهاماته هي تقييم ونقد النظريات الأخرى. حيث يستعمل منهجا حجاجيا نقديا يقيّم به النظريات الأخرى بغية الوصول الى تعريفات مبررة ومسوّغة عن العدالة الاجتماعية. إن ساندل يحاكي هنا تقريبا الطريقة السقراطية في محاورات أفلاطون ، والتي من خلالها يصعب فصل سقراط عن أفلاطون.

يمكن ادراج ساندل في تيار الجماعانية لكن باحتراز ، لأن ساندل يقوم في نفس الوقت بنقد نظريات العدالة كما تظهر في توجهات اليسار واليمين الليبرالي ، ويقوم أيضا بنقد النظريات الجماعانية. لكن عبر تصفح كتاب "الليبرالية وحدود العدالة" و"العدالة وما الجدير أن يعمل به" يمكن التوصل بوضوح الى نتيجة أن ساندل مفكر جماعاتي الهوى ، حيث أن كتابه الأول يمثل نقدا جماعانيا لليبرالية الفردية بشكل عام ونظرية جون رولز بشكل خاص. بمعنى آخر فان قول ساندل بأن تصنيفه في تيار الجماعانية يزعمه بعض الشيء⁽¹⁾ ، هو تصريح خادع في عديد الأبعاد. فتصنيف الجماعانية مثل تصنيف الليبرالية الجديدة ، يبدو في الاستعمال الاعلامي ذو أبعاد سلبية ، لذا يظهر أن الكثير من المفكرين والمنظرين -ومنهم ساندل- يسعون الى الخروج من شرنقته. لكن التحليل الموضوعي للفرضيات والنتائج التي يصل اليها ساندل تجعل تصنيفه في هذا التيار الجماعاتي ، تصنيفا يملك تسويغه ومشروعيته.

صحيح أن ساندل يقول بأهمية رؤى الخير العام في صياغة عدالة مشروعة اجتماعيا ، لكنه لا يقول بهذا على الطريقة النفعية القائلة بأسبقية الخير عن الحق. فهو يرى بترادف الخير مع الحق. بمعنى آخر فمع ساندل "يصبح الاعتراف بالحق متوقفا على البرهنة على أنه يخدم خيرا انسانيا مهما ما"⁽²⁾ ، وهذا الأمر هو ما يجعله يخرج من نمطية

(1) مايكل ساندل ، الليبرالية وحدود العدالة ، ص19

(2) المرجع نفسه ، ص22

الفصل الرابع

الطرح الجماعاتي الكلاسيكي القائل بالنسبية القيمة. فإذا كان ساندل يدافع على تجذر القيم في مخيال الذات الجمعية ، فإنه يدافع أيضا على قيم انسانية يمكن وصفها بالكونية من جهة أخرى.

إن اشكالية الخصوصية والكونية عند ساندل ، بقدر ما هي مفتوحة ، فإنها تنير استشكالا نظريا في قراءة مجمل ما جاء به من أفكار ومقولات. فهل يحاول ساندل تأسيس نظرية في العدالة قائمة بذاتها ؟ أم انه يكتفي بصياغة مقاربات نقدية مفتوحة عن النظريات الأخرى ؟

يرى ساندل أن الليبرالية والجماعاتية يخطئان معا في اشكالية تدخل الدولة في الشأن الاجتماعي والأخلاقي. فقول الليبرالية بالحياد يعني مساواة الشر بالخير. في حين أن قول الجماعاتية بالتدخل النمطي يعني قمعا للحريات الفردية من جهة أخرى. يقترح ساندل كبديل معيارا في العدالة قائما على صحة وخطأ القضية ، أي معيارا أخلاقيا قائما في النهاية الأمر على تقييم أخلاقي للخير والشر ، الصحيح والخاطئ. لكن أهم ما يفتقر اليه هذا المعيار المقترح هو العمق التاريخي ، حيث أنه في النهاية خيار مرحلي ، أي إتخاذ قرار في لحظة تاريخية معينة وفي زمان ومكان معينين.

كما يظهر سؤال آخر في هذا الصدد عن طبيعة مرجعية ومعيار تقييم الفعل الأخلاقي. هل هذه المرجعية جامعة مانعة أم انها نسبية ؟ هل المعيار واحد أم متعدد ؟

وفي اجابة ساندل عن هذه الاسئلة يظهر في النهاية أنه ينطلق من مخيال تصورات جماعاتية صريحة ، حتى وإن كان هو نفسه ينتقد هذه التصورات الجماعاتية !

بالعموم يقول ساندل باستحالة بناء نظرية في العدالة الاجتماعية قادرة على الاجابة على كل الاشكاليات الاجتماعية والسياسية في آن. وفي هذا يظهر مجمل عمله الفكري بأنه ليس مشروعا تأسيسيا ، بقدر ما هو ردة فعل على أعمال ونظريات أخرى. حيث أن مجمل نتاج ساندل هي عملية تقييم ونقد النظريات الليبرالية الأخرى سواء

الفصل الرابع

تعلق الأمر بالفردانية أو الجماعية ، اليمينية أو اليسارية. وهذا لا يعتبر انقاصا من أهمية ما أنتج ساندل ، حيث تمكن أهميته الفعلية في عمله النقدي.

على صعيد التيار الجماعي التنظيري نجد ساندل يحتل مرتبة متأخرة مقارنة بتايلور وماكنتاير ووالزر ، وذلك نظرا لضبابية تصنيفه في تيار الجماعية ذاته وهلامية أفكاره ، لكنه على النقيض يتبوأ الريادة على مستوى الفكر النقدي الجماعي. فإذا كان هنالك من تصنيف لساندل ، فإنه يمكن تصنيفه كناقذ جماعي لليبرالية بمختلف فروعها وتياراتها. ومجمل عمله النقدي يمثل انتاجا فكريا غنيا جدا ومفيدا إما إفادة في قراءة مختلف أفكار ونصوص ونظريات فلسفة العدالة الراهنة ، بالخصوص في المدى الليبرالي.

*

*

*

حاول المبحث الثالث من هذا الفصل الرابع المخصص لتيار الجماعية ومطاراتها النقدية توضيح الرؤى النقدية واعطاء بعض الأجوبة لمختلف الأسئلة النقدية المحاكة حول مقولات الفلسفة الجماعية وختلف ما جاء به من أفكار ونظريات ، وبالأخص تلك التي تم عرضها في الفصل الثالث سواء تعلق الأمر بتلك الخاصة بتعددية تشارل تايلور الثقافية أو حقول والزر للعدالة ، أو أفكار مايكل ساندل عن العدالة. الا ان الطبيعة المفتوحة والمتنوعة لنظريات ومنظري تيار الجماعية الراهن ، يجعل هذه الأسئلة المفتوحة عصية على القبض ، وبالتالي تحتمل عديد الاجابات التي هي ذاتها مولدة لأكثر من اشكالية وسؤال حول العدالة.

وفي هذا المبحث تم التطرق لمختلف المطارحات النقدية في عديد السياقات التي تعرضت بالتقييم والنقد لأفكار الجماعية وأبرز منظريها. وبالرغم من صعوبة تحديد إطار نظري جامع مانع لما يمكن تسميته تيارا جماعيا ، فإن الجماعية وفكرتها الأساسية نقد النزعة الفردانية في الليبرالية في مقابل إعطاء الأهمية للنزعة الاجتماعية ، والقول بأولية

الفصل الرابع

الخير العام عن الحق الفردي ، تظهر كتيار نظري قلق ومتشعب الاحالات ، يختلف المفكرين والمنظرين المنتمين له في كثير من الأفكار والمقولات والمبادئ ، ومنه اختلاف الطروحات النقدية الموجهة لكل منهم.

وتبقى أهم الأسئلة المفتوحة التي تطرحها المسألة النقدية للجماعيات هي كالاتي : هل ترفض الجماعيات النزعة الفردية فعلا ؟ هل الجماعيات قراءة في الليبرالية أم أنها نقد لها ؟ هل تهدف الجماعيات لنقد وتجاوز الليبرالية أم انها تهدف لاصلاحها من الداخل ؟ ما موقع الجماعيات بين النزعات التقدمية والمحافظة؟

وتبقى محاولة حل هذه الإشكالات الرهان الأهم الذي حاول منظروا ما يمكن تسميته بتيار الجماعيات الرهان اعطاء عديد الفرضيات والإجابات عنها ، وفي داخل أجوبتهم هذه يكمن مكنم النقد الموجه لهم.

مبحث 4: نقد فلسفة عدالة الفلسفة القارية

إذا كانت أغلب نظريات فلسفة العدالة الراهنة تنتمي إلى مجال الفلسفات الأمريكية المرتبطة بتقاليد الفلسفة الأنجلوسكسونية ، على يمثله نخبة من المفكرين الأمريكيين والكنديين المعاصرين. فإن الاهتمام باشكاليات العدالة كانت أيضا أحد هموم الفلسفة القارية مع عديد مدارسها وتياراتها الفكرية المعاصرة من قبيل رواد المدرسة النقدية أو فلاسفة ما بعد الحداثة أمثال ريكور وليفيناس. ومن مميزات الفلسفة القارية أنها وجهت جهودها الفكرية لغرضين ، هما النقد والتنظير ، حيث أن طبيعتها النقدية بامتياز ، جعلتها تحوض في مجالات النقد ونقد النقد والنقد المضاد داخليا وخارجا.

في هذا المبحث سيتم عرض أهم المطارحات النقدية التي تطرقت لسؤال العدالة في الفلسفة القارية الراهنة ، سواء تعلق الأمر برواد النظرية النقدية هابرماس وأكسل هونيث ، أو عند فلاسفة ما بعد الحداثة الذين اهتموا بالتنظير للعدالة أمثال ريكور وليفيناس.

1. نقد النظرية النقدية

1.1. نقد هابرماس: نقد العدالة التواصلية.

في الفكر المعاصر لا يوجد مفكر يشدد على البعد الديمقراطي للعدالة مثلما يفعل ذلك يورغن هابرماس ، حيث تعتبر النظرية التواصلية لديه نظرية في العدالة الديمقراطية. وإذا كان من نقد موجه لنظريته هذه ، فإنه سيتوجه بداية إلى محدداتها الديمقراطية والتواصلية.

ينتقد "بيونغ تشول هان" (Byung-Chul Han) العملية التواصلية برمتها من حيث أنه "بات من الصعوبة الآن ، أكثر من أي وقت مضى ، أن يجد الانسان مكانا بعيدا خارج هذا النظام حيث يكون له رأي مختلف. إن

الفصل الرابع

التواصل الشفاف هو التواصل الذي يمارس عملية التهيئة والتسوية ، انه يؤدي الى التزامن والمنطقية ، يقضي على الغيرية ، ويحدث نوع من المطابقة القهرية بين الذات. بهذه الطريقة تستقر الشفافية داخل النظام السائد⁽¹⁾. كما يرى هان أن سيادة التواصل في العصر الراهن ، تعود لطبيعته النيوليبرالية ، فالتواصل أصبح سلعة مربحة على ما يتم استخدامه به في الوسائط الرقمية لمواقع التواصل الاجتماعي.

في سياق آخر يوجه هابرماس نقدا الى جون رولز ، بحجة أنه لا يثق كفاية في الديمقراطية. فلولز يقترح فرضية حجاب الجهل ، لأنه لا يثق في قدرة الناس العاديين على الحوار والتفاهم للوصول الى مفاهيم مقبولة عن العدالة ، مما يضطره للجوء لمقاربات فرضية بعيدة عن الواقع الديمقراطي. أما هابرماس فعلى العكس من رولز ، فانه يثق ثقة تامة في قدرة الأفراد على التواصل والتوصل الى اتفاقات تحدد المعيارية القيمية الصائبة ، أي تحديد ماهية العدالة الاجتماعية. إن ثقة هابرماس في قدرة جميع المواطنين على التوصل لماهية الخير العام تبدو جلية وواضحة. وهي الثقة التي يرفض أفلاطون مثلا تعميمها على جميع المواطنين ، ومنه رفضه للديمقراطية. أما هابرماس فانطلاقا من مخيال كانطي تفاؤلي جديد ، فإنه يرى بأن جميع البشر ، أو المواطنون في الحالة السياسية قادرين على التوصل لاتفاقات عامة تحدد طرق السير السليمة للنظام الاجتماعي ، وذلك عبر اقرار مبادئ للعدالة عبر آلية التواصل والتشاور.

وإذا أخذ هابرماس على رولز عدم واقعيته ، فإنه يقع في نفس فخ اللاواقعية هذا من وجه آخر. حيث ان تصور هابرماس للبشر يظهر أنه تصوّر تفاؤلي يقول بالخيرية المتجذرة في الطبيعة البشرية ، وهو تصور كثيرا ما يناقضه الواقع الاجتماعي. لا بل إن لجوء رولز للحل الفرضي قد يجد مسوغه في أبعاد سياسية أكثر واقعية من فرضية هابرماس التي يزعم انها تتمثل الانسان في أبعاده الواقعية. يكمن الاشكال في أن تصور هابرماس لطبيعة الذات البشرية هو تصور مثالي أكثر منه واقعي ، وفكرته عن طبيعة الذات البشرية هذه سيكون لها أثر بالغ في تحديد تصوره للعدالة المنشودة.

⁽¹⁾ بيونغ تشول هان ، مجتمع الشفافية ، ترجمة بدر الدين مصطفى ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع ، بيروت، 2019 ، ص8

الفصل الرابع

"يعتقد رولز بأن نقطة ضعف أخلاق المناقشة متعلقة بالأشياء التي تتعلق بها هذه المناقشة: تنتمي هذه الأشياء الى ثقافة اجتماعية لا تعطي البعد السياسي كما هو ، ومن هنا الثغرة. وهنا يبدي هابرماس شكلا من أشكال "الكلية" ، حيث أن تناول أسس السياسية داخل النشاط التواصلي ، يعود الى عدم التمييز بين الاجتماعي والسياسي⁽¹⁾".

اما رواد الما بعد الحدائة ، فينتقدون نقد هابرماس ، خصوصا في ما يتعلق بمحاولته صياغة منظومة أخلاق كلياينة. "فعند المابعد حدثيين خاصة ج.ف.ليوتار ، أن مثل هذا الأمل "الكلياني" هو أمل قمعي لأنه يغطي على الاختلافات جميعا ويجولها الى توافق عقلائي لا سبيل الى اختراقه ويتسم بالقمع لأنه يعتمد بصورة آلية الى وصم كل ما يقف خارجه وقبالته بأنه لا عقلائي⁽²⁾".

ان هابرماس يصيغ وفق هذا نظرية جديدة في العدالة الكانطية ، مؤسسة على فرضية الخيرية المتجدرية في الذات البشرية ، وقدرتها على توجيه القيم. ويقول أيضا بالنزعة الكلية التي تجعل من جميع البشر أو المواطنين في تمثالهم السياسية قادرين بنفس المقدار على الدخول في مناقشات ومشاورات تحدد طبيعة المعايير والقيم التي ستؤطر حياتهم الاجتماعية والسياسية. بمعنى آخر فان نظرية هابرماس في أبعادها الفلسفية تصبح نظرية أخلاقية كلية ، أكثر منها نظرية في العدالة الاجتماعية.

يتركز نقد أكسل هونيث لنظرية هابرماس التواصلية حول تحفظين رئيسيين ، "التحفظ الاول فيتمثل في القول بأن هذا النموذج التواصلي عاجز في حقيقة الأمر عن تفسير التجربة المعاشة للأفراد بصورة شاملة أو كلية ، وذلك لأن التواصل اللغوي ما هو إلا جانب من جوانب التفاعل التواصلي ... أما التحفظ الثاني فيتمثل في تجاهل ما يسميه

⁽¹⁾ Perru Olivier. Jürgen Habermas et John Rawls, Débat sur la justice politique, p344

⁽²⁾ آلن هاو ، النظرية النقدية : مدرسة فرانكفورت ، ترجمة ثائر ديب ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط1 ، 2010 ، ص235

الفصل الرابع

هونيث الطابع التنازعي أو الصراعى الموجود أو السائد فى بنية المجتمع ، والذى يحدد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية التى تميزه⁽¹⁾.

يتجاوز هابرماس تماما جدلية المساواة والتفاوت فى الذات البشرية ، فهو يفترض فضاء ديمقراطيا أوليا ، لا تحكمه محددات النزعات الأنانية للذات البشرية. نزعات لطالما جعلت من وجود سلطة سياسية أمرا ضروريا ولا مفر منه فى الحياة الاجتماعية ، وهو ما تؤكد كل النظريات الدولاتية الحديثة من مكيفيللى وصولا الى رولز. ان ثقة هابرماس بقدرة الجميع على التوصل لمعرفة الخير والعدالة ، يعنى فى النهاية تصورا يحيل الى مرحلة أقرب ما يكون فيها ممكنا التخلي عن السياسية ذاتها. فالسياسية هى بشكل أو بآخر نظام وصاية يهدف لتنظيم الحياة الاجتماعية للبشر ، حيث تعمل على تركيز السلطة والقوة فى هيئة معينة مسؤولة عن تنظيم الحياة الاجتماعية. وكل ذلك نتيجة سبب رئيسي هو أن مجموع سكان الكيان السياسي هذا عاجز عن الاتفاق الطوعي حول هذا الأمر.

إذا كانت نظرية هابرماس لا تتخذ بعدا واقعا كفاية فى مجتمعات العالم الديمقراطي الليبرالي اليوم ، فإنه يبدو من المتعذر تماما الحديث عنها خارج سياقات المجتمعات الديمقراطية ، خصوصا وأن تلك المجتمعات لا تزال تعاني من عديد الأزمات الثقافية والاجتماعية التاريخية ، التى يبدو أنه لا يمكن إيجاد صيغة توافق حولها إلا بالعودة الى آلية السياسة الكلاسيكية ، كما تعرف عند ماكس فايبر بأنها "احتكار لإستعمال القوة المشروعة".

بصيغة أخرى فلا يمكن تصور تسوية واقعي لنظرية هابرماس إلا فى عالم تنفصل فيه السياسة عن القوة والإجبار ، وهو أمر يبدو مستبعدا ، على الأقل فى سياقنا التاريخي والحضاري الراهن.

⁽¹⁾ كمال بومنيير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، ص ص 122-123

1. 2. نقد أكسل هونيث : الأوجه النقدية لعدالة الاعتراف

يعد هونيث أبرز من تناول اشكالية العدالة كاعتراف في الفلسفة الراهنة. أين ركز جهده البحثي على صياغة نظرية فلسفية حول الاعتراف ، كان من أبرز نتائجها أن تحقق الاعتراف في مختلف أبعاده. وهو ما يعني بشكل آخر تحقق العدالة الاجتماعية. لكن مقارنة هونيث هذه اعترافها بعض النقص من بعض الأوجه ، وهذا ماجعلها عرضة للنقد ، وهو ما تطرق اليه مفكرون وباحثون اهتموا بدراسة وتقييم أفكاره.

بالنسبة لنانسي فرايزر فان هونيث يقع في فخ المعيار الأحادي ، من حيث صياغة نظرية كلية في الاعتراف. فالاعتراف بالنسبة له ليس شكلا من أشكال العدالة ، بل هو العدالة نفسها.

"لقد ذهبت نانسي فرايزر وهي من أنصار نظرية الاعتراف الى رفض هذا التوجه. وإعتبرت أن نظرية هونيث تشكو من ثلاثة عيوب أساسية ، وهي: منابعها النفسية والذاتية ، تعبيرها الأخلاقي الذي لا يقدر على تحليل الظلم على المستوى الاقتصادي ، وتأويلها الأخلاقي للصراعات والنزاعات الاجتماعية والسياسية⁽¹⁾".

أهم نقد وجه لنظرية الاعتراف عند هونيث هو عدم تركيزها على الأبعاد الاقتصادية للعدالة. حيث ربط هونيث العدالة بتحقيق الاعتراف بعيدا عن سياقات العدالة التوزيعية. بمعنى أن الاعتراف عند هونيث هو مفهوم شمولي طاغ بحت ، يغطي على مجالات أخرى من معادلة العدالة الاجتماعية ، وأهمها عدالة التوزيع الاقتصادي. فالظلم عنده محصور في بعد أحادي ، هو غياب الاعتراف الفردي والجمعي. متجاهلا الظلم الاقتصادي ، الذي يمثل أهم تجليات المظلومية الاجتماعية واقعا.

غياب اهتمام "الاعتراف" بالاشكالات المؤسساتية يطرح اشكالا عويصا. "فخطأ هونيث هنا هو أنه يزعم رؤية ووضوحا تاما للممارسات ، بحيث لا يأخذ كفاية في عين الاعتبار الالتزامات النظامية التي تقع على عاتق الفرد.

⁽¹⁾ زواوري بغورة ، الاعتراف نحو مفهوم جديد للعدل ، ص 201

الفصل الرابع

انه لا يرى بأن القيمة الاجتماعية متعلقة بالإعلام والمؤسسات ، وهي التي تستطيع أن تمنع أو تتيح الاعتراف بمساهمة الفرد في الأفق المعياري الجمعي⁽¹⁾ .

ان التركيز على الاعتراف بمفهوم هونيث يقود الى دائرة مغلقة ، حيث "أن الاعتراف يؤدي دائما الى الزيادة في الاعتراف وفي أعداد الضحايا كما يقال ، بالتالي فإن نظرية الاعتراف تنمي الرغبة التنافسية في الحصول على منزلة الضحية. يعترف هونيث بوجاهة هذا النقد ، ولذا يرى أن الرد عليه يكون بدراسة طبيعة النزاعات ودرجة شرعيتها. ولكن وكما هو بيّن في ذاته ، فإن السؤال الذي يطرح من جديد هو عن معنى الشرعية ، لأن كل ضحية يمكن أن تتحول الى موضوع شرعي وتحتاج الى الاعتراف. بالتالي ، فإن السؤال المخرج حقا هو السؤال الآتي : ماهي المعايير التي يجب اعتمادها للتمييز بين مختلف أنواع الصراع من أجل الاعتراف؟"⁽²⁾ .

أيضا تُطرح مشكلة البعد التاريخي للاعتراف. فاذا كان هونيث يرى بأن الاعتراف التاريخي أمر بالغ الأهمية ، فان الاعتراف بجرائم الماضي أو أخطائه يتطلب أولا ان يقبل الطرف المنوط به تقديم الاعتراف أو التسليم بأنه مخطئ ، وهذا أمر لا يمكن تحقيقه الا اذا تساوى الطرفان الجاني والمجني عليه ، في قبول معيارية أخلاقية واحدة. بمعنى آخر فالاعتراف عند هونيث لا يصبح أمرا وجوديا مثلما يحاول أن يظهره في بعض الحالات ، بقدر ما يكون عبارة عن قيمة أخلاقية. فتحقيق الاعتراف التاريخي الشامل يتطلب بلغة أخرى تكريس معايير أخلاقية كونية حول الخير والشر ، الصحيح والخاطئ ، وهذا أبعد ما يكون في عالم اليوم الذي تغلب عليه نزعات النسبية الثقافية والأخلاقية.

من هنا التساؤل ، حول ما إذا كان الجميع يبحث عن الاعتراف ، فهل يمكن أن يحصل الجميع على الاعتراف ؟ وهل يمكن للجميع الحصول على اعتراف مُرضي ؟ هل مطالب بعض الفرق الدينية في الحصول على الاعتراف هو

⁽¹⁾ Sébastien Roman, Justice sociale et luttes pour la reconnaissance: la question de l'agapé, Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies, Vol 6, N° 2, 2015, p 97

⁽²⁾ زواوي بغورة ، الاعتراف نحو مفهوم جديد للعدل ، ص 203

الفصل الرابع

أمر مشروع حين يتصادم مع مطالب فئات أخرى مثل مطالب الجمعيات النسوية أو الحقوقية على سبيل المثال ؟ وإذا كانت السياقات القيمة لهذين التوجهين متعارضة ومتصادمة فكيف يمكن تحقيق الاعتراف المنصف في هاته الحالة ؟ خصوصا اذا ما أخذ في الحسبان مختلف الاشكالات السياسية العويصة التي يمكن ان يؤدي اليها مفهوم مفتوح عن الاعتراف مثلما يقترحه هونيث.

تبدو مشكلة هونيث أنه يميل بفعل نزعات ذاتية الى اقرار شرعية الاعتراف بالتساوي أكثر من اقرار الاعتراف بالتفاوت. قافزا على معطى أن فالاعتراف يحمل صيغتين ، اعتراف بالتساوي واعتراف بالتفاوت. والاثنان يمثلان حاجتين انسانيين وجوديتين أساسيتين. وإنه لمن الاختزال القول بأن الاعتراف بالمساواة هو وحده الاعتراف المشروع. فهذا الاستنتاج لا يمكن أن يسوغ إلا عبر مبررات عن تصور ذاتي للخير ، وهو ما يفعله هونيث على ما يبدو.

يدافع هونيث عن نفسه ، حيث يرفض أن يكون مساهما في ثقافة "دور الضحية" (victimisation). "ويحيل هذه الزيادة في مطالب الاعتراف الى عامل تاريخي ونفسي يتمثل أن الاعتراف يمثل ثقافة جديدة في المجتمع ، ويحمل علامات بعض أمراضه في الوقت نفسه ، ومن ثم فإن النضال من أجل الاعتراف يحمل دائما بعدا تأويليا ، بمعنى النضال والصراع من أجل تأويل وضعية معينة"⁽¹⁾.

مع ذلك تتمثل أهمية افكار هونيث في أنه يقترح مقاربة مهمة في فلسفة العدالة الراهنة ، من ناحية اعتباره الاعتراف أهم معيار لتحقيق العدالة. فبعد أن تمثلت جُلّ الفلسفات التقليدية العدالة على أنها نفي للصراع ، فان هونيث يركز على أهمية الصراع ذاته في احقاق العدالة الاجتماعية ، ويجعل منه مصدر كل موازنات العدالة الاجتماعية. فجدلية الصراع والاعتراف تمثل أهم مفاتيح قراءة نظرية هونيث ، التي تمثل عدالة الاعتراف أهم مقولاتها.

⁽¹⁾ المرجع السابق ، ص 203

2. نقد المطارحات الما بعد حداثة

2. 1. نقد بول ريكور : مفارقات العدالة الكونية

دارت عديد الجدالات بين بول ريكور الذي يعتبر أحد أهم الوجوه الفلسفية لمابعد الحداثة ، و عديد المفكرين والفلاسفة الآخرين الذين اشتغلوا على التنظير للعدالة في المدى الراهن ، من قبيل جون رولز ، أكسل هونيث ، هابرماس ، والزر ، ليفيناس وغيرهم. وقد كان من نتائج هذه الجدالات توجيه انتقادات وتقييمات متبادلة أثمرت عدة رؤى نقدية ساهمت في توضيح الرؤية أكثر حول سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة.

يرفض ريكور مقارنة الصراع/الاعتراف في صيغتها الصرفية ، ويرى بأنه يجب ضرورة إدخال عامل "المحبة" كي ينتفي منطق الصراع هذا ، ويكون الاعتراف أكثر سلاسة. لكن اذا تم الأخذ في الحسبان أن العدالة كقيمة أو كمعيار قيمي اجتماعي هي كما يراها أرسطو ومن بعده رولز على أنها فضيلة المؤسسات الاجتماعية والسياسية الأولى ، فلأي مدى يمكن فعلا تسوية مقارنة ريكور من منظور تاريخي موضوعي ؟

يقترح ريكور أن تكون "الذاكرة" هي أساس العدالة التاريخية ، حيث يرى بضرورة "واجب الذاكرة" اتجاه المآسي والقضايا العادلة. وهذا ما يجعل مقارنته هذه تبدو كمقاربة نمطية للمخيال العام الذي ساد فترة ما بعد حرب العالمية الثانية. حيث أن ريكور يبدو متأثرا إما تأثر بالمخيال الجمعي الأوروبي الذي دخل مرحلة جديدة ، لكنه ما يزال متأزما بفعل فضائع الحرب بعيد الحرب العالمية الثانية. ربما تكون فكرة عدالة الذاكرة عند ريكور هي تعبير عن مخيال متأزم من فضائع الحرب العالمية الثانية ، أي انها عدالة انتقالية أكثر من كونها العدالة لذاتها. وهنا يطرح سؤال الكونية والخصوصية مجددا ، فهل يمكن فعلا تحديد معيار كوني انساني عن ما يمكن أن تكونه القضايا العادلة ؟

الفصل الرابع

بالعموم في الانسانيات والاجتماعيات لا يمكن الحكم بالفصل القطعي بين الذاتي والموضوعي ، الخاص والعام ، وهذا ما يعطي ريكور نوعا من المشروعية في الطرح ، ففي النهاية ينتج الموضوعي غالبا من تقييم وتفحص متأنٍ للذاتي.

مع ذلك تبقى أهم مكان من الزلل الذي يمكن أن تقع فيه نظرية "عدالة الذاكرة" هي سوء استغلال الذاكرة ذاتها ، وهو الأمر الذي دأبت عليه النظم السياسية المختلفة ، التي تستغل كل منها قدرتها على التحكم في آليات انتاج المعلومة والمعنى ، وصياغة التاريخ الرسمي في شكل دعاية جماهيرية تبرر بها برامجها وتوجهاتها السياسية. فالذاكرة المفترطة قد تكون أيضا عرضا مرضيا ، حيث تأصل وتثير الضغائن التاريخية وتحفز ظهور "الهويات القاتلة" على ما يسميها أمين معلوف. وهذا بالذات ما تشهده عديد المناطق اليوم المحتقنة سياسيا ، من عودة صراع هوياتي مبني على ذاكرة تاريخية متأزمة.

"ان السجال حول واجب الذاكرة يترجم ليس فقط انتقالها من فضاء الضحايا الى السلطة السياسية والى المجتمع في مجمله ، ولكل في تمرزه على المحرقة. كما يتغذى من الخلط بين الأنواع المتضمنة في العبارة ذاتها : من جهة عبادة الموتى الذي ينتمي الى نظام التقديس ، ومن جهة أخرى الآثار المترتبة عن ذلك في المجالات التاريخية والقانونية والمالية والسياسية⁽¹⁾".

هذا اضافة الى ما يمكن ان يلحق ب"واجب الذاكرة" من متلازمات سيكولوجية ، أهمها سيكولوجية الضحية ، التراشق التاريخي ، العصاب الجماعي وغيرها... ، مما يعني أن التاريخ في النهاية غير قابل للقبض الأخلاقي. وإذا كانت علاقة التاريخ بالأخلاق بهذا القلق أو التوتر ، فان بناء الاعتراف على الذاكرة التاريخية ، هو بناء على رمال متحركة.

(1) المرجع السابق ، ص64

الفصل الرابع

يركز ريكور على إعادة طابع الكونية للعدالة وذلك من خلال محاولة ربطها بسياقاتها المتعالية ، أي اللاهوت. محاولة ريكور هذه تحمل جِدَّة ومعاصرة من ناحية ارتباطها بظاهرة عودة الديني في الزمن العولمي ، لكنها من جهة ما تزال تبحث عن تسويغ ، مثلها مثل ظاهرة عودة الديني. فبأي معنى يريد ريكور أن يعيد ربط العدالة بأبعادها الكونية المتعالية ؟

تجعل الاجابة على هذا السؤال بول ريكور في منزلة بين المنزلتين ، أي بقاءه معلقا بين قطبي المعاصرة والماضوية.

ان قول ريكور بضرورة دخول عنصر "المحبة" الى العدالة في سياقاتها الجمعية ، يفترض عودة الأخلاقية الى المجال الاجتماعي ، وربما عودة الديني أيضا. ومن هنا يطرح السؤال ، هل يمكن فعلا أن تتحقق المحبة "المسيحية" في أبعادها العالمية ، بعد أن فشلت في هذا مؤسسة الكنيسة القروسطية التي ادعت نشر "دين المحبة" ؟ هل تحتاج نظرية ريكور الى قابلية التأخلق والتدين العالمي ؟ أم انها تحتاج لأخلاق ودين عالمي ؟

لا يعطي ريكور عن هذه الأسئلة اجابات شافية جامعة واضحة ، حيث أن إجاباته هي في نهاية اجابات فلسفية إستشكالية تترك المجال مفتوحا على مصرعيه أمام مختلف المنظورات التأويلية والقراءات النقدية.

كما أن بول ريكور لا يقترح نظرية في العدالة بقدر ما يناقش مختلف أفكار العدالة في سياق تفلسفه. إن أفكار العدالة عند ريكور تُعبّر أكثر عن قراءات ورؤى نقدية اتجه نظريات وأفكار العدالة الأخرى ، على ما تشهد به مناقشاته مع رولز ، هونيث ووالزر ، كما أنه يحاول أن يربط بين مقولاته الفلسفية وما يراه أنه يمثل العدالة.

مفارقة ريكور هي أنه يطمح لإعطاء العدالة بعدا كونيا انسانيا ، لكنه مع ذلك يُنظر لها من زاوية محكومة بمحددات السرديات الصغرى. ويبدو أن التفسير المقنع لهذا الأمر يكمن في أن بول ريكور هو في النهاية فيلسوف من الزمن الما بعد حديثي.

2. 2. نقد ليفيناس: مساءلة الغيرية

منطلق تصورات ليفيناس حول العدالة يعود الى فلسفته في الغيرية ونظريته عن أخلاق الوجه والبيئة. ومن هذا ينطلق في أفكار حول العدالة تندرج من جهة في السياق المابعد الحدائي ، ومن جهة أخرى في ظاهرة عودة الديني. حيث أن ليفيناس يعتبر نموذجاً للتنظير لعودة المقدس المتعالي في فلسفة العدالة.

يعتبر ليفيناس وهو فيلسوف الغيرية أحد نقاد مركزية الذات الحدائية ، أين يقترح نقلة نحو الغيرية ، فيصبح الآخر هو مركز الاهتمام ، بدل أن تكون الذات هي مركز عينها. وطرح الغيرية عند ليفيناس هو طرح جذري ، حيث تمتد غيريته هذه الى أبعد من علاقة الانسان بنظيره الانسان ، فتشمل علاقة الانسان بالطبيعة. وهنا يقترح ليفيناس نقل العدالة من المجال الانساني الحصري ، الى مجال أوسع هو علاقة الانسان بالطبيعة والعالم المحيط به.

يوجه بول ريكور انتقاداً لربط العدالة بالغيرية عند ليفيناس. حيث "أنه لم يساير ليفيناس في العلاقة بين الذات والآخر ، وإذا لاحظ أن ليفيناس لم يأخذ بعين الاعتبار مفهوم المبادلة ، فاذا اشتغلنا مع الآخر لا يمكن أن ننظر إليه باعتباره آخر بالمطلق ، فلا وجود لعلاقة بدون وجود ما هو مشترك"⁽¹⁾.

يوصل ريكور نقده ويرى ب"أن كل فلسفة ليفيناس تقوم على مبادرة الآخر في العلاقة البيئانية. وفي الحقيقة فإن هذه المبادرة لا تقيم أية علاقة بما أن الآخر يمثل الخارجانية المطلقة بالنسبة إلى أنا محددة بوضعها كإفصال. الآخر بهذا المعنى يُحلّ نفسه من كل علاقة ، وهذه العلاقة تحدد الخارجانية عينها"⁽²⁾.

(1) ريباني الحاج ، العدالة و القيم الانسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور، ص198

(2) بول ريكور ، الذات عينها كآخر ، ترجمة جورج زيناتي ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ،

الفصل الرابع

كما يرى ريكور بأن مقارنة أخلاقيات الوجه والمسؤولية والعدالة الخاصة بليفيناس هي في النهاية شكل جديد من أشكال نظريات أخلاق الواجب. حيث أنه "من وجهة النظر هذه فإن كلمات المطالبة بتحمل المسؤولية والحض والأمر كلها تنتمي إلى أخلاق الواجب ، وهذا ما هو حاصل ، ذلك أن ليفيناس تفرقه الحرب وكذلك فكرة الشر"⁽¹⁾.

كما يعيد ليفيناس ادخال الرمزية الدينية الى الفلسفة المعاصرة ، حيث يصبح الوجه عنده دلالة على المقدس ، كما يستلهم عدة مفاهيم توراتية عن علاقة الأنا بالآخر ، وعلاقة الانسان بالخالق. ربما يخفي ليفيناس كثيرا من التصورات الدينية عن الوجه والآخر ، خلف مجموعة مصطلحات تنتمي للقاموس الفلسفي الراهن ، لكن في النهاية تظهر فلسفته على أنها تمثل بحق عودة الديني الى الحقل الفلسفي الراهن.

أهم اشكاليات عدالة الوجه كما يطرحها ليفيناس هي اشكالية العنصرية. حيث أن النزعة العنصرية لا تتمثل الوجه في بعد انساني جامع ، أي أن الأوجه هنا لا تتساوى ، ويتم تقييمها وفق عدة معايير دينية وعرقية وغيرها. بالتالي فان الواجب الاخلاقي يفقد خاصيته الكونية التي حاول ليفيناس اضاءه عليها ، اذا ما تم اسقاط الأمر على الواقع. حيث يصبح الوجه وسيلة لتجسد الأحكام التعسفية. وفي هذا السياق يمكن ملاحظة أن مقولة "التعامل بالأوجه" ، تحيل في دلالتها "العامية" الى المحاباة والمحسوبية والعنصرية!

عدة أسئلة تطرح في هذا الاطار ، هل الوجه الانساني بريء ؟ هل يمكن تجاوز امكانات الخداع الانسانية في صياغة محددات العدالة وفق هذا المعيار ؟

صحيح أن ليفيناس يحاول ان يجعل الوجه وتقبله مع الآخر ضامن للحياة وعدم التعدي على الآخر ، لكن فلسفة الوجه هذه لها حدودها ، وهي نفسها الحدود الخيرية للطبيعة البشرية. فمع ظهور الشر الانساني ، فان فلسفة ليفيناس تصل حدودها معه بالذات. كما أن ظهور النزعات الشريرة عند البشر يعني بشكل أو بآخر ضرورة ظهور الكيان

⁽¹⁾ المرجع السابق ، ص 375

الفصل الرابع

السياسي المسمى الدولة ، ومنه ظهور العدالة كمنظومة قيم اجتماعية ، ومؤسسة قائمة بذاتها. هنا بالذات تظهر مشكلة أخرى ، حيث أن العدالة التي تفترض دوما وجود طرف ثالث ، تفترض في النهاية معايير للحكم تتجاوز معايير تقابل الوجه مع الآخر. أي أنها حين تتحول الى مؤسسة ومنظومة قوانين فإنها بشكل أو بآخر تحاول أن توجد في معزل عن الوجه ومحدداته الأخلاقية.

"عندها على من تقع مسؤولية اللاعنف وحماية الآخر من القتل والحرب ، هل على الأنا وحدها بوصفها مسؤولة مسؤولية مباشرة عن الآخر ، حتى وإن لم يكن هذا الآخر مسؤولا تجاه الأنا ، أم على الدولة التي تملك العنف المشروع لمنع العنف المعمم؟"⁽¹⁾.

* * *

تطرق هذا المبحث لأهم الأسئلة النقدية المطروحة حول أفكار العدالة في اطار الفلسفة القارية ، أولا في نموذج المدرسة النقدية ، وذلك عبر تقييم ونقد أهم ممثليها ممن اهتموا بسؤال العدالة ، ويتعلق الأمر هنا بجايرماس وأكسل هونيث. حيث تم توضيح كيف أن أفكارهم حول العدالة تبلورت عبر سلسلة من الجدالات والانتقادات الداخلية والخارجية. كما تمت الإشارة لأهم ما يمكن أن يكون ثغرات وأوجه النقص في فلسفاتهم ونظرياتهم في العدالة. نفس المنهجية والخطوات تم اتباعها في تقييم ونقد التيار الما بعد حدائي ، مع نموذجي بول ريكور وما يطرحه من اشكاليات الكونية والذات في فلسفة العدالة. ثم إيمانويل ليفيناس عبر مساءلة مقولاته حول الغيرية ، عدالة الوجه ، العدالة البيئية وعودة الديني.

⁽¹⁾ سلمى بالحاج مبروك ، ايتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند ليفيناس أو الأنا حارس للآخر ، ص4

الفصل الرابع

في هذا الفصل تم التطرق الى نقد وتقييم مختلف نظريات وتيارات فلسفة العدالة الراهنة ، حيث تم اعادة طرح مختلف الأطروحات والنظريات التي تم عرضها في الفصل الثالث ، لكن هذه المرة بصيغة نقدية تسأول أهم مواطن الخلل والنقص التي تعترى مختلف ما أتت به مطارحات فلسفة العدالة الراهنة.

لقد تم مساءلة أطروحات اليسار الليبرالي ومقولاته عن المساواة والعدالة الاجتماعية ، من ناحية تسويغها وتنساقها النظري الداخلي ، ومن ناحية مآلات تطبيقاتها الواقعية أيضا. ونفس الشيء تم بالنسبة لاطروحات ونظريات اليمين الليبرالي وما تدافع عنه من مقولة الحرية والحقوق الفردانية التي تجعلها أقرب لتصورات الليبرالية الكلاسيكية.

أما الجماعية فتم مساءلة أفكارها ومقولاتها الرئيسية ، ثم التطرق الى النماذج الفكرية المدروسة في سياقها كل على حدة. فاختلاف أفكار وتصورات تايلور ، والزر وساندل في التنظير لفلسفة العدالة يفترض أيضا اختلافا في الرؤى النقدية التي تتطرق الى مختلف هذه الأعمال الفكرية. وبالعوموم فإن مساءلة تيار الجماعية ينطلق من تفحص الفكرة الأساسية فيه القائلة بأولوية المجتمع على الفرد ، والخير عن الحق ، وآثارها على واقع التطبيق الاجتماعي والسياسي في اطار النظرية الليبرالية. وهذا ما يؤدي الى البحث عن الغايات والمقولات المسكوت التي قادت المنظرين الجماعيين لصياغة نظرياتهم في هذا القالب.

في سياق الفلسفة القارية التي تعتبر مدى آخر للتفلسف في العدالة خارج مركزية التصور الأنجلوسكوسني الراهن في القارة الأمريكية. تظهر مختلف النظريات والفلسفات التي صيغت في اطار النظرية النقدية ، على ما طرحه هابرماس وأكسل هونيث ، وعلى ما تحمله من جدة وحلول نظرية ، فانها تحمل أيضا عدة أوجه عطالة يمكن نقدها من خلالها ، حيث تم تسليط الضوء على وجود بعض الثغرات الفكرية في هذه المقاربات ، وما يتبعها من اشكاليات التنظير والتطبيق. في نفس السياق تم مساءلة آمال العدالة الكونية عند بول ريكور وحدودها في العالم الواقعي ، وتصوره عن

الفصل الرابع

عدالة انسانية تنطلق من الذات عبر مبدأ الاعتراف. كما تم تناول مقارنة العدالة الوجه والغيرية عند ايمانويل ليفيناس من وجهة نظر نقدية ، في محاولة للكشف عن ما يمكن أن تكونه مواطن الزلل والنقص التي تعترتها.

بصفة عامة فالهدف من هذا الفصل كان طرح الأسئلة النقدية ومساءلة مختلف نظريات ومقاربات فلسفة العدالة الراهنة ، وتقييم مقولات مختلف تياراتها ، في محاولة لكشف المسكوت عنه في واجهة مقولاتها الرئيسية. وهذا النقد هو ما يساهم في استكمال محاولة الاجابة عن سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة.

خاتمة

في هذه الأطروحة التي تبحر في أمواج الزمن الفلسفي الراهن ، بغية محاولة الاجابة عن سؤال أو أسئلة العدالة في الفلسفة الراهنة ، تم من جهة عرض أهم الأطر الفكرية التي تؤطر طرق وأنماط التفكير والتفلسف في العدالة اليوم ، ومن جهة أخرى تم عرض أهم توجهات وتيارات ونظريات فلسفة العدالة الراهنة هذه.

وعن فلسفة العدالة الراهنة يمكن القول ، أن جلها تنطلق من خلفية ليبرالية ، وحتى تلك التي يُنظر لها من خارج البيت الليبرالي الكلاسيكي ، فانها لا تقطع مع النظرية الليبرالية جذريا. فالنزعة الليبرالية تعتبر أحد أهم الأطر الفكرية التي تؤطر فلسفة العدالة الراهنة بعامه. وهذا ما يتم ملاحظته في أن أهم الأسماء الفكرية والمنظرين في فلسفة العدالة تنتمي الى الحقل الليبرالي ، سواء تعلق الأمر باليسار الليبرالي المناادي بعودة طرح العدالة الاجتماعية الى السياسة الليبرالية ، أو طرح اليمين الليبرالي الذي يهدف في آن لنقد اليسار الليبرالي والعودة الى الجذور الكلاسيكية لليبرالية والقول بأولوية الحرية الفردية. كما أن النظرية الجماعية حتى ولو أنها تعتبر نقدا لفردانية الليبرالية ، ودعوة لاعادة ربط العدالة بالخير العام ، فانها في النهاية تظهر كمقاربة ليبرالية ذات طابع مجتمعي. وحتى فلسفة العدالة في المدى الفلسفي القاري الأوروبي وفلسفات ما بعد الحداثة ، فانها لا تقطع مع الليبرالية تماما وان كانت تبدي نقدا لادعا اتجاهها من حين لآخر.

يمكن ملاحظة أمر آخر هو أن جلّ نقاشات ونظريات فلسفة العدالة الراهنة تنتمي للحقل الفلسفي الأنجلوسكسوني ، وبالتحديد تركزها في المدى الجغرافي لمنطقة شمال القارة الأمريكية ، أي في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وماجاورهما. ومنه يطرح سؤال المركزية والهامش في فلسفة العدالة الراهنة ، أين يمكن ملاحظة بوضوح أن أهم نظريات العدالة المعاصرة والراهنة صادرة من مركز النظام العالمي الحالي. في حين يلاحظ بالمقابل غياب نظريات متكاملة صادرة من الهوامش والأطراف. فمنذ اعادة بعث نقاشات الفلسفة السياسية من بوابة فلسفة العدالة مع المنعطف الرولزي ، كانت الليبرالية بصيغتها العامة هي مجال البحث والنقد والتقييم ، دون أن يتم الخروج من عباءتها بشكل جذري. ومن

هذا يطرح سؤال ، هل صحيح أن تاريخ التنظير السياسي وفلسفته قد انتهى مع الليبرالية كما أشار لذلك فرنسيس فوكوياما بأنه "نهاية التاريخ" ؟

بدون الاستكانة التامة لهذا الطرح التشاؤمي ، وأيضا بدون التساهل في صياغة خطاب تفاؤلي ساذج ، فان بحث سؤال العدالة الراهنة يجد أهميته هنا بالذات. أي عبر إعادة قراءة الواقع التاريخ والحضاري فلسفيا من بوابة سؤال العدالة ذاته. والبداية تكون بمحاولة فهم واستيعاب مطارحات فلسفة العدالة ، عبر محاولة اعطاء تعريف واضح المعالم والمحددات لها. فعلى العكس مما هو شائع في رهن الخطاب السياسي والإعلامي والعامي ، عن أن العدالة تعني نمطيا المساواة ، فإن الأمر يبدو اعقد من هذا بكثير من وجهة نظر فلسفية. ومنه تظهر ضرورة الدراسة الموسعة والمفصلة التي تحاول هذه الأطروحة أن تسير وفقها لتباحث مفهوم العدالة في أبعاده الأفقية المفاهيمية والعمودية التاريخية كما يظهر في الفصل الأول. حيث تظهر غاية موضوعة مفهوم العدالة وذلك عبر فصله عن محددات ظرفيته التاريخية ، ثم إعادة قراءته في اطارها عبر كرونولوجيا تطور نظيراته وفلسفاته المختلفة. وكل ذلك حتى يمكن قراءة سؤال العدالة قراءة فلسفية عميقة ، لا قراءة اختزالية استهلاكية. وهذا يقود الى طرح سؤال مهم آخر حول ما إذا كانت تحيل فلسفة العدالة الراهنة الى تغيير جذري في مفهوم العدالة ذاته ؟

لا يمكن الاجابة قطعيا بلا أو نعم ، فمن جهة فلسفة العدالة الراهنة تتميز عن سلفها بعدة خصائص وطبائع تلائم راهنتها التاريخية ، ومن جهة أخرى فإن فلسفة العدالة الراهنة ليس ابتداعا لمفاهيم وتصورات من عدم ، فهي في النهاية تعيد طرح اشكالات العدالة الكلاسيكية في قوالب وأشكال وقضايا راهنية. فإن كانت تمثل منعطفا هاما ، فانها لا تمثل قطيعة تامة مع ما سبقها.

تتأثر نظريات وفلسفات العدالة الراهنة بالأطر الفكرية العامة التي تحكم المرحلة التاريخية التي تنتمي اليها ، فالعولمة وسيادة الفكر الليبرالي ومختلف الاشكاليات التي تتفرع عنها ومنها كلها تؤثر بطريقة جوهرية في طبيعة صياغة نظريات

العدالة الراهنة. فالليبرالية المعاصرة ومقولاتها الأساسية المتمثلة في الحرية والمساواة والفردانية ونظام السوق وغيرها ، والتي تُعدّ إعادة قراءة وتأويل وتطوير لفلسفة الليبرالية الكلاسيكية ، تمثل بحق اطارا فكريا لجل نظريات الفلسفة الراهنة. فتصور الانسان في الفلسفة الليبرالية هو تصور ينطلق من نموذج الانسان الاقتصادي ، أي الانسان في ابعاده الاقتصادية والاجتماعية ، وهو نفس الأمر الذي يسقط على تصورات العدالة. فالعدالة في الليبرالية ، هي عدالة في أبعادها الاجتماعية والسياسية. أما عن العولمة كاطار تاريخي ، فانها تمثل الاطار العام للنزعة الكونية الراهنة ، بسلبياتها وإيجابياتها ، حيث تطرح نموذجا جديدا من الفاعل البشري ، نموذج له قيمه وأخلاقيته الخاصة. صحيح أن العولمة ليست بذلك الحياد الأخلاقي الذي يمكن أن يحيل اليه مفهوم الكونية ، حيث يلاحظ أن الحلم بالهيمنة العالمية على ما حلمت به المشاريع الامبراطورية الكلاسيكية يتم تدويره وتخفيفه في مطارحات العولمة ، فيجد امتداداته في كونية العولمة بصيغ أقل حدة ، عبر آليات السوق والتكنولوجيا ومختلف آليات ما يسمى بـ "الهيمنة الناعمة".

في الفضاء العولمي تبرز كذلك ظاهرة عودة الديني ، كأحد أهم الاشكاليات المطروحة في هذا السياق ، وذلك من حيث تأثيرها على أفكار العدالة ، وعلى الانسانية ومنظومات القيم بعامة. فصحيح أن عودة الديني في المدى الراهن لا تعني ظهور ديانات جديدة بالمعنى الحرفي للكلمة ، حيث تظهر كأنها أقرب لاعادة تدوير وتأويل الأفكار الدينية السابقة ، في قوالب معاصرة ، مثل ظاهرة ما يعرف بالأصوليات. لكن الأهم من هذا يبقى الآثار المترتبة عن عودة على الحياة الوجودية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية في المدى الراهن.

مع ذلك ففلسفة العدالة الراهنة تتميز باهتمامات ونزعات تميزها عما سبقها ، فهي تهتم بقضايا معاصرة وراهنة لم يسبق أن كانت محور الاهتمام الفلسفي القديم ، مثل العدالة البيئية والعدالة الجنديرية. كما أنها حاولت إعادة طرح بعض القضايا والاشكاليات الأخرى التي تم تجاهلها سابقا أو تهميشها ، مثل اشكاليات العدالة في الحرب. كما عملت على إعادة مساءلة قضايا وفتح ملفات مقولات كانت قد وضعت لها اجابات نمطية لوقت طويل ، مثل المساواة والتفاوت ، الحق والخير وغيرها. وفيما يلي يمكن سرد أهم معالم فلسفة العدالة الراهنة:

1. **جدلية الحق والخير** : تعيد فلسفة العدالة الراهنة طرح اشكالية علاقة العدالة بشائية أو جدلية الحق والخير ، بل انها تعتبر هذه الجدلية مقولة محورية في أي نظرية عدالة. وتحدد طبيعة قراءة وتصور هذه الجدلية ومختلف المقاربات والفرضيات التي صيغت بها توجهات وتيارات فلسفات العدالة الراهنة. فاليمين الليبرالي يقدم الحق عن الخير ، ونفس الأمر لكن بصفة أقل جذرية في طروحات اليسار الليبرالي. في حين أن الجماعاتية تتبنى طرح أسبقية الخير عن الحق. وباقي النظريات والمقاربات الأخرى فانها تتبنى مقاربات مختلفة ومتنوعة الموازنات عن اشكالية الحق والخير. فيظهر أن ضبط الأولوية ومعيارية الحق والخير بالنسبة لفلسفة العدالة الراهنة ، مثل ضبط اشكالية الخير والنشر بالنسبة لفلسفة الأخلاق.

2. **المساواة ومفهوم جديد عن التفاوت** : في الفلسفة الراهنة لم تعد اشكالية التفاوت تصب في مواضيع التمييز العنصري أو العرقي بدرجة أولى. ففي فضاء دولي محكوم بمثال حقوق الانسان ، ونزعات الديمقراطية ، يتم آليا على مستوى الخطاب تجريم العبودية الصريحة والتمييز العنصري على أساس اللون والعرق ، ولم تعد النساء ينظر اليهن _تشريعيا_ كأفراد أقل درجة من الرجال. وهكذا أصبحت هذه القضايا التي كانت محورية في بداية القرن العشرين قضايا قد تم تجاوزها جزئيا أو كليا ، بفعل أن اغلب هذه القضايا قد نجحت من تحقيق مكاسب كبيرة أو تحققت أغلب مطالبها. ومنه يظهر أن مفهوم التفاوت في القضايا الحقوقية القديمة قد تغير مدلوله في الزمن الراهن.

اليوم تُطرح اشكالية الفوارق من أوجه جديدة. صحيح أن اشكالية الميز العنصري وخصوصا الميز الجنسي ما تزال مطروحة على الساحة ، لكنها لم تعد مطروحة بنفس الجذرية مثلما كان عليه الحال قبل قرن من الزمان مثلا. فلم تعد الاشكالية اقرار خطأ الميز العنصري أو الجنسي ، بل أصبحت اشكالية نظرية وتطبيق ، أي حسن وسوء تطبيق محددات المساواة وإلغاء الميز. أيضا ما تزال مسألة الفروق والتفاوتات مطروحة لكن بصيغة جزئية وخصوصية ، وليس بنفس الصيغة الكلية السابقة. فظهرت اشكالية مساواة الأجور بين الرجل والمرأة ، وأسئلة

مثل هل تستطيع المرأة القيام بكل الأعمال التي يقوم بها الرجل كلاسيكيا. وعديد الاشكالات النظرية حول طبيعة الذكر والأنثى ، وإشكالات المابين جنسين ، من قبيل المثلية الجنسية وظاهرة التحول الجنسي وغيرها ، التي فرضتها مختلف التطورات الطارئة على الراهن المعاش.

كذلك تعتبر اشكالية التعدد الثقافي أحد اهم اشكاليات التفاوت الراهنة. وهنا تطرح اشكالية التساوي والتفاوت بين مختلف الثقافات ، وكذلك تطرح اشكالية تحديد معايير للتفاوت أو مرجعية للمساواة. لكن ، وحيث أنه وفي ظل أن المخيال الانساني العام في الاطار التاريخي الراهن هو مخيال مؤسس على نموذج "الانسان الاقتصادي" ، فانه يصعب الحديث عن المساواة الا في داخل نظم سياسية قائمة. أي أنه لا يمكن فعليا الحديث عن مساواة فعلية بين كل البشر في ظل منظومة دولية يحكمها منطق التأثيرات السياسية ، واعتبارات المصلحة السياسية قبل الحق الفردي. فالواقع شئى والتنظير شئى ، المايجب أن يكون سياق ، والكائن سياق. والكائن محكوم بمحددات "الانسان الاقتصادي" التي يصبح الحديث معها عن مساواة انسانية كونية ، ضرب من الآمال النظرية والسراب الواقعي.

بمعنى آخر فان المدى الراهن ليس عصر المساواة التامة ، بقدر ما يمثل مفهوما جديدا من للتفاوت. أما عن المساواة الانسانية فانها تبقى مشروعا فكريا ومثالا نظريا مطروحا بقوة في سياقات فلسفة العدالة الراهنة.

3. مبدأ الاعتراف : يعتبر الاعتراف أحد أهم المفاهيم في قاموس الفلسفة السياسية الراهنة ، فان ظهرت في سياقه نظريات متخصصة في الدفاع عن عدالة الاعتراف على ما نجده عند أكسل هونيث أو تشارلز تايلور ، وبدرجة أقل نانسي فرايزر وبول ريكور ، فان اغلب فلسفات وأفكار العدالة الراهنة الاخرى تناول أيضا اشكالية الاعتراف كأحد اهم مقولات العدالة الراهنة. كما أن الاعتراف يعتبر اليوم تيمة رئيسية في الفلسفة السياسية بعامة ، فهو موضوع شغل أهم منظري الفلسفة السياسية المعاصرة بمختلف توجهاتهم ، ومن بينهم فرنسيس فوكوياما الذي صاغ اطروحة نهاية التاريخ حول اشكالية الرغبة في نيل الاعتراف. كما أن الفلسفة المعاصرة

اشتغلت بهذا المفهوم على ما يظهر عند ميشيل فوكو أو جاك دريدا. فالاعتراف أصبح أحد أهم محددات تجسد العدالة في سياقاتها النظرية والثقافية والاجتماعية والسياسية الراهنة.

من أبرز خصائص نظريات العدالة الراهنة قدرتها على التعامل مع الحالات المعزولة التي أهملتها النظريات العدالة الكلاسيكية. ذلك لأن فلسفة العدالة الراهنة تبدو مؤمنة بالاختلاف ، عكسا عن منطق التماهي ، القائل بثنائية المركز والهوامش المعزولة السائد في فلسفة العدالة الكلاسيكية. فكان الإقرار هنا هو وسيلة التعامل مع هذا الاختلاف.

4. العدالة الانتقالية : يعتبر مفهوم العدالة الانتقالية من المفاهيم المعاصرة التي طرحتها الفلسفة السياسية المعاصرة.

فالعدالة لم تعد مبدأ واحد مطلق صالح لكل زمان ومكان كما كان عليه الحال في الفلسفة الكلاسيكية ، بل أصبح الخطاب الراهن يتحدث عن عدة مراحل انتقالية لتطبيق العدالة سياسيا ، وذلك نتيجة الطابع المتنوع للعدالة من مرحلة الى أخرى. ان مفهوم العدالة الانتقالية ، لا يحيل الى مفهوم كلي عن العدالة ، بل انه يحيل الى اجراءات مرحلية تهدف الوصول الى العدالة ، الغاية منها الانتقال من مرحلة سياسية غير مشروعة الى مرحلة مشروعة. أي أن العدالة الانتقالية هي في حد ذاتها مشروع للانتقال الى العدالة. وليس مفهوم العدالة الانتقالية وليد الفكر الراهن حصرا ، حيث نجده في فلسفات العقد الاجتماعي ، متجسدا في آلية الانتقال من العدالة الطبيعية الى العدالة المدنية. لكن هذا المصطلح بصيغته الحالية "عدالة إنتقالية" دخل حيز التداول في المجال الفكري الراهن ، وأصبح أحد أهم مفاتيح الفكر السياسي اليوم عبر مختلف سياقات الخطاب الاعلامي والسياسي والفكري.

5. عدالة تطبيقية : من مميزات التفكير الراهن في العدالة أنه تفكير تطبيقي ، فلم نعد نعثر على بناءات نظرية

موغلة في التجريد على ما يظهر عند أفلاطون أو عند كانط. صحيح أنه يوجد تأثير لدى الفلاسفة والمفكرين المعاصرين بكانط من أمثال جون رولز وهابرماس ، لكنه يبقى في أساسه محاولة لنقل أفكار كانط من الفلسفة

المجردة الى النظرية الاجتماعية السياسية. وهذا ما يؤكد عليه هابرماس ، في حين ما يفتأ رولز يردد أن نظريته هي نظرية في الفلسفة السياسية وليست نظرية فلسفية مجردة.

يلاحظ أيضا وجود تماهي بين فلسفة العدالة الراهنة والفلسفة السياسية. فلسفة العدالة الراهنة انطلاقا من اعادة بعثها في المنعطف الرولزي ، أصبحت متجذرة داخل سياقاتها السياسية والاجتماعية ، من مرجعية التعريف الأرسطي عن أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات السياسية. فسؤال العدالة في الفلسفة الراهنة لا ينفصل عن محدداته المحايثة ، أي سياقاته الاجتماعية والسياسية

صيغة التأكيد على البعد التطبيقي أكثر من النظري توجد تقريبا في أغلب نظريات ومقاربات العدالة الراهنة. فالعدالة أصبحت تُتصوّر في المدى الراهن على أنها عدالة اجتماعية وسياسية قبل كل شيء.

6. المركز والهامش والتعدد الثقافي : من أهم اشكاليات فلسفة العدالة الراهنة هي اشكالية التعدد الثقافي. فكل

نظرية في العدالة أصبحت مطالبة بتبرير انتماءاتها واحالاتها ، بين الخصوصية الثقافية وبين الكونية الانسانية. وهذا ما يظهر جليا في أهم نقاشات فلسفة العدالة الراهنة ، التي دارت حول مساءلة طبيعة نظرية العدالة عند جون رولز.

التعدد الثقافي هو تيمة رئيسية في عديد نظريات الفلسفة السياسية الراهنة ، وقد اشتغل عليه بالخصوص عديد المفكرين البارزين أمثال تشارلز تايلور وويل كيمليكا ومايكل والزر وغيرهم. حيث أن اشكالية الكونية الانسانية للقيم الليبرالية وخصوصيتها كانت مفصلا هاما في اختلاف مختلف مقاربات العدالة الراهنة. كما أن تحديد طبيعة تعامل النظام السياسي مع التنوع والتعدد الثقافي حدد أيضا اختلاف وتنوع المقاربات الفلسفية والفكرية المصاغة ، والاستراتيجيات السياسية المختلفة المتبعة. فتظهر قضايا الهجرة والتنوع الثقافي وعودة الديني ، التي أصبحت اليوم أهم القضايا الجدالية المطروحة على ساحات النقاش والتي سال حولها الكثير من الحبر.

كذلك فمن أهم قضايا العدالة الراهنة قضايا تدخل في مقارنة اشكاليات المركز والهامش ، مثل قضية البيئة ، التي تم تهميشها أمام مركزية الانسان ، وقضايا النسوية التي هتمشتها المركزية الذكورية ، وقضايا الثقافات الأخرى المهمشة أما سطوة الثقافة الليبرالية الغربية.

7. نقد النمطية القيمية : من أهم الخصائص الظاهرة في فلسفة العدالة الراهنة ، هي نقد النمطية القيمية في قضاياها التي تدافع عنها. فلم تعد الليبرالية تدافع عن الحرية في مقابل أن تدافع الاشتراكية عن المساواة على سبيل المثال. حيث مثل زوال التصورات المانوية عن العدالة كان سمة مميزة في أفكار العدالة الراهنة. فحتى لو دافعت نظريات في العدالة الراهنة عن مطلقة قيم معينة أو حقوق الانسان المعاصرة ، فإنها تترك دائما مجال مناورة للاحتمال والنسبية القيمية ، وهذا ما لم يكن يوجد كثيرا في الأفكار القديمة عن العدالة. ان إشكالياتنا الحق/الخير والحرية/المساواة أصبحت مواد خامة قيمية ، تحاول كل نظرية راهنة في العدالة أن تمزج بينها بمعادلات وموازنات مختلفة ، عليها تتوصل للعدالة ، أو ما يمكن أن تكونه العدالة.

8. التعدد والتنوع : لم تعدد فلسفة العدالة الراهنة تتناول العدالة ككل واحد ، أو كفضيلة كاملة أو قيمة مطلقة. فقد أضحت تناول مختلف اشكاليات العدالة مجاليا. فمنها من يدرس العدالة السياسية ومنها من يدرس العدالة الاجتماعية وأخرى تدرس العدالة الاقتصادية ، في حين تضطلع نظريات أخرى بالعدالة البين جنسية وأخرى بالبيئة وغيرها من مختلف الاشكاليات التي يطرحها الزمن الراهن ، والتي من الممكن أن تتداخل مع العدالة. ففلسفة العدالة الراهنة تختلف عن نظيرتها الكلاسيكية كما تظهر عند رواد فلسفة العدالة الكلاسيكية أمثال أفلاطون وكانط ، في أنها تتناول العدالة من مختلف محددات التعدد والتنوع والتعقيد التي تمثل أهم خصائص الفلسفة الراهنة.

وفي هذا السياق يجدر التنويه بطرح مايكل والزر عن مجالات العدالة ، الذي يعد فكرة بالغة الأهمية في اطار نظريات فلسفة العدالة الراهنة تعبر عن التوجه التخصصي والمجالي لفلسفة العدالة الراهنة.

صحيح أن العدالة مثلها مثل غيرها من القيم والأفكار التي ترتبط جميعها بسياقاتها التاريخية وظرفيتها المؤطرة ، لكنها مع ذلك تتميز بامتدادها الأفقي الذي يجعلها قادرة نسبيا على مقاومة نواميس الفساد وفق منطق الصيرورة التاريخية. حيث تتمظهر كمثال مطلق ، ومن هنا بالذات تستمد مشروعيتها وجاذبيتها الاستثنائية وهالة القداسة التي تحيطها بها مخيال الوعي الجمعي الانساني. حيث تظهر العدالة على أنها مركز ثقل القيم ، التي تستمد منه كل القيم توازنها ومشروعيتها في المجتمع الانساني.

هكذا تجد فلسفة العدالة باشتغالها على الحقل المعرفي للعدالة نفسها تخوض في رهانات أسئلة الحاضر بمختلف سياقاته الثقافية والاجتماعية والسياسية. كما تخوض في أسئلة المآلات والمستقبل ، في نفس الوقت التي تجد نفسها مضطرة لمساءلة الماضي ، الذي تشكل فيه جذورها.

من هنا تبرز مكانة سؤال العدالة وأهميته وسط مختلف متغيرات ومستجدات الراهن ومحدداته ، وهو الذي تطرقت له سرديات فلسفة العدالة الراهنة محاولة الاجابة عنه عبر مختلف مطارحاتها ، نظرياتها ، تياراتها ومقولاتها. فتجلى سؤال العدالة فيها كسؤال فلسفي بامتياز ، راهني بتجل ، سؤال من شأنه الغوص في أغوار المحيطات الفلسفية بحثا عن بوصلة إشكالاته النظرية ، الاجتماعية والسياسية المختلفة. مُبحرا بين أقطاب الحق والخير ، المساواة والحرية ، الإنصاف والاعتراف ، مخترقا بذلك خبايا زوايا المسكوت في خطابات الزمن الراهن.

صحيح أن مفهوم العدالة في المدى الراهن يبدو مفهوما هلاميا ، يصعب القبض عليه ، لكن هذه الخاصية بالذات هي ما يمكن أن تُفسّر تعدد مفاهيم فكرة العدالة تصورا وتمثالا. وهو الأمر الذي يجعل من سؤال العدالة مطارحة نظرية ذات أبعاد إجتماعية وسياسية ، على درجة كبيرة من الأهمية في الفكر الفلسفي الراهن. أين يتجلى فيه كبوصلة يمكن من خلالها إستشراف مآلات وتوجهات الأطر التاريخية والفكرية للزاهن المعاش ، الذي تحكمه نزعات تأنيث الحضارة ، ديمقراطية السياسية ، رسملة الاقتصاد ، لبرلة المجتمع ، تشيؤ الانسان ، ضياع الحقيقة وتصدع منظومات المعنى.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر

• الكتب

❖ باللغة العربية:

1. أرمرتيا سن ، فكرة العدالة ، ترجمة مازن الجندلي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، لبنان ، ط1 ، 2010
2. بول ريكور ، الذات عينها كآخر ، ترجمة جورج زيناتي ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2005
3. بول ريكور ، العادل ، الجزء الأول ، ترجمة عبد العزيز العيادي ومنير الكشو ، بيت الحكمة-قرطاج ، تونس ، 2003
4. جون رولز ، العدالة كإنصاف : إعادة صياغة ، ترجمة حيدر حاج سماعيل ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2009
5. جون رولز ، قانون الشعوب : عودة الى فكرة العقل العام ، ترجمة محمد خليل ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، ط1 ، 2007
6. جون رولز ، نظرية في العدالة ، ترجمة ليلى الطويل ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق ، 2011
7. فيرجينيا هيلد ، أخلاق العناية ، ترجمة مشيل حنا متياس ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 356 ، أكتوبر 2008 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت
8. مايكل ساندل ، العدالة وما الجدير أن يعمل به؟ ، ترجمة مروان الرشيد ، مؤمنون بلا حدود ، لبنان ، ط1 ، 2015
9. مايكل ساندل ، الليبرالية وحدود العدالة ، ترجمة محمد هناد ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2009

10. يورغن هارتماس ، الحداثة وخطابها السياسي ، ترجمة جورج تامر ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2002

❖ باللغة الأجنبية

11. Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, édition du Cerf, paris, 2000
12. Axel Honneth, la société du mépris : vers une nouvelle théorie critique, trad par Olivier Voirol et autres, La découverte, 2006
13. Charles Taylor, Les Sources du moi: la formation de l'identité moderne, trad par Charlotte Melançon, Paris, Seuil, 1998
14. Emmanuel Lévinas, Cahier de l'Herne, Le Livre de Poche, Biblio-essais, Paris, 1993
15. Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité, Le Livre de Poche, Biblio-essais, paris, 1992
16. Friedrich Hayek, Droit législation et liberté - Une nouvelle formulation des principes Libéraux de justice et d'économie politique, tome 2: Le mirage de la justice sociale, puf, Paris, 1982
17. Hans JONAS, Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique, trad. J. Greisch, édition Cerf, paris, 1992
18. Michael Walzer, Individu et communauté, du livre: Un siècle de philosophie 1900-2000, Paris, Gallimard, 2000
19. Michael Walzer, Spheres of Justice, A defense of pluralism and equality, Basic, New York, 1983
20. Milton Friedman, Capitalisme et Liberté, trad A. M. Charno, Laffont, paris, 197.
21. Paul Ricœur, SOI-MÊME COMME UN AUTRE, édition du seuil, paris, 1990
22. Robert nozick, Anarchy state and utopia, basic books, New York, 1974
23. Wil kymlicka, Les theories de la justice: une introduction, trad par marc saint-upéry, édition la decouverte, paris, 2003
24. Ronald dworkin, Justice for hedgehogs, the belknap press of harvard university press, usa, 2011

• المقالات

25. Nancy Fraser, Social Justice in the Age of Identity Politics : Redistribution, Recognition, Participation, Discussion Paper FS, n°108, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Berlin, 1998
26. Ronald dworkin , what is equality: part1 & part2 :equality of resources , philosophy & public affaire , princeton university press , vol 10&11 , 1981

قائمة المراجع

• الكتب الدينية

27. القرآن : المصحف

28. الكتاب المقدس : إنجيل متى

• الكتب

❖ باللغة العربية:

29. اجناس غولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام : تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الاسلامي

، ترجمه مُجد يوسف موسى وآخرون ، المركز القومي للترجمة ، مصر ، 2013

30. أحمد أمين وزكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة الكتب المصرية ، القاهرة ، ط2 ،

1935

31. أدريان سميث وآخرون ، العدالة الاجتماعية والليبرالية الجديدة منظورات عالمية ، ترجمة وائل حمدي ،

المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط1 ، 2006

32. اريك هوبزباوم ، العولمة والديمقراطية والارهاب ، ترجمة أحمد حمدان ونزهة طيب ، الدار العربية للعلوم

ناشرون ، لبنان ، ط1 ، 2009

33. اسزوالد اشبنجلر ، تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول ، ترجمة احمد الشيباني ، منشورات دار مكتبة

الحياة ، بيروت ، ط1 ، 1964

34. أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر ، الاسكندرية ، 2004

35. أفلاطون ، في الفضيلة : محاوره مينون ، ترجمة عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ،

2001

36. آلن هاو ، النظرية النقدية : مدرسة فرانكفورت ، ترجمة ثائر ديب ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ،

ط1 ، 2010

37. امام عبد الفتاح امام ، الاخلاق والسياسة : دراسة في فلسفة الحكم ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، 2001
38. اميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1998
39. انا مانسيني ، ماعت : فلسفة العدالة في مصر القديمة ، ترجمة محمد رفعت عواد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ط1 ، 2009
40. أولف جيجن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرني ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، 1983
41. اوليفيه روا ، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة ، ترجمة صالح الأشمري ، دار الساقى ، بيروت ، ط1 ، 2012
42. أيمن بوطرفة ، العقلية المؤامراتية وتجلياتها على الفكر السياسي الاسلامي: قضايا في المؤامرة والعدمية السياسية ، مؤسسة الأمة العربية للنشر والتوزيع ، مصر ، ط1 ، 2017
43. ايميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء الأول ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1987
44. ايميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء الثاني ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1988
45. ايميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء الخامس ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1992
46. ايميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، الجزء السادس ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1985
47. برهان الدين دلو ، حضارة مصر والعراق : التاريخ الاقتصادي-الاجتماعي-الثقافي والسياسي ، دار الفرائي ، بيروت ، ط1 ، 1989
48. بليز باسكال ، الخواطر ، ترجمة ادوار البستاني ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، 1972

49. بيار كلاستر ومارسيل غوشيه ، في أصل العنف و الدولة ، ترجمة علي حرب ، دار الحداثة ، ط1 ، 1985
50. بيتر كونزمان وآخرون ، أطلس الفلسفة ، ترجمة جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ط11 ، 2003
51. بينوا فريدمان وغي هارشر ، فلسفة القانون ، ترجمة : مُجَّد وطفه ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2002
52. بيونغ تشول هان ، مجتمع الشفافية ، ترجمة بدر الدين مصطفى ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع ، بيروت ، 2019
53. توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة سعد هجرس ، دار أويا ، طرابلس-ليبيا ، ط2 ، 2004
54. توماس هوبز ، اللفيثان :الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب ، دار الفراي ، بيروت ، ط1 ، 2011
55. جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، ترجمة عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، ط1 ، 2001
56. جان جاك روسو ، أصل التفاوت بين البشر ، ترجمة عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، مصر ، 2012
57. جان جاك روسو ، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي ، ترجمة و تقديم عبد العزيز لبيب ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت-لبنان ، ط1 ، 2011
58. جلال امين العالم ، العولمة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 2009
59. جلين تيندر ، الفكر السياسي : الأسئلة الأبدية ، ترجمة مصطفى غنيم ، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية ، القاهرة ، ط1 ، 1993
60. جمال البنا ، نظرية العدل في الفكر الاوروي والفكر الاسلامي ، دار الفكر الاسلامي ، القاهرة ، 1995
61. جون توشار ، تاريخ الأفكار السياسية ، الجزء الأول ، ترجمة ناجي الدراوشة ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ، ط1 ، 2010
62. جون س. درايزيك وباتريك دنلفي ، نظريات الدولة الديمقراطية ، ترجمة هاشم أحمد مُجَّد ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط1 ، 2013

63. جون سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الأول ، ترجمة حسن جلال العروسي ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، د.ت.
64. جون سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، ترجمة راشد البراوي ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، 2010.
65. جون سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، ترجمة حسن جلال العروسي ، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، د.ت.
66. جون سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الخامس ، ترجمة راشد البراوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، 2010
67. جون كولر ، الفكر الشرقي القديم ، ترجمة كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 199 ، يوليو 1995 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت
68. جون لوك ، الحكومة المدنية ، ترجمة محمود شوقي الكيال ، سلسلة اخترنا لك ، العدد 81 ، مصر ، د.س
69. جيل كيبل ، يوم الله : الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاثة ، ترجمة نصير مروة ، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث ، قبرص ، ط1 ، 1992
70. حسام محي الدين الألوسي ، التطور والنسبية في الأخلاق ، دار الطباعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1989
71. حسن مصدق ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2005
72. دليل بيرنز ، المثل السياسية ، ترجمة لويس اسكندر ، مؤسسة كل العرب ، القاهرة ، 1946
73. ديفيد جونسون ، مختصر تاريخ العدالة ، ترجمة مصطفى ناصر ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 387 ، أبريل 2012 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت.
74. ديفيد فيشر ، الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟ ، ترجمة : عماد عواد ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 414 ، يوليو 2014 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت

75. ديفيد هارفي ، الليبرالية الجديدة : موجز تاريخي ، ترجمة مجاب الامام ، مكتبة العبيكان ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 2008
76. دينيس لويد ، فكرة القانون ، ترجمة سليم الصويص ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 47 ، نوفمبر 1981 ، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب ، الكويت
77. روبرت الكسي ، فلسفة القانون : مفهوم القانون وسريانه ، ترجمة كامل فريد السالك ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، ط2 ، 2013
78. زاوي بغورة ، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل : دراسة في الفلسفة الاجتماعية ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2012
79. زيغمونت باومان ، الحداثة السائلة ، ترجمة حجاج أبو جبر ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2016
80. سالم يفوت ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 1999
81. سايمون كريتشلي ، الفلسفة القارية : مقدمة قصيرة جدا ، ترجمة أحمد شكل ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، مصر ، ط1 ، 2016
82. سليفان ماتون ، حقوق الانسان من سقراط الى ماركس ، ترجمة مُجدّ الهلالي ، مطبعة امبريال ، المغرب ، ط2 ، 1999
83. سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الاسلام ، دارالشروق ، بيروت-القاهرة ، 1995
84. سيغmond فرويد ، قلق في الحضارة ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط4 ، 1996 ،
85. شانثال ميلون دلسول ، الافكار السياسية في القرن العشرين ، ترجمة جورج كتوره ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1994
86. صموئيل هيننتغون ، صدام الحضارات واعادة صنع النظام العالمي ، ترجمة طلعت الشايب ، دار سطور ، ط2 ، 1999
87. الطيب بوغزة ، نقد الليبرالية ، تنوير للنشر والإعلام ، القاهرة ، ط1 ، 2013

88. عبد الإله بلقزيز، العرب و الحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط1 ، 2007
89. عبد القادر بوعرفة ، سؤال العدالة وحفريات المفهوم ، من كتاب :العدالة والإنسان ، منشورات الأبعاد القيمية ، وهران-الجزائر ، ط1 ، 2008
90. عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، المجلد الثاني ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 2002 ،
91. عصمت مُحمَّد حوسو ، الجندر : الأبعاد الاجتماعية والثقافية ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، الأردن ، ط1 ، 2009
92. علي حرب ، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر : مقاربات نقدية وسجالية ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1994
93. علي حرب ، حديث النهايات : فتوحات العمولة ومازق الهوية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط2 ، 2004
94. علي شريعتي ، الإسلام و مدارس الغرب ، ترجمة عباس الترحمان ، تحقيق مُحمَّد حسين بزي ، دار الأمير للثقافة و العلوم ، ط1 ، 2008
95. علي مُحمَّد جعفر : نشأة القوانين وتطورها ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 2002
96. غاستون بوتول ، ظاهرة الحرب ، ترجمة ايلي نصار ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1، 2007
97. فرانسوا شاتليه ، تاريخ الأيديولوجيات ، الجزء الثالث ، ترجمة أنطوان حصني ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1997
98. فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ وخاتم البشر ، ترجمة حسين احمد امين ،مركز الاهرام للترجمة و النشر ، القاهرة ، ط1، 1993
99. فرانسيس فوكوياما ، مستقبلنا ما بعد البشري : عواقب ثورة التقنية الحيوية ، ترجمة ايهاب عبد الرحيم مُحمَّد ، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ، ابو ظبي ، ط1 ، 2006

100. فريدريك نيتشه ، عدو المسيح ، ترجمة جورج ميخائيل ديب ، دار الحوار ، اللاذقية ، سوريا ، ط 2 ، د.س
101. فريدريك نيتشه ، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة ، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل ، بيروت ، 2010
102. فريدريك نيتشه ، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة ، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل ، بيروت ، 2010
103. فريدريك نيتشه ، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة المستقبل ، ترجمة جيزيلا فالور حجار ، دار الفارابي ، بيروت ، ط 1 ، 2003
104. فريدريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد ، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل ، كولونيا - ألمانيا ، ط 1 ، 2007
105. فيليب كوركوف ، كبار المفكرين في السياسية ، ترجمة علي نجيب ابراهيم ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 2014
106. كارل بوبر ، بؤس الايديولوجيا ، ترجمة عبد الحميد صبره ، دار الساقى ، بيروت ، ط 1 ، 1992
107. كارل ماركس ، بؤس الفلسفة: رد على فلسفة البؤس لبرودون ، ترجمة محمد مستجير مصطفى ، دار الفارابي ، بيروت ، ط 4 ، 2010
108. كريستوفر كوكر ، الحرب في عصر المخاطر ، ترجمة كرم أحمد عبد اللاه ، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ، أبو ظبي ، ط 1 ، 2011.
109. كريستيان دولا كامباني ، الفلسفة السياسية اليوم ، ترجمة نبيل سعد ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، مصر ، ط 1 ، 2003
110. كمال بومنيير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت : من ماكس هوركايمر الى أكسل هونيث ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط 1 ، 2010
111. كين بينمور ، نظرية الألعاب : مقدمة قصيرة جدا ، ترجمة نجوى عبد المطلب ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، ط 1 ، 2016

112. مُحمَّد أركون ، العلمنة والدين : الاسلام المسيحية الغرب ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط3 ، 1996
113. مُحمَّد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، حقوق الانسان ، دفا تر فلسفية رقم 7 ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط2 ، 2004
114. مُحمَّد عابد الجابري ، قضايا في الفكر المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1997
115. مُحمَّد عابد الجابري ، مدخل على فلسفة العلوم : العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط5 ، 2002
116. مُحمَّد عثمان محمود ، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر ، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة ، قطر ، ط1 ، 2014
117. مُحمَّد ممدوح عبد المجيد ، العدالة من المفهوم الى الاجراء : دراسة في المنجز الفلسفي من السفسطائيين حتى شيشرون ، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة ، ط1 ، 2015
118. مُحمَّد مهران رشوان ، تطور الفكر الاخلاقي في الفلسفة الغربية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، 1998
119. مُحمَّد وقيع الله أحمد ، مدخل إلى الفلسفة السياسية ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 2010
120. محمود سلام زناقي ، قانون حمورابي ، مطبعة عين شمس ، القاهرة ، 1971
121. مرتضى المطهري ، العدل الالهي ، ترجمة مُحمَّد عبد المنعم الخاقاني ، الدار الاسلامية ، بيروت ، 1997
122. مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، دراسة وتحقيق عماد الهلالي ، منشورات الجمل ، بغداد-بيروت ، 2011
123. مصطفى النشار ، أفلاطون رائد المثالية ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، 2018
124. مصطفى كبحل ، الأخلاقيات التطبيقية : المفهوم الدلالة الحقول ، من كتاب : الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي ، اصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، الجزائر ، 2016
125. نعوم تشومسكي ، الريح مقدا على الشعب : النيوليبرالية والنظام العالمي ، ترجمة لمى نجيب ، الهيئة العامة السورية للكتاب-وزارة الثقافة ، دمشق ، 2011

126. نعوم تشومسكي ، النظام العالمي الجديد والقديم ، ترجمة عاطف معتمد عبد الحكيم ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، ط1 ، 2007
127. نويل كاهون ، معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية الى دول ديمقراطية ، ترجمة ضفاف شلبا ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2014
128. هاشم الحافظ ، تاريخ القانون ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، العراق ، 1980
129. هالة أبو الفتوح أحمد ، فلسفة الأخلاق والسياسة : المدينة الفاضلة عند كنفشيوس ، دار قباء للنشر والتوزيع ، مصر ، 2000
130. هيربرت ماركوزه ، الانسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرايشي ، دار الاداب ، بيروت ، ط3 ، 1988
131. هشام جعيط ، الفتنة :جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان-بيروت ، ط4، 2000م
132. هنري باتيفول ، فلسفة القانون ، ترجمة سموحي فوق العادة ، منشورات عويدات ، بيروت-باريس ، ط4 ، 1984 ،
133. هنري كيسنجر ، النظام العالمي: تأملات حول طلائع الأمم ومسار التاريخ ، ترجمة فاضل جتكر ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 2015
134. ولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1984
135. يحيى سعود قاعود ، اطروحات فوكوياما وهنتنغتون والنظام العالمي الجديد ، مركز البيان للدراسات والبحوث ، الرياض ، 1436هـ.
136. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ، د.ط، 1936.

❖ اللغة الأجنبية

137. Alexis de Tocqueville, de la démocratie en Amérique, institut COPPET, paris, 12eme édition, janvier 2012
138. Antonio Negri, le pouvoir constituant: essai sur les alternatives de la modernité, édition puf, France, 1997

139. Aristote, Éthique à Nicomaque, Traduction (1959) J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, janvier 2014
140. Bell Daniel, The coming of post-industrial society : a venture in social forecasting, basic books, new York, 1973
141. Céline spector, Le Pouvoir, GF flammariion, paris, 1997
142. Cesare Beccaria, Des délits & des peines, traduit de l'italien par Collin de Plancy, éditions du boucher, paris, 2002
143. Cicéron, la république, traduit par m.villemain, Didier et co libraires-éditeurs, paris, 1858
144. Elisabeth clément, la justice, Edition numérique: Pierre Hidalgo, édition la gaya scienza, avril 2011
145. Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique, Trad françois picavet, Librairie Félix Alcan, paris, 5eme édition, 1921
146. Francis Fukuyama, le début de l'histoire : des origines de la politique à nos jours, traduction de Pierre Guglielmina, édition saint-Simon, paris-France, 2012
147. Francis Fukuyama, le grand bouleversement, traduis par Denis-Armand canal, la table ronde, paris, France, 2003
148. Francis Fukuyama, the end of history & the last man, the free press, New York, USA, 1992
149. Friedrich Nietzsche, Considérations inactuelles (première série), traduit par Henri Albert, édition mercure de France, paris, 1907
150. John Stuart MILL, l'utilitarisme, Traduction de M. Philippe Folliot, LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES, Édition numérique réalisée le 14 janvier 2008 à Chicoutimi-Québec-Canada
151. Laurent Buvet et autre, Autour du communautarisme, les chahier de CEVIPOF, centre de recherche politique de science po, paris, septembre 2005
152. Marc simard et christian laville, Histoire de la civilisation occidentale : une perspective mondiale, édition du renouveau pedagogique inc, quebec-canada, 2000
153. Michel Foucault, les mots et les choses, Gallimard, paris, 1966
154. Noam Chomsky, Comprendre le pouvoir: Tome 2, trad par Hélène Hiessler, éditons Aden, Belgique, 2006
155. Pierre-Joseph Proudhon, la guerre et la paix, tome 1, E. Dentu libraire-éditeur, France, 3eme édition, 1861

156. Pierre-Joseph Proudhon, la justice (Textes choisis par Jacques Muglioni), Édition électronique, 19 mars 2003, Québec, canada
157. Saint Augustine, La cité de dieu: tome2, nouvelle édition, bourges-france, 1818
158. Samuel.P.Huntington, le choc des civilisations, édition odile jacobe, paris, novembre 1997
159. Sir leonard woolley, digging up the past, penguin book, harmondsworth (G.B)• 1954

قائمة المعاجم والقواميس

❖ باللغة العربية

160. أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، باريس - بيروت ، ط2 ، 2001
161. جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات الفلسفية ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 2004
162. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1982
163. قاموس المعتمد ، دار صادر ، بيروت ، ط1 ، 2000
164. مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة ، القاهرة ، 2007
165. مصطفى حسينية ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر و التوزيع ، الأردن ، عمان ، ط1 ، 2009
166. المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1983
167. المعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية ، تصدير ابراهيم مذكور ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة ، 1994
168. المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر ، ط4 ، 2004

❖ باللغة الأجنبية

169. auguste brachet, Dictionnaire etymologique de la langue française, bibliothèque d'éducation, paris, 9eme edition, 1911
170. Le petit larousse illustré, edition 2014, larousse, Roto France-lognes, France, juin 2013
171. Les notions philosophiques dictionnaire, tome1, volume dirigé par Sylvain Auroux, encyclopédie philosophique universelle, volume 2, presses universitaires de France, paris, 2eme édition, 1998

قائمة الرسائل الجامعية

❖ باللغة العربية:

172. بلكفيف سمير ، الكوني في فلسفة كانط ، رسالة ماجستير مناقشة بجامعة منتوري قسنطينة ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، قسم الفلسفة ، 2010/2009
173. بن علي محمد ، سؤال الانسان في الفكر العربي الاسلامي والليبرالي الغربي : دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق ، رسالة دكتوراه في العلوم مناقشة بجامعة وهران-السانيا ، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية ، قسم الفلسفة ، 2013/2012
174. رباني الحاج ، العدالة و القيم الانسانية دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز-بول ريكور ، أطروحة دكتوراه مناقشة بجامعة وهران ، كلية العلوم الاجتماعية ، قسم الفلسفة ، 2012/2011

❖ باللغة الأجنبية:

175. Mohammed javad javid, droit naturelle et droit divin comme fondement de la légitimité politique, thèse de doctorat en droit, université des sciences sociales de toulouse, France, janvier 2005

قائمة المقالات

• مقالات منشورة ومحكمة:

❖ باللغة العربية:

176. بوناب كمال ، جدلية تقنين منظومة تشريعية دولية للحرب في ضوء التراث المسيحي الوسيط ومن خلال "الحروب العادلة" ل "مايكل والنزر" ، مجلة المعيار ، العدد 42 ، جوان 2017 ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية-قسنطينة
177. سارة دبوس، العدالة من مطلب إنساني إلى حق كوني في الخطاب الفلسفي المعاصر، مجلة دراسات فلسفية، العدد 15، 2018، جامعة الجزائر2
178. عبد الله السيد ولد أباه ، نظرية العدالة لدى جون رولز: الأطروحة ونقادها ، مجلة التسامح ، العدد 24 ، خريف 2008 ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، عمان.
179. عبد الله المطيري ، روبرت نوزك وسؤال العدالة ، جريدة الشرق الأوسط ، العدد 12828 ، 11 جانفي 2014 ، الشركة السعودية البريطانية للأبحاث والتسويق.
180. عبد المجيد مسالتي ، القراءة السياسية لأصل العدل عند المعتزلة ، مجلة (منتدى الاستاذ) ، العدد 18 ، جوان 2016 ، المدرسة الوطنية العليا قسنطينة
181. محمد سلطان ، العدالة الانتقالية والقانون ، مجلة القانون المجتمع والسلطة ، العدد 2 ، 2013 ، جامعة وهران

❖ باللغة الأجنبية

182. Alexia LESEUR, Les théories de la justice distributive, Cahier n° 2005-009, , ECOLE POLYTECHNIQUE CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, Avril 2005
183. Bjarne Melkevik, Du contrat à la communication : Habermas critique Rawls, Philosophiques, Volume 24, numéro 1, printemps 1997
184. Champeau Serge. Ronald Dworkin, le libéralisme et l'égalité, Revue Philosophique de Louvain, 4eme série, tome 97, n°3-4, 1999

185. Durin Guillaume, .lecture des livres: *Morale maximale, morale minimale et De la guerre et du terrorisme*, revue Politique étrangère, n°1, 2005 - 70^eannée
186. Jean-Claude Poizat, Le communautarisme et la question du droit des minorités selon Charles Taylor: Contre un déni de justice, le philosophe, n°3, 2001/3
187. Jean-Fabien Spitz, Ronald Dworkin et le faux dilemme de l'égalité et de la liberté, Revue internationale de philosophie, n°233, 2005/3
188. Luc Rouban, La philosophie formelle de l'État selon Robert Nozick: à propos de Anarchy State and Utopia, Revue Française de Science Politique, Fondation Nationale des Sciences Politiques, 34^e année, n°1, 1984
189. Michel Seymour, La politique de la reconnaissance et la théorie critique, Politique et Sociétés, vol. 28, n° 3, 2009
190. Perru Olivier. Jürgen Habermas et John Rawls, Débat sur la justice politique, Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 95, n°2, 1997
191. Sébastien Roman, Justice sociale et luttes pour la reconnaissance: la question de l'agapé, Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies, Vol 6, N° 2, 2015

• المقالات الإلكترونية

❖ باللغة العربية:

192. حمدي الشريف ، نظرية الحرب العادلة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا ، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، 18 أبريل 2016
<https://www.mominoun.com/pdf1/2016-02/youtoubia.pdf>
193. سلمى بالحاج مبروك ، ايتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند ليفيناس أو الأنا حارس للآخر ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة ، ماي 2015
<https://www.mominoun.com/pdf1/2015-11/5652f9438f21793102589.pdf>
194. عبد العزيز الخال ، بحث في أسس العدالة ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود. 25 جويلية 2018
<https://www.mominoun.com/articles5036-العدالة-في-أسس-العدالة-5036>

❖ باللغة الأجنبية:

195. Chris Bloor, interview with Charles Taylor, philosophy now magazine, Issue 74: July/August 2009. Consulté le: 25/03/2019.
<https://philosophynow.org/issues/74>
196. Justine Lacroix, Communautarisme et pluralisme dans le débat français. Essai d'élucidation, Éthique publique [En ligne], vol. 9, n° 1, 2007, mis en ligne le 04 janvier 2016, consulté le 16 décembre 2018. URL :
<http://journals.openedition.org/ethiquepublique/1786>

• المواقع الإلكترونية

197. <https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html>
موقع الأمم المتحدة (متصفح في 2019/03/02)
198. <http://www.businessdictionary.com/definition/economic-justice.html>
(consulté le 20/02/19)

الْفَهْرَسِي

1	مقدمة	
الفصل الأول: السياقات النظرية والتاريخية لأفكار العدالة		
16	السياق المفاهيمي	مبحث 1
16	المفهوم	1.
16	1.1. المفهوم اللغوي	
18	1.2. المفهوم الاصطلاحي	
22	مصادر التلقي والتصور	2.
22	2.1. المرجعية الطبيعية	
31	2.2. المرجعية الدينية	
35	2.3. المرجعية الانسانية	
40	أشكال وأنواع العدالة	3.
40	3.1. من حيث الطبيعة :	
40	3.1.1. العدالة كمساواة	
42	3.1.2. العدالة كتفاوت	
44	3.2. من حيث المنظور:	
44	3.2.1. المنظور المطلق	
47	3.2.2. المنظور النسبي	
48	3.3. من حيث النوع :	
48	3.3.1. عدالة غائية	
50	3.3.2. عدالة عواقبية	
52	3.4. من حيث الادراك :	

52	3 .4 .1 . العدالة كتصور	
53	3 .4 .2 . العدالة كتمثل	
55	السياق التاريخي	مبحث 2
55	1. ارهاصات العدالة في المجتمعات القديمة	
61	2. العدالة في الحضارات الشرقية القديمة	
61	1.2 . حضارات الهلال الخصيب	
64	2.2 . مصر القديمة	
67	2.3 . الصين	
69	2.4 . الهند	
72	3. العدالة في الفلسفة الاغريقية	
72	1.3 . الفلسفة السوفسطائية	
75	2.3 . أفلاطون	
78	3.3 . أرسطو	
81	3.4 . المرحلة الهلنستية : الرواقية والرومانية	
85	4. العدالة في الفكر الديني	
85	1.4 . الفكر اليهودي	
89	2.4 . الفكر المسيحي	
94	3.4 . الفكر الاسلامي	
103	5. العدالة في العصر الحديث	
104	1.5 . مذهب العقد الاجتماعي	
104	1.1 . هوبز	
107	1.2 . لوك	

109	5. 1. 3. روسو	
113	5. 2. الفلسفة النفعية	
118	5. 3. عدالة الواجب : كانط	
123	العدالة في القرن التاسع عشر	6.
123	6. 1. عدالة الاستحقاق	
125	6. 2. النزعة النسبية	
128	6. 3. العدالة الاجتماعية الاشتراكية	
الفصل الثاني: أطر الخطاب الراهن حول العدالة		
135	المحددات والنزعات	مبحث 1
136	كونية حقوق الانسان	1.
141	الليبرالية وسياقها القيمي	2.
148	الزمن العلماني وعودة الديني	3.
148	3. 1. الحداثة ، العلمنة وعودة الديني	
158	3. 2. عودة الديني في السياسي	
162	طروحات العولمة	مبحث 2
164	غايات التاريخ : بين النهاية والصدام	1.
164	1. 1. شيخوخة الفكر البشري ونهاية التاريخ	
167	1. 2. صدام الثقافات أو الحضارات	
171	هيمنة أم كونية	2.
175	الفاعل البشري الجديد أو خاتم البشر	3.
179	أسئلة ورهانات انسان العولمة	4.
179	4. 1. سؤال العلم والمستقبل	

182	4. 2. سؤال القيم والهوية	
183	4. 3. سؤال الدين	
184	4. 4. سؤال السياسة والحرب	
186	مباحث وقضايا العدالة الراهنة	مبحث 3
186	العدالة الاجتماعية والاقتصادية	1.
190	العدالة السياسية	2.
193	العدالة في الحرب	3.
200	العدالة الجنديرية	4.
205	العدالة البيئية	5.
الفصل الثالث: نظريات فلسفة العدالة الراهنة		
213	اليسار الليبرالي	مبحث 1
213	العدالة كإنصاف عند رولز	1.
214	1. 1. نقد النفعية	
217	1. 2. العقد الاجتماعي ومبدأ العدالة	
219	1. 3. العدالة كإنصاف وتمثلاتها الاجتماعية والسياسية	
225	العدالة كمساواة عند دووركين	2.
225	2. 1. مشكلة مبدأ الفرق	
227	2. 2. فرضية المساواة المبدئية	
229	2. 3. العدالة التوزيعية ، مشكلة الاعاقات والسوق الحرة	
230	2. 4. المساواة والحرية	
233	العدالة النسوية	3.
233	3. 1. اشكاليات النظرية النسوية	

236	3. 2. العدالة الاجتماعية عند نانسي فرايزر	
238	3. 3. نظرية أخلاق العناية	
243	اليمن الليبرالي	مبحث 2
243	الليبرتارية عند نوزيك	1.
244	1. 1. تعريف الليبرتارية	
245	1. 2. مبادئ العدالة	
247	1. 3. النقد الموجه لرولز	
249	1. 4. دولة الحد الأدنى	
252	الليبرالية الجديدة	2.
252	2. 1. أزمة المفهوم وتاريخية النشأة	
254	2. 2. النيوليبرالية النظرية	
254	2. 2. 1. وهم العدالة الاجتماعية عند فريدريك هايك	
256	2. 2. 2. عدالة السوق عند ميلتون فريدمان	
259	الجماعاتية	مبحث 3
259	المساواة المعقدة عند والزر	1.
260	1. 1. العدالة المجتمعية	
262	1. 2. حقول العدالة	
264	1. 3. اشكالية الحرب العادلة	
267	التعددية الثقافية عند تايلور	2.
267	2. 1. التعدد الثقافي ونقد الليبرالية	
269	2. 2. العدالة وسياسة الاعتراف	
272	حدود العدالة الليبرالية عند مايكل ساندل	3.

272	3. 1. حدود الليبرالية وحدود الجماعاتية	
274	3. 2. العدالة الاجتماعية ودور الدولة	
279	مطارحات الفلسفة القارية	مبحث 4
280	النظرية النقدية	1.
281	1. 1. العدالة والتواصل عند هابرماس	
281	1. 1. 1. المناقشات النقدية لنظرية رولز	
283	1. 1. 2. أخلاقيات التواصل والعدالة	
285	1. 2. العدالة والاعتراف عند أكسل هونيث	
290	العدالة في فلسفة الما بعد حداثة	2.
290	1. 2. العدالة والكونية عند بول ريكور	
295	2. 2. الغيرية وعدالة الوجه عند ايمانويل ليفيناس	
الفصل الرابع: مطارحات ومناقشات نقدية حول فلسفات العدالة الراهنة		
303	نقد فلسفة عدالة اليسار الليبرالي	مبحث 1
303	نقد نظرية رولز	1.
304	1. 1. إشكالية أسبقية الحق عن الخير ومعضلة الحياد الميتافيزيقي	
307	1. 2. جدلية الفرضية/الواقع ، الكونية /الخصوصية	
310	1. 3. مبدأ الفرق ، ورهانات المساواة والحرية	
315	نقد نظرية دووركين	2.
315	1. 2. اشكالية المساواة/الحرية	
318	2. 2. الطبيعة الانسانية واشكال تسوية نظام الضمان الاجتماعي	
322	نقد النسوية: سؤال المشروعية والمآلات	3.
328	نقد فلسفة عدالة اليمين الليبرالي	مبحث 2

328	نقد الليبرترية : حدود يوتوبيا مذهب الحرية	.1
335	نقد الليبرالية الجديدة : معضلات الانسان الاقتصادي	.2
341	نقد فلسفة عدالة الجماعاتية	مبحث 3
343	نقد والزر: أسئلة حقول العدالة ومفارقة الحرب العادلة	.1
348	نقد شارلز تايلور: حدود التعدد الثقافي واشكاليات الاعتراف	.2
353	نقد مايكل ساندل: مناقب النقد ومثالب التنظير	.3
357	نقد فلسفة عدالة الفلسفة القارية	مبحث 4
357	نقد النظرية النقدية	.1
357	1.1. نقد هابرماس: نقد العدالة التواصلية	
361	1.2. نقد أكسل هونيث : الأوجه النقدية لعدالة الاعتراف	
364	نقد مابعد الحداثة	.2
364	2.1. نقد بول ريكور : مفارقات العدالة الكونية	
367	2.2. نقد ليفيناس: مساءلة الغيرية	
373	خاتمة	
383	قائمة المصادر والمراجع	
403	الفهرس	

الملخص:

تعالج هذه الأطروحة موضوعا بحثيا مهما في السياق الفلسفي بعامة والفلسفة السياسية بخاصة ، تحت عنوان "سؤال العدالة في الفلسفة الراهنة" ، تخوض إشكالياتها البحثية في مطارحات فلسفة العدالة كما تبلورت في المدى الفكري الفلسفي الراهن.

في السياق الفلسفي الراهن مثل صدور كتاب جون رولز "نظرية في العدالة" منعطفا رئيسيا في عودة سؤال العدالة الى مركز النقاشات الفلسفية الراهنة ، أين مثل "المنعطف الرولزي" مرحلة مفصلية في إعادة بعث نقاشات الفلسفة السياسية إنطلاقا من سؤال العدالة ذاته ، فنتج عن هذا أن فلسفة العدالة غدت نظرية في الفلسفة السياسية والاجتماعية أكثر من كونها نظرية فلسفية مجردة. وهذا ما قاد فلسفة العدالة الراهنة برمتها لأن تعيد طرح ومساءلة اشكاليات وقيم العدالة الرئيسية ، من قبيل الحق والخير ، الحرية ، المساواة والتفاوت وغيرها. كل هذا في إطار تاريخي تحكمه محددات العولمة السياسية والثقافية ، إضافة الى هيمنة الليبرالية وسياقها القيمي على الساحة الفكرية والفلسفية الراهنة.

في هذا الاطار تبلورت عديد التيارات الفكرية ، وتشكل داخلها عديد النظريات الفلسفية في العدالة. ويظهر بوضوح أن المدى الفلسفي الأنجلوسكسوني قد نال حصة الأسد في التنظير لفلسفة العدالة الراهنة ، فظهرت في إطاره تيارات اليسار واليمين الليبراليين ، وتيار الجماعانية. كما ظهر سؤال العدالة أيضا في تنظيرات الفلسفة القارية الراهنة.

يقول اليمين الليبرالي بأولوية الحرية على المساواة ، وهو في هذا يستند لتصور كلاسيكي عن الليبرالية يقول بأولوية الحرية وحقوق الأفراد ورفض تدخل الدولة. في حين يدافع اليسار الليبرالي عن أولوية المساواة وضرورة وجود عدالة إجتماعية ترعاها الدولة. أما الجماعانية فهي تدافع عن أولوية الخير العام ، وأسبقية المجتمع عن الفرد. في حين تتبلور أفكار العدالة في الفلسفة القارية في عدة نظريات ومدارس فكرية ، أبرزها المدرسة النقدية الألمانية ، وفلسفات ما بعد الحداثة.

بالعموم تحاول هذه الأطروحة الإجابة على مختلف أسئلة وإشكاليات العدالة في الفلسفة الراهنة من خلال اعتماد خطة بحثية قوامها أربعة فصول ، الأول يتطرق لمختلف السياقات المفاهيمية والأبعاد التاريخية لأفكار العدالة وفلسفاتهما المختلفة. في حين أن الفصل الثاني يتعلق بالأطر الفكرية العامة والحوامل السياسية والاجتماعية والثقافية للتفكير الراهني في العدالة. أما الفصل الثالث فانه يعرض أهم تيارات ونظريات فلسفة العدالة الراهنة. في حين أن الفصل الرابع يمثل دراسة نقدية لنفس النظريات التي تم التطرق اليها في الفصل الثالث.

يعد سؤال العدالة سؤالا مفتاحيا في مطارحات الفلسفة السياسية الراهنة ، يمكن من خلاله فهم طبيعة المرحلة التاريخية الراهنة ومآلاتها ، وذلك من خلال تداخلاته مع مختلف الإشكاليات السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية المطروحة في الزمن الراهن.

الكلمات المفتاحية: العدالة ، فلسفة العدالة ، نظريات العدالة ، الفلسفة الراهنة

Question de la justice dans la philosophie actuelle

Résumé:

Cette thèse traite un sujet de recherche d'une importance particulière dans le contexte philosophique en général, et la philosophie politique en particulier. Un sujet titré "la question de la justice dans la philosophie actuelle", dont ces problématiques de recherche se penchent sur la philosophie de la justice telle qu'elle fut élaborée dans la pensée philosophique actuelle.

Dans le contexte philosophique actuel, la publication du livre de John Rawls "Theory of Justice" représente un tournant majeur qui a remis la question de la justice au centre des discussions philosophiques actuelles, où elle présente une étape articulée de la renaissance de la philosophie politique, qui part de la question de la justice elle-même. Il en résulte de cela que la philosophie de la justice devient une théorie de la justice sociale et politique plutôt qu'une théorie philosophique abstraite. Cela a conduit la philosophie de la justice en tous à réexaminer et à interroger les principales questions et valeurs de la justice, comme le droit, le bien, la liberté, l'égalité, la disparité et d'autres. Le tout dans un cadre historique régi par les déterminants de la mondialisation politique et culturelle, qui s'ajoutent à la domination du libéralisme et ses valeurs sur la scène intellectuelle et philosophique actuelle.

Dans ce contexte, de nombreux courants se développent, donnant lieu à de nombreuses théories philosophiques sur la justice. Surtout dans le cadre de la philosophie anglo-saxonne, où apparaissent les courants de la gauche libérale, la droite libérale, et le communautarisme. La question de la justice est également apparue dans les œuvres de la philosophie continentale actuelle.

La droite libérale affirme la primauté de la liberté sur l'égalité, et en cela elle se base sur une perception classique du libéralisme qui dit la priorité de la liberté et des droits des individus et rejette l'intervention de l'état. Tandis que la gauche libérale défend la priorité de l'égalité et la nécessité d'une justice sociale parrainée par l'État. Le communautarisme, en revanche, défend la priorité du bien commun et la primauté de la société sur l'individu. Alors que les idées de justice dans la philosophie continentale se forment dans diverses théories et écoles de pensée, notamment la théorie critique allemande et les philosophies postmodernes.

La thèse est divisée en quatre chapitres, le premier traite les différents contextes conceptuels et les dimensions historiques des idées de justice et de sa philosophie. Alors que le deuxième chapitre concerne les cadres de pensées générales et les supports politiques, sociaux et culturels de la réflexion actuelle sur la justice. Quant au troisième chapitre, il présente les courants et les théories les plus importantes de la philosophie de la justice actuelle. Tandis que le quatrième chapitre représente une étude critique des mêmes théories discutées dans le troisième chapitre.

la question de la justice est une question clé dans la philosophie politique actuelle, qui conduit à une compréhension de la nature de notre ère historique et de sa destinée, à travers ses interactions avec les différents problématiques politiques, sociaux, culturels et intellectuels du temps actuel.

Mots clés: justice ; philosophie de la justice ; theories de la justice ; philosophie actuelle.

The question of justice in current philosophy

Abstract:

This thesis treats a research topic with a particular importance in the philosophical context in general and political philosophy in particular. A topic entitled "the question of justice in current philosophy". Whose research issue is focused on the philosophy of justice as it was elaborated in current philosophical thought.

In the current philosophical context, the publication of John Rawls' book "Theory of Justice" represents a major turning point that has brought the question of justice back to the centre of current philosophical discussions, where he presents an articulated stage in the renaissance of political philosophy, which starts from the question of justice itself. It results from this that the philosophy of justice becomes a theory of social and political justice rather than an abstract philosophical theory. This has led the philosophy of justice in all to re-examine and interrogate the main issues and values of justice, like right, good, freedom, equality, disparity and others. In a historical framework dominated by the determinants of political and cultural globalization, adding to the domination of liberalism and its values on the current intellectual and philosophical scene.

In this context, many currents are developing, giving rise to many philosophical theories on justice, Especially in Anglo-Saxon philosophy, where currents of the left-liberal, right-liberal and communitarianism appear. The question of justice has also appeared in the works of current continental philosophy.

The right-liberal affirms the primacy of liberty over equality, and in this it is based on a classical perception of liberalism that says the priority of liberty and the rights of individuals and rejects state intervention. Meanwhile, Left-liberal defends the priority of equality and the need for state-sponsored social justice. Communitarianism, on the other hand, defends the priority of the common good and the primacy of society over the individual. However, ideas of justice in continental philosophy are formed in various theories and schools of thought, including German critical theory and postmodern philosophies.

The thesis is divided into four chapters. The first one treats the different conceptual contexts and historical dimensions of the ideas of justice and its philosophy. The second chapter concerns the general thought frameworks and the political, social and cultural supports for current thinking about justice. As for the third chapter, it introduces the most important currents and theories of current philosophy of justice. While the fourth chapter represents a critical study of the same theories discussed in the third chapter.

the question of justice is a key question in the current political philosophy, which leads to an understanding of the nature of our present historical era and its destiny, through its interactions with the various political, social, cultural and intellectual issues of the present time.

Keywords: justice; philosophy of justice; theories of justice; current philosophy