قسم الفلسفة والاجتماع
الفرقة الأولى

محاضرات في

الفلسفة السياسية

إعداد

د/ هاله حسن أحمد جعفر

مدرس الفلسفة السياسية

بكلية الآداب – جامعة جنوب الوادي

٢٠٢٢ – ٢٠٢٣م

البيانات الأساسية :

- كلية : التربية

- الفرقة : الأولى

- التخصص : فلسفة واجتماع

- عدد الصفحات : ٢١٧

- استاذ المقرر : د. هالة حسن أحمد جعفر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت

العليم الحكيم ﴾

صدق اللّهُ العظيم

﴿ البقرة: ٣٢ ﴾

مقدمة

مقدمة :

تحاول الفلسفة السياسية أن تجيب علي السؤال الآتي، وهو كيف يمكن للقوة أن تتوافق مع المعقولية في المجتمعات؟ ، والسياسة في أكثر معانيها انتشاراً هي علم القوة وتنظيمها في المجتمعات، أما الفلسفة هي تنظيم مستم لعملية التعقل واكتشاف المبادئ المنظمة للتطبيق العملي، و لما كانت الأداة التي يمكن لها تحقيق هذا التوافق بين القوة و العقل في المجتمع هي الدولة، فقد يحدث أن تنجح الدولة في إخضاع القوة للعقل وقد تهدف إلي أن يكون مثلها الأعلى هو تتويج العقل مقعد القوة، و لكن يحدث في الغالب أن تفشل في ذلك.

ولقد تقدمت العلوم السياسية في عصرنا الحالي، وتشعبت فروعها بهدف الوصول بالمنهج العلمي إلي القوانين التي تحدد سير الظواهر السياسية المختلفة التي تشمل نظم الحكم المختلفة ، ولقد ظهر بعد التحليل الماركسي للتاريخ أن نظام الحكم في مجتمع معين إنما يتشكل بحسب تنظيم ملكية وسائل الإنتاج ، كذلك فإن دراسة النظم الاجتماعية وكل ما يتصل بسلوك الإنسان الاجتماعي ، وكل ما يؤثر في نفسيته إنما ينعكس في النهاية علي سلوكه السياسي وعلي افكاره السياسية .

ولم تكن هذه الدراسات الإنسانية كلها منفصلة عن الفلسفة ، فمازالت للأبحاث الفلسفية مكانها في مجال السياسة وذلك لأن الظواهر السياسية شأنها شأن ظواهر الحياة الأخلاقية هي أمور تفترض الإرادة الإنسانية وهذه الإرادة تتصف بالحرية، وبالتالي فإنه يكون من الصعب الوصول إلي قوانين دقيقة تصلح للتنبؤ بسيرها وضبطها علي وجه التحديد العلمي ومن هنا يبقى للفلسفة السياسية طابعها المعياري Normative أي الذي يتجاوز البحث فيما هو كائن إلي المثل العليا التي ينبغي أن تكون .

كذلك تحاول الفلسفة السياسية تحقيق قيم إنسانية معينة كالعدل والحرية والسعادة لأفراد المجتمع فهي تعني بتحقيق هذه القيم بل تحاول تقييم الواقع السياسي علي ضوء ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع .

فلم يشك أحد من فلاسفة السياسة في هذا الطابع المعياري ، وعملوا جميعاً ابتداءاً من أفلاطون علي تشخيص أمراض مجتمعاتهم ، وصف الحلول الخاصة بعلاجها ، مستعينين في ذلك بالمبادئ العقلية التي تساعدهم علي الحكم علي الأحداث وتنظيمها ، كذلك فعل أفلاطون ، حينما بحث في مدينته الفاضلة ،ووضع لها الحل المثالي الذي ارتأه، وحاول هوبز في القرن السابع عشر أن ينقذ دولته من الصراع الديني و الحرب الأهلية ، وجاء لوك من بعده يناضل من أجل إرساء حقوق ملكية

الأفراد ، ويظلها بحكم القانون، ويدفع عنها اخطار الملكية المُطلقة وبناء علي ذلك يقال عادة أن الفلسفة السياسية تزدهرعندما ينتاب الدولة سقم أو أمراض فيأتي الفلاسفة فيحّملون أنفسهم مهمة الأطباء من حيث التشخيص ووصف العلاج .

فدراسة تطور الفكر السياسي يبين لنا كيف نما فكر أرسطو من خلال نقده لأفكار أفلاطون، ثم تجاوزه وكيف نشأ فكر ماركس في ثنايا فلسفة هيجل ثم يتجاوزها ، بل أن تصور جان جاك روسو للسيادة في كتابه العقد الاجتماعي لم يكن ليتاح له من غير أن يطلع علي فكر أرسطو وفلسفته وتصوره للدولة.

ولقد نشأت الفلسفة السياسية ودونت لأول مرة من خلال الحياة السياسية التي وجدت عند اليونان ، ذلك إنه لم توجد نظريات سياسية في الإمبراطوريات الشرقية القديمة ، إذ لم يكن من المألوف أن يتحدث المفكرون عن غير النظام القائم فعلاً ،الذي كان يولي السلطة لحاكم يستمد سلطانه من الآلهة، حيث كانوا في الحضارات القديمة لا يناقشون فكرة الحرية علي نحو ما قد عرفتها الحضارة اليونانية و الرومانية مثلاً، وإنما درجوا علي أن يعدوا أنفسهم أحراراً ،طالما لم يخضعوا لشعب أو لجنس آخر له دين مختلف ، وليس معنى ذلك أن الشرقيين القدماء لم يقدموا نظريات سياسية إنهم لم يعرفوا النظم السياسية ، فالواقع إنهم قد خلفوا لنا الكثير من القواعد التي كونت فن السياسة .

إذا كنا بصدد البحث في أصول نشأة هذه الفلسفة ،فإنما ينبغي لنا أن نرجع إلي عصر سقراط والسفسطائيون الذين قدموا بذور الفلسفة الكلاسيكية التي أخذ بها من بعدهم أفلاطون و أرسطو و العصور الوسطي حتي القرن السابع عشر، أما فلسفة السياسة الحديثة فقد نشأت من نقد المبادئ التي وضعها قدماء اليونان .

مما لا شك فيه أن الفلسفة السياسية منذ نشأتها لم تكن منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخي ، أما الموضوع الذي تعني به الفلسفة السياسية المعاصرة فلم يكن دائماً هو موضوع عناية الفلسفة الكلاسيكية ، فالعناية بالمنهج تعد من أهم ما استحدثته الفلسفة السياسية المعاصرة .

خلاصة القول انه مع تباين الفارق بين ما كانت تعرف به الفلسفة السياسية الكلاسيكية وما تتجه إليه اليوم فقد اصبح من الواضح أن الفلسفة السياسية القديمة كان لها اتصالها المباشر بالواقع ، وكان الفيلسوف يأخذ علي عاتقه مهمة الكشف عن الحل الأمثل لكل الصراعات والأزمات المحيطة بمجتمعه كانت تتصف إنها فلسفة عملية، أما اليوم فأغلب الظن أن جهد الفلاسفة لا ينصرف إلي

أهداف عملية بدر ما يدور حول النظريات العلمية والقدرة علي الخروج من خلال هذه النظريات بآراء وأفكار جديدة غايتها حسن الفهم واستقامة النظر لذلك فإن أغلب أبحاثها يتخذ اليوم عنواناً جديداً هو النظرية السياسية .

ومن أهم المصطلحات السياسية ، نتطرق إلي مصطلح العدالة ، حيث تتمحور العدالة حول القوانين التي توزع العطايا والعقوبات وهدفها إعطاء كل ذي حق حقه، وهذا يشمل ليس فقط السلع المادية لكن أيضاً أي شيء يمكن توزيعه مثل الحرية، الحقوق فلا يجب أن نخلط بين العدالة وبين ما هو صحيح أو جيد أخلاقياً. سؤالان اثنان ينبثقان من نظرية العدالة: ما هو استحقاق أي إنسان، أو ما هي المكافآت المناسبة أو العقوبات لذلك الإنسان؟ وماذا عن مبادئ التوزيع؟ وأي مبادئ تكون مناسبة لأي عمل خير؟ قد تكون الأنظمة مختلفة جدا، إذا كنا نتحدث عن توزيع الثروة أو عن الحب أو العقاب تقليدياً، كانت العدالة إجرائية: حول حماية حرية الناس وكيفية معاقبة أولئك الذين يفشلون في احترام حرية الآخرين.

ومن ثم يدور موضوعنا حول " العدالة في الفلسفة الغربية" حيث لا تستطيع المجتمعات العيش بلا أنظمة وقوانين تحكمها، فالقوانين هي وسيلة الحفاظ على الحقوق، وهي الوسيلة التي تُصان فيها كرامة الفرد وتُستغل فيها الثروات وتحدد بها المسؤوليات والواجبات المناطة بالجهات والأفراد والجماعات، لذلك لا وجود للدولة بلا قوانين تنُظمها وتديرها ولا وجود للدولة أيضاً بلا عدالة تضمن تطبيق القوانين على جميع الناس بلا استثناء أو تمييز.

فالعدالة هي مفهوم إنساني مهم جداً، ويعني المساواة بين جميع الأفراد في حقوقهم وواجباتهم كل حسب قدرته ويندرج تحت هذا المصطلح تكافؤ الفرص بين جميع الأفراد وتوزيع الثروات والمكتسبات بالمساواة. فتحقيق العدالة في المجتمع ليس بالموضوع السهل وخصوصا في ظل انتشار الفساد الذي يعد غياب العدالة أحد أسبابه وأحد نتائجه.

إن غياب العدالة عن المجتمعات هو مدعاة للفوضى وانتشار الظلم والفساد والفقر وإهدار الحقوق، فتصبح البيئة خصبة للتطرف والتعصب والانحدار الأخلاقي، عندما تتحكم فئة معينة من الشعب في مكتسبات الدولة تشعر الفئات المعدمة في المجتمع بغياب العدالة، فالعدالة هي الصمام الذي يحفظ الدول والمجتمعات، فالعبرة ليست في عدم وجود الموارد، لكن العبرة في أن يشعر الجميع بأن نقص الموارد حالة عامة يتأثر بها الجميع.

حيث نجد مفهوم العدالة من المفاهيم التي قلما لا يتطرق إليها مفكر أو فيلسوف قديماً وحديثا لما تمثله من أهمية كبرى في حياة المجتمعات، فمفهوم العدالة من المفاهيم ذات الثقل النسبي وهي إحدى أقدم مشكلات الفلسفة السياسية وتقديم تصور للعدالة كان أحد أقدم المشكلات حيث مر بتاريخ طويل بدءاً من "أفلاطون " Plato (٤٢٧- ٣٤٨ ق.م) إلى "أرسطو" Aristotle (٤٨٤- ٣٢٢ ق.م) مروراًبتوماس الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥- ١٢٧٤) في العصور الوسطي، أما في العصور الحديثة فقد احتل مفهوم العدالة مكاناً متميزاً ومؤثراً بصورة واضحة في فلسفة كبار الفلاسفة والمفكرين، فعلى سبيل المثال نجد الفيلسوف الانجليزي "توماس هوبز " Thomas Hobbes (١٥٨٨- ١٦٧٩) و"جون لوك" John Lock (١٦٣٢- ١٧٠٤) وديفيد هيوم Hume (١٧١١- ١٧٧٦) وجون ستيوارت مل John Stuart Mill (١٨٠٦- ١٨٧٣) وكارل ماركس Karl Marx (١٨١٨- ١٨٨٣) والكثير من المفكرين والفلاسفة الذين كان لهم إسهامات واضحة تجاه تعريف مفهوم العدالة، ونجد في القرن العشرين اشتغال فلاسفة الأخلاق والسياسة بصورة واضحة بمفهوم العدالة فنجد مثلاً الفيلسوف الأمريكي جون رولزRawls John (١٩٢١- ٢٠٠٢م) و" روبرت نوزيك" Robert Nozyek (١٩٣٨- ٢٠٠٢م) و"مايكل ولتزر" Michael Walzer(١٩٣٥-١٩٨٣) "ومايكل ساندل" Michael Sandel (١٩٥٣م)، حيث يمثل "جون رولز" و"مايكل ساندل" أهم الفلاسفة المعاصرين الذين أفاضوا في موضوع العدالة من كافة الجوانب سواء في مؤلفاتهم المتعددة أو مقالاتهم، حيث تمثل قضية العدالة أحد أهم الموضوعات والقضايا في الفلسفة السياسية في الوقت الحاضر، فهل تتحقق العدالة بالعنف؟ أم هل تتحقق العدالة بأساليب غير عادلة؟ أسئلة كثيرة ربما تطال الإنسان في وجوده وكينونته، كما يري ساندل أن الشرط الوحيد لتحقق الحرية الفردية والجماعية هو بناء مجتمع مدني ديمقراطي يقوم على أسس عادلة تستلزم وجود عدالة بين جميع أفراد المجتمع.

ترجع أهمية هذه الدراسة إلى إنها تتناول شخصيتين من أهم شخصيات الفلسفة المعاصرة التي لها شأن في السياسة والأخلاق، حيث يُعد "جون رولز" من أشهر الشخصيات في القرن العشرين ويعد كتاب نظرية العدالة من أهم كتب جون رولز والمرجع الأساسي لفلسفته ظهر عام ١٩٧١م، وأصبح مرجع أساسي لا غني عنه لدارسي الفلسفة والقانون والعلوم السياسية، فلا يخلو كتاب من فرع من فروع المعرفة من الإشارة اليه والتأثر به تأييداً أو نقداً، ويندر الآن أن نجد كتاب في الفلسفة السياسية لا يذكر اسم جون رولز، إذ ظهر في فترة عانت فيها الفلسفة من الخمول والركود وتراجعت الفلسفة السياسية وكان الاهتمام الأول حينذاك للمنطق واللغة، وأهمل شأن القضايا التي تمس الحياه الإنسانية كالحرية والمساواة وحقوق الإنسان، حيث كان ظهور هذا العمل الفذ علامة فاصلة في تاريخ الفكر الإنساني المعاصر وبعث جديد لمفاهيم العدالة ومبادئها، فهناك العديد من الدراسات الأكاديمية التي تناولت "رولز" وآرائه في العدالة.

وتكمن أهمية الموضوع أيضاً في محاولة" ساندل" توضيح أن ما كتبه الفلاسفة السياسيون المشهورون ليست نصوصاً مجردة بعيدة فحسب بل تتناول في الواقع مسائل يومية نعيشها ونتعامل معها في السياسة وفي حياتنا اليومية، وتعتمد سلسلة "ساندل" على أن الطلاب ليسوا مستمعين فقط بل يقومون بالرد والنقاش بينه وبينهم وبين الفلاسفة الذين يناقشون آرائهم ايضاً في طرح فلسفي عميق يرتبط بالواقع الراهن.

محتويات الكتاب

مقدمة :

الفصل الأول : نشأة وظهور فكرة العدالة

الفصل الثاني : نظرية العدالة عند جون رولز

الفصل الثالث : نظرية العدالة عند مايكل ساندل

الفصل الرابع : العدالة و الاخلاق بين رولز و ساندل

الفصل الخامس : المجتمع المدني عند انطونيو جرامشي

خاتمة :

ثبت المصادر والمراجع

الفصل الأول

نشأة وظهور فكرة العدالة

ويشتمل هذا الفصل على الآتي:

*** تمهيد**

أولا: الاشتقاق اللُغوي والاصطلاحي.

ثانيا: العدالة في حضارات الشرق القديم.

ثالثا: العدالة في اليونان.

رابعا: العدالة في العصر الحديث.

تمهيد:

تُعد العدالة واحدة من أكثر الموضوعات قدسية وشيوعاً في السلوك الاجتماعي يمكن أن تتخذ وجوهاً متضاربة جداً حتى ضمن المجتمع الواحد، فأينما كان هناك إناس يريدون شيئاً ومتى ما كانت هناك موارد يراد توزيعها، فإن العامل الجوهري المحرك لعملية اتخاذ القرار سيكون أحد وجوه العدالة، إن العدالة مفهوم متعدد الأوجه ويكتنفه بعض الغموض إذ يرى البعض أنه قد يظل تجريداً في عالم العقل لا سبيل إلى تطبيقه في عالم الواقع.

وقد يتصور الكثيرون أن مفهوم العدالة هو من البساطة بحيث يمكن تعريفه بسهوله فمن الرجوع إلى تعاريف الفلاسفة والفقهاء للعدالة نجد اختلافهم بشكل جوهري حول تحديد مفهوم العدالة من خلال هذا الاختلاف الجوهري يمكن استنباط مفهوم للعدالة أو الوصول إلى ما هو أقرب إلى مفهوم العدالة وعند تحديد التعريف الأقرب للعدالة يمكن أن نضع أيدينا على اسباب غياب العدالة.

أولا: الاشتقاق اللغوي والاصطلاحي:

١- الاشتقاق اللغوي

العدالة لُغة هي الاستقامة، وفى الشريعة الاستقامة على طريق الحق والبعد عما هو محظور ورجحان العقل على الهوي، كذلك هي اجتناب الكبائر واستعمال الصدق وتجنب الكذب والعدالة مرادفة للعدل باعتباره مصدراً وهو الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق.

كما ذهب كثير من المفكرين إلى أن العدالة **Justice** من أصل لاتيني مشتقة من كلمة **Justitia** بمعنى الإنصاف والعدل الطبيعي المتمثل في الحقوق الطبيعية التي تقدر للإنسان بالفطرة، وكلمة **Justice** مشتقة من كلمة **Alquas** بمعنى عادلاً اما كلمة **Equity** أصلها اللاتيني **Equitas** وهى مشتقة من كلمة **Alquas** بمعنى **Equal** أي متساوي

تُعد العدالة مثل أعلى وكلمة عدالة **Justice** مشتقة من كلمة **Jus** اللاتينية التى تعنى الحق **Right** كما تعنى القانون **Law** هي في الحالتين تهتم بالمساواة والتساوي وكذلك يمكن القول إن العدالة مفهوم زماني اجتماعي من صنع الإنسان

فالعدالة في اللغة تعني الانصاف وتجنب الظلم والجور وفى الاصطلاح ملكة وهيئة راسخة أو حالة باعثة نحو الإطاعة بالإتيان بالواجب وترك المحرمات وإعطاء كل ذي حق حقه وفى السياسة توخى المساواة

أي أن العدل لغة يقصد به الإنصاف وهو إعطاء الفرد ماله، وأخذ ما عليه ويعرفه الجرجاني بأنه الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق

أما فلسفياً: فهي إحدى الفضائل الأربعة الكبرى التي يسلم بها الفلاسفة من قديم وهى الحكمة، الشجاعة، العفة، العدالة هناك عدالة التوزيع هي قيام الدولة بتوزيع الحقوق والواجبات بين الأفراد والعادل هو من يحترم حقوق غيره ولا يخضع لأى ميل أو هوى ولا يجور في حكمه على أحد، فالعدل هو الإنصاف وهو إعطاء المرء ماله وأخذ ما عليه كذلك يأتي العدل بمعنى التقويم فيقال تعديل الشيء أي تقويمه ويقال عدالة تعديلاً فأعتدل أي قومه فأستقام، والعدل هو الضد المقابل للجور والظلم وهو الوسط والتوسط، والوسط هو أسم لما بين الشيئين وأوسط الشيء أعدله وأفضله.

٢- الاشتقاق الاصطلاحي:

أما مفهوم العدالة اصطلاحا فهي إحدى الفضائل الأربع التي قال بها الفلاسفة وهى تعنى عند **أفلاطون** ناتج الفعل المنسق لقوى النفس الثلاثة العاقلة والغضبية، الشهوانية، وعند **ارسطو** فضيلة بالنسبة إلى الغير وليست مطلقة وهى عند "**كانط**" الجنوح إلى السلام وهى أيضاً أصل الفطرة الإنسانية والعدل مهما كان معناه هو نفسه قيمة خلقية أي إنه إحدى الغايات التي يسعى إليها الإنسان لتحقيق حياة هانئة ولئن كانت الغايات الأخلاقية للإنسان تصنف إنها خيرة فإن العدل هو إحدى الأمور الخيرة والخير المطلق ليس مسألة تطبيق إنما مسألة اختيار وبمقدورنا إذا شئنا أن نضع العدل في هذا المقام والفلاسفة العظام وضعوا العدل في قمة عالم الأخلاق.

إذا كان تحقق مفهوم إعطاء كل ذي حق حقه يقوم على فكرة أن استحقاق الإنسان لحقه يعود لكونه إنسان يسمى ذلك باسم العدالة الطبيعية **Natural Justice**، أما إذا كان استحقاق الإنسان لحقة يعود إلى قاعدة عامة يقبلها مجتمعه تسمى بالعدالة الاتفاقية **Conventional Justice** أما إذا كان هذا الحق يستند إلى قاعدة تجعل من ينتهكها مسئولاً عن فعله أمام سلطة عمومية سُمى ذلك باسم العدالة القانونية **Legal Justice**.

ومن هنا نجد أن هناك من ينظر إلى العدالة على إنها فكرة أزلية تعم الكون وتسيطر عليه ومن ثم فهي تعلو عن العالم البشرى **Superabundance** ومُستقلة عن الإنسان ومنفصلة عنه لأنها ليست من صنعه، هذا التصور للعدالة نجده في الحضارة المصرية القديمة، الحضارة اليونانية حيث إنهما تركا لنا رصيداً عظيماً من القواعد التي كونت فن السياسة ويصدق هذا الأمر على باقي الحضارات الشرقية التي تركت لنا موروثاً من الأفكار السياسية مثلما نجده في تشريع حمورابي في بابل والبراهمة في الهند.

من هنا نجد أن مفهوم العدالة لا يمكن تعريفه أو إيضاحه أو فهمه في معانيه المختلفة دون تحليل أنطولوجي للمعاني الجذرية للمفهوم فلا يمكن حل المشاكل الجوهرية الكامنة فيه دون الإجابة على **السؤال وهو: كيف تضرب العدالة جذورها في طبيعة الوجود؟**

أولاً : العدالة في حضارات الشرق القديم

١- العدالة في مصر القديمة:

لقد صاغ المصري القديم حضارة عجز المؤرخون والباحثون عن وصفها بما تميزت به من إبداع في الفكر، وهندسة في المعمار وجمال في الفن، وتقدم في العلم والمعرفة على مدار آلاف السنين جعلت العالم بالرغم مما حققه من تقدم هائل في كل المجالات يقف أمام هذه الحضارة عاجزاً عن كشف أسرارها وفك طلاسمها تلك الحضارة التي تتمتع بعظمة تاريخية لا تزال تخلب عقول العامة في كل مكان في أصل كل الحضارات لما قدمته للعالم القديم من أروع نشاط بشرى حضاري نشأ على ضفاف النيل وانتشر تأثيره على جميع أرجاء العالم.

ماعت الحق والعدالة والاستقامة: منذ عصور موغلة في القدم تركز النظام الأخلاقي في مصر القديمة في كلمة واحدة هي "**ماعت**" والمعنى الأساسي لكلمة ماعت هي الاستقامة كما تعنى (حق، صادق، حقيقي، عدالة، عادل وحازم) وقد استقرت الكلمة في ضمير قدماء المصريين على معني الحق والعدالة، وكان الفهم المصرى أن يطوى الإنسان صدره على ماعت (الحق والعدل) بحيث يسير على نهج سوى ويسلك سلوكاً مستقيماً ويتصرف تصرفاً عادلاً.

ويبدو أن "**ماعت**" بالمعنى الذى أستقر في فهم المصريون ووجدانهم على أنه الحق والعدل والاستقامة قد تحددت واتخذت سمتها النهائية في عهد أوزوريس* نتيجة لفهمه وفعله ودعوته التي

هدى بها قومه، فظل أثر ذلك ثابت في النصوص المصرية القديمة حيث كان المصريون يربطون بين أوزوريس وماعت إن ماعت الحق والعدل والاستقامة لم تخرق أو تخالف منذ عهد أوزوريس.

كذلك مما يدل على ارتباط الملك بالماعت اتخاذ العديد من الملوك القاب مرتبطة بالماعت والتي اعتبرت منذ عهد الملك سنفروا إنها تدل على الاتصال المباشر والتجسيد لها كمعبودة وليس مجرد تعاليم ترمز للحق.

لا يعنى ذلك عدالة الملك أو ظلمه ولكن يعنى أن العدالة دائما مصاحبة لجميع أفعاله مهما كانت تلك الأفعال فهو في نظر شعبه دائماً على حق لأنه يعمل وفقاً لإرادة الإله ومن ثم كان نظام العدالة عند المصري القديم قائم اساساً على فكرة ماعت لا في اسلوب جدلي عقيم أو في كلام نظري مرسل إنما بالواقع المعاش وبالحياة العملية والتي تستهدف وضع ماعت في النفس.

أسس تحقيق العدالة في مصر القديمة

عدم مخالفة الارادة الملكية:

ارتبطت العدالة في مصر القديمة بشخصية الملك ومدى قوة تأثيره على الشعب فكانت العدالة وما يقابلها من معانى الحق والفضيلة تصدر من الإله إلى الملك ثم تصاغ من قبل الملك في صورة أوامر إلى شعبه فقد كان الملك هو المحور الأساسي للعدالة سواء كان عادلاً أو ظالما فإن مخالفته تعتبر ظلماً.

هو ما عبرت عنه اسطورة نشأة الخلق من إقامة الملك على الأرض بواسطة الإلهة فالعالم يعتمد على الماعت ويعتمد الماعت على الملك.

١) القوانين الوضعية:

عرف المصري القديم المبادئ القانونية كمجموعة من الأسس الوضعية التي تنظم لهم معاملاتهم وسلوكهم نحو بعضهم البعض مع أن مبادئ الخير في سلوك البشر الاجتماعي فطرية في معظمها ولا تحتاج إلى قانون ينظمها، لكن أتت القوانين الوضعية لتنظم هذا السلوك حتى لا يحدث التباس وتداخل في الحقوق مع تعاقب الأزمنة واختلاف سلوك البشر عبر المصري القديم عن القانون بمصطلح **He** ويعنى تقاليد سواء كان القانون وضعي أو عادات مكتسبة.

٢) القوانين الإلـهية:

تُعد القوانين التي يُنسب وضعها إلى الآلهة والمسماة بالقوانين الطبيعية الكونية التي لم يسوغها أحد من الخلق من أهم الأسس التي يقوم عليها تطبيق العدالة، ارتبطت تلك القوانين بالجانب العقائدي يقوم هذا القانون على أن الملك هو النائب عن الإلهة في تبليغ العدالة من هنا يأخذ القانون قدسيته عند المصري القديم.

على اعتبار أن الكون يحكمه نظام أو عدة انظمة متوحدة مضمونها تقوم على حب الحق والعدل وبغض الظلم.

من هنا اعتبر القانون عبارة عن مراسيم ملكية باعتباره أمر مقدس منعكس عن الإرادة الإلهية، من هنا اهتم المصري القديم بدور القوانين الإلهية في الحكم وفي السلوك الإنساني وقهر الحق وقهر الظلم.

لذلك نجد المصري القديم عبر عن ماعت باعتبارها التفاعل بين النظام الكوني والنظام الأخلاقي وهو ما يسمى بعد ذلك بالقانون الطبيعي وارتبطت في الدولة الحديثة بالعقيدة الشمسية حيث إنها تتجدد بظهور الشمس يومياً.

خلاصة القول:

إن الملك في عهد الدولة القديمة كان إلها أكثر منه إنساناً أما في عهد الدولة المتوسطة فهو إنسان أكثر منه إلهاً ذلك لأن ضعف الملكية في العهد الإقطاعي وضياع قدسيتها قد هبط بها كثيراً من عليائها، كما أن الدعوة للعدالة الاجتماعية أدت إلى ارتفاع شأن الشعب ومن ثم لم تعد للملكية تلك الهالة القديمة من المهابة والتقديس التي كانت لها في العهد القديم.

ثانياً- العدالة في بلاد ما بين النـهرين (العراق):

يُعد إنسان وادي الرافدين أقدم مشرعي أحكام العدالة إذ أن الشرائع القديمة العراقية تسبق أقدم ما هو معروف من شرائع وقوانين في سائر الحضارات الأخرى بعشرات القرون.

ومن ثم كان لحضارة وادي الرافدين خاصة البابلية والآشورية منذ زمن باكر دورها المؤثر في تاريخ البشرية الديني والعلمي والاقتصادي، وكانت للفلسفة الخاصة ببلاد النهرين نصيب ملحوظ في تكوين الفكر العالمي، يقول أرسطو في كتابه السياسة فقرة (٣) "**إن بابل أمة أكثر منـها مدينـة**"، وقد

وضع الإنسان العراقي القديم تصوراته لموضوع العدالة والظلم في صميم نظرته للآلهة والكون والإنسان وارتبطت العدالة لديه بالنظام مثلما ارتبطت لديه قيم الخير كلها وارتبط الظلم بالفوضى مثلما ارتبطت قيم الشر كلها لأن الإنسان في وادي الرافدين أدرك علاقة الشمس بنشاطات الحياة المختلفة فقد عدها إلهاً للحق والعدل ومزيلاً للغموض وكاشفاً للحقوق إله العدالة إله المعرفة نفسه حيث كان العراقيون يحتفلون في العشرين من كل شهر بعيد مكرس لإله العدالة الذي أنجب ولدين هما كيتو ومتيسارو أي العدالة والحق.

ومن ثم كان العدل في نظر هؤلاء مثل أعلى يتكفل برعايته الله وكانت الشمس في نظرهم هي ذلك الإله العادل نلاحظ أن غاية القوانين جميعاً هي تحقيق العدل ثم جاء الإسلام وأشرقت شمسه على العراق بعد أن تم تحريره من الحكم الفارسي ليكرس العدل في كل مجالات الحياة، فالعدل كان ولا يزال صفة قوانين أهل هذا البلد وجوهر كيانه لما تفيضه من الخير والنور والدفء على الأرض لكونها أكبر الأجرام السماوية.

شريعة حمورابي:

حيث يعلن حمورابي في مستهل شريعته أنه أمير يخشي الإله ويسعي لتوطيد العدل حتي يسود الأرض للقضاء على الخبث والشر كي لا يستعبد القوي الضعيف ووصف فيها نفسه بالحكمة والطاعة لشمس العظيم ويسرد لنا سياسة ذلك الأمير لبناء المساكن وإنقاذ شعبه

ومن ثم ترجع مجموعة قوانين حمورابي إلى عهد صاحبها سادس ملوك سلالة بابل الأولي (١٧٩٢ – ١٧٥٠ ق.م) دونت في ثلاثة الآف سطر باللغة البابلية وهي لغة سامية بالخط المسماري الأكادي على مسلة كبيرة نصب حمورابي هذه المسلة في فناء معبد (إيزاكيلا) ونصب مثلها في مدينة (سبيار) في معبد الإله شماس الإله الرسمي للدولة يظهر حمورابي في هذه المسلة وهو يجلس على عرشه ويتسلم بخشوع من الإله شماس عصا الراعي ليكون راعي الناس وقد قسم القانون إلى أثني عشر قسم يظهر فيه ٢٨٢ مادة وصدر القانون بعبارة هامة على لسان حمورابي" **إن الآلهة نادتني لأمنع الأقوياء من أن يظلموا الضعفاء وأن أنشر النور في الأرض وأرعي مصالح الخلق.**" ويلاحظ إن العدالة في التقدير البابلي ليست شعور يصدر عن ضمائر الأفراد وإحساسهم المرهف بالحق والعدل والاستقامة إنما هي أمر موكول إلى إرادة الحاكم وإلى عصاه التي يرعي بها الخلق

كذلك كانت نظرة المجتمع البابلي إلى المرأة منطوية على كثير من التقدير، فالمرأة عندهم تتمتع بقدر كافي من الاحترام بصفة خاصة المرأة المتزوجة والتي تنتمي إلى الأسرة العريقة والطبقات الأعلى مثل هذه المرأة ملكيتها الخاصة وعدم مساس الرجل لمكانتها لكن لا يعني ذلك أن المرأة لا تمارس واجبها كزوجة .

على الرغم من أن حمورابي يقول إن الآلهة هي التي عينته لأن يكون صاحب الشريعة في بابل فهو يدعي إنه هو الذي كتب القوانين بنفسه وأن الآلهة في السماء تهتف باسم حمورابي (يا حمورابي أيها الأمير المبجل الذي يخاف الآلهة أجعل العدالة نعم رحاب الأرض وأقضي على الاشرار وأشرق كالشمس فتغمد الأرض نور وجهك كان الغرض الأساسي من العدالة يتجلى في منع الأقوياء من اضطهاد الضعفاء) أما الوسائل الأساسية التي تطبق لتحقيق هذا الغرض تتمثل في التهديد بغرض جزاء قاس على الذين يستغلون غيره من الضعفاء والكتابات القديمة التي وصلت عن البابلية في تلك العصور لا علاقة لها بالمساواة ولا حتي التخلص من الفقر بل كان ينظر لها على إنها حماية للضعفاء أن يرحموا بشكل ظالم من حقوقهم "

من هنا نخلص إلى أن:

شريعة حمورابي جاءت بقواعد بعيدة عن الصيغة الدينية، لذا اختلف قانون حمورابي كلياً عن القوانين الدينية ليس في العراق فحسب بل حتى أختلف عن القانون اليهودي والهندي فنجد شريعة حمورابي لا تتضمن قواعد عامة مجردة كما في القوانين الحالية بل إنها تناولت مسائل محددة للغاية هذا القانون الحمورابي في جملته يستهدف تحقيق العدالة، حتى يمكن القول ان قانون حمورابي يعد أرقي من الشرائع والقوانين الآشورية التي جاءت بعد ذلك بعدة قرون، فقانون حمورابي لا يقل رقياً عن شريعة الدولة الحديثة، وقد بلغت شريعة حمورابي درجة من التقدم قلما تتوفر في الكثير من التشريعات الحديثة

ثالثاً: العدالة في اليونان:

١- **أفلاطون** : لقد عاش أفلاطون في عصر امتلأ بالاضطرابات السياسية ، وحفل بالصراع الحربي الذي احتدم في حرب اهلية بين أثينا و اسبرطة ، الأمر سارع في القضاء علي الحضارة اليونانية لقد أرجع أفلاطون العدالة إلي مستوي المثل، وهنا يكشف عن طبيعتها الخالدة المقدسة ، ثم يوجه الحديث في السياسة إلي إتجاه اخلاقي ، حيث يسأل هل ترتبط السعادة بالعدالة ؟ أم لا ؟ فالعادل

عنده سعيد ، لأن نفسه ليست موزعة ، ولأنه في قرارة نفسه صالح، إن للعدالة بطبيعتها صفات وسمات أساسية أولها : أن تخلع الوحدة والاتساق فيما تحل به سواء كان فرداً أم دولة ، فالفرد العادل متفق مع نفسه سعيد ، والدولة متوافقة الأجزاء متآلفة العناصر سعيدة

- **العدالة في الدولة عند أفلاطون :**

المجتمع عنده طبقي، وإذا كانت المجتمعات الحديثة تحاول التخفيف من صلابة التمييز بين الطبقات ،إلا أن المجتمع الأفلاطوني يبرز هذا التمييز ويؤكده ، إذ يرى أن الطبيعة نفسها فرضت هذا التمييز، وهناك قصة فينيقية قديمة تقول أن الناس جميعاً قد ولدوا من الأرض وعليهم حمايتها والدفاع عنها ، ولكن الإله الذي خلقهم منها خلق معدن بعضهم بالذهب ليهبهم للحكم، فهؤلاء أثمن الجميع، وخلط بعضهم بالفضة وأعدهم للحراسة والحرب ، أما الباقي فقد أعدهم للصناعة والزراعة وخلط طبيعتهم بالنحاس والحديد ، وعلي كل طبة أن تقوم بوظائفها التي خصتها الطبيعة لتوليها ، فالملاح يظل ملاحاً والاسكافي اسكافي ، ولما كانت الطبقة الممتازة التي تتولي الحكم سوف تورث أبنائها ميزاتها ، فقد عنى أفلاطون بتقديم نظام من التربية كفيل بإعداد الحكام

يلخص أفلاطون رأيه في الدولة المثالية :

علي الدولة التي تطمح إلي أن تحكم حكماً مثالياً ، يجب أن تجعل النساء و الأطفال مشاعاً ، وينبغي أن يتلقى الرجال و النساء فيها نفس التعليم ويتقاسموا كل المهام و المناصب سواء الحربية منها أو السلمية ، ينبغي أن نتخذ ملوكاً من اولئك المواطنين الذين يثبت إمتيازهم في الفلسفة و الحرب معا

حكومة الاوليجاركية و الديمقراطية :

وحين ينتهى الأمر بالمواطنين إلي الجشع وحب المال، في حكم الأوليجاركية الكل يصبحون عبيداً للمال وتنقسم الدولة إلي فئة قليلة تتركز في ايديها الثروة واكثرية فقيرة اكثر قوة وأوفر قسطاً من الفضيلة ، فينتهي الصراع بينهما بإنتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها علي الحكم ، فتنادي بالمساواة للجميع وتسمي بحكم الشعب أو الديمقراطية ، الحكومة الديمقراطية ، تظهر الديموقراطية إذ انتصر القراء علي اعدائهم ، ولكي تتحقق الفضيلة للمينة ينبغي تجنب الغنى المفرط و الفقر المدقع .

تُمثل العدالة المكانة المحورية في الفكر السياسي داخل فلسفة أفلاطون ولا تكون مبالغين إذا قلنا أن أفلاطون هو فيلسوف العدالة فلم يعيش إلا لهذا الهدف ولم يعمل إلا على تحقيقه، ومفهوم

العدالة في الفكر اليوناني أتخذ منها موضوعاً لمحاوراته، فلقد كانت فكرة العدالة هي التي حركت شغف أفلاطون للمعرفة والحكمة ووجهت حركته الفكرية، حيث تبقي فكرة العدالة من المسائل ذات الاهمية المحورية في مضمار الفلسفة وذلك منذ أن بدأ الإنسان يتأمل فيها ملياً ويحس بالاحتياج إليها في حياته على هذه الأرض، هناك كتابان احتلا موقع الصدارة بخصوص العدالة في التفكير السياسي الغربي هما جمهورية أفلاطون وكتاب العدالة لجون رولز حيث لا يستطيع المرء التفكير في مبدأ يضاهي العدالة في أهميته لصالح الإنسان منذ أن خلقه الله تعالى فهي ينبوع كل المبادئ التي يسعي إليها الإنسان في إصلاح ذاته والوصول إلى الغايات السامية.

لقد قلبت نظرية أفلاطون في العدالة وجهات النظر التي تلقاها من سابقيه رأساً على عقب فالهدف الأساسي للعدالة هو تهذيب النفس التي ينبغي أن يسودها نظام سليم أما هدفها الثانوي هو الحفاظ على مدينة يعمها نظام يسعي إلى تهذيب النفس بالشكل الصحيح ولا تؤسس مثل هذه المدينة على علاقات تعاقدية بين الأشخاص لكنها تقوم على علاقات التسلسل الهرمي بين الأشخاص غير المتساويين في القدرات والفضائل للعلاقات العادلة بين البشر والتي لها أهمية كبيرة في تصوره هي علاقات الأمر والطاعة بين أشخاص غير متساويين هذه العلاقات تكون عادلة ما لم تتحقق المنفعة لجميع الأطراف.

لقد سعي أفلاطون من خلال جمهوريته إلى شرح معنى العدل والوصول إلى معناه من خلال وصف المجتمع العادل المتمثل في المجتمع المثالي كما يجب أن يكون سواء كان من الممكن تحقيقه على الأرض أم لا؟ مفهوم العدل عند أفلاطون: هو أن لكل شخص وكل شيء محيطه الخاص به وذلك لأن أفلاطون كان يؤمن أن العدل ينطبق على الأشياء كما ينطبق على الأشخاص، إذن معني العدل هو التلاؤم مع هذا المحيط الذي يعتبره أفلاطون عادلاً هكذا مثلما للنجار محيطه هو النجارة والطبيب محيطه وهو العلاج والقيام بهذا العمل على أحسن وجه أي أن نفعل ما نكلف به بالطريقة المثُلي

فالعدالة عنده تعني اتحاد يؤلف بين الأفراد يجد كل واحد منهم الدور الذي يقوم به في الحياة وفقاً لاستعداده الفطري وخبراته ومرانه، وهكذا يكون معني العدالة مُنصرفاً إلى تحقيق حالة محدودة هي إعطاء كل فرد ما له وما عليه، فالعدالة عند أفلاطون لا تقتضي المساواة لأنه من الممكن في اعتقاده أن يقع تفاوت في السلطة والحقوق دون أن يكون في ذلك ما ينافي العدالة، فالسلطة كلها من حق

الحكام لأنهم أحكم أعضاء المجتمع، فالعدالة في حد ذاتها وطبقا لآراء أفلاطون تتمثل في القناعة باللامساواة

ومن ثم أكد أفلاطون على اقتصار المهن والوظائف السياسية على طبقة المواطنين وحدهم أما الأعمال اليدوية وغيرها من شئون الحياة هي من اختصاص العبيد، نجد أفلاطون شدد على التخصص في العمل في أكثر من مناسبة وفي نصوص مطنبه أشد الأطناب نظراً لأهميتها في فلسفة السياسة وأكد إن العدالة كما توجد في الفرد توجد أيضا في الدولة.

وإذا كان أفلاطون نادي بأن تلتزم كل طبقة بحدودها الخاصة واعتبر أن هذا المبدأ هو قوام العدالة وأن هذا هو الأساس الأول في بناء دولته المثالية إلا أن فكرة العدالة بهذا الشكل لا تعدو إلا أن تكون المحافظة على الأمن والنظام العام، إذ أن الخلاف داخل المدينة الواحدة مصدره الافتقار إلى التخصيص كما أن مبدأ التخصص يقوم على إيجاد المجتمع المتجانس عنصرياً ووظيفياً حيث إن استقامة الفرد تعني استقامة المجتمع، فالعدالة هي التي توطد الروابط في المجتمع بحيث يعمل كل فرد وفق الدور الذي اختص به في الحياة فالعدالة بذلك فضيلة عامة وخاصة لأنها هي التي تحفظ الخير الاسمي للدولة ولأعضائها على السواء .

لعل هذا النداء الأفلاطوني هو ما ينقصنا اليوم بالفعل إذ يجب التخصص في العمل والإخلاص فيه وإتقانه فإن تم ذلك فسوف تتغير بلادنا إلى أفضل حالاتها.

الخلاصة: وفقاً لأفلاطون فإن فن السياسة هو فن تربية ورعاية المخلوقات ، وهو يرى أن فن السياسة هو الفن المهيمن على كل الفنون جميعاً ، لأنه يشرع لكل الفنون الأخري وكل شئون الدولة ويحميها جميعاً ببراعة فائقة ويخرجها نسيجاً واحداً إنه فن شامل نطلق عليه اسم السياسة الذي يتحكم في كل الفنون (في التربية و الخطابة و وقيادة الجيوشو ومعاملات الناس والقضاء بينهم) فهو أعظم العلوم واصعبها علي الإطلاق ، لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة هي ذلك النظام البديع الذي ينبغي لمن ولد حذّاء أن يقتصر على صناعة الأحذية ولمن ولد نجّاراً أن يقتصر على النجارة ولا جدال أن مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة وذلك لأن الإنسان الحديث يتجه بقوة إلى الربط بين العدالة والمساواة على حين أن العدالة عند أفلاطون لا ترتبط بالمساواة أدني ارتباط بل هي تأكيد اللامساواة، إذن يأخذ أفلاطون بنظرية في العدالة تعتمد على فكرة التخصص في السياسة بحسب المواهب التي وهبتهم الطبيعة، فإذا قبعت كل طبقة داخل حدودها

الخاصة وركزت جهودها على عملها الخاص انعدم الصراع بين الطبقات فالخلاف داخل المدينة الواحدة وليد الافتقار إلى التخصص.

إذن العدالة في رأي أفلاطون تعني التوافق والانسجام بين قوي النفس المختلفة إذن ثمرة العدالة عند أفلاطون تنظم قوي النفس حيث تساد حسب حكم الطبيعة فالعدالة نوع من الوئام الطبيعي أما الظلم فهو تنافر قوي النفس وبذلك ربط أفلاطون بين الفضيلة والعدالة، كما أنه عدَّ التعليم منذ بواكير فلسفته بمثابة المدخل الحقيقي للدولة العادلة إذن الفضيلة هي العدالة، والعدالة هي التوسط بين جميع الفضائل.

ولقد وجهت بعض الانتقادات لمفهوم العدالة عند أفلاطون أهمها:

- ذهب البعض إلى أننا لو أمعنا النظر في رأي أفلاطون في العدالة لوجدنا أن تعريفاته ليست قانونيه بأي معني وإنه لا يمس جوهر الشيء الذي يفهمه الناس من العدالة بوجه عام كما إنه لا يضع خط فاصل أو معياراً واضحاً يمكن الاعتماد عليه في تقرير الحقوق والواجبات القانونية

- إن العدالة التي يتحدث عنها أفلاطون ليست سوي تعبير عن الفضيلة الاجتماعية فتعريف أفلاطون للعدالة جاء خلواً مما يتضمنه اللفظ اللاتيني **(Jus** أو الانجليزي **(Right)**.من معني القدرة على مباشره تصرفات إرادية في ظل حماية قانونية وبتأييد سلطه الدولة

- تحديد أفلاطون لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات القديمة والحديثة لفكرة العدالة التي تربط العدالة بالمساواة رابطة لا انفصام لها .

- لم يهتم أفلاطون سوي بإبراز العدالة بين اليونانيين فقط حيث استبعد من تلك المنظومة العبيد والأجانب بل استبعد من المواطنين اليونانيين أنفسهم المشوهين والمعاقين وهو ما يتكفل بهدم مذهبه الاجتماعي كاملاً فهو لا يضع أي حقوق أو ضمانات لآدمية العبيد بل إنه لم يحترم تلك النفس البشرية المشوهة بل أراد التخلص منها لأجل دولته الشمولية

- وذهب البعض إلى أن العدالة التي يتحدث عنها أفلاطون ليست عدالة على الاطلاق بل هي روح كامنة في النفس لا تتجلى في صوره حق ملموس ولا في صورة أي قانون

٤- العدالة عند أرسطو*:

يُعد كتاب السياسة لأرسطو هو المؤلف الرئيسي لفلسفته السياسية، ولقد خصص أرسطو **Aristotle** الكتاب الخامس من كتابه الأخلاق في عرض نظريته في العدالة .

وهو يحدد **ماهية العدالة** إنها " **ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة**" أما **الظلم** هو " الكيف المضاد" وقد يتضح معنى العدالة إذا ما قارناه بنقيضه أي الظلم لأن النقيض كثيراً ما يعرف بنقيضه وإذا أمعنا النظر في مفهوم الظلم وجدناه أنه يعني إما تعدي حدود القوانين أو الجشع أو الشره وعلى ذلك تكون العدالة التي هي مقابلة للظلم هي عبارة عن طاعة القوانين والعمل العادل هو الذي يطابق القوانين

يميز أرسطو في كتابه الأخلاق بين معنيين للعدالة:

من ناحية توازي كل الفضائل الخلقية حيث إن الرجل العادل هو الرجل الورع الفاضل الشريف ومن ناحية أخرى هي فضيلة خاصة محددة تأخذ مكانها إلى جانب الشجاعة والكرم وهي تلك الفضيلة التي يتحلى بها الإنسان في تعاملاته مع الأخرين في أمور الملكية والعقود وما شاكل ذلك

حلل أرسطو العدالة التي تقوم على المساواة تحليلاً دقيقاً انتهى من ذلك إلى أن **هناك ثمة نوعين من العدالة لابد من مراعاتها:**

١- **العدالة التوزيعية:** هي خاصة بتوزيع الثروات والمزايا الأخرى سواء معنوية أو مادية على أفراد المجتمع والمساواة التي تحكم هذا النوع من العدالة ليست المساواة الحسابية ولكنها مساواة تناسبيه هندسية.ينتج عن ذلك أن العدالة التوزيعية يمكن أن تتحقق رغم وجود فوارق بين أفراد المجتمع لأن الغرض من العدالة التوزيعية أن ينال كل مواطن نصيب مساوي لمزاياه إذا كان الناس غير متساويين في المزايا فإن العدالة تقتضي ألا تكون أنصبتهم متساوية.

وقول أرسطو عن عدالة التوزيع يذهب إنها تتجلى في توزيع مظاهر الشرف والملكية أو أي شيء آخر يجري توزيع حصص منه على أفراد ينتمون إلى وسط معين لأن الناس في مثل هذه الحالات ربما يحصلون على حصص مساوية أو غير مساوية لحصص الأخرين، يشرح أرسطو الفكرة العامة للعدالة التوزيعية حيث يشير أن العدل ينطوي على أربعة شروط أن يكون هناك شخصان وحصتان

تتحقق عدالة التوزيع وعندما ينظر إلى شخص معين للطريقة نفسها التي ينظر بها إلى شخص غيره وكذلك ينظر إلى شيء معين بالطريقة التي ينظر بها إلى شيء آخر أي أن التناسب بين الاشخاص مماثلاً للتناسب بين الأشياء.

من هنا يظهر أن منظور العدالة في التوزيع لابد أن تأخذ في الاعتبار أن جميع الأشخاص المشتركين في عدالة التوزيع هما متساوون نسبياً. يقول أرسطو "إذا حصل توزيع الأصول العامة يجب أن يتم ذلك بما يتناسب مع المساهمات التي يقدمها الأفراد ويحصل الظلم عندما لم يلتزموا بمبدأ التناسب" أي يفترض أرسطو أن العدالة في التوزيع في حالة الأموال تشير إلى استنتاج واضح وصريح هو أن المساهمين في المشروع العام ينبغي أن يحققوا المكاسب التي تتناسب مع مساهماتهم التي يقدمونها في ذلك المشروع الأرسطي

٢- العدالة التعويضية (التبادلية):

هي مكملة للعدالة التوزيعية ولا تظهر الفائدة منها إلا عندما تكون العدالة التوزيعية قد تحققت بالفعل، كما أن الفائدة من العدالة التوزيعية لا تستمر إلا عن طريق العدالة التبادلية التعويضية ويقوم هذا النوع أيضاً من العدالة على مبدأ المساواة لكن على نحو مختلف من العدالة التوزيعية فالقياس هنا قياس موضوعي بالأفعال، فالأشياء تُقاس بقيمتها الذاتية فالقياس هنا يسميه أرسطو قياس حسابي ويهدف هذا النوع من العدالة إلى أن يحصل كل طرف يدخل في علاقة ما مع غيره على وضع متساوي مع غيره بحيث لا يحصل أي منهما على أكثر أو أقل من الثاني ولا يقصر أرسطو مجال العدالة التعويضية على العلاقات الاختيارية التعاقدية كالبيع والشراء والإجارة والوديعة بل يمده إلى ما يسميه العلاقات غير الاختيارية التي تتولد مع الجريمة في هذه الحالة لابد أن يتناسب العقاب مع الجريمة.

إن التعاملات في هذه العدالة التعويضية لا تستوجب الوقوع إلا عندما ينحرف شيء ما عن مساره الصحيح ويفترض أرسطو أن كل طرف من الأطراف المعنية قبل أي تعامل غير طوعي يمتلك نصيبه المنصف من أشياء مادية في حالة اعتداء شخص على الآخر، الحاق جرح به أو قتله سوف تتحقق المساواة أو إعادة التوازن حينما يتحمل المعتدي في المقابل نوع من الأذى والضرر، هناك قاعدة عامة يمكن استخلاصها وهي: مقدار العقوبة التي تفرض على مرتكبي الجرم الذي يسبب إلحاق

ضرر من دون عدل ينبغي أن يتناسب حسابياً أي يكون مساوي في القيمة مع مقدار الخسارة أو الضرر الذي سببه.

خلاصة القول: أن العدالة التوزيعية تحكم توزيع الثروات والمزايا على المواطنين وتقوم على أساس مساواة هندسية أما العدالة التبادلية فإنها تحكم العلاقات والتبادلات بين أفراد المجتمع سواء أكانت إرادية أم غير إرادية وتقوم على مساواة حسابية.

فلابد من مراعاة بعض النقاط في مجال العدالة التوزيعية والتعويضية.

١. أن الكفاءة هي المعيار في الوظائف العامة أكثر من الاعتماد على نبل المولد.

٢. لا بد وأن يأخذ الفقراء بعض الأنصبة من الوظائف وذلك توخياً للعدالة التوزيعية وضمان لاستقرار المجتمع وبعده عن الثورات

٣. أن المساواة لا تكون تامة إلا بين المواطنين المتساويين معيارياً وبعد ذلك كان لابد من ظهور العملة كأداة للتساوي والتعامل ووضع القيمة المتساوية فمن دون النقود لا معاوضة ولا اجماع ممكنان ، يرى أن العدل هو نوع من أنواع المساواة والاتفاق واقع على طبيعة العدل وعلى الأفراد الذين يطبق عليهم وعلى أن المساواة يجب أن تسود بين المتساوين بالضرورة لكن إلى أي مدى يتحقق العدل في هذا الاطار وهل في هذا يكون الخير؟ يجيب أرسطو عن ذلك أن الدولة هي اجتماع يؤلفه البشر لتحقيق الخير لهم جميعاً ويعتبر أن الإنسان كائن مدني بالطبع حيث إن حاجته للاجتماع مع غيره من البشر ضرورية والدولة هي الغاية لاجتماع الأفراد هذا الاجتماع يتحقق فيه العدل للجميع وحسب تعبير أرسطو العدل ضرورة اجتماعية.

الخلاصة:

إن أرسطو كان يبحث عن تحقيق أسس الحكومة الدستورية التي تراعي مبادئ الأخلاق وتقديس القانون وتحمي الدستور وتساعد على نمو العدل بداخلها، وكان يبحث عن الحلول لمشكلات العدالة بضرب من الواقعية الفلسفية والسياسية المؤسسة على حسن أخلاقي يتسم بقدر من الواقعية وكان ينقب عليها في صفحات التاريخ والدول، عكس أفلاطون الذي نقب عن تلك الدولة في عقله وأخرج صورة لها لا يمكن تطبيقها غير أنه محمود لمساعيه لمحاولة تطبيقها لكن أرسطو بدا واقعياً أكثر من أفلاطون رغم عجزه عن التخلص التام من تأثير أفلاطون فقد بدا هدفهما من البحث واحداً هو السعي

لكشف سبل السعادة للمواطنين وإن اختلفت وسائلهم في تحقيق ذلك تمثل العدالة التوزيعية والتعويضية عند أرسطو شرائح من أنسقة العدالة الاجتماعية كما تمثل فكرة العدالة التعويضية الوصول إلى أفضل عدالة جزئية ممكنة ، وتُعد الحكومة الدستورية عند أرسطو هي وحدها القادرة على تحقيق العدالة لكونها في منأى عن خطر الثورات فضلاً عن كونها جامعة بين الحسنيين في كل من شكلي الحكم الأخرين أي الديمقراطية والاوليجاركية .

رابعاً: العدالة في العصر الحديث:

انطلقت نظريات العقد الاجتماعي من الفكرة التي تقول إن البشر متساوون في الطبيعة والعقل والقدرات نسبياً وأن التساوي هذا يؤهلهم للعيش في حالة حرب أو سلام وهذا يؤدي إلى دخولهم في التعاقد، ففكرة العدل هنا منفصلة عن فكرة الحقوق: فمن العدل أن تُلغي حالة الحرب السائدة في الطبيعة قبل تنظيم المجتمعات ومن العدل أن تقوم دولة تحقق السلم لكن هذا لا يعني حصول المواطنين على حقوق معينة، فالعدالة هنا تعني أن يفقد الجميع حقوقهم بالتساوي لمصلحة الدولة التي تصبح مصدر الحقوق والمحظور والمتاح، كما أن العدالة تُعني أيضا انصياع الناس للعقد الذي وقعوه وما الظلم إلا خرق هذا العقد .

من هنا كان هناك نوعين من العقود الاجتماعية:

١ – **ميثاق الاتحاد:** Pactum Unionis: وهو يفسر نشأة المجتمع المدني والدولة بصفة عامة بالتعاقد الاجتماعي بين الأفراد الذين دخلوا في عقد مع بعضهم البعض، فتحولوا بذلك من الفردية إلى المواطنة واتفقوا على قبول رأي الأغلبية في تنظيم أمورهم ويضربون المثل النموذجي لهذا النوع من الميثاق ميثاق الاتحاد الذي اتفق عليه الآباء المهاجرون الذين رحلوا عن انجلترا إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٦٢٠ م وأعلنوا أنهم تعهدوا على أن يتجمعوا معاً في مجتمع مدني واحد.

٢– ميثاق الرعايا مع حكامهم: Partum Subjections:

مثل هذا العقد لا يكون مع المواطنين بعضهم البعض إنما بين الحكام والمواطنين على أن يخضع الجميع لشكل حكومة معين المثل البارز لهذا الضرب من التعاقد هو الميثاق الأعظم **Magna Carta** الذي وقعه الملك جون ١٢١٥ م ورضخ فيه لثورة النبلاء وقبل بشروطهم، فالواقع أن نظرية العقد الاجتماعي التي تفسر نشأة الدولة على أساس العقد سواء النوع الأول أو الثاني كانت

ملاذاً يلجأ إليه المفكرون الذين يسعون للدفاع عن المذهب الفردي، فالعدالة تقوم على أساس المساواة الاجتماعية وليست المساواة الطبيعية فقط ولنحصل على مفهوم العدالة الاجتماعية الذي ينقسم إلى أنواع عديدة أهمها توزيع الخيرات المادية بموجب الحاجات وتوزيع الخيرات المادية بموجب الاستحقاق الذي يقاس بالكفاءة، والمكافآت يمكن اعتبار القرن العشرين ساحة صراع قادت إلى التخلي عن هاتين الفكرتين القائمتين في أيديولوجيات القرن التاسع عشر فلا يعد من الممكن التحدث في عصرنا هذا عن العدالة من دون فكرة العدالة الاجتماعية القائمة على تقليص دور الهوة بين الغني والفقير عبر التساوي في الفرص.

١- مفهوم العدالة عند توماس هوبز Tomas Hobbes

يرى "توماس هوبز" أن العدالة ترتبط بالحق الوضعي المكتسب وتعارض الحق الطبيعي لأن هذا الحق الطبيعي يحتكم إلى القوة ويخضع لتوجيهات الغريزة والأهواء والحرية المطلقة التي تتيح للفرد أن يفعل كل شيء من عدوان وعنف وظلم للدفاع عن حياته، أما الحق الوضعي يحتكم إلى القوانين والتشريعات المتعاقد عليها ويخضع لتوجيهات العقل مما يجعله يحد من الحرية المطلقة لكي يضمن حقوق الأفراد ويحقق العدل والمساواة، وبذلك يخلص "هوبز" إلى أن العدالة ترتبط بالحق الوضعي القانوني أي الحرية المقننة بالقوانين.

يرى "هوبز" أن العقد الشائع والمألوف بين الناس لا بد وأن ينتهي بالتوقيع وهذا التوقيع أنواع:

- قد يكون صراحة بالكلمات التي تدل على فهم واضح لبنود العقد - وقد يكون ضمنيا أو استنتاج فلا يشترط أن يكون توقيعا ظاهراً، والعقد الاجتماعي يشتمل على توقيع ضمني أي يمكن استنتاجه، والعقد إذن تعهد يتم تنفيذه في المستقبل تلزمنا قوانين الطبيعة بتنفيذه والتوقيع على هذا العقد ليس علني وصريح بل ضمني مستنتج هذا التعهد لا بد أن يكون بين الموجودات البشرية.

يبدأ "هوبز" حالة الطبيعة هذه بفكرة المساواة بين فرد وفرد آخر وأن العقد الاجتماعي لا يكون ممكنا إلا إذا كان كل فرد مستعداً للاعتراف أن جميع الناس متساوون له.

يحتوى هذا العقد الملزم للمحكومين على مفهوم يميز فكر "هوبز" فهذا العقد ليس ملزماً فقط لمن تراضوا على الالتزام به تجاه صاحب السيادة بل هو ملزم أيضا لمن عارض اختياره لهذا المنصب وعلى هذا فعلى الفرد الرافض أو الأقلية إما الطاعة والرضا على ما استقر عليه رأي الأغلبية أو المخاطرة بتعرضهم للقتل لأن برفضهم لهذا العقد ادخلوا أنفسهم في العصر الطبيعي، ويلاحظ أن

الرضا المنبثق من العقد كأساس للسلطة لا يشترطه "هوبز" إلا في بداية الدخول في المجتمع المدني فقط بعد ذلك لا يعد الرضا عاملاً يعتد به وإنما يحل محله خضوع تام وقبول أي تصرفات تقوم بها السلطة المطلقة.

الإنسان بتخليه طواعية عن إرادته لصاحب السيادة فإن حريته تكون مقيدة للقوانين التي وضعها صاحب السيادة أما حرية صاحب السيادة فهي مطلقة بلا حدود ولا ترتبط بالقانون ولا ببنود العقد لأنه لم يكن طرفاً في هذا العقد إذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد ونصوص القانون ومارس حريته الطبيعية أنقلب المجتمع من حالة التمدن والتحضر إلى حالة الطبيعة الأولى من بؤس وفقر وانتهت العدالة وتلاشت.

إذا انحصرت السيادة في شخص واحد كان ذلك هو النظام الملكي أما إذا كانت في لجنة أو جمعية ذلك هو النظام الأرستقراطي أما إذا مثلت السيادة تمثيل الناس جميعاً فذلك هو النظام الديمقراطي ولا توجد أشكال أخرى للحكومات أو للدول، أي هذه الأنظمة الثلاثة هي الأشكال الثلاثة إذا فسدت تحولت إلى: الطغيان **Tyranny**: هي حكومة الفرد الظالم، اوليجاركية **Oligarchy** حكومة الأغنياء والأعيان، والفوضوية **Anarchy**: هي حكم الدهماء الرعاع، هذه الحكومات هي نفسها الفاسدة عند أرسطو وإن كان "هوبز" يعتمد في تصنيفها على انفعالات السخط وعدم الرضا عند الناس دافع "هوبز" عن النظام الملكي لكن دفاعه هذا ليس جزءاً أساسياً من نظريته السياسية وإن كان هو نفسه يفضله ويبدو أن حب النظام الملكي يسري في دماء الإنجليز جميعاً، الحق إننا لا ننكر تأثير "هوبز" الهائل على دعاة النظم الجماعية لكن ذلك لا يجعله واحداً منهم، لكن هناك ثمة عيب في النظام الملكي هو أن السيادة فيه تنتقل بالوراثة، لهذا السبب فإنها يمكن أن تنتقل إلى طفل صغير أو شخص لا يستطيع التمييز بين الخير والشر ذلك كله يؤدى إلى شيء خطير هو أن استخدام السلطة سوف يكون في يد شخص آخر غير العاهد أو السيد الحاكم في مقابل هذا يذكر "هوبز" ميزة للنظام الديموقراطي هو إمكان تغيير الحاكم إذا ثبت عدم صلاحيته أو تحيزه وعدم كفاءته للقيام بمهامه دون الثورة عليه.

بناء على ذلك هل يعد "هوبز" المنظر السياسي الأول في العصر الحديث؟ يعتقد البعض للأسباب التالية: لقد رأي "هوبز" أن حق الفرد في الحماية والمحافظة على حياته هو أساس تكوين المجتمع وإنشاء الدولة وكان الأول في إدراك الأهمية الكبيرة لفكرة السيادة كقوة مطلقة غير مجزئه يتناقض في هذا مع "جان بودان" الذي رأي أن السيادة مقيدة بعدة عوامل وشروط استفاد من

الاكتشافات العلمية في عصره خاصةً قوانين الحركة لجاليليو وحاول استخدامها في شرح آرائه السياسية وافترض أن الموت هو الشر الاكبر

هل كان "هوبز" رائداً للفكر الليبرالي؟ يمكن قول ذلك على أساس أنه:

١- كان يري أسبقية الفرد على الدولة.

٢- ربط فكرة المساواة في العصر الطبيعي بالعقد الاجتماعي.

٣- تبريره إنشاء الدولة بسبب وحيد هو المحافظة على حياة الافراد ساهمت آراؤه في وضع العقد الاجتماعي في إطاره الحديث واعطاها لوك وروسو الطابع الليبرالي الديمقراطي.

٢- العدالة عند جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)

يرجع نمو ونشأة التيار الليبرالي بشكل أساسي إلى كتابات "**جون لوك**" خاصةً فكرة القانون الطبيعي التي ضمنها في نظرية العقد الاجتماعي هذه الفكرة التي استندت إليها الثورات الكبرى في القرنين السابع والثامن عشر، فقد أقام "لوك" مذهبه على فكرة العقل والطبيعة فالعقل الفطري يلقن الأفراد أفكاراً وقيماً معينة تدور حول الأخلاق والعدالة حيث أطلق لوك على هذه الأفكار أسم قوانين الطبيعة التي أعطي لوك على أساسها للأفراد حقوق طبيعية متساوية في حالة الطبيعة حق الحياة والملكية والحرية وعليها أقام نظريته في العقد الاجتماعي، وهدف الدولة الوحيد هو حماية هذه الحقوق ولعل رؤية لوك هنا في التأكيد على الحرية والمساواة تشبه رؤية جون رولز في التأكيد عليها وأتفق في ذلك مع لوك بشكل أقرب إلى التماثل في حين هناك أفكار أتفق فيها **لوك** مع **روبرت نوزيك Nozick Robert** مثلاً يري لوك أن واجبنا في حماية أنفسنا يوفر الأساس العقلي للالتزامات السياسية في حين أن نوزيك يري أن حقوقنا لا تخلق أي واجبات سوي ما تفترضه بحرية.

المفاهيم الأساسية عند لوك:

١-**العصر الطبيعي:** يميل البشر إلى الاجتماع مع بعضهم البعض في المجتمع الفطري البدائي أي العصر الطبيعي وهم بطبيعتهم متساوين وعقلاء، وهذا العصر لم يكن عصر فوضي انما عصر سلام ترفرف عليه الحرية والعدالة وتسوده المساواة والحرية الكاملة، يقول لوك " لفهم السلطة السياسية فهماً صحيحاً ومعرفة جذورها يجب أن نأخذ في اعتبارنا حالة الطبيعة التي يعيش فيها كل البشر بحرية كاملة في أعمالهم وتصرفاتهم وممتلكاتهم وفق ما يرونه ملائماً في حدود قانون طبيعي دون الاعتماد على إدارة شخص آخر".

لكن يتعذر استمرار هذا النمط من الحياة في العصر الطبيعي ويجد الناس أنفسهم مضطرين إلى الانتقال للمجتمع المدني، سأل " لوك" إذا كان الإنسان حر إلى هذه الدرجة وسيد نفسه وأملاكه وليس خاضعاً لأحد فلماذا يترك حريته؟ يجيب قائلاً إن هذا السلام غير آمن مما دفع الأفراد للانتقال إلى المجتمع المدني المنظم لإنشاء سلطة عليا يعهد إليها بتنظيم شئونه وأن المجتمع وإقامة العدل فالعصر الطبيعي ينقصه وجود مؤسسات لفرض قانونين الطبيعة وهي (١- قانون مكتوب، ٢- قضاة محايدون، ٣- سلطة تنفيذ الاحكام)، لعل من أهم الأفكار التي قدمها لوك هي أن حالة الطبيعة **State Of Nature** هي حالة سلام وحسن نية ومعاونة متبادلة ومحافظة متبادلة على الذات، إن عيب حالة الطبيعة يكمن فحسب في حقيقة إنها لا تشتمل على تنظيم مثل القضاة والقانون المكتوب مما يساعد على تنفيذ قواعد الحق وإن كل ما هو صواب أو حق أو خطأ هو كذلك للأبد لا يتغير

فحياة الفطرة عند لوك لم يكن يسودها قانون الأقوى لأن هناك قانوناً طبيعياً يسمو على جميع القوانين الاجتماعية ويلزم الناس جميعاً وفي هذه الحالة البدائية يعيش الناس أحرار ومتساوين لابد أن نضع في أذهاننا أن الحرية هنا لم تكن تعني أنهم يعملون كل ما يحلو لهم أو يشبعون رغباتهم بجميع الوسائل إذ أن القانون الطبيعي يمنعهم من ذلك وإلا قضوا على الحرية الطبيعية لكل واحد منهم.

لقد رفض لوك وجود أي أفكار فطرية أو مسبقة لدى الإنسان وأنكر أي شيء في النفس أو العقل ما لم يكن في الحس من قبل منذ زمن أرسطو، يقول **أرسطو** "إننا لا نستطيع تعلم أو فهم أي شيء في غيبة الإحساس"، أبيقور أيضا "يري أن الإحساس يؤدي إلى تكوين الأفكار في الذهن إذا تكرر الإحساس أحدث في الذهن معني كلي، أكد الفلاسفة الرواقيين على أن المعرفة الحسية يقينية وتمثل أعلى مرتبة في المعرفة لتمتعها بالوضوح والثقة.

حيث يتكون قانون الطبيعة في مفهوم لوك من تلك القواعد العامة الدائمة أي الأبدية التي يمكن إدراكها بالعقل وهي بديهية لا تحتاج إلى برهان وبمقولته إن قانون الطبيعة هو العقل الذي هو هبة من الرب يكون قد ربط بين قانون الطبيعة والقانون الإلهي من جهة وبين ما يمليه العقل من جهة أخر بقانون الطبيعة، هذا يضمن للإفراد حقوقاً طبيعية في المحافظة على حياتهم وأملاكهم لأن الرب خلقهم متساوين يقابل تلك الحقوق والحريات التزامهم باحترام قانون الطبيعة أي عدم الاعتداء على الأخرين لأن إساءة استخدام الحرية يهبط بالأفراد إلى مرتبة البهيمية.

يقول **لوك** "العصر الطبيعي له قانون يحكمه قانون الطبيعة الذي يلزم كل فرد والعقل الذي هو ذلك القانون ويعلم كل البشر بما أن الجميع متساوون ومستقلون يحرم على أي فرد أن يؤذي آخر في حياته أو صحته أو حريته وممتلكاته والمعتدي الذي يخرق قانون الطبيعة يكتشف إنه يلتزم بقانون آخر ليس قانون العقل والعدالة الذي وضعه الرب كمعيار لمحاسبة البشر ".

يقتصر الالتزام بقواعد قانون الطبيعة على المرحلة الأولي من العصر الطبيعي قبل اختراع النقود في ذلك العصر كان عدد البشر ضئيلاً والملكية محدودة ولم يكن هناك حافز للاستيلاء على مزيد من الأرض وبالتالي عدد المنتهكين لقواعد القانون كان قليلاً جداً بحيث لم تدع الحاجة إلى سلطات متنوعة أما في المرحلة الثانية من العصر الطبيعي بعد اختراع النقود يتعرض قانون الطبيعة للانتهاك مما يجعل هذه المرحلة مشابهة لحالة الحرب التي وصفها "هوبز" ولقد تعرض "لوك" لنقد بسبب هذا الوصف حيث يقول أن عصر الطبيعة أصبح محفوف بالمخاطر وغير آمن ومعرض للاعتداء لأنه الأغلبية لم تعد تراعي مبادئ العدالة في قانون الطبيعة.

يوازن "لوك" بدقة بين القيود المترتبة على الانتقال من العصر الطبيعي إلى المجتمع المدني وقيام الحكومة وبين تحمل المضايقات التي يعانيها الأفراد في ذلك العصر وأنتهي إلى أن قيود المجتمع المدني أفضل من حالة العصر الطبيعي إن كان هذا بدوره أقل قهراً من قيام حكم مطلق يوفر الأمن والنظام الذين سعي إليهما هوبز على حساب حقوق وحريات الأفراد.

ومن ثم جاء بمؤلفه عن العقد الاجتماعي ليرس دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة وفي معرض حديثه عن الحرية والمساواة يري أن الهدف الذي تسعي إليه الدولة هو المحافظة على الحرية والمساواة لمواطنيها فالمجتمع السياسي يتكون كما يري لوك حينما تتحد مجموعة من الأفراد وذلك بمحض إرادتهم ثم يقوموا بتعين الحكومة التي يرون إنها صالحة لتولي قيادة المجتمع وبذلك يكون الفرد شارك في إدارة لشئون مجتمعه عن طريق اختيار قادة هذا المجتمع.

الخلاصة:

"لوك "في رأي كثير من المفكرين الغربيين فيلسوف ليبرالي من الدرجة الأولي ويعتبره البعض الآخر أنه أحد رواد الاتجاه الديمقراطي في الفلسفة السياسة الغربية كما يرجع الفضل إليه في تطوير مفهوم الملكية كما كان له تأثيره الكبير فيمن جاءوا بعده حيث يعزو بعض الليبراليين في القرن

العشرين جذورهم الفكرية الحقيقة إلى آرائه، فلا غرو أن نظرية لوك في الملكية احتلت مكاناً مرموقاً في الفكر السياسي الغربي بصفتها نقطة انطلاق ضرورية لفهم النظريات اللاحقة في هذا المجال.

٤- العدالة عند كانط: ١٧٢٤ -١٨٠٤ م

تجنب كانط في بداية حياته ما يتعلق بالدولة وأجهزتها السياسية حتى إننا نكاد نجهل آراءه السياسية لولا إنه نشر في أواخر أيامه وأثناء الثورة الفرنسية عام ١٧٩٥ كتابه الهام مشروع السلام الدائم لهذا الكتاب عدة جوانب حيث إنه يمثل أُمنية كانط في شكل الحكومة يمثل ثانياً رغبته في تحديد شكل جديد لنظام سياسي عالمي مما يعتبر إضافة إلى ما ضمنه من آراء مهمة في فلسفة التاريخ كان "كانط "من أشد المعجبين "بروسو" وقال أنه يقرأ كتب" روسو" عدة مرات لأن جمال الأسلوب كان يمنعه من الانتباه للموضوع

استوعب "كانط "و انتقد الأفكار السياسية للعديد من المفكرين العظام من امثال ميكافيللي المنظر لمدرسة القانون أو القانون الطبيعي "هوبز ولوك وروسو "أختص كانط بهجومه على هوبز حيث رفض كانط آراء هوبز في الاستبداد بالسيادة ورفض عقلانيته، محاولته لتطبيق المناهج والطرق الهندسية على الشئون الإنسانية والاجتماعية.لكن القضية الأساسية لكليهما كانت واحدة وهي الانتقال من حالة الحرب إلى حالة النظام والسلام.

أقر كانط أن العدالة تنبع من العقل، والولاء ينبع من الإحساس، والعقل وحده هو الذي يستطيع أن يفرض الواجبات الأخلاقية الكونية غير مشروطة، الواجب هو الذي يفرض علينا أن نكون عادلين وهو نابع من العقل وهو مستوي مختلف تماما عن مستوي العلاقات العاطفية التي تولد فيها الولاء فأعتبر كانط أن الإرادة العامة هي الممثل الحقيقي عن الإرادة الطبيعية ذاتها وأن كل الخير يكمن في إفساح المجال لهذه الإرادة بالظهور وهذه الإرادة هي التي تجمع بين افراد الشعب كله وتكمن في ذوات هؤلاء الأفراد إذا كان التشريع مستمد من هذه الإرادة، فإن ذلك ضمانا أكيداً على صحته وهو وحده التشريع الكامل.

أكد كانط على أن الإنسان اجتماعي بطبيعته، من هنا تأتيه أهميه تنظيم المجتمع بطريقة تسمح لكل عضو فيه أن يمارس حريته وأن يحقق غاياته الأخلاقية، مبادئ التشريع في رأي كانط هي القدرة على تحديد أطر وجوانب هذا التنظيم، لقد أهتم كانط بالقانون وقسمه إلى قانون عام هو السياسي وقانون خاص هو القانون الطبيعي.

رأي كانط أن الإنسان خير بطبيعته وأن انحرافه ينشأ عن البيئة والظروف وقد تسبب ذلك في نقده من عدد من الفلاسفة الذين اعتبروا رأيه هذا بمثابه محاولة لإلقاء المسئولية واللوم على المجتمع من أجل تبرير سلوكياته وإراحة ضميره، كذلك ربط بين الحقائق والقيم وتجلي على وجه الخصوص في إعادته للروابط الوثيقة بين السياسة والأخلاق .

الحق في رأي كانط:

لا يمكن التوصل إليه عن طريق العقل التجريبي أو العملي أي لا عن طريق المعرفة المتأنية ولا عن طريق التجربة المادية بل عن طريق روح الجماعة يوسع كانط هذا المفهوم بفضل عقده باسم مبدأ الجماعة حيث يقول أن جميع الجواهر من حيث هي موجودة تكون في حالة جماعة أي في حالة معاوضة وهي التبادلية بين المنافع الواحد منها للأخر، ويقول كانط عامل الناس جميعهم وكأنهم غايات لا وسائل يقصد بهذا المبدأ عدم معامله الناس بطريقه تسيئ إلى آداميتهم بل يعامل الناس معامله تخضع لمبدأ بسيط معروف أو قانون معترف به يرتكز هذا القانون على العقد الاجتماعي .

يُسفر كانط عن آراءه في ضرورة التنافس الدائم على التملك والسلطان لخدمة المصالح العامة حينما بيّن أن المشكلة الكبرى للنوع الإنساني التي أرغمته الطبيعة على أن يجد حلاً لها هي الوصول إلى تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون عام، هذا هو ما يراه كانط أجمل نظام اجتماعي ويعترف كانط بصعوبة إيجاد سلطه عليا توفق بين مبدا التنافس الاجتماعي وبين ضرورة الخضوع للقوانين وتنفيذ العدالة اللازمة بل يعتبره مستحيلا، إذا كان كذلك فكيف يمكن الوصول إلى الحق الذي لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق روح الجماعة؟ أو بين روح الجماعة في ظل عدم وجود سلطة تستطيع أن توفق بين التنافس وبين الخضوع للقوانين وتنفيذ العدالة؟ .

لقد أقر كانط بما أسماه سيادة الغايات حيث أوجب أن يجعل الإنسان إرادته متوافقة مع إرادة الاخرين بما يرجع إلى فكرة العدالة كما أن المذاهب الواقعية السائدة اليوم في أمريكا تدعوا إلى إيجاد توازن بين مختلف الحقوق والواجبات خاصة أن صيانه الحقوق جزءاً من العدالة حيث ترجع أهميه دراسة العدالة إلى حقيقة أن هذه القيمة هي الأساس عند معظم الفلاسفة أو هي على الأقل أهم الأسس وتتجلي قيمتها باعتبارها ميزان سائر القيم الأساسية في الدساتير وبها يتحقق الخير لكل البشر وتؤدي بنا العدالة إلى احترام كل الحقوق، لكن في سبيل تحقيق هذه الغاية اندلعت الثورات ونشبت الحروب وابتليت الإنسانية بنظم العنف والطغيان.

الدولة والسلطة عند كانط:

يّعرف كانط الدولة إنها وحدة عدد من الناس تحت سلطة قوانين تشريعية تستند الدولة بصفتها منظمة اجتماعية أي منظمة بقوانين الحق إلى المبادي العقلانية التي تدور حول المفاهيم التالية: حرية جميع أفرادها بصفتهم الإنسانية ومساواة بعضهم بعضاً واستقلال جميع الأفراد بصفتهم مواطنين، ليست هذه المبادئ قوانين تسنها الدولة عندما توطد أركانها بقدر ما هي أسس لا يمكن للدولة أن تبني إلا عليها وحدها[١]

ومن ثم أعتبر كانط أن الدولة هي جملة أشخاص متميزين وهو بذلك يعني إنهم أحرار فالدولة ذات طبيعة حكومية تعاقدية أي تقيم علاقة بين الحكام والمحكومين على أساس نسق من الحقوق والواجبات، فكما أن للمواطن حقوق فهو عليه أيضاً واجبات والأمر كذلك بالنسبة للحاكم ويتم الاتفاق عليهما في ثنايا العقد الاجتماعي هذه النظريات التعاقدية خصوصاً عند لوك روسو وكانط تختلف عن النظريات السياسية التي تمنح الحاكم الديكتاتورية[٢].

رأي "كانط" أن كل فرد دولة يجب أن تشتمل في ذاتها على ثلاث سلطات أي أن الإرادة العامة **يجب أن تكون موجودة في ثلاثة أشخاص:**

*) السلطة ذات السيادة: تقوم في شخص المشرع.

*) السلطة التنفيذية: تقوم في شخص من يحكم وفق القانون.

*) السلطة القضائية: التي تنسب إلى كل واحد حقه وفقاً للقانون متمثلة في شخص القاضي

*) السلطة التشريعية: التي تقرر الحرب ويجب أن تكون صادرة عند كانط عن إرادة الشعب.

هذا النوع من الحكومة هو أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة واستتباب السلام[٣].

الشعب إذن هو مصدر السلطة والسيادة العامة لأنه لا يمكن أن يوجد سيد غيره بموجب قوانين الحرية، فهو صاحب الحق في التشريع، أما الحاكم هو مجرد وكيل يمثل الإرادة العامة بل أن السلطة القضائية مصدرها الشعب ومن هنا يمكن القول أن النظام الديمقراطي هو الشكل العقلي للدولة عند

---

[١] إيمانويل كانط: مشروع السلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولي، ١٩٥٢م، صـ١١.

[٢] د/ على عبد المعطى محمد: اتجاهات الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣م، صـ٤٩.

[٣] د/ عبدالرحمن بدوي: إيمانويل كانط (فلسفة القانون والسيادة)، مرجع سابق، ص ١٢.

كانط فمالك الارض هو الشعب وليس للدولة الحق في أن تمتلك هذه الأراضى بل عليها أن تملكها للأفراد بطريقه قانونيه.

لكن تبلغ الجرأة بكانط ذلك الرجل الهادئ النظامي أن يصرح باستحالة تحقيق مثل هذه التشريعات والأنظمة إلا عن طريق الثورة، ونلاحظ أن كانط أصدر كتابه مشروع السلام الدائم١٧٩٥م. بعد نشوب الحرب والثورة الفرنسية هنا تدرك أهمية الثورة في نظره باعتبارها البادرة الأولي لتحرير أوروبا من أنظمتها الاستبدادية العتيقة واستبدالها بأنظمة جمهورية وقيام نظام دولي يرتكز على الديمقراطية ولا مكان فيه للعبودية ولا للاستغلال.

ومن هنا ذهب كانط أن الدولة لديه دولة سليمة وأنه يمكن لإفرادها أن يجدوا الأمان والعدالة، لهذا نجد كانط أختلف مع روسو لأنه يؤمن أن دولة الطبيعة ليست دولة البراءة، لهذا فإن الإنسان لا يفسده المجتمع بل على العكس فالمجتمع يساهم في تحضر الإنسان، نجد كانط يتفق مع هوبز بعض الشيء في أن دولة الطبيعة هي دولة الحرب ككل ضد الكل لهذا فان كل ما نحتاجه هو الإرادة الملزمة لكل فرد على حد سواء وهذه الإرادة هي عامة وجماعية وتعطي الأمن والعدل للجميع.

الخلاصة:

على الرغم مما كان لآراء كانط من عظمه وأثر على الفلاسفة الألمان من بعده وعلى الحركة القومية في ألمانيا وفي العالم إلا أن آراءه لا تخلو من بعض جوانب النقد وهي: نقطه الانطلاق عند كانط هي مبادئ عقلانية ومن أبرز هذه المبادي ذات علاقة بالسياسة هي الحرية والمساواة نعم قد تكون هذه المبادئ نتائج تطبيقيه لكن ليس لها أي وزن في التحقق من صحتها أن ما يقرر هذه الصحة أو عدمها اعتبارات عقليه قبلية بمعزول عن أي اختبار، كانط نفسه لا ينكر أن معظم براهينه قبليه وعذره في ذلك أن العصر الذي لديه سجلات تاريخيه عنه قصير جداً لا يكفي لاكتشاف أي شيء عام .

بعد أن وضع "كانط" مبادئ دستوره الجمهوري اعترف في موضع آخر من مشروعه بصعوبة تحقيق مثل هذا الدستور ويظهر في ذلك نوع من عدم التناسق في فكر "كانط فكيف يقول بتطبيق دستور مثالى ثم يعود ويقر بصعوبة تطبيق مثل هذا الدستور هل يمكن لدولة من الدول أن تقوم على تطبيق دستور اعترف واضعه بعدم إمكانيه استتبابه

فقد رأي كانط أن تكون الهيئتان التنفيذية والتشريعية منفصلتين بغض النظر عن عيوب الفصل إلا أن "كانط" لا ينكر أن هناك ملك فهو في الواقع يري أن أسهل الأمور هو الحصول على حكومة كاملة في كنف الملكية.

لكن كل هذه الانتقادات لا تقلل أبدآ من شان "كانط" ومن قوه تأثيره وأفكاره التي دوت في سماء أوروبا.

الفصل الثاني
نظرية العدالة عند جون رولز

ويشتمل هذا الفصل على الآتي:

*** تمهيد**

أولا: الليبرالية السياسية ونقد مذهب المنفعة.

ثانيا: تعريف جون رولز للعدالة.

ثالثا: الوضع الأصلي.

رابعا: العدالة التوزيعية.

خامسا: مبادئ العدل عند رولز

سادساً: قانون الشعوب

*** تعقيب**

تمهيد

على مدى عقدين وطوال الخمسينات تقريباً ظل المشتغلون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد إنجازات جون رولز وتطويره لنظريته حتي أصدر في عام ١٩٧٢م كتابه الشهير " نظرية في العدل "، تدور نظرية العدالة عند رولز حول تطور وترسيخ المذهب التقليدي للعقد الاجتماعي، فمذهب العقد الاجتماعي لم يكن مفتوحاً لمزيد من الاعتراضات التي يُحتمل أن تغير من مصير هذا المذهب (العقد) لذلك كان يرغب في العمل على توضيح الخصائص التكوينية الأساسية لهذا الاصطلاح الذي أسماه العدالة كإنصاف (a Justice as a fairness) ليجعله تطويراً لطريقة نظامية بديلة للعدالة أعلى شأناً من مذهب المنفعة.

فلقد كان توجه رولز في نظرية العدالة قائم على إضفاء المعاني الأخلاقية على مؤسسات الدولة الليبرالية وتجاوز أساليب العنف والإكراه التي تمارسها الدولة على مؤسساتها وأفرادها من دون أخذ حقوقهم الفردانية، لذلك وصف عمله إنه تجديدي في ميدان الفلسفة السياسية، وذهب إلى أن الفرد قادر على بناء نظام شامل لحياته داخل المجتمع الأمريكي ولا يمكن أن يستسلم لحاجاته ولا لأهوائه الطبيعية التي يحكمها السوق، ومن ثم يهدف رولز من وراء نظريته السياسية إلى بعث الأمل في الليبرالية السياسية من جديد وإلى إحلال توازنات جديدة بين الحقوق والحريات والواجبات، فالعدالة هي البلسم الذي يُشفي الحداثة الليبرالية من أمراضها، فهناك نبرة مُتفائلة لدى رولز في أن تبعث العدالة بما هي إنصاف روحاً جديدة في الليبرالية وأن توفق بين مُتناقضات الحداثة والديمقراطية وبين الحرية والمساواة.

أولاً: الليبرالية السياسية ونقد مذهب المنفعة العامة في فكر جون رولز

١- الليبرالية السياسية وفكرة العقل العام:

يميز رولز بين الليبرالية بوصفها فلسفة تؤسس للحياة وبوصفها مبدئاً شاملاً، والليبرالية من حيث هي مبدأ سياسي فقط، فإذا كانت الفلسفة الليبرالية تنطلق في تحديدها لما ينبغي أن يكون عليه النظام الاجتماعي والسياسي من تصور مُسبق عن طبيعة الفرد والحياة الخيرة، نجد أن رولز أختار مقاربة سياسية لا تعتمد على أفكار مثيرة للخلافات من طبيعة الإنسان أو المعتقدات الدينية أو الأخلاقية

فإذا كانت الليبرالية الشاملة تدافع عن الترتيبات السياسية باسم جملة من المثل الأخلاقية حيث تحاول العقيدة الأخلاقية الشاملة أن تبني أي أحكام سياسية صادقة على وفق المذهب الحدسي أو

النفعي، بينما نجد الليبرالية السياسية عند " رولز" لا تقل ولا ترفض أي عقيدة شاملة خاصة فهي تفضل أن تكون على الحياد من النزاعات الجدلية المتزمتة وتتجنب اعتماد أي نظرة شاملة معينة

فبحسب منطق المصلحة العمومية الذي يسعي إليه رولز لا سبيل إلى وجود مشروع للمواطنين لمناقشة مسائل سياسية ودستورية أساسية بالاعتماد على مثلهم الأخلاقية أو الدينية فقط حيث يري رولز أن الفصل بين هويتنا السياسية وهويتنا الخاصة يجد مصدره في الطبيعة الخاصة التي تميز المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، إذا تتميز المجتمعات الديمقراطية الغربية المعاصرة بوجود عدد من المذاهب الشاملة المعقولة المتعارضة دينية وفلسفية وأخلاقية، يدرك المواطنون أنهم لا يستطيعون التوصل إلى اتفاق أو حتي مجرد التوصل إلى تفهم متبادل على أساس مذاهبهم الشاملة المتعارضة(

ويؤكد " رولز" أن هذا التنوع في العقائد الشاملة الموجود في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة " ليس مجرد حالة تاريخية سرعان ما تزول، إنه ملمح دائم للثقافة الديمقراطية العالمية "، هذه السمة التي تتسم بها المجتمعات الحرة يسميها "رولز " "واقعة التعددية المعقولة " التي يُعدها سمة مرغوباً فيها في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة لأنها تعبر عن التنوع البشري، ولا يوجد هناك طريقة سياسية للقضاء على هذه التعددية إلا بالاستعمال القمعي للسلطة السياسية بهدف إقامة عقيدة شاملة يسميها رولز واقع القمع التي تتناقض مع الحريات الديمقراطية الأساسية، ينطلق رولز من هذه الواقعة واقع التعددية المعقولة تحديداً للبحث عن ماهية المبادي العامة للعدالة التي يمكن أن يتبناها مواطنون أحرار متساوون للوصول إلى مجتمع عادل يقر بها المجتمع من دون أن يكونوا مضطرين للتراجع عن قناعاتهم أو توجهاتهم الخاصة

فإذا كان المواطنون في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة لا يتفقون عادة في تصور أخلاقي أو فلسفي أو ديني شامل، لأن هذه القناعات من الصعب الاتفاق عليها، فإنه من المعقول البحث عن اتفاق في مبادئ العدالة السياسية التي تكون محايدة إزاء المجادلات الواقعة بخصوص هذه المسألة فالليبرالية السياسية عند" رولز" تتعلق بالمقام الأول بالصراع الذي يرجع إلى مذاهب شاملة لا يمكن التوفيق بينها " وتري إنه بالرغم من أن مذاهبنا الشاملة غير قابلة للتوفيق بينها ولا يمكن التوصل إلى حل وسط، يستطيع المواطنون الذين يعتنقون مذاهب معقولة أن يشاركوا في تفكير عقلي من نوع آخر، وأعني تفكيراً وفقاً لعقل عام يتمثل في تصورات سياسية للعدالة

يؤكد "رولز" أن المذاهب الشاملة المعقولة دينية كانت أم غير دينية "علمانية "، بإمكانها أن تشارك في المناقشات السياسية في المجتمع في أي وقت بشرط أن تقدم هذه المذاهب أسباباً سياسية تتفق والعقل العام لتأييد المبادئ التي تطرحها، إذ يشير" رولز " إلى هذا التحفظ أو الشرط على إنه شرط مُلزم Proviso

فالليبرالية السياسية عند رولز تنشأ من واقعتين واقعة التعددية المعقولة فضلاً عن واقعة أن السلطة السياسية في النظام الديمقراطي هي سلطة مواطنين أحرار ومتساوين بوصفهم كياناً جمعياً، من هاتين الواقعتين تنشأ مسألة المشروعية السياسية الليبرالية، فالسلطة السياسية لا تكون مشروعة إلا عندما تمارس طبقاً للدستور مكتوب أو غير مكتوب

٢- نقد جون رولز لمذهب المنفعة العامة:

المنفعة utility في الاقتصاد هي الأهمية التي يقرها شخص اقتصادي لسلعة معينة تبعاً لقدرتها على إشباع حاجة اقتصادية بصرف النظر عن أي اعتبارات أخلاقية أو صحية وتعد المنفعة الأساس النظري للعديد من الموضوعات الاقتصادية

لقد تطورت فكرة المنفعة مع تطور الفكر الاقتصادي فعلى أثر أفول أفكار المدرسة النفسية التي كانت سائدة حتي عام ١٨٧٠م، ظهرت إلى الوجود بواكير فكرة المنفعة، وتتبلور أفكارها في فكرة بسيطة هي: أن شدة الحاجة إلى الشيء تقل تدريجياً لدى إشباعها وبما أن الشيء قابل للتجزئة، وعليه فإن الوحدة الأخيرة من الشيء تحدد منفعة ذلك الشيء كلياً

ينطلق "رولز" من بلورة تصور للعدالة الاجتماعية يعارض فيها التصورات النفعية التي سيطرت على الفكر، وقد رأي أنصار مذهب المنفعة Utilitarianism أن تعظيم المنفعة يعد معياراً معنوياً لتنظيم المجتمع، ورأي "جيرمي بنتام" (١٧٤٨ – ١٨٣٢)، "وجون ستيوارت مل" (١٨٠٦ – ١٨٧٦)، أن المجتمع يجب أن يضع تعظيم المنافع الكلية للأفراد هدفاً له "أعظم سعادة لأكبر عدد"

فلقد أراد "رولز" أن يقدم تصوراً بديلاً عن المذهب النفعي قائلا "إذا أردت التوصل إلى تصور في العدالة يقدم بديلاً نظامياً معقولاًعن المذهب النفعي الذي ساد لفترة طويلة في التفكير السياسي والسبب الرئيسي الذي يدفعني إلى إيجاد مثل هذا البديل هو الضعف كما أعتقد في العقيدة النفعية كأساس للمؤسسات الديمقراطية الدستورية على وجه الخصوص، لا أعتقد أن المذهب النفعي يستطيع تقديم تفسير مُرضي للحقوق والحريات الأساسية للمواطنين كأفراد متساوين، هو مطلب ذا أهمية مُطلقة من أجل تفسير المؤسسات الديمقراطية".

ثانياً: تعريف جون رولز للعدالة:

إن الفعل العادل لا يتم صدفة ولا تلقائية فالعدالة ممارسة قصدية وواعية تتبني على أساس العقل والاختيار المعقول والحق، فليس هناك عدالة غير قصدية أو عبثية لأن حياة الإنسان تبقي في حاجة ماسة لعدالة قائمة على أساس المساواة والإنصاف لضمان استمراره وأمنه بالدرجة الأولي، فالعدالة في النهاية تُكفل وتَضمن الحق الإنساني ضمن هذه المنظومة القانونية التي يجب أن تكون متوازنة لا يشوبها أي نقص أو خلل ينقص من مصداقيتها، في هذا الصدد يمكن أن نصف الحياة الاجتماعية باعتبارها شجرة جذرها القانون والحرية وجذعها العدالة وفروعها هي كفالة الحقوق الإنسانية كحق الأمن والصحة وكحق التعبير.

أ) الأهداف:

إن هدف نظرية العدالة عند جون رولز هي أن تصمم وتطور وترسخ للمذهب التقليدي للعقد الاجتماعي، لقد كان توجه رولز قائم على إضفاء المعاني الأخلاقية على مؤسسات الدولة الليبرالية وتجاوز أساليب العنف والإكراه التي تمارسها الدولة على مؤسساتها وأفرادها من دون أخذ حقوقهم الفردانية، لذلك وصف عمله بأنه تجديدي في ميدان الفلسفة السياسية، ومن ثم يهدف " رولز" من وراء نظريته إلى بعث الأمل في الليبرالية السياسية من جديد وإلى إحلال توازنات جديدة بين الحقوق والحريات والواجبات، فهناك نبرة متفائلة لدى "رولز" في أن تبعث العدالة بما هي إنصاف روح جديدة في الليبرالية، وأن توفق بين مُتناقضات الحداثة والديمقراطية وبين الحرية والمساواة.

ب) المنطلقات:

لقد حاول "رولز" أن يبعث معني تجديدي للإنسان في الدولة العقلانية هذا عن طريق تصور جديد لمعني العدالة سيكون الأساس الأخلاقي للمجتمع الديمقراطي لذلك وضع الفرد في المجتمع سيتوقف عن الاعتماد على الأساس الاقتصادي وحده بل سيتصحح بآراء ومعتقدات الناس التي تصور الإنسان كائناًواعياًومسئولاً ومصدراً لأفعاله وتصوراته.

إن الهدف الأساسي الذي يستهدفه رولز من نظرية العدل هو تقديم أساس نظري متماسك لمفهوم العدل، أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة هذا المذهب الذي لا يزال قائماً منذ أن قال به جيرمي بنتام وحتي الآن، لذلك كان على رولز أن يعطي معني آخر للعدالة ضمن نظرية جديدة تكون في وفاق مع هذه القيم التي ترفض صورة الإنسان النفعي وتعطيه معني يعيد له

الاعتبار يقول "رولز" "**العدالة هي الفضيلة الاولي في النظام الاجتماعي مثلما هي الحقيقة في نظام التفكير**" .

محاولة رولز إذن هدفت لاسترجاع الفلسفة السياسية لأهميتها كفرع فلسفي وإعطائها الأساس الفلسفي الثابت، من هنا وصل" رولز" إلى أن نظرية المنفعة العامة ونظرية العقد الاجتماعي أخفقا في بناء مضمون سياسي وأخلاقي حقيقي واكتفيا بتكريس التطاحن الفرداني، لذلك أراد أن يوضح أن مذهب العقد الاجتماعي لم يكن مفتوحاً لمزيد من الاعتراضات التي يُحتمل أن تغير من مصير هذا المذهب، لذا أهم حدث سجله ظهور "نظرية رولز" في تاريخ الفلسفة المعاصرة هو الرجوع لسؤال العدالة، فقد طرح رولز مسألة العدالة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية من جديد.

ج) أرضية العدالة:

نقطة البداية في بناء نظرية في العدالة عند رولز أن هناك مُنطلقات أساسية شهيرة يجب التوقف عندها، فالموضوع الرئيسي للعدالة يتمثل في البنية الأساسية للمجتمع أو الطريقة التي تقوم بها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية بتعيين الحقوق والواجبات الأساسية وتقسيم أو توزيع الفوائد المتأتية من التعاون الاجتماعي، هنا يطرح "رولز" مشكلة البنية الأساسية للمجتمع الموجهة، فالناس يولدون ضمن وضعيات اجتماعية مختلفة كالعائلة والملكية والعمل والدستور يظهر أثرها على الأفراد وسيكون لها أبعاد على حياتهم في الميدان السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فهذه البنية تُسهل تقدم البعض على حساب البعض الآخر، إذن الأمر يتعلق بلا مساواة عميقة وشاملة لذلك سيكون اهتمام "رولز" مُنصباً على هذه اللا مساواة التي لا مفر منها .

لذلك موضوع العدالة هو هذه البنية الأساسية للمجتمع الذي يوزع الخيرات المُستقاه من التعاون الاجتماعي ويطالب فيها كل فرد عقلاني بقسمة عادلة تعني التوزيع الصحيح للحصص وهو اهتمام بعدالة توزيعية كانت موضوع اهتمام منذ زمن " ارسطو"، لكنها اختلفت عن التصور الحديث للحق الطبيعي الذي اكتفي بالاهتمام بالمساواة الصورية بين المواطنين الداخلة في تحضير وتشريع القانون هو إذن يتكلم عن نموذج من العدالة تراعي فيه الحقوق والواجبات الأساسية.

ثالثا: الوضع الأصلي:

١) التعريف بالوضع الاصلي: The Original Position

يبدأ الوضع الأصلي بالفكرة المنظمة للمجتمع نظاماً منصفاً من التعاون بين أشخاص أحرار ومتساوين، فينشأ مباشرة سؤال يتعلق بكيفية تعيين الشروط المنصفة للتعاون، وعلى سبيل المثال هل يتم تعيينها من قبل سلطة مختلفة عن الأشخاص المتعاونين مثلاً بواسطة قانون إلهي؟ أو أن هذه الشروط يدركها بأنها شروط منصفة كل واحد استناداً إلى نظام قيم أخلاقية مثلاًعن طريق الحدس العقلي أو بالرجوع إلى ما أعتبره البعض قانوناً طبيعيا أو تُحسم مسألتها عن طريق اتفاق يصل إليه المواطنون الأحرار المتساوون.

إذن اقترحت فكرة الوضع الأصلي لتجيب عن السؤال حول كيفية توسيع فكرة الاتفاق المنصف لتطبق على مبادئ العدالة السياسية للبنية الأساسية، قد أعُد ذلك الوضع كموقف مُنصف للأطراف باعتبارها حرة ومتساوية وباعتبارها بنية صحيحة من الوضع، هكذا يكون أي اتفاق تصنعه الأطراف هو اتفاق منصف وبما أن مضمون الاتفاق يختص بمبادئ العدالة في البنية الأساسية فإن الاتفاق في الوضع الأصلي يعين الشروط المصنفة للتعاون الاجتماعي بين مواطنين أحرار ومتساويين ومن ذلك نشأ أسم العدالة كإنصاف نلاحظ أن الوضع الاصلي يُعمم الفكرة المألوفة وهي فكرة العقد الاجتماعي وذلك بجعله هدف الاتفاق على المبادئ الأولي للعدالة الخاصة بالبنية الأساسية وليس صورة خاصة من صور الحكم كما هو الحال عند " لوك".

هذا الوضع الأصلي عند رولز أكثر تجريداً، فالاتفاق يجب أن يُعتبر افتراضي وليس تاريخي فهو:

١) افتراضي: لأننا نسأل الاطراف عما يمكنها الاتفاق عليه وليس عما اتفقت عليه.

٢) ليس تاريخي: لأننا لا نفترض أن الاتفاق قد وقع أو يمكن أن يقع في وقت ما وحتي لو حصل ذلك فلن يغير في الوضع شيء، وتعني الفكرة الثانية أن المبادئ التي يتفق عليها الأطراف يجب أن تُقرر عن طريق التحليل، قد يوِجه اعتراض خطير وهو بما أن الاتفاقات افتراضية وليست ملزمة إطلاقاً فإن اتفاق الأطراف في الوضع الأصلي سيبدو عديم الأهمية، لكن يرد "رولز" على هذا الاعتراض: " أن أهمية الوضع الأصلي تكمن في حقيقة كونه وسيلة تمثل تجربة فكرية هدفها التوضيح للعموم أو للذات، فعلينا أن نعتبره امتزاج لشيئين **الأول:** هو يصوغ ما نعتبره هنا والآن

شروطاً منصفة وعلى ممثلي المواطنين الأحرار والمتساويين أن يتفقوا في ظلها على شروط منصفة للتعاون، **الثاني** هو يصوغ ما نعتبره هنا والآن قيوداً مقبولة على الأسباب العقلية التي على أساسها يمكن للأطراف الموجودة في ظل شروط منصفة أن تقدم مبادئ عدالة سياسية معينة وترفض مبادئ أخرى".

إذن يصوغ الوضع الأصلي وبطريقة مناسبة اعتقاداتنا المتعلقة بهذين الشيئين وهما الشروط المنصفة للاتفاق بين مواطنين أحرار القيود المناسبة على الأسباب العقلية لتوضيح **النموذج الأول (الشروط المنصفة)** فالأطراف نظراء في الوضع الأصلي وفي هذا صياغة لاعتقادنا وهو أن يكون المواطنين متساوين في جميع النواحي عندما تكون المسائل مُختصة بالعدالة السياسية الأساسية أي يكونوا حائزين على قدر كاف من القوي المطلوبة ذات الصلة بتشخيصاتهم الأخلاقية وعلى قدرات أخرى تخولهم تعاوناً طبيعياً ومكتملاً على مدى حياة كاملة ولابد أن يكون ممثلوا المواطنين موجودين في مواضع متناظرة في الوضع الأصلي .

أما النموذج الثاني وهو القيود المناسبة على الأسباب العقلية: إذا كنا معقولين فسيكون أحد معتقداتنا المعتبرة أن لا تكون واقعة كوننا نشغل موقعاً اجتماعياًسبب لقبول مفهوم العدالة لمصلحتنا أو التوقيع من أخرين أن يقبلوه فإذا كنا أثرياء أو فقراء فنحن لا نتوقع من كل إنسان آخر أن يقبل بنية أساسية لمصلحة الأثرياء أو الفقراء لمجرد ذللك السبب.

لصياغة هذا الاعتقاد أو اعتقادات أخرى مماثلة لا نسمح للأطراف أن تعرف الوضع الاجتماعي للأشخاص الذين تمثلهم وحجاب الجهل توسيع للفكرة نفسها باختصار نقول أن الوضع الأصلي يمكن فهمه على إنه وسيلة تمثيل، كذلك هو صياغة لمعتقداتنا كأشخاص معقولين بوصفهم الأطراف، حيث إن كل واحد منها مسئول عن المصالح الأساسية للمواطن الحر والمتساوي مع غيره إنها متموضعة بصورة منصفة وإنها ستصل إلى اتفاق خاضع لقيود مناسبة عامة على أسباب مصلحة مبادئ العدالة السياسية، كذلك يخدم الوضع الأصلي أهداف أخرى فهو يوفر طريقة للبقاء مع فرضياتنا فنحن نقدر أن نري ما افترضناه بالنظر إلى الطريقة التي تم فيها وصف الأطراف ووضعهم فالوضع الأصلي يبرز القوة المركبة لافتراضاتنا عندما نوحدها في فكرة واسعة تمكننا من رؤية ما تتضمنه بيسر أكبر.

كذلك نتصور الموقف الأصلي على أنه المرشد الطبيعي للوصول لبديهية ما أو حدس معين فعلى أي حال فإن الموقف الأصلي يعد ذا أهمية كبيرة لاختيار وجهات نظرهم فهو يعمل على عدم

الوصول إلى اختلافات عندما يتخذ شخص ما هذا الموقف بحيث ينتهي دائماً للوصول إلى نفس المبادئ التي تم التوصل إليها، يعد حجاب الجهالة بمثابة المفتاح الشرطي للوصول إلى هذه المبادئ في العدالة ومن ثم فهو يعطي صفة العمومية لهذه المبادئ حيث يجعل كل الأزمنة على حد سواء فيعرف هؤلاء الأفراد أيضاً في الموقف الأصلي ومن الذين لديهم قدرات تفوق غيرهم يشغلون المواقع الأهم والأعلى والأقل عدداً بالطبع.

في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي State of Nature حال الطبيعة يعادل حالة فهو موقف افتراضي لكن هذا لا يعني أن الموقف الأصلي يحكي لنا عن مرحلة تاريخية تتقدم بقيام الدولة كما في المذهب التقليدي، ولكنه موقف خاص ومعين وظروف خاصة من الثقافة لدى أفراد هذا الموقف.

ولما كانت فرضية التعاون الاجتماعي بين الأفراد الأحرار تستلزم معني الإنصاف لا يجب أن يستثني البعض أنفسهم على حساب الأخرين عند التفاوض بقدر ما يجب أن يخضع الجميع لنفس شروط التفاوض، لكن هذه الغاية تبدو صعبة المنال بحكم العوارض التاريخية والطبيعية والاجتماعية المتراكمة التي نعجز معها على تكوين اتفاق حول المبادئ التي تحكم المجتمع، لذلك أفترض" رولز" وضعاً أصلياًهذا الوضع الأصلي الخالي من مكاسب الفرد قد اعتبره اجراءاً كافياً لتحقيق الإنصاف لأنه في اطاره تتحدد المبادئ العامة التي يقوم عليها الاتفاق، فهو الضامن لإنصاف العقود الأساسية للتعاون الاجتماعي وهذا يجعل من نظرية العدل التصور الأكثر معقولية، لذلك فقبول العدالة يجب أن يصنف وفق قدرتها على إقناع الناس به.

فالهدف من الوضع الأصلي هو استخلاص المبادئ التي تحقق الوفاق وتضييق الخلاف بين الشركاء بتصور وضعية يمتنع فيها معرفة المعلومات التي تسمح بتمايز الناس وتفاوتهم وتجعلهم خاضعين لأحكام الأنانية هذا الموقف الأصلي في مجمله صورة من صور العدل الاجرائي الخالص مما يجعل النتائج المترتبة عليه عادلة بالضرورة فالعدل الإجرائي الخالص **هو أحد الأنواع الثلاثة للعدل في تصور "رولز" وهي:**

أ- **العدل الإجرائي التام:** حيث يوجد معيار موضوعي مسبق بالإضافة إلى وجود إجراءات ضمان للمعيار الموضوعي تضمن حيادية نتائجه.

ب- العدل الإجرائي الناقص: حيث يوجد معيار موضوعي مسبق بالإضافة إلى وجود إجراءات ضمان للمعيار الموضوعي لكن لا تضمن مدى حيادية النتائج.

ج) العدل الإجرائي الخالص: حيث لا يوجد معيار موضوعي لكن توجد فقط إجراءات حيادية نقبل بنتائجها ونثق بها، لقد كان دافع "رولز" إلى هذا الموقف الافتراضي –الموقف الأصلي– هو أن حالة الطبيعة في النظريات الكلاسيكية هي فكرة ليس لها أي سند من الواقع أو التاريخ، لذا لجأ إلى موقفه الافتراضي، إذ أن الكلاسيكيين قد قصروا التعاقد على اولئك الذين كانوا يعيشون قبل قيام الدولة ومن ثم كان الانتقاد الموجه إليهم حيث إننا كأفراد لسنا ملزمين أن نخضع لما قد سنه لنا من قوانين أناس آخرون وتعاقدوا عليه، لذا حاول " رولز " أن يتفادى هذا القصور فلم يقصر التعاقد على طائفة بعينها من البشر في مرحلة تاريخية سابقة حيث إن أفراد الموقف الأصلي ليسوا أشخاصاً معينين أو محددين بذواتهم بل أشخاص عقلانيون.

إذن الموقف الأصلي هو طريقة لتحييد أثر المصادفات الخاصة التي توجه الناس بعضهم ضد بعض فالشركاء الموجودين خلف ستار الجهالة لا يعرفون كيف تؤثر الإمكانيات المختلفة على أوضاعهم الخاصة على الصعيد الفردي وعلى الصعيد السياسي، نجد رولز يربط بين كل المذاهب والمعتقدات ليسمح بإقامة انسجام واسع بين الأحكام وهي أحسن وسيلة لبناء تصور للعدل السياسي والربط بين المجتمع كنظام منصف ومستقر للتعاون والإجماع الضروري للوحدة السياسية.

٢) شروط التفاوض في هذا الموقف الأصلي:

أ) إن من يقومون بالتفاوض في هذا الموقف هم أشخاص عقلانيون ويتمتعون بثقافة متعمقة في كافة المجالات بمعني أنهم يدركون أين تكمن مصالحهم على نحو كبير من الدقة أنهم قادرون على أداء تلك الأفعال التي يعتزمون القيام بها

ب) نظرا لأنهم أشخاص عقلانيون فهم أيضاً يتسمون بما أطلق عليه "رولز" التجرد من الحسد أي أن الشخص العقلاني بما لديه من تجرد من الحسد لا يُسخط إطلاقاً أن يري غيره أفضل منه ما لم يكن هذا التفاوت راجع إلى الظلم إلى حد ما في احتياجاتهم ومصالحهم

ج) هؤلاء الشخوص (الأطراف في الموقف الأصلي) متماثلون

د) هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو إكراه واقع على أي أحد منهم

هـ) إنهم يدركون أن المبادئ التي سيتوصلون إليها سوف تكون ملزمة لهم على الاطلاق

و) هذه المفاوضات ما هي إلا محض فروض تصورية خالصة ولا تستند إلى أي أساس تاريخي لكنها وسيلة يتوسل بها إلى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها

ي) هؤلاء المتفاوضون لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعني أن له أهداف محددة هي التي يقرر في ضوئها أنجح الوسائل لتحقيقها فهو قادر على تحديد ما الذي يعد في مصلحته وما غير ذلك

ل) كل منهم معني بتحقيق مصلحته الخاصة إلى أقصي حد ممكن دون أن تعنيه في قليل أو كثير مصلحة باقي المفاوضين، بمعني أن كل واحد لا يشعر بالتعاطف مع الأخرين في الوقت الذي لا يشعر إزاءهم بالحسد أو الضغينة.

من هنا يتبين لنا أن الموقف الأصلي صورة أخرى لنفس ما عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعي فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون في نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم من جوانب شتي اولئك البشر الذين يعيشون في حالة الطبيعة بما تنطوي عليه من حرب وفوضي واضطراب والذين أجبرتهم هذ الظروف على التعاقد لإنشاء مجتمع سياسي على النحو الذي صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعي، ولا يضيف شيئاً يذكر إلى نظرية العقد الاجتماعي، غير أن رولز يطرح بُعداً جديداً يتمثل فيما أطلق عليه أسم حجاب الجهالة، حيث نجد أن كل شخص وأن تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة في سائر المجالات إلا أنه كان يجهل كل شيء عن نفسه .

٣) حجاب الجهالة: Viel of Ignorance

ذهب "رولز" إلى أن فكرة الموقف الأصلي وضعت للقيام بالعدل الإجرائي، من ثم فما نتوصل إليه من مبادئ نتيجة لهذا الموقف هي بالضرورة مبادئ عادلة، فالفكرة الرئيسية هي أن نستخدم العدل الإجرائي الخالص للتوصل إلى نظرية في العدل، حيث إن بعض النقاد قد أخذوا على "رولز" أن الأعضاء المشاركين في الوضع الأصلي قد يعمل كل منهم على مصلحته الخاصة، حيث إن شروط الموقف الأصلي لا تستلزم بالضرورة أن يكون أشخاص هذا الموقف متجردين من التحيز فهم يعلمون أوضاعهم وظروفهم تمام العلم ومن ثم فليس ما يحول دون أن تتكتل مجموعة من الاشخاص المتشابهين في الظروف والأوضاع وتحاول بقوة تجمعها، لمواجهة هذا الاعتراض أدخل "رولز" شرطه الجديد من شروط الموقف الأصلي وهو أن يضع هؤلاء الأعضاء في الموقف الأصلي خلف حجاب الجهالة.

أبطل "رولز" أي تأثير لتلك الظروف الخاصة للأفراد لذلك وضع هؤلاء الأعضاء خلف حجاب الجهالة فهم لا يعرفون كيف تؤثر البدائل المتعددة على حالتهم الشخصية، فأعضاء هذا الموقف يجب ألا يعلموا أنواع معينة من الحقائق الجزئية فلا يعرف أحدهم مكانه في المجتمع أو الفئة التي ينتمي إليها في المجتمع ولا يعرف نصيبه التوزيعي في الممتلكات والقرارات والمدخرات الطبيعية ولا يعرف شيء عن ذكائه أو فكره ولا يعرف أي فرد تصوره الشخصي عن الخير أو عن خططه الشخصية في الحياة أو عن عمره أو جنسه أو مواهبه، كل ما يجب أن يعرفه هؤلاء عن أنفسهم من حقائق هو إنهم يعيشون في مجتمع يجب أن تحكمه مبادئ العدل ويجب أن يكونوا على دراية بعلم السياسة وعلم الاقتصاد، على دراية بأسس الاجتماع البشري وبقوانين علم النفس، فهؤلاء الأعضاء يجب أن يعرفوا الحقائق العامة التي تساعدهم للوصول إلى مبادئ عامة للعدالة، بناء على وجود هذا الحجاب من الجهالة فإن المتفاوضين سيضعون في اعتبارهم ما قد يحمله لهم المستقبل من تقلبات أو لأبنائهم، حتي رأي بعض النقاد أن حجاب الجهالة المفترض هو اصطناعي إلى حد كبير، فمن غير المعقول أن نكون جاهلين بأوضاعنا، من كل ما سبق تعرض "رولز" كذلك للانتقادات الحالية والمستقبلية، كذلك يعتريه بعض الغموض والصعوبات حيث إن استثناء المعلومات الجزئية لدى الأعضاء المتفاوضين قد يضفي صعوبة على فهم مضمون الموقف الأصلي.

لكن" رولز" يؤكد على غير ذلك حيث يري أن إضافة مثل هذه الفرضية الجديدة يعد عاملاً مُساعداً للنظرية وليس سبب جديد لانتقادها حيث يجعل هذا الحجاب كل فرد قادراً على الدخول في أي وقت في هذا الموقف الاصلي حيث يتخيل نفسه في أي وقت داخل هذا الوضع الأصلي مع الأخذ في الاعتبار أن يأخذ بشروط هذا الموقف وبكل ظروفه، ولعل هذا ما يضفي على الموقف الأصلي صفة الاستمرارية والثبات حيث إن هذا الموقف لا ينطوي على أشخاص بعينهم يعيشون الآن أو سوف يعيشون في وقت ما في المستقبل.

لعلنا نلاحظ هنا مدى تفادي "رولز" للاعتراضات التي وجهت لحالة الطبيعة في نظريات العقد الاجتماعي التقليدية ومدى ارتباطها بجماعة معينة وزمن معين سابق على الدولة، لعل فكرة حجاب الجهالة هذه هي التي أفترضها رولز كي لا يتأثر الأفراد وأطراف الموقف الأصلي بأي معارف مستقبلية معينة حيث تُعد هذه الفكرة مثار جدل كبير وقال بها العديد من المفكرين فقد قال بها "رونالد دوركين" قال بحجاب الجهالة والذي ناقش فيه أن توزيع الرفاهية يجب أن يكون بناءاً على أحساس

الطموح وليس على الهبة، لكن حجاب الجهالة الأكثر مناعة ضد إحساس الاختراق والنقد أشبه بالحجاب السميك الذي يمنع الأطراف من القدرة على التفكير العقلاني والوصول إلى مبادئ تقوم على أسس عقلية لكنه حجاب رقيق يمنع فقط الجوانب الذاتية للأطراف في الموقف الأصلي، لكن يقر بوجود بعض الأسس العقلية العامة لدى هؤلاء الافراد ليكونوا قادرين على الاختيار العقلاني السليم.

ففي دفاع "رولز" عن الفروق الفردية عند توزيع الثروات هو بمثابة دفاع عن شكل العدل الحقيقي الذي يراه وليس عن العدل الشكلي، فهناك العديد من النظريات تدافع عن مثل هذه الفروق الفردية فهناك دولة الرفاهية مثلاً تري أن التركيب المعاد توزيعه يقوم على فرضية أن بعض الأفراد لديهم قدرات فطرية فائقة كذلك انعدام في بعض القدرات وتقوم هذه الدولة على إيمان واسع وأكيد بعقيدة معينة هي أنه ليس من العدل أن ندع الأفراد يعانون من الأحداث الموروثة والخارجة عن إرادتهم .

فهؤلاء الأطراف في الوضع الأصلي لا أحد منهم يعلم شيء عن مكانه في المجتمع ولا موقعه الطبقي وهو لا يعلم كذلك مقدار حظه من الثروة ومن المواهب الطبيعية من الذكاء والقوة البدنية، كذلك لا يعلم أحداً منهم مفهومه الخاص للخير إنهم يلتمسون البحث عن مبادئ التوزيع التي تصلح لكل مجتمع ولكل جيل من الأجيال، على الرغم من ذلك فإن معلوماتهم الجزئية تكون منعدمة ومعلوماتهم العامة على النقيض من ذلك تكون مُطلقة بغير حدود فهم يعلمون الحقائق العامة التي تحكم سائر المجتمعات .

حيث يعني "رولز" أن التأمل في مبادئ العدل يجري كما لو كانت تحت غطاء يحرم الأفراد من كل المعلومات التي تحدد وتعين مكانتهم في هذا المجتمع، هو تخيل منهجي لا يمكن أن نجهل أثره، حيث يري أن حفظ الإنصاف يكون في اختيار المبادئ وعدم إدخال العوارض الطبيعية، فالشركاء يجهلون بعض أصناف الوقائع الخاصة لكنهم يعرفون كل الوقائع العامة التي تعين اختيار مبادئ العدالة ووضع المشاركين في الحوار حول العدالة تحت مثل هذا الغطاء من الجهل يعطينا شركاء اجتماعيين لهم القدرة على الاختيار المنسجم لكنهم محرومين من كل ما يجعل أحكامهم تتأثر بالدوافع والأغراض الشخصية والأنانيات الخاصة، فهو موقف ينزع عنهم كل ما يعزز فردانيتهم ويرفعهم إلى الحد الذي يجعلهم يفكرون كذوات أو كأشخاص حول مبادئ العدالة، فقد تخيل رولز أن هذا الغطاء من الجهل يصبح أداة منهجية لها أثر عميق لكونها تسمح لنا بأن نتصور موقف يكون فيه لإنسانية الإنسان الدور أي كذات أو كشخص هي التي تكون أساساً لإقامة مبادئ العدل، بمعني آخر إعطائنا

الوسائل لاستخراج المبادئ التي تجعلنا نتوافق لا مع لعبة المصالح الخاصة البسيطة والحساب الأناني لكن مع ما يتوافق فينا مع إنسانية الإنسان فستار الجهالة موحداً لتصور العدالة والشركاء عقلانيين لأنهم يجهلون ما يجعلهم مُختلفين بعضهم عن بعض سيقتنعون بالحجج نفسها، إذا وجد أحدهم بعد تفكير ناضج أن تصوراًما للعدالة أفضل من تصور آخر فإن الجميع سيفضلونه وسيتوصلون إلى اتفاق جماعي .

لقد واجه "رولز" انتقاداً هاماً جديداً بعد إدخاله لفكرة غطاء الجهل مؤدي هذا الانتقاد هو أن حجاب الجهالة وإن كان ضماناً لعدم التحيز إلا أنه يتناقض مع فكرة التفاوض" فعلام يتفاوض المتفاوضون وكلاً منهم لا يعلم شيئاً عن نفسه وعن أوضاعه الشخصية؟ وكيف يمكن لهم في مثل هذا الوضع أن يتفقوا على مبادئ معينة تكفل لكل منهم أكبر قدر من مصالحه الشخصية وهو لا يعلمها على وجه التحديد.

لكن لا شك أن فكرة حجاب الجهالة على هذا النحو من شأنها أن تُضفي نوعاً من الغموض على معني الموقف الأصلي ومع هذا يمكن لنا أن نقترب من تفهم المقصود بهذا الموقف من خلال إحدى طريقتين:

أولهما: أن نتصور أن مجموعة من الأشخاص دخلوا في هذا الموقف فعلاً، ملتزمين بشروطه وضوابطه ومن أهمها شرط حجاب الجهالة بمعني أنهم في مفاوضاتهم لا يسمحون لمعلوماتهم الشخصية أن تؤثر على قراراتهم فيعتمدون على معلوماتهم العامة ومن ثم ما يتوصلون إليه هو بداهة ما سوف تتوصل إليه أي مجموعة أخرى من البشر تدخل في هذا الموقف وتلتزم بشروطه .

ثانيهما: أن يضع كلً منا في اعتباره أن التأمل العقلي المجرد لشروط هذا الموقف وضوابطه سوف يُفضي بنا إلى النتيجة ذاتها التي يُفضي إليها افتراض أن مجموعة من الأشخاص قد دخلوا فعلاً في هذا الموقف مُلتزمين بشروطه وضوابطه وفي مقدمتها حجاب الجهالة .

خلاصة القول: أن حجاب الجهالة يزيل الفروقات التي تنجم عن الامتيازات بين الأطراف فيصبح الأطراف من هذه الناحية وغيرها من النواحي متناظرة المواضع ولا يتمثل المواطنون إلا كأشخاص أحرار ومتساوون أي كأشخاص حائزين لحد أدني على القوتين الأخلاقيتين والقدرات الأخرى التي تمكنهم من أن يكونوا أعضاء متعاونين في المجتمع في حياة كاملة، يوضع الأطراف في مواضع

متناظرة فإن الوضع الأصلي يكون قد احترم المبدأ الأساسي للمساواة حيث يكون المتشابهون في جميع النواحي ذات صلة ويجب أن يعملوا بطريقة مشابهة وبتحقق هذا المبدأ يكون الوضع الأصلي مُنصفاً.

٤) الموقف الأصلي وظروف العدل*:

قد يتبادر إلى الذهن أن ظروف العدل هي تلك الظروف الكفيلة في حد ذاتها بتحقيق العدل، لكن ينبغي علينا أن نشير إلى أن هذا المعني ليس هو ما يقصده "رولز" بحديثه عن ظروف العدل، فهو يعني بها تلك الأحوال التي يثور بمناسبتها البحث عن العدل وليس تلك الأحوال الكفيلة في حد ذاتها بتحقيقه فما هي إذن تلك الأحوال؟ بعبارة أخرى ما هي ظروف العدل؟ يجيب "رولز" على ذلك أن ظروف العدل هي تلك الظروف المعتادة التي يكون التعاون البشري في ظلها ممكناً وضرورياً، فالمجتمع البشري في تعريفه ما هو إلا مشروع تعاوني يستهدف تحقيق المنافع المتبادلة له وإن أهم ما يتسم به مثل هذا المشروع هو إنه ينطوي في جانب منه على تضارب المصالح البشرية في نفس الوقت الذي ينطوي فيه ذلك على تطابقها

تنقسم هذه الظروف لنوعين هما:

١) الظروف الموضوعية:

تتمثل في أن مجموعة من البشر قد تواجدوا معاًفي فترة زمنية معينة وفي بقعة ذاتها من الأرض، وأن هؤلاء الأفراد على قدر متساو ومتماثل تقريباً من القدرات العقلية والبدنية أو بمعني آخر فإن لا أحداً منهم يتمتع بقدر من التفوق البدني أو العقلي بحيث يَسهُل عليه قهر الأخرين وإخضاعهم لإرادته، أهم هذه الظروف ما أسماه رولز الندرة المعتدلة فهي ليست من الوفرة إلى الحد الذي يجعل من التعاون البشري ضرباً من ضروب التزايد الذي لا داعي له ولا هي من الضآلة بحيث يصبح التعاون إزائها ضرباً من ضروب العقم والاستحالة بل هي وسط بين ذلك وذاك .

٢) الظروف الشخصية:

هي تلك الظروف المتعلقة بالتعاون بين البشر المتعاونين على الرغم من أن حاجات هؤلاء البشر ومصالحهم على قدر من التقارب بل ومن التكامل في جوانب كثيرة فإن لكل منهم خطته الخاصة به

* ظروف العدل: فهو يعني بها تلك الأحوال التي يثور بمناسبتها البحث عن العدل وليس تلك الأحوال الكفيلة في حد ذاتها بتحقيقه.

في الحياة ولكل منهم مفهومه الخاص للخير، وهذا المفهوم الخاص للخير من شأنه أن يرسم لكل منهم غايات وأهداف .

٥) الموقف الأصلي والضوابط الشكلية لمفهوم الحق:

الموقف الأصلي بما ينطوي عليه من وجود بدائل شتي مطروحة على أفراده، وما ينطوي كذلك من جهل هؤلاء الأفراد بأحوالهم الذاتية إنما يخضع لضوابط معينة، هذه الضوابط يصفها رولز إنها الضوابط الشكلية للحق التي تُطبق على سائر الفضائل الأخلاقية لا على فضيلة العدل وحدها وهذه الروابط تُجمل في:

أ) العمومية* Generality :

بمعني أن المبادئ التي يُفضي إليها الموقف الأصلي هي مبادئ يمكن صياغتها دون الإحالة إلى أسماء محددة لأشخاص معينين، هذه المبادئ لابد أن تعبر عن خصائص وأوصاف عامة، لعل أوضح الأمثلة عن العمومية هي تلك الفكرة القائلة أن الحق هو ما يتطابق مع إرادة الله حيث تجد هذه الفكرة ما يدعمها من خلال مبادئ تتسم بالتعميم.

ب) الكلية* University:

مبادئ العدل ينبغي أن يكون لدى كل شخص القدرة على فهمها وتمثلها وينبغي أن نلاحظ أن الكلية والعمومية شرطان متمايزان إذ من الجائز أن يكون المبدأ كلياً دون أن يكون عاماً والعكس صحيح .

ج) العلانية* Publicity :

هذه السمة نابعة من الطبيعة التعاقدية التي يتسم بها الموقف الأصلي فأفراده يستهدفون التوصل إلى مبادئ للعدل حيث يكون بوسع الكافة أن يعرفوا كل شيء عنها متي سلموا إنها نتيجة لاتفاق تم التوصل إليه.

---

* العمومية: أسم مؤنث منسوب إلى عموم بمعني أن كل ما هو عام لا تخصيص فيه ولا تحديد، فهو شامل وعام لكل مواطن دون استثناء

* الكلية: مفرد كليات وهي مصدر صناعي من كُل، أي بمعني شمول مجموع من الأول لآخر كذلك أخذ بكليته أي أجمعه.

* العلانية: بمعني ما هو معروف ومعلوم، أي الذيوع والانتشار، وعكسها سراً، الإعلان أي المجاهرة عن الأمر

د) النهائية* Finality:

ما تعنيه سمة النهائية في هذا المجال هو إنه لا يحق لنا أن نعيد النظر في المبادئ التي توصلنا إليها إذ ما صدمتنا ظروف الحياة العملية بنتائج مترتبة عليها لا نرضاها .

مما سبق يمكن أن نجمل الضوابط الشكلية لمفهوم الحق بحيث يمكن النظر إلى هذا المفهوم باعتباره مجموعة من المبادئ التي تتسم بالتعميم من حيث شكل صياغتها وبالأطلاق من حيث مجال تطبيقها كما تتسم إنها معلومة للكافة باعتبارها محكمة ذات أحكام نهائية.

(٦) عقلانية الأطراف: The Rationality of the Parties

أطراف الموقف الأصلي عقلانيون بمعني أن كلاً منهم مهتم بتحقيق مصلحته إلى أكبر قدر ممكن، على هذا فهو حين يفاضل بين المفاهيم المختلفة للعدل سوف يعمد بالضرورة ويُحكم عقلانيته لاختيار ذلك المفهوم الذي يصبح قانونا عاماً للبشر جميعا، والذي يكفل تحقيق مصلحته أكثر من غيره من المفاهيم، لكن كيف يتسنى لهم اختيار مفهوم معين للعدل وهم لا يعلمون شيء عن خطة حياتهم؟ لا مناص في هذا المجال من أن يعتمدوا على معلوماتهم العامة وحدها حيث سيعمدون بحكم عقلانيتهم إلى اختيار ذلك المفهوم الذي يكفل تحقيق مصلحته أكثر من غيره من المفاهيم ويتيح له بشكل عام الحصول على أكبر قدر ممكن من الخيرات الأولية، مفهوم العقلانية هنا بما ينطوي عليه من وجود سلم من التفضيلات التي يعتمد عليها المرء في الموازنة بين الاختيارات المطروحة بوجه عام، غير أن "رولز" يضيف إلى ذلك المفهوم سمة أخرى هي أن الشخص العقلاني في الموقف الأصلي لا يتسم بالحسد بمعني إنه لا يحزن ولا يغتم إذا شعر أن الأخرين يتمتعون بقدر أكبر من الخيرات الأولية أو على الأقل يظل هذا صحيحاً طالما أن الفرق بينه وبين الأخرين لا يتجاوز حدوداً معينة وطالما أن هذا الفرق غير مترتب على الإخلال بمبادئ العدل، إن إضافة هذه السمة إلى عقلانية الأطراف شرط هام وضروري لأن الحسد بطبيعته أحساس مُدمر مُعرقل لأي تفاوض وحائل دون التوصل إلى أي مبادئ للتوزيع، فهؤلاء الأطراف مدفوعين بدافع تحقيق المصلحة وليس بدوافع التعاطف ولا الحقد والحسد .

* النهائية: بمعني منتهي الشيء وغايته، والمرام من الوصول في الشيء.

أخيراً:

إن كل ما نستلزمه في هذا الخصوص لفهم الموقف الأصلي هو إنه لا يوجد ما يحول عقلاً دون إمكان الدخول فيه من قبل مجموعة من الأشخاص ملتزمين بضوابطه بل كل منا بوسعه أن يتصور نفسه داخلاً في هذا الموقف متفاوضاً مع غيره من المفاوضين الذين يلتمسون التوصل إلى مبادئ عامة للتوزيع مُلتزماً في ذلك معهم بشروط التفاوض، وأهمها أنهم جميعاً ينظرون إلى هذه المبادئ من وراء حجاب الجهالة، وهو الشرط الذي يحول دون تحيز أحد منهم إلى المبدأ الذي يتناسب معه ومع ظروفه وأحواله الخاصة، إن أحد أسباب وجوب تجريد الوضع الأصلي من حالات الطوارئ المُحتملة أي الصفات الخاصة للأشخاص وظروفهم في البنية الأساسية هي وجوب حذف امتيازات المساومة التي لا مفر من نشوئها مع الزمن في أي مجتمع نتيجة للاتجاهات الاجتماعية والتاريخية المتراكمة فلا يوجد أساس للعدالة السياسية مع أشخاص يتمتعون بقوة تهديدية أو ثروة أو مواهب طبيعية إذاً اقترحت فكرة الوضع الأصلي لتجيب عن السؤال حول كيفية توسيع فكرة الاتفاق المنصف لتطبق على مبادئ العدالة السياسية للبنية الأساسية.

رابعاً: العدالة التوزيعية

لما كان الفرد الحديث لا يكتشف غاياته ولا يختارها فإن الأمر يتعلق عند "رولز" بإصلاح فكرة العدالة، بمعني أكثر تحديداً تكوين نظرية للعدالة التوزيعية في إطار أيديولوجي هو الفردانية الليبرالية لذلك فإن النظرية الحديثة للعدالة التوزيعية ستضيف قيمتين أساسيتين متضامنتين للحداثة السياسية هما الحرية والمساواة، فالوعي الحديث للعدل مستمد من القيمتين اللتين لهما نفس المطمح في تعريف العدالة لكن لا تملك أي منهما القدرة على تجسيدها بمفردها بطريقة عملية .

تقوم عدالة التوزيع على كيفية تنظيم مؤسسات البنية الأساسية كترسيمه موحدة من المؤسسات بحيث يحتفظ بنسق إنتاجي من التعاون الاجتماعي ذي كفاءة ومنصف عبر الزمن من جيل إلى الجيل الذي يليه لنقابل هذا بالمسألة المختلفة المختصة بكيفية وجوب توزيع مجموعة من السلع أو تعيين الحصص منها لمختلف الأفراد الذين نعرف حاجاتهم الخاصة ورغباتهم وأفضلياتهم ولم يتعاونوا بأي طريقة على إنتاج تلك السلع، هذه المسألة الثانية تخص عدالة تعيين الحصص، **للتوضيح نذكر ما يلي:** بقبولنا للافتراضات المتضمنة في المقارنات الأساسية بين الأشخاص الخاصة بالحياة الجيدة يمكننا على سبيل المثال أن نوزع حصصاً من مجموعة السلع لتحقيق أعظم رضي لهؤلاء الأفراد بدئاً

من الحاضر إلى المستقبل، غير أن ما يبدو من منظور المفهوم السياسي للعدالة هو أن مبدأ المنفعة التقليدي يتبني فكرة عدالة تعيين الحصص على إنها المبدأ الوحيد للبنية الأساسية عبر الزمن، يرفض "رولز" فكرة عدالة الحصص لأنها غير متسقة مع الفكرة الأساسية التي تنظم العدالة كإنصاف، وهي أن المجتمع نظام منصف من التعاون الاجتماعي عبر الزمن، وهنا ينظر إلى المواطنين على أنهم متعاونون لإنتاج مصادر الثروة الاجتماعية التي يطالبون بها وفي المجتمع حسن التنظيم الذي تتأمن فيه الحريات الأساسية المتساوية والمساواة المنصفة في الفرص يوضح توزيع الدخل والثروة .

١- العدالة وإشكالية توزيع الإنتاج

لقد تصور" رولز" مجتمعه مكوناً من الأفراد القادرين في علاقاتهم التبادلية على الاتفاق على مبادئ كلية تقودهم وتلزمهم على الخضوع إليها يتحركون بموجبها ووفقاً لها، لذلك فإن هذه المبادئ تُعرف بأنها نظام تعاوني يخدم خير أعضائه لأن الناس ليسوا متفقين على الطريقة التي يوزعون بها ثمار تعاونهم لأن في بحثهم عن مصالحهم ينفرد المالكون منهم لوسائل الإنتاج بالحظ الأكبر، لذلك سيحتاج أعضاء المجتمع إلى مبادئ لسير التنظيمات الاجتماعية التي تحدد توزيع الخيرات والوصول إلى وفاق حول التوزيع الصحيح للإنتاج، فهي مبادئ تحاول إرساء دعائم عدالة اجتماعية وتوفر الوسيلة لتثبيت الحقوق والواجبات في المؤسسات الأساسية للمجتمع ويعرف التوزيع المطابق للعدل في سياق التعاون الاجتماعي .

فالمجتمع الجيد التنظيم هو تصور لا يوفر فقط الخير لأعضائه بل يعُرف أيضاً بتصور عمومي للعدالة أي أن كل فرد في هذا المجتمع يجب أن ينطلق من قبول نفس مبادئ العدالة التي يقبلها الجميع وتكون مؤسساته الأساسية مجسدة لهذه المبادئ، هذين المبدأين هما مبدأ المساواة ومبدأ الاختلاف يستلزمان أن يكون للدولة دور مُنظم تعمل من خلاله على توزيع الثروات والمداخيل بما يمنح الأقل حظاً بالولادة الوسائل الفعلية لتحسين شروطهم الأولية، بما أن لا توجد مساواة في الحظوظ المتعلقة بالتفاوت الطبيعي والاجتماعي بين الأفراد في إطار الدولة الحديثة فكيف يمكن تنظيم العلاقات الاقتصادية أو برامج السياسة الاقتصادية التي تعبر عنها؟

يقول رولز " لقد درست مسائل سياسية اقتصادية لاكتشاف إذا كانت نظرية العدالة صالحة فعلاً للتطبيق فكل هذه المسائل يجب أن تكون موضوعة على وفاق مع مبدئي العدالة "

إن ما يهم القطاع العمومي وكل ما هو تحت الإشراف المباشر للدولة والخاضع للتنظيم الدستوري والسوق كالنشاط الاقتصادي والنظام الضريبي وحقوق الملكية وتنظيم الإنتاج والتوزيع والادخار والتأمين، كل هذه التنظيمات التي تشكل القطاع العمومي وتختص بالدولة الديمقراطية تتميز بخصوص ملكية وسائل الإنتاج وحرية السوق والمنافسة فهي لا علاقة لها بمبادئ التنظيم الاشتراكي، لذلك تنطلق نظرة "رولز" عن التساؤل عن المشكلة المناسبة لتنظيم تلك المؤسسات الأساسية التي تقّوم النشاط الاقتصادي وتجسد معاني العدالة التي سبق وصفها بعيداً عن أي معني استغلالي مُتطرف أو نفعي.

لكن كيف يتصور "رولز " هذه المؤسسات؟

لابد من افتراض وجود حكومة تسعي لتحقيق مساواة أو تكافؤ في الفرص أي لا تراعي تشجيع الأشكال العادية، كل ذلك يتحقق من خلال مؤسسات الدولة **وفق هيئات عامة أهمها:**

١) **ولاية المنح:** تسهر على أن يبقي نظام الأسعار تنافسياً وتمنع الاحتكار والسيطرة على السوق

٢) الولاية القائمة على رعاية الاستقرار التي تسهر على دعم حرية العمل وتغييره وتوفير شروطه المادية لتنمية رأس المال بل تسعي إلى منح وتمكين الأعضاء من المساواة في الحظوظ وفي التربية وفي الثقافة وتشجع تساوي الفرص في الحياة الاقتصادية وفي مجال اختيار العمل بأن تراقب عمل المصانع والشركات الخاصة وتمنع المؤسسات من الاحتكار وتضمن معدلاً اجتماعياً أدني للأغلبية المحرومة في شكل منّح عائلية وضمان اجتماعي فهاتين الهيئتين تسهران بصفة عامة على فعالية السوق ونشاطه .

٣) **ولاية التحويلات الاجتماعية:** تهتم بضمان حد أدني اجتماعي للدخل والفكرة الأساسية هنا هي أن هذه الولاية يجب أن تأخذ في الاعتبار الحاجات الكلية للمجتمع وتعطيها الإرضاء المناسب فولاية التحويلات هذه تضمن مستوي معيشي مُرضي على العموم، فكل الخيرات الاجتماعية مُرتبة حسب الأولويات (الحريات – تكافؤ الفرص – المنافع الاقتصادية) يجب أن تخضع لتوزيع يهتم بالعيش الجيد للكل

٤) **ولاية التوزيع:** تنحصر مهمتها في الحفاظ على حد معين من العدالة في التوزيع **ويتمثل ذلك في مظهرين: الأول:** يُفرض تحديدات على الإرث والعطاءات الأخرى الهدف منه تصحيح التوزيع

الاجتماعي للثروة ومنع تكديسها بشكل يوسع الهوة بين الأفراد فيتحول المجتمع إلى غني جداً وفقير جداً مما يؤثر سلباً على الحريات وعلى التكافؤ العادل في الفرص، **الثاني:** يُفرض نظام للضرائب للحصول على الوسائل الضرورية للعدالة كتمويل المصالح العامة فالأعباء الضريبية ينبغي أن تُقسم تقسيماً عادلاً للمجتمع .

لكننا نري أن تطبيق مبدأ العدل هذا يفرض تكلفة اقتصادية باهظة، ومن ثم فإن ذلك قد ينعكس سلباً على الادخار* الوطني أو على حق الأجيال في المستقبل، والنتيجة هي إننا أما لا ندخر أبداً وأما أن الادخار لا يكفي لتحسين الحالة الاجتماعية كي تكون كل الحريات المتساوية للجميع محققة بأتباع مبدأ ادخار عادل، فإن كل جيل يعطي لمن يعقبه أكبر مما يستقبل ممن يسبقه، أما مبدأ الادخار الذي يتصوره "رولز" يقضي بالتضامن بين الأجيال والإسهام في تحقيق المجتمع العادل، لذلك فأهداف الادخار يجب تصورها كشرط قبلي بإدراجها في إطار الوضعية الأصلية التي تضاهي الأمر القطعي عند "كانط" ليظهر كواجب أخلاقي يحمله الأفراد عبر التاريخ هذا لا يعني أن العدالة تفرض على الجيل السابق أن يدخر بشكل يجعله أفقر من الجيل اللاحق، بل أن الادخار يجب أن يبقي عاملاً من عوامل التوزيع العادل الذي يحّد من تراكم رؤوس الأموال.

هناك سؤال يطرح نفسه عن موقع الديمقراطية* الحديثة من نظرية العدل؟

إن المجتمعات الديمقراطية الحديثة لا يمكن إخضاعها للنظرية التي تصورها "رولز" إذ أن التنوع والاختلاف في النظم والمعتقدات الأخلاقية وعدم الانسجام العميق لا ينفع معه تبني كل أعضاء المجتمع وجهة نظر مشتركة عن الصالح الاجتماعي العام، ولا ينفع معه تبني مواقف مبدئية تضمن الاستقرار في المجتمع على غرار الوضع الأصلي عند "رولز" إن الإقرار بمبدأ التفاوت من جهة ورفض تركيز الثروة بيد أقلية من الأغنياء من جهة أخرى تناقض يصعب التحكم فيه، فتطبيق مبدأي العدل الرولزيين لم يكتف إلا بديمقراطية استحقاقية تفتح الترقية أمام المواهب وتستعمل المساواة في

* الادخار: Savings ظاهرة اقتصادية أساسية في حياة الأفراد والمجتمعات، وهو فائض الدخل عن الاستهلاك أي إنه الفرق بين الدخل وبين ما ينفق على سلع الاستهلاك، لذا يطلق البعض على الادخار لفظ الفائض.

* الديمقراطية: Democracy هي شكل من اشكال الحكم يشارك فيها جميع المواطنين المؤهلين على قدم المساواة وهذا اللفظ تمت صياغته من شقين ديموس بمعني الشعب وكراتوس السلطة ويعني حكم الشعب لنفسه
(المؤتمر الدولي لأشكال الديمقراطية من وجهة نظر إسلامية، مجلة رسالة التقريب، ٢٠١٣م، العدد ٨٨، ص ٢١١.)

الفرص كوسيلة لتحرير الطاقات ومواصلة تراكم الرخاء الاقتصادي والسياسي لتزيد الفروق بين الطبقة العليا والدنيا فهي شأنها شأن النفعية الكلاسيكية لا تخلو من ضحايا، عليه فإن الديمقراطية الاستحقاقية تشكل خطراً يفسد المعاني الأخرى لمبادئ العدالة، لذلك أدرك "رولز" ضرورة إعادة فحص نظرية العدالة كإنصاف لكونها لا تتفق مع الطريقة التي تعمل بها المجتمعات الديمقراطية الحديثة .

يذهب "رولز" إلى أن التوزيع العادل للراحة والرفاهية داخل مجتمع ديمقراطي هو القضية المركزية التي تثير نقاشات الفلسفة السياسية الأمريكية **والسؤال هو كيف نُقيم صلحاً بين العدالة والحرية***؟

يكون ذلك بتجاوز النفعية حيث إن النفعية أنتجت خلال عشرين عاماً مفاهيم مناقضة للعدالة الاجتماعية غطت كل أطياف الوضعيات السياسية المعروفة من اليسار إلى اليمين، الواقع إننا لو قسنا النفعية فإننا سوف لن نهتم إلا قليلاً بعوز الفقراء، تجاوز النفعية هو هدف الفلاسفة الليبراليون وبالأخص نظرية العدالة الاجتماعية لجون "رولز" ففي نظرية العدالة الاجتماعية لرولز يحاول إشراك مصطلحين يعتقد كثير من الناس إنهما متناقضان هما الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية، تستبعد نظرية رولز **تضحيتين هما:**

أ– تضحية الأكثر حرماناً باسم الفعالية الاقتصادية وهو ما يعود إلى التنديد بالليبرالية المتوحشة

ب– وتضحيتهم الأكثر حرماناً باسم العدالة الاجتماعية وهو ما يعادل رفض الاشتراكية السلطوية، لكن لهذه النظرية من ناحية أخرى صدي كبير لدى الاقتصاديين والحقوقيين إلى حد الإحالة إليها في عرض حيثيات بعض القرارات القضائية .

٢– التوقعات المشروعة والأهلية والاستحقاق:

إن التوزيع في العدالة كإنصاف يحصل وفقاً لمطالب مشروعة وأهلية مكتسبة وهذه التوقعات والأهليات تعينها القواعد العامة لنظام التعاون الاجتماعي، لنفترض على سبيل المثال أن هذه القواعد تشتمل على حالات تختص بالاتفاقات حول الأجور والرواتب أو بتعويضات العمال المبنية على مؤشر أداء الشركة في السوق كما هو الحال في اقتصاد الحصص، عندئذ يكون للذين يحترمون هذه

* الحرية: هي إمكانية الفرد دون أي جبر أو شرط أو ضغط خارجي على اتخاذ قرار أو تحديد خيار من عدة امكانيات موجوده، فهي تعني شرط الحكم الذاتي في معالجة موضوع ما، كذلك تعني التحرر من القيود التي تكبل طاقات الإنسان وانتاجه فهي تشمل التخلص من العبودية والتخلص من الضغوط والاجبار.
(د/ عزمي بشارة: مقالة في الحرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مكة المكرمة، الطبعة الأولي، ٢٠١٦م، ص ٩٧)

الاتفاقات من وجهة نظر تعريف الحالة توقع مشروع لتلقي المبالغ المتفق عليها في المواعيد المتفق عليها وما يفعله الأفراد يعتمد على ما تنص عليه القواعد والاتفاقات لجهة ما يستحقون وما يستحقه الأفراد يعتمد على ما يفعلون.

يؤكد" رولز" إنه لا يوجد معيار للتوقع المشروع أو الأهلية بمعزل عن القواعد العامة التي تعين نظام التعاون، والتوقع المشروع والأهلية مبنيان على هذه القواعد وهذه القواعد على اتساق مع مبدأي العدالة، إذا كانت هذه المبادئ متحققة في البنية الأساسية وكانت جميع الأهليات والتوقعات محترمة فإن التوزيع الناجم يكون عادلاً مهما كان.

يشرح رولز فكرة الاستحقاق كما يعينها نظام قواعد عامة بواسطة لغة الألعاب (كما نقول أن الفريق الخاسر كان يستحق الفوز فليس ينكر هنا أن الفوز والتكريم هما للرابحين، إنما المقصود هو أن الخاسرين قدموا عرضاً عالي المستوي للصفات والمهارات وهو الذي جعل اللعبة ممتعة لجهة الأداء والمشاهدين، غير أن الصدفة والحظ أو طوارئ أخرى أبعدت الخاسرين عما كانوا يستحقون) مثل هذا الاستعمال ينطبق على الحالة التي تكون فيها المباراة لعبت بصورة جيدة ونقول أن الفريقين كانا يستحقا الفوز وفي حين يكون الفوز أفضل من التعادل فإن الأسوأ أن يخسر أي واحد من الفريقين، فهناك طرق عديدة لتعيين الاستحقاق تعتمد على القواعد العامة ومعها الغايات والأهداف المقصود خدمتها مع ذلك ولا واحدة من تلك الطرق تعين فكرة عن الاستحقاق الأخلاقي مفهومة فهماً صحيحاً .

يقول "**رولز** " "إننا لا نستحق موقعنا (بمعني الاستحقاق الأخلاقي) في توزيع المواهب الطبيعية وقد عنّي بذلك القول حقيقة أخلاقية بديهية فمن ينكرها؟ هل يفكر الناس أنهم يستحقون أن يولدوا بمواهب أكثر مما عند الأخرين؟ وهل يعتقدون أنهم يستحقون أن يولدوا رجالاً وليسوا نساء؟ وهل يرون أنهم يستحقون أن يولدوا في أسرة أغني لا في أسرة أفقر؟ الإجابة تكون بالنفي " فكرتا الاستحقاق لا تعتمدان على ما إذا كنا نستحق أخلاقياً موقعنا في توزيع المعطيات الطبيعية، إن البنية الأساسية التي تطبق مبدأ الفرق تكافئ الناس على تدريبهم وتربيتهم لمواهبهم وليس على مواقعهم في التوزيع، عندما يفعل الناس بهذه الطريقة يكونون مستحقين كما تتطلب فكرة التوقعات المشروعة، إن فكرة الأهلية تفترض كما تفترض أفكار الاستحقاق الأخلاقي جهداً متعمداً للإرادة أو أفعالاً تُنجز ذات قصد وهكذا توفر أساس التوقعات المشروعة .

ذهب رولز إلى أن العدالة تتطلب عدم مساواة في التوزيع، ولا تتطلب مساواة مطلقة في التوزيع والسؤال لماذا العدالة تتطلب ذلك؟ **يقول رولز** " أن الأمر في غاية البساطة، ففي حالة المساواة في التوزيع لن نتمكن من شحذ طاقات المواطنين، ونتعجلهم على العمل، فالمواطنون الذين يبذلون جهداً أكبر يجب مكافأتهم ويجب أن يحصلوا على أكبر مما يحصل عليه الأخرون".

إن أول المجالات التي ينصرف إليها العدل هو توزيع الطيبات، حيث يقصد بالطيبات معني واسع يشمل كل ما تصبو إليه نفس الإنسان من مال وجاه وحرية وفرص واحترام الذات، وتوزيع مثل هذه الطيبات في مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين، على هذا إذا كان المجتمع مرتكزاً على مبادئ المنفعة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر من الرفاهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين على اعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعي الأقصى، أما إذا كان المجتمع مرتكزاً على مذهب الكمال فسوف يستهدف تنمية المتفوقين من أبنائه ورعايتهم وسوف يتغاضى عن استغلال أغلبية أبنائه، إن ما يرمي إليه "رولز" هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقداتنا العامة بما هو عدل وغير عدل أن يجعل من هذه النظرية نسق يقف إزاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة.

فالعدالة تتطلب منا إعطاء ومنح المجتهد والذي يعمل بكل طاقته مكافأة أكبر من الأخرين، ليس هذا من أجل استحقاق المجتهد أكثر من الاخرين، لا، ولكن هذه هي أفضل الطرق لتشجيع الذين لا يعملون ولا يجتهدون في المجتمع على العمل والاجتهاد والحصول على ما يريدون، فكل ما يريده "رولز" أن الليبرالية الداعية إلى الرفاهية أن تكون متجهة مباشرة نحو العدالة في توزيع الثروة وهذه العدالة التوزيعية تصب في صالح الفقراء والمهمشين في المجتمع.

لقد رفض" رولز" معايير التوزيع الأرستقراطية التي تتيح لأفراد دون غيرهم امتيازات معينة بحكم مولدهم وعرقهم، كذلك رفض معايير العدل المبنية على مذهب الكمال الأخلاقي والتي تتخذ من الاتجاه نحو الإنسان الأعلى معياراً وحيداً للعدل، بيد أن التردد الوحيد الذي يثور بين أطراف الموقف الأصلي هو الذي يتعلق برفض مذهب المنفعة العامة في صورته المعدلة عند " جون ستيوارت مل " وغيره حيث يري هؤلاء المفكرين أن العدل يتمثل في الوصول بالمنفعة المتوسطة – هي المتوسط من ما يحصل عليه الفرد فعلاً من إجمالي المنفعة الكلية – إلى اقصي حد ممكن، بعبارة أخرى التوزيع

العادل هو الذي من شأنه أن يعمل على تعظيم المنفعة المتوسطة لا المنفعة الكلية كما هو الحال في مذهب المنفعة التقليدي عند "بنتام"

يقول "**رولز** " " إن عدم المساواة في التوزيع وعدم العدالة في التوزيع يمكن أن تكون في حالة ما إذا كانت في صالح الطبقات الاجتماعية الدُنيا، ولو أن الثروة والسلطة أصبحت في أيدي الطبقات العليا لن يعود هذا بالنفع المباشر على الطبقات الاجتماعية الدُنيا "فهذه النظرية التي جاء بها "رولز" هي نظرية إعادة التوزيع كي تكون الثروة والسلطة تقريباً في حالة من المساواة لدى الجميع، والشعب يمكنه أن يستمتع إما بالمساواة في الحرية أو بالمساواة في الفرصة إذا كان هناك عدم عدالة في توزيع الثروة .

نستخلص مما قاله "رولز" أن هناك مبدأين أساسين لليبرالية هما:

أ) الحرية الفردية: ويكون لدى كل فرد نفس المقدار المتساوي منها مع الجميع.

ب) أن يستمتع كل فرد بالفرصة المتساوية مع الجميع، وعلى الحكومة كي تحقق العدالة الاجتماعية أن تطبق هذين المبدأين، وكي نؤّمن الحصول على هذين المبدأين يجب أن يكون لكل شخص نصيب متساوي من السلطة والثروة مع الاخرين حتي ولو ظهر أن هناك عدم مساواة في التوزيع وعدم المساواة هذه سوف يستفيد منه الأشخاص الأسوأ، لكن المساواة هنا ينبغي ألا تكون مساواة بدقة لأن هذا لن يكون في صالح المستويات الدنيا من المجتمع فالعدالة تتطلب عدم مساواة في توزيع الدخول والثروات لكي نفجر طاقات المواطنين الأقل كفاءة، فمن يعمل بجد واجتهاد يحصل على نفس مقدار العمل، **هذه هي العدالة.**

خامساً: مبادئ العدل عند رولز:

هناك ثلاثة نقاط أساسية هي:

١- ان العدالة كإنصاف مفهوم صُيغ لمجتمع ديمقراطي، عندما ننظر إلى المجتمع الديمقراطي نظرة تعتبره نظاماً مُنصفاً من التعاون الاجتماعي بين مواطنين معتبرين أحرار ومتساويين نسأل ما هي المبادئ التي تلائمه أكثر من سواها؟ بطريقة أخرى أي المبادئ أكثر ملائمة لمجتمع ديمقراطي؟

٢- تذهب العدالة كإنصاف أن الموضوع الأولي للعدالة السياسية هو البنية الأساسية للمجتمع أي مؤسساته السياسية والاجتماعية الرئيسية وكيف تجتمع وبشكل ملائم في نظام تعاوني موحد؟

٣- العدالة كإنصاف هي شكل من أشكال الليبرالية السياسية أي أن تحاول أن تصوغ مجموعة من القيم العالمية المهمة .

١- المبدأ الأول للعدل:

السؤال الآن ما هي مبادئ العدالة الأكثر ملائمة لتعيين الحقوق الأساسية والحريات لتنظيم ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية في نظرات المواطنين العامة على مدى حياة كاملة؟

(١) لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاءه من الحريات الأساسية المتساوية الكافية

(٢) 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،

ثانيهما:يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة مُحققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم أقل مركزاً والمبدأ الأول سابق على الثاني كذلك أولاً تسبق ثانياً في المبدأ الثاني وما نعنيه بالأسبقية هو إننا نفترض التحقق الكامل لمبادئ الأسبقية عند تطبيق مبدأ من المبادئ أو امتحانه بحالات اختبارية أي له أولوية معجمية .

معني المساواة المُنصفة في الفرص في المبدأ الثاني:

هي فكرة صعبة وليست واضحة تماماً وقد يكون أفضل فهم لها يتمثل في معرفة سبب تقديمها، أعني إنها أدخلت لتصحيح نواقص المساواة الصورية في الفرص، ولتحقيق هذه الغاية لا تتطلب

المساواة المنصفة في الفرص مجرد أن تكون الوظائف مفتوحة بالمعني الصوري بل أن يكون للجميع فرصة عادلة للحصول عليها، كي نحدد فرصة الفكرة العادلة نقول لنفترض حالة توزيع للمعطيات الطبيعية فإن من لهم المستوي ذاته من الموهبة، القدرة، الرغبة ذاتها لاستعمال هذه المواهب يجب أن يكون لها فرص النجاح ذاتها بمعزل عن أصل طبقتهم الاجتماعية التي ولدوا بها وترعرعوا فيها حتي بلغوا سن الرشد، وفي جميع فئات المجتمع يجب أن تكون فرص الثقافة والإنجاز ذاتها متوفرة لجميع المتشابهين بالحوافز والمواهب، فالمساواة المنصفة هنا تعني المساواة الليبرالية، لتحقيق أهدافها لابد من فرض متطلبات معينة على البنية الأساسية تتعدي متطلبات نظام الحرية الطبيعية ولابد من إقامة نظام سوق حر في إطار مؤسسات سياسية وقانونية .

لقد أوضح " رولز" أن مبادئ العدالة التي تطرحها نظريته في العدالة لا تُطبق إلا على أشخاص يشكلون شعباً تتحدد ملامحه من خلال هوية جماعية تعتمد على روابط ثقافية أو تاريخية ولا تُطبق تلك المبادئ وفق رأي "رولز" على جميع شعوب العالم، لقد أدي تقسيم الناس إلى شعوب وجماعات بالشكل الذي ركز عليه "رولز" وكثير من المفكرين الاخرين إلى نتائج ذات تأثير حاسم على العدالة، حيث يصف "رولز" نظريته في العدالة إنها مثالية وهو يعني بالمثالية إنها عبارة عن تصور مجتمعاً عادلاً بالشكل الأمثل .

يصل "رولز" إلى استنتاج آخر مهم تتوافق عليه الأطراف في الوضع الأصلي **يقول" رولز** " "أن تلك الأطراف إضافة إلى اتفاقها على مجموعة من المبادئ تعتمد الاختيار، فهي سوف تتفق على ضرورة أن تكون لدى الأفراد في المجتمع العادل مزايا محددة " وهي:

أولاً: لابد أن يكون لدى الأطراف من المواطنين في مثل هذا المجتمع إحساس فعال بالعدالة فلابد أن يكون اولئك الأطراف قادرين على تطبيق مبادئ عامة في العدالة ومن أجل أن يصبح ذلك المجتمع عادلاً حقاً فلابد أن يفهم أفراده ويوافقوا على شروط التعاون الاجتماعي التي يخضعون لحكمها

ثانياً: ترغب الأطراف في أن تكون لدى الأفراد قدرات على تصور الخير وأن يعملوا على تطويرها

ثالثاً: ينص المبدأ الثاني والذي يُسمي بمبدأ الاختلاف على عدم تبرير حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي إلا إذا كانت في مصلحة الأفراد الذين يحصلون على أقل المكاسب في المجتمع .

حيث يعتبر مبدأي العدالة الذين توصل إليهما " رولز" هما حصاد الموقف الأصلي وهي تلك المبادئ التي سيستقر عليها إجماع جميع أطرافه والتي سوف يتخذونها أساساً دائماً لتوزيع ثمار التعاون الاجتماعي فيما بينهم إنهم بحكم معلوماتهم العامة يعلمون أن المجتمعات البشرية قد عرفت أنواع شتي من مبادئ التوزيع ومعاييره، وأن الفلاسفة الأخلاقيين على اختلاف مدارسهم قد قدموا المبررات النظرية لهذه المبادئ والمعايير، لكنهم في موقفهم الأصلي لا يعنيهم مناقشة هذه المبررات النظرية في حد ذاتها، حقاً أنهم يعلمون أن الإنسان كائن أخلاقي، لكن لا أحد منهم يهمه في الموقف الأصلي أن يعلم إلى أي مذهب من مذاهب الأخلاق سيكون انتماؤه، أن موقفهم الأصلي قد هيأ لهم مخرجاً فسيحاً من تلك الخلافات الناشبة بين أنصار المذاهب المختلفة، ذلك أن ما يعنيهم حقاً هو الوصول إلى أفضل توازن ممكن بين المصالح المتضاربة، وهم حينما توصلوا إلى المبادئ التي تكفل مثل هذا التوازن يكونون في الوقت نفسه قد توصلوا إلى مبادئ العدل ودون الحاجة للرجوع للمذاهب الأخلاقية المتصارعة .

المبدأ الأول: يتعلق بتوزيع الحريات الأساسية والذي يقضي أن لكل شخص حق مكافئ في أكبر قدر شامل من الحريات الأساسية وعلى نحو يتسق مع قدر مماثل من الحرية للأخرين، لما كان معني الحرية هو موضع مؤاخذة النقاد في نظرية "رولز" في بدايتها وهو ما جعله يعني بتبسيط معناها في مؤلفه الحالي، إن المشكلة الأساسية في تحليل معني الحرية عند "رولز" ليست مشكلة تعريف بقدر ما هي مشكلة التعرف على القيمة النسبية لكل نوع من أنواع الحرية، إذ حدث وتضاربت الحريات على سبيل المثال هل ينبغي أن نضحي بحرية الفكر والضمير والحرية الشخصية للمواطن من أجل الحرية السياسية؟ أم العكس هو الصحيح؟ فالحرية هي أثمن الخيرات الأولية لا باعتبارها قيمة في حد ذاتها فحسب، بل باعتبارها كذلك شرط أساسي لتمكين كل إنسان من تمكين خطة حياته والتمتع بسائر الخيرات الأولية الأخرى، ينبغي أن تكون لها أولوية مطلقة على سائر الخيرات .

أما عن الحريات التي ينبغي أن تحظي بالحماية من خلال مبدأ الحريات الأساسية فهي:

"حرية الفكر– حرية الضمير – حرية الانضمام إلى رابطة – حرية عدم التعرض إلى الاعتقال العشوائي – حقوق التقيد بشرعية القانون – حق التصويت – حرية الصحافة " ويولي "رولز" اهتمام خاص بالحريات السياسية ويؤكد على أن أفراد المجتمع العادل يجب أن يحصلوا على قيمة مُنصفة من هذه الحريات .

المبدأ الثاني: ويطلق عليه مبدأ الاختلاف وهو ذلك المبدأ الذي يتعلق بتوزيع ثمار التعاون الاجتماعي من الخيرات الاقتصادية والاجتماعية والذي يقضي أن التفاوت في توزيع تلك الخيرات لا يكون عادلاً إلا إذا استفاد منه سائر أفراد المجتمع من ناحية وأن يكون مُرتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للجميع من ناحية ثانية، فالمدلول العملي للمبدأ الثاني يفترض بعض التساؤلات من قبيل هذه التساؤلات ما يتعلق مثلاً بالخيرات العامة وكيفية توزيع أعبائها ومنافعها، أو ما يتعلق بالهيكل الضريبي السائد، العوامل التي يتم توزيع الموارد بناء عليها بين الادخار والاستثمار .

الخيرات العامة: public goods

إن التفرقة بين الخيرات العامة (public goods) والخيرات الخاصة (private goods) تفرقة هامة لما يثيره البحث في الخيرات العامة من مشكلات وتساؤلات اقتصادية تنبع من أن هذه الخيرات تتسم بسمتين لا تتسم بهما الخيرات الخاصة وهما (عدم القابلية للانقسام – والعموم)

أ) عدم القابلية للانقسام: المقصود بها أن ما هو متاح منها لا يقبل التجزئة كما هو في الخيرات الخاصة

ب) العموم: يقصد به أن جميع أفراد المجتمع ينتفعون بهذه الخيرات فلا يقتصر الانتفاع على فرد معين.

فمبدأ الاختلاف يطرح عدالة صنوف التفاوت الاجتماعي والاقتصادي عندما تقدم بصفة تعويض، نجد في الوقت الذي تتقهقر فيه الماركسية وشرعت أسسها تُسفر عن عجز في فهم الحوادث الاجتماعية يعرب جون "رولز" عن مثل أعلى نظري عملي معقول مادامت كل زيادة لصالح الأكثرين حظاً إنما يعوض عنها بتقليل أضرار الأقلين حظاً وما يسوغه "رولز" على هذا المنوال يشكل ميثاق الاجتماعية الديمقراطية الحديثة

على هذا فإن الأطراف في الوضع الأصلي وبحكم عقلانيتهم سوف يفطنون إلى أن هناك أنواع مختلفة من التميز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوي الامتيازات الأدنى لذا يمكن صياغة المبدأ الثاني من مبادئ التوزيع كما يلي:ينبغي أن تُنظم سائر أوجه التمييز

الاجتماعي والاقتصادي بحيث يجب أن تكون نافعة لأقصي حد لذوي الامتيازات الدنيا وما أن يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول حتي يبدأوا في صياغة المبدأ الثاني المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية وهو أمر طبيعي تفرضه ندرة هذه الخيرات.

فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفي للإشباع حاجات كل انسان، لو كان الأمر كذلك لما ثارت مشكلة التوزيع إطلاقاًلكن الواقع غير ذلك في مجال الخيرات المادية والفرص والمزايا الاجتماعية .

سنجد "رولز" في تحليله لمبادئ العدالة يأخذ في الاعتبار الفعالية الاقتصادية على غرار النفعية لكن ضمن تحديد عميق لمخططه التعاقدي، "رولز" واعي تماماً إلى أن تهديد الحرية يأتي من تراكم الثروات التي تولدها الملكية الخاصة، لذلك سيطرح عدداً معيناً من المقاييس لمنع تعميق اللامساواة، الأمر كان يتعلق عند النفعيين بتحديد السلطة السياسية للثروات وتجاهلها قوة الرد الاقتصادية الناتجة عن حرية التنافس لأن العوامل الاقتصادية لم تكن جزء من العقد الاجتماعي نفسه .

إذا كان البناء الأساسي لنظرية العدل يقسم إلى قسمين متمايزين،

الأول: الجانب الاجتماعي الذي يعرف ويضمن المساواة في الحريات الأساسية لكل فرد وهو المبدأ الأول من مبادئ العدالة، **الثاني:** الذي يؤسس الفروق الاجتماعية والاقتصادية ويضمنه المبدأ الثاني لذا ينطبق على توزيع الثروات والمداخيل وكل تنظيم يستخدم التفاوت في السلطة، فإذا كانت الثروة والمداخيل ليست بحاجة إلى أن تكون متساوية فإنها يجب أن تكون في صالح كل فرد، كذلك مواقع السلطة يجب أن تكون مفتوحة أمام الكل ولابد لكل فرد أن يستفيد منها، فالثروة والمداخيل والمراكز الاجتماعية يجب أن تكون على وفاق مع الحريات الأساسية من جهة ومع المساواة في الفرص من جهة أخرى .

الأولوية بين المبدأين:

إن المبدأين الرولزيين ليسوا على نفس القدر من الأهمية، إذ أن المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحريات الأساسية يسمو في المرتبة على المبدأ الثاني المتعلق بتوزيع المزايا الاقتصادية والاجتماعية، وترجع هذه الأولوية إلى أن الحرية مقدمة ضرورية لتمكين الفرد من تحقيق أهدافه أياً ما كانت وهو ما يتضح من تعريفها فما الحرية إلا إزالة العوائق التي تعترض طريق الأفراد نحو تحقيق أهدافهم ومن ثم تكون لها ا لأولوية على أي هدف بعينه إذ بدونها يتعذر تحقيق أي هدف فضلاًعن أن الحرية مرتبطة مباشرة بأهم الخيرات الأولية

إن للمبدأ الأول أولوية مطلقة في مواجهة المبدأ الثاني، ونري أن المجتمع لا يستطيع التضحية بقدر معين من الحرية بقصد تحقيق قدر أكبر من الرفاهية المادية لأفراده، فهل يمكن تبرير ذلك من وجهة نظر العدل في رأي رولز؟ إجابة "رولز" هنا واضحة كل الوضوح وهي أن الحرية لا يجوز التضحية بها من أجل أي اعتبار آخر إلا اعتبارات الحرية ذاتها، ورغم هذا نجده يقرر في موضع معين أن مثل هذه الحرية جائزة في حالة معينة وهي أن تكون الموارد المادية في المجتمع على قدر كبير من الضآلة حيث يكون أفراد هذا المجتمع قريبين من مستوي الكفاف ذلك المستوي الذي لو انخفضت عنه الموارد المادية لهلك أبناء هذا المجتمع جوعاً، لكن لو أمعنا النظر فيما يقول "رولز " لوجدنا أن الحرية لم يتم التضحية بها من أجل المطالب المادية بل من أجل تهيئة ظروف أفضل تمكن الأفراد من ممارسة الحرية .

أي أن التضحية بالحرية هنا قد حدثت من أجل الحرية، بهذا نكون ما زلنا داخل إطار القيد العام الذي وضعه "رولز" وهو أن الحرية لا يجوز التضحية بها من أجل الحرية نفسها فعندما قدمنا أهمية الموارد المادية على الحرية كان من أجل أن يعيش هذا المجتمع في ظروف أفضل مما يهيئ له ممارسة كافة حقوقه أي من أجل الحرية أيضا، أما إذا انتقلنا إلى المبدأ الثاني وجدنا أنه يتعلق بتوضيح متي يكون التفاوت عادلاً **وهذا يكون بشرطين:**

– أما الأول أن يكون التفاوت محققاً لمصلحة ذوي الامتياز الأدنى.

– أما الثاني أن يكون هذا التفاوت مُرتبط بوظائف مفتوحة للجميع في ظل ظروف من التكافؤ ولو نظرنا إلى هذين الشرطين لوجدنا أنهم ليسوا على نفس القدر من الأهمية في رأي "رولز" إذ أنه يعطي للشرط الثاني الأولوية على الشرط الأول في النهاية إذا شئنا أن نقوم بترتيب عدد من المجتمعات أ، ب، ج، د، هـ حسب مستوي عدالة كل منهما، إذا كان أحد هذه المجتمعات يفي بالمبدأ الأول تماماً ولا يفي بالمبدأ الثاني، إذا كان المجتمع الآخر يفي بالمبدأ الثاني ولا يفي بالمبدأ الأول، في حين أن المجتمع الثالث يفي بالمبدأين معاً لكنه لا يفي بالمبدأ الأول بنفس القدر الذي يفي به المجتمع الأول، المجتمع الرابع يفي بالمبدأين معاً لكنه يخل بالفقرة الثانية في المبدأ الثاني، والمجتمع الخامس يفي بالمبدأين لكنه يخل بالفقرة الأولي من المبدأ الثاني إلى آخر هذه الحالات المختلفة إذا أردنا أن نقوم بترتيب هذه المجتمعات تبعاً لمستوي عدالة كلً منهما فإن الترتيب الذي ينبغي على حد وصف "رولز " أن تلتزم به في هذه الحالة أشبه ما يكون بالترتيب المعجمي.

من هنا نري إنه كي تكون استقلالية الفرد محترمة فإن الأولوية ينبغي أن تعطي للمبدأ الأول الذي يضمن للكل مساواة في الحق في نفس الحريات الأساسية وهو السبب الذي جعله يضع المبدأين ضمن نظام تراتبي أبجدي حيث يسبق مبدأ الحق المتساوي في الحريات مبدأ التفاوت في الحظوظ، معني ذلك أن للمبدأ الأول هو الأساس الذي يشكل أمراً مطلقاً، هكذا نري أن العمل بالتزام الترتيب السابق يفضي إلى نتائج دقيقة فيما يتعلق بالديمقراطية التي تصدر عنه، ولعل هذه الصيغة المبدئية لمبدأي العدل قد تعرضت للعديد من الانتقادات مما آثار جدلاً كبيراً وعلى مستوي فكري واسع هذا ما دفع "رولز" إلى الرد على هذه الانتقادات في مقال نشر له عام ١٩٦٨م بعنوان "العدل التوزيعي " والذي لم ينج هو الآخر من كثير من أوجه النقد إلى أن خرج "رولز" بمؤلفه الضخم ١٩٧١ م بعنوان نظرية العدل الذي حاول فيه الرد على تلك الانتقادات التي وجهت إلى ما سبق من مقالات وذلك بمزيد من الأفكار والافتراضات الفكرية الجديدة وبشيء من التعديل في صياغة مبدأي العدل والصورة النهائية لهذين المبدأين في شكلهما الأخير من خلال آخر مؤلفاته الضخمة ١٩٩٣م وهو(Political Liberalism بعنوان الليبرالية السياسية

الصورة النهائية لمبدأي العدل عند رولز:

إن أهم الأفكار الرئيسية التي تناولها "رولز" في كتابه الجديد " الليبرالية السياسية " هو مبدأي العدل، حيث وضع لهذين المبدأين الصيغة النهائية حتي وقتنا هذا مع الأخذ في الاعتبار أن المبدأ الأول لم يطرأ عليه أي تغيير، نذكر في البداية أن "رولز" أورد في كتابه هذا دوراًجديداً لما يسميه الموقف الأصلي فلم يكن فقط الموقف الأصلي لتبرير مبدأي العدل بل كان له دوراً آخر هو " تحديد الأسس السياسية التي تقوم عليها المؤسسات والأعراف الديمقراطية الضرورية في بلورة فكرة العدل ".

من هنا فقد أتخذ الموقف الأصلي دوراً ومهمة إضافية وهي أن الموقف الأصلي يسعي لإيضاح أن الوضع الخاص للمبادئ (مبادئ العدل) يتوافق مع الأفكار الرئيسية المتضمنة في المجتمع الديمقراطي، هذا معناه:

– أن الموقف الأصلي له مهمة أقل طموحاً في تحديد أن العدل كتجرد من العسف هو التصور الوحيد الذي يتوافق تماماً مع الأفكار الرئيسية للمجتمع الديمقراطي.

– إيضاح أن العدل كإنصاف هو أكثر التصورات استقلالاً، هذه الاستقلالية تُعني إنه يمكن إيضاح أن يكون مُرتبط بالعديد من وجهات النظر العقلية الشاملة .

سنعرض للصيغتين كي يتسنى لنا بوضوح مقارنتهما، أما الصياغة الأولي للمبدأ الثاني هي: تُعد أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية ضرباً من العسف ما لم تفضي إلى أ) ميزة لكل شخص، ب) أن ترتبط بمواقع ووظائف مفتوحة للجميع

هناك سؤال هام ما سبب مراجعة المبدأ الأول من مبادي العدل؟

أحد هذه الأسباب يتمثل في أن الحريات الأساسية المتساوية في هذا المبدأ محددة بقائمة كما يلي:

(حرية التفكير – حرية الضمير– حق التصويت – حق المشاركة السياسية – حق إنشاء الجمعيات – الحريات المحددة بحرية وكرامة الشخص (الجسدية والنفسية) – أخيراً الحريات التي يعطيها حكم القانون) وكون الحريات الأساسية محددة بقائمة غير أن استعمال الفرد لها في منطوق المبدأ يجعل الملمح المهم لهذه الحريات غامضاً، هذه المراجعة تُظهر إنه ليس ثمة أولوية تعين للحرية بما هي كذلك كما أن لو ممارسة شيء أسمه حرية له قيمة متفوقة، إن الغاية الأساسية هذه أن لم تكن الوحيدة للعدالة السياسية مع وجود افتراض عدم فرض أي قيود قانونية وقيود أخرى على السلوك من دون وجود سبب كاف وهذا الافتراض لا يخلق أي أولوية معينة لأي حرية خاصة، يمكن وضع قائمة بالحقوق الأساسية بطريقتين:

– **أحداهما تاريخية:** حيث نلقي نظرة عامة على جميع الأنظمة الديمقراطية ونضع قائمة بالحقوق والحريات التي تبدو أساسية والتي أمكن المحافظة عيها بأمان فيما يبدو الأنظمة الأكثر نجاحاً تاريخياً.

– **الثانية تحليلية:** نحن ننظر في أي من الحريات يوفر الظروف السياسية التاريخية للتطور الكافي وللممارسة الكاملة للقوتين الأخلاقيتين لأشخاص أحرار ومتساويين

وتُطبق مبادئ العدالة في سلسلة رباعية المراحل:

– تتبني الأطراف في المرحلة الأولي مبادئ العدالة خلف حجاب الجهالة من الجهل والقيود على المعرفة التي يمكن أن تحصل عليها الأطراف من خلال المراحل الأتية وهي:

– مرحلة المؤتمر الدستوري

– المرحلة التشريعية التي تُسن فيها القوانين وفقاً لما يجيز الدستور وكما تتطلب وتسمح مبادئ العدالة

– ثم المرحلة التي تُطبق فيها القواعد من قبل الإداريين ويتبعها المواطنين عموماً وتفسر فيها القوانين من قبل القضاء، وينطبق المبدأ الأول في مرحلة المؤتمر الدستوري، في المقابل ينطبق المبدأ الثاني في المرحلة التشريعية وهو يستند إلى جميع أنواع التشريعات الاجتماعية والاقتصادية، هكذا يتبين أن أسس التمييز بين مبادئ الدستور الجوهرية التي يغطيها المبدأ الأول ومؤسسات عدالة التوزيع التي يغطيها المبدأ الثاني ليست في أن الأول يعبر عن قيم سياسية وأن المبدأ الثاني لا يعبر بل أسس التمييز هي:

(١) ينطبق المبدآن على مرحلتين مختلفتين من مراحل تطبيق المبادئ، حيث إن المبدأ الأول ينطبق على مرحلة المؤتمر الدستوري، أما المبدأ الثاني ينطبق على المرحلة التشريعية ويستند إلى جميع أنواع التشريعات الاجتماعية والاقتصادية.

(٢) الحاجة الملحة لحسم مسألة ترتيب مبادئ الدستور الجوهرية وهو غير ضروري في المبدأ الثاني .

(٣) يُسهل كثيراً معرفة ما إذا تحققت تلك المبادئ الجوهرية، كذلك يمكن الحصول على اتفاق حول ماهية تلك المبادئ الجوهرية بصورة إجمالية رئيسية وليس حول كل تفصيل إن الاختلافات حول مبادئ العدالة التوزيعية الملائمة والمثل العليا التي تقع في أساسها يمكن الفصل فيها من خلال الإطار السياسي القائم.

مفهوم الخيرات الأولية:

هي تلك الأشياء التي يرغب الإنسان العقلاني في الحصول على أكبر قدر منها بغض النظر عن حاجاته النهائية أو أهدافه التفصيلية، ذلك إنه على الرغم من أن البشر عموماً يتفاوتون في أهدافهم النهائية المحددة تبعاً لتباين الخطط التي يختطها كل منهم لحياته فإنهم جميعاً يفضلون أكبر قدر ممكن من أشياء معينة متي أُتيحت لهم فرصة المفاضلة بين مقدار أكبر ومقدار أقل، فهذه الأشياء هي التي يطلق عليها "رولز" الخيرات الأولية التي يجملها بوجه عام في الحقوق والحريات والفرص وأوجه القوة والدخل والثروة، كما يضيف إليها خيراً أولياً أساسياً هو إحساس الفرد بقيمته (تعظيم الذات)، يقرر "رولز" أن أساس المفاضلة بين المعايير المختلفة للتوزيع يعتمد على المقارنة الرياضية للأرقام القياسية للخيرات الأولية، تجدر الإشارة إلى أن "رولز" يستخدم مصطلح الرقم القياسي بالمعني ذاته الذي يستخدمه المشتغلون بالتحليل الاحصائي.

سادسا: قانون الشعوب: Law of People

هو تصور سياسي محدد عن الحق والعدالة يتفق مع مبادئ ومعايير القانون الدولي، تقوم فكرة "جون رولز" عن العدالة على أساس الفكرة المعروفة عن العقد الاجتماعي، هو يري أن الشعوب من الممكن أن تحدد عقد اجتماعي فيما بينها وكان هذا دافعه لاعتماد مصطلح قانون الشعوب، **يضع رولز ثلاثة شروط لخلق مجتمع شعوب عادل بدرجة معقولة وهي:**

١- المجتمع الذي نعتبره عادلاً لشعوب جيدة التنظيم هو مجتمع واقعي مثله مثل المجتمع المحلي الليبرالي

٢- قانون الشعوب الذي يمكن اعتباره عادلاً هو يوطوبياً فهو يستخدم مثل عليا ومفاهيم سياسية وأخلاقية

٣- يقول رولز أن مصالح الشعب تتمثل في أرضه ومنطقته وما لديه من مؤسسات اجتماعية وسياسية عادلة

٤- العقل العام بين الشعوب سوف يولد في النهاية التسامح بينها أي أن العدالة لا تأتي من علاج علاقات الدول حيث إن العدالة لا تتحقق بين الدول بل بين الشعوب.

يري "رولز" أن التعاون بين الشعوب وحماية الحقوق المشتركة يساهم في تحقيق العدالة، هذا يستتبع دور أعظم للفرد لزيادة التعاون بين الشعوب خصوصاً أن من وجهة نظر "رولز" وجود السيادة للدول يمنع تحقيق العدالة حينما تتعارض مع سيادة الدول، وأن المساواة لا يمكن تحقيقها بين الدول لكن يمكن تحقيقها بين الشعوب، قانون الشعوب أو الأمم فمصطلح قانون الشعوب مستمد من الاصطلاح التقليدي

السمات الرئيسية للشعوب:

ينظر قانون الشعوب إلى مجتمع الشعوب على أنه يتكون من شعوب ليبرالية ديمقراطية كذلك من شعوب سمحة مثلما يتكون أي مجتمع محلي من مواطنين، تتميز هذه الشعوب الليبرالية بثلاثة مميزات هي:

- حكومة ديمقراطية دستورية عادلة إلى حد معقول تخدم المصالح الأساسية للمواطنين.
- مواطنين يوحد بينهم مشاعر وجدانية مشتركة.

– طبيعة أخلاقية.

الذي يُعنيه "رولز" أن يكون للشعب حكومة ديمقراطية دستورية عادلة إلى حد معقول لكن ليس بالضرورة أن تكون عادلة كلية، نقطة البداية في قانون الشعوب هي الحاجة إلى مشاعر وجدانية مشتركة أياً كان مصدر تلك المشاعر .

مبادئ قانون الشعوب:

نفترض بادئ ذي بدء أن محصلة وضع قانون الشعوب لمجتمعات ليبرالية ديمقراطية ستكون تبنّي المبادئ المعروفة للمساواة بين الشعوب هذه المبادئ تفسح المجال لأشكال متعددة للروابط التعاونية والاتحادات، وهنا يسير "رولز" على خطي "كانط" في كتابه "**مشروع السلام الدائم**" في الاعتقاد أن قيام حكومة للعالم سيكون استبداداً للشعوب إلا أنها لا تصل إلى قيام الدولة العالمية للعالم عالمياً وفيما عدا ذلك سينشأ امبراطورية هشة تمزقها الصراعات الأهلية حينما تسعي الشعوب المتعددة إلى استعادة حريتها واستقلالها السياسي .

المبادئ المتعارف عليها للعدالة بين شعوب حرة وديمقراطية هي:

١) الشعوب حرة ومستقرة وتحترم حرية واستقلال الشعوب الأخرى.

٢) يجب على الشعوب أن تحترم المعاهدات والمواثيق وأن تحترم واجب عدم التدخل.

٣) للشعوب الحق في الدفاع عن نفسها، لكن ليس لها الحق في شن الحرب.

٤) على الشعوب أن تحترم حقوق الإنسان.

٥) تلتزم الشعوب بقيود معينة في ممارسة الحرب.

٦) يجب على الشعوب مساعدة الشعوب المغلوبة على أمرها والتي أُلحق بها الضرر.

من المسلم أن هذا البيان للمبادئ ليس كاملاً ويجب أن تُضاف إليه مبادئ أخرى، كما أن المبادئ المذكورة تتطلب الكثير من الشرح والتفسير، ليس هناك حاجة إلى بعض تلك المبادئ في مجتمع شعوب جيدة التنظيم، مثال على ذلك المبدأ الخاص بحقوق الإنسان والمبدأ الخاص بالحرب، على الرغم من أن مبدأ عدم التدخل مبدأ مناسب لمجتمع شعوب جيدة التنظيم فإنه لا يصلح في حالة مجتمع شعوب غير منظمة تستوطن فيها الحروب وتعم الانتهاكات الجسيمة

توسيع نطاق قانون الشعوب:

ذهب "رولز" إلى أن توسيع نطاق الشعوب لا يشمل **المجتمعات الليبرالية** وحدها إنما ننظر إلى **نوع ثاني** من المجتمعات هناك **مجتمعات سمحة** وأن لم تكن ليبرالية يعترف بها كأعضاء صادقة في البنية الأساسية في مجتمع الشعوب، بهذا المعني تكون مقبولة، علينا أن نحاول صياغة المعايير التي تنطبق على مجتمع سمح، فهدفنا أن نمد قانون الشعوب إلى مجتمعات سمحة والتي تقبل نفس قانون الشعوب الذي تقبله الشعوب الليبرالية، يشير "رولز" إلى أن الشعوب الليبرالية والشعوب السمحة شعوب جيدة التنظيم، بالإضافة إلى ذلك هناك **نوع ثالث: هو دول خارجة عن القانون، رابعاً: شعوب مغلوبة على أمرها** وهي شعوب مثقلة بظروف سلبية، **خامساً: مجتمعات المستبد العادل** وهي مجتمعات تحترم معظم حقوق الإنسان، لكنها غير جيدة التنظيم لأنها تنكر على أعضائها أن يكون لديها دور حقيقي في صنع القرارات السياسية

العدالة التوزيعية بين الشعوب: يميز "رولز" بين مبدأين في العدالة فهو يميز بين ما يسميه:

أ) مبدأ إعادة توزيع الموارد ب) مبدأ التوزيع العالمي

بمعني أن كل بلد يعتمد كلية على ما لديه من عمالة وموارد دون أي تجارة من أي نوع، أن هناك بعض المناطق لديها وفرة في الموارد، وأن المجتمعات في مثل هذه المناطق يمكن أن نتوقع منها أن تحقق أفضل استفادة من ثرواتها الطبيعية وأن تزدهر، وهناك مجتمعات أخرى ليست محظوظة على الرغم من إنها تبذل أقصي جهد فإنها لا تحصل إلا على مستوي ضئيل من الثروة بسب ندرة الموارد أما عن مبدأ – **مبدأ إعادة توزيع الموارد** إنه يعطي لكل مجتمع فرصة منصفة ليقيم مؤسساته العادلة واقتصاداً قادراً على أن يوفر الاحتياجات الأساسية لأفراد ذلك المجتمع، تأكيد هذا المبدأ يعطي اطمئنان للأفراد في المجتمعات

أما مبدأ إعادة التوزيع العالمي:

يتعلق بموقف لا يكون فيه الإنتاج قائم على الاقتصاد المغلق بل توجد حركة للتجارة والخدمات بين البلاد المختلفة ويؤمن أن في هذه يوجد فعلاً نظام عالمي للتعاون، يقترح "رولز" أن يسري حينذاك مبدأ للتباين مماثل للمبدأ المستخدم في حالة المجتمع المحلي ينتج عنه مبدأ العدالة التوزيعية بين المجتمعات، نظراً لأنه يعتقد أن البلاد الأكثر ثروة هي كذلك لأن لديها موارد أعظم من المفترض أن

يعيد المبدأ العالمي توزيع الموارد الأعظم على الشعوب الفقيرة الموارد، لكن يذهب رولز أن العنصر الحاسم في حظ بلد من البلاد هو ثقافته السياسية والأخلاقيات المدنية والسياسية لأعضائه وليس مستوي موارده .

إذا كان المقصود هو تطبيق مبدأ عالمية العدالة التوزيعية في قانون الشعوب على عالمنا مع ما به من مظالم مفرطة وفقر مدقع ولا مساواة يكون هذا المبدأ دون جاذبية يعطي نتائج غير مقبولة، لنبحث حالتين على سبيل المثال:

١) بلدان ليبراليان أو سمحان على نفس المستوي من الثروة وبهما نفس حجم السكان، يقرر البلد الأول أن يكون صناعياً وأن يذيد من معدله في الادخار بينما لا يفعل البلد الثاني ذلك ويكون قانع بما هو عليه ويتمسك أن يظل مجتمع رعوي يحيا حياة الراحة والاسترخاء بعد بضع عشرات من السنين سيكون لدى المجتمع الأول ضعف ثروة المجتمع الثاني، وعندما نفترض أن المجتمعين من المجتمعات الليبرالية وأن شعبهما من الشعوب الحرة في هذه الحالة هل يصح فرض الضرائب على المجتمع الصناعي لإعطاء أموال المجتمع الثاني؟

وفقاً لمبدأ المساعدة لن يكون هناك ما يدعوا إلى فرض الضرائب يبدوا أن هذا هو الصحيح، بينما وفقاً لمبدأ المساواة العالمية دون تحديد هدف ستفرض الضرائب في جميع الأحوال مادام ثروة شعب من الشعوب أقل من ثروة شعب آخر، يبدو أن هذا أمر غير مقبول .

تعقيب:

تبين لنا من خلال هذا الفصل وهو نظرية العدالة عند جون رولز أن " رولز" يسعي إلى خلق توازنات جديدة بين الحرية والمساواة على قواعد أخلاقية للعدالة كإنصاف إن مدار نظرية العدالة هو معالجةالانحرافات التي آلت إليها الليبرالية السياسية والتي نالت من الديمقراطية الليبرالية التي تتربص بالحداثة السياسية في عالمنا المعاصر كتعاظم الأنانية وتضخم الفردانية والاستحواذية وفك الأواصر الاجتماعية انحسار مفهوم المواطنة واستشراء اللامبالاة السياسية وتضخم الحرية على حساب المساواة كلها تلك انحرافات تجعل نهج الليبرالية السياسية محفوفاً بالمخاطر.

لقد حاول " رولز" أن يعالج أوجاع المجتمع الرأسمالي المتقدم الذي أعلن إفلاسه الأخلاقي والذي كان في حاجة إلى نظرة تصحيحية لنموذجه الليبرالي المسيطر وذلك بطرح تشخيص أخلاقي يضع اللاعدالة خارج النظامين الاشتراكي والرأسمالي، يتسم مشروع جون رولز بعودة المبحث الأخلاقي إلى صلب الإشكالية السياسية، وإعادة التفكير في الليبرالية السياسية في مجتمعات ما بعد الحداثة بناء على أسس العدالة .

لقد أعطت آراء "رولز" في العدالة انطلاقة جديدة للتفكير الاقتصادي والسياسي في الغرب وأصبح صاحبها واحداً من أهم الأقلام البارزة التي كثرت حولها الانتقادات والشروحات بل كانت نظريته صرحاً نظرياً هاماً للحوارات، فعرف العالم خلال هذه العشرية الأخيرة ديناميكية واضحة في الفلسفة التي جمدها واقع كان يتميز بالانسداد والتحجر فكانت محاولة شبيهة بمحاولات العظماء ولم يتطرف فيها مع المتطرفين، فمن جهة لم يقف موقف الاشتراكيين الذين ألغوا دور السياسة وتبنوا مراسيم بيروقراطية لتحقيق العدالة الاجتماعية، من جهة أخرى لم يقف موقف الليبراليين الذين ألغوا السياسة وجعلها ظلاً تابعاًلحركة السوق بل وقف موقف "كانطي" يعانق فيه جميع المواقف فلا يقوي أحد الأطراف على الآخر حتي لا يختل التوازن، يتعلق الأمر هنا بتجديد المضامين القيمة القديمة التي استطاعت بها أوروبا أن تنظر إلى الدولة الحديثة وتولد الثورة التي تمخض عنها مشروع الأنوار وفلسفة العقد الاجتماعي ولكنه دعمها بالمكتسبات الجديدة التي فرضها واقع الليبرالية المتطورة وذلك عن طريق إدخال ضرورات العدالة الاجتماعية وتجذيرها من دون أن نلغي حريات وحقوق الأفراد .

الفصل الثالث
نظرية العدالة عند مايكل ساندل

ويشتمل هذا الفصل على أهم المباحث الآتية:

*** تمهيد**

أولاً: أسبقية العدالة وأولويتها

ثانيا: ثلاثة مذاهب في العدالة

ثالثاً: كفاءة وعدالة توزيع الدخل

رابعاً: من العدالة إلى تضاريس الأخلاق

خامساً: ظروف العدالة

سادساً: المجتمع التعددي

سابعاً: النظرية الليبرالية والمساواة

ثامناً: أولية العدالة بين كانط وساندل

تاسعاً: الحدود الأخلاقية للأسواق

عاشراً: الليبرالية الحديثة وأخلاقيات المجتمع الأمريكي

*** تعقيب**

تمهيد:

تحتل نظرية العدالة والحقوق الفردية دوراً مركزياً في فكر" مايكل ساندل"، حيث تحتكم على أولوية لمفهوم العدالة والمثل السياسية، تكمن أولوية النظرية في إنها تحمل معني أخلاقياً يفيد أن العدالة مفهوم أولي ترجح مقتضياتها على المصالح الأخلاقية مهما كانت هذه الأخيرة مُلحة، وتدور هذه النظرية حول **أخلاق الواجب*** فالعدالة ليست مجرد قيمة بل هي أعلى الفضائل الاجتماعية وتسود أي قيمة، كذلك تتضمن نظريات العدالة تصوراً للذات الأخلاقية صانعة لمبادئ العدالة، وكي نجعل من العدالة الفضيلة الأولي يجب أن تُصدق علينا بعض الأمور التي تخصنا بوصفنا بشر، فلابد أن نكون مخلوقات من صنف معين، وكذلك يجب أن نكون بعيدين مسافة ما عن ظروفنا، سواء كنا في صورة ذات حائزه كما عند "رولز" أو ذات متعالية كما عند "كانط "، ولقد سعي "ساندل" إلى تحديد معني **الليبرالية** والتي يقصدها بها "ساندل " تلك الصيغة السائدة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية في عصرنا أي ليبرالية تحتل فيها أفكار العدالة والإنصاف دوراً مركزياً.

و ينطلق "مايكل ساندل" من النظر في مدى صحة مقولة أن المجتمع الليبرالي مجتمع يحرص على عدم إملاء أي طريقة معينة في الحياة على أفرادها تاركاً لهم أكبر حرية ممكنة في تحديد القيم التي يتبنوها والغايات التي يسعون إليها في الحياة، وكي يوضح ما تقدم يسوق "ساندل" ما يسميه **بالاعتراض السيسيولوجي*** الذي يشير إلى الشروط الاجتماعية في تشكيل القيم الفردية معتبراً أن تلك

---

* ليبرالية أخلاق الواجب Deontological Liberalism:

يعود هذا المصطلح إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤م)، الذي عرف الواجب بأنه ضرورة القام بفعل عن إحترام للقانون، والإنسان ليس بحاجه إلى علم أو فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل لكي يكون أميناً وخيراً، وأن معظم أفعالنا تتفق مع الواجب، هناك سمات رئيسية للواجب وهي إنه تشريع كلي وقاعدة شاملة، كذلك هو منزه عن كل غرض فلا يطلب لتحقيق منفعة وإنما يطلب لذاته، وأخيراً الواجب قاعدة غير مشروطة لفعل أي إنه قانون سابق وحكم أولي سابق على التجربة ويشترط للواجب شرطين هما الحرية وازدواج الطبيعة البشرية. أما عن ليبرالية أخلاق الواجب هي ليبرالية تحتل فيها العدالة والإنصاف والحريات الفردية الدور المركزي وهي مدينة لكانط في معظم أسسها، كما أن هذه الليبرالية جاءت معارضة للتصورات النفعية من حيث قولها بأسبقية الحق على الخير.

F. M. Kamm Morality, Morality, Rights, Duties, and Status, New York, Oxford University Press, Vol.11، P.165, 1996.)

* الاعتراض السوسيولوجي: يشير إلى الشروط الاجتماعية في تشكيل القيم الفردية، أما كلمة سيسيولوجيا فهي Sociology العلم الذي يدرس المجتمعات والقوانين التي تحكم تطوره وتغيره وأول من أدخل كلمة سيسيولوجيا هو أوجست كونت.

(جون سكوت: علم الاجتماع، (المفاهيم الأساسية)، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م، ص ٤٢.)

الاستقلالية الفردية التي كثيراًما تتشدق بها الليبرالية هي مجرد وهم مضلل لأن طبيعة الإنسان اجتماعية بالطبع بحيث لا يوجد هناك مكان للذات المتعالية، هكذا يريد دحض الوعد الكاذب الذي تعدنا به الليبرالية حين تفترض استقلالية الفرد عن الجماعة.

أولاً: أسبقية العدالة وأولويتها

إن العدالة ليست مجرد قيمة من بين القيم المهمة نزنها وننظر فيها حسب ما يقتضيه الحال وإنما هي الوسيلة التي يتم بها وزن القيم وتقدير أهميتها جميعاً، وبهذا المعني تكون العدالة هي قيمة القيم وهي المعيار الذي يتم به التوفيق بين القيم المتعارضة ومن حيث هي كذلك فلابد أن يكون لها الأولوية .

ومن بين معاني تلك الأولوية ذلك الوجوب الأخلاقي من هذا المنظور تكون أولوية العدالة هي مطلب ناجم عن الكثرة الجوهرية للجنس البشري، فالتضحية بالعدالة في سبيل الصالح العام إنما هو خرق لما هو غير قابل لخرقه، وفيه عدم احترام لاختلاف الاشخاص، فلكل شخص بحكم العدالة مناعة لا يستطيع الخير العام ذاته أن يطغي عليها، لذلك ترفض العدالة فكرة اعتبار فقدان البعض للحرية عدلاً إذا كان من أجل خير أعم للأخرين في مجتمع عادل وعليه تصبح الحريات بين مواطنين متساويين مسألة محسومة .

فأولوية العدالة تفسر جزئياً بالقول أن المصالح التي تقتضي خرق العدالة لا قيمة لها، ذلك أن هذه المصالح لا فضل لها في المقام الأول ولا يمكن لها أن تبطل مطالب العدالة، ويعد حق الفرد في التمتع بحرية متساوية في مواجهة أمور تفضلها الأغلبية ضد هذه الحرية أمراً ثابتاً ثبوتاً مطلقاً فالقناعات مهما بلغت حدتها عند الاغلبية إذا كانت مجرد أموراً مفضلة من دون أن تجد لها أساساًفي مبادئ العدالة المحددة مُسبقاً لاوزن لها والاستجابة لهذه المشاعر فاقدة لأي قيمة يمكن أن نزنها بالمطلب المتعلق بالمساواة في الحرية .

هناك أساس أمتن للمساواة في الحرية بين الافراد ويتجلى هذا بوضوح في أهمية أخلاق الواجب بالنسبة للانشغالات العادية لدى الليبراليين في الحالات التي يستعمل فيها الحق كأداة لتحقيق غاية ما أولية، ويمكن تسويغ نكران الحرية على البعض باسم خير غالب في صالح الغير وهكذا تصير الحريات العامة بحكم المساواة في المواطنة غير مضمونة عندما تقوم على مبادئ غائية وتصبح الحجة المؤيدة لها منطلقة من حسابات واهية ومقدمات غير أكيدة، أما على مستوي نظرة الواجب فإن

المساواة في الحريات تقوم على أساس مغاير تماماً، بحيث لم يعد الأمر متعلقاً بمجرد وسائل من أجل تحقيق أكبر استجابة للرغبات أو بلوغ غاية سامية ما بل تكون معتمدة من أجل الاستجابة لمبادئ التعاون الذي يقر بضرورته المواطنون عندما يكون كل واحد منهم مّمثلاً بإنصاف باعتباره شخصاً اخلاقياً (أي من حيث هو غاية في حد ذاته) .

١- أولوية الأنا:

أما أولوية الأنا على غاياته تعني أنني لست مجرد متّلق لما يتراكم لدى بحكم التجربة من غايات وخصائص وأغراض، كما أنني لست مجرد نتاج لصروف الدهر إنما دائماً ذات نشطة، لها إرادة متميزة عما يحيط بها، وقادرة على الاختيار وتحديد أي مجموعة من الخصائص(تطلعاتي، رغباتي، أهدافي، وما إلى ذلك) معناه أن هناك دائماً ذاتاً ماثلة ورائها هي أنا، أن شكل هذا الأنا يجب أن يكون سابقاً على أي غاية أو خاصية أحملها، وقبل أن تكون هناك غاية يجب أن يكون هناك ذات تختار هذه الغاية .

لكن ما معني قولنا أن الأنا بوصفه ذاتاً تختار يجب أن يكون سابقاً على الغايات التي يختارها؟ هناك معني لهذه الأولوية يشير إلى وجوب أخلاقي يتعلق أولاً وقبل كل شيء بإجبارية احترام استقلال الشخص واعتباره حاملاً للكرامة بصرف النظر عن الأدوار التي يؤديها في المجتمع والغايات التي يمكن أن يسعي إليها فيه، لكن هناك أيضاً معني آخر يدل على أن الأنا يجب أن يكون سابقاً على الغايات التي ينشدها أي متميزاً باستقلاليته يتعلق الأمر هنا بمقتضي أبستمولوجي وكما أن أولوية العدالة نتجت عن الحاجه إلى التمييز بين معيار الحكم والمجتمع الذي يكون موضوعاً لهذا الحكم فإن أولوية الأنا تنبثق عن الحاجة إلى التمييز بين الذات ووضعها .

فلو كان كل ما يتمثل فيه الأنا هو سلسلة من مختلف الرغبات والغايات والتطلعات العارضة لاستحال وجود طريقة أخرى غير الطريقة الاعتباطية سواء بالنسبة للانا أو الملاحظ الخارجي في تعريف تلك الرغبات والمصالح والغايات بشكل أو بآخر إلا لكونها رغبات لذات بعينه .

من هنا نذهب إلى أن الموضوع المشترك بين كافة المذاهب الليبرالية الكلاسيكية الذي يبرز في نظرية أخلاق الواجب وحدة الأنا، يتعلق بفكرة الذات البشرية بوصفها ذاتاً مختارة وسيدة ومخلوقاً غاياته مختارة وليست موجودة سلفاً وأهدافه وأغراضه من فعل الإرادة، هكذا يكون الشخص الأخلاقي

ذاتاً لها غايات اختارتها ذاتاً تفضل أساساً الشروط التي تمكنها من صياغة نمط عيش يعبر عن طبيعتها من حيث هي كائن عقلاني حر.

من هنا نلاحظ أن الوحدة السابقة للأنا تعني أن الذات مهما كانت مقيدة بالظروف السائدة في المحيط، سابقة دائماًو بالضرورة على قيمها وغاياتها ولا تكون محددة بها بصورة تامة وحتي حينما تكون الظروف أشد قسوة وإمكانية الاختيار محدودة إلى أبعد درجة يبقي الإنسان مبدئياً، من حيث هو كائن سيد، غير تابع لأي شرط معين من شروط الحياة، ومن وجهة نظر أخلاق الواجب لا يمكن أبداً أن نكون مشروطين تماماً وتكون غايتنا محددة كلياً على نحو يجعل الأنا يتوقف عن كونه سابقاً لها .

ثانياً: ثلاثة مذاهب في العدالة

ذهب "ساندل " إلى ضرورة تغيير التساؤل من ما إذا كان المجتمع عادلاً أم لا؟، إلى التساؤل كيف يوزع الأشياء التي يثمنها (الدخل والثروة، الواجبات والحقوق، السلطات والفرص، المناصب والتشريفات) فالمجتمع العادل يوزعها بالطريقة الصحيحة إذ يعطي لكل ذي حق حقه فالأسئلة الصعبة تبتدئ حينما نسأل: ماذا يستحق الناس؟ ولماذا؟ ولقد بدأنا بالفعل في مصارعة هذه الأسئلة ووجدنا ثلاثة مذاهب في توزيع المنافع (الرفاه والحرية والفضيلة) وكل فكرة من هذه الأفكار تشير إلى طريقة مختلفة في التفكير بالعدالة، فبعض نقاشاتنا تعكس اختلافا في معني تعظيم الرفاه أو احترام الحرية أو إشاعة الفضيلة والبعض الآخر يعكس اختلافا في طريقة التصرف حيث إذا تعارضت هذه المثل ليس بمقدور الفلسفة السياسية أن تحسم الاختلافات نهائياً، لكن يمكنها أن تصقل حججنا وتقدم وضوحاً اخلاقياً للخيارات التي تواجهنا بوصفنا مواطنين ديمقراطيين .

١- **مبدأ تعظيم الرفاه:** هذه الفكرة تقدم نقطة بدء في المجتمعات السوقية، كمجتمعنا وأغلب المناقشات المعاصرة في السياسة تدور حول كيفية تعظيم الرخاء أو تحسين مستوي معيشتنا أو تحفيز النماء الاقتصادي. لكن لماذا نهتم بهذه الأشياء؟ الإجابة الأوضح هي أن الرخاء يجعلنا في وضع أفضل كأفراد وكمجتمع وبعبارة أخرى الرخاء مهم لأنه يزيد من رفاهيتنا فنجد أن النفعية هي الفكرة الأكثر تأثيراً في كيفية وسبب تعظيم الرفاه أو كما يقول النفعيون السعي لسعادة أكبر لأكثر عدد ممكن.

٢ – **احترام الحرية:** إذا نظرنا إلى النظريات المختلفة التي تربط العدالة بالحرية نجد أن غالبية هذه النظريات تؤكد احترام الحقوق الفردية وإن كانت تختلف فيما بينها في تحديد أي الحقوق أكثر أهمية ففكرة العدالة باعتبارها احتراماً للحرية والحقوق الفردية فكرة شائعة في الفكر السياسي المعاصر كشيوع الفكرة النفعية في تعظيم الرفاه، فعلى سبيل المثال وثيقة الحقوق الأمريكية تحدد حريات معينة تتضمن حرية التعبير والحرية الدينية فلا يمكن حتي للأغلبية أن تنتهكها ويتزايد في جميع أرجاء العالم اعتناق فكرة أن الحرية تعني احترام حقوق الإنسان بشكل مطلق نظرياً على الأقل وليس عملياً .

٣– النظريات التي تري العدالة خليطاً من الفضيلة والحياة الصالحة:

يتم غالباً في السياسة المعاصرة ربط منظري الفضيلة بالحقوق الدينية وفكرة تقنين الأخلاق بالنسبة لمواطني المجتمعات الليبرالية فكرة بغيضة لأنها تحمل خطر أن تتحول إلى تعصب وإجبار، لكن فكرة أن المجتمع العادل يؤكد فضائل معينة ومفاهيم للحياة الصالحة هي فكرة ألهمت حركات ونقاشات سياسية وحركات إلغاء العبودية ونظريات " **مارتن لوثر كينج**"* كلها استلهمت رؤاها للعدالة من مُثل دينية وأخلاقية .

لكن كيف لنا أن نسلك سبيلنا من أحكام نطلقها على حالات واقعية إلى مبادئ نعتقد إنها تنطبق في كل الحالات؟ بعبارة أخرى كيف يجري التفكير الأخلاقي؟ يقول "ساندل" حتي نري كيف يجري التفكير الأخلاقي، فلنلتفت إلى حالتين إحداهما قصة خيالية افتراضية دائماً ما يناقشها الفلاسفة، والأخرى قصة حقيقية حول معضلة أخلاقية مؤلمة –**أولاً:** ننظر إلى هذه الفرضية الفلسفية، هي ككل القصص تنطوي على سيناريو نزع منه تعقيدات الواقع، لأجل أن نستطيع التركيز على عدد محدد من المسائل الفلسفية هذه القصة هي قصة العربة الجامحة " لنفترض أنك قائد عربة قطار تسير على القضبان بسرعة ستين ميلاً للساعة، فتري أمامك خمسة عمال واقفين على القضبان وبأيديهم أدواتهم تحاول التوقف لكن لا تستطيع فالمكابح لا تعمل فتشعر بالإحباط لأنك تعلم لو اصطدمت بهم ماتوا جميعاً، فجأة تري مساراً جانبياً وفيه عامل واحد فقط وتدرك امكانية تغيير مسار العربة إلى هذا المسار فتقتل العامل الواحد بدلاً من الخمسة عمال ما الذي عليك أن تفعله؟ سيقول أغلب الناس أنعطف فمن

* مارتن لوثر كينج Martin Luther King ولد في ١٥ يناير عام ١٩٢٩م كان زعيم أمريكي من أصول إفريقية، وناشط سياسي إنساني من المطالبين بإنهاء التمييز العنصري ضد السود، في عام ١٩٦٤م حصل على جائزة نوبل للسلام، تم اغتياله في ٤ أبريل عام ١٩٦٨م

المأساوي قتل شخص لكن قتل خمسة أكثر هولاً فالتضحية بشخص من أجل إنقاذ خمسة أشخاص هو الأمر الأصوب. الآن أنظر إلى نسخة أخرى من قصة العربة الجامحة، هذه المرة لست قائد العربة بل أحد المشاهدين، وتقف على جسر يطل على القضبان (هذه المرة لا يوجد مسار جانبي) وتري العربة على وشك الاصطدام بالعمال الخمسة وقتلهم وتشعر بالعجز عن تفادي هذه الكارثة، حتي تلاحظ على جانبك من الجسر رجل بدين جداً، يمكنك أن تدفعه من على الجسر إلى القضبان يمكن أن يموت لكن العمال الخمسة سوف ينجون، فهل دفع الرجل البدين إلى القضبان سيكون الأمر الأصوب؟ غالبية الناس ستقول بالطبع لا سيكون من المريع أن تدفع برجل إلى السكة حتي ولو كان لإنقاذ خمسة أشخاص .

لكن هذا يطرح معضلة أخلاقية لماذا المبدأ الأول الذي يبدو صحيحاً في الحالة الأولي – أن تُضحي بواحد لتنقذ خمسة أشخاص – يبدو خاطئاً في الحالة الثانية؟ إنه لمن الوحشي أن تدفع رجل للموت حتي ولو كان ذلك في سبيل قضية ممتازة، ربما الفرق أخلاقياً لا يكمن في التأثير الذي يقع على الضحايا – إذ سينتهي بهم الأمر إلى الموت – إنما يكمن في نية الشخص الذي يتخذ القرار .

بعض المعضلات الأخلاقية تظهر بسبب تعارض المبادئ الأخلاقية، على سبيل المثال المبادئ الفاعلة في قصة العربة هي: أن علينا إنقاذ أكبر عدد من الأشخاص ولكن مبدأ آخر يقول أن من الخطأ قتل نفس بريئة حتي ولو كان ذلك في سبيل قضية صالحة بعض المعضلات الأخلاقية تظهر بسبب عدم تيقننا من مسار الأحداث فالأمثلة الافتراضية كقصة العربة تزيل عدم اليقين الذي يلف الخيارات في الحياة الحقيقية ففي الأمثلة الافتراضية نفترض أننا نعلم على وجه اليقين عدد الذين سيموتون إن لم ندفع الرجل هذا يجعل هذه القصص والأمثلة عاجزة على أن تكون دليلاً يستدل به عن الفعل لكنها أدوات مفيدة للتحليل الأخلاقي .

ثالثاً: كفاءة وعدالة توزيع الدخل

يُعد موضوع كفاءة وعدالة توزيع الدخل من الموضوعات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الحساسة على مستوي الفكر وصياغة النظريات، ومنذ الصياغات الأولي تستخدم العلوم الرياضية كأدوات للتحليل للوصول إلى نتائج مقنعة، لا زال الجدال قائماً في مسألتي الكفاءة والعدالة لا سيما في توزيع الدخل والثروة يوجد عدم انسجام وذلك عندما يعبر حالة وقوعهما عن حالة كائنة، بغض النظر عن حالة التوازن بين المفهومين.

عندما نبحث في حدي الكفاءة والعدالة باعتبارها حدي قضية فإن ما يتبادر إلى الذهن ذلك المنهج في توصيف كلا الحدين الكفاءة يتم التعامل معها في سياق الاختيار العقلاني ويعني أولوية العقل في الاختيار فشرط الإمكان في التحقيق هو العقل، أما العدالة فيتم توصيفها على النموذج المعياري للسلوك الإنساني أي أن هناك مجموعة من المعايير يجب أن يؤكد حضورها عند الاختيار.

يقول "ساندل " "إن ما يحد عدالة التوزيع هو معيار المنظومة القيمية والأخلاقية السائدة، تقترن فكرة الملكية بالكفاءة وتتعمق كفاءة الأفراد كلما كان نظام التملك أكثر وضوحاً " .

وقد وصف "**هوبز**" المجتمع المدني بالمنزل الذي يُشيد جيداً أو بشكل ردئ اعتماداً على المعرفة والمهارات التي يمتلكها الشخص الذي يشيده، **أما** "**ديفيد هيوم**" فقد ذهب إلى أن المنفعة العامة هي المصدر الأصلي والوحيد للعدالة وأن التصورات عن النتائج المنفعية لهذه الفضيلة هي الأساس الوحيد في ضرورة العدالة، ويدل كلام "هيوم" بدون أدني شك على ذلك الترابط بين فضيلة العدالة كنظام يسود المجتمع المدني وسلوك يضبط الأفراد في تصرفاتهم، فبالإضافة إلى خيرات الطبيعة التي توفر وبشكل مستمر المنافع والمتعة، لكن هناك منافع تأتي من نشاط الأفراد في أعمالهم الصناعية الكفؤة، أما "بنتام " فقد تقدم على سابقيه في توصيف المنفعة وربطها باللذة والألم وأن الناس في سعيهم اليومي من خلال العمل إنما يسعون إلى السعادة الإجمالية للمجتمع، فيري" بنتام" أن الطبيعة جعلت البشرية تخضع لنوعين من الأحكام المتعة والألم فالسعي للبحث عن اللذة يؤدي بشكل أكيد إلى سلوك أناني فردي، فهل تستطيع العدالة أن تنظم هذا السلوك الذي يبدو عليه بعض التناقض؟.

بينما نجد " **رولز** " تنصب الصياغة الأساسية لنظريته في العدالة في توجيه النقد لمذهب المنفعة، فوفقاً لنظريته نجد مذهب المنفعة لا يقدم ما يكفي من الضمان للحرية ربما الأغلبية تتحقق لها السعادة والبعض يُصاب بالحرمان فالسعادة تبقي ناقصة بمعزل عن الحرية التي يجب أن تحتل مكان الصدارة في العدالة .

بناء على ذلك يمكن توصيف ظروف العدالة على إنها الشروط العادية التي تكون عندها الشراكة البشرية ممكنة وضرورية، إن تصور العدالة كإنصاف مفهوماً سياسياً ينطبق على بنية المؤسسات السياسية والاجتماعية، إذن تُصاغ مبادئ العدالة وفق مبدأين:

– أن يحصل كل شخص على حق متساو من الحريات الأساسية متوافق مع حريات الاخرين

– ترتيب حالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية ويفترض "رولز" أن المجتمع يعمل على وفق المبدأين السابقين من خلال شبكة من العلاقات بين الأفكار الأساسية وهي أن الأفراد أحرار ومتساويين والنظام مُنصف من التعاون والمجتمع حسن التنظيم وله بنية أساسية، وينطلق من الوضع الأصلي هذه الأفكار الخمسة هي عملية تجريدية لأن الحالة افتراضية لا تاريخية وتعبر هذه الحالة حسب "رولز" عن ديناميكية استمرار النظام المنصف من جيل لآخر عبر الزمن مع الاعتبار أن كل الأفراد يعملون وراء ستار الجهالة .

بذلك يمكن القول إن متضمنات الوضع الأصلي حسب "رولز" هي التي تبرر مسألة حجاب الجهالة الذي يزيل الفروقات التي تنجم عن الامتيازات في عمليات المقايضة بحيث تكون الأطراف متناظرين في المواضع، ثم هم أشخاص أحرار ومتساويين .

بعد استعراض مفهوم العدالة والكفاءة نجد نوع من التناقض في طرح "رولز" لمسألتي الحق والخير، ثم التأكيد على أولوية الحق على الخير لقد كان " مايكل ساندل" مناقضاً لطرح "رولز" فلكي تكون ثمة قيم وثروات لابد من توافر إمكانية التبادل، ولا يكون هناك تبادل إلا إذا كان هناك ثمة فائض، الفاكهة خيرات تقدمها الطبيعة ولن تتحول إلى ثروة إلا بعد الوفرة التي تتعدي الحاجة، إن الهواء الذي نستنشقه والماء الذي نروي به ظمأنا، وكل الخيرات الوفيرة المشتركة بين سائر الناس غير قابلة للتسوق فهي خيرات وليست ثروات إن ما يجري الأن هو تسليع هذه الخيرات وتحويلها إلى ثروات ويبقي القول الفصل في أن حالة التفاوت المفرط والفرق المفرط في توزيع الدخل والثروة هو الذي يُنمي سلوك الحسد والتحاسد بين المجموعتين، ولذلك يكون الحل الأمثل هو التعاضد بين الكفاءة كشرط ضروري وبين العدالة كشرط كافي وهو الضمانة لتوزيع عادل لأن الفروق الشاسعة بين الناس تجافي التوزيع العادل الواقعي للدخل والثروة على المستويين الوطني والدولي، ففي الولايات المتحدة الأمريكية تجاوز عدد أفراد المجتمع ممن هم تحت خط الفقر ١، ٣ مليون نسمة، وتبين للعالم بأن أغني ٢٠% من البلدان ذات الدخل المرتفع يمكنهم التصرف بما يقارب ٨٦ % من إجمالي الدخل العالمي، وأفقر ٢٠ % من العالم لا يتحكمون سوي بما نسبته ١٤% من الدخل العالمي.

رابعاً: من العدالة إلى تضاريس الأخلاق:

يقول "ساندل " "سأناقش العدالة أو ما هو الصحيح معتمداً على مدرستين فلسفيتين، الأولي هي المدرسة النفعية Utilitarianism، والثانية المدرسة التحررية Libertarianism، وهاتين المدرستين قائمتين على آراء عدة فلاسفة في المدرسة الأولي "جيرمي بنتام " Bentham و"جون ستيوارت مل" John Stuart Mill، "وكانط "Kant " و"جون رولز" John Rawls، في المدرسة الثانية .

إن العدل بشكل خاص والأخلاق بشكل عام ليسا بتلك السهولة التي نتخيلها، قد تتصور أنك بالتربية التي تربيتها سواء في المنزل أو في المدرسة أو في المجاميع الدينية إنك ستعرف الصحيح من الخطأ، ربما ستكتشف العكس بل ربما تكتشف أن العدالة صعبة لدرجة أنك تصبح في حيرة أكبر .

يتسائل "ساندل" " تخيل إنك تقود قطاراً والقطار يسير على سكة الحديد ونظرت أمامك وإذا على السكة خمسة عمال يعملوا غير منتبهين للقطار المتجه إليهم، وعلمت أنه لا محالة لو أن القطار أكمل على الطريق فإنه يصطدم بالخمسة وسيموت الجميع، وفي لحظة خاطفة رأيت على الجانب تفرع من سكة الحديد يتجه بعيداً عن الخمسة أشخاص لكن هناك شخص يقف على السكة فيصطدم القطار بالواحد بدلاً من الخمسة.... ماذا ستفعل؟، هل ستختار تصطدم بالواحد أم بالخمسة؟الكثير من الناس يجيب بسرعة ويقول: أنني أفضل أن أصطدم بالواحد بدلاً من الخمسة، وهناك من الناس من يختار أن لا تقوم بأي شيء ويدع الأمور كما هي، وأن يموت الخمسة، لكن ربما ستكون أنت ممن يختار أن يقلل الخسائر ويري أن إسعاد خمسة أشخاص أفضل من واحد فقادك التفكير إلى اختيار العدد كقرار يعينك على القيام بما هو صحيح"، فهناك مثال آخر لو أنك طبيب ولديك غرفتين في واحدة منهما شخص سليم لا مرض فيه، وفي الغرفة الأخرى خمسة أشخاص، كل واحد منهما لديه مشكلة ستؤدي إلى موته، فواحد منهم مُصاب بالقلب والآخر بالرئة والثالث بالكبد، وهكذا، نتساءل لو كنت أنت الطبيب فهل لديك الاستعداد لتخدير الشخص السليم في الغرفة الأولي لأخذ أعضائه وزرعها في كل من الأشخاص المرضي أعتقد أن اللعبة تغيرت الآن فالجميع يرفض هذا القرار يا تري لماذا تتغير الآراء من المثال الأول بالموافقة على التضحية بالواحد وعدم التضحية بالواحد في المثال الثاني؟ .

يقول "مايكل ساندل " في الحالة الأولي لم يكن لديهم اختيارات فالقطار لابد أن يصطدم بأحد الطرفين، لكن في المثال الثاني أنا أقدم على جريمة، فأنا أخترت أن أقتل شخصاً بريئاً، وربما ذلك يثر

فيك إحساس بالضيق وتحس أنه من الظلم أن يموت شخص برئ ونأخذ أعضائه للأخرين لم يكن في ذلك عدالة بالمرة " قد تتصور أن مثل هذا المثال لا ينطبق على الحياة العملية، وأن مثل هذا المثال ليست فيه معطيات كاملة تجعلك تفكر بشكل سليم وتأتي برأي محكم، فالمثال يحد من التفكير السليم وأنه على أرض الواقع الاحتمالات مفتوحة وربما تتخيل وجود معطيات تتيح لك الفرصة في أتخاذ قرار أكثر عدلاً .

المدرسة النفعية: Utilitarianism

في أتخاذك القرار في أن تصطدم بالواحد بدلاً من الخمسة فإنك بذلك تنتمي لمدرسة الفكر التي تدعوا لإضفاء أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس، يطلق عليها المدرسة النفعية، فيها يكون الهدف هو أن يعم أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس، في المقابل يتم تقليل الشقاء بأقل قدر، طرح هذه الفكرة في البداية " بنتام " وطورها بعد ذلك "جون ستيوارت مل"، وتعتمد الفكرة على أن الأخلاق يتم تحديدها على النتائج، فيتم تحديد الصحيح من الخاطئ لا على القيم والفضائل بل على المنفعة .

يعتمد "**بنتام**" على سيدين رئيسيين هما الألم والمتعة، أن كل عمل يقوم به الإنسان لابد أن يأخذ بعين الاعتبار هذين الشيئين، فإذا كان العمل يقود للمتعة وللسعادة لأكبر عدد من الناس سيكون من الصحيح القيام به، وإن كان العكس سيكون من الخطأ القيام به وأقترح" بنتام مبدأ لقياس السعادة وهو أن تقاس حدة السعادة ومدة السعادة وكذلك درجة اليقين بتلك السعادة وأمور أخرى .

أما "جون ستيوارت مل" فقد قرر أن يكون مقياس السعادة خال من الحسابات الدقيقة بل مقياس السعادة يعتمد على المدى الطويل هذه المبادئ تأثر بها الكثير من السياسيين لأن فكرة بنتام تنطبق على الدولة كلها إن المشرع في الدولة يجب أن يعمل بهذا المبدأ وحتي العلماء تأثروا بمبدأ بنتام لأن المبدأ النفعي يعطي للعلماء إمكانية لحساب هذه السعادة فيمكن لهم أن يحسبوها رياضياً وإنتاج أرقاماً تعطي نتائج واضحة يمكن الاستفادة منها مباشرة.

نذكر مثال حي حدث في عام ١٨٨٤م (ثلاثة بحارة بريطانيين أرادوا الانطلاق في البحر على متن سفينة، ميجنونت فرافقهم شاب يتيم عمره ١٧ عام لم يبحر في حياته، نصحه أصدقائه بعدم الخروج إلا Mignonette أنه قرر أن يخرج مع البحارة ليصبح رجلاً، وفي أثناء الرحلة واجهتهم عاصفة شديدة أغرقت سفينتهم، فهربوا على متن قارب نجاة، ولم يكن لديهم سوي القليل من اللفت فأكلوه في ثلاثة أيام، في اليوم الرابع اصطادوا سلحفاة حتي مر ثمانية أيام، بعد نفاذ الطعام نهائياً لم

يأكلوا شيئاً، أنهك البحارة ومعهم الشاب من شدة الجوع والعطش فبدأ الشاب بشرب ماء البحر على الرغم من تحذير البحارة له فمرض الشاب وفي اليوم التاسع عشر وبعد أن نخر الجوع بطونهم أتفق البحارة الثلاثة على قتل الشاب وتناولوا من لحمه ودمه إلى نهاية اليوم الرابع والعشرون إلى أن اكتشفتهم سفينة ألمانية وأرجعتهم إلى إنجلترا، بعد أن علمت السلطات الإنجليزية، قدمتهم للمحاكمة ودافعوا عن أنفسهم بالدفاع التالي: إما أن يموتوا جميعاً أو أن واحد منهم يموت وينجوا الثلاثة والبحارة الثلاثة ذوي أسر، والشاب كان يتيماً لم يكن هناك من يحزن على فقدانه، كان أفضل اختيار لإنقاذ الباقين)، قد تؤيد المدرسة النفعية هذا التوجه، حيث من الواضح أن قتل الفرد الواحد أنعكس إيجاباًعلى ثلاث أسُر وأفرادهم، لكن هل يعتبر ذلك عادلاً؟ أم أنك تعتقد أن هناك أمر أكثر أهمية من حساب الأعداد؟ هل تعتقد أن الأرقام ليست كافية لتحديد الصح من الخطأ؟ .

بالتأكيد أن حساب النفع العام بناء على إسعاد أكبر عدد من الناس لم يكن هو العمل الصحيح، فنحن لا نتفق مع التعذيب والقتل من أجل النفع العام، لعل أهم ما قدمته المدرسة النفعية هو مبدأ لقياس مستوي المتعة والألم ، وبما أن العلم يمكنه القيام بذلك فيمكن من الناحية العلمية حساب ذلك رياضياً، لو أردنا أن نكون أكثر دقة نستطيع أن نقوم بحساب مستوي السعادة والشقاء بحسب المال المتداول، حيث قام عالم في علم النفس الاجتماعي (إدوارد ثورن Edward Thorndike) بإعطاء قيمة للأشياء من خلال دراسة ميدانية، فقد سأل الناس عن المبلغ الذي يعوض لهم خلع ضرس، أو المبلغ الذي يعوض لهم قطع الأصبع الأصغر في القدم، أو قيمة خنق قطة حتي الموت، كذلك قيمة العيش وحيداً في مزرعة في منطقة نائية فكانت الإجابات:

- خلع الضرس $٤٥٠٠ - قطع الأصبع $٥٧,٠٠٠

- خنق القطة $١٠,٠٠٠ - العزلة $٣٠٠,٠٠٠ .

ونسأل هل هذا يُعني أن كل ما يرغب به الإنسان أو يكرهه يمكن إعطائه قيمة مادية مع العلم أن كثير من الناس يرفض أن يعطي قيمة لهذه الاشياء، لكن لو افترضنا أن السعادة يمكن تقديرها بالمال بشكل دقيق جداً، فهل يعني ذلك أن هذه القيمة يمكن الاعتماد عليها في تطبيق العدالة؟

المدرسة الليبرالية أو التحررية: Liberalism

هناك مشكلتان في طرح الفيلسوف جيرمي بنتام، الأولي هي تقدير القيمة لكرامة الإنسان ونفي حقوق الفرد الواحد، فإعطاء الأولوية لنفع الجماعة يسلب حق الفرد، والثانية هي قيام العدل على

قيمتين قيمة الألم والمتعة، أما جون ستيوارت ينتمي للمدرسة النفعية لكنه جدد في هذه المدرسة وطور فيها رأياً مخالفاً لها ومن هذا التطوير أنتقل إلى إنشاء فكر جديد مستقل نوعاً ما هذا الفكر الجديد ينتمي إلى المدرسة الليبرالية .

لكن ما هي مبادئ جون ستيوارت مل؟

المبادئ تقوم على أن الإنسان حر في أي تصرف يشاء أن يقوم به طالما إنه لا يضر بالآخرين، وأن الحكومة لا تتدخل في حق حرية شخص لإنقاذه من نفسه أو حتي لفرض معتقدات العامة لكيفية عيشه، طالما أن الشخص لا يضر بأحد فإن استقلاليته مُطلقة على نفسه وعلى جسده وعلى عقله فيكون الشخص ذوي سيادة لم يتخل" مل" عن الفلسفة النفعية، بل يقول أن رأيه ينطلق من رحم تلك المدرسة، صحيح القول أن للفرد الواحد حق مطلق في نفسه ولا يسمح للأغلبية أن تعترض على ذلك الحق حتي لو كان ذلك يسعدهم، إلا أنه يعتقد أن إعطاء الحرية للفرد إنما سيقود الناس إلى أكبر قدر من السعادة وعلى المدى الطويل حتي لولم يكن كذلك، فإن إخضاع الرأي السائد لمعارضة أفكار حيوية سيمنعها من التصلب لتصبح عقيدية ومتعصبة، بمعني أن " مل " يدفع الشخص الواحد لإبداء رأيه حتي لو كان مخالفاً للآراء السائدة سواء كان رأي صحيح أو صحيح جزئياً أو حتي خاطئاً لماذا؟ لأنه سيضع الرأي السائد أمام المحك ليمنع من التصلب، وإلا البديل لذلك أن يتماشى كل فرد مع ما هو موجود حالياً في المجتمع فلا يسمح بإبداء رأيه، فلا يتغير المجتمع ولا يتطور .

خامساً: ظروف العدالة

ظروف العدالة كما يذهب إليها "مايكل ساندل" هي تلك الشروط التي تجعل العدالة فضيلة، إنها الشروط التي تسود المجتمعات البشرية وتجعل التعاون بين الناس ممكناً وضرورياً معاً"، وفي هذا السياق، يُعتبر المجتمع مثل مجموعة من الشركاء من أجل المصلحة المتبادلة، مما يعني أن المجتمع يتميز بالصراع في المصالح والاتحاد فيها معاً، اتحاد بمعني أن كل شيء مرهون بالتعاون، وصراع بمعني أن اختلاف المصالح والغايات متصل باختلاف الناس حول الكيفية التي يتم بها توزيع ثمار التعاون بينهم، لذلك يؤكد "ساندل" على أنه ينبغي التأكيد على أنه يجب أن تكون هناك علاقة أو صياغة تحل هذا الخلاف وهذا هو دور العدالة، والأسس التي تقوم عليها الترتيبات الضرورية المعتمدة في هذا الشأن هو ما يسمي بظروف العدالة .

يمكن توصيف ظروف العدالة على إنها الشروط العادية التي تكون عندها الشراكة البشرية ممكنة وضرورية وظروف العدالة هذه نادراً ما تتجسد حقاً لتمنح البشر كل ما يريدونه من دون حاجة إلى العمل وإلى التعاون الاجتماعي، أو ربما كانت يد الطبيعة أحياناً قاسية لدرجة إنها تجبر البشر إلى أن يخوضوا صراعاً من أجل البقاء يتسم بالنزعة العنصرية التي تستبعد أي تعاون اجتماعي، إن ظروف العدالة هي تلك الظروف التي لا نتمتع فيها بوفرة غير محدودة مما نطمح إليه ولا حرمان بالغ ومن ثم يجب أن تكون هناك ظروف للعدالة تراعي الجوانب الإنسانية المختلفة ولكن كيف يمكن أن يتحقق ذلك من دون أن يكون لها تأثيرات على جوانب أخرى على الإنسان؟ نجد أن "ساندل" يحاول أن يقدم لنا محاولة لبيان ظروف العدالة تتمثل فيما ذهب إليه من أن " ظروف العدالة هي تلك الظروف التي تنشأ عن فضيلة العدالة، وفي غيابها لا يكون لهذه الفضيلة أي معني ولا تكون لازمة ولا ممكنة، لكن ما يميز البشر هو ظروف العدالة، وبما أنهم كذلك فالعدالة لازمة "

ويمكن تقسيم هذه الظروف إلى:

١- **الظروف الموضوعية:** التي تجعل الشراكة البشرية ممكنة ضرورية، بالتالي هناك الكثير من الأفراد ، يتواجدون معاً في نفس الوقت في إقليم جغرافي محدد هؤلاء الأفراد إمكانياتهم قابلة للمقارنة بحيث لا أحد منهم يستطيع أن يسيطر على البقية، إنهم عرضة للهجوم وخاضعون لتعطيل خططهم من خلال قوة موحدة من الاخرين، هناك الشرط المتعلق بالندرة المعتدلة التي تُفهم إنها تغطي مجالاً واسعاً من الحالات، ليست الموارد الأخرى وفيرة جداً بحيث تصبح البرامج المتعلقة بالشراكة غير ضرورية، وليست الشروط قاسية حيث إن المشاريع المثمرة يتوجب توقفها، بينما تُعد الترتيبات ذات المنافع المتبادلة مجدية .

إن الحديث عن ظروف العدالة هو في الوقت ذاته اعتراف ضمني على الأقل بالإيثار أو الأخوة أو العواطف الموسعة، كيفما كانت التسمية تلك الظروف التي تسود عندما لا تسود العدالة، ولابد أن تكون الفضيلة الناجمة عنها من نفس المكانة والقيمة على الأقل، وعلى هذا يشير" ساندل" إلى أنه من بين آثار الجانب الاصطلاحي في العدالة إننا لا نستطيع القول مُسبقا متي تكون الزيادة فيها مُفضية إلى تحسن أخلاقي شامل، علة ذلك أن الزيادة في العدالة كما وضح "ساندل" تحصل بإحدى طريقتين: إما أن تظهر حين وجدت اللاعدالة من قبل، أو لم تكن هناك عدالة ولا عدالة إنما قدر كاف من

الإيثار أو الأخوة جعل هذه الفضيلة غير واردة على نطاق أوسع، عندما تحل العدالة محل اللاعدالة مع بقاء الأمور الأخرى متساوية لابد أن يحصل تحسن من الناحية الأخلاقية .

علينا أن نفكر في ظروف العدالة التي تعكس الظروف التاريخية التي في ظلها توجد المجتمعات الديمقراطية الحديثة، وهذه تشمل ما يمكن أن ندعوه الظروف الموضوعية "**للندرة المعتدلة***" (Moderate Scarcity) ولزوم التعاون الاجتماعي بغية الحصول على معيار لائق للحياة وما هو مهم بصورة خاصة أيضاً هو الظروف التي تعكس صورة الواقع، هو أن المواطنين في مجتمع ديمقراطي حديث يؤكدون عقائد شاملة مختلفة، وهي في الواقع غير متوافقة.

يري "ساندل" أن العنصر الحاسم في حظ بلد من البلاد هو ثقافته السياسية، الأخلاقيات المدنية والسياسية لأعضائه وليس مستوي موارده، ليست المشكلة في العشوائية في توزيع الموارد الطبيعية، حيث إن مصادر حالات التنافي الظاهر بين أولية العدالة وظروف العدالة ترجع إلى عدم فهم الوضع الأصلي والدور الذي يؤديه في التصور العام للمسألة، اعتراضات في رأي "ساندل" لا تخلو من التسرع.

ومن هنا ذهب "ساندل" إلى أن تفسير ظروف العدالة كله مندرج ضمن تفسير الوضع الأصلي، فإن الشروط والدوافع التي يصفها لا تخص إلا الأطراف في هذا الوضع، ليس بالضرورة بشراً فعليين، من هنا يصل "ساندل" إلى اعتبار هذه الظروف مجرد منطلقات يقع تقدير قيمتها لاحقاً في ضوء النظرية كلها التي هي تابعة لها.

* الندرة المعتدلة: Moderate Scarcity الندرة هي مشكلة اقتصادية أساسية تتمثل في امتلاك البشر لرغبات وحاجات غير محدودة في عالم محدود الموارد أي عدم كفاية السلع والخدمات للحاجات المتجددة والمتعددة عند الإنسان

(Robbins, Lionel: An Essay on The Nature and Significance of Economic Science, London: Macmillan, 1955, P 16)

ثامنا: أولية العدالة بين "كانط وساندل"

تضع الإنسان – كفرد وكمجموع وكنوع وكشكل للوجود – في مركز Humanism إن النزعة الإنسانية* اهتمامها، ولذلك كان أكثر ما تنادي به النزعة الإنسانية هو أن الحياة الإنسانية بشكل عام وحياة كل إنسان بشكل خاص، تتضمن شكلاً من أشكال القيمة الإنسانية المتأصلة، واحترام هذه القيمة الإنسانية في العديد من النظم الإنسانية يشكل المنطلق أو الأساس للمبادئ الأخلاقية الأساسية ولم يؤكد أحد على هذا المعني بقوة واتساق أكثر من الفيلسوف الألماني "كانط " الذي عاش في القرن الثامن عشر، حيث يمثل "كانط" رافداً أساسياً من الروافد التي أثرت على فكر كثير من الفلاسفة في مختلف الاتجاهات الفلسفية وكان تأثيره واضحاً على "رولز " في فلسفته الأخلاقية والسياسية ومن ثم بدأ ايضاً انعكاسه على "ساندل"، حيث يري "ساندل" أن "كانط" حاول أن يقدم تفسيراً مختلفاً عن سبب وجود واجب أخلاقي مطلق لدينا وذلك لاحترام كرامة الإنسان وعدم استغلاله كوسيلة لتحقيق غاية حتي لو كانت نبيلة.

١- فكرة الواجب عند كانط:

ترتكز جدلية "كانط" في كتاب " أسس ميتافيزيقا الأخلاق " على ثلاثة مفاهيم محورية هي (العقل والإرادة والواجب) وقد ربط "كانط" بين هذه المفاهيم الثلاثة بطرق محددة للغاية وتنقل من مفهوم إلى آخر بشكل منطقي، يبدأ" كانط" بمفهوم **الإرادة*** فالإرادة خصوصاً الإرادة الخيرة شيء مطلوب في أي مفهوم عن المبادئ الأخلاقية، هذا ما يؤكده "كانط "في أول جزء من مؤلفه فيقول: " من بين الأمور التي لا يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة، فالفهم والذكاء وملكة الحكم وما سواها من مواهب العقل أو الشجاعة والتصميم والإصرار على الهدف هي كلها بلا ريب خصائص خيرة بأن يطمح إليها الإنسان،

* النزعة الإنسانية: Humanism هي اتجاه فكري عام تشترك فيه العديد من المذاهب، حيث تدعوا إلى إعادة الكرامة إلى القيمة الإنسانية

* الإرادة: هي تصميم واع على أداء فعل معين، والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق، أما حرية الإرادة لا تعني شيئاً إلا المقدرة على اتخاذ القرارات بمعرفة الذات

غير أن هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء إذ لم تكن الإرادة التي عليها أن تستخدمها يطلق عليها **إرادة خيرة***.

يضيف "كانط" أن الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده أي إنها خيرة في ذاتها إذ لا يمكن أن يوجد شيء صالح من دون الإرادة الصالحة، فالإرادة الصالحة هي حالة أساسية للشخصية ولا غني عنها في السلوك الأخلاقي.

يواصل "كانط" تحليله بالانتقال إلى مفهوم العقل* فهو يري أن العقل هو ما يفرق البشر عن الحيوانات بشكل عام، لكن العقل يعمل في البشر بطريقة توضح اختلافاً أساسيا أكبر بين البشر وغيرهم من الكائنات الحية، يذهب "كانط" إلى أن كل عضو داخل الإنسان له هدف وهو يحقق هذا الهدف أفضل من أي عضو آخر في الكائن الحي، وينظر "كانط" إلى العقل باعتباره نوع من الأعضاء ويقول " لما كان العقل لا يصلح صلاحية كافية لقيادة الإرادة قيادة رشيدة إلى ما تسعي إليه من موضوعات وإلى إرضاء جميع حاجاتنا وكانت الغريزة الطبيعية المفطورة أقدر منه على ذلك فإن مصيره الحق ينبغي أن يتجه إلى بعث إرادة خيرة فينا لا تكون وسيلة لتحقيق غاية من الغايات بل تكون إرادة خيرة في ذاتها ".

من هنا سنحاول بيان كيف نظر "كانط" إلى مفهوم العدالة وارتباطها بمفهوم الحرية؟ وكيف ذهب "ساندل" إلى الوقوف على آراء "كانط"؟

حيث يري أن هناك طريقتان لفهم أولية العدالة، الأولي تحمل معني أخلاقياً مباشراً وتفيد بأن العدالة سابقة من حيث كون مقتضياتها ترجح غيرها من المصالح السياسية والأخلاقية مهما كانت هذه الأخيرة ملحة، والثانية تشير إلى صيغة تبريرية مفضلة بحيث لا تكون أولية الحق على الخير مجرد أسبقية للأول على الثاني وإنما أيضاًبمعني أن مبادئ الحق مشتقة بصورة مستقلة عن الخير، ويري" كانط" أن الأهلية العقلية هي ما تميزنا وتجعلنا مختلفين في منزلة أعلى بعيدة عن الحيوانات وهذه

* الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الخير في ذاته واستعداد المرء لبذل أفضل ما يطيق من جهد لفعل الخير (مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٧).

* العقل: Mind هو مصطلح يستعمل لوصف القدرة على التمييز والإدراك بالاستفادة من بيانات للدماغ البشري خاصة تلك الوظائف التي يكون فيها الإنسان واعياً بشكل شخصي مثل التفكير الذكاء الجدل التحليل وهو مصطلح يتعلق بالبشر فقط.
(محمد تقي فاضل: مفهوم العقل بين الفلسفة والدين، قراءة نقدية مقارنة، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، ٢٠١٤، ص ١٨)

الأهلية تجعلنا أكثر من مجرد مخلوقات مادية مليئة بالشهوات، هناك أمراً آخر غالباً ما نعتقد أن الحرية تعني ببساطة أن نفعل ما نريد، أو نحصل على ما نرغبه دون أي عقبات، تلك هي إحدى طرق تفكيرنا بالحرية لكنها تختلف عن فكرة" كانط" حيث يعتبر "كانط" أن أساس الأخلاق هو الحرية التي تقوم عليها فكرة الواجب الأخلاقي، وهي فكرة العدالة نفسها التي تقوم على طاعة الإنسان لقانون شارك في سنه في نظرية" هوبز" للعقد الاجتماعي، مع الفارق أن الإنسان الأخلاقي الحر عند "كانط" يتصرف وكأنه يسن قانوناً للمجتمع ككل، وهذا ما يمنع حالة الحرب لا قمع الدولة المطلقة، ويقر "كانط" أن الحرية " شيء مرعب " وهذه الصفة المخيفة للحرية تتجلي عندما لا تحدد أعمالنا، أي عندما تكون حريتنا مطلقة هذه الحرية المطلقة في نظر كانط هي الحرية الوحشية (Wiled Freedom) وبهذا المعني لا يمكن أن تكون مبدأ للأخلاق، وما دام الأمر كذلك فإن ما نحتاجه هو تصور للحرية مُختلف يجعل الأخلاق ممكناً قيامها هذا التصور المختلف يسميه" كانط" الحرية المنظمة (Regulated Freedom) يقول يجب أن تنظم أمالنا إذا أردنا لها الانسجام وتنظيمها يحققه القانون الأخلاقي.

إن التصرف بحرية يعني التصرف باستقلال ذاتي والتصرف باستقلال ذاتي يعني التصرف وفقاً لقانون أضعه بنفسي وليس التصرف وفقاً للقوانين المادية الطبيعية أو قوانين السبب والنتيجة وهي التي تتضمن رغبتي بالأكل والشرب أو باختيار هذا الطعام بدلاًمن ذلك، الآن ما هو نقيض الاستقلال الذاتي يبتكر" كانط مصطلحاً إنه نقيض Heteronomy خاصاً به كما يذهب "ساندل" لوصف نقيض الاستقلال الذاتي هو الانقياد أو الإذعان الاستقلال الذاتي، فالحرية هي الاستقلال الذاتي لدى كانط.

كما يذهب أمارتيا سن Amartya Senn إلى أنه تشتمل متطلبات نظرية العدالة على إعمال العقل في تحليل العدل والظلم، وقد حاول الذين كتبوا في العدالة على مدى مئات السنين تقديم أساس فكري للانتقال من الإحساس العام بالظلم إلى التحليل الفكري الدقيق له ومن ثم إلى تحليل طرق إعلاء العدل .

وذلك بأن تدخل الحرية دائرة العدل، ليرسم لها العدل حدود القول والفعل والتصرف والسلوك لتتحقق الشراكة بين الناس في الحرية وفي المساواة بينهم في ممارسة الفعل العادل الحر" حتي ما إذا كانت الحرية قيمة يعتز بها الإنسان ويسمو بها فإن العدل هو الذي يضفي عليها قدرها وهو الذي يعلى من شإنها وهو الذي يوقف من ظلمها أن "سن" يفهم العدالة على أنها العمل المحدد ذاتياً وهو

الأداة الأساسية لتحقيق العدالة الاجتماعية وذلك بالنظر إلى الجانب الفعال للفرد حيث نجد "كانط" من هؤلاء الفلاسفة الذين أتبعوا أسلوباً يتلائم مع ما نادي به العقل حيث اتبع في مناقشته أسلوباً يتلاءم مع نزعته العقلية وفلسفته النقدية .

إن الموضوعات المرتبطة بأخلاق الواجب تجد تعبيراً مماثلاً في الكثير من أدبيات الفكر الليبرالي المعاصر، وهكذا نجد أن الحقوق التي تضمنتها العدالة لا تخضع لحسابات المصالح الاجتماعية، بل تستخدم كورقات رابحة في يد الأفراد " ضد سياسات تريد فرض رؤية معينة إلى الخير على المجتمع ككل، وبما أن المواطنين في أي مجتمع مختلفون في تصوراتهم، فإن السلطة السياسية لن تستطيع معاملتهم باحترام على قدم المساواة " إن هي فضلت هذا التصور بدل ذلك، وذلك لسببين كما يذهب "ساندل " إما لأنها تعتقد أن هذا التصور هو بطبيعته أحسن من غيره أو لأن من يرونه كذلك هم أكثر عدداً أو قوة في المجتمع وقياساً بمفهوم الخير فإن لمفهومي الصواب والخطأ وجوداً مستقلاً ومكانة غالبة لأنهما هما الذين يؤسسان لوضعنا ككيانات حرة في الاختيار .

فالحق يعالج الجانب الخارجي للحرية وصورته هي طبقاً للعدالة، حيث يقدم قانون الأخلاق المعيار، دون أن يتسنى له أن يمنع كون الفعل الصادر وفقاً للحق والقانون لا يصدر عن واجب، غير أن الحق يكتفي بممارسة ذاته وبتحديد الحريات وتقييدها من خلال بعضها البعض.

لكن بناء العدالة على أساس أسبقية الواجب وإلغاء فكرة الحق كما دعت إلى ذلك الفلسفة الوضعية قد يكون ذريعة لتبرير الظلم والاستغلال كما أن هذا منافي للطبيعة البشرية لأن الواجب الذي يؤديه الفرد ينتظر منه دوماً مقابلاً، عكس ما أدعاه "كانط " من أن الواجب غاية في ذاته بالإضافة إلى هذا فلا يوجد في تاريخ التشريعات قانوناً يُبني على فرض الواجبات على الأفراد دون أن يقر لهم حقوقاً، ولهذا فلا يمكن واقعياً تقبل عدالة تغيب فيها حقوق الناس، إن العدالة الحقيقية لا تبني على الحقوق لوحدها ولا على أساس الواجبات بمفردها بل إنها تقوم على فكرة التوازن بين الحق والواجب فعدم قيام الفرد بواجبه لا يتيح له المطالبة بحقوقه ومن جهة أخرى لا يمكن مطالبة أي كائن بواجباته إذا لم تمنح له حقوقه ومن هنا يبدو الالتزام والترابط بين فكرتي الحق والواجب .

يحتل تصور "كانط" عن الحرية موقعاً جوهرياً في نظريته عن العدالة، لهذا من أجل فهم تلك النظرية من المهم الانتباه إلى أن كانط لا يؤيد الفكرة الشائعة عن الحرية بانها عدم وجود قيود على تصرفات المرء، بدلاًمن ذلك هو يعرف الحرية إنها عدم الخضوع إلى أي قوانين عدا تلك القوانين التي

يضعها الإنسان لنفسه سواء وحده أو بالتعاون مع الاخرين برأي "كانط" لا يعني هذا أن يكون المرء حراً وعدم وجود أي قيود على تصرفاته، ولكن عندما يكون بمنأى عن القيود التي تفرضها عليه إرادات الاخرين .

٢- الحرية وازدواج الطبيعة البشرية:

يذهب "كانط" إلى القول بأن الالتزام الخلقي مُرتبط ارتباطاً وثيقاًبالشعور بالحرية، ينبغي علينا أن نوضح كيف وصل هذا الفيلسوف إلى فكرته عن الحرية بتحليله للطبيعة البشرية وإثبات ازدواجها؟

إن الحديث عن مصدر الإلزام* في فلسفته وثيق الصلة بفلسفته الميتافيزيقية في تصور الكون، فالعالم عنده عالمان: أحدهما عالم الأشياء في ذاتها. والعالم الثاني: هو عالم الأشياء التي تبدو لنا وهو يختلف عن الأول، مثال ذلك أن الرجل الذي ولد على عينيه منظار أزرق اللون مثلاً يري كل شيء مُصطبغاً بهذا اللون، وكذلك العقل فإنه يضيف إلى الأشياء صفات الكم والكيف كون الشيء علة أو معلولاً، يشغل حيزاً من المكان أو الزمان بهذا لا ندرك قط شيئاً على حقيقته، وإنما ندركه كما يبدو لنا .

يقول" كانط" " عندما ننظر إلى أنفسنا على أننا أحرار فنحن ننتقل بأنفسنا إلى العالم المدرك والإنسان لا يخرج عن نطاق العالم الذي أنشأه وصوره له عقله أو على الأقل ساهم في إنشائه، وبالمقارنة بين العالم والإنسان فإن للإنسان بدوره مظهرين أحدهما: يتمثل في ذاته التجريبية التي تربطه بعالم الأشياء كما تبدو، والإنسان بهذه الصفة له طبيعة مزدوجة أي يخضع مع غيره من المخلوقات لقوانين العلية التي تحكم العالم الطبيعي، لكن مع كل هذا فالإنسان ليس كالجماد ولا الحيوانات التي لا تستطيع بطبيعتها أن تتصرف على غير الذي تصرفت عليه فعلاً وإنما يتميز عنهما بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات لأنه الكائن الوحيد الذي يعد من جهة خاضعاً للسنن الطبيعية ونظمها خضوعاً كاملاً ويعد من جانب آخر مزود بدوافع ورغبات تملي عليه ما يأتيه من تصرفات إنه يتميز بالشعور بما ينبغي أن يفعله".

" وهنا يبدو المظهر الثاني للإنسان، وهو انتمائه إلى عالم الحقائق في ذاتها، الحرية ليست إلا هذا الخضوع الإرادي للقوانين على حد تعبير "كانط" والإنسان حر بقدر ما يخضع للقانون الذي يضعه

* الإلزام: هو واجب ثابت يستلزم من الشخص القيام به والمداومة عليه (د/ معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولي، ١٩٨٦م، ص ٨٢٥)

هو نفسه لنفسه، ومن ثم كانت فكرة الحرية التي أستمدها من العقل والتي تجعلني عضواً في العالم المعقول هي الشرط الوحيد الذي يجعل الأمر الأخلاقي المطلق ممكناً".

إذن نظرية "كانط" في العدالة ما هي إلا نظرية في القوانين الأخلاقية أو قوانين الحرية التي تفرض حدوداً على التصرفات الخارجية للناس ويمكن أن تفرض تلك الحدود بطريقة قسرية.

تاسعاً الحدود الأخلاقية للأسواق:

١- مجتمع السوق:

نبدأ بالسؤال ما هو مجتمع السوق؟ ببساطة هو المجتمع الذي لا يوجد فيه شيء غير قابل للبيع والشراء، وبلغة أخرى هو المجتمع الذي يتعامل مع القيم غير المادية كسلع مادية لكن ما الفرق بينه وبين اقتصاد السوق؟ ببساطة اقتصاد السوق هو أداة أو طريقة لإدارة النشاط الإنتاجي، بينما مجتمع السوق هو المجتمع الذي لا يوجد فيه شيء غير قابل للبيع والشراء، وبلغة أخرى هو المجتمع الذي يتعامل مع القيم غير المادية كسلع مادية والفرق الأساسي كبير جداً بين مجتمع السوق واقتصاد السوق، الأول نمط حياة وطريقة حياة تكتسي مع مرور الزمن بقيم السوق لحد هيمنة الأخيرة على كافة مناحي حياتنا .

هناك أمثلة عديدة على مجتمع السوق منها أن بمقدور السجين أنه يدفع عدداً من الدولارات مقابل خدمات رائعة في زنزانته وبمقدورك أن تدفع قدر من المال كذلك مقابل تخلصك من ساعات الازدحام للمرور من طرق خاصة هادئة لمن يدفع، بمقدورك استئجار رحم امرأة لتحمل بطفلك لمدة تسعة أشهر مقابل مبلغ من المال، وتدفع بعض المدارس للطلبة مبلغ لكل طالب تحت سن الثامنة عن كل كتاب يقرأه كاملاً كنوع من التحفيز وغيرها من الأمثلة العديدة، فهل هناك داع للقلق من عالم كل شيء فيه قابلاً للبيع والشراء؟.

نعم هناك ما يقلق ويجعلنا نتساءل عن الحدود الأخلاقية للأسواق كما يفترض" ساندل" وممكن القلق ينبع **من سببين: أولاً:** المساواة حيث إن المال يستطيع شراء حاجات كثيرة مثل البيوت والسيارات وهنا يكون الحديث عن الثراء الفاحش والفقر المدقع لكن طغيان قيم السوق في المجتمع وحكم المال هذا الخطر يزيد من لدغة عدم المساواة بتعبير "ساندل" ويرافقه كثير من التبعات وحلها الوحيد يكون بموت الفقر وهذا مستحيل في هذا الوضع، **ثانياً:** التحويل الجذري لجوهر ومعاني الممارسات الاجتماعية، حيث إن طغيان قيم السوق في المجتمع يعمل على انزلاق المجتمع الإنساني ليصبح مجتمع سوق كل شيء فيه قابل للبيع والشراء .

يطرح" مايكل ساندل" سؤال هام حول أكبر المسائل الأخلاقية المطروحة على عالم اليوم والكامنة في الإجابة عن السؤال التالي: هل هناك ما يقلق في عالم كل شيء فيه معروض للبيع؟ إذا كانت الإجابة عن هذا السؤال بالنفي فهذا يطرح سؤالاً آخر مفاداه: كيف يمكننا إذن أن نمنع انتشار قيم السوق في جميع مشارب الحياة؟ بمعني آخر ينبغي بحث " الحدود الأخلاقية للأسواق ثم يبدأ " ساندل" بطرح سلسلة أخرى من الأسئلة مثل: هل من الأخلاق دفع مبالغ مالية للبعض مثل فئران التجارب من أجل تجريب أدوية جديدة أو ربما لدفعهم إلى التبرع بأعضائهم؟ وهل من الأخلاقي بيع القبول في الجامعات الكبرى بالمزاد العلني؟ وهل من الأخلاقي بيع المواطنة لمهاجرين الذين يبدون استعدادهم لدفع الثمن؟ وأسئلة أخرى عديدة من نفس النوع.

٢- نفوذ قيم السوق:

ما يتردد على لسان الكثيرين اليوم هو أن قيم السوق أصبح لها الغلبة خلال العقود الأخيرة حيث أبعدت إلى حد كبير القيم غير التجارية في جميع ميادين الحياة من الطب إلى التربية والحكم والحقوق والفن والرياضة بل وحتي من العلاقات الشخصية هذه المظاهر كلها من تهميش القيم الإنسانية التي كانت سائدة حتي عهد قريب في المجتمعات الإنسانية يري فيها "ساندل" نوعاً من الانزلاق من اقتصاد السوق نحو مجتمع السوق .

وفي مجتمع السوق يغدو مبدأ البيع والشراء هو الذي يحكم إلى درجة كبيرة علاقات البشر، كما يكتسب المال نوعاً من سلطة القرار فوق جميع مراكزه الأخرى، وتغدو مختلف النشاطات الإنسانية بما فيها تلك المتعلقة بالإبداع مثل الفن والأدب والموسيقي وغيرها من اختصاص المال حيث نري مدى تغلغل المال في جميع المجالات، ففي الرياضة نري مدى تغلغل المال في عالم الرياضة التي اصبحت صناعة بالمعني العريض للكلمة، باختصار يري "ساندل" أن العالم يعيش اليوم حقبة انتصار السوق الظافرة ، ويؤكد "ساندل" أن مسألة الحدود الأخلاقية للأسواق هي مسألة مركزية بالنسبة للمجتمعات اليوم ومصيرية بالنسبة لمجتمعات الغد لذلك أكد على ضرورة نقاشها في منظور الوصول إلى أفضل طريقة للمحافظة على الصالح العام ومن أجل بناء مجتمعات قوية يستفيد منها الجميع .

وبهذا المعني نقرأ " أن أملنا الوحيد في محافظة الأسواق بمكانها الطبيعي يكمن في النقاش المفتوح والعام حول معني السلعة والممارسات الاجتماعية التي نحبذّها، ومسألة الأسواق هي حقيقة تخص مسألة الطريقة التي نريد فيها أن نعيش معاً ، وبالمقابل يؤكد" ساندل" أن النقطة الأساسية هي

القبول بوجود بُعد أخلاقي فيما يتعلق بقبول تقاسم الحقوق والواجبات في المجتمع والأسواق التجارية وكل ما يتعلق بعالمها وممارستها ليست سوي وسيلة لاستمرارية عمل المنظومات الاجتماعية التي تتمايز إنسانياً عن مجتمع السواق .

ويؤكد" ساندل" أن مسألة الحدود الأخلاقية للأسواق هي مسألة مركزية بالنسبة للمجتمعات ويقول "ساندل" أن أملنا الوحيد في محافظة الأسواق بمكانها الطبيعي يكمن في النقاش المفتوح حول معني السلعة، ويؤكد أن النقطة الأساسية هي القبول بوجود بُعد أخلاقي يتعلق بقبول تقاسم الحقوق والواجبات في الأسواق .

٣- المشاكل الموجهة لاستخدام الأسواق:

يحدد " مايكل ساندل" مشكلتين رئيسيتين في مجال استخدام الأسواق لأغراض اجتماعية:

المشكلة الأولي: هي أن القراء لا يستطيعون أصلاً استخدام الأسواق لأنهم مستبعدون من المساهمة في العديد من مظاهر الحياة العامة وعلاج هذه المشكلة يكمن في استئصال الفقر من العالم ولا يزال هذا حلماً بعيد المنال، **أما المشكلة الثانية** هي أن عولمة العلاقات الاجتماعية تؤدي إلى انخفاض الحساسية الأخلاقية، فمثلاً إذا كانت الشركات تستطيع دفع المال من أجل الحصول على حق اصدار – غاز فحم الكربون – في الأجواء فإنها تنتهج خطأً يتعارض مع الواجب الأخلاقي الواقع على كاهل جميع البشر في العمل على تقليص التلوث، هذا يعني أن الدفع من أجل التلوث يعطي الشرعية للتلوث، ولم تنجح حتي الأن جميع مشاريع الحد من التلوث، بهذا المعني يمكن للمال الذي تملكه الشركات العالمية الكبرى أن يشتري ما كان ينبغي أن لا يستطيع شراءه .

ويفتتح مايكل ساندل باباً كبيراً من الاسئلة الأخلاقية عن حدود ودور السوق في عالم إلىوم ووضح أن مجموع ٨٠% من ثروة العالم يمتلكها ٢٠ % من الأشخاص، بينما ٨٠% من سكان العالم يمتلكون معدل ٢٠ % من ثروة العالم، ويتوقع أن ترتفع النسب في العقد القادم ليصبح حوالي ١٠ % من سكان العالم يمتلكون ٨٠ % من ثروة العالم، هذا الكلام ينطوي على سؤال الديمقراطية التي من متطلباتها المساواة بين الناس، بينما مجتمع السوق يقر بوضوح أن هناك مجموعتين من الناس بالغي الثراء والمعدمين .

وهنا نجد سؤال يطرح نفسه أين العيش المشترك؟ أي الحد الأدنى من المساواة أين هو التفاعل بين أطياف المجتمع المختلة، وكيف ترسم سياسات الصالح العام؟

ففي الوقت الذي تتزايد فيه اللامساواة، يؤدي تحويل كل شيء إلى سلعة قابلة للتداول إلى أن يحيا المترفون حياة مختلفة تماماً عن حياة البسطاء فكل فريق منهم يعيش ويعمل ويتسوق في أماكن مختلفة وهذا الوضع يشكل خطراً على الديمقراطية، لا تتطلب الديمقراطية المساواة التامة إلا أنها تتطلب أن يتشارك المواطنون في الحياة العامة فلابد من أن يتفاعل كل أطياف المجتمع ومن هنا نتعلم كيف ونتقبل اختلافاتنا، ففي النهاية تتعلق قضية الأسواق بالكيفية التي نريد أن نحيا بها معاً هل نرغب في مجتمع يصبح كل شيء فيه قابلاً للبيع؟ أم أن هناك سلعاً أخلاقية لا يعطيها السوق قيمتها ولا يستطيع المال شراءها؟ .

من هنا يتساءل "ساندل" كيف يتم ذلك؟ يري في البداية أن هناك رأي شائع مفاداه أن السوق يقوم على الجشع والمصلحة الذاتية المحضة، على الرغم من أن الجشع رذيلة من الرذائل الإنسانية إلا أن الاقتصاد المعاصر قد حولها إلى أداة من أدوات الصالح العام، يري" ساندل" إنه باعتبار الجشع لب السوق، من هنا حاول "ساندل" تقديم اقتراح مفاداه أن الحل يكمن في دراسة جوانب الحياة المختلفة التي تمددت إليها أليات السوق، ولابد من مناقشة عامة لفهم معني الدعوة إلى وضع السوق في حدوده ومن ثم لابد من العمل على وضع هذا الإطار من خلال تحديد الحدود الأخلاقية للسوق، من هنا يفرق "ساندل" بين ما يمكن أن يشتريه بالمال وما لا يمكن شراؤه بالمال والأشياء التي يمكن للمال شراءها، والأشياء التي ينبغي عليه أن يشتريها، يضرب على ذلك العديد من الأمثلة التي دخلت إليها أليات السوق مثل (خصخصة المدارس والسجون والمستشفيات، وانهيار نظام الشرطة بعد نشوء شركات الأمن الخاصة، وتسويق الأدوية في دعايات ووسائل الأعلام) .

لقد أعرب "مايكل ساندل" عن خشيته من الطبيعة المفسدة لبعض المعاملات النقدية، لقد تحدث في كتابه عن رواج تجارة الانتظار من أجل الآخر، ويقول أن المال بمقدوره أن يريح الثري من الطابور" ففي الكثير من مدن الملاهي يمكن أن تتجنب الوقوف لساعات في الطابور من خلال دفع مبلغ إضافي حتي تدخل أي عرض من دون طابور، في الواقع أن مخاوف "ساندل" ليست جديدة بالكامل لكن الأمثلة التي ساقها تستحق التأمل، لقد أطلق "ساندل" مسمي " مجتمع السوق " على المجتمع المادي، ويقول إن اقتصاد السوق هو أداة فعالة ضرورية لتنظيم النشاطات الإنتاجية، لكن مجتمع السوق هو مكان يباع فيه كل شيء وهو ايضاً نمط حياة تسيطر فيه قيم وطرق تفكير السوق

على كل مناحي الحياة كالحياة الشخصية، والعلاقات العائلية والصحة والتربية والسياسة والقانون، وتوسع السوق إلى هذه الجوانب في الحياة هو ما يزعج ويقلق.

لقد قام " ساندل" في الآونة الأخيرة بدفع الجدل حول المساحة العامة مُشيراً إلى أن ما يعرف بسيادة اقتصاد السوق الذي تبلور مع البيئة الاجتماعية قد جعل موضوع جدارة السوق يتلقى نصيب الأسدعلى حساب تخصصات أخرى تم تهميشها وتحديداً المسائل الأخلاقية والسياسية والتي تم تحويلها إلى قضاياااقتصادية فقط ينظر "ساندل" إلى العلوم الطبيعية والاجتماعية والآداب ويستخلص: النتيجة هي إننا دون أن نلاحظ، ودون أن نقرر القيام بذلك أننا نجد أنفسنا ننتقل من اقتصاد السوق إلى مجتمع السوق .

ويضيف" ساندل" أن دول العالم في حاجة إلى فتح نقاش عام حتي تقرر طبيعة الظروف التي يمكن أن يخدم السوق خلالها الجمهور، وفي أي ظروف يجب ألا يوجد أصلاً، كل المجتمعات التي تمر عبر أليات السوق بحاجة إلى مثل هذا النقاش لضبط حدود السوق، لأن ذلك ضروري جداً للديمقراطية، ويضيف "ساندل " نحن بحاجة إلى نقاش حقيقي على الصعيد الأخلاقي، إنه أمر معقد لكن هذا النقاش هو الوحيد الكفيل بترك السوق في مكانه الطبيعي، وهو ايضاً الطريق الوحيد باتجاه المواطنة والديمقراطية .

كل ما سبق يمثل جوانب إيجابية في فلسفة "ساندل" سعي من خلالها إلى التركيز على الجوانب الأخلاقية ومحاولة (أخلقة السوق)، يتماشى هذا مع مذهب الجماعاتية حيث تعد من هذا المنطلق، الليبرالية الاجتماعية من أكثر صور الليبرالية قُدرة على معالجة قضية العدالة الاجتماعية، ذلك بنظرتها للفرد باعتباره كائناً اجتماعياً، أي أنه غاية في ذاته وعضو في مجتمع في آن واحد، لكن على صعيد السياسة الواقعية والفعلية في المجتمع الأمريكي هل يمكن أن نري رهانات وآراء "ساندل" تتجسد بصورة واقعية؟ الواقع ينفي ذلك تماماً ولعل الأحداث العنصرية الأخيرة في المجتمع الأمريكي والتي حدثت خلال الأشهر الأخيرة تؤيد هذا الرأي، حيث ثبت من الأحداث أن بذور العنصرية لا تزال كامنة في النفوس، وأن جذورها أعمق من أن تُنتزع، رغم قوانين المساواة والحرية وحقوق الإنسان، التي تتشدق بها الأنظمة الحاكمة في مختلف دول العالم.

عاشراً: الليبرالية الحديثة وأخلاقيات المجتمع الأمريكي

تحتل الفلسفة الأمريكية حيزاً هاماً ومكانة متميزة في الفكر الفلسفي العالمي ما فتئت تتعاظم قوة وتزداد انتشاراً بفعل أطروحتها المتميزة وكذلك بفعل الدور القوي والمهيمن الذي تمارسه الولايات المتحدة الأمريكية في جميع الميادين مما جعل أمريكا فعلياً وبصورة واقعية متصدرة لمشهد التقدم والسيطرة ما يربو على قرن من الزمان فهي أكبر دولة في العالم والقوة العظمي فيه لا سيما بعد تدهور وتحلل الاتحاد السوفيتي، القوة المنافسة سياسياً وإيديولوجياً والتي واكبت نمو وتطور الولايات المتحدة، فأمريكا اليوم تتصدر قوائم الدول إنتاجاً واستهلاكاً، إبداعاً واختراعاً، استيراداً وتصديراً، استثماراً وتنمية، ونادراً ما نجدها تحتل مرتبة ثانوية – خاصة إذا تعلق الأمر بثروة من ثروات الطبيعة – وأما ما يمس الفعل البشري وما تطاله يد الإنسان من ثقافة وفن وتكنولوجيا فمصدر الصدارة فيه يكون غالباً لأمريكا

لكن هل بات العقل السياسي الأمريكي يحّصن حضارته من عوارض الانهيار ويؤمن بأنه أمسك سر البقاء والدوام، بعد أن بات يتلاعب بالمعرفة التي يصفها **فرنسيس بيكون** بانها في حد ذاتها قوة (سلطة)، هذه هي العبارة التي يضعها **ألفن توفلر** على صدر كتابه (تحول السلطة)، وكما يشيد الكاتب **ستيوارت آلسوب** أن المعرفة هي القوة والقوة أغلى سلعة تملكها الحكومة لهذا فإن كل من يعرف أسرار القوة يهيمن على المعرفة وبالتالي يمتلك زمام الأمور .

يبدأ " ساندل" في كتابه (سخط الديمقراطية) بأن الحياة العامة في أمريكا يسود بها نوع من الاستياء وذلك لأن المواطنين يشعرون بنوع من فقدان الحكم الذاتي وأن البناء الأخلاقي للمجتمع بدأ يتلاشى، حيث إن الديمقراطية أصبحت هي الفلسفة السائدة منذ الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي ووجدت أسلوباًللتعبير عنه في الخطاب السياسي الأمريكي، ويصف "ساندل " هذه الفلسفة العامة بجمهورية الإجراءات.

هكذا فإن الأمة السوبرمانية (الأمريكية) في التاريخ باتت هي التي تحدد نظام القيم الذي ينبغي أن تستجيب له البشرية، وصيغة (من ليس معنا فهو ضدنا) التي أطلقها جورج دبليو بوش، فهي صيغة صادرة عن مصدر قوة صانع القيم التي تحرك المجتمع الدولي والتي ما على الاخرين سوي إتباعها وهذه الفكرة مطروحة بقوة لدى ليوشتراوس الذي يمثل الخلفية الفلسفية لتيار اليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكي في تصوره عن النبي الفيلسوف الذي هو صيغة أخرى للسوبرمان، فلدى شتراوس تصور قوي عن نمط خارق من الرجال يسميهم الأنبياء الفلاسفة، وهؤلاء يعرفون جيداً أي نوع

من الدواء تحتاج أزمتهم وهم مستعدون وقادرون على توفيره في صورة أسطورة مجيدة أو كذبة نبيلة، حتي وإن كان من قبيل أسطورة العولمة أو كذبة نظام دولي.

ونجد إنه سرعان ما تسعي أي حكومة، ليبرالية كانت أم شمولية، إلى الحد من المحاولات الفردية للأخذ بالثأر لأن عدالة الأفراد تسلب الدولة من امتياز الاستخدام الحصري للقوة .

الفلسفة السياسية التي نعيشها هي نسخة معدلة من النظرية السياسية الليبرالية، وفكرتها الأساسية هي أن الحكومة يجب أن تكون محايدة تجاه الآراء الدينية والأخلاقية التي يكشف عنها المواطنون، وبما أن الناس يعارضون الطريقة المثلي للمعيشة، فلا ينبغي على الحكومة أن تقرر في القانون أي تصور معين للحياة الحقيقية، بدلاً من ذلك ينبغي أن تقدم إطاراً للحقوق الذي يحترم الأشخاص كنفوس مستقلة وحرة، قادرة على اختيار قيمها .

و لقد رأي العديد من الفلاسفة في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي أن الخطأ الأساسي الذي وقعت فيه الليبرالية بمختلف أشكالها يتمثل في المبالغة في تقديس الفردية، أما خطأ الاشتراكية يتمثل في تركيزها على الإشباع المتساوي للحرية، إن هذا الصراع بين الليبرالية والاشتراكية أصاب مثل هؤلاء المفكرين بخلل عقلي وخواء روحي فبحثوا عن طريق ثالث يتخلص من وجهة نظرهم على الأقل من عيوب الاتجاهين السابقين ، Communitarianism وكونوا ما يسمي المذهب الجماعاتي*

- المذهب الفردي والمذهب الجماعاتي:

وهذا الشكل الحديث من الليبرالية الذي يؤكد على حيادية الدولة، وصل في النهاية إلى فلسفة أمريكية عامة سائدة في الأربعين أو الخمسين سنة الماضية، فبدءاً من ثلاثينيات القرن العشرين وضع مجموعة من الفلاسفة الأمريكيين أسس هذا المذهب أهمهم: آلاسدير ماكنتير ، تشارلز تايلور، مايكل ولتزر، مايكل ساندل، فهذا المذهب الجماعاتي هو النقيض للمذهب الفردي، ففي حين يركز المذهب الليبرالي الفردي على الفرد باعتباره حاملاً للحقوق، نجد المذهب الجماعاتي حول هذا التركيز على المجتمع، حيث يؤكد على أن الفرد متضمن في سياق سياسي وتاريخي واجتماعي وأخلاقي معين.

يتناول "ساندل" عبر محاضراته وكتبه الجوانب الأخلاقية العديدة التي تمس الجوانب المختلفة للحياة الأخلاقية حيث يذهب إلى أننا نعيش في المرحلة الحالية عصر أزمة مالية، ويذهب إلى إنه ينبغي أن تكون السياسة التي نريدها ونبحث عنها ليست هي تلك السياسة الذاتية التي تبحث عن

* المذهب الجماعاتي: هو الذي يشير إلى أهمية الشروط الاجتماعية في تشكيل القيم الفردية التي تتمسك بها الليبرالية الفردية هي مجرد وهم مضلل لأن طبيعة الإنسان اجتماعية بالطبع

(د/ نوفل الحاج لطيف: جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، تقديم د/ منير الكشو، دار جداول، ٢٠١٥ م، ص ٩٨.)

المصالح الذاتية والخاصة، إنما يجب أن تكون السياسة التي نحاول أن نتمثلها هي تلك السياسة التي تبحث عن الصالح العام وتبحث عن مفهوم المواطنة وتضعه في صلب اهتمامها، ويجب أن تضع في اهتمامها الرؤي الروحية والأخلاقية، منها يحاول "مايكل ساندل" أن يتناول دور الأسواق فنحن في مرحلة انتصار السوق، تلك المرحلة التي كانت ترى أن الأسواق هي الآلية الأساسية لتحقيق الصالح العام، يرى "ساندل" أنه نتيجة لابتعاد الأسواق عن القيم الأخلاقية الأساسية في الفترة الماضية فلابد من إعادة ربط الأسواق بالأخلاق مرة ثانية .

تعقيب:

لا شك أن الانتهاك من قبل النظام الأمريكي لحقوق الإنسان جعل منها مجرد شعارات وسلع تجارية لا اكثر، فالحوادث العنصرية والقمع في أمريكا تفتح المجال للحديث عن دعم الولايات المتحدة لأنظمة تمارس القمع والعنصرية تجاه شعوبها ويتم مساعدة هذه الأنظمة بغض الطرف عن تلك الممارسات مما يجعل للولايات المتحدة وجهاً قبيحاً لا نعرفه. فأين" مايكل ساندل " واتجاهه الجماعاتي من هذه الأحداث، وكيف يمكن أن يبرر أو يعقب على هذه الأحداث.

لقد حاول "مايكل ساندل" أن يبحث في العدالة في محاولة منه للوصول إلى تحديد مفهومها والقضايا التي ترتبط بها وكيف يمكن معالجة هذه القضايا وما هو الأساس الذي تتأسس عليه العدالة واذا حاولنا أن نتمثل الإجابة على السؤال الرئيسي لهذه الدراسة، فما هو مفهوم العدالة عند "ساندل" وهل استطاع "ساندل" أن يكون له مفهوم وطابع خاص عن العدالة، نجد أن الإجابة، لا يوجد مفهوم خاص للعدالة عند "ساندل" وإنما يمكن القول أن هناك أسلوب وطريقة لطرح مفهوم العدالة والقضايا المرتبطة بها، هذه الطريقة هي التي ميزت فلسفة "ساندل" وجعلته من المفكرين أصحاب الطراز الخاص في التفكير، لقد تجسدت مفاهيم العدالة بطريقة قوية لدى" ساندل" من خلال معالجة هذه المفاهيم بطريقة واقعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع وقضاياه المعاشة إن الأسلوب السقراطي في الحوار الذي استخدمه" ساندل" هو الذي مكن "لساندل" طرح العديد والعديد من القضايا السياسية والأخلاقية ذات البعد المؤثر في حياتنا وفلسفتها المختلفة، لقد تجسدت مفاهيم العدالة المرادفة للمفاهيم الأخلاقية والسياسية الواقعية في مناقشات" ساندل" بطريقة أظهرت الجوانب السلبية والايجابية للمجتمع الأمريكي، لقد قدم "ساندل" صورة تجسيدية للقيم والأخلاقيات في المجتمع الأمريكي خلال مؤلفاته المختلفة وخاصة في كتابه **(ما لا يمكن شراؤه بالمال)**، يوضح فيها "ساندل" علاقة المال بحياتنا وانتقد عالمنا بصورة عامة والمجتمع الأمريكي بصورة خاصة، الذي أصبح فيه كل شيء بثمن، لقد باتت الأسواق وقيمها هي التي تحكم حياتنا في سابقة لم تحدث أبداً من قبل، فيما تحول الكثير من الأساسيات في حياتنا الاجتماعية إلى سلع لها مقابل، كالكرم والصداقة والمواطنة. لقد أنتقد "ساندل" الوضع ووضع إصبعه على عدد من المشاكل التي تعانيها الإنسانية، كما حدد مكانة السوق في مجتمع يرغب في أن يكون مجتمعا ديمقراطياً وعادلاً.

الفصل الرابع
العدالة والأخلاق بين رولز وساندل

ويشتمل هذا الفصل على أهم المباحث الآتية:

***تمهيد**

أولاً: الحق واسبقيته على الخير

ثانياً: وحدة الأنا

ثالثاً: صفة الفاعل ودور التأمل

رابعاً: ادعاء الالتزام المجتمعي

خامساً: ليبرالية أخلاق الواجب

سادساً: أولية العدالة والذات الأخلاقية

*** تعقيب**

تمهيد:

نحن نحتاج إلى العدالة في مجتمعنا كأفراد أكثر منها كمجموعات لأن الفرد إذا لم يجد العدالة إلى جانبه في محنة يسقط فيها فإنه سينقلب إلى النقيض إلا ما رحم الله من الناس، فالعدالة مبدأ لا يجب الحياد عنه وجعله غير معيار خاصة داخل مجتمع كمجتمعنا المصري خاصة والعربي عامة، حيث يعانى كثير من الفقر والأمية والفوارق والتمييز الثقافي والمجتمعي ولذلك يكون من الخطأ التفكير في الدفع بالعدالة إلى الفناء والموت.

وفى ضوء هذا الاطار سيكون موضوعنا في هذا الفصل (**العدالة والأخلاق بين "جون رولز" و"مايكل ساندل"**)، حيث يعد "مايكل ساندل" من أهم المفكرين المعاصرين الذين تحدثوا عن معني المساواة والحرية والعدالة، ثم تناول طرح "رولز" عن العدالة والليبرالية السياسية، فسوف يتضح بشكل كبير مدى التكثيف الذي ناله " رولز " في مؤلفات "ساندل" وسيتضح ذلك بجلاء في كتابيه (الليبرالية وحدود العدالة)، وكتاب (العدالة ما هو الشيء الصحيح الذي يجب أن نفعله معها)، حيث نجد أفكار " رولز " عن العدالة خاصة في كتابه (نظرية في العدالة) تحتل الجزء الأكبر في مؤلفات "ساندل"، حيث يعد " رولز " مثل " كانط " ليبرالياًيقول بأخلاق الواجب إلا أن "ساندل" يعيب على ليبرالية "كانط" و"رولز" في كونها لم تأخذ بعين الاعتبار مسألة الجماعة بل أهتمت بتفرد الذات بشكل قبلي أما الذات كما يراها "ساندل" هي ذات مجسدة ضمن نسيج من العلاقات الاجتماعية.

وكتابه "نظرية في العدالة" يتخذ من الأطروحة الرئيسية في هذه الأخلاق نقطة الارتكاز والانطلاق عنده، وكون هذا الوضع لم يلق إلا القليل من المناقشة المباشرة في الأدبيات النقدية الكثيرة التي تناولت كتابه نظرية في العدالة، قد يدل على اعتلائها مكانه ثابتة ضمن الافتراضات الأخلاقية والسياسية، حيث لا يمكن وضع معيار واحد للعدالة شامل وعام يصلح لكل مكان وزمان، فالعدلة في المجال القضائي تختلف عن العدالة في العلاقات الإنسانية تختلف عن العدالة في المجال المدني فحياد الدولة يكون ضمانة للديمقراطية، وفي الوقت نفسه نري أن الدين جزء من تكوين الجماعة ولا ينبغي مصادرته وأخذ موقفاً ليبرالياً بشأن الدين كحرية شخصية.

أولاً: الحق وأسبقيته على الخير

تعد من أهم الأفكار التي دار حولها النقاش في الفكر الغربي تلك الفكرة التي تدور حول: بما أن الخير لا يمكن تحديده ويختلف من فرد لآخر ومفاهيمه ليست ثابتة فلا يمكن الاعتماد عليه ويجب تقديم الحقوق عليه، بمعني آخر لا يمكننا منع أمر ما لأن المجتمع يراها خيراً أو شراً، ينبغي تقديم حقوق المجتمع على هذا التصور فهناك نقاش دائم ومستمر بين المشيدين بالحرية الفردية وبين من يدعون بوجود حقوق إنسانية كونية وهؤلاء يمكن تسميتهم بالجماعاتين الذين يرون إن إرادة الأغلبية هي التي تسود متمثلة بتصورها للخير.

والطرف الآخر الذي يمثله "رولز" الذي يري أولوية الحق على الخير، وفكرة "رولز" هذه مبنية على حجتين **الأولي** أن بعض الحقوق الفردية هي من الأهمية بمكان بما يحول دون غلبة الخير العام لذاتها **والثانية** أن مبادئ العدالة التي تحدد حقوقنا ينبغي ألا تكون مرهونة في تبريرها بأي تصور معين للخير، ويبدو أن "ساندل" متفق مع "رولز" في الحجة الأولي بأن هناك من الحقوق التي لا ينبغي مسها أو حصرها حتي لو كانت متوافقة مع إرادة الأغلبية .

فطريقة النقاد الجماعيتيون الذين انتقدوا "رولز" في مبدأه أن العدالة ينبغي أن لا تكون مرتبطة بالخير، وأن الحق سابق على الخير، لكن ساندل تبني طريقة أخرى وهي تقتضي ربط العدالة بتصور الخير من حيث إن مبادئ العدالة متوقفة في تبريرها على القيمة الأخلاقية للغايات التي تخدمها وفي هذه الحالة يصبح الاعتراف بالحق يقتضي البرهنة على أنه يقدم خيراً إنسانياً ما .

يقول "ساندل " " إن الليبراليين الذين يقولون بوجوب تحييد المذاهب الدينية والتصورات الأخلاقية الجوهرية من الحقوق والعدالة وأيضاً الجماعتيون الذين يتصورون أن الحقوق يجب أن تقوم على القيم الاجتماعية السائدة إنما يقعون في الخطأ ذاته، لأن الفريقين كليهما يتجنبان إصدار حكم على محتوى الغايات التي تقصدها الحقوق، غير أن هذين الفريقين لا يمثلا البديلين الوحيدين لأن هنالك بديلاً ثالثاً أكثر وجاهة مؤداه أن الحقوق مرهونة بتبريرها بالأهمية الأخلاقية التي تخدمها" .

١- الحق في الحرية الدينية:

"مايكل ساندل" يحاول تطبيق نظرته حول تقديم الخير على الحق وليس كما يدعي الليبراليون ومنهم "رولز" بتقديم الحق على الخير فيقول " دعونا نتأمل حالة الحرية الدينية، ونتساءل لماذا يجب أن تحظي ممارسة شعيرة من الشعائر الدينية بحماية دستورية خاصة؟ قد يرد "رولز" والليبراليون عموماً

أن الحرية الدينية هي مهمة لنفس السبب الذي يجعل الحرية بصورة عامة مهمة بمعني أن الحرية الدينية جزءاً من الحرية العامة، وبحسب هذا الرأي فعلى الدولة أن تدعم الحرية الدينية ليس لقيمة الدين بحد ذاته بل احتراماً للأشخاص كذوات مستقلة قادرة على اختيار قناعاتها الدينية ولكونها نتيجة للخيار الحر والطوعي للفرد .

إن وضع الحرية الدينية في نفس المستوي مع الحرية بشكل عام إنما ينم على التطلع الليبرالي إلى الحياد، لذلك يري "ساندل" إنه ينبغي احترام الحرية الدينية من خلال ما يمثله هذا المعتقد الديني من دور ومكانة في الحياة والفضائل التي يسعي لتحقيقها، لذلك قد وضعت الليبرالية نفسها في حرج إذ إنها لا تهتم بالدين في الحقيقة وتجاهلت المكانة الخاصة التي تحتلها الحرية الدينية، إن المتدينين مثقلين بالضمير :لذلك على الدولة أن تولي احتراما خاصاً لهم عكس من طالب لأمور لمجرد إنها تمثل خياره الحر .

ربما يمكن القول هنا أن هذه رؤية واتجاه واقعي يمثله "ساندل" في العدالة الواقعية مقابل العدالة المثالية عند " رولز " حيث نلاحظ في السنوات الأخيرة ظهور انتقادات عامه لليبرالية وسبب ذلك يعود في الغالب لاتجاهها الفردي المفرط ونجد من هذه التباينات إن في "العدالة كإنصاف" يري أن مفاهيم الحق والخير لها خصائص متمايزة، وعلى الرغم من أن حديثنا العادي ربما يميل إلى دعم التوصيف لهذه المفاهيم، إلا أنه لا حاجة لهذا التقابل من أجل صحة العقيدة التعاقدية. والأخرى، **يكفي شيئان:**

<u>أولا:</u> هناك طريقة لمقابلة أحكامنا المدروسة في نظرية العدالة كما في التوازن الانعكاسي بحيث تؤول نظائر هذه الاعتقادات لأن تكون صادقة، لتعبر عن أحكام يمكننا قبولها.

<u>ثانياً:</u> لفهم النظرية، يمكننا إقرار هذه التأويلات كأداء مناسب لما نرغب الآن بالتفكير بالحفاظ عليه، حتى على الرغم من أننا لن نستخدم هذه الاستبدالات ربما لأنها شاقة جداًأو سوف يساء فهمها أو مهما يكن نحن مستعدون لضمان إنها تغطى بالجوهر كل ما نريد قوله من المؤكد أن هزة الإستبدالات قد لا تعنى تماما مثل الاحكام العادية التي تقارن بها. علاوة على ذلك قد تشير الإستبدالات إلى تحول صارم إلى حد ما عن أحكامنا الأخلاقية المبدئية بما إنها موجودة قبل التفكير الفلسفي.

لهذا يناقش "ساندل" " رولز " في مدى صحة المقولة المفيدة بأن المجتمع الليبرالي هو مجتمع يحرص على عدم إملاء أي طريقة معينة في الحياة على أفراده ويعتبر "ساندل" الليبرالية المعاصرة

فرطت في تفسيرها للجماعة، فكما يذهب "ساندل" إلى أن ما هو محل اختلاف بين الليبرالية عند "رولز" وما ذهب إليه "هو ما يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الحقوق مهمة وإنما بمدى إمكانية تحديد هذه الحقوق وتبريرها على نحو معين مسبق للخير فالاعتراض هنا ليس اعتراضاً قيمياً بقدر ما هو اعتراض سيسيولوجيا هدفه التنبيه إلى الشروط الاجتماعية في تشكيل القيم الفردية فالاستقلالية الفردية التي تتحدث عنها الليبرالية وهم مطلق مادامت طبيعة الإنسان اجتماعية أصلا ولا وجود لذات متعالية (بالمعنى الكانطى) خارج المجتمع والتجربة هكذا يريد "ساندل" أن يدحض الوعد الكاذب كما يقول الذى تعدنا به الليبرالية بأن تفترض استقلالية الفرد في اختيار قيمه وغايته بعيداً عن الشروط الاجتماعية التي يعيش في حضنها وهو يضرب مثلا على ذلك بالحق في حرية التعبير

٢- الحق في حرية التعبير:

في عام ١٩٧٨م طالب بعض النازيين في أمريكا بحقهم في التظاهر والتعبير عن رأيهم فهل لهؤلاء الحق في التعبير عن آرائهم العنصرية والتظاهر؟

- يقول الليبراليون يجب على الدولة أن تكون محايدة تجاه الآراء ويمكن للدولة أن تحدد مكان التظاهر ووقته كي تمنعه حتي لا يكون صاخب ويؤذي أهل المدينة لكن الدولة لا تستطيع أن تحدد محتوي الخطاب لإنها بذلك تخفق في احترام قدرة كل مواطن على اختيار آرائه والتعبير عنها

- وعلى الطرف الآخر الجماعاتيون سيقولون بمنع هذه المظاهرة لأنها تسبب أذي لعرق بكامله ويكون الأذى النفسي أشد من الأذى الجسدي، هل هناك طريقة للتميز بين الحالتين؟ بالنسبة لليبراليين الذين يلحون على ضرورة حياد الدولة فيما يخص محتوي الخطاب وإلى الجماعاتيون الذين يحددون الحقوق بحسب القيم السائدة على مستوي جماعة ما لابد أن تكون الإجابة بالنفي، فإذا قررنا أن الحق في حرية التعبير مبني في محتوي الخطاب لا ينبغي أن يرجع الأمر للقضاء في كل حالة ويعين القاضي هل هذه القضية خيرة أم لا؟وتقييمه لعلاقته من المخاطر التي يمكن أن يتسبب بها إذا صرح بهذه المظاهرة، لذا ينبغي صوغ مبادئ ومذاهب وأسس من إعفاء القضاة من هذا الحرج وتثبيت هذه القيم الأخلاقية، من أجمل القصص التي تؤيد وجهة نظر "ساندل" أن حاكم ولاية ألاباما "جورج والس"

حاول منع مسيرة "**مارتن لوثر***" بحجة أن للولايات الحق في تنظيم الطرقات العمومية وأن هذه المسيرة قد تجاوزت الحدود التي يسمح بها الدستور، وعطلت الطرق ومصالح الناس فما كان من قاضي هذه الولاية فرانك جونسون إلا قال عبارة تستحق أن تكتب بماء الدهب وتكون مبدأ عام يدرس لكل مواطن " **حدود الحقوق في التجمع والتظاهر بصورة سليمة على الطرقات يجب أن تقُدر بحسب فداحة المظالم التي يقع الاحتجاج عليها والتنديد ضدها، وفي هذه القضية المظالم فادحة مما يستوجب التظاهر ضدها** "

فحكم القاضي فرانك جونسون لم يكن محتواه محايداً كما طالب الليبراليون ولم يكن من شأنه إفادة النازيين إنه يبرز الفرق بين المقاربة الليبرالية للحقوق وتلك المقاربة التي ترد الحقوق إلى حكم أخلاقي جوهري فيما يخص الغايات التي تنشدها هذه الحقوق كما يفعل " مايكل ساندل "

إلى جانب ذلك يشير "ساندل" إلى إنه هناك طريقة أخرى في النظر إلى الاختلاف بين الحق والخير وهي أن الخير فردياً كان أو جماعياً يتضمن، من حيث هو عناصر مختلف المصادفات التي هي اعتباطية من وجهة نظر الأخلاق، أما الحق فإنه خال من هذا الاعتباط، فالحاجة إلى ضبط توزيع الفرص والمنافع على النحو الذي يجعله غير اعتباطي من وجهة نظر الأخلاق، توحي كما يؤكد "رولز " بسبب واحد على الأقل بفرض أسبقية الخير، ومع ذلك، ما أن يتم ضمان هذه الأسبقية حتي يصير في متناول الناس اعتماد أي تصور للخير يرونه لأنفسهم، حتي وإن كان هذا التصور مطبوعاً بالمصادفة والاعتباط، ما دامت هذه التصورات خاضعة فعلاً لمبادئ العدالة التي تفرض عليها البقاء ضمن حدود آمنه وفي هذا يقول " رولز " ليس هناك اعتراض على أن تكون مشاريع الحياة العقلانية متكيفة مع المصادفات ما دامت العدالة قد اخُتيرت وهي التي تقيد محتوي هذه المشاريع، وكذا الغايات التي تشجع عليها هذه الأخيرة والوسائل المستعملة في تحقيقها

٣- الحق والاستحقاق:

لقد سري مفهوم الحقوق من اليونان والرومان إلى نظريات القانون الطبيعي في القرون الوسطي وكانت لها أهميتها الخاصة في أفكار "**وليام اوكام**" الذي عرف الحق الإنساني بقدرة العمل حسب

* مارتن لوثر Martin Luther King: ولد في ١٥ يناير عام ١٩٢٩م كان زعيم أمريكي من أصول أفريقية وناشط سياسي إنساني من المطالبين بإنهاء التمييز العنصري ضد السود، في عام ١٩٦٤م حصل على جائزة نوبل للسلام وكان أصغر من يحوز عليها، تم اغتياله في ٤ أبريل ١٩٦٨م (http:// data.bnf.fr/ark:/12148/cb11909768k)

القانون الطبيعي، والحق هو أن تمتلك القدرة أو الصلاحية في القيام بفعل على أساس الاستحقاق بالنحو الذي ترغب فيه، والتصرف بهذا الشكل يعني استخدام ذلك الحق، فصاحب قرص الخبز له القدرة على أكله في أي وقت يريد على أساس الاستحقاق، إذن فهو يمتلك حقاً في ذلك، فإذا جاء شخص آخر وأكل هذا الخبز من دون رخصة المالك يكون قد نقض هذا الحق الإنساني وعمله يعد نقضاً للحق المالي للمال ومع أن "ويليام اوكام"، يصور الحق على أساس القدرة لكنه وبحصره للحقوق في القوة الضاغطة داخل أطر القانون الطبيعي يكون قد ميز بين الحق والقدرة (القوه) .

أما "توماس هوبز" فإنه يرى الحق في الحرية وليس في القدرة ولا تحصل حرية القيام بعمل بشرط إلا في وجود إلزام يوجه الشخص في حال عدم قيامة بذلك، فإذا قلنا أن للشخص حق الدفاع عن النفس فهذا يعنى إن بإمكانه عدم استخدام هذا الحق عندما يتعرض لهجوم ما، والعديد من الفلاسفة يرون وحدة الحقوق مع الوظائف التي تستلزمها هذه الحقوق ويرى "**جون اوستن**" أن الحق وظيفة نسبية والقول بأن للطالب الحق بأخذ طلبه من المطلوب يتساوى وأقول بمسؤولية المطلوب من دفع طلبه وبنحو مماثل، يرى "جون ستيوارت مل" أن الحق الإنساني هو وظيفة الإنسان النسبية، يصر "رولز " على أسبقية الحق على الخير في العدالة كإنصافاً يبين مفهوم الحق سابقا على مفهوم الخير ويقدم "رولز "تبريراً في أن النظرية الغائية تُعد شيء ما خير فقط إذا كان يتناسب مع طرفي في الحياة المتسقة مع مبادئ الحق التي في المتناول فعلا .

تُعتبر العدالة مرادفة للحق وغاية له سواء كان معناها يتجه إلى المبدأ الذى يتمتع بمقتضاه الأفراد بما تخوله لهم قوانين الدولة أو اعتراف المجتمع بحقوقه، أو تم النظر إلى العدالة كفضيلة أو قيمة نسعي إليها لتجاوز ما يمكن أن نلمسه من قصور في القوانين الوضعية..فبأي معني يمكن الحديث عن تحقيق العدالة باعتبارها شرطاً لازماً للحق؟ إن الفلسفة الأخلاقية لا يلزمها حجج حاسمة، لذا فإن إحدى الطرق لتقييم ما إذا كانت هذه الصورة حول الفرد والالتزام هي صورة صحيحة، هي عبر رؤية عواقبها على العدالة .

هل نحن ملزمون بالقول بأننا إذا قبلنا فكرة التضامن والانتماء فيتوجب علينا القول بأن العدالة ترتبط بالخير، بمعني أن العدالة تعني أيا كان ما يقوله مجتمع أو تقليد محدد حيث إنه من المهم هنا أن نميز بين طريقتين مختلفتين يمكن من خلالهما ربط العدالة بالخير، أما **الطريقة الاولي** هي الطريقة النسبية التي تقول" إنه وبغية التفكير في الحقوق والعدالة يتعين علينا النظر إلى القيم السائدة

في مجتمع معين في وقت معين، دون أن نحكم عليها من خلال معايير خارجية ولكن بدلاً من ذلك علينا أن نتصور العدالة باعتبارها مسألة وفاء لتفاهمات مشتركة وتقاليد محددة، هذه الطريقة لربط العدالة بالخير حسبما يذهب "ساندل " هي إنها تجعل العدالة مسألة تقليدية بالكامل .

الطريقة الثانية: الطريقة غير النسبية يمكن من خلالها ربط العدالة مع الخير؛ وفى هذه الطريقة الثانية غير النسبية لربط العدالة مع مفاهيم الخير لا تعتمد مبادئ العدالة في تبريرها على القيم السائدة في وقت ومكان ما إنما بدلاً من ذلك على القيمة الأخلاقية أو الخير الجوهري للغايات التي تخدمها الحقوق، من هنا يتضح أن "ساندل" يرى من بين الطريقتين لربط العدالة مع الخير تعتبر الطريقة الأولى غير نافعة لأنها تحول العدالة لتكون نتيجة لاتفاقات وتقاليد والطريقة الأولى لا تعطينا ما يكفى من الموارد الأخلاقية في المحافظة على أسلوب حياتهم وتقاليدهم في طريقتهم بالعمال ولكن اذا كانت العدالة مرتبطة مع الخير بطريقة نسبية؛ فان ثمة تحديدا كبيرا وسؤالا بما علينا الإجابة عليه؛ وهو كيف يمكننا التفكير في مسالة الخير؟ ماذا عن الناس تبنى مفاهيم مختلفة حول الخير وأفكار مختلفة حول اهداف المؤسسات الاجتماعية الرئيسية وأفكار مختلفة حول ما هي المنافع الاجتماعية والمنافع الإنسانية التي تستحق التقدير والتكريم .

٤- الليبرالية السياسية والليبرالية الكلية:

أما فيما يخص النقاش الدائر حول الليبرالية السياسية ضد الليبرالية الكلية ؛فإننا نجد "رولز " يؤكد أن الليبرالية هي ذات طابع سياسي وليست ذات طابع أخلاقي أو ميتافيزيقي ولذلك فهي في نظره ليست متعلقة بمزاعم جدلية حول طبيعة الأنا، إن أولوية الحق على الخير عنده ليست تطبيقا لفلسفة "كانط" الأخلاقية على السياسية؛ وإنما هي رد عملي على كون الناس في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة لا يتفقون عادة حول مفهوم الخير أصلا، وبما أن القناعات الأخلاقية والدينية عند الناس من الصعب أن تتفق فانه من المعقول البحث عن اتفاق حول مبادئ للعدالة تكون محايدة إزاء المجاملات الواقعة بخصوص هذه المسالة نحن نعيش في مجتمع تعددي حيث يختلف الناس حول مفهوم الخير وهذا أحد الدوافع الذي يدفعنا لمحاولة إيجاد مبادئ العدالة والحقوق التي لا تعتمد على أي نهايات أو أي أهداف أو منافع محدده حيث لا يتجسد الحق دائما من خلال قوانين الشعوب، ذهب "**شيشرون**" إلى أن المؤسسات والقوانين لا يمكن أن تكون أساساً للحق ما دام أن هناك قوانين يضعها الطغاة لخدمة مصالحهم الخاصة وتهضم حقوق بقية الناس ولذلك يجب تأسيس الحق والعدالة تأسيسا

عقليا إذ أن الحق الوحيد هو الذي يؤسسه قانون واحد مبني على قواعد العقل السليم الذي يشرع ما يجب فعله وما يجب اجتنابه ومن جهة أخرى يذهب سيشرون إلى القول بأنه " لن توجد عدالة ما لم توجد طبيعة صانعة للعدالة " وهذه هي الطبيعة الخيرة التي تتمثل في ميلنا إلى حب الناس الذي هو أساس الحق و" طالما لم يقم الحق على الطبيعة فان جميع الفضائل من المنافع الخاصة وإذا كان الناس متفاوتين في الواقع بسبب الاختلافات الموجودة بينهم في المؤهلات والمزايا والمراتب الاجتماعية وغير ذلك، فهل يجب أن نطبق عليهم القوانين بالتساوي أم يجب مراعاة روح هذه القوانين لإنصاف كل واحد منهم .

فما دامت العدالة هي المساواة والظلم هو عدم المساواة فإن العدالة التوزيعية تقتضي أن تعالج الحالات المتساوية معالجة متساوية، ويترتب على ذلك إنه إذا وجد شخصان غير متساويين وجب ألا يحصلا على ما هو متساو ويذهب خطيب روما الشهير "شيشرون" إلى القول " إن العدالة التي تساوي بين خيار الناس واشرارهم هي ستار للظلم "، يوضح "ساندل" أن الصعوبات التي تتعلق بالأشكال الخاصة بمفهوم الحق ومعيار تمييز الحكم عن الشيء موضوع الحكم حيث يذهب إلى أن الصعوبة التي تواجهنا في نظرية "رولز " في الخير هي ذات طابع أبستمولوجي وأخلاقي، كما تتصل بالأشكال الذي واجهناها في تعريفنا لمفهوم الحق، أي في معيار تمييز الحكم على الشيء موضوع الحكم، فإذا كان من شأن قيمي الأساسية وغاياتي النهائية أن تجعلني قادراً على تقييم حاجاتي ورغباتي المباشرة وضبطها، إلا أنه يجب أن يكون هناك معيار للحكم مستقل عن مجرد المصادفة التي جعلتني أتبني هذه الرغبات.

ربما نجد أن ضيق حدود التأمل في تفسير " رولز " والاشكال الذي تثير نظريته في الخير بسبب ذلك يكشفان عن مدى قبول أخلاق الواجب عنده اعتماد تفسير للخير هو الخلفية النفعية عندما أشار في مناقشته لدفاع "**دوركين**"عن التمييز الإيجابي، حيث يري إنه عندما لا يكون هناك مساس بالحقوق الفردية تجب سيادة الاعتبارات النفعية بصورة آليه لنفترض أن العدالة والحقوق مرتبطة بشكل حتمي مع مفاهيم الخير فهل يعني ذلك أن العدالة هي مجرد نتاج للمعتقدات والقيم السائدة في أي مجتمع معين وفي أي وقت معين

ويذهب" ساندل" إلى ما يلي " ترتبط العدالة بالمعاني الاجتماعية فيعتبر أي مجتمع مجتمعاً عادلا إذا عاش أفراده حياتهم الجوهرية بطريقة معينة تتوافق تماما مع التفاهات المشتركة لأفراده " ويذهب"

ساندل" إلى أن فكرة "ولتزر" تنطوي على بعض المخاوف فإن لم نتمكن من العثور على مبادئ العدالة المستقلة عن مفاهيم الخير السائدة في أي مجتمع معين وفي أي وقت معين " يجعل معظم القوانين تحد من حريتي مبررة بحجج نفعية من حيث كونها ممثلة للصالح العام أو الخير العام.

لنفترض أن العدالة والحقوق مرتبطة بشكل حتمي مع مفاهيم الخير هل يعنى ذلك أن العدالة مجرد نتاج للمعتقدات والقيم السائدة في أي مجتمع معين وفى أي وقت معين؟ فإن لم نتمكن من العثور على مبادئ العدالة المستقلة عن مفاهيم الخير السائدة في أي مجتمع معين وفى أي وقت معين فستصبح العدالة ببساطة مسألة أمانة للتفاهمات أو القيم أو المعتقدات المشتركة السائدة في أي مجتمع معين؟

واذا كانت معظم تصورات "ولتزر" حول العدالة الدولية تبرهن على إنه من دعاة العنف السياسي حتى وإن كان يرفضه ظاهرياً ومن بين هذه التصورات التي يؤمن بها والتي تبرهن على إنه من أنصار العنف السياسي مفهومه العدواني للانتقام ومفهومه الزارئعى* للضرورة القصوى واللذان يبرر من خلالهما انتهاك قواعد العدالة التي ينبغي أن تحكم العلاقات بين المجتمعات السياسية .

لذا فإن الليبرالية الاجتماعية التي تمثل صورة معتدلة للنزعة الفردية إذا ما قارناها بأي صورة من الصور السابقة لليبرالية لدرجة أن هناك من يتهم أصحابها بالاشتراكية وتمثل الفلسفة السياسية عند كل من "جون رولز" و" رونالد دوركين " أشهر نموذجين لهذا النوع من الليبرالية. فرغم أن احترام الحرية الفردية يمثل جوهر الليبرالية إلا أن هناك تباين بين الاتجاهات الليبرالية المختلفة في تصويرها لطبيعة أو ماهية الحرية؛ ومن ثم حدود حرية الافراد في مقابل سلطة الدولة وإذا كان الليبراليون يرون أن قيمة الحقوق الجماعية موازية للحقوق الفردية مثل العدالة والحرية فإن أصحاب النزعة الاجتماعية أو الجماعتين يذهبون إلى أن الحقوق المرتبطة بمبدأ العدالة هي أعلى من الحقوق الأخرى، وفيما يخص الخير فان الأمر يختلف ففي هذه الحالة يكون كل فرد حراً في اختيار ما يشاء لنفسه طليقاً في اعتماده على أي تصور للخير يريده ؛حينئذ تصير أشياء مختلفة خيراً في نظر مختلف الناس بحيث لا تقيدها إلا الشروط التي تمليها العدالة فيصير هكذا كل واحد حرا في رسم خطة حياته كما يشاء

* الذرائعية: مذهب مثإلى ذاتي للفيلسوف الأمريكي جون ديوي، وملخصه أن المعرفة أداة للعمل ووسيله للتجربة، فهي تذهب إلى أن الحقيقة توجد في جمله التجربة الإنسانية لا في الفكر النظري البعيد عن الواقع، أصبحت الذرائعية طابع مميز للسياسة الأمريكية، ثم انتشرت من أمريكا إلى أوروبا وبريطانيا.(المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٥).

فحتى إن كان هناك تصور فريد صحيح للعدالة من وجهه النظر الفلسفية لا بد على كل واحد أن يتبناه فليس هناك مثل هذا التصور للخير حيث يكون كل واحد حراً في اعتماد التصور الذى يريده لنفسه

إذن هناك طريقتان لفهم العدالة إحداها هي الطريقة النسبية التي أشرنا إليها من قبل، أما الطريقة الثانية وهى الطريقة غير النسبية لربط العدالة مع مفاهيم الخير، حيث لا تعتمد مبادئ الخير في تبريرها على القيم السائدة في وقت ما ومكان ما وإنما على القيمة الأخلاقية أو الخير الجوهري للغايات التي تخدمها الحقوق في هذه الطريقة غير النسبية تعتمد مسألة إظهار أن الحق يكرر أو يدفع قدماً بعض الخير البشري المهم، أن هذه الطريقة الثانية لربط العدالة مع الخير ليست مجتمعية بالمعنى الدقيق للكلمة إذا كنا نقصد بالنزعة المجتمعية (أن يعطى لمجتمع معين الحق بصياغة تعريفه الخاص بالعدالة)

يتفق "مايكل ساندل" مع "كانط "و"جون رولز" في الحجة الأولى والمقتضى الأول لأولوية الحق على الخير بأن هنالك من الحقوق التي لا ينبغي مسها أو حصرها حتي لو كانت متوافقة مع إرادة الأغلبية ولذلك هو يحاول أن يبعد نفسه عن " الجماعتيين " فيقول أن الفكرة التي تفيد بأن العدالة متصلة بالخير لا مستقلة بذاتها أي للعدالة صيغتان لإثباتها واحدة منهما فقط تنتمى للفكر الجماعاتى والجماعتيون يقولون أن مبدأ العدالة ينبغي أن تستمد قوتها الأخلاقية من قيم مشتركة أو سائدة في مجتمع ما أو في ثقافة معينة وهم بهذا يربطون العدالة بالخير من حيث إن قيم الجماعة هي ما يحدد ما هو عادل أو غير عادل وتكون مهمة الفرد في هذه الجماعة أن يبرهن على أن هذا الأمر الذى يطالب به أو يطالب بحظره مندرج في سياق ما أتفق عليه إنه من قيم الجماعة وبطبيعة الحال يمكن لنقاد جماعيتين ومصلحين سياسيين أن يفسروا التقاليد بطريقة تطعن في الممارسات السائدة غير أن مثل هذه الحجج وهذه الطعون دائما تتخذ شكل إعادة الجماعة إلى ذاتها أو الدعوة إلى المثل المتضمنة في المشروع المشترك الذى يتحقق فلقد حاول "ساندل" أن يبين قيمة زعم "رولز " القاضي بأسبقية الخير على العدالة وكيف أن ذلك يتطلب تصويراً معينا للذات الأخلاقية ثم محاولته توضيح هذا التصور في ضوء نظريته للتأكد من انسجامه معها ومدى استساغته بشكل عام ومدى زعمه بأسبقية العدالة ·

٥- يقدم رولز ستة أفكار عن الخير في العدالة كإنصاف وهي:

الفكرة الأولي: فكرة الخير بمعني العقلانية (Rationality) وهذه الفكرة يسلم بها أي تصور للعدالة كإنصاف بصورة أو بأخرى، وهي تفترض أن للمواطنين على الأقل حدسية في الحياة وفي ضوئها يجدولون مساعيهم الأكثر أهمية وتفترض هذه الفكرة أن الوجود الإنساني وتسديد الحاجات والمقاصد الإنسانية هي خير وأن العقلانية هي أساس للتنظيم السياسي والاجتماعي .

الفكرة الثانية: هي فكرة الخيرات الأولية وهي مصممة لتتماشي مع أهداف العدالة كإنصاف باعتبارها مفهوماًسياسياًوهي تعين حاجات المواطنين طبقاً للمفهوم السياسي لوضعهم كمواطنين أحرار.

الفكرة الثالثة: هي فكرة مفاهيم الخير الكاملة المسموح بها كل مفهوم مرتبط بعقيدة شمولية فهي تعني أن مفاهيم الخير المسموحة هي تلك التي يكون النضال في سبيلها متسقاً مع مبادئ العدالة

الفكرة الرابعة: هي فكرة الفضائل السياسية وتعين هذه الفضائل المثال الأعلى للمواطن الصالح في نظام ديمقراطي، هذا المثال الأعلى سياسياً لكنه لا يفترض وجود عقيدة شمولية خاصة وهناك ثمة فكرتان اضافيتان عن الخير **الفكرة الخامسة فكرة الخير السياسي** لمجتمع حسن التنظيم بفضل مبدأي العدالة **والفكرة السادسة** هي **فكرة خير المجتمع:** كالذي يكون اتحادا اجتماعيا لاتحادات اجتماعية وهو الخير السياسي .

لكن نجد "ساندل" لا يهتم بمختلف دلالات لفظ الخير التي بلغت الست في استعمال، "رولز" وإنما يتجه رأساً إلى مسألة خير الجماعة أي إلى قضية الخير العام، حيث يجد "ساندل" أن نظرية رولز "في الخير تتسم بسمتين أولاً إنها نظرية مُشكلة: أي تثير العديد من الإشكالات والتساؤلات، ثانياًإنها نظرية معوزة أي تتضمن تصور للخير فقيراً ومحوجاً، مفهوم الخير العام لا يفهم عند رولز أو غيره إلا بإدراك دلالة الجماعة مما يدفع "ساندل" إلى الحكم بفشل نظرية " رولز".

ثم أن أولوية الحق على الخير إنما تعكس أولوية التعدد على الوحدة عند "رولز" أي إنها تنم عن أولوية مصالح الفرد المتنوعة على وحدة خير الجماعة، وتقول بأولوية الأنا على غاياته فهي تري قبلية حدود الأنا، فهي تعمد إلى اختزال طابعنا المشترك، إن أولوية الحق على الخير توفر خلفيه ميتا أخلاقية للفكرة الليبرالية الشائعة القاضية باعتبار الأمور التي يفضلها معظم الناس وقناعاتهم مهما كان حد التمسك بها لا يمكن أن تتغلب على أي زعم يتعلق بمشروع ذي صله بالحقوق الفردية أما بالنسبة

إلى أخلاق الواجب فان قناعات معظم الناس ليست سوي مجرد تصورات خاصه للخير ومن حيث هي كذلك فإنه لا يمكنها أن تدعي لنفسها صحة ما من الوجهة الفلسفية غير كونها مفضلة من وجهة نظر الأغلبية فلا يمكن لمجرد تفضيل أن يقوض شروط العدالة.

وفي هذا يتأثر "ساندل " "برولز" حيث ذهب "رولز" إلى إنه إذا كانت القناعات الجادة عند الأغلبية مجرد أمور مفضله من دون أي أساس لها في مبادئ العدالة المعطاة مسبقا فلا وزن لها أصلاًوالاستجابة لمثل هذه المشاعر لا يمكن أن تكون لها قيمة توزن بها مقابل مزاعم المساواة ولا كونها مشتركة بين أغلبية الناس يجعلانها أهلاً للأخذ بعين الاعتبار، يتناول "ساندل" نظرية "رولز" في الفرد أو الشخص ونظريته في العدالة لكي نري إذا ما كانت متفقين إذ لا يصح أن نعتبر العدالة أولية ثم نقر بالفروق والتفاوت الاجتماعي، لكن "رولز" يظل أفضل من غيره من الليبراليين المحافظين لأنه يقول بدولة الرفاه والعام في حين يقول المحافظون مثل "نوزيك*" أن التدخلات من جانب الدولة لا تعتبر شرعيه لأنها تنبع من الاختيار الفردي الحر، لكن "رولز" يميز بين فكرتي الاستحقاق والتخويل عند مناقشة مدى أهلية الفرد لما يحوز هل هو مالك أم حارس أم مؤتمن وحسب؟ وهكذا فهو يذهب إلى أن جميع الحيازات بما في ذلك الطبيعية هي من حيث الجوهر حيازات مشتركة في سياق العقد الأصلي المفضي إلى العقد الاجتماعي بالنسبة للجماعتيين كما يسميهم "ساندل" تتحدد المجتمعات بتصوراتها للخير.

ثانياً: وحدة الانا:

لنبدأ بالتركيز بنقاط التلاقي الرئيسة بين نظرية " رولز " الأخلاقية من جهة، ونظريته في الذات من جهة أخرى فبينما تتصل أخلاقية الحق بحدود الذات وتخص ما يميزنا، تتصل أخلاقية الخير بوحدة الأشخاص وتخص ما يجمعنا حيث إن الحق أسبق على الخير، فبالمعنيين الابستمولوجي والأخلاقي نحن أفراد يختلف بعضنا عن بعض أولا ثم ندخل في علاقات وننخرط في ترتيبات للتعاون مع الاخرين مما ينجم عنه أسبقية الكثرة على الوحدة إننا أولاً ذوات حائرة ومجردون ثم نختار الغايات التي نريدها أن تكون لنا الامر الذي ينجم عنه أولوية الأنا على الغاية .

يفتتح "ساندل " الحوار حول الذات بتساؤله عن مفهوم الذات في نظرية العدل من حيث إن نظرية " رولز " تفترض تصوراً جذرياً للذات وهذا حسب "ساندل" يمنعها من الاعتراف بخاصية ضرورية للخير وبعبارة أخرى فإن مثل هذا التصور سيعوقها عن الإقرار بخاصية قيمة جماعية ويقابل " رولز"

هذا الموقف باللجوء إلى حجج معقولة لدحض نقد "ساندل " من خلال التضحية بالمفهوم الضيق " المحدود " للذات الذي استعاره من تراث نظرية العقد ولكن من دون إغفال للعملية التوضيحية التي تحرك نظريته في العدل، عند ذلك يمكن للجماعتيين أن يردوا على حركة "رولز" من خلال ربط اطروحتهم حول أولوية الخير بأهمية التحقيق الفردي للذات بدلاً من الاستقلالية الشخصية بمعني اقحام التمييز بين الحريات الإيجابية والحريات السلبية في تبريرهم، لكن يبقي القاسم المشترك بين الفلاسفة هو أن الشخص ذات مفكرة وعاقلة وواعية قوامها الأنا كيفما كانت طبيعة وأسس بنائه وتكوينه والتفكير والعقل والشعور والذاكرة، إلا أن قيمته تقترن بأبعاده الأخلاقية والحقوقية فما الذي يؤسس البعد القيمي الأخلاقي للشخص؟ وبمعني اخر، من أين يستمد الشخص قيمته؟ هل من كونه كائنا عاقلا ام من كونه كائنا اخلاقياً يسلك وفق قيم محددة؟

في سياق عرض نظريته "للعدالة كإنصاف"، يري "جون رولز " أن قيمة الشخص تتأسس على كفاءاته العقلية والأخلاقية والمشاركة في الحياة الاجتماعية والتعاون مع الاخرين أفراداً كانوا أو جماعات وهيئات من منطلق أن المجتمع نظام للتعاون المنصف فلا يمكن الحديث عن قيمة الشخص إلا إذا تبين بأنه كائن مفكر وكائن أخلاقي يروم العدل والخير والالتزام والمسؤولية وفي ذات السياق يذهب ايمانويل " كانط " إلى أن الشخص لا يكتسي قيمته من عقله المجرد بل من التصرف وفق ما يمليه عليه عقله الأخلاقي العملي ويلزم احترامه ومعاملته كغاية في ذاته لا مجرد وسيلة عملاً بالمبدأ الأخلاقي الأسمى ومفاده: تصرف على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك. كما في شخص الآخرين قيمة مطلقة ويكسبه احتراماً لذاته ويلزم الاخرين باحترامه، بأن يحافظ على كرامته، وأن يعتبر الآخر غاية لا مجرد وسيلة، يسري عليه قانون العرض والطلب "

أي القدرة على حيازة مفهوم للخير ومراجعته ومتابعته العقلانية فامتلاك الشخص حساً للعدالة يمكنه من احترام القواعد والقوانين العمومية اثناء إنجازه لمختلف الأفعال التي يهدف من ورائها إلى التعاون مع أفراد المجتمع، أما امتلاك الشخص لتصور معين للخير فمعني تمثله لمجموعة من الغايات التي يسعي إلى تحقيقها والتي تأخذ قيمة أساسية في حياته الإنسانية سواء في اطار العلاقات الموجودة بين الأشخاص أم تلك القائمة بين مختلف المنظمات أو الجماعات البشرية، فالأشخاص يعدون متساوين عند " رولز " إذا كانوا يتمتعون بالحد الأدنى الجوهري بالقوي الأخلاقية الضرورية للانخراط في تعاون اجتماعي لمدى حياة كاملة وللمشاركة في المجتمع كمواطنين متساوين، ونعتبر

حيازتهم على هذه القوي لهذه الدرجة أساساً لتساوي المواطنين كأشخاص أي أن " رولز " يعد امتلاك القوي الأخلاقية أساسا للمساوة السياسية .

إن أهم سمة لأي مخلوق قادر على العدالة هي عند " رولز " كثرة عدده إذ لا مكان للعدالة في عالم لا يوجد فيه إلا مخلوق واحد إنها لا تطبق إلا في جماعة من الكائنات قابلة بمعني ما أن تتميز بعضها عن بعض يقول " رولز " مبادئ العدالة تهم مزاعم متنازعة حول منافع حاصلة بفضل التعاون الاجتماعي، إنها تخص العلاقات القائمة بين عدد من الأشخاص أو المجموعات، ذلك أن كلمة (عقد) نفسها توحي بهذه الكثرة فلكي تكون هناك عدالة لابد أن يكون هناك إمكانية للتنازع في المطالب ولكي يكون هناك تنازع في المطالبات لابد أن يكون هناك أكثر من مطلب واحد، هكذا يمكن أن ننظر إلى كثرة الأشخاص كافتراض ضروري لإمكانية العدالة .

يتفق "رولز" مع الليبراليين على أن لا علاقة بين الفعل وغايته بل المهم فيه حرية الاختيار ورفض" ساندل" ألا تكون للفعل ارتباطات اجتماعية وغايات وأهداف تتعلق بالقيم العامة والخير العام وهذه المرة أستخدم "ساندل" ممارسة التمييز الإيجابي التي استشهد بها "دوور كين" مؤكداً على خيريتها، فقد صدر قانون يميز من هم أقل حظاً (المواطنون السود على الخصوص) بتمكينهم من دخول النخبة وقد أضاف "ساندل" مثالين عن عبثية المصادفة فنجد أن "ساندل" هنا بعيد عن الجانب القانوني للقضية يتحدث عنها من الجانب الأخلاقي فيتسائل هل هذه القضية عادلة أم غير عادلة؟ هل يحق رفع قضية أو شكوى مشروعية هل تم انتهاك حقوقها بسبب سياسة القبول الجامعي المتبعة في كلية الحقوق هل من العدالة لصالح كلية الحقوق إنه من العدل الأخذ بعين الاعتبار الجانب العرقي أو الانثى كعامل مؤثر في القبول الجامعي؟ ينتهى "ساندل" إلى أن هناك ثلاث حجج مختلفة تتعلق بالتمييز الإيجابي .

– **الحجة الأولى:** تتعلق بتصحيح الآثار الناجمة عن مساوئ النظام التعليمي وهذا ما يمكن تسميته بالحجة التصحيحية أي تصحيح آثار الاختلافات في الخلفية التعليمية مثل نوع المدرسة التي يرتاداها الطلاب والفرص التي يحظون بها.

– **الحجة الثانية:** ترى أن التمييز الإيجابي أمر مبرر حتى عندما لا يكون ثمة حجة لتصحيح مساوئ النظام التعليمي في حالة أحد المتقدمين إلى الجامعة

أما **الحجة الثالثة هي** حجة مختلفة حول التمييز الإيجابي وهى التي تتبنى مسالة التنوع حيث تختلف هذه الحجة عن الحجج التعويضية في كونها تحتكم إلى الهدف الاجتماعي للكلية أو الجامعة

ثالثاً: صفة الفاعل ودور التأمل:

يُعد تفسير صفة الفاعل والغايات عند "رولز " تفسيراً متصلاً بالخير وهو شأنه في ذلك شأن الحق تصويراً يحصل بطريقة إرادية، أي إنه مسألة أساسها الاختيار، فإذا كانت مبادئ الحق حاصل اختيار جماعي في الوضع الأصلي فإن تصورات الخير هي الأخرى حاصل الاختيارات الفردية في الحياة الفعلية إن أولوية الحق على الخير توفر خلفية ميتا أخلاقية للفكرة الليبرالية الشائعة القاضية باعتبار الأمور التي يفضلها معظم الناس وقناعاتهم مهما كانت حدة التمسك بها لا يمكن أن تتغلب على أي زعم يتعلق بمشروع ذي صلة بالحقوق الفردية أما بالنسبة إلى أخلاق الواجب فان قناعات معظم الناس ليست سوي مجرد تصورات خاصة للخير ومن حيث هي كذلك فانه لا يمكنها أن تدعي لنفسها " صحة ما من وجهة النظر الفلسفية " غير كونها مفضلة من وجهة نظر الأغلبية فلا يمكن لمجرد تفضيل أن يقوض شروط العدالة " اذا كانت القناعات الجادة عند الأغلبية مجرد أمور مفضلة ومن دون أي أساس لها في مبادئ العدالة المعطاة مسبقاً فلا وزن لها أصلاً والاستجابة لمثل هذه المشاعر لا يمكن أن تكون لها قيمة توازن بها مقابل مزاعم المساواة في الحرية فلا حدة هذه المشاعر ولا كونها مشتركة بين أغلبية الناس يجعلانها أهلاً لأي أخذ بها بعين الاعتبار.

لذا لابد لأي نظرية في العدالة أن تولي دور المؤسسات مكانه هامة بحيث إن اختيار المؤسسات لا يمكن إلا أن يكون عنصراً مركزياً في أي وصف معقول للعدالة. ولكن يتعين علينا البحث عن مؤسسات تعزز العدالة بدل التعامل معها على إنها بحد ذاتها مظهراً من مظاهرها، مما سوف يعكس نوعاً من النظرة المؤسسية الأصولية.

خامساً: ليبرالية أخلاق الواجب Deontological Liberalism

الليبرالية التي يتحدث عنها "ساندل" يري إنها هي الأحق بوصف الليبرالية هي التي أشار إليها بأنها هي تلك الصيغة السائدة في الفلسفة الأخلاقية، القانونية والسياسية في عصرنا أي ليبرالية تحتل فيها أفكار العدالة والإنصاف والحقوق الفردية دوراً مركزياً، والتي هي مدينة "لكانط "في معظم أسسها

الفلسفية وتؤكد من حيث هي أخلاق – أوليه الحق على الخير–، وتتجلي كمعارضة للتصورات النفعية، وأحسن وصف لها هو ليبرالية أخلاق الواجب* (deontological liberalism)

إن الليبرالية من خلال طرح مفكريها من فلاسفة وغيرهم ممن ينظر حولها تنظر إلى الأخلاق من زاوية خاصة مع الأخذ بالاعتبار أن النظام الأخلاقي في الليبرالية مرتكز على الفرد كمكون أصيل في المنظومة الفكرية للمذهب الليبرالي بوجه عام والأخلاقية بوجه خاص منفصلا بذلك عن المجتمع وعن بقيه الأفراد الاخرين وهكذا بالبحث عن المصطلح الذي أورده "ساندل " وهو ليبرالية أخلاق الواجب نجد أن المصطلح نفسه لم يشر إليه بهذه الصورة وإنما كانت هناك إشارات إلى أخلاق الواجب دون إدراج مفهوم ليبرالية أخلاق الواجب الذي يبدو إنه مفهوم أصيل لساندل بالنسبة لليبرالية يقول "رولز " " إن الليبرالية الآن أطروحة سياسية وليست فلسفية أو ميتافيزيقية، ولا تعتمد على المطالبات المثيرة للجدل حول طبيعة الذات، فأولوية الحق على الخير هي ليست تطبيق لسياسة "كانط" في الفلسفة الأخلاقية ولكنها استجابة عملية حقيقة لاختلاف الناس المألوف حول طبيعة الخير في أعمال الخير في المجتمعات الديمقراطية الحديثة لكن القناعات الأخلاقية والدينية للناس من غير المرجح أو المحتمل أن تتلاقي، ولكن الشيء المعقول هو السعي إلى اتفاق حول مبادئ العدالة والتي تحترم طبيعة الخلافات بصورة محايدة .

- الليبرالية بين الفردية والجماعاتية:

وبالنظر إلى هذه المفاهيم فإننا نجد الكثير من هذه المفاهيم والمدارس ظهرت في الثمانينيات من القرن الماضي ومثلت موضوع نقاش في الولايات المتحدة الأمريكية وهى مفاهيم ودراسة حول ذات الفرد من حيث جوهره ومن حيث مدى تحدد وجوده بمختلف الروابط الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة وعلاقة هذه الروابط بمسائل مثل المساواة والحرية والعدالة التوزيعية بعبارة أخرى يتعلق الأمر بخلاف بين اتجاهين اتجاه الحرية الفردية واتجاه إرادة الأغلبية وبمصطلح "ساندل" الجماعيتين وتعنى أن إرادة الأغلبية ما كان يشدد على الحرية الفردية والاتجاه الآخر هو ذلك الاتجاه الذى يتحدث عن قيم الجماعة وهي التي ينبغي أن تسود ذلك لأن الفرد ليس ذاتا مجردة أو خالصة بل هو ذات مجسدة

* أخلاق الواجب (Deontological Ethics) أو علم الاخلاق من المصطلح اليوناني Deon بمعنى "التزام وواجب" والمصطلح logy-logia بمعنى علم هي الأخلاق المعيارية التي تحكم على مدى أخلاقيات أي سلوك على أساس مدى ملائمة هذا السلوك للقواعد أو المعايير في بعض الأحيان توصف هذه الأخلاق باعتبارها " واجب" أو "التزام" أو "قاعدة "

.

ضمن نسيج من العلاقات الاجتماعية والإنسانية في هذا السياق ينتقد "مايكل ساندل" كلا من الفريقين الذين ظهروا على مفهوم الليبرالية في ذلك الوقت لأن الليبراليين يقولون بوجب فصل الحقوق عن المذاهب الأخلاقية والدينية بينما يقول الجماعتيون بقيام هذه الحقوق على هذه المذاهب مما يجعل الفريقين يتجنبان الحكم على الغايات التي نتوخاها لذلك يرى أن هناك بديلا ثالثا أكثر وجاهة في رأيه ألا وهو اعتبار الحقوق مرهونة في تبريرها بالأهمية الأخلاقية للغايات التي تخدمها .

وفى سبيل توضيح وجهه نظره حيال هذه المفاهيم يرى "ساندل" أن ليبرالية أخلاق الواجب هذه أولا وقبل كل شيء نظرية حول العدالة وهى بصورة أخص نظرية حول أولوية العدالة في المثل الأخلاقية والسياسية الاطروحة الأساسية لهذه الليبرالية يمكن إذاً صياغتها هكذا لما كان المجتمع مؤلفا من كثرة الأشخاص كل واحد منهما له هدفه ومصالحه وتصوراته بشأن الخير فأحسن طريقة لإدارة هذا المجتمع هي عندما يكون خاضعاً لمبادئ لا تفترض من حيث هي كذلك أي تصور مسبق للخير ذلك أن يبرر هذه المبادئ ليس كونها تضمن أكبر قدر من الخير العام أي ليس لأنها تسعي إلى تحقيق الخير بل لأنها مطابقة لمفهوم الحق الذي هو مقولة أخلاقية مسلم بها قبل الخير ومستقلة عنه، يُعني هذا التصور أن المطلوب في الاجتماع السياسي أن ينشغل بالكيفية التي يحمي بها استقلال الفرد وحقوقه وقدرته على أن يحدد لنفسه ما هو جيد وما هو سيء، ويتولد عن ذلك أن العدالة تصبح هي الفضيلة الاولي للمؤسسات الاجتماعية وأن دور الدولة يتلخص في تحقيق شروطها بصرف النظر عن مفاهيم الخير المتنوعة ويشير ساندل إنه في هذه المحاولة سيتحدى نظرية كانط والعديد من فلاسفة الأخلاق والسياسة كما إنه يعترض على فكرة أولية العدالة من خلال فكرة حدود العدالة ومن ثم فكرة حدود الليبرالية وفي هذا يقول " ان الحدود التي افكر فيها ليست ذات طابع عملي بل تصوري ما أقوله ليس أن العدالة مهما بلغت من السمو من حيث هي مبدأ متعذرة التطبيق في الممارسة بل أن الحدود التي أتحدث عنها موجودة في المثل نفسه وعلى ذلك أن المشكل في المجتمع الذي يجد مصدر الهامه في الوعد الليبرالي لا يتمثل فقط في كون العدالة تظل دائماً تنتظر التحقيق بل في كون الفكرة في ذاتها مغلوطة والتطلع إليها ناقصاً لكن وقبل الخوض في هذه الحدود ينبغي أن نفهم جيداً ما يشير إليه الزعم القائل بأولوية العدالة.

فإذا كان مفهوم العدل سابقاً على الخير فإن الأول يتضمن الثاني في آخر المطاف وهناك اتفاق بين العدالة والخير وأن المجتمع المنظم جيداً، بدءاً من العادل يحقق خير الجماعة وأن الفاعلية

الجماعية العادلة هي الشكل الأكثر أهمية للسعادة الإنسانية وأن عدالة الاستعداد تسهم بذاك في خير أعضاء المجتمع .

- العدالة بين الحقوق والواجبات:

لكن التأسيس للعدالة بإقرار الحقوق أولا والتغافل عن الواجبات وتأخيرها يؤدى بالضرورة إلى الإخلال بتوازن المجتمع وتفكك علاقاته لأن ذلك يفتح المجال أمام الأنانية ذلك أن الحق يُطلب للنفس بينما الواجب يؤدى للغير وهو مما يدعم التماسك الاجتماعي بالإضافة إلى هذا فإن عدم القيام بالواجب وتأخيره إلى غاية الحصول على الحق يصدر عنه كسل وإهمال لأداء المهام وهو ما يعنى من وجهة أخرى ضياع حقوق الغير لأن واجباتنا تمثل حقوق الغير ومنه فإهمالنا لواجباتنا هو إهمال لحقوق غيرنا وخلافا للطرح السالف ترى الفلسفة العقلية بزعامة "كانط " إن إحلال مبدأ العدالة الاجتماعية يقتضى تقديم أداء الواجبات عن المطالبة بالحقوق وتوافق هذه الفلسفة الوضعية بزعامة أوجست كونت حيث نجد "كانط " يؤسس الاخلاق على فكرة الواجب لذاته وهو ما يبرر أسبقية الواجب على الحق فالفعل الأخلاقي عند "كانط" هو القيام بالواجب دون انتظار لأي مقابل نفعى أو حقوق من جراء أداء الواجب حيث يقول أن الفعل الذى يتم إذا كان يقتضى لواجب إنما يستمد قيمته الخلقية لا من الهدف الذى يلزم تحقيقه بل من القاعدة التي تقرر تبعا لها ولهذا فالواجب عنده غاية في ذاته والإرادة الخيرة ليست قيمتها في نتائجها أو فيما تحرزه من مصالح وحقوق بل في ذاتها ومن هنا يستبعد " كانط " تماماً فكرة الحق ويبقى على فكرة الواجب فقط .

ولكن نماء العدالة على أساس أسبقية الواجب وإلغاء فكرة الحق تماماً كما دعت إلى ذلك الفلسفة الوضعية قد يكون زريعة لتبرير الظلم والاستغلال كما أن هذا منافى للطبيعة البشرية لأن الواجب الذى يؤديه الفرد ينتظر منه المقابل دوماً عكس ما ادعاه "كانط " من أن الواجب غاية في ذاته بالإضافة إلى هذا فلا يوجد في التشريعات قانوناً يبنى على فرض الواجبات على الأفراد دون أن يقرر لهم حقوقاً ولهذا فلا يمكن واقعياً تقبل عدالة تغيب فيها حقوق الناس إن العدالة الحقيقية لا تبنى على الحقوق وحدها ولا على أساس الواجبات وحدها بل تقوم على فكرة التوازن بين الحق والواجب.

- التوازن بين الحق والواجب:

وتبدو فكرة الموازنة بين الحق والواجب من الخيارات الأكثر فاعلية وإيجابيه في سبيل إقرار مبدأ العدالة القائم على فكرة التساوي في الحقوق والواجبات يجب أن يكون سلوك الإنسان نابع من تمسكه

بالواجب أو بمبادئ الأمانة وعكس ذلك يكون سلوك صادر عن مصلحته الشخصية إنه لا يعامل الناس بالأمانة ولكن من أجل رواج تجارته وزيادة ربحه هذا السلوك لم يصدر عن إحساس بالواجب.

حيث يرى " كانط " أن فكرة الواجب هي الأساس وليس المنفعة أو الفائدة من العمل الأخلاقي فإذا قام الإنسان بعمل طيب يجب أن يكون بعيداًعن المنفعة وقول الإحسان حيثما استطاع الإنسان واجب وهناك بعض النفوس التي بلغ بها العطف مبلغاً يجعلها تجد المتعة الباطنة في إشاعة السرور حولها واللذة في رضا الغير طالما كان فعلاًمن أفعالها دون أن يدفعها إلى ذلك دوافع من غرور أو إثرة غير إنني أزعم مثل هذا الفعل مع مطابقته للواجب واستحقاقه للثناء لا ينطوي على قيمة أخلاقية إن الحق الطبيعي ليس له حدود سوي حدود ذلك الشخص الذي يمارس ذلك الحق لكن استمرار هذا الوضع وتشبث كل فرد بحقه سيؤدي إلى تعارض الحقوق والنهاية ستكون مأساوية .

هكذا فإن التعاقد السليم هو ذلك الذي ينبني على العقل، والغاية من التعاقد هو الخروج من حالة العنف والقوة إلى حالة السلم والأمن والتعاقد بصفه عامة تحتم على الذات التخلي عن كبريائها وليحل ما هو أخلاقي محل ما هو غريزي فحالة المجتمع أو حالة التمدن كما يسميها "روسو" تجعل الإنسان يضمر ما هو أعظم وهي الحرية الأخلاقية وأعراف الجماعة وبالتالي يكون الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية وهو انتقال من الحق إلى قوة الحق أي من الاحتكام إلى القوة الطبيعية الفيزيائية إلى القوة القانونية التشريعية والأخلاقية، فالقوة المشروعة في نظر "روسو" هو قوة الحق لأن حالة التمدن التي يتحدث عنها تضمن للإنسان نفس الحقوق والواجبات ومعها تنتهي الحقوق الإنسانية فيتم إقرار العدالة عن طريق عقد القوانين والاتفاقات التي تجمع بين الشمولية وكونية الإدارة وكونية الموضوع .

ولذلك فان النفعية والمصالح الشخصية تتعارض مع العدالة وتجعلها فارغة من محتواها إذا ما كانت هذه النفعية وهذه المصالح تضرب بعمق مصلحة الاخرين ومصلحة الدولة والمجتمع ككل لذلك فإن مبدأي العدالة عكس الأوامر والنواهي العملية الأخرى تجد تبريرها على نحو يجعلها غير مرهونة بأي نظرة معينة للخير كما أن الحق من حيث هو مستقل يقيد الخير ويرسم له حدوده إن مفهومي الخير والشر لا يعرفان قبل القانون الأخلاقي الذى يظهر كأساس لهما بل يجب تعريفهما بعد هذا القانون وبواسطته .

- أخلاق الواجب في الفكر الليبرالي المعاصر

" إن "ساندل " من خلال تناوله للموضوعات المرتبطة بأخلاق الواجب يشير بأنها وجدت لها تعبيراً ونماذج مختلفة ومتعددة في أدبيات الفكر الليبرالي المعاصر ونجد "ساندل" يشير إلى أهم هذه النماذج والذى يمثل نقطة الانطلاق الأساسية في فلسفته وهو "رولز" حيث يرى أن مفهوم الحقوق التي تضمنها العدالة لا تخضع لحسابات المصالح الاجتماعية كما هي عند "رولز " بل يرى أن تستخدم كورقات رابحة في يد الأفراد كما هي عند " دووركين" ضد سياسات تريد فرض رؤية معينة على الغير وعلى المجتمع ككل بما أن المواطنين في أي مجتمع مختلفون في تصوراتهم فإن السلطة السياسية لن تستطيع معاملتهم باحترام على قدم المساواة " إن هي فضلت هذا التصور بدل ذلك إما لأنها تعتقد أن هذا التصور هو بطبيعته أحسن من غيره أو لأن ما يرونه كذلك هم أكثر عدداً أو قوة في المجتمع .

يري فلاسفة القانون الطبيعي أن العدالة تقتضي أن يتقدم الحق على الواجب ذلك أن الحق الطبيعي كالحياة والحرية سابقة عن القوانين الوضعية المشرعة للواجبات، فالحق الطبيعي يمثل مجموع الحقوق اللازمة عن الإنسان فهي تتعلق به بمجرد ولادته ووجوده في الحياه كالحق في الحياة والحق في المعتقد وحرية التفكير فهي مرتبطة بالإنسان في مجتمعة الطبيعي، بينما القوانين الوضعية المقررة للواجبات المتعلقة بشأن الدولة والمجتمع السياسي وعليه لما كان الفرد سابق في الوجود على الدولة كانت الحقوق الطبيعية أسبق من القوانين الوضعية المقررة للواجبات لزم أن يكون الحق أسبق من الواجب وهو ما يعنى أن الإنسان يكسب أولا حقوقه كمعطيات طبيعية وكرأس مال أولى ثم يلتزم بعدها بأداء واجباته وإذا كنا قد أشرنا سابقاً إلى أن رد العدالة يكون من خلال معنيين يتمثل الأول في قيمة القانون الأخلاقي والمعني الثاني المتصل بالمعنى التأسيسي والتكويني عند "كانط "من هنا ووفقاً "لساندل" يمكن إبراز هذا الفرق على الأساس معنيين مختلفين لنظرية أخلاق الواجب

ففي **المعني الأخلاقي** تعارض هذه النظرية فكرة العبرة بالنتائج consequentialism)، أما في **المعني التأسيسي** فإنها تعارض مبدا الغائية (teleology) إذ تشير إلى نوع من التبرير تكون فيه المبادئ الأولي مُشتقه على نحو لا يفترض مُسبقا أي غرض بشري نهائي أو غايات ولا أي تصور محدد للخير البشري .

- البعد الميتافيزيقي في فلسفة كانط:

يحاول "ساندل" أن يقدم لنا تصوراً أو عرضاً يطرح من خلاله نظرية أخلاق الواجب بمسحة هيومية حيث يري أن هناك صعوبة تكمن فيما يخص الذات عند "كانط" وهذا يمثل تحدي من منطلق إنه يأتي من اتجاه تجريبي لكنه يختلف في كونه يسعي إلى تكريس ليبرالية أخلاق الواجب لا إلى معارضتها كما إنه في الواقع ليس اعتراضاً على النظرية الكانطية بقدر ما هو إعادة صياغة ودية لها إنه يشمل أولوية الحق على الخير بل إنه يؤكد على أولوية الأنا على الغايات إذا يمكن اختلاف هذه النظرة عن نظرة كانط في عدم اعترافها بأن الذات السابقة والمستقلة لا يمكن إلا أن تكون متعالية أي إنها ذات نومينية يغيب فيها كل أساس تجريبي ولعل النموذج المطروح من قبل "كانط" للقانون الأخلاقي هو القانون الموضوعي الذي يحكم الظواهر الطبيعية ·

فمعيار السلوك الأخلاقي ليس في مضمونه بل في شكله الذي يجب أن يكون له خاصية الإلزام غير المشروط إنها أخلاق مبنية على العقل العملي الذي يتعلق بالفعل لا المعرفة (ميدان العقل المجرد) ومن ثم تعطي الأولوية لمبدأ العدل (المساواة في الحقوق) على مبدأ الخير (مضمون العقل وطبيعته) فبالنسبة "لكانط " لا يمكن أن تبني الأخلاق على مفهوم السعادة باعتباره من الأفكار المجردة التي لا مضمون محدد لها، لذا فالمبدأ المؤسس للأخلاق هو الإرادة الحرة التي تمنحنا الوعي بالواجب الأخلاقي الذي يحررنا من النوازع التجريبية النفعية ويضمن لنا التصرف كأفراد مستقلين ومن المعروف إن "كانط" لا يميز بين الشكل الأخلاقي والشكل التشريعي السياسي بل إنه يتناول الموضوع القانوني من منطلقات أخلاقية، باعتبار أن القانون هو تجسيد عملي للضوابط الأخلاقية بقدر ما أن هذه الضوابط قوانين إجرائية وليست معايير قيمية مطلقة وهكذا تقضي التصورات الكانطية إلى نتيجتين هامتين لهما أثر حاسم في الفكر القانوني والسياسي الحديث والمعاصر: **أولاهما:**ربط الفاعلية الأخلاقية بالقوانين التي أصبحت لها استقلاليتها عن دائرة الحكم ومن هنا فكرة استقلالية السلطة القضائية في جهاز الدولة الحديثة **وثانيتهما:** بناء الشرعية السياسية على المقوم الأخلاقي بمفهومه الحديث أي الحرية بصفتها إرادة ذاتية تنزع للكونية من خلال إقامة مؤسسات كلية ·

وإذا كان "رولز" قد ذهب في كتابه "نظرية في العدالة" إلى محاولة تقديم تصور "كانط "لمملكة الغايات ولفكرتي الاستقلالية والأمر القطعي حيث ذهب إلى إنه في هذه المحاولة يحاول أن يقوم

بفصل بنية مذهب "كانط " عن شوائبها الميتافيزيقية حتى يمكن النظر إليها بطريقة أوضح وتكون مقدمة بشكل يقيها إلى حد ما شر الاعتراض عليها .

ولكن هل الشوائب التي قال بها "رولز "عن المذهب الكانطى قابلة فعلا أن تطرح جانباً؟ وحسبما يذهب ساندل إلى التساؤل هل يستطيع "رولز " فعلاً أن يتوصل إلى سياسة ليبرالية خالية من حرج ميتافيزيقي لذلك فإن فلسفة "كانط" في كليتها تقوم على البعد الميتافيزيقي الذي من دونه لا تستقيم فلسفته فهل بالفعل يمكن لرولز أن يتفادى الحرج الميتافيزيقي؟ حيث ذهب "رولز" قائلاً من الخطأ كما اعتقدت التشديد على مكانة العمومية والكونية في أخلاق "كانط" حيث إن المبادئ الأخلاقية والعمومية والكونية ليست جديدة معه؛ وكما رأينا أن هذه الشروط لا تأخذنا بعيداً بكل الأحوال، فمن المستحيل بناء نظرية أخلاقية على مثل هذا الأساس الهزيل؛ ولذلك فإن اقتصار النقاش لعقيدة "كانط" على هذه الأفكار يعنى اختزالها إلى مستوى هامشي، وتكمن القوة الحقيقية لرؤيته في مكان اخر .

وعلى الرغم من أن" كانط" قد عبر عن الحتمية المطلقة بطرق عديدة مختلفة؛ إلا أنه يقول أن هناك في الواقع حتمية مطلقة واحدة ليس الا وهى في إحدى تجلياتها: لا ينبغي للإنسان أن يتصرف إلا بما يتماشى مع حكمة أو قاعدة سلوك وأن يطمح في الوقت نفسه لأن تصبح قانوناً شاملاً للجميع وفقاً لرأى "كانط " فان نظرية العدالة بأكملها مستمدة من هذا الامر وحده.

ولعله هنا تبدو الصعوبة كما يذهب "ساندل" من حيث إن " رولز " لم يستطع التغلب على الصعوبات والشوائب الميتافيزيقية التي قابلها في فلسفة " كانط " ومن ثم فإن النتيجة التي يتوصل إليها "ساندل" هو أن " رولز " لم يوفق في سعيه، أو أن ليبرالية أخلاق الواجب لا يمكن إنقاذها من الصعوبات التي لها علاقه بالذات عند " كانط " كما أن أخلاق الواجب بمسحة هيوميه أما إنها تحقق في سعيها من حيث هي كذلك، أو تعيد في وضع أصلي خلف ذات مجردة هي حريصة على تفاديها، إن العدالة لا يمكنها أن تكون سابقة بالمعني الذي نراه في نظرية أخلاق الواجب لأنه لا يعقل أن نري أنفسنا تلك الكائنات التي تريدنا هذه الأخلاق أن نكونها سواء عند " كانط " أو عند "رولز" ومع ذلك الاهتمام بهذه النظرية لا يقتصر على مجرد النقد، ما دامت محاولة " رولز " تحديد الأنا ففي نظرية أخلاق الواجب تأخذنا إلى أبعد من هذه النظرية، أي إلى تصور للجماعة يضع حدوداً للعدالة ويبرز مواطن النقص في المثل الليبرالي .

في ما يتعلق بهذه المسألة، نجد "رولز" يقترب كثيراً مما يذهب إليه " كانط "، لكن على الرغم من اشتراكهما نوعاً ما في عدد من الأفكار المتصلة بأخلاق الواجب، نجد الحل الذي يقترحه " رولز " يختلف جذرياً عن الحل الذي يقترحه " كانط " لهذه المسألة، هذا الاختلاف يعكس حرص "رولز" على وضع الأولويات المطلوبة من أخلاق الواجب – بما في ذلك من أولوية الأنا – من دون اللجوء إلى ذات متعالية أو غير متجسدة، هذا التباين في الموقف يكتسي أهمية خاصة بالنظر إلى مثالية " كانط " التي يحرص " رولز " بشدة على تفاديها كان من شانها توجيه معظم الفلسفة الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين في اتجاه غريب عن التقليد الأنجلو أميركي في مجال الفكر الأخلاقي والسياسي الذي يأتي عمل "رولز" مندرجاً في سياقه بقوة.

إنه إدعاء يزعم فيه صاحبه أن العدالة هي أولي فضائل المؤسسات الاجتماعية التي يقوم عليها المجتمع والاتجاه العام للتغيير الاجتماعي، يقول " رولز ": العدالة هي الفضيلة الأولي للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية، ومهما كانت النظرية مقتصدة لابد من رفضها إذا كانت غير صادقة، كذلك الأمر بالنسبة إلى القوانين والمؤسسات مهما كانت كفؤة وجيدة التشكيل لابد من إصلاحها أو إبطالها إذا كانت غير عادلة "، ويعد " رولز " أحد الفلاسفة السياسيين القلائل الذين فتحوا نقاشاً سياسياً واسعاً في الولايات المتحدة الأمريكية بين الليبرالية اليسارية المناهضة للفوارق وبين ما تمثله من مخاطر على الحريات الفردية، وقد تغذي هذا النقاش فضلاً عن ذلك على ما أفرزته الحركات من أجل الحقوق المدنية من مطالب مساواتيه في الولايات المتحدة الأمريكية نهاية الستينات وبداية السبعينات كما تمخضت هذه المناقشات والمطارحات السياسية عن إعادة التفكير في دور الدولة الليبرالية وبرزت أسئلة حول وانخراطها في معمعة المطالب الاجتماعية .

سادساً: أولية العدالة والذات الأخلاقية:

– إشكالية تقدم العدالة على باقي القيم:

وكما انتقد " كانط " المذهب النفعي في موقفه حيث يعتمد مبدأ الحريات الرئيسية المتساوية والحقوق الرئيسية كحرية التعبير وحرية التجمع وحرية الاعتقاد الديني يري " رولز " أن النفعية تخطئ عندما تسئ أو على الأقل عندما لا يقيم وزناً للاختلافات بين الأشخاص وهذا ما سندركه عندما نكون في موقعنا خلف ستار الجهل ولذلك سنرفض مبدأ النفعية ولن نرضي بأن نقايض حقوقنا وحريتنا الأساسية مقابل أي من المزايا الاقتصادية.

وفيما يتعلق بمفهوم العدالة وأهميتها وأوليتها حيث تظهر أولية العدالة هنا ادعاء قوياً مما يجعل تعودنا على فكرتها يحمل خطر حجب حقيقتها عن أعيننا ولكي نفهم السبب الذي جعل هذا الادعاء مثيراً لإعجابنا التلقائي حتي وإن كان غامضاً جداً وينطوي على إشكال يجب علينا إعادة بنائه وإن الإشكال الجوهري الذي يسعي "رولز" إلى معالجته هو بأي معني تعطي الأولوية إلى قيمة العدالة كأساس لجميع القيم الأخلاقية والسياسية الأخرى؟ وهذا الإشكال، يطرح صعوبات من طراز ابستمولوجي وكما يري "ساندل" أن أهم هذه الصعوبات تتمثل في الإحراج التالي: إذا كانت العدالة هي من بين القيم الأخرى في المجتمع فمن أين أتتها هذه الأولوية؟ كيف تكون لها صلاحية أعلى من هذه القيم المنتشرة في المجتمع؟ وكيف يمكن والحالة هذه أن تقيم وجهة نظر نقدية لهذه القيم؟ هل ينبغي للعدالة أن تكون فوق هذه القيم كي تقيم لنفسها هذه النظرة النقدية ويكون معيار حكمها على هذه القيم خارجها وكأنها بنية قبلية سابقة على هذه القيم فتشترط العدالة الوجود الضروري والكلي لهذه القيم كما تشترط عند " كانط " قيام معرفة ضرورية وكلية بالموضوعات الخارجية؟ إن " رولز" مثل " كانط " يسعي إلى الكشف عن أن العدالة أول فضيلة اجتماعية وإنه بفعلها يتم تقييم المؤسسات والتحولات الاجتماعية المختلفة، وإنه بفعلها يمكن المصالحة بين مختلف القيم المتنازعة فيما بينها .

- موضوعية العدالة:

غير أن العدالة عنده ليست بقيمة ميتافيزيقية وليست مثل المفاهيم والمبادئ القبلية في العقل التي يصعب إيجاد موضوعات تطابقها في الواقع وإنما هي قيمة موضوعية، لإمكان قيام مجتمع عادل وبهذا المعني تكون أولوية العدالة عند "رولز" قائمة على أسس سياسية لا فلسفية أو ميتافيزيقية كما يري "**الآن تورين**" في كتابه نقد الحداثة لكن اعتبار العدالة فضيلة اجتماعية معناه أن تحول دون فقدان البعض لحريته كي يستفيد منها البعض الآخر فلا ينبغي للقليل من البشر أن يضحي في سبيل الأغلبية لذلك لا يمكن للمساواة في الحقوق المدنية والسياسية وكذلك حرية الجميع أن يكون موضوعاً لمتاجرة سياسية ولا لحسابات المصالح الاجتماعية فالظلم لا يكون مسموحاً به إلا من أجل تجنب ظلم أكبر على أساس هذا التعريف فإن العدالة ليست فضيلة فردية إنما هي بالأحرى فضيلة اجتماعية تقتضي قيام قواعد ضمن التعاون الاجتماعي وفكرة أولويه العدالة يمكن تأسيسها تجريبيا تصبح أقل إمكانا عندما تري مدى تعذر التعميم الضروري لذلك على الأقل حينما نحاول تطبيقه على مختلف المؤسسات الاجتماعية.

- العدالة والنزعة النفعية:

إن هذه الأولوية المعطاة للعدالة آتية في جزء منها من النقد الذي وجهه " رولز " إلى النزعة النفعية الكلاسيكية التي تمنح للمنفعة القيمة الأولى والحال إنه إن كانت المنفعة أكثر ارتباطاً بالفرد، فإن العدالة تراعى كثرة البشر واندماجهم واحترامهم المتبادل فيما بينهم وإلا تم انتهاك هذا الاحترام إذا اعتبرنا المنفعة هي الأولى كم أن هذه الأولوية من كون " رولز" ليبرالي غير نفعي إنه ليبرالي يقيم نزعته هذه على أخلاقيات الواجب المستفادة من " كانط " أن أخلاقيات الواجب التي فصل " كانط " القول فيها هي ضد أخلاق اللذة والسعادة فأخلاق الواجب غير امبريقية ومفاهيمها تقوم على قوانين الإرادة وعلى مبادئ العقل العملي غير أن " رولز " لم يكن هدفه إنقاذ مبادئ العقل الخالص وإنما كان هو تحت تأثير أخلاقيات الواجب ويهدف إلى إبعاد الميول والمنافع الشخصية عند تأسيس مبادئ العدالة وهذا هو ما حدث عنده في فرضية الوضع الأصلي وفكرته المتعلقة بحجاب الجهل فلا يمكن لأحد أن يحصل على ما يريد بناءه على ميوله لأن وجود الاخرين يحول دون ذلك غير أن "إماراتيا سن" يوجه النقد إلى " رولز " في هذه المسألة ويتمثل في كون أن هذا الأخير أعتبر فرضية الوضع الأصلي هي الفرضية الوحيدة التي يمكن أن نستدل بناءاً عليها على قيام مؤسسات عادلة وإنها النمط الوحيد الذي يسمح بالاستدلال المحايد القادر على تحقيق مبدأ الانصاف وهذا ما يجعل من نظرية العدالة كإنصاف أن تكون **ترانسدنتالية** في نظر أمارتيا سن؛ لأنه كيف تسمح الكثرة في مسارات العدالة بأن تختزل في مبدأ واحد أو اختيار واحد هو اختيار العدالة وبحسب سن لا يوجد شيء أسمه "عدالة " مجردة بقدر ما توجد عدالة أفضل من عدالة أخرى أو اسوأ من عدالة أخرى وبالنظرة المقارنة بحسب "سن" أكثر واقعية وأكثر عملية في عالم نعلم أن حالة العدالة بمعناها المثالي متعذرة حيث يقول "سن " أن هدف نظريته هو توضيح كيف يمكن التقدم في مواجهة الأسئلة المتعلقة بتطوير العدالة وإزالة الظلم بدلاً من تقديم قرارات متعلقة بطبيعة العدالة الكاملة، يُقال عن أنواع مختلفة كثيرة من الأشياء إنها عادلة ليس فقط القوانين والمؤسسات والأنظمة الاجتماعية ولكن أيضا أفعال معينه لأنواع كثيرة مثل القرارات والأحكام والادعاءات كما إننا نصف مواقف وميول الأشخاص وكذلك الأشخاص أنفسهم بالعدالة واللاعدالة ولكن موضوعنا يتعلق بالعدالة الاجتماعية وبالنسبة إلينا أن المادة الأولية للعدالة هي البنية الأساسية للمجتمع أو بدقة أكبر والطريقة التي توزع من خلالها المؤسسات الاجتماعية الرئيسة والحقوق والواجبات الأساسية وتحديد تقسيم المنافع الناتجة عن الشراكة الاجتماعية .

كان توجه "رولز " بالمجمل توجهاً يعتمد على الأخلاق فقد أنطلق من الدولة كمجتمع من الأفراد الأحرار والمتساوين المنخرطين في تعاون اجتماعي والعدالة في حالتهم هي الإنصاف في توزيع

المنافع في ما بينهم وهى عدالة متعلقة بالبنية السياسية الأساسية للدولة، والشرط لهذا كله هو افتراض أن الأشخاص الأحرار يتمتعون بملكتين أخلاقيتين، **الأولى** هي الحس بالعدالة: وهى القدرة على التطبيق والعمل انطلاقا من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي.

والثانية هي القدرة على تكوين مفهوم الخير وحيازته بحيث يمكن مراجعته ومتابعته كمجموعة من الغايات النهائية والمقاصد التي تحدد مفهوم الشخص لما هو قيم في الحياة ·

- العدالة والكثرة الجوهرية:

لكن ما المقصود من قولنا أن العدالة من حيث هي حكم للقيم يجب أن تكون أولية على غيرها من القيم؟ من بين معانى هذه الأولية ذلك الوجوب الأخلاقي الذى يبرز من النقد الذى يوجهه " رولز" إلى الاخلاق النفعية ومن هذا المنظور أولية العدالة " هي مطلب ناجم عن الكثرة الجوهرية للنوع البشرى وتقويم* الأفراد المؤلفين له ·

التضحية بالعدالة في سبيل الصالح العام، إنما يكون خرق لما هو غير قابل للخرق وعدم احترام للاختلاف بين الأشخاص ·

هنالك إذاً أدلة تميز العدالة وتجعل حدسها والإحساس بها ممكنين وهى ليست مجرد انعكاس لموازين القوى كما ذهب **نيتشه** فموازين القوى تتحكم في ممارستها وكذلك في شموليتها أيديولوجياً وبنية فوقية تعكسان البنية الاقتصادية للمجتمع فحسب، والتاريخية وتوسيع وتضييق المعنى الذى تعرضت له وإلا فإنها لا تختلف عن الظلم أو الجور إنها تحمل دائما معنى ما يفترض أن يتماثل ويتناظر ويعتدل ويتلاءم مع ما يفترض إنه صحيح في الحكم على الأشياء ولكنها ليست أيضا مثالاً مطلقاً ونموذجاً مجرداً يمكن تنفيذه مثل خطة كونية على المجتمعات بحيث لا تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة البشرية ذاتها بل هي حكم ناجم عن إحساس بها ويتدخل في النظام السياسي والاجتماعي إلا أن عدم ضمان الحقوق المترتبة على المساواة في الحرية ينم في نظر "رولز" عن قصور عميق في التصور الغائي حسب رأيه الغائية تخلط في علاقة الحق بالخير بسبب خطأ تصورها لعلاقة الأنا بغاياته هذا ما يؤدى إلى تأكيد أولوية أخرى في أخلاق الواجب إذا يرى خلافاً لما تقضى به التصورات الغائية إن ما هو أساسي بالنسبة إلى شخصنا ليست الغايات التي تختارها وإنما قدرتنا على اختيار هذه الغايات وهذه القدرة يجب أن تكون عند الذات التي تختار غايتها ·

* قيومية هذا كما أشار إليها ساندل مقابل integrity أي قيام كل فرد بذاته

وعلى هذا يذهب "ساندل" وفقاً لما ذهب إليه "رولز " من أن بنية المذاهب الغائية قائماً على خطأ أصلى في التصور فهي منذ البداية تربط بين الحق والخير بطريقة خاطئة وعلينا ألا نحاول صياغة شكل حياتنا انطلاقا من الخير المحدد بصورة مستقلة فليست أهدافنا هي التي تبرز قبل طبيعتنا بل المبادئ التي تقر إنها تحكم الظروف المحيطة التي يأتي فيها اعتماد هذه الأهداف والطريقة التي نسعي بها إليها لأن الأنا سابق على الغايات التي يحددها فحتي الغاية الغالبة نفسها يجب أن تكون مختارة من بين جملة من الإمكانات وعليه يجب قلب العلاقة بين الخير والحق كما هي في المذهب الغائي لننظر إلى الحق بصورة مسبقة وهكذا يتم تطوير النظرية الأخلاقية بفضل العمل في الاتجاه المعاكس .

- مبدأي العدالة:

والمقصود بذلك أن أول مبادئ العدالة هو ألا نحاسب الناس إلا على ميزاتهم الشخصية وكفاءتهم وبالتالي فلا ينبغي أن نميز بين أسود وأبيض أو أبن سيدة وأبن جارية، الخ فالكل سواسية أمام القانون ومؤسسات الدولة أما المبدأ الثاني فهو مبدأ الحرية فالحرية ينبغي أن تعطي للجميع وليس لفئة دون فئة أخرى والحرية مشروعة ما دامت لا تمنع حرية الآخر من أن تحقق الاختلاف بين البشر بمعني أن العدالة تقتضي منا القبول " باللا مساواة العادلة " بين البشر ماذا يعني ذلك؟ يعني ألا يتناقض هذا مع العدالة؟ وهل توجد لا مساواة عادلة أو مبررة؟ الجواب هو: نعم لكنها لا مساواة محدودة ومحسوبة وليست مفتوحة على مصراعيها فالتفاوت في الدخل أو في الثروة بين البشر لا ينبغي أن يكون ضخماً جداً أو فاحشاً بمعني إنه يحق لي أن أكون أغني منك إذا كنت أكثر كفاءة وقدرة وإخلاصاً في العمل وخدمة للمجتمع، لكن لا ينبغي أن تكون ثروتي أكبر من ثروتك بعشرات المرات مثلا أو مئات المرات كما يحصل في مجتمعات الرأسمالية المتوحشة وكما يحدث في المجتمعات التي تغيب عنها العدالة ولعل هذا النموذج واضح جداً في مجتمعنا وقضايا مماثلة توضح هذا الاختلاف الشديد قضية الحد الأدنى والأقصى ومدى التردد في تطبيقهما مستوي الدخل لدى قلة .

ولكن هل العدالة التي يدعو إليها "رولز" هي عدالة نسبية ولا تهدف إطلاقاً إلى المساواة الكاملة في الدخول والمستوي بين جميع المواطنين؟ هذا شيء مستحيل بل وغير مرغوب أبداً وبالتالي نجد "رولز" ينطلق من لذا فإن أفضل مبادئ العدالة كما يذهب "ساندل" حسب رأي "رولز" هي تلك المبادئ التي نستخلصها من العقد الافتراضي مع التأكيد على أهمية التواصل إلى هذا العقد الافتراضي من موقع يكون جميع المشاركين فيه على قدم المساواة أي من الموقع الذي يسميه "رولز" بستار الجهل لكن "رولز" يري أن اللا مساواه الاجتماعية والاقتصادية ينبغي أن تحقق شرطين أثنين الأول هو أن

تكون ناتجة عن وظائف ومواقع مفتوحة للجميع تكون هذه الوظائف مفتوحة أمام الجميع وتحقق مبدأ تكافؤ الفرص لكن من يكون أفضل وأكثر كفاءة من غيره .

وليست مغلقة في وجه أي مواطن بشكل مُسبق بسبب لون وجهه أو دينه أو أصله العرقي...الخ، وينبغي أن ثلاثة مبادئ ممكنة يقع بها عبء توزيع المنافع الاجتماعية والاقتصادية أو تقدير قيمتها هذه المبادئ هي:

١- الحرية الطبيعية على غرار نظرية الاستحقاق عند نوزيك

٢ - المساواة الليبرالية الشبيهة بمعيار الاستحقاق.

٣ - المساواة الديمقراطية (وهي قائمة على مبدأ الفرق).

على هذا الأساس يعرف نظام الحرية الطبيعية ما هو عدل وفقاً "لساندل" بـ كل توزيع ناتج عن اقتصاد سوق فعال تسود فيه مساواة صورية (أي قانونية) في الفرص تفتح المجال لأهل المواهب والقدرات المناسبة غير أن "رولز" وحسبما يردد "ساندل" يُعتبر هذا مبدأ ناقصاً مادام التوزيع الذى يُفضى إليه لا يمكن اعتباره عادلاً إلا إذا سلمنا بعدالة التوزيع الأصلي للمواهب والقدرات .

والفكرة العامة إننا لا نستحق أي من أصولنا الرئيسة لكون هذه الأصول تحددها العوامل مثل الفرص وتلك تكون "استبدادية من الناحية الأخلاقية "ومن هذا يشير "رولز " إلى أن العدالة لا يمكن أن تكمن في إعطاء كل فرد ما يستحقه حيث إن هذا في الواقع يدعم توزيعاً تحكمه بشكل أخلاقي أعنى توزيع القدرات والمواهب والقدرات الطبيعية .

- الوضع الأصلي بين رولز وساندل:

يعتبر "رولز" أن الوضع الأصلي هو الذي يمكننا من النظر إلى غرضنا عن بعد لكن ليس عن ذلك الذي يضعنا في عالم مفارق فالوضع الأصلي حسب رأيه يستهدف تلبية هذا المطلب من خلال وصف حالة ابتدائية للإنصاف وتعريف تلك المبادئ التي تتفق للأطراف العقلانية على اخضاعها لشروطها .

إن الوضع الأصلي هو الوضع الاجتماعي المبدئي المناسب الذي يضمن أن تكون الاتفاقات الأساسية التي يتم التوصل إليها في عملية منصفة هذه الحقيقة هي التي تقود إلى تسمية العدالة إنصافا يتضح إذن أنني أريد القول أن تصوراً واحداً للعدالة معقولاً أكثر من غيره أو أنه قابل للتبرير مقارنة بغيره إذا قام اشخاص عقلانيون في الوضع المبدئي باختيار مبادئه بدلاً من اختيار مبادئ

الآخر بالنسبة إلى دور العدالة هذا يتطلب ترتيب تصورات العدالة حسب قبولها لدى اشخاص في مثل هذا الوضع عند فهمها بهذه الطريقة .

يري" ساندل" أن وصف الوضع الأصلي هو نتاج عنصرين أساسيين هناك أفضل أحكامنا بخصوص المعقولية والاستساغة من جهة وقناعاتنا التأملية المتصلة بالعدالة من جهة أخرى انطلاقا من المواد الخام التي يوفرها حدسنا وبعد ترشيحها وتشكيلها بفضل الوضع الأصلي نستطيع أن نحصل على منتج نهائي إلا أن هذا المنتج النهائي له بعدان وهنا يكمن مفتاح تفسيرنا حيث إن ما ينتج في ظرف كنظرية في العدالة ينبغي أن يصاحبه منتج آخر كنظرية للشخص أو بمعني أدق نظرية للذات الأخلاقية .

- الإنسان اجتماعي بطبعه:

والنظر من وجهة الوضع الأصلي كما يؤكد "ساندل" يمكننا رؤية مبدأي العدالة أما النظر من الجهة المقابلة فيمكننا من رؤية انعكاس لذواتنا وإذا كانت طريقة التوازن الانعكاسي تعمل وفق التناظر الذي ينسبه "رولز" إليها فإن الوضع الأصلي يجب أن يفضي ليس إلى نظرية أخلاقية فحسب بل إلى أنثروبولوجيا فلسفية .

وربما كان هذا الاتجاه الأنثروبولوجي مثار انتقاد "ساندل" لفلسفة "رولز" بشدة حيث يقول أن الفرد متجذر في مجتمعه فنحن نكتسب هويتنا من خلال مجتمعنا وبذلك لا يوجد أفراد خارج المجتمع لأن صفاتهم وهوياتهم تتشكل على ضوء تأثرهم بمجتمعهم وتفاعلهم معه، فالإنسان بنيان يبنيه الأخرون فلا يوجد من دونهم وبذلك يستحيل تخيله خالياً من تربيته وثقافته وانتماءاته الاجتماعية على نقيض مما يصوره "رولز" من هنا يعيب "ساندل " على "رولز" حين يدعونا إلى تخيل الأفراد خلف حجاب يحجب عنهم ذواته ومجتمعاته من أجل أن يقرروا ماهية النظام السياسي والاقتصادي وكما أوضح "ساندل" أن "رولز" في كتابه الجميع منشغلاً أساسا بالنظرية الأخلاقية ولما كان هدفه هو إنتاج نظرية في العدالة فقد أنصب معظم اهتمامه على تقدم الحجج التي تسمح بالانتقال من الوضع الأصلي إلى مبدأ العدالة، وكذلك على وصف للوضع الأصلي قادر على استبقاء المتطلبات التي تقتديها العدالة كما يلزم فهو كما نرى اهتماماً بمواصلة الحجة في الاتجاه المعاكس ومن ثم أقل وضوحاً يجعل المتعاقدين على تمثل المصالح الأكثر سمواً للمواطنين وعلى اختيار مبادئ العدالة الكفيلة بتحقيقها والهدف من حجاب الجهل الذى أفترضه رولز على الأطراف المشاركة هو ضمان الحياد التام في عملية التفاوض

لمنع أي محاولة من قبل كل طرف أن ينحاز إلى مصلحته الشخصية وهذا المعنى يؤكده "رولز" بقوله " فمبادئ العدالة يتم اختيارها خلف حجاب الجهل وهذا يضمن عدم انتفاع أو تضرر أي فرد في اختياره للمبادئ من خلال حصيلة الفرصة الطبيعية أو الشروط الاجتماعية بما أن الجميع يحتلون مواقف متشابهة ولا أحد يستطيع تصميم مبادئ لمحاباة ظروفه الخاصة تكون مبادئ العدالة نتيجة اتفاقية أو صفقة منصفة .

وبذلك فطالما جميع الأشخاص يجهلون أوضاعهم الخاصة فلن يحاول أي طرف من الأطراف طرح مبادئ غير موضعية تخدم مصالحه على حساب الاخرين وبذلك تكون اختياراتهم تتم خلف حجاب الجهل وفى ظل هذا الوضع يضع "رولز" مجموعة من القيود التي تحدد الشروط أو المعارف التي ينبغي توفرها في الأطراف الممثلين للمواطنين وفي إطار مجتمع منصف وهى خمسة أمور:

– كل طرف يجب أن تكون له معرفة كافية بنفسية البشر فيما يخص أهوائهم وانفعالاتهم الأساسية

– يجب على الأطراف أن يكونوا على دراية وخبرة،

– ومن المفروض أن يتمنى كل كائن عاقل امتلاك الثروات الاجتماعية الأولية التي تعتبر أساساً لممارسة الحرية ويعتبر احترام الذات من الثروات الأولية

– على كل الأطراف أن يتوفروا على معلومات كافية حول مبدأ العدالة التي سيتم التنافس حولها

فلابد أن يكون الأطراف متساوين في المعلومات التي يمتلكونها .

ويذهب رولز في (العدالة كإنصاف) إنه يأمل أن توسع فكرة الاتفاق المنصف لتشمل البنية الأساسية نفسها وهنا نواجه صعوبة جديدة يواجهها أي مفهوم أساسي للعدالة يستخدم فكرة العقد سواء أكان العقد اجتماعياً أولم يكن وهذه هي الصعوبة وعلينا أن نعين وجهة نظر منها ينبثق اتفاق منصف بين أشخاص أحرار ومتساويين لكن يجب إبعاد وجهة النظر هذه عن الملامح الخاصة للبنية الأساسية القائمة وظروفها وأن الوضع الأصلي بصفته التي دعوتها حجاب الجهل يعين وجهة النظر هذه .

العدالة كإنصاف تختلف عن نظرية العقد التقليدية في كون الاتفاق المقصود لا يعنى فيها الدخول في مجتمع معين أو اعتماد شكل محدد لحكم بل الموافقة على جملة من المبادئ الأخلاقية المعينة إن حاصل الاتفاق ليس طائفة من الأفراد تسري على الأفراد بل هو حاصل يخص مبادئ

معينة للعدالة تنطبق على البنية القاعدية للمجتمع؛ ومع ذلك يتفق المظهر الإرادي في التبرير؛ بمعنى ما من فكرة المجتمع كاتفاق إرادي.يقول "رولز" أن العيش في مجتمع تحكمه مبادئ عدالة مُستفادة من تفسير إرادي للتبرير، هو في الواقع أقرب ما يكون إلى العيش في مجتمع قد نكون ارتضيناه بالفعل.

إن الغرض من الوضع الأصلي هو التغلب على مشكلة الإصلاح أيضاً فإذا كانت العقود الفعلية مندرجة حتماً في سياق الممارسات والاصطلاحات السائدة في مجتمع ما فإن الاتفاق على الوضع الأصلي لا يعرف مثل هذا التحديد بأي شكل من الأشكال إنه ليس عقداً فعلياً وإنما مجرد عقد افتراضي وبما أن تصور حدوثه وقدوم مبادئ للعدالة يمكن النظر إليه بالمعني الذي يهمنا هنا باعتباره وضعاً سابقاً على أي وضع سواه، أي إنه وضع سائد قبل مجيء العدالة على النحو الذي يمنع من وجود أي مبادئ أخلاقية يمكن أن تطعن في نتائجه فهو بهذا المعني عقد قادر على تحقيق غاية العدالة الإجرائية الخاصة .

ففكرة الوضع الأصلي عند رولز تقابل (حالة الطبيعة) عند فلاسفة العقد الاجتماعي فيقول " في العدالة كانصافاً يقابل الوضع الأصلي للمساواة دولة الطبيعة في نظرية العقد الاجتماعي التقليدية "

إلا أن "رولز " يري أن هذه الفكرة للوضع الأصلي تعوض حالة الطبيعة لدى التعاقديين الأوائل فبينما يشكل الأمن موضع انشغال أصحاب العقد الاجتماعي نجد أن العدالة هي موضع الاهتمام الأول، فضلاً عن ذلك نجد أن "رولز" لا يعير أي اهتمام مثل أصحاب العقد الاجتماعي بالانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة اجتماعية سابقة الاجتماع، إنما يتعلق الأمر عند " رولز " بتحديد القوانين التي تعمل على ظهور مبادئ العدالة التي تقود مجتمعنا وهو المجتمع الديمقراطي .

بينما يري "سن" أن " رولز " قد خفف في كتاباته الأخيرة ولطف إلى حد بعيد زعمه الأول بظهور مجموعة فريدة من مبادئ العدالة في الوضع الأصلي (الذي شرحه ودافع عنه في كتاب نظرية في العدالة) بالفعل ففي كتابه العدالة بصفتها إنصافاً، يمضي "رولز" إلى التسليم بأنه لا سبيل إلى بلوغ المثالي تماماً، فإنه يشير بذلك إلى نظريته المثالية في العدالة بصفتها إنصافاً لكن ليس هناك ما يحتم أن يكون في نظرية ما للعدالة أي شيء لا مثالي جداً يفسح في المجال للخلاف أن يقيم والمعارضة أن تستديم حول بعض المسائل مع التركيز على كثير من النتائج الجامدة التي يمكن أن تتمخض اضطرارا عن الاتفاق العقلاني على متطلبات العدالة (

وكما يشرح "رولز " يقتضي إثبات (مبدأي الحق) للاعتماد على فكرة ما حول طبيعة الخير لأننا في حاجة إلى مفترضات تخص دوافع الأطراف في الوضع الأصلي وبما أن هذه المفترضات يجب ألا تنال من أولية مفهوم الحق فإن نظرية الخير المستعملة في الاستدلال على مبادئ العدالة تكون مقتصرة على أبسط الأساسيات التي يتمثل الغرض منها في ضمان مقدمات المنافع الأساسية الضرورية للوصول إلى مبادئ العدالة وانتهي من صياغة هذه النظرية وتبيان المنافع الأساسية نصير أحرار في استعمال مبادئ العدالة .

تعقيب:

لقد قدم " رولز " إسهاماً كبيراً في القرن العشرين من خلال نظريته في العدالة التي أسهمت بشكل واضح ومؤثر في إثراء النظرية السياسية، إلا أن هناك انتقادات تصب في جوهرها على فرضية الوضع الأصلي للعدالة والانصاف، يعني أولوية العدالة على جميع القيم الأخلاقية والسياسية الأخرى، بحيث يتم النظر إليها وكأنها قيمة كل القيم، وفيها اذا كانت هذه الفرضية مؤسسة لاستقلالية الحقل السياسي عن النظر الفلسفي أم أن هذه الاستقلالية نفسها حاصلة بالضرورة عن الفلسفة، باعتبار هذه الأخيرة فكراً لا يقوم كفكر الا اذا كان مستقلاً عن الميول، وعن كل ما هو إمبريقي ليقيم نفسه على فكر نظري خالص من جهة النظر، وعلى اخلاقيات الواجب من جهة العمل وهي اخلاقيات تتجاوز ما هو إمبريقي ونفعي لتبحث في الوجود الإنساني من حيث هو غاية في ذاته كما يري " كانط " عن المبادئ المؤسسة للعدالة والحرية والمساواة. فبهذه المبادئ كما يري "ساندل " يمكن النظر إليها من ناحيتين: فمن الناحية الأولي تظهر لنا نظرية العدالة، ومن الناحية الثانية يظهر لنا بحث في الذات الأخلاقية، في الناحية الاولي نري هذه المبادئ وفي الثانية نري انعكاساً لذواتنا الأخلاقية على هذه المبادئ.

ثم أن أولوية العدل على الخير، إنما تعكس أولوية التعدد على الوحدة عند رولز أي أنها تنم عن أولوية مصالح الفرد المتنوعة على وحدة خير الجماعة، فمشكلة مفهوم الخير لدى رولز يؤدي إلى مشكلة مفهوم العدل عنده، ويذهب "ساندل" إنه لا عجب في ذلك فالمفهومان مترابطان مهما حاول "رولز" إنكار ذلك، وإذ أن الأفراد من منظور "رولز" كائنات سياسية بمقدار ما إنهم قادرون على الاختيار الحر، وأن لكل فرد الحق في الحصول على الحريات الأساسية على نحو متساوي مع غيره، ومما يدفع " ساندل " إلى الحكم على نظرية "رولز" بالفشل، من خلال تصويرها للفرد وبالتالي اعتبارها للجماعة على فرضية تفريد الذات قبلاً بمعني إنه لا ذات عند رولز إلا الذات التي يفترض مسبقاً إنها منفردة بنفسها أما "ساندل" يذهب إلى أن الجماعة داخل الفرد وليس خارجه، إن نقد "ساندل" لرولز لا يعني أبداً هدم وجهة نظره أو تقليصها بقدر ما يشيد بمحاولة جديدة لاستثمار مكتسباتها والتنبيه على المغالطات.

إن النظرية التي يروم فيلسوفنا بلورتها إنما تحدد العدالة بالسلب، وذلك من خلال البحث عن أليات وسبل تمكننا من تقليص حضور اللاعدالة والظلم، والعمل في الآن ذاته على الرفع من منسوب العدالة في المجتمع، صحيح أن الرؤيتين معاً أي تلك التي رسخها "رولز" وتلك التي أستلهمها "ساندل " من نظريته، تصدران عن نية واحدة وهي الرقي بمفهوم العدالة والتأصيل لوجوده في ذهن الأفراد إلا أن تلك الطريقة تراهن على فهم صيرورة الاشتغال المؤسسات في ضوء علاقتها بسلوك الأفراد وغيره من العوامل المساهمة في تحديد ماهية العدالة ودلالتها عند الأفراد.

حيث يقول "ساندل" في هذا المعرض ترتبط العدالة في نهاية التحليل بالكيفية التي يعيش بها كل واحد منا حياته

ولابد من لفت الانتباه، إلى أن الكثير من ردود "ساندل" على "جون رولز" جاءت جدالية، بل لو دققنا النظر فيها جيداً لوجدناها في كثير من الأحيان لا تنال مما قاله "رولز " ذاته بقدر ما تدعمه وتثريه، بشكل أو بآخر، إن ما أورده "مايكل ساندل" ذاته ما يدل على اعتراف ضمني من جانبه بذلك، إذ نجده يقول: " في هذه الإثناء قام "جون رولز" بمراجعة نظريته إلى حد كبير "، معني ذلك إنه صار متفقاً معه أكثر من ذي قبل.

الفصل الخامس

العدالة والمجتمع المدني

تمهيد:

تُعد ظاهرة القرن العشرين فاتحة عهد الديمقراطية التشاركية، مفاعيل الهيمنة الجديدة، كلها مسميات ارتبطت بمفهوم المجتمع المدني، بهيئاته شبه الرسمية والخاصة وغير الحكومية، حيث شهد مصطلح المجتمع المدني منذ الثمانينات من القرن العشرين عودة قوية إلى ميدان النظرية السياسية بل والنظرية الاجتماعية ونظراً للطابع الاشكإلى الذي ينطوي علىه المصطلح سنسعي إلى تحديد الإطار النظري لمفهوم المجتمع المدني من خلال تتبع نشأته وتطوره كمفهوم له امتداداته السابقة في الفكر السياسي والفلسفي الغربي، حيث خضع لسيرورة تطور تاريخي.

تكشف طبيعة الاجتماع الإنساني لبني البشر عن ظواهر كانت ميدان النظر الفلسفي، ولعل في مقدمتها ظاهرة المجتمع المدني، الذي تعرضت له كل فلسفة قدمت نفسها كفلسفة سياسية، وأن اختلفت المفاهيم والتحليلات لكل من تلك الفلسفات، وهو ما أدي إلى اختلافها في بلورة هذا المفهوم، لقد أصبح مفهوم المجتمع المدني في الآونة الأخيرة علامة تجارية هامة ورائجة ومتداولة في العالم المعاصر، إذ أصبح مجالاً خصباً للندوات والدراسات السياسية والاجتماعية وأصبح يتردد صداه على ألسنة مثقفي العالم وسياسيه، وفي المنابر الإعلامية المختلفة.

لقد اصبحت منظمات المجتمع المدني العالمي منها والمحلي بمثابة رجل المهام الصعبة في تذليل العقبات السياسي منها والاقتصادي على حد سواء، حيث تُعد واقعة المجتمع المدني حالة زحزحت الحدود بين ما هو دولتي من شأن الدولة وبين ما هو مجتمعي من جهة وبين ما هو مدني واقتصادي من جهة أخري، يأتي هذا السعي بشكل موسع لتباين أن فكرة المجتمع المدني يمكن أن تكون مدخلاً لتناول سيرورة الدمقرطة والاجتماع السياسي.

ولقد تطور مفهوم المجتمع المدني في صيغته ودلالته المعاصرة والناجزة مع الفيلسوف الإيطإلى أنطونيو جرامشي صاحب الباع الواسع في النضال السياسي، مع الأخذ في الاعتبار الخلفيات والمرتكزات الفلسفية التي استند إلىها جرامشي في بلورة مفهومه عن المجتمع المدني.

فمفهوم المجتمع المدني مثله مثل باقي المفاهيم في الوقت الراهن، كمفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان، يتمتع بسيرورة تاريخية نقف علىها، والوقوف على مصادره الفلسفية كخلفيات لها الدور الأكبر في بلورة المفهوم.

المبحث الأول: صيرورة مفهوم المجتمع المدني[*] كأداة تحليلية ومقولة معيارية

لعله من المفارقة الكبيرة أن مركب مجتمع مدني على شيوعه وتداوله واستخدامه كأداة تحليلية لتفسير صيرورات كبيرة، هو مركب لا تجده في أي من المعاجم العلمية الكبيرة، ولا في دوائر الموسوعات المعرفية المعروفة، وهو غياب قد يكون السبب المباشر فيه هو تنوع استعمالات المفهوم، الأمر الذي جعله يبدو غائماً وضبابياً بعض الشيء وبالتإلى عصياً على التحديد، لكن على الرغم من ذلك شكل المفهوم أحد أهم محاور النظريات السياسية والفلسفية المهتمة بتفسير النقلات التي عرفتها المجتمعات من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المنظم ولقد تم استخدام هذا المفهوم كأداة تحليلية وايضاً كمقولة معيارية لتحديد شكل ما ينبغي أن يكون علىه المجتمع والدولة .

أولاً : المجتمع المدني كأداة تحليلية

الاستخدام الأول الذي يعمل على توظيف المفهوم كنموذج تحليلي، فكلما كان السياق مناسباً إلى استعمالات المفهوم المعيارية سوف نجدها مثبتة في العديد من الفلسفات والنظريات حيث ظل مفهوم المجتمع المدني طوال فترة تذيد على العشرون قرناً من الزمن سواء تم استخدامه بصيغته المركبة المباشرة (مجتمع مدني) أو أسُتخدم بصيغ أخري يعبر عن صور تجلي المواطنة المدنية ومسارات تطورها، في إطار علاقة يطبعها الاضطراب مع الدولة من جهة والمجتمع من جهة أخري، أو هكذا يقرأ العقل الأوروبي صيرورة تطوره السياسي عبر استخدام مفهوم المجتمع المدني كمفهوم تحليلي التي تستبعد الصورة النمطية الكاريكاتورية لتعريف المجتمع المدني كمجتمع لا سياسي محايد تجاه الدولة، ذلك لأن المفهوم وليد مخاضات تاريخية طويلة متعددة الصور والاشكال، هي التي أوصلته لحالته

---

[*] **المعني اللغوي والاصطلاحي للمجتمع المدني:** سنحاول أن نقف علي الجذر اللغوي لمركب مفهوم المجتمع المدني في اللسان العربي، من خلال المعاجم اللغوية، حيث يحيل الأصل اللغوي لمركب المفهوم إلي دلالات تتعلق بطبيعة البيئة وبطبيعة المُعاش، إضافة إلي الكثافة وأسلوب العيش داخل مجتمع المدينة، حيث يري ابن منظور أن المجتمع مشتق من الجمع وهو كالمنع أي تأليف المتفرق، وجماع الناس أخلاطهم من قبائل شتي، وهو بذلك يتعارض مع منطق التجمعات الصغيرة في الفضاء البدوي المعروفة باسم العشيرة أو العائلة الممتدة حيث يتعمق الفهم اللغوي للمفهوم في الشق الثاني لتكوينته " المدن" الذي هو مرتبط بالحضر، الذي هو خلاف البداوة، والحاضر هو المقيم في المدن، وهو ما يشاطر فيه صاحب القاموس المحيط، فالإنسان يكون مدنياً بإقامته في المدينة وانصهاره في نمط عيشها، حيث يسمي المقيم في المدينة مديني أو مدني، فالحضر هو خلاف البادية فهو نمط عمراني تحكمه ظواهر لا تتوفر في البادية، هكذا يتحدد الفهم اللغوي لمركب المجتمع المدني باعتباره نمطاً حضارياً متفرداً في أسلوب عيشه، ونمط بيئته، فهو يتحدد بالتعارض مع البداوة ونمط عيشها وبيئتها (محمد ابن منظور: لسان العرب، المجلد الرابع، الطبعة الأولي، دار صادر للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م، ص٥٣)

وتجسيده الراهن وما يوازي ذلك الفكر من تطورات اجتماعية واقتصادية، لا يمكن أن يكون لمفهوم المجتمع المدني أي قيمة دون ربطه بتاريخ العمليات السياسية والاجتماعية التي عرفها الغرب، فالمجتمع المدني هو صيرورة فكرية وتاريخية نحو المواطنة والديمقراطية .

في هذه اللحظة التحليلية يمكن أن نشير إلى مضمون للمجتمع المدني، أولهما الذي كرسته فلسفة العقد الاجتماعي مع روادها هوبز، ولوك وروسو، الذي يماثل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، أي أن المجتمع المدني يخص الحالة التي تعبر عن الانتقال بفعل التعاقد من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع الذي يعني الدولة، وفي هذا السياق يتم استحضار مجموع من المفردات التي لا يمكن للمجتمع المدني أن يقوم بدونها، مثل المتوحش كنقيض المدني، والمواطنة كتجسيد قانوني لفعل التعاقد، يقول برجسون "قوانين المجتمع المدني هي التي تكبح بغي الأفراد وتجاوزهم لقوانين العدالة"

ثانياً : المجتمع المدني كمقولة معيارية

أما الاستخدام الثاني الذي يعبر عنه المفهوم فهو أحد تجلياته التاريخية، لكن هذه المرة في سياق الفلسفة السياسية إلبونانية القديمة، وفي أطار دولة المدينة (أثينا) كمجتمع مدني يكون الاجتماع فيه لمجتمع المواطنين، انتماء مخصوصاً لفئة معينة تتحد في فئة أرباب المنازل الذين يديرون اقتصاداً منزلياً هو قوام الحياة الاقتصادية حينها، فمجتمع أثينا كمجتمع مدني قائم على الديمقراطية المباشرة التي تفترض مشاركة المواطنين بفاعلية في إدارة شأن المدينة، هو مجتمع يفرض قيوداً على استحقاق المواطنة حيث ظل العبيد والاطفال وحتي الشباب والرجاء الذين لا يمتلكون صفة رب البيت خارج دائرة هذا المجتمع المدني لكونهم لا يديرون نشاطاً اقتصادياً خاصاً بهم، كان ذلك هو معيار المواطنة الكاملة التي تعطي حقوقاً كاملة .

فليست العضوية في هذا المجتمع المدني عضوية طوعية أو خيارية، بل هي استحقاقية يعمل فيها الإقصاء دوراً اساسياً على الرغم من قيامها على الديمقراطية المباشرة، هذا الطرح هو ما يمكن استخلاصه من تنظيرات ارسطو السياسية، حول مجتمع المدينة الذي يبدو متحراً من أي قبضة أو ضبط خارجي مصدره الدولة أو السياسة، أما الاستخدام الثالث أما اللحظة التحليلية الثالثة التي ستمثل منعرجاً مهماً في مفهوم المجتمع المدني هي لحظة هيجل والفلسفات السياسية الماركسية، فالمجتمع المدني عند هيجل هو مجتمع الأفراد المنقسم على نفسه، يعتبر نظام السوق وعلاقاته النموذج المثإلى لصورته، لذلك لا يعتبر المجتمع المدني عند هيجل غاية في حد ذاتها، إنما هو تمهيد لمرحلة الدولة التي تتضمن مكاسبه وتتجاوز مثإلبته، إن اهمية هذه اللحظة التحليلية هي تعميق علاقة مفهوم

المجتمع المدني بمفهوم المجتمع والدولة، بحيث لا يمكن وعيه أو ادراكه بمعزل عن تلك العلاقة ذات المنحني الديالكتيكي التطوري عند هيجل .

ففي حين تشكل لحظة الأسرة والجماعة الأولية، لحظة أواصر التعاطف والمحبة والتكامل على اساس شعوري، فإن لحظة المجتمع المدني على النقيض تمثل لحظة بروز رابطة المصلحة، بالتإلى يكون المجتمع المدني عند هيجل حقيقة اقتصادية أنانية بالدرجة الأولي، لكنه في جانب آخر هو الذي يتحقق فيه واقعة أن يكون الإنسان فرداً بما تعنيه الفردية في العصر الحديث من حرية .

ففي التقليد النظري الماركسي نجد مطابقة شبه تامة بين المجتمع المدني والبرجوازي، يعني ذلك ربط المفهوم بالواقعة الاقتصادية، وجعل مفهوم المجتمع المدني بمؤسساته وأجهزته أداة قسر وقمع بيد الطبقة البرجوازية ضد الطبقات الأخرى، هذه الإشارة ما سيلتقطها جرامشي ليستأنف القول الماركسي في المجتمع المدني الذي تم اهماله في النظرية الماركسية، فسيعمد جرامشي إلى رفع المفهوم من بنيته التحتية إلى جعله إحدى أسس البنية الفوقية والتحتية معاً ، اللتان يخاض فيهما الصراع مادياً و ايديولوجياً معتبراً أن كل المؤسسات غير الرسمية بين الفرد والدولة والمجتمع هي مجتمع مدني .

ثالثاً : الخلفية الفلسفية لفكر جرامشي

١- السياق الهيجلي والماركسي

أ- السياق الهيجلي:

إنها لحظة تأسيسية جديدة للمفهوم استقي منها جرامشي نزعته النقدية وفهمه الدقيق لمفهوم المجتمع المدني، حيث كان للتحديدات التي اعطاها هيجل للمفهوم في مؤلفه "أصول فلسفة الحق" حيث حدد هيجل المجتمع المدني باعتباره لحظة التوسط بين العائلة بنظامها التضامني العاطفي والدولة بنظامها الجمعي الأخلاقي، قال هيجل "المجتمع المدني ليس جماعة عضوية تقوم على أساس المشاركة في القيم والتعاطف كما أن الجماعة الدينية ليست هي المجتمع بل هي جماعة متآلفة ومتحابة "

لقد جعل هيجل هدف الدولة المُطلق نصب عينيه، يسلك في ذلك مسلك يتآلف فيه الواقعي مع المثإلى، وهو ما يتجلى بوضوح في ثالوثه السياسي "العائلة والمجتمع المدني والدولة"

ينطلق هيجل في بناء نسقه السياسي من نقده الموجه لنمط دولة العقد الاجتماعي، التي تحدد للدولة غايات خارجة عنها، فدولة العقد ليست سوي إلة لتسيير العيش المشترك بين الأفراد، فهي لاحقة على وجودهم، في أفق فيلسوف مثإلى كهيجل يغدو هذا القول ضرباً من الخيال، فلاسبيل إلى القول بأسبقية الفرد على الدولة، فالدولة ككيان هي التي تنتزع الفرد من طغيان الخصوصية والأنانية

ليجد كماله وكينونته الأخلاقية فيها، فالأهداف التي يجعلها فلاسفة العقد منوطة بالدولة (من قبيل اشباع حاجات الأفراد إلىومية ورعاية التنافس في ظل المصالح المتناقضة) هي مهام حسب هيجل خاصة بالمجتمع المدني الذي هو رديف المجتمع الاقتصادي والبرجوازي .

يُعد المجتمع المدني في السياق الهيجلي لحظة آونة الفارق بين العائلة والدولة، يقول هيجل " المجتمع هو الفارق الذي يقوم بين العائلة والدولة أي بين الآونتين الأولي والأخيرة، هدف الدولة أعلى من تنظيم العلاقات بين المواطنين) .

من هنا يتحدد الفهم الهيجلي لطبيعة المجتمع المدني باعتباره لحظة تمزق وصراع، وهي الصيغة التي كان لها أبلغ على فهم جرامشي، حيث يُعد هيجل الأب الروحي لكل ما هو شيوعي ويساري لقد بسط هيجل منطقه على الفلسفة الحديثة والمعاصرة الماركسي منها والليبرإلى.

ب – السياق الماركسي:

أما الفيلسوف الألماني كارل ماركس فالمفهوم لديه يتحدد ضمن منطق صراع الطبقات على المصالح الاقتصادية، فالمجتمع المدني عند كارل ماركس يتشكل كفضاء للدفاع عن الحقوق في ظل هيمنة الطبقة البرجوازية على وسائل الانتاج، فيصبح المجتمع المدني هو المجال الذي تتضح فيه التناقضات الطبقية بجلاء، ومن ثم ربط ماركس بين المجتمع المدني والبنية التحتية بما تشمله من علاقات انتاج ونشاط اقتصادي، بعبارة اخري يشمل المجتمع المدني كل التفاعلات المادية للأفراد حيث يحتضن كل جوانب الحياة الصناعية والتجارية في تلك المرحلة.

إن الدولة في التقليد الماركسي تفصح عن نفسها دائماً من خلال حقيقة واحدة هي حقيقة صراع الطبقات، بما أن ماركس يمثل موقفاً معاكساً لهيجل، فإن المجتمع المدني لديه يتجاوز حدود الدولة فله امتدادات خارجها، بل إنه الذي يقيم الدولة في مرحلة معينة من تطور القوي الانتاجية بهذا المعني فإن الدولة ليست هي التي تكيف المجتمع وتنظمه بل المجتمع المدني هو الذي ينظم الدولة .

هذا الملمح الماركسي سيطوره جرامشي في جدلية علاقة الدولة بالمجتمع المدني، حيث يصبح دورها منوطاً بتنظيمات المجتمع المدني في لحظة هيمنة القوي التقدمية،هكذا نكون وقفنا على تكوينية المفهوم في سيرورته التاريخية التي ستتوج مع جرامشي ببلوغ ذروتها، سيصبح للمفهوم ابعاد عملية تجد تتويجها في مفهوم الهيمنة الذي يُعد المرادف الأمثل لحقيقة مفهوم المجتمع المدني،حيث يستعيد جرامشي المفهوم في ظل أقوي مشروع حضاري، هو ما سيجعله ذا أهمية أعظم من سابقيه، إنه

مشروع تصويب مسار الهيمنة ليكون في صالح القوي التقدمية وبلورة الحل الثوري الملائم للغرب عموماً وبلاده ايطإليا خصوصا .

فهو المناضل الحزبي الشيوعي الذي خاض ألم النضال السياسي ضد الفاشية وأنظمة الحكم البإلية فهو الذي قضي ما يناهز ربع حياته القصيرة داخل سجون موسوليني، لقد حاول هذا الشيوعي عبر شخصيته الفذة، أن يرسم ملامح خطة استراتيجية للهيمنة، يمثل المجتمع المدني حجر الزاوية، من أجل انتقال سلس للهيمنة، فالصراع داخل المجتمع المدني لم يعد محصوراً في البنية التحتية بقواعدها المادية بل أصبح صراعاً ايديولوجياً ، من هنا كانت مفاهيم المثقف العضوي والتقليدي والأدب الشعبي من المفاهيم الأساسية داخل النسق الجرامشي.

المبحث الثاني: الأبعاد الثلاثية لفلسفة جرامشي السياسية

إذا كان المجتمع المدني تحدد في السياقات الفلسفية قبل جرامشي، سواء في فلسفة العقد الاجتماعي بالمماهاة بينه وبين المجتمع السياسي، أو تحدد من منظور هيجلي باعتباره مرحلة التوسط بينه وبين الأسرة والدولة، أو تحدد من منظور ماركسي باعتباره فضاء للذود عن الحقوق من منطلق أن الدولة لا تعدو أن تكون جهازاً بيروقراطياً تمارس من خلاله طبقة مسيطرة اقتصادياً هيمنتها، فإن جرامشي ورغم إفادته من تلك التصورات التي مثلت مصادر له إلا إنه استطاع أن يقفز بالمفهوم إلى أبعد من تلك التصورات، ليتحدد

المفهوم معه ضمن أُطر جديدة تتجاوز المحددات التقليدية التي في فلسفة العقد وتحديد يقفز به عن حالة السلب التي وضعه فيها هيجل كلحظة تمزق وصراع،ما يهمنا الآن هو أن جرامشيُ يقر في كراساته بضرورة تثبيت مستويين فوقيين أساسيين، أولهما هو المجتمع المدني أي مجموع التنظيمات الخاصة، وثانيهما هو المجتمع السياسي أو الدولة والقاسم المشترك بين هذين المستويين هو نمط الهيمنة الذي تتخذه كل صيغة من صيغهما (هيمنة قصرية وأخري شرعية) ومن هنا كان المجتمع المدني عند جرامشي ليس فضاء للتنافس الاقتصادي مثلما يعتقد هيجل أو ماركس، بل فضاء للتنافس الايديولوجي ومن هنا كان بناء فوقياً .

يتعمق فهمنا لأهمية المجتمع المدني عند جرامشي، عندما نربطه بما يميز الفكر الجرامشي وهو ذلك السعي الدؤوب، صوب رسم خطة استراتيجية، لنهضة الأحزاب الشيوعية، إضافة إلى استراتيجية الثورة الملائمة للغرب، من تأتي أصالة الممارسة الفلسفية عند جرامشي كفلسفة حقة للممارسة.

أولاً: البعد الأول مفهوم القيصرية:

تعود أهمية هذا المفهوم بالنسبة لموضوعنا في أن السياق التحليلي الذي يورده فيه جرامشي ينم عن تلك الوضعية من حالة توازن القوي بين الجماعات الاجتماعية، وهي الحالة التي يصعب فيها حسم الصراع لصالح إحدى القوتين، هنا يأتي ما يسميه جرامشي، بالحل القيصري،في هذا الظرف الذي يحتاج إلى بلورة حل لهذه الأزمة نرصد من خلال تحليل جرامشي لهذه الوضعية

إنها تنطوي على بعدين أساسيين:

– **البعد الأول:** هو أن القيصرية إمكان لأن تتولى القوي التقدمية زمام الأمر وبالتإلى نجاح المهيمن علىهم في إضفاء صيغتهم التحررية على الدولة،

– **البعد الثاني:** للحالة القيصرية هو إنها قد تكون انتكاسة لبلورة هيمنة طبقية حادة، فما يظهر للوهلة الأولي، باعتباره مصالحة ينقلب مع القوي الرجعية إلى انغلاق يستحيل معه أي امكانية جديدة لبلورة مشروع ثوري تتقدم من خلاله القوي التقدمية إلى الواجهة، لكن جرامشي في معرض حديثه عن القيصرية ينبهنا إلى ضرورة عدم حصر الحالة القيصرية في حالة التوازن بين القوي أو حصرها في حل التسوية غير العضوي الذي يمثله قيصر، فلابد من أن ندرس التفاعل في العلاقات بين الجماعات الرئيسية بين الطبقات الأساسية وتخضع لنفوذها المهيمن .

إن قيصر هو شخصية كارزمية لها القدرة على استيعاب التناقضات، فهو من رجال القدر الكارزميون، لكن قد يكون الحل القيصري لا يقتصر في حال الشخصية الفردية، بل قد يكون نموذج حكومة، فالصيغ الائتلافية للحكومات التوافقية، التي تمهد لتأسيس جديد تمثل حسب جرامشي حلاً قيصرياً ، فاللحظة القيصرية هي لحظة استثناء مشحونة بالسلب الذي يميز النخب الطلائعية للطبقات الاجتماعية وأُطرها التنظيمية– الأحزاب والنقابات، فعندما يحدث الشرخ بين الطبقات واحزابها التقليدية، يصبح الوضع حرجاً ، لأن المجال ينفتح أمام الحلول العنيفة ونشاطات القوي المجهولة التي يمثلها رجال القدر الكارزميون .

في هذه اللحظة يحدث ما يسميه جرامشي بتوغل البيروقراطية بجهازيها المدني والعسكري، وتكثر التداخلات وتنشط دوائر المال العلىا، وهو ما يفتح الباب امام أزمة هيمنة الطبقة الحاكمة، لكنه كذلك هو ما قد يسد الباب امام الطبقات المسحوقة إذ لم تستثمر هذه اللحظة التاريخية، كل هذه الظروف تغذي الثورة وتهيئي لأزمة سلطة الطبقة المهيمنة، يقول جرامشي " إذا لم تجد الأزمة هذا الحل العضوي، وكان الزعيم الكارزمي هو الحل فهذا يعني وجود توازن استاتيكي قد تتباين عوامله لكن العامل الحاسم بينها هو نضج القوي التقدمية .

فعلى الرغم من إيجابية الحل القيصري كتسوية مؤقتة للأزمة إلا أنه يبقي سلبياً فهو يعبر عن عدم نضج القوي التقدمية، وهو من جهة أخري قد يُفضي إلى رجعية أكثر حدة في هيمنتها من سابقتها، كما أن سلبية الحل القيصري لا تنبع فقط مما سبق ذكره، بل تنبع من أمر جوهري قد يكون السبب الرئيسي في عدم قبوله للحل القيصري، هو أن هذا الأخير يكرس للنفوذ الفردي الذي يقود إلى

الديكتاتورية التي يراها جرامشي نحساً أصاب الغرب عموماً و ايطإلبا خصوصاً ، فنجد موسوليني حسب جرامشي، هو نموذج قيصري قادت إلبه الأزمة التي عاشتها ايطإلبا، كما أن السبب الكامن وراء هذا الشلل في عدم اقتناص هذه الفرص (وضعية أزمة الطبقة المهيمنة) يرجع إلى عدم فاعلية مؤسسات المجتمع المدني للطبقات الشعبية، إذ تحول الحزب – باعتباره اطاراً من أُطر تلك المؤسسات والذي هو المسئول عن إدارة مثل هذه الظروف ورصد فرص الهجوم فيها إلى مومياء بإلية فالأحزاب يقول جرامشي تنشأ وتكتل كتنظيمات لكي تؤثر في الوضع القائم في لحظات تاريخية حاسمة بالنسبة لطبقتها، لكنها ليست قادرة دائماً على التكيف مع المهام الجديدة والعهود الجديدة أو مسايرة تطور مجمل علاقات القوي .

والقيصرية بما هي استثناء، فنتيجة لعدم نضج القوي التقدمية التي توجد في الأوساط الشعبية قاعدتها الفلاحين (المزارعين)، وعمال الساعات في المصانع لأخذ زمام المبادرة، ونتيجة كذلك لعجز القوي المحافظة في الدفاع عن هيمنتها التي تجد قاعدتها في البرجوازية العلبا عندها تكون طبقة من يسميهم جرامشي البرجوازية الصغيرة التي تمثل شريحة واسعة، وتكون هذه الطبقة هي إلبد التي تضرب بها القيصرية، وهي التي تمثل الوظيفة البيروقراطية لها سواء كانت مدنية أو عسكرية، في المدن أو في القري .

ولئن كانت القيصرية في مفهومها القديم تعبيراً ، عن وضعية التوازن المأساوي بين القوتين المتصارعتين، بحيث لابد أن يؤدي الصراع بينهما إلى تدمير كلا منهما للأخرى، فالقيصرية وإن كانت دائما تعبيراً عن حل خاص يعهد فيها إلى شخصية عظيمة بمهمة التحكيم في وضع تاريخي سياسي، إلا أن دلالاتها التاريخية ليست واحدة دائماً ، فالقيصرية تكون تقدمية عندما يساعد تدخلها القوة التقدمية على النصر، وأن يكون نصراً يقلل من القيود والحلول الوسط، وتكون رجعية عندما يُعين تدخلها القوة الرجعية على الانتصار المقترن ببعض القيود والتنازلات وإن اختلفت قيمتها ومغزاها .

فالقيصرية الحديثة هي مشروع لا يستطيع أن ينجح كما هو شأن القيصرية القديمة في الاستيعاب المتبادل والاندماج، الذي استطاعت القيصرية القديمة من خلاله منع القوي المتصارعة من التحلل، فالقيصرية القديمة على الرغم من سلبيتها حسب جرامشي إلا إنها تعبر عن وضع كاف لتحقيق الأهداف التاريخية والسياسية لتجاوز الطور المأساوي، ذلك لأن الصراع في العالم الحديث الذي هو من طبيعته ايديولوجياً من الأساس هو صراع قوي لا يوجد له حل تاريخي، وهو ما يعني أن الحسم الذي يؤدي إلى التوازن العضوي لا مفر من أن يكون لصالح بقاء واحدة منها على حساب الأخرى،

لذلك فإن المجال الذي يتحدد فيه الحل القيصري هو مجال يعبر عن ذلك العجز في كل من القوتين المتصارعتين عن التعبير المستقل وعن إرادة إعادة البناء .

من هنا نخلص إلى أن القيصرية هي دائماً استثناء، يؤكد قاعدة سابقة لا ينفيها، وإن خرج هذا الاستثناء عن قاعدته، فقد تتخذ شكلاً تقدمياً يبشر ببوادر عصر جديد، هكذا نختصر معني القيصرية عند جرامشي في إنها حل سلبي، قد يوجه إلى جرامشي، انتقاد مفاداه إنه من أنصار الثورة الدائمة أو حرب الحركة التي تستهدف نسق كل البناء السابق لأجهزة الهيمنة للطبقة المسيطرة، ليكون بذلك ماركسياً تقليديا، لكن هذا الانتقاد لا يستند لقاعدة صلبة في تحليله وانتقاده فجرامشي وخلافاً للماركسية التقليدية ينظر لصيغة ثورية تتحدد حسب سياقات مدروسة سلفاً لا ولعل مفهوم حرب المواقع الذي يمثل في نظره النموذج لثورة الغرب هو ما يجسد ذلك بكثير من الحرفية، تقوم على سياسة المجازفة والمسح الكلي.

ثانياً : البعد الثاني مفهوم حرب المواقع

ضمن هذا المفهوم نتحدث عن الاستراتيجيات التي تتخذها صيغ الصراع في المجتمع المدني خاصة والدولة عامة، حيث نجد جرامشي يفيد في هذا الإطار من أسإلب الحروب العسكرية وتكنيكها محاولاً سحب هذا التكنيك إلى فضاء الهيمنة (الصراع المادي والايديولوجي بين الأطر التنظيمية للطبقات) وفي هذا الإطار تبرز مفاهيم من قبيل حرب الحركة والحرب السرية وحرب المواقع الثابتة، فحرب المواقع من بين كل الأسإلب التي يتجلى بها الصراع ومن خلالها يحسم فهي الأنسب للفضاء الغربي، حيث تكون الدولة محصنة بمتاريس المجتمع المدني التي تستنفذ إمكاناتها في وقت الهجوم، يقول جرامشي" ينبغي أن يحدث مثل هذا التحول في فن وعلم السياسة على الأقل في الجزء الأكثر تقدماً " .

إن ما يراه جرامشي أمراً ضرورياً هو الوقوف على أي عناصر المجتمع المدني يناظر الأنظمة الدفاعية في حرب المواقع الثابتة؟، إن ذلك لا يأتي حسب جرامشي إلا بدراسة متعمقة لأحداث الثورة البلشفية ١٩١٧م، إذ من خلال هذه الدراسة يمكن اكتشاف السطح الملائم لحرب المواقع الثابتة، فاختلاف الظروف والتشكل الذي يتشكل به المجتمع المدني ومعرفة أسإلب تخندقه هو الكفيل بضمان خوض حرب لا تستنزف الوضع الاجتماعي وبالتإلى لا تؤدي للحل القيصري، تلك هي المهمة التي يحاول جرامشي – من خلال تحليله المعمق للظروف التي يتميز بها الغرب عن الشرق، أن يضطلع بها ومن ثم يرسم من خلالها نموذج الاستراتيجية الملائمة، لسيطرة القوي التقدمية ممثلة في اطرها التنظيمية من احزاب ونقابات على الدولة في الغرب، من ثم بسط هيمنتها لقد أشار جرامشي إلى أهمية انتشار النماذج الحديثة في الدولة المعاصرة، أنظمة الجمعيات من اتحادات ونقابات ونمو بيروقراطيات الدولة مما تمخض عن تلك التغيرات التي عرفها الغرب هو أن تكنيك الهيمنة عرف منعطفاً جديداً وأسإلب جديدة في تجسيده .

ينطلق جرامشي من إنحيازه لحرب المواقع الثابتة على حرب الحركة التي نظر إلها تروتسكي(*) من رهانات، يتعلق بعضها بطبيعة المجتمع الغربي التي تميزه عن الشرق، في حين ينطلق في بعضها الآخر من رهان أكبر يتمثل في أن كسب حرب المواقع الثابتة يعني كسبها نهائيا .

(*) تروتسكي Trotsky (١٨٧٩ – ١٩٤٠م) هو ماركسي بارز، وأحد زعماء الحركة الشيوعية العالمية في النصف الأول للقرن الماضي، ومؤسس المذهب التروتسكي الشيوعي بصفته إحدي فصائل الشيوعية الذي يدعو إلي الثورة

يقول جرامشي " إن انتقال حرب المواقع إلى المجال السياسي يعني إنه قد تم الدخول إلى مرحلة انقلابية في الموقف السياسي، لأن حسم هذه الحرب في مجال السياسة يكون حسماً نهائياً في حين تمثل حرب الحركة كسباً لمواقع غير حاسمة، فالدولة لا تعبئ كل موارد هيمنتها"، يبدو ذلك واضحاً عندما تم التحول من حرب الحركة التي طبقت بنجاح في الشرق ١٩١٨ إلى حرب المواقع التي كانت الشكل الوحيد الممكن في الغرب لسبب يراه جرامشي جوهرياً وهو أن الدولة في روسيا انت كل شيء وأن المجتمع المدني كان هولامياً وبدائياً ، أما في الغرب كان هناك تناسب سليم بين الدولة والمجتمع المدني، فعندما تتزعزع أركان الدولة تظهر على الفور البنية القوية للمجتمع المدني، فالدولة خندق خارجي تقف وراءه منظومة جبارة من القلاع والمتاريس .

إذا أردنا الوقوف على فهم دقيق لنماذج حرب المواقع وحرب الحركة، نعرض لتصور جرامشي عن أحداث تاريخية، **شكل كل منها نموذجاً لأحد أساليب الحرب:**

- إذ تمثل الثورة الفرنسية ١٧٨٩م حركة سياسية
- تلتها حرب مواقع طويلة امتدت من ١٨١٥م حتي ١٨٧٠م
- تمثل ثورة البلاشفة ١٩١٧م حرب حركة سياسية أخري قامت على اساس الهجوم المباشر وامتدت حتي ١٩٢١م.
- ثم تلتها حرب مواقع ان ممثلها العملي والايديولوجي في ايطإليا هو الفاشية[١].

هكذا فإن المنطق الذي يحكم اختيار جرامشي لأسلوب حرب المواقع في الغرب على أسلوب حرب الحركة هو سعي خفي يتمثل في عدم انجراره للمقولات الشيوعية المتحمسة، فجرامشي من خلال تعويله على حرب المواقع، يستهدف هدفاً إصلاحياً فما يجعل اسلوب حرب الحركة الذي يأتي على الأخضر وإلابس ملائماً للدول المختلفة يكمن في عدم امتلاكها لبني مؤسسية هامة، في حين تنطوي الدول الحديثة على بنية مؤسسية أفرزتها المسارات الطويلة لممارسة بيروقراطية، من هنا كانت استراتيجية الهجوم في حرب المواقع هي هجوم مباشر على أجهزة الهيمنة القوية في لحظات الأزمة لكسر هيمنة الطبقة الحاكمة.

العالمية الدائمة، وهو ايضاً مؤسس الجيش الأحمر (ليون تروتسكي: حياتي، سيرة ذاتية، " الجزء الأول "، ترجمة أشرف عمر، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩، ص٣)

ثالثاً: البعد الثالث المجتمع المدني

إذا كان مفهوم القيصرية يُعبر في منطقه عن حالة السلب التي تعتري الطبقات وأُطرها التنظيمية، وكان مفهوم حرب المواقع، يُعبر عن الشكل الوحيد الممكن للنضال السياسي في فترات الاستقرار النسبي نتيجة للتوازن بين الطبقات، فإن المجتمع المدني عند جرامشي، يُعبر عن نقطة الارتكاز المحورية التي تدور حولها كل الاشكال التي يظهر بها الصراع، ويخاض بها ويتشكل فيها، وإن تعدد المنطق الذي يحمله المفهوم في كل مستوي من مستوياته من وضعية المتاريس التي تنتصب للدفاع وقت الهجوم مروراً بمستوي التنظيمات الفاعلة التي تحمل بوادر التغيير الجذري وصولاً إلى مستوي احتوائه لدور الدولة أي طور المجتمع المنظم.. كيف ذلك؟

سنحاول نستخرج الإجابة على هذا السؤال من خلال شبكة عناوين يتعلق بعضها بماهية مفهوم المجتمع المدني وحقيقته العملية، ويتعلق بعضها الآخر بنسيج العلاقات التي ترتبط هذا المفهوم بمفاهيم اخري من قبيل الدولة والهيمنة والتحرر والاقتصاد والمجتمع المنظم، ومن الجدير بالذكر إننا ندرس هذه المفاهيم ليس في بُعدها النظري فحسب،بل في سياقها وبعدها العملي ايضاً ، وهو ما سيمكننا من الإحاطة بفهم موضوعي ودقيق لحقيقة المجتمع المدني عند جرامشي، وإزالة اللبس الذي لدي البعض عن غموض المفهوم عند جرامشي.

و لكن كيف يري جرامشي المجتمع المدني؟

على الرغم من أن ماركس أطلق مفهوم المجتمع المدني على البنية التحتية ونمط الانتاج وقام بتحليله، إلا أن جرامشي نسب هذا المفهوم إلى البنية الفوقية، وقسم تلك البنية الفوقية إلى قسمين المجتمع المدني، يقابله المجتمع السياسي(الدولة) والمجتمع المدني في صورته المعاصرة المعقلنة كما فرضته الأدبيات الحديثة،عند جون لوك وهوبز، هو باختصار كل ما يقع خارج سيطرة الدولة بالأساس لكونه نتج في شكل من أشكال التعاقد المجتمعي "عقد اجتماعي" تقوم علىه سلطة تحقق أمنه وضمان الحفاظ على ممتلكاته ومصالحه الشخصية كما يري جون لوك .

ويّعرف جرامشي المجتمع المدني قريباً من تلك الأدبيات، لكنه يبعدها عن تدخل الدولة القهري فهو يعرفه، بأنه شبكة أفقية من المنظمات، والعلاقات المهنية، تنتظم في الحياة الاجتماعية مثل النقابات، والأحزاب والصحافة، و المدارس، باختصار كل ما هو خارج سلطة الدولة، أو كما يقول

هابرماس(*) " الرأى العام غير الرسمي أي الذي لا يخضع لسلطة الدولة "، ومن خلال هذه المؤسسات يتم نشر القيم والأفكار، وهي منطقة صراعات الهيمنة، فيها يتم إنتاج وإعادة إنتاج أيديولوجيا الطبقة المسيطرة من خلال تجسيد تلك الإيديولوجيا وتحقيق إجماع جماهيري، من هنا نري جرامشي يضع المجتمع المدني، في موضع بين البنية التحتية (الاقتصادية)، والبنية الفوقية (الدولة والمجتمع السياسي) بخلاف ماركس .

وفي المقابل يموضع جرامشي، المجتمع السياسي، بوصفه المجتمع الذي يقوم على ممارسات القهر والانضباط المباشر والوظائف التنظيمية، وفي الجمع بين المجتمعين السياسي والمدني تظهر الدولة في شكلها الجدلي، ويكون عمادها هو الهيمنة الثقافية من ناحية، والسيطرة السياسية والقانونية من ناحية أخري، وبين الناحيتين يكمن المثقف، ممارساً مهامه السياسية والثقافية والاقتصادية على اعتبار أن المثقف العضوي هو الطبقة الإسمنتية بين البنية الفوقية والبنية التحتية لذلك اختصه جرامشي بالتنظير في المقام الأول .

١- دور المجتمع المدني ووظائفه ومكوناته:

إن جوهر دور المجتمع المدني هو تنظيم وتفعيل مشاركة الناس في تقرير مصائرهم ومواجهة السياسات التي تؤثر في معيشتهم، وما تقوم به من دور في نشر ثقافة خلق المبادرة الذاتية، ثقافة بناء المؤسسات والتأكيد على إرادة المواطنين وجذبهم إلى ساحة الفعل التاريخي، والمساهمة الفعالة، في تحقيق التحولات الكبرى حتي لا تترك حكراً على النخب الحاكمة.

وارتباطاً بهذا الدور تتبلور خمس وظائف تقوم بها مؤسسات المجتمع المدني وهي:

١- وظيفة تجميع المصالح.

٢- وظيفة حسم وحل الصراعات.

٣- زيادة الثروة وتحسين الأوضاع.

٤- إفراز القيادات الجديدة.

٥- إشاعة ثقافة ديمقراطية

(*) يورغن هابرماس: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، يُعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة، في عالمنا المعاصر، ولد في دوسلدورف في ألمانيا، وما زال يعيش في ألمانيا، يُعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت، له أكثر من خمسين مؤلفاً ، وصل هابرماس إلي درجة عالية من الشهرة والتأثير العالمي
(Raymond Geuss: The Idea of Critical Theory, Cambridge University Press, 1981, P.334)

أ- مكونات المجتمع المدني:

أما مكونات المجتمع المدني، فهي أي كيان مجتمعي منظم، يقوم على العضوية المنتظمة، التطوعية، في قطاعات عامة أو مهنية، أو اجتماعية، ولا تستند فيه العضوية على عوامل الثورة وروابط الدم، والولاءات الأولية مثل الأسرة والعشيرة والقبيلة، والطائفة وبالتإلى فإن أهم مكونات المجتمع المدني هي: النقابات المهنية، النقابات العمإلية، الحركات الاجتماعية الجمعيات التعاونية الزراعية والحرفية والاستهلاكية والاسكانية، والجمعيات الأهلية، نوادي هيئات التدريس بالجامعات والنوادي الرياضية، ومراكز الشباب الاتحادات الطلابية، الغرف التجارية والصناعية، وجماعات رجال الاعمال، والمنظمات الغير الحكومية المسجلة، مثل منظمات حقوق الإنسان والمنظمات الدفاعية والصحافة وأجهزة الاعلام والنشر غير الحكومية.

مما سبق نستنتج أن هناك ثلاثة مصطلحات تشكل اركان مثلث فكري لا يمكن فصلها عن بعضها عن بعض، لأي مجتمع ينشد التطور الحضاري وهي: المجتمع المدني وحقوق الإنسان والديمقراطية

- فالمجتمع المدني: هو مجتمع المؤسسات الأهلية المرادفة للمؤسسات الرسمية، وتشمل الميادين السياسية والمهنية والاجتماعية والثقافية

- وحقوق الإنسان: الحقوق الاساسية للإنسان في التمتع بالعيش الكريم وضمان حريته وصيانة كرامته وتوفر العدالة في حصوله على حقوقه

- أما الديمقراطية: فهي المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار وقبول التعددية .

ومن ثم فإن المجتمع المدني الذي نتحدث عنه إلىوم، لم يُعد مجرد مفهوم يشير إلى مستوي من مستويات النشاط المجتمعي الذي يتسم بالتعددية والتناقض والجزئية والمصلحة الخاصة، لكنه يشير إلى مجموعة من المنظمات النشيطة، التي يمكن تعيينها،وتحديد موقعها ومكانها والأدوار الكبيرة، التي تلعبها بموازاة الدولة أحياناً و أحياناً ضدها، ولكن ما هو أهم من ذلك أن المجتمع المدني لم يعد يُنظر إلىه على إنه تجسيد للخاص، وللمصالح الجزئية،في مقابل الدولة المجسدة للعام وللمصالح الكلية، ولكن كدولة مقابلة، أي كمنظمات ذات نفع عام، واهداف كلية، تخدم أهداف عامة،ومن المؤكد أن

فك الاشتباك بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وتحرير هذا الأخير من هيمنة الدولة، سيساهم في وضع مشروع دمقرطة المجتمع موضع التطبيق، وبالتإلى في بناء مجتمع ديمقراطي فيدرإلى موحد .

٢- المجتمع المدني بين ثنائية الهيمنة والتحرر:

تكمن أهمية مفهوم المجتمع المدني داخل النسق الجرامشي في عوامل اهمها: أن هذا المفهوم يُعد تتويجاً لمسار فلسفة الممارسة التي ساهم في التنظير لها، ميزة هذه الفلسفة كما يقول إنها لا تعترف بالعوامل المتعالية بالمعني الميتافيزيقي، بل تعتمد كلية على فعل الإنسان الملموس الذي تجبره الضرورة التاريخية على العمل وتغيير الواقع، كما تتبع محورية هذا المفهوم في التصور الجرامشي من شحنه بمدلولات تجد صيغتها الكاملة في أن كون المفهوم مرادفاً للدولة الاخلاقية

والثقافية ما نظر لها هيجل وكروتشة(*)

إن مفهوم المجتمع المدني، هو المفهوم الذي يراهن علىه جرامشي في صياغة ثورة الغرب، ونهضة الأحزاب الشيوعية، من هنا كانت أهميته ومركزيته عنده.

٣- المجتمع المدني بين ثنائية الدولة والاقتصاد:

يقول جرامشي " ينبغي التمييز بين المجتمع كما تصوره هيجل وكما نستخدمه في هذه اللحظات (أي بمعني الهيمنة السياسية والثقافية لجماعة اجتماعية على المجتمع كله باعتباره المضمون الأخلاقي للدولة) من جهة، وبين المجتمع المدني كما يتصوره الكاثوليك فهو عندهم المجتمع السياسي للدولة الذي يقابله مجتمع الأسرة ومجتمع الكنيسة .

تكشف السيرورة التاريخية للمفهوم أن جرامشي استعاده بعد فترة من غياب المفهوم عن الساحة الفكرية، لقد طرح جرامشي منذ عام ١٩٢٠م إلى أي مدي يمكن أن تتلاءم استراتيجية الاستيلاء على السلطة من قبل الطبقة العمالية مع الظروف المميزة للمجتمعات الغربية؟ وللإجابة على هذا السؤال استعاد جرامشي مثل بيرجسون(*) في القرن ١٨ مفهوم المجتمع المدني، لقد وجد جرامشي نفسه في

(*) بيندتو كروتشة Croce (١٨٦٦ – ١٩٥٢م): فيلسوفاً مثالياً ومؤرخاً وسياسياً ايطالياً ، تشير معظم وجهات النظر إلي أن كروتشة كان ليبرالياً رغم معارضته للتجارة الحرة، كان له تأثير كبير علي مثقفين ايطاليين كثيرون من بينهم الماركسي جرامشي، رشُح لجائزة نوبل للآداب ١٦مرة (ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، الطبعة الأولي، دار المعارف، بيروت، ٢٠٠٤ م، ص١٢٢)

(*) هنري برجسون Bergson (١٨٥٩– ١٩٤١م) فيلسوف فرنسي، يعتبر برجسون من أهم الفلاسفة في العصر الحديث، كان نفوذه واسعاً وعميقاً ، حاول أن ينقذ القيم التي أطاحها المذهب المادي، ويؤكد ايماناً لا يتزحزح بالروح، أدت شعبية برجسون الكبيرة إلي إثارة الجدل في فرنسا، حيث نظر إلي آرائه إنها معارضة للموقف العلماني والعلمي الذي يتبناه مسئولو الجمهورية (هنري برجسون: منبع الاخلاق والدين، ترجمة الدكتور سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للتأليف، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ١٥)

وضع من يطرح اسئلة غير مألوفة إن ما يميز هذه الاستعادة الجرامشية للمفهوم هو أنها استعادة تفريغ وشحن جديد، بحيث لم تعد التحديدات الهيجلية وحتي الماركسية صالحة، حيث اصبح المفهوم يُعبر عن صيغ جديدة، تجد التعبير الأمثل لها في مفهوم الهيمنة، الذي اعتبر جرامشي أن اكتشافه مثل حدثاً ميتافيزيقياً عظيما

الحقل الذي يمكن من خلاله فهم الهيمنة هو حقل التنافس والصراع بتربته الممثلة بالمؤسسات فالهيمنة هي دائماً علاقة ذات منطق خاص بين طرفين، يحاول احدهما فرض الوصاية والسيطرة ومن ثم القيادة على الطرف الآخر، يقول جرامشي" أن أي علاقة تقوم على الهيمنة هي بالضرورة علاقة تربوية نجدها داخل الأمة الواحدة بين مختلف القوي المكونة لها، بل وفي المجال الدولي والعالمي بين مركبات الحضارة القومية والقارية

وما دمنا نتحدث عن سياق الهيمنة في فكر ماركسي فإن المجال الذي تستحضر فيه هو مجال الصراع الطبقي بين القوة البرجوازية المهيمنة، وطبقة الشغيلة المهيمن علىهم، ومادام جرامشي يقول بأنه من أجل أن تخلق وتنمو إرادة جماعية، لابد من الكشف عن الشروط اللازمة لذلك،لابد من الكشف عن تلك الشروط ضمن مستويي الهيمنة، فهناك هيمنة كما هي في الواقع هيمنة برجوازية، وهناك هيمنة ما ينبغي أن يكون، أي هيمنة القوي التقدمية وسحب البساط من القوي البرجوازية في هذين البعدين يتحدد معني الهيمنة كقيادة .

يقول جرامشي (لا يوجد أحد في أي مجتمع بل تنظيم وبلا حزب، إذا اخذنا التنظيم بالمعني الواسع وليس بالمعني الشكلي، ومن بين الجمعيات الخاصة والكثيرة " وهي نوعان النوع الأول طبيعي والثاني تعاقدي أو طوعي" جمعية واحدة هي التي لها الغلبة المطلقة أو النسبية وتشكل جهاز هيمنة الدولة بمعناها الضيق جهاز حكومي قهري)

إن بسط هيمنة الطبقة على كل الأهإلى يعني بسط هيمنتها على كافة أنواع النشاط في المجتمع الاقتصادي والفكري والأدبي،فهي تقدم نفسها على إنها النموذج الأوحد للتقدم، وإذا لم تحقق الطبقة هذه السيطرة فإنها تبقي عاجزة عن تأسيس دولة، حيث يميز جرامشي في لحظات هيمنة الطبقة البرجوازية بين مرحلتين، **وهما أولاً : مرحلة الخواء** التي تعبر عن اللحظة التي لم تكن فيها الطبقات المحافظة متجهة إلى تنظيم الانتقال العضوي للطبقات الأخرى إلى مواقعها أي إنها لم تكن معنية بتوسيع مجالها الطبقي تكنيكياً و ايديولوجياً فكانت رؤيتها رؤية طائفية مغلقة، أما في لحظتها الثانية فقد كان ابداع

الطبقة البرجوازية متمثلاً في الثورة التي احدثتها في مفهوم القانون، وفي هذه اللحظة (لحظة تحلل الهيمنة) يبرز دور المجتمع المدني.

فالدولة خندق خارجي تقف وراءه منظومة جبارة من القلاع والمتاريس التي تمثل أجهزة هيمنة الطبقة الحاكمة الثقافي والاداري والاقتصادي بدءاً من المدرسة التي تؤدي الوظيفة التربوية ووسيلة الأعلام والجامعة مروراً بالشركات الاقتصادية والمنظمات ذات الطابع الطوعي وصولاً إلى اجهزة الهيمنة السياسية ممثلة في السلطات الثلاثة، حيث يؤكد جرامشي على حقيقة أن الدولة ليست جهاز للحكم فحسب، بل ايضاً جهاز الهيمنة الخاص (المجتمع المدني)، إذن في ضوء التشبع الذي بلغت ذروته الطبقة الحاكمة تبدأ هيمنتها في التصدع والتحلل بفعل عوامل شتي، متيحه المجال للقوي التقدمية لبلورة هيمنتها هي الأخرى ايضاً عن طريق أُطرها وتنظيماتها الخاصة وبالأسإلبب التي تليق بهذه البني المؤسسية التي تخلفها الطبقة الحاكمة .

إنه انطلاقاً من قاعدتي أن كل طبقة هي في جوهرها حقيقة اقتصادية، وقاعدة أن العلاقات الاجتماعية الأساسية تتبدل بالضرورة حتي داخل الإطار السياسي الواحد، تبرز قوي جديدة تنمو وتؤثر بشكل غير مباشرعن طريق الضغط البطيء والمستمر دون تراجع على القوي الرسمية التي تقوم بتعديلها دون ادراك منها بذلك، فإن الوضعية المزرية لغالبية الشعب اقتصادياً تدفعهم للاتحاد في طوائف لا بالمعني التقليدي، بل بمعني طائفية الوظيفة الاجتماعية غير المقيدة بشرط الوراثة أو أي شرط آخر، فالمعني الحديث لهذه الكلمة يقول جرامشي يتحدد بحيث لا يمكن أن يكون لها حدود مُطلقة ومانعة كما كان في الماضي، وهذه الأشكال التجمعية هي التي تعبر عن بداية خلق هيمنة جديدة، التي تطور نفسها بقوة تنظيماتها ومثقفيها العضويين وبسط هيمنتها على الدولة في لحظة أزمة الطبقة المهيمنة .

الأزمة عند أنطونيو جرامشي لها مستويان: أحدهما سلبي يتمثل في الوضعية التي يكون فيها القديم يحتضر والجديد لم يولد بعد، وفي هذا المستوي تنشط تلك الحلول العنيفة ونشاطات القوي المجهولة التي تؤدي للحلول القيصرية، أما المستوي الثاني فإن الأزمة تكون بشكل إيجابي عندما تنكص الطبقة المهيمنة إلى طورها الاقتصادي الطائفي، الذي تحاول من خلاله شد الخناق الاقتصادي على القوي الأخرى التي اصبحت مؤهلة بفعل تجربتها لأن تأخذ زمام المبادرة في سحب بساط الهيمنة، من القوي الرجعية في صيغتها المحافظة

فقد اخذت الجماعات الاجتماعية الرجعية والمحافظة ترتد أكثر فأكثر إلى أطوارها، بينما لا تزال الجماعات التقدمية والمجددة، في أول أطوارها واخذ التقليديون ينسلخون عن الاجتماعية التي كانوا

يصيغون وعيها في أرقي صورة، لذا اصبح وعي الدولة الحديثة هو الأكمل والأشمل، وهم بهذا الانسلاخ ينجزون عملاً تاريخياً بالغ الأهمية، من هنا يبدأ طور هيمنة جديدة هو هيمنة القوي التقدمية، التي تبدأ هيمنتها بالهيمنة أولاً على المجتمع المدني التنظيمات قبل الانخراط في الصراع على الدولة.

إن جرامشي يري أن الانجرار لمفاهيم مثل اللاقومية في إطار التنظير لسيطرة القوي الاشتراكية العالمية، وهو ما قاداها إلى أن تكون مجافية للمنطق السليم، إذ أدت دائماً إلى السلبية والعجز، حيث تتخفي جوانب الضعف لهذا الشكل الحديث للنظرية الميكانيكية القديمة وراء قناع النظرية العامة للثورة الدائمة، وهي ليست سوي تنبؤ يقدم على إنه عقيدة ويتقوض إنه لا يتحقق في الواقع من هنا كان ينبغي أن يتخذ مسار التصعيد في لحظة أزمة الطبقة الحاكمة استراتيجية حرب المواقع قرين الثورة السلبية **ضمن شروط من بينها:**

– صلابة التنظيمات التي تخوض الصراع من أجل الهيمنة في أجهزتها (الحزب والنقابة)

– الوحدة والتجانس (إذا تكونت جماعة اجتماعية متجانسة ايديولوجيا تماماً فهو يعني توفر ل الشروط اللازمة لهذا التثوير أي أن العقلاني حقيقة واقعية) .

يتحقق هذين الشرطين بتحقق منطقية التغيير هذا هو منطق جمعيات المجتمع المدني بين ثنائية الهيمنة والتحرر، الذي يأخذ بدوره صيغة الهيمنة لكنها هيمنة تقدمية بمعني جرامشي ماركسي.

٤– المجتمع المدني في علاقته بالاقتصاد:

في أفق فيلسوف ماركسي من البديهي أن يلعب العامل الاقتصادي الدور الأساسي في عملية الصراع، الذي هو بالأساس صراع على وسائل الانتاج، فكل طبقة في حقيقتها اقتصادية تتلون بألوان متعددة في سبيل توسيع القاعدة الاقتصادية لها بالسيطرة على الانتاج في وسائله ومصادره بل وحتي في موارده، إن ثنائية العلاقة بين المجتمع المدني والاقتصاد، تجد تعبيرها في أشكال الصراع التي تخاض من أجل المصالح والمنافع في المجتمع المدني كلحظة تمزق ونفس المنظور وإن كان بطريقة معدلة نجده لدي ماركس الذي ينطلق من تأثير وهيمنة العامل الاقتصادي.

حيث تسيطر الطبقة البرجوازية على وسائل الإنتاج مثل هذا الربط نجده لدي جرامشي لكن بصيغ تتعلق بالأشكال الاقتصادية التي تلائم كل مستوي من مستويات الصيغ التي يظهر بها المجتمع المدني من لحظة التنظيمات في الأطوار الطائفية الاقتصادية مروراً بالطور النقابي الاقتصادي، إلى طور الترابطية الاقتصادية المجتمعية، والذي يمكن حسب جرامشي أن يسود الساحةالأوروبية معوضاً الاقتصاد الرأسمإلى التنافسي الذي لا يبقي،وأصبح كما يقول جرامشي بإلباً و متخلفاً ،إن وقوع

الثورة السلبية يتضح عندما يكون الهدف من التدخل التشريعي للدولة وعبر تنظيمات الروابط في البنية الاقتصادية للدولة هو احدث تعديلات بهذه البنية وللتأكيد على وجود خطة انتاجية دون المساس بالملكية الفردية أي يقتصر التدخل على التنظيم والتحكم دون المساس بها.

من هذا الفهم لطبيعة المجتمع المدني في علاقته بالاقتصاد والسوق الذي سيمثل محدداً أساسياً لعمل هيئات المجتمع المدني في واقعنا المعاصر حيث اصبحت منظمات المجتمع المدني تكتسي طابعاً عالمياً ، يتجاوز الحدود الوطنية لتعويض دور الدولة في هذه البلدان، خاصة الدول النامية حيث تبرز فاعلية الدولة كمجال لتسيير عمل هذه الهيئات.

٥- الدولة والمجتمع المدني:

من خلال التساؤلين الذين طرحهما جرامشي: لماذا بدأت الثورة في روسيا القيصرية المتخلفة وليس في الغرب الصناعي المتقدم كما تنبأ بذلك ماركس وانجلز؟

كيف تساعد الخبرة التاريخية لإيطإليا وواقع مثقفيها الخاص على فهم أفضل لشروط التقدم والثورة نظراً لانقسام البلاد إلى شمال صناعي مذدهر وجنوب فلاحي متخلف مازال تحت سيطرة الهيمنة الثقافية للمجتمع التقليدي؟

انطلاقاً من هذين التساؤلين، فقد بلور جرامشي مفهوم المجتمع المدني في ضوء وعيه بخطورة مؤسسات الدولة الايديولوجية، التي تضيف لإليات القمع (الجيش والشرطة)، والمحاكم (القوانين والتشريعات) وطرق الاقناع (الإعلام والاعلان والتعلم)، وهي الأمور التي درسها جرامشي في فاعلتها الخاصة في الدول المتقدمة، حيث تلعب دوراً أساسياً في إحباط حركة المقاومة والتمرد وخلق اساطير حديثة تغذي احلام الجماهير، وتستبدل الأهداف في العالم بديلاً زائفا.

انطلاقاً من هذه المقاربة الجرامشية، لمعني المجتمع المدني والتي يمكن أن نسميها مقاربة تأسيسية، ينطلق جرامشي في مقاربته إلى طور أعمق، في علاقة المجتمع المدني بالدولة التي هي علاقة خصامية جدلية في آن واستحواذية دفاعية في آن آخر... لكن كيف ذلك؟

يقول جرامشي " إن مبدأ الفصل بين السلطات، وكل ما آثاره تطبيقه من مناقشات، وما تمخض عنه من مذاهب قانونية هو نتاج للصراع بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي في فترة تاريخية محددة، تتميز هذه الفترة بنوع من التوازن الغير مستقر بين الطبقات، فهو نتاج لواقع أن بعض فئات المثقفين الذين في خدمة الدولة مباشرة، لا زالوا يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بالطبقات المسيطرة القديمة،

بعبارة أخري يدور داخل المجتمع المدني ما أسماه كروتشة[*] الصراع الدائم بين الكنيسة والدولة، على اعتبار أن الكنيسة تمثل المجتمع المدني ككل، أما الدولة تمثل كل محاولة لبلورة مرحلة معينة من مراحل التطور أي بلورة وضع معين وتثبيته في هذا السياق تصبح الكنيسة ذاتها دولة، وقد ينسب الصراع بين المجتمع المدني من جهة، والدولة الكنيسة من جهة آخري عندما تصبح الكنيسة جزءاً لا يتجزأ من الدولة، أي من المجتمع السياسي الذي تحتكره جماعة متميزة تستحوذ على الكنيسة، لتحافظ على احتكارها، استناداّ إلى ذلك القطاع من المجتمع الذي تمثله الكنيسة .

الملاحظة الأولي التي يجب التنبيه إليها هي أن جرامشي ليس ككل الماركسيين ذو نزعة عدائية للدولة كتنظيم سياسي ينتزع الفرد من أحضان الولاء الطائفي (الأسري، القبلي، الفئوي) إلى ولاء جمعي قائم على قاعدة المساوة التي تجد في الدولة القوة على تنفيذها، فهو حين يُعرض بالمجتمع المدني المتمثل في الكنيسة يمنح القيمة للدولة، التي هي الأخرى ايضاً باستحالتها إلى دولة طبقة تغدو سلبية.

وهو ما يولد حركية جديدة لقوي مجتمع مدني جديد وفعال، يستبطن الميزات الايجابية التي فقدتها الدولة باستحالتها إلى دولة الطبقة وهو ما حدا بجرامشي إلى الرهان على المجتمع المدني بصيغته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المثلي في أن يكون مرادفاً للمجتمع المنظم أو الدولة الأخلاقية التي تمثل فيها الدولة عنصراً محايدا، نجد أن النص السابق لجرامشي أوشي لنا بتلك العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في كل لحظاتها، لإزالة اللبس عن ما يتصوره البعض بين مفهوم الدولة والمجتمع المدني عند جرامشي.

عرفت الدولة عند جرامشي نمطين استقرت على احدهما في عصره، هذين النمطين هما اللذان تعبر عنهما مقولة الدولة التقليدية عند جرامشي، التي تكشف في سيرورتها عن نمطين هما الدولة المستقلة والدولة الطبقية)، **النمط الأول:** ظهرت فيه الدولة كتطلع إلى التطور مع العلمانيين،

وهو ما قاد إلى الصراع مع الكنيسة الأمر الذي تولد عنه الفصل بين السلطات وهو ما اسهم في خلق دولة مستقلة تصلح أرضيتها لتخلق مجتمع مدني فاعل، يقول جرامشي هذه الاستقلإلة هي

---

[*] كروتشة: (١٨٦٦– ١٩٥٢م) فيلسوفاً مثالياً ومؤرخاً وسياسياً ايطالياً ، تناول موضوعات عديدة في كتاباته، من بينها الفلسفة والتاريخ والجماليات، فلسفة كروتشة هي المثالية المطلقة، والمعرفة عنده نوعان، معرفة عن طريق الفهم، ومعرفة عن طريق الاحساس (ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، الطبعة الأولي، المعارف، بيروت، ٢٠٠٤، ص٧٦٢)

الشكل الطبيعي لحياة الدولة، أو على الأقل الشكل الذي يهيئوها لحياة مستقلة، ولخلق مجتمع مدني لم يكن ممكناً تاريخياً أن يُخلق قبل الارتقاء إلى حياة الدولة المستقلة .

يضيف جرامشي مبيناً الشروط التي يجب أن تحكم فضاء المجتمع الدني والتي على اساسها يكون بناءاً صلباً بقوله، " القول بأن الدولة يمكن أن تتوحد مع افراد جماعة اجتماعية باعتبارها عنصراً من عناصر ثقافة نشطة، أي باعتبارها حركة من أجل خلق حضارة جديدة، وإنسان ومواطن من نوع جديد ينبغي أن يحكم إرادة بناء مجتمع مدني مركب ومتماسك في قلب المجتمع السياسي، يمكن فيه للفرد أن يحكم نفسه بنفسه، دون الدخول في نزاع مع المجتمع السياسي، فالأفضل أن يصبح امتداداً له ويكمله عضوياً ، لكن هذه اللحظة التي تظهر فيها الدولة بصيغة إيجابية، سرعان ما تنسحب بفعل تشكل البيروقراطية،أي تبلور الكوادر العلا التي تمارس سلطة القهر التي تتحول في لحظة معينة إلى طبقة مغلقة، تمثل هذه اللحظة نمط الدولة التي عاش في ظله جرامشي أبان الطبقة البرجوازية في أوروبا عامة، وايطإليا خاصة، هنا تصبح الدولة ليست جهاز للحكم فقط بل جهاز الهيمنة الخاص (المجتمع المدني) .

ومن هنا يكون التغيير الذي يلحق بالمجتمع المدني بفعل التغيير الحاصل في البنية الاقتصادية لدولة الطبقة بنمط اقتصادها الرأسمإلى التنافسي المهلك، وهو تغيير تقوم به الدولة بقوة قهرها لا نتيجة الدعاية والاقناع.

كما ينعكس مفعول هذه اللحظة، في صيغة الممارسة السياسية التي تطغي فيها " الحيل" في أرقي اشكالها (النظام البرلماني التمثيلي)، حيث يصف جرامشي برلمانات تلك الحقبة بالبرلمانية السوداء، التي أذكت النزعة الفردية المتجذرة في تلك المرحلة، هي النزعة المتمثلة في الاستحواذ الفردي على الربح والمبادرة الاقتصادية، من أجل الربح الرأسمإلى، باختصار تحولت الدولة إلى نمط دولة القرون الوسطي، التي يكون جهاز الهيمنة فيها محصوراً في دوائر نفوذ الطبقة، لكن طبيعة المرحلة الجديدة لا تسمح بمثل هذا التغول، هنا في هذه اللحظة يفعل المجتمع المدني الذي خلقته لحظة استقلإلية الدولة دوره في الصراع على الهيمنة، وهو يمثل لدي جرامشي صراعاً بين القوة الرجعية والتقدمية .

أما النمط الثاني: فهو الذي تكون فيه الدولة عنصراً محايداً بمعني أن لا تكون ممارسة قهرية من طبقة فالإكراه والقسر عندما يمارسان من طبقة فإنهما يكونان بمثابة الفعل الخارجي بالنسبة لوعي المجتمع، إن صيغة هذه الدولة المحايدة هي التي صاغها جرامشي في العملية التإلية التي شوشت

على فهم الكثيرين (الدولة = المجتمع المدني + المجتمع السياسي)، قد يتسرب إلى الذهن أن جرامشي يستعيد التصورات العتيقة، التي تصور المجتمع المدني باعتباره تجاوزاً لحالة التناحر في حالة الطبيعة، لكن الأمر بعيد عن ذلك بكثير، فما يريد جرامشي قوله هو أن سيطرة القوي التقدمية بهيئاتها التنظيمية – المجتمع المدني–، كفيلة بأن تحصن هذه الحالة من طبيعة الدولة القهرية الطبقية، من هنا كان الشكل الذي تظهر به سواء اسميناه الدولة أو المجتمع المنظم هو شكل الهيمنة (المجتمع المدني الجديد) الذي تخلص من الطابع القديم الطبقي، هذا الشكل الجديد يجد في إلبات التنظيم السياسي بصيغتها الجديدة درعاً يمنع من عودة النزعات الماضية، فاللحظة التي يهيمن فيها المجتمع المدني على أجهزة الدولة هي لحظة تتساقط فيها الحواجز الطبقية ليسود منطق التسامح، وقبول الآخرين والاحترام المتبادل والانسيابية في تبادل المصالح.

إن مفهوم المجتمع المدني عند جرامشي يجد مضمونه ومعناه في صيغ ثلاثة:

١– المنظمات الخاصة والرسمية التي تمثل متاريس، مهمتها الدفاع لحظة أزمة الطبقة المهيمنة.

٢– المنظمات الفاعلة للقوي التقدمية، التي تأخذ زمام المبادرة من أجل سحب بساط الهيمنة.

٣– أخيراً يجد معناه في المجتمع المنظم أو الشيوعي بتعبير ماركسي عتيق، وهنا طرافة هذا الماركسي غير التقليدي الذي يعيد الحياة في مفاهيم تعبر في القاموس الماركسي متجاوزة كمفهوم المجتمع المدني، الذي لا يشتغل حسب التقليد الماركسي إلا في ظل وصاية الدولة .

لكن ايضاً بهذا الفهم قد يتطرق إلى الذهن أن جرامشي يتحدث بلسان ليبرإلى عندما يتحدث عن الدولة الشرطي والحارس الليلي باعتبارها محايدة في تركها المبادرة التاريخية للمجتمع المدني، لكن جرامشي سرعان ما يتساءل تساؤلاً يعيد لبنائه المنطقي تماسكه ولقارئه اتزانه يقول: إلس مفهوم الدولة الشرطي"الحارس الليلي" في الحقيقة المفهوم الوحيد للدولة الذي يتجاوز المراحل الاقتصادية الطائفية البحتة؟ يقول جرامشي " طالما الدولة الطبقية قائمة فلا يمكن أن يوجد المجتمع المنظم (المجتمع المدني) إلا مجازاً ".

فباستيلاء المجتمع المدني على وسائل الانتاج يتم في آن واحد القضاء على الانتاج السلعي

وعلى سيادة المنتج، ويحل التنظيم المنهجي المحدد محل فوضي الانتاج الرأسمإلى.

٦– المجتمع المدني بين المشروعية والإلزام:

لا نستطيع الجزم على مسألة قبل الخوض فيها، لا سيما إذا كانت تلك المسألة تتعلق بالمجتمع المدني، وتنحصر المكونات الأساسية للنظام الديمقراطي، في بعض مستوياته النظرية والواقعية، حول

المجتمع واستقلإلبته في مكونتي **الحرية** بمعناها الحقوقي(الحريات المدنية والسياسية وحرية الرأى والحق في الاجتماع والتنظيم) و**المساواة**(في بعدها السياسي) المساواة امام القانون في تولى الوظائف العامة،أو في مضمونه الاجتماعي(ضمان حد أدني من الحقوق الاقتصادية والخدمات الاجتماعية والعدل الاجتماعي وتكافؤ الفرص .

فالإشكإلبة تظهر بين ما يفرضه الواقع، من ولادة مجتمعات مدنية، في ضوء المتغيرات التي طرأت في المنطقة العربية وربما قبل ظهور تلك المتغيرات، فمضمون المجتمع المدني يحيل إلى حكومة محدودة الصلاحيات والمجال، وإذا كان لها صلاحيات فصلاحياتها تلك وفق ما يسمح به القانون، أما مفهومه فيطرح نفسه في مجموعة حواجز تحد من سلطة الدولة، ويقابل ذلك توسيع مساحة الحريات العامة (الحقوق المدنية والسياسية والضمانات القانونية لحقوق الإنسان)، ويكون ذلك من خلال مؤسسات وقوي اجتماعية وسياسية، كالأحزاب السياسية، والجمعيات والنقابات المهنية والأندية والجمعيات الخيرية .

لا يوجد انفصال بين المجتمع المدني والدولة القانونية، إذا تحدثنا عن أي واحدة منهما فيجب أن نقرنها بالأخرى، حيث أن ولادة وظهور الأول تم بحماية الثاني له، ولا يتم ذلك إلا بوجود دولة القانون، الدولة التي تكون فيها العلاقة قائمة ومبنية، على أساس الأغلبية الانتخابية التي يفرزها التعبير الديمقراطي الحر، من خلال التنافس الحزبي، فإذا نظرنا إلى المجتمع المدني نجده ذلك المجتمع الذي تنتظم فيه العلاقات بين أفراده على أساس الديمقراطية، أي يمارس فيه الحكم على أساس الأغلبية، وتحترم فيه حقوق المواطن، نستطيع أن نقول أن المجتمع المدني هو الذي يساهم في ترسيخ دولة القانون، بوعيه وقدرته للتمرد على الحكومة .

٧- معوقات قيام مجتمع مدني فاعل:

إلا أن هناك معوقات تحول دون قيام مجتمع مدني فاعل، لأن بعض منظمات المجتمع المدني عاجزة عن الدفاع عن نفسها، فكيف ستدافع عن حقوق المجتمع وحرياته؟

ونجمل هذه المعوقات في:

١- طبيعة البني السياسية والاجتماعية، فهي تعاني من الجمود، فالبني السياسية وليدة الثقافة السياسية، السائدة والتي تكرس التبعية للنظام الحاكم، أما البني الاجتماعية فبسب جمودها وعدم قدرتها على تحريك المجتمع هو إنها ليست بمستوي الوعي (وعي المواطن الذي هو عماد المجتمع المدني).

٢- التدخل القمعي للسلطة واجهزتها، في كافة مجالات الحياة، إلى درجة الشلل لكافة تفاصيل الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فهناك مجموعة أو شبكة واسعة من القوانين تفيد نشاط الفرد، بحيث تجعل الدولة مسئولة عن نشاطه في كافة مجالات العمل والمشاركة السياسية وحتي التربية، ومؤسسات الرعاية الاجتماعية والجمعيات بأنواعها .

٣- إلا أن إشكالية المجتمع لا تنحصر فقط في المعوقات السابق ذكرها، إنما أيضاً في مجتمعنا فهو لا يطرح بديل مقبول عن النظام السابق، فهو يطرح نظام الطائفية والأثنية، وهي جميعها قائمة على التعصب الأعمى، الذي لا يلد سوي النظام السياسي الفئوي.

ولكي لا تخرج من مفهوم دوامة الدولة، يجب أن يكون المجتمع المدني هو من يعمل جاهداً من أجل إعادة البناء، بناء دولة القانون، فكثرة المنظمات التي بدأت تعمل فيه بمختلف التخصصات والاتجاهات بعد عملية التحول السياسي التي مر بها البلد إلا أن دور تلك المنظمات محدود سواء في واقع الاحتلال أم في المشاركة، في وضع الأسس القانونية لمؤسسات الدولة وهيئاتها المختلفة لإخراجها من حالة الضعف والهشاشة والفساد الإداري والمالي الذي ينخر أركانها

من هنا نصل إلى أن المجتمع المدني الحديث نشأ من رحم المجتمع القديم، إذ أن العلاقات في المجتمع القديم، علاقة قرابة وقبيلة وعشيرة وطائفة ومدينة، في حين تحل محل هذه الأمور في المجتمع المدني فكرة المواطنة، التي تُعتبر القاعدة الأساسية في هذا المجتمع، دون النظر إلى أي اعتبارات أخري، فالمجتمع المدني لا يمكن أن ينشأ أو أن يكون فاعلاً إلا في إطار الدولة، فهي التي تشكل سياجه القانوني والسياسي، على اعتبار أن المجتمع المدني هو ذلك المجتمع القادر على ترسيخ مفهوم دولة القانون، وذلك من خلال خلق توازن بين المجتمع المدني والدولة .

من هنا تبرز ضرورة المجتمع المدني، الواعي القادر على مجابهة الحكومات، التي تخرق الشرعية من خلال إلبات ودوافع للمشروع حتي تتحقق دولة القانون والمؤسسات، فلابد من وضع دستور للبلد يُعبر عن آمال وطموحات الشعب،والفصل الفعلى بين السلطات مع وجوب خضوع الحكومة للقانون والاعتراف بالحقوق والحريات العامة التي يقرها الدستور،

أما المقترحات الخاصة ببناء المجتمع المدني:

- توفير الدعم والاهتمام والمؤسسات الخاصة بالمجتمع المدني، لا سيما الفاعلة منها كمنظمات الإغاثة وحقوق الإنسان، لما لعمل هذه المنظمات من بُعد قانوني وإنساني.

- إيجاد إلبات جديدة ومبتكرة تحقق لهذه المؤسسات استقلالبتها وتؤمنها ضد السلطة.

– تأسيس قواعد المجتمع المدني على أساس قواعد الحوار الدائم والمتصل بين فصائل المجتمع المدني على اختلافها .

تعقيب:

هكذا إذن تكتمل مقاربتنا لمفهوم المجتمع المدني، في سيرورته التاريخية عموماً ، وفي اللحظة الجرامشوية خصوصاً ، بما انطوت علىه من أبعاد تجديدية ثورت المفهوم بحق، فما عُد في لحظة تاريخية ممتدة عبر قرون، شكلاً من التجانس والتماهي مع المجتمع السياسي، اصبح في لحظة فارقة من التاريخ مع أنطونيو جرامشي خزاناً للمنظمات الخاصة والرسمية التي تصطبغ بأصباغ منها الرجعي والتقدمي ضمن حقول للصراع والهيمنة.

– فالصراع داخل المجتمع المدني هو صراع ايديولوجي، صراع يجد في المؤسسات الثقافية وفي اجهزة الدولة التربوية ادواته في بسط السيطرة والنفوذ هذا الدور الفاعل للمجتمع المدني في لحظتي توافقه وتعارضه مع الدولة، وبالتركيز على هذه اللحظة الثانية، لحظة التعارض التي يعمل فيها المجتمع المدني، في سبيل بلورة فضاء الاستقلالية في الدولة، وتخليصها من نمط الاقتصاد الرأسمإلى التنافسي الذي يشيع الفوضى في السوق.

– وهو ما سيستلهم منه فلاسفة السياسة وعلماء الاجتماع السياسي تحديداتهم لمجال تشكل ما بات يصلح على تسميته بمنظمات المجتمع المدني التي ارتبطت تسميتها بحيز ضيق، هو حيز مصطلح المنظمات غير الحكومية التي تتوسط بين الدولة والأفراد من جهة وبين الدولة والسوق من جهة أخري فمنظمات المجتمع المدني داخل الدولة هي بمثابة المؤشر على حاجات المجتمع كما تلعب ضمن الفضاء السياسي للدولة أدوارا تتعلق بعملية تفعيل المشاركين السياسية، إضافة إلى رعاية العملية الانتخابية، من مخاطر التزوير، والتلاعب بإرادة المواطنين، حيث تقوم هذه المنظمات بتذليل العقبات الاقتصادية للدول النامية التي انهكتها الديون.

– إذ عملت منظمات المجتمع المدني الدولية غير الحكومية على تخفيض تلك الديون والغائها، حيث تقوم هذه المنظمات بدور ضاغط على الدول، من أجل بلورة اصلاحات سياسية، بالأساس تتعلق بأفق المشاركة السياسية بالإضافة إلى بلورة اصلاحات، اقتصادية موازية، للإصلاحات السياسية، من أجل أن تتخلق تنظيمات مدنية قابلة للنمو، وقادرة على لعب ادوارها في فضاء الدولة الوطنية (نقابات عمإلىة واحزاب سياسية، روابط ثقافية)، من شأنها أن تطلع بمهام تسند الدولة وتوجهها بحيث تتكامل الأدوار في سبيل التطور والازدهار اقتصادياً وثقافياً وسياسياً ، باختصار من أجل بلورة عملية التنمية.

– لقد أثبتت الاحصائيات أن الدول التي تشهد انتشاراً أكبر لمنظمات المجتمع المدني هي نفسها الدول التي تأخذ حيز الصدارة في المجال الدولي من حيث التطور والتقدم لكن مثل هذه التطلعات تتحقق في ضوء استقلالية منظمات المجتمع المدني في مصادر تمويلها وعدم تبعيتها لأي جهة رسمية داخلية أو خارجية.

– فما يميز منظمات المجتمع المدني عن المجتمع في كليته، هو إنها تتحدد باعتبارها مجتمع عضويات أي إنها مجموع الاجزاء المنظمة من المجتمع في كليته، وأن يكون مجال عمل هذه المنظمات مجالاً للحرية والحوار.

– وما نخلص إليه هو التأكيد على أن أحد الشروط اللازمة لبروز المجتمع المدني، هو ذلك التمايز بين المجتمع والدولة، وضرورة تمييز الفرد كمواطن ذي حقوق يتعين احترامها، ضمن هذه الشروط وغيرها تتحدد فاعلية المجتمع المدني فهو فضاء للتفاعل الايجابي ما بين الدولة من جهة والمجال العام بما يتضمنه من تنظيمات طوعية من جانب آخر.

– إن مفهوم المجتمع المدني لم يُعد مجرد مفهوم يشير إلى مستوي من مستويات النشاط الجماعي المتصف بالتعددية والتناقض وتغليب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، بل اصبح يشير إلى مجموعة كبيرة من المنظمات النشطة التي تسعي كل واحدة منها للعب دور بارز في حياة المجتمع ككل بموازه الدولة واحياناً في مواجهتها.

الخاتمة
وأهم النتائج

الخاتمة

لقد كانت العدالة الاجتماعية هاجس المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ (القديم والوسيط والحديث والمعاصر)، حيث استقطبت اهتمام الباحثين والمفكرين والفلاسفة خاصة الذين حملوا على عاتقهم مهمة الانخراط في النقاش المجتمعي، لكن كان هناك بعض الفلاسفة الذين تركوا بصمات قوية على هذا الموضوع واهمهم الفيلسوف " جون رولز" الذي قدم للبشرية وللمجتمعات الديمقراطية تصور واضح وشامل بخصوص هذه الإشكالية من خلال بعض المفاهيم مثل (الوضعية الأصلية، وحجاب الجهالة، المواطنون الأحرار، وغيرهم) إذ كان له إطلاع واسع على التصورات الفلسفية التي تم تقديمها من قبل الفلاسفة الكبار في الفلسفة اليونانية أمثال "أفلاطون وأرسطو" وفي الفلسفة الانوارية " جان جاك روسو وتوماس هوبز وإيمانويل كانط " مما جعل نظريته في العدالة تستقطب اهتمام مختلف الباحثين في الفكر الفلسفي، غير أن هذا الاهتمام بالنظرية الرولزية لا يعبر بالضرورة عن تأييد لها بقدر ما يعبر عن محاولات لفهمها وتفكيك مرتكزاتها وتطويرها ونقدها، لكن من المسلم به هو كون الانتقادات الموجهة لنظريته لا تنقص من القيمة العلمية والفلسفية لنظرية العدالة كإنصاف لجون رولز.

نخلص من خلال ما تم التطرق إليه إلى أن نظرية "جون رولز" نظرية عميقة ولا يمكن أن نحيط بكل جوانبها، لكن من خلال ما تم استعراضه يمكن التأكيد أن هذه النظرية رؤية سياسية محضة قابلة للتحقق في المجتمعات الليبرالية ذات التقاليد الديمقراطية، وإن كانت رؤية لا تخلو من الأبعاد المثالية الطوباوية مثلها في ذلك مثل أي نظرية فلسفية أخرى، لكن الخطوات التي سطرها "رولز " من أمثال الوضعية الأصلية وحجاب الجهالة تجعل من نظرية رولز نظرية قابلة للتحقق على أرض الواقع، على الرغم من محاولاته للتوفيق بين الحرية والمساواة إلا أنه لم يتوفق في ذلك نظراً لنزعته الليبرالية التي جعلته يركز على الحرية في الدرجة الأولي.

على الرغم من الكم الهائل من الدراسات التي أُنجزت بصددها إلا أنها ما زالت منفتحة على تصورات ودراسات أخرى مستقبلاً.

– لقد قدم المجتمع الليبرالي نفسه على إنه لا يسعي إلى فرض نمط وحيد للحياة، بل يترك مواطنيه أحراراً إلى أقصي حد ممكن في اختيار القيم التي تُرضيهم، لذلك وجدنا أن هذا المجتمع يحتاج إلى مبادئ تتوخي العدالة من دون فرض أي رؤية مُسبقة للحياة الخيرة، ومع ذلك هل من الممكن إيجاد مثل هذه المبادئ؟ وفي حالة الإجابة بالنفي، تُري ما هي الآثار المترتبة على ذلك

بالنسبة للعدالة كمثل أخلاقي وسياسي؟ هذا النوع من الأسئلة هو ما عالجه " مايكل ساندل" في طرحه للعدالة ونقده العميق لليبرالية في عصرنا هذا، حيث أرجع هذه الليبرالية إلى التقليد الكانتي وركز على أهم أشكال التعبير عنها في عصرنا في أعمال " جون رولز "وفي أكبر تحدي لنظرية "رولز" للعدالة حتي الآن يُرجع "مايكل ساندل" حدود الليبرالية إلى الكيفية التي تنطلق منها هذه الأخيرة في تصور الإنسان داعياً إلى فهم حياة الجماعة بصورة أعمق مما تسمح به الليبرالية حيث حاول مايكل ساندل البحث في العدالة في محاولة منه للوصول إلى تحديد مفهومها والقضايا التي ترتبط بها، وكيف يمكن معالجة هذه القضايا؟ وما هو الأساس الذي تتأسس عليه العدالة، وإذا حاولنا أن نتمثل الإجابة على السؤال الرئيسي لهذه الدراسة وهو ما هو مفهوم العدالة عند مايكل ساندل؟ وهل أستطاع ساندل أن يكون له مفهوم وطابع خاص للعدالة؟ نجد الإجابة إنه لا يوجد مفهوم خاص للعدالة عند ساندل وإنما يمكن القول أن هناك أسلوب وطريقة لطرح مفهوم العدالة والقضايا المرتبطة بها، هذه الطريقة هي التي ميزت فلسفة ساندل وجعلته من المفكرين ذات الطراز الخاص في التفكير، لقد تجسدت مفاهيم العدالة بطريقة قوية لدى ساندل من خلال معالجة هذه المفاهيم بطريقة واقعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع المعاش، إن الأسلوب السقراطي في الحوار الذي أستخدمه ساندل هو الذي مكنه من طرح العديد من القضايا السياسية والأخلاقية ذات البعد المؤثر في حياتنا، لقد تجسدت مفاهيم العدالة في مناقشات ساندل بطريق أظهرت السلبيات والإيجابيات للمجتمع الأمريكي. ولقد توصلت إلى العديد من النتائج حول مفهوم "رولز" و"ساندل" للعدالة وتصوراتهم حول القضايا والمشكلات التي ترتبط به .

قائمة
المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

اولًا: المـصـــــادر

١ – المصادر الأجنبية :

1- John Rawls : A theory of Justice , the Belknap Press of Harvard University Press Cambridge Massachusetts , London , England , 1971

2- John Rawls : Political Liberalism ,New York : Columbia University Press , 1996

3- John Rawls: Collected Papers , Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1999.

4- Michael Sandel : Liberalism and the Limits of Justice . Cambridge , Uk New York : Cambridge University Press , 1998 .

5 - Michael Sandel : Democracy's Discontent : America in Search of a Public Philosophy ,

Cambridge , Mass : Belknap Press of Harvard University Press . 1998.

6- Michael Sandel : Public Philosophy : Essays on Morality in Politics . Cambridge , Mass : Harvard University Press . 2005 .

7- Michael Sandel : The Case Against Perfection : Ethics in the Age of Genetic Engineering Cambridge , Mass , Belknap Press of Harvard University Press , 2007.

8- Michael Sandel: Justice : A Reader , Oxford , New York : Oxford University Press , 2007.

9 - Michael Sandel: Justice : What's the Right Thing to Do ? New York: Farrar Straus and Giroux , 2010 .

10 - Michael Sandel: What Money cant buy : The Moral Limits of Markets , New York : Farrar , Straus and Giroux , 2012 .

٢ – المصادر المترجمة للعربية

١) جون رولز، قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولي، ٢٠٠٧ م،

٢) جون رولز : العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩م

٣) جون رولز : نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١١م

٤) مايكل ساندل الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد ،مراجع الزبير عروس و عبدالرحمن بوقاف، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولي، ٢٠٠٩م .

ثانيًا: المراجع

أ- المراجع العربية:

١- إبراهيم بيومي مدكور، ويوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، وزارة المعارف، مصر، د.ت

٢- د/ أحمد أمين، د/ زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٥م.

٣- أحمد الشنواني، الخالدون من أعلام الفكر ،الجزء الأول، دار الكتاب العربي لنشر و التوزيع، ٢٠٠٧م.

٤- البخاري جمانة: عن الفلسفة و عن الحرية في القرن الحادي و العشرين (فلسفة الحرية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩م

٥- بومدين بوزيد: فلسفة العدالة في عصر العولمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ٢٠٠٩م.

٦- توفيق الطويل: أسس الفلسفة الخلقية، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

٧- جمال مفرج: نظرية العدالة عند رولز (فلسفة العدالة في عصر العولمة)، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٩م.

٨- حسام الدين على مجيد: إشكالية التعددية في الفكر السياسي المعاصر، سلسلة اطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠ م.

٩- د / حسن عبد الحميد: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية (مقدمة تاريخية لمفهوم القانون)، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٠- د/ زاهي حواس: رحلات..... وأسرار (صفحات في تأثير الحضارة المصرية على العالم) دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠م.

١١- د/ زكريا ابراهيم: كانط والفلسفة النقدية، دار مصر، القاهرة،، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.

١٢- سالم توفيق النجفي: اقتصاد العولمة مقاربات اقتصادية للرأسمالية وما بعدها، دار النفائس، بيروت، ٢٠١٠.

١٣- سعد الحاج: البحث العلمي الماهية و المنهجية، دار القصبة للنشر، الجزائر، ٢٠١٤م.

١٤- شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م.

١٥- صبيح مسكوني: تاريخ قانون العراق القديم، مطبعة شفيق، بغداد، الطبعة الأولي، ١٩٧١.

١٦- د/ صلاح الدين النايهي: العدالة في تراث الرافدين، دار الشئون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧م.

١٧- د / صوفي حسن ابو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، القاهرة ،١٩٧٢م

١٨- د/ عاطف وصفي: الانثروبولوجيا الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

١٩- عبدالحي حجازي: المدخل لدراسة العلوم القانونية، منشورات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٧٠م.

٢٠- د / عبد الرحمن بدوي: نيتشة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولي، ١٩٣٩م.

٢١- د / عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت ،١٩٤٢م.

٢٢- عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٩م.

٢٣- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.

٢٤- د/ عبدالرحمن بدوى: إيمانويل كانط،(فلسفة القانون والسياسة)، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩ م.

٢٥- عبد الرضا الطعان: الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد للنشر والتوزيع، بغداد، ١٩٨١.

٢٦- عبدالله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م .

٢٧- د/ عزمي بشارة: مقالة في الحرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مكة المكرمة، الطبعة الأولي، ٢٠١٦م.

٢٨- د/ على عبد المعطى: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨١م.

٢٩- د/ على عبد المعطى محمد: اتجاهات الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣م.

٣٠- على رمضان فاضل: الليبرالية روادها – مبادئها – اعتقاداتها، دار طيبة للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولي، ٢٠١٤ م.

٣١- غادة عبدالسلام رؤوف: كانط (ملامح حياته وأعماله الفكرية)، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٦.

٣٢- غانم محمد صالح: الفكر السياسي القديم و والوسيط، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، بغداد، مطبعة وزارة التعليم العالي، د.ت.

٣٣- محمد الكحلاني: الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤م

٣٤- محمد بدر: تاريخ النظم القانونية و الاجتماعية، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ،١٩٧١م.

٣٥- محمد بكر حسين: النظم السياسية، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٨١ م.

٣٦- محمد تقي فاضل: مفهوم العقل بين الفلسفة و الدين، قراءة نقدية مقارنة، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، ٢٠١٤.

٣٧- محمد سعيد العشماوي: روح العدالة، بدون تاريخ، بدون مكان نشر، ١٩٨٢ م.

جـ- المراجع الأجنبية:

1- A . Dodson & D. Hiliton, The Complete Royal Families of Ancient Egypt , Thames and Hudson , Ltd , London , 2004 .

2- A . Hayek , The Fatal Conceit : The Errors of Socialism , The University of Chicago Press , 1989.

3- Allan Donagan : The Theory of Morality (Chicago of University of Chicago Press , 1977.

4- Allan Boloam : Justice : John Rawls , VS . The traditional Political Philosophy , American Political Science , VL 69.

5- Alan Rayan : Hobbes , Toleration and the Inner Life in David Miller and Larry : the nature of political theory , Oxford , 1983.

6 - Atweh , Bill What is this Thing Called Social Justice and What does it have to do with us in the Context of Globalization , Curtin University of Technology Publications , 2008.

7- A, Theodarides ,: the Concept of Law in Ancient Egypt Second edition Oxford ,1971.

8- B , Bell.: the Dark Ages in Ancient History in AJA , 1971 .

9 - Brian Barry : Theories of Justice , Berkeley : University of California Series on Social Choice and Political Economy , vol 1 , 1991

10 - Bergmann, : the Myth of the State , Stockholm, 1972

11- B G.B , Kerferd , The Sophistic Movement , Cambridge University Press Cambridge , UK, 1981.

12- B Menu: Maat et la Justice des pharaons , Paris ,1993

13 - B, Snell : The Discover Of Mind ,Trans By : T.G Rosen Meyer, Harper Torch book, London, 1960, P. 163.

14 - C. E. A. Winslow , The Untilled Fields of Public Health Science , n.s 51 , 1920CF. Freeden : The New Liberalism , An Ideology of Social reform , Clarendon Press , Oxford , 1986

15- Choue , Inwon , et . al , (Eds) . Inter – Regional Philosophical Dialogues : Democracy and Social Justice in Asia and the Arab World , Global Academy for Neo - Renaissance of Kyung Hee University , Unesco , Korea , 2006

16- Cicero Marcus , Tullius, Selected Political Speeches Penguin Book Ltd , Great Britain , 1969

17- Colin Farrelly , An Introduction to Contemporary Political theory (London : Sage , 2004)

18 - Connolly ,E. William : The Ethics of Pluralization , University of Minnesota , Press , 1995

ثالثًا: المعاجم والموسوعات والدوريات

أ- العربية:

١- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٦١م.

٢- المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣ .

٣- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د/ زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان .

٤- جان فرنسوا دوريتي : معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، مجد، المؤسسة الجامعية لدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م

٥- د/ جميل صلبيا: المعجم الفلسفي (الجزء الأول) ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ،الطبعة الاولي، ١٩٨٢م .

٦- حسين فهد : موسوعة الآثار التاريخية، دار أسامة للنشر، عمان، ٢٠٠٣م .

٧- د/ معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول الاصطلاحات و المفاهيم، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولي، ١٩٨٦م

٨- د/ شعبان عبدالله محمد : الثالث المفقود بين الليبرالية و الاشتراكية، مجلة كلية الآداب، جامعة بني سويف، العدد ١٩، ٢٠١١م

٩- د/ عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولي، ١٩٨٤م .

١٠- د/ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ١٩٨٤م

١١- د/ عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،القاهرة، الجزء السادس، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠م .

١٢- محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري: موسوعة العلوم السياسية ، جامعة الكويت، ١٩٩٣.

١٣- موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠ .