جـامـعة مـولـود مـعمـري - تيزي وزو-

كليـــة العلـــوم الإنسانيـــة و الإجتماعية

قســم العلوم الانسانية

فرع الفلسفة

مفهوم العدالة عند جون راولز

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر 2 في الفلسفة السياسية

إعداد الطالبة:

مصطفاي صافية

بإشراف الأستاذ:

رزقي مداح

السنـــة الجـــامعية 2012-2013

كلمة الشكر

نتقدم بالشكر الجزيل و العرفان الجميل إلى أستاذنا المشرف

الأستاذ **" رزقي مداح"** على توجيهاته العلمية

و إرشاداته القيَمة، التي ساعدتنا في إنجاز هذا البحث.

نشكر كذلك الأستاذ **"محمدي بلخير"** على المساعدة التي تلقيناها منه.

و نشكر كل من ساعدنا من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العمل المتواضع.

-الإهداء-

إلى الذي لا تفيه الكلمات و الشكر و العرفان بالجميل أبي العزيز أحسن.

إلى من ركع العطاء أمام قدميها، و أعطتنا من دمها و روحها و عمرها

و تصميما و دفعا لغد اجمل.

إلى الغالية التي لا ترى الأمل إلا من عينيها أمي الحبيبة جميلة.

إلى أزهار النرجس التي تفيض حبا و طفولة و نقاءا و عطرا أخواتي الأحبة

فتيحة، ينيس، عزيزة.

الى روح روحي خطيبي مسعود.

إلى كل من ساعد في إنجاز هذا العمل شكري الجزيل و إمتناني.

و إهداء الى جميع أساتذة و طلبة قسم الفلسفة راجية الله أن يكون هذا العمل ثمرة

طيبة لكل طالب يلتمس العلم و المعرفة.

و إلى كل من هو حاضر في قلبي و غائب في إهدائي.

م. صافية

الفهرس	الصفحة
كلمة الشكر. الإهداء. مقدمة.....	6
الفصل الأول: مداخل عامة **المبحث الأول: مقاربات مفاهمية** **1.** مفهوم الليبرالية..... **2.** مفهوم الديمقراطية..... **3.** مفهوم العدالة..... **4.** مفهوم النفعية..... **المبحث الثاني: حياة جون راولز و أهم مؤلفاته .....** **المبحث الثالث: كرونولوجيا فكرة العدالة و انماطها.....** • العدالة في الفكر القديم ..... • تمثلات العدالة و تقلباتها..... • أنواع العدالة و مضامينها	11 11 13 15 17 18 19 19 20 23

الفصل الثاني: فلسفة العدالة عند راولز	
المبحث الأول: فينومينولوجيا العدالة الراولزية.....	**26**
• المجتمع و قانون الإنصاف الأخلاقي.....	**26**
• روح المواطنة بين الإلزام القانوني و الالتزام الخلقي.....	**29**
• فكرة البنية الأساسية.....	**31**
• الوضع الأصلي و حجاب الجهل.....	**32**
المبحث الثاني: مبادئ العدالة.....	**35**
• تحديد مبادئ العدالة.....	**35**
المبحث الثالث: الليبرالية السياسية و تعددية القيم	**41**
• الإجماع المتداخل و الفضيلة المدنية.....	**44**
الفصل الثالث: ما هية قانون الشعوب	
المبحث الأول: العقل العام.....	**51**
المبحث الثاني: معنى قانون الشعوب	**51**
• مبادئ قانون الشعوب.....	**52**
المبحث الثالث: نقد و تقييم فكر جون راولز.....	**56**
الخاتمة.....	**56**
قائمة المصادر و المراجع	

مقدمـــة

لقد استقطبت فكرة العدالة و لفترة طويلة من الزمن اهتمام المفكرين على مر الحقب الفكرية التي قطعها العقل الإنساني، حيث ربطها فلاسفة الاخلاق بمجالهم الخاص، بينما ارتبطت عند بالمسلمين بالتشريع، و في الوقت نفسه فإن العلم القانوني يدرك تماما أن العدل يرتبط ارتباطا وثيقا بالقانون،و لهذا فليس مدهشا أن يسعى رجال القانون بدورهم لتعريف طبيعة العدل، و تميزه في نطاق القانون. ورغم محاولات فلاسفة الاخلاق و القانون لوضع الظوابط العامة لنظرية متكاملة في العدل، تحدد عناصره ومبادئه فإن الفكر الإنساني عموما، و القانون بخاصة لا يزال عاجزا عن تحديد طبيعة العدل.

أما في التقدير العام فيعتبر تحقيق العدل أعظم هدف في الحياة الإنسانية و هذا تحتل المقولات المتعلقة بالعدل و الظلم مركز الصدارة في المناقاشات السياسية الحديثة المتعلقة بالقانون و السياسة الاجتماعية و التنظيم الاقتصادي. و من جهة أخرى، تعتبر مشكلات التفاوت في امتلاك الثروة الاقتصادية، و كذلك أشكال المعاناة الناتجة عن قمع الدولة، من الأمور التي تثير مسائل شتى، ليس لكونها خطأ بل لأنها غير عادلة، فمنذ فجر التاريخ و الصراخ يملأ أجواء الكون للمطالبة بالعدل و لكن رغم أن الجميع يلجأون للعدل في كل منقاشة للمسائل الاجتماعية، فنادرا ما نجد محاولات الاجابة على ما هو العدل؟.

لهذا كله فقد تعددت تعريفات العدالة داخل كل مجتمع، بيد أنها تتفق في جوهرها داخل المجتمع الواحد بالرغم من اختلاقها من حيث الجوهر أحيانا من مجتمع لآخر، إذ أن هناك خصوصية تاريخية و مكانية لمفهوم العدالة فما هو عادل في فترة زمنية أخرى، فلكل مجتمع خصوصيته ولكل فترة زمنية خصوصيتها أيضا. تعرف العدالة عموما بأنها عملية دائمة دائبة لإيتاء كل ذي حق حقه دون المساس بمصالح الغير، فالعدالة إحساس يبعث على رضا النفس بكل ما يدفع الجور، و يزيل الشعور بالظلم، و قد يتحقق بالمساواة، و المساواة تكون في تصنيف الشيء إلى نصفين، يتساويان إذا وقع التنصيف في وسطه بحيث لا يزيد أحد النصفين عن الآخر، و لا ينقص عنه، فالعدالة إذا هي شعور كامن في النفس يكشف عنه العقل السليم، و ينطبق به الضمير المستنير و يهدف إلى إعطاء كل ذي حق حقه دون الجور إلى الآخرين، و لما كانت العدالة تنبع من إحساس يتصل بالعقل أو الضمير، فأن الإحساس اتخذ صورا مختلفة عند الشعوب، و لذلك

تعددت مصادر العدالة بتعدد هذه الصور. حيث كان مصدر العدالة عند اليونان هو قانون الطبيعة و عند الرومان كان مصدر العدالة قانون الشعوب، ثم أصبح مصدرها بعد ذلك القانون الطبيعي، ذلك من خلال العصر العلمي حينما غزت الفلسفة اليونانية الفقه و القانون الروماني بينما مصدرها عند الإنجليز هو ضمير الملك.

العدالة هي الضمان الأكيد لاستمرار العيش في أي مجتمع، فعليها تقوم المعاملات والعلاقات بين الأفراد و الجماعات كذلك المجتمعات. ينشدها الجميع حاكمون و محكمون، ودونها ينقلب المجتمع إلى فوضى ويعم الاضطراب و الظلم و الجور، و تعد العدالة بمثابة الحد الفاصل الذي يبين ما للفرد و ما عليه من حقوق وواجبات تحول بذلك دون سيطرة الأقوياء على الضعفاء و دون استغلال الأذكياء للدهماء. وتعتبر العدالة مقياسا يتم الحكم من خلاله على نظام اقتصادي أو إجماعي أو سياسي، فمتى كان النظام عادلا نال تأييد الجماهير و مساندتها، و متى كان جائرا وجد غضب الجماهير و تذمرها وتظاهرها، فهي مرآة صادقة تعكس حال المجتمع و تدل على مدى رقيه و تقدمه وانحطاطه وتأخره فبمقدار ما تتحقق العدالة و تقترب المثل الأعلى يمكن الحكم على المجتمع بأنه متطور أو متقدم و بقدر ما تبتعد المجتمعات عن العدالة بقدر ما نحكم عليها بالتخلف و الانحطاط، فالعدالة إذ هي الهدف المنشود لكل مشروع أو برنامج، و هي الغاية التي ينبغي الوصول إليها، أو الاقتراب منها.

من التساؤلات التي تخترق الأفق النظري للنظام الليبرالي باعتباره تجسيدا لنهاية التاريخ في تقدير **فرانسيس فوكوياما** نجد الاستفهام التالي: هل من الممكن أن يتضمن النظام الليبرالي الحر تطبيقات حقيقية للعدالة ؟.

يعتبر الفيلسوف الأمريكي "جون **راولز** **John Rawls** (1921-2002) من أهم المنظرين للعدالة كنظرية و تطبيق، ذلك أنه عندما ترجم مؤلفه لأول مرة أحدث ذلك نقاشا محتدما في العالم القاري، و قد حدث الشيء نفسه في العالم الأنجلو سكسوني بحيث أثار كتابه نظرية العدالة نقاشات كبيرة يصعب الإحاطة بها، إذ أنه في الولايات المتحدة الأمريكية كانت الفلسفة الأكثر وروجا، بالإضافة إلى هذا لا يمكن إحصاء الكتب التي كتبت عن هذه النظرية. و إلى حدود عام 1971كانت الفلسفة الأنجلوسكسونية خاضعة للفكر التحليلي مكرسة بذلك للمنطق الفلسفي الابستمولوجي، أما الفلسفة السياسية فكانت غير مؤثرة بشكل عميق في التقليد الأنكلوسكسوني

حيث بقي المذهب الذهني هو المؤثر من الناحية الأخلاقية و السياسية، إلا أنه مع نظرية **راولز** للعدالة عرفت الفلسفة السياسية تجديدا و تحديثا. ينصب اهتمام **راولز** فيما يتعلق بالعدالة على المجتمع و خاصة المؤسسات التي يتشكل منها المجتمع، حيث يرى الفيلسوف أن المجتمع يتكون من مجموعة من المؤسسات التي تعد بمثابة البنية الأساسية له. في مقدمة تلك المؤسسات يأتي الدستور الذي ينظم القواعد المسيرة لشؤون الحياة بالمجتمع. و يبدأ **راولز** بتعريفه لأبسط الوحدات المشكلة للمجتمع و في المؤسسة، التي يعرفها بأنها نظام عام من القواعد التي تحدد كافة الحقوق و الواجبات المتعلقة بتسيير العلاقات بعضهم البعض و كذلك علاقاتهم بالمجتمع ككل. وحيث توجد تلك المؤسسات يتواجد الأفراد مجموعات ، تربطهم تلك القواعد و النظم علاوة إلى هذا يرى أيضا **راولز** في كتابه نظرية في العدالة أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية ،كما الحقيقة بالنسبة للنظريات ،فالعدالة التي يقصدها **راولز** ليست إلا فكرة الصلاح في العلاقة مع الآخر، فالعدالة تظهر حيث يوجد إنسان في علاقته مع إنسان آخر. فالفرد لا يمكنه أن يتساءل على فكرة العدالة إذا كان وحيدا أي حتى ينظم إليه إنسان آخر.

الإشكال الذي يتناوله بحثنا هو كالتالي:

إذا كانت إشكالية العدالة هي من أمهات المسائل التي بقيت تطرح باستمرار في الأزمنة المعاصرة، فكيف و ما هي الوسائل المعرفية و المنهجية التي وضعها **راولز** لصياغة تصوره البديع للعدالة، و إلى أي حد يمكن التسليم بجدية هذا المشروع الجديد؟.

لتوضيح محتوى بحثنا سأعرض عليكم باختصار الفصول و المباحث التي تناولها بحثنا. تطرقنا في الفصل الأول إلى تحديد المصطلحات و التعرف على **جون راولز** و أهم أعماله فحسب ما أعتقد أنه لا يمكن الحديث عن فكر الفلسفي لأي فيلسوف دون معرفة أو عرض أهم أعماله.

أما الفصل الثاني فوسمناه فلسفة العدالة عند **راولز**، ويتكون من مبحثين، جاء أولهما حول أفكارراولز في نظرية العدالة، فالمطلب الأول: المجتمع وقانون الانصاف الأخلاقي، المطلب الثاني :روح المواطنة بين الالزام القانوني و الالتزام الخلقي، و المطلب الثالث: فكرة البنية الاساسية،المطلب الرابع: الوضع الصلي و حجاب الجهل، أما المبحث الثاني تناولنا فيه مبادئ العدالة عند راولز ، و الليبيرالية السياسية و تعددية القيم و رابعا حول الاجماع المتداخل و الفضيلة المدنية

الفصل الثالث و هو الأخير وسمناه بماهية قانون الشعوب، خصصنا المبحث الأول للبحث في العقل العام ،و المبحث الثاني:قانون الشعوب،و المبحث الثالث و الأخير فقد خصص للنقد الموجه لمجمل فلسفة **راولز**. أما عن محفزات الاعتناء بفلسفة العدالة عامة و فكر **جون راولز** خاصة فهذا راجع لكون **راولز** أحد الفلاسفة السياسيين القلائل الذين فتحوا نقاشا سياسيا واسعا في الولايات المتحدةالأمريكية، بين الليبرالية اليسارية المناهضة للفوارق و ما تمثله من مخاطر على التمسك الاجتماعي و التوافق السياسي، و بين المناهضة للعدالة التوزيعية و ما تمثله من مخاطر على الحريات الفردية، إلى جانب هذا الدافع لدي دافع قوي و هو كونه واقعي و اهتمامه بالمشاكل الاجتماعية بما فيها موضوع العدالة التي قل ما نجده مهتم من طرف الفلاسفة.

لقد لاقتنا أثناء إنجازنا لهذا البحث مجموعة من الصعوبات التي نكتفي بتقرير بعضها التي نكتفي بتقرير بعضها و منها، قلة المراجع في المكتبة، و ذلك على الرغم من أهمية الفيلسوف، و لكن ربما هذا النقص يعود إلى كون **راولز** فيلسوف معاصر .

يتضح لنا أن هدف نظرية العدالة كإنصاف هو محاولة الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بإمكانية تحقيق مجتمع عادل، يضمن لأفراده الحرية و المساواة. و يجدر الإشارة إلى أنه بالإضافة إلى كتابه نظرية في العدالة الذي حضي بالشهرة الكبيرة في الأوساط الأكاديمية لديه مؤلفه الآخر قانون الشعوب الذي هو أيضا بدوره يحتوي على الكثير من الأفكار التي سأحاول بجهدي المتواضع أن نتناولها و الاستفادة منها في أرض الواقع .

الفصل الأول:
مداخل عامة

المبحث الأول: مقاربات مفاهمية

المبحث الثاني: حياة جون راولز و أهم مؤلفاته

المبحث الثالث: كرونولوجيا فكرة العدالة و أنماطها

I- مقاربات مفاهمية

1- الليبرالية

يعتبر مصطلح الليبرالية من بين المفاهيم المتداولة بكثرة في حقل النظرية السياسية المعاصرة، و «الليبرالية في اللغة (libéralisme) معناها التحررية أو (libéral) صفة معناها كريم، سخي، متسامح، متحرر، تحرري، ليبرالي، العضو في حزب الأحرار»[1].

أما من الناحية الاصطلاحية فتعني الليبرالية مذهب الأحرار عند أغلب الباحثين والمفكرين، كما توصف أيضا بأنها إنشاء لحكومة برلمانية يكون فيها حق التمثيل السياسي لجميع المواطنين وحرية الكلمة و العبادة، وإلغاء الامتيازات الطبقية، وحرية التجارة الخارجية، وعدم تدخل الدولة في شؤون الاقتصاد إلا إذا كان هذا التدخل يؤمن الحد الأدنى من الحرية الاقتصادية لجميع المواطنين قد تفهم الليبرالية من زاوية ضيقة كما يمكن أن تفهم أيضا بمعنى أوسع، فمن جهة المعنى الواسع، فيمكن القول أن معنى الليبرالية الفردانية و الدستورية تشكل أساس التوافق الدستوري الذي يشترك فيه معظم أحزاب التيار« أما من جهة المعنى الضيق، فتعرف الليبرالية أنها مذهب يتبناه عدد من الأحزاب الديمقراطية المميزة عن الديمقراطية المحافظة اليمينية والأحزاب الاشتراكية اليسارية»[2].

تجدر الإشارة إلى أن الليبرالية متداخلة في كثير من ميادين الحياة، فهي تسري بسرعة عجيبة في المجتمعات و في أغلب ميادين الحياة. كما أنها أثرت منذ ظهور مفاهيمها على الساحة الفكرية، و أصبحت لها تمثلات مختلفة في مجالات متعددة، فالليبرالية بهذا شملت مجالات مختلفة من بينها السياسية، التي أصبحت فيها الليبرالية في بداياتها تعني نوعا خاصا من التحرر السياسي، و نجد في موسوعة **لالاند** تعريفا للسياسة اليسارية على أنها «مذهب سياسي

1- **منير البعلبكي**، المورد القريب قاموس إنجليزي-عربي، ط5، (بيروت:دار العلم للملايين، 2004)،ص.،ص.، 230-231

2- **ستفين دي تانسي**، علم السياسة الأسس، تر.، رشا جمال، مراجعة، جمال عبد الرحيم ،ط.1،(بيروت:المركز الثقافي العربي،2002)، ص.،16،.

يرى أن من المستحسن أن تزاد الى أبعد حد ممكن استقلالية السلطة الإجرائية التنفيذية و ان يعطي المواطنين أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسف الحكم».[1]

من بين التفرعات التي إنبثقت عن الليبرالية في شكلها السياسي نجد الليبرالية الاقتصادية، وهي«مذهب اقتصادي يرى أن الدولة لا ينبغي لها أن تتولى وظائف صناعية و لا وظائف تجارية، و أنها لا يحق لها التدخل في العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الأفراد والطبقات أو الأمم»[2]، و يدخل في الجانب الاقتصادي للحرية التي يطالبها الليبراليون، الحرية في انتقال البضائع و رؤوس الأموال و العمل و المنافسة. و منه يمكن القول بأن الليبرالية الاقتصادية تؤمن بأن الاقتصاد تحكمه قوانين ثابتة تقوم على قوى قادرة على تنظيم السوق دون تدخل الدولة إلا في حالة الضرورة فيجب أن يكون ذلك التدخل في أضيق حدوده.

نستخلص أن الليبرالية الاقتصادية وثيقة الصلة بالليبرالية السياسية، و يعتقد الليبراليون بأن الحكومة التي تحكم بالحد الأدنى يكون حكمها هو الأفضل و أن الاقتصاد ينظم نفسه بنفسه، إذ ما ترك بمفرده حرا، و يرون أن تنظيمات الحكومة ليست ضرورية، و لعل أبرز النظم الاقتصادية الليبرالية هو نظام الرأسمالية التي رتب أفكارها المنظر الاقتصادي الاسكتلندي **أدم سميث Adam Smith** في كتابه أصل ثروة الأمم، و كثيرا ما «تختصر الليبرالية الاقتصادية بالشعار الشهيرlaissez passer, laisser faire، أتركهم يتنقلون، أتركهم يعملون، العبارة الأولى تطرح مسألة حرية الإنتاجو الثانية مسألة حرية التجارة »[3].

إذا تحدثنا عن بعض الميادين التي تمسها الليبرالية بما فيها الليبرالية الاقتصادية و الليبرالية السياسية، فما يمكن فهمه و استنباطه حسب المؤلفين هو أن «المجتمعات الليبرالية موسومة بحرية الدين، و الضمير، و الانفتاح، و التسامح المنتشر انتشارا واسعا و القدرة على التعاون و برغبة المواطنين في تحمل المسؤولية عن أفعالهم...»[4].

1- **أندريه لالاند**، موسوعة المصطلحات التقنية و النقدية للفلسفة ،ترجمة خليل أحمد خليل، ،ج2، (بيروت: عويدات للطباعة و النشر، 2001)، ص.،725.

2- المرجع نفسه.

3- **موريس دو فرجيه**، المؤسسات السياسية و القانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة جورج سعد، ط1 ، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع،1992) ،ص.،184.

4- **ريشارد ،كوك، كريس، سميث**، انتحار الغرب، ترجمة محمد محمود، ط.1، (بيروت:مكتبة المنتدى العام، 2009)، ص.،187.

يعتقد بعض المفكرين بأن الليبرالية تنتج حياة أطول، و أصح و راحة أكثر و حرية، وتمييز و بالنفع، و يقول **عبد الله العروي** في سياق حديثه عن الليبرالية مايلي**:** «الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ و المنتهي، الباعث و الهدف،الأصل و النتيجة في حياة الإنسان و هي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمح في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر، و شرح أوجهه ولتعليق عليه »[1].

2- الديمقراطية

من المفاهيم المتداولة في متن الفكر الليبرالي نجد مفهوم الديمقراطية، و هذه الأخيرة في في الأصل كلمة يونانية مركبة من لفظين هما "démos" و معناها شعب، و « kratos »ومعناها سلطة أو حكم، فإذا جمعنا بين اللفظين صار المعنى: سلطة الشعب، أو حكم الشعب.و هي في الاصطلاح«حكومة الشعب بواسطة الشعب و لمصلحة الشعب » [2].

أما الديمقراطية بمعنى أوسع فهي نظام اجتماعي له تطبيقات سياسية يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع و الدولة وفق مبدئي المساواة بين المواطنين و مشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة، و أساس هذه النظرة هو المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية «و هذا هو الاتجاه الكلاسيكي المعياري، الذي يجعل من الديمقراطية فلسفة سياسية يبنى عليها نظام و يمثل هذا الاتجاه **جون لوك، جون جاك روسو و جيفرسون.**»[3].

حري بنا أن نشير إلى الديمقراطية، على تعدد أصنافها تعتمد على حكم الأغلبية، يتمثل أولها في الديمقراطية المباشرة، حيث«كانت الدول الديمقراطية الأولى ديمقراطيات مباشرة، بمعنى أن أولئك الذين يخول لهم التصويت يعملون على مناقشة كل قضية و التصويت عليها

1- **عبد الله ،العروي**، مفهوم الحرية، ط6، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002)،ص.،39.
2- **محمد كامل ،ليلة**، النظم السيسية (الدولة و الحكومة)،ط 1،(بيروت: دار النهضة العربية، 1970)، ص.ص.،34-35.
3- **محمد أحمد علي مغني**، نقص الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية،ط1.،(بيروت:المنتدى الإسلامي، 2002)، ص.13.

بدلا من انتخاب من ينوب عليهم في ذلك»[1]. وهناك مصاعب في تطبيق هذه الطريقة أي أن يصوت عدد كبير من الشعب على مختلف القضايا، برغم وجود إمكانية الاتصالات الإلكترونية لتحقيق ذلك كما يتطلب من الناخبين فهما جيدا للقضايا التي سيكون عليهم الإدلاء بأصواتهم بصددها، و هذا الأمر يتطلب وقتا و برنامجا تعليميا كما أنه يستحيل أن يكون المواطنون على قدم المساواة في تفهمهم لتلك القضايا.

يضاف إلى الصنف الأول من الديمقراطية نمط ثاني هو الديمقراطية التمثيلية، و « تنعقد في إطار هذه المنظومة انتخابات يختار من خلالها الناخبون ممثليهم المفضلين، و من هذا المنطلق يقوم هؤلاء الممثلين أو النواب بأدوارهم في عملية صنع القرارات اليومية، و هي تنظم بدورها وفق نوع من المبادئ الديمقراطية»[2]. هناك العديد من الطرق التي يتم عبرها تنفيذ هذه الانتخابات، فمنها ما يتطلب قرار الأغلبية، و منها كما هو الحال في **بريطانيا** يعمل بنظام الأعلى نسبة الذي ينتج انتخاب النائب حتى و لم يحصل على أغلبية الأصوات، فغرض هذه المنظومة هو أن يحكم الشعب نفسه.

يقودنا الحديث عن فكرة الديمقراطية إلى استقصاء جذورها التاريخية التي تعود إلى المرحلة اليونانية، حيث «يعد فلاسفة الإغريق أول من استنبط فكرة الديمقراطية، فقد أشار أفلاطون إلى أن مصدر السيادة هو الإرادة المتحدة المدنية أي للشعب. و نجد الحكومة الديمقراطية في تصنيف **أرسطو** للحكومات حيث قسمه إلى ملكية أرستقراطية، و جمهورية وكان يقصد بالحكومة الجمهورية الحكومة التي يتولى زمان الأمور فيها جمهور الشعب» [3].

إن ما ينبغي توضيحه في هذا السياق هو حديث الفلاسفة الاغريق عن النظام الديمقراطي دون اعتباره كنظام أفضل لسياسة المدينة، فأفلاطون مثلا كان بمثابة الغريم الناقم على الديمقراطية و المكرس المحافظ على النظام الطبقي الأثيني وفقا لمتطلبات الطبية البشرية.

1- **نيغيل واربورتون**، فلسفة الأسس، تر.،محمد عثمان، مر. سيمر كرم، ط1، (بيروت:الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، 2009)، ص.،123.

2- **نيغيل واربورتون**، المرجع نفسه، ص.،124.

3-**ثروتبدوي**،أصول الفكر السياسي، (القاهرة : دار النهضة العربية، 1970)، ص.، 85.

اهتم الفلاسفة الأوربيين بالفكر الديمقراطي في العصر الحديث و بدأ يظهر ذلك جليا في الآراء السياسية **لجون لوك** و**جان جاك روسو** صاحب كتاب العقد الاجتماعي، و**مونتسكيو** صاحب نظرية الفصل بين السلطات. استمرت هذه التيارات الفكرية تدعو إلى النظام الديمقراطي حتى القرن الثامن عشر بحيث ظهر تيار يدعو إلى التطبيق العملي للديمقراطية، و إقامتها عن طريق الثورة و تحقق ذلك حينما قامت الثورة الفرنسية التي نقلت الديمقراطية من الجانب النظري و الفلسفي الى الجانب العلمي، و أصبحت الديمقراطية منذ ذلك التاريخ مبدأ قانوني، ونظام للحكم.

3-العدالة

العدل لغة معناه المساواة الإنصاف، و مفهومه البسيط هو إعطاء كل ذي حق حقه، أما المفهوم العميق فهو يتمثل في مجموعة القواعد التي يكشف عنها العقل و يوفي بها الضمير و يرشد إليها النظر الصائب، فهذه القواعد هي روح العدل أو هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فالعادل بالجملة «من شأنه أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية و يحكم على نفسه بما يحكم على غيره ويجعل حكمه مجردا من العواطف، خاليا من الغرض و العبث و الأنانية، فكل من كان صادق الحكم، مريدا للخير، منها عن فعل القبح، و عن الإخلال بالواجب كان عادلا»[1].

إذا نظرنا إلى العدالة بمعناها الحقيقي فهي تدل على النظام الفعلي الناجح الذي يمكننا من معرفة القيمة التي يستحقها كل شخص هذا من جهة، و من جهة أخرى هو الرغبة في إقامة هذا النظام و الحفاظ عليه، إذا فلا عدالة إلا بالإنسان للإنسان، ذلك أن العدالة هي أولا :« إبداع إنساني شأنها شأن سائر القيم كافة. و هي ثانيا، لا يمكن أن تنطبق إلا على كائنات قادرة على أن ترغب في الحفاظ على وجودها الخاص ...»[2].

للعدالة عدة معاني، فمثلا يرى **هيجل** أن تحقيق فكرة العدالة يقوم على تطبيق القانون الذي يكون أساسه من صنع الدولة (أي إرادة الحاكم)، فالدولة هي التي تجبر الأفراد على احترام القانون و طاعة الدولة بما لها من وسائل الإكراه لأجل تحقيق العدالة. و يرى جون

1- **جميل صليبا**،المعجم الفلسفي، ج2، (بيروت:دار الكتاب، 1982) ، ص.،58.
2- **ريمون بولون**، الأخلاق و السياسة، تر.، عادل العطا، ط2،(دمشق: دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، 1992)، ص.،313.

ستيوارت ميل في كتابه أسس الليبرالية السياسية أن للعدالة بشكل عام جانبين أساسين ينظر غليها من خلالهما، فهناك من « اختار أن ينظر إلى العدالة من زاوية ما يناله الفرد، أما الآخر فقد اختار أن ينظر إليها من زاوية ما يجب على المجتمع أن يقدمه و كل منها لا يمكن الرد عليه من الزاوية التي ينظر منهما»[1].

أما من المنظور الاجتماعي فيمكن أن تعدّ العدالة واحدة من أكثر الموضوعات قدسية وشيوعاً في السلوك الاجتماعي. ويمكن أن تتخذ وجوهاً متضاربة جداً حتى ضمن المجتمع الواحد، فأينما كان هناك أشخاص يريدون حصص من موارد يراد توزيعها، و العامل الجوهري المحرك لعملية اتخاذ القرار سيكون أحد وجوه العدالة. وللعدالة سيادة على غيرها من المفاهيم المقاربة، كالحرية والمساواة و ذلك لأنها لا تقف عند حد معين بل تقف دائما تقبع دائما في وسط هذا الخط التواصلي الرفيع المشدود بين الحرية و المساواة « فقد يطالب الناس بمزيد من الحرية، وفجأة يضطرون إلى التوقف عند حد معين حتى لا تـنقلب الحرية إلى نقيضها، إلا أنهم لا يستطيعون التوقف عن محاولة أن يكونوا عادلين، ولا يستطيع أي مجتمع أن يصل الى درجة الإشباع في تحقيق العدل، لأنه لا يوجد حد نهائي للعدالة، فالعدالة بهذا المعنى هي الخير العام الذي يستطيع تـنظيم العلاقة بين مفهومي الحرية و المساواة، إذ يكفل الموازنة بين الطرفين»[2].

مع ذلك، فإن الظلم رافق وجود الإنسان منذ بداياته، فقد ظهرت التفرقة بين الناس، ونشأت بالدرجة الأولى عن مفهوم المِلكية الذي يعتمد على الأنانية والمصلحة الفردية، فمنذ أن انتقل المجتمع البدائي إلى مجتمع تـنظيمي اختفت المساواة و أُلغيت لأن جماعة من الأفراد تملكوا الأرض واستغلوا غيرهم. «وبمرور الزمن صار لهم قانون يحميهم من كل عقاب، ويحافظ على مصالحهم، ويقر بشرعية الفروق المادية بين الفئات الاجتماعية. فتحولت هذه الفروق بالتدريج الى فروق معنوية أصيلة. والواقع أن الإنسان دفع ثمناً غالياً لارتقائه إلى أشكال اجتماعية أكثر تعقيداً، إذ ترتب عن المهارة وتوزيع العمل تغرب الإنسان وانفصاله لا عن الطبيعة وحدها، بل

1- **جون ستيوارت مل**، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة و تعليق إمام عبد الفتاح، إمام ميشيل متياس، (القاهرة: مكتبة مدبولي،1996)، ص.، 804.

2.**احمد جمال ،ظاهر**، دراسات في الفلسفة السياسية،(عمان:دار مكتبة الكندي للنشر،1988)، ص.، 186 .

عن نفسه أيضاً، فأصبح النظام المعقد للمجتمع يعني أيضاً تحطيم العلاقات الإنسانية، إذ كان معنى زيادة الثروة الاجتماعية في كثير من الحالات زيادة فقر الإنسان »[1].

4- النفعية

نزعة أخلاقية تقول بأن القيمة الأخلاقية للفعل يتحدد بمقدار إسهامه في النفع العام و« يدخل تحت هذا المفهوم بعض المذاهب أو المواقف الفكرية القائلة بأن النفع هو المبدأ الوحيد الذي تأسس عليه الأفعال و الأبحاث من بين النفعيين المشاهير الإنجليزي **جيريمي بنتام** (القرن الثامن و التاسع عشر) و هو الذي إيجاد حساب الذائن يكون دليلا أخلاقيا ثم تواصلت النفعية مع ستيوارت ميل حتى التقت مع ذرائعية **وليام جيمس** و أتباعه»[2].

المنفعة حسب **أندريه لالاند** هي مبدأ جميع القيم (علمية كانت أو عملية)، و حسب **بنتام** المنفعة هي علاقة بين الذات و الموضوع و يستند مبدأ المنفعة إلى حقيقتين: الأولى ذاتية و هي القول بأن تقدير سعادة الفرد يرجع إلى الفرد نفسه، و الثانية موضوعية و هي القول بأن الناس يشعرون في الشروط نفسها بلذة واحدة. و حسب **جون ستيوارت ميل** فإن مبدأ مذهب المنفعة هو توفير أكبر قسط من السعادة .

1. **ارنست فيشر**،الاشتراكية والفن. ترجمة أسعد حليمان،(بيروت:دار القلم،1980)،ص.،ص.، 69.68
2. **يوسف الصديق**،المفاهيم و الألفاظفي الفلسفة الحديثة:ط2(تونس:الدار العربية للكتاب،1976)، ص. ،220

II- حياة جون راولز و أهم مؤلفاته

ذكر **روجي بولون كري** في كتابه الموسوم **بجون راولز (حياته، مؤلفاته، مفاهيمه)** أن **جون راولز John Rawls** قد ولد بالتيمور عام 1921 و توفى عام 2002.كان والده محاميا بارزا والدته رئيسة الفصل من رابطة الناخبات. درس في جامعة برينسنون و تأثر **بفجنشطاين** و **ترمان مالكوم** و هو فيلسوف و بروفسور في جامعة هارفارد و يقال بأنه اشتغل في التدريس أكثر من ثلاثين عاما.و بعد إعتزل بين أفراد أسرته حيث له زوجة **مارغريت فوكس** و **رافيلد رولز**، وأربعة أطفال أن و **رافيلد**، و **روبرت لي**، **ألكسنود إيموري**، **فوك إلزبيت**، و أربعة أحفاد. توفى في 24 نوفمبر 2002 بأزمة قلبية بعد أن تعرض بسلسلة من السكنات الدماغية التي تركته غير قادر على العمل.

في عام 1971 جمع فكره في كتاب ضخم سماه نظرية العدالة و في عام 1973 كان له كتاب أخر بعنوان الليبرالية السياسية برغم من أن كتاب نظرية العدالة صنف و كأنه ميثاق للحركة الاجتماعية الديمقراطية الحديثة، غير أن ما لوحظ على **جون راولز** هو محاولة تبرير سياسات إعادة توزيع الضرائب. يمكن القول بأن المكانة التي حضي بها **راولز** راجعة الى إبداعه الفكري، و قد تبين ذلك في مؤلفاته العديدة و منها:

- العدالة و الإنصاف، عام 1958، مقال في الفلسفة.
-البنية الأساسية و الموضوع عام 1977.
-مقالة"قانون الشعوب"1993.
-كتابه قانون الشعوب،1999».[1]

1- **Rouge-pulloncyrille, JohnRawls** ,vie-œuvre-concepts, (Paris :édition ellipsesmarketing,2003),p,p.,4 -5- 6.

III- كرونولوجيا فكرة العدالة و أنماطها

*العدالة في الفكر القديم:

وجدت العدالة منذ اقدم العصور رموزاً لها في الأساطير والشعر والنحت والعمارة، و هذا «بوصفها مطلباً جوهرياً يثير بشكل صارخ أو صامت أي إنسان على أساس قوة وجوده ويعبّر في الوقت ذاته عن الشكل الذي يتحقق في إطاره ذلك الإنسان »[1]. فمن الناحية التاريخية، يعد إنسان وادي الرافدين أقدم مشرعي لأحكام العدالة، «اذ أن الشرائع العراقية القديمة تسبق أقدم ما هو معروف من شرائع وقوانين في سائر الحضارات الأخرى كالفرعونية و الاغريقية والرومانية بعشرات القرون»[2]. لقد وضع الإنسان العراقي القديم تصور اته لموضوع العدالة والظلم في صميم نظرته للآلهة والكون والإنسان. فارتبطت العدالة لديه بالنظام مثلما ارتبطت قيم الخير كلها به وارتبط الظلم بالفوضى مثلما ارتبطت قيم الشر كلها به، ولأن إنسان وادي الرافدين أدرك علاقة الشمس بنشاطات الحياة المختلفة، فقد عدها إلها للحق والعدل، ومزيلا للغموض، وكاشفاً للحقائق. فإله العدالة هو إله المعرفة نفسه، و على هذا الأساس « كان العراقيون يحتفلون في العشرين من كل شهر بعيد مكرس لإله العدالة ((شمس)) الذي أنجب ولدين هما ((كيتو)) و((ميتسارو))، أي العدالة و الحق» [3].

لكن العدالة بهذا المفهوم ظلت امراً مرهوناً بخدمة الإنسان للآلهة وإرضائه لها فقط. فإذا ما حصل على العدالة فذلك لأن الآلهة منّت عليه بذلك، لا لأنه يستحقها، «أما فكرة أن العدالة شيء من حق كل إنسان فلم تأخذ بالتبلور البطيء الا في الألف الثاني قبل الميلاد، وهو الألف الذي ظهرت فيه شرائع ((حمورابي))»[4]، إذ يذكر هذا الملك البابلي الذي تولى الحكم خلال المدة (1792-1750) ق.م، في مقدمة شريعته: «إن الآلهة أرسلته ليوطد العدل في الأرض وليزيل الشر والفساد بين البشر، ولينهي استعباد القوي للضعيف، ولكي يعلو العدل كالشمس

1. **بول، تيليش**، الحب والقوة والعدالة. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد،(القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر،1981)، ص.30.84.
2. **يوسف ،حبي**،الإنسان في أدب وادي الرافدين،(بغداد: سلسلة الموسوعة الصغيرة ،1980) ، ص.،58.
3. **عبد ،الرضا**، الطعان ،الفكر السياسي في العراق القديم، (بغداد: دار الرشيد للنشر1981،) ، ص.،538.
4. **هـ. فرانكفورت؛ وهـ. أ. فرانكفورت؛ وجون أ. ولسن ؛ وت. جاكوبسن**،ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا،(بغداد: مكتبة دار الحياة، 1980)، ص.، 245-246 .

وينير البلاد من أجل خير البشر، ويجعل الخير فيضاً وكثرة »[1]. أضحى الناس منذ ذلك العصر يشعرون بأن العدالة حق مشروع لا منّة شخصية، إلا أن هذا الرأي عن كون العدالة شيء من حق كل إنسان كان لا بد ان يناقض نظرة الناس آنذاك إلى الدنيا، فبرزت الى الوجود مشكلات أساسية، كتبرير الموت، ومشكلة الإنسان الفاضل الذي يقاسي البلايا بالرغم من فضيلته. كان وراء هاتين المشكلتين إحساس عميق بالألم والمأساة. فجاءت ((ملحمة كالكامش)) في أوائل القرن الثاني قبل الميلاد تعبيراً عن سخط مكتوم وإحساس دفين بالظلم، منشؤه الفكرة التي تبلورت آنذاك عن حقوق الإنسان والمطالبة بالعدالة في الكون، « فالموت شر، بل هو العقاب الأكبر، فما الداعي الى موت الإنسان اذا لم يكن قد اقترف إثماً؟ ولا تنتهي هذه الملحمة الى خاتمة هادئة، بل تبقى عواطفها في احتدام و سؤالها الحيوي بلا جواب»[2].

فأصبحت هذه المشكلة الأخلاقية بعناصرها الاستفهامية والاستنكارية والتبشيرية نقطة انطلاق للأديان والفلسفات و الايديولوجيات التي ظهرت فيما بعد في مختلف الحضارات وحاولت الخوض في ماهية العدالة وغايتها وأساليب تحقيقها عملياً. وبرغم ان الناس على العموم ظلوا يقرون في كل عصر بأنهم لم يفلحوا في تحقيق العدالة بعد، إلا أن التاريخ البشري يمكن النظر إليه بوصفه تاريخ مقاومة الظلم، وتاريخ الصراعات الدامية من أجل فرض معيار موحد للعدالة، إذ ظل الإنسان ينشد العدالة في كل زمان، مستخدماً في ذلك كل وسائله، ومنها أبسط ألفاظه وأعمق أفكاره على حد سواء، لكن هذا المعيار ظل منيعاً على التحديد أو الاتفاق.

***تمثلات العدالة وتقلباتها:**

العدالة مفهوم يكتنفه الغموض، إذ يرى بعض المفكرين أنه يظل تجريداً في عالم العقل لا سبيل لتطبيقه في عالم الواقع، «وأن ما جرى تطبيقه من العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ما هي إلا محاولات يقصد من ورائها الحفاظ على الحقوق التي أقرها القانون الطبيعي والأخلاقي»[3]. ويذهب بعض المفكرين مذهباً متفائلاً بقولهم إن الطبيعة البشرية قد ارتقت عبر التاريخ مما خلق لدى الإنسان نوعاً من الرقابة الذاتية التي تلزمه باحترام قاعدة:

1. **جمال ،مولود ذيبان**،تطور فكرة العدل في القوانين العراقية القديمة: دراسة قانونية مقارنة، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة2001). ، ص.، 122.
2. **هـ. فرانكورت و آخرون**، مرجع سبق ذكره، ص.،246-251.
3. **أحمد، جمال ظاهر**، مرجع سبق ذكره، ص.،176.

«عامل الآخرين بمثل ما تحب أن يعاملوك به، ومن ثم أصبح يمتلك شعوراً داخلياً بالعدل»[1]. ويتبنى آخرون موقفاً نسبياً بقولهم «إن العدالة ما هي إلا تجلٍ لنفوذ الأقوياء في أي زمان، فالأفراد الأكثر قوة يصبحون أكثر نجاحاً، وفي النهاية يقنعون أنفسهم والآخرين بأن وسائلهم في تحقيق الأرباح والمحافظة على مكانتهم ليست مقبولة فحسب، ولكنها مرغوبة وأخلاقية وعادلة أيضاً »[2].

وينظر إلى العدالة من منظورات فلسفية واجتماعية مختلفة، فهناك العدالة القائمة على فكرة «الحق Right وهناك العدالة القائمة على فكرة الخيرGood»[3]. و اذا كان تحقيق مفهوم إعطاء كل ذي حق حقه يقوم على فكرة ان استحقاق الإنسان لحقه يعود لمجرد كونه إنساناً، سميت عندها العدالة بـالعدالة الطبيعية Natural Justice. أما اذا كان استحقاق الإنسان لحقه يقوم على قاعدة عامة يقبلها مجتمعه، فسميت عندها العدالة بـالعدالة الاتفاقية Conventional Justice. وإذا كان هذا الحق يستند الى قاعدة تجعل من ينتهكها مسؤولاً عن فعله أمام سلطة عمومية، سميت عندها بـ العدالة القانونية. وتشير عدالة التبادل Commulative Justiceإلى تلك العلاقات التعاقدية التي تلزم كل فرد أن يعطي غيره حقه كاملاً دون التفات لقيمته الشخصية أو مكانته الاجتماعية « بينما تحكم العدالة التوزيعية Distributive Justice توزيع المكافآت وتعيين العقوبات»، أي تحدد استحقاقات الفرد من مكافأة او قصاص»[4]. وتعني العدالة الاجتماعية Social Justice«نوعاً من المساواة له أهميته الجوهرية في تحقيق الصالح العام»[5].

1. **جورج ،ماطي**،من الفضيلة إلى ما هو صحيح سياسياً مروراً بعلم الأخلاق،(مجلة الاكاديمية المملكة المغرب) ، العدد 16، 1999،ص. ص.،179-184.
2. **M. J. Lerner**The Justice Motive in Social Behavior (IntroductionJournal of Social Issues), 1975, p.,81.
3. **أحمد جمال ظاهر**، مرجع سبق ذكره، ص .،171.
4. **احمد زكي، بدوي**،معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية،(بيروت: مكتبة لبنان،1982)، ص. ،232
5. **الحسن احسان محمد**، موسوعة علم الاجتماع.(بيروت: الدار العربية للموسوعات،1999)، ص.،460 .

تمثل العدالة السياسية في وجود دستور يضمن توزيع الحرية السياسية والمساواة الاجتماعية والحقوق الطبيعية، «أما العدالة الاقتصادية فتتحقق إذا ما نجح النظام الاقتصادي في إشراك جميع الأفراد في الحياة الاقتصادية، وفي توزيع الثروة عليهم بنسب تتناسب مع عملهم وإسهامهم في الإنتاج العام»[1]. وتتوخى« العدالة الجنائية الدفاع عن المجتمع ضد الجريمة، وفي الوقت نفسه تقويم سلوك الجاني الذي خرج عن إطار المجتمع، مع ضمانها لحق كل متهم في ان يتمتع بمحاكمة تتيح له الحق الكامل في الدفاع عن نفسه حتى تنتهي المحاكمة إلى قرار سليم سواء بالإدانة أو بالبراءة»[2].

يشيع أيضاً مصطلح العدالة المطلقة أو الإنصاف Equity بوصفها عدلاً طبيعياً لاشرعياً. «فالأنصاف يوجب الحكم على الأشياء بحسب روح القانون، أما العدل فيوجب الحكم عليها بحسب نص القانون»[3].

وفي علم النفس، يستخدم« مصطلح العدالة الاجتماعية لوصف شعور معظم الناس بوجوب أن ينال الجميع استحقاقهم على أساس حاجاتهم وجهودهم»[4]. أما «العدالة المتأصلة Immanent Justice فتعني اعتقاد الطفل في سنوات حياته الأولى بوجود عقوبات تلقائية تنبثق من الأشياء بحد ذاتها»[5].

1. **أحمد جمال، ظاهر**، المرجع نفسه، ص.،176.
2. **علي نور الدين**،الآفاق الحديثة في تحقيق العدالة الجنائية في الآفاق الحديثة في تنظيم العدالة الجنائية،(القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1971)،ص،ص.،7-8.
3. **أحمد خورشيد، النوره جي**،مفاهيم في الفلسفة والاجتماع،(بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة،1990)، ص.،177.
4. **J.L. Freedman** Introductory Psychology Massachusettes:(Addison-Wesley Publishing Company, 1978)،p. ,A45.
5. **J. Piaget**،The Moral Judgment of the Child. (London: Routledge&Kegan Paul Ltd,1960)، p.,250

ويشير«الاعتقاد بعدالة العالم الى وظيفة نفسية تكيفية بالغة الأهمية، تمكّن الفرد من مواجهة بيئته المادية والاجتماعية كما لو أنها مستقرة ومنظمة. وبدون هذا الاعتقاد يصبح من الصعب على الناس أن يلزموا أنفسهم بمتابعة السلوك الاجتماعي المنظم »[1].

***أنواع العدالة ومضامينها:**

إن ما وراء القبول العام لقدسية الموقع الذي تتبوأه العدالة في المساعي البشرية، تكمن تناقضات ومشكلات ونزاعات حول طبيعة العدالة وجوهرها وأشكالها، سواء في الأحاديث العامة او في العمليات النفسية. ويمكن القول أن دافع العدالة اتخذ له أربعة أنواع لم يخرج عنها طوال التأريخ البشري:

1. عدالة الحاجات (العدالة الماركسية) :Justice of NeedMarxianيتم بموجبها توزيع الموارد بين الأفراد على أساس تلبية أكثر حاجاتهم إلحاحاً، بصرف النظر عن مداخيلهم أو أدائهم، ودون الأخذ بمبدأ التكافؤ. مثال ذلك الأسرة، إذ يقوم الأفراد البالغون فيها بتوزيع الموارد التي يكسبونها على الآخرين طبقاً لحاجاتهم لا لمداخيلهم.

2. عدالة التكافؤ Justice of Parity تظهر هذه العدالة لدى الأفراد المنتمين الى جماعة معينة، ممن يدركون أنفسهم بوصفهم وحدة واحدة، إذ يشترك الجميع في تقاسم المخرجات بالتساوي ((الفرد من أجل الجماعة، والجماعة من أجل الفرد)). عدالة الإنصاف Justice of Equity تبرز في مواقف الاعتماد المتبادل، كما في السوق، حيث يعمل الفرد على تحقيق التكافؤ بين مخرجاته واستثماراته.

3. عدالة القانون Justice of Law تعني« ان العدالة ليست أكثر أو أقل مما يقرره ممثلو السلطة القانونية للمجتمع. ويمكن توظيف الأسس التي تقوم عليها أشكال العدالة الثلاثة السابقة، في تطوير القوانين وتقويمها وتعديلها. ولكن ما أن يُسن القانون، حتى يصبح

1. **M. J. Lerner&D. T. Miller**Just World Research and Attribution Process: Look Back and Ahead. Psychological Bulletin, 85 (5),1978),p.p., 1030-1051

المحدد الوحيد لاستحقاقات الفرد في موقف معين، بصرف النظر عن حاجاته واستثماراته ومدخلاته وآرائه»[1]

يستدل من هذه التعريفات الموجزة، أن للعدالة مضامين دينية وفلسفية واجتماعية متنوعة، تتطلب فرزاً أكاديمياً متأنياً ودقيقاً لها على نحو متسلسل، وهو ما سيتضمنه الجزئان القادمان من هذه الدراسة.

1. **M. J**. LernerThe Justice Motive: Equity and Parity among Children,(Journal of Personality and Social Psychology, 29 (4),1974)p.p., 539-550.

الفصل الثاني:

فلسفة العدالة عند راولز

المبحث الأول: فينومينولوجيا العدالة الراولزية

المبحث الثاني: مبادئ العدالة

المبحث الثالث: الليبيرالية السياسية و تعددية القيم

I- فينومينولوجيا العدالة الراولزية.

تقاس جودة النظام السياسي عادة بمدى إمكانية موازنته بين مقولتين الحرية و مساواة،لأنها المؤسستين لمعاني و مبادئ الديمقراطية التي تمثل مرجعية التنظير في الممارسة السياسية،كما يبين الجانب الاقتصادي عن فعالية الدولة في تجاوز التناقضات و الفوارق الاجتماعية التي تمثل تحديا رئيسيا للمؤسسات السياسية المختلفة. خاصة ما تعلق بتوزيع المنافع بطريقة عادلة، والسؤال الذي نطرحه ما هي المعايير التي ينبغي ارساؤها من أجل الوصول إلى المجتمع العادل، وما هو السبيل الذي نتبعه لتحقيق التوزيع العادل بين أفراد المجتمع؟

يمكننا القول، ولو مبدئيا، بأن السبيل إلى تحقيق التوزيع العادل لا يتم سوى بمفهوم العدالة بما هي إنصاف، وذلك ما نجده في مشروع **راولز** الذي تضمنه كتابه الأساس نظرية العدالة الذي عالج إشكالية تجديد الليبرالية و إعادة التفكير في مستقبل الدمقراطية ذات المنحى الليبرالي والمجتمعات المعاصرة التي اختلجتها أزمنة الصراع بين الحرية و المساواة. و من هذا المنطلق يمكن اعتبار مشروع **راولز** بمثابة محاولة أصيلة لإعادة ترتيب العلاقة بين الحرية و المساواة ليستكمل بذلك الإشكالية التقليدية التي حللها بعمق **ألكسيس دوتوكفيل**Alex de Tocquevilleفي كتابه في الديمقراطية بأمريكا. هذا التصور الجديد للعدالة يحتفظ بمفهوم الحرية الذي يمثل جوهر الليبرالية مع إضافة عناصر أخلاقية جمعها **راولز** من مشارب فكرية مختلفة، و يسمى هذا التصور بالعدالة كإنصاف.

أ- المجتمع و قانون الإنصاف الأخلاقي.

يصف **راولز** نظريته في العدالة بأنها مثالية ويعني بالنظرية المثالية في العدالة الاجتماعية تلك النظرية التي تستوعب تصورا لمجتمع عادل بشكل أمثل. يعتقد **ديفيد جونستن** بأن المجتمع كما وصفه **راولز** على أنه نظام منصف من التعاون يتطلب وجود رابطة توحد الأشخاص اجتماعيا ، و في هذا الصدد يقول **ديفيد جونستون**:«دعونا نفترض أن المجتمع بشكل أو بأخر رابطة قائمة بذاتها تتألف من أشخاص يتفقون فيما بينهم على قوانين معينة تحكم ممارستهم وتعمل على تقييدها و لنفترض أن تلك القوانين تحددها نظاما للتعاون يهدف إلى تحديد منفعة من

يشتركون فيه»[1]. تتمثل الفكرة الأولية التي تضمنها مشروع العدالة الراولزية في أن المجتمع عبارة عن منظومة الإنصاف في التعاون الاجتماعي بين أشخاص أحرار و متساويين مع مرور الزمن. انطلاقا من هذا الافتراض توصل **راولز** إلى القول بأن «الأفكار التي نستخدمها لتنظيم وإضفاء بنية على العدالة كإنصاف ككل أفكار أساسية،و أكثرها أساسية، في هذا المفهوم للعدالة، فكرة المجتمع باعتباره نظاما منصفا من التعاون الاجتماعي الزمني من جيل إلى الجيل الذي يليه»[2].

من خلال نظرة **راولز** إلى المجتمع بأنه نظام منصف من التعاون يستنتج حقيقة أساسية تتلخص في أن المواطنون فيه لا يعتبرون نظامهم الاجتماعي نظاما طبيعيا ثابتا أو بنية من المؤسسات تسودها عقائد دينية أو مبادئ تراثية تعبر عن قيم أرستقراطية،و انما يجب أن يعترفوا بأن التعاون الاجتماعي يملك ملامح جوهرية ثلاثية الزاوية، و هي:

أولا: يختلف التعاون الاجتماعي عن مجرد النشاط المنظم اجتماعيا.

ثانيا:تشمل فكرة التعاون فكرة شروط تعاون منصفة كشرط التبادل أو المبادلة بالمثل أي يستفيد جميع الذين يؤدون أدوارهم كما تتطلب القواعد المعروفة بحسب ما حدد في معيار عام و متفق عليه.

ثالثا:تتخذ من فكرة التعاون أيضا فكرة المنفعة العقلانية لكل مشارك...»[3]. و لقد ناقش **راولز** مفهوم المعقولraisonnable و العقلاني rationnel فكلاهما له دور هام في فكرة المجتمع باعتباره نظاما منصفا من التعاون الاجتماعي. يعتقد **راولز** بأن المعقول هو الشخص الذي يقترح المبادئ أي يحتاج إليها لتعيين ما يمكن أن يراه الجميع شروطا منصفة للتعاون، و يحترموا هذه المبادئ حتى و لو كانت على حساب منافعهم الخاصة إذا اقتضت الظروف، و نفهم من هذا أن

1- **ديفيد جونستون**، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة، مصطفى ناصر، (الكويت: إصدارات المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 2012)، ص.،246

2- **جون ،راولز**، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، ط1، (بيروت:منتدى مكتبة الاسكندرية، 2009)، ص.،29.

3- **المصدر نفسه** ،ص.،97.

كل ما هو ليس معقول فهو عقلاني، و نقصد بذلك أن يكون لبعض سلطة سياسية أو يكون في موضع ذي ظرف أوفر حظا من ظرف غيره، عندئذ يكون عقلانيا في أن يستقبل ذلك بعض الأشخاص، و نقصد من ذلك الشخص الذي يكون في موضع ذي ظروف أوفر حظا من ظروف غيره.

ب- فكرة مجتمع حسن التنظيم.

يرى جون **راولز** في كتابه نظرية العدالة أنه من الممكن تحقيق مجتمع حسن التنظيم «المجتمع الذي يتقبل فيه كل شخص و يعي تقبل الأشخاص الآخرين لمبادئ العدالة نفسها، والذي تحترم فيه المؤسسات الاجتماعية القاعدية بدورها هي معلومة لكي تحترم المبادئ نفسها...و يملك أعضاؤها رغبة عميقة و فعالة للعمل بمقتضى مبادئ العدالة نفسها»[(1)]، و لكن السؤال الذي أثار اهتمام **راولز** هو أي نوع من الخبرة الاجتماعية ستتبدى للناس في مثل هذا الموضع. يرى راولز هذا المجتمع لا يكون فيه الأفراد مدفوعين بمحض مصالحهم الخاصة؛ لأن هذا ليس بالمجتمع الخاص، ففي هذا الأخير يطغى على الناس داعي المصلحة الخاصة وكل منهم يفضل الخطة الأكثر كفاءة في إعطاءه أكبر قسطا من الممتلكات و يتتبع غايته الشخصية دون اعتبار مفهوم أوسع للعدالة، فهو إذن عكس مجتمع جيد التنظيم الذي تكون فيه الأولوية للمصلحة العامة ،حيث يدرك فيه الناس حاجاتهم إلى بعضهم بعض، و يدرك فيه كل فرد أن نجاح أو استمتاع الآخر يعد ضروريا و مكملا لنفعه الخاص. هنا يفهم كل شخص أن الناس لديهم قدرات متنوعة و أنها تحقق كمالهم في مجتمع يتعاون فيه الأفراد فيما بينهم، و هذا ما يساعدهم في بلوغ قوتهم و اطلاق العنان لطاقاتهم الكامنة.

تتمثل الفائدة التي يتوخاها **راولز** من فكرة مجتمع حسن التنظيم فيمايلي :

1- إن هذا المجتمع يقبل كل شخص يتمتع بالشروط الموضوعة من قبل المفهوم السياسي للعدالة، و أنة هذا القبول هو اتفاق عام.

2- البنية الأساسية للمجتمع في فكرة ذات معرفة عمومية أو يعتقد بواجباتها لتحقيق مبادئ العدالة.

---

[1]- **John Rawls**, théorie de la justice, traduit par Catherine Audard,1ed.,(Paris :Edition de seuil, 1987), p., 496.

3- إن للمواطنين حسا فعالا بالعدالة، حيث يمكنهم أن يفهموا و يطبقوا المبادئ على العموم كما أن المواطنين بفهمهم الصحيح هذا للعدالة و ومبادئها يمكنهم أن يقاضوا مؤسساتهم السياسية بكل ما له علاقة بحقوقهم السياسية»[1]. ما يمكن فهمه من هذا المجتمع حسن التنظيم هو وجود معنيين للمجتمع، الأول خاص و هو مجتمع حسن التنظيم خاص بمفهوم مرتبط بالعدالة كإنصاف،و يعرف فيه الآخرين المفهوم و يقلبونه لذاته، أما المعنى العام الذي هو حسن التنظيم منظم تنظيما فعالا بواسطة مفهوم سياسي عام للعدالة.

ج- روح المواطنة بين الالزام القانوني و الالتزام الخلقي

يعتبر **راولز** في تصوره للعدالة كإنصاف المواطنين المنخرطين في تعاون اجتماعي ملزمين بلا رجعة على تتبع بصفة نهائية لبنود هذا التعاون، و ينتج عن ذلك ضرورة تمتع هؤلاء المواطنين بقوتين أخلاقيتين و هما«القدرة على الفهم و التطبيق و العمل انطلاقا من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي، أما القوة الأخلاقية الأخرى فهي القدرة على تفصيل المفهوم للخير، أي القدرة على حيازة مفهوم الخير و مراجعته، و متابعته العقلانية»[2]. هذا المفهوم هو مجموعة منظمة من الغايات النهائية و المقاصد التي تعين مفهوم الشخص لما هو قيم في الحياة الإنسانية أو لما يعد حياة ذات قيمة كاملة، فعندما نقول بأن الأشخاص يحوزون على قوانين أخلاقية، فإننا لا نعني أنهم حائزون على القدرات المطلوبة للانخراط في تعاون اجتماعي مفيد و متبادل على مدى حياة كاملة فحسب، بل نقصد أيضا أنهم يسعون إلى احترام شروطه المنصفة، و ذلك لمصلحتهم ذاتها و من يتمتع بهاتين القوتين الأخلاقيتين فإنه سوف يعمل على احترام الشروط المنصفة للتعاون، لأنها تدور في مصلحته ومصلحة المجتمع.

لقد حدد **راولز** مفهوم الشخص، و أكد أنه لا علاقة له بالميتافيزيقا أو فلسفة العقل أو البسيكولوجيا، فعلاقته بمفاهيم الذات التي تناقش في تلك الأنظمة المعروفة، علاقة ضعيفة لأن مفهوم الشخص حسب **راولز** معياري normatif و ليس ميتافيزيقي أو بسيكولوجيا [3]. و قد

---

[1]- **جون راولز**، العدالة كإنصاف ، ص.،9.

[2]- **المصدر نفسه**، ص.،ص.،112-114.

[3] -**John Rawls** , justice et démocratie, traduit par Catherine Audard, (Paris: Edition de seuil, 1993), p.,20.

تمت بلورته بالطريقة التي يعد فيها المواطنين في الثقافة السياسية و في تقاليد التفسير التاريخي لتلك النصوص.

يرى **فاري كولون** أن مفهوم المساواة عند **راولز** يرتبط بالقوى الأخلاقية و في هذا الصدد يقول «يعدهم الأشخاص الذين يتمتعون بالحد الأدنى الجوهري بالقوى الأخلاقية الضرورية للانخراط في تعاون اجتماعي لمدى حياة كاملة و للمشاركة في المجتمع كمواطنين متساوين» [1].

إبان نظرتنا إلى المجتمع بأنه نظام من التعاون المنصف تجعل أساس المساواة هو التمتع بالقدرات الأخلاقية و غيرها في حدها الأدنى المطلوب و التي تمكننا من المشاركة الكاملة في الحياة التعاونية للمجتمع، باعتبارنا القوى الأخلاقية الأساسية للمساواة.

يجب أن نميز حسب **راولز** بين المجتمع السياسي و الجمعيات العديدة بداخله و التي تتعداه، و التي تتمثل المنظمات و التكتلات التي تتجاوز الحدود السياسية، ومنه نستطيع القول بأن تعريف **راولز** للمتساويين قائم على التمييز بين المجتمع الديمقراطي و المحددات السياسية له بحيث يتحد الأعضاء المتعاقدين اجتماعيا في نضالهم من أجل قيم مشتركة معينة و غايات أخرى غير الاقتصادية مما يؤدي بهم إلى دعم للجمعية التأسيسية بطريقة مباشرة و غير مباشرة بتعضيد قوة الفعل الديمقراطي. إن أهمية التمييز بين المجتمع الديموقراطي و المحددات الموجودة في وسطه تقوم على عدد من ملامحه الخاصة فيقول **راولز** «إننا نولد في مجتمع، و قد نولد في متحدات أيضا، و في أديان و ثقافات متمايزة، مع ذلك وحدة المجتمع و بواسطة صورة حكمه السياسي و قوانينه، يمارس سلطة قمعية»[2]، وبمعنى أخر، لا يمكننا التخلي عن مجتمعنا السياسي طوعا. يمكن أن يكافئ المتحد أو يطرد أعضائه نسبة مساهمتهم في القيم و الغايات المشتركة.على خلاف المجتمع الديمقراطي فهو خال من مثل هذه القيم فهو يدخل في باب الخير المواطنين حسب المجتمع الديمقراطي متساويين كلهم و لا تختلف معاملتهم إلا بالمقدار الذي يسمح به المفهوم السياسي العام للعدالة. يحدد **راولز** وجهين للمواطنين الأحرار:

---

[1]- **فاري كلولون**، مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ترجمة، محمد زاهي بشير المغيربي، و نجيب المحجوب الحصادي، ط.1، (بنغاري:منشورات جامعة قار يونس،2008)، ص.،ص.،42-43

[2]- **جون راولز**، العدالة كإنصاف، ص.، 115.

أولا: المواطنون أحرار، بمعنى أنهم يتصورون انفسهم و الآخرون بوصفهم يحوزون على القوة الأخلاقية القادرة على تكوين مفهوم للخير، وهذا يعني أنهم قادرون على مراجعة و تغيير هذا المفهوم على أسس المعقول و العقلانية، ويمكنهم أن يقوموا بذلك إن رغبوا في ذلك، كما يحق للمواطنين باعتبارهم أحرارا أن ينظروا إلى أشخاصهم كمستقلين عن أي مفهوم خاص للخير، وبالنظر إلى أنهم مواطنون أحرار يتأثرون بالمتغيرات، فعلى سبيل المثال عندما يتحول المواطن من دين إلى أخر و يتوقف عند تأكيد إيماني راسخ، لا يعني أنه فقد هويته العامة و القانونية، فستظل الحقوق و الواجبات ذاتها، و يتحصل على الملكية ذاتها، و يكون له الحق نفسه في الرأي و التعبير، باستثناء ما يتعلق بولائه الديني. و ثمة معنى أخر للهوية و هي ليست قانونية بل أخلاقية، تتمثل في الأمور الشخصية،و الحياة الداخلية، التي يعتقد بها المواطن؛ لأنه لا يمكن الابتعاد عنها، هذان النوعان من الالتزامات والارتباطات السياسية و الأساسية، يعينان الهوية الأخلاقية و يضفيان صورة على طريقة حياة الشخص، و ما يراه فاعلا و ساعيا لتحصيله في العالم الاجتماعي، فقيم المواطنين السياسية و التزاماتهم من حيث هي جزء من هويتهم المؤسساتية أو الأخلاقية تظل هي تقريبا في مجتمع حسن التنظيم مدعوم باجتماع متداخل.

د- فكرة البنية الأساسية

للحديث عن العدالة كإنصاف كفكرة ذات وحدة متلائمة يتطلب علينا ذكر أهم فكرة و هي البنية الأساسية، و يقصد بها البنية الأساسية لمجتمع حسن التنظيم، و لتوضيحها يقول **جون راولز** ما يلي «تؤلف البنية الأساسية للمجتمع الطريقة التي تتلاءم بحسبها المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية فتدخل في نظام تعاون اجتماعي، و طريقة تعيينها الحقوق و الواجبات الأساسية و تنظيمها لتقسيم الفوائد التي تنتج من التعاون الاجتماعي عبر الزمن »[1]، فهذه البنية هي إحدى السمات الرئيسية للعدالة السياسية، لأن أثار البنية الأساسية على أهداف المواطنين وطموحاتهم هي أثار منتشرة وحاضرة منذ بداية الحياة، لذلك تعتبر البنية الأساسية موضوع العدالة الاجتماعية و السياسية. تنظم مبادئ العدالة كإنصاف البنية الأساسية، لأن العدالة تبدأ

[1]- **جون راولز**، العدالة كإنصاف، ص.،98.

بالحالة الخاصة للبنية الأساسية، و لا تنطبق مباشرة على المؤسسات كالشركات و نقابات العمل والكنائس و الجمعيات و الأسرة كلها مفيدة بموانع ناشئة من مبادئ العدالة. و على سبيل المثال، نذكر أنه يمكن للكنائس أن تحرم الهرطقة، لكنها لا يمكنها أن تحرقهم، فهذا المانع كان لتأمين حرية الضمير فقط، أي هذا المانع للمساعدة على تأسيس مساواة في الفرص المنصفة، و يكون الرجال و النساء في مساواة بحيث يكون لهم فرص العمل نفسها، و لا يقع عبئ حمل الأطفال وتربيتهم بصورة أثقل على النساء.

لا يمكن القول بأن المبادئ المعقولة و العادلة التي تنطبق على البنية الأساسية هي معقولة و عادلة أيضا بالنسبة إلى المؤسسات و الجمعيات، أي في الممارسات الاجتماعية عموما، لأن لكل من البنية الأساسية و المنظمات و الأشكال الاجتماعية مبادئ داخلية متميزة تحكمها بالنظر إلى أهدافها و مقاصدها المختلفة .

إن العدالة كإنصاف هي مفهوم سياسي للعدالة و ليس مفهوما شاملا ينطبق على البنية الأساسية، و يرى أن المسائل الأخرى الخاصة بالعدالة المحلية رأي المبادئ المنطبقة مباشرة على المؤسسات و الجمعيات، و مسائل العدالة العالمية أي المبادئ المطبقة على القانون الدولي تستدعي اعتبارا منفصلا يخصها. خاصة إذا علمنا مفهوم العدالة كإنصاف يقدمه لنفسه ليكون مركزا لإجماع متداخل، و تعتبر البنية الأساسية هي موضوع العدالة الأول، فلهذا لا بدى من رسم حدود هذه البنية و نواحيها و تعيينها بحيث تسمح، بمثل هذا الإجماع و تشجع على حصوله.

و أخيرا العدالة كإنصاف ليست عقيدة شاملة دينية أو فلسفية أو أخلاقية، فالعدالة كإنصاف هي مفهوم سياسي للعدالة لحالة خاصة للبنية الأساسية لمجتمع ديمقراطي حديث.

ه- الوضع الأصلي و حجاب الجهل:

يتقاطع مفهوم الموقف الأصلي في نظرية العدالة، مع حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي، كون النظريات التعاقدية تفترض تصورات مختلفة يوجد عليها الأشخاص في الحالة الطبيعية، و الشيء الذي دفع فلاسفة العقد الاجتماعي إلى تقديم فكرة عن انتقال الأفراد المجتمع السياسي كان بدواعي مختلفة. لكن **راولز** يطرح بعدا جديدا في نظريته،« فهو لا يهتم

مثل أصحاب العقد الاجتماعي بالانتقال من الحالة الطبيعية أو البدائية إلى الحالة الاجتماعية فالأمر عنده لا يتعلق أبدا بأي خروج من وضعية الى أخرى »[1]. يضيف **راولز** أداة منهجية تكون سيمة الوضع الأصلي تتمثل في ما أطلق **جون راولز** عليه اسم حجاب الجهل le voile d'ignorance، حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين و إن تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة في سائر المجالات إلا أنه يجهل كل شيء عن نفسه " [2]، فهو لا يعرف سوى المعلومات المتعلقة بهويته مثل اسمه، وعمره، وجنسه و الحقبة التي يعيش فيها، كما يجهل قدراته البدنية أو العقلية، فمجمل معرفته أنه إنسان بغض النظر عن محددات الشخصية الفردية و يعرف أيضا بموجب معرفته العامة أنه باعتباره إنسانا يصبو إلى تحقيق أهداف. لكن لا يعلم ما هي على وجه التحديد. و يعتقد **أنطوني** و **مينوج** «بأن ما توخاه **راولز** من إضافة هذا الوجه الجديد (حجاب الجهل) هو أن تتم عملية التفاوض في جو محايد تماما، و أن يحول دون أن يتميز أحد من المتفاوضين بأوضاعه الشخصية بحيث يصمم مبادئ تلائم أحواله بل يجب أن لا يختل ميزان العدالة الذي يروم تحصيل إجماع الأفراد على هذه المبادئ، ذلك أن كل المتعاقدين يجهلون مفهومهم الخاص عن الخير و ميولهم النفسية، و بهذا المعنى يمكن القول بأن اختيارهم لمبادئ العدل يتم خلف حجاب الجهل» [3]. إذن لطالما أن كل متفاوض يجهل أوضاعه الخاصة فإنه لا خوف من شخص طرح مبادئ غير موضوعية تخدم مصالح بعض الأشخاص على حساب مصالح الآخرين.

هذا الموقف الذي نحن بصدد الحديث عنه و الذي سيجد المتفاوضون أنفسهم فيه هو ما يسميه **راولز** بالموقف الأصلي position originelle بحيث في « هذا الموقف تكون مجموعة متفاوضين كل فرد فيها يتميز بالحكمة العامة و الجهل الخاص، و كل واحد منهم يسعى إلى تحقيق مصلحته الشخصية لكنه يجد نفسه عاجزا على التمييز بين ملامحه و ملامح الآخرين وفي ظل هذا الوضع لا بد لهم من أن يحاولوا بلوغ مبادئ للعدالة تنتفي فيها المفاضلة بين

---

[1]- **بوزيد ،بومدين**، فلسفة العدالة في عصر العولمة، ط1،(بيروت: منشورات الاختلاف، دار العربية للعلوم، ناشرون، 2009)ص.،144.

[2]- **كرسيني،أنطوني و كيت ،مينوج**، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر. رضا عبد الله، (القاهرة:الهيئة المصريةالعامة للكتاب، د.س)، ص.،139.

[3]-**John Rawls**, Théorie de la justice, p., 37.

الأشخاص بحيث ممكن أن يستفيد منها أي إنسان أيا كان».[1] و بناء على هذا يتم الاتفاق بين كافة المتفاوضين على ضرورة التزام الحياد إزاء المبادئ المطروحة و عدم تحيزها، بل يتم اتفاقهم حتى على ضرورة وضع ذوي الميزات الأدنى في الحسبان في هذه المبادئ، ذلك أن حقيقة العدالة لا تتحقق إلا حينما تأخذ مصلحة الفئة الأقل حرمانا و الأكثر ضعفا.

الهدف من الوضع الأصلي هو التوصل إلى إجراء منصف بحيث تكون المبادئ المتفق عليها من طرف الأشخاص المتفاوضين عادلة. و يلخص **راولز** ذلك بقوله «الهدف هو استخدام الفكرة المتعلقة بالعدالة الإجرائية الصرفة كأساس لنظرية و إلى حد ما يتوجب علينا إبطال الآثار الخاصة بظروف طارئة معينة تضع الأشخاص في خلاف و تدفعهم الى استغلال الظروف الاجتماعية و الاقتصادية لمصلحتهم الذاتية» [2]، و من أجل تحقيق هذا الغرض افترض الأطراف أنهم يتواضعون خلف حجاب الجهل، و إنهم لا يعرفون كيف ستأثر البدائل كلية على أساس اعتبارات عامة. من هنا تطرح اقتراحات كثيرة الانتقاء و منها مبادئ العدالة، و من ثمة يكون لهم مطلق الحرية في استعراض سائر مبادئ العدل التي تعرض للمناقشة، فبإمكانهم مثلا أن يتأملوا وجهة النظر القائلة بأن العدل هو العمل بمصلحة الأقوى أو أكثر امتياز،كما بوسعهم النظر إلى وجهة نظر التي ترى أن الخير يمكن في الرقي بالجنس البشري، كما يمكنهم الاعتماد على وجهة النظر التي ترى أن العدل قوامه الانسجام التام مع الطبيعة و التناغم معها.

لكن لا أحد سيقبل بمبادئ تميل إلى الأقوياء و المتفوقين لأنها قد تكون في غير صالحه إذا أزيل عنه حجاب الجهل و اكتشفت وضعه السيئ، و أنه من الضعفاء. هذه أسباب كافية لرفضها من طرف المتفاوضين، و يفترض **راولز** أنهم ربما يطرحون من هب المنفعة العامة للنقاش والبحث لكنهم سيرفضونه بسرعة في رأي راولز بحجة أن هذا المذهب ظالم يسمح بالتضحية بحقوق البعض من أجل الرفاهية العامة و هذا المنطق مرفوض، لأن الإنسان لا يمكنه القبول بمبدأ يمكن ان يهدد أمنه الاجتماعي، و يعرضه للقهر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة او المصلحة غير العامة، طالما أن هذا الإنسان هو شخص عقلاني و هدفه هو تحقيق مصلحته

[1]-**John Rawls**, Théorie de la justice, P. ,169.

[2]- **جون راولز**، نظرية في العدالة، ص.،182.

الخاصة، مثل حال باقي أطراف الوضع الأصلي، و هذا بعد أخذ ورد يرفض المتفاوضون المبادئ المطروحة، لما فيها من جور، و هي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة التي سبقت لنا الإشارة إليها، و هو ما سيقطع مع فكرة التوزيع غير العادل للخيرات«و لكن كيف يحل راولز هذه المسألة مع العلم أن المجتمع تضارب في المصالح. بإضافة الى تشكيك أفراد المجتمع في إمكانية سن قاعدة تنظيمية يحصل بموجبها نوع من التطابق و التكامل في عملية تحقيق النفع العام [1]. انطلاقا من هذا يمكن القول بأن **راولز** يعارض التصور القائم على التفاوت بين الناس الذي تتدخل فيه مجموعة من الاعتبارات كالأصول الاجتماعية، أو الدينية و غيرها ن **فجون راولز** يؤكد التوزيع المنصف للثروات.

II - مبادئ العدالة

-1- تحديد مبادئ العدالة.

تتطلب العدالة، بالنسبة إلى **راولز**، في البداية حصانة الشخص، فلا يوجد أي مجتمع يمكن أن يكون عادلا إذا ارتكز على التضحية بالعديد من أفراده ن أو في الأقليات فيه، هذا من جهة ومن جهة أخرى فبما أن المجتمع هو ارتباط أكثر أو أقل رضا لأفراده، من الأشخاص الذين يعترفون بالعديد من القواعد الإجبارية من أجل المصالح و هوية المصالح، و لكن المشكلة بالنسبة إليهم ستكون التفاهم على مجموعة من المبادئ التي تحدد توزيعا صالحا أو عادلا الامتيازات والمميزات و الأعباء، و من هذا المنطلق يتضح لنا أن «راولز يريد التوصل الى معايير عامة و شاملة، و ذلك بإجراء تجربة فكرية مع أفراد أحرار متساويين، و ذلك بإعادتهم الى حالة بدائية خيالية بعيدا عن جميع المؤثرات غير الموضوعية و العاطفية بحيث يمكنهم التوصل الى اتفاق حول مبادئ مجتمعهم و التوفيق بين الحقوق و الواجبات»[2].

يكون المجتمع حسب ما قلناه عادلا عندما يتفق جميع المشتركين على ذلك، و تحت شروط عادلة و منصفة، و يحتل الإنصاف دورا هاما في تصور العدالة **لراولز** فكل من يتمتع بميزات أو

---

[1]- **كرسبي، أنطواني، و كيت مينوح**، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة نصار عبد الله، (القاهرة:الهيئة العامة المصرية للكتاب،1992)، ص.،117.

[2]- **علا عادلن عبد الجوار**، المجتمع المدني و العدالة، تر، راند النشار، ماجد مدكور، عماد و نخيلة، تحرير توماس ماير، أوروفو رهولت، ، (القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب،2010)، ص.،135.

حقوق مجتمع ما عليه المشاركة في واجبات و التزامات هذه الجماعة، هذا من جهة، و من جهة ثانية يتمتع جميع أفراد المجتمع بنفس الحقوق و الحريات بشرط أن يتفق مع حريات الأخرين.

يحدد **جون راولز** دور العدالة باعتبارها فضيلة فضائل المؤسسات السياسية و الاجتماعية التي يكمن دورها في تخصيص الحقوق و الواجبات و توزيع السلع ن و ذلك يتم طبقا لمبدأين، فما هما مبدآ العدالة اللذين تحدث عنهما جون **راولز** ؟

«**المبدأ الأول:** ذو الأسبقية على المبادئ الأخرى يرمي إلى ضمان حريات و حقوق متساوية للجميع، إنه يفترض أن ينبغي أن يكون لكل شخص حق مساو للنظام الكلي الأكثر انتشارا للحريات الأساسية المتساوية للجميع، متوافق مع النظام نفسه للجميع».[1]

فالحريات الأساسية للمواطنين هي بشكل عام، الحرية السياسية، الحق في التصويت، احتلال منصب مسؤولية عمومية، و حرية التعبير، الاجتماع، حرية التفكير في الحق في الملكية الشخصية و الحماية من التوقيف و الحبس التعسفيين.

«**المبدأ الثاني:** و يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية و الاقتصادية شرطين: أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف و المراكز التي تكون كفتحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص و ثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذي هم أقل مركزا ».[2]

و منه فالمبدأ الثاني يهدف إلى تأسيس عدالة اجتماعية لكنه يراعي حقيقة أنه في مجتمع ذي مساواة مطلقة تتعرض الإنتاجية للخطر الانخفاض كثيرا إلى حد يتضرر معه الجميع في أكثر حرمانا، **فراولز** يؤكد أن التفاوتات الاجتماعية الاقتصادية عادلة فقط إذ كانت منتجة لمزايا تعويضية للأفراد المحرومين، وعليه فالمبدأ الأول هو مبدأ الحرية، أما المبدأ الثاني فيضم مبدأين:

«مبدأ التفاوت (الفرق)، و مبدأ تكافؤ الفرص. هذان المبدآن يؤسسان تصورا خاصا للعدالة، و ينتجان عن تطبيق مبدأ عام للعدالة على نظرية الخيرات الأولية و في هذا الصدد يقول

[1]-**موجان فرانسوا دورتيي**، فلسفات عصرنا، تر.، ابراهيم صحراوي،ط.1،(الجزائر :منشورات الاختلاف،دار العربية للعلوم، 2009)، ص.،208.

[2]- **جون، رولز**، العدالة كانصاف: اعادة الصياغة، ص.،148.

راولز«يجب أن تكون كل القيم الاجتماعية– الحرية و الإمكانات الممنوحة للفرد، من دخل و ثروة و أسس اجتماعيةلاحترام الذات لذاتها – موزعة بتساو ما لم يكن توزيع غير متساوي لإحدى القيم أو لكل هذه القيم لصالح أحد».[1]

نلاحظ أولا أن تصور **راولز** للعدالة لا يكرس مساواة بل بالعكس يعتمد على افتراض المساواة، فضابط المساواة الصارم هو المبدأ الأول، غير أننا نعلم أن نظام التعاون الاجتماعي يمكن أن تسفر عنه اللامساواة، و باعتبارها حدث بسيط فإن هذه اللامساواة ليست لها أهمية أخلاقية إلا في الحالة التي يتعبر فيها الأفراد بأن ملكية بعض نتائج التعاون هي غير مشروعة، أي تضر بالمصالح المشروعة للآخرين. إن هدف نظرية العدالة هو تقويم مشروعية مطالب الأفراد المتنازعة و توفير مبادئ التحكيم. لكن قد تكون في بعض الظروف مطالب بعض الأشخاص لامتلاك حصة أكبر من الخيرات الأولية مطالب مشروعة.

إن هدف المؤسسة الاجتماعية حسب التصور العام للعدالة هو تحسين وضعية الجميع، وبما أن المساواة هي الأولى ،فكل فرد حصل على حصة (د) من الخيرات في الزمن(ز0) فلن تكون اللامساواة شرعية إلا إذا سمحت للجميع بأن يحصل على حصص (د+ف)، بشرط أن تكون بشرط أن تكون (ف أكبر من 0) في الزمن (ز1). بعبارة أخرى، ينبغي أن تضمن العدالة التوزيعية للأفراد حصة أكبر مما يحصلون عليه لو وزعت المساواة حسب مساواة حسابية. يجب أن نشير إلى أن هذه الحجة لا تصلح لتبرير دخول الأفراد في المجتمع المدني (الحالة المدنية)، ما دام بإمكانهم الاستمرار في العيش في الوضع الأصلي بغعتباره مختلفا عن الحالة الطبيعية، وفي هذا السياق يقول **جون راولز**:« فالوضع الأصلي ليس حالة لطبيعة سابقة عن حالة التعاون، لا زمنيا، و لا حتى منطقيا، و الأفراد لا يمكنهم مقارنة ما يكسبونه بالتعاون مع ما سوف ما يكسبونه لو عاشوا متباعدين، فنجد دائما منخرطين في المجتمع، أو بالضبط في بنية توزيعية للخيرات الاجتماعية، فلا يمكن للأفراد مقارنة سوى حصة الخيرات التي سوف يحصلون عليها في الحالة الاجتماعية»[2]. حيث تسود المساواة الصارمة و تلك التي سوف يحصلون عليها في

---

[1]- **John Rawls**, théorie de la justice,p.p.,91-93.

[2]-**Alain Renault**, l'expérience de l'injustice, (Paris: la découverte, 2004), p.p ., 78-152.

الحالة الاجتماعية، حيث تكون اللامساواة مقبولة، و الحال أن السبب الوحيد الذي يسرد مثل هذه اللامساواة هو أن هذه الأخيرة تعود بالفائدة على الجميع. غير أننا قمنا بالاستدلال انطلاقا من تصور عام للعدالة، كما لو كانت الميزات الأولية هي من نفس الطبيعة، لقد اعترضنا على فكرة كون الحقوق و الحريات في خيرات قابلة للتوزيع، غير أن التعريف الذي قدمه **راولز** من شأنه أن يزيل سوء الفهم، فالمساواة في التوزيع لن تكون مقبولة فيما يتعلق بالحريات و الحقوق الأساسية، لأن هذه الأخيرة من مقومات مواطنتنا، و تقيد قدرتنا بشكل صارم لوضع تصور للخير و تصميم مشروع للحياة له قيمة بالنسبة إلينا جميعا، و لتفادي التبادلات غير المنظمة للحريات ضد الخيرات الاقتصادية.

تم وضع المبدأين في ترتيب معجمي فللمبدأ الأول أولوية على الثاني، ونجد أن مبدأ تكافؤ الفرص يملك أولوية على مبدأ التفاوت، و هذا الأخير يقضي بتوزيع الخيرات السوسيو-اقتصادية، التي تعطي قيمة للحريات المصانة و المحفوظة صوريا بموجب المبدأ الأول، في حين يأت طعم الفائدة، لكن هذا التبرير غير كافي، لأن بعض الأفراد يمكن أن يعتبروا أن مجهداتهم وكفاءاتهم لم يتم مكافئتها بمقياس عادل. إذ يعيشون في نظام اجتماعي يتلقى فيه من هم أقل منهم كفاءة و أقل عطاء حصة لا مبرر لها، إضافة إلى الحصة التي يفترض شرعيا أن يتلقونها عن استحقاق،حدسيا قد نعتبر أن التفوق الأخلاقي لبعض مشاريع الحياة، تشكل جميعها دوافع في معاملة الأفراد بشكل غير متساوي، فمثلا طلب الحصول على حصة مهمة من الخيرات الأولية قد يكون مشروعا إذا كان إذا كان صادرا من شخص يقضي حياته في البحث و الدراسة حول الأمراض الخطيرة، على أن يكون صادرا عن شخص يرون قضاء حياته في التصافح والتجوال. لكن هذا يفترض وجود تصور أخلاقي أسمى، و وجود حكم قادر على ترتيب مشاريع الحياة وتصورات الخير الخاصة بالأفراد، و الحال أنه في سياق تعددية القيم تصبح كل التصورات تصبح كل التصورات الأخلاقية موضع اعتراض، حتى و إن كان الاعتراض على بعض التصورات أقل من بعضها الأخر. و من ثم، لا يمكن للأفراد أن يتلقوا نصيبهم المحدد بفرص تصور أخلاقي لا يتقسمونه بالتالي، فالوضع الأصلي يستبعد هذا الاحتمال، لأن الشركاء يجهلون تصوراتهم للخير و مشاريعهم للحياة و بهذا المعنى يمثل الوضع الأصلي مجالا لحيادية القيم.

يستتبع موقف الحيادية في مجال القيم سؤال الإستحقاق، ماذا عن الاستحقاق؟. يجيب **راولز** عن هذا السؤال بثورة التفكير حول المساواة الديمقراطية، حيث يقول «لا يستحق أحد قدراته الطبيعية المتفوقة و لا أي نقطة انطلاق أفضل في المجتمع بما أن كفاءاتنا و قدراتنا الطبيعية و كذا مورثنا الاجتماعي و الأسري هي بالفعل سمات حائزة تعود إلى نوع من اليانصيب الطبيعية، فليس لدينا الحق في طلب خيرات اجتماعية أكثر من الأخرين».[1]

قد نفهم جيدا هذه الحجة فيما يتعلق باللامساواة الطبيعية التي لا تخص الفرد عند ولادته ونقبل بها بخصوص ذوي الكفاءات و المهارات في الحياة الاجتماعية، حتى و إن كنا نميل إلى اعتبارها خصائص أساسية في الشخصية لأننا نعارض الفكرة التي تقر بأن القدرة على القيام بمجهودات مثل الجدية في العمل و الحزم ...إلخ ما هي إلا إمكانات جائزة لا تعطي للفرد الحق في الحصول على حصة مهمة من المداخل و الأرباح. و هو ما يؤكده **راولز** ليثبت افتراضه فيما يخص المساواة و مع ذلك يعترف **راولز** بأن للأفراد تطلعات مشروعة حسب مساهماتهم الاجتماعية.

إن الشخص الذي يقوم بالبحث عن الأمراض الخطيرة يمكن أن تكون لتطلعاته مشروعية أكبر من تطلعات الشخص الذي يقضي يومه في التصفح، كما أن الخصائص التي نولد بها و التي تعبر أخلاقيا تحكمية لا يعني وجوب استبعادها، و كحل عقلاني لذلك يرى **راولز** بأنه «يمكننا بدلا من ذلك، تنظم بنية أساسية للمجتمع، بحيث تعمل هذه الحالات الجائزة من أجل خير الفئة الأكثر تضررا تصبح اللامساواة في إعادة توزيع الخيرات السوسيو اقتصادية مشروعة إذا و فقط إذا أدت إلى تحسين أفاق الفئة الأقل حظا، و الذي يمكن أن نؤوله لحالة لتطبيق قاعدة الحد الأقصى»[2].

لتوضيح مبدأ التفاوت نأخذ ثلاثة أشخاص "(1)(ك(ع). ك(ج)- ك(ل) و ثلاثة أشكال لسياسات عامة س،1 س،2 س3 التي تتحكم في تطور التوزيع عبر ثلاث أزمنة: ز1- ز2- ز3 على الشكل التالي:[3]

---

[1]-**John Rawls**,Theorie de la justice, p. p.,104.132.
[2]-**Ibid**. P. 133.
[3]-**John Rawls**,Theorie de la justice, p.p., 104-134.

	س1	س2	س3
ك (ع)	(2 ; 4 ; 10)	(2 ; 40 ; 100)	(2 ; 280 ; 1000)

ك (ج)	(2 ; 3 ; 7)	(2 ; 30 ; 70)	(2 ; 90 ; 210)
ك (ل)	(1 ; 2 ; 3)	(1 ; 20 ; 40)	(1 ; 25 ; 41)

استنادا إلى التطبيق الصارم لقاعدة الحد الأقصى، علينا اختيار نمط السياسة س3، لأنه يضع نوعا من التوزيع الذي يعطي للفئة الأقل حظا الحصة الأكثر أهمية من الخيرات الأولية في الوضع الأكثر تضرر(41). لكن مبدأ التفاوت لا يمكن رده إلى مبدأ النزول التدريجي لمستحب كل أنصار دعه يعمل. بحيث مداخل الفئة الأكثر ثراء و غنى سيستفيد منها في أخر المطاف الفئة الأكثر فقرا، فمبدأ التفاوت يفرض أن ينظر بعناية إلى حالات الاجتماعية الوسطى.

نلاحظ في البيانات السابقة أن الانتقال من س2 إلى س3 عن طريق عملية الضرب في (10) عشرة، أي ضرب مداخل (ل)ع10 x في الزمن(ز3)، حيث تم الانتقال من 100 إلى 1000)، لم ينتج عنه سوى تحسين طفيف جدا في وضعية الشخص ك(ل) أي من (40 إلى 41).كل هذا يدل على أن التوزيع حسب سياسة (س3) لا يؤدي إلا إلى الرفع إلى حده الأقصى البدائل بالنسبة إلى الفئة أكثر حرمانا، و التي يمكن تحسينها بتقليص المساواة، و لا يبرر اللامساواة إلا انطلاقا من هم الفعالية و الاستقرار، و بعبارة أدق من أجل مساواة أكثر.

يجب أن نتذكر في الختام أن التصور المتساوي للعدالة في مبدأ الحرية و مبدأ التفاوت الذي قدم بترتيب معجمي يرمي إلى التناسق و البناء المنطقي الذي من تصور **راولز** للعدالة تصورا مؤسسا للإنصاف، و يعرف **راولز** الترتيب بقوله «هو النظام القاموسي التسلسلي الذي يتطلب تلبية المبدأ الأول في التصنيف قبل الانتقال إلى الثاني و الثاني قبل أن نعتبر الثالث و هكذا فلا ندخل مبدأ جديد إلى التوظيف قبل أن يكون سابقوه قد تمت تلبيتهم بالكلية أو تم الاعتراف باستحالة تطبيقهم»[1]، إن هذا الترتيب لا يستنبط بالمعنى الدقيق من تداول (تفاوض) في الوضع

[1]-Ibid., p., 154.

الأصلي، بل هو مجرد تصور مقترح من طرف الفيلسوف و على المتعاقدين الاختيار، والذي ظل خفيا نوعا ما بالنسبة إليهم، بالشكل الذي لا يستطيع أي استنباط إنتاجه حتى و إن كان **راولز** يأمل أننا نحب أن نسعى نحو نوع من الهندسة الأخلاقية»[1]. و على العكس، فالنهج الذي سار فيه هو معروف لدى الفيلسوف و قارئه، و هو التفكير المتوازن، الذي يسمح بتبرير مبادئ العدالة، و هو مسلسل انعكاسي صعب يتطلب مراجعة دائمة لا تكتفي بالتنسيق، بل يسمح أيضا بإبراز الشروط التحليلية لحكم أخلاقي صحيح.

III -الليبيرالية السياسية و تعددية القيم

بعد تبيين الأساس التعاقدي لمشروع العدالة الذي بلوره **رولز**، و تحديد مبادئها الأساسية و تحليل بعدها الأخلاقي الذي يجد أصالته في الفكر **الكانطي** و كيفية توظيف **رولز** لهذه الركائز كلها في تصور المجتمع بيد التنظيم، نعمد الأن، إلى إحكام المفهوم السياسي للعدالة كما صممه **راولز**، و الذي يمكن أن يجعل من رؤيته هذه مقبولة بين جميع المذاهب المختلفة المكونة للمجتمع الديمقراطي، باعتبارها تعمد إلى ما هو مشترك بينها و هو الصميم السياسي للعدالة.

إن «نظرية العدالة كإنصاف، صممت و نظرت كمفهوم سياسي للعدالة».[2]، هذه المقولة الرولزية يمكن أن تشكل نقطة ارتكاز و انتقال في تحليل و توضيح هذا المفهوم من خلال التطرق إلى أهم المفاصل المكونة له، و المتمثلة أساسا في مدلول الليبرالية السياسية و حقيقة الإجماع المتداخل، و وظيفة العقل العام و الأسس الدستورية مع التأكيد على أهمية هذا المفهوم الذي يجعل نظريته هذه- كما يعتقد **لرولز**- متميزة عن التنظيرات المختلفة للمذاهب الشاملة من جهة و جامعة لما هو مشترك بين هذه الرؤي المتصارعة من جهة أخرى.

أما ما يتعلق بالليبرالية السياسية «فإنها من الناحية المفهومية تمثل المقابل بالنسبة إلى اليبرالية الاقتصادية، رغم الصعوبات التي يطرحها هذا المفهوم-أي الليبرالية السياسية وبغرض إبراز هذا الاختلاف بينهما نعمد إلى المقاربة الجغرافية لهذا المفهوم، ففي حين دلالته اليمنية في الوسط الأوروبي و الفرنسي خاصة فإنه يصنف في الشق اليساري في التقليد السياسي الأمريكي.

1- Ibid., p., 68.
2-**John Rawls**,justice et democratie, p. ,207.

و ذلك لتبرير الليبرالية الاقتصادية للامساواة القصوى و جعلها حقيقة موضوعية، و على غرارها يعمل رواد الليبرالية السياسية-و من بينهم **رولز**-على تخفيفها و تنظيمها بما لا يتعارض مع الليبرالية و أسسها الجوهرية»[1] .

بالإضافة إلى هذا التمايز الموجود بين الليبرالية السياسية المركزة على الحرية المتساوية للجميع، و الليبرالية الاقتصادية المؤكدة على الحربة و الملكية الفردية و المبررة للامساواة القصوى على أنها النتيجة المنطقية المنافسة الاقتصادية الحرة، يتجلى لنا أيضا ضرورة التساؤل على أصالة مفهوم الليبرالية السياسية من جانب حضوره في الحقل الفلسفي السياسي لنبين ما إذ كانت جديدة أم أنها لها جذور أولية في التقليد الليبرالي. بخصوص هذا الاستفهام يؤكد **راولز** أنه لم يطلع«على أي مفكر ليبرالي من الجيل السابق قد عرض، و بوضوح، مذهب الليبرالية السياسية على رغم من أن هذا المذهب ليس بجديد»[2]، و المقصود من ذلك الليبرالية السياسية كانت موجودة كهولة فكرية إلا أن تحدد و تشكلها اتضح في الأزمنة المعاصرة مع العديد من المفكرين الليبراليين و يعتبر **راولز** بذلك من أهمهم.

إن الليبرالية الرولزية في صميمها، هي بحث موسع في كيفية الحكم و مستجداته داخل المجتمع المنصف و العادل بحيث يكون النظام ديمومة و استمرارية، يلاءم بذلك حقيقة المذهب التعددي العقلاني- و يقصد به الليبرالية-و من هذا المنظور فهو تنقيح، بمعنى الاستكمال، لمضامين مؤلفة نظرية العدالة، الذي قدمه كبديل التقاليد الفلسفية و النفعية خاصة، و لغرض ذلك كان على **راولز** إبراز سيمتان أساسيتان للعلاقة السياسية تضمنان استمرارية قيام المؤسسات الحرة العادلة و هما:

1-توضيح العلاقة البيئية للأشخاص و طبيعتها داخل البنية الأساسية للمجتمع تتعالى قيمه السياسية على جميع الاعتبارات الأخرى.

[1]-**Denis Collin**, Morale et justice sociale, (Paris: Edition de seuil,2001), p.,221.

[2] - **Jürgen Habermas et John Rawls**, Débat sur la justice politique, trad. Catherine Audard et R.Rochils (Paris :Edition du cerf,1997) , p.,51.

2-التأكيد أن السلطة السياسية هي سلطة الموظفين الأحرار و المتساوين الحقوق والواجبات هذه السلطة مكيفة بصورة منتظمة، و قوة الدولة بذلك ليس شيء أخر سوى صرامة القوانين الدستورية» (1). و من هذا المنظور إذن يمكن أن تفهم الليبرالية السياسية على أنها«التصور الذي بمقتضاه و في ظل توفر الشروط المناسبة التي تجعل الديمقراطية الدستورية ممكنة، تحقق المؤسسات السياسية التي تحرم مبادئ التصور الليبرالي للعدالة، قيما و مثلا سياسية تتعالى بذلك على كل القيم الأخرى التي يمكن أن تعارضها»(2).

إن هذا التصور العام المشترك للعدالة« الذي يجعل من المواطنين أشخاصا متساوين في الحقوق و الواجبات الأساسية في الدولة الديمقراطية، يقتضي توفر الثقافة السياسية العامة في المجتمع التي ترسخ مبادئ التسامح و الاحترام المتبادل بين القيم الذاتية المختلفة التي يحتويها المجتمع ذاته، بحيث يدرك المواطنين أن تعددية القيم يمكنها المحافظة على الاستقرار من خلال تفاعلها الإيجابي مع الميدان العام المتمثل في المجال السياسي المشترك، و الذي يمكن أن يضمن لها استمرارية وجودها بالحرية التي يضمنها الدستور و تبقى بذلك على خصوصيتها المشروطة بتبني و تطبيق مبادئ العدالة» (3).

بصدد استكمال البلورة للمفهوم السياسي للعدالة، و تطوير مذهب الليبرالية السياسية يعمد **راولز** إلى إبراز ما يسميه «بالبناء الأساسي للديموقراطية الدستورية الحديثة، الذي يتعلق بكيفية تسيير و تنظيم المؤسسات الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية بحيث تحقق تعاونا منسقا بين المواطنين الأحرار و هذه المؤسسات»(4)، و على هذا النحو يناقش **راولز** مفاهيم الاجتماع المتداخل و مستلزمات تحقيقه في ظل تعددية القيم المذهبية و كذا ماهية العقل العام، وفقا للضرورة المنهجية سنعمد أولا الى إمكانية تحقيق الاجتماع المتداخل بين المتداخل بين المذاهب الشاملة أو الكلية.

---

[1] - **ياسر قصورة**، المرجع نفسه،ص.، 109.

[2] -**John Rawls**, Justice et démocratie, p., 319.

[3] -**John Rawls**,libéralisme politique, traduit par Catherine Audard, (Paris:presses universitaire de France, 1995), p.,361.

[4] - **ستيفان ديلو**، التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني،(القاهرة:المجلس الاعلى للثقافة،2003)، ص. ،416.

***الإجماع المتداخل و الفضيلة المدنية:**

إن ما يطلق عليه **راولز** تسمية المذاهب الشاملة أو الكلية هي تلك المجموعة من المذاهب الأخلاقية كانت أو الفلسفة أو الدينية، و التي تملك كل منها نظرة خاصة بها في مقارنة و تسير الشؤون السياسية الاجتماعية و تنظيمها، و التي يبحث لها **راولز** عن ألية التفاهم و التداخل فيما بينها و لذلك يقترح مفهوم و تصور الإجماع المتداخل بين هذه المذاهب المختلفة. لقد اقترن بروز هذه المذاهب الشاملة في المجتمعات الحديثة بظهور الديمقراطية الضامنة للحقوق السياسية والحريات الاجتماعية، حيث نتج عنها تشكل توجهات فكرية و مذهبية مختلفة و متصارعة و هو ما بمقدره-في نظر **رولز**-أن يخلف التنافس السلبي فيما بينها من أجل السيادة و فرض تصوراتها الكلية، لكن بغرض الحفاظ على النظام الديمقراطي بصفة أكيدة و ثابتة، «استوجب المعطى الواقعي إيجاد ضامن لتعايش هذه المذاهب دون إلغائها على الرغم من اختلافها، و ذلك ما يمكن أن يكون بالتأييد الفعلي من قبل المواطنين للمفهوم السياسي للعدالة على أنه الجامع المشترك بينهم، و الذي يقتضي تقبل الاختلاف في المبادئ و الغايات بما لا يتناقض و مبادئ العدالة كإنصاف و قيم المجتمع الديمقراطي»[1].

من هذا المنطق يتبدى لنا «بأن فكرة الإجماع المتداخل تؤسس لتفسير عقلاني للاستفهام الجوهري الذي يبحث عن إمكانية إيجاد قاعدة تفاهمية في المجتمع، رغم تعدد المذاهب الشاملة، الأخلاقية و الفلسفية و الدينية المختلفة التي تميز المجتمع الديمقراطي-و هو نوع المجتمعات التي تسعى إليه نظرية العدالة كإنصاف-بحيث تستطيع المؤسسات الحرة إيجاد ما يشكل مستند ضروري لاستمرارها»[2]، فالاجتماع المتداخل من هذا المنظور،هو البحث في إمكانية انسياق المذاهب المختلفة وفق معقولية القدرة على تقديم دعمها للديمقراطية الدستورية.

و تحقيق التوافق بين هذه المذاهب الشاملة المختلفة الأسس و المبادئ و المتعددة المرامي أمر يتطلب تشكيل قناعة تنص على الاكتفاء بالصميم السياسي المشترك في الممارسات العامةأما فيما يخص «النطاق الخاص بالنظام الداخلي لكل من هذه المذاهب فإنه من صلاحياته، و لكن

[1]-**John Rawls**, justice et démocratie, p.,p., 325-326.
[2]-ibid, p.,324.

إرادة تحقيق هذا التوافق فيه من الصعوبة ما قد يجعله جدليا، و ذلك لوجود التصورات العقلية العقلية المنافسة التي يمكن أن تشكل بذلك عائقا بنائيا و لو ظاهريا لتحقيق هذا الإجماع»[1]، ومع ذلك فأن قصدية تجاوز هذه الخلافات هي الفاعل الموجه لعملية الإجماع في المجتمع حسن التنظيم.

إن تفادي هذه الصعوبات و تجاوزها، يبدأ بتفعيل النقاش السياسي الحر، الذي يعتبر الحوار العقلي و مبادئ العدالة قاعدته الأساسية، مع الانصراف عن الأحكام الذاتية المسبقة و الاتهامات الموجهة للأشخاص على أنهم نفعين بدواعي التسرع و الإيديولوجيا منذ الوهلة الأولى «فالمعقولية تستوجب الاستعداد لملاقاة الصعوبات و إمكانية عدم الاتفاق منذ البداية لوجود المتعقدات المتنافسة، لذلك فمن غير المعقول نقص الاحتمال و إلغاء الافتراض في الاختلاف لأن ما يظهر الاتفاق عليه بديهيا الناحية النظرية قد يتحول إلى نقيض ذلك في الواقع»[2]، فمن الضروري توقع هذه الاختلافات العميقة في الرؤى و تقبل هذا التنوع كحالة عادية في الثقافة العامة للمجتمع الديمقراطي «لأن إنكار التعددية في الآراء هو إلغاء للطبيعة الإنسانية ذاتها، باعتبار التعددية حالة أصلية في هذا المجتمع، و هذا ما يؤكد على الدور المحوري للتسامح في قيام المجتمع الديمقراطي و استمرار مؤسساته الحرة»[3].

لكن المهم عند **راولز**، هو وجود مكانية لتجاوز هذه الصعوبات و تقبل الاختلافات، و ذلك بمقتضى تدعيم الأشخاص الأحرار الممثلين لهذه المذاهب المختلفة لقيم الاجتماع المتداخل الذي يكون بمجرد معرفتهم أن «المفهوم السياسي للعدالة يضمن حرية الاعتقاد و التعلم الديني لكل منها حسب تصورها لذلك في إطارها الخاص بشرط عدم المساس بالميدان العام للمجتمع الديمقراطي و تضمن بذلك دولة الحق عدم تدخلها في خصوصيات هذه المذاهب، و أكثر من هذا، فإن الأشخاص سيدعمون قيم الإجماع المتداخل عندما يدركون عندما إمكانية الارتقاء بالقيم الخاصة الى الميدان العام، من خلال تقديم حل للإشكالية معينة وفق رؤية خاصة بما يتوافق و

[1]- ibid, p., 327.
[2]-Ibid., p.,330.
[3]-Ibid., p.,331.

مبادئ نظرية العدالة، مثل اقتراح كيفية ناجحة للتعامل مع الأطفال المنحرفين وفق رؤية مذهبية معينة تكون مقبولة من طرف الجميع »[1]

نستنتج إذن، و وفقا لهذه «القاعدة التفاهمية المتمثلة في الإجماع المتداخل بين المذاهب الشاملة، أن قيم التسامح و الاحترام المتبادل لها من الأهمية ما يجعلها ضرورية في المجتمع كونها مصيرية في تحقيق هذا الاجماع،و انه من الواجب علىالمؤسسات العامة ان تكون حيادية لا تدعم اي مذهب خاص و لا تعتمد عليه في اتخاذ قراراتها النهاية، و انما تستند الى ما هو مشترك بين جميع هذه المذاهب، اما الخصوصيات الداخلية لكل منها، فإنها تشرع وفق تصوراتها الخاصة و الذاتية ،بما لا يتناقض و التصور السياسي لنظرية العدالة»[2]

يعود تركيز **راولز** على مفهوم الإجماع المتداخل إلى أهمية و ضرورة هذه الأداة الأساسية لأن تحقيق هذا الإجماع بين المذاهب الشاملة المختلفة يعني استمرار التعايش السلمي لهذه المذاهب الشاملة نفسها، و هو ما يضمن استقرار المجتمع حسن التنظيم، و ذلك رغم الصعوبات التي يطرحها تحقيقه، و لكن التساؤل في هذا المستوى يكون حول الآلية التي يختكم إليها المواطنين في تسيير شؤونهم العامة، باعتبارهم متخليين عن المرجعية المذهبية بموجب هذا الاتفاق، و هنا يبلور **راولز** مفهوم العقل العام و الأسس الدستورية التي تضمن ذلك. و تجدر الإشارة هنا إلى أن فكرة العقل العام تعود إلى فكرة الارادة العامة التي نجدها من قبل عند **روسو** و مفهوم العقل السياسي العالمي عند **كانط**.

[1]- **ستيفان ديلو**، مرجع سبق ذكره، ص.،ص.، 472-473.

[2]- **John Rawls**, liberalism politique, p.,237.

الفصل الثالث:
ما هية قانون الشعوب

المبحث الأول: العقل العام

المبحث الثاني: معنى قانون الشعوب

المبحث الثالث: نقد و تقييم فكر جون راولز

1-مفهوم العقل العام

هو عقل مواطنين متساوين و أحرار موضوعه الأساسي هو الخيرالعام فيما يتعلق بالمسائل الأساسية للعدالة السياسية و تتمثل هذه المسائل في نوعين: الأول متعلق بالساسيات الدستورية أي مسائل تعريف الحقوق و الحريات السياسية مثل التى يمكن أن يشملها بشكل معقول دستور مكتوب مفسر من جانب محكمة عليا.التي تهتم بمسائل العدالة الأساسية التي تتعلق بالبنية الأساسية للمجتمع و من ثم تعتنى بمسائل العدالة السياسية و الاقتصادية و غيرها مما لايغطيها الدستور، و أن تكون طبيعته و اهتمامه عامة، يتم التعبير عنها في مجموعة من التصورات المعقولة عن العدالة السياسية التي يعتقد بشكل معقول أنها تستوفي معيار المعامة بالمثل.و يقدم **ستفين ديلو** مثلا توضيحيا لما سبق قوله : «لاستعراض كيفية تناول العقل العام للقضايا نستخدم فيما يلي مثال الإجهاض، و من ثم سنشير الى تلك الشروط التي في ظلها لا بد للنساء أن يكن أحرار في إنهاء حملهن، لمناقشة هذه القضية نحتاج أولا أن نعرف أي من الحقوق ذات الصلة بهذه الحالة يكون له سلطة الفصل القضائي. هناك الكثير من الحقوق المرشحة. أولا هناك حق في الخصوصية و بعد ذلك هناك الحق في معاملة متساوية »[1].

2- معنى قانون الشعوب

إن قانون الشعوب بصفة عامة هو تصور سياسي محدد عن الحق و العدالة يتفق مع مبادئ و معايير القانون الدولي و الممارسات الدولية. و هي مبادئ سياسية محددة لتنظيم العلاقات السياسية المتبادلة بين الشعوب. أي أن قانون الشعوب ينظر إلى مجتمع الشعوب على أنه يتكون من شعوب ليبيرالية ديمقراطية و حسب **جون راولز** قانون الشعوب يحدد مفهومه على أنه «تصورا سياسيا محددا عن الحق و العدالة يتفق مع معايير القانةن الدولي و الممارسات الدولية سوف استخدم تعبير قانون الشعوب لاعني به جميع الشعوب التي تلتزم في علاقاتها المتبادلة بالمثل العليا و المباديء التي يقررها قانون الشعوب و لكل من تلك الشعوب حكومته الخاصة قد تكون تلك الحكومات ديمقراطية ليبيرالية دستورية، أو حكومات غير ليبيرالية »[2].

1- **ستفين ديلو**،التفكير السياسي و النظرية السياسية و المجتمع المدني ،ص.،325.

2- **جون راولز**،قانون الشعوب و عود إلى فكر العقل العام،تر،محمد خليل،ط1، ، (القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة،2007)،ص. 17، .

عند إمعاننا النظر في تعريف **جون راولز** لقانون الشعوب نفهم أنه يهتم اكثر في تجميع الشعوب، بدلا من الدول، و يرى أن الدول تخضع للكثير من سلطات الكيان السياسي، لذا فالشعوب تكون حرة أي تتمتع بحرية أكثر من الدول المقيدة بالكيات السياسي، لذلك أطلق عبارة "قانون الشعوب" و« ليس قانون الدول" إضافة الى هذا الجانب يقول **راولز** ثمة سبب أخر يجعلني أستخدم مصطلح الشعوب، يتمثل في أنني أريد أن أميز تفكيري عن الفهم القديم التقليدي للدول السياسية بسلطتها السيادية التي يتضمنها القانون »[1].

يفترض **جون راولز** أن قانون الشعوب قائم على عدة مبادئ و هي التي ستفسح المجال لأشكال متعددة الراوبط التعاونية والاتحادات بين الشعوب، و لكنها لن تقرر دولة عالمية واستعان بنموذج **كانط** في كتابه السلام الدائم 1795، في الاعتقاد بأن world-state قيام حكومة عالمية سيكون إما استبدادا عالميا أو فيما عدا ذلك ستنشأ إمبراطورية هشة تمزقها الصراعات الأهلية حيث تسعى الشعوب المتعددة إلى استعاد حريتها و استقلالها السياسي. فلا بد أن نتساءل ما هي هذه المبادئ المتعارف عليها للعدالة بين شعوب حرة لنذهب الى تحديد هذه المبادئ :

1. «الشعوب حرة و مستقلة ،كل شعب يحترم حريات و استقلال الشعوب الأخرى.
2. يجب على الشعوب أن تحترم المعاهدات و التعهدات.
3. الشعوب على قدم المساواة و هي أطراف في الاتفاقيات التي تلتزم بها.
4. تحترم الشعوب واجب عدم التدخل.
5. الشعوب لها الحق في الدفاع عن النفس، و لكن ليس لها الحق في شن الحرب
6. التحريض عليها لأسباب الدفاع عن النفس .
7. تحترم الشعوب حقوق الانسان .
8. تلتزم الشعوب بقيود معنة محددة في ممارسة الحرب.
9. يجب على الشعوب مساعدة الشعوب المغلوبة على امرها التي تعيش تحت وطأة ظروف غير مواتية، تمنعها أن يكون لها نظام اجتماعي و سياسي عادل أو سمح». [2]

1- المصدر نفسه ،ص.،34.
2- المصدرنفسه ،ص.،55.

حسب تعليق **راولز** إن هذه المبادئ المذكورة تتطلب الكثير من الشرح و التفسير فعلى سبيل المثال ينطبق الحق في الاستقلال، و بنفس الدرجة الحق في تقرير المصير فقط في إطار حدود معينة سيحددها قانون الشعوب بصفة عامة. لذلك ليس للشعب الحق في تقرير المصير أو الحق في الانفصال على حساب إخضاع شعوب أخرى، ضف إلى ذلك المبدأ الرابع - أعني عدم التدخل – يحتاج بطبيعة الحال الى ظوابط و قيود في الحالة العامة للدولة الخارجة عن القانون و في حالة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان فهو مبدأ لا يصلح في حالة مجتمع شعوب غير منظمة تعم فيها الحروب والانتهاكات الجسيمة لحقوق الانسان.

بذكرنا لمبادئ قانون الشعب يراودنا الشك و نفضل الاحتكام إلى مبادئ العدالة أي المقارنة بين الوضع الأصلي المحلي أي مبادئ العدالة و الوضع الاصلي فيختلف هذا الوضع من الوضع الأصلي الأول في ثلاثة وجوه أساسية:

1. الشعب الديمقراطي الدستوري ليس لديه مذهب شامل عن الخير لأنه شعب ليبيرالي و لكن المواطنين الأفراد في مجتمع محلي ليبيرالي لديهم مثل هذه التصورات، و تستخدم فكرة المنافع و الخيارات الأساسية للتعامل مع احتياجاتهم كمواطنين .

2. المصالح الجوهرية لشعب ما يحدده تصوره السياسي، كشعب للعدالة و المبادئ التي على ضوئها يوافق على قانون الشعوب، بينما المصالح الجوهرية للمواطنين تتحد وفقا لما لديهم من تصور عن الخير و مدى تحقيقهم للقوتين الأخلاقيتين بدرجة كافية.
3. يختار الاطراف في الوضع الأصلي الثاني من بين الصيغ او التفسيرات مختلفة للمبادئ الثمانية لقانون الشعوب» [1]، و حسب قناعة **جون راولز** فإن المبادئ الثمانية لقانون الشعوب مبادئ أسمى من أي مبادئ أخرى.

و حتى عندما نلقي نظرة فاحصة على المبادئ التوزيعية للعدالة كإنصاف، أي المساواة بين جميع الشعوب في المنافع و الحقوق و الخيارات الأساسية الاجتماعية و الاقتصادية، و أن يكون ذلك لفائد جميع المواطنين في المجتمع بصفة خاصة لفائدة الأقل حظا، في حين أن الأشخاص

---

[1]- المصدرنفسه، ص.،58.

في حالة قانون الشعوب لا يخضعون لحكومة واحدة بل يخضون إلى عدة حكومات، و سيسعى كل من ممثلي الشعوب الحفاظ على المساواة و الاستقلال للمجتمع هذا ببساطة يفكر ممثلو شعوب جيدة التنظيم في مزايا تلك المبادئ « ما يعبر عنه **راولز** بقوله : عن المساواة بين الشعوب ولا يرون سببا في الخروج عليها أو اقتراح مبادئ بديلة، و يجب بطبيعة الحال أن تستوفي هذه المبادئ معيار المعاملة بالمثل، لأن هذا المعيار ينطبق على كل من المستويين، بين المواطنين كمواطنين و بين الشعوب كشعوب». [1]

الشيء الذي يمكن استنباطه من قانون الشعوب إن **جون راولز** استعمل ستار الجهل في نظرية العدالة كما استعمله في قانون الشعوب بحيث أن ممثل الشعوب الليبيرالية يتفقون على مبادئ القانون من دون معرفة طبيعة الشعوب التي يمثلونها، لكي لا يؤثرو ذلك على قرراتهم، وذلك لتحقيق الموضوعية في اتخاذ القرارات، فمثلا إذا كانت الدولة لا تفرض قيودا على النساء في مجال المعتقدات الدينية بينما تفرض في عملية الاجهاض، فكيف يمكن تبرير هذه الحالة ؟

أما فيما يخص بقضية المعاملة المتساوية فهل من الإنصاف أن تحرم المرأة من إجراء عملية الاجهاض في حين أن مسألة وقوع الحمل تتعلق بطرفين أي الرجل لا يتحمل الآخر العبء نفسه و يقول **ديلو** في هذا الصدد « فعلى أي أساس يحدد المرء أي الحقين، الخصوصية أم المعاملة المتساوية، تكون له سلطة الفصل القضائي في هذا الأمر؟ على المرء أن يستخدم معايير مقبولة من التفكير، و الحجة المستخدمة بشكل شائع في المجتمع، و هذا لا يعني فقط تجنب مذاهب شاملة معينة مثل الحجج الدينية كأساس للحكم، بل يعني كذلك تقديم دليل جيد وسليم. على سبيل المثال إني أريد الدفاع عن الحق في الخصوصية على أنه هو أساس الحق في الإجهاض، مبرهنا على ذلك بأن هذا حق ضروري لمنع وقوع أضرار بالغة ضد النساء »[2].

يمكن القول أنه عندما لا يكون لدى النساء الحق في الاختيار في إجراء الإجهاض مثلما يقتضي الحق في الخصوصية، فإن الحكم أصبح متروكا لغيرهم. في المقابل نجد المؤيد لمبدأ المعاملة المتساوية قد يدفع بوجود ظلم بين يرتكب ضد النساء عندما تعرضت حياتهن بشكل غير منصف لأضرار لا تتناسب مع ما تعرض إليه الرجل من مسؤولية نحو الأطفال.

1- المصدر نفسه ،ص.،59.

2- المصدر نفسه،.ص.،ص.، 325- 329 .

بالإشارة إلى الدراسات الأمبريقية سيذكر المنادى بالمعاملة المتساوية للنساء أنه بسبب الاقتصار إلى المعاملة بالمثل فليس لدى النساء فرصة جيدة مثل الرجال في تحقيق النجاح في الكثير من المجالات المهنية المتنوعة، فمعيار المعاملة المتساوية يجب أن يأخذ الأولوية قبل معيار الخصوصية في هذه الرؤية لأن المساواة قيمة ذات أهمية أعلى من الخصوصية بشكل عام فيسعى كلا الطرفان إلى الدفاع عن موقفه، فأصحاب الخصوصية من شأنهم البحث عن سياسة تحمي حصول النساء، غير المقيد على حق التعامل مع عيادات الإجهاض، أما من جهة أصحاب المساواة سيأملون في تخصص أموال في السياسة العامة تتيح للنساء من أي مستوى اقتصادي فرصة اختيار الإجهاض، فهذه الإمكانية تتيح للنساء أن يكون لهن المسارات الوظيفية نفسها مع الرجال.

أما من جهة المعارضين للإجهاض سيدفعون بأن كلا من الحق في الخصوصية، و الحق في المعاملة المتساوية لا يصلحان في تبرير الإجهاض، باعتبار أنهم لا يولون اهتماما بمصالح الجنين أو الأب، ففي هذه الحالة إذا أردنا أن نمنح الحق في الخصوصية أو المعاملة المتساوية لكلا من الجنين و الأب، فلا بد من إنكار عملية الإجهاض. فالمناقشة لابد لها أن تصل إلى نهاية، أي الوصول إلى قرار بواسطة هيئة قانونية مثل المحكمة أو الهيئة التشريعية التي تحدد السياسة الخاصة بالقضية المطروحة، حسب ما يقوله **ديلو** « و تأسيسا على وجهة نظر للعقل العام، نفترض ان وجهات النظر المختلفة التي ناقشنا لتونا كانت جزء من عملية التشاور و لكن بعد أن يتم استخلاص القرار من الممكن، و المحتمل ألا يتفق الناس مع السياسة التي تم التوصل إليها» [1]، و هو ما قد يحدث حتى وسط من يتفقون مع المبادئ الأساسية للعقل العام و هو ما يوحي به من الحاجة إلى وجهة النظر المشتركة، فالأفراد يمكنهم التسامح مع المحصلات التي لا معها تأييدا لما يدعوه **رولز** بالأصول الدستورية، أو العناصر الرئيسية للديمقراطية الدستورية وهذه الأصول الدستورية مهمتها هو الوصول الى فهم مشترك للحقوق و الحريات السياسية كالحق في التصويت المشاركة السياسية، حرية الاعتقاد، حماية القانون، كما تشتمل الأصول الدستورية على تلك المبادئ التي تحدد الهيكل العام للحكم بما في ذلك السلطات المختلفة، والقواعد المتنوعة للعملية السياسية التي يجب على الجميع إتباعها، فعندما لا يتفق الناس مع نتائج

1- المصدر نفسه، ص.ص،325-239

التفكير العام يمكن للجميع أن يتسامحوا معها و مع العملية السياسية التي تنتجها لأنهم يقبلون الأصول الدستورية التي خلقت هذا السياق الخاص بإقرار تلك النتائج، و هذا ما يضمن المحافظة على استقرار النظام السياسي في مواجهة هذه الاختلافات و عدم الاتفاق المستمر على السياسات.

3- نقد و تقييم فكر جون راولز

إذا أردنا أن نكون تقييما منصفا لنظرية العدالة عند **جون راولز**، فلا ينبغي أن نتطرق إلى النقاط الثانوية و التفاصيل الخارجية، بل يجب أن ننفذ إلى القلب و نتكلم على لبه، و لا يسعنا البدء بانتقاده دون الإقرار أولا بعظم أثره في فهمي الخاص للعدالة،و الفلسفة السياسية على العموم، ومدى تغييره للفلسفة السياسية المعاصرة تحويلا جذريا.

لقد كانت نظريته في العدالة إشعاعا من النور، غير أن طريقة تفكير المجتمع الأمريكي خاصة و العالم عامة، و لكن هذا لا يمنعنا من ذكر بعض الخلل الخطيرة التي احتوت عليها نظريته.

يرى **أنطوني دي كرسبني** بأنه « إذا ما سلمنا جدلا، بشروط الموقف الأصلي، و سلمنا كذلك بالاشتراكية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز، ثم سلمنا كذلك جدلا، بأن هذان المبدأين هما اللذين سيتوصل إليهما المتفاوضون بالضرورة، إذا سلمنا بكل ذلك، يظل مع هذا كله قدر من الشك، في أن هذين المبدأين يتطبقان فعلا مع إحساسنا النضري بما هو عدل»[1] ، ذلك أنه ليس لجميع الناس الرؤية نفسها و الإحساس نفسه، فليس كل الناس يشعرون بأن المصلحة الأدنى عدالة، و أن العمل بعكس ذلك هو ظلم و شر بالضرورة، فهذا الموقف حسب رأيي الخاص يبقى مجرد نظرية و لا يمكن ترسيخها في أعماق جميع الناس « ومن قبيلها مثلا أن نتوقع العقاب على البريء ظلم و أن نتوقع الآثم عدل»[2].

هذا فيما يخص كتابه نظرية العدالة، أما إذا أردنا الانتقال إلى كتابه قانون الشعوب، فلا تتساءلون لماذا أطلق على كتابه قانون الشعوب، بدلا من قانون الدول، باعتبار مشكلة العدالة مشكلة عالمية، فلا يوجد أي مجتمع أو شعب في العالم بإمكانه الاستغناء عن قانون دولي.

1- **انطوني دي كرسبني**،المرجع نفسه،ص.،152.
2- المرجع نفسه،ص.،152.

على العموم، كانت نصوص **راولز** مرتعا خصبا لانتقادات عديدة من أهمها الانتقاد الجمعوي الذي وجهه إلى نظريته المفكر **مكايل ساندل** في كتابة الليبرالية و حدود العدالة الذي اعترض على **راولز** باسم الجمعوية، إضافة إلى انتقادات **روبير نوزيك** من خلال مؤلفه الدولة و اليوتوبيا و الفوضى الذي وصف **راولز** بالمعادي للنزعة التحررية.

مهما كانت الاعتراضات التى نستطيع أن نوجهها إلى **جون رولز** فإنه يبقى الجريء الأول الوحيد في تناوله للمشكلة الأخلاقية و السياسية في النسق الليبرالي و تبقى مؤلفاته من أهم الإبداعات الخلاقة على في تاريخ الفلسفة السياسية.

الخاتمة

الخاتمة

إن ما يبرز أهمية موضوع العدالة في المقام الأول هو الدور الذي اضطلعه هذا الاهتمام الأولاني في تفعيل نشاط الشق السياسي من العقل الانساني، فمن الشرق القديم إلى العصر اليوناني و امتدادا إلى الازمنة الوسطية المسيحية و الاسلامية، شكلت العدالة و امكانية تحقيقها الاهتمام الأول للفعل السياسي و ذلك على اختلاف مرجعيات التنظير لها، حيث تراوحت بين الخلفية اللاعقلانية أحيانا، و الاستجابة للمعطيات الطبيعية في أحيان أخرى، إلا أن التداعيات السياسية المعاشة أساسا على الدفاع دائما الى تشكيل هذه الرؤى.

أما في الحقبة الحديثة، فقد تبلورت النظريات حول العدالة اساسا من التساؤل حول مفاهيم الحق و اسسه و الحرية و مقتضياتها و الملكية و مشروعيتها، و لقد حاول المفكرين المعاصرون اقتراح رؤى بديلة يمكن من خلالها التأسيس لتصور جديد و نظرية اصلية في العدالة تكون كفيلة بتجاوز هذه المفارقات حتى في جزئياتها، و هنا اذن ينفرد فيلسوف النقد و التشاؤم السياسي جون راولز، برؤية بديلة في العدالة و مبادئها و كيفية تجسيدها . و منه أسس **راولز** بذلك للعدالة على نحو تعاقدي من خلال مفهوم الوضع الاصلي الافتراضي الذي يتموضع فيه الأشخاص تحت حجاب الجهل، و الذين يجهلون بموجبه موضعهم المستقبلي داخل المجتمع الجديد، حيث يكونون على دراية بالشؤون العامة للحياة السياسية و يجهلون الخصوصيات الجزئية و بعد مناقشتهم للمبادئ المختلفة في التاريخ الفكر السياسي ينتهي المشتركون الى الاتفاق على مبدا الحرية المتساوية للجميع و مبدا الاختلاف المبرر لبعض التفاوتات المشروطة بإنتاج الفوائد للواقعين في العتبة السفلى للمجتمع.

ما يميز هذه المبادئ التي يقترحها **راولز** هي استراتيجيته **الكانطية** في صياغتها، حيث تكون ضرورية و ثابتة و على اساس اخلاقي يمكن من خلالها الحد من تسارع النفعية و القصر من تبريرات العدالة على نحو نفعي، و يؤكد بذلك راولز على اولوية العادل على النافع مع الابقاء على النافع خاصة بما يتعلق بالخيرات الاولية و الأساسية مثل الحرية. و تكون هذه المبادئ بمثابة الاساس القاعدي للمجتمع الجديد و ترسى بذلك قواعد الاحترام المتبادل و قيم التعاون حيث يتقبل الاشخاص مبادئ العدال و احترام المؤسسات الاجتماعية لمبادئ نفسها، و يتشكل من ذلك ما يسميه **راولز** بالمجتمع جديد التنظيم أو المجتمع المنصف و العادل. إن مفهوم العدالة الراولزية هو

مفهوم سياسي لا يتوافق مع التصورات الشاملة الفلسفية الدينية أو الميتافيزيقيا لها حيث يكتفي باعتبار الاشخاص أحار و متساوين يعملون على احترم الفضاء السياسي العام مع الاحتفاظ بالممارسات الذاتية في النطاق الخاص و ذلك بضمان من التشريعية الدستورية الحافظة للحريات في الاعتقاد و التعليم بما لا يمس بالعلاقات العامة المختلفة.

ما يدعم الاستمرارية في البقاء على مبادئ العدالة، هو إنسياق الاشخاص العقلانيين في البحث عن وسيلة للاتفاق و التي يتحصل بموجبها، رغم الصعوبات العقلية الموجودة في المجتمع الديمقراطي ما يسميه راولز بالجماع المتداخل بين المذاهب الشاملة المختلفة، و يحتكمون بذلك إلى آلية سياسية موحدة يطلق عليها **راولز** بالعقل العام الحر الذي يشتغل بالموازاة مع الاسس الدستورية، و يكون هذا الدستور أيضا موضوع اتفاق تسوغه الجمعية التأسيسية الممثلة للأشخاص العقلانيين.

بناء على ما يتضمنه المشروع الراولزي من تحليلات و انتقادات باعتباره بديلا للبيرالية النفعية، نستنتج أن نظرته الجديدة هذه في صميم البحث الفلسفي السياسي، و من هنا يتبدى المنعرج الفكري الذي انتجه الفكر الراولزي في عمومية، خاصة من خلال كتابه نظرية العدالة حيث يعتبر هذا المؤلف الاساس بمثابة الاصدار الفاصل و الحاسم في تجدد الجدل الفلسفي في القضايا السياسية، فقد أثر راولز من خلال المضامين المواطنة في مؤلفه لما لها من خصوصيات منفردة في اعادة بعث هذا النمط المتميز من التفكير، و اضافة الى هذه الميزات نجد الاصدارات النقدية التي جعلت من الأفكار الراولزية نقطة انطلاق نقدية في تحليلاتها، و المهم من كل ذلك هي الطريقة الازدواجية في التنظير و الانعكاس النقدي الذي ساهم في مجمله في تجدد الفلسفة السياسية و هنا تكمن الأهمية و الدور الراولزي في حقيقة تجدد الفلسفة السياسية باعتباره الاصلي الأولاني في هذه البروز المستحدث. من هنا إذن نبين أن قيمة الفلسفة الراولزية، و كأي فلسفة أخرى، إنما تكمن في الإشكاليات التي ستظهرها و الحلول التي تقترحها، و كذلك في الانتقادات التي ستحدثها، فالمشروع الراولزي في جوهره هو تساؤل عن مستقبل الليبيرالية في خضم تسارع النفعية و مدى تأثيرها على الحرية الفردية للعدالة و الفكر الراولزي يكمن أساسا فيما يلي:

1-النزعة النقدية التي تمثل الميزة الأساسية للفكر الرولزي، حيث نجده يوفق بين تقليدين فلسفيين متعارضين و هما الأخلاق الكانطية المؤسسة على الواجب من جهة و الاخلاق

البراغماتية المبنية على المنفعة من جهة اخرى، و ذلك من خلال تأكيده على اولية العادل على النافع مع الابقاء على النافع في المجال السياسي فقط .

2-سعى **راولز** إلى إنتاج أطر التداخل و التماس بين الحريات المدنية من جهة و الحريات السياسية من جهة أخرى، إضافة إلى المحاولة التركيبية له بين الليبرالية و الاشتراكية و ذلك بالاستفادة النهجية من المفاهيم الاشتراكية مثل المساواة و التعاون و دمجها في النسق الليبرالي.

3-بروز **راولز** من خلال آرائه الفلسفية السياسية بمثابة الراديكالي في وسط الليبراليين المتموقعين في اقصى اليمين الليبرالي، هو ما لا يجب اعتباره إرادة منه لتجاوز الليبرالية من قبل **راولز**، و إنما هي إبانة عن الاهتمام الشديد له بالمستقبل الليبرالي من جهة، وكشف عن توجهه البراغماتي الذي استدعى ضرورة العودة الى التقاليد الاكثر تعارضا مع الليبرالية و البراغماتية و هما على توالي الاشتراكية و الكانطية في سبيل تنقيح والابقاء على الليبرالية .

4-الاستعانة الراولزية بمفهوم التعاقد في صورته الشكلية، لا يحيل إلا أن **راولز** قد تجرد بالكلية من الافكار الضمنية لإجراء التعاقد، و إنما تصوره للأشخاص على انهم عقلانيون يضمر معاني الأنثروبولوجيا المتشائمة المعهودة عند **هوبز**، و من هنا تتجلى ضرورة تكفل الفيلسوف بتحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية السياسية و الاجتماعية، و هذا في الحقيقة تاثر شكلي و مضموني بهذه النظرية على خلاف ما افصحت عنه النصوص الراولزية.

تبقى الإشارة في الأخير أن هذه السمات و أخرى، تجعل من الخطاب **الراولزي** فلسفة بديعة في العدالة، تتنبأ بطريقة مضمرة بأزمة الليبيرالية و المجتمع المعاصر من الناحية السياسية و الاقتصادية، وهو ما دفع به إلى التفكير فيما بعد العدالة الراهنة و الأحادية التركيز، و هذه الفلسفة أو النظرية، و أن لم تقدم بديلا مانعا بالكلية كما يرى الليبيراليون المتمركزون في أقصى اليمين بالنسبة إلى **راولز**.

قائمة

المصادر

و المراجع

قائمة المصادر:

1. باللغة العربية:

1-راولز، جون، العدالة كانصاف: إعادة صياغة، حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، ط1، بيروت:منتدى مكتبة الاسكتلندي، 2009.

2-_____ ،قانون الشعوب وعود الى العقل العام ، تر، محمد خليل، ط1، الكويت: إصدارات المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، 2006.

3- _____ ، نظرية في العدالة، تر ليلى الطويل،دمشق: وزارة الثقافة، 2001.

2. باللغة الفرنسية:

1. **Rawls,John**, , Théorie de la justice, trad. Par Catherine Audard Paris : Edition de seuil, 1987.
2. **_____,** justice et démocratie, traduit par Catherine audard, 1ed., Paris : Edition du seuil, 1993.
3. _____, libéralisme politique, traduit par Catherine audard : paris ,presse universitaire de France, 1995.
4. **Jurgen habermas et John Rawls**, Débat sur la justice politique, traduit par catherine audard et R.Rochiltz, paris : Edition du cref, 1997.

قائمة المراجع:

أ. باللغة العربية:

1. دي تانسي، ستيفن، علم السياسة الأسس، تر. رشا جمال، مراجعة جمال عبد الرحيم، ط1، بيروت:المركز الثقافي العربي، 2012.

2. موريس، دو فرجيه ، المؤسسات السياسية و القانون الدستوري، الانظمة السياسية الكبرى، تر.، جورج سعد، ط.1، القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 1992.

3. ديفيد، جونستون، مختصر تاريخ العدالة، تر، مصطفى ناصر، الكويت: عالم المعرفة، 2012.

4. **قصوة ياسر**، الليبرالية، إشكالية المفهوم، القاهرة: دار قباء للطباعة و النشر، 2002.
5. **احمد جمال، ظاهر**، دراسات في الفلسفة السياسية. عمّان: دار مكتبة الكندي للنشر، 1988.
6. **ارنست، فيشر**، الاشتراكية والفن، ترجمة أسعد حليم، بيروت: دار القلم، 1980.
7. **بول تيليش**، الحب والقوة والعدالة. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1981.
8. **يوسف، حبي**، الإنسان في أدب وادي الرافدين، بغداد: سلسلة الموسوعة الصغيرة، 1980.
9. **عبد الرضا، الطعان**، الفكر السياسي في العراق القديم، بغداد: دار الرشيد للنشر، 1981.
10. **هـ. فرانكفورت؛ وهـ. أ. فرانكفورت؛ وجون أ. ولسن ؛ وت. جاكوبسن**، ما قبل الفلسفة. ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، بغداد: مكتبة دار الحياة، 1960.
11. **ذيبان جمال، مولود** ، تطور فكرة العدل في القوانين العراقية القديمة: دراسة قانونية مقارنة، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة،2001.
12. **ماطي، جورج** ، من الفضيلة إلى ما هو صحيح سياسياً مروراً بعلم الأخلاق، مجلة الاكاديمية (المملكة المغربية)، ع 16،1999.
13. **ريشارد، كوك، سميث، كريس:** انتحار الغرب، تر، محمد محمود، ط 1، بيروت: مكتبة المنتدى العام،2009.
14. **العروي، عبد الله**، مفهوم الحرية، ط. 6، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.
15. **كامل ليلة، محمد**، النظم السياسية (الدولة و الحكومة)،بيروت: دار النهضة العربية، 1970.
16. **محمد أحمد علي، مغني**، نقص الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية،بيروت: المنتدى الاسلامي، 2002.
17. **واربورتون، نيغيل**، الفلسفة الأسس، تر: محمد عثمان، تر، سمير كرم، ط1، بيروت:الشبكة العربية للابحاث و النشر، 2009.

18. **بدوي، ثروت،** أصول الفكر السياسي،بيروت: دار النهضة العربية، 1970.
19. **يوسف، الصديق،** المفاهيم و الألفاظ في الفلسفة الحديثة، ط، ديسمبر، تونس:الدار العربية للكتاب،1976.
20. **كولون، فارلي،** مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، تر محمد زاهي بشير المغيربي، و نجيب المحجوب الحصادي، ط1، بنغاري: منشورات جامعة قاريونس، بنغاري، 2008.
21. **بومدين، بوزيد،** فلسفة العدالة في عصر العولمة، ط1، ، بيروت: دار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، 2009.
22. **أنطوني،دي كرسبني و مينوج، كيث،** أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر رضا عبد الله، القاهرة:القراءة للجميع، مكتبة الأسرة.
23. **عبد الجوار، علا عادل،** المجتمع المدني و العدالة، تر.، راند النشار، ماجد مدكور، عماد و نخيلة، تحرير توماس ماير، أوروفو رهولت، القاهرة: الهيئة المصرية العامة ، 2010.
24. **دورتي، وجان فرانسوا،** فلسفات عصرنا، تر، ابراهيم صحراوي،ط1،الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف،دار العربية للعلوم، 2009.
25. **بن عبد العالي ،محمد سبيلا عبد السلام،**الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، افريقيا الشرق:الدار البيضاء، 2001.
26. **حسن، الكحلاني**: الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، ، 2003.
27. **محمد، فضل الله،** رواد الفكر العربي الحديث، دار الجامعة الجديدة، ط1، ج5، 2008.
28. **مل، جون ستيوارت،** أسس اللليبيرالية السياسية، تر، إمام عبد الفتاح إمام،
29. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1997.
30. **مايكل، ساندل:** الليبرالية و حدود العدالة، تر محمد فاد، مراجعة عبد الرحمان،ط1 بوقان، بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

ب. باللغة الفرنسية.

1-Alain Renault, L’expérience de l’injustice, Paris : la découverte, 2001.

2- Collin Denis, morale et justice social, (édition de seuil), paris:2001.

جـ. باللغة الانجليزية:

3. J.L. Freedman, Introductory Psychology Massachusettes: Addison-Wesley Publishing Company, 1978.

4. J. Piaget, The Moral Judgment of the Child. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1960.

5. (M. J. Lerner & D. T. Miller, Just World Research and Attribution Process: Look Back and Ahead. Psychological Bulletin, 85 (5), 1978.

6. M. J. Lerner, The Justice Motive: Equity and Parity among Children. Journal of Personality and Social Psychology, 29 (4), 1974.

7. M. J. Lerner, The Justice Motive In Some Hypotheses as its Origins and Forms. Journal of Personality, 45(1), 1977.

قائمة الموسوعات:

1. **صلبيا، جميل** ، المعجم الفلسفي، ج2، بيروت:دار الكتاب ، 1982.

2. **البعلبكي، منير** ، المورد القريب قاموس إنجليزي-عربي، ط5، بيروت:دار العلم للملايين، 2004.

3. **لالاند، أندريه**، تر خليل أحمد خليل، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، بيروت: عويدات للطباعة و النشر، 2001.

4. **مصطفى، حسيبة**، المعجم الفلسفي،ط1،بيروت: دار أسامة للنشر و التوزيع، ، 2009.