دفاتر فلسفية

نصوص مختارة

23

الحق والعدالة

إعداد وترجمة

عزيز لزرق ومحمد الهلالي

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار

بلفيدر، الدار البيضاء 20300 - المغرب

الهاتف / الفاكس : 23 23 34 522 (212)

الموقع : www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma

تمّ نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة

دفاتر فلسفية

الطبعة الأولى 2014
©جميع الحقوق محفوظة

الايداع القانوني رقم : 2014 MO 0036

ردمك : 8 ـ 68 ـ 511 ـ 9954 ـ 978

ردمد : 3245 ـ 2028

تمهيد

العدالة في اللغة العربية هي العدل، ويعني هذا الأخير ما استقام في النفس وما كان نقيضا للجور، والعدل اسم للخالق ومعناه أن لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، والإنسان العدل هو الشاهد الذي تعتمد شهادته، والعدل هو كذلك الفدية والمساواة والموازنة والتقويم... والعدل هو الحكم بالحق، والحق في اللغة العربية هو نقيض الباطل وهو الوجوب والصواب والحقيقة واليقين.

أما في اللغة الفرنسية فأصل كلمة justice هو الكلمة اللاتينية justicia، وأصل هذه الكلمة بدورها هو juris، jus، أي الحق بمعنى الترخيص في مجال الدين.

وللعدالة عدة معان : فهي مبدأ أخلاقي للحياة الاجتماعية يقوم على الاعتراف بحق الآخرين واحترامه، وقد يكون هذا الحق طبيعيا فيسمى إنصافا وقد يكون وضعيا فيسمى قانونا. وهي القدرة على الفعل الهادف إلى فرض الاعتراف بحقوق الفرد واحترامها. وهي السلطة القضائية التي تعمل كمؤسسة أو كإدارة عمومية بالارتكاز على مجموعة

من النصوص القانونية المعتمدة لممارسة العدالة بهذا المعنى.

وتعتمد العدالة على عدة قواعد مصدرها الدستور والمعاهدات والقوانين والنصوص التنظيمية والأحكام القضائية التي تتعلق بحلول وضعيات قانونية معينة.

أما الحق فهو من جهة الملكة التي تمكن الإنسان من استيعاب فعل معين والتمتع بشيء معين والزعم بامتلاكه والمطالبة به. وهو من جهة ثانية ما يخول للفرد الاستفادة من شيء ما أو استعماله أو إنتاجه. وهو من جهة ثالثة، وهذا المعنى هو الأهم في سياق الإشكال المعالج، مجموع القواعد والمعايير العامة المنظمة للعلاقات بين الأفراد والتي تحدد وتعرف حقوقهم وصلاحياتهم وهو ما يحدد ما هو إلزامي سواء كان مسموحا به أو ممنوعا. ويحيل الحق للقوة بحيث إنه يمكن تطبيقه عن طريق السلطة العمومية المتمثلة في الدولة.

يمكن لهذه التعريفات أن تحدد المعالم الأساسية للإشكال المعالج الذي يتمحور حول علاقة الحق بالقوة وتأثير تلك العلاقة على العدالة وعلى الأهداف الفعلية من تطبيق القانون واحترامه. فالحق ليس معطى واقعيا، ولا يستطيع المعطى الواقعي أن يصنع الحق. لأن هذا الأخير هو التعبير عما ينبغي أن يكون وفق القوانين المتبناة. ولجوء الحق للقوة واستعانته بها لا يعني أن القوة أقوى من الحق. بل يظل الحق أقوى في جميع الحالات على المدى الطويل. فالقوة تتميز بالطابع الإكراهي واللجوء للعنف المادي واستهداف تحقيق السيطرة والاستعباد والخضوع والإخضاع سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة، لكن القوة تنتهي بانتهاء الإكراه أي أنها ظاهرة مؤقتة لا تملك الوسائل الضرورية لإدامتها. وفي مقابل ذلك يتبوأ الحق مكانة سامية في حقل الأخلاق

والالتزام والسلوك الطوعي.

تقترح النصوص المختارة والمقدمة في هذا الكتاب إنارة هذا الإشكال وتعميق التفكير في جميع مكوناته.

I. الحقُّ عدالةٌ طبيعِية

1.I. العَقدُ الاجتماعي والقانونان الأساسيان للحَقّ الطّبيعي

توماس هوبز

إن الحق الطبيعي هو الحرية التي يمتلكها كل شخص وتمكنه من استعمال سلطته الخاصة كما يريد، وذلك للمحافظة على طبيعته المميزة له. وبتعبير آخر، للمحافظة على حياته الخاصة. وبالتالي تمكنه من القيام بكل ما يعتبره وفقا لحكمه وتفكيره الخاصين، الوسيلة الأكثر ملاءمة لتحقيق ذلك.

نعني بالحرية، وانسجاما مع المعنى الحرفي للكلمة، غياب العوائق الخارجية التي بإمكانها أن تنزع من الإنسان جزءا من سلطته التي تخول له فعل ما يريد والتي، رغم ذلك، لا تستطيع منعه من استعمال السلطة المتبقية لديه، انسجاما مع ما يفرضه عليه حكمه وتفكيره.

القانون الطبيعي هو مبدأ اكتشفه العقل ويتم بواسطته منع أي إنسان من القيام بما يؤدي إلى تدمير حياته، أو تجريده من الوسيلة التي تجعله يحافظ عليها، أو حرمانه مما يعتقد أن بواسطته يمكنه المحافظة على حياته بشكل أفضل، وذلك لأنه، وبالرغم من أن أولائك الذين يعالجون هذا الموضوع تعودوا الخلط بين الحق والقانون، يجب التمييز بينهما لأن الحق يتجسد في حرية الفعل، وحرية الامتناع عن الفعل، بينما القانون يحدد ويربط الصلة بأحدهما دون الآخر، وهما يختلفان مثل اختلاف الإجبار عن الحرية، وهما أمران لا يمكنهما التواجد معا في نفس الحالة.

وبما أن حالة الإنسان (...) هي حالة حرب الكل ضد الكل، بما أنها وضعية يقود فيها كل فرد واحد نفسه بواسطة منطقه الخاص، وبما أنه لا يوجد شيء من بين الأشياء التي نملك سلطة استعمالها ليس بإمكانه مساعدتنا على الدفاع عن حياتنا ضد أعدائنا، فإنه ينتج عن ذلك أن كل الناس في هذه الحالة يمتلكون حق السيادة على كل الأشياء، بل إن بعضهم يمتلك حق السيادة على أجساد البعض الآخر. ولهذا السبب ومهما طالت استمرارية الحق الطبيعي لكل إنسان على كل شيء، لا أحد، مهما كان قويا وحكيما، بإمكانه التأكد من كونه يستطيع البقاء حيا المدة الزمنية التي تمنحها الحياة للناس بشكل طبيعي.

وكنتيجة لذلك، فإنه من واجب الإنسان، من باب المبدأ العقلي والقاعدة العامة أن يعمل جاهدا لتحقيق السلام، مادام له أمل في تحقيقه. وحينما يعجز عن تحقيقه فليسمح له بالبحث واستعمال كل ما تحمله الحرب من سند وإيجابيات. يحتوي الجزء الأول من هذه القاعدة على القانون الطبيعي الأول والأساسي الذي هو: البحث عن السلام واتباعه. أما الجزء الثاني فليخص مجموع مكونات الحق الطبيعي والذي هو : الحق في الدفاع عن الذات بكل الوسائل المتاحة.

وينتج عن هذا القانون الطبيعي الأساسي ـ والذي عن طريقه أمر الناس بالعمل بكل جهد لتحقيق السلام ـ القانون الثاني : فلتوافق، حينما يوافق الآخرون، على التخلي (إلى أقصى حد تراه ضروريا للسلام وللدفاع الخاص عن الذات) عن الحق الذي يخول لك السيادة على كل الأشياء، ولترض بالقدر الكافي من الحرية تجاه الآخرين بقدر ما تسمح لهم بها تجاهك. وذلك لأنه مادام كل فرد يحتفظ بالحق في القيام بكل ما يريد، فإن كل الناس سيظلون في حالة حرب. لكن إذا لم يرد الآخرون التخلي عن حقوقهم، فلا أحد عليه أن يتخلى عن حقه. وذلك لأن التخلي

عن ذلك الحق معناه التعرض للعنف (وهو ما لا يرغب فيه أحد) عوض تحقيق السلام. إن هذا القانون هو قانون الإنجيل الذي يقول: «قم تجاه الناس بكل ما تطالبهم بالقيام به من أجلك»، وكذلك القانون المتداول بين الجميع والذي يقول : «لا تسلك مع الآخرين السلوك الذي ترفض أن يسلكوه معك».

توماس هوبز، الليفياثان، الفصل الثالث عشر، ترجمة محمد الهلالي، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، مطبعة أمبريال، الرباط، الطبعة الثانية، 1999، ص 29-30.

2.I. الحَقّ الطبيعي أَساسٌ للعدالةِ

جان جاك روسو

لنترك جانبا كل الكتب العلمية التي لا تعلمنا إلا أن نرى الناس كما شكّلوا أنفسهم ولنتأمل العمليات الأولى والأكثر بساطة للنفس البشرية، أعتقد أنني أجد فيها مبدأين سابقين على العقل، يحثنا أحدهما بقوة على رفاهنا والحفاظ على ذواتنا، والآخر يلهمنا نفورا طبيعيا من منظر تألم أو هلاك أي كائن له أحاسيس، وأساسا منظر تألم أو هلاك نظرائنا. فانطلاقا من التـاون والتنسيق الذين بإمكان عقلنا أن يحققهما بين هذين المبدأين ـ بدون أية ضرورة لإضافة مبدأ القابلية للاجتماع ـ تنتج حسب ما يبدو لي كل قواعد الحق الطبيعي، وهي القواعد التي يُجبر العقل، بعد ذلك، على إقامتها على أسس أخرى، عندما تقوده تطورات متعاقبة إلى إخراس الطبيعة.

وبهذه الكيفية لا نكون مجبرين أبدا على أن نجعل من الإنسان فيلسوفا قبل أن نجعل منه إنسانا، فواجباته تجاه الغير لم تُملها عليه فقط تعاليم الحكمة المتأخرة، ومادام لا يقاوم دافع الشفقة الذي بداخله، فإنه لن يلحق الأذى بأي إنسان آخر، ولا حتى بأي كان قادر على الإحساس.

ما عدا في حالة مشروعة حين تتعرض المحافظة على ذاته للتهديد فيضطر لتفضيل نفسه. وبناء على ما سبق ننهي الصراعات الفكرية القديمة حول مشاركة الحيوانات في القانون الطبيعي، لأنه من الواضح أن الحيوانات المحرومة من نور العقل والحرية، عاجزة عن التعرف على هذا القانون، ولكن لكونها تتمتع بشيء من طبيعتنا المتمثلة في قدرتها على الإحساس، سيقال إن عليها أيضا أن تشارك في الحق الطبيعي، وأن على الإنسان واجبات تجاهها. يبدو بالفعل أنه إذا كنت مجبرا على أن لا ألحق أي أذى بنظيري، فإن ذلك يعود لكونه إنسانا يمتلك القدرة على الإحساس، سيقال إن على الحيوانات أيضا أن تشارك في الحق الطبيعي، وأن على الإنسان واجبات تجاهها. يبدو بالفعل أنه إذا كنت مجبرا على أن لا ألحق أي أذى بنظيري، فإن ذلك يعود لكونه إنساناً يمتلك القدرة على الإحساس أكثر من كونه إنسانا عاقلا، وبما أن الإحساس ميزة مشتركة بين الدابة والإنسان فإنه يجب أن يمنح لأحدهما على الأقل الحق في أن لا تساء معاملته أبدا من الطرف الآخر بدون أية فائدة من جراء ذلك.

J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Ed. Sociales, 1965, pp. 64-65

I. 3 .العَدالة حقٌّ وقانونٌ

أرسطو

في العدل المدني وفي القانون السياسي يمكن التمييز بين ما هو طبيعي وبين ما هو قانوني خاص. فما هو طبيعي هو هذا الذي له قوته ذاتها حيثما كان وليس تابعا البتة للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر. وما هو قانوني محض هو ذلك الذي يمكن مبدئيا أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لها بلا فرق وبشكل عام. غير أنه تزول عنه حالة

العمومية هذه متى نص عليه القانون.

من الناس من يرى أن العدل في كل صورة بلا استثناء له خاصة قابلية التغير. وعلى رأيهم يكون ما هو طبيعي حقا غير قابل للتغير له قوته عينها وخواصه ذاتها حيثما كان. على ذلك فالنار تحرق في بلادنا كما تحرق في بلاد فارس سواء بسواء في حين أن القوانين الإنسانية والحقوق التي تقررها هي في تغير مستمر. هذا الرأي ليس صحيحا كامل الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح جزئياً.

ومع التسليم بأن كل شيء هو متغير في هذا فإن من بين الأشياء التي يمكن أن تكون أيضا على خلاف ما هي عليه ما قد يمكن التمييز فيها بوضوح بين التي هي متغيرة بطبعها وبين تلك التي دون أن تكون متغيرة بطبعها لا تصير كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات. وهذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمام الموافقة أشياء أخرى غير العدل.

وإن الشأن في نصوص العدل المبنية على المواضعات والمنفعة كالشأن في المقاييس التي تُقدر بها الأشياء. فإن مكاييل النبيذ والحنطة ليست في كل مكان متساويةَ الأحجام. وإنها في كل مكان على السواء أكبر حيث يشترى وأصغر حيث يباع. كذلك في الحقوق التي ليست طبيعية بل إنسانية محضة فإنها ليست البتةُ متماثلة في كل مكان. كذلك الدساتير ليست متماثلة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون في كل مكان طبيعيا وذلك هو خيرها.

يلزم تقريرُ فرق آخر أيضا بين الظالم القانوني والظالم مأخوذا على إطلاقه وبين العادل القانوني والعادل المطلق. فالظلم بمعنى الكلمة هو الذي يَكون كذلك بالطبع وهو أيضا ما يصير كذلك بنص قانوني. فإن ذلك الشيء بعينه بعد أن فُعل أو بعد أن ارتُكب يصير فعلا ظالما قانونا،

أما قبل أن يرتكب فإنه ليس فعلا ظالما قانونا بل ليس إلا ظالما في ذاته. ويمكن أن يقال هذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء. غير أنه في اللغة العامية يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذي هو عادل ويطلق اسم فعل العدل على التقويم القانوني الذي يقوّم اعوجاج الفعل الظالم الذي ارتكب.

أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتاب المصرية، 1924، الكتاب الخامس، الباب السابع، ص 90-92

I. 4 .قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع

إبيفان

ما هو قوام العدالة؟ قوامها هو تمتع المجتمع بكل أبعاد العدالة. سماء مشتركة مبسوطة فوق رؤوسنا تغطي الأرض بأكملها بشساعتها، نفس الليل يكشف للجميع بدون استثناء نجومه. نفس الشمس، سيدة الليل ومولدة النهار، تسطع في السماء لصالح جميع الناس أيضا. إنه ملك مشترك للجميع، أغنياء كانوا أومتسولين، ملوكا أو رعايا، حكماء أوحمقى، أحرارا أوعبيدا (...). العدالة بالنسبة لجميع الحيوانات هي خير يمتلكونه جماعيا. وكل ما هو موجود وما هو حي خاضع لقانون العدالة والمساواة هذا. فالطعام مبثوث في كل مكان لفائدة كل الكائنات الحية بدون تمييز وبدون تفضيل أي نوع منها على النوع الآخر، ونفس الأمر ينطبق على الأجيال القادمة، فلا وجود لأي قانون مكتوب لأنه لو وجد قانون مكتوب يخصها لكان حتما خاطئا.

أما بخصوص قوانين هذا العالم، فإنها هي بالتحديد التي علمتنا التصرف ضد القانون. فالقوانين الخاصة تجيء وتهدم الوحدة مع القانون

الإلهي، وبين عشية وضحاها لم يعد القانون الإلهي يفهم كمساواة، وتم تشويهه من طرف القوانين، وفي هذه اللحظة ولد اللص.

لقد وضع الله في كل إنسان رغبة عنيفة وقوية لنشر النوع البشري ولن يستطيع أي قانون ولا أية عادة إخراج النوع البشري من العالم لأن الله هو الذي يسّر له الإقامة فيه. وهكذا فالقول القائل «لا تشتهي مال غيرك» هو قول عبثي. فكيف يمكن لنفس الإله الذي منح الإنسان الرغبة أن ينتزعها منه بعد ذلك؟ ولكن القانون الذي فاقت عبثيتُه جميع قوانين العالم هو الذي يجرؤ على القول «لا تشتهي زوجة غيرك» لأنه يعني التنكر للجماعة والإقرار بالتفرقة».

Epiphane, Sur la Justice, cité par Jacques Lacarrière, *Les gnostiques*, Gallimard, 1973, pp. 88-90

I. 5 .نقدُ نظريات الحقّ الطبيعي

إريك فايل

تتطلب هذه الأطروحات بشكل مباشر رفضا للنظرية الكلاسيكية حول الحق الطبيعي، أي نظرية هوبز وسبينوزا وروسو، والتي لازال يتم العثور على آثارها عند كانط وفيخته. إنها نظريات تريد أن تؤسس الحق الطبيعي على حق يفترض أنه حق الفرد في حالة الطبيعة، ذلك الفرد المعزول الذي يعيش وحده مثل ذرة. إن كون أصحاب هذه النظريات كانوا بحاجة لبناء نظري من هذا النوع ليتحرروا من سيطرة القانون الموحى به وادعاءات الذين يمثلونه على الأرض هو أمر مفهوم ويبرر مشروعهم في حدود نواياهم المعبر عنها. لكن الأساس الذي اعتقدوا أنهم اكتشفوه غير موجود مع ذلك : ليس للفرد أي حق، ولا وجود

لعدالة أو ظلم بالنسبة له، فالقول إن حق الفرد يتجاوز قدرته ـ يعني أنه يستطيع أن يفعل كل ما لا يُمنع من فعله ـ حقيقة لا ريب فيها وفارغة مثل أية قضية مماثلة فالحقُ والقانون والعدالة هي مصطلحات لا معنى لها إلا داخل جماعة معينة. الجماعة وحدها هي التي توصف بالعادلة أو الظالمة، وحدها منظومة قوانين يمكن أن تحاكم، فالفرد كفرد هو حيوان (...).

لكن ما القول في حقوق الإنسان والمواطن؟ لنطمئن. ليست هذه الحقوق في خطر. فهي موجودة في المجتمعات التي بلغت ما يمكن نعته بالكونية والموضوعية أو على الأقل المجتمعات التي شرعت في طرح المشكل (...) ولكنها ليست حقوقا للفرد المعزول الموجود كذرة، وإنما هي حقوق لعضو في جماعة وتعتبرها الجماعة حقوقا لكل إنسان بما في ذلك الذين لا يعيشون داخل الجماعة، بل هي حقوق للذين يرفضون ما يؤسس الحق الذي يعترف به لهم. أما نحن فنتعرف على حق من الحقوق (وهو ما يدل على ضرورة أن يحميَه كل دستور لكي يكون عادلا، ومن الأفضل أن تكون هذه الحماية فعالة عوض الإعلان عنها فقط) ليس فقط كحق لكل مواطن، ولكن كحق لكل إنسان حتى وإن انتمى هذا الإنسان لجماعة يتجاهل تراثها مفاهيمنا عن الحق والعدالة، لكن هذا الحق وُلد في لحظة من لحظات التاريخ، ويُعتبر انطلاقا من هذه اللحظة حقا طبيعيا، لأنه مؤسس على وقائع ـ أحداث من نوع سقوط الحجارة : هو حقيقي لأنه أصبح حقيقيا.

Eric Weil, *Essais et Conférences*, Tome 1, Plon, 1970, pp. 194-195.

I. 6 .قانونُ الشعوب في حالةِ الطّبيعة

كانط

إن شأن الشعوب، حين تصير دولا، كشأن الأفراد : في حال الفطرة (أي الخلو من كل قانون خارجي) يعتدي بعضها على بعض بحكم الجوار، ولا بد لكل شعب، ليضمن أمنه وسلامته، أن يطلب إلى الآخر أن يشاركه في نظام شبيه بالدستور المدني الذي يرى فيه كل واحد ضمانا لحقوقه : هذا النظام بمثابة «حلف شعوب»، لكنه لن يكون دولة واحدة لأنه لو تم ذلك لانطوت الفكرة على تناقض : إذ أن كل دولة تفترض وجود علاقة بين حاكم (أي المشرع) ومحكوم (أي الشعب)، فلو انضوت شعوب عديدة تحت لواء دولة واحدة لأصبحت شعبا واحدا، وهذا مخالف للافتراض : إذ أنه يلزمنا هنا ألا نغفل حقوق «الشعوب» في علاقاتها لا وفقا لقوانين خارجية شاملة ومقيدة لحرية كل فرد، بل وفقا لقواعد خاصة أي باستعمال القوة والعنف، اللهم إلا إذا كنا نعني بذلك أن من يسيرون على هذا النمط من التفكير يحسنون صنعا إذا أفنى بعضهم بعضا والتمسوا السلام في قبر فسيح يطوي وإياهم جميع سوءات الحرب وأهوالها.

أما في نظر العقل فالدول، من حيث صلاتها المتبادلة، لا سبيل لها لكي تخرج عن حالة الحرب التي يحبسها فيها انعدام القوانين، إلا أن تتخلى كالأفراد عن حريتها الهوجاء الجامحة وأن تذعن لإلزام القوانين العامة، فتؤلف بذلك «جامعة أمم» تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعا. ولكن تصور الناس لحق الشعوب يحول دون سلوك هذا السبيل ولذلك ينكرون «بالغرض» ما هو صحيح «بالوضع»، فإن لم تكن الفكرة الوضعية لجمهورية جامعة ميسورة فليس

يبقى (إذا أردنا ألا نضيع كل شيء) سوى الملحق السلبي لتحالف دائم تتسع رقعته على الدوام : إنه يستطيع أن يصرف الناس عن سبيل الحرب وأن يكبح جماح تلك الأهواء التي تنافي الإنسانية، ولكن سيكون دائما مبعث مخاوفنا أن تنفصم عرى ذلك الحلف».

كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1952، ص 57-59.

I. 7 .العدالةُ والقوةُ

بليز باسكال

إن اتباع ما هو عادل أمر صائب. كما أن اتباع ما هو أقوى أمر ضروري. فالعدالة بدون قوة عاجزة. والقوة بدون عدالة مستبدة. والعدالة بدون قوة متنازع عليها لوجود الأشرار باستمرار. والقوة بدون عدالة متهمة لذلك يجب ضم العدالة للقوة. ولتحقيق ذلك ينبغي العمل لكي يصبح ما هو عادل قويا وما هو قوي عادلا.

العدالة هي موضوع نزاع. أما القوة فمن السهل جدا التعرف عليها لأنها ليست موضوع نزاع. وهكذا أمكن مد العدالة بالقوة لأن القوة عارضت العدالة ووصفتها بالظلم وأقرت بأنها هي العدالة. ولعدم القدرة على أن يصبح ما هو عادل قويا تم جعل ما هو قوي عادلا.

القواعد الكونية الوحيدة هي قوانين البلد المتعلقة بالعادات، أما ما عداها فسمته التنوع. لكن ما مصدر هذا الأمر؟ إن مصدره هو قوة ما هو موجود. وهذا ما يفسر أن الملوك المالكين للقوة لا يتبعون تنوع وزرائهم.

المساواة في الخيرات أمر عادل بدون شك، ولكن لاستحالة أن يصبح الخضوع للعدالة قوة، تم جعل الخضوع للقوة عدالة. وبسبب

العجز عن تقوية العدالة تم تبرير القوة حتى يجتمع ما هو عادل بما هو قوي ويتحقق السلم الذي هو الخير الأسمى.

Blaise Pascal, *Pensées*, Gallimard, 1977, pp. 298-299.

I. 8 .سيادةُ الخوف خارجَ حالةِ المدنيةِ

توماس هوبز

يتمتع كل فرد خارج حالة المدنية بحرية تامة بدون شك. ولكنها حرية عاقر لأن الفرد له حرية أن يفعل ما يحلو له، ولكنه بالمقابل معرض ليعاني من كل ما يحلو للآخرين فعله، مادام للآخرين الحرية نفسها. ولكن بمجرد ما تتكون حالة المدنية لا يحتفظ كل مواطن إلا بقدر الحرية التي يحتاجها ليعيش بشكل جيد ويعيش في أمان، والآخرون يفقدون بدورهم من حريتهم القدر الذي يجعلهم مصدر خوف وخارج حالة المدنية. لكل فرد حق السيطرة على جميع الأشياء إلى حد يجعله مع ذلك لا يتمتع بأي شيء منها. في حالة المدنية بالمقابل، يتمتع كل فرد بشكل آمن بحق محدود. وخارج حالة المدنية، كل إنسان يمكن سلبه ما يملك وقتله من طرف أي إنسان آخر. في حالة المدنية، لا يمكن أن يقوم بالسلب والقتل إلا فرد واحد. خارج حالة المدنية، لا يملك الفرد إلا قواه الخاصة لحماية نفسه، أما في حالة المدنية فالفرد يملك قوات الجميع لحمايته. خارج حالة المدنية، لا أحد يضمن التمتع بثمار عمله، أما في حالة المدنية فالجميع يضمنون التمتع بثمار أعمالهم. وأخيرا لا نعثر خارج حالة المدنية إلا على إمبراطورية الانفعالات والحرب والخوف والفقر والقبح والعزلة والبربرية والجهل والتوحش، أما في حالة المدنية فيسود السلم والأمن والوفرة والجمال والروابط الاجتماعية وحسن السلوك والمعرفة

والعطف داخل إمبراطورية العقل.

Thomas Hobbes, *Le citoyen, in R. Derathé, Rousseau et le science politique de son temps*. Vrin, 1974, p 312.

I. 9 .إقامةُ مُجتمعِ الحقِّ

كانط

إن أكبر مشكل يُطرح على النوع البشري، والذي تفرض الطبيعة على الإنسان حله، هو إقامة مجتمع مدني يقيم الحق بشكل كوني. فبما أن الأمر يتعلق حصرًا بالمجتمع وتحديدًا بالمجتمع الذي يسمح بأكثر قدر من الحرية، ومن ثمة يسمح بصراع شامل بين أعضائه، والذي رغم ذلك يحدد ويحمي بطريقة دقيقة جدا حدود الفرد لكي تتمكن من التواجد مع حرية الآخرين، فإنه لا يتم بلوغ المشروع الأسمى للطبيعة إلا داخل مجتمع من هذا القبيل... لهذا السبب تريد الطبيعة أيضا أن تحقق الإنسانيةُ بنفسها هذا المشروع. لذلك يجب أن يكون تكوينُ مجتمع ترتبط فيه الحرية القصوى بسلطة لا تقاوم (وبالخضوع لقوانين خارجية) مهمةً سامية للطبيعة يُنجزها النوع البشري. فالطبيعة لا تملك بالفعل أية وسائل أخرى لتحقيق مشاريعها ذات الصلة بنوعنا البشري إلا بإيجاد حل نهائي في البداية لهذا المشكل. إن الخطر هو الذي أجبر الإنسان المولع غالبا بحرية غير محدودة على أن يدخل في حالة الإكراه هذه، ويتعلق الأمر هنا بأكبر الأخطار، ذلك الخطر الذي يفرضه الناس على بعضهم البعض، هؤلاء الناس الذين تمنعهم ميولهم من البقاء مدة طويلة قرب بعضهم البعض متمتعين بحرية متوحشة. وعلى العكس من ذلك فمُيول الناس داخل المجتمع المدني هي التي تحقق أفضلَ نتيجة.

Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. J.M. Muglioni, Bordas, pp. 15-16.

I. 10 .حولَ أهَميةِ الحقّ الطبِيعي

ليو شتراوس

إن الحاجة للحق الطبيعي هي حاجة ملحة اليوم كما كانت إبان قرون وألفيات قبل ذلك. ويعني رفض الحق الطبيعي اعتبار كل حق حقا وضعيا. وبتعبير آخر، يعني ذلك أن الحق يُعرّف على وجه الحصر من طرف المشرعين والمحاكم. لكن من الواضح أنه من المعقول جدا وأحيانا من الضروري الحديث عن قوانين أو عن قرارات ظالمة. وانطلاقا من نقد هذه الأحكام، فإنه من المفروض أن يوجد معيار للتمييز بين العادل وغير العادل يكون مستقلا عن العادل وغير العادل وأسمى منه: معيار نستطيع بفضله الحكم على الحق الوضعي. يرى العديد من الناس اليوم أن معيارا من هذا القبيل ليس إلا النموذج المثالي الذي تبناه مجتمعنا أو«حضارتنا» كما تجسد في طرق حياتها وفي مؤسساتها. لكن حسب هذا الرأي نفسه، تملك جميع المجتمعات نموذجها المثالي ولا تقل في ذلك المجتمعات المتوحشة عن المجتمعات المتحضرة. إذا استمدت المبادئ تبريرا كافيا من كونها تُستقبل في مجتمع معين، فإن مبادئ المتوحش هي أيضا قابلة للدفاع عنها وسليمة مثل مبادئ الإنسان المتحضر. ومن هذا المنظور فالأولى لا يمكن رفضها باعتبارها فاسدة. وبما أن الجميع متفق على الاعتراف بأن النموذج المثالي لمجتمعنا نموذج متغير، فقد لا يمنعنا من قبول تطور هادئ نحو حالة التوحش إلا عادة حزينة وكئيبة. وإذا لم يوجد معيار أكثر سموا من النموذج المثالي لمجتمعنا، فسنكون عاجزين عجزا تاما عن التراجع أمام الخطوات الضرورية للحكم النقدي. ولكن مجرد كوننا نستطيع مساءلة أنفسنا عن قيمة النموذج المثالي لمجتمعنا يبين أنه يوجد بداخل الإنسان شيء يجعله غير خاضع خضوعا تاما لمجتمعه،

وكنتيجة لذلك يبين ذلك أننا قادرون، ومن ثمة مجبرون، على البحث عن معيار يسمح لنا بالحكم على النموذج المثالي لمجتمعنا ولأي مجتمع آخر. هذا المعيار لا يمكن أن يوجد ضمن حاجيات مجتمعات مختلفة لأن لها ولمكوناتها أيضا حاجيات عديدة تتعارض فيما بينها. لذلك تُطرح مسألة الأولوية فورا. لا يمكن الحسم في هذه المسألة بكيفية عقلانية إذا لم نكن نتوفر على معيار يسمح لنا بالتمييز ما بين الحاجيات الحقيقية والحاجيات الخيالية ومعرفة مراتب مختلف أنواع الحاجيات الحقيقية. إن المشكل الناتج عن الصراع ما بين الحاجيات الاجتماعية لا يمكن حله إذا لم نكن على دراية بالحق الطبيعي.

Léo Strauss. *Droit naturel et histoire*. Plon, 1953. pp. 14-16.

I. 11 .التضحيةُ بالطفلِ من أجل العَدالةِ

روني جيرار

طيلة النزاع الذي تم قبل الحيلة العبقرية للملك، لا يميز النص الذي يقص تفاصيل هذا النزاع ما بين قول المرأتين. فهو يشير إليهما بـ«إحدى المرأتين» بالنسبة للأولى، وبـ«المرأة الثانية» بالنسبة للأخرى. فلا أهمية لمن تتكلم منهما بما أنهما تقولان نفس القول التالي: «هذا ليس صحيحا. ابنك هو الميت. وابني هو الحي». يشكل هذا التماثل ماهية الصراع الإنساني. لهذا السبب يضيف النص قائلا : «وكانتا تتخاصمان بهذه الكيفية أمام الملك».

يردد الملك كلام المرأتين حرفيا، مؤكدا على تماثل العبارات المستعملة من طرف المتخاصِمَتين وعجزه عن اتخاذ قرار عقلاني لصالح إحداهما. ولعجز الملك عن الحسْم في هذه النازلة من خلال اتخاذ قرار مُعلل فعليا،

ادعى أنه قرر اقتسام الطفل مناصفة بينهما بما انه لم يستطع ترجيحَ رأي إحداهما على رأي الأخرى. قرر اقتسام الطفل الذي هو موضوع النزاع مناصفة بينهما. ويعني قرار الملك هذا شقّ الطفل إلى شقّين بالسيف. يتضمن هذا القرار الملكي منطقا وعدالة. ولكن هذه العدالة الصورية الصرفة تُخفي ظلما رهيبا بما أن الطفل ليس شيئا يمكن تجزئته إلى جزأين. وهذا يعني أن الأمر يتعلق بالأحرى بالقتل، وهذا الاغتيال سيحرم الأم الحقيقية من طفلها الحي.

قال الملك آمرا : «آتوني بسيف». وجيء بسيف إلى مجلس الملك الذي أضاف قائلا : «جزؤوا الطفل إلى نصفين، وأعطوا لكل من المرأتين نصفا». واحترم الملك حتى آخر لحظة التماثل الثنائي. ويوجد تناظر ما بين تماثل العبارات المستعملة والعدالة المطلقة في التعامل مع المرأتين.

أدى قبول المرأة الثانية لاقتراح الملك إلى الكشف عن كونها لا تملك حُبا حقيقيا تجاه الطفل. فالشيء الوحيد الذي تهتم به هو أن تملك ما تملكه المرأة الأخرى. وهي تقبل عند الضرورة أن تحرم من الطفل شريطة أن تحرم منه أيضا المرأة الأخرى. إن ما يحفزها هو الرغبة في المحاكاة التي بلغت عندها درجة من الغيظ جعلت موضوع النزاع الذي هو الطفل الحي لا قيمة له عندها. فما يعنيها هو الافتتان الحاقد بالنموذج الذي هو المرأة موضوع المنافسة، ذلك الحقد الذي يبحث عن الإجهاز على هذا النموذج وجره إلى حتفه إذا أصبح من المستحيل التغلب عليه. تشكل خطة الملك سليمان حلا ممكنا لهذه المعضلة كما تعتبر في نفس الوقت حيلة تهدف إلى الكشف عن مشاعر الأمومة الحقيقية في حالة وجودها لدى إحدى المرأتين.

Rné Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978.

I. 12 .أهميةُ القانون الطّبيعي

مونتسكيو

قال أفلاطون : «إذا قتلَ عبدٌ رجلا حرًا دفاعا عن نفسه عُومل كمن قتل أباه»، وهذا الأمر يعتبر قانونا يعاقب على الدفاع الطبيعي عن النفس.

وخلافا للدفاع الطبيعي عن النفس، هناك القانون الذي وضع في عهد هنري الثامن، والذي كان يعتمد للحكم على الإنسان من غير أن يُواجه بالشهود، والواقع أنه يجب، للحكم على إنسان ما، أن يعرف الشهودُ كون الشخص الذي يَشهدون عليه هو الذي يُتّهم، وأن يستطيع هذا الشخص أن يقول : لستُ الشخص الذي تتكلمون عنه.

ومما يخالف الدفاعَ عن الحياء الطبيعي ذلك القانون الذي وُضع في ذات العهد فيعاقب كل ابنة ترتكب فجورا مع آخر ولا تُخبر الملك عنه قبل أن تتزوجه، فمطالبة البنت بأن تقوم بهذا التصريح هو أمر مخالف للصواب ويشبه مطالبة إنسان بألا يحاول الدفاعَ عن حياته.

ومما لا يقلّ عن ذلك مخالفة للدفاع الطبيعي عن النفس قانونُ هنري الثاني الذي يعاقب بالقتل كلّ ابنة هلك ابنها مع عدم إخبار الحاكم بحبلها سابقا، فقد كان يكفي إجبارها على إخبار أحد أقربائها الأدنين حتى تسهر على حفظ الولد.

وأي اعتراف آخر كان يمكنها أن تقوم به مع عذاب الحياء الطبيعي ذلك ؟ عمّقت التربية فيها فكرة المحافظة على هذا الحياء، ولا يكاد يحضرها شيء في تلك الأوقات حول ضياع الحياة.

وقد دار حديث كثير حول قانون إنجليزي يبيح لمن هي في السابعة من سنها أن تختار زوجا لها، وكان هذا القانون مُنغّصا من وجهين، فهو

لم يراع زمن البلوغ الذي أنعمت الطبيعة به على الروح، ولا زمن البلوغ الذي أنعمت الطبيعة به على البدن.

وكان الأب في زمن الرومان يستطيع أن يجبر ابنته على رفض زوجها وإن كان قد وافق على الزواج، غير أن وضعَ الطلاق بين يدي ثالث أمر يخالف الطبيعة.

وإذا كان الطلاق ملائما للطبيعة فلأنه لا يكون إلا عندما يوافق عليه الطرفان، أو أحدهما على الأقل، فإذا لم يوافق على الطلاق هذا أو ذلك كان أمرا تعسفيا، كما أن حق الطلاق لا يجب ألا يُمنح لغير من يُبتلون بعُسر الزواج ومن يشعرون بحلول الوقت الذي يرون فيه نفعا بزوال هذا العسر.

مونتسكيو، روح الشرائع، الجزء الثاني، ترجمة عادل زعيتر، بتصرف، دار المعارف، القاهرة، 1945، ص 226-227.

II. الحقّ عدالةٌ مدَنية

II.1. العقد الاجتماعي والإرادة العامة

جان جاك روسو

إن المشكل الأساسي الذي وجد له العقد الاجتماعي الحل هو : «إيجاد شكل للتنظيم الجماعي يدافع عن شخص وممتلكات كل مشترك (في التنظيم الجماعي) ويحميه باستعمال كل القوة الجماعية المتوفرة. ذلك الشكل التنظيمي الذي عن طريقه لا يخضع الفرد ـ بانضمامه إلى الجماعة ـ إلا لنفسه، ويظل حرا كما كان في السابق».

إن بنود هذا العقد قد تم تحديدها بدقة وهذا يرجع لفعل التعاقد نفسه، إلى حد يجعل أي تغيير فيها مهما كان ضئيلا يفقدها جدواها وتأثيرها. ورغم أنه لم يعلن عنها أبدا بشكل صريح فهي توجد ـ وبنفس الشكل ـ في كل مكان، مقبولة ومعترفا بها ضمنيا من طرف الجميع، إلى أن يسترجع كل فرد حقوقه وحريته الطبيعية فاقدا بذلك الحرية الاتفاقية التي سيتخلى عنها، وهذا في حالة خرقه للعقد الاجتماعي.

يمكن اختزال هذه البنود جميعا بالتأكيد في بند واحد هو: تخلي كل مشارك في العقد عن شخصه وحقوقه للجماعة وذلك لأنه حين يمنحُ الإنسان نفسَه كلية للآخرين يكون في نفس وضعية الجميع. وحين تكون الوضعية كذلك، فلا أحد له المصلحة في جعلها مزعجة وضارة بالآخرين.

بالإضافة إلى ذلك، وحين يتم التخلي عن الملكية بدون تحفظ،

تكون الوحدة بين الأفراد أحسن ما يمكن أن تكون عليه، ولا أحد من المشتركين في العقد سيجد ما يمكن أن يطالب به. لماذا؟ لأنه، وفي حالة تمتع الأفراد بمجموعة من الحقوق، وبما أنه لا يوجد أي «رئيس» يخضع له الجميع ويمكنه أن يتدخل كحكم بين الفرد والجماعة، فإن كل فرد بحكم كونه قاضيا على نفسه بمعنى ما، سيدعي فيما بعد أنه قاضي على الجميع، فتدوم ـ بذلك ـ الحالة الطبيعية وتتحول الجماعة بالضرورة إلى جماعة مستبدة فاقدة لجدوى وجودها.

وأخيرا لما يهب الفرد نفسه للجميع فإنه لا يهب نفسه لأحد. وبما أنه لا يوجد أي شريك ـ في الجماعة ـ لا نملك تجاهه نفس الحق الذي نتخلى له عنه فإننا نربح ما يعادل كل ما نخسره، ونربح طاقة أكبر للمحافظة على ما نملك.

إذن، إذا نحن أبعدنا من العقد الاجتماعي ما لا يعتبر مكونا لماهيته، نجده يختزل فيما يلي : كل واحد منا يضع شخصه وسلطته في ملكية الجميع، تحت تصرف القيادة العليا للإرادة العامة. وسيصبح كل عضو في الجماعة، نتيجة لذلك جزءا لا يتجزأ من الكل.

والآن، وعوض الطابع الشخصي والفردي لكل متعاقد، يؤدي فعل التشارك إلى تشكيل هيئة أخلاقية وجماعية، تتكون من عدد كبير من الأعضاء بقدر ما يوجد من الأصوات في مجلس النواب. هذه الهيئة تحصل على وحدتها، ضميرها المشترك، حياتها وإرادتها من نفس الفعل التشاركي. إن هذه الشخصية العمومية التي تتكون عن طريق اتحاد كل الشخصيات الأخرى، كانت تسمى في الماضي بالمدينة ـ الدولة، وتسمى اليوم بالجمهورية أوالهيئة السياسية، فيسميها أعضاؤها بالدولة في حالة السلب وبالسلطة العليا في حالة الفعالية، وبالسلطة حين تقارن بمثيلاتها.

أما المشاركون في العقد فيسمون جماعيا بالشعب وفرديا بالمواطنين ـ باعتبارهم مساهمين في السلطة ذات السيادة ـ ورعايا باعتبارهم خاضعين لقوانين الدولة.

جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، الجزء الأول، الفصل السادس، ترجمة محمد الهلالي، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، مطبعة أمبريال، الرباط، الطبعة الثانية، 1999، ص 44-45.

2.II. القانون حقٌّ وضْعي

هانز كيلسن

يجب التأكيد على الدوام أن نظرية وضعية حول الحق، أي نظرية واقعية، لا تدعي عدم وجود عدالة، وإنما تقول بأنه يُفترض وجود عدد كبير من المعايير المختلفة والمتناقضة للعدالة. ولا تنفي أن إعداد نظام قانوني وضعي يمكن أن يُحدّد، وهو على العموم محدّد من طرف تمثل أحد معايير العدالة. ولا تنفي على وجه الخصوص أن كل نظام قانوني وضعي، أي الأفعال التي ارتكازا عليها أعدت معاييره، يمكن أن يقيّم حسب إحدى معايير العدالة العديدة، أي أن يقيّم باعتباره إما عادلا أو ظالما. ولكنها تصر على أن هذه المعايير القيمة لا تملك إلا طابعا نسبيا، وبالتالي يمكن للأفعال التي ينشأ بالارتكاز عليها نظام قانوني (إذا قمنا بقيامه اعتمادا على معيار معين) أن تكون شرعية باعتبارها عادلة، أما إذا قمنا بقياسها اعتمادا على معيار آخر، فيمكن أن تدان باعتبارها ظالمة، وأن نظاما قانونيا وضعيا يعتبر (في عملية إضفاء الصلاحية عليه) مستقلا عن معيار العدالة الذي يتم وفْقه تقييم الأفعال التي يناء عليها تم إنشاء معاييره. فبالنسبة لنظرية الحق الوضْعية، لا يكمن أساسُ صلاحيةِ نظام قانوني وضْعي في إحدى المعايير الكثيرة للعدالة، بما أن نظرية الحق هذه لا

يمكنها أن تفضّل أي معيار على المعايير الأخرى، وعلى العكس من ذلك، فأساس صلاحية نظام قانوني وضعي يكمن في معيار أساسي افتراضي، أي يُفترضُ وجودُه في الفكر القانوني، وحسب هذا المعيار يجب التعامل مع البشر ومعاملتهم وفق دستور بدائي له فعالية معينة دون الاهتمام بما إذا كان النظام القانوني المقام في انسجام مع هذا الدستور يطابق أو لا يطابق معيار عدالة معينة. وبناء على إعادة النظر في صلاحية الحق الوضعي، فلن يُأخذ بعين الاعتبار أي معيار آخر ما عدا المعيار الأساسي، ولن يُأخذ على وجه الخصوص بعين الاعتبار أي معيار للعدالة.

Hans kelsen, *Justice et droit social*, in : le droit naturel, ouvrage collectif, PUF, 1959, pp. 66-67.

II.3. العادل من يحترم القوانين

أرسطو

يظهر في الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يحملا على معان عدة، وإذا كانت التسمية في هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد التقارب. وقد تكون أكثر جلاء وأتم وضوحا إذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعدا بعضها عن بعض، لأنه حينئذ يكون الفرق في المعنى عظيما.

وفي حالة الظلم يوصف به في آن واحد الذي يتعدى حدود القوانين، والذي هو شره بيِّن الشره، وذلك الذي يخص الأغيار بنصيب ناقص وبنتيجة واضحة. وينبغي أن يسمى عادلا ذلك الذي يطيع القوانين ويحترم مع الغير قواعد المساواة. وحينئذ يكون العمل العادل هو الذي يطابق القانون والمساواة. والعمل الظالم واللاقانوني هو غير المطابق للمساواة.

إن الإنسان الظالم ليس من يطلب أكثر مما ينبغي أن يناله بطريق الإنصاف، فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل مما ينبغي، ومثال ذلك ما إذا كانت الأشياء التي ينبغي أن تناله رديئة على الإطلاق.

ومن ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغي عام يتناول أيضا هذا المعنى من معاني الظلم. وهو فوق ذلك يتعدى حدود القوانين، أعني أن مجاوزة المساواة أي البغي تتناول كل ظلم وأنها عامة لجميع الأفعال الظالمة أيا كانت.

لكنه إذا كان هذا الذي يتعدى حدود القوانين ظالما وإذا كان هذا الذي يتبعها عادلا فبين أن جميع الأمور القانونية هي أيضا أمور عادلة بوجه ما. كل الأفعال التي نص عليها التشريع قانونية وإننا لنسمي كل واحد منها فعلا عادلا.

أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، (بتصرف) دار الكتاب المصرية، 1924، الكتاب الخامس، الباب الأول، ص 57-57.

II.4. الحقُ والمساواة

ألن (إميل شارتيي)

ما هو الحق ؟ الحق هو المساواة. وبمجرد ما يتضمن عقد من العقود أي ظلم، فسوف يتهم هذا العقد مباشرة بأنه يخرق الحق.

يسود الحق حيث يتساوى الطفل الصغير الذي يحمل فلسا في يده ويشاهد بشراهة السلع المعروضة أمامه مع أكبر ربات البيوت مكرًا. يتضح هنا كيف تتعارض دول الحق مع لعبة القوة التي لا تخضع لأية ضوابط. فإذا تركت القوى تفعل ما تشاء، فسيخدع الطفل حتما حتى وإن لم يُسلب منه فلسه مقابل سنتيم جديد. لقد استُحدث الحق لمجابهة

الظلم، كما أن القوانين العادلة هي تلك التي تتفوق في أن تجعل الرجال والنساء والأطفال والمرضى والجهلة متساوين فيما بينهم. وهكذا فالذين يهاجمون الحق ويقولون إن الظلم هو من طبيعة الأشياء إنما يعبرون عن أفكار بئيسة.

Alain, *Propos sur le pouvoir*, Ed. Gallimard, 1985, pp. 307-308.

II.5. العدالة التصحيحية

أرسطو

أما النوع الأخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع، وهو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء في العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللاإرادية.

والعادل هنا يتمثل بشكل مغاير تماما لشكله الأول. فإن العادل الذي لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائما أن يتبع التناسب الذي جئنا على تفصيله. فإذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصبة التي يدخل بها كل واحد. وعلى ذلك يكون الظلم أي مقابل العدل هو ما قد يكون مضادا لهذا التناسب.

والعادل في العقود يتطلب نوعا من المساواة والظلم نوعا من عدم المساواة، ولكن كل ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذي سبق بيانه بل تابعا لتناسب حسابي فقط. فليس يهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذي جرد الرجل النابه. كذلك لا يهم أن يكون الذي ارتكب الزنا هو رجل نابه الذكر أو رجل خامل. فإن القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم

ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة، وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانيا وما إذا كان الآخر مجنيا عليه وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب أضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر.

وبالتبعية يجتهد القاضي أن يسوي هذا الظلم الذي ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد قد ضُرب وكان الآخر قد أحدث الضربات، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت فإن الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة، فيحاول القاضي بالعقوبة التي يحكم بها أن يسوي بين الأشياء بأن يجرد أحد الخصمين من الربح الذي ربحه.

وإني لأستخدم مع ذلك الألفاظ العامة التي اصطلح عليها العرف في الأحوال التي من هذا القبيل وإن كانت هذه التعابير ليست منطقية بالضبط في بعض الأحوال . وأقول الربح في صدد الذي قد ضرب والخسارة في صدد الذي وقع عليه الإيذاء.

غير أنه متى أمكن القاضي أن يقدر الخسارة الواقعة فربح الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحا. وعلى هذا فالمساواة هي الوسط بين الأكثر وبين الأقل. فالربح والخسارة أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولهما بالأكثر والثاني بالأقل، فالأكثر في النفع والأقل في الضرر، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة أو الألم. والمساوي الذي يلزم الوسط بين احدهما وبين الآخر هو ما نسميه العادل، وعلى جملة من القول فإن العادل الذي موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر.

من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات التُجئ إلى القاضي. وما الذهاب إلى القاضي إلا ذهاب إلا العدل، لأن القاضي يشبهُ أن يكونَ

العدَل الحيَ المشخصَ. يُلجأ إلى القاضي الذي يمسك بين طرفي المختصمين، بل قد يُعطى القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققا الحصول على العدل بمجرد الحصول على الوسط القويم.

فالعادل إذن هو وسط مادام القاضي نفسه وسطا. والقاضي يسوي بين الأشياء. قد يمكن القول بأن القاضي ـ بصدد نصيب ـ مقسوم إلى جزأين غير متساويين أكبرهما يربو على النصف ـ يقطع ما زاد ويصله بالجزء الأصغر. ثم متى كان الكل مقسوما إلى قسمين متساويين تماما فكل واحد من المترافعين يعترف بأن عنده النصيب الذي يجب أن يؤول إليه، أعني أن المترافعين لهما كليهما نصيب متساو.

أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، (بتصرف) دار الكتاب المصرية، 1924، الكتاب الخامس، الباب الرابع، ص 72-74.

II.6. المساواةُ بينَ الناس في الحقِّ

هيجل

بالنسبة لاختلاف الأعراق الإنسانية، يجب أن نسجل أولا أن المسألة التاريخية المحضة في الفلسفة، أي انحدار كل الأعراق من زوج واحد أو من عدة أزواج، هي مسألة لا تعنينا بالمرة. وحظيت هذه المسألة بهذه الأهمية لأن افتراض وجود أصل عرقي من عدة أزواج أدى إلى الاعتقاد أنه بالإمكان تفسير تفوق نوع بشري على نوع آخر، بل كان هناك أمل في البرهنة على أن الكائنات البشرية هي بحكم ملكاتها الفكرية من طبيعة مختلفة جدا، إلى حد أن البعض منها يمكن أن يُتحكم فيها مثلما يُتحكم في الحيوانات. ومع ذلك، فمن غير المقبول أن يؤسس حق الناس في الحرية أو رفض حق الناس في الحرية والسيطرة على الأصل العرقي. يتمتع الكائن البشري بالعقل. وفي خاصية العقل هذه تكمن المساواة بين

الناس جميعا في الحق، كما يكمن بطلان وجود اختلاف ثابت بين الأنواع البشرية المتمتعة بالحقوق وأنواع بشرية أخرى محرومة من الحقوق.

Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Gallimard, 1970, 393.

II.7. القوانينُ وحكمُ الشعب

أرسطو

إن تضليل الشعب لا ينشأ في السياسات التي يحكم الشعب فيها طبقا للقانون إذ تحفظ مناصب الشرف في تلك السياسات لخيرة المواطنين. أما السياسات التي لا تخول السلطة العليا للشرع، ففيها ينشأ تضليل الشعب. لأن الشعب إذ ذاك يُصبح عاهلا منفردا بالحكم، كأنه شخص مؤلف من أشخاص. إذ أن الكثيرين يكونون أسيادا لا باعتبارهم أفرادا بل باعتبارهم جملة.

فمثل هذا الشعب الذي لا يدع السلطة العليا للقانون يجتهد لكونه مطلق السلطة أن يحكم باسمه الخاص، إذ لا يخضع للقانون. فيصبح الحكم لديه حكما للسيد، وبالتالي يغدو المراوغون عنده ذوي كرامة. وهذا النوع من الحكم الشعبي يشبه من الأحكام الفردية الحكم الطغياني. ولذلك يتخلق بأخلاق الحكم الطغياني. ومراسيم الشعب في هذا الحكم تماثل أوامر الحكم الطغياني. ومضللو الشعب والمدلسون متشابهون. إذ يحظى المدلسون بمكانة عند الطغاة ويحظى مضللو الشعب بمكانة في أحكام من الطراز الذي نحن بصدده.

وهؤلاء المضللون هم علة تحويل السيادة من القوانين إلى المراسيم الشعبية، لكونهم يرفعون كل المشاكل إلى الشعب. إذ يتأتى لهم أن يضحوا عظماء بإشراف الشعب على كل الشؤون، وبإشرافهم على رأي

الشعب، لأن الجمهور ينقاد لهم. وفضلا عن ذلك، فالذين يشتكون من أهل المناصب، يحيلون شكواهم إلى الشعب، مدعين أن البت في القضية يرجع حتما إليه. والشعب من جهة يقبل الدعوى بارتياح. وعلى هذا النحو يتلاشى كل سلطان.

فالذي يلوم هذا الحكم الشعبي ويقول عنه إنه ليس بسياسة قد يبدو لنا على هدى من أمره. إذ ليس من سياسة حيث لا تحكم الشرائع. لأنه يتعين أن يفرض الشرع سلطانه على الجميع، وأن يحاكم السلطات الفردية والسياسية. ومن ثم، إن كان الحكم الشعبي أحد الأحكام السياسية فمن الواضح أن دولة من هذا النوع تدبر شؤونها كلها بمراسيم ليست بالمعنى الحصري حكما شعبيا. إذ يمتنع أن يتسم مرسوم من المراسيم بصبغة عامة.

أرسطو، السياسات، تعريب الأب أوغسطين بربارة البولسي، مطابع القديس بول، لبنان، 1957، ص 193-196.

II.8. العدالة التوزيعية ومبدأ المساواة

أرسطو

مادام أن طبع الظلم هو عدم المساواة ومادام الظالم هو غير المساوي فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوي وهذا الوسط إنما هو المساواة، لأنه في كل فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فللمساواة محل أيضا.

وحينئذ إذا كان الظالم هو غير المساوي فالعادل هو المساوي، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر ولا استدلال. وإذا كان المساوي وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره.

ولكن المساواة تقتضي على الأقل حدين، وبنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى شيء بعينه وأشخاص بأعيانهم. ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدين بعينهما هما الأكثر والأقل. ومن حيث هو مساواة فإنه مساواة بين شيئين.

العادل يقتضي إذن بالضرورة كلها أربعة عناصر على الأقل. فإن الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الاثنين، والأشياء التي فيها يوجد العادل هي اثنان أيضا.

المساواة هي هنا كذلك بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء التي تكون فيها، أعني أن النسبة التي بين الأشياء هي أيضا النسبة بين الأشخاص. فإذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغي أن تكون أنصبتهم متساوية. ومن هنا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدعو المساواة على أنصبة متساوية، أو حينما لا يكونون متساوين ومع ذلك يأخذون أنصبة متساوية.

وهذا نهاية في الوضوح لو نظر إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النظر إلى الأشياء. فإن كلا في القسمة ليوافق على أن العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبي للخصوم. غير أن كل الناس لا يتواضعون على مَاصَدَق الاستحقاق، فإن أنصار الديمقراطية يضعونه في الحرية لا غير- وأنصار الأوليغارشية يضعون الاستحقاق تارة في الثروة وتارة أخرى في المولد، وأنصار الأرستقراطية يضعونه في الفضيلة.

على هذا حينئذ يكون العادل شيئا من المتناسب، والتناسب ليس محدودا على التخصيص بالعدد في وحدته وفي تجرده، بل هو ينطبق على العدد على وجه العموم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الأقل.

بداية من البين أن التناسب المنقطع مكون من أربعة حدود وما الأمر في التناسب المتصل بأقل وضوحا.

كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هي واحدة بعينها لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء.

ولكن هذا التناسب الذي يمثل العادل ليس متصلا لأنه لا يوجد من جهة العدد حدّ واحد بعينه للشخص وللشيء. إذا كان إذن العادل هو التناسب الهندسي فالظالم هذا الذي هو ضد التناسب. ويجوز أن يكون مع ذلك تارة بالأكثر وتارة بالأقل. وهذا هو الذي يجري في حقيقة الواقع، فإن الذي يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ اقل مما يحق له.

ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعا. والضرر الأصغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل إنما هو دائما النفع وكلما كان الشيء مفضلا كان النفع أكبر.

أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد(بتصرف)، دار الكتاب المصرية، 1924، الكتاب الخامس، الباب الثالث، ص 68-71.

II.9. السلطةُ التَّشريعية وإرَادة الشَّعب

كانط

إن صاحب السلطة التشريعية الوحيد هو الإرادة الموحدة للشعب. وبما أنها هي مصدر كل شيء، فيجب أن لا تضر هذه السلطة أي إنسان على الإطلاق. ولكن حين يتخذ أحد ما إجراء معينا تجاه كائن آخر فإنه

بالإمكان دوما أن يسيء إليه. وهذا لا يحدث أبدا لما يتعلق الأمر بإجراء يتخذه تجاه نفسه. وحدها الإرادة المنسجمة والموحدة للجميع أي إرادة الشعب الموحدة كونيا، انطلاقا من قاعدة أن كل فرد يقرر نفس الشيء للجميع ويقرر الجميع نفس الشيء لكل فرد، بإمكانها أن تكون مصدر التشريع.

إن أعضاء مجتمع من هذا القبيل، أي أعضاء دولة موحدة من أجل التشريع يسمون مواطنين، كما أن الصفات القانونية اللصيقة بماهيتهم هي أولا الحرية الشرعية التي تجعلهم لا يخضعون لأي قانون ما عدا ذلك الذي وافق عليه المواطن، ثانيا المساواة المدنية التي تجعل كل فرد لا يعترف بأية سلطة عليا (من الشعب) إلا تلك التي تملك السلطة الأخلاقية لتلزم قانونيا من يستطيع إلزامها، ثالثا صفة الاستقلالية المدنية التي تكمن في كون الفرد مدينا في وجوده والمحافظة على نفسه، ليس لإرادة فرد آخر من الشعب، ولكنه مدين لحقوقه وقواه الخاصة باعتباره عضوا في الجمهورية، وبالتالي الشخصية المدنية، أي استحالة أن يمثله احد آخر فيما يخص كل ما يتعلق بالحق.

Kant, *Doctrine du droit in : Métaphysique des m'urs, II*, 4, Flammarion, pp.128-129.

II.10. الحق يلغي الانتقام

هيجل

102. إلغاء الجريمة هو ـ في هذه الدائرة التي يكون فيها الحق مباشرا ـ أساسا انتقام، والانتقام عادل في مضمونه إذا كان جزاءً. لكنه من حيث صورته هو فعل للإرادة الذاتية التي تستطيع أن تضع لا تناهيها في كل فعل للاعتداء، ويكون مبررها، من ثم، في جميع الحالات عرضيا، في حين

أنها لا تظهر للطرف الآخر أيضا إلا بوصفها جزئية فحسب. ومن هنا يصبح الانتقام اعتداء جديدا، لأنه فعل إيجابي للإرادة الجزئية، وهكذا يحمل طابعا متناقضا ويقع في تسلسل لا متناه وينتقل من جيل إلى جيل آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية.

في المجالات التي تتابع فيها الجرائم وعقابها كجرائم خاصة لا كجرائم عامة (كما هي الحال مثلا في القانون الروماني : السرقة، وقطع الطريق، وكجرائم معينة أيضا، في القانون الإنجليزي حتى يومنا الراهن...) فإن العقاب هو من حيث المبدأ انتقام إلى حد ما. هناك فارق بين الانتقام الخاص وانتقال الأبطال، والفرسان الجوالين... التي هي جزء من تأسيس الدول.

ملحق : حين يكون المجتمع في تلك الحالة التي لا يوجد فيها قضاة أو قوانين، فإن العقوبة تتخذ باستمرار صورة الانتقام، ويظل الانتقام معيبا بمقدار ما يكون فعلا للإرادة الذاتية، ومن ثم لا يطابق مضمونه. صحيح أن أولائك الذين لا يريدون أن يفهموا من العقوبة شيئا غير ما هو متضمن في طبيعتها. غير أن الشخص الذي يقع عليه الخطأ لا يرى أنه خطأ محدد، كيفا وكما، بل يراه خطأ خالصا وبسيطا، وهو قد يذهب في مجازاة الضرر إلى أبعد مما ينبغي، ولا بد أن يؤدي ذلك إلى خرق جديد للحق. ولهذا يحدث الانتقام بين الشعوب غير المتحضرة بصورة مستمرة لا تنتهي. (...) ولا تزال هناك بقايا ورواسب من الانتقام عالقة إلى حد ما في التشريع الحديث ولا سيما في تلك الحالات التي فيها للأفراد حرية متابعة التقاضي أو التنازل عنه.

103. إن مطلب حل هذا التناقض ـ الحاضر هنا بالطريقة التي يلغى بهذا الخطأ ـ مثل التناقضات في حالات الأنواع الأخرى من الخطأ هو

مطلب تحرير العدالة من المصلحة الذاتية، ومن الصورة الذاتية، ومن عرضية القوة أعني : هو مطلب ألا تكون العدالة انتقاما، بل عقابا. وهذا المطلب يتضمن أساسا إرادة رغم أنها جزئية وذاتية تريد مع ذلك الكلي بما هو كذلك. وذلك هو الفكرة الشاملة للأخلاقية التي ليست تمنيا فقط أو شيئا مطلوبا فحسب، بل شيء ينبثق في مجرى هذه الحركة ذاتها.

هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1996، ص 257 و263.

II.11. الحرية والقانون

جان جاك روسو

لا يوجد إلا قانون واحد والذي ـ وفقا لطبيعته ـ يتطلب اتفاقا بالإجماع وهو: العقد الاجتماعي، وذلك لأن الاجتماع المدني هو الفعل الأكثر اختيارا من بين جميع الأفعال. فبما أن كل إنسان ولد حرا وسيدا لنفسه، فلا أحد يستطيع ـ كيفما كان المبرر ـ أن يخضعه بدون رضاه. فلما يقرر أحد ما بأن ابن أمَةٍ يُولد عبداً، فهذا يعني أنه قَرر أن لا يولد إنسانا.

لذلك، إذا وُجد معارضون للعقد الاجتماعي إبان وضعه، فإن معارضتهم لا تبطل هذا العقد، وإنما تمنع فقط أن يشملهم هم أيضا بأحكامه، ويصبحون لذلك غرباء وسط المواطنين. ولما تتشكل الدولة، فالموافقة لا تخص إلا الإقامة، والسكن في البلد تعني الخضوع لسيادته.

وخارج هذا العقد البدائي، فإن صوت الأغلبية يُخضع دوماً الآخرين. ويعتبر هذا الأمر نتيجة للعقد نفسه. ويتساءل الناس كيف يمكن لإنسان أن يكون حرا ومجبرا في نفس الوقت على الخضوع لإرادات لا تمت له بصلة كيف يكون المعارضون أحرارا وخاضعين للقوانين التي لم يوافقوا عليها ؟

أجيب بأن السؤال طرح بكيفية خاطئة. فالمواطن يوافق على جميع القوانين، حتى تلك التي تُسن رغما عنه، وتلك التي تعاقبه في حالة ما إذا انتهك أحدا منها. فالإرادة الموافِقة لجميع أعضاء الدولة هي الإرادة العامة، وعن طريقها يكونون مواطنين أحرارا. وحين يُقترح قانون ما في مجلس الشعب، فإن ما يطلب من النواب ليس هو بالتحديد هل يوافقون على الاقتراح أم يرفضونه، ولكن يطلب منهم ما إذا كان الاقتراح مطابقا أو غير مطابق للإرادة العامة التي هي إرادتهم. وكل واحد منهم يعبر عن رأيه حول ذلك الاقتراح انطلاقا من تصويته، وعبر إحصاء الأصوات يبرز التعبير عن الإرادة العامة. ولما ينتصر الرأي المضاد لرأيي، فإن ذلك لا يدل إلا على أنني أخطأت، وأن ما اعتقدت أنه الإرادة العامة لم يكن كذلك. أما إذا انتصر رأيي الخاص، فإنني أكون قد قمتُ بشيء آخر مخالف لما أردت القيام به، وهذا يحتمل أنني لم أكن حرا في الاختيار الذي اخترته.

جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، طبعة 1762، جامعة الكيبك، 2002، ص 76-77.

II.12. القانون ليس إكراها

جان لوك

124. فالغرض الرئيسي الأول إذن من اتحاد الناس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على أملاكهم إذ يعوزهم في «الطور الطبيعي» أمور عدة :

أولا : يعوزهم قانون معروف ثابت متواضع عليه مسلم به، بناء على الموافقة العامة، كمقياس للحق والباطل ومحك عام للفصل في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم. ومع أن «السنة الطبيعية» واضحة كل الوضوح وفي متناول جميع المخلوقات العاقلة، فالناس لتحيزهم لما فيه

مصلحتهم، وجهلهم بها لعدم إقبالهم على درسها، كانوا غير ميالين إلى اعتبارها شريعة نافذة في ما يتصل بقضاياهم الخاصة.

125. ثانيا يعوزهم كذلك في «الطور الطبيعي» حكم معروف غير متحيز، يتمتع بصلاحية الفصل في جميع الخلافات بناء على القوانين القائمة. إذ لما كان كل امرئ في ذلك الطور حكما بحسب «السنة الطبيعية» ومنفذا لها، ولما كان الناس يتصفون بالأثرة، فكثيرا ما يدفع بهم الهوى أو الثأر إلى الإفراط والتحمس البالغ للقضايا التي تعنيهم، أو الإهمال واللامبالاة إلى التفريط في القضايا التي تعني غيرهم من الناس.

126. ثالثا يُعوزهم في «الطور الطبيعي» أيضا السلطة اللازمة لدعم الأحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي. فمن يقوى على دفع الإساءة بالقوة قلّما يرعوي عن المضي في ذلك، إذا استطاع، ولكن مثل هذا الدفع كثيرا ما يجعل العقوبة خَطِرة، وفي بعض الحالات مُهلكة لمن يحاول الاضطلاع بها.

127. وهكذا يُقبل البشر على الاجتماع رغم محاسن «الطور الطبيعي»، لفرط ما يصيبهم من عناء وهم في هذا الطور. لذلك يتفق أننا قلما نجد عددا من الناس يعيشون معا في هذا الطور. فالمخاطر التي يتعرضون لها فيه، من جراء هذه السلطة المتقلبة الهوجاء التي تخول كل امرئ الحق بمعاقبة إساءات الآخرين، ترغمهم على الالتجاء إلى قوانين الحكومات الثابتة حيث يتاح لهم المحافظة على أملاكهم. وهذا ما يحمل كلا منهم على التنازل بيسر عن صلاحيته الفردية بمعاقبة المسيء، كيفما يمارسها من عُيّن من أجل هذا الغرض فقط، وفقا للقوانين التي ارتضتها الجماعة أو من فوّضته بذلك (من نوابها). وهذا هو منشأ حق السلطتين التشريعية والتنفيذية والحكومات والمجتمعات الأصلية.

جان لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، مطبعة المرسلين اللبنانيين، 1959، ص 212-213.

13.II. القانونُ الأفضلُ حَسَبَ الفارابي

محسن مهدي

الحكمة أو الفلسفة شرط لا يمكن الاستغناء عنه لتأسيس المدينة الفاضلة ولبقائها. ولا يمكن، من جهة أخرى، الاستغناء عن النبوة لتأسيس مدينة فاضلة، ولكن ليس لبقائها. وعندما يحصي الفارابي صفات الحاكم الأسمى، أو مؤسس المدينة الفاضلة، يشترط أن تتفق الملكة العاقلة الممتازة وملكة النبوة. ويُفرض هذا المطلب عن طريق تركيب المدينة الفاضلة من حيث إنها جماعة سياسية، أعني الواقعة التي تذهب إلى أنها يجب أن تتكون من مجموعتين كبيرتين هما :

1. القلة التي تكون فلاسفة، أو يمكن أن تخاطب عن طريق الفلسفة، والتي تستطيع أن تتعلم العلوم النظرية، وبالتالي الطابع الحقيقي للموجودات الإلهية والطبيعية من حيث هي كذلك.

2. الكثرة التي لا تكون فلاسفة (لأنه تعوزها المواهب الطبيعية الضرورية، وليست لديها وقت للتدريب الكافي)، وتعيش بالظن، والإقناع، ولا بد أن يشبه لها الحاكم هذه الموجودات عن طريق تشبيهات رموز.

وبينما تستطيع القلة أن تفهم عقليا معنى السعادة البشرية، والكمال، والأساس العقلي، أو التبرير للأنشطة الفاضلة التي تفضي إلى غاية الإنسان القصوى، فإن الكثرة تعجز عن هذا الفهم، ولا بد أن تتعلم القيام بهذه الأنشطة عن طريق الإقناع والإكراه، أعني عن طريق تفسيرات يمكن أن يفهمها كل المواطنين بصرف النظر عن قدراتهم العقلية. إن الحاكم الأسمى يعلم القلة بقدرته بوصفه فيلسوفا، ويقدم

لها تشبيهات، ويعين الجزاءات والعقوبات للكثرة بمقدرته بوصفه نبيا. ولكن تصدق الكثرة هذه التشبيهات وتمارسها، يجب على النبي أن يصوغها، ويقبلها المواطنون، من حيث إنها حقيقية، وثابتة، ودائمة، أي أن المواطنين يتطلعون إلى جزاءات وعقوبات محددة للاعتقاد، وعدم الاعتقاد، وللطاعة، والعصيان. ومن ثم، فإن ملكة النبوة تبلغ ذروتها في إصدار قوانين تخص معتقدات العامة وممارستها، ويصبح النبي الذي يفترض هذه الوظيفة نبيا ـ مشرعا. أما الملكة العاقلة فإنها على العكس تبلغ ذروتها في تعليم العلوم النظرية للقلة. كما أن الفارابي في تلخيصه لمحاورة «القوانين» لأفلاطون، يعتقد أن أفلاطون يقول أن هذه القلة الفاضلة «لا تحتاج إلى قوانين وممارسات ثابتة على الإطلاق، ومع ذلك فهي تكون سعيدة جدا. لا يحتاج إلى القوانين والممارسات الثابتة سوى أولائك الذين هم معوجون أخلاقيا».

لا تكون القوانين ثابتة وذات سلطة إلهية لا شك فيها إلا في نظر الرعايا. ونحن نرى أن الحاكم الأسمى لنظام الحكم الفاضل هو السيد، ولبس خادم القانون. إذ لا يحكمه أي شخص فحسب، وكذلك لا يحكمه القانون أيضا. إنه علة القانون، فهو يوجده، ويُسنه، ويغيره كلما كان ذلك مناسبا. وهو لديه هذه السلطة، بسبب حكمته، وقدرته على أن يقرر ما هو أفضل بالنسبة للصالح العام وفي ظروف معينة، وقد تنشأ ظروف لا يكون القانون فيها نافعا فحسب، لا يمكن الاستغناء عنه من أجل بقاء نظام الحكم الفاضل. وعندما يفعل ذلك، لا بد يكون حذرا، غاية الحذر، بأن لا يزعج إيمان المواطنين بقوانينهم، وينظر إلى الأثر المضاد الذي يكون للتغير على التعلق بالقانون. إنه يجب عليه أن يقوم بتقدير دقيق لفائدة تغيير القانون في مقابل مضار التغير من حيث هو كذلك. ولذلك، يجب أن لا تكون له سلطة تغيير القوانين عندما يكون الأمر ضروريا فحسب،

بل أيضا أن يمتلك مهنة تقليل خطر التغير على رخاء النظام. بيد أنه حالما أن تغيير القانون أمر ضروري، ويأخذ الاحتياطات الملائمة، فلن يكون هناك شك في سلطته لفي أن يغير القانون. ولذلك مادام حيا، فإن الملكة العاقلة تحكم بصورة فائقة، ويتم حفظ القوانين، أو تغييرها على ضوء حكمه من حيث إنه فيلسوف.

محسن مهدي، ضمن **تاريخ الفلسفة السياسية**، ليو شترواس وجوزيف كروبسي، الجزء الأول، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 318-320.

II.14. قوانين الطبيعة والعدالة

مونتسكيو

تسمى القوانين الطبيعية بهذا الاسم لاشتقاقها من نظام وجودنا، ويجب لمعرفتها جيدا أن يُنظر إلى الإنسان قبل قيام المجتمعات، فتكون قوانين الطبيعة ما يتلقاه في مثل هذه الحالة.

وهذا القانون، الذي يطبع فينا فكرة خالق فيقودنا إليه، هو أول القوانين الطبيعية أهمية، لا ترتيبا، وأجدر بالإنسان في الحالة الطبيعية أن يكون ذا قدرة على اكتساب المعرفة من أن يكون ذا معارف جاهزة، ومن الواضح أن أفكاره الأولى لا تكون نظرية، فهو يفكر في حفظ كيانه قبل أن يبحث عن أصل وجوده، وإنسان مثل هذا لا يشعر بغير ضعفه في البدء، ويكون بالغ الخوف، ومن يرغب في المزيد من التجارب يجد ضالته في غابات الوحوش من الناس حيث كل شيء يخيفهم وكل أمر يشردهم.

وفي هذه الحالة يشعر الجميع بأنهم مرؤوسين، وبأنهم متساوين، ولا يحاولون الاقتتال فيما بينهم بناء على ذلك، ويكون السّلم أول قانون طبيعي.

وليس من المعقول ما يذهب إليه هوبز بأن الرغبة هي أول سبب يجعل الناس يقهرون بعضهم بعضا. ففكرة السلطان والتغلب هي من الأفكار المركبة والمرتبطة فيما بينها بشكل يمنع أن تكون هي أول ما يكتسبه الإنسان.

ويسأل هوبز : «إذا كان الناس في غير حالة حرب فلماذا يسيرون مسلحين دائما ؟ ولماذا يحملون معهم مفاتيح يغلقون بها منازلهم؟»، ولكنه لا يعي أنه ينسب للناس قبل تأسيس المجتمعات ما لا يمكن أن يحدث لهم إلا بعد هذا التأسيس الذي يجعلهم يجدون فيه عوامل كثيرة تجعلهم يتقاتلون فيما بينهم ويدافعون عن أنفسهم.

ويجمع الإنسان بين الإحساس بضعفه والإحساس باحتياجاته، وهكذا يُدفع إلى اكتشاف قانون طبيعي آخر هو طلب القوت. وقد قلت إن الخوف يحمل الناس على الحذر من بعضهم البعض، ولكن علامات الخوف المتبادل لا تلبث أن تفرض عليهم الاقتراب من بعضهم البعض، ثم إنهم يُجبرون على ذلك انطلاقا من نفس الدوافع التي تجعل الحيوان يشعر بلذة الاقتراب من حيوان آخر من نوعه، الشيء الذي يتمخض عنه إغراء الجنسين لبعضهما البعض بسبب اختلافهما وما يؤدي إليه ذلك الإغراء من لذة وتلذذ طبيعي فيكون ذلك قانونا ثالثا.

وينتهي الناس إلى تحصيل معارف فضلا عن الشعور الذي كان لهم في البدء، وهكذا يكتسبون رابطة ثانية لا توجد عند الحيوانات الأخرى، ويكون عندهم باعث جديد للإتحاد فيما بينهم، وتكون الرغبة في العيش في المجتمع قانونا طبيعيا ثابتا.

مونتسكيو، **روح الشرائع**، الجزء الأول، ترجمة عادل زعيتر، بتصرف دار المعارف، القاهرة، 1953، ص 14-16

III. العدالة وحق الإنصاف

1.III. حقوق الإنسان حقوق شكلية

كارل ماركس

إن الحقوق المعلنة من طرق الإعلان تبدو لماركس كحقوق شكلية وذلك في الوقت الذي لا يوجد فيه الناس في وضعية مادية فعلية واحدة. إن وظيفة تلك الحقوق في الواقع هي الدفاع عن الوضعية المادية البرجوازية.

ما الحاجة الفعلية لحق «الحرية» بالنسبة للذي يوجد في علاقة تبعية كلية لرب عمله ؟ ما جدوى الحق في الملكية بالنسبة لمن لا يملك شيئا ؟ ما الحاجة للحق في ضمان الأمن بالنسبة لمن يموت جوعا ؟ بالإضافة إلى ذلك فلا معنى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية إذا لم يتعدَّ الأمر إعلانها إلى ضمانها الفعلي على طريق إقامة شروط اجتماعية واقتصادية تمكن من الممارسة الفعلية لهذه الحقوق : ما جدوى حق العمل للعاطل الذي لا يمكن أن يجد عملا ؟

لقد رفض ماركس فكرة تعريف حقوق الإنسان انطلاقا من «الطبيعة» ذلك أن الطبيعة هي في الواقع ماهية مجردة. بينما ماهية الإنسان ليست تجريدا وثيق الارتباط بالفرد المعزول. إنها في واقعيتها مجموع العلاقات الاجتماعية (أطروحات فيورباخ، الأطروحة الرابعة). وليست الحقوق والحريات صفات خاصة بـ«إنسان» ما، لا زماني ولا تاريخي، بل تنتمي لأفراد متموضعين ومنخرطين في سيرورة الإنتاج الاجتماعية : لا

يمكن فصل حقوق الإنسان عن حالة التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي... للمجتمع كما أنها تتغير وفقا له ومعه.

إن ما يتعين علينا تجاوزه في الواقع هو مفهوم الحق، ولكن ليس باستبداله بمفهوم الواجب، كما تطالب بذلك الإيديولوجية المحافظة أو وضعية أوجست كونت. وبالفعل، فالحق ـ يلاحظ ماركس ـ مرتبط بالدولة، وهذه الأخيرة هي دوما التعبير عن طبقة مسيطرة وفي نفس الوقت تشكل أداتها التي تمكنها من السيطرة على الطبقات الأخرى. «لا يمكن للحق أبدا أن يعلو فوق الحياة الاقتصادية للمجتمع ولدرجة الحضارة المرتبطة بها. إن الحق بهذا المعنى هو حق يمارس القمع بالضرورة، الحق هو دوما أداة اللامساواة، حتى ذلك الذي يعلن مساواة الناس أمام القانون، أي الحق البرجوازي».

يكتب أنجلز: «نعرف اليوم أن سيادة العقل هذه لم تكن شيئا آخر سوى سيادة البرجوازية متخذة شكلا مثاليا. وغن العدالة الخالدة كما تم الإعلان عنها، تجد تحقيقها الملائم في العدالة البرجوازية» (ضد دوهرينغ). إن العدالة البرجوازية وفي نفس الوقت الذي تؤكد فيه على المساواة بين الناس ـ نظريا ـ هي في حقيقتها لا مساواة. ويكتب ماركس مؤكدا ذلك: «هذا الحق الذي يساوي بين الجميع هو حق لا يساوي بين شخص وآخر، فهو لا يعترف بأي تمييز طبقي، باعتبار أن كل فرد هو عامل مثل أي عامل آخر. إلا أنه لا يعترف ضمنيا باللامساواة بين الأفراد فيما يخص المواهب الفردية، ويعترف تبعا لذلك باللامساواة في القدرات الإنتاجية باعتبارها امتيازات طبيعية. إنه إذن، وانطلاقا من محتواه حق في اللامساواة كأي حق آخر. وفضلا عن طبيعته، فإن الحق لا يمكن أن يوجد إلا في إطار استعمال نفس الإجراء بالنسبة للجميع. ولكن الأفراد غير المتساوين فيما بينهم (ولن يكونوا أفرادا متميزين عن

بعضهم البعض لو لم يكونوا لا متساوين فيما بينهم) لا يقبلون القياس حسب معيار مشترك إلا إذا تم النظر إليهم من نفس الزاوية، انطلاقا من خاصية محددة. فيما يخص الحالة الراهنة، مثلا، يتم النظر إليهم باعتبارهم عمالا فقط. وبذبك لا ينظر إليهم من أي منطلق آخر وهذا يتحقق بغض النظر عن كل الخصائص الأخرى. ولتجنب هذه السلبيات، على الحق ألا يكون أداة مساواة، ولكن، عكس ذلك، عليه أن يكون أداة لا مساواة» (نقد برنامج غوتا).

سيلفان ماتون، ترجمة محمد الهلالي، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، مطبعة أمبريال، الرباط، الطبعة الثانية، 1999، ص 60-61.

2.III. حقوق الإنسان عائق أمام العدالة

كارل ماركس

هناك من يميز بيم حقوق الإنسان وحقوق المواطن. من هو هذا الإنسان المتميز عن المواطن ؟ لا أحد سوى عضو المجتمع البرجوازي. لماذا يسمى عضو المجتمع البرجوازي «إنسانا» ببساطة ؟ ولماذا تسمى حقوقه بحقوق الإنسان ؟ لماذا يفسر هذا ؟ إنه يفسر بعلاقة الدولة السياسية بالمجتمع البرجوازي، بماهية التحرر السياسي.

لنلاحظ قبل كل شيء أن حقوق الإنسان ـ التي يتم تمييزها عن حقوق المواطن ـ ليست إلا حقوق الإنسان البرجوازي، أي حقوق الإنسان الأناني، الإنسان المعزول عن إنسان الجماعة. إن الدستور الأكثر راديكالية، دستور 1793، قد عبر عن ذلك بوضوح : «البند 2 : هذه الحقوق (الطبيعية والدائمة) هي المساواة والحرية والأمن والملكية».

أين تكمن الحرية ؟ يقول البند 6 : «الحرية هي قدرة كل فرد

على فعل كل ما لا يضر بحقوق الآخرين». أو ـ حسب إعلان 1791 عن حقوق الإنسان ـ تكمن الحرية في «القدرة على فعل كل ما لا يضر بالآخرين».

الحرية إذن هي الحق في فعل كل ما لا يضر بالآخرين. كما أن الحدود التي يمكن لأي فرد أن يتحرك ضمنها دون أن يضر بالآخرين قد حددت من طرف القانون، تماما كما يتم تعيين الفاصل بين حقلين بواسطة وتد ما». إن الأمر يتعلق بحرية الإنسان معتبرا كموناد معزول، منطوٍ على ذاته. (...)

إن التطبيق العملي لحق الحرية هو حق الملكية الخاصة. ولكن ما هي مكونات هذا الحق الأخير؟ «إن الحق في الملكية هو ذلك الحق الذي يخول لكل مواطن التمتع بممتلكاته ومداخيله وحصيلة عمله وجهده واستعمالها حسب رغبته» (دستور 1793، البند 16).

إن الحق في الملكية هو إذن حق الفرد في التمتع بثروته الخاصة، واستعمالها كما يحلو له، دون الاهتمام بالآخرين وفي استقلال عن المجتمع: غنه الحق في الأنانية. إن الحرية الفردية، في التطبيق، هي قاعدة المجتمع البرجوازي. إنها تجعل هذا الإنسان ينظر إلى الإنسان الآخر، ليس باعتباره تجسيدا لتحقيق حريته وإنما على العكس من ذلك تنظر إليه باعتباره تجسيدا لتقييدها. إنها تعلن، قبل كل شيء، الحق «في أن يتمتع الفرد بممتلكاته ومداخيله وحصيلة عمله وجهده ويتمتع بها كما يحلو له».

بقي الحقان الآخران وهما : المساواة والأمن. ليس لكلمة مساواة هنا أي معنى سياسي، فالأمر يتعلق بمساواة الحرية المعرفة سابقا: كل إنسان يعتبر موناديا يستند في وجوده على ذاته. إن دستور 1795 يحدد معنى

هذه المساواة كما يلي : «البند 3 : تكمن المساواة في أن القانون يسري على الجميع بدون تمييز سواء تعلق الأمر بالحماية أو المعاقبة».

وماذا عن الأمن ؟ يقول دستور 1793 في البند 8 : «يكمن الأمن في الحماية التي يوفرها المجتمع لكل فرد من أعضائه وذلك للمحافظة على شخصه وحقوقه وممتلكاته». الأمن هو المفهوم الاجتماعي الأكثر سموا للمجتمع البرجوازي، غنه مفهوم البوليس : لا يوجد المجتمع بأكمله إلا من أجل أن يضمن لكل فرد من أفراده المحافظة على شخصه وحقوقه وممتلكاته. وفي هذا الاتجاه يسمي هيجل المجتمع البرجوازي بـ»دولة الحاجة والعقل». إن مفهوم الأمن لا يكفي لكي يتجاوز المجتمع البرجوازي أنانيته، إن الأمن هو بالأحرى تأمين لهذه الأنانية.

لم يتجاوز أي حق من حقوق الإنسان المزعومة الإنسان الأناني، الإنسان كما هو، أي كعضو في المجتمع البرجوازي، كفرد معزول عن الجماعة، منطو على ذاته، مهتم بمصلحته الخاصة فقط، وخاضع لاختيار شخصي تعسفي. لا قيمة للإنسان في المجتمع البرجوازي ككائن نوعي. بل الأمر عكس ذلك، فالحياة النوعية نفسها، أي المجتمع، تبدو كإطار خارجي للفرد، كتقييد لحريته الأولية. إن الرابط الوحيد الذي يجمع ما بين الأفراد هو الضرورة الاجتماعية والحاجة والمصلحة الخاصة والمحافظة على ممتلكاتهم وعلى شخصهم الأناني.

كارل ماركس، **تأملات في المسألة اليهودية**، ترجمة محمد الهلالي، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، مطبعة أمبريال، الرباط، الطبعة الثانية، 1999، ص 62-64.

III.3. مَواضِعُ العَدالة

ابن مسكويه

إن العدالة موجودة في ثلاثة مواضع أحدها قسمة الأموال والكرامات، والثاني قسمة المعاملات الإرادية كالبيع والشراء والتعويضات، والثالث قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعدّ. فأما العدالة في الأمور التي تكون في القسم الأول فتكون بالنسبة المنفصلة التي بين الأربعة، أعني أن تكون نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع. مثال ذلك أن يقال نسبة هذا الإنسان إلى هذه الكرامة أو إلى هذا المال كنسبة كل من كان في مثل مرتبته إلى مثل قسطه. فإذاً يجب أن يوفر عليه ويسلم. وأما الأمور التي تكون في القسم الثاني أعني المعاملات والمعاوضات فيكون بالنسبة المنفصلة مرة وبالنسبة المتصلة أخرى. مثاله أن تقول نسبة هذا البزّاز إلى هذا الإسكاف كنسبة هذا الثوب إلى هذا الخف. ثم ليس يمنع أن تقول نسبة البزّاز إلى الإسكاف كنسبة الإسكاف إلى النجار أو تقول: نسبة الثوب إلى الخف كنسبة الخف إلى الكرسي ويتبين لك من هذين المثالين أن النسبة الأولى تكون بالعمق فقط والنسبة الثانية تكون بالعرض والعمق جميعا أعني أن الأولى تقع بين الكليين والجزئيين أيضا.

وأما العدالة التي تقع في المظالم والأمور القسمية فهي بالنسبة المساحية أشبه وذلك أن الإنسان متى كان على نسبة من إنسان آخر فأبطل هذه النسبة بحيف أو ضرر يلحقه به فإن العدالة توجب أن يلحق به ضرر مثله ليعود التناسب إلى ما كان عليه. فالعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء الغير المتساوية. مثال ذلك أن الخط إذا قسم بقسمين غير متساويين نقص من الزائد وزاد على الناقص حتى يحصل له التساوي

ويذهب عنه معنى القلة والكثرة ومعنى الزيادة والنقصان وكذلك الخفة والثقل وجميع ما أشبع ذلك. ولكن ينبغي أن يكون عالما بطبيعة الوسط حتى يمكنه أن يرد الطرفين إليه مثال ذلك الربح والخسران فإنهما في باب المعاملات طرفان أحدهما زيادة والآخر نقصان فإذا أخذ أقل مما يجب صار إلى جانب النقصان وإن أخذ أكثر مما يجب كان خارجا إلى جانب الزيادة.

ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، دار الكتب العلمية، لبنان، 1981، ص 94-95.

III.4. العدالة أَخْذٌ وعَطَاء

ابن مسكويه

إن أرسطوطاليس قسم العدالة إلى أقسام ثلاثة، أحدها ما يقوم به الناس لرب العالمين. وهو أن يجري الإنسان فيما بينه وبين الخالق عز وجل على ما ينبغي ويحسب ما يجب عليه من حقه وبقدر طاقته. وذلك لأن العدل إذا كان هو إعطاء ما يجب من يجب كما يجب فمن المحال أن لا يكون الله تعالى الذي وهب لنا هذه الخيرات العظيمة واجب ينبغي أن يقوم به الناس. والثاني ما يقوم به بعض الناس لبعض من أداء الحقوق وتعظيم الرؤساء وتأدية الأمانات والنصفة في المعاملات. والثالث ما يقومون به من حقوق أسلافهم مثل أداء الديون عنهم وإنفاذ وصاياهم وما أشبه ذلك فهذا ما قاله أرسطوطاليس وأما تحقيق ما قاله مما يجب لله عز وجل وغن كان ظاهرا فإنا نقول فيه ما يليق بهذا الموضع وهو أن العدالة لما كانت تظهر في الأخذ والعطاء وفي الكرامة التي ذكرناها، وجب أن يكون لما يصل إلينا من عطيات الخالق عز وجل ونعمه التي لا تحصى حق يقابل عليه. وذلك أن من أعطى خيرا ما وإن كان قليلا ثم لم يرَ أن يقابله بضرب من المقابلة فهو جائر. فكيف به إذا أعطى جما كثيرا

وأحد أخذا دائما ثم لم يعط في مقابلته شيء البتة. ثم على قدر النعمة التي تصل إلى الإنسان يجب أن يكون اجتهاده في المقابلة عليها. مثال ذلك أن الملك الفاضل إذا أمن السرب وبسط العدل وأوسع العمارة وحمى الحريم وذب عن الحوزة ومنع من التظالم ووفر الناس على ما يختارونه من مصالحهم ومعايشهم فقد أحسن إلى كل واحد من رعيته إحسانا يخصه في نفسه وغن كان قد عمهم بالخير واستحق من كل واحد منهم أن يقابله بضرب من المقابلة متى قعد عنه كان جائرا إذا كان يأخذ نعمته ولا يعطيه شيئا. لكن مقابلة الملك الفاضل من رعيته إنما تكون بإخلاص الدعاء ونشر المحاسن وجميل الشكر وبذل الطاعة وترك المخالفة في السر والعلانية والمحبة الصادقة والائتمام بسيرته نحو الاستطاعة والاقتداء به في تدبير منزله وأهله وولده وعشيرته فإن: نسبة الملك إلى مدينته ورعيته كنسبة صاحب المنزل إلى منزله وأهله. فمن لم يقابل ذلك الإحسان بهذه الطاعة والمحبة فقد جار وظلم وهذا الظلم والجور إذا كان في مقابلة النعم فهو أفحش وأقبح.

ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، لبنان، 1981، ص 99-100.

III.5. العدالة والتّعاون المنصف

جون رولز

إن أحد الأهداف العملية للعدالة كإنصاف هو توفير أساس فلسفي وأخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية، وبالتالي التوجه إلى السؤال عن كيفية فهم دعاوى الحرية والمساواة. ولإصابة هذا الهدف، ننظر في الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطي، وفي تقاليد التأويل الخاصة بدستوره وقوانينه الأساسية، طلبا لأفكار مألوفة معينة يمكن

صياغتها في مفهوم للعدالة السياسية. ومن المفترض أن يكون للمواطنين في مجتمع ديمقراطي فهم ضمني، على الأقل لهذه الأفكار كما هي ظاهرة في المناقشات السياسية اليومية، وفي المجادلات حول معنى وأساس الحقوق والحريات الدستورية وما شابه.

وبعض هذه الأفكار المألوفة أكثر أساسية من بعضها الآخر. وإني أحسب تلك الأفكار التي نستخدمها لتنظيم وإضفاء بنية على العدالة كإنصاف ككل أفكارا أساسية. وأكثرها أساسية في هذا المفهوم للعدالة فكرة المجتمع باعتباره نظاما منصفا من التعاون الاجتماعي الزمني من جيل إلى الجيل الذي يليه. ونحن نوظف هذه الفكرة على أنها الفكرة المنظمة المركزية في مسعانا لتطوير مفهوم سياسي لعدالة نظام ديمقراطي.

وقد صيغت هذه الفكرة المركزية بالترابط مع فكرتين رفيقتين أساسيتين وهما: فكرة المواطنين (أي أولائك المنخرطون في التعاون) باعتبارهم أشخاصا أحرارا ومتساوين، وفكرة مجتمع حسن التنظيم، أي مجتمع منظم تنظيما فعالا بواسطة مفهوم عام للعدالة.

جون رولز، **العدالة كإنصاف**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص 91-92.

III.6. العَدْل والإنصَافُ والأفعالُ الإلهية

توما الإكويني

يظهر أن الرحمة والعدل ليسا في جميع أفعال الله لأن من أفعال الله ما يسند إلى الرحمة كتبرير الأثيم ومنها ما يسند إلى العدل كإهلاك الأثمة وبناء على هذا قيل «إن الدينونة بلا رحمة» وأيضا إن كثيرا من الأبرار تحل بهم المكاره في هذه الدنيا. وهذا جور. فإذن ليس العدل والرحمة في كل فعل من أفعال الله. وأيضا من شأن العدل إيفاء الواجب ومن شأن

الرحمة دفع الشقاوة وهكذا كل من العدل والرحمة يفترض شيئا سابقا في فعله. والإبداع ليس يفترض شيئا سابقا. فإذن ليس في الإبداع رحمة ولا عدل. ولكم يعارض ذلك قوله : «إن سُبل الرب جميعا رحْمة وحَق». والجواب أن يقال من الضرورة أن يوجد الرحمة والحق في كل فعل من أفعال الله إذا أريد بالرحمة إزالة كل نقص وإن كان لا يجوز إطلاقُ الشقاء حقيقة على كل نَقْص بل على نَقْص الخليقة الناطقة التي يعرض أن تكون سعيدة فقط لأن الشقاوة مقابلةٌ للسعادة ووجه الضرورة في ذلك أنه لما كان الواجب الذي يوفى من العدل الإلهي إما واجبا لله أو واجبا لخليقة ما فلا يمكن ترك أحدهما في فعل من أفعال الله لأنه يتعذر على الله أن يفعل شيئا غير لائق بحكمته وخيريته وهذا وبهذا المعنى قلنا أن شيئا يكون واجبا لله. وكذا أيضا كل ما يفعله في الأشياء المخلوقة فإنما يفعله بما يلائم من الترتيب والمناسبة وبهذا تقوم حقيقة العدل وهكذا لا من وجود العدل في كل فعل من أفعال الله. على أن فعل العدل الإلهي يفترض دائما فعل الرحمة سابقا ويُبتنى عليه لأن الخليقة لا يجب لها شيء إلا لأجل شيء له فيها سابق وجود أوتصور. ثم إذا كان أيضا ذلك السابق واجبا للخليقة فإنما يجب لأجل شيء سابق أيضا ولما كان التسلل ممتنعا كان لا بد من الانتهاء إلى شيء يتعلق بخيرية الإرادة الإلهية وحدها التي هي الغاية القصوى وذلك كما لو قلنا أن حصول الإنسان على يدين واجب له بسبب النفس الناطقة وحصوله على النفس الناطقة واجب له ليكون إنسانا وكونه إنسانا واجب له بسبب الخيرية الإلهية. وعلى هذا فالرحمة ظاهرة في كل فعل من أفعال الله (...)

إذاً بعض الأفعال يُسند إلى العدل وبعضها يُسند إلى الرحمة لأظهرية العدل في بعض منها والرحمة في بعض آخر. ومع ذلك ففي القضاء على المرذولين تظهر الرحمة لا متسامحة فيه بالكلية بل مخففة إياه شيئا ما لكونها

تعاقب بأقل مما يُستحق وفي تبرير الأثيم يظهر العدل لاغتفاره ذنوبه بسبب المحبة التي هو مع ذلك يفيضها عليه بالرحمة كقوله «إن خطاياها الكثيرة مغفورة لها لأنها أحبت كثيرا». (...)

إن عدل الله ورحمته يظهران في ابتلاء الأبرار في هذه الدنيا من حيث أنهم يتطهرون بهذه البلايا من بعض الأوزار الخفيفة ويغدون أشد نزوعا عن حب الأرضيات إلى الله وكما قيل «إن الشرور التي تضيمنا في هذه العاجلة تدفعنا إلى التوجه إلى الله». كما أن الإبداع وإن لم يفترض شيئا سابقا في طبيعة الأشياء لكنه يفترض شيئا سابقا في معرفة الله وبهذا الاعتبار يوجد هناك اعتبار العدل من حيث الأشياء تخرج إلى الوجود بحسب ما يلائم حكمة الله وخيريته ويوجد أيضا على نحو ما اعتبار الرحمة من حيث أن الأشياء تنتقل من اللاوجود إلى الوجود.

توما الإكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881، ص 291-293

III.7. مبدأ العدالة

جون رولز

لنتحول إلى الصيغة المنقحة لمبدأي العدالة اللذين يجب قراءتهما كما يلي : أ) لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته. ب) ويجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين : أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص، وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء

المجتمع الذي هو الأقل مركزا (وهذا هو مبدأ الفرق).

والمبدأ الأول سابق للمبدأ الثاني، وكذلك تسبق المساواة المنصفة بالفرص في المبدأ الثاني مبدأ الفرق. وما نعنيه بالأسبقية هو أننا نفترض التحقق الكامل لمبادئ الأسبقية عند تطبيق مبدأ من المبادئ (أو امتحانه بحالات اختبارية). كما نريد مبدأ توزيع (بالمعنى الأضيق) يكون في المؤسسات الخلفية ويؤمن وجود حريات أساسية متساوية (بما فيها القيمة المنصفة للحريات الأساسية). ومساواة منصفة الفرص : والسؤال عن مدى انطباق ذلك المبدأ خارج تلك الخلفية سؤال منفصل لن نأخذهُ بعين الاعتبار.

جون رولز، العدالة كإنصاف، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 148-149.

III.8. الإنْصَاف والتفَاوتُ الاجْتِماعي

بيير بورديو وباتريك شامبانيه

لقد عرفت مؤسسات التعليم الثانوي حتى نهاية الخمسينات استقرارا شديد الرسوخ أساسه التصفية المبكرة والقاسية لأبناء العائلات ذات المستوى الثقافي المتدني (وهي تصفية في لحظة الانتقال إلى الحلقة الثانوية). كان هذا الانتقاء على أساس اجتماعي مقبولا إلى حد كبير من التلاميذ الذين يصبحون ضحية له ومن أهاليهم لأنه كان يستند، في نظرهم، حصرا وتحديدا إلى مواهب ومزايا الذين يتم قبولهم، ولأن الذين لا تقبلهم المدرسة يتم إقناعهم (خاصة من قبل المدرسة) بأنهم لا يريدون المدرسة، وكان تسلسل مراتب التعليم، البسيط والواضح الهوية، وعلى الأخص التقسيم الحاسم إلى مرحلتين، ابتدائية (إذن «الابتدائيون») وثانوية، يحافظ على علاقة وثيقة من التجانس مع التسلسل الاجتماعي،

وقد أسهم ذلك بشكل معقول في إقناع أولائك الذين يشعرون أنهم غير مؤهلين لـ«المدرسة» بأنهم غير مؤهلين للمراكز التي تفتح «المدرسة» الطريق إليها أو تغلقه، ونعني بتلك المراكز المهن غير اليدوية، وبشكل خاص، المواقع القيادية داخل تلك المهن.

ومن بين التغيرات التي أصابت نظام التعليم بعد انتهاء الخمسينات، تغير حافل بالنتائج الكبيرة، ألا وهو، دون أدنى شك، دخول فئات اجتماعية جديدة إلى ميدان اللعبة المدرسية، وهي الفئات التي كانت تنبذ المدرسة أو أنها كنت عمليا منبوذة من المدرسة حتى ذلك التاريخ، مثل صغار التجار والحرفيين والمزارعين وحتى عمال الصناعة (نظرا لتمديد التعليم الإلزامي حتى سن الـ 16 سنة، والتعميم المترابط للدخول إلى الصف الأول الإعدادي)، وقد أدت هذه العملية إلى توسيع دائرة التنافس وازدياد الاستثمارات في الحقل التربوي للفئات التي كانت في الأساس من كبار المستفيدين من النظام المدرسي. ومن أغرب آثار عملية «التوسع الديمقراطي» التي تحدثنا عنها، بقليل من التسرع وكثير من التحفظ، الاكتشاف التدريجي، في قلب أكثر الفئات الشعبية حرمانا، للجانب المحافظ في المدرسة التي يُفترض أنها توفر «التحرير». فبعد فترة من الوهم المطمئن وحتى من الفوران الحماسي، فهم المستفيدون الجدد شيئا فشيئا أن الوصول إلى الحلقة الثانوية لا يعني النجاح فيها، وأن النجاح فيها إذا تحقق لا يعني الوصول إلى المراكز الاجتماعية التي كانت في متناول الحائزين على الألقاب المدرسية، وبخاصة البكالوريا فيما مضى من الزمن. حيث لم يكن لأمثالهم القدرة على الدخول إلى التعليم الثانوي. ولا نستطيع غلا أن نفترض بأن انتشار المكتسبات الأساسية للعلوم الاجتماعية فيما يخص التربية، وخاصة فيما يتعلق بالعوامل الاجتماعية للنجاح والفشل المدرسيين، كان من شأنه المساهمة في تغيير المفاهيم حول

المدرسة بين أبناء وعائلات سبق لهم أن عرفوا تأثيراتها عمليا. وكان هذا دون شك لصالح التغير التدريجي فيس الخطاب السائد بصدد المدرسة: فرغم الرجوع أحيانا إلى أفكار الرؤية والانقسام الراسخة في الأعماق اللاشعورية أصبحت المقولة التربوية الرائجة ـ وكل ما لفّ لفها من تصوُرات غامضة، تدعي الأخذ بالمعايير السوسيولوجية، مثل «المعوقات الاجتماعية» و«الحواجز الثقافية» أو «النواقص التربوية»- هي أن الفشل المدرسي لم يعد يُنسب، أو لا يُنسب فقط، إلى نقط الضعف الشخصية أي الطبيعية، عند المنبوذين. وهكذا بات منطق المسؤولية الفردية الذي يؤدي إلى «تحميل الضحية كل اللوم»، وأما الأسباب ذات المظهر الطبيعي، مثل الموهبة والميل، لأزيحت لصالح عوامل اجتماعية غير محددة بوضوح، كنقص الوسائل التي تستخدمها المدرسة، أو نقص الكفاءة أو التأهيل لدى المعلمين (الذين ازداد اتهامهم بالمسؤولية، لدى الأهالي، عن النتائج السيئة لأبنائهم)، أو حتى، بغموض أكبر أيضا، منطق نظام فاشل برمته، ويجب إصلاحه.

بيير بورديو وباتريك شامبانيه، **بؤس العالم**، الجزء الثالث، ترجمة رندة بعث، دار كنعان، 2010، ص 14-15.

III.9. العَدالة وقاعدةُ عَدَم التَّطابق

شايم بيريلمان

ساد اعتقاد بأن العدالة هي نقيض الإحسان الذي هو فعل تلقائي تام باعتباره الفضيلة العقلانية بامتياز (...) وأتساءل هل يمكن لتحليل مخصص لقاعدة العدالة أن يمكّن من توضيح فكرة العقل ومكونيه الأساسيين العقلاني والمعقول. ويتعلق الجانب الأول بما هو إجباري وبرهاني، بينما يتعلق الجانب الثاني بما هو حجاجي وبما هو إجباري في

العقل.

في معالجة أولية لهذه المسألة، تأمرنا قاعدة العدالة بأن نعامل بشكل متساو كائنين متماثلين، وبالفعل بما أن كائنين متماثلين هما دوما متعاوضان (يحل أحدهما محل الآخر) فلا وجود لأي سبب يسمح بتبرير معاملة غير متساوية ولكن إذا كان من العدل أن يعامل كائنان متماثلان بالتساوي فإنه من العدل أيضا ـ وهذا لا يشكل إلا حالة خاصة من قاعدة العدالة ـ أن نقول عن أحدهما ما نقوله عن الآخر. ويمكن حينئذ أن نتصور شكلا من أشكال مبدأ الهوية كنتيجة لقاعدة العدالة. وبهذا الشكل تقدم قاعدة العدالة نفسها في نفس الوقت كقاعدة لا تقبل النقاش، وكقاعدة متطابقة مع مبدأ السبب الكافي. ولكن حقل تطبيقها يبدو ضعيفا جدا بله غير موجود (...)

حينما نقول أن نجمة الصباح مماثلة لنجمة المساء، أو أن شكسبير هو كاتب مسرحية هاملت، فإننا لا تثبت أي شيء (كما يقول فريجه) فيما يخص كائنين قد يكونان متماثلين، ولكن نزعم أن اسمين، لهما معنى مختلف، يشيران إلى كائن واحد وإلى نفس الكائن. ولن تكون الهوية هي العلاقة بين كائنين ولكن بين اسمين لشيئين، بحيث أن وجود الكائنات المتماثلة سيبقى بسبب هذا التحليل السيمانطيقي. وفي هذه الحالة، فإن صياغتنا الأولى لقاعدة العدالة التي بدا أنها واضحة بذاتها، تصبح للأسف بدون تطبيق. ولكي تتمكن قاعدة العدالة من أن تقودنا بالفعل في العمل، يجب أن تدلنا، ليس على كيف نعامل كائنين متماثلين، ولكنها تدلنا على كيف يجب أن نعامل بكيفية عادلة كائنات ليست متماثلة. وفضلا عن ذلك، من الناحية العملية، لن يقول الذي يشتكي من كونه عومِل بكيفية غير عادلة، ويقارن نفسه لتبرير شكواه بالآخرين، أبدا أن الذين يقارن نفسه بهم مماثلون له. بل على العكس من ذلك، سيتحدث دوما عن اختلاف

ما يميزه عن الآخرين. سيقول مثلا أن منافسه أو خصمه حظي بحماية أولائك الذين عليهم اتخاذ القرار، وهي الحماية التي تم حرمانه هو منها. وهو يتحدث بوضوح عن اختلاف. بل سيلح بأن هذه الاختلافات التي يعترف بها، والتي بدت له حاسمة، لم يكن لها أن تقوم (بالنظر إلى ذلك) بأي دور. وسيشتكي من أن بعض العناصر، الغريبة عن المسألة، كان دورها حاسما، وبتعبير آخر، يدعي أن بعض العناصر، التي يعتبرها أساسية، وكان يجب ألا تأخذ إلا هذه العناصر الأساسية بعين الاعتبار (...)

يسمحُ لنا هذا التحليل بأن نَستنتج أن قاعدة العدالة من الناحية العملية تتطلب أن تُعامل الكائنات المتشابهة في ماهيتها بالتساوي وليست الكائنات المتماثلة التي تشكل حالة خاصة بله نادرة. والمقصود بالتشابه الماهوي الكائنات التي لا توجد فيما بينها اختلافات ماهوية وهامة تُأخذ بعين الاعتبار.

Chaim Perelman, L'idée de rationalité et la règle de justice, Armand Collin, 1961, pp. 8-10.

III.10. معنى الإنصاف

أرسطو

يَنبغي أن ندرس العدالة والإنسان المنصف وندرس النسب بين الإنصاف وبين العدالة وبين الإنسان العادل والإنسان المنصف. فإذا نُظر فيها عن قرب رُئي أن هذه ليست أشياء مطلقة المماثلة وأنها ليست كذلك من جنس مختلف اختلافا جوهريا. فمن جهة نحن لا نقتصر على مدح العدالة والإنسان الذي يتعاطاها، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح

على جميع الأفعال الممدوحة التي هي غير أفعال الإنصاف. وعلى هذا فعوضا عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ «الطيب» نستخدم لفظ المنصف وإذ نتكلم على شيء نقول إنه في ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشد عدالة. ولكن من جهة أخرى وإذ لا يُستشار إلا العقل لا يُفهم أن المنصف الذي تميز بهذه الصفة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلا لهذا الإعظام والثناء، لأن أحد الأمرين لازم وإما أن يكون العادل ليس طيبا، وإما أن يكون المنصف غير عادل إذا كان شيئا آخر غير العادل. فإذا كان الاثنان طيبين فهما حينئذ متماثلان بالضرورة.

تكاد تكون تلك هي الوجوه المختلفة المحيرة التي بها تظهر مسألة الإنصاف. ولكن هذه التعابير بوجهٍ ما هي كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شيء من التناقض. فإذن المنصف الذي هو خير من العادل في بعض الظروف هو عادل أيضا، وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه وهذه الحالة. المنصف والعادل هما إذن شيء واحد ولما كان الاثنان كلاهما طيب فالفرق الوحيد أن المنصف هو أيضا أحسن.

وإن وجه الصعوبة هو أن المنصف مع كونه عادلاً ليس هو العادل القانوني أي العادل على حسب القانون. بل هو تصحيح موفق للإنصاف القانوني المتحرج.

وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطاع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكما ملائما. كذلك في جميع المسائل التي فيها لا مناص مطلقا من الحكم فيه بطريق عامة صرفة والتي فيها ولا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بما فيه من نقص. وذلك لا يمنع من أن القانون حسن. فإن مسؤولية ذلك ليست عليه. وليست المسؤولية أيضا على الشارع الذي يشرعه. بل

المسؤولية كلها على طبيعة الشيء نفسها. لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية.

حينئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون في الجزئيات شيء مما هو استثنائي فحيثما لا يكون الشارع وحيثما يكون قد انخدع بأن عبر بألفاظ مطلقة يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام في ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا، أعني بأن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها.

حينئذ المنصف هو عادل أيضا بل هو خير من العادل في بعض الظروف لكن لا خير من العادل المطلق بل خير في ظاهر الأمر من الخطأ الناتج عن الألفاظ العامة التي اضطر القانون إلى استعمالها، فطبيعة الإنصاف إنما هي تعديل عوج القانون حيثما يخطئ بسبب الصيغة العامة التي يجب أن يتخذها.

إن السبب في أن كل شيء لا يمكن تنفيذه في المملكة بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استحالة مطلقة سن قانون لبعض أشياء معينة، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع إلى مرسوم خاص. وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلما غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التي تستخدم في فن المعمار (..)

يرى حينئذ جليا ما هو المنصف وما هو العادل وأي نوع من العادل يفضله العدل. وهذا يبين ما هو الإنسان المنصف : إنه هو الذي يؤثر بمحض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التي ذكرتها ويزاولها في سلوكه والذي لا يدفعه التمسك بالحق إلى غاية التحرج المنكر، بل هو على ضد ذلك يتخلى عنه ولو أن له من القانون نصيرا. ذلك هو الإنسان المنصف وهذا الاستعداد الأخلاقي الخاص بل الفضيلة إنما هي العدالة

التي هي نوع من الإنصاف والتي ليست فضيلة مخالفة للإنصاف نفسه.

أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، (بتصرف) دار الكتاب المصرية، 1924، الكتاب الخامس، الباب العاشر، ص 106-108.

III.11. العَدالة التَّبادلية والتَّوزيعِية

ألن (إميل شارتيي)

يعتري مفهوم العدالة غموض مدهش، ويعود مصدر هذا الغموض بدون شك وبالأساس إلى أن نفس الكلمة تستعمل من أجل الدلالة على العدالة التوزيعية وعلى العدالة التبادلية. ولكن هذين الوظيفتين لا تتشابهان إلا قليلا جدا. لكن هذين الوظيفتين لا تتشابهان إلا قليلا، لأن الأولى تتضمن اللامساواة والثانية تتضمن المساواة.

عقدت صفقة مع إنسان آخر وقبل الاتفاق النهائي اهتممت بالبحث عن وجود أو عن عدم وجود نوع من اللامساواة بيننا تجعله يبرم هذا العقد معي. وعلى سبيل المثال، بخصوص الفرس الذي بعتُه له، فهو يجهل شيئا أعرفه أنا وعلي أن أقدم له المعلومات بهذا الصدد قبل أن يوقع عقد البيع. هنا يتعلق الأمر بالمساواة التي هي عدالة تبادلية.

أنا عضو في لجنة خاصة بالخيول، وعَلَيَ أن أقول من هو مربي الخيول الذي يستحق المكافأة، فأقدم له المكافأة. هنا يتعلق الأمر باللامساواة التي هي عدالة توزيعية.

أدرّس الرياضيات لأطفال يوجدون أمامي، أي أنهم يستحقون التعلم رغم أنهم لا يتوفرون على نفس القدرات. لهذا السبب بذلت مجهودا أكبر لمساعدة أولائك الذين هم في حاجة للمساعدة. أستعمل كامل صبري وكل قوتي في الاختراع لاكتشاف الوسيلة التي تثير اهتمام

أكثر الناس كسلا وإنارة طريق الأقل نباهة. افهم الأخطاء، أقومها انطلاقا من شرحها، أعمل لكي يصبح الأطفال متساوين، وأعاملهم جميعا باعتبارهم متساوين معي بالرغم من الفارق الطبيعي، بالرغم من السوابق، وضد الضرورات القاهرة. هنا يتعلق الأمر بالمساواة التي هي عدالة تبادلية.

أمتحنُ مرشحين لولوج مدرسة البولتكنيك. اخترتُ مشاكل صعبة، إنها أسلحتي وأشراكي والويل للمهزومين. أملك مناصب شغل لتوزيعها على المتفوقين ولكنها محدودة. وأصنفهم وفق مراتب. هنا يتعلق الأمر بلامساواة التي هي عدالة توزيعية.

يوجد قاض كحَكَم في محاكمة مدنية. لا يريد أن يعرف ما إذا كان أحد المترافعين غنيا والآخر فقير. إذا كان أحد المتعاقدين ساذجا فعلا، وجاهلا أو متخلفا عقليا فإن القاضي سيلغي أو يقوم العقد. هنا يتعلق الأمر بالمساواة التي هي عدالة تبادلية. ولا تقوم سلطة القاضي هنا إلى بإقامة المساواة.

يحضر نفس القاضي في اليوم الموالي باعتباره حامي النظام ومسؤول عن إصدار العقوبات يقيم الأفعال والحكمة والقصد ومسؤولية كل فرد فيصفح عن هذا وينزل أشد العقاب على الآخر حسب عدم الاستحقاق. هنا يتعلق الأمر باللامساواة التي هي عدالة توزيعية.

الوظيفتان ضروريتان. ولكن يبدو أن موضوع العدالة التوزيعية هو النظام، وليس إلا وسيلة، بينما العدالة التبادلية هي فكرة مثالية في حد ذاتها، أي أنها غاية بالنسبة لكل إرادة سليمة. الاسم الحقيقي للوظيفة الأولى قد يكون هو : الشرطة، أما الاسم الجميل الذي هو العدالة فلن يلائم إلا الوظيفة الثانية. ولكن أرى أن الوظيفة الأولى كان يتم التوله

بها والتوسل لامتلاكها في الماضي، بينما الوظيفة الثانية لازالت مجهولة إلى اليوم.

Alain, Propos, Pléiade, 1912, pp. 132-133.

III.12. العدالة الحقة

إتيان جيلسون

يعترف أرسطو نفسه بأن هناك فرق بين أن يكون الإنسان خيّرا وأن يكون مواطنا. وهو الاعتراف الذي انقض عليه القديس توما الإكويني للاستفادة منه من أجل التمييز بين العدالة اليونانية ـ الموجة أساسا نحو خير المدينة ـ والعدالة الخاصة، تلك التي تغني الروح المكتسبة لها وتمارسها عن طريق إحدى كمالاتها الثمينة.

سيتم التمييز إذن ما بين العدالة الشرعية، وهي الفضيلة التي تضمن السلوك القويم تجاه المجتمع، والعدالة الخاصة، وهي الفضيلة المتميزة بالاعتدال أو القوة، والتي يتصرف كل إنسان بفضلها بطريقة عادلة تجاه أي إنسان على وجه الخصوص. إن موضوع هذه العدالة الذي تؤثر فيه مباشرة ليس هو أهواء النفس، كما كان الشأن بخصوص الفضائل الشخصية (...) وإنما الأفعال البشرية فيما بينها (...) وكيفما كان السبب الذي يدفع إنسانا للسرقة، فإن العدالة تقتضي أن يعاد الشيء الممتلك بطريقة غير مقبولة إلى مالكه الشرعي. إذن فموضوع هذه العدالة هو الأفعال البشرية، وليس هو كيف ينبغي أن تكون الأفعال داخل الإنسان بالنسبة للذين يقومون بها، كما هو شأن فضائل القوة أو الاعتدال، ولكن موضوعها هو كيف ينبغي أن تكون أفعالنا الخارجية حسب الشخص

أوالأشخاص الوجهة إليهم (...)

(...) إن اللاعدالة بالمعنى الدقيق للكلمة هي تحريف المساواة في تصرفاتنا مع الآخرين، أي عدم احترام المساواة التي تنبغي إقامتها ما بين كل فعل من أفعالنا وما بين حق من حقوقهم. ففعل غير عادل هو فعل باغ والبغي يعني هنا عدم إنصاف شخص ما. وهكذا فمن يريد أن ينتزع من مشترٍ مبلغ أكبر قيمة مما يبيعه لهـ أو من بائع لشيء أكبر قيمة من ثمنه، أو أيضاً من يريد الحصول على مال أكثر من الجهد المبذول مقابله، يقوم بنسف هذه المساواة الرئيسية ما بين الفعل والحق الذي تتطلبه العدالة (...) يطلب من العقل العالم أن يحدد هذه العلاقة بشكل قويم، وهكذا فالإنسان العادل هو إذن الذي تحترم أفعاله دائما علاقة الإنصاف المحدّدة من طرف العقل! (...) يمكن للإنسان العادل أن يرتكب الظلم عن جهل أو عن خطأ أو عن حسن نيّة، لكنه مع ذلك يظل عادلا. ولا تُفقد فضيلة العدالة بسبب ذلك، لكن العدالة تظل ناقصة ولا تصل بعد إلى اكتساب استقرار فضيلة حقيقية.

Etienne Gilson, Le Thomisme, Vrin, 1942, pp. 420-422.

III.13. الإنْصاف الإلَهي

توما الإكويني

1. يظهر أن ليس في الله عدل لأن العدل قسيم للعفة. وليس في الله عفة. فإذن ليس فيه عدل إذن. 2. وأيضا كل من يفعل كل شيء بحسب هوى وإرادته فليس يفعل بحسب العدل. والله يفعل كل شيء بحسب مشورة إرادته فإذن ليس يجب وصفه بالعدل. 3. وأيضا أن فعل العدل هو أداء الدَين والله ليس مديونا لأحد. فإذن ليس يلائمه العدل. 4. وأيضا

كل ما في الله فهو ذاته. وهذا ليس ملائما للعدل فقد قيل أن «الخير ينظر إلى الذات والعدل ينظر إلى الفعل» فالعدل إذن ليس يلائم الله. لكن هناك قول يعارض ذلك وهو «الرب عادل ويحب العدل». والجواب أن يقال أن العدل ضربان أحدهما قائم في الإيجاب والقبول من الطرفين كالعدل القائم في الشراء والبيع ونحو ذلك من المشاركات والمبادلات وقد سماه الفيلسوف في الخلقيات بالعدل التبادلي أي العدل المدبر للمبادلات والمشاركات وهذا ليس يلائم الله لأنه من سبق فأعطى له فيكافأ، والثاني قائم في التوزيع ويقال له العدل التوزيعي وهو ما به يعطي مدبر أو مقسم كلا بحسب مقامه، فإذًا كما أن النظام الملائم الذي لعائلة ولكل جماعة يفصح عن هذا العدل في المدبِّر كذلك نظام العالم المشاهد في الأشياء الطبيعية والإرادية يفصح عن عدل الله وبناء على هذا قال ديونسيوس في الأسماء الإلهية «يجب أن يعتبر أن عدل الله الحقيقي قائم بإيتائه كل شيء ما يخصه بحسب مقامه وبحفظه على كل شيء طبيعته في رتبته وقوته الخاصة».

إذن من الفضائل الخلقية ما هو بالنظر إلى الانفعالات كالعفة بالنظر إلى الشهوات والشجاعة بالنظر إلى الجبن والتهور والوداعة بالنظر إلى الغضب وهذه لا يجوز وصف الله بها إلا مجازا إذ ليس فيه تعالى إلا الانفعالات ولا الشهوة الحسية القائمة فيها هذه الفضائل قيام الشيء في محله، ومنها ما هو بالنظر إلى الأفعال من إعطاء وأخذ ونحوهما كالعدل والسخاء وعظم الهمة مما ليس قائما في الحس بل في الإرادة. فإذن لا مانع من إثبات هذه الفضائل في الله لكن ليس بالنظر إلى الأفعال المدنية بل بالنظر إلا الأفعال الملائمة له تعالى.

ولما كان الخير المعقول هو موضوع الإرادة فلا يمكن أن يريد اللهُ إلا ما تقتضيه حِكمته لأنها بمنزلة شريعة العدل التي هي مقياس استقامة

إرادته وعدلها. فإذن ما يفعله بحسب إرادته فإنه يفعله بالعدل كما أن ما نفعله نحن على وفق الشريعة فإننا نفعله بالعدل غير أننا نحن نفعل على وفق شريعة شارع أعلى والله هو شريعة لنفسه.

كل شيء يجب له ما يخصّه ويقال خاصّ به لما هو متجه إليه كما يقال أن العبد خاص بالسيد دون العكس لأن الحرّ ما كان لأجل نفسه فاسم الواجب إذا يتضمن نسبة اقتضاء أو ضرورة ما إلى ما يتجه إليه على أنه يجب اعتبار نسبتين في الأشياء إحداهما ما بها مخلوق يتجه إلى مخلوق آخر كاتجاه الأجزاء إلى الكل والأعراض إلى الجوهر وكل شيء إلى غايته. والثانية ما بها جميع المخلوقات تتجه إلى الله فإذا كذلك أيضا يجوز اعتبار الواجب في الفعل الإلهي على ضربين إما بحسب كون شيء يجب لله أو بحسب كون شيء يجب لشيء مخلوق والله يفي بالواجب من كلا الوجهين فإن الواجب لله أن يتم في الأشياء ما هو حاصل في حكمته وإرادته وما يظهر خيريته وبهذا الاعتبار فإن عدل الله ينظر إلى لياقته التي بها يوفي ذاته ما يجب له. والواجب أيضا لشيء مخلوق أن يحصل على ما يتجه إليه كما يجب للإنسان أن يكون له يدان وأن يخدمه سائر الحيوان وهكذا أيضا فإن الله يعدل متى أعطى كل شيء ما يجب له بحسب اعتبار طبعه وحاله. إلا أن هذا الواجب متوقف على الأول يجب لكل شيء ما جعل متجها إليه بترتيب الحكمة الإلهية على أن الله وإن أعطى إذ إنما شيئا على هذا النحو ما يجب له لكنه ليس مديونا لأحد إذ ليس متجها إلى غيره بل بالأحرى غيرُه متجهٌ إليه ولذا يطلق العدل في الله تارة على اللياقة بخيريته وتارة على المجازاة بحسب الاستحقاقات وقد قيل أنه «إذا عاقبتَ الأشرار فذلك عدل لأنه مناسب لاستحقاقهم وإذا عفوتَ عنهم فذلك عدل لأنه لائق بخيريتك».

العدل وإن كان ينظر إلى الفعل لكنه لا يخرج بذلك عن كونه ذات

الله لأن ما هو من ماهية شيء أيضا يمكن أن يكون مبدأ الفعل على أن الخير لا ينظر دائما إلى الفعل لأن شيئا يقال أنه خير لا من حيث ما يفعله فقط بل من حيث هو كامل في ماهيته أيضا ولذا قيل أن نسبة الخير إلى العدل هي نسبة العام إلى الخاص.

توما الإكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881، ص 285-287

IV. العدالةُ وحَقّ الفَضيلة

1.IV. فَضَائِلُ العدالة

ابن مسكويه

وليس بعدل من لم يكرم زوجته وأهلها المتصلين بها وأهل المعرفة الباطنة به. وخير الناس خيرهم لأهله وعشيرته والمتصلين به من أخ أو ولد أو متصل بأخ أو ولد أو قريب أو نسيب أو شريك أو جار أو صديق أو حبيب. ومن أحب المال حبا مفرطا لم يؤهل لهذه المرتبة. فإن حرصه على جمع المال يصده عن استعمال الرأفة وامتطاء الحق وبذل ما يجب ويضطره للخيانة والكذب والاختلاق والزور ومنع الواجب والاستقصاء واستجلاب الدانق والحبة والذرة لبيع الدين والمروءة. وربما انفق أموالا جمة محبة منه للمحمدة وحسن الثناء ولا يريد بذلك وجه الله وما عنده. بل يتخذها مصيدة ويجعل ذلك مكسبة ولا يعلم أن ذلك عليه سيئة ومسبة. أما الصداقة فهي محبة صادقة يهتم معها بجميع أسباب الصديق وإيثار فعل الخيرات التي يمكن فعلها به. وأما الألفة فهي اتفاق الآراء والاعتقادات. وتحدث عن التواصل فيعتقد معها التضافر على تدبير العيش وأما صلة الرحم فهي مشاركة ذوي اللحمة في الخيرات التي تكون في الدنيا. وأنا المكافأة فهي مقابلة الإحسان بمثله وبزيادة عليه. وأما حسن الشركة فهو الأخذ والعطاء في المعاملات على الاعتدال الموافق للجميع. وأما حسن القضاء فهو مجازاة بعدل بغير ندم ولا منّ. وأما التودد فهو طلب مودات الأكفاء وأهل الفضل بحسن اللقاء وبالأعمال التي تستدعي المحبة منهم. وأما العبادة فهي تعظيم

الله تعالى وتمجيده وطاعته وإكرام أوليائه من الملائمة والأولياء والأئمة والعمل بما توجبه الشريعة وتوقى الله تعالى تتمم هذه الأشياء وتكملها. وإذ قد تقصينا الفضائل الأولى وأقسامها وذكرنا أنواعها وأجزاءها فقد عرفنا الرذائل التي تضاد الفضائل لأنه يفهم من كل واحدة من تلك الفضائل كلها ما يقابلها لأن العلم بالأضداد واحد.

ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، لبنان، 1981، ص 20-21.

2.IV. العَدَالة اعْتِدَالٌ

ابن مسكويه

فأما العادل بالحقيقة فهو الذي يعدل قواه وأفعاله وأقواله وأحواله كلها حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضا آخر سواها وإنما يتم له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانية أدبية تصدر عنها أفعاله كلها بحسبها. ولما كانت العدالة وسطا بين أطراف وهيئة يقتدر بها على رد الزائد والناقص إليها صارت أتم الفضائل وأشبهها بالوحدة. وأعني بذلك أن الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى. وكل كثرة لا يضبطها معنى يوحدها فلا قوام لها ولا ثبات. والزيادة والنقصان والكثرة والقلة هي التي تفسد الأشياء إذا لم يكن بينها مناسبة تحفظ عليها الاعتدال بوجه ما. فالاعتدال هو الذي يرد إليها ظل الوحدة ومعناها وهو الذي يلبسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت والاضطراب الذي لا يحد ولا يضبط بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات واشتقاق هذا الاسم يدلك على معناه. وذلك أن العدل في الأحمال والاعتدال في الأثقال والعدالة في الأفعال

مشتقة من معنى المساواة والمساواة هي اشرف النسب المذكورة في صناعة الأرثماطيقي ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع وإنما هي وحدة في معناها أو ظل للوحدة. فإذا لم نجد المساواة التي هي المثل بالحقيقة في الكثرة عدلنا على النسب المذكورة التي تنحل إليها وتعود إلى حقيقتها. وذلك أنا حينئذ نضطر إلى أن نقول نسبة هذا إلى هذا كنسبة هذا إلى هذا ولذلك لا توجد النسبة إلا بين أربعة أو ثلاثة يتكرر فيها الوسط فتصير أيضا أربعة والنسبة الأولى تسمى منفصلة والثانية تسمى متصلة. ومثال الأولى (أ ب ج د) فنقول نسبة (أ) إلى (ب) كنسبة (ج) إلى (د) ومثال الثانية أن نأخذ الباء مشتركا فنقول نسبة (أ) إلى (ب) كنسبة (ب) إلى (ج) وهذه النسبة توجد بين ثلاثة أشياء. وهي النسبة العددية والنسبة المساحية والنسبة التأليفية وجميع ذلك مبين مشروح في المختصر الذي عملناه في صناعة العدد. وأما سائر النسب فراجعة إليها ولذلك عظمها الأوائل واستخرجوا بها العلوم الجمة الشريفة.

ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، لبنان، 1981، ص 93-94.

IV.3. العَدْل والفَضِيلة

الفارابي

قالوا: فإذا تميزت الطوائفُ بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات، إما قبيلة عن قبيلة، أو مدينة عن مدينة، أو أحلاف عن أحلاف، أو أمة عن أمة، كانوا مثل تمي كل واحد عن كل واحد؛ فإنه لا فرق بين أن يتميز كل واحد عن كل واحد أو يتمي طائفة عن طائفة؛ فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا. والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه. وينبغي أن يروم

كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك، وتجعل ذلك لنفسها، ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال. فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة، وهي المغبوطة، وهي السعيدة. وهذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذن التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود؛ أو قهر على كرامته وبقي ذليلا ومستعبدا، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر هو أيضا من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضا عدل. فهذه كلها هو العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطي من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر، والأقل غناء فيها اقل . وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطى الأعظم غناء فيه كرامة أكبر، وإن كانت أموالا أعطى أكثر. وكذلك في سائرها. فهذا هو أيضا عدل عندهم طبيعي.

الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، در المشرق، لبنان، الطبعة الثانية، 1986، ص 157-158.

IV.4. الخيْر والعَدالة والإنْصَاف

جون رولز

إن أولوية الحق تتضمنُ أن العدالة كإنصاف لا يمكنها أن تستعمل إلا أفكار خير رقيقة جدا، هذا إن لم تكن مجرد أفكار بمثابة الوسائل

الذرائعية. غير أن العكس هو الصحيح : الحق والخير متكاملان، وأي مفهوم للعدالة يشتمل على مفهوم سياسي، يحتاجهما، وأولوية الحق لا تنفي هذا. وشرح تكامل الحق والخير يكون بهذا التفكير، أي: إن المؤسسات العادلة والفضائل السياسية لا تخدم هدفا ـ أي لا يكون لها معنى ـ إلا إذا كانت تلك المؤسسات والفضائل مسموحا بها، وليس هذا فقط، بل أن تشمل أيضا مفاهيم خير (ذات علاقة بعقائد شمولية) يمكن للمواطنين أن يؤكدوها، لأنها تستحق ولاءهم الكامل غير المنقوص. يجب أن يحتوي مفهوم العدالة السياسية في صميمه على مساحة كافية تتسع لطرائق من الحياة تكسب تأييدا مخلصا وإذا عجز عن هذا، فسوف يفتقر ذلك المفهوم للتأييد ويكون مفهوما غير مستقر. وبعبارة واحدة نقول، ما هو عادل يرسم الحد، وما هو خير يرسم النقطة.

إذا، في العدالة كإنصاف يكون المعنى العام لأولوية الحق هو في وجوب أن تدخل أفكار الخير المسموح بها في إطاره كمفهوم سياسي. وفي ضوء واقع التعددية يمكننا أن نفترض : 1. أن الأفكار المستعملة هي، أو يمكن أن تكون، مشتركة بين المواطنين عامة باعتبارهم أحرارا ومتساوين، 2. وأنها لا تفترض وجود أي عقيدة شمولية بصورة كاملة (أو بصورة جزئية).

ولا ننسى أن هذه القيود قد قُبلت لكي تحقق العدالة كإنصاف مبدأ المشروعية الليبرالي: نعني أنه عندما تكون جوهريات الدستور ووسائل العدالة الأساسية في خطر، فإن ممارسة السلطة السياسية القمعية، سلطة المواطنين الأحرار والمتساوين، من حيث هم جسم جمعي، مشروعة ليمارسها الجميع بواسطة عقلهم العمومي الحر.

جون رولز، العدالة كإنصاف، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2009، ص 302-303.

IV.5. الخيرُ والعدلُ الإلَهيان

الشريف المرتضى

إذا سال سائل، فقال : أتقولون إن الخير والشر من الله تعالى؟ قيل له : إن أردت أن من الله العافية والبلاء والفقر والغنى والصحة والسقم والخصب والجدب والشدة والرخاء، فكل هذا من عند الله تعالى. وقد تسمى شدائد الدنيا شرا، وهي، في الحقيقة، حكمة وصواب وحق وعدل.

وإن أردت أن من الله الفجور والفسوق والكذب والغرور والظلم والكفر والفواحش والقبائح، فمعاذ الله أن نقول ذلك. بل الظلم من الظالمين والكذب من الكاذبين والفجور من الفاجرين والشرك من المشركين والعدل والإنصاف من رب العالمين.

وقد أكد الله، تعالى، ما قلنا (...) أخبر جل وعز عن الأنبياء، صلوات الله عليهم، لما عوتبوا على ترك مندوب وما أشبهه أضافت ما ظاهره الإخلال بالأفضل من الأفعال إلى أنفسها، ولم تُضفها إلى خالقها، فقال آدم، عليه السلام، وحواء عليها السلام : «ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين» (الأعراف، 23)، وقال يعقوب عليه السلام لبنيه : «بل سولت لكم أنفسكم أمرا» (يوسف، 18) ولم يقل سول لكم ربكم، وقال بنو يعقوب : «يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا، إنا كنا خاطئين» (يوسف، 97)، ولم يقولوا إن خطايانا من ربنا، وقال عز وجل: «وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه» (الأنبياء، 87)، بمعنى أن نضيق عليه، كما قال : «يبسط الرزق لمن ويشاء ويقدر» (الرعد، 26)، يعني يضيق، وقال : «ومن قدر عليه رزقه» (الطلاق، 7) أي ضيق، «فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين»

(الأنبياء، 87)، فأقر على نفسه، ولم يضف إلى ربه\ن وقال موسى عليه السلام: «ربي إني ظلمت نفسي» (النمل، 44)، من بعد ما قال: «فوكزه موسى فقضى عليه، قال هذا من عمل الشيطان» (القصص، 15)، ولم يقل من عمل الرحمن، وقال يوسف عليه السلام: «من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين إخوتي» (يوسف، 100)، وقل الله تعالى لنبينا صلى الله عليه وآله: «قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي، وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي» (يوسف، 50)، وقال فتى موسى: «إني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان» (الكهف، 63)، ولم يقل وما أنسانيه إلا الرحمن، فما قالوه موافق لقول الله سبحانه (...) : «وقال الشيطان لما قضي الأمر : إن الله وعدكم وعد الحق، ووعدتكم فأخلفتكم، وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي، فلا تلوموني ولوموا أنفسكم»(إبراهيم، 22)، ولم يقل: لا تلوموني ولوموا ربكم، لأنه أفسدني وأفسدكم وكفرني وكفركم، ولو قصدنا إلى الإخبار عما أضافه الله تعالى إلى الشيطان من معاصي العباد لكثر ذلك وطال به الكتاب».

الشريف المرتضى، رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الجزء الأول، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1988، ص 300-301.

IV.6. العَدل وعِلَّةُ المعْلُولات

بليز باسكال

يعترفون أن العدل ليس في تلك العادات بل إنه قائم في الشرائع الطبيعية المعروفة في كل صقع، ولا شك أنهم كانوا يصرون على قولهم هذا بعناد لولا أن المصادفة التي زرعت الشرائع البشرية مجازفة قد وقعت على شريعة كلية واحدة، بيد أن أهواء الناس هي من التعدد بحيث أنك لا

تجد من ذلك شيئا. فالاختلاس والزواج بالمحارم، وقتل الآباء والأبناء، كل ذلك قد وجد له محلا بين أعمال الفضيلة. هل أضحك من أن يكون لرجل الحقُ في قتلي لأنه يسكن ما وراء النهر ولأن أميره في نزاع مع أميري وإن لم يكن بيني وبينه مثل ذلك ؟ لا شك أن ثمة نواميس طبيعية، ولكن هذا العقل الجميل الفاسد قد أفسد كل شيء.

وينجم عن هذه البلبلة أن من الناس من يزعم أن جوهر العدل في سلطة المشرع وآخر أنه في ارتياح الحاكم وآخر أنه في العادة الحاضرة، إذ لا شيء عادل بذاته بحسب العقل المجرد، كل شيء يتحرك مع الزمن. الإنصاف صنيعة العادة لمجرد أنها سائرة، وهنا أساس سلطانها التصوري. ولا شيء أخطأ من هذه الشرائع التي تقوّم الأخطاء. ومن أطاعها لكونها عادة فقد أطاع عدلا توهّمه لا جوهر الشريعة، فهي ململة بذاتها وهي شريعة ليس أكثر. ومن شاء أن يبحث عن علتها وجدها من الضعف والخفة بحيث أنه إذا لم يكن قد ألف مشاهدة عجائب المخيلة البشرية أدهشه أن يرى الزمن قد أكسبها هذا المقدار من الأبهة. إن الثورة وقلب الدول عبارة عن زعزعة العادات القائمة وذلك بالتنقيب حتى ينابيعها إظهارا لافتقارها إلى السلطات والعدالة. يقولون إنه يجب الرجوع إلى الشرائع الأساسّية الأولية في الدولة. تلك الشرائع التي أبطلتها عادة غير عادلة. ولكن هذا المسلك ينتهي حتما إلى ضياع كل شيء. إذ لا شيء عادل مما يرونه في هذا الميزان. بيد أن الشعب يعير سمعه بسهولة إلى مثل هذا الخطاب. فيخلع النير إذ يتعرفه، ويستفيد العظماء من تهديمه وتهديم هؤلاء الفضوليين الباحثين في العادات السارة. ومن أجل ذلك قال أوسع المشرعين حكمة أنه من الخير للناس أن يخدعوا غالبا. وقال آخر وهو سياسي حاذق «بما أنه يجهل الحقيقة المنقذة فمن الخير له أن يُخدع». فيجب أن لا يشعر بحقيقة الاغتصاب، لأنها دُسّت فيما مضى دون سبب

فأصبحت معقولة، بل يجب أن تظهر له على أنها أصيلة أزلية وأن يُخفى عنه منشأها لألا تتعرض للزوال عاجلا.

بليز باسكال، خواطر، ترجمة إدوار البستاني، المكتبة الشرقية، لبنان، 1972، ص 102-103.

IV.7. فضيلة العدل

شهاب الدين أحمد بن أبي الربيع

وأما العدل، فهو حكم الله تعالى في أرضه والدليل على شرف منزلته إطباقه الأمم عليه مع اختلاف مذاهبهم فليس منهم إلا من يوصي به ويعرف فضله وينقسم ثلاثة أقسام.

أحدها ما يقوم به العباد من حق الله تعالى عليهم كالفرائض وما يتعلق بها، والقرابين والضحايا، وعمارة الجوامع والمساجد والقيام بالنوافل واستعمال ما أمر الله ورسوله به.

الثاني ما يقومون به من حق بعضهم على بعض. كإقراض بعضهم بعضا، وتأدية الأمانات، ورد الودائع والشهادة بالحق وفعل الخير.

الثالث ما يقومون به من حقوق أسلافهم كتكفين موتاهم، وعمارة مقابرهم، وقضاء ديونهم وتربية أيتامهم والصدقة عنهم.

ومن أعمال العادل أن يجتمع فيه الوفاء والأمانة، وأن يكون رحيما بريئا من الدنس، وأن يكون حافظا لمواعيده منجزا لها، وأن يكون صدوقا في كل ما ينبغي، وأن لا يخالف السنن الموضوعة له، وأن يقسم المرء كل شيء على حقه وفي موضعه.

شهاب الدين أحمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق عارف أحمد عبد الغني، دار الكتاب، دمشق، 1996، ص 104-105.

IV.8. العدالة المثالية

أفلاطون

سقراط : دعني أبدأ بتذكرتك أننا وجدنا طريقنا هناك في بحثنا عن العدل والظلم.

غلوكون : حقا؛ لكن ماذا عن ذلك؟

ـ سقراط : كنتُ متأهبا لأسألك فقط إذا كنا قد اكتشفناها، فهل سنحتاج عند ذلك ألا يفشل الإنسان العادل في أي شيء له سمة العدل المطلق؛ أوَ أنه يمكننا أن نقتنع بالتقريب وأن نحصل منه على درجة للعدل أعلى مما يمكن حصوله في آخرين ؟

ـ غلوكون : إن التقريب لكافٍ.

سقراط : لقد كان مرتبا أن نتملك مثلا أعلى في بحثنا عن طبيعة العدل الكلي في شخصية الانسان العادل الكامل المفترض، وعن الظلم والانسان الكامل الظالم. كما لنمعن النظر في هذين الحدّين الأقصيين، كي نتمكن من الحكم على سعادتنا الخاصة وشقاءنا، طبقا لمقياس السعادة والشقاء اللذين عرضناهما، والدرجة التي نشبههما بها، لكن ليس في اية رؤية لتبين أنهما يوجدان في الحقيقة.

ـ غلوكون : حقا.

سقراط : أيستطيع الرّسام، في نظرك، أن يكون اقل خبرة لأنه كان غير قادر على أن يبدع إنسانا كهذا يمكن وجوده أبدا، بعد تصويره بالفن الكامل مثالا لإنسان كامل الجمال ؟

ـ غلوكون : لا، بالفعل.

سقراط : حسنا، أوَ لمْ نكن نحن مُوجِدين مثلا أعلى للدولة

الكاملة ؟

ـ غلوكون : بالتأكيد.

سقراط : وهل تكون نظريتنا نظرية سيئة لأننا غير قادرين على أن نبرهن على إمكانية وجود مدينة منظمة بالطريقة التي وصفناها؟

ـ غلوكون : لا بالتأكيد.

سقراط : إنها الحقيقة، وسأحاول بناءً على طلبك أن أبين كيف ذلك، وفي أية حالات، تكون تلك الإمكانية في أوجها. ويجب أن أسألك، أن تكرر افتراضاتك السابقة.

ـ غلوكون : أية افتراضات ؟

سقراط : أريد أن أعرف إذا ما كان التصوّر يدرك في الفعل بشكل تام. ألا يجب أن يكون الفعل، مهما يكن تفكير الإنسان، لديه تشبثاً بالحقيقة اقل من الكلمات في طبيعة الأشياء دائما ؟ فماذا تقول ؟

ـ غلوكون : أوافق.

سقراط : يجب أن أكرر برهاني إذن، وهو أن الدولة الحقيقية ستكون متطابقة مع المثل الأعلى في كل وجه. إذا كنا قادرين أن نكتشف فقط كيف يمكن للمدينة أن تحكم قريبا مما اقترحنا، فستعترف بأننا اكتشفنا الإمكانية التي تطلبها؛ وستكون قانعا، أنا متأكد بأنني سأكون قانعا. ألن تكون أنت؟

ـ غلوكون : بلى، سأكون.

سقراط : دعني أجتهد من بعد وأبيّن ما هو ذلك الخطأ في الدول الذي هو السبب في فساد إدارتها الحالية، وماذا سيكون التغير الأقل الذي سيمكن الدولة من الانتقال إلى الصورة الأصدق. دع التغيير، إذا أمكن،

أن يكون في شيء واحد فقط، وإن تعذر، ففي شيئين اثنين. دع التغييرات تكون قليلة وطفيفة قدر الإمكان، على أية حال.

ـ غلوكون : بالتأكيد.

ـ سقراط : أعتقد أنه يمكن أن يكون إصلاح في الدولة إذا تحقق تغيير واحد فقط، إنه ليس تغييرا طفيفا أو سهلا، ولكنّه يبقى محتملا مع ذلك.

ـ غلوكون : ما هو ؟

ـ سقراط : إني أواجه الآن ما أشبّهه بأعظم الأمواج، وهل سأتفوّه بالكلمة مع ذلك ؟ سجّل كلماتي حتى لو ثار الموج وأغرقني في الضحك وقلة الاعتبار.

ـ غلوكون : تقدم.

ـ سقراط : أقول : حتى يكون الفلاسفة ملوكا في مدنهم، أو أن يمتلك ملوك وأمراء هذا العالم نفسية وسلطان الفلسفة، وأن يلتقي سموّ وحكمة العلوم السياسية في شخص واحد، وأن يجبر ذوو الطبائع المبتذلة الذين يتعقبون إخراج الآخرين، على التنحي جانبا. إذا لم يتم كل ذلك فالمدن لن تمتلك الرّاحة من شرورها أبدا، كلا، ولا السلالة البشرية، كما أعتقد، حينها فقط ستمتلك دولتنا المثالية هذه إمكانية الحياة وترى نور النهار. كانت تلك الأفكار، يا عزيزي غلوكون، التي لن أقوى على النطق بها إذا كانت ستظهر كثيرة المغالاة؛ إذ أن اقتناعك أنه لا يمكن وجود سعادة في أيّة دولة أخرى خاصة أو عامة فهذا شيء جد صعب.

أفلاطون، الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز، (بتصرف)الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، بيروت، ص 260-262.

IV.9. العدلُ الإلهي والفِعْل البَشري

الإمام يحيى بن الحسن

ثم يَعلم أنه عز وجل عدل في جميع أفعاله، ناظر لخلقه، رحيم بعباده، لا يكلفهم ما لا يطيقون ولا يسألهم ما لا يجدون، و«لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما» (النساء، 40)، وأنه لم يخلق الكفر ولا الجور ولا الظلم، ولا يأمر بها، ولا يرضى لعباده الكفر ولا يظلم العباد، ولا يأمر بالفحشاء، وذلك أنه من فعل شيئا من ذلك أو أراده أو رضي به فليس بحكيم ولا رحيم، وإن الله لرؤوف رحيم، جواد كريم، متفضل، وأنه لم يحل بينهم وبين الإيمان، بل أمرهم بالطاعة ونهاهم عن المعصية، وأبان لهم طريق الطاعة والمعصية، وهداهم النجدين، ومكنهم من العملين، ثم قال: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (الكهف، 29)، وقال : «فما لهم لا يؤمنون» (الانشقاق، 20)، وقال : «وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر» (النساء، 39)، أو يأمرهم بالكفر ثم يقول : «وكيف تكفرون» (آل عمران، 101)، أو يصرفهم عن الإيمان ثم يقول : «فأنّى تصرفون» (يونس، 32)، أو يقضي عليهم بقتل الأنبياء، صلى الله عليهم، ثم يقول : «فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين» (البقرة، 91).

والله، عز وجل، بريء من أفعال العباد، وذلك قولهن تبارك وتعالى : «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي. يعظكم لعلكم تذكرون» (النحل، 90)، وقال سبحانه : «وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا، والله أمرنا بها. قل إن الله لا يأمر بالفحشاء، أتقولون على الله ما لا تعملون» (الأعراف، 28)، ثم قال : «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا،

ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون» (الأنعام، 148)، فأكذبهم الله في قولهم، ونفى عن نفسه ما نسبوه إليه بظلمهم. وقال، سبحانه: «وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون» (الذاريات، 57)، فذكر أنه خلقهم للعبادة ولا للمعصية، وكذلك نسب إليهم فعلهم حيث يقول: «وكل شيء فعلوه في الزبر» (القمر، 52)، يقول فعلوه، ولم يقل فعله، بل نسبه إليهم إذ هم فعلوه.

الإمام يحيى بن الحسن، **رسائل العدل والتوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار الشروق، 1988، ص 65-66.

IV.10. العدلُ الإلهي والفعلُ الحَسَن

القاضي عبد الجبار

فإن قال : بينوا لي جملة ما يلزم معرفته في العدل ؟ قيل له : مُعتمدة، هو أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يختار إلا الحكمة والصواب. ولهذا مقدمات يجب أن تعرف أولا، منها : أن الأفعال معقولة في الشاهد. ومنها تميز فعلنا عن الفعل الإلهي. ومنها تميز الحسن من القبيح وضروبه. ومنها أن القبيح لا يجوز أن يقع من فاعل دون فاعل.

وله فروع تتصل به من بعد، ومنها : أن أفعال العباد حادثة من قِبلهم، وليس من خلقه تعالى. ومنها أنه لا يكلفهم إلا ما يطيقون. وأن قدرتهم متقدمة لما يفعلون. ومنها أنه تعالى لا يعاقب من لا ذنب له، ولا بذنب غيره، وأن الطفل لا يعذب وإن كان أبواه كافرين. ومنها أنه لا يريد القبيح ولا يحبه ولا يرضاه ولا يشاؤه، بل يكرهه ويسخطه. ومنها أنه لا بد أن يبح الل في التكليف.

(...) وإن قال : فبينوا لي الفعل وحقيقته، ليصح أن نتكلم في أحكامه، وقبحه، وحسنه، قيل له: الفعل هو ما يحدث من القادر، فكل ما يحدث من القادر يقال هو فعله، وهذا معقول في الشاهد، لأنا نجد الكتابة تحدث من الكاتب، فيقال إنها فعله، ولا يقال في الأشخاص إنها فعل الكاتب لما لم تحدث من جهته. فإذا علمنا أن الأجسام محدثة من قبل الله تعالى، قلنا : إنها فعله، وكذلك يقال في سائر الأعراض التي يخلقها الله تعالى.

مسألة : فإن قال : فبماذا يتميز ما يفعله أحدنا مما يفعله تعالى؟ وكيف نعلم الفعل فعلا لزيد دون عمر ؟ قيل له : ما يقع بحسب قصد العباد وإرادتهم وشهواتهم، وبحسب قدرهم وعلومهم وبحسب جهلهم وسهوهم كالكتابة والصياغة والمشي والقيام فهو فعلهم، وما يتعذر عليهم، أو لم يقع بحسب أحوالهم فهو من فعل الله تعالى. فالأجسام والألوان والطعوم والروائح والتصوير، وغير ذلك، وكل ما يثبت أنه قبيح، يعلم انه من علم العباد، لأنه تعالى لا يفعل إلا الحسن، وكل ما يثبت أنه من فعله تعالى فيجب أن يكون حكمة وصوابا.

مسألة : فإن قال : وبماذا يتميز القبيح من الحسن، قيل له: إن العاقل يعلم أن الظلم قبيح، وكفر النعمة، والجهل بالله تعالى وعبادة غيره. ونعلم أن الإحسان حسن، وشكر النعمة، والأكل والشرب، إذا لم يفد المضرة. ونعلم أن رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة واجب، والصدقة مرغوب فيها.

مسألة : فإن قال : فما هو القبيح ؟ قيل : معناه إنه مما يستحق به الذم من الأفعال، لأن الأفعال على ضربين : أحدهما يستحق به الذم، والآخر لا يصح ذلك فيه. فوصف الأول بأنه قبيح والثاني بأنه حسن إذا فعله

المميز بينهما.

مسألة : فإن قيل : فما معنى الواجب ؟ قيل : هو الذي يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله، والواجب بأن يفعله، ولهذا يجب عليه فعل الواجب وأن لا يفعل القبيح. فأما المرغّب فيه فالعاقل يستحق المدح بفعله، فإذا لم يفعله لم يستحق الذم، فأما المباح: بفعله كأن لا يفعل في أنه لا يستحق به الذم والمدح.

مسألة : فإن قال : فلماذا يقبح القبيح؟ قيل له: لأنه ظلم أو كذب أو كفر نعمة، لأن العاقل متى علم في العقل أنه هكذا علمه قبيحا فلذلك يقبح من كل أحد إذا فعله على الصفة، فالواجب إنما يجب لأنه رد الوديعة أو لأنه إنصاف، فمتى علم العالم علمه واجبا فلهذا قلنا : إن معرفة الله واجب، وكذلك معرفة الرسل، والشرائع، والصلوات، والصيام، لأن الله جل وعز قرر في عقولنا أن علينا في تركها مضرة من حيث كانت مصلحة.

القاضي عبد الجبار، **رسائل العدل والتوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الجزء الأول، الطبعة الثانية، 1988، ص 232-234.

IV.11. العدل فضيلة

أرسطو

7. (...) توجد عدة أنواع من العدل وهو فضيلة خاصة من اللائق تمييزها عن الفضيلة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، فلنفحص عن كثب ما هو العدل وما هي مشخصاته. 8. قد حدّ الظالم بأنه هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أي الجائر. وعلى هذا يكون العادل هو القانوني والمنصف. وحينئذ يكون النوع الأول من الظلم الذي سبق الكلام عليه

آنفا هو الذي يتعلق بعدم القانونية. 9. ولكن معنى عدم المساواة والكم الأكثر ليسا شيئا واحدا، بل هما شديدا الاختلاف، وإن أحدهما من الآخر كالجزء بالنسبة للكل، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساوٍ ولكن كل ما هو غير مساوٍ ليس لذلك أكثر. وبالنتيجة الظلم والظالم ليسا مماثلين لعدم المساواة وغير المساوي. وإن الحدين الأولين مختلفان كثيرا عن الحدين الثانيين، الأخيران جزآن والآخران كلان. حينئذ هذا الظلم الخاص الذي ينتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام، وكذلك أي فعل بعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلي. 10. إذن إبقاء للبيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة. ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة، وأنهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطي الفضيلة المطلقة والثاني تعاطي الرذيلة. وقد يُرى بوضوح أيضا كيف يلزم حد العادل والظالم من حيث هذان الوجهان من النظر. وبالجملة فإن أكثر الأفعال المطابقة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة. فإن القانون ينص على العيش تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة، كما أنه يحظر الأفعال التي يمكن أن توحي بها كل رذيلة على حدة. وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ الفضيلة التامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما تثبته جميع النصوص المثبتة في قوانين التربية العامة التي تعالج بها الشبيبة. أما من حيث معرفة ما إذا كانت قواعد هذه التربية التي يجب أن تجعل كل فرد فاضلا عل الإطلاق من اختصاص علم السياسة أو أي علم آخر فلسوف تناقش هذه المسألة، لأنه ربما لا يكون شيئا واحدا بعينه أن يكون الإنسان فاضلا وأن يكون حيثما حل مدنيا طيبا.

أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، (بتصرف) دار الكتاب المصرية، 1924، الكتاب الخامس، الباب الثاني، ص 64-66.

12.IV. طَبِيعَتا العَدْل والظُّلم

أفلاطون

غلوكون : العديد من الرجال يعتقدون أن العدل محسوب من النوع المزعج، بين الخيرات التي يجب ملاحقتها لغاية ما أو لجوائز أو لسمعة حميدة، لكنها في أنفسها غير مقبولة ولذا يجب الابتعاد عنها.

سقراط : أعرف، تلك أخلاقيتهم في التفكير، وهذا ما طرحه وتمسك به دائما ثراسيماخوس، عندما أدان العدل وأثنى على الظلم، لكن يبدو أني متعلم بطيء.

غلوكون : استمع إلي، من فضلك، وربما سأجعلك تغير رأيك بالإقناع. يظهر لي ثراسيماخوس كالحية التي سُحرت بصوتك أكثر مما يجب؛ ولم تقدر أنت حتى الآن على صياغة طبيعتي العدل والظلم حسبما هو عالق في ذهني. أريد أن أعرف ما هما في أنفسهما، واضعين جانبا نتائجهما وجوائزهما، وكيف يكون عملهما الداخلي في الروح. لذلك، وإذا أردتن متفضلا، سأحيي محاورة ثراسيماخوس، وسأتكلم عن طبيعة العدل أولا وعن أصله طبقا للنظرة العامة عنه. سأبين ثانيا، أن كل الرجال الذين يمارسون العدل، إنما يمارسونه ضد إرادتهم، كضرورة، وليس كخير. وسأحاور ثالثا، لأبين أن هناك سببا لهذه الرؤيا، أي أن حياة الظالم، هي بعد كل ذلك، أفضل ببعيد من حياة العادل إذا كان ما يقولونه حقا يا سقراط رغم أني لست من رأيهم. لكن يبقى أنني في حيرة عندما اسمع أصوات ثراسيماخوس والآخرين مرددة صداها في أذنيّ؛ ولم اسمع مطلقا، من الجانب الآخر حتى الآن، علو العدل على الظلم مؤكدا من أي شخص وبطريقة مقنعة. أريد أن أسمع الثناء على العدل كعدل، وسأكون مقتنعا بعدها، وأعتقد مخلصا أنك أنت الشخص الذي سيتولى

هذا الشرح. وسأثني لذلك على حياة الظالم إلى أقصى قوتي حتى ذلك الحين، وسيحدد أسلوبي في الكلام، الطريقة التي أرغب أن تستعملها في مدح العدل وإدانة الظلم. فهل ستوافق على اقتراحي ؟

سقراط : أوافق حقا، ولا اقدر أن أتصور أي موضوع آخر أفضل سيتحاور بشأنه غالبا أيّ رجل ذي إدراك.

غلوكون : يخالجني الفرح عندما أسمعك تقول هذا. وسأبدأ بالكلام، كما اقترحت عن طبيعة العدل وأصله. يقولون، أن تفعل الظلم هو بالطبيعة خير، وأن تقاسيه شر، لكنه يوجد شرّ في الآخر أكثر من الأول. وعندما يفعل الرجال الاثنين ويقاسون الظلم يمتلكون خبرة كليهما. ومن ليست لهم قدرة الامتناع عن الأول والحصول على الآخر، يظنون، أنه من الأفضل، عدم الحصول على الاثنين. لذا يبدؤون بسن القانون وعقد المعاهدات المشتركة. وما تم سنه بالقانون سمي قانونيا وعادلا، وهذا ما دُعي أصل وطبيعة العدل. فهو وسط أو اتفاق، بين أفضل الكل، الذي هو فعل الظلم بدون عقاب، وأسوأه، ألا وهو مقاساته بدن قدرة على الرد. والعدل نقطة وسط بين الاثنين، وهو مباح ليس كخير، بل كشر أقل، ويشرفه الرجال الضعفاء الذين لا يقدرون على ممارسته. ولا يستحق تسمية الرجل الذي إذا امتلك القوة ليفعل الظلم، سيذعن لهكذا اتفاقية مع الآخرين ولا ينقضها؛ فهو مجنون إذا فعل ذلك. هذه هي التقديرات، يا سقراط، عن طبيعة العدل، والحالات التي تبرزه إلى الوجود.

أما الذين يمارسون العدل، فما يفعلون ذلك إلا جبرا، لأنهم لا يملكون القوة ليمارسوا الظلم. ويظهر ذلك جليا عند تخيّلنا شيئا من هذا النوع : إذا أعطينا القوة لكل من العادل والظالم لفعل ما يريدان، ثم راقبنا

ورأينا كيف ستقودهما الرغبة في العمل. سنكتشف أن الفعل الحقيقي للرجلين يتقدم على الطريق عينه، فيما يفيد كلا منهما. إنه الطريق الذي تسلكه كل المخلوقات، وبالغريزة، كأنه خيرها، وتكون قوة القانون ضرورية لإجبارهما على احترام المساواة والحرية اللتين نفترض أنه يمكن إعطاؤهما لهما كاملتين بهذه القوة. وقيل قديما أن جيجس كان يمتلكها. وطبقا للتقاليد، فإن جيجس هذا كان راعيا في خدمة الملك. وحيث كان يرعى غنمه، هبت عاصفة عظيمة وحدث زلزال، حفر فجوة عميقة في الأرض. اندهش للمنظر، وقاده حب الاستطلاع للنزول في الفجوة، حيث وجد الأعاجيب الأخرى من بين تلك التي تشكل جزءا من القصة. امسك بحصان برونزي مجوّف، له أبواب. انحنى وتطلع من خلالها، فرأى تمثالا لجسم ميت. وتبين له انه أكثر من مجرد جسد إنساني؛ أخذ من تلك الجثة خاتما ذهبيا كان في البد، ولا شيء آخر، ثم صعد من الحفرة. اجتمع بعد ذلك حوله الرعيان، وطبقا للعادة المتبعة، يمكن للرعيان أن يرسلوا بتقريرهم الشهري عن القطعان إلى الملك. أتى الراعي إلى الاجتماع وفي أصبعه الخاتم الذهبي، وبينما كان جالسا بينهم، أدار بالصدفة فصّ الخاتم إلى داخل يده، فأصبح غير مرئي لرفاقه في الحال، الذين بدؤوا يتحدثون عنه وكأنه غير موجود. دُهش لذلك، ولمس الخاتم وأدار فصه خارج يده فظهر ثانية لرفاقه. جرّب ذلك عدة مرات بعد أن وعى التجربة، وكان يحصل على نفس النتيجة دائما. فرسم خطة ليكون أحد المبعوثين إلى المحكمة. أغرى الملكة بعد وصوله، وتآمر ضد الملك وذبحه بمساعدتها، واستلم زمام حكم المملكة. لتفترض أنه يوجد خاتمان سحريان، ولنضع أحدهما في أصبع العادل والآخر في أصبع الظالم، فلا يمكن تخيل إنسان ذي طبيعة حديدية يقف ثابتا مع العدل. ليس هناك إنسان لا يستولي على ملك الغير عندما يقدر بأمان الاستيلاء

عليه، أو يقتحم البيوت ويأخذ منها ما يريد، ويكذب كيفما شاء، أو أن يقتل ويطلق من يشاء من السجن. نستنتج أن أعمال الإنسان العادل ستكون كأعمال الظالم، سيتجه كلاهما للهدف عينه، ونستطيع التأكيد وبالبرهان الساطع أنه عندما يعدل الإنسان فلا يعدل بإرادته، أو لأنه يعتقد ان العدل خيِّر بالنسبة له، بل إنما يعدل للضرورة. وإذا اعتقد أي شخص أنه إذا ظلم سيكون في مأمن من العقاب فسيظلم. ويعتقد الناس أن الظلم هو الرابح الأكبر وليس العدل، وسوف يجادلون ويؤكدون أن هذا هو الحق. تصور، كما افترضتُ سابقا، شخصا كالراعي يملك هذه القوة في التخفي والظهور ولا يفعل الظلم أو يؤذي الآخرين، سيُعتبر شقيا وغبيا رغم أن الناس سيثنون عليه عندما يقابلونه وسيمدحونه خوفا من تعرضهم للظلم.

أفلاطون، الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، بيروت، ص 88-91.

V. العدالة والصفح

V.1. التخلي عن الثأر

روني جيرار

لنبذ العنف، يجب بكل بداهة التخلي عن فكرة التعويض. يجب إذن التخلي عن التصرفات التي بدت دوما طبيعية ومشروعة. يبدو لنا مثلا أمرا عادلا الجواب على التصرفات الجيدة بمثلها، وعلى التصرفات السيئة بمثلها. لكن هذا ما كانت تفعله دائما جميع المجتمعات، مع ما صاحب ذلك من نتائج نعرفها. لقد تخيل البشر أنه بالإمكان تجنب العنف، واعتقدوا بأن الحل هو التخلي فقط عن أية مبادرة عنف، ولكن بما أن كل عنف أول يحيل إلى نقطة بدائية، فإن هذا التخلي عن العنف ليس إلا مظهرا خارجيا، وليس بإمكانه تغيير أي شيء. فالعنف يدرك دوما كثأر مشروع.

إن ما يجب التخلّي عنه إذن هو الحق في الثأر،وعن ما يُعتبر في حالات عدة دفاعا مشروعا عن النفس. وبما أن العنف يتسم بخاصية المحاكاة، وبما أنه لا يشعر أحد بأنه مسؤول عن بزوغه الأول، فوحده التخلي غير المشروط عنه بإمكانه أن يقود إلى نتيجة مأمولة.

René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset, 1978, pp. 221-222

V.2. البديل ما بين العنف والجبن

غاندي

لا أتردد في القول إنه يجب، حين لا يكون هناك اختيار إلا ما بين الجبن والعنف، تبني الحل العنيف. سألني ابني الأكبر عما كان يجب عليه فعله لو كان شاهدا على الهجوم المسلح الذي كاد يودي بحياتي سنة 1908، هل كان يجب عليه الفرار وتركي أغتال، أو اللجوء للعنف المادي لمساعدتي؟ أجبته أن واجبه آنذاك كان سيفرض عليه الدفاع عني، واستعمال العنف عند الحاجة. لا علاقة لهذا التوضيح بمشاركتي في حرب البوير (1899-1902)، وثورة الزولو (1906) والحرب العالمية الأولى.

ولنفس السبب أوصي بالتدريب العسكري الذين لا يؤمنون إلا بالعنف. أفضل أن تدافع الهند عن شرفها بقوة السلاح على أن أراها تتفرج على هزيمتها بجبن وبدون القدرة عن الدفاع عن نفسها.

ولكنني أعتقد أيضا، وبنفس القوة، أن اللاعنف هو أكثر نجاعة من العنف، وأن الرحمة أكثر نبلا من العقاب. فالصفح هو زينة المحارب، لكن غياب العنف لا يعني الرحمة إلا بوجود إمكانية العقاب. فغياب العنف يصبح بلا معنى لما لا تتوفر أية وسيلة للتصدي للاعتداء. ولا يمكن أن نعتقد أن الفأر رحيم لأنه يسمح للقط بالتهامه.

Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, Gallimard, 1969, pp. 182-183

V.3. حدّ الصفح

جاك دريدا

مبدئيا، ليس هناك حد للصفح، ولا مجال معه للقياس، ولا مكان فيه للاعتدال، ولا معنى لـ «إلى أي حد ؟». هذا بالطبع متى اتفقنا على بعض المعاني «الخاصة» لهذه الكلمة. والحق أنه يجدر بنا أن نتساءل : ما الذي ندعوه «صفحا» ؟ وما الذي يستدعي «الصفح»؟ ومن يدعو إليه ويطلبه ؟ إنه لمن الصعب قياس الصفح تماما، كما هو صعب مقاربة هذه الأسئلة، وذلك لعدة أسباب سأسارع في تحديدها.

1. أولا، لأننا نحافظ على الغموض ونغذيه، خصوصا في الجدالات السياسية التي تفعّل اليوم من جديد هذا المفهوم وتنقله عبر العالم. فعادة ما نخلط، وأحيانا بصورة محسوبة، بين الصفح وتيهات مجاورة : الاعتذار، الندم، العفو العام، التقادم... إلخ ونظيرها من الدلالات التي يعود بعضها إلى القانون، إلى قانون جنائي، من المفروض أن يظل الصفح، من حيث المبدأ ، متنافرا معه وغير قابل للاختزال إليه.

2. مهما بقي مفهوم الصفح مُلغزا، فإن المشهد والصورة واللغة التي يجري قدّها على مقاسه، تنتمي إلى تراث ديني (لنقل إبراهيمي، حتى يتسنى لنا أن نجمع تحت هذا النعت اليهودية والمسيحيات والإسلامات). يتسم هذا التراث المركب والمتميز، عن لم نعتبره منبع الصراعات ـ بالخصوصية، وفي الوقت نفسه، بالتوجه صوب الكونية عن طريق ما يوظفه مسرح الصفح أو يسمح بإظهاره.

3. عندئذ ـ وهذا أحد الخيوط الوجيهة لحلقتي الدراسية حول الصفح (والحنث باليمين) تنزع أهمية الصفح ذاته إلى الانمحاء في خضم

هذه العولمة، ومعها كل قياس أو حدّ مفاهيمي. إن من يجرد النظر في مختلف مشاهد التوبة، والاعتراف، والصفح أو الاعتذارات التي تتناسل على المسرح الجيو سياسي منذ الحرب الأخيرة، وبشكل متسارع منذ بضعة سنوات، لا يلبث أن يرى إقبالا متزايدا على طلب «الصفح»، ليس من قبل الأفراد فحسب، بل أيضا من طرف طوائف بأكملها وتعاونيات مهنية وممثلي التراتبات الكنسية، فضلا عن الملوك ورؤساء الدول. والمثير أنهم يطلبونه بلغة إبراهيمية، ليست هي لغة الدين المهيمن في مجتمعاتهم (وهذا حال اليابان وكوريا على سبيل المثال)، ولكنها أضحت اللهجة الكونية للقانون والسياسة والاقتصاد أو الدبلوماسية: فهي تجسد في آن واحد علّة وعرَض هذا التدويل. ليس من شك أن تكاثر مشاهد التوبة والصفح المطلوب تدل على حاجة مستعجلة للذاكرة: لا بد من التوجه إلى الماضي، وحمل فعل التذكر هذا، الذي هو في الوقت نفسه، إتهام للذات و«توبة» ومُثول، فيما وراء النظام القانوني ونظام الدولة ـ الأمة. نتساءل إذن، ماذا يحدث على هذا المستوى. الطرق كثيرة ومتعددة، توصلنا إحداها بانتظام إلى سلسلة من الأحداث الخارقة للعادة، تلك التي سمحت، قبل وإبان الحرب العالمية الثانية، أو «أذنت» على كل حال، بمعية محكمة نورمبيرغ، بالتشريع الدولي لمفهوم قانوني، كذلك الذي يتعلق بـ «الجريمة ضد الإنسانية». نحن هنا أمام حدث «إنجازي» يظل مداه وشموله صعب التأويل؛ هذا بالرغم من أن كلمات «الجريمة ضد الإنسانية» صارت الآن أكثر جريانا على الألسن.

جاك دريدا وآخرون، **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2005، ص : 7-9.

4.V. الصفح مقاومة

إدغار موران

ما يقوم به دريدا هو، في اعتقادي، عزل الصفح عن سياقاته. أما أنا فأحاول اعتماد منظور يُقحم مشكلة الصفح في سياقاتها السيكولوجية والثقافية والتاريخية، وبالطبع، في سياق هذا القرن المطبوع بتنظيم مجازر جماعية.

لننطلق من المشكلة الأساسية بالنسبة لكل مجتمع، تلك التي يطرحها من يقف وراء شر أو ضرر من الأضرار. يتمثل الجواب التقليدي في القصاص أي في معالجة الشر بالشر : يظل حضور هذه البنية التقليدية أكثر عمقا في نفوسنا، وتتلخص كل مشكلة الحضارة في تجاوزها. وقد بدأ التجاوز التاريخي لهذا الشكل من العقاب، وهو الصورة المؤسسية للقصاص، مع هوبز الذي يرى بأن الهدف من العقاب ليس هو الانتقام، وإنما هو التخويف والترهيب، حتى تتم معاقبة المجرم المحتمل. (...) لا نزاع في أن العدالة كما تقيمها الدول، تقطع مع الانتقام المعمول به من طرف الأقارب، إلا أنها تؤسسه في صورة عقاب جنائي يرد على الشر بالشر، وعلى الموت بالموت، في البلدان التي تتضمن قوانينها عقوبة الإعدام.

تكمن مشكلة كل مجتمع متحضر في معرفة الكيفية التي تمكن من التخلي عن الدورة الجهنمية المتمحورة حول الزوج : انتقام ـ عقاب. والحق أننا نجد بين هذين الشكلين من أشكال «اللانتقام» المختلفة عن الصفح : الرحمة التي تشبه الصفح، لكنها غير متطابقة معه تماما، والرأفة والشفقة التي نُبديها للسجين، وللمهزوم، وهما ربما يتقدمان على الصفح، ثم هناك الأشكال المؤسسية التي يجسدها العفو والعفو العام.

من المهم أن نخلع معنى إيجابيا على كل ما يمكن أن يوجد خارج الزوج عقاب ـ صفح. والأمثلة على رحمة مقترنة بالنصر أكثر من أن تحصى. ففي العالم الإسلامي يقضي الأمان يعطى لمتمرد أو عدو مدحور بأن تصان حياته ويُخلى سبيله، وهو فعل لا يخلو من سماحة، كما أنه، في الوقت نفسه، فعل إدماج أو إعادة إدماج. والمتصفح للتاريخ يعثر على أمثلة كثيرة للرحمة السياسية، نخُص بالذكر منها ما وقع سنة 403 قبل الميلاد، بعد القضاء على ديكتاتورية الثلاثة عشر، حيث توّج الديمقراطيون عودتهم المظفرة إلى أثينا بتسطير قطيعة مع الممارسة الجاري بها العمل في المدن اليونانية : فتخلوا عن الانتقام وأصدروا عفوا عاما. هل يعني هذا أن الانتقام وقف على الفعل السمح الصادر عن عاهل أو صاحب سيادة، مثل ما حصل مع «أوجست» Auguste في علاقته «بتشينا» Cinna؟ قطعا لا، لأن السيادة تأخذ شكلا أخلاقيا عند أفراد ليسوا بملوك ولا أباطرة (...) أستحضر الآن ما صرّح به أب ذلك المراهق الذي طُعن بسكين من طرف شاب له نفس العمر بمدينة مرسيليا: «لا أريد انتقاما». فهو لا يصفح، ولكنه يعلم أن ما وقع يتجاوز الانتقام.

جاك دريدا وآخرون، **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2005، ص: 39-40.

V.5. العدالة الانتقالية

ساندرين لوفران

العدالة الانتقالية هي عدالة استثنائية تمت ملاءمتها مع الوضعيات «الانتقالية» ـ التي تتجه نحو الديمقراطية و/ أو نحو السلم ـ بدون انتصار. وتفرض عدة شروط سياسية وقانونية على مدبري العدالة الانتقالية عقد تسوية مع المتسلطين و/ أو ممارسي العنف.

تمثل العدالة الانتقالية شكلا من أشكال العدالة يتجه نحو تجنب أو إلغاء التقاضي في صيغه العادية، أي التقاضي القائم على مبدأ الجزاء، وفي نفس الوقت التعويض عن غياب اللجوء للمتابعات القضائية سواء كان ذلك الغياب جزئيا أو كليا.

يتخذ ذلك التعويض عموما شكل الاستبدال. فمن جهة، عوض الحكم القضائي الذي ينتج عنه، عند الاقتضاء، بعقوبة معينة، فإن سيرورات العدالة الانتقالية تمنح في أغلب الأحيان «حقيقة تاريخية» تتعلق بمجموع الخروقات التي اعتبرت «خطيرة» في مجال حقوق الإنسان في مرحلة معينة. ولا تصدر هذه الحقيقة لا عن القاضي ولا عن الممثلين السياسيين، ولكنها تصدر عن أشخاص يتمتعون بسمعة حسنة بصفة فردية (رجال دين، جامعيون، قانونيون، فاعلون اجتماعيون...) تم انتدابهم من طرف السلطة التنفيذية. ومن جهة أخرى تعوض العدالة الانتقالية عموما التعويضات المدنية بسياسة الاعتراف وجبر الضرر تجاه الضحايا.

Sandrine Lefranc, *Amérique latine et reste du monde*, les voyages internationaux de la «justice transitionnelle», la revue des droits de l'homme, n° 2, décembre, 2012

أقوال فلسفية

1. أفلاطون : «إن ارتكاب إنسان للظلم هو شر أكبر من أن يلحق به الظلم». (أفلاطون، جورجياس)

2. أرسطو : «لا وجود للعدالة إلا حينما يُقيّد الناس بالقانون». (أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس)

3. طاسيت : «لا توجد القوانين بوفرة وكثرة إلا حينما تكون الدولة فاسدة» (طاسيت، الحوليات)

4. مارك أُرْويل : «لتتذكّر أن كل ما يحدث، يحدث وفق العدل» (مارك أُرْويل، خواطر من أجلي)

5. مونْطانيْ : «العدالة كما هي، أي الطبيعية والكونية، مختلفة تنظيميا وأكثر نبلا من أية عدالة خاصة ووطنية تخضع لضرورات المجتمعات». (مونْطانيْ، مقالات)

6. توماس هوبز : «يكون الناس متساوين إذا استطاعوا القيام بأفعال متساوية، وبما أنهم يستطيعون القيام بالفعل الأعظم والأسوأ

وهو القتل، فإنهم متساوون طبيعيا». (توماس هوبز، حول المواطن)

7. لاروش فوكو : «إن حب العدالة بالنسبة لأغلبية الناس ليس إلا خوفا من عذاب الظلم» (لاروش فوكو، حِكَم)

8. لاروش فوكو : «ليست العدالة سوى الخوف الشديد من أن نُجرّد مما نملك، وهذا هو سبب احترامنا لكل ممتلكات الآخرين وعملنا الدؤوب على ألا نلحق به أية مضرة. وهذا الخوف يجعل الإنسان لا يطمع فيما يملكه الغير ويقنع بما يملك» (لاروش فوكو، حِكَم)

9. باسكال : لا توجد العدالة في عادات الناس المتغيرة، ولكنها توجد في القوانين الطبيعية المعروفة في جميع البلدان» (باسكال، خواطر)

10. سبينوزا : «أمدّت الطبيعة كل كائن يوجد فيها بقدر من الحق يتناسب مع ما أمدته به من القوة من أجل الفعل» (سبينوزا، الرسالة السياسية اللاهوتية)

11. باسكال : «ستنقرض الدول إذا لم نعمل في غالب الأحيان على إخضاع القوانين للضرورة» (باسكال، خواطر)

12. مونتسكيو : «العدالة هي علاقة توافق فعلية بين شيئين. صحيح أن الناس لا يرون في غالب الأحيان العلاقات، العدالة تصرخ ولكن بالكاد تسمع في جلبة الأهواء» (مونتسكيو، رسائل فارسية)

13. مونتسكيو : «قارن أحد القدماء القوانين ببيوت العنكبوت التي خربتها العصافير لعجزها عن اصطياد الذباب» (مونتسكيو، خواطري)

14. فولتير : «لا أتفق مع رأيك، ولكني سأقاتل من أجل أن تتمكن من التعبير عنه» (فولتير)

15. روسو : «كل عدالة مصدرها الله، وإذا عرفنا كيف نستقبلها وهي آتية من أعلى فلن نحتاج لا لحكومة ولا لقوانين. وبدون شك،

توجد عدالة كونية منبثقة من العقل وحده، ولكن هذه العدالة يجب، ليقبلها الجميع، أن تكون متبادلة». (روسو، العقد الاجتماعي)

16. روسو : «بما أن قوة الواقع تنحو دوما لتدمير المساواة، فإن قوة التشريع يجب أن تنحو دوما نحو الحفاظ عليها». (روسو، العقد الاجتماعي)

17. روسو : «في ظل الحكومات الفاسدة، تكون المساواة ظاهرية وخادعة لا تصلح إلا لإدامة الفقير في بؤسه، واستمرارية الغني في اغتصابه. في الواقع، القوانين هي دوما مفيدة للذين يملكون ومضرة للذين لا يملكون شيئا، ومن ثمة، فالحالة الاجتماعية لا تنفع الناس إلا إذا امتلكوا جميعا شيئا ما من جهة، ولم يمتلك أي واحد منهم أكثر مما ينبغي من جهة أخرى» (روسو، العقد الاجتماعي)

18. بومارشيه : «حينما نكون أكثر خضوعا للناس من خضوعنا للقوانين فيجب أن نعرف كيف نتحمل الظلم». (بومارشيه، رسالة حول حلاق اشبيلية)

19. هلفثيوس : «تبدو كل القوانين المتضاربة فيما بينها، في ظل كل الحكومات تقريبا، من صنع الصدفة المحضة». (هلفثيوس، حول العقل)

20. دولباخ : «لكي يكون جميع مواطني دولة ما متساويين، يجب أن يكونوا أيضا نافعين للدولة» (دولباخ النظام الاجتماعي)

21.كانط : «في غابة شديدة الانحناء مثل التي خلق منها الإنسان لا شيء يمكن أن يشذب ليصير مستقيما» (كانط، فكرة عن تاريخ كوني من وجهة نظر سياسية عالمية)

22. لاكوردير : «ما بين القوي والضعيف والغني والفقير والسيد والخادم هناك الحرية التي تقمع والقانون الذي يحرر» (لاكوردير،

محاضرات نوتردام)

23. برغسون : «كل التصورات الأخلاقية تتداخل فيما بينها، ولكن لا يوجد تصور أخلاقي أكثر إفادة وتعليما من تصور العدالة لأنه يضم معظم التصورات الأخرى وخصوصا لأننا نرى أن بداخله يندمج شكلا الإلزام. لقد أثارت العدالة دوما أفكار المساواة والتناسب والتعويض». (برغسون، منبعا الأخلاق والدين).

24. ألن (إميل شارتيي) : «يا له من غموض مدهش ذلك الذي يتصف به تصور العدالة. ومرجع ذلك بدون شك يعود بالأساس لكون نفس الكلمة تعني العدالة التوزيعية والعدالة التبادلية. لكن هذان التصوران لا يتشابهان إلا قليلا جدا، فالعدالة التوزيعية تدل على اللامساواة، والعدالة التبادلية تدل على المساواة». (ألن، أقوال).

25. سارتر : «إن الحق ليس إلا الوجه الآخر للواجب» (سارتر، الغثيان)

26. حنا أرندت : «في الحالة التي تستعمل فيها القوة تكون السلطة بالمعنى الدقيق للكلمة قد فشلت». (حنا أرندت، أزمة الثقافة)

27. ألبير كامو : «إن أعلى درجات العذاب والقلق هي أن يحاكم الإنسان بدون قانون». (قانون، السقطة)

28. فرانسوا جاكوب : «لقد تم اختراع العدالة لاختلاف الناس فيما بينهم» (فرانسوا جاكوب، الفأر والذباب والإنسان)

29. رولز : «لا يمكن أن تُحَدَّ الحرية إلا باسم الحرية». (رولز)

30. روني جيرار : «إن مصدر الإدانة الدائمة للقانون هو شعور حديث، أي ارتداد الرغبة التي لا تصطدم مع القانون وإنما تصطدم مع النموذج ـ العائق الذي ارفض الذات الاعتراف بموقع السيطرة الذي

يحتله». (روني جيرار، العنف والمقدس)

31. فانسان ديكومب : «يمكن الحديث عن القانون ولكن بشرط واحد وهو أن تبرهن الضرورة التي يعلنها عن نفسها عَبْر مُقاومة كل خرق، وألا تتجلى أبدا بالشكل الأكثر وضوحا إلا في حالة تجاوز الخرق». (فانسان ديكونب، اللاشعور رغما عنه)

32. فانسان ديكومب : «لا ينتج القانون عن اتفاق أو عن عقد يفرض عبره العديد من الناس على أنفسهم بعض الالتزامات، وإنما هو بالأحرى الإلزام الذي كان عليهم احترامه لكي يتحقق الاتفاق فيما بينهم». (فانسان ديكومب، اللاشعور رغما عنه)

33. جيل ليبوفتسكي : «لا تكف ضرورة تحقيق المساواة عن التوسع، فلم تعد مقتصرة على أن يتساوى الجميع أمام القانون، وفي الاقتراع العام وفي الحريات العامة، ولكن تعدى الأمر ذلك ليشمل المساواة في الإمكانيات بل والمساواة في النتائج». (جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ)

34. جون ماري ألبيرتني : «إن الشعور باللامساواة يزداد أكثر فأكثر في وقت حققت فيه المجتمعات الغربية درجة من المساواة لم يسبق لها مثيل». (جون ماري البيرتني، نقود وبشر)

فهرس

تـمهيد 5

I. الحق عدالة طبيعية 9

I .1. العَقدُ الاجتماعي والقانونان الأساسيان للحَقّ الطّبيعي (توماس هوبز) 9

I .2. الحَقّ الطبيعي أَساسٌ للعدالةِ (جان جاك روسو) 11

I .3. العَدالة حقٌّ وقانونٌ (أرسطو) 12

I .4. قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع (إبيفان) 14

I .5. نقدُ نظريات الحقّ الطبيعي (إريك فايل) 15

I .6. قانونُ الشعوب في حالةِ الطّبيعة (كانط) 17

I .7. العدالةُ والقوةُ (بليز باسكال) 18

I .8. سيادةُ الخوف خارجَ حالةِ المدنيةِ (توماس هوبز) 19

I .9. إقامةُ مُجتمعِ الحقِّ (كانط) 20

I .10. حولَ أَهَميةِ الحقّ الطبيعي (ليو شتراوس) 21

I .11. التضحيةُ بالطفلِ من أجلِ العَدالةِ (روني جيرار) 22

I .12. أهمية القانون الطبيعي (مونتسكيو) 24

II. الحق عدالة مدنية 27

II .1. العقد الاجتماعي والإرادة العامة (جان جاك روسو) 27

II .2. القانون حق وضعي (هانز كيلسن) 29

II .3. العادل من يحترم القوانين (أرسطو) 30

II .4. الحقُ والمساواة ألن (إميل شارتيي) 31

II .5. العدالة التصحيحية (أرسطو) 32

II .6. المساواة بين الناس في الحق (هيجل) 34

II .7. القوانينُ وحكمُ الشعب (أرسطو) 35

II .8. العدالة التوزيعية ومبدأ المساواة (أرسطو) 36

II .9. السلطة التشريعية وإرادة الشعب (كانط) 38

II .10. الحق يلغي الانتقام (هيجل) 39

II .11. الحرية والقانون (جان جاك روسو) 41

II .12. القانون ليس إكراها (جون لوك) 42

II .13. القانون الأفضل حسب الفارابي (محسن مهدي) 44

II .14. قوانين الطبيعة والعدالة (مونتسكيو) 46

III. العدالة وحق الإنصاف 49

III.1. حقوق الإنسان حقوق شكلية (كارل ماركس) 49

III.2. حقوق الإنسان عائق أمام العدالة (كارل ماركس) 51
III.3. مواضع العدالة (ابن مسكويه) 54
III.4. العدالة أخذ وعطاء (ابن مسكويه) 55
III.5. العدالة والتعاون المنصف (جون رولز) 56
III.6. العدل والإنصاف والأفعال الإلهية (جون رولز) 57
III.7. مبدآ العدالة (جون رولز) 59
III.8. الإنصاف والتفاوت الاجتماعي (بيير بورديو وباتريك شامبانيه) 60
III.9. العدالة وقاعدة عدم التطابق (شايم بيريلمان) 62
III.10. معنى الإنصاف (أرسطو) 64
III.11. العدالة التبادلية والتوزيعية ألن (إميل شارتيي) 67
III.12. العدالة الحقة (إتيان جيلسون) 69
III.13. الإنصاف الإلهي (توما الإكويني) 70

IV. العدالة وحق الفضيلة 75
IV.1. فضائل العدالة (ابن مسكويه) 75
IV.2. العدالة اعتدال (ابن مسكويه) 76
IV.3. العدل والفضيلة (الفارابي) 77
IV.4. الخير والعدالة والإنصاف (جون رولز) 78
IV.5. الخير والعدل الإلهيان (الشريف المرتضى) 80

6.VI. العدل وعلة المعلولات (بليز باسكال) 81
7.VI. فضيلة العدل (شهاب) 83
8.VI. العدالة المثالية (أفلاطون) 84
9.VI. العدل الإلهي والفعل البشري (الإمام يحيى بن الحسن) 87
10.VI. العدل الإلهي والفعل الحسن (القاضي عبد الجبار) 88
11.VI. العدل فضيلة (أرسطو) 90
12.VI. طبيعتا العدل والظلم (أفلاطون) 92

V. العدالة والصفح 97
1.V. التخلي عن الثأر (روني جيرار) 97
2.V. البديل ما بين العنف والجبن (غاندي) 98
3.V. حدّ الصفح (جاك دريدا) 99
4.V. الصفح مقاومة (إدغار موران) 101
5.V. العدالة الانتقالية (ساندرين لوفران) 102
أقوال فلسفية 105