جيلبير بـــوس

مدخل إلى الفلسفة

ترجمة :
د . رجب بودبوس

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان

منتدى ليبيا للجميع

www.libyaforall.com

عبد الله علي عمران

فهرست

1 ـ مقدمة الترجمة العربية 7

2 ـ الفصل الاول: فلسفة وتحليل 15

3 ـ الفصل الثاني: فكرة العدالة 33

4 ـ الفصل الثالث: تحليل التحليل 71

مقدمة الترجمة العربية

لقد تعودنا في مداخل الفلسفة، وتحت تسميات مختلفة ـ مثل مقدمة، تمهيد.. الخ ـ أن نطالع بداية مختصراً لتعريفات الفلسفة من خلال عصورها التاريخية، ومن خلال آراء ما يراه المؤلف أهم الفلاسفة في كل عصر وفي كل مذهب، ثم يعقب ذلك عادة عرض لمذاهب ومدارس فلسفية، اختيارها من بين كثرة من المذاهب والمدارس يتوقف على تقديرات المؤلف وتفضيلاته، وإن كان ـ مع ذلك، يبرر اختياره بأنه لا يمكن حصر جميع المذاهب والمدارس، وما اكثرها بحق، وجميع الفلاسفة، وكم هم متعددون؟، في كتاب واحد، قصد منه، قبل كل شيء، مجرد مدخل. ثم يلي ذلك ـ أحياناً ـ بياناً مقتضباً لأهم الموضوعات التي تتناولها الفلسفة.

ورغم أن أي مدخل، مهما بدا لأول وهلة، ليس مجرد سرد محايد لآراء ومذاهب الفلاسفة وموضوعات الفلسفة فقط بل أنَّ مجرد الاختيار والانتقاء من بينها يعكس بالضرورة موقف المؤلف، وكذلك ما تنوعز إليه طريقته في العرض وفيما يقوم به من تحليلات، وهذا ما يجعل جميع المداخل، تحت تسمياتها المختلفة، ذات أهمية، ولا يعيب الفلسفة تعددها.

ورغم ما لهذه المداخل من فائدة جمة، سواء لطلاب الفلسفة أو للثقافة العامة، بما تزودهم به من معلومات ابتدائية وما تتيحه لهم من إمكانية تصنيف تاريخي للآراء والمذاهب وهو أمر جد مهم في مجال الفلسفة، إلاّ أنها في الحقيقة ليست تماماً مدخلاً إلى الفلسفة، بمعنى الكلمة، بقدر ما هي مدخل إلى تاريخ الفلسفة. صحيح في مجال الفلسفة، وكما يدرك كل مختص، لا يمكن فصل الفلسفة عن تاريخها كما هو الحال مثلاً في الكيمياء أو الطب، إذ لا يقتضي تعلم الكيمياء الإلمام بتاريخها، وإنْ كان ذلك لا يمنع هذا كثقافة عامة في التخصص. رغم هذه الهوية الظاهرة بين الفلسفة وتاريخها، فإنهُ يجب ألاّ تخفي علينا حقيقة أخرى، وهي أن ثمة تمايز ـ مع ذلك بين الفلسفة ـ كما يعرضها تاريخها ـ وفعل التفلسف أو ما يمكن أن ندعوه نشاطاً فلسفياً.

بكل تأكيد، هذا النشاط الفلسفي، فعل التفلسف هذا مارسه الفلاسفة بالضرورة، وإلا ما كان لنا اعتبارهم كذلك وإدراجهم في تاريخ الفلسفة، ولكنه كثيراً ما يغيب عن المداخل، والتي مبررها ـ عن حق ـ إنه لا يمكن تتبع دقيق للنشاط الفلسفي لكل فيلسوف، وأن تسجل ولادة الفلسفة عنده لحظة بلحظة، وأننا إنْ أردنا ذلك، ما علينا إلا الانكباب على أعمال كل فيلسوف لنطّلع على النشاط الفلسفي عنده أو فعل التفلسف الذي يتملص منا عند التلخيص، ولكن في هذه الحالة لا حاجة بنا للمداخل، غير أن هذا وإن كان ممكناً ومطلوباً ممن قطع شأواً في التخصص، إلا أنّه غير ممكن لطالب الفلسفة المبتدىء ولا لطلاب المعرفة العامة، عندئذ تظل الحاجة إلى المداخل قائمة، وأنْ كانت تتعرض لتاريخ الفلسفة أكثر مما تتعرض لفعل التفلسف نفسه، وتظهر الحاجة ملحة أيضاً إلى مؤلّف يهتم بالدرجة الأولى بالنشاط الفلسفي نفسه بغض النظر عن تاريخ الفلسفة والفلاسفة، لسد النقص الذي تتركه المداخل عند طلاب الفلسفة وطلاب الثقافة العامة، فإذا توفر ذلك، صارت لدينا المداخل المختلفة، والتي باختلافها نفسه تعبر أيضاً عن خاصية أساسية في

الفلسفة، وصار تحت أيدينا مدخلاً، ولمّ لا مداخل، إلى النشاط الفلسفي نفسه والتقنية الفلسفية.

لطالما ألح علي هذا المطلب، وكم شعرت بالحاجة الماسة إليه، وأنا أرى طلابنا في الفلسفة، يجهدون وبمشقة بالغة، بغية النفاذ إلى فعل التفلسف، وإلى نموذج عن تقنياتها الممكنة. لا يعينهم في هذا إلا توجيهاتنا وإرشاداتنا القاصرة بطبيعة الحال، بحكم شروط وأسلوب التعلم والدراسة الجامعية. وقد أقعدني عن الإيفاء بهذا المطلب ضرورات أخرى والتزامات أكثر استعجالاً، ونحن دائماً في موقف اختيار، لا نستطيع تحقيق كل ما نطمح إليه دفعة واحدة.

وذات يوم، وقد عدت إلى الفندق في باريس، بحصيلة من الكتب إبتعتها من المكتبة الجامعية الفرنسية، وبينما كنت أتصفحها، استوقف انتباهي هذا الكتاب، الذي لم أتركه إلا وقد اتيت عليه، واجداً فيه ضالتي المنشودة فأليت على نفسي أن أنقله إلى اللغة العربية، لربما عوض هذا عما أشعر به من نقص في تكوين طلاب الفلسفة ومحبيها أو على الأقل ساهم بعض الشيء في هذا الاتجاه، وربما عذرني بعض الشيء عن عدم الإيفاء بمطلب أراه ملحاً، وعفاني من القيام به ولو مؤقتاً

* * *

هذا المدخل الذي اتقدم به إلى طلاب الفلسفة ومحبيها ليس كغيره من المداخل، وهذا هو أهم الأسباب التي جعلتني أتجشم مشقة نقله إلى العربية، وهي مشقة لا تخفى ـ بكل تأكيد ـ على كل من حاول ذلك، فالترجمة هي ـ على نحو من الانحاء، تاليف، بل ربما أصعب وأشق من التاليف، ففي التاليف يعبّرُ المؤلّف عن أفكاره وعن آرائه وعن نظرته هو، لا تحده ولا تقيّده إلا الأفكار التي في ذهنه والتي هو على كل حال أدرى بها وبالتعبير عنها بأسلوبه وهو يفكر بنفس اللغة التي يعبر بها عن أفكاره، وسأتجاوز مسألة علاقة الفكر باللغة، وهل نظام الفكر هو نظام اللغة، مؤكداً فقط، مهما كانت الآراء، أن العلاقة وثيقة جداً وأكثر مما يعتقد

كثيرون، بين نظام اللغة ونظام الفكر، أما في حالة الترجمة، فإنّ على المترجم أنْ يعبر في لغة ذات بنية مختلفة أي نظام مختلف عن أفكاره وآراه وتحليلات معبر عنها في لغة أخرى ذات نظام مختلف، وهذه هي الصعوبة الأولى المتمثلة في أنّ الترجمة ليست نقل من لغة إلى أخرى بل من نظام فكري إلى آخر، وتجاهل ذلك يعني إدخال الغموض وعسر الفهم في العمل المنقول. أما الصعوبة الثانية التي يواجهها المترجم فإنها تتمثل في أنه يترجم أفكاراً وآراه وتحليلات ليست له، نشأت وتطورت في عقلٍ آخر، عليه مع ذلك أن يكون أميناً ودقيقاً في نقلها، ولكن مهما حاول الأمانة فإنّه لا مناص من مسؤوليته الأدبية، فهو يكاد يكون مؤلف ثاني، ونحن في الترجمة بين خيارين: خيار الحرفية الذي يدخل الغموض وعسر الفهم فيما نترجمه، أو الروح، مع المخاطرة بتسرب آرائنا أو على الأقل فهمنا فيما نترجمه، وبالنسبة لي كان - إلى حد ما - الخيار الثاني هو خياري واعياً بكل مخاطره ومسؤولياته.

ولهذا - في نظري - إذا كنا نختار المؤلف الذي نقرأ له في لغته الأصلية، فإنه في حال الترجمة، اختيار المترجم الذي نقل العمل إلى اللغة التي نتحدث بها، اللغة الأم، أهم من اختيار مؤلّف العمل المترجم، ذلك ليس فقط لأن الترجمة أساساً اختيار والذي يعني تقييم، فالمترجم لا يقوم بذلك عشوائياً - باستثناء الترجمة التجارية الصرفة - بل يختار ما يراه جديراً بجهده، ولهذا من المفيد أن نُقيِّمَ بدورنا - نحن القراء - من اختار لنا أكثر من اختيارنا للمؤلّف الأصلي، إذ لا جدوى من كتاب قيم لمؤلف مشهور إذا ترجمه غير مختص أو بدوافع تجارية.

ولربما بإمكاني الإشارة إلى أن إحدى مشكلات الثقافة العربية أن انبرى مترجمون لكل شيء لا يختصون بشيء، لا يتقنون أحياناً إلا اللغة التي ينقلون منها، وبصرف النظر عن الدوافع التجارية. وموضة سوق الكتاب، فإن هذا بالطبع لا يكفي إطلاقاً مما انتج البلبلة وسوء الفهم ولم لا عسر الفهم، وافساد اللغة المختصة في علم ما.

* * *

إنَّ هـذا المدخـل ليس كغيره من المـداخل، فهـو لا يعرض لتـاريخ الفلسفة لا من قريب ولا من بعيد، ولم يكن هذا همه، وإنما يركز كامل انتباهه على النشـاط الفلسفي نفسه في فعـل التفلسف. صحيح لقد اختار المؤلف تعريفاً للفلسفة يراه في أنها تحليل نقدي للأفكار والمبادىء والمفاهيم والتصورات العامة، وسواء قبلنا بهذا التعريف للفلسفة أم رفضناه فإن هذا لا يعيب العمل، ذلك لأن هذا العمل يهدف بالدرجة الأولى، لا إلى وضع تعريف للفلسفة، بل إلى الكشف عن النشاط الفلسفي في حد ذاته، أي كيف نتفلسف بغض النظر عن موضوع التفلسف، والذي هو هنا في مرتبة ثانوية، ذلك فقط لأن النشاط الفلسفي يقتضي موضوعاً، ولا يمكن تناول هذا النشاط في فراغ. نستطيع ـ إن شئنا ـ مناقشته في التعريف الذي تبنّاه للفلسفة، نستطيع مناقشته فيما عرضه من تحليلات، والمؤلف نفسه يجذب انتباهنا إلى أنه يحلل أفكار أو تصورات في ثقافة محددة، لكنها مع ذلك نستفيد فائدة كبرى من كشفه للنشاط الفلسفي في الممارسة فالتعريف نفسه الذي تبناه توصل إليه من تطبيق التعريف نفسه على مفهوم الفلسفة نفسها، وعندما تم له ذلك، في الفصل الأول، اختار موضوعاً حساساً جداً في حياة الناس وهو فكرة العدالة، ليطبق عليه تعريف الفلسفة، وليرينا من خلال تحليله النقدي في الفصل الثاني فعل الفلسفة وهو يمارس ثم يعود في الفصل الثالث على التحليل نفسه الذي قام به في الفصل الثاني، ليخضع التحليل للتحليل متناولاً في هذا ما يراه تقنيات خاصة بالفلسفة.

مما لا شك فيه أن الفلسفة تتطلب لغة دقيقة وخاصة، بل أن إحدى مشكلات الفلسفة إنها مرغمة أن تعبّر بلغة اعتيادية عن موضوعات ليست اعتيادية، ولهذا فإن نقد اللغة وتحليل المفاهيم والتصورات والمبادىء، وإن كان ليس الهدف الوحيد والشغل الشاغل للفلسفة، إلا أنه طريق رئيسي للنشاط الفلسفي، فالكلمة في الفلسفة والتفكير العلمي عموماً لا تشير إلى ذاتها بل إلى مدلولات خارجها، فإذا لم يكن معنى الكلمة دقيقاً

ومحـدداً انعكس ذلك في مـدلولاتهـا وعم الغموض والإبهـام العالم الـذي تشير إليه، ومن هنا استلزم التمييز بين لغة الفلسفة ـ والفكـر العلمي ـ وبين لغة الأدب والشعر، فالكلمة في الأدب والشعر خصوصاً تقصد لذاتها فكلمة حصان هي الحصان نفسه، وكلمة نور هي النور نفسه، وفي قصيدة ابداعية تكـاد تسمع شقشقـة العصافيـر وخريـر الميـاه وحفيف الأشجـار وتشم عبق الزهور حتى وإن كنت في صحراء قاحلة، الكلمات في الشعر كـالألوان في الرسم، إنّ ما نرسمه لا يشير ضرورة إلى وقائع حقيقية، إن الشاعر والأديب يرسم بالكلمـات كما يـرسم الرسـام بالألـوان، كلاهمـا يهدف إلى تكـوين لوحة، صورة، احدهما بالخطوط والألوان والآخر بالكلمـات وإذا ما حـاولنا الاقتـراب عقلانيـاً من لوحـة فإننـا لن نعثر فيهـا على معنى أو فكرة، وعبثاً نحاول ذلك، لسبب بسيط هو أن الرسام لم يهدف إلى التعبيـر عن فكرة أو رسم معنى، بل إلى إثارة عاطفة وانفعـال والتي يقتلها الاقتـراب العقلاني، وكذلك الأمر في الشعر والأدب، فالشاعر لا ينظم فكرة، ولا يتبع معنى أنـه ينسج عواطف وانفعالات، إدراكها لا يكون بالعقل بل بالعاطفـة والانفعال، ولهـذا يجب ألا نسأل، امـام لوحـة كما في حضـرة قصيدة أو قصـة.. عن معنى أو عن الفكرة أو الأفكار التي تحتـويها بـل نسأل عمـا اثارت فينـا وما هي الأحاسيس التي بعثتها فينـا، لا يجب أن نفهم من هذا الخط من قيمـة الرسم أو الشعر أو الأدب عموماً، فهي تمثل أيضاً حـاجة إنسـانية ولكن مـا نريد قوله أن الفن ـ رسماً كان أم شعراً.. ـ ينتمي إلى عالم الجمال وليس إلى عالم الأفكار، وأنه على هذا النحو يقتضي لغة غيـر لغة عـالم الفكر أو الفلسفة.

والمشكلة تطرح في ثقافتنـا العربيـة ـ على الأقل ـ من زاويتين: فمن ناحية عدم الإحاطة بضرورة التمييز هذه تفسـد العالمين، عالم الفكر وعـالم الفن أو الجمال. فيجري الفكـر في لغة الفن، ونحصـد الغموض والابهـام وعسـر الفهم. ويعبر الفن في لغة الفكر فيأتي تعبيره جثة محنطة مهما بالغنـا في زخرفتها، فنعجز عن فهم الفكر في غير لغته. ونتبلد أمام الفن.

ومن ناحية أخرى طغيان الاهتمام بالفن ـ أدباً كان أم غيره ممن يتخذ اللغة أداة ـ يفسد اللغة ويصيبها بالميوعة وعدم الدقة، وطوفان العواطف والانفعالات يكتسح كل تفكير عقلاني فنعاني الأمرين حين نريد تناول فكرة أو تحليل معنى لأننا نجد بين ايدينا لغة هلهلها الشعر وأبهمها الأدب، فنصرف الجهد الأكبر في محاولة التعبير بدقة، أكثر مما نصرفه في الموضوع نفسه الذي نبحثه، قد يستغرب كثيرون أن نذهب إلى أن أمة طغى فيها الشعر ـ شعبياً أم عربياً ـ وهذا نفسه دليل انحطاط، ليس أمامها فرصة كبيرة للنهوض من الانحطاط الذي تردت فيه، أن ضرورة وجود لغة قوية دقيقة، تأثير الشعر فيها محدود ومحدّد، تبدو لي الأساس القوي لكل نهضة حقيقية، ويبدو لي أنه من نافل القول أن أوكد أن الوصول إلى هدف كهذا يمثل أساس بعث حضاري، ليس مسألة قرار وإرادة سياسية فقط، بقدر ما هو مشروع حضاري متكامل بعيد المدى. أليس من المستغرب وغير المفهوم ـ ربما لأنني أفكر بلغة عقلانية قدر الإمكان ـ ادعاء الاهتمام باللغة العربية ـ وربما هو إدعاء صادق وأن اخطأ الوسيلة ـ في الوقت الذي نترك فيه مخالب الشعر ـ شعبي أو غيره ـ والأدب عموماً تنهش مفاصل لغتنا، ولغته تعمم العاطفية وتسوّد الانفعالية، وتقهر النظر العقلاني؟ إن الخطر الحقيقي على اللغة ليس دائماً من لغات أخرى بقدر ما هو من طغيان استخدامات معينة لهذه اللغة، خاصة إن كانت هذه الاستخدامات لا تفسد لغة العلم فقط وتميعها، بل تؤثر سلبياً على العقليات، إننا عندئذ عبثاً نبحث عن لغة علمية، إذ لا نجد أمامنا إلا لغة الشعر، وعبثاً نبحث عن أفكار ومعاني إذ لا نجد إلا صورة وخيالات، وعبثاً نطلب العقل إذ لا نجد إلا الانفعالات والعواطف.

* * *

وعلى كل حال، إذا كانت المداخل الأخرى مفيدة لطالب الفلسفة ولمحبيها. للإلمام مبدئياً ـ على الأقل ـ بموضوعات الفلسفة الاعتيادية، والتعرف على نماذج من الفلاسفة وآرائهم، والإحاطة قدر الإمكان بتعريفات الفلسفة حسب الفلاسفة والمذاهب والعصور، فإن هذا المدخل الذي

نقدمه هو تدريب وتمرين على التفلسف لطالب الفلسفة ولمحبيها، كما هو تناول ما يمكن اعتباره تقنيات الفلسفة.

إن كلّي أمل أن يكون هذا الكتاب مفيداً، ونقله إلى العربية موفقاً رغم ما أشرت إليه من صعوبات وخاصة صعوبة اللغة الملائمة، ويشبع حاجة في نفوس محبي الفلسفة، ويكفيني بعد كل هذا، عذراً أنني مجتهد.

والله ولي التوفيق

د. رجب بودبوس
أستاذ الفلسفة المعاصرة بالجامعات العربية الليبية
طرابلس 18/9/1993م

الفصل الاول
فلسفة وتحليل

الفصل الأول

فلسفة وتحليل

إن تقديم الفكر الفلسفي ومناهجه رهان صعب، ذلك لأنه من بين المجالات التي تتقاسم المعرفة في العلم أو في أروقة الجامعة الحديثة يكون للفلسفة وضعية خاصة. إن تعريفها ومكانتها لا زالت قلقة. في الوقت الذي فيه من السهل نسبياً تحديد مكانة وتعريف المجالات الأخرى في عالم العلم (الطبيعة.. الأحياء.. وظائف الأعضاء.. التاريخ.. الخ) بطريقة تحصل على اتفاق عام واسع بين العلماء كما بين العلمانيين، فإن الاختلافات الأكثر جذرية تظهر حالما يتعلق الأمر بتحديد ماهي الفلسفة، وصراع الآراء لا يعكس فقط التعارض بينّ الرأي غير المختص وآراء اختصاص الفلسفة بدون شك في أماكن عدة يهيمن الجهل التام فيما يتعلق بوجود وطبيعة ما نسميه فلسفة، مع ذلك يكفي أن نستعرض التصورات المختلفة للفلسفة التي يعبّر عنها المفكرون المعاصرون من البلدان المختلفة، لكي نقتنع بأن غموض المفهوم يبدو لصيقاً بطبيعة الفلسفة نفسها.

الفلسفة تتكشف في مظاهرها التاريخية المعروفة على أنها قادرة على اتخاذ أشكال مختلفة كلاهوت عقلاني أو تحليل جذري للتجربة وشروطها، أو مجرد تأمل في وجودنا، أو تحليل لغة وتصورات أي مجال قصد منه إعداد المناهج لعلوم أخرى.. وهكذا.. إلى درجة أننا نتعرض للإغراء،

كما حدث عند البعض، باستنتاج سواء أن الفلسفة ليست إلا وَهْماً أو أنها تحمل تعريفاً مختلفاً مع كل فلسفة جديدة.

[1]

هذه الوضعية الغريبة يمكن تفسيرها بالطريقة التي بها ثقافتنا تميِّز بالدرجة الأولى بين العلوم أو المجلات المختلفة، وذلك بتقطيعها عالم المعرفة إلى محالات مختلفة، والتي يصير كل منها موضوعاً خاصاً بعلم خاص.

هكذا نعرِّف علم الأحياء على أنه علم الحي، وعلم النفس على أنه علم السلوك، كل علم يتميز عن غيره باعتباره علم بشيء ما، وأنه وحده يتخذه موضوعاً دون غيره. حتى لو كان هذا يستلزم أن يُعرَّف بطريقة معقدة جداً. وإذا كان ليس من الممكن جعله في هوية دائماً وببساطة مع الأشياء المعطاة مباشرة في الطبيعة للإدراك الساذج ولا أيضاً كشيء وحدته يمكن أن تظهر كطبيعة.. هكذا التاريخ ليس له كموضوع لا مجرد الإنسان ولا المجتمع، وليس في تطور هذا أو ذاك ولا شيء معطى ببساطة في الطبيعة، ولكن مجموع من الأحداث والظواهر الإنسانية الاجتماعية الثقافية، والتي تحديدها الدقيق يمكن أن يكون أمراً صعباً، وأيضاً فإن الاختلافات تظهر من آن لآخر بين العلماء في نفس المجال حول التحديد الدقيق الذي يمكن أن يعطى لموضوعه. إلا أن الأمر يتعلق ـ مع ذلك ـ فقط بإجراء اعتيادي في تقسيم مجالات المعرفة وفقاً للمعلومات والمعارف المنجزة حينه، وعندما هذه تفرض رسم علاقات أكثر دقة بين الأشياء التي تبدو قبل ذلك غريبة، أو بالعكس ـ وهو المألوف ـ عزل، بطريقة أفضل مجموع منسجم في صميم الحقل الذي ينتمي إليه حتى ذلك الحين. وذلك في الثورات ـ العلمية ـ الكبرى، اعادة تنظيم مجالات المعرفة بكاملها وفق تقسيمات جديدة.

ولكن الفلسفة ليس لها مكان في مثل هذه التصنيفات للعلوم حسب الموضوع. منذ الزمن الذي كانت فيه تعني ـ على وجه التقريب ـ مجموع المعرفة، كما هو الحال منذ العصر القديم حتى بداية العصر الحديث، منذ أرسطو وحتى ديكارت أو ليبنتز، إن تكوين تخصصات مستقلة لم ينقطع عن سحب موضوعها منها، حتى أنّه على مايبدو لم يترك لها شيئاً. ديكارت كان لا يزال بإمكانه أن يدرك الفلسفة كشجرة كبيرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الطبيعة، وكل فروعها تتصل مباشرة أو لا مباشرة مع هذا الجذع وتلك الجذور، إلا أنه منذ ذلك الحين صارت الطبيعة مستقلة محطمة بذلك البناء الديكارتي الجميل: شجرة الفلسفة سقطت لتخلي مكانها لأدغال وأشواك العلوم. وحديثاً فإن آخر الموضوعات التي استقلت عن الفلسفة قد حصلت على استقلالها النسبي. مثل المنطق الرياضي والأشكال المختلفة لعلوم النفس، الاقتصاد، العلوم السياسية. في عالم العلوم فإن الملكة فلسفة قد جردت من كل ثرواتها، وتخلت عنها حاشيتها عارية بدون أي وظيفة، حيث أن الحاشية صاروا يهيمنون وحدهم على ممالكهم الخاصة. هذا العراء يدفع بكثير من الفلاسفة إلى اليأس، ويندفعون يبحثون هنا وهناك عن بعض الخرق ليستروا محبوبتهم «الفلسفة» لكنهم لا ينجحون في نهاية المطاف إلا في الكشف عن فاقتها أكثر. وموقفهم هذا يلفت النظر إلى أنه في عالمنا هذا المتوجه نحو الثروات حتى في المعرفة فإنه من الصعب تقديم هذا العراء على أنه العراء الخالص للحقيقة. عبثاً يتمسكون بإقحام الفلسفة بين العلوم: هل نريد إعطاءها مجال التفكير؟ إلا أن المنطق يعترض على هذا. هل نريد أن نعزو إليها الاستخدام الصحيح للغة؟ لكن فقه اللغة يدعيه لنفسه، هل نقبل تركها تدفع إلى الصف الثاني أو المستوى الثاني لكي نجعل منها علم العلم، وأن نعيدها ظاهرياً ـ بهذه الخدعة ـ إلى إمبراطوريتها؟ لكن العلماء يزعمون أنهم يعرضون ما هو وما يتوجب أن تكون عليه معارفهم لسبب بسيط وهو أن العلم اقتراب واع وعقلاني من موضوعاته. وأيضاً هل نريد لها أن تكون علم الأخلاق أو السياسة؟ إلا أن هناك علوم أخرى تهتم بالظواهر المختلفة

لهذين الموضوعين: علم النفس، التاريخ، الاجتماع، الانتولوجي، علم السياسة.. ولا تقبل مزاحماً في اختصاصاتها.

لنسلم جدلاً بكل هذا، ولكن لازال سؤالاً محيّراً. لماذا هذا المجال الذي فقد، والذي ليس له موضوع كالعلوم الأخرى لازال يشغل دنيا المعرفة مع أن ثرواته كلها قد أعيد توزيعها؟ هل الأمر لا يخرج عن أنه مجرد تقليد؟ هل هو مجرد تعبير عن حنين إلى حقبة حيث العلم بكامله يمكن أنْ تجد مستقراً في عقل إنسان واحد؟ أو أيضاً مجرد وسيلة لنستمر في إعطاء أنفسنا وهم أن العلوم التي تتعدد وتستقل في اختصاصات عدة لازالت تابعة لسلطة الإنسان وعقله وحريته؟!

[2]

إذا كان ليس للفلسفة موضوعها الخاص كما هو الحال في العلوم الأخرى فعلى الأقل، يلاحظ البعض، فإن لها مسائلها الخاصة، وهذه مثلاً، من بين مسائل أخرى، التالية: ما هو الوجود؟ ماذا نستطيع أن نعرف؟ وهل نعرف؟ ماهي أسس كل معرفة؟ ماذا يجب علينا أن نعمل؟ هل الإنسان حر؟ ما هي حقيقة العالم القصوى؟ الحياة التاريخ هل لها معنى؟ ما هو الجمال؟ هل يمكن أن نبرهن على وجود الروح وخلودها؟ أو أيضاً وجود الله؟.

صحيح هذا النوع من المسائل هي من صميم السؤال الفلسفي، إلا أنه من العبث مع ذلك أن نبحث عن إمكانية أن نستخلص منها موضوع عام للفلسفة يمكن أن يظهر في تعريف الفلسفة قادراً على جعلها تندرج مع العلوم الأخرى. كما أن معظم المسائل التي طرحت ليست خاصة بالفلسفة وحدها، إذ بالنسبة لعدة منها هناك منافس للفلسفة وهو اللاهوت، لكي لا نقول الأديان، وكذلك الأيدولوجيات والتي لا تدعي عادة أنها علوم بذاتها.

هذا التشابه بين الفلسفة واللاهوت يتيح لنا أن ندرك مظهراً آخراً للأزمة الناتجة عن محاولة تعريف الفلسفة في صميم مجال المعرفة لأن

اللاهوت ليس له مكان في لوحة مماثلة، صحيح أنه ولأول وهلة لا يبدو من الصعب أن نعزوا إليه موضوعاً خاصاً: ألا يهتم بالله وعلاقته بالناس؟ بدون شك. ومع ذلك مؤمنون كنا أم لا، علماء أم عَلْمانيين، فإننا نتردد في أن نجعله يظهر إلى جانب علم الفلك كعلم الله إلى جانب علم النجوم، ذلك لأن اللاهوت ليس له موضوع تقليدي والذي يتناوله بطريقة موضوعية على نحو العلوم الأخرى، بالعكس أن تصوره مفروض عليه بواسطة التوجيهات الخاصة الصادرة عن وحي ديني، حتى أنه يمكن أن نقول أن اللاهوت يمثل شرحاً لهذه أكثر منه بحث مستقل حول طبيعة الله وعلاقته بالناس.

وعلى نفس المنوال فإن الفلسفة لا تستطيع أن تتناول بطريقة موضوعية ما تضعه موضع سؤال. بالتأكيد الفلسفة نقيض اللاهوت في أنها ليست محصورة من حيث المبدأ في توجيهات خارجية، ولا تخضع لوحي غريب عنها. انه من المألوف عند الفلاسفة التأكيد مثلاً على أن العقل المحض أو التجربة الحسية هي المصدر الوحيد في وضوح معارفها، وفي هذا يبدو مجال الفلاسفة قريباً من العلوم، إلا أنه إذا وضعت الفلسفة لنفسها مثلاً السؤال عن وجود الله أو طبيعته أو الأساس الأقصى للعالم فإنها تكون في هذه النقطة في وضعية مماثلة للاهوت الذي يدعى حل الأشكال باللجوء إلى الوحي، في الواقع الله أو الأساس الاقصى للعالم، أو الحقيقة، أو الخير، أو الجمال، أو الوجود ليست موضوعات على شاكلة الجسم الحيواني، أو البناء الاجتماعي، أو الذرات، إنها موضوعات لايتاح إمكانية وضعها لا مادياً ولا حتى بواسطة الفكر المحض أمام العقل الذي يتساءل حولها على ضوء محايد وموضوعي. يبدو أنها لا تقبل المعالجة لا طبيعياً ولا عقلانياً لما تتناوله المسائل الفلسفية، مما يعني أن البحث هنا يجب إن يتدخل على شكل معرفة متميزة عن المعرفة الوصفية العاملة في العلوم.

ولكي ندرك بشكل أفضل هذه الصفة الخاصة بالمجالات اللاهوتية والفلسفية فإننا نتناول كمثل المسألة الأخلاقية في ماذا يجب علينا عمله؟.

الموقف العلمي الاعتيادي يتأتى في البحث عن وسيلة موضعه ما هو موضع سؤال، ولكن يبدو أنه ليس لا في الطبيعة، ولا في بناء عقلنا واجب العمل والذي يمكن أن نضعه أمامنا لكي نعالجه ونتفحصه. بالتأكيد توجد وقائع مرتبطة بالواجبات هذه تكون مثلاً قوانين البلدان المختلفة، التوجهات التي بطريقة ضمنية أو صريحة يضعها الناس أو الجماعات الإنسانية لنفسها، المشاعر العامة في المجتمع أو في الإنسانية والمتعلقة بالواجبات، مشاعر وضمائر الأفراد.. الخ. صحيح هناك علوم يمكنها أن تتخذ هذه الوقائع كموضوعات كأن يكون القانون أو الأنثولوجيا، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو علم النفس إلا أن التناول العلمي لهذه الوقائع لا يستطيع الإحاطة بالضبط بما هو أساسي في هذه المسائل، والذي لا يعني الاشكال المختلفة التي يتخذها واجب العمل في الواقع الإنساني، وإنما ما يجب عمله سواء في موقف خصوصي شخصي أو في الحياة العامة، والجواب عما يجب عمله لا يمكن أن يتأتى من مجرد معرفة الواقعة مهما كانت هذه المعرفة دقيقة، ولكن فقط من طريقة أخرى لتناول المشكل والتي ليست موضوعية خالصة، متضمنة في هذه الحالة لحظة تقييم أخلاقي، ولهذا بالمقابل يستطيع اللاهوتي، الذي يتخذ مرجعاً معطيات العقيدة، أن يقدم جواباً لمثل هذا النوع من المشاكل ولكن فقط باللجوء إلى المشاعر الذاتية التي تقذف به خارج العلوم ونفس الشيء الفيلسوف إذا رفض الاستعانة مباشرة بالعقيدة إلا أنه مع ذلك يتوجب عليه أن يقبل في تفكيره بشيء ما لا يندرج في نظام الواقعة المحضة، ويستبعد بالتالي مجاله من مجال العلوم الموضوعية أو المدعية ذلك.

إن المكانة الممتازة لهذه العلوم ـ الموضوعية ـ تجعل كثيراً من الفلاسفة يمتنعون عن التسليم بهذه النتيجة، ليس فقط بعض منهم يرفض المشكلة الأخلاقية بمعنى الكلمة لكي يبحثوا فقط شكلها، موقعها وتضمناتها المنطقية. جاعلين منها على هذا النحو موضوعاً وليس مسألة يتطلب منهم الإجابة عليها. ولكن آخرين يفضلون التوجه نحو مسائل فلسفية والتي يبدو أنها لا تحمل عنصراً تقييمياً والذي يُسمى المشكلات

الأخلاقية، هكذا لا يمكن للمسائل المعرفية أن تجد في المعرفة أو الحقيقة موضوعاً محضاً للدراسة العلمية؟ بدون شك، يمكن أن نحدد الحقيقة بطريقة يمكن معها أن تدرس بواسطة المنطق، أو أنها لا تتناول إلا ما يتعلق بالبحث التاريخي حول الممارسات العملية أو حول الآراء. ولكن بالضبط في مثل هذه الحالة فإن الفلسفة تمحى لكي تترك مكانها لعلوم أخرى والتي تقيم استقلاليتها حول موضوعات تبلورت ابتداء من المسألة الفلسفية، كما هو الحال في البحوث المتعلقة بالوقائع الأخلاقية. ومن جديد، في هذه العلوم، فإن المسائل الفلسفية حول المعرفة أو الحقيقة يتم التخلي عنها في مثل هذه البحوث، ذلك لأن كل المنطق لا يمكنه أن يقول لنا أبداً ما هي الحقيقة، أو ماهي حدود المعرفة، أعني حدود المنطق نفسه أيضاً. أو ما هو اليقين الذي يمكن أن نجده في التفكير، أعني إلى أي مدى يمكننا الاعتماد عليه.. الخ ولكن لكي نعطه الإجابات التي تتطلبها هذه الأسئلة يلزمنا أكثر من دراسة الوقائع بما في ذلك الوقائع الفكرية. هنا أيضاً من الضروري اللجوء إلى عمليات تقييمية والتي تفرض التخلي عن الموضوعية المحضة.

[3]

بالتأكيد من أجل حب الانتظام، فإنه يمكن أن نعرف الفلسفة من خلال موضوع خاص بهذا المجال، مفترضين أن عنصر التقييم يتدخل في كل الأحكام الفلسفية، وأن الفكر والحجج الفلسفية يبدو أنها تقوم على هذه السمة، فإننا يمكن أن نقترح التعريف التالي: الفلسفة هي ذلك المجال الذي موضوعه القيم.

مثل هذا التعريف له امتياز أنه يتطابق مع الهدف الذي حدده معظم الفلاسفة مباشرة خلال التاريخ، في الحقيقة ليس فقط ما بعد نتيشه صارت القيمة كقيمة موضوع التأمل الفلسفي، ولكن أيضاً الثلاثية الكلاسيكية: الخير، الحق، الجمال تمثل بشكل ما أجناس القيمة كما طرقها الفلاسفة

كموضوع مفصّل من أفلاطون وحتى كانت وما بعده، مع كل التنوعات الممكنة التي اتخذها هذا المبحث.

إلا أنه من المناسب أن نلاحظ أن هذا التعريف يحمل شكلاً من التنازل للفكر الموضوعي في الوقت الذي يتعلق فيه الأمر بتأكيد موضوع يخرج عن دائرته، أو نمط من التفكير الذي يتخذ مبحثاً شيئاً آخرا غير الوقائع القابلة للموضعة حتى عندما نجاهد لتقديمها في لغة العلوم ذات التوجه الموضوعي.

زيادة على ذلك. وبما أن مسألة تعريف الفلسفة هي مسألة فلسفية بدورها، فإننا يجب أن نتذكر أن الجواب الذي يعطي لا يمكن أن تكون له نفس القيمة التي للتوصيف الموضوعي لمجال ما ولكنه يحمل من جديد ذلك العنصر التقييمي المعترف به من الفلسفة كخاصية للفلسفة. ولكن منطق علاقات التقييم ربما ليس مماثلاً لذلك الذي يحكم علاقات البحوث الوصفية، خصوصاً مبدأ التناقض لايبدو أنه يلعب فيها دوراً حاسماً، وأن مثل هذا التعريف لا يلغي تعددية التعريفات التي تعطيها الفلسفة لنفسها، وذلك يعني أنه لخاصيته ما في طبيعة المسائل الفلسفية فإن كل تعريف يكون ربما بالضرورة منافساً للتعريفات الأخرى حتى إننا لا نستطيع الادعاء بتجاوزها كلية دون أن نتخلى عن تعريف الفلسفة فلسفياً، دون أن نغتال الفلسفة بإحالتها إلى أحد العلوم الموضوعية التي نشأت عنها والتي جردتها بمعنى الكلمة. واقع تنافس الفلسفات هذا في نفس تعريف الفلسفة هو ربما أحد الأسباب العميقة، والتي بدرجات مختلفة، عكس ما يحدث عادة في العلوم الأخرى، جعلت نتائج الفلسفات ليست تراكمية بشكل يمكننا من التحدث عن تقدم في الفلسفة مثلما نتحدث عن تقدم في العلوم، ظرفية تحزن أصدقاء عديدين للفلسفة، والتي تبعد عن الفلسفة بعض العقول الشرهة لمعرفة متينة وواسعة (أو التي بالعكس تثير سلبياً عند الفلاسفة الرغبة في الكشف عن العوامل التي ابتداء منها يضعون هذا التقدم للعلوم موضع سؤال).

[4]

بدلاً من البحث عما هي القيمة، وأن نستمر هكذا معتبرين الفلسفة كعلم موضوعي مركزين على شبه موضوعيتها، من الأفضل أن نبحث في غير هذا عن خصوصيته الفكر الفلسفي بأن نتناول الفلسفة في نشاطها، ولاننا رأينا أن الفلسفة تعرُّف قبل كل شي على أنها شكل من المساءلة تتطلب اقتراب تقييمي وفي نفس الوقت عقلاني للمباحث المقترحة على الفكر، ولكن هل يوجد نشاط خاص بالفكر الفلسفي؟.

وكما أن مشكلة تعريف الفلسفة تقودنا إلى تعددية التعريفات التي تقدمها الفلسفات كل لحسابها الخاص، فإن مشكلة اكتشاف نشاط خاص بالفكر الفلسفي يقودنا إلى تنوعات الممارسة الفلسفية خلال التاريخ، ومن التفكير على الطريقة الهندسية عند اسبينوزا إلى الطريقة الأدبية عند مونتين، مما يضع أمام ملاحظ الأثار الفكرية الفلسفية التي تشكلها كتب الفلاسفة لوحة كاملة من الممارسات المختلفة، في مثل هذه الشروط بينما المدخل إلى الرياضيات يتطلب، إلى جانب انجازات هذا العلم، منهجاً للتفكير وللحساب ولوضع المشكلات، فإن تعلم الفلسفة يبدو أنه يستلزم مخالطة كبار الفلاسفة في تاريخ الفكر وبالتدرب في كل مرة على إدراك المنهج الذي بواسطته تتولد مسائلهم وتنتشر.

وبدون الاعتراض على هذا الطريق وجدواه، وربما الممتاز، فإننا نقترح هنا مدخلا متواضعاً لمناهج الفلسفة، وذلك باختيار ـ أساسي شكلاً خصوصياً للنشاط الفلسفي لكي نركز عليه، هذا النشاط حاضر بطرق متنوعة في صميم معظم الفكر الفلسفي، وهو تحليل التصورات أو الأفكار أو الأحكام العينية.

في الواقع. في الفلسفة، توضع الأفكار عامة موضع سؤال بالنسبة لمعناها نفسه، إن الأمر يتعلق دائماً بمعرفة ما يعنيه بدقة هذا التصور المستخدم أو هذا الحكم الذي يطلق عادة على الأشياء، عرِّف ثم عرِّف

مجدداً، اكتشف اللامعنى أو ميوعة الأفكار، التناقضات الباطنة في تفكيرنا، تبرير التعريفات الموضوعة، هذه هي نوعية النشاطات التي تشغل بال أكثر الفلاسفة. لهذا السبب فإن المهارة في تحليل الأفكار ربما تعتبر من الصفات التي لا غنى عنها للتأمل الفلسفي، وحتى وإن كانت ليست وحدها الضرورية أو الأكثر أهمية، فإنها تبدو على أنها هي التي تحتل المكان الأكبرفي العمل الجاري للفيلسوف، لتتصفح أي عمل فلسفي، عندئذٍ هناك حظ كبير أن نجد المؤلف مشغولاً بالضبط بتعريف أو بتحليل فكرة في معناها الواسع طبعاً في هذا لكل فيلسوف منهجه، والذي أحياناً ليس هو منهج الآخرين، غير أن الاهتمام العام يظل عادة هو نفسه إذ يتعلق الأمر بتحليل الفكرة موضع السؤال وتحديد معناها، ولايدهشنا أيضاً أنْ نلاحظ أنَّ النقاش الفلسفي يتم بالضبط على هذه الأرضية المشتركة نسبياً بين الفلاسفة أي تحليل الأفكار.

بالتأكيد لا يقتصر الأمر على الفلاسفة فقط، ليس الفلاسفة وحدهم فقط الذين يبحثون تحديد دقيق لمصطلحاتهم، ويهتمون قدر الإمكان بتوضيح معاني ما يقولونه، ففي كل العلوم يحتل تحليل الأفكار دوراً متنوع الأهمية، علوم الطبيعة تقوم بنقد متواصل لتصوراتها، وفرضياتها بواسطة مواجهتها مع التجربة المنظمة، القانونيون يتنافسون ويتجادلون حول المعاني المعطاة للقوانين، وبالتالي حول المصطلحات التي يستخدمونها نقاد الأدب لهم من حيث المبدأ كأحد موضوعاتهم الرئيسية توضيح معاني النصوص التي يدرسونها أو المعاني التي يكتشفونها في النص وفي الأفكار الأساسية، في ثغرات النص التي تشير إلى معاني معقدة خفيفة، أي في الأفكار التي يعبّر عنها صراحة أو ضمناً. واللغويون لهم نفس الهدف فيما يتعلق باللغة عموماً، وباختصار، كل المجالات تحتوي في مناهجها الخاصة لحظة نقدية للأفكار وللمعاني.

إلا أنَّ أهمية هذا التحليل في العلوم الأخرى ليست ما هي عليه في الفلسفة، وبمعنى من المعاني يمكننا القول: صحيح أن عالم الطبيعة أو

الرياضي، الناقد الأدبي، اللغوي، المؤرخ، يكونون مجبرين أحياناً بسبب مصاعب محايته لبحوثهم، على القيام ببعض التأمل الفلسفي في مجالاتهم، وأيضاً ربما من الطبيعي أن هذا النمط من التحليل يتم في العقول التي تشعر بضرورة ذلك أكثر منه من اختصاصيين مفترضين في التحليل المحض للأفكار. إنَّ حقيقة أنَّ هذا الشكل من النشاط يفرض نفسه على الباحث في لحظات معينة في كل العلوم لا تحول دون أن يكون هذا النشاط خصوصيته لواحد منها، لا أريد أن أقول بهذا أن التحليل هو خاصية الفلسفة. ربما تماماً مثل أن ـ من بعض الوجوه ـ التفكير من خواص المنطقة. لأنه بين تفكير المناطقة وتفكير العلماء والمفكرين الآخرين، فإنَّ الاختلاف لا يقوم في استخدام العقل بقدر ما يقوم في حقيقة أن ليس فقط المنطقي يستخدم التفكير بل أيضاً انه يتخذ أيضاً قواعده موضوعاً، لكن الفلسفة كما رأينا لا تتميز عن المجالات الأخرى بسبب موضوعها، أنها إذن لا تحتكر نقد التصورات باعتبارها كذلك، علاقة الفلسفة بهذا النقد هي في الحقيقة أكثر عمقاً، لأنه يشكل عنصراً أساسياً في تقنيتها نفسها، تقريباً مثل التجربة بالنسبة لعلوم الطبيعة.

لهذا السبب فإن الكيميائي، الجغرافي، أو الموسيقي لا يخصصون عادة معظم جهدهم لنقد تصورات ومبادىء علومهم، أنهم يتوجهون أولاً وأساساً لموضوعهم الخاص، ولا ينشغلون بوضع مبادىء مجالاتهم موضع سؤال إلا في لحظات فشل كبير يجبرهم على إعادة النظر فيها. ومن ناحية أخرى، فإن الهدف المطلوب بالنسبة لهم يظل فهم الموضوع وشرحه، التأمل النقدي عندهم ينحصر عادة في إعادة الترتيب الضرورية لمواصلة الدراسة المتوقفة، في الواقع، حالما تبدو النظرية متماسكة سواء في ذاتها أو بالنسبة لموضوعها الدقيق فإن نقد المبادىء يفقد أي مبرر ذاتي في العلم المدروس.

بالمقابل فإن الفيلسوف عندما يتوجه نحو علم ما، فإنه في معظم الأحيان يقصد أساساً اكتشاف معاني الأفكار التي تقوم عليها النظريات

واستبيان قيمتها الخاصة حتى وإن بدت لعلماء الاختصاص مرضية تماماً. لأنه في التصور الفلسفي، الموضوع المحدد لكل مجال لا يمدنا بأي صفات خارجية تحدد النقطة التي ما وراءها أي تدقيق أو تبرير لا يكون مطلوباً.

بالتأكيد أن الحدود بين الفلسفة وتأمل عالم ما في علمه الخاص تظل عائمة جداً، من المستحيل أن نحدد بدقة ما يعود لفلسفة العلوم وما يظل من ضمن النظرية الطبيعية، أو أن نرسم الفاصل الدقيق بين فلسفة التاريخ والتأمل العام عند المؤرخ حول تفسيره للتاريخ. أو أن نقرر ما إذا كان هذا التحليل لتصور ما تختص به فلسفة اللغة وليس فقه اللغة. في مثل هذه الأحوال يبدو طبيعياً أن نستنتج خلاصة مؤداها: أن الفلسفة على هذا النحو ينبغي أن تشكل لحظة خاصة بكل فرع وليس مجالاً مستقلاً منفصلاً، إذ ليس ثمة ضرر أن يقوم عالم الطبيعة نفسه بتحليل المفاهيم الأساسية لعلم الطبيعة وليس الفيلسوف الذي ربما لا يعرف بدقة الحالة التي عليها البحث في هذا الفرع من العلم، حقيقة إذا كان هذا التحليل يجب أن ينجز فإنه ليس من المهم من يتكفل بذلك شريطة أن ينجز، إذا كان فيلسوف ما لديه كفاية الحس التاريخي لكي يقوم بنقد الأفكار التي تدخل في المفهوم الحالي للتاريخ، أو أن المؤرخ لديه كفاية من الروح الفلسفية لكي يحس بمطلب التوضيح الأكثر جذرية للأفكار التي يتناولها. فإن النتيجة يمكن أن تكون واحدة، بالضبط لأن الفلسفة تلامس مباشرة كل مجالات المعرفة بحيث لا يستطيع أحد تجاهلها، شريطة أن نهتم حقاً بالمعرفة أو بالفهم، ولكن لهذا السبب نفسه، التأمل النقدي حول الأداة التصورية لفرع ما وبالقدر الذي فيه هذا التأمل يكون فلسفياً، فإنه يتجه إلى انحلال موضوعه، حتى لو كان ذلك مؤقتاً، بشكل تصير فيه فكرة فلسفة مجال ما تتجه إلى فقدان حدودها وتتبخر في ذلك البحر الذي هو الفلسفة نفسها إننا نجد هنا الأسباب التي تجعل الفلسفة لا تعرَّف إلا بصعوبة كمجال خاص منفصل عن غيره، ذلك لأنها تمثل مطلب محايث في كل توجه نحو العلم، ولأنها مرتبطة بنمط من النشاط الكلي لايمكن لأي نمط من المعرفة

الاستغناء عنه تماماً ولكن دون إمكانية تحديده بدقة. في مثل هذه الشروط، يبدو طبيعياً إمكان تعريف الفلسفة كمجموع كامل من المعرفة، مجموع كل العلوم، بينما أراد البعض أن يفصل عنها كل العلوم حتى إنها بدت وكأنها لا تملك شيئاً. ذلك لنفس الأسباب التي جعلتنا نراها في كل مكان ولا نجدها في أي مكان.

[5]

لنفترض إذن أن الفلسفة تتصف بنشاط نقدي جذري إننا مع ذلك نتساءل فيما يمكن أن يستخدم مثل هذا المجال الممارس بطريقة مستقلة ذاتياً، إذ لماذا تضع أفكارها جميعاً موضع سؤال لكي تخضعها بعد ذلك للنقد؟ في الحقيقة لا شيء يجبرها على ذلك إلا رغبة معينة في المعرفة والتي لا تختلف عن الحاجة إلى الرؤية بوضوح والتي تتطلب بالتالي شفافية معينة للأفكار.

مع ذلك، هذا السبب لا يبرر ربما بعد مواصلة النقد أبعد مما يتم التوصل إليه في كل مرة في الموضوع الدقيق المدروس في مجرى الدراسة أو في الانسجام الخاص بالنظرية المستخدمة لتفسيره. هكذا في البحث المنطقي، ألا يكفي تحديد قيم الصح والخطأ بالطريقة التي بها الحساب يستطيع معالجتها بشكل فعال وجعلها تظهر بالضرورة حيث تكون مناسبة؟ وبكلمات أخرى لماذا نستمر في تحليل الحقيقة إذا كان تحديدها يسمح بأن نميز بشكل صحيح بين القضايا الصحيحة والقضايا الزائفة في الحساب المنطقي المحض؟ وأيضاً في التاريخ كدراسة ألا يكفي أن نثق في المفهوم العام للواقع حيث أن هذا الواقع هو الذي يهم المؤرخ في ماضي الإنسانية؟ وبمعنى آخر أليس من الأفضل للمؤرخ أن يركز إنتباهه على الوسائل التي تمكنه من تفسير الوثائق لكي يعرف أي واقع تاريخي تشير إليه، من أن يضع موضع سؤال هذا المفهوم نفسه للواقع؟

صحيح، بمعنى من المعاني، أن المجرى الاعتيادي للبحث الفلسفي لا يتطلب إلا درجة محددة من تحليل التصورات، والتي تجاوزها يعني أن الجهد المخصص لهذا النشاط لا ينتج عنه إلا صرف الانتباه عن الموضوع المدروس، أي عرقلته، ولكن هذا المجرى المنتظم لا يستمر أبداً على هذا النحو، إذ من الممكن في كل لحظة ظهور مشكلات جديدة والتي تقتضي من الباحث القدرة على وضع موضع سؤال بعض الأفكار الأساسية في نظرياته وإعادة تحديدها. هكذا تأتي اللحظة التي فيها يتوجب على المنطقي ـ المشتغل بالمنطق ـ أن يختبر حساباته في حقل من الأفكار العينية أكثر اتساعاً من حقل البراهين التي استخدمها كنموذج، وحيث مفاهيم الحقيقة الفاعلة في الاستخدام المحدود الذي كان مطلوباً تصبح غير متوافقة في الأوضاع الجديدة المرغوب دراستها، فمن الممكن مثلاً أن الحقيقي والزائف قد حددا باعتبار كل منهما يستبعد الآخر بواسطة التناقض، بينما يكون من الواجب الانتباه إلى إمكانية عدم إعطاء التناقض هذا الدور كحدود جذرية بين هاتين القيمتين، أو أيضاً في حالة قيمة الواقع بالنسبة للمؤرخ، إنه يجد نفسه وجهاً لوجه مع تفسيرين تاريخيين على أساس نفس الوثائق، مما يضطره إلى إعادة تحديد ماهية الواقع نفسه، المؤرخ المؤمن ـ مثلاً ـ يجد نفسه في مواجهة تفسير بسيكلوجي لمجرى معجزات معينة والذي يرغمه على إعادة النظر في تصوره لهذه الظواهر وأن يعيد ـ ربما ـ تحديد تصوره للواقع لكي يأخذ في الاعتبار الحدث.

ومن ناحية أخرى، إذا كانت هناك أسباب محايده في العلوم لممارسة تحليل الأفكار، فإن هناك أسباب أخري خارجية عنها، ذلك لأنه حتى الاختصاص يظل إنساناً والذي رغبته في المعرفة لا تتوقف فقط عند حدود الموضوع المحدد في اختصاصه. كما أن مطلب الوضوح يتجاوز حدود أي مجال، هكذا الحقيقة أو الواقع حب استطلاع طبيعي يدفع الناس أن يتساءلوا ماذا يعني ذلك حقاً وحقيقة، حتى وإن كان تحديداً محدوداً لهذه المفاهيم يمكن أن يكفي لتشغيل النظرية المنطقية، أو الممارسة التاريخية، أي كل البحث العلمي. ولكن الذي يحدث أن هذه الأفكار الأكثر عمومية

هي التي يحرص الفلاسفة على وضعها موضع سؤال: حقيقة.. واقع وجود.. خير.. جمال.. عدالة.. سعادة.. عقل.. نفي كلية.. حرية.. لا تناهي.. الخ باختصار أنها المفاهيم التي يستخدمها الكل عادة دون مجرد الشك في أنها تخفي معظم الوقت بعض الغموض، هي التي تثير اهتمام الفلاسفة ولكن بحوث الفلاسفة تثير أولا الشك قبل أن تُنتج اليقين لهذا، حقيقة، اللاشعبية المألوفة، التي تَسم تلك العقول التي تبحث وتنقّب وتقلّب قواعد الأراء العامة وتهدّد بهدم ابنية آراءنا القائمة جاعلة منا دائماً في مواجهة خطر مهمة إعادة البناء الكاملة بتكاليف جديدة وبإعادة ترتيب كاملة لعالم الأفكار.

بدون شك، مثل إعادة الترميم هذه لأبنيتنا التصورية نسبية أم جذرية، قد تكون فرضتها الأحداث، نفس الشيء الأزمات العلمية ترغم على مساءلة المباديء، كذلك أزمات معينة في الحياة ترغمنا على إعادة النظر في بعض الأفكار المسبقة لنظام آرائنا، النقد يصير ضرورياً لكي نخرج من الحيرة المترتبة على استحالة أن نستمر في استخدام مفاهيم معينة، والتي حتى ذلك الحين قبلت ضمنياً ولكنها صارت غير متوافقة مع الأوضاع الجديدة التي صرنا في مواجهتها، بمعنى من المعاني، الفلسفة يمكن أن تكون البحث عن فرص الخروج من الحيرة، لا لكي نستمر دوماً في هذه الحال، ولكن لكي نجد الطرق التي تمنعنا من الوقوع فيها، وذلك بتوضيح الأفكار التي كانت سببها.

في الحياة الجارية، بالعكس، كما في الحالة الاعتيادية للعلم، إننا نبحث عن تفادي مثل هذه الحيرة بطريقة مناقضة تماماً، وذلك بالتسليم من حيث المبدأ بأن مجموع الأراء الأكثر كلية والتي تؤسس الأحكام المألوفة على كل الأشياء تكون سليمة ومنظمة، وأن الفوضى توجد في مكان آخر، في الوقائع أو أحياناً في الأفكار الأقل أهمية والأكثر عرضية والتي من السهل تصويبها جزئياً، دون أي التزام بتكاليف إعادة بناء جذرية. هذه الأفكار العامة التي يفضل افتراضها مستقرة وقوية المكونة للأبنية الرئيسية لتفكيرنا والتي إليها نسند وعليها نرتب كل الباقي لدرجة أن أي تعديل كان

في مستواها يمس الإطار العام لتفكيرنا، ويضطرنا إلى إعادة تصنيف طويلة وشاقة، من يستغرب في مثل هذه الشروط أن نرى الجهود العقلية تتوجه إلى تفسير الوقائع لإجبارها عنوة على الدخول في الأطر الموجودة حتى وإن كان الثمن ضغطاً عنيفاً، لا أن يكون التوجه إلى تحليل الأفكار الأطرية نفسها؟! من هذا الكسل يتولد المثل الشعبي: أقل فلسفة قدر الإمكان!.

الخيار الفلسفي يبدو أنه يتوجه نحو أسلوب معاكس ويقتضي أن نتبع القاعدة التالية: لكي يكون بالإمكان تفادي الحيرة في المشاكل الجزئية الخاصة لا يجب أن نتردد في وضع موضع سؤال قيمة أفكارنا الأكثر عمومية.

* * *

بافتراض أن الفلسفة تعني في مجملها هذه الممارسة النقدية للأفكار فإنها تحتفظ بمكانتها باعتبارها كذلك في حياة الإنسان وحتى في البحوث العلمية، وإعداد مدخل لهذا النشاط في ذاته لا يكون إذن عبثاً، هذه هي المحاولة التي سوف نحاولها.

الفصل الثانى
فكرة العدالة

[1]

بما أن للفلسفة حرية تناول حتى مبادىء كل معرفة وكل ممارسة لكي تضعها موضع سؤال، فإنه من المفضل أن نتوجه لتناول مسألة تحليل الأفكار في تطبيقي عيني وبالضرورة خاص، والذي يتمثل باعتباره كذلك، أفضل من إدعاء تقديم منهج كلي والذي لا يأخذ في الاعتبار حرية الفلسفة هذه، ونحن سنرى أن حرية الفلسفة لا تعني غياب الدقة، ولكي تكون بمعنى من المعاني أكثر حرية من العلوم الأخرى التي تخضع أكثر لمتطلبات موضوعها، فإن هذا الفكر ـ الفلسفة ـ لا يقود آلياً إلى خطاب يمكن فيه ببساطة أن «نقول أي شيء لكي لا نقول شيئاً»، وحتى في طبيعة التصور مأخوذاً حسب قيمته الخاصة توجد التزامات محايته ـ وعند بعض الفلاسفة مثلما في الأشكال المتطرفة من الشك، يتوصلون إلى البرهنة ظاهرياً على أي نظرية بلا مبالاة، فإن هذا أيضاً لا يمكن أن يتم بدون دقة معينة خاصة بهذا الموقف نفسه.

سوف نحاول الاستفادة من هذه الحرية متحملين مخاطرها مبتدئين مثلاً من نقد تصور يهم مباشرة حياة كل إنسان منا: فكرة العدالة. سوف نبدأ مباشرة بتحليلها، وفي مرحلة ثانية سوف نفكر فيما يتعلق بالمنهج المتبع والتقنيات المستعملة.

[2]

فكرة العدالة من الأفكار التي نعتقد أن لدينا عنها معرفة مباشرة وكافية، أليس في سائل العدالة خصوصاً كل منا يمكن أن يكون قاضياً بدون تأهيل أو كفاءة خاصة إلا الحس الطيب ومعنى العدالة المفطور في كل إنسان طبيعي؟ هذه على كل حال الفكرة التي يبدو أنها تبرر نظام المحلفين الشعبيين، بالتأكيد من المستحيل ألا نرى كيف أن الاحتجاجات تظهر في كل مكان بين الناس فيما يتعلق بما هو عادل أو ظلم. لماذا إذن أمام هذا الأمر الواضح نحتفظ بانطباع أن فهمنا الشخصي للعدالة وللظلم

يظل صحيحاً وفوق كل الشكوك؟ هل نزعم أن الآخرين الذين ليسوا متفقين معنا في هذه المسائل لديهم ببساطة حس فاسد عن العدالة؟ من الممكن أن يحدث أحياناً أن نصل إلى هذا الحد في اتهام المخالفين لنا، ولكن عادة لدينا طرق أخرى لتفسير هذا النمط من عدم الاتفاق، أولا نحن نغزو هذا الاختلاف إلى خلل في معرفة الوقائع بدقة، أو عندما هذا التفسير يبدو لا قيمة له، فإننا نشك في أن الأشخاص الذين يعترضون على استخلاصات حسنا الطبيعي لا يقومون بذلك وفقاً لحسهم الخاص عن العدالة ولكن انطلاقاً من مصالح خاصة والتي تدفعهم شعورياً إلى اتخاذ موقف ضد العدالة.

هكذا مثلاً بعد حادث مرور اعتيادي فإننا نرى غالباً الشخصين المتورطين فيه يتهمان بعضهما بعضاً بتحمل المسؤولية ولكن كيف يتحاجان؟ انهما يتهمان بعضهما صراحة أو ضمناً بالنوايا السيئة، أو بسوء ملاحظة الوقائع، أما بالنسبة لمفهومهما عن المسؤولية بمعنى الكلمة فإنهما لا يضعانه موضع سؤال، لا في ذاته ولا عند الآخر، كل يدعي أنه في الطريق الصحيح، كل يتحدث عن خطأ الآخر، ولكن في الخلاف حول النقود السارية عادة والتي لا تناقش قيمتها، ولكن تقدير ما تبادل به هو وحده موضوع الخلاف.

صحيح أنه في مثال حادث السيارة، انفعال الأشخاص المتورطين فيه لا يسمح لهم بتأمل حول الأفكار العامة، ويتوجه الانتباه بالعكس نحو الوقائع الأكثر مادية، ولكن المارة والذين يتدخلون في الجدل هل يفكرون بشكل مغاير للمتورطين في الحادث؟ ولا يعني الأمر هنا لومهم أو أن نأخذ عليهم انهم يتصرفون على هذا النحو، فالحياة العملية لها ضروراتها والتي لا تسمح في كل مناسبة أن نذهب للجلوس حول مائدة لكي نبدأ الحوار حول مفاهيمنا السارية محاولين تحديدها، يجب أن نحتفظ بهذا للمسائل الأكثر أهمية، مثلاً عندما يتعلق الأمر بإصدار حكم على شخص وبعقوبة شديدة. ومع ذلك في مثل هذه الأحوال، هل نرى في المحاكم، في

مسرح السياسة أو حتى في المحادثات البسيطة من يهتم بتحليل أفكار العدالة القانون، الجريمة.. الخ؟ إن هذا يمكن أن يحدث استثناء، ولكن عادة نكتفي بالكشف عن الوقائع، بالاحتجاج أو الاعتراض عليها، بالبحث للبرهنة عليها أو ضدها، بصياغة فرضيات حول الكيفية الممكنة التي تمت وفقاً لها الأحداث حول مقاصد المذنب المفترض، لكي يصدر الحكم في نهاية المطاف متخذاً مرجعاً فكرة العدالة التي هي نفسها ظلت خلال ذلك في الظل. باختصار مفهوم العدالة والظلم ينتميان لهذا النوع من الأفكار والتي أما بسبب الاستسهال أو الاتفاق أو تأدباً نتفادى وضعها موضع سؤال، مفترضين بذلك أن كل منا يفهمهما بوضوح، حتى لو ظلت هذه الواقعة المثيرة للغضب قائمة حيث الناس يتخاصمون ويتجادلون بدون انقطاع حول ما يرونه عدلاً أو ظلماً، مبررين بهذا الشك في أن الخلل يكون هنا في غموض وعدم كمال هذه الأفكار نفسها وليس فقط في ملاحظة وتفسير "وقائع المسلم بملاءمتها.

تحليل فكرة كهذه لا يمكن أن ينطلق من تعريف معد صراحة في الرأي العام، حيث أنه وإنْ كان معتاداً طرح الأسئلة حول ما هو عدل أو ظلم إلاّ أن الانتباه لا يتوجه عموماً إلى معنى «العدل» أو «الظلم» ولكن يتوجه إلى ماهو عادل أو ظالم، أي إلى التصنيف المرغوب إجراءه للأشياء أو الأفعال حسب «الشعور الفطري» بالعدل أو بالظلم، بمعنى تصنيف الأشياء أو الأفعال وفق قيمة «العدل» أو «الظلم» وليس البحث في القيمة نفسها. في مثل هذه الأحوال يتوجب الكشف عن المعنى المعطى لهذه المصطلحات بواسطة فحص استخدامها، في الأحكام التي تجعلها تتدخل فيها. لكي نعرف إذن ما نعنيه عادة عندما نقول عن فعل إنه عادل أو ظالم فإننا نبدا بطرح بعض الأسئلة والتي فيها نعتقد إننا نصدر أحكامنا بثقة كاملة.

هكذا يقال تلقائياً أنه من الظلم أن نأخذ من الفقير ما كسبه من عمله، وأنه من الظلم معاقبة البريء، وأنه من العدل أن نجبر السارق على

إعادة ما سرقه. في مثل هذه الأحوال إذا تم التحقق من الوقائع فإن مشاعر العدالة فينا يمكن أن تنطق بدون تردد.

إلا أننا، ولأننا نحذر هذه المشاعر، والتي نريد وضعها موضع سؤال، فإننا نلاحظها في أمثلة حيث فشلت هذه المشاعر، لكي نرى على الأقل حالياً ما هي عيوبها. إذ ليس من الصعب إيجاد أوضاع والتي فيها مشاعر الناس عن العدالة تتناقض وتختلف فيما هو عدل أو ظلم، وحيث فحص الوقائع لا ينجح في خلق أي قاعدة للاتفاق.

مثلاً بخصوص حرب ما. كيف نقرر ما هو عدل أو ظلم؟ بالنسبة لكل من البلدين المتحاربين فإن كل منهما يرى أن عمله هو العدل بينما يعتبر الخصم عادة معتدياً أو خاطئاً، بالنسبة للشهود خارج المتحاربين فإن التصورات والمشاعر تتنوع حسب الظروف فتظهر محاكمات عدة ومتنوعة وفي أماكن عدة ومتنوعة وأوقات مختلفة تحاكم أفعال الحرب دون أن تتفق الأحكام. حرب فيتنام، غزو افغانستان، حرب المالوين، لكي نحصر انتباهنا فقط في بعض الصراعات الحديثة، اثارت ردود أفعال ساخنة. وولدت مشاعر باللاعدالة عند البعض دون أن تهتز قناعة الآخرين المسؤولين من الأطراف المختلفة بأنهم في الطريق الصحيح. تبودلت الاتهامات، والجدل حتي في داخل بعض البلدان المعنية، ولكن مع ذلك هل تم تبرير أي من المشاعر المتناقضة؟

نفس المشكل يطرح في محاكمات مجرمي الحرب، لأنه هل يجب أن نسلم بأن كل جنود الجيش المعادي قد ارتكبوا جرائم حرب في قتالهم وقتلهم الآخرين في سبيل بلادهم؟ والتي اعتبرت قضيتها غير عادلة بالنسبة للمنتصر؟ هل نحصر التهمة في الجماعة التي قتلت عدداً أكبر؟ أم في أولئك الذين تلذذوا بالقتل، أم في أولئك الذين لم يقتلوا فقط تنفيذاً للأوامر ولكنهم أمروا بالقتل؟ أم أولئك الذين قتلوا بدون مبرر أو بشكل لا إنساني..؟ الخ. يوجد هنا خط متصل والذي يربط الجندي المفترض براءته «الجندي الطيب كطبيب والذي يعالج القتلة» مع المجرمين الذين

بالنسبة لهم تكون الحرب فرصة إرواء غرائزهم الدموية، ولكن كيف نبرر الحدود المفترضة بين هؤلاء وأولئك، بين البراءة والذنوب إذا كان إجراماً أن نأمر بشيء ما اليس أيضاً مذنباً ذلك الذي ينفذ الأمر؟! وفي حرب ما، ماهي المجازر المبررة وما هو القتل بدون مبرر؟ من وجهة نظر معينة اليس كل فعل يرهب العدو ويقضي عليه هو فعل مفيد؟ بينما من وجهة نظر أخرى ـ كل الحرب ـ ومعها كل ما يجعلها ممكنة ألا يجب أعتبارها ضارة وبدون فائدة للإنسانية؟ بدون شك بين الطرفين يمكن أن نتخيل أن هناك مجال لرسم خط فاصل يمكنه أن يرضي المشاعر، ولكن هل هذا صحيح؟ هكذا أين نرسم الحدود بين هذين النوعين من مرتكبي المجازر الواسعة: بين الجنود المفترض براءتهم والذين ضربوا هيروشيما بالقنبلة، وتلك في دريد أو في كولونيا والمسؤولين في معسكرات الإبادة النازية، بين أولئك الذين خططوا للمجازر من سياسيين وعلماء وتقنيين عسكريين؟ وفي عدم اليقين الذي أوصلنا إليه حكمنا التلقائي فإن محاكمة البعض وترك البعض الآخر هل ستكون عادلة أم ظالمة؟!

حالة الإرهاب لها سمات مماثلة، وإن كانت خاصة بهذا الشكل من العنف، الكودسيكيين، الحزب الجمهوري الإيرلندي، الفلسطينيين الأرمن، حركات الاحتجاج الجذري مثل الألوية الحمراء وآخرون الذين يفجِّرون القنابل قاتلة من يختارونهم أو لمجرد صدفة وجودهم في مكان الانفجار، وهذا غالباً ليس هدفهم بل لكي يجذبوا انتباه الجمهور لما يعتقدونه حقوقهم الشرعية، سواء في الاستقلال أو المطالبة بأرضهم أو بوضعيته سياسية اجتماعية أكثر عدلاً أو للتعويض عن ظلم أصابهم. بواسطة هذه المطالب فإنهم يهدفون إلى تمييز أنفسهم عن المجرمين، وهم بهذا يضعون المشاعر العفوية عن العدالة في حيرة، نحوهم ذلك اليس من أجل العدالة يقاتلون من أجل إجبار الآخرين على أن يدركوا كم قضيتهم عادلة؟ مع ذلك فإن فعالهم هي من نمط الأفعال المصنفة على أنها أفعال إجرامية، أين تكون إذن العدالة؟ هل في الحكم الذي يندد بالإرهابيين على أنهم مجرمين؟ أم هي في أعمالهم التي هي في سبيل القضية النبيلة

التي يتبنونها؟ إن حس العدالة عندنا يقع في مأزق، وهو أيضاً في مأزق أكثر عمومية فيما يتعلق بالمصادمات والتوقيفات والأحكام المرتبطة بمظاهرات الشوارع.

مثل آخر حساس أيضاً: انه محاكمة الممتنعين عن الحرب أو أداء الخدمة العسكرية، ذلك لأنه هل من العدالة إعفاء بعض المواطنين من السلاح للدفاع عن بلادهم بعذر حساسية ضمائرهم ضد الحرب والقتل؟ ولكن من ناحية أخرى هل من العدل ارغام شخص على القتل في الوقت الذي فيه ضميره يجعله على يقين أن هذا من الجرائم الأشد خطورة؟ كيف نحسم الأمر بين هذين المطلبين الدفاع عن الوطن من ناحية ومن ناحية أخرى رفض القتل؟ كيف نقرر مشاعرنا عن العدالة عندما يتعلق الأمر بمحاكمة شخص يرفض واجب معترف به باسم واجب آخر يفرضه عليه ضميره؟! والحيرة هي نفسها في مواجهة مشكلة الإجهاض: هل من العدالة أن نجبر امرأة على التخلي عن السيادة على جسدها بخصوص تطور فيزيقي يخصها هي أولاً؟ ولكن من جهة أخرى هل نستطيع ترك الحرية لها لقتل ـ ربما ـ موجود إنساني مقبل؟

وهناك حقل واسع من النقاش حول مفهوم العدالة وهو ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية أو التوزيعية، أنه من الدائم في المحاجات السياسية التنديد بلا عدالة مجتمعاتنا من أجل المطالبة بالاصلاح أو الثورة. إذن هل مايبدو عدلاً وفق أخلاقنا، قوانيننا، محاكمنا يمكن أن يكون في نهاية المطاف ظلماً على ضوء حقيقة أو عدالة أسمى؟ مثلاً المجتمعات الغربية تقبل توزيعاً معيناً للثروة بواسطة مؤسسة الإرث (الوراثة) وفق هذا النظام ذلك الذي يرث ثروة يصير لها مالكاً شرعياً حتى أنه يصير من الظلم أخذها منه بدون موافقته، مع ذلك إذا كان صحيحاً أيضاً أ ن العدالة الاجتماعية تتطلب توزيعاً اخراً للثروة (من أجل تأسيس، مثلاً، نوع من المساواة في الفرص للجميع في بداية السباق للنجاح)، عندئذ الثروة المتحصل عليها بالوراثة تكون في نهاية المطاف قد تحصل عليها الوارث ظلماً، إنها إذن عدل من ناحية وظلم من ناحية أخرى أن يحتفظ الوارث بما

ورث ولكن كيف نقرر؟ بالرجوع ببساطة إلى حس العدالة عند كل منا الا يحتمل مخاطرة أنه يعكس فقط مصالحنا الخاصة؟!

وأخيراً إذا كانت مؤسساتنا تهتز عندما يتعلق الأمر بتقرير العدالة بين الناس، ألا تصاب بالضياع عندما يتعلق الأمر بعلاقات تمس موجودات أخرى؟ فأين هي العدالة في العلاقات بين الإنسان والحيوان؟ مثلاً في مصارعة الثيران، المصارعون يواجهون الثيران وفق قواعد معينة، مع أنها تحتمل بعض المخاطر بالنسبة للإنسان لكنها تعطيه امتيازاً حاسماً على الحيوان، هل نقول إذن أن هذه المعارك غير عادلة بالنسبة للثيران، أو أنها عادلة لأن الإنسان يساوي أكثر من الحيوان؟ أو نذهب ببساطة إلى أنه ليس من العدل تعذيب الحيوانات لمجرد التسلية.

المشاعر تختلف نحو هذا بشكل واسع من منطقة إلى أخرى، ونفس النوع من الأسئلة يطرح نفسه أيضاً بخصوص سلوك الحيوانات فيما بينها، هل من العدل أن القط يقتل العصافير، والصقر يقتل الدجاج، وكلب البحر يمزق صغار الدنفير؟ وأيضاً ماذا نقول عن أفعال الطبيعة نفسها، هل من العدل أن هزة أرضية تدمر مدينة مع كل الأبرياء الذين تحطمهم وتخنقهم تحت الأنقاض؟ أو أن عاصفة تغرق صيادين مسالمين ركبوا البحر يطلبون معاشهم؟ باختصار هل ثمة معنى في اتهام الطبيعة بأنها غير عادلة؟ قد تذهب إلى هذا بعض المشاعر، بينما الفكرة نفسها تثير الضحك عن آخرين هل يمكن اتهام القدر وأن نتصور ما يسمى ظلم الاقدار عندما العادل أو البريء يظل معدماً يتضرر جوعاً بعد أن اناخت عليه الأقدار بكل المآسي، بينما المجرمون وأهل السوء يزدهرون يعيشون في رفاهية ويحاطون أحياناً بالتقدير العام؟ كيف نعرف هنا من هو على حق، أولئك الذين يعلنون تنديدهم ويدعون إلى عدالة مطلقة والتي أمامها يتوجب على الطبيعة وعلى القدر أن يتحملا مسؤوليتهما؟ أم أولئك الذين يتكيفون مع الواقع ومع القدر كوقائع قصوى ومحايدة بالنسبة لأفكارنا عن العدالة؟.

أنه من الواضح هنا أن جواب كل هذه الأسئلة لن يتأتى من معرفة

أفضل بالوقائع أو الأحداث وأسبابها، ذلك هل نعرف أفضل ماإذا كانت هذه الكارثة عادلة أو غير عادلة عندما نتمكن من تفسير آليات حددتها؟ لأننا عندئذ سوف نتساءل هذه الآليات والأسباب التي أدت إلى حدوثها هل هي بدورها عادلة؟.

[3]

إن السلسلة السابقة من الأمثلة تبين حدود حسنا الحدسي لما تعنيه العدالة، ولكي نحلل هذه الفكرة ـ العدالة ـ سوف نرجع بالعكس إلى الأمثلة التي يبدو أنها لا تطرح أي مشكلة أمام فهمنا التلقائي أو العفوي. هكذا مثلاً شخص ما ينتهي من القيام بعمله كما يجب، ويُعْطى أجرته عما قام به، ونحن نقول بدون تردد أن هذا عدل، بينما نحكم جماعياً بأنه غير عادل إذا لم يمنح أجرته، أو أيضاً قاتل يقبض عليه بعد أن أرعب مدينة بأسرها وخلف موتى وعدة ضحايا. يحكم عليه بأقصى عقوبة ممكنة ـ لنسلم بأن هذه العقوبة هي السجن المؤبد لكي لا ندخل في نقاش حول شرعية عقوبة الاعدام ـ هنا أيضاً نحن نقدر أن هذه العقوبة عادلة، بينما العقوبة كانت ستبدو لنا غير عادلة لو حكم عليه بالبراءة لأنه ابن أحد الأعيان مثلاً.

والآن كيف نبرر هذه الأحكام وفقاً لمبادىء لا تبتعد كثيراً عن حس العدالة فينا؟ يمكننا مثلاً أن نلاحظ تماثلاً في الحالتين: حيث أن العامل حصل على أُجرته، والقاتل عوقب على جرائمه، كلاهما يستحق: أحدهما أجرته والأخر عقوبته، إنه إذن من العدل أن يحصل كل على مايستحقه، وبمعنى آخر العامل يستحق أجرته لأنه انجز ما يتوجب عليه انجازه للحصول على أجرته لدرجة أن الأجرة صارت حقاً له. ولهذا فإن فعل صاحب العمل يكون عادلاً حيث أنه أعطى لصاحب الحق حقه. وهذا يبدو واضحاً، ولكن هذا التفسير هل يصلح أيضاً وبنفس الطريقة للانطباق على المثل الثاني؟ ايمكننا القول أن القاتل استحق عقوبته كما استحق العامل أجرته؟ باختصار هل القاتل أيضاً انجز ما يتوجب عليه لكي يعاقب ولتصير

عقوبته حقاً له؟ بمعنى من المعاني نعم، وذلك بالقدر الذي فيه ما يستحق لشخص هو ما يعود عليه، لأننا نقول بالضبط عن ذلك الذي عوقب أنه استحق ذلك جداً. وفي معنى آخر، مع ذلك نحن نتردد في جعل معنى هذه التعابير في الحالتين في هوية واحدة، لأنه فيما يتعلق بالقاتل هناك بعض السخرية في قولنا أن العقوبة عائد بالنسبة له، وأنها حقه، وانه يستحق هذا، لأن مفهوم الاستحقاق يتضمن عادة معناً ايجابياً، بينما العقوبة بالعكس شر في ذاتها تكافىء شر آخر وهو الذي تمثله الجريمة، أن يكون الموقفان مختلفين في هذه النقطة فإن هذا ما نراه حيث أن العامل يمكنه فعلياً أن يطلب بالحاح الأجرة التي هي عائد له أو حقه، بينما القاتل لا يستطيع أن يطلب بالحاح وبنفس الطريقة عقوبته ـ ونحن لا نستطيع تخيل أن يقوم بذلك حتى لو حدث هذا واقعياً ـ وبشكل آخر إذا رفض صاحب العمل إعطاء العامل أجرته فإن العامل يستطيع التقدم بشكوى باعتبار ذلك ظلماً، ولكن القاتل إن لم يعاقب، فإنه لا يستطيع الشكوى من أي ظلم نحوه، بل نتوقع أن يكون شاكراً للقضاة الذين أظهروا تسامحاً نحو شخصه، العقوبة لا تبدو لنا عائدة إليه كما تعود الاجرة على صاحبها، مع ذلك لأن براءته لا تمثل ظلماً وقع عليه، فلماذا نشعر نحن بشكل عام بكثير من الأسى من مثل هذا الحكم على أنه ظلم؟ لكي نأخذ في الاعتبار هذه المشاعر، يجب أن نسلم باختلاف عميق بين الموقفين اللذين نظرنا إليهما من وجهة نظر المثل القائل «لكل حقه» «أو لكل وفق ما يستحقه» والذي يقع في الحرج في مواجهة مجرد التمييز بين العوائد الايجابية والعوائد السلبية، بين المكافأة والعقاب.

لنفترض إذن أنه يتوجب فعلياً أن نميز بين وضعين واللذين علاقتهما بفكرة العدالة لا يمكن ارجاعها إلى نفس الخط، حالة المكافأة لا تمثل مشكلة، ففيها ينطبق معنى العدالة الذي سبق توضيحه باعتباره عائد عادل، وبالتالي فإن حالة العقاب هي التي يجب فحصها لنجد لها حلاً.

لنفحص إذن ما هو الفرق بين حالة شخص ما والذي لا يحصل على المكافأة المتفق عليها، وحالة المذنب الذي لا يتكبد العقاب المتوقع. هذا

الاختلاف يمكن أن نعبر عنه بأنه في الحالة الأولى خدع الشخص بعدم منحه المكافأة المتفق عليها، أي أنه تكبد ضرراً. بينما في الحالة الثانية المجرم الذي يترك طليق السراح لا يتكبد أي ضرر. لنفترض الآن أن الظلم يعود إلى أن ضرر لحق بشخص ما. من البديهي أن أوضاع المكافأة وأوضاع العقاب لا تكون متطابقة، لأن استثناء شخص من العقاب لا يسبب له مظهرياً أي ضرر. في مثل هذه الشروط ولكي يمكن الاستمرار في هوية الظلم والضرر المتسبب فإننا يجب أن نبحث في مكان آخر لا عند المجرم، عن الضرر الذي نتج بفعل عدم معاقبته، إن الناس يمكنهم الشكوى من ترك المجرم أو السارق طليق السراح بينهم، هم الذين يمكنهم اتهام العدالة بأنها سببت لهم ضرراً بعدم قيامها بوظيفتها والتي هي حماية المجتمع بقمع الاتجاهات الإجرامية بواسطة العقاب، وبالتالي إذا كان صحيحاً إن إطلاق السراح ليس أبداً ظلماً لذلك الذي يستفيد منه، إلا أن هذا لايمنع أن يكون ظلماً لأولئك الذين يمسهم هذا الحكم، بهذه الطريقة يبدو أن بعض التطابق يمكن أن يتم بين الجزائين، الجزاء الايجابي والجزاء السلبي، وبالتالي يبدو تفسير واحد للعدالة قد أخذ يتجدد من جديد، يكفي أن نفحص في كل مرة الأشخاص الممكن تكبدهم الضرر من الفعل المأخوذ في الاعتبار. وبكل بساطة في حالة المكافأة الملغاة بدون سبب فإن الذي يتكبد الضرر هو الشخص الذي ينتظر الجزاء بينما في حالة العقاب المعلق بدون مبرر فإن الذي يتكبد الضرر هو طرف ثالث.

ولكي نتحقق من صلاحية أو ملاءمة هذه الهوية بين الظلم والضرر المتسبَّب فإننا نتفحص حالياً أوضاعاً معاكسة للسابقة وبمعنى من المعاني نستمر في الأخذ بفرضية أن الشخصين لا يحصلان على الجزاء المتوقع، ولكن نجعل الفرضية هذه المرة تبتعد عن المعتاد ليس بسبب عيب ولكن بسبب مبالغة، فنذهب إلى أن العامل يحصل على أكثر مما يستحق، والمجرم يحكم عليه بعقوبة قاسية أكثر مما يستحق «يحكم عليه مثلاً بالشنق في بلد لم تلغ فيه عقوبة الاعدام»، أننا نرى هنا أن المجرم هو

الذي يمكن أن يشكو من الضرر الذي يراه قد لحق به وليس العامل. هنا فقط، ولأول وهلة لا يكون التشابه كما كان عليه في حالة الجزاءات الملغاة أو المخفضة، لأنه، إن رأينا أن زيادة العقاب يمثل ظلماً في المقابل فإن الكرم في منح المكافأة أكثر ما هو واجب لا ينظر إليه على أنه ظلم.

في مثل هذه الشروط فإن المسألة يمكن أن تلخص في اللوحة التالية: بالنسبة للمكافأة بالنسبة للشخص المتحصل عليها تكون عادلة أولاً، مع أنها تشكل ضرراً إذا نزلت عن حدها الأدنى المسلَّم به وليس إذا زادت عن ذلك الحد. بينما بالنسبة للعقاب فإنه يجب أن يكون عادلاً بالنسبة للشخص المعاقب وبالنسبة للطرف الثالث المعنى بسلوك المعاقب الضار، لذلك وجب أن تكون بين حد أدنى وحد أعلى وإلا مثلت ضرراً سواء نحو هذا الطرف أو ذاك. هكذا يبدو الحكم المعتاد لمشاعرنا.

ولكن هذا الحكم الحدسي، والذي يقودنا حتى الآن، هل هو متسق وثابت؟ ما هي المبادىء والتي وفقاً لها يمكن أن يبرر هذا الاختلاف في المعاملة الجزائية الإيجابية والسلبية باختصار لماذا نحس عادة كظلم عقوبة مبالغ في قسوتها وليس الأجر المبالغ فيه؟ هل صحيح أن مصالح الطرف الثالث يمكن أن يلحقها الضرر بسبب عدم دقة الأحكام وليس بسبب الجزاء الإيجابي؟ إن شعورنا العفوي بالعدالة يمكن أن يجيب تقريباً على هذا النحو: الاتفاق الذي يحدد العقوبات يهدف إلى تشكيل وسط بين صالح المجتمع وصالح المجرم معاً، يشكل معه أي انحراف يمثل عسفاً شاذاً ويسبب الضرر لجانب أو لآخر، بينما العقد الذي بواسطته تتحدد الأجرة يجب أن يحمي العامل بأن يضمن له الحد الأدنى المسلَّم به، فإذا منح زيادة عن هذا الحد فإن هذه الزيادة لا تضر أحداً.

إلاّ أنّ مثل هذا التفسير يظل هشاً، لأنه توجد عدة أمثلة والتي فيها التمييز بين المكافأة والعقوبة ليس سهل الإدراك، هكذا الحال في العفو من عقوبة مقابل خدمات قدِمّت، إن المكافأة والعقوبة قد تم تبادلهما إحداهما مقابل الأخرى بشكل أن العدالة تقتضي أن نعزوا إليها نفس القيمة، ففي

أي قدر يمكن للمكافأة هنا أن تلحق الضرر بالمصالح العادلة للطرف الثالث؟ دون أن نلح على حالات نادرة لنأخذ المثل الشائع والمعتاد عن المكافأة التي يمكن أن تمثل عقوبة بالنسبة لآخرين بسبب طريقتها في إجراء بعض التوزيع الذي يخصها أيضاً، هكذا في عائلة حيث أعمال الأطفال تكافأ وفقاً لتعريفة مسلم بها، هل من العدل أن أحد الأطفال يحصل على أكثر بسبب تفضيله اعتباطياً من قِبَل الأبوين؟ يجب أن يكون الجواب بنعم إذا كان صحيحاً أنه لا يوجد حد أعلى للمكافأة العادلة ولكن يوجد فقط حد أدنى. إلا أن نفس المشاعر التي دفعتنا إلى طرح هذه القاعدة تدفعنا هنا إلى معارضتها معتبرين تلك المكافأة المجانية ظلماً، إن الأطفال الآخرين يتكبدون، بشكل غير مباشر، ضرراً، وبالتالي هناك ظلم قد لحق بهم، لأنه من الممكن أن يفسر الاختلاف في المعاملة بين الطفل المفضل من أبويه والآخرين على أنه يمثل لهم شكل من أشكال العقوبة غير المباشرة، وبمعنى آخر في حضور مثل هذا النوع من الأمثلة، فإن شعورنا بالعدالة يتطلب منا ألا نهمل مصالح الجماعة حتى في حالة المكافأة، وبالتالي ولكي نضع في الاعتبار مثل هذه الأحكام يجب أن نعدّل من القاعدة السابقة وذلك بأن نضيف إليها تماماً مثلما يحدث في حالة العقوبة فإن المكافأة المنحرفة عن الاعتيادي يمكن أن تمثل أيضاً ضرراً نحو طرف ثالث، وإن كان العدل يبدو هنا مفهوماً أيضاً على أنه ما بين حد أعلى وحد أدنى مسلم به.

لنلاحظ أن هذا التصحيح الذي أوردناه يبدو مرحباً به من قبل عقلنا، والذي يرضيه أكثر قاعدة موحدة والتي فيها المكافأة والعقوبة يتخذان أوضاعاً متطابقة. في الواقع إذا كان طرف ثالث يمكنه أن يتكبد ضرراً بسبب مكافأة، عندئذ يكون ممكناً أن نعيد صياغة القاعدة الحدسية المتعلقة بالعدالة على النحو التالي: الجزاء يكون عادلاً عندما يقع بين حد أعلى وحد أدنى مسلم به، وغير هذا يصير ظلماً سواء نحو الشخص المجازى أو نحو طرف ثابت.

إلا أن اللذة العقلية لا تمنع أن نفس الشعور الذي يدفعنا نحو هذا الأسلوب للحكم في بعض المواقف، يدفعنا أيضاً نحو قاعدة أخرى في حالات أخرى: إذن كيف نختار الآن ونحن مستمرون في اتباع حدسنا؟ كيف نقيم هرمية بين نموذج العامل ونموذج الأطفال في عائلة، إذا تمسكنا بالشعور الأول يتوجب علينا أن نوافق على كل الامتيازات بالقدر الذي فيه لا تضر مباشرة بالحقوق الصريحة للآخرين، وإذا أخذنا بالثاني فإنه يتوجب علينا ـ احتراماً لمنطق المطابقة التامة للقاعدة الثانية ـ أن ننّدد بأي منحة مجانية وكل إحسان مهما كان على أنه ظلم. هكذا إذن يقع الحدس في مأزق: اما أنه يعلن الحرب ضد الامتيازات ولكن مستخدماً حججاً ترغم على التنديد أيضاً بالكرم الخاص أو المجاني، أو أنه يبيح الاشادة بالكرم الفردي المجاني ولكن بثمن وجوب تبرير التوزيع الاعتباطي للخيرات. إن الشعور ينتهي هنا إلى أنه يتمزق ذاتياً، كما يحدث فعلياً في الصراع بين انصار الحرية الفردية والتوزيع المخطط، باسم العدالة التي يعلنها كل منهما.

لأن الوضوح الظاهري للقاعدة الثانية ناتج من جودة تناسقها لا يجب أن توهمنا ونتخذها كدليل عن تصور أكثر اتساقاً للعدالة، ذلك لأنه ليس أقل سهولة أن نحصل على تناسق مماثل بتبسيط القاعدة الأولى في معنى آخر. في الواقع إذا كان كما هو الحال في المرحلة السابقة من التحليل، بدلاً من الأخذ بالاعتبار أن الصفة عدل أو ظلم بفعل ما يمكن أن تكون لها علاقة أو تمس طرف ثالث أو الجماعة، فإننا نفترض بالعكس أن المعنى مباشرة فقط هو الذي يهمنا في كل الأحوال، عندئذ يتبع ببساطة أنه في حالة العقاب كما في حالة الثواب ليس هناك إلا حد واحد، وهو الحد الذي يهدف إلى حماية المعنى مباشرة، صحيح في هذه الفرضية، يصير عدلاً أن يترك المجرمون طليقي السراح، ولكن بفضل مثل هذا التفسير أيضاً يبدو عدلاً العفو عن محكوم عليه، والمبدأ الذي وفقاً له الشك يجب أن يكون في صالح المتهم يجد تبريره أيضاً، وفقاً للفكرة القائلة أن العقوبة لا يجب أبداً أن تشكل ضرراً إلا للشخص الذي تنزل به. من هذا المنظور

يكون ممكناً في نهاية المطاف أن تظل عادلاً دون أن تحكم على أي شخص وأن تكافىء دائماً أكثر مما هو مستحق، باختصار العفو والإحسان يصيران ـ إنْ لم يكونا المبدأين الوحيدين للعدالة. فعلى الأقل الأكثر موثوقية في مبادئها. وهكذا العدالة والمغفرة الإلهية لا يتصالحان إلا في هذا التصور لحكم لا يأخذ في الاعتبار إلا الشخص المعني مباشرة.

هاهو إذن توجه ثالث لشعور العدالة والذي لا تنقصه الجاذبية والذي لا يأتي ليوفق بين الاثنين الأخرين. ولكنه يأتي ليضيف إلى التمزق.

كل هذه التعريفات لها نسبياً تماسكها المباشر، ومعقوليتها أيضاً، وتجاربها المتميزة. في نفس الوقت لها أيضاً حالاتها الإشكالية التي يبدو أنها تبرر المشاعر المتناقضة، من المستحيل الآن الخروج من هذه الانقسامات دون أن نترك أيضاً هذا المستوى من التحليل الذي تركنا فيه أنفسنا نقاد بحس العدالة فينا.

[4]

مع ذلك من الممكن أن نتابع تحليلنا بالعودة على النتائج المتحصل عليها في القسم الأول. وكما أن الفحص الحدسي قادنا إلى كثرة من الطرق المتعارضة في فهم العدالة، والتي بينها يستحيل الاختيار وذلك لأن نفس الأسباب التي ترجح أحد الفروع يمكن أيضاً أن ترجح الأخريات. فلنتوجه إلى العنصر المشترك فيها جميعاً، لكي نخضع للنقد الحكم المسبق الذي نقوم عليه جميعاً. وهذا الحكم المسبق المشترك، أو الفرضية المشتركة هو الفكرة التي مؤداها أن العدالة يمكن أن تفهم على أنها نقيض الظلم باعتبار هذا ـ الظلم ـ يعني في الواقع أن ضرر لحق بشخص ما، ولكن ما هو الضرر، ماذا يعني الأداء؟

في أمثلتنا العامل المحروم من أجرته يكون متضرراً، القاتل الذي حكم عليه بعقوبة شديدة القسوة يتكبد ضرراً، ربما مثل الأطفال غير المفضلين، أو سكان المدينة التي يترك فيها القاتل طليق السراح. في كل

هذه الحالات نعني أولا أن هؤلاء الأشخاص يتكبدون خسارة، ولكن هذه الخاصية تظل غير كافية، لأن كل الخسائر لا تمثل أضراراً، حتى لو كانت اللغة تسبب خلطاً بين معاني هذه الكلمات، إننا نقول أيضا عن ذلك الذي كُسِرَتْ رجله في حادث تزحلق على الجليد أنه تكبد خسارة، والفرق لا يكمن في الصفة العرضية أو المقصودة، ولا في غياب أو حضور تدخل إنساني، لأن الملاكمين يريدون ضرب بعضهم البعض ويسببون لبعضهم البعض أذىً كبيراً. ولكنهم لا يسببون لبعضهم ضرراً، ولهذا لا يمكن للملاكم أن يتقدم بالشكوى لما لحق به على الحلبة، وليس أكثر من ذلك عندما يؤدي السجين عقوبة عادلة. إن الضرر يتضمن عنصراً اضافياً أكثر من مجرد الخسارة حتى لو حدثت الخسارة عن تعمد وقصد، لكي يكون هناك ظلم أو ضرر يجب ـ بشكل من الأشكال ـ أن الجرح يذهب أبعد من الشخص وممتلكاته وأن يمس أيضاً حقه أو حقوقه وهكذا لأن العامل له حق في الأجرة المتفق عليها يكون حرمانه منها ظلماً، ذلك لأن كل ضرر يستند بالضبط إلى حق والذي يجعل المتضرر يحتفظ بحق طلب التعويض عن الأذى الذي تكبده وبالتالي فإن فكرة العدالة أيضاً تستند إلى هذه الحقوق.

لنلاحظ على كل حال، فيما يتعلق باستخدام مصطلح العدالة بعض التحديدات، ذلك لأننا نتردد في أن نسمي عدلاً كل فعل يخدم حقوق الآخر، مثلاً أن نمر بجانب أحد الناس دون أن نسرق منه أو نصدمه، مثل هذا الاحترام يبدو ببساطة عادياً، مع أن هذا الامتناع في معنى من المعاني يكون عادلاً. إننا نحتفظ بمصطلح عدالة لوصف الافعال التي علاقتها بالعدالة أكثر حساسية، هكذا نتحدث عن عدالة بخصوص حكم يصدره قاضٍ، بخصوص الجهود المنجزة لمنع شخص ما من الحاق الضرر بالآخرين، بخصوص تحكيم موضوعي، بخصوص تعويض حيادي، أو عن محاولة اصلاح الأضرار، كل أشكال الأفعال التي تهدف إلى تفادي الظلم أو إعادة الحقوق إلى الضحايا من أولئك الذين انتهكوها. وبهذه الروح نسمي «العدالة» مجموع المؤسسات التي تستهدف السهر على أن حقوق السكان في بلد ما تكون قائمة ومحترمة.

ماذا يعني إذن مفهوم الحق؟

في غالب الأحيان نحن نلجأ إلى هذه الفكرة عندما يتعلق الأمر بملكية الأشياء، أو فيما يتعلق بما يجب علينا فعله، في مطالبنا أو في تبرير أفعالنا، الرجوع إلى الحقوق يمثل في الواقع شكل من التبرير الأقصى لأفعالنا ومطالبنا «تريد مني أن اطفىء سيجارتي، ولكننا في عربة المدخنين، من حقي أن أدخن!» أو «أنك تدين لي بهذا الأجر. . إنه من حقي» هكذا الحق يمثل مرجعاً لكي يبرر توقعات معينة متعلقة بالواقع إننا نستعمله لكي نفتح أمامنا مجالات فعل اجتماعية، ولكي نطلب أفعالاً معينة، أو سلوك معين من الآخرين، بهذه الطريقة فإن للحقوق علاقة بالأشياء العينية مع بقائها متميزة عنها، إنها تؤثر في الواقع وتتأثر به، مع ذلك دون أن تتكبد نفس المصير الذي للأشياء الواقعية التي ترتبط بها، هكذا إذا سرق أحدهم دراجتي فإني أحرم منها، ولكن مع ذلك احتفظ بحق ملكيتها، وإذا كنت بفقدي الأشياء والشيء لا أفقد معه حقي في هذه الأشياء أو في هذا الشيء، فإن هذا هو بالضبط الاختلاف الذي أدخلته السرقة بين حقي والواقع والذي يجعل الخسارة المتكبدة هي أيضاً ضرر، وبالعكس فإنه من العدل أن ترجع لي دراجتي حتى يمكن لحقي وللواقع أن يتطابقا ومن هنا صح القول أن القوة لا تخلق حقاً ولا تسلب حقاً قد تسلب أرضاً أشياء، قد تحدث هوة بين الواقع والحق ولكن الحق يظل على الأشياء، أو على الأرض لمن له الحق حتى وإن كانت واقعياً ليست في حوزته.

الحق بالتالي له هذه الخاصية المهمة والملحوظة بوضوح وهي أنه يمثل نظام أكثر ديمومة من العلاقات العينية بين الأفراد والأشياء دون أن يكون غريباً عنها تماماً. أكثر من ذلك فإن الحق يتشكل على أنه مطلب موجّه للناس أن يجعلوا النظام الواقعي يتطابق مع الحق، أن ترجع الدراجة لمالكها وأن ترجع الأرض لأهلها، فإذا لم يقض على الاختلاف بين علاقات الواقع والحق نتج عن ذلك الظلم، فالظلم هو من هذه الناحية

تناقض بين علاقات الواقع والحق. في مثل هذه الشروط عالم الحق يبدو وكأنه نظام مثالي يعمل كنموذج للعالم العيني الذي نعيش فيه، إنه المثال الذي يرتبط به نظام الواقع عندما يكون هذا عادلاً، وينحرف عنه عندما يكون ظالماً. هكذا عالم الحقوق يمثل عالم أفكار محددة النظام المطلوب ليستخدم كمواصفات لكي نقيس عليها أو نحكم بها على العلاقات العينية التي توجد بيننا. في تصور حكم كهذا، فإن الأشياء تخرج من النظام الاعتيادي حالما تصير من النظام المثالي المحدَّد بواسطة الحق، ولهذا السبب فإن هذا يمثل التبرير الذي نلجأ إليه في دعم مطالبنا من أجل إقامة هذا النظام العادل أو الحفاظ عليه، كل عدالة أليست في الواقع الجهد المبذول لكي نتوصل إلى تطابق هذين النظامين. الواقعي والمثالي، نظام الواقع ونظام الحق؟!

ولكن ما هو هذا النظام المثالي الذي يكوِّن عالم الحق؟ ايتعلق الأمر ببساطة بعالم مثالي تدفعنا رغباتنا إلى تخيله؟ ولكن في مثل هذه الحالة تكون الحقوق متنوعة قدر تنوع رغبات الناس لدرجة أنها لا تستطيع أن تكون مرجعاً أو مبرراً نهائياً في حل خلافاتنا، ولا يفيد شيئاً جعلها تتفق أو جعل عالم الواقع يتفق مع عالم الحق، هذا إن كان أساساً ممكناً نظراً لتنوع الحقوق قدر تنوع رغبات الناس. في الواقع في حالة أن كل شخص ينظر إلى الحق وفقاً للفكرة التي يكونها شخصياً عن النظام الأفضل، يصير لكل الحق الذي يعارض به حق الآخرين من أجل تبرير وقائعه ورغباته. هكذا سارق الدراجة يرد على دعواتي إعادة الدراجة لي بأن لديه فيها الحق أيضاً بعذر مثلاً أني إذا كنت قد اشتريتها فذالك لأني أكثر ثراء منه، وأنه في حاجة إليها أكثر مني للذهاب إلى العمل بينما استخدمها أنا للنزهة أو الرياضة، وإذن له حق الاستيلاء عليها، وأن مجموعة من الناس تكبدت الظلم والاضطهاد في بلد ما استولت على أرض أخرى مدعية بذلك حماية نفسها من الظلم والاضطهاد، بحجة أن ثمة فراغ سكاني أو أن سكان الأرض المستولى عليها لا يواجهون الظلم والاضطهاد أو بحجة حق ديني، أن سارق الدراجة ومغتصب الأرض يدعيان حق الاستيلاء على غنيمتهما

لأنهما هكذا يتمثلان النظام الاعتيادي أو العادل للأشياء. في مثل هذه المواقف إذا لم يكن لدى ما أعارض به إلا تصوري الخاص للنظام المثالي أو العادل. وإذا كان كل حقي يقوم في هذا المثال، فإنه ينتج أن ادعائي الملكية الفعلية للدراجة لا يجد تبريراً أكثر مما يملكه هو ـ سارق الدراجة ـ يتوجب على أن اقنعه أن النظام الذي فيه الملكية تنتقل بعقد تجاري أفضل من ذلك الذي تتنوع فيه مباشرة وفق الحاجات التي يعبر عنها فعل الملكية، وأنه إن لم يحترم هذا فإن اخراً سوف يسرق منه ما سرقه محتجاً بنفس المبررات وإذا لم انجح في هذا فإن حقوقنا تظل مختلفة متناقضة غير قابلة للتوفيق بينها، وبمعنى آخر من أجل الرجوع إلى الحق بشكل يستطيع تكوين تبرير فعال، فإنه يجب أن يكون الحق أكثر من مجرد مثال ذاتي عن نظام أفضل للأشياء.

هذا العنصر الإضافي والأساسي في تعريف الحق من الأفضل البحث عنه فيما ينقص مثال محض لكي يفرض نظامه على الجماعة، وبكلمات أخرى، يجب أن يتضمن الحق خاصيته والتي بها يستطيع فرض نفسه ويحصل على اعتراف كل أعضاء المجتمع به، يجب أن يمثل صفة لنظام ليس طوعياً فقط ولكن أيضاً إجبارياً على هذا النحو فقط، إذا كان الحق الذي يرجع إليه كل شخص إجبارياً، فإن على السارق مثلاً أن يرجع أيضاً إلى نفس الحق الذي يرجع إليه مالك الدراجة، وينتهي هكذا بأن يُقر بحق المالك «الشرعي» في أن يتصرف في ملكيته حسب إرادته.

ولكن أين يكمن هذا الاجبار؟ إذا كان يكمن في الحق نفسه باعتباره مثالاً، فإنه يتوجب دائماً علينا في احتجاجاتنا وخلافاتنا مع الآخرين ألا نرجع فقط إلى حقوق، ولكن البرهنة أيضاً على أن مانعتبره كذلك هو حقاً النظام الأمثل الذي يحمل في ذاته الإلزام المحايد والمفترض أنه يجبر كل الناس على الاقرار به. بمعنى آخر يجب أن نبدل في كل مرة على أن الحقوق التي نرجع إليها ليست مثل اعتباطية كاوهام متولدة عن رغباتنا.

ربما يعتقد البعض هنا وجود الحل في تدخل العقل، ذلك أليس العقل هو الملكة نفسها التي تدخل أو تكشف عن الضرورة في نظام الأشياء؟ الفرضية مغرية لأنها تسمح لنا بأن نعثر في ذاتنا أو في الفكرة نفسها على السبب الذي بواسطته هذه الفكرة تلزم الآخرين أيضاً، لكن هذا التفسير يفترض أن يكون العقل كلياً، وأنه يفرض فعلياً نفس الضرورات المثالية على الجميع، وبمعنى من المعاني يبدو أن بعض الحقائق المجردة مثل حقائق الرياضيات تؤكد هذه النظرة، أن نتيجة جمع رقمين معطيين تبدو الزامية بسبب واحد وهو العقل، إننا لا نقبل هنا أن الناس يقررون النتيجة اعتباطياً. إذا كانت الحقوق يمكن أن تبرر بالعقل فقط كما يبدو عليه الحال في الرياضيات، فإنه يكفي في كل الخلافات حول ما هو الحق أن نأخذ في حساب النظام العادل كما يحدث عند الاعتراض على الحساب في مطعم أن نؤسس الحق على العقل وحده فإن هذا يدخلنا في وهم القسمة العادلة للحس العام بين الناس أكثر مما هي عليه في الواقع، باستثناء بعض المجالات المجردة والمحدود نسبياً كما هو الحال في بعض جوانب الرياضيات، فإن تفكير الناس يأخذ في الاختلاف حتى يصير تقريباً مقارباً لما عليه أذواقهم ولا يهمنا كثيراً بالنسبة لموضوعنا أن نعرف ماإذا كان هذا الاختلاف يرجع إلى أخطاء فقط، وإننا إذا اتبعنا بدقة فرضية العقل الكامل فإن كل الناس لا يصلون ربما إلى نفس النتيجة، لأن فعالية الحق يجب أن تظهر الآن في الممارسة العملية وليس في عالم مثالي من اناس عقلانيين تماماً أو ملائكة. إضافة إلى ذلك، وحتى هنا، فإن الأمر يستوجب أن نبين أن العقل لا يقتصر على إظهار الضرورة المحايدة لعالم الأفكار الخالصة، ولكنه يفرض أيضاً الزاماً بأن تتطابق الممارسة والواقع مع ذلك العالم الافتراضي للأفكار الضرورية. حتى إننا نكاد نعترف بأن فكرة تأسيس الالزام التابع من الحق على ضرورة محض عقلانية ليست إلا وهماً.

إذا كان الحق يلزم، فإنه يستوجب جهة حقيقية تُجبر على ذلك في العالم الحقيقي، وبمعنى آخر، يتضمن الحق وجود سلطة تختلف عن

العالم المثالي الذي يكونه الحق، والتي تفرض الاعتراف به. من ناحية أخرى، هذه السلطة لا يجب أن تكون مختلفة فقط عن العالم المثالي للحق نفسه، ولكنها يجب أن تكون خارج الخواص والأطراف التي يمكن أن ترجع إلى الحق في احتجاجاتها ونزاعاتها، وذلك لكي تستطيع فرض نفسها عليهم باعتبارها سلطة عامة، باختصار الصفة الإلزامية للحق تفترض سلطة أعلى من كل الأطراف المختلفة، وتفرض عليهم نظام معيّن على أنه النظام الذي يجب أن يكون أي على أنه الحق.

بعد هذا القول، من الممكن الآن أن نكمل تعريف العدالة بأن ندخل فيه نتيجة تحليل فكرة الحق. في الواقع، إذا كان الفعل العادل هو ذلك الذي لا يضر ولا يؤذي أحداً، فإنه أيضاً ذلك الذي يحترم حق كل إنسان، حتى أنه يحدد على أنه الفعل المتعلق بنظام مثالي إلزامي، والذي يفرض نفسه على أنه كذلك بواسطة سلطة عليا، أعلى من كل الأطراف المتورطة.

ولكن كيف هذا النظام المثالي للحق يفرض نفسه علينا؟ إذا كان الحق يرتبط بالالتزام باحترامه، يجب ليس فقط العقوبات من طرف سلطة عليا، ولكن أيضاً الوسيلة التي بواسطتها تبين هذه السلطة ما هو الحق الصالح للجميع، ونظراً لأن النظام الذي يحدده الحق هو مثالي، فإنه من الضروري أن يكون مشاراً إليه تحت شكل خاص مناسب لتوصيل الأفكار أو المعاني. ولكن مثل هذا النظام يعني صراحة عند العقول القادرة على إدراك الأفكار بواسطة اللغة ومحددة النموذج الذي يجب أن تكون عليه الأشياء والذي وفقاً له يجب التصرف والفعل، يمثل ما نسميه قاعدة أو قانوناً، أيضاً فإن الحق يُقدَّم إلينا ضرورة تحت شكل مجموع من القواعد والقوانين والتي تنص على ما يجب على الناس عمله، وما هي العلاقات التي يتوجب عليهم إقامتها والحفاظ عليها فيما بينهم ومع الأشياء.

آخذاً في الاعتبار هذا التدقيق، فإن تعريف العدالة يتخذ الآن الشكل الثاني: انه احترام الحق، أي تقييد الفعل بالقواعد أو القوانين

المفروضة من سلطة عليا، والتي تحدد مثال نظام من أجل إقامته والحفاظ عليه من قبل الناس، والذي يرتبط بهذه السلطة.

وإذا تساءلنا الآن ما هي هذه القوانين أو ما هي هذه السلطة العليا فإننا يجب أن نتوجه نحو العالم العيني الذي نعيش فيه لكي نبحث عنها. ذلك نظراً لأن وظيفتها هي بالضبط أن تظهر تجريبياً للناس وبوضوح يجعلهم لا يستطيعون إلا التعرف عليها ولكن هذه القوانين التي يتوجب علينا التعرف عليها هي أولاً قوانين البلد أو الدولة التي نعيش فيها، والسلطة هي سلطة الدولة والتي تسمى فيها بالضبط مؤسسة «العدالة».

[5]

بعد أن حللنا المنطق الباطن للأفكار الحاضرة مباشرة في تنوعات حدسنا والمتعلقة بطبيعة العدالة، فإننا نصل إلى تعريف يبدو واضحاً ومتخلصاً من الغموض الذي يُسَمِّم مشاعرنا العفوية، إلا أنه يتبقى علينا أن نضعه على محك المشاكل التي جعلت الفهم الحدسي غير ممكن، لكي نرى بأي قدر يمكنه أن يسند أدلته ويسمح أحياناً بإيجاد حل لهذه المشاكل.

لقد تساءلنا نحو من فعل ما يمكن أن يكون عادلاً أو غير عادل، وعُما إذا كان الشخص المعني مباشرة وحده المعنى أو إذا كان ثمة طرف ثالث معنياً أيضاً، أو حتى كل المجتمع يمكن أن يكون معنياً كذلك، ولكن عندما نتفحص تعريفنا الأخير مباشرة فإننا لا نجد فيه أية إجابة لهذه الأسئلة ذلك لأنه لا يشير حتى مجرد الإشارة إلى تلك السمة للعلاقة الخاصة بين الفعل العادل أو غير العادل وأشخاصاً محدّدين بدقة.

للوهلة الأولى هناك عيب في هذا التعريف، ذلك ليست العلاقة بأولئك الذين تكبدو ضرراً هي صفة أساسية في مفهوم الظلم انطلاقاً من الحق والعدالة؟ بدون شكل هذه العلاقة موجودة ويجب تفسيرها، ولكن هذا لا يستلزم أن تكون أساسية أو أولية، ربما تركيز الانتباه على هذ

العلاقة الظاهرية هو الذي يضلل الفهم العفوي للعدالة، لأنه في الواقع تطابق النظامين، نظام الحق ونظام الواقع يكفي تماماً لوصف العادل شريطة أن العدالة تهيمن بالنسبة لكل الناس طيلة الوقت الذي فيه الوقائع تتطابق مع الحق، أو أن جهاز العدالة يحافظ دائماً على هذا التطابق، ذلك فقط عندما هذان النظامان اللذان لم يعودا يتطابقان، بمعنى عندما تنتهك بعض الحقوق، يكون هناك ضرر وظلم، وحينئذ فقط يبدو أن الجميع ليس لهم نفس العلاقة بالعدل أو بالظلم. ولكن هذا الاختلاف ليس إلا نتيجة ثانوية، مسألة تتعلق بالراهن أكثر منها صفة أساسية في تركيب الموقف، في الواقع عندما تهيمن العدالة ربما لا يكون الجميع سعداء بنفس الدرجة في نظام الأشياء، إلا أنه لا أحد يمكنه شرعياً الشكوى، بالعكس في حالة الظلم فإن النظام الواقعي الجديد يضع الأفراد على مسافات غير متساوية من النظام العادل ويكون لهم مبرر للشكوى من هذه المسافة بين شروطهم الحقيقية وتلك التي يعزوها لهم الحق، عازلين هكذا تصورهم في إدراكهم للهوة بين الواقع والنظام العادل، ونتوصل من هذا أن الظلم ينزل بهم خصوصاً، وأنه يعنيهم بالدرجة الأولى، مع أن كل العلاقة بين العالمين متأثرة بهذا اللاتطابق في نقطة معينة.

هكذا في مثال السرقة، هناك حقاً «ظلم» بمعنى عام، بالقدر الذي فيه، بسبب السرقة، نظام الحق في العموم لم يحترم هنا، الانحراف الذي أدخلته السرقة بالنسبة للقانون العام الذي ينظم الملكية ويمنع السرقة يمس كل الناس، وحيث أن كل واحد له المصلحة في تحقيق العدالة، وهذا هو السبب الذي يؤدي بنا إلى عدم التخلي عادة عن الذي تضرر في مواجهة الضرر وحده، ولكننا نشعر حالاً إننا متضامنين معه، نساعده من أجل استعادة حقوقه أو دفع الضرر صحيح مع ذلك يظل الشخص المسروق منه هو الذي انتهك «حقه» لأن حقه في التصرف في أشيائه هو الذي تضرر بسبب السرقة، وأيضاً لأنه في هذه الحالة المعنى الأكثر مباشرة من الآخرين بهذا الخرق للقانون، ولهذا هناك ضرر تعرّض له. في الحقيقة إذا كان الانتهاك يمس القانون في عمومه فإن الخسارة تصيب خصوصاً بعض

الأشخاص، حتى إننا بإرجاع هذه الخسارة إلى صفاتها اللاشرعية يمكننا القول أن هناك ضرر أصاب هؤلاء الأشخاص، وأنهم تعرضوا للأذى في حقوقهم. مع ذلك لا يمكننا الاستخلاص من هذه الطريقة في التعبير أن الحقوق يمكن أن تكون أشياء يستطيع الإنسان امتلاكها خصوصياً مثلما يمتلك جسده مثلاً والتي لا تخص الآخرين مباشرة نظراً لأنه ـ بالعكس ـ الحقوق التي نعزوها لشخص ما هي في نفس الوقت تنظم سلوك الجميع أي تخص الجميع. هكذا إذا كان القانون يسمح للمالك أن يستعمل ممتلكاته كما يريد ـ بالطبع في حدود القانون ـ فإنه يمنع الآخرين في نفس الوقت من استعمالها دون موافقته، وفي معنى آخر شطري هذا الحق ـ ذلك الذي يخص المالك وذلك الذي يخص الآخرين ـ ليسا إلا وجهين لشيء واحد، بدون هذا كل حق خاص يتبخر حالا، لكن هذا التداخل أو التبعية الأساسية المتبادلة لحقوق كل أعضاء المجتمع تترتب عن واقعة أن الحق هو في ذاته شيء كلي بالنسبة للأشخاص الذين يحكمهم، ذلك لأنه يحدد نظام عام بين الأفراد أنفسهم ولأنه يمنحهم القواعد التي بموجبها يجب أن يتحقق هذا النظام، ولهذا فإن ما يسميه كل منا حقه ليس أبداً واقعاً يمكن عزله عن حق الآخرين كما لو كان كلٌ يملك حقه منفصلاً والتي مجموعها ـ مجموع الحقوق ـ بشكل حق الجميع. أن حقي ليس أبداً إلا الحق العام باعتباره ينظم ملكيتي أو الأشياء التي تخصني بشكل أكثر خصوصية، وأيضاً ممتلكاتي الا تخصني بفضل، بشكل من الأشكال، رباط طبيعي، وإن كان غامضاً، بيني وبينها أو بين حقي وأنا نفسي وممتلكاتي. بالعكس إذا كان شيء ما يخصني فذلك لأن القوانين التي تنظم ملكية الأشياء والتي تنطبق على الجميع عموماً، تطبق هنا بطريقة تجعلها تقيم رباطاً خاصاً بيني وبين بعض الأشياء، وأيضاً بالمعنى الدقيق للكلمة سرقة ما يخصني لا يمس فقط حقي، ولكن يمس كل الحق أو القانون بشكل عام. ولهذا من الممكن معاقبة السارق دون ارتكاب مظلمة في حقه، أي باحترام حقوقه أيضاً نظراً لأنها هي نفس حقوقي.

صحيح إننا عادة نتكلم عن حقوق في تصور مُعَيَّن للأشخاص

المعنيين، بينما نتحدث عن القانون بالمعنى الموضوعي للكلمة ولكن هذه الظاهرة يمكن فهمها أيضاً على أنها جزء من الوهم الذاتي الخاص بوجهة نظر الفهم الحدسي للعدالة، إننا نتجه إلى أن نرى في القانون سمة الإلزام الكلية في علاقاته الأمره، لأنه هو أمر السلطة، ونحن نرى في الحق مجال الحرية والامتياز الذي يحمله الينا النظام الشرعي، باعتبارنا نتخذه مرجعاً في مطالبنا، الانتباه إذن يتوجه نحو الالزام العام في الحالة الأولى، ونحو نتائجه بالنسبة لنا في الحالة الثانية، مع أنهما لا يكونان أبداً في الواقع إلا مظهرين لنفس الشيء.

لقد ظهر الآن أن مسألة المعرفة الدقيقة لمن هو معني بالظلم ليست ملائمة لتحديد أو تعريف العدالة، وأنها ـ أي المسألة ـ تأتي من فهم غامض لهذه الفكرة، والحق يقال، من حيث المبدأ، حيث أن كل ظلم يمس كل عضو في المجتمع الذي يقع فيه باعتباره يفسد النظام العادل ويخل بمرجعية الحق الذي يضمن الإطار الاجتماعي لحياة كل منا، يترتب عن هذا أن الظلم يعني كل واحد منا قدر الأهمية التي ينظر بها للعدالة في هذه الحالة، ولكن بما أن هذه «الاهمية» ذاتية وعرضية فإن درجاتها تبقى غريبة عن مفهوم العدالة بمعنى الكلمة في مثل هذه الشروط، الحجج التي تم إستخلاصها من ذلك التمييز الزائف بين المظالم التي تعنى أو لا تعني طرفاً ثالثاً تفقد كل قيمتها، ولا تستطيع دعم المواقف التي بدأت تتحدد من خلال الاجابات المتنوعة لهذه المشكلة، إن اللجوء إلى الشكل العيني الذي تتخذه العدالة في كل حالة هو الذي يجب أن يحدد العادل والظالم، وليس نظرية عامة عن العدالة باعتبارها كذلك. وهكذا أما أن القانون يضع حداً أعلى لأي جزاء، وعندئذ أجرة العامل التي تتجاوز هذا الحد الأعلى لا تكون عادلة، أو أنه لا يحدد إلا الالتزام باحترام الحد الأدنى المتفق عليه، وعندئذ ليس ظلماً أن يمنح العامل أكثر من أجرته. علماً بأن مقياس العدل والظلم ليس فيما يشعر به الأشخاص الذين يمسهم فعل ما، ولكن في القوانين التي تنظم أولاً هذا الفعل، ولنفس السبب هذه السمة لا يمكن أن تكون في مشاعر المراقبين، نظراً لأن فعالية اللجوء إلى القانون المكوّن

لفكرة العدالة تقوم في وجود سلطة خارجية عن الأشخاص القابلين للدخول في نزاع ما في وقت من الأوقات أي خارج المراقبين الخواص أيضا، وأيضاً لا يوجد في فكرة العدالة ـ باعتبارها كذلك ـ لا تنديد ولا تأييد للامتيازات ولا الزام بالأخذ بعين الاعتبار مشاعر اؤلئك الذين يعتقدون أنهم تضرروا دون امكانية الرجوع إلى حق عيني يدعم مشاعرهم، وليس فيها على العموم أي محتوى محدَّد للنظام المطلوب احترامه، نظراً لأن العدالة ليست إلا التوافق مع الحق أو مع القانون، ولهذا فإن هذا الحق وحده أو هذا القانون هو الذي يمكنه أن يحدد ما هو ذلك النظام وأيضاً ما إذا كانت الامتيازات عادلة أم لا، وما إذا كانت شكوى جهة أو طرف شرعية أم لا.. وهكذا.

هذا لا يعني في البداية أن الحق مجال حيث كل شيء ممكن وفق إرادة المشرع، أن مجال الحق له اشتراطاته الخاصة والتي يتوجب احترامها، هكذا مثلاً يكون من العبث إصدار قوانين تتعلق بأشياء طبيعياً مستحيلة، كأن نمنع الناس مثلاً من التفكير، ليس فقط لأنهم لا يستطيعون ذلك، وأيضاً بالغاء تفكيرهم، فرضاً أن هذا ممكن، يصيرون في وضعية يستحيل فيها عليهم فهم القانون، وبالتالي استحالة احترامه، وهناك طرق أخرى عديدة مخالفة لمنطق الحق والتي تؤدي آلياً إلى شلله، غير أن دراسة شروط الحق والعدالة تتجاوز الإطار المحدود لهذا التحليل،

[6]

من تعريف العدالة الذي توصلنا إليه يصبح بالإمكان الآن استخلاص بعض القواعد التي تجعلنا نتفادى الغموض الذي تمكنا من الكشف عنه.

أولاً: بما أن العدالة توافق مع الحق، ليس هناك معنى للحديث عن عدالة حيث لا يوجد حق يمكن الرجوع إليه صراحة.

ثانياً: بما أن العدالة ترجع إلى حق معبر عنه في صورة قوانين فإن

الظلم يجب أن يتحدد دائماً على أنه انحراف عن قوانين محددة، والعدالة كاحترام لهذه القوانين.

ثالثاً: بما أن هذه القوانين تؤسس حقاً، أي تؤسس نظام عام صالح لكل الجماعة، فإنه يجب أن تكون ظاهرة بوضوح على أنها كذلك، بمعنى آخر ليس هناك عدالة أو ظلم بالنسبة لقوانين غامضة أو مخيفة.

رابعاً: بما أن هذه القوانين يجب أن تكون الزامية فإنه من الضروري أن نتعرف على السلطة التي تفرضها، بمعنى أن العدالة والظلم يتضمنان معرفة تلك السلطة الضامنة للنظام العادل.

خامساً: بما أن الإلزام الشرعي لا قيمة له إلا إذا كان فعّالاً، فإن السلطة الضامنة ليست كذلك إلا إذا كان لها القدرة على أن تفرض نفسها واقعياً.

قواعد أخرى يمكن استخلاصها من هذا التعريف، ولكن هذه تكفي لتحديد فكرة العدالة بالنسبة لتصورات أخرى قريبة، وكذلك لتوضيح المصاعب التي استعرضناها في بداية البحث.

[7]

من بين التصورات التي ذات علاقة بفكرة العدالة، فإن أولها الذي يفرض نفسه علينا نظراً للتعريف المعطى هما: «القانونية» و «الشرعية». لأننا فهمنا العدالة على أنها شكل من احترام القانون، في الواقع نحن نعنى بـ «القانوني» كل ما يعمل بدقة وفقاً للقانون، مع أن العدالة و «القانونية» تعني بمعنى من المعاني نفس الشيء، مع ذلك يمكننا أن نقبل تمييزاً بين المصطلحين لكي نفسّر الاختلاف في استعمالهما، القانوني يعني عادة شيئاً أكثر ضيقاً وأكثر شكلية من «العدل». ولكن هذا الاختلاف يرتبط بموقفين ممكنين في التفسير الذي يقدم عن القانون أو الحق حسب قراءتنا وفقاً لاتباع الحرفية أو الأخذ «بالروح». وبقول آخر، يمكننا أن نفسّر كل قانون بذات القانون حسب المعنى المباشر الذي يقدمه مباشرة أو أننا يمكن أن

نفسِّره في محتواه نسبة لقوانين أخرى أو للعادات غير المكتوبة، أو انسجاماً مع نظام «الحق» الذي يُعبر عنه «أو يعبر عن نفسه فيه»، يمكننا إذن أن ندعو «قانوني» احترام النص الحرفي للقانون، وأن ندعو عدالة التوافق مع روح القانون، هكذا مع أن العدالة والقانوني يتقاطعان (يلتقيان) بشكل واسع إلا أنه مع ذلك ليس من المستحيل إلاّ يتناقضا أو يتعارضا، لدرجة أننا استطعنا تشكيل تصور لهيكل متناقض دالاً على عدم الاتفاق هذا الذي نشير إليه تحت اسم سوء استعمال الحق أو «استغفال الحق» وتناقض هذا المفهوم يأتي من أنه بالطبع عبثاً ندعي أن العدالة تتطلب الاّ نحترم دائماً القانون، أو أن الحرص الشديد على التوافق معها وبينهما يمكن أن يؤدي إلى سوء الاستعمال، لأننا عندئذ كأننا نطلب أحياناً أن نكون ظالمين لكي نكون عادلين، بالمقابل إذا فهمنا أن سوء استعمال الحق يعني بالعكس التفسير الحرفي المفرط للقانون في الحالة التي فيها هذا يناقض روح القانون، فإن هذا يصير ذا معنى أن نطلب أحياناً الابتعاد عن القانون المحض لكي نكون أكثر عدلاً، وعلى هذا النحو يحدث أحياناً أن «القانونية» تتعارض أيضاً مع الشرعية والمصطلح الأخير يمثل عندئذ مرادفاً أكثر دقة لمصطلح العدالة أن الشرعية تكون بشكل من الأشكال علاقة عادلة بالقانون.

مفهوم آخر مهم له علاقة بمفهوم العدالة، أنه فكرة الانصاف، التمييز الدقيق يبدو صعباً جداً انطلاقاً من استخدام الكلمة الذي يتوجه عموماً إلى الخلط بين المصطلحين إلا أن معناها يظل مع ذلك متمايزاً، إذ بينما العدالة تشير إلى قوانين وسلطة خارجية فإن الانصاف يتعلق أكثر مباشرة ببعض المواقف أو القدرات عند الأفراد، ويكون لديهم فضيلة أخلاقية، الانصاف هو تساوي كفتي الميزان الذي يستخدم لوزن الافعال أو الأشخاص أو الأشياء وللمقارنة بينهم بدون تحيُّز، أنه عند الفرد القدرة على التجرد من مصالحه الخاصة للحكم على الأوضاع انطلاقاً فقط من القواعد والظروف الملائمة، لهذا فإن العدالة تتضمن الانصاف لأنها تتطلب النظر إلى الأشياء حسب علاقاتها بقواعد النظام المثالي فقط، أي كما رأينا، وفقاً

لنظام يتجاوز التصورات الذاتية للأفراد أو الأطراف المختلفة الخاضعة لهذا النظام، مع ذلك فإن الانصاف، باعتباره كذلك، هو فضيلة للشخص الفرد، يمكنه تجاوز إطار العدالة نظراً لأن الاتجاه إلى الحكم حيادياً على قيمة الأشخاص يمكنه أن يمارس أيضاً وبقدر ما خارج الإطار المحدد من القوانين. ولا يدهشنا إن مفاهيم عديدة ذات علاقة وثيقة يمكن أن يخلط بينها في الاستعمال العام، وأن يستخدم مصطلح العدالة بمعنى الانصاف دون ربطه باشارة صريحة بالحق، هكذا يقيم شخص ما بأنه «عادل» و «منصف» على أنهما لهما نفس المعنى، مهما كان استخدام المصطلحات في الحياة اليومية، فإنه مع ذلك مهماً أن نميز بين المفهومين، ذلك لأن الانصاف لا يستند إلى القانون بنفس الطريقة التي تستند بها العدالة، العادل هو بشكل من الأشكال مسؤول أمام سلطة خارجية والتي تمثل الحق العام، بينما المنصف يمكنه ألا يكون مسؤولاً إلا أمام السلطة الداخلية لضميره الذي يقدّم له، في حالة عدم وجود حقوق عينية خارجية، قواعد أكثر ذاتية من أجل التعامل المتساوي للناس.

أما من الجانب السلبي، فإن العلاقة بين العدالة والجريمة أو بين الظلم والخطيئة أو خرق القانون، هي التي تفرض نفسها على الانتباه، بمعنى من المعاني يمكن أن نوحّد بين المفهومين مع أن الاستعمال العام يرفض ذلك. إذا كلنا نسمّي مجرماً مثلاً ذلك الذي يقتل مدفوعاً بانفعال عاطفي، فإننا نتردد في وصف فعله بالظلم، بالمقابل الضابط الذي يعاقب جندياً بريئاً نقول عنه أنه ظالم وليس مجرماً، يبدو أننا نحتفظ بمصطلح ظلم للأحوال التي فيها الفعل ينطلق من حكم واع ذي علاقة بالحق، أو من إرادة الانحراف بالقانون وأن يساء استعماله بشكل منظم وافساد عالم الحق نفسه، عندئذ تشير الجريمة في العموم إلى العدوان المحض.

من ناحية أخرى أيضاً من الجانب السلبي تتدخل الهوية التي رأيناها بين العدالة والإنصاف والتي تصير أكثر اكتمالاً أيضاً في المعنى السلبي، فمصطلح عدم الانصاف صار نادر الاستعمال وحل محله تقريباً مصطلح

الـظلم، ولهذا من المنـاسب أن نؤكد أكثـر على التمييـز بين الفكـرتين مـع أنهما يتجهان نحو الاختلاط في استعمال مصطلح الظلم.

[8]

الأن وقد حللنا وعرفنا وحـددنا مكـان العدالـة بين التصورات القـريبة منها، فإننا نعود إلى المصـاعب التي كشفنا عنهـا في بدايـة الحديث، لكي نرى ما إذا كان التصور الذي وصلنا إليه قادر على التغلب عليها أم لا.

الصعـوبة الأولى كـانت: كيف نحكم بالعـدل أو بـالـظلم في حـالـة الحـرب؟ مـا هي الشـروط التي يتـوجب على المتحـاربين احتـرامهـا في حججهم لكي يمكنهم تقـديم مبـررات ذات معنى في ادعـاءاتهم القيـام بحرب عادلة ضد خصم ظالم؟ وفقاً للقاعدة التي تنص على أنه لكي يمكن تقييم فعل ما بأنه عادل يتوجب على الفعل أن يحترم حقاً مصاغاً في قوانين صريحة. حـرب ما لا يمكن أن تكـون عادلـة إلا في حالـة أنها يسمـح بها القـانون. ولكن هـل يكفي في هذا أن نـرجع إلى قـوانين كـل من البلدين المتحارِبَيْن لكي نتأكد من أنها تسمح بهذه الحرب؟ من الممكن جداً، في هذه الحالة، أن الحرب تجـد مبرراً في نفس الـوقت عند الـطرفين، فيصير كل منهما يخوض حرباً عادلة، من ناحية أخرى حجة كهذه غير فعالة لإقناع البُلْدان الأخرى، ذلك لأن القانون الذي يرجع إليه في هذا الشأن يجب أن يكون مشتركاً بين طرفي النزاع، لكي يكون ثمـة معنى لتبريـر الحرب التي يقال عنها «عادلة» يجب أن تستنـد إلى قوانين عمـومية مشتـركة بين البلدين المتحـاربين، والتي وفقـاً لهـا يمكن أن نتبين أن عمـل بلد مـا من البلدين متطابق مع القانون والآخر غير متطابق بعد، إلا أن هذا القانون لا يمكن أن يكون قوانين البلدان المعنية نفسها، والتي عادة ما تعطي لنفسها حق الدفاع وأحياناً حتى حق الهجوم كدفاع وقائي.

إذا كـان يجب أن تكـون القـوانين عليـا بـالنسبـة لهـذين البلدين المتحـاربين، فإننـا ربما نعتقـد وجودهـا في الاتفاقيـات الموقـع عليهـا من قبلهما، ولكن هذا لا يكفي بعد، لأن الحق يتطلب أيضاً وجود سلطة عليـا

بالنسبة للطرفين اللذين يمكن أن يدخلا في نزاع بخصوصه. بالتالي وصف العدل أو الظلم فيما يتعلق بحرب ما يفترض ذلك الوجود العيني لسلطة عليا بالنسبة للبُلْدان التي في حالة حرب قادرة على ضمان حقها المشترك «العام». يمكن أن يكون ذلك مثلاً قوة أجنبية متضمنة اتفاقيات معينة، أو جماعة من الأمم أقوى واقعياً من كل البلدان أو الأمم التي تدخل في عضويتها حتى تستطيع أن تفرض عليها سلطتها، في المقابل ما دمنا لا نعرف ما هو الحق العام المشترك بين الأمم ولا بأي سلطة يمكن ضمانها، فإن كل جدال من أجل معرفة ما إذا كانت حرب ما عدالة أو ظالمة ليس إلا ثرثرة.

نفس الشيء إذا تعلق الأمر بمعرفة ما هي شروط محكمة مجرمي الحرب تكون عادلة أو غير عادلة، يجب أولا لكي نقرر ما إذا كان ثمة جريمة من قبلهم، أن نبين ما هو القانون الذي انتهك؟ لكي تتحقق العدالة، في الواقع، فإن الحكم يجب أن يستند إلى القانون نفسه الذي انتهك ولكي يكون هناك انتهاك يجب أن يكون ذلك القانون معمولاً به في وقت الجريمة المفترضة. هل هناك قانون عام كهذا يشترك فيه أولئك الذين يحاكمون مجرمي الحرب وهؤلاء المجرمين أيضاً؟ هذا هو الحال مثلاً عندما العدالة في بلد ما تطارد بعد الحرب الجرائم المقترفة ضد قانونها خلال النزاع بنفس الطريقة التي تتابع بها الجرائم الأخرى. بالمقابل إذا كانت بلدان أخرى تريد إقامة المحكمة فإلى أي قوانين ترجع هذه المحكمة؟ يجب أن يوجد هنا أيضاً حق عام، وكذلك سلطة مشتركة عامة تشمل القضاة والمجرمين بشكل أن جريمتهم تمثل انتهاكاً لذلك القانون، ليس هناك معنى أن نريد الحكم بعقوبة عادلة نحوهم أيضاً إذا كانت جريمتهم لا تمثل انتهاكاً للحق الذي باسمه يحاكمون. هكذا عندما نتحدث عن جرائم ضد الإنسانية، فإن هذا التعبير ليس له معنى واضحاً إلا إذا قصدنا من هذا انتهاكاً لحق صالح للإنسانية جمعاء، ولكن مثل هذا الحق لا يمكن أن يكون حقيقياً إلا إذا تم إصداره من قبل سلطة عينية والتي تفرض نفسها فعلياً على الإنسانية جمعاء في الحالة المعاكسة فإن

تفكيرنا يقوم على أوهام، ولكن العدالة الوهمية ليست العدالة الحقة. وبما أن فكرة العدالة تتضمن علاقة حقيقية بحق حقيقي، فإن عدالة ليست حقيقية لبست عدالة على الإطلاق، وليست ظلماً كذلك ولكن محض هزل.

إن حالة الإرهاب من أجل قضية توصف بالعادلة يمكنها أن تتشابه مع الأمثلة السابقة، خصوصاً الإرهاب الذي تنظمه بلد في حرب ضد بلد آخر يمكن اعتباره عمل حربي، والذي بالنسبة له الشروط التي بناءً عليها يمكن اعتباره عادلاً أو ظالماً هي نفس شروط الحرب.

إلا أن الوضع بالمقابل يكون مختلفاً عندما يكون الإرهاب من صنع جماعة تنتمي إلى البلد نفسه المطلوب إرهابه بواسطة الرعب، في الواقع، في هذه الحالة، يكون الإرهابيون خاضعين مباشرة لقوانين هذا البلد، وأعمالهم يمكن أن تفسر ببساطة على أنها جرائم محضة. مع ذلك الإرهابيون يعترضون من ناحيتهم غالباً على هذا الحق المطلوب إخضاعهم له. في هذه الظروف، عندما نحاكمهم وفقاً لحق يرفضونه هل نحاكمهم أيضاً وفقاً لحقوقهم نفسها؟ إذا كان الجواب لا فهل يكون عدلاً نحوهم أيضاً معاملتهم كأي مجرمين؟

الصعوبة هنا ليست إلا ظاهرياً، ذلك لأن كل مجرم يمكنه أيضاً أن يعترض على الحق الذي وفقاً له يجرم فعله ويراد عقابه، ومع ذلك ليس ظلماً إخضاعه لذلك الحق لأن القانون الزامي، وبالتالي مستقل عن أي استحسان خاص من كل واحد من أولئك الذين يفرض القانون نفسه عليهم، إذ حالما يضع الإنسان نفسه في وضعية الحياة تحت قانون ما فإن عليه الخضوع له كلية، فإذا ما أراد التملص من ذلك فإنه لا يكون بامكانه، بأي طريقة كانت، الاستنجاد بالسلطة التي تضمنه، وبالتالي بصيرورته مجرماً، فإن الإرهابي يمكن أن ينال عقاباً عادلاً، بينما مطالبه بالعدالة لصالح قضية لا معنى لها، إذا كانت لا تستطيع الاستناد إلى قانون وسلطة عينية عليا فوق قضاته وإلزامية نحوهم جميعاً أيضاً. أما إذا تعلق الأمر

بمعرفة ماذا يمكن أن تكون هذه السلط فإن هذا ما سوف نبحثه إنطلاقاً من المثال التالي :

في الواقع حالة الممتنعين عن الخدمة العسكرية بسبب دوافع ضميرية يمثلون تشابهاً مع حالة الإرهابيين في أن كلا منهما يعصيان قانوناً باسم عدالة أعلى. بالتأكيد من وجهة نظر معينة هناك بين الاثنين هوة عميقة، تلك الهوة التي تفصل اللاعنف عن العنف، إلا أن هذا الاختلاف ليس مهماً بالنسبة للسؤال الذي يخصنا بحثه، اختلافهما الرئيسي يكمن، فيما يتعلق بمسألة عدالة أفعالهما، في واقعة أن الممتنع يخضع عادة إرادياً لقضاته وللعقوبة، بينما الإرهابي عادة ما يتهرب من العدالة، ذلك لأن الأول يظهر بهذا أنه لا يزال يعترف بالحق الذي يعترض عليه جزئياً، بينما يبدو أن الثاني يعترض عليه كلياً، رغم ذلك الممتنع بدوافع ضميرية يمثل عادة أمام المحاكم من أجل الاعتراض على القانون الذي تجري محاكمته وفقاً له فاعلاً هذا، فإنه يعارض القانون بضميره، مؤكداً أن العدالة تعني التوافق مع متطلبات الضمير، وليس احترام القانون والعدالة الخارجية على حساب الضمير. السؤال يعود إذن من جديد وهو: هل ثمة معنى للحديث عن العدالة التي نسبة إليها، تكون القوانين الموضوعية التي تخضع لها غير عادلة؟

ولكن نحن نعرف أن مثل هذه العدالة العليا لا يكون لها معنى إلا في حالة أن شروط معاني هذا التصور تكون محترمة، وذلك يعني أن يكون بالإمكان بيان وجود الحق الذي تستند عليه، وسلطة قادرة على فرض هذا الحق، وبمعنى آخر طاعة الفرد لضميره، عندما يدخل هذا في صراع مع ما يتطلبه القانون الخارجي، لا يمكن أن تكون عادلة إلا إذا كانت تعني طاعة قوانين صادرة لنا عينياً من سلطة أعلى من سلطة الدولة، هكذا في تصور ديني يكون من الممكن التحجج بأن هذه القوانين موجودة فعلاً، وأنها معطاة سواء كتابياً في الكتب المقدسة أو عن طريق العرف أو بواسطة الانكشاف المباشر لضميرنا، وأن الله صانعها أي القوة العظمى، والتي

تخضع لها كل القوى الأخرى، وهذه القوانين أو الأوامر المقدسة هي أيضاً صفات العدالة القصوى، وإذن يجب طاعتها أولاً. بالعكس إذا كانت المحاجّة ليست دينية، فإنه يتوجب علينا أن ندلل على وجود قوانين أخرى وسلطة أخرى والتي تخضع لها السلطة نفسها التي تحاكم الممتنع. هذه السلطة التي يعترف بها أيضاً بالقدر الذي احتجاجه عليها يظل جزئياً. وإلا فلا معنى أن نصف قضية الممتنع بأنها قضية عادلة لنلاحظ بداية أنه لا يكفي أن نأخذ جزئياً الحجة الدينية محتفظين بالضمير ومستبعدين الله، ومستندين هكذا ببساطة إلى الحس الأخلاقي. ذلك لأن الاعتقاد الخاص، مهما كان قوياً لا يمكنه أن يكوّن «حق» بالنسبة للآخرين، باعتبار هذا الحق يتطلب سلطة خارجية عن كل واحد حتى تجعله الزامياً، ولكن حتى في الحجة الدينية الاستناد إلى الله كسلطة عليا تحتفظ بخاصية لها أهميتها في هذا الاستعمال، إن كان صحيحاً أنه لا توجد عدالة إلا بالعلاقة مع حق معبر عنه بوضوح، لأن القانون المقدس له عادة طريقة خاصة للظهور، أنه لا يمكن الاعتراف به عموماً على أنه كذلك إلا بفضل عقيدة دينية والتي بفضلها المؤمن يعرف وجود الله، وأن الله هو الذي يأمر ضميره بأن يسلك بالطريقة المحددة التي تجعله يتعارض حينئذ مع قوانين بلاده، ونظراً أيضاً لأن هذا القانون المقدس لا يظهر في مستوى الوقائع كقانون وضعي للعدالة الإنسانية، حكم الله، الذي يقرر وحده في النهاية ما هو العدل وفق قانونه، لا يخص هذا العالم وليس من اختصاص الناس، مع أن المرجعية الدينية عند المؤمن إلى ضميره لا تستطيع، مع أن المرجعية الدينية عند المؤمن إلى ضميره لا تستطيع أكثر من أن تمثل شهادة شخصية عن إيمانه أو اعتقاده في وجود عدالة لا إنسانية ـ بمعنى أعلى من الإنسانية ـ وليست دعوة، على نحو ما لاستبدال إحكامنا الإنسانية، العدالة الإنسانية، بالعدالة الإلهية. باختصار لا عدالة الله ولا أحكامه من هذا العالم، قانونه لا يمكن أن يشكل «الحق» الذي نرجع إليه في احتجاجاتنا العينية مع الآخرين، على الأقل في البلدان غير ذات النظام الديني. أيضاً فإن المعنى الديني للعدالة، لكي يمثل تحولاً على مستوى آخر فإنه يظل مشروطاً بضرورة

الوضوح العقلي لهذا التصور.

يتضح حالاً أن الجدال حول الاجهاض لا يتعلق بمسألة العدالة، حيث أن الأمر لا يتعلق بالحكم فيما إذا كانت العملية مخالفة للقوانين، ولكن بقرار ما إذا كان مناسباً السماح بها أم لا، ولكن نحن نعرف أن الاستناد إلى العدالة المقدسة ليس ملائماً إلا بالنسبة للمعتقدين فيها، مع أنها لا تحدث ربطاً بذاتها في الواقع الاجتماعي عندما يشرع حول مثل هذه الموضوعات، فإن الأمر لا يتعلق بمعرفة ما هو عادل، ولكن يتعلق باستحداث قاعدة عدلية في الموضوع، وبذلك فإن الحجج المقدمة لا تستطيع افتراض العدالة، ولكن يمكنها أن تعتمد على اعتبارات أخرى أخلاقية وسياسية. من السهل الآن أن نبين كيف أن الحجة السياسية الهادفة اتهام بعض المؤسسات القانونية في بلد ما بالظلم وفق قوانين هذا البلد ليس لها بدورها عادة أي معنى، حيث إنها لا تستطيع الاستناد إلى أي قانون آخر موجود والذي تتوافق معه أحكامها، في مثل هذه الشروط مثلاً ذلك الذي ورث قانونياً ثروة ما لا يسبب أي ظلم في الاحتفاظ بها، وذلك نظراً لأن أي «عدالة اجتماعية» بالمعنى الصحيح لا تستطيع انجاز توزيع آخر للثروات ما دامت القوانين التي تنظم هذا التوزيع قائمة وتلك التي تنظم توزيعاً جديداً لم تدخل حيز التطبيق، هذه العدالة الاجتماعية، ليست في الحقيقة إلا تعبيراً مجازياً يعبر المصلحون الاجتماعيون بواسطته عن النظام الاجتماعي المثالي الذي في إذهانهم، إنها خيال لا يخلق أي حق ولا أي عدالة، نظراً لأن سلطته «سلطة النظام المثالي» تنحصر في خيالهم، حقاً أنه مما لايمكن تفاديه أنه في الحوارات والمجادلات السياسية التي تفجر العواطف أكثر من لجوئها إلى العقل، لا تستعمل الكلمات إلا في معنى مَجازيّاً، كل يتخذ موقفه، فكرياً في عالم مثالي، ويطبق على الواقع الأحكام التي ربما يكون إصدارها عادلاً في مجتمعه الخيالي، والعيب هنا يكمن في الخلط بين المجاز والتصور، الخيال والواقع.

أما بالنسبة للمثال الأخير، ذلك المتعلق بظلم الطبيعة كأن يكون هذا في أفعال الحيوانات أو في الكوارث الطبيعية، أو نصيب الطيّبين والاشرار،

فإنه يبدو أنها لا تستطيع إلا أن يكون لها معنى مجازياً أيضاً، ذلك لأن الحيوانات، حوادث الطبيعة أو القدر والمصير، هل هي خاضعة لقوانين والتي يتوجب عليها الاعتراف بها على أنها تشكل حقوقها التي يمكن لها أن تنحرف بالنسبة لها؟ القطة التي تصطاد عصفوراً هل تنتهك بهذا قانوناً وضعته سلطة عليا تمنعها بمقتضاه من قتل العصافير؟! الطبيعة أو المصير هل لها قوانين يمكنها إلا تحترمها؟ وهل من الممكن أن تُقدم للمحاسبة أمام سلطة عليا؟ أيكون هذا محكمة كسيريس التي تأمر بجلد البحر لأنه لم يأت في صالحها؟! أهو الله الذي ترك للعالم التصرف كما يشاء بعد أن اعطاه القوانين التي يجب عليه اتباعها؟! أم هو ضميرنا الأخلاقي الذي يتخيل أحياناً أن معنى العدالة عنده أعم وأشمل من كل قوانين الطبيعة؟ أو ببساطة ألا يجب أن نرى أن الأمر ليس أكثر من «حقوق الشعر؟!.

أن تفحص هذه الأمثلة من الصعوبات على ضوء تعريف أكثر دقة للعدالة بدا أنه يدعم فعالية التحليل الذي أخضعنا له مفهوم العدالة، إلا أننا نلاحظ أن الحلول التي قُدِّمت ليست إجابات مباشرة للأسئلة المطروحة، وهذا يترك الشعور العفوي عن العدالة في حيرة من أمره، ولكن إعادة صياغة المشاكل قصد منه توضيح المعنى حيث ـ في إعادة الصياغة ـ السؤال الأصلي في النهاية استبعد باعتباره خالٍ من المعنى، أما من حيث الأسئلة التي تتطلب إجابة متعلقة بالاختبار بين «العدل» و «الظلم» فإن التحليل في عديد المرات قد قاد إلى بيان أنه لا هذا ولا ذاك من المصطلحين يقابل الانطباق على الحالة المدروسة، وأن السؤال نفسه هو الذي كان غير مناسب ولكن هذه النتيجة مهمة ومعتادة في توضيح الأفكار تتمثل في إظهار مجال الوضوح العقلي وبالتالي ملاءمة هذه المفاهيم، وأن نتفادى البحث عن تطبيقها فيما وراء الحدود التي تناسب معانيها. وهذا لا يعني أن هذه النتيجة من تحليل الأفكار هي بالضرورة الوحيدة، من الممكن أن هذا التحليل يسهل الإجابة المباشرة على بعض الأسئلة. في الواقع حتى لو أنه في حالات كثيرة عنصراً تجريبياً يجب أن يتدخل لكي يعطي الحل، فإنه بفضل التدقيق في المفاهيم يمكن للمشكل نفسه أن

يطرح بطريقة تقود إلى حل مناسب، إذ يحدث أحياناً أن الصعوبة التي نواجهها في حل مشكلة ما ليست كامنة في المشكلة ذاتها بل في طريقة طرحها، ولهذا يمكن أن نقول أن حسن طرح المشكلة هو خطوة أساسية للوصول إلى الحل.

تعريف العدالة الذي توصلنا إليه مناظراً لذلك الذي أعطاه لها عدة فلاسفة عبر تاريخ الفلسفة، بعض عناصره توجد عند ابيقور مثلاً، أو في تعريفات هوبز واسبينوزا أو حديثاً، بدرجة أقل عند كلسين، التي تقترب كثيراً أيضاً من هذا التعريف، مع أن الطريق للوصول إليه ليس دائماً هو نفسه.

الفصل الثالث

تحليل التحليل

[1]

باتخاذنا كمثل فكرة العدالة، فإن تحليلنا يمكن أن يصنف ضمن نقد الأفكار الأكثر عمومية والتي تمثل عنصراً مهماً في النظرة للعالم عند كل الناس، بالطبع الأمر لا يسير دائماً على هذا النحو في كل التحليلات التي يقوم بها الفلاسفة، ليس فقط من حيث إن موضعها يمكن أن يكون تصوراً والذي وظيفته محدودة في نطاق علم معيّن، وإنما أيضاً من الممكن أن يستهدف النقد أفكاراً، والتي وإن كانت منتشرة بين الناس، فإنها تنتمي لثقافة معينة لا تتقاسمها ثقافات أخرى، وأكثر من ذلك، بدلاً من التركيز على فكرة موجودة في محتوى ما خارجي، فإنه من الممكن أن يُعمد إلى تحديد تصور جديد يتطلبه الانسجام لنظام فكري ما حتى وإن كان هذا في طور النشوء، ولكن المنهج المتبع لا يكون واحداً بالطبع في مختلف هذه الأحوال.

عندما يتعلق الأمر باستحداث تصور يقيم على أنه جديد، فإن التحليل المقترح له يكتفي بالكشف عن معناه الذي أراده له صاحبه، وأن يبرر فائدة وانسجام التصور الجديد فهو أولاً بالنسبة للمجموع التصوري الذي سبق تحديده في المذهب الفلسفي، والذي يراد إدخال التصور الجديد فيه. ينبغي تقديم التبرير لفائدته وانسجامه مع هذا المجموع، يتعلق الأمر حينئذ ببيان كيف أن هذا المفهوم (الجديد) جاء ليلعب دوراً ضرورياً في الارتباط الداخلي للأفكار، بما يجعل المذهب بأكمله يكسب ومعاً انسجامه وقوة تفسيرية أو تعبيرة عن الواقع، ولكن لأن الأمر لا يتعلق هنا بالدخول في أسرار فن الهندسة التصويرية والتي بواسطتها تتعدد المذاهب الفلسفية، فإنه من غير المفيد هنا أن نبحث هذه الحالة الخاصة من حالات تبرير التصورات الجديدة، حتى وإن كان ذلك يلعب دوراً ليس بالقليل في النشاط الفلسفي.

وعندما بالعكس، الفكرة المطروحة للدرس ليست جديدة، فإن التحليل يتوجه بأشكال مختلفة حسب درجة كلية هذه الفكرة من ناحية،

ومن ناحية أخرى حسب درجتها التفسيرية في الاستخدام العادي للمصطلحات التي تعنيها، عندما، في الواقع يكون التصور المطروح للتحليل واضحاً، فإنه، وبقدر الإمكان، لا يقوم تحليله في توضيحه بقدر ما يقوم في توضيح علاقاته التي بواسطتها يدخل في النظام التصوري، حيث يجب عادة أن يلعب دوره كذلك في تفسير علاقاته مع مفاهيم أخرى خارج النظام أو المذهب، والتي ربما وددت فيه بشكل أقل وضوحاً لهذا السبب، مع أن طبيعة هذه العلاقات يمكن أن تؤثر على معنى وانسجام النظام الذي فيه يندمج التصور المدروس هذا هو الحال غالباً في نقد المفاهيم الخاصة بمجال معين، وهكذا نجد ميلاً في نقده للاستنتاج أو الاستنباط يتطرق إلى هذا المفهوم من زاوية المعنى الدقيق الذي يعطيه له المناطقة، في نظرية القياس، ويبين كيف أن حصر الاستعمال لفكرة الاستنباط في دراسة «القياس» فقط يقود إلى تناقضات والتي يتوجب حلها بواسطة اللجوء إلى فكرة الاستقراء وفي هذا تظهر سمة النقد المحض داخلي أو باطني للفكرة منظوراً إليها في انسجامها مع مجال الأفكار الذي تجد فيه معناها الصريح، وقد ذهب ميل ـ في مكان آخر ـ في نقده بعيداً ببيان أن تصور التفكير لديه ارتباطات بعيدة عن المجال الخالص للمنطق، مثل مفهوم الحرية الفردية في الجماعة، وحيث إن الخطأ المنطقي هو شريك للخطأ السياسي مثلاً.

وعلى العكس عندما يتعلق النقد بفكرة عامة تنتمي إلى أساسيات نظرة شاملة للعالم، دون أن يكون لها تعريف صريح في الحس العام، فإن مهمة النقد، تقوم في جانب كبير منها، في إدراك الفكرة في الأعماق حيث تختفي وحملها لضوء النهار من أجل تعريفها وإعطائها، بقدر الإمكان، الشكل الصريح الذي يمكن أن تكون عليه التصورات الخاصة في المجالات المختلفة، وبعد ذلك، فإن النقد يمكن أن يتبع تقريباً نفس الطريق الذي يتبعه نقد التصورات الخاصة في المجالات المختلفة، وبعد ذلك، فإن النقد يمكن أن يتبع تقريباً نفس الطريق الذي يتبعه نقد التصورات الفنية وذلك بالبحث عن ماهية الانسجام لروابط هذه الفكرة مع

النظام الذي تنتمي إليه، وما هي علاقاتها مع المفاهيم الأخرى خارج النظام الغريبة عنه، ولكن من المحتمل أن التحليل يتبع طريقاً آخر أكثر طبيعية في هذا الوضع، لأنه عندما يتعلق الأمر بفكرة أساسية لنظرة عن العالم، فإنه ليس من المحتمل أن الأفكار الأخرى التي معها تكوِّن نظاماً، تكون بدورها أكثر وضوحاً، بشكل أن النقد يفتقد ذلك الإطار المتين نسبياً الذي يتيح في ظروف أخرى تفحص النظام كله بالنسبة للمفهوم تحت الدراسة. هذا الشكل للنقد يتضمن عادة توضيح مجموعة كاملة للأفكار المفترض أنها تكوِّن فيما بينها قواعد النظام لنظرة شاملة للعالم أو الأديولوجيا المراد نقدها. بالنتيجة توجه آخر لهذا النقد يمكن أن يتأتى في البحث فقط عن توضيح الفكرة مع مجموعة المفاهيم المرتبطة بها، والتي يجب لهذا السبب أن تحملها معها في الحركة التي تقود إلى تعريف أكثر دقة.

السمة النقدية للتحليل تتناول عندئذ «الخلط» أو «الإبهام» في الدرجة الأولى، ونتيجته الرئيسية تقوم في اقتراح معنى واضح يسمح بإيجاد حل للمشكلة المترتبة عند الخلط السابق.

أما بالنسبة لدرجة الكلية الحقيقية للفكرة المدروسة فإن مهمة النقد التحليلي تكون في ناحيتين: أولاً من أجل البحث عن الفكرة في الوعي العام، وثانياً من أجل الحكم على درجة انسجامها بالنسبة لمجموعة الأفكار التي تشكل جزءاً منها. إنه من المهم في الحقيقة ألا نخلط بين الأفكار التي تنتمي لرؤى مختلفة وذلك حتى لا نخلق مشاكل والتي تترتب فقط عن الغموض الذي يتسرب إلى المفهوم تحت التحليل بسبب استعمالنا في الواقع مفاهيم مختلفة في مصادر مختلفة، وبالتالي يجب أن نحرص على عدم بداية النقد لتصور ما موضوعاً في محتوى غريب عنه حيث يترتب بالطبع عدم الانسجام، ولكنه ليس مناسباً لا للتصور ولا للمذهب نظراً لأن هذا الرابط - بين التصور والمحتوى الغريب عنه - قد أقامه الناقد

اصطناعياً، وعندئذ لا يجد الناقد في عدم الانسجام النهائي الذي يتبدى له ألاّ خطأه الخاص.

هذا الخلط وتبديل المواضع تمثل أخطاء معهودة في نقد الأفكار ونقابلها غالباً عندما تكون المفاهيم المدروسة مأخوذة عن نظرة للعالم أو عن مذاهب غريبة عن الناقد نفسه، وهكذا دين الآخرين قد بدا تقريباً دائماً مضحكاً بالنسبة للمؤمنين في كل الأديان، أو الحزب الخصم بالنسبة لكل السياسيين تقريباً أو الآراء وعقائد الأزمنة الماضية بالنسبة للأجيال التي لم تعد تعتقد فيها ولاتأخذ بها.

في مثل هذه الأحوال، عدم الفهم يأتي في معظمه من الغياب المحض لأي جهة من أجل إدراك هذه الأفكار غير المتعودين عليها، ولكن تاريخ الفلسفة ملىء بهذه الأخطاء من أجل هذا النمط عندما هؤلاء المختصون بالتحليل التصوري ـ أي الفلاسفة ـ يأخذون برقاب بعضهم البعض، ملاحظة بَنّاءة، والتي منها يمكن أن نستخلص نتيجةً مفادها أنه من الأفضل في هذا المجال أن نركّز على الأفكار التي تخصنا شخصياً أو التي نتقاسمها مع مجموعة اجتماعية أو مع حضارة بكاملها، أو مع الإنسانية، وإلاّ نتقدم ماوراء ذلك إلا بحذر شديد جداً

***

فكرة العدالة التي اتخذناها موضوعاً للتحليل تنتمي إلى نمط من المفاهيم والتي، بكل تأكيد، كلية جداً، وربما عامة لكل الإنسانية، إلا أن هذا لا يعني، مع ذلك، إننا نستطيع أن نستنبط من هذا أن فكرة العدالة هذه هي نفسها في كل الحقب، وفي كل الثقافات كذلك فإن هدفنا هنا ليس نقد تصور مختلف عن تصورنا ولكن فقط توضيح معنى العدالة بالنسبة لنا، وبالتالي فإن هذا النقد يكون صالحاً لكل الذين يتقاسمون هذا الشعور نفسه، ولهم نفس المرجعية الثقافية بخصوص هذه الفكرة، من المحتمل أن هذه الدائرة تحتوي الغربيين المعاصرين، من المحتمل أيضاً أنها تمتد فيما وراء ذلك مكانياً كي تمتد في ماضينا، وحيث إننا لا نطمح أن نقول

أي شيء حول مفاهيم أجنبية عنا ـ (أي عن المؤلف) ـ فإنه ليس من المهم هنا أن نبحث عن تحديد الامتداد الدقيق لشعور العدالة الذي اتخذناه موضوعاً للتحليل، شريطة ألا ندعي فرض هذا التعريف الذي نتوصل إليه على تفسير المصطلح كما قد يظهر في محتوى غريب عن محتوانا، وبهذا الشرط يكون من الممكن أن ننطلق من الفهم الاعتيادي الذي لدينا عن المصطلح

هذه الفكرة على العكس صعبة التصنيف للوهلة الأولى ووفق درجتها التفسيرية، لأن العدالة مفهوم غامض في الوعي العام، وهي مصطلح يُسْتَخْدَمُ أيضاً ليشير إلى تصورات أكثر دقة في مجالات مختلفة، منها على الخصوص «الحقوق».

يبدو إذن أنَّ البحث يجب أن يبدأ بإحالة الكلمة على الإخصائيّين الذين بالنسبة لهم هذه الكلمة تمثل تصوراً تقنياً، محدد، أو أنه يتوجب مساءلة «علم الحقوق» قبل أن نبدأ نقدنا للمفهوم، ولكن من الممكن أيضاً ألا نركز التحليل على المفهوم كما هو في مجال معين حتى نهتم حقاً بتوضيح الفهم العام الذي لدينا عن هذا المفهوم، إن اختيار الموضوع حر، وواقعه ان مجال معين يستخدم بطريقة خاصة مفهوم معين، لا تمنع من تناوله بشكل مستقل عن هذا الاستخدام شريطة أن نكون عارفين إلى أي استخدام نرجع. لكن فكرة العدالة لا تبدو لأول وهلة أنها مرتبطة بالعلوم القضائية ذلك لأن الاستخدام الاعتيادي يسمح لنا أن نتحدث عن العدالة في أحوال عدة والتي تخرج عن إطار هذا العلم، ولكن هنا بالذات، ليس هناك تناقض بين مفهوم شعبي ومفهوم تقني. العلم القضائي لا يهتم كثيراً بتعريف الحق والعدالة في ذاتها، وإنما يهتم أكثر بفهم الأداء الوظيفي لنظام القوانين وتطبيقاته. العلاقة ربما معكوسة: الوعي العام أو المشترك بالعدالة يحدد الأسلوب الذي به المجال القضائي يتوجه إلى تصور امتدادات مجاله نفسه. وإذا كان الحال على هذا النحو، فإن تحليل المصطلح مأخوذاً في معناه الجاري يمكن أن يكون له تأثير على معنى المصطلح في «الحق» أكثر من العكس.

نظراً لأن مصطلح العدالة بالمعنى الذي نبحث فيه لا يعني بالطبع تصوراً جديداً كوِّن بقصد إدماجه في نظام تصوري خاص، أو مفهوماً تقنياً عُرِّفَ بدقة بواسطة علم معطى. وإنما يعني فكرة غامضة في الحس العام. المهمة الأولى، بل والرئيسية للتحليل تتمثل في إدراك هذه الفكرة في غموضها لحملها على أن تكون واضحة بدقة.

لهذا السبب من المناسب في مثل هذه الظروف أن نبدأ بالتوجه إلى الشعور المعتاد الذي يرتبط بهذا المفهوم، لكي يكشف لنا عنه. هنا دراسة الاستعمال اللغوي يمكن أيضاً أن يفيدنا في مثل هذا الاقتراب، باعتبارها ـ أي اللغة ـ تكشف عن المعنى المعتاد للمصطلح، بل وأيضاً، وبما أن اللغة، وأي لغة، تشكل نظام معاني لازمة لكل خطاب، فإننا يمكن أن نطرح السؤال لمعرفة ما إذا كان كل بحث حول التصورات المعتادة لا يتخذ ضرورة شكل فك رموز صبورة للممارسات اللغوية المنتظمة حول المصطلح المدروس، ذلك لأن كل مصطلح يحصل على معناه في اللغة من المكان الذي يشغله في البناء اللغوي الكبير الذي يدخل فيه، كذلك في النظام المعقد للمارسات التي ترتبط بها الخطابات التي تجعله يتداخل (أي تستعمل المصطلح). وإذا كان صحيحاً، في الواقع، أن مختلف المصطلحات لا تحصل في الاستعمال الجاري إلا نادراً على تعريفات دقيقة من نمط تلك التي تعطيها لها العلوم، إلا أنها مع ذلك تملك مجموعة من التحديدات أحياناً جدِّية جداً تحصل عليها من القواعد الصريحة أو الضمنية التي تنظم استعمالها، حتى إننا نكتشف غالباً بالدراسة إن عدد من المصطلحات، والتي تبدو غامضة، تستجيب مع ذلك في الممارسة اللغوية لصفات أكثر دقة مما يمكن إن يعيبه أطراف الحديث، في مثل هذه الشروط يصير مغرياً أن نطرح فرضية مؤداها أن توضيح تصور ما في الاستخدام العام يجب أن يتم في شكل توضيح القواعد الضمنية لا لأستعماله الفعلي.

ولكن مثل هذا البحث ليس بالتأكيد عديم الفائدة، يمكنه حتى أن

يصل، في بعض الأحوال المناسبة، إلا أنه يكفي لنبين أن المشاكل المطروحة التي سببها الخلط الظاهر للفكرة في الحس العام تأتي ببساطة من أن الوعي لا يدرك صراحة إلا جزءاً من المعنى المتضمن في الاستخدام، حتى إنه بالكشف أو بإعادة الكشف عن الانسجام الأكثر اتساعاً لهذا الاستخدام يختفي هذا الغموض ويكشف عن منطق أكثر صرامة من ذلك الذي اعتقدناه في البداية. في ذاته ليس في هذا ما يدهش ألا نجرب نحن أنفسنا أحياناً أن الممارسة اللغوية حيث نعيش، ونفكر، ونشكل تُبدي لنا في مناسبات عديدة شكلاً من العقلانية تتجاوز حدود عقولنا الفردية؟!.

كم من المرات، فكرة غامضة تتحدد وتصير دقيقة بواسطة البحث الذي نقوم به عن الطريقة السليمة للتعبير عنها!؟ ألم نتعلم التفكير في معظم الأحيان بفضل الجهد الذي ننجزه من أجل اتقان ممارسة لغتنا؟! إنه إذن من المعقول أن نبدأ بأن نرى ما إذا كانت اللغة تستطيع هي نفسها إمدادنا بحلول لمشكلات المعاني التي تطرح بخصوص مصطلحاتها نفسها؟.

مع ذلك، اللجوء إلى ذلك الشكل من العقل المشترك للغة لا يكفي لحل جميع المسائل في هذا الصدد، حتى ولو أن بعض الفلاسفة (1) فَكَّرَ بإمكانية تكوين هذا الإجراء المتعلق بتحليل الممارسة اللغوية وجعله منهجاً لكل الفلسفة، يمكننا الشك في سلامة فرضيتهم هذه، وكذلك في ملاءمة تحليل مقصور على هذا النمط وحده. لأنه وإن كان من الصحيح أن الممارسة اللغوية تشكل بالنسبة لنا شكلاً من العقل المشترك، والذي يهيمن و يحكم عقولنا الفردية، وإنه يمثل شكلاً من الأفق لكل خطابنا، إلا إنه مع ذلك هذا العقل المشترك ليس شكلاً من محكمة قصوى ونهائية ليس وراءها مرجع.

(1) الفيلسوف الإنجليزي جون أوستان هو أحد ممثلي هذا الاتجاه الأكثر شهرة ولكن آخرين أيضاً يقاسمونه فكرة عامة بوجود شكل من الحكمة محايثاً في اللغة.

في الواقع إذا كانت هذه الممارسات اللغوية هي الوسط (البيئة) بالنسبة للأفراد الذين يتحركون في نطاق لغة ما، فإنها أيضاً شكل من الوسط ـ البيئة ـ الذي يستعملونه والذي يفعلون فيه ويحولونه ويطورونه. والذي فيه يجدون آثار عقل الأجيال الماضية، وأيضاً عقل إنساني مُعَرَّض للخطأ والصواب للغموض والوضوح. أخذ الاستعمال اللغوي كسمة قصوى يعني تأليه هذا الشكل من العقل الموضوعي وتجاهل سماته الإنسانية، وأن نتخلى بهذا للأبد عن محاولة الخروج من الغموض الذي يحمله، ذلك يعني أيضاً تناسى أن التحليل لا يستطيع أن يعطي انعكاساً محضاً للاستعمال، ذلك لأنه بدوره طريقة لاستعمال اللغة التي تؤثر فيه، ولكن ليس هناك سبب لرفض هذا التأثير المتبادل الذي يسم حياة كل لغة.

فيما يتعلق بالعدالة، مثل هذا الفحص، علمنا أن العدالة هي مصطلح مجرد يشير إلى صفات ما هو عدل، وأنه من جهة أخرى يُسْتَخْدَمُ ليعيِّن أيضاً الجهاز المؤسسي المكلف بإدارة العدالة في هذا المعنى المجرد. يمكننا أيضاً أن نميِّز بين عدة معانٍ لـ «العدل» وفقاً لأن نتحدث عن رجل عادل عن فعل عادل، أو ملاحظة عادلة، مثلاً المعنى الأول هو معنى صفة أو فضيلة خاصة بذلك الذي يجهد نفسه للعمل بشكل عادل، الثاني هو المعنى المجرد للعدالة الذي يهمنا، والمعنى الثالث هو شكل عام للتطابق أو التوافق، هناك بالطبع قرابة بين هذه المعاني، ولكنها لا تعلمنا إلا الشيء القليل ما دمنا لم نتوصل إلى تحديد واضح للتصور المقصود، مثل هذا البحث والذي يمكن أن يتابع، يجب أن يخدمنا هنا في بَلْوَرة انتباهنا حول المعنى الدقيق الذي سيكون موضوع التحليل، لا أن يمتد أو يطول حتى يكوِّن مجموع الحل.

نفس الملاحظات صالحة للبحث في أصل الكلمات، لأنه لا شيء يبرهن على أنه بالصعود نحو الأصل التاريخي للكلمات فإننا نهبط دائماً في أعماق معناها الحالي، ولا أن حكمة اللغات تكون أكبر في أصولها. هذه المؤشرات يمكن أن تكون مع ذلك مفيدة بما يمكن أن تقترحه. كما هو

الحال بخصوص فكرة العدالة، فالكلمة تكونت في اللغة اللاتينية من جوس (jus) والتي تعني بالذات «الحق».

لقد اخترنا أن نستهدف بالدرجة الأولى معنى «العادل» كما يطبق على الأفعال. هذا الاختيار ليس تماماً بدون نتائج حول التوجهات ونتائج التحليل، إذا بدلاً من هذا أدرنا انتباهنا نحو معنى «العادل» كما نصف الأشخاص مثلاً، حينئذ فإن التحليل يمكن أن يتخذ مجرىً مختلفاً بعض الشيء، من الواقع رغم القرابة بين عدالة الأفعال، والعدالة كفضيلة فإن الأهمية ليست متساوية، إذا انطلقنا من فكرة العدالة كما بُرهن عليها، لكي نفهم بفضلها فضيلة العدالة، هذه الأخيرة تبدو وكأنها تشير إلى الاستعداد الصارم والذي به شخص ما يخضع أفعاله لنموذج العدالة المتطابقة أو المتوقعة مع القانون المعمول به في بلده، وبالعكس تحليل العدالة كفضيلة في ذاتها يجعلنا نبرز عنصر الإنصاف والذي عادة ما يفهم على أنه يكون جزءاً أساسياً للسلوك العادل، وبالتالي باحثين بعد ذلك عما هي العدالة في الأفعال فإننا سنتعرض للإغراء بتفسيرها أولاً ابتداءً من الإنصاف.

كيف إذن نبرر هذه الاختيارات، والتي لها أهمية حاسمة في مجريات البحث، لأنها إذا كانت اعتباطية ألا تعيق كل جهد تحليلي؟ ماذا يفيد بعد ذلك البحث عن الصرامة إذا كانت القاعدة أصلاً مائعة؟.

نلاحظ أولاً أن هذا المشكل يطرح خصوصاً في الحالات المماثلة لحالة العدالة حيث يعطي المصطلح استعمالات متمايزة وإن كانت على قرابة فيما بينها، في الحقيقة إذا كان المصطلح وحيد الاستعمال فإن المشكل يتقلص، ليس هناك أي سبب للبحث في تماثل معنى مع آخر، بشكل أن كل معنى يمكن أن يتيح تحليلاً متميزاً بدون خطر الغموض، إذن أساساً في الحالات التي فيها وحدة المعنى ليست كاملة تنشأ هذه الصعوبة في الاختيار بين عدة

استعمالات والتي تعبر عن اتجاهات مختلفة لمعنى المفهوم، إنه أيضاً، في مثل هذه الحالات تشوش الفكرة بسبب هذا الغموض يتهدد بالاستعصاء في الاستعمال الجاري، مؤدياً إلى أن يصب بالتوالي في عدة بؤر جاذبة بدون إمكانية تمييزها.

هذا الشكل من الغموض يمثل، وهذا صحيح، مصدر مهم لثراء المعاني لكلمة ما، ولرنينها، وعمقها، ولنا أن نتخيل أنّ الشعراء الذين يعشقون اللعب بهذه الثروة سوف ينتابهم القلق الشديد من محاولة الفلاسفة التوضيح بالقدر الذي تبدو فيه هذه المحاولة كإرادة إخفاء اللغة.

ويجب علينا أن نعترف حقيقة أن مصالح الفلسفة ومصالح الشعر ليست دائماً متوافقة ومنسجمة، مع أنها تلتقي أكثر مما يبدو لأول وهلة، ذلك لأن التوضيح التصوري الذي تقوم به الفلسفة والذي ينزع عن المصطلح بعض رنينه الأقل انسجاماً مع معناه الرئيسي يضيف إليه أحياناً رنيناً آخر، والذي يمكن أن يعطي للكلمة ثراء جديداً. من ناحية أخرى، بتمييز المعاني المتنوعة فإنها تبرز ذلك الثراء الطبيعي وتتيح اللعب به أحياناً بشكل أكثر روعة.

مع ذلك يظل أنه، منذ هذا الاختيار البدئي بين مختلف المعاني ذات القرانه، على التحليل أن يمرر مبضعه ويجري على الفكرة نوع من العملية القيصرية، والتي بواسطتها، من اختلاط وتشوش المعاني فإنه يستخلص أحدها والذي يأخذ في تطويره بعد ذلك. من الممكن أن هذا الاختيار يكون اعتباطياً محضاً عندما استعمال مصطلح ما لم يميز أحد معانيه على حساب الآخر، من الممكن أيضاً اتباع مسار الاستخدام الذي يحمل الثقل لأحد المعاني المقبولة للكلمة، وحيث الفضيلة لا يشار إليها إلا ثانوياً بالنسبة للعدالة كصفة للأفعال، ولكن ليس من المستحيل أن هذا الاختيار الأولي يذهب عكس ما يوعز به الاستعمال، عندما نشك أن الفكرة

التي تبدو ثانوية هي في الحقيقة ما يمكن أن يعطي للتصور وحدته، سواء لأننا حاولنا عبثاً اتباع طريق آخر أو أننا نلمح فائدة في أن نأخذ طريقاً أقل استعمالاً.

ولكن مرة أخرى، في مثل هذه الحالة أليس هناك شكل من الاعتباطية يدخل في التحليل منذ البداية؟. إذا كان مثل هذا السؤال يجب أن نعني أننا لا نعترف بتبرير أي منهج إلا بالقدر الذي فيه يتوجه بكليته نحو الموضوع لكي يبحث فيه عن كل صفاته، حينئذ المشروع الفلسفي المتمثل في التوضيح يكون في هذا المعنى اعتباطياً، لأننا سبق وأن سَلَّمنا به، إن سماته تقوم بالضبط في عدم الاعتماد على موضوعات معينة على طريقة العلوم الأخرى، إن عنصر التقييم الأساسي في الفلسفة وحتى في الأنشطة المتنوعة يتدخل حقيقة منذ بداية التحليل، في هذا التوجه الذي تعطيه الفلسفة لنفسها دون أن تمنحه لها موضوعاتها، على العكس من اللغوي الذي يتوجب عليه من حيث المبدأ أن يأخذ في الاعتبار المعنى الموضوع للمصطلح كما هو في استخدامه الواقعي، فإن الفيلسوف ليس مُلْزَماً بالخضوع وبهذه الدقة لاستخدام المصطلح، نظراً لأنه، كما قلنا، تحليله للمصطلح لا يهدف إلى مجرد إصلاح المعنى الحاضر للمصطلح، ولكن رفع هذا المعنى إلى درجة أعلى من الوضوح، تحليل الفيلسوف نقدي بالضبط من حيث إنه يفكك الوحدة العفوية للفكرة حتى يستخلص منها وحدة جديدة ومعنى جديد يكون مرضياً للعقل.

حالما نأخذ في الاعتبار هذه السمة الخلاقة للتحليل الفلسفي فإننا نرى أنه يتفتح أمامنا أفق واسع من المواقف الممكنة نحو معطى الاستعمال اللغوي والحس العام، البعض مقتنعين باستحالة تخليص الفكرة واللغة العامة ـ اللغة كما هي في الاستعمال العام ـ من الغموض المحايث فيها، يفضلون الابتعاد قدر الإمكان وتكوين نظام

تصوري مستقل في لغة مستقلة قدر الإمكان عن اللغة الاعتيادية، آخرون، بالعكس، يفصلون العمل في صميم الرأي العام، محتفظين قدر الإمكان بلغته. في الحالة الأولى نحن نتصرف تقريباً مثل علماء المجالات الأخرى، وذلك بتأليف لغة تقنية والتي إتقانها يستدعي تكوين خاص، فقط بينما العالم يبرر عادة هذه اللغة التقنية بسبب ضرورة تسمية موضوعات جديدة والتي ليس لها معادل مباشر في اللغة الاعتيادية «سواء كان ذلك بسبب اكتشاف موضوعات كانت حقيقة مجهولة، أو بسبب أن البحث العلمي أبرز في الأشياء الاعتيادية خصائص جديدة والتي بالنسبة للبحث العلمي تكون حقاً موضوعات جديدة للدراسة، ولا تسعفه اللغة الاعتيادية بالإشارة إليها أو تسميتها» إلا أن الفيلسوف يهدف بالأحرى إلى إحداث تحول في كل النظرة التي تعبر عن نفسها في اللغة، في الحالتين الإجراء يمكنه أن يُبرر، لأن تَعَلُّم اللغة التقنية (الفنية) لعلم ما ليس فقط تَعَلُّم مفردات جديدة، ولكن أيضاً اكتشاف موضوعات جديدة والتي تشير إليها اللغة. ولكن، نفس الشيء، الجهد الذي يُبْذَل من أجل اكتساب المفردات التقنية لفلسفة ما يمثل استقلالاً تدريجياً عن الرأي العام والعبور نحو عالم تصوري جديد وكذلك إلى الوضوح الذي ينشره على الواقع، ميزة هذا المنهج إنه يظهر علناً، منذ البداية، الاختلاف بين الحالتين وبالتالي ضرورة الطريق التي تقترحه الفلسفة للعبور من إحداهما إلى الأخرى.

في التوجه الآخر الذي يقوم في العمل مباشرة في اللغة الاعتيادية والابتعاد عنها أقل قدر ممكن، فإن التحولات ليست مرئية من الخارج، نفس المصطلحات تظل قبل وبعد التحليل، ويستلزم اتباع مسار هذا التحليل لندرك عمق التحولات التصورية، في هذا المعنى، وبما أنه مستمر في استخدام نفـ ، اللغة مثل كل الناس، وإن كان وفق قواعد مختلفة بعض الشيء، فإن هذا النوع من الفلسفة لا يعطي نفس الانطباع للنظرة الخارجية وتأثيره يمكن أن يبدو أقل

خرقاً للعادة، ونتائجه تقريباً صفر. بدلاً من الانفصال، بالطبع كما في الصيغة الأكثر تدخلية بالنسبة للشكل اللغوي، وأن يظهر بهذا معاً استقلالية عن الرأي العام والجهد اللازم من أجل الوصول إلى نتائجه، فإن هذا المنظور الذي يحترم اللغة الاعتيادية يتجه إلى الانمحاء أمام النظرة السطحية لكي يمتزج بالرأي العام. أحدهما يمكنه أن يناظر بسهولة أكثر المجالات العلمية وأن يحصل فيها على مكانة لائقة، أما الآخر، بالنسبة للنظرة غير الخبيرة، فإنه يتجه إلى خلطه مع أنشطة محض أدبية. إلا أنه من الإنصاف القول إن ما يفقده أو يخسره هذا الموقف الأخير بانخراطه. إن صح التعبير، في الدعاية المباشرة يمكنه أن يأمل في استعادته بواسطة فعله الأكثر عمقاً وسعة في الرأي العام، ذلك لأن اللغة العامة نفسها هي قصده لتوضيحها وإصلاحها، بينما الصيغة الأكثر تقنية (أو فنية) تواجه خطراً أنها لا تصل مباشرة إلا إلى عدد محدود من أولئك الذين يتوجهون صراحة نحو الاختصاص بها.

بين هذين النمطين من التحليل ليس هناك مجال للحسم مرة واحدة وللأبد، أولاً كل الخيارات الوسطية تكون ممكنة، أيضاً الأمر هنا يتعلق بمسألة استراتيجية والتي تقديرها يتأتى في كل مرة أيضاً من الدوافع الباطنية في مجال خلاق حيث هذا الشكل من الخيارات يكون عاملاً أساسياً.

في مثالنا، اخترنا أن نبقى أقرب ما يمكن من الاستعمال العادي لأن قصدنا كان أن نقدِّمَ بطريقة واسعة ممارسة التحليل التصوري، دون إدعاء تقديم معبر إلى مذهب فلسفي جديد جدير بأن ينظر إليه لذاته، وأن يصرف، لأجل طويل، العقل عن الاتصال بالواقع المشترك العام.

[2]

وبما أن المفهوم الذي أخضعناه للتحليل يكوِّن جزءاً من الوعي

العام، وإننا لا نريد انتزاع أنفسنا بعنف من هذه الأرضية فإنه من الطبيعي أن نبدأ بتعداد عدد كبير من الأحكام والتي يدخل فيها مباشرة قليلاً أو كثيراً. وبما أن تبرير مثل هذا التحليل يجب أن يقوم في الصفة الغامضة لهذا المفهوم، وفي المشكلات التي يمكن لهذا الغموض أن يثيرها، فإنه من المناسب أن نبحث منهجياً أيضاً الحالات التي فيها استخدامه يشكل بالضبط مشكلة ويقود إلى انتزاع التفسيرات، ولا يجب أن ندع أنفسنا نتوقف، أو توقفنا في هذا البحث، بسرعة كبيرة، وبسبب اعتبارات حول الصفات التي ليست عقلانية تماماً في هذه الأمثلة، لأن الغموض الذي يلاحظ عموماً بوضوح كبير في الحالات المتطرفة لا يختلف أحياناً عن ذلك الذي يجعلنا حيارى في الحالات الأخرى، وهكذا فيما يتعلق بالعدالة الأمثلة حول الظلم بين الحيوانات، أو ظلم الطبيعة، يمكنها أن تجعل البعض يضحك عندما نتطرق إليها ببرود بعيداً عن كل تأثير انفعالي مباشر، ومع ذلك منطق هذه الاستخدامات هو نفس المنطق الذي يفسر الأمثلة الإشكالية الأخرى.

إنه من المفيد، لكي نضع أمام العقلي مقدار الغموض أن نُصنِّف هذه الأمثلة في توالٍ يمكن أن نحيط به دائماً بواسطة سلسلة من المقارنات، من الحالات التي تبدو أنها أكثر طبيعية إلى أكثر الحالات فساداً. حتى نتأكد من أن هناك احتمالاً قرابة فيما بينهما قابلة لأن تؤكد واقعة أن المصطلح يُحيل دائماً إلى نفس المفهوم الغامض.

شرط آخر لفعالية هذا البحث يكمن طبعاً في الوضع بين قوسين الآراء التي يمكن أن تكون لدينا حول الحل الأفضل لكل حالة من الحالات المحيِّرة إمكاناً، لأن التوجه الطبيعي للعقل يذهب بالضبط إلى إلغاء الحيرة بفضل اختيار اعتباطي حيث هذا الاختيار لا يمكن تبريره. يجب إذن أن نبحث بوعي، في هذه المرحلة الأخيرة، تناقضات استخدام الفكرة بمساعدة المجادلات التي حدثت فعلياً في الواقع، وأن نجرد الموقف الذي من الممكن أننا اتخذناه فيها والذي يمكن أن يتخذه كل

واحد. هذا الشرط مسلم به حقاً، إلا أنه مع ذلك في الممارسة أحد الشروط الأصعب احتراماً، والاتجاه إلى المحافظة على مواقفنا يهدد بإفساد التحليل منذ البداية بسبب التقديم غير المتوازن لهذه الحالات الإشكالية، وهو ما يوجه بعد ذلك البحث نحو محاولة تبرير الموقف المتخذ وليس نحو تحليل حقيقي للأفكار المنتظمة فيه.

[3]

جزئياً بسبب هذا الميل العفوي لترجيح إحدى كفتي الميزان ولأسباب أخرى أيضاً، هذه الحالات الإشكالية يمكن أن تنسى مؤقتاً بمجرد أن تنجز وظيفتها الأولى، والتي هي إظهار غموض الفكرة في حالتها العفوية وكذلك المعضلات التي ترتبط بها.

التحليل بالمعنى الدقيق للكلمة يمكنه أن ينطلق الآن وجهة نظر معارضة لتلك التي قادت البحث في الأمثلة الإشكالية. وهذا يعني أن نفحص على العكس الحالات المقبلة الأكثر شيوعاً والأكثر وضوحاً والأقل اعتراضاً عليها للمفهوم المدروس.

نحن اخترنا حالتين نمطيتين وليس حالة واحدة فقط، نظراً لأن صفات العادل وغير العادل (الظالم) تبدو أنها تُعزى امتيازياً إلى شكلين من الأفعال المختلفة: المكافأة والعقوبة.

ولقد لاحظنا فيما بعد أن هذا الاختلاف ليس له الأهمية التي يمكن أن تبدو في البداية. ويمكن إذن أن نتساءل ما إذا كانت المسافة يمكن أن تُخْتَصر وذلك باختيار التفكير مباشرة في أمثلة أخرى، مما يجعلنا نتفادى الدوران خلال الأوهام التي سبَّبها ذلك الاختلاف، وأكثر من ذلك أيضاً، إذا كان اختيار الأمثلة يمكن أن يؤثر على مسار التحليل تأثيراً حاسماً، إلاّ نخاطر بأن نرى تحليل نفس التصور يتغير وفقاً لتمحوره حول بعض الأمثلة وليس على أمثلة أخرى؟ بالتأكيد هذا الاختيار ليس حيادياً (لا مبالياً)، ولكن خطر تشويه التحليل يأتي من احتمال إبعاده من مجال البحث بعض

الأنماط من الأمثلة أكثر مما يأتي من نوع الأمثلة التي ننطلق منها، لأنه بمعنى من المعاني، إختيار مثالين متطابقين عن المكافأة والعقاب، يبدو أنه يضللنا، بأن يجعل هذا التمييز يلعب دوراً يستهدف بالضبط إثارة الغموض في فكرة العدالة، ومع ذلك، فإن التحليل يتوصل إلى الخروج من هذا المختنق بعد فحصها، بالقدر الذي فيه يجد طرق أخرى لتناول موضوعه، بالعكس الاقتصار الاعتباطي على نمط واحد من الأمثلة يجث على أن نجد فيها بكل ثمن الأبنية الإشارية والتي تسمح بتجديد المفهوم، مخاطرين بألا نلاحظ ما تحتويه من تطبيقات أخرى تركت خارج مجال النظر، ونبقى على الغموض بين العنصر الإشاري المكتشف والقاعدة التحتية الدالة، ليس فقط غير مبحوث، بل مجهول تماماً.

أما بالنسبة لمعرفة إن لم يكن مفضلاً الانطلاق حالاً من أمثلة أكثر إثارة للطبيعة التي عزوناها أخيراً لمفهوم العدالة، فهذا سؤال من الصعب أن نقرر فيه مسبقاً، في الواقع بمعنى من المعاني، انطلاق تحليل ما يجب أن يظل جزئياً عرضياً، لأنه، افتراضاً، التوضيح النهائي ليس بعد جاهزاً ليضيء ويقود البحث. وأيضاً حتى في حالة أن الحدس يدلنا على الاتجاه، أو أن الأمر يتعلق بعرض حركة تحليل قد تمّ إنجازه، فتلك مسألة استراتيجية أن نعرف ما إذا كان من المناسب أولاً أن ننطلق نحو الهدف من أقصر الطرق.

الاختيار في صالح بناء لغة اصطناعية تقنية (فنية) خاصة بمذهب فلسفي خاص، يكون مصحوباً أحياناً وبشكل طبيعي باختيار الطريق الأقصر نحو التوضيح المباشر للمصطلحات والذي نموذجه الأقصى يكون التعريف المعطى منذ بداية الدخول في اللعبة، هكذا مثلاً تمكن اسبينوزا من الاختيار في «أخلاقه» نمطاً من العرض مفاجيء وجاف من وجهة النظر هذه. وذلك بأن بدأ مباشرة بسلسلة من التعريفات، والتي أخذ بعد ذلك يتفحص علاقاتها ناسجاً بهذه الطريقة مذهبه، بالمقابل في الاختيار المعاكس إرادة الاحتفاظ قدر الإمكان ببنية اللغة الاعتيادية تتطلب بالأحرى اهتماماً أكبر بالطريق الذي يقود من حالة إلى أخرى. يجب محاولة

الانطلاق بالضبط من الشعور العام كما يقترح نفسه علينا بغموضه وأوهامه النمطية والتي تشكل المادة الحقيقية التي على التحليل أن يعيد تشكيلها حتى اللحظة التي فيها يخرج منها شكل كليّة محدد، قفزة أسرع من اللازم يمكنها أن تترك هذه المادة تفر، ونخسر بهذا تأثير التحولات التي تكتسب ثراءها من حركة العبور هذه أكثر مما تكتسب من النتيجة النهائية وحدها، من حيث المبدأ هي فيما يبدو أقل تميُّزاً في نقطة البداية منها في حالة الإعداد للغة تقنية جديدة، لهذا السبب هذا الشكل من التحليل يربح بأن يبدأ بمتابعة عروق الطبقات الدالة للتصور العام وأن يدع نفسه يقاد في معضلاتها كي يكتشفها، يظهرها، وأن يكتشف ربما أسبابها، وأن يجد الطرق التي تسمح له بالخروج منها، الطريق أكثر طولاً، لأننا تتبعنا عدة طبقات تحتية أفقية، لكنه أفضل من الصعود إلى السطح بواسطة بئر مباشر، ولكن في كل كهف نكشفه نجد بعض الآراء الضائعة والتي لا زالت يُسمع صوتها، فنخلصها لا أن نتكبد تأثيرها بسماعنا صداها بدون القدرة على معرفة ما إذا كانت حكمة ما عميقة تعبر عن نفسها بواسطتها.

هذا المنهج الذي يقوم في أن نبدأ بأن نترك أنفسنا نُقاد بواسطة الاستعمال العادي، ليس له كهدف، نحن نعرف هذا، مجرد عمل جغرافية تصور ما، ولكن الهدف إعادة تشكيله، محتفظين فيه ـ قدر الإمكان ـ ببنائه الأصلي، لهذا السبب فإن البحث لإدراك المفهوم في ذاته كمعطى لا يمثل إلا لحظة في التحليل، لا يجب أن نفهم من هذا الحصر أنه يعني أننا يجب أن نبدأ بالتفرغ مؤقتاً لبحث موضوعي حتى يتم إدراك التصور، لكي ـ بعد ذلك ـ نفعل فيه ونغيره، حتى وإن كانت هذه الطريقة في الإجراء على مرحلتين ليست مستبعدة، إلا أنها مع ذلك ليست مفروضة ضرورة، نحن بالأحرى نعني أن اللحظتين تكونان دوماً مرتبطتين في مسار التحليل، إن جهد التوضيح يمكن أن يبدأ منذ بداية البحث، والذي يأخذ هكذا من الأساس شكل محاولة للحصول على الوسائل التي بها نفهم بوضوح أكثر ما هو مدرك مباشرة هكذا، آخذين في الاعتبار الأمثلة عن المكافأة والعقوبة، فإننا نبحث عن إعطاء تفسير لعنصرهما المشترك الممكن، في الاستحقاق،

فرضية نحاول التحقق منها بواسطة التفكير، والتي توصلنا إلى تحويرها، آخذين في الاعتبار التمييز بين حالتي الاستحقاق الإيجابية والسلبية، مدخلين فرضية جديدة حول أهمية الطريقة التي مسّت بها الأشخاص المعنيين لكي نفهم مصطلح العدالة في الوضعيّتين.

مع أن الطرق الممكنة للتحليل تكون متنوعة جداً، فإن لعبة التمييز هذه بين حالة أو تصور من ناحية، والبحث عن عنصر توحيدي من ناحية أخرى هو إجراء مفضل عن غيره، مرتبط بذلك التدخل الجدلي من قبل الفيلسوف في مجريات البحث وفي إعادة التشكيل معاً، الاختلاف، وفي حد أقصى التناقض من ناحية، التشابه الهوية، الانتماء المشترك من ناحية أخرى، تكون العتلات الأساسية في التفكير، والعلاقات الأساسية للتصورات، بشكل أن محاولة الفهم والتفسير تأخذ شكل مقارنة ومواجهة دائمة بين التصورات المتنوعة.

هكذا يطوف التحليل في الحقل التصوري لكي يعثر سواء على المفاهيم التي بمقدورها توحيد العناصر المبعثرة أو الانقسامات التي يمكن أن تمر بها في معنى آخر وأن تسمح بتوحيدات أخرى، هذا البناء الجدلي للتحليل هو أيضاً السبب الذي به يكون أحياناً مفيداً أن نضع أمامنا أزواجاً من الأمثلة ذات القرابة، ولكنها متعارضة في نقطة ما، أفضل من أمثلة منعزلة.

وأيضاً، بواسطة ديمومة محاولة التوضيح هذه، وإعادة الصياغة لنظام الدلالة الذي يضع في الاعتبار المعنى المتضمن في استعمال المصطلح كما هو معطى من خلال الأمثلة المختارة التي نعمل عليها، فإن نسق سرعة تحليلنا تكتسب مساراً خاصاً في زمنين متواليين، تفسير للمعطى يتكوّن، ويؤدي إلى صياغة محددة، ثم نواجه هذه الصياغة باعتبارات أخرى والتي كانت قد تملصت منها، أو بأمثلة أخرى من بنية مختلفة عن تلك السابقات وغير المتفقة مع التفسير المقترح، وهذا يعيد انطلاق البحث. هكذا التفسير بواسطة الاستحقاق الذي يناسب المثال الأول وهو مثال المكافأة

يعترض عليه أو يطعن فيه مثال العقوبة، وينتج عن هذا البحث عن تفسير جديد لهذه الصعوبة بالتمييز بين علاقتين مختلفتين مع العدالة جاءتا من نمطَيْن مختلفين من الأشخاص المعنيين في الحالتين، وكذلك أيضاً من الطريقة المختلفة التي تأثرا بها أي بهذه الأفعال، هذا التقسيم الجديد يسمح بإعداد تفسير جديد، فيه العدالة تتحدد بواسطة التوازن بين مصالح الأشخاص المعنيين والحد الأدنى أو الحد الأقصى الذي تفرضه على المكافأة أو على العقوبة يمكننا أن نحتج على هذا التفسير بدورنا، باختيارنا لأمثلة فيها هذه العلاقة الظاهرة بين نمطي الأفعال والأشخاص المعنيين تكون محوَّرة، كما يتضح هذا في مثال الجماعة الصغيرة كالعائلة، النظر في هذه الأمثلة يحدث إعادة ترتيب العلاقات بين التصورات المُدخلة، بشكل أن النظام أو الترتيب الجديد للعلاقات يكون قابلاً لأن يعطي حلاً ملائماً، في هذه اللحظة يحدث أن خطان من التفسيرات يتصادمان، كل منهما قادر على تفسير أمثلته المختارة ولكن ليس تلك الأمثلة التي تدعم تفسيراً منافساً مما يضطرنا إلى تغيير المرجعية التصورية لكي يستمر البحث.

حتى وإن أوصلنا إلى معضلة، فإن التحليل الذي قدناه حتى الآن ليس عديم الفائدة، لأنه بواسطة الجهد الدائم من أجل إنتاج تفسيرات، فإنه يجد نفسه قد أعاد تكوين تبرير ممكن لحساسيتين مختلفتين، ولكن حقيقيّتين، نحو العدالة، وهذا بواسطة تطبيقين لنفس التصور، وإن لم يكن يفسر فكرة العدالة في انسجامها فعلى الأقل يفسر مصدر التناقض في خصوصها، وذلك ببيان كيف أن الحساسيتين تقومان على فهم متشابه لشكلين من النماذج متعارضين، وكل منهما ـ من الحساسيتين ـ تفضل بإطلاق هذا أو ذاك. ومن ناحية أخرى، في التحليل المعضلات لا تشكل توقفاً نهائياً. إنها تمثل تحريضاً على البحث، خارج نظام التصورات المبحوثة حتى حينه، عن المبادىء الموحَّدة والتي سوف ترتبط بها الظاهرتان غير المتفقتين. لأن تناقض ما يعني في التحليل عدم ملاءمة نظام تصوري محدود لموضوع يتجاوزه، والذي تفسيره (أي تفسير الموضوع)

يتطلب إذن اللجوء إلى أفكار أخرى قادرة على تخطي الانقسام الذي سد مسار العقل في هذه النقطة.

هذه المعضلات تكون عادة اللحظات الأكثر أهمية في البحث، لأنها تجبر على إدخال إدراكاً جديداً وعناصر جديدة، وهي تسمى، على هذا النحو، اللحظات الضرورية للاختراع أو للاكتشاف، إنها تعني في الواقع، أن مجموع التصورات المستخدمة حتى ذلك الحين لا تستطيع الإلمام أو الإحاطة بالمفهوم، ويترتب عن هذا أن هذا المفهوم له علاقة أساسية مع مفاهيم أخرى والتي لم تظهر بعد.

إذا كانت المعضلات حقيقية، فإن هذا يعني أنه لم يعد يكفي أن نتعامل مع علاقات المفاهيم الحاضرة لكي نعيد تنظيمها في بنية جديدة. البحث ينبغي أن يتواصل في المحتوى التصوري الذي تنتمي إليه المفاهيم المتدخلة والتي تأثيرها يمثل المعضلة، يحدث أن العقل عليه أن يحرث الحقل حتى يكتشف الفكرة الجديدة والتي تسمح بإزالة العقبات وتسريح المجرى، ولكن عادة المفاهيم التي تنقصنا تكون ضمنياً حاضرة لنا في شكل خاص، إنها تمثل كالاختلاف بين تصورات معينة مستعملة والمرادفات المفترضة معادلة بها، والتي نعتقد أنه بالإمكان أن نحلها محلها من أجل تفسيرها، المعضلة تتأتى من حركة تدليسية من العقل بين المعنى الكامل لأحد الأفكار والمعنى الجزئي لفكرة أخرى، أي في الهوة بين معنيين، هناك مثل عرض مرئي لخريطة على أخرى، حيث جاهلين بالاختلاف بين الخريطتين نفسر إحداهما على الأخرى، أو وفقاً للأخرى. مع أننا إذا كنا في مستوى الأولى حيث بعض الخواص الأساسية في الثانية اختفت، بشكل يصير معه من المستحيل أن نعيد تكوين المعنى المطلوب دون الوقوع في تناقضات.

هذا هو حال معضلتنا حيث التناقض يأتي من أن فكرة العدالة ـ إن أمكن القول ـ أفحمت في العالم الطبيعي، والذي فيه الشكل الخاص بالأرغام الحاضر في فكرة الضرر أو الاستحقاق يختفي مع استمرارنا في

افتراضه. البحث هنا عن حل يأخذ إذن شكل البحث عن فرضية، وإذا شئنا، عن طبيعة الاختلاف بين الخارطتين كاملاً، المفسِّرة و المفسَّرة، في حالتنا، التفكير في معنى الضرر واختلافه عن مجرد الأذى يكشف عن فكرة الحق التي ظلت حتى ذلك الحين ضمنية، وكل بقية التحليل صارت تقوم في إظهار معنى هذه الفكرة، والبحث عن الكيفية التي بها الاختلاف الذي يدخل معها، يتدخل في ألية معنى مفهوم العدالة.

[4]

بمعنى من المعاني ـ شكلياً ـ اكتشاف هذه الفكرة الجديدة يحل المعضلة. من الممكن أن العنصر الذي أُدخل هكذا يكون واضحاً بما يكفي لإنهاء التحليل بطريقة مرضية، يحدث أيضاً أن التصور الجديد بدوره يكون مفهوماً غامضاً على شاكلة الفكرة التي هي منذ البداية موضوع التحليل، في هذه الحالة، إجراءات التحليل يجب أن تبدأ من جديد فيما يتعلق بالفكرة الجديدة، والمراحل السابقة يمكن أن تكرر مع تغيرات مماثلة..

ويمكن أن نضم التوضيحات الناتجة بالعودة إلى أمثلة الصعوبات التي لم يكن بالإمكان حلها بواسطة الوسائل المتوفرة في بداية التحليل، إذا استمرت مع التعريف الجديد كلياً أو جزئياً فإن مواصلة البحث تكون ضرورية، وإن لم يحدث، فإنه من المفيد أن نتأكد من أن الفكرة الجديدة لا تطرح بدورها مشكلات خاصة بها وإن كانت مختلفة عن تلك التي طرحتها الفكرة الأصلية. إذا ظهرت مثل هذه المصاعب مجدداً، فإنها إما أن تؤثر أيضاً في الفكرة الأصلية، وإن كانت لم تلاحظ قبل أن تجذب نتائج التحليل انتباهنا إليها، وهذا يؤكد جزئياً صحة التعريف الجديد كما يتضمن في نفس الوقت متابعة التحليل، أو أنها بالعكس خاصة بالفكرة الجديدة، والذي يعني احتمالاً أن هذه ليست المفتاح الصحيح للمعضلة، ولكنها تظل غريبة عن معنى الفكرة الخاضعة للتحليل، وبدون هذا حضورها الضمني فيها كان يمكن أن يدخل هذه المصاعب الخاصة بها في

الفكرة الخاضعة للتحليل، ولكن هذا الدليل ليس بالطبع برهاناً، لأن التحليل الفلسفي لا يفرض على نفسه أن يحترم بصرامة المعنى الضمني للمصطلح الذي يتخذه موضوعاً، محتفظاً، بالعكس، بالحق في إعادة تكوين جزئي لمعناه. عندما يدرك التحليل مثلاً أن معضلات الفكرة تكون ملتحمة بمعناها العام، ولا يمكن حلها إلا بإعادة تحديد جذري لهذا المعنى، إلا أنه من المناسب آنذاك توضيح هذا المفهوم الجديد وأن يبرهن على الفائدة المكتسبة من تغيير المعنى.

في حالتنا، الصعوبات الخاصة بفكرة العدالة تحدث بالضبط بخصوص مفهوم الحق، هذا التكرار يعني أننا لا زلنا في نفس حقل الدلالة الدقيق، ولكن يمكن أيضاً أن يكشف الواقعة البسيطة وهي أننا لم نكشف إلا مرادفاً للفكرة المطلوب تفسيرها، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أننا لم نتقدم، إذا كان المصطلح الجديد يقترح طريقاً ما لكي نصل إلى التعريف الصحيح المبحوث عنه، وإلا بالطبع يجب أن نعيد الانطلاق من المعضلة التي اعتقدنا حلها بسهولة، ولكن في الحالة الحاضرة ليس هناك بالتأكيد أي ترادف مباشر ما بين مصطلح الحق ومصطلح العدالة، كما تبين ذلك بواسطة العبثية الناتجة عن مجرد إبدال المصطلحين في أي جملة كانت، كما هو في محاولة تعريفنا العدالة بمصطلحات الحق.

تحليل مفهوم الحق، كما سبق وأن قلنا، يمكنه أن يكرر الإجراء الجدلي الذي قادنا إلى المعضلة التي استخدم لحلها فيما يتعلق بالعدالة، ولكن مستفيدين من حرية الاختيار الاستراتيجي في تقدم التحليل، فإننا اخترنا هذا المفهوم لصالح إيجاز كبير، إذن طريق أكثر مباشرة، وذلك ببحثنا عن الحالات أو الأمثلة التي بإمكانها أن تكشف لنا مباشرة عن المفاهيم المتضمنة فيها، ومثيرين بهذا مباشرة العبور من فكرة لأخرى، والتي أجبرتنا عليها المعضلة التي توصلنا إليها، هذه الطريقة الإجرائية سمحت لنا بشكل أكثر الاستمرار في بيان الإضافات التوضيحية لفكرة الحق من أجل توضيح فكرة العدالة، دون أن نصرف النظر عن موضوعنا

الرئيسي، إنها فرصة أيضاً لنبين كيف أن طريقاً أكثر مباشرة يمكن أن يمارس.

لنلاحظ، مع ذلك، أنه إن لم يكن له سعة المجال الذي تركناه يتخذه في المرحلة السابقة، فإن نفس الجدل ليس أقل حضوراً وإن كان بطريقة أقل ظهوراً، وهذا في مثال السرقة، التمييز بين الحق والشيء يتم في صورة دحض لفرضية ضمنية والتي توحِّد بينهما، أو التي، على الأقل تجعل من أحدهما داعماً للآخر، بعد ذلك، عندما يتم هذا التمييز فإنه يجب البحث عن دعامة الحق في جهة أخرى، في الشخص ورغباته، فرضية دُحضت بدورها بشكل أدى إلى ظهور تمييز جديد ما بين من ناحية الشخص المالك لحق متكوناً وفقاً للمبادىء الذاتية التي بواسطتها يقيم الإنسان الأشياء في علاقة مع مشاريعه، مكوِّناً بهذا نظاماً مثالياً ذاتياً، وأحياناً إرادة الاستناد على حقه، ومن ناحية أخرى ما يكوِّن هذا الحق كحق، باختصار يمكننا بدون عناء أن نعثر على اللعبة الجدلية التي اختصرناها والتي تقود إلى فكرة الإلزام، وإلى ضمان الحق، وشكله القانوني، حتى التحديد الكامل لفكرة العدالة.

[5]

إن ميزة تعريف ما لمفهوم ما تكون في القوة التفسيرية التي يمدنا بها، وهذا يعني في القدرة التي يمنحنا إياها لحل المشاكل المرتبطة بهذا المصطلح، ولهذا السبب، فإن البرهنة على قيمة التحليل تعنى أن نُبين كيف أن التعريف الذي توصل إليه التحليل يسمح بإيجاد حل لهذه الصعوبات، ولكن أول المتقدمين وأول المنتظرين لهذا التفسير هي تلك الصعوبات التي نقابلها في مسار التحليل نفسه، إذن حلها يمثل الدليل الطبيعي والذي من المناسب أن نواجهه مباشرة بالتعريف المقترح، حتى نتأكد من أن ما توصل إلى التحليل يظل منسجماً مع مراحل مسيرته نفسها، وإن التحليل لم يلغ ببساطة المشكلات التي قابلها أكثر منه حلها.

يجب أن نذكر في هذا الخصوص أن حل مشكلة ما يمكن أن يكون في تفكيكها، والذي لا يعني هروباً أمام المشكلة أو الصعوبة، وليس تكتيكاً هادفاً التفادي وليس المواجهة. ذلك لأن هناك أسئلة مطروحة بشكل سيء والتي لا نستطيع الإجابة عليها بالطريقة المطلوبة، هكذا نحن نعرف الفخاخ المنطقية والتي بها يتلذذ الإغريق بإيقاع محدثيهم السذج فيها، والمستعدين للإجابة بنزاهة بنعم أو بلا على كل ما يوجه إليهم، موجهاً إليهم مثلاً السؤال البريء التالي: هل انقطع والداك عن ضربك؟ فإذا أجابوا بنعم فإن ذلك يعني أنهم كانوا يُضربون في الماضي، وإذا أجابوا بلا فإن معنى ذلك أنهم يضربون حاضراً، إن جوهر الفخ هنا هو الحضور الخفي لسؤالين في سؤال واحد، وإذن يجب فصلهما أولاً لكي يمكن الإجابة عليهما بكل الطرق بنعم أو بلا.

حقيقة، في بعض الأحيان، الرغبة في الأجابة مباشرة على السؤال المطروح تعني الامتناع عن حل المشكل، والعكس أحياناً تفكيكه يعني التوجه به نحو الحل الصحيح، إذا اختفت مشكلة لمجرد أننا فقدناها في دائرة النظر، عندئذ يكون هناك اعتراض ـ أو على الأقل اعتراض ممكن ـ ضد نتائجنا أما إذا اختفت لأننا فككناها فإن حلها يكون جذرياً وشرعياً تماماً، هذا الشكل من الإجابة هو الذي نعطيه للمعضلات التي قادتنا إلى مفهوم الحق، وكذلك أيضاً ـ أحياناً وليس دائماً ـ فإن علامة نجاح التحليل الفلسفي هي الاختفاء الحقيقي لمشكلات طرحت انطلاقاً من مفاهيم غامضة.

[6]

نظراً لأن التعريف لمصطلح ما ليس مجرد خط محيط لشكل في رسم، ولكن يجب أن يمثل إقامة علاقات بين التصورات التي تحدد استعماله، ومن الممكن أيضاً أن يعبر عن هذه العلاقات في شكل قواعد، إذا كان تكوين مثل هذه القواعد ليس ممكناً فإن هذا يعني دليل عقم

التعريف، وربما صفاته التكرارية، أو أنه تحصيل حاصل، تعريف ما يجب أن يعني بداية قاعدة والتي بواسطتها يصير ممكناً أن نفكر بوضوح في فكرة ما، وبالقدر الذي فيه الأفكار تشكل نظاماً كما تبين الحركة الجدلية التي تقود إلى تعريفها، فإن التعرُّف بوضوح على فكرة ما يكون أيضاً في معرفة كيف نربطها بأخريات، أو اكتشافها بين أخريات، بهذه السمة الديناميكية يتجاوز تحليل الأفكار مجرد تخصيص معاني بعض الكلمات لكي يُدخل حركة تهم الأفكار في مجمل نشاطها.

[7]

لهذا السبب، عندما يتم إنجاز التعرف، فإن حقل المعاني والتصورات في مجمله يكون عادة متأثراً بذلك، امتحان ثالث، ومتابعة التوضيح التصوري تقوم إذن في امتحان انعكاسات التعريف الجديد على المصطلحات المجاورة، إن هذه المواجهة هي التي تكشف أحياناً الصفة الجزئية لتعريف ما أو عموميته المفرطة، وذلك حسب أن التصور المعرَّف لا يملأ مجاله أو أنه يفقد خصوصيته في محتواه التصوري، مع ذلك، هنا أيضاً، واقعة أن التعريف الجديد يدخل اضطراباً يجبر على إعادة تعريف المصطلحات الأخرى ذات العلاقة، لا يعني بالضرورة فشلاً أو عيباً، لأنه عكس اللغوي، الفليسوف لا يُلْزَم بأن يحترم بصرامة التوزيع الدلالي للغة الاعتيادية، ولكنه يُعْطي لنفسه الحق في أن يُدخل تدقيقات جديدة وتمييزات تساهم في التوضيح الذي يبحث عنه، وأيضاً فإن بعض إعادة توزيع المعاني في مجال الدلالات التي للأفكار تحت التحليل هو نتيجة اعتيادية للتحليل، لأنه يتوصل إلى مجموع قواعد تُحدِّد استخداماً كان قبل ذلك مائعاً، لقد رأينا أن هذه مسألة استراتيجية فلسفية أن نعرف في أي قدر تكون إعادة التحديد هذه، هل يجب أن نبتعد عن الاستخدام الاعتيادي أو على العكس يجب الالتحام به لكي نصلحه من الداخل.

[8]

وأخيراً أن حل المشكلات المثارة في بداية التحليل تمثل البرهان النهائي والدليل القاطع على فعاليته، ففيه يتم التحقق من قيمة كل ما انجزه، المتمثل في التعريف الجديد مع القواعد التي تفصّله وتوسع مجاله، والتمييزات التصورية الناتجة خلال مسار التحليل نفسه وأيضاً تلك التي تنتج عن ذلك بالنسبة للتصورات المجاورة للمفهوم موضوع التحليل، يحدث هنا أيضاً، في حالتنا، أن حل المشكلات المطروحة يكون في تفكيكها.

نلاحظ بهذا الخصوص، أن التحليل نفسه يمكن أن يقود إلى مثل هذا التفكيك لمعاني الفكرة المستهدفة، ويصل إلى تلك النتيجة السلبية مؤقتاً أو نهائياً بدلاً من تقديم التعريف الواضح الذي ننتظره، هكذا إذا، بدلاً من أن نشرح أو نعلّق على تحليلنا لمفهوم العدالة فإننا ندير نظرنا بالأحرى نحو عناصر التحليل لمفهوم الفلسفة الذي تناولناه في الفصل الأول، فإن هذا شكل من أشكال التفكيك الذي كنا سنلاحظه، وكان هذا سيقودنا إلى التفكير أيضاً في معنى مثل هذه النتيجة، لكي نرى إن كانت لا معنى لها كما تبدو للوهلة الأولى.

[9]

فبماذا يكون بالضبط توضيح فكرة العدالة كما قدمناها؟ باختصار ما هي الخواص أو الصفات التي تسمح لنا بأن نحكم بأن فكرة ما هي أكثر وضوحاً من فكرة أخرى؟. وأن نعرف إن كانت واضحة تماماً، حقيقية أو مؤكدة؟.

هذا جدل دائم بين الفلاسفة في محاولتهم معرفة أين نبحث عن الخواص القصوى للحقيقة؟ هل هناك مفاهيم واضحة متميزة، مفطورة في عقولنا كما يذهب الديكارتيون؟ في هذه الحالة فإن تحليل الأفكار يجد فيها حجر الزاوية، سواء بأن نتمكن من إرجاع الفكرة المدروسة نفسها إلى

حدس عقلي أصيل، أو أننا نستطيع استنباطها من مثل هذه المبادىء الأولى.

أو هل يجب الاعتقاد بأن الحقيقة تكمن في الإحساسات والانطباعات كما يدعي الحسيّون؟ عندئذ يجب أن يقوم التحليل، كما هو عند هيوم مثلاً، بالإحالة التدريجية للمفاهيم أي أسسها الإدراكية في الانطباع. أو أيضاً أن الحقيقة لا تكمن في الانسجام؟ إنه من المناسب عندئذ أن نستهدف الأفكار على أنها عقد من العلاقات.

المواقف المتعلقة بهذا السؤال عن خواص الحقيقة المتعددة وأيضاً المذهب الفلسفي الذي في إطاره يمارس التحليل هل هو محايد فيما يتعلق بالشكل الذي يتخذه فيها التحليل؟!.

ليس في نيتنا، مع ذلك، الدخول في الجدل حول الخواص أو الصفات الحقيقية، والذي يجرنا بعيداً جداً هو أبعد من مجرد مدخل أو مقدمة. هذا لا يعني، مع ذلك، أنه من الممكن أن نظل ـ في هذا الموضوع ـ في حالة حياد تام، لكي يمكننا ممارسة التحليل، متفادين قياسه بأحد هذه الخواص مع استبعاد الأخريات، إننا نظل بدون شك في مستوى عام، وربما الأكثر عمومية لهذه التقنية، ولكن لا يجب أن نتوهم أن أي صفة خاصة لم تتدخل، ببساطة، لقد سلمنا بداية بملاءمة بعض الخواص الأكثر كلية في النقاشات الفلسفية، وذلك هو الانسجام الداخلي للأفكار، قوتها التفسيرية، ولهذا فإن التعريف النهائي قد تمت صياغته على شكل قواعد تهدف إلى اتاحة التحقق منه بواسطة تفسير الحالات الإشكالية، وليس بالبحث لبيان كيف أنه يرجع إلى حقائق غير قابلة للشك مثلاً. من جهة أخرى، لقد اخترنا، كمثل، تصوراً معقداً، والذي تخلّينا عن دفع تحليله إلى عناصره القصوى، افتراضاً أن هذا ممكن، وذلك حتى نتفادي، بواسطة هذا الاصطناع، اتخاذ موقف في مسألة الخواص أو الصفات الواجبة في الحقيقي.

لقد ألححنا عدة مرات على واقعة أن الفلسفة ليست العلم المحايد لموضوع ما، مهما كان هذا الموضوع، ولكنها شكل من المعرفة الملتزمة، والخلاقة لموضوعاتها الخاصة بها، حتى وإن ادعت أنها تحترم بصرامة مطالب الحقيقة، كذلك فإنه من المهم، للمشروع الفلسفي، ألا يترك نفسه يُقاد بسذاجة إلى حيث تشاء الصدفة، ولا يعني هذا أنها لا تترك نفسها تُقاد، ولكنه يعني أنها تريد أن تظل واعية بالاتجاه الذي تتخذه.

كل تحليل إذن يرسم، بطريقته، خلاصة لعالم ما، والذي لا يستطيع أن يكون لا مبالياً في فحصه، نظراً لأنه هو نفسه يكوِّن نفسه من خلاله. في الواقع، الأفكار تتجه إلى الارتباط، بشكل منظم، ببعضها البعض في مجموعات معقدة، والتي تتجاوز المجموعات المحددة للتصورات التي تمثل الموضوع الدقيق للتحليل، إذن من الطبيعي أن نتائجها يجب أن تفحص أيضاً في العلاقات التي تتجه إلى إقامتها، وأن نأخذ حالاً في اكتشاف هذا النمط من التشابك. القرابة مع النتائج المشابهة في فلسفات أخرى تحضر حالاً أمام العقل لكي يتفحص مجال إمكانيات تطويرها. ولكن من المناسب هنا أن نكون حذرين أيضاً فيما نخرج به من خلاصات من هذا النوع من المقارنة، وكما أن التحليل لمفهوم ما يحمل اختيارات متفقة مع قواعد التفكير، أو إن شئنا، مع ضرورات ليست موضوعية بالمعنى المعتاد للكلمة، فإن توسيع نتائجه نحو مجموعات أخرى لا يتم وفق نموذج معد سلفاً، والذي يسمح بأن نستنبط مقدماً الشكل النهائي للعالم الذي بدأ بالكاد يظهر في أفقه.

مثل نتائج التحليل، طريقته هي أيضاً عنصر من شكل العالم الذي يولد فيه، ولهذا، وبمعنى من المعاني، ليس هناك تقنية للتحليل محايدة تماماً، والتي تستطيع أن تعمل كأداة قابلة لأن تقود أحياناً إلى هذه النتيجة وأحياناً إلى نتيجة أخرى، المنهج لصيقٌ جداً بموضوعاته أو بأعماله أكثر منه في أي مجال آخر ذي صبغة علمية، هذا الارتباط للطريقة والعمل مشابه جداً لذلك الذي نجده في الفن، ومن هذه الشروط فإن تعلم منهج في

الفلسفة يعني دائماً تعلم الحركة في العالم الدقيق الذي تكوّنه تلك الفلسفة، ليس إذن بريئاً أن نعد مدخلاً لتعلم التحليل لتصورات في إطار فلسفة ما بدلاً من أخرى، ليس فقط بسبب العالم التصوري المستهدف موضوعياً في كل منهما، ولكن أيضاً بسبب الفلسفة المتضمنة في ممارستها نفسها.

مع ذلك، هذا الالتزام ـ الانخراط ـ الذي ليس من الممكن تفاديه في كل ممارسة فلسفية في إطار فلسفة محدَّدة لا يمثل، بالضرورة، انغلاقاً، بالقدر الذي فيه مثل هذه الممارسة تكون أيضاً ممارسة الوعي حيالها.