وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of higher education and scientific research
جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي - تبسة
Echahid Cheikh Larbi Tebessi University- Te ssa
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
faculty of humanities and social sciences

قسم: الفلسفة

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

مذكرة ماسترتحت عنوان

# مقاربة العدالة في فلسفة جون راوز

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر L.M.D

من إعداد الطالبة:
- لعجال نذير

إشراف الأستاذ:
-د. زيات فيصل

أعضاء لجنة المناقشة :

| الاســـــم واللقـــــب | الرتبـــــة العلميـــــة | الصفـــــــــة |
|---|---|---|
| بوعلي مبارك | أستاذ محاضر –أ - | رئيســـــــــا |
| فيصل زيات | أستاذ محاضر – أ - | مشرفـــــا ومقـررا |
| سعيداني علي | أستاذ محاضر – ب - | عضوا ممتحنـــــا |

السنة الجامعية: 2025/2024

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic OF Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION AND SCIENTIFIC RESEARCH
جامعة العربي التبسي، تبسة
LARBI TEBESSI UNIVERSITY, TEBESSA

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social sciences

قسـم الفلسفة

# إذن بإيداع مذكرة ماستر

أنا الممضي أسفله الأستاذ(ة): بولمغير مريم الرتبة: أستاذ محاضر أ.

المشرف على مذكرة ماستر بعنوان:

الإسلاميات التطبيقية عند جيل أركون

والمكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص: دراسات عربية إسلامية

بعنوان السنة الجامعية: 2024/2023

من إعداد الطالب (ة): حاكمة فاطمة الزهراء رقم التسجيل 181834023544

أصرح بأنني تابعت المذكرة عبر جلسات إشرافية خلال الموسم الجامعي 2024/2023 وأنها تتوفر على الشروط المنهجية والعلمية، الشكلية والموضوعية.

**وبناءا عليه أسمح بإيداع المذكرة لدى أمانة القسم للمناقشة.**

تبسة في: 2024/5/29

توقيع الأستاذ(ة) المشرف:

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic OF Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION AND SCIENTIFIC RESEARCH
جامعة العربي التبسي، تبسة
LARBI TEBESSI UNIVERSITY, TEBESSA
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social sciences
قسم الفلسفة

# تصريح شرفي

## بالالتزام بالأمانة العلمية لإنجاز البحوث

ملحق القرار رقم933المؤرخ في 2016/02/20

أنا الممضي أسفله الطالب(ة): صابر محمد رضا رقم التسجيل 181834023544

صاحب(ة) بطاقة التعريف الوطنية رقم: 138036401908003 المؤرخة في: 2019.5.24

الصادرة عن دائرة/بلدية: بئر مقدم بلدية بئر مقدم

المسجل في السنة الثانية ماستر تخصص: فلسفة عربية إسلامية

خلال السنة الجامعية: 2024/2023

والمكلف /ة/ بإنجاز مذكرة ماستر بعنوان: .

الإسلاميات المطبقة عند عبد الرزاق

إشراف الأستاذ(ة): يزيد بوعيرة

أصرح بشرفي أنني ألتزم بالتقيد بالمعايير العلمية والمنهجية والأخلاقية المطلوبة في انجاز البحوث الأكاديمية وفقا لما نص عليه القرار رقم 933المؤرخ في 2016/07/20المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها، و أتحمل أي مخالفة لهذا القرار وكل ما يترتب عنه من عو اقب قانونية.

تبسة في: 2024/5/29

إمضاء المعني بالأمر

مصادقة البلدية

عن رئيس المجلس الشعبي البلدي
وبتفويض منه
عون مكتب للإدارة الإقليمية
وشرطة سنين

# شكر وتقدير

**الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسولنا الكريم.**

**في البداية نشكر الله تعالى الذي أعانني لإتمام هذه الدراسة وتقديمها كما هي عليه اليوم.**

**أتقدم بكامل عبارات الشكر والعرفان الى من وقف على هذا العمل من بدايته الى نهايته، أتقدم بأسمى عبارات الشكر والعرفان الى الأستاذ "زيات فيصل " كما أتقدم بأسمى عبارات الشكر إلى اللجنة أعضاء لجنة المناقشة، وإلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة تبسة.**

# إهداء

**إلى الوالدين الكريمين الذين تحفني دعواتهم بالصحة والنجاح**

**إلى زوجتي وأبنائي على سندهم ودعمهم لي.**

**إلى إخوتي وأزواجهم وأبنائهم الذين وقفوا معي تشجيعا على المواصلة**

**إلى أساتذتي في قسم الفلسفة وأخص بالذكر فيصل زيات**

**إلى طلبة الدفعة ماستر تخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة 2025.**

# أهدي هذا العمل

# مقدمـــــــة

## مقدمة:

إن من حتميات الطبيعة الإنسانية نشأته ضمن كائنات سياسية، يتعايش من خلالها في أوساط اجتماعية يؤثر فيه ويتأثر به، قوامها جملة من العلاقات بين أفرادها تشمل مختلف المجالات، لذلك يخضع الفرد لمجموعة من القوانين حتى تضمن استمرار واستقرار المجتمع وتنظيم هذه العلاقات، رغبة منه وسعيا نحو تحقيق العدالة بوصفها جوهر الحياة الانسانية والتي تعد أسمى القيم الانسانية التي تسعى مختلف المجتمعات الانسانية إلى تجسيدها، فالعدالة اذن تكمن في المساواة والحرية، وعدم المساس بالمصالح الشخصية والعامة وحمايتها، وهي كمفهوم أخلاقي تبنى على الحق والعقلانية والقانون.

وعليه جعل موضوع العدالة محل اهتمام الفلاسفة والباحثين منذ بدايات التفكير الانساني منظور اليها على أنها أسمى قيمة اخلاقية واجتماعية داخل الحياة الانسانية، تحدد قيمتها في تطبيقاتها العملية، ومدى تجسدها على أرض الواقع، على المستوى الفردي والاجتماعي

وبما ان تطورات الفكر والمعارف الانسانية في ديمومة والمرتبطة أساسا بتغير الأوضاع عبر الأزمنة والأمكنة يبقي من الفكر الجدلي قائم بين الفلاسفة والباحثين حول موضوع العدالة ولهذا نجد ان لكل مفكر او مجتمع تصورات معينة حتى ان المجتمع نفسه قد يضطر الى ان يغير من منطلقات تفكيره المرتبطة بالأوضاع الاجتماعية والسياسية لمسايرتها ومحاولة تغيير الأوضاع والواقع المعاش لبناء العدالة

كما أن لهذه التغيرات والمبادئ التي يعتمدها ويسلم بها العقل البشري تأثير مباشر على تبلور المصطلحات والمفاهيم الذي يستدعي قولبة كل مفهوم في إطار فكري وبما

أن هناك مفاهيم لها ارتباطات وثيقة بما يحصل في المجتمعات من صراعات فبالضرورة نجد هذه المفاهيم تعكس خلفيات المنظومة المعتمدة في الواقع الاجتماعي والسياسي.

وعلى هذا الأساس يتبنى كل مفكر ومؤسس مفهوما يرتكز عليه في بناء المنطلق والمنظومة التي يراها صالحة وخادمة للإنسانية، ومن هذه المفاهيم مفهوم نجد العدالة كإنصاف التي قدمها جون راولز والذي يشكل المسألة التي أخذت مساحة تفكير تتخطى الابعاد الاجتماعية والسياسية والاخلاقية المتعارف عليها الى كونها موضوع مشترك بين الشعوب وعلى اعتبارها مطلب إنساني يسعى الجميع لإقامته

إن نظرية العدالة كإنصاف ساهمت في اعادة النقاش حول موضوع العدالة وصياغة سؤال العدالة من جديد وفق ما هو راهن وعلى كافة الاصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فعدت بذلك تلك قراءة من اهم القراءات في تاريخ الفلسفة السياسية والاخلاقية لاسيما وإنها اعادت احياء الفلسفة السياسية من خلال التصور الاجرائي للعدالة واعادة البحث في قيمتي العدل والخير واعطاء الاولوية لقيمة العدل على الخير واعادة طرح الحريات الفردية والحقوق والواجبات في مجتمع جيد التنظيم يحتكم الى مبادئ العدالة كإنصاف

وفي هذا الإطار حاولنا من خلال هذه المذكرة البحثية الولوج الى هذه النظرية واستخراج الافكار الفلسفية التي يطرحها جون راولز حول العدالة. انطلاقا من هذا توجب علينا طرح الإشكالية الآتية:

**إلى أي مدى يمكن بناء نظرية للعدالة في ظل تباين المصالح بين الأفراد داخل المجتمع الواحد عند جون راولز؟**

وفي ضوء هذه الإشكالية تمركزت عدة **تساؤلات فرعية:**

ماهي المفاهيم الأساسية الكفيلة ببناء عدالة اجتماعية؟ وهل العدالة تتعارض مع الخير أم تخدمه وايهما أسبق؟

هل يمكن الوصول الى عدالة كونية من خلال مبادئ راولز؟ هل عدالة الانصاف واقع معاش أم أنها نظرة فلسفية مثالية؟

**منهج الدراسة:**

المناهج المستخدمة في هذه الدراسة هي: المنهج التاريخي ويظهر في محاولة سرد القراءة المفهومية للعدالة وآليات تأسيسها عبر مراحل الفكر الفلسفي المتعارف عليها، وكذا تم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي وبه تم دراسة العدالة من منظور راولز، سواء مفهومها أو مبادئها وارتباطها بالحق، أما عن المنهج النقدي فيظهر في محاولة تقييم النظرية وبيان جملة النقائص والاحترازات التي يمكن رصدها وهو ما تجلى في المبحث الأخير من الفصل الثاني.

**أسباب اختيار الموضوع:**

أما بالنسبة لأسباب اختياري لهذا الموضوع فهناك أساب موضوعية وأخرى ذاتية:

1-الميل نحو البحث في المواضيع السياسية والاخلاقية وتقصيها في جانبها التاريخي

2-فعالية الموضوع وامتداده الى الحياة المهنية من خلال توظيف الموارد المعرفية في انجار الدروس

3–تقديم اضافة بحثية في موضوع العدالة ومشكلاتها من خلال نظرة راولز والتي تعد ثورة فكرية حول الموضوع.

**أهداف الدراسة:**

الهدف من هذه الدراسة هو بالتأكيد الإجابة على ما قدمناه من تساؤلات ومعرفة الجديد الذي قدمه "جون راولز" في العدالة، ومن بين أهم الأهداف نذكر:

- تحديد المبادئ الكونية للعدالة وتجاوز الفكر التقليدي للعدالة.

- تقديم تصور جديد للعدالة من خلال استقراء مفاهيم حديثة ومدى فعاليتها في بناء المجتمع العادل.

- تبيان القطيعة او التراكم المعرفي حول موضوع العدالة بين راولز ومن سبقه من الفلاسفة والمفكرين.

**خطة البحث:**

للإجابة عن الاشكالية المطروحة قسمت بحثي إلى فصلين، حيث تم التطرق في الفصل الأول إلى ماهية العدالة وكذا الحركية التاريخية للعدالة، وقد قسمت هذا الأخير الى أربع مباحث، كان أولها تحت عنوان مفهوم العدالة وقد تم تناولها لغة واصطلاحا، أما المبحث الثاني فكان بعنوان العدالة في الفلسفة اليونانية، متضمنا نموذجين لأهم فلاسفة اليونان وهما أفلاطون وأرسطو، ثم تم الانتقال بعدها الى المبحث الثالث والذي كان تحت مسمى العدالة في الفلسفة الوسيطية، لنقدم نموذجا جديدا للعدالة في قطبيها القديس أوغسطين والقديس توما الإكويني، لنختتم هذا الفصل بالمبحث الرابع والأخير

والذي تحدث عن العدالة انطلاقا من الفلسفة الحديثة، من خلال فلسفة "توماس هوبز" وكذا "ايمانويل كانط".

أما الفصل الثاني فقد عمدنا في بنائه في أربع مباحث خصصت عن البحث حول عدالة الانصاف عند" راولز"، لذا جاء المبحث الأول مبينا لمفهوم وتصور راولز للعدالة، في حين تضمن المبحث الثاني العدالة من المنظور الأخلاقي والذي عنون بالعدالة في مقابل الخير، ليكون بعدها مبحث ثالث حول مبادئ العدالة وهي المبادئ التي حددها راولز لقيام العدالة، ليختتم الفصل بمبحث رابع وأخير قدمت فيه قراءة نقدية لأفكار راولز.

**الدراسات السابقة:**

الدراسة الأولى هي مذكرة تخرج ماستر، تخصص فلسفة سياسية بجامعة مولود معمري تيزي وزو، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية قسم الفلسفة، وهي من اعداد الطالبة مصطفاوي صافي واشراف الدكتور رزقي مداح لسنة 2013/2012 وقد كان عنوان هذه الدراسة "مفهوم العدالة عند جون راولز" حيث تم من خلالها معالجة الاشكالية التالية: ماهي الوسائل المعرفية والمنهجية التي وضعها راولز لصياغة تصورها البديع للعدالة؟ وإلى أي مدى يمكن التسليم بجدية هذا الموضوع؟

أما الدراسة الثانية فهي بقسم الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تخصص تاريخ الفلسفة بجامعة قاصدي مرباح ورقلة، وهي للطالبة نجاة حيمر، اشراف الأستاذ رياض طاهير دفعة 2017، وعنوانها نظرية العدالة عند "جون راولز"، معالجة فيها الإشكالية الآتية: ما هو مفهوم العدالة الراولزية وهل يمكن تحقيق مبدأ العدالة؟

**الصعوبات:**

هناك مجموعة من الصعوبات التي واجهتنا خلال انجاز المذكرة ككل بحث علمي تتحدد فيما يلي:

-صعوبة الموضوع لكنه معاصر، وله علاقة بعدة تخصصات.

-وجود مادة معرفية كبيرة صعب علينا ضبطها والتحكم فيها وانتقاؤها.

-ضيق الوقت وعدم تماشي الظروف مع عملية البحث والانجاز مما صعب الالمام بالموضوع أكثر ومن مختلف الجوانب.

# الفصل الأول

# الجذور التاريخية للعدالة

## الفصل الأول: الجذور التاريخية للعدالة

**تمهيد:**

تعتبر العدالة اساس مطلق يساعد على الاستمرارية في حياة الانسان السياسية والاجتماعية والاخلاقية كما يساعد على تجسيد مفهوم التعايش المجتمعي من خلال قدرتها على ايجاد اسس التناغم العام للحياة الاجتماعية الامنة والساعية نحو السعادة وخلق الاطمئنان على الحقوق والممتلكات ونبذ مختلف مظاهر الظلم والانحراف ومن هذا المنظور يمكن اعتبار العدالة قيمة هامة في الحياة الإنسانية.

### المبحث الأول: مفهوم العدالة:

يعد الاهتمام بمفهوم العدالة ضمن اولويات الفكر الفلسفي حيث جاءت القراءة المفاهيمية متباينة وثرية في الان نفسه بمدى تعدد النظريات الاخلاقية والسياسية المشكلة لهذا المفهوم وعلية يمكن ان هذه الورقة تحاول ان تقدم مفهوما لغويا واصطلاحيا للعدالة.

#### أولا: المفهوم اللغوي للعدالة:

إن الدارس والباحث في المدلول اللغوي للعدالة يجد من الصعوبة بمكان وذلك راجع الى انع يستحيل بناء مفهوم لغوي منطقي اي جامع مانع وكذا تعدد التعاريف وتنوعها واختلافها من مرجع الى اخر

ففي المعجم الوسيط مثلا يتعذر على الباحث قراءة المفهوم اللغوي للعدالة بحكم ان غير موجود اصلا حيث يتم فيه الاحالة المباشرة الى المفهوم الافلاطوني للعدالة وهو

العدالة ليست مجرد قوة بل هي قوة متناغمة العدالة ليست حق الاقوى بل هي الانسجام الفعال للكل[1]

اما المفهوم اللغوي للعدالة في المعاجم العربية والاكثر تداولا واشتراكا فيأتي بمعنى الاستقامة[2]

وقد ورد منقولا عن الجرجاني ان العدالة مشتقة من العدل ويعرفها بقوله العدالة مرادفة للعدل باعتباره مصدرا وهو الاعتدال[3] والاستقامة والميل الى الحق[4] وهي ايضا سمة ما هو عدل وعادل فالعدالة تكون بهذا المعنى صفة لما هو عادل[5] والعدل في مدلوله يعني الانصاف وهو اعطاء المرء ما له واخذ ما عليه[6]

اما في المعجم المعتمد فان مفهوم العدالة اللغوي جاء من التعريف بالضد حيث يعني ان العدالة من العدل وهي ضد الجور والظلم[7]

ومن هذا المنطلق يمكن استنتاج أن المفهوم اللغوي للعدالة داخل القواميس والمعاجم العربية يحيل الى الجذر الاشتقاقي وهو العدل والذي يدل في دلالته على معنى الحق او الاستقامة

---

[1] المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص588

[2] المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،1983، ص117.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، 1982، ص58.

[4] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة،2007، ص411.

[5] اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص718.

[6] المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1994، ص409.

[7] جورجي شاهين عطية، قاموس المعتمد، دار صادر، بيروت، ط1، 2000، ص400.

أما الحديث عن الاشتقاق اللغوي اللاتيني لمصطلح العدالة فان العدالة أي justice كما في اللغة الانجليزية والفرنسية مشتقة من الكلمة اللاتينية justitia وتعني كل ما هو مطابق للحق وهناك تصور اخر ول المفهوم الاشتقاقي للعدالة وهو انها في الاصل كانت jus كلمة ذات معنى ديني واستمر هذا المعنى في jurare . ان كلمة jus المفهومة بالمعنى العلماني ثم المحصورة في هذا المعنى اعطت كلمات justitia , injuria , justus . أي قول الحق ذلك الذي يقول الحق أو العادل[1] ترجع مشكلة بناء مفهوم لغوي جامع مانع عن العدالة الى طبيعة اللفظ في حد ذاته فعملية التقصي والبحث حول الجذر اللغوي للعدالة يظهر ويؤكد على انها لفظ نظري تم اشتقاقه من اصل ممارساتي

أي أنها ممارسة تطورت وتغيرت الى لفظ نظري وهذا يعني ان التمثل سابق عن التصور في تحديد السياق اللغوي لمصطلح العدالة ويمكن تفسير اختلاف جذور المنظور اللغوي للمصطلح باختلاف المنظور التأويلي الذي نقل مفهوم العدالة من مجال الممارسة الى مجال التنظير المجرد في إطار تنوع المجتمعان البشرية.

**ثانيا: المفهوم الاصطلاحي للعدالة:**

إن اتساع وتشعب ابعاد مصطلح العدالة يفضي بالباحث الفلسفي الى الاقرار والحكم بان هناك مشكلة عويصة حول ضبط تصور لمفهوم العدالة اي غياب تحديد مفهوم جامع مانع لهذا المفهوم هذا من جهة كما يمثل دلالة جلية على سعة وخصوبة مصطلح العدالة

[1] اندري لالاند، المرجع السابق، ص717.

ومن جهة أخرى لكونه يحمل امتدادات افقية وعمودية فأما على المستوى العمودي يمكن ان ينظر الى العدالة على انها مرتبطة ومتأصلة بتاريخية المفهوم فهو اذن يختلف ويتباين من حقبة زمنية الى اخرى ومن ثقافة الى ثقافة اخرى اما على المستوى الافقي فهو ينظر الى العدالة من منظور انها فضيلة أو معيار.

وبالتالي يكسيها بعدا اخلاقيا نظريا في حين العدالة في جانبها المحسوس ينظر اليها على انها تمثيل للمؤسسات السياسية والاجتماعية التي تطبق القوانين وتنقل العدالة من بعدها التصوري الى بعدها الواقعي لذا يفهم من هذا ان مصطلح العدالة في مفهومه الاصطلاحي يحيل الباحث الى سياقات متعددة وواسعة فهو مصطلح واسع الاحالات والمفاهيم والمجالات فقد ترد العدالة بمعنى القيمة وترد العدالة بمعنى المعيار وقد ترد بمعنى المؤسسة ويمكن توضيح هذه السياقات على

النحو الاتي:

ان العدالة كفضيلة تمثل اعلى الفضائل وارقاها واجلها وهو ما يظهر بشكل واضح في الفلسفات الكلاسيكية وبالتالي يمكن اعتبارها تكريس وتجسيد للحق والخير بمعنى ان العدالة كفضيلة تظهر وتتجلى كغاية في حد ذاتها

فالعدالة باعتبارها فضيلة لها جانبان فردي واجتماعي فاذا نظرت اليها في جانبها الفردي دلت على هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الافعال المطابقة للحق و اذا نظرت اليها في جانبها الاجتماعي دلت على احترام حقوق الاخرين و اعطاء كل ذي حق حقه[1]

[1] جميل صليبا، المرجع السابق، ص59.

أما العدالة كمعيار فهي تعد بمثابة مقياس ومرجع يتم العودة اليه في جميع الاحوال ليتم تحديد مدى صحة الفعل من عدمه فالعدالة اذن هي المبدأ الاخلاقي الذي يفترض الانصاف واحترام الحق[1]

أما العدالة كممارسة واقعية فهي تبنى من خلال المؤسسات السياسية والاجتماعية والقوانين فهي اذن تدل على انها فعل يتم من خلاله الاعتراف من طرف السلطة

أو هيئة قضائية معينة بحق طرف معين وهي ايضا تعني وظيفة سيادية للدولة وتجسد المؤسسة التي تمارس السلطة القضائية فنسميها مؤسسة العدالة[2]

وعليه يمكن استخلاص من منطوق ما سبق ان الدلالة الاصطلاحية والفلسفية للعدالة يتحدد في كونها تقابل وتعادل المساواة والانصاف في جميع الاحوال والمواضيع

ومن هذه المنطلقات يمكن الوصول الى ان العدالة في مفهومها العام والمتداول في الاوساط الفكرية والفلسفية على انها تمكين واعطاء كل صاحب حق ما يستحقه من حقوق اما العدالة في مفهومها الخاص والعميق هي جملة من المقاييس والضوابط التي يتم الكشف والتجلي عنها عن استخدام العقل الانساني ومن خلالها يتم ارضاء الضمير وارشاد النظر الصحيح وهي بذلك تحقق روح العدالة

أي أن العدالة هي القدرة على الانجاح الفعلي للنظم التي من شأنها تمكين الشخص العادل من إدراك واستيعاب تلك القيمة التي يستحقها اي شخص من جهة وكذا

[1] La petit Larousse illustre2014. laronsse. Edition limitée, 23 octobre 2013 . France. 2013.p643.

[2] Ibid.p643

الرغبة في جعل هذه النظم واقعا معاشا وتحديد ممكنات الكيفيات المحافظة عليها وبالتالي فلا يكن الحديث عن العدالة الا بالإنسان للإنسان

وبالتالي يمكن استخلاص أن العدالة في ماهيتها تعني انها قيمة جوهرية في كل منظومة اخلاقية فإنها بالضرورة تشكل من جهة أخرى مرتكز أساسي لكل منظومة فكرية أو اجتماعية أو أيديولوجية.

## المبحث الثاني: العدالة في الفلسفة اليونانية

### تمهيد

تعد العدالة من مرتكزات الوجود الانساني التي لا يمكن الحياد والعدول عنها فهي مطلب ينشده كل انسان في اي زمان ومكان لهذا اولت لها العديد من النظريات والفلسفات الاهتمام الواسع وجعلتها احدى المواضيع الجوهرية في منظومة فكرها ولعل من بينها الفلسفة اليونانية والتي تجلت فيها العدالة في ارقى صورها مع الفيلسوف افلاطون من خلال محاولاته لتأسيس مفهوم العدالة وماهيتها والبحث عن الطرائق الممكنة لتحقيقها ثم من بعده الفيلسوف ارسطو الذي لا يقل اهمية في بحثه عن موضوع العدالة وانواعها وامكان تحققها على افلاطون وبالتالي يمكن طرح المشكلة الاتية العدالة في فلسفة افلاطون وأرسطو

### أولا: العدالة عند افلاطون:

إن الحديث عن العدالة عند افلاطون يجر بالضرورة الى انها مشكلة تم تداولها في كتابه الشهير الجمهورية والتي طرحت بعنوان ما العدالة من هذا التساؤل هو تحديد ماهية العدالة وكيفية بنائها والتي تم الاجابة عنه في سبعة ابواب من هذه المحاورة حيث رفض فيها افلاطون المفاهيم المعطاة للعدالة امثال مفاهيم تراسيماخوس وجلوكون محاولا ان يؤسس للعدالة مفهوما يتماشى مع الطبيعة البشرية[1]

[1] أحمد المينياوي، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 2010، ص75.

فالعدالة في المفهوم الافلاطوني لا يبنى على فكرة المساواة وانما على مبدا التوازن الطبقي والذي يمثل تكريسا للنظام العادل عندما تتقيد كل طبقة بتجسيد وتطبيق مهامها وانشطتها الخاصة بها حسب استعداداتها ومن هنا حدد افلاطون جهة من الشروط لبناء العدالة داخل المحيط الاجتماعي[1]

ويظهر ذلك من خلال تقسيم النفس الانسانية الى مراتب ثلاث وهي القضية والشهوانية والعاقلة معتبرا انها كمال النفس الانسانية لا يتحقق الا من خلال تحقق التناغم بين هذا المركب الثلاثي من جهة

زد على ذلك لا يكتمل هذا التناغم من جهة اخرى الا من خلال العيش داخل الجماعة بحكم انها هي الاداة المساعدة في توفير مختلف الحاجيات الحياتية الاساسية لكونه اي الفرد الانساني قاصر على توفيرها بمفرده

وبالتالي فان أفلاطون ينظر الى الانسجام الفردي هو نتيجة حتمية لقيام كل فرد بعمله بحسب قدراته واستعداداته تحت مراقبة واشراف الدولة لذا عمد افلاطون الى تقسيم المجتمع الى ثلاث طبقات ضرورية لتحقيق الانسجام[2]

هذه الفضائل الثلاث هي الشروط الواجب توفرها في طبقات الشعب لكي تتوفر العدالة بناء على ذلك يتلخص في تأدية كل فرد في الدولة للوظيفة هياته لها الطبيعة

[1] أحمد المينياوي، المرجع السابق، ص75.

[2] أميرة حلمي مطر، جمهورية افلاطون، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، 1994، ص25.

والتزامه بالفضيلة المناسبة لطبيعته وعلى العكس يكون الظلم والشر حين يتعدى احد الافراد او الطبقات على عمل غيره[1]

والمراد من هذا القول الافلاطوني أن تتحقق العدالة داخل المجتمع الافراد على حد سواء منوط بإلزامية اندراج كل فرد ضمن حدود طبقته التي ينتسب اليها مع تجنب التعدي على نطاقها الخاص لان ذلك تعدي صريح على الاخرين وبالتالي الالتزام بهذه الفضيلة هو ضمان لإشراق نور العدالة

لذا يمكن القول بان المدينة العادلة هي التي تمتاز بالفضائل الاربع الرئيسية الحكمة الشجاعة العفة والعدالة فالمدينة حكيمة بحكامها مقدامة بجيشها معتدلة بعفة اصلها وعادلة حين يقوم كل فرد بالعمل الذي يصلح له ويوضع الرجل اللائق في مكانه اللائق[2]

**ثانيا: العدالة عند ارسطو:**

ينطلق ارسطو في ارساء تصوره على العدالة على اساس ارتباطها الوثيق بالفضيلة واستحالة وجود القطيعة بينهما جاعلا منها اسمى و اعلى هذه الفضائل نظرا لارتباطها حسب التصور الارسطي بالخير حيث يقول اننا نصف الاشياء بانها عادلة عندما تؤدي الى السعادة وتضمن استمرارها او تؤدي الى تحقيق جوانب من السعادة في الوسط السياسي[3]

---

[1] أحمد فؤاد الأهواني، افلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1991، ص140.

[2] أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص25.

[3] ديفيد جونستون، مقتصر تاريخ العدالة، تر مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، 2012، ص86

وهذه الاخيرة اي العدالة ومنظورها الارسطي تبلورت في كتابه نظرية العدالة وفيه قدم ارسطو نظرة شمولية وواسعة ومفصلة حول العدالة قلما نجدها في الفكر الفلسفي عموما وتتجسد من خلال تمييزه بين نوعين من العدالة وهما العدالة الكاملة والعدالة الجزيئية فالأولى يتحدد معناها عند ارسطو اي العدالة الكاملة في قوله العادل هو ما ينص عليه القانون ويتوافق مع المساواة والجائر هو المخالف للقانون وغير متساوي[1]

وبالتالي يمكن فهم هذا القول على ان العدالة ماهي الا فضيلة عامة تظهر في الافعال المرتبة عنها تقسيم الثروات والمراتب بين الافراد داخل المجتمع السياسي أما بالنسبة للعدالة الجزيئية فإنها مرتبطة حسب التصور الارسطي بالحقوق وبالتالي فهي قائمة على امكانية خضوعها لأحد الاساسين المساواة او اللامساواة.

لذا جاءت العبارة الأرسطية على النحو الآتي ... منها ما يتجلى على مستوى تقسيم الكرامة والثروات او حتى على مستوى الامتيازات ... وهذه الامتيازات قد توزع بين المواطنين بطريقة متساوية او غير متساوية ومن هذا المنظور يمكن استخلاص ان العدالة الجزيئية هي جزء من العدالة الكاملة ويمكن ان تظهر كواحدة من المظاهر التعاملية مع الافراد.

ومن هذا المنطلق أولى أرسطو جل فلسفته حول العدالة للعدالة الجزيئية لما لها من اهمية وأثر داخل المحيط السياسي والاخلاقي لذا حاول ارسطو ان يشرح ويبسط مفاهيمها حيث نجده عمد الى تقسيم العدالة الجزيئية الى نوعان وهما:

[1] ديفيد جونستون، المرجع السابق، ص91.

العدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية مبينا وموضحا ان العدالة التوزيعية على انها تتجلى في توزيع مظاهر الشرف والملكية او اي شيء اخر يجري توزيع الحصص منه على افراد ينتمون الى وسط معين لان الناس في مثل هذه الحالات ربما يحصلون على حصص مساوية او غير مساوية لحصص الاخرين

ومعنى هذا بصورة اخرى ان هناك عملية تقابلية بين المساواة والانصاف واللامساواة واللاانصاف ومرجعية ذلك ان هناك احتمالية ان يكون هناك اقل او أكثر ضمن ديناميكية التوزيع لذا نجد ارسطو يؤكد على حتمية والزامية وجود وسيطية بينهما فالوسيط في اي فعل يعد انصاف.

و بالتالي يرى أرسطو ان ماهية العدل ماهي الا الوسيط الذي يخلق التوازي بين كميتين و بالتالي تنبني بين اربعة حدود اثنين مقابل اثنين و من هنا فالعدل يكمن في مدى خلق تساوي مزدوج بين شخصين وحصتين خلال عملية التوزيع[1]

وعلى هذا الاساس يشترط ارسطو داخل عملية التبادل بين اطرافها ان تكون مبنية على اساس الاستحقاق والمؤهلات وعليه تظهر صورة الانسان العادل بالمنظور الارسطو في قدرته على انصاف الاخرين واعطائهم من كل ما هو نافع بحسب ما يرضاه ويأخذه لنفسه وذلك وفق مبدا مساواة تناسبية.

لذا تتشكل معادلة العدل عند أرسطو في قدرته على انتهاج الوسيطية على خلاف الظلم الميال الى احد الاطراف بالإفراط في كل ما هو نافع بالحصة الاكثر للذات مقارنة

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: الأب أوغسطين بربارة البولس، اللجنة الدولية للترجمة، بيروت،1957، ص343.

بحصص الاخرين او بالتفريط في كل ما هو ضار بان تكون الحصة اقل مقارنة بالأخرين وعليه فالعدل يعني لا افراط ولا تفريط اي الوسيط بينهما[1]

أما العدالة التصحيحية عند ارسطو يربطها بالعقود وهي حسبه نوعين بحكم ان المعاملات بعضها ارادي وبعضها غير ارادي ومعنى ذلك ان المعاملات الارادية هي التي يكون ويبنى فيها التعامل بين افرادها تعاملا ارايديا في حين ان التعاملات لا ارادية هي تلك التعاملات التي تظهر في انواع الجرائم و التي تستوجب الخضوع لمبدا العدالة[2]

وفي الاخير يمكن ان نصل الى حوصلة مفادها ان العدالة عند الفلاسفة اليونان وبالتحديد افلاطون وارسطو نظرت الى العدالة على انها فضيلة اخلاقية بحد ذاتها تتجسد من منظروها الخير العام من خلال تحقيق التوافق بين الحقوق والواجبات وكذا خلق التوافق على مستوى الذات والمجتمع وعليه يمكن القول ان الفكر الفلسفي لدى كل من افلاطون وارسطو متكاملان الى ابعد الحدود لكن دون تجاوز وانكار جملة الاختلاف التي يمكن رصدها.

[1] أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، المصدر السابق، ص343.

[2] المرجع نفسه، ص345.

## المبحث الثالث: العدالة في الفلسفة الوسيطية:

**تمهيد:**

يتناول هذا العنصر البحثي قيمة اخلاقية اساسية ضمن ديناميكية الحياة الانسانية الا وهي قيمة العدالة فنحن ازاء تدافعيه اجتماعية تناقضية يظهر فيها اهل العدل مقابل اهل الظلم فالحياة الانسانية اصبحت مسرحا للصراعات والتناحرات لكونها تفتقر الى الاستقرار والحياة الاخلاقية التي تؤسس للأمن السياسي والاجتماعي والتي هي الاخرى مقترنة بتحقيق العدالة

ومن هذا المنطلق يمكن القول بان التنظير للعدالة يختلف من مرحلة فلسفية الى اخرى ولعل من بين اهم هذه المراحل نجد ارتباط العدالة باللاهوت وهو ما تجلى في العصر الوسيط لذا جاءت هذه القراءة لتحديد وجهة النظر الفلسفية فيه وبالتحديد لدى كل من القديس أوغسطين والقديس توما الإكويني.

**أولا: العدالة عند القديس أوغسطين:**

يتضمن مفهوم العدالة عند أوغسطين نظرة لاهوتية بحتة اذ عدها مؤرخو الفكر الفلسفي بحثا في اللاهوت السياسي ويتحدد بناؤها من منظور ان اي تجمع سياسي او ما يصطلح عليه باسم الدولة فإنها موجودة بطريقة معينة لتحقيق العدالة

ولا يمكن فهمها حسب أوغسطين دون العودة الى إدراك وفهم فعالية ودور الحب في اقامتها أي ان المقصود من هذا التصور الأوغسطيني للعدالة ان ما يحبه الناس له

التأثير الفعال والمباشر على كيفيات اقامة هذه العدالة داخل هذه التجمعات السياسية أي أن العدالة ترجع في وجودها الى ارتباطها بحب الذات او في ارتباطها بحب الاخرين

وعليه جاءت مدلولات أوغسطين حول العدالة في كونها احدى القضايا الفردية والشخصية العميقة لكن دون اختزال الاثار الاجتماعية لها بحكم ان الناس ليسوا حيوانات مؤسسة على الانعزال وانما هي كائنات اجتماعية في جوهرهم وما وظيفة العدالة الا ان تعطي كل ذي حق حقه[1]

وعليه فان تطبيق العدالة في كيان سياسي لابد ان يراعي واقعية قانون كل ذي حق حقه وبالتالي ميز أوغسطين بين نوعين من القوانين والتي يتضمن باطنها فحوى هذا القانون وهما القانون الالهي ومصدره الله والقانون الوضعي ومصدره الانسان مؤكدا على التفاضل بينهما يرجع للإلهي لأنه هو الاسمى والأعلى والأخلد وبالتالي لا يمكن أن يقارن به القانون الوضعي.[2]

وبالتالي فهو أي القانون الالهي له السيادة على جميع القوانين لكونه يتناغم مع الطبيعة وينطبق على كل الافراد اي ان منبعه العناية الالهية التي توجه الاسباب بكافة اشكالها، لذا فهي تكرس العدالة المطلقة وعليه ضرورة ان يحاكي كل قانون وضعي ما هو الاهي ويخضع له اي ان العدالة الانسانية تسعى دوما الى التصحيح الضمني للرغبة الانسانية محاولة التوجه من حب الذات نحو احتضان الجانب العلائقي للطبيعة الانسانية والذي يتطلب حب الاخرين وحب الله

[1] احمد حسين السلماني، مدينة الله للقديس أوغسطين، حوليات جامعة الجزائر، 1986، ص258.

[2] المرجع نفسه، ص258.

ومن هنا جاء النقد الأوغسطيني لمدينة الانسان مبني على انها موجهة للذات وتفتقر الى البعد العلاقاتي ومنه يمكن أن يفهم على أن العدالة تقتضي الاعتراف ضمنيا بالأخرين والاهتمام بهم اي العدالة اجتماعية بالضرورة في تطبيقها ولا يمكن ان تتحقق في مدينة الانسان اي ان مدينة الانسان تتبني حول المغالاة في محبة الذات والزيف بدلا عن محبة الله والحقيقة مما يجعل من محبة الاخرين امرا متعذرا ومستحيلا[1]

وبالتالي هي مدينة يمكن الحكم عليها بانها تخلو من العدالة لأنها مرتبطة برغبات الذوات المضطربة لذا يتوجب على الذوات العاقلة ان تعيش وفق معيار الحقيقة اي العيش وفق معيار الله فالله هو من قال انا الحق وكلما كان البشر معادون لهذه القاعدة والشرطية توجب عليهم ان يعيشوا وفق المعيار الخاص اي وفق معيار الانسان لا معيار الله فان ذلك يستوجب بالضرورة العيش وفق معيار الباطل

وهو في مدلوله حسب أوغسطين العيش ضد النحو الذي خلق من اجله والذي يرتب عنه زيادة في البؤس والشقاء والرغبة في الهيمنة ونحوها والتي تصدر كلها من اختلال داخلي في الرغبة البشرية التي لم تسترشد بنور الحق

وعلى الاساس عد أوغسطين العدالة على انها تجل منبثق ومستمد من حب الله لان من خلالها تتعدى الذات الى محبة الاخرين حيث يقول أوغسطين:" وبالتالي تمتد

[1] أوغسطين، اعترافات، القديس اوغسطينوس، تعريب الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط4، 1986، ص 82/81

الى حب الاخرين لان حب الاخرين هو التعبير النهائي عن حب الله الوصيتان اللتان تجسدان القانون بأكمله "[1].

وعليه فان محبة الله هي المصدر الذي تستمد منه العدالة وجودها وكينونتها لان محبة الله فقط هي وحدها التي توصل وتظهر في محبة الاخرين وبالتالي يمكن من خلال هذا الحب ان تمكن العدالة كل ذي حق من حقه

ومن ثم تتجلى معالم العدالة عند أوغسطين في الانسان نفسه أولا كنظام طبيعي عادل تخضع فيه الروح لله والجسد للروح وبالتالي يخضع كل من الروح والجسد لله من ثم احالتها من بعدها الذاتي الى بعدها الخارجي ليشمل الاخرين

**ثانيا: العدالة عند نوما الإكويني:**

إن الدارس للفلسفة التوماوية يتضح له جليا مفهوم العدالة عنده والتي تعني في مدلولها الفضيلة التي تتألف من ارادة ثابتة وحازمة لإعطاء الله والقريب ما يستحقانه لذا يمكن الاقرار بان العدالة عند توما الإكويني تبنى على ما يسمى بالمستحق والذي تتحدد ماهيته حسب منظور توماوي على انه كل ما هو مخول للفرد التمتع به من حق مشروع سواء اكان باسم الطبيعة كحق الحياة والحرية ونحوها او كحق اجتماعي كحق الصحة والتعليم ونحوها، ومن هذا المنطلق تتخذ العدالة التوماوية في تشاكلها مع المستحق اشكال ثلاث تتمظهر في علاقة تعبيرات وهي:

[1] جاريث ماثيوز، أوغسطين، تر: أيمن فؤاد زهري، المركز القومي، للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص33.

العدالة العامة: وهي عدالة ناتجه عن العلاقات الثنائية بين طرفين جوهريين وهما الفرد والمجتمع السياسي وفيها يتم تمكين هذا المجتمع السياسي من مختلف الحقوق المخولة إليه عن طريق تقديم الفرد لكل ما هو مستحق تجاهه

العدالة التوزيعية: وهي عدالة ناتجة عن العلاقات الثنائية والتي بتقدم فيها المجتمع السياسي على الافراد وفيها يتم تمكين هذا الفرد من جميع الحقوق المخولة اليه وذلك اعتمادا على تقديم المجتمع السياسي لكل ما هو مستحق للفرد.

العدالة التبادلية: وهي عدالة يمكن بناؤها من خلال تلك العلاقات الثنائية التي تجمع بين الافراد او بصورة اوضح عدالة تتم داخل المحيط الاجتماعي بين فرد مقابل فرد وفيها يظهر تمكين كل فرد من حقوقه المخولة اليه من قبل الفرد المقابل بحيث يمكن القول بإلزامية العملية العكسية اي تحصل كل فرد على مستحقه بصفة مستقلة في إطار العملية التبادلية.

تنطلق النظرة الفلسفية للفيلسوف توما الإكويني حول العدالة من كونها لها غايات واهداف تتمثل في تحقيق السعادة الانسانية لكافة البشر اذ يرى ان النظم السياسية التي تسوس الشعوب يتم حمايتها تحت كفالة وضمانة ما يعرف بالقانون العادل وهذا القانون يعد بدوره و في حقيقته احدى تجليات القانون الخالد النابع من الذات الالهية بحكم ان هذه الذات الالهية هي من أوجدت هذه الطبيعة الاجتماعية ضمن الطبيعة الانسانية[1]

ومنه تستوجب هذه الطبيعة الاجتماعية حسب توما الإكويني احترام شرطية خدمة الأدنى للأعلى وطاعته من جهة وأن على الاعلى سياسة الادنى ووجوب حمايته من جهة

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، تر جلال لعروسي، الهيئة المعرفية العامة للكتاب، ص162.

أخرى وبفضل هذه الشرطية التوماوية تبدأ امكانية بل حتمية تحقق الخير العام وهي ما تعرف بالسعادة وبالتالي يمكن القول ان قوام هذه العدالة مقترن بمدى تماهيها مع القانون وتطبيقه.

لذا يؤكد توما الإكويني على انه من الواجبات الرئيسة اذن على الحكام هي السعي نحو تحقيق الخير العام والمصاحب له تحقيق العدالة افترض توما الإكويني جملة من المعايير المساعدة لذلك حيث اعتبرها معايير دينية لكون الدين هو منطلق العدالة وهو سببها ومنتهاها.

وعليه يواصل توما تأكيده على الترابط الوثيق بين العدالة والقانون وهي قوانين أزلية نابعة من الحكمة الالهية لذا فالعدالة ماهي الا مسايرة وتماشي القوانين الوضعية لها حتى تكون ملزمة للذوات الانسانية وناجعة في تحقيق غاياتها[1]

لذا أعطى توما الإكويني للحكام مسوغ امتلاك حق وشرعية تشريع الاوامر إذا ما كان في امكانها تحقق التوافق والانسجام مع القانون كما يمكن للمحكوم من جهة اخرى حسب توما الإكويني ان يمتلك حق المقاومة إذا ما انتهك الحاكم منزلة العدالة ومبرر هذا التمرد او ما يسمى عند توما الإكويني بالعصيان سببين رئيسيين وهما:

الأول يكمن في إذا كان الحاكم اغتصب للسلطة وتم الاستلاء عليها تحت مبدا القوة ودون وجه حق.

[1] جورج سباين، المرجع السابق، ص91.

والثاني يكمن في حالة اصدار هذا الاخير أي الحاكم لجملة من القوانين والتشريعات الظالمة.

ويمكن توضيح هذا التصور من ان مبرر العصيان والتمرد داخل التجمعات السياسية عند توما ينطلق من مبررين أحدهما سياسي يظهر في عدم شرعية الحاكم والاخر فلسفي يظهر في عدم عدالة القوانين

وبالتالي اعتبر توما الإكويني الاعتراض على الحكام والجوهر الدافع الى العصيان المدني هو ان الحاكم لا يملك تفويضا يرخص له اسداء الاوامر سواء اكان مرد هذا التفويض الاهي او تفويض فيه تنازل الافراد عن سلطتهم مؤكدا في السياق ذاته على أن صلاحية هذا الاعتراض على الحكام ليست متاحة للجميع وانما ترجع الى السلطة العمومية والمتمثلة في سلطة الكنيسة[1]

أي أنها هي الوحيدة المخول لها صلاحية الاعتراض لكونه لا يبنى على الضمير الفردي ولا على الاهواء الشخصية ومن هذا المنظور يصبح التمرد ليس من اجل التمرد وانما منوط بغايات ومقاصد وهي تحقيق العدالة والتي تتخذ من الخير العام شكلا لها.

[1] جورج سباين، المرجع السابق، ص91.

## المبحث الرابع: العدالة في الفلسفة الحديثة:

### تمهيد:

إن عدم ظهور العدالة داخل المجتمعات الاوربية الحديثة جعلت من بدايات القرن الثامن عشر مشهد لخلق حقبة جديدة تعرف بعصر الأنوار حيث عمدت إلى إعادة تجديد الحياة التي ملأها الطغيان والاستبداد والظلم من خلال تقديم اراء واطروحات فلسفية تعالج مفاهيم جوهرية ولعل من اهمها العدالة لذا جاءت الفلسفة السياسية والاخلاقية عند فلاسفة الحداثة ثرية في تفكيكها لمفهوم العدالة ولعل من بين الفلاسفة نجد كل من توماس هوبز وايمانويل كانط ومن هذا المنطلق جاءت هذه الورقة البحثية محاولة توضيح الفكر الفلسفي حول العدالة عند كل من توماس هوبز وايمانويل كانط.

### أولا: العدالة عند توماس هوبز:

إن المنطق الفكري عند هوبز يولي لنظرية العدالة اهتماما كبيرا لافت للأنظار لذا يمكن القول ان المتتبع والدارس للفلسفة توماس هوبز يلاحظ انه جعل العدالة تمثل مكانة جوهرية في فلسفته لكونه خصص لها مكانا وجزء كبير في مؤلفه الليفياثان حاول من خلاله هوبز إرساء معالم تصوره لفكرة العدالة إذ عدها أنها لا يمكن ان تنفصل عن القانون المدني.

لذا يرى أنه لا يمكن الحديث عن امكانية تحقق العدالة خارج اطار الدولة، أو بمعنى آخر حسب هوبز أن الدولة هي الكيان السياسي والقانوني الذي يكرس ويضمن ان لا تكون العدالة واقعا ممكنا وبالتالي من وجهة النظر الهوبزية لا يمكن القول بوجود

عدالة في الحياة الطبيعية رغم وجود معالم واسس قوانين الطبيعة ومرجعية ذلك يظهر في غياب قوة لها صلاحية وشرعية حق الاكرام وممارسة السلطة لذا من التناقض والمضلل قيام عدالة داخل حالة الطبيعة القائم على سيطرة الاهواء وجماح الرغبات وغياب القانون[1]

زيادة عن ذلك يؤكد هوبز من جهة أخرى على انتفاء العدالة مقترن كذلك بأنه مادام هناك أفراد يرغمون آخرين على الخضوع لسلطتهم وبالتالي فالعدالة لا يمكن أن تتأسس إلا من خلال وجود كيان يسمى الدولة تسيرها جملة من القوانين والتشريعات كما هذا الكيان وغير ملزم بتطبيق مبادئ العدالة الا على الافراد الذين يقرون و يقبلون الانصياع والاذعان لسلطتها و هؤلاء الافراد يمكنهم ان يجدوا في هذا الخضوع التام لقوانينها ان العدالة تجاههم تقتضي اعطائهم مكافئات كاعتراف في اطار قيامهم بالتزاماتهم حيث يقول هوبز " هذا وتمنح المكافآت اما بمثابة هبة و اما تقدم بموجب عقد فعندما تكون بموجب عقد تسمى بالراتب والاجرة اي الكسب المتوجب لقاء خدمة مقدمة او موعود بها و عندما تكون بمثابة هبة تكون كسبا متأتيا من امتياز من يقدمونه بغية تشجيع على تقديم الخدمات لهم[2]

لذا يرى هوبز أنه بات من الضروري التسليم والاقرار بان العدالة ترتكز في وجودها على جملة من القوانين المدنية والمقصود بها القوانين التي يكون حيالها الناس ملزمين باحترامها لانهم اعضاء في دولة معينة وليس في اي دولة[3]

---

[1] توماس هوبز، الليفياثان، تر ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1 ،2011، ص267.

[2] المرجع نفسه، ص316.

[3] نفسه، ص267.

وعلى هذا الأساس يشكل القانون المدني جملة من الأوامر التي تتمظهر على تشكلات عدة منها المكتوب ومنها التوجيه والتي يكون الافراد بموجبها ملزمين على الخضوع والطاعة وهي قوانين يتم تسطيرها من قبل الحاكم بحكم انه الوحيد الدي يملك صلاحية حق التشريع.

وبالتالي فإن تتبع العدالة عند هوبز نجده يقدم رؤية ذات بعد فلسفي واقعي يرى فيها انه من العبث الحديث عن عدالة ضامنة للحقوق دون وجود جملة من القواعد والتشريعات تحدد الانصاف ومبادئه كما تهتم في الوقت نفسه بتحديد العقوبات الصادرة في حق أي شخص يهدد سلامة شخص اخر أو كيان الدولة ككل لذا يمكن اعتبار العدالة في فلسفة هوبز تتجلى فيما يسمى بالدولة العادلة.

وهي حسبه تلك الدولة التي توزع العدالة بالتساوي أي أن هوبز يؤمن بانه اذا كان هناك تمتع بالحقوق ذاتها من قبل الافراد امام سلطة القانون فان ذلك يحمل في طياته مدلولا آخر يتكشف في أنه من الظلم اقصاء أي شخص و حرمانه من حقوقه أو اصدار واقرار العقوبات في حقه مالم يكن مرتكبا بحق لفعل الجرم الذي يستحق بحق فعل العقوبة ذلك بان القانون يأمر بالإنصاف اي احترام التوزيع المتساوي للعدالة[1]

ومن هذا التصور الذي حدده هوبز للعدالة إذن يمكن استنتاج ان العدالة الهوبزوية ترتسم لها حدود ومعالم لا يمكن أن تتجاوزها وهي تظهر في أن الدولة غير مسؤولة وغير مجبرة عن حماية الافراد الدفاع عنهم وهؤلاء الافراد هم الذين لا يتموقعون تحت رقعتها الجغرافية من جهة او اولئك الذين يقاطعون او يرفضون الانصياع والخضوع

[1] المرجع السابق، ص315.

للقوانين والتشريعات المحافظة على النظام العام للدولة لذا جاء تمييز هوبز بين الافراد وحقهم في العدالة اي بين الافراد الذين يجب على الدولة خدمتهم بتوفير وضمان الحماية لهم وبين اولئك الذين يفتقدون هذا الحق اي بمنطوق اخر ان العدالة لا تنطبق على الجميع وانما على افراد الدولة واصحاب الولاء

وعليه يتوصل هوبز إلى أن العدالة هي تمكين كل فرد من حقه سواء ارتبط هذا الأخير بالمكافآت والمتمثلة في الثروات و الوظائف والأجرة من جهة أو ارتبط هذا الحق العقوبات التي تسعى إلى ايقاع الألم بالمجرم في نهاية الأمر من جهة أخرى وكل هذا يستند حسب النظرة الهوبزوية في تحققها وكيانها الا في ظل وجود القانون المدني بحكم ان قبل وجود هذا القانون لا يمكن الحديث عن مفهوم الجريمة.

**ثانيا: العدالة عند كانط:**

تتأسس العدالة الكانطية على الحق وبلغة كانط تبنى على تقديس الحق الذي يعد الشرط القبلي لوجود العدالة فهو بمثابة المحرك الجوهري والضروري الموصل الى جعل العدالة في تحققها امرا ممكنا ومتاحا لذا يميز كانط بين نوعين من الحقوق وهي:

الحقوق الاصيلة : ويقصد بها كانط الحرية والتي عدها الشرط المسبق لكل من العدالة والواجبات الاخلاقية فانتفاء الحرية حسب كانط يعني بالضرورة انتفاء لقيمة

الواجب ومعها قيمة الكائنات العاقلة ما دامت ارادتها تتحرك خلال الواجب بشكل غير مشروط[1]

الحقوق المشتقة: ويقصد بها حسب كانط تلك الحقوق المرتبطة بالحياة المدنية والمسيرة وفق جملة من القوانين وتظهر في مكاسب المناصب والملكيات ونحوها[2]

وعلى هذا الاساس يمكن اعتبار ان النقطة الجوهرية في التصور لفلسفي للعدالة عند كانط يكمن في انه من المغالطات الشائعة حول حق العدالة انه حد متكون من مركبين منفصلين يتحددان فيما يلي:

الاول: التزامات الافراد باحترام الحقوق الفردية للأشخاص.

الثاني: شرعية استخدام القوة الدفاعية ضد العنف الاجتماعي في انتهاك الحقوق الفردية.

وإنما هما عنصران متكاملان ومتماهيتان ضمنيا في الآن نفسه عند النظر إليها من وجهات مختلفة وعليه فما الحقوق إلا متطلبات أخلاقية تتسم بإمكانية التجسيد والتطبيق ضد الاخرين وبالتالي ان إلزام الاخرين باحترام الحقوق الفردية لدى الافراد والاشخاص فانه في السياق ذاته يعني تخويل هؤلاء الاشخاص حق استخدام القوة في الدفاع حماية هذه الحقوق الشخصية.

---

[1] ايمانوال كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، مؤسسة هنداوي،2020، ص27.

[2] ديفيد جونستون، المرجع السابق، ص189.

وعلى اعتبار أن تصور كانط للعدالة قائم على الحقوق وأعلى هرمها الحق الاصلي وهو الحرية فانه يمكن الاصطلاح على هذا التصور الكانطي باستباقية الحق على الخير و بالتالي تقتضي العدالة الكانطية معاملة الافراد بطرائق متساوية أمام القوانين دون ظلم أو تمايز بينهم مع مراعاة أن ذلك لا يعني المساواة في الاستحقاقات المادية والمكافآت فاذا كانت فكرة القانون مؤسسة على فكرة المساواة فإنها في السياق ذاته تضمن حقوق الافراد من القدرات والمواهب الشخصية في المنافسات العادلة وعليه يمكن القول ان هذه العدالة تنادي بضرورة الاحترام الدائم للمساواة القانونية من جهة كما تنادي بالاحترام الدائم للامساواة على مستوى الحقوق المادية من جهة اخرى[1]

من هذه المرجعية تفرض حتمية أن تكون الحقوق الطبيعية الفردية كونية ومتساوية الممارسة لدى كل إنسان وبالتالي تفتقر الافراد لشرعية وصلاحية المطالبة بالحقوق مع مصاحبة ذلك انكارها واختزالها عن الاخرين وعليه يمكن التوصل حسب كانط إلى أن المبدأ العالمي والكوني يفرض القول على أن كل فرد مخول أخلاقيا الى استخدام القوة لضمان وحماية حقوقه وبالتالي يفيد من هذا أن العدالة والحق متحدان مع شرعية استخدام الاكراه ضد المخالفين، وعليه عمد كانط الى صياغة ثلاث دعائم يراها اساسية للعدالة وتتجلى في النقاط الاتية:

الاولى: أن اهتمام العدالة منصب على السلوكات الخارجية التي تمكن لأي شخص التأثير على الاخرين سواء اكان هذا التأثير بطريقة مباشرة او غير مباشرة.

[1] محمد رتيبي، العدالة من منظور فلسفة عصر التنوير، مؤمنون بلا حدود، 2023، ص14.

الثانية: أن اهتمام العدالة متعلق بمدى تعلق الاشخاص باحترام ام عدم احترام الحرية المتساوية للأخرين ضمن العيش المشترك كما يرونه مناسبا

الثالثة: أن اهتمام العدالة مقترن بأشكال العلاقات الشخصية ولا ترجع إلى مضمونها.

العدالة الكانطية إذن تشكل جملة من الضوابط والاوامر غير المشروطة او بعبارة اخرى الاوامر المطلقة والتي يتم استمدادها من القانون الاخلاقي العام المبني على فكرة الواجب المطلق وبحكم أن الواجب لا يمارس من اجل مقاصد وغايات نفعية او الوصول الى السعادة بل يطلب لذاته فان ذلك يعني بالضرورة ان العدالة الكانطية لا تجد مصدرها من المحددات السياسية او الاجتماعية وانما من مصدرية الذات الحرة المتمتعة بالإرادة الحرة والخيرة يحكم ان القانون الاخلاقي يوجد في ذات العقل العمومي لا في موضوعه.

# الفصل الثاني

# مفهوم العدالة عند جون راولز

## الفصل الثاني: مفهوم العدالة عند جون راولز:

### تمهيد:

يتجلى الموضوع الجوهري الذي يشغل الفكر الفلسفي عند راولز في العدالة الاجتماعية وتباعا لتصوره الفلسفي فإن المرتكز الاساسي فيها والذي ينبغي إثارته في أي طرح حول العدالة هو التركيبة الاجتماعية بحكم أن هذه الاخيرة هي التي تتحدد وفقها مدى مقدرة افراد ذلك المجتمع على العيش في ضوء شروط مطلقة مقارنة مع المجتمعات الأخرى.

### المبحث الأول: مفهوم العدالة عند جون رواز

إن تحديد راولز للتركيبة الأساسية كموضوع جوهري ومحوري في نظريته حول العدالة، يعكس في واقع الأمر تأسيسا لفكرة فلسفية مفادها أن العدالة تعد السمة الأولى والأكثر أولوية من السمات البيئية الاجتماعية، ومن منظور راولز أن تطبيق العدالة على المظاهر الأساسية للبيئة الاجتماعية التي تتخذ من حالات الامتيازات في المجتمع أو حالات الحرمان من الامتيازات في المجتمع من دون ان تتحدد طبيعة العلاقات بين الافراد[1]

كذلك من بين التصورات الفكرية التي تجلت في نظرية راولز حول العدالة ان المجتمع يعبر عن منظومة للإنصاف في التكافل الاجتماعي بين مجموعة من الافراد

[1] ديفيد جونستون، المرجع السابق، ص 242.

يصبحون احرارا ومتساوين مع مرور الوقت معتبرا هذه الفكرة من بين البديهيات غير القابلة للجدل والنقاش وهي بمثابة نقطة انطلاق معقولة[1]

لقد استبطن راولز منذ الوهلة الاولى الاشكال الفلسفي حول الرؤية الاخلاقية الاصوب للعدالة داخل المجتمعات الديمقراطية لذا اعتبر راولز هذا التساؤل هو نقطة جوهرية لقراءة اوسع لطبيعة العدالة الانسانية وخير الافراد فقد كان الهدف الجوهري الذي يحذوه هو العدول عن سلطوية النفعية على الفكر الفلسفي الاخلاقي الحديث مستندا الى العقد الاجتماعي في تطوير تصور العدالة[2]

تتطلب العدالة عند راولز أن يتملك توزيع الخيرات الضرورية والمتمثلة في احترام الذات والحرية والدخل والثروة والفرص ونحوها داخل المحيط الاجتماعي على أساس المساواة مع حالة انتفاء حالات توزيع لا متساوية من مصلحة الجميع وتجدر الاشارة في هذه النقطة الى أن هذا التصور خاضع للعدالة كإنصاف يكون متماشيا الا في سياق ومسار ظروف اجتماعية مناسبة وهو يتطلب منح الاولوية للحريات والفرص من خلال المؤسسات العائدة لأي ديمقراطية دستورية ليبيرالية.

تستدعي عدالة راولز توافر جملة من الحريات الاساسية المعينة المتساوية لدى جميع الافراد وتمتاز هذه الحريات بالأفضلية والاسبقية على جميع قيم الرفاهية الاجتماعية كما تتطلب كذلك خلق الفرص العادلة المتساوية وهيكلة الاختلافات في

[1] ديفيد جونستون، المرجع السابق، ص247.

[2] صموئيل فريمان، اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجا، تر فاضل جيتكا، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015، ص14.

المراتب الاجتماعية وكذا على مستوى الدخل والثروة بما يضمن الحد والقدر الاعلى من الفائدة للفئات الاسوأ حالا في المجتمع[1]

كان راولز حريصا كل الحرص على جعل العدالة ذات بعد واقعي وتبقى نظرته مناسبة بحكم ارتباطها بأوضاع مجتمع حسن التنظيم حيث يكون الفرد الحر العاقل والمساوي للآخرين والمتفقين في تصورهم للعدالة

وبالتالي يمكن فهم عدالة مثالية على انها تصور مجتمع عادل بالشكل الامثل

أي بصورة اوفق واوضح ان النظرية الانجح هي التي لها القدرة على ابداع الحلول والمخرجات لمشكلات العدالة من خلال تصورها لمبادئ العدالة التي تطبق في ظروف مثالية.

لذا جاءت نظرية راولز على شكل تجربة فكرة تم فيها عرض وضعية افتراضية تسرد الظروف الاساسية لإجراء عادل تتناسب هذه الوضعية مع حجاب الجهل وهو الحد الاكثر ابداعا في نظرية راولز حيث انه في وضعية هذا الجهل يجهل كل الافراد حالتهم الخاصة داخل المجتمع ويجهلون كذلك مختلف المواهب الطبيعية التي يملكونها، وبالتالي يكون هؤلاء الأفراد في هذه الوضعية الافتراضية مطالبين بتحديد قواعد المجتمع الواجب بناؤه دون معرفة مسبقة بحالتهم الاجتماعية.

وعلى هذا الأساس يرى راولز أن حجاب الجهل يحتم اختيار موحدا وتشاركيا لتصور مميز للعدالة امرا ممكنا[1] . فالإنصاف عند راولز يتخذ أشكالا متعددة لكن

[1] صموئيل فريمان، المرجع السابق، ص14.

المحرك الجوهر لهذه الاشكال هي الأخذ بمصالح الاخرين بعين الاعتبار آخذين في الحسبان مدى تأثير اولوياتنا ومصالحنا وآراؤنا المسبقة واختلافاتنا الشخصية.

يقوم راولز باختصار متطلبات الحياة في فكرته التأسيسية الوضع الاصلي وهو مرتكز أساسي في نظرية راولز وهو وضع أصيل من المساواة الاولية يجهل فيه الافراد وضعياتهم ومصالحهم الخاصة لذا يتوجب على ممثليهم الاختيار من وراء حجاب الجهل وهذا ما يسمى عند راولز بالخيارات الواسعة[2].

يقول راولز: " إن هدفي هو تقديم تصور للعدالة يمكن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الشهيرة ... ومن أجل القيام بهذا علينا ألا نفكر بالعقد الأصلي على أنه عقد لخول مجتمع معين أو اعداد شكل معين للحكومة وبدلا من ذلك أن الفكرة الموجهة هي: أن مبادئ عدالة البنية الأساسية لمجتمع ما هي هدف أو موضوع الاتفاقية الأصلية انها المبادئ التي سوف يقبلها اشخاص احرار عقلانيون ويهتمون بمصالحهم الذاتية هي وضع مبادئ من المساواة على ان تحددها الشروط الاساسية لرابطتهم."[3]

ويفهم هذا أن تصور راولز للعدالة يعني أن ممارسة عملية واعية تستند الى العقل وبالتالي تكون موجهة نحو افراد عقلاء وأحرار مبنية على أساس المساواة والانصاف ضامنة للحق الانساني.

---

[1] جان فرنسو دورتي، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، تر ابراهيم صحراوي، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، ص 208/207.

[2] امرتيا سن، فكرة العدالة، تر مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، ص102.

[3] جون راولز، نظرية في العدالة، تر ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2011، ص38-39.

بمعنى أن يتحصل كل مواطن على الحد ذاته من الحقوق والامتيازات الاجتماعية، واذا كانت الفرص ممنوحة بطريقة غير متساوية في الحياة الواقعية فإن منطق العدالة يفرض منح المزيد للفئات الأقل حتى تحقق العدالة عند نقطة الوصول.[1]

ومن هذا المنطق صاغ راولز جملة من المفاهيم البنائية حول تصوره للعدالة يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

**1- فكرة مجتمع حسن التنظيم:**

وهو المجتمع الذي تم تصوره لضمان خير افراده وهو مجتمع محكوم بتصور تشاركي للعدالة، حيث في هذا المجتمع يحترم كل من المؤسسات الاجتماعية والافراد مبادئ العدالة بالقدر نفسه ويسعون الى تجسيدها في الواقع.

**2- فكرة البنية القاعدية:**

ويقصد راولز بهذه الفكرة الكيفيات التي تنتهجها المؤسسات الاجتماعية الأساسية في توزيع الحقوق والواجبات وكذا الطريقة التوزيعية للمنافع المستخلصة على التعاون الاجتماعي.[2]

**3- فكرة الوضع الأصلي:**

وتعني عند راولز وضع الجمود الابتدائية التي تحقق عدالة التوافقات الأساسية والتي يمكن الوصول اليها في النهاية.

---

[1] كرستمجلال دولاكامباي، الفلسفة السياسية اليوم أفكار مجادلات رهانات، تر نبيل سعيد، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط1،2003، ص193 .

[2] علي تتيات محمد بلعزوقي، العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون راولز، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، مجلد 28، 2014، ص1235.

فيمكن اعتبار مدى جدوى نظرية مصاغة في العدالة بمدى عقلانيتها وملائمتها وذلك من خلال شرطية اختيار مبادئها من قبل أطراف عقلاء من بين مبادئ أخرى في وضعية أصلية

**4- فكرة حجاب الجهل:**

والمقصود بها مدى تأثير مختلف الاحتمالات والامكانات على حالات المتعاقدين الاصليين وعليه يكونون ملزمون على تقويم مبادئ العدالة وفق معيار الاعتبارات العامة وحدها

**5- فكرة العقل العمومي:**

ويقصد بها راولز عقل الافراد المتساوين والممارسين للسلطة السياسية بعضهم على بعض عن طريق صياغتهم للقوانين ومراجعتها وفق ما يقتضيه دستورهم[1]

[1] علي تتيات محمد بلعزوقي، المرجع السابق، ص1235.

## المبحث الثاني: أولوية العدالة على الخير (العدالة في مقابل الخير)

جاء التنظير حول العدالة عند جون راولز على أنها الفضيلة الاولى للمؤسسات الاجتماعية كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية ومهما كانت النظرية أنيقة ومقتصدة لابد من رفضها إذا كانت غير صالحة كذلك الامر بالنسبة الى القوانين والمؤسسات مهما كانت ذات كفاءة جيدة التشكيل لابد من ابطالها إذا كانت غير عادلة

وعليه يمكن النظر الى هذه العدالة التي يسعى اليها راولز تتضمن كافة افراد المجتمع دون استثناء وما ينظمها من مؤسسات وعليه يقترن الحديث عن هذه العدالة

من خلال ربطها بمختلف المؤسسات السياسية للدولة وانظمتها السياسية ومختلف قوانينها الداخلية العامة للمجتمع لذا يمكن اعتبار نظرية راولز في العدالة نظرية اصلاحية موجهة نحو الواقع وهو ما يعني انها تهدف وتنحو منحى الدفاع عن المجتمعات الليبرالية وسياساتها الداخلية.

وعليه يتحدد التساؤل في نظرية العدالة عند راولز حول امكانية قيام مجتمع متكامل ذو فاعلية يشتمل على اناس عقلانيين احرار ومتساوين لذا تتحدد التفسيرات الراولزية الساعية نحو تجسيد هذه الغايات بضرورة التعامل مع العدالة كفضيلة اخلاقية ونشاط جماعي يستند بطريقة مباشرة بتلك المؤسسات العام، في إطار أو ضمن المجتمع ووفق ما يسميه " العدالة الأسلوبية المحضة" وليس بالتعامل مع العدالة كفضيلة أخلاقية فردية

لذا يعتبر راولز "العدالة كإنصاف عقد اجتماعي أي اتفاق مشترك على مفهوم سياسي للعدالة لحالة خاصة للبنية الأساسية لمجتمع ديمقراطي حديث"[1]

وعليه يتأسس التصور الأخلاقي الأنسب عند راولز للعدالة في البحث عن انسجام بين العدالة الاجتماعية والطبيعة البشرية خير الفرد، لذا اقتضت هذه النظرية أن تكون الخيرات الاجتماعية الجوهرية كالحرية والفرص والثروة... موزعة بالتساوي مالم يكن، ثم توزيع لا متساوي لمصلحة الجميع، لذا جاء تأكيد راولز على ان الأخلاق ماهي الا تركيب بين العدل والخير، وما الشخص الأخلاقي في ماهيته ومفهومه إلا استنتاج لمفهومي العدل والخير.

لذا حاول راولز أن يخلق تنظير سياسي اجتماعي أخلاقي يتضمن استقرار المجتمع على نحو متكافئ ومتساوي كبديل للنظريات الأخلاقية المتعارف عليها خاصة النفعية.

يؤكد راولز على أسبقية العدالة أي أسبقية الحق على الخير وتظهر هذه الفكرة كأساس أخلاقي في المرتبة الأولى، وهو بهذا التصور يناقض المذهب النفعي الذي ينطلق من الخير والمنفعة، والمراد من ذلك أن أولوية الحق على الخير تحمل في طياتها وجوهرها أن هناك مبادئ تسمو على الاعتبارات المتعلقة بالخير العام وبتلبية الرغبة مهما كانت حدتها[2].

[1] جون راولز، العدالة كإنصاف، تر حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص12

[2] مايكل جورج ساندل، الليبرالية وحدود العدل، تر محمد هناد، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت،2009، ط1، ص61

يقول راولز:" وقد يبدو الآن أن اولوية الحق تتضمن أن العدالة انصاف لا يمكنها أن تستعمل الا أفكار خير رقيقة جدا هذا ان لم تكن مجرد أفكار بمثابة الوسائل الذرائعية غير أن العكس هو الصحيح الحق والخير متكاملان وأي مفهوم للعدالة يشتمل على مفهوم سياسي يحتاجهما وأولية الحق لا تنفي هذا وشرح تكامل الحق والخير يكون بهذا التفكير أي أن المؤسسات العادلة والفضائل السياسية لا تخدم هدفا الا اذا كانت تلك المؤسسات والفضائل مسموح بها وليس هذا فقط بل أن تشمل أيضا مفاهيم خير"[1]

وفي هذا تأكيد على أن الحق والخير متكاملان لكن لا يقصد ولا يقصد ولا يفهم من ذلك على أنهم في مستوى واحد، أي أن العدالة أو الحق تسبق وتقدم على الخير ومبرر راولز في ذلك أن الأفراد لا يتفقون حول ما هو خير وما يمكنه أن يحقق السعادة على أساس أن مقياس هذه الأخيرة متباين مختلف فيه من فرد الى أخر، أي يمكن القول أن ما يكون للبعض منظور خير قد يكون للبعض الآخر بمنظور الشر. في حين أننا دوما نجد أن هناك اتفاق وتشارك بين جميع الأفراد والذوات حول مفهوم العدالة أي أن مفهوم العدالة كإنصاف يوحد الناس مهما كانت هناك فوارق ومهما كان نوعها كما يلزم الحكم أن العدالة ذات مفهوم كوني في حين أن الخير مفهوم خاص.

وعليه فالشعور بالعدالة على أساس أن رغبة في التصرف من منطلق مبادئ العدالة يبقى خاضع للشرط النهائي الذي يحدد هذه المبادئ، فالنهائية تشترط أن تكون اعتبارات العدالة متمتعة بالأولوية المطلقة على سائر الأسباب الأخرى في التأمل أو الاجتهاد العملي كالمصلحة الذاتية أو نزعة الخير الخاصة والعامة وما الى ذلك، وبوجود

[1] جون راولز، العدالة كإنصاف، المرجع السابق، ص 302.

هذا الشرط لا يستطيع الأشخاص تلبية رغباتهم في العدالة اذا ما وازنوها بغايات مرغوبة أخرى، فنحن لا نستطيع ما ترغب فيه هذه الرغبات مالم نضع العدالة في أعلى مراتب الأولوية[1].

ومنه يرسى راولز بعدا أخلاقيا للعدالة يتجلى في أنها تتجاوز مجرد قيمة من بين القيم الضرورية والأساسية، فحسب الى أنها احدى الوسائل والآليات الفعالة التي يتم بها موازنة مختلف القيم الأخرى، وبهذا المدلول فان راولز يعتبر العدالة أو الحق هي قيمة القيم فهي لا تخضع الى ذلك النوع من المبادلة مثل القيم المحكومة بها، ومن ثمة يمكن اعتبار أن العدالة هي المقياس والسند الذي يتم اعتماده في خلق التوافق بين القيم المتعارفة والتسوية بين الرؤى المختلفة حول الخير، وعليه يستوجب أن تكون لها الأولوية مقارنة بهذه التصورات للخير اذ ينعدم أي تصور للخير في امكانية ان يرفع مقتضيات العدالة أي ان العدالة كأولوية هي مطلب ناتج عن الكثرة الجوهرية لنوع البشري واتخاذ العدالة من أجل المصلحة العامة يعد في حد ذاته تجاوز وتحدي وعدم احترام لاختلافات الأشخاص[2]

وعليه راولز ينفي أي وقوع احتمالية بمقدورها ان يتقدم فيها الخير عن العدل والحق ولكن في ذات السياق والمسعى يؤسس ويدعم الى التكامل بينهما وعليه يمكن الوصول الى ان العدالة عند راولز بوصفها انصافا لا يمكنها الا أن تحمل في أبعادها الا الخير وهذا الاخير الذي يتباين أيما تباين في تصوراته وماهيته بين الأفراد عكس مفهوم العدالة الذي يحظى بالاتفاق والاجماع

[1] صموئيل فريمان، المرجع السابق، ص 374- 375.

[2] مايكل ساندل، المرجع السابق، ص 58- 59.

وعلى هذا الاساس يمكن القول بان نظرية العدالة عند راولز ترتكز نحو البحث في مفهومين اساسين وهما الحق والخير اي العدالة كحق او العدالة كخير اي ان العدالة كحق تعني ان العدالة تتعلق بالحق وبالتالي فهي تتفاضل وتسبق الخير اما العدالة كخير فإنها تؤكد على الترابط الوثيق بين العدالة والخير مما تعني اسبقية وتقدم الخير على الحق وعليه يصبح الخير في مفهومه مستقل عن مفهوم الحق وما الحق الا تحقق الحد الاعلى من الخير اي ان الحق الية لخدمة الخير

حدد راولز افكار ستة عن الخير في العدالة كإنصاف وهي:

1.الخير بمعنى العقلانية: وهي تفترض للمواطنين خطة حدسية عن الحياة وفي ضوئها يعينون مصادرهم المختلفة لكي يناضلوا بصورة عقلانية في سبيل مفاهيم الخير

2.الخيرات الاولية: وهذه الفكرة تتماشى وفق اهداف العدالة كإنصاف باعتبارها مفهوم سياسي

3.مفاهيم الخير الكاملة والمسموح بها: ان المفاهيم الخير المسموح بها هي التي يسعى الافراد الى بلوغها بشكل ينسجم مع مبادئ العدالة

4.الفضائل السياسية: تتحدد من خلالها الفضائل المثلى للمواطن الصالح في مجتمع ديمقراطي وبذلك يمكن تصنيفها على انها مفهوم سياسي

5.الخير السياسي: ترتبط هذه الفكرة بالخير السياسي لمجتمع جيد التنظيم الذي يطبق مبادئ العدالة

6.الخير الاجتماعي: وهذه الفكرة تعبر عن الخير المرتبط والملازم للمجتمع باعتباره اتحاد لجماعة معينة[1]

ويمكن استنتاج من هذه الافكار التي حددها راولز أن الأفكار الأربع الأولى تستعمل في الوضع الأصلي لتحديد مبدأي العدالة ويهدف نحو الوصول إلى الخيرات الأولية ومفاهيم الخير المسموح بها هي تلك المفاهيم التي يكون الصراع من أجلها متماشيا مع تلك المبادئ تتلوها الفضائل السياسية والتي تتأسس على انها ميزات الشخصية الاخلاقية للمواطن الضرورية في ارساء وتشكيل بنية اساسية عادلة عبر الزمن [2]

وعليه يمكن القول ان مغزى هذه الأفكار حسب راولز هو أن فكرة الخير هي مجرد وسيلة لخدمة العدالة بغية خلق وتشييد مجتمع عادل يمنح افضلية للحق على الخير.

[1] سلطاني فطيمة، النظرية الأدابية أولوية العدالة على الخير جون راولز نموذجا، مجلة افاق للعلوم، المجلد 05، العدد 18، ص 78-79.

[2] المرجع السابق، ص78-79.

## المبحث الثالث: مبادئ العدالة عند جون راولز:

تندرج الفكرة الجوهرية لنظرية راولز في أن الدول الحديثة حيث تكون معالم الحرية والمساواة متجذرة في وعيها وثقافتها العامة والسياسية، ويرى من خلالها كل شخص نفسه مصدرا لمكاسب أخلاقية مشروعة، ومعيارا حرا فيما هو خير أو شر يتعلق به لا يمكنها أن تكون مستقرة ة وامنة إلا إذا توصلت إلى تشارك حول تصور موحد للعدالة لينظم عمل هياكلها.

ومما يجعل هذا الاتفاق ممكننا، بالنسبة إليه هو أن الأفراد رغم ادراكهم لذواتهم بوصفها شخصيات أدبية قادرة على اختيار تصور للخير ومراجعته والتخلي عنه او متابعة انجازه، يدركون ان تحقيق تصورهم للخير يظل رهين استمرار التعاون الاجتماعي.

وفي هذا السياق يعرف راولز المجتمع بأنه مغامرة التعاون من اجل الفائدة المتبادلة تكون فيها مصالح الافراد متضاربة ومتطابقة في الوقت نفسه.

يظهر هذا التطابق من حيث أن كلا من هؤلاء الافراد يرى نفعه في استمرار المشروع التعاوني في خلق وتحصيل منافع له و للآخرين، و ان تكون هناك على الدوام مكاسب متضاربة من حيث ان كل واحد منهم يريد ان يحصل على اكبر نصيب من تلك المصالح وان يتحمل القدر الادنى من المشاق.[1]

ولا يمكن هذه المجتمعات الوصول إلى أمنها واستقرارها إلا إذا عملت على ايجاد صيغة تجعل من توزيع منافع العيش واعبائه معا منصفا تبرر بها لأفرادها بضرورة ترجيح

[1] منير الكشو، نظرية جون راولز في العدالة التوزيعية ونقادها، مجلة تبيين دراسات وابحاث، العدد 36، 2021، ص 49-50.

المصلحة العامة على الصراع على المصالح ومن هذا المنطلق تتضح أهمية التصور العام للعدالة، يكون معيار وفاق، يحتكمون إليه في أي وضعيات الخلاف بينهم حول تقييم نشاط الهياكل الاجتماعية، وعلى هذا كانت نظرة راولز لنظرية العدالة والساعية نحو تشكيل هذا التصور المشترك بين جميع فئات المجتمع، لهم القدرة على حماية مصالحهم الخاصة ، فان ذلك يتطلب منهم وعيا اتفاقيا حول جملة من المبادئ الأساسية والعامة، تنظم نشاط المؤسسات.[1]

وحتى يتحقق الاستقرار السياسي في مثل هذه المجتمعات، لابد لتلك المبادئ من أن تستمر على نحو نهائي، لتصبح عقدا بين الافراد، لا يمكن لأي كان الاخلال بمرتكزاته أو التجرد من الالتزامات التي يلزم بها.

لذلك يعيد راولز إحياء التقليد التعاقدي الذي لا يزال حسبه صالحا الى اليوم غير أن المبادئ التي يتعلق الأمر بها هنا هي تلك التي ستحكم ما يسميه راولز "البنية الأساسية" لمجتمع عادل، وليست المبادئ التي ستحكم السلوك الفردي، إذ إن العدالة هنا هي فضيلة المؤسسات قبل أن تكون فضيلة الأشخاص.[2]

وتتحدد هذه المبادئ التي وضعها راولز ضمن نظرية العدالة كإنصاف في مبدأين أساسين: أحدهما يكفل الحريات الأساسية والذي يستلزم المساواة في توزيع الحقوق والواجبات الأساسية ويسمى بمبدأ الحرية والاخر يحدده راولز تحت مسمى مبدأ الاختلاف ويعني به قبول حالات الاختلاف الاجتماعية والاقتصادية فالأولى "حين ترتبط تلك

---

[1] المرجع السابق، ص 49-50.

[2] جون راولز: نظرية في العدالة، المصدر السابق، ص 34

الحالات بالمناصب والمواقع المتاحة للجميع على حد سواء ضمن شروط المساواة المتكافئة في الفرص والتي تقوم على الانصاف وهو ما يعرف بتكافؤ الفرص عند راولز"

والثانية "إذا افادت الافراد الاقل نصيبا الذين يحصلون على اقل المكاسب في المجتمع ويطلق عليه مبدأ الفرق"

وتبنى هذه المبادئ حسب راولز على شرطية الترتيب في التنفيذ بحكم أن استكمال تطبيق اليات الشرط الأول أي مبدأ الحرية شرط أساسي للولوج للمبدأ الثاني أي مبدأ الاختلاف ويمكن توضيح ذلك على النحو الاتي:

**1-مبدأ الحرية:**

يتميز هذا المبدأ بالأولوية والأفضلية في نظرية راولز وهو يرمي إلى ضمان حريات وحقوق متساوية لجميع أفراد المجتمع إذ يفترض راولز في هذا المبدأ على أنه ينبغي أن يكون لكل فرد من الأفراد حق مساو للنظام الكلي الأكثر انتشارا للحريات الأساسية المساوية للجميع متوافقة مع النظام نفسه؛ أي أن مبدأ الحرية يعني: أنه من حق كل شخص داخل المجتمع في التمتع بالحريات على قدر المساواة مع غيره من الافراد الذي يحيا معهم مهما كانت مكانتهم داخل ذلك المجتمع وخلافا للفلاسفة والمفكرين فان راولز على الرغم من جعله لحرية ذات اولوية على بقية المبادئ فانه لم يعطها الاولوية المطلقة بجعلها قيمة في ذاتها تؤدي الى تثمين كل معنى من معانيها على حساب المساواة في الظروف والاحوال او العدالة في تقسيم عائد التعاون الاجتماعي ومشاقه

أي أن راولز ينظر الى أسبقية الحرية على أنها أسبقية غير قابلة للتصرف ولا للمقايضة بامتيازات اجتماعية ولو تعلق الامر بالمنفعة العامة للمجتمع فإنها لم تكن يوما ما غاية في ذاتها وانما هي على الدوام ذريعة لتحقيق مكاسب اخرى ليست اقل قيمة منها مثل حق الفرد في الكرامة وحقه في السيادة على ذاته ونحوها وبالتالي الحريات التي يطالب راولز بضمانها وصونها هي الحريات الاساسية اي الحقوق المدنية والسياسية التي تكفلها الديمقراطيات الليبرالية لأفرادها كحق التصويت وحق الترشح للمسؤوليات العامة والحق في محاكمة عادلة والحق في حرية الفكر والتعبير وغيرها[1]

حيث يقول راولز: "وقد أعطيت الأولوية للمبدأ الأول بالنظر إلى الطبيعة الجوهرية للحقوق والحريات الأساسية شرحت جزئيا بصيانتها للمصالح الأساسية بالنظر الى كون قوة الشعب القادرة على تأسيس صورة للحكومة هي قوة عليا"[2]

ومن هذا المنطلق يفاضل راولز بين الحرية السياسية والعدالة التوزيعية الاقتصادية، إذ تسبق الأولى الثانية اي ان للحرية السياسية أولوية بإمكانها تعطيل أي مشروع توزيع اقتصادي إذا ما تضارب وتعارض هذا المشروع مع أولوية وأسبقية الحرية

وعليه يشدد راولز على أنه ليس هناك أي اجتهاد او جدال حول هذه الأفضلية في ترتيب المبدأين لما يضمنه المبدأ البدئي أي الحرية من تحقيق وكفل بقية الحقوق الجوهرية للإنسان وعليه أولوية الحرية حسب راولز تكون فكرة بديهية، كما يسبق حرف A حرف B في المعجم.

---

[1] جون راولز، العدالة كإنصاف، المصدر السابق، ص 151.

[2] جون راوز، المصدر السابق، ص 153.

وعليه تشكلت نظرة راولز المدافعة بشكل كبير على مبدأ الحرية إذ حسبه لا يجوز المساس بالحريات السياسية حتى ولو كان هذا المساس يجلب نتائج اقتصادية مضمونة تعود بالناتج الإيجابي على جميع أفراد المجتمع على حد سواء أي مهما اختلفت وضعياتهم.

إن تأكيد أولوية الحرية الاساسية على التوزيع الاقتصادي، يريد راولز من خلاله أن يقطع الطريق أخلاقيا أمام الأنظمة الشمولية التي تقدم نموذجا اقتصاديا ناجحا، اي تلك الأنظمة القادرة فعلا على تحقيق وخلق تطور ونمو اقتصادي وزيادة مدخول الفرد ولكن على حساب تعطيل والتخلي عن المبدأ الأول (الحرية).

وبالتالي يحتل مبدأ الحرية المتساوية الأولوية لأنه يعتبرها متعالية وسامية من الناحية الأخلاقية السياسية، ولا يمكن التضحية او المساس بها من أجل الوصول إلى منافع اقتصادية أو غيرها.

وما يبرر معنى هذه الأولوية بأن المبدأ الثاني يطبق دائما ضمن مجموعة مؤسسات خلوقية تحقق متطلبات المبدأ بما في ذلك تأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية، وهي المؤسسات التي ستقوم بذلك في مجتمع جيد التنظيم و القيمة المنصفة للحريات السياسية تؤمن للمواطنين المتماثلين في المواهب والدوافع فرصا متساوية تقريبا في التأثير على خطة الحكومة و في الحصول على مراكز للسلطة بمعزل عن طبيعتهم الاقتصادية والاجتماعية[1]

[1] جون راولز، نظرية في العدالة، المصدر السابق، ص 225-231.

ومن جملة المبررات التي يضعها راولز كذلك حول هذه الأولوية نجده يقول بأن أولوية المبدأ الأول على الثاني تلغي المبادلة (المقايضة) بين الحقول الأساسية والحريات التي يغطيها المبدأ الأول والمنافع الاجتماعية والاقتصادية التي ينظمها المبدأ الثاني.

والأمثلة التي يوضح هذه الفكرة أنه لا يمكن مثلا حرمان جماعات معينة من الحريات السياسية المتساوية على أساس حصولهم على هذه الحريات قد يمكنهم من تعطيل خطط يحتاجها النمو الاقتصادي أو النجاعة الاقتصادية بحيث يسبق مبدأ التساوي في الحريات مبدأ التفاوت في الحظوظ لأن المبدأ الأول هو الضامن الوحيد للحريات الأساسية و على هذا الأساس نجده يضع هذا الترتيب الأبجدي لمبادئ العدالة.[1]

**2- مبدأ الاختلاف:**

يسعى جون راولز من خلال صياغته للمبدأ الثاني الى تأسيس العدالة الاجتماعية مع مراعاة حقيقة انه في مجتمع ذو مساواة مطلقة تستهدف الانتاجية لخطر الانخفاض الى حد يتضرر معه الجميع حتى الاكثر حرمانا.

ومن هذا المنطلق يرى راولز ان الفروقات الاجتماعية تكون عادلة في حالة إذا كانت منتجة لميزات تعويضية للأفراد الاكثر حرمانا وهو ما يصطلح عليه مبدأ الاختلاف، واضافة الى هذا فينبغي أن يستفيد كل شخص من الفرص نفسها في الوصول

[1] جون راولز، نظرية في العدالة، المصدر السابق، ص 231.

الى مختلف الوظائف والوضعيات الاجتماعية التي يستفيد منها جاره وهو ما يعرف بمبدأ تكافؤ الفرص[1].

لذلك يعد هذا المبدأ أي مبدأ الاختلاف محاولة لتبرير اللامساواة في مختلف الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية هو دورها في تحسين حالة ووضعيات الافراد الاقل حظا داخل المجتمع ويركز هذا المبدأ على ما يسميه راولز الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية الثروة والدخل والسلطات والامتيازات المرتبطة بالوضعيات الاجتماعية، ومبدأ الاختلاف او الفرق هذا خاضع لمبدأ تكافؤ المنصف في الفرص هو أن من هم الأقل حظا في المجتمع يمكنهم توقع الافضل على وجه الممكن.

إن مبادئ راولز حول العدالة ناجمة عن بناء أبجدي مؤسس أولا من تكريس الحريات الأساسية الأولى وبعدها يتبعها بالحرص على تكافؤ الفرص، أما مبدأ الاختلاف فهو الذي يمنح الافضلية للدفاع عن مصالح الفئات الأقل حظا داخل المجتمع، مؤكدا على انه يكفي أن تتحسن حالة الفئة الأسوأ حالا كي تجد الوضعية النهائية اكثر عدالة من الوضعية الابتدائية أو الأولية[2].

رؤية راولز في مضمون هذا المبدأ أي مبدأ الفرق تتضمن أنه مبدأ يحتكم الى تقسيم الموارد الاجتماعية والاقتصادية كالثروة والدخل عن طريق العدل والمساواة مع ضرورة العودة الى مراقبة ومراعاة مجمل الظروف والأحوال التي يكون فيها هذا التوزيع دون الجميع أي في حالة تكون فيها اللامساواة الاقتصادية ضفرا للإنتاج بوجه عام. وعلى هذا

[1] جان فرنسو دورتي، المرجع السابق، ص 209.

[2] المرجع السابق، ص209.

الأساس يؤكد راولز بإمكانية وجود قابلية لهؤلاء الأفراد بعدم وجود المساواة بحكم أن مزاياها تحقق العدل.

وعليه فمبدأ راولز المتعلق بالفرق لا ينفي المساواة المادية وإنما ينادي بها وتكون محاولة بمدى قدرتها على خلق أكبر ممكن من المزايا والفوائد للفئات الاجتماعية الأكثر فقرا وأقلهم تمتعا بها, ومادامت هذه المزايا متعلقة بمواقع ووظائف اجتماعية فإمكانية شغلها تعد فرصة متاحة للجميع دون استثناء, فهذا المبدأ يستوجب المساواة في الفرص كما يتطلب إعادة توزيع وتقسيم الموارد من الأعلى الى الأفقر[1].

إن خلاصة العقد الاجتماعي الذي افترضه راولز هو الوصول إلى بناء دولة ديمقراطية واجتماعية تحفظ الحريات الليبرالية، لكنها في الوقت ذاته تحد من سيطرة اقتصاديات السوق من أجل مصالح الفقراء.

وعلى هذا الأساس يتكون المجتمع في نظرية راولز من فئتين: وهما فئة الأوفر حظا وفئة الأقل حظا، ومنظور إليهما على أنهما مختلفين حسب كمية ومقدار المكاسب والمنح الاجتماعية والاقتصادية مع شرطية وجود ما يسميه راولز بالالتحام الوثيق، أي أن التغيرات في توقعات الأفضل حالا تؤثر سلبا أو ايجابا في توقعات الأيسر حالا[2].

وهذا المبدأ حسب راولز يضم في حقيقته فكرتين جوهريتين وهما:

[1] تيرنس بول وريتشارد بيللامي، الفكر السياسي في القرن العشرين، تر مي مقلد، المركز القومي للترجمة، المجلد الثاني، ط1، 2010، ص188

[2] صموئيل فريمان، المرجع السابق، ص255.

- **مبدأ تكافؤ الفرص:**

إن مضمون هذا المبدأ يقتضي أن وجود اللامساواة في الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية يمكن تبريرها في حالة واحدة ووضعية واحدة، وهي إذا كانت هذه اللامساواة مقترنة بوضعية تضمن وجود فرصة منصفة يمكن نيلها من قبل الجميع وكذا توفر مواهب ومزايا معينة عند كل فرد.

ومن منظور نظرية راولز وتصوره للمجتمع على أساس أنه نظام من الوضعيات الاجتماعية والتي يعتقد أن كافة الافراد بإمكانهم أن يشغلوها ويحتلوها فإن تكافؤ الفرص للوصول إلى كل هذه الوضعيات لمواهب معينة، لا يعني المساواة في تواتر شغلها.

ومن الأمثلة التي يمكن سردها في هذا السياق وتوضيحا للفكرة فإننا نجد في بعض البلدان وفي كثير من الأحيان أن رئيس الجمهورية يكون رجلا مقارنة بالمرأة فإن مدلول هذا لا يعني أنه ليس احتكارا وخرقا لمبدأ المساواة المنصفة في الفرص, وإنما لا يرجع إلى أن المرأة أقل موهبة من الرجل في كذا من الوظائف وإنما يمكن أن تكون المرأة رغبة أقل في أن تكون رئيسة للجمهورية ,وبالتالي يكون من غير العادل هو احتكار الوصول إلى هذه الوظيفة لاحد الطرفين دون الأخر فحسب[1].

[1] جون راولز، نظرية في العدالة، المصدر السابق، ص 352.

- **مبدأ الفرق:**

يعد هذا المبدأ من بين المبادئ الضرورية والتي يستند عليها راولز في تسويغ وجهة نظره حول اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية ويعني به المساهمة الفعالة في تحسين وضع الأفراد الأقل حظا داخل المجتمع، ونقطة الارتكاز الأولى في هذا المبدأ هي الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية كالسلطات والدخل والثروة والامتيازات المتعلقة بالوضعيات الاجتماعية، أما الثانية فإن مبدأ الاختلاف يرتكز على مبدأ تكافؤ المنصف في الفرص من خلال أن فئة الأقل حظا في المجتمع بمقدورهم افتراض الحالة النهائية على وجه الممكن[1]

يقول راولز:" قد يبدو ارتجاليا أن مبدأ الفرق أن الثروة الأكبر لأولئك الأفضل حالا يجب تخفيضها حتى يحصل كل شخص في نهاية المطاف على نفس الدخل تقريبا لكن هذا سوء التصور على الرغم من قبوله في ظروف خاصة إن التوقع الملائم في تطبيق مبدأ الفرق هو ذلك المتعلق بالفرص طويلة الأجل للأقل امتيازا الممتدة على الأجيال المستقبلية"[2]

بمعنى أن راولز يعطي الأولوية القصوى للفئات الأقل حظا في المجتمع بحكم أن حالتهم أساس المبدأ الثاني لنظرية العدالة كإنصاف، ففي الفقرة السالفة الذكر نجده ينطلق من رؤية شائعة وهي أن من العدالة أن يمنح الجميع على القدر نفسه من الدخل والثروة.

---

[1] مراد دياني، حرية مساواة اندماج اجتماعي نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014، ص89-90.

[2] جون راولز، نظرية في العدالة، المصدر السابق، ص 356.

لكنه في المقابل لا يلبث جون راولز على تأكيده الدائم على القول بضرورة أخذ فئة الأكثر حرمانا بعين الاعتبار ودون تهميش لها لذا جاءت عبارته على النحو الاتي: "مبدأ المساواة العالي مصمم لمساعدة المجتمعات الفقيرة في جميع أنحاء العالم"[1]

[1] جون راولز، قانون الشعوب، تر محمد خليل المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1،2007، ص 159.

**المبحث الرابع: نقد وتقييم:**

تعد نظرية راولز حول العدالة من بين النظريات الأكثر أهمية في الفكر الفلسفي بحكم أنها إعادة قراءة للكثير من الأفكار الفلسفية من جهة وتجاوزها وإعطاء جملة من الحلول للمشكلات التي تتعلق بموضوع العدالة من جهة أخرى إلا أن هناك جملة من المآخذ والنقائض التي يمكن رصدها في هذه النظرية يمكن تجميعها في النقاط الأتية:

1- يعد انتقاد مايكل والزر أهم انتقاد ويظهر في نقده للطابع التجريدي لعدالة راولز وغياب العلاقة بينهما وبين الحقيقة الفعلية لجماعة انسانية ما وأنه يؤكد بوجود مبادئ عدة للعدالة كل واحدة منها قابلة للتحقق داخل دائرة نوعية من الحياة الاجتماعية وهي السوق والحاجة والاستحقاق[1].

2- من بين الانتقادات التي يمكن ذكرها وهو للمفكر "أمرتيا سن" في كتابه فكرة العدالة ويتجلى نقده حول فكر راولز في العدالة.

3- في قوله أن إعطاء الحريات الشخصية أولوية و أفضلية مطلقة فيه مبالغة فثمة أنواع مختلفة من مخططات الترجيح إليه يمكن أن تعطي أولوية جزئية لشأن ما على الأخر

4- إن اعتبار العدالة سابقة للخير يتعارض مع الطبيعة الانسانية التي منطقيا توافق النفع والمصلحة.

[1] جان فرنسو دورتي، المرجع السابق، ص212

5- إن المفاهيم البنائية للعدالة عند راولز كأفكار حجاب الجهل و العقل العمومي، مجتمع جيد التنظيم كل هذه الأفكار مثالية الى درجة عالية يمكن إنزالها في التطبيق الواقعي[1]

6- يعد روبير نوزك من المفكرين الأكثر نقدا لراولز ويمكن حصر هذه الانتقادات التي وجهها لفكرة راولز حول العدالة تنحصر فيما يلي:

7- أن معنى الحرية متناقض عند راولز وبالتالي يرفض نوزك أي تتدخل من قبل الدولة في حياة المواطن حتى و إن كانت الغاية سامية و هي تحقيق عدالة اجتماعية كبرى.

8- إن المنهج المتبع في العدالة كإنصاف عند راولز هو منهج كلاسيكي بصورة جذرية يعتبره نوزك تطوير لقراءات افلاطون في الجمهورية.

9- إن جملة الأفكار الفلسفية عند راولز التي بنيت بها نظريته في العدالة هي مستمدة من أفكار كل من العقد الاجتماعي من جهة وأفكار كانط من جهة أخرى[2] .

---

[1] أمرتيا سن، المرجع السابق، ص119

[2] اوليفر ليمانك، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، أفاق جديدة للفكر الانساني، تر محمود محمد، مطابع السياسة، الكويت، 2004، ص 121.

# الخاتمة

**خاتمة:**

إن ما يمكن التوصل إليه في نهاية هذه المذكرة البحثية هو أن مشكلة العدالة الاجتماعية من المشكلات الفلسفية الهامة، والتي احتلت الحيز الأكبر من الفكر الفلسفي على الدوام وكانت في الغالب تتسم بالطابع الأخلاقي، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار نظرية راولز في العدالة الاجتماعية من بين أهم نظريات الفلسفة السياسية المعاصرة.

إن هذه النظرية تسعى إلى تثبيت المبادئ الأساسية التي ينبغي أن تؤسس عليها البنية السياسية الأساسية لصياغة مبادئ العدالة الاجتماعية، ألا وهي الوضعية الأصلية والعقد الاجتماعي، أما الوضع الأصلي فهو تستبطن حجاب الجهل ووضع الحياد الذي يبعد أفراد العقد عن الاهتمام بمنافعهم وامتيازاتهم الخاصة وتخلق وضعا من خلاله يتم مساعدة جميع الأطراف نحو التفكير العقلاني والمنطقي في صياغة مبادئ للعدالة يعترف الجميع بعدالتها من خلال اعتماد العقد الاجتماعي وكذا افضلية واسبقية الحق الأخلاقي وصياغتها بشكل أصيل تتجسد على ضوئه مبادئ العدالة الاجتماعية.

أن هذه النظرية تمنح القدرة والامكانية اللازمة للمؤسسات الاجتماعية والاعتماد عليها لضمان التوزيع العادل للمنافع لبناء مجتمع عادل يتمتع بالأمن والاستقرار وكذلك نستطيع من خلالها تقييم مدى عدالة المؤسسات الاجتماعية وسياساتها.

وعليه يمكن القول أن الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة قطعت أشواطا كبيرة بفضل ما خلفته نظرية العدالة كإنصاف عند الفيلسوف جون راولز من نقاشات وحوارات فلسفية واسعة، متجاوزة بذلك التساؤلات الكلاسيكية أشواطا، أين أصبح الانشغال يؤسس في البحث عن كيفيات الوصول نحو اتفاق عالمي حول أفضل صور العدالة والسلام.

إن البناء الفلسفي المتكامل الذي صيغت به نظرية العدالة عند جون راولز خلق رجة فكرية جعل الكثير من المفكرين المعاصرين يرجعون وضعيات الظلم والتفاوت التي يشهدها الواقع الراهن لا ينطلق من غياب نظرية جامعة يمكن الاعتماد عليها في تجاوز هذا الانسياب القيمي والانفلات الاخلاقي بقدر ما يعود إلى عدم توفر الارادة الحقيقية من القوى العظمى لإقامة العدل ودحض الظلم وإرادة سياسية جادة من قبل القوى المسيطرة في العالم.

إن نظرية جون راولز في العدالة تشكل حجة متكاملة على تقصير هؤلاء، إنها تعبر عن دليل واقعي قطعي الدلالة عن إمكانية إقامة العدل داخل المجتمعات الانسانية بأجمعها وتزول من خلالها جميع فرضيات الاستحالة.

# قائمة المصادر والمراجع

**قائمة المصادر**


1- ارسطو: علم الأخلاق الى نيقوماخوس، تر الأب اوغسطين بربارة البولس، اللجنة الدولية للترجمة، بيروت،1957.

2- اوغسطين: إعترافات، القديس اوغسطينوس، تعريب الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت،ط4، 1986 .

3- ايمانوال كانط: تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، تلر عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، مؤسسة هنداوي،2020.

4- توماس هوبز: الليفياثان، تر ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1 ،2011.

5- جون راولز: العدالة كإنصاف، تر حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.

6- جون راولز: قانون الشعوب، تر محمد خليل المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2007.

7- جون راولز: نظرية في العدالة، تر ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، ، دمشق، ط1، 2011.

**قائمة المراجع بالعربية**


1- أحمد المنياوي: جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 2010.

2- أحمد حسين السلماني: مدينة الله للقديس اوغسطين، حوليات جامعة الجزائر، 1986 .

3- أحمد فؤاد الأهواني : افلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1991.

4- أمرتيا سن: فكرة العدالة، تر مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، دت.

5- أميرة حلمي مطر: جمهورية افلاطون، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، 1994.

6- أوليفر ليمانك مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين أفاق جديدة للفكر الانساني، تر محمود محمد، مطابع السياسة، الكويت، 2004.

7- تيرنس بول وريتشارد بيللامي: الفكر السياسي في القرن العشرين، تر مي مقلد، المركز القومي للترجمة، المجلد الثاني، ط1، 2010 .

8- جاريث ماثيوز: اوغسطين، تر أيمن فؤاد زهري، المركز القومي، للترجمة، القاهرة،ط1، 2013.

9- جان فرنسو دورتي: فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، تر ابراهيم صحراوي، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، دت.

10- جورج سباين: تطور الفكر السياسي، تر جلال لعروسي، الهيئة المعرفية العامة للكتاب، دط، دت .

11- ديفيد جونستون: مقتصر تاريخ العدالة، تر مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، 2012.

12- صموئيل فريمان: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون راولز نموذجا، تر فاضل جيتكا، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات ، بيروت، ط1، 2015 .

13- كرستال دولاكامباي: الفلسفة السياسية اليوم أفكار مجادلات رهانات، تر نبيل سعيد، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2003 .

14- مايكل جورج ساندل: اللبيرالية وحدود العدل، تر محمد هناد، مركز الدرسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.

15- محمد رتيبي: العدالة من منظور فلسفة عصر التنوير، مؤمنون بلا حدود، 2023.

16- مراد دياني: حرية مساواة اندماج اجتماعي نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014.

**قائمة المراجع بالفرنسية:**

1-La petit lorousse illustre . edition2014.laronsse.rotofrance lognes. France.2013 .

**الموسوعات:**

**1-** اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت،ط2، 2001.

**المعاجم والقواميس:**

1- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،1983.

2- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1994.

3- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004.

4- جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج2،دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982.

5- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة،2007.

6- قاموس المعتمد، دار صادر، بيروت،ط1، 2000.

**المجلات:**

1- علي تتيات محمد بلعزوقي: العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون راولز، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، مجلد 28، 2014 .

2- منير الكشو: نظرية جون راولز في العدالة التوزيعية ونقادها، مجلة تبيين دراسات وابحاث، العدد 36، 2021.

# فهرس المحتويات

الملخص:

يعد "جون راولز" أبرز فيلسوف أمريكي في مجال أبحاث العدالة فقد جاءت نظريته تنظيرا للعدالة الاجتماعية ومرجعية لتوزيع الموارد بين أفراد المجتمع مشددا على أهمية حماية حقوق الانسان وتحقيق المساواة من خلال إجابته على الاشكال المتعلقة بالمبادئ المستخدمة من قبل المجتمع لبناء العدالة، جاعلا من العدالة ذات منحى أخلاقي ومنحى سياسي، ووفقا لرؤية راولز فان العدالة الاجتماعية تسمح بتوزيع المنافع على طبقات متعددة، فهناك منافع اجتماعية يجب أن توزع بالتساوي منها الحقوق الأساسية للإنسان كحرية التعبير، المساواة أمام القانون ونحوها وثمة منافع ينبغي توزيعها تبعا لحاجة الأفراد كالسكن والرعاية الصحية؛ أي لمن لديهم قصور في الوصول إليها والغرض من هذا هو ضمان حد أدنى من لوازم العيش للمواطنين كافة دون اهمال المنافع التي يمكن توزيعها بشكل متفاوت مع شرط أن تتاح لكل الأفراد فرص متساوية للحصول عليها، على نحو أكبر ومبرر هذا التمايز هو مبدأ الاستحقاق وكذا توسيع انتاج السلع والخدمات ذات الطابع الايجابي على المجتمع.

Abstract:

John Rawls is the most prominent American philosopher in the field of justice research. His theory provides a theoretical framework for social justice and a reference for the distribution of resources among members of society. He emphasizes the importance of protecting human rights and achieving equality by addressing the issues related to the principles used by society to establish justice, making justice both moral and political. According to Rawls's vision, social justice allows for the distribution of benefits across multiple classes. Some social benefits must be distributed equally, including basic human rights such as freedom of expression, equality before the law, and the like. Other benefits must be distributed based on individual needs, such as housing and healthcare—that is, to those who lack access to them. The purpose of this is to guarantee a minimum standard of living for all citizens, without neglecting benefits that can be distributed unequally, provided that all individuals have equal access to them. This distinction is justified by the principle of entitlement, as well as by expanding the production of goods and services that have a positive impact on society.