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

قسم : الفلسفة
تخصص : فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

مذكرة ماستر تحت عنوان

سؤال العدالة في الفكر الغربي المعاصر

مايكل ساندل أنموذجا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر L.M.D

من إعداد الطلبة:
- شريط دنيا

إشراف الأستاذ(ة):
- د.زيات فيصل

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة
د. فريد بولمعيز	أستاذ محاضر أ	رئيسا
د. زيات فيصل	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا
د. سعيداني علي	أستاذ محاضر ب	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية 2024/2023

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله ذي المن والفضل والإحسان. حمدا يليق بجلالته وعظمته وصلى الله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل من لا نبي بعده.

صلاة تقضي لنا بها الحاجات وترفعنا بها أعلى الدرجات والله والشكر أولا وأخيرا.

يقول الرسول عليه الصلاة والسلام " من لا يشكر الناس لا يشكر الله".

لذلك أاتوجه بالشكر الخاص لمؤطري الدكتور زيات فيصل الذي كان سبب لإكمالي هذه المذكرة.

فجزاه الله كل خير أتمنى له التوفيق في حياته ومسيرته كما أشكر والدي الأعزاء وأخي الذين ساعدوني كثيرا لإكمال هذا البحث فجزاهم الله كل خير ووفقهم إلى كل ما يحبه ويرضاه.

وختاما نسأل الله العلي القدير أن يكون هذا العمل علما نافعا ينتفع به وأن يسهل به لنا طريقا إلى الجنة.

الإهداء

الحمد لله حبا وشكرا وإمتنان على البدء والختام

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين

بعد عناء السنين والسهر حيث الناس نائمين، وبعد الفشل الذي جعلت منه سلما يرسلني إلى سلم الناجحين، ها انا ذا أصل...

بداية أهدي تخرجي وفرحتي إلى من أرادوا بي كسرا فخيب الله ظنهم وزدت قوة وجبرا

وفي اللحظة الأكثر فخرا أهدي عملي هذا إلى من أحمل إسمه بكل إفتخار

إلى من كلله الله بالهيبة والوقار، الذي حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم طاب بك العمريا سيد الرجال وطبت لي عمرا يا "***أبي الغالي***".

إلى قدوتي الأولى و منقذي الوحيد.. إلى الشجاعة القوية.. إتكائي و جبري في كل مشكلة

إلى من جعل الجنة تحت أقدامها وسهلت لي ا لشدائد بدعائها إلى القلب الدافئ وسر نجاحي

" ***أمي الحبيبة الغالية*** " التي أدعو مرارا لها بالشفاء.

إلى سندي الوحيد إلى خوفي وملجئي في الوقت نفسه إلى سعادتي الضائعة

إلى الحنون الذي يسعى إلى جعلي أميرة بكل قدرته ***زوجي الغالي***

ادامك الله سندي وقوتي ومهربي وضلعي الثابت.

إلى ***اختي الغاليه*** التي لولاها لما أكملت هذا العمل. حبيبتي ومساعدتي

إلى عزيزتيحنان التي من كانت دوما و مشجعي لإكمال هذا العمل.

إلى ***اخي ايمن*** وفقك الله واعطاك من كل خير من أجل دعمك لي في مسيرتي هذه

ادامك الله اخي وقرة عيني.

مقدمة

مقدمة:

الإنسان كائن سياسي إجتماعي بطبعه فهو وبحكم وجوده الطبيعي لا يستطيع التنازل عن وجود قوانين تحدد علاقاته مع الأفراد، فمما لا شك فيه أن الانسان بدون قيود يعبر عن التوحش والهمجية، وبهذا أوجب التحكم في حقوق وواجبات كل إنسان تحت ما ينطوي بالعدالة، فلقد حظيت هذه الأخيرة بالإهتمام الكبير في المناقشات المتداولة في العالم كله سواء كانت هذه المناقشات على المستوى الفردي حيث يناقش الفرد مع نفسه كيفية التصرف في قضايا معينة بطريقة تتناسب مع العدالة أو بين الأفراد أو حتى المجتمعات، وعليه ففكرة العدالة وجدت وكانت مطلبا أساسيا مع وجود الإنسان. ولقد كان الإنسان منذ القديم طواقا لتحقيق العدالة بشقيها الفردي والإجتماعي، وذلك للوصول إلى الأمن والإستقرار والرضا في أرض الواقع.

فقد شغلت العدالة عقول الفلاسفة والمفكرين منذ العصر اليوناني إلى يومنا هذا، وتعد أسمى قيمة إجتماعية في الحياة وهي فضيلة أخلاقية تحدد قيمتها في تطبيقاتها العملية، فيشهد التاريخ أن مطلب العدالة كان حاضرا وبقوة في مختلف الأحداث التاريخية ومختلف الثورات الإجتماعية مطلبا ضروريا لتحقيقه، وقد أكد الإسلام على أهمية العدالة وظهر ذلك في آيات وأحاديث كثيرة منها.

قوله تعالى «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون «النحل 90.

«وإن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكمو بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله سميعا بصيرا " النساء 58.

وفي سياق متصل يحاول الفلاسفة أن يساهموا في توضيح وكشف معنى العدالة وإلتباساتها وقد شهدت المحافل الفكرية والفلسفية في السنوات الأخيرة نقاشا تباينت فيه الرؤى حول قضايا العدالة، فإن مفهوم العدالة يفرض نفسه على الساحةالسياسية والإجتماعية بإعتباره خطوة تجاه مستقبل أفضل لأفراد هذا العالم.

ونجد الفيلسوف الذي يتمتع بشعبية كبيرة في كل العالم **'مايكل جوستيس ساندل'** أحد الفلاسفة المعاصرين السياسيين الأمريكيين الأهم في مجال مسألة العدالة التي كرس لها أفكاره ومحاضراته وأعماله، وعليه فإن العدالة عند ساندل مطلبا أكيدا وقيمة حقيقية واجبة لتنظيم الفرد والمجتمع، فبعد دراسة مؤلفاته التي نالت حظا من الشعبية والإعجاب نشهد بإهتمام ساندل بسؤال العدالة في العالم وفي الفكر الغربي المعاصر خاصة، وسعيه لتحقيقها في الواقع.

ومنه كان موضوع بحثي هو " **سؤال العدالة في الفكر الغربي المعاصر، مايكل جوستيس ساندل نموذجا** " وعلى صعيد آخر تكتسب أهمية هذه الدراسة أن المكتبة العربية تكاد تخلو من أي دراسة قائمة بذاتها تتناول هذا الموضوع وأنها ثالث دراسة باللغة العربية في الجزائر والوطن العربي .

وإخترت هذا الموضوع لأهمية العدالة كونها مطلب الجميع من القديم إلى يومنا هذا، خاصة في العصر المعاصر بعد ثقافة الشعوب أصبحت حضورية في كل المجتمع ولازمة؛ وعلى ضوء ما سبق تكمن أهمية الموضوع الإجتماعية والسياسية والفلسفية الذي دفعنا لإختيار لعدة أسباب منها ذاتية وأخرى موضوعية؛ فالذاتية رغبتي وإهتمامي بمطالب الإنسان والرؤى الفلسفية المعاصرة للنظريات قديمة منذ وجود الفرد واهتمامه البالغ لدراسة العدالة التي أصبحت هاجس الكثير من الدول اليوم بالإضافة إلى رغبتي في التعبير والخوض في مواضيع إنسانية وقيم إجتماعية بطريقة جديدة مع فلاسفة من عصر أكثر حداثة مع قلة دارسيها حتى لا تكون مستهلكة.

أما الأسباب الموضوعية نذكر منها تقديم دراسة جديدة في هذا المجال ومع هذا الفيلسوف بالذات دراسة ومرجعية مستقبلا لإفادة الباحثين والطلبة.

لأن هذا الموضوع مطروح ومطلوب منذ وجود الإنسان ليومنا هذا، ومن هنا نجد أن لهذا البحث أهداف كثيرة وأبرزها كون العدالة الغاية التي يسعى إليها كل فرد وكل مجتمع وكون الفيلسوف مايكل ساندل فيلسوفا معاصرا أعطى نظرة جديدة أكثر شمولية وتعمقا لتحقيق الأمن والإستقرار وتحقيق العدالة الإجتماعية.

وبما أن الموضوع لم يكن مستهلكا كانت الدراسات السابقة فيه قليلة إذ توجد دراستين المتوفرة في الجزائر الدراسة الأولى مفهوم العدالة في فلسفة ساندل السياسية، مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر لعام 2020- 2021، لجامعة قاصدي ورقلة، إذ تحتوي على 57 صفحة. والدراسة الثانية في جامعة 8 ماي قالمة، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة في عام 2022- 2023 إذ تحتوي على 86 صفحة.

ومما لا شك فيه أن كل بحث علمي لا يكاد يخلو من العوائق والصعوبات ومن أهم تلك الصعوبات التي اعترضتني أثناء إنجاز هذا العمل نذكر:

- قلة الدراسات والمراجع التي تناولت هذا الموضوع بالإضافة إلى عدم ترجمة أعمال هذا الفيلسوف إلى اللغة العربية إلا كتابين.

- كما وجدت صعوبة في الترجمة وصياغتها صياغة صحيحة فلسفية مناسبة.

هذا ولضرورة معرفية ومنهجية وجب أن نطرح الإشكالية التالية:

كيف تحقق العدالة في فلسفة مايكل ساندل؟

وينطوي تحت هذه الاشكالية مجموعة من التساؤلات الفرعية:

ما مفهوم العدالة وما مبادئها مرتكزاتها ؟

كيف كانت الجذور التاريخية والفكرية لفكرة العدالة؟

كيف استنبط وعلى مايركز ساندل لتأسيس فكرته للعدالة؟

فيما يتمثل الفعل الأخلاقي عند ساندل وما علاقته بالعدالة؟

متحذة من ذلك المنهج التاريخي في البداية وذلك لتتبع و معرفة تاريخ العدالة عبر مختلف محطاتها التاريخية و إعتمدت بشكل غالب على المنهج التحليلي و يظهر لنا ذلك في محاولة تحليل المؤلفات الفلسفية، وكوني وجدت عدة مفاهيم تحتاج لضبط. والمنهج النقدي لنقد فكرة العدالة عند الفلاسفة كساندل و راولز بالإضافة إلى المنهج المقارن لتحديد مصادر فكرة العدالة عند ساندل.

وللإجابة على الإشكالية المطروحة قسمت هذا البحث إلى فصلين وكذا مقدمة وخاتمة حيث تدرجت بالموضوع من العام إلى الخاص ثم قمت بإدراج الفصول الرئيسية في المذكرة كالتالي:

الفصل الأول بعنوان «ماهية العدالة وتأثيرها في الفكر الغربي المعاصر"

يحتوي على مبحثين تطرقت في المبحث الأول إلى ضبط مفهوم العدالة ودراستها من منظور تاريخي، والمبحث الثاني كان عبارة عن مصادر وإستنباطات مايكل ساندل لفكرة العدالة من عند أهم الفلاسفة.

الفصل الثاني المعنون «العدالة المعاصرة في دائرة مايكل ساندل "

خصصت فيه ثلاث مباحث؛ الأول تحدثت عن مشروع العدالة بكل تفاصيله من أنواع وظروف ومناهج لمايكل ساندل، مصطلحات وإشارات جديدة في فكره العدالة وتبيين مكانة الأخلاق والأسواق والمجتمع. أما المبحث الثالث فهو عبارة عن أهم مؤيدي أفكار ساندل ومعارضيه.

بعد هذا التحليل انتهى البحث بخاتمة تتضمن مجموعة من النتائج تم التوصل إليها إنطلاقا من الدراسة التي حاولنا فيها الإجابة عن الإشكالية المطروحة في المقدمة وأتمنى أن يكون بحثا مفيدا.

الفصل الأول:ماهية العدالة و تأثيرها في الفكر الغربي المعاصر

مدخل الفصل

المبحث الأول:ماهية العدالة

المطلب الأول: مفهوم العدالة

المطلب الثاني:مبادئ العدالة و مرتكزاتها

المطلب الثالث :العدالة من منظور تاريخي

المطلب الرابع :العدالة كمطلب إنساني كوني

المبحث الثاني:مصادر فكرة العدالة عند مايكل ساندل

المطلب الأول :العدالة عند كانط

المطلب الثاني :العدالة عند جون ستيوارت ميل

المطلب الثاني : العدالة عند هابرماس

المطلب الرابع :ساندل وفكرة العدالة

نتائج الفصل

المطلب الأول: تشارلز تايلر وفكرة العدالة.

مدخل الفصل

إن الإنسان كائن إجتماعي بطبعه يعيش في وسط حي يؤثر فيه ويتأثر به وتربطه جملة من العلاقات بأفرادها تشمل مختلف المجالات لذلك يخضع المجتمع لمجموعة من القوانين التي وضعتها الدولة حتى تضمن إستمرار وإستقرار المجتمع وتنظيم هذه العلاقات وبالتالي تحقيق العدالة بين الأفراد وتعتبر مشكلة العدالة من أهم المشاكل التي أثيرت في الساحة السياسية بدءا من الخليفة وصولا إلى عصرنا المعاصرة، وذلك منطلقان كل البشر يتوفون لتحقيق هذا المبدأ أي العدالة.

المبحث الأول: ماهية العدالة.

المطلب الأول: مفهوم العدالة.

ويحدثنا التاريخ البشري على أن العدالة تمثل جوهر التفكير الإنساني وذلك من خلال سعيه لتحقيق التكيف الإجتماعي مع بقية الأفراد.

كما أن التاريخ الإنساني حافل بأهم البحوث والدراسات التي تحاول أن تدرس مبدأ العدالة من خلال محاولة الإحاطة بكل الجوانب خاصة في ظل التغيرات التي يعيشها عالمنا اليوم، فتعد العدالة ضرورة حتمية في كل المجالات الحياتية.

أ/ لغة:

"عدل- إعدل وعدلا: مال ويقال عدل عن طريق أي حاد إليه ورجع في أمره عدلا، عدالة، معدلة: إستقام".

عدل الشيء: أقامة وسواه.

العدل: العدل: والإنصاف وهو إعطاء المرء ماله وأخذ ما عليه.[1]

كلمة العدل اللغوية المشتقة من الفعل عدل الذي يعني الرجوع إلى الطريق المستقيم وهو السبيل الوحيد للرجوع إلى الإستقامة فالعدل هو الإنصاف وإعطاء كل شخص حقه دون تجبر في مقابل أخذ ما عليه من واجبه.

عدل- العدل" ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور وفي أسماء الله سبحانه وتعالى العدل، العدل هو لا يميل به الهوى فيجوز في الحكم. فلان من أهل المعدلة أي من أهل العدل. العدل هو الحكم بالحق".[2]

فكلمة العدل في اللغة العربية تحتوي وتدل على عدة معاني فنجده يعني القيمة والفضيلة ونجده يشير إلى الصلاح والمشي المستقيم وأكيد هو عكس الظلم.

وبما أننا مسلمين لا ننسى أيضا أن العدل والعدل من أسماء عزة وجل العظمة، فهو بعيد عن العواطف والأحاسيس لذلك لابد من تطبيقه والحكم به بين الناس.

---

[1] شوقي ضيف، مفهوم العدل، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004،ط4،ص588.

[2] ابن منظور، العدل، معجم لسان العرب، دار المعارف، مصر، 1405، ص2838.

العدل" ضد الظلم والجور، العادي يقال رجل عدل وإمرأة عدل وعدالة ورجال عدل ويقال أيضا رجلان عدلان...."

إعدال: النظير والمثل القيامة يقال خذ عدل كذا وكذا أي قيمته.[1]

جاء في لسان العرب" العدل من قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجوار".

والعدل: الحكم بالحق والعدالة وصف بالمصدر معناه ذو العدل.[2]

وجاء في تهذيب اللغة" قال القراء: العدل: ما عاد لا شيء من غير جنسه والعدل: واحد في معنى المثل".[3]

وجاء في معجم مقاييس اللغة في مادة عدل" العين والدال واللام أصلان صحيحان لكنهما متقابلان كالمتضادين أحدهما يدل على إستواء والآخر يدل على إعوجاج فالأول العدل من الناس: المرضى المستوى الطريقة.....، والعدل: الحكم بالإستواء، ويقال للشيء يساوي الشيء في عدله".[4]

وبالنظر في هذه المعاني لكلمة (العدل) يلاحظ أنها تطلق على الحكم بالحق وعدم الجور. و المساواة والمماثلة. وهو ما له تعلق وتناسب مع موضوع البحث.

ب/ الأصل الاشتقاقي لكلمة العدالة:

نجد من مفردات العدالة والمعبر عنها هو «القسطاس، في القسطاس هو رمز العدالة والقسط هي الكلمة اللاتينية ذاتها Just ونجد في اللغة اليونانية كلمة واحدة تستعمل في إشتقاقها للتعبير عن العدالة والتشريع والحكم بها وفي اللاتينية أيضا نجد لفظ justitia ثاني المساواة والعدالة والحث بالعدالة وممارسة الواجبات".[5]

نجد أن العدالة (justice) كما هي بالإنجليزية أو الفرنسية فهي لفظ مشتق من الكلمة اللاتينية justitia التي تعني قول الحق والعدالة والمساواة.

[1] لويس معطوف، المنجد في اللغة و الاعلام، دار المشرق، لبنان، 2005-ط1، ص491

[2] محمد بن مكرم بن منظور، الافريقي السبان العرب، دار صادر بيروت، 1414هـ، ص01، ج11، ص430.

[3] أبو منضور الأزهري، تمديد اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، ط1، ص123

[4] أحمد بن فارس بن زكرياء أبو الحسن، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، 1979، طبعة 01، ص246-247.

[5] ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت 1992، ط 1 ،ص 40،41.

ج/ إصطلاحا:

مصطلح العدالة من مصطلحات المستحدثة في العصر الحديث، ولهذا لم يتداول قديما في كتب التراث وما جاء قديما من تعريف كان تعريفا للعدل إصطلاحا أنه" إستعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها وجودها ومقاديرها من غير صرف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير".[1]

وعرفه الجرجاني "بأنها عبارة عن الإستقامة عن طريق الحق بالإجتناب عما هو محظور دينيا".[2]

لاحظ هذه التعريفات أنها تدور حول عدم الإفراط أو التفريط في الأقوال والأفعال، هذا بالنسبة لمفهوم العدل.

أما العدالة هي" التوسط بين الإفراط والتفريط وأساسها المساواة وجوهرها الإعتدال والتوازن".[3]

وقال المقدسي" العدالة إستواء أحواله في دينه وإعتدال أقواله وأفعاله".[4]

إذا العدالة في الناحية الإصطلاحية: تتمثل في الإعتدال بين الإكثار والتضييع وأصلها المساواة ولبها التوازن والإستقرار.

د/ فلسفيا:

عرفها الدكتور جميل صليبا في المعجم الفلسفي بأنه" إحترام الحقوق الطبيعية والوضعية التي يعترف بها المجتمع لجميع أفراده كتنظيم العمل ومنح العمال أجورا متناسبة مع كفايتهم وتوفير الخدمات والتأمينات الإجتماعية التي يحق للأفراد أن يحصلوا عليها".[5]

وهي: "إحدى الفضائل الأربع الكبرى التي سلم بها الفلاسفة من قديم وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة"[6]

إذا نجد أن العدالة من الناحية الفلسفية هي فضيلة من الفضائل والقيم الإنسانية التي عالجها الفلاسفة منذ القديم كسقراط وأفلاطون وأرسطو.

---

[1] ابو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، تهذيب الأخلاق، دار الصحابة والتوزيع 1989، ط 1 ،ص 28.

[2] علي بن محمد، السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، الدار الفضيلة للنشر، القاهرة 1413م ،ط 1،ص 147.

[3] عبد المنعم الحنفي، العدالة، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبه مدبولي، مصر، ط 3، 2000، ص 522.

[4] عبد الرحمن بن محمد بن احمد بن قدامه المقدسي: الشرح الكبير على متن المقنع، في دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990م،ط 1،ص 38.

[5] جميل صليب، المعجم الفلسفي، مكتبة المدرسة، لبنان 1982م،ط،ص 60.

[6] ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر والطباعة ، مصر 2007،ص 413.

مفهوم العدالة عند الفلاسفة:

هو " الأصل الثاني من أصول المعتزلة الخامسة ويدور على أن الله يسير بالخلق إلى غاية وأن الله يريد الخير لخلقه وأن الله لا يريد الشرع لخلقه وأن الله لم يخلق أفعال العباد، وأن إرادة الإنسان حرة وهو خالق أفعاله "[1]

تعتبر المعتزلة أن العدالة كأحد الكليات الإيمانية وهي تنزيل الله في أفعاله فإن الله لا يحب الفساد، وكل أفعاله إلى الحسن وتسير إلى الكمال تمضي، والله في أصل التوحيد منفرد بخيرته فلا يصدر عنه الشر.

أما الفرد وحده أما الفرد وحده المسؤول عن تصرفاته وسلوكياته فهو قادر على التمييز بين الخير والشر.

عرف سقراط العدل بأنه "**إعطاء كل شخص حقه**"[2]

أي تسوية الحقوق بين الأفراد والتجنب الظلم والإعتداء على الآخرين والحفاظ على التوازن في العلاقات الإجتماعية.

عرفها هنري برغسون "ما يثير في الذهن أفكار المساواة والنسبة والتعويض"[3]

قد يعتبر مفهوم العدالة عنده على أنه جزء من تنظيم الحياة الإجتماعية وتطور الديناميكي للمجتمعات والأفراد في إطار المساواة في كل شيء بدءا من الأفكار الفطرية.

عرفها مايكل ساندل بأنها تكون عندما تتساوى الفرص وتتمتع الأفراد بالحرية والمساواة الفعلية في المجتمع مع مراعاة التفاوتات الشخصية والإجتماعية يضمن التفاعل العادل والمتساوي بين الأفراد.[4]

[1] ملحم قربان، مرجع سابق، ص 40، ص 41.

[2] اسمهان طلحي، فلسفة العدالة الإجتماعية، مكتبه المجمع العربي، الأردن 2016،ط 1 ،ص 18.

[3] المرجع نفسه، ص 18.

[4] جمال رجب سبيدي، سامية عبد الرحمن محمد، ياسين سعيد احمد: ع 20، كلية الآداب، جامعة السويس، مصر 2020، ص 15.

المطلب الثاني: مبادئ العدالة

1- المبادئ:

أ- مبدأ الحرية:

يتميز هذا المبدأ بالأولوية وهو يرمي إلى ضمان حريات و حقوق متساوية للجميع، إنه" يفترض أن يكون لكل شخص حق مساو للنظام الأكثر إنتشارا للحريات الأساسية المتساوية للجميع متوافق مع نظام نفسه. فنجد الحريات الأكثر أهمية هي الحريات السياسية (الحق في التصويت، إحتلال منصب، التفكير، الوعي، الملكية الشخصية، حرية التعبير والإجتماع، إحترام السلامة الجسدية للشخص، والحق في الحماية من التوقيف والحبس التعسفيين"[1]

" لكل شخص حق متساوي في النظام الأوسع من الحريات الأساسية هي بشكل عام الحرية كما سبق الذكر وهذه الحريات كلها يجب أن تكون متساوية بمقتضى هذا المبدأ"[2]

فالحرية هي الخطوة الأولى والضرورية للمجتمعات العادلة ولكن الحديث عن الحرية وخاصة الحريات العامة وحدها لا تكذب لابد أن تستكمل إجراءات مكملة ليس فقط لضمان المساواة في الغوص أو المساواة أمام القانون. بل على الأقل لضمان توزيع المزايا الإقتصادية والإجتماعية على نحو يوفر للجميع خاصة المحرومين من العيش الكريم مع إتاحة الفرص الكاملة للمجتمع للتقدم الإقتصادي و الإجتماعي.[3]

كما نجد الحرية من مرتكزات ومبادئ العدالة من خلال حرية الإختيار وما نسعى إليه فلا يمكن لأي فرد أن تكون له حقوق وهو عبدا مقيد. فالحقوق لا تتطلب بحرية الأفراد وجميع الفئات، حتى تسعى المطالبة بجميع حقوقها دون ما معنى من أي فئة مهما كانت فالإنسان الحر هو ذلك الإنسان الطليق دون قيود أو أي إجبار من أي جهة خارجية كانت.

---

[1] جان فرانسو دورتي، فلسفات عصرنا طياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، الدار العربية للعلوم الناشرون، إبراهيم صحراوي، بيروت 2000، ط 1، ص 207 ص 208.

[2] مراد دياني، الحرية والإندماج الإجتماعي، نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستخدم، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2014، ط1، ص-ص 89-90.

[3] جريدة الأهرام، في الحرية والمساواة، دار الشروق، 26 يونيو 1973.

يعرفها أندري لالاند:

"الإنسان الحر هو إنسان ليس عبدا أو سجين ذلك أن الحرية هي الحالة التي يكون عليها ذلك الذي يفعل ما يريد، وليس ما يريد شخص آخر غيره أنها تعني غياب الإكراه الخارجي"[1]

فالحرية تمثل أحد القيم الأساسية في بناء المجتمعات الديمقراطية وهي تعتبر الأساس لتحقيق العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع، وهي حقا أساسيا ينبغي أن يتمتع به كل إنسان دون تميز أو إنتقائية فهي تشمل حرية التعبير، الإختبار، وحرية الممارسة السياسية، بينما تؤكد على توزيع الفرص والموارد بشكل عادل وضمان المساواة في المعاملة والحقوق.

ب- مبدأ الإختلاف أو الفرق:

يهدف هذا المبدأ لتأسيس العدالة الإجتماعية ولكنه يراعي حقيقة أنه في مجتمع يجب أن يكون فيه مساواة مطلقة.

والتفاوتات الإجتماعية عادلة فقط إذا كانت منتجة لمزايا تعويضية للأفراد الأكثر حرمانا فإن هذا المبدأ وجد من أجل تبرير اللامساواة في الإمتيازات الإجتماعية والإقتصادية هو مساهمتها في تحسين وضع الأفراد على الأقل حظا في المجتمع.[2]

فإن مبدأ الفرق مفهوما على هذا النحو ينطوي على شبه يتعذر أفكاره مع تبرير التفاوتات الإقتصادية عبر إرجاعها إلى فكرة ما عن المصلحة العامة، كما في التراب النفعي إلا أن الرفاه الإجتماعي، الكلي ليس شبيها تماما بمصلحة الأقل إستفادة وفكرة إستخدام الأخيرة مرجع مقارنة لتقويم التفاوتات لم يكن قد سبق لها أن وضعت في إطار صياغة قوية قادرة على عصر الخيال البحري إلى أنها كانت قد خطرت على بين آخرين قبله فالأسطورة الشهيرة اللاتينية عن المعدة والأطراف مثلا، وظفها نبلاء روما لتبرير إمتيازاتهم في أعين الجمهور فتقضي مصالح الأطراف بأن تكدح لإطعام المعدة لأن الأطراف المستندة إلى المعدة فارغة محكومة بسرعة الهزال.[3]

وفي رواية أناتول فرانس جزيرة البطريق يجادل مزارع غني بالمنطق نفسه.

---

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

[2] المرجع نفسه، ص 209،210.

[3] صمونيل فريمان، إتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمه فاضل جيتكر،ط 1، بيروت 2015،ص 251،252.

قائلا" يجب طلب القليل مما يملكون الكثير". فإن هذه الإشارة الوحيدة إلى بيان سابق عن الفكرة الموجهة إلى فقرة معاصرة جورج سانتيانا عن أن" أي نظام حكم أرستقراطي لا يمكن تبريره إلا بين الفائدة و بإثبات أن من شأن الحصول من هم فوق علامة هو أقل أن يقضي إلى حصول من هم تحتهم على ما هو أكثر.

وحسب هذا التصور فإن القيم الإجتماعية كلها" الحريات والفرص و المداخيل والثروات وأسس اللإحترام الذات توزع بالتساوي ما لم يكن توزيع متفاوت من أو جميع هذه القيم لفائدة الجميع، ليس الظلم إذا إلا التفاوتات غير المفيدة للجميع، فليس التصور الخاص إلا صيغة يتخذها التصور العام مع تحسن الأحوال الإجتماعية والإختلاف الحاسم هو أن التصور الخاص يغذي أولوية صارمة على التوزيع المتساوي الحريات الأساسية والمساواة منصفة في الفرص مقابل مطلب توزيع قيام إجتماعية أخرى لفائدة الجميع.

فمبدأ الإختلاف ضروري حتمية لتطبيق العدالة أو الإشارة إليها وذلك بتحقيق المساواة في ظل مراعاة الفروق بين الأفراد.[1]

ج_ مبدأ المساواة:

" تعد المساواة من أهم مرتكزات العدالة إذ تؤدي إلى إزالة التمييز بين الطبقات الأمر الذي يقود إلى المزيد من الحريات والمساواة بين الناس".[2]

فإن المساواة هي من أبرز أسس العدالة ومبادئها بالمساواة تسعى إلى القضاء على الفرق بين الغني والفقير والطبقية بين فئات المجتمع مما يؤدي إلى التساوي و معادلة بين الرعية وهذا ما يقود إلى المزيد من التحرر من القيود والعمل على تحقيق العدالة الإجتماعية.

المساواة هي التمتع بجميع الحقوق السياسية والإقتصادية والإجتماعية دون التمييز بسبب الدين أو اللون أو اللغة أو الجنس أو الرأي السياسي أو المستوى الإجتماعي.[3]

العدالة تهدف إلى توزيع الحقوق والفرص والوسائل بشكل متساو وعادل بين الجميع وترتكز على التوفيق بين المصالح الفردية والمجتمعية.

[1] صمونيل فريمان ، المرجع السابق، ص 253.

[2] أحمد عدنان عزيز وعلياء طارش: العدالة في الفكر الغربي المعاصر ،جون رولز و ويل كيمليكا أنموذجا ، مجلة العلوم السياسية ،ع 54 ،العراق،2018،ص 255.

[3] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1848.

د_القانون يجسد مبادئ العدالة:

" المفروض نظريا أن يجسد القانون مبادئ العدالة والإنصاف بحيث يكون الجميع كلا واحدا، ولكن الحقيقة هي غير ذلك سواء في مجال القانون الداخلي أو الدولي بحيث من الممكن أن ينفصل القانون عن العدالة ويسير كل منها بمعزل عن الآخر بسبب إختلاف المصالح التي يحميانها، العدالة قيمة مطلقة تحاول الوصول إلى" ما يجب أن يكون" أما القانون المكتوب فهو" واقعي" يحاول حماية إستقرار الحال على ما هي عليه ولو كان ذلك على حساب العدالة أحيانا".

إن القانون دائما ما كان مرتبط بتحقيق أسس العدالة حتى يتمكن جميع أفراد المجتمع من ضمان حقوقهم في شتى مجالات الحياة من الناحية النظرية لكن من الناحية التطبيقية نجد أن كل من العدالة والقانون منفصلين عن بعضهم البعض خاصة في دورهما في الحياة.

والعدالة تسعى إلى ما يجب أن يكون عكس القانون الذي يبحث فيما هو كائن ومنه فالقانون يهتم دائما بتأمين سلامة الناس والحفاظ على أمن البلاد وإستقرارها وحتى لو كان ذلك ضد تطبيق العدالة في الواقع.[1]

[1] حنا عيسى، القانون يجسد مبادئ العدالة والإنصاف، مقالات فلسطيننا، ع7221، لبنان، 2016، ص 1.

المطلب الثالث: العدالة من منظور تاريخي

1- العدالة في الفكر الإغريقي:

لقد أخذت فكرة العدالة حيزا كبيرا من التفكير الفلسفي منذ الفلسفات القديمة إرتبطت بالسماء أي بالآلهة فكانت الآلهة هي الوحيدة القادرة على تحقيق العدل في الكون وفي مقابل ذلك على الإنسان أن يحترم هذه الشرائع الإلهية وإلا عاقبته الآلهة أشد العقاب، فعند هذه الأجيال اليونانية السابقة كانت العدالة مفهوما إلاهيا، لكن مع تطور الفكر الفلسفي اليوناني أصبحت العدالة من أهم القضايا المطروحة وتعد محاورة الجمهورية أول عمل يعالج فيه أفلاطون قضية العدالة والبحث في ماهيتها والسبل الممكنة لتحقيق العدالة عند أرسطو.

عند افلاطون:

عانت المدن اليونانية من فساد النظام السياسي سواء كانت الديمقراطي أو إستبداد وهذا ما لاحظه أفلاطون لحظة إعدام أستاذه سقراط ظل ما يسمى بالنظام الديمقراطي ومن وناسها أفلاطون إلى ضرورة إجراء نظام حكم قائم على التربية الأخلاقية والعدالة.

فلقد عالج أفلاطون إشكالية العدالة في كتاب الجمهورية، فهي من أهم المحاوران التي كتبها لذلك نجد العدل حسب التصور الأفلاطوني لا يقوم على المساواة وإنما يقوم على التوازن الطبقي الذي يمثل نموذج النظام العادل،فلهذا رفض النظم التي سادت في عصره وخاصة الديمقراطية اللاتينية وراحة يحدد في المدينة المثالية الجديدة والشروط التي تحدد الكمال حتى يحقق الإستمرار والدوام الأمر الذي يتسنى معه وتحقيق العدالة.[1]

" يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة في دولته المثالية ويعود إلى الكلام عن النفس وقوامها والفضائل المقابل لها فالنفس عند أفلاطون لها ثلاثة قوى هي: العاقلة، العصبية، الشهوانية، كذلك نجد كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالي عند أفلاطون فالنفس العاقلة تقابل طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة، والنفس العصبية تقابلها طبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، والنفس الشهوانية تقابلها فئة الشعب وفضيلتها العفة"[2]

[1] سلطاني فطيمة، العدالة في الفلسفة اليونانية، مجلةمتون، المجلد 15، العدد 2، السنة 2022، ص 85،86.

[2] محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلاطون، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر،مصر، ط 1 ،2014، ص 212.

وعليه يرى أفلاطون أن كل من يحتاج إليه المدينة بعد الفضائل الثلاثة التي ذكرناها هي الدعامة والركيزة التي نشأت عنها هذه الفضائل وبفضلها تستمر في الوجود وهذه الفضيلة هي العدالة.[1]

" ولكن هذه القوى المختلفة لابد أن تجمعها وحدة تعلو عليها لكي يحقق الإنسجام التام بينما تؤديه من الأعمال، فلابد من فضيلة رابعة متوازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوى ومن أجل هذا سميت بإسم العدالة فإذا ما تحقق التوازن أي العدالة بين قوى النفس وفضائلها حصلت العدالة"[2]

أخذ أفلاطون صياغة مفهوم العدالة ضمن أصلها المتعالي، أي عالم المثل حيث يرى أن تحقيق العدالة يكون من خلال التوازن بين قوى النفس فكل فرد حسب لابد أن يقوم بوظيفة في الدولة لتحقيق العدالة فقسم أفلاطون النفس إلى ثلاثة أقسام:

1- **النفس العاقلة:** يمثلها طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة.

2- **النفس العصبية:** يمثلها طبقة الحراس والجنود وفضيلتها الشجاعة.

3- **النفس الشهوانية:** طبقة التجار والصناعة وفضيلتها العفة.

فقوى النفس تحقق التوازن والتوازن يحقق العدالة.[3]

إن قضية العدالة شغلت حيزا كبيرا في الفكر السياسي الأفلاطوني ويتمثل جوهر العدالة في الفضيلة التي تهدف إلى الحيز الأسمى الدولة وأفرادها، والعدالة توازي مجموعة الفضائل التي تنظم الحياة البشرية العامة والخاصة ويعني ذلك أن يؤدي كل من في الدولة ما عليه من إلتزامات وواجبات بحكم موقعه، وبحسب حالته الطبيعية، غاية العدالة عنده هي تحقيق الأمن والنظام في الدولة دون عائد من الحقوق، وإذ نجد أن الحرية في جمهورية أفلاطون غائبة أو مفقودة، إذ ليس أحد من أفراد الدولة أن يغير مكان فيها أو أن ينتمي لطبقة دون طبقته ذلك لأن الطبيعة تتدخل وفق القدرات والطاقات البشرية تقوم طبقات الدولة وتعمل في تناسق من أجل الإبقاء عليها والحفاظ على إستمراريتها.[4]

لقد كان لأفلاطون أثر كبير في معالجة الفكر السياسي اليوناني بشكل أكبر، وخاصة فكرة العدالة. والعدالة بالنسبة له كانت فضيلة عامة للدولة وخاصة الفرد وأفلاطون أكد على أهمية وقيمة العدالة

---

[1] أفلاطون، الجمهورية، أميرة حكمي ، مصر ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1994،ص 24.

[2] ممدوح عبد المجيد، العدالة من المفهوم الى الإجراء ،دراسة في المنجز الفلسفي حتى شيشرون ، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ط 1 ، 2015،ص 80.

[3] محمد نصر مهنا ، تاريخ الأفكار السياسية، وتنظيم السلطة ، د. ط. الإسكندرية ،المكتبة الحديثة،1999،ص 55.54.

[4] مجد ناصر مهنا، نفس المرجع ،ص55

وما تجذبه من خير على صاحبها وعلى الدولة أي أن العدالة فضيلة تهدف في الأساس إلى حيز الفرد و الدولة معا.

عند أرسطو:

لقد تصور أرسطو العدالة على أنها مرتبطة بالفضيلة على إعتبار أن هذه الأخيرة، هي أعظم أنواع الفضائل الأخلاقية ولقد تطرق أرسطو نظرية العدالة في كتابه الموسوم" نظرية العدالة" إلى جانب كتاب السياسات فيما بعد الذي عالج فيه وبالأخص عدالة التوزيع في العدالة عند أرسطو هي فضيلة خاصة، شأنها شأن كل الفضائل الأخرى تستمد دلالتها من إرتباطها بالخير.[1]

حيث فرق أرسطو بين العدالة الكاملة (العامة) والعدالة الجزئية (المحددة) ليعبر عن أحد معاني العدالة" أننا نصف الأشياء إنها عندما تؤدي إلى السعادة وتضمن إستمرارها أو تؤدي إلى تحقيق جوانب من السعادة في الوسط السياسي".[2]

" ينتقل أرسطو إلى قضية العدالة فيكشف بوضوح عن علاقة بين الأخلاق والسياسة ويقول أن العدالة هي أرقى جميع الصفات التي تحوزها النفس الشجاعة والعفة والكرم والشهامة، وتقع في مجال الأخلاق لكونها جزءا جوهريا من الفضيلة عموما، ومع ذلك فإن العدالة مظهرا نوعيا يجعلها توقعوا ضمن مجال السياسة وأنها مبدأ العلاقات الصحيحة والمتساوية بين الناس، والعدالة في القانون والسياسة تفهم على أنها فضيلة أي العدالة".[3]

عندما يتحدث أرسطو عن العدالة هو يربطها الأخلاق والفضيلة ويعتبر أن الفرد الذي يسعى لتحقيق العدالة في تصرفاته يكون في طريقه لتحقيق الفضيلة، إذ يرى أن العدالة ليس مجرد فاعل خارجي يقتصر على العلاقات الإجتماعية بل هي فضيلة تتجلى في تصرفات الفرد وأخلاقياته.."

" الحكم العادل عند أرسطو هو هنا يهدف إلى تحقيق الصالح العام وليس صالح الفرد والجماعة ومن يحترم القرارات العامة ولا يلجأ إلى القرارات التعسفية وإنما يكون مقبولا من الرغبة ليس مفروضا عليه بالقوة"[4]

[1] سلطاني فطيمة: مرجع سابق، ص 92.

[2] ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة ،ترجمة مصطفى ،ناصر ،عالم المعرفة، الكويت 2012،ص 86.

[3] باور أحمد حاجي ، الفلسفة السياسية من كونفوشيوس الى هيجل ،دار أسامة للنشر والتوزيع ،الأردن ط 1 ، 1999،ص 38.

[4] أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون الى مارش، مصر ، ط 5 ، 1995،ص 33.

ومن هنا يقر أرسطو أن الحاكم يسعى إلى حفظ وضمان المصلحة العامة للأفراد وليس فرض على حساب آخر ومن مهمة الحاكم هي إحترام القرارات العامة والبعد عن الأحكام أو القرارات الإستبدادية وإنما يراعي منفعة الشعب ويسعى جاهدا لتلبية خدمة الشعب وتوفير حاجياته.

2- العدالة في العصر الوسيط:

عندما نقترب من زاوية العدالة في العصر الوسيط أبرز ما يميزها عن العصر اليوناني ويظهر الضعف لتصور أرسطو في كونه لم يستند إلى التعليل الطبيعي في تفسير العلاقات الغائبة القائمة بين الحياة الإقتصادية والقانون والدين " بل لم يستطيع أن يوجد تفسيرا لتلك العلاقات إلا من خلال تصورات ضعيفة للغائبة المثبتة في الطبيعة".

لكن العصر الوسيط لم يكن مستعدا لدراسة كل منظومة ثقافية على حده لأن الواقع الإجتماعي لم يكن يميز بوضوح هذه المستويات المختلفة.[1]

أ- القديس أوغسطين:

يبني القديس أوغسطين مفهومه عن العدل على علاقة الإنسان بالله العدالة بالنسبة لأوغسطين داخل الفرد بين قوتي الخير والشر، لن تتحقق بتلبية مطالب النفس خاصة الشهوانية منها، بل إستحقق في حالة الصلة الطبيعية بين الإنسان والله.

أي أن العدالة الإنسانية أساسها والعودة إلى الله والإلتزام بكل جوانب العقيدة الدينية.

إذ أن جوهر العدالة الأوغسطينية يمكن في العلاقة بين المرء والرب وتنبثق عنها بالتأكيد العلاقات السلمية بين الإنسان والإنسان".[2]

نفهم من خلال ما سبق ذكره أن القديس أوغسطين يؤكد أن العدالة تتحقق من خلال العودة والرجوع إلى الأسس الدينية، من خلال العودة إلى الله وهي العدالة تنتقل من الفرد للمجتمع.

" لقد ميز القديس أوغسطين بين صنفين من البشر يفترض أنهم يقطنون نوعين من المدن، الصنف الأول هم أولئك الذين يغلب عليهم حب الذات فيما يجلسون الشهوات ويتبعون الشيطان، وهؤلاء هم

[1] حكيم بناني، اشكالية العدالة والقانون في اللاهوت في العصر الوسيط، التفاهم ، المجل 2015،العدد 47 ،2015،ص 107.

[2] مصطفى النشار تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون. ط 1 ، القاهرة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999،ص 185.

الذين يشكلون ما يسميه بمدينه الله، أما السنة الثانية فهم أولئك الذين يغلب عليهم حب الله وهم مواطنو المدينة السماوية"[1]

نجد أن العدالة عند أوغسطين ترتكز على مفهوم العدالة الإلهية والإنسانية يعتبر أن العدالة الحقيقية تأتي من الله وأن البشر يجب أن يسعوا لتحقيقها من خلال الإمتثال لإرادة الله وإتباع الفضيلة.

2- توماس الأكويني:

نظرة توماس الأكويني إلى العدالة والمساواة على أساس فلسفي ولاهوتي معروف بإسم فلسفة اللاهوت الطبيعي إذ يقول" أن العدالة تحدث عندما يحصل كل شخص على ما يستحقه بالحق والقانون" [2]وهذا يعني أن العدالة تقوم على المساواة والمساواة تقوم على أساس أن الناس جميعا يحملون شخصية إلهية جوهرية تجعلهم متساويين في الجوهر لكنهم يختلفون في الإمتيازات التي يحملونها.

إذ يقرر توماس الأكويني أن السياسة تستهدف أساسا سعادة البشر ويرى أن التنظيم السياسي الذي ينظم الشعب أو الجماعة من خلاله في كيان واحد يحميه قانون عادل وهو القانون الذي يعد بدوره صورة من القانون الخلد الصادر عن الذات الإلهية ذلك أن الله أوجد الإنسان مدنيا بطبعه ومميزه بفضيلة الحق والخير.[3]

وهنا أيضا نجد أن فكرة ضرورة عيش الإنسان في مجتمع، وإعتبار هذا الإجتماع ضرورة طبيعية وفطرية في البشر ويؤكد عليها الأكويني هنا أيضا على ضرورة أن يسود العدل في هذا المجتمع.

يتماشى رأي توماس الأكويني وفهمه للحياة الإجتماعية والسياسية تماما مع الصورة الكبيرة التي رسمها للطبيعة برمتها. [4]

3-العدالة في العصر الحديث:

في فلاسفة العقد الإجتماعي

جون لوك: حالة الطبيعة حالة سلام وحسن النية ودافع على هذا الأساس أن قانون الطبيعة عتادا كاملا من حقوق الإنسان وواجباته.

---

[1] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص 184.

[2] ماجد نصر مهنا , المرجع السابق , ص 186

[3] المرجع نفسه ص 134.

[4] جورج سباين، تطور الفكرة السياسي، ترجمه حسن جلال العروسي، الهيئة المعرفية العامة للكتاب، لبنان،2011،ط 1، ص 91.

وعيبها يكمن فحسب في حقيقة أنها لا تشتمل عن التنظيم مثل القضاء والقانون المكتوب والعقوبات المحددة مما يؤدي إلى تنفيذ قواعد الحق.

فكل ما هو صواب أو خطأ هو كذلك للأبد ولا يضيق القانون الوضعي شيئا إلى الصفة الأخلاقية التي يتسم بها أنواع السلوك المختلفة ولكنه فحسب جهاز للتنفيذ الفعال.[1]

وهذا يعني أن الأخلاق السياسية موجودة طبيعيا والقانون الوضعي جاء لكي يضمن تنفيذها وتحقيقها على أرض الواقع والعدالة من بين الأخلاقيات الموجودة ولكن كان من الضروري أن يوجد قانون يحققها ميدانيا يوجد الحقوق الفردية والعدل والمساواة.

جون جاك روسو:

أن العقد والعهد وما يتضمنه من رضاه وكذلك حكم القانون هو الأساس الذي تستند إليه شرعية السلطة حيث أن القوة لا تحول حق بأي صورة.

أشار رأسه بأن القانون الطبيعي مصدر داخلي يعبر عن إقتناع عند الإنسان يظهر في غرس القانون والقيام ومقومات والحياة ولذلك فهو لا يفرض فرضا من الخارج إلا بقدر ما، الإعتبارات الموضوعية من تأثير على الملتزم وكل ما هو حسن وخير ملائم للنظام بطبيعة الأمور والإستقلال عن العهود الشرعية الزائفة، فكل عدل يأتي بأمر الله، فالله وحده هو مصدر وإذا عرفنا كيف نتلقى العدل على ما هو عليه ويرعاه المخلصون فإنه يخدم مصالح الخبثاء ويهدم مصالح أعمال الصالحين، فيجب إذا توجد قوانين وعهود تربط بين الحقوق والواجبات وتسند العدل إلى غايته، ولا ظل القانون الحقوق والواجبات وتسند العدل إلى غايته ولا ظل القانون الطبيعي مبدأ غير ذي فوائد تطبيق مضمونه.[2]

مونتسكيو:

وكان هدف مونتسكيو واضح في تحقيق العدالة، للحصول على العدالة يجب الفصل بين سلطات الحكومة حتى تبقى في أيدي مختلفة فإذا إجتمعت في نفس الأيدي فإن السلطة تكون مقننة حسب الأغراض الشخصية.

[1] جورج سباين، المرجع السابق، ص 269.

[2] فضل الله محمد إسماعيل، سعيد محمد عثمان، نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، مكتبه تبان للمعرفة، 2006، ص119.

المجتمع والقوانين عند مونتسكيو:

أنه يجب سن القوانين حسب الطبيعة الجغرافية والبشرية للمجتمعات إذ كان من الصحيح أن سجية النفس والأهواء القلب تختلفان إلى الغاية في مختلف اللأقاليم، فإن على القوانين أن تكون تابعة الإختلاف هذه الأهواء وإختلاف هذه السجايا،[1] فإن الشعوب تختلف فيما بينها بالفكر والثقافة ما يعود بالإيجاب على جميع الأصعدة والمجالات السياسية والإقتصادية وغيرها.

" إن عدم كفاية القوانين هي التي دفعت مونتسكيو إلى التفكير في العدالة لأن هذه الأخيرة كما يرى ليست رهن القوانين أو متوقفة عليها، ومن أجل التوضيح نضرب المثال التالي:" أن القول بأننا عدل وأن لا ظلم إلا ما تأمر أو تمنعه القوانين الوضعية هو كان نقول شعاعات الدائرة لم تكن متساوية قبل أن نرسم دائرة فالعدالة أرقى من القوانين وأسبق منها".[2]

توماس هوبز:

كان هوبز أول من تطرق لفكرة العقد الإجتماعي بصيغتها الحديثة ومن أكثر الفلاسفة سعيا لتحقيق العدالة فإنطلاقا من رؤية إفتراضية للحالة الأولى التي كان عليها البشر قبل ظهور الدولة، يراها بأن البشر الأوائل كانوا يعيشون في حالة عزلة وحرية ومساواة إفتراضية، ف "الطبيعة جعلت البشر متساويين في ملكات الجسد والفكر حيث أنه قد يوجد في بعض الأحيان رجل يتفوق على سواه، لكن هذا التفوق ليس كبيرا لدرجة أن نقر بوجود لا مساواة طبيعية.

لقد كان اللقاء الأول بين الإنسان وقرينه متشنج نظرا النزعة العدائية والأنانية التي تحكم الفطرة البشرية، وهو ما يقود إلى ما يسميه هوبز بحالة" حرب الكل ضد الكل: فالمرحلة الأولى أو الطبيعية حسب هوبز لم تكن تحكمها قواعد العدالة المدنية، وكذا تلك اللحظة لم يظهر المجتمع ولا الدولة في الإنسان ما قبل الدولة يعيش في حالة حرية تامة، تقابلها حالة خطر دائم نتيجة تضارب الأهواء وغياب الضوابط القانونية مع ظهور الدول التي هي عبارة عن رجل صناعي صنعه البشر بغيت الوصول إلى السلام والقوانين المدنية، هي سلاسل إصطناعية صنعها البشر أيضا لغايات إجتماعية.

حيث تغير في طبيعة البشر وذلك نتيجة إتفاق مجموعة من البشر في رقعة جغرافية محددة على صيغة تعاقدية تقود إلى تسليم الحياة الإجتماعية والحفاظ على وجود الكيان السياسي، وضمان الأمل والملكية وهذه العملية هي الوحيدة القادرة على تحقيق العدالة وفق التصور الهوبزي.

[1] مونتسكيو، روح الشرائع،ج 1، ترجمه عادل زعيتر، كلمات عربيه للترجمه والنشر، القاهره، مصر، ص 549.

[2] ابراهيم مجيد لية، القانون والدين في فلسفه مونتسكيو، مجلة تبان ، ع 12.3 ، قطر،2015. ص 55.

سيتضح أن سبب إهتمام مونتسكيو بالعدالة كان وراء عدم قدرة القوانين الموضوعية من قبل الإنسان التي تحكمه رغباته وحب السيطرة وذلك راجع لأن العدالة ليست رهينة لهذه القوانين الموضوعية من قبل الإنسان الذي تسيطر عليه الثروات والشهوات والعدالة تسعى لتحقيق المساواة بين الجميع دون تفريق.

يوهان غوته: (1749-1832)

"يرى غوته إن تحقيق العدالة يتطلب نوعا من العلاقة التعاقدية بين الأشخاص فحدد مبدأ العقد الإجتماعي أساسا لتنفيذ العدالة بين الأفراد، على أن يكون التعاون بين الأفراد وسيلة لتطبيقه حتى يستفيد الجميع على حد سواء وذلك ضمن ما يرى غوته بأن الجميع يسعى لزيادة مستوى معيشته ورفاهيته فيفترض حدا أدنى ليشكل نقطه إنطلاق للتنافس على الفائض من الإنتاج، وذلك يضمن إحترام كل شخص للحقوق الطبيعية للآخرين وبالمقابل ينطوي العقد على مبدأ آخر وهو مبدأ الإمتياز النسبي الذي يتطلب من كل فرض التنازل النسبة من أقصى ما يمكن أن يكسبه في حالة الفائض مع مراعاة حريته المطلقة في تحقيق الرفاهية التي يرغبها ضمن حدود كسبه المشروع ضمن هذا العقد.[1]

العدالة عند غوته تعتبر جزءا من التوازن الطبيعي والروحي ويرى أنها تتطلب تحقيق التوازن بين الحق والواجب والتكافؤ في الفرص كما ركز على أهمية العدالة الإجتماعية وضرورة توزيع الثروة والفرص بشكل كبير وعادل بين أفراد المجتمع.

العصر المعاصر

جون راولز*:

إن الموضوع الذي تتناوله نظرية جون راولز وهو العدالة الإجتماعية ووفقا لرأيه فإن الموضوع الذي يجب أن تتناوله أي نظرية في العدالة الإجتماعية ينبغي أن يكون التركيبة الأساسية للمجتمع.

التركيبة الأساسية للمجتمع هي التي تحدد مدى قدرة أفراد ذلك المجتمع على العيش وفقا لشروط مطلقة بالمقارنة مع مجتمعات أخرى، وعندما يحدد راولز التركيب الأساسية كموضوع رئيسي تتناوله

[1] MillerD-Justicel(internet) , Stanford Encyclopediacof.philosophy - stanforduniversity , 2017p 75.

* ولد جون راولز في بالتيمور بالولايات المتحدهالامريكيه سنه 1921، درس الفلسفه بجامعة برنسلتونو كومل، قبل ان يستحق بجامعه هارفارد سنه 1951 تقع اعماله تحت التفكير الفكري لكثير من المقاربات. فلسفه كانط الاخلاقية. دافع عن فكره النظام من اجل الحقوق المدينه للسود الامريكيين حلبه الفقر في الفيتنام، الهاتف الموضوعات كانت ماده للنقاشات الكبرى في و.م.أ اينما نشر كتابه نظريه العداله سنه 1971، للمزيد من الاطلاع الرجاء العوده الى جان فرانسو دورتي، المرجع السابق، ص206.207.

نظريته في العدالة فهو في الواقع يتبنى وجهة نظر أن العدالة بمثابة السمة الأولى والأكثر أهمية من السمات البيئية والإجتماعية فبرأي راولز نطبق فكرة العدالة بالأساس على المظاهر الأساسية للبيئة الإجتماعية، التي تتخذ من خلالها الإمتيازات أو حالات الحرمان من الإمتيازات في المجتمع من دون أن تحدد طبيعة العلاقات بين الناس.[1]

من بين الأفكار الأساسية التي تضمنتها نظرية راولز في العدالة أيضا أن المجتمع عبارة عن منظومة للإنصاف في التعاون الإجتماعي بين أشخاص يصبحوا أحرارا ومتساوين بمرور الزمن، وهو لا يناقش هذه الفكرة بل يعتبرها بديهية ويرى أن القراء يستقبلونها كنقطة إنطلاق معقولة.[2]

المطلب الرابع: العدالة كمطلب إنساني كوني

تعتبر العدالة من المشكلات الإنسانية التي أثيرت في ميدان الفلسفة السياسية وذلك نظرا لإرتباطها الوثيق بالإنسان في حد ذاته وهي ما تمثل جوهر وجوده، فإن البحث في أشكال العدالة يدفع بالفكر في إتجاهات عدة بإعتبار أنه ينطوي على عدة دلالات فلسفية مختلفة الفهم والقصد، ولعل ذلك ما يجعلها محور اهتمام العديد من الفلاسفة في أزمنة مختلفة وربما ذلك هو ما يزيد من أهميتها ويجعل منها مشكلة متجددة على الدوام بإعتبار أنها في السيرة مرتبطة بوجود الإنسان في العالم، وما يقتضيه من وجود للعدالة من أجل ضمان إستقرار وإستمرار وفق العيش معا لكل الذوات، هذا بالإضافة إلى ما تمثله من محور إرتكاز في الأخلاق والسياسة ضمن فضاء الفلسفة الإجتماعية المعاصرة وذلك لأن العدالة في الفضيلة الأولى للمؤسسات الإجتماعية كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية.[3]

من العدل أن يكون الإنسان حرا كما أن الحرية لا تكتمل إلا بالعدل فكلاهما مكمل للأخر، فالحرية الإنسانية تكمن بالعدل وذلك بإقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على الإنسان كل القوانين هي المحكمة والمعتبرة، ففي الحرية ملزم بواجب العدل.

فواجب على كل إنسان أن يصون شأنه ويحمي مكانته وتخدم أوطانه ناهضا من خلال ذلك بما تقضي به الحرية و يستلزمه العدل وما يجيبه الشرف الذاتي من تأييد الحق وتنفيذ باطل وحق الكرامة كحق الحرية ملزم بواجب.[4]

---

[1] ديفيد جوننستن، المرجع السابق، ص242.

[2] المرجع نفسه، ص247.

[3] سارة دبوس، العدالة مطلب انساني الى حق كوني في الخطاب الفلسفي المعاصر، دراسات فلسطينية، ع 15،2018، ص 9-11.

[4] عزه قرني، العديدة والحرية في عصر النهضة العربية الحديثة، الكويت، عالم المعرفة،1978 ص 10.

فإن كل انسان أن يخضع بقوة العدل فالعدل الأساس والكون وبه قوامه ونوره فلا نجاح القوم يريدون العدل بينهم، فالعدالة والحرية هما ركن الدولة الإنسانية التي تتحقق فيها إنسانية اللإنسان وذلك يعني أن الإتجاه لتطبيق العدالة على حساب الحرية أو الحرية على حساب العدالة هو إنتقاص من إنسانية الإنسان.

الذي تسود فيه الحرية فهو مجتمع تكمن فيه العدالة، فما دام الإنسان جزءا من المجتمع فقضيته هنا هي قضية الإلتزام بهذا المجتمع والجماعة المكونة له، كم نتيجة حتمية للعلاقة التي تربطه بها، لأن الإنسان ليس حيوانا إجتماعيا فقط، بل لديه أهواء وحاجات ورغبات، ولديه مزاج إجتماعي يدفعه الى الرغم في توجيه كل شيء على هواه.[1]

فالحياة الإنسانية هي في حاجة إلى النظام والتنظيم فلا يمكن للحرية أن تتوفر إلا في ولا يمكن إقامة نظام دون سلطة والسلطة والنظام تتحقق المساواة والعدل وعليه لا يمكن الفصل بين العدالة والحرية فكلاهما مكمل للأخر فعلى الإنسان الإلتزام بما يفرضه عليها المجتمع من قوانين وأحكام، لأن الإنسان لديه رغبات وأهواء يسعى إلى تحقيقها فهو بحاجة إلى نظام يخضع له وواجب ملزم بتطبيقه.

كما نجد نظرية العقد الإجتماعي التي يرى أن الأفراد كانوا يعيشون مع البدائية اللطيفة قبل إنتظامهم في جماعة سياسية، وأن تلك الحياة التي كانوا يعيشونها قبل الإنتقال إلى الحياة المدنية قد إتسمت بالحرية والمساواة ولذلك فليس من المتصور أن يكون الأفراد قد قبلوا للخضوع للسلطة السياسية من أجل المحافظة على حقوقهم الطبيعية و التمتع بحريتهم الفطرية.[2]

كان الإنسان البدائي يعيش الحياة الطبيعية، أي القوية يستولي على الضعيف قبل وانسجامهم وإنتظامهم في جماعات سياسية لذلك سعى الأفراد للخضوع لقوى سياسية أو سلطة إلا من أجل تحقيقها و التمتع بحريتهم.

وعليه بنظرية العقد الإجتماعي إذا تقوم على تمجيد الفرد وتقديس حرياته وحقوقه إذ تحسبها سابق على الجماعة والجماعة ما قامت إلا من أجل تلك الحقوق والحريات، لأن الجماعة قد قامت على الفرد ومن أجل الفرد، وبالتالي يكون الفرد غاية الدولة ومصالحه هي التي تحدد مجال نشاطها.

فإن الحرية هي التي تتجسد فيها أعلى مراتب الجمال في الحياة والفن والفكر والعلم، والتي لا تناقض النظام في الحرية في أن تختار ضمن نظام متميز والفوضى هي تفقد كل إختيار ضمن منظومة فاسدة،

[1] عزيز عرباوي مفهوم الحرية في الإسلام، مجلة دراسات وابحاث مؤمنون بلا حدود،2016، ص 19.

[2] برهان زريق، فلسفة الحرية ودورها في المشروع النهضوي العربي، فلسفة الحرية، ط 1، دمشق، 2010،ص 33.

فالحرية تمثل ما هو مشترك بين الأمم في جميع العصور والأمكنة وهي حاجات أساسية، منها الحاجة إلى الإفصاح عما ينتاب الإنسان من عوامل نفسية وإنفعالات بتأثيرات مختلفة والحاجة إلى الحقيقة قولا وفعلا والحاجة إلى الشعور بالجمال المطلق والتعبير عنه بشتى وسائل التعبير الممكنة وغيرها من الحاجات الإنسانية التي تجعل ممارسة الحرية مضبوطة ثم قانون إنساني أسمى.[1] لظهور المجتمعات الصناعية وكذا كتابه مبادئ القانون الطبيعي.

ومن هذا الكلام نستنتج أن الحرية إرتبطت بالحياة اليومية بالنظام السياسي، ذلك إعتبار الحرية حقا يشترك في جميع الناس يفترض توفر نظام سياسي وقوانين تنظم هي الحرية، فالحرية ليست إدارة مطلقة بل هي الحق في القيام بما يفرضه القانون دون المساس بحرية الآخرين، ومنه في التطور الحضاري للمجتمع مرتبط بالتطور العلمي والسياسي والفكري للفرد، فقياس مستويات هذا التطور تكون بمدى الإحساس بهامش الحرية في ممارسة الإبداع والتعبير، في تقليص هامش الحرية يحول دور هذا التطور ويقف حاجزا أمام النمو الفكري لأفراد المجتمع، وبالتالي الزيادة في معدل الأمية والتخلف يولد صفة اللاعدل في ظل إنعدام تهميش الحرية الفردية.

[1] عزيز عرباوي، مفهوم الحرية في الإسلام، المرجع السابق، ص 4.

المبحث الثاني: مصادر فكر العدالة عند مايكل ساندل

المطلب الأول: العدالة عند كانط

إيمانويل كانط

يعتبر كانط من أهم الفلاسفة المعاصرين الذين عالجوا موضوع الليبرالية والليبرالية كانت تقر أولوية العدالة إلى أسبقية الحق على الخير حيث وضع كانط طرق مختلفة لكن المرتبطة بفهم أولوية العدالة.

فالطرق التي وضعها كانط تفيد أن العدالة سابقة من حيث كون مقتضياتها ترجح غيرها من المصالح الأخلاقية والسياسية، مهما كانت فحسب هذه النظرية والعدالة ليست مجرد قيمة مثل سائر القيم، بل هي أعلى الفضائل الإجتماعية على الإطلاق، فهي القيمة التي يجب الإستجابة لها قبل غيرها من القيم، فإذا أمكن تحقيق السعادة البشرية بواسطة وسائل غير عادلة فإن العدالة لا السعادة هي التي من المفروض أن تسود.[1]

هنا كانط يعتبر العدالة سابقة عن الخير، أي ينادي بأسبقية الحق على الخير كما وضعها في أعلى المراتب وأعلى الفضائل الإجتماعية، حيث تعتبر أهم القيم الأخلاقية والمصالح السياسية، كما يرى كانط أن البشر لكي يحقق سعادته يجب أن يعتمد على وسائل عادلة وعليه العدالة هي التي تسود لا السعادة في تحقيق العدل.[2]

العدالة عند كانط هي قواعد وأوامر مطلقة غير مشروطة مشتقة من القانون الأخلاقي العام القائم على فكرة الواجب المطلق لأن الواجب لا يطلب من أجل منفعة أو بلوغ سعادة بل يطلب لذاته، فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة.[3]

لا تجد العدالة مصدرها من المحددات الإجتماعية والسياسية بل من الذات الحرة صاحبة الإرادة الخيرة فالقانون الأخلاقي يوجد في ذات العقل العمومي لا في موضوعه، في ذات قادرة على أن تكون لها إرادة مستقلة [4]هذا يعني أولوية العدالة لا مشروطيتها بالنسبة لموضوعها وهو ما يعني القول بأولوية الحق

---

[1] مايكل جوستيس ساندل، الليبراليه وحدود العداله، محمد هناد، طبعه 01، مركز الدراسات العربيه، بيروت،2009.

[2] مايكل جوستيس ساندل،المصدر السابق ، ص37.

[3] محمد مهران رشوان، تطور الفكر الاخلاقي بالفلسفهة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998، ص163.

[4] مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، المنظمة العربية لترجمة، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص43.

على الخير، بالنسبة لكانط ليس الخير هو ما يحدد الحق مثل ما أشار أفلاطون بل أن الحق مستقل بوجوده عن أي غايات أخرى، وهو المسؤول عن رسم حدود الخير والشر " فبالنسبة لنظرية الواجبة الكلية، لا تشير أولية العدالة إلى أولية أخلاقية فقط، بل أيضا إلى صيغة تبريرية مفضلة بحيث لا تكون أولويات الحق على الخير مجرد أسبقية للأول على الثاني، وإنما أيضا بمعنى أن مبادئ الحق مشتقة بصورة مستقلة عن الخير، معنى ذلك أن مبادئ العدالة عكس الأوامر والنواهي العملية الأخرى، تجد تبريرها على نحو يجعلها غير مرهونة بأي نظرة معينة للخير"[1]

بالرغم من إرجاع كانط مطلقية العدالة إلى مبدأ الإرادة الحرة الأخيرة بإعتبار الحرية تدخل في مسلمات تعريف الذات البشرية، فإنه لم يقل بالحرية المطلقة في السياق الإجتماعي حيث" تتجمع الصفحة المرعبة للحرية حين لا تتحد أعمالنا، أي عندما تكون حريتنا مطلقة من كل قيد، الحرية المطلقة في نظر كانط هي الحرية الوحشية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون مبدأ للأخلاق، وما دام الأمر كذلك فإنما نحتاجه هو تصور للحرية، مختلف يجعل الأخلاق ممكنة قيامها، هذا التصور المختلف يسميه كانط الحرية المنظمة ويقول يجب أن تنظم أعمالنا إذا أردنا لها الإنسجام، تنظيمها يحققه القانون الأخلاقي. [2]

بالرغم من الفرق بين القانون والأخلاق فإن كانط يشترط في مشروعية القوانين أن تكون خاضعة المرجعية العدالة، التي تحيل بدورها إلى القانون الأخلاقي في الفصل بين الأخلاق والقانون عند كانط لا يتم من ناحية الوظيفة بل من ناحية الطبيعة والموضوع، "فكانط يقر أن تمييزه بين هذين الواجبين لا يدل على تمييز الأخلاق وعلم القانون، الفرق بين هاتين الدائرتين يبحث عنه في أساس كل منهما أساس الواجبات الأخلاقية الدوافع الذاتية بينما أساس الواجبات القانونية أساس موضوعي".[3]

وهذا الأمر جليا في إشتراط كانط أن تخضع القوانين من معيارية العدالة المجردة حيث تتم شرعيتها. " العدالة يجب أن توجد في كل عقوبة بذاتها، وهي نفسها ما يشكل أهم ما في هذا المصطلح".[4]

هذا التكامل بين القانون والعدالة هو عينه ما يفرض على الناس ضرورة الإحترام الغير مشروط للقوانين إنطلاق الميناء المشرع هو الذات المجردة صاحبة الإرادة الحرة ذاتها بمعنى انه اذا كان الإنسان هو من يشرع القوانين بحرية وفقا للإرادة العاقلة فالخيرة فإنه يجب عليه قطعا إحترام هاته القوانين بإعتبار

[1] مايكل ساندل، الليبرالية حدود العدالة، المصدر السابق، ص37.

[2] جون رولز: العدالة كإنصاف، ترجمة خيدرحاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص30.

[3] روبرت الكسي، فلسفه القانون، مفهوم القانون لسريانه، ترجمه كامل فريد السالك،منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط2، 2013، ص213.

[4] جون رولز، المرجع السابق، ص32.

إن كل حرية تستلزم مسؤولية ترافقها، بما أن إرادة الذات الحرة هي الملكة المشرعة عند كانط فإن هذا الأمر يحيل إلى بعد ديمقراطي في أفكار كانط والسياسية، حيث أن مثل هكذا إفتراض يقود إلى إرجاع المشروعية إلى الشعب بإعتبار الشعب مكون من أفراد كل منهم يشكل ذات تحمل إرادة حرة وفي هذا السياق وإنطلاق من دعوة كانط للكونية إستنادا لفكرة أخلاق الواجب التي تعتبر إلزاما لكل الإنسانية، فالإنسان الكوني في الفلسفة الكانطية يقود مباشرة نحو مشروع السياسة الكونية إنطلاقا من الذات الخصوصية.[1]

ومن الدارسين من يعتبر أن كانط تحدث عن الواجب بلغة السياسة والإجتماع فالواجب الأخلاقي هو واجب سياسي من نوع خاص، والدليل على ذلك أن الأمر الأخلاقي عنده مثل الأمر السياسي يقتضي الطاعة والخضوع ثم إن كانط وضع صيغة خمس الأمر الأخلاقي القطعي وفي الصيغة الخامسة يعتبر كانط الفعل الأخلاقي عضوا مشرعا في مملكة الغايات فعلى كل كائن عاقل أن يتصرف كما لو أنه بقوانينه الذاتية وفي سائر الأوقات عضو مشرع في مملكة الغايات العالمية.[2]

إذا كانط لا ينتقد القوانين الوضعية في حد ذاتها بقدر ما ينتقد الأصل الذي يجب أن تنبثق عنه هذه القوانين و إيمانا منه بأن مفهوم العدالة يجب أن يتأسس وفق مبدأ كلي وكوني يجعلها في إستقلال عن كل تفسير أو تأويل تجريبين، فإنه يقطع العلاقة مع كل مذهب غائي أو نفعي، يجعلها مرتبطة غاية أو هدف معين ولا يتسنى له ذلك نجد كانط يقيم الأخلاق بصفة عامة على مفهوم جديد هو مفهوم الواجب اللامشروط، مفترض بذلك وجود قوانين أخلاقية مخصصة ومناسبا إلى القانون الخلقي صبغه الضرورة المطلقة.[3]

ومن هذه نجد تأثر ساندل تأثرا كبيرا بالعدالة الكانطية من خلال تفكيره في مفهوم العدالة والأخلاق حيث استلهم العديد من مبادئه من فلسفة إيمانويل كانط خاصة في أهمية العدالة والمساواة كواجب أخلاقي للجميع وتركيزه أن العدالة قيمة من الفضائل الإجتماعية اللازمة على كل فرد.

كما أنه طبقا لكانط فالحرية هي الوحيدة من بين أفكار العقل التأملي التي نعرف قبليا بإمكانياتها ولكن دون أن ندركها لأن شرط القانون الأخلاقي الذي لنا معرفة في حين أن فكرة الله والخلود ليست

[1] بالكفيف سمير، الكوني في فلسفه كانط، رسالة الماجستير بجامعه منتوري قسنطينة، كليه العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2009-2010، ص154.

[2] رضوان السيد، نظرية العدالة في الفكر الغربي المعاصر، الاسلام والعالم، العدد 28، 2009، ص8.

[3] زكرياء ابراهيم، كانط والفلسفة ا لنقدية، دار مصر للطباعة، مصر، ط2، 1972، ص136.

شرطا للقانون الأخلاقي بل هي شرط للموضوع الضروري لإرادة معينة بهذا القانون فقط أي لمجرد الإستعمال العملي لعقلنا المحض.[1]

ورغم كل هذا يرى كانط أن العدالة يجب أن تسبق كل القيم وتكون في مقدمتها فهي أعظم من قيمة الحرية والسلام والتسامح لذا في العدالة ليس مثل غيرها من القيام إنما أعلى الفضائل على الإطلاق.

فيرى ساندل أنه يمكن فهم أولية العدالة طبقا لكانط بطريقتين مختلفتين لكنهما مرتبطتان أولهما تحمل معنى أخلاقيا مباشرا وتفيد بأن العدالة سابقة من حيث كون مقتضياتها ترجع غيرها من المصالح الأخلاقية والسياسية مهما كانت هذه الأخيرة ملحة حسب هذه النظرة، العدالة ليست مجرد قيمة مثل سائر القيم، توزن حسب مقتضيات الحال بل هي أعلى الفضائل الإجتماعية على الإطلاق وهي القيمة التي يجب الإستجابة لها قبل غيرها من القيم، فإذا أمكنه تحقيق السعادة البشرية بواسطة وسائل غير عادلة فإن العدالة لا السعادة هي التي من المفروض أن تسود.[2]

فإن هذا يوضح كيف أن العدالة كانت مرتبطة بالحرية عند كانط، في ضوء ما سبق يراه ساندل أنه بالنسبة إلى نظرية الواجب الكلي عند كانط لا تشير أولية العدالة إلى أولية أخلاقية فقط بل أيضا إلى صيغة تبريرية مفضلة بحيث لا تكون أولوية الحق على الخير مجرد أسبقية وإنما أيضا بمعنى أن مبادئ الحق مشتقة بصورة مستقلة عن الخير معنى ذلك أن مبادئ العدالة عكس الأوامر والنواهي العملية الأخرى، تجد تبريرها على نحو يجعلها غير مرهونة بأي نظرة معينه للخير، كما أن الحق من حيث هو مستقل يقيد الخير ويرسم له حدوده أن مفهومي الخير والشر لا يعرفان قبل القانون الأخلاقي الذي يظهر كأساس لهما بل يجب تعريفهما بعد هذا القانون وبواسطتها.

كما يجادل ساندل أنه من وجهة نظر الأسس الأخلاقية يمكن رد أولية العدالة إلى تحقيق بعض الأهداف والغايات التي يفترض أنها خيرة ،وإنما في كونه في حد ذاته لها الأولوية على سواها من الغايات التي هو الضابط لها، يميز كانط هنا هذه المرتبة الثانية المتصلة بالمعنى الأخلاقي لها.[3]

[1] ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة غنا هانم، 2008، ص44.

[2] مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العداله، المصدر السابق، ص36.

[3] المصدرنفسه، ص38.

المطلب الثاني: العدالة عند جون ستيوارت ميل:

يظن البعض أن النفعية تنتصر للحرية على حساب المساواة وتضع نفسها بجوار الخاص على حساب العام، وتقربا للمصلحة الجزئية على حساب المبدأ الكلي للتقسيم وتحرص على حضور البعد الذاتي على حساب البعد الغائي وتشبع المادة على ضد الرمزي.

كما يعتقد أخرون أن الفلسفة النفعية مع ستيوارت ميل (1806-1873) تدافع بشكل مطلق على إقتصاد السوق والملكية الخاصة والحرية الفردية والنظام الليبرالي، وتنشد الرفاه ضمن مجتمع الإستهلاك عبر آليات الإستثمار والمنافسة الحرة، وبالتالي تخلوا من كل حديث عن العدالة والحقوق الجماعية والمساواة الإجتماعية والمصالح المشتركة، غير أن هذا الظن يبدو كاذبا إذا تم التفريق بين المذهب النفعي عند المحدثين و الفلسفة النفعية التي برزت مع التيار الأنجلوساكسوني وبين البعد البرغماتي بما هو نمط تداولي يتكامل مع النمط التركيبي وتم التأكيد على أهمية القيام الإشتراكية عند ميل وإرتباط الحياة الفردية بالأخلاق و تأسيس القيم على المنفعة بإعتبارها مبدأ السعادة القصوى، وتفضيل الذات العقل عن ذات الجسم والبحث عن حياة خالية من الألم وثرية بالعمل وما يجلبه من منافع ومسرات.[1]

جون ستيوارت ميل يقر بأن العدالة ليست فقط لا يؤدي إلى نفع عند فعله وإلى سوء عند عدم فعله بل هو أيضا لا يمكن لشخص أن يشتكيه منا بالإطلاق من حقه الأخلاقي، فدوائر العدالة ضمن التقسيم الإجتماعي للعمل" فكرة العدالة تفترض شيئين: قاعدة التوجيه والإحساس الذي يضمن إحترام القاعدة الأولى، هي مشتركة لكل الإنسانية وترن إلى فائدتها.... الأخرى هي الرغبة في تسليط العقوبة على من يحترق القاعدة.[2]

تكمن الصعوبات التي تعاني منها النظرية النفعية كما يتحسسها جون ستيوارت ميل في هذا التناقض في مسار العمل بين المنفعة والعدالة وذلك بالاستخفاف على مستوى نظام التأجير بقيمة الكفاءة والدرجة العلمية والمهارة والموهبة في ظل المجتمع تعاوني يساوي في الأجور وفقت تعادل ساعات العمل ووظائف العمال.

[1] زهير الخلودي، مبادئ العداله عند ستوارت ميل، ملاحق، 15-01-2019، 20 مارس 2024، 10:30.
[2] المرجع نفسه.

أما في المجتمع الرأسمالي حيث تتفاوت الأجور والإمتيازات حسب الدرجة العلمية والكفاءة التي يحرزها العام والوظيفة التي يقوم بها وساعات العمل التي يقضيها، فإنه يتم التضحية بمطلب توزيع الفوائد بالقسط ويحرم الناس من الإستفادة من الخيرات التي يحرزها الإقتصاد الإستثماري عن طريق تقديس قيمة العمل.

فعندما يقوم ميل بتتبع أصل وفصل الإحساس بالعدالة والحق، يحلل فكرة المنفعة فإنه يميط اللثام عن عنصرين أساسيين هما الرغبة في العقاب ووجود الشخص المظلوم ويتعمق أكثر في التحليل لكي يكتشف بأن الشعور بين غريزتين ينبعان من الرغبة في العقاب، وهما الحاجة إلى الدفاع عن النفس وحس التعاطف.[1]

إن اللإحساس بالعدالة هو الرغبة الحيوانية في دفع الضرر والشر الذي يلحق بالذات أو بالأخرين، في بينما الرغبة في تسليط العقاب على المعتدين هو توسيع الإحساس بالتعاطف والحد من أنانية حب الذات، بطبيعة الحال يظهر أن كل ما هو نافع للجميع هو عادل في نظر الجميع، وكل ما هو حق للجميع يطالب الجميع بالحصول عليه، وبالتالي يتلازم ما هو نافع معه ما هو حق ويتكامل ما هو عادل وما هو مستحق.

بهذا المعنى يشترط تحقيق العدالة مراعاة مصلحة الفرد بالنظر إلى موقعه ونشاطه من جهة، وأن تتلاءم مع تحقيق المصلحة الإجتماعية وتوزيع السعادة على الجميع من جهة مقابلة.[2]

فنجد أن العدالة عند جون ستيوارت ميل هي الجزء الأساسي والأكثر قدسية ضمن الأخلاق لكن ليس على أساس الحق المجرد، بل هي مقتضيات العدالة التي تكون أعلى درجات المنفعة الإجتماعية مما يجعلها أكثر الواجبات قيمة.

يتحدث جون ستيوارت ميل أولا على فكرة الحق الذي يرى أن الفرد لكي يتمتع بالحق فذلك الشيء يفترض على المجتمع أن يدافع عنه في سبيل التمتع به، لكن السبب الذي يفرض على المجتمع القيام بهذا الواجب هو المنفعة العامة.[3]

[1] زهير الخلودي، المرجع السابق..

[2] المرجع نفسه

[3] مايكل جوستيس ساندل، المصدر السابق، ص39.

الأهمية التي تكتسبها العدالة والحقوق تجعلها أكثر إطلاقا وإلزاما من المزاعم الأخرى، غير أن هذه الأهمية تكمن أولا وقبل كل شيء في المنفعة الإجتماعية التي توفرها هذه العدالة وهذه الحقوق التي تشكل هذه المنفعة علة وجودها.[1]

أي هنا يرى أن العدالة والحقوق غايتها تكمن في المنفعة: " لكن ليس حالةإثر حالة بل على المدى البعيد ويقول أنه بمرور الوقت فإن إحترام الحرية الفردية سيؤدي إلى سعادة إنسانية أكبر، فالسماح للأغلبية أن تسكت أم مخالفين أو أن تكمم اللأحرار من المفكرين، قد يزيد المنفعة ولكن سيعجل حال المجتمع أسوء، وتغدو سعادته أقل على المدى الطويل.[2]

أي هنا نجد أن جون ستيوارت ميل من خلال الحديث عن العدالة والحقوق بأن الفرد غايته الوحيدة الوصول إلى اللذة والسعادة لأن الغايات هي مصدر كل الأفعال والأعمال وتعد في الأصل مساء المتعلقة بما هو مرغوب وعليه فالسعادة غاية يلجأ جميع المجتمعات والأفراد لتحقيقها.

نجد أيضا تأثر جون ستيوارت ميل بكانط في رابط العدالة أو الحرية غير أن ميل يرى أن الفردية هي الشرط الأساسي للحرية والإختيارية، فتنمو وتتفتح كما تتفتح الزهر لا تقف في سبيل نموها عقبات في الطبيعة البشرية كما يقول ميل ليست اله تشيد تمثالا، وتوضع لكي تقوم بالعمل المفروض عليها، لكنها شجرة تحتاج إلى أن تنمو وتزدهر من كل جوانبها ويؤكد أن مبدأ المنفعة يتطلب من كل فرد أن يكون له الحرية لابني قدراته طبقا لا إرادته الخاصة وحكمه، بشرط أن يفعل هذا دون تدخل في حرية الآخرين.[3]

كما أن الحرية البشرية في رأي جون ستيوارت ميل تشمل أولا على ميدان الضمير الداخلي بإسم معنى شامل، حرية الفكر والشعور، الحرية المطلقة للرأي والشعور في جميع المسائل العلمية أو التأميلية أو العملية أو المعنوية أو الدينية، ويتطلب المبدأ حرية الأذواق والهوايات، حرية وضع خطة لحياتنا تتفق مع طبائعه الخاصة وأن نفعل ما نشاء متحملين النتائج التي تنجم عما نفعل دون عرقلة من زملائنا بالشر، ما دام ما نفعله لا يضرهم حتى لو رأوا أن سلوكنا غبي أو منحرف أو خطأ[4]

ونجد أن دفاع ميل وحماسته عن الحرية أقوى أو حسب دفاع عرفه والمجتمع المفتوح والمثل اللأعلى للتنمية الذاتية والفردية كما أن دفاع ميل عن حرية الفكر والجدل محكم الأثر كما يقول ميل في كتابه " فإن كان الجنس البشري كله بإستثناء شخص واحد مجمعا على رأي شخص واحد فقط يخالف هذا

[1] المصدر نفسه، ص40.

[2] اميكل جوستيس ساتدل، المصدر السابق، ص66.

[3] مايكل ساندل، الليبراليه وحدود العداله، المصدر السابق، ص36

[4] المصدر نفسه، ص-ص37-38.

الرأي، ما كان الجنس البشري محق في إسكات هذا الشخص الواحد أكثر مما هذا الشخص من حق في إسكات الجنس البشري إذ كانت لديه القوة "[1]

تساءل ساندل عن الكيفية التي يتم الربط بها بين هذين الجانبين في أخلاق الواجب فما يذهب إليه جون ستيوارت ميل بين هذين الجانبين في الأخلاق الواجب، فما يذهب إليه جون الذي يعتقد للفصل بين هذه الجانبين ليس ممكن فحسب بل ضروري، فيرى أن التمتع بحق هو شيء يفترض في المجتمع أن يدافع عني في سبيل التمتع به " واجب المجتمع هنا هو القوة بحيث ما يجعل مطلبي يتسم بكونه غير مشروط ويبدو غير محدود ولا يقاس بأي إعتبار آخر مرتبط بالتميز في شعورنا بين الصواب والخطأ، وبما هو صالح في حياتنا اليومية أو طالح، وتعتبر العدالة من حيث هي كذلك الجزء الأساسي والأكثر قدسية وإلزاما على الإطلاق ضمن الأخلاق كلها لكن ليس على أساس الحق المجرد وإنما ببساطة لأن مقتضيات العدالة تحتل أعلى درجات سلم المنفعة الإجتماعية، مما يجعلها أكثر الواجبات قيمة.[2]

بهذا يتضح جون ستيوارت ميل كيف أن العدالة تحتل المرتبة الأولى في سلم القيم والمنفعة الإجتماعية، فهي أعلى مرتبة من قيمة الحرية أو قيمة المنفعة أو قيمة الحق.

كما أن نظرية المنفعة أو السعادة هما معيار الخير والشر المستمد من فكرة العدل، وبصفة عامة فإن العدل هو أن يحصل كل شخص على ما يستحقه سواء كان خيرا أو شرا، وإنه من الظلم أن يحصل على خيرا ما أو يتحمل شرا ما دام لا يستحقه، ولعل مبدأ المعاملة الخير مقابل الشر لم ينظر اليه أبدا كحالة يتحقق العدل من خلالها، بل هي حالة من الحالات التي يستعد فيها المطالبة بالعدل ويعود ذلك للخضوع.

هنا يوضح ميل أن الخير نسبي وبالتالي لا يمكن تحديده لأنه يختلف من فرد لآخر ومن مجتمع لآخر، كما يرى ذلك أنصار الفكر الليبرالي وتم لابد من تقديم منفعة المجتمع ومصلحته، أو الحقوق الفردية والجماعية على ما هو خير أو شر.[3]

المطلب الثالث: العدالة عند هابرماس:

يذهب يورجن هابرماس من الناحية الإبستمولوجية إلى مخالفة النزعة الإثباتية ويوافق الديالكتيكية، إننا في المعرفة نعمل في الفكر والعمل على خلق العالم وإكتشافه وإن المعرفة تنقسم من

[1] سامية عبد الرحمن عبد السلام احمد، النفعيه بين جون ستيوارت ميل و وليام جيمس، دراسه مقارنه، رساله الدكتوراه،1998، ص99

[2] ساميه عبد الرحمن عبد السلام، المرجع السابق، ص99.

[3] جمال سيدبي، العدالة بوصفها قانونا اخلاقيا عند ميشال سير، المجلة العلمية المحكمة، العدد 20، ص45-46.

ناحية العلاقات القائمة عليها إلى معرفة تجريبية، تاريخية، تأويلية، وعلاقات تحررية، وفي المعرفة الثانية يجب إحلال الرؤية الهرمنيوطيقية محل الأسلوب اللإثباتي.

إن المجتمع المتطور ينطوي على أزمة كما هو واقع المجتمع الرأسمالي رغم أن التشيؤ ليس شاملا، أن طريق الخلاص من التشيؤ يمكن في الوضعية الكلامية المثالية وليس هناك مناص إلا بإستبدال العلاقات الخاصة بالعلاقات العامة والتشجيع على العلاقات الحوارية بين الجماعات المختلفة، يجب تقديم عقلانية المجتمع المدني فإن أبعاد التكامل الإجتماعي عبارة عن تكامل القوى المنتجة وتنظيم الإرتباط والتفاعل الإجتماعي والتعليم التحرري والنشاط نحو الحقيقة، وفي الواقع هناك إختلاف بين الحقيقة والإعتبار فإن الإعتبار ناشئ من الإتفاق حول الأطر العينية للإختلاف ألا أن الحقيقة تحتاج إلى المشاركة الفكرية من قبل جميع المتنازعين بالقوة، أن القواعد الحقيقية يجب أن تكون مقبولة من قبل الجميع، فإن رؤية هابرماس في مجال السياسة رؤية هجلية فهو يرى أن مهام الدولة هي مهام مجتمع المدني فإن المجتمع المدني يمثل دائرة العلاقات الخاصة والدولة تمثل حلقة العلاقات العامة والكلية، وأن طريق الوصول إلى العلاقات العامة يكمن في الحوار والإرتباط التفاهمي والكلامي.

إستعمل الفيلسوف الألماني هابرماس مصطلح العدالة وقصد بها الشرعية وهي منحصرة في النظام السياسي، الشرعية موجودة في نطاق دولة الديمقراطية فهو يربط بين الديمقراطية وحقوق االإنسان بخصوص مشكلة الديمقراطية يراها هبرماس إنها في حاجة إلى تفاعل عقلاني وتواصل الفلسفي في فضائنا العمومي، أيضا بحاجة لنا للنقد فصحيح أن الفلسفة والديمقراطية مرادفين غير متشابهين لكن يشتركون في نفس الأصل والأصول التاريخية، فكل واحد فيهما تابع للأخر بنيويا في التفكير أو التأطير العمومي للفكر الفلسفي يتطلب الحماية المؤسساتية لحرية التعبير والتواصل على عكس هذا النقاش الديمقراطي متوقف على يقظة و تدخل هذا الحارس العمومي للعقلانية والمسمى بالفلسفة.[1]

فدعى هابرماس إلى ضرورة ربط الديمقراطية في العصر الحالي بالفلسفة، بإعتبارها أحد المؤثرين في المحيط الخارجي ونقدها الإيجابي القادر على بناء الدولة بالرغم من كون أن الفلسفة والديمقراطية منفصلين من الناحية التاريخية، وغير أن هذا الجمع بينهما يتطلب حماية حرية النقد والتعبير عن كل الأفكار بإرتياح الديمقراطية في خطر إلا أنها في أمان عند صلتها بـ العقلانية الفلسفية.

[1] ودينة سليم ، فلسفة التداولية الضرورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس ،ما هي درجة الماجستير في الفلسفة، إشراف دكتور لخضر مذبوح، جامعة منتوري، الجزائر،2008، ص 82.

فيستخدم هابرماس معنى العدالة يقصد بها الشرعية فهو يتناولها من خلال نظام سياسي ويحصر الشرعية في نطاق دولة الدستور الديمقراطية ولذلك فإنه يقدمها في سياق يربط فيه بين الديمقراطية وحقوق الإنسان.[1]

إن العدالة التي يسعى إليها هابرماس ويسعى إلى تحقيقها داخل المجتمع، ينطلق من حديثه عن مفهوم التواصل وعلى هذا الأساس يقوم بمراجعة العديد من النظريات الفلسفية والإجتماعية والسياسية واللغوية لتعزيز نظريته التواصلية فهو في الأخير يسعى إلى بناء مجتمع حداثي وعقلاني قائم على أخلاقيات الحوار والمناقشة.[2]

إن هذه العلاقة التواصلية التي يحاول هابرماس أن يقدم من خلالها تفسيرا لبنية المجتمع المعاصر، تتحد على ثلاث أبعاد ينطوي عليها مفهوم العقلانية أو لهما علاقة الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع، ثانيها علاقتها بالعالم الإجتماعي الذي يتميز بالفاعلية والإنخراط الشخصي في التفاعل مع الأخرين وأخيرا علاقة شخص يعاني أو شخص عاطفي بتعبير فيورباخ بطبيعته الباطنة أو ذاتيته وذاتية الآخرين.[3]

فتعد النظرية التواصلي عند هابرماس السبيل الأساس لمناقشة مختلف القضايا التي تتعلق بمبحث الأخلاق لديه، إنطلاقا من تميزه بين العقل الأداتي الذي شهد هجوما لـ مركزتيه في الفكر الغربي تحت ظل الرأسمالية الحديثة، وكما يقول حسن مصدق " العقل الأداتي الذي إستفرد بحياتنا الإجتماعية طبيعة سلطوية لا ينظر إلى الأشياء والأفراد إلا من خلال الضبط والتحكم والتقنين، وبين العقل التواصلي الذي من خلاله إستطاع غربلة مفهوم العقل الأداتي".

هكذا نلاحظ كيف أن يورغن هابرماس يهدف من خلال العقلانية إلى وضع نظرية نقدية للمجتمع تقوم على أسس عقلانية فهو يهدف إلى محاولة تطوير نظرية الحداثة بإستخدام نظرية تواصلية أكثر دقة في التعليل. [4]

نظرا لحاجة الظاهرة الإجتماعية إلى ذلك وهذا بالنسبة إليه لا يتم إلا من خلال إعادة توظيف دور الفلسفة وتحديد دورها في المجتمع وذلك لأن مفهوم العقل التواصلي أمر متأصل في الممارسة اللغوية ومنه كانت الحاجة في الفلسفة إلى أن تأخذ دور إنجاز مهام نسقية، حيث يمكن للعلوم الإجتماعية أن تتشارك مع الفلسفة في مهمة العمل على تأسيس نظرية عقلانية تدفع بالطموح بدلا من القول بفلسفة

[1] ابو النور ابو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير، لبنان، 2012، ص 43.
[2] الاشهب محمد، الفلسفة والسياسة عند هابرماس ، منشورات دفاتر سياسيه، ط 1،2006، ص 13.
[3] ابو السعود عطيات، نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس ،العدد 10،القاهره، مصر،2004، ص 319.
[4] ابو السعود عطيات، للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 2002، ص 83.

الذات إلى القول بعقل هو نسيج تواصل ذوات تتجاوز ذاتيتها من أجل مجتمع ممكن يتحقق في أطروحة الفضاء العمومي، فإن للفلسفة دورا تؤديه من خلال تأمل في المعرفة والكلام والفعل ومن خلال هذا التأمل تستطيع الفلسفة أن تساعد في تحديد وإبراز بعض الشروط اللازمة لإقامة العدالة، وبالتالي شكل من أشكال الحياة العقلانية سواء إستطاعت المجتمعات بعد ذلك أن تحققه أم خرجت عليه بمعنى أن تساعدنا على فهم وتفسير نقد التقاليد والمؤسسات التي تتوارثها بإعتبارنا أعضاء في مجتمعات معينة ونعيش في ظروف تاريخية محددة، وبهذا يختلف هابرماس إختلافا صريحا عن النظرة السلبية للتاريخ التي ذهبت إليها مدرسة فرانكفورت في مرحلتها المتأخرة.

النظرية النقدية تحاول أن تفتح نافذة الأمان في تحقيق بعض الشروط اللازمة لإقامة حياة إجتماعية تسود فيها المساواة على أسس عقلانية.[1]

المطلب الرابع: ساندل و فكرة العدالة

مما سبق يتضح لنا رأي ساندل أن الأهمية القصوى التي تكتسبها العدالة والحقوق تجعلها أكثر إطلاقا وإلزاما من المزاعم الأخرى غير أن هذه الأهمية تكمن أولا وقبل كل شيء في المنفعة على وجود العدالة وفيما يتعلق بالنظرة النفعية، فإن مبادئ العدالة مثلها مثل باقي المبادئ الأخلاقية تستمد خاصيتها ومظهرها من سعيها لتحقيق غاية السعادة، لأن المسائل المتصلة بالغايات إنما هي مسائل المتعلقة بما هو مرغوب فيها، والسعادة أمر مرغوب فيه إنها في الواقع الأمر الوحيد المرغوب فيه، كفاية لأن البشر يرغبونها فعلا فمن هذا الجانب يتضح الأساس الغائي والإفتراض السيكولوجي للنزعة الليبرالية لدى جون ستيوارت ميل.[2]

في هذا الإطار نجد ميل يختلف مع كانط الذي يرى أن الإرادة الأخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا على الإطلاق دون قيد، وهي تعني عند كانت كانط العمل بمقتضى الواجب لذاته دون النظر إلى أو إنتظار لمنفعة أو انسياقه وراء ميل، وهيا بهذا تعد الشرط الضروري والكافي لكل أخلاقية.[3]

من هنا نرى أنه من خلال آراء ساندل وكانط يتبين أن العدالة تمثل أعلى القيم التي يمكن من خلالها أن تزن القيم التي تتبعها، كما أن القضايا التي تطرح من زاوية العدالة حول الحقوق الفردية لابد أن يسمو فيها الخير والعدالة على هذه الحقوق، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق السعادة البشرية،

[1] ابو السعود عطيات، للقرن العشرين ، المرجع السابق، ص 83، ص 84.

[2] مايكل ساندل، الليبرالية حدود العدالة، المصدر السابق، ص40.

[3] جمال رجب سيدبي، سامية عبد الرحمن محمد، ياسين السعيد احمد، المرجع السابق، ص37.

إلا من خلال تحقيق قيمة العدالة وسيادتها ويمكن القول: إن لم تحكم الحرية ضوابط سنفقد القانون الأخلاقي، لأن الكل يفعل ما يراه مناسب له بصرف النظر عن النتيجة المترتبة عليه من خير أو شر لباقي المجتمع أما عن النظرة النفعية لميل، والتي ترى أن الغير الأساسية العدالة هي تحقيق المنفعة فيمكن القول أن العدالة لابد أن تطلب لذاتها دون النظر إلى المنافع الخاصة من ورائها.[1]

هنا نشهد إختلاف جون ستيوارت ميل في أن قانون المجتمع هو الذي يفرض على الأشخاص سلوكا معينا قد يكون نابعا من الأشخاص أنفسهم، فلا يجب تحت شعار الحرية تخطي هذا القانون والعمل وفق الحرية الخاصة إذا كانت تضر بالمجتمع.

كما يرى كانط أن عكس المبادئ الأخلاقية المباشر هو جعل سعادة شخص ذاتية مبدأ لتعيين الإرادة، لابد أن لا يدخل في حسابه بوجه عام كل ما هو يضع السبب المعين الذي ينبغي عليه أن يخدم كونه قانونا في أي مكان، إلا في صورة المسلمة المشرعة للقانون كما يقول كانط: " لتكون المادة سعادة الشخصية " فإذا إلحقتها بكل كائن يجوز عند إذن أن يكون بالإمكان أن تصبح قانونا علميا موضوعيا إلا إذا ضمنت فيها سعادة الآخرين، إذا لا ينبع قانون تشجيع شهادة الآخرين من إفتراض أنه موضوع يعود إلى تحكم كل فرد.[2]

كما يرى كانط أن أولوية الحق مشتقة كلها من مبدأ الحرية في العلاقات الخارجية المتبادلة بين البشر ولا صلة لها بالغاية التي يشترك فيها الناس جميعا بحكم الطبيعة أي غير تحقيق السعادة أو بالسبل المعترف بها في تحقيق هذه الغاية، ومن حيث هذه كذلك لابد أن تكون مستندة إلى قاعدة سابقة على جميع الغايات التجريبية، فحتى عندما يحصل إجماع حول غاية ماء مشتركة بين كافة أفراد الجماعة، فإن هذا الإجماع لا يجد نفعا ذلك إما إجماعا بوصفه غاية في حد ذاته يسعى إليها الجميع بحيث يصير واجبا مطلقا وأوليا في كافة العلاقات الخارجية، مهما كان نوعها بين جميع أفراد البشر وهو وحده الكفيل بضمان العدالة وتفادي قهر البعض بفعل قناعات غيرهم.[3]

غير أن ساندل يرى أن جانبي الأخلاق " أخلاق الواجب عند كانط" مرتبطين ببعضهم البعض بالأولوية الأخلاقية الممنوحة للعدالة تصير ممكنة وضرورية بحكم أولويتها التأسيسية ذلك لأن العدالة هي أكثر من مجرد قيمة من بين القيم لأن مبادئها مستمدة بصورة مستقلة خلافا لمختلف المصالح والغايات

[1] جمال رجب سيدبي، سامية عبد الرحمن محمد، ياسين السعيد احمد، المرجع السابق،ص38.

[2] إيمانويل كانط ، نقد العقل العملي، المرجع السابق ، ص 88 ، ص 89.

[3] مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، المصدر السابق، ص 42.

المرضية، إنه لا يفترض بصورة مسبقة أي تصور للخير نظرا لكونه سابقا على جميع الغايات التجريبية البحتة، فإن العدالة يكون لها سابق الإمتياز بالنسبة إلى الخير الذي ترسم حدودها[1].

كما يرى ساندل أن جانبي أخلاق الواجبات عند كانط مرتبطين إرتباطا وثيقا بحيث لا يمكن أن توجد الأخلاق بمعزل عن الميتافيزيقيا، خلافا لما يدعيه موقف جون ستيوارت ميل وغيره من النفعيين، تقترح النظرة الكانطية علينا على الأقل إعتراضين لا مفر منهما، الإعتراض الأول مفاده أن الأسس التي تقوم عليها النفعية لا يمكن الثقة فيها بينما يفيد الإعتراض الثاني مفاده أن أسس من هذا القبيل حينما تكون العدالة معينة يمكن أن تكون قسرية وغير منصفة.[2]

ويتضح لنا من خلال آراء كانط أنه إذا سعى الإنسان للسعادة فلابد أن يكون هناك مبادئ تحكم حرية البشر والتي من خلالها يسعى الإنسان لتحقيق غايته من السعادة في نفس السياق الحرية المتاحة للجميع، دون النظر إلى غاية الفرد بعينه لذلك لابد أن ترتبط سعادة الفرد بسعادة المجتمع المحيط به، وهذا قد يشكل أخلاق الواجب والتي لابد أن تكون حاجات كل عضو في المجتمع منسجمة مع حاجات وإحتياجات الجميع، ومن هنا يتم تطبيق مبدأ العدالة للجميع دون إستثناء.

وبالنسبة لفكرة كانط المتعلقة بالذات الأخلاقية والتي يرى من خلالها أن أساس القانون الأخلاقي يوجد في ذات العقل الجمعي في موضوعه، ذات قادرة على أن تكون لها إرادة مستقلة، أنها ليست غاية تجريبية بل ذات لها غايات أي الكائن العاقل نفسه وهي التي يجب أن تشكل القاعدة لكل المسلمات التي ينطلق منها الفعل وما عدا الذات فلا شيء قادر على أن يكون مصدر للحق، لأن هذه الذات وحدها هي ذات الإرادة المستقلة أيضا غير مثل هذه الذات يمكن أن يكون " شيئا يسمو بالإنسان فوق نفسه كجزء من عالم المعنى ويمكنه من المشاركة في مثل أعلى، أي عالم لا مشروط وحر ومستقل تماما عن ميولاتنا الإجتماعية والسيكولوجية.[3]

كما أن الإنسان من وجهة نظر كانط له إرادة لا تترك شيئا مما يتصل وشهواته وميوله بل تتصور على العكس من ذلك أن تلك الأفعال تكون ممكنة عن طريقها الإرادة، لا بل تكون ضرورية إذا لم يكن في إستطاعتها أن تتم إلا بصدود عن جميع الشهوات والحوافز الحسية إذا أراد العقل أن يستمد من العالم المعقول موضوعا للإرادة أي دفاعا لها فإنه بذلك يتعدى حدوده ويدى بشيء لا يعرف عنه قليلا ولا كثيرا.[4]

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 43.

[2] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 43.

[3] مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، المصدر السابق، ص 43.

[4] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، المرجع السابق، ص 172.

في ضوء ذلك يتضح ساندل أن مفهوم الذات لدى كانط سابقة على موضوعاتها ومستقلة عنها مما يوفر أساس القاعدة الأخلاقية عكس الأسس التجريبية، ليس في حاجة إلى غائية أو سيكولوجية مما يجعله متمما لنظرة أخلاق الواجب وكما أن الحق سابق عن الخير فإن الذات سابق عن غاياتها، بالنسبة لكانط هاتان الأسبقيتان المتوازيان تبينان " بطريقة نهائية كل الأسباب التي أدت إلى حالات الخلط لدى الفلاسفة في مجال المبدأ اللازمة للأخلاق هذا الخلط مراده إلا بحثهم عن موضوع للإرادة من أجل وضعه أساسا للقانون.[1]

يمكن القول بأن ما يوضحه كانط أن حرية الإختيار تخضع للإستقلالية التامة التي تمنحها من خلال التجرد الذي كان في حاجة إليه كي نختار بحرية تامة وإنما يهم هنا هو ليس الغاية التي نختارها بحرية مطلقة بل القدرة على الإختيار في حد ذاته والتي هي في المقام الأول تكمن في ذواتنا، وبذلك يكون الإنسان حرا لأنه يملك الإختيار وهو الذي يجعله مسؤولا عن أفعاله، وبهذا فإن أخلاق الواجب عند كانط تعبر عن القيمة الأخلاقية التي تعبر عن إرادة حرة.

إنطلاقا مما سبق ومن خلال وجهة نظر ساندل نستطيع أن نرى بوضوح أكبر لا يتمثل فيه رغم أولية العدالة على صعيد أخلاق الواجب، فإن أولية الحق حسب كانط هي ذات طابع أخلاقي وتأسيسي معا، أنها مستفادة من مفهوم الذات من حيث كونها سابقة إلى غاياتها، فيعتبر هذا المفهوم ضروريا لفهم ذواتنا كائنات مستقلة وحرة في الإختيار أن المجتمع سيكون أحسن تنظيما عندما تحكمه مبادئ لا تفترض أي تصور بعينه للخير ليس بوسع أي صيغة أخرى ضمان إحترام الأشخاص بوصفهم كائنات قادرة على الإختيار الحر أي صيغة لا تعاملهم كموضوعات بل كذوات وغير في حد ذاتها لا كأدوات.[2]

[1] إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، المرجع السابق، ص 47.

[2] جمال رجب سيدبي، سامية عبد الرحمن محمد، ياسمين سعيد احمد، المرجع السابق، ص 51.

نتائج الفصل:

تم تلخيص الفصل الأول في جملة من النقاط كالآتي:

- منذ ظهور الإنسان وهو يطالب بالعدالة كمطلب ومسعى أساسي من أجل تحقيق العدل بين أفراد المجتمع، وذلك كون الإنسان إجتماعي تربط علاقته بين الأفراد وتوجب ضمان إستمراره وإستقراره.
- تعني العدالة في اللغة الإستقامة وهي ضد الظلم والجور، وإصطلاحا تعني عدم الإنحياز في محاكمة أي إنسان لأمر ما، وتعد مبدأ أساسي من مبادئ التعايش السلمي، أي إعطاء كل ذي حق حقه دون نقصان أو زيادة.
- تعد العدالة مطلب غير إرتباطي بل هي جوهر لها مبادئ و أسس ومرتكزات تقوم عليها للوصول الى غايتها.
- وجدت العدالة منذ أن وجد الإنسان، وكونت مجموعة من الأفراد فإنها عبر مختلف العصور وعبر جميع التسلسل التاريخي، تهدف إلى خدمة المصلحة العامة وبناء مجتمع متماسك متساوي يسود فيه النظام والأمان.
- إن العدالة عبر مختلف العصور تختلف من فيلسوف لآخر في مبادئها وكيفية تطبيقها ونظرياتها.
- ضرورة إستدعاء العدالة في المجتمع الغربي المعاصر، وهذا ما نشهده كون العدالة نقطة إرتكاز وخلاف يسعى لها جميع الفلاسفة والمفكرين في العصر المعاصر.

الفصل الثاني:مقاربة سؤال العدالة عند مايكل ساندل

مدخل الفصل

المبحث الأول: مشروع العدالة عند مايكل ساندل.

المطلب الأول: مايكل ساندل ومؤثراته الفكرية.

المطلب الثاني: جمهورية ساندل السياسية.

المطلب الثالث: ظروف العدالة عند مايكل ساندل.

المطلب الرابع: مناهج ومباحث العدالة.

المطلب الخامس:أشكال وأنواع العدالة لدى ساندل.

المبحث الثاني:العدالة والذات الأخلاقية.

المطلب الأول: أسبقية العدالة وأولوية الأنا.

المطلب الثاني: نقد أولوية الحق على الخير.

المطلب الثالث: القانون والأخلاق.

المطلب الرابع: المجتمع المدني.

المطلب الخامس: العدالة والحدود الأخلاقية للأسواق.

المبحث الثالث: نظريات العدالة بين مؤيدي ساندل ومعارضيه.

المطلب الأول: تشارلز تايلر وفكرة العدالة.

المطلب الثاني: مايكل والزر و فكرة العدالة.

المطلب الثالث: جون رولز كمعارض لأفكار ساندل.

مدخل الفصل:

نجد مايكل ساندل هو الشخص الأكثر تأثيرا في الأوساط الأكاديمية والعامة من خلال تدريسه لمنهج العدالة ومؤلفاته القيمة فهو الفيلسوف الأكثر شهرة في جيله وذلك من خلال عمله الذي إمتد عبر الكرة الأرضية وأضاف التصورات ومفاهيم جديدة خاصة بالعدالة حيث تناول أسبقية العدالة أولوية الأنا وأكد أن تكون مبادئ العدالة في البنية القاعدية للمجتمع وأن تكون محايدة بالنظر إلى القناعات الأخلاقية التي تتبناها المجتمعات. فنجد أن العدالة الذي دعى إليها هذا الفيلسوف المعاصر هي عدالة الجميع دون إستثناء أو ما يصطلح عليه بليبرالية الواجب، حيث ساهم في بناء نظام دولة ومجتمع صحيح عبر محاضراته ومؤلفاته و بلغ صيته في كل العالم.

المبحث الأول: مشروع العدالة عند مايكل ساندل

المطلب الأول: جوستيس ساندل

أولا: مايكل جوستيس ساندل "Micheal.L.J.Sandel".

ولد في الخامس من مارس في عام 1953 في مينابوليس لعائلة يهودية في عام 1975 تخرج في جامعة براندیه وفي عام 1981 حصل على الدكتوراة من كلية " باليول أوكسفورد " من خلال منحة رودس التعليمية وفي عام 1980 بدأ بتدريس الفلسفة السياسية المعاصرة بجامعة هارفارد وفي عام 1982 نشر كتاب " الليبرالية وحدود العدالة " وفي عام 1985 إستلم جائزة التدريس مع مرتبة الشرف من هارفارد راد كليف وفي عام 1999 أصبح أستاذا في جامعة هارفارد وفي عام 2001 عمل كأستاذ منتدب بجامعة السوربون في باريس وفي عام 2002 عين أستاذ الحكم بجامعة هارفرد وفي عام 2005 نشر كتابا بإسم الفلسفة العامة فيه مجموعة مقالات عن الأخلاق في السياسة ومن عام 2005 الى 2007 عين مستشارا لإدارة الرئيس بوش عن التنظيمات الأخلاقية للتكنولوجيا الحديثة للطب الأحيائي وفي عام 2008 تم تكريمه من الجامعة الأمريكية للعلوم السياسية على إمتيازه بالتدريس وفي عام 2009 ألقى محاضرته على شبكة ريث عن المواطنة الجديدة وفي عام 2010 أطلقت عليه " نيوزويك الصين "[1] لقب الشخصية الأحقية الأكثر تأثيرا في هذا العام بالصين ، حصل على تكريم Goldman sachs وFinancial Times "ماذا يمكن شرائه بالمال، الحدود الأخلاقية للسوق ".

قام ساندل بتدريس مادة العدالة بجامعة هارفارد لمدة عقدين من الزمان وقد درس هذه المادة أكثر من 15,000 طالب حتى أصبحت واحدة من أعلى المواد الدراسية التي حضرها الطلاب في تاريخ هارفارد وكان الصف التعليمي في خريف 2007 هو الأكبر في تاريخ الجامعة حيث حضره 1115 طالب، وقد تم تسجيل المقرر الدراسي لخريف 2005 وهو مقدم على الأنترنت للطلاب من خلال مدرسة هارفرد التوسعية وهناك الآن صيغة مختصرة لهذا التسجيل في سلسلة تلفزيونية من 12 حلقة بعنوان: ما هو الشيء الصحيح الذي يتعين عمله في إنتاج مشترك لـ WGBH وجامعة هارفارد والحلقات عن العدالة متاحة في موقع " مايكل ساندل ".[2]

[1] جمال رجب سيدبي، سامي عبد الرحمن محمد، العدالة بوصفها قانونا أخلاقيا عند ميشال ساندل المجلة العلمية المحكمة، ع 20، كليه الآداب، جامعه السويس، مصر، 2020، ص 27.

[2] المرجع السابق ص 28.

ثانيا: المؤثرات الفكرية

شكل فكر مايكل ساندل العديد من المؤثرات منها الفكرية، الإتجاه المثالي، مذهب المنفعة العامة والليبرالية.

تشكل فكر ساندل من المسائل الإجتماعية التي عاصرها في الثمانينات في القرن الماضي كما وضح في كتاب " الليبرالية وحدود العدالة " النقاش الواسع في الولايات المتحدة الأمريكية بينما سمي آنذاك بالليبيراليون حول ذات الفرد، من حيث جوهره ومن حيث مدى تحدد وجوده بمختلف الروابط الإجتماعية في المجتمعات المعاصرة وعلاقة هذه الروابط بمسائل مثل: المساواة، الحرية، والعدالة وعليه تأثر ساندل بالخلاف الحاصل بين من كان يشددون على الحرية الفردية ومن كانوا يزعمون أن قيام الجماعة (إرادة الأغلبية) هي التي ينبغي أن تسود[1]، مما أدى ساندل لنقد كلا من الفريقين ويوضح مبادئ العدالة متوقفة في تبريرها على القيم الأخلاقية للغايات التي تخدمها أو الخير الكامن في هذه الغايات وأثر فكر ساندل أيضا إهتمام الطلبة بالفلسفة السياسية في المجتمع الأمريكي في حين أن المجتمع الليبيرالي كان يحرص على عدم إملاء أي طريقة معينة في الحياة على إفراده تاركا لهم أكبر قدر من الحرية في تحديد القيم التي يتبنوها والغايات التي يسعون إليها في الحياة،[2] فوجد ساندل أن هذا المجتمع فرط في تفسيره للجماعة فنجد الجماعانيةcommunitarianism أثرت في فكره رغم تملصه منها وهي مدرسة وفلسفة حديثة تنتمي إلى المدرسة التعددية وترى المجتمع الحديث مكونا من جماعات ذات مصالح متعددة وأن الجماعة المحلية كيان أخلاقي ديناميكي قادر على حماية الحرية والوظيفة الأساسية للمجتمع المدني. [3]

في حين آخر يؤكد على الصالح العام ومصلحة الجماعة كما تؤثر بكثير من الفلاسفة وعلماء الإجتماع أمثال : مونتسكيو،جان جاك روسو ، هيجل، دوركايم.

والجدير بالذكر أن إرتباط المال بالحياة في المجتمع الأمريكي أثر في فكر ساندل مما أدى به نقد هذا المجتمع الذي أصبح فيه كل شيء بثمن وباتت الأسواق وقيمها تحكم المجتمع الأمريكي في سابقة لم تحدث أبدا من قبل لأننا تحولنا من إقتصاد سوق إلى مجتمع سوق وتحول الكثير من الأساسيات كالكرم والصداقة والمواطنة إلى سلع لهما مقابل فإنتقد ساندل ما يحدث ووضع أصابعه على بعض المشاكل التي

[1] مايكل ساندل، الليبرالية وحدود، المصدر السابق، ص 11.

[2] المصدر نفسه ، ص 13.

[3] جون إهرنبرغ، المجتمع المدني، نقدي للفكر، ترجمة دكتور علي، حاكم صالح، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مكتبة منتديات بحور المعارف، ط 1، فبراير 2008، ص 471.

تعانيها الإنسانية كما حدد مكانة السوق في مجتمع يرغب أن يصبح ديمقراطيا عادلا من خلال مبادئ تحكمه وضرورة تدخل الدولة لمنع تدخل السوق في كل جوانب الحياة.[1]

ثالثا: أعماله

مايكل ساندل كتب العديد من الإصدارات وترجمت أعماله إلى ثالثة و عشرون لغة وله العديد من المقالات ظهرت في العديد من الصحف.

1. كتاب الليبرالية وحدود العدالة:

هذا المؤلف للمرة الأولى في عام 1982 وفي المرة الثانية في نيويورك جامعة كامبردج 1998، ترجم إلى الإسبانية عام 2000 وترجم إلى العربية في بيروت عام 2009 وكانت شهرة ساندل بفضل هذا الكتاب في الولايات المتحدة الأمريكية.

جاء هذا الكتاب في أساسه ردا على كتاب جون رولز (نظرية العدالة 1971) ينتقد فيه ليبرالية رولز، وأيضا بسبب الخلاف الدائم بين الليبراليين والجماعاتيين في الولايات المتحدة الأمريكية حيث يقول الليبراليون بالحرية الفردية أن هناك فصل بين الحقوق والمذاهب الدينية والأخلاقية بينما أكد الجماعاتيون المؤمنون أن قيم الجماعة وإرادة الأغلبية هي التي يجب أن تسود ولابد من أن تقوم الحقوق على هذه المذاهب ولابد من إرتباط وثيق بينهما بينما أكد ساندل أن من أسباب كتابة هذا المؤلف لجوء معظم الطلبة في أمريكا لدراسة الفلسفة السياسية بشكل أوسع.[2]

2. الليبرالية ومنتقديها:

قام مايكل ساندل بتعديل هذا المؤلف عام 1984 وهو قراءة في المجتمع والنظرية السياسية وهو عبارة عن جزئين على النحو التالي الذي قام بتعديله ساندل:

الجزء الأول: ويشمل عدة قضايا وهي أشعيا برلين من المفاهيم الحرية، جون رولز والصواب والتناقض المناسب، رولاند دوركين والليبرالية، فريدريك هايك المساواة والقيمة والإستحقاق والقيود الأخلاقية وإداله التوزيع.

[1] Michel sandel : what moneycon't buy : the moral limits of markets . new york: farrar, straves and giraux , 2012 p.7.

[2] مايكل ساندل، المصدر السابق ص 15.

الجزء الثاني: ويشمل الفضائل، وحدة حياة الإنسان، مفهوم التقليد، بيتر بربر والتقادم مفهوم الشرف مايكل ساندل والعدالة والخير، تشارلز تايلور هيجل، التاريخ والسياسة، مايكل والترز والرعاية الإجتماعية والحاجة العضوية مايكل والتعليم الأساسي والتقليد الثوري وما يفقده.[1]

3. سخط الديمقراطية: أمريكا في البحث عن الفلسفة العامة

هذا المؤلف عام 1996 في كمبردج من خلال صحافة جامعة هارفارد ويتناول مايكل ساندل في هذا المؤلف ماضي أمريكا و النقاشات السياسية الأخلاقية للمجتمع والتي يبدو أن الحكومة غير قادرة على وقفه ويشتمل هذا المؤلف على جزئين:

الجزء الأول: يشمل الجمهورية الإجرائية يتضمن بداخله الفلسفة العامة الليبرالية المعاصرة والحقوق والدول المحايدة والتحرر الديني وحرية التعبير.

الجزء الثاني: ويشمل المواطنة والإقتصاد السياسي من خلال الإقتصاد والفضيلة في الجمهورية الأولى، المجتمع، والذات، الحكومة، الإصلاح التدريجي والليبرالية .[2]

4. الفلسفة العامة:مقالات عن الأخلاق في السياسة

صدر هذا المؤلف عام 2005، هذا الكتاب مجموعة من المقالات باحثا عن دور الأخلاق والعدالة في الحياة السياسية الأمريكية حيث يناقش دور المجتمع المدني والقيم في العملية الإنتخابية الأمريكية كجانب أكثر نقاشا في إنتخابات 2014 والنقاشات السياسية الحالية وعلى صعيد آخر يرى ساندل أن إلتزامات فيلسوف تتناسب مع مسؤولياته كمواطن وأن تمارس الفلسفة السياسية لتكون واضحة ومقبولة وتحاول أن تكون النقاشات مقبولة للشخص غير المتخصص وإلا سيكون شيئا غير مقبول للفلاسفة السياسيين أن يجرو نقاش ممكن أن يتحدى التفاهم الموجود.[3]

وفي سياق متصل يوضح ساندل أن الفلسفة العامة توضع بعيدا عن الفلسفة السياسية الأكاديمية وليست فقط أن تكون بشأن سيادة الممارسة والإفتراض ولكن نتخاطب المواطنين وتحاول أن تشير المناقشة والإنعكاس النقدي بين العمل لذلك الفلسفة السياسية ليست من مسائل عامة فقط ولكن تتعلق بقضايا عامة بالطريقة التي تربط الناس بالسياسة، وأيضا يرحب بالتدخل الديني في المنطقة

[1] Un scandalelibéralisme and it critics; New York University presse 1984 p,5.6.

[2] Michel sandale :Démocracy'sdiscountent: America in search of Public philosophy cambridge mass. belk nap presse of Harvard University press, 1996;p4.

[3] Michael Sander: public philosophy : essays on morality in politices " cambridge mass harvarduniversity press 2005- p.p.11-12.

السياسية، يشير ساندل إلى مارتن لوثر كينج القائد الذي إستخدم الإقناع الديني وبغض النظر عن المنتقدين لساندل لا يزال يحترم الدين ويعلي من صوته، أن هدف ساندل كفيلسوف أن يعيد الأخلاق إلى المناقشة السياسية حيث يقضي على المقالة الليبرالية الكلاسيكية التي توجد في منظور أخلاقي محيد النفعية فقد سمع جون ستيوارت ميل في القرن 19 للناس أن يفعلوا ما يريدون ما دام لا يتسببون في ضرر للآخرين، ومنذ ذلك الحين يقول ساندل أن الفلسفة السياسية فيما يتعلق بالدولة ركزت على مفاهيم مثل: الفائدة وتجنب الحكم الأخلاقي والفضيلة.[1]

ويشتمل هذا المؤلف ثلاثة أجزاء الجزء الأول فلسفة عامة ويضم المجتمع المدني الأمريكي سياسات الفضيلة وحقوق الأشخاص وحياة الدولة ويضم الجزء الثاني حرية التعبير والحجاز الأخلاقية والسياسية من خلال الإعلانات التجارية في الفصول الدراسية تحويل المجال العام لعلاقات تجارية، الهوية المدنية، والجزء الثالث يشمل الليبرالية والتعددية والمجتمع.[2]

5. حالة الإكتمال: الأخلاق في عصر الهندسة الوراثية

صدر هذا المؤلف في كمبردج عام 2007 ترجم الألمانية في برلين عام 2008 يقدم لنا ساندل إختراقات في علم الوراثة في الوعد والمأزق، الواد هو سوف نكون قادرين على علاج ومنع مجموعة من الأمراض المنهكة، المأزق هو أن تمكننا معرفتنا الوراثية المكتشفة حديثا من التعامل مع طبيعتنا لتحسين الصفات الوراثية لدينا و لإنتاجنا على الرغم من أن معظم الناس يجدون على الأقل أنه ليس من السهل التعبير عن سبب القلق لإعادة طبيعتنا الهندسية.[3]

6. العدالة: القارئA Reader justice

هذا الكتاب صدر في نيويورك عام 2008 نسخة مبدئية لكتاب العدالة: مع الشيء الصحيح الذي ينبغي فعله ويعتبر مصدرا له.

7. العدالة ما الشيء الصحيح الذي يجب أن نفعله:

صدر هذا المؤلف في نيويورك عام 2010 ترجم إلى الصينية واليونانية واليابانية والكورية والبرتغالية والروسية ومنه طبعات فيتنامية وكما ذكرت جريدة الوطن القطرية بقلم توماس فريدمان في يناير عام

[1]michalsandl: publicephilosiphily essays on morality in politics.p 14.

[2]ibid .p.p7.8.

[3]michalsandel: the case againts per fection : ethics in the age of genetic enirginneeringcambridge mass . belknap press of harvard university press 2007.p.8.

2011 حقق هذا المؤلف نسبه إليه من البيع تصل لأكثر من مليون نسخة في بلاد شرق أسيا يحاول ساندل في هذا الكتاب أن ثورتنا الحالية عن العدالة تشارك في الإفتراض الذي يكون من الصعب حله.

ويطرح ساندل عدد من الأسئلة التي تتطلب الإجابة عنها الخوض في مفاهيم جوهرية كالمواطنة الحقيقية والأخلاق بل والإقتصاد والسياسة، أسئلة من نوع: ما إلتزمنا حيال الآخرين كأفراد مجتمع حر؟ هل ينبغي إستخدام الضرائب التي يدفعها الأغنياء لمساعدة الفقراء؟ السوق القائمة على التبادل الحر هل هي عدالة؟ هل يمكن قبول المذابح بعض المرات أخلاقيا؟ ، مثل هذه الأسئلة كان ساندل قد طرحها على طلابه في محاضراته عن العدالة وهو يطرحها من جديد على قرائه في هذا الكتاب ويدعوهم في الوقت نفسه إلى رحلة ممتعة معه لإكتشاف مدلولات العدالة هذا بعيدة عن أي ذهنية حزبية أو فئوية.[1]

ويظم هذا الكتاب عدد قضايا متنوعة ومنها " فعل الشيء الصحيح ، أعظم مبادئ السعادة ، النفعية هل تملك أنفسنا، التحررية،الأسواق والأخلاق، قضية المساواة، جون رولز، العمل الإيجابي ما الذي يستحق، أرسطو معضلات الوفاء والعدالة والصالح العام.[2]

8. ما لا يستطيع المال شرائه. الحدود الأخلاقية للأسواق:

صدر هذا المؤلف في نيويورك عام 2012 وترجم في هذا العام أيضا إلى الألمانية وإلى الفرنسية والإسبانية عام2014، يناقش ساندل في هذا المؤلف أكبر المسائل الأخلاقية الكبرى، جاء هذا الكتاب نتيجة هيمنة آليات السوق وما أفرزته من مظاهر الظلم الإقتصادي على حساب القيم الإنسانية والعدالة الإجتماعية، ويذكر ساندل العديد من الأمثلة ويرى ساندل أننا بحاجة إلى إعادة النظر فيما أصبح شيئا مسلما خلال العقود القليلة الماضية وهو إستخدام الحوافز المالية وآلية السوق في كل شيء تقريبا وعلى صعيد آخر يمكن أن ننظر إلى هذا الكتاب على أنه إعلان علمي لثورة الشباب ضد المادية وخاصة المتاجرة المقننة بالقيم الإنسانية التي وضع لها علماء الإقتصاد خلال العقود الأربعة الماضية قواعد ونظريات يقابلها المواطن العادي.[3]

ولكن مايكل ساندل في هذا الكتاب قدم ردا قويا على تلك النظريات التي حاولت القيم الإنسانية إلى سلع مادية يمكن بيعها وشرائها كغيرها من السلع فهذه غير أخلاقية وغير عادلة وقد أصبح ساندل بهذا

[1]michalsandel : justice : what's the right thung to do ? new yorkfarrarstrausk and giroox 2010 see also michalsandel . justice a reader oxford new york : oxford university press 2007.p.p.4.6.

[2]michalsandel: justice : what's right thing to do.p.3.

[3]michalsandel : what money c'nte buy: the moral limitse of markets new ork: farrar status an giroux.2012.p.p.7.16.

الكتاب نجما مرغوبا على شاشات التلفاز مستمدا قوته وشعبيته من حراك الإحتجاج التي ألهمها الربيع العربي.

المطلب 02: جمهورية ساندل السياسية

تعد مساهمة مايكل ساندل الرئيسية الأولى في النظرية السياسية " الليبرالية وحدود العدالة" هي نقد لنظرية العدالة الليبرالية كما طرحها الفيلسوف الأمريكي جون راولز التشخيص النقدي لليبرالية بالنسبة لساندل ليس مسألة بل هو أمر ذو أهمية حيوية للديمقراطية الحالية قد تناول في عمله اللاحق أزمة الديمقراطية الناتجة إلى حد كبير عن تآكل الشعور بالإنتماء المشترك بين المواطنين وقدرت الحكم الذاتي الجماعي وأخذ الولايات المتحدة مثلا لذلك، فيرجع الخلل الديمقراطي الحالي بالنسبة إلى ساندل إلى التحول الليبراليون مثال ذلك ما شاهدته الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية وينطوي هذا التحول على تغيير من التقليد الجمهوري للآباء المؤسسين إلى رؤية مشوهة للجمهورية الإجرائية التي يدعو إليها مفكرون مثل راولز فلقد إختزلت الفلسفة الليبرالية المهيمنة فيما يتعلق بالشأن العام والخير العام، السياسة إلى إجراءات وقطعها عن المشاركة في القضايا الجوهرية للخير والصالح العام، وبذلك تعوض الليبرالية ما يقصد به من بناء وحماية المجتمع المواطنين الأحرار علاوة على ذلك، كان للمنطق الرأسمالي الليبرالي الذي يسعى وراء الربح تأثير مشوه على المواطنة فإن دواء هذا العلل هو الديمقراطية الجمهورية كفلسفة عامة وتهدف الجمهورية التي هي نشاط يغذي الروح يشكل جوهر الفرد إلى توليد ممارسة سياسية مجتمعية كساعي وراء الصالح العام من قبل المواطنين المشاركين والمتفاعلين فيه.

يلعب الدين في مفهوم ساندل الغائي للسياسة دورا حيويا في الدين يوفر المصادر توضيح الخيارات والغايات في المجال العام فيتطلب وهو على هذا النحو حماية وتكيف خاص[1] تجمع حجة ساندل النقدية بين الإعتراضات الوجودية والمعيارية للإتجاه الليبرالي الذي يمثله أو يمتاز به راولز فهناك ثلاث عناصر متشابهة ذات صلة بتفسير ساندل للفلسفة الليبرالية: أنطولوجيا الذات الحرة الغير المثقلة بالارتباطات الجماعية.

موقف محايد يفصل السياسة عن الدين فالتقليل من الواجبات الدينية تجاه الإختيارات وكذلك الحرية الدينية في حرية الإختيار.

[1] علي رسول الربيعي، فلسفة ساندل الجمهورية،22 نوفمبر 2020،2 افريل 2024، 36- 11، من موقع صحيفة المثقف

أولا إن وجهة النظر الليبرالية بالنسبة لساندل متجذرة في أنطولوجيا الذات الحرة المستمدة من الديانطولوجياالكانطية(أخلاق الواجب والإلتزام عند كانط) والذات الترسندالية (ما يفترض سابق وضروري للتجربة في فلسفة كانط فبنيت فلسفة كانط على نظرة ثنائية تفترض العالم في ذاته)

حيث تتجذر الحرية والعقلانية والأخلاق ضد العالم التجريبي الذي يتميز السببية والحتمية فينتمي البشر إلى هذين العالمين: الحرية بوصفهم كائنات أخلاقية والسببية التجريبية ككائنات طبيعية تنجم الكرامة والأخلاق وفقا لكانط عن ممارسة العقل العمومي والإرادة الحرة مستقلة عن أي رابط جميع محدد أو هدف نهائي أو مقاربة محددة للغير.

ورثت الليبرالية بالنسبة لساندل وجهة النظر عن هذه الذات بوصفها تمارس إرادتها و وعقلانيتها بشكل مستقل عن خيارات محددة للمجتمع، يفسر ساندل الليبرالية بأنها ترى " ما هو أكثر أهمية بالنسبة لشخصيتنا ليس الغايات التي نختارها ولكن قدرنا على إختيارها فتكون الذات ليبرالية حرة طبقا لمصطلحات ساندل أي "الأنا" ذات سيادة قادرة على إختيار حقوقها وواجباتها دون إعتبار للولاءات الجماعية وإنتماءاتها الخاصة وتعني الحرية في هذه الأنطولوجيا أولا وقبل كل شيء إتخاذ خيارات حرة ينظر إليها على أنها ذات قيمة لأنها ناتجة عن ممارسة الإرادة وليس من قيود غير متجانسة ".[1]

الإفتراض الثاني لليبرالية عند ساندل هو إعادة بناء نموذج فيما يتعلق بحياد السياسة والقانون والدين بشكل أهم مفاهيم الخير فيرى ساندل إنطلاقا من فرضية الذات الحرة الغير مثقلة بالإرتباطات الجماعية فإن النشاط القانوني السياسي لليبراليين يتركز في إطار محيط الحقوق والإجراءات، لا يقف هذا الإطار ضد أي من الخيرات والغايات المتنافسة في المجتمع.

تضمن السياسة والقانون لكل فرض الحرية نفسها في متابعة تلك الغايات التي يختارها بشكل مستقل عن الواجبات والإلتزامات الدينية والغير دينية يكون في هذه الرؤية لـ " لجمهورية إجرائية" كما يطرحها ساندل لحق الأسبقية على الخير في مجال السياسة هو مجال الحقوق والإجراءات وهو منفصل عن السعي وراء خيرات وغايات محددة فيصبح الدين من وجهة النظر المحايدة هذه الحالة النموذجية بإستبعاد الليبراليين المفاهيم المثيرة للجدل عن الخير العين بالإضافة إلى ذلك تؤدي الفكرة الليبرالية للحرية بوصفها خيارات غير مقيدة إلى رؤية الحرية الدينية كمثال الخاص مبدأ حرية الإختيار يتم تقليص السعي الديني في الجمهورية الإجرائية من أجل الخير إلى إظهار خيار فردي دون أي تأثير على النشاط

[1] علي رسول الربيعي، المرجع السابق.

السياسي ويجب أن تكون الحكومة محايدة في المسائل الأخلاقية والدينية للسماح لكل فرد بحرية إختيار" مفهومه الخاص عن الحياة الخيرة".

إذا يثير ساندل إعتراضات أنطولوجية وعملية ومعيارية على الفلسفة الليبرالية فيرى أن أساسها الأنطولوجي مضلل لأنه يتصور الذات منفصلة ومعزولة عن المجتمع بينما الحياة الإجتماعية هي التي تعطي الذات شكلها وجوهرها فلا تختار الذات هويتها بشكل مستقل عن سياق إندماجها في المجتمع فليس الغايات والخيرات مسألة إختيار أنها منشأة مسبقا ومكونا للذات.[1]

وبعبارة أخرى النفس مرهونة دائما بحياة المجتمع يتم تعريف وجودها من خلال الإرتباطات والواجبات والغايات والأهداف التي تقدمها الأسر والجماعات الدينية والوحدات المحلية والإقليمية والوطنية.

فتؤكد جمهورية ساندل على أهمية المشاركة العامة للمواطنين في زمن الديمقراطية يتغاضى الصعود العالي النيوليبرالية الفردية والسوق عن الدور الحاسم للمشاركة النشطة في المجال العام للحفاظ على الحرية الفردية والجماعية وكما يؤكد الجمهوريون مثل ساندل فإن ممارسة الحرية لها بعد جميع يتناسب بشكل سيء مع رؤية فردية وإقتصادية صارمة للحرية

الجمهوريون مقنعون أيضا في إنتقاد صيغة متطرفة من مبدأ الحياد الأقصى تجاه التعامل مع القضايا الجوهرية في المجال العام غير قابل للإستمرار عمليا وغير مرغوب فيه بشكل معياري أن ممارسة الحرية الدينية بعد عام يمكن أن تساهم المظاهر الدينية بشكل ايجابي في المجال العام النابض بالحياة في الديمقراطية المعاصرة.[2]

[1] علي رسول الربيعي، المرجع السابق.

[2] المرجع نفسه.

المطلب 03: ظروف العدالة عند مايكل ساندل

يبين مايكل ساندل أن ظروف العدالة هي تلك الشروط التي تجعل العدالة فضيلة إنها الشروط التي تسود في المجتمعات البشرية وتجعل التعاون بين الناس ممكنا وضروريا معا في هذا السياق يعتبر المجتمع مثل مجموعة من الشركاء من أجل المصالح المتبادلة مما يعني أن كل شيء مرهون بالتعاون والصراع بمعنى أن إختلاف المصالح والغايات متصل بإختلاف الناس حول الكيفية التي يتم بها توزيع ثمار التعاون بينهم، لذلك لابد من وجود مبادئ تنظم الصيغة القادرة على حل هذا الخلاف، وهذا دور العدالة والأسس التي تقوم عليها الترتيبات الضرورية المعتمدة في هذا الشأن هي ما يسمى بظروف العدالة.[1]

ويرى رولز أن نفكر في ظروف العدالة التي تعكس صورة الظروف التاريخية التي قد ظلها توجد المجتمعات الديمقراطية الحديثة وهذه تشمل ما يمكن أن تدعوه الظروف الموضوعية للزوم التعاون الإجتماعي للجميع بغية الحصول على معيار لائق للحياة.[2]

لكي تتضح ظروف العدالة في فلسفة ساندل لابد أن نبين ظروف العدالة عند رولز حيث تتضح ظروف العدالة عند رولز هي تلك الظروف التي تنشأ عنها فضيلة العدالة وفي غيابها لا يكون لهذه الفضيلة أي معنى ولن تكون لازمة ولا حتى ممكنة في هذه الحالة، ما يميز البشر هو ظرف العدالة ويرى رولز أن ظروف العدالة نوعية: ظروف موضوعية وأخرى ذاتية.

الظروف الموضوعية: وتكون فيها الشراكة البشرية ممكنةوضرورية وبالتالي هناك كثير من الأفراد يتواجدون معا في الوقت نفسه في إقليم جغرافي محدد، هؤلاء الأفراد متشابهين تقريبا في القوة الجسدية والذهنية وإمكاناتهم قابلة للمقارنة بحيث لا أحد يسيطر على البقية، وأيضا هناك شرط ضمن هذه الظروف الموضوعية يتعلق بالندرة المعتدلة للحيازات التي تفهم بأنها تغطي مجالا واسعا من الحالات ليس الموارد الطبيعية والموارد الأخرى وفيرة جدا بحيث تصبح البرامج المتعلقة بالشراكة غير ضرورية بينما تعد الترتيبات ذات المنافع المتبادلة المجدية، إلا أن المنافع التي تنتجها قاصر فيما يتعلق بمجتمع الطلب للأشخاص.[3]

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص76.77.

[2] جون رولز، العدالة كإنصاف، المرجع السابق،ص 227.

[3] جون رولز، نظرية في العدالة، المرجع السابق، ص 117.

الظروف الذاتية: وهي جوانب ملائمة لذوات المتعلقة بالشراكة أي الأشخاص الذين يعملون معا، وبالتالي يكون لدى الأطراف حاجات ومصالح متشابهة ومتنوعة، بحيث تكون الشراكة ذات أن ينفع المتبادلة ممكنة أنهم مع ذلك لديهم خططهم الذاتية للحياة، هذه الخطط ذاتية والتصورات للخير تقودهم إلى غايات وأغراض مختلفة ومطالب متنازعة، فتتحقق ظروف العدالة عند رولز حينما يقوم الأشخاص بترشيح المطالب المتنازعة بالنسبة للتقسيم الخاص بالمنافع الإجتماعية تحت الندرة المعتدلة، فإذا لم تتواجد هذه الظروف فلن تكون هناك محل الفضيلة المتعلقة بالعدالة، كما هو الحال في الأذى في الحياة فلن يكون هناك شجاعة .[1]

وبما أنها كذلك فالعدالة لازمة، الحق أن الشروط المتاحة لتجلي فضيلة العدالة هي ذات طابع تجريبي عند رولز فإن الفهم التجريبي للوضع الأصلي يبدو متنافيا كثيرا مع مزاعم الأخلاق الواجبة، لأنه إذا كانت العدالة تستمد فضيلتها من بعض الشروط التجريبية السابقة، فإننا لا نرى كيف يمكن إثبات أولويتها الغير مشروطة، الواضح هنا أن رولز أخذ ظرف العدالة من ديفيد هيوم ولكن الظروف عنده هيوم لا يمكن أن تؤيد أولوية الحق بالمعنى الوارد في أخلاق الواجب ما دامت هناك شروط تجريبية معينة عند مدارس العدالة الإجتماعية.[2]

لكن بعض هذه المدارس إتخذت من نظرية التقدمية أو التطلع إلى الأمام سبيلا إلى مفهوم إصطلاحي للعدالة، وبقدر ما يوحي ذلك أنه إعلان لسياسة عادة أو مجرد تبرير لإعلان مجموعة أساسية من القيم، فإنه أيضا يعني أن مفهوم العدالة ملائم لوجهات النظر الأصلية وهذا ما عبر عنه "برايان" أحد مناصري مدرسة تطلع إلى الأمام في نقده لوجهة نظر " ديفيد هيوم" عن العدالة الذي دحض وجهات النظر الأصلية للعدالة بتحديد قاعدة الملكية أو القواعد السياسية للملكية بإعتبارها قواعد العدالة إثبات ملكيةإنتقالها بالتراضي، والوفاء بالوعود، وعلى الرغم من هذا فإن هيوم يستعمل تعبير وقواعد العدالة بإلغائه على أشياء معينة كقواعد الملكية إلا أن العدالة حاليا مرتبطة بالإستحقاق والحاجة، كذلك فإن من المرجح القول بأن ما يسميها هيوم قواعد العدالة كانت غير عادلة.[3]

على صعيد آخر أتهم مؤيدو العدالة الإجتماعية بوضع معيار العدالة عن طريق إرساء قوانين العدالة الإجتماعية للسياسات و توزيع الثروات والدخل وهذا المعيار هو معيار الإستحقاق أو أحيانا المعيار الأكثر مساواة بالنسبة لأهدافهم الخاصة، ويوجد إختلاف واضح في المعايير، ومن هنا يبين ساندل أن

[1] جون رولز، نظرية في العدالة، المرجع السابق، ص ،172.

[2] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 78.

[3] ياسر قنصوة، مفهوم الحرية الليبرالية المعاصرة، الهيئة المصرية العامه للكتاب، القاهرة، 2000 ،ط1،ص 226، ص 227.

إثبات أولوية العدالة بالمعنى القطعي الذي يفترضه رولز يقتضي البرهنة ليس فقط على أن ظروف العدالة سائدة في جميع المجتمعات، وإنما أيضا على أنها سائدة إلى ذلك الحد الذي يجعل فضيلة العدالة أكثر غلبة من أي فضيلة أخرى.

وإلا جاز لرولز الإكتفاء بالقول أن العدالة هي الفضيلة الأولى في بعض المجتمعات لا سيما تلك المجتمعات التي تفرض ظروف فض النازعات فيها بين أطراف لا تهمها المصالح المتبادلة، هذه العدالة بوصفها أكثر الأولويات الإجتماعية إلحاحا.[1]

وحسب رأي رولز عندما يزول التوافق وفقدان الأغراض المشتركة، صارت ظروف العدالة من الحدة ما جعل العدالة بالنسبة إلى هذه المجتمعات أولى الفضائل.[2]

ويبين ساندل إذا كان رولز يعني بأولوية العدالة قيامها على تعميم هذا القبيل سيكون على الأقل في حاجة إلى تحديد الدعامة السوسيولوجية مما يدعيه، لأن مجرد إثبات أن المجتمع البشري متميز بظروف العدالة يبقى غير كافي ، ويذكر ساندل أن فكرة أولية العدالة عندما يمكن تأسيسها تجريبيا تصبح أقل إمكانا عندما ترى مدى تعزيز التعميم الضروري لذلك، على الأقل حينما تحاول تطبيقه على مختلف المؤسسات الإجتماعية فإذا كان من السهل علينا ان نتخيل طائفة من التجمعات الأصغر حجما تكون فيها قيم أعضائها وأهدافهم ما يجعل ظروف العدالة غير سائدة إلا بقسط قليل نسبيا.[3]

ويبين أيضا أن الحديث عن ظروف العدالة هو في الوقت ذاته إعتراف ضمني على الأقل بظروف الإيثار أو الأخوة أو العواطف الموسعة تلك هي الظروف التي تسود عندما لا تسود العدالة، ولابد أن تكون الفضيلة الناجمة عنها من نفس المكان والقيمة على الأقل.[4]

ومن آثار الجانب الإصلاحي في العدالة أننا لا نستطيع القول مسبقا متى تكون الزيادة فيها مقضية إلى تحسن أخلاقي شامل، على ذلك أن الزيادة في العدالة تحصل بإحدى الطريقتين إما أن تظهر حين وجدت العدالة من قبل أو حين لم تكن هناك عداده وإنما قدر كافي من الإيثار أو الأخوة لجعل هذه الفضيلة والعدالة غير واردة على أوسع نطاق.

[1] مايكل ساندل المصدر السابق، ص 78.

[2] جون رولز، نظرية في العدالة، المرجع السابق، ص 172.

[3] مايكل ساندل، المصدر السابق ، ص 79.

[4] المصدر نفسه، ص 81.

عندما تحل العدالة محل اللاعدالة، مع بقاء الأمور الأخرى متساوية (الإيثار والأخوة) من الواضح أن يحصل تحسن من الناحية الأخلاقية و من جهة أخرى، وعندما تعكس الزيادة في العدالة بعض التحولات من نوعية الدوافع والميول السابقة من الممكن أن ينقص التوازن الأخلاقي العين، حيث عندما تضعف علاقات الأخوة يمكن تحقيق مزيد من العدالة على حد قول مايكل ساندل لكن قد يتطلب قسط أكبر لإعادة الوضع الأخلاقي إلى مكان عليه، يؤكد ساندل أيضا أن ليس هناك ما يضمن تساويا تاما في القيمة بين العدالة والفضائل المنافسة لها زوال بعض الشخصية والمدنية يمكن أن يمثل خسارة أخلاقية قد لا يستطيع أي إجراء مهما كانت عدالته يعوضها بعد ذلك.[1]

وهنا يتساءل ساندل هل التمزق الذي يحدث في مثل هذه الروابط قابلة للرأي أخلاقيين بعد حدوثه؟ يوضح ساندل للإجابة عن هذا السؤال أن ننظر مثلا إلى أفضل وضع عائلي يمكن أن نتصوره، حيث تكون العلاقات محكومة في معظمها بعواطف عفوية إلى ذلك الحد الذي يجعل ظروف العدالة تسود إلى حد قليل نسبيا، في هذه الحالة يقل التمسك بالحقوق الفردية وإجراءات القرار العادل وليس ذلك بسبب وجود اللاعدالة وإنما لأن أهميتها عوضت بروح الكرم، التي تحصل كل فرد في العائلة لا يرى داعيا إلى المطالبة بإنصاف حقوقه.[2]

كما يوضح ساندل أن هذا الكرم لا يفترض بالضرورة أن يحصل كل فرد في العائلة يحكم روح الكرم هذا نصيبا يكون متساويا أو أكبر من النصيب الذي سيحصل عليه كحق يحكم العدالة المتصفة، بل يمكن أن يحصل أقل من ذلك، غير أن المسألة لا تتعلق هنا بما يحصل عليه هذا الفرد بشكل عفوي في هذه الحالة الآن ما يحصل عليه وما هو حق له لا تطرح مشكلته في سياق هذا النوع من العلاقات.

ويوضح أيضا ساندل ما سبق بمثال فيذكر "لنتصور الآن هذه العائلة وقد دب الشقاق فيها بعد وئام، في هذه الحالة، ستزداد المصالح إختلافا، وتصير الظروف العدالة أكثر حدة، العواطف العفوية المعروفة في الأيام السابقة تنسحب أمام مطالب العدالة وضرورة إحترام الحقوق، لنتصور أيضا أن الكرم السابق حل محله الحرص على نزاهة تامة يكون فيها إحترام المتطلبات الأخلاقية للعدالة كاملا بحيث لا يكون أي مجال للاعدالة".

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 82.

[2] المصدر نفسه، ص 83.

في هذه الحالة، يلتزم الأولياء والأبناء ويرضون ،بمبادئ العدالة، بل وينجحون في الإعتداء إلى سبيل الإستقرار والإنسجام، مما يمكنهم من تحقيق العدالة داخل عائلاتهم.[1]

ويوضح ساندل أن نتصور مجتمع هادئا ولكن بقدر قليل من الشجاعة (لا للجبن وإنما بسبب حياة هنيئة) ثم صار عنيفا مع شجاعة ظاهرة بقوة، هل من البديهي أننا سنفضل الوضع الثاني على أساس أخلاقه؟ من الواضح أن حالات عدم تكافؤ الوضعين من حيث القيمة، إذا كانت موجودة، يمكن أن تؤدي إلى الإتجاه المعاكس من الممكن أنه على الرغم من المشقة التي تطبع ظروف الشجاعة، هناك نوع من النبل يظهر في هذه الحالة ولا يظهر في تلك الحالة الهنيئة ويكون أفضل من نعمة السلم ذاتها.

فإذا تعرضت العائلة (سابقة الذكر) إلى الشقاق، لا يسبب الطمع المادي وإنما من أجل التنوع، أو لأن الأولاد أرادوا تجاوز الإطار التقليدي لآبائهم، حينئذ قد ننظر بعين الرضا أكثر إلى حلول ظروف العدالة.

ومن هنا تبقى المشكلة العامة في الوضع الأخلاقي قائمة ما دامت الزيادة في العدالة من الممكن أن لا ترتبط بتحسن عام في الوضع الأخلاقي لسببين على الأقل أما العجز عن التكيف مع زيادة ظروف العدالة أو بسبب عدم القدرة بشكل أو بأخر على تعويض فقدان بعض الفضائل الأكثر نبلا والنعم الأكثر نفعا، وعليه يوضح ساندل إذا كانت الزيادة في العدالة لا تفترض بالضرورة رقيا أخلاقيا صريحا فأننا نستطيع أن نبرهن أيضا أن العدالة ليست في بعض الحالات فضيلة بل رذيلة.[2]

ويوضح ذلك من خلال ما يمكن تسميته بالبعد الإنعكاس لظروف العدالة، هذا البعد معناه أن ما تعرفه الأطراف عن وضعها هو عنصر من وضعها أي يعكس توصيف الوضع الحالي للعلاقات بالأفراد مع بعضهم بعض التي المرحلة بالنسبة للتساؤلات المتعلقة بالعدالة، هذا ما يقربه رولز حين يقول " بطبيعة الحال إني أفترض أن الأشخاص في الوضع الأصلي يعرفون أن ظروف العدالة هي السائدة".[3]

إذا ظروف العدالة ولا سيما جانبها الذاتي، يتمثل جزئيا في دوافع المعنيين بها وفي طريقة نظرهم إلى هذه الدوافع، فإذا حدث للأطراف ذات يوم أن تصورت ظروفها بطريقة مغايرة وإعتقدت أن ظروف

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 83.

[2] ، المصدر نفسه، ص 84.

[3] جون رولز، نظرية في العدالة، المرجع السابق، ص 174.

العدالة (الظروف الإيثار) كانت هي السائدة إلى حد يزيد أو يقل عما سبق فيكون هذا التغيير في تلك الظروف.[1]

يوضح ساندل عندما يتصرف المرء على أساس العدالة في ظروف غير مناسبة على سبيل المثال، في ظروف تكون فيها الفضائل والإيثار والأخوة لا العدالة هي السائدة، فقد يكون تصرفه غير خال بالضرورة من الفائدة، مؤديا إلى إحداث بعض التغيرات في ظروف العدالة، يمكن أن يصبح ذلك عندما يكون الفعل الذي يقوم به الفرد على أساس العدالة هو نفس الفعل الذي كان سيقوم به على أساس الإيثار والأخوة، فالتظاهر بالشجاعة البدنية من دون داع أي في ظروف هادئة يمكن أن ينال من هذا الهدوء ذاته بسبب عدم تقدير قيمته وإمكانية العجز عن تعويضه، الأمر نفسه ينطبق على العدالة إذ لو أصر صديق حميم نتيجة لفهم خاطئ للعدالة على دفع نصيبه بدقة من كل نفقة مشتركه بينهم أو لم يقبل أي كرم أو منه إلا بمشقة فإنني لن أكتفي بالشعور بضرورة الحذ وحذوه فقط، بل ربما سأسارع إلى التساؤل العامة إذا لم أكن مخطئا في فهم علاقات الصداقة التي تجمعنا.[2]

حيث ظروف الإيثار ستقل جراء ذلك، مقابل زيادة في ظروف العدالة تلك هي نتيجة البعد الإنعكاسي (في الجانب الذاتي) لظروف العدالة لكن ليس هناك كما رأينا ضمانه لأن يعوض المعنى الجديد للعدالة العفوية السابقة بشكل تام في تلك الحالات التي تقضي إلى لا عدالة او لها كان من الممكن أن يقضي الفعل العادل في ظروف غير مناسبة إلى تقلص عين الطابع الأخلاقي في العشرة، فستكون العدالة في هذه الحالة رذيلة لا فضيلة.[3]

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 84.

[2] مايكل ساندل، المصدر نفسه، ص 85.

[3] نفسه، ص 86.

المطلب الرابع: مناهج ومذاهب العدالة عند ساندل

1. النفعية:

" كان بنتام فيلسوف أخلاقيا ومصلحا قانونيا أوجد المذهب النفعي... يمكن التعبير عن الفكرة الرئيسية لهذا المذهب في جملة بسيطة تأخذ الألباب: المبدأ الأعلى على الأخلاق هو تعظيم السعادة والذي هو التغليف اللذة على الألم والصواب بالنسبة لبنتام هو في فعل ما يعظم المنفعة ويقصد بالمنفعة أي شيء ينتج اللذة والسعادة يصل بنتام لهذه القاعدة من خلال إتباعه لهذا المنطق كلنا محكومين بمشاعر اللذة والألم وإذن نحن عبيدها، أنهما يحكموننا في كل أمر يحددان ما يجب علينا فعله ومعيار الصواب والخطأ معقود بعرشهما".[1]

نجد أن الفيلسوف مايكل ساندل متأثرا تأثرا كبيرا الفيلسوف الإنجليزي جيرمي بنتام خاصة في مبدأ المنفعة الذي يقوم على مبدأ البراغماتية والسعادة وتفضيل اللذة على الألم دون معرفة أسبقية الأشياء فالسعادة والمنفعة هي مطلب كل إنسان كون الفرد بطبعه يميل دائما إلى ما يحقق له من فرح وسعادة ولذة داخلية ويبتعد عن كل ما سبب له من ألم ومعاناة ومشاكل فاللذة هي الخير الأخلاقي لدى بنتام ونجد أن مايكل ساندل أيضا يمجد مبدأ المنفعة والبراغماتية للوصول إلى العدالة الحقة فإن معيار المنفعة الذي نادى به بنتام كان يتلخص بكلمات قليلة وهي كيف يمكن تحقيق السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس القانون الصحيح في نظر بنتام هو الذي يجلب القدر الأكبر من السعادة للمواطنين وتحقيق هذا المبدأ طالب بأن يتم إصلاح قوانين إنجلترا حتى تكون قابلة لتحقيق قدر أكبر للسعادة ويقر بنتام أن الطبيعة منحتنا المتعة والألم كدليل على إستمرار الحياة، أن المبدأ الأساسي في نظرية بنتام هو أن الناس تنشد المتعة وتتحاشى الألم[2]

فالمنفعة سواء شخصية أو منفعة جماعية هي أساس الإستقرار والسعادة وبالتالي الوصول للعدالة.

" إن في التزيين والتحسين منفعة، لأنها تساعد على جلب الغرباء في البلد ينفقون فيها من أموالهم و يتبارزون متاجرهم وكلما تقدمت الأمة في التحسين وإنشاء البدائيات صار لها على غيرها شبه ضريبة يؤديها الناس بلا شعور فالبلد التي توفرت فيها أسباب الزينة مما يروق الخاطر أشبه بشيء بما لا يتوارد إليه الناس أفواجا على إختلاف طبقاتهم ليروم فيها من ألعاب ويدفعون رسما زهيدا بالنسبة لكل واحد

[1] مايكل ساندل: العدالة ما الجدير ان نعمل به ،تر مروان الرشيد، جداول النشر والتوزيع، ط 1 ، لبنان،2015، ص 15.

[2] علي حسين، سؤال التنوير، الكل يحسب كواحد ولا احد يحسب أكثر من واحد، جريدة المدى، عدد 48 و 43،ط1، العراق،2019، ص 10.

منهم فيحصل الملهى على قسم عظيم من نفقاته وربما كان تقدم الأمم في المحسنات و أنواع الزينة والأدب موجبا لميل الأمم اليها ".[1]

ويرى أنه عندما تزيد الحكم على فعل ما بأنه خير أو شر يجب النظر في نتيجة العمل فإن رجحت اللذات السعادة فخير وغير ذلك فهو الشر.

ويرى بنتام أن الناس يطلبون اللذة ويتجنبون الألم بالطبع شأنهم في ذلك كشأن الحيوان، ولكنهم يمتازون عن الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حيثما يعملون العقل إذ العقل وحده هو الذي يحول اللذة الى منفعة حينها يعمل فيها مبادئه وخصائصه وحتى لا يجذو بنتام الذين الأنانيين في كل شيء جعل لمبدأه في المنفعة أساسين:

1. **أساس ذاتي:** ترك بنتام تقدير المنفعة إلى التقدير الشخصي فكل فرد منا هو الذي يستطيع وحده تقدير منفعته وكميتها.

2. **أساس موضوعي:** ذهب فيه بنتام إلى أنه في حالة وجود ظروف واحدة أمام أشخاص متعددين فإن منفعة كل منهما تمثل منفعة الآخرين أي تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

إذ يقول بنتام" لقد وضعت الطبيعة الإنسان تحت سيدين مطلقين هما اللذة والألم فهما يتحكمان في كل ما نفعل وكل ما نقول وكل ما نفكر فيه..." يعترف مبدأ المنفع بهذا الخضوع ويفترضه أساسا لهذا المذهب الذي يهدف الى تكوين نسيج السعادة بيدي العقل والقانون.[2]

يعتبر جيرمي بنتام أهم ممثلي هذا المذهب وراء ذروة إستخدام المنهج التجريبي لتحديد المنفعة المشتركة بين أكبر عدد ممكن وحتى أنه توصل الى قياس اللذة من معايير على مهاجمة معيارية الأخلاق التقليدية وحاول وضع علم رياضي لقياس اللذات ووزن الألم إلتماسا للدقة والضبط متماشيا مع نزعته الحسية وسوى بين أنواع اللذات ورفض بينهما كيفا، وبهذا توصل إلى أن الفعل الخير هو الذي يحقق أو يحتمل أن يحقق أكبر مقدار من اللذة أو السعادة لأكبر عدد من الناس.[3]

فان الفيلسوف الإنجليزي بنتام دعى إلى أهمية الإعتماد على المنهج العلمي لتحقيق أفضل لذة جماعية ومن خلال هذا المعيار توصل إلى حساب المصلحة من خلال شروط وأسس وعمل وقام على

[1] محمد مصطفى احمد اليومي، فلسفة بنتام النفعية، المجلة العلمية بكلية الآداب، المجلد 1، العدد 34، 2019، ص 330.

[2] محمد مصطفى احمد اليومي المرجع نفسه ، ص 331، ص 332.

[3] هارون غنيمه، الأخلاق الغربية من العلم إلى اللاعلم، مجلة الباحث، المدرسة العليا للاساتذة الشيخ مبارك الميلي،ع 3 ، الجزائر 2020، ص 62.

تأسيس علم خاص بحساب الذات والمعاناة مع صلتها بالحواس وبشكل دقيق وزن بين كل فروع اللذات مقدارا وليس كيفا وهذا ما أكده بقوله أن الخير قائم على تمكين أكبر قدر من الناس من السعادة.

إذا كانت فلسفة بنتام مبنية على فكرة رئيسية أو قاعدة نفعية التي تدعو إلى البحث عن أكبر قدر من السعادة وترتبط هذه القاعدة بعلم النفس من حيث إنما يسعى الناس إلى بلوغه هو في رأي بنتام تحصيل أكبر قدر من السعادة لأنفسهم وكلمة السعادة مساوية في معناها هذه الكلمة لذة فمهمة القانون هي التأكد من أن أي شخص في سعيه الى سعادته القصوى يمس حق الآخرين في السعي إلى نفس الهدف وعلى هذا النحو يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.[1]

قد قرر "ميل" مبدأ المنفعة أو السعادة العظمى كما يسميها بنتام خيرا أقصى وصرح بأن مسائل الغايات القصوى لا تخضع للبرهان المباشر أن الفعل الخير يمكن التدليل على خيراته بالبرهنة على أنه وسيلة إلى تحقيق خير لا تحتاج إلى برهان فالدليل على أن الطب خير هو أنه يقود الناس إلى الصحة والبرهان على أن فن الموسيقى خير هو أنها تطير في النفس لذة ونقيض عليها غبطة اما لماذا تكون الصحة أو المتعة خيرا في ذاتها فذلك لا ينال برهان ، يقول جون ستيوارت ميل " إن السعادة التي تمثل المقياس النفعي لما هو خير فيما يتعلق بالسلوك ليست متمثلة في السعادة الخاصة للفعل بل هي متعلقة بسعادة الجميع في حين أن يختار المرأة سعادته الخاصة أو سعادة الأخرين فإن المنفعة تقتضي منه أن يكون محايدا كل الحياد ".[2]

يرى ميل أن العدالة تكمن في الصفات الآتية:

- إحترام الحقوق القانونية لأي شخص يقول " من العدل أن تحترم الحقوق القانونية لأي شخص ومن الظلم أن ينتهكها ".[3]

- الحق الأخلاقي فالأخلاق المسلوبة لشخص معين ربما لم تكن في الأصل حقا له فتختلف بهذه الآراء حيث يرى فريق أنه لا يجوز للمواطن خرق القانون لأي سبب كان وفقا للمصلحة العامة ويرى فريق ثاني إمكانية عصيان قانون نقص في حين يرى فريق ثالث جوان عصيان القوانين الظالمة دون غيرها بينما يذهب فريق آخر إلى إجماع على أن هناك قوانين ظالمة وبهذا يغدو

[1] برتراند راسل، حكمة الغرب، تر. فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، مصر، 2021. ص

[2] جون ستيوارت ميل، لنفعية، تر.سعاد شاهر، دراسات الوحدة العربية،ط1، لبنان 2012، ص ص 51-52.

[3] جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، تر. امام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي 1996، القاهرة، ص 87.

إتخاذها معيار للعدالة لأنها قد تنتهك الحق الأخلاقي للأفراد أو الجامعات في شيء يكون لها فيه حقا أخلاقيا.

- فكرة الإستحقاق بحيث يعتبر بصفة شاملة أنه من العدل أن يحصل كل شخص على ما يستحقه سواء كان خيرا أو شرا وأنه من الظلم أن يحصل على خير ما أو يتحمل شر ما دام لا يستحقه.[1]

- إننا نعترف إنه لمن الظلم أن نخلف وعدنا لأي أحد ننقض وعدنا سواء كان ذلك صراحة أو بصفة ضمنية.

- إن العدل هو بإعتراف الجميع يتعارض وضد الإنحياز بمعنى إبداء المحاباة أو تفضيل شخص على شخص أخر ولا ينظر إلى التحيز أو عدمه كواجب في ذاته وإنما كأداة لواجب أخر لأننا نسلم بإن المحاباة و التفضيل ليس دائما جديرين بالنقد ونبالي فإن الحالات التي يقع فيها هذا السلوك هو إستثناءات وليست قاعدة ويكون الشخص أكثر عرضة لتوجيه اللون بدلا من التشجيع عندما لا يعطي دعائي إلى أصدقائه أي إحتياج أكثر من الغرباء.[2]

وبهذا فميل يرى أن العنصرين الرئيسيين والمكونين لشعور العدالة هما: الرغبة في معاقبة شخص قام بفعل ضار والعلم والإيمان بأن الأذى قد لحق بفرض أو بمجموعة من الأفراد والرغبة الأولى تنشأ تلقائيا من شعورين طبيعيين هما: الدفاع عن النفس والشعور بالتعاطف وهما وجدانيات حيوانية عامة ويتميز البشر عن الحيوانات بخاصيتين: المشاركة الوجدانية وإمتلاك الفكر الذي يوسع آفاق التعاطف فيما بينهما والتي يدرك وحدة المصالح بين المجتمع الذي يعيش فيه[3] وبهذا يتضح عند ميل أن العدالة هي لازمة لمتطلبات أخلاقية تصبح مجتمعة في المنزل الأعلى لميزان المنفعة الإجتماعية وتمثل إلزاما يفوق أي إلزام أخر إلا في حالات جزئية تتطلبها الواجبات الإجتماعية.

نجد أن ميل يرفض التعارض المزعوم بين المنفعة والعدالة بل إن العدل لا تفسير له إلا بالنظر الى المبادئ النفعية وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل الخامس من كتاب " المنفعة العامة " حيث يقرر أنه إذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين في شيء ما ، وإذا ما طلب شخصا على

[1] جون ستيوارت ميل،المرجع السابق ، ص 71.
[2] المرجع نفسه، ص 71
[3] نفسه ، ص 90.

هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق فإنني لا أجد إجابة لن أرد بها على المعترض سواء اقول " أن هذا ما تفرضه إعتبار أن المنفعة العامة".[1]

وعليه تعتبر العدالة عند جون ستيوارت ميل هي الجزء الأساسي والأكثر قدسية وإلزاما على الإطلاق ضمن الأخلاق كلها، لكن ليس على أساس الحق المجرد وإنما ببساطة لأن مقتضيات العدالة تحتل أعلى درجة سلم المنفعة الإجتماعية مما يجعلها أكثر الواجبات قيمة.

2. الليبرالية . الحرية:

يعد مايكل ساندل من أهم المفكرين المعاصرين الذين تحدثوا عن معنى المساواة والحرية حيث نجده معارضا لليبرالية الذي جاءت معارضة للتصورات النفعية من حيث قولها بأسبقية الحق على الخير إلا أنه رأى في عيب هذه الليبرالية المعاصرة في كونها لم تأخذ بعين الإعتبار مسألة الجماعة بل إهتمت بتفرض الذات بشكل قبلي لكن الذات التي نادى بها ساندل هي ذات مجسدة ضمن نسيج من العلاقات الإجتماعية والإنسانية .[2]

في غاية ساندل هي ليست معرفة مدى أهمية الحقوق بالمعرفة كيفية تحديدها وتوزيعها على أفراد المجتمع، حيث ساندل ينطلق في النظر في مدى صحة المقولة التي ترى أن المجتمع الليبرالي مجتمع يحرص على عدم إملاء أي طريقة معينة في الحياة على أفراد بل يسعى إلى ترك لهم أكبر حرية ممكنة في تحديد القيم التي يتبنوها والغايات التي يسعون إليها في الحياة، فالليبرالية التي يتحدث عنها ساندل هي أن المجتمع المؤلف من كثرة الأشخاص كل واحد منهم له أهدافه ومصالحه وتصوراته الخاصة بشأن الخير فأحسن طريقة لإدارة هذا المجتمع هي عندما يكون خاضعا لمبادئ لا تفرض هي كذلك يعني أن نتصور سباق للخير.

فمن أهم الطرق التي تربط العدالة بتصورات الخير هي تلك التي تذهب إلى أن مبادئ العدالة تستمد قوتها الأخلاقية من قيم مشتركة أو سائدة في جماعة أو تقليد معين، هذه الطريقة في ربط العدالة بالخير هي جماعاتية من حيث كون يتم الجماعة تحدد ما يعتبر عدلا أو غير عادل كذلك هناك طريقة

[1] أنطوني دي كرسي: كينيثمينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة،تر: نصار عبد الله، منشورات الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر 1996، ص 135.

[2] مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، المصدر السابق، ص 21.

ثانية لربط العدالة بتصور الخير نذهب إلى أن العدالة متوقفة في تبريرها على القيم الأخلاقية للغايات التي تخدمها أو الخير الكامل في هذه الغاية.[1]

ويتضح لنا هنا أن ساندل وضع طريقتين لربط العدالة بالتصورات والأفعال الخيرة في الطريقة الأولى يرى أنها تستمد قوتها من القيم الأخلاقية ضمن نسيج من الجماعة وهي التي تحدد ما هو عادل او ليس عادل، لكن الطريقة الثانية أعمالها الخيرية تقوم على أساس غاية أو نتيجة معينة.

إن الليبرالية التي نادى بها ساندل ليبرالية تنادي بأسبقية الحق على الخير فبما أن البشر يسعى إلى تحقيق العدالة كذلك يسعى في الوقت نفس إلى تحقيق الحرية والحرية تختلف بإختلاف مواضيعها ونجده هنا يتحدث في هذا الصدد عن الحرية الدينية ففي حالة الحرية الدينية يتساءل هل يجب أن تحظى ممارسة الشعائر الدينية بحماية دستورية خاصة؟ هنا يرى الليبرالي أن الحرية الدينية هي مهمة لنفس السبب الذي يجعل الحرية بصورة عامة مهمة، حيث يستطيع الناس أن يكونوا أحرارا في العيش المستقل ويختارون ما يروقهم من القيم التي يريدون تبنيها فهنا يجب على الدولة دعم الحرية الدينية من أجل إحترام الأشخاص كذوات مشتقة قادرة على إختيار قناعتها الخاصة بها.[2]

ويتضح لنا أن ساندل يوضح في حريته كما يسمى بحرية التعبير ويعني ذلك أن كرامة الشخص لا يمكن أن تتضرر، ومن هنا نجد أنه لا يرفض النزعة الليبرالية بل ينتقدها في فكرة تعظيم الذات أو الحرية الفردية ويؤيد النزعة الجماعية التي تنادي بحكم الأغلبية لأن الذات التي نادى بها ساندل هي ذات مجسدة ضمن نسيج من العلاقات الإجتماعية.

فأكد ساندل أن الليبرالية هي الليبرالية التي تحتل فيها أفكار العدالة والإنصاف والحقوق الفردية دورا مركزيا فإن الليبرالية قبل كل شيء هي نظرية حول العدالة وهي بصورة أخص نظرية دول أولية العدالة في المثل الأخلاقية والسياسية.[3]

[1] أنطوني دي كرسي ، المرجع السابق، ص 22.

[2] مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، المصدر السابق، ص 24.

[3] هبة البدوي محمد، جدلية العلاقة بين الحرية والمساواة في فكر دوركين السياسي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع 26، مصر، ص 257.

المطلب الخامس:أشكال وأنواع العدالة عند ساندل:

أ. العدالة التوزيعية:

يمكن القول إن إسهامات ساندل في هذا المجال في كتابه " العدالة" ما الشيء الصحيح الواجب فعله، حيث يحدد في البداية ثلاثة مداخل فلسفية تجاه الإجابة على السؤال " ما هي العدالة" والتوزيع العادة للسلعة هل هي الرفاهية طبقا لمذهب المنفعة أو الحرية طبقا لمذهب الليبرالية أو الفضيلة طبقا للمذهب الأرسطي ثم نجده يدافع عن الصيغة الثالثة وهي العدالة تتضمن تهذيب وصقل الفضيلة والتفكير في الخير والصالح العام.[1]

فإن الإشكالية الرئيسية في العدالة التوزيعية هي إختبار نظام إجتماعي فيه مبادئ العدالة على البنية الأساسية وتنظم كيف تجمع مؤسساتها الرئيسية في مخطط واحد فيجب إجراء تصميم نظام إجتماعي يحرص على التوزيع العادل بين أفراد المجتمع حيث نجد ساندل الذي تناول جملة من المسائل الرئيسية مثل مسائل الحيازة والإستحقاق ففي سياق العدالة التوزيعية مقابلا بذلك بين نظرية جون رولز القائل بدولة الرفاه العام ونظرية نوزيك الليبرالي المحافظ المعارضة وذلك نظرا إلى كون هذين المفكرين يجددان فيما بينهما أوضح البدائل التي يمكن أن توفرها الأجندة السياسية الأمريكية على الأقل فيما يخص المسائل المتصلة بالعدالة التوزيعية.[2]

أي هنا ساندل يوضح لنا أن العدالة التوزيعية تهدف وتسعى إلى وضع نظام وبنية أساسية تنظم المجتمع يحرص على النظام لتحقيق المساواة بين أفراد المجتمع وذلك من خلال التوزيع العادل وإعطاء كل ذي حق حقه ساعيا بذلك إقتراح نظام موحد قائم على العدل بإعتباره الأكثر ضمانا لحرية الأفراد.

يتناول ساندل نظرية الليبرالية والمساواة في سياق العدالة التوزيعية عند كل من "نوزيك وساندل" فنجد في ذلك نوزيك الذي يقدم مبدأ الملكية كتأويل لمبدأ يخص على معاملة الأشخاص كغايات في ذواتهم وهو المبدأ الذي مثل الصيغة الكلية في التعبير عن صفة المساواة الأخلاقية وهو أيضا المبدأ الذي يقول به رولز والنفعيين ومن هنا جاءت أهمية هذه الفوارق فجوهر نظرية نوزيك هي التي تؤسس للناس حقوقهم ولا يمكن القيام بأشياء لصالحهم كأشخاص أو كجماعات دون التعدي على تلك الحقوق

[1] مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، المصدر السابق. ص 58.

[2] مايكل ساندل، المصدر نفسه، ص 130.

لموظفيها فعله لصالح الأفراد على المجتمع إحترام تلك الحقوق وأنه لا يمكن التضحية بأشخاص أو إستخدامه من أجل تحقيق أغراض معينة دون رضاهم.[1]

ويقصد هنا نوزيك أن لكل فرد حقوق على المجتمع إحترامها وأن إستخدام أي واحد من هؤلاء الأشخاص في سبيل خير الآخرين إنما هو إستغلال له في صالح غيره لا أكثر ولا أقل لذلك يرى نوزيك أن معامله شخص بهذه الطريقة ليس فيها إحتراف كيف له من حيث هو شخص قائم بذاته أي أن الحياة التي يحياها هي الوحيدة المتاحة له.

في هذا الصدد نجد المبدأ الكانطي ونظريته في الحقوق لأن الحقوق تحفظ وجودنا في المستقبل وتأخذ على محمل الجد وجود أفراد متميزين عن بعضهما بحيث لا يمكن لأحد أن يكون مورد رزق تعبيره ولأننا أفراد لكل منا تطلعاته الخاصة به فإنه ينبغي أن تكون حدود تضبطها نظرية في الحقوق.[2]

ب. العدالة السياسية:

عبر نقده لمختلف نظرية العدالة الليبرالية ومقاربتها فإن ساندل يريد أن يصل بالمطلقين إلى حدود هذه النظريات وأخطائها حيث يتمكن من تحصيل رؤية أكثر وضوحا كما يمكن أن تكون العدالة بالنسبة إليه تقع النظريات النمطية الليبرالية أو الجماعاتية على السواء في خطأ حين تقيم تعرضا جذريا بين أن نكون مرجيه الحقوق هي أن الفرد فقط أو المجتمع فقط.[3]

ينتقد مايكل ساندل كلا الفريقين لأن الليبراليين يقولون بوجوب فصل الحقوق عند المذهب الأخلاقي و الديني بينما يقول الجماعانيون بقيام هذه المذاهب مما جعل الفريقين يتجنبان الحكم على الغايات التي تتواخها الحقوق لذلك يرى أن هنالك بديل ثالث أكثر وجاهة في رأيه و هو إعتبار الحقوق مرهونة في تبريرها بالأهمية الأخلاقية الغايات التي تخدمها [4]

ج. العدالة الإقتصادية:

مايكل ساندل الذي أثار في كتاباته " مسألة الحدود الأخلاقية" لوظيفة السوق وما يسببه الطمع في الربح من عدوان على هذه الحدود وخلص إلى أن من الواجب ضبط دور السوق في المجتمع بحيث لا يتاح " لممارسة السوق" أن تنفذ من الحدود الأخلاقية للسوق في الفضاءات الإجتماعية خارج هذه الحدود بما

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 132.

[2] المصدر نفسه، ص 132.

[3] ايمن بوطرفة، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية الراهنة، مركز الدراسات العربية، لبنان، 2022، ص 155

[4] مايكل ساندل، المرجع السابق ص ص 21 22

في ذلك الإتجار والكسب الخاص من السلع العامة والمغالاة في وضع حوافز الربح في غير موضعها في النشاط الإجتماعي.[1]

ينتقد مايكل ساندل كلا الفريقين لأن الليبراليين يقولون بوجوب فصل الحقوق عند المذاهب الأخلاقية والدينية بينما يقول الجماعيون بقيام هذه الحقوق على هذه المذاهب مما جعل الفريقين يتجنبان الحكم على الغايات التي تتولاها الحقوق لذلك يرى أن هنالك بديل ثلاث وأكثر وجاهه في رأيه وهو إعتبار الحقوق مرهونة في تبريرها بالأهمية الأخلاقية التي نخدمها[2].

[1] مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، المصدر السابق، ص 11. 12.

[2] طاهر حمدي كنعان، منهجية السوق أو تهديد قيم السوق، قيم المجتمع، مجله تبين، ع 5/17،لبنان،2016، ص 158.

المبحث الثاني : العدالة والذات الأخلاقية

المطلب اللأول: أسبقية العدالة وأولوية الأنا

يوضح مايكل ساندل العدالة والذات الأخلاقية من خلال الطعن في أسبقية العدالة وأولوية الأنا وما يقصده ساندل الطعن في أولوية الحقوق على الواجبات وهذا ما يتضح من خلال نقده لجون رولز، فيذكر ساندل أن جون رولز مثل كانط ليبراليا يقول بأخلاق الواجب.[1]

فأنا حين اؤدي واجبي لا أخضع في رأي كانط لقوة خارجية وإنما تفعل الفعل بما يتفق مع قانون وضعته لنفسي بنفسي ولا أخضع له إلا لأنني أنا الذي سرعته لنفسي في القانون المجرد في ذاته هو وحده الذي يمكن أن يكون موضوعا للإحترام وبالتالي أمرا أخلاقيا.[2]

وهذا ما يوضحه رولز في كتابه نظرية في العدالة حيث يؤكد أن العدالة هي أولية فضائل المؤسسات الإجتماعية فهي تنظم البنية الأساسية لمؤسسات المجتمع وجمعياته وأن القوانين والمؤسسات مهما كان مستوى أدائها وتنظيمها ينبغي أن تصلح أو تلغي إذا كانت غير عادلة في الشركات ونقابات العمال والكنائس والجماعات والأسرة كلها مقيدة بموانع ناشئة مع مبادئ العدالة التي تضبط سلوك أعضائها.[3]

وأستنتج أن مايكل ساندل موقف المعارض لكانط ورولز في أولوية الحق على الخير و أسبقية العدالة وأولوية الأنا ، حيث يوضح ساندل أن إختلافه مع ليبرالية رولز ما يذهب إليه لا يتعلق بمعرفة إذ كانت الحقوق مهمة أولا وإنما بإمكانية تحديد هذه الحقوق وتبريرها على نحو لا ينطلق من تصور معين مسبق الحياة الخيرة أيضا لا يتفق ساندل مع رولز في مبادئ العدالة التي تحكم البنية القاعدية للمجتمع على أن تكون محايدة بالنظر إلى القناعات الأخلاقية والدينية التي يتبناها أفراد هذا المجتمع أي معرفة ما إذا كان الحق سابق على الخير.[4]

في حين يؤكد ساندل أن العدالة متصلة بالخير لا مستقلة بذاتها وهنا يوضح أن هناك صيغتين للزعم القائل أن العدالة متصلة بالخير واحدة منهما فقط هي جماعاتية حيث من بين الطرق في ربط العدالة بتصورات الخير تلك التي تذهب إلى مبادئ العدالة تستمد قوتها الأخلاقية من قيم مشتركة أو سائدة في جماعة أو تقليد معين هذه الطريقة هي ربط العدالة بالخير هي جماعية حيث تكون قيم

---

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 75.

[2] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة،2004،ط1، ص 39.

[3] جون رولز، العدالة كإنصاف، مركز دراسات الوحدة العربية، تر: حيدر حاج اسماعيل، بيروت، 2009،ط1، ص 99 ص 100.

[4] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 21.

الجماعة تحدد ما يعتبر بديلا أو غير عادل ففي سياق هذه النظرة يبقى الإعتراف بالحق مرهونا بالبرهنة على أنه مندرج في ساق ما إتفق عليه جماعة ما.[1]

ينقد ساندل هذه النظرة للعدالة بأنها ناقصة لأن مجرد إعتبار بعض الممارسات التي تصدقها جميع معينة غير كافية لجعلها عادلة وإن جعل العدل وليد الإتفاق إنما هو حرمان له من طابعه النقدي حتى وإن بقاء المجال مفتوحا لنناقش التأويلات لها يفترض تقليدها.

يوضح ساندل الطريقة الثانية لربط العدالة بتصور الخير تلك التي تذهب إلى أن مبادئ العدالة متوقعة في تبريرها على القيم الأخلاقية للغايات التي تخدمها أو الخير الكامل في هذه الغايات ففي هذه الحالة يصبح الإعتراف بالحق متوقفا على البرهنة ليخدم خيرا إنسانيا، إن كان هذا الخير يحظى بقيمة كبيرة أو متضمنا في تقاليد الجماعة ليس له الدور الحاسم في المسألة وعليه يوضح ساندل أن هذه الطريقة الثانية في ربط العدالة بتصور الخير فليس جماعانية وإنما تقيم الحقوق على أهمية الأخلاقية الأغراض والغايات المنشودة، فمن الأحسن وصفها بالغاية Teleological .[2]

نستنتج في هذا الصدد أن ساندل متأثرا بنظرية أرسطو السياسية التي تؤكد أنه قبل التمكن من تحديد حقوق الناس من الضروري أن نحدد أولا طبيعة أحسن طرق العيش التي نرغب فيها.

يؤكد ساندل أن البراهين المتصلة بالعدالة والحقوق من أن تكون من باب الحكم الفني فالليبراليون الذين يقولون بموجب حياد الحقوق إتجاه المذاهب الأخلاقية والدينية الجوهرية والجماعانيون الذين يتصورون إن الحقوق يجب أن تقوم على قيام الجماعة السائدة إنما يقعون في الخطأ ذاته لأن الفريقين كليهما يتجنبان إصدار حكم محتوى الغايات التي تتوخى الحقوق ويقدر ساندل بأن هناك بديلا ثالثا أفضل من البديلين السابقين وهو أن الحقوق مرهونة في تبريرها بالأهمية الأخلاقية للغايات التي تخدمها.[3]

ويبين ساندل إن تعودنا على فكرةأولية العدالة يحمل خطرا حجب حقيقتها على أعيننا ولكي نفهم السبب الذي يجعل هذا الإدعاء مثيرا لإعجابنا التلقائي يجب علينا إعادة بناءه إبرازا لبساطته وقوته معا إن العدالة ليست مجرد قيمة من بين القيم المهمة نزينها وننظر إليها بحسب ما يقتضيه الحال وإنما هي الوسيلة التي يقع بها وزن القيم وتقدير أهميتها جميعا بهذا المعنى العدالة هي إنجاز القول قيمة القيم فلا تخضع إلى ذلك النوع من المبادلة مثل القيم المحكومة.

---

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق ،ص 22.

[2] ، المصدر نفسه، ص 23.

[3] نفسه، ص 23.

فإن العدالة هي المعيار الذي يتم به التوفيق بين القيم المتعارضة والتسوية بين التصورات المتنافسة حول الخير ومن حيث هي كذلك لابد أن يكون لها الأولوية مقارنة بهذه القيم وتصورات الخير هذه.

ليس هناك تصور للخير يمكن أن يبطل مقتضيات العدالة لأن هذه المقتضيات من جنس مختلف نوعيا كما إن إثبات صحتها يتم بطريقة مغايرة أما فيما يخص القيم الإجتماعية عموما فإن العدالة تقف منفصلة غير مبالية بها مثلما يقف القاضي المنصف وحيدا بمعزل كما يدعيه المتقاضون.[1]

من هنا نجد أن ساندل يعارض المجتمع الليبيرالي الذي يحتاج إلى مبادئ وتتوخى العدالة من دون فرض رؤية مسبقة للحياة الخيرة ولكن المقصود بالعدالة عند رولز من حيث هي حكم للقيام يجب ان تكون أولية على غيرها من القيم من بين معاني هذه الأولية ذلك " الوجوب الأخلاقي" الذي من خلاله يوجه رولز نقده للأخلاق النفعية التي تسعى إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس أي يوسع الفرد مجال النفع ليصبح متعة للجميع وهكذا ينصف الفرد الأخرين على نحو ما ينصف نفسه خيرا في سلوكه مصلحتهم العامة بقدر ما يراعي مصلحته الخاصة ويؤكد جون ستيوارت ميل على هذا المبدأ من خلال قوله " إن إستعداد الفرد بالتضحية المطلقة عن سعادته لخدمة سعادة الأخرين هي أسماء فضيلة توجد عند الإنسان"،[2] في حين يؤكد مذهب المنفعة عند ميل بأنه ليس ثمة إعتراض على هذه النظرية إذا قلنا متى شعرنا بإنتهاك مشاعرنا الخاصة بالعدالة، فأننا لا نفكر بالمجتمع ككل أو في أي مصلحة جماعية وإنما نفكر في حسب في الحالة الفردية فلابد من النظر إلى نتائج بالفعل بمقدار ما تؤثر عليه هو فحسب، أي لابد أن تكون هناك قاعدة تعمل لمصلحة الأخرين كما تعمل لمصلحته سواء بسواء وما لم يكن مثل هذا الشعور فإنه لا يكون عادلا بصورة واعية لأنه يشغل نفسه بعدالة أفعاله ويعترف الفلاسفة بذلك حتى من كان منهم اعدا أخلاق المنفعة فكانط عندما يشرح المبدأ الأسمى للأخلاق فإنه يعترف في الواقع أن المصلحة الجماعية للإنسانية ينبغي أن تكون في ذهن الفعل عندما يقرر بضمير في أخلاقيات الفعل.[3]

ويوضح ساندل كيف أن العدالة يجب أن تكون سابقة على القيم التي تخضع لحكمها بمعنى أنها مستفادة بصورة مستقل لا يتعلق الأمر هنا بمطلب إبستمولوجي لا بمطلب أخلاقي منبثق من مشكلة

[1] مايكل سندل، المصدر سابق، ص 59.

[2] جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، مكتبة مدبولي، تر: امام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1996، ص 55، ص 56.

[3] جون ستيوارت ميل، النفعية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص 98

تمييز الحكم عن موضوع الحكم ويذكر أن يلح أننا في حاجة إلى نقطة أرخميدية ننطلق منها في تقدير النية القاعدية للمجتمع.[1]

ومن هنا يجد ساندل مشكلة تفسير الكيفية التي تسمح بالحصول على هذه النقطة بصورة معقولة، حيث نجد أنفسنا أمام إمكانيتين كلتاهما غير مرضيتين فإذا كانت مبادئ العدالة مستفادة من قيم الخير أو تصور أنه السادة في المجتمع فليس هناك ما يضمن من الموقف النقدي الذي تطرحه هذه المبادئ صحة أكبر من التطورات التي جاءت لتضبطها ما دامت نتائج تلك القيم.

قد يكون البديل وجود معيار خارجي نوعا ما عن القيم والمصالح السائدة في المجتمع ولكن إذا كانت تجربتنا غير مؤهلات تماما كمصدر لهذه المبادئ سيكون البديل هو الإعتماد على إفتراضات مسبقة تكون مصداقيتها في الآخرة مشكوك في أمرها لأسباب مغيرة وبالتالي ستكون المبادئ في الحالة الأولى إعتباطية لأنها عرضية.

أما في الحالة الثانية فستكون إعتباطية ما على أساس فحينها تكون العدالة مشتقة من قيام موجودة فإن معايير التقدير تختلط بموضوعات التقدير ولا تكون لنا أي طريقة مضمونة لتمييز هذه عن تلك أما حينما تكون العدالة مشتقة من مبادئ مسبقة فلا تكون لنا أي طريقة مضمونة في ربط هذه بتلك. [2]

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 60.

[2] المصدر نفسه، ص 60.

المطلب الثاني: نقد أولية الحق على الخير

يبين ساندل أن قول رولز بأولية العدالة متصل بعدد من المزاعم المتضمنة في نظريتهتبرز سمات حجاجية تتصف بها أخلاق الواجب بصورة عامة حيث يبين أن هناك فكرةأخرى أعظم مرتبطة إرتباطا وثيقا بأولية العدالة إلا وهي فكرة أولية الحق على الخير مثل الفكرة القائلة بأولية العدالة تظهر أولية الحق على الخير أصلا كإدعاء أخلاقي من المرتبة الأولى خلافا للمذهب النفعي إلا أنها تفترض بعض المكانة الميتا أخلاقيا [1].(Meta ethical)

تنسجم رؤية رولز في تأسيسية الأولية العدالة بصفتها حقا مع الأساس الذي يقوم عليه أخلاق الواجب إذ تؤكد أسبقية الحق وأولية الأنا على الخير إنطلاقا من رؤية تجريدية متغدية للذات بمعنى أن الذات سابقة على أعراضها لأن هناك فرقا جوهريا بين الذات ما هي والذات بما لها وبما تريد.[2]

يصرح رولز في هذا الصدد أن مبادئ الحق وكذلك مبادئ العدالة تضع حدودا لأنواع الرضا وتفرض قيودا على التصورات المعقولة بشأن خير ما... يمكننا التعبير عن ذلك بالقول إن مفهوم الحق في العدالة كما في الإنصاف هو أسبق من مفهوم الخير... أولية العدالة تفسر جزئيا بالقول إن المصالح التي تقتضي خرق العدالة لا قيمة لها، ذلك أن هذه المصالح الفضل لها في المقام الأول ولا يمكنها أن تبطل مطلب العدالة، وهذا يعني القول بأنه مهما كانت لدينا مصالح يجب أن تكون هناك مصالح لذات ما فمن وجهة نظر الحق فأنا حر في السائل الى ما أراه خيرا... ما دمت لا تتصرف بطريقة غير عادلة.[3]

وخلافا من نظرة النفعية يعد حق الفرد في التمتع بحرية متساوية في مواجهة أمور تفصلها الأغلبية ضد هذه الحرية أمرا ثابتا ثبوتا مطلقا ويتضح هذا من خلال قول رولز " أن القناعات مهما بلغت حدتها عند الأغلبية لا وزن لها أصلا والإستجابة لهذه المشاعر فاقدة لأي قيمة يمكن أن نزنها المطلب المتعلق بالمساواة في الحرية".[4]

كما نجد أن الليبرالية تعتبر الحرية الهدف الأصلي والنتيجة في حياة الإنسان وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه.[5]

---

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 61.

[2] جون رولز، نظرية في العدالة، تر: شاهرلي حرار، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011، ص 30.

[3] المرجع نفسه ، ص 61.

[4] ، المرجع نفسه، ص 30.

[5] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 5، 1993، ص 39.

كما يؤكد ساندل أن رولز لا يعارض النظرية النفعية فقط، بل جميع النظريات الغائية من حيث هي كذلك وبإعتبارها إثباتا من مرتبة ثانية، أو ميتا أخلاقية، فإن أولية الحق وأولية العدالة تعني أنهم يستمدون الحق مستقلا بالخير وليس العكس، هذه الأولوية التأسيس تسمح بالوقوف في معزل عن القيم والتصورات السائدة حول الخير، وهي التي تجعل تصور رولز مستمدا من أخلاق الواجب عوضا أن يكون غائيا.[1]

ويوضح رولز إعتراضه عن نظرية الغائية حيث من بين النتائج الأولى في أخلاق الواجب هناك أساس من المساواة في الحرية بين الأفراد مقارنة بالمسلمات الغائية.

حيث في الحالات التي يستعمل الحق أداة لتحقيق غاية ما ذات أولوية يمكن توسيع نقران الحرية على بعض بإسم غير غالي في صالح الغير هكذا تفسير الحريات العامة بحكم المساواة في المواطنة غير مضمونة عندما تكون قائمة على مبادئ غائية وتصبح الحجة المؤيدة لها منطلقة من حسابات وأهمية مقدمات خافية وغير أكيدة.[2]

أما على مستوى نظرة الواجب فإن المساواة في الحريات تقوم على أساس مغاير تماما حيث الأمر لم يعد متعلقا بمجرد وسائل من أجل تحقيق إستجابة للرغبات أو بلوغ غاية ما أكون معتمدة من أجل إستجابة لمبادئ التعاون الذي يمكن أن يقر بضرورة المواطنون عندما يكون كل واحد منهم ممثلا بإنصاف بإعتباره شخصا أخلاقيا بشكل أولي مع حق متكافئ الإختيار أسلوب حياته أو من حيث هو غاية في حد ذاته.[3]

وفي سياق متصل يبين رولز في عرضه لأولية الحق على الخير أن الغائية تخلط في علاقة الحق بالخير بسبب خطأ تصورها لعلاقة الأنا بغيتها هذا ما يؤدي برولز إلى تأكيد أولوية أخرى في أخلاق الواجب خلافا لما تقتضيه التصورات الغائية حيث يرى رولز أن ما هو أساسي بالنسبة إلى شخص ليس الغايات التي نختارها وإنما قدرتنا على إختيار هذه الغايات وهذه القدرة يجب أن تكون سابقة الذات التي تختار غايتها، حيث قبل أن تكون غير يجب أن تكون هناك ذات تختار الغاية.

وفي سياق متصل يوضح ساندل لو كان كل ما يتمثل فيه الآنا هو سلسلة من مختلف الرغبات والتطلعات والغايات العارضة لإستحال وجود طريقة أخرى غير إعتباطية سواء بالنسبة إلى الأنا أو إلى

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 62.

[2] جون رولز، نظرية في العدالة، المرجع السابق، ص 664.

[3] المرجع نفسه، ص 667.

الملاحظ الخارجي في تعريف تلك الرغبات والمصالح والغايات بشكل آخر غير كونها رغبات لذات بعينها فعوض أن تكون هذه الأخيرة للذات ستكون هي الذات غير أن الذات ستكون في هذه الحالة غير قابلة للتمييز بالنظر إلى كثرة الخصائص وتشتتها أي لن تكون هناك ذات أصلا، أو على الأقل ذات يمكن أن نراها بوضوح بوصفها ذات دالة على شخص بشري.

ويبين ساندل أنه لن يستطيع أبدا أن أتشكل من صفاتي وأنه يجب أن يكون هناك بعض الصفات التي هي لي عوض أن تكون هي أنا، وألا ان تغيير في وضع تغيرا اذا لم يكن هناك حد أدنى من التمييز بين الذات وموضوع الحيازة سيكون مستحيلا للتمييز بين ما هو أنا وما هو لي، وينتهي المطاف بمايكل ساندل إلى ما يمكن تسميته بالذات كلها تجسيد.[1]

ويوضح ساندل أيضا غير أن الذات التي كلها تجسيد لا تتماشى وفكرة الشخص بالطريقة نفسها لا يتماشى بها معيار الحكم المستمد كليا من القيم السائدة مع فكرة العدالة والحرص على الأولوية المتجلية في البحث على النقاط الأرخميدية إنما هو رد على هذين الشكلين ولكن قلت الحالتين كما يوضح ساندل تصير الحلول البديلة قليلة جدا.[2]

من هنا نطرح التساؤل هل يوجد حلول بديلة مادام هناك صعوبات في تحديد العدالة إلى حكم مستقل عن القيام الإجتماعية السائدة وكذلك الصعوبات في تحديد الأنا بعيدا عن الرغبات والميول الغايات؟

نجد مايكل ساندل يوضح أن الحلول البديلة قليلة جدا، كما أن المواقع الممكنة للنقطة الأرخميدية تصبح محصورة بشدة في حالة العدالة، يبدو البديل لتصور محدد دعوة مبادئ قبلية تتجاوز التجربة إلا أن ذلك سيكون إقرار بالأولوية المرغوب فيها عن طريق الإفراط حيث لا يمكن تحقيق التجرد الضروري.

كما هناك صعوبة متشابهة تبرز حينما تؤخذ الذات منفصلة تماما عن صفاتها التجريبية في هذه الحالة لا تبدو الذات أكثر من كونها نوعا من الوعي المجرد فنترك المجال حينئذ كلها تجسيد لذات كلها تجريد، هنا ايضا نحن بحاجة إلى تصور يمكننا من النظر إلى غرضنا من بعيد لكن ليس بذلك البعد الذي يجعل غرضنا يتوارى عن الأنظار ويغرق نظرتنا في التجريد.[3]

[1] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 65.

[2] المصدر نفسه، ص 66.

[3] مايكل ساندل، المصدر نفسه، ص 66.

هكذا نستطيع أن نرى بشكل عام كيف تتمثل الحجة المعتمدة وكيف يقع الربط فيها بين العدالة ورفض النظر الغذائية وأولوية الأنا عند رولز، وأخيرا كما يوضح ساندل كيف أن الإدعاءات هي عبارة عن تأييد للمواقف الليبرالية المألوفة لدينا وأن الربط بين النظرية الغائية ونظرة أخلاق الواجب تفسرين وحده الانا بشكلين مختلفين حسب رولز وبينما تفترض التصورات الغائية أن وحدة الذات تتحقق من خلال التجربة عبر تحقيق أكبر قدر ممكن من المتعة في مذهب اللذة.

تقلب العدالة كإنصاف هذا المنظور ويتصور وحده الذات كأمر وارد مسبقا تشكل قبل الخيارات التي تعتمدها هذه الذات إنطلاقا من التجربة.[1]

مما نجد أن كانط وضع حلا للجدل القائم بين أنصار الفرد وأنصار الجماعة فحاول أن يؤكد الذاتية ولكن دون الإضرار بالآخرين، إذ قال فكرته المشهورة إن المبدأ الأعلى من مذهب الأخلاقي هو كما يلي: " راع في فعلك أن يكون مطابقا في مسلمة تصلح في الوقت نفسه أن تكون قانونا عاما وكل مسلمة ليست كفؤا فهي منافية للأخلاق".[2]

وعليه فهو يرى أن نفعل ما نراه مناسبا لكل الناس ولكنه يؤكد أن مصدر الفعل الخلقي هو الفرد فالقانون الأخلاقي لدى كانط ليس مرفوضا من قبل الجماعة ولا من أي قوة أخرى تؤسس الفعل الأخلاقي، بل أنه تابع من الزيت الفردية نفسها فالفرض هنا هو مؤسس الفعل الأخلاقي ولكن الفرق هنا هو مشروع لنفسه وللآخرين، وهو مسؤول عن فعله وعن الأخرين أيضا فقد برهن كانط على الفردية من خلال قوله " أن الحرية تكون ملازمة لمبدأ الإستقلال الذاتي وإلى هذا يعود مبدأ القيم العليا".[3]

ويبين ساندل أنه يمكن النظر إلى منطلقات أخلاق الواجب على أنها مقضية إلى إستنتاجات ليبرالية معروفة، في الموضوع المشترك بين كثير من المذاهب الليبرالية الكلاسيكية والذي يبرز في نظرية أخلاق الواجب وحدة الأنا يتعلق بفكر الذات البشرية بوصفها ذاتا مختاره سيدة ومخلوقة غايته مختاره وليس موجودة سلفا أهدافه وأغراضه من فعل الإرادة.[4]

[1] جون رولز، نظرية في العدالة، المرجع السابق، ص 28.

[2] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الحنبل،ط1، المانيا، 2002، ص 28.

[3] حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2004، ص 39.

[4] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 67.

وفي هذا السياق يتفق ساندل مع روسو على حسب ما وضحه ستيفن ديلو في أن الليبراليين في نظر روسو لم يحققوا التقدم لقضية الجماعة والصالح العام بل حققوه لقضية المصلحة الذاتية والأنانية فضلا عن ذلك فإنهم يؤيدون المساواة إلا بقدر تعزيزها الحرية الفردية أمام القانون.[1]

وأنه ينبغي على الأفراد رؤية أنفسهم كجزء من المجتمع يخدم فيه كل شخص حاجته وشؤون الصالح العام ومن ثم يخضع كل فرد مصالحه الخاصة للحاجات الأهم الأكبر للمجتمع.[2]

وعندما يوضح ساندل تأكيده على الصالح الأن فإنه يتفق مع عدد كثير من الفلاسفة وعلماء الإجتماع الذين غلبوا مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد لكنه لم يهمل أيضا مصلحة الفرد بل هي متضمنة في مصلحة الجماعة وأهم هؤلاء المفكرون هم: مونتسكيو. جان جاك روسو. هيجل. إميل. دوركايم وماركس. فانصر أن نزعل جمعية لا يرون أي أهمية الفرد وينكرون وجوده الحقيقي إذ كان وسط الجماعة إذ يجعلون منه جزءا بسيطا ضمن ألة ضخمة هي المجتمع والدولة إذ يرون الإنسان حيوان إجتماعي وهو لا يستطيع أن يحقق مصيره إلا وهو في إطار الجماعة و الفرد المنعزل لا يعد كونه حقيقة جوفاء أو واقعة فارغة لا قيمة لها على الإطلاق فكان مونتسكيو رجلا يتوخى الصالحة العام في جميع أفعاله فأكد أولوية الفضيلة أولوية المصلحة العامة على المصالح الفردية ويجب على الفرد أن يتربى على التصور من أنانيته ويشعر بأن غيره يساويه.[3]

ينظر المجتمع على أنه يمنح الإنسان القيام واللغة والمعايير في وضح مقوله دوركايم " إنما يجعل الإنسان إنسانا بمعنى الكلمة إنما هو ذلك القدر المعين الذي يستطيع أن يتمثله من مجموعة الأفكار والعواطف والمعتقدات ومبادئ السلوك التي نطلق عليها إسم الحضارة وهذا ما أثبته روسو من قبل ويرى هيجل أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا في إمتثال للدولة التي هي التجسيد الأعلى للفكرة المطلقة.[4]

ومن هنا نجد ساندل عارض كل من توماس هوبز وجون لوك عندما ذهب إلى أن الهدف الرئيسي له ما هو تحقيق مجتمع مدني يحقق تقدما للحرية الفردية من خلال قيود عقلية معينة من شأنها تأمين الحرية للمجتمع وهذا يبدو كان لهوبز ولوك أثرا تحريريا بوصفهما دعم الحاجة إلى تحرير الناس من الأنساق التقليدية، ولكن بالنسبة لروسو كان إسهام كل من هوبز ولوك مدمرا للغاية لأنهما وضع الرغبة

[1] ستيفن ديلو، ثيموديل، تهكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبه، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 1558،ط1، 2010، ص 364.

[2] المرجع نفسه، ص 366.

[3] مونتسكيو، روح الشرائع، دار المعارف، عادل زعيتر،ج1، 1953، القاهرة، ص 23.

[4] زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، القاهرة، مكتبة مصر، ص 145.

في الحقوق في المقام الأول للتجربة الإجتماعية برمتها وهي المقاربة التي خولت للناس الحق في السعي وراء سعادتهم الشخصية الذاتية وهو ما كان في الغالب على حساب الفضيلة المدنية المرتبطة بالصالح العام.[1]

حيث يرى ساندل أن التأكيد الليبرالي على الحقوق الفردية والعدالة يأتي على حساب الواجب المدني والمصلحة العامة ويذكر أيضا أن العدالة تجد حدودها في أشكال الجامعات التي تهتم بهوية أفرادها كما تهتم بمصالحهم "إني أدين البعض بأكثر ما تطلب العدالة وربما بما أكثر مما تسمح به بفضل الإنتماءات والإلتزامات التي تكون هويتي".[2]

ويتفق ساندو مع والزر(walzer) حيث اكد على أن المنطق المجرد لن يكون له الثقال الذي يعول عليه الفلاسفة في محاولتهم أن يصنعوا ركائز العدالة والأخلاق فمثل هذا المشروع التنويري كما يؤكد أليسدير محكوم عليه بالفشل إذ لم يدرك أن التفكير في هذه الأمور لا يمكن أن يتم بمعزل عن التقاليد والممارسات المشتركة وما كل منهما من مسؤوليات وفضائل.[3]

وفي هذا السياق يبين ساندل أن الليبراليين المعاصرين لا يرون هذه الانتماءات والالتزامات لأنهم يعتمدون على مفهوم ضيق للذات وهو مفهوم خاطئ ومغرض لأن ذوات الأفراد تتكون بفعل المجتمعات الإجتماعية فإنهم سوف ينظمون إلى المؤسسة إلزامية تحطم الذات.[4]

أن ساندل أن يريد أن يكون هناك علاقة إتصال ومشاركة بين أفراد المجتمع من أجل تحقيق الخير للصالح العام ولا تكون مشاركتهم مع بعضهم من أجل المصالح الفردية وبهذا يختلف مع سارتر حيث يؤكد الأخير على فردانية الإنسان ويتضح هذا من خلال قول سارتر " أن وجود الآخرين هو حياة الجحيم بالنسبة لي وهو سبب عزلتي..." ومن هنا فقد داء الإنسان كل شيء ولم يعد يستطيع أن يرى أفعال الآخرين إلا اعتداءا صارخا عليه وفقدت الحقيقة مغزاها ولم يعدلها من يقويها أو يعارضها ويرى أن علاقة الأنا بالآخر علاقة إتصال غير أن هذا الإتصال يتسم بالصراع اذ أن كل ذات تحاول أن تجعل الحالة الأخرى موضوعا لها.

إذ يعبر سارجر عن الذات في صراعها مع الآخر بقوله " ليس علاقتي بالآخر سوى أن أجد منه موضوعا ويجعلني كذلك إلى يمكن الإحتفاظ بذاتين معا والذات لا توجد ذات أخرى أنها لا تتعامل إلا مع الأشياء

---

[1] ستيفن ديلو، تيموثي ديل، المرجع السابق، ص 365.

[2] مايكل ساندل، المصدر السابق، ص 59.

[3] تيرنس بول، ريتشارد بيلامي، الفكر السياسي في القرن العشرين، تر: مي مقلد، موسوعة كمبريدج للتاريخ، المجلد الثاني، العدد 1339،ط1، 2010، ص 198.

[4] تيرنسبول، رتشارد د سلامي ، المرجع السابق، ص 199.

وعندما تخاطب ذاتية الأخر فإن هذه الذاتية وتسلبها حريتها غير أن شعوري بالذات الغير التي تجعلني أنبثق بوصف أنا وفي إدراك هذا السلب ينبثق الشعور بالأنا بوصفه أنا" .[1]

وعليه لا يريد ساندل أن يصل بأفراد المجتمع إلى هذا الوضع مع بعضهم البعض في حين أنه يتفق مع ماكنتاير في تأكيده أن النظريات المطلقة والعامة عن العدالة والحقوق التي يضعها الليبراليون قد ساهمت في إنسحاب الفرد إلى حياته الخاصة وتجاهله حقوق الآخرين مما يهدد المجتمعات الحديثة وكانت المصالح المشتركة أو حتى الفكر المشترك بين المواطنين محدود للغاية.[2]

ساندل في هذا الصدد يوافق روبرت بيلاه في أن الفكر الأمريكي تشكل عن أساس العلاقات المباشرة والشخصية التي كانت سائدة في البلدان الصغيرة في القرن 19 بحيث أن الأميركيين يجدون صعوبة في تعيين مصادر القوة والهيمنة غير المرئية السائدة في المجتمع المعاصر ويرجع ذلك إلى عدم إهتمام الليبرالية بالقسر الذي يقع خارج نطاق السياسة ولكن يمكن لنزع تعددية محدثة أن تحصن المجتمع المدني.[3]

حيث أن تصور المجتمع يصفه متكونة من مجموعات مختلفة تماما، ولكن مستقلة عن بعضها البعض، من شأنه أن ينتج لغة عن الصالح العام يمكنها أن يقتدي بين الحاجات والمصالح المتعارضة وبذلك تنصف من الإنتقال التي منطلق الحرية الفردية.[4]

يؤكد ساندل عدم العزلة وضرورة تفاعل الفرد مع المجتمع هو بذلك يعارض "نيتشه" حيث أنه يقول "نيتشة" سارع إلى عزلتك يا صديقي على أطراف العزلة تبدأ حدود الميادين[5] فالعزلة عنده كما وضح الدكتور زكريا إبراهيم مرحلة ضرورية تركيز قوي الذات وتجميعها والحفاظ على الوعي الفردي لأن بقاء الفرد بصورة مستمرة مع السحب يشتت وعيه هو يجعله يفكر تفكيراأليا.[6]

في حين أنه ساندل يتفق مع "أليكس دي توفيل" حيث يرى أن المصالح المحلية يمكن أن تؤلف مع التقاليد القوية للروابط التوعية وأن هذا الفهم ربما يوفر أساسا للمجتمع مدني يخفف من عوض المصلحة الفردية والسوق،[7] هكذا يفعل مايكل ساندل الذي يوافق بيلاه على نقده للنزعة الفردية، حيث

---

[1]جان بول سارتر ، الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمان بدوي ، بيروت،1966، ص 437.

[2]Macintyre , after virie : astedy in moral theory , notre dame new york , 1981.p.253.

[3]جون اهرينذغ، المجتمع المدني ،التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: د. علي، حاكم صالح، حسين ناظم المراجعة ، فاتح عبد الجبار ، بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، مكتبة منتديات بحور المعارف ،ط1 ،فبراير 2008، ص 422.

[4]Robert .n. bellah : of the heart : indioidnalism and cominirrnet in american life , Berkeley , university of California . press .p.285.

[5]نيتشة ، هكذا تكلم زرادشت ،تر: المكتبة العالمية للطباعة و النشر ،بيروت ، ص 71.

[6]زكريا ابراهيم،المرجع السابق، ص 164.

[7]جون اهرينزغ ، المرجع، السابق ، ص 422.

يعتقد ساندل أن سخط الديمقراطية متجذرا في فشل الليبرالية الفردية في معالجة الحكم الذاتي وتأكل الجماعة الإجتماعية الذين يميزان الحياة الأمريكية المعاصرة ولما كانت هذه النزعة الفردية أن تفسر كيف يمكن أن تتشكل أو تترابط المصالح الفردية بمعزل عن الحياة الإجتماعية فإن مفهومها عن الذات الطريقة إستحالة مفهومها شكليا أجوف.

ويعتقد ساندل أننا مقيدون بخيارات لم نتخذها وغالبا ما نخدم مصالح الآخرين ولا يمكن لفلسفة عامه تدعم الحكم الذاتي وتقوي الجماعة أن تستند إلى وهم الخيار الفردي المستقل والمصلحة الشخصية.[1]

يرفض ساندل ترابط المصالح الفردية بمعزل عن الحياة الإجتماعية فهو بذلك يتعارض مع هيدجر، حيث يؤكد أن الوجود مع الآخرين في هذا العصر قد أذهب الذات و محى خصائصها اذ أن "الإنسان العصر الحديث كما يقول هيدجر قد أصبح يعيش في حالة إجتماعية زائفة لأنه قد إتخذ من الوجود مع الآخرين ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص فلم يعد بوجوده سوى إنغماس في حالة الجمهور وهكذا فقد الإنسان العصر الحديث إنسانيته وحريته وأصبح مجرد موضوع ينطق بلسان الأخرين ويتحرك في مجال ذلك الوسط الإجتماعي الغفل".[2]

ومن ناحية أخرى عندما يعارض ساند متتالية كانط فإنه بذلك يتفق مع نواكشوط حيث يبعد الأخير الخطط العقلانية الخاصة بصيغه متتالية للنظام الإجتماعي جانبا وبدلا من ذلك نركز على الطرق العرقية أو التقليدية في إتبان الأشياء.

بمعنى آخر يجب علينا أن نفهم وبأفضل شكل كيف هي حياتنا ونحن مؤهلون بمعرفه حقيقه وواقعيه ملموسة للمصلحة الدائمة وإتخاذ حركة المجتمع وإمددنا بفهم للسياقة الفعلي للحياة.[3]

يرى ساندل وما إتفق معهم - السابق ذكرهم - قد أساءوا فهم تجريدية النظريات الليبرالية التي ينتقدونها حيث أن المفهوم السياسي الرولز عن الذات كشيء له الأولوية على أهدافها ليس ادعاء ميتافيزيقيا عن طبيعة الذات كما يعتقد ساندل، ولكنه أسلوب للتعبير عن الأحزاب التي تختار مبادئ العدالة من " خلف ستار الجهل" ولا يحتاج هذا أن مفهوم عند الفرد كذات واعية وقادرة على إختيار أهدافها من الليبراليين أن يتركوا الهوية الفردية.

---

[1] Michal sandel : democracy discontent : America in searshe of a publicephilisophy , Cambridge , ma : Belknap press of Harvard university press , 1996,p.344.

[2] هيدجر، نداء الحقيقة، تر ،ودراسة: عبد الفقار مكاوي ،دار الثقافة للطباعة والنشر ،القاهرة 1977. ص 65.

[3] Ibid.p.22.

هي في جوانب عدة إنتاج الظروف الإجتماعية التي لا يمكن للإنسان أن يختارها وأن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون إلى الحرية بإعتبارها نوع من المشاركة والإختيار الفعل وهم في ذلك أقرب ما يكونون من فولتير وروسو. [1]

المطلب الثالث: القانون والأخلاق

يعرف رجال القانون علماء الإجتماع بين القانون والأخلاق فرغم أن كلا منهما يتعلق بتنظيم العلاقات الإجتماعية بين الأفراد والمجتمع إلا أن القانون يهتم بتنظيم كائن مراعيا في ذلك الإعتبارات العلمية والعملية في حين أن الأخلاق تسعى إلى ما ينبغي أن يكون مراعيا في ذلك المثل العليا والقيم النبيلة، القانون مسؤولية الدولة تعمل على تطبيع مستخدمة تلك القوة والردع المادي الذي إستدعى الأمر، في حين أن الأخلاق هي مسؤولية المجتمع بأشكاله المختلفة يقوم بحمايتها عن طريق الضمير الإجتماعي والردع المعنوي، ومن هنا فإن هناك مناطق تلاقي بين كل من أحكام القانون والأخلاق فإذا كان القانون الوضعي ينظم العلاقات الإجتماعية ويحظى بمساندة الدولة وحمايتها المادية فينبغي أن يتوخى هذا القانون مبادئ العدالة والمثل العليا التي تتفاعل في الضمير الجماعي.[2]

عندما نتحدث عن القانون هنا فإننا لا نقصد فقط القانون المدني، كما جرت العادة بذلك بل نقصد أيضا الأخلاق والحياة الأخلاقية، لا التصور يوجد بين الأفكار وفقا للحقيقة ويؤكد هيجل أن الأخلاق وكذلك اللحظة الأولى للقانون التشكري ليست كلتاهما إلى تجريدات حقيقتهما لا تقوم إلا في الحياة الأخلاقية.[3]

وهنا يتناول ساندل ضرورة وجود الأخلاق في كافة المجالات سياسية كانت أو قانونية وغيرها في كثير من المجالات ويوضح أن هناك رأيا يتضح من خلاله أن الدستور لا يرتكز على فلسفة أخلاقية معينة أكثر من أن يرتكز على نظرية إقتصادية معينة وأنه يتطلب من القضاة أن يضعوا القيم الأخلاقية جانبا عند البحث في المسائل القانونية أي فصل الأخلاق عن القانون.[4]

حيث يختلف الناس في تفكيرهم في المسائل الأخلاقية أي إنما يبدو أخلاقيا يمكن أن يتعارض مع الأخر ويكون بالنسبة له أخلاقي ولهذا السبب تتعامل الحكومة مع الأشخاص بأنهم يستحقون الإحترام

[1] انطوني دي كرسي و كنيثمينوجك، اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، تر: ودراسة : انصار عبد الله ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب 1988، ص 372.

[2] حازم البيلاوي، الديمقراطية الليبرالية (قضاء ومشكلات) ، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1993، ص 31 ص 32.

[3] عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون و السياسة عند هيجل ، دار الشروق ،ط1، القاهرة ،1996. ص 46.

[4] Jaffery abromson : justice taxer asand , law seviewvol , 89.2011.p.653.

والمساواة ولا تنحاز لأي قيمة أو خير مسبق حيث العدالة الدستورية تطمح في تحقيق الحياة وتجعل الأشخاص أحرارا في إختيار القيم لأنفسهم وأنه على جميع المواطنين أن يقبلوا الفصل بين المسائل الأخلاقية والمسائل القانونية.[1]

هذا ما يعارضه ساندل أيضا مما يجعله يتساءل وفقا الفصل الصارم بين المسائل القانونية والأخلاقية هل يمكن أن يصل الدستور إلى العدالة في بعض المسائل حول الإجهار من الزواج المثلي، وأبحاث الخلايا الجذعية؟ ومن خلال ساندل أنه يجيب بالنفي لأنه ليس من الممكن البحث في مسائل العدالة والحقوق دون حل المسائل الأخلاقية بموضوعية أيضا كما يوضح ساندل أنه ليس من المرغوب فيه الفصل بين المسائل الأخلاقية والمسائل القانونية.[2]

وأن القانون في جميع البلاد يشير إلى الإعتقادات الأخلاقية السائدة ويمكن للقاضي أن يضيف المحتوى على القاعدة المعروفة لهذه المبادئ الأخلاقية.[3]

فالقانون لا يعني إرادة الأقوى، بل محاولة تهدف إلى الإقتراض إن أمكن من تطبيق العدل المجرد فهو إذا ليس بذلك الشيء الجامد الصلب الذي لا يتغير، بل هو شيء قابل للنماء والتغيير، وأنه ينبغي أن يظل متغيرا حتى يصل إلى غاية يصل فيها إلى أرق ما يستطيع إليه البشر من شريعة الآداب والفضائل.[4]

حيث القواعد القانونية وهي تكفل نطاقا معينا لكل فرد ينبغي أن يكون في الوقت ذاته مصلحه المجتمع ككل من النمو والتقدم التلقائي.[5]

ساندل يعارض وجهة النظر الليبرالية حيث أن الليبراليين يخشوا من تأكيد أو موافقة الدولة على مفهوم معين للمبادئ الأخلاقية في التصرف الفني أو الديني لأنها تمثل تهديدا لحريتهم، فلابد من الفصل بين الأخلاق والدين في الحياة العامة هذا من وجهة النظر الليبرالية.[6]

حيث يتضمن القانون الليبرالي أن يتمتع الجميع بالحرية والمساواة دون رؤية مسبقة للخير ومن هذا القانون كما يبين ساندل أن القيم الأخلاقية في خطر حيث هناك وجهات نظر تفضل الطرق التي تضعف

---

[1]. Jaffery abromson : opait.p.653

[2] Michale sandel: justice : what's the righth thing to do ? p.25.

[3]Hayek : the mirage of social justice , the university Chicago press 1976.p.57.

[4]اسماعيل مظهر ،القانون والحرية في الحضارة الغرب ، القاهرة ، مطبعة المقطم ، 1947، ص 6.

[5]أنطوني دي كرسبنيو كينيثمينوج، المرجع السابق، ص46.

[6] Jeffey aframson! Op-ait .p 654.

من وجود قوانين ومبادئ للخير المسبق[1] وأخرى تفضل الخير على الحق وتضع قوانين ومبادئ مسبقه للخير، ويعارض ساندلميكافيلي في أن ليس هناك قانون طبيعي أو حق متفق عليه من الناس جميعا، فالسياسة إذا قصد بها فإن الحكم يجب أن تكون مستقلة عن الأخلاق إستقلالا تاما، في الدولة عند ميكيافيلي هي قوة فعالة يجب أن تعتمد في جوهرها على الدينامي وعلى العدوات وهي لا تنطوي على أي مبادئ أخلاقية.[2]

والجدير بالذكر الفصل بين المسائل القانونية والمسائل الأخلاقية قد يؤدي إلى ضياع كل معاني القواعد المعروفة للسلوك والتي تتضمن القواعد التي يراها المجتمع على أنها قواعد أخلاقية يجب تقويتها، ولكن هذه القواعد يجب أن تقوي من خلال تحديد القانون ووضع صياغة خاصة لها تفرض من قبل السلطة وهذا يرتبط بمدى إحترام المجموعات للقواعد ويتطلب أيضا فرض ما تم صياغته لتطبيق ليخدم السلطة المعترف بها على أساس أنها القانون الكلي للقضايا والتي تخدم الأفراد فحسب تواجدهم وهذا الفصل قد يؤدي إلى غياب العدالة.[3]

ويبين ساندل من الذي يستحق وما الذي يستحق؟ حيث يجب على القضاء أن يحكم من خلال المسائل الأخلاقية والإعتراف العلني والموافقة على المسائل الكامنة في كيفية توزيع المجتمع لثروته بالعدل، وكيفية تمييز الدولة لمعاقده جسدي يرغب مثلا الإنضمام إلى فرقة شولدينج للجولف.[4]

حيث يوضح ساندل أن الحقوق والعدالة في هذه القضية تعتمد على التعرف على الطبيعة الأساسية للعبة الجولف، فهنا يوضح ساندل لابد أن تكون القضية القانونية معتمدة على الحكم الأخلاقي ولا يوجد طريقة للبث في المسائل القانونية دون إتخاذ القرار الأخلاقي، هذا هو السبب الذي جعل ساندل يقول بأن القضايا القانونية هي شكل من أشكال الفلسفة الأخلاقية[5]، يرى ساندل بأن أرسطو في العدالة التوزيعية أي توزيع المجتمع في الأموال والمكافآت ألقاب الشرف على مستحقيها فالدولة يجب أن تراعي مميزات الأفراد وتمنح كل منهم على قدر كفايته وفضله.[6]

---

[1] Michal sendel.Justice : what's the righth to do ,? P.50.

[2] ميكافيليا الأمير،دار الحرم للتراث ، القاهرة، 2010، ط1، ص 25.

[3] Hajek : the mirage of social justice .p 58.

[4] Michal sandel: sustice : what's the righth thing to do ? p.255.

[5] محمد علي ابو ريان ،تاريخ الفكر الفلسفي ، ارسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة، الجامعة الإسكندرية، ج 2، 1972.، ص 22.

[6] Michal sandel: sustice : what's the righth thing to do ? p.252.

في هذا الصدد يؤكد أن الأخلاق عنصر متميز يدخل في تكوين فكرة العدالة ولا يمكن لأحد أن يفصل بين العدل والأخلاق لأنه سيجد نفسه عاجزا عن الفصل بينهما لأن الأخلاق مندمجة في العدل[1]، حيث ترى أن هذا الربط بين المسائل القانونية والأخلاقية هو الذي جعل منهج العدالة عند ساندل قوي واجب به كثيرا في الأوساط الأكاديمية الأمريكية والعامة، حيث تتناول الأخلاق تقييم السلوك الإنساني فالناس لديهم بعض الأفكار الأخلاقية حول الخير والشر والحق والباطل والثواب والعقاب وغالبا ما تكون هنا الأفكار غامضة غير منتظمة في نسق معرفي محدد ومن ثم فهمه الأخلاق أن تجعل الفرد يستطيع أن يتمثل بوضوح طبيعة الوعي الأخلاقي ومحتواه ومن هنا يأتي دور القانون ليرتب ويقنن القواعد الأخلاقية التي حددت الحقوق والواجبات لدى الأفراد، لتعمل الدولة وتؤدي وظائفها من خلال هذا القانون المنظم للعلاقات الإجتماعية حيث يعكس أنماطا إجتماعية معينة ومحددة في دائرة الأخلاق.[2]

يبين هذا الصدد أن فكرة العدالة تفترض قاعدة من قواعد السلوك فهي مشتركة بين كل الناس موجهة نحو تحقيق الخير لهم.[3]

فالغرض من القانون ليس فقط إصدار فردية مباشرة للأفراد لكنه يجب أن يخلق تركيب متكاملة من التوقعات المشروعة وغير المشروعة لكي يضمن أن يعيش المجاميع حياتهم بطريقه عقلانية بقدر المستطاع كما يتمنوا، يؤكد فريد ويك هايك في هذا الصدد أيضا أن المجتمع القانوني يخلق إطار محدد للأفراد للتصرف بعض الأفعال وقد لاحظ أنه في تقدم المجتمعات تنتقل القواعد من الجمود والصلابة إلى العمومية أي أن القانون يخلق بيئة معروفة من النشاط الإجتماعي الحضاري يتحول فيه قانون الحكم الإستبدادي إلى حكم عادل، وبالتالي في المجتمع الفاضل سيكون المجتمع المثالي سيكون مجتمع القانون.[4]

وفي ظل ما ينادي به ساندل من إحترام القوانين وضرورة تأكيدها على القيم والأخلاق، يتحرك القانون مع التيارات الرئيسية للمجتمع الذي ينظمه، فلكل المجتمع قيمه التي تنعكس حتما في الأهداف التي يسعى النظام القانوني الى دعمها وتحقيق أهداف القانون عن طريق الإعتراف بعض المصالح ورسم

[1] جون ستيوارت ميل، النفعية، المرجع السابق، ص 100.

[2] محمد ممدوح علي العربي، الأخلاق والسياسة في الإسلامي والليبيرالي و الماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتب ، القاهرة، 1981، ص 39.

[3] جون ستيوارت ميل، النفعية، المرجع السابق، ص 104.

[4] Alan efenstien :hayeksjournney . the macmillionpress .usa , 2003.p.149.

الحدود التي في نطاقها يتم الإعتراف بها قانونا ومحاولة تأمين المصالح المعترف بها على هذا النحو في نطاق الحدود المرسومة أنها الحقوق الطبيعية للإنسان أي الحقوق الشخصية وحقوق الملكية.[1]

فقواعد السلوك العادي لتقوم بحماية الممتلكات الخاصة وليس بتعيين مباشرة أشياء محددة لأشخاص معنيين، لكن تجعل من الممكن التأكد من حقائق اشياء معينه تتعلق بالأفراد أو تنتمي إليهم وقد قامت أعمال ديفيد هيوم وإيمانويل كانط كلها على أساس إفتراض خاطئ بأن القانون يمنح كليا لكل شخص مجموعه فريدة من الحريات كلا على حده، ويفرض على كل شخص فريد من نوعه مجموعه من القيود ومراعاة القوانين التي تحكم ملكيه الأشخاص فإن هذا القانون يحيي هذا الشخص على الآخرين.[2]

المطلب الرابع: المجتمع المدني

مصطلح المجتمع المدني له إستخدامات عديدة من بينها أنه يشير إلى نظام ملزم بتأمين حكم القانون في الصالح العام والخير العام في المجتمع المعاصر يشير إلى تنوع من المصطلحات الممكنة، منها توفير الحقوق الأساسية والسلام العامة والتعليم إلى غير ذلك ولكن مصطلح المجتمع المدني له إستخدامات ثانيةأيضا حيث يشير إلى مجال يوجد بين الحكومة والفرد وفي هذا المجال هناك تنوع في الفئات المختلفة والجمعيات كل منهما مكرس للمحافظة على قيام معينة وتحقيق عناية خاصة.[3]

وكما تقول الكاتبة المعاصرة " جين بيثك الشتاين" أن مجتمعا مدنيا يشير إلى أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات غالب ما يطلق عليها جماعة الطوعية أو مؤسسة ثانوية مثل الأسر والمؤسسات الدينية والنوادي والمؤسسات الخاصة هذه المؤسسات التي توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة تشير إلى مجال منفصل يتوافر فيه الأفراد حرية مزاولة عدد متنوع من خبرات الحياة التي تتيحها الجمعيات المتنوعة التي يستطيع الناس الإنضمام إليها، واحد الجوانب المهمة في المجتمع المدني أنه كمجال منفصل يعمل كمصد ضد سلطة الحكومة المركزية وبدوره هذا يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة والإستمرار في مساراتها الخاصة دون خوف من تدخل الحكومة.[4]

المجتمع المدني في جوهرة يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد وبين البعد الإجتماعي الذي يعكس الحاجة إلى إحترام متطلبات الفضيلة المدنية، والهدف

---

[1] ليونارد شفارتز، القانون في أمريكا، ترجمة المستشار ياقوت العشماوي المعارف، القاهرة ، ب ط ، ص 40.

[2] Hajek : the mirage of social justice .p 37.

[3] ستيفن ديلو تيموثيق، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبه مركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، عدد 1558، 2010، ص 49.

[4] Jean bethkeelshtaindemocray on trid , new york: basic books ; 1995.p.5p.6.

من وجود مجتمع مدني هو السماح للأفراد بإتباع مفاهيم الذاتية في الحياة ولكن في الوقت نفسه في إطار إحترام قيود وإلتزامات الفضيلة المدنية .[1]

الجدير بالذكر أن هناك ثمة مقاربات تضع قيمة أساسية كي يتبناها المجتمع ككل وتدعمها الجماعات المختلفة التي تشكل المجتمع المدني، إحداهما تشير إلى مجتمع مدني ديمقراطي والأخرى تشير إلى مجتمع مدني خاص بالجماعات الوسيطة والثالثة تشير إلى رؤية ليبرالية المجتمع المدني.

ففي المجتمع المدني الديمقراطي يوجد رابط بين الأهداف الفردية الخاصة والأهداف الإجتماعية المشتركة والمدافعون عن المجتمع المدني الديمقراطي يشيرون إلى المشاركة الديمقراطية بإتخاذ مكانة على جميع المستويات الرئيسية بما فيها النقابات، الكنائس أو المهن، ستساعد الناس على خلق مساحة للتشاور مع الآخرين من أجل إحترام الصالح العام أيضا يسعون إلى وضع معايير للحياة الديمقراطية كجزء من جميع الأشكال الخاصة بالحياة الجماعية، ولا يصعب على الأفراد تعلم كيفية التبني أو أخذ بوجهات النظر الأخرى في الإعتبار وجعلها جزءا من التشاور مع الآخرين فنجد الجماعات عند مشاركتهم في السياسات الوطنية لمجتمعهم يكونون أكثر قدرة على الإهتمام بمدى واسع من المصالح في سبيل السعي إلى الصالح العام، أما بالنسبة للمجتمع المدني الخاص بالجامعات الوسيطة فإنه يشير الى الأفراد يظهرون توجهها فرديا بخلقهم تنظيماتهم الخاصة لتقديم مهمة التعليم مثلا أو رعاية المسنين، فضلا عن ذلك إلى وضع معايير للحياة الديمقراطية كجزء من جميع الأشكال الخاصة بالحياة الجماعية ولا يصعب على الأفراد تعلم كيفية التبني أو الأخذ بوجهات النظر الأخرى في الإعتبار وجعلها جزءا من التشاور مع الآخرين فنجد الجماعات عند مشاركتهم في السياسات الوطنية لمجتمعهم يكونون أكثر قدرة على الاهتمام بمدى واسع من المصالح في سبيل السعي الى الصالح العام.[2]

أما بالنسبة للمجتمع المدني الخاص بالجماعات الوسيطة فإنه يشير إلى الأفراد يظهرون توجها فرديا بخلقهم تنظيماتهم الخاصة لتقديم مهمه التعليم مثلا أو رعاية المسنين فضلا عن ذلك فان الأفراد داخل هذه الجماعة يظهرون إلتزاما مدنيا لرعاية حاجات بعضهم البعض ومن خلال هذه الخبرة يخلقون فيما بينهم شعورا بالإنتماء داخل المجتمع متكامل وجيد التنظيم، ويعمل الأفراد بطرق تحرص على الصالح العام للآخرين ولكن المشكلة في هذه الرؤيا أنه قد تقلصت حاجه الحكومة ، قد تفقد الإعتراف القانونية الأساسية والضرورية لحفظ المجتمع المدني أهميتها الأساسية لكثير من الناس[3] ويكون الهدف الرئيسي

[1] ستيفن ديلو تيموثيديل، المرجع السابق، ص 53.

[2] Nachy .rosonblum : the moral uses of civil social : the news leterr of PEGS : 1993.p.4.

[3] ستيفن ديلو تيموثيديل،المرجع السابق، ص 55.

للرؤية الليبرالية المجتمع المدني إحترام تعزيز تنوع القيم وطرق الحياة في المجتمع، فالتصور الليبرالي للمجتمع المدني يتطلب روحا من الإنفتاح تسمح للأفراد بخلق جماعات وتنظيمات جديدة كما على الجامعات الجديدة أن لا تنكر امتيازات الجماعات الموجودة، وبدعم هذه المتطلبات ستكون الفرص سائحة لمن يريد تشكيل جماعات تحافظ على تجربة الديمقراطية أو مشاركة وسيكون ممكنا للأفراد أن يخلقوا و ينظموا إلى جامعات تؤدي دورا مهما وسيطا وخدميا في المجتمع.[1]

والجدير بالذكر أن وصف الفهم الكلاسيكي للمجتمع المدني بأنه جماعة منظمة في كيان سياسي له صياغته المتماسكة الأولى في بلاد اليونان المتقدمة، كان أفلاطون أول من وجه النظرية السياسية نحو الحياة العامة الشاملة لأي مجتمع أخلاقي بذلك كشف بعض نقاط القوة للمجتمع المدني المنظم على أساس مشروع أخلاقي مشترك[2]، يؤكد ساندل أن الدستور الذي يحافظ على غرس القيم الأخلاقية هو افضل بناء في ضوء التقاليد المدنية[3] بينها وبين المواطنين ولا نستطيع تحقيق الصالح العام، ومن هنا قد يتحول الحاكم إلى طاغيه، ولكن تحقيق المصلحة للصالح العام ليست بالمهمة السهلة فإنها تتطلب تضامن من الأشخاص مع بعضهم البعض بكل موضوعية وأن يتركوا المصالح الذاتية جانبا.[4]

الحاكم عندما يحكم في سبيل مصلحته الشخصية فقد يكون هذا الظلم تيم يتحول إلى طاغية باغيين منافية للعدالة، لأن الطاغية لا يغزو إلى ذاته نصيب من السلطة وحسب، بل السلطة بأسرها، مع كل ألقابها واعتبارها الأمر الذي يشكل الظلم الأكبر نظرا لأن العدالة هي خير الآخر.[5]

يذكر ساندل مع أرسطو حيث أكد أنه لابد من المشاركة مع الأخرين لأن المشاركة الجيدة مسؤولة عن إنشاء مجتمع أخلاقي حيث يؤكد مايكل ساندل أيضا أن العدالة في أفضل حالاتها لا تختلف بشأنها في المجتمعات التعددية وإنما على الأقل بعض تلك الاختلافات بالرأي معقوله بنفس الطريقة، حيث بعض الناس يؤيدون النظرية التحريرية للعدالة وآخرون يؤيدون نظرية العدالة القائمة على المساواة،

---

[1] ستيفن ديلوتيموثيديل ،المرجع السابق، ص 57.

[2] جون اهريندغ، المجتمع المدني ،التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: د. علي، حاكم صالح، حسين ناظم المراجعة ، فاتح عبد الجبار ، بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، مكتبة منتديات بحور المعارف ، بيروت،ط3 ،فبراير 2008، ص 30.

[3] Michal sandel : democracy discontent : America in searshe of a publicephilisophy , Cambridge , ma : Belknap press of Harvard university.

[4] Michal sandel : America search for a new yorkpublice philosophy , atlantic monthly man .1996.p57. also Michal sandel , justice : whath's the righth thing to do?

[5] دولة خضر خنافر، في الطغيان والاستبداد الديكتاتوري، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1995 ، ط1، ص 131.

وكلا من الفريقين يتجادلون فهناك تعددية في مجتمعنا بين حرية السوق وسياسة عدم تدخل الحكومة والنظرية التحررية للعدالة ونظرية العدالة القائمة على المساواة.[1]

حيث يؤكد ساندل أنه لا يوجد فرق من حيث المبدأ بين النوع التبرير الأخلاقي ونوع الإختلاف بالرأي الذي يظهر عند مناقشتنا لموضوع العدالة، بمعنى حرية الكلام والرأي وطبيعة التحرر الديني أنها جميعا إختلافات في الرأي حول العدالة والحقوق، فلا يوجد فرق من حيث المبدأ بين حقيقة التعددية المعقولة في حالة العدالة والحقوق وفي حالة الأخلاق والدين، ففي كلتا الحالتين ما نفعله عندما نعارض هو أننا نشارك في الحديث مع محاورنا ونفكر في النقاشات التي تثيرها حالات محددة، ونحاول إظهار الأسباب التي تقودنا لإختيار طريق معين دون الأخر، ثم نستمع لأسباب الاخرين، وأحيانا نقتنع بتعديل نظرتنا وأحيانا أخرى تواجهنا تحديات تدفعنا على الأقل دعم وتعزيز وجهة نظرنا، ولكن هذا يتطلب أن تجري المناقشة الأخلاقية حول العدالة وحول الوصول للحياة والمجتمع الصالح.

حيث يطرح ساندل سؤالا مهما يقول إذا فكرنا في إختلافنا في الرأي حول الإختلاف والدين بكونها مرتبطة بإختلافنا بالرأي حول العدالة فكيف سنجد يوما طريقة لبناء مجتمع يحترم المواطنين الذين نختلف معهم في الرأي؟[2] ويرى ساندل أنه إذا إعتبرنا أن خلافاتنا حول الأخلاق والدين متعلقة بخلافات حول الصدق والعدل، فكيف لنا أن نجد طريقا نحو مجتمع يحترم الرأي الذي يخالفه؟ يعتمد هذا الرأي كما وضح ساندل على طريقة فهمنا لمفهوم الإحترام، فمن وجهة النظر الليبرالية يتم إحترام القناعات الأخلاقية والدينية لا خواتنا في المجتمع.

لكن تلك ليست الطريقة الوحيدة أو المثلى للوصول إلى الإحترام المتبادل الذي تعتمد عليه حياة الديمقراطية، حيث يوضح ساندل أن هناك مفهوما آخر يتم بموجبه إحترام الأخر لا من خلال تجاهله بل من خلال إشتراكه عن طريق الإستماع لآرائه والتعلم منها حينا ، وعن طريق تحديدها ونقدها حينا آخر.[3]

لكن ليس هناك أي ضمانة تؤدي إلى سياسة تولي إهتماما ما ودورا للأخلاق والدين إلى وضع توافق في أي حال من الأحوال ولا ضمانة أنها ستؤدي إلى تقدير أكثر للرأي الآخر، بل من الممكن أحيانا أن يعلمنا المزيد حول عقيدة ما إلى نقصان إعجابنا بها، ولكن إحترام هذا المنهج في التشاور والمشاركة يظهر أنه الخيار الأنسب والأكثر كفاءة في بحثنا عن المجتمع التعددي وبما أن إختلافاتنا الأخلاقية والدينية تعكس

[1] Michal sandel : democracy discontent p.217, soeahosandel , justice : whath's the righth thing to do? P.26

[2] Michal sandel: justice : what's the righth thing to do ? p.245.

[3] Michal sandel: justice: ibid:p246.

إلى حد ما تعددية صفتنا الإنسانية فإن ساندل إعتقد أن حياة السياسة تشجع على المزيد من التشاور فمن الممكن أن تساعدنا في تقدير وإحترام الصفات الإنسانية المختلفة التي تمثلها حياة كلامنا.[1]

يتفق ساندل مع وجهة نظر المجتمع المدني الديمقراطي وفي حين رأى هوبز ولوك في المجتمع المدني وسيلة ينتجها التعاقد وتضمنها السياسة بظهور أفراد إجتمعوا لتحسين غاية مقصودة، ولكن تشديدها على الصراعات الشخصية فشل في تقديم تفسير مقنع للروابط الإجتماعية.[2]

ويؤكد لوك أن المجتمع المدني هو مبدأ إعتماد الأكثرية فإذا كان أساس المجتمع المدني هو الموافقة التي يعطيها عدد من الناس تشكيل جسم سياسي واحد فإنه لكي يتصرف في ذلك الجسم السياسي لابد من ينتظم وفق مبدأ الأكثرية لأن قدره أكثرية الجسم على التقرير القسم الباقي منه شرط لابد من وجوده نفسه ولا أن فرطت الوحدة المجتمعية القائمة على التوافق والرغبة .[3]

يتفق ساندل مع مونتسكيو في أن النظام الجمهور يتحدث بالسيادة جميع المواطنين فهو أولوية الفضيلة أولوية المصلحة العامة على المصالح الفردية، مما يحتاج هذا النظام شكل تربوي وذلك بتربية الفرد على أن يتحرر من أنانيته ويشعر بأن غيره يساويه أفراد الشعب في النظام الجمهوري متساوون تماما.[4]

ويتفق أيضا مع آدم فيرجسون "أحد مفكري وقادة عصر التنوير الإسكتلندي في القرن 18" أكد أن يتعامل أفراد المجتمع مع بعضهم وأن يخفف من نفوذ المصلحة الخاصة، فكل شخص من ناحيته جذور الروح الإجتماعية التي يتمتع بها البشر وعلى كل واحد منا أن يضع نفسه مكانة الأفراد و رؤية العالم بعين الأفراد هذا الإحساس " بمودة الرفقة" يتيح للأفراد المشاركة في حياة الآخرين، ويجعل الحكم الأخلاقي ممكنا عبر التوفيق بين الفردية ومجتمع مدني يقوم على العلاقات الأخلاقية المشتركة.[5]

فكان عمله جزءا من توجه أوسع للنظر للمجتمع المدني على أنه شرط طبيعي للتطور الأخلاقي والتقدم العقلي بدلا من النظر إليه بإعتباره وسيلة مصطنعة من أجل البقاء.[6]

---

[1] Michal sandel: justice: ibid:p.199

[2] جون هرينزغ، المرجع السابق، ص 184.

[3] جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1998 ،ط 4، ص 382. ص 383.

[4] مونتسكيو روح الشرائع ترجمة: عادل زعيتر القاهرة، دار المعارف، الجزء الاول، 1953 ، ص 23.

[5] Adam b seligmin : the idea of civil society, new york, fred press max well macmillan I nternational , torento : Canada 1962, p25 .

[6] جون هرينزغ، المرجع السابق، ص 183.

يجب على القضاة بل وإلى الرئيس والشعب الإهتمام بالقضايا الأخلاقية في حال قضايا المجتمع المدني وعلى سبيل المثال: الخلاف الشهير عام 1978 حيث طالب بعض النازيين في أمريكا بحقهم في التظاهر والتعبير على رأيهم وقد كان ذلك في ولاية الينوي ،حيث الكثير مما نجوا على الدولة أن تكون محايدة تجاه الآراء التي يتبناها مواطنيها ويمكن للدولة أن تحدد مكان التظاهر ووقته وكيفيه التعامل ولكن الدولة لا تستطيع أن تحدد محتوى الخطاب فحضر السلطة لقضايا هجومية أو غير شرعية تجعلها تفرض على البعض قيم غيرهم، فتخفق بذلك في إحترام قدرة كل مواطن على إختيار آرائهم والتعبير عنها.[1]

على الطرف الآخر يقولون الجمعانيون بمنع هذه المظاهرة لأنها تسبب أذى لعرق بكامله وقد يتسبب في شتم جماعة ما ينتمي إليها الفرد أكثر من الأذى الأسري وطبقا ليبراليون يقولون لا يقع الأذى على الفرد ما دام الشتائم لا تدعو الى العنف لكن يرد الجماعانيون أن الولايات الجنوبية لم ترى أن تقوم فيها مظاهرات "مارتن لوثر كينج" الداعية إلى المطالبة بحقوق مدنية للأفارقة الأمريكيين فهل الولاية الجنوبية بإمكانهم يدعو أن أهل المدينة يصابون بالأذى من الرسائل التي يحاول بثها لوثر كينج وأن أهل المدينة تجمعهم ذكريات مشتركة في الحرب الأهلية ومسيرة مارتن لوثر كينج ستعيد لهم ذكرياتهم المؤلمة.[2]

يوضح ساندل القاعدة الأساسية التي يمكن أن نميز على أساسها بين الحالتين هي النازيين الجدد يدعون إلى الإبادة والكراهية بينما يدعو مارتن لوثر كينج على ترقية الحقوق المدنية للسود، فالفرد يمكن في محتوى الخطاب وفي طبيعة القضية المطالب بها كما أن هناك فرق أخرى متصلا بالقضية الأخلاقية بالجماعة التي تعلق الأمر بسلامتها فالناجين من المحرقة في الحالة الأولى يستحقون إحتراما أخلاقيا يستقر إليه التضامن العنصري في الحالة الثانية إذا يوضح أيضا أن حالات التمييز الأخلاقي لمحتوى الخطاب تتوافق مع الرأي العام ولكنها تتعارض مع النظرية الليبرالية التي تؤكد أولوية الحق على الخير وعلى النظرة الجمعانية التي تقوم على الدفاع عن حقوق المؤسسة على قيم مشتركة وحدها.[3]

فإذا قررنا أن الحق في حرية التعبير مبني على محتوى الخطاب لا ينبغي أن يرجع الأمر للقضاة في كل حال ويعين القاضي هل القاضية خير أم لا؟ لذلك يؤكد أنه ينبغي صياغة مبادئ وأسس من أعضاء القضاة من هذا الحرج، وتثبيت القيم الأخلاقية حتى لا يتسلل الفساد إلى المجتمع ولا يوجد فرق بين الظلم والحق والخير والشر.[4]

---

[1]Michal sandel: justice : what's the righth thing to do ? p.81.p.82.

[2]Jeffrey aframsoniop-cit .p.664.

[3]مايكل ساندل،المصدر السابق، ص 24. ص 31.

[4] Michal sandel: justice : what's the righth thing to do ? p.268.

ويذكر مثال يؤيد نظرته هذه، هو أن حاكم ولاية "ألاباما جورج والاس" حول مسيرة " مارتن لوثر كينج" ان للولايات الحق في تنظيم الطرقات العمومية وأن هذه المسيرة قد تجاوزت الحدود التي يسمح بها الدستور وعطلت الطرقات ومصالح الناس فما كان من قاضي الولاية "فرانك جونسون" قال عبارة تستحق التقدير وتكون مبدأ عما يدرسه كل مواطن فقال " إن حدود الحق في التجمع والتظاهر بصورة سليمة على الطرقات يجب أن تقدم بفتحه المظالم التي يقع الإحتجاج عليها والتهديد ضدها".[1]

يعترف ساندل في كل الأحوال الحكم الأخلاقي هو الأساس للعدالة، وأنه ليس هناك في النقاش العام أمر مسبق للحياة الخير في عمل فني معين جدير بالإحترام العام[2]، فعندما يتعلق الأمر بالمداولات السياسية حول هذه النقاشات يتضح ساندل أن المخاطر كبيرة وتستحق النظر فيها، فلابد أن نشارك الآخرين في وجهات النظر حول الأديان الاخرى وتبادل الوجهات النظام الأخلاقية بالطرق الديمقراطية.[3]

ولكن هل يمكن أن يجعل ساندل نفس الحجة حول لماذا ينبغي أن تؤخذ المخاطر عند القضاة لعامة الناس أو ممثليهم في حل الأسئلة الصعبة للقانون الدستوري حول رؤية موضوعية للحياة الجيدة؟ الواضح أن إجابة ساندل عن هذا السؤال حيث يدعو " جون إيلي" إلى إزالة العقبات الإجرائية للعمل المناسب الديمقراطية وحق التصويت في العقبات التي تحدث عند المساس لتقييد حرية التعبير لبعض وجهات النظر.[4]

وضح إيلي أن الإجراءات الديمقراطية لابد أن تكون خالية من التحيز فينبغي للمحاكم أن تصل إلى النتيجة الأخلاقية الموضوعية من خلال إجراءات ديمقراطية نزيهة في حين يؤكد ساندل أن العدالة الإجرائية لا تكفي للصالح العام ولابد أن تكون الأخلاق هي التي تؤدي الى الديمقراطية نزيهة وتكون أفضل للصالح العام[5]، وقد تكون الثقة الموصلة بالنفس عند مايكل ساندل تجعله يدعو إلى إتخاذ القرارات الأخلاقية الموضوعية لتجنب المخاطر بالقدر الكافي وهنا يخالف ساندل وجهة النظر الليبرالية القائلة:" بأننا لا ينبغي أن نترك الحقوق تحت رحمة وجهات النظر الأغلبية الاخلاقية".[6]

ويتفق مع روبرت بيلاه حيث يلتفت ساندل إلى الماضي فيجد مصدر هذه الفلسفات العامة في الرؤية الأمريكية للمجتمع المدني في الحياة المعاصرة قبل التحول الذي شهدته ثلاثينيات القرن 20 نحو الإقتصاد

---

[1] Ibid: p.81.82.

[2] Michal sandel: justice : what's the righth thing to do ? p.268.

[3] Ibid: p...250

[4] John ely : democracy and distrust: atheory of judicial review , combridg , mass : Harvard uviversity press 1980.p.181.

[5] Jeffery aframson on-cit , p .665.

[6] جون رولز، نظرية في العدالة، المرجع السابق، ص 80.

الكينزي والإستهلاك الجماهيري وعدالة التوزيع إستندت إلى الفلسفة العامة السائدة في الولايات المتحدة إلى الفكرة القائلة " إن الحرية تعتمد على المشاركة في حكم الذات".[1]

حيث كان تقليد النزعة الجمهورية المدنية يستلزم مواطنين يفكرون على نحو أرحب من المصالح الذاتية المباشرة وإن لم ينجو هذا التقليد تماما من ضغط التجارة الحديثة والدولة المحايدة ولكن ساندل يعتقد أن بقايا هذا التقليد تقدم دفاعا ضد الغفلة وإنعدام الحيلة، أن البديل الواعد من دولة السيادة ليس مجتمع عالمي واحدا قائما على تضامن الإنسانية إنما على مجتمعات وهيئات سياسية متنوعة تتنوع عليها السيادة.[2]

في حين يرى هيجل أن الدولة لا تصبح سليمة الكيان وقوية البنيات إلا إذا إتفقت المصالح الخاصة لمواطنيها مع لصالحها المشترك ومن ثم فقد رأى أنه ينبغي على الإرادات الفردية أن تعمل داخل نطاقها العامة مع الإرادة الفردية ومن ثم وجب على الإفراد أن يضحوا بأنفسهم من أجل الحفاظ على إستقلال الدولة وتأمين سيادتها من أي خطر لأنها أي زيادة الدولة هي المبدأ الأسماء الذي تقوم عليه صلاتها مع الدول الأخرى.[3]

ويقرع ساندل طبل الإنسحاب المألوف إلى الهويات المحلية المتعددة لأنه لا يؤمن كثيرا بالفعل السياسي الشامل إذا لم تستطيع الأمة أن تستجمع أكثر من الحد الأدنى من الشراكة فلابد أن المجتمع العالمي يستطيع أن يفعل ذلك ما هو أفضل على الأقل من جهته هو الأساس الواعد للسياسات الديمقراطية التي تتجاوز الأمم هو الحياة المدنية الخصبة التي إزدهرت في المجتمعات الجزئية التي نعيش فيها، ففي عصر إتفاقيه التجارة الحرة في أمريكا الشمالية صارت السياسة في المجتمع الصغير أهم لا أقل أهمية فالناس لا يقدمون الولاء إلى الكيانات الكبيرة والنائية أن تكون أهميتها وإنما يمنحون ثقتهم لتلك المؤسسات المرتبطة بنوع من التنظيمات السياسية التي تعكس هوية المشاركين.[4]

والجدير بالذكر أن ساندل يتفق مع ما نادى به الفقيه الفرنسي "ليون دي جي" في نظريته التضامن الإجتماعي التي تقوم أصلا على أن الجماعات البشرية منذ أن وجدت كانت تعتمد في بقائها على التضامن بين أفرادها وأن لولا هذه العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد لتصبح مجتمع متفكك ومتأخر ومن ثم فكان

[1]Robert .n. bellah : of the heart : indioidnalism and cominirrnet in american life , Berkeley , university of California . press .1985.p.5.

[2]Michal sandel : democracydiscontent p.345.

[3]محمد ممدوح العربي، الاخلاق والسياسة في الفكر الاسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992. ص 87.

[4] Michal sandel : democracy discontent p.346.

التضامن الإجتماعي هو الأساس الضروري للمجتمع في تحديد أسلوب تنظيمي السياسي في التدخل لتنظيم حقوق الأفراد وتقييدها في ضوء بقاء المجتمع وصلاحه[1]، ويرى ساندل أن مؤسسات المجتمع المدني كالمدارس وأماكن العمل والكنائس والمعابد والنقابات والحركات الإجتماعية هي المواقع الجديدة للنشاط الديمقراطي في عالم ما بعد الحداثة المقتطف بالعديد من الولاءات والهويات والذوات الخصوصية والهوية يمكن أن تكون ترى فلسفة عامة تعالج ضياع الحكم الذاتي وتاكل الجماعة.[2]

في حين يرمي الجمعانيون إلى حماية قدرة الدولة على رعاية الجماعات وذلك بحمايتها من مساومات جماعات المصالح ويمكن معالجة الطموحات المدنية المحيطة التي تخلق السياسة الأمريكية من خلال التعاطي المباشر فقط من الشؤون الأخلاقية الأساسية التي كانت الروح الحي للتقليد الجمهور.

أن دولة إيجابية يمكنها أن تحسن الصالح العام الأكثر أهمية من دفع المدرسة التعددية بإتجاه المصلحة الخاصة، وفي النهاية يسعى مفهوم ساندل للمجتمع المدني إلى تكييف الكبير للصغير وإلى تجنب دراسة السياسة والإقتصاد من خلال النظر إلى المجتمع المدني بإعتباره ملاذا للغرباء.[3]

كما يدرك ساندل جيدا أن النظام الجمهور المدني يتطلب دائما أن ننظر إلى سياسة الديمقراطية بمسافة محايدة بدرجة كبيرة كما يعتقد أن هذا النوع من الفضيلة المدني في المجتمع دائما يرجع إلى أن يجد أسلوبا للحياة من قبل المواطنين المخلصين وتبني ساندل المذهب وتحالف مع التقاليد الكلاسيكية والجمهورية المدنية في الفكر السياسي حيث أظهر عدم رغبته في تقبل كافة أشكال الجماعة حتى لا يصنف أنه من الجمعانيين. [4]

المطلب الخامس: العدالة والحدود الأخلاقية للأسواق

وقد طرح ساندل مفهومه حول ما يجب أن تحكمه الأسواق وما الذي يمكن أن أم يشتري بالمال فقد عالج هذه القضايا من خلال كتاب " ما لا يمكن أن يشتريه بالمال" ، فينتقد ساندي الماء يتردد على لسان الكثيرين اليوم هو أن قيام السوق أصبح لها الغلبة خلال العقود الأخيرة حيث أبعدت إلى حد كبير القيم الغير تجارية في جميع ميادين الحياة من الطب إلى التربية والحكم والحقوق والفن والرياضة والحياة الأسرية بل وحتى من العلاقات الشخصية، هذه المرة كلها من تهميش القيم الإنسانية التي كانت سائدة

[1] ثروت بدوي، النظام السياسي دار النهضة المصرية، القاهرة، 1975 ، ص 349.

[2] Michal sandel : democracy discontent p.350.

[3] جون هرينزغ، المرجع السابق، ص 425.

[4] Michal sandel : democracy discontent p.74.

حتى عهد قريب في المجتمعات الإنسانية يرى فيها مايكل ساندل نوعا من إنزلاق من الإقتصاد السوق نحو مجتمع السوق.

كما يؤكد ساندل أن مسألة الحدود الأخلاقية للأسواق هي مسألة مركزية بالنسبة للمجتمعات اليوم ومصيرية بالنسبة للمجتمعات الغد ولذلك يؤكد على ضرورة نقاشها من منظور الوصول إلى أفضل طريقة للمحافظة على الصالح العام ومن أجل بناء مجتمعات قوية يستفيد منها الجميع لقبول بوجود بعد أخلاقي فيما يتعلق بعالمها وممارستها ليست سوى وسيلة استمرارية عمل المنظومات الإجتماعية التي تتميز إنسانيا عن المجتمع السوق ويحدد مايكل ساندل مشكلتين في مجال إستخدام الأسواق لأغراض إجتماعية.

المشكلة الأولى هي أن الفقراء لا يستطيعون أصلا إستخدام الأسواق ذلك بأنهم مستبعدون من المساهمة في مظاهر الحياة العامة وعلاج هذا إستئصال الفقر من العالم.

والمشكلة الثانية عولمة العلاقات الإجتماعية تؤدي إلى إنخفاض الحساسية الأخلاقية فإنها تنتج خطأ يتعارض مع الواجب الأخلاقي الواقع على كاهل جميع البشر في العمل في تقليص التلوث.[1]

إذا كانت المجتمعات والأفراد لا يخضعون في سلوكهم لإعتبارات السياسة والإقتصاد والأخلاق فإنه من الضروري لأي مجتمع سليم أن يتوفر نوع من التوازن بين هذه الإعتبارات دون أن يطغى أحدهما على الباقي فتغذيب أحد هذه الجوانب على حساب الجوانب الأخرى لابد أن يؤدي إلى إرتداد جوهري في أمور الجماعة والأفراح معا فسيطرة السياسي على السلطة لا تؤدي فقط إلى تدهور الإقتصاد وتخلفه بل غالبا ما يؤدي تدخل أجهزة السلطة في الإقتصاد إلى تسخير هذه تحقيق مصالح ذاتية وبالتالي شيوع الفساد والإنحراف.

هكذا تؤدي غلبة السياسة إلى إفساد كل من الإقتصاد والأخلاق وبالمثل فإن ترك الأمور على القارب الإقتصاد والمصالح الخاصة دون رقابة كثير ما ينطوي على نوع من التوحش الأناني وفرض سلطة الغني على الفقير ومع غياب الأخلاق والسيطرة المصالح الإقتصادية الخاصة تختل الأمور السياسة والأخلاق معا إذا لا بديل عن الإعتراف بوجود سلطة سياسية وبالتالي نوع من الرضع المنظم من ناحية وكذلك الإعتراف بمشروعية المصالح الذاتية وتوفير الشروط الموضوعية لتحقيقها من ناحية أخرى فضلا عن ضرورة

[1] ياسمين سعيد احمد، ساميه عبد الرحمن محمد، جمال رجب سيدبي، العدالة بوصفها قانون اخلاقيا عند ميشال ساندل ،المجله العلميه المحكمه العدد 20، 2022 ، ص 31. 32.

التوفر القيم الأخلاقية تحدد المقبول وغير مقبول إجتماعيا من ناحية ثالثة وبذلك تعمل السياسة والإقتصاد والأخلاق معا في مجال واحد.[1]

الجدير بالذكر أن توسيع السوق في كل المجالات الحياة يعقد عملية التمييز بين منطق السوق والتفكير الأخلاقي حيث العديد من الإقتصاديين يفترضون أن السوق هو قيمة جامدة بحيث لا يتحكم ولا يفسد أيامنا السلع التي يقوم بمبادلته يبين ساندل أن هذا صحيح إذا كنا نتكلم عن السلع المادية كشاشة التلفاز او محمصة خبز على سبيل المثال، فإذا اعطيتني شاشة تلفاز هدية مثلا أو قمت ببيعها ستكون هذه الشاشة كما هي كانت تعمل في السابق أي عملية البيع والشراء لا يغير من طبيعتها، يؤكد ساندل أن هذا الشيء الذي لن يكون صحيحا إذا تحدثنا عن الممارسات الإجتماعية والقيم والسلوكيات التي تستحق إهتمامنا في التعليم في الحياة الأسرية في الحياة المدنية في القانون والأمن القومي وفي أي من المجالات الغير مادية المتشابهة.[2]

يوضح ساندل أن خلال هذين العقدين الماضيين إزداد تثميننا للأشياء ولم نقم حتى الأن نقاش عام حول موقع السوق وحدوده في المجتمع وحول الحدود التي ستجعل السوق نافعا وأقرب إلى العدالة والحدود التي ستجعله مؤشرا في إفساد القيام الأخرى ويوضح أيضا أن أحد القيم المهمة التي أفسدت وأهملت بتدخل السوق وجعل كل شيء يخضع لعملية البيع والشراء هي إنتماءنا للمجتمع وقواسمنا المشتركة مما أدى إلى غياب مفهوم العدالة في المجتمع.[3]

يتفق ساندل مع أرسطو في أن المال خطر أخلاقي لأنه يكتسح ما يدين النشاط الأخرى و يخضعها إلى منطق شمولي قريب وان النزعة الى فصل الدوافع الاقتصادية عن العلاقات الاجتماعية الموجودة هي نزعة يمكن معالجتها فقط بالإصرار على طبيعة السياسة التي تشفي أخلاقيا، حيث أتاحت غائية أرسطو له أنه يضع تنظيره حول السياسة بوصفها الإكتمال الأخلاقي لكل المستويات الجزئية للنشاط الإنساني.[4]

وعندما يقر ساندل بضرورة القواعد الأخلاقية فهو بذلك يتفق مع "ميل" حيث أكد أن القواعد الأخلاقية تمثل العنصر الرئيسي في تحديد كل المشاعر الإجتماعية للنوع البشري وأن مراعاتها هي الكفيلة بالمحافظة على السلم بين الكائنات البشرية ان لم تكن طاعتها هي قاعدة استثنائية.[5]

---

[1] حازم الببلاوي، عن الديمقراطيه الليبراليه قضايا ومشكلات، المرجع السابق ، ص 46.

[2] Michal sandel : what money can't buy : he moral limite of markets , p 90.

[3] Michal sandel : what money can't buy : he moral limite of markets , p 91.

[4] Aritoth : the polition translated ley ernest . barker , oxford new yorkclaccicyork: oxford university press 1965.p.28.

[5] جون ستيوارت ميل: النفعيه،المرجع السابق، ص 113.

كما أكد أن القواعد الأخلاقية التي تحمي كل فرد من أن يلحق به الآخرون الأذى سواء كانت مباشرة أو بمنعه من حرية البحث عن مصلحته الخاصة في إعلانها وتدعيمها قولا وفعلا وبفضل تطبيق هذه القواعد نستطيع أن نقرر مدى جدارته بالانتماء مع أفراد مجتمعه إذا فإن قواعد الأخلاق هي التي تكون أسس العدالة.[1]

يبدو أن مايكل ساندل حين يبين خطر المال والأسواق على المجتمع قد يكون متفقا مع روسو حين وضح أن الملكية الخاصة أصبحت منهجا للحياة تضع تحت قدميها تقاليد الفضيلة المدنية وأن الأنظمة الإنتاجية الجديدة جعلت من المال الشيء الاهم على الإطلاق وكان الإنشغال بهذا المال أن يحول عامة الناس إلى إفرادهم يبحثون عن الرافهية و محتالون وأوغاد.[2]

ويفعل هذه الإتجاهات لم يعد لدى الناس الخير الأهم للمجتمع ولم يعودوا حتى مفترس بأن تكون إسهاماتهم في تلبية حاجات المجتمع محل تقدير لا بالبحث عن المال لم يفعل في حقيقة الأمر سوى أنه دمر مستقبل الفضيلة في المجتمع وكما أدى الى فساد سياسة المجتمع هي الأخرى فالقادة السياسيون ليسوا لديهم القدرة على صياغة أو ترسيخ مفهوم الخير العام.[3]

ويؤكد روسو ضروري التعلم الأفراد واجباتهم وحب الوطن ثم قام الأول فبمجرد أن يحب الناس وطنهم سيصبحون قادرين على وضع حاجات الأمة فوق المصالح الذاتية.[4]

في حين يؤكد أيضا على المفاهيم الأخلاقية حيث عندما يصبح المواطنين مفتنين بأفكار تأخذهم بعيدا عن المفاهيم الأخلاقية لمجتمعهم تكون المحصلة إفتقاد الإلتزام بواجبات المواطن.[5]

يؤكد ساندل تدخل السوق في كل جوانب الحياة أدى إلى إفساد القيم وغياب العدالة[6] وبهذا يكون متفق مع وجهة نظر هيجل في أن المجتمع القائم على السوق الحرة غالبا ما يكون عاجزا عن حماية الناس

[1] ،جون ستيوارت ميل،النفعية ،المرجع السابق ،ص 114.

[2]Roussean : the govenment of polond : tranwilliamoorkendall. New yorkbeblemerriel , 1972.p.67.

[3]Rossien: discourse on the orgin and foundation of inequity amon men inon the social contract translated ley Donald a , cress , markets publishing , company , 1983.p.172.

[4]Roussen :discouver on the orgin and foundation of inequity .p 171.

[5] Ibid: p 95.

[6] Michal sandel : what money can't buy : he moral limits of morkots .p.91.

من الوقوع في براثن الفقر ومن أن يصبحوا جزءا من الرعاية أو من لا يقيمون وزنا بسبب فقرهم لأي من القيم الأخلاقية الأساسية مثل الصواب والخطأ وإحترام الذات.[1]

وإستكمالا لمسيرة الفلاسفة الذين يتفق معهم ساندل في أن السوق سيكون له تأثير أخلاقي هدام على المجتمع المدني يتفق مع وجهة نظر ميل التي عرضها ستيفن ديلو في عدم رفضه للسياق السوق المعاصر بقدر ما يسعى إلى إصلاحه وجعله قابلا لإحتواء إمكانيات الحياة الفكرية والأخلاقية.[2]

حيث يؤكد ميل على التفهم لوجهات النظر المختلفة في الحوار المفتوح بين الأفراد وبهذا يجسدون الأفراد فضيلة الإحترام المتبادل.[3]

أيضا يتفق ساندل مع ماركس في قلقه بسبب إنتشار السوق حيث أن الحقوق التي يحصل عليها الأفراد في المجتمع المدني الحرية والملكية والمساواة والأمان وتسيطر عليها علاقات السوق تميل إلى تحويل الأفراد إلى أشخاص يفكرون في أنفسهم على أنهم منفصلون عن أي شخص آخر أثناء عزمهم القيام بأي شيء يريدونه ما دام لا يضر بآخر وهنا يعرف كل فرد الآخر بمجرد مشاركين في سعي لبلوغه مصالحهم الخاصة ولكن الأفراد في هذا الوضع يعجزون على إيجاد أساس الإلتزام المتبادل بمفهوم المشترك للصالح العام الشروط المحققة للمجتمع الجماعي.[4]

وأيضا يوضح ماركس عندما يصبح الناس في مجتمع خاضع للرأسمالية تكون الحقيقة الأساسية للحياة لهم في أنهم لا ينتجون السلع فحسب بل هم أنفسهم يتحولون إلى سلع فهم مجرد سلع لأن قيمتها الوحيدة تأتي من حقيقة كونهم لا يمتلكون سوى عملية البيع لمن يمكن أن يستغله وهنا نجد أكثر ما رغب فيه ماركس هو القيام بتطوير كامل لقدرات الناس.[5]

وفي هذا السياق أيضا يقلق كينز من إنتشار السوق فكان رأيه للرأسمالية سيئا للغاية في الكثير من الأحيان لأن دافعها غريزة مقيتة لدى البشر ألا وهي حب المال فكان يأمل أن لا يظل لا الدافع خلف المال وهو الدافع خلف الرأسمالية أقوى من الدوافع لدى الإنسان وعندما تحل المشكلة الاقتصادية ويجد

[1]Heygel :phisophilyrighth : tronsloted ley T.N knox , oxford : oxford university press also : j. Steinberger and politice haggles phisophiliyi of righth new harverd : yala university press 1988.p.150.

[2]ستيفن ديلو تيموثي ، المرجع السابق، ص 508.

[3]المرجع نفسه، ص 521.

[4]Robert : tucker : the marx – englesreader second edition , new york , norton and company , 1978.p.42.

[5]Mark : economic and philosophicmanuxript of 1844 pogresspublishersnoxov , 1967.p.71.

الإنسان حاجاته الأساسية ستكون البشرية قادرة على فنون الحياة وسوف يدرك الإنسان أن حب المال سقما مقيما وميلا شبه إجرامي وشبه مرضي جديرا بما يعانونه أن يخضعوا للعلاج النفسي.[1]

رغم أن كينز لم يهتم جذور الدولة في توزيع الرفاهية فإنه كان مهموما بما يمكن أن تخلقه الأسواق الحرة من تعاسة للبشر لم تراقبها الدولة وكان نقده لسياسة عدم التدخل وهجومه عليها نقاشا أخلاقيا وجماليا بقدر ما كان إقتصاديا وسياسيا وكما قال جون وينسون ذات مرة فإن كينز كان يكره البطالة لأنها حماقة لأن الفقر قبح وكان يتعزز لأن الحياة الحديثة صارت محكومة بالأسواق.[2]

في حين أن ساندل يتفق مع توكفيل أيضا في قلقه من حياة السوق المنتشرة وهذا من خلال توضيحه أن في أمريكا يكون الخير من خلال جني الأشياء المادية التي تمثل لذة مباشرة وسعادة لمن يملكها ومن هنا تصبح حياة السوق هي السائدة التي يسعى كل فرد لإدراك رغباته المادية وأن الناس في هذه المجتمعات يحكم خضوعهم لحياة السوق يكون لديهم الكثير من الدوافع المختلفة إلا أن يدور حول نفسه الحلزون السعي إلى الثروة مما يؤدي في نهاية الأمر إلى عدم إدراك الأفراد فيما بينهما بأن المجتمع لا يتحقق مطلقا ما يتوقعون إليه من مساواة وغياب العدالة.[3]

كما يرى توكفيل أن من الأسباب التي أدت بالمجتمع الامريكي إلى تدمير الشعور بالإلتزام نحو الفضيلة المدنية فيما يخص تدعيم الصالح العام فقدان الحرية السياسية التي تتمثل في طغيان الساعي وراء المنافع المادية هذه الأنماط من الناس لا توجد إلا لنفسها فقط وليس لديهم أدناهم بالأخرين بما في ذلك وطنهم وبما أنهم فقدوا الإهتمام بالشؤون العامة فهم يتطلعون إلى شخص ما يدعي مصالحهم وهنا يكون إهدار لحريتهم السياسية على بكرة أبيها.[4]

ساندل يتفق معه عندما كان قلقا عندما يتحول كل شيء في المجتمع لعملية البيع والشراء حيث في هذا السياق نجد أنه متاح للناس شرائها يبيعونه في هذه الحياة حيث يسعى كل شخص إلى إحراز كل ما يقدر عليه من منافع إلا أن هذا النوع من وضع السوق يكون معرضا لمشكلات مختلفة مما يؤدي إلى وجود أعداء خارجيين وفساد داخلي ومن ثم يصبح مطلوبا من الدولة التدخل لحماية وضع السوق كما وضحنا سلفا.[5]

---

[1] Keynes: the collated what her writing London , 1971. Vol , 89.p.326.

[2] Joon robien: what hebecom of the keynesionrevlontin? In keyenes essays john may hard keynen .combirg 1975.p.120.

[3] Aleais de tecqnereille : democracy in america , ed mayerandmaxlerner new york : harper and rox .1966.p.508.

[4] Ibid .p.666.

[5] Oakeshott: on human conduct .p.95.

ويؤكد رولز أن المجتمع الخاص الذي يعمل فيه كل شخص وفق حساباته الخاصة من أجل تحديد وتتبع غايته الشخصية دون الإعتبار لمفهوم أوسع للعدالة من شأنه أن ينتظم أو يرتب حياة الجميع ولكن عندما يتحول كل شيء لعملية البيع والشراء يظل الأفراد في علاقة عدائية ومنافسيه مع الآخرين فلابد من وجود مجتمع جيد للتنظيم يتقاسم فيه الجميع مفهوم العدالة ويدرك الناس حاجاتهم إلى بعضهم.[1]

يوضح ساندل أنه ينبغي على الإقتصاديين الإنخراط في علم النفس الأخلاقي والأنثروبولوجيا ومعرفة المعايير التي تؤثر على الأسواق ويجب علينا أيضا أن نقلق عندما تتحول التضحية المدنية والمشاعر الوطنية إلى صفقة مالية فلابد من إجراء تقييم أخلاقي للأليات السوق وأن لا يتجزأ التفكير الأخلاقي منطلق السوق حتى نصل إلى مجتمع أكثر عدالة فلابد من تواصل علم الإقتصاد من جذوره في الفلسفة الأخلاقية والسياسية.[2]

وفي هذا السياق يتفق مراد دياني مع ساندل حيث أكد على أن بناء أي مجتمع عادل يجب أن يكون مسألة سياسية بمعنى أنه ينبغي أن لا يترك لتعسف السوق أو نقوده أي حتمية تاريخية بل أن ينبثق الممارسة والفعل الإجتماعي الذي يتجزأ مثل أعلى للديمقراطية.

ما دامت الرأسمالية المعولمة قد حطمت الحدود بين الإقتصادات والثقافات والنظم السياسية فإن العدالة الإجتماعية لا يمكن أن تفهم إلا كتطلع كوني في الزمان والمكان وإنما ربما واحدة من الأكثر جوانب الواعدة التي تستمد من الفهم البيئي الذي يوحد ومصالح أجيال الحاضر وأجيال المستقبل، هذا يعني على المستوى النظرية الإقتصادية أنه يجب الإعتراف بأن الإقتصاد هو سياسي بالطبع.[3]

يؤكد ساندل في النهاية على الحدود الأخلاقية للأسواق وأن ننظر الى إنتشار السوق وما يترتب عليه من أضرار تلحق بالمجتمع بعين الإعتبار مهما يؤدي الى إخفاقات هذه الأسواق وبالتالي نهاية حقبة بمنهجه السوق ونصل مجتمع أكثر عدلا.[4]

[1] جون رولز: نظرية في العدالة، المرجع السابق، ص 531.

[2] Michal sandel: market and moral .p.16.p.17.

[3] مراد دياني ، المرجع السابق، ص 241.

[4] Michal sandel : publice philosophy essays on morality in politice , combridj , mass , Harvard , university press 2005.p.93.

المبحث الثالث: نظريات العدالة بين مؤيدي ساندل ومعارضيه.

المطلب الأول: تشارلز تايلور وفكرة العدالة.

إن الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور متوافقا إلى حد ما مع السياسي مايكل ساندل في فكرة أسبقية الخير على العدل فنجد أنه في كتابه (منابع الأنا) يعبر من الإحترام الصوري للقانون أي العدل إلى النظر في تقويم مضمونه التاريخي أي الخير، عبور ينطوي على رؤية جوهرية لحقوق الإنسان يستولي قوامها تداعيات مهمة.

لذا ينكى ينعكس تقويم تايلور هذا على أولوية هذه الحقوق فيعتمد بدلا من هذه الأولوية الليبرالية أولوية الخير على العدالة ولا يستوجب ذلك مبادئ العدالة الليبرالية لإحترام تصورات الخير فحسب بل يدعوها إلى الإقبال عليها والإنعدام في تذوقها حتى تدبرها خير تدبير فهذه التصورات هي في نهاية الأمر تصورات ظاهرة ربما تحددت معالمها إجتماعيا.[1]

تايلور من القائلين " الجماعاتية" والجماعية تيار فكري ناقد للنزعة الليبرالية الفردية المفرطة بدأ ينتشر في العقود الأخيرة من القرن العشرين ويرى أن على الليبرالية أن تحقق من تحيزها المفرط الفرد وحريته الشخصية ، وذلك يمنحها مجالا معينا للتفكير في الفرد بوصفه كائنا يعيش ضمن جماعة وأن لهذه الجماعة سواء كانت دينية او قومية او ايديولوجية، دورا كبيرا في وعيه بذاته ووجوده الإجتماعي فنحن عندما نرى أنفسنا أيضا من منظور الكل يمكننا أن نرى الذات في الخيال إنها ببساطة مظهر من مظاهر نظام كبير، حتى إن الإنسان الذي يعيش في مجتمع ديمقراطي يشعر أن الحرية جزء من هويته. [2]

فتايلر يسعى إلى التفكير فيما يجعل حياتنا ذات معنى وليست مجرد حياة فقط.

وإن ردود أفعالنا في رأيه تسير بإتجاهين:

الإتجاه الأول: إن الغرائز شبيهة بحبنا للأشياء الحلوة أو كرهنا للمواد التي تبعث على التقزز أو خوفنا من السقوط.

الإتجاه الثاني: تبدو مشتملة على مزاعم رمينا أو حريصة تتعلق بطبيعة الكائنات البشرية ومرتبتها وهذا الطرح الثاني يمثل حسبه إرتقاء أنطولوجيا للبشر أو تأكيدا لها وذلك لأن الشرح الأنطولوجي يلعب

[1] رعد عبد الجليل علي و نجيب، ابراهيم احمد، الأقليات ونظرية الاعتراف عند تشارلز تايلور، مجلة قه لاريزانست العلمية، ع 2، العراق،2020. ص 259. ص 260.

[2] رشيد الحاج صالح، لماذا عادت الهويات لتتصدر عالم اليوم؟ نقد تايلر للحداثة و علمانيتها، مجلة تبين، ع 41. المجلد 11، قطر، 2022، ص 77.

دورا هاما في دفعنا إلى الإفصاح عن غرائزنا الأخلاقية، وعليه فقد رفض وبقوة أن تؤسس الأخلاق على مجرد الإجراء العقلاني المنحاز لأن إهتمام بسورية الإجراء ثاني عزل الإنسان عند رفعه الحقيقية وبوائق الذاتية.

كما يرى أيضا أن الحدوث الأخلاقية التي تتصف بالعمق والدقة والشمولية عميقة لدرجة دفعتنا إلى إعتبارها متجذرة في الغريزة، خلافا للحدوث التي تبدو بمقدار كبير نتائجا للتربية والتعليم وهي ضميرنا الطبيعي وإذا أردنا أن نعرف الشيء الحقيقي الذي يجعل البشر في مرتبه يستحقون فيها الإحترام والتقدير وجب أن نضع نصب أعيننا معنى الشعور بمعاناة إنسانية وأن نشعر بالحقائق إتجاه الحياة الإنسانية وذلك لأنه علينا أن نتعامل مع غرائزنا الأخلاقية العميقة ومع شعورنا بعدم إمكان استئصالها المفيد وأن حياة الإنسانية يجب إحترامها بوصفها تمثل نمط من الوصول إلى العالم حيث تدرك مسامعنا الأنطولوجية ويمكن بحثها عقليا وتمحيصها .[1]

[1] فضيلة قرفي، جدل الأخلاق والهوية عند تشارلز تايلور، مجلد روافد، مجلد 7، عدد 1، 2023، ص 478. ص 479.

المطلب الثاني: مايكل والزر و فكرة العدالة

يرفض والرز أن تكون العدالة كونية أو مبتدئة تجريديا مطلقا .بل أنها لا يمكن أن تخرج عن مشروعها الإجتماعي حسبه بالنسبة له فالمجتمع سابق عن الفرد في الوجود والفرد متى وجد ووعى نفسه ووجدها ملقاة في المجتمع تبالي فإن الخلفية والوعي للفرد يشكل داخل الإطار الإجتماعي هذا ما يقود مايكل والزر إلى تبني الطرح الجماعاتي الرافض المرجعية الفردية للقيام الليبرالية[1].

ويرى أيضا مايكل والزر أن الحرب فعل وحشي غير أخلاقي لكنها أصبحت حقيقة فلسفية أيديولوجية مرتبطة بالإنسان فلا يمكن أن يتصور تاريخ البشرية بدون حروب تعقبها لحظات السلام ومن ثم فالحرب ظاهرة جماعية وليس ظاهرة فردية ولقد اهتم مايكل والزر بتناول الحق في الحرب وكيفية إدارة الحرب وقد إستند هذين المفهومين من نظرية الحرب العادلة الكلاسيكية[2].

1- قضية عادلة: أي بمعنى أن قرار الحرب يجب أن يستند إلى إدارة في تحقيق العدل وليس الإنتقام استجابة لنشر الوعي .
2- الغاية العادلة: بمعنى يجب أن يكون الهدف من شأن الحرب هدفا عادلا كحماية الأبر أو اقامة سلام عادل.
3- الضرورة: إستعاد جميع الوسائل الدبلوماسية والإقتصادية بحل النزاعات وإعادة الحق والمحافظة على السلام.
4- تحقيق الهدف: بمعنى أنه لا يمكن شم الحرب إلا إذا كانت الأمل والهدف مرسوم يمكن تحقيقه[3].

فالحرب العادلة عند والتزر تنصب على حقوق الدول في وحدة أراضيها الإقليمية وسيادتها السياسية وهذه الحقوق تستند في أساسها إلى حق أفراد كل دولة من الدول في حياة والحرية والمجتمع في رأيه. عندما يشكل المجتمع أيا ما كانت الحقوق الكومونية أو المجتمعية التي يضمنها فإن هذه الحقوق يمتلكها كل فرد في المجتمع[4].

1 أيمن بوطرفة، المرجع السابق، ص261.

2 جميل حمداوي، هل هناك حرب عادلة، سلسلة كتب الكترونية توزع مجانا، ع13، 2016، ص11.

3 سالم حسين العادي، نظرية الحرب العادلة من منظور فلسفي، المجلة الجامعية، ع18، 2016، ص59.

4 حمدي الشريفي، نظرية الحرب العادلة بين اليوتوبيا و الايدولوجيا، قسم الدين و قضايا المجتمع، مؤسسة مؤمن بلا حدود، ص7.

المطلب الثالث: جون رولز كمعارض لنظرية مايكل ساندل.

إن الموضوع الذي تناولته نظرية جون رولز هو العدالة الإجتماعية ووفقا لرواية فإن الموضوع الذي يجب أن تتناول أي نظرية في العدالة الإجتماعية ينبغي أن يكون التركيب الأساسية للمجتمع.

فالتركيب الأساسي للمجتمع هي التي تحدد مدى قدرة أفراد ذلك المجتمع على العيش وفقا لشروط مطلقه بالمقارنة مع مجتمعات أخرى وعندما يحدد التركيب الأساسية كموضوع رئيسي تتناوله نظريته في العدالة فهو في الواقع يتبنى وجهة نظر أن العدالة بمثابة السمة الأولى والأكثر أهمية من السمات البيئية الإجتماعية فبراي رولز نطبق فكرة العدالة بالأساس على المظاهر الأساسية الإجتماعية التي تتخذ من خلالها الإمتيازات أو حالات الحرمان من الإمتيازات في المجتمع من دون أن تحدد طبيعة العلاقات بين الناس.[1]

من بين الأفكار الأساسية التي تتضمنها نظرية رولز في العدالة أيضا أن المجتمع عبارة عن منظومة للإنصاف في التعاون الإجتماعي بين الأشخاص يصبحون أفراد متساويين بمرور الزمن وهو لا يناقش هذه الفكرة بل يعتبرها بديهية ويرى أن القراء يستقبلونها كنقطة إنطلاق معقولة .[2]

لقد إسترشد رولز منذ البداية السؤال: ما هو التصور الأخلاقي المناسب للعدالة بالنسبة إلى أي مجتمع ديمقراطي؟ فقد أخذ رولز هذا السؤال بنصفه جزءا من فحص أوسع طبيعة العدالة البشرية وخير الفرد فقد كان يرمي إلى تصوير طغيان النفعية على الفلسفة الأخلاقية الحديثة مبادرة مستندة إلى تراث العقد الإجتماعي بديلا من النفعية إلى تطوير تصور العدالة وهذا ما رأيناه مجددا في فلسفة كانط الأخلاقية.

مما يعني أن فلسفة رولز فلسفة ذات طبيعة كانطية حيث يعتبر هذا الأخير الأكثر تأثيرا على جون رولز وفلسفته السياسية الأخلاقية.[3]

والعدالة عند رولز تستدعي أن تكون الخيرات الإجتماعية الأساسية خيرات الحرية والفرص والدخل والثروة وأسس إحترام الذات موزعة بالتساوي ما لم يكون هناك توزيع لا متساوي من مصلحة الجميع إلا أن تصوره خاضع للعدالة كإنصاف يكون فاقد في ظل ظروف إجتماعية مواتية وهو يستدعي إعطاء الأولوية لحريات وفرص معينة من خلال المؤسسات العائدة لأي ديمقراطية دستورية ليبرالية.

---

[1] ديفيد جونسون، المرجع سابق، ص 242.

[2] المرجع نفسه ، ص 247

[3] صامونيل فريمان، المرجع سابق، ص 14.

ويتطلب مبدأ العدالة عند رولز توفير حريات مهمة معينة بالتساوي للجميع وتتمتع هذه الحريات الأساسية بالأولوية على جميع قيم الرفاهية الإجتماعية وتوفير فرص عادلة بالتساوي لجميع المواطنين وهيكله الفروق في الدخل والثروة وفي المراتب الإجتماعية بما يقضي إلى ضمان الحد الأقصى من الفائدة للأعضاء الأسوأ حالات في المجتمع.[1]

وهذا يعني أنه يجب على الناس محاولة بلوغ مبادئ العدالة تنتفي فيها المفاضلة بين الأشخاص بحيث يمكن أن يستفيد منها أيا كان أي ضرورة إتفاق الجميع المفاوضون على إلتزام الحياد، بل أكثر من هذا يجب عليهم وضع ذوي المميزات الأدنى في الحسبان حيث أن أهمية العدالة الراولزية تكمن وتحقق حينما تأخذ مصلحة الفئة الأكثر حرمانا وضعفا بعين الإعتبار.

لقد كان جون رولز دائما السعي لإعطاء مثال واقعي للعدالة ويبقى تصوره متالي بمقدار ما يكون مصمما لأوضاع مجتمع حسن التنظيم حيث العقلاء الأحرار و المتساوون يسلمون جميعا تصور العدالة نفسه.[2]

يصف رولز نظريته في العدالة بأنها متتالية وهو يعني بنظريته متتالية في العدالة الإجتماعية إنها تصور مجتمع عادل بشكل الأمثل.[3]

ونفهم من أنه إعتبرت النظرية المتتالية الأمثل والأنجح لأننا بالنسبة له نستطيع إبتكار أفضل الحلول لمختلف مشكلات العدالة فقط إذا كانت لدينا تصور واضح لمبادئ العدالة التي تطبق في ظروف مثالية.

يجابه جون رولز بطبيعة الحال بقضية أن كل شخص منا منجذب مطلقا إلى إختيار مبدأ يعود عليه بالمنفعة الإنسان الغني مثلا يعتقد أن الضرائب غير عادلة وهي التي تهدف إلى إتخاذ إجراءات إجتماعية بينما يعتقد شخص فقير العكس من ذلك.

يتصور رولز وضعية إفتراضية تجربة فكرية تقدم الظروف الضرورية لإجراء عادل تتطابق هذه الوضعية من ستار الجهل المصطلح الأكثر أصالة في فكره حيث انه في حالة هذا الستار يجهل الكل

[1] صامونيل فريمان،المرجع السابق، ص 15.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

[3] ديفيد جونسون، المرجع السابق، ص 245.

وضعيته الخاصة في المجتمع ويجهل أيضا مؤهلاته الطبيعية ويكون الناس في هذه الوضعية الإفتراضية مكلف بتحديد قواعد المجتمع الذي ينبغي إنشائه دون معرفة مسبقة وضعيتهم الإجتماعية.[1]

الإنصاف عند رولز يمكن أن يتخذ عدة أشكال لابد أن تكون النقطة المركزية فيها وجوب أن نأخذ مصالح وشواهد الآخرين في الإعتبار وأن نتجنب التأثر بمصالحنا و أولوياتنا و إختلافاتنا الشخصية وآرائنا المسابقة.

يقوم رولز بتوظيف متطلبات الحياد على فكرته التأسيسية الوضع الأصلي ذات الأهمية المركزية لنظرية العدالة بوصفها إنصافا فالوضع الأصلي وضع متحيل من المساواة الأولية لم يكن فيه الأطراف المعنيون عالمين بذواتهم أو مصالحهم الشخصية يتعين على ممثليهم الإختيار من وراء حجاب الجهل وهذا ما يدعوه رولز الخيارات الواسعة.[2]

ويقصد رولز بحجاب الجهل أن الأشخاص المفاوضين يجهلون مصالحهم الشخصية ولا يدركون وضعيتهم الإجتماعية ولكن تبقى هذه الفكرة مجرد حالة إفتراضية متتالية.

يقول جون رولز " إن هدفي هو تقديم تصور للعدالة يمكن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الإجتماعي الشهيرة ومن أجل القيام بهذا علينا أن لا نفكر بالعقد الأصلي على أنه عقد لدخول مجتمع معين أو أعداد شكل معين للحكومة وبدلا من ذلك إن الفكرة الموجهة هي المبادئ التي سوف يقبلها أشخاص أحرار و عقلانيون ويهتمون بتحقيق مصالحهم الذاتية هي وضع مبادئ من المساواة على أنها تحدد الشروط الأساسية رابطتهم ويجب أن تنظم هذه المبادئ جميع الإتفاقيات الأخرى إنها تعيين أنماط الشراكة الإجتماعية وأشكال الحكومات التي يمكن تأسيسها وهذه الطريقة في النظر إلى المبادئ العدالة سوف ادعوها العدالة إنصافا".[3]

[1] جان فرانسودورتي، المرجع السابق، ص 207. ص 208.

[2] اماريتاسن، فكرة العدالة، تر: مازن جندلي، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، د ت ،ط 1، ص 102.

[3] جون رولز، المرجع السابق، ص 38. ص 39.

نتائج الفصل:

تم تلخيص الفصل الثاني في جملة من النقاط كالآتي:

- مايكل ساندل هو الفيلسوف الأمريكي السياسي المعاصر الأكثر تأثير وشعبية من خلال تركيزه على نظرية العدالة كونها مطلب الجميع وسبيل الوحيد لإستقرارهم.

- للعدالة أشكال وأنواع ومناهج وأيضا مبادئ تقوم عليها في فلسفة ساندل السياسية خاصة الحرية والمساواة.

- تقوم جمهورية ساندل السياسية على بناء مجتمع عادل يقوم على نظام ليبرالي جماعي حر ويؤكد على الجماعة وليس الفرد ومع جعل المصلحة العامة المبدأ الأول لهذا النظام، وغايته هي تصحيح المعايير والقيم للمجتمعات والحد من النظام الفاسد.

- أكد ساندل على ضرورة وجود الأخلاق في كافة المجالات السياسيةوالقانونية فهو يطالب الدولة بالموافقة على مفهوم معين للمبادئ الأخلاقية وعدم الفصل بين الأخلاق والدين والحياة العامة وبهذا يعارض وجهة النظر الليبرالية.

- يوضح ساندل الجانب الصالح في المجتمع الذي يتعرض للفساد ويحطه من شأنه لو أنه تحول إلى سلع فيجب علينا أن نفكر في كيفية إستعمال السوق دون تهميش أنفسنا.

- كما وصف ساندل المجتمعات الليبرالية بأنها قاحلة من الناحيةالأخلاقية وتجعل الصالح العام محفوف بالمخاطر.

- إن عدالة ساندل متوافقة مع العدالة بوصفها إعتراف تشارلز تايلور بإعتبارها مقدسة للمجتمع وداعية بأسبقية الحق على الخير.

- إختلاف نظرية جون رولز في العدالة عن مايكل ساندل عن الإبتعاد عن الصالح العام وتأكيده على أن تركيبة المجتمع هي التي تحدد مدى قدرة أفراد ذلك المجتمع على العيش وفق لشروط مطلقة.

خاتمة

خاتمة:

إن بحثي المتواضع مثل أي بحث قد يصيب أو يخطئ وجل من لا يخطئ وخلال ما تطرقنا إليه سابقا في عملنا هذا يمكننا القول أن العدالة من أهم القضايا التي حظيت بإهتمام بالغ منذ القديم وإلى يومنا هذا و شغلت بال الفلاسفة من العصور القديمة إلى الفترة المعاصرة وخاصة عند الفيلسوف الأمريكي المعاصر **مايكل ساندل** الذي سعى إلى تطبيق العدالة وبناء مجتمع آمن حر وعادل، ومنه يمكن أن نستخلص جملة من النتائج المتمثلة في:

- العدالة مطلب إنساني كوني يسعى لتحقيقه كل فرد أو جماعة وتنص على إعطاء كل ذي حق حقه وتركز على تحقيق التوازن والنظام بين الناس.

- للعدالة جذور فكرية تاريخية قديمة فهي كينونة مطلوبة فرديا وجماعيا منذ أن خلق الإنسان إلى حد الساعة.

- إن العدالة كأي مفهوم لها أسس مبادئ وأيضا مرتكزات تقوم عليها كمبدأ الحرية والمساواة.

- إن موضوع العدالة من أهم المواضيع التي شغلت بال الفلاسفة منذ العصر اليوناني إلى الحديث نحو المعاصر وكل واحد فيهم كان له تأثير ودور في بناء الفيلسوف الأمريكي مايكل ساندل و أفكاره.

- يعد مايكل ساندل من الفلاسفة المعاصرين السياسيين الأمريكيين الذين له أكثر شعبية في عصرنا هذا وصيته وأسلوبه وأفكاره نجدها في كل العالم.

- حاول ساندل تطبيق العدالة نحو بناء نظام سياسي عادل يقوم على المصلحة العامة من خلال تأكيده على الحرية والحوار والكرامة والإنسانية.

- تأثر الفيلسوف مايكل جوستيس ساندل بالجامعانية وأيضا بالليبرالية وأكيد نصها عن الأخلاق والقيم الأخلاقية.

- ربط مايكل ساندل العدالة بالمجتمع والقانون وغلل مصطلح الأخلاق كمبدأ فيهم.

- إن العدالة والأخلاق في جمهورية ساندل السياسية متناسقان منسجمان بحيث لا يوجد عدالة إلا بوجود فعل أخلاقي ولا يوجد قانون يحكم الناس إلا بمراعاة الجانب الأخلاقي لكل إنسان.

- أكد ساندل على أن المجتمع المدني يقوم على الديمقراطية والمشاركة الإجتماعية وإحترام وضرورة التكيف الكل مع بعض.

- أكد ساندل على أن السوق اليوم أصبح مهمشا متعسفا طاغي على كل جوانب الحياة ومسيطر على الفرد ونادى بإلزامية وضع حدود للأسواق حدود أخلاقية ومبادئ إنسانية وأساسية تحكمه حتى لا تتحول من إقتصاد سوق إلى مجتمع السوق، والحفاظ على مبادئنا كالصداقة والمواطنة ولا نجعل كل شيء قابل للبيع.

- يعد ساندل من الدارسين المهتمين بنظرية العدالة المعاصرة وأكيد له مؤيدين موافقين في طرحه هذا وهناك من يعارضه وزعزع أفكاره.

ومن خلال النتائج التي توصلنا إليها يمكنني الإجابة عن الإشكالية المطروحة سابقا، ومنه يمكن القول أن العدالة مطلب الكل وإن مايكل ساندل حاول إقامة العدالة في كل المجتمعات نحو سعيه إلى تحقيق الحرية والمساواة وإرجاع المبادئ والقيم للمعاملات، كما أن العدالة عنده تبنى على أساس العقل وعليه والعدالة هي قيمة القيم وتمثل القاعدة الأساسية والتوازن لكل مجتمع إذ حاول ساندل إخراج الإنسان من واقعه المنحط المادي دفع به إلى واقع أفضل تسود فيه المشاركة والفاعلية والحرية والتسامح والخير وهذا ما يوصلنا لتحقيق العدالة الإجتماعية.

وما يسعني إلا أن أقول في الأخير أن هذا الموضوع ذو أبعاد كثيرة وإن البحث الذي قمت به قابل للبحث والتعمق أكثر ربما أصبت في جانب وغفلت على جانب آخر.

قائمة المصادر و المراجع

المصادر:

- مايكل جوستيس ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، محمد هناد، طبعه 01، مركز الدراسات العربية، بيروت،2009.
- مايكل ساندل: العدالة والجدير ان يعمل به، مروان الرشيد، جداول النشر والتوزيع، ط 1، لبنان.

المراجع:

الكتب :

- ابراهيم مذكور، العدالة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر والطباعة ، مصر 2007.
- ابن منظور، العدل، معجم لسان العرب، دار المعارف، مصر.
- ابو السعود عطيات، للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 2002.
- ابو السعود عطيات، نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس ،العدد 10،القاهره، مصر،2004.
- ابو النور ابو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير، لبنان، 2012.
- ابو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، تهذيب الاخلاق، دار الصحابة والتوزيع 1989، ط 1.
- ابو منظور الازهري، تمديد اللغة، دار احياء التراث العربي، بيروت 2001،ط 1.
- احمد بن فارس بن زكريا ابو الحسن، مقاييس اللغة، دار، بيروت 1979. ط 1.
- اسماعيل مظهر، القانون والحرية في الحضارة الغرب ، القاهرة ، مطبعة المقطم ، 1947.
- اسمهان طلحي، فلسفه العدالة الاجتماعية، مكتبه المجمع العربي، الاردن 2016،ط 1.
- أفلاطون، الجمهورية ، أميرة حكمي ، مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1994.
- اماريتاسن، فكرة العدالة، تر: مازن جندلي، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، د ت ،ط 1.

- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون الى مارش، مصر، ط 5 ، 1995.
- انطوني دي كرسي و كنيثمينوجك، اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، تر: ودراسة : انصار عبد الله ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب 1988.
- أنطوني دي كرسي، كينيثمينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة،تر: نصار عبد الله، منشورات الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر 1996.
- ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الحنبل،ط1، المانيا، 2002.
- ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة،2004،ط1.
- ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، المنظمهالعربيهللترجمه، ترجمه غنا هانم، 2008.
- ايمن بوطرفة، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية الراهنة، مركز الدراسات العربية، لبنان، 2022.
- باور أحمد حاجي ، الفلسفة السياسية من كونفوشيوس الى هيجل ،دار أسامة للنشر والتوزيع ،الأردن ط 1 ، 1999.
- برتراند راسل، حكمة الغرب، تر. فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، 2021.
- برهان زريق، فلسفة الحرية ودورها في المشروع النهضوي العربي، فلسفة الحرية، ط 1، دمشق، 2010.
- تجان بول سارتر، الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمان بدوي ، بيروت،1966.
- توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكانية النهضهالمصريه،ط1 ، مصر، 1953.
- توماس هوبز ،اللفيثان، الاصول الطبيعيهوالسياسيه لسلطه الدوله، ترجمه ديانا حرب وبشرى صعب، الدار الغرابي، بيروت، ط 1،2011.
- تيرنس بول، ريتشارد بيلامي، الفكر السياسي في القرن العشرين، تر: مي مقلد، موسوعة كمبريدج للتاريخ، المجلد الثاني، العدد 1339،ط1، 2010.
- ثروت بدوي، النظام السياسي دار النهضة المصرية، القاهرة، 1975.

- جان فرانسو دورتي، فلسفات عصرنا طياراتها مذاهبها اعلامها وقضاياها، الدار العربيه للعلوم الناشرون، ابراهيم صحراوي، بيروت 2000، ط 1،ص 207 ص 208.
- جمال رجب سبيدي، ساميه عبد الرحمن محمد، ياسين سعيد احمد: ع 20، كليه الآداب، جامعه السويس، مصر 2020.
- جميل حمداوي، هل هناك حرب عادلة، سلسلة كتب الكترونية توزع مجانا، ع13، 2016.
- جميل صليب، المعجم الفلسفي، مكتبة المدرسة، لبنان 1982م،ط.
- جورج سباين، تطور الفكرة السياسي، ترجمه حسن جلال العروسي، الهيئة المعرفية العامة للكتاب، لبنان،2011،ط 1.
- جون إهرنبرغ، المجتمع المدني،نقدي للفكر، ترجمة دكتور علي، حاكم صالح، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مكتبة منتديات بحور المعارف،ط 1، فبراير 2008.
- جون اهرينذغ، المجتمع المدني ،التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: د. علي، حاكم صالح، حسين ناظم المراجعة ، فاتح عبد الجبار، بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، مكتبة منتديات بحور المعارف ،ط1 ،فبراير 2008.
- جون اهرينذغ، المجتمع المدني ،التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: د. علي، حاكم صالح، حسين ناظم المراجعة ، فاتح عبد الجبار، بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، مكتبة منتديات بحور المعارف ، بيروت،ط3 ،فبراير 2008.
- جون رولز، العدالةكإنصاف، ترجمه خيدرحاجسماعيل، المنظمةالعربيةللترجمة، مركز دراسات الوحدةالعربية، بيروت، ط1، 2009.
- جون رولز، نظرية في العدالة، تر: شاهرلي حرار، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011.
- جون رولز، العدالة كإنصاف، مركز دراسات الوحدة العربية، تر: حيدر حاج اسماعيل، بيروت، 2009،ط1.
- جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، تر. امام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي 1996، القاهرة.

- جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، مكتبة مدبولي، تر: امام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1996.
- جون ستيوارت ميل، النفعية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.
- جون ستيوارت ميل: النفعيه.
- جون ستيوارت ميل،النفعية، تر.سعاد شاهر، دراسات الوحدة العربية،ط1، لبنان 2012.
- حازم البيلاوي، الديمقراطية الليبرالية (قضاء ومشكلات) ، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1993.
- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2004.
- حمدي الشريفي، نظرية الحرب العادلة بين اليوتوبيا و الايدولوجيا، قسم الدين و قضايا المجتمع، مؤسسة مؤمن بلا حدود.
- دولة خضر خنافر، في الطغيان والاستبداد الديكتاتوري، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1995 ، ط1.
- ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة ،ترجمة مصطفى ،ناصر ،عالم المعرفة، الكويت 2012.
- رضوان السيد، نظريه العداله في الفكر الغربي المعاصر، الاسلام والعالم، العدد 28، 2009.
- روبرت الكسي، فلسفه القانون، مفهوم القانون لسريانه، ترجمه كامل فريد السالك،منشورات الحلبي الحقوقيه، بيروت، ط2، 2013.
- زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، القاهرة، مكتبة مصر.
- زكرياء ابراهيم، كانط والفلسفهالنقديه، دار مصر للطباعه، مصر، ط2، 1972.
- زهير الخلودي، مبادئ العداله عند ستوارت ميل، ملاحق، 15-01-2019، 20 مارس 2024، 10:30.
- سارة دبوس، العدالة مطلب انساني الى حق كوني في الخطاب الفلسفي المعاصر، دراسات فلسطينية،ع 15،2018.
- ستيفن ديلو تيموثيق، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبه مركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، عدد 1558، 2010.

- ستيفن ديلو، ثيموديل، تهكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تر: ربيع وهبه، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 1558،ط1، 2010.
- شوقي ضيف، مفهوم العدل، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، معبر-2004- ط 4.
- صمونيل فريمان، اتجاهات معاصره في فلسفه العدالة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمه فاضل جيتكر،ط 1، بيروت 2015.
- عبد الرحمان بدويك فلسفة القانون و السياسة عند هيجل ، دار الشروق ،ط1، القاهرة ،1996.
- عبد الرحمن بن محمد بن احمد بن قدامه المقدسي: الشرح الكبير على متن المقنع، في دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990م،ط 1.
- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 5، 1993.
- عبد المنعم الحنفي، العدالة، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبه مدبولي، مصر، ط 3، 2000.
- عزه قرني، العديدة والحرية في عصر النهضة العربية الحديثة، الكويت، عالم المعرفة،1978.
- علي بن محمد، السيد الشريف الجرحاني، معجم التعريفات، الدار الفضيلة للنشر، القاهرة 1413م ،ط 1.
- فضل الله محمد اسماعيل ، سعيد محمد عثمان، نظريه القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، مكتبه تبان للمعرفه،2006.
- فضيلة قرفي، جدل الأخلاق والهوية عند تشارلز تايلور، مجلد روافد، مجلد 7، عدد 1، 2023.
- لويس معطوف، المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، لبنان،2005 - ط 1.
- ليونارد شفارتز،القانون في أمريكا، ترجمة المستشار ياقوت العشماوي المعارف، القاهرة ، ب ط.
- مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمه محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسةالوحده العربيه، بيروت، ط1، 2009.
- محمد بن مكرم بن منظور الافريقي، لسان العرب، دار صادر بيروت 1414 من ص1، ج 11.

- محمد علي ابو ريان،تاريخ الفكر الفلسفي ، ارسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة، الجامعة الإسكندرية، ج 2، 1972.
- محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي ،الفلسفة اليونانية من طاليس الى افلاطون، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، مصر،ط 1 ،2014.
- محمد ممدوح العربي،الاخلاق والسياسة في الفكر الاسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992.
- محمد ممدوح علي العربي ، الأخلاق والسياسة في الإسلامي والليبيرالي و الماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتب ، القاهرة، 1981.
- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الاخلاقي بالفلسفهالغربيه، دار قباء للطباعه والنشر والتوزيع، مصر، 1998.
- محمد نصر مهنا، تاريخ الأفكار السياسية، وتنظيم السلطة ، د. ط. الإسكندرية ،المكتبة الحديثة،1999.
- مستوى مصطفى النشار تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون. ط 1 ، القاهرة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.
- ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت 1992، ط 1.
- ممدوح عبد المجيد: العدالة من المفهوم الى الإجراء ،دراسة في المنجز الفلسفي حتى شيشرون ، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ط 1 ، 2015.
- مونتسكيو ،روح الشرائع،ج 1، ترجمه عادل زعيتر، كلمات عربيه للترجمه والنشر، القاهره، مصر.
- ميكافيلي الأمبر،دار الحرم للتراث ، القاهرة، 2010، ط1.
- نيتشة ، هكذا تكلم زرادشت ،تر: المكتبة العالمية للطباعة و النشر ،بيروت.
- هشام معافة، قراءة في كتاب " ما العدالة الاجتماعية"، مجلة الدراسات الإنسانية والاجتماعية ، المجلد 12، العدد 1 ، 2023.

- هيدجر: نداء الحقيقة، تر ،ودراسة: عبد الفقار مكاوي ،دار الثقافة للطباعة والنشر ،القاهرة 1977.
- ياسر قنصوة، مفهوم الحرية الليبرالية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000 ،ط1.

مجلات:

- ابراهيم مجيد لية، القانون والدين في فلسفه مونتسكيو، مجلة تبان ، ع 12.3 ، قطر،2015.
- أحمد عدنان عزيز وعلياء طارش، العدالة في الفكر الغربي المعاصر ،جون رولز و ويل كيمليكا أنموذجا ، مجلة العلوم السياسية ،ع 54 ،العراق،2018.
- الاشهب محمد،الفلسفة والسياسةعندهابرماس،منشورات دفاتر سياسيه،ط 2006،1،ص 13.
- جمال رجب سيدبي،سامي عبد الرحمن محمد،العدالة بوصفها قانونا أخلاقيا عند ميشال ساندل المجلة العلمية المحكمة،ع 20،كلية الآداب،جامعة السويس،مصر، 2020.
- حكيم بناني ،اشكالية العدالة والقانون في اللاهوت في العصر الوسيط،التفاهم ، المجل 2015،العدد 47 ،2015.
- رشيد الحاج صالح، لماذا عادت الهويات لتتصدر عالم اليوم؟ نقد تايلر للحداثة و علمانيتها، مجلة تبين، ع 41. المجلد 11، قطر، 2022.
- رعد عبد الجليل علي و نجيب، ابراهيم احمد، الأقليات ونظرية الاعتراف عند تشارلز تايلور، مجلة الدراسات العلمية، ع 2، العراق،2020.
- سالم حسين العادي، نظرية الحرب العادلة من منظور فلسفي، المجلة الجامعية، ع18.
- سلطاني فطيمة،العدالة في الفلسفة اليونانية ،مجلة متون ، المجلد 15 ، العدد 2، السنة 2022.
- طاهر حمد يكنعان ،منهجيةالسوق أو تهديد قيم السوق،في المجتمع،مجلة تبين،ع 5/17،لبنان،2016.
- عزيز عرباوي، مفهوم الحرية في الإسلام ،مجلةدراسات وابحاث مؤمنون بلا حدود،2016.

- محمد مصطفى احمد اليومي ،فلسفة بنتام النفعية،المجلة العلمية بكليةالآداب،المجلد 1،العدد 34، 2019.
- هارون غنيمة،الأخلاق الغربية من العلم إلى اللاعلم، مجلة الباحث ،المدرسةالعلي اللاساتذة الشيخ مبارك الميلي،ع 3 ،الجزائر 2020.
- هبةالبدوي محمد، جدلية العلاقة بين الحرية والمساواة فيفكر دوركين السياسي ،مجلة الجمعية الفلسفية المصرية،ع 26،مصر.
- ياسمين سعيد احمد، سامية عبدالرحمن محمد ،جمال رجب سيدبي ،العدالة بوصفها قانونا أخلاقيا عند ميشال ساندل،المجلة العلمية المحكمة العدد 20 ، 2022.

الرسائل الجامعية:

- بالكفيف سمير، الكوني في فلسفه كانط، رساله الماجستير بجامعه منتوري قسنطينه، كليه العلوم الانسانيهوالاجتماعيه، قسم الفلسفه، 2009-2010.
- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي،ترجمة: محمد عرب صاصيلا ،المؤسسة الجامعية للدراسات ،بيروت، 1998 ،ط 4.
- سامية عبدالرحمن عبدالسلام احمد، النفعية بين جون ستيوارت ميل ووليام جيمس، دراسة مقارنة،رسالة الدكتوراه،1998.
- ودينة سليم ،فلسفة التداولية الضرورية و أخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس ،ماهي درجة الماجستير في الفلسفة،إشراف دكتور لخضر مذبوح،جامعة منتوري،الجزائر،2008.

المقالات:

- حنا عيسى، القانون يجسد مبادئ العدالة ولإنصاف، مقالاتفلسطيننا ،ع 7221،لبنان 2016.

الجرائد:

- علي حسين،سؤال التنوير، الكل يحسب كواحد ولا احد يحسب أكثر من واحد،جريدة المدى،عدد 48 و43،ط1،العراق،2019.

- جريدة الاهرام، في الحريةوالمساواة، دار الشروق، 26 يونيو 1973.
- علي رسول الربيعي،فلسفة ساندل الجمهورية،22 نوفمبر 2020،2 افريل 2024، 36-11،صحيفةالمثقف.

المراجع باللغة الأجنبية

- MillerD-Justicel(internet) , Stanford Encyclopediacof.
- philosophy - stanforduniversity , 2017.
- Michel sandel : what moneycon't buy : the moral limits of markets . new york: farrar, straves and giraux , 2012
- Un scandalelibéralisme and it critics; New York University presse 1984.
- Michel sandale :Démocracy'sdiscountent: America in search of Public philosophy cambridge mass. belk nap presse of Harvard University press, 1996.
- Michael Sander: public philosophy : essays on morality in politices " cambridge mass harvardunivirsity press 2005.
- michalsandel: the case againts per fection : ethics in the age of genetic enirginneeringcambridge mass . belknap press of harvard university press 2007.p.8.
- michalsandel : justice : what's the right thung to do ? new yorkfarrarstrausk and giroox 2010 see also michalsandel . justice a reader oxford new york : oxford university press 2007.
- michalsandel : what money c'nte buy: the moral limitse of markets new ork: farrar status an giroux.2012.
- Macintyre , after virie : astedy in moral theory , notre dame new york , 1981.
- Robert .n. bellah : of the heart : indioidnalism and cominirrnet in american life , Berkeley , university of California . press .

- Oakesholtt : rationalism in politicakl and other essays , London , imothuen , 1962.
- Jaffery abromson : justice taxer asand , law seviewvol , 89.2011.
- Hayek : the mirage of social justice , the university Chicago press 1976.
- Hajek : the mirage of social justice .
- Alan efenstien :hayeksjournney . the macmillionpress .usa , 2003.
- Jean bethkeelshtaindemocray on trid , new york: basic books ; 1995.
- Nachy .rosonblum : the moral uses of civil social : the news leterr of PEGS : 1993.
- Michal sandel : America search for a new yorkpublice philosophy , atlantic monthly man .1996. also Michal sandel , justice : whath's the righth thing to do?
- Michal sandel : democracy discontent p.217, soeahosandel , justice : whath's the righth thing to do?
- Adam b seligmin : the idea of civil society, new york, fred press max well macmillan I nternational , torento : Canada 1962.
- Jeffrey aframsoniop-cit .
- John ely : democracy and distrust: atheory of judicial review , combridg , mass : Harvard uviversity press 1980.
- Robert .n. bellah : of the heart : indioidnalism and cominirrnet in american life , Berkeley , university of California . press . 1985.
- Aritoth : the polition translated ley ernest . barker , oxford new yorkclaccicyork: oxford university press 1965.
- Roussean : the govenment of polond : tranwilliamoorkendall. New yorkbeblemerriel , 1972.

- Rossien: discourse on the orgin and foundation of inequity amon men inon the social contract translated ley Donald a , cress , markets publishing , company , 1983.
- Roussen :discouver on the orgin and foundation of inequity.
- Robert : tucker : the marx – engles reader second edition , new york , norton and company , 1978.
- Mark : economic and philosophic manuxript of 1844 pogress publishers noxov , 1967.
- Keynes: the collated what her writing London , 1971. Vol , 89.
- Heygel :phisophilyrighth : tronsloted ley T.N knox , oxford : oxford university press also : j. Steinberger and politice haggles phisophiliyi of righth new harverd : yala university press 1988.
- Joon robien: what hebecom of the keynesionrevlontin? In keyenes essays john may hard keynen .combirg 1975.
- Aleais de tecqnereille : democracy in america , ed mayerandmaxlerner new york : harper and rox .1966.

الفهرس

الفهرس

العنوان	الصفحة
بسملة	
إهداء	
شكر وعرفان	
مقدمة	أ-ب-ت
الفصلالأول:ماهية العدالة وتأثيرها في الفكر الغربي المعاصر	
مدخل الفصل	05
المبحث الأول: ماهية العدالة	06
المطلب الأول: مفهوم العدالة	06
المطلب الثاني: مبادئ العدالة ومرتكزاتها	10
المطلب الثالث: العدالة من منظور تاريخي	14
المطلب الرابع: العدالة كمطلب إنساني كوني	23
المبحث الثاني: مصادر فكرة العدالة عند مايكل ساندل	25
المطلب الأول: العدالة عند كانط	25
المطلب الثاني: العدالة عند جون ستيوارت ميل	29

المطلب الثالث: العدالة عند هابرماس	33
المطلب الرابع: ساندل وفكرة العدالة	36
نتائج الفصل	40
الفصل الثاني: مقاربة سؤال العدالة عند مايكل ساندل	
المبحث الأول: مشروع العدالة عند مايكل	42
المطلب الأول: مايكل ساندل ومؤثراته الفكرية	42
المطلب الثاني: جمهوريه ساندل السياسية	49
المطلب الثالث: ظروف العدالة عند مايكل ساندل	52
المطلب الرابع: مناهج ومباحث العدالة	58
المطلب الخامس: اشكال وانواع العدالة لدى ساندل	64
المبحث الثاني: العدالة والذات الأخلاقية	66
المطلب الأول: أسبقية العدالة والاولوية الانا	66
المطلب الثاني: نقد أولوية الحق على الخير	70

المطلب الثالث: القانون والأخلاق	78
المطلب الرابع: المجتمع المدني	82
المطلب الخامس: العدالة والحدود الأخلاقية للأسواق	90
المبحث الثالث: نظريات العدالة بين مؤيدي ساندل ومعارضيه	96
المطلب الأول: تشارلز تايلر وفكرة العدالة	96
المطلب الثاني: مايكل والزر و فكرة العدالة	98
المطلب الثالث: جون رولز كمعارض لجمهورية ساندل السياسية	100
نتائج الفصل	103
خاتمة	ج-ح
قائمة المصادر والمراجع	118-108
الفهرس	
الملخص	

ملخص

ملخص:

تدور هذه الدراسة التي تحمل عنوان "**سؤال العدالة في الفكر الغربي المعاصر، مايكل ساندل أنموذجا** " حول ماهية العدالة وكيفية تجسيدها على أرض الواقع وتهدف إلى تحديد نظرة الفيلسوف الأمريكي السياسي الأكثر شهرة **مايكل ساندل** الذي يعطي للعدالة مفهوما خاص حيث تناولت أولا مفهومها وتطورها حول العصور وقد تطرقت بالاكثر إلى عرض مشروع العدالة عند ساندل الذي حاول تأسيس مجتمع ليبرالي حر عادلا يقوم على المصلحة العامة والجماعية و ينص على ربط العدالة بالأخلاق ونادى بأولوية الخير العام وحرص على الحفاظ لحقوق الشعب دون المساس بـ المزاعم الأخلاقية ورد الإعتبار للفرد وإخراجه من واقعه ومستنقعه المادي الذي يعيش فيه وعليه فإن العدالة عنده تقوم على تأسيس نظام جديد يسود فيه الأمان والإستقرار ويقوم على تأكيده الكلي على المصلحة العامة للمجتمع.

RESUME

Le titre de cette étude est La question de la justice dans la pensée contemporaine occidentale, par Michael Sandel. L'objectif de cette étude est Qu'est-ce que la justice et comment l'incorporer dans le monde réel ?Sandel a tenté d'établir une société libre, juste et libérale fondée sur l'intérêt public et collectif. Il liait la justice à la moralité et réclamait la priorité des droits communs.Sandel a restauré la dignité de l'individu et l'a éloigné de sa réalité matérielle. Il souligne la nécessité d'établir un système sérieux dans lequel la sécurité et la stabilité prédominent et dépendent.

ABSTRACT

The title of this study is The Question of Justice in Western contemporary Thought, by Michael Sandel .The focus of this study is What is the justice and how to incorporate it on the real world?Sandel tried to establish a free, fair and liberal society based on the public and collective interest. He linked justice to morality, and he called for the priority of the common rights and was keen to preserve the rights of the peopleSandel restored the dignity of the individual and removed him from his material reality . He emphasizes the necessity of establishing a serious system in which safety and stability prevail and depends on the public rights.