مفهوم العدالة في تاريخ الفكر الليبرالي

The concept of justice in the history of liberal thought

إعـــــــداد

أ.هبه محمد إبراهيم مساهل
باحثة دكتوراة
بقسم الفلسفة بكلية لآداب
جامعة دمنهور

أ.د. فضل الله محمد إسماعيل
أستاذ فلسفة السياسة
عميد كلية الآداب الأسبق
جامعة دمنهور

دورية الانسانيات. كلية الآداب. جامعة دمنهور

العدد الحادى الستون - يوليو -الجزء الثانى - لسنة 2023

مفهوم العدالة في تاريخ الفكر الليبرالي

أ.هبه محمد إبراهيم مساهل

أ.د. فضل الله محمد إسماعيل

المقدمة

منذ البدء اهتم الإنسان بالعدالة، كمحاولة منه لفهم طبيعتها وماهيتها، فبحث عن طرق تطبيقها وكيفية تجسيدها في واقعه المعاش. حتى أنه أمكنه القول أن صفحات التاريخ تسرد أن كل مجتمع بشري تشكل أفكاره ومقارباته الخاصة عن العدل والظلم، وما يمكن أن تكونه العدالة، حتى لو لم يُسم الأمر بمصطلح العدالة ذاته حرفياً في بعض الحالات. فعبر مختلف النصوص والمخطوطات القديمة، سواء كانت ذات طبيعة دينية، سياسية أو فلسفية، تجلت العدالة كمقولة محورية في مختلف المقاربات الفكرية والقيمية، وهو الأمر الذي جعل منها مفهوماً مبجلاً، محاطاً بهالة من التوهج والجاذبية، تصبغ تمثلاته متاهات المخيال الإنساني. وهذا ما أدى إلي تبوء العدالة مكاناً مركزياً ومحورياً في مختلف السرديات الفلسفية، التي تعتبر ذاتها تفكيراً في التفكير الإنساني.

إن العدالة كفكرة أساسية وجوهرية في أي نظام قيمي كان سياسياً، أخلاقياً، دينياً أو فلسفياً، يمكن تمثلها كمفهوم أو كقيمة أو كمعيار أخلاقي، تظهر كفكرة محورية في التفكير الفلسفي منذ نشأته، وفيه تعتبر مقولة رئيسية من مقولات وإشكاليات الفلسفة السياسية والأخلاقية بعامة. فبما أنها قيمة أساسية في أي منظومة أخلاقية، فإن العدالة تصبح وفق هذا التصور ضرورية الحضور في حال ما تعلق الأمر بتشرع وتسويغ أي منظومة قيمية او تشريعية. ذلك إن جماعة البشر لا تطمئن ولا تنصاع إلا لما تراه عادلاً. فلا يمكن فعلياً تصور منظومات قيمية أو سرديات سياسية، اجتماعية، أخلاقية تنافي بوصلتها إتجاه العدالة. فتظهر العدالة وفق هذا المعنى كبوصلة لكل هذه المنظومات الفكرية بعامة والفلسفية بخاصة، والتي تتجلي فيها كعنصر محدد، يحدد المشروعية التطبيقية لأي سردية قيمية تريد أن تحوز مشروعية ومقبولة في العالم الإجتماعي الواقعي.

أولاً: أهمية البحث

يكتسب موضوع البحث أهميته من خلال توضيح ما قام به المفكرين الليبراليين في مجال تأسيس نظرية العدالة، فالعدالة تعد منعطفا نوعياً بالغ الأهمية في مسيرة التاريخ الفكري والحضاري للإنسان، لكونه أحدث أسهام منقطع النظير في ميدان الفلسفة السياسية ورجة عميقة في بنية الوعي البشري ،فهي أساسية في الخطاب الفكري السياسي الغربي

تحول دون صراعات الأفراد على مختلف ألوانهم واشكاله وبسط نظرياته الفكرية على العالم بكل ما أتيح له من وسائل.

ثانياً: منهجية البحث

إذا كانت مناهج البحث تختلف باختلاف الموضوعات المراد دراستها، فإن المنهج المستخدم في هذا البحث هو المنهج التحليلي النقدي المقارن، فالتحليل بإيجاز هو عملية تعريف وتقويم للأجزاء التي يتكون منها الكل، وهو وسيلة للحصول على معرفة غنية وجديدة، فضلا عن أن النقد ليس مجرد اظهار لسلبيات الموضوع فقط وإنما اظهر لايجابيات وسلبيات الموضوع في آن واحد، أما فيما يتعلق بالمقارنة فهي مقابلة الأحداث والأراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجود شبه علاقة أو علاقة. وتعتبر المقارنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية.

ثالثاً: إشكالية البحث

تتلخص إشكالية البحث في طرح سؤال:ما مفهوم الفكر الليبرالي وما كيفية تطوره لدي المفكرين الليبراليين ؟

رابعاً: هيكلية البحث

لغرض الاحاطة بالبحث قمت بتقسيمه إلى اربعة مباحث تناولت في المبحث الأول **المفاهيم المقاربة**(العدالة لغة– اصطلاحاً – المفاهيم المقاربة للعدالة)، المبحث الثاني **نظرية العقد الاجتماعي** (توماس هوبز T–Hobbes – جون لوك John Lock – جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau)،المبحث الثالث **النظرية النفعية** (نظرية العدل عند ديفيد هيوم David Hume – جيرمي بنثام Jeremy Bentham – جون ستيوارت ميل John Stuart Mill)، المبحث الرابع **عدالة الواجب:** إيمانويل كانط Emmanuel Kant).

المبحث الأول: المفاهيم المقاربة

- **المفهوم اللغوي**

العدالة في اللغة هي الأستفادة، وفي الشريعة هي عبارة عن الإستقامة علي طريق الحق بإجتناب عما هو محظور دينياً [1]. فهي مرادفة للإستقامة من جهة اعتبارها ضد الإعوجاج، ومن جهة اخري فهي مرادفة لها في ملازمة الصراط المستقيم برعاية حد التوسط في كل الامور من الطعام والشراب واللباس وفي كل أمر ديني ودنيوي [2]. من هنا

يمكننا الكلام عن العدل، الذي هو عبارة عن الأمر الوسط بين الإفراط والتفريط هو مصدر بمعني العدالة، وهو الاعتدال والإستقامة، وهو الميل إلي الحق [3].

وفي هذا يقول ابن منظور: والعدالة والعدولة والمعدلة، كله العدل. وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور. عدل الحاكم في الحكم يعدل عدلا وهوعادل من قوم عدول وعدل. ويقول كذلك بسط الوالي عدله ومعدلته [4].

والعدل هو الحكم بالحق يقال:هو يقضي بالحق ويعدل، هو حاكم عادل ذو معدلة في حكمه. والعدل من الناس المرضي قوله وحكمه [5].

من خلال هذه التعريفات يتبين لنا أن العدالة في اللغة العربية هي الأستقامة، والعدل هو المصدر الذي يعينها ويزيد عليها، بإعتباره ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو الذي لم تظهر منه ريبه ويرضى الناس عنه، ويقبلون شهادته ويقنعون بها.

وإذا تتبعنا تحولات معني هذه الكلمة في اللغة الفرنسية عبر العصور، وجدنا لها عدد من المعاني يتفق بعضها مع ما رأيناه في اللغة العربية فكلمة عدالة Justice– في اللغة الفرنسية، مقتبسة بدورها من كلمة – Justus– التي تطابق كلمة Juste– ومعناها المطابق للحق أو المنصف، وهي الاخري كلمة مشتقة من Jus– التي تعني الحق [6]. وقد كان للكلمة في أول الأمر قيمة دينية، من حيث معناها الذي يتضمن مطابقة العدالة الإلهية، والإمتثال لإلتزاماتها. فقد كانت تعبر عن حالة الإنسان العادل الذي يتجنب المعصية ويبتعد عن الخطيئة [7]. ومع نهاية القرن الثالث عشر، سنة – 1285– أخذت كلمة العدالة تخرج عن مسارها الديني، لتصبح بذلك ذات قيمة قانونية معناها مطابقة الحق وفق قاعدة أو قانون مسطر [8]. هذا فيما يخص الاشتقاق اللغوي لكلمة عدالة في اللغة الفرنسية. أما من حيث التعريف فهي التقدير الصحيح، والإقرار، ومن ثمه إحترام حقوق واستحقاقات كل شخص. وهي تعني كذلك الإستقامة Droiture–، والإنصاف Equité –، والنزاهة – Impartialité وهي الحكم بالحق [9]. ويتضح لنا ذلك أكثر، إذا تتبعنا معاني الكلمات التي هي من نفس الأصل، ككلمة – Juste– مثلا ومعناها كل ما تناسب وتكافأ وكان دقيقاً ومضبوطاً [10]. وكلمة – Justesse– التي تعني خاصية الشئ التي تجعل منه مناسباً وملائماً للدور المنوط به.

- **المفهوم الاصطلاحي**

بداية تجدر الإشارة إلي أن الإجابة علي هذا التساؤل ن ليست بالبساطة التي تجعلنا نقف عند مفهوم معين ومحدد للعدالة، والسبب في ذلك هو اختلاف الرؤى الفلسفية وتعددها حول هذا الموضوع. فقد كانت العدالة طوال مراحل الفكر الفسفي، تتأرجح بين

موضوعية وذاتية، بين مطلقة ونسبية، وبين فضيلة ومؤسسة. وهذه بعض الإشكاليات الرئيسية التي ارتبطت بالعدالة، والتي جعلت منها موضوعا يصعب الفصل فيه بصفة نهائية.

إن العدالة تؤخذ بمعنيين:معني موضوعي – objectif– يعبر عن حالة كل ماهو عادل من خلال مطابقته لنظام معين، ومعني ذاتي– subjectif – يتمثل في الهيئة الراسخة، أو الفضيلة التي تدفعنا إلي تحقيق مثل هذا النظام وبالتالي علي تحقيق العدالة[11].

وإذا كانت العدالة فضيلة أخلاقية، تعبر عما يجب أن يكون عليه الشخص فهذا أولا وقبل كل شئ عبارة عن الإستعداد الشخصي للإنسان العادل[12].

فهي تتعلق بالفاعل باعتبارها ملكة في النفس تمنعها عن الرذائل[13].،وتبعث علي خاصية النوايا والمقاصد التي تحدد الفعل الذي يجب أن يكون مطابقا للقوانين الاجتماعية.

وفي هذا تكمن موضوعية العدالة، وذلك من خلال تجاوزها للمستوي الذاتي للفرد إلي المستوي الإجتماعي – إنها بشكل آخر خاصية المدينة –، التي من خلالها تكون علاقات الأفراد فيما بينهم منظمة بطريقة منصفة. فهي فضيلة مدنية بامتياز[14]. حيث تمتد غايتها إلي ضبط وتنظيم العلاقات الإجتماعية.

وفي هذا كلام عما يسمي بالعدالة التعويضية – Justice Commutative–، والعدالة التوزيعية – Justice Distributive–، الأولي تختص بالمبادلات بين الأفراد، والثانية تتعلق بتوزيع الثروة المشتركة في المجتمع أو الدولة بين أفراده[15]. من هنا كانت العدالة التعويضية تهتم بتنظيم علاقات الأفراد بعضهم ببعض، حيث تتعلق بتبادل المنافع فيما بينهم علي أساس المساواة كما في عقود البيع والشراء وسائر المعاملات. أما التوزيعية فتهتم بتنظيم علاقات الأفراد بالدولة، حيث تتعلق بقسمة الأموال والكرامات علي الأفراد بحسب ما يستحق.

وباعتبار أن العدالة هي الفضيلة الشخصية التي تحدد الفعل العادل فخيره لا يقتصر علي الذي يحتلها فحسب بل تمتد إلي الآخر، ولهذا يقال عنها بأنها فضيلة كلية، فهي احترام للذات وللمساواة وللحقوق[16].فلكل واحد الحق في العيش وفي القيام بممارسات معينة إلا أن هذا الحق يجب أن يكون تابعا وخاضعاً لصفة العدالة.

من هذا المنطلق يمكننا الكلام عن العدالة كذلك، باعتبارها مؤسسة – Institution– تتجاوز نطاق الفضيلة الشخصية والفردية التي يمتلكها الفاعل إلي مستوي المجتمع، حيث

يمكن تحديدها بمثابة السلطة التي تعمل علي تحقيق وتجسيد كل ما هو عادل، وهي سلطة يمتلكها القاضي أو الحاكم[17].

- **المفاهيم المقاربة للعدالة**

مفهوم العدالة من المفاهيم المتداخلة والمتقاربة مع مفهوم الإنصاف والمساواة.

أ-مفهوم الإنصاف :

هناك مصطلح آخر يتلازم علي الدوام مع مصطلح العدالة، وهومصطلح الإنصاف، إذ يتشابه هذا المصطلح بشكل كبير مع تعريف مصطلح العدالة، فالإنصاف يدل علي كل ماهو عادل ويفضي إلي أعطاء كل ذي حقه [18].

ب-مفهوم المساواة :

المساواة هي مصطلح يلازم مفهوم العدالة، ويقصد به المساواة بين الناس أمام الشرع والقانون، والمساواة في الحقوق والواجبات والمساواة في تقلد المناصب العامة، والمساواة في الحصول علي المكاسب والامتيازات والمنافع ولا تمييز بين الأفراد بسبب لونهم أو أصلهم [19]، كذلك تعني المساواة تساوي الجميع في الحقوق العامة، والواجبات الشرعية وكل ما يتعلق بكل حقوق الأفراد، بلا فرق بين الرجل والمرأة، ويتساوي الجميع بالجزاء الواحد للعمل الحسن والعقاب الواحد للعمل السئ [20]، فالمساواة تعني أن يتمتع الجميع بحقوق وواجبات متساوية، وأنه إذا شعر الجميع بالمساواة الحقيقية فيما بينهم، فإن ذلك يدفعهم إلي الحيوية والنشاط والتفاعل والتنافس الشريف فيما بينهم [21]، وكثيراً ماتفهم المساواة بأنها مساواة اقتصادية ومساواة في الثروة وتوزيع السلع، وهذا موضوع مطروح دائماً في جدول أعمال العالم، ففي داخل الدول وفيما بين الدول علي حد سواء ثمة من يطالب بتخصيص السلع إذ يحصل كل شخص علي كمية متساوية منها [22]، ثم أنه يوجد جوانب عدة مختلفة للمساواة وقد بين ذلك "عدلا " في المحاكم و "إنصافاً " بالكلام العام، ومن هنا تبقي خطوة ليست بالبعيدة لبلوغ المساواة المدنية التي تتصل بالمواطنة وحق الإنتخاب للجميع[23].

يتبين مما سبق أن مفهوم العدالة هو مفهوم مرتبط بمفاهيم إخري، ومن هذه المفاهيم هي الإنصاف والمساواة وإلي غير ذلك من المفاهيم الاخري... وإن هدف كل دولة هوالعمل الدؤوب لتوفير الحياة الكريمة لمواطنيها، وتوفير الأمان لهم إضافة إلي توفير العمل لكل مواطن كي يصل إلي السعادة والكمال[24].

والعدالة باعتبارها إحدي أكثر المفاهيم ترسخاً وحضوراً في مجالات حياة الإنسان، تجد لها حضوراً جلياً عبر مختلف حقبات تاريخ الوجود الإنساني، من هنا كان البحث في تاريخية

مفهوم العدالة أمراً له أهميته البالغة، من حيث ربط الراهن بجذوره التاريخية، ومن ثم تتناول الباحثة ظهور مفهوم العدالة وتطوره لدي المفكرين الليبراليين.

المبحث الثاني: نظرية العقد الإجتماعي

1- توماس هوبز T-Hobbes *

يري هوبز إن حالة الطبيعة هي حالة من الحرب والعنف، لا يوجد فيها لا عدل ولا ظلم ولا خطأ ولا صواب، والأسوأ من ذلك كله هو الخوف والخطر الدائم من حدوث موت عنيف، وهذا ما

يجعل حياة الإنسان تتميز بالعلة والفقر، وتكون شبه حيوانية وقصيرة الأمد [25].لكن ما يبقي موضع تساءل هنا، أليس في ذلك تناقض بين الغاية والوسيلة؟ بين ما يريده الفرد، ويرغب في تحقيقه باعتباره حقاً لا يمكن التنازل عنه، وبين الطريقة التي من خلالها سيحوز علي هذا الحق ؟

إن القتال إذن ليس بالوسيلة الناجحة لتحقيق مثل هذه الغاية. علي العكس من ذلك، إذا ما أراد الفرد الحفاظ علي حياته وضمان بقاءه، فعليه الخروج من هذه الحالة إلي حالة يسودها السلم والتفاهم بين أفراد المجتمع. وهو قادر علي فعل ذلك بفضل غرائزه وعقله. إن الغرائز التي تجعل الإنسان يجنح نحو السلم هي خوفه من الموت، ورغبته في الأشياء الضرورية لحياة ممتعة، وأمله في الحصول عليها بوسائل يصطنعها بنفسه. أما عقله فيوحي بمواد ملائمة لإتفاق سلمي، تحمل الجميع علي التفاهم. وتلك هي المواد التي يمكن أن نطلق عليها إسم القوانين الطبيعية- Les Lois De Nature- [26].

ولضرورته وأهميته الكبري نجد – هوبز- يضع السعي إلي السلام والمحافظة عليه، علي رأس قائمة هذه القوانين حيث يقول:... وعليه تبقي فكرة العقل وقاعدته العامة، هي أنه يجب علي كل إنسان أن يسعي جاهداً لتحقيق السلام بمقدار ما يأمل بلوغه [27]. ومن هذا القانون الأساس الذي يقتضي نشدان السلام، يمكن اشتقاق القانون الثاني حيث ينبغي علي كل إنسان أن يرضي، عندما يكون الآخرون راضيين كذلك التنازل عن حقه في وضع يده علي جميع الأشياء، كل ما كان ذلك ضروريا للحصول علي الامن والدفاع عن النفس. وأن يقنع بحريته اتجاه الآخرين بنفس القدر الذي يسمح به للآخرين اتجاه نفسه، إذ لو أخر كل واحد علي استخدام حقه في فعل كل شئ يرغب فيه، فهذا معناه أن الناس سيعودون إلي حالة الفوضي والحرب [28]. فطبيعي إذن أن ذلك لن يتم إلا بتعاقد أفراد المجتمع فيما بينهم، باعتبار أن تنازلي عن حقي في وضع يدي علي كل شئ، يبقي مشروطاً بتنازلك

أنت وبالقدر ذاته عن هذا الحق. عكس ذلك فليس هناك أي مبرر أو سبب مقنع، يدفع بالإنسان إلي التنازل عن حقه، لأنه في حالة كهذه سيكون بمثابة ضحية للآخرين، وهو أمر لا يجب أن يقوم به أحد؛ إن كل ذلك يتلخص في القاعدة التي تقول: عامل الناس بما تحب أن يعاملوك.

وإذا كان القانون الثاني يلزم الناس بالتخلي عن تلك الحقوق التي يمكن أن تعوق السلام، إما بالتنازل عنها أو نقلها إلي الآخرين، فإن القانون الثالث يلزمهم بتنفيذ كل ما تعاقدوا عليه، وإلا أصبحت تلك العهود والمواثيق مجرد كلام فارغ لا جدوي منه. وفي هذه يكمن مصدر العدل والظلم، إذ ما هو الظلم في نظر – هوبز – غير عدم تنفيذ التعهدات التي قطعها الفرد علي نفسه، أما العدل فهو ماليس ظلماً أي الالتزام بتنفيذ كل التعهدات وعليه فإنه لا يكفي أن يتعاقد الناس فيما بينهم، ويقطعون العهود علي أنفسهم دون تنفيذها. وذلك اعتباراً للثقة المفقودة بينهم، وللقلق الذي ينتاب كل واحد منهم جراء خوفه من عدم التزام الآخرين بالعقد، بل يجب أن يتجسد هذا العقد علي أرضية الواقع، وتصبح بنوده سارية المفعول داخل المجتمع الذي يعيشون فيه. ولن يتأتي ذلك إلا بوجود قوة قهرية تسهر علي تنفيذ كل ما تم الإتفاق عليه. ولهذا السبب كما يقول – هوبز– وقبل أن يكون هناك مكان لإسمي العدل والظلم، يجب أن توجد سلطة قهرية تلزم جميع الناس بتنفيذ تعهداتهم، وذلك عن طريق الرعب الذي تزرعه بعض العقوبات في نفوس أولئك الذين أتوا علي خرق كل ما تعاهدوا عليه. كما تعمل هذه السلطة كذلك علي ضمان الملكية التي يحصل عليها الناس بفعل تعاقدهم، وذلك كتعويض لحقهم الذي تناذلوا عنه. هذه السلطة التي لا يمكن ان تكون إلا بوجود الدولة [29].

فلا مجال إذن للحديث عن العدالة عند – هوبز– باعتبارها فضيلة أخلاقية تدفع الناس إلي إحترام الحقوق وأدائها لواجباتها، بل لا مجال للحديث عن العدالة خارج نطاق الحالة المدنية، أو الدولة التي تسهر علي تطبيق وتنفيذ كل القوانين والقواعد التي تم الاتفاق عليها بمقتضي عقد إجتماعي أبرم بين أفراد المجتمع.

2– چون لوك John Locke*

فعلي العكس ما قاله – هوبز– إذن، فإن الحالة الطبيعية للإنسان كما وصفها – لوك– هي حالة مثالية، يسود فيها السلام والطمأنينة، وتنبع فيها روح المحبة والوئام بين الناس[30]. قاعدتها الأساسية هي الحرية والمساواة. فهي حالة تخضع لتعاليم القانون الطبيعي، الذي وضع للناس كل ما لديهم من حقوق وما عليهم من واجبات. لكن إذا كان

الأمر كذلك، فلماذا انتقل الناس من الحالة الطبيعية إلي الحالة المدنية ؟ ما السبب الذي يدفع بالإنسان إلي التخلي عن حريته، ليخضع بذلك إلي سلطة أخري غير سلطته ؟

فإلي جانب الخطر الذي يهدد الفرد في الحالة الطبيعية، بفعل تعدي الآخرين علي أملاكه باعتبار أن أغلبية الناس في نظر – لوك – لا يحترمون الإنصاف ولا العدالة، هناك عامل آخر دفع بالناس إلي الخروج من هذه الحالة الطبيعية إلي الحالة المدنية وذلك لفقدانها كما يقول – لوك – لثلاثة شروط، أولها إنعدام قانون محدد، معروف ومقبول بموجب اتفاق عام، يكون معيار للخير والشر، ثانياً عدم وجود قاض كفؤ ونزيه يعمل علي تطبيقه، ثالثاً واخيراً غياب قوة إلزامية تفرض حكم القاضي عندما يكون عادلا وتضعه حيز التنفيذ [31].

فصحيح أن كل فرد في الحالة الطبيعية، يعتبر بمثابة قاض له الحق في معاقبة كل من تخول له نفسه خرق القانون الطبيعي، لكن في نفس الوقت نجد كل فرد يتحيز لحماية مصلحتة الخاصة، ولا يبدي أي اهتمام لمصلحة الآخرين، وهوالأمر الذي يجعل منه قاضياً وجلاداً في نفس الوقت، عندئذ تصبح ممارسة الفرد لحقوق ممارسة غير نظامية ومتقلبة، تكون في معظم الأوقات تابعة لرغبته في تحقيق مصالحه الخاصة.

وعلي هذا يبدو واضحاً، أن حق الملكية والمحافظة عليه، قد أضحي عسيراً في حالة الطبيعة، وذلك اعتباراً لطبيعة الفرد التي خوله له السطو علي حقوق غيره، وطمعه في امتلاك ما للآخرين. وهذا ما أدي إلي تفشي حالات إغتصاب الملكيات والإعتداء علي الجوار، فانتشر بذلك الشعور بالسخط والظلم والحسد والغيرة. كل ذلك غير حالة الطبيعة من حالة أمن وسلام، إلي حالة حرب وخوف وكراهية، ليصبح بذلك حق الملكية الطبيعي نقطة بداية لصراعات وحرب بين الناس. وعلي هذا الأساس كان الإنتقال من هذه الحالة المسماة طبيعية أمراً ضرورياً لابد منه. لكن ما يبقي موضع تساؤل هنا هو كيف يتم هذا الإنتقال ؟

إن كل الناس كما قلنا، هم بالطبيعة أحرار ومتساوون ومستقلين، ولهذا لا يمكن أن يحرم أحد من هذه الحالة، ولا أن يخضع للسلطة السياسية لآخر بدون موافقته الخاصه. إن الطريقة الوحيدة التي من خلالها يمكن لأي كان أن يتنازل عن حريته الطبيعية، ويتحمل إلزامات المجتمع المدني، تكمن في إجراء اتفاق مع أشخاص اخرين بهدف التجمع والإتحاد في جماعة واحدة، بطريقة تمكنهم من العيش مع بعضهم البعض في رفاهية وأمان وسلام، والتمتع بأمن املاكهم، وحماية أنفسهم بشكل أفضل من أولئك الذين ليسوا منهم [32].

والحالة هذه يمكن القول بأن الانتقال من الحالة الطبيعية إلي الحالة المدنية، لن يكون إلا بالإتفاق والتعاقد التطوعي بين الناس، علي الإتحاد والإرتباط في مجتمع واحد يكفل لهم الحياة الآمنة دون أن يحدث ما يقوض أمن هذه الحياة، أو يقضي علي حقوقهم التي يتمتعون بها. وبموجب هذا العقد، يتوجب علي الأفراد التنازل عن حقوقهم، وبخاصه تلك التي تخول لهم الدفاع عن أنفسهم وحمايتها، ومعاقبة أولئك الذين يأتون علي خرق القانون الطبيعي إلي المجتمع ككل. وكأن التنازل هنا ليس تنازلاً بالمعني المطلق، لكنه تنازل عن جزء فحسب مما يمتلكه الإنسان، أي ذلك الجزء الذي يجعله يمثل دور القاضي والمنفذ في آن واحد للقانون الطبيعي. وبهذا الشكل يمكن القول أن السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي، التي كانت قائمة في كل فرد أثناء الطور الطبيعي، قد اصبحت سلطة تنفيذية مشتركة قائمة علي احترام وتنفيذ هذا القانون في خضم المجتمع المدني[33] ليبقي الهدف من التعاقد إذن، هو تنظيم وحماية الحقوق الطبيعية للفرد، ما يمتلكه من حقوق مثل حق الحياة والملكية والحرية.

ومن هذا المنطلق يمكن ان نستنتج بأن المجتمع المدني – عند لوك–، ليس خالقاً للقانون أو العدالة. فالقانون موجود حتي قبل أن يتم العقد، وإنما ما يجب أن يفعله هذا المجتمع الذي كان نتيجة اتفاق بين الأفراد كلهم هو تنظيم هذه القوانين وجعلها مجسدة علي أرضية الواقع. وهذا ماعبر عنه – إميل برهييه – بقوله: إن الميثاق الإجتماعي لا يخلق أي شئ جديد، فهو عبارة عن اتفاق بين أفراد المجتمع، يجتمعون ليستخدموا قوتهم الجماعية في وضع تلك القوانين الطبيعية موضع التطبيق، مستنكفين بالتالي عن إنفاذها بقوتهم الفردية...وهذا الموضوع يحد السلطة حداً واضحاً دقيقاً:فالمواطن غير ملزم بطاعتها، إلا إذا تصرفت بموجب قوانين ثابتة دائمة لا بموجب قرارات ترتجل من وقت إلي آخر[34]. وإن دل هذا علي شئ، إنما يدل علي تأكيد – لوك – بأن القوانين الوضعية، يجب أن تستمد تعاليمها من القوانين الطبيعية. وليس هذا فحسب، بل يجب كذلك أن تحميها وتعمل علي تنفيذها داخل المجتمع. عكس ذلك فإن هذه القوانين الوضعية لن تكون جديرة بالطاعة والاحترام.

المبحث الثالث: النظرية النفعية

"خلال مدة ربما بلغت نصف قرن بدات مع نشر كتاب ديفيد هيوم" بحث في الطبيعة البشرية "عام 1739 وتوجهت بنشر كتاب جيرمي بنثام (Jeremy Bentham)" مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع، وبإندلاع الثورة الفرنسية في عام 1789م تطورت مدرسة فكرية سوف تترك بصمة ثابتة علي كل جانب من جوانب العالم الذي هيمنت عليه الأفكار

الأوروبية"[46].هذه المدرسة هي النفعية أو مذهب المنفعة، الذي يجد أصوله بداية من ديفيد هيوم وبعض المفكرين ذوي الخلفية الليبرالية أمثال سيززاري باكاريا، لكنه يعود لتأسيسه كمذهب قائم بذاته إلي جيرمي بنثام وخلفه چون ستيوارت ميل (John Stuart Mill).

تقوم مقاربة العدالة عند النفعيين علي اعتبار العدالة قيمة تؤدي إلي تحقيق المنفعة، فمشروعية العدالة تحسب من خلال قدرتها علي تحقيق المنفعة. تعمد المدرسة النفعية إلي جعل المنفعة واللذة معيار تقاس عليه كل القيم والافكار، فالفكرة هي مشروعة بالقدر نفسه الذي تقود به إلي تحقيق منفعة معينة.

1- نظرية العدل عند ديفيد هيوم David Hume*

1-أُسس العدل :-

لقد أكد في دراساته عي الدور الفاعل الذي يلعبه العدل باعتباره فضيلة ارتكازية في الفكر السياسي، ومن هذا المنطلق سلط الضوء علي الموضوع في رحاب مسألتين أساسيتين هما كالتالي[47] :

المسألة الأولي :- الجذور الأساسية لهذه الفضيلة والسبب الذي يدعو الإنسان لأن يعتبر العدل مرتكزاً بنيوياً في القرارات السياسية والحياة الإجتماعية.

المسألة الثانية :- طبيعة فضيلة العدل وأوجه التشابه والاختلاف بينه وبين سائر الفضائل الاخلاقية. ثمة ملاحظة جديرة بالاهتمام بالنسبة إلي المسألة الأولي وهي أن هيوم لا يعتقد بوجود مرتكز عقلي لمسألة العدل وعلي أساس هذا الرأي لا يمكن اعتبار الدعوة إلي العدل ثمرة لفكر نظري واستنتاج عقلي، وبالتالي ليس من الصواب ادعاء أنها من جملة الضرورات والإلزامات التي يحكم بها عقل الإنسان. من ناحية أخري، أنكر هذا الفيلسوف وجود رغبة ونزعة وشعور ذاتي في كيان الإنسان. هذا الكلام يدل علي أنه لا يذعن إلي أن الإنسان يستحسن العدل ذاتياً ويرغب في مراعاة حقوق أقرانه البشر وصيانة مصالحه، حيث أكد بشكل صريح علي عدم وجود أي وازع ذاتي لديه يحفزه علي الدعوة إلي العدل وإقراره في المجتمع مالم يكتنفه شعور بضرورة ذلك، وعلي هذا الأساس فهو في الظروف الطبيعية state of nature التي لا تطرح فيها الملكية، لا يلمس في حياته أي معني للعدل ولا للظلم.

هذا الكلام لا يعني أن هيوم يعتقد بجواز الاستحواز علي ملكية الآخرين في الأوضاع الطبيعية، لأن قوانين الملكية برأيه هي البنية الأساسية، لذا عند زوالها لا يبقي

أي دور لبعض المفاهيم مثل العدل والظلم والجواز والمنع، حيث تفقد موضوعيتها في أوضاع كهذه [48].

ومن جملة الآراء الأخري التي تبناها في هذا المجال أن السؤال عن السبب في وجوب إقامة العدل لا يطرح إبان الظروف الطبيعية، فالإنسان في أوضاع كهذه – حسب التعريف – غير خاضع للقوانين الوضعية، وعند انعدام القانون لا يبقي أي محرك باطني يسوقه نحو العمل وفق مبادئ العدل ؛ لأن السؤال عن هذا الأمر – برأيه – يعني " ما الداعي للالتزام بالقانون ؟" ونظراً لانعدام القانون لا يأتي الدور للحديث عن السبب في وجوب الالتزام به [49].

الجدير بالذكر هنا أن ربط العدل بالقوانين البشرية الموضوعة وتعريفه وفقها جعل هيوم في مواجهة التعريف المشهور والمتعارف للعدل، فهو عادة ما يعرف من قبل الباحثين بمعني منح الحق إلي أصحابه، في حين أنه أكد علي عدم استقلال الحق عن العدل أو تقدمه عليه معتبراًهذا الأمر خطأ جلياً، وعلي هذا الأساس ليس من الصواب بمكان القول بأنه يعني وجوب مراعاة حقوق الآخرين ومنحها لأصحابها، فالحقوق لا معني لها بتاتاً في منأي عن هذه القوانين ؛ ومن ثم لابد من القول بأن العدل والحق لا يتبلوران علي أرض الواقع إلا بعد أن تسود في المجتمع قوانين وضعية، ما يعني عدم وجود أي حق مستقل عن القانون، وبالتالي لا يأتي الدور بتاتاً لادعاء تقدمه علي العدل[50].

في الظروف الطبيعية حينما تفتقر المجتمعات إلي القوانين يدرك الناس أن مصالحهم أوأموالهم عرضة لخطر الخسران في أية لحظة، إذ لا يستبعد أن تغتصب منهم من دون أن يتمكنوا من الدفاع عنها نظرا لعدم وجود رادع يحول دون ذلك، لذا لا يجدون بداً من سن قوانين تنتشلهم من هذه الظاهرة المزرية ؛ وتجدر الإشارة هنا أن ديفيد هيوم، ولأسباب غير واضحة، قيد العدل بمفهوم الملكية وأكد أن قوانين العدل وما يتم إقراره في الأوضاع المتعارفة علي ثلاثة أصناف تتمحور كلها حول مسألة الملكية:الصنف الأول عبارة عن قوانين العدل المرتبطة بتأسيس مؤسسات خاصة بالملكية وتثبيتها مراكز معتبرة ؛ والصنف الثاني يتمثل في مسألة انتقال الملكية، أي الأساليب القانونية والمشروعة لانتقال الأملاك والأموال إلي الآخرين ؛ وأما الصنف الثالث فهو تلك الاتفاقيات والالتزامات والعقود المبرمة بين الناس حول الأموال والممتلكات. هذه الأصناف الثلاثة اعتبرها مرتكزات أساسية وقوانين محورها العدل [51].

بعدما اوضحنا راي هيوم حول جذور رغبة الإنسان في إقامة العدل والدافع الأساسي الذي يحفزه علي ذلك بشكل إجمالي، سوف نسلط الضوء في ما يلي علي وجهة نظره بالنسبة

إلي طبيعة فضيلة العدل، حيث سنلاحظ كيف فسر العدل بشكل يتناسب بالكامل مع طبيعة القوانين الوضعية التي يقرها البشر.

2- العدل بمثابة فضيلة

حينما نتأمل بما ذكره هيوم حول مفهوم العدل، نلمس للوهلة الأولي أنه أكد غاية التأكيد علي عدم وجود أي دافع ذاتي لدي الإنسان يحفزه علي العمل وفق معايير العدل واحترام ملكية الآخرين وعدم التعدي عليها، فهذا الامر لا يتحقق برأيه إلا في رحاب سن قوانين تضفي موضوعية ودلالة علي مسألتي العدل والظلم بشتي أنماطهما – أي الالتزام بالقوانين او التنصل عنها – حيث نستشف من هذه الؤية أنه لا يعتبر العدل فضيلة من الأساس، ويؤيد ذلك أننا حينما ندقق في كلامه ونغور في مداليله نلاحظ انه لا يعتبره فضيلة طبيعية **Natural Virtue** بل يصوره وكأنه فضيلة اعتبارية– مصطنعة – **Artificial** لاغير؛ فهو يري أن العدل فضيلة من منطلق اعتقاده بكون الفضائل والرذائل عبارة عن مواضيع خاضعة للأحكام الأخلاقية، وبما أن العدل والظلم من جملة القضايا التي تخضع للتقييم علي أساس المبادئ الأخلاقية، لذا يمكن القول بكون العدل فضيلة، لكنه ليس من سنخ الفضائل الطبيعية.

إن العدل بصفته فضيلة أخلاقية مُصاغة من قبل البشر، ذو ارتباط وثيق بمسألة الملكية، وفي هذا المضمار أكد هيوم أن أفضل فهم له هو اعتباره منطلقاً للحفاظ علي البنية الإجتماعية والعرفية الموجودة علي أرض الواقع، وصيانة مقررات الملكية المشروعة في المجتمع، ما يعني أن قوانين العدل يجب أن تُسخر للحفاظ علي المقررات والأعراف الخاصة بالملكية وإبقائها علي حالها، كذلك لابد من أن تكون مرتكزاً أساسياً لمقررات الملكية والتداول المالي.

كذلك ذكر هيوم ثلاثة أنواع بخصوص تقسيم الثروات والأموال في المجتمع كما يلي:

النوع الأول:– تقسيم عادل علي أساس مبدأ الاستحقاق desert.

النوع الثاني :– تقيم عادل علي أساس مراعاة مبدأ المساواة equality.

النوع الثالث:– تقسيم علي أساس المقررات والأعراف الحاكمة في المجتمع حسب مبدأ الملكية والثراوات المالية.

في هذا السياق؛ أكد علي عدم إمكانية اللجوء إلي مبدأ الاستحقاق أو المساواة بصفته بنية أساسية للعدل والقوانين الحاكمة علي تقسيم الملكية والثراوات، لذا لابد من الإبقاء علي المقررات والأعراف الحاكمة في المجتمع كمركز أساسي في إقرار العدل ؛ وقد

استدل علي رأيه هذا بأن مبدأ الاستحقاق أو المساواة فيه نقاش من حيث الأسس الأخلاقية يحول دون اتخاذه معياراً ثابتاً بهذا الخصوص، لذا ليس من الصواب بمكان العمل به كمُرتكز للقوانين العامة المتعلقة بالملكية والأموال ؛ وبيان ذلك كما يلي: من البديهي أن الناس لا يتفقون علي آراء مشتركة بالنسبة إلي دلالة مفهومي الاستحقاق والمساواة، ومن ثم لا يتحقق أي اتفاق بينهم بشأن التقسيم العادل أو سن قوانين وضعية تحدد معالمه الرئيسية، ما يعني أن الاعتماد علي المساواة كمنطلق لتقييم الثراوات والممتلكات لا يتقوم علي أي مبدأ علمي جراء عدم امتلاك جميع الناس قابليات ورؤى متكافئة، فكل إنسان يمتاز بخصائص فكرية وقابليات ذهنية تختلف عن أقرانه وهذا هو السبب في رغبته المتواصلة والجادة بعد الالتزام بمبدأ المساواة، ومن ثم لا يتسني ذلك في رحاب نظام حاكم مقتدر سياسياً واجتماعياً ؛ وهذا الامر طبعاً تناقض صريح لكونه يسفر عن انعدام المساواة من الناحية السياسية.

النتيجة التي توصل إليها بعد هذا النقاش؛ فإن فحواها هو الحفاظ علي الثراوات والممتلكات يتطلب الإبقاء علي المقررات والأعراف الإجتماعية الكائنة في المجتمع علي ضوء إقرار قوانين تصونها وتشذبها، إذ لا طائل ولا جدوى من كل مسعى لتغيير الوضع الموجود او لإقرار العدل في هذا المجال [52].

3- شروط العدل

في مختلف بحوثه أشار هيوم إلي عدد من الشروط التي اعتبرها مرتكزاً لتحقيق النفع والمصلحة في رحاب إقامة العدل، ومن ثم يصبح العدل وقوانينه كافة فضيلة ؛ لذا إن افتقد أي واحد من هذه الشروط سوف يتجرد عما ذكر ولا يُعد بعد ذلك فضيلة جراء تجرده عن البنية الأساسية التي تضمن كونه فضيلة، وهذه البنية هي المصلحة طبعاً.

- فيما يلي بعض الشروط المشار إليها بشكل مقتضب :-

الشرط الأول:- هذا الشرط وصفه هيوم بالندرة المعتدلة ،وهنا لو أن شيئاً لم يكن نادراً من الأساس بحيث يتوفر علي نطاق واسع لدرجة أنه يشبع رغبات الناس ويلبي كل ما يطمحون إليه بالتمام والكمال ووفرته كالهواء الموجود بكثرة في كل آن ومكان، ففي هذه الحالة لا تبقي حاجة إلي الدعوة للتوزيع العادل ومن ثم فالعدل يصبح مفهوماً عبثياً لا جدوى منه ولا حاجة إليه. ومن ناحية أخرى لو أن ندرة أحد الأشياء تجاوزت الحد المتعارف بحيث أصبح نادراً بشكل مبالغ فيه، فهنا أيضاً لا طائل من الدعوة إلي إقامة العدل، لذلك يصبح التوزيع العادل أمراً عبثياً عديم الفائدة، إذ لا يمكن توزيع الثروات

والممتلكات بشكل عادل بين الناس نظراً للندرة المفرطة وعلي هذا الأساس يقال إن موضوع العدل يتبلور ضمن أمور تتسم بندرة معتدلة [53].

الشرط الثاني :- الأنانية المعتدلة إذ من المؤكد وجود نزعة أنانية في ذات كل إنسان وهذا أمر طبيعي، لكنها إن جمحت وبلغت حد التطرف فهي عندئذ ليست طبيعية، بل خارجة عن الكيان الحقيقي للإنسان، وهنا يأتي الدور لطرح مفهوم العدل، فالأنانية المفرطة تقتضي سن قوانين تضمن العدل للبشرية، فهذه النزعة حتي وإن تفاقمت لكنها لا ينبغي أن تصبح رادعاً عن إقامة العدل في المجتمع [54].

الشرط الثالث :- وجود تناسب في مستوى القدرة بين مختلف أعضاء المجتمع، لذا إن استحوذ عدد من الناس علي مقاليد السلطة والاقتدار في المجتمع بشكل مبالغ فيه سوف يتحول العدل إلي أمر عبثي وعديم النفع، إذ ليس هناك رادع يردع هؤلاء أو يضطرهم للالتزام بالقوانين والمقررات العامة والخاصة، ولا نجد ضرورة هنا لذكر مثال يثبت هذه الظاهرة، لكن هيوم أشار في هذا السياق إلي واقع العلاقة بين الأوروبيين المتحضرين والسكان المحليين في شبه القارة الهندية، حيث استدل من هذا المثال علي أن الأوروبيين المقتدرين الذين هاجروا إلي تلك الديار جعلتهم يتصرفون بشكل استكباري من منطلق احتقارهم لأبناء تلك الشعوب وكأنهم حيوانات لا تفقه شيئاً، لذلك أعرضوا عن جميع مبادئ العدل والإنسانية [55].

4- نقد نظرية العدل:-

نستهل نقد نظرية العدل التي طرحها هيوم في رحاب نقد فهمه لواقع الإنسان. وتجد الإشارة هنا إلي أن هذه النظرية تقوم علي توجهات فكرية تجريبية بحتة بالنسبة إلي الإنسان، وضمن هذه الرؤية الضيقة الافق والمحدودة الأطر لا يبقى أي دور للعقل والمفاهيم الأخلاقية.

المعضلة الأخري التي تعاني منها نظرية هيوم، هي رأيه القائل بعدم إمكانية استنتاج الوجوب من الوجود، حيث وقع مغالطة الوجوب والوجود، وفي هذا السياق اعتبر العدل وصفاً لقوانين الملكية، وأكد أن المجتمع حينما يفتقد القانون ففي هذه الحالة لا يطرح أي موضوع للبحث حول العدل أو الظلم، إذ من خلال تبلور القانون علي أرض الواقع يتضح المعني والمدلول الواقعي للحقوق والعدل، ومن هذا المنطلق يمكن وصف السلوك العادل بأنه مراعاة هذه القوانين والالتزام بها.

الأخذ الآخر الذي يرد علي نظرية العدل التي طرحها هي أنها تقيد قوانين العدل بمفهوم الملكية والمواضيع الثلاثة المرتبطة بها، لذا نلاحظ أن بعض الناقدين وشراح آثاره اعتبروا تأكيده المبالغ فيه علي الربط بين العدل والملكية مجرد تشويه للحقائق، أو علي أقل تقدير اعتبروا الدواعي السيكولوچية والتأريخية تشير إلي هذه الوجهة الفكرية الغامضة ؛ فالإنسان لديه متطلبات كثيرة أحدها الحاجة إلي المال والملكية المادية، كذلك من الناحية المنطقية لا صواب للاعتقاد بأن كل الخلافات والنزاعات التي تحدث بين البشر تضرب بجذورها في ملكية الأمور الشحيحة والنادرة[56].

المسألة الاخري الجديرة بالذكر في هذا المضمار هي أن نظرية هيوم هذه لا تعطي أية إجابة عن السؤال المطروح حول الداعي لضرورة التزامنا بقوانين العدل، ونذكر هنا أن هذا الفيلسوف أنكر وجود أية رغبة أو وازع طبيعي لدي الإنسان يحفزانه علي القيام بسلوكيات تندرج ضمن مبدأ العدل، كما عزا مسألة كون العدل فضيلة إلي مبدأ النفعية، حيث اعتبر الدافع الأساسي لتبني سلوكيات عادلة مرهوناً بسن قوانين تضمن إقرار العدل في المجتمع باعتبار أن هذه القوانين تنصب في مصلحة الإنسان وتخدم نزعته النفعية.

2-چيرمي بنثام Jeremy Bentham*

تنطلق النفعية من المبدأ الذي أطلق عليه بنثام "مبدأ السعادة الأعظم"، وتتلخص فكرته في أن ما يسعي الناس إلي بلوغه دائماً يتمثل في "تحصيل أكبر قدر من السعادة"[57]. وبناء عليه، حصرت وظيفة القانون في ضمان أن أي شخص، بسعيه إلي السعادة، لن يمس حقوق أقرانه في السعي ذاته، لأن قدراً أكبر من السعادة يطال عدداً اكبر من الناس تلقائياً من دون تدخل وتخطيط. الأمر الذي تكمن فيه أصول العلاقة بين النفعية والليبرالية، إذ أصبح ذلك مبرراً وتأصيلاً لمبدأ "دعه يعمل"[58]، أي لاقتصاد السوق، من حيث هو منظومة تلقائية التنظيم.

ولما كان الأهم عندهم يتجلي في تحقيق أعظم قدر من السعادة، فإن ذلك يصح في أوضاع ثابتة ساكنة، لا فرق فيها بين فرد وآخر، ولا خصوصية، ولا حرية، ولا استقلال، وكأننا أمام أرقام تشكل كثرة، لذا فما المجتمع إلا مجموع أفراده، وما سعادته إلا مجموع السعادة الحاصلة لأفراده، وهي غير ناتجة من أي دافع غيري أو من تضحيات البعض في سبيل الآخرين، أو من أجل الصالح العام، ف "التضحية خدعة متعمدة" فرضها المستفيدون منها، علي حد تعبير بنثام[59]. فـ"الطبيعة جعلت البشرية تخضع للسلطة المطلقة لنوعين من الأحكام: الألم – والمتعة. الامر يعود إليهما وحدهما لتقرير ما يتعين علينا أن نفعله، علاوة علي أنهما هما اللذان يحددان ما سوف نفعله. وترتبط قرارات الصواب والخطأ من

جهـة، ودوافـع الأفعـال والتـأثيرات التـي تنـتج عنهـا مـن جهـة أخـري، بقـرارات هـذين العاملين"[60].

وقد كان من نتيجة تصور بنثام هذا للطبيعة البشرية أن يتصور البشر علي أنهم متساوون، ومنه الخلفية الديمقراطية المساواتية لأفكار بنثام حول العدالة. فيقول في هذا الصدد " يبدو في كثير من الأحيان ان الشئ الذي لا يخطر في أذهان هؤلاء الذين ينادون بحماسة بالغة بالمصلحة العامة من خلال خطاباتهم المتقدة الرنانة هو كما أن حزمة الحطب تتألف من مجموعة عصي، كذلك الأمر بالنسبة إلي جمع من الأفراد:يشكل الفرد جزءاً أساسياً من الجماعة يساوي ما يمثله أي فرد آخر:وتشكل سعادة إنسان معين جزءاً كبيراً من سعادة الجماعة وتساوي قيمتها قيمة سعادة أي إنسان آخر"[61].

أنكر بنثام علي أسس نفعية، أن يكون للإنسان حقوق طبيعية غير قابلة للانتزاع أو المصادرة، فعاب علي الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان (1789) افتقاره أسس قانونية، بل عنده هراء في رسالته بعنوان **Anarchical Fallacies**[62](مغالطات فوضوية)، وقد افترض في ذلك أن السعادة تمثل القيمة الوحيدة الموجهة للسلوك البشري، وأن القانون ما وضع إلا لضمان وتنظيم سعي الأفراد إلي تحقيق منافعهم ومنع المساس بحق أحد منهم في هذا السعي [63]، من دون الاكتراث بالقيم الأخري، وتقديم دليل علي ثانويتها أمام السعادة التي لا حجة لأولويتها في القانون ذاته. بناء عليه، يري بنثام في السعادة أساساً وموجهاً للقانون ومسلمة يتأسس عليها، لا ما يحدده القانون ذاته، وهو يمكننا، بحسب منطقه، من الانطلاق من أي مسلمة نراها أكثر تعبيراً عن الإنسان بصفته كذلك. ولعل هذا بالضبط ما يشير إلى انطلاق منظري الحقوق الطبيعية وحقوق الإنسان من مسلمة ذات طابع أخلاقي تتمثل في مسلمة الحرية بوصفها حقاً أصيلاً غير قابل للانتزاع والمصادرة، ومن ثم التأسيس التشريعي والقانوني انطلاقاً منها، ومن الحرص علي صيانتها والحفاظ عليها، فالخلاف مع بنثام قائم في الفلسفة التي ينطلق منها القانون، لا في ما يحدده القانون في مرحلة لاحقة.

أسقط بنثام الاعتبارات الأخلاقية من قضايا العدالة التي من المفترض أنها نقيض الظلم الذي سرعان ما يشعر به الإنسان عندما يُمس حق من حقوقه. وهنا مسألة:أيهما أقرب إلي قلب الإنسان وأقر في عقله، قولنا إن شخصًا ما يناضل من أجل بلوغ سعادته، أم قولنا إنه يناضل من أجل نيل حريته ؟ ربما لا يوجد ثمة اختلاف في أن الإجابة ترجح القول الثاني من دون أن يعني ذلك إغفال أهمية السعادة، إلا أنها تظل تعبيراً عن واقع

الحال البشري السائد والأقرب إلي الغريزة بالمعني الواسع. أما الحرية فتبدو قيمة أقرب إلي الطبيعة الإنسانية بالمعني الأكثر تجاوزاً للمستوي الغريزي حتي في أرقي مستوياته. وربما يقول قائل إن نيل الحرية من شأنه أن يحدث السعادة للباحث عنها، ونقول:إن هذا صحيح لكن السعادة ترتد بذلك إلي الحرية من دون غيرها، وفي الوقت ذاته، فإن الساعي وراء السعادة بذاتها ربما يحصل عليها وفي غيرها، ل وربما يجدهافي تحقيق منافعه التي تلبي احتياجاته الغريزية المباشرة، وبالطبع فإن ذلك لا ينزع عنها صفة الإنسانية. هكذا لابد من الغرار بأن البشر يعرفون في حياتهم قيماً كثيرة ليست سواء، فهي موضع مفاضلة وترجيح دائم. وفي أي حال، فإن الخطأ يكمن دائماً في افتراض قيمة من القيم من دون غيرها، بوصفها تعبيراً عن الطبيعة البشرية في جوهر وجودها، الأمر الذي وقع فيه بنثام والنفعيون عموماً.

فإن الحفاظ علي الحياة والسعي إلي السعادة واضحان بذاتهما لأنهما كانا دائماً سلوكاً بشرياً أقرب إلي الغريزة المباشرة التي لا يشذ عنها أحد في الأوضاع الاعتيادية المألوفة، ولكن الحرية تبقي القيمة التي لا شك في أنها تعبير عن الطبيعة البشرية في أرقي مستوياتها. لذا، فإن الناس يتفاوتون في إدراك معناها وتعبيرها عن إنسانيتهم في عمقها، فتفاوتوا في السعي إلي نيلها. ولعل هذا يفسر حديث البعض عن سعادة كثر من العبيد بعبوديتهم وسعادة آخرين بكونهم علي قيد الحياة يأكلون ويشربون ويتكاثرون، حتي لو كانت حياتهم خالية من القيم الإنسانية السامية كقيمة الحرية، من دون إدراك أنها حق طبيعي لهم، ولا حق لأحد في انتزاعها[64].

من هنا يتحدد مبدأي الحرية الفردية والمساواة كأحد أهم تصورات المقاربة النفعية عند بنثام، وهوالذي لم يركز فقط علي الجانب النظري بل جعل من النظرية النفعية نظرية في الممارسة السياسية، من حيث توكيدها علي رسوخ مبدأ الملكية الخاصة والحقوق الفردية. فلا يمكن تصور نظرية العدالة الإجتماعية بدون وجود الملكية الخاصة. أما بالنسبة للعقوبات الجنائية فقد ربطها بنثام بمبدأ المنفعة." فالجزاء لا دور له سوى أن يدخل في حساب اللذات والآلام التي سيذوقها المرتكب للجريمة أو الجنحة" [65]، مضافا اليها الآثار المترتبة عن هذا الجزاء علي المجتمع بهذا ترجع معيارية القانون الجزائي والعدالة في المجتمع وفق المقاربة النفعية البنثامية لمعيار"أعظمية المنفعة".

3- جون ستيوارت ميل John Stuart Mill*

اشتغل ميل علي جعل الفلسفة النفعية أكثر مقاربة للجوانب المتجاوزة للرغبة بمعناها الأولي المباشر كما عند بنثام، إذ أخذ عليه نفيه إمكان التضحية من أجل الآخرين [66]،

بما يحمله ذلك من معانٍ غيرية اجتماعية أن ميل لا يخالف بنثام في القضية المنهجية الأساسية التي تحكم مصدر الإلزام الأخلاقي متمثلة في افتراض الغرض النافع المسبق، أكان خاصاً أم عاماً. وقد أعلن ذلك صراحة بالقول " أنا أعتبر المنفعة هي النداء النهائي في كافة القضايا الأخلاقية، ولكن لابد أن تكون المنفعة في المفهوم الأوسع مبنية علي المصالح الدائمة للإنسان "[67].

مع " چون ستيوارت ميل " سيتم صياغة مذهب المنفعة في صيغته النهائية المتعارف عليها، حيث سيصدر ميل مؤلفا بعنوان " النفعية " يشرح من خلاله المبادئ العامة لمذهب المنفعة ومقاربته في العدالة، أين يرفض ميل المقاربة المثالية للعدالة كما يمثلها الفيلسوف الألماني كانط، في المبدأ القائل "اعمل دائما بطريقة تكون فيها إرادتك مقبولة كمبدأ لتشريع كوني لجميع الكائنات العاقلة "[68].

أولاً: حول الصلة بين العدل والمنفعة

في كل حقبات الفكر، إن واحداً من أشد العوائق الذي حال دون تلقي نظرية المنفعة أو السعادة، هما معيار الخير والشر، المستمد من فكرة العدل. فالشعور بالقوة والإرادات الواضح علي ما يبدو هو الذي ترجع إليه الكلمة بسرعة ويقين يضاهيان شرعية ويقين الغريزة ويبدو أن غالبية المفكرين قد أشاروا إلي صفة تأصيل الأشياء ولإبراز ذلك، فعلي العادل أن يكون له وجود في الطبيعة كشئ مطلق ومختلف في أصله عن كل نوع [69].

للعثور علي الصفات المشتركة لمجموعة ما من المواضيع؛ فلابد من البدء بتوجيه نظرنا إلي الاشياء ذاتها كما هي في الواقع، فلنعلن بالتوالي وبحسب مختلف أنماط السلوك، وإرادة البشر لأمورهم التي تكون مبوبة كعادلة، أو ظالمة من طرف الرأي العام، أو الرأي الشائع أكثر. إن الاشياء التي نعرف جيداً أنها تثير المشاعر المترابطة بتلك الأسماء هي أشياء متنوعة من حيث خصائصها؛ ففي المقام الأول يعتبر في الغالب الظلم حرمان أي شخص من حريته الشخصية ومن ممتلكاته، أو من أي شئ آخر يكون تابعاً له بالقانون. هذه إذاً إحدي الحالات التي تطبق فيها عبارات " عادل " أو " ظالم " في أحسن وأوضح معني[70].

لكن أيضاً وفي **المرتبة الثانية** فإن الحقوق القانونية التي حرم فيها، قد تكوم الحقوق التي من المفروض أن تكون تابعة له، وفي عبارة أخري فإن القانون الذي تستند إليه هذه الحقوق يمكن أن يكون قانوناً غير عادل. عندما يكون كذلك، أو عندما يفترض أن يكون كذلك، فإن الآراء تحت الافتراء تختلف فيما إذا كان الاعتداء عليه يمثل عدلاً أو ظلماً.

ومن بين هذه الاختلافات في الرأي يبدو أننا نقبل بصفة شاملة أن توجد قوانين جائرة وأن القانون بناءً علي ذلك، ليس المعيار النهائي للعدل، لكن بإمكانه أن يحقق لشخص ما فائدة أو تفرض علي الآخر مضرة يستنكرها العدل. ومع ذلك، يعتقد أن قانوناً ما هو جائر فيبدو دائماً أننا نعتبره كذلك بنفس الطريقة التي يكون فيها. وخرق القانون عملاً جائراً بعبارة أنه ينتهك حق شخص ما، وهو مالا يمكن اعتباره في هذه الحالة حقاً قانونياً. لذا كانت له تسمية مختلفة فسمي حقاً معنوياً، ويمكننا أن نقول لذلك أن الحالة الثانية من الظلم تتمثل في أن نأخذ من شخص ما، ما يملكه من حق معنوي، أو أن نحرمه مما له حق أخلاقي فيه [71].

ثالثاً :- يعتبر بصفة شاملة أنه من العدل أن يحصل كل شخص علي ما يستحقه (سواء كان خيراً أو شراً) وانه من الظلم أن يحصل علي خير ما أو يتحمل شراً مادام لا يستحقه. هذا هو، ربما، أوضح وأبلغ شكل يمكن للتصور العام أن يدرك من خلاله مفهوم العدل[72].

رابعاً:- إننا نعترف أنه لمن الظلم ان نخلف وعدنا لأي أحد أي أن ننقض وعدنا سواء كان ذلك صراحة أو بصفة ضمنية، أو أن نخيب الآمال التي أثارها سلوكنا الخاص، أو علي الأقل إذا ما كان أثرنا هذه الآمال عن وعي وبصفة إرادية [73].

خامساً:- إن العدل هو، بإعتراف الجميع، يتعارض مع الانحياز وبمعني أن إبداء المحاباة أو تفضيل شخص علي آخر في المسائل التي لا يمكن فيها الرجوع إلي المحاباة، والتفضيل بشكل صحيح. فالحياد بالرغم من أنه لا يبدو لنا اعتباره كواجباً في حد ذاته، فإنه يعتبر أداه لواجب آخر، لأننا نسلم بأن المحاباة أو التفضيل ليسا دائماً جديرين بالنقد، وبالتالي فإن الحالات التي وقع فيها إدانتهما هي بالأحري الاستثناء لا القاعدة. إن فكرة المساواة المرتبطة تقريباً بفكرة عدم الانحياز هي التي غالباً ما تدخل ضمن مكونات كل من تصور العدل، وممارسته في نظر الكثير، فيمثل جوهره[74].

إذا كان العدل مستقلا تماماً عن المنفعة، ويكون مبدأ في ذاته، بإمكان الذهن إدراكه بفضل التأمل البسيط. فيكون من الصعب فهم الالتباس الشديد المحيط بهذه الاستشارة الباطنية، ولما تبدو العديد من الاشياء عادلة وغير عادلة من خلال المنظور الذي تري فيه.

نحن علي علم بإستمرار أن المنفعة هي مبدأ غير موثوق فيه، وهي مبدأ يؤوله كل شخص تأويلا مختلفاً. وأن لا أمان إلا بفضل أوامر العدل الثابتة، والتي لا تمحي ولا تخطئ أبداً، والتي تحمل في ذاتها بداهتها الثابتة ،دون ان تتبع تقلبات الرأي. بإمكاننا من

هذا المنطلق أن نفترض انه لا مجال للمنازعة حول مسائل العدل، أي إن اتخذنا هذا كقاعدة بالنسبة إلينا ، فإن تطبيقها في أي حال صادفنا يمكن ان يتركنا في حالة يتضاءل فيها الشك مثلما هو الحال في الاستدلال الرياضي. فحتي الآن والحال كذلك، بمعني إذا ما وجد قدر من الاختلاف في الرأي، ونقاش حاد حول ما هو عادل يضاهي مسألة ما هومفيد بالنسبة للمجتمع فلن يجد في مختلف الأمم والأفراد تصورات مختلفة للعدل فحسب، ولكن سيجد في ذهن نفس الشخص الواحد أن العدل لا يقابل قاعدة واحدة معينة، أو مبدأ أساسياً، بل سيجد العديد من القواعد التي لا تلتقي دائماً فيما تأمر به، وسنحتار في الاختيار بينهما هل انه موجه في نفس الوقت ومن طرف مبدأ خارجي، أو من طرف – إيثاراته الخاصة [75].

كان من البديهي دائما أن كل الحالات الخاصة بالعدل هي كذلك حالات خاصة بالمصلحة. الفرق بينهما هو الشعور الذي يرتبط بالسابق بما هو مقابل اللاحق – فلو أخذنا بعين الاعتبار هذا الشعور المميز – إن لم يتم تحميلها خصوصية واعتبارها مجرد شعور أصلي، فإذا كان مجرد شعور طبيعي للانتقام الذي نصبغ عليه أخلاقية لما يجعلها تتسع بقدر اتساع مطالب الخبير الاجتماعي، وإذا كان هذا الشعور موجوداً، وإذا ما وجب عليه أن يوجد في كل مجموع الحالات التي تقابلها فكرة العدل، فهذه الفكرة لن تكون حجر الزاوية للأخلاق النفعية.

فيبقي العدل هو الاسم المناسب لنوع من المنافع الاجتماعية التي هي أشد وأوسع اهمية وبالتالي أشد إطلاقاً، وأشد إلزاماً من أي منافع أخري بما هي قسم منها (وإن ليس بالقدر الذي يمكن للأخرين أن تكون عليه في الحالات الخاصة). وهي إذاً التي يجب أن تكون طبيعية بالقدر الذي تكون فيه محمية من طرف شعور لا يكون مختلفاً عن الشعور الأكثر اعتدالاً الذي يرتبط بالفكرة المجردة لتنمية ما يلذ للبشر وما يناسبهم بفضل الطبيعة القطعية لأوامره وبفضل كذلك الطابع الاشد حده لعقابه [76]. من هنا اعتبر ميل العدالة أسمي الفضائل الأخلاقية، فدعا إلي تبجيلها، باعتبار أنها أكثر ضرورة من كل المعايير الأخري لتحقيق سعادة البشر ومنفعتهم؛ حيث ترفض النفعية فكرة الأصل الالهي أو الطبيعي للعدالة، وتري بأن العدالة هي نتيجة خالصة للأعراف البشرية، كما تدافع عن فكرة " إن تصرفاً أو سياسة صحيحة أخلاقيا هي أو هو ما يولد أكبر قدر ممكن من السعادة لأفراد المجتمع "[77]. فالنفعية عموماً تدافع عن تصور مساواتي للعدالة، وتبجل الملكية الخاصة والحرية الفردية، مما يجعلها نظرية ليبرالية بإمتياز.

المبحث الرابع

عدالة الواجب:إيمانويل كانط Emmanuel Kant*

يعتبر إيمانويل كانط أحد أهم فلاسفة الحداثة، وقد عرف بنظريته الأخلاقية الصارمة، التي ترد الأخلاق للواجب نقيضاً عن أخلاق المنفعة. إن فكرة الخير الأسمي الذي يتوق إليها الفاعل الأرسطي من وراء فعله، قد أصبحت في عداد اللامقبول. فهي فكرة غائبة لا يعترف بها – كانط – في فلسفته الاخلاقية وهوالقائل:من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بعامة، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيراً دون تحفظ إن لم يكن الإرادة الخيرة [78]. معني ذلك أن الذات وهي تقوم بعملها، لا يجب أن تكون مرتبطة برغبة أو غاية معينة، بل يجب أن تتصور فعلها ذلك بمثابة واجب يتعين عليها القيام به لا لشئ إلا لأنه واجب. فبالنسبة لكانط القول عن أحد أنه يملك إرادة خيره معناه في الواقع التأكيد علي انه يتصرف احتراماً للواجب بلا قيد أو شرط، وليس فقط تماشياً مع الواجب... إن الواجب المحض، إذا جاز التعبير هو بالتالي مركز التصور الكانطي الذي يعتبر ثورة حقيقية لأنه يقطع العلاقة بإرث غائي طويل يعطي الأولوية إلي الخير والسعادة [79].

فالإرادة الخيرة إذن هي الشئ الوحيد الذي يمكن اعتباره خيراً في ذاته فهي لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها بل من باطن ذاتها. وهذا هو معني قول – كانط – إن الإرادة الخيرة غاية في ذاتها [80]. أما إذا تساءلنا عن الشروط التي تجعل من الإرادة كذلك فإن – كانط – يحيلنا إلي فكرة الواجب – Devoir –، الذي يسمو بالفاعل بدرجة التعالي والإستقلالية عن كل رغبة أو منفعة معينة. معني ذلك أن الفعل لا يجب أن يتوقف علي النتائج التي يحققها، أو الغايات التي يتوق إليها، بل يجب أن يكون هذا الفعل أداء للواجب واحتراماً له في نفس الوقت.

من هذا المنطلق يمكن الأخذ بالمبادئ الأساسية للأخلاق، كمركز ينطلق منه – كانط – في تحليله لفكرة العدالة والمقصود هنا بطبيعة الحال أخلاقيات الواجب. فالعدالة تستلزم نظرية للفعل أو السلوك العادل، والتي تقتضي بدورها مبادئ لتحديد ما هو العادل في حد ذاته. فإذا اردنا الإجابة علي السؤال ما العدالة ؟ فإننا نجدها ولا شك عند – كانط – في كتابه (ميتافيزيقا الأخلاق)، وخاصة في جزئه الأول الخاص بتحليل مفهوم الحق.

إذا أردنا الوقوف علي مفهوم الحق فإن ذلك لم يتأتي باعتمادنا علي التجربة أو الواقع، بل يجب البحث عن ذلك علي مستوي العقل ذاته، باعتباره ملكه للمبادئ الكلية.

وعلي هذا الأساس يمكن الوقوف علي العدالة باعتبارها تشكل واجباً أخلاقياً. يقول– كانط –:" العادل أو الظالم علي العموم، هو فعل مطابق او غير مطابق للواجب "[81].

وعلي ذلك، فالتسليم بفكرة أن العدالة تتحدد عن طريق مبدأ الواجب، فهذا معناه أنه لا يمكن اختزالها في مجرد قوانين وضعية لمجتمع معين، يوجد في حقبة زمنية معينة. وإلا كان من المتعذر علينا إعلان مبدأ كلي ومطلق للعدالة، يتعالي علي التجربة والواقع النسبيين.

إن – كانط – لا ينتقد القوانين الوضعية في حد ذاتها، بقدر ما ينتقد الأصل الذي يجب أن تنبثق عنه هذه القوانين. وإماناً منه بأن مفهوم العدالة يجب أن يتأسس وفق مبدأ كلي وكوني، يجعلها في استقلال تام عن كل تفسير أو تأويل تجريبين، فإنه يقطع العلاقة مع كل مذهب غائي أو نفعي يجعلها مرتبطة بغاية أو هدف معين. وليتسني له ذلك، نجد – كانط – يقيم الأخلاق بصفة عامة علي مفهوم جديد، هو مفهوم الواجب اللامشروط مفترضاً بذلك وجود قوانين أخلاقية محضة، ومنسبا إلي القانون الخلقي صبغة الضرورة المطلقة [82].

وعلي هذا الأساس يحدد – كانط – الفعل العادل باعتباره الفعل الذي يسمح في مبدئه الأساسي لحرية الإرادة لكل شخص، أن تتعايش مع حرية الإرادة لشخص آخر وفق قانون كوني[83]عندما يمكن القول بأن أفعالي، وتصرفاتي تكون عادلة عندما تتوافق وتتعايش مع حرية الأشخاص الاخرين أما الفعل الغير عادل فيصبح بمثابة العائق الذي يقف في وجه الحرية الإنسانية. فأن أحترم حرية الآخر، وأتعايش معها وفق قانون كوني هذا معناه أنني أتجرد من كل رغبة أو غاية معينة تدفعني إلي ذلك، وبالتالي فإن التعامل مع الآخر سيكون علي أساس اعتباره كغاية في حد ذاته وليس مجرد وسيلة. وفي هذا إحالة إلي القاعدة الثانية من قواعد الفعل الثلاث، التي وضعها – كانط – باعتبارها أوامر مطلقة غير مشروطة ومفادها :– إعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الاخرين كغاية لا مجرد واسطة [84]عندما يصبح الإنسان العادل هو الذي يتصرف ويتمتع بحريته، ولكن ليس علي حساب حرية الأخرين، وإنما بإحترامها والتوافق معها. ليغدوا الحق بذلك هو مجموع الشروط والقواعد التي من خلالها يمكن لإرادة شخص ما أن تتوافق مع إرادة شخص آخر وفق قانون كوني من الحرية [85]وفي هذ النقطة يمكن الوقوف علي الطابع الإلزامي للحق، باعتباره نداء باطنياً يدعو الإنسان لسن قوانين خاصة بالظروف التي تحقق واقعياً ذلك التوافق والتعايش بين الناس علي أساس احترام حرية الآخر.

فإذا تساءلنا من هنا عن أصل المبادئ التي يجب أن تتأسس عليها العدالة، فإن – كانط – يحيلنا مباشرة إلي فكرة الحق الطبيعي، الذي يطابق المبدأ القبلي للحق. وباتخاذه صورة الواجب، فإنه يسمح بتقويم أنظمة الحق الوضعي، ويفرض مبادئه القبليه كمعايير أساسية، يتخذها المشرع في سنه للقوانين الوضعية. يقول – كانط –:فإذا كنا لا نفهم من الحق الطبيعي، إلا ما هو غير دستوري، أي إلا ما يدركه عقل كل إنسان علي أنه قبلي، فإن هذا الحق لا يتضمن ليس فقط العدالة التعويضية التي تهتم بالعلاقات المتبادلة بين الأشخاص فيما بينهم، بل حتي العدالة التوزيعية التي يمكن من خلالها أن نعرف قبلياً ما هو القانون الذي يمكن أن يصدر عنه الحكم [86]. عندها لا يصبح الأمر مقتصرا علي معرفة ما هو العادل أمام المحكمة أي أمام القانون.

فإذا كانت القضية هنا، تكمن في تحديد النظام القانون الذي يجب أن ينصاع له أفراد المجتمع، يبقي ضروريا إذن الرجوع إلي فكرة الحالة الطبيعية – Etat De Nature – باعتبار أن القانون لا يمكن ان يتأسس إلا بمرورنا من هذه الحالة إلي الحالة المدنية، أين يصبح القانون مجسداً وساري المفعول علي أرضية الواقع. وهذا ما يؤكد عليه – كانط – بقوله :... ينتج عن هذا أن الفكرة الأولي التي يجد الإنسان نفسه ملزماً بتقبلها، إذا ما هو أراد الحفاظ علي مفهوم الحق تمحور في المبدأ الآتي:يجب الخروج من حالة الطبيعة، والتي يفعل فيها كل واحد ما يشاء، ويتحد مع الآخرين الذين لا يمكن له أن يتجنبهم بأي حال من الأحوال، حيث يخضعون كلهم لإلزام عام، قانوني وخارجي. أو يدخل في حالة يكون فيها كل ما هو معروف علي أنه ملك لأحد أو خاصا به محددا قانونيا، ومضمونا من طرف سلطة عامة، ليست سلطته، وإنما سلطة خارجية. بمعني ذلك أنه يجب علي الإنسان أولاً وقبل كل شئ أن يدخل في الحالة المدنية[87].

ومن حيث كذلك، فإن الحالة المدنية وحدها لمجتمع معين، يخضع لعدالة توزيعية، هي التي تؤسس الحق العام، الذي يضمنه نظام القوانين الواضحة في الدستور. معني ذلك أن الحق لن يجد ضالته إلا في كنف مجتمع سياسي، يحكمه نظام من القوانين تتصف في مبدئها بالكلية والكونية.

لكن ما يجب الإشارة إليه، أن الحالة الطبيعية أو تلك النقلة التي تحدث بفعل إنتقال الإنسان من هذه الحالة إلي الحالة المدنية، تحمل معها ولا شك ضرورة الرجوع إلي فكرة العقد الاجتماعي، الذي من خلاله يمكن من مجموعة من الأشخاص أن يتحدوا في مجتمع واحد ويؤسسوا دستوراً مدنياً معيناً. هنا نجد اعتقاداً راسخاً لدي – كانط – بأن المشكل الأساسي للنوع البشري، والذي تفرضه الطبيعة علي الإنسان، هو إنشاء مجتمع مدني

يؤسس الحق علي مبدأ كوني[88] حتي إذا تساءلنا هنا عن كيفية حدوث تلك النقلة، من الحالة الطبيعية إلي الحالة المدنية فإن – كانط – يجيبنا بقوله:إن الفعل الذي يتحول به الشعب إلي دولة هو العقد الأصلي الذي يتنازل بموجبه جميع أفراد الشعب عن حرياتهم الخارجية ليستعيدوها مجدداً كأعضاء جمهورية، أي كشعب باعتباره دولة. ولا يمكن القول أن الإنسان في الدولة قد ضحي بجزء من حريته، التي كان يتمتع بها بالفطرة في سبيل غاية معينة، وإنما تخلي كليا عن الحرية المتوحشة المجردة من كل قانون، ليجدها في خضم حالة من الخضوع الشرعي، أي في ظل حالة قانونية حرية سليمة وكاملة لأن هذا الخضوع صادر عن إرادة الفرد المشرعة[89].

ما يمكن استخلاصه في الأخير، أن العدالة من وجهة نظر – كانط – تعتبر كلية الطابع، وبعيدة عن كل تحيز من شأنه أن يجعلها كوسيلة تستخدمها الذات لبلوغ مراميها. عندها لا يمكن التفكير في العدالة، إلا ضمن خط أدبيات الواجب الذي يجعلها في استقلال تام عن كل رغبة أو هوي معين، بل عن كل تفسير أو تأويل تجريبيين بصفة عامة. وهذا القول مردود إلي الاعتقاد الراسخ لدي – كانط –، بأن العقل البشري وحده هو القادر علي اكتشاف ما هو عدل، وأن العدل المجرد كلي الطابع.

فالتصورات النظرية وكذلك العملية عند – كانط –، تتأسس علي طبيعة ثابته في الإنسان، تتميز بإشتراكها بين جميع أفراد المجتمع. إنه العقل الذي تقوم عليه الأخلاق والسياسة، والذي جعله – كانط – أساس كل فعل عادل. إذ أنه لما كانت الأخلاق لا تصلح قانوناً لنا، إلا من حيث أننا كائنات عاقلة، فينبغي لها كذلك أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة. فبفعل السلطة المطلقة التي أعطاها – كانط – للعقل، فقد جعل منه أساساً للحياة بصفة عامة، وللأخلاق والعدالة بصفة خاصة. كما أعطي كذلك بعداً آخر للعقلانية، حيث منحها صبغة عالمية وكونية، جعلتها نموذجاً يفترض أن يسود كل سكان المعمورة، بل ويصل إلي درجة فرضه علي الآخر دائما باسم العقل ذاته.

لكن ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة، أن الكلام هنا كلام عن عقل الإنسان، ذلك الإنسان الذي تتقاذفه جملة من الرغبات والأهواء فإلي جانب العقل الذي يميزه عن الحيوان، ويرقي به إلى مستوي التنظير والتصور، هناك جانب آخر لا معقول ممثلاً بالحالات التي يكابدها ويعانيها الإنسان، كالإنفعالات والرغبات وما إليها، التي تعترضه وتملأ نفسه، فإما كتمها في صدره إما حاول أن يعبر عنها للآخرين[90] عندها يصبح التساؤل مشروعاً حول تلك العلاقة الكونية التي نادي بها – كانط– هل هي كفيلة

كمرجعية، بحل المسائل الخلافية حول شرعية السلطة، وتفسير الشر والظلم ؟ وهل لها أن ترسم لنا طريقاً للعدل مستقلاً عن كل رغبة أو هوى إنساني؟

وفي هذا السياق وانطلاقا من دعوة – كانط – للكونية استناداً لفكرة أخلاق الواجب التي تعتبر الزاماً لكل الإنسانية، فان الإنسان الكوني في الفلسفة الكانطية يقود مباشرة نحو مشروع السياسة الكونية، أو ما يسميه – كانط – بـ " مشروع السلام الدائم ". وهو مشروع يعمل من خلاله علي التشريع للسياسة الكونية انطلاقاً من الذات الخصوصية. فالنظام العالمي ليس هو ذلك الفتح الامبريالي، ولا هو الإلغاء التام لحدود الدولة الأمة، بل انه يعني تحقيق العيش المشترك بين الدول بالرجوع إلي قانون دولي قائم علي مبادئ عدالة كونية، مثلما يتحقق التعايش المشترك بين الأفراد بالرجوع لقوانين الدولة الواحدة." فكما أن الإنسان ليس إنسانا إلا بين الناس، فكذلك الدولة لا تتميز من حيث هي دولة إلا بالإضافة إلي مجتمعات دولية تقيم بينها علاقات حقوقية، لا تزال نامية باطراد حتي تتحقق ذات المجتمع الإنساني الواحد، أي مجتمع المدينة الشاملة التي تضم الإنسان بما هو كائن أخلاقي سياسي"[91]. وهذا ما يقود لاعتبار كانط أحد الآباء المؤسسين لمفهوم العدالة الكونية كما تظهر في مواثيق " عالمية حقوق الإنسان " اليوم.

عكس المقاربة النفعية، فإن العدالة بحسب – كانط – لا ترتبط شرطياً بموضوعها. فالعدالة مبدأ قبلي أولي غير مشروط، لا يستلزم تحقيق لا منافع ولا سعادة ولا لذة. وليس مصدرها عالم الظواهر الموضوعي، بل هي مبادئ عقلية مطلقة، ومن هنا طبعها الكوني المشترك بين جميع البشر. فالعدالة بحسب– كانط– تطلب لذاتها وبذاتها. ومن هنا مطلقيتها، بحكم عدم تأثرها بتغير ظرفية الزمان والمكان. وتجد المقاربة الكانطية في العدالة أبرز تعبيراتها في مفهوم " أخلاق الواجب " الذي يحيل إلي نظرية " عدالة الواجب".

النتائج

- لا مجال للحديث عن العدالة عند – هوبز – باعتبارها فضيلة أخلاقية تدفع الناس إلي إحترام الحقوق وأدائها لواجباتها، بل لا مجال للحديث عن العدالة خارج نطاق الحالة المدنية، أو الدولة التي تسهر علي تطبيق وتنفيذ كل القوانين والقواعد، التي تم الاتفاق عليها بمقتضي عقد إجتماعي أبرم بين أفراد المجتمع.
- المجتمع المدني – عند لوك–، ليس خالقاً للقانون أو العدالة. فالقانون موجود حتي قبل أن يتم العقد، وإنما ما يجب أن يفعله هذا المجتمع الذي كان نتيجة اتفاق بين الأفراد كلهم هو تنظيم هذه القوانين وجعلها مجسدة علي أرضية الواقع.

- تأكيد – لوك – بأن القوانين الوضعية، يجب أن تستمد تعاليمها من القوانين الطبيعية. وليس هذا فحسب، بل يجب كذلك أن تحميها وتعمل علي تنفيذها داخل المجتمع. عكس ذلك فإن هذه القوانين الوضعية لن تكون جديرة بالطاعة والاحترام.
- إن عدالة روسو مهما كانت جذابة، إلا أنها على المستوى العملي لم تُرض حتى روسو نفسه. وبطبيعة الحال لا يمكن أن ننكر أن نظرية العقد الاجتماعي التي وضعها روسو قد جعلت السلطات المطلقة دستورية على أي حال، ورفعت من مستوى مشاركة الناس في الأمور السياسية والاجتماعية.
- تقوم مقاربة العدالة عند النفعيين علي اعتبار العدالة قيمة تؤدي إلي تحقيق المنفعة، فمشروعية العدالة تحسب من خلال قدرتها علي تحقيق المنفعة. تعمد المدرسة النفعية إلي جعل المنفعة واللذة معيار تقاس عليه كل القيم والافكار، فالفكرة هي مشروعة بالقدر نفسه الذي تقود به إلي تحقيق منفعة معينة.
- نظرية العدل عند هيوم تقوم علي توجهات فكرية تجريبية بحتة بالنسبة إلي الإنسان، وضمن هذه الرؤية الضيقة الافق والمحدودة الأطر لا يبقى أي دور للعقل والمفاهيم الأخلاقية.
- المعضلة الأخري التي تعاني منها نظرية هيوم، هي رأيه القائل بعدم إمكانية استنتاج الوجوب من الوجود، حيث وقع مغالطة الوجوب والوجود، وفي هذا السياق اعتبر العدل وصفاً لقوانين الملكية، وأكد أن المجتمع حينما يفتقد القانون ففي هذه الحالة لا يطرح أي موضوع للبحث حول العدل أو الظلم، إذ من خلال تبلور القانون علي أرض الواقع يتضح المعني والمدلول الواقعي للحقوق والعدل، ومن هذا المنطلق يمكن وصف السلوك العادل بأنه مراعاة هذه القوانين والالتزام بها.
- الأخذ الآخر الذي يرد علي نظرية العدل التي طرحها هي أنها تقيد قوانين العدل بمفهوم الملكية والمواضيع الثلاثة المرتبطة بها، لذا نلاحظ أن بعض الناقدين وشراح آثاره اعتبروا تأكيده المبالغ فيه علي الربط بين العدل والملكية مجرد تشويه للحقائق، أو علي أقل تقدير اعتبروا الدواعي السيكولوچية والتأريخية تشير إلي هذه الوجهة الفكرية الغامضة.
- المسألة الاخري الجديرة بالذكرهي أن نظرية هيوم لا تعطي أية إجابة عن السؤال المطروح حول الداعي لضرورة التزامنا بقوانين العدل، ونذكرهنا أن هذا الفيلسوف أنكر وجود أية رغبة أو وازع طبيعي لدي الإنسان يحفزانه علي القيام بسلوكيات

تندرج ضمن مبدأ العدل، كما عزا مسألة كون العدل فضيلة إلي مبدأ النفعية، حيث اعتبر الدافع الأساسي لتبني سلوكيات عادلة مرهوناً بسن قوانين تضمن إقرار العدل في المجتمع باعتبار أن هذه القوانين تنصب في مصلحة الإنسان وتخدم نزعته النفعية.

- مبدأي الحرية الفردية والمساواة أحد أهم تصورات المقاربة النفعية عند بنثام، وهوالذي لم يركز فقط علي الجانب النظري بل جعل من النظرية النفعية نظرية في الممارسة السياسية، من حيث توكيدها علي رسوخ مبدأ الملكية الخاصة والحقوق الفردية. فلا يمكن تصور نظرية العدالة الإجتماعية بدون وجود الملكية الخاصة.
- اعتبر ميل العدالة أسمي الفضائل الأخلاقية، فدعا إلي تبجيلها، باعتبار أنها أكثر ضرورة من كل المعايير الأخري لتحقيق سعادة البشر ومنفعتهم.
- النفعية عموماً تدافع عن تصور مساواتي للعدالة، وتبجل الملكية الخاصة والحرية الفردية، مما يجعلها نظرية ليبرالية بامتياز.
- العدالة من وجهة نظر – كانط – تعتبر كلية الطابع، وبعيدة عن كل تحيز من شأنه أن يجعلها كوسيلة تستخدمها الذات لبلوغ مراميها. عندها لا يمكن التفكير في العدالة، إلا ضمن خط أدبيات الواجب الذي يجعلها في استقلال تام عن كل رغبة أو هوي معين، بل عن كل تفسير أو تأويل تجريبيين بصفة عامة. وهذا القول مردود إلي الاعتقاد الراسخ لدي – كانط –، بأن العقل البشري وحده هو القادر علي اكتشاف ما هو عدل، وأن العدل المجرد كلي الطابع.
- التصورات النظرية وكذلك العملية عند – كانط –، تتأسس علي طبيعة ثابته في الإنسان، تتميز بإشتراكها بين جميع أفراد المجتمع. إنه العقل الذي تقوم عليه الاخلاق والسياسة، والذي جعله – كانط – أساس كل فعل عادل. إذ أنه لما كانت الأخلاق لا تصلح قانوناً لنا، إلا من حيث أننا كائنات عاقلة، فينبغي لها كذلك أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة. فبفعل السلطة المطلقة التي أعطاها – كانط – للعقل، فقد جعل منه أساساً للحياة بصفة عامة، وللأخلاق والعدالة بصفة خاصة. كما أعطي كذلك بعداً آخر للعقلانية، حيث منحها صبغة عالمية وكونية، جعلتها نموذجاً يفترض أن يسود كل سكان المعمورة، بل ويصل إلي درجة فرضه علي الآخر دائما باسم العقل ذاته.
- عكس المقاربة النفعية، فإن العدالة بحسب – كانط – لا ترتبط شرطياً بموضوعها. فالعدالة مبدأ قبلي أولي غير مشروط، لا يستلزم تحقيق لا منافع ولا سعادة ولا

لذة. وليس مصدرها عالم الظواهر الموضوعي، بل هي مبادئ عقلية مطلقة، ومن هنا طبعها الكوني المشترك بين جميع البشر. فالعدالة بحسب – كانط – تطلب لذاتها وبذاتها. ومن هنا مطلقيتها، بحكم عدم تأثرها بتغير ظرفية الزمان والمكان. وتجد المقاربة الكانطية في العدالة أبرز تعبيراتها في مفهوم " أخلاق الواجب " الذي يحيل إلي نظرية " عدالة الواجب ".

- العدالة تتأثر وطبيعتها بطبيعة مرجعيتها التي تحدد مبادئها ومعاييرها. ومرجعيتها هذه هي التي تكون ضامناً لمشروعية تطبيقها وتلقيها في الحياة الاجتماعية. كما أن العدالة ليست مفهوماً نمطياً، فلها عدة أنواع وأشكال. فهي يمكن أن تكون مساواة تامة أو تفاوتاً، قد تكون مطلقة أو نسبية، يمكن أن تكون مفهوماً، أن تكون مفهوماً، فضيلة، أو يمكن أن تكون مؤسسة، كل ذلك يتحدد بحسب المنظور التأويلي ومرجعية التصور والتمثل.

قائمة المصادر والمراجع

(1) الجرجاني، معجم التعريفات (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2000) ص 150. (2) المرجع سابق، ص 23.

(3) المرجع السابق، ص 151.

(4) ابن منظور، معجم لسان العرب – المجلد 11 (لبنان، بيروت:دار إحياء التراث العربي، بدون.ت، ط1) ص 431. (5) المرجع السابق، ص 432.

(6) Alian Ray, Dictionnaire Historique De La langue Française, Le Robert, Paris, 1992.P 1082.

(7) Jean Dubois ET Rêne Lagan, Dictionnaire De Français Classique, Larousse, Paris, 2001, p. 298.

(8) Alain Rey, Dictionnaire Historique De La langue Française, op.cit.p.1084

(9) Paul Robert, Dictionnaire Alphabétique ET Analogique De La Langue Française, Tome 4, S.A.F.O.R, Paris, 1989, P.157.

(10) Jean Dubois ET Rene Lagane, op.cit.p.298.

11) Michel Blay.Grand Dictionnaire De La philosophie, Larousse, V.U.E.F, 2003, p.585.

(12) Denis Collin, Questions De Morale, Armand Colin, V.U.E.F, Paris, 2003, P.23.

(13) عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية (القاهرة – مصر – مكتبة مدبولي، ط 3، 2000)، ص522.

(14) Michel Blay, Grand Dictionnaire De La philosophie, op.cit. p 584.

(15) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج 2 (بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984) ص 70.

(16) Michel Blay, Grand Dictionnaire De La philosophie, op.cit. p 584.

(17) Ibid, p.584.

(18) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي (القاهرة، الهيئة المصرية لشئون المطابع الأميرية، د.ط، 1984) ص 26.

(19) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي (الموسوعة الميسر للمصطلحات، قويسنا، د.ط، د.ن) ص 415.

(20) الشيخ عبد الله يوسف، غياب العدالة مرهون بغياب شفافية القانون، مركز آفاق للدراسات والبحوث www.aafaqcenter.com

(21) أحمد عدنان عزيز الميالي، العدالة الإجتماعية عند الإمام علي بن أبي طالب " عليه السلام "، رسالة ماجستير ،جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، 2007م، ص 23. (22) فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث، الإمارات العربية المتحدة، 2004م، ص235.

(23) المرجع سابق، ص236.

(24) ومدين بوزيد، فلسفة العدالة في عصر العولمة (بيروت، الدار العربية للعلوم، ط1، 2009) ص 115-116.

* فيلسوف سياسي من بريطانيا (1588–1679) أحد رواد الفكر الليبرالي، ويعرف بكتابه (اللفياثان) الذي بحث فيه مسألة شرعية الدولة وبنية المجتمع، ويعتبر من اولي محاولات تأسيس نظرية (العقد الإجتماعي).

(25) T.Hobbes, Léviathan, Trad:François Tricaud.Ed.Sirey, 1971, p.126.
(26) Ibid.p.127.
(27) Ibid. p.127.
(28) Ibid. p.129.
(29) Ibid.p144.

* فيلسوف من بريطانيا (1632–1704) أحد رواد الفكر الليبرالي، ويعرف بكتابه (مقالة في الفهم البشري) وهي من أولي النصوص الفلسفية العظيمة التي كتبت في الدفاع عن المنهج التجريبي، ويعرف أيضا بكتابه (رسالتان في الحكومة)، وقد حاجج فيه بأن السيادة للشعب وشرح طبيعة الحكومة الشرعية علي أساس الحقوق الطبيعية والعقد الإجتماعي.

(30) راوية عبد المنعم عباس، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية (لبنان– بيروت–، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ط، 1996) ص 106.

(31) John Locke, Deux Traités De Gouvernement. Trad:Bernard Gilson, Librairie Philosophique J-vrin, 1997, p.205-206.
(32) Ibid. p.189.

(33) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، مرجع سابق، ص 377.

(34) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيش، ج3– ج4 (بيروت – لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1983)

* (1712–1778 م) كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي / فرنسي يعد من أهم كتاب عصر التنوير. ساعدت فلسفته علي تشكيل الأحداث السياسية التي أدت إلي الثورة الفرنسية، حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة.

(35) J.J.Rousseau. Emile (extrait) 2,16 éditions, Larousse- Paris, p.53.

(36) Fontaine Philippe, Là Justice, Éd.Ellipes, 2005, P.36.

(37) جان جاك شوقالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة :محمد عرب صاصيلا (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د.ط، 1998) ص476.

(38) روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بولس غانم، تق: ربيع عبد الكريم الشيخ (الجزائر، وحدة الرعاية، موفم للنشر، 1991) ص220.

(39) جان جاك شوقالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 479.

(40) روسو، أصل التفاوت بين الناس، مرجع سابق، ص 85.

(41) جان جاك شوقالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 481.

(42) جان جاك روسو، العقد الإجتماعي، ترجمة:بولس غانم (بيروت – لبنان، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، د.ط، 1972) ص 25.

(43) المرجع سابق، ص 27.

(44) جان جاك شوقالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 487.

(45) چان چاك روسو، العقد الإجتماعي، ترجمة:بولس غانم، مرجع سابق، ص53.

(46) ديفيد چونسون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفي ناصر، سلسلة عالم المعرفة، العدد 387 أفريل 2012، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 147.

*(1711–1779) فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي يعتبر شخصية هامة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي.

(47) Hume David, Treatise on Human Nature L.A selby-BiggeThe Clarendon press, Oxford 1888, p.501.

(48)Hume David, Treatise on Human nature, op.cit. p.501.

(49) Harrison Jonathan, Hume's theory of Justice, Clarendon, press, Oxford, 1981, p.69.

(50) Hume David, Treatise on Human nature, op. cit. p.526.

(51) Harrison Jonathan, Hume's theory of Justice, op.cit. p.29.

(52) Plant Raymond, Modern Political Thought, Black well, 1991, p.52.

(53)Hume David, An Inquiry Concerning human Understanding and principles of Morals, edited by L.A.Selby-Bigge, revised by p.Nidditich,The clarendon press ,1975,p.184.

(54) Hume David, Treatise on Human nature, op.cit. P.492-497.

(55) Hume David, An Inquiry Concerning human Understanding and principles of Morals, op.cit. p.197.

(56) Harrison Jonathan, Hume's theory of Justice, op.cit. p.42.

*(1748– 1832م) هو عالم قانون وفيلسوف إنجليزي، ومصلح قانوني واجتماعي، ويشتهر بدعواته إلي النفعية وحقوق الحيوان.

(57) Mill, John Stuart. Utilitarianism. University Park, PA: Pennsylvania State University, 2004.p.6.

(58) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ج2، ط2، 2009) ص 364–365.

(59) المرجع السابق، ص 186.

(60) ديفيد جونسون، مختصر تاريخ العدالة، مرجع سابق، ص 166.

(61) المرجع السابق، ص 156.

(62) أمارتيا سِن، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010) ص 507.

(63) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث:الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي (القاهرة، الهيئة الصرية للكتاب، 1977) ص 184.

(64) أمارتيا سِن، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، مرجع سابق، ص 509.

(65) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة:جورج طرابيشي، ج6 (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1985) ص 126.

* (1806–1873م) فيلسوف من بريطانيا، يعتبرأكثر الفلاسفة والبريطانين تأثيراً في القرن التاسع عشر. يُصنف ضمن الفلاسفة الطبيعيين. والنفعيين والليبراليين. سعي إلي التوفيق بين ما أنتجته حركة التنوير في القرن الثامن عشر مع ما أنتجته الفلسفة الرومانتيكية والتاريخية في القرن التاسع عشر.

(66) Mill, John Stuart. Utilitarianism. University Park, PA: Pennsylvania State University, 2004.pp.11, 18-19, 24 and 59.

(67) چون سيوارت ميل، عن الحرية، ترجمة هيثم الزبيدي، مراجعة وتدقيق فادي حدادين (عمان:الأهلية للنشر والتوزيع بالتعاون مع مصباح الحرية، 2007) ص16.

(68) Emmanuel Kant, Critique, Trad. François picavet, Librairie Félix Alcan, paris, 5eme edition, 1921, p50.

(69) چون ستيوارت ميل، النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مراجعة هيثم غاب الناهي (بيروت – لبنان، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، 2012) ص87.

(70) المرجع السابق، ص 89.

(71) المرجع السابق، ص 90–91.

(72) المرجع السابق ن ص 91.

(73) المرجع سابق، ص91–92.

(74) المرجع السابق، ص 92–93.

(75) المرجع السابق، ص 107.

(76) المرجع سابق، ص 119–120.

(77) Will Kymlicka, les théories de la justice:une introduction, trad.par marc saint- upéry, édition la découverte, paris, 2003, p43.

*(1724–1804م) فيلسوف ألماني يعتبر آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوربية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا. من أشهر أعماله:(نقد العقل المجرد)، (ونقد العقل العملي).

(78) E- Kant, Fondement De La Métaphysique Des Moeurs, Trad. Victor Canto Delbos, Ed. Ceres, Tunis 1994.p.61.

(79) Monique Canto – Sperber et Ruwen Ogien, La philosophie Moral. P.U.F, 2004, P.44.

(80) زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، (مصر، دار مصر للطباعة، ط1، 1972) ص 134.

(81) E- Kant, Fondement De La Métaphysique Des Moeurs, Trad. Victor Canto Delbos, Ed. Ceres, Tunis 1994.p.98.

(82) زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص 136.

(83) E- Kant, Fondement De La Métaphysique Des Mœurs, op.cit. p.104.

(84) Ibid, pp.114-115.

(85) Ibid. p.104.

(86) Ibid.p.178.

(87) Ibid.p.194.

(88) Fontaine Philippe, La Justice, op.cit. p.68.

(89) E- Kant, Fondement De La Métaphysique Des Mœurs, op.cit. p.198.

(90) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، (بيروت– لبنان، دار الشروق، 1981م) ص 365– 366.

(91) بلكفيف سمير، الكوني في فلسفة كانط، رسالة الماجستير بجامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2009–2010، ص154.