مجلة كلية الآداب بقنا (دورية أكاديمية علمية محكمة)

العدالة فى فكر آمارتيا سِنْ:
رؤية أخلاقية سياسية

Justice in Amartya Sen Thought:
Ethical Political Approach

د. سعيد على عبيد

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب بقنا – جامعة جنوب الوادى

مجلة كلية الآداب بقنا العدد (٤٦) سنة٢٠١٦م

مقدمة البحث:

جاءت فكرة البحث من ورقة بحثية كتبها الدكتور: بهاء درويش، بعنوان "إعادة التفكير فى النزعة النفعية" Rethinking Utilitarianism عام ٢٠٠٩م، وكان الهدف منها: "كيفية تطبيق منهج المنفعة الأخلاقية لعلاج المشكلات الأخلاقية والسياسية على السواء، حتى يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وبالتالي تحقيق المساواة والعدالة لجميع البشر"، وعلى هذه الفرضية جاءت فكرة البحث "العدالة فى فكر آمارتيا سِنْ: رؤية أخلاقية سياسية"، حيث أن الهدف الأول والرئيس من البحث يكمن فى كيفية تحقيق العدالة التي هي فى الأصل – فكرة سياسية – من خلال الأخلاق بصفة عامة، والنظرية النفعية بصفة خاصة.

أما الهدف الثاني: إن المنهجية التي اتبعها آمارتيا سِنْ Amartya Sen (١٩٣٣ – .....) فى فكرته، تُعد منهجيةً جديدةً، لكونها منهجية تطبيقية تبدأ من الشعب ذاته أو الإنسان الفرد، الذي ينبغي عليه أن يؤثر الغيرية أو الإحسان الذي يُعدُّ – غاية أخلاقية – تُبنى عليها النظرية النفعية فى الأخلاق، فإذا ما تم تطبيق الغيرية التى تُعني موت الأنا أو الذاتية، فإن المساواة تسود المجتمعات؛ وبالتالي تحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية.

يكمن الهدف الثالث: فى كون العدالة التى يقصدها سِنْ لا تحتكم إلى المؤسسات أو الحكومات، أو العقود الاجتماعية، لأن سِنْ يرى أن المؤسسات تفشل دائمًا فى تحقيق العدالة، وبالتالي تقف على النقيض من نظرية جون رولز "العدالة بوصفها إنصافًا" حيث يبدأ جون رولزJohn Rawls (١٩٢١-٢٠٠٢) من المؤسسات، وهي لديه الحكم العدل، بينما سِنْ يراها تُبشر بميلاد الطاغية وعصر الاستبداد.

أما الهدف الرابع: يتمثل فى كون – آمارتيا سِن – ذاته مفكرًا اقتصاديًا بحتًا، وبالتالي لم تظهر العدالة بوصفها نظرية سياسية، إنما جاءت كنظرية واضحة فى التنمية، حيث عوّل سِنْ على مناقشة فكرة الفقر والمجاعة، وكيفية الحد منها، وبالتالي

الاهتمام بحقوق الإنسان الحياتية، من رعاية صحية، وتعليم، وتوافر فرص العمل، حتى يمكن أن نُحد من مشكلة البطالة، ومكافحة الفقر.

تكمن أهمية البحث فى اختيار موضوع الدراسة، المفكر الهندى آمارتيا سِنْ الذي حصل على جائزة نوبل فى العلوم الاقتصادية عام ١٩٩٨م، وذلك لإسهاماته الواضحة فى مجال فى اقتصاديات الرعاية الصحية، ونظرية الاختيار الجماعي social choice، وكذلك محاولاته للحد من مشكلة الفقر والمجاعات، وأسبابها، وكيفية وضع حلول للحد من نقص الغذاء حتى لا تزيد نسبة الفقر بين البشر(١). أضف إلى ذلك إسهاماته الواضحة في وضع نظرية للعدالة تحاول تطبيق المساواة، وتحقيق الحرية والديمقراطية بين البشر أنفسهم.

أما الأهمية الثانية لموضوع الدراسة، أن كتابات سِنْ حصدت شهرةُ كبيرةً بين الناطقين بالعربية، حيث قام المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب فى الكويت بترجمة كتابين مهمين، وهما: التنمية حرية Development as Freedom، الذي قام بترجمته: شوقي جلال عام ٢٠٠٤م، أما الكتاب الثاني: الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي Identity and Violence: The Illusion of Destiny، الذي قامت بترجمته: سحر توفيق عام ٢٠٠٨م. وعليها وجد الباحث لزامًا عليه البحث والتحليل حول فكرة العدالة، مستعيناً في ذلك بالمنهجية النفعية، كقاعدة للسلوك الأخلاقي الرشيد.

ومن خلال هذه الأهمية الكبرى التى شغلتها نظرية سِنْ فى العدالة، تكونت الإشكاليات المتعلقة بموضوع البحث، التى على غرارها كان عنوان البحث، وأهمها:

١. إلى أي حد طبق آمارتيا سِنْ فكرة أخلاقيات النقد فى دحضه لنظرية رولز فى العدالة؟ وإلى أي حد يمكن القول أن نظرية رولز فى العدالة قد أخفقت فى فهم وتحقيق العدالة ذاتها؟

(1) Bauer, Patricia. & Editors of Encyclopaedia Britannica. “Amartya Sen: Indian Econmist.” *Encyclopædia Britannica*. Inc. Jul 15, 2015. Accessed July 18, 2016. https://www.britannica.com/biography/Amartya-Sen.

٢. هل يمكن معالجة القضايا السياسية بالمناهج الأخلاقية؟ وإذا كانت النفعية الأخلاقية واحدة من أهم المناهج، فهل يمكن تطبيقها فعليًا فى عصر لا يعرف للديمقراطية طريقًا؟
٣. ما العدالة التى يقصدها سِنْ فى كتاباته؟ هل هي عدالة سياسية أم اقتصادية أم عدالة اجتماعية؟ أم هي مزيج أخلاقي بين هذه الرؤى المتعارضة أحيانًا، والمتقاربة فى بعض الأحيان؟
٤. إلى أي حد يمكن القول أن الفقر لا يوجد فى البلدان الديمقراطية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل وجود الديمقراطية ينفي وجود الفقر والمجاعات؟
٥. لماذا لا تضمن المؤسسات والحكومات فكرة العدالة؟ بمعنى، لماذا لا نجد الحكام والملوك تحت خط الفقر؟ أم الفقر هنا حكرٌ على الشعوب؟

ولمعالجة هذه الإشكاليات آثرت استخدام منهجي التحليل، والمقارنة أولاً، ثم بعدها عولتُ على منهج النقد، حيث إنها المناهج المناسبة فى هذا البحث، وعليها جاء البحث متضمناً عدة محاور، ثم تعقيب على البحث برؤية نقدية. وفي نهاية البحث خاتمة متضمنة لأهم النتائج التى توصل إليها الباحث، ثم قائمة بالمصادر والمراجع التى تم الاعتماد عليها فى تحليل البحث وطرحه.

وعلى الله قصد السبيل

أولاً: موقف سِنْ من عدالة رولز: "أخـــلاقيات النقد".

فى البدء يجب توضيح الحقيقة الرئيسة التى لأجلها كانت هذه الفكرة من البحث، وهى ضرورة بناء النقد الفلسفى الرصين على القاعدة الأخلاقية، بمعنى، ضرورة أن تحكم الأخلاق مبادىء النقد، لذا كانت هذه الفكرة تتضمن – فى المقام الأول – أخلاقيات النقد، أو ما ينبغي أن يكون عليه النقد، ثم نقد آمارتيا سِنْ لنظرية جون رولز فى العدالة.

تدور الفكرة الأولى فى أخلاقيات النقد، فيما طرحه آمارتيا سِنْ من مُثل وقيم عليا، يجب أن يتحلى بها أي باحثٍ فى مضمار البحث العلمي بوجه عام، حيث يقول عن جون رولز ونظريته فى العدالة، معترفًا بفضله في تكوين عقليته السياسية والاقتصادية: "إن جون رولز يُعد الفيلسوف السياسي الرائد فى عصرنا، لذا سأناقش الفكرة التي يجب أن أختلف فيها مع رولز، لكن لا يمكنني أن أبدأ هذا النقد دون أن أعترف أولاً، كيف تأثر فهمي الخاص بالعدالة والفلسفة السياسية عمومًا بما تعلمته منه، ودون ذكر الديون الكبيرة جدًا التى ندين بها جميعًا إلى – جون رولز – لإحياء الاهتمام الفلسفي فى موضوع العدالة، وإني أبدأ هذا أولاً، بتذكر فرحتي العارمة وأنا آراه يقوم بتحويل الفلسفة السياسية المعاصرة بطريقة جذرية تمامًا، وبالإضافة إلى الاستفادة من كتابات رولز، كان لي الشرف أن يكون هذا الإنسان الرائع صديقًا وزميلاً، كما أمدتني تعليقاته الثاقبة، وكذلك انتقاداته، ومقترحاته، حتى أثرت على تفكيري بشكل جذري"(٢).

لا يكتفي آمارتيا سِنْ بهذا الاعتراف الذي يُعد فى نظر الباحث – ضرورة أخلاقية – يجب أن يتحلى بها أي نقد فلسفي، كما يُعد ضرورة أخلاقية غائبة عند بعض الباحثين فى مجال البحث الأكاديمي، وهي عدم الاعتراف بفضل – المعلم المؤسس – الذى كان له الدور الأكبر فى تكوين العقليات الفلسفية، والعلمية، لذا يستطرد سِنْ فى اعترافه بفضل رولز بقوله: "لقد حظيت الفلسفة السياسية والأخلاقية

(2) Sen, Amartya. (2009). ***The Idea of Justice***, The Belknap Press of Harvard University, U.S.A. p.52.

باهتمامات كبيرة تحت قيادة رولز، فعندما كنت أخطو خطواتي الأولى في هذا الدرب، كباحثٍ فى المجالات المعرفية كالرياضيات، والاقتصاد، والفيزياء، ألقت مقالته الشهيرة "العدالة إنصاف" عام ١٩٥٨م شُعاعًا من الضوء والأمل، يصعُب عليَّ اليوم وصفه وصفًا وافيًا، كما أثارت فكري أبحاثهُ السابقةُ فى الخمسينيات من القرن المنصرم، حول طبيعة الإجراءات اللازمة لإتخاذ القرار"، كذلك التصورات المختلفة عن المبادىء، تلك التى قرأتها وأنا طالب جامعي فى مرحلته الأولى، حيث أضاءت تفكيرى بطريقة مثيرة للغاية"[٣].

يحاول سِنْ بعد أن اعترف بفضل رولز فى تأسيس أفكاره عن العدالة، والحياة السياسية، أن يبدأ في توضيح القصور الذى أصاب نظرية أستاذه رولز فى العدالة بوصفها إنصاف، يقول سِنْ "أنا أعترف الآن، إن بعض البنود التى أقام عليها رولز نظريته فى العدالة قد أصابها الخلل بشكل خطير، ولكن يجب أولاً، أن أغتنم هذه الفرصة لكي أعترف بالأساس القوي الذي أسس عليه رولز نظريته فى العدالة بشكل كلي، وذلك على الرغم من اختلافي معه فى المذهب، والنتائج"[٤]. وهذا يعنى، أن النقد الذي قدمه سِنْ هنا ليس مُطلقًا، بمعنى – ليس ثمة نقد بالمرة – إنما هو توضيح أخلاقي لبعض القصور فى نظريةٍ واحدةٍ لجون رولز، ألا وهى "العدالة بوصفها إنصاف".

إن السؤال الذى يطرح نفسه الآن، تنطوي فكرته حول: ما مضمون النظرية التى قدمها رولز فى العدالة؟ وما هو معناها فى فلسفته؟ وذلك حتى يتضح الاختلاف بين بين رولز وسِنْ، وإذا كان هناك قصور فى نظرية رولز فما هو علاج هذا القصور والخلل؟ وذلك حتى تستقيم النظرية فى مسارها الأخلاقي لا السياسي.

يرى رولز أن العدالة Justice هى الإنصاف Fairness ، وهي نظرية تقوم بتعميم المفهوم التقليدى للعقد الاجتماعي Social Contract وتحمله إلى أعلى مستوى، وأن الهدف الإرشادى هو وضع نظرية للعدالة قابلة للتطبيق، وهى بالفعل

(3) Loc – cit.
(4) Ibid: p.53.

نظرية بديلة عن هده المذاهب التى طالما سيطرت على تقاليدنا الفلسفية(٥). كما تستند فكرة العدالة ذاتها إلى الفكرة المألوفة عن العقد الاجتماعي، وكذلك الإجراء المتبع قبل اختيار مبادىء الحق والعدل، والإتفاق عليها متماثلان فى بعض النواحي على الصعيدين المحلي والدولي(٦). وهذا القول إن دل على شىء، فإنما يدل على الأهمية الكبرى للعقد الاجتماعي فى نظرية رولز عن العدالة، كما يدل على الترادف بين العدالة والإنصاف.

يؤكد رولز إن العدالة بوصفها إنصافاً هى تصور سياسي للعدالة، فى حين أن التصور السياسي للعدالة هو بالطبع تصورٌ أخلاقيٌ، إلا أن هذا التصور الأخلاقي تم إعداده لنوع معين من الموضوعات، أى تم وضعه للمؤسسات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية على وجه الخصوص، وتطبيقيًا يتم وضع العدالة كإنصاف لما يسمى بالبنية الأساسية (الهيكل الأساسي) The Basic Structure للديمقراطية الدستورية الحديثة(٧). وبالتالى يكون الهيكل الأساسي هو الموضوع الرئيس للعدالة، لأن آثاره عميقة للغاية، وموجودة منذ البداية، كما أن الفكرة البديهية هنا، هي كون البنية الأساسية تحتوى على العديد من المواقف الاجتماعية، وأن الأشخاص المولودين فى مناصب مختلفة لديهم توقعات مختلفة للحياة يحددها جزئيًا – النظام السياسي – وكذلك الظروف الاجتماعية والاقتصادية، وبهذه الكيفية تُفضل مؤسسات المجتمع أماكن إنطلاق معينة على غيرها، وهذه الفروق العميقة بشكل خاص، ليست منتشرة فحسب، بل هى تؤثر أيضًا على فرص الأشخاص الأولية فى الحياة، ومع ذلك لايمكن تبريرها(٨)، مع العلم، إن هذه الفروق التى يُفترض أنها لا مفر منها فى البنية الأساسية لأي مجتمع، يجب أن تطبق عليها مبادىء العدالة الاجتماعية فى

(5) Rawls, John. (1999). ***A Theory of Justice***, The Belknap Press of Harvard University press Cambridge, Massachusetts, U.S.A. p.3.
(6) Rawls, John. (2000). ***The Law of People***, Harvard University press Cambridge, Massachusetts, London, England, p.4.
(7) Rawls, John. (1985***). Justice as Fairness,*** Philosophy & Public Affairs, Vol. 14, No. 3, p.224.
(8) Rawls, John. ***A Theory of Justice***, op.cit, p.7.

المقام الأول، حيث إن هذه المبادىء تُنظم اختيار الدستور السياسي، وكذلك العناصر الرئيسة للنظامين الاجتماعي والاقتصادي[٩]. لذلك يمكن القول، أن عدالة التخطيط الاجتماعي تعتمد بشكل رئيس على كيفية الحقوق والواجبات الأساسية التى يتم تخصيصها، وعلى الفرص الاقتصادية، وكذلك الظروف الاجتماعية في مختلف قطاعات المجتمع[١٠].

إن النظرة السياسية من منظور فلسفة جون رولز هى رؤية حول العدالة السياسية والصالح العام، وعن أفضل المؤسسات والسياسات التى تعززها، فيجب أن يكتسب المواطنون هذه الأفكار ويفهونها بطريقة أو بأخرى، إذا كانوا قادرين على إصدار أحكام بشأن الحقوق والحريات الأساسية[١١]. ومن ثم، تحاول العدالة هنا – بوصفها إنصافاً– الفصل بين التقاليد المتنافسة من خلال اقتراح مبدأين للعدالة، لتكون بمثابة مبادىء توجيهية لكيفية إدراك المؤسسات الأساسية لقيم الحرية والمساواة، وثانيًا، بتحديد وجهة نظر لطبيعة المواطنين الديمقراطيين الذين يُنظر إليهم على أنهم أشخاص أحرار ومتساوون، أى ما يعنى هنا، هو النظر إلى المواطنين على أنهم أشخاص متساوون[١٢].

يمكن صياغة مبادىء العدالة فى فلسفة رولز السياسية على النحو التالي:

١. لكل شخص حق متساوٍ في أي نظام مناسب من الحقوق والحريات الأساسية المتساوية.

٢. عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية يجب أن تخضع لشرطين:

أولاً: يجب أن تكون الوظائف متاحة للجميع، وبشروط تضمن المساواة فى الفرص.

ثانيًا: أن يعود هذا الفرق الاقتصادي بالنفع على أقل أفراد المجتمع استفادة[١٣].

---

(9) Loc – cit.
(10) Loc – cit.
(11) Rawls, John. ***Justice as Fairness***, op.cit, p.224.
(12) Rawls, John. (2007). ***Lectures on the History of Political Philosophy***, Edited by. Samuel Freeman, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England. p.5.
(13) Rawls, John. ***Justice as Fairness***, op.cit, p.227.

بناءً على ما سبق، يؤكد رولز إن موضوع العدالة الاجتماعية هو الهيكل الأساسي للمجتمع، أو بطريقة أكثر دقة، هو المنهج الذي توزع من خلاله المؤسسات الاجتماعية الكبرى الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدد تقسيم المزايا عن التعاون الاجتماعى من خلال المؤسسات الكبرى، لفهم الدستور السياسي والترتيبات الاقتصادية والاجتماعية الرئيسة، وبالتالى فإن الحماية القانونية لحرية الفكر، وحرية الضمير، وكذلك الأسواق التنافسية، والملكية الخاصة فى وسائل الإنتاج، وأيضًا الأسرة الأحادية، هي أمثلة على المؤسسات الاجتماعية الكبرى، مجتمعة لمخطط واحد، حيث تحدد المؤسسات الرئيسة حقوق الأشخاص وواجباتهم، كما تؤثر على آفاق حياتهم، وما يمكن أن يتوقعوه، وكيف يمكن أن يأملوا فى القيام به[١٤].

يرى رولز أن هذه المقترحات السابقة تعبر عن قناعاتنا البديهية بأسبقية العدالة، فمما لا شك فيه أنها أعربت بقوة عن ذلك، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن حسابها تحقيقًا لهذه الغاية؟ فمن الضرورى وضع نظرية للعدالة يمكن فى ضوءها تفسير هذه التأكيدات وتقييمها[١٥]. حيث إن المجتمع عبارة عن رابطة مكتفية ذاتيًا إلى حد ما بالأشخاص الذين يعترفون فى علاقاتهم مع بعضهم البعض بقواعد سلوك ملزمة، ويتصرفون فى معظمها وفقًا لها، لنفترض كذلك أن هذه القواعد تحدد نظام تعاونٍ يهدف إلى تعزيز مصلحة المشتركين فيه، على الرغم من أن المجتمع مشروع تعاوني من أجل المنفعة المتبادلة، إلا أنه يتميز عادةً بالصراع، كما يتميز بهوية المصالح[١٦]. وإذا كان ميل الأشخاص إلى المصلحة الذاتية يجعل من اليقظة تجاه بعضهم البعض ضروريًا، فإن شعورهم العام بالعدالة يجعل ارتباطهم الآمن معًا ممكناً بين الأفراد ذوي الأهداف والمقاصد المتباينة، وعليها فإن المفهوم المشترك للعدالة يؤسس أواصر الصداقة المدنية، كما أن الرغبة العام للعدالة تُحد من السعي

(14) Rawls, John. ***A Theory of Justice***, op.cit, p.7.
(15) Loc – cit.
(16) Ibid: p.4.

نحو تحقيق غايات أخرى، وقد يفكر المرء فى المفهوم العام للعدالة باعتباره الميثاق الرئيس لجمعية إنسانية جيدة التنظيم(١٧).

من خلال ما سبق، يرى الباحث أن جون رولز بوصفه فيلسوفًا سياسيًا من الطراز الأول، أغفل الدور الرئيس الذي لأجله كانت فكرة العدالة، ألا وهو الإنسان الفرد، وليس الإنسان كمجموع، حيث جعل غاية العدالة بناء المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، فقد عوّل على المؤسسات ذاتها بوصفها الضامن الحقيقي لتحقيق العدالة فى المجتمعات الصغيرة، ولكن، هل يمكن للمؤسسات الكبرى أن تضمن العدالة للأفراد؟

يرى الباحث أن المؤسسات الكبرى لها حياة خاصة بها، فمتى تنظر المؤسسات إلى فرد يعيش فى مجتمع فقير، إن ماهية المؤسسات السياسية أو الاقتصادية التى عبر عنها رولز تختلف فى حياتها وطبيعتها عن المجتمعات الصغيرة، فكيف يتحقق الإنصاف الذى جعله رولز محورًا مركزيًا فى فلسفته فى مؤسسات لا ترى إلا ذاتها، كيف يمكن تحقيق المساواة مثلاً، كيف يكون هناك تكافؤ فى الفرص، إن الرؤية التى قدمها رولز هنا، يراها الباحث ما هي إلا يوتوبيا سياسية، يريدها رولز أن تتحقق على أرض الواقع، ولكن هذا يستحيل فى مجتمعات ظاهرها الديمقراطية، والمساواة، وباطنها العنف واللامساوة، فكان حري برولز- وذلك أفضل – أن يبدأ إنصافه من الإنسان الفرد، ومن خلال الفرد الواحد، الذى هو غاية فى ذاته، بديلاً من أن ترتكز نظريته حول المؤسسات الكبرى، فكيف يمكن لهذه المؤسسات أن تكفل الحرية للجميع – إن كان ثمة حرية – فإن الحرية هنا حريةٌ مزعومةٌ، لذا لابد من معرفة رأى آمارتيا سِنْ حول نظرية رولز فى العدالة.

يوضح آمارتيا سِنْ وجهة نظره حول عدالة رولز، فيقول: "لا أملك إلا أن أشك بقوة فى زعم رولز الدقيق حول الاختيار الفريد الأوحد، في البنية الأساسية لمجموعة معينة من المبادىء للمؤسسات العادلة اللازمة لإقامة مجتمع عادل تمامًا،

(17) Ibid: p.5.

فهناك مشاغل عامة تعددية، ومتضاربة فى بعض الأحيان، تؤثر على فهمنا للعدالة، أى أن مجموعةً واحدةً من هذه المبادىء تتضمن فعلاً الحيادية والإنصاف، بينما لا يشارك الآخرون فى هذه الحيادية، وذلك الإنصاف"[١٨]. كما يرى سِنْ أن مواصفات رولز فى متطلبات الحيادية تستند حول فكرته عن "الموقف الأصلي" original position وهو أمر أساسي فى نظريته حول "العدالة كإنصاف"، وهذا الموقف الأصلي هو وضع متخيل للمساواة البدائية، عندما لا يكون للأطراف المعنية أى معرفة بهوياتهم الشخصية أو مصالحهم الخاصة داخل المجموعة ككل، ويتعين على من يمثلهم فى هذه الحالة، الاختيار تحت "ستار الجهل" فى حالة متخيلة أيضًا من الجهل الانتقائي – أى الجهل بالمصالح الشخصية المتميزة – والآراء الفعلية لحياة طيبة، وفى تلك الحالة من الجهل المبتكر، يتم اختيار مبادىء العدالة بالاجماع، وعليها تكمن مبادىء العدالة فى فلسفة رولز فى تكوين المؤسسات الاجتماعية الأساسية التى يجب أن تحكم المجتمع – كما نتخيله – وهو على وشك الإنشاء[١٩].

يرى سِنْ إن ممارسة الإنصاف فى فلسفة رولز تهدف إلى تحديد المبادىء المناسبة التى تحدد اختيار المؤسسات العادلة للازمة للهيكل الأساسي للمجتمع، حيث حدد رولز بعض المبادىء نحو تحقيق العدالة، ويدعي بقوة أن هذه المبادىء ستكون الخيار الاجماعي الذي سينبثق عنه المفهوم السياسي للعدالة بوصفها إنصافًا، وحُجته فى ذلك، أن هذه المبادىء التى تم اختيارها من قبل فى الوضع الأصلي بمساواة بدائية، تُشكل المفهوم السياسي المناسب للعدالة، وأن الذين ينشأون فى مجتمع جيد التنظيم، وتحكمه هذه المبادىء، سيكون له سبب وجيه لتأكيد الإحساس بالعدالة، وهكذا فإن الاختيار الإجماعي لمبادىء العدالة عند رولز يشمل اختيار المؤسسات التى سيتكون منها الهيكل الأساسي للمجتمع، وتحديد المفهوم السياسي للعدالة – الذى يفترضه رولز – أنه سيؤثر بشكل ملائم فى سلوكيات الأفراد[٢٠].

(18) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, p.57.
(19) Ibid: p.54.
(20) Ibid: p.56.

إن ما سبق طرحه، يمثل رؤية سِنْ الواضحة وموقفه الاخلاقي النقدى حول فكرة واحدة، وهي العدالة كإنصاف، كما عبر عنها رولز، وكيف جعلها رولز مرتبطة بالمؤسسات الكبرى، وبالعقود الاجتماعية، لذا كان لزامًا على الباحث أن يعرض بشكلٍ موجزٍ لموقف سِنْ من فكرة الحرية الأولية التى نادى بها رولز تحقيقًا لمبادىء العدالة اليوتوبية التى ينادى بها.

يقول سِنْ: "أنتقل الآن إلى أكثر النظريات المعاصرة عن العدالة نفوذًا، وأكثرها أهمية من نواحٍ كثيرة، وأعنى بها نظرية جون رولز، حيث تشتمل نظريته على عناصر كثيرة، بيد أنني سوف أستهل حديثي عنها بشرط محدد سماه رولز "أولوية الحرية"، والملاحظ أن صياغة رولز نفسه لهذه الأولوية صياغة معتدلة جدًا، غير أن تلك الأولوية تأخذ صورة حادة صارمة فى النظرية التحررية الحديثة"(٢١). وثمة صياغات أقل تدقيقًا وإحكامًا عن "أولوية الحرية" تعرضها نظريات ليبرالية، خاصة فى كتابات رولز، نجد فيها أن الحقوق ذات الأسبقية أقل شمولاً بكثير، وتتألف بشكل خاص من حريات شخصية مختلفة، وتتضمن بعض الحقوق المدنية والسياسية الأساسية، بيد أن الأسبقية التى تحظى بها هذه الحقوق الأكثر محدودية تعنى أنها كاملة تمامًا، بينما تكون هذه الحقوق أكثر تقييدًا من حيث المدى قياسًا بالحقوق فى النظرية التحررية، فإنه ليس بالإمكان أيضًا تسويتها بأى وسيلة عن طريق قوة الضغوط الاقتصادية(٢٢). وعليها يمكن القول إن الحرية هنا غير كاملة قياسًا بالنظريات التحررية، أو كما عبر عنها سِنْ بأنها أكثر تقييدًا.

يحاول رولز تبرير موقفه عن الحرية والحقوق، فيرى أن حريات المساواة فى المواطنة تُعد مستقرة فى المجتمع العادل، حيث لا تخضع الحقوق التى تكفلها العدالة للمساومة السياسية أو لحساب المصالح الاجتماعية، فالشىء الوحيد الذى يسمح لنا بالرضا فى وجود نظرية خاطئة هو عدم وجود نظرية أفضل منها، وبشكل

(٢١) آمارتيا سِنْ: التنمية حرية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٣٠٣، الكويت، ٢٠٠٤م، ص٦٣.

(٢٢) المصدر السابق: ص ٦٤.

مشابه تمامًا، لا يمكن تحمل الظلم إلا عندما يكون من الضروري تجنب ظلم أكبر، ففضائل الأنشطة الإنسانية، وكذلك الحقيقة والعدالة ليس فيها هوادة[٢٣]. فكل فرد لديه حصانة inviolabillty لا يمكن أن تنتهك، حتى رفاهية المجتمع ككل لا يمكن أن تتجاوز حصانة هذا الفرد، ولهذا السبب تدين العدالة، بل وتنكر فقد الحرية عند البعض، حتى وإن كانت تتم بشكل صحيح من خلال مصلحة أكبر يتقاسمها الآخرون[٢٤].

تعقيبًا على ما سبق، يؤكد سِنْ أن القضية المحورية ليست هى الأسبقية الكاملة لفكرة "أولوية الحرية"، بل هى ما إذا كان ينبغي أن تحظى حرية شخص ما بنفس نوع الاهتمام (لا أكثر) الذى تحظى به الانماط الأخرى للمزايا الشخصية، مثل الدخل والمنافع. والسؤال على وجه التحديد، هو ما إذا كانت أهمية ودلالة الحرية بالنسبة إلى المجتمع يُعبر عنها بصدق الاهتمام الذى يوليه الشخص نفسه لها عند الحكم على مجمل مصلحته الشخصية[٢٥].

إن القول بتفوق الحرية وتميزها بما فى ذلك الحريات السياسية والحقوق المدنية الأساسية يثير الشكوك فى الاعتقاد بأنه يكفي للحكم على الحرية أنها مصلحة وفيرة، يتلقاها المرءُ ذاته من تلك الحرية[٢٦]. فإذا شئنا أن تكون "أولوية الحرية" مستساغة حتى فى سياق البلدان التى يملاؤها الفقر الشديد، فلابد أن يكون محتوى هذه الأولوية – حسبما أعتقد – واضحًا تفصيًلا من حيث طبيعة خصائصه، بيد أن هذا لا يرقى إلى حد القول بأنه لا يتعين أن تكون للحرية أولوية، بل نقول إن صيغة وشكل هذا الطلب حري به ألا يؤدى إلى التغاضي بسهولة عن المطالب والحاجات الاقتصادية[٢٧].

---

(23) Rawls, John. ***A Theory of Justice***, op.cit, p.4.
(24) Loc – cit.

(٢٥) آمارتيا سِنْ: التنمية حرية، مصدر سابق، ص٦٤.

(٢٦) المصدر السابق: ص٦٥.

(٢٧) المصدر السابق: ص٦٤.

يُنهي سِنْ رؤيته حول عدالة رولز بقوله: "لابد من هجر نظرية رولز الأولى فى العدالة بوصفها إنصافًا، فإذا كان لابد للمؤسسات أن تُبنى على أساس مجموعة فريدة من مبادىء العدالة المنبثقة عن تمرين العدالة أو الإنصاف، وذلك من خلال فكرة الوضع الأصلي، لذا فإن هناك توترًا حقيقيًا داخل نظرية رولز فى العدالة كإنصاف، وذلك لأن هذه النظرية تقبل بوجود مشكلات لا حصر لها فى التوصل إلى اتفاق بالإجماع على مجموعة واحدة من مبادىء العدالة فى الوضع الأصلي، التى لا يمكن أن يكون لها سوى آثارًا مدمرةً لنظريته فى العدالة كإنصاف"[٢٨]. وعليها كان لنظرية رولز دور عظيم – على حد تعبير سِنْ – فى جعلنا نفهم مختلف جوانب فكرة العدالة، حتى وإن كان لابد من هجرها، إلا أنها أسهمت بقدر كبير فى التنوير، وفى إثراء الفلسفة السياسية[٢٩]. وبالتالي يختلف سِنْ فى هذا الموقف تجاه رولز، مع الرؤية التى قدمتها مرثا نسباوم Martha Nussbaum (١٩٤٧– .....) عن عدالة رولز، وإن كانت نسباوم قامت بنقد فكرة العدالة عند جون رولز إلا أنها رأت فى النهاية أن نظرية العدالة تضمنت قسمًا رائعًا عن التطور الأخلاقي، حيث تطرق فيه رولز إلى أسئلة في علم النفس التنموي، من أجل إظهار كيف يمكن لمبادىء المجتمع العادل ان تتكاثر مع مرور الوقت[٣٠].

إذا كانت نظرية رولز قد وقعت فى مأزق خطير– على حد تعبير الباحث – فى اعتمادها بشكل كبير على المؤسسات (السلطة الحاكمة)، وعلى تأسيس الإنصاف ورؤيته من خلال مبادىء العقد الاجتماعي، فما هو العلاج هنا؟ وكيف السبيل للخروج من هذا المأزق السياسي؟

يرى الباحث أن النظرية التى قدمها رولز وعقب عليها سِنْ ناقدًا أوجه القصور فيها، تجعل من الحاكم (المؤسسات بكل أنواعها) طاغية، فإذا تم قبولها بهذا الشكل، تكون هي الصانع الحقيقي للطاغية فى السياسة، لأن النظرية بهذا الشكل

(28) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, p.58.
(29) Loc – cit.
(30) Nussbaum, Martha. C. (2011). ***Rawls`s Political Liberalism***, Ratio Juris. Vol. 24 No. 1 March. p.19.

الذي أخبر به رولز ورفضه سِنْ عوّلت على تحقيق العدالة فى المؤسسات، والمؤسسات أو السلطة بدورها لا تحتاج إلى عدالة، فهى نظرية حالمة فى اليوتوبيا، لأن الواقع المعيش يتغلله الفساد فى كل أفكاره، وبالتالي تعمل هذه النظرية على تحقيق فكرة الديستوبيا Distopia أى المجتمع الفاسد الذى يسوده القمع، والمشاكل، من حروب، وفقر، وأمراض، إنها المكان السيء الذى تنهار فيه الحضارة، وتُمسي الحياة كابوسًا، وما أشده من كابوس، ذلك الواقع الذي نعيشه اليوم(٣١).

يمكن الخروج من الديستوبيا بتطبيق نظرية يسيرة جدًا، ولكنها عميقة فى مضمونها، وهى النظرية النفعية الأخلاقية، حيث أن النفعيين يقدمون أمثلة كثيرة من الحياة اليومية لإظهار أن نظريتهم قابلة للتطبيق(٣٢). لذلك يمكن القول: "إن هذه النظرية ليست نظرية أخلاقية فحسب، إنما هى نظرية يمكن تطبيقها باستمرار فى العديد من مجالات الحياة اليومية(٣٣). وذلك لأن الغرض منها تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. فإذا أخذنا بهذه الفكرة وحاولنا تطبيقها على مبدأ العدالة، كأن نقول مثلاً، "إعادة التفكير فى العدالة" أو إعادة النظر فيها، بتطبيق مبادىء النفعية على العدالة، فبدلاً من سير العدالة من المؤسسات إلى البشر، نجعل البشر أنفسهم يسيرون فى اتجاه واحد نحو أنفسهم، بتطبيق هذه المبادىء، لأن الغاية هنا واحدة، فغاية النفعية تحقيق السعادة للمجموع، وغاية العدالة تحقيق المساواة للمجموع. أى أن تطبيق العدالة لا يكمن فى المؤسسات أو فى العقود الاجتماعية، إنما تطبيق العدالة الحقيقي يكمن فى مبدأ النفع العام، حتى يمكن أن تتحقق المساواة والسعادة معًا. وعلى هذه الكيفية التى يقدمها الباحث، يمكن القول أن العدالة لا تسير بعيدًا عن الأخلاق، إذا أردنا أن تكون هناك أخلاقيات للعدالة.

---

(٣١) صلاح عثمان: **البحث عن معنى** – تدوينات فى نقد العقل العربي المعاصر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠١٩م، ص ٢٠٦.

(32) Darwish, B. (2009). ***Rethinking Utilitarianism,*** in teaching ethics, vol.10, p.1.

(33) Ibid: p.2.

ثانيًا: التفسير الأخلاقي للعدالة والمساواة.

يحاول آمارتيا سِنْ أن يخرج بالعدالة من بوتقة المؤسسات الكبرى التى أكد عليها رولز، كما يعتزم سِنْ أن ينأى بعيدًا بفكرة العدالة عن مفاهيم العقد الاجتماعي التى اعتمد عليها رولز بشكل كبير فى نظريته عن العدالة، وهذا ما ذهب إليه "موريل جيلاردون" بقوله "تُعد نظرية سِن في العدالة خروج جذري عن نظرية العدالة التي صرح بها رولز، فكما هو واضح من مقدمة كتابه "فكرة العدالة" يتضح أن منهج سِن يقف على النقيض من نظرية رولز فى العدالة بوصفها إنصافًا، وهذا بيان مذهل تمامًا، حيث إن سِن لا يقترح منهجًا مكملاً لمنهج رولز فى بناء العدالة"[٣٤]. كما رفض سِن فكرة رولز بأن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات، حيث وضع بدلاً منها منهجًا قائمًا على المقارنة لفكرة العدالة، حتى تكون كخاصية للتغييرات الاجتماعية[٣٥]. وعلى ذلك يمكن القول، إن نظرية سِن للعدالة لا تسعى إلى إظهار جميع الترتيبات الاجتماعية الممكنة من أجل تحديد النظرية الوحيدة المثالية، إنها ببساطة تتكون من مقارنة دول العالم المعروفة وتصنيفها على أنها أكثر أو أقل من بعضها البعض[٣٦].

ولم يكن سِنْ وحده من المفكرين الذين قاموا بنقد نظرية رولز فى العدالة، فقد زاملته فى النقد الفيلسوفة الأمريكية "مرثا نسباوم" فى اعتراضها على وجود نظرية العقد الاجتماعي داخل تصورات العدالة عند رولز، بل رأت "نسباوم" أن عدالة رولز أخفقت فى تحقيق بعض الأمور، مثل: ما الواجب فعله للأشخاص ذوي الإعاقة سواءً كانت إعاقةً جسديةً أم عقليةً، دائمةً أم مؤقتةً؟ وكذلك مشكلة إنقاذ الأجيال القادمة؟ وكذلك تحقيق العدالة للحيوانات الموجودة معنا فى الطبيعة[٣٧].

---

(34) Gilardone, Muriel. (2009). ***Amartya sen: The Idea of Justice,*** Soc Choice Welf, p.709.

(35) Drydyk, Jay. (2011). ***A Capability Approach to Justice as a Virtue,*** Springer Science+Business Media B.V. p.24.

(36) Landemore, Helene. (2010***). Againist Injustice,*** Journal of Economic Literature, Vol. 48, No. 4. p.1031.

(37) Nussbaum, Martha. C. (2007). ***Frontiers of justice***, The President and Fellows of Harvard College, U.S.A. pp.22, 23.

يبدأ آمارتيا سِنْ رؤيته للعدالة محاولاً بناء نظرية أخلاقية سياسية، فإذا طرح شخص ما حكمًا على قيمة ما، ورفضه شخص آخر، فما الذي يمكن أن نفعله أو نتحدث عنه؟ إنهم يختلفون حول ما يجب اختياره مع اعطاء الاختيار بين البدائل المتشابهة[٣٨]. وهذه البدائل المتشابهة، قد تكون متساوية من حيث القيمة، لذا يطرح سِنْ مثالين مهمين، من خلالهم يحاول التعقيب على فكرة العدالة، وشرح المساواة، المثال الأول: هو الخاص بالأطفال الثلاثة وآلة الفلوت[٣٩](آلة موسيقية نفخية، تتميز بسهولة الحمل)، أما المثال الثاني، فهو الخاص بالفقراء الثلاثة، ولضيق البحث هنا، سأكتفي بعرض موجز للمثال الثان، يقول سِنْ: "تريد "أنابورنا" شخصًا ما لينظف لها الحديقة الخاصة بها، بعد اهمال طال فى الفترة الماضية، وتقدم إليها ثلاثة من العمال العاطلين لشغل هذه الوظيفة، هم: دينو، بيشاني، روجيني، جميعهم فى أمَسِّ الحاجة إلى الوظيفة، إنها تستطيع أن تؤجر أيًا منهم للعمل فى الوظيفة، غير أن طبيعة العمل لا تقبل التقسيم، كما أنها لا تستطيع توزيعه بين الثلاثة، ورأت "أنابورنا" أنه بالإمكان أن تحصل على العمل المطلوب من أى واحد منهم بالأجر نفسه، ما دام شخصًا ذا قدرة على إعمال فكره، وتساءلت فى نفسها أى منهم الشخص المناسب للعمل فى الحديقة؟"[٤٠].

يستطرد سِنْ قصته بقوله، رأت "أنابورنا" أنه إذا كان الجميع فقراء فإن "دينو" هي أفقر الثلاثة، وهذا واقع يقره كل منهم، ولكنها تساءلت فى نفسها، أي شيء أهم من مساعدة أفقرهم؟ ذهب فكرها على الفور إلى "بيشانو" الذى طحنه الفقر، حتى أصبح يعاني اكتئابًا نفسيًا وقلقًا، هذا على عكس "دينو" و "روجيني" اللذان عاشا حياتهما فقيرين واعتادا على هذه الحياة، ولقد اتفق الجميع أن "بيشانو" هو أكثر الثلاثة تعاسة، وأن العمل سوف يحقق له قدرًا من السعادة، حتى قالت "أنابورنا" فى نفسها، إن إزاحة التعاسة عن النفس أمر له الأولوية قبل أى شيء آخر. ثم علمت

(38) Sen, Amartya. (1979). ***Collective Choice and Social Welfare,*** North – Holland publishing Company, New york. p.61.

(39) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, pp.12, 13.

(٤٠) آمارتيا سِنْ: **التنمية حرية**، مصدر سابق، ص٥٢.

"انابورنا" أن "روجيني" أصابها المرض والوهن بسبب سوء التغذية، ومن ثم يكون بوسعها أن تفيد بالنقود وتنقذ نفسها من هذا المرض العضال"(٤١).

فى هذه القصة التى يعرضها سِنْ، يمكن أن نطرح الكيفية التى يمكن بها تحقيق العدالة بين الفقراء الثلاثة، منهم الفقير، والتعيس، والمريض، والثلاثة يحتاجون إلى العمل، فكيف عالج سِنْ هذه المعضلة الأخلاقية.

يرى سِنْ فى هذا الموقف الأليم، أنه لابد من إدراك الفوارق بين المبادىء الأساسية ذات الصلة بالمعلومات المحددة، فلو أن الوقائع الثلاثة كانت معروفة، لكان القرار رهن المعلومات الكافية التى نوليها مكان الصدارة قبل غيرها، من هنا يجب النظر فى المبادىء الأساسية فى ضوء الأسس المعلوماتية الخاصة بكل منهما، حيث إن حالة "دينو" القائمة على المساواة فى الدخل تُركز على الفقر من حيث الدخل، وحالة "بيشانو" حالة نفعية كلاسيكية، تُركز على اللذة والسعادة، أما حالة "روجيني" تتمركز حول نوعية الحياة التى يمكن أن يعيشها كل من الثلاثة(٤٢). من خلال هذا التبرير المقدم من سِنْ يتضح أنه من الواجب التفكير دائمًا فى باطن الأمور، أى لا نأخذ الأمور على علاتها، حيث تتشابك السياسة والأخلاق فى فلسفة سِنْ، لدرجة يقول فيها "إن التبرير غير المباشر لإزالة الفقر، ليس من أجل الفقر فى حد ذاته، لكن من أجل أن يسود السلام والهدوء فى العالم"(٤٣).

يؤكد سِنْ على حقيقة مهمة، مؤداها "أن الفقر المدقع يمكن أن يُنتج التحريض على تحدى القواعد والقوانين الراسخة، لكنه ليس بالضرورة أن يُعطي الناس الدافع، والشجاعة، والقدرة الفعلية على فعل أي شيء شديد العنف، فالفقر المدقع يمكن أن يصحبه ليس فقط الضعف الاقتصادى، بل أيضًا العجز السياسي"(٤٤). فالفقر – كما

---

(٤١) المصدر السابق: ص٥٣.

(٤٢) المصدر السابق: ص٥٤.

(٤٣) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف** – وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣٥٢، ٢٠٠٨م، ص١٤٤.

(٤٤) المصدر السابق: ص١٤٥.

يشير سِنْ – مثل السرطان فى خطورته[٤٥]. فإذا كان الدين والجماعة متصلين بالعنف فى عقول كثير من الناس، فكذلك الفقر واللامساواة[٤٦]. وعليها قرر سِنْ إن تحديد الظلم injustice الواجب رفعه عن البشرية لا يُعد مدخلاً لدراسة العدالة والظلم، بل يُعد جوهر نظرية العدالة ذاتها، حيث إن تشخيص الظلم سوف يكون دائمًا نقطة إنطلاق لكل مناقشة[٤٧]. ذلك لأن الشعور بالظلم يمكن أن يُغذي الأشياء جميعها على مدى فترة زمنية طويلة، بعد أن تنتهي آثار الوهن والعجز الناتجة عن المجاعة والحرمان[٤٨]. لذلك كانت المجاعة هي الدرك الأسفل من الحرمان المادي، إلا أنها – وفقًا لسِنْ – نادرًا ما تحدث بسبب نقص الغذاء. فلكي نفهم لمَ يجوع الناس، لا ينبغي أن ننظر إلى التلف الكارثي للمحاصيل، بل ينبغي أن ننظر إلى اختلالات الاقتصاد الأخلاقي الذي يدير المطالبات المتنافسة على سلعة نادرة. [نعم]؛ عدم المساواة المادية في أبشع أنواعه هو المشكلة هنا، إلا أن التعديلات التدريجية في آليات الإنتاج والتوزيع ليست هي الحل. بل يجب أن تقوّم العلاقات بين مختلف أعضاء الاقتصاد، وعندئذ فقط سيكون هناك ما يكفي الجميع[٤٩].

من خلال ما سبق، تتضمنت رؤية سِنْ فى تحديد الظلم، والحرمان، والفقر رؤى أخلاقية سياسية، وهذا التحليل الأخلاقي السياسي هو ما تتميز به نظرية آمارتيا سِنْ، ويجعلها قابلةً للتطبيق، ولهذا النحو يرى سِنْ أن نظرية العدالة التى يمكن أن تكون أساسًا للتفكير العملي، يجب أن تتضمن طُرقًا مختلفة للحكم على كيفية الحد من الظلم، والنهوض بالعدالة، بدلاً من التركيز فقط على توصيف المجتمعات العادلة، فالسؤال الأخير الذى يركز عليه هذا العمل – فكرة العدالة – هو أمر أساسي

(45) Sen, Amartya. (1982). ***Poverty and Famines -an Essay on Entitlement and Deprivation,*** Oxford University Press Inc., New York. p.9.

(٤٦) المصدر السابق: ص١٤٤.

(47) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, pp.12, 13.

(٤٨) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف** – وهم المصير الحتمي، مصدر سابق، ص١٤٤.

(49) Rogan, Tom. (2017). ***Why Amartya Sen remains the century's great critic of capitalism***, Accessed. Jan 11, 2017, https://aeon.co/ideas/why-amartya-sen-remains-the-centurys-great-critic-of-capitalism.

فى اتخاذ القرارات بشأن المؤسسات والسلوك وغيره من متطلبات العدالة، وكيف لا يمكن إلا أن تكون هذه القرارات مستمدةً من الأهمية الحاسمة لنظرية العدالة التى تهدف إلى توجيه التفكير العملي حول ما ينبغي القيام به(٥٠). وعلى هذا الأساس المقدم، كانت نظرية العدالة فى هذا العمل لها أثرًا مباشرًا على الفلسفة السياسية والأخلاقية، لكني حاولت أن أوضح أهمية الحجج المقدمة هنا مع بعض الارتباطات المستمرة فى القانون، والسياسة، والاقتصاد(٥١).

يؤكد سِنْ أن نظرية العدالة يجب أن تشمل تفعيل العقل فى تشخيص العدالة والظلم، فقد حاول الذين كتبوا فى العدالة على مدى مئات السنين، توفير الأساس الفكرى للانتقال من الإحساس العام بالظلم إلى تشخيص ظواهر معينة للظلم، ومن ثم إلى طريق النهوض بالعدالة(٥٢). وقد يكون وجود الظلم القابل للعلاج ناتجًا عن التجاوزات السلوكية behavioural أكثر من كونه مرتبطًا بقصور المؤسسات، فالعدالة مرتبطة فى النهاية بطريقة حياة الناس، لا بطبيعة المؤسسات المحيطة بهم، وهذه الرؤية تقف على النقيض من نظريات العدالة التى تُركز بشكل كبير على كيفية إنشاء مؤسسات عادلة institutions فقط، وتُعطي دورًا ثانويًا أو فرعيًا للسمات السلوكية مثل نظرية جون رولز التى ترى العدالة بوصفها إنصافًا، وبالتالى تنتج عنها مجموعة فريدة من مبادىء العدالة التى تهتم حصريًا بإقامة مؤسسات عادلة لتشكيل البنية الأساسية فى المجتمع، لذا فهي توجب على الناس أن يكيفوا سلوكياتهم حتى تتوافق كُليًا مع متطلبات العمل وفقًا لهذه المؤسسات(٥٣).

تعقيبًا على ما سبق، يمكن القول أن الذى جعل نظرية سِنْ مميزة فى العدالة، وجعلها أقرب إلى التطبيق من التنظير، بل هي حقًا نظرية تطبيقية، هو تركيزها على السلوك الإنساني، فالعدالة تبدأ من تقييم السلوك الفردي، لا السلوك المؤسسي المتعالي، كما قال به رولز من قبل، وهذه حقيقة أيضًا، حيث رأى رولز أن العدالة

(50) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, p. ix.
(51) Ibid: p. xi.
(52) Ibid: p. 5.
(53) Ibid: p. xi.

التى يقصدها هى الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية[٥٤]. نعم، هى كالحقيقة فى سياقات الفكر، حيث يجب رفض أو مراجعة أى نظرية مهما كانت قوية واقتصادية فى حالة كونها نظرية غير صحيحة، وبالمثل هنا، يجب إصلاح القوانين أو المؤسسات بغض النظر عن مدى كفاءتها وترتيبها الطيب أو إلغائها إذا كانت غير عادلة[٥٥]. وغالبًا ما يستخدم رولز كلمة "مؤسسة" institutions ليشير بها إلى وكلاء جماعيين منظمين، مثل جامعة هارفارد أو البنك الدولي، وعليها كان استخدام رولز لمعنى العدالة ضيقًا جدًا، حيث قصد به: التقييم الأخلاقي للمؤسسات الاجتماعية[٥٦]. هذه الفكرة تقف على النقيض من سِنْ الذى رأى أن القيم الليبرالية تتطلب وجود خيارات شخصية وليست مؤسسية، حيث ينبغي أن يكون للشخص المعني الحرية فى فعل ما يحبه؛ لأن ذلك سيكون أفضل اجتماعيًا فى أن نسمح له بالقيام بما يريد، وكل شيء آخر يبقى كما هو[٥٧].

هذه الفكرة السلوكية التى يقدمها سِنْ، قد ينظر لها البعض على أساس كونها فكرة سلوكية فردية، لأنها تقف على النقيض من فكرة رولز المؤسسية، مع العلم أن السلوك الفردي الذي يقصده سِنْ يعود ليتحكم فى السلوك الجماعي، لأنه لولا وجود الأفراد ما تكون المجتمع، وهذا المعنى قصده سِنْ حرفيًا فى قوله: إن السلوك فى نهاية الأمر اجتماعيًا أيضًا، وإن التفكير فيما يتعلق بما يجب أن نفعله، أو ما يجب أن يكون بالفعل، قد يعكس الإحساس بالهوية الذى ينطوي على الإعتراف بأهداف الآخرين، والترابط المتبادل بينهم، وذلك على الرغم من أن أهداف الآخرين قد لا يتم دمجها فى أهداف الفرد الخاصة، فإن الاعتراف بالاعتماد المتبادل قد يوحي باتباع قواعد سلوكية معينة، والتى ليست بالضرورة ذات قيمة جوهرية، ولكنها ذات أهمية أساسية كبيرة فى تعزيز أهداف كل عضو من أعضاء تلك المجموعة[٥٨]. وعليها لا

(54) Pogge, Thomas. (2007). ***John Rawls – his life and theory of justice,*** translated by, Michelle Kosch, Oxford University press, p. 28.
(55) Rawls, John. ***A Theory of Justice***, op.cit, p.3.
(56) Pogge, Thomas. ***John Rawls–his life and theory of justice***, op.cit, p.28.
(57) Sen, Amartya. ***Poverty and Famines,*** op. cit, p.87.
(58) Sen, Amartya. (2004). ***On Ethics and Economics,*** Blackwell Buplishing, U.S.A. p.85.

يجب الفصل بين السلوك والعالم الواقعي، فالتفكير الذي يفصل بين ما هو أخلاقي وما هو مادي تفكيرٌ معوّق. وهو تفكيرً مكتسبٌ، وقابل للنسيان، ومتغير، وعارِض، وليس طبيعيًا، ولا حتميًا[٥٩]. وعلى هذه الكيفية تظهر بوضوح الرؤية الأخلاقية التى تُفسر لنا نظرية العدالة، وعليها يمكن القول أن نظرية العدالة فى فكر آمارتيا سِنْ هي نظرية أخلاقية سياسية معاصرة، أو هي نظرية تحاول تطبيق النفعية الأخلاقية، لكونها نظرية تبحث عن المساواة والسعادة.

وعلى هذه الجدلية الأخلاقية في فهم العدالة، قرر سِنْ أنه لن يتم تعريف مبادىء العدالة من حيث المؤسسات، ولكن من حيث حياة وحريات الأشخاص المعنيين، فلا يمكن أن تؤدي المؤسسات دورًا مهمًا في السعي نحو تحقيق العدالة إلى جانب السلوك الفردى والاجتماعي، فللمؤسسات دورٌ ثانويٌ إلى جانب السلوك، كما أن الاختيار المناسب للمؤسسات يتمتع بمكانة مهمة للغاية في مشروع تعزيز العدالة، حيث تسهم المؤسسات فى هذه المعادلة بطرق مختلفة، حيث يمكن أن تساهم مباشرة في طرق الحياة التي يستطيع الناس اتباعها وفق مفهومهم الخاص لفكرة القيمة، كما يمكن ان تكون للمؤسسات أيضًا مهمة في تسهيل قدراتنا نحو التدقيق في القيم، والأولويات التي يمكن أن نأخذها في الإعتيار، وخاصة من خلال فرص المناقشة العامة[٦٠]. وعلى هذه الكيفية لا تأخذ المؤسسات فى نظرية العدالة عند آمارتيا سِنْ دورًا أوليًا أبدًا، إنما دورها كان ثانويًا، ويُفترض أن يكون كذلك، من هنا، كان رفض سِنْ لفكرة العقد الاجتماعي لانه مبنيٌّ على المؤسسات.

لقد ركزت إحدى المقاربات – على حد تعبير سِنْ – بقيادة توماس هوبز في القرن السابع عشر، وتبعه في ذلك بطرق مختلفة فلاسفة كبار مثل "جان جاك روسو" على تحديد الترتيبات المؤسسية العادلة لمجتمع ما، الذي يمكن تسميته "المؤسسية المتعالية" transcendental institutionalism وهذه المؤسسية المتعالية لها ميزتان متميزتان، أولاً: أنه يركز اهتمامه على ما يعرفه بالعدالة الكاملة، بدلاً من

(59) Rogan, Tom. ***Why Amartya Sen remains the century's great critic of capitalism***, op. cit.
(60) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, p. xii.

التركيز على المقارنات النسبية للعدالة والظلم، كما أنه يحاول فقط تحديد الخصائص الاجتماعية التى لا يمكن تجاوزها من حيث العدالة، وبالتالي فإن تركيزه لا ينصب على مقارنة المجتمعات الممكنة، والتي قد لا ترقى إلى حد الكمال، كما يهدف البحث فيها إلى تحديد طبيعة العدل، بدلاً من إيجاد بعض المعايير لبديل أقل ظلمًا less unjust بدلاً من الآخر(٦١).

أما السمة الثانية للمؤسسية المتعالية، فإنها تختص ببحثها عن الكمال perfection حيث تركز في المقام الأول على الوصول إلى المؤسسات العادلة، ولا تركز بشكل مباشر على المجتمعات الفعلية التى ستظهر في نهاية المطاف من تلك المؤسسات، وبالتالى لابد أن تظهر مجموعة من المؤسسات التى تعتمد على الميزات غير المؤسسية، مثل السلوكيات الفعلية للأشخاص، وتفاعلاتهم الاجتماعية. ففي توضيح العواقب المحتملة للمؤسسات يتم وضع بعض الإفتراضات السلوكية المحددة التى تساعد على عمل المؤسسات المختارة(٦٢). ومع ذلك، من المهم أن نلاحظ أن القائلين بالمؤسسية المتعالية الذين يبحثون عن مؤسسات عادلة تمامًا، قد يقدمون أحياناً تحليلات مضيئة بعمق للضرورات الأخلاقية والسياسية المتعلقة بالسلوك المناسب اجتماعيًا، وينطبق هذا بشكل خاص على إيمانويل كانط، وجون رولز، فكلاهما شارك فى البحث المؤسسي المتعالي، لكنهما قدما تحليلات بعيدة المدى لمتطلبات المعايير السلوكية(٦٣).

من خلال ما سبق، يمكن القول أن نظرية رولز وسِنْ تختلفان كثيرًا فى تناول فكرة العدالة، فالأولى مؤسسية، والثانية إنسانية أو سلوكية، وعليها يمكن أن نجمل محاور الاختلاف بين الفيلسوفين فيما يلي: إن جوهر الخلاف بين رولز وسِنْ، هو أن سِنْ، يطرح منظورا مقارناً للعدالة، فيما يطرح رولز، منظورًا مثالياً لها، حيث يعتقد سِنْ أننا لا نحتاج إلى نظرية مثالية في العدالة لكي نتعامل مع المجاعات، والكوارث البيئية، ونقص الرعاية الطبية، وموت ملايين الأطفال في العالم، والتلوّث

(61) Ibid: pp.5,6.
(62) Ibid: p.6.
(63) Ibid: p.7.

البيئي، إننا لا نحتاج إلى نظرية فلسفية مثالية للعدالة، ما نحتاجه فقط من منظور سِنْ، هو الانخراط في تفكير موضوعي، في الخيارات الأكثر عدالة للجميع. بمعنى أن الدور الجوهري لفهمنا للعدالة، يتحقق، عمليًا، في القيام بعمليات مقارنة موضوعية عمومية، نصل من خلالها، للخطط، والقوانين، والسياسات الممكنة، والأكثر عدالة للجميع(٦٤). لذلك كانت نظرية سِنْ تقف على النقيض من معظم نظريات العدالة الحديثة، التى تركز على المجتمع العادل فقط، بينما كانت نظرية سِنْ محاولة للمقارنات القائمة على الواقع(٦٥). وبالتالي يكون سِنْ أقرب هنا إلى آدم سميث الذي أشار إلى الأهمية الحاسمة لقواعد السلوك العامة بقوله: "إن قواعد السلوك العامة عندما يتم إصلاحها فى أذهاننا عن طريق التفكير المعتاد، تكون ذات فائدة كبيرة في تصحيح سوء تمثيل حب الذات"(٦٦).

أما المأخذ الثاني الذي أخذه سِنْ على نظرية رولز فى العدالة، كونها تشترط لتحققها توفّر مؤسسات تقوم بتطبيق مبادئ العدالة، ومراقبتها، فقد فكّر سِنْ في كثير من شعوب العالم التي تعاني من مؤسساتها بشكل أساسي، بمعنى أن المؤسسات التي يجعلها رولز أساسًا لتحقيق العدالة، هي في الكثير من دول العالم، سبب الظلم وانتهاكات العدالة نفسها، من هنا يفكّر سِنْ في نظرية يمكن من خلالها أن يمارس الفرد يوميًا، عملاً فرديًا ولو داخل مؤسسة فاسدة، لرفع معدل العدالة أو خفض مستوى الظلم قدر الإمكان(٦٧).

وعلى هذه الجدلية يرى سِنْ أنه من الواجب إرفاق الأهمية بنقطة البداية، خاصة في اختيار بعض الأسئلة التى يجب الإجابة عليها، مثل: كيف يتم تطوير العدالة؟ بدلاً من السؤال الأجوف، ما هى المؤسسات التى ستكون عادلة تمامًا؟ فهذا

---

(٦٤) عبد الله المطيري: **آمارتيا سِنْ وما نريده من نظرية العدالة**، (٢٠١٣/١١/٣٠)، راجع:

https://aawsat.com/home/article/11471 **(27/10/2016)**

(65) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, p. 8.

(66) Sen, Amartya. ***On Ethics and Economics,*** op.cit, p.88.

(٦٧) عبد الله المطيري: **آمارتيا سِنْ وما نريده من نظرية العدالة**، مرجع سابق.

الإنطلاق له تأثير مزدوج، أولاً: فى اتخاذ المسار المقارن بدلاً من المسار المتعالي، والثاني: التركيز على المجتمعات الواقعية والفعلية فى المجتمعات المعنية، بدلاً من التركيز فقط على المؤسسات والقواعد، وبالنظر إلى التوازن الحالي للتأكيدات فى الفلسفة السياسية المعاصرة، فإن هذا الأمر سيتطلب تغييرًا جذريًا فى صياغة نظرية العدالة(٦٨). فإذا كان تشخيص الترتيبات الاجتماعية العادلة تمامًا يمثل مشكلة بشكل لا يمكن تصوره، فإن الاستراتيجية المؤسسية بكاملها تتعرض لضعف شديد، حتى لو توفر كل بديل ممكن فى العالم(٦٩).

هنا يأتى التساؤل، كيف يمكن صياغة نظرية سِنْ فى العدالة من خلال التفسير الأخلاقي؟ وهل يمكن أن تكون الأخلاق علاجًا لما أفسدته السياسات؟ وما هى النظرية الأخلاقية المناسبة فى هذا الموقف؟ وكيف يمكن تطبيق المساواة التى – هى بالفعل – فكرة مرادفة للعدالة؟

تكمن المشكلة على حد تعبير آمارتيا سِنْ فى أن أهم مصادر الصراع الكامنة فى العالم المعاصر، الزعم بأن الناس يمكن تصنيفهم تصنيفًا متفردًا مؤسسًا على الدين أو الثقافة، ويمكن للاعتقاد المضمر فى القوة المهيمنة للتصنيف الانفرادى أن يجعل العالم كله قابلاً للاشتعال فى لحظة(٧٠). فالعالم كثيرًا ما يؤخذ على أنه مجموعة من الأديان أو من الحضارات أو الثقافات مع تجاهل الهويات الأخرى التى يتمتع بها الناس ويقدرونها، والتى تتعلق بالطبقة، والمهنة، والنوع، واللغة، والعلم، والأخلاق، والسياسات(٧١). فإذا كان الدين والجماعة متصلين بالعنف الكوكبي في عقول كثير من الناس، فكذلك أيضًا الفقر واللامساواة(٧٢). كما أن الشعور بالظلم ذاته يمكن أن يغذي الاستياء والسُّخط على مدى فترة زمنية طويلة، وذلك بعد أن تنتهي

(68) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, p. 9.
(69) Ibid: p.11.

(٧٠) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف**، مصدر سابق، ص١٢.

(٧١) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(٧٢) المصدر السابق: ص١٤٤.

آثار الوهن والعجز الناتجة عن المجاعة والحرمان بكثير(٧٣). ولذلك تغيرت مفاهيم العدالة والمساواة بشكل ملحوظ على مر التاريخ، وبتزايد التعصب الطبقي والتمايز مر مفهوم اللامساواة ذاته بتحول جذري(٧٤). كما أن العلاقة أيضًا بين عدم المساواة والتمرد هى حقًا علاقة وثيقة، وإن الإحساس بعدم المساواة ناتج من التمرد فى المجتمعات لكونه واضحًا بما فيه الكفاية(٧٥). وبهذا القول يرفض سِنْ أن يكون الدين سببًا للتعصب أو الهوية، حيث ينشد سِنْ فى مقاربته المساواة للجميع، لذلك يرفض فكرة اللامساواة والتعصب.

ثم يحاول سِنْ أن يبرهن على ضرورة وجود المساواة بين الجميع، حتى يمكن أن تظهر العدالة بشكل تطبيقي، لذا يستخدم سِنْ النهج الأخلاقي "النفعي" فى محاولة منه لفهم العدالة التطبيقية، حيث يرى أن هناك طريقةً واحدةً لإجراء المقارنات بين الأشخاص، وهي محاولة أن يضع الإنسان نفسه مكان الآخر، وتنص القاعدة الذهبية فى الإنجيل: "افعل للآخرين كما يفعلون من أجلكم"، وعليها فإن القانون الأخلاقي يرتبط بهذا المنهج ارتباطًا وثيقًا، وهو أن يضع الإنسان نفسه مكان الآخرين، وقد عبر عن هذا المنهج من قبل هنري سيدجويك، وأطلق عليه مبدأ الإنصاف equity(٧٦). وأيًا كان الإجراء الذي يحكم به الشخص على صحة فعل ما لنفسه، فهو يحكم ضمنيًا على أنه مناسب لجميع الأشخاص المتشابهين فى ظروف مماثلة، أو كما نُعبر عن ذلك بقولنا: "إذا كان هناك نوع من السلوك الصحيح أو الخاطىء بالنسبة لي، فإنه قد لا يكون صحيحًا أو خاطئًا بالنسبة لشخص آخر"(٧٧).

لقد برهن سِنْ أيضًا على أن تقييم فكرة عدم المساواة يتم التعرف عليها بواسطة المناهج الأخلاقية، حيث تنقسم مقاييس عدم المساواة التى تم اقتراحها فى الأدبيات الاقتصادية والسياسية إلى فئتين: الأولى، إن هناك تدابير تحاول التعرف

---

(٧٣) المصدر السابق: ١٤٦.

(74) Sen, Amartya. (1997). ***On Economic Inequality***, Clarendon, Oxford University Press, New York, p.2.

(75) Ibid: p.1.

(76) Sen, Amartya. ***Collective Choice and Social Welfare,*** op.cit, p.131.

(77) Loc – cit.

على مدى عدم المساواة بمعنى موضوعي، وعادة ما تستخدم بعض المقاييس الإحصائية للاختلاف النسبي فى الدخل، والثانية: إن هناك مؤشرات تحاول قياس عدم المساواة من حيث بعض المفاهيم المعيارية، كالرفاهية الاجتماعية، بحيث تتوافق درجة أعلى من عدم المساواة مع مستوى أدنى من الرفاهية الاجتماعية لمجموع معين من الدخل، لذلك يمكن القول أن هناك بعض المزايا فى اتباع النهج السابق، بحيث يمكن التمييز بين: (أ). رؤية عدم المساواة زيادة أو نقصاناً. (ب). تقييم ذلك أكثر أو أقل من الناحية الأخلاقية(٧٨).

يُصرح سِنْ بالإشتراك مع مارثا نسباوم إلى بعض الحقوق الاجتماعية، التى هي في الأصل مطالب أخلاقية، إذ يقولا "نحتاج إلى معرفة الامتيازات السياسية والقانونية التى يتمتع بها المواطنون، وكذلك الحريات التى يتمتعون بها في إدارة العلاقات الاجتماعية والشخصية، نحن بحاجة إلى معرفة كيفية تنظيم العلاقات الأسرية، والعلاقات بين الجنسين، وكيفية تعزيز هذه الهياكل، ومعرفة كيف يمكن أن تعوق جوانب أخرى من النشاط البشري، نحتاج ربما قبل كل شيء، إلى معرفة كيف يمكن للمجتمع المعنيّ تمكين الناس من الشعور، والإحساس بمشاعر الحب والإمتنان، هذه المشاعر التى تفترض مسبقًا أن الحياة أكثر من مجرد مجموعة من العلاقات التجارية، وأن الإنسان على عكس المحركات البخارية، فهو عبارة عن لُغز غامض لم يُفهم حتى الآن"(٧٩). هذا اللُغز الغامض يحيا بالحب، حيث يجعل الحب جميع الأشخاص متساوين فى القيمة، مستقلين عن الاختلافات في خصائصهم الشخصية حول تساؤلات العدالة، فالاختلافات تكون عارضةً بالنسبة للطبيعة البشرية(٨٠).

إن من أسس العدالة الأخلاقية أيضًا أننا نحتاج إلى معرفة التعليم ذاته، وليس فقط عن مدى توفره، نحتاج أن ندرك طبيعته وجودته، نحتاج إلى معرفة ما

(78) Sen, Amartya. ***On Economic Inequality***, op.cit, p.3.
(79) Sen, Amartya and Nussbaum, Martha. (1993). ***The Quality of Live***, Clarendon Press, Oxford, p.2.
(80) Beckley, Harlan. (2002). ***Capability as Opportunity: How Amartya Sen Revises Equal Opportunity***, The Journal of Religious Ethics, Vol. 30, No. 1, p.118.

إذا كان العمل مُجزيًا أو رتيبًا، سواءً كان العمال يتمتعون فيه بأي قدر من الكرامة والسيطرة، وسواءً كانت العلاقات بين أصحاب العمل، والأيدى العاملة إنسانية أم غير إنسانية(٨١).

ولكن، كيف تمت المعالجة الأخلاقية لنظرية العدالة عند آمارتيا سِنْ؟

من خلال النفعية الأخلاقية يحاول سِنْ جاهدًا علاج فكرة العدالة، حتى يجعلها واقعًا تطبيقيًا خصبًا، تتساوى فيه جميع الكيانات الإنسانية، وذلك على الرغم من إعتراف سِنْ نفسه على أن مذهب المنفعة لم يتم استخدامه فى الأحكام التوزيعية فحسب، بل تطور هذا المذهب بشكل مثير للدهشة إلى حد ما، حتى أخذ سمعة أنه معيار المساواة(٨٢). حيث تمثل النفعية الآن محاولة لفعل الكثير، فهي تعطى إجابات كلية وشاملة لجميع المشكلات المتعلقة بالاختيارات الشخصية والعامة(٨٣). وللعلم، إن النفعية بوجه عام أُسيء فهمها، وما زال يساء فهمها، من خلال الفكرة العامة عن المنفعة(٨٤). حين ظن البعض أن مبادىء مذهب المنفعة تعتمد أولاً وأخيرًا على المنافع وحدها(٨٥).

يبدأ سِنْ من الفكرة الأولى للنفعية الأخلاقية الا وهى "تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"(٨٦)، ويرى أن هذه الصيغة الكلاسيكية لمذهب المنفعة قد وجدت لأول مرة عند جيرمي بنتام، حيث حدد فيها المنفعة بكونها اللذة أو السعادة أو الإشباع أو الرضا، وبذلك يدور كل شيء فى فلك هذه الإنجازات الذهنية(٨٧)، وتفيد الصيغة الكلاسيكية عند بنتام بأن منفعة شخص ما رهن تقدير ما للذته وسعادته، وتقضي الفكرة هنا، بأن نولي اهتمامًا لرفاهة كل شخص، وأن نرى بوجه خاص الرفاهة باعتبارها جوهريًا خاصية ذهنية، أى ما يتولد عنها من لذة أو

(81) Sen & Nussbaum. ***The Quality of Live***, op.cit, p.1.
(82) Sen, Amartya & Williams, Bernard. (1990). ***Utilitarianism and Beyond***, Cambridge University press, New York, p.1.
(83) Sen, Amartya and Nussbaum, Martha. (1993). ***The Quality of Live***, p.2.
(84) Darwish, B. ***Rethinking Utilitarianism,*** op.cit, p.2.
(٨٥) آمارتيا سِنْ: **التنمية حرية**، مصدر سابق، ص٥٥.
(86) Dudley Knowles: Political Philosophy, Routledge, London, 2001, p.24.
(٨٧) آمارتيا سِنْ: **التنمية حرية**، مصدر سابق، ص٥٥.

سعادة[٨٨]. وإذا كانت الرفاهة خاصية ذهنية تؤدي إلى السعادة، فهى بالتالي خاصية للجميع، لذلك قرر سِنْ إنه من الأفضل لكل شخص منا، إذا نظر إلى ما يفعله الآخرون، حيث إن الإفتراض الخاطىء يكمن في أن كل شخص يفكر فقط فى اختيار أهدافه الذاتية، ولا يرى أى شىء غيرها، حيث يجب إعطاء تصرفات الآخرين نفس الأهداف بغض النظر عن تصرفاتهم[٨٩].

ومنذ بنتام ظل مذهب المنفعة هو النظرية الأخلاقية المهيمنة، وصاحبة النفوذ الأكبر كنظرية عن العدالة على مدى زمن طويل يربو على القرن، وكان لهذا النهج السيادة زمناً طويلاً على علوم الاقتصاد التقليدية المعنية بالرفاه والسياسة العامة، وذلك منذ أن ظهر فى صورته الحديثة عند جيرمي بنتام، وتواصل من بعده على أيدي علماء اقتصاد عديدين أمثال، جون ستيوارت مل، وليام ستانلي جيفونز، هنري سيدجويك، وألفريد مارشال[٩٠]. وحسب هذه النظرية النفعية يتألف الظلم أو اللاعدالة من إجمالي خسارة المنفعة مقارناً بما كان فى الإمكان إنجازه، إن المجتمع الظالم حسب هذه النظرة، هو المجتمع الذي يكون أهله فى ضوء نظرة شاملة أقل سعادة مما هم فى حاجة إليه، وجدير بالذكر أن بعض الصيغ الحديثة لمذهب المنفعة أسقط التركيز على السعادة أو اللذة، وتحدد هذه الصيغ المنفعة بأنها تحقيق رغبة، وتقضي هذه النظرة بأن المهم هنا، هو شدة الرغبة المتحققة وليس كثافة السعادة المتولدة[٩١].

إن من أهم الأمثلة التى تبرهن على صحة تطبيق النفعية الأخلاقية فى نظرية العدالة، المثال التالي: "تسود المساواة فى المجتمع E، الذي يتكون من خمسة فلاحين، لكل واحدٍ منهما وحدتان من السعادة، فى حين أن السعادة موزعةٌ بشكل غير متكافيء للغاية فى المجتمع U ، الذي يتكون من أربعة عمال زراعيين، لكل منهم وحدة واحدة من السعادة، وهذه الوحدة من السعادة في ذلك المجتمع تعمل لصالح شخص خامس يتمتع بسبع وحدات من السعادة، ومن خلال فكرة المجتمع

---

(٨٨) المصدر السابق: ص٥٧.

(89) Sen, Amartya. ***On Ethics and Economics,*** op.cit, p.87.

(٩٠) آمارتيا سِنْ: **التنمية حرية**، مصدر سابق، ص٥٥.

(٩١) المصدر السابق: ص٥٨.

الأكثر مساواة، فإن المجتمع E أفضل من الناحية الأخلاقية من المجتمع U ، وإن أي نظرية معيارية مرضية يجب أن تعترف بهذه الحقيقة"[٩٢]. وإذا كان المجتمع E أفضل أخلاقيًا من المجتمع U فإن ذلك يرجع إلى تطبيقه مبدأ العدالة فى توزيع السعادة ذاتها.

من خلال هذا المثال المقدم تكون النفعية الأخلاقية هى أفضل المناهج الأخلاقية في سبيل الوصول إلى السعادة والإنصاف، لكونها لا تهتم بالذات الفردية، إنما محور اهتمامها الإيثار أو الإحسان أو الغيرية[٩٣]، وعليها لا يكون وجود للأنا الفردية فى السياسة أو الاقتصاد، إنما ما يوجد هو الإحسان. أو كما قال الممثل الإنجليزي بيتر سيلرز: "كان المعتاد أن يكون هناك "أنا" لكني أزلتها بعملية جراحية"[٩٤].

يحاول آمارتيا سِنْ أن يُنهي التفسير الأخلاقي لفكرة العدالة والمساواة بقوله: إذا كان بالإمكان أن تكون مزايا المنهج النفعي موضوعًا للجدل على نحو ما، إلا أنه يكشف عن نفاذ بصيرة فى مواضع بذاتها، نذكر منها على وجه الخصوص:

١. أهمية أن نضع فى الاعتبار "نتائج" التنظيمات والترتيبات الاجتماعية عند الحكم عليها، فإن الاهتمام بالنتيجة أمر مستساغ للغاية، حتى وإن بدت لنا نظرة العبرة بالنتائج متطرفة للغاية.
٢. الحاجة في أن نولي اهتمامًا برفاهة الناس عند الحكم على الترتيبات، والتنظيمات الاجتماعية، والنتائج المترتبة عليها[٩٥].

من خلال ما سبق، يمكن القول أنه من الواجب أخلاقيًا وسياسيًا أن نعمل على إعادة التفكير فى النفعية الأخلاقية، فباعتراف معظم الفلاسفة والمفكرين أنها منهجٌ مناسبٌ فى الأمور الأخلاقية، والسياسية، والاقتصادية، لأنه يركز على مصلحة الآخر واحترامه.

---

(92) Darwish, B. ***Rethinking Utilitarianism,*** op.cit, p.12.

(٩٣) توفيق الطويل: **مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م، ص١٠٩.

(٩٤) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف** – وهم المصير الحتمي، مصدر سابق، ص٢٣.

(٩٥) آمارتيا سِنْ: **التنمية حرية**، مصدر سابق، ص ص٥٩، ٦٠.

ثالثًا: تنوع الحرية والديمقراطية.

تُعد الحرية الركيزة الأولى فى بناء صرح العدالة الشامخ، لذا فهى تُعد من مرادفاتها فى فلسفة آمارتيا سِنْ السياسية، وذلك لكون الحرية ليست مجرد مشكلة نظرية يثيرها العقل، بل هى مشكلة عملية متضمنة فى صميم وجودنا الإنساني(٩٦). فالإنسان فقط هو الذى يستطيع أن يجعل العالم أكثر إنسانية أو لا، وهو الذي يقرر شكل الحقيقة، وهو الذي يرسم صورة المستقبل، فالإنسان وجود حر، المستقبل بالنسبة إليه ما يزال أمرًا مجهولاً، إنه بصفة دائمة مجود متحول ومتغير عبر فاعلية العمل، وهو الوحيد أيضًا الذي يمتلك أسرار بوابات الحرية(٩٧).

تكمن قيمة هذه الحرية – على حد تعبير آمارتيا سِنْ – في سببين اثنين، وهما سببان مختلفان على الأقل، أولاً: تخلق لنا الحرية فرصة كبرى لتحقيق أهدافنا نحو الأشياء التى نُقدرها، حيث تعمل على دعم قدرتنا على أن نحيا كما نريد فى حياة كريمة، كما تعمل أيضًا على إعلاء الغايات التى نُريدها، بمعنى، أن الحرية تعمل على تحقيق ما له قيمة بالنسبة لنا، بصرف النظر عن الكيفية التى يتحقق بها ذلك. ثانيًا: قد نُعلق أهمية على عملية الاختيار نفسها، حيث نُريد – على سبيل المثال – أن نتأكد أننا لسنا مجبرين على الدخول فى دولة ما بسبب القيود التى يفرضها آخرون(٩٨). حيث تتمركز السلطة كثيرًا فى أيدى المنظمات الكبيرة، وبالتالى تُشكل تهديدًا رئيسًا للحرية داخل المجتمعات الغربية، وبهذه الكيفية تجعلنا السلطة آلات تكنولوجية، وليس ثمة اجتماعيات إنسانية، وبناءً عليه، ليس لديّ أي نية للتخلي عن الرفاهية الاقتصادية(٩٩).

---

(٩٦) زكريا إبراهيم: **مشكلة الحرية** – مشكلات فلسفية (١)، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت، ص١٢.

(٩٧) حسن حماد: **بحثًا عن المعنى والسعادة واليوتوبيا**، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٣١٣.

(98) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, p. 227.

(99) Sen, Amartya. (2008). ***Hicks on Liberty***, an essay in, Markets, Money, and Capital, edited by, Roberto Sczzzieri and qthers, Cambridge University press, New York, p.47.

من خلال هذه الأهمية التى يطرحها سِنْ للحرية، يتضح أن الحرية لا يمكن أن تُفهم إلا من خلال محاور مهمة، هذه المحاور عوّل عليها سِنْ كثيرًا من أجل تحقيق العدالة السياسية والأخلاقية، وقد ضمنتها فى ثلاثة محاور، كالتالى:

١. الحرمان وفقدان الحرية.

مما لا شك فيه أن العلاقة وطيدة جدًا بين الحرية والحرمان، وقد عبر سِنْ عن هذه الإشكالية محاولاً طرح حلول لها، فالفقر، والحرمان، والجوع، تُعد اسباب رئيسة فى فقدان الحرية، وبالتالى عدم تحقيق العدالة على المستويين الأخلاقي والسياسي.

يؤكد سِنْ على العلاقة المرعبة بين الفقر الاقتصادي والفقدان الشامل للحرية (حتى فقدان حرية الحياة)، فى مشهدين، الأول، يقول فيه "أنها كانت حقيقة صادقة بعمق، هزت عقلي الصغير بقوة هائلة"(١٠٠)، حيث يقول: "عندما كان عمري تسع سنوات حدثت مجاعة البنغال عام ١٩٤٣م، وقد كانت تجربةً قويةً للغاية، حيث ظهر الضحايا فجأة بالملايين، يموتون بأعداد لا تصدق، فقد أوضحت التقديرات الرسمية أن وفيات المجاعة يقتربون من المليون والنصف، ولكن عندما قمت بإعادة تقييمها فى وقت لاحق، وجدت العدد يقترب من ثلاثة ملايين، وقد كانت آثارُ المجاعة واضحةً حتى بالنسبة لي كطفل صغير"(١٠١).

أما المشهد الثاني: كُنت فى الحادية عشرة من عمري، عندما تعرضت للمرة الأولى لمشاهدة القتل، كان ذلك عام ١٩٤٤م، إذ رأيت رجلاً ينزف بغزارة، ويدخل فجأة متعثرًا من البوابة إلى حديقة منزلنا، طالبًا المساعدة وبعض الماء، ناديت والدي على الفور، بينما أحضر له بعض الماء، أسرع به أبي إلى المستشفى، لكنه مات هناك متأثرًا بجراحه، كان اسمه قادر ميا(١٠٢).

---

(١٠٠) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف** – وهم المصير الحتمي، مصدر سابق، ص١٧٤.

(101) Klamer, Arjo. (1989). ***A Conversation with Amartya Sen***, The Journal of Economic Perspectives, Vol. 3, No. 1, p.136.

(١٠٢) المصدر السابق: ص١٧١.

مات قادر ميا ضحية أنه مسلم – على حد تعبير سِنْ – لكنه مات أيضًا لأنه فقير، عاطل بلا وظيفة، يبحث يائسًا عن عمل، وقدر قليل من المال من أجل أن تعيش عائلته فى أوقات شديدة الصعوبة، إن الأعضاء الأكثر فقرًا فى أى مجتمع هم الأسهل قتلاً فى المشاغبات، حيث إنهم مضطرون إلى الخروج بلا حماية على الإطلاق بحثًا عن قوت يومهم، وملاجئهم الواهنة من السهل اقتحامها وتخريبها(١٠٣). وعليها يُعد الفقر حرمانًا من القدرات الأساسية، وليس مجرد تدنٍ فى الدخل، كما أن الحرمان النسبي من حيث الدخل، يُمكن أن يُفضي إل حرمان مُطلق من حيث القدرات(١٠٤).

يرى سِنْ أن لدينا جميعًا – بوجه عام – أسبابًا ممتازة لطلب المزيد من الدخل أو الثروة، وليس السبب هو أن الدخل والثروة مرغوبان لذاتهما، بل بالتحديد لأنهما وسيلتان هادفتان جديرتان بالإعجاب، من أجل تحقيق المزيد من الحرية، لكي نبني نوع الحياة الذي نبرره عقلانيًا لما له من قيمة(١٠٥). وبذلك تتضح قيمة الحرية عند الفقراء، بكونها قيمة مفقودة، لطغيان الحرمان بكافة صوره، فليس للفقير أو الذي يعاني الحرمان الاقتصادي حق فى التعبير عن رأيه بحرية، فالحرية غير موجودة لدى الشعوب التى تعاني الفقر والحرمان.

من خلال ما سبق، يؤكد سِنْ على حقيقة مهمة، مؤداها، إن المجاعات لا تقع فى ظل النُظم الديمقراطية، إذ لم تحدث فى الحقيقة أى مجاعة بالمعنى الموضوعي لها فى أى نظام ديمقراطي مهما كان البلد فقيرًا، وسبب ذلك أنه من اليسير للغاية الحيلولة دون وقوع المجاعة إذا ما حاولت الحكومة منعها، أما إذا كانت الحكومة قائمةً فى ظل ديمقراطية متعددة الأحزاب، وإنتخابات، وإعلام حر، فإن هذا كله يُشكل حوافز سياسيةً قويةً للنهوض بعبء الحيلولة دون المجاعة(١٠٦). معنى هذا، أن

(١٠٣) المصدر السابق: ص١٧٤.

(١٠٤) آمارتيا سِنْ : **التنمية حرية**، مصدر سابق، ص٩٢.

(١٠٥) المصدر السابق: ص٥.

(١٠٦) المصدر السابق: ص٤٩.

الحرية السياسية فى صورة ترتيبات ديمقراطية تساعد فى تأمين وضمان الحرية الاقتصادية، خاصة فى التحرر من مجاعة مُفرطة، والحرية أيضًا من أجل البقاء (أى ضد الموت جوعًا) (١٠٧). حيث إن ارتفاع الدخل يساعد دائمًا على التحرر من الموت المبكر، ولكن هذا التحرر يعتمد أيضًا على العديد من الميزات الأخرى، لا سيما التنظيم الاجتماعي، بما في ذلك الرعاية الصحية العامة، وضمان الرعاية الطبية، وكذلك نوعية المدارس، وأهمية التعليم، ومقدار الترابط والانسجام الاجتماعين وما إلى ذلك(١٠٨).

يتضح مما سبق، أن الحرية التى يقصدها سِنْ، ويتغنى بها، لا وجود لها فى المجتمعات التى تعاني المجاعات، والفقر، والحرمان، والعنف، فهذه المجتمعات الفقيرة التى قد لا تملك إلا قوت يومها، لا تعرف للحرية طريقًا، ولا تعرف للديمقراطية معنىً، فهي ليست فقيرةً بسبب الحرمان من الغذاء، ولكنها فقيرة لأنها حُرمت من الحرية، حتى وإن كان نقص الغذاء سببًا للمجاعة، إلا أن فقد الحرية هو السبب الأكبر، حيث لا حرمان مع حرية، ولا مجاعة فى دولة ديمقراطية. فالمجاعات – على حد تعبير سِنْ – يمكن أن تزدهر وتنمو حتى بدون انخفاض عام فى توافر الغذاء، وكذلك حتى فى الحالات التى تكون فيها المجاعة مصحوبة بإنخفاض فى كمية الغذاء المتاح لكل فرد(١٠٩).

يؤكد سِنْ على حقيقة سياسية مهمة، حيث يرى إن المجاعات تقتل ملايين البشر فى أقطار مختلفة من العالم، لكنها لا تقتل الحكام، فلم يحدث قط أن كان من ضحايا المجاعات الملوك، ورؤساء الجمهوريات، والبيروقراطيين، ورؤساء الإدارات، وقادة الجيوش(١١٠). فقد وقعت المجاعات فى الممالك القديمة، وفى المجتمعات الاستبدادية المعاصرة، وكذلك فى النظم الديكتاتورية التكنوقراطية الحديثة، وفى الاقتصاديات الاستعمارية التى كان يديرها الاستعماريون من أبناء

(١٠٧) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(108) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, pp.226, 227.

(109) Sen, Amartya. ***Poverty and Famines,*** op. cit, p.154.

(١١٠) آمارتيا سِنْ: **التنمية حرية**، مصدر سابق، ص١٩٨.

الشمال، وفى البلدان المستقلة حديثًا فى الجنوب، التى يديرها قادة قوميون استبداديون أو أحزاب فردية واحدة، تستأثر بالرأى والسلطة، ولكن لم تقع قط مجاعات بمعنى الكلمة في أى بلد مستقل يجري الانتخابات بشكل منتظم، ولديه أحزاب معارضة تعبر صراحة عن إنتقاداتها، ويُسمح بصحافة حرة تكتب بحرية، وتستجوب عن حكمة السياسات الرسمية من دون أى رقابة(١١١). وعليها يمكن القول، أنه لا وجود لحرية فى المجتمعات أو الحكومات الإستبدادية، حيث تموت فيه العدالة.

إن دعم وتعزيز الحرية الإنسانية هو فى آن واحد الهدف الرئيس، والوسيلة الأساسية للتنمية، حيث يرتبط هدف التنمية بتقييم الحريات الفعلية التى يتمتع بها الشعب صاحب الشأن(١١٢). كما أن الحرية ليست فقط أساسًا لتقييم النجاح أو الفشل، بل هى المحدد الرئيس للمبادرة الفردية، والفعالية الاجتماعية، حيث إن المزيد من الحرية يعزز قدرة الناس على مساعدة أنفسهم، وكذلك التأثير على العالم(١١٣).

يؤكد سِنْ أن فقدان الأمن الاقتصادى يمكن أن يرتبط بافتقاد الحقوق والحريات الديمقراطية، والحقيقة أن الديمقراطية والحرية السياسية يمكن أن تساعد فى القضاء على المجاعات، والحيلولة دون وقوعها هي وغيرها من كوارث اقتصادية، ومن ثم فلا غرابة فى أن التاريخ العالمي لم يشهد مجاعة فى ظل ديمقراطية حقيقية فاعلة، سواءً كانت ديمقراطيات غنية أم فقيرة نسبيًا، حيث كان المألوف أن تقع المجاعات فى الأقاليم المستعمرة، الخاضعة لحكام خارجيين أجانب، أو فى بلدان خاضعة لنظام حكم الحزب الواحد، أو فى ظل الديكتاتوريات العسكرية(١١٤). والملاحظ أن الشعب العاطل من الحرية السياسية أو من الحقوق المدنية، إذا لم يكن يعوذه الأمن الاقتصادي، فإنه يكون محرومًا من حريات مهمة تُهيء له مسئولية قيادة حياته وتوجيهها، ويكون محرومًا من فرصة المشاركة فى اتخاذ القرارات الحاسمة المتعلقة

(١١١) المصدر السابق: ص١٦٦.
(١١٢) المصدر السابق: ص ص ٤٩، ٥٠.
(١١٣) المصدر السابق: ص١٠.
(١١٤) المصدر السابق: ص٧.

بالشئون العامة، ولا ريب فى أن مظاهر الحرمان هذه تُشكل قيدًا على الحياة الاجتماعية والسياسية، ويتعين النظر إليها باعتبارها مظاهر قهر حتى وإن لم تُفض إلى أضرار أخرى، كالكوارث الاقتصادية مثلاً، وحيث إن الحريات السياسية والمدنية تمثل عناصر تأسيسيةً للحرية الإنسانية، فإن إنكارها يُشكل عقبةً فى حد ذاته(١١٥). وبالتالي يكون الشعب المحروم من الحرية السياسية هو شعبًا ميتًا لا وجود له.

٢. الحرية الدينية والمعرفية.

إذا كانت العلاقة وطيدة بين فقد الحرية السياسية وحدوث المجاعة أو وجود الحرمان الاقتصادى، فإن العلاقة وطيدة أيضًا بين الحرية الثقافية وتقدم المجتمعات أو الأمم.

إن كون الشخص مولودًا فى مناخ ثقافي معين – على حد تعبير سِنْ – ليس فى حد ذاته ممارسة للحرية الثقافية، حيث لا يُعد ذلك فعلاً اختياريًا، وعلى العكس، فإن القرار بالبقاء بإصرار داخل النمط التقليدي يمكن أن يكون ممارسة للحرية، إذا كان الاختيار قد جرى بعد تأمل البدائل الأخرى، وبالطريقة نفسها، فإن القرار بالابتعاد قليلاً أو كثيرًا عن أنماط السلوك المتلقاه، الذي يصل إليه الإنسان بعد تأمل وتفكير، يمكن أيضًا أن يكون ممارسة للحرية الثقافية(١١٦). وعليها تكون الحرية فى فكر سِنْ السياسي وليدة رغبة داخلية لدى الشخص الذي يريد التحرر، وهو هنا يتفق مع ما قاله برتراند رسل من قبل، حين رأى أن الحرية تقتضي أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا، لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا إلى أن نفعل ما لسنا نريد أن نفعله(١١٧). فالطفل الذي يعمل خوفًا من العقاب لا يمكن اعتباره حرًا بمعنى الكلمة، وإنما يصبح حرًا حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية، أي حينما يعمل بوحي أفكار أو بواعث

(١١٥) المصدر السابق: ص٨..

(١١٦) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف** – وهم المصير الحتمي، مصدر سابق، ص١٥٩.

(117) Russell, B. (1926). **Our Knowledge of the External World**, London, G. Allen, Revised Edition, p.239.

نقلاً عن – زكريا إبراهيم: **مشكلة الحرية**، مرجع سابق، ص٤٣.

معقولة كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال(١١٨). حيث إن الحدود المفروضة على الأطفال تكون قاسية بشكل خاص عندما لا تمنح المدارس الدينية الجديدة الأطفال فرصة لتشجيع الاختيار المتعقل في تقرير أولويات حياتهم(١١٩).

يؤكد سِنْ على أن القيم الليبرالية تتطلب وجود خيارات شخصية، حيث ينبغي أن يكون للشخص المعنيَّ الحرية فى فعل ما يحبه، لأن ذلك سيكون أفضل اجتماعيًا فى أن نسمح له بالقيام بما يريد، وكل شيء آخر يبقى كما هو(١٢٠). وذلك لكون الحياة عملية مستمرة من التجارب والأخطاء التى نعتمد عليها عادة فى محاولاتنا لتحقيق ما هو خير فى معارفنا وخبراتنا وخبرات الآخرين، وفيما يتعلق بما يجعل حياة الناس تسير على ما يرام(١٢١).

يرى سِنْ إن من أهم الأمور المعرفية فى حقل العدالة هو وجوب استخدام العقل فى كل شيء، وذلك حتى تتحق العدالة التى ينشدها، فهو يشيد بالإمبراطور الهندي جلال الدين أكبر، الذي استطاع بحقٍ توطين العقل فى الدين، حيث يؤكد سِنْ أن "أكبر" المغولي العظيم الذي ولد مسلمًا، ومات مسلمًا، أصر على أن الدين لا يمكن أن تكون له الأولوية على العقل، حيث إن الإنسان لابد أن يقبل أو يرفض عند الضرورة دينه الموروث عن طريق العقل(١٢٢). وعلى سبيل المثال، بالتجادل مع اليانيين، ظل "أكبر" متشككًا في طقوسهم، لكنه اقتنع بحجتهم في ما يختص بالإلتزام بالنباتية، وانتهى به الحال إلى أن يأسى بشدة لأكل كل أنواع اللحوم بشكل عام، وعلى رغم التوتر الذي سببه كل هذا بين من كانوا يفضلون أن تؤسس العقيدة الدينية على الإيمان لا التفكير، إلتزم "أكبر" بما أسماه "سبيل العقل" وأصر إلى الحاجة فى الحوار المفتوح والاختيار الحر، بل أكد "أكبر" أيضًا أن معتقدات ديانته الإسلامية تعتمد على العقل والاختيار، وليس على الإيمان الأعمى، ولا على ما أسماه "مستنقع

(١١٨) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

(١١٩) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف** – وهم المصير الحتمي، مصدر سابق، ص١٢٢.

(120) Sen, Amartya. ***Collective Choice and Social Welfare,*** op.cit, p.87.

(121) Darwish, B. ***Rethinking Utilitarianism,*** op.cit, p.5.

(١٢٢) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف** – وهم المصير الحتمي، مصدر سابق، ص١٦٢.

التقاليد"[١٢٣]. لذلك كان تأكيد سِنْ على أن "أكبر" كان على حق فى استخدام قوة العقل، حيث إن أهمية العواطف يمكن تقديرها من خلال قوة العقل، فالعقل والعاطفة يؤديان أدوارًا مهمة ومكملة فى التفكير الإنساني[١٢٤]. وعليها يمكن القول أن الإيمان بالدين يتطلب الحرية، والحرية هنا لا يمكن أن تكون إلا من خلال عقل يقظ.

وعلى سبيل المثال، إن وصف الهند بالحضارة الهندوسية، ما هو إلا تشويه للواقع، حيث تحتوي الهند على أكبر عدد من المسلمين مقارنة بالعديد من الدول الإسلامية الأخرى، ذلك إلى جانب المسيحيين، والسيخ، والبارسيين، والبوذيين، وعدد من القبائل ذات الديانات غير المحددة، وكل هذه الأديان تركت بصمة واضحة لا تُمحى في تطور الهندوسية والحضارة الهندية، وبالتالي لا يجوز أن يكون الدين الأساس الوحيد لحضارة ذات أبعاد غير دينية، وكذلك لا يمكن لأي حضارة أن تدعي احتكارها للقيم والإنجازات[١٢٥].

لقد عوّل سِنْ أيضًا إلى ضرورة التكنولوجيا، وهذه لا تأتي إلا من خلال العولمة المعرفية، حيث إن العولمة هى طريق لتحقيق العدالة، ومن ثم جعل البشرية جميعا تدين بالحرية الثقافية، حيث رأى أن رفض العولمة بجملتها لن يكون فقط ضد الاقتصاد العولمي، لكنه أيضًا سوف يقطع حركة الأفكار، والفهم، والمعرفة التى يمكن أن تساعد كل شعوب العالم، بما فيها أكثر الناس حرماناً من بين سكان العالم[١٢٦]. كما أن العولمة أسهمت عبر آلاف السنين فى تقدم العالم، من خلال الترحال، والتجارة، والهجرة، وانتشار المؤثرات الثقافية، ونشر المعرفة والفهم، بما فى ذلك العلوم والتكنولوجيا، فهذه العلاقات العالمية المتداخلة كانت مثمرة للغاية في تقدم مختلف بلدان العالم[١٢٧].

---

(١٢٣) المصدر السابق: ص١٦٣.

(124) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, p.39.

(125) Puri, Balraj. (2006). ***Amartya sen and Identities***, Economic and Political Weekly, Vol. 41, No. 26, p.2690.

(١٢٦) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف** – وهم المصير الحتمي، مصدر سابق، ص١٢٥.

(١٢٧) المصدر السابق: ص١٣٠.

يؤكد سِنْ على أن الناس فى البلدان التى تعاني الحرمان الشديد يصرخون مطالبين بثمار التكنولوجيا الحديثة، مثل استخدام المخترعات الجديدة من الأدوية، خصوصًا المستخدمة فى علاج الإيدز، كما يريدون أن يعلو صوتهم أكثر، وأن يحصلوا على مزيد من الاهتمام فى شئون العالم(١٢٨). ولذلك نجد أن المتحمسين لمناصرة العولمة، يرون أن الفقراء فى العالم يقلِّون فقرًا بشكل نمطي، ولا يزدادون فقرًا كما هو مزعوم فى أغلب الأحوال، وهم يشيرون بشكل خاص إلى براهين أن هؤلاء الذين من بين الفقراء الذين يسهمون فى التجارة والتبادل لا يزداد فقرهم على الإطلاق، بل العكس تمامًا، فالعولمة وهى النقاش المستمر ليست ظالمة للفقراء(١٢٩).

٣. الحرية وحقوق الإنسان.

إن مبدأ حقوق الإنسان – كما يراه تشارلز بيتز Charles R. Beitz – هو التعبير المحكم فى الأخلاقيات العامة للسياسة العالمية عن الفكرة القائلة، إن كل شخص هو موضوع اهتمام كوكبي، فليس مهمًا الموقع الجغرافي للشخص، أو الفصيل السياسي، أو الفريق الاجتماعي الذي ينتمي إليه، إذ كل امريء له حقوق إنسانية، وعليه مسئوليات حماية، واحترام هذه الحقوق (١٣٠). ولم يختلف سِنْ كثيرًا عن "بيتز"، حيث رأى فى مؤلفه "فكرة العدالة" أنه مثلما أخذ التفكير الأخلاقي النفعي شكل الإصرار على ضرورة اعتبار منافع الناس المعنيين فى تحديد ما الذي ينبغي عمله، فإن مبدأ حقوق الإنسان يتطلب أن يتم الإعتراف أخلاقيًا بما هو مسلم به للجميع من حقوق، فى شكل احترام للحريات وما يقابلها من واجبات(١٣١). وللعلم إن مبدأ حقوق الإنسان وحريته قد عبر عنه من قبل برتراند رسل، وكان له نفس المضمون الذي ذهب إليه "سِنْ" و "بيتز"، ولكن أطلق عليه رسل مسمى "مبدأ

(١٢٨) المصدر السابق: ص١٣٥.

(١٢٩) المصدر السابق: ص١٣٦.

(١٣٠) تشارلز آر. بيتز: **فكرة حقوق الإنسان**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد٤٢١، الكويت، ٢٠١٥، ص١٣.

(131) Sen, Amartya. ***The Idea of Justice***, op.cit, p.362.

الاحترام" الذي يعنى أن حياة أى شخص آخر لها نفس الأهمية التي نعلقها لحياتنا، إذ أن الحرية فى ذاتها مبدأ سلبي، حيث تتطلب منا ألا نتدخل في شئون الغير(١٣٢).

كما يمكن القول إن فكرة الاحترام التى دشنها برتراند رسل، قد عوّل عليها معظم الفلاسفة فيما بعد، حيث نجد صدى هذه الفكرة فى فكر مرثا نسباوم أيضًا، فى قولها: "للبشر كرامة a dignity تستحق الاحترام من قبل القوانين والمؤسسات الاجتماعية، وعادة ما تؤخذ هذه الفكرة لأجل تأصيل قيمة المساواة بين الغني والفقير، الريفي والحضري، الإناث والذكور، فجميعهم يستحقون نفس القدر من الإحترام، فقط بحكم كونهم بشر"(١٣٣). وهذا القول إن دل على شيء إنما يدل على قيمة معنى الكرامة او الاحترام، التى هي فى الأصل المبدأ الأول لحقوق الإنسان منذ القدم، وللعلم أيضًا فإن الإحترام والكرامة ما هي إلا مبادىء أخلاقية، وبهذا المعنى يمكن القول إن الأصل فى حقوق الإنسان هو ترسيخ مبادىء الأخلاق والقيم.

يؤكد سِنْ أيضًا أن حقوق الإنسان ما هي إلا مجموعة من الدعاوي الأخلاقية التي يتعين ألا نطابق بينها وبين الحقوق الشرعية المقررة بتشريع، ويتعين علينا أن نحكم على حقوق الإنسان باعتبارها حجج أخلاقية، وأساسًا لمطالبات سياسية(١٣٤). فكل شخص يريد الكلام يتحدث، حتى لا تكون ثمة تراتبية في الأهمية بين المتكلمين، فكل شخص يجب أن يُستمع إليه، الرئيس والرعية، المحارب ورجل الطب، البقال والمزارع، صاحب الأرض والعامل الزراعي بها(١٣٥). كما صرح سِنْ على لسان الشاعر الهندي – طاغور – قائلاً: "إن كان ما نفهمه ونتمتع به من منتجات بشرية يُصبح على الفور لنا، أينما كان مصدره" حيث إن هذا الفهم العالمي يقودنا بالضرورة إلى نظرة شاملة للحضارة العالمية بدلاً من الفهم الجزئي للحضارة

---

(١٣٢) برتراند رسل: **نحو عالم أفضل**، ترجمة ومراجعة: دريني خشبة، عبد الكريم أحمد، المركز القومي للترجمة، العدد ١١٥٥، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٧٨.

(133) Nussbaum, Martha C. (1999). ***Wamen and Equality*** - The capabilities approach, International Labour Review, vol,138, p.227.

(١٣٤) آمارتيا سِنْ: **التنمية حرية**، مصدر سابق، ص١٩٨.

(١٣٥) آمارتيا سِنْ: **الهوية والعنف** – وهم المصير الحتمي، مصدر سابق، ص٦٦.

المعزولة[١٣٦]. وعلى ذلك تكون حقوق الإنسان كما يراه سِنْ وغيره تستلزم الحرية، حتى يمكن أن تتحقق العدالة.

يرى سِنْ أن لا شيء يمكن تبريره باسم الحرية من دون أن يكون لدى الناس فرصةٌ لممارسة تلك الحرية، أو على الأقل من دون تقييم حريص لكيفية إمكان ممارسة فرصة الاختيار لو كانت متاحة، كما أن القمع الاجتماعي يمكن أن يكون إنكارًا للحرية الثقافية، فإن انتهاك الحرية يمكن أيضًا أن يأتي نتيجة طغيان الالتزام، الذي قد يجعل من الصعب على أعضاء مجتمع ما أن يؤثروا أنماط حياة أخرى[١٣٧].

يحاول سِنْ أن يُعطي مثالاً لعلاقة الحرية بحقوق الإنسان، ألا وهو: الإسكندر الذي هزم الجميع، حيث يراه سِنْ أنه قد تعرض للانتقادات العامة أثناء طوافه في شمال غرب الهند عام ٣٢٥ ق.م، وذلك عندما سال الإسكندر جماعة من الفلاسفة اليانيين، لماذا يتجاهلون الانتباه بأي شكل للفاتح الأعظم، حيث خاب أمل الإسكندر لقلة اهتمام هؤلاء الفلاسفة الهنود به، ولكنه تلقى منهم الإجابة الرادعة القوية التالية:

"أيها الملك ألكسندر، كل رجل لا يمكنه أن يمتلك من سطح الأرض إلا بقدر مساحة هذا المكان الذي نقف عليه، إنك لست إلا إنساناً مثلنا جميعًا، إلا أنك دائمًا مشغول، وعلى أهبة فعل ما بلا فائدة، تسافر أميالاً بعيدة عن وطنك، وتسبب الأذي لنفسك وللآخرين! إنك سرعان ما سوف تموت، ثم لن تملك من الأرض إلا التراب الذي سوف تُدفن فيه"[١٣٨].

من خلال مناقشة فكرة حقوق الإنسان، والمثال الذي طرحه سِنْ، نجد أن هذه الفكرة لا تُفهم فى معزل عن فكرة الحرية، وإذا ما اجتمعت الحرية وتلازمت مع حقوق الإنسان، فإن الناتج عنهما بالتأكيد سيكون العدالة، حيث أكد سِنْ أن الحرية الشخصية مهمة للجميع من أجل خير المجتمع، وهذه الدعوى تبدو مؤلفة من عنصرين متمايزين:

(136) Sen, Amartya. (2010). ***Our Global Civilization***, Procedia Social and Behavioral Sciences 2, p.3.

(١٣٧) المصدر السابق: ص١٢١.

(١٣٨) المصدر السابق: ص٦٥.

١. قيمة الحرية الشخصية، بمعنى أن الحرية الشخصية مهمة، ويتعين كفالتها للجميع ممن يعنيهم أمر خير المجتمع.
٢. مساواة الحرية، إذ أن كل امريء يعنيه الآخر، ومن ثم يجب ضمان الحرية المكفولة لشخص حتى يحظى بها الجميع.

وهاتان النقطتان معًا تستلزمان الإيمان بضرورة ضمان الحرية الشخصية على أعلى أساس مشترك يتقاسمه الجميع(١٣٩).

وبناء على ما سبق، صرح سِنْ في أي مناقشة للمساواة والعدالة الاجتماعية، يجب أن يكون المرض والصحة هما مصدرا القلق الكبير، وإني أُعد ١لك – نقطة الإنطلاق – وهو لابد من انتشار الصحة كاعتبار اجتماعي، كما أن العدالة الصحية لا يمكن أن تكون إلا سمة أساسية في عدالة الترتيبات الاجتماعية بشكل عام(١٤٠). كما أكد أيضًا على أنه يجب أن يُصر الديمقراطي الملتزم على الحقوق السياسية المتساوية للجميع، كما يجب على الليبرالي الحازم أن يُطالب بحرية متساوية للجميع، ويجب على المحافظ على حقوق الملكية الإصرار على هذا الحق، وأن يكفله للجميع بالتساوي(١٤١).

لقد عوّل سِنْ على ضرورة الحرية للمرأة كحق من حقوق الإنسان يجب أن تتمتع به، حيث يرى أن قضية حرية المرأة فى البحث عن عمل خارج نطاق الأسرة قضية رئيسية فى كثير من بلدان العالم الثالث، والملاحظ أن ثقافات كثيرة تُنكر بشكل نسقيّ على المرأة هذه الحرية، وهذا وحده انتهاك لحرية المرأة وللمساواة بين الجنسين(١٤٢). وقد وافقت "نسباوم" قول سِنْ في ضرورة تحقيق المساواة بين المرأة والرجل فى قولها: "لكن كرامة الإنسان كثيرًا ما تُنتهك على أساس الجنس، حيث نجد العديد من النساء فى جميع أنحاء العالم يعاملن معاملة غير متكافئة فيما يتعلق

(١٣٩) آمارتيا سِنْ: **التنمية حرية**، مصدر سابق، ص٢٥٥.

(140) Sen, Amartya. (2006). ***Why Health Equity?*** An essay in, Public Health, Ethics, and Equity, edited by, Amartya Sen and others, Oxford University Press, New York, p.21.

(141) Ibid: p.22.

(١٤٢) المصدر السابق: ص١٢٥.

بالتوظيف والسلامة الجسدية، والنزاهة، والتغذية الأساسية، والرعاية الصحية، والتعليم، والصوت السياسي، وهذه الصعاب تنجم فقط عن كونهم نساء، وفي كثير من الحالات تقوم القوانين والمؤسسات باستمرارية هذه التفاوتات(١٤٣). كما أكدت أيضًا على أن النساء في معظم أنحاء العالم يفتقرن إلى الدعم فى الوظائف الأساسية للحياة الإنسانية، حيث إن الظروف الاجتماعية والسياسية غير المتساوية تمنح المرأة قدرات بشرية غير متكافئة(١٤٤).

إذا كان سِن يتفق مع نسباوم فى الاهتمام بحرية المرأة، فإنه يتفق مع جون رولز فى مسألة تكافؤ الفرص equal opportunity حيث يُلزما المجتمع بتوسيع الفرص أو المناصب التى يمكن للمواطنين المحرومين الحصول عليها، كما أكد كل منهما على ماهية التعديلات المطلوبة للأشخاص المحرومين، وليس حول ما إذا كان المجتمع ملومًا بتخفيف هذه العيوب(١٤٥).

إن اهتمام سِنْ بفكرة حقوق الإنسان وحريته، وتحريره من أى قيدٍ أو سلطةٍ يعد بمثابة مساواة أخلاقية، كما يُعد أيضًا أنموذج لتحقيق العدالة السياسية، ولكنه أغفل حقوق الحيوان، وهو هنا يقف على النقيض من المساواة التى نادى به بيتر سينجر من قبل، وكذلك مارثا نسباوم، إذا رأى سينجر أنه لا فرق بين الكائنات البشرية، فالعاقل والأعجم متساوٍ فى الحقوق، وللجميع الحق فى حياة طيبة، بعيدة عن البؤس والألم والمعاناة، حيث أن مصطلح "الجنين" embryo لا ينطبق فقط على الثديات، إنما ينطبق على الحيوانات الأخرى، والنباتات(١٤٦). وقد وافقته فى ذلك "نسباوم" حيث رأت :"الحيوانات لديها مشاعر"(١٤٧).

(143) Nussbaum, Martha C. (1999). ***Wamen and Equality*** - The capabilities approach, op.cit, p.227.

(144) Nussbaum, Martha C. (2002). ***Capabilities and Social Justice***, Wiley on behalf of international Studies association, Vol4, p.123.

(145) Beckley, Harlan. ***Capability as Opportunity: How Amartya Sen Revises Equal Opportunity***, op.cit, p.110.

(146) Sagan, Agata and Singer, Peter. (April 2007). ***The Moral Status of Stem Cells***, Metaphilosophy, Vol. 38, No. 2/3, p.266.

(147) Nussbaum, Martha C. (2001). ***Upheavals of Thought*** – The Intelligence of Emotions, Cambridge University Press, U. S. A, p.90.

يمكن القول إن إغفال سِنْ لفكرة حقوق الحيوان هنا، ناتجٌ عن كونه فيلسوفًا اقتصاديًا فى المقام الأول، إذ لم يكن هدفه الأول أو الرئيس الخوض فى حقل السياسة أو توطين العدالة، ولكن دخل سِنْ باب السياسة والأخلاق من أجل علاج الرفاهية الاقتصادية للبشر، وبالتالى جاءت نظرية العدالة وكأنها نظرية فى التنمية، ولو عكف سِنْ منذ البداية على المقاصد السياسية أو الأخلاق البيئية لصاغ لنا حقوق الحيوان بقدر يفوق فيه سينجر ونسباوم، والدليل على ذلك قوته فى الاعتماد على الوثائق التاريخية، فلم يصغ سِنْ السياسية بمعزل عن التاريخ، بل أكد السياسة بالتاريخ.

تعقيب ونقد.

مما لا شك فيه، أن النظرية التى قدمها آمارتيا سِنْ فى العدالة تستحق أن ننعتها بأنها نظرية تطبيقية من ناحية، وهي نظرية تاريخية من ناحية أخرى، وما بين التطبيق والتاريخ هى فى الأصل نظرية اقتصادية من الدرجة الأولى، لذلك لا نجانب الصواب إذا تم تغيير العنوان بـــــ"نظرية التنمية"، لأن سِنْ بنى نظريته فى العدالة من خلال نظرية التنمية الاقتصادية، وتمت معالجتها من خلال الرؤية الأخلاقية، فالأخلاق لا تنفصل عن السياسة، لكونهما متلازمتان فى بناء العدالة.

مما يؤخذ على نظرية سِنْ فى العدالة، كونها نظرية جوفاء أو ناقصة، حيث أغفل سِنْ مبادىء العدالة لدى الحيوانات غير البشرية، تلك الفكرة التى قامت عليها أخلاقيات البيئة، فالحيوان غير ذي قيمة فى فكر آمارتيا سِنْ، ولا تشمله العدالة من أى زاوية، وهو هنا يختلف مع "بيتر سينجر"، و "مرثا نسباوم"، و"توم ريجان" القائلون بحقوق الحيوان، فالحيوانات مثلها مثل الإنسان، تتأثر بمشاعر السرور والألم.

ويؤخذ على سِنْ أيضًا أنه رفع المرأة إلى مكانة تفوق التى هى عليها، لا شك أن للمرأة حقوقًا، وعليها واجبات، ولكن الدراسة المسحية التى قام بها سِنْ، وخرج من خلالها بوصف المرأة أنها تعاني عدم المساواة، والتكافؤ، وفرص العمل، هى نتائج تحتوي على لبس وغموض، وغير كافية، لأن الأديان جميعها منحت المرأة حقوقًا عظيمة، ولكن لا يحق أن نساويها بالرجل، فإذا كانت نسباوم أقرت بذلك، فهي قد أقرت به لحكم غريزتها الأنثوثة، وأنت رجل.

إذا كان سِن رأى فى عدالة رولز جانبًا سلبيًا، وعوّل عليه فى نقده وهو: تاسيس العدالة على المؤسسات، وهى حقيقة نظرية مثالية، فالتاريخ خير شاهد على عمل المؤسسات، إذ أنه متى حققت المؤسسات أو الحكومات العدالة؟ إلا أن هناك من يرى أن التركيز على المؤسسات فى نظرية العدالة يعني التركيز على الأنماط العامة

للتنظيم الاجتماعي، فالمؤسسات مهمة بقدر ما يتوقع منها أن تعكس الليبرالية المألوفة فى أرواح الأفراد البشرية المحاصرين فيها(١٤٨).

وإذا كان سِنْ أغفل الجوانب الأخلاقية فى عدالة رولز، فإن ذلك يُعزى إلى أن رولز نفسه قد رفض فى نظريته للعدالة عام ١٩٧١م، الفكرة النفعية السائدة، التى تقرر أن المجتمعات التى يجب اعتبارها عادلة، يجب عليها أن توزع ثمار التعاون الاجتماعي من أجل تعظيم الخير – الذي هو السعادة – لأكبر عدد ممكن من الناس(١٤٩).

وعلى الرغم من النقد الذي وجهه سِن لعدالة رولز، إلا أننا نعترف بأن سِن يدين بالفضل فى فكرة العدالة إلى جون رولز، والدليل على ذلك، كما هو واضح من إهداء الكتاب، حيث أهدى سِن كتابه "فكرة العدالة" إلى جون رولز، وهذا إن دل على شىء، إنما يدل على أننا جميعًا ينبغي علينا أن نتعلم أخلاقيات الاختلاف، وكذلك أخلاقيات النقد.

(148) Riley, Evan (2010). ***Amartya Sen – The Idea of Justice***, Springer Science+Business Media B.V. p.139.

(149) Shrivastava. Samir & others. (2014). ***Organisational Justice: A Senian Perspective,*** Springer Science+Business Media B.V, p.2.

نتائج البحث.

يمكن أن نستخلص بعض النتائج المهمة، من خلال تحليل رؤية آمارتيا سِنْ للعدالة، وأهم هذه النتائج، ما يلي:

أولاً: كان آمارتيا سِنْ على حق فى نقده لعدالة جون رولز، وذلك لأن نظرية رولز فى العدالة تُبشر بميلاد الطاغية، فإذا كان الرأى الأول والأخير نابعًا من المؤسسات، فإنه لا وجود لديمقراطية أو حقوق إنسان، لأن المؤسسات لها حياة تختلف تمامًا عن حياة الشعب، وبالتالي يمكن وصف نظرية رولز بأنها نظرية حالمة أو يوتوبية.

ثانيًا: يُعد سِنْ صاحب رؤية أخلاقية واضحة فى نظريته عن العدالة، حيث جعل النفعية منهجًا تُبنى عليه العدالة، وبالتالى تحقيق السعادة، وإذا ما تحققت السعادة، فإنها ستتحقق للمجموع وليس لفرد واحد، فالنفعية تسعى للمساواة من أجل تحقيق العدالة، والعدالة تنشد المساواة من أجل تحقيق المساواة.

ثالثًا: إن العدالة تشمل فى طياتها مرادفاتها فى فكر سِنْ السياسي، فهي تُعنى تحقيق الديمقراطية، وإثبات حقوق الإنسان، كما تُعنى الحرية والكرامة، وكل هذه المرادفات تُنبع من الأخلاق، فالأخلاق هى الأصل الذي من خلاله تنتج العدالة.

رابعًا: إن المجاعة والفقر والحرمان لا توجد فى دولة ديمقراطية، هذه الفكرة العريضة تُمثل ينبوع الثورة وشرارتها ضد الظلم، والإستبداد، والديكتاتورية البغيضة، فإذا ما رأيت الفقر فى مجتمع – على حد تعبير سِنْ – فاعلم أن دولته ظالمة وغير ديمقراطية.

خامسًا: المرأة مثل الرجل، تتساوى معه فى الحقوق والواجبات، فالمرأة والرجل كيانات إنسانية لا يجب تفضيل أحدهما على الآخر فى الوظائف وفرص العمل.

سادسًا: العقل هو الفيصل فى جميع الأمور الحياتية والدينية، فمن خلاله يمكن نقد الدين أو قبوله، حيث أنه حاكمٌ عادلٌ فى حياة الإنسان.

مصادر ومراجع البحث

أولاً: مصادر آمارتيا سِنْ المترجمة للعربية.

١. آمارتيا سِنْ: التنمية حرية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٣٠٣، الكويت، ٢٠٠٤م.

٢. آمارتيا سِنْ: الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣٥٢، ٢٠٠٨م.

ثانيًا: مصادر آمارتيا سِنْ باللغة الإنجليزية.

3. Sen, Amartya. (١٩٧٩). *Collective Choice and Social Welfare*, North – Holland publishing Company, New york.
4. …… & Williams, Bernard. (1990). *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University press, New York.
5. …….. & Nussbaum, Martha. (1993). *The Quality of Live*, Clarendon Press, Oxford.
6. …….. (1997). *On Economic Inequality*, Clarendon, Oxford University Press, New York.
7. …….. (2004). *On Ethics and Economics*, Blackwell Buplishing, U.S.A.
8. …….. (2006). *Why Health Equity?* An essay in, Public Health, Ethics, and Equity, edited by, Amartya Sen and others, Oxford University Press, New York.
9. …….. (2008). *Hicks on Liberty*, an essay in, Markets, Money, and Capital, edited by, Roberto Sczzzieri and qthers, Cambridge University press, New York.
10. ……. (2009). *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University, U.S.A.
11. …….. (2010). *Our Global Civilization*, Procedia Social and Behavioral Sciences 2.

ثالثًا: المراجع العربية.

١٢. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م

١٣. صلاح عثمان: البحث عن معنى – تدوينات فى نقد العقل العربي المعاصر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠١٩م.

١٤. عبد الله المطيري: آمارتيا سِنْ وما نريده من نظرية العدالة، (٢٠١٣/١١/٣٠)، راجع:
https://aawsat.com/home/article/11471 (27/10/2016)

١٥. حسن حماد: بحثًا عن المعنى والسعادة واليوتوبيا، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

١٦. زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية – مشكلات فلسفية (١)، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.

رابعًا: المراجع المترجمة للعربية.

١٧. تشارلز آر. بيتز: فكرة حقوق الإنسان، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد٤٢١، الكويت، ٢٠١٥.

١٨. برتراند رسل: نحو عالم أفضل، ترجمة ومراجعة: دريني خشبة، عبد الكريم أحمد، المركز القومي للترجمة، العدد ١١٥٥، القاهرة، ٢٠٠٧م.

خامسًا: المراجع الإنجليزية.

19. Agata Sagan & Peter Singer. (April 2007). The Moral Status of Stem Cells, Metaphilosophy, Vol. 38, No. 2/3.
20. Bauer, Patricia. & Editors of Encyclopaedia Britannica. “Amartya Sen: Indian Econmist.” *Encyclopædia Britannica*. Inc. Jul 15, 2015. Accessed July 18, 2016.https://www.britannica.com/biography/Amartya-Sen
21. Beckley, Harlan. (2002). *Capability as Opportunity: How Amartya Sen Revises Equal Opportunity*, The Journal of Religious Ethics, Vol. 30, No. 1.
22. Darwish, B. (2009). *Rethinking Utilitarianism*, in teaching ethics, vol.10.
23. Drydyk, Jay. (2011). *A Capability Approach to Justice as a Virtue*, Springer Science+Business Media B.V.
24. Gilardone, Muriel. (2009). *Amartya sen: The Idea of Justice*, Soc Choice Welf.
25. Klamer, Arjo. (1989). *A Conversation with Amartya Sen*, The Journal of Economic Perspectives, Vol. 3, No. 1.

26. Knowles, Dudley. (2001). Political Philosophy, Routledge, London.
27. Landemore, Helene. (2010*). Againist Injustice,* Journal of Economic Literature, Vol. 48, No. 4.
28. Nussbaum, Martha. C. (2007). *Frontiers of justice*, The President and Fellows of Harvard College, U.S.A.
29. …….. (2001). Upheavals of Thought – The Intelligence of Emotions, Cambridge University Press, U. S. A.
30. ……. (2011). *Rawls`s Political Liberalism*, Ratio Juris. Vol. 24 No. 1 March.
31. ……. (1999). *Wamen and Equality* - The capabilities approach, International Labour Review, vol,138.
32. …… (2002). *Capabilities and Social Justice*, Wiley on behalf of international Studies association, Vol4.
33. Puri, Balraj. (2006). *Amartya sen and Identities*, Economic and Political Weekly, Vol. 41, No. 26.
34. Pogge, Thomas. (2007). *John Rawls – his life and theory of justice*, translated by, Michelle Kosch, Oxford University press.
35. Rawls, John. (1985*). Justice as Fairness,* Philosophy & Public Affairs, Vol. 14, No. 3.
36. …….. (1999). *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University press Cambridge, Massachusetts, U.S.A.
37. …….. (2000). *The Law of People*, Harvard University press Cambridge, Massachusetts, London, England.
38. …….. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edited by. Samuel Freeman, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
39. Riley, Evan (2010). *Amartya Sen – The Idea of Justice*, Springer Science+Business Media B.V.
40. Rogan, Tom. (2017). *Why Amartya Sen remains the century's great critic of capitalism*, Accessed. Jan 11, 2017, https://aeon.co/ideas/why-amartya-sen-remains-the-centurys-great-critic-of-capitalism.
41. Shrivastava. Samir & others. (2014). *Organisational Justice: A Senian Perspective*, Springer Science + Business Media B.V.