بحث عام | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 09 أغسطس 2017

الكُفر بالديمقراطيّة والعدالة في زمن ما بعد الربيع العربي

بحث في المفاهيم التي دارت على غير معانيها

صابرة بالفالح
باحثة تونسية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الكُفر بالديمقراطيَّة والعدالة في زمن ما بعد الربيع العربي:

بحث في المفاهيم التي دارت على غير معانيها[1]

1- نشر هذا البحث في مجلة يتفكرون الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 10، 2017

ملخص

يظلُّ السؤال عن علاقة الديمقراطيَّة بالعدالة ووجوه التلاقي بين المفهومين من أكثر المباحث إلحاحاً على الفكر العربي المعاصر الذي يرنو إلى تحقيق الديمقراطيَّة والعدالة باعتبارهما من مكاسب الخطاب الكوني القائم على احترام حقوق الإنسان، وباعتبارهما من أهمّ مطالب الواقع العربي الجديد الذي يسعى جاهداً إلى تجاوز النظم السياسيَّة الكلاسيكيَّة المتمسِّكة بالنموذج السلطوي الرعوي.

وقد بيَّنت ثورات الربيع العربي أنَّ الدولة العربيَّة بدءاً من الاستقلال إلى الوضع الراهن لم تستطع وضع رؤية واضحة فيما يتعلق بالديمقراطيَّة والعدالة لاسيَّما الاجتماعيَّة، وهو ما تجلّى في دوران الشعارات الأساسيَّة للربيع العربي حول هذين المفهومين.

وقد ارتأينا في بحثنا هذا أنْ نعالج القضايا المتصلة بالمفهومَين انطلاقاً من النظر في دلالات الدّيمقراطيَّة والعدالة، وهدفنا من خلال النظر في العلاقات التي تجمع بين هذا الزوج الكشف عن حدود الوعي العربي المعاصر بمتطلبات الديمقراطيَّة والعدالة في الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والدينيَّة للفرد والجماعة.

مقدّمة

يظلُّ السؤال عن علاقة الديمقراطيَّة بالعدالة ووجوه التلاقي بين المفهومين من أكثر المباحث إلحاحاً على الفكر العربي المعاصر الذي يرنو إلى تحقيق الديمقراطيَّة والعدالة باعتبارهما من مكاسب الخطاب الكوني القائم على احترام حقوق الإنسان، وباعتبارهما من أهمّ مطالب الواقع العربي الجديد الذي يسعى جاهداً إلى تجاوز النظم السياسيَّة الكلاسيكيَّة المتمسِّكة بالنموذج السلطوي الرعوي.

وقد بيَّنت ثورات الربيع العربي أنَّ الدولة العربيَّة بدءاً من الاستقلال إلى الوضع الراهن لم تستطع وضع رؤية واضحة فيما يتعلق بالديمقراطيَّة والعدالة لاسيَّما الاجتماعيَّة، وهو ما تجلّى في دوران الشعارات الأساسيَّة للربيع العربي حول هذين المفهومين.

وقد ارتأينا في بحثنا هذا أنْ نعالج القضايا المتصلة بالمفهومَين انطلاقاً من النظر في دلالات الدّيمقراطيَّة والعدالة، وهدفنا من خلال النظر في العلاقات التي تجمع بين هذا الزوج الكشف عن حدود الوعي العربي المعاصر بمتطلبات الديمقراطيَّة والعدالة في الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والدينيَّة للفرد والجماعة.

هل تتنزَّل علاقة الديمقراطيَّة بالعدالة منزلة الوجه والقفا؟ وهل المساواة هي العدالة؟ وهل استطاعت ثورات الربيع العربي تغيير بنية الفكر العربي في تناوله لقضايا الديمقراطيَّة والعدالة الاجتماعيَّة؟

مفاهيم نسعى من خلال البحث فيها تبيُّن واقع العالم العربي المعاصر بعد الربيع العربي، وذلك في عنصرين؛ نتطرَّق في الأوَّل إلى علاقة الديمقراطيَّة بالعدالة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر باعتباره المحكَّ والمرجعيَّة الرئيسة التي تحتكم إليها النخب المثقفة في العالم العربي في تناولها لإشكاليات علاقة الديمقراطيَّة بالعدالة الاجتماعيَّة. في حين نعالج في العنصر الثاني واقع تلك العلاقة في بلدان الربيع العربي (تونس، مصر) وما انتهى إليه ذلك الواقع من آفاق مسدودة توحي بأنَّ علاقة الديمقراطيَّة بالعدالة في بلادنا العربية ما زالت غير واضحة المعالم.

1 ـ في دائرة المساواة والعدالة والديمقراطيَّة في الفكر الغربي

أ ـ حدود المفاهيم ومجالات اشتغالها

لم تستطع أغلب التعريفات التي رامت تبيُّن ماهيَّة الديمقراطيَّة (La démocratie) الخروج من دائرة المرجعيَّات الكلاسيكيَّة التي عوَّلت على التعريف اللغوي الذي يذهب إلى القول إنَّ «الديمقراطيَّة كلمة إغريقيَّة تتكوَّن من لفظين هما «ديموس» (Demos δῆμος) أي الشعب أو الجماعة و«كراتوس» (Kratos κράτος) أي السلطة والسيادة. فإذا بالديمقراطيَّة تفيد سيادة الشعب وسلطته، وتحيل على نوع النظام السياسي الذي يجعل الشعب صاحب السلطة دون تمييز بين أفراد الشعب، وفي ذلك إشارة واضحة إلى ضرورة محو مختلف أشكال التمييز والتصنيف بين الجماعات والأفراد، سواء تعلق الأمر بالأعراق أو بالانتماءات المذهبيَّة والدينيَّة أو باللون أو بالجنس أو بالانتماء الجغرافي. أمَّا في مستوى الشكل، فالديمقراطيَّة تعني تنازل الأفراد عن حقوق وحريَّات طبيعيَّة للمؤسسة السياسيَّة التي تمسك بزمام السلطة التي تعبِّر عن تطلعاتهم وآمالهم.

ومن هذا المنظور فإنَّ التنازل عن تلك الحقوق والحريَّات لا يعني التخلي عنها أو فقدانها بقدر ما يعني منح السلطة المنتخَبة من قبل الأفراد تلك الحقوق، وبهذا الشكل تقوم الديمقراطيَّة على مبدأ التفويض، فالمواطن إذ يعطي للمؤسسة السياسيَّة نفوذاً فلكي يحمِّلها مسؤوليَّة السهر على أمن الجميع وحمايتهم والإبقاء على حقوقهم.

وبناءً على ذلك فإنَّ الانتخاب بما هو حدث سياسي دوري يكتسي قيمة رمزيَّة تعبّر نتائجها عن وعي المواطن بمدى التزام السلطة القائمة ببنود الاتفاق السابق، وفي ضوء تلك المعطيات يتحدَّد موقف المواطن الذي يظلُّ يعيد عبر صندوق الانتخاب توزيع الأوراق من جديد.

وفي هذا السياق عدَّ السياسيون الانتخابات قمَّة الممارسة الديمقراطيَّة، ـ وهو تصوُّر غير دقيق على النحو الذي سنبيّنه بعد حين ـ وهو ما يجعل منها غاية وهدفاً عند البعض، وآليَّة من آليات الحكم الديمقراطي عند البعض الآخر[1].

1ـ نشير إلى أنّ الديمقراطية لا تكتسب أي قيمة في ذاتها لأنّها لا تمثّل هدفاً بقدر ما هي أداة تحقق من خلالها الدولة غاياتها المتمثلة بالأساس في تخليص الإنسان من شهواته. راجع سبينوزا، باروخ (1632م -1677م) (Spinoza Baruch): رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة مصر، 2005، ص ص 373- 375.

وما يعنينا من كلّ ذلك أنَّ الديمقراطيَّة تقوم على مبدأ المساواة (L'égalité) الذي يمنح الأفراد الحقوق نفسها، ويطلب منهم الواجبات نفسها. ويتفرَّع عن مبدأ المساواة مجالات عديدة منها الاجتماعي ومنها الثقافي، وهي تؤكِّد تساوي جميع الأفراد في حقّ المشاركة في الحكم.

وقد ألفنا من الدراسات المعاصرة التأكيد على أنَّ هذه المساواة هي الخط الفاصل بين الأنظمة السياسيَّة الديمقراطيَّة والأنظمة السياسيَّة الاستبداديَّة والنظم التقليديَّة القائمة على سلطة اللاهوت أو الأنظمة الوراثيَّة (الخلافة، ...).

إنَّ الديمقراطيَّة تتوزَّع على فروع وأصناف؛ منها الديمقراطيَّة السياسية التي تجعل الشعب يحكم نفسه بنفسه وذلك بانتخاب من يسيّر شؤون الدولة والمجتمع اعتماداً على السلطة الممنوحة له، ومنها الديمقراطيَّة الاجتماعيَّة والثقافيَّة والدينيَّة (حريَّة الاعتقاد، حريَّة التعبير عن الرأي، ...) والديمقراطيَّة الاقتصاديَّة التي تنظّم الإنتاج وتحافظ على حقوق العمَّال وتكبح جماح الاستغلال. أمَّا العدالة فهي مفهوم شديد التقاطع مع المساواة[2]، وذلك بالنظر إلى تعدُّد مستويات مشاكلة الأولى للثانية، فالعدالة في المفهوم العام لا تعدو أنْ تكون إعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقه، وهي في الفكر الفلسفي اليوناني من الفضائل الأربع (الحكمة والشجاعة والاستقامة والعدالة)، وهو ما يجعل الديمقراطيَّة والعدالة من متطلبات الاجتماع البشري وشكلاً من أشكال التواصل بين الجماعة التي تنتمي إلى فضاء جغرافي وثقافي واحد.

ب ـ في دلالات اختلاف الفكر الغربي في تحديد ماهيَّة العدالة والديمقراطيَّة

طغت منزلة العدالة في الحياة الاقتصاديَّة والماديَّة على بقية الأبعاد، بيد أنَّ الثابت هو أنَّ مسألة العدالة هي مسألة أخلاقيَّة، ويعود ذلك إلى كون العلاقة بين الناس هي بالأساس مرتبطة بمدلولات الفضيلة وفق التصور الأرسطي[3].

2ـ لا بدَّ من الإشارة في هذا السياق إلى ضرورة التمييز بين ثلاثة مفاهيم، وهي: أولاً: العدالة (La justice) بما هي إعطاء كلّ ذي حقّ حقه. وثانياً المساواة (L'égalité) باعتبارها محواً لمختلف أشكال التمييز بين الجنسين والأعراق والفئات الاجتماعية على أساس المساواة أمام القانون. وثالثاً الإنصاف: (L'équité) الذي يتمثّل في سعي القانون إلى إرجاع الحقوق لأصحابها.

3ـ وزّع أرسطوطاليس العدالة إلى صنفين، وهما العدالة التوزيعيّة والعدالة التعويضيّة. فالأولى تفيد تعويض المظلوم من الظالم في البيع والشراء ...، على أساس قاعدة المساواة الرياضيَّة. أمَّا الثانية فتتمثّل في توزيع الخيرات والأموال حسب الاستحقاق.

Aristote (384 - 322 avant Jésus- Christ), Ethique à Nicomaque, Traduit par Jules Tricot (1883 - 1963), Collection Biblio Textes Philosophiques, éd Vrin, Paris, 1994, P 224.

وقد حدَّد دافيد هيوم (1711م - 1776م) في «مبحث في مبادئ الأخلاق»[4] العلاقة بين العدالة والمنفعة، مؤكداً أنَّ قضية العدالة تؤطّرها عوامل مخصوصة تتصل بالوضعيَّة التي يوجد فيها الناس[5]، وفي ذلك إشارة إلى أنَّ الثورة الصناعيَّة التي جعلت من الإنتاج أساس الحياة الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة تنطوي على دعوة واضحة إلى إعادة التفكير في ماهيَّة العدل ودلالاته الأخلاقيَّة. فالقيمة المنفعيَّة للعدالة في تقدير هيوم لا تتحقق إلا في مجتمع مدني يعترف بالملكيَّة الخاصة، وهو تصوُّر لم يستطع الصمود أمام المقاربات المعاصرة التي عملت على إعادة فهم العلاقة بين العدالة والمجتمع.

ومن أهمّ المقاربات التي عملت على زعزعة التصوُّر التقليدي نذكر قراءة فريديريك نيتشه (1844م - 1900م)، فقد حرص في «جينيالوجيا الأخلاق» على إبراز أصل المعرفة والقيم والدوافع الكامنة وراءها، مؤكّداً أنَّ تبيُّن ماهية العدالة يقتضي معالجتها ضمن ثنائيَّة العبيد والسادة، فالشعور بالواجب والالتزام الشخصي ضاربان في القدم متعلقان بأقدم العلاقات (التعاقد، ..)، وفي مقدّمتها علاقة الشاري بالبائع وعلاقة الدائن بالمدين، وهي علاقات يقف فيها الشخص للمرَّة الأولى في مواجهة شخص آخر، وهو ما يجعله يشعر بحدود الذات[6].

ونحن إذا ما تجاوزنا محاولات تحديد أصل فكرة العدالة، فإنَّ الواضح للعيان أنَّ تمثُّل مسألة العدالة لاسيَّما في المستوى الاقتصادي مسألة معقدة، وذلك لما يترتب على البحث في تجلياتها من اختلافات، لعلَّ أهمَّها السؤال عن مدى ضرورة موافقة العدالة لمصلحة الفرد انطلاقاً من موقعه ونشاطه، إذ ترتبط العدالة بفكرة حقّ الفرد، وهو حقّ يكفله المجتمع، على أنَّ السؤال يبقى حول موافقة العدالة لمهارات الفرد.

وفي هذا السياق أعاد الفكر الغربي التساؤل في ثنائيَّة العدالة والنَّجاعة، فلئن كان الحقُّ في العمل من أهمّ أشكال العدالة ومظاهرها فإنَّ المصلحة هي مدار العلاقات الاجتماعيَّة، ومن شأن التفريط في العدل طلباً للنجاعة أن يؤدّي إلى تقويض الاثنين «العدالة والنجاعة»، على النحو الذي نبَّه إليه إيريك فايل (1904م - 1977م) (Éric Weil).

فالمواطن باعتباره عضواً في المجتمع، مجتمع العمل، فإنَّه يطالب بجزء عادل من الإنتاج أي الثروة، ومن شأن تجاهل ذلك المطلب أنْ يجعل الأطراف المحرومة تتحمَّل وحدها وطأة الحيف والظلم، وهو ما

4- Hume, David; Enquête sur les principes de la morale, traduit par Philippe Saltel et Philippe Baranger, Collection G F, Flammarion, Paris, 1991 «De la justice».

5- تتعدد مستويات المساواة الاجتماعيَّة والسياسية، وهي تتجلى في أبعاد عديدة أهمّها التبادلات الاقتصاديَّة والقانونيَّة والأخلاقيَّة.

6- Nietzsche, Friedrich; Généalogie de la morale, Traduit de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien,Collection Folio Essais, Gallimard, Paris,1991, P 75.

راجع أيضاً: نيتشه، فريدريك، «في جينالوجيا الأخلاق»، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمَّد محجوب، المركز الوطني للترجمة ودار سيناترا، تونس، 2010، ص ص 98-97

يدفعها إلى التمرُّد والمقاومة السلبيَّة الناتجة عن اليأس[7]. وهذا يعني أنَّ وحدة المجتمع وتماسكه مسألتان لا سبيل إلى تحقيقهما ما لم نعمد إلى القضاء على مختلف أشكال الضيم.

فالليبراليَّة ربطت ربطاً آليَّاً بين مفهوم الدولة ونموذج الإنسان الفرد الذي يكون في استقلال تام عن كلّ مرجعيَّة، سواء أكانت دينيَّة أم أخلاقيَّة...، وهو التصوُّر الذي طبع النظم السياسيَّة الموسومة بالديمقراطيَّة في المستوى السياسي والاقتصادي. فالقانون يمثّل امتداداً للأفراد. أمَّا السلطة فهي ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعيَّة.

وهو ما دفع بهنري برغسون (1859م - 1941م) إلى القول إنَّ الديمقراطيَّة هي من نتاج العصور المتأخرة. فديمقراطيَّة المدن القديمة (أثينا القرن السابع قبل الميلاد) هي ديمقراطيَّة النخبة (المواطن). وهي تفترض وجود إنسان مثالي يحترم الآخرين مثلما يحترم نفسه ويخضع لواجبات يعدُّها مطلقة[8]. فلئن كانت علاقة الأفراد ببعضهم بعضاً تُعدُّ مصدراً لجملة من الإشكاليَّات الدالة على عدم التوافق بين المصالح (الأفراد)، فإنَّ ذلك يؤكّد ضرورة وجود تنظيم سياسي يسعى إلى تجاوز ذلك التضارب.

ج ـ الفكر الغربي المعاصر والبحث عن معنى جديد للديمقراطيَّة والعدالة: جون رولز نموذجاً

يُعدُّ المفكّر الأمريكي «جون رولز» (1921م - 2002م) من أهمّ نقَّاد النظريات الكلاسيكيَّة التي لم تعد قادرة على إيفاء الواقع حقَّه. وقد انطلق «جون رولز» في تأسيسه لمبادئ العقد الاجتماعي الجديد من الإقرار بأنَّ النظام الرأسمالي والفكر اللّيبرالي في صيغتهما القديمة عاجزان عن بناء نظام اجتماعي عادل[9] تتوزَّع فيه الثروة بطريقة منصفة، فالرأسماليَّة أدَّت إلى تقسيم المجتمعات إلى طبقة غنيَّة وأخرى فقيرة هي السواد الأعظم من المجتمع، وهو ما يولّد عندها شعوراً بالقهر والظلم.

إنَّ اهتمام النظام الرأسمالي بالملكيَّة الخاصَّة وحرّيَّة السوق أدَّى إلى إهمال الحقوق الاجتماعيَّة للأفراد. وفي المقابل لم يتردَّد «رولز» في نقد الرؤية الاشتراكيَّة التي وقعت، من حيث لا تدري، في مفاضلة

7- Weil, Eric; Philosophie politique, Collection Problèmes et controverses, 5em éd, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989, P183 «Que la justice n'est rien sans l'efficacité et l'efficacité rien sans la justice, qu' un système injuste se défait par la volonté de sa propre divinité tutélaire qu' est l'efficacité, et que tous les sermons, fussent- ils des plus nobles et des plus vrais dans leur abstraction, n'ont jamais contribué à la création d'un système plus juste, aussi longtemps qu'ils ne se sont pas abaissés à prendre en considération les exigences de la réalité, de l'intérêt, de l'organisation,du calcul rationnel».

8- Bergson, Henri; Les deux sources de la morale et de la religion, Collection Grande textes10 édition Quadrige/ PUF,Paris, 2008, P 299 «On comprend donc que l'humanité ne soit venue à la démocratie que sur le tard (car ce furent de fausses démocraties que les cités antiques, bâties sur l'esclavage, débarrassées par cette iniquité fondamentale des plus gros et des plus angoissants problèmes). De toutes les conceptions politiques c'est en effet la plus éloignée de la nature, la seul qui transcende, en intention au moins, les conditions de la société close».

9ـ وجَّه "رولز" نقداً لاذعاً للنفعيَّة الكلاسيكيَّة، مؤكداً أنَّ العدالة تهدف إلى تحقيق الاندماج الاجتماعي، وتحقّق لهم الاحترام المتبادل.

بين العدالة والنجاعة[10]، وللخروج من هذه المفارقة القائمة على المفاضلة بين العدالة الاجتماعيَّة ومبادئ الرأسماليَّة يرى ضرورة وضع صيغة جديدة للعدالة تنادي بحقّ الحريَّة للجميع دون أن يؤدّي ذلك إلى محو الفروق، فالعدالة لها مبدآن يتمثلان في: «(أ) لكلّ شخص الحقُّ ذاته الذي لا يمكن إلغاؤه [... و] (ب) يجب أنْ تحقق ظواهر اللَّامساواة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة شرطين: أوَّلهما يفيد أنَّ اللَّامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة للفرص، وثانيهما يقتضي أنْ تكون ظواهر اللَّامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم الأقلُّ مركزاً (وهذا هو مبدأ الفرق)»[11].

وبناء على ذلك فإنَّ العدالة ليست بالقيمة المطلقة، وإنَّما هي مرتبطة أشدَّ الارتباط بالنجاعة الماديَّة، وهي إلى جانب ذلك تقوم على «المساواة اللَّامتساوية»[12] التي تجعل من «مبادئ العدالة [...] تعييناً للشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي» من جهة[13]، وأضحت العدالة المكوِّن الرئيس لـ«الديمقراطيَّة التشاوريَّة»[14] من جهة أخرى، ذلك أنَّ اعتبار «العدالة كإنصاف [هو] من أجل الديمقراطيَّة في المقام الأول، لأنَّ مبادئ العدالة تتطلب نظاماً سياسياً ديمقراطياً»[15].

لقد تجاوزت العدالة في ظلّ نظرية جون رولز متطلبات المنفعة ليصبح الإنصاف العمود الفقري الذي تبنَّى نظرية العدالة بما هي نظرية تقارب مستويات العدالة وآليات تحقيقها في النسيج الاجتماعي. وقد لاحظ «جون رولز» أنَّ مفاهيم عديدة مثل العقد والاتفاق والميثاق تجعل من العدالة ومبادئها اختياراً عقلانياً[16].

إنَّ المراجعات المعاصرة في سعيها إلى تجاوز نقائص القراءات المؤدلجة، وبالخصوص النموذج الليبرالي والنموذج الاشتراكي، انتبهت إلى ضرورة وجود علاقة جدليَّة بين العدالة الاجتماعيَّة واحترام

10- رولز، جون: العدالة كإنصاف، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربيَّة للترجمة، ط 1، بيروت لبنان، 2009، ص 358 وما بعدها.

11- المرجع نفسه، ص 148.

12- المرجع نفسه، ص 56.

13- المرجع نفسه، ص 95

14- فريمان، صموئيل، وآخرون: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، جون رولز نموذجاً، ترجمة فاضل جتكر، مراجعة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة ترجمان، ط 1، الدوحة قطر، 2015، ص 134.

ولا يفوتنا في هذا المقام الإشارة إلى أنَّ هذا التصور قد راهن عليه يورغن هابرماس (1929م - ....) الذي يُعتبر من أهمّ منظري الديمقراطيَّة التشاوريَّة التي تُعدّ امتداداً لنظرية هابرماس في الفعل التواصلي. وقد بنى هابرماس نظريته في شأن «الديمقراطيَّة التواصليَّة» على أنقاض نقده للرأسماليَّة، مؤكداً أنَّ الفعل التواصلي يقتضي الإقرار بوجود الآخر.

Habermas Jürgen L'espace public Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, traduit par Marc de Launay, Payot, Collection Critique de la politique, Paris, 1988.

Ferrarese, Estelle, Éthique et politique de l'espace public Jürgen Habermas et la discussion, Vrin, Collection La vie morale, Paris, 2015

15- رولز، جون: العدالة كإنصاف، مرجع مذكور، ص 123.

16- ذهب هابرماس إلى القول إنّ النموذج الديمقراطي يقوم على مفاهيم ثلاثة أساسية، وهي العقلانيّة والسّلطة والرأي العام. ويترتب على ذلك نشأة النقاش العقلاني والتداول الفعّال بين المتحاورين في ظل الديمقراطيَّة التشاوريَّة التي تُعبّر عن الرأي العام والإرادة السياسيَّة للمواطنين.

حقوق الإنسان والديمقراطيَّة[17] في ظلّ مجتمع مدني وفي أحضان دولة القانون والمؤسسات. ولا مجال إلى تحقيق تلك العلاقة إلا بالمحافظة على الفضاء العمومي المستقل، بما يؤدّي إلى توزيع عادل للثروة، ويعزّز اندماج الأفراد في مجتمع واحد ومتكافل. فالتنظيم الإداري العقلاني يؤدِّي إلى تغيير بنية المجتمع وفق قاعدة التفاعل البنَّاء بين الأفراد في تشكيل دولة الحق.

2 ـ العدالة والديمقراطيَّة وإشكاليَّة المفاهيم التي تدور على غير دلالاتها في واقع الربيع العربي

أ ـ بناء الدولة الوطنيَّة والمفاضلة بين العدالة والديمقراطيَّة

سوَّغت القوى الاستعمارية لوجودها في البلاد العربية بطرق مختلفة؛ أهمُّها قدومها لانتشال العرب من التخلّف والرجعية والانغلاق، والأخذ بيدهم نحو الحداثة والتمدُّن، وفي المقابل فإنَّ الحركات الوطنية ـ على اختلاف درجاتها وأنواعها ـ اعتمدت في بناء خطابها المقاوم للاستعمار على بُعدين، وذلك حسب طبيعة المخاطبِين وأوضاعهم؛ فالبعد الأول تمثّل في اتِّخاذ تحرير بلاد الإسلام من دنس النّصارى لبَّاً للخطاب الموجَّه لأبناء الوطن، ويكفي الإشارة إلى أنَّ أكثر زعماء المقاومة الوطنيَّة علمانيَّةً في تونس، ونعني به الحبيب بورقيبة، حرَّض على عدم دفن التونسيّين الذين كانوا يحملون جنسيَّة فرنسيَّة في مقابر المسلمين (1932م) رغم «تردُّد بعض مشايخ الزيتونة في مساندته»[18].

وهو موقف ما انفكَّ يوظّفه دعاة الاستقلال في جميع مراحل العمل الوطني، فالمسألة الدينيَّة وقضية الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة هي إحدى أهمّ «دعائم الحركة القوميَّة»[19] التي حرصت على قطع الطريق أمام دعاة الاندماج في الدولة الفرنسيَّة.

ولا يخفى على أحد ما لعبته المؤسسات الدينيَّة (الزيتونة، الأزهر، ..) والنخب الدينيَّة في البلاد العربيَّة في تعبئة العامَّة ضد المستعمِر. أمَّا البعد الثاني فقد تمثّل في الخطاب الموجَّه إلى النخب المثقفة في البلدان الاستعماريَّة، ومدار هذا الخطاب التذكير بالمفارقة القائمة بين الاستعمار باعتباره شكلاً من أشكال الاستغلال، وما نادت به المواثيق الدوليَّة القاضية بالمساواة بين البشر وحقّ الشعوب في تقرير مصيرها (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 10 ديسمبر 1948م).

17- Rawls, John ; Justice et démocratie, trduit par Catherine Audard, Seuil, Paris, 1993

18- راجع في شأن ذلك ما كتبه الدكتور سعد غراب في كتابه "العامل الدّيني والهويّة التّونسيّة" سلسلة موافقات، الدار التونسيَّة للنشر، ط 2، تونس، 1990، ص ص 20-21.

19- المرجع نفسه، ص 20.

ولا بدَّ في هذا المقام من التذكير بأنَّ حصول الحركات الوطنيَّة على الاستقلال قد أدَّى إلى تغيير بنية الخطاب الذي أصبح يدور بالأساس حول مشروع بناء الدولة الوطنيَّة، وباتت مقاومة الجهل والأميَّة ورفع مستوى العيش وتحقيق المساواة الاجتماعيَّة الهدف الرئيس للدولة الوطنيَّة ومؤسساتها.

وبالتوازي لهذا التمشِّي تشكَّلت «صورة الزعيم المنقذ» العارف بسُبل النجاة دون غيره من الرجال، وقد ترتب على ذلك تحوُّل «صورة الزعيم» من صورة الراعي للاستقلال إلى صورة الإله المعبود - جمال عبد الناصر (1918 - 1970م)، الحبيب بورقيبة (1903 - 2000م)، ...-. وهو ما أنتج أنظمة كليانيَّة شموليَّة تُختزل فيها الدولة في شخص الزعيم الذي بدونه يكون الأبناء كالأيتام على مائدة اللئام[20]. ولعل الوضع لم يتغيَّر، ففي تونس ما بعد الثورة عمدت وسائل الإعلام التي تدعم الرئيس الباجي قايد السبسي (1926 م - ....) إلى تقديم مُرشَّحِها باعتباره امتداداً لـ«صانع تونس الحديثة ومحرّر المرأة»[21].وهي بذلك كانت تحيي في نفوس قسم كبير من التونسيين والتونسيَّات الحلم باسترجاع الماضي الجميل (الزعيم الحبيب بورقيبة). وقد بيَّنت الإحصائيَّات التي تلت الدور الثاني من انتخابات الرئاسة التونسيَّة أنَّ المرأة والمتقدِّمين في السن من أهمِّ الفئات التي منحت السيد الباجي قايد السبسي أصواتها.

ب ـ تونس بين أحلام الثورة وواقعها

عندما نجح الشعب التونسي في إزاحة نظام دولة الجنرال زين العابدين بن علي (1936م - ....) عمدت التيارات السياسيَّة والأحزاب المعروفة (حركة النهضة، الحزب الشيوعي، حزب العمل، حزب التكتل، حزب المؤتمر، الحزب الاشتراكي التقدُّمي، ...) إلى عرض تصوُّراتها لمرحلة ما بعد الثورة باعتبارها المرحلة التي يتجاوز فيها الشعب التونسي طور الديكتاتوريَّة إلى طور الديمقراطيَّة. وقد وضعت تلك التيارات برامجها السياسيَّة لتحقيق «الانتقال الديمقراطي». وكان تحقيق العدالة القاعدة الرئيسة التي دارت حولها البرامج السياسيَّة وعقدت من أجلها التحالفات والتكتُّلات السياسيَّة.

ولم تخرج أغلب الرؤى - إنْ لم نقل جميعها - عن آفاق الانتماء الإيديولوجي، فقد ظلَّ الخطاب المتحكِّم في الأحزاب اليساريَّة يدور في فلك العدالة الاشتراكيَّة ومفاهيمها الثوريَّة التي تحتفي بحقِّ العامل والفلَّاح والطبقات المحرومة، وهو ما تجلّى في الدعوات إلى رفع الأجور وتحقيق العدالة بين الجهات (المناطق

20- خير مثال على ذلك التجربة المصريَّة بعد ثورة الضبّاط الأحرار، ثورة يوليو 1952، التي وضعت قانون الإصلاح الزراعي وأعطت بموجبه لصغار الفلاحين آمالاً في الحياة، ورفعت من مستوى أجور العمال، وحسَّنت أوضاع صغار الموظفين، وبنت المساكن الاجتماعيَّة لمحدودي الدخل، ولكنّها في المقابل حلّت عام 1954 الأحزاب السياسية واعتُقل المعارضون للسلطة وئكل بهم، وهو ما اعتُبر تراجعاً عن مكاسب سياسيَّة تمتّع بها المصريون زمن حكم الملك فاروق (1920م - 1965م) الممتدَّة من 1937إلى 1952م.

21- هذه الكلمات هي الكلمات المدوّنة على قبر الرئيس الأوَّل للجمهورية التونسيَّة الحبيب بورقيبة.

الداخليَّة /المناطق الساحليَّة)، وذلك في ظلِّ نفَس ثوري يقوم بالأساس على توزيع عادل للثروة[22]. وفي المقابل عمدت الأحزاب ذات التوجُّه الإسلامي (حزب حركة النهضة) إلى تقديم نفسها باعتبارها امتداداً للمشروع الإصلاحي التونسي (خير الدين باشا 1820 - 1890م، ...) من ناحية، ومن ناحية ثانية اتخذت من التجربة التركيَّة المعاصرة المتمثلة في «حزب العدالة والتنمية»[23] نموذجاً لها في الخطاب ومرجعاً تحرص على محاكاته واتباعه قصد بلوغ التنمية وتحقيق العدالة وفق التصوُّر الإسلامي[24].

وما يلفت الانتباه أنَّ حزب حركة النهضة لم ينادِ بشعارات ألفناها في الفكر الإخواني مثل «الإسلام هو الحل»...، وغير ذلك من الشعارات. وإنَّما عمد إلى تذويب المفاهيم الإسلاميَّة في دلالات معاصرة (الشورى= الديمقراطيَّة، الإنصاف= العدالة، ...)، وهو بذلك سار ضدَّ التيار الإسلامي (Islamique) والإسلاموي (Islamiste) الذي يعمد دائماً وأبداً إلى إعطاء المفاهيم المعاصرة دلالات إسلاميَّة كي يؤكِّد وجودها في الإسلام ونصوصه الفقهيَّة والأصوليَّة.

إنَّ التيار التقدُّمي والتيار الإسلامي ظلَّا يدوران في فلك المرجعيَّات التقليديَّة في معالجتهما للعدالة في بعدها الاجتماعي والسياسي، فكانت عندهما العدالة والديمقراطيَّة صنوين، أو من المترادفات التي يفيد الحديث عن إحداهما الحديث عن الأخرى من جهة، ومن جهة أخرى ضيَّقت تلك المقاربات دائرة العدالة واختزلتها في إعطاء الجياع خبزاً، ونسي الجميع أنَّ التونسيين ينتظرون من الطبقة السياسيَّة (الحاكمة والمعارضة) أكثر من الوعود، فالتونسيون ما انفكُّوا ينادون قبل الثورة: «خبز ومَا (ماء) وبن علي لا».

وفي هذا الشعار الثوري وغيره من شعارات الثورة التونسيَّة تأكيد على أنَّ التونسي يبحث عن آفاق جديدة تحقق له الرخاء والحريَّة (الثقافيَّة، الدينيَّة، ....) والثروة، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أنَّ ثمَّة مسافة فاصلة بين الخطاب السياسي المنغلق على الإيديولوجيَّات الكلاسيكيَّة، وخطاب الشارع المنفتح على الواقع والعالم والمتطلِّع إلى ما هو أبعد من وعود السياسيّين، وهو ما عبَّر عنه الشارع التونسي في انتخابات (2014م)،

22- اعتبرت الماركسيَّة أنَّ العدالة ترتبط بوجود الدولة التي تنمو فيها العلاقات الإنتاجيَّة المعقّدة، وهو ما يفرز تفاوتاً واضحاً بين الطبقات المشكلة للمجتمع، يترتب عليه ظهور أشكال وممارسات اجتماعيَّة (الرقّ، الإقطاعيَّة، الرأسماليَّة، ...).

23- تأسَّس حزب العدالة والتنمية التركي سنة 2001م على أنقاض حزب الفضيلة الذي كان نجم الدين أربكان زعيمه. وقد استطاع حزب العدالة والتنمية تصدُّر المشهد السياسي التركي باعتماده خطاباً سياسياً معتدلاً يدغدغ في الأتراك أحلام استرجاعهم لأمجاد الإمبراطوريَّة العثمانيَّة، وهو ما دفع بالمتابعين السياسيين إلى القول إنَّ حزب العدالة والتنمية بقيادة رجب طيّب أردوغان هو حزب "العثمانيين الجدد".

24- نشير إلى محاكاة جملة من الأحزاب في البلاد العربيَّة للمثال التركي، ففي تونس والمغرب نشأت أحزاب تحمل الاسم نفسه "حزب العدالة والتنمية" (حزب العدالة والتنمية في المغرب تأسس 1997م، أي قبل حزب العدالة والتنمية في تركيا). وقد تصدَّر في المغرب الأقصى مع عبد الإله بنكيران (1954 م - ...) المشهد السياسي في أكثر من مناسبة آخرها الانتخابات التشريعية الأخيرة (أكتوبر 2016). وما يلفت الانتباه هو أنَّ التجربة التركيَّة قد جمعت في خطابها بين بعدين هما: البعد الديني والبعد القومي (الإمبراطوريَّ العثمانيَّة)، في حين ركزت الأحزاب العربيَّة على البُعد الأول في أغلب الأحيان.

فالذين فازوا في الأولى (انتخابات المجلس الوطني التأسيسي 2011م) تراجعوا تراجعاً واضحاً[25] في الثانية (الانتخابات التشريعيَّة والرئاسيَّة 2014م)، ولا نستبعد تراجع الفائزين في الثانية في الانتخابات القادمة.

جاء الربيع العربي ليضع أمام الباحث في علم الاجتماع نمطين من العلاقة بين الديمقراطيَّة والعدالة، فالتجربة التونسيَّة وإنْ أوهمت بتحقيقها بعض مطالب ثورتها التي دارت على ثنائيَّة «الحريَّة والكرامة» فإنَّ الممارسة تكشف عن مفارقات عديدة، فالديمقراطيَّة التي تبنى عليها مسارات العدالة الانتقاليَّة انتهت إلى عودة قويَّة لـ«الثورة المضادَّة». ذلك أنَّ الحق في الانتخاب وإنْ عُدَّ شكلاً من أشكال العدالة والمساواة بين الأفراد والجهات فإنَّه في التجربة التونسيَّة أعاد للواجهة ركائز النظام الاستبدادي القديم وأحيا الدولة العميقة.

ونحن إذا ما بحثنا في مستويات العدالة الاجتماعيَّة في تونس ما بعد ثورة 2011م فإنَّ الواقع يخبر عن بون شاسع بين الخطاب والممارسة، فالعدالة الاجتماعيَّة والثقافيَّة لم تشهد تغيُّراً يُنبِئ بوجود إرادة سياسيَّة للخروج من نفاق التخيير بين «الديمقراطيَّة أو العدالة».

فالتاريخ يخبرنا بأنَّ الحزب النازي بقيادة أدولف هتلر (1889 - 1945م) في ألمانيا اعتلى الحكم بعد انتخابات مباشرة ونزيهة شارك فيها الألمان بكثافة، وهو ما يدلُّ دلالة قاطعة على أنَّ الرهان على الممارسة الانتخابيَّة باعتبارها شكلاً من أشكال ممارسة الديمقراطيَّة لا يعني بالضرورة تحقُّق العدالة أو المساواة. وهو ما يُعيد إلى الأذهان السؤال عن حدود العدالة ومستوياتها، ففي ظلِّ انتشار «الأميَّة السياسيَّة» في المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة يُعدُّ منح الانتخاب للجميع خطراً على الديمقراطيَّة، وليس أدلّ على ذلك من التهم التي رافقت الحملات الانتخابيَّة البرلمانيَّة والرئاسيَّة في تونس (2014م) من استعمال للمال السياسي في شراء الأصوات.

وما لم نستوعب أنَّ العدالة في الممارسة السياسيَّة تتطلب من صاحب الحق وعياً سياسياً وشعوراً بالمسؤوليَّة الجماعيَّة التي تقوم بالأساس على دحض المصالح الذاتيَّة فإنَّ الواقع العربي سواء أتى الربيع أم لم يأتِ يبقى معتماً[26].

ب ـ قراءة في ثنائيَّة العدالة والديمقراطيَّة في التجربة المصريَّة

ما انفكَّت التيارات الإسلاميَّة على اختلاف مذاهبها (السلفيَّة، الإخوان، ...) تؤكِّد أنَّ الإسلام هو الحلُّ الذي يتيح للأمَّة الخروج من وضعها المتردِّي، وهو خطاب يقوم على اعتبارين متداخلين؛ يتمثل الأول

25ـ تراجع حزب المؤتمر من أجل الجمهوريَّة من 29 مقعداً في انتخابات 2011م، إلى 4 مقاعد في انتخابات 2014م. أمَّا التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات فلم يحظ بأيّ مقعد في انتخابات 2014 بعد أنْ كان له 20 مقعداً في انتخابات 2011، وخسر حزب حركة النهضة الإسلامي عشرين مقعداً في مجلس نوّاب الشعب.

26ـ راجع بشارة، عزمي وآخرون: ما العدالة، معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، الدوحة قطر 2014 «الفصل الثامن لمراد دِياني ص 325، الفصل التاسع لمحمّد الحداد ص 371، الفصل الثاني عشر لعبد الكريم داود. ص 477».

في ضرورة استعادة لحظة تاريخيَّة ولّت وانقضت، وهي لحظة الخلافة الراشدة التي نسج حولها المتخيّل الإسلامي رؤى عديدة حوَّلتها إلى فترة مثالية. أمَّا الاعتبار الثاني فيتجلى في إثبات قدرة المفاهيم الإسلاميَّة (الشورى، ...) على استيعاب واقع المسلمين. وقد نتج عن ذلك وعي جديد رأى في الابتعاد عن أصول الإسلام فساداً من جهة، ومن جهة أخرى حلّت مفاهيم معيَّنة (الأمَّة، الخلافة، ...) محلَّ أخرى (الشعب، الدولة).

وفي ما يتَّصل بهذه المسألة نشير إلى أنَّ هذه الرُّؤية لم تكن من ثوابت الخطاب الإسلامي، فمنذ تأسيس الإخوان المسلمين (1928م) على يد «حسن البنَّا» (1906م - 1949م) إلى اليوم عرف الفكر الإخواني في مصر تحوُّلات واضحة تأرجح فيها الخطاب بين الانفتاح والتشدُّد، وقد ساهمت النكسات التي عرفتها مصر (1967م) وإقدام القيادة المصريَّة سنة 1978م على إبرام معاهدة سلام مع إسرائيل (معاهدة كامب ديفيد) (Camp David)، وما تبعها من تحوُّلات اجتماعيَّة واقتصاديَّة تمثلت في الانفتاح على اقتصاد السوق واتباع النمط الليبرالي، وهو ما عمَّق الفجوة الاجتماعيَّة بين الطبقات الغنيَّة والطبقات الفقيرة المحرومة، فسُحقت الطبقة الوسطى، واتَّسعت قاعدة الفقراء، وتفاقمت الآفات الاجتماعيَّة.

وفي ظلِّ هذا الوضع ساد المشهد العام الشعور باليأس الذي جعل من الثورة المصريَّة ثورة اليائسين الذين يبحثون عن أمل جديد يبعث في الأرواح الميتة الحياة وينتشل الأجيال القادمة من المجهول. وذلك ما يفسّر الانخراط التلقائي من أغلب طبقات المجتمع المصري في ثورة 25 يناير 2011 م.

وقد مثّلت لحظة الثورة لحظة البحث عن البديل الذي يحقّق أحلام الجماعة الطامحة إلى العدالة والحريَّة، وهي رغبة جعلت المصريين والمصريات يعطون ثقتهم للإخوان المسلمين باعتبارهم الجماعة السياسيَّة الوحيدة التي لم تمارس الحكم ولم يثبت فسادها، وبالنظر إلى ما يحمله خطابها من أحلام ورديَّة تَعدهم بالغد السعيد. وفي المقابل اتخذت المؤسسة العسكريَّة (عبد الفتّاح السيسي (1954م - ...) من تصحيح مسار الثورة حجَّة لها في إزاحة الإخوان المسلمين الذين مثّلوا في تقدير السلطة العسكريَّة خطراً على الديقراطيَّة وسلطة القرار السياسي الوطني، وباسم حماية الديمقراطيَّة والمحافظة على مكاسب الدولة الوطنيَّة وقيم الحداثة سوَّغ النظام المصري القائم إزاحته للرئيس السابق محمَّد مرسي (1951م - ...)، أمَّا الإخوان فقد عدُّوا ما قامت به المؤسسة العسكريَّة انقلاباً يُقوِّض حلم المصريين بالديمقراطيَّة. فالإخوان في مصر ما زالوا يطالبون بإعادة الوضع إلى ما كان عليه احتراماً لإرادة الشعب المصري، وبين هذا وذاك ضاع الحديث عن العدالة الاجتماعيَّة التي لم تعد الهدف الذي يحرص النظام السياسي على تحقيقه.

تُعتبر العدالة وقضاياها من أهمّ سمات الاجتماع البشري لاسيَّما المعاصر، وهو ما يفسِّر الميل الدائم إلى حصر العدالة في بُعد واحد، وهو البُعد الاجتماعي «العدالة الاجتماعيَّة». وعادة ما يقترن الحديث عن العدالة بمطالب الثورات واستحقاقاتها، إذ لا نكاد نظفر بثورة من الثورات القديمة أو المعاصرة لم تتخذ من العدالة

شعاراً لها. وهو ما يعني بالضرورة أنَّ العدالة هي من أهم أبعاد الحريَّة، فهي الوجه الآخر لحقوق الإنسان، ذلك أنَّ المناداة بالعدالة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بشعور السواد الأعظم من الشعب/ المجتمع بالقهر، وبأنَّ حقوقه مغتصَبة، وبأنَّ النظام القائم هو نظام جائر ينتصر لفئة على حساب أخرى.

إنَّ هذا الفهم الموجز والمبسَّط للعدالة ودورها في قيام الثورات دفعنا إلى التساؤل: كيف تجلّت علاقة الديمقراطيَّة بالعدالة في بلدان الربيع العربي؟

لقد بيَّنا أنَّ العلاقة بين الديمقراطيَّة والعدالة قامت على المدّ والجزْر، فإذا بالعدالة الغائب الأكبر. ذلك أنَّ العرب اختزلوا واقعهم في مدى قدرتهم على إقرار نظام ديمقراطي، والحال أنَّ النظم السياسيَّة لم تكتسب شرعيَّة وجودها من طرق توليها الحكم (الانتخاب، الانقلاب، ....) فحسب، وإنَّما أيضاً من قدرتها على إقرار مبادئ العدالة بين أفراد المجتمع، بدءاً من العدالة الاجتماعيَّة وصولاً إلى تحقيق العدالة في مؤشرات الحياة (التعليم، الصحة، ...) والرفاهية.

ويكشف هذا الوضع عن وجود بنية النظام الاستبدادي الذي قايض الشعوب وخيَّرها بين العدالة الاجتماعيَّة والديمقراطيَّة، فـ«بَعد التطورات التراجيديَّة للربيع العربي في بعض البلدان العربيَّة، من المستحسن استعمال التقابل بين «الربيع العربي» و«ما بعد الربيع العربي»، فقد نجح الربيع العربي في تحطيم هياكل الاستبداد المقنَّع لبعض الأنظمة العربيَّة، إلا أنَّه لم يستطع لحد الآن أن يقوم ببناء هياكل بديلة للأنظمة المنهارة، قائمة على مبادئ التوافق والحوار، ضمن رؤية العدالة الانتقاليَّة. بهذا، يكون «الربيع العربي» وكأنَّه قد أخلف موعده مع التاريخ، بل أكثر من ذلك، تحوَّل الربيع السياسي من مقام «الفَرَجِ بعد الغُمَّة»، إلى مقام «الغُمَّة في الغُمَّة»[27].

وبهذا المعنى كانت أزمة العدالة والديمقراطيَّة في العالم العربي، أزمة مفاهيم وقيم «تدور على غير معانيها»، وهي مفاهيم ظلّت دلالاتها حبراً على ورق، فإذا بالعدالة والكرامة شعارات لا وجود لها[28]. ولعلَّ في ذلك دلالة واضحة على أنَّ التحوُّل الديمقراطي في بلدان الربيع العربي استطاع توسعة دائرة المشاركة السياسيَّة، ولكنَّه عجز عن تغيير بنية المجتمع والثقافة.

27- حوار مع الدكتور محمد المصباحي: في قضايا الفلسفة الإسلاميَّة وأسئلتها الراهنة، حاوره عبد النبي الحري، منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بتاريخ 21 نوفمبر 2013.

28- نشير على سبيل المثال إلى أنَّ الدستور التونسي - منشورات البوصلة، تونس، 2014 - أقرَّ في الفصل الرابع من الباب الأول المبادئ العامَّة بأنَّ "شعار الجمهورية التونسيَّة هو : حريَّة، كرامة، عدالة، نظام"، ورغم ذلك فإنَّ شعار الجمهورية التونسيَّة المعتمد في الوثائق الإداريَّة والمؤسسات السياديَّة (قصر الرئاسة، ...) هو الشعار القديم (شعار الاستقلال) المكوّن من الثالوث: نظام، عدالة، حريَّة، فهل يعني ذلك أنَّ الثالوث القديم لم يتحقق، أم أنَّ الكرامة مجرَّد رمز لا فائدة من إدراجه في شعار الجمهوريَّة؟

قائمة المراجع المعتمدة في البحث

المراجع العربيَّة

ـ بشارة، عزمي وآخرون: ما العدالة، معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، الدوحة قطر، 2014.

ـ دستور الجمهورية التونسية، منشورات البوصلة، تونس، 2014.

ـ رولز، جون، العدالة كإنصاف، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربيَّة للترجمة، ط 1، بيروت لبنان، 2009.

ـ سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة مصر، 2005.

ـ غراب، سعد: «العامل الدّيني والهويَّة التّونسيَّة»، سلسلة موافقات، الدار التونسيَّة للنشر، ط 2، تونس، 1990.

ـ فريمان، صموئيل وآخرون: اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون رولز نموذجاً، ترجمة فاضل جتكر، مراجعة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة ترجمان، ط 1، الدوحة قطر، 2015.

ـ المصباحي، محمَّد: في قضايا الفلسفة الإسلاميَّة وأسئلتها الراهنة، حاوره عبد النبي الحري، منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بتاريخ 21 نوفمبر 2013.

ـ نيتشه، فريدريك، في جينالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمَّد محجوب، المركز الوطني للترجمة ودار سيناترا، تونس، 2010.

المراجع الأعجميَّة

- Aristote, Ethique à Nicomaque, Traduit par Jules Tricot (1883 - 1963), Collection Biblio Textes Philosophiques, éd Vrin, Paris, 1994.

- Bergson, Henri; les deux sources de la morale et de la religion, Collection Grande textes, 10 e édition Quadrige / P U F, Paris, 2008.

- Ferrarese, Estelle, Éthique et politique de l'espace public Jürgen Habermas et la discussion, Vrin, Collection La vie morale, Paris, 2015.

- Habermas, Jürgen L'espace public Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, traduit par Marc de Launay, Payot, Collection Critique de la politique, Paris, 1988.

- Hume, David; Enquête sur les principes de la morale, traduit par Philippe Saltel et Philippe Baranger, Collection G F, Flammarion, Paris.

- Kant, Emmanuel; Théorie et pratique, section II, traduit par Proust, Collection GF, Flammarion, 1994.

- Nietzsche, Friedrich; Généalogie de la morale, Traduit de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Collection Folio Essais, Gallimard, Paris, 1991.

- Rawls, John; Justice et démocratie, trduit par Catherine Audard, Seuil, Paris, 1993.

- Weil, Eric; Philosophie politique, Collection Problèmes et controverses, 5em éd, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017