

أَوَّلِيَّةُ الْقِيمِ... وَالْعَدْلُ



فهمي جدعان
باحث أردني

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

لم أكف، ولن أكف، عن تكرار الزعم أنَّ المشكل الأعظم الذي يحكم تلابيب الاجتماع العربي المعاصر ومفاصله يقع على وجه التحديد في شبكة القيم. ولقد نهضت مرّات عدة في وجه الأطروحة التي زعم أصحابها من الضاربين في «العقلانية المسرفة» أنَّ المسألة كلّها تكمن في «العقل العربي»، وأنَّ حلها يتمثل في تفرّد العقل وفي تنصيبه إماماً في كلّ شيء، وأنَّ ذلك، بالطبع، لن يتحقّق إلا بعد المرور بـ «نقد» هذا العقل، الذي أطبق نقاده على أنّه عقل خرافي، أو بيباني، أو «سابق للمنطق»، أو ضارب في «الهرمسيّة»... إلى آخر ذلك من السمات المرذولة التي تهبط بطبيعة هذا العقل وبقيمته في أداء دور إيجابي في النهضة العربيّة. وقد كان موقفني وما زال أنَّ هذه الرؤية، على الرغم من الأساس الواقعي السديد لها، تظلُّ قاصرة عن الإحاطة بمجمل المشكل؛ لأنَّ ثمة وجهاً آخر، بنيوياً، لهذا المشكل يكمن في الخلل العميق الذي يتلبّس «الفعل»، أي القيم، أي منظومة القيم الفاعلة السائدة وهيكلية «السلم» الذي يحكم هذه القيم ويضبطها. فذلك وجه شاهد في جملة الأفعال التي تصدر عنا في حياتنا اليومية. الظاهرة ليست جديدة بكلّ تأكيد. ومن يُلْقِ النظر إلى وقائع الحياة الأخلاقية العربيّة أمس واليوم يشهد بجلاء الخلل الأخلاقي في هذه الحياة. لاحظ ذلك الفلاسفة العرب قديماً؛ وضع أبو بكر الرازي كتابه (الطبّ الروحاني) لإصلاح الأخلاق والنفوس. وتنبّه يحيى بن عدي إلى المشكل نفسه في (تهذيب الأخلاق)، وتابعهما مسكويه في (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق). لقد تمّ في أعمال هؤلاء، وغيرهم، فضح أخلاق: العُجب، والكذب، والحسد، والنفاق، والظلم، وطلب الجاه والمناصب الدنيويّة... فضلاً عن «أمراض النفس» وآلامها، كالحزن، والخوف من الموت، والغم، وغيرها. لم تنقلب الأمور في الأزمنة الحديثة، إذ هي تسوء وتسوء، وتنتجّه بـ «فضل» ظفر الرأسمالية والنفعية والفردانية والعولمة، إلى مزيد من فساد القيم وانتشار مضادات «الفضيلة» وفق المصطلح القديم، مصطلح أفلاطون وأرسطو ومن تابعهما من فلاسفة العرب والإسلام.

بكلّ تأكيد، يقول الدعاة والوعاظ وأئمة المساجد المسلمون ورجال الدين المسيحي وغيره. إنّ المسألة كامنة في هجر الدين والأخلاق التي دعت إليها ديانات التوحيد. والوعظ الديني والتربية الدينية يؤكدان أنَّ الأخلاق هي على وجه التحديد القيم الدينية والأخلاق الدينية، ولا شيء سواها.

لكنّ الحقيقة هي أنَّ الإنسان، بإطلاق، مفطور على ثلة من القيم التي يذهب كثير من الفلاسفة والمفكرين والعلماء أيضاً إلى الاعتقاد بأنّها مغروسة، أو مغروزة، في الطبيعة الإنسانية، وحين جاءت الديانات عزّزت هذه الأخلاق وأضافت إليها قيماً جديدة. لكنّ التقليد الذاهب إلى التمييز بين الأسس الدينية والأسس الفلسفية أو العقلية، «الطبيعة»، للقيم الأخلاقية ظلّ قائماً؛ لأنّ الثابت هو أنَّ الناس ليسوا جميعاً مؤمنين. لكنّ ذلك لا يعني أنَّ غير المؤمنين هم بلا أخلاق، ذلك بكلّ تأكيد أمرٌ غير سديد وغير واقعي؛ لأنّ للقيم الطبيعية، أو «الإنسانية»، حضوراً ملموساً في كلّ مكان، إلى جانب القيم الدينية التي يشدّد عليها هذا الدين أو ذاك.

ولا يخفى أنّ لكلّ نمط من هذه القيم أساسها المقوّم أو المسوّغ، فالقيم الطبيعيّة، أو «الإنسانيّة» ذات أسس صريحة: العقل، أو الفطرة، أو الضمير، أو المجتمع... أو غير ذلك.

أمّا القيم الدينيّة، فترجع إلى الأساس الذي تقوم عليه الديانة؛ أي أولاً وآخرأ إلى الوحي.

قد تتضارب أو تتضاد أو تتباين القيم الدينيّة - في هذه الديانة أو تلك - والقيم «الإنسانيّة» الطبيعيّة أو الفلسفيّة، لكنّها يمكن أيضاً أن تتوافق بهذا القدر أو ذاك. وقد كان لي قول في هذه المسألة، غير متداول، أرى أن أسوقه هنا، لأهمّيته، ولأنّ هذا موضعه. قلت:

«في محاورّة (أوطيفرون Euthyphron) لأفلاطون، يلتقي سقراط بأوطيفرون في دار القضاء، فيسأله عن السبب الذي من أجله هو، مثله، آتٍ إلى هذا المكان، فيجيبه إنّ غرضه إقامة دعوى «الفجور» في حقّ أبيه - الطاعن في السن - الذي اقترف جريمة قتل غلام عنده. تستبدّ بسقراط الدهشة، ويطلب من أوطيفرون تفسيراً لما هو مُقدّم عليه، فيقول إنّهُ يفعل ذلك استجابةً لأمر «التقوى» أو «المقدّس» - ويكون بينهما، على وجه الخصوص، هذا الحوار:

سقراط: ما قولنا في التقّي، يا عزيزي أوطيفرون، ألا تحبّه الآلهة جميعاً؟

أوطيفرون: بكلّ تأكيد.

سقراط: وهل هي تحبه لأنّه تقّي أم لسبب آخر؟

أوطيفرون: إنّها تحبه لسبب واحد، هو أنّه تقّي.

سقراط: فهي إذاً تحبه لأنّه تقّي، لكنّه ليس تقياً؛ لأنّها تحبه!

ويستمرّ الحوار وينصرم من دون أن يفضي إلى نتيجة قاطعة.

تحوّل هذا الحوار في تاريخ الفكر الفلسفي والديني إلى ما سُمّي (إحراج أوطيفرون)، وتردّدت أصداؤه لدى توما الأكويني وكانط وبرتراند رسل وهابرماس وكثيرين آخرين. وفي الإسلام أيضاً، تقابل عنده «النقلّيون» من (أصحاب الحديث) و(الأشاعرة) من طرف و«العقليون» من المعتزلة من طرف. وصيغ (الإحراج) في هذه الأوساط جميعاً على النحو التالي: هل يكون فعلٌ ما خيراً أو حسناً لأنّ الله يأمر به؟ أم إنّ الله يأمر به؛ لأنّه خير أو حسنٌ في ذاته؟ ويتعلّق بهذا السؤال إحراج آخر:

هل يمكن أن يكون الفعل الفاجر تقيّاً/ أو الفعل القبيح حسناً/ إذا أخبر الله بذلك؟ أو أن يكون الفعل الحسن قبيحاً إن أخبر الله بذلك؟

وبتعبير آخر:

ما الذي يؤسس القول إن هذه القيمة الأخلاقية خير أو شر؟ العقل (الإنساني)، أم الدين (أو الله)؟
تثور المسألة اليوم أيضاً، في فكرنا العربي والإسلامي، وفي الفكر الغربي أيضاً. وتشخص في أمرها رؤيتان متقابلتان مترافعتان:

الأولى: الرؤية التي تنسب نفسها إلى العقل والعقلانية، وتؤسس الأخلاق على العقل، وتجعله مسوغاً للإلزام الأخلاقي الكوني.

والثانية: الرؤية التي تجعل الدين أو الوحي أساساً للأخلاق، ومسوغاً للإلزام الأخلاقي عند المؤمنين.

ويلحق بهذين الوجهين من النظر تقرير مطابقة الأخلاق للدين عند فريق، وتقرير «التمايز» والتقابل التام بين الاثنين عند فريق آخر.

سأنحصر في مراجعة المشكل في حدود هاجسنا العربي والإسلامي، لكنني لن أتجاهل ما يتعلق به عن فلاسفة الغرب المحدثين، وسأكتفي من مفكرينا بممثلين دالّين، أحدهما يدافع عن الأساس العقلاني للأخلاق، والآخر يدافع عن الأساس الديني له: عادل ضاهر، وطه عبد الرحمن، ثم أقول قولي. لكنني قبل ذلك، ومن أجل استكمال المشهد، سأقول إن هاتين الرؤيتين في شأن الأساس الذي تستند إليه القيم الأخلاقية لا تستندان جميع المواقف المتعلقة بالمسألة؛ لأنّ ثمة وجوهاً أخرى من النظر تشخص في مواقف أخرى لا تشتق الأخلاق من العقل، ولا تشتقها من الدين، وإنما تردّها إلى منابع أخرى، إمّا طبيعياً، وإمّا ذاتية كالإرادة والرغبة والشهوة؛ أو طبيعياً كذلك التي تدافع عنها الفلسفة الطبيعية الواقعية، التي يذهب الآخذون بها إلى أنّ القيم الأخلاقية محايدة أصلاً للوجود، قائمة فيه بالطبع أو الطبيعة، وفي اصطلاح بعضهم: مغروزة في الوجود. وليس يبعد عن هذه النظرة مذهب القائلين، وفق رؤية دينية، بـ «الفطرة»، أو بـ «حال الطبيعة»، وفق فلسفة إنسانية رومانسية كتلك التي عبّر عنها جان جاك روسو. وكذلك يمكن أن يلحق بهذه الأفهام نظرة الفلاسفة القائلين بـ «الحسّ الأخلاقي»، الوجداني، الطبيعي، الذي يتكلم عليه، على وجه الخصوص، ديفيد هيوم، الذي يميّز بين الأحكام الوجدانية والأحكام المعيارية، ويربط النظر إلى العقل بهذا التمييز، إذ يؤكد أنّ العقل يُعنى بما هو كائن لا بما يجب أن يكون، وما يجب أن يكون هو حقل «مملكة الغايات» أي الأخلاق. أمّا العقل، فإنّه يقرّر الوسائل لا الغايات؛ أي إنّهُ ينحصر في الكشف عن الوسائل الجديرة بتحقيق الغايات

التي تتعلق موضوعاتها بالإرادة على وجه التحديد، فضلاً عن أنه لا يملك القوة الدافعة إلى الفعل. ومحصل ذلك أن الحكم الخلفي لا يقوم على العقل، وأنه ليس للأحكام الأخلاقية أساس عقلائي (عادل ضاهر، الأخلاق والعقل، 20).

لنرجع إلى الرؤيتين المركزيتين اللتين هما مثار النظر والجدل في أمر تأسيس الأحكام الأخلاقية: الرؤية العقلية، والرؤية الدينية.

في مقدمة ما يشخص للنظر، حين يتعلق الأمر بالمنظور العقلاني، هو أن نسأل عن معنى العقل. هذا أمر ضروري؛ لأن أصحاب هذا المذهب يشددون على قضية مركزية هي «أسبقية العقل على النقل»، ومن ثمّ الدفاع عن قضية اشتقاق الأحكام الأخلاقية من العقل وتقرير الإلزام الخلفي بالردّ إلى العقل.

ليس سراً أن مفهوم العقل مفهوم غامض، مشكل، لا اتفاق حوله ولا إجماع، وما زال الخلاف والاختلاف قائمين في الغرب نفسه حول معنى العقل، وحول ما إذا كان العقل ملكة نظرية إدراكية فحسب، أم إن له وظيفة معيارية. ومعلوم اليوم في إطار مرحلة (ما بعد الحداثة) التي يمرُّ بها الغرب أن «السرديات الكبرى» - كالتقدم والعقل والعلم... - قد أصيبت في الصميم واشتدّ التخلي والعزوف عنها. وأطروحة «أولية العقل» التي أخذ بها مفكرو عصر التنوير وكانت تمثل بداهة من بداهات ذلك العصر والقرون التي تلت، هي الآن موضع مراجعة نقدية جذرية لدى مفكرين كجاك دريدا ورشارد رورتي، وجملة فلاسفة التأويل، فضلاً عن الفلاسفة الوجوديين.

لكن ما هو المفهوم الكلاسيكي، أو التقليدي للعقل، خصوصاً ذاك الذي نجده عند «العقلانيين الكلاسيكيين»؟ أرسطو قديماً، وديكارت حديثاً.

أمّا العقل عند أرسطو، فهو قوة في النفس الإنسانية مُجَرَّدة ومُجَرَّدة، مستعدة لقبول صور المعقولات من الموجودات الحسية وتحويلها من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل هي موضوعات المعرفة؛ أي إنه قوة نظرية مُعَدَّة لإدراك ماهيات الموجودات وصورها، وقادرة على الاستنباط والمحاكمة والمقايضة والتسوية والتحليل والتركيب والبرهان. لكنّه لا يتمتع بميزة الفاعلية، أو بأن يكون فعلاً من الأفعال الإنسانية، أو مبدأً لأحكام معيارية. وهذا يعني أن العقل يُعنى بما يكون لا بما يجب أو ينبغي، وأنّ وظيفته إدراكية معرفية على وجه التحديد.

ويتحرك الفكر الديكارتّي في الأفق نفسه على وجه التقريب، إذ يرى ديكارت أن العقل ملكة تمكّن الإنسان من أن يدرك أو يعرف حقائق من نوع معين على نحو مباشر (غير استدلالي)، أي أنه ملكة استنباط لا ملكة استدلال، وأنه يستند ابتداءً إلى أداة في المعرفة المباشرة هي الحدس، منه تستنبط جملة المعارف

الممكنة في العالم الخارجي أو في الوجود الذاتي. والذي يترتب على ذلك أن كل ما لا يمكن حدسه أو ما لا يمكن استنباطه مما نحدسه لا يمكن أن يكون ذا شأن عقلي.

والسؤال الكبير الذي يثور هنا هو التالي: هل العقل قوة فاعلة قادرة على دفع الإنسان إلى الفعل؟ أم إنه ليس كذلك؟ ويلحق بذلك: هل من وظائف العقل أن يقرر الغايات التي ينبغي تحقيقها في الحقل الأخلاقي العملي، أم إن وظيفته تنحصر في تقرير الوسائل المناسبة لتحقيق غايات اختيرت على أساس غير عقلي، كالإرادة أو الشهوة أو العاطفة أو المزاج الاجتماعي؟

يتفق القديس أوغسطين وتوما الأكويني ودفيد هيوم وعادل ضاهر وسواهم، على أن العقل النظري لا يملك القوة على الدفع إلى الفعل؛ أي إلى ممارسة الأفعال الأخلاقية، ويؤكدون أن العقل النظري ينحصر في المعرفة والإدراك والاستدلال فحسب. وذلك خلافاً لفلاسفة يتقدمهم سقراط القائل إن العلم بالفضيلة يقتضي بالضرورة العمل بها وممارستها. وبكلمة، مثلما يؤكد عادل ضاهر، المعارف والاعتقادات هي المادة الأساسية للعقل النظري؛ أما الغايات التي ينبغي تحقيقها في حقل العمل فترتبط بعقل آخر قادر على تسويغ وإنفاذ الأفعال الأخلاقية والاختيارات والقرارات والغايات والمقاصد. هذا العقل هو العقل العملي، الذي لا ينفصل فيه العقل عن الفعل (أولية العقل، 34). ذلك أيضاً ما يذهب إليه طه عبد الرحمن، على الرغم من التضاد المذهبي بينه وبين عادل ضاهر، إذ هو صريح في القول إن العقل النظري لا يمكن فصله عن الفعل (سؤال الأخلاق، 63)، هو يسلم بالعقلانية المجردة؛ أي النظرية الخالصة، لكنه يؤكد أنها قاصرة، وأنه ينبغي تعزيزها بما يسميه «العقلانية المُسددة»، وهو يُعرّف العقل المُسدّد بأنه «العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة» التي هي عنده المعاني الثابتة التي تنبني عليها تكاليف الدين. وعنده أن الخروج من العقلانية المجردة العارية من منافع المقاصد، والقاصرة، يتم بالتوسل بالقيم العملية؛ أي إن العقل العملي هو الذي يصبح أساساً للقيم الأخلاقية والأفعال الأخلاقية (نفسه، 68 وما بعدها). وذلك على وجه التحديد، لكن على خلاف جوهر في المذهب، هو ما عرف عن التقليد الكانطي وما شدد عليه عادل ضاهر.

لكن ما هو العقل العملي هذا؟

إنه عقل، أو قوة إدراكية قادرة على تسويغ الأفعال والاختيارات والمقاصد والغايات والقرارات؛ أي إنه عقل لا ينفصل عن الفعل، لأن العقلانية، وفق هذا المنظور، ليست مجرد عقلية أدائية أو وسائلية، إذ هي تتجاوز التفكير في كيفية تقرير الوسائل الضرورية لتحقيق غايات معينة؛ والذي يتميز بالعقلانية معني بتقرير الغايات مثلما هو معني بتقرير الوسائل. وتقرير الغايات ليس منبث الصلة عن الشروط البيولوجية وعن

التنشئة الاجتماعية، إذ الحاصل الأخير للتنشئة الاجتماعية كائن عقلائي يرتبط النظري عنده بالعمل؛ أي العقلاني غير التقويمي بالعقلاني التقويمي. لذا لا يجوز تجريد العقل من الوظيفة المعيارية؛ أي الأخلاقية.

لكنّ هذا العقل عند عادل ظاهر ليس ذا علاقة عضوية بالدين، وإنّما هو مرتبط، مثلما مرّ، بالشروط البيولوجية والشروط الاجتماعية التي تدفع إلى الفعل في المجال العملي. أمّا عند طه عبد الرحمن وأصحاب المنظور الديني فإنّ العقلانية - في صيغتها «المُسَدَّدة»، لا في صيغتها المجردة - هي «خاصة الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد معينة نافعة بوسائل معينة»، وفي صيغتها «المؤيدة» طاعة في العبادة واشتغال بالله وطاعة في المعاملة وتعامل مع الله، وهي «خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة»، في حدود الجمع بين نفع المقاصد في ثباتها وشموليتها وبين نجوع الوسائل في تغييرها وخصوصيتها، بدوام «الاشتغال بالله والتغلغل فيه» (نفسه، 75). ومع ذلك، فإنّ ما يذهب إليه طه عبد الرحمن هنا لا يمكن أن ينتسب إلى أيّ مذهب عقلاني حقيقي، أعني أنّ جميع «العقلانيين» الذين يتمسكون باستقلال العقل الإنساني لا يمكن أن يسلموا له برّد العقل إلى الدين أو إلى التدنّي؛ لأنّ «العقلي» يظلّ «إنسانياً» في المقام الأول والنهائي. أمّا الديني، فيظلّ إلهياً أولاً وآخرًا، وإحراج أوطيفرون يظلّ قائماً.

مُحَصِّل القول في هذه المسألة أنّ التصوّر الأرسطي والديكارتي الذي يجعل من العقل قوة إدراكية نظرية خالصة وظيفتها الأساسية «تعيين الحقائق الضرورية القبلية التي لا تحتاج إلى برهان، ومن ثمّ استنباط ما يمكنه استنباطه منها» هو عقل مجرد من أيّة وظيفة معيارية جوهرية؛ أي إنّهُ لا يملك أن يكون أساساً تشتق منه الأحكام الخلقية؛ لأنّه متعلق جوهرياً بما هو واقع لا بما هو مرغوب فيه أو مطلوب معيارياً؛ أي إنّهُ يتعلق بالوجود لا بالوجوب. أمّا العقل العملي أو التقويمي أو المعياري - أو الأخلاقي - فإنّه قوة في الإنسان تتعلق قبل أيّ شيء آخر بالرغبة والإرادة والقرارات والأفعال القصدية التي هي دوافع ورغبات توجّه الفاعل إلى الفعل، ولا تنفصل عن الشروط البيولوجية والاجتماعية التي توجّه إلى الفعل وتحكم طبيعة الفعل الذي يوصف بأنّه أخلاقي أو غير أخلاقي، إذ تختلط في فضائه الأفعال التي يقتضيها الواجب والأفعال التي تتدخل فيها المصلحة الذاتية، وقد يتناقض مع ما يتطلبه الواجب؛ أي إنّ مجال العقل العملي هو مجال تتقابل فيه وتتشابك وتتعارض وتتوافق: الرغبات والمنافع والواجبات والاعتبارات الفردية والاجتماعية.

في المشكل الذي نحن في قبالته، أعني الأساس العقلي للأخلاق والأساس الديني للأخلاق، وفي ضوء هذا التمايز بين ما يُسمّى العقل النظري والعقلانية النظرية، وبين ما يُسمّى العقل العملي والعقلانية المعيارية، وفي حدود مبدأ «الإلزام الأخلاقي» الذي تفترضه الأفعال الأخلاقية، سواءً أكان الأصل هو العقل أم الدين، ما الذي لي أن أعتبره الأقوم والأجدر بأن يكون موضوع اعتقاد أو تصديق؟

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

ويقول «الإراديون» إنَّ الأفعال الأخلاقية تجسّد لرغباتنا وإرادتنا، من هذه الإرادات والرغبات تكتسب القيم دلالتها الأخلاقية. لكن كيف يأتي لنا أن نقيم أخلاقاً كليّة، عامّة، شاملة، كونية، إذا ما تعلق الأمر برغبات وإرادات متفاوتة، متباينة، متعارضة، متضادة...؟ ألا تكون النسبية هي النتيجة الحتمية لمثل هذا المذهب؟ ألا تقترن النسبية هنا بنزعة «ذاتانية» تنهض في وجه «الاجتماعي» و«الأخلاقي الكلي»؛ أي عدمية؟

وليس سرّاً أنّ إحدى النظريات الفلسفية في «الإلزام الأخلاقي» تؤكد، منذ إميل دوركهايم، أنّ قوة المجتمع وسلطته وأحكامه ومنطقه الإطلاقي القسري هي التي تؤسس القيم الأخلاقية في المجتمع. لا شك في أنّ للمجتمع أحكامه القهرية الاستبدادية القسرية، لكنّ المجتمع يتمثل ثقافة محددة، وحاله في ذلك حال ثقافات أخرى مباينة بقدر هزيل أو بقدر عظيم. ويترتب على ذلك ما يترتب على النظريات الإرادية من نتائج «النسبية» الأخلاقية، ومن ثمّ «العدمية» المعرفية.

وتبقى الرؤية «النفعية» التي تعتبر أقوى النظريات الأخلاقية منذ السوفسطائيين إلى أيامنا هذه التي تحكمها السوق الاقتصادية الحرة والعولمة النفعية الشرسة. والقيمة العليا هنا هي المنفعة التي تملك فعلاً عند صاحبها قوة إلزام خارقة. في وجه هذه الفلسفة قامت الفلسفة الأخلاقية الكانطية، فلسفة الواجب، وهي، أي النفعية، فضلاً عن مضادتها لما يقتضيه الإلزام العقلي الأخلاقي الشمولي، تتحدّر إلى نظرية في النسبية والفردانية وفي خرق قيمة العدالة على ما نجده في الليبرالية الجديدة.

نعود الآن لبؤرة الإشكال المركزية وإلى التقابل بين المنظور العقلي والمنظور الديني، ونسأل قبل أيّ شيء آخر عن العلاقة بين الديني والأخلاقي، مستحضرين السؤال: هل يرتدّ الديني إلى الأخلاقي أو الأخلاقي إلى الديني؟ بتعبير آخر: هل حقل الدين هو نفسه حقل الأخلاق؟ أم إنّ كلاّ منهما يستقلّ بحقله الخاص؟

يؤكد القائلون بأولية العقل أنّ العقل سابق على الدين، وأنّ له حقله الخاص، وهم من ثمّ يدافعون عن التمييز القاطع بين «الأخلاقي» و«الديني»؛ بمعنى أنّنا لا نستطيع التوحيد بين الحقلين، وأنّ نشقّ الأخلاقيّ من الدينيّ، على ما يذهب إليه القائلون بأولية الدين، وبأنّ الأخلاقي والديني متمايزان. وهذا ما يجعل فيلسوفاً كعادل ظاهر يؤكد أنّ الأخلاقي غير قابل للاشتقاق من الدينيّ، وأنّه يتعلق بالإنسان في وجوده البيولوجي والاجتماعي، بينما يؤكد آخر، كطه عبد الرحمن، بأنّه لا أخلاق بلا دين، ولا دين بلا أخلاق.

من وجه آخر تتقابل هنا، على سبيل الترافع، القضية التي يقول أصحابها إنّها لمّا كان العقليّ يتعلق بالوجود، بينما يتعلق الأخلاقي بالوجود، فإنّنا لا نستطيع أن ننقل ممّا هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون؛ أي إنّ ما هو عقلي لا يملك أن يفرض الفعل الأخلاقي؛ لأنّ كلاّ منهما يتعلق بحقل مباين للآخر، الأول حقل الوجود

والثاني حقل الأخلاق، الأول حقل النظر والثاني حقل العمل المعياري؛ أي الفعل الذي تؤسسه معايير أخلاقية أو قيمية. وباعتبار آخر يتعين أن نلاحظ أيضاً أننا حتى في الحالات التي يأخذ فيها العقليون المعناريون برء المنظور الأخلاقي إلى المنظور العقلي، فإنهم يعترفون بأنهم لا يضمنون بصورة مطلقة وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه الاعتبارات الخلقية المطلقة أو «الشاملة» وما يقتضيه العقل، إذ إن تعارضاً أو تضاداً يمكن أن يحدث بين ما يقتضيه الواجب الأخلاقي المشتق من العقل وبين المصلحة الذاتية، حيث يجوز أحياناً التخلي عن المقتضيات الخلقية والاستجابة لدواعي المصلحة الذاتية، وهو ما ياباه المنظور الكانطي بإطلاق.

يلخص عادل ضاهر هذه الأطروحة بالقول: إن «الفرد لا بد له أن يرى بعقله (أي عندما تتوافر له المعلومات المطلوبة عن طبيعة الحياة الاجتماعية وعن معنى الأخلاق وما تقتضيه على صعيد السلوك) أن هناك اعتبارات تفوق كل اعتبارات أخرى من الضروري أن يأخذ الأفراد بها في سلوكهم، وهي الاعتبارات التي يملئها المنظور الخلق، بما هو منظور واحد للجميع» (الأخلاق والعقل 40 - 41)، وهذه العبارة الأخيرة كانطية، ثم يضيف: «القول إن للأخلاق أساساً عقلانياً بهذا المعنى لا يعني بالضرورة أن الفرد لا بد له أن يرى بعقله، في كل حالة من الحالات التي يمتلك فيها المعلومات اللازمة، أن تقيده بالاعتبارات الخلقية هو أمر لازم (...)، وهذا هو أساس قولنا إنه لا يمكننا أن نضمن بصورة مطلقة وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه الاعتبارات الأخلاقية وما يقتضيه العقل». و«من هو مجرد كائن عقلي لن يتورع عن العمل بمقتضى الاعتبارات النابعة عن المصلحة الشخصية في حالة تعارض الأخيرة مع الاعتبارات الأخلاقية، إذا كان يعتقد أن هذا سيكفل له أفضل النتائج على المدى البعيد» (أولية العقل، 52). والنتيجة التي أخلص أنا منها شخصياً هي أن «العقلانية المعيارية» تفتقر إلى توافر المبدأ أو العنصر الفاعل القطعي الذي يلزم الفرد بالقيام بالفعل الأخلاقي على الرغم من أن هذا العقل يرى ذلك.

هذه الحقيقة ليست جديدة، لأننا نعلم أن فلاسفة ولاهوتيين كباراً كالقديس أوغسطين والقديس توما الأكويني في المسيحية - وهم ممن أقرّ بالتمايز بين الحقل الديني والحقل الأخلاقي (العقلي) - قد أكدوا أن العقل لا يملك سلطة الإلزام الأخلاقي، وأنه يفتقر إلى القوة التي تدفع إلى الفعل الأخلاقي؛ أي إلى الانتقال والتحول من حقل النظر والوجود إلى حقل العمل والوجوب. ومع أن المعتزلة في الإسلام أكدوا أسبقية العقل على الوحي - بمعنى أن العقل يتبين حقيقة القيم الأخلاقية، ثم يأتي الوحي ويعزز ذلك، أي يعزز العقل الذي هو عندهم بطبيعة الحال منة إلهية - إلا أنهم حسب علمي لم يبينوا عن حقيقة الانتقال من «التعقل» إلى «الفعل»، وفي اعتقادي أنهم ملزمون بالقول إن «الإيمان» هو الذي يضمن ذلك.

لكن القصور الذي يطال الموقف «العقلاني العملي» من هذا الوجه يطال الموقف الذي يدافع أصحابه عن «تبعية الأخلاق للدين» ويرفضون استقلال الأخلاق عن الدين، ويزعمون أنه لا أخلاق بلا دين ولا دين

بلا أخلاق. وطه عبد الرحمن هو أبرز من يذهب هذا المذهب، إذ يختزل عقيدته في ذلك بالقول «لا إنسان بلا أخلاق، ولا أخلاق بغير دين، ولا إنسان بغير دين»، ويضيف إلى ذلك القول إنَّ المتخلِّق بأخلاق الدين هو الذي يرقى إلى مرتبة العقلانيَّة الكاملة الضامنة للحياة الطيبة والسعيدة.

أقدّر كلَّ التقدير هذه «الاعتقادات الإيمانيَّة» الخالصة، لكنني للأسف الشديد أرى أنَّها بعيدة كلَّ البعد عن الحقيقة وعن الواقع، من وجه، وأنَّها تُجسّد «ذاتيَّة» مفرطة وغلواً لا حدَّ له، من وجه آخر؛ لأنَّ كلَّ القرائن تشير إلى أنَّ حشداً من «القيم الدينيَّة» التي تنطوي عليها الديانات السماويَّة هي قيم متداولة أيضاً عند كثير من البشر الذين يصرّحون بأنَّهم بلا دين. وإذا كان حقاً أنَّه «لا إنسان بلا أخلاق»، فإنَّه ليس حقاً أنَّه «لا أخلاق بلا دين»، كما مرَّ، وليس حقاً أنَّه «لا إنسان بغير دين»، إلا إذا وسَّعنا بقدر عظيم جداً فهمنا للدين، وتجاوزنا ما هو مُدرك منه في حدود ديانات الوحي.

على أنَّنا لا نملك أن ننكر أنَّ التخلُّق بأخلاق الدين، حين يكون هذا التخلُّق نقياً، يفضي بصاحبه حقاً إلى حياة طيبة سعيدة، هي حياة التقوى والصفاء الروحي والإيمان، وإن كان نعتها بالعقلانيَّة الكاملة لا يخلو من «تزيُّد» يدخل في باب المجاز.

إذا كانت العقلانيَّة النظرية قاصرة عن تحويل الفاعل الأخلاقي من حالة «التعقل النظري» إلى حالة «الفعل الأخلاقي»، وإذا كانت «ارتهانيَّة» الأخلاق بالدين غير واقعيَّة وقاصرة في التفسير، فما هي العلاقة السديدة، في نظري، في أمر العقل والفعل الأخلاقي، من جهة الأسس القاعدية التي تحكم، عقلياً أو دينياً، القيم الأخلاقيَّة؟

ليست المسألة عندي مسألة اختيار، وإنَّما هي مسألة ملاحظة للواقع واعتبار للتجربة، من وجه، ومسألة تصديق فلسفي، من وجه آخر. أمَّا الواقع، فيقول لي صراحة إنَّ العقل النظري يملك أن يبيِّن حقائق الوجود الموضوعية وأن يدرك حقيقة القيم المغروزة في هذا الوجود؛ وذلك بفضل ما يتمنَّع به من قوة الحدس الطبيعيَّة التي يتمنَّع بها، أو بفضل قوة الإدراك النظرية التي هي خاصته الجوهرية. وفي اعتقادي أنَّ هذه القيم المغروزة في الوجود ليست موجودة فيه «بالطبع»؛ أي من حيث هو حاصل عليها أو متوفّر عليها بذاته، أو أنَّها مطبوعة فيه كلاحقة من لواحقه ومتعلّق من متعلقاته الذاتية الطبيعيَّة، وإنَّما هي مركوزة فيه على سبيل الإبداع والإيداع من جانب فاعل هذا الوجود أو خالقه؛ وذلك دفعاً للفلسفة الدهريَّة. لكنَّ هذه القيم الكبرى التي ينطوي عليها الوجود ويكتشفها الحدس أو العقل تظلُّ، في حدود العقل النظري، قيماً بالقوة؛ أي إنَّ فيها الاستعداد لأن تتحول إلى أفعال ممارسة. لكنَّ العقل النظري الذي هو ذو طبيعة استدلالية أو استنباطية، استقرائيَّة وبرهانيَّة... إلخ، لا يملك الكفاية والقوة على تحويل هذه القيم ونقلها من حالة القوة إلى حالة الفعل. بكلمة: العقل عاجز كلَّ العجز عن دفع الفاعل الأخلاقي إلى أن يمارس الفعل الأخلاقي. وأنا

هنا لا أتفق مع من يذهب إلى أنّ الفعل لا ينفصل عن العقل، وفي اعتقادي أنّ القول بقدرة العقل المعياري على تحقيق الفعل الأخلاقي، أي على نقل القيمة من القوة إلى الفعل، لا يؤدي إلا إلى النسبيّة الأخلاقية، إن لم أقل إلى الذاتية الأخلاقية، لا إلى الأخلاق الكلية التي يراد لها أن تكون مبدأ للفعل عند كل الناس.

ما الذي يأذن إذن بالقول، في ضوء عجز العقل النظري عن تحويل الفاعل الأخلاقي من مجرد المعرفة إلى واقع الممارسة، إنّ ثمة أساساً ما آخر هو القادر على تحقيق هذا التحول؟

الجواب: الأساس الديني، أعني الإيمان ومتعلقاته المشخصة والشاخصة في مبدأي الثواب والعقاب أو المحبة (الإلهية). هذا الأساس يشخص عندي بما هو أساس متمم للأساس العقلي الذي تنحصر دلالاته في تبين القيم الأخلاقية والكشف عنها ومعرفتها وتحديدها، لكنّه يعجز عن فرض الممارسة والفعل الأخلاقي؛ لأنّه لا يملك قوة الإيمان المستندة إلى دواعي الرجاء والثواب أو «المحبة الإلهية»، أو إلى بواعث الخوف والرغبة والعقاب، ممّا يلحق كله بعقل ثالث نسميه اليوم (العقل الوجداني).

معنى ذلك أنّ العقل النظري والعقل الوجداني - وفيه واقعة الإيمان - يتضافران: الأول في تحديد القيم الأخلاقية، والثاني في تحقيق هذه القيم في الواقع المشخص، ونقلها من عالم الوجود إلى عالم الوجوب المشخص.

يتعرّز هذا التضافر في اعتقادي بأنّ القيم العليا التي يتبينها العقل ويكشف عنها في مطلق الوجود، توافق القيم الأخلاقية التي يحددها الدين، سواء أكان ذلك متعلقاً بما هو صريح في النصوص الدينية (الوحي)، أم منطوياً، بشكل أو بآخر، في ما أسميه «الأصول البذرية» القيمية الثانوية في هذه النصوص.

أمّا ما يمكن أن يعرض من قول أو أقوال أو اعتراضات أو ملاحظات أو نقود آتية من المنظورات النفعيّة أو الاجتماعية أو الذاتية أو العدميّة أو غير ذلك، فله شأن آخر، ويتطلّب متابعات أخرى ومراجعات خاصة ليس ههنا موضع الخوض فيها.

لكن ما ينبغي أن يكون موضع انتباه هنا، من جديد، هو أنّنا، فيما يتعلق جوهرياً بحياتنا في مجمل الاجتماع العربي، نفتقر إلى سلّم شامل للقيم، متوافق عليه إنسانياً ودينياً أيضاً. وهذا لا يتعلق بقيمنا الحياتية اليومية، وفي معاملاتنا العارضة وأساليب أفعالنا وتصرفاتنا في البيت والشارع والمأكل والمشرب والتحدث والانضباط في السير أو في (الدور)... وإنّما أيضاً وبشكل جذري في مسالكنا فيما يُسمّى «الأخلاق المطبقة»: في الطب والبيولوجيا، والبيئة، والعلم والتكنولوجيا، والسياسة، والتجارة، والفن...، فنحن، في واقع الأمر، لا نبين في ثقافتنا الحياتية المتداولة ثلة القيم التي نستطيع أن نزعم أنّها متوفرة ومنضبطة على نحو جدير وقادر على قيادة حياتنا، في هذه الحقول جميعاً، مثلما هي حال المواطن في الغرب الحديث، الذي يعلم مثلاً، على وجه

العموم لا وجه الإطلاق، أن قيم الفاعلية والصدق والانضباط والالتزام والنزاهة والمسؤولية والاحترام المتبادل والاعتراف، هي قيم نافذة وينبغي أن تكون كذلك. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أنه ليس ثمة بيننا من لا يلتزم بهذه القيم ويمثلها، وأن ليس ثمة بيننا من لا يكذب ولا ينافق ولا ينتهز ولا يظلم ولا يحتقر...، لكن القصد هو أن مضادات القيم الإيجابية مستشرية بقدر عظيم في حياتنا العملية، وأننا لا نتبين على وجه التحديد والإلزام القيم التي يجدر بكل واحد منا أن يلتزم بها ويحترمها ويُنفذها في أفعاله اليومية، وليس يخفى أن غياب ذلك وافتقارنا إليه سيقود اجتماعنا الإنساني إلى خارج دائرة الضبط والسيطرة وحسن حس الاتجاه والفوضى وفقدان المعنى والغاية، وذلك، إن شئنا استخدام المصطلح الخلدوني، مؤذن بفساد العمران الإنساني والاجتماعي والسياسي.

نَبَّهت في أكثر من موضع من أعمالي، وفي هذا العمل أيضاً الذي بين يدي القارئ، على ثلة القيم الرئيسة التي أرى أن يتقوم بها سُلَّم للقيم يحكم اجتماعنا العربي، ويتضافر فيها «العقل الأخلاقي الإنساني»، و«الأصول البذرية» التي ينطوي عليها النص الديني: العدالة، المساواة، الحرية، الكرامة الإنسانية، الخير العام، النزاهة، الاستقامة، الرحمة، تقدير الآخرين، احترام النفس الإنسانية والجسد الإنساني، الرفاهية...، وقلت إن تجاوز الفوضى في المسائل المتعلقة بهذه القيم ينبغي أن يقتصر فيه سُلَّم القيم المنشود بالتركيب بين نظريتين أساسيتين في فلسفة القيم والأخلاق: نظرية الواجب ذات الجذور الكانطية الموافقة لـ «القصدية» الأخلاقية الإسلامية، والنظرية النفعية - التي أعلم أن (كانط) كان خصمها للدود، لكن الزمن الراهن يفرضها بقدر أو بآخر؛ لأنه زمن يحكمه الاقتصاد وطلب الرفاهية وطيب العيش - لا شك في أن التناقض التاريخي بين الديونطولوجيا الكانطية - أي فلسفة الواجب العملية - والمذهب النفعي الفردي، يحتاج إلى جهد تجاوري لا يمكن أن يفضي إلى نتيجة مجدية إلا في حدود نظرة ليبرالية اجتماعية تكافلية.

هذه النظرة يمكن إدراكها في معالجة القيمة العليا التي أرى أنها تمثل رأس القيم الإنسانية والدينية على حد سواء، أعني قيمة العدل أو العدالة. كانت هذه القيمة الأخلاقية - الاجتماعية هي القيمة الركنية التي خصّها أفلاطون بالنظر في (الجمهورية)، وهي القيمة المركزية التي عني بها أعظم العناية في العصر الحديث، جون رولز في كتابه (نظرية العدالة). وقد كرّرت دوماً القول إن قيمة العدل هي القيمة الأخلاقية العليا و«الكلمة الفصل» في دين الإسلام، وأضيف اليوم القول إنها السرُّ الأعظم الذي يثوي وراء الخلل المزمن في الاجتماع السياسي الإسلامي، وخلف «الإعصار» الذي يضرب اليوم بجور وبغير رحمة. ولخطورة هذه «الكلمة» ولموقعها من هذا العمل أستحضر هنا هذا البحث الذي خصّصتها به، وأدعته في أكثر من مناسبة وموضع، وفيه:

(1)

قد لا يكون من فضل القول أن أنبئه، في مبدأ هذا النظر، على أن هذا المصطلح، مصطلح (العدل)، يختلط في الاستخدام العربي المعاصر بمصطلح آخر أكثر تداولاً هو مصطلح أو لفظ: (العدالة)، لكن الحقيقة أن هذين المصطلحين، أو اللفظين، لا يدلان على المعنى نفسه.

يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد «اعلم أن العدل مصدر عدل يَعْدِل عدلاً؛ ثم قد يُذكر ويُراد به الفعل، وقد يُذكر ويراد به الفاعل. فإذا وُصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره، إلا أن هذا يقتضي أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلاً، لأن هذا المعنى فيه، وليس كذلك. فالأولى أن نقول: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»¹.

وهذا المعنى، الذي يجعل من العدل وضعاً حقوقياً، هو على وجه التحقيق أبرز المعاني التي توجّه إليها لفظ (العدالة) حين يراد له أن يكون معبراً عن معنى المصطلح غير العربي (Justice). أما العدالة في الاستخدام العربي الموروث، فإما أن تعني الاستقامة والاستواء والنزاهة والميل إلى الحق وتمثل جملة الفضائل الشرعية واجتناب الأفعال الخسيسة²، وإما تعني ما أثبتته ابن خلدون في باب (الخطأ الدينيّة الخلفيّة) من (المقدمة)، حيث جعل هذه (الخطأ) في خمس هي: إمامة الصلاة، والفتيا، والقضاء، والعدالة، والحسبة والسكة، وفي العدالة يقول: «هي وظيفة دينيّة تابعة للقضاء ومن موارد تصريحه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس قِيماً لهم وعليهم، تحملاً عند الإشهاد وأداءً عند التنازع، وكتاباً في السجلات يُحفظ به حقوق الناس وأملأهم وديونهم وسائر معاملاتهم (...). وشرط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح، ثم القيام بكتاب السجلات والعقود من جهة عبارتها وانتظام فصولها، ومن جهة إحكام شروطها الشرعية وعقودها، فيحتاج حينئذ إلى ما يتعلق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما يُحتاج من المران على ذلك والممارسة له، اختصّ ذلك ببعض العدول، وصار الصنف القائمون به كأنهم مختصون بالعدالة؛ وليس كذلك؛ وإنما العدالة من شروط اختصاصاتهم بالوظيفة»³.

ومع ذلك فإنني، دفعا لأي لبس، سأتوجّه في هذا القول إلى استخدام لفظي (العدل) و(العدالة) بالمعنى نفسه، لسببين: الأول أن (العدالة)، بمعنى العدالة الشرعية أو الوظيفة الدينية التابعة للقضاء، باتت مصطلحاً

1- القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965، ص301

2- ورد في كتاب التعريفات للشيخ الجرجاني: «العدالة في اللغة: الاستقامة، وفي الشريعة: عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينياً»، و«العدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وفي اصطلاح النحويين: خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخرى، وفي اصطلاح الفقهاء: من اجتنب الكبائر ولم يصرّ على الصغائر وغلب صوابه واجتنب الأفعال الخسيسة (...). وقيل: العدل مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق» (علي بن محمد بن الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق غوستاف فلوغل، ليبزغ، مكتبة لبنان، بيروت/ ب. ت. ص 152)

3- ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، الكتاب الأول: المقدمة، الجزء الأول، قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعدّ معاجمه وفهارسه إبراهيم شبوح وإحسان عباس، دار القيروان، الطبعة الأولى، تونس، 383

ينتمي إلى الدولة الخلافيّة أو الدينيّة التاريخيّة التي ليست مناط البحث والنظر هنا. الثاني أنّ مصطلح العدالة، بمعنى العدل، قد استقرّ في مخيلنا الثقافي والفكري والاجتماعي والسياسي والقانوني، وحلّ في المكان نفسه الذي يحتله العدل، وأصبح ذا قوة وجذب وسلطة في الاستخدام المعاصر. وأنا، في كلا اللفظين، سأصدر عن المعنى الذي أشار إليه القاضي عبد الجبار في أمر (العدل)، من حيث هو «توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»، أي تأدية الحقوق وردّ الحقوق إلى أصحابها، وما يلحق بهذا المعنى من متعلقات ومن وجوه تنتظم بها أحوال الدنيا، وسياسة الدولة، وحياة المجتمع ومعاشه⁴. كما أنّني سأربط كلا اللفظين بالمعنى أو بالمعاني التي ينطوي عليها المصطلح المتداول في الفلسفة السياسيّة المعيارية وفي الفلسفة الاجتماعيّة المعاصرة، والمنحدر من أرسطو، أعني المصطلح: (justice)، أو (dikaiosisuné) اليوناني.

وليس القصد أن أستقصي هذا المفهوم في المعطيات التاريخيّة العربيّة الإسلاميّة⁵، لكنّ استحضاراً وجيزاً للأوجه الرئيسة منه، يظلّ ضرورياً، مادام بعضها ممتداً في الحاضر ويطلب أن يؤخذ في الحسبان في أيّ نظر حاليّ.

يعلم الواقفون على جملة التراث العربي الإسلامي - الفقهي والكلامي والفلسفي - المكانة العظمى التي يحتلها مفهوم العدل في هذا التراث؛ وذلك على الرغم من تفاوت المعنى والمضمون الذي ينطوي عليه هنا وهناك. لا أحد يجهل أنّ القرآن نفسه قد خصّ هذا المفهوم بمكانة مركزيّة وجعله موضوع أمر إلهي وصفة ثبوتية من صفات الله نفسه. ففيه، وفي الأحاديث النبويّة، يتكرّر الأمر بالعدل، والحكم بالعدل، وبالحق، وبالقسط، وبالميزان، مثلما يتكرّر النهي عن الظلم والجور، وتنزيه الله عن أن يتصف بهما⁶.

4- في تحليله لمفهوم العدل بالنسبة إلى السلطة السياسيّة يذهب ناصيف نصار إلى أنّ العدل (ترتيب اجتماعي يعترف لكلّ ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معيّنة)، (منطق السلطة - مدخل إلى فلسفة الأمر، ط1، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1995، ص237)، لكّنه أيضاً في كلامه على العدل الاجتماعي يستخدم المصطلح المتداول (العدالة الاجتماعيّة)، ويوجّه معناها إلى «محبّة العدل وطلبه والسعي إليه والفرح بتحقيقه»، وأنّ مفهومها «يوجّه الإدراك نحو الذاتيّة ونحو التمييز بين العدل الاجتماعي وبين العدالة الاجتماعيّة، تمثلياً مع قاعدة التمييز بين الموضوعي وبين الذاتي» (نفسه، 240-241). وهذا المعنى من تقديره، وبه يتميّز ويتفرد.

5- عالج هذا الموضوع مجيد خدوري في كتابه:

Islamic conception of justice, John Hopkins Press, Paltimore and London, 1984.

(الترجمة العربيّة: مفهوم العدل في الإسلام، دار الحصاد، دمشق، 1998). كما أنّني عرضت لبعض وجوهه في البحث الذي قدمته إلى:

The Seventh Esat- West Philosophers Conference,

الذي عقد في هونولولو بجزيرة هاواي بالولايات المتحدة الأمريكيّة في العام 1988، بعنوان:

Perspectives Justice and Democracy -Islamic.

وترجمته العربيّة منشورة في كتابي: رياح العصر - قضايا مركزيّة وحوارات كاشفة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص 217-187.

6- الحجر: 92؛ النساء: 61؛ الأنفال: 180؛ آل عمران: 100، 106، 110؛ التوبة: 113؛ يوسف: 42؛ لقمان: 16؛... وغيرها كثير.

أما فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة العقلية، فقد استغرقوا في مديحه ووصفه والتنويه بنتائجه وآثاره، من دون أن يقفوا على تعريفه وبيان ماهيته. ثم إنهم ربطوا بينه وبين صلاح العمران والدولة والمُلك، وجعلوا صلاح الدنيا وانتظامها ودوام العمران ونموه وفوزه مرهونةً به. فهو «قوام الملك ودوام الدول وأسس كل مملكة سواء أكانت نبوية أو صلاحية». وصدّه، الظلم «مؤذن بخراب العمران»؛ والعدل «ميزان الله على أرضه، وضعه للخلق ونصبه للحق، فمن خالفه في ميزانه وعارضه في سلطانه فقد عرّض دينه للخلال ودولته للزوال وعزّه للذل وكثرته للقل» و«كل دولة بني أساسها على العدل أمنت الانعدام وسلمت الانهدام»، وقيل إن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «عدل ساعة في حكومة خير من عبادة سنتين سنة»؛ وقال بعض الحكماء: «عدل السلطان خير من خصب الزمان»؛ وقال أردشير: «المملكة لا تصلح إلا بأعداد الأجناد، ولا تعدّ الأجناد إلا بإدراك الأرزاق، ولا تدرّ الأرزاق إلا بكثرة الأموال، ولا تنثر الأموال إلا بعمارة البلاد، ولا تعمّر البلاد إلا بالأمن والعدل في العباد»⁷. وإلى ذلك ذهب الماوردي، إذ أكّد أنّ صلاح الدنيا وقواعد المُلك تستقيم بالدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والخصب الدار في المكاسب والمواد، والأمل الفسيح في أحوال الدنيا والعمران⁸، أي بأسس: دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية ونفسية، احتفت بها كتب (مرايا الملوك والأمراء) أيما احتفاء.

وقد أبرز فقهاء (المقاصد) على نحوٍ فدّ القيمة الرفيعة لمبدأ (المصلحة) المنوطة بالعدل، إذ عرّفوا السياسة بأنها «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحى»، وأنّ المقصود الشرعي هو «إقامة المصلحة ودرء المفسدة»، أو «تحصيل مصلحة ودرء مفسدة». وقد يكفي هنا، لتعزيز الجوهر في هذا النظر، استحضار قول ابن قيم الجوزية: «فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل⁹ وأسفر صبحه بأيّ طريق كان، فتمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيّن، بما شرعه من الطرق، أنّ مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأبى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تُراد لذاتها، وإنّما المراد غاياتها التي هي المقاصد»¹⁰.

7- أبو عبد الله محمد بن علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، مكتبة المنار، عمان، 1985، ص 189-190

8- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، ط 3، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1955/1375، ص 78

9- هكذا في الطبقات المتداولة من كتاب ابن قيم الجوزية، وهكذا أثبتتها المحدثون (جمال الدين عطية، تفعيل مقاصد الشريعة)، لكن الأصح، وفقاً للسياق: العدل. ويبدو أن يكون ابن القيم ومن أخذ عنه قد جعل لـ (العقل) هذه المكانة.

10- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968، ج 4، ص 373. وانظر أيضاً بحثي: في العدالة والشورى والديمقراطية (منشور في: رباح العصر - قضايا مركزية وحوارات كاشفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص 187 - 217). وأيضاً كتابي: في الخلاص النهائي - مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط 2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص 145 - 150

وأتسع النظر في العدل ليطل علم الكلام التقليدي والفلسفة المنحدرة عن الإغريق، حتى بات من الممكن تجريد جملة من الأصناف التي يتخذ فيها العدل هذا الشكل أو ذاك. وقد نستطيع حصر هذه الأصناف في الوجوه التالية:

الوجه الأول: العدل الكلامي، أي العدل المتعلق بأفعال الله وأنها عادلة لا ظلم فيها ولا شر، والعدل المتعلق بأفعال الإنسان وأنها حرة - على مذهب المعتزلة والقدرية -، مكتسبة على مذهب الأشاعرة، مقيدة أو قسرية على مذهب الجبرية. وفي نظرية المعتزلة في العدل يُصار إلى إقامة علاقة ضرورية بين العدل والخير، فالعادل خير.

الوجه الثاني: العدل الفلسفي الأخلاقي الذي ينحدر من أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص، ويتعلق به جميع فلاسفة الإسلام، إذ يجعلون العدل جماع فضائل النفس الإنسانية وكمالها وتوازنها واعتدالها: الحكمة، والشجاعة أو النجدة، والعفة، والعدل. وفي هذا الصنف من العدل أيضاً لا ينفصل العدل عن الخير.¹¹

الوجه الثالث: العدل الشرعي الذي يتقوّم بمبدأي الحلال والحرام وبإنفاذ الأوامر والنواهي التي انطوت عليها الشريعة، من حيث هي تعبّر عن إرادة الله العادل وأحكامه، وتتوخّى تحقيق مكارم الأخلاق، والخير العام، وسعادة الدارين، والمصلحة، وردّ الأمانات والحقوق إلى أصحابها. وبهذا العدل، في دين الإسلام،

11 - في التمييز الذي يقيمه الفارابي بين المدينة الفاضلة ومضاداتها من المدن الجاهلة، يجعل الفارابي التعاون والاجتماع لنيل الخير الأفضل والكمال الأقصى مبدأ لبلوغ السعادة في الحقيقة، بينما يجعل «التغالب والتهاجر» اللذين يطلبان السلامة واليسار والكرامة والذات، بقهر كلّ طائفة أو قبيلة أو مدينة لغيرها، مبدأ لنيل السعادة. ويضيف أنّ «هذه الأشياء هي التي في الطبع، إمّا في طبع كلّ إنسان أو في طبع كلّ طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذا التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إمّا أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلها هي العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات التي للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطي من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخير أكثر، والأقل غناء فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطى الأعظم غناء فيه كرامة أكبر، وإن كانت أموالاً أعطى أكثر. وكذلك في سائرهما. فهذا هو أيضاً عدل طبيعي عندهم. قالوا: وأمّا سائر ما يُسمى عدلاً، مثل البيع والشراء، ومثل ردّ الودائع، ومثل أن لا يغضب ولا يجوز، وأشياء ذلك، فإنّ مستعمله إمّا يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج» (أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، بتحقيق وترجمة فرنسية وتقديم يوسف كرم-ج. شلالا- أ. جوسن، بيروت- القاهرة، 1980، ص 101-102 و135-136). وليس يخفى أنّ مدينة الفارابي هي مدينة التعاون والاجتماع. أمّا مدينة التغالب والتهاجر التي يدور عليها هذا النص وتقوم على أنّ «ما في الطبع هو العدل» فهي مدينة السوفسطائيين: بولوس وكاليكليس، خصوصاً ترازيمachus.

توزن جميع أنواع العدل الأخرى ومظاهره. ويلحق به ما يُسمَّى (العدل الإجرائي)، أي العدل المتعلق بضبط الإجراءات القضائية وإحكامها وسلامتها ونزاهتها.¹²

الوجه الرابع: العدل السياسي والاجتماعي، وقد اتخذ في التجربة التاريخية ما سُمِّي بالسياسة الشرعية، وهي تُعنى بإصلاح العلاقات بين الراعي والرعية، وتحقيق المصلحة العامة في مختلف المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية، وتطبيق مقاصد الشريعة، درءاً لفساد العمران وأقول الدول.¹³

وفي العصر الحديث، وتأثير من الفكر الليبرالي الغربي الحديث، خصوصاً من فلاسفة الأنوار الفرنسيين، استمرَّ مفهوم العدل - وقد قُرن بمفهوم الحرية - في احتلال مكانة مركزية لدى مفكري النهضة العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين. واستوى في ذلك المفكرون العرب، المسلمون والمسيحيون: رفاعه الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد بن أبي الضياف، وفرح أنطون، وشبلي الشميل، وأديب إسحاق، وسلامة موسى، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين... وسواهم، إذ أشادوا جميعاً بالحكم المؤسس على الحكمة والعدل والحرية¹⁴. غير أنَّ مفهوم العدل والحرية، في أعمال هؤلاء جميعاً، ظلَّ من بعض لواحق وفواعل وظلال (الأنوار)، مثلما أنهما كانا استجابة «وقتيّة» مباشرة لمطالب العصر.

12 - يطلق مجيد خدوري على هذا العدل مصطلح (العدل الإلهي)، ويرى أنَّ العلماء كانوا متفقين على «أنَّ العدل الإسلامي في صورته المثالية تعبير عن العدل الإلهي»، وهو يوجز مصادراته وافتراضاته على النحو التالي:

«أولاً: لمَّا كان منشأ العدل من مصدر إلهي بالغ السمو، فإنَّ الإنسان لا يستطيع أن يحدده إلا بالدليل المتوفر له. ومثل هذا الدليل لا يمكن بالنسبة إلى البعض أن يوجد إلا في الوحي. وأصرَّ آخرون على أنَّ العقل ضروري لفهمه. واعتُرف بالمنهجين في نهاية المطاف. لكنَّ الوحي كان وما يزال يُعدُّ هو الذي يوفر الدليل الأهم.

ثانياً: يتطابق العدل مع الصفات الإلهية، لهذا لم يكن العدل مفهوماً بسيطاً يسهل على العلماء تحديده أو تعريفه بمصطلحات بشرية. فعده بعض المفكرين تجسيداً لأسامي الفضائل الإنسانية، ورأى آخرون أنَّه فيض مباشر من الله، وعدوه معادلاً للكمال الإلهي. واتفقوا جميعاً على أنَّ العدل، سواء بمعيار إلهي أم بمعيار إنساني، فكرة مثالية يسعى الإنسان إلى تحقيقها في فضائل إنسانية مهمة.

ثالثاً: إنَّ موضوع العدل الإلهي (Subject) هو أولئك الذين آمنوا بالله الواحد العادل. وأمَّا الآخرون - أي بقية بني البشر - فهم هدف ذلك العدل (Object). والعدل الإلهي، مثل شريعة الله، ليس كاملاً وحسب، بل هو أبدي، بصرف النظر عن الزمان والمكان. وهو مُعدُّ من أجل تطبيقه على كلِّ البشر، وباستطاعة حتى الذين لا يؤمنون بالله الواحد أن يلودوا به إن أرادوا.

رابعاً: إنَّ معيار العدل، سواء قرَّره العقل أم قرَّره الوحي، يبيِّن للناس سبيلي الصواب والخطأ، فيتَّبَع الجميع، كلُّ حسب الضوء الذي يهتدي به، الصواب، ويتجنَّبون الخطأ من أجل تحقيق الخير في الدنيا والخلص في الآخرة؛ وبعبارة أخرى من أجل تحقيق السعادة في كليهما». (مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، ص 223 - 224).

13 - في فصلين بارزين من فصول (المقدمة)، يقف ابن خلدون على دور القهر والجور والظلم في حياة المُلْك والدولة من وجه، والعمران من وجه آخر. فـ«إرهاق الحد مضراً بالملك ومفسد له في الأكثر: (1: 330-332)؛ والظلم - خصوصاً ما تعلق منه بما هو اجتماعي- اقتصادي من أبواب المعاش والتحصيل والكسب وما يطل الاعتداء على الناس في أموالهم ومكاسبهم- يولد كساد أسواق العمران وانتقاص الأحوال واختلال حال الدولة، وهو «مؤذن بخراب العمران» وعاند على الدولة بالفساد والوبال والانتقاص» (1: 491-493). وخالص الأمر أنَّ العدل هو الضامن للمُلْك والعمران، وأنَّ النظر السياسي العقلي والنظر الشرعي كليهما يتقومان به.

14 - انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت (ب.ت)؛ فهمي جدعان، أسس التقمُّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط 5، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010؛ عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة (30)، الكويت، 1980.

(2)

يفصلنا اليوم عن التجربة التاريخية قرون متطولة، وعن عصر النهضة قرن وبعض القرن. وجميع المعطيات والظروف التاريخية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية قد طالتها التغير والتبدل والتطور، على نحو بطيء في بعض المواطن، متسارع متعاضد في بعضها الآخر. وما عدنا اليوم ما كنا عليه بالأمس، على الرغم مما يفرزه قرننا الجديد من تطورات يجنح بعضها لإعادة إنتاج الماضي البعيد، الماضي «السلفي». وقد ظلَّ القرن العشرون متعطشاً لجملة القيم والمبادئ التي حققت للغرب الحديث التقدم والظفر والرفاهية؛ ذلك أنَّ الحقبة الاستعمارية والحقبة «الوطنية» كلتيهما، لم تُمتعَا هذا العالم إلا بأطيايف الحداثة وأوهامها. فقد ظلت جميع القيم والغايات التي سعى لتحقيقها مفكرو النهضة وقوى الحرية والتحرر العربية مصابة في الصميم. وإذا كانت مطالع القرن الجديد تعلن عن تطورات متفاوتة العمق في أحوال عدد من الأقطار العربية، فإنَّ هذه التطورات، خصوصاً منها ما يتعلق بالعدل والحرية، تجتاز أوضاعاً عصيبة ومخاطر حقيقية؛ وذلك بسبب اختلاط وقائعها واضطراب أهدافها ونجاح بعض القوى المضادة للتقدم في الاحتياز عليها، فضلاً عن التدخل الكبير لقوى الهيمنة الخارجية الساعية لتجريد الوقائع الجديدة من غاياتها الأصلية الحقيقية وتزييفها. في أتون هذا الحراك يُراد للحرية «المبرمجة»، تارة حقيقية وتارة زائفة، أن يكون لها السبق والأولوية والقطع، ويُقصى العدل إقصاء تاماً، على الرغم من أنَّ جميع القرائن تشير إلى أنَّ «الشر الاجتماعي» الشاخص في غياب العدل في جملة القطاعات الإنسانية العربية، يطلب علاجاً مباشراً ومقاربة جذرية وأسبقية في التدخل.

والسؤال الذي يحكم القول هنا هو التالي: إذا كان العدل هو المبدأ الأسمى الذي تطلبه مجتمعاتنا ومؤسساتنا ودولنا اليوم، وأنه، مثلما يقول جون رولز في (نظرية العدالة)، «الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية»، فما هي طبيعة هذا المبدأ؟ وما هي النظرية التي تلائم أوضاع مجتمعاتنا وتؤذن بتحقيق أكبر قدر من «طيب العيش»، إذ إنَّ العدل، مثلما يقول بول ريكور، جزء متمم لأمنية العيش الطيب أو هناءة العيش. والمسألة في نهاية التحليل مسألة أخلاقية، والسؤال الذي يُطرح هنا وينتمي إلى حقل الأخلاق، مثلما يقول ريكور مرة أخرى، ليس: ما الذي ينبغي علينا أن نفعله؟ وإنما: كيف نريد أن نقود حياتنا؟ وهذا الوضع للسؤال يمثل في حقيقة الأمر انتقالاً من المنظور الأخلاقي الغائي إلى المنظور الأخلاقي الديونطولوجي.¹⁵

في المعطيات الثقافية العربية الإسلامية، وفي المجال السياسي والاجتماعي والفقهية، أو القانوني، لا نجد «نظرية» في العدل، وإنما نجد وقائع أو إجراءات أو حالات توصف بأنها عادلة أو ظالمة أو جائرة، ويتعذر تجريد نظرية منها. ونحن لا نجد هذه النظرية إلا في النظم الفلسفية المستقاة من الإغريق، وهي نظم

15 - أفاض بول ريكور القول في هذه المسائل في مباحثه القيمة في كتابه (العدل):

.Paul Ricoeur, Le Juste, Ed. Esprit, Paris, 1995

تتردد ما بين فلسفة أكسيولوجية في الأخلاق عند أفلاطون قوامها فضائل النفس العاقلة والغضبية والشهوية (الحكمة والشجاعة والعفة، وجماعها العدل)، وبين فلسفة عملية في السياسة المعيارية، عند أرسطو، قوامها «العدل التوزيعي» الذي، بإخراجه المرأة والعبيد والأجانب من «جنة الحرية والمساواة»، يخرج على العدل.

أما نظرية العدل الكلامي، فإنها تنطوي على مبدئين إيجابيين: الأول أن الله خير مطلق؛ والثاني أن الإنسان حر مسؤول عن أفعاله. وكلاهما ذو جدوى في عملية التقدم الإنساني والاجتماعي.

وأما العدل الشرعي (أو القانوني)، فإنه، بكل تأكيد، ينطوي على قدر عظيم من الأحكام القمينة بالاعتبار والمراجعة في أيّ نظر ديونطولوجي عربي معاصر، لسبب بين هو أن الفاعل الديني يظل أحد الفواعل الأساسية في المعطى العربي الراهن.

لا شك - وقد ألمعت إلى ذلك - في أن عصر النهضة العربي قد خَصَّ مفهوم العدل بمكانة رفيعة، وأن هذا العدل قد ظلّ حلمًا يداعب جميع حركات النهضة والتحرر إلى أيامنا هذه، بيد أن الوسع لم يبذل على نحو كافٍ من أجل الإبانة عن طبيعته الذاتية وعناصره المكونة. وربما يكون الاهتمام الأبرز الذي توجّه إلى هذا المفهوم في القرن الماضي - إذا ما استثنينا بطبيعة الحال النظرية المساواتية التي استقتها الأحزاب الاشتراكية والشيوعية العربية من مثيلاتها في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الغربية - هو ذاك الذي مثله عمل الإسلامي سيد قطب في منتصف القرن الماضي، أعني ما ساقه في كتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام (1951)، الذي، على الرغم من طابعه الإيديولوجي المقترن بفكر (جماعة الإخوان المسلمين) وعملها، يظلّ ينتمي إلى التيار «التكافلي» في فكر النهضة العربي، وهو التيار الذي رَوَّج لمفاهيم «التكافل العام» أو «عدل القوام»، عند رفيق العظم على وجه الخصوص، وجنح من بعد ذلك إلى مفاهيم (الجماعية الإسلامية) عند عبد الرحمن البزاز، و(اشتراكية الإسلام) عند مصطفى السباعي، الذي ينتمي هو أيضاً إلى (جماعة الإخوان المسلمين). والخصيصة التي تسم عمل قطب هي محاولته تقديم نظرية في «العدالة الاجتماعية» تستند إلى «رؤية لاهوتية» منطلقها ما يسميه «الوحدة الكونية المتكاملة» الصادرة عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، وهي وحدة يشتق منها مبدأ التعاون والتكافل بين أفراد المجتمع، وأن الإسلام الذي هو دين التوحيد يعني وحدة جميع القوى الكونية، وفي الوقت نفسه هو يعني وحدة - والحقيقة ثنائية! - العبادة والمعاملة، والعقيدة والسلوك، والروحيات والماديات، والقيم الاقتصادية والقيم المعنوية.¹⁶

ويُرتَّب على ذلك أيضاً، أن العدالة الاجتماعية عنده، أي العدالة في الإسلام وفق تصوره، هي عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة؛ أي إنها عدالة تمتزج فيها القيم المادية بالقيم المعنوية والروحية

16 - سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط 2، مكتبة ومطبعة مصر، القاهرة، ب.ت، ص ص 28-29

امتزاجاً لا انفصام معه، ثم إنها عدالة تراحم وتواد وتكافل، لا عدالة تنازع وصراع بين الطبقات. وذلك لا يلغي القول إنها «إطلاق للطاقت الفردية والعامّة»، كما أنها لا تعني عدالة المساواة في الأجور، وإلغاء التفاوت الاقتصادي، وإنما هي «عدالة مساواة إنسانية»؛ لأنّ الإسلام قرّر مبدأ المساواة الإنسانية ومبدأ العدل بين الجميع، لكنّه «ترك الباب مفتوحاً للتفاضل بالجهد والعمل»، وقرّر إباحة الفرص المتساوية للجميع، مقيماً «العدالة» على ثلاثة أسس: التحرّر الوجداني المطلق والعبودية لله وحده، والمساواة الإنسانية في الحقوق والواجبات والتفاضل بالتقوى، والتكافل الاجتماعي باعتبار المصلحة العليا للمجتمع وربط الحرية الفردية والمساواة الإنسانية بهذه المصلحة وبسياسية خاصة للمال تقوم على حق الملكية الفردية وفق شروط وقيود محدّدة، وأخذاً بمبادئ «المصالح المرسلّة» و«سد الذرائع» التي تمنح الحاكم «سلطة مطلقة لتدارك كلّ المضار الاجتماعية».¹⁷

والحقيقة أنّ عملية التنظير التي أقدم عليها سيد قطب تفتقر إلى الأساس الفلسفي والعلمي الذي تقوم عليه، إذ إنّ فكرة «الوحدة المتكاملة» في مطلق الوجود فكرة غامضة يختلط فيها النظر الفلسفي والعلم والحدس من وجه، ويتعذر إقامة علاقة منطقية وواقعية بينها وبين الترابط بين المادي والروحي، وبين العقيدة والسلوك، وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية. وواضح أنّ سيد قطب قد اصطنع هذا التقابل اصطناعاً، ترتیباً على مبدأ (الوحدانية)، الذي هو شيء آخر، ومن وجه آخر ظلّ العمل الذي أقدم عليه سيد قطب، كالعمل الذي قام به قرينه عبد القادر عودة، رهين الهاجس الصراع الذي حكم الخمسينيات من القرن الماضي، أعني الاستغراق في جدليات (الملكية الخاصة) التي جنح فيها الإسلاميون إلى المذهب الرأسمالي الليبرالي قبالة المذهب الماركسي الشيوعي. ومع ذلك، فإنّ العناصر والغائيات الاجتماعية - الاقتصادية التي تنطوي عليها نظرية قطب في العدالة تظلّ جديرة بالاعتبار.

أمّا اليوم، فلم يقفني النظر، ممّا يتعلّق بمبدأ العدل ويقاربه مقاربة نظرية جدية معمّقة، في الفكر العربي المعاصر، إلا على ما خصّه ناصيف نصار من معالجة في بعض فصول كتابيه: منطق السلطة (1995)، والذات والحضور (2008). في الأوّل يعرض لعلاقة العدل بالسلطة السياسية، وفي الثاني يقول قولاً أكسيولوجياً وجيزاً «في العدل بوصفه قيمة»، ومن حيث هو، جوهرياً، «وضع حقوقي» نابع عن حقوق الكائن الذاتي «الناבעة من الحرمة الطبيعية التي يتمتع بها كلّ إنسان»، و«مركز» «متأصل في حقيقة الكائن الذاتي» ولا ينبغي تجريده من أساسه في الطبيعة، والزعم بأنّه «إذا كان له مكان بين الناس، فإنّه يحتله بالاتفاق في ما بينهم»¹⁸. ومع ذلك، فإنّ «قيمة العدل، مع تجذّرها في حقيقة الكائن الذاتي، لا تتحقّق في الواقع الاجتماعي المحسوس إلا بالكفاح العنيد لبناء مفهومها بناءً عقلياً يتناولها كمنظومة حقوق،

17 - المصدر نفسه، ص 28-29، 35-59، 59-71، 105-110. وانظر أيضاً كتابي: أسس التّقّم، ط 4، ص 507-518

18 - ناصيف نصار، الذات والحضور، دار الطليعة، بيروت، 2008، ص 377-378

وبالضرورة كمنظومة واجبات وممنوعات يتأسس عليها التعاون العفوي والمؤسساتي بين الناس بوصفهم كائنات اجتماعية مسؤولة في ماهيتها عن هويتها، ولكل منها استحقاقه»¹⁹؛ لأنَّ القصد التعاون الاجتماعي القائم على «العدل الأساسي» المتضمن في الحقوق الطبيعية، وهو تعاون بين كائنات تتمتع بصفات أساسية هي الرغبة والعقل والحرية والمساواة في الكرامة. ويحتفظ نصار بمكانة الخير في حياة الناس وفي هذه الدنيا، إذ يرجع العدل إلى هذه القيمة التي هي محور للحياة الأخلاقية التي ينبغي أن يتم التوفيق فيها بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل، وذلك منعاً لانحراف الأخلاق عن مبدأ المساواة في الكرامة ومستلزماته بين الكائنات الذاتية. فعنده أن «الارتقاء الأخلاقي يتجسد في الارتقاء إلى أخلاق العدل، ومن ثمَّ التوفيق بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل»، وكذلك التوفيق بين العدل والحرية ورفع التناقض المطلق بينهما.²⁰ أمَّا في (منطق السلطة)، فينظر في الارتباط الجوهرية بين السلطة والعدل، بعيداً عن «السيطرة» التي لا تعمل بمقتضى العدل، وتعزيزاً للغاية العليا التي يسعى إليها الإنسان في حدود الجانب الدنيوي والاجتماعي، وهي السعادة. وفيه يعرف العدل بأنه: «ترتيب اجتماعي يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له تحت شروط معينة»²¹. والقول في الرابطة بين السلطة والعدل يقود إلى مجال العدل السياسي والعلاقة بين الدولة والعدل. فللدولة الحق في الوجود والاعتراف به، داخلياً وخارجياً، ولها أيضاً بوجه خاص حق الملكية، بحدود، حفاظاً على المصلحة العامة واحترام المصلحة الخاصة وازدهار المجتمع بوجه شامل²²؛ لأنَّ «الدولة العادلة لا تستخدم حقها في الملكية من أجل التجبر على أعضائها، بل من أجل توزيع فوائد الثروة العامة في المجتمع على هؤلاء الأعضاء، بعد اقتطاع ما هو ضروري لبقائها ونموها»²³، وللدولة أيضاً حق التشريع، لنفسها ولأعضائها، والعدل التشريعي أو القضائي هو الشرط العام للعدل في المجتمع السياسي. ويرتبط أيضاً بالسلطة السياسية العدل الاقتصادي وأنواع أخرى فرعية من العدل يمكن ردها إلى عدل واحد شامل لكل ما يجري في المجتمع، هو العدل الاجتماعي، الذي يخصه نصار باهتمام بالغ يستحضر فيه عمل أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن مبدأ (العادلة الاجتماعية): جون رولز وكتابه (نظرية العدالة)، الذي أسس تصوُّره على نظرية العقد الاجتماعي المنحدرة عن لوك وروسو وكانط، ذاهباً بها إلى التآلف بين الحرية والمساواة. لكنَّ (نصار) لا يأخذ بالنظرية التعاقدية، وإنما يختار القول بالنظرية الطبيعية، مثلما مرَّ، ثمَّ إنَّه، خلافاً لمن يذهب إلى ربط العدل الاجتماعي بالمساواة أو يوحد بينهما، لا يسلم بالتفسير المساواتي للعدل، ويرى أنَّ المعنى الفلسفي للمساواة بين الأفراد الاجتماعيين هو المساواة في الكرامة الإنسانية. أمَّا دفع المساواة إلى ما أبعد من ذلك - على طريقة المذهب المساواتي -

19 - المصدر نفسه، ص 370

20 - المصدر نفسه، ص 384-386

21 - ناصيف نصار، منطق السلطة - مدخل إلى فلسفة الأمر، ط 1، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ص 237

22 - المصدر نفسه، ص 250-255

23 - المصدر نفسه، ص 256

فتجاوزُ لطبيعة الأشياء وتشويه لخصائصها التي تؤكد حقيقة الفوارق بين الأفراد الاجتماعيين. المماثلة بين الأفراد حقيقة اجتماعية، لكنَّ فردية كل فرد اجتماعي من حيث هو كائن حي فريد حقيقة ينبغي احترامها. يعزّز هذا المذهب عنده اعتبار الحرية مقوماً جوهرياً من مقومات الفرد الإنساني، وفي ذلك تأكيد للمساواة من وجه وللتمايز الذي تولده الدينامية المبدعة للحرية من وجه آخر. وعنده أن «الأولوية في العدل الاجتماعي هي لمبدأ الحرية، وبخاصة الحرية الاجتماعية بأوسع معانيها، إلا أن الأولوية لا تعني الإطلاق، فلا إطلاق في العدل الاجتماعي للحرية، ولا لمبدأ الحرية. هذا هو وضع الإنسان الحر الذي تلازم الاجتماعية طبيعته. كل فرد محدود بكل فرد موجود معه، ومضطر إلى تنظيم ممارسته لحرية معه. وفي بعض الحالات يضع مبدأ آخر، مثل مبدأ المنفعة العامة، حدوداً قاسية أمام مبدأ الحرية. إنَّ حق كل فرد في الحرية، وفي التمتع بالحرية، هو حق طبيعي واجتماعي في الوقت نفسه: فهو من العدل ما دام يتلاءم مع الحق نفسه لغيره من أفراد الدول وللدولة نفسها. ومن البديهي أن الحرية الاجتماعية لا تكون بمعناها التام من دون التزام»²⁴، «ثمَّ إنَّ احترام المساواة في الكرامة الإنسانية يتطلب تأمين فرص متكافئة أمام الأفراد الاجتماعيين تسمح للفوارق فيما بينهم بالظهور من دون حكم اجتماعي مسبق عليها، وبخاصة في التربية والتعليم. فالفرص المتكافئة، المتغيرة بحسب مستويات النمو وأنواع الطلب، تبعد الأفراد عن المساواتية الظالمة، وتمنحهم القدرة على تجنب التفاضلية الجائرة». ويترتب على ذلك ضبط التفاوت الاقتصادي الاجتماعي على قاعدة تكافؤ الفرص، ضمن حدود الفوارق الناتجة عن العمل. وحتى يستقيم العدل ينبغي تعزيز الخدمات الاجتماعية العامة من أجل إعادة توزيع الثروة الاجتماعية وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب كلهم من حيث هم أفراد متضامنون، لا من حيث هم أفراد أنانيون. «فالقاعدة الصحيحة التي ينبغي اعتمادها في هذا الصدد هي قاعدة التضامن التي تنقل التعاون من مستوى الحسابات الأنانية إلى مستوى المساهمة الواعية في المصير العام للمجتمع»²⁵، والطريقة المثلى لتحقيقها تستند إلى سياسة ضرائبية مناسبة وسياسة خدماتية شاملة. بذلك، يكون العدل شرطاً من شروط سعادة المجتمع، فضلاً عن أن يكون شرطاً للتعاون والوئام والسلام الاجتماعي. وبجملة هذه المواقف، يمكن القول إنَّ ما يجنح إليه نصار يرتد إلى نظرية ليبرالية تكافلية أو تضامنية، قوامها تأسيس العدل على مبدأ «الحق الطبيعي» لا على مبدأ التعاقد.

وفي اعتقادي، على الرغم من الجدل الذي يمكن أن يثيره القول بردّ العدل إلى الحق الطبيعي، وأنَّ العدل «مغروز» في الكينونة الإنسانية، أنَّ الليبرالية التكافلية تستحق أن تكون مركز الاعتبار في مقاربتنا الديونطولوجية لمبدأ العدل في عالمنا العربي، ثمَّ إنَّنا إذا شئنا اليوم أن نقابل بين المنظور الذي يختاره نصار الليبرالي، والمنظور الذي نجده عند سيد قطب الإسلامي، فإنَّنا لا بدَّ أن نُقرَّ أنَّ ثمة بينهما قدراً من المماثلة وقدراً أعظم من الاختلاف. ثمة اتفاق مبدئي - وعام - على الانحياز إلى الليبرالية التضامنية في

24- المصدر نفسه، ص 256

25- المصدر نفسه، ص ص 278-279

المجال الاقتصادي (في مسائل الملكية الفردية والمساواة الإنسانية، والمنفعة العامة، والتكافل الاجتماعي، ورفض المذهب المساواتي، وإقرار مبدأ الربط بين السياسة والاقتصاد وبين الأخلاق). لكن ثمة اختلاف جوهري بين الرؤية الدينية أو اللاهوتية عند قطب، والرؤية الدنيوية عند نصار، خصوصاً أن نصار يربط ربطاً عضوياً بين العدل والعلمانية²⁶، إذ يؤكد أن المرتكز الأساسي للعلمانية هو العدل الطبيعي. وكذلك ربط نصار بين العدل والحرية، أمّا قطب، وعموم الإسلاميين، فقد ربطوه بالعبودية لله، وقيدوا الحرية، خصوصاً الاجتماعية، تقييداً عظيماً. هذه المقابلة «الخارجية» مفيدة، لأنها ذات صلة بالتقابل الحالي الذي يشهده المسرح العربي، بين الإسلاميين من طرف والليبراليين من طرف آخر، وهو تقابل يمدُّ جذوره في الفكر العربي الحديث منذ أحمد لطفي السيد وطه حسين والمحدثين المجددين.²⁷

(3)

حين وجَّهت هذا القول ليكون قولاً في العدل في حدود ديونطولوجية عربية، فإنني كنت في حقيقة الأمر أضمر الاعتقاد بأنني لا أقارب الموضوع مقارنة كونية تنطوي على التسليم بمفهوم متداول عند الكثيرين، هو أننا نحن البشر ننتمي جميعاً إلى «حضارة واحدة»، وإنما أختار مقارنة تنطوي صراحة على هاجس «الدفاع عن هوية خاصة» هي هويتنا نحن؛ أي إنني أحرص على تحرير مخيالنا ودماغنا من استبداد الفلسفات الأحادية التي تنكر على «الثقافات الخاصة» تميزها وفراستها وجمالياتها، بل وعبرياتها. وفي اعتقادي أن الجريمة الثقافية العظمى التي تقترفها فلسفة العولمة الثقافية الأحادية تكمن في الجور الذي تلحقه بالفردة الفذة للحضارات الإنسانية المتعددة المتباينة، إذ تفتنت على الأصالة الذاتية لهذه الحضارات وتدمجها في حضارة كونية مطلقة ليست في حقيقة الأمر إلا حضارة ظافرة ذات مكونات معرفية وعلمية وتقنية وثقافية ومادية - ونسبية زمنية أيضاً - يزعم أصحابها أنها الأكمل والأمثل والأجدر بالاعتداء والبقاء.

ذلك، وبكل تأكيد، لا يعني أن هذه (الثقافة الكونية) لا تشتمل على ثلة من المبادئ والقيم التي يمكن أن تكون ثابته في هذه الحضارة أو تلك، أو التي يمكن إغناؤها بها، وإنما يعني أن الرؤى الكونية الأحادية هي رؤى استبدادية ليست في حقيقة الأمر إلا رؤية فريق دون آخر؛ أي الفريق الأقوى، الفريق الذي تسمح له قوته وطغيانه بأن يفرض على الآخرين طريقته في التفكير وفي العمل والسلوك، بحيث يجد نفسه؛ أي يجد قوته وحضوره وتأثيره وفاعليته، في كل مكان. وبالطبع تؤدي الأذرع (الإعلامية) هنا دوراً حاسماً في إشاعة وتجذير وتوطين قيم ومبادئ ومسلكتيات ورموز هذه الرؤى. في مقال استقرازي عنوانه: (في مديح الإمبريالية الثقافية) يقول أحد كبار المسؤولين في إدارة بيل كلينتون - دافيد روثكوف (David Rothkopf):

26- ناصيف نصار، الإشارات والممالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت، 2011، ص 247-285

27- انظر كتابي: في الخلاص النهائي - مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص 231-153

«ينبغي أن يكون الهدف الرئيس للولايات المتحدة في سياستها الخارجية في عصر الإعلام أن تكسب معركة تدفق الإعلام العالمي وذلك بالسيطرة على «الأمواج» (القنوات والإذاعات)، تماماً مثلما كانت بريطانيا العظمى تسيطر في الماضي على البحار»، ثم يضيف: «من المصلحة الاقتصادية والسياسية للولايات المتحدة أن تحرص على أن تكون اللغة الإنجليزية هي اللغة المشتركة إذا ما تبنى العالم لغة مشتركة، وأن تكون المعايير أمريكية إذا ما توجه العالم نحو معايير مشتركة في مجال الاتصالات والأمن والنوعية، وأن تكون البرامج أمريكية إذا ما تم الارتباط بين الأطراف المختلفة في مجال التلفزيون والراديو والموسيقى، وفي حالة بلورة قيم مشتركة أن تكون هذه القيم قيماً يتبين فيها الأمريكيون أنفسهم». فما هو حسن للولايات المتحدة حسن بالنسبة إلى البشرية. «وليس ينبغي على الأمريكيين أن ينفوا حقيقة أن شعبهم من بين جميع الشعوب في تاريخ العالم هو الأعظم عدالة وتسامحاً والأكثر رغبة في أن يراجع نفسه وأن يحسن من نفسه على الدوام، وأنه النموذج الأفضل للمستقبل».²⁸

أقصد من سؤق هذا النص الذي يصرح بتفوق رؤية مجتمع ما أو حضارة ما، في إدراكها وفهمها وتحديدتها للعدالة وغيرها، أن أقول إن مذهباً يدعي لنفسه هذا النظر المستبد في شأن العدل هو مذهب غير عادل، وإن هذا المذهب ونظائره تسوغ تماماً الذهاب إلى حدود معطياتنا الثقافية وغاياتنا الوجودية وتطلعاتنا الخاصة في بحثنا عن العدالة الجديرة بأن تكون العدالة المناسبة لمجتمعاتنا وحياتنا الذاتية في هذا العالم.

قد يكون من أول ما ينبغي أن يقال في مسألة العدل أن «العدل ليس من هذا العالم!»، الظلم هو الذي يحيق بوجود الإنسان في هذا العالم، ومثلما يقول بول ريكور: «الشعور بالظلم هو التجربة الأولى التي تدخلنا إلى مشكل العدل». وفي عالمنا الحديث، لا شك أن الاقتصاد الرأسمالي هو المكان الأبرز للظلم، وأنه، مثلما يقول ليفيناس: «في عالم يحكمه الاقتصاد لا يكون للعدل من موضوع إلا المساواة الاقتصادية».²⁹ المساواة هي قرين العدل. لكن الحقيقة هي أن المظالم الاقتصادية في العالم العربي ليست هي الوحيدة التي تستجلب أمر العدل، فثمة إلى جانبها المظالم السياسية الماثلة في الاستبداد والافتئات على الحريات الأساسية، والمظالم القانونية والاعتداء على الحقوق، والمظالم الاجتماعية الشاخصة في غياب العدالة الاجتماعية والمساواة واحترام الكرامة الإنسانية... والسؤال الرئيس بالطبع هو: كيف يتأتى لنا أن نخرج من هذه المظالم؟ وما هو المبدأ الديونطولوجي الذي يصلح للتحرر منها ولإقامة بنيان العدل الراسخ الجدير بتأسيس الأمن والطمأنينة والسعادة وطيب العيش؟ وليس المقصود هنا هو وضع سلم للأحكام والإجراءات

28- D.Rothkopf: "in paradise of cultural imperialism", foreign policy, no 07

وقد أورده سيرج لاتوش في:

Serge latouche, justice sans limites, Fayard, paris, 2003, p226.

29- E. levinas. Entre nous: essai sur le penser-à -l'autre; grasset; paris; 1991, p. 116

«الفردية» المفضية إلى العدل، وإنما المقصود الوقوف على الآليات الأخلاقية الوظيفية والسياسية الفاعلة والضامنة لتحقيق الوضع العادل.

في إطار البحث عن نظرية للعدالة في الموروث الثقافي العربي وفي الأدبيات الفلسفية السياسية والأخلاقية المعاصرة، نظرية ذات جدوى في مقارنة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العربية المعاصرة، لا نملك إلا أن نستحضر جملة النظريات المتداولة اليوم في الفضاء العالمي، ونرفدها بما انطوت عليه المعطيات التاريخية الصلبة - في اعتقادي - التي تمتد في حاضرننا، وبالمعطيات الراهنة التي تحكم أفعالنا وتتناثر باهتماماتنا. بتعبير آخر، على الرغم من أننا نحرص على الدفاع عن هويتنا الثقافية وعلى تحرير مخيلنا من استبداد العولمة، إلا أننا علينا أن نقرأ بأن فلاسفة اليونان وفقهاء الإسلام ومفكري الغرب الحديث والمعاصر قد وضعوا أيديهم على جملة من المبادئ الكبرى التي أداروا عليها الحياة الأخلاقية والسياسية، التي لا نملك اليوم إلا أن نستأنف النظر فيها ومراجعتها قصداً إلى إدراك الصيغة الملائمة لأوضاع مجتمعاتنا في خصوصياتها الذاتية والتاريخية.

لا تثريب علينا في أن نكرر القول إن مبدأ العدل كان أحد أعظم المبادئ الأخلاقية والسياسية التي شغلت فلاسفة اليونان - خصوصاً أفلاطون وأرسطو - وأن هذا المبدأ قد تم ربطه عندهم بالخير الأسمى، وأن العصور التالية إلى أزمنتنا الحديثة قد جعلت منه أحد المبادئ المركزية للفلسفة السياسية والمعارية، على الرغم من التفاوت والاختلاف في تحديد طبيعته ومتعلقاته. واليوم أيضاً، عندنا، وبسبب القهر والظلم وغياب المساواة على وجه الخصوص، تتطلع جميع شعوبنا إلى هذا المبدأ من حيث هو باب رئيس للخلاص. وفي الغرب كذلك، ومنذ أن أذاع جون رولز كتابه (نظرية العدالة) 1971³⁰، يغزو مفهوم العدالة جميع الأعمال الفلسفية والفكرية التي تدور في حقل الفلسفة السياسية المعيارية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة الاجتماعية. وبالطبع، لا نملك نحن إلا أن نستحضر النظر المعاصر في هذه المسألة، مثلما نستحضر ما نجده ملائماً في النظر العربي الموروث الممتد في الحاضر، لتبين الطريق الأنجع لمقاربة الموضوع وتحديد اتجاهنا الأنسب لفضاءاتنا الخاصة.

يلاحظ (ول كيمليكا) أننا حين نستحضر المشهد السياسي التقليدي في الغرب على وجه الخصوص، نتبين أن الأفكار السياسية تمتد على محور قطباه اليسار واليمين. وبحسب هذه الصورة، فإن الأفراد الذين يجنحون إلى اليسار يؤمنون بالمساواة، وإنهم من ثم يأخذون بشكل ما من الاشتراكية؛ أما الأفراد الذين يقعون إلى اليمين، فإنهم يؤمنون بالحرية، وهم من ثم يميلون إلى الرأسمالية بلا قيود. أما في وسط المحور، فتتوضع طوائف أبرزها الليبراليون الذين يؤمنون بمزيج غامض مختلط من المساواة والحرية، وهم من ثم أنصار لرأسمالية معتدلة هي رأسمالية «دولة الرعاية». بيد أن هذا التقدير لواقع الأمر لم يعد اليوم قاطعاً؛

30- Rawls, John, Theory of justice, Oxford University Press, London, 1972

لأنه من ناحية يجهل عدداً من المشاكل المهمة، خصوصاً تلك المتعلقة بضرورة التمييز بين الفضاء الذكوري والفضاء النسائي في الدولة وفي الاقتصاد والمنزل والعائلة، وكذلك ما يتعلق بالمشاكل التي يثيرها المذهب (الجماعي). والنظريات السياسية التقليدية، يميناً ويساراً، تهمل هذه المجالات، أو تزعم أنها لا تثير أية مشكلة ذات صلة بالعدالة أو بالحرية. ومن وجه آخر لا يأبه هذا النظر بالسياق التاريخي، إذ إن إطلاق أي حكم معياري سياسي لا بد أن يستند إلى تحليل التقاليد والممارسات التي تحكم حياتنا التاريخية والاجتماعية، ونحن لن نستطيع أن نفهم الحركة النسوية أو المذهب الجماعي إذا ظللنا متشبثين بتأقطب اليمين واليسار.

وفضلاً عن ذلك، تستند النظريات المختلفة إلى «قيم مؤسسة» متباينة. فعلة الاختلاف بين اليمين واليسار في شأن الرأسمالية تكمن في أن اليسار يؤمن بالمساواة بينما يؤمن اليمين بالحرية. ولما كانت قيمهما الإنسانية متعارضة ولا توافق بينهما، فإن الخلافات لا يمكن أن تحلّ عقلياً. يستطيع اليسار أن يدافع عن القضية التالية: إذا كنت تؤمن بالمساواة فإنّ عليك أن تنتصر للاشتراكية؛ مثلما أنّ اليمين يمكن أن يؤكد: إذا كنت تؤمن بالحرية، فإنّ عليك أن تكون نصيراً للرأسمالية. لكن ليس ثمة أية وسيلة لتقديم الدليل على صحة مبدأ المساواة في قبالة مبدأ الحرية، والعكس صحيح؛ لأننا ههنا بإزاء قيم مؤسسة، وأنه لا تتوفر أية قيمة أو مقدمة أسمى أو أعلى يمكن أن يحتكم إليها الطرفان المتصارعان. ومهما تعمّقنا في النظر في هذه المسائل فإنّها تبدو لنا غير قابلة للحل؛ لأننا ملزمون بالاحتكام إلى قيم متناهية متصارعة.³¹

لم تنل التصورات المستحدثة من هذه الرؤية التقليدية، إذ إنّ كلّ نظرية من نظريات العدالة الجديدة تميل بدورها إلى قيم نهائية مختلفة. فإلى جانب ارتباط المساواة بالاشتراكية، والحرية بالليبرالية، تعتمد النظريات السياسية الجديدة على «قيم نهائية»، كالاتفاق التعاقدي (رولز)، و«الخير العام» (المذهب الجماعي)، و«المنفعة» (المذهب النفعي)، و«الحقوق» (دوركن)، و«الذكورة» (androgynie) (النسوية). وفي هذه الحالات جميعاً نحن قبالة عدد متعاضم من «القيم النهائية» التي لا يستطيع أي دليل عقلي أن يوفق بينها. وذلك من شأنه أن يشكك في إمكانية بناء نظرية شاملة جامعة في العدالة، إذا كان ثمة قدر كبير من القيم النهائية التي يمكن لها أن تدّعي تحقيق هذه العدالة، يجيب كيمليكا: «ليس ثمة أي شك في أنّ الإجابة الوحيدة المعقولة على هذه التعددية في القيم، تكمن في أن نهجر فكرة تطوير نظرية «أحادية» أو «واحدية» في العدالة. فإنّ الفكرة التي تعلّق جميع القيم على قيمة عليا تكاد تبدو شكلاً من التعصّب».³²

يختلف رونالد دوركين مع كيمليكا، إذ يؤكد أنّ جميع النظريات السياسية الحديثة لا تستند فعلاً إلى قيم مؤسسة مختلفة، وإنما هي تشترك في قيمة نهائية واحدة، هي المساواة، وأنّ من الممكن رفع التناقضات

31 - Willkimlicka; les théories de la justice. Edition la découverte-édition du boréal. Canada.1999 .p.8 - 9

32- W. Kimlicka, Op.Cit, p. 10

الظاهرة التي توجد بين نظريات العدالة المختلفة بحيث تفضي إلى هذه الرؤية، وهي أنها جميعاً نظريات في المساواة.³³

لا يعني هذا السجال هنا، ولا يهمني أن أستغرق في الدفاع، مع كيمليكا، عن خطأ الاعتقاد بأن كل المذاهب الأخلاقية تستند إلى نواة قاعدية أساسية هي «المساواة»؛ لأن بعضها صريح صراحة مطلقة في إنكار هذه القيمة، كالمذهب الليبرتاري مثلاً. وقد أضيف إلى ذلك أننا جميعاً نتفق على «أن من يعمل ليس كمن لا يعمل، ومن يبدع ليس كمن لا يبدع»، وأياً ما كانت مشاعر التعاطف عندنا سامية فإننا لا نقبل بمبدأ الاستحقاق المتساوي لمن يعمل ولمن لا يعمل.

بيد أن ما يجدر الوقوف عنده قبل أي أمر آخر، هو أن نفترض ابتداءً أنه ليس لدينا أية نظرية محددة في العدالة، وأننا في صدد البحث عن نظرية «عملية» لنا. حينذاك سيكون علينا أن ننظر في نظريات العدالة المتداولة في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعيارية، وأن نرى ما الذي (يلائنا) منها. وفي اعتقادي، لسياقاتنا الخاصة الراهنة، أن ذلك أجدى، منهجياً وواقعياً، من أن أدعي تقليد جون رولز وإعادة تجربة «الوضع الأصلي» و«حجاب الجهل»، الذائعة الصيت.

إن العمل الذي قام به كيمليكا يفيدني في هذا القصد إفادة بالغة، إذ يضع يده على أبرز النظريات الكبرى الراهنة في العدالة، في الفكر الغربي المعاصر. وهي، عنده، ست: النظرية النفعية، ونظرية المساواة الليبرالية، والنظرية الليبرالية، والنظرية الماركسية، والنظرية الجماعية، والنظرية النسوية.

ولأن القصد هنا تحديد معالم نظرية في العدالة في حدود ديونولوجيا عربية، ولأن الموروث العربي الإسلامي ممتد فينا مثلما أن الفكر الغربي يؤثر فينا أيضاً، فإنني سأضيف إلى النظريات المتداولة في الفضاءات الغربية - وهي نظريات قابلة للتداول في فضاءات أخرى - النظرية التي تنحدر إلينا من التراث العربي الإسلامي، أعني نظرية المصلحة، لأرى في نهاية الأمر ما الذي يستدعيه حاضرننا السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي، الأخلاقي، التاريخي، ويتطلبه من بين جملة هذه النظريات، على سبيل «الملاءمة» أو «المناسبة» أو «الجدوى»، اليوم وغداً.

النظرية الأولى في العدالة هي النظرية النفعية (Utilitarianism)

وهي تعني، باختزال شديد، أن السلوك العادل أو السياسة العادلة أخلاقياً هي التي تنتج أعظم قدر من السعادة لأعضاء المجتمع، أي تعظيم السعادة الإنسانية. النظرية ليست جديدة، إذ هي تمتد جذورها في مذهب

33 - Dworkin, Taking Rights Seriously, Duckworth, Londres, 1977, pp. 179- 183, In Defense of Equality, 1983, p. 24...etc.

اللذة الإبيقوري، لكن الذي بلورها فلسفياً في العصر الحديث جيريمي بنتام وجون ستوارت مل. وسخرها ممتد في الحياة المعاصرة، المستغرقة في «الاقتصادي»، وجاذبيتها في الغرب، كأخلاق سياسية، مستمدة من وجهين: الأول أن الغاية التي يتطلع النفعيون إلى تحقيقها - السعادة والرفاهية - ليست مرهونة بوجود الله والنفس أو أي كائن ميتافيزيقي ممكن، فذلك كله لا يدخل في حسابات النفعيين. السعادة، وفقاً لهم، ذات قيمة في حياتنا ويمكن أن تتحقق من دون أن تكون ذات متعلقات دينية أو أخروية. الثاني أن النفعية ذات سمة (ذرائعية)، بمعنى أن جاذبيتها تنجم أيضاً من النتائج التي تترتب على ممارستها (consequentialism)؛ بمعنى أن تكون هذه النتائج نافعة أو مفيدة أو جالبة للسعادة لصاحبها، غير ضارة بالآخرين. وللنفع عند النفعيين مفهوم وتعريفات تختلف عند هذا أو ذاك منهم. فبعضهم يذهب إلى أن المنفعة مرتبطة بمذهب اللذة (Hédonisme)؛ أي «تجربة أو خبرة اللذة أو الشعور باللذة الذي يمثل الخير الأسمى للإنسان، إذ هو الخير الوحيد الذي هو غاية في ذاته والذي من أجله تعتبر كل الخيارات الأخرى وسائل». اللذة هي معيار المنفعة، وبعضهم الآخر يؤكد أن المنفعة هي «حالة ذهنية» أو عقلية وليست مجرد غبطة أو لذة، مثال ذلك خبرة النظم الشعري الذي يولد حالة ذهنية أو عقلية خاصة باعثة على الرضا أو المتعة من دون أن تكون «لذة حسية». وآخرون يذهبون إلى أن المنفعة هي «إشباع الخيارات المفضلة» (satisfaction des préférences) وتعظيمها. وأخيراً يرى فريق منهم أن المنفعة هي إشباع الخيارات العقلية، أي تلك المستندة إلى معلومات كاملة وأحكام صحيحة، ورفض الخيارات الضالة (المغلوطة) أو اللاعقلية.³⁴

النظرية الثانية هي نظرية المساواة الليبرالية (liberalism)

التي يدافع عنها جون رولز ودوركين. ونظرية رولز في العدالة تستند إلى الفكرة التالية:

«إن جميع الخيارات الاجتماعية الأولية - الحريات والفرص والدخل والغنى، والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات - ينبغي أن يتم توزيعها على وجه المساواة، اللهم إلا أن يكون توزيع غير متساوٍ لمجمل هذه الخيارات أو لواحد منها، مفيداً للأقل حظاً»³⁵. في إطار هذه النظرية العامة، يربط رولز فكرة العدالة بالتوزيع المساواتي للخيارات الاجتماعية مع تعديل مهم. فنحن نعامل الأفراد على قدم المساواة، لا بإلغاء جميع التفاوتات، لكن بإلغاء تلك التي تلحق حيفاً ببعض الأفراد. فإذا كانت بعض التفاوتات مفيدة لكل الناس من حيث إنها تثمر مهارات وقدرات مجدية اجتماعياً، فإنها ستكون حينذاك مقبولة لدى الجميع. إن التفاوتات مقبولة إذا كانت تزيد من حصتي الأولية العادلة، لكنها ليست كذلك إذا ما كانت تجور على هذه الحصة، مثلما هي الحال في النفعية.

34- W, Kimlicka, Op. cit. pp.17- 25

35- J, Rawls, Theory of Justice, Oxford University Press; Londres, 1972, p.303

إنَّ المبادئ التي تحكم هذه النظرية هي التالية:

المبدأ الأول: لكلِّ شخص، من جملة الحريات الأساسية المتساوية، حق مساوٍ بأوسع قدر لما يحق لجميع الآخرين من هذه الحريات.

المبدأ الثاني: ينبغي للتفاوتات الاجتماعية والاقتصادية أن تُنظَّم على نحو:

أ. تحقق أعظم النفع للأفراد الأقل حظاً.

ب. أن تكون متعلقة بوظائف وأوضاع ميسورة للجميع، في أوضاع سِمَتُها المساواة العادلة في الفرص.³⁶

وعند رولز أنَّ للمساواة في الحرية الأسبقية على المساواة في الفرص، التي هي بدورها ذات أسبقية على المساواة في المصادر والموارد، واللامساواة ليست مقبولة إلا إذا كانت مفيدة للأقل حظاً³⁷، ثم إنَّ توزيع الموارد يظلُّ ضرورياً للانتقال من المذهب النفعي إلى المساواة الليبرالية.

تهدف مقاربة رولز إلى «تقديم فهم للعدالة يعمَّم ويحمل إلى مستوى أعلى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي المشهورة في الصورة التي نجدها، من بين آخرين، لدى لوك وروسو وكانط»³⁸. والقصد نظرية في العدالة الاجتماعية قائمة على مفهوم للعدالة التوزيعية بين أفراد المجتمع. ونقطة الانطلاق هي ملاحظة تناقض المصالح بين المواطنين في كلِّ مجتمع، إذ إنَّ الأفراد ليسوا حياديين في أمر الطريقة التي يتَّهم بها توزيع ثمار مشاركتهم، فهم جميعاً يفضلون القدر الأعظم من المنافع على القدر الأقل. ويترتب على ذلك، أننا «في حاجة لمجموعة من المبادئ للاختيار بين التنظيمات الاجتماعية المختلفة التي تحدّد هذه القسمة للمنافع». «هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الاجتماعية، التي نبّه إليها أرسطو في مفهومه للعدالة التوزيعية، أي المثال الذي بفضلُه تعني العدالة أن يعطى كلَّ شخص ما هو حق له».

ويؤكد رولز أننا إذا ما أردنا أن نضمن العدل فإنَّ علينا أن نحترم مبدأ «الاستقلال المطلق» للفرد، والاختلاف أو التمييز بين الأفراد؛ لأنَّ «كلَّ شخص يمتلك حرمة (inviolability) مستندة إلى العدل الذي حتى باسم سعادة مجموع المجتمع لا يمكن انتهاكه». لذا هو يتابع (كانط) مؤكداً أنَّ «مبادئ العدل (ينبغي أن تُبين) في البنية الاجتماعية القاعدية عن رغبة البشر في أن يعامل بعضهم بعضاً من حيث هم غايات

36- J. Rawls ;The basic Liberties and their Priority; in« Political Liberalism; Colombia University Press; New York; 1993; 1996; p. 291

37- W.kimlicka; OP. cit; pp. 64 - 66

38- J. Rawls; OP. cit; p. 11

في ذاتها، لا من حيث هم مجرد وسائل». في هذا المنظور يؤكد رولز ابتداء: «في نظرية العدالة بما هي إنصاف، مفهوم العادل سابق على مفهوم الخير»، وحقوق المواطنين تتمثل في ثلثة من «الحريات الأساسية التي يتمتع بها الجميع على قدم المساواة»³⁹. لكنّها حريات تلتزم بعدالة توزيعيّة تتنكر لها النظرية النفعيّة اللامساواتيّة.

النظرية الثالثة هي النظرية الليبرتارية (libertarianism)

التي تمثل تجذيراً لليبرالية، أو ليبرالية مسرفة أو مغالية، وأصحابها يدافعون عن (السوق الحرّة)، ويدعون إلى تحديد تدخل الدولة في السياسة الاجتماعيّة، وإلى تعزيز الحقوق الشرعيّة للملكيّة، من حيث إنّ للأفراد الحق في التصرف الحر بممتلكاتهم، بغض النظر عمّا إذا كان يترتب على ذلك زيادة أو نقصان في الإنتاجيّة. فليس للدولة الحق في التدخل في آليات السوق حتى لو كان القصد زيادة الفاعليّة. ومثلما يقول روبرت نوزيك: «للأفراد حقوق، وثمة بعض الأشياء التي لا يستطيع لا الفرد ولا المجتمع القيام بها (من دون أن يطال ذلك اغتصاب حقوقهم)». ولمّا كان للأفراد حقّ التصرف في ممتلكاتهم على النحو الذي يرونه، فإنّ كلّ تدخل من جانب الدولة هو بمنزلة «أشغال شاقة»، إذ هو يخرق لا مبدأ الفاعليّة، وإنّما حقوقنا الأخلاقيّة الأساسية⁴⁰. والليبرتارية تقوم على المبادئ التالية:

التبادل التجاري الحر الشامل.

المنافسة المطلقة.

تذبذب الأجور بلا حدود.

دولة الحد الأدنى.

الحياد الأخلاقي أو عدم الاكتراث الأخلاقي.

39- انظر عرضاً دقيقاً لنظرية رولز في:

Quentin Skinner, on Justice, The Common Good and the Priority of Liberty, in Chantal Mouffe (ed). Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community, Londres, New York, Verso (Phronesis), pp. 211, 212

الترجمة الفرنسيّة:

Quentin Skinner, Sur la Justice, Le bien commun et la priorité de la liberté, in Libéraux et communautariens, texte réunis et présente per André breton, pablo la silveira, Hervé pourtois, PUF, 1997, pp. 209 - 225.

40- Robert Nozick, Anarchy, state and Utopia, Basic Book, New York, 1974, p. IX.

كيف يقوم الليبراليون بالربط بين العدل والسوق؟ «في نظرية الحقوق الشرعية للملكية» لدى نوزيك، إبانة عن هذه المسألة على النحو التالي: إذا انطلقنا من الفرضية القائلة إن لكل فرد حقاً مشروعاً في الأشياء التي هي في حوزته، فإن توزيعاً عادلاً يتمثل حينئذ، بكل بساطة، في كل توزيع ينتج عن المبادلات الحرة بين الأفراد؛ وكل توزيع يتم بثمره تحويلات ومبادلات حرة بدءاً من وضع عادل، هو نفسه عادل. وإن فرض أية رسوم (ضريبية) على هذه المبادلات خلافاً لإرادة المواطنين هو أمر ظالم، حتى لو كانت هذه الرسوم تستخدم للتعويض عن التكاليف الإضافية التي يمكن أن يكون ضحايا لها الأفراد الذين يعانون من إعاقات طبيعية لا يد لهم فيها؛ لأن الرسم (الضريبة) الشرعي الوحيد هو ذلك الرسم الذي يستخدم في اقتطاع الموارد الضرورية للحفاظ على المؤسسات القاعدية الضرورية لحماية نظام التبادل الحر (الشرطة والقضاء).

وبدقة أكبر، تستند نظرية حقوق الملكية عند نوزيك إلى ثلاثة مبادئ أساسية:

مبدأ التحويل: ما يكتسب بحق يمكن نقله بحرية.

مبدأ الكسب الأولي العادل، الذي يفسر، في الأصل، الطريقة التي أمكن فيها للأفراد أن يحصلوا على الممتلكات التي يمكن أن يتم نقلها موافقة للمبدأ السابق.

مبدأ تصحيح المظالم، الذي يفسر الطريقة التي بها يمكن التصرف في الممتلكات التي تم اكتسابها ظلماً أو التي تم نقلها ظلماً.

إذا ما اعتبرنا هذه المبادئ الثلاثة معاً، فإن ذلك يعني أنه إذا كانت ممتلكات الأفراد مكتسبة بحق، فإن صيغة التوزيع العادل تكون هي التالية: «من كل أحد بحسب ما يختار، ولكل أحد بحسب ما اختير له».⁴¹

وجماع نظرية حقوق الملكية عند نوزيك «أن دولة الحد الأدنى» (Minimal State) مقتصرة، على نحو وثيق، على وظائف الحماية من العنف، والسرقة، والاحتيايل (الضريبية)، وعلى ضمان احترام العقود، هي دولة ذات أساس مسوغ. وكل توسع لاحق في وظائف هذه الدولة من شأنه أن يعتدي على حقوق الأفراد في ألا يفعلوا بعض الأشياء، هو أمر لا مسوغ له».⁴²

41- Op. cit. p.16

42- Op. cit. p. IX

ويترتب على ذلك أنه لا مجال لأي تدخل من جانب الدولة في قضايا التربية، والصحة، والمواصلات، وإصلاح الطرق أو الفضاءات الخضراء؛ إذ إن الالتزام بهذه المؤسسات يتضمن، وفقاً لنوزيك، ضرائب قسرية على بعض المواطنين، رغماً عن إرادتهم، وخرقاً لمبدأ التوزيع العادل وفقاً لنوزيك.⁴³

باختصار شديد يتفق الليبرтариون - ميلتون فريدمان، وفريدريك فون هايك، وروبرت نوزيك - على الدفاع عن ثلاث قضايا أساسية: الحق الطبيعي في الحرية، والإطلاق الأقصى للسوق ولنظامه التلقائي، والنضال في وجه الفلسفة التدخلية للدولة، ومناهضة جميع الاهتمامات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية وبفكرة المساواة والعدالة التوزيعية (القسم الثاني من كتاب فون هايك: القانون والتشريع والحرية، يحمل العنوان: سراب العدالة الاجتماعية).

وبالطبع يمثل مبدأ الحرية، من حيث هو حق طبيعي مطلق لا يجوز المساس به، نقطة الارتكاز الأساسية في الدفاع المسرف عن الملكية الخاصة وفي إشهار «حرب صليبية» على مبدأ العدالة الاجتماعية وعلى «ليبرالية المساواة» التي مثلها رولز ودوركين.⁴⁴

النظرية الرابعة هي النظرية الماركسية

التي شهدت في العقود المتأخرة اجتهادات ومواقف متباينة أبرزها اثنان: الموقف الأول يشكك في فكرة العدالة نفسها، ويعتبر أن الشيوعية تمثل «تجاوزاً» لمشكلة العدالة، ويؤكد أن العدالة ليست إلا «فضيلة تصحيحية»، هي رد على قصور في الحياة الاجتماعية؛ الموقف الثاني يجاري الحرص الليبرالي على العدالة، لكنه يرفض الاقتناع الليبرالي بأن العدالة تتوافق مع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، لكن كلا الموقفين يشجب «الاستغلال»، ويؤكد أن الملكية الخاصة هي أداة للاستغلال، وعند بعضهم علة للاغتراب. ومعلوم أن ماركس يقول: «إن نظرية الشيوعيين يمكن أن تلخص في عبارة واحدة: إلغاء الملكية الخاصة». وهذه ليست مقبولة إلا لأغراض الاستخدام الشخصي، مثلما هي الحال في الثياب والأثاث والأدوات المنزلية أو الترفيه، وليس لها أي حق أخلاقي ولا أي حق في السيطرة على وسائل الإنتاج، وهي ما ينبغي أن يكون ملكاً للمجتمع وللتخطيط الاقتصادي القومي. إن «ديمقراطية المالكين» التي يتكلم عنها رولز غير عملية واقعية. والمساواة العادلة ينبغي أن تتخذ شكل التمتع المتساوي بالخيرات والموارد العامة، لا شكل التوزيع المتساوي للخيرات الخاصة.⁴⁵

43- W. Kimmlicka, Op. cit. pp.112 - 113

44- لمزيد من الإحاطة بالفلسفة الليبرتارية، انظر: فهمي جدعان، في الخلاص النهائي، مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط2، ص173 - 183

45- W. kimlicka; Op. cit. p. 188

النظرية الخامسة هي النظرية (الجماعية) (communitarianism)

وهي تنهض بشكل خاص في وجه الليبرالية و«حيادية الدولة»، وتجنح إلى سياسة «الخير العام». وبحسب هذه النظرية يتميز المجتمع «الجماعي» بفهم جوهرى للحياة السعيدة أو الهانئة، فهم يحدد «شكل حياة الجماعة». وفيها بدلاً من أن يطلب من الخير العام التكيف مع مختلف «الخيارات التفضيلية الفردية»، فإنه هو الذي يقدم المعيار الذي يسمح بتقييم هذه الخيارات وضبطها وتوجيهها. والدولة الجماعية يمكن لها، بل يجب عليها، أن تشجع الأفراد على أن يتبنوا تصورات للخير موافقة لنمط حياة الجماعة، وأن ينهضوا في وجه تصورات الخير التي تضاده. بهذا المعنى يبدو المجتمع «الجماعي» مجتمعاً مثالياً يطلب الكمال، ويضع سُلماً قيمياً لأنماط الحياة المختلفة. وفي الوقت الذي يشدد فيه الليبراليون على مبدأ «تقرير المصير الذاتي»، فإن الجماعيتين يرفضون هذا المبدأ. ومعلوم أن المفهوم الليبرالي للهوية الشخصية يقوم على أن الأفراد أحرار في أن يتبنوا الممارسات الاجتماعية السائدة، وأن هويتهم، من ثم، لا تتحدد في ضوء هذه العلاقة الاقتصادية أو الدينية، أو الجنسية أو...، إذ إنهم أحرار في نقد أو رفض هذه الروابط. الأنا، مثلما يرى (كانط)، سابق في الوجود على مختلف العلاقات الاجتماعية والأدوار المحددة، وهو جدير بأن يضع هذه العلاقات خارج وضعه الاجتماعي، وأن يخضعها لأحكام العقل. أما الجماعيتون، فإنهم يرون أن هذه النظرة للهوية الشخصية نظرة غير صحيحة، إذ هي تجهل أن (الأنا) «متجذر» و«متموضع» في داخل الممارسات الاجتماعية القائمة، وأنا لا نستطيع دوماً أن نضع «مسافة» بيننا وبينها أو أن نستقل عنها. لذا ينبغي أن تعتبر جميع أدوارنا وعلاقاتنا الاجتماعية، أو على الأقل بعض هذه الأدوار والعلاقات، معطيات سابقة على كل تداول شخصي. ومعنى ذلك أن ممارسة حق تقرير المصير الذاتي تجري من خلال هذه الأدوار الاجتماعية، لا بعيداً عنها ومن خارجها. وعلى الدولة أن تشجع وتعمق هذا التجذر والتعلق بالجماعة. إن الحرية التي يبني عليها الليبراليون لا بد أن تكون، في رأي تشارلز تايلور، «متموضعة»، والأنا الذي يمارس حرّيته مُقْصِياً جميع العقبات والعراقيل الخارجية، لا يتمتع بأيّة سمات أو خصائص ذاتية، وهو بلا هدف محدد، وفارغ من أي معنى⁴⁶. ويذهب الفريق الأغلب من الجماعيتين إلى أنه يتعذر علينا أن «نختار» أو أن «نرفض» علائقنا بالجماعة التي ننتمي إليها، ونحن لا نملك إلا أن نكتشف في الحياة ارتباطنا الوشيق بها وبالسباق الثقافي. يأخذ الجماعيتون على الليبراليين أنهم يهملون الشروط الاجتماعية الضرورية للتلبية الحقيقية لمنافعنا وورغباتنا، ويؤكد تايلور أن النظرية الليبرالية تستند على نزعة «ذرية» يشخص بها الأفراد بما هم مكتفون بذواتهم ويتحركون في حالة استقلال تام عن أي «رابط اجتماعي». ولكن تايلور يؤكد أن «السياق الجمعي» أو «البيئة الاجتماعية» ضرورية للحياة الطيبة في المجتمع، وأنه يمتنع تماماً تحقيق تقرير المصير الذاتي خارج الإطار الاجتماعي. لذا ينبغي هجر «الحياد الليبرالي» و«الأنا الليبرالي غير

46- Op. cit. pp. 225 - 227

الملتزم»، والتعلق بسياسة «الخير العام» والشروط الاجتماعية الضرورية لتحقيق المصير الذاتي والحياة الطيبة في الجماعة وبالجماعة⁴⁷. وذلك كله ينطوي على ربط العدل بالخير.

النظرية السادسة هي النظرية النسوية (feminism)

وهي، كبقية النظريات الأخرى، ذات نزعات متعددة؛ فثمة النسوية الليبرالية، والنسوية الاشتراكية، والنسوية الليبرالية، وغيرها. لكن هذه النزعات جميعاً تتضافر في الاعتقاد بضرورة «إلغاء تبعية النساء»، والتعلق بمبدأ «المساواة» بين الجنسين، ونبذ التمييز والخضوع القانوني لسلطة الرجل بسبب «الوضع البيولوجي» أو «الطبيعة» التي تضع المرأة في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل، وتقيم بينهما «اختلافاً» أو «فرقاً» يسوّغ المعاملة غير المتساوية، ومن ثمّ غير العادلة، بينهما. و«تبعية» النساء، في الفلسفة النسوية، هي نتيجة للهيمنة الذكورية التي تعبّر عن نفسها في التوزيع غير المتساوي للمنافع الاجتماعية، وفي الإجحاف المنظم في حق النساء. ويفترن بمفهوم التبعية والهيمنة أو السيطرة، مفهوم التمييز بين المجال العام والمجال الخاص، وما يتعلق به من التوزيع غير المتساوي للعمل المنزلي والعلاقة بين المسؤوليات العائلية والمسؤوليات المهنية، إذ يجري إقصاء النساء في حقل (الخاص)، أي المنزل، ويستقلّ الرجل بالمجال (العام) وحقوقه المختلفة: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... إلخ، معزّزاً الاعتقاد بأنّ «الطبيعة» هي التي تقرض ذلك، وبأنّ الرجل وحده هو الذي يصلح للقيام بوظائف المجال العام. وقد ترتّب على هذا الإقصاء التمييز بين «أخلاق الرجال» و«أخلاق النساء»، وهو تمييز اعتبرته بعض النسويات أسطورة ثقافية ولا أساس تجريبياً له. كما أنّه تمييز يثير التقابل التقليدي بين النظرية الذكورية التي يؤكد أصحابها أنّ استعدادات المرأة «حدسية» توافق المجال الخاص، وبين النظرية النسوية الحديثة التي تؤكد أنّها ذات طبيعة عقلية مفتوحة على المجال الكوني العام. وقد ولّد هذا السجال تبلور تصوّرين أخلاقيين يعبران في رأي (غليكمان) عن تيارين لا يمكن التوفيق بينهما: أخلاق الاهتمام والرعاية (Caring / Sollicitude) وأخلاق العدالة. الأولى تشدّد على تنمية الاستعدادات الأخلاقية، والثانية تشدّد على تعلم المبادئ الأخلاقية؛ الأولى تبحث عن أجوبة مناسبة للحالات الخاصة، والثانية تريد حلّ المشاكل وفقاً لمبادئ شاملة؛ الأولى تنشد احترام الحقوق والإنصاف، والثانية تحرص على المسؤوليات والروابط الشخصية. بتعبير آخر: أخلاق العدالة تشدّد على احترام الحقوق، أمّا أخلاق الاهتمام فتوجّه إلى المسؤولية والتعاطف بإزاء الآخر من حيث هو مساوٍ⁴⁸.

47- Charles Taylor, Philosophy and Human Sciences; Cambridge University Press; 1985; pp.190 - 191 ; W.Kimlicka, Contemporary Political Philosophy- A.Introduction; Oxford; Clarendon Press ;pp.207 - 215; Michael Walzer, La critique Communautaire du Liberalisme; in Libéraux et Communistes; p.311 - 336

48- W. kimlicka; Op. cit. pp. 255 - 308

ولمزيد من الاطلاع على الفلسفة النسوية الغربية، انظر: خديجة العزيمي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيروت، 2005

تلك هي أبرز نظريات العدالة في الفكر الغربي المعاصر. ثمّة بكل تأكيد منظورات أخرى للموضوع، مشتقة من هذا المنظور أو ذاك، أو قريبة من هذه النظرية أو تلك، كذلك التي لها صلة وشيجة بالمنظور الليبرالي أو المنظور الجماعتي، أو تلك التي تعرض لمسألة العدل والعدالة الاجتماعية في علاقتها بفلسفة (الاعتراف)، مثلما نجد عند أكسل هونت وبول ريكور، ونانسي فريزر⁴⁹، لكن ما عرضت له في الصفحات السابقة يبدو لي وافياً بالمقصود في سياق هذا البحث.

بيد أن هذا المقصود لن يستوفي حقوقه من دون استحضار المعطى العربي الذي انطوى عليه موروثنا التاريخي، واعتباره في النظر إلى جانب الرؤى الغربية المتداولة، للإبانة عمّا يمكن التوجيه إليه في مسألة العدالة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة.

في حدود مقاربتنا للمسألة، يبدو لي بوضوح تام أن أصناف العدل التي ينطوي عليها الموروث، التي تستحق في اعتقادي أن تكون موضوع اهتمام واعتبار، ومضاهاة في قبالة، أو بمحاذاة، نظريات العدالة الغربية المتداولة اليوم، تقع في حقل العدل السياسي والاجتماعي؛ ذلك أن (العدل الكلامي) و(العدل الفلسفي) يخرجان من دائرة الاهتمام المشخص المباشر الحالي، فضلاً عن أن الأول منهما ينجح نحو الميتافيزيقا، بينما يلحق الثاني بالفلسفة الأخلاقية الأكسيولوجية الغائية. والمطلوب الاستجابة لنداء الواقع المشخص: الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ولمطلب المسؤولية والواجب، أولاً وآخراً، وقصداً للضبط والتحديد والفاعلية.

بالطبع يمكن لفريق من المفكرين - أو بشكل أدق من الدعاة الدينيين - أن يؤكد أن (العدل الشرعي) الذي يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية هو وحده الذي يضمن العدل بين الناس؛ لأنّ الله مبدأ هذا الشرع، فالله العادل، أعلم من البشر بما هو حق وخير وعدل لهم. وهذا «التدخل» يشخص اليوم في جملة أقطارنا العربية بقوة وجدة. والمشروع الذي يسعى «الإسلاميون السياسيون» لإنفاذه ينطوي على الاعتقاد الجازم بأن (العدل الشرعي)، أي أحكام الشريعة الإسلامية، هو طريق الخلاص. ويكفي أن نلاحظ أن أغلبية الأحزاب الإسلامية السياسية الكبرى تجعل من لفظ (العدالة) علامة على نفسها: في تركيا: العدالة والتنمية، في مصر: الحرية والعدالة، في المغرب: العدالة والتنمية، والعدل والإحسان...، وهكذا. وبالطبع الدعوى الأساسية التي تقوم عليها هذه الأحزاب، في ضوء الاسم الذي يرمز إليها، هو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وأنّ هذه الأحكام تحقق العدل والرفاهية.

إنني أدرك تمام الإدراك أننا نتحرّك هنا على أرض غير صلبة، وأننا نشهد على هذه الأرض تقابلاً صريحاً بين منظورين مترافعين: منظور الإسلاميين، ومنظور الليبراليين. بين هذين المنظورين يعاني

49- انظر: الزواوي بغورة، الاعتراف - من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012

(القانون)، وتعاني الدولة ودستورها، ويعاني المواطنون، أشدّ ضروب العنت والتوتر والقلق. ولأنّ المجتمعات العربيّة، هنا... الآن، قد دخلت أو أدخلت في ما يمكن أن أسميه «مختبر التجربة الإسلاميّة الوظيفيّة» - لأنّ هذا، في تقديري، ما يصنعه الغرب لغايات لا أخوض فيها هنا - فإنّني لن «أوليّ الأدبار» من المشكلة، وسأقف منها الموقف التالي، الذي هو موقف «منهجي» لا «مذهبي» أو «عقدي»:

في عالمنا العربي، المسكون - بمسلميه ومسيحيّيه - بعبق الدين، وسحره، وأحكامه، وغاياته، وبأوامره ونواهيه، ووعوده ووعيدة، وعلائقه ومتعلقاته، وأفهامه ومفاهيمه، وطرائق مقاربتة وضروب ممارسته... إلخ، لا نستطيع أن نضع الدّين «بين قوسين»، ولا نستطيع أن ندير له ظهورنا، أو أن نسخر منه ونقطع معه ونقصيه من حياة المجتمع ومساره ومصيره. فهو «معطى» مباشر، مشخص، ذو بأس وقوة شديدين عند قوم، طيّب رحيم عند قوم آخرين، لأنّه «محكم» في وجهه، «متشابه» في وجوه، ولأنّ المتمثّل للدين يتمثله وفق «طبيعة ذاتيّة» وما تنطوي عليه من قاع وجداني أو عقلي أو تراثي أو غير ذلك. وليست المسألة هي في قبول أو عدم قبول الدين وأحكامه، وإنّما هي في طريقة فهمنا له ولمضامينه. والقضيّة المنهجية الكبرى هي التالية: هل نتمثّل الدين تمثلاً «ذريّاً»، بمعنى أن نتصلب عند مفرداته مجردة أو منتزعة من (مجموعه)؟ أم نتمثله تمثلاً «كليّاً»، أو «هولستيّاً»، أعني في «مبادئه العامّة» و«مقاصده النهائية»؟ ويتعلق بهذا النظر المنهجي: هل نقرأ النصّ الديني «على ظاهره»، أي وفق دلالاته الماديّة الحسيّة الحرفيّة؟ أم نفترض أنّ ظواهر النصّ حافلة بما هو «حمال للوجه»، متشابه، وأنّ التأويل وإعادة قراءة النصوص هما المنهج الذي ينبغي أن يُتبع في مقاربة النصّ وفهمه وإنفاذ مضمونه؟

لا أتردد في المسألة. فأنا أعتقد أنّ المنهج الهولستي التأويلي هو الذي ينبغي أن يُتبع، وأنّ المبادئ والمقاصد هي التي ينبغي أن تُطلب، لا في موضوع العدالة فقط، وإنّما في جميع الموضوعات الأخرى. لذا كانت نظرية (المصلحة) التي نوّه بها فقهاء المقاصد هي التي ينبغي الوقوف عندها من جملة الموروث العربي الإسلامي، ومضاهاتها بجملة النظريات الغربيّة في العدالة. وهذا التقاطع أو «التضايّف» ضروري، لأنّنا لا نعيش وحدنا في هذا العالم.

ونظرية المصلحة نظريّة تنوّح الخير العام، وهو مبدأ قرآني صريح، يُشتق من مقصد الشريعة في ضمان مصلحة الجماعة وحسن أحوالها. والأصل فيها فعل الخير وتجنّب الشر، أو مثلما مرّ من قبل، جلب منفعة ودرء مفسدة؛ أي مصلحة العباد في العاجل والآجل.

ومعلوم أنّ فقهاء المقاصد القدامى - خصوصاً الشاطبي والقرافي - قد جعلوا هذه المقاصد في أقسام: الضروريّة، والحاجيّة، والكماليّة، وأنّهم شدّدوا على الضروريات منها وحصروها في خمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. لكنّ المحدثين توسّعوا فيها، حيث أضافوا إليها ثلّة من قيم الحداثة، وحقوق الإنسان.

هذه النظرية في (المصلحة) هي نظرية الخير العام. ومع أن القرافي والشاطبي يتعلقان بمنهج «نصي» في فهم هذه النظرية وفي تطبيقها؛ إلا أن آخرين، كالخروصي والعز بن عبد السلام ونجم الدين الطوفي وآخرين يؤسسونها على العقل. وقد مرّ قول بعضهم إنه حيثما «ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأيّ طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق (...)»، فأيّ طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها..». حتى إن الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (716 هـ/1316م) ذهب إلى تقرير القول إنه إذا ما تناقضت المصلحة مع النص (الديني) فإنه يجب تغليب المصلحة؛ لأنها المقصد النهائي للتشريع. وفي العصر الحديث ذهب الطاهر ابن عاشور إلى أن المصلحة ينبغي أن تكون أساساً لجميع الأحكام القانونية.⁵⁰

لكن، هل تهدف الشريعة بالدرجة الأولى إلى حماية مصالح الأمة المشتركة، أم تهدف إلى حماية المصالح الفردية؟ في المسألة المركزية هنا؛ أي مسألة الملكية، وفي ضوء التسليم بأن الله هو مالك كل شيء، وأنّ للإنسان حقّ التمتع بالملكية أو الحيازة، تقابل فريق الفقهاء الآخذين بجماعية حيازة الملكية، وفريق الفقهاء الذين وقفوا إلى جانب توزيع الملكية وحقّ الفرد في اكتسابها ونقلها من شخص إلى آخر.

لكنّ مبدأ الملكية الخاصة هو الذي انعقد الإجماع عليه، بقيود. ومع ذلك، فإنّ الأولوية ظلت تقدّم المصلحة العامة أو الخير العام، حيث إنه إذا تعارضت المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فإنه ينبغي أن تخضع الأولى للثانية.

أخلص من ذلك إلى أنّ نظرية (المصلحة) و(الخير العام) تفرض أحكامها في جميع الحقول الإنسانية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والأخلاقية، والقانونية. ومع أنّها، في منطلقاتها الأساسية ذات «بذور دينية»، إلا أنها خضعت لتطوير جوهري جعل منها نظرية «إنسانية» خالصة يمكن البناء عليها، كلياً أو جزئياً، في تشكيل نظرية عربية معاصرة في العدل.

النفعية، المساواة اللبرالية أو (اللبرالية) اللبرتارية، الجماعية، الماركسية، النسوية، المقاصدية... هي إذاً النظريات التي تشخص في قبالة المجتمعات العربية، وتمثّل لها هذا الخيار أو ذاك، إن لم تكن ثمة خيارات أخرى.

لا شكّ في أنّ «الاقتصادي» يحكم، ويجور، ويهيمن على عالم اليوم، عالم العولمة. ولكي يستقيم العدل في عالم كهذا تبدو المساواة أفضل الردود المناسبة. وهي تبدو كذلك على وجه الخصوص في جملة أقطار

50- انظر مادة (مصلحة) في دائرة المعارف الإسلامية، وانظر أيضاً: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، القاهرة، 1954، الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1366هـ/1946م، والأدبيات في الموضوع كثيرة.

العالم العربي. بيد أن «الاقتصادي» ليس هو الحاكم الأوحده، فثمة العامل الثقافي، والعامل الديني الصاعد صعوداً عظيماً، والعامل القومي، والعامل السياسي، والعامل القانوني. ثم إن الأقطار العربية، على الرغم من عوامل التجانس ومقومات الهوية، ليست متماثلة في كل شيء، والفروق الثقافية شائعة هنا وهناك. وليس يخفى أن ثمة هوة اقتصادية سحيقة تفصل بعض بلدانه عن بعضها الآخر، وأن الموارد والثروات متباعدة ومتفاوتة هنا وهناك. والفقر، بل العوز، سمة صارخة من سمات بعض المجتمعات العربية، وتوزيع الثروة في جميع الأقطار العربية توزيع غير عادل. ويؤكد لنا الاقتصاديون والاجتماعيون والمفكرون السياسيون والقانونيون - وهذه وجوه تحتاج إلى بحث معمق واستقصاء واسع، وهي ليست ممّا يقدر صاحب هذا البحث على النهوض به - أن المظالم وقائع بديهية لا يملك أحد أن ينكرها أو أن يقلل من شأنها، وأن علاجها لا يمكن أن يتحقق إلا بالعدل. لكن، أي عدل؟

(4)

في فضاءات الديمقراطية الغربية، الأوروبية والأمريكية، وعلى الرغم من الظفر الكبير الذي حققته الرأسمالية المعززة بنظام عولمي اقتصادي - لكنه يعاني منذ سنوات من آفات مستحكمة - لم ينجم أي إجماع حول الفلسفة التي يمكن الزعم أنها هي الطريق المثلى لتحقيق العدالة. وقد ظهر جلياً أن العقل الغربي قد ذهب مذاهب مختلفة، أشرت إليها. كما ظهر أن أتباع هذه المذاهب قد تصلّبوا عند أحادية مسرفة تنصب لكل مذهب «قيمة مؤسسة» نهائية لا تسمح بالتلاقي مع القيم المؤسسة للمذاهب الأخرى. فالخلاف بين النفعيين وليبرالية رولز قاطع، والتناقض بين المساواتيين والليبراليين جذري، والمخاصمة بين الجماعيين والليبراليين مشهودة، وهكذا...؛ لكن من المؤكد أن ثمة تقارباً يمكن أن يحدث بين أكثر من نظرية عند بعض المبادئ أو القيم الأساسية في هذه النظرية أو تلك، فليس ثمة شك في أن ثمة جنوباً أغلياً إلى مبدأ تعليق العدل على المساواة، في هذا الشكل أو ذاك. ويمكن القول أيضاً إنه على الرغم من التقابل التقليدي بين الخير العام والفردانية، إلا أن النفعيين والليبراليين والتكافليين والجماعيين - والماركسيين أيضاً - يسلّمون بأهمية الخير العام وضرورته لسعادة الجميع.

ومع ذلك، فإنه ليس علينا، نحن، أن نقارب المسألة بإطلاق من أبواب الفضاءات الغربية، على الرغم من التأثيرات التي تدرك أجواءنا؛ لأنّ للمجتمعات العربية أوضاعها الخاصة المختلفة، ولأنّ امتداداتها التاريخية في الحاضر تُشكّل وعياً مختلفاً، ولأنّ المعطيات الثقافية والدينية والأخلاقية والفقهية أو القانونية، والظروف التاريخية، تفرض أحكاماً ورؤى واعتبارات لا تجري مجرى المعطيات الغربية والأمريكية. لذا ينبغي أن نتأمل في مسألة العدل في حدود المعطيات العربية، التاريخية، والراهنة، لا في حدود المعطيات الغربية وتفصيلات المذاهب التي تمّ تداولها ومناقشتها هناك، مقدّرين أيضاً أن النوى القاعدية لنظريات

العدالة الغربية التي نُوّهت بها، تشخص، بشكل أو بآخر، في المجال الاجتماعي والإنساني العام، لا في المجال الغربي فقط.

أفترض أن المعطيات الأساسية للثقافة العربية والإسلامية، التقليدية والحالية، ماثلة بشكل أو بآخر في أذهاننا وفي عاداتنا وممارساتنا وتطلعاتنا، وهي إن لم تكن شاخصة على نحو علمي «وضعي» وعقلي دقيق، فإنها بكل تأكيد شاخصة في إهاب حدس عقلي مباشر أو في رغباتنا وإرادتنا ومطامحنا الحيوية. في حدود هذه المعطيات سأراجع «القيم المؤسسة» النهائية لجملة نظريات العدالة الشاخصة، التي عرضت لها في هذا القول.

وبادئ الأمر هنا، أن ثمة نظريات بانية لعدد من المذاهب، لا نملك إلا أن نضعها بين قوسين وأن نخرجها من السياق، إمّا لأنه تمّ تجاوزها واقعياً في بيناتها الأصلية وسواها، وإمّا لأنها لا توافق المعطيات الثقافية العربية، وإمّا لأنها مناهضة أصلاً لمفهوم «العدالة الاجتماعية» المنشود.

وفقاً لهذا الاعتبار أستطيع أن أقول إنه يتعدّر الجروح إلى النظريتين الليبرتارية والماركسيّة؛ الأولى لأنها تنكر مفهوم العدالة أصلاً وتمثل، وفق تعبير بورديو، داروينيّة جديدة، والثانية بسبب المبدأ المساواتي المطلق (égalité) الذي تتبنّاه، فضلاً عن المنطلقات والقواعد الفلسفيّة التي لا تجد اليوم آذاناً مصغية لها في الفضاءات العربيّة، وذلك على الرغم من قوة وسداد بعض الأفكار الأساسية التي تنطوي عليها، وعلى الرغم من استمرار حضورها في أوساط بعض المثقفين والحركات السياسيّة.

ما الذي يتبقّى ممّا يمكن التعويل عليه بشكل أو بآخر؟

النفعية أولاً! لكن ما الذي يستحق الأخذ به منها؟ أم إنها يمكن أن تكون صالحة للإنفاذ جملة وتفصيلاً؟ إن الغاية الجوهرية التي تطلبها «النفعية» هي، مثلما مرّ، تحقيق أعظم قدر من السعادة لأفراد المجتمع. وهذه، بكل تأكيد، غاية سليمة ومطلوبة، فما من إنسان إلا ويطلب السعادة. لكن أية سعادة؟ إذا كان المقصود مجرد سعادة دنيويّة منبّئة الصلة عن الله وعن حياة النفس أو الإنسان بعد الموت، فمن المؤكد أن النفعية، بهذا المعنى، لن تكون مناسبة لمجتمعات عربيّة يحتل فيها «الديني» مكانة جليّة. وتزداد أسباب انعدام الملاءمة إذا ما كانت المنفعة مرتبطة بمطلق مبدأ اللذة الحسيّة وبالفردانيّة «الذريّة» الأنانيّة. صحيح أن «المؤمنين» أنفسهم يوجّهون حياتهم اليوميّة بمعيار «حساب الحسنات والسيئات»، ويجهدون في فعل أكبر قدر من الحسنات للحصول في الآخرة على أعظم قدر من النفع المائل في السعادة الأخرويّة، لكن هذه النزعة «النفعية» لا تنحصر، مع ذلك، عند الجميع، في فردانيّة أنانيّة مطلقة؛ لأنّ «الأفعال الحسنة» التي يحرص المؤمنون على القيام بها وعلى كسب حسناتها، لا تستحق أن تكون أفعالاً حسنة إلا إذا هي

اقتترنت بالنية الخالصة المتجهة إلى فعل الخير للآخرين؛ أي إلى توخي الخير العام. أمّا إذا كان المقصود منها أفعالاً «شكلانية» تقصد «الربح» الخالص، أي «ربح الجنة» بغض النظر عن المنفعة التي تمتد إلى الآخرين - مثل ما يمكن أن يشاهد عند كثيرين - فإنّها تفقد معناها وقيمتها بكل تأكيد. فالعدالة القائمة على طلب المنفعة المفضية إلى السعادة هي عدالة مشروعة، لكنّها تفقد شرعيتها إذا ما التزمت فردانية مستغرقة في اللذة الذاتية - حسية أو عقلية أو وجدانية - أو في المنفعة الأنانية، غير آبهة بالخير العام. المنفعة خير يطلبه كل الناس، وهو خير طبيعي، إلا أنّه حتى يكون عادلاً يجب أن يقترن بفضيلة «الاعتدال»، التي تكلم عليها فلاسفة اليونان وأقرّها الوحي الديني، وأن يجتنّب الفردانية الأنانية والنجسية الذاتية، وأن يتوخي السعادة والخير للمجموع العام أيضاً.

هل تسهم فلسفة (الحرية) الليبرالية في تشكيل «مركب العدالة» المناسب؟ بكل تأكيد، في الحقلين الأساسيين: الحقل الاقتصادي والحقل السياسي؛ أي في ما يُطلق عليه «العدالة الاجتماعية». وليس ثمة ريب في أنّ تصوّر «رولز» وأقرانه للعدالة يصلح لأن يكون دعامة أساسية من دعائم العدالة في سياق عربي. ومبدأ المساواة الذي يقترن هنا بالعدالة اقتراناً تأسيسياً هو مبدأ جوهري من مبادئ تحقيق هذه العدالة، والفكرة التي يدافع عنها رولز في قوله إنّ جميع الخيارات الاجتماعية الأولية - الحريات، والفرص، والدخل، والثروة، واحترام الذات - ينبغي أن توزّع على وجه المساواة، اللهم إلا أن يكون توزيع غير متساوٍ لمجمل هذه الخيارات أو لواحد منها، مفيداً لمن هم أقل حظاً - هذه الفكرة عقلية، مقبولة، وتوافق المعطيات الجوهرية للتصورات العربية الإسلامية. وبكل تأكيد ليس المقصود هنا الانحراف للمبدأ «المساواتي» المطلق (égalité) وإلغاء التفاوتات، وإنّما المقصود أن يحصل الجميع على هذه المنافع، وأن تحقق التفاوتات الطبيعية أعظم النفع للأفراد الأقل حظاً؛ أي إنّ العدالة التوزيعية مدعوة لأن تعطي كلّ شخص ما هو حق له، وألا تلحق النفعيّة اللامساواتيّة السادرة أيّ حيف أو ظلم بأفراد المجتمع. هذه الصيغة لعدالة المساواة الليبرالية صيغت أصلاً لمجتمع رأسمالي نفعي فرداني أناني، حيث مثلت ارتداداً ونقداً لنفعيته ولمظالمه ولطبيعة الحرية «السادرة» التي توجّهه، وتصدّت لإعادة تشكيله، حيث يحقق أعظم قدر من العدل والإنصاف. في السياقات العربية التي لم تبلغ ما بلغته المجتمعات الغربية من تطوّر وتعقيد وصراع وتفاوت، تبدو «المساواة الليبرالية» ذات جدوى وفائدة، لكنّها يمكن أن تكون أكثر جدوى وفائدة، وأعظم توافقاً مع ثقافة هذه المجتمعات وتطلعاتها، إن هي اتخذت طابع «ليبرالية تكافلية» أو تضامنية أبعد غوراً ونشداناً للخير العام، من دون التفريط بالحريات الأساسية، أي من دون أن يجور الخير العام على الخير الخاص لأفراد المجتمع.

هل تحمل النظرية الجماعية معنى خاصاً لمجتمعاتنا؟ بكل تأكيد أيضاً، فالقضيتان الأساسيتان اللتان تشدّد هذه النظرية على أهميتهما - أعني نقد «حيادية الدولة» الذي تأخذ به الليبرالية والليبرتارية، وسياسة

الهويّة الذاتية والخير العام - هما قضيتان مركزيتان في الفعل الحيوي للنسيج السياسي والاجتماعي لمجتمعاتنا. ويمكن القول إنّ ثمة توافقاً عاماً بين الجماعية والاتجاه الأغلب في مجتمعاتنا، من حيث إنّنا لا نقبل أن تتخلّى الدولة عن مسؤوليتها الاجتماعية، لماذا؟ لأنّ مؤسساتنا الاقتصادية والسياسية والقانونية لم ترقّ في حسّها الاجتماعي وفي إحساسها بالمسؤوليّة تجاه المواطن والمجتمع إلى مستوى التنظيمات الجديرة بأن تلتفت إلى المشكلات الاجتماعية وتساهم في تقديم الحلول والمساعدات الضرورية لها. ودولة «الحد الأدنى» و«اليد الخفية» التي يتكلم عنها الليبراليون والليبرتاريون، لن يترتب عليها في المجتمعات العربية ودولها إلا المزيد من الفوضى والظلم والفساد. لكن، من وجه آخر، نحن لا نطبق أن تتدخل الدولة في «الخيارات التفضيلية للأفراد»، وأن تفرض على المواطن طبيعة «المصير الذاتي» الذي ينبغي أن يحققه، وطبيعة «النظام الفكري» الذي يجب أن يجسّد في حياته الخاصّة. لا شك أنّ (الأنا) متجذّر في «الاجتماعي»، «متموضع» في الممارسات الاجتماعية القائمة، لكن لا ينبغي للدولة ولا للمجتمع أن يلزّما الفرد بتمثل «إيديولوجيّة» جاهزة وبأن يوجّه حريته الشخصية، حيث تندمج في تصوّر مستبد شامل لا تحيد عنه. في مجتمعاتنا العربية يجب الدفاع عن الحريات الشخصية، لكن يجب أيضاً، في ضوء فوضى القيم السائدة وانحطاط الحسّ الأخلاقي العام والتدمير الثقافي الذي أحدثته أذرع «الثقافة الكونية» وقيمها الفردانية والنرجسية الشرسة، ردّ الاعتبار للفضائل الأخلاقية العليا والدفاع عن الخير العام وتحقيق الملاءمة بين هذا الخير وخير الأفراد الخاص. وفي اعتقادي أنّ المنظور «الجماعي» الذي يؤكد على أهميّة «الرباط الاجتماعي» وينكر «الحياد الليبرالي» وغلبة «الأنا الليبرالي غير الملتزم»، «الأنا الذري» اللااجتماعي، هو منظور مناسب لمجتمعاتنا العربية في المرحلة التاريخية التي تمرّ بها حالياً. لذا كانت الدولة الليبرالية التكافلية، دولة الخير العام والرعاية هي الدولة الأجدر بتحقيق العدل الاجتماعي.

هل ثمة موطئ قدم للعدالة النسوية في مركب العدالة من منظور عربي وظيفي؟ بكلّ تأكيد، فالقضية الجذرية العميقة التي تشكّل القاع الأساسي للنسوية هي قضية المساواة بين الجنسين، والاحتجاج على مبدأ «التبعية» وإلحاق المرأة بالرجل، والافتئات على حقوق المرأة. ونظرية العدالة في هذا القطاع تريد أن تردّ إلى المرأة الحقوق الإنسانية التي سلبها الرجل عبر التاريخ، وأن تؤكد مبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة.

وفي عصرنا الراهن، بل منذ عصر النهضة العربي الحديث، احتلت هذه المسألة مكانة متعظمة في مشاريع النهضة العربية، وتردّدت المقاربة بين مبدأ «إنصاف المرأة» والمطالبة بأن تردّ إليها حقوقها «الشرعية»، ثم الدفاع عن مبدأ المساواة بين الجنسين من منظور ليبرالي عند فريق، ومنظور إصلاحية - أو تكاملي - إسلامي عند فريق آخر، ومنظور «راديكالي» عند فريق ثالث. وهذا الفريق الأخير هو الذي ارتبط اسمه بنسوية إسلامية حقيقية، ليست هي على كلّ حال «النسوية الرافضة» التي جسّدتها ثلّة من الكاتبات

اللواتي جنحن إلى موقف نقدي صارم بإزاء «مسلمات الإسلام التقليدي» أو الموروث، أعني كاتبات من أمثال تسليمة نسرین وأیان حرسى علي ونجلاء كيليك. النسوية الإسلامية التي يصدق عليها هذا الاسم، وتتمثلها مفكرات مسلمات كأمينه ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن وفاطمة المرينسي...، هي النسوية التي دافعت عن مبدأ «المساواة الأنطولوجية» بين الرجل والمرأة، وأكدت، من منظور قرآني، المساواة الكاملة في الحقوق بين الرجل والمرأة، ورتبت على ذلك «قراءة جديدة» للنصوص الدينية «اللامساواتية» في ظاهرها. بفضل هذه القراءة «التأويلية» التي مارسناها أمكن فعلاً تجريد نظرية إسلامية في العدالة النسوية⁵¹. وبإمكاننا أن نزع هنا أن هذه النظرية تستطيع أن تستوعب كلتا النزعتين الأخلاقيتين اللتين تمّ تداولهما في الفضاء الغربي، أعني (أخلاق العدل) و(أخلاق الاهتمام): الأولى تعززها عدالة الحقوق، والثانية تعززها الرؤية القرآنية، لا الفقهية، للعلاقة الزوجية.

لا أجد مسوغاً لاستئناف القول في نظرية (المصلحة) التي أخذ بها فقهاء (المقاصد)، وأنها في صيغتها العقلية، نظرية صريحة في العدالة القائمة، علة مبدأ (الخير العام)، وأنها في نهاية المطاف وفي غاية هذا القول نستطيع باطمئنان عظيم دمجها في مركب نظرية عربية في «العدالة الاجتماعية» أركانها الأساسية: المنفعة الضاربة في الخير العام، لبرالية تكافلية حافظة للحريات الأساسية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعية مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد والفئات الأقل حظاً، وتعزيز القواعد الحامية للهوية في إطار تنمية القدرات والملكات الفردية الحريصة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة واجتناب مخاطر «الأنا الذرية» الفردانية والنرجسية، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرساء بنیان المساواة النسوية بإبداع قراءة تأويلية مساواتية للنصوص الدينية التي يفيد ظاهرها «المتشابه» أوضاعاً لا مساواتية غير عادلة.

تلك معالم أساسية وقواعد بانية لدولة عادلة، ومجتمع عادل، وحاكم عادل⁵². لا شك في أن «ديمقراطية عالمية» هي شرط ضروري لإنفاذها.

51- فهمي جدعان، خارب السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراء الحرية، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، الفصل الأول، ص 21 - 81

52- وقف ناصيف نصار في (الذات والحضور) وقفة دالة عند مقولة «العادل»: الإنسان العادل، والحاكم العادل. «فالعادل هو الإنسان المستعدّ دوماً للتعامل مع نفسه ومع الآخرين بحسب ما يقتضيه العدل، مع تقديم العدل الأساسي على العدل الوضعي عند الضرورة وقدر الإمكان»، والعادل يتقيد بأحكام القانون من دون سواها. وهو ينشد في العدل القانوني ما يخفف قلقه الضميري في ما يتعلق بحقوقه وواجباته، وبحقوق الآخرين حوله وواجباتهم. من أين يأتي المجتمع بالحاكم العادل، على الرغم من «أن قيمة العدل مركوزة في حقيقة الكائن الذاتي؟» تلك «مسألة متوقفة على تقدم الوعي النظري والتطبيقي بالعدل وعلى شيوع هذا العدل في طبقات المجتمع ومؤسساته. الأمر الذي يعني أن مسؤولية خاصة تقع على النخبة المفكرة والقائدة. ولكن الجمهور كله مسؤول أيضاً، ولا سيما إذا كان النظام ديمقراطياً. فالمسألة إذن هي مسألة روح العدل واستقراره في المجتمع بأسره، أفراداً وجماعات؛ والعادل حقاً هو من يتحرك بروح العدل قبل أن يمسك بميزان العدل» (الذات والحضور، ص 387-389 وقد مرّت الإشارة إلى أن بول ريكور قد خصّ مفهوم (العادل) بكتاب فذ:

(Paul Ricoeur; Le juste; Ed. Esprit. Paris.1995).

الترجمة العربية: بول ريكور، العادل، تعريب مجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، ج 1 و2، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2003.

لكن ثمة شرط أعظم أهميّة وخطراً وبأساً، هو أن يتمثل كلُّ مواطن، وكلُّ جماعة، وكلُّ مؤسسة، في النظر وفي الفعل، مبدأ ديونطولوجياً جوهريّاً هو مبدأ «المسؤوليّة»؛ لأنَّ حرّية سادرة بلا حدود، وديمقراطيّة تقنيّة صوريّة بلا علم ومعرفة وثقافة، لن يعنيا في عاقبة الأمر إلا تسوية مع الاستبداد، وطريقاً سالكة إلى مضادات العدل.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراستات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com

www.mominoun.com