AWRAQ FELASTINIA

أوراق فلسطينية

1

شتاء 2013

فصليّة فكريّة عربيّة تصدر عن مؤسّسة ياسر عرفات

تصدر عن مؤسسة ياسر عرفات
رئيس مجلس الادارة: د. ناصر القدوة

رئيس التحرير: يحيى يخلف
مدير التحرير: غسان زقطان
مستشار التحرير: فيصل دراج

شارك في التحرير: فيصل حوراني
عبد الفتاح القلقيلي
أحمد نجم

الهيئة الاستشارية: حلمي النمنم
كمال عبد اللطيف
محسن بوعزيزي
كريم مروة

ادارة: رفيف الأسمر
وليد زبيدي

تصميم الغلاف: زهير ابو شايب
التصميم الفني والإخراج: خالد حوراني
عاصم ناصر

جميع الحقوق محفوظة لمؤسسة ياسر عرفات
ISBN 978-9950-375-02-4

أوراق فلسطينية

فصليّة فكريّة عربيّة تصدر عن مؤسّسة ياسر عرفات

العدد «١» شتاء ٢٠١٣

المراسلات:

العنوان: ص. ب: ٥٧٣
رام الله - فلسطين
هاتف: ٢٩٥٧٣٧٣ - ٩٧٠٢ + / ٢٩٥٧٣٧٢ - ٩٧٠٢ +
Email: awraq.falastinya@gmail.com

الاشتراكات السنوية:

٥٠ دولاراً للأفراد، ٨٠ دولاراً للمؤسسات (بما فيها نفقات البريد)
ترسل الاشتراكات شيكاً إلى العنوان البريدي أو حوالة بنكية على حساب المؤسسة:
البنك العربي
رام الله - فلسطين
فرع الماصيون
رقم الحساب: ٥١١ - ٤٨٠٢٥٢ - ٩٠٩٠

العدالة عبر التاريخ

عبد الفتاح القلقيلي*

مدخل:

تتساءل ليلى حافظ في جريدة الاهرام (وهي تعرض كتاب «فكرة العدالة» للمفكر الانجليزي من اصل هندي (أمارتيا صن) عن معنى «العدالة» في العصر الحالي، حيث أن العالم بات يستخدم الكلمة كثيرا وفي بعض الاوقات في غير موضعها، ولايعني بعضُ من يستخدمها حقيقة معناها، ولكنه يستغلها من اجل اهداف أخرى، مما يجيز أن نقول أيضا: كم من الجرائم تُرتكب باسمك ايتها العدالة!

ولكن هل للعدالة معنى واحد؟ ام معان عدّة؟ وهل العدالة تعني ذات الشئ لكل شخص؟ وهل نحن بحاجة الى نوع جديد من العدالة؟

وتستحضر ليلى حافظ ما ردّ به الخبيرُ الاقتصادي الهندي أمارتيا صن (أحد اشهر واكثر المفكرين تأثيرا في هذا العصر)، الاستاذ في جامعة هارفرد، والحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد، وصاحب العديد من الكتب في الفلسفة والاقتصاد، في كتابه الاخير الذي صدر بعنوان «فكرة العدالة». في الكتاب يطرح صن رؤيته لمعاني «العدالة»، وهو يرى أن الرؤى متعددة، وأن بعضها يختلف عن بعض. فإن كانت العدالة مهمة في المجتمعات الانسانية، فمن المهم أيضا أن نعرف البدائل المختلفة التي يمكن أن تنتج عنها. وسأطرح فيما يلي على القراء المشكلة التي تخيلها «أمارتيا صن»، وسأطلب من القراء أن يحدد كل واحد منهم رأيه في الجواب على السؤال التالي: هل العدل أن نعطي الناي للفتى الاول أم للثاني أم للثالث، وسنقسّم القراء الى ثلاثة اقسام، وطبعا كل قسم صحيح وعادل، ولكن من منطلقات مختلفة.

والمشكلة المشار اليها هي: اذا كان هنالك ناي. وهنالك ثلاثة فتية مختلفو الظروف والعلاقة بالناي: الأول

---

* كاتب وباحث فلسطيني

هو الوحيد الفقير بين الثلاثة، وهو يتيم، ولا لعبة لديه. فاذا أُعطيَ الناي سيكون لعبته الوحيدة، وستكون المرة الاولى التي يدخل السرور فيها الى قلبه. أما الثاني فهو الوحيد بين الثلاثة الذي يعرف استعماله، أي هو الوحيد الذي يستطيع أن يعزف عليه. فاذا أُعطيَ الناي سيستعمله بشكل مفيد له وللمجتمع، وسيتمتع بالعزف عليه، ويمتّع الآخرين. أما الثالث فهو الذي صنعه، وتحمل الجهد لانتاجه: ذهب للغابة، واحضر القصبة، ثم هيأها وخرّقها كما يجب لتصبح نايا. فإذا أُعطي الناي سيكون إخذ ما يستحقه لانه هو منتجه.

وهكذا، اذا أُعطي الناي لأي من الثلاثة ستكون العدالة قد تحققت، ولكن من منطلق يختلف عن منطلق الآخر: فاذا اعطيناها للاول توخيا للعدالة، تكون عدالتنا منطلقة من الرحمة، ورفع مستوى الاقل ليقترب من الأعلى. واذا اعطيناه للثاني تكون عدالتنا منطلقة من صالح المجتمع وتطوره، وربما تنميته، وليس من صالح الفرد فقط. اما اذا اعطيناها للثالث تكون عدالتنا منطلقة من الحفاظ على الملكية، وبالتالي حماية الانتاج وتشجيعه. ونلاحظ انه في كل الخيارات الثلاثة، نجد وجه إفادة للمجتمع، ولكن من زوايا مختلفة.

تعريف العدالة

العدالة مشتقة من العدل. والعدل في اللغة هو التوسط بين طرفين، ومن هنا جاء مصطلح «الشاهد العدل» وهو الذي لا ينحاز لأي من طرفي النزاع، ومن هنا ايضا جاء «الميزان» رمزا للمحاكم ووزارة العدل. وتمثال سيدة العدالة يصور سيدة تحمل بيدها اليسرى ميزانا، وفي اليد اليمنى سيفا، لتعني تطبيق العدالة بالقوة، او حماية العدالة بالقوة.

وفي لسان العرب نجد ابن منظور (١٢٣٢- ١٣١١م) يعرّف العدالة بـ(القوام والقسط والانصاف والوسط». ويضيف ابن منظور أن القوام معناه العدل والاعتدال، ويقال قوام الامر بمعنى عماده ونظامه. وفي القرآن الكريم: «وكان بين ذلك قواما». اما الفارابي (٨٧٤- ٩٥٠م) فيرى أن العدل يكون أولا في قسمة الخيرات المشتركة لاهل المدينة (البلد او الدولة) على جميعهم، ثم بعد ذلك في حفظ ما قُسّم عليهم. وتلك الخيرات هي السلامة في الاموال وفي الكرامة والمراتب وسائر الخيرات التي يمكن ان يشتركوا فيها(١). اما الماوردي (٩٧٤- ١٠٥٨م) فأكد في كتابه «نظرية الوزارة، وسياسة الملك» على موضوع الحسبة، وهي بمثابة الرقابة الاقتصادية، حيث منع الغش والاحتكار، وزيادة الاسعار والفساد، كما قسم الماوردي الحقوق الى: حقوق الله (دين)، وحقوق الانسان (اجتماع)، وما هو مشترك بين الناس (سياسة) (٢). اما ابن سينا (٩٨٠- ١٠٣٧م)، فيرى أن الدولة الكاملة لا ينبغي أن يوجد فيها انسان لا يملك مكانه، ولا يعمل عملا مفيدا، وبفضل ذلك يكون الناس سعداء. وبالمثل يرى ابن رشد (١١٢٦- ١١٩٨م) أن الحكم هو «إقامة العدل المتمثل برعاية مصلحة الناس، وتدريبهم على الفضيلة (٣).

ورغم أن المفكرين العرب خاضوا في موضوع العدالة بتوسع، كما أشير أعلاه فان الباحثين الغربيين يحصرون

هذا الامر بالثقافة الغربية والمفكرين الغربيين. فهذا ديفيد جونستون، يعترف بصراحة وتبجّح أن الهدف من بحثه في «تاريخ العدالة» أن يضع «خريطة» مختصرة، ودقيقة للأفكار الأساسية التي لها صلة بالعدالة، والتي شغلت أذهان الناس في العالم الغربي عبر أحقاب تاريخه المدوّن من الإغريق قبل الميلاد الى العولمة الحالية»(٤)، متناسيا أن الغرب، وإن كان هو المسيطر حاليا سلاحا فاقتصادا فثقافة، إلا أنه كان وما زال يشكّل جزءاً بسيطاً من البشرية عددا وتاريخاً وثقافة. وحصرُ النظرية بالتجربة الغربية يجعلها ضيّقة الأفق.

ويعترف أمارتيا صن ان موضوع العدالة الاجتماعية «موضوع مطروق على مر العصور، ولكنه تلقى دفعة قوية جدا في عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر بتشجيع من مناخ التغيير السياسي والتحول الاجتماعي والاقتصادي الذي حصل في اوروبا وامريكا» (٥)، ولكنه يقول في صفحة ١٧ من ذات الكتاب: «ويبدو لي أن حصر الاهتمام بشكل تام تقريبا بالأدبيات الغربية يجعل ممارسة الفلسفة السياسية عموما، ومتطلبات العدالة محدودة، وضيقة الأفق عموما»(٦). وجاء قوله هذا تعليقا على وصف الأدبيات الغربية لكاتب هندي قديم متخصص بالاستراتيجية السياسية في القرن الرابع قبل الميلاد بأنه «ميكافيللي الهند». فأن نقول للجد: إنك تشبه الى حد كبير حفيدك! تشبه أن نحاول أن نجد مدرسة فلسفية غربية مناسبة لننسب اليها بوذا او كونفوشيوس او الفارابي او ابن رشد او ابن سينا او ابن خلدون وغيرهم من المفكرين الشرقيين. فأعلام فكرة العدالة عند الباحثين الغربيين هم من سقراط في القرن الخامس قبل الميلاد، ثم الرومان، ثم يتم القفز الى عصر التنوير من توماس هوبز الى جون رانوز في القرن الواحد والعشرين. اما المفكرون الشرقيون فيجب ان يُبحث لهم عن أحد هؤلاء لينضموا لمدرسته.

ومنذ بدأ التاريخ، بدأت معه مدرستان، أو توجهان، لمعنى العدالة: التوجه الاول يستند الى «الاستحقاق»: أي العدالة أن ينال كل شخص ما يستحقه، لأنه دفع، اعطى البديل، سواء كان هذا البديل عينا أو جهدا، وطبعا ليس ما يستحقه ايجابيا فقط، بل وسلبيا أيضا، أي أن يحيق به العقاب الذي يستحقه بدنيا أو نفسيا أو اقتصاديا استنادا الى قاعدة حمورابي «العين بالعين، والسن بالسن». وفي هذا الاطار رأى سقراط ان العدالة هي تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الاذى بالأعداء(٧). والتوجه الثاني يستند إلى «الحاجة»: أي العدالة أن ينال كل شخص ما يحتاجه، سواء تمكن أو لم يتمكن من أن يدفع، أويعطي البديل سواء كان هذا البديل عينا أو جهدا. وهنا نؤكد على مصطلح عدم التمكن وليس عدم الاستعداد للعطاء، لأنه اذا لم يتوفر الاستعداد للعطاء لايكون الشخص مشمولا بالعدالة. أما في علم الاجتماع المعاصر فصار مفهوم العدالة ذا وجهين، هما «الاستحقاق والحاجة»، وبعبارة أوضح وأدق : العدالة هي حالة من التوازن بين استحقاق الشخص وحاجته. وهذا التحديد للعدالة هو الأقرب الى الدقة والواقعية. أما عن طبيعة العدالة الاجتماعية في الإسلام، فهي ليست مقصورة على التساوي في الرزق، بل «إن العدل المطلق يقتضي أن تتفاوت الأرزاق»، وذلك لأن الاسلام ينظر إلى العدالة «نظرة شاملة لكل جوانب الانسانية ومقوماتها، وليست مجرد عدالة

اقتصادية محدودة». فهناك إذن قيم أخرى غير الاقتصاد ينظر إليها الاسلام و يحسب لها حسابها و يجعلها هي الميزان الذي توزن به العدالة بين الناس(٨). وسيد قطب يرى ان العدالة الاجتماعية في الاسلام تقوم على ثلاثة أعمدة: هي الحرية والمساواة والتكافل الاجتماعي. وللمجتمع مصلحة عليا لا بد من أن تنتهي عندها مصلحة الافراد. والمساواة في الاسلام هي المساواة في الحقوق والواجبات والفرص، وليس المساواة بالدخل ومستوى العيش، بل العدالة المطلقة تقتضي التفاوت في هذا الامر. الاسلام يقرر «مبدأ التكافل في كل صوره وأشكاله. فهناك التكافل بين الفرد وذاته، وبين الفرد وأسرته القريبة، وبين الفرد والجماعة، وبين الأمة والأمم، وبين الجيل والأجيال المتعاقبة أيضا». اما التكافل الاجتماعي فيكون بمبادرات فردية اجتماعية، أو برعاية الدولة وتخطيطها وتنفيذها، والزكاة مثال على ذلك التكافل (٩).

وكان أرسطو قد اعتبر العدالة هي الإنصاف، وقسمها الى: عدالة التوزيع وعدالة التصحيح (١٠). وأنصار العدالة الطبيعية، هم أتباع «عدالة الاستحقاق». فالعدالة الطبيعية هي أن تترك الامور تسير في مجراها دون تدخل أو انحياز لطرف. وهي بذلك تعني نجاح الأقدر على النجاح، وفوز الأقدر على الفوز. فتكون العدالة فوز الأقوى على الأضعف، والأغنى على الأفقر. ولكن، وبما أن الانسان انتقل من مرحلة الخضوع للطبيعة الى مرحلة السيطرة عليها، فقد أصبحت العدالة ليس فوز الأقدر على الفوز، بل فوز الأحوج إلى الفوز: فوز المظلوم على الظالم، فوز الجائع على المتخم، فوز المستضعف (بفتح العين) على المستضعِف (بكسرها). وهذا ما يسمى العدالة الاجتماعية في مواجهة العدالة الطبيعية.

إن اللامساواة، والتهميش، والحرمان، والظلم، والاستبداد كلها مظاهر تنتمي للتجربة الإنسانية، وقد رافقت هذه المآسي الإنسان طيلة مسيرته، وعبر تاريخه، فما كان له في بداية الأمر إلا الاستنجاد بالطبيعة، والبحث عن العدل في عالم المثل والخرافة. وما غريزة التدين عند الانسان الا تعبير عن بحثه عن العدالة الاجتماعية فحمورابي يقول ان «الإلهين :أنوم وإيليل هتفا باسمي: «ايها الامير المبجل... اجعل العدالة تعم رحاب الارض»(١١). بدأ مفهوم العدل يتطور منذ القرن الثامن عشر، فأصبح يهتم بواقع الإنسان، ويحاول تحسينه إلى ما هو أفضل فيما يخص علاقة الإنسان بالمجتمع، وخصوصا في حريته وحقوقه، فانتقلنا من مفهوم العدل إلى العدالة الاجتماعية كتصور شامل لحياة الإنسان، ولظروف عيشه على مختلف المستويات. ففي هذا المجال تكون العدالة مطلوبة للافراد، وللمجموعات (سواء أكانت مجموعات دينية أو عرقية أو سياسية أو ثقافية) وذلك من اجل تأمين واحترام حقوق جميع مكونات المجتمع الفردية والجماعية. إن العدالة الاجتماعية خلقت نقاشا واسعا في الماضي والحاضر وستبقى حاضرة كسؤال في المستقبل.

العدالة والحرية

ومن البدهيات ان الليبرالي ملتزم من الناحية النظرية باحترام جميع الاشخاص على السواء. ولما كانت الثقا

مغروسة داخل البشر،فان احترام هؤلاء البشر يستلزم احترام ثقافتهم، واساليب حياتهم، وذلك يعني احترام مجموعاتهم الثقافية وتقاليدهم.وينتقد بريان باري في هذا المجال ميخائيل والزر الذي يرى انه لا بد ان ينظر الى العدالة على انها من صنع مجتمع معين في وقت معين، فلا بد ان ينبع الوصف للعدالة (تعريفها) من داخل هذا المجتمع ذاته. وهنا يطرح بريان باري بأن «الثقافات غير الليبرالية عادة ما تضع على عاتقها انتهاك مبادئ الاحترام المتساوي، وبالتالي فانه ليس من العدالة احترام ثقافة وتقاليد مجموعة تظلم فئة لحساب فئة أخرى، كأن تظلم النساء لصالح الرجال، والمنبوذين لصالح الهندوس (١٢)..

وحينما يدعو الليبراليون لاحترام تقاليد مثل هذه الجماعات، يرى بريان باري انهم «انما ينتهكون ليبراليتهم لان الليبرالية الحقيقية ان تحمي الدولةُ جميعَ الافراد الذين هم ضمن سيادتها من الاعتداء عليهم بأية حجة كانت، ومن أي طرف، سواء كان قريبا منهم أو بعيدا عنهم (١٣). كما يحذّر ايضا من انه التزاما بحق تكوين الجماعات، واحترام ثقافتها، قد يُصار الى طرد من تعتبره الجماعة زنديقا. ولذلك فان بريان باري يعارض هذا الحق، ويطالب على الاقل كاجراء احتياطي، أن تُمنع هذه الجماعة من أن توقع على اعضائها عقوبات جسدية أو اقتصادية (١٤).

ويركز أمارتيا صن في بحثه عن «فكرة العدالة على التمييز بين غياب العدالة والظلم فيؤكد ان الظلم هو الأذى الذي يمكن تجنبه، «فلا تكون الكارثة مظلمة الا اذا كان من الممكن تجنبها» (١٥). وبالرغم من أن أمارتيا صن هو تلميذ نجيب لـ «جون راولز» الا أنه يخالفه الرأي أحيانا. ففي حين كان عبد الرحمن الكواكبي (عام ١٩٠٢) يبالغ بأهمية الحرية الشخصية لدرجة قوله «إن حياة كلب طليق أكرم وأمتع من حياة أسد مربوط»، كذلك فعل جون راولز (عام ١٩٧١). ولكن أمارتيا صن (عام ٢٠١٠) لا يشير للأول، ويعارض الثاني، ويتفق مع هربرت هارت (١٩٧٣) بأن «المجاعة، والإهمال الطبي ليس أقل أهمية من الحرية الشخصية، بل ربما تكون أكثر أهمية (١٦). وبذلك يكون أمارتيا صن أقرب الى النظام الاشتراكي منه الى النظام الرأسمالي بعكس راولز. فبينما يكتفي راولز لتحقيق العدالة بتساوي الفرص امام الجميع بدون تمييز، يصر أمارتيا صن على ضرورة التمييز الإيجابي لصالح المعاقين والضعفاء والمهمشين (١٧). وهذا ما اصطُلح عليه في مجال التنمية بـ«نظام الكوتة»، سواء في المشاريع، او البعثات الدراسية، او حتى في الانتخابات السياسية: كوتة النساء في المجلس التشريعي، وكوتة العسكر في مؤتمرات فتح ومجلسها الثوري وكوتة المعاقين في الدوائر الرسمية في السلطة الوطنية الفلسطينية، وكوتة العمال والفلاحين في مجلس الشعب في مصر أثناء حكم عبد الناصر، وكوتة المسيحيين في البرلمان الاردني.

والعدالة بهذا المفهوم تتلازم (بالضرورة) مع الحرية. ولكن في الدول ذات النظام الشمولي (الاشتراكية او القومية او الدينية) تطبق العدالة على حساب الحرية. اما في الدول ذات النظام الرأسمالي (التي تسمي

نفسها ديموقراطية) فتطبق الحرية على حساب العدالة. وأي تطبيق للعدالة على حساب الحرية، او تطبيق للحرية على حساب العدالة هو انتقاص من انسانية الانسان. فاستبعاد الحرية (ولو جزئيا) لصالح العدالة او استبعاد العدالة (ولو جزئيا) لصالح الحرية انما يعني ان هناك علامات استفهام كثيرة حول تلك العدالة التي يضحّى من أجلها بالحرية، او تلك الحرية التي يضحّى من أجلها بالعدالة. فلا تلك عدالة ولا هذه حرية، لأن أساس العدل أن يكون الانسان حرا، كما أن الحرية لا تكتمل إلا بالعدل.

وفي محاولة لتقصي تلك المعادلة، وترسيخها قام الباحث محمد فتحي القرش بدراسة العدالة والحرية، بين المفهوم الاسلامي والمفهوم الغربي المعاصر بمفهوميه الليبرالي والماركسي، وقارنه بالمفهوم الاسلامي لمسألتي العدالة والحرية وتلاحمهما.

وقد بدأ عصر النهضة العربية بتسليط الاضواء الكاشفة على هاتين المسألتين، العدالة والحرية، او من زاوية أخرى بدأت النهضة العربية بقياس التطورات والتغيرات على مقاييس العدالة والحرية، التي أرساها عند الرحمن الكواكبي (١٨٤٩- ١٩٠٢م)، وخاصة في كتابه الاشهر في عصر النهضة وهو»طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد»، والذي كان «أول كتاب باللغة العربية في الليبرالية الديموقراطية». وكانت تلك المقاييس من الدقة بما يشبه «مقياس ريختر» لقياس الزلازل.

انطلاقا من أنّ السّياسة علمٌ واسعٌ جدّاً، يتفرّعُ إلى فنون كثيرة ومباحثَ دقيقة شتّى. وقلّما يوجد إنسان يحيط بهذا العلم، كما أنّه قلّما يوجد إنسان لا يحتكُّ به، فيرى الكواكبي ان هذا العلم فتح بابا صغيرا في اسوار الاستبداد. وأما في القرون المتوسطة فلا نجد أبحاثا مُفصّلة في هذا الفن لغير علماء الإسلام؛ فهم ألّفوا فيه ممزوجاً بالأخلاق كالرّازي، والطّوسي، والغزالي، والعلائي، وهي طريقة الفُرْس [بينما يرى امارتيا صن (١٨) ان استاذه وصديقه « جون راولز» هو مؤسس علم الاخلاق السياسي، او علم السياسة الاخلاقية» عام ١٩٥٨]، وممزوجاً بالأدب كالمعرّي، والمتنبّي، وهي طريقة المشارقة، وممزوجاً بالتاريخ كابن خلدون، وابن بطوطة، وهي طريقة المغاربة»(١٩).

ويرى الكواكبي «أنّ المتكلّم في الاستبداد عليه أن يلاحظ تعريف وتشخيص «ما هو الاستبداد؟ ما سببه؟ ما أعراضه؟ ما سيره؟ ما إنذاره؟ ما دواؤه؟». وكلُّ موضوع من ذلك يتحمّل تفصيلات كثيرة، وينطوي على مباحث شتّى من أمهاتها: ما هي طبائع الاستبداد؟ لماذا يكون المستبدُّ شديد الخوف؟ لماذا يستولي الجبن على رعية المستبدّ؟ ما تأثير الاستبداد على الدّين؟ على العلم؟ على المجد؟ على المال؟ على الأخلاق؟ على التّرقّي؟ على التّربية؟ على العمران».

ويعرف الكواكبي الاستبداد باختصار شديد، في مقدمة كتابه، بأنه التفرّد في الرأي أو الحكم. ولكن يُراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصّةً؛ لأنّها أعظم مظاهر أضراره التي جعلتْ الإنسان أشقى

ذوي الحياة. وأما تحكّم النّفس على العقل، وتحكُّم الأب والأستاذ والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطّبقات؛ فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة الى صاحبه.

ويؤكد الكواكبي أن الاستبداد أصل كل فساد، وأن منطلق الحاكم الديموقراطي أنه جاء للحكم ليخدم الأمة، بينما الحاكم المستبد يرى أنه جاء للحكم ليستخدم الأمة لمآربه الخاصة. وحدد الكواكبي مراتب الاستبدادومقاييسهاكمايلي:

أشدّ مراتب الاستبداد التي يُتعوّذ بها من الشّيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية.

وكلّما قلّ وَصْفٌ منْ هذه الأوصاف؛ خفّ الاستبداد إلى أنْ ينتهي بالحاكم المنتخب الموقت المسؤول فعلاً، وكذلك كلما قلّ التّفاوت في الثّروة وكلّما ترقّى الشّعب في المعارف.

إنّ الحكومة من أيّ نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد؛ ما لم تكن تحت المراقبة الشّديدة والاحتساب الّذي لا تسامح فيه.

ومن الأمور المقرّرة طبيعةً وتاريخاً أنّه؛ ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمؤاخذة بسبب غفلة الأمّة أوالتّمكّن من إغفالها إلاّ وتُسارع إلى التّلبُّس بصفة الاستبداد، وبعد أنْ تتمكّن فيه لا تتركه، وفي خدمتها إحدى الوسيلتين الهائلتين: جهالة الأمّة، والجنود المنظّمة (الاجهزة الامنية) (٢٠).

٥-الجهل والجندية (العسكرة) هما أكبر مصائب الأمم وأهمّ معائب الإنسانية، وقد تخلّصت الأمم المتمدّنة ـ نوعاً ما ـ من الجهالة، ولكنْ؛ بُليت بشدة الجندية الجبرية العمومية؛ تلك الشّدة التي جعلتها أشقى حياةً من الأمم الجاهلة، وألصق عاراً بالإنسانية من أقبح أشكال الاستبداد، والجندية تفسد أخلاق الأمّة؛ حيثُ تُعلّمها الشّراسة والطّاعة العمياء والاتّكال، وتُميت النّشاط وفكرة الاستقلال، وتُكلّف الأمّة الإنفاق الذي لا يطاق؛ وكُلُّ ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشؤوم: لأن الجيوش الضخمة تقود الى استبداد الحكومات القائدة لتلك القوّة من جهة، واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى(٢١). ومع أن وفاة الكواكبي كانت عام ١٩٠٢، فقد جاءت الحربان العالميتان: الاولى (عام ١٩١٤)، والثانية (عام ١٩٤٠) لتثبتا صحة هذا الراي، ودقة ذلك المقياس.

ومع أن الكواكبي، كان من أشهر أعداء الاستبداد، وأشهر أنصار العدالة والمساواة، إلا أنه كان ذا موقف سلبي من المرأة، بل كان مغاليا في سلبيته، لدرجة الاقتراب من موقف ماركس من الرأسماليين. فيرى الكواكبي ان النّساء هنّ النوع الذي عرف مقامه في الطبيعة بأنّه هو الحافظ لبقاء الجنس، وأن حظ الذكور أن يُساقوا للمخاطر والمشاقّ، وبهذا النظر اقتسمت النساء مع الذكور أعمال الحياة قسمةً ضيزى:

فنصيبهنَّ هيِّنُ الأشـغال بدعوى الضّعف، وجعلن نوعهنَّ مطلوباً عزيزاً وجعلن الشـجاعة والكرم سـجيتين فيهـنَّ محمدتين في الرجال، وجعلن نوعهنَّ يُهين ولا يُهان، ويَظلم أو يُظلَم فيُعان؛ وعلى هذا القانون يربّين البنـات والبنين، ويتلاعبن بعقول الرِّجال كما يشـأن حتى أنهن جعلن الذكـور يتوهمون أنَّهن أجمل منهم صـورةً. ومن المشـاهد أنَّ ضرر النسـاء بالرجال يترقّى مـع الحضارة والمدنية على نسـبة الترقي المضاعف. فالبدوية تشارك الرجل مناصفةً في الأعمال والثمرات، فتعيش كما يعيش، اما الحضرية فتسلب الرجل لأجل معيشتها وزينتها اثنين من ثلاث، وتُعينه في أعمال البيت. ولكن المدنية (من سكان المدينة) تسلب ثلاثة من أربعة، وتودُّ أن لا تخرج من الفراش... وهكذا تترقّى بنات العواصم في أسر الرِّجال. وحريٌ بالمدنية الحاضرة في أوروبا أن تسمّى المدنية النسائية، لأنَّ الرِّجال فيها صاروا أنعاماً للنِّساء»(٢٢).

كان يمكـن ان نتفهم موقف محمود عباس العقاد السـلبي من المرأة (خاصـة في كتابه «المرأة في القرآن» حيث أنه مات بعد أن تجاوز الثمانين دون أن يتزوج، ولم يذكر أحد معاصريه أنه اتخذ خليلة، اما الكواكبي فنستغرب موقفه من المرأة مع انه ديموقراطي، وتزوج وانجب بنينا وبناتا.

العدالة تكاد تكون اولى الفضائل التي احترمها الانسان منذ عصر الكتابة، بل منذ بداية التاريخ. ويرى بعض علماء الاجتماع (ومنهم ديفيد جونستون) انه تطورت لدى البشر قدرتان متماثلتان: قدرة على اللغة، وقدرة على الاحسـاس بالعدالة. فاذا اسـتطعنا ان نصل الى تفسيرات مقبولة لأصول هاتين المقدرتين فسنستطيع أن نضع الفصل الأول من تاريخ فكرة العدالة. فتاريخ فكرة العدالة بدأ مع نشـوء قدرة اللغة التي نشأت مع نشوء الأبجدية في التاريخ البشري(٢٣).

العدالة الاجتماعية نظام اقتصادي يهدف إلى إزالة الفوارق الاقتصادية الكبيرة بين طبقات المجتمع، وتسمى أحيانا العدالة المدنية، حيث تسـود العدالة في كافة مناحـي المجتمع، بدلا من انحصارها في عدالة القانون فقط. بشكل عام، تُفهم العدالة الاجتماعية على أنها توفير معاملة عادلة وحصة تشاركية في خيرات المجتمع. العدالة الاجتماعية تشكل مادة خصبة للنقاش في السياسة، والدين، ومحددات المجتمع المتحضر. من وجهة نظـر اليسـار، تتمثل العدالة الاجتماعيـة في النفعية الاقتصادية، وإعادة توزيـع الدخل القومي، بما يغطي احتياجات الجميع الأساسـية، ليكون لديهم فرص متكافئة للتطور الاجتماعي والشـخصي. وتشـكل حقوق الإنسان، والمساواة أهم دعائم العدالة الاجتماعية.

والعدالـة كانـت، وما زالت أهم موضوع في علم الاجتماع، وهي كذلك في علم الاخلاق. هناك ارتباط وثيق بين الحديث عن الفضيلة في علم الأخلاق، وبين الحديث عن العدل.

ذلك أن الفضيلة بشـكل عام، قد تطلق على أي فعل من الأفعال الإنسـانية يكون قد تحقق على نحو

وكامل، بقطع النظر عن ارتباط ذلك الفعل بالأخلاق وعدمه. ولكننا لو نظرنا إلى الفضيلة من وجهة النظر الأخلاقية البحتة، لوجدنا أنها تشكّل الموضوع الأساس لعلم الأخلاق.

فالفضائل الأخلاقية التي تتحكم في الإنفعالات البشرية وتضبط الأفعال الإنسانية، هي ما تدور حولها تقريباً كل بحوث هذا العلم.

ولا إشكال في أن من جملتها: العدل أو العدالة. بل يمكن القول، بأن العدالة هي رأس الفضائل في أي مذهب من المذاهب الأخلاقية المعروفة.

فأفلاطون، يعتبرها أم تلك الفضائل على الإطلاق كما يذكر ذلك في محاوراته (٢٤). لأنها لا توجد في شـخص إلا إذا حاز عدداً كبيراً من الفضائل وفي مقدمتها، العفة والحكمة والشجاعة.

وإلى قريب من هذا المعنى، يذهب بعض الفلاسفة المحدثين كبرجسون، حيث يقول «الأفكار الأخلاقية كلها متداخلة، ولكن فكرة العدالة أصلها، لأنها تشـمل سـائر الأفكار الأخرى. إنها في كل الأزمنة تشير في الذهن إلى أفكار المساواة»(٢٥).

وأرسـطو، يرى أن العدالة هي الفضيلة التامة ولكن، لماذا يعتبر أرسطو، العدالة فضيلة تامة...؟ الذي يبدو، أن أرسـطو، يفرّق بين التصرفات. فهناك تصرفات يصح أن تجعل من صاحبها إنسـاناً فاضلاً دون أن تؤهّله لأن يكون عادلاً.

فما أهّل من التصرفات صاحبه لأن يكون عادلاً في حق نفسـه، دون أن يكون عادلاً في حق غيره من الناس، صح أن يقال عنه بأنه حاز فضيلة من الفضائل ولكن بقول مطلق.

أما إذا كان ذلك التصرف، مما يتجاوز مصلحة صاحبه إلى رعاية مصالح الغير وشؤونهم. فيصح أن يقال عن صاحبه إنه إنسان عادل، لأنه يكون قد حقّق الفضيلة التامة في نفسه.

ومن هنا، يمكن القول بأن العدل - في مفهوم أرسطو - يجب أن يكون أعظم صفة يتصف بها الفعل الإلهي، نظراً إلى أن أفعاله كلها - إنْ تكويناً أو تشريعاً - إنما يقصد منها خير هذا الإنسان، من دون أن يكون لها أي مردود مصلحي أو نفعي على تلك الذات المقدسة.

أما العدالة الاجتماعية في الإسـلام، فهناك ثلاث ركائز تقوم عليها، وهي: التحرر الوجداني المطلق، والمساواة الإنسانية الكاملة، والتكافل الاجتماعي الوثيق، وكل عنصر مبني على الآخر. ويعني بالتحرر الوجداني التحرر من الخضوع لغير الله لأن الله وحده هو القادر على نفع أو ضرر الإنسـان. لكن هناك احتياجات طبيعية بشريـة تعوق التحـرر الكامل والحقيقي. ومن أجل أن يتحقق هذا التحرر الوجداني بصورة فاعلة وواقعية،

وضع الاسلام تشريعات تضمن للإنسان احتياجاته الأساسية، وتساعده على تحقيق التحرر الوجداني الكامل. ومن أهم هذه القوانين مبدأ المساواة، والتكافل الاجتماعي. ويُقصد بالتكافل الإجتماعى إلتزام الأفراد بعضهم نحو بعض، بالعمل الفعلي لتأمين ما يحقق حد الكفاية. وذلك يكون عن طريق دفع الزكاة، فإن لم تكف يؤخذ من الأغنياء ما يكفي للفقراء (٢٦).

نسبية العدالة

وفي مجال النضال من أجل العدالة ثار سؤال وما زال يثور منذ الثورة الامريكية ضد الاستعمار الانجليزي عام ١٧٧٦. والسؤال هو: هل علينا أن نرضى عن الانجاز النسبي في مجال العدالة، أم يجب أن لا نهدأ قبل انجاز العدالة المطلقة؟ وقد أثار هذا السؤال بعض مفكري القرن الثامن عشر، ومنهم ماري كرافت، التي قالت مستغربة: «أندعم تحرر الاحرار البيض، مع انهم مازالوا يسترقّون السود في أمريكا؟!! كما اثار الراديكاليون سؤالا قريبا من هذا السؤال (عام ١٨٤٥): أيجوز ان ندعم برنامج ابراهام لنكولن لرئاسة امريكا؟ الذي لم يطالب بحقوق سياسية واجتماعية للعبيد، وانما اكتفى بالمطالبة بالحد الادنى من حق الحياة والحرية الفردية، وأن يتمتعوا بثمار عملهم (٢٧).

ولا تكون العدالة مطلقة الا في مجتمعات خيالية، كجمهورية افلاطون، وجنة الاسلام والمسيحية، ومدينة الفارابي الفاضلة، والمجتمع الشيوعي حيث لادولة ولا ملكية خاصة. ولذلك العدالة الواقعية كانت ومازالت وستبقى نسبية.

والعدالة (وبغض النظر عن منطلقها، وعن نسبيتها) هي حالة مساواة. ولكن تتعدد المجالات التي يجب ان تكون فيها المساواة: بعض المدارس الاجتماعية السياسية ترى ان المساواة المطلوبة هي «المساواة امام القانون وفي الحقوق السياسية (كما هو الحال في الانظمة التي تدّعي الديموقراطية)، والبعض الآخر يراها في تساوي الفرص (كما هو الحال في الانظمة الاشتراكية)، وآخرون يرونها في تساوي الحقوق (وهذا ما يطالب به الفلسطينيون في اسرائيل)، وأما الصهاينة في اسرائيل فيرونها في تساوي الواجبات حتى إن لم تتساو الحقوق. وهنالك من يراها في تساوي الرعاية والخدمات الطبية (كما هو الحال في الانظمة الاشتراكية المتقدمة). وهنالك قلة نادرة، وغالبا ما تكون غير واقعية، وخيالية (كما اشرنا سابقا) ترى ان العدالة لا تكون عدالة حقيقية الا بتساوي الثروات.

الثروة الفردية الخاصة قد تأخذ أحد الاشكال التالية: السيولة النقدية، أو الاصول الثابتة بما فيها الأسهم والسندات، او الامتيازات بانواعها المختلفة. والثروة باشكالها الثلاثة هذه ليست هدفا، بل انها وسيلة للإسعاد. والإسعاد هو إشباع الجوعات، ويتمثل هذا الاشباع بما يلي: ارضاء الحواس الخمس، المأكل والمشرب، الغريزة الجنسية، تقدير الذات من حيث الملبس والمظهر العام.

انطلاقا من هذا الفهم جرى إعادة تعريف الغنى والفقر بشكل مميز: «الغنى ليس بكثرة ما نملك، بل بقلة ما نحتاج. والفقر عكسه اي هو بكثرة ما نحتاج، وليس بقلة ما نملك. وبذلك من يُعتبر غنيا في مجتمع ما، في وقت ما، قد يكون من له ثروة مشابهة لثروة هذا الغني في مجتمع آخر او في وقت آخر فقيرا، او على الاقل قد لا يُعتبر غنيا. ومن هنا تُقاس العدالة الاجتماعية بـ«نسبة ما تسدّه من حاجات الناس». ويعبّر عنها رقميا بحاصل ضرب نسبة الحاجات الملبّاة بنسبة الناس ذوي الاحتياجات الملبّاة. فإذا جرى في مجتمع ما في وقت ما تلبية ٥٠٪ من حاجات ٥٠٪ من المحتاجين، تكون العدالة الاجتماعية في ذلك المجتمع في ذلك الوقت هي فقط ٢٥٪.

لم يحدثنا التاريخ عن بلد انتقل من حالة الاستعمار الى حالة الاستقلال بنظام ديمقراطي، وعدالة كاملة. فامريكا حافظت على نظام العبودية لاكثر من سبعين سنة بعد الاستقلال، بل لم تتخلص من نظام العبودية الا بحرب اهلية. وبقي التمييز العنصري بعدها لاكثر من سبعين سنة اخرى. وكذلك جنوب افريقيا حافظت على نظام الفصل العنصري بعد الاستقلال لأكثر من سبعين سنة، ولم ينته النظام العنصري الا بعد حرب اهلية طويلة الامد، دامت اكثر من ثلاثين عاما.

ومن الصعب طبعا انتقال مجتمع ذي مستوى منخفض في العدالة الى حالة عالية (او كاملة) منها، ولذلك لابد ان تكون هنالك فترة انتقالية. وقد ابتكر علماء الاجتماع السياسي مصطلح «العدالة الانتقالية». وحظي مصطلح العدالة الانتقالية حديثا على الكثير من الاهتمام من كل من الأكاديميين وصناع القرار السياسي، كما حظي بالاهتمام في المجالات السياسية والقانونية، وخصوصا في المجتمعات الانتقالية، سواء من نظام تسلطي أو من الخلافات المدنية إلى الديمقراطية.

العدالة الانتقالية توفر فرصا لهذه المجتمعات لمعالجة انتهاكات حقوق الإنسان الماضية، والعمليات الوحشية الجماعية، والأشكال الأخرى من الصدمات العميقة من أجل تسهيل انتقال ممهد إلى مستقبل أكثر ديمقراطية وسلاما، وغالبا ما يُطلّق على هذه الاجراءات المصالحات الوطنية. لانه اذا لم تجر هذه المصالحات سينطلق ما يشبه الحرب الاهلية بمجرد أن تخف قبضة السلطة الصارمة على الشارع.

وفي الحالة العربية، يرى الدكتور محمد حافظ يعقوب أن «المطب الحقيقي الذي تعاني منه حقوق الإنسان في بلادنا هو «الاستعصاء الديمقراطي» الذي يكمن في الثقافة السائدة التي ترى العلاقة مقلوبة بين السياسة والإنسان، فتعطي الأولوية للسياسة، وذلك يؤسس لشرعية الاستبداد. وان فكرة طغيان الجماعة على الفرد تقود إلى طغيان السلطة على الجماعة، وذلك يؤدي الى طغيان النخبة، وهذا يفضي إلى طغيان الحاكم الأوحد وتعسف بطانته ، سواء كان هذا «الأوحد» ملكا او رئيسا او زعيما(٢٨) . قد يحتاج الأمر إلى إعادة النظر بالعديد من القوانين والأنظمة النافذة، خصوصاً بصياغة دستور عصري، مثلما يتطلب تهيئة تربة صالحة في

ميدان التربية والتعليم لإعادة تثقيف الجيل الجديد بقيم جديدة، أساساً للشرعية الدستورية القائمة على الحقوق والحريات، وكذلك تعزيز دور المجتمع المدني الذي يمكن أن يكون شريكاً فاعلاً وقوة اقتراح مكمّلة للدولة ومشروعها «العدالي». وهنا يمكن للإعلام أن يلعب دوراً كبيراً، ولا غنى عنه لتعزيز التوجه العام الدستوري والقضائي والتربوي والمدني للوصول إلى الهدف المنشود (٢٩).

وهنالك مساهمة هامة للدكتور عزمي بشارة، في التمييز بين نوعين من أنواع الاستبداد، وهما التعسف و الطغيان. فالتعسف هو الإجراء المخالف للقانون المعمول به،أما الطغيان فهو الإجراء الظالم المتوافق مع القانون المعمول به، كما هو الحال مع القانون الإسرائيلي المعمول به، وما يوقعه من طغيان على الفلسطينيين على جانبي الخط الأخضر، وقوانين الطوارئ في البلاد العربية (٣٠).

العدالة والهوية

هنالك ترابط بين العدالة والهوية. فلكل انسان عدد من الهويات تترتب اولوياتها حسب الظروف والاوقات: فهنالك الهوية الوطنية او القومية، والهوية الطبقية، والهوية الفئوية، والهوية النوعية. وفي الغالب يناضل الانسان من اجل تحقيق العدالة لمن يشترك معه في الهوية. فإن كانت المرأة الامريكية لا تتعاطف مع السودان (انطلاقا من هويتها الوطنية). ولكنها (انطلاقا من هويتها النوعية) قد تتعاطف مع المرأة السودانية، وتناضل لتحقيق العدالة للنساء السودانيات (٣١). وكذلك الحال مع العامل البريطاني الذي تمنعه هويته الوطنية توخّي العدالة للشعب الايراني، ولكن هويته الطبقية تجعله يناضل لتحقيق العدالة للعمال الايرانيين، سواء كانوا في مؤسسات ايرانية او بريطانية. وهذا يذكرنا بالفيلسوف الالماني كارل ماركس. لم يكن ذلك الفيلسوف عاملا او ابن عامل، ولكنه كان منتميا «حتى النخاع» للطبقة العاملة. وانطلاقا من هذا الانتماء كان يرى ان الفلسفة طبقية، اي منحازة لطبقة من طبقات المجتمع، وان الفلاسفة الذين يدّعون الحياد بين الطبقات هم في الحقيقة منحازون للطبقة «الظالمة»، ويخجلون من انحيازهم. اما هو فيعلن انحيازه للطبقة العاملة. وانطلاقا من انحيازه هذا اكتشف ان «فائض القيمة» هو من انتاج العمال، وان طبقة الرأسماليين وأصحاب وسائل الانتاج يسلبون العمال حقهم. ولذلك يرى ان العدالة لا تكون الا «بإعادة فائض القيمة لأصحابها، اي للعمال. وقد بالغ كارل ماركس بانحيازه للطبقة العاملة (البروليتاريا) لدرجة انه لم ير عدالة ما في النظام «الديموقراطي» واعتبره ديكتاتورية اللصوص، ورأى ان العدالة في «ديكتاتورية البروليتاريا» القائمة على مصادرة المصانع من ملاكها باعتبارها حقوقا مسلوبة من البروليتاريا، ونادى باتحاد عمال العالم، بغض النظر عن هويتهم الوطنية، اي غلّب الهوية الطبقية على الهوية الوطنية. وتلك الرسالة إلتقطها لينين، فقاد منذ العام ١٩١٧ اول نظام اشتراكي في روسيا يستند دستوره الى «ديكتاتورية البروليتاريا»، وذلك كان إحياء اوروبيا للشعار الآسيوي المنادي «بالدكتاتور العادل».

المصادر:

(١) محمد فتحي القرش، العدالة والحرية بين المفهوم الاسلامي والمفهوم الغربي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠١٢، ص ٤٠، اورده عن د. فوزي متري نجار (تحقيق) الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق- بيروت- ١٩٧١، ص٧٠.

(٢) محمد فتحي القرش، مصدر سبق ذكره، ص٨٦.

(٣) المصدر ذاته، ص٨٨.

(٤) ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة رقم٣٨٧، نيسان/ابريل ٢٠١٢،الكويت ص٨٦.

(٥) امارتيا صن، فكرة العدالة، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم- الامارات العربية المتحدة والدار العربية للعلوم «ناشرون»- بيروت-٢٠١٠، ص٤٠.

(٦) المصدر ذاته، ص١٧.

(٧) ديفيد جونستون، مصدر سبق ذكره، ص٥٨.

(٨) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، أورده سعيد المسكري في قراءات، على موقع المسكري الالكتروني.

(٩) المصدر ذاته.

(١٠) ديفيد جونستون، مصدر سبق ذكره، ص٩١-١٠٢.

(١١) المصدر ذاته، ص ٢٨ و٢٩.

(١٢) بريان باري، الثقافة والمساواة، ترجمة كمال المصري، سلسلة عالم المعرفة الرقم٣٨٢، تشرين ثاني/نوفمبر ٢٠١١، الكويت ص٢١٢.

(١٣) المصدر ذاته، ص ٢١٧.

(١٤) المصدر ذاته ص٢٢٠.

(١٥) المصدر ذاته، ص ٣٩.

(١٦) امارتيا صن، مصدر سبق ذكره، ص١١٧.

(١٧) المصدر ذاته، ص ١١٨.

(١٨) المصدر ذاته، ص ٩٩.

(١٩) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (تحقيق د. محمد عمارة)، دار الشروق- القاهرة ٢٠٠٧، ص ٢٠.

(٢٠) المصدر ذاته. ص ٢٤.

(٢١) المصدر ذاته، ص ٥٧.

(٢٢) المصدر ذاته، ص ٦٦.

(٢٣) ديفيد جونستون، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

(٢٤) المصدر ذاته والصفحة ذاتها.

(٢٥) المصدر ذاته، ص ٢٨ و٢٩.

(٢٦) سعيد المسكري، مصدر سبق ذكره.

(٢٧) امارتيا صن، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨.

(٢٨) محمد حافظ يعقوب، العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديموقراطي، مؤسسة مواطن- رام الله - ١٩٩٧، ص ١٠.

(٢٩) المصدر ذاته، ص ٩٤.

(٣٠) عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مؤسسة مواطن- رام الله ١٩٩٦، ص ١٦٢.

(٣١) امارتيا صن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤.