الفصل الخامس

حول الصلة بين العدل والمنفعة

في كل حقبات الفكر، إن واحداً من أشد العوائق الذي حال دون تلقي نظرية المنفعة أو السعادة، هما معيارا هما الخير والشر، المستمد من فكرة العدل. فالشعور بالقوة والإدراك الواضح على ما يبدو هو الذي ترجع إليه الكلمة بسرعة ويقين يضاهيان شرعية ويقين الغريزة ويبدو أن غالبية المفكرين قد أشاروا الى صفة تأصيل الأشياء. ولإبراز ذلك، فعلى العادل أن يكون له وجود في الطبيعة كشيء مطلق ومختلف في أصله عن كل نوع. ومن الصالح أن يكون كذلك على مستوى الفكر، مقابلاً له رغم أنه (كما هو معترف به عامة) لا يمكن فصله عنه بالفعل على المدى الطويل.

بالنسبة لهذه الحالة كما هو الأمر بالنسبة لمشاعرنا الأخلاقية الأخرى، لا توجد صلة ضرورية بين السؤال عن أصله والقوة الملزمة له. فأن يكون شعور ما قد فرضته علينا الطبيعة فإن ذلك لا يمثل تبريراً ضرورياً لكل ما يوحي به ذلك الشعور إلينا. فالإحساس بالعدل بإمكانه أن يكون غريزة من نوع خاص، والتي قد تتطلب حتى الآن مراقبة واستنارة يضمنها عقل أرقى مثل غرائزنا الأخرى. إذا كانت لدينا غرائز عقلية تمكنا من الحكم بطريقة خاصّة مثلما هو الحال

بالنسبة للغرائز الحيوانية التي تدفعنا للتصرف بطريقة معينة، فليس من الضروري أن تكون الأولى معصومة من الخطأ في مجالها أكثر ممّا هي عليه الثانية في مجالها الخاص. وقد يحدث كذلك أن تكون أحكام سيئة في بعض الأحيان وتكون قد اقترحتها تلك الغرائز، كما يمكن أن تشير إلى هذه بأفعال سيئة. لكن وبالرغم من فصلنا بين أمرين هما اعتقادنا في تمتعنا بمشاعر طبيعية خاصّة بالعدل واعترافنا بها على أنها معيار نهائي لأفعالنا فإن هذين الرأيين متصلان بشكل وثيق جداً في الواقع. البشر دائماً ميالون للاعتقاد بأن أي شعور ذاتي إن لم يقدم له أي تفسير، هو تعبير عن واقع موضوعي ما.

من أجل هذا البحث يكون مهمّاً بالفعل أن ننظر في ما إذا كان الشعور في حدّ ذاته والخاص بالعدل أو بالظلم شعوراً فذاً sui generis مثل أحاسيسنا المتعلقة باللون والذوق، أو أنه شعور غير أصيل يتكون من الجمع بين الأحاسيس الأخرى. وهذا هو الأهم في بحثنا، لأن البشر بطبيعتهم العامة مستعدون بما فيه الكفاية ليسمحوا بأن تكون أوامر العدل مطابقة لجزء من مجال المصلحة العامة. لكن وبقدر ما يكون التصوّر الذاتي للشعور بالعدل مختلفاً عن ذلك الذي يرتبط عامة بالمصلحة الصرفة، وباستثناء الحالات القصوى لما سبق فإنه يكون أكثر إلزاماً في ما يطالب به. حتى إن الناس يجدون صعوبة ليروا في العدل مجرّد جنس أو فرع فحسب، من المنفعة العامة، ويعتقدون أن قوته الإلزامية الفائقة تقتضي مصدراً مختلفاً كلياً.

لتوضيح هذه المسألة، لابدّ من محاولة التثبت من الصفة المميزة للعدل أو للظلم: فما هي الخاصية، أو قل هل توجد أية خاصية ما، يتم إسنادها باشتراك كل أنماط السلوك التي تعتبر ظالمة (إذ إن العدل مثله مثل العديد من الصفات الأخلاقية الأخرى يكون مُعرفاً أفضل تعريف بضده) والتي تقوم بتميزها في مثل أنماط السلوك

بما هي محلّ لوم. لكن دون أن تتوفرّ لدينا الصفة الخاصة للوم المتعلق بها؟ إذا ما وجدنا دائماً إحدى الصفات المشتركة أو مجموعة من الصفات في كل ما تعوّد الناس على تحديده كعادل، أو ظالم، فبإمكاننا الحكم إذا ما كانت هذه الصفة الخاصة، أو مجموع الصفات ستكون قادرة على الجمع حولها شعوراً بأن هذا الطابع الخاص وهذه القوة العائدة إلى القوانين العامة لتركيبتنا الانفعالية، أو إذا كان هذا الشعور غير معلل ويستدعي أن ينظر إليه، أو يعتبر هبة خاصة من هبات الطبيعة. إذا ما صادقنا على ما سبق ذكره في حل هذه المسألة نكون قد حللنا أيضاً المشكل الرئيسي: وإن كان ما قلنا متأتياً سلفاً، فعلينا البحث عن صيغةٍ أخرى تمكنا من الاستقصاء عنها.

للعثور على الصفات المشتركة لمجموعة ما من المواضيع، فلا بدّ من البدء بتوجيه نظرنا إلى الأشياء ذاتها كما هي في الواقع، فلنعلن بالتوالي وبحسب مختلف أنماط السلوك، وإدارة البشر لأمورهم التي تكون مبوبة كعادلة، أو ظالمة من طرف الرأي العام، أو الرأي الشائع أكثر. إنّ الأشياء التي نعرف جيداً أنها تثير المشاعر المترابطة بتلك الأسماء هي أشياء متنوعة جداً من حيث خصائصها. وإني سأستعرضها استعراضاً سريعاً دون دراسة أي ترتيب خاص بها.

ففي **المقام الأول** يعتبر في الغالب الظلم حرمان أي شخص من حريته الشخصية، ومن ممتلكاته، أو من أي شيء آخر يكون تابعاً له بالقانون. هذه إذاً إحدى الحالات التي تطبق فيها عبارات «عادل» أو «ظالم» في أحسن وأوضح معنى. بمعنى أن ما يجب احترامه كعادل وظالم في حالة الاعتداء عليه، هي الحقوق القانونية لأي شخص. لكن هذا الحكم يحتمل استثناءات عديدة متأتية من أشكال أخرى تكون مفاهيم العدل والظلم حاضرة فيها. على سبيل المثال، قد

يكون الشخص الذى يعاني من الحرمان، (كما تدل عليه العبارة) انتزعت منه الحقوق التي حرم منها وسنعود إلى هذه الحالة في الوقت الحاضر.

لكن أيضاً وفي **المرتبة الثانية** فإنّ الحقوق القانونية التي حرم منها، قد تكون الحقوق التي من المفروض أن تكون تابعة له، وفي عبارة أخرى فإنّ القانون الذي تستند إليه هذه الحقوق يمكن أن يكون قانوناً غير عادل. عندما يكون كذلك، أو عندما (وهو الشيء عينه بالنسبة لغرضنا) يفترض أن يكون كذلك، فإن الآراء تحت الافتراء تختلف فيما إذا كان الإعتداء عليه يمثل عدلاً أو ظلماً. يؤكد البعض أنه لا يمكن عصيان القانون، وإن كان سيئاً، من طرف المواطن، وإن تعارضه معه، إن تم إظهار ذلك، عليه أن يكون جلياً ساعياً للحصول على تعديله من طرف السلطة المؤهلة لذلك. لقد دافع عن هذا الرأي (الذي يدين الكثير من المصلحين المشهورين بالنسبة للبشرية التي قد تحمي غالباً المؤسسات السيئة ضدّ الأسلحة الوحيدة التي تملك أدنى فرصة للانتصار عليها بالرجوع إلى حالة الأشياء الموجودة في ذلك الوقت) أولئك الذين لأسباب نفعية وبالاعتماد أساساً على تلك الأهمية بالنسبة للمصلحة العامة للإنسانية المتمثلة في المحافظة على عدم انتهاك الشعور بالخضوع إلى القانون. ونجد أشخاصاً آخرين يتبنون مرة أخرى الرأي المقابل مباشرة والقائل بأن أي قانون حكمنا عليه بأنه سيئ يمكن عصيانه دون لوم، وحتى وإن لم يعتبر غير عادل بل كان غير صالح فحسب. في حين أن آخرين قد يحصرون ترخيص العصيان في حدود القوانين الجائرة: لكن مرة أخرى، يقول البعض إن كل القوانين غير الصالحة هي جائرة، ما دام كل قانون يفرض بعض القيود على الحرية الطبيعية للنوع البشري، وهو قيد الظلم ما لم يستمد شرعيته من مدى توقعه

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

ثالثاً يعتبر بصفة شاملة أنه من العدل أن يحصل كل شخص على ما يستحقه (سواء كان خيراً أو شراً) وأنه من الظلم أن يحصل على خير ما أو يتحمل شراً مادام لا يستحقه. هذا هو، ربما، أوضح وأبلغ شكل يمكن للتصوّر العام أن يدرك من خلاله مفهوم العدل. ومادام هذا (التصور) يثير مفهوم الاستحقاق فإننا نطرح السؤال التالي: ما الذي يشكل استحقاقاً؟ فإذا ما تحدثنا بصفة عامة نعني بأن شخصاً ما يستحق خيراً إذا ما تصرف تصرفاً حسناً ويستحق شراً إذا ما تصرف تصرفاً سيئاً، وبمعنى خاص أكثر إنه يستحق خيراً من طرف أولئك الذين يحسن إليهم، أو الذين أحسن إليهم (سابقاً) ويستحق الشر من طرف أولئك الذين يسيء إليهم أو أساء إليهم. ولعل مبدأ المعاملة بالخير مقابل الشر لم ينظر إليه أبداً كحالة تحقيق العدل من خلالها، بل هي حالة (من الحالات) التي تستبعد فيها المطالبة بالعدل، ويعود ذلك إلى الخضوع إلى اعتبارات أخرى.

رابعاً إننا نعترف أنه لمن الظلم أن نخلف وعدنا لأي أحد أي أن ننقض وعدنا سواء كان ذلك صراحة أو بصفة ضمنية، أو أن

نخيب الآمال التي أثارها سلوكنا الخاص، أو على الأقل إذا ما كنا أثرنا هذه الآمال عن وعي وبصفة إرادية. فمثل الاعتراضات الأخرى للعدل التي تحدثنا عنها سابقاً، فإن هذا الالتزام لا يعتبر مطلقاً، لكن يمكن إلغاؤه عن طريق إلزام أقوى يخص العدل من زاوية أخرى مقابلة، أو قل بنوع من السلوك الذي يأتي به الشخص إلى درجة أننا نعتبر قد تحررنا من واجبنا تجاهه، إن أدى ذلك السلوك بالنسبة إليه الى زوال الفائدة التي كان بإمكانه أن ينتظرها.

خامساً إن العدل هو، باعتراف الجميع، يتعارض مع الانحياز، وبمعنى أن إبداء المحاباة أو تفضيل شخص على شخص آخر في المسائل التي لا يمكن فيها الرجوع إلى المحاباة، والتفضيل بشكل صحيح. فالحياد، بالرغم من أنه لا يبدو لنا اعتباره كواجباً في حد ذاته، فإنه يعتبر أداة لواجب آخر، لأننا نسلم بأن المحاباة والتفضيل ليسا دائماً جديرين بالنقد، وبالتالي فإنّ الحالات التي وقع فيها إدانتهما هي بالأحرى الاستثناء لا القاعدة. ويكون الشخص أكثر عرضة لتوجيه اللوم بدلاً من التشجيع عندما لا يعطي لعائلته ولأصدقائه أي امتياز أكثر من الغرباء إذا ما تمكن من تحقيق ذلك دون الإخلال بأي واجب آخر، ولا أحد يعتقد أنه من الظلم أن نبحث عن تميز شخص عن شخص آخر باعتباره صديقاً، أو من ضمن إحدى علاقاته أو، أنه رفيقه. يكون الحياد واجباً بطبيعة الحال عندما يتعلّق الأمر بالحقوق، لكن تمت المجازفة بذلك في الإلزام العام جداً والمتمثل في إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه. المحكمة، على سبيل المثال، يجب أن تكون محايدة لأنّها ملزمة بأنّ تسند دون النظر الى أي اعتبار آخر، الموضوع المتنازع عليه إلى أحد من الطرفين الذي له الحقّ فيه. هناك حالات أخرى يعني الحياد فيها التأثر فحسب بالاستحقاق ـ كما هو الحال بالنّسبة لمن لهم قدرة

القضاة أو المدرسين أو الأولياء ممن يوزعون المكافأة أو العقاب على هذا النحو. توجد بعض الحالات مجدّداً والتي يعني فيها الحياد أن لا نتأثر فيها إلاّ بما يخص المصلحة العامة. مثلما هو الحال في اختيار مترشحين للحصول على وظيفة حكومية، فالحياد باختصار بما هو إلزام يمليه العدل، يمكن أن نقول أنه يعني أن نتأثر فحسب بالاعتبارات التي تفترض أنها يجب أن تؤثر في الحالة الخاصّة والراهنة. وأن نقاوم إلحاح أي دافع يؤدي إلى شيء آخر يختلف عن تلك الاعتبارات التي قد تدفعنا لنتصرف بكيفية مخالفة عمّا قد تمليه علينا تلك الاعتبارات.

إنّ فكرة المساواة المرتبطة تقريباً بفكرة عدم الانحياز هي التي غالباً ما تدخل ضمن مكونات كلّ من تصوّر العدل، وممارسته في نظر الكثير، فيمثل جوهره. ولكن في هذا الذي لا يزال أكثر من أي حال آخر نرى مفهوم العدل يختلف باختلاف الأشخاص المختلفين، ودائماً ما يطابق في تنوعاته مفهوم المنفعة. كل شخص يصرّ على أنّ المساواة هي ما تمليه أوامر العدل باستثناء الحالة التي يرى فيها أنّ المصلحة تقتضي اللاّمساواة.

فالعدل المتمثل في توفير حماية متساوية لحقوق الجميع هو معترف به من قبل أولئك الذين يؤيدون عدم المساواة الأكثر إهانة في ما يخصّ الحقوق ذاتها. فحتى في بلدان العبودية يُعترف نظرياً أنّ تكون حقوق العبد، بما هي حقوق، يجب أن تكون مقدسة مثلها في ذلك مثل حقوق السيد. وبأن المحكمة التي أخفقت في تطبيقاتها ومراعاة الصرامة المتساوية، هي محكمة تشهد نقصاً في العدل في حين، أنه، وفي نفس الوقت، تكون المؤسسات التي لا تدع للعبد أي حقوق في تطبيقها، لا تعتبر ظالمة لأنها لا تعتبر غير صالحة. فأولئك الذين يعتقدون أنّ المنفعة تقتضي التميز في الرّتبة، فإنهم لا

يعتبرون أن من الظلم أن تسند الثروات والامتيازات الاجتماعية دون مراعاة المساواة. لكن أولئك الذين يعتقدون أنّ هذه اللّامساواة غير صالحة يعتقدون أنّها كذلك غير عادلة. فأي شخص يعتقد أن الدّولة ضرورية لا يرى أي ظلم في مثل هذه اللامساواة، بما هي تمكن الحاكم من سلطة لا يعترف بها لأشخاص آخرين. فحتّى ضمن النظريات التي تناصر المساواة توجد العديد من المسائل المتعلّقة بالعدل بقدر ما توجد اختلافات في الرّأي حول المصلحة. يعتبر بعض الشيوعيين أنه من الظلم أن يفترض توزيع منتوج عمل المجموعة اعتماداً على مبدأ آخر غير مبدأ المساواة الدقيقة، في حين يرى البعض الآخر أنه من العدل أن يتحصل من تكون حاجاتهم أكبر على نصيب أوفر. وفي حين يرى آخرون أن الذين يكون عملهم أشق، أو إنتاجهم أوفر أو أن الخدمات التي يسدونها هي أكثر قيمة بالنسبة للمجموعة بإمكانهم أن يطالبوا بحقوق، ويحق لهم أن يطالبوا بنصيب أوفر من تقسيم المحصول. وبإمكاننا وبصفة معقولة أن ننادي باسم حس العدالة الطبيعية لفائدة كل واحد من هذه الآراء.

من ضمن كلّ هذه التطبيقات المختلفة لعبارة العدل التي لم نعتبرها بعد ملتبسة، إنّنا نجد نوعاً من الصعوبة للمسك بالرابط المعنوي الذي يربط بينها جميعاً، والذي يقوم عليه الشعور الأخلاقي الملتصق أساساً بالعبارة. ربّما في حالة الارتباك هذه التي نحن عليها يمكن أن نلمس في تاريخ الكلمة اعتماداً على الانشقاق نوعاً من المساعدة.

ففي الغالب، إذا لم نقل في كل اللغات، يكون الاشتقاق اللفظي الذي يقابل كلمة عادل يدلّ على أصل مرتبط في نفس الوقت بقانون وضعي، أو ما كان في أغلب الحالات الشكل البدائي للقانون أو للعادة القاهرة. جستيم (*Justum*) هو صورة من *Jussum* أي ما أمر به *Jus*. هو من نفس الأصل ظ متأتية من ج الذي من بين أهم معانيه على الأقل في ما يتعلق بالعصور التاريخية لليونان، هو تابع للقانون ففي الأصل هو يعني فحسب طريقة أو نمط القيام بالأشياء، لكن سرعان ما أصبح يعنى الطريقة التي يؤمر بها، والتي على السلطات المعترف بها، السلطة الأبوية والسلطة القضائية أو السياسية، أن تعمل على تطبيقها. فالمعنى الأصلي لـ *Recht* الذي منه اشتق right وrighteous لم يكن في صلة بالقانون، بل بما هو مستقيم من الناحية المادية، وكذلك هو الأمر بالنسبة لـ Wrong ولما يرادفه في اللاتينية، يعني ما هو معوّج أو ملتو. من هذا المنطلق يبرز البعض أنّ الحقّ لا يعني في الأصل القانون لكن على عكس ذلك كان القانون يعني ما هو مستقيم. فمهما يكن الأمر، فإنّ القول بأن القانون (*Droit, recht*) أصبح منحصراً في دلالته على القانون الوضعي. بالرغم من أنّ العديد من الأفعال التي لا يقتضيها القانون تكون ضرورية بنفس الدرجة لتحقيق الاستقامة أو النزاهة الأخلاقية. فإنّ ذلك يبرز الطابع الذي تتسم به في الأصل الأفكار الأخلاقية. فقصور العدالة هي المحاكم وإدارة العدالة تطبيق القانون (*La justice*)، وبالفرنسية هو اللّفظ المخصّص للدلالة على وظيفة القضاء[1]. ولا شك، في رأيي أنّ الفكرة الأصلية في تكوين مفهوم العدل كانت تتمثّل في مطابقة القانون. وكانت هذه هي الفكرة التي نجدها عند اليهود إلى حدّ ميلاد المسيح، كما كان ذلك منتظراً من شعب كانت قوانينه محاولة للإلمام بكل المواضيع التي هي بحاجة

(1) لست بصدد اقتراف السفسطة التي ترجع بنوع من اعتراف بالحقيقة لهرن توك (Horn Tooke) والمتمثلة في الاعتراف بأن الكلمة يجب أن تواصل في التدليل على ما هو معني بها في الأصل. إن الاشتقاق اللفظي هو توضيح ما تدل عليه الفكرة الآن لكن التوضيح الأفضل يتمثل في كيفية بروزها.

إلى قواعد. وهي كذلك حالة من كانوا يعتقدون في صدور هذه القوانين عن كائن أسمى، لكن في ما يتعلّق بأمم أخرى وبخاصّة منها الإغريق والرّومان، الذين كانوا على علم بأن قوانينهم هي قوانين موضوعة وضعاً، وأنّها مسترسلة في ذلك عن طريق البشر. فلم تكن تخشى الاعتراف بأنّ أولئك البشر يقدرون على سنّ قوانين فاسدة وبإمكانهم القيام باسم القانون، ببعض الأشياء، ومن منطلق نفس الدوافع كالتي يقوم بها الأفراد دون أن يعاقبهم القانون والتي يمكن تسميتها بظالمة. وهكذا فقد أصبح الشعور بالظلم مرتبطاً لا بكل انتهاكات القانون فحسب، بل بانتهاك لتلك القوانين التي من الممكن أن توجد. بما في ذلك، تلك التى كان من المفروض أن توجد، ولكنها لم توجد بعد. ويشمل ذلك القوانين نفسها إذا ما افترضنا أنها منافية لما يجب أن يكون عليه القانون. فهذه الصفة، تظل فكرة القانون وصفته الزجرية فيه مهيمنة على مفهوم العدل حتّى وإن كانت القوانين المهيمنة حالياً لم تعد مقبولة كقاعدة لها.

يرى البشر حقاً أنّ فكرة العدل وإلزاماتها هي مطبّقة على العديد من الأشياء التي ليست من الأشياء الخاضعة للقانون، والتي لا ترغب في أن تخضع بالضرورة إلى القانون. ولا أحد يرغب في أن تكون القوانين قادرة على التدخل في كلّ جزئيات الحياة الخاصّة. لكن كل واحد يعترف من خلال سلوكه اليومي أنّ شخصاً ما يمكن أن يكون عادلاً أو ظالماً وأنه يكون هو بالفعل قادراً على ذلك في الواقع. لكن وحتى في هذه الحالة، فإنّ فكرة الاعتداء على ما يعتقد أن يكون عليه القانون يبقى دائماً في صورة ملطفة. قد يلذّ لنا دائماً وقد يعتبر إحساسنا بالأصول جيداً أن نعاقب الأفعال التي نقدر أنها ظالمة، بالرغم من أنّنا لا نعتقد دائماً أنه من الصالح أن تتعهّد بذلك المحاكم. إنّنا نتنازل عن تحقيق ذلك لما يمكن أن يجرّ تحقيقه من

مساوىء. فقد نكون سعداء عندما نرى السلوك العادل مفروضاً عن طريق الإلزام، وعندما نرى الظلم معاقباً حتى في أقصى جزئياته، وإن لم نكن متخوفين بحقّ من فكرة إعطاء الحاكم سلطة مطلقة على الأفراد. فعندما نعتقد أن شخصاً ما ملزم بالقيام بشيء ما باسم العدل فإنّ ذلك يعني في اللّغة المتداولة أنه عليه أن يكون مجبراً على القيام به، فيطيب لنا أن نرى الإلزام مطبقاً من طرف أي شخص بيده السلطة. فإذا وجدنا أنّ تطبيق ذلك بالقانون قد لا يكون صالحاً فإنّنا نأسف على تلك الاستحالة، ونعتبر عدم معاقبة الظلم شرّاً ونعمل على إصلاح هذا الخلل بإعطاء شكل حادّ لتوبيخنا الشخصي، والعام الموجه للمذنب. هكذا إذاً نرى أن فكرة الإلزام القانوني تؤكّد دائماً مفهوم العدل حتى وإن كانت قد شهدت العديد من التحويرات قبل أن يتخذ هذا المفهوم شكلاً نهائياً، كالذي يتخذه في مجتمع وصل إلى درجة متقدمة في التطور.

يمثل العرض السابق في اعتقادي عرضاً حقيقياً في أبعد مداه لأصل فكرة العدل ولتطوّرها التدريجي، لكن علينا أن نلاحظ أنه لا يحتوي بعد على أي شيء يمكّننا من التمييز بين ذلك الإلزام والإلزام الأخلاقي عامة. حقاً، إن فكرة العقاب الجنائي الذي يمثل ماهية القانون لا يتدخل فحسب في تصور الظلم بل في تصور أي نوع من السوء، فلا نسمي أي شيء سيئاً إن لم نعني بذلك أنه يجب أن نعاقب الشخص بطريقة ما أو بأخرى، إن لم يكن ذلك بالقانون. فبرأي الآخرين، فإن لم يكن بالرأي العام يكون بتأنيب ضميره الخاصّ. هذه فيما يبدو نقطة التحوّل الحقيقية التي يدور حولها التمييز بين الأخلاق والمصلحة البسيطة. إنه ليعتبر جزءاً من الواجب في أي شكل من أشكاله أن نجبر أي الشخص على القيام به على أحسن وجه. فالواجب هو الشيء الذي يمكن أن يطالب الشخص

بتأديته كما لو كان يسدد ديناً. ولا نسمي ذلك واجباً إلاّ بقدر ما نعتقد أنه مطالب بالقيام به. يمكن بسبب الحذر أو لمصلحة أشخاص آخرين أن ندافع على عدم القيام به حالياً. لكن الشخص نفسه، وكما يدرك بكل وضوح أنه لن يكون في وضع يسمح له بتقديم شكوى. وعلى خلاف ذلك توجد أشياء أخرى نتمنى أن يحقّقها الأشخاص، وهي تلك الأشياء التي نحبذ أن يقوموا بها، أو تلك التي يعجبنا قيامهم بها. وبالطبع نكرههم أو نحتقرهم لعدم قيامهم بها، ومع ذلك نقبل أنهم ليسوا ملزمين بالقيام بذلك، إذ لا يتعلّق الأمر بإلزام أخلاقي، وإنّنا لا نلومهم بمعنى أنّنا لا نعتقد أنهم يستحقون بالفعل العقاب فكيف نصل بهذه الأفكار إلى فرض العقاب، أو عدم فرضه هذا ما سيظهر بالطبع لاحقاً. وإني أعتقد دون أدنى شكّ أنه لا يوجد تمييز في نهاية المطاف ما بين مفهومي الصح والخطأ. وأنّنا نسمي أي سلوك سيء، أو نستعمل كبديل عبارة أخرى تدلّ على الكراهية أو على النفور طبقاً لاعتقادنا حول ما يجب على الشخص أو ما لا يجب أن يعاقب بسببه. ونقول إنه من الأحسن أن يقوم بهذا أو بذاك حتّى يصبح الأمر مرغوباً فيه أو محموداً، بحسب رغبتنا في جعل الشّخص المعني بذلك ملزماً، أو على الأقلّ مقتنعاً، أو مدعواً للقيام بالفعل بتلك الصفة[2].

هذه إذاً هي الخاصية المميزة التي تفصل ليس العدل فحسب، بل الأخلاق في مجملها عن المجالات المتبقية منها والمتعلقة بالمصلحة وبالتقدير. فما زال البحث عن الخاصيّة التي تميز العدل

(2) انظر هذه النقطة التي أكد عليها وجسمها الأستاذ بين (Bain) في فصل رائع عنوانه «الانفعالات الأخلاقية أو الحس الأخلاقي» «The Ethical Emotions, or the Moral Sense» في الجزء الثاني من مقاليه اللذين يتركب منهما عمله الدقيق والعميق حول الذهن. انظر: Alexander Bain, *The Emotions and the Will* (London: Parker, 1859), p. 284.

عن الفروع الأخرى للأخلاق قائماً. وإنّنا نعرف الآن أنّ المؤلفين المختصين في الأخلاق يقسمون الواجبات الأخلاقية إلى قسمين وإن تمت الإشارة إليها بعبارة لم يوفقوا في اختيارها، هي واجبات متعلّقة بإلزام تام، وواجبات متعلقة بإلزام غير تام. وإنّ الواجبات الأخيرة هي تلك التي، وبالرغم من أنّ الفعل واجب، يترك فيها لاختيارنا تحديد المناسبات الخاصّة لإنجازه مثلما هو الحال بالنسبة للبر والإحسان اللذين نكون في الحقيقة ملزمين على القيام بهما، لا لصالح شخص معين، ولا في أي وقت محدّد. و[بالرجوع] إلى لغة فلسفة القانون، بما هي اللغة الأكثر دقّة، فإن واجبات الإلزام التام هي تلك الواجبات التي يتولد عنها حق مصاحباً لها لفائدة شخص، أو أشخاص. [أمّا] الواجبات ذات الإلزام غير التام فهي الواجبات الأخلاقية التي لا يتولد عنها أي حقّ. أعتقد أنّ البعض سيتبين أن هذا التمييز يتزامن تماماً أنه قائم ببطء مع ذلك التمييز القائم بين العدل وغيره من الواجبات الأخلاقية الأخرى. من خلال تعرّضنا إلى مختلف المعاني المتداولة للعدل ظهر أن العبارة بصفة عامّة تتضمّن فكرة حقّ لشخص ما، [أي] استحقاق لفائدة شخص أو أكثر مثل ذاك الاستحقاق الذي يسنده القانون عندما يسلم حق الملكية أو أي حقّ قانوني آخر. سواء كان الظلم متمثلاً في حرمان شخص مما يملك أو نقض عهد تم معه، أو في معاملته بكيفية أسوء مما يستحقّه، أو أسوء من معاملة أشخاص آخرين لا يملكون استحقاقات أكثر منه ففي كلّ الحالات فإنّ الافتراض يقتضي شيئين هما، القيام بفعل سيء، وشخص معين تمت الإساءة إليه. ويمكن أن يتأتى الظلم عن معاملة شخص معاملة أفضل من التي نعامل بها غيره. لكن الخطأ في هذه الحالة يتعلّق بالمنافسين الذين، هم أيضاً أشخاص معنيون. ويبدو لي أنّ الخصائص المميزة في هذه الحالة ـ حقّ لشخص ما يرتبط بإلزام أخلاقي ـ تتمثل في الاختلاف الجوهري بين العدل

والكرم والإحسان. فالعدل يقتضي شيئاً لا يمثل القيام به خيراً ولا يمثل الامتناع عنه شرّاً، بل يقتضي شيئاً يستطيع فرد خاص مطالبتنا به على أنّه حقّ أخلاقي. لا أحد له حق أخلاقي في سخائنا أو إحساننا، لأنّنا لسنا ملزمين أخلاقياً بممارسة هذه الفضائل تجاه أي شخص كان، وسنجد مثلما هو الحال في كل تعريف دقيق، أنّ الحالات التي تبدو متضاربة معه هي في نفس الوقت تلك التي تؤيده أكثر.

فحتى الفيلسوف الأخلاقي الذي يحاول كما حاول البعض أن يجعل الإنسانية في مجملها، ليس أي شخص معين، لها حقّ في كلّ الخير الذي يمكن أن تقوم به لفائدتها، فإنّه بهذه النظرية يضمن السخاء والإحسان في مقولة العدل. إنه مجبر على الاعتراف بأنّ مجهودات في النطاق الممكن يعود الفضل فيها لأمثالنا، وبالتالي يجعلون هذه المجهودات بمثابة الدّين - أو قل إنّنا لا نستطيع أن نعترف بالقدر الكافي بجميل ما قام به المجتمع تجاهنا، معتبرين ذلك حالة من حالات الاعتراف بالجميل، وإنّنا نعترف بأنّ كلتا الحالتين هي ضمن الحالات الخاصّة بالعدل، فأينما وجد حقّ فذلك من مشمولات العدل لا من مشمولات فضيلة الإحسان. ولا يمكن أحد إلا أن يضع الفرق بين العدل والأخلاق. بصفة عامّة أينما وضعناه في الحال، سيجد نفسه عاجزاً إطلاقاً عن الفصل بينهما جاعلاً الأخلاق مندمجة في العدل.

بعد أنّ كنّا قد حدّدنا العناصر المتميزة والتي تدخل في تكوين فكرة العدل فإنّنا الآن على استعداد للخوض في البحث عمّا إذا كان الشعور المصاحب للفكرة مرتبطاً بها بما هو نعمة خاصّة من نعم الطبيعة، أو أنه نما بفضل بعض القوانين المعروفة خارج الفكرة ذاتها، وخاصّة إذا ما كانت قد نشأت عن مراعاة المصلحة العامة.

إنّني أتصور أن الشعور ذاته لم ينشأ عن أي شيء يمكن تسميته بصفة عامة ودقيقة، على أنه فكرة المصلحة. لكن وإن لم يكن الشعور صادراً عنها فإنّ ما هو أخلاقي فيه متأت منها.

لقد رأينا أنّ العنصرين المكونين والأساسيين للشعور بالعدل هما الرغبة في عقاب الشخص المتسبب في الضرر، والاعتقاد بأنّ هنالك شخصاً معيّناً أو أشخاصاً معينين أُلحق بهم الضرر.

والآن يبدو لي أنّ الرغبة في عقاب شخص أساء إلى شخص ما هو ردّ فعل تلقائي نابع من نوعين من المشاعر، كلاهما طبيعيان، في أعلى درجة، باعتبارهما غريزيين، أو هما شبه غريزيين، وهما الدفاع عن النفس والإحساس بالتعاطف.

من الطبيعي أن نشعر بالغيظ من جراء إساءة حاصلة أم ممكنة وأن نصدّها، وأنّ نثأر لأنفسنا منها سواء اقترفت تجاهنا، أو تجاه من نتعاطف معهم. لسنا في حاجة ههنا لمناقشة أصل هذا الشعور سواء كان غريزة، أو نتجه للذكاء، فإنّه كما نعلم ذلك يمثل قاسماً مشتركاً في الطبيعة الحيوانية، لأنّ كلّ حيوان يحاول إيذاء أولئك الذين اعتدوا عليه، أو الذين يعتقد أنهم على وشك الاعتداء عليه هو أو صغاره.

فالبشر لا يختلفون في هذه النّقطة بالذّات عن بقية الحيوانات الأخرى إلاّ في خاصتين: **أوّلاً** في قدرتهم على التعاطف، لا فحسب مع مماثليهم، أو مثل البعض من الحيوانات النبيلة التي تتعاطف مع البعض من الحيوانات الطيبة معها، بل مع كلّ البشر، وحتى مع كلّ الكائنات الحاسة.

ثانياً: في تمتعهم بذكاء متطور أكثر من ذكائهم مما يعطي لمجموع مشاعرهم مجالاً أوسع سواء تعلّقت بذواتهم، أو كانت

متعاطفة مع الذوات الأخرى. بفضل ذكائه المتفوق، وبغض النظر عن الدرجة العالية لتعاطفه، فإنّ الإنسان يكون قادراً على تحقيق مصلحة مشتركة بينه وبين المجتمع البشري الذي هو جزء منه، بكيفية يتحوّل فيها أي سلوك يهمّ أمن المجتمع عامّة، إلى سلوك يهم أمنه الخاص، ويدعم غريزة (إن وجدت غريزة ما) الدفاع عن نفسه. فالذكاء المتفوق مضافاً إلى القدرة على التعاطف مع البشر عامة، يؤهله ليربط نفسه بالفكرة الجماعية لقبيلته أو لبلده أو للبشرية على نحو يوقظ فيه أي فعل ضار غريزة التعاطف ويحثه على المقاومة.

إنّ الشعور الخاص بالعدل، وفي إحدى عناصره المتمثلة في رغبة العقاب، هو إذاً، وكما اعتقد الإحساس الطبيعي للأخذ بالثأر، أو للانتقام الذي أصبح بفضل الفكر والتعاطف مطبقاً على هذه الأضرار. أي على تلك الآلام التي أصابتنا بتوسط المجتمع في جملته، أو كانت مشتركة بيننا وبينه. لا يتضمّن هذا الشّعور في ذاته أي شيء أخلاقي، فما هو أخلاقي فيه هو تبعيته الخاصّة للتعاطف الاجتماعي الذي يقوم عليه، ويستجيب لندائه لأنّ الأحاسيس الطبيعية تجعلنا نحسّ دون تمييز بأنّ ما قام به أيّ شخص هو مقلق بالنسبة إلينا. لكن عندما يكسبه الشعور الاجتماعي طابعاً أخلاقياً، فإنّ هذا الشعور يسير فحسب في اتجاهات مطابقة للخير العام. ويشعر الأشخاص فحسب بضرر ألحق بالمجتمع وإن لم يكن ضرراً يصيبهم، وأن لا يشعروا بضرر تجاه أنفسهم، مهما كان مؤلماً إذا لم يكن من قبيل ذلك النّوع الذي يكون للمجتمع فيه معهم مصلحة لقمعه.

ليس لدينا أي اعتراض على هذه النظرية، فعندما نحس بأنّ شعورنا الخاصّ بالعدل قد تم الاعتداء عليه، فإنّنا لا نكون بصدد التفكير في المجتمع بصفة عامّة، أو في أي مصلحة عامّة، بل لا

نفكر إلاّ في الحالة الفردية. بالتأكيد فإنّه من السائد جدّاً، بالرغم من إمكانية شيوع العكس تماماً، أن نشعر بالحقد لأنّنا شعرنا بالألم، لكن بالنسبة لشخص يكون حقده فعلاً إحساساً أخلاقياً بمعنى أنه إن يعتبر الفعل عرضه للوم قبل أن يسمح لنفسه بالشعور بالحقد من جرائه، إنّ هذا الشخص وإن لم يتمكن من التصريح لنفسه بأنّه يدافع عن مصلحة المجتمع، فإنّه بالتأكيد يشعر فعلاً بأنه بصدد إقرار قاعدة تكون صالحة لغيره، كما هي أيضاً صالحة لنفسه. إن لم يكن بصدد الشعور بهذا الإحساس - إذا ما كان بصدد النظر إلى الفعل بما هو فحسب مؤثراً فيه بصفة فردية، فهو لا يكون عادلاً بصفة واعية. إنّه غير معني بالعدل في أفعاله. لقد قوبل هذا الأمر حتى من طرف رجال الأخلاق المعادين للنفعية عندما اعتبر كَنْت (Kant) [كما لاحظنا] مبدأ أساسياً من مبادئ الأخلاق «إفعل بكيفية تتحوّل بها قاعدة السلوك إلى قانون بالنسبة لكل الكائنات العاقلة». فإنه قد اعترف افتراضياً أنّ مصلحة النوع البشري بصفة كلية، أو على الأقل مصلحة النوع البشري بدون إقصاء يجب أن تكون حاضرة في ذهن الفاعل، عندما يكون بصدد اتخاذ قرار واع على مدى أخلاقية الفعل، وإلاّ فإنّه يكون مستعملاً لألفاظ بدون معنى - لأنّ القاعدة حتى في حالات الأنانية القصوى لا تحتمل إمكانية قبولها من طرف الكائنات العاقلة - أي أن يوجد أي عائق لا يمكن تجاوزه بخصوص طبيعة الأشياء، ويحد من قبولها إذ لا يمكن حتى أن نحتمل إمكانية الحفاظ عليها.

فحتى نعطي معنى لمبدأ كَنْت (Kant) يجب أن يكون المعنى المتضمن فيه متمثلاً في أنه، علينا أن نحدد سلوكنا بقاعدة يمكن لكل الكائنات العاقلة أن تتبناها، وذلك بمراعاة الفائدة الحاصلة منها للمنفعة المشتركة.

لنلخص قائلين: «إنّ فكرة العدل تفترض أمرين: قاعدة من قواعد السلوك، وشعور يجازي القاعدة. يجب أن نفترض أنّ الأولى مشتركة بين كلّ النّاس، وموجّهة نحو تحقيق الخير لهم، والأخرى تتمثل في الرغبة في تحمّل العقاب من طرف أولئك الذين يخالفون القاعدة. إنّنا نضمن بالإضافة إلى ذلك تصوّر شخص معين يتألّم من جرّاء مخالفة [القاعدة] والذي [حتى نستعمل العبارة الملائمة للوضع] قد تمّ الاعتداء على حقوقه من جرّاء ذلك». ويبدو لي أنّ الشعور بالعدل هو الرغبة الحيوانية في الانتقام بسبب الإساءة الملحقة بالنفس، أو الملحقة بمن نتعاطف معهم، التي تتّسع إلى حدّ احتواء كل الأشخاص بفضل القدرة البشرية على التعاطف المتّسع، وعلى المصلحة الخاصّة الواعية.

إنّ الشعور يستمد أخلاقيته من العناصر اللاحقة، ويستمدّ من العناصر السابقة تأثيره الخاص وطاقته على المطالبة الذاتية.

لقد بينتُ من خلال كلّ هذا أن فكرة الحقّ الموجودة لدى الشخص المتضرر، والذي تم الاعتداء عليه بذلك الضرر، ليست عنصراً منفصلاً ضمن تركيبة الفكرة والشعور بل هي شكل من الأشكال التي يمكن أن يكتسبها العنصران الآخران، وتتمثل هذه العناصر في الاعتداء على شخص معيّن، أو على أشخاص من ناحية، والمطالبة بالعقاب من ناحية أخرى. إنّي أعتقد أنّ البحث في أفكارنا سيبرز أنّ هذين الشيئين يتضمّنان كلّ ما نقصده عندما نتحدّث عن الاعتداء على حقّ ما. عندما نسمي شيئاً ما حقّ شخص معين فإنّنا نعني بذلك أنّ لذلك الشخص الحقّ في مطالبة المجتمع بحمايته باعتباره مالكاً له وذلك، وفي نفس الوقت، بقوّة القانون أو بقوّة التربية والرأي العامّ. إذا كان لديه ما نعتبره مطلباً كافياً، بقطع النظر عن أهميته حتى يكون له شيء يضمنه له المجتمع فنقول عند ذلك

إنّ له حقّاً فيه. إذا كنا نرغب في إثبات أنه لا يوجد أي شيء يعود إليه أو يمتلكه بالقانون كحق، فإنّنا نعتقد أنّ ذلك يتم بمجرّد أن نقبل أنّ المجتمع غير ملزم بأخذ الإجراءات [اللازمة]، ليضمن له حقّه لكن يجب ترك ذلك للصدفة أو لموقفه الخاصّ. هكذا إذاً نقول إنّ لشخص ما الحق فيما استطاع أن يحصل عليه في إطار التنافس المهني المنصف. لأنّ المجتمع ليس ملزماً بتمكين أي شخص آخر، ولا ملزماً بمنعه من محاولة الحصول على ما يستحقه بالقدر الذي يستطيع به تحقيق ذلك. فليس له الحقّ في ثلاثمئة في السنة على الرغم من أنه قد يحدث أن يكسب هذا. لأنّ المجتمع ليس مطالباً بضمان استحقاقه لذلك المبلغ. على العكس فإنّ كان له الحق في الحصول على ثلاث بالمائة من عشرة آلاف ليرة فإنّ له الحقّ في ثلاثمئة في السنة لأنّ المجتمع أصبح في وضع يلزمه بتوفير دخل من هذا المبلغ.

أن يكون لنا حق، هو فيما أعتقد، لأن نملك شيئاً ما يجب على المجتمع أن يدافع عن امتلاكنا له إلى حدّ ما، بحيث يسأل عن سبب هذا الوجوب فإنّي لا أستطيع أن أقدّم له سبباً آخر غير المنفعة العامّة. إن لم تكن هذه العبارة قادرة أنّ تبلغ شعوراً كافياً حول قوّة هذا الإلزام، ولا أن نعتبر الطاقة الخاصّة بذاك الشعور، فيعود ذلك إلى تركيبة ذاك الشعور التي لا تتضمن عنصراً منطقياً فحسب بل تتضمّن أيضاً عنصراً حيوانياً يتعطّش للأخذ بالثأر، ويستمد هذا التعطّش شدّته في الآن نفسه من مبرراته الأخلاقية التي هي نوع من أنواع المنفعة التي يخصّها، والتي تمثل نوعاً ما ومؤثراً بكيفية خارقة للعادة. فالمنفعة المرجوّة هي منفعة الأمن التي تمثل بالنسبة لمشاعر كلّ شخص المنفعة الأكثر ضرورة للحياة من كلّ المنافع الأخرى. فكلّ الفوائد الدنيوية يحتاجها شخص معيّن ولا يحتاجها شخص

آخر، ويمكن حتى للعديد من الأشخاص إن اقتضى الأمر أن يتخلّوا عنها بطيب خاطر، أو أن يقوموا بتعويضها بشيء آخر لكن لا يوجد أي إنسان يكون بمقدوره أن يتخلّى عن الأمن لأننا نعوّل عليه في التحصّن ضدّ الشرّ وفي الحفاظ على قيمة كل خير أو كل خير لاحق. ما دام لا يوجد شيء يستحقّ أي قيمة بالنسبة إلينا غير متعة اللحظة التي بإمكانها أن تتخذ لدينا أي قيمة، وإن كنا سنحرم من كل شيء في اللحظة الموالية مما كان موقتاً أقوى بالنسبة إلينا. أمّا الآن فإنّ ما نحتاجه أكثر من كل الضروريات الأخرى بعد الغذاء المادي، لا يمكن أن نحصل عليه إلا إن كانت الآلية التي تمكننا منه في اشتغال فعلي ودون توقف. إنّ تصورنا إذاً لما نطالب به. فالمخلوقات البشرية بخصوص الالتقاء حول جعل الأمن الأساس العميق لوجودنا فيجمع حوله بقدر متسع أكبر من تلك التي تتعلّق بأكثر الحالات العامّة للمنفعة إلى حدّ أن الفرق في الدّرجة (كما هو الحال عادة بالنسبة للمجال النفسي) يصبح فرقاً حقيقياً في النوع. إنّ المطالبة تحمل طابع الإطلاقية هذا وتحمل كذلك هذه اللامحدودية الواضحة والتي لا يمكن أن تقاس بأي اعتبارات أخرى، وهي التي تمثل الفرق بين الإحساس بالحق والإحساس بالباطل والفرق بين المنفعة العادية وانعدام المنفعة.

إنّ الأحاسيس المعنية تبلغ من القوّة إلى درجة أنّنا نعوّل وبكل تفاؤل على العثور على صدى ذلك الاحساس في الحالات الأخرى (كلّ الكائنات مهتمة كذلك)، وأن عبارة يحق عليه، وبإمكانه أن تتحول إلى «يجب»، وأن الاعتراف بعدم إمكانية الاستغناء عنها يتحول إلى ضرورة أخلاقية مماثلة لضرورة الطبيعة، وغالباً ما لا تكون أدنى منها في صرامتها الإلزامية.

إذا لم يكن التحليل السابق، أو أي شيء شابهه صحيحاً

بخصوص مفهوم العدل، إذا كان العدل مستقلاً تماماً عن المنفعة، ويكون مبدأ في ذاته، بإمكان الذهن إدراكه بفضل التأمل البسيط. فيكون من الصعب فهم الالتباس الشديد المحيط بهذه الاستشارة الباطنية، ولما تبدو العديد من الأشياء عادلة أو غير عادلة من خلال المنظور الذي ترى فيه.

نحن على علم باستمرار أنّ المنفعة هي مبدأ غير موثوق فيه، وهي مبدأ يؤوله كل شخص تأويلاً مختلفاً. وأن لا أمان إلاّ بفضل أوامر العدل الثابتة، والتي لا تمحى ولا تخطئ أبداً، والتي تحمل في ذاتها بداهتها دون أن تتبع تقلبات الرأي. بإمكاننا من هذا المنطلق أن نفترض أنّه لا مجال للمنازعة حول مسائل العدل، أي إن اتخذنا هذا كقاعدة بالنسبة إلينا، فإنّ تطبيقها في أي حال صادفنا يمكن أن يتركنا في حالة يتضاؤل فيها الشك مثلما هو الحال فى الاستدلال الرياضي. فحتى الآن والحال كذلك، بمعنى إذا ما وجد قدر من الاختلاف في الرأي، ونقاش حاد حول ما هو عادل يضاهي مسألة ما هو مفيد بالنسبة للمجتمع فلن يجد في مختلف الأمم والأفراد تصوّرات مختلفة للعدل فحسب، ولكن سيجد في ذهن نفس الشخص الواحد أن العدل لا يقابل قاعدة واحدة ومعينة، أو مبدأ أساسياً، بل سيجد العديد من القواعد التي لا تلتقي دائماً فيما تأمر به، وسنحتار في الاختيار بينها فلا ندري هل أنه موجه في نفس الوقت ومن طرف مبدأ خارجي، أو من طرف ـ إيثاراته الخاصّة.

على سبيل الذكر، هناك البعض من يقول إنه من الظلم معاقبة أي شخص لكي يعتبر الآخرون. وإن العقاب لا يكون عادلاً إلاّ إذا كان القصد من تطبيقه تحقيق الخير للمتألم ذاته. ويدعي آخرون عكس هذا تماماً، معتبرين الاكتفاء بعقاب أشخاص قد أدركوا سنة من حرية التصرف من الحكم الذي أصدر بشأنهم، من أجل فائدتهم

الخاصّة هو استبداد وظلم ما دامت المسألة المطروحة متعلقة بمصلحتهم الخاصّة. فلا أحد لديه الحقّ في السيطرة على الحكم الخاص بهم. لكن يمكن أن نعاقبهم بعدل، إذا منعناهم من إلحاق الضرر بالآخرين، ويكون هذا ممارسة لحق مشروع في الدفاع عن النفس. ويؤكد السيد أوين (Owen) من جديد أنه من الظلم أن نعاقب بالمطلق، لأنّ المجرم لم يصنع طبعه الخاص. فالتربية التي تلقاها والظروف المحيطة به جعلت منه مجرماً، فهو لهذه الأسباب لا يكون مسؤولاً. إنّ كلّ هذه الآراء والمعتقدات معقولة للغاية. طالما أن المسلمات متعلقة بالعدل فحسب، دون البحث عن المبادئ التي تختفي وراءه، والتي هي في الأصل مصدر سلطته، فإنّي أكون عاجزاً عن تصوّر الكيفية التي بها يمكن الرّد على هؤلاء المفكرين. في الحقيقة كل واحد من الثلاثة يؤسس نظريته على قواعد العدل التي يعتقد أنها حقيقية. فيدعى الرأي الأول بأنّنا نعترف بأنه من الظلم أن نختار من ضمن المجموعة فرداً، وأنّ نضحي به دون موافقته تحقيقاً لفائدة بالنسبة للآخرين. أمّا الرأي الثاني فيدعي أنّنا نعترف بأن الأفعال الخاصة بالدفاع عن النفس هي أفعال عادلة ونعتبر أنه من الظلم أن نرغم شخصاً على جعل آرائه مطابقة للآراء الأخرى في ما يتعلّق بمصلحته الخاصّة. يلجأ أتباع أوين إلى المبدأ المعترف به والذي يعتبر أنه من الظلم أن نعاقب أي واحد فيما لا يقدر على منعه. فكل واحد من هذه البراهين يكون المنتصر بقدر ما لا يكون المدافع عنها ملزماً بأن يأخذ بعين الاعتبار قواعد أخرى للعدل غير تلك التي اختارها هو، لكن حالما نقابل بين مختلف القواعد فكل مجادل يبدو أنه لا يمكن أن يقدم للدفاع عن نفسه إلا ما يستطيع غيره تقديمه بالضبط. لم يكن بإمكان أي واحد منهم أن يتخلى عن تصور آخر يكون ملزماً مثله. هذه هي الصعوبات التي تم الاعتراف بها دائماً على أنها كذلك، وتم اختراع العديد من الحيل لتجنبها،

وللانتصار عليها. فكم لجأ للاحتماء من التصور الأخير من بين التصورات الثلاثة اخترع البشر ما أسموه بحرية الإرادة، متصورين بذلك أنهم يستطعون تبرير معاقبة إنسان تكون إرادته في حالة شديدة من الاستنكار، أو على الأقل إن افترضنا أنه وصل إلى هذه الحالة دون الأخذ بعين الاعتبار الظروف السابقة. للهروب من الصعوبات الأخرى كان الاختراع المفضل متمثلاً في وهم العقد الذي من خلاله، وفي فترة مجهولة التزم كل أفراد المجتمع بالخضوع للقوانين وكانوا متقبلين للعقاب في حالة عصيان، يقترفونه مقدمين بهذه الطريقة مشروعية الحق في عقابهم، أنه كان من الممكن أن لا يتمتعوا به والمتمثل في عقابهم سواء تحقيقاً لخيارهم الخاص أو تحقيقاً لخير المجتمع. لقد تم تصور هذه الفكرة السارة لتجاوز الصعوبة في مجملها وللتسرع بتسليط العقاب، وذلك بفضل قاعدة أخرى للعدل *Volenti non fit injuria* بمعنى أنه ليس من الظلم ما نأتي به بمحض موافقة الشخص الذي يفترض أنه مهان بسبب ذلك. إني في حاجة ماسة إلى ملاحظة أنه حتى ولو كانت الموافقة مجرد وهم فإن هذه القاعدة ليست أفضل من حيث التأثير من تلك التي قدمت لتعويضها. فعلى العكس من ذلك إنه نموذج مفيد للطريقة غير المنظمة والمنحلة التي تنمو بها المبادئ المفترضة للعدل. إن هذه الطريقة الخاصة دخلت في الاستعمال بكل وضوح على أنها مساعدة للمقتضيات الخشنة للمحاكم التي تكون في بعض الأحيان ملزمة بالإكتفاء ببعض القرائن غير اليقينية، تجنباً لأضرار أكبر قد تظهر في الكثير من الأحيان، ولو حاولنا معالجة الأمور بأكثر دقة. لكن المحاكم ذاتها لا يمكنها أن توافق على تلك القاعدة باستمرار دون أن تتناقض لأنها تعترف بالفساد الإداري إن وقع اتخاذها تحت تأثير الحيلة وأحياناً إثر خطأ بسيط أو إثر معلومات خاطئة.

مرة أخرى عندما نعترف بشرعية العقاب فكم هي عديدة التصورات المتضاربة للعدل التي تسلط الضوء على مناقشة النسبة الملائمة من العقاب، التي تتكافئ والمخالفات. فلا توجد قاعدة حول هذا الموضوع تفرض نفسها بكل قوة على الشعور البدائي والتلقائي الخاص بالعدل، مثل قانون الأخذ بالثأر، «العين بالعين والسن بالسن». فبالرغم من أن هذا المبدأ الخاص بالقانون اليهودي والإسلامي كان قد تم بصفة عامة التخلي عنه في أوروبا كقاعدة عملية، وأظن هناك في معظم العقول رغبة شديدة في الاحتفاظ به، وعندما يتخذ العقاب المسلط على معتدي هذا الشكل الدقيق عرضاً، فإن الشعور العام بالرضى يبين إلى أي درجة يكون طبيعياً الشعور الذي يجعلنا نقبل بالفعل التعويض المادي. بالنسبة للعديد من الناس فإن العدل المثالي في المادة الجزائية قد يقتضي أن يناسب العقاب الجرم، أي أنه يكون على مقياس الذنب الأخلاقي الذي اقترفه المعتدى (مهما كان المعيار الذي يتخذ ليقاس به الذنب الأخلاقي). فبالنسبة إليهم إن مسألة التعرف على درجة العقاب الكافية حتى يقع الردع عن الجريمة، هي مسألة لا تمت بصلة بالعدل، بينما يرى آخرون أن هذا الأمر هو الوحيد الذي يؤخذ بعين الاعتبار. وهناك آخرون يصرون على أنه ليس من العدل أن نسلط على أحد من مماثليهم ومهما يكن جرمه، كمية من الألم تفوق المقدار الذي قد يكفي لمنعه من أن يكرر الجرم وقد يكفي كذلك ليجعل الآخرين يمتنعون عن تقليد سلوكه السيئ.

فلنأخذ مثالاً آخر من موضوع تمت الإحالة إليه سابقاً: بالنسبة لشركة صناعية قائمة على التعاضد، فهل يكون من العدل أو عدمه أن يتقاضى صاحب موهبة، أو مهارة أجراً أعلى؟ من الجانب السلبي للمسألة، ثمة من يقول إن أي شخص بذل أقصى جهده قد أسدى

الخدمة على أحسن وجه بالمثل ولا يستحق استناداً على العدل أن يوضع في موضع دوني بسبب لم يقترفه هو من نفسه. صحيح أن القدرات العالية لها مزايا تفوق اللازم بالرجوع إلى الإعجاب الذي تثيره من حيث التأثير الشخصي الذي تأمر به، ومن خلال المصادر الداخلية للارتياح التي تكون حاضرة بدون أن نضيف لكل هذا النصيب الأهم في خيرات العالم، وإن هذا المجتمع يكون ملزماً في ما يتعلق بالعمل بتعويض من هم الأقل حظاً بسبب اللامساواة غير المستحقة، هو أكثر من جعل هذا الموضوع أكثر حدة. أما في شق مقابل فقد تم الاتفاق حول أن المجتمع يتلقى أكثر من العامل الأكثر كفاءة. ولأن خدماته تعتبر نافعة أكثر فإن المجتمع يكافئه بمقابل أرفع لهذه الخدمات. ولأن تقسيماً أهم للحصيلة الجماعية هو الآن ما تعمل على تحقيقه فإن لا يحقق له (المجتمع) طلبه فذلك يعتبر نوعاً من السرقة. فإن كان سيتقاضى فحسب أجراً مساوياً للآخرين، فإنه سيطالب بحق أن ينتج مثلهم وأن يكتفي بتخصيص أقل مقدار من الوقت ومن العمل بالمقارنة مع قدرته الفائقة. فمن بإمكانه أن يحسم بين هذين الندائين المتنازعين حول مبادئ العدل؟ فالعدل يكون له ههنا وجهان، وجهان يستحيل فرض الانسجام بينهما وقد اختار المتنازعان طرفي نقيض، فأحدهما ينظر إلى ما هو عادل بخصوص ما يحب أن يتقاضاه الفرد والآخر ينظر إلى ما هو عادل بخصوص ما يجب على المجموعة أن تدفعه، فكل واحد، ومن منطلق وجهة نظره الخاصة، لا يحصل على جواب. وأن يختار بينهما، استناداً على العدل يجب أن يكون اعتباطياً إلى أقصى درجة. فالمنفعة الاجتماعية وحدها هي التي بإمكانها أن تقرر ما سيتم اختياره.

كم هي كثيرة وكم هي، كذلك، متنافرة أيضاً قواعد العدل التي تمّ الرجوع إليها عند مناقشة توزيع الضرائب. فهناك من يرى أن دفعها

للدولة يجب أن يكون فيه نسبة عددية للموارد المالية. ومن وجهة نظر العدالة الطبيعية قد نقدم حجة قوية لصالح القضية المتمثلة في أنه يجب أن نتجاهل الموارد المادية، ويجب أن نطالب الجميع (كلما أمكن ذلك) بدفع نفس المبلغ. فمثلاً يدفع أعضاء مطعم، أو نادٍ، نفس المبلغ مقابل نفس الامتيازات سواء كانت لهم نفس الموارد أم لا. فلأن حماية القانون وحماية الدولة (بإمكاننا أن نذكر ذلك) مضمونة للجميع فالجميع يطالب بها بالتساوي. فليس هناك أي ظلم في أن يدفع الجميع نفس الثمن. إنه لمن العدل لا من الظلم أن يطالب تاجر كل حرفييه بدفع نفس الثمن مقابل نفس البضاعة ولا يطالب بثمن قد يتغير بحسب مداخيلهم، إن هذه النظرية كما تنطبق على الضرائب لا يوجد من يدافع عنها لأنها تتعارض إنسانية مع إدراك المصلحة الاجتماعية ولكن مبدأ العدالة الذي يستشهد به هو صحيح وملزم مثله مثل ما يمكن اللجوء إليه للطعن فيه. وفقاً لذلك فإنه يؤثر تأثيراً ضمنياً على خط الدفاع المستخدم في طرق أخرى لتقدير الضرائب. يرى آخرون بأنهم مضطرون لأن يبرروا أن الدولة تبذل أكثر جهد لفائدة الثرى منها لفائدة الفقير وهنا ما يبرر مطالبتها الأثرياء بمساهمة أكبر. بالرغم من أن هذا الأمر ليس كذلك في الواقع، إذ إن الأغنياء قد يكونون أقدر بكثير على حماية أنفسهم في غياب القانون والحكومة من الفقراء، وبالتالي قد يكون من المحتمل أن يحولوا - بكل نجاح الفقراء إلى عبيد لهم. ومن جديد، نرى آخرين يذهبون أبعد من هذا بكثير في نفس النظرية المتعلقة بالعدل إلى درجة أنهم يعتقدون أنه على الجميع دفع الأداء الشخصي الذي يكون مساوياً للدفاع عن أنفسهم (التي لها نفس القيمة بالنسبة للجميع) فيكون الأداء الخاص بحماية ممتلكاتهم غير متساوٍ وما دامت ممتلكاتهم هي نفسها غير متساوية. يقول آخرون في هذه المسألة أيضاً إن كل ما هو هام بالنسبة لإنسان، ما هو كذلك هام

بالنسبة لإنسان آخر. من منطلق هذه الالتباسات فإننا لا نجد نمطاً آخر لحلها سوى النمط النفعي.

هل إن الفرق إذاً بين العادل والنافع هو مجرّد تمييز وهمي؟ هل كان البشر تحت تأثير الوهم عندما كانوا يعتقدون أن العدل هو شيء مقدس أكثر من السياسة؟ وأنه علينا أن نصغي للأخيرة بعد أن النداء الأول الذي قدمناه حول طبيعة الشعور وحول أصله يعترف بوجود تمييز بينهما. ولا أحد ممن ينادي بأعظم ازدراء لاستتباعات أفعالنا بما هي عنصر من أخلاقيتها لا يولي أكثر اهتماماً مني لهذا الفرق. عندما أجادل ادعاءات أي نظرية تقبل بمقياس وهمي للعدل لا يكون مقاماً على المنفعة فإني أعتبر العدل المبني على المنفعة هو الجزء الرئيسي بلا نزاع، الجزء الأكثر قداسة والأكثر إلزاماً من الأخلاق بأسرها. العدل هو إسم لبعض من أقسام القواعد الأخلاقية التي تهم أساساً الشروط الضرورية للرفاهية البشرية. وهي بذلك تكون أكثر إلزاماً مطلقاً من أي قواعد أخرى لتسيير الحياة. وأن المفهوم الذي رأينا أن يكون ماهية لفكرة العدل، بمعنى فكرة حق تابع للفرد ويحمل ضمنياً طابعاً أشد الزاماً.

إن القواعد الأخلاقية التي تمنع البشر من إيذاء بعضهم البعض (والذي يجب أن لا تنسى أبداً أن تتضمن التدخل الأخلاقي غير المشروع في حرية كل فرد) هي المبادئ الأساسية والأكثر حيوية لرفاهية البشر من أي مبادئ أخرى مهما كانت مهمة والتي تحدّد فحسب أفضل طريقة لتسيير بعض الأقسام من الشؤون الإنسانية. كما أن لها خاصية تتمثل في كونها هي العنصر الرئيسي في تحديد كل المشاعر الاجتماعية للنوع البشري. وأن مراعاتها هي وحدها الكفيلة بالمحافظة على السلم بين الكائنات البشرية إن لم تكن طاعتها هي قاعدة استثنائية، فترى كل حد لكل شخص آخر عدواً ممكناً، كان

يجب عليه أن يحمي نفسه منه على الدوام. وما يكاد يكون أقل أهمية هو أن هذه الأوامر هي من بين ما يكون لدى البشر من الأسباب الأقوى، والأكثر مباشرة لترسيخها بصفة متبادلة. فالاكتفاء بالوعظ البسيط، أو بنصائح متبادلة حول الحيطة يجعلهم ربما يعتقدون أو هم يعتقدون فعلاً أنهم لا يكسبون شيئاً: إن الفائدة الحاصلة من ترسيخهم لواجب الإحسان الإيجابي في ذهن كل واحد بالتبادل هي فائدة لا تمثل منفعة صائبة ومؤكدة ولكنها أقل منها إذ قد لا نحتاج دائماً إلى أن يحسن إلينا الآخرون لكننا في حاجة دائماً إلى أن لا يسيئوا إلينا. هكذا إذاً فإن القواعد الأخلاقية التي تحمي كل فرد من أن يلحق به الآخرون الأذى، سواء كان ذلك مباشرة أو بمنعه من حرية البحث عن مصلحته الخاصة، هي القواعد التي يكون أشدّ تعلقاً بها وهي تلك التي تكون له أقوى مصلحة في إعلانها وتدعيمها قولاً وفعلاً. إننا بفضل تطبيق هذه القواعد نختبر ونقرر مدى جدارته بالانتماء إلى المجموعة البشرية. بهذا يرتبط مدى ضرره، أو لا لمن هو في علاقة بهم الآن فإن قواعد الأخلاق هذه هي التي تكوّن أساساً والتزامات العدل. هكذا فإن حالات الظلم الأكثر بروزاً والحالات التي تعطي كلّ قوتها للإحساس بالظلم هي أفعال الاعتداء غير المبرّر، أو ممارسة السلطة ممارسة غير مبرّرة على شخص ما. أمّا الأفعال الأخرى فهي تلك التي تتمثل في الامتناع الاعتباطي عن إعطاء شخص ما يستحقه. ففي كلتا الحالتين نسبب لشخص ما ضرراً حقيقياً، إما في شكل ألم مباشر أو حرمان من خير، سواء كان من نوع مادي أو اجتماعي كان له سبب معقول في استحقاقه. فمعاقبة الكل (القوية) التي تأمر بمراعاة هذه القواعد الأخلاقية الأولى تضيف معاقبة كل من يعتدي عليها. فالدوافع الخاصة بالدفاع عن النفس وبالدفاع عن الآخرين وبالانتقام تتم جميعاً دعوتها ضدّ مثل هؤلاء الأشخاص، وتسمى جزاء أو معاملة الأذى بالمثل وتصبح مرتبطة

ارتباطاً شديداً بالشعور الخاص بالعدل، ويصبح متضمناً في الفكرة. الخير مقابل الخير هو أيضاً من أوامر العدل بالرغم من أنه أمر يمتاز بمنفعة اجتماعية جلية وأمر يستجيب لشعور طبيعي لدى الانسان فإنه لا يبد علاقة صريحة بالألم والاعتداء اللذين بتواجدهما في أغلب الحالات الأساسية للعدل والظلم يمثلان مصدر القوة المميزة لهذا الشعور. لكن بالرغم من عدم وضوح هذا الرابط، فإنه لا يكون أقل واقعية. إن الذي يقبل الفوائد ولا يعترف بإرجاعها عند الحاجة يفرض ألماً حقيقياً بعدم الإيفاء بإحدى أكبر الاستحقاقات الطبيعية والمعقولية وإحدى الاستحقاقات التي يجب على الأقل ضمنياً أن يكون قد أيدها، وإن لم تكن الفوائد نادراً ما تحققت بالفعل لو لم يساهم ضمنياً في تأييدها.

إن من بين الإخلاف بالوعد الذي يحتل أهم مرتبة من بين الشرور والأخطاء، الذي يبرر في اعتباره ما يمثل أهم طابع إجرامي بالنسبة لفعلتين تحتلان أرقى درجة في انعدام الأخلاق، وهما خيانة صديق، وعدم الإيفاء بوعد، نجد القليل من الآلام التي يستطيع البشر تحملّها وتكون الأكبر وجروحها الأعمق من تلك التي يتحملها، عندما يتخلى عنه عند الحاجة صديق لطالما تعوّد على التعويل عليه بثقة مطلقة. لا توجد إلاّ أخطاء قليلة تفوق خطورة ذلك الخطأ المتمثل بكل بساطة في رفض فعل الخير. لا شيء يثير مثل تلك النقمة، إماّ من طرف الشخص الذي يتحمل الأذى، أو من طرف الملاحظ الذي يتعاطف معه. هكذا فإن المبدأ المتمثل في وجوب إعطاء كلّ ذي حق حقه أي الخير مقابل الخير والشر مقابل الشر لم يعد يفهم فحسب من خلال فكرة العدل كما قد عرفناها ولكن أيضاً هو بكل امتياز موضوع هذا الشعور القوي الذي يضع العدل بحسب تقدير البشر فوق مرتبة مجرّد النافع. إن الذي يقبل

الفوائد وينكر إرجاعها إذا ما اقتضى الأمر ذلك هو يسبب أذى حقيقياً، سواء كان من نوع مادي أو اجتماعي، وذلك بعدم الإيفاء بأحد الوعود المعقولة والطبيعية على أقصى حد، وهي إحدى الوعود التي يجب عليه على الأقل وبصفة ضمنية أن يشجعها وإلاّ فإن الفوائد قد تكون نادراً مكتسبة. إن أغلب قواعد العدل السائدة في العالم، والتي عادة ما تطبق في معاملاتنا هي مجرّد أدوات تجعل مبادئ العدل التي نتحدّث عنها الآن فاعلة. إنّ الشخص هو مسؤول فحسب عمّا قام به عن إرادته أو كان ضدّ تجنّبه بصفة إرادية. بمعنى أنه من الظلم أن نحكم على أي شخص لم يقع الإصغاء إليه إذ يجب أن يكون العقاب مناسباً للاعتداء وبنفس الشيء يجب أن تكون القواعد التي من المفروض أن تجنّب المبدأ العام المتمثل في معاملة السوء بالسوء إلحاق الضرر دون هذا التبرير. إنّ القسم الكبير من هذه القواعد العامّة متأت عن تطبيق المحاكم الذي اقتضى بصفة طبيعية أكثر لتكون قادرة على تحقيق وظيفتها المعترف بها والمتمثلة في إسداء العقاب عند الاقتضاء وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه.

إن كان الحياد من أولى الفضائل القضائية بما هو واجب من واجبات العدل فإنّ ذلك يعود إلى السببَ الذي ذكرناه سابقاً بما هو شرط ضروري لتطبيق كلّ إلزامات العدل الأخرى. لكن ليس هذا فحسب هو مصدر المكانة الممتازة بين الواجبات الإنسانية التي تحتلها كل من المساواة والحياد اللذين هما في التقدير العام، وتقدير من هم مستنيرين من الخاصّة، متضمنين في مبادئ العدل. فمن وجهة نظر واحدة يمكن اعتبارهما نتيجة طبيعية للمبادئ التي تمّ وضعها بالفعل. فإذا كان من واجب كل واحد أن يعامله بحسب ما يستحقّه، وأن يبادل الخير بالخير كما يبادل الشرّ بالشرّ فينجرّ عن ذلك بالضرورة أنه يجب أن نعامل الجميع معاملة حسنة بالتساوي (إن

لم تمنعنا عن ذلك واجبات أرقى) لمن عاملونا معاملة حسنة بالمثل، وأنّ المجتمع يجب أن يعامل الجميع معاملة حسنة كذلك بالمثل بصفة مطلقة. هذا هو المقياس الأكثر تجريداً للعدل الاجتماعي والتوزيعي وهو الذي يجب أن تسعى كلّ المؤسسات ومجهودات كلّ المواطنين الصالحين بقدر المستطاع أن تلتقي حوله. لكن هذا الواجب الأخلاقي العظيم يقوم على أسس أكثر عمقاً لكونه ينبع من المبدأ الأخلاقي الأول ولا ينبع من مجرد استنتاج طبيعي منطقي من نظريات ثانوية أو مشتقة منها. إنّه متضمن في المعنى الفعلي للمنفعة أو في مبدأ أعظم سعادة. إنّ هذا المبدأ يكاد يكون مجرّد صورة لكلمات لا معنى لها إذا لم نفترض أن سعادة شخص ما متساوية في الدرجة (مع الاعتراف الخاصّ بالنوع) هي [في نفس الوقت] معتبرة مثلها مثل سعادة أي شخص آخر إذا ما توفرت هذه الشروط، تصبح كما هو في القول المأثور لبنثام «الجميع يحسب واحداً ولا أحد يعتبر أكثر من واحد»[3]، فيمكن تضمينه تحت مبدأ المنفعة بما هو

(3) انظر: Jeremy Bentham, «Plan of Parliamentary Reform,» in: Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, 11 vols. (Edinburgh: William Tait, 1838-1843) vol. 3, p. 459.

(4) إن تضمن أو احتوى الحياد المثالي بين الأشخاص في المبدأ الأول للشكل النفعي قوبل من طرف السيد هربرت سبنسر في كتابه **السكون الاجتماعي** (Herbert Spencer, *Social Statics* (London: Chapman, 1851), p. 94),

كتكذيب لادعاءات المنفعة بما هي التي تكفي في تسييرنا نحو الخير ما دام (كما قال) يفترض مبدأ المنفعة المبدأ السابق أن أي شخص له الحق في السعادة بالتساوي. يمكن أن نصفّ ذلك بصدق كأساس لكون نسبة متساوية للسعادة هي أيضاً نسبة مرغوب فيها بالتساوي سواء شعر بذلك نفس الأشخاص أو أشخاص مختلفون. لكن هذا لا يمثل افتراضاً (61، 63، 64) مسبقاً لا بما هي مقدمة ضرورية لقيام مبدأ المنفعة، لكن بما هي المبدأ ذاته. فما يكون مبدأ المنفعة إن لم تكن عبارة «سعادة» و«مرغوب فيها» عبارتين مترادفتين؟ لو وجد أي مبدأ متضمن، لا يمكن أن يكون مبدأ آخر غير هذا المبدأ القائل بأن قواعد الحساب مطبقة لتقييم السعادة كما هو الأمر بالنسبة لكل الكميات القابلة للقياس.

تعليق تفسيري له[4]. إنّ مطلب السعادة الذي يتساوى كل الأفراد فيه في تقدير رجل الأخلاق والمشرع يقتضي مطلباً متساوياً لكلّ الوسائل المؤدية للسعادة باستثناء الحالات التي يوضع فيها حدّ لهذه القاعدة، وهي الحالات المتمثلة في الأوضاع التي لا يمكن تجنبها في الحياة البشرية. والمنفعة العامّة التي تحتوي على مصلحة كلّ فرد يجب أن تكون هذه الحدود مؤولة بكل دقة بكيفية تصبح فيها أي قاعدة أخرى للعدل مثلها مطبقة، أو مدعوة لأنّ تطبق بصفة كلية. على عكس ذلك، كما سبق وأن أثبت ذلك، فإنّها ترتبط بالتصورات الخاصّة بكل فرد حول المصلحة الاجتماعية. لكن في أيّة حالة كانت يعتقد أنّها مطبقة فإنّها ترفع إلى درجة أمر من أوامر العدل. كل الأشخاص يعتقدون أن لهم الحق في معاملة مقامة على المساواة باستثناء الحالات التي تقتضي فيها بعض المصلحة الاجتماعية المعترف بها عكس ذلك. وهكذا فإنّ كل أنواع اللامساواة الاجتماعية لم يعد لها طابع يجعلها غير نافعة فحسب بل تصبح حاملة لطابع الظلم وتبدو كذلك مستبدة إلى درجة أن البشر يصبحون مؤهلين لمساءلة أنفسهم عن كيف سمحوا لأنفسهم بقبول ذلك الوضع بكل تسامح، بعد أن كانوا متناسين أنهم بأنفسهم وبالتأكيد كانوا متماشين مع مظاهر أخرى للامساواة باسم مفهوم المصلحة الذي تمّ نسيانه. فبعد إصلاح الأمر فإن الفوارق التي يقبلونها ستبدو لهم على نفس الدرجة من الفظاعة وتلك التي استطاعوا أخيراً إدانتها. فقد كان كل تاريخ التطورات الاجتماعية سلسلة من التحولات التي جعلت العادات، والمؤسسات الواحدة تلو الأخرى تنحدر من مرتبة الضروريات الأساسية، أو المفترضة كذلك للحياة الاجتماعية الى مرتبة المظالم، والاستبداد التي تم التنديد بها. هذا ما كان عليه الحال مع الفروق بين العبيد والأحرار، والنبلاء والأقنان، والعامة والشرفاء الرومان. وهكذا سيكون عليه الأمر وهذا ما هو كائن بالفعل جزئياً مع أرستقراطيات

اللون والعرق والجنس.

يبدو من خلال ما قيل، أن كلمة العدل تدل على متطلبات أخلاقية معينة، والتي اعتبرت إجمالاً، في أعلى مرتبة من سلم المنفعة الاجتماعية، وبالتالي فهي من التزام أكثر أهمية قصوى، من أي التزامات أخرى، على الرغم من حالات معينة قد تحدث، ويكون فيها واجب اجتماعي آخر يجبرنا لأهميته على التخلي عن القواعد العامة للعدل. مثلاً للحفاظ على الحياة لا يكون من قبيل ما يمكن أن نسمح به بل هو قبيل الواجب أن نسرق أو أن نأخذ عنوة الطعام أو الدواء الضروري أو أن نقوم باختطاف الطبيب المباشر والمؤهل الوحيد فنجبره على أداء وظيفته. في مثل هذه الحالات، وبما أننا لا نسمي أي شيء عدلاً مما ليس بفاضل فإنّنا نقول دائماً لا أنه لا يجب على العدل أن يترك المجال لأي مبدأ أخلاقي آخر، بل إنّ ما هو عادل في الحالات العادية هو ليس بعادل في الحالة الخاصة، استناداً على المبدأ الآخر. بهذا التدخل المفيد للغة فإنّنا نحافظ على الطابع الخاصّ لعدم قابلية التحقيق الذي يستند للعدل ونكون قد تجنّبنا هكذا ضرورة الإقرار بإمكانية وجود ظلم فاضل.

إنّ الاعتبارات التي أضفناها الآن تمكن في اعتقادي من حل المشكل الحقيقي الوحيد الخاص بالنظرية الأخلاقية النفعية. كان من البديهي دائماً أنّ كلّ الحالات الخاصّة بالعدل هي كذلك حالات خاصّة بالمصلحة. الفرق بينهما هو الشعور الذي يرتبط بالسابق بما هو؛ مقابل اللاحق ـ فلو أخذنا بعين الاعتبار هذا الشعور المميز ـ إن لم يتم تحميلها خصوصية واعتبارها مجرد شعور أصلي، فإذا كان مجرّد شعور طبيعي للانتقام الذي نصبغ عليه أخلاقية لما يجعلها تتسع بقدر اتساع مطالب الخبير الاجتماعي، وإذا كان هذا الشعور موجوداً، وإذا ما وجب عليه أن يوجد في كل مجموع الحالات التي

تقابلها فكرة العدل، فهذه الفكرة لن تكون حجر الزاوية للأخلاق النفعية. فيبقى العدل هو الاسم المناسب لنوع من المنافع الاجتماعية التي هي أشدّ وأوسع أهمية وبالتالي أشدّ إطلاقاً، وأشدّ إلزاماً من أي منافع أخرى بما هي قسم منها (وإن ليس بالقدر الذي يمكن للأخرى أن تكون عليه في الحالات الخاصّة). وهي إذاً التي يجب أن تكون طبيعية بالقدر الذي تكون فيه محمية من طرف شعور لا يكون مختلفاً عن الشعور الأكثر اعتدالاً الذي يرتبط بالفكرة المجردة لتنمية ما يلذ للبشر وما يناسبهم بفضل الطبيعة القطعية لأوامره وبفضل كذلك الطابع الأشدّ حدّة لعقابه.