العدالة نقطة تمفصل السياسة والأخلاق عند أرسطو

أ.السنون عبد الفتاح، جامعة سيدي محمد عبد الله فأس- المغرب

The justice is an articulation point of the Politics and Ethics at Aristotle

Abdelfettah Es_sennoun, University Sidi Mohammed Ben Abdellah, Fes, Morocco

ملخص: ظل الفكر السياسي الكلاسيكي، إلى حدود ق16، يربط بين السياسة والأخلاق، وذلك لأنه كان يقوم على اعتقاد مفاده أن السياسة والأخلاق يبغيان تحقيق نفس الغاية وهي العدالة. ولما كانت هذه الغاية ترتبط بالمدينة ككل، أي بالمجتمع وليس بالأفراد، فإن أمر تحقيقها يتطلب من الساسة أو الحكام أن يكونوا أناسا فضلاء، يتمتعون بقدر عال من الأخلاق؛ لأن صعود العامة والديماغوجيين للحكم يؤدي إلى فساد الدولة، بحيث يصبح هدف الحكام خدمة مصالحهم الشخصية لا خدمة الشأن العام. إن الأمر، كما يقول أرسطو، لأشبه بوضع سلاح في يد طفل صغير. وعلى ذلك، يجب ربط السياسة بالأخلاق عكس التصور الحديث الذي انطلق مع السياسي الإيطالي نيكولا ميكيافيللي، هذا الأخير الذي يرى أن الغاية من علم السياسة هي الحفاظ على السلطة بكل الوسائل، المشروعة وغير المشروعة، والحفاظ على وحدة الدولة وولاء المواطنين وحتى ولو تطلب الامر اعتماد أساليب غير عادلة ولا مشروعة، وبذلك فقد قام بالفصل بين الجانب السياسي والجانب الأخلاقي. وبناء عليه، فإن مقالنا هذا سيتركز حول محورين أساسيين، الأول سنتناول فيه الإشكالية التالية: ما هي علاقة الأخلاق بالسياسة، أهي علاقة اتصال أم انفصال؟ وإذا ما كانت علاقة اتصال، فأين تتجلى نقطة اتصالهما؟ وكيف يتم هذا الاتصال ؟ لكننا سنتناول في المحور الثاني الإشكالية التالية: ما هي العدالة؟ وهل هي واحدة أم متعددة ؟ وإذا ما كانت متعددة فما هي أنواعها؟ وما هي علاقاتها بالمساواة والإنصاف؟

الكلمات المفتاحية: العدالة، الأخلاق، الإنصاف، المساواة، العدالة التوزيعية، العدالة الحسابية، العدالة التصحيحية.

Abstract: The Classical Political Thinking, up to the 16th century, was linked to politics and morality, because it was based on the belief that politics and ethics were needed to achieve the same goal which is justice. Since this goal is related to the city as a whole, that is to society, not to individuals, the order to achieve it requires politicians or rulers to be virtuous people with a high moral standard. The rise of public and demagoguery leads to corruption of the state. Thus, the leaders become more concerned with their private interests rather than the common good. As Aristotle says, it is like putting a weapon in the hands of a small child. Therefore, the policy must be linked to ethics, contrary to the modern conception that began with the Italian politician Nikola Machiavelli. The latter believes that the purpose of political science is to preserve power by all means, legitimate or illegal, and to preserve the unity of the state and the loyalty of citizens. He thus separated the political and moral aspects. Accordingly, this article will focus on two main axes, the first which we will address is the following problematic: What is the relationship of ethics to politics, are they connected or separated? If they are connected, where is their point of contact?

How is this contact? Also, in the second axis, we will address the following problematic: What is justice? Is it one or multiple? If they are multiple, what kinds are they? What are their relations with equality and equity?

Keywords: The justice, Ethics, Equity, Equality, Distributive justice, Arithmetical justice, Corrective justice.

مقدمة:

ظلت العدالة مطلبا أساسيا عبر تاريخ الفكر الإنساني، إلى الدرجة التي يمكن معها القول أن العدالة هي مبدأ وغاية الفلسفة السياسية، بل والفعل السياسي أيضا. الأمر الذي جعل الفلسفة اليونانية، منذ فجرها الأول، انطلاقا من عهد السوفسطائيين، توليها عناية خاصة. فهؤلاء يعدون من بين الأوائل الذين أثاروا مسألة العدالة والقانون للنقاش الفلسفي النظري من أجل بيان ما إذا كانت العدالة مسألة طبيعية أم ثقافية، ومنه إذا ما كانت واحدة أم متعددة. وتكمن أهمية فلسفة السفسطائيين في كونها بينت أن العدالة ترتبط بشكل حميمي بالقانون، وهذا الأخير ليس أمرا طبيعيا كما ذهب إلى ذلك عدد من الفلاسفة، أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهما؛ بيد أن الفلسفة الرسمية لأفلاطون وأرسطو التي سترتبط، فيما بعد، بالفلسفة المسيحية الكنسية ستقوم بشكل أو بآخر، بدفع التصور السوفسطائي الى دائرة الظل بل الى دائرة الظلام، بحيث أضحى مجرد الإنتساب إلى السوفسطائيين وتناول تصوراتهم أمرا أقرب الى الجريمة. لأن الفلسفة السفسطائية تجسد موقف المارقين عن الحقيقة الرسمية، حقيقة أفلاطون في المرحلة أولى، هذه الأخيرة التي هيمنت على التصور اللاهوتي الى حوالي القرن12 (بريهييه إميل،1988، الفصل الخامس)؛ ثم حقيقة أرسطو المشائي في المرحلة الثانية، والتي ستهيمن على التصور اللاهوتي إلى حدود بداية العصر الحديث، هذه الأخيرة التي أصبحت فلسفة رسمية في أواخر العصر الوسيط وبداية عصر النهضة، بل وأضحى الخروج عنها يشكل خروجا عن العقيدة الرسمية(كريم متى، 2001، ص11-12). الأمر الذي جعل جل المفكرين والمنظرين، إلى حدود ق16، يعتبرون النظم السياسية وما يرتبط بها من قوانين وتنظيمات مسألة طبيعية، وأن غاياتها ذات طبيعة أخلاقية. غير أن ظروف التمزق السياسي لإيطاليا ستدفع الفلورنسي ميكيافيللي الى الثورة على التصور السياسي الكلاسيكي الذي كان يربط بين الأخلاق والسياسة كما يبين في مقدمة كتابه العمدة: "الأمير" وباقي فصوله (ميكيافيللي، دس، الفصول16-17-18). وبهذا التصور يكون ميكيافيللي قد فصل السياسة عن الأخلاق، بل ومهد لظهور علم السياسة أيضا. وقد شكلت مساهمته هذه الأساس الذي سيتم مواصلته في ق17و18 مع فلاسفة العقد الاجتماعي (ليو شتراوس، 2005، ص431-432-434). غير أن التصور السياسي اليوناني هو على النقيض من ذلك تماما، كما يتجلى في فلسفة أفلاطون وأرسطو، حيث ظلت الأخلاق والسياسة مرتبطتين بعضهما ببعض. وقد لا نجانب الصواب إذا ما زعمنا أن مفهوم العدالة هو العمود الفقري للفلسفة السياسية. إنه هو ما يخترق كل الكتابات السياسية الفلسفية، وهذا الأمر ما ينطبق على فلسفة أرسطو أيضا. وعلى مستوى هذا المفهوم تلتقي الأخلاق والسياسة. يتميز المشروع الفلسفي للـــ"القرّاء" إذن، كما كان يصفه أفلاطون (Caratini Roger, 2000, p141) ، على أن الأخلاق والسياسة يشكلان مبحثا واحدا متكاملا، يسمى : العلم المدني، لكن نقطة تمفصلهما هي العدالة. ألم يقل الشاعر ثيوغنيس

أن "في العدالة تجتمع كل الفضائل" (Aristote, 2014, (1129b-1130a, p107) . أي أن العدالة هي الجغرافية التي تتفاعل فيها العلاقات السياسية والأخلاقية معا. وإن كان الأمر كذلك، فما طبيعة العلاقات القائمة بين الأخلاق والسياسة؟ وهل الأخلاق هي التي تقوم على السياسة أم أن السياسة تقوم على الأخلاق؟ وكيف تتمفصل هذه العلاقات على جغرافية مفهوم العدالة؟ وما هي العدالة؟ وهل هي واحدة أم متعددة؟ وما هي علاقتها بالمفاهيم المشتقة منها: بالمساواة والإنصاف وغيرهما؟

1.في العلاقة بين السياسة والأخلاق:

إن العلاقة بين السياسة والأخلاق علاقة وطيدة ولا يمكن لباحث في الفكر الأرسطي، بل وفي الفكر الكلاسيكي عامة أن ينكرها. وقد أكد أرسطو أن السياسة المدنية هي أشرف العلوم، وما عداها من الفنون ما هي إلا أدوات لتحقيق الفضيلة المدنية (أرسطو، 1957، ص05)، غير أن الفضائل المدينة والأخلاقية معا يرومان تحقيق الخير الأسمى الذي هو سعادة الأفراد والمجتمع، وهذه الفضائل لا يمكنها أن تتحقق إلا في الدولة كما يدل على ذلك قول الفيلسوف:" وأما الدولة فقد نشأت عن ائتلاف قوى كثيرة، وهي التي تنطوي على عناصر الاكتفاء الذاتي كله، إن صح تعبيرنا، فقد تألفت إذن عن رغبة في العيش، وتلبث طمعا في طيبه" (أرسطو، 1957، ص08)؛ و منه فإن تحقيق ضروريات المعاش المادية وتأمينها تأمينا كاملا لجماعة من الجماعات هو هدف الاجتماع الإنساني الأولي، مع الطموح إلى تجاوز ذلك المستوى إلى المستوى الروحي والثقافي والأدبي، أي الى تحقيق السعادة التي هي الخير الأسمى. ويضيف أرسطو أيضا في أخلاقه مؤكدا : "إن كل فن وكل بحث وبالتوازي فإن كل فعل وكل اختيار يروم على ما يبدو إلى (تحقيق) خير ما. كما تم الإعلان بحق أن كل الأشياء تميل إلى (هذا) الخير، فإن هذا يعني أن كل الأفعال الإنسانية محكومة بغاية معينة. فليست هناك أفعال تفعل بدون أي هدف أو غاية بل إنما هي خاضعة لقانون الغائية(أرسطو، دس، ص38)، وهذه الغائية هي ما يجتمع فيها الفعل السياسي والأخلاقي معا، ذلك أن كل فن أو صناعة (art)، كما ترجمها إسحاق بن حنين (أرسطو، 1979، ص53) ، وكل بحث وكل اختيار إنما يتشوق إلى تحصيل خير ما. وعليه، فليس هناك اختلاف بين السياسة والأخلاق فيما يتعلق بالغاية ما دام أن جميع الأنشطة الإنسانية خاضعة لهذا المبدأ الغائي. لكن، ولما كانت الأنشطة البشرية موسومة بالتعدد والتنوع كان من الطبيعي أن تتعدد الغايات، غير أن الأنشطة الأساسية هي تلك التي تكون غاية نفسها، أي ليست وسيلة لتحقيق خير ما. وعلى ذلك، فإن تعدد الأعمال والصنائع ومنه تعدد الغايات، يؤول في نهاية المطاف إلى غاية واحدة هي الخير الأسمى(Le Souverain Bien) الذي يوجد في أعلى سلم الخيرات(Aristote, 2014, p20). فالخير الأسمى هو الخير الأعلى الذي لا يعلو عليه أي خير آخر، والفعل الذي يحقق خيرا أسمى هو الذي يكون غاية ذاته وليس وسيلة لخير آخر، لـ " أن كل ما يتم فعله لذاته يفوق دائما في قيمته ما يكون (في قيمته) وسيلة لشيء آخر، وكذلك يكون الحر أعلى قدرا من فير الحر" (أرسطو، دس، ص41)؛ فبينما أن غاية فن الطب هي الصحة وغاية فن الحرب هي الانتصار وغاية فن تدبير المنزل هي الغنى فإن هذه الفنون كلها تندرج تحت فن واحد هو الأساسي وهو الذي يتحقق فيه الخير الأسمى وهو الفن السياسي

(Aristote ,2014, p21). تكمن أهمية هذا الفن إذن، في كونه هو ما يسهر على حماية المدينة وعلى استمرار وجودها، وأقصى تجليات الفضيلة السياسية هي العدالة؛ ذلك أن وظيفة السياسة هي تحقيق العدالة المدنية وفي غياب العدالة لا يمكن استمرار وحدة المدينة ونظامها. غير أن هذه الفضيلة ليست فقط سياسية بل أيضا أخلاقية، لأن العدالة تُساوي بين الجميع وتحقق ما تقتضيه الطبيعة فليس من العدل ولا من الأخلاقي أن نعارض ما تأمرنا به الطبيعة، فهذه الاخيرة تمثل أيضا أسمى قانون أخلاقي، الذي يقتضي أن يقوم كل فرد بالمهمة التي حددتها له الطبيعة، فلما كان النظام يسود الطبيعة كلها، فإنها لا تفعل شيئا بالصدفة، وإنما توَجِه كل شيء نحو هدف محدد. وهي حين تستبعد الصدفة (أو الاتفاق) تحرص على تحقيق الهدف (أو الغاية) بقدر ما يفوق كل فن بشري، إذ إن الصنعة البشرية، كما نعلم محاكاة للطبيعة" (أرسطو، دعوة للفلسفة، ص39-40)، مما يعني أنه من العدل، بل ومن الأخلاقي أن نحقق غاية الطبيعة ونعمل على النأي بأنفسنا من الصدفة المعارضة للنظام والطبيعة، لأن " الإله والطبيعة لا يصنعان شيئا عبثا أو باطلا" (أرسطو، دس، ص79). وبذلك يتبين إذن أن أرسطو يجعل العدل يتجلى في قيام الفرد بالمهمة التي أعدته الطبيعة للقيام بها، وفي قبوله بذلك يكون قد حقق المطلب الأخلاقي الذي هو ضروري من أجل تحقيق المطلب السياسي

ومنه، فإن العدالة هي نقطة تمفصل الفضيلة الأخلاقية والسياسية. بيد أن هذا لا يعني أن العدل ينطبق على جميع الناس، المواطنين والعبيد على حد سواء، بل فقط على أولئك الذين يوجدون على رأس الهرم الاجتماعي (Arnaud Jocelyne, 1984, p165-Saint) ؛ أي على المواطنين فقط دون العبيد والبرابرة. ومن ثمة، فإن واجب العدل يقتضي أن يقوم كل فرد ، أكان عبدا أم حرا، بالوظيفة التي وهبتها الطبيعة إياه؛ و في هذا تحقيق للعدالة بمعناها السياسي والأخلاقي معا، لأن الخير الأسمى هو ما تبتغيه السياسة والأخلاق معا ويتحقق هذا الخير حينما يتم الحفاظ على هذه الترابية الاجتماعية والسياسية التي هي تراتبية طبيعية حسب الفيلسوف، أي بالحفاظ على "النظام الذي يسود الطبيعة".

وعلى ذلك، فإن شتى الفنون والصنائع التي يتعاطاها الإنسان إنما هي خاضعة للتراتبية الطبيعية، فأشرفها هو الذي يوجد على رأس السلم وفيه يتحقق الخير الأسمى وأحطها هو الذي يوجد في أسفل السلم ولا يكون إلا وسيلة وأداة لتحقيق خير أعلى منه؛ وهكذا تستمر التراتبية إلى رأس السلّم. فالعلم السياسي إذن، هو العلم الأحق بهذا الاسم لأنه أشرف العلوم وأسماها، وبذلك تكون الأخلاق مجرد فرع من فروعه. ومنه، فعلى الرغم من كونهما يخضعان معا للمبدأ الغائي إلا أن العلم السياسي هو أسمى الغايات بإطلاق عكس العلم الأخلاقي الذي هو أخس مكانة منه. حيث إن العلم السياسي هو الذي يحدد ما هي ما هي العلوم الأخرى الأساسية بالنسبة للمدينة-الدولة (polis /Cité)، وأي نوع من العلوم يجب على كل طبقة أن تتعلمها وإلى أي درجة يمكن أن يبلغ المتعلم في طلبها. وإن كان الأمر كذلك، فهل يمكن القول أن فن تدبير المدن هو غاية الفن الأخلاقي أم أن غاياتها مختلفة؟.

سبق أن أشرنا إلى أن أرسطو يؤكد أن فن تدبير المدن، أي السياسة، هي غاية كل الفنون، وإن كان الأمر كذلك فإنها هي غاية الأخلاق أيضا(أرسطو، 1979، ص58). هكذا فإن كل الفنون

غايتها هو تحقيق الخير العام، أي خير المدينة- الدولة لا خير الأفراد. بيد أن هذا لا يمنع من تحقيق خير الأفراد أيضا، لأن خير الأفراد الفاضلين والطبقات الفاضلة هو خير المدينة ككل؛ علما أن البراديغم اليوناني هو براديغم الكل لا الأجزاء(مكاوري فوزي، 1980، ص85)، بل إن خير هؤلاء يتحقق فقط حينما يحققوا الخير العام، أي حينما ينغمسون في المجتمع وينصهرون فيه وينأون بأنفسهم عن النزعة الأنانية التي هي وليدة العصر الحديث، ف"الدولة – يقول أرسطو – مقدمة على الأسرة وعلى الفرد، لأنه من الضرورة أن يتقدم الكل على الجزء، فإن قضي على الجسم فلا رجْل ولا يد إلا بالاسم، كأن نقول يد من حجر، فإذا شلت اليد أصبحت كأنها من حجر"(أرسطو،1957، ص09).

السياسة إذن، هي الفن الذي بموجبه يتحقق الخير العام للمدينة- الدولة أثينا. ومنه، فهي أشرف وأجل الصناعات لأنه فيها يتحقق الخير الأسمى ولعل المقولة أدناه هي ما يؤكد هذا الأمر: " وما دام أن السياسة- يقول أرسطو- تستخدم كل العلوم العملية الأخرى، إضافة إلى أنها تشرع (Légifère) ما يجب فعله وما يجب الامتناع عنه، فإن غاية هذا العلم تشمل كل الغايات الأخرى. ومن ثم، ينتج عن ذلك أنه يجب على السياسة خدمة الخير الإنساني" (Aristote ,2014, p21). وبالتالي فإن السياسة هي العلم الأعم والأشمل بينما أن الأخلاق هي أحد العلوم التي المنضوية تحتها والمساعدة لها. غير أن السياسة والأخلاق يلتقيان فيما يتعلق بالجانب " العملي" لأنهما معا علمان يهدفان إلى الفعل والسلوك، وليس إلى مجرد التفكير والتأمل، كما هو حال الميتافيزيقا التي تبحث في المبادئ الأولى للوجود. إن ما يميز الفلسفة العملية هو كونها لا تبحث فقط في مبادئ الفعل والتصرف من داخل الفضاء العام (كتوراه جورج، السياسة عند أرسطو،1987 ص23)، أي من داخل المدينة-الدولة بل في كيف تتحقق فعليا في الواقع المادي (أرسطو، دس، (ب 52)، ص53). بيد أن الإختلاف الجوهري بينهما، وإن كانا معا عمليين، يكمن في كون خير العلم السياسي كلي، أي يستهدف خير المدينة ككل في حين أن خير الأخلاق هو جزئي(أرسطو، دس، ص25)، أي يستهدف الأفراد فيما يتعلق بسلوكياتهم وتصرفاتهم في علاقاتهم الخاصة. ومن أجل غاية المدينة فإنه ينبغي تربية النشء على قتل النزعة الأنانية من أجل تذويب الأنا الفردية داخل الأنا الجمعية، ولهذا فإن الرجل يردف قائلا "وبالنتيجة، إذا ما كان هناك تطابق بين خير الفرد وخير المدينة، فإنه وفي كل الأحوال ومن الظاهر أن الأهم والأكمل الذي يجب طلبه وحفظه هو خير المدينة. ذلك أنه من المؤكد أن الخير شيئا محبوبا بالنسبة لفرد منعزل غير أنه جميل وشريف جدا بالنسبة للأمة أو للمدن" (Aristote p21, 2014,). بهذا، يتضح أن خير المدينة هو الغاية والهدف أما خير الأفراد فهو مجرد أداة لتحقيق ما هو أسمى منه؛ وذلك لأن السياسة والأخلاق معا يشكلان ما يسميه الفيلسوف ب" العلم المدني"، بحيث إن السياسة هي الجزء الثاني من العلم المدني أما الجزء الأول فهو الأخلاق، غير أن الأولى تتأسس على الثانية في حين ان الثانية، أي الأخلاق، تتأسس على علم النفس، لأن موضوع علم الأخلاق هو الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة، وهذه تُبحَث بحثا علميا في علم النفس وعلم النفس جزء أو فرع من العلم الطبيعي(عابد الجابري محمد،2002، ص46).

هكذا يؤكد أرسطو إذن، أن الخيرات خاضعة لتراتبية طبيعية، وهذه التراتبية هي التي ستنعكس على الأخلاق والسياسة، وستجعل مرتبة الأخلاق أحط من مرتبة السياسة؛ والسبب في ذلك هو أن غاية الأخلاق هي تحقيق خير الأفراد غير أن غاية السياسة هو خير أعظم وأشمل، أي خير المدينة. وهو ما يتحقق بواسطة فن تدبير المدن، وإذا ما كانت السعادة هي الخير الأعظم الذي تروم إليه كل الأفعال والفنون ، فإن السعادة الحقيقية هي التي تتحقق للمجتمع ككل وليس فقط للأفراد، لأن " الإنسان مدني بالطبع" ومنه فهو يروم تحقيق سعادته التي تتحقق بتحقق سعادة جميع الناس أو جميع المواطنين(أرسطو، 1957، ص57).

وإجمالا، يتبين أن هناك علاقة حميمية بين السياسة والأخلاق، لأن هذه الأخيرة تكمل الأولى، ولا يمكن للأولى أن توجد بدون هذه ولا هذه بدون الأولى لأن وجود الأخلاق، حسب النسق الأرسطي، بدون سياسة عديم الجدوى على اعتبار أن الغاية من الأخلاق هي إعداد المواطنين لِيشغلوا المكانة الطبيعية التي أعدتهم الطبيعة لشغلها، أي لإصلاح أخلاق الأفراد أو المواطنين والحكام حتى يتأتى لهم أن يشغلوا مكانتهم الطبيعية على أحسن وجه. ذلك أن المواطنون يؤدون مهامهم بحسب طبيعتهم، فإما أن يكونوا آمرين ومأمورين؛ وهذه هي الأخلاق المدنية المطلوبة في المجتمع المدني، أو أن يكونوا آمرين فقط وهذا هو المطلوب في التدبير المنزلي. لكن المشكلة تطرح حينما يكونون آمرين فقط في المدينة-الدولة بحيث يتخلوا عن الأخلاق السديدة التي تتجلى في ضرورة أن يكون المواطن آمرا ومأمورا وهنا تتدخل الأخلاق، وبذلك تكون وظيفة الأخلاق هي إعداد الأفراد للفضيلة من أجل تكوين المدينة الفاضلة التي تشتمل المواطنين الفضلاء فقط، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإن السياسة بدورها لا يمكنها أن توجد بدون أخلاق، لأنها إن وجدت فإنها لن تكون قويمة وإنما ستكون منحرفة، بل الأدهى من ذلك هي أنها ستكون أشبه بوضع سلاح أو خنجر في يد طفل. ألا يقول المثال:" لا تعط السكين للطفل"؟ يعني ألا تضع القوة في أيدي الرعاع" (أرسطو، دس، ص33)، لأن "التخمة – كما يقول المثل السائر- تلد الغطرسة، وإذا ما اقترن النقص في التربية بالقوة والسلطة تولد عن ذلك الجنون"(أرسطو، دس، ص33). الأمر الذي سيجعل الحكام إذا ما امتلكوا السلطة يتجبرون وسيحكمون لصالحهم وليس لصالح الشعب(1288أ32-ب2)، (جورج كتوراه، ص33).

ولما كانت الفضيلة المدنية خاصةُ جميع المواطنين والفضيلة الأخلاقية خاصة الرؤساء والحكام فقط، فأن هؤلاء وحدهم من تجتمع فيهم الفضيلتين معا. ومن اجتمعتا فيه يكون " إنسانا صالحا" و"مواطنا فاضلا"، لأن الفضيلة السياسية تستهدف الخير العام كما بينا، عن طريق مشاركة جميع المواطنين في تدبير شؤون المدينة، أما الفضيلة الأخلاقية فهي لا تقوم فقط على درجة المشاركة في الحياة السياسية وإنما أيضا على الكيف الأخلاقي (les qualités morales) الداخلي الذي يسمح بهذه المشاركة(Saint-Arnaud,1984, p166). ومنه، فإن حضور البعد الأخلاقي في السياسة هو ما يجعلها في خدمة المدينة ككل دون أن يتحول إلى مجرد تطبيق لقوانين وشرائع شكلية كما هو الحال في العديد من مجتمعات العالم الثالث اليوم، ولعل هذا هو السبب الذي جعل أرسطو يعتبر أن الأرستقراطية وحدها تتوفر على الفضيلة بتمامها بينما أن النظم السياسية

الأخرى لا تتوفر إلا على ما هو ضروري لشغل هذه الوظيفة. ومنه فالبعد الأخلاقي إذن ضروري للسياسة الفاضلة.

يشكل تفضيل المصلحة الخاصة انحرافا عن السياسة الرشيدة التي تقوم على مراعاة المصلحة العامة، لكن أنماط الأحكام الفاسدة الثلاثة هي كذلك لأنها تستبد بالحكم وتذهب إلى خدمة المصالح الخاصة للحاكم، سواء أكان فردا أو جماعة أو فئة. وبالتالي،فإننا نخلص إلى القول أن السياسة والأخلاق عند أرسطو وجهين لعملة واحدة، بحيث لا يمكن إلغاء إحداهما دون التأثير على الأخرى عكس التصور السياسي الحديث الذي دشنه ماكيافيللي وأتمه هوبز(ليو شتراوس- كروبسي جوزيف، 2005، ص431-434). وذلك لأن ميكيافيللي أكد على أن السياسة منفصلة عن الأخلاق، لأن غايتها هي الحكم والحفاظ على السلطة في يد الحاكم مهما كانت الوسائل(نيكولا ميكيافيللي، دس، ص73).

وإذا ما ثبت أن السياسة والأخلاق، عند أرسطو، لا يمكن الفصل بينهما فإن النقطة الأساسية التي يلتقيان عندها هي العدالة، ألم يردد أرسطو نقلا ما قاله ثيوغنيس (Theognis) : "في العدالة تجتمع كل الفضائل"؟(Aristote,2014, (p107) ، مما يعني أن العدالة هي أسمى الخيرات التي يطلبها الإنسان سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الأخلاقي، لأن كل الأفعال والأنشطة تهدف أن تكون عادلة سواء بالنسبة للأفراد في علاقة بعضهم ببعض، أو بالنسبة للجماعات والفئات والطبقات داخل المدينة. فضيلة العدالة إذن هي أم الفضائل، بل عندها تتطابق السياسة والأخلاق (Aristote,2014, p109).

أهمية الأخلاق إذن، بالنسبة للسياسة تكمن في كونها تُعِد المواطنين الفضلاء لممارسة السلطة السياسية بشكل صحيح حتى يتأتى تحصيل الخير الأسمى الذي هو سعادة المجتمع (أرسطو، دس، ب 82، ص63)، وهذه المهمة لا يمكن أن تتحقق في غياب الجانب الأخلاقي، لأنه في "الواقع أن من طبع الرجل العادي ان يسعى إلى الحياة لا إلى الحياة الخيرة(...) وأن يبحث عن المال ولا يكترث على الإطلاق بما هو نبيل"(أرسطو، دس، ص54). وإذا ما ثبت أن العلاقة بين السياسة والأخلاق علاقة حميمية ولا يمكن الفصل بينهما، وإذا ما تبين ان العدالة هي نقطة تمفصل هذه العلاقة؛ فما هي العدالة؟ وهل هي واحدة أم متعددة؟ وما هي علاقتها بالمساواة والإنصاف، أهي علاقة اتصال أم انفصال؟

2. العدالة وعلاقتها بالمساواة والإنصاف:

إن الأسئلة الآنفة الذكر، وأسئلة أخرى من نفس الطبيعة، هي التي سنعمل على معالجتها في هذا المستوى الثاني من المقال. قد لا يخفى على باحث في الفلسفة السياسية اليونانية أن الفلسفة الأرسطية هي فلسفة واقعية مقارنة مع فلسفة أستاذه أفلاطون، فبينما أن فلسفة هذا الأخير تعتبر أن العالم الحق هو عالم المثل، وبالتالي فهو لا يقر إلا بوجود عدالة واحدة وموحدة، فإن تلميذه أرسطو يبين، على العكس من ذلك، أن العدالة تفهم بمعاني متعددة لا بمعنى واحد (Arnaud-saint, 1984, p161-162). إنها تفهم بمعنى كلي وبمعنى جزئي. لكن ما الاختلاف بين هذين الضربين من العدالة؟.

يُقصد بالعدالة الكلية تلك العدالة التي لها بعد سياسي اجتماعي داخل المدينة-الدولة، إنها الغاية من كل عدالة. أما العدالة الجزئية فهي تلك التي تهم المعاملات الفردية داخل المدينة، أي تتعلق بالعدالة في علاقات الأفراد بعضهم ببعض حتى يتأتى تحقيق التماسك الاجتماعي، ومنه ضمان استمرارية المدينة-الدولة. إن السلوك العادل هو السلوك الذي يتماشى مع القوانين والشرائع في حدود معينة (Aristote, 2014, 1129b , p106). وعلى ذلك فإننا "لا نعتبر بصفة عامة كعادل ذلك الذي ينتهك القانون، ذلك الذي يحصل على ما يفوق حصته، وفي الأخير ذلك الذي لا توجد فيه مساواة. وبهذا المعنى من البديهي أن الانسان العادل سيكون ذلك الانسان الذي يراعي القانون ويحترم المساواة. العادل إذن هو ذلك الشخص الذي يوافق القانون ويحترم المساواة والظالم (L'injuste) هو الذي يعارض القانون وتنقصه (manque) المساواة (1129b, p106 ,Aristote, 2014) . وبهذا، فإن العدالة حسب أرسطو هي التي تتحدد، في حدود معينة، بواسطة القانون والمساواة. ونقول في حدود معينة لأن القوانين تبقى نسبية لا مطلقة، ومنه فإن العدالة تختلف باختلاف أنظمة الحكم القائمة في بلد معين. فالعدالة داخل الحكم الديمقراطي ليست هي نفسها في الحكم الأرستقراطي لكن الإنسان العادل في كل الأحوال هو الذي يتبع الشرائع القائمة في بلده، مما يعني أن أرسطو هنا يجسد موقف الرجل المحافظ، إنه يخفي مسألة أساسية وهي أنه ينبغي اتباع هذه القوانين حتى وإن كانت ظالمة. فليس على المرء أن يقف ضد القانون وإنما يجب على سلوكاته أن تكون متسقة معها حتى تكون مشروعة وعادلة، في حين أن الإنسان الذي يغتصب هذه القوانين ولا يعمل على احترامها هو إنسان ظالم وشرير، لأن غاية العدالة حسب الرجل هي السهر على استمرار الاجتماع المدني، مما يعني أنه يجب على العدالة حتى وإن كانت جزئية أن تصب غايتها في اتجاه المدينة. العدالة الكلية إذن دائما هي الهدف والغاية، وكل انحراف عنها يؤدي إلى فساد السياسة، ومنه فساد المدينة. لكن هل العدالة والظلم دائما ما يكونان على نفس الحال، كأن يحصل الظالم على ما يقِل عن حصته ويحصل العادل على ما يفوق حصته؟.

يجيب أرسطو في هذا الصدد بالقول أن الأمر غير ذلك، بحيث يجوز للظالم أن يحصل أقل أو أكثر من حصته، وكذلك الحال بالنسبة للعادل. فالظالم يحصل أقل من حصته فيما يتعلق بالأتعاب أو الواجبات ويُحَصل أكثر من حصته فيما يتعلق بالحقوق؛ وبذلك فإن "الإنسان الظالم لا يختار دائما أكثر- يقول أرسطو- بل يختار أيضا أقل حينما يتعلق الأمر بالأشياء السيئة بالمعنى المطلق"(Aristote, 2014, 1129b, p106) ، وذلك لأن الشر الأقل سوءا يفهم بمعنى ما " خيرا"، كما أن في هذا السلوك تحضر اللامساواة التي تشمل الشيئين معا: الخير والشر على السواء.

وهكذا، نخلص إلى أن العدالة الكلية (la justice universelle) هي العدالة الشرعية (légale)، أي العدالة التي تقوم على اتباع القوانين القائمة في بلد معين فيكون الإنسان العادل هو ذلك الشخص الذي لا يغتصب قوانين المدينة بل يحترمها ويقدسها؛ إنه يقدس النظام ويحافظ على وحدة المدينة وينأى بها عن كل شر يمكنه أن يمزق وحدتها ويؤدي بها إلى الهلاك. الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن أرسطو ما هو إلا فيلسوف الشرعية لأنه يرفض أي تغيير أو تجديد فيما يتعلق

بالقوانين والشرائع، إذ ليس على الفرد إلا اتباع الشرائع الموجودة ولا يمكنه الإتيان بأخرى جديدة إلا حين يتعلق الأمر بنوازل جديدة لم ترد فيها شريعة ولا في شرائع المدن المجاورة كما بين ذلك في "سياسات"هـ. إنه يرى أنه "من البديهي أن تكون كل الأفعال المحددة بالقانون هي، بمعنى ما، أفعال عادلة"(Aristote,2014 ,1129b, p106)، مما يعني أن العدالة تتماهى مع القوانين والشرائع، لكن هذه المماهاة ليست مطلقة بل نسبية فقط، كما أشرنا قبل قليل إلى ذلك؛ ولعل هذا هو ما يوضحه بقوله: "وبالنتيجة، فإن الأفعال المحددة بواسطة القانون الوضعي هي شرعية وكل واحد منها هو عادل" (Aristote,2014 ,1129b, p106)، والسبب في كونها عادلة بشكل نسبي لا بإطلاق، هو أنه يجوز أن تكون هذه القوانين الوضعية لا تخدم "المنفعة العامة"، أي منفعة جميع المواطنين أو الفضلاء منهم، بل قد تخدم "المصلحة الخاصة" لبعض الرؤساء والساسة فقط، وبهذا لن تكون هذه العدالة كذلك في ذاتها حتى وإن كانت تتفق مع الشرائع القائمة في البلد لأنها انزاحت عن هدفها النبيل، على اعتبار أن العدالة الحقة كما يبين أرسطو" وبالنتيجة وبمعنى ما، فإننا نسمي الأفعال العادلة كل تلك الأفعال التي تميل إلى تحصيل أو المحافظة على السعادة مع العناصر التي تشكلها لفائدة المجتمع السياسي"(Aristote,2014 ,1129b,p106).

وعلى ذلك، فإن العدالة الكلية هي التي تبتغي تحقيق "الخير الأسمى" الذي هو السعادة، ليس سعادة البعض فقط دون البعض الآخر وإنما سعادة الكل، أو على الأقل سعادة أغلب المواطنين. أما العدالة التي تستهدف المصالح الخاصة فهي لا تعد عدالة بحق وإنما هي "عدالة شرعية"، لأنها عدالة لا بإطلاق وإنما عدالة تتناسب مع طبيعة الشرائع القائمة في المدينة، إنها لا تُحَصِل إلا جزءا من الفضيلة، في حين أن الفضيلة بإطلاق هي التي تتوسط فضيلتين مختلفتين(أرسطو،1979، ص94-95)، أي أنها ما يتموضع في الوسط لكن العدالة الشرعية هي العدالة التي تتحيز لصالح المُهَيمِن على القوانين. ومنه، فهي تتحيز لفائدة رهط الحكام وليس لفائدة جميع المواطنين ولا لفائدة الصالح العالم؛ إنها ببساطة تتحيز إلى المصلحة الخاصة.

العدالة الكلية إذن، هي تلك الفضيلة التي تسمح أو تُمَكِن الفرد من أن يكشف في تعامله مع أشباهه من المواطنين، كل الفضائل التي من شأنها أن تزيد من وحدة وتماسك المدينة؛ أي ما يمكنه من أن يكشف عن خير المدينة ككل والنأي عن الخير الفردي الأناني. وعلى ذلك فإنها (العدالة الكلية) تتخذ معنى عاما وفضفاضا، معنى قريب من "الشرعية" أو "الحق" أو "الصواب" كما يؤكد جونسون ديفيد(جونسون ديفيد، 2012، ص87). وهذا ما يتبين من خلال صفات الإنسان الشجاع الذي ليس عليه أن يكون جبانا ويترك المعركة أو يلقي سلاحه وليس عليه أن يكون متهورا وإنما أن يمتاز طبعه بالتوسط والاعتدال؛ وبذلك فإن صفات الإنسان المعتدل هو الذي لا يقدم على ارتكاب المعاصي ولا يمكنه أن يرتكب أفعالا آثمة (insolent) (Aristote, 2014, p106). ومنه، نخلص إلى أن "العدالة الكاملة [أي الكلية] هي من مزايا شخصية الإنسان، وهي الفضيلة التي يُظهرها البشر في علاقاتهم بعضهم مع البعض ما دام هذا التفاعل بين البشر يهدف إلى الارتقاء إلى مستوى الحياة الصالحة ويقود إلى تحقيق السعادة للأفراد الذين ينتمون إلى الوسط السياسي ككل"(ديفيد جونسون، 2014، ص86). إن العدالة هي أكمل الفضائل، وهي التي تضمن النظام والتناغم في قلب المدينة (Saint- Arnaud Jocelyne,

1984,p159). وبالتالي فإن، الغاية منها هي خدمة المدينة ككل، وهذا هو ما تبتغيه العدالة الكلية. وإذا ما أردنا أن نمدد هذا التصور قليلا سنقول أن العدالة لن تتحقق إلا حينما يشغل كل فرد المكانة الطبيعية التي منحته إياه الطبيعة، وهذا هو التحديد الذي كان سائدا في التقاليد اليونانية قبل أرسطو، مع أفلاطون وصولون (نفسه، نفس الصفحة) . وعلى ذلك يتحول أرسطو الى فيلسوف محافظ في ثوب عقلي، وتتحول الفلسفة الى مجرد أداة لتبرير الواقع السياسي الطبقي(لويس جون، 1978، ص36).

هكذا فإن أرسطو يضع العدالة في أعلى سلم الفضائل، لأنها الفضيلة التي تجتمع عندها كل الفضائل الأخرى. إنها الفضيلة التامة، وما يجعل هذه الفضيلة تترأس كل الفضائل الأخرى هو أنها تقوم على الغيرية، لأن الشخص العادل لا يستفيد ولا ينتفع ماديا من عدله وإنما الغير هو الذي يستفيد من ذلك. ولذلك فإن الرجل يقول "إن العدالة وحدها من بين كل الفضائل الأخرى، تعتبر خيرا غريبا" (Aristote, 2014 , P107)، والسبب في غربتها أو اغترابها هو أنها ذات علاقة بالأغيار والآخرين لا بالذات "إنها تكمل ما هو ممتاز للآخر، أكان رئيسا أو عضوا في جماعة. وهكذا فإن أسوأ الناس هو ذلك الذي يستعمل خبثه (méchanceté) نحو ذاته والآخرين في ذات الآن. والإنسان الفاضل (l'homme le plus parfait) ليس هو ذلك الذي يمارس الفضيلة نحو ذاته فقط، وإنما ذلك الذي يمارسها أيضا نحو الغير، وهذا عمل صعب"(Aristote, 2014 , P107). وعلى ذلك، فإن ما يجعل العدالة أسمى الفضائل هو أنها تتعلق بالآخرين والأغيار أكثر من تعلقها بالذات، لأن الشخص العادل هو الذي يوثر الغير على ذاته. ومن هنا تكون العدالة فضيلة أخلاقية من جهة وسياسية من جهة ثانية. إنها فضيلة أخلاقية في المعاملات الفردية وسياسية في معاملات الأفراد في علاقاتهم بمؤسسات الدولة؛ وعلى ذلك فإن "هذا النوع من العدالة إذن، ليس فقط جزءا من الفضيلة وإنما العدالة في كليتها؛ ونقيضها، الظلم، ليس فقط جزءا من الرذيلة وإنما الرذيلة بتمامها"(Aristote, 2014 , P107).

وإجمالا، فإنه في العدالة الكلية تتحقق الفضيلة بتمامها وكمالها، لأنه فيها يلتقي ما هو أخلاقي وما هو سياسي، ومن ثم نتبين سبب القيمة التي يعطيها أرسطو للعدالة الكلية لأنها الغاية والهدف. إنها هدف وغاية المدينة-الدولة، لأنها هي ما يسمح بالحفاظ على المدينة-الدولة وما يديم استمرارها وتماسك مكوناتها، بيد أن تطبيق العدالة دون مراعاة الجانب الأخلاقي من شأنه أن يؤدي إلى تراخي الروابط الاجتماعية، ومنه فساد أخلاق المجتمع كما يحدث في نظام الحكم الاستبدادي حيث تكون العدالة مبنية على أسس قانونية فاسدة تخدم مصلحة الحكام الخاصة لا المصلحة العامة. وإذا ما كانت العدالة تنقسم إلى عدالة كلية وعدالة جزئية – كما مرَّ معنا- فإن الأمر نفسه ينطبق على الظلم، فهو بدوره ينقسم إلى ظلم عام وظلم جزئي. وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو غالبا ما يعتمد على الأضداد والمفاضلة بينها عملا بمبدأ "تُعرف الأشياء بأضدادها"، لأن الأضداد تسمح بالمقارنة والمفاضلة والتمييز بشكل أفضل. ولما كان الظلم العام يهم العلاقة مع الدولة أو المدينة –الدولة مثله مثل العدالة الكلية، فإن الظلم الخاص أو الجزئي يهم علاقات الأفراد فيما بينهم(Aristote, 2014, 1130b, p108). ومنه، فإن الظلم الجزئي، وكذلك العدالة الجزئية، جزء من الظلم الكلي. ويتعلق الظلم الجزئي، ومنه العدالة الجزئية، بالشرف والمال

والأمن، وكل الامتيازات التي يمكن لهذا المفهوم أن يشمله[نفسه، نفس الصفحة]. وعلى ذلك، يتبين أن العدالة الجزئية أضيق من العدالة الكلية، ذلك أنها "تتماشى تقريبا مع المعنى المألوف للعدالة أو الإنصاف في اللغة الإنجليزية"(جونسون ديفيد، 2012، ص87)، مما يعني أن العدالة الجزئية هي تلك العدالة التي تهم العلاقات الفردية داخل المدينة- الدولة، أي تهم المعاملات الخاصة بين الأفراد عكس العدالة الكلية التي تقترب من الصواب أو الشرعية وهي تهم علاقات الأفراد بالدولة، أي بالقانون أو العكس. ومن ثمة، فإن الظالم هو من يعارض في سلوكاته القانون والمساواة، في حين أن العادل هو من تتوافق سلوكاته مع القانون والمساواة. وبالتالي ترتبط العدالة الكلية بالقوانين والمساواة، لأن غاية القوانين هي سعادة المدينة ككل.

وعليه، فإن العدالة الكلية تتمظهر في التعاملات والسلوكات الشرعية (légal) التي يصفها القانون، وهذا ما يوضحه قائلا: "بالنتيجة، يمكننا القول أن أغلب الأفعال الشرعية هي تلك التي ترتبط بالفضيلة المأخوذة في كليتها، ما دام أن القانون يشرع لنا طريقة العيش في توافق مع مختلف الفضائل الجزئية ويمنعنا من الاستسلام لمختلف الرذائل الجزئية. والأسباب التي تسمح بإنتاج الفضيلة الكلية هي تلك الأفعال التي يشرعها القانون لتربية الإنسان في المجتمع. فبالنسبة لتربية الفرد كما هو، والذي سيصبح ببساطة، رجل فاضل فإن المسألة التي تطرح هنا هي معرفة ما إذا كان الأمر يتعلق بعلم السياسة أو بعلم آخر، وهنا توجد النقطة التي سنعمل على تحديدها فيما بعد، لأنه وبدون شك، ليس الأمر نفسه أن تكون رجلا فاضلا أو أن تكون مواطنا فاضلا لدولة ما"(Aristote,2014 ,1130b-1131a, p109). وبناء على النص المقتطف، يتبين أن أرسطو يركز كثيرا على العدالة الكلية لأنها الهدف والغاية، وهذه العدالة لا يمكن تحقيقها بدون احترام القانون الذي يشرع لنا ما ينبغي فعله ويحظر علينا ما ينبغي الامتناع عن فعله، ذلك أن الفعل والتصرف وفق الشرائع هو ما يسمح لنا باقتناء الفضيلة الكلية وليس فقط الفردية. ومنه فإنه يجب تربية الإنسان، بما هو فرد، على احترام الشرائع وتقديسها حتى يتأتى تحقيق الفضيلة الكلية التي "تتطابق مع العدالة"(Aristote, 2014,1129b-1130a, p107) . إن احترام الشرائع هو ما سيسمح بتحقيق العدالة، ومنه تحقيق السعادة التي هي غاية المدينة-الدولة. ومسألة تحقيق العدالة، ومنه السعادة، لن تتحقق قبل تربية الإنسان الفرد على احترام الجماعة والذوبان فيها، لأن السياسي الذي لم يكتسب أخلاقا لن يكون مواطنا فاضلا، لأنه سيبحث فقط عن تحقيق مصالحه الخاصة لا المصلحة العامة.

وبناء عليه، يتضح أن أرسطو يعطي قيمة كبيرة للعدالة الكلية على الرغم من تركيزه على العدالة الجزئية في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس أكثر من تركيزه على العدالة الكلية التي لم يخصص لها إلا بعض الصفحات التي يمكن أخذها كمدخل مؤطر لتصوره العام للعلم المدني، لأن العدالة الكلية هي الغاية ففيها تتحقق الفضيلة الأخلاقية والسياسية التي هي فضيلة المدينة-الدولة أثينا. وإن صح ما أتينا على توضيحه، فهل العدالة الجزئية موحدة أو منقسمة؟ وإذا ما كانت منقسمة، فما هي أقسامها وأنواعها؟.

فبينما أن العدالة الكلية واحدة، كما جاء فيما سبق، فإن العدالة الجزئية منقسمة. ذلك أنها تنقسم إلى نوعين، وهما: العدالة التوزيعية (la justice distributive) والعدالة التصحيحية(la

justice corrective)، لكن ما المقصود بكل نوع من هذين النوعين؟ وما طبيعة الأساس الذي يقوم عليه كل ضرب من ضروب العدالة الجزئية؟.

سبق أن بينا أن العدالة الجزئية تتعلق بالمعاملات الفردية في علاقة بعضهم ببعض، مما يعني أنها لا تتعلق بالمجتمع أو المدينة ككل بل فقط بالمعاملات الفردية أو الخاصة، هذه المعاملات التي تتعرض لأشكال من الظلم واللامساواة تتطلب نوعا خاصا من المعالجة. ولما كانت طبيعة المعاملات تختلف وتتنوع كان من الطبيعي أن تكون العدالة الجزئية مختلفة ومتنوعة، الأمر الذي يجعل تنوع ضروب العدالة الجزئية يجد مبرره في تعدد الوقائع واختلاف طبيعتها. ومن ثمة، فإن العدالة الجزئية تنقسم إلى عدالة توزيعية وعدالة تصحيحية.

ويقصد "القراء" بالعدالة التوزيعية، ذلك النوع الذي يدخل في توزيع الأشراف أو الغني أو امتيازات أخرى تتوزع بين أعضاء الجماعة السياسية "حيث أنه فيما يتعلق بهذه الامتيازات من الممكن أن يحصل واحد من الأعضاء على حصة مساوية أو غير مساوية لحصة فرد آخر" (Aristote, 2014, 1130b-1131a, P109). ومنه فإن العدالة التوزيعية هي التي تتعلق بتوزيع الخيرات المدنية، هذه الأخيرة التي تتعلق بالشرف والمال والأمن، لأنه قد يحصل أن تجد شخصين في نفس الوضعية الاعتبارية لكنهما مع ذلك لم يحتازا على قدر متساو فيما يتصل بهذه الخيرات، فيحصل فرد ما قدرا من السلطة أو المال أو الشرف يفوق القدر الذي حصله شبيهه. أما العدالة التصحيحية فهي "ذلك النوع الذي يحقق تصحيحا فيما يتصل بالمعاملات الخاصة. وهذه المعاملات الخاصة المنضوية تحت العدالة التصحيحية تشمل هي نفسها نوعين من المعاملات: المعاملات الإرادية والمعاملات غير الإرادية (نفسه، نفس الصفحة). العدالة التصحيحية إذن، هي التي تروم تصحيح المعاملات بين الأفراد، بحيث تصحح وتقوم الاعوجاج الذي حصل في التعامل وتعيد عين المساواة التي كانت حاصلة قبل المعاملة، والمعاملات الخاصة تنقسم إلى معاملات إرادية ومعاملات غير إرادية. ترى كيف ذلك؟.

يقصد الرجل بالمعاملات الإدارية تلك المعاملات التي تتم بين الأفراد - أكانوا مواطنين أم برابرة- عن قصد ووعي، مثل المعاملات المتعلقة بالبيع والشراء والقرض والرهن والأشياء الجاهزة للاستعمال والاستيداع والكراء. تسمى هذه الأفعال إرادية لأن الفعل، الذي هو الأصل في هذه المعاملات، إرادي"(Aristote, 2014, 1130b-1131a, P109). وعلى ذلك، فإن المعاملات الإرادية هي المعاملات التي تكون موضوع إرادة أو رغبة متبادلة، أي تكون مقصودة ومرغوبة من الطرفين المتعاملين معا وليس فقط من طرف واحد، لأنه في البيع والشراء أو الرهن أو الكراء... لا يمكن أن يتم ذلك من خلال طرف واحد وإلا تحول إلى نوع من السرقة أو السلب، بيد أن المعاملات اللاإرادية هي تلك التي تكون على العكس من ذلك، من طرف واحد فقط، أي لا تكون موضوع اتفاق. وهذه المعاملات اللاإرادية تنقسم إلى نوعين: الأولى سرية أو غير شرعية، مثل السرقة الزنا أو الفسق، التسميم الدعارة ، إرشاء العبيد، الاغتيال بالخداع، شهادة الزور؛ بينما أن الثانية تتعلق بالمعاملات العنيفة كالحبس والاغتيال، السرقة باستعمال السلاح ، بتر عضو، القذف(Aristote, 2014, 1130-1131a, P109).

وبهذا فإن المعاملات اللاإرادية تنقسم إلى نوعين، أحدهما يتم خفية وفي سرية مثلما هو الحال في أفعال تسميم العدو أو في السرقة أو في الاغتيال، ذلك أن هذه الأفعال لا تنتج عن اتفاق بين طرفين، بل هي ناتجة من طرق واحد؛ ثم النوع الثاني يتعلق بالأفعال العنيفة والصادرة من طرف واحد، لأن المغتصب أو المحتجز لشخص ما لا يتفق مع الطرف الآخر على اغتصابه أو احتجازه. ومنه، يتبين أن العدالة لا تتعلق فقط بما هو سياسي وإنما أيضا بالمعاملات الفردية. لكن كيف تتحقق العدالة في هذه المعاملات؟ أي، ما هو المعيار أو الأساس الذي يمكن اعتماده لإقامة العدل في الأفعال الإنسانية الفردية؟.

يذهب أرسطو إلى إقامة العدالة في السلوكات والمعاملات الفردية على أساس "المعاملة بالمثل"، هذا المبدأ الذي يدل على توزيع الحصص على الأفراد بإنصاف، وبذلك "يشكل مفهوم التعامل بالمثل النقطة المحورية التي تربط أفكاره عن العدالة (الجزئية)، بكل ما يرافقها من شد وجذب والشروط التي تخضع لها تلك الأفكار"(جونستون ديفيد، 2012، ص88)، غير أن هذا لا يعني أن أرسطو يكتفي باستعادة المعيار الذي وضعه الفيتاغوريون، والذي مفاده أن "التعامل بالمثل" هو أساس العدالة. لكن كيف يفهم الفيتاغوريون هذا الأمر؟ وكيف يستحضر أرسطو معيار التعامل بالمثل الفيتاغوري؟.

إن أهم ما ميز الفيتاغوريين هو أنهم جماعة رياضية دينية وسياسية أيضا، ذلك أن إحدى أهم اكتشافاتهم تتجلى في الموسيقى بما هي أنغام قائمة على التناسب العددي. في الموسيقى يحصل "التوازن" و"الانسجام" بين الأضداد: بحيث يتم الجمع مثلا، بين النغم المرتفع والمنخفض عن "طريق الضبط الصحيح للنغم"(راسل برتراند، 2009، ص44)، وهذه "الكشوف في ميدان الموسيقى هي التي أدت إلى الفكرة القائلة إن الأشياء كلها أعداد بحيث يتحتم علينا، من أجل فهم العالم المحيط بنا، أن نهتدي إلى العدد في الأشياء. ولا نكاد ندرك البناء العددي حتى تتحقق لنا السيطرة على العالم"(راسل برتراند، 2009، ص45)، مما يعني أن الأساس الرياضي العددي هو أساس كل الأشياء في العالم، أو بمعنى آخر العالم عبارة عن تناغم وانسجام نسب عددية معينة. وعلى ذلك، فإن العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب" كما يذكر أرسطو في كتابه "ما بعد الطبيعة"، بل ويضيف أيضا في نفس الكتاب: "وقالوا أن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، أو أن الموجودات أعداد وأن العالم عدد ونغم"(كرم يوسف، دس، ص58). وبهذا يتبين أن البعد الرياضي هو أهم ما يميز التفسير الفيتاغوري، وذلك هو ما جعلهم يعتبرون أن العدد هو أساس كل شيء بما فيه العدالة، فهذه الأخيرة بدورها تقوم على الانسجام والتوازن، وهذا التوازن يفهم بمعنى المساواة الرياضية المطلقة. العدالة إذن، هي انسجام وتوازن بين طرفين، والعدد هو ما يسمح بتحقيق هذا التوازن والتناغم. ومنه، فإن الأساس الذي يفهم به معيار "التعامل بالمثل" هو التعامل المتوازن والمتساوي بشكل رياضي. لكن، إلى أي حد يقبل أرسطو هذا الفهم؟ أو هل يمكن الزعم أن موقف أرسطو ما هو إلا رجع صدى للموقف الفيتاغوري أم أن أنه يعتمده فقط كأداة لبناء تصوره الخاص؟.

سبق أن أشرنا إلى أن التعامل بالمثل هو أساس ومعيار العدالة عند أرسطو، غير أن هذا لا يعني أن أرسطو مجرد مُجْتَر، بل هو ناقد ومبدع. ولعل هذا هو ما يتجلى في قدرته على كشف

عيوب التصور الفيتاغوري من خلال رفضه أن يقيم العدالة على المساواة الحسابية الرياضية، لسبب وجيه وأساسي يتجلى في المثال التالي: قد نفترض أن حاكما (Magistrat) أو رئيسا ممثلا للدولة قام بضرب مواطن عادي، فهل يمكن أن يقتصر تحقيق العدالة على تطبيق المبدأ المعتمد من طرف الفيتاغوريين؟! أو لنفترض العكس، بحيث يقوم مواطن عادي بفعل مماثل ويضرب الحاكم أو رئيس الدولة أو أي ممثل للدولة أثناء ممارسته لمهامه الرسمية؛ في هذه الحالة، فهل سيكون تحقيق العدالة بمجرد "المعاملة بالمثل" أم أن الأمر أكثر من ذلك؟!.

يبدو أن الجواب واضح، وهو أنه لا يمكن مثلا للشرطي، الذي ضُرب من طرف مواطن ما، برد ضربته كما أن العكس غير صحيح (Aristote, 2014,1132b-1133b, p113). ومنه، فإن المبدأ الذي تم تبنيه في الطرح الفيتاغوري لا يمكن القبول به في كل الحالات. وعلى ذلك "يبدو أن المغزى الذي يقصده أرسطو، أنه عندما تتخذ علاقات الأطراف تسلسلا هرميا أو غير متكافئ على نحو ما، لن تكون العدالة تعاملا بالمثل- أو، على نحو أدق، لن تتخذ صيغة (كما سبق أن أسميناها) التبادل المتوازن، التي تستلزم أن يتبادل المرء المنافع أو الأضرار ذات القيمة المتساوية مع غيره"(جوستون ديفيد، 2012، ص89). يصبح المبدأ الفيتاغوري إذن، غير ذي جدوى حينما يتعلق الأمر بعلاقات قائمة على التراتب الهرمي، ففي هذا النوع من العلاقات لا تكون المساواة قائمة بين الأطراف التي ينبغي التحكيم بينها. ومن ثم، يبدو عدم ملاءمة هذا المبدأ ليكون أساسا للعدالة بإطلاق.

تقوم العدالة التوزيعية إذن حسب المنظور الأرسطي، على التوسط النسبي (La mediété proportionnelle) وليس على مبدأ المساواة الرياضية؛ وحتى إذا كان من الواضح أن المبدأ الفيتاغوري غير قابل للتطبيق في العدالة التوزيعية، لأنها تسمى بالعدالة الهندسية (géométrique)، فإنها لا تقبل التطبيق أيضا في العدالة التصحيحية رغم أنها "عدالة حسابية"(Justice arithmétique) أو رياضية، لأن العدالة التوزيعية تبنى على مبدأ التناسب أو المناسبة، ومسألة التناسب تختلف باختلاف المراتب الاجتماعية والسياسية للمواطن أو الفرد (العبد أو البربري) (Aristote, 2014,1131b-1132b, p111). إن هذا النوع من العدالة لا يقوم على توزيع الخيرات المدنية على جميع الناس بشكل متساوٍ، وإنما يتم ذلك اعتبارا للمكانة التي يشغلها الفرد داخل نسق المدينة-الدولة في اليونان، أي يتم بناء على "مبدأ الاستحقاق". ولعل هذا هو ما تؤكده القولة: "وبالنتيجة، فإن كل الناس يعترفون أنه يجب على العدالة في التوزيع أن تبنى على الاستحقاق من نوع ما، بيد أنه ليس لجميع الناس نفس الاستحقاق؛ فالديمقراطيون جعلوه قائما على شرط الحرية، ومناصري الأوليغارشية جعلوه قائما إما على الغنى أو على نُبْل العرق، في حين أن المدافعين عن الأرستقراطية فقد جعلوه قائما على الفضيلة"(Aristote, 1131a-1131b-p110). وبهذا يتبين أن العدالة تقوم على مبدأ التناسب لا على المساواة، وهذا المبدأ هو ما يجعل العدالة رغم اختلاف الطرق قائمة في نظام الحكم الديمقراطي أو الأرستقراطي أو الأوليغارشي، ذلك أن العدالة ليست واحدة في جميع أنماط الحكم وإنما هي تختلف باختلاف هذه الأنظمة. وعليه، فإن ما يعد عدالة في الحكم الأرستقراطي إذا ما نقل إلى الحكم الديمقراطي سيعتبر ظلما، لان الغاية التي يصبو إليها كل نظام تختلف من نظام إلى آخر، فبينما أن غاية

النظام الأرستقراطي هي الفضيلة فإن غاية النظام الديمقراطي هي الحرية وهكذا بالنسبة إلى باقي الأنظمة الأخرى.

وبناء عليه، فإنه لا ينبغي توزيع الخيرات بشكل متساو بين العبيد والأحرار، فهذا الأمر سيعتبر جورا وظلما بينما أن العدالة تُطبق فقط بين المتساوين نسبيا، أي بين المواطنين الأحرار فيما بينهم أو بين العبيد فيما بينهم، ولعل هذه المسألة هي التي توضحها قولة أرسطو: "وبالنتيجة، إذا لم يكن الشخصين متساويين فإنهما لن يحصلا على حصتين متساويتين" [نفسه، نفس الصفحة]. والسبب في ذلك هو أن مساهمة كل واحد داخل المدينة – الدولة تختلف من شخص لآخر، وهذا الأمر هو الذي جعل أرسطو يقر بأن العدالة تقوم على مبدأ "الاستحقاق"، لأن ما يستحقه مواطن عادي ليس هو ما يستحقه رئيس ما دام أن مساهمتهما في المدينة تختلف أيضا. وهذا هو معنى التناسب، أي أن الاستفادة من الخيرات المدنية، والتي قسمها أرسطو إلى ثلاث، كما أتينا على ذكرها، تتم بشكل متناسب مع الوضع الاجتماعي والسياسي الذي يشغله الفرد أو المواطن في المدينة(Mejdoubi Mehdi, 2006-2010,p12). ولذلك يسمي العدالة التوزيعية "بالعدالة الهندسية"، لأنها تتخذ بعدا أفقيا بحسب الطبقات والمراتب الاجتماعية، ومنه بحسب القدرات والمهارات التي يستحقها المواطن، كما أنها تتناسب باختلاف الأنظمة السياسية؛ ويتطلب تحقيق العدالة، على الأقل، أربعة حدود (termes). كما تبين ذلك القولة: "العادل يقتضي إذن بالضرورة كلها أربعة عناصر على الأقل. فإن الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الاثنين، والأشياء التي فيها يوجد العادل هي إثنان أيضا. المساواة هي هنا كذلك بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء التي تكون فيها، أعني أن النسبة التي بين الأشياء هي أيضا النسبة بين الأشخاص" (أرسطو، 1924، ص68-69)، مما يعني أن العدالة تتم فقط بين الأشخاص والأشياء المتساوين غير أن الأمر لا ينطبق على الأشخاص المتفاوتين نوعا ولا بين الأشياء المختلفة إلى حد كبير. ولتأكيد أوضح يضيف أرسطو "فإذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغي أن تكون أنصباؤهم متساوية. ومن هذا تنشأ المنازعات والمطالبات حتى لم يحصل مُدعُوا المساواة على أنصباء متساوية أو حينما يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصباء متساوية"(أرسطو، 1924، ص69).

ومنه، فإنه لا ينبغي لغير المتساوين أن يحصلوا على حصص متساوية بل المساواة هي بين المتساوين فقط، لأنها تقوم على التناسب بحسب الاستحقاق كما مر معنا. إلا أن رغبة الناس في الحصول على حصص متساوية رغم كونها لا متساوين هي ما يؤدي إلى المنازعات والشكاوي وإثارة الفتن.

تقوم العدالة التوزيعية إذن، على مبدأ التناسب وليس على المساواة الرياضية المطلقة؛ إنها توسط نسبي، وذلك "لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائما تناسبي"(أرسطو، 1924، ص69-70)، وهذا "التناسب الذي يمثل العادل ليس متصلا لأنه ليس يوجد من جهة العدد حد واحد بعينه للشخص وللشيء، وهو يجوز أن يكون مع ذلك تارة بالأكثر وتارة بالأقل"(أرسطو، 1924، ص70). وبذلك تكون العدالة الهندسية تقوم على التناسب المنفصل، أي الذي يختلف من وضع لآخر، لأنه قد يكون بالأقل أو بالأكثر، مثله مثل الظلم؛ لأن العادل قد يأخذ الأقل ومع ذلك

قد يكون عادلا، فيأخذ مثلا حصة من الربح الذي تدره شركة ما أقل من حصة شركائه؛ وقد يأخذ الأكثر ومع ذلك يكون عادلا، كأن يأخذ حصة عمل تفوق حصة زملائه؛ وكذلك الحال بالنسبة للظلم الذي قد يكون ظالما فيأخذ حصة أكثر أو أقل بحسب موضوع القسمة. وهذا هو معنى التناسب، أي أن العدالة لا تتم بتوزيع حصص متساوية في كل المعاملات. لكن، ما هي طبيعة النوع الثاني من العدالة، أي عدالة التصحيح؟ وكيف تختلف عن العدالة التوزيعية؟ وهل هو اختلاف في النوع أو اختلاف في الدرجة فقط؟.

تتعلق العدالة التصحيحية (La justice corrective)، كما بينا سلفا بالمعاملات الخاصة، أكانت إرادية أو غير إرادية. ذلك أن هذا النوع، أي العدالة التصحيحية، يختلف عن الأول، من حيث إن الأول (العدالة التوزيعية) يقوم على مبدأ التناسب فيما يتصل بتوزيع "الخيرات المدنية" داخل المجتمع، فالعدل هو أن يتبع التناسب الذي أتينا على ذكره حينما يتعلق الأمر بتقسيم الخيرات المشتركة بحسب استحقاق كل عضو من أعضاء المجتمع، بينما أن الظلم هو مخالفة هذا التناسب. بيد أن العادل في العدالة التصحيحية يرتبط بنوع من المساواة والظالم هو نوع من اللامساواة، وذلك ليس بحسب التناسب الذي أتينا على ذكره قبل قليل ولكن بحسب "التناسب الحسابي" (la proportion arithmétique)، أي التناسب الرياضي(Aristote,2014, 1131b-1132b, p111).

مهمة العدالة التصحيحية إذن، هي ضبط العلاقات بين الأفراد سواء فيما يتعلق بالعلاقات الإرادية أو غير الإرادية. ولما كانت العدالة التوزيعية تناسبية، أي أنها توزع الخيرات المشتركة بناء على الاستحقاق، مما يعني أن حصة كل مواطن تختلف باختلاف المكانة التي يحتازها داخل المجتمع، فإن العدالة التصحيحية لا تأخذ بعين الاعتبار هذا العامل، لأن الجريمة واحدة أكانت قد ارتكبت من طرف إنسان شريف أو صالح (homme de bien) أو من طرف رجل سافل أو نذل (malhonnête)، ذلك أن "القانون لا يأخذ بعين الاعتبار إلا الآثار المترتب عن الجرم المرتكب ، ويُعَامِل الأطراف على قدم المساواة، باحثا فيما إذا كان الواحد جانيا والآخر مجنيا عليه، أو إذا ما كان أحدهما ظالما والآخر ضحية ضرر ما"(Aristote,2014, 1131b-1132b, p111). وعلى ذلك، فإن الغاية من العدالة التصحيحية هي جبر الضرر الذي تسبب فيه الجاني، أي أنها تصحح الخلل وتعيد التوازن. وبهذا، فإن مهمة القاضي هي أن يعيد عين المساواة التي كانت قائمة قبل التعامل"(Aristote, 2014,1131b-1132b, p112)، لأنه إذا ما تسبب شخص ما بجرح شخص آخر أو اغتياله، فإن الطرفين يصبحان غير متساويين، لكن "القاضي مجبر، بواسطة العقاب، على إقامة المساواة، معيدا الربح الذي تم سلبه من الآخر"(Aristote, 2014,1131b-1132b). مهمة القاضي إذن تعديل وتصحيح المعاملات بين المواطنين، وبدقة أكثر نقول بين الناس مادام أنه لا تمييز، في هذه المسألة، بين الأفراد بناء على الاستئهال أو الاستحقاق. ونفهم الربح والخسارة هنا بمعنى عام، بحيث إن الجاني يقف في جانب الربح بينما أن المجني عليه فهو يقف في جانب الخسارة، لأنه هو الذي فقد شيئا مما أحال علاقة المساواة التي كانت قائمة، قبل التعامل، إلى علاقة مختلة. العدالة إذن، توسط بين الربح والخسارة أو بين الأكثر والأقل وعليه فإن المساوِي مطابق للعادل". القاضي إذن هو ممثل العدالة، إنه يميل أن يكون

"عدالة حية" (justice vivante)، إنه الحد الأوسط، ويسمى في بعض البلدان بـ"الوسيط"، ومنه فإن العادل نوع من اتخاذ الموقف الوسط، وهو نفس الموقف الذي يتخذه القاضي (Aristote, 2014,1131b-1132b). إنه يشبه العلاقة بين الجاني والمجني عليه بخط منقسم إلى قسمين غير متساويين، بينما أن وظيفة القاضي هو أن يرد الجزء الزائد عن نصف الخط ويضيفه إلى الجزء الأقصر، وبذلك فهو يقوم بتصحيح المساواة، لأن "المساواة هي الوسط بين ما هو أكبر وما هو أصغر، حسب التناسب الحسابي"، ولعل ذلك هو ما جعل الحد الوسط يسمى بالعادل لأنه قسمة شيء بين جزئين متساويين (أرسطو، 1924، ص75).

تتعلق العدالة التصحيحية إذن، باستعادة عين المساواة التي كانت قائمة قبل التعامل. ويتصل هذا النوع من العدالة بمعاملات البيع والشراء، وكل العقود الأخرى التي ترك فيها القانون للمتعاقدين حرية التصرف والفعل. ومنه فإن أرسطو يخلص إلى القول: "وعلى جملة من القول فالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة ما في العلاقات التي ليست إرادية وإنه ينحصر في أن يكون لكل واحد نصيبه المساوي من بعد كما من قبل"(أرسطو، 1924، ص75).

سبق أن بينا أن العدالة عند أرسطو لا تقوم على مبدأ "المعاملة بالمثل"، أي أن العدالة لا تقوم على القصاص الذي يتم بموجبه الاقتصاص من الجاني من طرف المحكمة أو المجني عليه، خصوصا حينما يتعلق الأمر بالعلاقات القائمة على التراتبية مثلما هو الحال في ضرب مواطن لقاضٍ أو لشرطي، لأن العدل في هذا النمط من العلاقات يقوم على "المبادلة التناسبية والتي ليست متساوية بالضبط"(أرسطو، 1924، ص79)، أي ليست مساواة حسابية، بل مساواة نسبية تبعا للكفاءة والاستحقاق. وهذا النوع من العدالة هو ما يحافظ على الروابط الاجتماعية التي تؤسس معاملات مشتركة تتيح لأفرادها تحقيق الازدهار والاكتفاء الذاتي كجماعة. تتألف مثل هذه الرابطة من أشخاص ولدوا أحرارا وتربط بينهم علاقات مساواة نسبية، على الأقل بمعنى أن لا أحدا منهم له حق طبيعي لأن يصدر الأوامر إلى أي شخص آخر لكي يلبي طلباته. هناك بعض الفئات من البشر غير المتساوين، على الأقل نسبيا، مع الأفراد الذين يشكلون وسطا سياسيا، مثل النساء، والأطفال والعبيد، ولا يعتبر هؤلاء أطرافا ضمن نظام العدالة الذي يخطط له أرسطو على أساس التبادل المتناسب"(جونستون،2012، ص90-91). وعلى ذلك، فإن العدالة التوزيعية لا تتعلق بالأشخاص غير المتساوين بل فقط بالمتساوين نسبيا، وغايتها رواج المبادلات والمعاملات داخل المجتمع لأن ذلك هو ما يضمن بقاء واستمرار المدينة التي هي غاية كل فرد. وهذا الرواج للعلاقات لن يَتم إلا "برد الشر بالشر وإلا انحطت العلاقات إلى مستوى العبودية. أو رد الخير بالخير وإلا لما وُجد تبادل للخيرات بين المواطنين الذين يسكنون المدينة"(Aristote, 1132b-1133b, 2014, p113). وهذا التبادل لا يمكن أن يكون بين أشخاص لهم نفس الحاجات أو ينتجون نفس الخيرات، مثل بين طبيب وطبيب، بل لابد أن يكون بين خيرات مختلفة مثل بين ما ينتجه بناء أو مهندس البِنَاء وبين ما ينتجه إسكافي. ذلك أن تبادل الخيرات بين هؤلاء يتم بناء على "مساواة تناسبية" وليس على "مساواة حسابية"، لأن قيمة عمل ما يتجاوز قيمة عمل آخر مما يضطرنا إلى إقامة نوع من المساواة التناسبية من أجل استمرار المبادلات والتعامل وإلا توقف كل شيء، وعلى ذلك نضع مثلا أن عددا من الأحذية يساوي منزلا مادام أن كلا منهما في

حاجة إلى عمل الآخر. تكون المبادلة إذن، بين خيرات مختلفة وغير متساوية لا بين خيرات متشابهة، وتكون هذه الخيرات قابلة للمقارنة والتقييم (Commensurables) حتى يتأتى لنا إقامة نوع من المساواة بين المتعاقدين. وعلى ذلك، "فإنه من الضروري أن تكون كل الخيرات قابلة للتقييم بواسطة معيار موحد كما تحدثنا أعلاه، وهذا المعيار، [هو] في الواقع، ليس شيئا آخر غير الحاجة التي هي الرابط الكوني (حيث إذا لم يكن للناس أية حاجات أو إذا لم يكن لهم حاجات متشابهة، فإنه لم يكن هناك أي تبادل أو ستكون المبادلات من نمط مختلف). غير أن العملة (la monnaie) أصبحت نوعا من البديل للحاجات وذلك بالتواضع، ولهذا السبب فإن العملة اتخذت اسم آلة، لأنها لا توجد بالطبيعة لكن بفضل القانون، وفي مقدرونا أن نعتبرها ونجعلها عديمة المنفعة إن شئنا"(Aristote, 2014, p114).

هكذا فإن الحاجة هي ما يدفع الناس إلى التبادل، غير أن هذا الأخير يستلزم مقياسا ما لتحقيق العدل في المعاملات، وهذا ما تضطلع به العملة النقدية، ذلك أن المتعاقدين يتخذون، بالاتفاق، عملة معينة في معاملاتهم حينما تكون حاجات كل واحد منهم تختلف عن الخدمة التي ينتجها الآخر؛ أما حينما تكون حاجاتهم متناسبة، فإن كل واحد منهم يتبادل خدمة الآخر، فيتبادل الفلاح خيره مع الخير الذي ينتجه الطبيب أو غيره. وعلى ذلك، فقد أصبحت العملة النقدية معيارا لتعاملات الأفراد داخل المدينة، بحيث إن كل متعاقد يتبادل نظير خيره بخير آخر أو يحصل على نظيره نقدا، وبهذا يحصل نوع من العدل في المعاملات الخاصة. ومنه، "وبصيرورة العملة- يقول الفيلسوف- مقياسا عاما تقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض تكون العملة المُسَوية بين كل الأشياء. على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية، وبدون مساواة لا معاوضة، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة. وفي الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض إلى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك. غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء إلى قياسها كلها على قدر الكفاية"(أرسطو، 1924، ص83).

أصبحت العملة إذن، مقياسا في المعاملات بين الأفراد بينما أن الأمر كان يتم، قبل وجود العملة، بناء على "مبادلة بعرض"، مبادلة "خمسة أسرة" مثلا "بدار" أو بأي شيء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة. ومنه، فإن اختراع العملة أدى إلى تسهيل المبادلات بين الأفراد وإلى تبسيط عملية التقييم والموازنة بين الخيرات، الأمر الذي جعل مسألة إقامة العدل مسألة ممكنة لأن العدل حد وسط بين "ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل"؛ فهناك من عنده الأكثر ومن عنده الأقل، بينما أن العدل "مركزه الوسط في حين أن الظلم مركزه الطرفين" (أرسطو، 1924، ص84). وبالتالي "فالعدل هو الفضيلة التي تحمل على أن يسمى عادلا الإنسان الذي يتعاطى العادل في سلوكه باختيار عقلي حر والذي يعرف كذلك أن يجريه على نفسه بالنسبة للغير وأن يجريه بين أشخاص آخرين، والذي يعرف أن يعمل لا على طريقته أن يعطي نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشيء نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا، بل الذي يعرف أن ينصف غيره من نفسه إنصاف مساواة تناسبية كما لو كان ليقضي في خصومات الأغيار"(أرسطو، 1924، ص83). مما يعني أن الإنسان العادل هو الذي يتبع سلوكا عادلا في علاقته مع ذاته كما مع الأغيار، فليس عليه أن يأخذ حصة تفوق حصة شركائه وإنما عليه أن يكون منصفا بشكل متناسب مع حصة مساهمة كل واحد

منهم، لكن الظالم هو على العكس من ذلك، الذي يأخذ حصة أكثر فيما يتعلق بالمنفعة وأقل حينما يتعلق الأمر بالأضرار أو الأتعاب.

وعلى الرغم من أن فكرة العدالة – عند الفيلسوف- قابلة لأن تطبق على أي شكل من الروابط بين الأشخاص المتساوين نسبيا، والتي تستند إلى التبادل المشترك فإن الميدان الأكثر أهمية الذي ينبغي أن تسود فيه العدالة هو الوسط السياسي: "ليس ما نسعى إليه هو مجرد العدالة بالمعنى غير المشروط ولكن العدالة السياسية أيضا، أي بمعنى آخر عدالة المواطنين الأحرار والمتساوين (تناسبيا أو حسابيا) الذين يعيشون معا ويتطلعون إلى تحقيق رغباتهم' (1134a) (جونستون، 2012، ص102). مما يعني أن أرسطو على الرغم من تناوله لأشكال شتى من العدالة إلا أن العدالة السياسية هي الهدف الذي كان دائما يضعه نصب عينيه. ومنه، ما هي أنواع العدالة السياسية؟ وما هي نوع العلاقات القائمة بينها؟.

يقسم أرسطو العدالة السياسية إلى عدالة طبيعية وعدالة وضعية أو شرعية (légale). ذلك أن العدالة الطبيعية هي التي تتعلق بالأشياء التي نحرص على مراعاتها، حتى في غياب القواعد المتفق عليها، فمن الواضح "أننا لن نتصرف بلا مبالاة إزاء أعمال الاعتداء أو الجريمة، حتى إن لم توجد نصوص قانونية تمنع وتعاقب على اقتراف مثل تلك الأعمال" (Saint-Arnaud Jocelyne, 1984,p159)، أي أن العدالة الطبيعية تتعلق بكل ما يمكن أن يسهم في ازدهار الوضع البشري وتحصيل السعادة وضمان الاستقرار للمدينة، غير أن الأعمال التي تنصرف عن حماية وسعادة الوسط الاجتماعي والسياسي عادلة بطبيعتها(جونستون، 2012، ص104). ولعل هذا هو ما يؤكده أرسطو قائلا: "فما هو طبيعي [أي العدالة الطبيعية] إنما هو هذا الذي له قوته ذاتها حينما كان وليس تابعا للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر. وما هو قانوني محض [أي العدالة الوضعية] هو ذلك الذي يمكن مبدئيا أن يقع على صورة أو على أخرى مضادة لها بلا فرق وعلى سواء. غير أنه تزول عنه هذه السوائية متى نصه القانون. مثال ذلك أن القانون يأمر بحمل فدية الأسرى أو تذبح معزى قربانا للمُشْتَرى لا نعجة، وعلى هذا النحو جميع النصوص الخاصة بالأفراد. فالقانون يأمر بتقريب القربان إلى "برازيداس" (Brasidas)، وذلك هو الشأن في كل توجيه الأوامر العالية الخاصة"(أرسطو،1924، ص90).

وعلى ذلك، فإن العدالة الطبيعية لها نفس القوة في كل مكان تقريبا ولا تختلف باختلاف القوانين، لأن هذه الأخيرة تختلف باختلاف الأماكن والأزمان"، لكن هذا لا يعني أن العدالة الطبيعية ثابتة بإطلاق بل هي بدورها متغيرة مثلما هو حال القانون، لكن تغيرها نسبي وأقل درجة من تغير القانون الوضع*. ومن ثمة، فإن العدالة بنوعيها تخضع للتغيير، فالأولى تتحرك بالطبع في حين أن الثانية بالاتفاق. والعدالة الطبيعية شبيهة باليد اليمنى التي هي أجود بالطبع من

*تقول لورا سانشو، بصدد هذه الإشكالية التي طرحت جدلا كبيرا في صفوف الشراح والباحثين أن "مفهوم العدالة الشرعية يُحيل إلى القوانين المكتوبة(les normes écrites) الخاصة بكل مدينة على حدة، هذه القوانين ناتجة عن نوع من الاتفاق". والعادل هنا هو ما يخدم المنفعة العامة، ولعل هذا ما يمكن تأكيده من خلال قول أرسطو: نسمي عادلا في المستوى الأول كل ما يساهم في الإنتاج أو الحفاظ على سعادة المجتمع السياسي في كليته كما في أجزائه (Sancho Rocher Laura,2007 ,P150-159)

اليسرى (أرسطو، 1924، ص90-91). لكن يمكن أن يصير العكس هو الصحيح بالاتفاق(أرسطو، 1924، ص90-91). ومنه فإن العدالة الطبيعة لها نفس القوة دون أن تكون قوتها تابعة لقانون أو عرف معين، إلا أنهما معا متغيرات عكس ما يدعي البعض بالقول أن العدالة الطبيعية تظل ثابتة لا متغيرة مثلها مثل النار التي من طبعها أن تحرق في اليونان كما في بلاد فارس(Aristote, 2014, 1134a-1136a, p118). غير أنهما يتغيران معا إلا أن طبيعة التغير هي التي تختلف من نوع إلى آخر، مثلما هو الحال بالنسبة لليد اليمنى واليسرى كما مر معنا. ومنه فإن "القوانين الإنسانية والحقوق التي تقررها في تغير مستمر"، لكن مع ذلك، فإن تغيرهما ليس تغيرا مطلقا وإنما في حدود معينة، وهذا هو ما يسمح بـ"التمييز بحق في العدل المدني والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك"(أرسطو، 1924، ص91). وإلا كان من غير الممكن التمييز بين ما هو عادل بالطبيعة وما هو عادل بالعرف أو بشكل قانوني فقط داخل المجتمع السياسي الذي تهدف العدالة فيه إلى تنميته والحفاظ عليه والزيادة من تماسك روابطه. وبذلك، فإن أرسطو يمدح القوانين السائدة في المجتمع معتبرا إياها هي ما يحقق النظام والانسجام داخل المدينة-الدولة. ومنه، فهو يعتقد أن هناك عدالة عندما يشغل كل فرد المكان الذي حددته له الطبيعة. تتحقق العدالة إذن حينما يقوم كل فرد بالفعل أهلته الطبيعة لفعله، لأن الطبيعة "لا تفعل شيئا عبثا"

تبنى نصوص العدالة الوضعية من خلال المواصفات والمنافع المبتغاة شأنها في ذلك شأن المكاييل التي تقاس بها الأشياء، فمكاييل النبيذ والقمح ليست متساوية الأحجام في كل مكان، لكنها متفقة، كلها، من حيث إن التي يُشْترى بها أكبر من التي يباع بها، في كل مكان. وهذا الاختلاف ينطبق أيضا على الدساتير والشرائع التي تختلف من مجتمع إلى آخر بحسب طبيعة الحكم السياسي ونوع الغاية المبتغاة منه، لأنها مبنية على الإرادة الإنسانية لكن مع ذلك يبقى هناك قانون طبيعي هو أفضلها جميعا(Aristote, 2014, p119). وعلى ذلك يمكن أن نفهم القوانين المختلفة كصور مختلفة لشيء واحد، لأنها جميعها لا تعبر عن العدالة بإطلاق وإنما تعبر فقط على جزء من العدل(أرسطو، 1979، ص200)، إنها بمثابة الجزء بالنسبة إلى الكل. وبهذا يمكن أن نفهم من الطرح الأرسطي أن المقصود بالعدالة الطبيعية هي العدالة بإطلاق في حين أن العدالة الوضعية هي العدالة بحسب القوانين المعتمدة في كل بلد**، لكن هذه القوانين نسبية وقد لا تخدم المصلحة العامة بل قد تكون مجرد أداة لتحقيق المصالح الخاصة للنخبة الحاكمة كما هو الأمر في

**تجدر الإشارة هنا إلى أن " التصور الأرسطي للطبيعة لا ينبغي خلطه " بفكرة الفطري" l'idée de l'inné" عند الإنسان لكن مع غايته، يعني ما يميل إليه بصدد تحقيق غايته؛ ولذلك لا يجب ان تختلط فكرة القانون الطبيعي عند أرسطو بمعنى القانون الإلهي ولا بمعنى القانون الثابت بشكل فطري(loi fixe inné) في الكائن الإنساني. لكن مثل هذه القواعد التي يحترمها الإنسان للوصول إلى غاية كماله كمواطن. إن كل مجتمع سياسي يقوم على قوانين ولا يمكنه أن يوجد بدونها. وفي حدود أن الأشكال السياسية الواقعية تقترب من الشكل الأكثر كمالا، فإن حياة البوليثيا (les politeiai) تقوم على القوانين العادلة، وبشكل بديهي، على قوانين "طبيعية"، لأن المدينة-الدولة (la polis)توجد أيضا بالطبيعة وليس بالاتفاق" (Sancho, 2007, p 151-152)

النظام السياسي الأوليغارشي. وهذا الأمر ينطبق أيضا على مقابل العدل، أي على الظلم (Aristote, 2014, p119). فالظلم يمكن أن يكون ظلما بإطلاق أو ظلما بحسب النص القانوني، لأن هذا الأخير هو الذي يحدد في المدينة العادل من الظالم، لكنه عدل نسبي لأنه تابع للدستور المتبع؛ بل إننا نصف الأفعال بأنها عادلة أو ظالمة حينما ترتكب بإرادة، لكن حينما تغيب الإرادة فهي لا تكون عادلة أو ظالمة إلا بالعرض (par accident). ويقصد بالفعل العادل أو الظالم هو أن يكون الفاعل يصدر فعله عن وعي وإرادة وبقصد، وأن يكون أيضا "غير جاهل لا بالشخص المتسبب في الفعل ولا بالأداة المستعملة ولا بالهدف المراد من الفعل، فالفاعل مثلا عليه أن يكون على علم بمن يضرب وبأي أداة (arme) ولأية غاية فعل"(نفسه، نفس الصفحة). ومنه، فإن الفعل الذي لا تحضر فيه هذه الشروط فهو لا يدخل في دائرة العدل أو الظلم إلا بالعرض أو بالصدفة. فإذا ما قضى قاض بين شخصين عدلا دون أن يكون ذلك هو ما قصده ففعله عادل بالعرض فقط لا بالذات، وكذلك الحال بالنسبة للظالم فيجوز مثلا لأحد أن يقوم بضرب شخص آخر دون أن يكون فعله مقصودا ففعله ذلك لا يعد ظلما إلا بالعرض لأنه غير مريد لذلك، بل وقد يكون أحيانا مجبرا على التصرف على نحو معين مثلما أن يكون مرغما على عدم الوفاء بوعده أو على العكس من ذلك يسلم وديعة غيره تحت القوة، في هذه الحالة أيضا لا يمكنه أن يكون ظالما إلا بالعرض. وعلى ذلك، "إذا ما تسبب إنسان لإنسان آخر بضرر ما بشكل إرادي (délibérément)، فإنه يكون بذلك قد سلك سلوكا ظالما. ومن سلك سلوكا من هذا القبيل فهو ظالم سواء اخترق سلوكه "التناسب أو المساواة، وموازاة مع ذلك فإن الإنسان العادل هو من يؤتي فعلا عادلا عن سبق تصميم لكنه لا يكون عادلا إلا حينما يكون إراديا"(Aristote, 2014, p119). وعليه، فإن الأفعال الإرادية لا تخرج عن المنطق الثنائي القيمة، فهي إما عادلة إذا كان صاحبها يقصد العدل أو ظالمة إذا كان صاحبها يقصد الظلم. لكن هل الأمر ينطبق على الأفعال غير الإرادية أيضا؟.

إن الأضرار الناجمة عن الأفعال غير الإرادية تختلف عن الأفعال الإرادية، بينما أن هذه الأخيرة ليست محلا للمسامحة أو الغفران (le pardon) فإن الأولى (غير الإرادية) يكون جزءا منها موضوع تسامح وغفران، لأن تلك الأفعال التي يرتكبها الفرد عن جهل أو مجبرا على ذلك هي أفعال يمكن غفرانها أما التي يأتيها بدافع الشهوة "والتي هي ليست طبيعية ولا إنسانية" فلا يمكن غفرانها(Aristote, 2014, p119). لكن، ما هي علاقة العدالة بالإنصاف؟ وإذا ما كانت العدالة تنقسم إلى طبيعة ووضعية فهل ينضوي الإنصاف تحت العدالة الطبيعية أو الوضعية أم هما معا؟.

إذا كانت القوانين الوضعية لا تعكس العدالة الطبيعية إلا جزئيا فإن الإنصاف محاولة لتجاوز هفوات هذه القوانين، وبذلك يكون الإنصاف نشدان للعدالة الطبيعية، لأن الدساتير والشرائع الوضعية عادة ما تكون عامة ومجردة مما يجعل بعض الحوادث الخاصة تنفلت منها بسبب عموميتها فتكون بذلك فير عادلة بإطلاق. بل إن العدل والإنصاف (l'équité) لا يختلفان من حيث الجنس لكنهما ليسا الشيء نفسه، لأن "المنصف – يقول أرسطو- مع كونه أعلى من عدل معين هو نفسه عادل. وليس أعلى من العادل بسبب أنه ينتسب إلى جنس آخر. فثمة إذا، هوية بين

العادل والمنصف، وكلاهما خير، وإن كان المنصف أحسن الاثنين"(أرسطو، 1924، ص206). مما يعني أن المنصف يتجاوز العادل، إنه مصحح له، لأن المنصف "ليس هو العادل بحسب الناموس، بل هو مصحح للعدالة الناموسية"(أرسطو، 1924، ص206). وبالتالي فإن الإنصاف أفضل من العدل الوضعي أو القانوني كما أشرنا إلى ذلك، والسبب في ذلك هو أن القانون هو دائما عاما بيد ان هناك بعض الحالات الخاصة التي لا يجري عليها المنطوق العام للقانون مما يستدعي تطبيق تصحيح ما.

لا يهتم القانون إذن إلا بالحالات العامة والأكثر شيوعا دون أن يكون على جهل من أنه يمكن أن تكون لديه بعض الأخطاء(Aristote, 2014, 1137 b, P125). ومن ثمة، فإن مهمة الإنصاف هو أنه يعمل على إعادة التوازن إلى المعادلة التي تم الإخلال بها من طرف القانون، لأن هذا الأخير بحكم عمومية نصوصه لا يمكن أن يشمل كل الحالات علما أن الواقع يتميز بالتغير والسيولة عكس النص الذي يتميز بالتَحَنُط. ولذلك، فإنه إذا ما وضع ناموس ما قاعدة عامة، ثم حدثت حالة ما خارج القاعدة العامة، فيحق حينئذ للمشرع أن يصحح ما أُغفل وأن ينوب عنه في التفسير. ومنه، "فإن المنصف عادل، وأسمى من نوع معين من العادلين، ولكنه ليس أسمى من العادل مطلقا، بل فقط أسمى من العادل الذي يمكن أن يوجد فيه الخطأ الناجم عن كون القاعدة مطلقة"(أرسطو، 1979، ص203). وبهذا لا يكون الإنصاف أسمى من العدالة الوضعية بإطلاق وإنما سموه نسبي، أي فقط في اللحظات التي يكون فيها القانون أشد عمومية، ما يجعله عرضه للأخطاء، وهكذا يدخل الإنصاف في هذه اللحظات من أجل تصحيح الخلل الموجود. ولما كان القانون عاما، فإن الإنصاف يتدخل لتحديد مواطن الخلل وتصحيحها عن طريق سن مراسيم نوعية تحل المشاكل المطروحة في القواعد الناموسية العامة، لأن هذه المراسم شبيهة بالمسطرة الرصاصية المستخدمة في لسبوس من طرف البنائين بحيث أنها تتكيف مع حدود الحجر وليست مستقيمة"(أرسطو، 1979، ص203).

وعلى ذلك، فإن المنصف عادل لكنه أسمي من أنواع معينة من العادل غير أنه ليس أسمى من العادلين بإطلاق، وهذا الأمر يجعلنا ندرك مدى تقديس أرسطو القانون مثله في ذلك مثل أستاذه سقراط الذي فضل الموت بالسم على أن يخترق القانون ويهرب من السجن. القانون هو الرابطة الاجتماعية والأخلاقية المقدسة التي يجب على الجميع الخضوع لها، لكن لا ينبغي أن يصل الأمر إلى حد التطرف، لأن التطبيق الحرفي للقانون من شأنه أن يضر بالمواطنين في حالات معينة. ومن ثمة لابد من حضور البعد الأخلاقي في تطبيق القانون. ولهذا السبب نجد أرسطو يركز كثيرا على التربية لأنها الأداة التي يمكنها أن تنشئ مواطنين فضلاء، يهتمون بروح القانون لا بالقانون الحرفي، ولهذا ما يتجلى في قوله: و"من هنا، نستنتج بحق أن طبيعة الإنسان المنصف، هو ذلك الذي له ميل لاختيار وتنفيذ الأفعال المنصفة ولا يتخذ بصرامة حقوقه بالمعنى الأسوأ، لكنه الذي لديه ميل ليأخذ أقل ما يستحق رغم أن القانون بجانبه، فهذا الإنسان هو إنسان منصف، وهذا الاستعداد (disposition) هو الإنصاف (l'équité)، الذي هو صورة خاصة للعدالة وليس أبدا استعدادا متمايزا كلية"(Aristote, 2014, 1137a –1138a, P126).

بهذا يتبين إذن، أن أرسطو لا يكتفي بالعدالة القانونية الوضعية، لأنها وإن كانت ذات أهمية كبرى بالنسبة للمدينة والمواطنين إلا أنه يحدث أن تتضمن الكثير من الهفوات مما يجعلها لا تخدم العدالة الطبيعية التي هي الغاية القصوى. إن القوانين، على اختلافها، ما هي إلا صور وأشكال للتعبير عن العدالة، ولما كانت العدالة الوضعية خاضعة للتغير، كما أن قواعدها عامة ومجرد بينما أن أحداث الواقع تتميز بكونها غير قابلة للانتظام الكلي بسبب حركيتها وتطورها الدائم، فإن هذا الأمر جعل من الإنصاف فرصة لتقويم ما اعوج من هذه القوانين، وبالتالي يكون الإنصاف في حالات معينة أقرب إلى العدالة الطبيعية من اقترابه من العدالة الوضعية.

وإجمالا، يمكن أن نخلص إلى أن أرسطو ظل متمسكا بالمبدأ العام الذي يوحد مجموع أجزاء أطروحاته، وهذا المبدأ هو الذي يتجلى في أن "الإنسان كائن اجتماعي بطبعه"(أرسطو، 1979، ص66). مما يعني أن الفرد يجري إلى تحقيق طبيعته، وطبيعته هي كماله؛ وهذا الكمال هو ما يتجلى في "الاجتماع الإنساني"، أي في المدينة. وعلى ذلك، فإن كل الفضائل الأخلاقية والسياسية لا ترمي إلا خدمة المدينة وتقديم "الكل على مجموع أجزائه" وبهذا تكون العدالة، بما هي قمة الفضائل الأخلاقية والاجتماعية، أداة لضمان استمرار هذا الاجتماع الإنساني بل وإنمائه والمساهمة في الزيادة من تماسكه. بل وحتى حينما قسم العدالة إلى كلية وجزئية، فقد كان دائما يضع نصب عينيه العدالة الكلية كهدف، وإن كان قد خصص في الكتاب الخامس من مؤلفه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" للعدالة الجزئية مساحة أوسع مما خصصه للعدالة الكلية- بل ولعل هذا ما يتضح من الإشكال أو الإحراج الأخير الذي يطرحه بصدد العدالة متسائلا: هل يمكن للإنسان أن يظلم نفسه؟ فيجيب عن ذلك بالإحالة إلى ما سبق أن تمت مناقشته، وهو أن الإنسان لا يمكن أن يعد ظالما بإطلاق إذا ما كان هو نفسه من أراد ذلك، ويستدرك قائلا أنه ما دام أن الأفعال العادلة هي الأفعال المطابقة لفضيلة ما بحسب القانون، والقانون لا يسمح صراحة بالإنتحار، وما لا يسمح به فهو محرم وقياسا على هذا الأمر الأخير يكون من يظلم نفسه ظالما في حدود معينة، لأن هناك فعل ارتكاب الظلم مع حضور الأداة والشخص موضوع الظلم والغاية. لكن ما دام أن هذا الظلم لا يُنَفذ في شخص آخر وبدون إرادته كما يحدث في العدالة التصحيحية، بل هو نفسه ينفذ ضد نفسه ظلما فإن هذا يعد ظلما نسبيا ولا يتعلق بالفساد الخلقي المطلق (la perversité totale) مثله مثل الجبن(1138a-1138b, p126 ,Aristote,2014). فهذا الظلم نسبي ولا يعد عدلا لأنه ببساطة يخالف القانون الذي هو قانون المدينة والذي وضع من أجل الحفاظ على استمرار المدينة، وبذلك يكون هذا الشخص الذي يظلم نفسه يرتكب ظلما لا ضد نفسه فحسب بل ضد المدينة أيضا، لأن الإنسان ليس ملك نفسه بل ملك للمدينة، وعليه أن يظل دائما في خدمتها، في خدمة الصالح العام وكل زيغ عن هذا يعد ظلما ينبغي تصحيحه، لأن الصالح العام هو ما يمثل الحد الأوسط، والعدالة بل الفضائل عامة هي" اختيار الحد الأوسط (le moyen terme) لا الأقل ولا الأكثر(1138b). ومبدأ الحد الأوسط ينطبق أيضا على فعل الظلم الذاتي الإرادي بحيث يصبح هذا الظلم في الحالتين معا ظلما، أي في معاناة الظلم وفي ارتكاب الظلم لأنه في الحالة الأولى تكون حصة المجني عليه أقل وفي الحالة الثانية تكون حصة الجاني أكثر(Aristote,2014,1138a-1138b,p127)، مما يعني أن

الحالتين معا تشذان عن الحد الأوسط الذي هو قاعدة ومبدأ العدالة وباقي الفضائل الأخلاقية الأخرى.

نتائج الدراسة: إن دراسة طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة وتمفصلهما على مستوى الأخلاق، يجعلنا نخرج بمجموعة من الخلاصات التي يمكن إجمالها في النقط التالية:

-أن الأخلاق والسياسة مترابطتان في الفلسفة الأرسطية بشكل خاص ، والفلسفة اليونانية بشكل عام، لأن السياسة هي فن تدبير المدينة-الدولة، أي أن السياسي يجب إعداده لتدبير وقيادة المدينة، ولذاك يجب على السياسي أن يمتاز بفصائل أخلاقية نبيلة حتى يتأتى له تحقيق غايات المرجوة منه؛

-أن السياسة المدنية هي أشرف العلوم، وما عداها من الفنون ما هي إلا أدوات لتحقيق الفضيلة المدنية، ومنه فإن الأخلاق ما هي إلا فرعا من فروع السياسة.غير أن الفضائل المدينة والأخلاقية معا يرومان تحقيق الخير الأسمى المتمثل في تحقيق الاكتفاء الذاتي، بل والسعادة للمدينة-الدولة ككل.

-أن السياسة تتعلق بالفضلاء من الناس وليس بعامة الناس، أي أنها ترتبط بالمواطنين اليونانيين، والمواطن هو الرجل اليوناني من حيث الأصل والحر، أما العبيد والنساء والأطفال فهم لا يدخلون في دائرة المواطنة، بل ولا يمكن لهؤلاء أن يتحولوا إلى مواطنين فضلاء لأن الرجل الحر هو كذلك بطبيعته والعبد عبد بطبيعته.

-أن العدالة هي أهم فضيلة تلتقي عندها السياسة والأخلاق، ولذلك نجد أرسطو يردد ما قاله ثيوغنيس (Theognis): "في العدالة تجتمع كل الفضائل"، مما يعني أن العدالة هي أسمى الخيرات التي يطلبها الإنسان سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الأخلاقي، لأن كل الأفعال والأنشطة تهدف أن تكون عادلة سواء بالنسبة للأفراد في علاقة بعضهم ببعض، أو بالنسبة للجماعات أو الفئات داخل المدينة. فضيلة العدالة إذن، هي أم الفضائل بل عندها تتطابق السياسة والأخلاق؛

-أنه يميز بين العدالة الكلية والعدالة الجزئية، ويقصد بالأولى تلك العدالة التي لها بعد سياسي اجتماعي داخل المدينة-الدولة، وهي الغاية من كل عدالة. أما الثانية فهي تلك التي تهم المعاملات الفردية داخل المدينة، أي تتعلق بالعدالة في علاقات الأفراد بعضهم ببعض حتى يتأتى تحقيق التماسك الاجتماعي، ومنه ضمان استمرارية المدينة-الدولة؛

-أن العدالة الكلية هي العدالة الشرعية، وهي واحدة لا متعددة. وتقوم على اتباع القوانين القائمة في بلد معين، والعادل هو الشخص الذي لا يغتصب قوانين المدينة الطبيعية بل يحترمها ويقدسها؛ إنه يقدس النظام ويحافظ على وحدة المدينة وينأى بها عن كل شر يمكنه أن يمزق وحدتها ويؤدي بها إلى الهلاك؛

-أن العدالة الجزئية منقسمة إلى نوعين، وهما: العدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية. ذلك النوع الأول يتعلق بتوزيع الأشراف أو الغنى أو الامتيازات بين أعضاء الجماعة السياسية. أما العدالة التصحيحية فتتعلق بتصحيح المعاملات بين الأفراد داخل المجتمع؛ وتشمل هي نفسها نوعين من المعاملات: المعاملات الإرادية والمعاملات غير الإرادية؛

-أن العدالة القانونية الوضعية تتضمن الكثير من الهفوات، لكون قواعدها عامة ومجردة، في حين أن أحداث الواقع متغيرة وغير قابلة للانتظام الكلي بسبب حركيتها وتطورها الدائم، مما يجعلها لا تخدم العدالة الطبيعية التي هي الغاية القصوى، الأمر الذي يجعل من الإنصاف فرصة لتقويم ما اعوج من هذه القوانين، وبالتالي يكون الإنصاف في حالات معينة أقرب إلى العدالة الطبيعية من اقترابه من العدالة الوضعية.

خاتمة:

خلاصة القول، هو أن أرسطو هو فيلسوف الحد الأوسط. ذلك أنه يروم ما هو متوسط بين الأشياء دون إفراط ولا تفريط، وهذا المبدأ يجري عنده على كل الفضائل الإنسانية، وبذلك نجده يعتبر الحكومة الأرستقراطية هي أفضل الحكومات لأنها تتوسط حكومتين متطرفتين في نظره وهما الملكية البوليثيا. وكذلك الحال بالنسبة لباقي الفضائل الأخلاقية والسياسية مثل الشجاعة التي هي حد أوسط بين الجبن والتهور، والصداقة الفاضلة هي حد وسط بين صداقة المنفعة وصداقة اللذة. وإذا ما كانت العدالة هي النقطة التي تجتمع فيها الفضائل الأخلاقية والسياسية، بحسب المنظور الأرسطي، فلأن الأمر يتعلق بإعداد المواطنين الفضلاء إلى رئاسة المدينة على اعتبار أن هؤلاء الفضلاء هم من سيتولون رئاسة المجتمع السياسي (polis)، وهذا المنصب لا يمكن اعتلاؤه من طرف الدهماء (plébéiens) والعبيد لأن هؤلاء تنقصهم الفضائل الأخلاقية التي هي فضائل طبيعية. لكن هذا لا يعني أن الطبيعية وحدها كافية لتقويم أخلاق المواطنين بل قد يحصل أن يكتسبوا عادات سيئة من شأنها أن تفسد أخلاقهم، ولهذا فإن أرسطو يعطي دورا مهما للتربية بحيث إنه خصص لها فصلا خاصا في "سياسياته"، إنه ينادي بضرورة العناية بالتربية بل وأن يكون هذا الفن في خدمة السياسية (أرسطو، 1957، ص419)، لأنه هو ما يسمح بغرس الفضائل السياسية التي ستمكن من الحفاظ على استمرار المدينة ودوام عافيتها.

إن فن التربية هو ما يؤدي إلى إذابة النزعات الفردية ويغذي روح الإجتماع المدني، وعلى ذلك فهو يقول: " فيما يجب أن يجعل التمرن على الأشياء العمومية عموميا، وفي الحين نفسه ، يفرض على كل من المواطنين أن لا يحسب نفسه قائما بذاته، بل أن يحسب أن الجميع للدولة ""(أرسطو، 1979، ص420). مما يعني أن المدينة هي الغاية وعلى جميع الفضائل أن تصب نحوها. وإجمالا، فإن العدالة القانونية أو الشرعية ما هي إلا تكريس للوضع القائم، أي تكريس للعبودية والتسلط. لأنه لا محل للمرأة والطفل والعبد والبربري في دائرتها، والسبب في ذلك هو أن العدالة تتم بين المتساوين نسبيا، أي بين المواطنين الأحرار فقط أما ما دونهم فهم ليسوا أهلا للعدالة؛ ومن هنا يتبين أن أرسطو ليس إلا فيلسوف محافظ يقدم نفسه في صورة المشرع الأخلاقي والفيلسوف العقلاني، ذلك أنه لا يريد أن يتعرض هذا القانون للنقد من أجل أن يجعل الناس سواسي فيما بينهم وإنما يريد أن يحافظ على القانون السائد مع إمكانية تحسينه فقط في حالات معينة(Jocelyne,1984 ,p160). ولعل هذا هو ما يضطلع به الإنصاف الذي يقوم بتجويد تلك الدساتير التي ظهر أنها، بسبب عموميتها، غير صالحة لمعالجة أحداثا محددة ودقيقة أو مستجدة. لكن حتى لو افترضنا أنه بالإمكان الإصلاح فإن هذا الإصلاح سيكون جزئي ولن يمس جوهر العدالة التي تؤكد على ضرورة أن يقوم كل فرد بالوظيفة التي حددتها له الطبيعة في

النسق الاجتماعي. مما يعني، أن وظيفة الفلسفة عند الرجل هي تبرير الوضع القائم، تبرير للاستعباد والظلم الذي تتعرض له الطبقات الاجتماعية الدنيا باسم القيم الأخلاقية والمثل العقلية. الفلسفة عنده ليست أداة لتغيير الواقع والمجتمع نحو الأفضل بل هي مطية لإظهار الإنسجام وتبيان الهرمونيا الاجتماعية، وبمعنى آخر أنه منظر الأرستقراطية والمدافع عن مصالحها، لذلك فهو يعتبر كل تغيير للقوانين والتقاليد والمثل السائدة فسادا يجب الوقوف في وجهه، ولعل هدا ما يتضح من قولة جون لويس:"والحق أنه، كلما درسنا أرسطوطاليس في علاقته بالتيارات السياسية في عصره، كلما رأينا أنه لا يمكن فهمه على أساس أن الدولة الكبرى هي التي تنبع من الفلسفة الأرسطوطاليسية، بل إن الفلسفة هي التي تأتي إلى الوجود كما تبرر وجود مجتمع طبقي جامد تضفي عليه ثوبا عقليا[...] وهنا، نرى مرة أخرى كيف تنبع النظرية – وهي هنا النظرية الأخلاقية- بشكل مباشر من واقع مرحلة معينة من مراحل التنظيم الاقتصادي، وكيف أنها لا تنبع، كما يظنون، من التفكير في المبادئ الخالدة"(لويس جون، 1978، ص36).

يمثل التصور الأرسطي إذن، تصور الرجل الأرستقراطي الذي جعل من الفلسفة أداة للذود عن مصالحه الطبقية، فهو يأنف أن يرتقي العوام والبرابرة الى مصاف المواطنين الكاملي المواطنة، يأنف ان يراهم يشاركون في تسيير شؤون المدينة ويتقاسمون نفس الحقوق والواجبات على الرغم من انه نفسه ليس أثينيا خالصا، لكنه وإن كان مقدونيا فانه ينتمي الى أسرة أرستقراطية عريقة، فأبوه كان طبيبا للإمبراطور فيليب المقدوني ثم سار هو فيما بعد معلما ومربيا لابنه الذي سيصبح فيما بعد الامبراطور الإسكندر المقدوني، وبذاك فإن مواقفه الفلسفية ومبادئه العقلية تخفي وراءها وضعه الطبقي، الأمر الذي جعله يدافع عن ثبات الطبائع وضرورة تقديس الأعراف، كما فعل أستاذه أفلاطون باسم المثل العقلية، لكن هو باسم الفضيلة والأخلاق؛ وهكذا "كان[أرسطو] يسخر من المثالية الاجتماعية وينصح الناس بالتمسك بنظمهم التقليدية بدلا من العمل على تغيير قوانينهم الطوبائية غير القانونية [...] كان ينظر إلى المجتمع نظرة طبقية، إسوة بأفلاطون، فالغالبية لا تصلح إلا للعبودية وسرعان ما تسقط إلى قاع المجتمع، إذ انه على حد قوله: " منذ المولد، هناك أناس معدون للعبودية كما أن هناك من هم معدون للإمارة". ليس العبد إلا آلة فيها حياة وفيها أيضا مقدرة على التناسل يمكن الإفادة منها"(لويس جون، 1978، ص36).

ليس الناس متساوون بالطبع بل هم على العكس من ذلك، ومن ثمة من الطبيعي أن يكونوا متفاوتين فيما يتعلق بالخيرات المدنية.وبهذا تتحقق العدالة في نظره بمجرد ان يتم تطبيق القوانين الطبيعية وعدم تحريفها، ويقوم كل فرد، أكان مواطنا أو عبدا بربريا، بالمهمة التي حددتها الطبيعة له في المدينة-الدولة؛ بل حتى حينما تناول العدالة الطبيعية والقانونية فإنه لم يكلف نفسه عناء تعريف الأولى بشكل دقيق بل يكتفي فقط بالإشارة إلى أن العدالة الطبيعة بدورها متغيرة نسبيا مثلها مثل العدالة القانونية. ولما كان يعتبر في كتاب "السياسيات" أن العبد والمواطن هما كذلك بالطبع فإن هذا الأمر أصبح يثير خلطا لدى الشراح والباحثين بأن العدالة الطبيعة يمكن أن تفهم على أنها العدالة الشرعية، بل إن هناك من ذهب إلى اعتبار أرسطو هو المبدع الأول لفكرة القانون الطبيعي التي ظهرت في العصر الحديث[جونستون،2012، ص103]، والأدهى من ذلك هو أنه هو نفسه يقر بأن العدالة السياسية تنقسم إلى عدالة طبيعيته وأخرى قانونية (-1134a

Aristote, 1136a, p118)، مما يعني أنهما مختلفان لكنهما معا يخدمان المجتمع السياسي : " تسمى كل تلك الأفعال التي تميل إلى إنتاج أو الحفاظ على السعادة للمجتمع السياسي في كليته وللأجزاء المكونة له بالأفعال العادلة"(Aristote,2014, 1129b ,p106).

هكذا يتبين أن هناك نوعا من التخبط في موقف أرسطو بخصوص العدالة الطبيعية والعدالة القانونية، إلى درجة أننا نفهم أحيانا ، خصوصا في كتاب " السياسيات" -رغم أنه جاء متأخرا عن كتاب الأخلاق- الواحدة بواسطة الأخرى، بل يلتبس علينا في كثير من الحالات أن نفهم ما يقصده بشكل دقيق بالعدالة الطبيعية. لكن عموما، يبقى التصور الأرسطي للسياسة والأخلاق والعدالة تصورا عظيما رغم كل الانتقادات التي يمكن كيلها للرجل، ودليل عظمته هو أن فكره ظل مهيمنا على الفلسفة الكلاسيكية بكاملها الى حدود القرن16، بل وأصبح يحتل مكانة مهمة في الفلسفة السياسية المعاصرة خصوصا فيما يتعلق بقضايا العدالة والإنصاف والمساواة والطبيعة البشرية.. كما يتجلى ذلك في فلسفة الفيلسوفة حنا أرندت وليو شتراوس وجون رولز وغيرهم من الفلاسفة الدين يرون أن فلسفة أرسطو معين لا ينضب، لأن أغلب الإشكالات التي تطرح على العصر نجد لها جذورا في الفلسفة الأرسطية والفلسفة اليونانية عامة.

قائمة المراجع:

1.أرسطو(1957)، السياسيات، تر: الأب أوغسطينوس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت.

2.أرسطو(1979)، الأخلاق، تر:حنين بن اسحق، تحقيق ع. الرحمن بدوي، ط1، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت.

3.أرسطو (1924)، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، ج2، مطبعة دار الكتب المصرية.

4.أرسطو(دس)، دعوة للفلسفة، كتاب مفقود لأرسطو، قدمه للعربية مع تعليقات وشروح د.ع.الغفار مكاوي، الناشر شركة الصياد للتجارة والتوزيع.

5.بريهييه إميل(1988)، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، تر: جورج طرابيشي، ط3، ج3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

6.جونسون ديفيد(2012)، مختصر تاريخ العدالة، تر: مصطفى ناصر، ع387، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت.

7.راسل برتراند(2009)، حكمة الغرب: عرض تاريخ للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، تر: فؤاد زكريا، ط2، سلسلة عالم المعرفة، ج1، ع 364، يونيو، الكويت.

8. عابد الجابري محمد 2002)، مقدمة تحليلية لكتاب: ابن رشد، الضروري في السياسة، ط2، تر: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، ، بيروت، لبنان.

9.ليو شتراوس ليو 2005)، نيكولا ميكيافيللي، ضمن كتاب :" تاريخ الفلسفة السياسية من تيوكيديديس حتى اسبينوزا"، شتراوس ليو وكروبسي جوزيف ، ج1 ، تر: سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.

10.مكاوري فوزي(1980)، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، ط1 ، دار الرشاد الحديثة، المغرب.

11.كتوره جورج(1987) ، السياسة عند أرسطو، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

12.كرم يوسف(دس ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر العربية.

13.متى كريم(2001)، الفلسفة الحديثة: عرض نقدي، ط3، دار الكتاب الجديدة المتحدة.
14.لويس جون (1978)، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أنور عبد الملك، ط3، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت.
15.Aristote(S,V 1.0 janvier 2014), l' éthique à Nicomaque, traduction J: tricot, Editions les échos du Maquis;
16.Caratini Roger(2000), Initiation A La Philosophie, L'Archipel.
17.Machiavel Nicolas, le principe, traduction de *Jean* Vincent Péries, Dar Alharf, imprimerie Ennajah Aljadida, Casablanca, Maroc.
18. Mejdoubi Mehdi, (2006-2010), qu'est ce que la démocratie? Pour une bonne application, Editions la croisée des chemins, essais politique;
19.Saint-Arnaud Jocelyne, (1984), les définitions aristotéliciennes de la justice: leurs rapports à la notion de l'égalité, philosophiques 111, Erudit, société de philosophie de Québec.
20.Sancho Rocher Laura, (2007), justice et légalité chez Aristote et dans la pratique démocratique, Revue internationale des droits de l'Antiquité, LIV.