

العدالة الاجتماعية ماهيتها وجذورها

حسن فرحان عباس

خريج ماجستير، قسم فلسفة الدين، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران

uhnhtggh@yahoo.com

الدكتور عباس روزبهاني

أستاذ مساعد، قسم الفلسفة جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران

roozbeha217@gmail.com

Social Justice , Its Nature and Roots

Hassan Farhan Abbas

Master's graduate , Department of Philosophy of Religion , University of Religions and Sects , Qom, Iran

Dr. Abbas Roozbahani

Assistant professor , Philosophy Departmen , University of Religions and Sects , Qom, Iran

Abstract:-

Justice is a widely used and meaningful concept, with many definitions and references. However, it is an essential term in most value systems since ancient times, even if it does not appear with its current name and formula, as justice has always been at the top of the pyramid of virtues and positive values. Justice and its nature are affected by the nature of its reference that determines its principles and standards; and this reference is the guarantor of the legitimacy of its application and reception in social life. Justice is not a stereotypical concept, as it has several types and forms. It can be complete equality or inequality, it can be absolute or relative, it can be a concept, a virtue, or it can be an institution, all of which is determined according to the interpretive perspective and the reference of perception and representation. The history of justice provides an important lesson on the diversity and importance of the concept of justice in history, philosophy, political, social and daily life. Justice, like everything and all concepts in history, has been affected by historical developments and various discoveries and cognitive, cultural, social and political shifts in the history of humanity. Philosophy was the most interested in the question of justice. In fact, justice was the focus of the most important foundational texts written in philosophy, starting with Plato's Republic. Reading and delving into the history of the formation and development of ideas of justice can lead to liberation from the repercussions of the current reductive discourse on justice, as it appears in its media and political forms. It also opens up the horizons of the historical tendency with its changes, diversity, relativity, debates and problems, and the determinants and contexts of current justice cannot be understood and comprehended except after delving into them.

Key words: Society, social justice, historical tendency, philosophy, historical developments, legitimacy of application.

الملخص:-

إن العدالة مفهوم واسع الاستعمال والدلالة، له عديد التعريفات والإحالات. ومع ذلك فهي مصطلح جوهري في جل المنظومات القيمة منذ القدم، حتى لو لم تكن تظهر باسمها وصيغتها الحالية، فالعدالة دائماً ما كانت في أعلى هرم الفضائل والقيم الإيجابية. تتأثر العدالة وطبيعتها بطبيعة مرجعيتها التي تحدد مبادئها ومعاييرها؛ ومرجعيتها هذه التي تكون ضامناً لمشروعية تطبيقها وتلقيها في الحياة الاجتماعية. كما أن العدالة ليست مفهوماً غامضاً، فلها عدة أنواع وأشكال. فهي يمكن أن تكون مساواة تامة أو تفاوتاً، قد تكون مطلقة أو نسبية، يمكن أن تكون مفهوماً، فضيلة، أو يمكن أن تكون مؤسسة، كل ذلك يتحدد بحسب المنظور التأويلي ومرجعية التصور والتمثيل. تعطي تاريخية العدالة درساً هاماً على تنوع وأهمية مفهوم العدالة في التاريخ والفلسفة والحياة السياسية والاجتماعية واليومية. فقد تأثرت العدالة مثلما تأثر كل شيء وكل المفاهيم في التاريخ بالتطورات التاريخية ومختلف الاكتشافات والنقلات المعرفية، الثقافية، الاجتماعية والسياسية في تاريخ الإنسانية، فكانت الفلسفة أكثر من اهتم بسؤال العدالة، بل إن العدالة كانت محور أهم النصوص التأسيسية المكتوبة في الفلسفة بداية من جمهورية أفلاطون. إن القراءة والغوص في تاريخية تشكل وتطور أفكار العدالة يكون من شأنه أن تقود إلى التحرر من تداعيات الخطاب الاختزالي الراهن حول العدالة، كما يظهر في صيغته الاعلامية والسياسية. كما يؤدي أيضاً إلى فتح رحاب آفاق النزعة التاريخية بتغييراتها، تنوعاتها، نسبيتها وجدالاتها واشكالياتها، والتي لن يمكن فهم محددات وسياقات العدالة الراهن واستيعابها إلا بعد الخوض في غمارها.

الكلمات المفتاحية: المجتمع، العدالة الاجتماعية، النزعة التاريخية، الفلسفة، التطورات التاريخية، مشروعية التطبيق.

١. التمهيد:-

العدالة باعتبارها إحدى أكثر المفاهيم ترسخا وحضورا في مجالات حياة الانسان، تجد لها حضورا جليا عبر مختلف حقبات تاريخ الوجود الانساني، فمنذ القدم اهتم الانسان الذي بدأ يعيش في مجتمعات منظمة بسؤال العدالة، طارحا عدة فرضيات وتساؤلات حول مفاهيم العدل والخير والصواب، قاده لعديد الاجابات حول ماهيتها، وكانت لتلك الاجابات المختلفة أثر جلي في تشكيل معالم القي الانسانية عبر مختلف المراحل التاريخية.

٢. نشأة العدالة وتطوره تاريخيا

كان البحث في تاريخية مفهوم العدالة أمرا له أهميته البالغة، من حيث ربط الراهن بجذوره التاريخية. وبالعموم يقود البحث في تاريخية العدالة إلى العودة لفجر التاريخ الانساني، وهو ما سيتطرق اليه هذا المبحث بموجب واف، يعرض تاريخية تطور أفكار العدالة ومختلف فلسفاتها التي تبلورت عبر التاريخ، بداية من فجر التاريخ وصولا إلى عتبة الأزمنة المعاصرة.

٢-١. العدالة في المجتمعات القديمة

البحث عن طبيعة الإنسان البدائي وأحواله، يحيل إلى تصورات غير مثبتة قطعاً، بفعل غياب المصادر التاريخية الصريحة، وهو الأمر الذي يفتح باب التأويلات وجدل النظريات. ومع ذلك يبقى بحثاً تاريخياً له أهمية جوهرية، بفعل أنه "في تاريخ الفلسفة كانت النقاشات حول "الحالة الطبيعية" لها دور حاسم في مفهومية العدالة والنظام السياسي."^(١) فرضية الحالة الأولى للبشر تجد لها عديد الامتدادات في مجالات الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية مثلما توجد في الدراسات الفلسفية أو حتى العلوم الدينية.

يقود البحث في فرضيات أصل البشر أو الحالة الطبيعية إلى مرحلة ما قبل المجتمعات المنظمة والنظم السياسية، حيث تقول المقاربة الأنثروبولوجية بأن نظام العشيرة يمثل أول أشكال التجمعات الانسانية، وفيها عاش البشر في شكل مجموعات صغيرة تعتمد على تنظيم الأسر والعشائر. ف"كانوا رحالة، يتحركون في مجموعات صغيرة، تؤسس العائلة نواتها. ويمضون أوقاتهم في تأمين عيشهم الآني. ويمثل الصيد مكملًا بجمع الثمار أهم وسائله في تحقيق تلك الغاية."^(٢) ففي العشيرة كنظام أبوي، كان التخطيط الاجتماعي بسيطا نسبيا

مقارنة ما سيظهر لاحقا مع عدة تنظيمات اجتماعية أخرى. وفي هذه المرحلة يتم الاعتماد اجتماعيا على نظام الأسرة كإطار عام لصياغة التصورات الاجتماعية والثقافية. وما يجدر ملاحظته أيضا هو غياب الشرائع المكتوبة بحك أن الكتابة لم تكن قد تبلورت بعد في شكلها المتعارف عليه في هذه المرحلة.

مشكلة غياب النصوص المكتوبة في سياق دراسات المجتمعات البدائية، هي ما تجعل من تحديد أنماط حياة وقي البشر البدائيين أمرا غير يقيني، وخاضعا لمنطق المنظورات الاحتمالية. "فتاريخ البشر قبل الكتابة يأتينا بعامة من الآثار المادية المتروكة، التي يكتشفها علماء الآثار عبر عمليات التنقيب. وانطلاقا من هذه الآثار فإننا نضع فرضيات تفسيرية، بالاستناد إلى أفضل معارفنا." (٣) وهذا ما يعني أننا بصدد دراسة مرحلة ما قبل التاريخ، باعتبار التاريخ يبدأ من المصادر المكتوبة عنه.

إن استناد الإنسان إلى مرجعية النظام الأسري، في مرحلة العشرة يحيل إلى منظومة قى بسيطة ونمطية المعايير. فالمجتمع متخيل في هذا السياق كأسرة كبيرة، فما يصدق على الجزء المتمثل في الأسرة يصدق على الكل المتمثل في المجتمع. ومع الانتقال إلى المرحلة القبلية ستدخل محددات جديدة في البوتقة القيمية، مما سيقود لبورة تصور جديد عن ما يمكن أن يكون عادلا. فمع اكتشاف الزراعة وانتقال الإنسان من نمط الحياة المترحلة إلى الاستقرار، تغيرت عدة معطيات في أساليب حياة البشر، لي فقط على مستوى المعاش اليومي، بل أيضا على مستوى الأفكار والتصورات. "إن الانتقال من مجتمع القطعان والعشائر إلى مجتمع القبيلة تم إثر تطوير الزراعة، في عديد مناطق العالم، مثل منطقة بلاد الرافدين والصين والقارة الأمريكية قبل حوالي تسعة أو عشر آلاف سنة... حيث أصبح الناس على اتصال قريب ببعضهم البعض في مناطق محددة مما استدعى ظهور أشكال تنظيم اجتماعي جديدة." (٤).

مفهوم العدالة في المرحلة القديمة، وإن كان يبدو ناقصا ومبهم الملامح، بحكم غياب النصوص المكتوبة. إلا أنه يمكن بالاعتماد على الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية استنتاج عديد الأمور بخصوص طبيعة العدالة في المجتمعات القديمة. في هذا الصدد يرى "بيار كلاستر" (Pierre Clastres) أنه بالرغم من مظاهر التفكك واللاتجانس التي يتميز بها المجتمع البدائي، بحكم لا مركزيته وعدم قدرته على إلزام أفرادها بشرائع محددة، إلا أنه

يشكل وحدة صلبة، ومصدر تلك الوحدة يستند لما يسميه بقانون الأسلاف. فالفكر الديني والمشروعية السياسية في المجتمعات البدائية متماهية ومرتبطة إرتباطا وثيقا بثقافة الأسلاف.

تتجسد ثقافة الأسلاف هذه في تقديم الطواطم، التي تعبر عن ديمومة حضور الأسلاف في وعي أفراد المجتمع القبلي. "إن النزعة المحافظة البدائية تسعى اذن إلى منع التجديد في المجتمع وترغب في أن يكون احترام القانون ضمانا للحفاظ على الانقسام، أي انها تسعى لمنع ظهور الانقسام في المجتمع"^(٥) ولا يتم هذا الأمر الا بتمجيد الأسلاف كمصدر للقيم الاجتماعية، حيث أن تمجيد الاسلاف يمنع من ظهور منظومات قيمية جديدة تنافس قيم المجتمع الأصلية. بالتالي يمكن القول أن مرجعية الأسلاف وأسطرتها هي ما تمثل مرجعية العدالة في المجتمعات القبلية القديمة.

"في المجتمع القبلي، الأفكار المتجسدة في شكل اعتقادات دينية لها تأثير عظيم على التنظيم الاجتماعي. ان الايمان بحقيقة الأسلاف يربط الأفراد بطريقة أكثر اتساعا مما يربطه الايمان بروابط الأسرة أو العشيرة. ان المجتمع بهذا ليس فقط أعضائه الآنين، بل انه سلسلة متواصلة من الأجيال، من الأسلاف الميتين إلى الأطفال الذي لم يولدوا بعد. ان الأفراد بهذا لا يختارون نظامه الاجتماعي، حيث أدواره تكون محددة قبلها قبل ميلاده حتى، من قبل المنظومة القيمة للمجتمع الذي يحتضنهم."^(٦) أما بالنسبة لأصل التشريع والعدالة في المجتمعات البدائية فإننا نلاحظ استبعاد الأصل الانساني، ف"المشرع هو أيضا مؤسس المجتمع وهم الأولون المأسطرون والأبطال الثقافيون والالهة. والرئي إنما ينطق باسم هذا القانون، والمغزى في مقاله يكمن دوما في الرجوع إلى قانون الآباء الأولين الذي لا يمكن لأحد خرقه لأنه يمثل كينونة المجتمع ذاتها."^(٧)

من خلال ما سبق يمكن إفتراض عدة استنتاجات عما يمكن ان يشكل مبادئ العدالة في المجتمعات القديمة:

- مرجعية العدالة في المجتمعات القديمة تتبعد تماما عن التفسيرات الوضعية. فهي تحال إلى مرجعية مقدسة، المتمثلة إما في اصل الأسلاف أو نواميس الالهة الحارسة.
- مبادئ العدالة ثابتة، والمجتمع يحافظ بدرجة كبيرة في هذا الجانب. حيث يقوم بتقدي مرجعية العادات والتقاليد، والنظام الأبوي. مع اعتبار كل فرد يخرج عن هذا

الاجماع، مارقا عن الجماعة وهويتها.

● الفرد وان كان يتمتع بفضاء حرية معين، الا أنه لا يمكن أن يوجد خارج الجماعة التي ينتمي اليها. فالوعي بالهوية الفردية المستقلة لم يتم بلورته في تلك المرحلة. فهوية الفرد مرتبطة بهوية الجماعة.

● عدالة تصورية شفوية غير مكتوبة، مؤسسة على مشروعية الأعراف والتقاليد، ولا تخضع لمحددات البرهان التجريدي. وهو ما يتجسد في غياب البعد التجريدي التنظيري.

● عدالة غير مأسسة، حيث لا توجد مؤسسات أو هيئات نظامية قائمة تسهر على تطبيق قوانين العدالة. حتى وان وجدت شبه مؤسسات فهي لم تملك بعد قوة الاجبار الكافية لحث أفراد المجتمع على الامثال لها.

● وهذا ما يميز بعامة مرحلة ما قبل الدولة.

● تنظيم مجتمعي مساواتي، وعدم وج ود تقسي واضح للعمل، إلا فيما يخص تقسي الأعمال بين الجنسين (حمل ورعاية أطفال بالنسبة للنساء، والحرب بالنسبة للرجال...).

٢-٢. العدالة في الفكر الاغريقي الكلاسيكي

مع اليونان ولدت الفلسفة كمجال فكري قائم بذاته، حيث تحولت الحكمة إلى مجال للبحث والتدريس المؤسس، في إطار ما يسميه فيثاغورس (Pythagore) بمحبة الحكمة، أو الفيلوصوفيا، أو ما يسمى الآن بالفلسفة. وقد اهتمت الفلسفة اليونانية بعدد الاشكاليات المتعلقة بالكون، الطبيعة، حياة الانسان وما وراءها. فتركزت اهتماماتها في ثلاثة مباحث: المعرفة، الوجود والقيم. وعلى صعيد القيم كانت قي الحق، الخير، الجمال أهم محاور اهتمام الفلسفة اليونانية، وفي هذا الاطار برز الاهتمام بالعدالة باعتبارها فضيلة وقيمة سامية ومن خلال ذلك يمكن ان نبين الفلسفة اليونانية من خلال أفلاطون وأرسطو كنموذج في ما يلي.

٢-١. أفلاطون

ترجع العدالة بالنسبة لأفلاطون إلى أصلها المتعالي، أي إلى عالم المثل بما هو ذو أصل مطلق. فالعدالة وإن كانت تحتك إلى قوانين سنّها البشر، إلا أنها ترجع بشكل أساسي إلى الفطرة البشرية ذات الأصل المتعالي التي أودعت في الإنسان قلباً. وإذا كان أفلاطون يرى بأن المعرفة هي عملية تذكر، أي تذكر الأصل المفقود للإنسان، فإن هذا الأمر يستلزم استطاعة الوصول للعدالة عبر ممارسة الحكمة والفلسفة، والتي هي أنضج درجات المعرفة.

ركز أفلاطون على الأصل المتعالي للعدالة واعتبره الشرط الضروري لتجسيد العدالة في الأرض، إنطلاقاً من الأصل المتعالي للعدالة المنتمي إلى عالم المثل أي العالم الحقيقي حسب، والذي تكون العدالة فيه ذات طبيعة مطلقة وواحدة، غاية ومبدأ في آن. فأفلاطون لا يرى بأن العدالة تقوم على مبدأ القصاص أو المعاملة بالمثل، حيث يرفض معادلة معاملة الشر بالشر، والخير بالخير التي يقول بها السفسطائيون، وعلى رأسه بوليمارخوس (Polémarche)، معتبراً أن العدالة تمارس لذاتها بعيداً عن المعطيات الخارجية. فهي قبل كل شيء مطلوبة لذاتها، باعتبار طبيعتها الغائية. فهي الغاية وليست الوسيلة.

تبدأ العدالة عند أفلاطون انطلاقاً من الطبيعة الفطرية للإنسان، فالنفس بانتمائها لأصل عالم المثل، تدخل في العالم المادي المدن عقب مرورها على مرحلة النسيان. هذا النسيان ذاته هو المسؤول عن الجهل بالحقيقة والفضيلة والعدالة. فالعدالة تبدأ أولاً من داخل النفس الواحدة، والتي تشكل بنية واحدة مركبة من عدة أقسام، أو بالأحرى ثلاثة ملكات. ملكة الشهوات وفضيلتها العفة، ملكة الغضب وفضيلتها الشجاعة، وملكة العقل وفضيلتها الحكمة. "إذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخدمت الشهوانية والغضبية العقل تحقق في النفس النظام والتناسب. ويسمى أفلاطون حالة التناسب تلك بالعدالة، باعتبار أن العدالة بوجه عام هي إعطاء كل شيء حقه... أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد".^(٨) والعدالة عند أفلاطون إن كانت فضيلة الفضائل، فهي ليست الفضيلة كلها، فالعدل ما هو إلا إحدى الفضائل إلى جانب الحكمة والاعتدال والكرم وكثير غيرها^(٩).

المجتمع بالنسبة لأفلاطون هو صورة للنفس، فالعدالة تتجسد فيه بصورة مكبرة عن تجسدها في النفس الواحدة. فالمجتمع أيضاً مقسم هرمياً لعدة أقسام أو طبقات. طبقة الشغيلة

والحرفيين وفضيلته العفة والاعتدال، طبقة المحاربين والحراس وفضيلته الشجاعة، وعلى رأس هرم المجتمع طبقة العقلاء الحكماء أو الفلاسفة ومنه يفترض أن يظهر "الملك الفيلسوف" وفضيلته الحكمة والمعرفة. والعدالة تعتبر الرابط الذي يحقق التجانس والنظام داخل المجتمع، ف"العدالة هي الوشيجة التي توطد الروابط في المجتمع، وهي اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل واحد منه الدور الذي يقوم به في الحياة وفقا لاستعداداته الطبيعي ولدرايته ومرانته. والعدالة فضيلة عامة وخاصة، لأنها هي التي تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء"^(١٠).

أما بالنسبة للدول فهي تجسيد لنمط مجتمعاتها، ف"الدول كالمواطنين لا تنشأ إلا على نحو ما تكون أخلاقه. فإذا كانت هناك خمسة أنواع من الحكومات فلا بد أن تكون هناك خمسة أنواع من تكوينات الأفراد"^(١١).

يركز أفلاطون كثيرا على نقد فكرة المساواة التي قالت بها الديمقراطية الأثينية والفلسفة السفسطائية. فالعدالة بحسبه تكمن في أن كل فرد يجب أن يؤدي دوره المنوط به في الحياة، بحسب استعداداته وإمكاناته. فلا الحرفي يكون فيلسوفا، ولا المحارب يجب أن يكون تاجرا وهل ذواليك.

يقول أفلاطون بالتفاوت الطبيعي بين البشر من حيث امكانياته واستعداداته، ويرى بأن المجتمع حسن التنظيم يتجسد بتحقيق العدالة القائلة بضرورة اعطاء كل بحسب امكانياته وبحسب ما هو مؤهل لانجازه. وفي هذا يقترح طريقتين، "فإما أن تزال العوائق الخاصة التي تعترض الطريق إلى بلوغ مرتبة "المواطن الصالح"، وإما أن ترقى المطالب الايجابية الواجب توافرها في المواطن الصالح. والطريقة الأولى تؤدي إلى النظرية الشيوعية، وتؤدي الثانية إلى نظرية التربية"^(١٢) من خلال ما سبق يمكن وضع اطار عام لتصور أفلاطون حول العدالة في المبادئ التالية: النظام، العدالة كتفاوت، الطبقة الاجتماعية، التناغم والتجانس، المطلقية، الغائية، الأصل المتعالي.

٢-٢-٢. أرسطو

بالنسبة لأرسطو وهو أحد أكثر الفلاسفة اهتماما بموضوع العدالة، فقد حاول صياغة مفهوم العدالة في تصورات تشمل آفاقا أكثر توسعا مما قام به أفلاطون قبله. فهذا الأخير

حصر العدالة في بعدها الواحد، أي باعتبارها فضيلة وغاية في ذاتها. في حين تناول أرسطو العدالة من أوجه متعددة، وفي عدة مجالات، ففرق بين عديد تمثلات العدالة. فقال على أثرها بوجود مفهوم عام وخاص عن العدالة.

"فالعدالة العامة أو الكاملة هي من مزايا شخصية الانسان وهي الفضيلة التي يظهرها البشر في علاقته مع بعضه البعض مادام هذا التفاعل بين البشر يهدف للارتقاء إلى مستوى الحياة الصالحة ويقود إلى تحقيق العدالة للأفراد الذين ينتمون إلى الوسط السياسي ككل" (١٣).

أما العدالة الجزئية فهي المبحث الأهم الذي طور فيه أرسطو فلسفته حول العدالة. فهي عموماً تتعلق بالأمور الجزئية والمعاملات المختلفة بين الأفراد والكيان السياسي والمجتمع. وقد قسمها أرسطو هي الأخرى إلى قسمين رئيسيين كان لهما الأثر البالغ في صياغة تصورات العدالة المعاصرة، وهذين القسمين هنا: العدالة التصحيحية والعدالة التوزيعية.

تنقسم العدالة التصحيحية بدورها إلى قسمين، طوعية مثل البيع والشراء والعلاقات الاجتماعية. وغير طوعية مثل السطو والاحتيال واستعمال القوة الغير المشروعة، وهي تتعلق عموماً بالجزاء والعقاب، حيث انها أقرب لأن تجسد ما يعرف اليوم بالمؤسسة القضائية. وهي أيضاً ذات طبيعة مساواة حسابية، بما أنها تهدف قبل كل شيء إلى تصحيح الموازنات ورد الحقوق إلى أصحابها، كأنها معادلة رياضية. ويصف أرسطو الأمر بالآتي: "العدل التصحيحي يتدخل في المعاملات والمبادلات الخاصة ارادية كانت أم لا... فالقانون هنا لا يفرق بين الأشخاص الا بمعيار الضرر الواضع، وبالتالي يتعامل مع الجميع على قدم المساواة، متساوياً فقط عن من ظل ومن ظل. فعندما يضرب أو يقتل انسان شخصاً آخر ويتعرض الآخر للقتل، فان التصرف الذي حصل والمعاناة التي نتجت بنسبنا إلى نسب غير متساوية، ويحاول القاضي أن يوازن بين المكسب والخسارة بأن يستقطع شيئاً من المكسب" (١٤).

بالنسبة لعدالة التوزيع فهي أيضاً تنقسم إلى صنفين: توزيعية وتعويضية. العدالة التوزيعية ذات طبيعة موازنة هندسية، حيث أنها لا تعتمد على المساواة العددية، بل انها تربط التوزيع بالمساهمة. فالعدل يتمثل في حصول كل فرد في المجتمع على قدر مساهماته

وقدراته. "ويقصد بها أرسطو تلك العدالة الخاصة بتوزيع الثروات والمزايا الأخرى المتاحة، معنوية كانت أم مادية، على أفراد المجتمع... الغرض منها هو أن ينال كل مواطن نصيبا مساويا لمزاياه".^(١٥) أما العدالة التبادلية وهي الشكل الثاني من عدالة التوزيع ف"هي مكملتها لتلك الأخيرة، لا تظهر الفائدة منها إلا بعد أن تكون العدالة التوزيعية قد تحققت بالفعل، كما أن الفائدة من العدالة التوزيعية لا تستمد إلا عن طريق العدالة التبادلية أو التعويضية"^(١٦).

أهم ما يمكن ملاحظته في تصور أرسطو عن العدالة هو شرطها الاجتماعي، فالعدالة باعتبارها فضيلة إنسانية لا يمكن أن تخرج عن مشروعية الوجود البشري باعتباره كائنا اجتماعيا بطبعه. فتصور العدالة عند أرسطو لا يمكن أن يتمثل إلا انطلاقا من علاقة الفرد بغيره في إطار المجتمع القائم. بالتالي فإن العدالة لا يمكن أن تتحقق فعليا إلا داخل الدولة باعتبارها حاضنة المجتمع، ولا يمكن تصورها إلا في بعدها السياسي. كما ربط أرسطو العدالة بالخير السياسي، وجعل منها غاية السياسة. والعدالة الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن تتحقق حسبه إلا في إطار قانوني تحميه الدولة. "فالعدل لا يمكن أن يتحقق إلا بين أشخاص تكون العلاقات بينه مؤطرة بالقوانين، ولا توجد قوانين إلا بين أشخاص يمكن أن تحدث حالات اللامعادلة بينهم".^(١٧) بمعنى آخر فالعدالة عند أرسطو مرتبطة بحق المواطنة.

كما ركز أيضا على ضرورة ان يماهي القانون العدالة. وجعل من هذا شرطا ضروريا لتحقيق العدالة فعليا. فأرسطو يرى ضرورة اطاعة القوانين، حيث يعتبر هذا الأمر هو الضامن الوحيد لكي لا تخضع العدالة لتجاوزات أهواء الأفراد، وبالتالي تتحقق فعليا هي والخير السياسي. ومنه عرف أرسطو العدالة تعريفا سياسيا بأنها الفضيلة الرئيسية للسياسة أو للمؤسسات السياسية.

على النقيض من أفلاطون، حاول أرسطو أن يعيد إدخال مبدأ المساواة لمقاربة العدالة، على الأقل على مستوى حالات معينة. فنظر لتحقيق المساواة في الفرص والمعاملات بين المواطنين، وأقر بالفوارق الناتجة عن الاجتهاد والقدرات، لكن ليس بالطبيعة مثلما أشار إليها أفلاطون في تصوره للفوارق الجوهرية الفطرية بين البشر. أيضا كان من أهم مبادئ العدالة عند أرسطو الاعتدال والوسطية. فالفضيلة عنده هي وسط بين أفرط وتفريط.

على عكس التصور الطبقي والنخبوي الصارم عند أفلاطون، "فقد ارتبطت العدالة السياسية عند أرسطو بحكم الطبقة الوسطى، وذلك بحثاً عن استقرار المجتمع وبعده عن الاضطرابات والانقلابات، وسلامته من الثورات السياسية"^(١٨).

من خلال ما سبق يمكن القول ان أرسطو حاول أن يوفق بين التصور الغائي الجذري للعدالة في التصور السقراطي-الأفلاطوني، وبين التصورات المناقضة التي ترى بالأصل التعامل للعدالة، أي تصورات التعامل بالمثل والمنفعة. فقد صاغ أرسطو تصورات حول العدالة بحيث جعل منها غاية تستجيب للشرط الواقعي المتمثل في طبيعة البشر داخل المجتمع وعلاقاته التبادلية المتشعبة. وانطلاقاً من هذه النزعة التوفيقية حاول أرسطو أن يصوغ نظرية في العدالة أكثر واقعية وأكثر المأما بالشروط الواقعية لتجسد العدالة عند البشر مما هو الحال عند أفلاطون. وهو ما جعل من أفكار العدالة عند أرسطو تصبح أحد أهم المراجع في تصور العدالة عبر العصور.

٢-٣. العدالة في الفكر الديني

لم يمارس أي فكر تأثيره على البشرية بمقدار ما فعلته الديانات، وبالأخص الديانات السماوية، أو كما تسمى بالابراهيمية الثلاث في بعض الدراسات، وهي عموماً تستمد مشروعيتها من كونها تمثل الخطاب الالهي ونواميسه المطلوب تطبيقها في عالم الحياة الدنيا، بجانب وعود الجزاء في الحياة الآخرة.

تستمد تلك الديانات أصولها على ما تسرده رواياتها من أصل ديانة النبي ابراهيم وعديد الانبياء الذين حملوا نفس الرسالة من بعده. لكن بما أنه لم يصل من أخبار هؤلاء الأنبياء إلا القصص والروايات التي تتناولها عنهم سرديات ونصوص الديانات السماوية الثلاث الكبرى، فإن المرجعية الفعلية لتلك الديانات، تبدأ فعلياً من نصوصها المقدسة المؤسسة ذاتها. حيث تمثل اليهودية أول عنقود هذه الديانات، فمعها ظهرت شريعة موسى التي تبدأ معها مرحلة الديانات المنظمة الحاملة لأنظمة المعنى النسقية الكبرى، بكل ما تحمله من دلالات حول الحياة، الموت، الاله، الانسان، التاريخ والعدالة.

٢-٣-١. الفكر اليهودي

تعتبر العلاقة بين الرب وبين الشعب اليهودي، أهم علاقة في مقاربة العدالة اليهودية.

فالعدالة باعتبارها أوامر الهية، تصدر مباشرة إلى الشعب اليهودي بواسطة انبياء بني اسرائيل. وهذه العدالة نجدها تتجسد في النصوص المقدسة اليهودية، حيث تعبر عن الصلة المباشرة بين الأمر الالهي والطاعة البشرية. فالعدالة اليهودية بما هي تقوم على مبدأ الأمر والطاعة، "فالعلاقة المتينة التي قوامها الأمر والطاعة بين الخالق وشعبه المختار كما صورها الكتاب المقدس تنسج تماما مع حقيقة أن القوانين العبرية القديمة تمنح اهتماما أقل للتسلسل الهرمي للمنزلة الاجتماعية... لأن علاقة التسلسل الهرمي الأهم شأنًا من غيرها ضمن هذا التراث الفكري هي تلك العلاقة التي بين بني اسرائيل والرب" (١٩).

تشكل طبيعة العدالة الالهية عند اليهود انطلاقا من ثنائية الخيانة والجزاء الالهي، حيث تبرز رمزية أحداث خروج النبي موسى نحو الأرض الموعودة وما حدث أثناءها، أين سيجازي الرب خيانة العهد وعدم الامثال للوصايا بأن يحرم على بني اسرائيل الوصول إلى الأرض الموعودة مدة طويلة من الزمان.

انطلاقا من علاقة الشعب بالإله القائمة على الأمر والطاعة، الثواب والعقاب، تشكل مبادئ العدالة بين الأفراد داخل المجتمع اليهودي استنادا إلى ثلاثة اعتبارات: أولاها هي العلاقة مع الله وطبيعتها، حيث أن نظام العدالة الجزائي اليهودي يقوم أيضا على العقاب والثواب، ويميزه مبدأ القصاص.

ثاني اعتبار هو الظرفية الاجتماعية والتاريخية لتشكل أفكار اليهود القدماء حول العدالة. فالمجتمع كان يفترض التقسيم الطبقي وتقسيم المهام بين المرأة والرجل، مع اعطاء القوام للرجال على النساء، وجعل النساء تحت الوصاية المباشرة للرجال.

أما الاعتبار الثالث فهو النظام الأبوي. فمقاربة اليهود في العدالة تقوم على أساس نظام أبوي صارم. بل ان الاله ذاته يلبس دور الأب الراعي لشعبه المختار، وقد شرع اليهود لكل من يعصى ويعق والديه عقوبة الاعدام. "فيبدأ الجزء الثاني من الوصايا العشر بتشريع شهير: أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك". (٢٠) هذه العلاقة الأبوية تشمل تقريبا كل العلاقات داخل المجتمع اليهودي، من علاقة الحاكم بالرعية، وعلاقة الأبناء بالوالد، والزوجة بزوجها، والسيد بعبده. كما يجدر التنويه بأن التراث اليهودي قد اعترف بالعبودية وحاول أن ينظمها في أشكال تمثل أكثر لطبيعة تصور

العدالة عند اليهود. "حيث تتضمن القوانين التي يتلقاها النبي موسى في طور سيناء لينشرها في بني اسرائيل شروطا للبيع وشراء وتحرير العبيد" (٢١).

تبين مما سبق ان اليهودية حول العدالة نظرتها حول شقين: الأول هو علاقة الخالق مع الشعب. وهي العلاقة الرئيسية في ادبيات العدالة اليهودية، باعتبار الرب مصدر العدالة، والشعب مطالب بتطبيق عدالته، التي تتميز بطبيعتها المساواتية، حيث أن الجميع مطالبون بتطبيقها على قدم المساواة.

ثاني نقطة هي العدالة داخل المجتمع وبين الأفراد. وهي محكومة بنظام أبوي يقر بالتفاوت الطبقي، مؤسس على سيادة الرجل على المرأة وعلى الأبناء، ويقبل بوجود العبيد. مع ملاحظة وجود مساواة فرضية بين الذكور البالغين، وهذا ما قاد لبثورة تصورات اليهود الخاصة عن العدالة كما وصلتنا اليوم.

٢-٣-٢. الفكر المسيحي

حملت تعاليم المسيح الأولى اشارة مباشرة لفكرة العدالة الاجتماعية، فجاء في انجيل متى: "فقال يسوع لتلاميذه الحق أقول لكم إنه يعسر أن يدخل غني إلى ملكوت السماوات. وأقول لكم إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله". (٢٢) فعداء المسيح للمترفين والطبقات المهيمنة في المجتمع ودعواه للمحبة والإصلاح الروحي والأخلاقي والتوجه نحو ملكوت السماء، كل ذلك جعل من دعوته برغم طبيعتها الدينية الأخلاقية تأخذ مسلكا اجتماعيا واضحا قبل أن تتحول في أزمنة لاحقة إلى سياقات أكثر سياسية.

حاولت المسيحية تجاوز مبدأ القصاص الجاف كما كان متداولاً في الدين اليهودي. فنظرت لعدالة أكثر انسانية وأكثر غائية. ويتجسد أبرز مثال عن ذلك في النص الانجيلي، حيث ترد قصة الملك سليمان مع "الإمرأتين" اللتان جاءتا تتنازعا عنده حول حق احدهما في رضيع الأخرى. ففي القصة يروى أنه مات ابن الأولى، فسرقت الأولى ابن الثانية وهي نائمة، وعندما استيقظت الثانية تفتنت للأمر وذهبت للملك سليمان لتحتكم اليه. فحكم سليمان مبدئياً بقسمة الرضيع على اثنتين. فقبلت المرأة التي سرقت الطفل بهذا الحكم، التي رأتها عادلا حسبها، في حين رفضت الأم الاصلية هذا الأمر لان هذا يعني موت الرضيع. فما كان من سليمان إلا أن أعلن رد الابن لأمه وبهذا تحققت العدالة. ف"من خلال هذا

النص الانجيلي نرى أن العدالة تفضل الحياة على الموت، السلم على الحرب، وتعارض الانتقام الخاص الذي يدخل في مجال العنف الذي عمل قانون القصاص العبري القديم على تجاوزه" (٢٣).

كان من أهم منظري الفكر المسيحي الذين تحدثوا عن العدالة أوغسطين الهيبوني وتوما الأكويني. فبالنسبة للقديس أوغسطين كانت العدالة الربانية هي المعيار الوحيدة للعدالة، حيث قابل أوغسطين عدالة الرب مع عدالة البشر، فتوصل لأن عدالة الرب هي الحق وعدالة البشر هي الباطل. فجعل العالم مدينتين. فقال أن "مجتبتين بنيتا مدينتين: حب الذات لحد احتقار الرب وهو ما أنتج المدينة الأرضية، وحب الرب لحد احتقار الذات أنتج المدينة السماوية. إحداهما تبحث عن مجدها بنفسها، الأخرى تبحث عنه في الرب". (٢٤)

أما توما الأكويني فقد كانت مقارنته أكثر انفتاحا على المجالات الأخرى مما هو الحال عند أوغسطين. فقد انفتح الأكويني على الفلسفة اليونانية القديمة وعلوم اللاهوت في عصره وحاول أن يصيغ مفهوما أكثر فلسفية عن العدالة. فقسم القوانين إلى عدة نطاقات لكل منها مجاله وطبيعته، وقارن بين القانون الطبيعي والإلهي والوضعي بدون أن يلغي أحده. بل انه رد القانون الطبيعي إلى أصله الإلهي في محاولة لإيجاد صيغة تتناغم بين مختلف الأنظمة القانونية، كما أنه صاغ قواعد ومحددات خاصة للحرب العادلة حيث ركز على اسباب خوضها والوسائل المستعملة أثناءها والغايات المرجوة منها.

من خلال ما سبق يمكن القول عموما أن ما يمكن أخذه من أفكار العدالة المسيحية هو طبيعتها الكونية ومصدرها الإلهي وشموليتها لمختلف مجالات الحياة، وهو ما قاد إلى إحداث تغيرات اقتصادية وسياسية واجتماعية عديدة في الفكر المسيحي.

٢-٣-٣. الفكر الاسلامي

لقد كان العدل أحد أهم الاشكالات التي عالجها الدين الاسلامي في مرحلته الأولى، حيث تأسست دعوة النبي محمد في مرحلة أولى على فكريتي الايمان والإصلاح الاجتماعي. أي الايمان بوحداية الذات الإلهية ومطلقيتها -نقد التثليث المسيحي والقومية اليهودية-، والدعوة إلى عدالة اجتماعية من خلال اصلاح النظام الاجتماعي القبلي القائم.

تجسد العدل بوضوح من خلال النص القرآني، فجاء في سورة المائدة: "يأيها الذي آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون".^(٢٥) بمعنى أن العدل مقارب بالقسط، وهو الطريق إلى الفضيلة أو التقوى. وفي سياق أكثر وضوحاً يأتي الأمر الرباني الصريح بالعدل والنهي عن الظلم والمنكر: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون".^(٢٦) وأيضاً: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سمياً بصيراً".^(٢٧)

فالعدالة في المفهوم الاسلامي القرآني هي عدالة لا تعترف بانتفاء ولا بأهواء أو قرابة: "يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدي والأقربين إن يك غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً".^(٢٨) وفي نفس السياق يأتي الحديث الوارد عن النبي ليؤكد أن العدالة فوق الجميع: "أيها الناس إنما أهلك الذين قبلك أنه كانوا إذا سرق في الشريف تركوه، وإذا سرق فيه الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها".^(٢٩) أما النبي فقد جاء منذراً وحريصاً على تطبيق العدل الالهي: "فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير"^(٣٠).

حيث نالت فكرة العدل اهتمام محورياً لدى الفرق الرئيسية في الاسلام، خصوصاً إذا علم تكامل فكرة العدل مع الجانب الفقهي التعبدية، والجانب الاجتماعي والسياسي في آن. فكانت المعتزلة أهم فرقة أولت موضوع العدل أكبر اهتمام، بل إن مفهومه للعدل كان سبب تمييزه كفرقة مميزة في الاسلام. فقد جعل المعتزلة العدل من أصول الدين، وجعلوه الأصل الثاني بعد التوحيد. فقالوا "أن العدل له حقيقة المستقلة ولما كان الله سبحانه حكيمًا وعادلًا فهو ينجز أفعاله حسب معيار العدل. فلو نظرنا إلى ذات الأفعال بغض النظر عن أنها قد تعلق بها إرادة الله التكوينية أو التشريعية لوجدنا بعض الأفعال بذاتها تختلف عن بعضها الآخر، بعض الأفعال بذاتها تتصف بالعدل مثل مكافأة عاملي الخير، وبعضها تتصف

بالظل مثل معاقبة فاعلي الخير، ولما كانت الأفعال بذاتها تختلف مع بعضها وكان الله جل وعلا خيرا مطلقا وحكمة مطلقة وعدلا مطلقا فانه يجعل أفعاله حسب معيار العدل ويصحبها في قلبه".^(٣١) وربطت المعتزلة تحقق العدل بتنفيذ الإرادة والقدرة على الاختيار، ف"القول بالعدل - الأصل الثاني عند المعتزلة- فهو أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله له وركبها فيهم"^(٣٢).

أما أهل السنة والجماعة فه عموما ذوي نزعة توفيقية. فه يؤكدون على العدل لكنه يقدمون عليه التوحيد. هم عموما يسلكون منهجا توفيقيا، كما أن آراءه في العدل تعتبر وسطية، وهذا يمكن تفسيره بارتباط التيار السني بالسلطة المركزية في تاريخ الخلافة الإسلامية. وقد عبر الأشاعرة عن توفيقية التيار السني في مسألة العدل، حيث حاولوا أن يكرسوا لمقولة الكسب كحل توفيقى يقي على شمولية الجبر الإلهي ويعطي فسحة للاختيار والمسؤولية الإنسانية. "فالأشاعرة وأهل الحديث وه المناصرون للجبر والاضطرار... فالأشاعرة فسروا العدل تفسيراً خاصاً فقالوا أن العدل ليست له حقيقة ثابتة من قبل بحيث نستطيع تحديدها وجعلها مقياساً لأفعال الباري... لأن ذلك يعتبر تحديداً وتقييداً لإرادة الله ومشئته"^(٣٣).

أما الشيعة باعتباره الفئة المقابلة للسنة في التوجه التوفيقى فهي تقول بالعدل بطريقة أوضح وأكثر من التيار السني، ومن ذاك سمووا أنفسهم أهل العدل والإمامة. "فقد اعترف الفقه الشيعي بأصل العدل وأصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الذاتية وأصل الحسن والقبح العقليين وأصل حجية العقل وأخيراً فقد احتل أصل العدل مكانه اللائق به في ذلك الفقه"^(٣٤).

أما بالنسبة للخوارج، فقد كانت آراءه الدينية جذرية لأقصى درجة، ولا تقل أفكاره السياسية عن أفكاره الدينية جذرية، بل إن الاثنان مرتبطان في منظومة واحدة. فقد ركز الخوارج على فكرة العدل وجعلوها قوام الدين الذي لا يستقي إلا به، ولا يقابله في التركيز على جوهرية قيمة العدل إلا المعتزلة. لكن الخوارج بالرغم من قوله بحرية الاختيار في المجال السياسي، حيث يمثلون هنا التيار الأكثر تحرراً في الإسلام من حيث رفضه لمعيار المرجعية القرشية أو أية معايير أخرى ما عدا الكفاءة والتقوى، إلا أنه رفضوا تلك الحرية في مجال الحياة الاجتماعية الأخرى. فشعارهم الشهير "لا حكم إلا لله"، يدل على تصور شمولي ديني

للحياة. مع ذلك فقد ظهرت عند الخوارج نزعات عقلية دفعت به للتفكير في المسائل الدينية تفكيراً حراً، وذلك عندما غابت على مذهبه المظاهر السلبية التي عارضوا بها مذهب أهل السنة".^(٣٥) فالخوارج بهذا كانوا تيار يقول بالمساواة بين البشر، وقول بأفكار جذرية وطهرانية، كما رفضوا الاحتكام لأي تقاليد ومرجعيات، غير المرجعية الالهية. فكانوا يشبهون كثيراً المجتمعات الاشتراكية في حركاته الأولى. ويمكن القول عموماً أن أهم قيمتين في مذهبه كانتا العدل والمساواة. فكانت فرق الخوارج الأولى تمثل بحق حركة ثورية في الاسلام.

من خلال ما تم عرضه يمكن تحديد أهم ما يمكن أن تكون السمات الأساسية للعدالة الاجتماعية في الاسلام في النقاط التالية:

- العدالة في السياق الاسلامي يشار إليها أكثر بمصطلح العدل، كما أن تمثيلات العدالة في الفكر الاسلامي غالباً ما تكون ذات احالات دينية، حتى لو تعلق الأمر بمشاكل سياسية أو اجتماعية خالصة.
- تصنف قيمة العدل في السياق الاسلامي في أعلى هرم القيم، حيث تلحق بالذات الالهية ذاتها. فالعدل أحد أهم صفات وأسماء الذات الالهية. كذلك يرتبط العدل بالحكمة، فتحقيق العدالة يتطلب الحكمة، والكل يقود إلى التقوى، أي الفلاح في عالم الشهادة والغيب.
- ارتباط وثيق بين العدل الالهي والعدل البشري، بل إن الثاني يعد في الغالب مجرد تجلٍ للأول. بالتالي فإن أي تصور للعدل السياسي أو الاجتماعي لا بد أن يسبقه ضرورة تصور للعدل الالهي في السياق الاسلامي.
- مشكلة الجبر والاختيار، النص والعقل، هي البوابة الأولى للتفكير في مسألة العدل في الاسلام. فمنظور كلفرقة حول ماهية العدالة وطبيعتها هي ما يحكم توجهاتها في مسألة الجبر والاختيار، النص والعقل. وقد كان الاختلاف في وجهات النظر حول العدالة له دور جوهري في ظهور الفرق الدينية والسياسية في الاسلام.

٢-٤. العدالة في الفلسفة الحديثة

تعتبر العدالة في الفلسفة الحديثة انتقالاً في تاريخ التفكير الانساني، فهو من جهة يمثل

مرحلة تاريخية هامة لبداية ظهور الاكتشافات العلمية والتقنية، مثل الهاتف والكهرباء. وأيضا كان شاهدا على ظهور نظريات علمية وفلسفية ستشكل صدمة على الوعي الانساني، وعلى رأسها نظرية التطور، التي ستعيد مساءلة أصول البشر وأنظمتها الفكرية والتصورية بشكل كامل، في صيغ متناقضة جذريا مع التصورات السائدة ذات الخلفية الدينية، التي هيمنت على وعي الانساني حتى ذلك الوقت ويمكن توزيعها كما يلي.

٢-٤-١. عدالة الإستحقاق

إن مبدأ الاستحقاق، القائل بأن معايير العدالة يجب أن تتحدد بحسب معيار الاستحقاق، لي اكتشافا جديدا. فهو مبدأ يجد امتداده التاريخي في جذور التفكير الفلسفي، كما يظهر واضحا على سبيل المثال عند أفلاطون وخصوصا عند أرسطو في تصنيفه لأنواع العدالة. لكن ما يلاحظ أنه في فلسفة العدالة الحديثة تحولت "عدالة الاستحقاق" إلى نظرية قائمة بذاتها.

يعتبر توما مالثو (Thomas Malthus)، وهربرت سبنسر (Herbert Spencer) أهم أقطاب تصور عدالة الاستحقاق في الفلسفة الحديثة. فالأول ينطلق من تأويل متشائم لمستقبل البشر المتزايدة أعدادة بطريقة هائلة على حساب الموارد الطبيعية، وهو الأمر الذي يهدد بحدود كارثة ديمغرافية. فليجأ مالثو إلى البرهنة الرياضية التي تقول أن الموارد الطبيعية التي تتكاثر وفق متتالية حسابية، تنفذ سريعا تناسبا مع ازدياد أعداد البشر وفق متتالية هندسية في المعمورة. بالتالي فإن المجتمع العادل يكمن في تحديد عدد البشر تناسبا مع الموارد الطبيعية المتوفرة. وفي هذا السياق ينطلق مالثو من معيار استحقاق في توزيع الموارد داخل المجتمع الواحد، حيث يدعو إلى تدخل الدولة في تسيير المجتمع وتوزيع الموارد تجنباً لحدود الكارثة الموعودة. كذلك يحث مالثو الدولة عن الامتناع عن تقديم المساعدات في حالة ظهور بؤادر التضخم السكاني، كما أنه كان من أوائل منظري تنظيم النسل.

أما هربرت سبنسر فانطلاقا من النظرية التطورية الداروينية في مجال عل الأحياء، يعتمد إلى صياغة مقارنة اجتماعية، سيصبح إثرها منظر "التطورية الاجتماعية"، ويمكن اعتباره أيضا من أهم منظري عدالة الاستحقاق الكلاسيكية وفق المنظور التطوري.

في المقاربة التطورية فان الاستحقاق هو المبدأ الوحيد الذي يلائم لقانون الطبيعي، بالتالي فأي مجتمع ناجح يجب أن يتأقلم مع قوانين الطبيعة التطورية هذه. وتعتبر عبارة سبنسر عن هذا التوجه: "كل انسان ينال نصيبه من الكسب والخسارة تبعا لطبيعته الشخصية وما يترتب على ذلك من تصرفات".^(٣٦) فإذا كان البشر متفاوتين بالوراثة، فانه لا يمكن بناء العدالة الاجتماعية إلا على خلفية حتمية ذلك التفاوت.

مع ذلك فإن سبنسر كان من دعاة المساواة في التعامل، بمعنى أنه يدعو لمعيار قانوني يتعامل مع الجميع بطريقة مساوية، مع السماح بمجال حيوي لكي تحدد الفوارق الطبيعية مصير الفرد. وهنا يظهر رفض سبنسر الصريح لما يعرف بعدالة التوزيع، كما توجد عند الاشتراكيين والماركسيين. مما يعني أن سبنسر يعمل على الجمع بين التوجه المساواتي لأفكار عصره، والتفاوت الطبيعي وفق المقاربة التطورية، حيث "يتضمن المفهوم الحقيقي للعدالة وفق رأي سبنسر عنصرين متوازيين فيما بينهما يصبح المجتمع بهما عادلا: أولا تساوي جميع أفراده مادام كل واحد منه يضمن أن يتمتع بالحرية ضمن نطاق من التصرفات التي تقيد حدود حريات الآخرين. ثانيا تتماثل المكاسب والخسائر التي تكون من نصيب أفراد المجتمع مع المكاسب أو الخسائر التي يكونون سببا فيها"^(٣٧).

يمكن القول عن نظام عدالة الاستحقاق أنه "مبني على أولئك الذين استطاعوا كسب مكانته... ان الاستحقاق في هذا السياق يرتكز على الانجاز الفردي والمكانة المستحقة باعتراف أنداد المرء أنفسه... وبينما يعتبر الناس كلهم أهلا للاحترام، ليسوا كلهم أهلا للإشادة. إن النظام القائم على الاستحقاق بأسمى معانيه هو نظام مبني على من هم أهل للإشادة"^(٣٨).

٢-٤-٢. العدالة الاجتماعية الاشتراكية

تعتبر المقاربة الاشتراكية في العدالة من أهم نتاجات الفلسفة الحديثة في مجال الفلسفة السياسية، حيث سيركز المفكرون الاشتراكيون جل اهتمامه على مفهوم "العدالة الاجتماعية" وخطاياه السياسية والاقتصادية، بدلا عن التفكير المجرد حول سؤال العدالة. فمع الاشتراكية لم تعد العدالة تفع إلا من داخل سياقها الاجتماعي. بداية من الثورة الفرنسية التي مثلت رمزيا فاتحة عصر سياسي جديد، سيزر عديد أسماء المفكرين ذوي التوجه

الاشتراكي، وستبلغ المقاربة الاشتراكية ذروتها مع مارك وما سيعرف لاحقا بالنظرية الماركسية التي سيكون لها عظمى الأثر في صياغة جزء كبير من تصورات العدالة الاجتماعية والسياسية في القرن العشرين.

بداية من سان سيمون (Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon) الذي سيوجه اهتمامه للخصائص والطبيعة الانسانية للعدالة، ومع جوزيف برودون (Pierre-Joseph Proudhon) الذي يعتبر من أوائل منظري الاشتراكية الذين عملوا على إعادة قراءة مفهوم العدالة في شروطه المادية، سيتم التوصل إلى جعل المساواة شرطا للعدالة، "من خلال الاحساس بالاحترام المتبادل الذي يقود البشر لحماية كرامته المشتركة، تنتج لنا المساواة قبل العدالة"^(٣٩).

ستقود المقاربات الاشتراكية في نهاية المطاف إلى ظهور تصور معين عن العدالة الاجتماعية، يصبح فيه الانسان هو المرجع والمسؤول عن تحقيق العدالة في المجتمع. هذا التصور سيبلغ قمة مجده مع مارك، حيث سيتم التنظير إلى نظرية اشتراكية نسقية متكاملة، يطرح فيها مارك تصورا خاصا عن التاريخ المادي بمختلف أبعاده، أي الماضي والحاضر والمستقبل والقوانين التي تحكم سيرورة هذا التاريخ. محاولا في ذلك تفسير العدالة في ابعادها الاجتماعية والاقتصادية، كي يصل إلى منظور معين عن العدالة الاجتماعية الواجب تطبيقها بهدف تحقيق الخلاص الانساني. وهو ما يقود مارك لرفض مفهوم العدالة المجرد، "حيث أنكر وجود فكرة العدالة ذاتها كاعتقاد ينطوي على امكانات نافعة للبشرية"^(٤٠) أي أن العدالة لا يمكن أن توجد إلا داخل المجتمع وبه. ويرى مارك بتعويض معيار الاستحقاق بمعيار الاحتياج في صيغة العدالة الاجتماعية، أي "من كل بحسب قدرته، إلى كل بحسب احتياجاته"^(٤١).

عموما يرى مارك ومعه إنجلز بأن العدالة الاجتماعية تتحقق بتجاوز النظام الرأسمالي القائل على مسلمة الملكية الفردية التي يكرسها الفكر البورجوازي، وذلك عبر تحقيق الوعي لغاية الوصول للمرحلة المأمولة، أي الشيوعية، حيث تنتفي الحاجة أصلا لوجود العدالة، باعتبار زوال كل أشكال التفاوت الطبقي وعلاقات الهيمنة بين الأفراد.

كما يرى مارك ومعه الماركسية بضرورة تجاوز مفهوم العدالة المجرد نحو العدالة

الاجتماعية، فمبادئ العدالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية المجردة هي تجل للعلاقات الاجتماعية في عالم الواقع، ولي العكس مثلما تقول به فلسفة الحق عند هيجل. حيث يرى مارك بأن مفاهيم العدالة و"المقولات الاقتصادية ليست الا التعبيرات النظرية، التجريدات، عن علاقات الانتاج الاجتماعية"^(٤٢).

من خلال ما سبق تعتبر النظرية الاشتراكية أهم ناطق باسم العدالة الاجتماعية، حيث تركز على مبدأ الاحتياج بدلا من مبدأ الاستحقاق. كما أنها مقارنة مساواتية بامتياز، ففي الاشتراكية الكلاسيكية كما تجسدها الماركسية تأتي المساواة أولا ثم الحرية من حيث هما مبدأان ضروريان لتحقيقهما، وبالخصوص الأول منهما. وهي نظرية انسانية متفائلة، تثق بقدرة الانسان في تحصيل العدالة عبر ابتكار منظومة للتوزيع المتساوي للموارد تعتمد معيار الأكثر حاجة لتحقيق نوع من يوتوبيا المجتمع الخالي من الفوارق الطبقية وعلاقات الهيمنة. وهي في هذا تعتمد لإلغاء "الملكية الخاصة" التي تعتبرها أصل كل تفاوت وكل شرور.

٣. مبادئ العدالة الاجتماعية

يراد بالعدالة الاجتماعية: تمكين كل ذي قوة من أن يعمل بمقدار طاقته بحيث تهيأ الفرص المناسبة لكي تظهر كل القوى أو توضح كل قوة في مرتبتها. وأن توجد الكفالة للعاجزين عن العمل لكي يعيشوا، أو يتناولوا حظهم الحياة.^(٤٣) وتستلزم العدالة الاجتماعية المساواة بين أفراد المجتمع من حيث الجهد والطاقة والعطاء، ومن حيث توفير الفرص المتاحة للجميع كالتعليم والعلاج والعمل. فالمجتمع ليس فيه تمييز بين أفراد، وليس فيه طبقية، يتفاوت الناس فيها، بل من حق كل أن يحصل على فرصة التعليم التي تؤهل له طاقاته وإمكاناته الفردية، كذلك كل فرد أن ينال فرصته في العمل. ولا تتوقف العدالة الاجتماعية عند حدود الماديات. من تكافؤ الفرص، وتوفير متطلبات الإنسان الفردية، بل تتجاوز ذلك إلى الجوانب المعنوية. إذن العدالة شاملة لا يعتني بأمر دون أمر، أو بجانب دون جانب بل تشمل العدالة الاجتماعية جميع جوانب الحياة الإنسانية الفردية منها والاجتماعية. فمن العدالة الاجتماعية أن يعطي الإنسان حق التفكير وحق البحث العلمي، وحق التنقل، وحق المشاركة الاجتماعية، وقبل ذلك وبعده، حقه في الحياة الإنسانية التي تلبي حاجاته وفطرته البشرية من زواج وتناسل وغير ذلك من الحقوق^(٤٤) من خلال ذلك

يمكن تقسيم ركائز مبادئ العدالة الاجتماعية إلى نوعين كما يلي^(٤٥):

حقائق معنوية: تتضمن تحقيق العدالة الاجتماعية كافة الجوانب المعنوية الكامنة في شخصية الإنسان، إذ تعمل العدالة الاجتماعية على رد القيم المعنوية إلى المكانة التي تستحقها، بعد أن نجحت المادية زمناً طويلاً في إخفائها والتضييق عليها وإنكار حقها في الوجود، فليس من العدل أن تهدر كرامة الفرد في مقابل الحصول على حقه وفرصه في الحياة.

حقائق مادية: تعتمد العدالة الاجتماعية في تحقيق مبادئها على مجموعة من الحقائق المادية، فتهتم بسد حاجة الإنسان ودفع الظلم عن حياته، فتوفر لقمة العيش للجائع والملبس للعاري والمأوى للمتشرد، باعتبار ذلك حقاً للفرد وليس هبة من أحد، فعلى الرغم من أن حياة الإنسان لا تقوم على لقمة العيش فحسب، فإن الإنسان لا يعيش إلا بها.

٣-١. تعتمد العدالة الاجتماعية على مبادئ رئيسيين^(٤٦):

المبدأ الأول: مبدأ توزيعي المبدأ الثاني: مبدأ تجميعي.

والواقع أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين العدل التوزيعي والعدل الاجتماعي، فالأخير يعنى دفع الظلم والاستغلال عن طبقات المجتمع وتحقيق المساواة بينهم وبين أفراد المجتمع المنتفعين بمراكز وامتيازات حصلوا عليها بطرق مختلفة^(٤٧).

والعدل التوزيعي بطابعه المزدوج من المساواة الحسائية والنسبية، والعدل الاجتماعي الذي يعنى مساهمة الفرد بنشاطه في المجتمع لهما أصل واحد مشترك هو التكافل المتبادل بين أفراد المجتمع، والذي يرتب حقوقاً لأطراف العلاقات مقابل التبعات، ويعمل على توازن أجزاء المجتمع توازناً يؤدي إلى استقراره، وبغير هذا لا تتحقق وحدة المجتمع^(٤٨).

٣-٢. أربعة عناصر أساسية للعدالة الاجتماعية^(٤٩):

١- أن فكرة وجود المجتمع الحر تستند على المساواة بين كافة المواطنين.

٢- أن كل فرد يستحق حق المواطنة وعليه أن يفي باحتياجاته الأساسية.

٣- أن لكل فرد الحق في تحقيق احترام الذات والاستقلالية الشخصية والحصول على الفرص الحياتية المتاحة.

٤- أنه ليس كل صور المساواة غير عادلة، ومع ذلك ينبغي العمل جهد المستطاع على تقليص صور المساواة غير العادلة فعلاً.

أكد الغزالي لتحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية على مجموعة من المبادئ التي أكدت جميعها على مبدأ المساواة بين جميع الناس في الحقوق والواجبات ضمن عقد اجتماعي تحميه وتضمنه نصوص الشريعة الإسلامية، حيث الناس سواسية كأسنان المشط، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوي، وغيرها من مبادئ وقواعد حاكمية، إضافة إلى أن الإيمان بتلك الشريعة ومنهجها الرباني لتنظيم حياة الناس، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة، يزيل كل فارق بين الناس، ويحقق العدل^(٥٠).

٤. أهداف العدالة الاجتماعية

إن العدالة الاجتماعية تربية وأخلاق، إذ يجب أن يتصل السعي لتحقيقها وتتابع الخطط والمناهج لإيضاحها ونشرها وتعميمها، ويمكن تلخيص أهداف العدالة الاجتماعية بالأمور التالية^(٥١):

١. إشاعة قيم حضارية جديدة جديدة بأن تعمر الأرض، فتخلص البشر من التضييق العقلي والروحي والاقتصادي والسياسي وتشجيع الرفاه والأمن والسلام بين بني البشر.

٢. تحرير الإنسان، وإطلاق مواهبه، واحترام إنسانيته، والعمل على تفتح مواهبه في إطار من الحرية والكرامة والاستقرار السياسي والاقتصادي.

٣. اعتبار الإنسان وحدة لا تفصل حاجاته المادية عن أشواقه الروحية وجعله سيد نفسه ومصيره لا عبد غيره. والحفاظ على سائر أجنحة المجتمع في وحدة أساسها التكافل الاجتماعي والتعاون الإنساني.

٤. توطيد مبدأ تكافؤ الفرص في حقول الثقافة والعلم، والكسب والعمل والصحة، والتأمين الاجتماعي.

٥. تسخير الازدهار الاقتصادي في سبيل الانعاش الاجتماعي والعمل على رفع مستوى حياة البشر.

٦. توفير حماية القانون، وإقامة سياج من الأمن على الحياة والعمل والمال والعرض والكرامة.

٧. إشاعة الحريات العامة والأساسية ضمن إطار خطة الحياة المثلى و مبدئها الأعلى الموجه.

٨. إيجاد أخلاق فردية واجتماعية وإنسانية تقوم على النزاهة والمحبة والإخاء والتعاون وطهارة النفس والضمير

٩. إقامة توازن كامل بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة لا تسلط فيه ولا طغيان.

١٠. الإيمان بأن عالمنا مفعول مخلوق، وبأن الله فطره وخلقه، وهذا يدفعنا إلى أن نستعيد ثقتنا في تراثنا الروحي، وإيماننا الديني وطبيعتنا الأخلاقية، فتسمو بعبادتنا الروحية بحيث تسترد معناها الأدبي، وتأثيرها الحاسم الموجه لسائر نواحي سلوكنا وحياتنا ونشاطنا الحضاري^(٥٢).

٥. طرق تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمعات

بعد عرض مبادئ وأهداف تحقيق العدالة لا بد من التعرض لكيفية تحقق هذا المبدأ في حياة الأمم والشعوب، فالعناصر الواعية في المجتمعات تجد نفسها اليوم بين سبيلين مفترقين، السبيل التدريجي التطوري وسبيل الثورة والطفرة، وتفصيل ذلك بما يأتي^(٥٣):

١. السبيل التدريجي التطوري: يؤدي إلى تحقيق مقاصد العدالة الاجتماعية بخطى متتابعة، وأساليب ديمقراطية ونتيجة مضمونة؛ لأن أسسه أقوى ومسالكه متتابعة يؤدي الواحد منها إلى الآخر، فهو يقوم على حرية الفرد ويحافظ عليها لكنه سبيل طويل.

٢. سبيل الثورة والطفرة: يتطلب هذا السبيل وينشد العمل السريع الحاسم، فالحاجة إلى تحقيق العدالة في بعض المجتمعات تلح بالإسراع في تحقيق تقدم المجتمع ونموه بل بقاءه، فالمجتمع يتوقف على الإسراع في تحقيق الإصلاح، وفي تحرير أفراد المجتمع وجماعاته من العلل الاقتصادية والاجتماعية التي تفتك بهم. وهكذا تعود قضية العدالة الاجتماعية فترتبط بجذورها الأولى العميقة. فالواقع أن هذه القضية لا

تقتصر على العناية بالطبقات المعوزة ورفع مستواها المادي، ولا تحل نهائياً بالقوانين الديمقراطية، أو الإجراءات الثورية ما لم تقم على أساس صحيح في صميم الشخصية الإنسانية^(٥٤).

فنجاح الطبقات الواعية في المجتمعات السابقة منوط بدقة فهمها لوضع مجتمعاتها وبمقدرتها على التفكير الصحيح والعمل المنتج وبشدة تماسكها وتضامنها.

٦. الخاتمة:-

تبين من خلال تعريف العدالة الاجتماعية إنّ العدالة الاجتماعية تعتبر مسألة أخلاقية فطرت عليها النفوس فهي جماع الفضائل من ورع وحكمة وصدق وغيرها من الصفات الحميدة، كما تعتبر مسألة سياسية والدليل على هذا أنها من شروط اختيار ولاة أمور الناس والركيزة تقوم عليها الدولة فتحقق رضا النفوس وعمارة الأرض وذلك لارتكازها على مبدأ تكافؤ الفرص الذي يقضي بمساواة الحاكم بين جميع الأفراد في إعطاء الحقوق والإلزام بالواجبات مما تجعل الفرد يشعر بكرامته في المجتمع لعدم تمييز وتفضيل غيره عنه، فضلاً عن تحقق هذه المساواة بين الأفراد في معاملاتهم فتحقق العدالة الاجتماعية في ذات الشخص تطبع لا محالة في معاملات الأفراد لذا اشترطها التشريع في العديد من المجالات. والمقصود منها لا يخرج عن كونها: فضيلة أخلاقية تحمل صاحبها إلى التحلي بمكارم الأخلاق وعدم التعدي على الغير، وفضيلة سياسية تاريخية المساواة بين الناس في العطاء والإلزام وفرض العقاب والتي تحمل صاحبها مسؤولية الحفاظ على تحقيق التوازن بين الناس في العطاء والحفاظة على الأمن العام.

هوامش البحث

- (1) Fukuyama, *le début de l'histoire*: p 43
- (2) simard et laville, *Histoire de la civilisation occident tale*: p18
- (3) leonard woolley, *digging up the past, penguin book, harmondsworth (G.B)*: p 118
- (4). fukuyama, *Le debut de l'histoire*: p 74
- (٥). بيار كلاستر ومارسيل غوشيه، في أصل الدولة والعنف: ص٢١
- (6). fukuyama, *Le debut de l'histoire*: p 80
- (٧). بيار كلاستر ومارسيل غوشيه، في أصل العنف و الدولة: ص ١٠٣
- (٨). كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ١١٩

- (٩). أفلاطون، في الفضيلة: محاوره مينون: ص ٢٣
- (١٠). جون سباين، تطور الفكر السياسي: ص ١٠١
- (١١). أفلاطون، الجمهورية: ص ٤٤٠
- (١٢). جون سباين، تطور الفكر السياسي: ص ١٠٣
- (١٣). جونسون، مختصر تاريخ العدالة: ص ٨٦
- (14). Aristote, Éthique à Nicomaque: pp 111-112
- (١٥). عبد المجيد، العدالة من المفهوم إلى الاجراء: صص ١٢٦-١٢٧
- (١٦). عبد المجيد، العدالة من المفهوم إلى الاجراء: ص ١٢٧
- (17). Aristote, Éthique à Nicomaque: p117
- (١٨). عبد المجيد، العدالة من المفهوم إلى الاجراء: ص ١٩٠
- (١٩). جونسون، مختصر تاريخ العدالة: صص ٤٤-٤٥
- (٢٠). جونسون، مختصر تاريخ العدالة: ص ٤٤
- (٢١). جونسون، مختصر تاريخ العدالة: ص ٤١
- (٢٢). أنجيل متى: الاصحاح التاسع عشر: ٢٣-٢٤
- (23). Elisabeth clement, la justice: p28
- (24). Augustine, La cité de dieu: pp 538-539
- (٢٥). المائدة: ٨
- (٢٦). النحل: ٩٠
- (٢٧). النساء: ٥٨
- (٢٨). النساء: ١٣٥
- (٢٩). حديث نبوي، رواه البخاري (٣٤٧٥)، ومسلم (١٦٨٨)
- (٣٠). الشورى: ١٥
- (٣١). مطهري، العدل الالهي: ص ٢٢
- (٣٢). عبد المجيد، القراءة السياسية لأصل العدل عند المعتزلة: ص ٣١
- (٣٣). مطهري، العدل الالهي: ص ٢١
- (٣٤). مطهري، العدل الالهي: ص ٤٢
- (٣٥). اجناس غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الاسلام: ص ١٩٣
- (٣٦). جونسون، مختصر تاريخ العدالة: ص ٢١٦
- (٣٧). جونسون، مختصر تاريخ العدالة: ص ٢١٧
- (38). Daniel, The coming of post-industrial society: pp 453-454
- (39). Joseph Proudhon, la justice: p9
- (٤٠). جونسون، مختصر تاريخ العدالة: ص ٢٢٢

- (٤١). جونسون، مختصر تاريخ العدالة: ص ٢٢٠
- (٤٢). مارك، بؤ الفلسفة: رد على فلسفة البؤ لبرودون: ص ١٦٥
- (٤٣). الجلي، الثقافة الإسلامية: ص ٢٢٨
- (٤٤). الجلي، الثقافة الإسلامية: ص ٢٢٩
- (٤٥). أمين شاكر وآخرون، العدالة الاجتماعية وحقوق الفرد: صص ٨٩-٩١
- (٤٦). الهوراي، مصلوح، موسوعة العلوم الاجتماعية: صص ٣٤٩-٣٥٠
- (٤٧). الشرقاوي، العدالة الاجتماعية عند العرب: ص ٩
- (٤٨). السيد العربي، العدل والإنصاف: ص ٩
- (٤٩). عودة، التنمية الاجتماعية بين العمل الاجتماعي والسياسة الاجتماعية: ص ٢٢٣
- (٥٠). الغزالي، الموسوعة العربي: ج ١٣، صص ٣٢-٣٣
- (٥١). العوا، معالم الكرامة في الفكر العربي: ص ٩٨
- (٥٢). الغزالي، المستصفى في اصول الفقه: ج ٢، ص ٤٣
- (٥٣). الصديق، العدالة الاجتماعية في ظل اختلاف القوانين والشرائع: ص ١٨١
- (٥٤). عويضة، الفلسفة السياسية: ص ٣٢.

قائمة المصادر والمراجع

إن خير ما نبتيء به القرآن الكريم.

أولاً - المصادر العربية أو المعربة

١. اجناس غولد تسير. (٢٠١٣ م). العقيدة والشرعية في الاسلام، تاريخ التطور والتشريعي في الدين الاسلامي، ترجمة محمد يوسف موسى، مصر: المركز القومي للترجمة.
٢. أفلاطون. (١٩٦٨ م). الجمهورية، مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف.
٣. —. (٢٠٠١ م). في الفضيلة: محاوره مينون، ترجمة عزت قرني، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
٤. أمين شاكر وآخرون. (١٩٨٩ م). العدالة الاجتماعية وحقوق الفرد، القاهرة: دار المعارف.
٥. بيار كلاسترومارسيل غوشيه. (١٩٨٥ م). في أصل الدولة والعنف، ترجمة على حراب، دار الحداثة.
٦. الجلي، أحمد محمد أحمد. (٢٠٠٦ م). الثقافة الإسلامية، المصادر المكتبة الوطنية.
٧. جون سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مصر: الهيئة المصرية للكتاب.
٨. جونسون، ديفيد. (٢٠١٢ م). مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، بيروت: دار النشر عالم المعرفة.

٩. السيد العربي. (١٩٨٧ م). العدل والإنصاف، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
١٠. الشراوي، محمود. (١٩٨٧ م). العدالة الاجتماعية عند العرب، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
١١. عبد المجيد مسالتي. (٢٠١٦ م). «القراءة السياسية لأصل العدل عند المعتزلة»، مجلة منتدى الاستاذ، المدرسة الوطنية العليا قسنطينة، العدد، ١٨.
١٢. العوا. عادل. (١٩٦٩ م). معالم الكرامة في الفكر العربي، مصر: مطبعة الامل.
١٣. عودة، محمود. (٢٠٠٢ م). «التنمية الاجتماعية بين العمل الاجتماعي والسياسة الاجتماعية»، مجلة دراسات مصرية
١٤. الفارابي. (١٩٨٦ م). آراء أهل المدينة الفاضلة، لبنان: دار المشرق.
١٥. كارل مارك. (٢٠١٠ م). بؤ الفلسفة: رد على فلسفة البؤ لبرودون، ترجمة محمد مستجير مصطفى، بيروت: دار الفرابي.
١٦. كرم، يوسف. (١٩٣٦ م). تاريخ الفلسفة اليونانية، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
١٧. محمد ممدوح، عبد المجيد، العدالة من المفهوم إلى الاجراء، دراسة في المنجز الفلسفي من السفستائين حتى شيشرون، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة.
١٨. مطهري، مرتضى. (١٩٩٧ م). العدل الالهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت: الدار الاسلامية.
١٩. الهوراي، عادل مختار و مصلوح، سعيد عبد العزيز. (١٩٩٩ م). موسوعة العلوم الاجتماعية، الاسكندرية، مصر: دار المعارف الجامعية.

ثانياً - المصادر الإنكليزية:

20. Aristote, Éthique à Nicomaque, Traduction (1959) J. Tricot Éditions
21. Bell, Daniel, The coming of post-industrial society: a venture in social Elisabeth clement, la justice, p28
22. Francis Fukuyama, le début de l'histoire: des origines de la politique à nos jours, traduction de Pierre Guglielmina, édition saint-Simon, paris-France, 2012, p 43
23. Francis fukuyama, Le debut de l'histoire, p 80
24. Marc simard et christian laville, Histoire de la civilisation occident tale: une perspective mondiale, edition du renouveau pedagogique inc, quebec-canada, 2000, p18
25. Pierre-Joseph Proudhon, la justice (Textes choisis par Jacques Muglioni), Édition électronique, 19 mars 2003, Québec, canada, p9
26. Saint Augustine, La cité de dieu: tome2, nouvelle édition, bourges-france, 1818, livre 14, chapitre 28, pp 538-539
27. Sir leonard woolley, digging up the past, penguin book, harmondsworth (G.B), 1954, p 118.