

نظرية العدالة في الفكر الغربي المعاصر : قراءة في أطروحة جون رولز وآثارها

رضوان السيد *

أثار كتاب جون رولز (John Rawls): نظرية العدالة، الصادر عام 1971م اهتماماً واسعاً في أوساط الفلاسفة أساتذة القانون والحقوق و علماء السياسة واللاهوت والقانون الدولي. ويرجع ذلك لثلاثة أسباب: السياق الأميركي الذي ظهر فيه الكتاب، وهو سياقٌ ذو شعبتين: الصراع المحتدم في الخمسينات والستينات على حقوق السود أو على التمييز ونضالات المجتمع المدني من ضمن النظام السياسي لإقرار قوانين المساواة والعدالة ومنع التمييز، والصراع الآخر الخارجي من ضمن الحرب الباردة، والذي أدخل الولايات المتحدة بعد الحرب الكورية (1950-1953) في حربٍ أخرى أكثر احتداماً هي حرب فيتنام (1965-1975)، وظهور شكوك عميقة لدى الشباب الأميركي في الجامعات بشأن عدالة تلك الحرب، وما ترتب على ذلك من اعتصاماتٍ وتظاهراتٍ وإضراباتٍ ومظاهرٍ شغبٍ وعدم تعاونٍ في نواحٍ شتى من الحياة الأكاديمية، والخدمة العسكرية، ووجوه القلق السياسية والاجتماعية/المدنية. والأمر أو السبب الثاني التحدي الذي كانت تطرحه المقاربات الماركسية لمفاهيم المساواة والحرية وإنسانية الإنسان. وقد بلغت الماركسية ذروة نجاحها في الستينات والسبعينات لتبني الاتحاد السوفياتي والصين حركات التحرر على مستوى العالم بما في ذلك دواخل الغربيين الأميركي والأوروبي، وانتشار مفاهيم مكافحة الاستعمار (الخارجي)، والاغتراب (الداخلي)، بحيث شكّل ذلك تحدياً كبيراً للمفاهيم والسياسات القائمة على الليبرالية الديمقراطية المحافظة

في الولايات المتحدة على الخصوص. والأمر أو السبب الثالث: تطور المشكلات النظرية والدستورية في العقل الأميركي تحت وطأة السياقات والتحديات، بحيث صارت الثنائية القديمة: فردانية/جماعية أكثر حِدَّةً وانطراحاً، وبما يتجاوزُ قدرة العقل النفعي الأميركي على الاستيعاب والتوسط والاستثمار.

في هذه الأجواء ظهر كتاب رولز: نظرية العدالة (1971) مُحاولاً العودة لتأسيسٍ جديدٍ للنظام الفكري الذي تقوم عليه الليبرالية، وما يترتب عليه من قولٍ بعدالةٍ توزيعية تخرج على النفعية بالدرجة الأولى، وعلى الجماعية الصاعدة بالدرجة الثانية. وطوال ثلاثين عاماً ظلت الردودُ والملاحظات تتوالى على الكتاب الجادَّ والمُهمَّ، بحيث اضطرَّ رولز لوضع ثلاثة كتبٍ أخرى للاستجابة والإيضاح والاستكمال: الليبرالية السياسية (1993)، والعدالة باعتبارها إنصافاً (2001)، وقانون الأمم (1999). وعندما توفِّي عام 2002م ما كان الفصلان الأخيران من كتابه الثاني هذا قد بلغا الصياغة النهائية التي يرضى عنها، رغم أن الكتاب كلُّه كان إعادة صياغةٍ كما قال في عنوانه ومقدمته.

أ- الخطوط العامة لنظرية رولز وتعديلاتها:

تمثّل العدالةُ عقداً اجتماعياً بمعنى أنها اتّفاقٌ مشتركٌ على مفهومٍ سياسيٍ للإنصاف يقوم على البنية الأساسية في مجتمع ديمقراطي حديث. وبذلك فهي فهمٌ سياسيٌّ نابعٌ من تعقُّلٍ عامٍ وتطورٍ عميقٍ الغورٍ وبعيدٍ المدى، ومنصبٌّ على المجال السياسي بالذات، دون أن يشكّل نظريةً عامةً لقيام المجتمع وتطوره. ويظهرُ ذلك عندما يصل الأفرادُ العقلاءُ إلى درجةٍ تطورٍ يحترمون معها المبادئ حتى لو كانت على حساب منافعهم الخاصة شرط أن يفعلَ ذلك الجميع. ويفترضُ هذا الوصول وجود مجتمع حَسَن التنظيم، يستطيع وبكفاءة بلورة مفهومٍ سياسيٍ للعدالة. والمجتمعُ الحَسَنُ التنظيم هو الذي يملكُ بنيةً أساسيةً

تتضمّن قانوناً أساسياً (=دستوراً) يشترع قضاءً مستقلاً، ومفهوماً قانونياً للملكية، وأُسرةً تشكّل الإطار الاجتماعي أو المفهوم والعرف لمعنى العدالة. وهكذا فإنّ العدالة بهذا المعنى هي عدالةٌ أهليةٌ أو أُسرية، وليست العدالة العالمية أو المحلية. وبذلك تكونُ البنيةُ الأساسية للمجتمع المحلي هي موضوع العدالة الأول. ويوافق رولز الفيلسوف الألماني **كانط** في رسالته: في السلام الدائم (Weltfrieden) أنّ (الحكومة العالمية ستكون حكومة طغيانٍ عالمي قمعي أو إمبراطورية هشة ممزّقة بالحرب الداخلية المستمرة نتيجة محاولات المناطق والثقافات المنفصلة أن تكسب استقلالها السياسي). وبالعودة إلى البنية الأساسية؛ فإنّ الاتفاق في (الوضع الأصلي) يحدّد الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين المواطنين الأحرار والمتساوين، وهذا هو السببُ في الصيرورة إلى اعتبار العدالة إنصافاً (Fairness)، لكن: ما ماهيةُ هذا الوضع الأصلي؟ إنه افتراض وحسب، وليس وضعاً تاريخياً أو متحققاً في البدء، ولذا فالأحرى القول إنه للتمثيل أو إنه اختيار فكري. والقول بالاختيار يفترضُ أيضاً أنّ الأطراف المشاركين نُظراء في الوضع الأصلي، والوضع الأصليُّ المفترضُ هذا يُراعي وجود قوتين أخلاقيتين ناجمتين عن التعاون: حسُّ العدالة أو وعيها، والقدرة على تحصيل مفهومٍ للخير. وفي القوة الأولى (وعي العدالة) تجري مكافحة ظواهر اللامساواة، التي ما تزالُ الهمّ الأول في المجتمعات الحديثة. وفي القوة الثانية (تحصيل مفهوم للخير العام) تكمن دوافع إقامة النظام العادل المتّجة لتحقيق الإنصاف. ولذلك يرفض رولز مبدأ المنفعة التقليدي عند بنتام وسيدجويك، أي عدالة توزيع الحصص؛ لأنّه يفترض أنّ المجتمع نظامٌ مُنصفٌ من التعاون الاجتماعي في الأساس، وهو نظامٌ يظلُّ كذلك عبر الزمن. فتكون الفروق الباقية أو حالات عدم المساواة القائمة تحقيقاً لشرط انتفاع الآخرين وأنفسنا، مهما عَظُم مستوى الثروة أو تضاءل. إذ يبقى النظام أو المفهوم تبادلياً بصورة جوهرية. ويفضّل رولز تسميته: مبدأ الفرق، بينما يريد نُقّاده تسميته مبدأ العدالة الأعظم. فمجتمع العدالة عند رولز يكون عليه أن يستوفي

ثلاثة شروط: حق حصول كل فردٍ من أفرادِه على الحقوق الأساسية بشكلٍ مُتساوٍ بما في ذلك الحقوق السياسية. وحق كل فردٍ في الحصول على فرصةٍ مُساويةٍ لِفُرص الآخرين في التعليم والتأهيل وتولي المناصب والمزيّنات. والشروط الثالث: إنّ اللا مُساواة التي يمكن أن تحصل في بعض متطلّبات الشرط الثاني يمكن تسويغها إذا كان المقصودُ بها خدمة أو إفادة الأقلّ حظاً أو الأسوأ وضعاً -مثل فرض الضرائب على الأغنياء-، على أن لا يؤدي ذلك إلى تأثيرٍ سلبيٍّ على الحراك الاجتماعي، والنموّ والتقدم. ويذهب رولز إلى أنه إنّما سلّم بذلك سائر الأطراف (لائحة) تتضمن من وجهة نظره أهمّ مفاهيم العدالة السياسية الموجودة في تقاليد الفلسفة السياسية الغربية. وفيما عدا ذلك هناك خياراتٌ أخرى عديدة يقترحها الفيلسوف للبحث والفحص. وواجبُ الناظرين والناقدين الموافقة على خيارٍ واحدٍ ممّا هو موجود في اللائحة: (إذاً، ليست مسألة مبادئ العدالة مستدلّةً من أحوال الوضع الأصلي، بل هي منتقاةٌ من لائحةٍ مقدّمة). ولإعادة التركيز والتأكيد، تقول النظرية إنّ فكرة المجتمع أنه نظامٌ مُنصفٌ من التعاون الاجتماعي بين مواطنين معتبرين أحراراً ومتساوين هي فكرةٌ صاغها تقليد العقد الاجتماعي. وهدفُ النظرية (=العدالة باعتبارها إنصافاً) صياغة مفهوم بديل للعدالة السياسية، عوضاً عما هو موجودٌ في مذهب المنفعة: (وفي الوقت نفسه إيجاد أساس أخلاقي أكثر ملاءمةً من سواه لمؤسسات مجتمع ديمقراطي حديث. ويترتب عليها أمران:

أنها ديمقراطيةٌ ملكيةٌ ملكية، بمعنى أنها النظام الذي يُحقّق جميع القيم السياسية الأساسية التي يُعبّر عنها مبدأ العدالة، ويعتبرها رولز بديلاً عن الرأسمالية. وبمقتضى هذا النظام الديمقراطي يُمنع قسمٌ صغيرٌ من المجتمع من إدارة الاقتصاد والسيطرة عليه. كما أنه من جهةٍ ثانية يُسوِّغ استعمال السلطة السياسية القمّع عندما تكون المبادئ الجوهرية للدستور في خطر وذلك في ضوء العقل العام. فالنظرية إذن تفترض أو تؤسّسُ الإنصاف على العقد الاجتماعي الافتراضي = مفهوم سياسي =

صورة عن المذهب الليبرالي السياسي = أنها تصنع تسوية لكنها ليست تسوية مؤقتة؛ لأنها ناجمة عن إجماع شديد الترابط.

ب- مصادر نظرية رولز:

استند رولز في نظريته إلى مبادئ عامة وإنسانية، وأخرى خاصة في نطاق الفلسفة الأخلاقية والسياسية الغربية أو الأوروبية. وسنركز هنا على أهم مصادره وهما: جان جاك روسو، وثمانويل كانط، مع الإشارة إلى كل من هوبز ولوك وهيوم. ولا بد من القول هنا إن النظرية قسمان، القسم الأول خاص بالعقد الاجتماعي، والقسم الثاني خاص بالخير العام أو إرادة الخير.

يقول روسو في مطلع كتابه: العقد الاجتماعي (1757) إن الإنسان ولد حُرّاً، وهو اليوم في الأغلال في كل مكان.. كيف حصل هذا التغيير، وما الذي يمكن القيام به لإصلاح الوضع وشرعنته؟ لقد تخلى الإنسان عن حريته الطبيعية وأصبح مقيداً بواجبات مجرد إعطائه طوعياً علامة واضحة بأنه راغب في ذلك، وبعمل هو صادر عن تفكير وروية؛ وذلك لأن العقد جوهره واجبات الطاعة. ففي الأساس القبول بالتعاقد مع السلطة فيه حماية للمواطن من أي أذية؛ لأن الحكومة التي اختارها المواطن وحدها لها حق الإمرة عليه، فهو لن يكون خاضعاً لحكومة منذ ولادته أو أنه لن يلزم بإطاعة حكومة من دون معرفة منه. ويتابع كانط إنه ليس هناك من عقد يقدر أن يدخل الإنسان في فئة الحيوانات الأليفة التي نستخدمها وفقاً لإرادتنا لأي نوع من الخدمة؛ لأن لكل إنسان حقوقاً لا تحوّل ولا يقدر أن يتخلى عنها حتى لو أراد. فالعقد الاجتماعي حقيقة تاريخية عند روسو، والدولة أداة لخدمة مصالح المواطنين بمقتضى ذلك العقد. المشروعية المتجددة للحكم السياسي إذن علتها لدى أصحاب نظريات العقد الاجتماعي أن تستند أساساً إلى قبول المحكومين. وقد تعرضت تلك النظرية لانتقادات من جهتين: من جهة عدم قبول البعض للعقد من الأساس، ومن جهة تغيير الحكومات

الطغيانية في العقد ومقتضياته بعد قيامه. في المسألة الأولى اضطرّ أصحاب نظرية العقد الاجتماعي للانتقال من الإجماع إلى الأكثرية أو الغالبية، فاكتفوا للقول بالعقد المُكسب للشرعية أنه ينبغي أن يحظى بموافقة الأكثرية. إنّما ظلّ هناك مَنْ يشكّون في تاريخية العقد، ما دام الأساس القول بوضعيته أو أنه ليس إلهياً بل هو إنساني اصطلاحى وسياسي وموضوع. أمّا في الجهة الثانية فإنّ توماس هوبز (Thomas Hobbes) رأى أنه بعد حصول العقد فإنه ليس من حقّ الرعايا أن يتحدّوا سلطة الحاكم تحت أي ظرفٍ من الظروف؛ لأنّهم المؤلّفون لأوامر الحاكم وشرعيته فلا يصحّ من جانبهم أو جانب بعضهم الذهاب إلى أنّ السلطة تؤذيهم؛ لأنّ المرء لا يؤذي نفسه باعتبار ذلك أمراً غير معقول! ولا يرى هوبز أن يشارك أحد الحاكم في سلطته حتى المؤسّسة الدينية التي يرى منعها من التدخل في شؤون الحكم؛ بل إنّ السلطة السياسية لها أيضاً الكلمة الأخيرة في شؤون العقيدة الدينية! ويريد البعض -مثل روسو- منع المحكوم من الاعتراض، بحجة أنه سبق له (واقعياً) القبول بالسلطة الحاكمة حين رضي أن يبقى على الأرض التي تحكمها تلك السلطة، فالسكّننى تعني القبول الضمني. لكنّ ما دُمنا نتحدّث عن رولز وأصول نظريته في الفكر الغربي؛ فينبغي القول إنّ فكرة العقد عنده، وهو العقد القائم على الرضا والقبول مأخوذة عن روسو. وفيما عدا ذلك، فإنه وإن اعتبر هوبز فإنه لم يأخذ عنه؛ لأنّ نظرية هوبز تتعلق بالمراحل الاجتماعية الانتقالية التي قد يكون وجودُ (العادل المستبدّ) ضرورياً فيها، ورولز إنّما ينظرُ لمجتمع ديمقراطيّ حديث. ولذلك فالأولى القول إنه أخذ أكثر عن جون لوك في (الحكم المدني)، وعن عمانوئيل كانط في العقل المتعالى وأخلاق الواجب. إنّما الذي لا ينبغي تجاوزه في هذا الصدد أنّ الإشكالية التي أراد روسو (Rousseau) معالجتها هي إشكالية المساواة التي آمن بها إيماناً شديداً، كما يبدو في رسالته: خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر (1755)، ولذلك فإنّ جوهر الكيان السياسي عند روسو هو في اتّحاد الحرية والطاعة. ومعنى ذلك أنّ الفرد المتّحد في الوقت نفسه مع

الآخرين لا يطيع أحداً سواه ويظل حراً كما كان. لأن الطاعة ليست بين الحاكم والمحكوم؛ بل هي متصلة بعلاقة الافراد بعضهم ببعض من خلال الإرادة الجماعية المطلقة.

ويرى عمانوئيل كانط (Kant) -بخلاف روسو- أن العقد الاجتماعي افتراضي. فالحرية المطلقة في نظره (شيءٌ مُرعب) لأنها تكون حرية وحشية، فلا يصح اعتبارها مبدأً للأخلاق. وإنما الأصل الأخلاقي يكمن في (الحرية المنظمة): (يجب أن تُنظَّم أعمالنا إذا أردنا لها الانسجام، وتنظيمها يحققه القانون الأخلاقي). ويقوم التنظيم على مبدأ الانسجام بين الإرادات. فالإرادة الإنسانية لا بد أن تكون منسجمة داخلياً، ومع إرادات الأفراد الآخرين. وهذا يعني عند كانط أن أفعالنا يجب أن تكون إنسانية شاملة أو عالمية، أي تنطبق على قانون عالمي (Universal Law) هو القانون الأخلاقي. ولأن الأخلاق بالمعنى التفصيلي ليست مِمَّا يَسُرُّ كثيراً؛ فإن لذتها تأتي من عالميتها، وهو الأمر الذي يشكل قوة دافعة للأخلاق بين البشر. إنَّما ما هو معنى الحرية المنظمة بالتحديد؟ يرى كانط -وبخلاف روسو هنا أيضاً- أن الحرية المدنية السامية والمنظمة هي التي تبتعد عن الأخلاق الطبيعية الجسدية للإنسان التي تعج بالانفعالات والرغائب المتضاربة المتغيرة من فردٍ لآخر، لكي تُصبح موضوعية وتقارب (أخلاق الله الذاتية العُلوية أو المقدسة). ولما لم تكن تصرفات الفرد جميعها خيرةً مثل أعمال الله، كان لا بد للإنسان من الخضوع للواجب في ميدان الأخلاق. وهما واجبان: واجب خارجي، وواجب داخلي، وكلاهما له صورة الأمر، والأول مصدره إرادة الآخرين، والثاني مصدره إرادة الفرد ذاته. فالفرق بين الواجبين هو فرق في مصدر الالتزام. وهذه التمييزات ذكرها كانط في رسالته: محاضرات في الأخلاق، ثم عاد إليها في كتابه: ميتافيزيقيا الأخلاق. وكلا الواجبين مناقبيان، والواجب الكامل (الخارجي؟) عنده يسميه شرعياً، أمَّا الواجب الآخر (الداخلي أو الذاتي؟) فهو ناقصٌ وجزئي وتتوافر له عدة خيارات تفصيلية ويسميه كانط ناقصاً وجائزاً وذاتياً.

ومن الدارسين من يعتبر أنّ كانط تحدث عن الواجب بلغة السياسة والاجتماع. فالواجب الأخلاقي هو واجبٌ سياسيٌّ من نوع خاصّ. والدليل على ذلك أنّ الأمر الأخلاقيّ عنده مثل الأمر السياسيّ يقتضي الطاعة والخضوع. ثمّ إنّ كانط وضع صيغاً خمساً للأمر الأخلاقيّ القطعي، وفي الصيغة الخامسة يعتبر كانط الفاعل الأخلاقيّ عضواً مشرّعاً في مملكة الغايات: (على كلّ كائنٍ عاقلٍ أن يتصرف كما لو أنه بقوانينه الذاتية، وفي سائر الأوقات، عضوٌ مُشرّعٌ في مملكة الغايات العالمية). وأخيراً فإنّ كلام كانط عن التشريع الذاتي الأخلاقي ليس إلاّ تعميماً لكلام روسو في عقده الاجتماعي عن الحرية الذاتية التشريعية بحيث تشمل الأخلاق. ويقال: إنّ كانط كتب حوالي العام 1765م فقرةً مؤدّاه أنها مرّ عليه زمانٌ كان يحتقر خلاله الجماهير الجاهلة، لكنّ روسو هدّاه فاختم من عقله ذلك التحيز، وتعلّم أن يحترم الناس!

ج- رولز وتطوراته وناقده: بعد هذا الاستعراض السريع للأصول الفكرية والسياسية لنظرية رولز وبخاصة لدى روسو وكانط، يحسنُ هنا القيام بتلخيص نهائي لتعدّلات رولز وأفكاره في كتابه الأخير، ثمّ أهمّ وجوه النقد له. ففي عام 1964م كتب رولز مقالةً بعنوان: (الإلزام القانوني وواجب الإنصاف) مُعرِّفاً مبدأ الإنصاف الذي تمسّك به إلى النهاية: لنفرض أنّ هناك مشروعاً تعاونياً وأنّ المنافع التي حصل عليها المشاركون، رهنٌ بقيام كلّ منهم بالعمل الموكول إليه أو بنصيبه من العمل، عندها يكونُ على الشخص الذي تقبّل فوائد المشروع ومن قبيل الإنصاف أن يقومَ بدوره، وأن لا يستغلّ الفوائد المجانيّة عن طريق عدم تعاونه. فللنظرية ثلاثة أركان: تعاونية المؤسسة، وعدالة المؤسسة، وتبادلية منافع المؤسسة أو المشاركة فيها. بمعنى أنّ الحقّ في المكاسب الحاصلة في المؤسسة يُقابلُهُ إنصافاً واجب إطاعة قوانينها. وبذلك يبدو واجبُ الطاعة مترتباً على المنافع التي يحصلُ عليها المشاركون أو المُسنهم. لكن ماذا لو لم يحصل المُسنهم في المشروع على أي فائدة؟ بمقتضى الرؤية الأولى لرولز لا يكونُ على المتعاون أولاً الاستمرار

في تعاونه، ويسقط عنه حق الطاعة للقوانين. إنّما عندما اتّضح له أنه ستكون لذلك نتائج سيئة على نظريته، عدّل ذلك بالذهاب إلى أنّ ما قاله ينطبق فقط على المجتمعات الليبرالية والديمقراطية الغربية التي قامت فيها المؤسسات الدستورية، ونضجت فيها حقوق المواطنة وواجباتها. أمّا في كتابه الأخير فقد تحدث عن واجب العدالة الطبيعي، الذي يربط كلّ عضوٍ في المجتمع بواجب دعم وتطوير المؤسسات السياسية لبلاده إن كانت موجودة، ووجوب المساعدة على تأسيس تلك المؤسسات العادلة في حال عدم وجودها. وبذلك يمكن القول، في خاتمة قراءة أفكار رولز إنه أخذ فكرة الفرد الحرّ (الذي يتمتع في الطبيعة بثلاثة حقوق هي الحياة والحرية والملكية) عن جون لوك، وكذلك كانط. وأخذ فكرة العقد الاجتماعي عن روسو، لكنه عنده افتراضي وليس حقيقياً أو تاريخياً. وأخذ فكرة الطاعة عن هوبز وروسو وكانط: إذا كنت قد قبلت أيها المواطن العقد الاجتماعي واقعياً أو افتراضياً فيجب عليك إطاعة بنوده. وفي العقود الاجتماعية حديثٌ عن دولة مدنية وحكم سياسي، فيجب طاعتُهُما. أما الثورة على الدولة فإنها جريمةٌ فادحةٌ، مهما كانت الحكوماتُ فاسدة.

تعرضت نظرية رولز في العقد ومقتضياته في الليبرالية الغربية لثلاثة أنواع من النقد: هناك من انتقد فكرة العقد الاجتماعي الحقيقي أو المفترض، واعتبرها فكرةً وهميةً خادعةً لتبرير الطاعة للنظام. وكان هناك من انتقد الأخلاقية السياسية، واعتبر أنّ نظرية العدالة ليست أخلاقيةً ولا سياسية. إذ كيف يكون الأمر أخلاقياً عندما يقتصر تطبيق مفهوم العدالة على الغرب الرأسمالي، باعتبار أنه الأكثر تطوراً. ثمّ أين هي الأخلاق والسياسة العادلة فيما فعله الأميركيون والأوروبيون بالهنود الحمر والسود والشعوب المستعمرة؟! أمّا نظرية رولز في الخير العام، فقد تعرضت لنقدٍ شديدٍ من جانب ولزر (M. Walzer) والأسدير ماكنتاير (A. Macintyre)، وماكنتاير في كتابيه: ما بعد الفضيلة (1982)، وعدالةٌ منْ وأيُّ عقلانية؟ (1988) فيلسوفٌ أخلاقيُّ

واجتماعي، لكنه لا يريد أن يُحسَبَ على أصحاب النزعة الجماعية. وفي كتابه الأول كان أرسطو بطلًا لنقد الفردانيين وتجنب حسبانته على الجماعيين، فالحياة الجيدة عند أرسطو هي الحياة الفاضلة أو العيش بغائية هي الحياة وفقاً للفضيلة. وقد فشلت في ذلك الأيديولوجيات الموروثة مثل المسيحية والماركسية والتحليل النفسي. كما فشلت الليبرالية وفلسفة ما بعد عصر التنوير والأخلاق الحديثة. فلا وجود لعقنة أخلاقية مستقلة عن المجتمع، ولذلك سعى ماكنتاير لوضع مفهوم للعدالة مؤسس على الممارسة. ورغم اختلاف الممارسات فهناك خيطٌ ناظمٌ بينها هو الإجماع على (الاستحقاق): (العدالة نزوعٌ لإعطاء كلِّ شخصٍ ما يستحقُّ، وعدم معاملة أحد بطريقتين لا تتفق مع ما يستحقُّ). وفي النهاية فإنَّ فلسفة ماكنتاير الأخلاقية تتضمن ثلاث خيرات: داخلية الممارسة أو ذاتيتها، وخيرات حياة الفرد، وخيرات المجتمع.

أمَّا مايكل ولزر في كتابه: آفاق العدالة (1983) فيعتبر أنَّ المساواة ليست بسيطة بل هي مركبة ومعقدة، ولذلك يرى أنه لا بد من نظرية في (الخيرات) تتجلى على المستوى العملي في (عدالة التوزيع)، وتبقى مع ذلك نسبية؛ لأنَّ الاحتكام فيها إلى الحاجة أحياناً (توزيع الرعاية الصحية مثلاً)، وإلى الكفاءة أحياناً أخرى (القيادة السياسية).

ولنتأمل فيما يلي المحاولتين الأحدث لنقد نظرية رولز وتطويرها أو تعديلها وهما محاولة مايكل ساندل (Sandel)، ومحاولة أمارتيا سن (Amartia Sen):

د- مايكل ج. ساندل: الليبرالية وحدود العدالة: يعتبر ساندل أنَّ كتاب رولز إنَّما جاء لـ (يرتقي بنظرية العقد الاجتماعي إلى مستوى أعلى من التجريد). وقد بدأ كتابه هذا في أواخر الستينات عندما كان هناك اهتمام واسع بالفلسفة السياسية، فهو كتابٌ في الليبرالية، وهي ليبراليةٌ تحتلُّ فيها مفاهيم العدالة والإنصاف والحريات الفردية دوراً مركزياً، وهي مدينةٌ لكانط بمعظم أسسها الفلسفية. ثمَّ إنَّ هذه الليبرالية جاءت معارضةً

للتصورات النفعية من حيث قولها بأسبقية الحق (ومن ثمّ العدالة) على الخير؛ ولذلك يسمّيها ساندل: ليبرالية أخلاق الواجب! يُناقش ساندل رولز في مدى صحة المقولة المفيدة بأنّ المجتمع الليبرالي هو مجتمعٌ يحرص على عدم إملاء أي طريقة معيّنة في الحياة على أفرادهِ. ويعتبر ساندل أنّ الليبرالية المعاصرة فرّطت في تفسيرها للجماعة: (فما هو محلُّ اختلاف بين الليبرالية عند رولز وما أذهبُ إليه لا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الحقوقُ مهمة، وإنما بمدى إمكانية تحديد هذه الحقوق وتبريرها على نحوٍ لا ينطلقُ من تصورٍ معيّنٍ مُسبقٍ للخير..). فالاعتراض هنا ليس اعتراضاً قيمياً، بقدر ما هو اعتراض سوسولوجي هدفُهُ التنبيةُ إلى الشروط الاجتماعية في تشكيل القيم الفردية. فالاستقلالية الفردية التي تتحدث عنها الليبرالية وهمٌ مطلقٌ ما دامت طبيعة الإنسان اجتماعيةً أصلاً، ولا وجود لذات متعالية (بالمعنى الكانطي) خارج المجتمع والتجربة. هكذا يريد ساندل أن يدحض الوعي الكاذب -كما يقول- الذي تعدّنا به الليبرالية حين تفترضُ استقلالية الفرد في اختيار قيمه وغاياته بعيداً من الشروط الاجتماعية التي يعيش في حضنها. وهو يضربُ مثلاً على ذلك بالحق في الحرية الدينية، والحق في حرية التعبير. والمشكلة هنا في رأيه أنّ تأكيد الليبراليين للحرية الدينية لا ينبثق من اعتبارهم أنّ المعتقدات الدينية خليقةٌ بأن تُحترم بحكم محتواها، بل بحكم كونها (نتيجة الخيار الحرّ والطوعي) للفرد. أمّا ساندل فلا يريد تقديم (الحق في الاختيار الحرّ) على (الخير والفضائل الاجتماعية) أو تصبح الحرية الدينية مثل الحرية في اختيار هذا المأكّل أو ذاك؛ من حيث إنّهما (حق) و(استحقاق) من الناحية الشكلية. وكذلك الأمر في حرية التعبير مثل الإذن لتنظيم نازي بالتظاهر في مدينة أميركية، والإذن لمارتن لوثر كنج بالتظاهر ضدّ التمييز العنصري.

وفي الفصل الثاني يتناول ساندل نظرية رولز في الفرد أو الشخص، ونظريته في العدالة (لكي نرى إذا ما كانت متفقتين). إذ لا يصحُّ أن نعتبر العدالة أولية، ثمّ نُقرّ بالفروق وباللامساواة والتفاوت الاجتماعي.

لكن رولز يظل أفضل من غيره من الليبراليين المحافظين لأنه يقول بـ(دولة الرفاه العام)؛ في حين يقول المحافظون مثل Nozick إنَّ التداخلات من جانب الدولة لا تُعتبر شرعية؛ لأنها تنبُع من الاختيار (الفردية) الحرّ! لكن رولز يميّز بين فكريّ الاستحقاق والتحويل عند مناقشة مدى أهلية الفرد لما يحوز: هل هو مالك أم حارس أم مؤتمنٌ وحسب؟ وهكذا فهو يذهب إلى أن جميع (الحيازات) بما في ذلك الطبيعية منها، هي من حيث الجوهر: حيازات مشتركة، في سياق الوضع الأصلي المُفضي إلى العقد الاجتماعي.

في الفصل الثالث يتحدث ساندر عن العقد الذي أقام عليه رولز نظريته. ويلاحظ ساندر أن هذا العقد افتراضي، وليس حقيقياً أو تاريخياً وبذلك فإن أهميته لا تكمن في بنوده، بل في فكرته (أي مبادئ العدالة في هذه الحالة). وهكذا فإن ما يجري أو جرى ليس عقداً بالمعنى المتعارف عليه، بل هو بروز وعي ذاتي لدى الكائن الإنساني من حيث علاقاته بغيره.

وفي الفصل الرابع بعنوان: العدالة والخير، يعود ساندر لمواجهة رولز في هذه النقطة الحساسة، مستعملاً في ذلك هذه المرة حُجّة دوركين (Dworkin) في (التمييز الإيجابي) أو الـ(Affirmative Action). كان ساندر قد ناقش من قبل مسألة الغائية في الفعل الإنساني عند رولز والليبراليين. وهؤلاء يرون أنه لا علاقة بين الفعل وغاياته، بل المهم فيه حرية الاختيار. وأبى ساندر هناك أن لا تكون للفعل ارتباطات اجتماعية، وغايات أو أهداف تتعلق بالقيم العامة والخير العام. وهذه المرة -كما سبق القول- استخدم ساندر ممارسة التمييز الإيجابي التي استشهد بها دوركين، مؤكّداً على خيريتها. فقد صدر قانونٌ يميّز مَنْ هم أقلّ حظاً (المواطنون السود على الخصوص) بتمكينهم من دخول جامعات النخبة. وقد أضاف ساندر مثليين عن عبثية المُصادفة، وتَعَدُّ الربط بين الاستحقاق من جهة، والعدالة والخير من جهة ثانية. فالطالب المتفوق الذي يريد دخول كلية الطب، قيل له إنه لا

حاجة في السنوات العشر القادمة لأطباء بسبب الإقبال الكثيف في السنوات الماضية. والطالب غير المتفوق الذي تقدم لكلية الحقوق، قيل له إن درجاتك ليست جيدة، لكننا محتاجون لطلاب في كلية الحقوق، لضالة أعداد المتقدمين. وفي الخلاصة ينتهي ساندل إلى أن سعي الليبراليين المفرط لاحترام المسافة الفاصلة بين الأنا وغايتها وحيازاتها تجعلها خارج نطاق السياسة. ومن شأن هذا الموقف إغفال روح الود في السياسة وما تُتيحهُ من إمكانياتٍ جمّة.

نشر ساندل كتابه هذا عام 1982م. بيد أن رولز عاد فأصدر عام 1993م كتابه في الليبرالية السياسية، الذي راعى فيه نقدات الكثيرين، وبينها ملاحظات ماكنتاير وولزر وساندل ودوركين وتايلور. ولذلك؛ فإن ساندل أضاف فصلاً للطبعة الثانية للكتاب، أورد فيه تقييماً أخيراً لمآلات نظرية رولز وتعديلاتها. وقد ذكر ساندل أن كتاب رولز: **نظرية في العدالة**، ما أثار نقاشاً واحداً بل ثلاثة نقاشات. **النقاش الأول** الذي أثاره هو الجدل القائم بين النفعيين والليبراليين القائلين بنظرية الحقوق: فهل ينبغي للعدالة أن تقوم على المنفعة مثلما زعم بنتام وجون ستيوارت مل، أم على احترام الحقوق الفردية، كما هو الحال عند كانط ورولز؟ وكان التصور النفعي سائداً قبل كتاب رولز، ثمّ مالت الكفة، بعد نشر الكتاب، إلى الليبرالية القائمة على الحقوق.

أما **النقاش الثاني** فقد كان بشأن العلاقة بين الحقوق الفردية ومفهوم الخير العام. أما أصحاب النظرية الليبرالية المطلقة مثل روبرت نوزيك وفريدريك هايك، فيذهبون إلى ضرورة احترام الحريات السياسية والمدنية والحق في الانتفاع من ثمار عملنا كما في اقتصاد السوق، بحيث تكون سياسات إعادة التوزيع، التي تفرض على الغني ضرائب لمساعدة الفقير، خرقاً للحقوق! ويرى ساندل أن رولز من أنصار الليبرالية المشروطة. فلا يمكن أن تُمارس حرياتنا السياسية والمدنية حقيقةً من دون تلبية الحاجات الاجتماعية والسياسية الأساسية. ولهذا

النقاش صلة بالنقاش الأقدم حول اقتصاد السوق، والمدافعين عن فكرة دولة الرفاه العام.

والنقاش الثالث الذي أسهم كتاب نظرية في العدالة في ظهوره، تمحور حول الفكرة التي يشترك فيها أنصار الليبرالية المطلقة والمشروطة معاً، وهي الفكرة التي يرى أصحابها أنّ النظام السياسيّ ينبغي أن يكون مُحايداً في مجال التصورات المتنافسة بشأن الحياة الخيرة. فأنصارُ ليبرالية الحقوق يتفقون على أنّ مبادئ العدالة التي تحدّد حقوقنا، ينبغي أن لا تكون تابعة لأيّ تصورٍ معيّنٍ ومستهدفٍ للخير العام. وهذه فكرةٌ مركزيةٌ في ليبرالية كانط ورولز والكثير من الليبراليين اليوم، وتجد تعبيراً فاقعاً عنها في الزعم القاضي بأولوية الحقّ على الخير. وعلى ذلك اعتراضان: أنّ الغائية لا يمكن أن تغيب بالمطلق عن الفعل، دون أن يعني ذلك إلغاء الخيار الحرّ. والاعتراضُ الآخرُ أن الحيادية في السياسة، من أجل تجنّب الخلاف والوصول إلى توافق، هي أمرٌ جيدٌ إذا كان الطرفان مُحايدين أيضاً، لكنّ ماذا لو كان أحدُ الطرفين يعتقد أنّ الأمر الذي يُراد تجنّبه هو منكرٌ شديدُ الفظاعة وينبغي مكافحته؟! ويضرب ساندل المثل لذلك بمسألة الرق في النقاشات الأميركية عام 1858م، فقد كان دوغلاس يريد تجنب النقاش خوفاً من الحرب الأهلية، وكان أبراهام لنكولن يريد مناقشة مسألة الرق؛ لأنّه يعتبرها منكرًا لا يمكن السكوتُ عليه، مهما كانت العواقب!

هـ- أمارتيا سن: فكرة العدالة: يذكر أمارتيا سن، الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد عام 2008م، أنّ المقالة الأولى التي قرأها لرولز في موضوع العدالة تعود للعام 1958م، وكان عنوانها: العدالة بوصفها إنصافاً. وهو منذ ذلك الحين ما ينفكُّ مُعجَباً برولز وبياتقانه لنظريته وتقدمه فيها. وقد عرف كتابه: نظرية العدالة مخطوطاً عام 1969م عندما كان أستاذاً زائراً بهارفرد، وعندما صدر عام 1971م سارع للتعقيب عليه مُقرّظاً وناقداً، لكنه ما يزال يعتقد أنّ في نظرية رولز خلافاً خطيراً. ولنبدأ بتلخيص النظرية بحسب أمارتيا سن. فالإنصاف كمبدأ

سابقً على تطويره لمبادئ العدالة، والسعي للعدالة لا بد أن يرتبط بذلك المبدأ. فما هو هذا الإنصاف؟ النقطة المركزية فيه وجوب ألا ننحاز في تقييماتنا، وأن نأخذ مصالح وشواغل الآخرين في الاعتبار، وأن نتجنب التأثير بمصالحنا. ومن الحياد والإنصاف يذهب رولز إلى (الوضع الأصلي)، وهو وضعٌ متخيَّلٌ من المساواة الأولية، لم يكن فيه الأطراف المعنيون -بسبب حجاب الجهل- عالمين بذواتهم أو مصالحهم الشخصية، فأجمعوا على اختيار مبادئ العدالة. وقد عاد رولز لتفصيل مسائل الوضع الأصلي في كتابه عن الليبرالية السياسية (1993) بعد المقالات، وكتاب نظرية العدالة. فمفهوم العدالة هو مفهومٌ سياسي من البداية. وكيف للناس أن يتعاونوا فيما بينهم في مجتمع ما رغم إيمانهم بمذاهب كُليانية، متناقضة بعمق فيما بينها. يعتبر رولز ذلك ممكناً (عندما يتشاطر المواطنون مفهوماً سياسياً معقولاً للعدالة)؛ يعطيهم أساساً يمكن أن يقومَ عليه النقاشُ العامُّ للمسائل السياسية الأساسية والبتُّ العقلاني فيها، وليس بالطبع في كلِّ الحالات؛ بل في أغلب المسائل الدستورية الأساسية ومسائل العدالة الأولية. وهكذا فإنَّ اختيار المبادئ الأساسية للعدالة هو المرحلةُ الأولى في سلسلة إقامة العدالة الاجتماعية على مراحل. وتقود المرحلة الأولى إلى الثانية، وهي المرحلة الدستورية التي تُختارُ فيها المؤسَّساتُ الفعلية بما يتفق ومبدأ العدالة المختار، مع أخذ ظروف كلِّ مجتمع في الاعتبار. وبعد المرحلة الدستورية تأتي المرحلة التشريعية فتزداد التوافقات وتتناسق وتنضبط، بحيث تظهر ترتيباتٌ مجتمعيةٌ عادلةٌ تماماً. ومن المعروف أن رولز خفَّف فيما بعد زعمه الأول بظهور مجموعةٍ فريدةٍ من مبادئ العدالة في الوضع الأصلي. وفي الوضع الأصلي، وبموافقة الجميع، سيظهر مبدأ العدالة:

- لكل شخصٍ حقٌّ مُتساوٍ (مع حقوق الآخرين) في ترتيبٍ وافٍ تماماً من الحقوق الأساسية المتساوية يتوافق مع تدبيرٍ مُشابهٍ يضمن الحريات للجميع.

- أن تلبى التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية شرطين؛ الأول أن تكون مرتبطةً بوظائف ومواقع مُتاحة للجميع في ظروفٍ من المُساواة التامة في الفرص. والثاني أن تكونَ أعظمَ فائدةً لأقلِّ أفراد المجتمع حظاً. ويعتبر أمارتيا سن أن فكرة قيام الناس تلقائياً بما تواضعوا في الوضع الأصلي على القيام به، هي فكرةٌ من بنات أفكار رولز وحده. وبذلك تتأسسُ النظرية كما يفهمها سن على أربعة مبادئ: أن الإنصاف ذو أهميةٍ مركزيةٍ للعدالة، وأنّ البشر يملكون (قوى أخلاقية) قادرة على الإحساس بالعدل، وأنّ الحرية الشخصية أولويةٌ مطلقةٌ بشكلها الراديكالي لاعتبار الحرية الشخصية شاغلاً منفصلاً وفي كثيرٍ من الأحوال مُهيمناً في تقييم عدالة الترتيبات الاجتماعية، والإلحاح على الحاجة إلى الإنصاف الإجرائي، وأهمية المُساواة في الترتيبات الاجتماعية. وكما هو معروف فإنّ طريقة رولز تقوم على التعاقدية الكانطية، وقد كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في الفلسفة السياسية والأخلاقية المُعاصرة، بفضل جون رولز. والواقع أن أمارتيا سن يركّز على كلّ نقطةٍ من النقاط الأربع، فيذكر لها على مدى الكتاب احتمالاتٍ أُخرى وأوضاعاً تجعلُ من الوضوح والتبسُّط الذي يسعى إليه رولز أثراً بعد عين.

تقوم نظرية رولز في نظر أمارتيا سن إذن على المُساواة. وسن يرى أنّ أيّ تحليلٍ أخلاقي يستلزم سؤالين مترابطين: لماذا المساواة؟ ومساواة بماذا؟ وبسبب الاختلاف الشاسع في المفاهيم والمصالح، لا بد من تحديد واحدٍ من الأمور والأشياء باعتباره المتغير الرئيس أو المجال المقيم والباقي الذي تتحدد فيه المساواة والملاحظ أنّ المساواة في مجال تترافق مع (لا مساواة) في مجالٍ آخر. وكل نظريةٍ في (عدالة التوزيع) كما ذكر ولزر، تحتوي على اختيار صاحبها على نحوٍ صريحٍ أو مُضمّرٍ للمساواة الأساسية، والتي بدورها تحدّد اختيار المتغير الرئيس الذي يُزيل اللامساواة. وفي حالة رولز كان الاختيار هو المساواة الافتراضية. ويرى كلّ من نوزيك وهايك تعارضاً بين المساواة

والحرية، ويقدمان الحرية. بينما يبدو كل من دالتون وتاوني وميد أكثر اهتماماً بالمساواة على حساب الحرية. أمّا سن فيستخدم مصطلحي القدرة أو التمكّن (Capability) والعمل والفعالية (Functioning)، وتعني القدرة عنده: حرية إنجاز عمل ذي قيمة، فهي تركز مباشرةً على مفهوم الحرية وليس على وسائل تحقيقها. وهكذا فمطالب الأفراد لا تُقاس بما يملكون من موادّ أساسية، وإنما بحريتهم في اختيار الحياة التي يرون أنها ذات قيمة، وبذلك تبرز العدالة التي تتخذ من القدرة أساساً لها. فالقدرة تمثل الحرية، في حين أنّ الموارد الأساسية تختصّ بالوسائل لتحقيقها. وبذلك فإنّ نظرة أمارتيا سن تتناقض مع نظرة رولز. فالخيرات الأساسية وتوزيعها أمران مهمان، لكنّ الأهمّ ليس الخيرات في ذاتها بل القدرات الإنسانية؛ في حين رأى رولز في التوزيع غير المتساوي للخيرات الأساسية طلباً للمساواة القدراتية لإنجاز الوظائف. فرؤية سن مبنية على الحاجة، وهي قريبة من وجهة نظر كارل ماركس، وتتضمن نوعاً من (المساواة المركّبة) يقرب من رؤية ولزر.

إنّ أمارتيا سنّ يُلحّ، وهذا جوهرُ الرأي عنده، على دور النقاش العامّ في إقامة ما من شأنه أن يجعل المجتمعات أقلّ ظلماً ولامية. بيد أنّ النقاش العامّ للعدالة لا يتيح بطبيعته الإجابة على كلّ الأسئلة ولو نظرياً. فليس هناك تعريف واحد للمعقول، بل تعريفات تُحتّم علينا الاختيار ومواقف عدة مختلفة ومُتنافسة، لا يمكن الدفاع عن كلّ منها بنفس القدر من الإقناع. إنّ علينا أن لا نرفض تعددية كهذه أو نحاول تقليصها خارج إطار الحوار. بل المطلوب استخدامها لبناء نظرية في العدالة تستطيع استيعاب الآراء المتباعدة على تباُعدها. ويبيّن سن كذلك كيف ينبغي أن يدفعنا الاهتمام لمبادئ العدالة في العالم المعاصر إلى أن نتجنّب ضيق الأفق. ثمّ إنه لا يُغفل التطرّق إلى مسائل العدالة العالمية، التي عالجها جون رولز في كتابه: قانون الأمم (1999)، وهنا تبرز

لديه الإشكالية الاستعمارية، باعتباره من أصلٍ هندي، ومن عمالقة الفكر الاقتصادي العالمي في الوقت نفسه.

لقد كان كتاب رولز: نظرية العدالة، من الأصالة والجديّة، بحيث أثار هذه النقاشات الثرية والغزيرة والبناءة على مدى أربعين عاماً. وحرّيُّ بهذا النقاش الممتدّ والمستمرّ أن يدفع في مجالنا الثقافي باتجاه ذي ثلاثة شُعب: قراءة مسألة العدالة ورؤيتها في القرآن، وقراءة قيم الثقافة الإسلامية من وجهة النظر هذه، والدخول في مناقشة مسألة العدالة في العالم المُعاصر من مواقع الإفادة والإسهام والمشاركة.

(* قراءة ومراجعة للكتب التالية؛ جون رولز: نظرية العدالة (1971)، والعدالة باعتبارها إنصافاً، إعادة صياغة (2001). ومايكل ساندل: الليبرالية وحدود العدالة (1982، 1998). وأمارتيا سين: فكرة العدالة (2009). بالإضافة إلى ملاحظات عن أصول النظريات، وأهمّ التدخلات في هذا النقاش عبر أربعة عقود.