

**نظريّة العدالة كإنصاف عند راولز:  
بين الخير والعدل والحرية**

**Rawls's Theory of Justice as Fairness:  
Between Good, Justice, and Liberty**

**أ. هشام مبشور**

**كلية العلوم الإنسانية ابن طفيل  
القنيطرة - المغرب**

[hichamdescarte@gmail.com](mailto:hichamdescarte@gmail.com)



## نظرية العدالة كإنصاف عند راولز: بين الخير والعدل والحرية

أ. هشام مبشور

### الملخص:

تطرق المقال إلى نظرية العدالة كإنصاف لجون راولز، وبحث بالأساس في أدوات تحقيق العدالة ووسائلها. بدءاً من تحقيق المساواة على مستوى التشريع لقواعد عادلة تنصف الأقل حظاً، مروراً بضمان الخير والمنفعة للجميع بتوسيع قاعدة الاستفادة، لتشمل الأقل حظاً من النساء والسود والمهاجرين... وانتهاءً بمراجعة مجموعة من النظريات المهمة بالعدالة، وعلى رأسها المنفعة التي اعترتها مجموعة من النواقص، فاستمرّ ظلّمها لعدة فئات، وتضييعها لطاقت واعدة. أما أدوات هذه الدراسة فتتمثل في تحليل النصوص وتأويلها، بفتحها على نصوص أخرى، قصد استخلاص مجموعة من النتائج والتوصيات على رأسها: الاهتمام فعلياً بالأشخاص الأقل حظاً، وإيلاء مزيد من العناية من طرف الدولة والمجتمع للمهمّشين وذوي الإعاقة... وذلك عبر صقل ملكاتهم وقواهم، وضمان مساواتهم مع غيرهم. كذا يمكن بلوغ نتيجة أخرى تخصّ دور الفرد وقدرته على صياغة نظام للعدالة متّفق عليه ومتوافق بشأنه بعد نقاش يشارك فيه الجميع، ودون خلفيات مصلحة أو ثقافية... (حجاب الجهل). وفي الأخير تبرز نتيجة أخرى نحصرها في حاجة المجتمعات العربية اليوم لمثل هذه النظريات طبعاً، بعد تبيئتها لتتلاءم مع طبيعة هذه المجتمعات.

الكلمات المفتاحية: نظرية العدالة كإنصاف، العقد الاجتماعي، الخير العمومي، الأقل حظاً، حجاب الجهل.

**Abstract:**

The article touches upon the theory of justice as fairness by John Rawls, and mainly discusses the tools and means of achieving justice. It starts with the guarantee of equality at the level of legislation for fair rules to ensure justice for the less fortunate, passing through ensuring the good and the useful for all by broadening the basis of utility to include the less fortunate women, blacks and immigrants... and concludes with an overview of a set of theories concerned with justice, on top of which is the utilitarianism which has a number of shortcomings, It continues to oppress several categories, and wastes promising energies. As for the tools of this study, they appear in the analysis and interpretation of texts, by opening them to other texts and arriving at a series of conclusions and recommendations, chief among them: a real concern for the less fortunate, and greater attention given by the state and society to the marginalized and the disabled... through refining their faculties and strengths, and ensuring their equality with others. Likewise, another conclusion can be reached regarding the role of the individual and his ability to formulate a system of justice which is consensual and agreed upon after a participatory debate, and without interest or cultural backgrounds... (the veil of ignorance). Finally, another result emerges, which we limit to the need for such theories in today's Arab societies, once they have been prepared to fit the nature of these societies.

**Keywords:** The theory of justice as fairness, the social contract, the public good, the less fortunate, the veil of ignorance.

## 1- تقديم:

يحتاج مجتمع اليوم لكثير من التّعايش والتّسامح والتّلاحم، لكونه مجتمعا مبنياً في أساسه على التعدّد والتنوّع الثقافيّ واللّغوي والديني... إلخ، ومقسّماً إلى طبقات وفئات عديدة. لكلّ منها مصالح ومطالب ورغبات تتضارب وتتشاكس وتتصارع، الأمر الذي يهدّد التماسك والسلم الاجتماعيّين. لذلك يحتاج الأمر إلى منظومة للعدالة قويّة وصارمة، تضمن حقوق جميع المتدخلين الاجتماعيّين، وتوفّر لهم خيارات تغطي رغباتهم وحاجاتهم سواء الماديّة أو المعنويّة الثقافيّة. وكذا تسهر نوعياً على تطوير قواهم، وتعمل على صقل مواهبهم وملكاتهم. وحتى في حالة عدم توفّر هذه الخيارات الطبيعيّة (المواهب)، فإنّها قادرة على احتضان هؤلاء عبر برامج طموحة شعارها: "تأويج الأدنى" (من الأوج) أو الأقلّ حظاً. برامج تسعى للاعتناء بهذه الفئة أكثر من غيرها، إذ يكفي ظلم الطبيعة لها، فتشجّعها وتدعمها بتقديم سياسات ناجعة، ومشاريع اجتماعيّة طموحة تراعي حاجاتها الخاصّة والنوعيّة. هكذا تتمكن هاته الفئة من نيل حظوظ متكافئة ومتساوية مع غيرها من الفئات المحظوظة (خصوصاً ذوي المواهب)، وعندئذ يمكنها أن تنافس غيرها على المناصب والمسؤوليّات السياسيّة والاجتماعيّة...

من خلال هذا المنظار عمد جون راولز Jonh Rawls (1921-2002) إلى قيادة ثورة في فلسفة السياسة المعاصرة منذ بداية ثمانينات القرن العشرين، مع إصدار كتابه العمدة: "نظريّة العدالة كإنصاف Justice as Fairness"، إذ قدّم من خلاله طرحاً ليبرالياً دستورياً مؤسساً على فلسفة أخلاقيّة، تؤمن بالمساواة في الفرص، وبقيمة الفرد وأهميّته في اختيار نظام سياسيّ يمثّله أحسن تمثيل، ويلبّي طموحاته وأماله. يتجسّد هذا الاختيار في توافق مشترك ومتفاوض عليه يُتضمّن في العقد الاجتماعيّ، باعتباره ميثاقاً تشريعياً وقانونياً عاماً، ينحاز للأقلّ حظاً دون أن يغفل قيمة المحظوظين من ذوي المواهب، شرط أن تستخدم هذه المواهب بمثابة ملك عموميّ، وخير مشترك. فما المقصود بالخير والحرية؟ ماهي أسس ومنطلقات نظريّة العدالة كإنصاف لجون راولز؟ كيف تمّ التأسيس لهذه النظريّة؟ هل لعبت مفاهيم الخير والحرية دوراً محورياً في صياغتها؟ ثمّ إلى أيّ حدّ استطاعت هذه النظريّة أن تضمن مجتمعا عادلاً ومنصفاً؟ بمعنى آخر: ماهي حدود نظرية العدالة كإنصاف؟

## 2- العدالة خير عمومي يحتاج إلى الحرية:

يعتقد راولز أنّه لا يمكن إخضاع الأفراد والتحكّم في رغباتهم بإجبارهم على القيام بالفعل، ثم انتظار مساهمتهم الفعّالة في بناء نظام متوازن داخل المجتمع، يسمح بحق التواجد المختلف والمغاير لكلّ الثقافات والحضارات والأديان. يزعم راولز أنّ الحرية عماد نظريّة العدالة وأحد مبادئها المؤسّسة، لكونها تتيح للجميع المشاركة في إنتاج الخيرات ثمّ تقاسمها، وذلك بإعطاء الأقلّ حظاً نصيباً يحفظ كرامته، ويضمن مشاركته الفاعلة والمسؤولية في الإنتاج.

بعيدا عن تحديد الحرية بالسلب (الموانع) والإيجاب (المسموحات)<sup>1</sup>، يعرفها راولز بالقول: "إنّ توصيف الحرية العامّ له الشكل التّالي " هذا أو ذلك الشخص (أو الأشخاص) حرّ (أوليس حرا) من هذا أو ذلك القيد (أو مجموعة من القيود) لفعل (أو عدم فعل) هذا وذاك"<sup>2</sup>. وبهذا يعود راولز إلى الإطار العام للحرية، المتمثل في طبيعة العلاقة بين الأشخاص والقيود أو الحدود. ثمّ يستشكل المسألة أكثر فيتساءل: ما هو ذلك الذي هم أحرار بالقيام أو عدم القيام به؟

يعتبر راولز الأ دخل للحكومة والدولة في إعاقة الأفراد عن القيام بأيّ فعل مناف لما تمّ الاتّفاق عليه في الحالة الأصليّة. وعليه، لا يتصوّر راولز خروج الحرية عن الإطار المشترك، كما لا يتخيّل فرض أيّ جهة خارج الإجماع لما يلزم ولا يلزم القيام به. وأيضا من المحظورات الأخرى التي لا تتماشى مع التصوّر الليبرالي لراولز أن تحضر الحرية باعتبارها أداة للتمييز والتفريق، بل يجب أن تتسم بالمساواة بين كلّ الأفراد، وتتعالى على كلّ الصراعات والتنافسات السياسيّة. مما يعني أنّ الحرية تمارس داخل القانون وما تمّ الاتّفاق حوله، فإطارها العامّ هو العقد الاجتماعيّ.

وإذن، لا يرى راولز الحرية إلّا بمثابة قيمة اجتماعيّة. ومن ثمّة فمجال تواجدها هو الحياة المشترك، وما السياسة والاقتصاد إلّا مدافعا ومرسحا لهذه الحرية؛ أو مقيدا ومنظّما لها. وهي إلى ذلك قيمة من شأنها أن تُقدّر الأفراد على تعزيز غاياتهم، وكذا على تبرير اختياراتهم لهذه العقيدة الدينيّة والأخلاقيّة الإتيقيّة. ولا يشتقّ منها بالتبعيّة إلّا فكرة التسامح حتىّ يتجنّب ظلما أكبر يتمثّل بالحجر على اختيارات الناس، وعدم الاعتراف لهم بهذه الاختيارات. الأمر الذي يجلب ردّ فعل طبيعيّ، ألا وهو عدم اعترافهم بدورهم باختيارات هذا الشخص المتنكر لحرّيّتهم.

1- عادة يتمّ تمييز بين نوعين من الحرية متكاملين ومتضافرين، وإن كانا في علاقة جدلية؛ أي يتوسع أحدهما ليضيّق الآخر. وهما: الحرية السلبية؛ وهي حرية متحدية تبنى على أساس لا النافية بالمتحدية لكل اختيار غير صادر عن الإرادة، والقرار الشخصي. والحرية الإيجابية؛ وهي الحق في اتخاذ القرار، وتقدير مصير الذات دون تدخّل أيّ طرف. يكتب ريكور موضحا للفرق بين هذين النوعين فيقول: "وبخصوص هذه النقطة، سيجد كانط دعما غير متوقع من الفلسفة الأخلاقية الأنجلو-سكسونية، عندما يميز مع عيسى برلين بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية. وتمثّل الأولى في استقلالية قدرة الاختيار لدى الأفراد أمام انتشار السلطات الخارجية، الفردية والجماعية، فالحرية المدنية الأساسية – مثل حرية التفكير والتعبير والتجميع- تتحدد سلبا إزاء تدخلات الدولة. أما الحرية الإيجابية، فتتمثّل في المشاركة في بناء القوة العمومية والتعبير انطلاقا من هذا النشاط، عن قوة الفعل (agency) لدى كل واحد. سيمنح كانط للعلاقة بالحق، الشكل السلبي للحرية، فتعايش الحريات يؤكّد على برانيتها وعلى انفصالها الملاحظ أولا، في التمييز بين "ما يخصني" و"ما يخصك". بول ريكور: إعادة تأصيل العقل الهرمينوطيقي، تأويل السياسة. ترجمة: عبد الحق منصف وعز الدين الخطابي. ط1. (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق. 2021). ص 157. لمشيل فوكو شرح موسع لمفهوم الحرية عند كانط من خلال مقالة "ما التنوير؟"، يربط فيها فوكو بين دعوة كانط للخروج من القصور والحجر، ويشرح الحجر بالعربة التي يوضع فيها الأطفال للتحكم في حركتهم وتحديد وجهتهم، وبين القدرة الذاتية على استعمال العقل استعمالا عموميا، وذلك دون وصاية من طبيب يحدد طبيعة نظام تغذيتنا أو شرطي يملي علينا ما يجب أن نفعل، أو موظف يسوقنا لتأدية الضرائب. راجع: مشيل فوكو: حكم الذات وحكم الآخرين، دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس (1982-1983). ترجمة: الزواوي بغوره. مراجعة: محمد معزز. ط1. (الرباط: مؤمنون بلا حدود. 2019). خصوصا درس 5 كانون الثاني/يناير 1983. الساعة الأولى والثانية.

2- راولز جون، نظرية العدالة. ترجمة: ليلي الطويل. ط1. (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. 2011). ص 259.

وفي ذات السياق يلزم راولز غير المتسامح باحترام حق الآخر في التشريع، وفي وضع قوانين تتلاءم مع أيّ وضعيّة جاء فيها الفرد بعد ارتفاع حجاب الجهل Veil of Ignorance. فالحرية والاختيار توضعان فوق كل اعتبار، ولولاهما لما كان هنالك من معنى لتأسيس العقد الاجتماعيّ، إذ لا يحقّ استغلال التسامح قصد الدعوة لغير التسامح. وبالتالي حماية لهذا المكسب (التسامح) ترفض كل أشكال اللاتسامح؛ مع الإشارة إلى أنّ اللاتسامح لا يشكّل خطراً ما لم يكن واسعاً وقادراً على الانتشار والامتداد. إذ السماح بالتسامح يقوي الحرية، ويعزّز من المشاركة الفعّالة للجميع في إطار استصدار القرارات، وذلك في شكل سنّ قوانين وتشريعات ممهورة بالقدرة على مراجعتها وتعديلها، باقتراح بدائل في حال ما لم تستطع تحقيق مصالح ومنافع الكلّ؛ أو ما إذا تخالفت وتعاندت مع قدرة واستطاعة الأفراد؛ أو في حالة جاءت على النقيض من حريّتهم. "فالقوانين والأوامر تقبل كقوانين وأوامر فقط إذا كان يعتقد عموماً أنه يمكن طاعتها وتنفيذها"<sup>1</sup>. يفترض في القوانين عند وضعها من طرف المشرعين والقضاة وباقي المسؤولين، عدم تعارضها مع مؤهلات وملكات الأفراد، وكونها كذلك؛ أي متحمّلة وداخلة في الفعل، توجب على الأفراد طاعتها والعمل بموجبها، لاسيما إذا كان المكلف لا يكلف إلا داخل ما يستطيعه ويقدر عليه. وبالتالي لا مناص للقوانين أن تراعي هذا الجانب الاستحتمالي في الأفراد حتى تطاع ويعمل بها، ولا تستطيع تضيق حرية الأفراد إلا في حالة وجود أذى أو ضرر يلحق أيّ شخص نتيجة ممارسة الشخص الآخر لحرية<sup>2</sup>.

تبعاً لما تقدم، ينجز راولز مبدأ الاتّساق والتماسك بين القانون والاستطاعة الفرديّة، حتّى كاد يذهب به إلى حدّ مطابقتها، وجعله تابعا لمدى الفعل الفرديّ ومجاله. ولأنّ هذا الفعل متعدّد ومختلف الأبعاد، فقد سطر راولز متوسطاً يمثّل مجالا نسبويّاً للقدرة والاستطاعة. إذ على أساس مراعاة هذا المتوسط توضع القوانين والتشريعات غير النهائيّة؛ بمعنى لها كل القابليّة على التكيّف مع كل مستحدث خارج مجال المتوسط. مما يعني أن راولز تصور الحرية ممارسة ضمن شروط وسطية معتدلة، تراعي الأقل حظاً المحدود الملكات. وإلى هذا لا تغفل دور المتوسط، فمعيّارها مستمدّ من هذا المتوسط، ويكاد التشريع يلتزم بهذا المتوسط<sup>3</sup>.

وبذلك تمكن راولز من الإمساك العصا من الوسط كما يقال، بلا إغضاب للمحظوظ، ودون أن ينسى الأقل حظاً، الأمر الذي جعله يبرئ المجال العامّ إلى قبول القوانين، والعمل بمقتضاها. وبذلك الصنيع، وازى الفيلسوف الأمريكيّ بين القانون والحياة العامّة حتى لا نقول أنّه صالح بينهما. بذلك ردّ على من يدّعي أنّ

1- المصدر نفسه، ص 300.

2- In this context, Rawls says: "... the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant." Someone's own good is a good reason for: "remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil in case he do otherwise." Lectures on the History of Political Philosophy. Edited by: Samuel Freeman. (London: The Belknap Press of Harvard University Press. 2008). P.290.

3 - Rawls John, Political Liberalism, (New York: Columbia University Press. 1996), P.170.

القوانين والتشريعات متصلبة وجامدة، لا تراعي كل الفئات الاجتماعية والثقافية والدينية<sup>1</sup>. ويتجلى هذا الأمر في حالة العقوبات الرادعة لكل سلوك لا يراعي حرمة الحياة المشتركة، ولا يحترم أفق العيش العمومي. وهي عقوبات أمست اليوم مطالبة بالليونة أكثر لاسيما مع وجود فاعلين مختلفين، ومتدخلين متنوعين يتحملون بشكل من الأشكال مسؤولية الفعل. فمن خلال فرض عقوبات زجرية تمنع الدولة إمكانية عدم احترام القانون. ومن ثمة تدفع إيجابا تجاه تقدير حرية الأفراد<sup>2</sup>.

1-Rawls, Political Liberalism, P.246.

2- فلسفة العقوبة لا تنزع لجعلها غاية في ذاتها، بقدر ما هي مجرد وسيلة تصالحية، تدفع تجاه إعادة الأمور إلى نصابها. وبالتالي فالعقوبة والجزاء حق للمذنب والمجرم قبل أن تكون حقا للضحية. بهذا الفهم يجب أن يكون أول من يطالب بالعقوبة هو المذنب. ومن الأفضل حسب ريكور أن يتم الصفح عليه بناءً على هاته النظرة للعقوبة، وذلك باعتبارها وسيلة فقط، لا لتقييد الحرية بل تسمح بها. فالجزاء سابق على كل نظام عدلي، ومؤسس له في ذات الآن، كما أنه ضمان لممارسة الحرية. يقول جيك جرينبلوم: "الجزاء يلعب دورا مركزيا في بعض توصيفات العدالة في المؤسسات الاجتماعية. وفقا لتلك التوصيفات، العدالة توجد عندما يعامل الأشخاص بما يتفق مع جزائهم، حيث يكون لكل دعوى قاعدة جزاء مطابقة لها، أو حقيقة ذات صلة بشأن الشخص استنادا إلى ما يستحق (...). والجزاء، كما حدده البعض، سابق على النظام القضائي. وهو يقدم المعيار الذي يحدد عدالة التدابير المؤسسية". الجزاء التوزيعي والجزاء العقابي عند راولز. ترجمة: حمدي أبو كيلة. ضمن: الفلسفة، الليبرالية-الديمقراطية-العدالة. مجلة: الثقافة العالمية. مجلة فصلية. العدد 168. (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. يناير-فبراير 2013). ص 36. يكتب ضمن السياق نفسه محمد الهاشي: "لا أحد إذن يحق له إطلاق حريته في حياته الخاصة، وبالتالي ومن باب أولى، في حياة الآخرين. بيد أن هذا المنع مؤقت ومشروط، من جهة بالإرادة الإلهية، ومن جهة أخرى بتشكيل السلطة السياسية. لكن في انتظار نشوء هذا الكيان المدني المتمثل في الدولة، فإن كل عضو داخل الطبيعة يملك حق العقاب إزاء كل شخص يخل بقوانينه الطبيعية، التي تمثل في الواقع الاحتمال الإلهي للإنسان كي يستمر النوع البشري في أمن وهدوء يلف الجميع بشكل فروديسي. بالتالي إن فكرة العقاب التي مثلت بالمناسبة تيمة مركزية لإحدى المقالات الأولى لراولز، ليست عنفا وحشيا وتائها مثل ما وصفه هوبز مثلا، وليس مجرد محاولة تعديل وإعادة توازن. ولذلك فإنه حق مرتين بالتقدير العقلي، وليس بالانتقام الخاضع للانفعالات الغضبية، إنه العقل الهادئ حسب عبارة لوك قبالة القلب الهائج. ولقد مثل نقل فكرة العقاب من مستوى العنف التمثيلي، إلى مستوى الإجراء الإصلاحي مكسبا حديثا واضحا في فلسفة لوك، الذي سيجد صداه داخل فلسفة جون راولز حيث سيعتبر هذا الأخير أن آلية العقاب داخل الدولة المدنية تأتي جنبا إلى جنب مع آلية التربية". جون راولز والتراث الليبرالي. ط1. (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2014). ص 172. عزلة المذنب وتبرم الجماعة منه، ثم مقتته وقطع الوصال معه، من بين أقوى العقوبات التأديبية والتربوية الممارسة في المجتمعات البشرية ومنذ القديم. تبدو عقوبة أحد وأقوى وقعا من غيرها. لجانب عقوبات بديلة؛ لعل أبرزها سلب الحرية (العقوبة السجنية) رغم كلفتها الهادية على الدولة. راجع في هذا المستوى: محمد الهاشي: نظرية العدالة عند جون راولز، نحو تعاقد اجتماعي مغاير. ط1. (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2014). صص 52-53-54. هذا التعامل البيداغوجي والتربوي مع المذنب، يؤكد بالملحوس أن راولز لم يعتقد في جرمه، ولا حمله كامل المسؤولية على هذا الوضع لوحده، بل إن المذنب أو المجرم - على اختلاف درجته وجرمه - ضحية لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية، ناتجة عن حرمان وقهر وظلم اجتماعي تعرض في مختلف محطاته وتفاعلاته اليومية. وبالتالي بدل أن نعين المذنب على وعي هذا الجرم ثم نحاول إصلاحه وعلاجه، ننزل عليه أشد العقوبات. وكأنه يتحمل مسؤولية الفعل لوحده. الأمر أشبه ما يكون بمعاينة مريض على مرضه. وعن حق يكتب دافيد لويز شايفر David Lewis Schaefer:

"Rawls simply assumes the most extreme form of the conventional wisdom of liberal criminology, according to which most crime is the product of socioeconomic deprivation. And as for crimes which are not explicable in this manner, they are attributable to such perverted motives as a "love of injustice", which, presumably, will wither away once Rawls's idea of social union is actualized". Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's, a theory of Justice. (London: Kennikat Press Corp. 1979). P.80.

يظن بول ريكور أنّ روح العدالة تتحقّق بالضبط لحظة التغلّب على الانتقام ومفاعيله؛ من قبيل الثأر والقصاص. فليس لأحد الثأر لنفسه مما يظن أنّه الجاني أو المذنب حتّى لا يمسي الأمر انتقاما. مما يعني أنّ نظام العدالة متعال ومستقل عن الأفراد. لذا يمثّل هذا النظام المتعالي والمحايد والمستقل عن الأفراد طرفا ثالثا يسميه ريكور "بالوسط الوسيط"<sup>1</sup>. ويستحسن أن يكون ممثله الشرعيّ هو دولة العدالة بوصفها حقّاً، وظيفتها أن تمثّل هذا الطرف ثالث الذي يفصل في النزاع، فتكون بمثابة القاضي، منوط به أن يحدّد شكل العقوبة في تناسب مع نوع الظلم المحيق بالضحية، وهو ظلم ناتج بالدرجة الأولى عن سوء استخدام الحرية. وفي حالة التوازن بين العقوبة والجرم أو الاعتدال بلغة أفلاطون، فإنه يُكفل إزالة كلّ ضغينة أو ثأر فرديّ ما يلبث يمعن في نشر العنف.

وإذن، القانون يستهدف حياطة وحماية الحرية من كلّ انتهاك، حمايتها حتّى من نفسها متى ما توسعت وتمدّدت دون قيود باتت مجرد حالة من الفوضى تتلبّس بلبوس الحرية. عندئذ تصير العدالة ومؤسسة القضاء موكول إليهما وظيفة التحكّم العام، والحراسة المجاليّة على الفضاء المشترك. إذ كلما كان حياد القضاء أكبر كانت أحكامه أكثر عدلا. وأمست مسألة تنفيذها أسهل بالنظر إلى احترام كلّ الأفراد لهذه المؤسسة. ومن ثمة كان أقدر على ضمان الحرية للجميع. لم يتصوّر ريكور وجود عدالة دون مؤسسة قوية محايدة، تضمن للأطراف المتنازعة حقوقهم الأوليّة، وتدافع عنها ضد كل انتهاك أو عنف محتمل. تمنح لكل المتدخلين حقوقا موسعة في فعل المحاكمة؛ من مثل حقّ التعبير عن آرائهم، والذود عنها بالحجج والأدلة في وسط قادر على الاستماع لهم، ومقتنع بقدرتهم على الإدلاء بآرائهم. إنّه وسط تشاوريّ آيته النقاش والحوار قبل اتّخاذ أي قرار. بناءً عليه أسماها ريكور بفن المواجهة الكلامية<sup>2</sup>.

يشهد ريكور للمحاكمة بقدرتها على تحويل العنف الماديّ والرمزيّ إلى لغة قانونيّة وحجاجيّة، تدافع عن موضوعيّة كلّ واحد في القضية، لاسيما وأن لكل طرف أن يعتقد في رأي، وله أن يبسط حججه لمساندة وتبكيه رأي غيره. بمعنى آخر، انتصر هو صاحب أفضل حجة؛ أي الشخص المترافع الذي استطاع تشكيل قصّة متوازنة ومتماسكة أمام هيئة المحكمة<sup>3</sup>.

ولا تكفي هذه الفرضية بل يجب أن تعززها بالمنطق الأخلاقيّ الكانطيّ الوظيفيّ في نظر راولز، لكونه تشريعا كونيا عام يقبل من الجميع. ويأخذ بعين الاعتبار حاجات الإنسان في تجردها وشمولها. كما يعامل الأشخاص بوصفهم غايةً في ذاتهم. لذلك يعامل هذا التشريع كقاعدة أساسية لكلّ قانون أو تعاقد<sup>4</sup>. يضع التصور الكانطي قاعدة عامة، وقواعد جزئيّة من أجل ترسخ الفعل الإيتيقيّ والسياسيّ المعلمن. قلنا

1- ريكور، إعادة تأصيل العقل الهرمينوطيقي، تأويل السياسة. مرجع سابق، ص 77.

2- ريكور بول، العادل، ج 2. ترجمة: عبد العزيز العيادي ومينير الكشو. تنسيق: فتحي التريكي. ط 1، (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة. 2003). ص 598. أنظر كذلك:

Ricœur, Paul, Philosophie, éthique et politique, (Paris: Seuil.2017), Pp.33-34.

3- Ricœur Paul, Du texte à l'action, (Paris: Seuil. 1986), P.217.

4- راولز، نظرية العدالة، مصدر سابق، ص 316.

معلمين (من العلمانية) لكوني تعامل كل الناس وبغض الطرف عن انتماءاتهم الدينيّة واللغويّة... إلخ بمثابة غاية لا وسيلة. ينظر إليهم كائنات حرة وقادرة على التشريع، تُحترم، وتقدر، وتكرم، ويعترف بها بناءً على هذه القاعدة الأخلاقيّة، بل إنّها تعي ذاتها وتعاملها كما تعامل باقي الناس. وعلى هذا الأساس الأخلاقيّ الذي يتطوّر فعليًا في نظر راولز ليشمل كل التغييرات الشخصية، يتساوى كانطيا القديس والمجرم، إذ كليهما اختار الفعل الأخلاقيّ المناسب إليه وإلى هويته. وكليهما يعاملان كغاية لا وسيلة. إنهما يحترمان ويقدران، بالرغم من أن أحدهما احترم القاعدة الأخلاقيّة، والآخر أخلفها وحنث فيها. وعدم احترام أحدهما لهاته القاعدة الأخلاقيّة من قبيل لا تسرق، لا تكذب، قل الصدق... لا يؤشر إلى عدم صلاحيتها كي تكون قاعدة عامة وكلية، تصلح لتشكّل الأساس العام لكل تشريع، بل على النقيض الشذوذ عن هذه القاعدة يثبت صحتها. فالحرية قاعدة عامة، لأن أي فعل أخلاقيّ لا يمارس من دون حرية الفاعل. يعلق راولز على هذا الأمر بالقول: "إن هدف كانط الرئيسي هو تعميق وتبرير فكرة روسو القائلة بأنّ الحرية هي التصرف طبقا لقانون نمناه لأنفسنا. وهذا يقود ليس إلى أخلاق ذات أوامر قاسية، ولكن إلى أخلاق من الاحترام المتبادل وتقدير الذات"<sup>1</sup>. تأسيسا على ما تقدم، يمكن النظر إلى الفعل الأخلاقيّ في سياق كونه فعلا اختياريا حرا ومستقلا. يحترم فيه الشخص لذاته، ويقدر لأنّه مشرع أخلاقيّ وذو كرامة، كائن يستطيع الاتّفاق والتوافق حول مبادئ عامّة للسلوك الفاضل، مبادئ تحفظ كرامة الجميع. لا غرابة أن ينظر كانط إلى المشرع الأخلاقي (كل مواطن) بمثابة مراقب حياديّ، تشريعاته مستقلة، وتخدم الصالح العامّ من جهة. وينقاد إليها الكلّ من جهة أخرى، بما فيه الأجيال اللاحقة.

وأيا يكن الأمر، فإنّ الحقّ في الحياة الكريمة، وفي توفير الموارد اللازمة للعيش والرخاء يغدو مطلباً عامّاً حتّى للأجيال القادمة، ومسؤوليّة جسيمة ملقاة على كاهل الجيل الحالي الذي يطلب منه إبلاغ الأمانة إلى أصحابها (الموارد المائية والحيوانية، الجو العام على الأرض...). وسبيل ذلك هو أن يعي الأفراد أنّ للأجيال القادمة نصيبا معلوما من الموارد المائيّة والطاقيّة والحيوانيّة... إلخ. فعلى هذا الجيل المؤتمن في الحاضر أن يختار الأخذ منها على قدر حاجته، ويترك الباقي للطبيعة الكفيلة بحفظه وتخزينه، وإلاّ فإنّ استنزاف هاته الخيرات العموميّة منطلق أنانيّ لم يكن ليوصل إلينا أيّ موارد طبيعيّة. مصداقا له يصرح راولز: "لا يتوجب على كل جيل فقط الحفاظ على مكاسب الثقافة والحضارة، والحفاظ على سلامة تلك المؤسسات العادلة التي تأسست، لكنّ يتوجب عليه أيضا أن يدخر في كل فترة زمنيّة مقدارا مناسباً من تراكم رأس المال الحقيقي"<sup>2</sup>. لعل مبدأ الادخار خير دليل في هذا الباب الذي يفهم من منطلق المحافظة على ديمومة الموارد

1- راولز: نظرية العدالة، مرجع سابق، ص 322. راجع أيضا:

Rawls, Political Liberalism, P.167.

2- راولز، نظرية العدالة، ص 356-، 357، نحن أمام جيل جديد من الحقوق، يطلق عليه الجيل الثالث (الجيل الأول يتمثل في حقوق الإنسان، الجيل الثاني يخص حقوق الحيوان، فيما الجيل الثالث يرتبط بحقوق البيئية). ويسمى راولز بالعدالة البيئية التي تحتاج إلى مزيد من النضال الاجتماعي والسياسي من أجل توفير حق الجميع في بيئة سليمة، وموارد مائية كافية، وهواء نقي... وفي حالة الإضرار بهذه الحقوق البيئية، تطالبنا نظرية العدالة الإنصافية لراولز بعدالة تعويضية Justice rétributive. تنادي بتعويض ضحايا هذه الكوارث البيئية جراً ما لحقت بهم وبأراضيهم ومواشيتهم من أضرار، مع تحمل مسؤوليتها التاريخية والسياسية

للأجيال القادمة، بما يشمل حياة البيئة والطقس والموارد الطاقية والحيوانية إلى جيل الأحفاد. مما يعني أنّ نظرية العدالة كإنصاف فكرت حتى في الأجيال القادمة، موسّعة من "جرباب" مفهوم الحقّ والحرية ليعم حتى الحيوان والطبيعة ومواردها، فلسنا نحن البشر من يقرّر شكل الحياة الملائم للكائنات، ولا نحن من يقدر على اتخاذ قرار يضّر بالطبيعة. فعلى الأقلّ لسنا أحراراً في تدمير المجال العامّ للحياة، وكلّ حرية تتعارض في جوهرها مع هذه القوانين العليا تبطل نفسها بنفسها. تشي هذه النظرة الراولزية بتأطير الحرية داخل حدود القانون الطبيعي، فإن كانت الحرية تصنع القانون المدني والأخلاقيّ فإنّها تصنع على يد القانون الطبيعي<sup>1</sup>.

يلاحظ أنّ مبدأ الأدّخار من صميم فكرة العدالة كإنصاف، ولا يتعارض مع مفهوم الحرية، بالرغم من أنّ راولز لم يجعله قاعدة من قواعده المؤسسة لنظريته، إلا أنّ الملاحظ هو توسيعه لمبدأ المساواة من خلال مبدأ الأدّخار العادل؛ بما هو اتفاق ضمّي بين الأجيال لتأدية دورهم المنصف، وتحمل أعباء صيانة المجتمع وحفظ الحياة. بناءً عليه، يتوجّب على كلّ جيل المشاركة الفعّالة عبر القيام بوظيفته من أجل رفاهية الأجيال القادمة. وذلك عملاً بمبدأ المساواة الكمالية؛ أي القيام بالوظيفة أو الدور المنوط بالشخص بناءً على ميثاق أو تعاقّد على أحسن وجه، ومن أي موقع كان. إذ المقصود هو تحقيق تمام وكمال كلّ شخص بتغطية حاجاته ورغباته، والاستعداد لتحقيق السعادة التي يستحق.

الواقع أنّه لا يختلف البعض عن البعض الآخر إلا من جهة ما يحتاجه كل منهم من مؤهلات، وقوى قابلة للتوظيف والاستعمال الجماعي حال تطويرها وصقلها. وبالتالي لن يستشعر أيّ شخص الفرق أو النقص والدونية والاحتقار والتنكّر، بل على العكس سوف يدرك قيمته، وأهميته لبقاء السير العادي للنظام العامّ. "إذن ينتفع كلّ شخص من العيش في مجتمع يكون فيه واجب الاحترام المتبادل محترماً. وتعدّ التكلفة على المصلحة الذاتية ضئيلة مقارنة بدعم إحساس المرء بجدارته الذاتية"<sup>2</sup>. يقوم نظام العدالة على تقدير واحترام الفرد كيفما كان وضعه الاجتماعي والسياسي والديني، وعلى ثقة الأفراد في ذواتهم وفي غيرهم. كما يلتزم كلّ الأطراف بدعم وتهيئة المناخ العامّ لإنضاج قواهم الخاصة وصقلها. في المقابل يبدو أنّ من مقوضات هذا النظام ازدياد واحتقار الأفراد، وعدم المبالاة بالآخرين. إنّ مثل هذا الإحساس يقوّي الترابط بين الأشخاص، ويزيد من حجم الثقة والطمأنينة تجاههم.

والأخلاقية، وذلك في إطار انجاز مشاريع تنموية صديقة للبيئة التعويض من طرف دول الشمال تجاه دول الجنوب، والدول المصنعة والمستهلة للموارد الطاقية والملوثة للبيئة تجاه باقي دول العالم... يكتب عبد الرزاق الدواي عن هذه النزعة ويجمل مبادئها في: "الوقاية وحماية كوكب الأرض، الحفاظ على حقوق الأجيال البشرية القادمة، الإنصاف في مجال الاستفادة من خيرات الأرض، إقرار مسؤولية الجميع فيما يحدث لكوكب الأرض". العدالة المناخية، طوباوية جديدة؟ ضمن كتاب: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة. تنسيق: محمد المصباحي. سلسلة ندوات ومناظرات رقم 179. ط1. (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس. 2014). ص155.

1- Rawls John, Political Liberalism, P.278.

2- راولز، نظرية العدالة، مصدر سابق، ص 415.

تبعاً لما سبق، يعتبر راولز أنّ الأغلبية مجرد قوّة من القوى السياسيّة، وتقاس جدارتها بمدى فعاليتها في المجتمع. حالها مثل حال الأقلية، الأمر الذي جعله يقاوم التكبر والإنفراد بالسلطة والفعل والقرار لأيّ قوّة، وذلك عبر ما يسميه بالعصيان المدنيّ؛ بوصفه كلاً احتجاجياً سلمياً أو قل مقاومة آمنة تأتي بمثابة رد فعل طبيعيّ من المواطنين المناهضين لقوى الاستفراد والاستقواء والتكابر بالكثرة والأغلبية، قوى تبعد حس النقاش والحوار، ولا تسمح بالمفاوضة والمشاركة في السياسات العموميّة<sup>1</sup>. بكلمة أوضح، يبرز المواطن بوصفه قوّةً حامية لنظام العدالة، وساهرة على تطبيق قوانينها المتفق عليها؛ فالمواطن عند راولز هو الكلّ في الكلّ، بيده سلط موسّعة. فمن العدل بعد هذا، أن يطالب الأفراد عن طواعية واختيار بالحفاظ على رابطتهم العميقة بثقافتهم الخاصّة. فلا يصح الاعتناء بحرية الأفراد وبأدوارهم ووظائفهم في أي جماعة دون الالتفات إلى ثقافتهم وإلى هويتهم، وكلّ ما يمثل ذاتهم وينعكس على صورتهم، إذ ليس من المجدي في شيء عزل الأفراد عن هذا الكيان الاندماجيّ. ولئن شجع المجتمع والدولة على ممارسة كلّ ثقافة لهويتها الخاصّة، فإن فيه نوعاً من التمييز وضرباً مباشراً للمساواة والمعاملة بالمثل. فما أشبه هذا الصنيع بالميز العنصريّ. فهل من العدل دعم هؤلاء على حساب الآخرين (الأقلّ حظاً)<sup>2</sup>؟

يبني هذا التصوّر على أساس تقوية الضعيف، والانتصاف إليه من القويّ. وبما أنّ الأقلية والمهاجرين ضعفاء، فمن الواجب دعم ثقافتهم وهويتهم ومساندتها للبقاء على قيد الحياة<sup>3</sup>. يرفض هذا الادّعاء ويل

1- راولز: نظرية العدالة، ص 448. يلاحظ على راولز نوعاً من التأسيس لفعل الحوار والنقاش العمومي حول كل قضايا هذا الشأن، فالتفاوض والنقاش هو من صلب الحياة الاجتماعية، ويخص الأفراد أكثر من غيرهم. وبالتالي لا مناص من إشراكهم منذ بداية صياغة التعاقد الاجتماعي إلى العدالة التوزيعية وصولاً إلى العدالة الجزائية. يصرح نوفل الحاج لطيف: "تسعى المشاركة في التفاوض العمومي إلى إرجاع السلطة والكرامة السياسية إلى أصحابها، أي إلى المواطنين، وهكذا فإن خيار التفاوض ليس حسناً لجهة تبعاته فقط، بل وفي ذاته أيضاً. وتلعب مبادئ العدالة عند راولز في هذا الاتجاه دوراً رئيساً في ضمان الولوج العادل لساحة النقاش العمومي، وإذن، فإن ما يضيفي الصلاحية على التفاوض ليس مجرد المسطرة المتبعة، بقدر ما هو السياق السياسي والاجتماعي، وذلك هو، في الحقيقة ما ينبغي اعتباره حتى ندرك أهمية تأسيس الرابطة الاجتماعية على إرادة المواطن لأن التعاون، في نهاية المطاف، هو بيت مواطنين وليس رعاباً". جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي جون راولز في مواجهة التقليد المنفعي. ط1. (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع). ص 282. فالقوانين والتشريعات النابعة من إرادة الجميع، ووفق اتفاق جماعي، مبني على نقاش عمومي وديمقراطي يسمع فيه لكل الآراء، وتنتصر فيه أفضل وأحسن حجة حسب هابرماس، قلنا هذه القوانين تحظى باحترام وتقدير كل الأفراد، وتكون أكثر سريانا ومفعولا في الحياة الاجتماعية، ولا تلقى أدنى مقاومة أو تمرد من هؤلاء الذين وضعوها. وكيف يقاوموها وهم واضعوها؟ راجع أيضاً:

Cathrine Audare, Le principe de légitimé démocratique et le débat Rawls-Habermas, In: Habermas l'usage public de la raison, Cordonné par Rainer Rochtitz, (Paris: PUF. 2002), Pp.131-133.

محمد عبد السلام الأشهب، العدالة السياسية مناظرة هابرماس-راولز. ضمن: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة. ص 129-130.

2- Rawls, Lectures on the History of Political Philosophy, P.111.

3- تمييز الأفراد واحترام خصوصياتهم ثم الاستعداد لاحترام هذه الخصوصيات الثقافية والسياسية والدينية عبر السماح لها بالتعبير عن نفسها في المجال العام، يشبه هذا الأمر في نظر راولز أعضاء فريق كرة سلة أو لاعبي كرة قدم، فعلى تنوع مشاربهم الثقافية والدينية واللغوية... إلا أنهم يتعاونون ويتضامنون من أجل نفس الهدف وهو ربح المسابقة.

Rawls John, Political Liberalism, P.156.

كيمليكا لأنّ هناك عيباً مبدئياً في نظرية العدالة كإنصاف خصوصاً في جانبها المتعلّق بالحرية، يكمن العيب في أنّ الهوية الجماعية للأغلبية همّشت هؤلاء؛ بداعي أنّ الهوية اختيار عامّ لا مجال للاختلاف حوله كي لا تحلّ الفرقة والتشتت في الجماعة ومن ثمة في الدولة. ومبدأ الإنصاف والعدالة يحاول أن يرفعهم عساه يضمن تساويهم. فلا أحد يتصوّر أنّ دعم ذوي الاحتياجات الخاصة، بتأويج (البلوغ للأوج) قواهم وملكاتهم، قصد التساوي مع غيرهم في المنافسة على الموارد والمؤهلات والمناصب، قلنا لا يعتقد هؤلاء أنّ هذا الأمر فيه كثير من التمييز والتفضيل.

إنّ تخليّ الأغلبية الغالبة على نوع من سلطتها ونفوذها بإزاء من يحتاج لهذا الدعم، وبدل أن يتمّ الأمر بالقوة وعن طريق الصراع حد الموت، كما اعتقد هوبز، سيتمّ بطرق سلمية وبوعي من الدولة الليبرالية بأهمية بقاء الأقليات بديلاً عن الأقلّ حظاً. فالأقليات داعمة للاختلاف والتنوع والتباين، لذا تصور كيمليكا على عكس راولز أنّ الإهمال الحميد دافع لكلّ ثقافة على محاولة الاندماج في الجماعة، وذلك بتأسيس وجودها وكيانيتها وهويتها في المجال المشترك، والمفتوح على التسامح. مجال يعترف بالجميع لا بالأقلّ حظاً فقط، ويوفّر فقط لهؤلاء أسباب الراحة والرخاء ولو على حساب المحظوظ الذي ذنبه الوحيد أنّه محظوظ، ولد بملكات وقوى ومواهب تتناسب مع هذا المجتمع. يقول كيمليكا في هذا السياق: "لا يصحّ أن تعامل به الأقليات (التعاليم التهميشية) وخصوصاً التي في حاجة إلى دعم، وهي في طريق الانقراض على مستوى الثقافة واللغة، لذا فإنّ الحقيقيّ هو التساؤل عن: ما هي الطريقة العادلة للتعرف على اللغات، ورسم الحدود وتوزيع الصلاحيات؟ أعتقد أنّ الجواب هو، ينبغي لنا أن نهدف إلى ضمان إتاحة الفرصة لجميع المجموعات الوطنية للإبقاء على نفسها كثقافة متميزة، إذا ما اختارت ذلك"<sup>1</sup>. ما يفيد أنّ الكلّ داخل الدولة، وكيفما كان وضعه الاعتباري، وتواجده الثقافي، ووزنه الاجتماعيّ محميّاً من الدولة التي تعامله باعتباره موروثاً عاماً ووطنياً ورصيذاً ثقافياً ملكاً للجميع؛ يمثل جزءاً من هويتها الخاصة. دعم هؤلاء لا ينتقص من سلطة الأغلبية، ولا ينقص من مكانة العدالة واعتبارها، بقدر ما يزيد فيها، ويقوي من نفوذها على كل المناطق والجغرافيات والثقافات والأديان... إلخ، ويضمن طاعة هؤلاء الذين يحترم هويتهم وثقافتهم، ويعتبرها رصيذاً ثقافياً يستأهل الحماية والحفظ والتعميم والتواجد في كل مؤسسات وأجهزة الدولة. تمثيل هذا الكيان يفوق ما تطالب به الأقليات من الاعتراف بها في أجهزة الدولة، وفي المجال العام، إذ لا يعدّ التنوع

يسمي لاري كرانسوف هذا التعاون بين مختلف الأفراد بالتضافر الاختلافي، ويشبهه بعناصر الذرات الفيزيائية من مثل الإلكترون والفوتون. أحدهما سالب والآخر موجب، غير أنّهما يتعايشان ويتكاملان لإنتاج الطاقة، واستمرارها داخل الذرة. يقول: "إنّ التمييز بين مجموعات وأفراد هو تمييز منهجي، وليس تمييزاً أطلوجياً، فإذا تعاملنا، لأغراض سياسية مع مجموعات على أنّها تتكون من ذوات فاعلة فرادي، فإن ذلك لا يعني أنّه لا يمكن فهم هذه الذوات الفاعلة من حيث إنّها أنواع مختلفة من مجموعات، تتكون من أنواع مختلفة من أفراد، بالنسبة لأنواع مختلفة من أغراض عملية. إنّنا نعي جيداً أنّ ما يوصف بذرات لا تكون ذرية إلا بمعنى أنّها وحدات أساسية لنوع معين من نشاط فيزيائي، عن طريق جزئيات أساسية كثيرة، وأن هذه التفسيرات الأبعد لا تقوض التفسيرات الجزئية، التي تعالج فيها الذرات بأنها أساسية، لذا، ليست ثمة مشكلة إذا تحول ما نسميه عادة لذوات فاعلة". الاستقلال الذاتي والتعددية. ضمن: الفلسفة الليبرالية-الديمقراطية-العدالة. ص 64-65.

1- كيمليكا، ويل: مواطنة الثقافات المتعددة، نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات. ترجمة: هيثم غالب الناهي. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2020). ص 161. ما بين قوسين إضافة منا للتوضيح.

الثقافي مجرد فضل وعارض أو أمر زائدا عن الحاجة، بل هو الأصل والضرورة من منطلق العدالة والمساواة<sup>1</sup>.

تأسيساً عليه، يغدو من العدل أن يتمّ سماع صوت الأقلية في نظام ديمقراطيّ، يحاول أن يمثّل جميع الثقافات، غير أنه اختار سبيلا غير مناسبة لهذا التمثيل؛ المقصود بذلك هو الفعل الانتخابي الذي يقرّر باحتساب عدد الأصوات الصحيحة الفائزة بالأغلبية، والذي يصبح من حقه الحكم وتدير المجال العامّ، وفي ذات الآن يتنكر هذا النظام للأقلية ويهمشها في اتخاذ القرار العموميّ؛ فتظلّ مناوراتها السياسية مجرد معارضة تضيفي الشرعية على قرارات الأغلبية وعلى طبيعة النظام بصفة عامة. توقيا من أخطاء هذه الآلية الانتخابية يتمّ باستمرار مراجعة هذا النظام، والتعديل فيه على الدوام. ولعلّ من أهمّ التعديلات على النظام الانتخابي هو إدخال النظام المحاصصي (كل فئة تمثّل بعدد معيّن مثلما هو حاصل في لبنان)، بما هي "تخصيص عدد من المقاعد في الهيئة التشريعية لأعضاء الفئات المحرومة أو المهمّشة"<sup>2</sup>. وكذا إعادة التقسيم للدوائر الانتخابية، رغبة في إنشاء مناطق ذات أغلبية لهذه الأقلية. فمثلا بتقسيم منطقة معيّنة، وحصر التنافس فيها بين السود مثلا فلن تنتخب إلا ممثلا أسود. إلا أنّ خطأ هذا النظام بدوره يكمن في أن وزن هذا التمثيل يظل ناقصا ورمزيا أكثر، ومن دون وزن تشريعيّ أو تنظيميّ أو مؤسّساتي، فأغلب القرارات العليا تتخذ بالإجماع من الأعضاء المنتخبين، مما يفيد أنّ هذا الممثل سيظل أقلية في المجال المؤسسي الأكبر.

وبناءً عليه، يلاحظ تعالي أصوات دعاة التعددية الثقافية إلى ما يسعى بالتمثيل الجماعي، وذلك بحضور مهمّ ومناسب ومعقول لهذه الأقلية المهمّشة في الدولة بكل أجهزتها ومؤسّساتها. تمثيل يمكنها من الترافع على قضاياها العادلة والمشروعة والنوعية، عن طريق التمكين لها في الحياة العامّة، بعيدا عن كل نظام متفسخ لا ينظر إليها إلا إن كانت مستضعفة اقتصاديا، وهشة اجتماعيا. وهكذا، يفهم مما تقدم أنّ مفهوم الحرية لا يمارس خارج إطار الاعتراف بالأقليات لجانب الاعتراف بالأقلّ حظاً.

### 3- مبادئ ومنطلقات نظرية العدالة:

يتوافق مبدأ الاستحقاق مع تجنّب غطرسة البعض على الكل؛ أو احتقار النفس واستصغارها وتبكيك إنجازاتها. "وهذا قد يثير، وبشكل واسع، مواقف خضوع وخنوع في جانب، وإرادة سيطرة وغطرسة في جانب آخر"<sup>3</sup>. تبكيك معطى اللامساواة، ودرحر مبدأ الاستحقاق قد تكون لهما نتائج وخيمة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وقد تصبح شرورا خطيرة تديم التراتبية، وتؤدّد السلوك التواكلي. فما دمت لن أغادر موضعي

1- يصرح في هذا الصدد ويل كيمليكا: "...في الدول التي توجد فيها أقليات عرقية، أو دينية أو لغوية، فإن الأشخاص الذين ينتمون إلى مثل هذه الأقليات لا ينكر حقهم في الاجتماع مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم، والاستمتاع بثقافتهم الخاصة، وممارسة طقوس دينهم الخاص أو استخدام لغتهم الخاصة على وجه المساواة". أوديسا التعددية الثقافية، سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع. ج1. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. العدد 377. (الكويت: عالم المعرفة. 2011). ص54.

2- كيمليكا ويل، مواطنة الثقافات المتعددة، مرجع سابق، ص182.

3- راولز، نظرية العدالة كإنصاف، مصدر سابق، ص285. أنظر أيضا: ساندل: الليبرالية وحدود العدالة، ص138-139.

وموقعي في نظام ترانبي مغلق لا يتيح أدنى فرصة للترقي، فلماذا أبدع وأجتهد على الوجه الأحسن؟ ما الفائدة المرجحة من الإنجاز؟<sup>1</sup>

في هذا الاستشكال ضرب مباشر لمبدأ التعاون المنصف، إذ كلما تَبَثَّ موقعي في الأعلى حافظت على دونية غيري. يطلق راولز على هذا الشكل التراتبي بمبدأ الفرق السلبي Negative difference؛ وهو الاستحواذ الحياطي على الخبرات والفوائد المجالية والاجتماعية العامة، وتحويلها إلى ملكية خاصة تستفيد منها فئة محظوظة على باقي الفئات؛ أو يستفيد منها جيل على حساب باقي الأجيال غير المحظوظة. الأمر المخالف بالبتات في نظر راولز لمبدأ الخير العادل للجميع أو الخير المعمم على الفئات الأقل حظاً. ويشغل هذا المبدأ وفق منطق الأخذ من الموارد الطبيعية بقدر الحاجة بلا زيادة ولا نقصان. فلا تحتكر ولا تستنزف هذه الموارد، من أجل أن يعيش هذا الجيل المحظوظ حياة الرخاء والثراء على حساب بؤس الأجيال القادمة الأقل حظاً.<sup>2</sup>

بهذا المعنى يبدو في نظرنا أنّ راولز يجعل لكلّ الناس خصوصاً الضعفاء والأقلّ حظاً، حقاً معلوماً ونصيباً وافراً من جميع الموارد الطبيعية والبيئية والحيوانية والمائية وحتى المواهب، لذلك أوجب فيلسوف العدالة إقامة شرعة من الضرائب على الأغنياء تتزايد بتزايد غناهم، وضرائب أخرى على المستهلكين ترتفع بارتفاع استهلاكهم، ففي نظره من يستهلك أكثر يبدو أنه ينتمي إلى طبقة الأثرياء فيحق بموجب ذلك فرض ضرائب على أرباحه وأخرى على استهلاكه (العدالة الضريبية)، وهي مساهمات مباشرة للرفع من الأقل حظاً والفقراء وذوي الاحتياجات الخاصة. إذ مساهمتهم هاته يعتبرها راولز واجبا وطنياً<sup>3</sup>. وبذلك يُضمن نوعاً من الاستقرار السياسي، والسلم الاجتماعي، والتضامن الآلي الأيل في آخر المطاف إلى الاجتماع المنصف والتمسك أو

1- Rawls, Lectures on the History of Political Philosophy, P.303.

2- يقول راولز: "ولا يطلب التوفير... إلا لأسباب تخصّ العدالة، أي لخلق ظروف لازمة لتأسيس بنية أساسية عادلة، والمحافظة عليها عبر الزمن". نظرية العدالة كإنصاف، ص 331. ورغم ذلك هناك إغفال لفهم العدالة الإيكولوجية أو البيئية بين الأجيال والصور والدول، فلم يتحدث راولز عن مبدأ التوفيرات كحق مشروع للأجيال القادمة على الجيل الحاضر، إذ وعي هذا الأمر من شأنه أن يحمل هذا الجيل ما سيقع من كوارث مائية وبيئية وحيوانية للجيل القادم، وإلا لماذا هناك استنزاف غير مقبول من هذا الجيل أو على الأقل من مجموع من دوله لموارد الأرض الطبيعية؟ يصرح محمد عثمان محمود: "يمكننا القول إن راولز أغفل مشكلات ملحة ومصيرية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، على الرغم من أنها ترتبط بصلب العدالة السياسية، بصفتها عدالة مؤسسات، وبالعدالة بين الأجيال التي يعبر عنها مبدأ التوفيرات، ومنها وأهمها على الإطلاق أسئلة الإيكولوجية والفلسفة البيئية، فما الذي يجعل العدالة بين الأجيال أقل أهمية منها ضمن كل جيل على حدة؟ وهل المشكلة، في ما يخص وسائل الإنتاج ومصادر الطبيعة والثورة، مقتصرة على الملكية والتوزيع فحسب؟ ماذا عن الهدر والتخريب والتلوث، المقتصرة والمخاطر البيئية المحدقة التي باتت تهدد الإنسان المعاصر في المجتمعات الصناعية الديمقراطية المتقدمة، كما في جميع أنحاء المعمورة، بخصوص حق أساس من حقوقه متمثل في السلامة الجسدية والنفسية التي حرص راولز نفسه على تأكيدها في مبدئه الأول؟ هل يعد عدم الوقوف عند هذه المشكلات المصيرية عدلاً وإنصافاً بحق الأجيال اللاحقة، فضلاً عن الجيل الافتراضي الذي ينتمي إليه الأطراف في الوضع الأصلي، ولاسيما أنهم غير محجوبين عن المعارف العامة، إذ لا شك في أن المخاطر والمشكلات الإيكولوجية المعاصرة إحداها، لأنهم محجوبين عن جميع ما هو خاص بهم وبهم ويمثلون فحسب". العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، بحث في نموذج راولز. ط1. (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2014). ص276-277.

3- Rawls, Lectures on the History of Political Philosophy, P.118.

التعددية المعقولة بلغة راولز، المؤدية لا محالة إلى الاعتراف العمومي<sup>1</sup>؛ القائم على التمثيلية على أكثر من وجه وصعيد، وفي كل مؤسسات وأجهزة الدولة، وينسب معقولة. غير أنها ليست تمثيلية شكلية بل فاعلة؛ تدافع عن مصالح فئاتها. وذلك في تكامل وتقاطع مع مصالح فئات أخرى في المجتمع. لا يجب أن يفهم منه أن هذا المبدأ التمثيلي يغيب مبدأ التعاون والتضامن أو مبدأ المساواة والتفرقة العادلة. فإلى أي حد يكفي هذان المبدأان لإقامة مجتمع عادل حلم به كثيرا أفلاطون، فعندما فشل رفع تحقيقه إلى عالم المثل؟

تقوية القدرة الشرائية للمواطن من أولويات العدالة، ويكفي أنها ضامن للاستقرار، ومانع عن عدم الإصابة بالمجاعة. فالخطة الحيوية للغذاء وللحفظ من الكوارث، وتربح ما يمكن أن يقع في المستقبل كل ذلك من شأنه أن يقوي حظوظ إيجاد مجتمع العدالة. ولعل من متطلبات العدالة كإنصاف عند راولز المساواة والحرية مع إيلاء الاهتمام أولاً وأخيراً للأقل حظاً من الفقراء والمعوزين، وذوي المواهب والمؤهلات المحدودة. وتطوير ميولاتهم وملكاتهم ومؤهلاتهم لا يضر أي طرف متنافس، بل على النقيض منه يساومهم مع منافسهم من ذوي الملكات والمؤهلات والمواهب. عندئذ يجوز التنافس العادل بينهم.

وعلى أهمية قيمة الحلم الراولزي بمجتمع العدالة كإنصاف، لا يخفي عديد سقطاته وعيوبه، منها إغفاله قدرة البعض على تحويل السلع الأولية إلى مواد نافعة، يطيب بها العيش<sup>2</sup>، وهي قدرة يجب أن يتم أخذها بعين الاعتبار، والمحافظة عليها لا تبخسها ومحاربتها بمحاربة التميز والذكاء والمواهب؛ تحت ذريعة خلق منافسة شريفة. إنه وعلى العكس منه، يسعى راولز -قبل المنافسة الشريفة- إلى إقبار التمييز والاختلاف على كل المستويات وفي جميع الميادين والأصعدة، بدءاً من الجوانب الاقتصادية، وتصعداً إلى البواعث الاجتماعية. وإتاحة الفرصة لما سماه أمريتا صان عند راولز بالرعب الأخلاقي الكارثي *Catastrophic Moral horror*، وهو نوع من الأخلاق السيئة المهددة لبقاء مؤسسات العدالة التي اقترحها راولز؛ مثل الفساد والظلم والتمييز العنصري. والأكثر من هذا عدم الأخذ في نظرية العدالة كإنصاف بعين الاعتبار الاختلاف الحادث بين الثقافات لاسيما الهنديّة منها، والتي انحدر منها صان، ووجد داخلها ما يفند نظرية راولز في العدالة كإنصاف، من قبيل منظور "نيايا" الاستيعابي، وقواعد "نيتي" الاجتماعية. يحاول أمريتا صان جاهداً أن يعيد ضبط وتأهيل نظرية راولز، وذلك بغرض توسيعها أكثر عسى أن تشمل في جوفها على التعدد والاختلاف<sup>3</sup>.

بناءً عليه، يجد الفيلسوف الأمريكيّ الحلّ في التخلي عن الوعي والفكر على الأقلّ إبان التشريع وأثناء إصدار المبادئ والقوانين في الوضع الأصلي (البدئي)، وقبل أيّ اتفاق ينجم عنه التعاقد الاجتماعيّ. فالمعرفة تقوم هنا على النقيض من الفهم، إذ الأشخاص في الوضع الأصلي يتفهمون ما يقع عليهم من مسؤوليات اختيار الأنسب من القوانين والتشريعات، والأجهزة والمؤسسات التديريّة والتسييريّة للحياة العامّة. غير أنهم يجهلون في المقابل موقعهم وموضعهم في النظام العامّ للدولة والمجتمع الذي يقومون بالتأسيس له. فلا أحد

1- راولز، نظرية العدالة كإنصاف، مصدر سابق، ص 397.

2- سن أمريتا، فكرة العدالة. ترجمة: مازن جندي. ط1، (بيروت: دار العربية للعلوم ناشرون. 2010). ص 118.

3- Zwarthoed Danielle, Comprendre la pauvreté, John Rawls, Amartya Sen, (Paris: PUF. 2009), Pp.75-76.

يعرف وضعه في المجتمع، وبالتالي لن يسعى إلى توظيف المبادئ والمنطلقات الأولوية لمصلحته الخاصة؛ أو من أجل الدفاع عن طبقته؛ أو نوعه؛ أو ثقافته؛ أو هويته؛ أو ديانتته؛ أو لغته... إلخ، حتى إن مصلحته المفترض منه الدفاع عنها ما يلبث يجهلها، على افتراض أنها من الأصل موجودة في الوضع الأصلي<sup>1</sup>. ليبقى الصواب هو تشريع عمومي شامل يراعي كلّ المواقع والهويات والثقافات، والتي من المحتمل أن يجد فيها الشخص نفسه عند ارتفاع حجاب الجهل. فالكل رابح وفي أيّ موقع جاء. نستنتج إذن، أنّ حجاب الجهل في الوضع الأصلي يُنتج اتّفاقات أوسع من التعاقد تكون عادلة لكلّ الأطراف، وفي أيّ موقع جاؤوا فيه ومنه. فلن نجد من يصر على اعتماد لون أو شكل أو هوية إلخ... بوصفه أساسا للمعيرة والمقايسة<sup>2</sup>.

هكذا تغيب كلّ الخلفيات، وتختفي جميع المصالح عن أفق الوضع الأصلي. "فلا أحد بإمكانه التنبؤ ما إذا كانت مثل هذه المبادئ ستكون لمصلحته"<sup>3</sup>. وبه، يكون ردم الهوية بين مكونات المجتمع هدفا رئيسا لنظرية العدالة كإنصاف عند راولز، الأمر المفسّر لما وضعها في وسط بيبي يحدد الأقلّ انتفاعا على أساس أن يقرب الهوية بينهما، بحيث يتحسن وضع هذا الأقل انتفاعا. فهي نفسها تفضيلات الجماعة، تلتقي عند نقطة توفير أكبر مقدار من الرفاه والأمن والاستقرار لكل الناس، لا لأكبر عدد كما ظن ستورات ميل. وكل ذلك مشروط بتصور متوافق عليه حول العدالة.

#### 4- نظرية العدالة ومفهوم الخير:

يبدو مفهوم الخير في المناولة الراولزية هدفا وغاية Talos عامة لكلّ أفراد المجتمع، في أفقه تلتقي الإرادات الخاصة لتشكّل الإرادة العامة، فعلى غراره تتحدّد مطالب كلّ فئاته وطبقاته في تطابق مع مبادئ العدالة. وبالتالي يجب تحديد الفئات الأكثر تضررا من التقسيم (العدالة التوزيعية). وذلك عبر مؤشرات الرفاهية والرخاء، ثم السعي إلى تحقيق الحد الأدنى من توقعات وتطلّعات هذه الفئات. فاستجلاب الرضا هدف عامّ من الدولة تجاه الأفراد، لاسيما وأنّ مشروعيتها مستمدة منهم. وإذن مكتوب عليها أن تظل دولة خدماتيّة. وتحقيق الحد الأدنى من التوقعات يسمى بالخير الأضعف. فهؤلاء "يفضلون حرّية أوسع وفرصة أكبر بدلا

1- يصرح راولز في هذا السياق: "لا يمكن للمواطنين الاتفاق على نظام من القيم الأخلاقية أو ما يأمر به قانون طبيعي وفق ما يراه البعض. لذا، هل يوجد بديل أفضل من الاتفاق بين المواطنين أنفسهم، يتوصلون إليه في شروط منصفة لهم جميعا". العدالة كإنصاف، إعادة صياغة. ص 105. يعلق على هذا النص محمد عبد السلام الأشهب بالقول: "تكمن أهميتها (الوضعية الأصلية أو الوضع الأصلي؛ أي تلکم الحالة لها قبل التعاقد الاجتماعي) في كونها الأداة التي من خلالها يريد راولز أن يصل إلى بناء مجتمع عادل ومتعاون، ولهذا فالسؤال الذي يتبادر إلى الذهن منذ البداية يتعلق بكيفية تعيين الشروط المنصفة للتعاون. على سبيل المثال: هل يتم تعيينها من قبل سلطة مختلفة عن الأشخاص المتعاونين، كأن يكون مصدرها قانون إلهي؟ أم أن هذه الشروط يدركها بأنها شروط منصفة لكل واحد استنادا إلى نظام من القيم الأخلاقية؟ أم تحسم مسألتهما عن طريق اتفاق يصل إليه مواطنون أحرار ومتساوون ومتعاونون، يحصل بالنظر إلى ما يعتبرونه منفعتهم المتبادلة؟ إن راولز وبحكم أنه عاش في مجتمع يتسم بالتعددية الدينية والثقافية والسياسية... إلخ، فإنه لم يكن يدعو إلى تبني مرجعية ما قد تكون مصدر هذه المبادئ التي بإمكانها أن تضمن تحقيق التعاون الاجتماعي بين المواطنين". العدالة السياسية مناظرة هابرماس-راولز. ضمن: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة. صص 130-131. ما بين قوسين إضافة منا لتوضيح.

2- Rawls, Political Liberalism, Pp.212.

3- راولز، نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 196-197.

عن حرية أضييق وفرصة أضييق، وحصّة أكبر بدلا عن حصّة أصغر في الثروة والدخل"<sup>1</sup>. يضاف لها إقرار الذات والثقة في النفس، باعتبارها مطالب معنويةً لجانب المطالب المادية السابقة. وهكذا فكلاهما يشكّل غايات وأهدافا تحقيقها مطلوب لتأسيس نظرية العدالة كإنصاف.

وعليه، تكون هذه الأهداف منطلقات وأسس فعلية من أجل بناء مجتمع متوازن وأكثر إنصافا، إذ النافع للمجتمع ثاو في التحلي بحد أدنى من الخير المعقول والمعتم، قصد ضمان هذا التوازن والتناسب المنشود؛ من قبيل الساعة اليدوية التي يحدد مجالها الخَيْر في ضبطها للوقت، ووزنها، وجودة أداؤها. وحتى العقلانية في هذا المستوى تحدّد نظريًا حسب راولز بمدى استجابة الأشياء لتوقعاتنا، ومدى خدمتها لأغراضنا؛ من مثل العين الخيرة التي نتوقع منها أن ترينا كل شيء على أحسن وجه؛ أو الجاسوس الجيد الذي يحدّد تمهّره بمدى إمكانه نقل الأخبار إلى دولته، مسنودا بالقدرة على التخفي والتجّيب عن الأعين. في آخر المطاف، يبدو أن مفهوم الخير مصاغ بالشكل المنظوري؛ أي لا يتجاوز رؤية كلّ شخص، فهو مفهوم أو رؤية منحازة لا تعبر إلا عن مصالح وحاجات ورغبات الرائي<sup>2</sup>.

تعدد المعايير هذا يجعلنا نُقيّم الأشياء والأشخاص من خلال خواصّ محددة تتبدل في كل مرة، الأمر الذي يجعله معيارا نسبيا قابلا إلى التطور والنمو بشكل يعارض كانط ومعياره الكوني، والأكثر تجريدا وعمومية. ورغم ذلك لا يفارق راولز التصور الأخلاقي الكانطي من جهة الاعتبارية الممنوحة للإنسان ضمن شرطه الإنساني، المحافظ على كرامته وقيّمته المطلقة، والتي تخول له المضيّ قدما في احترام الذات المتضمن لجانبين. أولهما إحساس الشخص بقيّمته الذاتية، مع ما تجلبه له من اعتبار لخطته واستراتيجيته في الحياة القابلة للتنفيذ، والتي تستلزم الاحترام والتقدير. وثانيهما يحتوي على ثقة الذات في إمكاناتها وقدراتها. يعلق على ذلك راولز: "من الواضح إذن لماذا يعد احترام الذات خيرا أوليا"<sup>3</sup>. يساعدها على الإنجاز والتحقق على الوجه الأمثل، ويستشعرها بضرورة تواجدها على الصعيد الكينوني والاجتماعي، كما يدفعها إلى الجهاد والنضال توخيا للظفر بما تستحق وتستأهل. وفي غياب هذا الجانب التقديري التحفيزي تفقد الذات في أنشطتها معناها وقيمتها. تصبح فارغة وبلا معنى، ليغرق أصحابها في العدمية واليأس، المانع لها من الفعل والعمل والاجتهاد والكد<sup>4</sup>.

لا نستغرب بعد هذه المساندة القوية من نظرية العدالة كإنصاف لتقدير الذات self-esteem بالمقارنة مع باقي المبادئ، إذ هو مبدأ تفاعليّ يستلزم وجود تقدير واحترام متبادل؛ بمقتضاه تجد مشاريع وغايات الأفراد احترامًا وتقديرا، يصل إلى حد التشجيع والتأييد على مستوى الحياة العامة، والتي تعمل جنبا إلى جنب مع الحياة الخاصة. فمشاريعها تتقاطع مع مشاريع الأفراد، وحتى إن لم تدعم وتساند هذه المشاريع فإنها لا تشكل إعاقة لتقدمها وتطورها. يطلق راولز على مثل هذا المجتمع بالمجتمع الجيد التنظيم (A Good

1- المصدر نفسه، ص 481.

2- Rawls, Political Liberalism, P.124.

3- راولز، نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 529.

4-Rawls, Political Liberalism, P.200. See also: Rawls, Lectures on the History of Political Philosophy. P.56-57.

(Organized Society)<sup>1</sup>. وعلى النقيض منه يبرز المجتمع غير المنظم أو قليل التنظيم، يشعر داخله الأفراد بالتمييز والخزي والتنكر بوصفها مشاعر طبيعية متعلقة بمبدأ احترام الذات. فالخزي والتنكر مؤلم بما أنه خسارة لخير مجلوب إلى الذات، وكايح لقوامها وقدرتها، إذ هنالك فرص ضائعة، ووسائل مبدّدة، وطاقات مهدورة، ضيعها المجتمع غير المنظم على أفرادها ومن ثمة على نفسه.

إن الإمكانات والطاقات والقدرات والمواهب وكلّ الخيرات التي يتوقّر عليها "منجم" الأفراد ملك للمجتمع، فهي خيرات من حقّ الجميع، تعطى بمثابة حقّ للاستغلال لا غير؛ من مثل الأرض والهواء كما تؤول النظرية الدينية والإنسان مستخلف عليها فقط. فالملكية للمواهب الخاصة يعتبرها راولز اغتصاباً لأمر عموميّ. أشبه ما تكون هاته المواهب بالهواء والماء والموارد الطبيعية والبيئية، ملكية جمعيّة، من حقّ الكلّ ذ الاستفادة منها. لا تملك بل فقط يستغل لصالح الجماعة. وبالتالي كلّ إهدار لها إهدار لطاقات المجتمع، ومناقضة صريحة للإحساس الطبيعيّ بالحق والعدالة، المتمثّل بالذنب والخزي والتنكر. التمييز الإيجابيّ يعني انتقاص الإحساس بالذنب والخزي جراء النقص في الخير الذي يعتري الأقلّ حظّاً (دون ملكات ومواهب وقوى تدعم الأقلّ حظّاً في المجتمع).

يؤيد ساندال ما يسمى بفعل التمييز الإيجابي Affirmative Action، وهو منح قوى ومواهب معوّضة من شأنها أن تساوي الأقلّ حظّاً مع المحظوظ. وها هنا يدخل ما يسمّى بالتمييز الإيجابيّ عبر تعليم واكساب الأقلّ حظّاً الفنون والمهن والمهارات اللازمة للعيش المشترك، ثمّ تدعيمه كما يحصل مع الأقليات من مثل النساء، والسود، والمهاجرين... إلخ. تميز يقلص لديهم الشعور بالدونية والخزي والاحتقار، ويساعدهم على الاندماج في المجتمع. وأياً يكن الأمر، فلا يعقل-على سبيل المثل- استبعاد الأشخاص السود من الجامعات العليا والمعاهد المصنّفة على أساس العرق؛ أيّ على أساس شيء لم يختاروه، ولا يد لهم في صياغته، ولا يشكل جزءاً من مؤهلاتهم. تميز مبني على أحكام مسبقة، وتمثلات قبلية<sup>2</sup>. ولو ميزنا على أساس العرق فهو عامل من العوامل. تبعا لذلك، يمكن أن نميّز على أساس آخر، يتساءل ساندال عن العلاقة المفترضة بين طبيعة العمل ولون البشرة، وهل يعد هذا المقياس من الكفاءات والمواصفات والقدرات الشخصية التي يجب توفرها في العمل؟

يجيب ساندال بالقول: "معظم الحجج التي يعتمدها دووركين في هذا الشأن تفيد أنّ لا أحد يستطيع أن يكون محقّاً في أن يدّعي انتهاك حقوقه بسبب سياسة التمييز الإيجابي، لأنّ لا أحد -أبيض كان أو أسود- يستحقّ دخول كلية الطبّ أو القانون أصلاً، إذ لا أحد له حقّ السبق يضمن له هذا الدخول"<sup>3</sup>. متى وضعنا معيار خفة اليد وتمرسها لقبول المترشح في كلية الطبّ لكونها ستمكّنه من خدمة الناس أفضل، وتوفر لهم خير هذا المجال أو الميدان. مما يعني أنّ كلّ المؤهلات الجوهرية في أيّ مهنة لابدّ من أن تطلب باعتبارها شروطاً أساسية، ولا تعتبر تمييزاً عنصرياً أو إقصاءً عشوائياً. الأمر المؤكّد أنّ مفهوم الخير حاضر حتى في

1- Rawls, Political Liberalism, P.111.

2- ساندال مايكل، الليبرالية وحدود العدالة. ترجمة: محمد هناد. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2009). ص229.

3- المرجع نفسه، ص231.

الوظائف، وشرائطها توضع من أجل هذا الخير The good/Le Bon، على العكس من ذلك إن وضع لون البشرة شرطاً للقبول في هذه الكلية تضييع لكفاءات تستحق أن توجد فيها، وضرب صريح ومباشر لمبدأ تكافؤ الفرص والاستحقاق. ولعلّ هذا المقوم هو ما لم تستجب له هذه الكلية، مما يثير الاستغراب: ماذا سيضيف أو ينقص لون بشرة الطبيب في علاج المريض؟ فهل اللون الأبيض له تأثير في العلاج أكثر من اللون الأسود؟<sup>1</sup>

من شأن هذا المعيار التضييع على المجتمع فرصة الاستفادة من ملكات هذا الشخص في المنصب المفروض. واذن، يجب أن يعامل المرشحون بنفعيّة أكبر ووفق مبدأ وحيد؛ هو مدى استجابتهم للخير العامّ أولاً وأخيراً. وخير الأشياء هو في أدائها لمهمتها أو عملها الأخير كما بين أرسطو، فمثلاً خير العين هو الرؤية وشرّها العمى، وكلّ ما من شأنه أن يستعيد لها وظيفتها يعتبر خيراً، بناءً عليه يعدّ الطبّ خيراً لأنّه هو العلاج. ويمكن أن نسوق أمثلة أخرى توضح مفهوم الخير الوظيفيّ عند أرسطو، فمثلاً خير القطار هو العزف، وخير العين النظر... إلخ. يلاحظ إنّ هذا الخير لا يرتبط جوهرياً بلون أو شكل أو لغة أو دين... إلخ بل بصفة أو ميزة مجرّدة، تتلاءم مع حجم الوظيفة المؤدّة من داخل المجتمع. إنها هوية جديدة ووظائفية ووسائلية، أكثر مما هي إثنية أو لغوية إقصائية وتمهيشية. يصرح ساندال: "انتماء يكون أكثر من صفة تصفهم، لأنّه عنصر مشكل لهويتهم"<sup>2</sup>. على الرغم من تعدّد مواهب الأفراد، وحيازتهم الطبيعيّة لها إلا أنّ لهم غايات قصوى مشتركة، تدفعهم لتأهيل بعضهم البعض. لاسيما وأنّ تقاسم المواهب بينهم يجعلهم كيانا واحدا لا مجرد قطع متناثرة ومشتتة متفسخة. يتفاسمون المصير نفسه، ويتحرّكون ضمن نفس التاريخ الذي يقرهم من البعض، ويبعدهم عن البعض الآخر. مما يعني أن مبدأ التعاون عند راولز يأتي فوق مبدأ التفوّق الطبيعي للمواهب.<sup>3</sup>

1-Martin Rex, Rawls and Right, (Lawrence: University of Kansas Press. 1985), Pp.81-82.

راجع أيضاً رسالة رفض طلب أحد المترشحين بجامعة من الجامعات الأمريكية لطالب أسود، أوردها ساندال في كتابه: الليبرالية وحدود العدالة، ص 237-238. والرد على هذا الإدعاء وارد في نفس الكتاب: ص 233-234.  
2- راولز، الليبرالية وحدود العدالة، مصدر سابق، ص 250.

3- Martin Rex, Rawls and Right, P.164.

الحيازة للمواهب ليست حيازة تخول الملكية، بقدر ما تشير فقط إلى الاستغلال بالمعنى العمومي لا الخصوصي. فلكل أفراد المجتمع الحق في الاستفادة منها مثل الخيرات والموارد الطبيعية. يصرح ساندال: "فمن الواضح أن مختلف الحيازات الطبيعية التي أُولد بها قد يقال إنها لي، بالمعنى الضعيف والعارض، أي أنها موجودة في شخصي عرضاً. غير إن الحيازة بهذا المعنى الضعيف لا تدل على أن لي حقوقاً خاصة تخولني إياها هذه الحيازات أو مزاعم في الاستحواذ على الثمار الناجمة عن استغلالها. وبهذا المعنى الضعيف للحيازة، لا أكون أنا الحائز الحقيقي، بل مجرد مؤتمن على مجموعة من الحيازات والخصائص الموضوعية هنا". الليبرالية وحدود العدالة. ص 153. ويضيف في هذا الصدد أيضاً محمد الهاشمي عن مبدأ التفاوت، وكيفية الاستفادة منه لصالح الجماعة، خصوصاً الأقل حظاً، عساه يصير بعد ذلك مبدأ جماعي، ومقوم من مقومات التعاون والتماسك والتلاحم بين مكونات المجتمع. فيتحوّل من معطى طبيعي فردي إلى معطى ثقافي جماعي: "إن ما يميز مبدأ التفاوت ويمنحه منزعه المساواتي الضمني، هو بشكل ما إعادة توزيع حصص المواهب الطبيعية نفسها، ولذلك فهو يتجاوز المقاربة التقنوقراطية، التي تقوم على استغلال خيرات البوهويين، نحو مطلب آخر، وهو قدرة هذه المواهب في إطار استفادتها من إمكانياتها، على أن تحسن وضعية الأقل حظاً، ليس فقط على مستوى الموارد، إنما أيضاً في جانب إشاعة القدرات وتسهيل اكتسابها، بتوفير الكلفة المادية، والمشاريع التربوية الكفيلة

يغلب راولز في نظرية العدالة كإنصاف الديونطولوجية الكانطية على الفيولولوجية الأفلاطونية الأرستوطانية؛ أي يعطي الأسبقية للعدل على الخير، وله في ذلك عدة مبررات نناقشها في المقلب من البحث. إذ تنطبق العدالة على المؤسسات، فهي فضيلة المؤسسات كما قال أرسطو، ولا تنطبق فعلياً إلا بشكل ثانوي على الأفراد، والدول القومية<sup>1</sup>. لأنها نظرية في حاجة إلى تعاقد اجتماعي يضم أطراف عديدة؛ كل منهم يتنازل عن حقه المطلق وحرية الطبيعية المنطلقة بلا قيود<sup>2</sup>، وذلك قصد العيش من أجل الآخرين وبهم ومعهم. وبالتالي يفترض راولز حسب ريكور أنّ هدف هذا الإجراء التعاقدية؛ هو ضمان أسبقية العدل على الخير، لكون العدل واحداً بينما الخير متعدداً، فلكل فرد من الأفراد داخل المجتمع منظوره للخير، يعارض على العموم باقي المناظير. كما أنّ هذا الإجراء التعاقدية يُمكن من التأسيس الأخلاقي للعدالة. وفي هذا ما فيه من انتقاد مبطن ومتجدد لنظرية تيولوجية، إذ تحدد العدالة من خلال قدرتها على جلب أكبر مقدار من الخير لأكثر عدد من الناس؛ أو قلّ هي نظرية بنيت على أساس التضحية بمتع صغيرة من أجل متع كبيرة، وإشباع أقل من أجل متعة أكبر<sup>3</sup>.

ياكساب الآخرين جزءاً من هذه المواهب. إن العبقرية مطالب بشكل ما بأن يرد دين المجتمع والطبيعة معا، فوضعية انطلاقة قد تمتعت بامتيازات عديدة، جعلته متفوقاً على الآخرين، الذين وفروا له إمكانية تحقيق ذاته، بكل ما يقتضي ذلك من تمويل ومساعدة في مختلف أطوار عمره، وبالتالي فإن هذا الشخص المتميز، عوض أن يبحث عن وضعية استثنائية تجعله يتمتع بهذا التفوق، عليه بالأحرى أن يقتسم النتائج مع الجميع كنوع من التعويض على امتيازاته". نظرية العدالة عند جون راولز، نحو تعاقد اجتماعي مغاير. ص 101.

1- ريكور بول، العادل، ج 1. ترجمة: منير الكشو ومجموعة من المؤلفين. تنسيق: فتحى التريكي. ط 1. (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة. 2003)، ص 86.

2- يربط سانداو متأولاً راولز بين مفهوم الحرية والتعاقد الاجتماعي، إذ الاتفاق يحتاج إلى إرادات حرة وقادرة على الاختيار بين مختلف الإمكانيات والاحتمالات، غير أنها تختار الأقل ظلماً والأكثر عدلاً. إلا أن راولز ومن ورائه سانداو لم ينتهبا إلى شرط المعرفة والوعي، باعتباره شرطاً ثانياً يكمل الشرط الأول؛ أي الحرية. لنسمع لسانداو عندما يقول: "عندما يتفق شخصان على أمر ما، يمكن أن نقدر اتفاقهما منزويين: إما أن نسأل عن الظروف التي يتم فيها الاتفاق لمعرفة ما إذا كان كل طرف حراً أو مكرهاً، أو نبحث في بنود الاتفاق لمعرفة ما إذا كان الاتفاق منصفاً لكل واحد منهما. وحتى وإن كان هذان الاعتباران متصلين بعضهما ببعض، إلا أن ذلك لا يعني أبداً أنهما متماثلان، كما نجد ههما لا يمتثلان عادة رد أحدهما إلى الآخر، إن نحن صرفنا النظر عن بعض الافتراضات الفلسفية التي سنتناولها لاحقاً. من الناحية العملية، لنا من الأسباب ما يجعلنا نظن أن عقداً مبرماً بحرية تكون بنوده أكثر إنصافاً مما لو لم يكن كذلك، كما يمكن أن نقول إن تبادلنا منصفاً بصورة معتبرة مفض إلى عقد حر لا عقد إذعان". الليبرالية وحدود العدالة. ص 186.

3- يعتقد راولز للمنفعية صيغ وأشكال مختلفة، شهدت تطوراً ونموماً مستمراً لاسيما في الفترة المعاصرة، التي تركزت على الفرد وحاولت تلبية أكبر مقدار من النفع له، لكنها عندما فشلت في تلبية طموحات كل الأفراد توجهت لتحصل أكبر مقدار من الخير والسعادة لأكثر عدد من الناس، ما يعني تركيزها فعلياً على الأغلبية ضد الفرد والأقلية، فما دام لا يمكن تلبية طموحات جميع الأفراد، ولا يستطيع إشباع جميع رغباتهم تكتفي المنفعية بإشباعها لأكثر عدد. وبذلك يلامس راولز عيوبها في أنها "لا تأخذ تمايز الأشخاص على محمل الجد". نظرية في العدالة. ص 57. ولا تهتم أيضاً بمشكل التوزيع وطريقته، كما لا تلتفت للأقل حظاً، وتغفل أي دور محتمل للتعاقد الاجتماعي، بل إنها تقصي بشكل كلي مسألة التفاوض على مبادئ العدالة والتي من بينها مسألة المنافع والمصالح، وتفرض شكلاً واحداً من الأعلى. بناءً عليه، لا يعقل أن ينتفع الكل على حساب البعض فقط لأن هذا الكل يشكل الأكبر حساباً وعددياً. أضف لكل ذلك، أنها مذهب يركز على رفاه أكبر عدد بواسطة معاينة وإحصاء تفضيلاتهم؛ فمثلاً لو أن الأغلبية تفضل البيتزا، سيشرع هذا التفضيل كأكلة نافعة ووطنية، تشكل جزءاً من هوية الجماعة الواجب الدفاع عنها من طرف أجهزة ومؤسسات الدولة. يكتب كيميكا في هذا السياق: "تقول المنفعية القائمة على تلبية التفضيلات المختلفة أن ما يجعل شيئاً ما ذا قيمة هو أن عدداً من الناس يرغبون فيه. إلا أن ذلك غير سليم ومخالف للصواب. فليست تفضيلاتنا هي التي تمنح لهذا الشيء أو ذاك

تؤمن هاته النظرية بالكم على حساب الكيف، وبأسبقية الكل على الجزء، وأحقية إشباع الجماعة على حساب الأفراد. نظرية يههما بالدرجة الأولى توسيع مداها لتشمل أكبر مقدر من الخير، وذلك بالتضحية بأقل خير؛ ما يعني أن "كبح الفداء" استراتيجية مهمة لبناء أكبر مجال من الخير على حساب أقل خير. لا تأخذ هاته النظرية بعين الاعتبار. هل من العدل إيلاء كامل الاهتمام وكل الصلاحيات للأكثرية والجماعة على حساب الأقلية والأفراد؟ وكيف لها ذلك وهي أصلاً نظرية تقدم الخير على العدل؟ لعل الخاسر الأكبر في هذا المبدأ هم الأقل حظاً، والمهمشون والأقليات والنساء والسود... إلخ. فهي نظرية وسائلية تستعمل خير البعض من أجل خير الكل. وأياً يكن الأمر، فلا أهمية لهذا الفرد ولخيره إلا داخل النسق العام لخير الجماعة. وكأننا أمام آلة كبرى اسمها المجتمع، ودورها تحديد الخير بغرض الإمعان في توفيره للعموم، هذا العموم يتجسد في الأغلبية العددية على حساب التضحية بخير الأفراد، خصوصاً إذا تعارضاً. نوعياً ترتسم هاته النظرية (المنفعة أو النفعية) باعتبارها شكلاً من الظلم المحيق بأحد مكونات المجتمع (الأقل حظاً). فإذن لا توفر الخير إلا على حساب الظلم؛ أي على حساب العدل. وعليه، فمن العدل أن يوفر الحق والحرية والمساواة قبل أن يوفر الخير، ولعله بتحقيق العدل يتحقق الخير. وفي المقابل، بتحقيق الخير لا يتحقق بالضرورة العدل<sup>1</sup>.

تبعاً لذلك، وبالعودة إلى النظرية الديونطولوجية لكانط فإن الشخص يعامل بوصفه غايةً في ذاته لا وسيلةً من الوسائل. مما يمنع استعماله أو استخدامه تحت أي مبرر من المبررات، فليس من العدل في شيء استخدام شخص واحد، فما بالك بظلم أقلية؛ أو مهمش؛ أو أقل حظاً؛ أو أسود؛ أو مهاجر؛ أو امرأة... إلخ، فلا ذنب لهؤلاء إلا اختلافهم وتمايزهم وسوء حظهم العاثر الذي أوجدتهم في هذا المجتمع لا في مجتمع يقوي ويشجع على التمايز والاختلاف، ويزكي الأقل حظاً في التكوين والتعليم والصحة...

ولأهمية الموضوعية أو الموقعية (Positional) في نظرية العدالة كإنصاف، حاول أن يبنها راولز في نظر ريكور بناءً مختلفاً عن النظرية التلولوجية، فبدل حرمان الأقل من أجل الأكثر ينساق راولز لوضع حجاب الجهل (Veil of ignorance) ما يلبث يستر كل موقعية قد تؤثر بشكل مباشر في وضع الناس مواضع لا

قيمة وإنما لأن هذا الشيء أو ذاك ذا قيمة، يكون لنا عندها سبب كاف لتفضيله على غيره. وإن كان شيء ما عديم القيمة، فلن يسهم تفضيله خطأ في تحقيق رفاهيتي". مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة: منير الكشو. ط1. (تونس: المركز الوطني للترجمة. 2010). ص 35. بمعنى آخر، صعب جعل المنفعة والتفضيلات أساساً لوضع قيم مشتركة تلبى مطامح الجميع، ولا تستثني أحداً. يرى كيمليكا أن المنفعة أكبر نحلة جلبت إليها لفيقا من المفكرين البارزين، وفتحت نقاشاً واسعاً، انخرط فيه راولز، وعلى الرغم من ذلك يعتبرها أخطر نزعة جاءت لتأمين حقوق وامتيازات الأغلبية ضد الأقلية، يكتب ويل كيمليكا: "تطبيق المبدأ المنفعي يجعلنا فيما يبدو نقف إلى جانب الأغلبية ضد الأقلية التي تبحث عن تثبيت حقوقها. وفعلاً، وكما سبق وأن رأينا، هناك حجج عديدة تمتلكها المنفعة لتقول أن على المدى البعيد سيستفيد الجميع من تأمين حقوق أقلية، مهما كانت صغيرة، ضد جور الأغلبية وغلبة مصالحها الاقتصادية (...). وباختصار، عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن أغلبية مضطهدة ضد نخبة قليلة العدد تحظى بامتيازات، تقدم لنا المنفعة جواباً صريحاً وتقدماً. ولكن عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن أقلية مضطهدة، ضد أغلبية متنفذة تحظى بامتيازات، تقدم لنا المنفعة أجوبة غامضة ومتضاربة". نفسه، ص 76.

1- Luppi Roberto, John Rawls and the common Good, An Introduction, In: John Rawls and the common good, (New York: Routledge, 2002), Pp.209-210.

يستحقونها، لينالوا من خلالها خيرهم وخير غيرهم دون وجه استحقاق. إذن، هنالك نوع من الظلم يحيق بغير المحظوظ أو الشخص من دون موقع منذ البداية، وقبل التقسيم. مما يضرب في العمق مبدأ المساواة والإنصاف. هكذا جاءت نظرية حجاب الجهل لتغطية التباينات المصطنعة نتيجة خير عمومي، وكذا لتقريب المسافة بين مختلف المتعاقدين الأصليين<sup>1</sup>. فلا أحد منهم على علم بمكانته أو منزلته في المجتمع، ولا أحد يفقه نصيبه من التوزيع، ولا فرد يعرف قدراته الذهنية أو الجسميّة. ما يعني أنّ الجهل في هذا المستوى محو للفوارق والاختلافات والمواهب، وضمان للمساواة والتكافؤ، وعودة إلى حالة مدنيّة تقترب من الحالة الطبيعية الخيرة مع روسو. حالة تحترم البعد الإنسانيّ، وتحافظ على كرامة وعزّة كل الأفراد. كما تُؤمّن لأفراد المتعاقدين اعترافاً مطلقاً بحاجات ورغبات موجودة على النحو الاختلافيّ التمايزي. الأمر الذي يجعل من التشريعات والقوانين موضوعاً بشكل عادل، يحفظ على الجميع خيرهم الفرديّ والجماعيّ. وبالتالي الموضوعيّة تمثل نوعاً من الدافع للقسمّة العادلة، فيمكن لأيّ فرد أن يقع -بعد انكشاف حجاب الجهل- في موقع الأقل حظاً، والأدنى منزلة لذلك سيحاول أيّ منهم أن يؤوِّج الأدنى والأقل نصيباً<sup>2</sup>.

وكأننا براولز يؤسس نظام العدالة كإنصاف على المساواة في حجاب الجهل، واللامساواة بعد حجاب الجهل، بما يسمح للأفراد من تطوير ذواتهم وزيادة أرباحهم مستغلين المنطلقات المتساوية، إذ المساواة تؤدي بالضرورة إلى اللامساواة. من مثل الحاصل في الألعاب والمنافسات كالسباحة. سينطلق السباحون في خط البداية بشكل متساو، لكن عندما يصلون لخط النهاية يحصل بينهم التمايز والاختلاف، فيتربّون على التوالي من الأول إلى الأخير. وبالتالي لا أحد يتضرّر في نظام العدالة كإنصاف لا الأقل حظاً، ولا الأكثر حظاً، لأن الفوارق بينهما تظل محدودة فلا تستغل المواهب والمؤهلات المبدئيّة الأصليّة والطبيعيّة لصياغة الطبقيّة. دائماً تجد الذوات الأقل موهبة والأضعف والمعاقرة... إلخ عناية ورعاية زائدة من الدولة ومؤسساتها ثم من المجتمع. وذلك لإبلاغها الصنو والسوء المبدئي مع باقي الذوات السوية (المحظوظة)، وبعد ذلك تصبح

1- Luppi John, Rawls and the common Good, P.133. Voir aussi: Munoz-Dardé Véronique, La justice Sociale, le libéralisme égalitaire de John Rawls.(Paris: Armand Colin. 2000), P.43.

2- لا يتورع راولز في جعل حجاب الجهل ضمانة مبدئيّة لتحقيق المساواة والتكافؤ في تحقيق منافع ومصالح كل الذوات، في أي موقع وجدت فيه داخل المجتمع. كما أن هذا الحجاب يوفر خلفية ملائمة للمحاورة والمناقشة، قبل وضع أسس عادلة ومنصفة للجميع. يكتب راولز: "من أهم خصائص هذا الوضع أن أحداً لا يعرف موقعه في المجتمع، ولا موقعه الطبقي، ولا مكانته الاجتماعية. ولا يعرف أي أحد نصيبه من التوزيع الطبيعي للقدرات ولمهارات كالقوة الذهنية أو البدنية وما شابه ذلك. بل إنني سأذهب إلى حد التسليم بأن أي طرف من الأطراف المعنية لا يعرف تصوره للخير ولا نواذعه النفسية، وبذلك يتم اختيار مبادئ العدالة خلف ستار من الجهل، وهذا ما يضمن التكافؤ بين الأشخاص، بحيث لا يكون هناك من هو في وضعية مواتية أو من هو في وضعية غير مواتية لاختيار المبادئ بناء على حصيلة القسمة الطبيعية أو العوارض الاجتماعية. وبما أن الجميع يوجدون في وضعية لا تسمح لأي أحد أن يضع المبادئ التي تخدم وضعيته الخاصة، فإن مبادئ العدالة ستأتي نتيجة الاتفاق أو التفاوض النصفين". نظرية في العدالة. ص 38. للتوسع أكثر حول مفهوم حجاب الجهل، وبدوره في صياغة نظرية العدالة كإنصاف عند راولز، نرشح هذه المراجع رغم كثرة ما كتب حول الموضوع:

Véronique, La justice Sociale, le libéralisme égalitaire de John Rawls, Pp.170-186. Voir Aussi: Luppi John Rawls and the common Good, An Introduction, Pp.224-241.

المناقشة أكثر عدلا، وأضمن للإنصاف<sup>1</sup>. بما يناقض التصور النفعاني المُضَيَّ بالأقل خطأ من أجل المحظوظ.

تبعاً لذلك، يدفعنا راولز للديونطولوجية بوصفها حلاً للنفعية وللتفاوتات الصارخة في المجتمع الليبرالي. فالعيب ليس فيه بل في تصور أسبقية الخير على العدل، والحال أن راولز يُعَيِّن مسارا آخر في نظرية العدالة كإنصاف، مسلك يزاوج بين المساواة واللامساواة والحرية. ولئن حاول راولز أن لا يغضب الاتجاه الجماعاتي والفردي، إلا أنه مال إلى التأسيس الأخلاقي للنظام العدلي في أمريكا وباقي ربوع العالم. فرأى أن حله أكثر عملية من الحل الصوري الكانطي، وأكثر تناسبا مع مجتمعات التعدد والتنوع الثقافي من الاتجاه النفعاني. قد يكون النظام الليبرالي شرعياً أكثر من غيره من الأنظمة، وذلك في حال تمتع الأفراد بفوائده وخيره؛ كسير أفراد في طرقته واعتلائهم مدارسهم، وعلاجهم في مستشفياته. فحسب جون لوك الرضا يظهر من خلال هذه الأمور. أما عند كانط فالشرعية تشمل إجماع الناس على فعل معين، فيما أصحاب النظرية التعاقدية يظنون أن الشرعية تستمد من ميثاق اتفاق بين الحاكم والمحكوم. كل يتنازل من أجل تقرب وجهات النظر. عند راولز الشرعية تستمد من عقد افتراضي وضع في إطار حجاب الجهل البدئي، حيث لا نعلم فيه موقعنا، ولا خصائصنا النوعية، ولا ندري طبيعة منافعنا ومرايحنا. بناء على هذا المقوم نختار من يوفر لنا الحرية والنفعية والرفاه العمومي، ثم يضمن لنا المساواة الاجتماعية والاقتصادية. نظام يعمل لصالح الأقل خطأ وخطوة، فيحاول أن يزيد من قوته وقدرته، ويؤهل ملكاته ويصقلها لتصير على نفس مستوى الموهوب، حتى يقع نوع من التنافس الشريف.

لنقل إذن تأسيا على ما سلف، أن المساواة ضمانة عند راولز لتدافع وتسابق متكافئ. ينصح ساندال - تعديلاً لهذا المبدأ- أن لا تعاق قوى المواهب، بل تقدر لأنها أساس التطور والنمو. كما يطالب راولز أن يُدعَم ويُشجَع الأقل خطأ، كذا يؤكد ساندال على إلزامية إتمام المبدأ عن طريق تشجيع المواهب. يكتب: "لا تُعوق أسرع العدائين، أتركهم يجرون ويأتون بأفضل ما يقدرون عليه. إنما أعلمهم مقدماً أن الفوز ليس ملكاً لهم، بل تجب مشاركته مع أولئك الذين يفتقرون للمواهب"<sup>2</sup>. الأحسن من ذلكم أن تقاسم وتشارك نتائج وثمار هذا التأهيل والتطوير للأدنى والأقل خطأ تلو الأعلى، وللأعلى تجاه الأدنى منه، سيستفيد منه الكل،

1- يشرح ريكور هذا المبدأ بالقول: "ففي مجتمع يعلن فيه عمومياً اعتماد مبادئ راولز، يدرك الشخص الأقل خطأ أن موقعه يستفيد الاستفادة القصوى من الفوارق التي يلحظها، إذ سيكون حاله أشد سوءاً لو كانت الفوارق أقل امتيازاً مقارنة بأمثاله في مجتمعات أخرى فسيفتنع أنه سيحصل على تعويض عن خسارته النسبية، قياساً إلى الوضع الأفضل الذي يمكن أن توفره له قسمة أقل إنصافاً، من خلال تعاون أقرانه معه وإلا كانت امتيازاته النسبية مهددة بالتلاشي. في حين يكون الأفراد الأقل خطأ في وضع مغاير تمام لما هم عليه في مجتمع يصرح عمومياً بامتداده على المبدأ النفعاني، إذ يطلب منهم عند ذلك اعتبار تحقيق أكبر مستوى من الرفاه للجميع حجة كافية لقبول وضعهم السيئ. وفي حقيقة الأمر يمكن أن تكون الحالة أشد سوءاً، إذ لا يقدر نظام نفعاني صلب على الالتزام بقاعدة الإعلان. فلا بد للمبدأ التضحيوي الضمني في النفعانية أن يظل خفياً حتى يكون ناجعاً". العادل، ج 1. ص 106.

2- ساندال، العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟ ترجمة: مروان الرشيد. ط 1. (بيروت، الرباط: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، مؤمنون بلا حدود. 2015). ص 176.

وسيتطور بمقتضاه جميع المتنافسين، ففي حلبة السباق لولا وجود كل المتنافسين لما تحطّم الرقم القياسي. لذلك أجمل صورة حينما يعانق المنتصر المهزم ويشجعه على مزيد من العطاء.

لا يريد ساندال بهذا التأويل لراولز أن يقع في النظام الاشتراكي، وهو المدافع فعلياً عن النظام الرأسمالي، وإنما يرغب في التشجيع على التفوق والطموح والاجتهاد، ويحرص على تأكيد أهمية النظام الجماعاتي المتناسك والمتضامن. إنّ نظر ساندال قائم على أنّ غالبية الناس محظوظين لكونهم وجدوا في مجتمع يُقدّر مواهبهم، ويُقيّمها باعتبارها خيراً أولياً؛ من مثل الخيارات الطبيعية يجب أن يحسن التعامل معها. مجتمع يحترم المجتهد والعامل، ويثيب عليه. ففي مجتمع رأسمالي ليبرالي يثمن من لديه موهبة التجارة. وفي مجتمع إقطاعي ينجح المطيع والعبد والسيد الإقطاعي، والمحظوظ هو من يملك المواصفات المناسبة للوقت المناسب، مثل الراح في اليناصيب يقع له الريح حظاً ومصادفة دونما حاجة منه إلى مؤهلات أو مواصفات أو قدرات، كذا الحال لمن توفرت لها هذه المؤهلات المطلوبة في المجتمع، ما يعني أنّ هاته المؤهلات أمر طبيعي لا تحتاج إلى عمل واجتهاد قصد صقلها وتنميتها وتطويرها. مما يؤكد أنه مبدأ يناقض الاستحقاق.

غير أنّ هذا النظام لا يقصي النظام الأرسطي للعدالة؛ المتصف بالغايبية، إذ يجب أن يأخذ أفضل ناي أفضل عازف لا لأنه سيطرنا ويسعدنا أكثر، وإنما لكون غاية الناي هي أن يعزف عليه أفضل الترانيم، ويدفع من خلاله بأحسن لحن، ومن يستطيع أن يتلاءم مع هذه الغاية هو من يتقدّم لعزفه ثم لتملكه. ولعلّ من يحقق هذه الغاية يسمي من العدل أن يمنح له الناي - لا يأخذ أرسطو انطلاقا من هذا المبدأ حسب راولز- الاعتبار النفعي<sup>1</sup>، بل التحليل الغائي Teleogical. وإعمال هذا المبدأ أخذ شكلاً آخر عند ساندال حينما طالب بضرورة الاعتذار كخطوة أولى تصالحية عن سنوات المعاناة والآلام وقلة الخير التي تعرضت لها عدة شعوب، من قبيل السكان الأصليين في أستراليا وأمريكا أو حروب ألمانيا واليابان في الحرب العالمية الثانية... إلخ، "إن المسوغات الأساسية للاعتذارات العمومية هي تشريف لذكرى أولئك الذين عانوا الظلم على أيدي (أو باسم) المجتمع السياسي"<sup>2</sup>. الاعتذارات الرسمية من مؤسسات وأجهزة الدولة، تعتبر بوادٍ مباشرة لتقليل معاناة الضحايا وذوي الحقوق، وذلك أقلّ واجب لتضميد جراح ونشوءات الماضي. كما تمكّنهم من المصالحة مع حاضرهم، وتعيد ترميم ذاكرتهم. على الرغم من الدعوى القائلة أنّ هذا الجيل المطلوب منه الاعتذار عن أخطاء الأجداد في الماضي لم يفعل ما يستوجب الاعتذار عنه وطلب الصفح والعفو، ولا يتحمل مسؤولية أخطاء ارتكبت في ماضٍ لم يحضره ولم يشارك فيه. الفكرة من وراء ذلك هي تحميل الأحماد المسؤولية عن أفعال الأجداد، تحت مبرّر أنّ ما يحصل الآن في الحقيقة ما هو إلا نتيجة لما حصل في الماضي، إذ الاعتذار اعتراف ودعوة إلى المصالحة، وإلى تضميد الجروح لا أقلّ ولا أكثر. والمطالبة بالتعويض قد يفهم منها شكل من التخفيف من المعاناة، وإعادة للممة جروح الذاكرة المشروخة بلغة ريكور<sup>3</sup>؛ في محاولة جادة لطمس ما وقع أو للتحايل عليه.

1- Rawls, Political Liberalism, P.318.

2- ساندال، العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟ مرجع سابق، ص 235.

3- Ricœur Paul, la mémoire, l'histoire, l'oubli. (Paris: Edition Du Seuil. 2002), P.547.

هوية الاعتذار والاعتراف بمآسي الماضي بالنسبة إلى هذا الجيل تدخل في صميم مفهوم الخير، والذي يشارك فيها يغدو مجرد واجب مؤسس على الرضا والطواعية، ولا علاقة له بهوية جماعية ممتدة في الأزمنة الغابرة. واجب فقط نحو الإنسانية، ونحو هذا الذي اضطهد كمحدد وحيد للاعتذار باعتباره فعلاً خيراً. لا يحمل نتائج فعل أخلاقي غير مسؤول عنه؛ هذا الذي نطلب منه الاعتذار والاعتراف اليوم. غير أنه تهرب غير مشروع في نظر ساندال، لاسيما وأنه يكشف النقاب عن نوع من التعصب لبني جلدتنا؛ من قبيل شعارات أمريكا للأمريكيين؛ أو حالات اعتناء الأب بالعائلة والأبناء لدرجة أنه لن يفكر حيال إنقاذ ابن جاره... إلخ، والأمر نفسه يقال عن ريان فرنسي (يسوق طائرة حربية) رفض قصف قريته التي تضحج بالنازيين في الحرب العالمية الثانية بسبب هذا الانتماء الضيق الأفق.

يكتب ساندال عن الانتماء الجماعية أو الهوياتية الجماعية التي تحمّلنا شئنا أم أبينا نوعاً من المسؤولية ولو أنها مسؤولية غير مباشرة ولا صريحة. وبالتالي توجب نوعياً الاعتذار عن أخطاء الماضي والاعتراف بها. يقول: "الفخر والعار هما شعوران معنويان يفترضان وجود هوية مشتركة، يمكن للأمريكيين المسافرين إلى الخارج أن يشعروا بالخجل عندما يرون تصرفاً فظاً من سياح أميركيين، مع أنهم لا يعرفونهم شخصياً"<sup>1</sup>. وفي المقابل كل من ليس أميركياً يجد أنه تصرف مشين لا يليق بأميركي، إلا أنه يشعر إزاءه بالخجل والعار. واذن هنالك روابط معنوية غير مرئية بيننا أفراداً وجماعات، لم نختر الانتماء لها هوياتياً وثقافياً ودينياً ولغويًا... إلخ تحملنا ضمنياً مسؤوليات أخلاقية عن أفعال فردية وجماعية. وعلى أي حال احترام حرية الاختيار أساس العدالة، وعند البعض الآخر أساسها هو تعظيم المنفعة والمصلحة الفردية، بضمان الرفاه والخير المعمم لأكثر عدد من الناس.

حاول راولز البحث عن توازن مترو أو متفكر فيه بين كل فئات المجتمع، بحيث لا يقع أي ضرر جسيم على أي فئة من الفئات؛ أو طبقة من الطبقات؛ أو جماعة من الجماعات كيفما كان عددها وموقعها الاجتماعي والديني والثقافي، خصوصاً منها الأقل حظاً. لذلك اعتمد راولز في هذا المجال على مبدأ تأويج الأدنى (The maximization lowest)؛ أي وضع الحد الأدنى للاستفادة من خيارات المجتمع في مقابل الحد الأعلى. يتموقع الخير بين الحد الأدنى والحد الأعلى، فهو قيمة وجودية وسطى حتى وإن اتجهت بالاهتمام أكثر للأقل حظاً. لتظل جل القوى الأقل حظاً مرتبة في وسط ذهبي، بدون إفراط وبلا تفریط. وكأننا براولز يدافع أيما دفاع عن قيمة وجود ما يُسمى بالطبقة الوسطى، باعتبارها حاملاً لمشروع الخير الاجتماعي، وبشيد بأدوارها المحورية في صياغة الثبات والاستقرار والأمن للمجتمع أكثر حتى من الفئات العليا<sup>2</sup>.

وعليه، لا يسمح راولز بتغول المجال الاقتصادي ورجال الأعمال بمبادئه الربحية - على أهميته بالمقارنة مع باقي المجالات الأخرى لاسيما منها أخلاق الواجب مع كائنات - لذا أشاد فيلسوف العدالة أكثر من مرة بأهمية الديونولوجية في وضع الثقة في كل الفئات والأجناس داخل المجتمع، وحفزها على العمل والاجتهاد

1- ساندال، العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟ مرجع سابق، ص 259.

2 - Martin Rex, Rawls and Right, P.145.

قصد تحصيل أكبر مقدار من الخير المعمّم والعاذل. وذلك في أفق تنمية موقعيّة الأفراد في المجتمع بلا احتقار أو تقليل من قيمة أي مساهم من المساهمين أو فاعل من الفاعلين. فلعل من حسنات الأخلاق الديونتولوجية هو دفاعها عن الاعتراف والشهادة للجميع بمكانته الرمزيّة والاعتباريّة، ودور كل منهم المركزي في تنمية وتطوير المجتمع. فمن العدل أن يحرز الفرد على فرصته كاملة داخل المجتمع، ومن الخير أن يؤدي وظيفته بمساعدة باقي الناس. مما يعني أنّ راولز يخلق نوعا من الجدل بين مكونيّ "خير العدالة The Good Justice"<sup>1</sup>.

أسبقية العدل على الخير تجد تعبيرها المناسب في نظام سياسيّ ليبراليّ محايد وموضوعيّ، يمكّن الأفراد من حرّية أفعالهم واستقلاليّة اختياراتهم الشخصية. إذ نمط الوجود الكينونيّ الحرّ يترك الذات أمام مصيرها، مفتوحة أمام كلّ الاحتمالات، ولا مجال لمعرفة أيّ اختيار إلّا بعد أن تختاره وتستقرّ عليه الذات. فالناس في المجتمعات المعاصرة لا يتفقون حول تصوّر معيّن للخير تفعيلا لمفهوم الحرّية، ولو أنهم اتّفقوا وتناقشوا حوله فهذا لا يعني المطابقة التامة والكاملة، لاسيما وأنّ المجتمعات المعاصرة معجونة من "خميرة" التنوّع والتعدّد، مما يستحيل معه إلزام مجموعة من الأفراد بتصوّر معيّن ثمّ تعميمه بوصفه خيرا عموميا. يصرّح ساندال: "...ولكن مهما كنّا مثقلين كهويّات شخصية، ومهما كنّا خاضعين لقناعات أخلاقيّة أو دينيّة، يجب علينا أن نضع ما نحن مثقلون به بين قوسين في الحياة العموميّة، وتنظر إلى أنفسنا كأنوات عمومية، مستقلين عن أيّ ولاءات أو ارتباطات خاصة، وعن أيّ تصورات محددة للخير"<sup>2</sup>. في إطار بناء تصوّر مشترك وعموميّ للعدالة، يطالبنا ساندال متّفقا مع راولز بتقويس هويّاتنا الشخصية وتعليقها -على اعتبار أنّها مجرد صفات زائدة تضاف إلينا من الخارج- ريثما نؤسس لمجتمع الحقّ والعدالة، وحينها يمكن حمايتها بحقوق شخصية تدافع عن الأقليّات كما الأغليّيات، والأقلّ حظا مثل الأكثر حظاً... إلخ.

لا يجد ساندال أيّ مبرر للجمع بين هويّاتنا كمواطنين وانتمائنا للدولة، وهويّتنا الشخصية وانتماءاتنا لجماعة محددة، إذ في المجتمعات التقليديّة حاول الناس صياغة حياتهم السياسيّة حسب مثلهم الأخلاقيّة والدينية... إلخ. أمّا في المجتمعات الليبراليّة المعاصرة فإنّها فصلت بين الهويّة العموميّة والهويّة الشخصية. فمهما كانت لي قناعات شخصية، ومثل دينيّة وأخلاقيّة لا ألخ كثير في /على ضرورة أن تنعكس على المجتمع. ولا أجد أيّ حرج في عدم التعامل بها. يمكن أن نطلق على هذا الأمر بالاعتراف السلبي (The Negative Recognition) كونه تصورا يعتقد أن الخاصّ يستحيل أن يتحوّل إلى عامّ، ويقر في ذات الآن أنّ من أسباب تراجع العدالة تعدّد الهويّات، واختلاف مصادر الذات. فتعليقها ضمانا للتعاون والتقاسم والتشارك العلميّ، ولكن إلى أي حد يستطيع الفرد أن يخلق هويته بذاته حتى لا نقول يختار هويته لنفسه؟ وهل أستطيع العيش مغتربا عنها؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكتمل مواطني بعيدا عنها؟

1-Rawls, Political Liberalism, P.263. And see also: Luppi John, Rawls and the common Good, P.93.

2- ساندال، العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟، مرجع سابق، ص 312-313.

## 5- ما بعد نظرية العدالة كإنصاف لراولز: الحدود والتحديات:

إقامة جسور التعاون والتكافل بين الأفراد باعتبارها عماداً للعدالة، شرطه راولز بتحقيق العدالة، بما هي فضيلة كبرى للبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية<sup>1</sup>. يسمي من الإنصاف توغل العدالة في أوصل المجتمع ككل، بما فيه فعل إبرام اتفاق بدئي يراعي المساواة والكرامة للجميع. فالإنصاف نتيجة لمسار أو صيرورة تبدأ من التعاقد الاجتماعي الذي يراعي حاجة الجميع، دون أن يخلق فئة قليلة محظوظة؛ تأخذ بعين الاعتبار مصالحها وحاجاتها ضداً في باقي الفئات. وحتى لا يقع راولز في هذا المحذور الذي يضعف الاجتماع البشري لا مناص من مداولة المعلومات بين كل الأفراد، وهو الأمر الذي لم يلتفت إليه راولز بل على النقيض حجب جميع المعطيات وراء حجاب الجهل<sup>2</sup>، إذ من شأن تداول المعلومات اطلاع كل مكونات التعاقد الاجتماعي على المنافع والمضار المكتسبة من وراء هذا المسلك. ولعل ذلك ما يمكن المتعاقد من معرفة خيره وربحه وفائدته قبل أن يتعاقد، وإلا ما الجدوى من تعاقد لا يوفر الخير والعدل للأفراد.

وبالتالي المعلومة مهمة لبناء تعاقد اجتماعي شفاف وواضح، وسترهما يتعارض ومبادئ العدالة كإنصاف. مصداقاً له يقول ريكور: "هناك إكراه آخر يقتضي أن يكون الشركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها، وهو ما يجعل عرض البدائل والحجج أمراً يحدث على نحو عمومي"<sup>3</sup>. وهكذا يصير العقد ملزماً لكل الأطراف المتعاقدة، فلا يدعي أيّ منهم جهله المسبق، فيتخذها مطية للتبرؤ والتبرم منه. إذ يبرر عصيانه لمبادئ التعاقد أنه لم يكن حراً، ولم تعرض أمامه كلّ الوضعيات في شفافية ووضوح، بل هناك طرف مستفيد تعمّد خلق حالة من التشويش والضبابية بحجم معلومات مهمة وحساسة، تساهم في تشييد الاجتماع البشري. وعليه قرار الأشخاص في حالة حجاب الجهل لا يؤخذ به. وكأنتهم تعاقدوا في حالة قصور وعدم أهلية. تلافياً لهذا الوضع يبرر مايكل والزر هاته الحالة من الجهل فيصريح: "الجهل نعمة ونقمة في ذات الآن، ونقمته أكبر حينما يخصّ وضعا تتعاقد عليه، ونبني على أساسه المجتمع إلا أنه مجهول عندنا. فكيف يصير المجتمع بناءً مؤسساً على جهل أفراده ذي أهمية وقيمة ويحترم ويقدر؟"<sup>4</sup>. لكلّ ذات أرادت أن تتعاقد الحقّ في أن تعلم، ومن المشروع لها أن تستعمل رصيدها الثقافي والمعرفي والوجداني الطبيعي في التفاوض، وما على الأطراف المتفاوضة إلا الاعتراف لها بهذا البعد، وأخذه بعين الاعتبار في إطار تنازل يقرب وجهات النظر. فلا تراجع بعد ذلك عن هذا العقد، ولا مبرر لنكت بنوده العادلة. يشبه هذا الأمر القانون، فمحال أن يطبق على الشخص وهو على جهل تام به وبينوده وفصوله، لذا من اللازم على الدولة والمجتمع أن القيام أولياً وقبلياً (قبل تطبيق وإنفاذ القانون) بحملات توعوية وتثقيفية من أجل تعريف الأفراد بنوده

1- Véronique, La justice Sociale, le libéralisme égalitaire de John Rawls, P.158.

2- Cathrine Audare, Le principe de légitimé démocratique et le débat Rawls-Habermas, P.74.

3- ريكور: العادل، ج 1، مرجع سابق، ص 126.

4- Walzer, Michael: Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. (New York: Basic Books. 1983). P.214.

وفي هذا السياق يضيف والزر: "إن الشخص غير القادر على المشاركة في اتخاذ القرارات الاجتماعية لصياغة تصورات مشتركة، ولا على المشاركة الفاعلة في بناء تصور عن الخير العمومي؛ هو شخص غير محترم ولا مقدر من نفسه ومن المجتمع". نفسه، ص 321.

وفصوله. وهي من الأدوار والوظائف المستجدة للدولة المعاصرة في نظر دووركرين. هكذا فوحدها العدالة الإجرائية تستطيع ضمان التعايش بين مختلف الرؤى المتضادة والمتنافرة حول العالم.

تبعاً لذلك، يغدو لكل ثقافة -الحد الثاني- هويّة نظريّة عن الخير والعدالة، ولكل فرد كامل الصلحيّة في الحرص على حماية مصالحه ورغباته، ومصالح ورغبات جماعته الصغيرة والكبيرة. الرعاية والحماية تتحولان مع الاتّفاق والتعاقد الإجرائيّ والنسبي المرتبط بكلّ جماعة جماعة فعلاً للدولة، ومن اختصاصاتها وواجباتها ومهامها الحكرية. إذ تلعب الدولة دور حصر مدى الاختلاف العموميّ، وتقريب المجال العموميّ من كل الفئات. ليصبح مجالاً للنقاش الحر والمتكافئ والمفتوح أمام الجميع، على أن يدلي كلّ فيه برأيه وتصوّره ومعتقدده دونما خوف أو خشية، حتىّ ذ بعد وضع قواعد العدالة كإنصاف في التعاقد الاجتماعيّ، والتي لم تراع هذا الجانب العمومي في الحقّ والعدالة، فيمكن أن تعدل، وذلك على اعتبار لا قدسيّة أو لا طهريّة القانون، وقابليّته للتعديل والتغيير استجابة لوضع بشريّ متحرك يثبت فعلياً هذا الأمر.

لا محيد بعد هذا عن متابعة كل الفئات لوظائف الدولة ومراقبتها، ولمدى إشراكها لكلّ المتدخلين في اتّخاذ القرار العمومي. وكأنتنا براولز لا يؤمن بقدرة المؤسسات والأجهزة التابعة للدولة على مراقبة هذه الدوائر وتديبرها، بل يجعل أمر المراقبة والمحاسبة بيد كلّ مواطن من أصحاب وذوي الحقوق. كما يناط بهم إصلاح الأعطاب، وتجديد وتشذيب شروط التعاقد ثمّ تحيينها لتتلاءم مع كل متغير اجتماعيّ أو ثقافيّ أو ديني<sup>1</sup>. إلّا أنّ هذا، تصرف غير كاف حسب ريكور، إذ فتح المجال العموميّ أمام كل الأفراد، ثمّ منحهم صلاحيّات التشريع والمراقبة والمحاسبة دون تأهيلهم وتعليمهم وتوعيتهم بأدوارهم الحساسة، قد يغلب صوت الغوغاء والرعا على صوت العقلاء والحكماء وذوي الكفاءة. تأسيساً عليه، لا تستطيع الديمقراطية إلّا أن تأخذ بهذا الصوت الأغلب في عدها الكمي للأصوات، أو ليست الديمقراطية الحسائيّة العدديّة المبنيّة على آليّة التصويت الانتخابي هي من جاءت بهتلر النازي وموسيليني الفاشي في ألمانيا وإيطاليا؟

وإذن، يعتقد ريكور بضرورة تعديل الفكرة الديمقراطية إلى فكرة الوفاق بين مختلف الأفراد عبر النقاش الحرّ والنزيه<sup>2</sup>. فالكل من حقّه أن يساهم في النظام السياسيّ بصفته مواطناً حرّاً وعاقلاً ومساوياً لغيره، ولعلّ هذا ما يمنح الدولة القائمة على هذا النظام مزيداً من المشروعيّة، ويقوي حظوظها، ويرسخ مكانتها في الحكم بلا حاجة إلى أغلبيّة مريحة وإقصائيّة هشة وغير تمثيلية (خصوصاً للأقليات والمهمشين). فالتوافق آليّة سياسية أفضل من التصويت، وحكم الكلّ أحسن من حكم الأغلبيّة. يصرح ريكور: "ويتمثل الطابع المتعلّق في هذه المساندة في أنّه لا توجد أي مجموعة ذات عقيدة دينية أو فلسفية أو أخلاقية تعتبر أنه من

1- يعرف والزر التعاقد بالقول: "رباط أخلاقي يفرض اتحاداً يتجاوز تضارب المصالح، يستمد هذا التعاقد قوته من التاريخ والثقافة والدين واللغة... إلخ، إنه استعارة تشير إلى حقيقة مفادها كون الأفراد اتحدوا من أجل حماية أنفسهم، والتمتع بتلك الخيارات التي لا يستطيعون التمتع بها إلا في حالة الانتماء للمجتمع؛ أي أن يدخلوا عن طواعية ووعي في التعاقد الاجتماعي". Walzer Michael: Spheres of Justice, P.221.

2- ريكور، العادل، ج1، مرجع سابق، ص144.

المعقول اللجوء إلى سلطة الدولة للحصول على ولاء الآخرين لعقيدها<sup>1</sup>. المحافظة على استقلال سلطة الدولة رهين بتمثيلها لكل الفئات، ودفاعها على جميع الهويات، واعترافها بكل الأديان<sup>2</sup>.

يستعمل ريكور والزر ضد راولز في قضية ضرورة التخلّص من خطاب الهيمنة والاحتكار والغلبة والاستبداد من فئة على حساب فئة أخرى، وكلّ آليّة تديم هذا الأمر -والمقصود هنا الفعل الانتخابي- هي آليّة مرفوضة، ويجب إعادة النظر فيها عبر استبدالها بميكانيزم توزيع السلطة في دوائر متساوية ومنصفة، كلّ منها تتمركز حول حماية حقوق المواطن وصيانتها سواء أكان قويا أو ضعيفا، غنيا أو فقيرا، متدينا أو غير متدين... إلخ<sup>3</sup>. لا مركزية السلطة واقتسامها من طرف كلّ الفئات والأفراد كيفما كان عددهم، وتخليص الاجتماع البشري من العقل الحيسوبي الذي يمنح الحكم والسلطة وفق نظام انتخابي، قائم على الحساب العددي يفرق المجتمع إلى كتل أغلبية وأقلية، أغلبية لو كانت بزائد واحد. وأمام اللاتجانس الاجتماعي وتعدّد دوائره، فالمنطق يستلزم إشراك كلّ الفئات ودمجها في ممارسة السلطة والحكم، وهو ما يعني أنّ الدولة ليست هي المصدر الوحيد للحقّ، تتصرّف ككلّ، وتسلك بمثابة روح عام ومطلق. كذا تنوب عن الجميع وتمثّل كلّ فئاته، من منطلق أنّها فئات ما زالت لم تبلغ بعد أزمنا الرشد لتحكم نفسها بنفسها. بهذا المعنى فالدولة مجرد دائرة من دوائر العدالة، "ويستحسن أن تكون دائرة كبرى للاندماج"<sup>4</sup>.

ودائما نحو تبيان حدود نظرية العدالة كإنصاف، يلاحظ تايلور أنّ الخير الأعلى أو العدل الفوقي (Meta justice) أكثر تجريدا وعموميّة عكس الخيارات الأخرى الجزئية والخاصة، ما يعني أنّه لا يتحقّق بالضرورة بتحقيقها. وثانيا الارتباط بهذا الخير يصير المتصفين به مواطنين في جمهوريّة أوسع هي مملكة الغايات. ثم إنّ الخير الأعلى أو العدل الفوقيّ كونه غير محدود ولا متعيّن بدقّة من طرف راولز، فإنّه بات يعامل البشرية حسب تايلور بوصفها كلاً واحدا لا يوجد فيها تراتب أو طبقية بين الأعلى والأدنى والمتوسط، بين الأفضل والأضعف... إلخ. كذا استندت نظرية العدالة كإنصاف إلى مسلمة مفادها تقسيم الناس إلى محظوظين أو غير محظوظين. وبذلك يضرب تايلور من خلال هذا الانتقاد كلّ سلطة مدعية للتعالّي والتسامي، ومبنية على الثنائيات المنطقية التقليدية. تمارس سلطتها بوثوق من طرف أحد مكوني الثنائية على حساب المكون الآخر. وكان مفهوم السلطة من البساطة والوضوح لدرجة يمكن الإمساك به بسهولة ويسر. والحال أنّه مفهوم متشابك وغير منظور يصعب الإحاطة به.

بتعبير آخر، يضع شارلز تايلور يده على سبب التقسيمات والتفاوتات الاجتماعية التي لم يقف عندها راولز، ويرى أنّها مبنية بالأساس على العمل والاجتهاد والإنتاج، لذلك من غير المعقول أن نكافئ الأقلّ عملا ومجهودا عن تكاسله وتقاعسه، فنأخذ من المجتهد والعامل لنعطيه دون، وجه حقّ، من مجهود المجتهد. هي

1- المرجع نفسه، ص 145.

2- تايلور شارلز، سياسات الاعتراف. ترجمة: عبد الرحيم الدقون. تقديم: محمد الشيخ. ط1. (الدار البيضاء: عقول الثقافة للنشر والتوزيع. 2018). ص 110.

3- Walzer, Spheres of Justice, P.143.

4- Ibid., P.82.

نوع من الإعاقة الخارجية للمجتهد وللنجاح، لا علاقة لها بالعدالة. يصفها تايلور بالحجة الأضعف (weaker argument) لأنها غير مستقيمة، ولأنّ هناك ما يفيد عكسها. فالمرأة على سبيل المثال أثبتت لنفسها أولاً وللمجتمع ثانياً ولكل المشكّكين ثالثاً قدرتها على المشاركة الاجتماعية الفاعلة، حالما أتاحت لها الفرصة دونما حاجة إلى إعالة أو شفقة أو مساعدة من أحد. ومن شأن إتاحة الفرصة لباقي الأفراد من الأقل حظاً، ودون إيكال أمرهم إلى الدولة والتقليل من دورهم وفائدتهم، ومعاملتهم على وجه الإنصاف والمساواة لأدّى ذلك إلى تفجير طاقاتهم وإبداعاتهم، ولعاد هذا الأمر كلّ على المجتمع والدولة بالنتج وبالخير، إذ الأمر أشبه بمسرحية أو فيلم سينمائي نحتاج فيه إلى كلّ الأدوار وجميع الشخصيات بما فيها الرجل المتشرد والمعاق، والمرأة العجوز والعاهرة... إلخ. يكتب تايلور في هذا الصدد: "لدينا شعور بمن نكون عبر شعورنا بأن نقف بالنسبة إلى الخير، ومع من نقف"<sup>1</sup>. من النصّ نستنتج أنّ للمجتمع والبيئة التي يعيش فيها الفرد دوراً مركزياً في بناء وتطوير شخصيته، لذلك وجب أخذ هذا المعطى بعين الاعتبار. وكأنا بتايلور يؤمن أنّ التغيير يجب أن يكون مؤسساتياً لا فردياً. والعدالة مدخلها اجتماعي قبل أن يكون أخلاقياً أو سياسياً أو اقتصادياً.

## 6- خاتمة:

لعلّ من الصعوبة بمكان كتابة خاتمة تجمل النتائج المستخلصة من أهمّ نظرية سياسية معاصرة حول العدالة؛ والمقصود طبعاً نظرية العدالة كإنصاف لجون راولز. وذلك لأنها نظرية شهدت تطوراً ونمواً ملحوظين منذ بداية ثمانينات القرن العشرين مع كتابه: "نظرية العدالة كإنصاف" إلى آخر كتبه: "الليبرالية السياسية". عرفت هذه النظرية تعديلات عديدة إبان دخولها في نقاشات موسّعة مع أصحاب الاتجاه الفردي والجماعي والمنفعي. وهذا على العموم موضوع آخر لم نتطرق إليه، واكتفينا في المقابل بمطالبة قضايا تخصّ أسس ومنطلقات نظرية العدالة كإنصاف. كما ناقشنا أهمّ مفاهيمها المحورية؛ من قبيل مفهوم الخير والعدل والحرية، ثم عرّجنا في الأخير على حدود هذه النظرية وأفاقها. ولاحظنا أنّ أهمّ ما يمكن استخلاصه هو:

- تتأسس نظرية العدالة كإنصاف على تحقيق خير معمم وعادل يشمل جميع فئات المجتمع، لاسيّما منها الأقل حظاً؛ أو التي توجد في عمق (قاع) المجتمع، وهي إلى ذلك فئة محرومة في شروط العيش الكريم، معاقّة طبيعياً واجتماعياً. هكذا ركّزت نظرية العدالة على هذه الفئة الأقل حظاً، محاولة رفعها لمصاف الفئة المحظوظة؛ أو قل ارتأت خلق نوع من المساواة المنصفة للكلّ عسى أن تكون المنافسة متكافئة ومنصفة للجميع. إذن، نستخلص أنّ نظرية العدالة تبدأ من القاع الاجتماعي، وتركز أكثر على الفئة الأقل حظاً.
- اهتمت نظرية العدالة كإنصاف عند راولز بالعدل لا على مفهوم الخير، مما يفيد أنّه فيلسوف العدالة لا فيلسوف الخير. فالفيلسوف الأمريكي انتقد مطوّلاً وبقوة الاتجاه النفعي، وذلك

1- تايلور شارلز، منابع الذات، تكون الهوية الحديثة. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2014). ص176.

لاهتمامه المبالغ فيه بتخصيص أكبر مقدار من المنفعة والخير لأكثر عدد من الناس. والحال أنّ مقياس المنفعة ذاتي خاصّ وشخصي، فكيف يصير عامًا وكليًا؟ ثم إنّه معيار يضحى بسعادة البعض غير المحظوظ من أجل الكلّ المحظوظ. فما ذنب هؤلاء الأقلّ حظًا والأقلّ عددا حتى يضحى بهم؟ وهل من العدل ألا يؤخذ برأيهم ويحرموا من المشاركة في الحياة العمومية فقط لأنهم أقلّ عددا؟ ألا يحرض هذا المعيار المنفعي الأقلّ حظًا (النساء، السود، المهاجرين، المعاقين...) بالقيام بالثورة؟ مما يعني أنه معيار ضد السلم الاجتماعي.

- أمن راولز بدور جميع الأفراد في إنشاء نظام سياسي واجتماعي يتلاءم مع مطالبهم ورغباتهم، ويستجيب لتطلعاتهم في الأمن والسلم، ويوفر لهم حقوقا موسّعة وعادلة ومنصفة، تضمن لهم صقل قواهم وملكاتهم ومواهبهم. وذلك من خلال وضع هؤلاء الأفراد في إطار المشرع الأول لهذا النظام عبر ما يسمّيه بالحالة البدئية (حالة أصلية تأتي قبل انطلاق المجتمع)، بوصفها حالة تتسم بحجاب الجهل، إذ لا أحد من المشرعين يعلم مصالحه ورغباته وموقعه في المجتمع. وبناءً على هذه الصيغة المحايدة والموضوعية يتمّ الاتفاق بعد نقاش مطول على عقد اجتماعي، يراعي الجميع ولاسيما الأقلّ حظًا. بكلمة واحدة، تقوية الضعيف ودعمه في المجتمع هو هدف نظرية العدالة كإنصاف. الأمر الذي يمكن أن يثير التساؤل: ألا تحتاج المجتمعات العربية لهذه الرؤية الراولزية لا فقط في الجانب النظري بل حتى في الجانب العملي التطبيقي؟

## المراجع:

### العربية:

- 1- تايلور، شارلز: سياسة الاعتراف. ترجمة: عبد الرحيم الدقون. ط1. (الدار البيضاء: عقول الثقافة للنشر والتوزيع. 2018).
- 2- تايلور، شارلز: منابع الذات، تكون الهوية الحديثة. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2014).
- 3- الحاج لطيف، نوفل: جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبراليين جون راولز في مواجهة التقليد المنفعي. ط1. (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع).
- 4- دووركين، رونالد: أخذ الحقوق على محمل الجد. ترجمة: منير الكشو. ط1. (تونس: المركز الوطني للترجمة. 2015).
- 5- راولز، جون: العدالة كإنصاف إعادة صياغة. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).
- 6- راولز، جون: نظرية في العدالة. ترجمة: ليلى الطويل. ط1. (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. 2011).
- 7- ريكور، بول: إعادة تأصيل العقل الهرمينوطيقي، تأويل السياسة. ترجمة: عبد الحق منصف، عز الدين الخطابي. ط1، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق. 2021).
- 8- ريكور، بول: العادل، ج1. ترجمة: منير الكشو ومجموعة من المؤلفين. تنسيق: فتحي التريكي. ط1. (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة. 2003).
- 9- ريكور، بول: العادل، ج2. ترجمة: عبد العزيز العيادي ومنير الكشو. تنسيق: فتحي التريكي. ط1. (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة. 2003).
- 10- سانдал، مايكل: العدالة، ما الجدير أن يعمل به؟ ترجمة: مروان الرشيد. ط1. (بيروت، الرباط: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، مؤمنون بلا حدود. 2015).
- 11- سانдал، مايكل: الليبرالية وحدود العدالة. ترجمة: محمد هناد. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2009).
- 12- سن، أماريتا: فكرة العدالة. ترجمة: مازن جندي. ط1. (أبو ظبي، بيروت: ترجم مؤسسة محمد براشد المکتوم، الدار العربية للعلوم ناشرون. 2010).
- 13- صوميل كورفتز: جون راولز، نظرية في العدل. ضمن كتاب جماعي: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين. تحرير: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج. ترجمة: نصار عبد الله. ط1. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 2012).

- 14- كيملشكا، ويل: مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة: منير الكشو. ط1. (تونس: المركز الوطني للترجمة. 2010).
- 15- كيمليكا، ويل: أوديسا التعددية الثقافية، سبر السياسات الدولة الجديدة في التنوع. ج1. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. العدد 377. (الكويت: عالم المعرفة. 2011).
- 16- كيمليكا، ويل: مواطنة الثقافات المتعددة، نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات. ترجمة: هيثم غالب الناهي. ط1. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2020).
- 17- محمود، محمد عثمان: العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر، بحث في نموذج راولز. ط1. (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2014).
- 18- الهاشمي، محمد: جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي جون راولز في مواجهة التقليد المنفعي. ط1. (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع).
- 19- الهاشمي، محمد: نظرية العدالة عند جون راولز، نحو تعاقد اجتماعي مغاير. ط1. (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2014).

### الأجنبية:

- 1- Cathrine Audare, Le principe de légitimé démocratique et le débat Rawls-Habermas. In : Habermas l'usage public de la raison. Cordonné par Rainer Rochtitz. (Paris: PUF. 2002).
- 2- Luppi Roberto, John Rawls and the common Good, An Introduction. In: John Rawls and the common good. (New York: Routledge. 2002).
- 3- Martin Rex, Rawls and Right, (Lawrence: University of Kansas Press. 1985).
- 4- Munoz-Dardé Véronique, La justice Sociale, le libéralisme égalitaire de John Rawls. (Paris : Armand Colin. 2000).
- 5- Nancy Fraser, Qu'est- ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution. Tr : Estelle Ferrarese, (Paris : La découverte).
- 6- Nya de Blandine, Mérite et égalité en éducation- Critique de John Rawls. (Paris : édition baudelaire. 2014).
- 7- Rawls John, Lectures on the History of Political Philosophy. Edited by: Smuel Freeman. (London: The Belknap Press of Harvard University Press. 2007).
- 8- Rawls John, Political Liberalism. (New York: Columbia University Press. 1996).
- 9- Ricœur Paul, Du texte à l'action. (Paris : Seuil. 1986).
- 10- Ricœur Paul, la mémoire, l'histoire, l'oubli. (Paris : Edition Du Seuil. 2002).
- 11- Ricœur Paul, Philosophie, éthique et politique. (Paris: Seuil. 2017).

- 12-Schaefer David Lewis, Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's, a theory of Justice, (London: Kennikat Press Corp. 1979).
- 13-Walzer Michael, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, (New York: Basic Books. 1983).
- 14-Zwarthoed Danielle, Comprendre la pauvreté. John Rawls, Amartya Sen, (Paris: PUF. 2009).

