ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 19 يوليو 2017

المساواة الليبراليّة، مشروع جون راولز

ويل كيمليكا
ترجمة: آمال ابريطل

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

المساواة الليبراليَّة، مشروع جون راولز

ويل كيمليكا

ترجمة: **آمال ابريطل**

هذا النصُّ مقتطف من الفصل الثاني من كتاب «مدخل لنظريَّات العدالة» لويل كيمليكا، ترجمه للفرنسيَّة مارك سانت يوبري Marc saint-Upéry، دار النشر لاديكوفرت، باريس 2003، ص ص 61-79، وقد قمنا بترجمته من الفرنسيَّة إلى اللغة العربيَّة تحت عنوان: «المساواة الليبراليَّة».

تناول ويل كيمليكا في هذا الكتاب المشروع الراولزي كنظريَّة في العدالة من بين أهمّ النظريات السياسيَّة في الفلسفة المعاصرة، حيث تطرَّق إلى المساواة الليبراليَّة كبديل لمذهب المنفعة والمذهب الحدسي. وقام بتحليل مبادئ العدالة التي أقرَّ بها جون راولز؛ خاصَّة منها مبدأ التفاوت ومبدأ تكافؤ الفرص، مُنطلقاً من فحص متعمّق للحجج التي عزَّز بها راولز مبادئ العدالة لتحقيق المساواة الليبراليَّة، مثل حجَّة العقد الاجتماعي، وحجَّة الوضع الأصلي، مُشيراً أيضاً إلى بعض الانتقادات التي وجّهت لهذه المبادئ، مُتسائلاً عن مدى نجاعة مبدأ التفاوت الراولزي لتحقيق العدالة التوزيعيَّة.

This text is excerpted from the second chapter of the book «Introduction to the theories of justice, by will Kymlicka, Translated for French by Marc saint-Upéry, Publishing Découverte, Paris in 2003, pp 61-79». Which we have translated from French to Arabic language, entitled of liberal equality. Will Kymlicka presented Rawls's project as a theory of justice among the most important theories in contemporary political philosophy. Where he addressed the liberal equality as an alternative to utilitarism and intuitionism doctrine, and he analyzed the principles of justice advocated by John Rawls particularly the difference principle and the equality of opportunity. Starting by examination the arguments, which Rawls boosted its to achieve liberal equality, such as the argument of the social contract, and the argument of the original position ,and he is referring to some of the criticism directed to these principles, and wondered about the extent of the efficacy of the Rawls's difference principle to achieve distributive justice.

المذهب الحدسي ومذهب المنفعة

لقد أيَّدنا فيما سبق الفكرة التي مفادها أنَّنا في حاجة لنظريَّة عدالة الحصص قبل اللجوء إلى حساب المنافع، لأنَّ التضحيات المشروعة، التي يمكن فرضها على الأفراد من أجل تحقيق الخير الأعظم لأمثالهم، هي تضحيات لها حدود. وإذا كان ينبغي أن نعامل الأفراد باعتبارهم أفراداً متساوين، فيجب أن نضمن لهم عدداً معيَّناً من الحقوق والحريات الخاصَّة، لكن ما هي هذه الحقوق وهذه الحريات؟

إنَّ معظم الأعمال التي أنجزت في الفلسفة السياسيَّة، والتي نشرت خلال العشرينيات الأخيرة، قد خُصّصت لهذا الموضوع. وقد رأينا أنَّ بعض المؤلفين استمرُّوا في الدفاع عن مذهب المنفعة. ومع ذلك، نعتبر أنَّ الاستياء الواضح تجاه «الاعتقاد الذي كان سائداً بشكل واسع، والذي بموجبه ينبغي إيجاد صيغة لمذهب المنفعة (ينحصر المشكل في البحث عن أيّ الصيغ) أقدر على فهم واستيعاب جوهر كلّ سياسة أخلاقيَّة» (هارت، 1979، ص77)، لذا ظلَّ أمل معظم الفلاسفة السياسيين المعاصرين قميناً بالبحث عن بديل شامل لمذهب المنفعة. فكان جون راولز أوَّل من قدَّم هذا البديل في كتابه العمدة «نظرية العدالة» الذي نشر سنة 1971. فهناك العديد من المؤلفين الذين لمَّحوا بصيغة حدسيَّة ضدَّ مذهب المنفعة، في حين بدأ راولز كتابه بشجب اتجاهين مُغاليين ظلت الفلسفة السياسيَّة سجينة لهما: مذهب المنفعة من جهة، ومزيج من أفكار ومبادئ غير متجانسة من جهة أخرى. ويُسمّي راولز هذا الاتجاه الثاني «المذهب الحدسي»، كما يصفه بالمقاربة التي تستند في معظمها إلى متوالية من الأقوال السرديَّة المؤسَّسة على حدوس محدَّدة متعلقة بمشاكل معيَّنة.

إنَّ المذهب الحدسي لا يقدّم بديلاً ناجعاً لمذهب المنفعة، لأنَّه إذا كان صحيحاً أنَّ لدينا حدوساً ضدَّ ما هو نفعي تجاه هذه المشكلة أو تلك، فإنَّنا نتمنَّى أيضاً أن نتوفر على نظريَّة بديلة تُعطي معنى لهذه الحدوس، والتي تفسّر لنا لماذا هذه الأمثلة المحدَّدة تثير استنكارنا. في حين أنَّ المذهب الحدسي لا يتعدَّى أبداً حدوسه الأولى، ليبيّن لنا ما الذي يجعل هذه الحدوس مرتبطة فيما بينها، أو ليكشف لنا عن المبادئ الكامنة وراء هذه الحدوس.

يصف راولز النظريات الحدسيَّة، باعتبارها تتَّسم بخاصيَّتين:

«أولاً: كونها تستند إلى تعدديَّة المبادئ الأوليَّة، التي قد تكون غير متناسقة، فتجعلنا نسلم بأوامر متناقضة في بعض الحالات الخاصَّة. ثانياً: لا تقدّم لنا (النظريات الحدسيَّة) منهجاً واضحاً، ولا أيَّة قاعدة أوَّلويَّة تمكننا من تراتبيَّة هذه المبادئ المختلفة؛ فنحن نسعى ببساطة لإيجاد توازن حدسي باختيار ما يبدو

لنا أكثر عدلاً على وجه التقريب. وحتى عندما تحدّد قواعد للأولويَّة، فإنَّ هذه الأخيرة تبدو أكثر تفاهة، ولا تمكننا عمليَّاً من أيَّة مساعدة، حتى نستطيع صياغة حكم ما». (راولز 1971 ص 34)

هناك العديد من أشكال النزعة الحدسيَّة، والتي يمكن أن نميز بينها بواسطة مستوى عموميَّة مبادئها.

«يتمثل المذهب الحدسي للحسّ المشترك في شكل متواليات من المبادئ الشخصيَّة، وبالأحرى الخاصَّة، وكلُّ متوالية تطبّق على مشكل معيَّن للعدالة. فهناك سلسلة من المبادئ حول مسألة الجزاء العادل، وأخرى متعلقة بمسألة النظام الضريبي، وأخرى أيضاً بخصوص مسألة العقوبات الجنائيَّة، وهكذا دواليك. ولتحديد فكرة الجزاء العادل مثلاً، ينبغي علينا أن نضع في الميزان عدداً معيَّناً من المعايير المتنافسة، مثل الكفاءة، مستوى التكوين، المجهود، المسؤوليَّة، المخاطر المهنيَّة، وكذلك قد ننظر في حاجيَّات الشخص المعني إلى حدٍّ ما. وبما أنَّه لا أحد يستطيع أن يبني قراره على أحد هذه المعايير، فينبغي إيجاد صيغة توفيقيَّة بينها». (راولز 1971 ص 34)

لكن يمكن لهذه المبادئ المختلفة أن تكون أيضاً ذات طبيعة أكثر عموميَّة. كما يقال دائماً إنَّه يجب إيجاد توازن حدسي بين المساواة والحريَّة، أو بين المساواة والفعاليَّة، فمن المفترض أن تطبَّق هذه المبادئ في مجال نظريَّة العدالة بأكمله. (راولز 1971 ص 36-37) فسواء ترجمت بمبادئ خاصَّة، أو بمبادئ عامَّة، فإنَّ هذه المقاربات الحدسيَّة، ليست فقط غير كافية على المستوى النظري، بل بالإضافة إلى ذلك ليست ذات إفادة كبيرة على المستوى العملي؛ فهي لا تزوّدنا بالفعل بأيّ مسعى توجيهي عندما تتصادم هذه المفاهيم الخاصَّة وغير القابلة للاختزال فيما بينها. وفي خضمّ هذه الصراعات بالضبط نسعى للبحث عن توجيه من الفلسفة السياسيَّة.

لذا، من المهم أن نحاول وضع أولويَّة معيَّنة بين هذه المبادئ المختلفة، وهي بالضبط المهمَّة التي يجسّدها راولز: صياغة نظريَّة سياسيَّة شاملة قادرة على بناء حدوسنا المختلفة، إذ لا ينطلق من افتراض أنَّ مثل هذه النظريَّة موجود بالضرورة، وإنَّما ينطلق فقط من فكرة أنَّ الأمر يستحق المحاولة لاكتشافها.

«ليس هناك ما هو غير عقلاني بالنسبة إلى المذهب الحدسي في جوهره، فقد يكون على صواب، ولا شيء يضمن لنا على الأرجح أن تكون كلُّ أحكامنا حول العدالة الاجتماعيَّة تنحدر من مبادئ أخلاقيَّة محدَّدة بالضرورة. على العكس تماماً، فالحدسي يعتبر أنَّ تعقيد بعض الظواهر الأخلاقيَّة يتجاوز مجهوداتنا من أجل تبرير أحكامنا بشكل تام، ويفرض تعدديَّة المبادئ المتنافسة. فهو يؤكّد أنَّ كلَّ مسعى لتجاوز هذه المبادئ، قد يؤدي إلى الوقوع إمَّا في التفاهة، كأن نقول مثلاً إنَّ العدالة الاجتماعيَّة تتمثل في منح كلّ ذي حقٍّ حقّه، وإمَّا الوقوع في الخطأ والاختزال المفرط، مثل عندما نريد أن نعالج كلَّ شيء بواسطة مبدأ المنفعة.

بالتالي فالطريقة الوحيدة لتجاوز المذهب الحدسي هي الكشف عن المعايير الأخلاقيَّة القابلة للتحديد، والتي ستسمح بمراعاة القيمة المناسبة التي نأمل منحها فقط للمبادئ المختلفة في أحكامنا الموزونة. فدحض المذهب الحدسي يقتضي الكشف عن نوع المعايير المستخلصة نفسها، والتي من المفترض أنَّها لا توجد بالنسبة إليه». (راولز 1971 ص 39)

وعليه يمكن القول، إنَّ نظرية راولز لها أهميَّة تاريخيَّة معيَّنة، لأنَّها مكَّنتنا من الخروج من النفق المسدود المزدوج لمذهب المنفعة والمذهب الحدسي، غير أنَّها نظريَّة مهمَّة لسبب آخر. فإذا هيمنت في حقل الفلسفة السياسيَّة، فليس ذلك راجع لما حظيت به من إجماع واسع النطاق، حيث نجد القليل من المؤلفين هم الذين رحَّبوا بها بشكل تام، بل لأنَّ كلَّ منظّري العدالة اللاحقين كان لا بدَّ للتعرُّف عليهم من الإشارة إلى راولز. فلكي يفسّروا صحة نظرياتهم، كان عليهم توضيح أوجه الاختلاف بين نظرياتهم ونظريَّة راولز، وعليه لن نستطيع فهم كلّ هذه الأعمال إذا نحن لم نفهم مشروع راولز.

مبـــادئ العدالـــة

لتقديم أفكار جون راولز سوف نعرض في أوَّل المطاف جوابه عن سؤال العدالة، ثم نقوم فيما بعد بمناقشة الحجَّتين الاثنتين اللتين قدَّمهما راولز لدعم هذا التصوُّر. «فنظريته العامَّة للعدالة» ترتكز على فكرة أساسيَّة مفادها أنَّ: «كلَّ الخيرات الاجتماعيَّة الأوليَّة (الحريَّة وتكافؤ الفرص، الدخل والثروة، الأسس الاجتماعيَّة لاحترام الذات) ينبغي أن يتمَّ توزيعها بشكل متساو، إلا إذا كان التوزيع غير المتساوي لمجموع هذه الخيرات أو لواحد منها، لفائدة وصالح الفئة الأكثر حرماناً». (راولز 1971 ص 303). في إطار هذا «التصوُّر العام» يضع راولز نوعاً من التعالق بين فكرة العدالة وفكرة التوزيع المتساوي للخيرات الاجتماعيَّة، ولكن مع تعديل مهم. فنحن نتعامل على قدم المساواة مع كلّ الأفراد، ليس من أجل القضاء على كلّ التفاوتات، بل للقضاء على تلك التفاوتات التي تؤدّي إلى حرمان بعض الأشخاص. أمَّا إن كانت بعض التفاوتات ذات فائدة للكل، وتساهم في تنمية المهارات والطاقات المفيدة اجتماعيَّاً، فإنَّها ستقبل من طرف الجميع. وإذا منح فرد ما دخلاً أكبر من دخلي أنا، موازاة بدعم مصالحي الخاصة، فإنَّ النظرة المتساوية لمصالحي تقتضي أن نسمح بهذا التفاوت عوض أن نمنعه. إذ ستكون التفاوتات مقبولة، كلما أدت إلى الزيادة في حصتي العادلة الأولى، بينما لن تكون هذه التفاوتات مقبولة إذا أدَّت إلى تقليص هذه الحصة العادلة، كما هو الحال بالنسبة إلى مذهب المنفعة. هذه الفكرة البسيطة والفريدة تشكّل قلب النظريَّة الراولزيَّة.

لكنَّ هذا التصوُّر العام لم يقدّم لنا بعدُ نظريَّة تامَّة للعدالة، لأنَّ الخيرات المختلفة الموزَّعة بفضل هذا المبدأ يمكنها أن تدخل في صراع. فمثلاً يمكننا الزيادة في الدخل لبعض الأشخاص وحرمانهم من إحدى

حرياتهم الأساسيَّة. فيكون هذا التوزيع غير المتساوي في مسألة الحريَّة لصالح الفئة الأكثر حرماناً، متمثلاً في جانب واحد فقط، وهو الدخل، وليس في الجانب الآخر (الحريَّة). مثال آخر: التوزيع غير المتساوي للدخل يمكن أن يستفيد منه الجميع، حسب المستوى المطلق للدخل، في حين أنَّ خلق عدم تكافؤ الفرص سيتسبَّب في ضرر بالأجور الدنيا. فهل هذا التحسُّن على مستوى الدخل يمكنه أن يعوض الأضرار المترتبة عن فقدان الحريَّة وتكافؤ الفرص؟ إنَّ التصوُّر العام لراولز يترك هذه الأسئلة دون إجابة، وبالتالي لا يساهم هذا التصوُّر العام في حلّ المشكل الذي بصم النظريَّات الحدسيَّة. إنَّ ما نحتاج إليه هو نوع من التراتبيَّة بين عناصر النظريَّة المختلفة. ويتمثل حلُّ راولز في تفريع تصوُّره العام إلى ثلاثة أجزاء مرتبة حسب مبدأ «الأولويَّة المعجميَّة».

- المبدأ الأول: لكلّ شخص حقٌّ مساو في مجموع الحريَّات الأساسيَّة المتساوية للجميع الأكثر اتساعاً، والتي تكون متسقة مع مجموع الحريَّات المكفولة للجميع.

- المبدأ الثاني: يجب تدبير وتنظيم التفاوتات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة حسب الشرطين التاليين:

أ) يجب أن تحقق التفاوتات (الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة) أكبر منفعة للفئة الأكثر حرماناً.

ب) يجب أن تكون التفاوتات المتعلقة بالوظائف والمناصب مفتوحة أمام الجميع وفق شروط تكافؤ الفرص العادل.

- قاعدة الأولويَّة الأولى (أولويَّة الحريَّة): تخضع مبادئ العدالة لنظام معجمي، الذي بفضله لا يمكن أن تكون الحريَّة محدودة إلا باسم الحريَّة.

- قاعدة الأولويَّة الثانية (أولويَّة العدالة على مبدأ الفعاليَّة والعيش الرغد): يكون لمبدأ العدالة الثاني الأولويَّة المعجميَّة على مبدأ الفعاليَّة، وعلى مبدأ تعظيم الامتيازات إلى الحدّ الأقصى، كما أنَّ مبدأ تكافؤ الفرص له الأولويَّة على مبدأ التفاوت أو الفرق. (راولز 1971 ص 302-303).

تشكّل هذه المبادئ «تصوُّراً نوعيًّا» للعدالة عند راولز، إذ تهدف إلى تحقيق توجُّه منهجي لم يستطع المذهب الحدسي إمدادنا به. فتكون بعض الخيرات الاجتماعيَّة وفقاً لهذه المبادئ أكثر أهميَّة من خيرات أخرى، ومن ثمَّة لا تتمُّ التضحية بها من أجل الاستفادة من تلك الخيرات الأخرى. لذا يمنح لمبدأ الحريَّة المتساوية الأولويَّة على مبدأ تكافؤ الفرص، الذي هو ذاته له الأولويَّة على مبدأ المساواة في الموارد؛ لكن ضمنيًّا في كلّ فئة من هذه الفئات، نجد الفكرة البسيطة نفسها التي مفادها: أنَّه لن يقبل أيّ تفاوت إلا إذا كان

لصالح الفئة الأكثر حرماناً. كما لا تؤثر قاعدة الأولويَّة على المبدأ الأساسي للتوزيع العادل، الذي هو مصون ضمنيَّاً في كلّ فئة.

لقد قدَّم هذان المبدآن جواب راولز عن سؤال العدالة. لكن مازلنا لم نفحص بعدُ الحجج التي تُدعّم هذه المبادئ. وسأركّز، في هذا الفصل، على استدلال راولز على المبدأ الثاني الذي يدعوه «مبدأ التفاوت»، الذي ينظّم توزيع الموارد الاقتصاديَّة. لن نناقش مبدأ الحريَّة والسبب الذي جعل راولز يمنحه هذه الأولويَّة، إلا في الفصول اللاحقة. لكن يجب أن نلاحظ أنَّ راولز لم يتبنَّ مبدأ عاماً للحريَّة الذي سيسوقه لمنح أولويَّة مطلقة لكلّ ما يمكن أن يتمَّ بشكل مقنع من أجل حريَّة ما. فما يروم حمايته بالتحديد، هو ما يدعوه «الحريَّات الأساسيَّة»، ويُقصد به الحقوق المدنيَّة والسياسيَّة المعروفة تقليديَّاً في الديمقراطيات الليبراليَّة: الحق في التصويت، الحق في الترشيح للمناصب العامَّة، الحق في التقاضي بإنصاف، حريَّة الصحافة، حرية التنقل، ...إلخ. (راولز، 1971، ص 61) إذ يُولي الليبراليون أهميَّة خاصَّة لهذه الحقوق، ومن ثمَّة فإعطاء الأولويَّة للحريَّات الأساسيَّة هي من الخصائص المميزة للنزعة الليبراليَّة فعليَّاً.

هذا يعني أنَّ أولويَّة الحقوق المدنيَّة والسياسيَّة هي فكرة متداولة بشكل واسع في مجتمعنا. ومن ثمَّة، فالجدل المثار بين راولز ونقادّه يهمُّ إشكالات أخرى، بينما فكرة أنَّ الحريات الأساسيَّة للأفراد يجب أن تكون مصانة، هي فكرة أقلُّ إثارة للجدل في نظريته. لكن رفضي لمذهب المنفعة يرتكز على ضرورة التوزيع العادل للموارد الاقتصاديَّة، وليس فقط للحريَّات، وهذا الجانب أثار جدلاً كبيراً. فقد رفض بعض المؤلفين فكرة نظريَّة العدالة التوزيعيَّة للموارد الاقتصاديَّة بشكل كلّي، بينما أولئك الذين قبلوها لهم تصوُّرات مختلفة جداً عن الشكل الذي يجب أن تطبَّق به هذه الفكرة. ومسألة توزيع الموارد هي أمر فيصل في انتقالنا من مذهب المنفعة إلى نظريَّات العدالة الأخرى التي أودُّ دراستها. لذا سأبدأ بالنظر في التبرير الراولزي لمبدأ التفاوت (أو الفرق).

أسَّس راولز مبدأي العدالة على نوعين من الحجج: الحجَّة الأولى: بمثابة اعتراض على أن تكون نظريته إيديولوجيَّة مهيمنة بفضل موضوع العدالة التوزيعيَّة؛ أي مثاليَّة تكافؤ الفرص. فهو يؤكّد أنَّ نظريته تعكس بأمانة أكثر حدوسنا الموزونة في موضوع العدالة، وتعبّر بشكل أفضل عن مبادئ الإنصاف التي تدعو إليها هذه الإيديولوجيا نفسها. الحجة الثانية: وهي من طبيعة جدّ مختلفة؛ إذ يعتبر راولز أنَّ مبادئ العدالة هي مبادئ سامية، لأنَّها نتاج تعاقد اجتماعي افتراضي، حيث يؤكد أنَّه لو قمنا بوضع أفراد في وضعيَّة ما قبل الحالة الاجتماعيَّة، وكان عليهم أن يقرّروا أيَّ المبادئ يجب أن تحكم النظام الاجتماعي، فإنَّهم سيختارون المبادئ الراولزيَّة. على أساس أنَّ أيَّ فرد وجد في ما يدعوه راولز «بالوضع الأصلي» سيستفيد بشكل عقلاني بتبني المبادئ نفسها لتحقيق التعاون الاجتماعي. هذه الحجَّة الثانية التي أثارت الكثير من التعليقات،

والتي منحت كذلك شهرة وصيتاً أكبر لراولز. إلا أنَّه ليس من السهل تفسيرها. وسوف نتمكَّن من التطرُّق إليها بتفصيل أكثر إذا نحن بدأنا بفحص المبدأ الأوَّل[1].

الحجَّة الحدسيَّة لمبدأ تكافؤ الفرص

يستند تبرير التوزيع الاقتصادي الذي كان سائداً في مجتمعنا إلى فكرة «تكافؤ الفرص». فمن المفروض ألا يتمَّ تبرير التفاوتات المتعلقة بالدخل وبالمكانة المرموقة، إلا إذا، وفقط إذا، كانت نتيجة منافسة شريفة للولوج إلى الوظائف والمناصب التي تحقّق هذه الامتيازات. إذ من المقبول أن ندفع أجراً بقيمة مئة ألف دولار لفرد ما عندما يكون متوسط الأجر عشرين ألف دولار، إذا كان هذا الفرق في الدخل لا يتعارض مع مبدأ تكافؤ الفرص العادل؛ أي إذا لم يحرم شخص بسبب أصله العرقي، أو الاجتماعي، أو بسبب جنسه. فمثل هذا التفاوت في الدخل يكون صحيحاً بغضّ النظر عن استفادة الفئة الأكثر حرماناً أم لا. وهو ما يعرفه ماكي Mackie بـ «الحق في ظروف وجود منصفة». انظر سوبرا، الفصل الأوَّل (الاختيارات التفضيليَّة الأنانيَّة).

إنَّ نظريَّة راولز تتعارض مع هذا التصوُّر، لأنَّه إذا فُرض أيضاً تكافؤ الفرص في تخصيص المراكز والمناصب الاجتماعيَّة، فهذا يمنع أن يحصل بالضرورة الأشخاص الذين يشغلون المراكز المهمَّة والمطلوبة في المجتمع على حصَّة مهمَّة جداً من موارد وخيرات المجتمع، حيث من الممكن أن يمنح المجتمع الراولزي لهؤلاء الأشخاص دخلاً أكبر من المتوسط، لكن فقط إذا كان يعود بالنفع على كلّ أفراد المجتمع. وبموجب مبدأ التفاوت، لا يكون للأفراد الحقّ في حصَّة أكبر من الموارد إلا إذا استطاعوا أن يظهروا أنَّ ذلك فيه فائدة لذوي الحصص الأقل.

لماذا تبدو إيديولوجيَّة تكافؤ الفرص عادلة في نظر العديد من أفراد مجتمعنا؟ لكونها ستضمن تحديد مصير الأفراد حسب اختياراتهم، بدلاً من أن يتمَّ تحديدها حسب ظروفهم. فإذا قمت بإرضاء طموحي الشخصي في مجتمع موسوم بتكافؤ الفرص، فإنَّ نجاحي أو فشلي سيكونان محدَّدين ومرهونين بإنجازي الشخصي، وليس بجنسي، أولون بشرتي، أو أصلي الاجتماعي. فالمجتمع الذي لا يُفضّل أو يُحرم فيه أحد بسبب ظروفه الاجتماعيَّة، سيكون نجاح أو فشل أفراده نتيجة اختياراتهم ومجهوداتهم الخاصَّة. بالتالي فنجاحنا شيء «نجنيه» عوض شيء يمنح لنا؛ ففي المجتمع الذي يسود فيه تكافؤ الفرص، يكون التفاوت في الدخل عادلاً، لأنَّ النجاح والفوز «مستحق»، ولأنَّه يكون من نصيب الذين «يستحقونه».

1- قدَّم راولز عدداً معيناً من الحجج الإضافيَّة لتعزيز مبدأيه للعدالة، فهو يؤكد مثلاً أنَّ هذه المبادئ تحقق وتستجيب لواجب "**العلانيَّة**» (راولز، 1971، ص 133) وواجب «**الاستقرار**» (راولز، 1971، ص 176-182) بشكل كافٍ أكثر من صيغ أخرى للعدالة. فينبغي أن تكون مبادئ العدالة معروفة وسهلة التطبيق بشكل عام، كما يجب أن يكون معنى العدالة الذي يتطابق معهما معنى ثابتاً وله كفاية ذاتيَّة. («فتكاليف المشاركة» لا ينبغي أن تكون باهظة). يعطي راولز أحياناً لحججه قيمة كبيرة حينما يدافع عن نظريته، ولكن لا يمكننا القول إنَّ هذه الحجج هي ذاتها التي أنتجت نظريَّة العدالة، فهي مجرَّد إضافات مدعمة للحجتين الأساسيتين التي أناقشهما. وللاطلاع على تلخيص بريك لهذه الحجج الإضافيَّة، انظر: (بريك، 1982، ص، 161-162).

لا يتفق كلُّ الناس حول ما ينبغي فعله لضمان تكافؤ عادل للفرص؛ إذ يعتبر البعض أنَّ عدم التمييز في التربية والوظيفة كافٍ لتحقيق هذه الغاية. في حين يرى آخرون أنَّه يجب وضع برامج للتمييز الإيجابي (الفعل الإيجابي) لصالح الفئات المحرومة والمتضرّرة اقتصاديًّا وثقافيًّا، حتى يستفيد أعضاؤها من تكافؤ فرص حقيقي، يمكّنهم من اكتساب مهارات ضروريَّة لنجاحهم اقتصاديًّا. لكن في كلّ الأحوال، فالتبرير الأساسي هو كالتالي: من العدل أن يتلقى فرد حصة أكبر من الموارد الاجتماعيَّة، إذا كان هذا الفائض مكتسباً ومستحقاً بمجهوده الخاص؛ أي إذا كان ثمرة نشاطه واختياراته، بينما من غير العدل أن يُحرم فرد أو أن يحظى بامتياز بسبب التفاوتات غير المستحقة بسبب الظروف الاجتماعيَّة.

يعتقد راولز أنَّ هذا تصوُّر مغر، غير أنَّه قد أغفل مصدراً آخر للتفاوت غير المستحق. صحيح أنَّ التفاوتات الاجتماعيَّة هي غير مستحقة، ومن الظلم أن يُبصم قدر فرد ما سلباً بهذا النوع من التفاوتات. لكن يمكننا أن نقول الكثير عن التفاوتات في القدرات الطبيعية. فلا أحد يستحق أن يولد معاقاً أو بنسبة ذكاء في حدود 140، أيضاً لا أحد يستحق أن يولد في مثل هذه الفئة العرقية أو الاجتماعية أو تلك، أو بمثل هذه الهويَّة الجنسيَّة. فإذا اعتبرنا التأثير السلبي لهذه العوامل الاجتماعيَّة ظلماً، فإننا لا نرى لماذا لا يكون كذلك تأثير العوامل الطبيعية ظلماً. واللَّاعدالة في الحالتين معاً من طبيعة واحدة؛ بالتالي ينبغي ألَّا يتأثر مقدار حصة الموارد التي تُمنح لكل فرد ببعض العوامل التعسفيَّة أخلاقياً. فالقدرات الطبيعية مثلها مثل الظروف الاجتماعيَّة كلها ناجمة بمحض المصادفة، لذا يجب ألَّا تترك حقوق الأفراد للمصادفات.

يستفاد ممَّا سبق أنَّ التصوُّر السائد لتكافؤ الفرص هو «غير ثابت»، لأنَّه «في اللحظة التي نهتمُّ فيها بتأثير أحد هذه العوامل المتمثلة في المصادفة الاجتماعيَّة وفي النصيب الطبيعي، من أجل تحديد حصص كل فرد، فسوف يتعيَّن علينا بفكر متعمق أن نهتمَّ بتأثير العوامل الأخرى. فكلُّ هذه العوامل بنوعيها تعتبر أخلاقيًّا عوامل تعسفية (راولز، 1971، ص 74-75). في الواقع وحسب دوركين Dworkin إذا قبلنا خاصيَّة عدم الاستحقاق المتعلقة بالقدرات الطبيعيَّة، فليس ذلك لعدم استقراره، بل لطابعه «الاحتيالي» الذي قد يؤاخذ عليه التصوُّر السائد (دوركين، 1985، ص 207). وهذا يفترض بالفعل أنَّه إذا تمَّ القضاء على التفاوتات الاجتماعيَّة، فسوف يكون لكلّ فرد فرصة متكافئة للاستفادة من الامتيازات الاجتماعيَّة، وعليه يكون أيُّ فارق في الدخل بين الأفراد هو مكسب شرعي، وثمرة مجهوداتهم واختياراتهم. بينما الأشخاص ضحايا الإعاقات الطبيعيَّة ليس لهم فرص متساوية للاستفادة من الامتيازات الاجتماعيَّة، وفشلهم ليس له علاقة باختياراتهم أو بمجهوداتهم. فإذا كنَّا نسعى فعلاً للقضاء على التفاوتات غير المستحقة، فإنَّ تصوُّر تكافؤ الفرص هو تصوُّر غير مناسب.

إنَّ ما يجذبنا نحو هذا التصوُّر يتمثل في وجوب تحديد مصير الأفراد حسب اختياراتهم الخاصَّة، بحكم القرارات التي يتخذونها بشأن نمط العيش الذي يطمحون إليه، وليس بحكم الظروف المقرونة بوجودهم. إلا أنَّ التصوُّر السائد لا يعترف إلا بتفاوتات الظروف الاجتماعيَّة ويتجاهل تفاوتات المؤهلات الطبيعيَّة (أو يعالجها كما لو كانت من اختياراتنا). الأمر هنا يتعلق بطريقة تحكميَّة تجعل نطاق حدسه المركزي محدوداً.

كيف إذن يجب أن نعالج التفاوتات المتعلقة بالقدرة الطبيعيَّة؟ يرى بعض الأشخاص، من أجل الموازاة بين التفاوتات الاجتماعيَّة والتفاوتات الطبيعيَّة، أنَّه لا ينبغي لأحد أن يكتسب امتيازاً من تفاوتاته الطبيعيَّة، لكن كما يشرح ذلك راولز إذا كان صحيحاً أنَّه «لا أحد يستحق مؤهلاته الطبيعية المتفوقة، ولا مكانته الأولى الأكثر امتيازاً في المجتمع]...[، فهذا لا يعني أنَّه يجب القضاء على هذه الامتيازات، فهناك طريقة أخرى لمعالجتها. فمن الممكن أن تهيكل البنية الأساسيَّة بالشكل الذي يجعل هذه الكفاءات المحتملة تعمل لفائدة وصالح الفئة الأكثر حرماناً. في آخر المطاف نحن ننساق بالضرورة إلى مبدأ التفاوت إن كنا نأمل هيكلة النظام الاجتماعي بالشكل الذي لا يُميز أو يُحرم فيه أيّ شخص بواسطة المكانة التحكميَّة التي يشغلها بفضل توزيع الثروات الطبيعيَّة أو بسبب مكانته الأولى في المجتمع، دون أن نلجأ لمنح أو أخذ تعويض مطابق في المقابل». (راولز، 1971، ص 102)

إذا كان لا ينبغي لشخص أن يكون ضحية تأثير التفاوتات الطبيعيَّة غير المستحقة، فقد توجد هناك بعض الحالات التي قد يستفيد فيها الكلّ من الممارسة الحرَّة لهذا التأثير. فلا أحد يستحق أن يجني فائدة من مؤهلاته الطبيعيَّة، لكن ليس من الظلم أن نرخص الامتيازات الشخصيَّة الناتجة عن هذه القدرات الطبيعيَّة إذا استغلت أيضا لفائدة أولئك الذين حرموا بسبب «النصيب الطبيعي». وهذا بالضبط، ما ينصُّ عليه مبدأ التفاوت.

كانت هذه الحجَّة الأولى التي قدَّمها راولز ليدعم نظريته للحصص العادلة. فبالنسبة إلى التصوُّر المهيمن، فذوو القدرات يمكنهم بالطبع أن يتوقعوا الحصول على دخل مرتفع جدًّاً. وبما أنَّهم لا يستحقون الامتيازات الناجمة عن قدراتهم الطبيعيَّة، فهذا التوقع «لن يكون مشروعاً إلا إذا، وفقط إذا، استعملت كآليَّة لتحسين وتطوير مستوى وآفاق الأفراد الأكثر حرماناً في المجتمع». (راولز، 1971، ص 75) هكذا نصل إلى مبدأ التفاوت انطلاقاً من فحص متعمّق للتصوُّر السائد لتكافؤ الفرص كما يشرحه راولز، «في الوقت الذي نحاول فيه إيجاد تعبير (لفكرة تكافؤ الفرص) التي ستعامل كلَّ فرد بالمساواة كشخص أخلاقي، ولن تُقيم حصته من مزايا ومساوئ التعاون الاجتماعي حسب أصله أو ثروته الهائلة من النصيب الطبيعي. فمن الواضح أنَّ (مبدأ التفاوت) هو أفضل خيار ممكن من بين]...[الخيارات المتعدّدة التي تعرض علينا». (راولز1971، ص 75)

كانت هذه إذن الحجَّة الأولى التي قدَّمها راولز، وأعتقد أنَّ مقدماتها الأساسيَّة صحيحة. فالتصوُّر المهيمن لمبدأ تكافؤ الفرص تصوُّر غير مستقر فعلاً، ويجب أن نعترف بأن موقفنا من توزيع القدرات الطبيعيَّة هو موقف تعسفي وتحكمي أخلاقيًّا، لذا فالنتيجة التي خلص إليها راولز ليست عادلة تماماً. فإذا اعتبرنا أنَّ التفاوتات الطبيعيَّة والاجتماعيَّة تفاوتات تعسفيَّة أخلاقيًّا، فقد نقبل بالطبع فكرة أنَّ هذا النوع من التفاوتات لا ينبغي أن يؤثر في عمليَّة التوزيع إلا إذا كانت لصالح وفائدة الفئة الأكثر حرماناً. إلا أنَّ مبدأ التفاوت يؤكّد لنا أنَّ كلَّ التفاوتات يجب أن تستفيد منها الفئة الأكثر حرماناً. وبالتالي، ماذا سيحدث لو لم يولد أحد من طبقة اجتماعيَّة مميزة، ولم يُوهب أحد مؤهلات خارقة؟ ومع ذلك فقد أتوفق بفضل اختياراتي ومجهوداتي الخاصَّة في الحصول على دخل أكبر من دخل أمثالي؟ بينما لا نجد في المحاججة التي يقدّمها لنا راولز ما يفسّر لنا لماذا يطبّق مبدأ التفاوت على كلّ التفاوتات عوض أن يطبّق فقط على التفاوتات الناجمة عن العوامل التعسفيَّة والتحكميَّة أخلاقيًّا؟ وسأعود إلى هذه النقطة بعد تفحُّص الحجّة الثانية التي قدَّمها راولز.

حجَّة العقد الاجتماعي

يعتبر راولز الحجَّة الأولى لتبرير مبادئ العدالة أقلَّ أهميَّة من الحجَّة الثانية، حيث ترتكز هذه الأخيرة على فكرة «العقد الاجتماعي»، فهي حجَّة تتعلق بنوع الأخلاق السياسيَّة التي سيختارها الأفراد إذا أقاموا مجتمعاً انطلاقاً من «الوضع الأصلي». كما يعتبر راولز بخصوص حجَّة تكافؤ الفرص أنَّه «لا تكفي ملاحظة من الملاحظات السابقة حول (مبدأ تكافؤ الفرص) لتبرير هذا التصوُّر (للعدالة)، لأنَّه بالنسبة إلى النظريَّة التعاقديَّة، ينبغي أن تقدَّم كلّ الحجج، بحيث يكون من العقلانيَّة أن يتمَّ الاختيار انطلاقاً من الوضع الأصلي. وأقصد هنا تمهيد الأرضيَّة لهذا التفسير الخاص بمبدأي العدالة، بالشكل الذي لا تبدو فيه هذه المعايير للقارئ، وخاصَّة مبدأ التفاوت، أنَّها غريبة جداً أو غريبة الأطوار». (راولز، 1971، ص 75)

هكذا يعتبر راولز حجَّته الأولى مجرَّد تمهيد لعمليَّة تبريريَّة حقيقيَّة، والتي تعتمد على فكرة العقد الاجتماعي. وهنا نلمس استراتيجيَّة غير مألوفة، لأنَّ الحجج المتعلقة بالعقد الاجتماعي غالباً ما تُعتبر حججاً غير مقنعة بشكل كافٍ، ويبدو أنَّ راولز قد قدَّم حجَّة قوية جداً من أجل تطبيق الحجَّة التعاقديَّة.

لماذا تعتبر الحجج التعاقديَّة غير مقنعة إلى حدٍّ ما؟ لأنَّها تعتمد فيما يبدو على مقدّمات غير قابلة للتصديق، والتي تقتضي أن نتخيل حالة طبيعيَّة قائمة قبل وجود أيَّة سلطة سياسيَّة، حيث كلّ فرد لا يعتمد إلا على نفسه، فلا توجد أيَّة سلطة عليا تقبل بطاعته، أو تكون مسؤولة على حماية مصالحه أو ممتلكاته. إذن يبقى السؤال حول نوع العقد الذي سيتمّ اتفاق الأفراد بموجبه في حالة الطبيعة، من أجل تشكيل سلطة

سياسيَّة ستتمتع بهذا النفوذ وتتحمل هذه المسؤوليَّة. وعندما سنطلع على شروط وبنود هذا العقد، سنعرف آنذاك الواجبات الخاصَّة بالدولة وتلك الخاصَّة بالمواطنين.

لقد سبق للعديد من المؤلفين أن استعملوا هذه الآليَّة (آليَّة العقد)، مثل هوبز، لوك، كانط، روسو، وقد خلصوا إلى نتائج مختلفة. ولكنَّهم تعرَّضوا جميعاً للنقد نفسه، الذي يفيد أنَّ مثل هذا العقد وهذه الحالة الطبيعيَّة لم يوجدا أبداً. ومن ثمَّة لن تلتزم الدولة ولا المواطنون بهذا العقد؛ فالعقود لا تخلق التزامات إلا إذا تمَّت المصادقة عليها بالتوقيع الفعلي، بينما يمكن أن نعتبره اتفاقاً من نوع خاص، هو اتفاق مؤسَّس على عقد بين أفراد كانوا سيوقّعون عليه لو وجدوا في حالة الطبيعة، فالأمر يتعلق إذن بعقد افتراضي. لكن، وكما يقول دوركين: «العقد الافتراضي ليس فقط صورة مزيفة لعقد حقيقي؛ بل إنَّه ليس عقداً على الإطلاق». (دوركين، 1977، ص 151)

الفكرة التي تقول إنَّنا سنكون ملزمين بالعقد الذي سنقبل التوقيع عليه إذا وجدنا في حالة الطبيعة؛ تعني أنَّه «قد يوافق فرد على مبادئ معيَّنة بحجَّة أنَّه تمَّ اقتراحها عليه مسبقاً، فيكون من الجائز أن تطبَّق عليه هذه المبادئ فيما بعد في ظروف مختلفة دون موافقته. وهذه حجَّة باطلة. لنفترض أنَّني في يوم ما، نفترض أنَّه يوم الاثنين، لم أكن أعرف قيمة اللوحة التي رسمتها، فإذا ما اقترحتم عليَّ مبلغ مئة دولار مقابل هذه اللوحة، كنت سأقبل بهذا المبلغ، لكن في يوم الثلاثاء اكتشفت أنَّ قيمتها تساوي أكثر، فلا يمكنكم الادعاء بأنَّه سيكون من العدل أن تُلزمني المحاكم ببيعها لكم يوم الأربعاء بمئة دولار. وكونكم لم تطالبوني باللوحة يوم الاثنين، فذلك لحسن حظي ولصالحي، لكن هذا ليس مبرراً لإجباري بعد ذلك». (دوركين، 1977، ص 152)

هكذا تبدو فكرة العقد الاجتماعي: إمَّا أنَّها فكرة غير معقولة تاريخياً (إذا افترضنا أنَّه عقد حقيقي)، وإمَّا أنَّها بلا معنى أخلاقي (إذا افترضنا أنه عقد افتراضي).

لكن هناك طريقة أخرى، كما يرى دوركين، لتفسير الحجج التعاقديَّة، فيجب علينا في المقام الأول أن نفكّر في العقد ليس باعتباره عقداً حقيقياً أو عقداً افتراضياً، بل كإجراء يمكننا من كشف انعكاسات بعض المقدّمات المتعلقة بالمساواة الأخلاقيَّة للأفراد. فإذا استحضرنا حالة الطبيعة، فذلك ليس من أجل إعادة بناء الأصول التاريخيَّة للمجتمع، أو الالتزامات التاريخيَّة للدولة والأفراد، وإنَّما من أجل تجسيد فكرة المساواة الأخلاقيَّة للأفراد.

تستند فكرة المساواة الأخلاقيَّة في جزء منها إلى الإقرار بأنَّه لا أحد منَّا يخضع بطبيعته لإرادة الآخر، ولا يأتي شخص إلى العالم باعتباره ملكاً لفرد آخر، أو لكونه خاضعاً له. فكلنا خلقنا أحراراً متساوين. فعلى امتداد تاريخ البشريَّة، تمَّ رفض هذه الظاهرة من طرف العديد من الفئات. ففي المجتمعات الإقطاعيَّة

مثلاً اعتُبر الفلاحون خاضعين بالطبيعة للأرستقراطيين. فكانت المهمَّة التاريخيَّة التي قام بها المؤلفون الليبراليون التقليديون مثل لوك، تتمثل في رفض هذه الفرضيَّة الإقطاعيَّة، وحتى يوضحوا رفضهم لخضوع فئة معينة من الأفراد بالطبيعة لأفراد آخرين، تخيلوا حالة الطبيعة التي يحظى الكلُّ فيها بوضع متساوٍ. كما أقرَّ بذلك روسو: «لقد ولد الإنسان حرَّاً، لكنَّه مكبَّل بالأصفاد في كلّ مكان». إذن فكرة حالة الطبيعة ليست تأكيداً للأمر الأنثروبولوجي للوجود الإنساني في مرحلة ما قبل الحالة الاجتماعيَّة، بل هي تأكيد لأمر أخلاقي بعدم وجود خضوع طبيعي بين الكائنات البشريَّة.

غير أنَّ روَّاد الليبراليَّة ليسوا بالفوضويين الذين يعتقدون أنَّ أيَّ شكل للدولة لن يكون مقبولاً، حيث يعتبرون أنَّه لا أحد أبداً يستطيع ممارسة سلطة شرعيَّة على أمثاله من البشر، كما لن يكون الأفراد في أيَّة حال من الأحوال مكرهين شرعيَّاً على الخضوع لمثل هذه السلطة. لكن وبما أنَّ الليبراليين ليسوا فوضويين؛ فالسؤال الأوَّل الذي يطرح عليهم هو: كيف يمكن لأفراد خلقوا أحراراً متساوين أن يصبحوا محكومين؟ فكان جوابهم باختصار كالتالي: إنَّ الأفراد قد يتنازلون عن بعض الصلاحيات للدولة بسبب ظروف اللَّايقين وندرة الموارد التي تسود الحياة الاجتماعيَّة، لكنَّهم لن يتخلَّوا عن مساواتهم الأخلاقيَّة، وذلك شرط أن تستخدم الدولة هذه الصلاحيات بالتفويض من أجل أن تحميهم من اللَّايقين وندرة الموارد. وإذا خانت الدولة ثقتهم (هذه الثقة) وأساءت استعمال هذه الصلاحيات، آنذاك لن يكون المواطنون ملزمين بطاعتها، ويكون لهم الحقُّ في التمرُّد عليها. وكون بعض الأفراد يملكون سلطة الحكم على أمثالهم فهذا لا يتنافى مع احترام المساواة الأخلاقيَّة، لأنَّ هذه السلطة التي فوّضت لهم هي فقط من أجل حماية ودعم مصالح المحكومين.

إنَّ هذه النظريَّة هي ما حاول راولز تكييفها مع غاياته. كما يشرح ذلك بقوله: «إنَّ هدفي هو أن أقدّم تصوُّراً للعدالة يعمّم ويحمل إلى مستوى أعلى من التجريد نظريَّة العقد الاجتماعي المعروفة، والمقدَّمة من طرف لوك وروسو وكانط». (راولز، 1971، ص 11) فالهدف من العقد في نظريَّة راولز هو تحديد مبادئ العدالة انطلاقاً من وضعيَّة متساوية: «إنَّ الوضع الأصلي للمساواة يتماثل مع حالة الطبيعة في النظريَّة التقليديَّة للعقد الاجتماعي، بالطبع لا يمثل الوضع الأصلي حالة أشياء موجودة فعلاً، ولا مجرَّد حالة ثقافيَّة بدائيَّة، بل يجب أن نعتبره حالة افتراضيَّة خالصة، حدّدت بشكل يُفضي إلى تصوُّر معيَّن للعدالة». (راولز، 1971، ص 12)

إذا كان الوضع الأصلي عند راولز «يتماثل» مع فكرة حالة الطبيعة، فإنَّه يختلف معها على الأقلّ، لاعتقاد راولز أنَّ حالة الطبيعة كما هي ممثلة تقليديَّاً لا تعكس بالفعل «حالة مساواة أوليَّة». (راولز، 1971، ص 11) هنا تلتقي الحجَّة التعاقديَّة بالحجَّة الحدسيَّة. فالصيغة التقليديَّة لحالة الطبيعة غير عادلة، لأنَّ في هذه الأخيرة يكون لبعض الأفراد قدرات للتفاوض أكثر من قدرات الآخرين - مؤهلات طبيعيَّة أكثر، موارد

أوليَّة أكثر، أو قوَّة بدنيَّة أكثر- لذا يمكنهم أن يقاوموا لمدَّة أطول من أجل الوصول إلى اتفاق أفضل، بينما أولئك الأقلّ قوَّة أو الأقلّ كفاءة لا بدَّ أن يقدّموا تنازلات. فحالات اللّايقين الموجودة في الطبيعة تؤثر على الجميع، لكن يكون البعض أكثر استعداداً وتسلحاً لمواجهتها، ومن ثمَّة لن يوافقوا على العقد الاجتماعي طالما أنَّه لا يدعم امتيازاتهم الطبيعيَّة. نحن نعلم أنَّه، من منظور راولز، يعتبر هذا ظلماً لا عدلاً. فإذا كانت هذه الامتيازات الطبيعيَّة غير مستحقة، فيجب ألَّا نسمح بأن يُميز أو يُحرم بعض الأفراد بفضلها في مرحلة تحديد مبادئ العدالة.[2]

لذا يجب أن نتخيَّل إجراء آخر من أجل تسليط الضوء على آثار وانعكاسات المساواة الأخلاقيَّة، إجراء يمنع استغلال الأفراد لامتيازاتهم التحكميَّة في عمليَّة انتقاء مبادئ العدالة. لذلك، بلور راولز هذا البناء العجيب المعروف «بالوضع الأصلي». ففي حالة الطبيعة هاته بشكلها الجديد، يتموضع الأفراد خلف «ستار الجهل» على النحو الذي «لا يعلم أحد شيئاً عن مكانته في المجتمع، ولا انتمائه الطبقي أو إطاره الاجتماعي، كما لا يعرف أحد شيئاً عن نصيبه من توزيع الثروات ولا من القدرات الطبيعيَّة (الذكاء، القوة، ... إلخ). كما افترض كذلك ألا يكون للأطراف علم، لا بتصوراتهم الخاصَّة للخير، ولا باستعداداتهم النفسيَّة. هكذا يتمُّ اختيار مبادئ العدالة من وراء ستار الجهل. وهذا يضمن بألَّا يُميز أو يُحرم شخص بالذات بسبب النصيب الطبيعي أو الظروف الاجتماعيَّة أثناء اختيار هذه المبادئ. فإذا وجد الكلّ في الوضعيَّة نفسها، حيث لا يستطيع أحد أن يحدّد المبادئ التي قد تميزه بشكل خاص، فستكون مبادئ العدالة نتيجة تفاوض أو اتفاق منصف». (راولز 1971، ص 12)

تَخلص الانتقادات العديدة التي وجهت لراولز إلى أنَّ صرامة جهل الأفراد لأصلهم الاجتماعي ورغباتهم الشخصيَّة، جعلت نظرية راولز عبارة عن نظريَّة غريبة عن الهويَّة الشخصيَّة. فماذا بقي لنا من هويتنا عندما لا نستطيع أن نعرف شيئاً حول من نكون في الواقع؟ إنَّ تخيل أنفسنا خلف ستار الجهل هذا أصعب بكثير من أن نتخيَّل أنفسنا في حالة الطبيعة التقليديَّة، التي يتمتع فيها الأفراد الافتراضيون على الأقل بسلامة مميزاتهم الجسديَّة والعقليَّة.

غير أنَّ ستار الجهل لا يعكس نظريَّة للهويَّة الشخصيَّة؛ فهو مجرَّد اختبار حدسي للإنصاف، الذي يقوم بالعمليَّة نفسها التي نقوم بها عند تقسيم كعكة (حلوى) لقطع متساوية، بغية أن نضمن أنَّ الشخص المكلف

2- إنَّ شجب تلك اللّاعدالة المتأصلة في حالة الطبيعة التقليديَّة هو ما يميز راولز عن باقي منظّري النظريَّة التعاقديَّة التقليديَّة، التي تمتدُّ من هوبز إلى مفكرين مثل ديفيد كوتيي وجيمس بوشنان. فهؤلاء يسعون إلى إنشاء مبادئ توجيهيَّة للحياة الاجتماعيَّة، انطلاقاً من فكرة الاتفاق المتجسّدة في إطار وضعيَّة أساسيَّة، كما سعى إلى ذلك راولز. لكنَّ هذا الوضع يختلف عن الوضع الأصلي الذي تخيله راولز، لأنَّ الاتفاق الذي يسعون إليه يهدف إلى المنفعة المتبادلة وليس إلى العدالة، ولذلك يكون من الجائز أن تعكس الوضعيَّة الأساسيَّة تفاوتات في القدرة على التفاوض الموجودة في العالم الواقعي. سأقوم بفحص هذا النوع من المقاربة التعاقديَّة في الفصل الثالث، وسأطرح السؤال لمعرفة إن كان ممكناً اعتبار نظريات المنفعة المتبادلة كنظريات للعدالة.

بهذه المهمَّة لا يعرف أيَّة قطعة من الكعكة سيحصل عليها.[3] كما يقوم ستار الجهل بحماية الأفراد الذين يمكنهم أن يؤثروا بفضل مكانتهم المميزة في عمليَّة الاختيار لصالحهم، ويحول دون تحقيقهم ذلك، وهو ما يشرحه راولز بقوله: «وعليه، يجب ألَّا نخطئ بخصوص طبيعة بعض الشروط غير المألوفة التي يتَّسم بها الوضع الأصلي. ببساطة الأمر يتعلق بإمداد خيالنا بتمثل فعلي للقيود التي يبدو من المعقول فرضها في الحجج لصالح مبادئ العدالة، ثمَّ في هذه المبادئ نفسها، إذ يبدو مثلاً من المعقول والمقبول بشكل عام ألَّا يُميز أو يُحرم شخص أثناء اختيار هذه المبادئ بفضل ظروفه الاجتماعيَّة أو نصيبه الطبيعي. كما نتفق جميعاً على أنَّه سيكون من المستحيل أن يصوغ أحد المبادئ وفقاً لوضعيته الخاصَّة]...[. بهذا الشكل نكون خلف ستار الجهل بالطبع. (راولز، 1971، ص 18-19)

فالمفروض في الوضع الأصلي أن «يُمثل المساواة بين الكائنات البشريَّة كأشخاص أخلاقيين»، كما أنَّ المبادئ التي ستنتج عنه ستجعل كلَّ الأفراد «يتفقون باعتبارهم أشخاصاً متساوين، ولكونهم يعلمون أنَّه لا أحد منهم يتميز بظروفه الاجتماعيَّة أو الطبيعيَّة». لذا، يجب علينا أن نعتبر الوضع الأصلي مثل «عمليَّة العرض التي تلخّص معنى «تصورنا للإنصاف»، والتي تساعدنا على الكشف عن الآثار والانعكاسات». (راولز، 1971، ص 19-21)

استدلال راولز لا يتضمَّن القول إنَّه تمَّ استنباط تصوُّر معيَّن للمساواة من فكرة العقد الافتراضي. فمثل هذا القول سيؤكد كلَّ الانتقادات التي ذكرها دوركين، بالأحرى ينبغي القول إنَّ العقد الافتراضي يعبّر عن تصوُّر معيَّن للمساواة، ويسمح بكشف انعكاسات هذا التصوُّر من أجل تنظيم عادل للمؤسَّسات الاجتماعيَّة. فبالقضاء على منابع المحاباة، وبفرض التوافق، يأمل راولز بإيجاد حلٍّ مقبول من طرف الجميع انطلاقاً من وضع مساو، حلّ يحترم حقَّ كلّ فرد في أن يُعامل ككائن حر ومتساو.

إذا اعتبرنا أنَّ مقدّمات استدلال راولز ترتكز على المساواة وليس على العقد، فينبغي لكي نستطيع نقدها أن نبين أنَّها لا تعبّر بشكل واضح عن مفهوم المساواة. ولا يكفي القول إنَّ العقد خالٍ من المعنى تاريخياً، أو القول إنَّ ستار الجهل مستحيل بسيكولوجيَّاً، أو إنَّ الوضع الأصلي بمعنى أو بآخر هو وضع غير واقعي. كلُّ هذا لن يفيد في شيء، لأنَّ الإشكال لا ينحصر في معرفة إن كان الوضع الأصلي واقعياً، بل فيما إذا كانت المبادئ التي تمَّ اختيارها في هذه الظروف، ستكون منصفة بحكم طبيعة عمليَّة الاختيار.

---

[4]3- يؤكد راولز أنَّ اختيار مبادئ العدالة في الوضع الأصلي يختلف بشكل واضح عن العمليَّة المتعلقة بتقسيم الكعكة دون معرفة أيَّة حصَّة ستكون من نصيبك؛ ففي حالة الوضع الأصلي، وهي الحالة الأولى، الأمر فيها يتعلق بـ «العدالة الإجرائيَّة الخالصة»، بينما في الحالة الثانية تتعلق بـ»العدالة الإجرائيَّة التامَّة»، وفي الحالتين معاً نحقق العدالة بواسطة إجراء، لكن في الحالة الأولى لا نتوفر على «معيار مستقل وسابق في الوجود عمَّا هو عدل». على العكس من ذلك في حالة الكعكة. (راولز، 1980، ص 523) لكن يمكننا أن نطعن في مدى الاختلاف الموجود بين الحالتين، ونعتبر كما سوف نرى أنَّه يوجد فعلاً «معيار مستقل وسابق في الوجود»، والذي يمكنه أن يقيم نتائج الوضع الأصلي. وكيفما كان الأمر، فالحالتان تتقاسمان الخاصيَّة التي أرغب في تسجيلها: اللجوء إلى الجهل لضمان حياديَّة القرارات.

وحتى إن قبلنا وجهة نظر راولز للعقد الاجتماعي، باعتبارها عمليَّة تمكّن من التعبير عن تصوُّر معيَّن للمساواة، إلا أنَّه لا يخبرنا أيّ المبادئ سيتم اختيارها في الوضع الأصلي. لكن هنا من المفترض أن يكون استدلاله مستقلاً عن الحجَّة الأولى الحدسيَّة المتعلقة بتكافؤ الفرص. فكما سبق ورأينا، فهو لا يعتبر هذه الأخيرة ملائمة «بعبارة دقيقة» لنظريَّة تعاقديَّة؛ بالتالي فإنَّ مبدأ التفاوت ما هو إلا أحد الخيارات العديدة والممكنة التي يمكن للأطراف المتعاقدة في الوضع الأصلي أن تنتقيها.

كيف إذن يتمُّ اختيار مبادئ العدالة؟ فالفكرة الأساسيَّة هي كالتالي: على الرغم من أنَّنا لا نعلم المكانة التي سنشغلها داخل المجتمع، ولا كيف ستكون طموحاتنا وتطلعاتنا، إلا أنَّ هناك عدداً معيَّناً من الأشياء التي قد نطمح لامتلاكها أو التي تعتبر ضروريَّة لعيش رغد. فمهما اختلفت أنماط حياة الأفراد، فلهم جميعاً شيء مشترك: ألا وهو تحقيق نمط للحياة. وكما يشرح ذلك ولدرون Waldron «إنَّ الطموح لتحقيق تصوُّر لحياة رغدة، هو شيء من المفترض أن يشترك فيه الجميع، حتى أولئك الذين ينخرطون في أنشطة أكثر غرابة]...[، وحتى إن كان الناس لا يتقاسمون المُثُل نفسها، فيمكنهم على الأقل أن يستخلصوا من تجربتهم فكرة عن القصد من الطموح إلى حياة رغدة مثاليَّة». (ولدرون، 1987، ص 145، انظر أيضاً راولز، 1971، ص92-95 407-416). نحن نطمح جميعاً في حياة رغدة مثاليَّة، ونحتاج لأشياء معيَّنة لتحقيق هذه التطلعات، مهما كان محتواها الخاص. وتعتبر هذه الأشياء في نظريَّة راولز «خيرات أوليَّة». وهناك نوعان من الخيرات الأوليَّة:

1- الخيرات الأوليَّة الاجتماعيَّة: تعني الخيرات التي تقوم المؤسَّسات الاجتماعيَّة بتوزيعها مباشرة، مثل الدخل، الثروة، الفرص، السلطة، الحقوق والحريات.

2- الخيرات الأوليَّة الطبيعيَّة: تتعلق بالخيرات مثل الصحة، الذكاء، القوة، الخيال، القدرات الطبيعيَّة، التي تتأثر بالمؤسَّسات الاجتماعيَّة، لكن لا يتمُّ توزيعها مباشرة من قبلها.

أثناء القيام بعمليَّة اختيار مبادئ العدالة، يسعى الأفراد المتواجدون خلف ستار الجهل إلى ضمان أحسن سبيل ممكن للخيرات الأوليَّة، الموزعة من قبل المؤسَّسات الاجتماعيَّة (الخيرات الأوليَّة الاجتماعيَّة). وهذا لا يعني أنَّ حسَّنا للعدالة سيتمُّ حشده بنوع من الأنانيَّة. وبما أنَّه لا أحد يعرف المكانة التي سيشغلها، فاستفسار بعض الناس حول ما يبدو أفضل بالنسبة إليهم، يقتضي أن نسألهم عن الأفضل والأحسن بالنسبة إلى كلّ فرد من وجهة نظر محايدة. فلكي نستطيع أن نقرّر من خلف ستار الجهل أيّ المبادئ ستكون الأقدر على دعم ما هو خير بالنسبة إليَّ، ينبغي أن أضع نفسي مكان كلّ عضو من أعضاء المجموعة لأكتشف ما يدعم خيرهم، على اعتبار أنَّني سأتمكَّن من الحلول في ذات أيّ فرد منهم.

فعندما ندمج فرضيَّة المصلحة العقلانيَّة الأنانيَّة مع ستار الجهل «سيحقق الهدف نفسه الذي يحققه الخير الكوني». (راولز، 1971، ص 148)؛ لأنَّني أجد نفسي مُجبراً على أن أتماهى بتعاطف مع كلّ فرد في الجماعة، وأن أعتبر خيره الخاص كأنَّه خيري. بهذا الشكل، فإنَّ ما تمَّ من اتفاق في الوضع الأصلي يضمن لكلّ فرد أن يحظى بالاهتمام المتساوي نفسه.

هكذا تسعى الأطراف المتعاقدة في الوضع الأصلي لضمان أحسن سبيل ممكن للخيرات الأوليَّة، التي ستمكنهم من حياة كريمة تستحق أن تُعاش، وذلك دون أن يعلموا أيَّة مكانة سيشغلونها داخل المجتمع. فهناك على الأقل عدد معيَّن من المبادئ المختلفة التي من الممكن أن يتمَّ اختيارها من قبل الأطراف المتعاقدة، حيث يمكنهم مثلاً اختيار توزيع الخيرات الأوليَّة الاجتماعيَّة لفائدة كلّ الوضعيات الاجتماعيَّة بشكل متساو. إلا أنَّ راولز يؤكد أنَّه سيكون توزيعاً غير عقلاني، حيث بعض أنواع التفاوتات - منها تلك التي تقبل بمبدأ التفاوت - ستسهل للجميع الوصول للخيرات الأوليَّة. قد تستطيع الأطراف المتعاقدة اختيار مبدأ نفعي يوجّه المؤسَّسات الاجتماعيَّة بخصوص توزيع الخيرات الأوليَّة بالشكل الذي يرفع المنفعة العامَّة إلى حدها الأقصى. وهذا سوف يؤدي إلى تعظيم المنفعة المتوسطة التي قد يتوقع المتعاقدون في الوضع الأصلي الحصول عليها في الواقع، وبتأويل معيَّن لفكرة العقلانيَّة سنكون أمام نموذج الاختيار العقلاني. لكن هذا يتضمَّن أيضاً مجازفة بأن يشغل البعض وضعيَّة ومكانة أولئك الذين ضحَّوا بشكل منتظم من أجل الخير الأعظم لأمثالهم؛ لأنَّ مبدأ المنفعة يجعل الحقوق والممتلكات، وحتى حياة بعض الأفراد، تحت رحمة رغبات تفضيليَّة أنانيَّة وغير مشروعة لأفراد آخرين. ويتركهم بدون حماية في ظروف هم فيها في أمسّ الحاجة للحماية، أي عندما يصبحون بسبب معتقداتهم، ولون بشرتهم، وجنسهم، وقدراتهم الطبيعيَّة، أناساً لا يحظون بشعبيَّة، أو ببساطة، يصبحون أناساً لا فائدة من وجودهم في نظر الأغلبيَّة. كما سيقودنا تأويل آخر لفكرة العقلانيَّة لنعتبر أنَّ هذا جعل من النفعيَّة اختياراً غير عقلاني، لأنَّه من العقلانيَّة أن نتأكَّد ونضمن أنَّ حقوقنا ومواردنا الأساسيَّة مصانة ومحفوظة، حتى وإن كان ذلك سيقلص حظوظنا في الحصول على مكاسب أكبر من الخيرات الأساسيَّة التي نسعى لحمايتها.

فهناك العديد من التأويلات المتناقضة بخصوص ما هو عقلاني في مثل هذه الحالة: فعقلانيَّة الرهان غير المضمون تتعارض مع عقلانيَّة الرهان المضمون والآمن. فإذا عرفنا نسبة احتمال تعرُّض حقوقنا الأساسيَّة للانتهاك في مجتمع نفعي، آنذاك سنتمكن أفضل من الحكم إن كان من العقلانيَّة أن نجرّب حظنا ونصيبنا. غير أنَّ ستار الجهل يرفض الولوج إلى هذه المعلومة. كما تتوقَّف عقلانيَّة الرهان غير المضمون على ميل أشخاص بعينهم للمخاطرة؛ فقد لا يخاف البعض من المغامرة ويقومون بتجربة حظهم، بينما يفضّل آخرون الأمان وعدم المغامرة. إلا أنَّ ستار الجهل يرفض كذلك أن تكون لنا دراية بهذه الميول الفرديَّة. إذن فيمَ يتمثل الاختيار العقلاني؟ يؤكد راولز أنَّ ما هو عقلاني يتمثل في تبنّي استراتيجيَّة تدعو للرفع إلى «الحد

الأقصى»، أي تلك التي ترفع وتعظم ما سوف تحصل عليه إذا كنت في وضعيَّة دنيا (حد أدنى)، أي في وضعيَّة الفئة الأكثر حرماناً. وهذا يقتضي كما يفسّر راولز الانطلاق من افتراض أنَّ عدوك اللدود هو من سيقرّر ويختار المكانة التي ستشغلها داخل المجتمع. (راولز، 1971، ص 152-153) لذا ينبغي أن تختار صيغة ترفع ما هو مرجَّح نيله من حدٍّ أدنى إلى حدٍّ أقصى.

لنتخيَّل مثلاً مجتمعاً مكوَّناً من ثلاثة أشخاص وثلاثة إمكانات للتوزيع:

1- 10: 8: 1

2- 7: 6: 2

3- 5: 4: 4

حسب استراتيجيَّة راولز يجب أن تنتقي الخيار الثالث؛ فإذا لم يكن بوسعك معرفة الاحتمال المرجّح الذي سيجعلك، إمَّا في أفضل وضعيَّة أو في أدنى وضعيَّة، فينبغي أن يقع اختيارك العقلاني على هذا الخيار الثالث؛ لأنَّه حتى وإن كنت في وضعيَّة الأكثر حرماناً، فسيمكنك هذا الخيار الثالث من الحصول على أكثر ممَّا كنت ستناله في حالة سوء حظك في الإمكانيتين الأوليتين من عملية التوزيع.

لاحظ أنَّه يجب عليك انتقاء الخيار الثالث، حتى وإن كان الخياران الأولان يقدّمان معدَّلاً متوسطاً من المنفعة أكبر بكثير؛ فالمشكل هو أنَّه في الحالتين الأوليتين يوجد احتمال معيَّن (غير معروف) الذي يجعلك مكرهاً للعيش في نمط حياة غير مُرضٍ بشكل تام. وبما أنَّ كلَّ واحد منَّا لا يعيش إلا حياة واحدة، فمن اللَّاعقلاني أن يقدم على المخاطرة بحياة قد تكون مرضية نسبياً. لذلك، يستنتج راولز أنَّ الأفراد الموجودين في الوضع الأصلي سوف يختارون مبدأ التفاوت (الفرق). لكنَّ هذه النتيجة تتطابق بشكل تام مع مضمون الحجَّة الحدسيَّة الأولى. فعندما ينتقي الأفراد مبادئ العدالة بالتوسُّل بعمليَّة القرار المنصف، فإنَّهم سيصلون إلى المبادئ نفسها التي يدلنا عليها حدسنا باعتبارنا أفراداً منصفين.

لقد انتقد العديد من المؤلفين إقرار راولز بأنَّ استراتيجيَّة الرفع إلى الحدّ الأقصى هي أكثر عقلانيَّة، حيث يرى البعض أنَّ تطبيق رهان المنفعة سيكون أكثر عقلانيَّة. بينما يؤكّد آخرون أنَّه من المستحيل تقييم عقلانيَّة هذا الرهان دون أن نعلم شيئاً عن احتمالات الخسارة، أو دون معرفة مدى ميل الناس للمغامرة. وتشير هذه الانتقادات إلى أنَّ راولز يلجأ إلى مبدأ التفاوت، لأنَّه يتلاعب بوصف ستار الجهل لكي يحصل على هذه النتيجة، أو لكونه صاغ بعض الفرضيات البسيكولوجيَّة بدون مبرر، والتي لم يكن له الحقُّ في صياغتها. (انظر مثلاً هير، 1975، ص 88-107؛ بيري، 1973، فصل 9).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017