وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

نظرية في العدالة

تأليف : جـــون رولـــز
ترجمة : د. ليلى الطويل

دراسات فلسفية
٥

الهيئة العامة السورية للكتاب

نظرية في العدالة

تصميم الغلاف

خالد يزبك

الهيئة العامة السورية للكتاب

نظرية في العدالة

تأليف : جـون رولـز

ترجمة: د. ليلى الطويل

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة – دمشق ٢٠١١م

العنوان الأصلي للكتاب :

JOHN RAWLS

A THEORY OF JUSTICE

نظرية في العدالة / تأليف جون رولز؛ ترجمة ليلى الطويل .- دمشق:
الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١م .- ٧٠٤ ص؛ ٢٤ سم.

(دراسات فلسفية؛ ٥)

١- ٣٢٠,٠١ ر و ل ن ٢- ١٧٢ ر و ل ن
٣- العنوان ٤- رولز ٥- السلسلة

دراسات فلسفية

«٥»

مقدمة المترجمة

ربما بدا هذا العنوان غريباً باعثاً على التساؤل، فما الذي يجمع بين الشعر والتصوير؟ وما الذي يجمع بين كل من عنصري الضوء والظل وفني الشعر والتصوير على حدة؟ وهل ثمة علاقة بين الفنين؟ وإن وجدت العلاقة بينهما، فما طبيعتها؟ هل هي علاقة تقارب أم اختلاف؟ وهل ثمة علاقة بين الضوء والظل؟ وإن وجدت، فهل هي علاقة تناقض أم انسجام وتكامل؟

يقول أفلاطون إن مسألة العدالة بسيطة لو كان الناس بسطاء. إنهم لا يقتنعون بالحياة البسيطة، وهم بطبعهم يميلون إلى الغيرة والطموح والمنافسة وامتلاك ما ليس لهم. إن التنافس على الموارد النادرة يدفعهم إلى التنازع وأحياناً إلى الحروب وزيادة الفوارق بينهم حسب امتلاك القوة والنفوذ. لحل النزاعات والحكم بين المصالح المتنافسة تتوالى الحكومات من بورجوازية إلى أرستقراطية إلى أوليجاركية. وينحل كل نوع من الحكومات بسبب الإفراط وتجاوز المبدأ الأساسي. ثم تأتي الديمقراطية التي تساوي الجميع في حق الحصول على المنصب وتقرير السياسة العامة والمساواة التامة في الفرص. إن هدف النظام السياسي أن يساعد الفرد على التطور تطوراً تاماً كما يرى "جون ديوي". ولن يتحقق هذا إلا إذا اشترك كل فرد بقدر استطاعته في تقرير سياسة جماعته ومصيرها. وهذا يتم من خلال نظام متعدد في المنظمات والأحزاب والشركات والنقابات بحيث يشكل توفيقاً بين الفردية والعمل العام المشترك. لكن مصير الحكومة الديمقراطية لا يختلف عن غيره من الحكومات إذا لم ترتكز على بنية أساسية تتصف بالعدالة.

يرى "جون رولز" مؤلف هذا الكتاب والأستاذ في جامعة هارفرد، الذي يُعدّ كتابه برأي النقّاد من أهم الكتب التي صدرت لبناء نظرية في العدالة، أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية. ومهما كانت النظرية أنيقة ومقتصدة لابد من رفضها إذا كانت غير صادقة؛ كذلك الأمر بالنسبة إلى القوانين والمؤسسات مهما كانت كفوءة وجيدة التشكيل لابد من إصلاحها أو إبطالها إذا كانت غير عادلة. إنها تحقق الانسجام بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والآخر، وبين الإنسان ونفسه. لقد دعا "كانت"، مواجهاً ما كان سائداً في أوروبا، إلى المساواة بين أفراد المجتمع، وإتاحة الفرص أمامهم لتطوير مواهبهم والإمكانات الكامنة فيهم، رافضاً جميع ضروب الامتيازات الطائفية والعائلية والطبقية. أما "رولز" فقد ذهب إلى أبعد من ذلك في رفضه للظروف الطبيعية والاجتماعية التي تجعل من هم أكثر حظاً يتنعمون على حساب من هم أقل حظاً.

يؤكّد "رولز" أن كل شخص يمتلك حرمة غير قابلة للانتهاك بالاستناد إلى العدالة بحيث لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها حتى لصالح رفاهية المجتمع. لهذا السبب تنكر العدالة أن فقدان حرية بعضهم يمكن أن يكون صحيحاً من أجل تحقيق خير أكبر للآخرين. إنها لا تسمح بالتضحيات المفروضة على بعضهم مقابل مجموع أكبر من المنافع يتمتع بها الأكثرية. لذلك في المجتمع العادل تُعدّ حريات المواطنين المتساوين راسخة؛ فالحقوق المصانة بوساطة العدالة لا تخضع لمقايضات سياسية أو لحسابات تفاضلية في المصالح الاجتماعية. والشيء الوحيد الذي يبيح لنا الخضوع لنظرية خاطئة هو عدم وجود نظرية أفضل؛ وبشكل متناظر، يمكن احتمال اللاعدالة فقط إذا كان هذا ضرورياً لتجنب لاعدالة أكبر. وبما أنهما الفضائل الأولى للنشاط البشري، فإن الصدق والعدالة غير قابلين للمساومة.

يحتل مفهوما الحرية والمساواة الركيزة الأساسية لأية نظرية سياسية، وهما يشكلان المبدآن الأوليان في نظرية "رولز". إن الحرية في الاختيار أكثر أهمية من الذي نختاره، لذلك يجب وضع القوانين التي تحمي القدر الأكبر من الحرية، ولا يجب التضحية بالحرية مقابل منافع اقتصادية واجتماعية أكبر، وإذا كان لا بد من التضحية ببعض الحرية فهذا من أجل الحرية نفسها. لكن عاقبة الحرية التي لا مفر منها هي اللامساواة. إن الناس ليسوا متساوين في إمكاناتهم وفي جهودهم المبذولة في سوق تنافسية. ويعتقد الليبراليون أنه ليس من مهام الدولة تصحيح الآثار الناجمة عن اللامساواة. إنهم يعطون الأولوية للحق على الخير. فالخير بنظرهم هو الاختيار الفردي الحر، والحق هو الدفاع عن تلك الحرية. إن الحقوق أساسية وغير قابلة للانتهاك حتى وإن تعارضت مع الخير العام. بالمقابل ترى الديمقراطية الاجتماعية وجوب تقدير الحرية الفردية، لكن ليس إلى درجة استبعاد المسؤولية الاجتماعية أو العدالة. فالعدالة تعني الفرص العادلة والمتكافئة للجميع من أجل تحقيق خيرهم، وحماية أولئك الذين يخفقون.

تسعى الديمقراطية الاجتماعية إلى تحقيق العدالة الاجتماعية في مقدمة أهدافها. إنها تهدف إلى إيجاد ترتيب يعزز مبادئ الحرية الليبرالية مع تقديم حماية أفضل للمساواة في الحرية. ومع دورها الفاعل في تعزيز الحرية المتساوية، إلا أنها تشارك المذهب الليبرالي في مفهومه للحرية كاستقلال ذاتي للفرد. ويرى كلا المذهبين وجوب حيادية الدولة فيما يختاره الفرد خيراً له، ووجوب الانفتاح على التعددية في الأفكار والقيم وأنماط الحياة. وتقبل كلتا الفلسفتين - بدرجات متفاوتة - استمرار اللامساواة النسبية كمرافق ضروري لهذه الحرية، في حين تختلف الفلسفتان في الاستجابة.

يُعدُّ "رولز" في كتابه الرائد "نظرية في العدالة" (١٩٧١) - الذي يعد العمل الفلسفي الأفضل في القرن العشرين برأي أغلب النقّاد - مدافعاً عن

المذهب الليبرالي بشقه الديمقراطي الاجتماعي. لقد جادل "رولز" في كتابه أن معظم الحقوق والحريات والفرص الأساسية يجب توزيعها بشكل متساوٍ. لكنه سمح ببعض أنواع اللامساواة التي تكون قابلة للتبرير فقط إذا كانت ستجعل من هم أقل حظاً أسوأ حالاً. إنه يفترض تساوي أو تكافؤ الفرص، ولكنه يفترض اللامساواة في النتائج.

لقد هدف "رولز" إلى تقديم تصور للعدالة يمكّن من تعميم ورفع مستوى تجريد نظرية العقد الاجتماعي الشهيرة كما وُجدت في أعمال "لوك" و"روسو" و"كانت". من أجل القيام بهذا لا يفكّر بالعقد الأصلي على أنه عقد لدخول مجتمع معين أو لإعداد شكل معين للحكومة. وبدلاً عن ذلك، إن الفكرة الموجهة هي أن مبادئ العدالة لبنية المجتمع الأساسية هدف أو موضوع الاتفاقية الأصلية. إنها المبادئ التي سوف يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون يهتمون بتحقيق مصالحهم الذاتية في وضع مبدئي من المساواة بحيث تحدد الشروط الأساسية لروابطهم. ويجب أن تنظم هذه المبادئ جميع الاتفاقيات الأخرى؛ فهي تعين أنماط الشراكة الاجتماعية وأشكال الحكومات التي يمكن تأسيسها. وهذه الطريقة في النظر إلى مبادئ العدالة يدعوها العدالة إنصافاً.

إذن علينا أن نتصور أن أولئك المشاركين في شراكة اجتماعية يختارون معا، في فعل مشترك واحد، المبادئ التي سوف تخصص الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد التقسيم للمنافع الاجتماعية. يجب أن يقرر الأشخاص مقدماً كيف يتوجب عليهم تنظيم مطالبهم مقابل بعضهم بعضاً وما هو الدستور أو التشريع المؤسس لمجتمعهم. تماما مثلما يتوجب على كل شخص أن يقرر من خلال التفكير العقلاني ما الذي يشكل خيره، بمعنى نظام الغايات الذي من العقلانية بالنسبة إليه أن يسعى إلى تحقيقه، لذلك يجب أن تقرر مجموعة من الأشخاص مرة واحدة ومن أجل الجميع ما الذي يُعدّ عادلاً

وما الذي يُعدّ غير عادل. والاختيار الذي يقوم به أشخاص عقلانيون في هذا الوضع الافتراضي من الحرية المتساوية يحدد مبادئ العدالة.

إن قبول تقييد بعض الحريات - كحرية الضمير مثلاً - لا يقتضي أن المصالح العامة بأي معنى متقدمة على المصالح الأخلاقية والدينية؛ ولا يتطلب أن تنظر الحكومة إلى القضايا الدينية كأشياء حيادية أو تطلب الحق بقمع الاعتقادات الفلسفية حينما تتعارض مع قضايا الدولة. فليس لدى الحكومة سلطة لإصدار أحكام بحق الروابط سواء كانت شرعية أم غير شرعية، تماماً كما ليس لديها سلطة فيما يتعلق بالفن أو العلم. هذه المسائل ليست ببساطة ضمن اختصاصها كما هو معرَّف من خلال دستور عادل. بالأحرى، على أساس مبادئ العدالة يجب أن تُفهَم الدولة كرابطة تتألف من مواطنين متساوين. إنها لا تقحم نفسها بالعقيدة الفلسفية والدينية لكنها تنظّم سعي الأفراد لمصالحهم الأخلاقية والروحية طبقاً لمبادئ سوف يتفقون عليها بأنفسهم في وضع مبدئي من المساواة. من خلال ممارسة قواها بهذه الطريقة تتصرف الحكومة كوكيل عن المواطنين وتلبي مجموع الطلب لتصورهم العام عن العدالة. لذلك إن الفكرة المتعلقة بالدولة العلمانية ذات الأهلية الكلية مرفوضة أيضاً، طالما أنه يستلزم من مبادئ العدالة أن الحكومة ليس لها الحق ولا عليها واجب القيام بما تريد أو ما تريده الأغلبية فيما يتعلق بالأخلاق والدين. فواجبها يقتصر على تأمين الشروط الخاصة بالحرية الأخلاقية المتساوية والدينية.

نأمل أن يحقق هذا الكتاب الهدف المنشود منه وهو التعبير عن اعتقادنا الحدسي بأولوية العدالة. ولنستخدم لغة "رولز"، من أجل التوصل إلى مقاربة مجتمع يشكّل رابطة من الأشخاص ذات اكتفاء ذاتي يدركون في علاقتهم مع بعضهم بعضاً أن هناك قواعد معينة من السلوك ملزِمة وهم يتصرفون طبقا لها في معظم الحالات. هذه القواعد هي مبادئ العدالة الاجتماعية: إنها تقدم

طريقة لتخصيص الحقوق والواجبات في مؤسسات المجتمع الأساسية وتحدد التوزيع المناسب لمنافع وأعباء الشراكة الاجتماعية.

إن هذا المجتمع لا يصمم فقط من أجل تحقيق الخير لأعضائه ولكن يجب أن يكون أيضا منظماً من خلال تصور عمومي للعدالة. بمعنى أنه مجتمع يقبل كل شخص فيه ويعرف أن الآخرين يقبلون مبادئ العدالة نفسها، وتلبي المؤسسات الاجتماعية الأساسية عموماً هذه المبادئ ومن المعروف عموما أنها تلبي هذه المبادئ. في هذه الحالة بينما تكون مطالب الأشخاص متنازعة ومتنافسة، إلا أنهم يقرون بوجهة نظر مشتركة يتم الحكم على مطالبهم بناء عليها. وإذا كانت نزعة الأشخاص باتجاه مصلحتهم الذاتية تجعل حذرهم من بعضهم ضرورية، فإن إحساسهم العام بالعدالة يجعل شراكتهم الآمنة مع بعضهم بعضاً ممكنة. وبين الأفراد الذين لديهم أهداف وأغراض متباينة يرسِّخ تصور العدالة المشترك روابط الصداقة المدنية؛ فالرغبة العامة بالعدالة تحدد شكل السعي وراء غايات أخرى.

د. ليلى الطويل

في ٢٠١١/٤/٢٠

مقدمة المؤلف في النسخة المنقحة

إنه من دواعي سروري أن أكتب هذه المقدمة للنسخة المنقحة من كتابي "نظرية في العدالة". وعلى الرغم من الانتقادات الكثيرة للكتاب الأصلي، مازلتُ أقبل خطوطه العريضة وأدافع عن مقولاته الرئيسة. بالطبع أتمنى، كما قد يتوقع أي شخص، لو أنني قمت ببعض الأشياء بشكل مختلف، وسوف أقوم الآن بتنقيحات مهمة. لكني لو قمت بتأليف كتاب نظرية في العدالة مجدداً، لن أكتب، كما يقول الكتّاب أحياناً، كتاباً مختلفاً تماماً.

خلال شهري شباط وآذار من عام ١٩٧٥ تم تنقيح النسخة الأصلية الإنجليزية من أجل النسخة الألمانية في ذلك العام. وعلى حد علمي تم تضمين هذه التنقيحات في كل الترجمات اللاحقة، ولم تُضف أية تنقيحات أخرى منذ ذلك الوقت. بالتالي لقد ارتكزت جميع الترجمات على النسخة المنقحة نفسها. بما أن هذه النسخة المنقحة تتضمن ما أعتقد أنه من التحسينات المهمة، تُعد النسخ المترجمة (شريطة توخيها الدقة) حتى الآن أفضل من النسخة الأصلية. وهذه النسخة المنقحة تضم جميع هذه التحسينات.

قبل التعليق على التنقيحات الأكثر أهمية ودواعي القيام بها، سوف أعلق على تصور العدالة المعروض في نظرية في العدالة، التصور الذي دعوته "العدالة إنصافاً". أرى الأفكار والأهداف لهذا التصور كتلك الأفكار والأهداف المقرونة بالتصور الفلسفي للديمقراطية الدستورية. أتأمل أن تبدو العدالة إنصافاً معقولة ومفيدة، حتى إن لم تكن مقنعة تماماً، لمجال واسع من الآراء السياسية الفكرية وبالتالي تحتل جزءاً أساسياً من الركيزة العامة للتقليد الديمقراطي.

لقد ذكرتُ الأهداف والأفكار الرئيسة لذلك التصور في مقدمة النسخة الأولى. كما أشرح في الفقرتين الثانية والثالثة من تلك المقدمة، أردتُ التوصل إلى تصور في العدالة يقدم بديلاً نظامياً معقولاً عن المذهب النفعي، الذي ساد بشكل أو بآخر لفترة طويلة في التقليد الأنجلو - ساكسوني من التفكير السياسي. والسبب الرئيس الذي يدفعني لإيجاد مثل هذا البديل هو الضعف، كما أعتقد، في العقيدة النفعية كأساس للمؤسسات الديمقراطية الدستورية. على وجه الخصوص، لا أعتقد أن المذهب النفعي يستطيع تقديم تفسير مرضٍ للحقوق والحريات الأساسية للمواطنين كأفراد أحرار ومتساوين، وهو متطلب ذو أهمية أولى مطلقة من أجل تفسير المؤسسات الديمقراطية. لقد استخدمتُ طريقة أكثر تجريداً وعموميةً لفكرة العقد الاجتماعي من خلال فكرة الوضع الأصلي كطريقة للقيام بذلك. كان تقديم تفسير مقنع للحقوق والحريات الأساسية، ولأولويتها، الهدف الأول للعدالة إنصافاً. وكان الهدف الثاني هو دمج ذلك التفسير مع فهم للمساواة الديمقراطية، الذي قاد إلى مبدأ الفرصة المتكافئة المنصفة ومبدأ الفرق[١].

في التنقيحات التي قمت بها في عام ١٩٧٥ استبعدتُ نقاط ضعف معينة من النسخة الأصلية. هذه التنقيحات التي سوف أحاول الإشارة إليها الآن، على الرغم من خشيتي أن الذي أقوله لن يكون قابلاً للفهم دون معرفة سابقة بالنص. بصرف النظر عن هذا القلق، تكمن إحدى أهم نقاط الضعف في تفسير الحرية، الخلل الذي أشار إليه "هارت" في نقاشه النقدي عام ١٩٧٣[٢]. بدءاً بالجزء ١١ أجريت تنقيحات لتوضيح المسائل التي لحظها "هارت". مع ذلك، لا بد من القول إن ذلك التفسير في النص المنقح، بالرغم من تحسنه

(1) For these two principles see 12 – 14 of Chapter II. It is these two principles, and particularly the difference principle, which give justice as fairness its liberal, or social democratic, character.

(2) See his "Rawls on Liberty and its Priority," University of Chicago Law Review, 40 (1973), pp. 534-555.

الكبير، بقي غير مرضٍ تماماً. لقد ظهرت نسخة أفضل في مقالة لاحقة عام ١٩٨٢ بعنوان "الحريات الأساسية وأولويتها"[١]. تحاول هذه المقالة الإجابة على ما وجدت أنه من أكثر احتجاجات "هارت" أهمية. لقد قيل هناك إنه حتى تضمن الحقوق والحريات الأساسية وأولويتها المساواة بين جميع المواطنين فإن الشروط الاجتماعية ضرورية من أجل التطور الكافي والممارسة التامة والمطلعة لنوعين من القدرات الأخلاقية لدى المواطنين - قدرتهم على الحس بالعدالة وقدرتهم على تصور خيرهم - فيما أدعوه الحالتين الأساسيتين. بإيجاز، إن الحالة الأساسية الأولى هي تطبيق مبادئ العدالة على البنية الأساسية للمجتمع من خلال ممارسة المواطنين لحس العدالة لديهم. والحالة الأساسية الثانية هي تطبيق قدرة المواطنين في التعليل العملي والتفكير في التشكيل، والتعديل، والسعي العقلاني وراء تصورهم للخير. إن الحريات السياسية المتساوية، بما فيها قيمتها المنصفة (تم تقديم هذه الفكرة في الجزء ٣٦)، وحرية التفكير، وحرية الضمير، وحرية الاجتماع، لا بد أن تضمن أن تكون ممارسة القدرات الأخلاقية حرة، ومطلعة، وفاعلة في هاتين الحالتين. أعتقد أن هذه التغيرات في تفسير الحرية تتناسب بشكل منسجم مع إطار العدالة إنصافاً كما يظهر في النسخة المنقحة.

كانت نقطة الضعف الجدية الثانية في النسخة الأصلية تفسير الخيرات الأولية. لقد قيل عنها إنها تلك الأشياء التي يريدها أشخاص عقلانيون مهما تكن الأشياء الأخرى التي يريدونها، وما هي هذه الأشياء ولماذا تم شرحها من خلال تفسير الخير في الفصل VII . لسوء الحظ بقي ذلك التفسير غامضاً من ناحية ما إذا كان الخير الأولي يعتمد كليّةً على الحقائق الطبيعية للسيكولوجيا البشرية أو ما إذا كان يعتمد أيضاً على تصور الشخص الأخلاقي الذي يتضمن مثالاً معيناً. وبغية حل هذا الغموض لمصلحة الأخير: لا بد من

(1) See his "Rawls on Liberty and its Priority," University of Chicago Law Review, 40 (1973), pp. 534-555.

النظر إلى الأشخاص أنهم يمتلكون نوعين من القدرات الأخلاقية (اللتين ذُكرتا أعلاه) وأنهم يمتلكون اهتمامات أو مصالح ذات مرتبة أعلى في تطوير وممارسة تلك القدرات. يمكن الآن توصيف الخيرات الأولية بأنها ما يحتاجه الأشخاص في أوضاعهم كمواطنين أحرار ومتساوين، وكأعضاء مجتمع طبيعيين ومتعاونين تماماً على مدى مسيرة حياتهم. ويجب أن تتم المقارنات بين الأشخاص لأغراض العدالة السياسية من ناحية مؤشر الخيرات الأولية للمواطنين ولا بد من النظر إلى هذه الخيرات كاستجابة لاحتياجاتهم كمواطنين كنقيض لتفضيلاتهم ورغباتهم. بدءاً من الجزء ١٥، أجريت بعض التنقيحات لنقل هذا التغيير بالرؤية، لكن بقيت هذه التنقيحات قاصرة عن البيان التام الذي قدمته في مقالة، نشرت في عام ١٩٨٢، بعنوان "الوحدة الاجتماعية والخيرات الأولية"[١]. كذلك الأمر فيما يخص التغييرات في تفسير الحريات الأساسية، أعتقد أن التغييرات المطلوبة في البيان يمكن إدخالها ضمن الإطار العملي للنص المنقح.

كما أجريتُ تنقيحات أخرى كثيرة في الفصل III، ومجدداً، بشكل أقل، في الفصل IV. في الفصل III حاولت ببساطة جعل التفكير المنطقي أوضح وأقل عرضة لسوء الفهم. كانت التنقيحات كثيرة جداً، ويصعب ذكرها هنا، لكنها كما أعتقد لا تبتعد كثيراً عن رؤية النسخة الأصلية. بعد الفصل IV ظهرت بعض التعديلات الطفيفة. كما قمتُ بتنقيح الجزء ٤٤ في الفصل V حول الوفورات العادلة، محاولاً مجدداً جعلها أكثر وضوحاً، وإعادة كتابة الفقرات الست الأولى في الجزء ٨٢ من الفصل IX لتصحيح الخطأ في حجة أولوية الحرية؛[٢] وهناك تعديلات إضافية في باقي الجزء. ربما بما أنني حددتُ ما رأيت أنه من التعديلات المهمة، في تفسير الحريات الأساسية والخيرات الأولية، فإن هذه التلميحات كافية لنقل طبيعة ودرجة التنقيحات.

(1) See his "Rawls on Liberty and its Priority," University of Chicago Law Review, 40 (1973), pp. 534-555.

(2) See his "Rawls on Liberty and its Priority," University of Chicago Law Review, 40 (1973), pp. 534-555.

لو أنني كنتُ أكتب نظرية في العدالة الآن، هناك شيئان كنتُ سأعالجهما بشكل مختلف. أحدهما كيفية عرض الحجة من الوضع الأصلي (انظر الفصل III) بالنسبة لمبدأي العدالة (انظر الفصل II). كان من الأفضل عرضها من ناحية نوعين من المقارنات. في النوع الأول سوف يختار الأطراف بين مبدأي العدالة، باعتبارهما وحدة واحدة، وبين مبدأ المنفعة (الوسطى) كمبدأ وحيد للعدالة. (لقد دعوتُ المبدأين بعد هذا الاستبدال تصوراً مختلطاً، ويُفهم هنا أنه لا بد من تطبيق مبدأ المنفعة حسب قيود المبادئ القبلية: مبدأ الحريات المتساوية ومبدأ تكافؤ الفرصة المنصفة). وتكمن الميزة في استخدام هذه المقارنات فصل حجج الحريات الأساسية المتساوية وأولويتها عن حجج مبدأ الفرق نفسه. تُعد حجج الحريات الأساسية المتساوية للوهلة الأولى أقوى بكثير، حيث أن تلك الحجج المتعلقة بمبدأ الفرق تتضمن توازناً دقيقاً أكثر لعدد من الاعتبارات. يتحقق الهدف الأولي للعدالة إنصافاً حالما يصبح واضحاً أنه سوف يتم تبني مبدأي العدالة في المقارنة الأولى، أو حتى في مقارنة ثالثة حيث يتم تبني التصور المختلط في المقارنة الثانية بدلاً عن مبدأ المنفعة. لا أزال أعتقد أن مبدأ الفرق مهم وسوف أستمر في الدفاع عنه، مع التسليم جدلاً (كما في المقارنة الثانية) بخلفية مؤسساتية تلبي المبدأين السابقين. لكن من الأفضل الاعتراف أن هذه القضية أضعف من ناحية البرهان ولا يرجح أن تمتلك قوة حجة المبدأين القبليين.

وأقدم الآن تنقيحاً إضافياً للتمييز بدقة بين فكرة ديمقراطية امتلاك الملكية property-owing democracy (المعروضة في الفصل V) وفكرة دولة الرفاهية[1]. هاتان الفكرتان مختلفتان تماماً، لكن بما أنهما كلتيهما تسمحان

(1) See his "Rawls on Liberty and its Priority," University of Chicago Law Review, 40 (1973), pp. 534-555.

بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، فقد نقع بشيء من التضليل إذا فكّرنا أنهما الشيء نفسه. إحدى الفروق الرئيسة أن المؤسسات الخلفية في ديمقراطية امتلاك الملكية، مع نظامها من الأسواق التنافسية، تحاول تفريق ملكية الثروة ورأس المال، وبالتالي منع جزء صغير من المجتمع من التحكم بالاقتصاد وبشكل غير مباشر بالحياة السياسية نفسها. إن ديمقراطية امتلاك الملكية تتجنب هذا، ليس من خلال إعادة توزيع الدخل على أولئك الذين يمتلكون أقل في نهاية كل فترة، لنقل، لكن بالأحرى من خلال ضمان ملكية ذات انتشار واسع للموجودات الإنتاجية ورأس المال البشري (إمكانات متعلمة ومهارات متدربة) في بداية كل فترة؛ كل هذا مقابل خلفية من الحريات الأساسية المتساوية وتكافؤ الفرصة المنصفة. ليست الفكرة ببساطة مساعدة أولئك الذين يتعرضون للخسارة بسبب حادث أو تعثر حظ (بالرغم من وجوب حدوث هذا)، لكن بالأحرى شد جميع المواطنين إلى وضع لإدارة شؤونهم الخاصة والمشاركة في التعاون الاجتماعي على أساس الاحترام المتبادل تحت شروط متساوية بشكل مناسب.

يُلحَظ هنا تصوران مختلفان حول الهدف من المؤسسات السياسية على مر الزمن. في دولة الرفاه إن الهدف هو أنه لا يجوز أن يقف أحد وراء معيار الحياة الكريمة، ويُفترض أن يحصل الجميع على وسائل حماية ضد الحوادث والحظ العاثر - على سبيل المثال، تعويض البطالة والرعاية الصحية. تخدم إعادة توزيع الدخل هذا الغرض حين، في نهاية كل فترة، يمكن تحديد أولئك المحتاجين للمساعدة. قد يسمح مثل هذا النظام بحالات لامساواة واسعة وموروثة في الثروة وغير منسجمة مع القيمة المنصفة للحريات الأساسية (هذه الفكرة معروضة في الجزء ٣٦)، وكذلك بتباينات

كبيرة في الدخل التي تنتهك مبدأ الفرق. بينما تُبذل الجهود لحماية تكافؤ الفرصة المنصفة، فلن يكون هذا كافياً أو ليس فاعلاً بوجود التباينات في الثروة والنفوذ السياسي المسموح بهما.

على النقيض، إن الهدف في ديمقراطية امتلاك الملكية هو تنفيذ فكرة المجتمع كنظام منصف من الشراكة والتعاون على مر الزمن بين المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين. بالتالي، يجب أن تشكل المؤسسات الأساسية نقطة البدء التي تضع في متناول المواطنين عموماً، وليس فقط القلة، وسائل الإنتاج حتى يكونوا أعضاء متعاونين تماماً في المجتمع. يقع التشديد على التفريق الثابت على مر الزمن في ملكية رأس المال والموارد من خلال قوانين الإرث والهبات، وعلى تكافؤ الفرصة المنصفة المصانة من خلال مؤونات للتعليم والتدريب، وما شابه، وكذلك على مؤسسات تدعم القيمة المنصفة للحريات السياسية. حتى نتلمس القوة الكاملة لمبدأ الفرق يجب أن يُؤخذ في السياق الخاص بديمقراطية امتلاك الملكية (أو في حكومة اشتراكية ليبرالية) وليس في دولة رفاهية: إنه مبدأ تبادلي، حيث يُنظر إلى المجتمع كنظام تعاون منصف بين مواطنين أحرار ومتساوين من جيل إلى آخر.

يدفعني ذكر الحكومة الاشتراكية الليبرالية للإضافة أن العدالة إنصافاً تترك السؤال مفتوحاً حول ما إذا كانت مبادئها يمكن تحققها بشكل أفضل بوساطة شكل معين من ديمقراطية امتلاك الملكية أو بوساطة حكومة اشتراكية ليبرالية. تُترك معالجة السؤال للشروط التاريخية والتقاليد، وللمؤسسات، وللقوى الاجتماعية لكل دولة[1]. إذن، كتصور سياسي لا تتضمن العدالة إنصافاً حقاً طبيعياً فيما يخص الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج

(1) See his "Rawls on Liberty and its Priority," University of Chicago Law Review, 40 (1973), pp. 534-555.

(على الرغم من أنه يتضمن حقاً بالملكية الشخصية كضرورة لاستقلال وكرامة المواطنين)، ولا تتضمن حقاً طبيعياً في امتلاك العمال للشركات وإدارتها. إنها تقدم بدلا عن ذلك تصوراً للعدالة الذي على ضوئه، بافتراض الظروف الخاصة لكل دولة، يمكن التقرير حول هذه الأسئلة على نحو معقول.

جون رولز

تشرين الثاني ١٩٩٠

الهيئة العامة السورية للكتاب

مقدمة المؤلف

حاولت في عرض نظرية في العدالة جمع الأفكار التي وردت في المقالات التي كتبتها على مدى عشر سنوات أو أكثر في رؤية متسقة واحدة. تمت مراجعة جميع النقاط الرئيسة في هذه المقالات مجدداً بتفصيل واسع. كما تمت مناقشة الأسئلة المتعلقة ببناء النظرية. يقع البيان التفسيري في ثلاثة أقسام. يغطي القسم الأول بتفصيل أكبر المقالات نفسها: "العدالة إنصافاً" (١٩٥٨) و"العدالة التوزيعية: بعض الملاحق" (١٩٦٨)، في حين أن الفصول الثلاثة من القسم الثاني تقابل، لكن مع إضافات كثيرة، الأفكار الواردة في المقالات "الحرية الدستورية" (١٩٦٣)، "العدالة التوزيعية" (١٩٦٧)، و"العصيان المدني" (١٩٦٦). يغطي الفصل الثاني من القسم الأخير مادة "حس العدالة" (١٩٦٣). باستثناء بعض المواقع، لا تتوازى الفصول الأخرى من هذا القسم مع المقالات المنشورة. على الرغم من تطابق الأفكار الرئيسة، حاولتُ استبعاد حالات عدم الاتساق وتدعيم الحجة في نقاط كثيرة.

ربما أستطيع شرح هدفي في هذا الكتاب كالتالي. خلال الفلسفة الأخلاقية الحديثة أخذت النظرية النظامية السائدة شكلاً معيناً من المذهب النفعي. أحد أسباب هذا أنها اقترنت بأسماء مفكرين كبار قاموا ببناء بنية فكرية مؤثرة في مجالها وفي نقائها. ونحن ننسى أحياناً أن المنظرين النفعيين الكبار، هيوم وآدم سميث، بينثام وميل، كانوا منظرين اجتماعيين واقتصاديين من الدرجة الأولى؛ والعقيدة الأخلاقية التي أسسوا لها تمت صياغتها لتلبية

احتياجات المصالح الأوسع وجعلها متناسقة في مخطط شامل. وأولئك الذين ينتقدونهم يفعلون هذا على أساس جبهة أضيق. لقد أشاروا إلى غموض مبدأ المنفعة ودللوا على عدم التوافق بين مضامينه وبين مشاعرنا الأخلاقية. لكنهم أخفقوا، كما أعتقد، في بناء تصور أخلاقي نظامي وقابل للتطبيق. والنتيجة هي أننا نبدو مضطرين في غالب الأحيان إلى الاختيار بين المذهب النفعي والمذهب الحدسي. ويرجح أن نستقر أخيراً على اشتقاق من مبدأ المنفعة مطوقاً ومقيداً بوساطة قيود حدسية. لا تُعد مثل هذه الرؤية غير عقلانية؛ ولا يوجد ما يضمن أن نقدم شيئاً أفضل. لكن ليس هذا سبباً كي لا نحاول.

ما حاولتُ القيام به هو تعميم ورفع مستوى تجريد نظرية العقد التقليدية كما عرضها "لوك" و"روسو" و"كانت". أتأمل بهذه الطريقة أنه يمكن تطوير النظرية بحيث لا تبقى مفتوحة على الاحتجاجات التي أصبحت قدراً لها. علاوة على ذلك، تبدو هذه النظرية أنها تقدم تفسيراً نظامياً بديلاً للعدالة الذي يتفوق، أو كما أحاجج، على المذهب النفعي السائد في التقليد الفلسفي. إن النظرية الناتجة "كانتية" بطبيعتها جداً. ولا أزعم أية أصالة في وجهات النظر التي قدمتها. فالأفكار الرئيسة كلاسيكية ومعروفة. وكان قصدي تنظيمها جميعها ضمن إطار عام من خلال استخدام وسائل تبسيطية معينة بحيث يمكن تقدير قوتها الكاملة. وسوف تتحقق طموحاتي بالكامل بالنسبة لهذا الكتاب إذا استطاع أن يمكّن المرء من رؤية الخصائص البنيوية الرئيسة بوضوح للتصور البديل للعدالة المضمرة في التقليد التعاقدي والإشارة إلى الطريق الذي يؤدي إلى إسهاب إضافي. بين الرؤى التقليدية، إنه هذا التصور، كما أعتقد، الذي يقارب بشكل أفضل أحكامنا المدروسة عن العدالة ويؤلف الأساس الأخلاقي الأكثر مواءمةً لمجتمع ديمقراطي.

إنه كتاب طويل، ليس فقط في الصفحات. لذلك، لجعل الأشياء أسهل على القارئ، لا بد من بعض الملاحظات. تُعرض الأفكار الحدسية الأساسية

لنظرية العدالة في الجزأين ١-٤ من الفصل I. من هنا من الممكن الانتقال مباشرة إلى مبدأي العدالة للمؤسسات في الجزأين ١٧-١١ من الفصل II، ثم الانتقال إلى تفسير الوضع الأصلي في الفصل III. ولا بد من نظرة إلى الجزء ٨ حول مسألة الأولوية إذا كانت هذه الفكرة غير مألوفة. لاحقاً، تقدم أقسام من الفصل IV، ٣٥-٣٣ الحرية المتساوية والأجزاء ٤٠-٣٩ معنى أولوية الحرية والتأويل "الكانتي"، الصورة الأفضل للعقيدة. حتى الآن يشكل هذا ثلثاً من الكل ويؤلف معظم أساسيات النظرية.

مع ذلك هناك خطورة في أنه بدون مراعاة الجدل الوارد في القسم الأخير، سوف يُساء فهم نظرية العدالة. على وجه الخصوص، يُفترض التشديد على الأجزاء التالية: ٦٧-٦٦ من الفصل VII حول الجدارة الأخلاقية واحترام الذات والأفكار ذات الصلة؛ و٧٧ من الفصل VIII حول أساس المساواة؛ و٧٩-٧٨ حول الاستقلال الذاتي والاتحاد الاجتماعي، و٨٢ حول أولوية الحرية، و٨٥-٦٨ حول وحدة الذات والشجاعة، جميعها في الفصل IX. بإضافة هذه الأجزاء إلى ما سبقها يشكل مجموعها أقل من نصف النص.

سوف ترشد عناوين الأجزاء، والملاحظات التي تقدم في كل فصل، والفهرس القارئ إلى محتويات الكتاب. من نافل القول التعليق على هذا فيما عدا القول إنني تجنبت النقاشات المنهجية المطولة. هناك شرح موجز لطبيعة النظرية الأخلاقية في الجزء ٩، وللتبرير في الجزء ٤ والجزء ٨٦. يوجد استطراد قصير حول معنى "الخير" في الجزء ٦٢. هناك بين الحين والآخر ملاحظات وتعليقات جانبية، لكني حاولت في معظم القسم الأول العمل على نظرية جوهرية في العدالة. ويُنظر إلى المقارنات والتباينات مع نظريات أخرى، والانتقادات فيما يخص الآن ولاحقاً، خصوصاً المذهب النفعي، كوسيلة لهذه الغاية.

بسبب عدم إدخال معظم الفصول IV-VIII في الأقسام الأساسية من الكتاب، لا أقصد الإيحاء بأن هذه الفصول هامشية، أو مجرد تطبيقات. على العكس تماماً، أعتقد أنه من الاختبارات المهمة لنظرية العدالة هو كيفية إدخالها نوعاً من النظام والترتيب إلى إحكامنا المدروسة فيما يخص مجال واسع من التساؤلات. لذلك تحتاج أفكار هذه الفصول إلى النقاش، والاستنتاجات التي يتم الوصول إليها تعدل بدورها الرؤية المقترحة. لكن من هذا الجانب يصبح القارئ أكثر حرية في إتباع تفضيلاته وفي النظر إلى المسائل التي تشغله.

خلال كتابة هذا الكتاب أجد نفسي مديناً للكثيرين إضافةً إلى من ذكرتهم في النص. ولا بد من اعترافي بجميل بعض هؤلاء. لقد مرت ثلاث نسخ مختلفة من المخطوطة على زملاء وطلاب، واستفدت بشكل كبير من الاقتراحات والانتقادات التي تلقيتها. وأنا مدين لـــ "آلان جيبارد" لانتقاده النسخة الأولى (١٩٦٤-١٩٦٥). لمقابلة اعتراضاته على حجاب الجهل الذي عُرض لاحقاً، بدا من الضروري تضمين نظرية حول الخير. وكانت فكرة الخيرات الأولية المرتكزة على التصور المناقَش في الفصل VII هي النتيجة. كما أدين له بالشكر، إلى جانب "نورمان دانيلز"، للإشارة إلى الصعوبات في تفسيري للمذهب النفعي كأساس بالنسبة للواجبات والالتزامات الفردية. قادتني احتجاجاتهم إلى استبعاد الكثير من هذا الموضوع وإلى تبسيط معالجة هذا القسم من النظرية. لقد اعترض "ديفيد دايموند" بشدة على نقاشي للمساواة، خصوصاً في إخفاقه في الأخذ بالحسبان صلته بالوضع الاجتماعي. لقد أدخلتُ في نهاية المطاف تفسيراً لاحترام الذات كخير أولي للتعامل مع هذه المسألة والمسائل الأخرى، بما فيها تلك المتعلقة بالمجتمع كاتحاد اجتماعي مؤلف من اتحادات اجتماعية وكذلك أولوية الحرية. كما أجريت نقاشات غنية مع "ديفيد ريتشارد" حول مشكلات الواجب والالتزام السياسي.

على الرغم من أن النوافل ليست موضوعاً مركزياً في الكتاب، إلا أن "باري كيرتس" و"جون تايلور" ساعداني كثيراً في تعليقاتي حولها؛ حتى وإن كانا لا يزالان يعترضان على ما أقول. ولا بد من توجيه الشكر أيضاً لـــ"ميشيل جاردنر" و"جين إنجلز" على التصحيحات الكثيرة التي استطعت القيام بها في النص النهائي.

لقد كنت محظوظاً في استقبال انتقادات ذات قيمة من أشخاص ناقشوا المقالات المنشورة[١]. وأنا مدين لـــ "ميشيل لاسينوف" و"ر. ب. وولف" فيما يخص نقاشهما لصياغة وحجة مبدأي العدالة[٢]. وفي المواقع التي لم أقبل فيها نتائجهما كان عليّ تضخيم الحجة لمواجهة احتجاجاتهما. وآمل أن النظرية كما هي معروضة الآن لن تبقى مفتوحة أمام الصعوبات التي أثارتها، ولا حتى تلك التي أصر عليها "جون تشابمان"[٣]. إن العلاقة بين مبدأي العدالة وبين ما دعوته تصور العدالة العام مماثلة لما اقترحه "س. آي. بين"[٤]. إني مدين بالجميل له، وكذلك لكل من "لورنس ستيرن" و"سكوت بورمان"، لاقتراحاتهما في هذا الاتجاه. يبدو جوهر انتقادات "نورمان كير" الذي يتعلق

(1) In the order mentioned in the first paragraph, the references for the six essays are as follows: "Justice as Fairness," The Philosophical Review, vol. 57 (1958); "Distributive Justice: Some Addenda," Natural Law Forum, vol. 13 (1968); "Constitutional Liberty and the Concept of Justice," Nomos VI: Justice, ed. C. J. Friedrich and John Chapman (New York, Atherton Press, 1963); "Distributive Justice," Philosophy, Politics, and Society, Third Series, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1967); "The Justification of Civil Disobedience," Civil Disobedience, ed. H. A. Bedau (New York, Pegasus, 1969); "The Sense of Justice," The Philosophical Review, vol. 62 (1963).

(2) See Brian Barry, "On Social Justice," The Oxford Review (Trinity Term, 1967), pp. 29-52; Michael Lessnoff, "John Rawls' Theory of Justice," Political Studies, vol. 19 (1971), pp. 65-80; and R. P. Wolff, "A Refutation of Rawks' Theorem on Justice," Journal of Philosophy, vol. 63 (1966), pp. 179-190. While "Distributive Justice" (1967) was completed and sent to the publisher before Wolff's article appeared, I regret that from oversight I failed to add a reference to it in proof.

(3) See John Chapman, "Justice as Fairness," in Nomos VI: Justice.

(4) See John Chapman, "Justice as Fairness," in Nomos VI: Justice. See John Chapman, "Justice as Fairness," in Nomos VI: Justice.

بتصور النظرية الأخلاقية الذي ظهر في المقالات سليماً بالنسبة إلي، وحاولت تطوير نظرية العدالة بحيث تتجنب اعتراضاته[١]. بالقيام بهذا، تعلمت من "بيرتون دريبن"، الذي جعل رؤية "كوين" جلية أمامي وأقنعني بأن أفكار الدلالة والتحليل لا تلعب دوراً أساسياً في النظرية الأخلاقية كما كنت أتصور. ولا تحتاج صلتها بالتساؤلات الفلسفية الأخرى جدالاً هنا بطريقة أو بأخرى؛ لكني حاولت أن أجعل نظرية العدالة مستقلة عنها. بالتالي اتبعتُ مع بعض التعديلات وجهة نظري التي وردت في مقالتي "خلاصة في الأخلاق"[٢]. أرغب أيضاً بتوجيه الشكر لـــ "سين" من أجل نقاشه ونقده لنظرية العدالة[٣]. لقد ساعدتني ملاحظاته في تحسين عرض الأفكار في مواضع متنوعة. وسوف يكتشف الفلاسفة الذين يرغبون بدراسة النظرية الرسمية للاختيار الاجتماعي كما يراها الاقتصاديون أنه لا غنى عن كتابه. وفي نفس الوقت، لقيت المسائل الفلسفية عناية خاصة منه.

تطوع الكثير من الأشخاص لكتابة تعليقات على النسخ العديدة من المخطوطة. كانت تعليقات "جيلبرت هارمان" على المخطوطة الأولى جوهرية ودفعتني إلى استبعاد وجهات النظر عديدة وإجراء تعديلات أساسية على نقاط كثيرة. كما تلقيت تعليقات أخرى في "المعهد الفلسفي" في "بولدر" (صيف عام ١٩٦٦) من "لونارد كريمان" و"ريتشارد لي" و"هنتنجتون تيريل" و"تشارلز فريد" و"روبرت نوزيك" و"ج. ن. سكلار". في تطوير تفسير الخير، حصلت على الكثير من "ج. م. كوبر" و"ت. م. سكانلون" و"إي. ت. تيموزكو"، ومن نقاشات عديدة خلال سنوات كثيرة مع "توماس نيجيل"، الذي أدين له بتوضيح العلاقة بين نظرية العدالة والمذهب النفعي. ولا بد أن أتوجه بالشكر أيضاً

(1) See Norman Care, "Contractualism and Moral Critisim," The Review of Metaphysics, vol. 23 (1969), pp. 85-101.

(2) The Philosophical Review, vol. 50 (1951).

(3) See Collective Choice and Social Welfare (San Francisco, Holden-Day, 1970), esp. pp. 136-141, 156-160 .

لـــ"ر. ب. برانت" و"جوشا روبنويتز" من أجل أفكارهما المفيدة في التحسينات التي دخلت على المخطوطة الثانية (١٩٦٧-١٩٦٨)، وكذلك لـــ "ب. ج. ديكز" و"ج. س. هارزاني" و"ج. رونسيمان".

خلال كتابة النسخة الثالثة (١٩٦٩-١٩٧٠)، كان كل من "برانت" و"كيندلر" و"فيليبس" و"رورتي" مصدراً مستمراً للنصيحة، وكانت انتقاداتهم ذات فائدة عظيمة. حول هذه المخطوطة تلقيت الكثير من التعليقات والاقتراحات القيمة من "هربرت موريس" و"لاسينوف" و"توزيك"؛ الذين ساعداني في اختصار الزمن وجعل الكتاب أفضل بكثير. وأنا مدين بشكل خاص لـــ "توزيك" لمساعدته غير المنقطعة ولتشجيعه خلال المراحل الأخيرة. مع شديد الأسف لم أكن قادراً على التعامل مع جميع الانتقادات التي تلقيتها، وأدرك تماماً النواقص التي لم تخضع للمعالجة.

زودني "مركز الدراسة المتقدمة" في "ستانفورد" بالمكان المثالي لإتمام عملي. وأرغب بالإعراب عن خالص امتناني وتقديري لدعمه لي خلال الفترة ١٩٦٩-١٩٧٠، ولمؤسستي "جاجنهم" و"كيندال" خلال الفترة ١٩٦٤-١٩٦٥. وأنا مدين كذلك لـــ "آنا تور" و"مارجريت جريفن" لمساعدتي في المخطوطة الأخيرة.

بدون الشعور الودي الذي أحاطني به هؤلاء لم أكن لأكمل هذا الكتاب.

جون رولز

كامبردج، ماسوشست

الهيئة العامة السورية للكتاب

القسم الأول

النظريــة

الهيئة العامة السورية للكتاب

الهيئة العامة السورية للكتاب

الفصل الأول

العدالة إنصافاً

في هذا الفصل التمهيدي أعرض بعض الأفكار الرئيسة لنظرية العدالة التي أرغب بتطويرها. والعرض هنا ليس رسميا والقصد منه الإعداد لجدل أكثر تفصيلا في الفصول القادمة. ولكن لا بد من التداخل بين هذا النقاش والنقاش اللاحق. أبدأ بتوصيف دور العدالة في الشراكة الاجتماعية مع تقديم تفسير موجز للمادة الأولية للعدالة، أي البنية الأساسية للمجتمع. ثم أعرض الفكرة الرئيسة للعدالة إنصافاً، نظرية في العدالة تعمم وترفع إلى مستوى أعلى من التجريد التصور التقليدي للعقد الاجتماعي. تم استبدال ميثاق المجتمع بوضع مبدئي يُدخل قيوداً إجرائية معينة على حججٍ تصمَّم لتقود إلى اتفاقية أصلية على مبادئ العدالة. كما إنني أناقش، بغرض التوضيح والمقارنة، التصور النفعي الكلاسيكي والتصور الحدسي للعدالة مع بيان الفروق بين هاتين الرؤيتين وبين العدالة إنصافاً. وهدفي الذي أسترشد به هو التوصل إلى نظرية في العدالة قابلة للتطبيق وبديلة عن هذه العقائد التي سادت التقليد الفلسفي فترة طويلة من الزمن.

١ - دور العدالة

العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية. ومهما كانت النظرية أنيقة ومقتصدة لابد من رفضها إذا كانت غير صادقة؛ كذلك الأمر بالنسبة إلى القوانين والمؤسسات مهما كانت

كفوءة وجيدة التشكيل لابد من إصلاحها أو إبطالها إذا كانت غير عادلة. فكل شخص يمتلك حرمة غير قابلة للانتهاك بالاستناد إلى العدالة بحيث لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها حتى لمصلحة رفاهية المجتمع. لهذا السبب تنكر العدالة أن فقدان حرية بعضهم يمكن أن يكون صحيحاً من أجل تحقيق خير أكبر للآخرين. إنها لا تسمح بالتضحيات المفروضة على بعضهم مقابل مجموع أكبر من المنافع يتمتع بها الأكثرية. لذلك في مجتمع عادل تُعدّ حريات المواطنين المتساوين راسخة؛ فالحقوق المصانة بوساطة العدالة ليست خاضعة للمقايضات السياسية أو للحسابات التفاضلية للمصالح الاجتماعية. والشيء الوحيد الذي يبيح لنا الخضوع لنظرية خاطئة هو عدم وجود نظرية أفضل؛ وبشكل متناظر، يمكن احتمال اللاعدالة فقط إذا كان هذا ضروريا لتجنب لاعدالة أكبر. ولأنهما أولى فضائل النشاط البشري، فإن الحقيقة والعدالة غير قابلين للمساومة.

تبدو هذه القضايا معبّرةً عن اعتقادنا الحدسي بأولوية العدالة، ولا شك أنه يتم التعبير عنها بقوة. على أية حال إني أرغب بالبحث فيما إذا كانت هذه الآراء الجدلية أو ما يماثلها سليمة، وإذا كانت كذلك كيف يمكن تقديم تفسير لها. ومن أجل هذه الغاية من الضروري التوصل إلى نظرية في العدالة يتم من خلالها تفسير هذه التأكيدات وتقويمها. وسوف أبدأ بالتفكير بدور مبادئ العدالة. لترتيب أفكارنا، لنفترض أن مجتمعاً هو رابطة من الأشخاص ذوي اكتفاء ذاتي إلى حد ما ويدركون في علاقتهم مع بعضهم بعضاً أن هناك قواعد معينة من السلوك ملزِمة وهم يتصرفون طبقا لها في معظم الحالات. لنفترض أيضا أن هذه القواعد تحدد نظاماً من الشراكة مصمماً من أجل تحقيق الخير لجميع المشاركين فيه. ولكن مع أن هذا المجتمع هو مشروع تعاوني لتحقيق المنفعة المتبادلة، إلا أنه نموذجياً يتسم بالنزاعات وكذلك بتماثل في المصالح. هناك تماثل في المصالح بما أن الشراكة الاجتماعية تجعل

الحياة الأفضل ممكنة للجميع مقارنة بحياة أي شخص يعيش بمعزل عن الآخرين بوساطة جهوده الذاتية. وهناك نزاع في المصالح بما أن الأشخاص ليسوا حياديين أو غير مبالين تجاه كيفية توزيع المنافع الأكبر الناتجة عن تشاركهم، إذ أنهم من أجل تحقيق غاياتهم يفضلون حصة أكبر وليس حصة أقل. والمطلوب مجموعة من المبادئ من أجل الاختيار بين ترتيبات اجتماعية متنوعة أيها تحدد هذا التقسيم للمنافع ومن أجل التعهد باتفاقية لتوزيع مناسب للحصص. هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الاجتماعية: إنها تقدم طريقة لتخصيص الحقوق والواجبات في المؤسسات الأساسية للمجتمع وهي تحدد التوزيع المناسب لمنافع وأعباء الشراكة الاجتماعية.

لنقل الآن إن مجتمعاً ما يُعد جيد التنظيم حين لا يصمم فقط من أجل تحقيق الخير لأعضائه ولكن حين يكون أيضا منظماً من خلال تصور عمومي للعدالة. بمعنى أنه مجتمع [١] يقبل كل شخص ويعرف أن الآخرين يقبلون نفس مبادئ العدالة، و[٢] تلبي المؤسسات الاجتماعية الأساسية عموماً هذه المبادئ ومن المعروف عموما أنها تلبي هذه المبادئ. في هذه الحال بينما يضع الأشخاص مطالبَ مفرطة على بعضهم بعضاً، إلا أنهم يقرون بوجهة نظر مشتركة يتم الحكم على مطالبهم بناء عليها. وإذا كان نزوع الأشخاص باتجاه مصلحتهم الذاتية تجعل حذرهم من بعضهم بعضاً ضرورية، فإن إحساسهم العام بالعدالة تجعل تعاونهم الآمن مع بعضهم بعضاً ممكناً. وبين الأفراد الذين لديهم أهداف وأغراض متباينة يرسخ تصورٌ مشتركٌ للعدالة روابط الصداقة المدنية؛ فالرغبة العامة بالعدالة تحد من السعي وراء غايات أخرى. ويمكن التفكير بتصور عمومي للعدالة على أنه يتألف من الدستور أو التشريع الأساسي لرابطة بشرية ذات تنظيم جيد.

المجتمعات الموجودة نادراً ما تكون ذات تنظيم جيد بهذا المعنى، إذ أنه ما هو عادل وما هو غير عادل لا يزال محل جدل ونزاع. ولا يتفق الأشخاص

على المبادئ التي يجب أن تحدد الشروط الأساسية لروابطهم. لكن لا نزال نستطيع القول، على الرغم من عدم الاتفاق هذا، فإن لدى كلٍّ منهم تصوراً للعدالة. بمعنى أنهم يفهمون الحاجة لمجموعة مميزة من المبادئ، وهم مستعدون لتأكيدها، من أجل تخصيص الحقوق والواجبات ولتحديد ما هو التوزيع المناسب لمنافع وأعباء الشراكة الاجتماعية. لذلك يبدو من الطبيعي التفكير بأن مفهوم العدالة مختلف عن التصورات المتنوعة للعدالة وأنه يتحدد من خلال الدور الذي تشترك فيه هذه المجموعات المختلفة من المبادئ، والتصورات المختلفة[1]. عندها يمكن لأولئك الذين يحملون تصورات مختلفة عن العدالة الاتفاق على أن المؤسسات تكون عادلة حين لا توجد توزيعات اعتباطية بين الأشخاص في تخصيص الحقوق الأساسية والواجبات وحين تحدد القواعد توازناً مناسباً بين المطالب المتنافسة على منافع الحياة الاجتماعية. يمكن للأشخاص الموافقة على هذا التوصيف للمؤسسات العادلة بما أن الأفكار المتعلقة بالتمييز الاعتباطي والتوازن المناسب، المتضمنة في مفهوم العدالة، تُترك مفتوحة لكل شخص لتأويلها أو لترجمتها طبقا لمبادئ العدالة التي يقبلها. هذه المبادئ تنتقي التشابهات والفروق الملائمة بين الأشخاص في تحديد الحقوق والواجبات وهي تحدد أي نوع من التقسيم للمنافع هو المناسب. ومن الواضح أن هذا التمييز بين المفهوم والتصورات المتنوعة للعدالة لا يعالج أسئلة مهمة، إنه ببساطة يساعد في تعيين دور مبادئ العدالة الاجتماعية.

لا يُعد إيجاد تدبير ما للاتفاق على تصورات العدالة الشرط المسبق الوحيد للمجتمع البشري القابل للحياة. هناك مشكلات اجتماعية جوهرية أخرى، بالأخص تلك المتعلقة بالتنسيق والكفاءة والاستقرار. لذلك هناك حاجة لأن تكون خطط الأفراد متناسبة مع بعضها بعضاً بحيث تكون الأنشطة التي

(1) Here I follow H. L. A. Hart, The Concept of Law (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 155-159.

يقومون بها متوافقة ويمكن تنفيذها جميعها دون استبعاد أي من التوقعات المشروعة لأي شخص. يضاف إلى ذلك، يجب أن يقود تنفيذ هذه الخطط إلى تحقيق الغايات الاجتماعية بطرق كفوءة ومتسقة مع العدالة. وأخيرا، يجب أن يكون مخطط الشراكة الاجتماعية مستقرا: يجب أن يكون ملتزماً بانتظام بالعدالة وأن تكون قواعده الأساسية قائمة عليها؛ وحين تحدث اختراقات، لابد من توفر قوى استقرارية تمنع حدوث انتهاكات إضافية وتعمل على إعادة الترتيب إلى وضعه السابق. الآن من الجليّ أن هذه المشكلات الثلاث مرتبطة مع مشكلات العدالة. في غياب تدبير معين للاتفاق على ما هو عادل وما هو غير عادل، يبدو أنه أكثر صعوبة على الأفراد تنسيق خططهم بكفاءة وضمان الحفاظ على ترتيبات المنفعة المتبادلة. ويؤدي انعدام الثقة والاستياء إلى تآكل روابط المدنية، كما يؤدي الشك والعدائية إلى دفع الأشخاص باتجاه ضروب من السلوك يمكن تجنبها. بالتالي في حين أن الدور المميز لتصورات العدالة هو تعيين الحقوق والواجبات الأساسية وتحديد الحصص التوزيعية المناسبة، إلا أن الطريقة التي يقوم بها التصور بهذا لابد أن تؤثر على مشكلات الكفاءة والتنسيق والاستقرار. لا يمكننا عموما تقويم تصور للعدالة بناء على دوره التوزيعي فقط، ولكن دون إغفال فائدة هذا الدور في تحديد مفهوم العدالة. ويجب أن نأخذ في الحسبان روابطه الأوسع؛ على الرغم من أن العدالة لها أولوية معينة، لأنها الفضيلة الأكثر أهمية للمؤسسات، يبقى صحيحا أن، مع تساوي الأشياء الأخرى، أحد تصورات العدالة مفضلٌ على غيره عند التفكير بالعواقب الأوسع الناتجة عنه.

٢ - مادة العدالة

يقال عن أنواع مختلفة كثيرة من الأشياء أنها عادلة وغير عادلة: ليس فقط القوانين والمؤسسات والأنظمة الاجتماعية، ولكن أيضا أفعال معينة لأنواع كثيرة مثل القرارات والأحكام والادعاءات. كما أننا نصف مواقف وميول الأشخاص، وكذلك الأشخاص أنفسهم، بالعدالة واللاعدالة. ولكن

موضوعنا يتعلق بالعدالة الاجتماعية. بالنسبة إلينا إن المادة الأولية للعدالة هي البنية الأساسية للمجتمع، أو بدقة أكبر، الطريقة التي توزع من خلالها المؤسسات الاجتماعية الرئيسة الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد تقسيم المنافع الناتجة عن الشراكة الاجتماعية. إن المقصود بالمؤسسات الرئيسة الدستور السياسي والترتيبات الاقتصادية والاجتماعية. بالتالي من الأمثلة على المؤسسات الاجتماعية الرئيسة الحماية القانونية لحرية التفكير والضمير، والأسواق التنافسية، والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والعائلة الأحادية. بأخذها مع بعضها بعضاً في مخطط واحد، تحدد المؤسسات الرئيسة حقوق وواجبات الأشخاص وتؤثر في إمكانات نجاح حياتهم، ماذا نتوقع أن تكون وماذا نأمل أن تفعل؟ إن البنية الأساسية هي المادة الأولية للعدالة لأن تأثيراتها جوهرية جدا وحاضرة منذ البداية. والفكرة الحدسية هنا أن هذه البنية تحتوي مواقع اجتماعية متنوعة، وأن الأشخاص الموزعين على هذه المواقع المختلفة لديهم توقعات مختلفة عن الحياة التي تتحدد، جزئياً، من خلال النظام السياسي وكذلك من خلال الظروف الاقتصادية والاجتماعية. بهذه الطريقة تدعم مؤسسات المجتمع مواقع بدئية معينة على مواقع أخرى. وهذه بشكل خاص حالات من اللامساواة العميقة. وهي لا تعدّ سائدة فحسب، بل إنها تؤثر على الفرص الاستهلالية (البدئية) للأشخاص في الحياة؛ ولكن يصعب تبريرها باللجوء إلى الجدارة أو الاستحقاق. وعلى هذه الحالات من اللامساواة، بافتراض تعذّر تجنبها في البنية الأساسية لأي مجتمع، يجب تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية في المقام الأول. ثم تقوم هذه المبادئ بتنظيم اختيار الدستور السياسي والعناصر الرئيسة للنظام الاقتصادي والاجتماعي. وتتوقف عدالة المخطط الاجتماعي بشكل خاص على كيفية تخصيص الحقوق والواجبات الأساسية وعلى الفرص الاقتصادية والشروط الاجتماعية في القطاعات المتنوعة للمجتمع.

إن مجال بحثنا محدود بطريقتين. في المقام الأول إني مهتم بحالة خاصة من مشكلة العدالة. لن أناقش عدالة المؤسسات والممارسات الاجتماعية

عموماً، ولن أتناول عدالة القوانين بين الأمم والعلاقات بين الدول (٥٨). لذلك إذا افترض المرء أن مفهوم العدالة يطبق أينما يكون هناك توزيع لشيء ما يعدّ بعقلانية نافعاً أو ضاراً، فإننا نهتم فقط بمنحى واحد من تطبيقاته. ولا يوجد سبب للافتراض المسبق أن المبادئ المُرضِية للبنية الأساسية تصح على جميع الحالات. فقد لا تصح هذه المبادئ على قواعد وممارسات الروابط الخاصة أو على تلك المجموعات الاجتماعية الأقل إدراكاً. ربما تكون غير ملائمة للعادات والأعراف غير الرسمية للحياة اليومية؛ فقد لا توضح العدالة، أو ربما بشكل أفضل، الإنصاف في الترتيبات التشاركية الطوعية أو الإجراءات لإنشاء اتفاقية تعاقدية. وقد تتطلب الشروط المتعلقة بالقانون الدولي مبادئ مختلفة يمكن التوصل لها بطريقة مختلفة إلى حد ما. وسوف أكون راضياً إذا أمكن صياغة تصور معقول لعدالة البنية الأساسية لمجتمع ما التي أتصورها في الوقت الحاضر كنظام مغلق معزول عن المجتمعات الأخرى. والمغزى من هذه الحالة الخاصة جليّ ولا يستدعي أي تفسير. من الطبيعي أن نخمن أنه بمجرد التوصل لنظرية سليمة لهذه الحالة الخاصة، يسهل تتبع المشكلات الأخرى للعدالة على ضوئها. وبإجراء التعديلات المناسبة يمكن أن تزودنا مثل هذه النظرية بالمفتاح لمعالجة بعض التساؤلات الأخرى.

أما وجه القصور الآخر في نقاشنا هو أنني في أغلبه أناقش مبادئ العدالة التي تنظم مجتمعاً جيد التنظيم. وفيه نفترض أن كل شخص عليه أن يتصرف بعدالة ويؤدي دوره في مساندة مؤسسات عادلة. وعلى الرغم من أن العدالة، كما علّق "هيوم"، الفضيلة الحذرة الغيورة، يمكن أن نستمر بالتساؤل عن شكل المجتمع العادل بشكل كامل[1]. لذلك سوف أناقش ما أدعوه الالتزام المتشدد كنقيض لنظرية الالتزام الجزئي (٢٥، ٣٩). تدرس الثانية المبادئ التي تحكم كيفية تعاملنا مع اللاعدالة. إنها تتألف من موضوعات مثل نظرية

(1) An Enquiry Concerning the Principles of Morals, sec. III, pt. I, par. 3, ed. L. A Selby-Bigge, 2nd edition (Oxford, 1902), p. 184.

العقاب، مبدأ الحرب العادلة، وتبرير الطرق المتنوعة لمناهضة الحكومات غير العادلة، التي تتراوح من العصيان المدني والاستنكاف الضميري إلى المقاومة العسكرية والثورة. كما تتضمن أيضا تساؤلات حول العدالة التعويضية وموازنة أشكال اللاعدالة المؤسساتية مقابل بعضها بعضاً. ومن الواضح أن مشكلات نظرية الالتزام الجزئي هي قضايا أكثر ضغطاً وإلحاحاً. إنها أشياء نواجهها في حياتنا اليومية. ويعود السبب للبدء بنظرية مثالية هو أنها تقدم، كما أعتقد، الأساس الوحيد من أجل التوصل إلى فهم نظامي لهذه المشكلات الملحة. إن مناقشة العصيان المدني، على سبيل المثال، تتوقف عليها (٥٥-٥٩). على الأقل سوف افترض أنه لا يمكن التوصل إلى فهم أعمق بطريقة أخرى، وأن طبيعة وأهداف المجتمع العادل بشكل كامل أو المثالي هي الجزء الأساسي لنظرية العدالة.

الآن إن مفهوم البنية الأساسية في الحقيقة غامض إلى حد ما. وليس واضحاً دائماً أية مؤسسات أو خصائص يجب تضمينها، ولكن يبدو من المبكر أن نقلق حيال هذه المسألة هنا. سوف أتقدم بمناقشة مبادئ تُطبق على ما هو بالتأكيد جزء من البنية الأساسية كما تُفهم بشكل حدسي؛ ثم سأحاول التوسع بالتطبيق على ما سوف يبدو العناصر الرئيسة لهذه البنية. وربما تؤول هذه المبادئ لأن تكون عامة بشكل كامل، على الرغم من عدم أرجحية هذا. والفكرة التي يجب إبقاؤها في ذهننا أن تصورا للعدالة للبنية الأساسية يستحق أن نصل إليه من أجله بحد ذاته. ولن أصاب بخيبة أمل إذا لم تكن مبادئه مرضِية في كل مكان.

إذن يجب اعتبار تصور العدالة الاجتماعية على أنه يقدم معياراً لتقويم الجوانب التوزيعية للبنية الأساسية للمجتمع. ولكن يجب عدم الخلط بين هذا المعيار وبين المبادئ التي تحدد الفضائل الأخرى، حيث ربما تكون البنية الأساسية، والترتيبات الاجتماعية عموماً، كفوءة أو غير كفوءة، ليبرالية أو

غير ليبرالية، وأشياء أخرى كثيرة، وأيضاً عادلة أو غير عادلة. إن تصوراً كاملاً يحدد مبادئ كل الفضائل للبنية الأساسية، إلى جانب الأوزان المتعلقة بها حين تتعارض أو تتنازع، يعدّ أكثر من تصور للعدالة؛ إنه مثال اجتماعي. تعد مبادئ العدالة جزءاً، على الرغم من أنها الجزء الأكثر أهمية، من مثل هذا التصور. إن مثالاً اجتماعياً بدوره يُربَط مع تصور المجتمع، رؤية للطريقة التي يمكن من خلالها فهم أهداف وأغراض الشراكة الاجتماعية. إن التصورات المتنوعة للعدالة هي ثمرة الأفكار المختلفة عن مجتمع مقابل الخلفية من الرؤى المناقضة المتعلقة بالضرورات وبالفرص الطبيعية للحياة البشرية. وحتى نفهم تصور العدالة تماماً يجب أن نجعل تصور الشراكة الاجتماعية الذي يُشتق عنه صريحاً. ولكن للقيام بهذا يجب ألا نفقد رؤيتنا للدور الخاص لمبادئ العدالة أو للمادة الأولية التي تُطبَّق عليها.

في هذه الملاحظات التمهيدية قمتُ بتمييز مفهوم العدالة الذي يعني موازنة صحيحة بين المطالب المتنافسة عن تصور العدالة كمجموعة من المبادئ المرتبِطة من أجل تحديد الاعتبارات الملائمة التي تحدد هذه الموازنة. كما وصفتُ العدالة على أنها جزء من المثال الاجتماعي، على الرغم من أن النظرية التي سوف أقترحها تتجاوز بلا شك معناها اليومي. لا تُقدَّم هذه النظرية كتوصيف للمعاني العادية ولكن كتفسير لمبادئ توزيعية معينة للبنية الأساسية لمجتمع. أفترض أن أي نظرية أخلاقية كاملة معقولة يجب أن تتضمن مبادئ هذه المشكلة الجوهرية وأن هذه المبادئ، مهما تكن، تشكّل عقيدتها في العدالة. ثم يتم تعريف مفهوم العدالة من خلال دور مبادئها في تخصيص الحقوق والواجبات وفي تعريف التقسيم المناسب للمنافع الاجتماعية. إن تصوراً للعدالة هو تفسير لهذا الدور.

الآن قد لا تبدو هذه المقاربة مطابقة للتقليد، مع أنني أعتقد أنها كذلك. إن المعنى الأكثر تحديداً الذي أعطاه "أرسطو" للعدالة، والذي منه قد تم

اشتقاق أكثر الصياغات المألوفة، هو لازمة من "بلينوكسيا" pleonexia، بمعنى الحصول على بعض المنفعة للذات من خلال الاستيلاء على ما هو للآخر، ملكيته أو مكافأته أو منصبه وما شابه، أو من خلال التنكر لما يستحقه، مثل الوفاء بوعد أو تسديد دين أو إظهار الاحترام المناسب وغير ذلك[١]. من الجلي أن هذا التعريف يُؤطَّر ليطبق على الأفعال، ويُعتقد أن الأشخاص عادلون بما أن لديهم، كأحد العناصر الدائمة لشخصيتهم، رغبةً فاعلةً وراسخةً للتصرف بعدالة. من الواضح أن تعريف "أرسطو" يفترض مسبقاً توصيفاً لما ينتمي إلى الشخص ولما يستحقه. تُشتَق هكذا مؤهلات، كما أعتقد، من مؤسسات اجتماعية ومن التوقعات المشروعة التي تؤدي إلى ظهورها. لا يوجد سبب للاعتقاد أن "أرسطو" سوف يعارض هذا، ولديه بالتأكيد تصور للعدالة الاجتماعية لتفسير هذه الادعاءات. إن التعريف الذي أتبناه يُصمَّم ليطبق مباشرة على الحالة الأكثر أهمية، العدالة للبنية الأساسية. لا يوجد تناقض مع الفكرة التقليدية.

٣ - الفكرة الرئيسة لنظرية العدالة

إن هدفي هو تقديم تصور للعدالة يمكّن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الاجتماعي الشهيرة كما وُجدت في أعمال "لوك" و"روسو" و"كانت"[٢]. من أجل القيام بهذا علينا ألا نفكر بالعقد الأصلي على أنه عقد لدخول مجتمع معين أو إعداد شكل معين للحكومة. وبدلا من ذلك، إن الفكرة الموجهة

(1) Nicomachean Ethics, 1129b-1130b5. I have followed the interpretation of Gregory Vlastors, "Justice and Happiness in The Republic," in Plato: A Collection of Critical Essays, edited by Nlastos (Garden City, N. Y., Doubleday and Company, 1971), vol. 2, pp. 70f. For a discussion of Aristotle on Justice, see W. F. R. Hardie, Aristotle's Ethical Theory (Oxford, The Clarendon Press, 1968), ch. X.

(2) As the text suggests, I shall regard Locke's Second Treatise of Government, Rousseau's The Social Contract, and Kant's ethical works beginning with The Foundations of the Metaphysics of Morals as definitive of the contract tradition. For all of its greatness, Hobbes's Leviathan raises special problems. A general = = = = historical survey is provided by J. W. Gough, The Social Contract, 2nd ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957).

هي أن مبادئ عدالة البنية الأساسية لمجتمع ما هي هدف أو موضوع الاتفاقية الأصلية. إنها المبادئ التي سوف يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون يهتمون بتحقيق مصالحهم الذاتية في وضع مبدئي من المساواة على أنها تحدد الشروط الأساسية لرابطتهم. ويجب أن تنظم هذه المبادئ جميع الاتفاقيات الأخرى؛ إنها تعين أنماط الشراكة الاجتماعية وأشكال الحكومات التي يمكن تأسيسها. وهذه الطريقة في النظر إلى مبادئ العدالة سوف أدعوها العدالة إنصافاً.

إذن علينا أن نتصور أن أولئك المشتركين في شراكة اجتماعية يختارون معا، في فعل مشترك واحد، المبادئ التي سوف تخصص الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد التقسيم للمنافع الاجتماعية. يجب أن يقرر الأشخاص مقدماً كيف عليهم تنظيم مطالبهم مقابل بعضهم البعض وما هو الدستور أو التشريع المؤسس لمجتمعهم. تماما مثلما يتوجب على كل شخص أن يقرر بالتفكير العقلاني ما الذي يصوغ خيره، بمعنى نظام الغايات الذي من العقلانية بالنسبة إليه أن يسعى إليه، لذلك يجب أن تقرر مجموعة من الأشخاص مرة واحدة ومن أجل الجميع ما الذي يُعدّ عادلا وما الذي يُعدّ غير عادل. والاختيار الذي يقوم به أشخاص عقلانيون في هذا الوضع الافتراضي من الحرية المتساوية، مع الافتراض أن مشكلة الاختيار هذه لها حل حالياً، يحدد مبادئ العدالة.

في العدالة إنصافاً يقابل الوضع الأصلي للمساواة دولة الطبيعة في نظرية العقد الاجتماعي التقليدية. لا نفكر بهذا الوضع الأصلي على أنه دولة تاريخية فعلية، ولكن كظرف بدائي من الثقافة. ويجب فهمه على أنه وضع افتراضي صرف، له هذه المواصفات حتى يقودنا إلى تصور معين للعدالة[1].

(1) Kant is clear that the original agreement is hypothetical. See The Metaphysics of Morals, pt. I, especially 47, 52; and pt. II of the essay "Concerning the Common Saying: This may be true in theory that it does not apply in practice," in Kant's Political Writings, ed. Hans Reiss and trans, by H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 73-87.

ومن بين هذه المواصفات الأساسية لهذا الوضع أنه لا أحد يعرف موقعه في المجتمع، طبقته أو وضعه الاجتماعي، ولا أحد يعرف حظه في توزيع الموجودات (الأصول) الطبيعية والإمكانات والذكاء والقوة وغير ذلك. وسوف أفترض أيضاً أن الأطراف لا يعرفون حتى تصوراتهم للخير أو نزعاتهم السيكولوجية الخاصة. فمبادئ العدالة يتم اختيارها خلف حجاب من الجهل. وهذا يضمن عدم انتفاع أو تضرر أي فرد في اختياره للمبادئ من خلال حصيلة الفرصة الطبيعية أو ظرفية الشروط الاجتماعية. بما أن الجميع يحتلون موقعا متشابهاً ولا أحد يستطيع تصميم مبادئ لمحاباة ظرفه الخاص، تكون مبادئ العدالة نتيجة اتفاقية أو صفقة منصفة. إذ إنه بافتراض الشروط للوضع الأصلي، التماثل في علاقات كل شخص مع الآخر، يكون هذا الوضع المبدئي منصفاً بين الأفراد كأشخاص أخلاقيين، بمعنى بما أنهم كائنات عقلانية تمتلك غايات ذاتية وقادرة، سوف أفترض، على الإحساس بالعدالة. ويمكن القول إن الوضع الأصلي هو الوضع الاجتماعي المبدئي المناسب، وبالتالي تكون الاتفاقات التي يتم التوصل إليها فيه منصفة. وهذا يفسر صلاحية التعبير "العدالة إنصافاً": إنه ينقل الفكرة القائلة بأنه يتم الاتفاق على مبادئ العدالة في وضع مبدئي منصف. ولا تعني التسمية أن مفاهيم العدالة والإنصاف واحدة، تماما كما نقول "الشعر مجازاً" فهذا لا يعني أن مفاهيم الشعر والمجاز واحدة.

تبدأ العدالة إنصافاً، كما ذكرتُ، باختيار من أكثر الاختيارات عمومية التي يقوم بها الأشخاص معا، وهو اختيار المبادئ الأولى لتصور للعدالة الذي يجب أن ينظم جميع الانتقادات والإصلاحات للمؤسسات. ثم بعد اختيار تصور للعدالة، يمكننا افتراض أن عليهم اختيار دستور وهيئة تشريعية لسن القوانين، وغير ذلك، وجميعها طبقا لمبادئ العدالة التي يتم الاتفاق عليها مبدئياً. يُعدّ وضعنا الاجتماعي عادلاً إذا قمنا بالتعاقد على

النظام العام للقواعد من خلال هذا التسلسل في الاتفاقات الافتراضية التي تحدده. يضاف إلى ذلك، بافتراض أن الوضع الأصلي يحدد فعلا مجموعة من المبادئ (أي تم اختيار تصور معين للعدالة)، سيكون عندها صحيحاً أنه حينما تلبي مؤسسات اجتماعية هذه المبادئ فإن المشاركين فيها يمكنهم أن يقولوا لبعضهم بعضاً إنهم يتشاركون وفق شروط سوف يوافقون عليها إذا كانوا أشخاصا أحراراً ومتساوين وكانت علاقاتهم مع بعضهم بعضاً منصفة. يستطيع الجميع النظر إلى ترتيباتهم على أنها تلبي الشروط التي سوف يقرونها في وضع مبدئي يتضمن قيوداً مقبولة ومعقولة على اختيار المبادئ. سوف يقدم الاعتراف العام بهذه الحقيقة الأساس لقبول العموم لمبادئ العدالة المقابلة. لا يوجد مجتمع يستطيع بالطبع أن يكون مخططاً للشراكة الاجتماعية بحيث يدخل فيه كل شخص طوعياً بالمعنى الحرفي؛ فكل شخص يجد نفسه منذ الولادة في موقع معين في مجتمع معين، وطبيعة هذا الموقع تؤثر بشكل جوهري على إمكانات النجاح في حياته. ولكن مجتمعاً يلبي مبادئ العدالة إنصافاً يقترب من مجتمع يستطيع أن يكون مخططاً طوعياً، إذ إنه يلبي المبادئ التي يتفق عليها أشخاص أحرار ومتساوون تحت شروط منصفة. بهذا المعنى فإن أعضاءه مستقلون ذاتياً والالتزامات التي يعترفون بها مفروضة ذاتياً.

من إحدى خصائص العدالة إنصافاً أن نفكر بالأطراف في الوضع المبدئي على أنهم عقلانيون ولا توجد مصالح متبادلة بينهم. وهذا لا يعني أن الأطراف أنويون، أي أنهم أفراد لديهم أنواع معينة من المصالح مثل الثروة والامتياز والسيطرة. لكننا نتصورهم على أنهم لا يهتمون بمصالح بعضهم بعضاً. عليهم أن يفترضوا أنه حتى أهدافهم الروحية ربما تتم مناهضتها، بالطريقة التي تتم فيها مناهضة أهداف أتباع الديانات

المختلفة. يضاف إلى ذلك، أنه يجب تفسير مفهوم العقلانية بالمعنى الضيق قدر الإمكان، كما هو قياسي في النظرية الاقتصادية، وهو استخدام الوسائل الأكثر فعالية للغايات المعطاة.وسوف أقوم بتعديل هذا المفهوم إلى حد ما، كما أبين لاحقاً (٢٥)، ولكن يجب تجنب إقحامه بأي عناصر أخلاقية جدلية. فلا بد أن يتصف الوضع المبدئي بشروطٍ مقبولة بشكل واسع.

لدى التفكير بالتصور للعدالة إنصافاً فإن إحدى المهام الرئيسة هي تحديد أي مبادئ للعدالة سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي. للقيام بهذا يتوجب علينا توصيف هذا الوضع بشيء من التفصيل وصياغة مشكلة الاختيار التي يفرضها. سوف أناقش هذه المسائل في الفصول اللاحقة. ولكن تجدر الملاحظة أنه حالما يتم التفكير بأن مبادئ العدالة ناشئة عن اتفاقية أصلية في وضع من المساواة، يبرز أمامنا سؤال مفتوح يتعلق بمدى الاعتراف بمبدأ المنفعة. ارتجالياً لا تبدو هناك أرجحية بأن يقوم أشخاص ينظرون إلى أنفسهم كمتساوين، مخولين بفرض مطالبهم على بعضهم بعضاً، بالموافقة على مبدأ يتطلب من البعض إمكانات نجاح أقل في حياتهم ببساطة من أجل مجموع أكبر من المنافع يتمتع به آخرون. وبما أن كل شخص يرغب بحماية مصالحه، قدرته على تحقيق تصوره للخير، فلا أحد لديه سبب للإذعان لتحمل الخسارة على نفسه من أجل تحقيق رصيد صافي أكبر من الرضا. وفي غياب حوافز محسنة قوية ودائمة، فلن يقبل شخص عقلاني بنية أساسية لمجرد أنها تعظّم المجموع الجبري للمنافع بصرف النظر عن تأثيراتها الدائمة على حقوقه الذاتية الأساسية ومصالحه. بالتالي يبدو أن مبدأ المنفعة غير متوافق مع تصور الشراكة الاجتماعية بين أشخاص متساوين في المنفعة المتبادلة. يبدو أنه غير متسق مع فكرة التبادلية الضمنية في فكرة مجتمع جيد التنظيم. أو، بكل الأحوال، لذا سوف أجادل.

سوف أؤكد بدلاً عن ذلك على أن الأشخاص في الوضع الأصلي سوف يختارون مبدأين مختلفين: الأول يتطلب مساواة في تخصيص الحقوق والواجبات الأساسية، بينما ينص الثاني على أن حالات اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية، على سبيل المثال حالات اللامساواة في الثروة والسلطة، عادلة فقط إذا نتجت عنها منافع تعويضية لكل شخص، وخصوصاً للأعضاء الأقل انتفاعاً في مجتمع. هذه المبادئ تستبعد المؤسسات المبرِّرة على أساس موازنة أضرار بعضها بعضاً بالخير الجمعيّ الأعظم. ربما يبدو جلياً ولكن ليس عادلاً أن يحصل البعض على الأقل مقابل ازدهار الآخرين. ولكن لا توجد حالة ظلم أو لاعدالة في المنافع الأكبر التي يكتسبها القلةٌ شريطة ألا يكون وضع الأفراد محظوظاً جدا وبالتالي يزداد تحسناً. إن الفكرة الحدسية هي أنه بما يتوقف رفاه كل شخص على مخطط من الشراكة لا يمكن بدونه لأحد الحصول على حياة مُرضِية، لذلك يجب أن يكون تقسيم المنافع على هذا الشكل من أجل استنباط تعاون إرادي برغبة من قِبل كل شخص يشارك في هذا المخطط، بما فيهم أولئك الأقل امتيازاً. يبدو المبدآن المذكوران أساساً منصفاً بحيث أنه لا يستطيع أولئك الموهوبون بشكل أفضل، أو الأكثر حظاً في موقعهم الاجتماعي، ولا يمكننا القول في كلتا الحاثين إنهم يستحقون ذلك، توقع التعاون الطوعي من الآخرين حين يكون المخطط القابل للتطبيق شرطاً ضرورياَ لتحقيق الرفاهة للجميع[1]. وحينما نقرر البحث عن تصور للعدالة يمنع استخدام ما تمنحه الطبيعة أو الظروف الاجتماعية للمطالبة بالمنافع السياسية والاقتصادية، فنحن نُوجه باتجاه هذه المبادئ. إنها تعبّر عن نتيجة إهمال تلك الجوانب المتعلقة بالعالم الاجتماعي التي تبدو اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية.

(1) For this formulation of this intuitive idea I am indebted to Allan Gibbard.

مع ذلك إن مشكلة اختيار المبادئ شاقة جداً. ولن أتوقع أن تكون الإجابة التي أقترحها مقنعة للجميع. لذلك تجدر الملاحظة منذ البداية أن العدالة إنصافاً، مثل الرؤى التعاقدية الأخرى، تتألف من جزأين: (١) تفسير للوضع المبدئي ومشكلة الاختيار المفروضة هناك، و(٢) مجموعة من المبادئ سوف يتم الاتفاق عليها. قد يقبل المرء الجزء الأول من النظرية (أو اشتقاقاً ما عنه)، ولا يقبل الآخر، والعكس صحيح. فقد يبدو مفهوم الوضع التعاقدي المبدئي معقولاً على الرغم من الاعتراض على المبادئ المعينة المقترحة. بلا ريب، أريد التأكيد بالحجة أن التصور الأكثر ملاءمة لهذا الوضع يقود فعلا إلى مبادئ للعدالة مناقضة للمذهب النفعي وللمذهب الكمالي، وبالتالي تقدم العقيدة التعاقدية بديلاً عن هاتين الرؤيتين. ومع ذلك قد يستمر المرء بالنزاع حيال هذا الرأي على الرغم من تسليمه بأن الطريقة التعاقدية وسيلة نافعة لدراسة النظريات الأخلاقية ولوضع افتراضاتها الأساسية.

تعدّ العدالة إنصافاً مثالاً لما أدعوه نظرية العقد. وربما يكون هناك احتجاج على مصطلح "العقد" والتعابير المرتبطة به، ولكني أعتقد أنه يخدمنا بشكل معقول. والكثير من الكلمات لها معانٍ إيحائية إضافية تؤدي إلى الإرباك في الوهلة الأولى مثل "المنفعة" و"المذهب النفعي" التي ليست استثناءً لهذا الإرباك. فهي أيضاً تحمل إيحاءات غير جيدة تثير الناقدين المعادين الذين يرغبون باستغلالها؛ ولكنها واضحة بشكل كافٍ لأولئك المستعدين لدراسة العقيدة النفعية. ويصح الشيء نفسه على مصطلح "العقد" المطبق على النظريات الأخلاقية. وكما ذكرتُ، كي نفهمه لا بد من تذكّر أنه يقتضي مستوى معيناً من التجريد. بشكل خاص، إن مضمون الاتفاقية الملائمة ليس للدخول إلى مجتمع معين أو لتبني شكل حكومي معين، ولكن لقبول مبادئ أخلاقية معينة. يضاف إلى ذلك، أن الأساس الذي نستند إليه افتراضي صرف: تنص الرؤية التعاقدية أن مبادئ معينة سوف يتم قبولها في وضع مبدئي معرّف ومحدد بشكل جيد.

إن الميزة في مصطلح "العقد" تكمن في أنه ينقل الفكرة القائلة إنه يمكن تصور مبادئ العدالة على أنها مبادئ سوف يتم اختيارها من قبل أشخاص عقلانيين، وبهذه الطريقة يمكن تفسير وتبرير تصورات العدالة. إن نظرية العدالة هي جزء، وربما الجزء الأكثر أهمية، من نظرية الاختيار العقلاني. بالإضافة إلى أن مبادئ العدالة تتعامل مع المطالب المتنازعة على المنافع المكتسبة من خلال الشراكة الاجتماعية؛ إنها تُطبّق على العلاقات بين الأشخاص أو المجموعات. توحي كلمة "العقد" بهذه التعددية وكذلك بالشرط الذي ينص على أن التقسيم المناسب للمنافع يجب أن يكون طبقاً لمبادئ مقبولة لدى جميع الأطراف. كما أن شرط ذيوع مبادئ العدالة متضمّن في مصطلح "العقد". بالتالي إذا كانت هذه المبادئ ناتجة عن اتفاقية، فإن المواطنين لديهم معرفة بالمبادئ التي يتبعها الآخرون. وهذا ما يميز النظريات التعاقدية في تشديدها على الطبيعة العمومية أو العلنية للمبادئ السياسية. أخيراً هناك التقليد العريق للعقيدة التعاقدية. يساعد التشديد على الارتباط مع هذا الخط الفكري في تعريف الأفكار ويتوافق مع الولاء الطبيعي. لذلك هناك مزايا عديدة لاستخدام مصطلح "العقد"، ويجب ألا يكون مضللاً إذا تم التعامل معه بالحذر المطلوب.

الملاحظة الأخيرة هي أن العدالة إنصافاً ليست نظرية تعاقدية تامة. إذ إنه من الواضح أنه يمكن التوسع بالفكرة التعاقدية إلى اختيار نظام أخلاقي كامل، بمعنى نظام يتضمن مبادئ جميع الفضائل وليس العدالة فقط. الآن بالنسبة لمعظم الدراسة سوف أركز فقط على مبادئ العدالة ومبادئ أخرى مرتبطة بها؛ ولن أحاول مناقشة الفضائل بطريقة نظامية. من الواضح أنه إذا حققنا النجاح بشكل معقول في العدالة إنصافاً، تكون الخطوة التالية دراسة الرؤى الأكثر عمومية تحت اسم "الحق إنصافاً". ولكن حتى هذه النظرية الأوسع تخفق في احتواء جميع العلاقات الأخلاقية، بما أنها سوف تتضمن فقط علاقاتنا مع الأشخاص الآخرين وتستبعد سلوكنا تجاه الحيوانات وباقي

الأشياء في الطبيعة. لا أجادل بأن الفكرة التعاقدية تقدم طريقةً بغية مقاربة هذه الأسئلة ذات الأهمية البالغة، والتي سوف أتركها جانباً. يجب علينا الاعتراف بالمجال المحدود للعدالة إنصافاً والطبيعة العامة للرؤية التي تمثلها. ويصعب التقرير مقدماً إلى أي درجة يجب تنقيح استنتاجاتها عند فهم هذه المسائل الأخرى.

٤ - الوضع الأصلي والتبرير

لقد ذكرتُ أن الوضع الأصلي هو الوضع الاجتماعي المبدئي المناسب الذي يضمن أن تكون الاتفاقات الأساسية التي يتم التوصل إليها فيه منصفةً. هذه الحقيقة هي التي تقود إلى التسمية "العدالة إنصافاً". يتضح إذن أنني أريد القول إن تصورا واحداً للعدالة معقولاً أكثر من غيره، أو أنه قابل للتبرير مقارنةً بغيره، إذا قام أشخاص عقلانيون في الوضع المبدئي باختيار مبادئه بدلاً من اختيار مبادئ الآخر بالنسبة إلى دور العدالة. وهذا يتطلب ترتيب تصورات العدالة حسب قبولها لدى أشخاص في مثل هذا الوضع. عند فهمها بهذه الطريقة يمكن معالجة التساؤل المتعلق بالتبرير من خلال حل مشكلة التفكير القصدي: علينا التحقق من المبادئ التي سيكون من العقلانية تبنيها بافتراض الوضع التعاقدي. وهذا يربط نظرية العدالة مع نظرية الاختيار العقلاني.

إذا أردنا نجاح هذه الرؤية لمشكلة التبرير، يتوجب علينا بالطبع توصيف طبيعة مشكلة الاختيار هذه بشيء من التفصيل. إن مشكلة القرار العقلاني لها إجابة حاسمة فقط إذا كنا نعرف اعتقادات ومصالح الأطراف، علاقاتهم مع بعضهم بعضاً، البدائل التي يختارون بينها، الإجراء الذي يصلون من خلاله لقرارهم، وغير ذلك. وعند عرض الظروف وفق طرق مختلفة، يتم قبول مبادئ مختلفة بالتوازي. يعدّ مفهوم الوضع الأصلي، كما سأدعوه، هو التأويل الفلسفي الأكثر تفضيلاً لوضع الاختيار المبدئي من أجل تحقيق الغرض وهو صياغة نظرية في العدالة.

لكن كيف علينا أن نقرر ما هو التأويل الأكثر تفضيلاً؟ إنني أفترض أن هناك تدبيراً واسعاً للاتفاق على وجوب اختيار مبادئ العدالة تحت شروط معينة. ولتبرير توصيف معين للوضع المبدئي علينا أن نبين أنه يتضمن هذه الافتراضات القبلية الشائعة المشتركة. ويمكن المحاججة من مقدمات واسعة القبول ولكنها ضعيفة للوصول إلى استنتاجات أكثر تحديداً. يجب أن يكون كل افتراض قبلي طبيعياً بذاته وصادقاً ظاهرياً؛ وربما يكون بعضها لا ضاراً ولا نافعاً أو حتى هامشياً. الهدف من المقاربة التعاقدية هو البرهنة على أنه بأخذها جميعها تفرض حدوداً جوهرية على مبادئ العدالة القابلة للقبول. تكون النتيجة المثلى أن هذه الشروط تحدد مجموعة فريدة من المبادئ؛ ولكني سأكون راضياً إذا كانت هذه الافتراضات كافية لإعطاء درجات تبريرية للتصورات التقليدية الرئيسة للعدالة الاجتماعية.

إذن لا بد من الاحتراس من التضليل بسبب شروط غير اعتيادية تصبغ الوضع الأصلي. الفكرة هنا ببساطة أن نوضح لأنفسنا القيود التي تبدو معقولة لفرضها على الحجج لصالح مبادئ العدالة، وبالتالي على المبادئ نفسها. لذلك يبدو معقولاً ومقبولاً عموماً أنه لا يتوجب أن ينتفع أو يتضرر أحد بسبب الحظ الطبيعي أو الظروف الاجتماعية عند اختيار المبادئ. يبدو أيضا متفقاً عليه أنه من المستحيل تفصيل المبادئ على قياس الظروف لكل حالة ذاتية للشخص. يجب أن نضمن أيضا أن النزعات والطموحات الخاصة، وكذلك تصورات الأشخاص للخير لا تؤثر على المبادئ التي يتم تبنيها. إن الهدف هو استبعاد تلك المبادئ التي من العقلانية اقتراحها للقبول، ولكنها تحقق فرصة نجاح قليلة، فقط إذا كان المرء يعرف أشياء معينة تُعدّ غير ملائمة من وجهة نظر العدالة. على سبيل المثال، إذا كان شخص ما يعرف أنه ثريّ، فقد يجد من العقلانية اقتراح المبدأ القائل بأن الضرائب المتنوعة من أجل الرفاه غير عادل؛ وإذا كان يعرف أنه فقير، فسوف يميل إلى اقتراح المبدأ

المعاكس. لتمثيل القيود المرغوبة يمكن تصور وضع يكون كل شخص فيه محروماً من هذا النوع من المعلومات. يتم استثناء المعرفة بهذه الظروف التي تضع الأشخاص في حالة نزاع وتتيح لهم الاسترشاد بأحكامهم المسبقة. بهذه الطريقة يتم التوصل إلى حجاب الجهل بطريقة طبيعية. لا يُفترض أن يسبب هذا المفهوم أي صعوبة فيما لو تذكّرنا القيود على الحجج التي تعبر عنه. يمكن الدخول إلى الوضع الأصلي بأي وقت ببساطة بإتباع إجراء معين، وهو بالجدل لصالح مبادئ العدالة طبقاً لهذه القيود.

يبدو معقولاً أن نفترض أن الأطراف في الوضع الأصلي متساوون. بمعنى أنه لدى الجميع الحقوق نفسها في الإجراء لاختيار المبادئ؛ يمكن أن يقدم كل شخص اقتراحاته ويرفع أسباباً لقبولها، وغير ذلك. ومن الواضح أن الغرض من هذه الشروط هو تمثيل المساواة بين الكائنات البشرية كأشخاص أخلاقيين، كمخلوقات لديها تصور عن الخير وقادرة على الإحساس بالعدالة. يقوم أساس المساواة على التماثل في هذين الجانبين. لا يتم إعطاء درجات قيمة تراتبية لأنظمة الغايات، لقد افتُرض أن كل شخص لديه القدرة المطلوبة لفهم المبادئ المتبناة والتصرف على أساسها. هذه الشروط جميعها إلى جانب حجاب الجهل تعرّف مبادئ العدالة على أنها تلك المبادئ التي يقوم أشخاص عقلانيون يسعون لتحقيق مصالحهم بالإجماع عليها كأشخاص متساوين بحيث لا يُعرف عن أحد أنه ينتفع أو يتضرر من خلال الظروف الاجتماعية والطبيعية.

مع ذلك هناك جانب آخر لتبرير توصيف معين للوضع الأصلي. وهذا الجانب هو التأكد ما إذا كانت المبادئ التي يتم اختيارها تتطابق مع اعتقاداتنا المدروسة عن العدالة أو توسعها بطريقة مقبولة. يمكننا ملاحظة ما إذا كان تطبيق هذه المبادئ سوف يقودنا إلى إنشاء نفس الأحكام عن البنية الأساسية للمجتمع التي نقوم بها الآن بشكل حدسي وبثقة كبيرة، أو ما إذا كانت، في حالات الشك والتردد في أحكامنا الحالية، هذه المبادئ تقدم حلاً يمكن تأكيده

بالتفكير. هناك أسئلة نشعر بثقة أنه يجب الإجابة عنها بطريقة معينة. على سبيل المثال، نحن على ثقة بأن عدم التسامح الديني أو التمييز العنصري غير عادلين. نحن نعتقد أننا فحصنا هذه الأشياء بعناية وقد وصلنا إلى ما نعتقد أنه حكمٌ حياديٌ لا يرجح تشويهه بالاهتمام المفرط بمصالحنا الذاتية. هذه الاعتقادات عبارة عن نقاط ثابتة شرطية نفترض مسبقاً أن أي تصور للعدالة يجب أن يتناسب معها. لكننا أقل ثقة بما هو التوزيع الصحيح للثروة والسلطة. نحن هنا ربما نبحث عن طريقة لتبديد شكوكنا. يمكننا التحقق من خلال تأويل للوضع المبدئي، ثم من خلال قدرة المبادئ على التكيف مع اعتقاداتنا الراسخة وعلى تقديم الإرشاد حين تكون هناك حاجة إليه.

في البحث عن التوصيف الأفضل لهذا الوضع نعمل من كلا الطرفين. نبدأ بتوصيفه بحيث أنه يمثل شروطاً مشتركة عموماً وضعيفة. ثم ننظر فيما إذا كانت هذه الشروط قوية بشكل كافٍ لتنتج مجموعة جوهرية من المبادئ. إذا لم تكن كذلك، نبحث عن مقدمات أخرى معقولة بشكل مماثل. لكن إذا كانت كذلك، وكانت هذه المبادئ مطابقة لاعتقاداتنا المدروسة عن العدالة، نكون في وضع جيد ومناسب. لكن بافتراض أن هناك تباينات، في هذه الحالة يكون أمامنا اختيار. يمكننا إما تعديل التفسير الوضع المبدئي أو تنقيح أحكامنا الراهنة، إذ إنه حتى الأحكام التي اعتبرناها نقاطاً ثابتة شرطية خاضعة للتعديل والتنقيح. ومن خلال التفكير ذهاباً وإياباً، وأحياناً بتغيير الشروط للظروف التعاقدية، يمكن استرجاع أحكامنا ومطابقتها مع المبدأ. أفترض أخيراً أننا سوف نجد توصيفاً للوضع المبدئي بحيث يعبّر عن شروط معقولة وينتج مبادئ تطابق أحكامنا المدروسة المعدّلة والمقلّمة على نحوٍ وافٍ. أدعو هذه الحالة التوازن الانعكاسي[1]. إنها توازن لأنه في النهاية تتطابق فيها

(1) The process of mutual adjustment of principles and considered judgments is not peculiar to moral philosophy. See Nelson Goodman, Fact, Fiction, and Forecast (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955), pp. 65-68, for parallel = =

مبادئنا وأحكامنا؛ وهي انعكاسية بما أننا نعرف ما هي المبادئ التي تطابقها أحكامنا والمقدمات المشتقة عنها. في هذه اللحظة كل شيء تحت السيطرة. لكن هذا التوازن ليس بالضرورة مستقراً. إنه عرضة للاضطراب بسبب البحث الإضافي عن الشروط التي يجب فرضها على الوضع التعاقدي وبسبب حالات خاصة قد تقود إلى تعديل أحكامنا. لكن نكون قد قمنا حالياً بما نستطيع القيام به للبقاء في حالة اتساق ولتبرير اعتقاداتنا عن العدالة الاجتماعية. لقد وصلنا إلى تصور للوضع الأصلي.

لكني لن أعمل بالطبع من خلال هذه العملية. ربما نستمر بالتفكير بالتفسير للوضع الأصلي الذي سوف أعرضه كنتيجة لمسار افتراضي من التفكير. إنه يمثل السعي للتوفيق ضمن مخطط واحد بين كلٍّ من شروط فلسفية معقولة على المبادئ وبين أحكامنا المدروسة عن العدالة. في التوصل إلى التفسير المفضل للوضع المبدئي لا يوجد سبب يجعلنا نلجأ إلى الدليل الذاتي بالمعنى التقليدي إما للتصورات العامة أو للاعتقادات الخاصة. لا أزعم أن مبادئ العدالة المقترحة هي بالضرورة حقائق أو أنها مشتقة من حقائق. فلا يمكن استنباط تصور للعدالة من مقدمات أو شروط على مبادئ ذات دليل ذاتي؛ وبدلاً عن ذلك إن تبريره يتوقف على الدعم المتبادل للكثير من الاعتبارات، بحيث يتناسب كل شيء مع بعضه بعضاً في رؤية متسقة واحدة.

الملاحظة الأخيرة التي نرغب بقولها إن مبادئ معينة للعدالة مبررة لأنه سوف يتم الموافقة عليها في وضع مبدئي من المساواة. ولقد شددتُ على أن هذا الوضع الأصلي افتراضي صرف. ومن الطبيعي أن نسأل لماذا، إذا كنا لن ندخل فعلياً في هذه الاتفاقية أبداً، نهتم بهذه المبادئ سواء من الناحية الأخلاقية أو من أي ناحية أخرى. والإجابة هي أن الشروط المشمولة في

= = remarks concerning the justification of the principles of deductive and inductive inference.

التوصيف للوضع الأصلي هي الشروط التي نقبلها في الواقع. وإذا لم نفعل، ربما يمكن إقناعنا بقبولها من خلال التفكير الفلسفي. يمكن إعطاء كل جانب من الوضع التعاقدي أسباباً منطقية داعمة. بالتالي ما سوف نقوم به هو جمع عدد من الشروط على المبادئ معاً في تصور واحد بحيث نكون مستعدين بناءً على الاعتبارات المستحقة الاعتراف بمعقوليته. هذه القيود تعبّر عما نحن مستعدون لاعتباره حدوداً على الشروط المنصفة للشراكة الاجتماعية. لذلك إن إحدى الطرق للنظر إلى فكرة الوضع الأصلي رؤيته كوسيلة إيضاحية تجمع المعنى لهذه الشروط وتساعدنا في استخراج عواقبها. من جهة أخرى، هذا التصور عبارة عن فكرة حدسية أيضاً تشي بتعقيدها الذاتي، ولذلك إذا تم توجيهنا بوساطتها فنحن نميل إلى تعريف نقطة الاستشراف بوضوح أكبر التي من خلالها يمكننا بشكل أفضل تفسير العلاقات الأخلاقية. نحن بحاجة لتصور يمكّننا من رؤية هدفنا من بعيد؛ والفكرة الحدسية للوضع الأصلي تقوم بهذا الدور[١].

٥ - المذهب النفعي الكلاسيكي

هناك أشكال كثيرة للمذهب النفعي، وتطور النظرية مستمر في السنوات الأخيرة. لن أقوم بمعاينة هذه الأشكال هنا، ولن آخذ بعين الاعتبار التنقيحات الكثيرة الموجودة في الأدبيات المعاصرة. إن هدفي هو إيجاد نظرية في العدالة تمثل بديلاً عن الفكر النفعي عموماً وبالتالي عن جميع الاشتقاقات المختلفة المتفرّعة عنه. أعتقد أن التباين بين الرؤية التعاقدية والمذهب النفعي يبقى نفسه بالضرورة في جميع هذه الحالات. لذلك سوف أقارن العدالة إنصافاً مع الاشتقاقات الشهيرة وهي المذهب الحدسي والمذهب الكمالي والمذهب النفعي من أجل استحضار الفروق الأساسية بإتباع الطريقة الأبسط.

(1) Henri Poincare' remarks: "Il nous faut faculte' qui nous fasse voir le de loin, et, cette faculte', c' est I' intuition," La Valeur de la science (Paris, Flammarion, 1909), p. 27.

مع وجود هذه الغاية في ذهني، سوف أقوم بتوصيف أحد أشكال المذهب النفعي وهو العقيدة الكلاسيكية المتشددة التي حصلت على صياغتها الأكثر وضوحاً وفهماً على يد "سيدويك". الفكرة الرئيسة هي أن المجتمع يكون منظماً بشكل صحيح، وبالتالي عادلا، حين يتم ترتيب مؤسساته الرئيسة بطريقة تمكّن من تحقيق الرصيد الصافي الأعظم من الرضا المجموع على أساس جميع الأفراد الذين ينتمون إليه[1].

ربما نلاحظ أولاً أنه يوجد حقاً طريقة للتفكير بالمجتمع تجعل من السهل افتراض أن التصور الأكثر عقلانية للعدالة هو النفعية. فكّر مثلاً أن كل شخص في تحقيق مصالحه الذاتية حر بالتأكيد في موازنة خسائره الذاتية مع مكاسبه الذاتية. قد نفرض الآن على أنفسنا تضحية من أجل منافع أكبر لاحقاً. يتصرف الشخص بشكل صحيح تماماً، على الأقل حين لا يتأثر الآخرون، لتحقيق خيره الذاتي الأعظم، وللسعي وراء غاياته العقلانية قدر الإمكان. الآن لماذا لا يسلك المجتمع تماماً على أساس نفس المبدأ المطبق على المجموعة وبالتالي اعتبار ما هو عقلاني لشخص واحد صحيح لرابطة من الأشخاص؟ كما هو الحال بالنسبة لرفاه شخص الذي يُبنى من سلسلة من الرضا التي يتم اختبارها في لحظات مختلفة من مسيرة حياته، كذلك وبنفس الطريقة تماماً يُبنى الرفاه لمجتمع من إنجاز أنظمة الرغبات للكثير من الأفراد الذين ينتمون إليه. بما أن المبدأ بالنسبة للفرد هو السعي قدر الإمكان وراء الرفاه الذاتي له، نظام رغباته الذاتي، فإن المبدأ بالنسبة لمجتمع هو السعي قد الإمكان وراء الرفاه للمجموعة، لتحقيق إلى الدرجة الأعظم النظام الشامل للرغبة الذي يتم التوصل إليه من رغبات أعضائه. تماماً كما أن الفرد يوازن مكاسبه الحالية والمستقبلية مقابل خسائره الحالية

(1) I shall take Henry Sedgwick's The Methods of Ethics, 7th ed. (London, 1907), as summarizing the development of utilitarian moral theory. Book III of his Principles of Political Economy (London, 1883) applies this doctrine to questions of economic and social justice, and is a precursor of A. C. Pigou, The Economics of Welfare (London, Macmillan, 1920). Sedgwick's Outlines of the History of Ethics, 5th ed. (London, 1902), contains a brief history of the utilitarian tradition.

والمستقبلية، كذلك المجتمع قد يوازن الرضا وعدم الرضا بين أفراد مختلفين. ومن خلال هذه التأملات يصل المرء إلى مبدأ المنفعة بطريقة طبيعية: يُعدّ المجتمع منظماً بشكل مناسب حين تقوم مؤسساته بتعظيم الرصيد الصافي للرضا. يتم تأويل مبدأ الاختيار لرابطة من الأشخاص توسعاً أو امتداداً لمبدأ اختيار الشخص الواحد. إن العدالة الاجتماعية هي مبدأ الحذر العقلاني المطبق على تصور تجميعي لرفاهية المجموعة (٣٠)[١] .

لقد جُعلت هذه الفكرة أكثر جاذبية بوساطة اعتبار إضافيّ. إن المفهومين الرئيسين للأخلاق هما الحق والخير؛ وأعتقد أن مفهوم الشخص الجدير أخلاقياً قد تم اشتقاقه منهما. وهكذا تتحدد البنية لنظرية أخلاقية من خلال كيفية تعريف وربط هاتين الفكرتين الأساسيتين. يبدو إلى حد ما أن الطريقة الأبسط لربطهما قامت بها النظريات الغائية: لقد تم تعريف الخير بشكل مستقل عن الحق، ثم تم تعريف الحق على أنه الشيء الذي يعظّم الخير[٢]. بدقة أكبر، بين المؤسسات والأفعال التي تُعدّ على حق تلك البدائل المتاحة التي تنتج الخير الأعظم، أو على الأقل بنفس القدر من الخير بالنسبة للمؤسسات والأفعال الأخرى المتاحة كاحتمالات حقيقية (هناك حاجة لعبارة إضافية حين لا تكون الطبقة العليا الورقة الوحيدة). تمتلك النظريات الغائية إغراءً حدسياً عميقاً بما أنها تبدو أنها تتضمن فكرة العقلانية. من الطبيعي أن نفكر أن العقلانية هي تعظيم شيء ما وفي الأخلاق يجب أن تكون تعظيماً للخير. هناك ميل بالفعل لافتراض أنها ذات دليل ذاتي بأنه يجب انتظام الأشياء على هذا النحو بحيث تقود إلى الخير الأعظم.

---

(1) On this point see also D. P. Gauthier, Practical Reasoning (Oxford, Clarendon Press, 1963), pp. 126f. the text elaborates the suggestion found in "Constitutional Liberty and the Concept of Justice," Nomos VI: Justice, ed. C. J. Friedrich and J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1963), pp. 124f, which in turn is related to the idea of justice as a higer-order administrative decision.

(2) Here I adopt W. K. Franken's definition of theological theories in Ethics (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, Inc., 1963), p. 13.

من الضروري أن نتذكر أنه في النظرية الغائية قد تم تعريف الخير بشكل مستقل عن الحق. هذا يعني شيئين. أولا، إن النظرية تفسر أحكامنا المدروسة فيما يتعلق بالأشياء التي تُعدّ خيراً (أحكامنا للقيمة) كفئة منفصلة عن الأحكام القابلة للتمييز حدسياً من خلال الفطرة السليمة، ومن ثم تقترح الفرضية بأن الحق هو تعظيم الخير كما ذكرنا للتو. ثانياً، تمكّن النظرية المرء من الحكم على الخير في الأشياء دون الرجوع إلى ما هو حق. على سبيل المثال، إذا قيل إن المتعة هي الخير الوحيد، عندها يمكن إقرار المتع وإعطاؤها درجات قيمة من خلال مقاييس لا تفترض مسبقا أية معايير للحق، أو ما نفكر به بشكل اعتيادي أنه كذلك. بينما إذا تم اعتبار التوزيع للخيرات هو أيضا خير، ربما يكون في مرتبة أعلى، والنظرية توجهنا لإنتاج الخير الأعظم (بما فيه الخير في التوزيع بين أشياء أخرى)، فقد لا يبقى لدينا رؤية غائية بالمعنى الكلاسيكي. إن مشكلة التوزيع تندرج تحت مفهوم الحق كما نفهم ذلك حدسياً، بالتالي تفتقد النظرية لتعريف مستقل للخير. تستمد النظريات الغائية الكلاسيكية وضوحها وبساطتها من حقيقة أنها تقسم أحكامنا الأخلاقية إلى فئتين، الفئة الأولى الموصوفة بشكل منفصل ثم تُربط بها الأخرى بوساطة مبدأ التعظيم.

تختلف العقائد الغائية حسب تحديد التصور للخير. إذا اعتبر الخير على أنه التحقيق للتفوق البشري في الأشكال الثقافية المتنوعة، يكون لدينا ما يدعى المذهب الكمالي. وتوجد هذه الفكرة لدى "أرسطو" و"نيتشه" وآخرين. وإذا تم تعريف الخير على أنه المتعة، يكون لدينا مذهب المتعة؛ وإذا كان السعادة، يكون مذهب السعادة، وهكذا. وأفهم مبدأ المنفعة بشكله الكلاسيكي على أنه يعرّف الخير الإرضاء للرغبة، أو بطريقة أفضل، الإرضاء لرغبة عقلانية. وهذا يتفق مع جميع الأسس ويقدم كما أعتقد تفسيراً منصفاً له. تعالَج الشروط المناسبة للشراكة الاجتماعية من خلال ما هو متوفر في الظروف بحيث يحقق

المجموع الأعظم لإرضاء الرغبات العقلانية للأفراد. ولا يمكن إنكار الصدق الظاهري المبدئي والجاذبية لهذا التصور.

العلامة الفارقة للرؤية النفعية للعدالة أنه لا يهم، إلا بشكل غير مباشر، كيف يتم توزيع هذا المجموع من الرضا بين الأفراد، تماماً كما أنه لا يهم، إلا بشكل غير مباشر، كيف يوزع الشخص الواحد الرضا على مرّ الزمن. التوزيع الصحيح في كلتا الحالتين هو ما يؤدي إلى الإنجاز الأعظم. إن المجتمع يجب أن يوزع وسائل الرضا مهما تكن، الحقوق والواجبات، الفرص والامتيازات، والأشكال المتنوعة للثروة، بحيث يمكنه تحقيق هذا الأعظمي إذا كان يستطيع. ولكن لا يوجد توزيع للرضا بذاته أفضل من غيره فيما عدا التوزيع الأكثر مساواة الذي يجب تفضيله[١]. صحيح تبدو هناك أوامر فطرية معينة للعدالة، وخاصة تلك التي تهتم بحماية الحريات والحقوق، أو تلك التي تعبر عن مطالب الاستحقاق، تناقض هذا الرأي. ولكن من وجهة نظر نفعية إن التفسير لهذه الأوامر وطبيعتها الصارمة هو أنها تلك الأوامر التي تبين التجربة أنه يجب احترامها بشكل متشدد ويكون الانصراف عنها فقط تحت ظروف استثنائية إذا كان من الواجب تعظيم مجموع المنافع[٢]. لكن، كما هو الحال بالنسبة للأوامر الأخرى، تلك المتعلقة بالعدالة مشتقة من الغاية الوحيدة وهي التوصل إلى الرصيد الأعظم من الرضا. وهكذا لا يوجد سبب مبدئياً لماذا يجب ألا تعوض المكاسب الأكبر لبعضهم الخسائر الأقل للآخرين؛ أو بشكلٍ أكثر أهمية، لماذا لا يُجعل انتهاك الحرية للقلة صحيحاً من خلال الخير الأكبر الذي يشترك به الكثير. يحدث ببساطة أنه تحت شروط قصوى، على الأقل في مرحلة متقدمة معقولة من المدنية، لا يتم التوصل إلى المجموع الأعظمي من المنافع بهذه الطريقة. وبلا شك، إن التشدد في

(1) On this point see Sedgwick, The Methods of Ethics, pp. 416f.

(2) See J. S. Mill, Utilitarianism, ch. V, last two pars.

أوامر الفطرة السليمة للعدالة له فائدة معينة في الحد من نزعة الأشخاص تجاه اللاعدالة وتجاه الأفعال المؤذية اجتماعياً، ولكن النفعيين يعتقدون أنه من الخطأ تأكيد هذا التشدد كمبدأ أول للأخلاق. تماماً كما أنه من العقلانية لشخص واحد تعظيم إنجازه لنظام رغباته، فإنه صحيح لمجتمع ما تعظيم الرصيد الصافي من الرضا الناتج عن جميع أعضائه.

إذن إن الطريقة الأكثر طبيعية للوصول إلى المذهب النفعي (على الرغم من أنها ليست الطريقة الوحيدة) للمجتمع ككل هي تبني مبدأ الاختيار العقلاني لشخص واحد. وحين يُدرك هذا، يمكن فهم موقع المراقب المحايد والتشديد على التعاطف في تاريخ الفكر النفعي. حيث أنه من خلال التصور للمراقب المحايد والاستخدام للتماثل التعاطفي في توجيه مخيلتنا يتم تطبيق مبدأ الشخص الواحد على المجتمع. يتم تصور هذا المراقب على أنه ينفذ التنظيم المطلوب للرغبات لجميع الأشخاص في نظام واحد متسق للرغبة؛ ومن خلال هذا البناء يتم دمج الكثير من الأشخاص في شخص واحد. هذا المراقب المحايد الممنوح قوى مثالية من التعاطف والتخيل هو الفرد العقلاني المثالي الذي يتماثل مع رغبات الآخرين ويختبرها كأنها رغباته الذاتية. بهذه الطريقة إنه يتحقق من شدة هذه الرغبات ويخصص لها وزنها المناسب في نظام واحد للرغبة ثم يحاول المشرّع المثالي تعظيم إرضائها من خلال تعديل القواعد للنظام الاجتماعي. بناءً على هذا التصور للمجتمع يُعتقد أنه يجب تخصيص الحقوق والواجبات على الأفراد المنفصلين كخطوط مختلفة كثيرة جداً وأن الوسائل النادرة للرضا توزّع طبقاً لقواعد هي كذلك كي تحقق الإنجاز الأعظم للرغبات. لذلك لا تختلف طبيعة القرار المتخذ من قبل المشرّع المثالي كثيراً عن المستثمر المخاطر الذي يقرر كيف يعظم أرباحه من خلال إنتاج هذه الخيرات أو تلك، أو عن المستهلك الذي يقرر كيف يعظم الرضا لديه من خلال شراء هذه الخيرات أو تلك. في كل حالة هناك

شخص واحد يحدد نظام رغباته التوزيعَ الأفضل للوسائل المحدودة. القرار الصحيح هو تساؤل عن إدارة كفوءة أساساً. هذه الرؤية للشراكة الاجتماعية عاقبة التوسع بمبدأ اختيار الشخص الواحد إلى المجتمع، ومن ثم، لجعل هذا التوسع قابلاً للتطبيق، يتم دمج جميع الأشخاص في شخص واحد عبر الأفعال التخيلية للمراقب المتعاطف المحايد. إن المذهب النفعي لا يأخذ بجدية الفرق أو التمايز بين الأشخاص.

٦- بعض التباينات المترابطة

يبدو للكثير من الفلاسفة، ويبدو أنه مؤيد بوساطة اعتقادات الفطرة السليمة، أننا نميز من حيث المبدأ بين مطالب الحرية والحق من جهة والرغبة بزيادة الرفاه الاجتماعي الجمعيّ من جهة أخرى؛ وأننا نعطي أولوية معينة، إن لم يكن وزناً مطلقاً، للأولى. يُعتقد أن كل عضو في مجتمع ما له حرمة لا تُنتهك مرتكزة على العدالة، أو كما يقول البعض على حق طبيعي، بحيث لا يمكن حتى لرفاهية كل شخص آخر تجاوزها. فالعدالة تنكر أن تُجعل خسارة الحرية لبعض الأشخاص صحيحة من خلال خير أكبر يشترك به آخرون. ويُستبعد الاستدلال المنطقي الذي يوازن مكاسب وخسائر أشخاص مختلفين كأنهم شخص واحد. لذلك في مجتمع عادل إن الحريات الأساسية المسلّم بها والحقوق المصانة بوساطة العدالة ليست خاضعة للصفقات السياسية أو للحسابات التفاضلية للمصالح الاجتماعية.

تسعى العدالة إنصافاً إلى تفسير اعتقادات الفطرة السليمة هذه المتعلقة بأولوية العدالة من خلال بيان أنها عاقبة لمبادئ سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي. تعكس هذه الأحكام التفضيلات العقلانية والمساواة المبدئية للأطراف المتعاقدة. على الرغم من أن النفعيين يعترفون بهذا، إلا أن عقيدتهم تتعارض مع هذه الأحاسيس بالعدالة، إنهم يؤكدون أن أوامر الفطرة السليمة بالعدالة والأفكار المتعلقة بالحق الطبيعي لها شرعية ولكنها تابعة كقواعد

ثانوية؛ وهي تنشأ عن حقيقة أنه تحت شروط مجتمع متمدن هناك منفعة اجتماعية عظيمة عند اتباعها في معظم الأشياء ويكون السماح بالانتهاكات فقط تحت ظروف استثنائية. حتى مع وجود الحماسة المفرطة لتأكيد هذه الأوامر ولمناشدة هذه الحقوق إلا أنها تضمن بحد ذاتها منفعة معينة، بما أنها توازن النزعة البشرية الطبيعية لانتهاكها بطرق لا يعاقب عليها بوساطة المنفعة. وحالما نفهم هذا، لا يبقى التباين الظاهر بين المبدأ النفعي وقوة هذه الأفكار المقنعة للعدالة صعوبة فلسفية. وبالتالي بينما تقبل العقيدة التعاقدية اعتقاداتنا حول أولوية العدالة على أنها سليمة ككل، يسعى المذهب النفعي إلى تفسيرها على أنها وهم نافع اجتماعيا.

التباين الثاني هو بينما يوسع النفعيون إلى المجتمع مبدأ اختيار الشخص الواحد، فإن العدالة إنصافاً، بما أنها رؤية تعاقدية، تفترض أن مبادئ الاختيار الاجتماعي، وكذلك مبادئ العدالة، هي بذاتها هدف الاتفاقية الأصلية. لا يوجد سبب لافتراض أن المبادئ التي يجب أن تنظم رابطة من الأشخاص هي ببساطة امتداد لمبدأ اختيار الشخص الواحد. على النقيض: إذا افترضنا أن المبدأ الناظم الصحيح لأي شيء يتوقف على طبيعة ذلك الشيء، وأن التعددية لأشخاص متمايزين لديهم أنظمة غايات منفصلة هي خاصية أساسية للمجتمعات البشرية، فيجب ألا نتوقع أن تكون مبادئ الاختيار الاجتماعي نفعية. بلا ريب، لم نبين من خلال أي شيء ذكرناه حتى الآن أن الأطراف في الوضع الأصلي لن يختاروا مبدأ المنفعة لتعريف شروط الشراكة الاجتماعية. هذا سؤال صعب سوف أناقشه لاحقاً. من الممكن تماماً، من خلال كل ما نعرفه حتى هذه النقطة، أن شكلاً ما من مبدأ المنفعة سوف يتم تبنيه، وبالتالي تقود النظرية التعاقدية أخيراً وبشكل دائري إلى تبرير أعمق للمذهب النفعي. في الواقع إن اشتقاقاً من هذا النوع يُقترح أحيانا من قبل

"بنثام" و"إدجوورث"،[1] على الرغم من عدم تطويره من قبلهما نظامياً، وعلى حد علمي لا يوجد هذا الاقتراح في أعمال "سيدويك". سوف أفترض في الوقت الحاضر ببساطة أن الأشخاص في الوضع الأصلي سوف يرفضون مبدأ المنفعة وأنهم سوف يتبنون بدلاً عنه، للأسباب التي عرضناها سابقاً، مبدأي العدالة اللذين سبق ذكرهما. في أي حال، من وجهة نظر النظرية التعاقدية لا يمكن للمرء التوصل إلى مبدأ الاختيار الاجتماعي بمجرد التوسع بمبدأ الحذر العقلاني إلى نظام الرغبات الذي يتم بناؤه بوساطة مراقب محايد. إن القيام بهذا يعني عدم التعامل بجدية مع تعددية وتمايز الأفراد، وعدم الاعتراف بأساس للعدالة يمكن للأشخاص الإجماع عليه. ربما نلاحظ هنا نقطة شاذة لافتة للنظر. فمن المعتاد التفكير بالمذهب النفعي على أنه فرديّ، وبالتأكيد هناك أسباب جيدة لهذا التفكير. لقد كان النفعيون مدافعين أقوياء عن الحرية وعن حرية التفكير، وهم يعتقدون أن خير المجتمع يتشكل من خلال المنافع التي يتمتع بها الأفراد. لكن المذهب النفعي ليس فردياً؛ على الأقل حين نصل بوساطة المسار الطبيعي للتفكير، أنه من خلال دمج جميع أنظمة الرغبات، فهو يطبِّق على مجتمع مبدأ اختيار الشخص الواحد. بالتالي نرى أن التباين الثاني مرتبط بالأول، بما أنه بسبب هذا الدمج، والمبدأ المرتكز عليه، يُخضع الحقوق المصانة بوساطة العدالة إلى الحسابات التفاضلية للمصالح الاجتماعية.

التباين الأخير الذي سوف أذكره الآن هو أن المذهب النفعي نظرية غائية في حين أن العدالة إنصافاً ليست كذلك. من خلال التعريف، تُعدّ الأخيرة نظرية أخلاقية، نظرية لا تصف الخير بشكل مستقل عن الحق، ولا

(1) For Bentham see The Principles of International Law; Essay I, in The Works of Jeremy Bentham, ed. John Bowring (Edinburgh, 1838 – 1843), vol. 11, p. for Edgeworth see Mathematical Psychics, pp. 52-56, and also the first pages of "The Pure Theory of Taxation", Economic Journal, vol. 7 (1897).

تفسر الحق على أنه تعظيم للخير. (تجدر الملاحظة أن النظريات الأخلاقية تُعرَّف على أنها نظريات غير غائية، وليست رؤى تصف الحق للمؤسسات وتتصرف بشكل مستقل بناءً على عواقبها. وتأخذ جميع العقائد الأخلاقية العواقب بعين الاعتبار في الحكم على ما هو حق أو صحيح. والشخص الذي لا يفعل ذلك يُعدّ ببساطة غير عقلاني، مجنون). إن العدالة إنصافاً هي نظرية أخلاقية بالطريقة الثانية. إذ إنها إذا افترضت أن الأشخاص في الوضع الأصلي سوف يختارون مبدأً الحرية المتساوية ويقيدون اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية على أنها تلك التي تكون في مصلحة كل شخص، فلا يوجد سبب للتفكير أن مؤسسات عادلة سوف تعظم الخير. (افترض هنا كما المذهب النفعي أن الخير يتم تعريفه على أنه إرضاء رغبة عقلانية). ليس مستحيلا بالطبع أن ينتَج الخير الأعظم ولكنه سوف يكون اتفاقياً أو بالصدفة. إن السؤال المتعلق بالحصول على الرصيد الصافي الأعظم للرضا لا يُطرح أبداً في العدالة إنصافاً؛ فهذا المبدأ التعظيمي لا يُستخدم على الإطلاق.

هناك نقطة إضافية في هذا المقام. في المذهب النفعي يُعدّ إرضاء أي رغبة له قيمة معينة بحد ذاتها إذ يجب أخذها في الاعتبار في تقرير ما هو حق. عند احتساب الرصيد الأعظم للرضا لا يهم، إلا بشكل غير مباشر، من أجل ماذا هذه الرغبات[1].علينا تنظيم المؤسسات بطريقة تمكّننا من الحصول على المجموع الأعظم من الرضا؛ ونحن لا نطرح أسئلة حول مصدرها أو جودتها ولكن فقط كيف يمكن أن يؤثر إرضاؤها على إجمالي الرفاه. يتوقف الرفاه الاجتماعي مباشرة وكليّة على مستويات الرضا وعدم الرضا للأفراد. وبالتالي إذا حصل الأشخاص على متعة معينة من التمييز العنصري ضد بعضهم بعضاً، من تعريض الآخرين لحرية أقل كوسيلة لتعزيز احترامهم لذاتهم، عندها يجب تثقيل إرضاء هذه الرغبات في تفكيرنا القصدي حسب

(1) Bentham, The Principles of Morals and Legislation, ch. I, sec, IV.

شدتها، أو مهما تكن، في موازاة الرغبات الأخرى. وإذا قرر مجتمع ما التنكر لها، أو قمعها، فلأنها هدامة اجتماعياً ويمكن تحقيق الرفاه الأعظم بطرق أخرى.

من جهة أخرى، في العدالة إنصافاً يقبل الأشخاص مقدماً مبدأ الحرية المتساوية وهم يفعلون هذا دون معرفة غاياتهم الخاصة. إنهم بذلك يوافقون ضمنياً على مطابقة تصوراتهم لخيرهم مع ما تتطلبه مبادئ العدالة، أو على الأقل عدم فرض مطالب تنتهكها بشكل مباشر. إن الفرد الذي يجد متعة في رؤية الآخرين في أوضاع تنتقص من حريتهم يفهم أنه لا يحق له المطالبة بهذه المتعة. إن المتعة الناتجة عن حرمان الآخرين خاطئة بحد ذاتها: إنها إرضاء يتطلب انتهاكاً لمبدأ سوف يوافَق عليه في الوضع الأصلي. إن مبادئ الحق، وكذلك مبادئ العدالة، تضع حدوداً لأنواع الرضا التي لها قيمة؛ إنها تفرض قيوداً على ماهية التصورات المعقولة لخير المرء. وعند وضع الخطط وتقرير الطموحات لا بد من أخذ هذه القيود بالحسبان. إذن في العدالة إنصافاً لا تُؤخذ ميول ونزعات الأشخاص كمعطى، مهما تكن، ثم نبحث عن الطريقة الأفضل لتلبيتها. بدلاً عن ذلك، يتم تقييد رغباتهم وطموحاتهم من البداية بوساطة مبادئ العدالة التي تعيّن الحدود التي يتوجب على أنظمة غايات الأشخاص احترامها. يمكننا التعبير عن هذا بقولنا إنه في العدالة إنصافاً يُعدّ مفهوم الحق سابقاً على مفهوم الخير. إن نظاماً اجتماعياً عادلاً يحدد المجال الذي يتوجب على الأفراد ضمنه تطوير أهدافهم، وهو يقدم إطاراً عملياً للحقوق والفرص ووسائل الإرضاء ضمن وبوساطة الاستخدام لأي من هذه الغايات بحيث يُسعى إليها بإنصاف. تُفسّر أولوية العدالة، جزئياً، من خلال الاعتقاد بأن المصالح التي تتطلب انتهاكاً للعدالة ليس لها قيمة. وبما أنها لا تحمل أي ميزة في المقام الأول، لا يمكنها تجاهل مطالب العدالة[1].

(1) The priority of right is a central feature of Kant's ethics. See, for example, The Critique of Practical Reason, ch. II, bk. I of pt. I, esp. pp. 62-65 of vol. 5 of Kant's Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1913).

تؤول هذه الأولوية للحق على الخير في العدالة إنصافاً لتصبح خاصية مركزية للتصور. إنها تفرض مقياساً معيناً على تصميم البنية الأساسية ككل؛ يجب ألا تميل هذه الترتيبات إلى توليد نزعات ومواقف مناقضة لمبدأي العدالة (بمعنى مناقضة لمبادئ معينة أعطيت من البداية مضمونا قاطعاً) ويجب أن تضمن أن المؤسسات العادلة مستقرة. وهكذا توضع قيود مبدئية معينة على ما هو خير وعلى ما يجعل الشخصية جديرة أخلاقياً، وكذلك على ما هي نوعية الأشخاص التي يجب أن نكون عليها. الآن إن أية نظرية في العدالة سوف تضع قيوداً من هذا النوع، وهي تلك المطلوبة إذا أريدَ تلبية مبادئها الأولى بافتراض الظروف. إن المذهب النفعي يستبعد تلك الرغبات والنزعات التي إذا تم تشجيعها أو السماح بها سوف، على ضوء الوضع، تؤدي إلى رصيد صافٍ أقل من الرضا. لكن هذا القيد رسمي جداً، في غياب معرفة تفصيلية منصفة للظروف لا يستطيع أن يقدم مؤشرا جيداً لماهية هذه الرغبات والنزعات. ليس هذا بحد ذاته احتجاجاً على المذهب النفعي. إنه ببساطة خاصية من خواص العقيدة النفعية بما أنه يرتكز كثيراً على الوقائع الطبيعية وظروف الحياة البشرية في تحديد أشكال الشخصية الأخلاقية الواجب تشجيعها في مجتمع عادل. إن الصورة المثالية الأخلاقية للعدالة إنصافاً متضمنة بشكل عميق في المبادئ الأولى للنظرية الأخلاقية. وهذا ما يميز رؤى الحقوق الطبيعية (التقليد التعاقدي) مقارنة بنظرية المنفعة.

خلال عرض هذه التباينات بين العدالة إنصافاً والمذهب النفعي، لم يكن في ذهني إلا العقيدة الكلاسيكية. وهذه تعبر عن رؤية "بنثام" و"سيدويك" وعالم الاقتصاد النفعي "إدجوورث". أما الشكل النفعي الذي عرضه "هيوم" فلا يخدم غرضي؛ وهو ليس نفعيّاً حقاً. في جداله الشهير مع "لوك" ضد النظرية التعاقدية، على سبيل المثال، يؤكد "هيوم" أن كلاًّ من مبدأي الإخلاص والولاء لهما الأساس نفسه في المنفعة، بالتالي لا شيء يُكتسب من تأسيس الالتزام السياسي على عقدٍ أصلي. تمثل عقيدة "لوك" بالنسبة لـــ "هيوم" خلطاً غير

ضروري: فالمرء يمكن أن يلجأ مباشرة للمنفعة[1]. لكن كل ما قصده "هيوم" بالمنفعة هو المصالح العامة وضرورات المجتمع. يُشتق مبدآ الإخلاص والولاء من المنفعة بمعنى أن الحفاظ على النظام الاجتماعي مستحيل حتى يُحترم هذان المبدآن. لكنه افترض بعدها أن كل شخص يستمر في الاكتساب، وفقاً لأحكامه من خلال منفعته طويلة الأجل، حين يتطابق القانون والحكومة مع الأوامر المرتكزة على المنفعة. لم يذكر أي شيء عن ترجيح مكاسب بعضهم مقابل أضرار الآخرين. إذن بالنسبة لـــ "هيوم" تبدو المنفعة متطابقة مع شكل معين من الفطرة السليمة؛ تلبي المؤسسات مجموع الطلب حين تكون لمصلحة كل شخص، على الأقل على المدى الطويل. الآن إذا كان هذا التأويل لـــ "هيوم" صحيحاً، فلا يوجد خلاف مع أولوية العدالة ولا يظهر عدم توافق مع نظرية "لوك" التعاقدية. بالنسبة لدور الحقوق المتساوية عند "لوك" فهي على وجه التحديد لضمان أن الابتعاد الوحيد المسموح به عن دولة الطبيعة هو ذلك الذي يحترم هذه الحقوق ويخدم المصلحة المشتركة. من الواضح أن جميع التحولات عن دولة الطبيعة التي أقرها "لوك" تلبي هذا الشرط وبذلك فإن أشخاصاً عقلانيين يهتمون بتحقيق غاياتهم يمكنهم الاتفاق عليها في دولة من المساواة. وهنا يبدو أن جدال "هيوم" حول صلاحية هذه القيود. أما في انتقاده النظرية التعاقدية لـــ "لوك" فلم ينكر أبداً، بل حتى يبدو أنه يعترف برأيها الجوهري.

تكمن الميزة في الرؤية الكلاسيكية كما صاغها "بنثام" و"إدجوورث" و"سيدويك" في أنها تعترف بوضوح بالأولوية النسبية لمبادئ العدالة والحق المستمدة من هذه المبادئ. إن السؤال هو ما إذا كان فرض الأضرار على القلة يُقارَن أو يوازَن مع المجموع الأعظم من المنافع التي يتمتع بها آخرون؛ أو ما إذا كان وزن العدالة يتطلب حرية متساوية للجميع ويسمح فقط بتلك

(1) "Of the Original Contract," Essays: Moral, Political, and Liberty, ed. T. H. Green and T. H. Grose, vol. 1 (London, 1875), pp. 454f.

اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية التي تكون في مصلحة كل شخص. ضمنياً في التباينات بين المذهب النفعي الكلاسيكي والعدالة إنصافاً هناك اختلاف في التصور المؤسس للمجتمع. في إحدى التصورات نحن نفكر بمجتمع جيد التنظيم كمخطط تعاون للمنفعة المتبادلة منظّماً بوساطة مبادئ سوف يختارها أشخاص في وضع مبدئي منصف، وفي التصور الآخر نفكر بإدارة كفوءة للموارد الاجتماعية لتعظيم الرضا لنظام الرغبة الذي يتم بناؤه من قبل مراقب محايد من الكثير من أنظمة الرغبة الفردية المقبولة كمعطى. إن المقارنة مع المذهب النفعي الكلاسيكي باشتقاقه الطبيعي تستحضر هذا التباين.

٧- المذهب الحدسي

سوف أفكر بالمذهب الحدسي بطريقة عامة أكثر من المعتاد كعقيدة فيها مجموعة من المبادئ الأولى غير القابلة للاختزال والتي يجب موازنتها مقابل بعضها بعضاً من خلال سؤال أنفسنا أي كفةٍ، في حكمنا المدروس، الأكثر عدالة. حين نصل إلى مستوى معين من التعميم، يؤكد الحدسيون على عدم وجود مقاييس بناءة ذات مرتبة أعلى من أجل تحديد التركيز المناسب لمبادئ العدالة المتنافسة. في حين يتطلب تعقيد الحقائق الأخلاقية عدداً من المبادئ المتمايزة، لا يوجد أي معيار يفسرها أو يخصص لها أوزانها. إذن تحمل النظريات الحدسية خاصتين: أولا: إنها تتألف من تعددية في المبادئ الأولى التي قد تتنازع بحيث تؤدي إلى إرشادات متناقضة في حالات معينة؛ وثانياً، إنها لا تتضمن طريقة صريحة، ولا قواعد أولوية، من أجل موازنة المبادئ مقابل بعضها بعضاً: علينا ببساطة تحديد الكفة الراجحة بوساطة الحدس، من خلال ما يبدو لنا أنه أقرب إلى الحق. أو إذا كان هناك قواعد للأولوية، يُعتقد أنها هامشية إلى حدّ ما ولا تمدنا بعون جوهري للوصول إلى حكمٍ[1].

(1) Intuitionist theories of this type are found in Brian Barry, Political Argument (London, Rutledge and Kegan Paul, 1965), see esp. pp. 4-8, 286f; R. B. Brandt, Ethical Theory (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc. 1959), pp. 404, 426, 429f, where the principle of utility is combined with a principle of equality.

هناك آراء أخرى متنوعة مرتبطة مع النزعة الحدسية، على سبيل المثال، إن مفهومي الحق والخير غير قابلين للتحليل، وإن المبادئ الأخلاقية حين تصاغ بشكل مناسب تمثل قضايا ذات دليل ذاتي أو بدهية حول المطالب الأخلاقية المشروعة، وغير ذلك. لكني سأترك هذه المسائل جانباً. ليست هذه المبادئ المعرفية المميزة بالضرورة جزءاً من المذهب الحدسي كما أفهمه. ربما من الأفضل أن نتحدث عن المذهب الحدسي بهذا المعنى الواسع كنزعة تعددية. يمكن أن يكون تصور العدالة أيضاً تعددياً دون مطالبتنا بترجيح مبادئه من خلال الحدس. وقد يحتوي قواعد الأولوية المطلوبة. للتشديد على اللجوء المباشر إلى حكمنا المدروس في موازنة المبادئ، يبدو مناسباً التفكير بالحدسية بهذا الأسلوب الأكثر عمومية. إلى أي درجة تلتزم هذه الرؤية بنظريات معرفية معينة فهذا سؤال آخر.

والآن كما نفهم، هناك أنواع كثيرة من الحدسية. ولا تعدّ أفكارنا اليومية الاعتيادية من هذا النوع فحسب ولكن أيضاً ربما معظم العقائد الفلسفية. إن إحدى طرق التمييز بين الرؤى الحدسية هي مستوى العمومية لمبادئها. فالمذهب الحدسي القائم على الفطرة السليمة يأخذ شكل المجموعات بدلاً عن أوامر معينة، وكل مجموعة تُطبق على مسألة معينة من العدالة. هناك مجموعة من الأوامر التي تُطبق على التساؤل المتعلق بالأجور المنصفة، ومجموعة أخرى على الضرائب، ومجموعة أخرى على العقاب، وغير ذلك. من أجل التوصل إلى فكرة عن الأجر المنصف، مثلاً، علينا موازنة مقاييس متنافسة متنوعة، على سبيل المثال، المهارة، التدريب، المجهود، المسؤولية، مخاطر العمل، والحاجة. لا يُفترض أن يُقرَّر على أساس أمرٍ واحد فقط من هذه الأوامر، ولا بد من إجراء نوع من التسوية بينها. في الواقع يمثّل تحديد الأجور من قبل المؤسسات الحالية أيضاً ترجيحاً معيناً لهذه المطالب. لكن الترجيح يتأثر عادةً بمجموع طلب المصالح الاجتماعية المختلفة وبالتالي بالمواقع النسبية للقوة والنفوذ. لذلك قد لا يتطابق مع تصور أي أحد للأجر المنصف. وهذا بشكل خاص تحتمل صحته بما أن الأشخاص ذوي المصالح المختلفة يميلون على التشديد على المقاييس التي تحقق غاياتهم. فأولئك الذين

يملكون إمكانيةً أكبر ومستوى تعليمياً أعلى يشددون على مطالب المهارة والتدريب، بينما أولئك الذين يفتقدون هذه المزايا يلحون على مطلب الحاجة. لكن لا تتأثر أفكارنا اليومية عن العدالة بوضعنا الذاتي فحسب، لكنها أيضا تتلون بقوة بالعرف والتوقعات الراهنة. بأية مقاييس يتوجب علينا الحكم على عدالة العرف نفسه وشرعية هذه التوقعات؟ للوصول إلى درجة معينة من الفهم والاتفاق التي تتجاوز التسويات الشرعية أو الواقعية للمصالح المتنافسة والاعتماد على الاعتقادات الموجودة والتوقعات الراسخة، من الضروري الانتقال إلى مخطط أكثر عمومية لتحديد توازن الأوامر، أو على الأقل لتقنينها ضمن حدودٍ أضيق.

هكذا يمكننا التفكير بمشكلة العدالة بالرجوع إلى غايات معينة للسياسة الاجتماعية. لكن هذه المقاربة تميل أيضا إلى الاعتماد على الحدس، بما أنها تأخذ عادةً شكل موازنة الأهداف الاقتصادية والاجتماعية المتنوعة. على سبيل المثال، لنفترض أن الكفاءة التخصيصية، والتوظيف التام، والدخل القومي الأعلى، وتوزيعه المتكافئ، تم قبولها على أنها غايات اجتماعية. عندها بافتراض الترجيح المرغوب لهذه الأهداف، والإعدادات المؤسساتية الموجودة، فإن الأوامر المتعلقة بالأجور المنصفة والضرائب العادلة وغير ذلك سوف تحصل على التركيز الذي تستحقه. من أجل تحقيق كفاءة أكبر، فقد يتبع المرء سياسة تؤثر في التشديد على المهارة والمجهود في دفع الأجور، مع إغفال الأمر المتعلق بالحاجة لمعالجته بأسلوب آخر، ربما من خلال تحويلات الثروة. تقدم النزعة الحدسية الغايات الاجتماعية أساساً للتقرير ما إذا كان تحديد الأجور المنصفة له معنى على ضوء الضرائب التي سوف يتم فرضها. تتم تسوية كيفية ترجيحنا للأوامر في مجموعة مع كيفية ترجيحها في مجموعة أخرى. بهذه الطريقة نكون قد نجحنا في إدخال اتساق معين إلى أحكامنا عن العدالة؛ نكون قد تجاوزنا التسوية الشرعية الضيقة للمصالح إلى رؤية أوسع. لكن بالطبع مازلنا نناشد الحدس في الموازنة بين غايات السياسة نفسها ذات المرتبة الأعلى. ليست الترجيحات المختلفة لهذه الغايات مجرد تباينات هامشية ولكنها في كثير من الأحيان تقابل اعتقادات سياسية مناقضة تماماً.

إن مبادئ التصورات الفلسفية من النوع الأكثر عمومية. ليس لأن المقصود منها فقط تفسير غايات السياسة الاجتماعية، ولكن التشديد المخصص

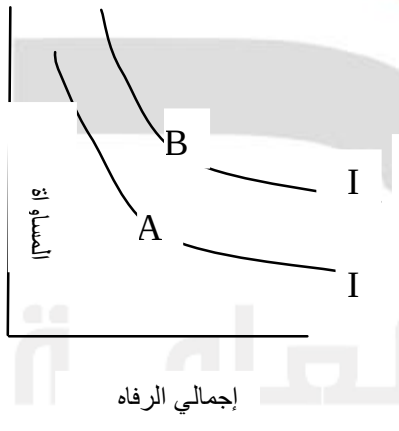
لهذه المبادئ يجب أن يحدد بالمقابل توازن هذه الغايات. من أجل التوضيح لنناقش تصوراً أبسط ولكنه مألوف يرتكز على تشعب ثنائي توزيعي - جمعي. لهذا التصور مبدآن: يجب تصميم البنية الأساسية لمجتمع أولاً من أجل إنتاج الخير الأعظم بمعنى الرصيد الصافي الأعظم من الرضا، وثانيا من أجل توزيع الرضا بالتساوي. يحمل كلا المبدأين بالطبع عبارة "إذا بقيت جميع العوامل الأخرى دون تغيير أو ثابتة". إن المبدأ الأول، مبدأ المنفعة، يقوم في هذه الحالة مقام معيار الكفاءة، الذي يحثنا على إنتاج أكبر مجموع ممكن، مع تساوي الأشياء الأخرى؛ بينما يخدم المبدأ الثاني كمعيار للعدالة الذي يقيد السعي وراء الرفاه الجمعيّ وينصف في توزيع المنافع.

يعدّ هذا التصور حدسياً لعدم توفر قاعدة أولوية لتحديد كيفية موازنة هذين المبدأين مقابل بعضهما بعضاً. تُعدّ الأوزان ذات الفرق الواسع متسقة مع قبول هذين المبدأين. بلا شك من الطبيعي إنشاء افتراضات معينة حول كيفية موازنة معظم الأشخاص لهما فعلياً. من جهة معينة، عند اندماجات مختلفة لمجموع الرضا ودرجات المساواة، يُفترض أن نعطي هذين المبدأين أوزاناً مختلفةً. على سبيل المثال، إذا كان إجمالي الرضا كبيراً ولكنه غير موزع بالتساوي، فقد نفكر أنه أكثر إلحاحاً لزيادة المساواة أكثر مما لو كان الرفاه الجمعيّ موزعاً بالتساوي. يمكن صياغة هذا بشكل رسمي باستخدام الوسيلة الاقتصادية المعروفة باسم منحنيات السواء[1]. لنفترض أننا نستطيع قياس الدرجة التي تلبي عندها ترتيبات معينة للبنية الاجتماعية هذين المبدأين؛ ونقوم بتمثيل إجمالي الرضا على محور X الموجب والمساواة على محور Y الموجب (يمكن أن نفترض أن الأخير له حدّ أعلى عند المساواة المثالية). والدرجة التي تلبي عندها ترتيب معين للبنية الاجتماعية هذين المبدأين يمكن الآن تمثيلها بنقطة على المستوى.

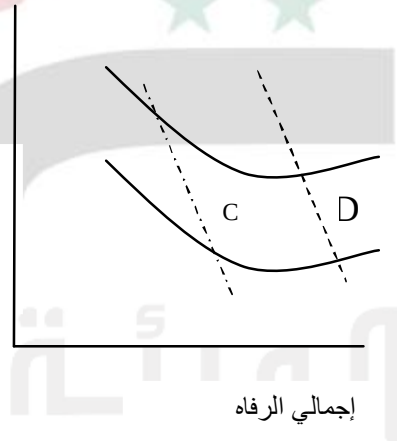
والآن من الواضح أن النقطة التي تقع في الشمال الشرقي للنقطة الأخرى تُعدّ ترتيباً أفضل: إنها أفضل من الناحيتين. على سبيل المثال، إن

(1) For the use of this device to illustrate intuitionist conceptions, see Barry, Political Argument, pp. 3-8. Most any book on demand theory or welfare economics will contain an exposition. W. J. Baumol, Economic Theory and Operations Analysis, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1965), ch. IX is an accessible account.

النقطة B أفضل من النقطة A في الشكل ١. تُشكّل منحنيات السواء بربط النقاط المحكوم عليها بالعدالة بشكل متساوٍ. وهكذا فإن المنحنى I في الشكل ١ يتألف من النقاط التي تأخذ درجات متساوية مع النقطة A التي تقع على ذلك المنحنى؛ والمنحنى II يتألف من النقاط التي تأخذ درجات بموازاة B، وهكذا. ربما نفترض أن هذه المنحنيات تنحدر باتجاه الأسفل إلى اليمين؛ وأنها أيضا لا تتقاطع؛ وإلا ستكون الأحكام التي تمثلها غير متسقة. يعبر انحدار المنحنى عند أي نقطة عن الأوزان النسبية للمساواة ولإجمالي الرضا في التوليفة التي تمثلها النقطة؛ ويبين الانحدار المتغير على موازاة منحنى السواء كيف يتحول الإلحاح النسبي للمبادئ حسب تلبيتها إلى حدٍ ما. وهكذا بالتنقل على موازاة أي من المنحنيين في الشكل ١، نرى أنه مع تناقص المساواة يكون من المطلوب زيادة أكبر وأكبر في إجمالي الرضا للتعويض عن النقصان الإضافي في المساواة.



الشكل ١



الشكل ٢

يضاف إلى ذلك، تُعدّ الترجيحات المختلفة جداً متسقة مع هذين المبدأين. لنقل إن الشكل ٢ يمثل الأحكام لشخصين مختلفين. تصوّر الخطوط

غير المتقطعة الأحكام لأحد الشخصين الذي يعطي وزناً قوياً نسبياً للمساواة، في حين تصور الخطوط المتقطعة الأحكام للشخص الآخر الذي يعطي وزناً قوياً نسبياً لإجمالي الرفاه. وهكذا بينما يضع الشخص الأول مرتبة متساوية للترتيب C مع الترتيب D، يحكم الثاني على D بأنه أفضل. هذا التصور للعدالة لا يفرض قيوداً على ماهية الترجيحات الصحيحة؛ وهو بذلك يتيح لأشخاص مختلفين التوصل إلى توازن مختلف للمبادئ. مع ذلك، مثل هذا التصور الحدسي، إذا كان سيتناسب مع أحكامنا المدروسة، لن يكون بأي شكل من الأشكال بلا أهمية. على الأقل سوف ينتقي المقاييس التي تعدّ جوهرية، المحاور الظاهرة لأحكامنا المدروسة عن العدالة الاجتماعية. يأمل الحدسيون أنه حالما تتحدد هذه المحاور، أو المبادئ، فإن الأشخاص يقومون بموازنتها بشكل متماثل إلى حد ما، على الأقل إذا كانوا حياديين ولا يتحركون على أساس الاهتمام المفرط بمصالحهم الذاتية. أو إذا لم يكن الحال كذلك، عندها على الأقل يمكنهم الاتفاق على مخطط معين بحيث يمكن تسوية تخصيصهم للأوزان.

من المهم أن نلاحظ أن الحدسيين لا ينكرون أنه باستطاعتنا توصيف كيفية موازنتنا للمبادئ المتنافسة، أو كيف يفعل ذلك أي شخص واحد، بافتراض أننا نرجحها بشكل مختلف. يضمن الحدسيون إمكانية تمثيل هذه الأوزان بوساطة منحنيات السواء. بمعرفة التوصيف لهذه الأوزان، يمكن التنبؤ بالأحكام المتخذة. بهذا المعنى يكون لهذه الأحكام بنية متسقة ومحددة. قد يُزعم بالطبع أنه عند تخصيص الأوزان فنحن نوجِّه، دون أن نعي هذا، من خلال معايير معينة أخرى، أو من خلال ما هو الأفضل لتحقيق غاية معينة. ربما تكون الأوزان التي نخصصها هي تلك التي سوف تنتج إذا كنا نطبق هذه المبادئ أو نسعى وراء هذه الغاية. في الحقيقة إن أية موازنة معينة للمبادئ عرضة للتأويل بهذه الطريقة. لكن الحدسيين يزعمون أنه لا يوجد مثل هذا التأويل. إنهم يحتجون أنه لا يوجد تصور أخلاقي قابل للتعبير يشكل

أساساً لهذه الأوزان. ربما يمكن وصفها بشكل هندسي أو معادلة رياضية، ولكن لا توجد مقاييس أخلاقية بناءة تبرهن على معقوليتها. يؤمن المذهب الحدسي أنه في أحكامنا عن العدالة الاجتماعية لا بد أن نصل أخيراً إلى تعددية للمبادئ الأولى ويمكننا القول فقط يبدو لنا إن موازنتها أكثر صحةً بهذه الطريقة وليس بتلك الطريقة.

والآن لا يوجد شيء جوهري غير عقلاني حيال العقيدة الحدسية. وربما تكون بالفعل صحيحة. لا يمكننا أن نسلّم جدلاً بأنه يجب أن يكون هناك اشتقاق تام لأحكامنا عن العدالة الاجتماعية من مبادئ أخلاقية معترفاً عليها. على النقيض يعتقد الحدسيون أن تعقيد الحقائق الأخلاقية يهزم جهودنا في تقديم تفسير تام لأحكامنا وهذا يؤدي إلى ضرورة تعددية المبادئ المتنافسة. إنهم يحتجون بأن أية محاولة للذهاب ما وراء هذه المبادئ إما أن تختزلها إلى حد تهميشها، مثلما يقال إن العدالة الاجتماعية هي إعطاء كل شخص ما يستحقه، وإما أنها تؤدي إلى بهتان وإفراط في التبسيط، مثلما نحاول معالجة كل شيء بوساطة مبدأ المنفعة. ولذلك إن الطريقة الوحيدة في محاججة المذهب الحدسي وضع مقاييس أخلاقية معترفاً عليها تفسر الأوزان التي، في أحكامنا المدروسة، نعتقد أنها مناسبة لإعطائها التعددية في المبادئ. ويتركز دحض الحدسية من خلال تقديم المقاييس البناءة التي قيل إنها غير موجودة. بلا ريب، إن فكرة المبدأ الأخلاقي المعترف عليه غامضة، على الرغم من سهولة تقديم أمثلة مستمدة من التقليد ومن الفطرة السليمة. لكن لا توجد فائدة من مناقشة هذه المسألة تجريدياً. سوف يعالج الحدسي وناقده هذا السؤال حين يقدم الأخير تفسيره نظامياً.

قد يُسأل ما إذا كانت النظريات الحدسية غائية أم أخلاقية. ربما تكون من أي نوع منهما، وأية رؤية أخلاقية لا بد من اعتمادها على الحدس إلى درجة معينة عند نقاطٍ كثيرة. على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يؤكد، كما

فعل "مور"،[1] أن العاطفة الشخصية والفهم البشري، وإبداع وتأمل الجمال، واكتساب المعرفة وتقديرها من الأشياء الجيدة الرئيسة، بموازاة المتعة. ربما يؤكد المرء أيضا (كما لم يفعل "مور") أنها الخيرات الجوهرية الوحيدة. بما أن هذه القيم قد تم تخصيصها بشكل مستقل عن الحق، نكون أمام نظرية غائية من النوع الكمالي إذا تم تعريف الحق على أنه تعظيم للخير. لكن عند تقدير ما ينتج الخير الأعظم، ربما تعتقد النظرية أنه من الواجب موازنة هذه القيم مقابل بعضها بعضاً بوساطة الحدس: ربما يقال إنه لا توجد مقاييس جوهرية للاسترشاد بها هنا. مع ذلك تكون النظريات الحدسية في أغلب الأحيان أخلاقية. في العرض الحاسم لـــ "روس"،[2] تم تضمين توزيع الأشياء الجيدة طبقاً للجدارة الأخلاقية (العدالة التوزيعية) بين الأشياء الخيرة التي يجب السعي إليها؛ وبينما يتم ترتيب مبدأ إنتاج الخير الأعظم كمبدأ أول، لكنه مبدأ واحد يجب موازنته بوساطة الحدس مقابل مطالب المبادئ البدهية الأخرى. إذن إن العلامة الفارقة للرؤى الحدسية ليست في أنها غائية أو أخلاقية، ولكنها المرتبة المتقدمة الخاصة التي يعطونها لمناشدتنا لقدراتنا الحدسية دون توجيه من مقاييس أخلاقية بناءة ومعترف عليها. وتتكر النزعة الحدسية وجود أي حل نافع وصريح لمشكلة الأولوية. سوف أتحول الآن إلى نقاش موجز لهذه الفكرة.

٨ - مشكلة الأولوية

لقد رأينا أن المذهب الحدسي يثير التساؤل حول إمكانية تقديم تفسير نظامي لأحكامنا المدروسة لما هو عادل ولما هو غير عادل. على وجه الخصوص، إنه يؤمن بعدم وجود إجابة بناءة يمكن إعطاؤها لمشكلة تخصيص

(1) See Principia Ethical, ch. VI. The intuitionist nature of Moore's doctrine is assured by his principle of organic unity, pp. 27-31

(2) See W. D. Ross, The Right and the Good, pp. 21-27

أوزان لمبادئ العدالة المتنافسة. هنا على الأقل يجب الاعتماد على قدراتنا الحدسية. يحاول المذهب النفعي طبعاً تجنب اللجوء للحدس كليةً. إنه تصور ذو مبدأ وحيد مع معيار أساسي واحد؛ وتعالج تسوية الأوزان، نظرياً بكل الأحوال، بالرجوع إلى مبدأ المنفعة. يعتقد "ميل" أنه لا بد من وجود معيار واحد على الأقل، وإلا لن يكون هناك حَكَماً بين المقاييس المتنافسة، ويجادل "سيدويك" أن المبدأ النفعي هو المبدأ الوحيد الذي يستطيع أن يضطلع بهذا الدور. إنهما يؤكدان أن أحكامنا الأخلاقية نفعية ضمنياً بمعنى أنه حين نواجَه بأوامر متضاربة، أو بأفكار غامضة وغير دقيقة، فلا يوجد أمامنا بديل عدا النفعية. يعتقد كلٌّ من "ميل" و"سيدويك" أنه عند نقطة معينة يجب أن يكون لدينا مبدأ مستقل لدعم أحكامنا وجعلها نظامية[1]. ولا ننكر أن أحد أهم عوامل جاذبية العقيدة الكلاسيكية هو الطريقة التي تواجه بها مشكلة الأولوية ومحاولة تجنب الاعتماد على الحدس.

كما علّقتُ سابقاً، لا يوجد شيء بالضرورة غير عقلاني في اللجوء إلى الحدس لمعالجة أسئلة الأولوية. يجب أن نعترف باحتمال عدم وجود طريقة لتجاوز تعددية المبادئ. بلا شك إن أي تصور للعدالة سوف يعتمد على الحدس إلى درجة معينة. مع ذلك، يجب أن نفعل ما بوسعنا لتقليل اللجوء المباشر لأحكامنا المدروسة. إذ إنه إذا قام الأشخاص بموازنة المبادئ النهائية بشكل مختلف، وهم يفعلون ذلك في معظم الأحيان، إذن تكون تصوراتهم للعدالة مختلفة. إن تخصيص الأوزان ضروري وليس جزءاً ضئيلاً لتصور العدالة. إذا كنا لا نستطيع تفسير كيف يمكن تحديد هذه الأوزان من خلال مقاييس أخلاقية معقولة، تصل وسائل النقاش العقلاني إلى نهايتها. إن التصور الحدسي للعدالة هو نصف تصور. يجب أن نقوم بما نستطيع لصياغة مبادئ

(1) For Mill, see A System of Logic, bk. VI, ch. XII, 7; and Utilitarianism, ch. V, pars. 26-31, where this argument is made in connection with common sense precepts of justice. For Sedgwick, see The Methods of Ethics, for example, bk. IV, chs. II and III, which summarizes much of the argument of bk. III.

صريحة فيما يخص مشكلة الأولوية، على الرغم من عدم إمكانية استبعاد الاعتماد على الحدس كليّاً.

إن دور الحدس في العدالة إنصافاً محدود بطرقٍ عديدة. بما أن السؤال ككل صعب جداً، سوف أقدم بعض التعليقات هنا حيث لن يتضح المعنى التام إلا لاحقا. النقطة الأولى مرتبطة مع حقيقة أن مبادئ العدالة هي تلك التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي. إنها نتاج وضع معين من الاختيار. والآن بما أنهم عقلانيون، يدرك الأشخاص في الوضع الأصلي أن عليهم التفكير بأولوية بين هذه المبادئ. إذ إنه إذا كانوا راغبين بتوطيد معايير متفقاً عليها لتحكم مطالبهم تجاه بعضهم بعضاً، فهم بحاجة لمبادئ من أجل تخصيص الأوزان. لا يمكنهم الافتراض أن أحكامهم الحدسية للأولوية ستكون متشابهة عموماً؛ بافتراض مواقعهم المختلفة في مجتمع ما لن تكون كذلك بالتأكيد. هكذا أفترض أن الأطراف في الوضع الأصلي يحاولون التوصل إلى اتفاقية ما حول كيفية موازنة مبادئ العدالة. والآن إن جزءاً من قيمة الفكرة المتعلقة باختيار مبادئ هي أن الأسباب التي تشكل الأساس للتبني في المقام الأول ربما تدعم أيضاً إعطاءها أوزاناً معينة. بما أنه في العدالة إنصافاً لا يُعتقد أن مبادئ العدالة ذات دليل ذاتي أو بدهية، ولكنها تمتلك تبريرها في حقيقة أنه سيتم اختيارها، فقد نجد في الأسباب المنطقية لقبولها بعض الإرشاد أو الحدود لكيفية موازنتها. بافتراض حالة الوضع الأصلي، ربما يكون واضحاً أن قواعد أولوية معينة مفضلة على غيرها لنفس الأسباب التي تؤدي إلى الإجماع على المبادئ مبدئياً. من خلال التشديد على دور العدالة والسمات الخاصة لوضع الاختيار المبدئي، تبدو مشكلة الأولوية قابلة للمعالجة.

الاحتمال الثاني هو ربما نكون قادرين على إيجاد مبادئ يمكن وضعها بما سأدعوه ترتيباً تسلسلياً[1]. إنه ترتيب يتطلب منا تلبية المبدأ الأول قبل أن

(1) The term "lexicographical" derives from the fact that the most familiar example of such an ordering is that of words in a dictionary. To see this, substitute numerals for letters, putting "1" for "a", "2" for "b" and so on, and then rank the resulting strings of numerals from left to right, moving to the right only = =

نتمكن من الانتقال إلى الثاني، والثاني قبل التفكير بالثالث، وهكذا. فالمبدأ لا يأخذ دوره حتى إما أن تتم تلبية المبادئ التي تسبقه أو أنه لا يُطبق. إذن يتجنب الترتيب التسلسلي الاضطرار لموازنة المبادئ على الإطلاق؛ فتلك السابقة في الترتيب لها وزن مطلق بالنسبة للمتأخرة، وهذا يطبق بدون استثناءات. يمكننا اعتبار مثل هذا الترتيب كنظير لتسلسل من المبادئ التعظيمية المقيدة. إذ يمكننا الافتراض أن أي مبدأ في الترتيب من الواجب تعظيمه ولكنه خاضع لشرط تلبية المبادئ السابقة تماماً. كحالة خاصة مهمة سوف أقترح ترتيباً من هذا النوع من خلال إعطاء مرتبة لمبدأ الحرية المتساوية تسبق المبدأ الناظم لحالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية. هذا يعني في الواقع أنه على البنية الأساسية لمجتمع ترتيب اللامساواة في الثروة والسلطة بطرق متسقة مع الحريات المتساوية المطلوبة بوساطة المبدأ السابق. من المؤكد أن مفهوم الترتيب التسلسلي لا يبدو بشكل ارتجالي واعداً. إنه يبدو حقاً أنه يسيء لإحساسنا بالاعتدال والحكم الجيد. يضاف إلى ذلك، إنه يفترض مسبقاً أن المبادئ في الترتيب يجب أن تكون ذات طبيعة خاصة. على سبيل المثال، إذا لم تكن المبادئ السابقة لها تطبيق محدود ولها متطلبات محددة يمكن تلبيتها، فإن المبادئ اللاحقة لن تأخذ دورها. بالتالي يمكن لمبدأ الحرية المتساوية أن يتخذ وضعاً قبلياً بما أنه قد يُلبّى، لنفترض هذا. بينما إذا كان مبدأ المنفعة هو الأول، فسوف يجعل جميع المقاييس اللاحقة عقيمة. سوف أحاول أن أبين أنه على الأقل في ظروف اجتماعية معينة يقدم الترتيب التسلسلي لمبادئ العدالة حلاً تقريبياً لمشكلة الأولوية.

أخيراً، يمكن تقليل الاعتماد على الحدس من خلال فرض أسئلة محدودة أكثر ومن خلال إحلال التفكير الحذر القصدي محل الحكم الأخلاقي. وهكذا

= = when necessary to break ties. In general, a lexical ordering cannot be represented by a continuous real-valued utility function; such a ranking violates the assumption of continuity. See I. F. Pearce, A Contribution to Demand Analysis (Oxford, The Clarendon Press, 1946), pp. 22-27.

إذا واجه أحدٌ ما مبادئ التصور الحدسي فقد يجيب دون بعض إرشادات التفكير القصدي أنه لا يعرف ماذا يفعل. ربما يؤكد، على سبيل المثال، أنه لا يستطيع أن يوازن المنفعة الكلية مقابل المساواة في التوزيع للرضا. بالنسبة له لا تعدّ الأفكار المستخدمة هنا تجريدية وشمولية جداً فحسب للتوصل إلى أي نوع من الثقة في حكمه، ولكن هناك أيضا تعقيدات هائلة في تفسير ما الذي تعنيه. بلا شك إن التشعب الثنائي الجمعيّ - التوزيعي فكرة جذابة، ولكنها في هذا المجال ليست سهلة القياد. إنها لا تقسّم مشكلة العدالة الاجتماعية إلى أجزاء صغيرة كافية. في العدالة إنصافاً يواجَه اللجوء إلى الحدس بطريقتين. أولاً نحن ننتقي موقعاً معيناً في النظام الاجتماعي يُحكم من خلاله على النظام، ثم نسأل ما إذا كان، من وجهة نظر شخص تمثيلي في هذا الموقع، من العقلانية تفضيل هذا الترتيب للبنية الأساسية أكثر من غيره. بوجود افتراضات معينة، يتوجب الحكم على حالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية من ناحية التوقعات طويلة الأجل للمجموعة الاجتماعية الأقل انتفاعاً. إن مواصفات هذه المجموعة ليست دقيقة بالطبع، ومن المؤكد أن أحكامنا القصدية كذلك تعطي مجالاً مهماً للحدس، بما أننا قد لا نكون قادرين على صياغة المبادئ التي تحددها. مع ذلك، نحن سألنا سؤالاً أكثر تحديداً واستبدلنا الحكم الأخلاقي بحكم الحذر القصدي العقلاني. في كثير من الأحيان يبدو واضحا تماماً كيف علينا أن نقرر. إن الاعتماد على الحدس له طبيعة مختلفة وأقل بكثير من التشعب الثنائي الجمعيّ - التوزيعي للتصور الحدسي.

إن المهمة في مواجهة مشكلة الأولوية هي التقليل وليس الاستبعاد الكلي للاعتماد على الأحكام الحدسية. لا يوجد سبب لنفترض أنه يمكننا تجنب جميع المناشدات للحدس، من أي نوع، أو أنه علينا محاولة ذلك. إن الهدف العملي هو التوصل إلى اتفاقية معقولة موثوقة في الحكم من أجل تقديم تصور مشترك للعدالة. إذا كانت أحكام الأولوية الحدسية للأشخاص متشابهه، لا يهم، والحديث هنا من الناحية العملية، أنهم لا يستطيعون صياغة المبادئ التي

تفسر هذه الاعتقادات، أو حتى ما إذا كانت هذه المبادئ موجودة. ولكن الأحكام المتناقضة تثير الصعوبات، بما أن الأساس للحكم على المطالب غامض إلى هذه الدرجة. لذلك يجب أن يكون هدفنا صياغة تصور للعدالة الذي، مهما ارتكز على الحدس، أو كان أخلاقيا أو قصدياً، يميل إلى جعل أحكامنا المدروسة عن العدالة متقاربة. إذا كان مثل هذا التصور موجوداً، عندها، من وجهة نظر الوضع الأصلي، ستكون هناك أسبابٌ قوية لقبوله، بما أنه من العقلانية إدخال اتساق إضافي إلى اعتقاداتنا المشتركة عن العدالة. بالفعل حالما ننظر إلى الأشياء من وجهة نظر الوضع الأصلي، لن تكون مشكلة الأولوية هي كيف نتكيف مع تعقيد الحقائق الأخلاقية الذي لا يمكن تغييره. بدلا عن ذلك، إنها المشكلة المتعلقة بصياغة اقتراحات معقولة ومقبولة عموماً للتوصل إلى الاتفاقية المرغوبة في الأحكام. بناءً على عقيدة تعاقدية يتم تحديد الحقائق الأخلاقية بوساطة المبادئ التي يتم اختيارها في الوضع الأصلي. تعيّن هذه المبادئ مدى ملاءمة الاعتبارات من وجهة نظر العدالة الاجتماعية. وبما أن اختيار المبادئ يعود للأشخاص في الوضع الأصلي، يعود لهم أيضاً القرار في تحديد درجة بساطة أو تعقيد الحقائق الأخلاقية. تحسم الاتفاقية الأصلية إلى أي درجة هم مستعدون للتسوية وللتبسيط من أجل ترسيخ قواعد الأولوية الضرورية من أجل تصور مشترك للعدالة.

لقد استعرضتُ طريقتين واضحتين وبسيطتين للتعامل بشكل بنّاء مع مشكلة الأولوية: وهما إما من خلال مبدأ كلّي وحيد، أو من خلال تعددية في المبادئ في ترتيب تسلسلي. بلا شك هناك طرق أخرى، ولكني لن أفكر بها. فالنظريات الأخلاقية التقليدية في معظمها ذات مبدأ وحيد أو حدسية، لذلك فإن العمل على إيجاد حل للترتيب التسلسلي كافٍ كخطوة أولى. وبينما يبدو واضحاً، عموماً، أنه لا يمكن أن يكون الترتيب التسلسلي صحيحاً بشكل قاطع، فربما يكون تقريباً توضيحياً تحت ظروف خاصة وجوهرية (٨٢). بهذه

الطريقة ربما يشير إلى البنية الأوسع لتصورات العدالة ويوحي بالاتجاهات لإيجاد التناسب الأقرب.

٩ - بعض التعليقات حول النظرية الأخلاقية

يبدو مرغوباً عند هذه النقطة، من أجل منع سوء الفهم، أن نناقش بإيجاز الطبيعة المتعلقة بالنظرية الأخلاقية. وسوف أقوم بهذا من خلال تفسير مفهوم الحكم المدروس بتفصيلٍ أكبر في توازن انعكاسي وأسباب إدخاله في دراستنا[1].

لنفترض أن كل شخص يتجاوز عمراً معيناً ويمتلك القدرة الذهنية المطلوبة يطور إحساساً بالعدالة تحت ظروف اجتماعية عادية. نحن نكتسب مهارة في الحكم على الأشياء على أنها عادلة أو غير عادلة، وفي دعم هذه الأحكام بالأسباب المنطقية. يضاف إلى ذلك، أنه لدينا بشكل اعتيادي رغبة معينة بالتصرف وفق هذه الآراء ونتوقع رغبة مماثلة لدى الآخرين. من الواضح أن هذه القدرة الأخلاقية عبارة عن مركّب استثنائي. لفهم هذا يكفي أن نلاحظ الاحتمالات غير المحدودة والمتنوعة للأحكام التي نحن على استعداد لاتخاذها. وحقيقة أننا في معظم الأحيان لا نعرف ماذا نقول، وأحياناً لا تكون أفكارنا حاسمة، لا تقلل من التعقيد الذي نمتلكه في قدراتنا.

والآن قد يفكر المرء بالنظرية الأخلاقية للوهلة الأولي (وأشدد على الطبيعة المؤقتة لهذه الرؤية) على أنها محاولة لتوصيف قدرتنا الأخلاقية؛ أو، في القضية الحالية، قد يرى المرء نظرية في العدالة على أنها تصف إحساسنا بالعدالة. لا يُقصد بمثل هذا التوصيف مجرد قائمة من الأحكام على المؤسسات والأفعال التي نحن على استعداد لأدائها، ويرافقها أسباب داعمة عند تقديمها. لكن المطلوب هو صياغة مجموعة من المبادئ التي، حين تتحد

(1) In this section I follow the general point of view of "Outline of a Procedure for Ethics," Philosophical Review; vol. 60 (1951).

مع اعتقاداتنا ومعرفتنا للظروف، سوف تقودنا إلى اتخاذ هذه الأحكام مع أسبابها الداعمة في حال طبقنا هذه المبادئ بوعي وبذكاء. يصف تصور العدالة إحساسنا الأخلاقي حين تكون الأحكام اليومية التي نتخذها طبقاً لهذه المبادئ. يمكن أن تخدم هذه المبادئ كجزء من المقدمات لحجة تصل إلى الأحكام المتطابقة. ونحن لا نستطيع فهم إحساسنا بالعدالة حتى نعرف بطريقة نظامية تغطي مجالاً واسعاً من الحالات ما هي هذه المبادئ.

إن مقارنة مفيدة هنا هي مع مشكلة توصيف الإحساس النحوي الذي لدينا تجاه الجمل في لغتنا القومية[1]. إن الهدف في هذه الحالة هو توصيف القدرة للتعرف على الجمل ذات الصياغة المتينة من خلال صياغة مبادئ واضحة تؤدي إلى نفس التمييز لدى المتحدث القومي. ومن المعروف أن هذه المهمة تتطلب إنشاءات نظرية تسبق الأوامر الخاصة لمعرفتنا النحوية الصريحة. هناك وضع مماثل في النظرية الأخلاقية. فلا يوجد سبب لنفترض أن إحساسنا بالعدالة يمكن توصيفه بشكل كافٍ من خلال أوامر الفطرة السليمة المألوفة، أو يتم اشتقاقه من المبادئ التعليمية الأكثر وضوحاً. إن التفسير الصحيح للقدرات الأخلاقية سوف يستخدم بالتأكيد مبادئ وإنشاءات نظرية تتجاوز كثيراً الأعراف والمعايير التي نستشهد بها في الحياة اليومية، وقد تتطلب أخيراً بعض الرياضيات المتقدمة كذلك. وهكذا إن الفكرة المتعلقة بالوضع الأصلي وبالاتفاق على مبادئ هناك لا تبدو معقدة جداً أو غير ضرورية. وحقاً إن هذه الأفكار بسيطة جداً ويمكن أن تخدم كبداية فقط.

لم أذكر شيئاً حتى الآن عن الأحكام المدروسة. إنها تُقدَّم على أنها تلك الأحكام التي تميل قدراتنا الأخلاقية إلى إظهارها بدون تشويه. وهكذا عند التقرير أي من أحكامنا نأخذه بالحسبان فقد نختار بمعقولية بعضها ونستبعد بعضها الآخر. على سبيل المثال، يمكننا استبعاد تلك الأحكام التي نتخذها

(1) See Noam Chomsky, Aspects of the Theory of Syntax (Cambridge, Mass., The M. I. T. Press, 1965), pp. 3-9.

بتردد، أو التي لا نشعر بثقة حيالها. بشكل مماثل، تلك التي نقدمها ونحن بحالة إحباط أو خوف، أو تلك التي نرغب بالتكسّب من ورائها، يمكن إهمالها جميعها. ويرجح أن تكون جميع هذه الأحكام خاطئة أو أنها متأثرة بالاهتمام المفرط بمصالحنا. إن الأحكام المدروسة هي ببساطة تلك المتخذة تحت ظروف مفضلة لممارسة الإحساس بالعدالة، وبالتالي في ظروف لا تفسح المجال للأعذار والتفسيرات المرافقة لاقتراف الأخطاء. إذن يُفترض أن الشخص الذي يتخذ الحكم لديه القدرة والفرصة والرغبة للتوصل إلى قرار صائب (أو على الأقل ليست الرغبة بعدم التوصل). يضاف إلى ذلك، إن المقاييس التي تحدد هذه الأحكام ليست اعتباطية. إنها في الواقع مشابهة لتلك التي تنتقيها أحكامنا المدروسة من أي نوع. حالما نعتبر الإحساس بالعدالة قدرة ذهنية يتطلب ممارسة التفكير، فإن الأحكام الملائمة هي تلك المتخذة تحت شروط إيجابية للقصدية والحكم عموماً.

سوف أتحول الآن إلى الفكرة المتعلقة بالتوازن الانعكاسي. وتنشأ الحاجة لهذه الفكرة عن التالي. طبقاً للهدف الاشتراطي للفلسفة الأخلاقية، يمكن للمرء القول إن العدالة إنصافاً هي الفرضية بأن المبادئ التي يتم اختيارها في الوضع الأصلي مطابقة لتلك المبادئ التي تناسب أحكامنا المدروسة وبالتالي هذه المبادئ تصف إحساسنا بالعدالة. لكن من الواضح أن هذا التأويل مفرط في التبسيط. عند توصيف إحساسنا بالعدالة لا بد من ترك المجال لاحتمال أن تكون الأحكام المدروسة عرضة بلا شك للأمور الشاذة والتشويهات على الرغم من حقيقة أنها تُتخذ تحت ظروف إيجابية. حين نعرض شخصاً لديه تفسير يناشد الحدسية لإحساسه بالعدالة (تفسير يتضمن مثلا افتراضات مسبقة معقولة وطبيعية)، فقد يعدّل أحكامه لتتطابق مع مبادئها حتى إن لم تكن النظرية تتناسب تماماً مع أحكامه الحالية. يُحتمل أن يقوم بهذا خاصةً أذا كان يستطيع إيجاد تفسير للانحرافات التي تقوض ثقته بحكمه

الأصلي وإذا كان التصور المعروض ينتج حكماً يجد نفسه يستطيع قبوله الآن. من وجهة نطر النظرية الأخلاقية، إن التفسير الأفضل لإحساس الشخص بالعدالة ليس التفسير الذي يناسب أحكامه قبل دراسته لأي تصور للعدالة، ولكنه التفسير الذي يناسب أحكامه في التوازن الانعكاسي. كما رأينا، يصل المرء إلى هذه الحالة بعد أن يقوم بموازنة تصورات مقترحة متنوعة وعليه إما أن يعدّل أحكامه لتتطابق مع إحدى هذه التصورات أو يتمسك باعتقاداته المبدئية (والتصور المقابل لها).

مع ذلك هناك العديد من التفسيرات للتوازن الانعكاسي. حيث أن الفكرة تختلف بناءً على ما إذا يجب عرض المرء فقط تبعاً لتلك التوصيفات التي تناسب إلى حد ما أحكامه الحالية فيما عدا بعض التباينات الطفيفة، أو ما إذا كان يجب عرضه تبعاً لجميع التوصيفات الممكنة التي يمكن للمرء أن يطابق معها جميع أحكامه مع جميع الحجج الفلسفية الملائمة لها. في الحالة الأولى نصف إحساس الشخص بالعدالة إلى حد ما كما هو على الرغم من السماح بتلطيف أو تهدئة شوائب معينة؛ في الحالة الثانية قد يخضع وقد لا يخضع إحساس الشخص بالعدالة إلى تحول جذريّ. من الواضح أن النوع الثاني من التوازن الانعكاسي يستدعي الاهتمام في الفلسفة الأخلاقية. بلا ريب، هناك شك فيما إذا كان المرء يستطيع التوصل إلى هذه الحالة. فحتى إذا كانت الفكرة المتعلقة بجميع التوصيفات الممكنة وجميع الحجج الفلسفية الملائمة معرّفةً بشكل جيد (وهذا مشكوك بأمره)، لا يمكننا دراسة وفحص كلٍّ منها. وأقصى ما يمكننا فعله هو دراسة تصورات العدالة المعروفة لنا عبر تقليد الفلسفة الأخلاقية، وأية تصورات إضافية تحدث لنا، ثم نفكر بهذه التوصيفات. وهذا يشبه كثيراً ما سوف أقوم به، بما أنني عند عرض العدالة إنصافاً سوف أقارن مبادئها وحججها مع رؤى شائعة أخرى. على ضوء هذه الملاحظات، يمكن فهم العدالة إنصافاً بالقول إن المبدأين المذكورين سابقاً سوف يتم

اختيارهما في الوضع الأصلي تفضيلاً لهما على التصورات التقليدية الأخرى للعدالة، على سبيل المثال، تلك التصورات المتعلقة بالمنفعة وبالكمال؛ وأن هذه المبادئ تقدم تطابقاً أفضل مع أحكامنا المدروسة من تلك البدائل الأخرى. وهكذا تقربنا العدالة إنصافاً من الشكل المثالي الفلسفي، ولكنها بالطبع لا تصل إليه.

هذا التفسير للتوازن الانعكاسي يشي مباشرة بعدد من الأسئلة الإضافية. على سبيل المثال، هل التوازن الانعكاسي (بمعنى الشكل المثالي الفلسفي) موجود؟ إذا كان كذلك، فهل هو فريد؟ حتى لو كان فريداً، فهل يمكن التوصل إليه؟ ربما تؤثر الأحكام من المحل الذي بدأنا منه، أو مسار التفكير نفسه (أو كليهما)، على الفكرة المستقرة، إذا كان هناك أي منها، التي توصلنا إليها أخيراً. لكن يبدو بلا طائل تأمل هذه القضايا هنا. وهي بعيدة المنال بالنسبة لنا. حتى أنني لن أسأل ما إذا كانت المبادئ التي تصف الأحكام المدروسة لشخص ما هي نفسها تلك المبادئ التي تصف الأحكام المدروسة لآخر. سوف أسلّم جدلاً أن هذه المبادئ إما أنها متماثلة تقريباً لأشخاص في أحكامهم في التوازن الانعكاسي، أو إذا لم تكن، أن أحكامهم تنقسم إلى خطوط رئيسة قليلة ممثلة بوساطة مجموعة من العقائد التقليدية التي سوف أناقشها. (قد يجد شخص ما نفسه بين تصورين متناقضين في الوقت نفسه). إذا وصلت تصورات الأشخاص عن العدالة أخيراً إلى الفرق، فإن الطرق التي يقومون بها بذلك ذات أهمية أولى. لا نستطيع بالطبع معرفة كيفية اختلاف هذه التصورات، أو حتى ما إذا كانت كذلك، حتى يكون لدينا تفسير أفضل لبنيتها. وهذا ما نفتقده الآن، حتى في حالة الشخص الواحد، أو مجموعة متجانسة من الأشخاص. إذا كنا نستطيع وصف إحساس شخص واحد (متعلم) بالعدالة، فقد يكون لدينا بداية جيدة باتجاه نظرية في العدالة. ربما نفترض أن كل شخص لديه في ذاته الشكل الكلّي لتصور أخلاقي. لذلك من أجل أغراض هذا الكتاب، لن نحسب حساباً إلا لرؤية الكاتب والقارئ. وتُستخدم أفكار الآخرين فقط لتصفية ذهننا.

أرغب بالتأكيد أنه في مراحلها المبدئية على الأقل تكون نظرية في العدالة هي على وجه التحديد نظرية. إنها نظرية للمشاعر الأخلاقية (لنتذكر عنوانها في القرن الثامن عشر) تضع مبادئ تحكم قوانا الأخلاقية، أو بدقةٍ إحساسنا بالعدالة. هناك فئة محدودة من الحقائق التي يمكن من خلالها فحص مبادئ تخمينية وهي أحكامنا المدروسة في التوازن الانعكاسي. تخضع النظرية في العدالة للقواعد المنهجية نفسها التي تخضع لها النظريات الأخرى. ولا تحتل التعاريف وتحليل المعنى مكاناً خاصاً: فالتعريف هو أحد الوسائل المستخدمة لبناء البنية العامة لنظرية. وحالما يتم التوصل إلى الإطار الكلي، لن يكون للتعاريف وضعٌ مميزٌ وتبقى أو تغيب تبعاً للنظرية نفسها. بكل الأحوال، يستحيل تطوير نظرية جوهرية في العدالة مرتكزة كليّاً على حقائق المنطق والتعاريف. كما يعدّ تحليل المفاهيم الأخلاقية أساساً هزيلاً. يجب أن تكون النظرية الأخلاقية حرة في استخدام الافتراضات الشرطية والحقائق العامة كما تريد. وهذا هو مفهوم الذات الذي تبناه معظم الكتاب البريطانيين الكلاسيكيين، ولا أجد سبباً للانشقاق عنهم[1].

بالإضافة إذا كنا نستطيع إيجاد تفسير دقيق لتصوراتنا الأخلاقية، قد تصبح الأسئلة المتعلقة بالمعنى وبالتبرير أسهل في الإجابة. قد لا تبقى بالفعل بعض الأسئلة أسئلة حقيقية على الإطلاق. على سبيل المثال، أصبح الفهم العميق والاستثنائي لمعنى وتبرير قضايا المنطق والرياضيات ممكناً من خلال التطورات التي حدثت منذ "فريجيه" و"كانتور". إن معرفة البنى الأساسية للمنطق ولنظرية المجموعة وعلاقتها مع الرياضيات ساهمت في تحول فلسفي كبير بالنسبة لهذه القضايا بطريقة لم يستطع التحليل المفاهيمي ولا الدراسات

(1) I believe that this view goes back in its essentials to Aristotle's procedure in the Nicomachean Ethics. See W. F. R. Hardie, Aristotle's Ethical Theory, ch. III, esp. pp. 37-45. And Sedgwick thought of the history of moral philosophy as a series of attempts to state "in full breadth and clearness those primary intuitions of Reason, by the scientific application of which the common moral thought of mankind may be at once systematized and corrected," The Methods of Ethics, pp. 373f.

اللغوية تقديمها. على المرء أن يلاحظ فقط الأثر لانقسام النظريات إلى تلك النظريات المقررة والتامة، غير المقررة ولكنها تامة، ليست مقررة ولا تامة. لقد تغيرت المشكلة المتعلقة بالمعنى والحقيقة في المنطق والرياضيات جوهرياً من خلال اكتشاف الأنظمة المنطقية الموضحة لهذه المفاهيم. وحالما يُفهم المضمون الجوهري للتصورات الأخلاقية بشكلٍ أفضل، فقد يحدث تحول مماثل. من المحتمل أن الإجابات المقنعة عن أسئلة المعنى والتبرير للأحكام الأخلاقية يمكن إيجادها بأي طريقة أخرى.

أرغب إذن بالتأكيد على المكانة المركزية لدراسة تصوراتنا الأخلاقية الجوهرية. لكن النتيجة الطبيعية للاعتراف بتعقيدها هي قبول حقيقة أن نظرياتنا الحالية بدائية وتعاني من عيوب كثيرة. ونحتاج إلى تحمل التبسيط إذا كان يكشف ويقرب الخطوط العامة لأحكامنا. لا بد من التعامل بحذر مع الاعتراضات بوساطة أمثلة معاكسة، بما أنها تخبرنا فقط ما نعرفه فعلا، وهو أن نظريتنا خاطئة في محل ما. من المحتمل أن تكون جميع النظريات خاطئة في مواضع معينة. إن السؤال الحقيقي في أي وقت هو أي الرؤى المقترحة هي التقريب الأفضل. ولتحقيق هذا من الضروري التوصل إلى فهم معين لبنية النظريات المنافسة. ولهذا السبب حاولتُ تصنيف ومناقشة تصورات العدالة بالرجوع إلى أفكارها الحدسية الأساسية، بما أنها تكشف عن الفروق الرئيسة بينها.

عند عرض العدالة إنصافاً سوف أقارنها مع المذهب النفعي. وأقوم بهذا لأسباب متنوعة، جزئياً كوسيلة إيضاحية، وجزئياً لأن الاشتقاقات العديدة للرؤية النفعية قد سادت طويلاً تقليدنا الفلسفي ومازالت. لقد تم الحفاظ على هذه السيادة على الرغم من الشكوك الدائمة التي تحيط بها. أعتقد أن التفسير لهذه الحالة الفريدة يكمن في حقيقة عدم وجود نظرية بديلة استدلالية لها مزايا قابلة للمقارنة من الوضوح والنظام والتي بنفس الوقت تبدد هذه الشكوك. إن

المذهب الحدسي ليس استدلالياً، والمذهب الكمالي غير مقبول. وأظن أن العقيدة التعاقدية إذا طُرحت بشكل جيد فسوف تملأ هذه الفجوة. وأعتقد أن العدالة إنصافاً تنحو في هذا الاتجاه.

إن النظرية التعاقدية كما سأعرضها عرضة بالطبع للانتقادات التي ذكرناها للتو. وهي ليست استثناءً للبدائية التي تعاني منها النظريات الأخلاقية الموجودة. وما يثبط الهمة، على سبيل المثال، ضآلة ما يمكن قوله الآن عن قواعد الأولوية؛ وبينما يبدو الترتيب التسلسلي أنه يخدمنا جيداً في بعض الحالات المهمة، أفترض أنه ليس مُرضِياً تماماً. مع ذلك، نحن أحرار في استخدام وسائل تبسيطية، وهذا ما أقوم به في معظم الأحيان. يجب أن ننظر إلى نظرية في العدالة كإطار إرشادي مصمَّم لتركيز مشاعرنا الأخلاقية ولنضع أمام قدراتنا الحدسية أسئلة محدودة أكثر وسهلة القياد في الحكم. تحدد مبادئ العدالة اعتبارات معينة على أنها ملائمة أخلاقياً وتبين قواعد الأولوية الأسبقية المناسبة في حال النزاع، بينما يعرّف تصور الوضع الأصلي الفكرة التأسيسية التي يتوجب أن يرتكز عليها تفكيرنا القصدي. إذا كان المخطط ككل يبدو بالتفكير أنه ينقي وينظم أفكارنا، وإذا كان يميل إلى تقليل التعارض ويقرب الاعتقادات المتباعدة، عندها يكون قد قام بكل ما هو مطلوب بشكلٍ معقولٍ.

الهيئة العامة السورية للكتاب

الفصل الثاني

مبادئ العدالة

يمكن تقسيم نظرية العدالة إلى جزأين رئيسين: (١) تفسير الوضع المبدئي وصياغة للمبادئ المتنوعة المتاحة للاختيار هناك، و(٢) حجة تؤسس أي المبادئ سوف يتم تبنيها. في هذا الفصل سوف يُناقَش مبدآ العدالة للمؤسسات وعدة مبادئ للأفراد وسوف تُشرَح معانيها. وهكذا أهتم في هذا الفصل بجانب واحد فقط من القسم الأول للنظرية. في الفصل اللاحق سوف أتناول تفسير الوضع المبدئي وأبدأ الحجة لأبين أن المبادئ المأخوذة بعين الاعتبار هنا سوف يتم إقرارها حقاً. ونناقش العديد من الأفكار: المؤسسات كمادة للعدالة ومفهوم العدالة الرسمية؛ أنواع ثلاثة للعدالة الإجرائية؛ موقع نظرية الخير؛ والمعنى الذي تكون من خلاله مبادئ العدالة مساواتية، وغير ذلك. والهدف في كل حالة شرح معنى وتطبيق المبادئ.

١- المؤسسات والعدالة الرسمية

إن المادة الأولية لمبادئ العدالة الاجتماعية هي البنية الأساسية لمجتمع، الترتيب لمؤسسات اجتماعية رئيسة في مخطط واحد للشراكة. لقد رأينا أن هذه المبادئ يجب أن تحكم التخصيص للحقوق والواجبات في هذه المؤسسات ويجب أن تحدد التوزيع المناسب لمنافع وأعباء الحياة الاجتماعية. ويجب عدم الخلط بين مبادئ العدالة للمؤسسات وبين المبادئ التي تطبّق على الأفراد

وأفعالهم في ظروف معينة. يُطبّق هذان النوعان من المبادئ على موضوعين مختلفين ويجب مناقشتهما بشكل منفصل.

والآن ما أفهمه عن مؤسسة أنها نظام عام من القواعد التي تحدد المناصب والمواقع بحقوقها وواجباتها، والقوة والحصانة وغير ذلك. تعيّن هذه القواعد أشكالاً معينة من الأفعال المسموحة والممنوعة؛ وهي تقدم عقوبات ودفاعات معينة، وغير ذلك، حين تحدث المخالفة. ومن الأمثلة على المؤسسات، أو الممارسات الاجتماعية، المباريات والطقوس الدينية، المحاكم والبرلمانات، الأسواق وأنظمة الملكية. يمكن التفكير بالمؤسسة بطريقتين: أولا كشيء تجريدي، أي كشكل محتمل من السلوك يُعبَّر عنه بوساطة نظام من القواعد؛ وثانيا، كإدراك في تفكير وسلوك أشخاص معينين في زمان معين ومكان معين للأفعال المحددة من خلال هذه القواعد. هناك غموض حول ما هو عادل وغير عادل، المؤسسة كما تُدرَك أم المؤسسة كشيء تجريدي. يبدو من الأفضل القول إنها المؤسسة كما تُدرك وكما تدار بفعالية وبحيادية هي التي تكون عادلة أو غير عادلة. والمؤسسة كشيء تجريدي هي عادلة أو غير عادلة بمعنى أن أي إدراك لها ستكون عادلة أو غير عادلة.

توجد المؤسسة في زمان معين ومكان معين حين تنفّذ الأفعال المحددة بوساطتها بانتظام طبقا لفهم عام أن نظام القواعد المحدِّد للمؤسسة يجب إتباعه. وهكذا تحدَّد المؤسسات البرلمانية بوساطة نظام معين من القواعد (أو مجموعة من الأنظمة للسماح بالتباينات). هذه القواعد توضح أشكالاً معينة للفعل تتراوح من عقد جلسة برلمانية إلى التصويت على قانون إلى الإجراءات الصحيحة طبقاً للقواعد. تُنظَّم أنواع متنوعة من الأعراف العامة في مخطط متسق. توجد المؤسسة البرلمانية في زمان معين ومكان معين حين يؤدي أشخاص معينون الأفعال المناسبة، يشاركون في هذه الأنشطة بالطريقة

المطلوبة، تبعاً لاعتراف متبادل بفهم بعضهم بعضاً أن سلوكهم ينسجم مع القواعد الواجب عليهم طاعتها[1].

بقولنا هذا إن المؤسسة، وبالتالي البنية الأساسية للمجتمع، هي نظام عام من القواعد. وأقصد إذن أن كل شخص مشارك فيها يعرف ما سوف يعرف إذا كانت هذه القواعد ومشاركته في النشاط الذي تحدده نتاج اتفاقية. إن شخصاً ما يشارك في مؤسسة يعرف أن القواعد تطلب منه ومن الآخرين. وهو يعرف أيضاً أن الآخرين يعرفون هذا وهم يعرفون أنه يعرف هذا، وهكذا. بلا ريب، لا يلبَّى هذا الشرط دائماً في حالة المؤسسات الفعلية، ولكنه افتراض تبسيطي معقول. يجب أن تطبَّق مبادئ العدالة على ترتيبات اجتماعية يُفهم أنها عمومية بهذا المعنى. وحين تكون القواعد لقسم فرعيّ من مؤسسة معروفة فقط لأولئك الذين ينتمون إليها، قد نفترض أن هناك فهماً أن أولئك في هذا القسم يمكنهم صنع قواعد لأنفسهم بما أن هذه القواعد تصمَّم لتحقيق غايات مقبولة عموماً وأن الآخرين لا يتأثرون بشكل سلبيّ. يضمن ذيوع القواعد لمؤسسة أن أولئك المشاركين فيها يعرفون القيود المفروضة على السلوك ويتوقعونه من بعضهم بعضاً وما هي أنواع الأفعال المسموحة. هناك أساس مشترك لتحديد التوقعات المتبادلة. يضاف إلى ذلك، إنه في مجتمع جيد التنظيم، أساس ينظَّم بفعالية بوساطة تصور مشترك للعدالة، هناك أيضاً فهم عام لما هو عادل وغير عادل. وأفترض لاحقاً أنه يتم اختيار مبادئ العدالة بناءً على المعرفة بأنها عمومية أو علنية (٢٣). وهذا الشرط شرط طبيعيّ في نظرية تعاقدية.

من الضروري ملاحظة الفرق بين القواعد الدستورية لمؤسسة، التي تؤسس لحقوقها وواجباتها، وغير ذلك، والاستراتيجيات والصيغ العامة

(1) See H. L. Hart, The Concept of Law (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 59f, 106f, 109-114.

المتعلقة بكيفية الاستفادة الأفضل من المؤسسة لأغراض خاصة[1]. ترتكز الاستراتيجيات والصيغ العامة العقلانية على تحليل أي الأفعال المسموحة سوف يقررها الأفراد والمجموعات على ضوء مصالحهم واعتقاداتهم وتخميناتهم حول خطط بعضهم بعضاً. ليست هذه الاستراتيجيات والصيغ العامة بحد ذاتها جزءاً من المؤسسة. لكنها تنتمي إلى النظرية الخاصة بها، على سبيل المثال، إلى نظرية السياسة البرلمانية. وعادةً تأخذ نظرية المؤسسة، تماما مثل مباراة، القواعد الدستورية كمعطى وتحلل الطريقة التي من خلالها يتم توزيع القوة وتفسّر كيف يميل المشاركون فيها إلى إفادة أنفسهم من فرصها. عند تصميم وإصلاح الترتيبات الاجتماعية يجب أن يفحص المرء، بالطبع، المخططات والتكتيكات التي تسمح بها وأشكال السلوك التي تميل إلى تشجيعها. مثالياً يجب وضع القواعد بحيث يتوجب على الأشخاص الموجهين بوساطة مصالحهم السائدة التصرف بطرق تعزز الغايات المرغوبة اجتماعياً. يجب تنسيق سلوك الأفراد الموجهين بوساطة خططهم العقلانية قدر الإمكان لتحقيق نتائج، على الرغم من أنها غير مقصودة أو غير مرئية من قبلهم، هي مع ذلك الأفضل من وجهة نظر العدالة الاجتماعية. ويفكر "بنثام" بهذا التنسيق على أنه التطابق الاصطناعي للمصالح، ويفكر به "آدم سميث" على أنه عمل اليد الخفية[2]. إنه هدف المشرّع المثالي في سنّ القوانين وهدف المنظّر الأخلاقي في الإصرار على إصلاحها. مع ذلك، لا تُعدّ الاستراتيجيات والتكتيكات المتبعة من قبل الأفراد، رغم ضرورتها لتقييم المؤسسات، جزءاً من الأنظمة العامة للقواعد التي تحددها.

(1) On constitutive rules and institutions, see J. R. Searle, Speech Acts (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 33-42. See also G. E. M. Anscombe, "On Brite Facts," Analysis, vol. 18 (1958); and B. J. Diggs, "Rules and Utilitarianism," American Philosophical Quarterly, vol. 1 (1964).

(2) The phrase "the artificial identification of interests" is from Elie Halevy's account of Bentham in La Formation du radicalism philosophique, vol. 1 (Paris, Felix Alcan, 1901), pp. 20-24. On the invisible hand, see The Wealth of Nations, ed. Edwin Cannon (New York, The Modern Library, 1937), p. 423.

قد نميز أيضاً بين قاعدة مفردة (أو مجموعة من القواعد)، مؤسسة (أو قسم رئيسي)، وبين البنية الأساسية للنظام الاجتماعي ككل. وسبب القيام بهذا هو أنه ربما تكون قاعدة أو عدة قواعد لترتيب ما غير عادلة دون أن تكون المؤسسة كذلك. بشكل مماثل، ربما تكون المؤسسة غير عادلة على الرغم من أن النظام الاجتماعي ككل ليس كذلك. وهناك الاحتمال بأن القواعد المستقلة والمؤسسات ليست بحد ذاتها مهمة كفاية ولكن ضمن بنية المؤسسة أو نظام اجتماعي تعوض حالة غير عادلة واحدة عن أخرى. ويُعدّ الكل أقل ظلماً مما قد يكون إذا كان يحتوي حتى قسماً واحداً من الأقسام غير العادلة. بالإضافة إلى أنه يمكن تصور نظاماً اجتماعياً غير عادل على الرغم من عدم وجود أية مؤسسة من مؤسساته غير عادلة إذا أخذناه بشكل منفصل: فاللاعدالة هي عاقبة لكيفية تآلفها مع بعضها بعضاً في نظام واحد. فقد تشجَّع إحدى المؤسسات وتبدو أنها تبرر توقعات تنكرها أو تتجاهلها مؤسسات أخرى. وهذه الفروق واضحة بما فيه الكفاية. وهي تعكس حقيقة أنه عند تقييم المؤسسات قد ننظر إليها ضمن سياق أوسع أو أضيق.

تجدر الملاحظة أن هناك مؤسسات لا يطبَّق عليها مفهوم العدالة عادةً. فالطقس الديني، مثلاً، لا يعدّ عادة عادلاً أو غير عادل، على الرغم من إمكانية تصور حالات بلا شك لن يكون هذا صحيحاً معها. على سبيل المثال، الطقس الذي يضحي بالمولود الأول أو بأسرى الحرب. سوف تتعرض النظرية العامة في العدالة لهذا الشكل من الانتقاد إذا كانت تعدّ الطقوس والممارسات الدينية ليست عادلة أو غير عادلة. يُفترض أن تتضمن بطريقة ما التخصيص بين الأشخاص لحقوق ولقيم معينة. ولكني لن أسعى وراء هذا التساؤل الأوسع. إن اهتمامنا منصب كليّةً على البنية الأساسية للمجتمع والمؤسسات الرئيسة وبالتالي على الحالات القياسية للعدالة الاجتماعية.

لنفترض الآن وجود بنية أساسية معينة، وقواعدها تلبي تصوراً معيناً للعدالة. ربما نحن أنفسنا لا نقبل مبادئها؛ وربما نجدها حتى كريهة وغير عادلة. ولكنها مبادئ للعدالة بمعنى أنها لهذا النظام تضطلع بدور العدالة: إنها تقدم تخصيصاً للحقوق والواجبات الأساسية وتحدد التقسيم للمنافع الناتجة عن الشراكة الاجتماعية. لنتصور أيضاً أن هذا التصور للعدالة مقبول بشكل واسع في المجتمع وأن المؤسسات تدار بحيادية وباستمرارية من قبل قضاة وإداريين آخرين. بمعنى أنه تُعامَل الحالات المماثلة بطريقة مماثلة، التشابهات والفروق ذات الصلة هي تلك المحددة بوساطة الأعراف الموجودة. والقاعدة الصحيحة كما تحدَّد من قبل المؤسسات يُلتزَم بها بانتظام وتُفسَّر بشكل صحيح من قبل السلطات. هذه الإدارة الحيادية والمتسقة للقوانين وللمؤسسات، مهما تكن مبادئها الجوهرية، يمكن أن ندعوها عدالة رسمية. إذا كنا نفكر بالعدالة على أنها تعبّر دائماً عن نوع من المساواة، عندها تتطلب العدالة الرسمية وجوب تطبيق إدارة القوانين والمؤسسات بشكلٍ متساوٍ (أي بنفس الطريقة) على أولئك الذين ينتمون للفئات المحددة من قبلهم. كما يشدد "سيدويك"، هذا النوع من المساواة متضمَّن أو مضمَر في فكرة القانون أو المؤسسة، حالما يفَكَّر بها كمخطط من القواعد العامة[1]. والعدالة الرسمية هي الالتزام بمبدأ، أو كما يقول البعض، الطاعة لنظام[2].

من الواضح كما يضيف "سيدويك" أنه ربما يتم تنفيذ المؤسسات والقوانين بالتساوي ولكنها قد تكون غير عادلة. ولا تُعدّ معاملة الحالات المماثلة بطريقة مماثلة ضمانة كافية للعدالة الجوهرية. هذا يتوقف على المبادئ التي طبقاً لها يتم تشكيل البنية الأساسية. لا يوجد تناقض في افتراض أن مجتمعاً عبودياً أو طائفياً، أو مجتمعاً يمارس معظم الأشكال الاعتباطية للتمييز، أنه يدار بمساواة وباتساق،

(1) The Methods of Ethics, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), p. 267.

(2) See Ch. Perelman, The Idea of Justice and the Problem of Argument, trans. J. Petrie (London, Rutledge and Kegan Paul, 1963), p. 41.

على الرغم من عدم احتمال هذه الحالة. مع ذلك، إن العدالة الرسمية، أو العدالة كانتظام، تستبعد الأنواع الجوهرية للظلم. حيث أنه إذا كان يُفترض أن المؤسسات عادلة بشكل معقول، إذن من المهم جداً أن السلطات يجب أن تكون حيادية وغير متأثرة بالاعتبارات الشخصية أو المادية أو أي اعتبارات أخرى غير ملائمة في معالجتها لقضايا معينة. إن العدالة الرسمية في حالة المؤسسات القانونية هي ببساطة جانب من قاعدة سيادة القانون التي تدعم وتحمي التوقعات المشروعة. وأحد أنواع الظلم هو إخفاق القضاة وآخرين في السلطة بالتقيد بالقواعد المناسبة أو تفسيراتها في تقرير المطالب. يُعدّ الشخص ظالماً وفقاً للدرجة التي يميل فيها إلى مثل هذه الأفعال بناءً على شخصيته ونزعته. يضاف إلى ذلك، أنه حتى حين تكون القوانين والمؤسسات غير عادلة، في كثير من الأحيان من الأفضل تطبيقها باتساق. بهذه الطريقة إن أولئك الخاضعين لها على الأقل يعرفون ما هو مطلوب ويستطيعون حماية أنفسهم بناءً على ذلك، بينما سيكون هناك ظلمٌ أكبر إذا كان أولئك المتضررون فعلا يعامَلون أيضاً بشكل اعتباطي في حالات معينة حين تمنحهم القواعد بعض الحماية. من جهةٍ أخرى، ربما لا يزال من الأفضل في حالات معينة لتخفيف مأزق أولئك المعامَلين بغير إنصاف الانصراف عن الأعراف الموجودة. إلى أي درجة يُبرَّر قيامنا بهذا، وخاصة على حساب توقعات مرتكزة بإخلاص على المؤسسات الراهنة، فهو سؤال من الأسئلة المعقدة في العدالة السياسية. عموماً، كل ما يمكن قوله هو إن القوة في مطالب العدالة السياسية، الطاعة للنظام، تتوقف على العدالة الجوهرية للمؤسسات واحتمالات إصلاحها.

يعتقد البعض في الواقع أن العدالة الجوهرية والعدالة الرسمية يترافقان معاً ولذلك على الأقل لن تكون أبداً المؤسسات غير العادلة بالمجمل، أو بكل الأحوال نادراً، مدارة بحيادية وباتساق[1]. فأولئك الذين يساندون ويكتسبون من ترتيبات غير عادلة، والذين ينكرون ويقمعون الحقوق والحريات

(1) See Lon Fuller, The Morality of Law (New Haven, Yale University Press, 1964), ch. IV.

للآخرين، لا يرجَّح أن يتركوا الشك حيال قاعدة سيادة القانون أن تتدخل في مصالحهم في حالات معينة. إن الغموض المتعذر اجتنابه في القوانين عموماً والمجال الواسع المتاح لتفسيرها يشجع الاعتباطية في التوصل إلى قرارات يمكن تخفيفها فقط من خلال الإخلاص للعدالة، لذلك يُعتقَد أنه أينما توجد عدالة رسمية، سيادة القانون واحترام التوقعات المشروعة، يُرجَّح وجود عدالة جوهرية أيضاً. إن الرغبة بإتباع القواعد بحيادية وباتساق، بمعاملة الحالات المماثلة بطريقة مماثلة، وبقبول العواقب في تطبيق الأعراف العامة مرتبطة جوهرياً بالرغبة، أو على الأقل بالاستعداد، للاعتراف بحقوق وبحريات الآخرين وللمشاركة بإنصاف في منافع وأعباء الشراكة الاجتماعية. وتميل الرغبة الواحدة إلى الارتباط بالرغبة الأخرى. وهذا الرأي بالتأكيد صادق ظاهرياً ولكني لن أناقشه هنا. إذ إنه لا يمكن تقييمه بشكل صحيح حتى نعرف ما هي المبادئ الأكثر معقولية للعدالة الجوهرية وتحت أي شروط يصل الأشخاص إلى تأكيدها والعيش من خلالها. وحالما نفهم المضمون لهذه المبادئ وأساسها في التفكير وفي المواقف البشرية، نكون في موقع نقرر فيه ما إذا كانت العدالة الجوهرية والرسمية مرتبطتين معاً.

٢- مبدآن للعدالة

سوف أذكر الآن بشكل مؤقت مبدأين في العدالة أعتقد أنه سوف يتم الاتفاق عليهما في الوضع الأصلي. والصياغة الأولى لهذين المبدأين مؤقتة، ومع تقدمنا سوف أناقش عدة صياغات وأقارب خطوةً خطوةً البيان النهائي الذي يقدَّم لاحقاً. وأعتقد أن القيام بهذا يسمح للنقاش بالتقدم بشكلٍ طبيعي.

نقرأ البيان الأول للمبدأين كالتالي.

أولاً: يجب أن يحصل كل شخص على حق متساوٍ في المخطط الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية المتوافق مع مخطط مماثل من الحريات للآخرين.

ثانياً: يجب ترتيب حالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية بحيث تكون (أ) متوقعة بشكل معقول على أنها لمصلحة كل شخص، و(ب) الالتحاق بالمواقع وبالمناصب مفتوحاً للجميع.

هناك تعبيران غامضان في المبدأ الثاني وهما "لمصلحة كل شخص" و"مفتوح للجميع". وتحديد معناهما بدقة أكبر سوف يقود إلى الصياغة الثانية للمبدأ في الجزء ١٣. وتقدَّم النسخة الأخيرة من المبدأين في الجزء ٤٦؛ ويناقش الجزء ٣٩ المبدأ الأول.

تطبَّق هذه المبادئ بشكل رئيسي، كما ذكرتُ، على البنية الأساسية لمجتمع وتحكم التخصيص للحقوق والواجبات وتنظّم التوزيع للمنافع الاجتماعية والاقتصادية. وصياغة هذه المبادئ تفترض مسبقاً، لأغراض نظرية في العدالة، أنه يمكن النظر إلى البنية الأساسية على أنها تمتلك قسمين متمايزين، يطبَّق المبدأ الأول على الأول، ويطبَّق الثاني على الآخر. وهكذا نحن نميز بين الجوانب المتعلقة بالنظام الاجتماعي التي تعرّف وتحمي الحريات الأساسية المتساوية وبين الجوانب التي تعين وتؤسس اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية. والآن من الضروري أن نلاحظ أن الحريات الأساسية تُعطى من خلال قائمة بهذه الحريات. وبين هذه الحريات المهمة الحرية السياسية (حق التصويت واستلام منصب عام) وحرية التعبير والاجتماع؛ حرية الضمير وحرية التفكير؛ الحرية الشخصية، التي تتضمن التحرر من القمع النفسي والاعتداء الجسدي وتقطيع الأوصال (سلامة الشخص)؛ الحق بالملكية الشخصية والتحرر من الاعتقال أو الاحتجاز الاعتباطي كما تُعرَّف من خلال مفهوم سيادة القانون. ويجب أن تكون هذه الحريات متساوية من خلال المبدأ الأول.

يطبَّق المبدأ الثاني، في التقريب الأول، على توزيع الدخل والثروة وعلى تصميم المنظمات الذي يستفيد من الفروق في السلطة والمسؤولية. وبينما لا توجد حاجة لجعل توزيع الدخل والثروة متساوياً، يجب أن يكون

لمنفعة كل شخص، وفي نفس الوقت، يجب أن تكون مواقع السلطة والمسؤولية متاحة للجميع. ويطبَّق المبدأ الثاني من خلال جعل المواقع مفتوحة، ومن ثم، بالخضوع لهذا القيد، ترتَّب اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث ينتفع منها كل شخص.

يجب ترتيب هذه المبادئ في ترتيب تسلسلي بحيث يسبق الأول الثاني. وهذا الترتيب يعني أنه لا يمكن تبرير انتهاكات الحريات الأساسية المتساوية المصانة بوساطة المبدأ الأول، أو التعويض عنها، من خلال منافع اقتصادية واجتماعية أكبر. هذه الحريات لها مجال مركزي من التطبيق الذي يمكن ضمنه الحد منها والمساومة عليها فقط حين تتعارض مع حريات أساسية أخرى. بما أنه يمكن تقييدها حين تتنازع مع بعضها، فلا تُعدّ أي من هذه الحريات مطلقة؛ ولكن على الرغم من تسويتها لتشكيل نظام واحد، يجب أن يكون هذا النظام مماثلا للجميع. من الصعب، وربما من المستحيل، إعطاء توصيف تام لهذه الحريات بشكل مستقل عن الظروف الخاصة - الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية - لمجتمعٍ معطى. إن الفرضية هي أنه يمكن ابتكار الشكل العام لمثل هذه القائمة بدقة كافية لدعم هذا التصور للعدالة. بالطبع، إن الحريات التي ليست على القائمة، على سبيل المثال، الحق في امتلاك أنواع معينة من الملكيات (مثل وسائل الإنتاج) وحرية التعاقد كما تُفهَم من خلال عقيدة الحرية الاقتصادية ليست أساسية؛ بالتالي فهي غير خاضعة للحماية من خلال أولوية المبدأ الأول. أخيراً، فيما يخص المبدأ الثاني، يجب أن يكون توزيع الثروة والدخل، ومواقع السلطة والمسؤولية، متسقة مع كلٍّ من الحريات الأساسية وتكافؤ الفرص.

إن المبدأين دقيقان في مضمونهما إلى حد ما، ويرتكز قبولهما على افتراضات معينة يتوجب عليّ محاولة تفسيرها وتبريرها. في الوقت الراهن، تجدر الملاحظة أن هذه المبادئ هي حالة خاصة من تصور أكثر عمومية للعدالة يمكن التعبير عنه كالتالي.

جميع القيم الاجتماعية - الحرية والفرصة، الثروة والدخل، والأسس الاجتماعية لاحترام الذات - يجب توزيعها بالتساوي إلا إذا كان التوزيع غير المتساوي لأي، أو لجميع، هذه القيم لمصلحة كل شخص.

إن الظلم إذن هو ببساطة اللامساواة التي لا تكون في منفعة الجميع. وهذا التصور بالطبع غامض جداً ويتطلب تفسيراً.

كخطوة أولى، لنفترض أن البنية الأساسية لمجتمع ما توزع خيراتٍ أولية معينة، بمعنى أشياءً يُفترض أن كل شخص عقلاني يريدها. وهذه الخيرات عادةً لها فائدتها مهما تكن الخطة العقلانية لحياة المرء. من أجل التبسيط، لنفترض أن الخيرات الأولية الرئيسة التي تحت تصرف المجتمع هي الحقوق، والحريات، والفرص، والدخل والثروة. (لاحقاً في القسم الثالث يأخذ الخير الأولية المتعلق باحترام الذات موقعاً مركزياً). هذه هي الخيرات الأولية الاجتماعية. والخيرات الأولية الأخرى مثل الصحة والحيوية، الذكاء والتخيل، هي خيرات طبيعية؛ على الرغم من أن حيازتها تتأثر بالبنية الأساسية، إلا أنها ليست تحت سيطرتها بشكل مباشر. لنتصور إذن ترتيباً افتراضياً مبدئياً تكون فيه جميع الخيرات الأولية الاجتماعية موزعة بالتساوي: كل شخص له الحقوق والواجبات نفسها، ويتشارك الجميع بالدخل والثروة بالتساوي. هذا الوضع يمثّل نقطة علاّم للحكم على التحسينات. إذا كانت حالات معينة من اللامساواة في الثروة والفروق في السلطة سوف تجعل كل شخص أفضل حالاً من هذا الوضع المبدئي الافتراضي، إذن فهي تتفق مع التصور العام.

والآن من المحتمل، على الأقل نظرياً، أنه بالتنازل عن بعض حرياتهم الأساسية يُعوَّض الأشخاص كفايةً من خلال المكاسب الاجتماعية والاقتصادية الناتجة. لم يفرض التصور العام للعدالة أية قيود على أنواع اللامساواة المسموح بها؛ إنه يتطلب فقط ضرورة تحسين وضع كل شخص. ولا داعي لافتراض أي شيء متطرف مثل الإجماع على شرط العبودية. ولنتصور بدلاً

عنه أن الناس يبدون راغبين بالتضحية بحقوق سياسية معينة حين يكون المردود الاقتصادي كبيراً. إنه هذا النوع من التبادل الذي يستبعده المبدآن؛ لأنهما مرتبين في ترتيب تسلسلي فهما لا يسمحان بالتبادلات بين الحريات الأساسية وبين المكاسب الاقتصادية والاجتماعية إلا تحت ظروف مخففِّة (تقليل خطورة شيء ما) (٢٦، ٣٩).

بالنسبة لمعظم النقاش، سوف أترك جانباً التصور العام للعدالة وأدرس بدلاً عنه المبدأين ضمن ترتيب تسلسلي. تكمن ميزة هذا الإجراء في أنه من البداية يُعترَف بمسألة الأولويات وتُبذَل الجهود لإيجاد مبادئ للتعامل معها. ويقاد المرء في كل مكان إلى أن يصغي إلى الشروط التي تحتها سيكون الوزن المطلق للحرية فيما يتعلق بالمنافع الاجتماعية والاقتصادية، كما هو معرّف بوساطة الترتيب التسلسلي للمبدأين، معقولاً. ارتجالياً يبدو هذا الترتيب متطرفاً وحالةً خاصةً جداً ليستدعي الكثير من الاهتمام؛ لكن هناك تبريراً له أكثر مما يبدو للوهلة الأولى. أو بكل الأحوال، كما سوف أؤكد بالحجة (٨٢). علاوة على ذلك، إن التمييز بين الحقوق والحريات الأساسية وبين المنافع الاقتصادية والاجتماعية يضع علامةً فارقةً بين الخيرات الأولية الاجتماعية ويوحي بتقسيم مهم في النظام الاجتماعي. بالطبع إن التفريقات الموضوعة والترتيب المقترح في أفضل أحوالها نوعٌ من التقريب. وهناك بالتأكيد ظروف تخفق عندها. لكن من الضروري تصوير الخطوط الرئيسة بوضوح لتصور معقول في العدالة؛ تحت ظروف كثيرة بكل الأحوال، يخدم المبدآن ضمن الترتيب التسلسلي بشكل جيد.

إن حقيقة أن المبدأين يطبقان على مؤسسات لها عواقب معينة. أولها، إن الحقوق والحريات الأساسية التي يُرجع لها من خلال هذه المبادئ هي تلك التي يتم تعريفها بوساطة القواعد العامة للبنية الأساسية. وفيما إذا كان الأشخاص أحراراً يتحدد بوساطة الحقوق والواجبات المرسخة من خلال

المؤسسات الرئيسة للمجتمع. إن الحرية هي نسق معين من الأشكال الاجتماعية. يتطلب المبدأ الأول ببساطة أن أنواعاً معينة من القواعد، تلك التي تعرّف الحريات الأساسية، أن تطبق على كل شخص بالتساوي وأن تسمح بالحرية الواسعة القصوى المتوافقة مع حرية مماثلة للجميع. والسبب الوحيد لتقييد الحريات الأساسية وجعلها أقل اتساعاً هو إذا لم يكن الأمر كذلك فسوف تعيق إحداها الأخرى.

بالإضافة، حين تذكر المبادئ الأشخاص، أو تتطلب أن ينتفع كل شخص من اللامساواة، يكون المرجع إلى أشخاص تمثيليين يتقلدون مواقع اجتماعية متنوعة، أو مناصب مرسخة بوساطة البنية الأساسية. بالتالي عند تطبيق المبدأ الثاني أفترض انه من الممكن تخصيص توقع الرفاهية على أفراد تمثيليين يتقلدون هذه المواقع. يشير هذا التوقع إلى أنه يُنظر إلى إمكانات النجاح في حياتهم من مواقعهم الاجتماعية. عموماً، تتوقف التوقعات المتعلقة بالأشخاص التمثيليين على التوزيع للحقوق والواجبات في البنية الأساسية كلها. إن التوقعات مرتبطة: من خلال زيادة إمكانات النجاح لشخص تمثيلي في موقع واحد من المحتمل أن نزيد أو ننقص إمكانات النجاح لأشخاص تمثيليين في مواقع أخرى. وبما أنه يطبق على أشكال مؤسساتية، فإن المبدأ الثاني (أو بالأحرى الجزء الأول منه) يتعلق بالتوقعات المتعلقة بأفراد تمثيليين. كما سأناقش أدناه (١٤)، ولا يطبق أي مبدأ على توزيعات تتعلق بخيرات معينة على أفراد معينين يمكن تعريفهم بأسمائهم. إن الحالة التي تتعلق بشخص ما يفكر كيف يخصص خيراتٍ معينة لأشخاص محتاجين معروفين بالنسبة إليه ليست ضمن المجال المتعلق بالمبادئ. فالغاية منها تنظيم الترتيبات المؤسساتية الأساسية. يجب ألا نفترض أن هناك تشابهاً كبيراً من وجهة نظر العدالة بين التخصيص الإداري للخيرات على أشخاص محددين وبين التصميم المناسب للمجتمع. وربما يكون حدسنا القائم على الفطرة السليمة بالنسبة للأول مرشداً ضعيفاً بالنسبة للأخير.

والآن يشدد المبدأ الثاني على انتفاع كل شخص من اللامساواة المسموحة في البنية الأساسية. وهذا يعني أنه يجب أن يكون معقولاً بالنسبة لكل شخص تمثيلي ملائم معرّفاً من خلال هذه البنية، حين ينظر إليه كشيء مستمر، أن يفضل إمكانات نجاحه مع اللامساواة على إمكانات نجاحه بدونها. ولا يُسمح بتبرير الفروقات في الدخل أو في مواقع السلطة والمسؤولية على أرضية أن الأضرار بالنسبة لأولئك الذين في موقع معين تُرجَّح عليها المنافع الأكبر بالنسبة لأولئك في موقع آخر. ومن النادر أن تتم موازنة انتهاكات الحرية بهذه الطريقة. مع ذلك، من الواضح أن هناك طرقاً كثيرة غير محدودة يمكن للجميع من خلالها الانتفاع حين يُؤخذ الترتيب المبدئي من المساواة كنقطة علاّم. كيف إذن علينا الاختيار بين هذه الاحتمالات. يجب تفصيل المبادئ بحيث تنتج استنتاجاً حاسماً. وسوف أتحول الآن إلى هذه المسألة.

٣- تفسيرات المبدأ الثاني

لقد ذكرتُ للتو أنه بما أن التعبيرين "مصلحة كل شخص" و"مفتوح للجميع بالتساوي" غامضان، فإن كلا الجزأين المتعلقين بالمبدأ الثاني لهما معاني طبيعية. ولأن هذه المعاني مستقلة عن بعضها بعضاً، يحمل المبدأ أربعة معاني محتملة. بافتراض أن المبدأ الأول المتعلق بالحرية المتساوية له نفس المعنى طوال الوقت، يكون لدينا إذن أربعة تفسيرات للمبدأين كما نعرضها في الجدول أدناه.

"مصلحة كل شخص"

« مفتوح بالتساوي »	مبدأ الكفاءة	مبدأ الفرق
المساواة كمهن مفتوحة للمواهب	نظام الحرية الطبيعية	الأرستقراطية الطبيعية
المساواة كتكافؤ منصف للفرصة	المساواة الليبرالية	المساواة الديمقراطية

سوف أعرض هذه التفسيرات الثلاثة بالدور: نظام الحرية الطبيعية، المساواة الليبرالية، والمساواة الديمقراطية. في بعض النواحي، هذا التسلسل هو الأكثر حدسية، وليس التسلسل عبر التفسير المتعلق بالأرستقراطية الطبيعية بدون أهمية وسوف أعلق عليه بإيجاز. في العمل على العدالة إنصافاً، يجب أن نقرر أي تفسير يجب تفضيله. وسوف أتبني ذلك المتعلق بالمساواة الديمقراطية، مفسراً في الجزء التالي المقصود بهذه الفكرة. لن يبدأ الجدل من أجل قبولها في الوضع الأصلي حتى الفصل القادم.

سوف أدعو التفسير الأول (في كلا التسلسلين) نظام الحرية الطبيعية. في هذا التفسير يُفهم الجزء الأول من المبدأ الثاني كمبدأ للكفاءة معدل ليطبق على مؤسسات أو، في هذه الحالة، على البنية الأساسية للمجتمع؛ ويُفهم الجزء الثاني كنظام اجتماعي مفتوح الذي من خلاله، لنستخدم التعبير التقليدي، تكون المهن مفتوحة للمواهب. أفترض في جميع التفسيرات أن المبدأ الأول المتعلق بالحرية المتساوية متحقق وأن الاقتصاد هو نظام سوق حرة تقريباً، على الرغم من أن وسائل الإنتاج قد تكون وقد لا تكون ملكية خاصة. عندها يؤكد نظام الحرية الطبيعية أن البنية الأساسية التي تلبي مبدأ الكفاءة والتي تكون فيها المواقع مفتوحة لأولئك القادرين والراغبين بالنضال من أجلها سوف تقود إلى توزيع عادل. يُعتقد أن تخصيص الحقوق والواجبات بهذه الطريقة يُنتج مخططاً يوزع الثروة والدخل، السلطة والمسؤولية، بطريقة منصفة مهما كان هذا التوزيع. إن العقيدة تحتوي عنصراً مهماً يتعلق بالعدالة الإجرائية الصرفة يؤجَّل للتفسيرات الأخرى.

عند هذه النقطة من الضروري القيام باستطراد مختصر لتفسير مبدأ الكفاءة. هذا المبدأ هو ببساطة ذلك المتعلق بأمثلية باريتو[1] (كما يدعوه

(١): أمثلية باريتو Pareto Optimality هو مبدأ معروف في الكتابات الاقتصادية يُنسب إلى الاقتصادي الإيطالي "باريتو"، ويشير إلى وضع يتسم بالكفاءة والأمثلية حيث لا يمكن تحسين وضع شخص ما في المجتمع دون الإضرار بوضع شخص آخر "المترجمة".

الاقتصاديون) ويصاغ كذلك ليطبق على البنية الأساسية[1]. سوف أستخدم دائماً مصطلح "الكفاءة" بدلا منه لأنه صحيح حرفياً والمصطلح "أمثلية" يوحي بأن المفهوم أوسع بكثير مما هو في الواقع[2]. بلا ريب، لم يكن المقصود أصلاً أن يطبق هذا المبدأ على مؤسسات ولكن على ترتيبات معينة للنظام الاقتصادي، على سبيل المثال، على توزيعات الخيرات على المستهلكين أو على أساليب الإنتاج. ينص المبدأ على أن ترتيباً ما كفوءاً حينما يكون من المستحيل تغييره لجعل بعض الأشخاص (على الأقل شخص واحد) أفضل حالاً دون جعل أشخاص آخرين (على الأقل شخص واحد) بنفس الوقت أسوأ حالاً. بالتالي إن توزيعاً لمجموعة من الخيرات بين أفراد معينين كفوء في حال لا توجد إعادة توزيع لهذه الخيرات تحسّن ظروف شخصٍ واحدً على الأقل من هؤلاء الأفراد دون أن يتضرر شخصٌ آخر. إن التنظيم للإنتاج كفوء إذا كانت لا توجد طريقة لتغيير المدخلات لإنتاج سلع معينة أكثر دون إنتاج سلع أقل من نوع آخر. حيث أننا إذا استطعنا إنتاج سلعة واحدة أكثر دون الاضطرار إلى التخلي عن بعض من الأخرى، فإن المخزون الأكبر من الخيرات يمكن استخدامه لتحسين ظروف بعض الأشخاص دون الإضرار بالآخرين. تبين هذه التطبيقات للمبدأ أنه حقاً مبدأ للكفاءة. ويُعدّ توزيعاً ما للسلع أو برنامجاً ما للإنتاج غير كفوء حين تكون هناك طرق للعمل لا تزال أفضل لبعض الأفراد دون التسبب بأي ضرر لآخرين. سوف أفترض أن الأطراف في الوضع الأصلي يقبلون هذا المبدأ للحكم على كفاءة الترتيبات الاقتصادية والاجتماعية. (انظر النقاش التالي لمبدأ الكفاءة).

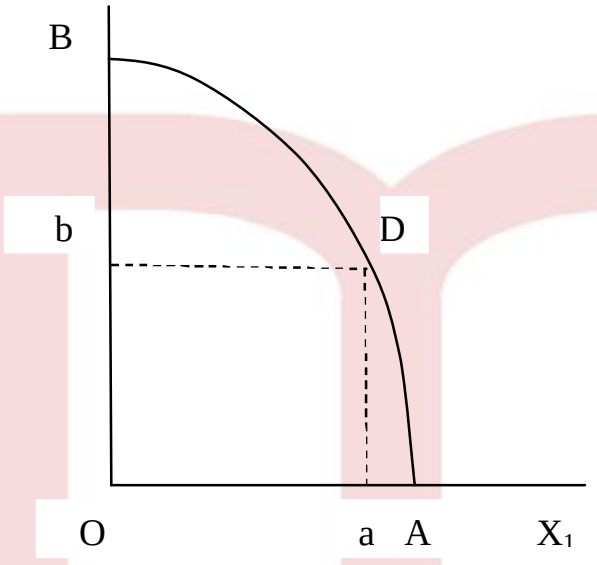
(1) The principle of efficiency was introduced by Vilfredo Pareto in his Manuel d' e'conomie politique (Paris, 1909), ch. VI, 53.

(2) On this point see Koopmans, Three Essays on the State of Economics Science, p. 49.

٤- مبدأ الكفاءة

لنفترض أن هناك مخزوناً ثابتاً من الخيرات يجب توزيعها بين شخصين X_1 و X_2. يمثل الخط AB النقاط المتعلقة بمكسب X_1 عند المستوى المقابل، ولا توجد طريقة لتوزيع الخيرات بحيث تجعل X_2 أفضل حالاً غير النقطة المشار إليها بوساطة المنحنى وهي D = (a,b). ثم بتثبيت X_1، عند المستوى a، فإن أفضل ما يمكن فعله بالنسبة لـــ X_2 هو المستوى b. في الشكل ٣ تمثل النقطة O، نقطة الأصل، الوضع قبل توزيع أي سلع. وتُعدّ النقاط على الخط AB نقاطاً كفوءة. يمكن رؤية كل نقطة على AB أنها تلبي مقياس "باريتو": لا توجد طريقة لإعادة التوزيع تجعل أي من الشخصين أفضل حالاً دون جعل الآخر أسوأ حالا. وهذا يُنقل من خلال حقيقة أن الخط AB ينحدر إلى الأسفل باتجاه اليمين. بما أنه يوجد مخزون ثابت من الخيرات، يُفترض أنه حين يكسب الأول يخسر الآخر. (يتم إسقاط هذا الافتراض بالطبع في حالة البنية الأساسية التي تُعدّ نظاماً من الشراكة منتجاً مجموعاً من المنافع الإيجابية). وعادة تؤخذ المنطقة OAB لتكون مجموعة محدبة. هذا يعني أنه عند أخذ أي زوج من النقاط في المجموعة، فإن النقاط على الخط المستقيم الجامعة لهاتين النقطتين هي أيضاً في المجموعة. وتُعدّ القطوع الناقصة والدوائر والمربعات والمثلثات وغير ذلك مجموعات محدبة.

من الواضح أن هناك الكثير من النقاط الكفوءة، في الواقع جميع النقاط على الخط AB كفوءة. ومبدأ الكفاءة بحد ذاته لا يختار توزيعاً معيناً للسلع كتوزيع كفوء. للاختيار بين التوزيعات الكفوءة فإن مبدأ آخراً، مبدأً للعدالة، ضروريّ.

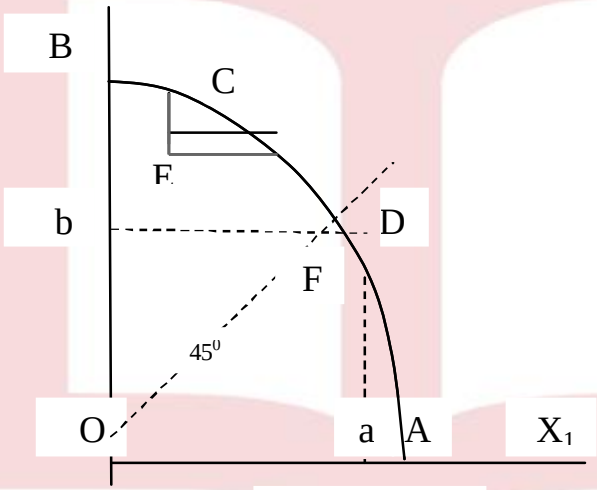


الشكل ٣

من بين نقطتين، إذا كانت نقطة في شمال شرق الأخرى، تكون هذه النقطة أفضل حسب مبدأ الكفاءة. والنقاط التي تقع في الشمال الغربي أو الجنوب الشرقي لا يمكن مقارنتها. إن الترتيب المعرّف بوساطة مبدأ الكفاءة هو ترتيب جزئيّ. بالتالي في الشكل ٤ بينما تكون C أفضل من E، وD أفضل من F، لا تكون أي من النقاط على الخط AB لا أعلى ولا أدنى بالنسبة لبعضها بعضاً. فلا يمكن ترتيب فئة النقاط الكفوءة في درجات. وتعدّ كذلك النقطتان المتطرفتان A وB كفوءتين حين يكون أحد الطرفين يمتلك كل شيء، تماماً مثل النقاط الأخرى على الخط AB.

لاحظ أنه لا يمكننا القول بأن أي نقطة على الخط AB أفضل من جميع النقاط في المنطقة الداخلية لـــ OAB. كل نقطة على AB هي أفضل فقط بالنسبة للنقاط في الداخل التي تقع في الجنوب الغربي لها. وهكذا فإن النقطة D هي أفضل من جميع النقاط التي تقع داخل المستطيل الذي يجمع D بالنقطتين A وB. والنقطة D ليست أفضل من النقطة E. لا يمكن ترتيب

هاتين النقطتين. ولكن النقطة C أفضل من E وكذلك جميع النقاط على الخط AB المنتمية إلى منطقة المثلث الصغير التي تشكل فيها النقطة E زاوية.



الشكل ٤

من جهة أخرى، إذا أخذ المرء خط الزاوية ٤٥˚ كإشارة للمحل الهندسي للتوزيع المتساوي (يفترض هذا تفسيراً عددياً بين الأشخاص للمحاور، وهو شيء لم يُقترح في التعليقات السابقة)، وإذا اعتبر المرء هذا كأساس إضافي للقرار، عندها مع اعتبار جميع الأشياء، ربما تكون النقطة D مفضلة على كلٍّ من C وE. إنها أكثر قرباً لهذا الخط. وحتى ربما يقرر المرء أن نقطة داخلية مثل F يجب تفضيلها على C التي تُعدّ نقطة كفوءة. والحقيقة أنه في العدالة إنصافاً إن مبادئ العدالة سابقة على اعتبارات الكفاءة ولذلك سوف يتم عموماً تفضيل النقاط الداخلية التي تمثل توزيعات عادلة على النقاط الكفوءة التي تمثل توزيعات غير عادلة. والشكل ٤ يصور بالطبع حالة بسيطة جداً ولا يمكن تطبيقها على البنية الأساسية.

والآن يمكن تطبيق مبدأ الكفاءة على البنية الأساسية بالرجوع إلى توقعات أشخاص تمثيليين[1]. وهكذا يمكننا القول إن ترتيباً للحقوق والواجبات في البنية الأساسية يُعدّ كفوءاً إذا كان وإذا كان فقط من المستحيل تغيير القواعد، إلى إعادة تعريف مخطط للحقوق والواجبات، بحيث نرفع التوقعات لأي شخص تمثيلي (على الأقل واحد) دون أن نخفض في نفس الوقت التوقعات لبعض الأشخاص التمثيليين (على الأقل واحد). بمعنى، عند تغيير البنية الأساسية من غير المسموح لنا انتهاك مبدأ الحرية المتساوية أو متطلب المواقع المفتوحة. ما يمكن تعديله هو توزيع للدخل والثروة والطريقة التي من خلالها يمكن لأولئك الذين في مواقع السلطة والمسؤولية تنظيم أنشطة تعاونية. اتساقاً مع قيود الحرية والنفاذ إلى المناصب، ربما تتم تسوية توزيع هذه الخيرات الأولية لتعديل التوقعات لأفراد تمثيليين. ويُعدّ ترتيباً ما للبنية الأساسية كفوءاً حين لا يكون هناك طريقة لتغيير هذا التوزيع لرفع إمكانات النجاح لأحد دون تخفيض إمكانات النجاح لآخرين.

سوف أفترض أن هناك ترتيبات كثيرة للبنية الأساسية. وكلٌّ منها يعين تقسيماً لمنافع الشراكة الاجتماعية. إن المشكلة هي الاختيار بينها، إيجاد تصور للعدالة ينتقي إحدى هذه الترتيبات الكفوءة على أنها عادلة أيضاً. إذا نجحنا في هذا، نكون قد تجاوزنا مجرد شرط الكفاءة ولكن بطريقة متوافقة معها. والآن من الطبيعي أن نجرب الفكرة القائلة إنه بما أن النظام الاجتماعي كفوء لا يوجد سبب للقلق حيال التوزيع. في هذه الحالة يمكن التصريح بأن جميع الترتيبات الكفوءة عادلة بالتساوي. سيكون هذا الاقتراح بالطبع غير مألوف بالنسبة لتخصيص خيرات معينة لأفراد معروفين. ولن يفترض أحدٌ أنها مسألة حيادية أو عدم اهتمام من وجهة نظر العدالة فيما إذا كان أي

(1) For the application of the Pareto criterion to systems of public rules, see J. M. Buchman, "The Relevance of Pareto Optimality," Journal of Conflict Resolution, vol. 6 (1962).

شخص من مجموع الأشخاص يحدث أن يكون لديه أي شيء. لكن الاقتراح يبدو غير معقول بنفس القدر بالنسبة للبنية الأساسية. بالتالي قد لا يمكن تحت شروط معينة إصلاح عبودية الأرض دون تخفيض التوقعات لبعض الأشخاص التمثيليين الآخرين، لنقل مثلاً مالكي الأرض، وفي كل حالة تُعدّ عبودية الأرض كفوءة. لكن قد يحدث أيضاً أنه تحت نفس الشروط أن نظاماً للعمالة الحرة لا يمكن تغييره دون تخفيض التوقعات لبعض الأشخاص التمثيليين، لنقل مثلا أرباب العمل الأحرار، ولذلك هذا الترتيب كفوء أيضاً. وبشكل عمومي أكثر، حينما يكون مجتمع ما مقسماً إلى عدد من الطبقات، من الممكن، لنفترض، التعظيم فيما يخص أي شخص من أشخاصه التمثيليين. تعطي هذه التعظيمات على الأقل هذه الأوضاع الكفوءة الكثيرة، إذ إنه لا يمكن مخالفة أحدها لرفع التوقعات لآخرين دون تخفيض التوقعات لشخص تمثيلي فيما يتعلق بمن تم تعريف التعظيم إليه. وهكذا تعدّ كل من هذه التطرفات كفوءةً ولكن بالتأكيد لا يمكن أن تكون عادلة جميعها.

والآن تبين هذه التأملات فقط ما نعرفه جميعاً، أي أن مبدأ الكفاءة لا يمكن أن يخدم لوحده كتصور للعدالة[1]. لذلك يجب دعمه بطريقة ما. والآن في نظام الحرية الطبيعية يقيَّد مبدأ الكفاءة بوساطة مؤسسات خلفية معينة؛ حين تلبَّى هذه القيود، فإن أي توزيع كفوء ناتج يُقبَل على أنه عادل. ويختار نظام الحرية الطبيعية توزيعاً كفوءاً تقريبياً كالتالي. لنفترض أننا نعرف من النظرية الاقتصادية أنه تحت الافتراضات القياسية المعرّفة لاقتصاد السوق التنافسي، سوف يتم توزيع الدخل والثروة بطريقة كفوءة، وأن ذلك التوزيع الكفوء المعين الذي ينتج في أي فترة زمنية يتحدد من خلال التوزيع المبدئي للموجودات (للأصول)، أي من خلال التوزيع المبدئي للدخل والثروة،

(1) This fact is generally recognized in welfare economics, as when it is said that efficiency is to be balanced against equity. See for example Tibor Scitovsky, Welfare and Competition (London, George Allen and Unwin, 1952), pp. 60-69.

وللمواهب والإمكانات الطبيعية. مع كل توزيع مبدئي، يتم التوصل إلى مخرجات كفوءة محددة. بالتالي هذا يؤدي إلى أنه إذا كان علينا أن نقبل المخرجات على أنها عادلة، وليست كفوءة فقط، يجب علينا قبول الأساس الذي بناءً عليه يتم تحديد التوزيع المبدئي للموجودات على مرّ الزمن.

في نظام الحرية الطبيعية يُنظَّم التوزيع المبدئي بوساطة الترتيبات الضمنية في التصور المتعلق بالمهن المفتوحة للمواهب (كما عرّفناه سابقاً). هذه الترتيبات تفترض مسبقاً خلفيةً من الحرية المتساوية (كما هي معينة من خلال المبدأ الأول) ومن اقتصاد السوق الحرة. إنها تتطلب تكافؤاً رسمياً في الفرص حيث أن الجميع لديهم على الأقل الحقوق القانونية نفسها للنفاذ أو للوصول إلى جميع المواقع الاجتماعية النافعة. لكن بما لا تُبذل الجهود للحفاظ على مساواة أو تشابه في الظروف الاجتماعية، فيما عدا أن هذا ضروري للحفاظ على المؤسسات الخلفية المطلوبة، فإن التوزيع الطبيعي للموجودات لأي فترة زمنية يتأثر بشكل قوي بالظروف الطبيعية والاجتماعية. إن التوزيع الموجود للدخل والثروة، لنقل، هو الجهد التراكمي للتوزيعات السابقة للموجودات الطبيعية - أي المواهب والإمكانات الطبيعية - كما تم تطويرها أو تركها دون أن تُدرك، وكما يتم تفضيلها أو عدم تفضيلها على مر الزمن بوساطة الظروف الاجتماعية والاحتمالات الطارئة مثل الصدفة والحظ الجيد. بدهياً إن الظلم الأكثر وضوحاً لنظام الحرية الطبيعية هو السماح بتأثر الحصص التوزيعية بمثل هذه العوامل الاعتباطية من وجهة نظر أخلاقية.

يحاول التفسير الليبرالي، كما سأدعوه، تصحيح هذا بإضافة الشرط الإضافي المتعلق بتكافؤ الفرصة المنصف إلى متطلب المهن المفتوحة للمواهب. والفكرة هنا أن المواقع ليست مفتوحة فحسب بالمعنى الرسمي، لكن يجب أن يحصل الجميع على فرصة منصفة للحصول عليها. ارتجالياً ليس واضحاً ما هو المقصود، ولكن ربما نقول إن أولئك الذين لديهم إمكانات

ومهارات متماثلة يجب أن يكون لديهم فرص حياةٍ متماثلة. وبشكل أكثر تحديداً، بافتراض وجود توزيع للموجودات الطبيعية، يجب أن يحصل أولئك الذين هم في نفس المستوى من الموهبة والإمكانية، ولديهم نفس الرغبة باستخدامها، على إمكانات النجاح نفسها بصرف النظر عن موقعهم المبدئي في النظام الاجتماعي. في جميع قطاعات المجتمع يجب أن يكون هناك إمكانيات متساوية تقريباً من الثقافة والتحصيل لكل شخص يمتلك نفس الموهبة ونفس الحافز. يجب ألا تتأثر التوقعات لأولئك الين لديهم نفس الإمكانات والطموحات بطبقتهم الاجتماعية[1].

إذن يسعى التفسير الليبرالي للمبدأين إلى تخفيف تأثير الطوارئ الاجتماعية والحظ الطبيعي على الحصص التوزيعية. لتحقيق هذه الغاية من الضروري فرض شروط بنيوية أساسية إضافية على النظام الاجتماعي. يجب وضع ترتيبات سوق حرة ضمن إطار من مؤسسات سياسية وقانونية تنظم التوجهات الكلية للأحداث الاقتصادية وتحافظ على الظروف الاجتماعية الضرورية لتكافؤ الفرصة المنصف. إن عناصر هذا الإطار معروفة كفايةً، ولكن من الجدير بالذكر أهمية منع التراكمات المفرطة للملكيات والثروات والحفاظ على فرص متساوية في التعليم للجميع. يجب ألا تتوقف فرص اكتساب المعرفة الثقافية والمهارات على الوضع الطبقي للفرد، وكذلك النظام التعليمي، سواء كان عاماً أم خاصاً، الذي يجب تصميمه لاستبعاد العوائق الطبقية.

بينما يبدو التصور الليبرالي مفضلاً على نظام الحرية الطبيعية، ما يزال يحمل بعض الخلل بدهياً. أولاً، حتى إذا وصل إلى الكمال في استبعاد تأثير الطوارئ الاجتماعية، إلا أنه لا يزال يسمح أن يتحدد توزيع الثروة والدخل من خلال التوزيع الطبيعي للإمكانات والمواهب. وضمن الحدود المسموح بها من خلال الترتيبات الخلفية، يتم تقرير الحصص التوزيعية من

(1) This definition follows Sedgwick's suggestion in The Methods of Ethics, p. 285n. See also R. H. Tawny, Equality (London, George Allen and Unwin, 1931), ch. II.

خلال مخرجات الحظ الطبيعي؛ وهذه المخرجات اعتباطية من منظور أخلاقي. فلا يوجد فرق بين السماح بتوزيع الدخل والثروة من خلال توزيع الموجودات الطبيعية أو من خلال الحظ التاريخي والاجتماعي. يضاف إلى ذلك، يمكن تنفيذ مبدأ الفرصة المتكافئة فقط بشكل منقوص أو غير مثالي، على الأقل بما هناك شكل من أشكال العائلة موجود. حيث تتأثر الدرجة التي يتم عندها تطوير وإثمار الإمكانات الطبيعية بجميع أنواع الظروف الاجتماعية والمواقف الطبقية. حتى الرغبة بالقيام بمجهود ما، بالمحاولة، وكذلك حتى نستحق بالمعنى العادي هو بحد ذاته متوقف على عائلة سعيدة وظروف اجتماعية. من المستحيل عملياً الحفاظ على فرص متكافئة من التحصيل والثقافة لأولئك المتماثلين في الموهبة، لذلك قد لا نريد تبني مبدأ يعترف بهذه الحقيقة وأيضاً يخفف الآثار الاعتباطية للحظ الطبيعي نفسه. وحيث أن التصور الليبرالي يخفق في القيام بهذا فهذا يشجع على البحث عن تفسير آخر لمبدأي العدالة،

قبل التحول إلى التصور المتعلق بالمساواة الديمقراطية، يجب أن نذكر التصور الخاص بالأرستقراطية الطبيعية. في هذه الرؤية لم تقم أي محاولة لتنظيم الطوارئ الاجتماعية فيما يتجاوز ما هو مطلوب من خلال تكافؤ الفرصة الرسمي، ولكن يجب اقتصار المنافع المتعلقة بالأشخاص الذين لديهم مواهب طبيعية أكثر على أولئك الذين يفضلون الخير للقطاعات الأفقر في المجتمع. تُطبق الصورة المثالية الأرستقراطية على نظام يُعدّ مفتوحاً، على الأقل من وجهة نظر قانونية، ويُعدّ الوضع الأفضل لأولئك المفضلين من قبله عادلاً فقط حين يمتلك أولئك الذين في الأسفل القليل، إذا أُعطي القليل لأولئك في الأعلى[1]. بهذه الطريقة تنتقل فكرة "النبالة" إلى التصور المتعلق بالأرستقراطية الطبيعية.

(1) This formulation of the aristocratic idea is derived from Santayana's account of aristocracy in ch. IV of Reason and Society (New York, Charles Scribner, 1905), pp. 109f.

والآن يعدّ كلا التصورين الليبرالي والأرستقراطية الطبيعية غير مستقرين. حالما نواجه مشكلات تتعلق بتأثير إما الطوارئ الاجتماعية أو الفرصة الطبيعية على تحديد الحصص التوزيعية، فلا بد أن نواجه مشكلات تتعلق بتأثير الآخر. من وجهة نظر أخلاقية يبدو كلاهما اعتباطيين على حد سواء. لذلك على الرغم من ابتعادنا عن نظام الحرية الطبيعية، لا يمكن أن نرضى بالتصور الديمقراطي بشكل مختصر، ولا بد من تفسير هذا التصور. كما أنه لا تعدّ أي من التعليقات السابقة حجة لهذا التصور، بما أنه في نظرية تعاقدية يجب إنشاء جميع الحجج من ناحية ما سيكون عقلانياً الموافقة عليه في الوضع الأصلي. ولكني مهتم هنا بتمهيد الطريق للتفسير المفضل للمبدأين بحيث لا يفاجئ هذان المقياسان، وخاصة الثاني، القارئ بشكل متطرف. وحالما نحاول إيجاد تفسير لهما بحيث يعامل الجميع بالتساوي كأشخاص أخلاقيين، ولا توزن حصة الأشخاص في منافع وأعباء الشراكة الاجتماعية وفقا لنصيبهم الاجتماعي ولحظهم الطبيعي، فإن التفسير الديمقراطي هو الخيار الأفضل بين البدائل الأربعة. من خلال هذه التعليقات كتمهيد، سوف أنتقل الآن إلى هذا التصور.

٥- المساواة الديمقراطية ومبدأ الفرق

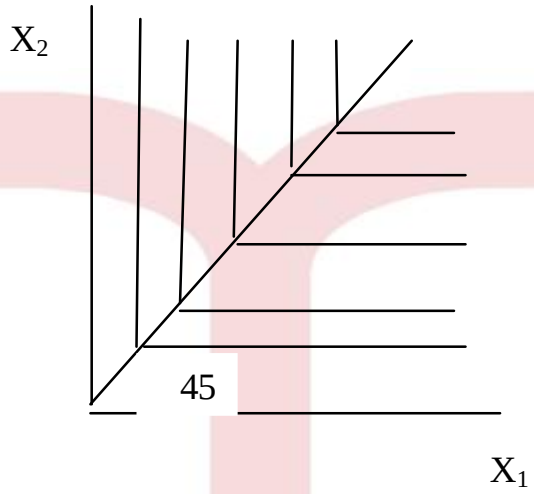
يتم التوصل إلى التفسير الديمقراطي، كما يوحي الجدول، من خلال دمج مبدأ الفرصة المتكافئة المنصفة مع مبدأ الفرق. يستبعد هذا المبدأ اللاتحديد المتعلق بمبدأ الكفاءة من خلال انتقاء وضع معين من خلاله يجب الحكم على اللامساواة الاقتصادية. بافتراض الإطار المتعلق بالمؤسسات المطلوب بوساطة الحرية المتساوية وتكافؤ الفرصة المنصف، تُعدّ التوقعات الأعلى لأولئك ذوي الوضع الأفضل عادلة إذا وإذا فقط كانوا جزءاً من مخطط يحسّن التوقعات للأعضاء الأقل انتفاعاً في المجتمع. إن الفكرة

الحدسية هي أنه يجب على النظام الاجتماعي ألا يرسخ ويحمي إمكانات النجاح الأكثر جاذبية لأولئك الأفضل حالاً إلا إذا كان القيام بهذا لمنفعة أولئك الأقل حظاً. (انظر النقاش الخاص بمبدأ الفرق التالي).

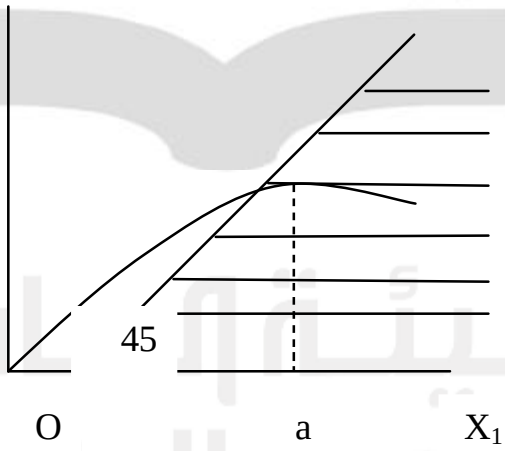
٦- مبدأ الفرق

لنفترض أن منحنيات السواء تمثل الآن توزيعات ما يُحكم عليها بالعدالة على حد سواء. ثم إن مبدأ الفرق هو تصور مساواتي قوي بمعنى أنه إذا لم يكن هناك توزيع يجعل كلا الشخصين أفضل حالاً (تحديد الحالة بشخصين من أجل التبسيط)، لا بد من تفضيل توزيع متساو. وتأخذ منحنيات السواء الشكل المصور في الشكل ٥. هذه المنحنيات مؤلفة في الواقع من خطوط أفقية ورأسية تتقاطع عند الزوايا اليمنى عند الخط 45° (بافتراض مرة أخرى تفسير عددي وبين الأشخاص للمحاور). ولا يهم إلى أية درجة يتحسن وضع كل شخص، فلا يوجد مكسب من منظور مبدأ الفرق إلا إذا كان الآخر يكسب أيضاً.

لنفترض أن X_1 هو الشخص التمثيلي الأكثر تفضيلاً في البنية الأساسية. مع زيادة توقعاته كذلك تزيد إمكانات النجاح لـــ X_2، الشخص الأقل انتفاعاً. في الشكل ٦ يمثل المنحنى OP المساهمة في توقعات X_2 المقدمة بوساطة التوقعات الأكبر لـــ X_1. وتمثل النقطة O، نقطة الأصل، الحالة الافتراضية التي عندها يتم توزيع جميع الخيرات الأولية الاجتماعية بالتساوي. والآن إن المنحنى OP هو دائماً تحت الخط 45°، بما أن X_1 هو دائما أفضل حالاً. بالتالي إن الأجزاء الملائمة فقط لمنحنيات السواء هي تلك التي تحت الخط، ولهذا السبب لم نرسم أي شيء في الجزء العلوي اليساري من الشكل ٦. ومن الواضح أن مبدأ الفرق يُلبَّى تماماً فقط حين يكون المنحنى OP مماساً لمنحنى السواء الأعلى الذي يلامسه. وفي الشكل ٦ يكون هذا عند النقطة a.



الشكل ٥



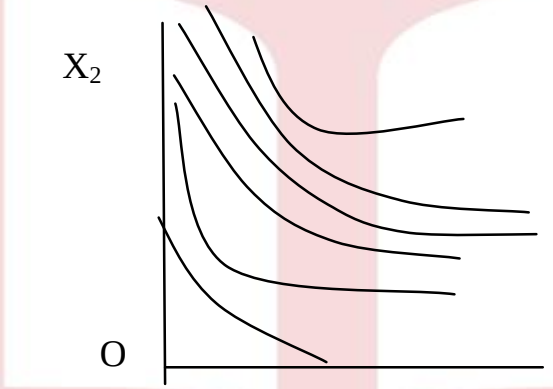
الشكل ٦

لاحظ أن منحنى المساهمة أو المنحنى الحدي، المنحنى OP، يرتفع إلى الأعلى إلى اليمين لأنه يُفترض أن الشراكة الاجتماعية المعرّفة من خلال البنية الأساسية ذات منفعة متبادلة. ولم تعد المسألة تتعلق بتعديل أو تحويل مخزون الخيرات الثابت. كما أنه لا شيء يضيع إذا كانت المقارنة الدقيقة بين الأشخاص مستحيلة. يكفي أنه يمكن تعيين هوية الشخص الأقل انتفاعاً وتحديد تفضيلاته العقلانية.

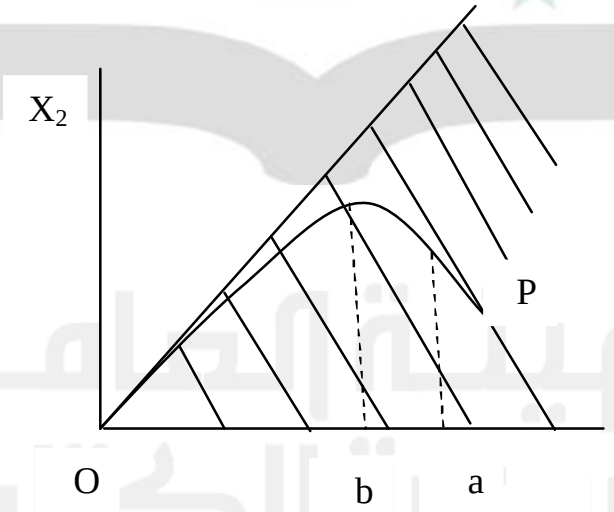
إن الرؤية الأقل مساواتية من مبدأ الفرق، وربما أكثر صدقاً للوهلة الأولى، هي تلك التي تكون فيها منحنيات سواء التوزيعات العادلة (أو جميع الأشياء المعتبرة) منحنيات خفيفة التحدب على نقطة الأصل، كما في الشكل ٧. ويتم تصوير منحنيات السواء في معظم الأحيان لدوال الرفاهية الاجتماعية بهذا الأسلوب. ويعبّر هذا الشكل للمنحنيات عن حقيقة أن كل شخص يكسب نسبياً حسب الآخر، وتصبح المنافع الإضافية له أقل قيمة من وجهة نظر اجتماعية.

من جهة أخرى، إن النفعي الكلاسيكي لا يبالي بكيفية توزيع الإجمالي الثابت من المنافع. إنه يلجأ للمساواة فقط للتقرير عند تساوي الأشياء الأخرى. إذا كان هناك شخصان فقط، بافتراض تفسير عددي بين الأشخاص للمحاور، عندها تكون خطوط السواء للنفعي المتعلقة بالتوزيعات خطوطاً مستقيمة عمودية على الخط 45^0. ولكن بما أن X_1 وX_2 أشخاصاً تمثيليين، لا بد من تثقيل المكاسب بالنسبة لهما من خلال عدد الأشخاص الذي يمثله كل شخص منهما. وبما أن X_2 يمثل عدداً من الأشخاص أكثر من X_1، تصبح خطوط السواء أفقية أكثر، كما نرى في الشكل ٨. وتحدد النسبة بين عدد المنتفعين إلى عدد غير المنتفعين الانحدار لهذه الخطوط المستقيمة. عند رسم المنحنى الحدي نفسه OP كما السابق، نرى أن التوزيع الأفضل من وجهة نظر نفعية يتم التوصل إليه عند النقطة التي تتجاوز النقطة b عندما يصل المنحنى OP

إلى قمته العظمى. وبما أن مبدأ الفرق يختار النقطة b والنقطة b هي دائما على يسار a، فإن المذهب النفعي يسمح بحالات أكبر من اللامساواة مع تساوي الأشياء الأخرى.



الشكل ٧



الشكل ٨

لتوضيح مبدأ الفرق، خذ توزيع الدخل بين الطبقات الاجتماعية. لنفترض أن مجموعات الدخل المتنوعة ترتبط مع الأفراد التمثيليين بالرجوع إلى توقعاتهم يمكننا أن نحكم على التوزيع. والآن أولئك الذين يبدؤون كأعضاء في طبقة التجار المغامرين في ديمقراطية امتلاك الملكية، لنقل، لديهم إمكانات نجاح أفضل من أولئك الذين يبدؤون في طبقة العمال غير المهرة. يبدو هذا مرجح الصحة حتى عند إزالة الظلم الاجتماعي الموجود حالياً. إذن ما الذي يمكن أن يبرر هذا النوع من اللامساواة المبدئية في إمكانات نجاح الحياة؟ طبقاً لمبدأ الفرق، إنه مبرر فقط إذا كان الفرق في التوقع هو لمصلحة الشخص التمثيلي الذي هو أسوأ حالاً، في هذه الحالة إنه العامل غير الماهر التمثيلي. إن اللامساواة في التوقع مسموحة فقط إذا كان تخفيضها سوف يجعل الطبقة العاملة حتى أكثر سوءاً. ضمنياً، بافتراض العبارة الإضافية في المبدأ الثاني المتعلقة بالمواقع المفتوحة، ومبدأ الحرية عموماً، إن التوقعات الأعلى المسموحة للتجار المغامرين تشجعهم على القيام بأشياء ترفع إمكانات نجاح الطبقة العاملة. هذه الإمكانات الأفضل تقوم مقام المحفزات بحيث تصبح العملية الاقتصادية أكثر كفاءة، والابتكار يتقدم بخطوات أسرع، وغير ذلك. والفكرة هي أن شيئاً من هذا النوع يجب أن يُحاجَج إذا كانت هذه اللامساواة يجب أن تُلبَّى بوساطة مبدأ الفرق.

سوف أقدم الآن بعض الملاحظات حول هذا المبدأ. أولاً، عند تطبيقه يجب التمييز بين حالتين. الحالة الأولى هي التي تكون عندها التوقعات للأقل انتفاعاً قد تم تعظيمها فعلاً (وهي خاضعة بالطبع للقيود المذكورة). لن تؤدي أية تغييرات في التوقعات لأولئك الأفضل حالاً إلى تحسين الوضع لأولئك الأسوأ حالاً. إن الترتيب الأفضل الذي نحصل عليه، ما سوف أدعوه مخططاً عادلاً مثالياً. الحالة الثانية هي التي تكون عندها التوقعات لجميع أولئك الأفضل حالاً تسهم على الأقل برفاهية الأقل حظاً. بعبارة أخرى، إذا

تم تخفيض توقعاتهم، فإن إمكانات النجاح للأقل انتفاعاً سوف تنخفض بالمثل. ولكن لم يتم بعد تحقيق التعظيم. حتى التوقعات الأعلى للأكثر انتفاعاً سوف ترفع التوقعات لأولئك الذين في الوضع الأدنى. مثل هذا المخطط هو، سوف أقول، عادل طوال الوقت، ولكنه ليس الترتيب العادل الأفضل. يُعدّ المخطط غير عادل حين تكون التوقعات الأعلى، لشخصٍ أو أكثر منهم، مفرطة جداً. إذا تم تخفيض هذه التوقعات، سوف يتحسن وضع الأقل انتفاعاً. تتوقف درجة اللاعدالة في الترتيب على درجة الإفراط في التوقعات الأعلى وعلى درجة اعتمادها على انتهاك مبادئ العدالة للعدالة، على سبيل المثال، تكافؤ الفرصة المنصف؛ ولكني لن أحاول قياس درجات الظلم أو اللاعدالة. إن النقطة الجديرة بالذكر هنا هي أنه بينما يُعدّ مبدأ الفرق مبدأً تعظيمياً، هناك فرق جوهري بين الحالات التي تقصّر عن الترتيب الأفضل. يجب أن يتجنب المجتمع الأوضاع التي تكون عندها المساهمات الحدية لأولئك الأفضل حالاً سلبية بما أن هذا يعدّ، مع تساوي الأشياء الأخرى، خللاً أكبر من التقصير في التوصل إلى المخطط الأفضل حين تكون هذه المساهمات موجبة. إن الفرق الكبير بين الطبقات ينتهك مبدأ المنفعة المتبادلة وكذلك المساواة الديمقراطية (١٧).

هناك نقطة إضافية أخرى. لقد رأينا أن نظام الحرية الطبيعية والتصور الليبرالي يتجاوزان مبدأ الكفاءة من خلال إعداد مؤسسات خلفية معينة وترك الباقي على العدالة الإجرائية الصرفة. ويبين التصور الديمقراطي أنه بينما يمكن مناشدة العدالة الإجرائية الصرفة إلى درجة معينة على الأقل، فإن الطريقة التي تقوم بها بذلك التفسيرات السابقة لاتزال تترك الكثير للطوارئ الاجتماعية والطبيعية. لكن يجب أن نلاحظ أن مبدأ الفرق متوافق مع مبدأ الكفاءة. إذ إنه حين يُلبَّى الأول تماماً، من المستحيل فعلاً جعل أي شخص تمثيلي واحد أفضل حالاً دون جعل آخر أسوأ حالاً، وهو الشخص التمثيلي

الأقل انتفاعاً الذي علينا أن نعظّم توقعاته. وهكذا تُعرَّف العدالة بطريقة متسقة مع الكفاءة، على الأقل حين يُلبَّى المبدآن تماماً. بالطبع، إذا كانت البنية الأساسية غير عادلة، هذه المبادئ سوف تصرّح بتغييرات قد تخفض التوقعات لبعض أولئك الأفضل حالاً؛ وبالتالي لا يكون التصور الديمقراطي متسقاً مع مبدأ الكفاءة إذا فُهم هذا المبدأ على أن التغييرات التي تحسّن إمكانات النجاح للجميع هي المسموحة فقط. إن العدالة سابقة على الكفاءة وتتطلب بعض التغييرات التي ليست كفوءة بهذا المعنى. يتحقق الاتساق فقط حين يكون المخطط العادل المثالي هو أيضاً كفوء.

لاحقاً قد نفكر بتعقيدٍ معينٍ فيما يخص معنى مبدأ الفرق. لقد سُلِّم جدلاً أنه إذا تمت تلبية المبدأ، فإن كل شخص ينتفع. إن إحدى الاتجاهات الواضحة لهذا أن موقع كل شخص يتحسن فيما يتعلق بالترتيب المبدئي للمساواة. لكن من الواضح أنه لا شيء يتوقف على إمكانية مماثلة هذا الترتيب المبدئي؛ وحقاً، كم هو حال الأشخاص جيدٌ في هذا الوضع لا يلعب دوراً جوهرياً في تطبيق مبدأ الفرق. نحن ببساطة نعظّم التوقعات للأقل امتيازاً الخاضعين للقيود المطلوبة. بما أن القيام بهذا هو تحسين لكل شخص، كما افترضته حتى الآن، فإن المكاسب المقدَّرة من الوضع للمساواة الافتراضية غير ملائمة، إذا لم تكن مستحيلة التحقق بكل الأحوال. لكن قد يكون هناك اتجاه إضافي من خلاله ينتفع كل شخص عند تلبية مبدأ الفرق، على الأقل حين نضع افتراضات معينة. لنفترض أن حالات اللامساواة في التوقعات مرتبطة ضمن سلسلة: بمعنى، إذا كان لمنفعة ما أثر زيادة توقعات الوضع الأدنى، فهي ترفع توقعات جميع الأوضاع بينها. على سبيل المثال، إذا كانت التوقعات الأعلى للتجار المغامرين تنفع العامل غير الماهر، فهي تنفع أيضاً العامل متوسط المهارة. لاحظ أن رابطة السلسلة لا تقول سيئاً عن الحالة التي لا يكسب عندها الأقل انتفاعاً، بالتالي ذلك لا يعني أن جميع الآثار تتحرك مع بعضها. لنفترض إضافة على ذلك أن التوقعات ذات حلقة مغلقة: بمعنى أنه يستحيل

رفع أو تخفيض توقعات أي شخص تمثيلي دون رفع أو تخفيض توقعات جميع الأشخاص التمثيليين الآخرين، وخاصة تلك المتعلقة بالأقل انتفاعاً. لا يوجد ارتباط غير محكم بالطريقة التي ترتبط بها التوقعات. والآن مع هذه الافتراضات هناك اتجاه من خلاله ينتفع كل شخص عند تلبية مبدأ الفرق. إذ إن الشخص التمثيلي الذي هو أفضل حالاً في مقارنة المكاسب بأي من الاتجاهين من خلال المنافع المقدمة له، ومكاسب الشخص الذي هو أسوأ حالاً من خلال المساهمات التي تقدمها حالات اللامساواة هذه. قد لا تتوافر هذه الشروط بالطبع. لكن في هذه الحالة يجب ألا يحصل أولئك الأفضل حالاً على فيتو على المنافع المتاحة للأقل امتيازاً. لا يزال علينا تعظيم التوقعات لأولئك الأقل انتفاعاً. (انظر النقاش المتعلق برابطة السلسلة).

٧- رابطة السلسلة

من أجل التبسيط لنفترض أن هناك ثلاثة أشخاص تمثيليين. لنجعل X_1 الأكثر امتيازاً وX_3 الأقل امتيازا وX_2 بينهما. لنجعل توقعات X_1 على موازاة المحور الأفقي، وتوقعات X_2 وX_3 على موازاة المحور الرأسي. إن المنحنيات التي تبين مساهمة الأكثر امتيازاً في المجموعات الأخرى تبدأ عند الأصل وهو الوضع الافتراضي للمساواة. يضاف إلى ذلك، هناك مكسب أعظمي مسموح للأكثر امتيازاً بناءً على الافتراض القائل، حتى لو سمح به مبدأ الفرق، سيكون هناك آثار غير عادلة على النظام السياسي وغير ذلك يتم استبعادها بوساطة أولوية الحرية.

ينتقي مبدأ الفرق النقطة التي يصل عندها منحنى X_3 القمة العظمى له، على سبيل المثال، النقطة a في الشكل ٩.

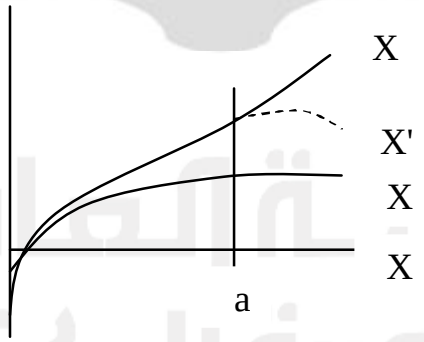
تعني رابطة السلسلة أنه عند أي نقطة حين يرتفع المنحنى X_3 إلى اليمين، يرتفع أيضاً المنحنى X_2، كما في الفترات الفاصلة المتروكة للنقاط a وb في الشكلين ٩ و١٠. لا تقول رابطة السلسلة شيئاً عن الحالة حين ينخفض

منحنى X_3 إلى اليمين، كما في الفترة الفاصلة إلى يمين النقطة a في الشكل ٩. ومنحنى X_2 ربما يرتفع أو ينخفض (كما يشار بوساطة الخط المتقطع X'_2). ولا تنطبق رابطة السلسلة إلى اليمين من النقطة b في الشكل ١٠.

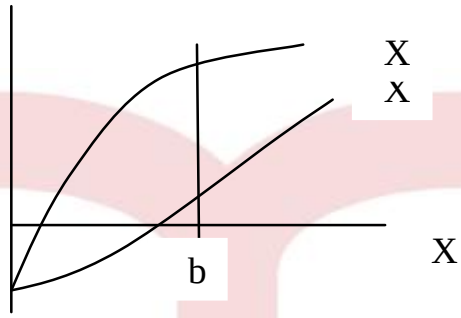
إن الفترات الفاصلة التي فيها يرتفع كلاً من المنحنيين X_2 وX_3 تعرّف الفترات الفاصلة للمساهمات الإيجابية. وأي اتجاه زائد إلى اليمين يزيد وسطي التوقعات (وسطي المنفعة إذا قيست المنفعة بوساطة التوقعات) وتلبي أيضاً مبدأ الكفاءة كمقياس للتغيير، بمعنى أن النقاط إلى اليمين تحسّن وضع الجميع.

في الشكل ٩ قد يرتفع وسطي التوقعات وراء النقطة a، على الرغم من انخفاض توقعات الأقل امتيازاً. (يتوقف هذا على أوزان المجموعات العديدة). ويستبعد مبدأ الفرق هذا وينتقي النقطة a.

تعني الحلقة المغلقة عدم وجود امتدادات مسطحة على منحنيات X_2 وX_3. عند كل نقطة إما يرتفع أو ينخفض كلا المنحنيين. وجميع المنحنيات المعروضة ذات حلقة مغلقة.



الشكل ٩



الشكل ١٠

لن أدرس مدى احتمال أن تصح رابطة السلسلة والحلقة المغلقة. فلا يتوقف مبدأ الفرق على تلبية هذه العلاقات. مع ذلك، حين تنتشر مساهمات الأكثر امتيازاً عموماً في كل مكان في مجتمع ما ولا تكون مقننة على قطاعات معينة، يبدو صادقاً ظاهرياً أنه إذا انتفع الأقل امتيازاً كذلك يفعل من بينهم. يضاف إلى ذلك، أن الانتشار الواسع للمنافع مفضل من خلال خاصتين للمؤسسات يتم تمثيلهما كليهما بوساطة البنية الأساسية: أولاً، يتم إعدادها لتحقيق مصالح أساسية معينة يشترك فيها الجميع، وثانياً، إن المناصب والمواقع مفتوحة. وهكذا يبدو محتملاً أنه إذا كانت السلطة والنفوذ للمشرعين والقضاة، لنقل، تحسّن وضع الأقل امتيازاً، فهي تحسّن وضع المواطنين عموماً. ربما تكون رابطة السلسلة في معظم الأحيان صادقة، شريطة تلبية مبادئ العدالة الأخرى. إذا كان هذا الحال، إذن ربما نلاحظ أنه ضمن مساحة المساهمات الإيجابية (المساحة التي عندها ترفع المنافع لجميع أولئك في المواقع المميزة إمكانات نجاح الأقل حظاً)، فإن أية حركة باتجاه ترتيب عادل مثالي تحسّن توقعات كل شخص. تحت هذه الظروف يكون لمبدأ الفرق إلى حد ما عواقب عملية مشابهة لمبدأ الكفاءة ومبدأ وسطي المنفعة (إذا قيست المنفعة بوساطة الخيرات الأولية). بالطبع إذا كانت رابطة السلسلة لا تصح

إلا نادراً، فإن هذا التشابه غير مهم. لكن يبدو مرجحاً أنه ضمن مخطط اجتماعي عادل يحدث في معظم الأحيان انتشار عام للمنافع.

هناك تعقيد إضافي. لقد افتُرضت الحلقة المغلقة من أجل تبسيط بيان مبدأ الفرق. من الواضح أنه يمكن إدراك، على الرغم من أرجحيته أو أهميته في الممارسة، أن الأقل انتفاعاً لا يتأثرون بطريقة أو بأخرى من خلال بعض التغييرات في توقعات الأفضل حالاً على الرغم من أن هذه التغييرات تنفع الآخرين. في هذا النوع من القضايا تخفق الحلقة المغلقة، ولتغطية الوضع يمكننا التعبير عن مبدأ أكثر عمومية كالتالي: في البنية الأساسية فيما يخص n تمثيليين ملائمين، أولاً، عظّم الرفاه للشخص التمثيلي الأسوأ حالاً؛ ثانياً، من أجل رفاهية متكافئة لتمثيل الأسوأ حالاً، عظّم الرفاهية للشخص التمثيلي الثاني الأسوأ حالاً، وهكذا حتى الحالة الأخيرة التي هي، من أجل رفاهية متكافئة لجميع التمثيليين السابقين n – 1، عظّم الرفاهية للشخص التمثيلي الأفضل حالاً. ربما نفكر بهذا كمبدأ اختلاف تسلسلي[1]. مع ذلك أعتقد أنه في الحالات الفعلية لا يُرجح أن يكون هذا المبدأ ملائماً، إذ إنه حين تكون المنافع الأكبر المحتملة للأكثر انتفاعاً جوهرية، فلا بد من وجود طريقة لتحسين وضع الأقل انتفاعاً كذلك. وتضمن القوانين العامة التي تحكم مؤسسات البنية الأساسية عدم نشوء الحالات التي تتطلب المبدأ التسلسلي. لذلك سوف أستخدم دائماً مبدأ الفرق بالشكل الأبسط، وهكذا فإن المخرجات للأجزاء العديدة الأخيرة هي المبدأ الثاني الذي يُقرأ كالتالي:

يجب ترتيب حالات اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكون (a) في المنفعة القصوى المتوقعة للأقل انتفاعاً و(b) الالتحاق بالمناصب والمواقع مفتوحاً للجميع تحت شروط تكافؤ الفرصة المنصف.

(1) On this point, see Sen, Collective Choice and Social Welfare, p. 138n.

أخيراً، هناك تعليق حول المصطلح. قد ترغب العلوم الاقتصادية بالإشارة إلى مبدأ الفرق على أنه مقياس تعظيم الأفضل، ولكني تجنبت هذه التسمية لعدة أسباب. يُفهم مقياس تعظيم الأفضل عموماً كقاعدة للاختيار تحت عدم تأكد كبير (٢٦)، في حين أن مبدأ الفرق هو مبدأ للعدالة. من غير المرغوب استخدام نفس التسمية لشيئين مختلفين. إن مبدأ الفرق هو مقياس خاص جداً: إنه يُطبق بشكل أولي على البنية الأساسية للمجتمع من خلال أفراد تمثيليين يجب تقدير توقعاتهم بوساطة مؤشر للخيرات الأولية (١٥). بالإضافة، إن تسمية مبدأ الفرق مقياس تعظيم الأفضل قد يشي بشكل خاطئ أن الحجة الرئيسة لهذا المبدأ من الوضع الأصلي تُشتق من افتراض يتعلق بمناهضة عالية جداً للخطر. يوجد فعلاً علاقة بين مبدأ الفرق ومثل هذا الافتراض، لكن لا يُسلَّم جدلاً بمثل هذه المواقف المتطرفة فيما يخص الخطر (٢٨)؛ بأي حال، هناك الكثير من الاعتبارات لمصلحة مبدأ الفرق بحيث لا تلعب مناهضة الخطر أي دور على الإطلاق. لذلك من الأفضل استخدام المصطلح "تعظيم الأفضل" فقط في قاعدة الاختيار تحت عدم التأكد.

٨- تكافؤ الفرصة المنصف والعدالة الإجرائية الصرفة

أرغب الآن بالتعليق على الجزء الثاني من المبدأ الثاني، على أن يُفهم من الآن فصاعداً على أنه المبدأ الليبرالي لتكافؤ الفرصة المنصف. لذلك يجب عدم الخلط بينه وبين الفكرة المتعلقة بالمهن المفتوحة للمواهب؛ من المفترض ألا ننسى أيضاً بما أنه مرتبط مع مبدأ الفرق فإن عواقبه مختلفة تماماً عن التفسير الليبرالي للمبدأين معاً. بشكل خاص، سوف أحاول أن أبين أيضاً في الجزء (١٧) أن هذا المبدأ ليس خاضعاً للاحتجاج القائل بأنه يقود إلى مجتمع مكرس لأصحاب الإمكانات والمواهب الرفيعة. إني أرغب هنا بنقاش بعض النقاط الأخرى، وخاصة علاقته بالفكرة المتعلقة بالعدالة الإجرائية الصرفة.

أولاً، لا بد أن أذكر أن الأسباب وراء اشتراط مواقع مفتوحة ليست تلك المتعلقة كليّةً، أو حتى أساسياً، بالكفاءة. لم أبين أن المناصب يجب أن تكون مفتوحة إذا كان من المفترض أن ينتفع كل شخص من الترتيب. حيث أنه من المحتمل تحسين وضع كل شخص من خلال تخصيص نفوذ ومنافع معينة لمواقع على الرغم من حقيقة استثناء مجموعات معينة منها. وعلى الرغم من تقييد النفاذ إليها، ربما تستمر هذه المناصب في جذب المواهب الأعلى والأداء الأفضل. لكن مبدأ المواقع المفتوحة يمنع هذا. إنه يعبّر عن الاعتقاد بأنه إذا لم تكن بعض المواقع مفتوحة على أساس منصف للجميع، يكون أولئك المستبعدون محقين في الشعور بالظلم في المعاملة على الرغم حتى من انتفاعهم من الجهود الأكبر لأولئك المسموح لهم بتقلدها. سوف يتم تبريرهم في شكواهم ليس فقط بسبب استبعادهم عن مزايا خارجية معينة للموقع ولكن لأنهم يُحرمون من اختبار تحقيق الذات الذي يأتي من ممارسة ماهرة ومكرسة للواجبات الاجتماعية. سوف يُحرمون من أحد الأشكال الرئيسة للخير البشري.

والآن كما قلت إن النية الأساسية هي المادة الأولية للعدالة. وأي نظرية أخلاقية تقرّ بالطبع بالأهمية المتعلقة بالبنية الأساسية كمادة للعدالة، ولكن لا تنظر جميع النظريات إلى أهميتها بنفس الطريقة. في العدالة إنصافاً يُنظر إلى المجتمع على أنه مشروع تشاركي للمنفعة المتبادلة. والبنية الأساسية هي نظام عام من القواعد التي تعرّف الأنشطة التي تقود الأشخاص إلى السلوك الجماعي بطريقة تنتج مجموعاً أكبر من المنافع وتخصص لكل شخص مطالب معينة معترفاً بها للمشاركة في العائدات. ما يقوم به الشخص يتوقف على ما تقول القواعد إنه مخوّل له، وما هو مخوّل للشخص يتوقف على ما يقوم به. يتم التوصل إلى التوزيع الناتج من خلال احترام المطالب المحددة بوساطة ما يتعهد الأشخاص بالقيام به على ضوء هذه التوقعات المشروعة.

تقترح هذه الاعتبارات فكرة التعامل مع التساؤل حول الحصص التوزيعية كمسألة تتعلق بالعدالة الإجرائية الصرفة[1]. إن الفكرة الحدسية هي تصميم النظام الاجتماعي بحيث تكون المخرجات عادلة مهما تكن، على الأقل بما أنها ضمن مجال معين. وتُفهم فكرة العدالة الإجرائية الصرفة بشكل أفضل من خلال المقارنة مع العدالة الإجرائية المثالية وغير المثالية. لتوضيح الأولى، خذ الحالة الأبسط المتعلقة بالتقسيم المنصف. يتوجب على عدد من الأشخاص تقسيم قالب من الكيك: بافتراض أن تقسيمهم المنصف هو تقسيم متساوٍ، فأي إجراء، إذا كان هناك، سوف تعطي هذه النتيجة؟ بترك الأمور التقنية جانباً، إن الحل الواضح هو جعل شخص واحد يقسم الكيك ويأخذ القطعة الأخيرة، ويُسمح للآخرين بأخذ حصتهم قبله. إنه يقوم بتقسيم قالب الكيك بالتساوي، بما أنه بهذه الطريقة يضمن لنفسه الحصة الأكبر الممكنة. يوضح هذا المثال الخاصتين المميزتين للعدالة الإجرائية المثالية. أولاً، هناك مقياس مستقل لما هو تقسيم منصف، مقياس معرّف بشكل منفصل وسابق على الإجراء الواجب إتباعه. وثانياً، من الممكن ابتكار إجراء يضمن التوصل إلى النتيجة المرغوبة. طبعاً يتم إنشاء افتراضات معينة هنا، مثل أن الشخص المُختار يمكنه تقسيم الكيك بالتساوي، وهو يريد القطعة الأكبر التي يمكنه الحصول عليها، وغير ذلك. لكن يمكننا تجاهل هذه التفاصيل. أما الشيء الأساسي هو أن هناك معيار مستقل للتقرير أي نتيجة تعدّ عادلة وإجراء يضمن أن يقود إليها. من الواضح تماماً أن العدالة الإجرائية المثالية نادرة، إن لم تكن مستحيلة، في حالات ذات أهمية عملية.

(1) For a general discussion of procedural justice, see Brian Barry, Political Argument (London, Rutledge and Kegan Paul, 1965), ch. VI. On the problem of fair division, see R. D. Luce and Howard Raffia, Games and Decisions (New York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), pp. 363-368; and Hugo Steinhaus, "The Problem of Fair Division," Econometrica, vol. 16 (1948).

تُمثَّل العدالة الإجرائية غير المثالية بوساطة محاكمة جنائية. إن النتيجة المرغوبة هي أنه يجب إعلان أن المتهم مذنب إذا وإذا فقط كان قد ارتكب الجريمة التي يُعاقب عليها. ويصاغ إجراء المحاكمة للبحث عن وللبرهنة على الحقيقة في هذا المجال. لكن يبدو مستحيلاً تصميم قواعد قانونية بحيث تقود دائماً إلى النتيجة الصحيحة. وتدرس نظرية المحاكمات أي الإجراءات وقواعد الأدلة، وما شابه، التي تُحسَب بالشكل الأفضل لتحقيق هذا الغرض بالاتساق مع الغايات الأخرى للقانون. يمكن توقع ترتيبات مختلفة للاستماع للقضايا في ظروف مختلفة للتوصل إلى النتائج الصحيحة، ليس دائما ولكن على الأقل في معظم الأحيان. تُعدّ المحاكمة إذن مثالاً عن العدالة الإجرائية غير المثالية. وعلى الرغم حتى من إتباع القانون بحذر وبحرص، ومن إجراء الدعاوي القضائية بشكل منصف ومناسب، قد يتم التوصل إلى النتيجة الخاطئة. فقد يجدون شخصا بريئاً مذنباً، وقد يطلقون سراح شخصٍ مذنب. في مثل هذه الحالات نحن نتحدث عن إخفاق العدالة: فالظلم لا ينشأ عن خطأ بشري ولكن عن تآلف اتفاقي لظروف تهزم الغرض من القواعد القانونية. إن العلامة المميزة للعدالة الإجرائية غير المثالية هي أنه بينما هناك مقياس مستقل للنتيجة الصحيحة، لا يوجد إجراء مجدٍ يضمن أن يقود إلى هذه النتيجة.

بالمقابل، تتحقق العدالة الإجرائية الصرفة حين لا يوجد مقياس مستقل للنتيجة الصحيحة: يوجد بدلاً عن ذلك إجراء صحيح أو منصف بحيث تكون النتيجة بالمثل صحيحة أو منصفة، مهما تكن، شريطة إتباع الإجراء بشكل صحيح. يمكن توضيح هذه الحالة بالمقامرة. إذا اشترك عدد من الأشخاص في سلسلة من المراهنات المنصفة، فإن توزيع النقدية بعد الرهان الأخير منصف، أو على الأقل ليس غير منصف، مهما يكن هذا التوزيع. أفترض هنا أن المراهنات المنصفة هي تلك التي لها توقع صفري من المكسب، وأن المراهنات طوعية، ولا أحد يمارس الغش، وغير ذلك. إن إجراء المراهنة

منصف ويتم الدخول إليه بحرية تحت شروط منصفة. والآن أي توزيع للنقدية التي تشكل مجموع ما لدى الأفراد يمكن أن ينتج عن سلسلة من المراهنات العادلة. بهذا المعنى تعدّ جميع هذه التوزيعات المعينة منصفة على حد سواء. والخاصية المميزة للعدالة الإجرائية الصرفة هي وجوب تنفيذ الإجراء لتحديد النتيجة العادلة فعلاً؛ إذ إنه في هذه الحالات لا يوجد مقياس مستقل يمكن الرجوع إليه لمعرفة النتيجة العادلة. من الواضح أنه لا يمكننا القول إن قضية معينة عادلة لأنه يتم التوصل إليها بإتباع إجراء منصف. وهذا قد يفسح المجال للكثير. فقد يفسح المجال للمرء بالقول إن أي توزيع للخيرات عادل، أو منصف، بما أنه قد ينتج عن مراهنات منصفة. فما يجعل النتيجة النهائية للمراهنة منصفة، أو غير منصفة، هو النتيجة التي تظهر بعد سلسلة من المراهنات المنصفة. والإجراء المنصف يعزو إنصافه للنتيجة فقط حين يُنفَّذ فعلاً.

لذلك من أجل تطبيق فكرة العدالة الإجرائية الصرفة على الحصص التوزيعية من الضروري إعداد وإدارة نظام حيادي عادل من المؤسسات. ومقابل الخلفية من بنية أساسية عادلة فقط، التي تتضمن دستوراً سياسياً عادلاً وترتيباً عادلاً للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، يمكن للمرء القول إن الإجراء العادل المطلوب موجود. في القسم الثاني سوف أقوم بتوصيف البنية الأساسية التي تمتلك الخصائص الضرورية (٤٣). وسوف يتم شرح مؤسساتها المتنوعة وربطها بمبدأي العدالة.

إن دور مبدأ الفرصة المنصف يضمن أن نظام الشركة هو نظام يتعلق بالعدالة الإجرائية الصرفة. وإذا لم يتم الوفاء بشروطها، لا يمكن ترك العدالة التوزيعية لتُعنى بنفسها، حتى ضمن مجال مقيَّد. إن الميزة العملية للعدالة الإجرائية الصرفة هي أنه لا تبقى هناك ضرورة لتعقّب التنوع اللانهائي للظروف والتغير النسبي لمواقع أشخاص معينين. فالمرء يتجنب هنا مشكلة تعريف مبادئ التلاؤم مع التعقيدات الهائلة التي قد تنشأ إذا كانت مثل هذه

التفاصيل ملائمة. من الخطأ تركيز الاهتمام على المواقع المتغيرة نسبياً المتعلقة بالأفراد واشتراط أن أي تغيير، يُعدّ كمعاملة مستقلة والنظر إليه بشكل منعزل، يجب أن يكون بحد ذاته عادلاً. إنه الترتيب للبنية الأساسية الذي يجب الحكم عليه، والحكم عليه من وجهة نظر عامة. إذا لم نكن مستعدين لانتقاده من منظور شخص تمثيلي ملائم في موقع معين ما، فلن تتوفر لدينا أي شكوى ضده. لذلك يتضمن قبول المبدأين فهماً لنبذ الكثير من المعلومات والتعقيدات بشأن الحياة اليومية باعتبارها غير ملائمة لقضية العدالة الاجتماعية.

إذن في العدالة الإجرائية الصرفة لا يتم تخمين توزيعات المنافع أولاً من خلال مقابلة مجموعة من المنافع المتاحة مع رغبات واحتياجات معطاة لأفراد معروفين. يتم توزيع البنود المنتَجة وفقاً لنظام عام من القواعد، وهذا النظام يحدد ماذا يُنتَج، ومقدار ما يُنتَج، وبأية وسائل. كما أنه يحدد المطالب المشروعة التي يؤدي احترامها إلى التوزيع الناتج. وهكذا في هذا النوع من العدالة الإجرائية ترتكز صحة التوزيع على العدالة المتعلقة بمخطط الشراكة التي تنشأ عنها وعلى تلبية مطالب الأفراد المشاركين فيه. لا يمكن الحكم على توزيع بمعزل عن النظام الذي هو نتيجته أو عن ما قام به الأفراد بإخلاص على ضوء التوقعات المرسخة. إذا طُرِح سؤال تجريدي حول ما إذا كانت إحدى التوزيعات لمجموعة معطاة من الأشياء لأفراد محددين لهم رغبات وتفضيلات معروفة أفضل من غيره، عندها لا توجد ببساطة إجابة عن هذا السؤال. فتصور المبدأين لا يفسر المشكلة الأولية المتعلقة بالعدالة التوزيعية على أنها مشكلة تتعلق بالعدالة التخصيصية.

بالمقابل، تطبق العدالة التخصيصية حين يتوجب تقسيم مجموعة معطاة من الخيرات بين أفراد محددين لهم رغبات واحتياجات معروفة. إن المجموعة الواجب تخصيصها ليست ناتجة عن هؤلاء الأفراد، ولا توجد بينهم

أي علاقات تشاركية. وبما أنه لا توجد مطالب سابقة على الأشياء الواجب توزيعها، فمن الطبيعي التشارك بها طبقاً للرغبات والحاجات، أو حتى تعظيم الرصيد الصافي من الرضا. تصبح العدالة نوعاً من الكفاءة، إلا إذا كانت المساواة هي المفضلة. ومن المناسب التعميم أن التصور التخصيصي يقود إلى الرؤية النفعية الكلاسيكية. إذ إنه كما رأينا، هذه العقيدة تجعل العدالة مشابهة للشعور الودي لمراقب محايد وتجعل الأخير بدوره مشابهاً للتصميم الأكثر كفاءة للمؤسسات لتعزيز الرصيد الأعظم للرضا. إن النقطة الجديرة بالذكر هنا أن المذهب النفعي لا يفسر البنية الأساسية كمخطط من العدالة الإجرائية الصرفة. إذ إن النفعي يمتلك، من حيث المبدأ على أي حال، معياراً مستقلاً للحكم على جميع التوزيعات، وهو ما إذا كانت تنتج الرصيد الصافي الأعظم من الرضا. في نظريته، تُعدّ المؤسسات إلى حد ما ترتيبات غير مثالية للوصول إلى هذه الغاية. بالتالي بافتراض الرغبات والتفضيلات الموجودة، والتطورات إلى المستقبل المسموح بها، يكون هدف رجل الدولة هو إعداد تلك المخططات الاجتماعية التي سوف تقارب بشكل أفضل هدفاً معيناً مسبقاً. وبما أن هذه الترتيبات خاضعة لقيود لا يمكن تجنبها ولعوائق الحياة اليومية، تُعدّ البنية الأساسية حالة من العدالة الإجرائية غير المثالية.

سوف أفترض حالياً أن الجزأين المتعلقين بالمبدأ الثاني مرتبان بشكل تسلسلي. وهكذا يكون لدينا ترتيب تسلسلي ضمن ترتيب تسلسلي آخر. إن الميزة المتعلقة بالتصور الخاص هي أن له شكلاً محدداً ويقترح أسئلة معينة للاستقصاء، على سبيل المثال، تحت أي افتراضات إذا كان هناك أي منها سوف يتم اختيار الترتيب التسلسلي؟ ويُعطى تساؤلنا اتجاهاً معيناً ولا يبقى في العمومية. بالطبع هذا التصور للحصص التوزيعية مبسط جداً. وهو مصمَّم لتوصيف البنية الأساسية بطريقة واضحة بحيث يمكن استخدام الفكرة المتعلقة بالعدالة الإجرائية الصرفة. لكن مع ذلك يجب أن نحاول إيجاد مفاهيم بسيطة

يمكن تجميعها لتقديم تصور معقول عن العدالة. إن الأفكار المتعلقة بالبنية الأساسية، وحجاب الجهل، والترتيب التسلسلي، ووضع الأقل امتيازاً، وكذلك العدالة الإجرائية الصرفة جميعها أمثلة لهذا. لا يُتوقع أن تعمل أي فكرة بحد ذاتها، ولكن بتجميعها مع بعضها بشكل مناسب ربما تخدمنا بشكل جيدٍ وكافٍ. من المبالغ به افتراض أنه يوجد حل معقول لجميع أو حتى لمعظم المشكلات الأخلاقية. ربما يمكن الإجابة عن القليل من الأسئلة بشكلٍ مُرضٍ. بأي حال من الأحوال تكمن الحكمة الاجتماعية في صياغة مؤسسات لا تظهر فيها الصعوبات التي يصعب تعقبها وفي قبول الحاجة إلى مبادئ واضحة وبسيطة.

٩- الخيرات الاجتماعية الأولية كأساس للتوقعات

إذن عرضنا الكثير من أجل بيان وتفسير مبدأي العدالة والتصور الإجرائي الذي يمثلانه. في الفصول التالية سوف أقدم تفاصيل إضافية من خلال توصيف ترتيب للمؤسسات يحقق هذا التصور. لكن حالياً هناك العديد من المسائل التمهيدية التي لا بد من مواجهتها. سوف أبدأ بنقاشٍ للتوقعات وكيف يتوجب تقديرها.

يمكن استحضار المغزى من هذا السؤال من خلال المقارنة مع المذهب النفعي. عند تطبيقها على البنية الأساسية تتطلب هذه الرؤية منا تعظيم المجموع الجبري للمنافع المتوقعة لجميع المواقع الملائمة. (يزن المبدأ الكلاسيكي هذه التوقعات بوساطة عدد الأشخاص في هذه المواقع، والمبدأ الوسطي من خلال نسبة الأشخاص). إذا تركنا جانباً السؤال الخاص بما الذي يعرّف الموقع الملائم للجزء التالي، فمن الواضح أن المذهب النفعي يفترض قياساً دقيقاً إلى حد ما للمنفعة. ليس من الضروري أن يكون لدينا قياس عددي لكل فرد تمثيلي فحسب، ولكن لا بد من الافتراض مسبقاً طريقة ما لربط درجات أشخاص مختلفين إذا كان علينا القول وجوب ترجيح مكاسب البعض على خسائر الآخرين. من غير المعقول أن نطلب دقةً كبيرةً، لكن لا يمكن أن

تُترك هذه التقديرات إلى حدسنا غير الموجَّه. يضاف إلى ذلك، قد ترتكز هذه التقديرات على أفكار أخلاقية أو أفكار أخرى، ولا داعي لذكر التحيز والمصلحة الذاتية، التي تعرّض صدقها للشك. ولأننا ببساطة نقوم بما نسميه مقارنات بين الأشخاص بشأن الرفاهية لا يعني أننا نفهم الأساس لهذه المقارنات أو أنه علينا قبولها على أنها سليمة. لمعالجة هذه المسائل نحتاج لتقديم تفسير لهذه الأحكام، إلى وضع مقاييس تشكل أساساً لها (٤٩). فيما يخص التساؤلات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية يجب أن نحاول إيجاد بعض الأسباب الموضوعية لهذه المقارنات، بحيث يمكن للأشخاص الاعتراف بها والاتفاق عليها. أعتقد أن الاحتجاج الحقيقي على المذهب النفعي يكمن في محل آخر. حتى لو كانت هناك إمكانية للقيام بمقارنات بين الأشخاص، يجب أن تعكس هذه المقارنات قيماً منطقية للسعي وراءها. إن الجدل المثار حول المقارنات بين الأشخاص يميل إلى إخفاء السؤال الحقيقي، وهو ما إذا كان يجب تعظيم إجمالي (أو وسطي) السعادة في المقام الأول.

يحاول مبدأ الفرق تأسيس أسباب موضوعية من أجل المقارنات بين الأشخاص بطريقتين. أولاً، بما أنه يمكننا تحديد هوية الشخص التمثيلي الأقل انتفاعاً، فالمطلوب فقط أحكام عادية بشأن الرفاه. نحن نعرف من أي موقع يتوجب الحكم على النظام الاجتماعي. لا يهم كم هو هذا الفرد التمثيلي أسوأ حالاً من الآخرين. ولن تظهر الصعوبات الإضافية للقياس العددي بما أنه لا ضرورة لمقارنات أخرى بين الأشخاص. إذن يطلب مبدأ الفرق أحكاماً أقل بشأن الرفاه. ليس علينا أبداً حساب مجموع المنافع باستخدام قياس عددي. وبينما تتم المقارنات النوعية بين الأشخاص لإيجاد الموقع الأدنى، يكفي بالنسبة للبقية الأحكام العادية بشأن شخص تمثيلي واحد.

ثانياً، يقدم مبدأ الفرق تبسيطاً من أجل الأساس للمقارنات بين الأشخاص. وتقام المقارنات من ناحية التوقعات للخيرات الاجتماعية الأولية.

في الواقع أعرّف هذه التوقعات ببساطة على أنها المؤشر لهذه الخيرات التي يمكن للشخص التمثيلي التطلع إليها. تكون توقعات أحد الأشخاص أكبر من توقعات الآخر إذا كان هذا المؤشر لشخص ما في موقعه أكبر. والآن إن الخيرات الأولية، كما ذكرت سابقاً، هي أشياء يُفترض أن يريدها شخص عقلاني مهما كان ما يريد من أشياء أخرى. بصرف النظر عن ماهية تفاصيل الخطط العقلانية للفرد، يُفترض أن هناك أشياء متنوعة يفضل منها الأكثر بدلا من الأقل. مع الزيادة بهذه الخيرات يمكن للأشخاص عموماً التأكد من نجاح أكبر في تنفيذ مقاصدهم وفي تحقيق غاياتهم، مهما تكن هذه الغايات. إن الخيرات الاجتماعية الأولية، لتقديمها في فئات واسعة، هي الحقوق، الحريات، والفرص، والدخل والثروة. (أحد أهم الخيرات الأولية هي إحساس المرء بجدارته الذاتية؛ ولكن من أجل التبسيط سوف أترك هذه جانباً حتى الفصول اللاحقة، ٦٧). ويبدو جلياً أن هذه الأشياء عموماً تناسب توصيف الخيرات الأولية. إنها خيرات اجتماعية من ناحية علاقتها مع البنية الأساسية؛ وتُعرَّف الحريات والفرص من خلال قواعد المؤسسات الرئيسة ويتم تنظيم توزيع الدخل والثروة بوساطتها.

سوف يتم عرض النظرية المتعلقة بالخير المتبناة لتفسير الخيرات الأولية بشكل تام في الفصل VII. إنها نظرية شهيرة تعود لـــ أرسطو، وقد قُبِل شيء مشابه لها من قبل فلاسفة مثل "كانت" و"سيدويك" مع وجود اختلاف في جوانب أخرى. ولا يوجد خلاف حولها بين العقيدة التعاقدية والمذهب النفعي. إن الفكرة الرئيسة هي يتحدد خير شخص من خلال ما هو بالنسبة له خطة الحياة الطويلة الأمد الأكثر عقلانية بافتراض ظروف إيجابية معقولة. فالإنسان سعيد حين يكون ناجحاً إلى حدٍ ما في طريقة تنفيذ هذه الخطة. لصياغتها باختصار، الخير هو إرضاء أو إشباع رغبة عقلانية. علينا أن نفترض إذن أن كل فرد لدية خطة عقلانية للحياة وهي رهينة الظروف التي

تواجهه. وتصَمَّم هذه الخطة لتسمح بالإرضاء المنسجم لمصالحه. إنها تجدول الأنشطة بحيث يمكن تلبية رغبات متنوعة دون اضطرابات. يتم التوصل إليها من خلال رفض خطط أخرى تكون إما أقل احتمالاً في النجاح أو أنها لا تقدم إنجازاً شاملاً للأهداف. بافتراض البدائل المتوفرة، إن الخطة العقلانية هي تلك التي لا يمكن التحسين عليها؛ لا توجد خطة أخرى، مع أخذ كل شيء بالحسبان، مفضلةً عليها.

لنفكر ببعض الصعوبات. من الواضح أن إحدى المشكلات هي إنشاء مؤشر الخيرات الاجتماعية الأولية. بافتراض أن مبدأي العدالة مرتبان بشكل تسلسلي، يتم تبسيط هذه المشكلة كثيراً. إن الحريات الأساسية دائما متساوية، وهناك تكافؤ منصف للفرصة؛ فلا يحتاج المرء لموازنة هذه الحريات والحقوق مقابل قيم أخرى. والخيرات الاجتماعية الأولية التي تختلف في توزيعها هي الحقوق وامتيازات السلطة، والدخل والثروة. لكن هذه الصعوبات ليست هائلة جداً كما تُرى للوهلة الأولى بسبب طبيعة مبدأ الفرق. إن مشكلة المؤشر الوحيدة التي تقلقنا هي التي تتعلق بالمجموعة الأقل انتفاعاً. تتم تسوية الخيرات الأولية التي يتمتع بها الأفراد التمثيليون الآخرون لرفع هذا المؤشر، وهي خاضعة بالطبع للقيود العادية. لا توجد ضرورة لتحديد أوزان للمواقع الأكثر تفضيلاً بأي شيء من التفصيل، بما أننا متأكدون أنها أكثر تفضيلاً. لكن في معظم الأحيان هذا سهل لأنهم يحصلون بشكل متكرر على زيادة من كل من الخيرات الأولية الموزعة بشكل غير متساوٍ. إذا كنا نعرف كيف يؤثر توزيع الخيرات للأكثر امتيازاً على التوقعات للأقل امتيازاً، فهذا كاف. عندها يمكن اختزال مشكلة المؤشر إلى مشكلة ترجيح أو تثقيل الخيرات الأولية للأقل انتفاعاً. نحن نحاول القيام بهذا من خلال اتخاذ منظور الفرد التمثيلي من هذه المجموعة ونسأل أي توليفة للخيرات الاجتماعية الأولية سيكون

عقلانياً بالنسبة إليه أن يفضله. عند القيام بهذا نعترف أننا نعتمد على تقديرات حدسية. ولكن يصعب تجنب هذا تماماً.

الصعوبة الأخرى كالتالي. ربما يتركز الاحتجاج بوجوب عدم تعريف التوقعات كمؤشر للخيرات الأولية بل بالأحرى كإرضاء يتم توقعها عند تنفيذ الخطط باستخدام هذه الخيرات.مع ذلك، إنه الإنجاز لهذه الخطط الذي يُكسب المرء السعادة، ولذلك يجب ألا يرتكز تقدير التوقعات على الوسائل المتاحة. مع ذلك، تتخذ العدالة إنصافاً رؤية مختلفة. إذ إنها لا تنظر خلف الاستخدام للحقوق والفرص المتاحة للأشخاص من أجل قياس، أو تعظيم، الإرضاء الذي يحققونه. ولا تحاول أن تقيّم المزايا النسبية لتصورات مختلفة عن الخير. بدلا عن ذلك، يُفترض أن الأعضاء في مجتمع هم أشخاص عقلانيون قادرون على تعديل تصوراتهم عن الخير حسب وضعهم. لا توجد ضرورة لمقارنة جدارة تصورات الأشخاص مختلفين حالما يتم افتراض أنها متوافقة مع مبادئ العدالة. ويُضمن لكل شخص حرية متساوية للسعي وراء أي خطة في الحياة تسعده بما أنها لا تنتهك ما تطلبه العدالة. يشارك الأشخاص في الخيرات الأولية على أساس المبدأ أنه يمكن للبعض أن يحصل على الأكثر إذا تم اكتسابها بطرق تحسّن الوضع لأولئك الذين لديهم أقل. حالما يتم إعداد الترتيب الكلي لا تُطرح أسئلة حول إجمالي الرضا أو الكمال.

تجدر الملاحظة أن هذا التفسير للتوقعات يمثل في الواقع اتفاقية لمقارنة أوضاع الأشخاص فقط بالرجوع إلى أشياء يُفترض أنهم جميعاً يحتاجونها لتنفيذ خططهم. وهذا يبدو الطريقة المجدية الأفضل لترسيخ قياس معترف عليه وموضوعي ومشترك بحيث يقبله أشخاص عقلانيون. في حين لا يمكن أن توجد اتفاقية مشابهة حول كيفية تقدير السعادة كما هي معرَّفة، لنقل، بوساطة نجاح الأشخاص بتنفيذ خططهم العقلانية، وأقل بكثير حول القيمة الجوهرية لخططهم. والآن إن ارتكاز التوقعات على خيرات أولية عبارة عن

وسيلة تبسيطية أخرى. وأرغب بالتعليق أن هذه التبسيطات وغيرها مترافقة مع نوع من التفسير الفلسفي، على الرغم من عدم ضرورته. يجب أن تؤدي الافتراضات النظرية دوراً أكثر من مجرد التبسيط؛ يجب أن تحدد العوامل الأساسية التي تفسر الوقائع التي نريد فهمها. بشكل مماثل، إن الأجزاء المتعلقة بنظرية في العدالة يجب أن تمثل خصائص أخلاقية أساسية للبنية الاجتماعية، وإذا تبين أن بعض هذه الأشياء تُرك جانباً، من المفضل أن نؤكد لأنفسنا أن الحالة ليست كذلك. وسوف أحاول إتباع هذه القاعدة. ولكن حتى مع ذلك، إن سلامة النظرية المتعلقة بالعدالة تظهر كثيراً في عواقبها وكذلك في القبول البدهي لمقدماتها. وحقاً يصعب فصل هذه الأشياء ولذلك إن النقاش بشأن الأسئلة المؤسساتية، بشكل خاص في القسم الثاني، والذي يبدو للوهلة الأولى غير فلسفي، لا يمكن تجنبه.

١٠- مواقع اجتماعية ملائمة

في تطبيق مبدأي العدالة على البنية الأساسية يتخذ المرء موقع أفراد تمثيليين معينين ويفكر كيف يبدو النظام الاجتماعي لهم. إن منظور أولئك في هذه الأوضاع يعرّف وجهة نظر عامة مناسبة. ولكن بالتأكيد ليست جميع المواقع الاجتماعية ملائمة. إذ إنه لا يوجد مزارعون فقط، لنقل، ولكن يوجد مزارعون في مزارع أبقار، ومزارعون في مزارع قطن، وغير ذلك بالنسبة للمهن الأخرى والمجموعات غير المنتهية. لا يمكن أن يكون لدينا نظرية متسقة وسهلة القياد إذا كان يتوجب علينا أخذ مثل هذه التعددية في المواقع بالحسبان. إن تقييم المطالب المتنافسة الكثيرة مستحيل. لذلك نحتاج إلى تحديد مواقع معينة على أنها أساسية أكثر من غيرها وعلى أنها تقدم نقطة استشراف مناسبة من أجل الحكم على النظام الاجتماعي. بالتالي يصبح الاختيار لهذه المواقع جزءاً من النظرية المتعلقة بالعدالة. ولكن وفق أي مبدأ يجب أن يتم تحديدها؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد أن نبقي في ذهننا المشكلة الجوهرية للعدالة والطريقة التي يتكيّف فيها المبدآن معها. إن المادة الأولية للعدالة، كما شددتُ، هي البنية الأساسية للمجتمع. والسبب في ذلك أن آثارها جوهرية جداً ودائمة وحاضرة منذ الولادة. هذه البنية تفضل بعض الأماكن البدئية على أخرى في تقسيم منافع الشراكة الاجتماعية. وهذه هي حالات اللامساواة التي يجب تنظيمها بوساطة المبدأين. حالما توفى شروط هذين المبدأين، يُسمح بظهور حالات اللامساواة الأخرى عن الأفعال الطوعية للأشخاص بالانسجام مع المبدأ المتعلق بالروابط الحرة. وهكذا إن المواقع الاجتماعية الملائمة هي الأماكن البدئية المعممة والمجمعة بشكل مناسب. من خلالا اختيار هذه المواقع لتعيين وجهة النظر العامة يتبع المرء الفكرة القائلة إن المبدأين يحاولان تخفيف الاعتباطية في الطوارئ الطبيعية والحظ الاجتماعي.

أفترض إذن في معظم الدراسة أن كل شخص يتقلد موقعين ملائمين: ذلك المتعلق بالمواطنة المتساوية وذلك المعرّف من خلال مكانه في توزيع الدخل والثروة. لذلك إن الأشخاص التمثيليين الملائمين هم المواطن التمثيلي والممثلون عن أولئك الذين لديهم توقعات مختلفة بالنسبة للخيرات الأولية الموزعة بشكل غير متساوٍ. بما أنني أفترض أنه عموماً يتم الدخول إلى مواقع أخرى طوعياً، لا نحتاج أن نأخذ بالاعتبار وجهة نظر الأشخاص في هذه المواقع في الحكم على البنية الأساسية. بالأحرى علينا تعديل المخطط الكلي ليناسب تفضيلات أولئك الذين هم في ما يُدعى الأماكن البدئية.

والآن قدر الإمكان يجب تقييم البنية الأساسية من موقع المواطنة المتساوية. يتم تعريف هذا الموقع من خلال الحقوق والحريات المطلوبة بوساطة مبدأ الحرية المتساوية ومبدأ تكافؤ الفرصة المنصف. حين توفى شروط المبدأين، يُعدّ الجميع مواطنين متساوين، وكذلك كل شخص يتقلد هذا الموقع. بهذا المعنى، المواطنة المتساوية تعرّف وجهة نظر عامة. وتعالج

المشكلات المتعلقة بإصدار الأحكام بين الحريات الأساسية بالرجوع إليها. سوف أناقش هذه المسائل في الفصل IV. لكن تجدر الإشارة هنا أن الكثير من التساؤلات بشأن السياسة الاجتماعية يمكن أيضا التفكير بها من هذا الموقع. إذ إنه هناك قضايا تثير اهتمام كل شخص وفيما يتعلق بأي الآثار التوزيعية تُعدّ غير مهمة أو غير ملائمة. في هذه الحالات يمكن تطبيق مبدأ المصلحة المشتركة. طبقاً لهذا المبدأ يتم تصنيف (إعطاء مرتبة) المؤسسات حسب الفعالية التي تضمن الشروط الضرورية للجميع بالتساوي لتعزيز أهدافهم، أو حسب الكفاءة التي تحقق بها الغايات المشتركة والتي تؤدي إلى منفعة كل شخص بشكل متماثل. بالتالي إن التعليمات الناظمة المعقولة للحفاظ على النظام العام والأمن، أو التدابير الكفوءة للصحة العامة والأمان، تعزز المصلحة المشتركة بهذا المعنى. كذلك تفعل الجهود الجماعية من أجل الدفاع القومي في حرب عادلة. وربما يُقتَرح أن الحفاظ على الصحة العامة والأمان أو تحقيق النصر في حرب عادلة لهما آثار توزيعية: أولئك الذين لديهم توقعات أعلى ينتفعون أكثر بما أن لديهم ما هو أكثر ليخسروه. ولكن إذا كانت اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية عادلة، يمكن إهمال هذه الآثار وتطبيق مبدأ المصلحة المشتركة. إن نقطة الاستشراف الخاصة بالمواطنة المتساوية هي المناسبة.

ليس التعريف المتعلق بالأشخاص التمثيليين بالنسبة للحكم على اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية مُرضياً كثيراً. أولاً، باعتبار هؤلاء الأفراد كما هم محددون من خلال مستويات الدخل والثروة، أفترض أن هذه الخيرات الاجتماعية الأولية مرتبطة بشكل كافٍ مع الفروق في السلطة والمسؤولية. بعبارة أخرى، أفترض أن أولئك الذين لديهم سلطة سياسية أكبر، لنقل، أو أولئك الذين لديهم مسؤولية أكبر في روابط متنوعة، هم عموماً أفضل حالاً في جوانب أخرى. إجمالاً، يبدو هذا الافتراض آمناً كفاية من أجل أغراضنا.

هناك أيضا تساؤلٌ حول عدد الأشخاص التمثيليين الواجب اختيارهم، لكن هذا ليس سؤالاً مهماً لأن مبدأ الفرق ينتقي شخصاً تمثيلياً واحداً من أجل دور خاص. والصعوبة الحقيقية هي كيفية تعريف المجموعة الأقل حظاً.

لترتيب الأفكار، لننتقي الأقل انتفاعاً على أنهم أولئك الأقل تفضيلاً بوساطة الأنواع الثلاثة الرئيسة من الظروف الطارئة. بالتالي تتضمن هذه المجموعة أشخاصاً تكون الأصول الطبقية والعائلية لهم أكثر حرماناً من آخرين، وتكون مواهبهم الطبيعية (المدركة) تسمح لهم بإحراز نجاح أقل، ويكون حظهم ونصيبهم في مسيرة الحياة أقل سعادة، والجميع ضمن المجال العادي (كما هو مذكور أدناه) وإلى جانب مقاييس ملائمة مرتكزة على خيرات اجتماعية أولية. لا بد من إجراء بعض التنقيحات بالتأكيد في الممارسة، ولكن هذا التعريف التقريبي للأقل امتيازاً يعبّر بشكل مناسب عن العلاقة مع المشكلة المتعلقة بالظرفية ويجب أن يكون كافياً لأغراضنا هنا. سوف أفترض أن كل شخص لديه احتياجات مادية وإمكانات سيكولوجية ضمن المجال العادي، بحيث لا تثار تساؤلات حول الرعاية الصحية والقدرة الذهنية. كما أنه ليس من النضج بمكان إقحام مسائل تجعلنا نتجاوز نظرية العدالة، فالاعتبارات لهذه الحالات القاسية يمكن أن تشتت إدراكنا الأخلاقي بتوجيهنا للتفكير بأشخاص يثير قدرهم الشفقة والمواساة. إن المشكلة الأولى للعدالة تتعلق بالعلاقات بين أولئك الذين يُعدّون مشاركين فاعلين وحيويين في كل مجال من مجالات الحياة في مجتمع ما ويرتبطون مع بعضهم بعضاً بشكل مباشر أو غير مباشر على امتداد حياتهم. بالتالي يجب تطبيق مبدأ الفرق على مواطنين مشاركين في شراكة اجتماعية؛ وإذا كان المبدأ مخففاً بالنسبة لهذه الحالة، فيبدو سيكون مخففاً عموماً.

يبدو إلى حدٍ ما أنه من المستحيل تجنب اعتباطية معينة في تحديد المجموعة الأقل امتيازاً. إحدى الاحتمالات هي أن نختار موقعاً اجتماعياً

معيناً، لنقل ذلك المتعلق بالعامل غير الماهر، ثم نعتبر أن الأقل امتيازاً جميع أولئك الذين لديهم تقريباً الدخل والثروة لأولئك في هذا الموقع، أو أقل. وهناك مقياس آخر وهو نسبة الدخل والثروة دون الرجوع إلى مواقع اجتماعية. على سبيل المثال، جميع الأشخاص الذين لديهم أقل من الوسيط يمكن اعتبارهم القطاع الأقل انتفاعاً. يعتمد المقياس فقط على النصف الأدنى من التوزيع وله ميزة تركيز الانتباه على المسافة الاجتماعية بين أولئك الذين لديهم الأدنى والمواطن الوسطي[١]. وأي من هذه المقاييس سوف يظهر أنه يغطي أولئك الأكثر حرماناً بسبب الظروف المتنوعة ويقدم أساساً لتحديد عند أي مستوى يمكن وضع حد أدنى اجتماعي معقول ومن أي مستوى، بالارتباط مع مقاييس أخرى، يستطيع المجتمع التقدم لتنفيذ مبدأ الفرق. وأي إجراء يُعدّ محدوداً لأن يكون لأغراض خاصة بعض الشيء. لكننا مخولون عند نقطة معينة بمناشدة اعتبارات عملية، إذ إنه آجلاً أم عاجلاً سوف تُستنفذ القدرة على الحجج الفلسفية أو غيرها للوصول إلى التمييز النهائي. أفترض أن الأشخاص في الوضع الأصلي يفهمون هذه القضايا، وأنهم يقيّمون مبدأ الفرق بالمقارنة مع البدائل الأخرى بناءً على ذلك[٢].

بقدر الإمكان إذن تقيّم العدالة إنصافاً النظام الاجتماعي من موقع المواطنة المتساوية ومن المستويات المتنوعة للدخل والثروة. مع ذلك أحياناً هناك مواقع أخرى تحتاج لأن تُؤخذ بالحسبان. إذا، على سبيل المثال، كانت هناك حقوق أساسية غير متساوية مرتكزة على خصائص طبيعية ثابتة، فهذه اللامساواة سوف تنتقي مواقع ملائمة. بما أن هذه الخصائص لا يمكن تغييرها، فإن المواقع التي تعرّفها تُعدّ كأماكن بداية في البنية الأساسية.

(1) For this definition, see M. J. Bowman's discussion of the so-called Fuchs criterion in "Poverty in an Affluent Society," an essay in Contemporary Economics Issues, ed. N. W. Chamberlain (Homewood, III. R. D. Irwin, (1969), pp. 53-56.

(2) I am indebted to Scott Bormann for clarification on this point.

فالتفريق القائم على الجنس من هذا النوع، وكذلك تلك التفريقات القائمة على العرق والثقافة. وهكذا إذا، لنقل، تم تفضيل الرجال في تخصيص الحقوق الأساسية، تُبرَّر هذه اللامساواة من خلال مبدأ الفرق (في التفسير العام) فقط إذا كانت لمصلحة النساء ومقبولة من وجهة نظرهن. ويطبق الشرط المناظر على تبرير الأنظمة الطائفية، أو اللامساواة العرقية والإثنية (٣٩). مثل حالات اللامساواة هذه تضاعف المواقع الملائمة وتعقّد عملية تطبيق المبدأين. من جهة أخرى، نادراً ما تكون هذه الحالات من اللامساواة لمصلحة الأقل امتيازاً، ولذلك في مجتمع عادل يجب أن يكون العدد الأصغر من المواقع الملائمة كافياً.

والآن من الضروري أن تتجاوز الأحكام المتخذة من منظور المواقع الملائمة المطالب التي نكون ملزمين باتخاذها في حالات أكثر خصوصية. فلا ينتفع كل شخص دائماً من خلال ما يتطلبه المبدآن إذا كنا نفكر بأنفسنا من ناحية مواقع خاصة جداً. وإذا لم يكن لمنظور المواقع الملائمة أولوية، فسيبقى هناك بعض الخلط فيما يتعلق بالمطالب المتنافسة. بالتالي يمثل المبدآن في الواقع فهماً لترتيب مصالحنا بإعطاء الموثوق منها وزناً خاصاً. على سبيل المثال، يجد الأشخاص المشاركون في صناعة معينة في معظم الأحيان أن التجارة الحرة مناقضة لمصالحهم. فربما لن تبقى الصناعة مزدهرة دون رسوم جمركية أو قيود أخرى. ولكن إذا كانت التجارة الحرة مرغوبة من وجهة نظر مواطنين متساوين أو الأقل انتفاعاً، فهي مبررة حتى لو كانت بعض المصالح الأكثر خصوصية سوف تعاني مؤقتاً. علينا أن نتفق مقدماً على مبادئ للعدالة وتطبيقها المتسق من نقطة الاستشراف لمواقع معينة. لا توجد طريقة لضمان الحماية لكل مصلحة على امتداد كل فترة زمنية حالما يتم تعريف وضع الأشخاص التمثيليين بشكل أضيق. بإقرار مبادئ معينة وطريقة معينة لتطبيقها، نحن ملزمون بقبول العواقب. وهذا لا يعني بالطبع

وجوب السماح بالشروط القاسية والصعبة في التجارة الحرة دون فحصها ودراستها. ولكن يجب أن تُدرس الترتيبات لتسهيلها من منظور عام مناسب.

إذن تعين المواقع الاجتماعية الملائمة وجهة النظر العامة التي من خلالها يتوجب تطبيق مبدأي العدالة على البنية الأساسية. بهذه الطريقة تُؤخذ مصالح الجميع في الحسبان، حيث أن كل شخص مواطن متساوٍ ولكلٍّ محلَّه في توزيع الدخل والثروة أو في المجال المتعلق بالخصائص الطبيعية الثابتة التي ترتكز عليها التوزيعات. ومن الضروري أن يكون هناك انتقاء ما للمواقع الملائمة من أجل نظرية متسقة في العدالة الاجتماعية ويجب أن تتوافق المواقع المُختارة مع المبادئ الأولى للنظرية. باختيار ما يُسمَّى الأماكن البدئية يمكن تخفيف الآثار المتعلقة بالصدفة الطبيعية والظروف الاجتماعية. فلا يتوجب أن ينتفع أحدٌ من هذه الطوارئ إلا بالطرق التي تعزز الرفاه للآخرين.

١١- النزعة للمساواة

أرغب بأن أختم هذا النقاش للمبدأين بشرح المعنى الذي من خلاله يعبران عن تصور مساواتي للعدالة. وأرغب أيضا بإحباط الاعتراض على مبدأ الفرصة المنصفة بأنه يقود إلى مجتمع خاص بأهل الكفاءات والمواهب. من أجل التمهيد للقيام بهذا، أذكر عدة جوانب تتعلق بتصور العدالة الذي وضعته.

أولاً ربما نلاحظ أن مبدأ الفرق يعطي بعض الوزن للاعتبارات المشار إليها بوساطة مبدأ الإصلاح. وهذا هو المبدأ القائل بأن اللامساواة غير المستحقة تستدعي الإصلاح؛ وبما أن اللامساواة الناتجة عن الولادة وعن الموهبة الطبيعية غير مستحقة، فلا بد من التعويض عنها بطريقة ما[1].

(1) See Herbert Spiegelberg, "A Defense of Human Equality," Philosophical Review, vol. 53 (1944), pp. 101, 113-123; and D. D. Raphael, "Justice and Liberty," Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 51 (1950-1951), pp. 187f.

بالتالي ينص المبدأ أنه من أجل معاملة الجميع بالتساوي، لتقديم مساواة أصيلة تتعلق بالفرصة، يجب أن يعير المجتمع اهتماماً أكبر بأولئك الذين لديهم موجودات فطرية أقل وبأولئك المولودين في مواقع اجتماعية أقل تميزاً. والفكرة هي إصلاح التحيز في الظروف الطارئة باتجاه المساواة. لتحقيق هذا المبدأ يمكن إنفاق موارد أكبر على تعليم الأقل ذكاءً وليس على الأكثر ذكاءً، على الأقل على امتداد فترة زمنية معينة من الحياة، لنقل السنوات المبكرة في المدرسة.

والآن على حد علمي لم يُقتَرح مبدأ الإصلاح كمقياس وحيد للعدالة، كهدف مفرد للنظام الاجتماعي. وهو صادق ظاهرياً كباقي المبادئ من ناحية أنه مبدأ بدهيّ، ومن ناحية وجوب موازنته مع المبادئ الأخرى. على سبيل المثال، علينا موازنته مقابل مبدأ تحسين وسطي مستوى المعيشة، أو لتحقيق الخير العام[١]. لكن مهما تكن المبادئ التي نعتنقها، لا بد من أخذ مطالب الإصلاح بعين الاعتبار. ويُعتقَد أنه يمثّل أحد العناصر في تصورنا للعدالة. ولا يُعدّ بالطبع مبدأ الفرق هو مبدأ الإصلاح. إنه لا يتطلب من المجتمع محاولة إعطاء الأفضلية للضعيف أو فرض عبء إضافي على القوي بحيث تصبح فرص الكسب متكافئة. ولكن مبدأ الفرق سوف يخصص موارد في التعليم، لنقل، بحيث يتم تحسين التوقع طويل الأجل للأقل امتيازاً. إذا تم التوصل إلى هذه الغاية من خلال الاهتمام الأكبر بالأكثر موهبةً، فهذا مسموح؛ وغير ذلك لن يكون مسموحاً به. عند اتخاذ هذا القرار، لا يتوجب تقييم قيمة التعليم فقط من ناحية الكفاءة الاقتصادية والرفاهية الاجتماعية. وعلى نفس القدر من المساواة إذا لم يكن أكثر أهميةً دور التعليم في تمكين الشخص من التنعم بثقافة مجتمعه والمشاركة فيها، وبهذه الطريقة تزويد كل شخص بإحساس آمن بجدارته الذاتية.

---

(١) See, for example, Spiegelberg, pp. 120f.

بالتالي على الرغم من أن مبدأ الفرق ليس مبدأ الإصلاح نفسه، إلا أنه يحقق بعض مقاصد المبدأ الأخير. إنه يحوّل أهداف البنية الأساسية بحيث لايستمر المخطط الكلي للمؤسسات بالتشديد على الكفاءة الاجتماعية والقيم التكنوقراطية (التقنية). في الواقع يمثل مبدأ الفرق اتفاقاً على اعتبار توزيع المواهب الطبيعية في بعض الجوانب كأصل مشترك وعلى التشارك في المنافع الاجتماعية والاقتصادية الأكبر التي تصبح ممكنة بوساطة المتممات لهذا التوزيع. فأولئك المفضَّلون من خلال الطبيعة، بصرف النظر عمن يكونون، قد يكتسبون من حظهم الجيد فقط على أساس شروط تحسّن الوضع لأولئك الخاسرين. لا يتوجب أن يكسب المفضلون من خلال الطبيعة لمجرد أنهم أكثر موهبةً، ولكن فقط لتغطية تكاليف التدريب والتعليم ولاستخدام المواهب بطرق تساعد الأقل حظاً كذلك. لا أحد يستحق إمكاناته الطبيعية الأكبر ولا مزايا موقع البدء المفضل في المجتمع. لكن بالطبع لا يوجد سبب لإنكار، وأكثر بقليل لاستبعاد هذه الفروق. بدلاً عن ذلك، يمكن ترتيب البنية الأساسية بحيث تعمل هذه الظروف لمصلحة الأقل حظاً. وهكذا نحن نقاد إلى مبدأ الفرق إذا كنا نرغب بإعداد النظام الاجتماعي بحيث لا أحد يكسب أو يخسر بسبب مكانه الاعتباطي في التوزيع للأصول أو للموجودات الطبيعية أو لموقعه البدئي في مجتمع دون تقديم أو تحصيل مزايا تعويضية بالمقابل.

على ضوء هذه التعليقات قد نرفض الرأي القائل بأن تنظيم المؤسسات دائماً مختل ومعيب لأن توزيع المواهب الطبيعية وظرفية الشروط الاجتماعية غير عادلين، وهذا الظلم يمتد حتماً إلى الترتيبات البشرية. بين الحين والآخر يظهر هذا التفكير كحجة أو كذريعة لتجاهل الظلم، وكأن رفض الخضوع للظلم معادلاً لعدم قبول الموت. لا يُعدّ التوزيع الطبيعي عادلاً ولا ظالماً، وليس ظلماً أن يولد الأشخاص في مجتمع في وضع معين. هناك ببساطة وقائع

طبيعية. وما هو عادل أو غير عادل الطريقة التي تتعامل بها المؤسسات مع هذه الوقائع. إن المجتمعات الأرستقراطية والطائفية غير عادلة لأنها تجعل من هذه الظروف الأساس الذي يُنسب إليه الانتماء إلى طبقات اجتماعية أكثر أو أقل تميزاً. والبنية الأساسية لهذه المجتمعات تحتوي الاعتباطية الموجودة في الطبيعة. لكن لا توجد ضرورة لإذعان الأشخاص لهذه الظروف. فالنظام الاجتماعي ليس نظاماً ثابتاً غير قابل للتغيير وخارج حدود السيطرة البشرية ولكنه نسق من الفعل البشري. في العدالة إنصافاً يوافق الأشخاص على انتفاع أنفسهم من الأحداث الطبيعية والظروف الاجتماعية فقط حين يكون القيام بهذا من أجل المنفعة المشتركة. ويُعدّ المبدآن طريقة منصفة لمواجهة اعتباطية الحظ؛ بينما تكون المؤسسات بلا شك غير مثالية بطرق أخرى، فهي عادلة حين تلبي هذين المبدأين.

النقطة الإضافية هي أن مبدأ الفرق يعبّر عن تصور للتبادلية. إنه مبدأ يتعلق بالمنفعة المتبادلة. مع ذلك يبدو للوهلة الأولى أن متحيز بشكل غير منصف باتجاه الأقل امتيازاً. للتفكير بهذا التساؤل بطريقة حدسية، لنفترض بغرض التبسيط أن هناك مجموعتين فقط في مجتمع ما، إحداهما أوفر حظاً من الأخرى. بالخضوع للقيود العادية (المعرّفة من خلال أولوية المبدأ الأول وتكافؤ الفرصة المنصف)، يستطيع المجتمع تعظيم التوقعات لإحدى المجموعتين ولكن ليس لكليهما، بما أننا نستطيع التعظيم فيما يخص هدفاً واحداً في وقت واحد. يبدو جلياً أنه لا يُفترض أن يقوم المجتمع بأفضل ما بوسعه لمن هم مبدئياً أكثر انتفاعاً؛ لذلك إذا رفضنا مبدأ الفرق، يجب أن نفضل تعظيم وسطي مرجح لكلا التوقعات. لكن إذا أعطينا أي وزن للأكثر حظاً، فنحن نعطي قيمة لمكاسب أولئك الأكثر تفضيلاً أصلاً من قبل الظروف الطبيعية والاجتماعية. لا أحد لديه مطلب مسبق للانتفاع بهذه الطريقة، وبالتالي لتعظيم وسطي مرجح يعني تفضيل الأكثر حظاً مرتين. بالتالي يدرك

الأكثر انتفاعاً، حين ينظرون إلى المسألة من منظور عام، أن رفاهية كل شخص تعتمد على مخطط من الشراكة الاجتماعية بدونه لا يستطيع أحد الحصول على حياة مُرضِية؛ وهم يدركون أيضاً أنهم يستطيعون أن يتوقعوا الاستعداد للتعاون من الجميع إذا كانت شروط المخطط معقولة. بذلك يُعدّون أنفسهم وكأنه تم تعويضهم فعلاً، كما سيكون، من خلال المنافع التي لا يمتلك أي شخص الحق بأفضلية المطالبة (بما فيهم أنفسهم). إنهم يهملون فكرة تعظيم وسطي مرجح ويُعدّون مبدأ الفرق كأساس منصف لتنظيم البنية الأساسية.

ربما يعترض شخص ما بقوله إن أولئك ذوي الوضع الأفضل يستحقون المنافع الأكبر التي يستطيعون تحصيلها لأنفسهم تحت مخططات أخرى للشراكة سواء تم اكتساب هذه المنافع بطرق تحقق أو لا تحقق نفعاً للآخرين. والآن صحيح أنه بافتراض نظام عادل من الشراكة كإطار للقواعد العامة، والتوقعات الموضوعة من خلاله، فإن أولئك، الذين لديهم توقعات لتحسين وضعهم، الذين قاموا بما يعلن النظام أنه سوف يكافئ عليه مخولون للحصول على إرضاء لتوقعاتهم. بهذا المعنى إن الأكثر حظاً لهم حق بوضعهم الأفضل؛ إن مطالبهم عبارة عن توقعات مشروعة مرسخة بوساطة مؤسسات اجتماعية والمجتمع ملزَم بتلبيتها. لكن هذا المعنى للاستحقاق هو المعنى للتخويل. إنه يفترض مسبقاً وجود مخطط مستمر للشراكة ومن غير الملائم التساؤل ما إذا كان هذا المخطط بحد ذاته يجب أن يصمَّم طبقاً لمبدأ الفرق أو أي مقياس آخر (٤٨).

بالتالي ليس صحيحاً أن الأشخاص الذين لديهم مواهب طبيعية أكبر وشخصيات متفوقة تجعل من تطورهم ممكناً لهم الحق بمخطط تشاركي يمكّنهم من الحصول حتى على منافع إضافية بطرق لا تسهم في تحقيق المنافع للآخرين. نحن لا نستحق مكاننا في توزيع المواهب الفطرية، كما لا

نستحق موقعنا البدئي في مجتمع ما. وفكرة أننا نستحق الشخصية المتفوقة التي تمكّننا من بذل المجهود لبلوغ ذروة إمكاناتنا هي أيضاً إشكالية؛ حيث أن مثل هذه الشخصية تتوقف كثيراً على عائلة محظوظة وظروف اجتماعية في بداية الحياة وهذا لا يؤهلنا للمطالبة بأي ميزة. وفكرة الاستحقاق لا تنطبق هنا. بلا ريب، إن الأكثر امتيازاً لهم الحق في موجوداتهم الطبيعية، كما هو الحال بالنسبة للجميع؛ ويُغطى هذا الحق من خلال المبدأ الأول تحت الحرية الأساسية التي تحمي أهلية الشخص. وبذلك فإن الأكثر امتيازاُ مخولون لكل ما يستطيعون اكتسابه طبقاً لقواعد النظام المنصف للشراكة الاجتماعية. إن مشكلتنا هي كيف يجب تصميم هذا المخطط، البنية الأساسية للمجتمع. من نقطة استشراف عامة مناسبة، يبدو مبدأ الفرق مقبولاً لكلٍّ من الأكثر امتيازاً والأقل امتيازاً. بالطبع لا تُعدّ هذه حجةً لصالح المبدأ، بما أنه في نظرية تعاقدية تقام جميع الحجج من وجهة نظر الوضع الأصلي. ولكن هذه اعتبارات حدسية تساعد في توضيح المبدأ والمعنى الذي من خلاله يكون مساواتياً.

لقد ذكرتُ سابقاً (١٣) أنه يتوجب على مجتمع محاولة تجنب المجال الذي تكون فيه المساهمات الحدية لأولئك الأفضل حالاً في رفاهية الأقل امتيازاً سلبية. يُفترض أن يعمل فقط في الجزء المتصاعد إلى الأعلى من منحنى المساهمة (بما فيه بالطبع الأعظمي). في هذا القطاع من المنحنى تتم دائماً تلبية المقياس المتعلق بالمنفعة المتبادلة. علاوةً على ذلك، هناك إحساس طبيعي حين يتحقق الانسجام في المصالح الاجتماعية؛ فالأشخاص التمثيليون لا يكسبون على حساب بعضهم بعضاً بما أن المنافع المتبادلة هي المسموحة فقط. بلا ريب، يتحدد الشكل والانحدار لمنحنى المساهمة جزئياً على الأقل بوساطة النصيب الطبيعي في الموجودات الفطرية، وهو بذلك ليس عادلا ولا ظالماً. لكن لنفترض أننا نفكر بخط بدرجة خمس وأربعين على أنه يمثّل

الصورة المثالية لانسجام مثالي في المصالح؛ إنه منحنى المساهمة (خط مستقيم في هذه الحالة) الذي على موازاته يكسب كل شخص بالتساوي. إذن يبدو أن التحقق المتسق لمبدأي العدالة يميل إلى رفع المنحنى بشكل أقرب إلى الصورة المثالية للانسجام المثالي في المصالح. حالما يتجاوز المجتمع الحالة العظمى فإنه يعمل على موازاة الجزء المنحدر إلى الأسفل من المنحنى ولا يستمر الانسجام في المصالح متواجداً. كلما زادت مكاسب الأكثر امتيازاً زادت خسائر الأقل امتيازاً، والعكس صحيح. لذلك لا بد من تحقيق الصورة المثالية للانسجام في المصالح على أساس ما منحتنا إياه الطبيعة، وتلبية مقياس المنفعة المتبادلة، بحيث يُفترَض أن نبقى في المجال الخاص بالمساهمات الإيجابية.

الميزة الإضافية لمبدأ الفرق أنه يقدم تأويلاً لمبدأ الأخوية. مقارنةً مع الحرية والمساواة، تحتل فكرة الأخوية مكاناً أدنى في النظرية الديمقراطية. ويُعتقَد أنه أقل تخصيصاً كمفهوم سياسي، وهو بحد ذاته لا يحدد أي من الحقوق الديمقراطية ولكنه ينقل بدلاً عن ذلك مواقف معينة للفكر وأشكالاً من السلوك بدونها نفقد الرؤية للقيم التي يتم التعبير عنها من خلال هذه الحقوق[١]. أو بما يرتبط بهذا، يُعتقد أن الأخوية تمثّل مساواة معينة في الاحترام الاجتماعي الذي يتجلى في اعتقادات عامة وفي غياب ضروب من السلوك المتعلقة في الإذعان والخضوع[٢]. بلا شك تتضمن الأخوية هذه الأشياء، وكذلك إحساساً بالصداقة المدنية والتكافل الاجتماعي، ولكن كما نفهمها إنها لا تعبر عن متطلب محدد. علينا إيجاد مبدأ في العدالة يقابل هذه الفكرة التأسيسية. من ناحية ثانية يبدو أن مبدأ الفرق يقابل فعلاً المعنى الطبيعي

(1) See J. R. Pennock, Liberal Democracy: Its Merits and Prospects (New York, Rinehart, 1950), pp. 94f.

(2) See R. B. Perry, Puritanism and Democracy (New York, The Vanguard Press, 1944), ch. XIX, sec 8.

للأخوية: وهو عدم الرغبة بمنافع أكبر إلا إذا كانت في منفعة الآخرين الذين هم أسوأ حالاً. إن العائلة، في تصورها المثالي وعادة في الممارسة، هي أحد الأماكن الذي يُرفَض فيه مبدأ تعظيم إجمالي المنافع. فأعضاء العائلة بشكل مشترك لا يرغبون بالمكاسب إلا إذا قاموا بهذا بطرق تعزز مصالح البقية. والآن الرغبة بالتصرف على أساس مبدأ الفرق لها تماماً هذه العاقبة. أولئك الذين يتمتعون بظروف أفضل يرغبون بالحصول على منافع أكبر فقط تحت مخطط يحوّل هذا إلى منفعة الأقل حظاً.

يُعتقَد أحياناً أن الصورة المثالية للأخوية تتضمن روابط من العاطفة والإحساس التي تُعدّ لاواقعية لنتوقعها بين أعضاء مجتمع أوسع. وهذا بالتأكيد سبب إضافي لإهمالها النسبي في النظرية الديمقراطية. ويشعر الكثيرون أنه ليس لها مكان مناسب في المسائل السياسية. ولكن إذا تُرجمَت على أنها تشمل المتطلبات المتعلقة بمبدأ الفرق، فلن تبقى تصوراً غير قابل للتطبيق. يبدو فعلاً أن المؤسسات والسياسات التي نظن بكل ثقة أنها عادلة تلبي متطلباتها، على الأقل بالمعنى أن حالات اللامساواة المسموحة من قبل هذه المؤسسات والسياسات تسهم في رفاهية الأقل امتيازاً. أو بكل الأحوال سوف أحاول أن أبين الصدق الظاهري لها في الفصل V. إذن بناءً على هذا التأويل، إن مبدأ الأخوية معيار مجدٍ تماماً. حالما نقبله يمكننا ربط الأفكار التقليدية للحرية والمساواة والأخوية مع التأويل الديمقراطي لمبدأي العدالة كالتالي: الحرية تقابل المبدأ الأول، المساواة تقابل الفكرة المتعلقة بالمساواة في المبدأ الأول إلى جانب المساواة المتعلقة بالفرصة المنصفة، وتقابل الأخوية مبدأ الفرق. بهذه الطريقة نكون قد وجدنا مكاناً لتصور الأخوية في التفسير الديمقراطي للمبدأين، ونرى أنه يفرض متطلباً محدداً على البنية الأساسية للمجتمع. ويجب عدم نسيان الجوانب الأخرى للأخوية، ولكن مبدأ الفرق يعبّر عن معناها الأساسي من وجهة نظر العدالة الاجتماعية.

يبدو جلياً الآن في ضوء هذه الملاحظات أن التفسير الديمقراطي للمبدأين لن يقود إلى مجتمع خاص بأهل الكفاءات والمواهب[١]. هذا النمط من النظام الاجتماعي يتبع المبدأ المتعلق بالمهن المفتوحة للمواهب ويستخدم تكافؤ الفرصة كطريقة لتحرير طاقات الأشخاص لتحقيق الازدهار الاقتصادي والسيادة السياسية. يوجد فارق ملحوظ بين الطبقتين الأعلى والأدنى في كلٍّ من وسائل المعيشة والحقوق والامتيازات المتعلقة بالسلطة التنظيمية. إن ثقافة الطبقة الأفقر يتم إفقارها في حين أن النخبة الحاكمة والتكنوقراطية ترتكز باطمئنان على خدمة الغايات القومية من القوة والثروة. والمساواة في الفرصة تعني احتمالاً متساوياً لترك الأقل حظاً في الخلف في السعي الشخصي وراء النفوذ والوضع الاجتماعي[٢]. لذلك إن مجتمع المواهب والكفاءات خطر بالنسبة للتفسيرات الأخرى لمبادئ العدالة ولكنه ليس كذلك بالنسبة للتصور الديمقراطي. حيث، كما رأينا للتو، يحوّل مبدأ الفرق الأهداف الخاصة بالمجتمع في نواحي جوهرية. وهذه العاقبة حتى أكثر وضوحاً حين نلاحظ أنه يتوجب علينا عند الضرورة الأخذ بالحسبان الخيرات الأولية الأساسية المتعلقة باحترام الذات وحقيقة أن المجتمع جيد التنظيم هو اتحاد اجتماعي مؤلف من اتحادات اجتماعية (٧٩). ويستلزم هذا افتراض السعي وراء الإحساس المطمئن المتعلق بالجدارة الذاتية للأقل امتيازاً وهذا يحدّ من الأنماط الهرمية ودرجات اللامساواة التي تسمح بها العدالة. وهكذا، على سبيل المثال، لا تُخصَّص الموارد من أجل التعليم فقط أو بالضرورة بشكل رئيسي طبقاً لمردودها كما هو متوقع في إمكانات مدربة منتجة، ولكن أيضاً طبقاً لقيمتها

(1) The problem of a meritocratic society is the subject of Michael Young's fantasy. The Rise of Meritocracy (London, Thames and Hudson, 1958).

(2) For elaborations of this point to which I am indebted, see John Schaar, "Equality of Opportunity and Beyond," Nomos IX: Equality, ed. By J. R. Pennock and J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1967); and B. A. O. Williams, "The Idea of Equality," pp. 125-129.

في إغناء الحياة الشخصية والاجتماعية للمواطنين، بما فيهم الأقل امتيازاً. ومع تقدم المجتمع تصبح الاعتبارات الأخيرة أكثر أهمية.

يجب أن تكفي هذه الملاحظات لعرض تصور العدالة الاجتماعية المعبَّر عنه من خلال المبدأين للمؤسسات. قبل مناقشة المبادئ بالنسبة للأفراد لا بد من ذكر سؤال إضافيّ آخر. لقد افترضتُ حتى الآن أن توزيع الموجودات الطبيعية هو حقيقة تتعلق بالطبيعة وأنه لا توجد محاولة لتغييرها، أو حتى لأخذها في الحسبان. ولكن إلى درجة ما لا بد أن يتأثر هذا التوزيع بالنظام الاجتماعي. إن نظاماً مغلقاً، علي سبيل المثال، يميل إلى تقسيم المجتمع إلى مجموعات سكانية بيولوجية منفصلة، في حين أن مجتمعاً مفتوحاً يشجع التنوع الجيني الأوسع. بالإضافة إلى أنه من الممكن تبني سياسات لتحسين النسل صريحة[1]. ولن أناقش تساؤلات حول سياسات تحسين النسل، ملزماً نفسي بالاهتمامات التقليدية المتعلقة بالعدالة الاجتماعية. مع ذلك يجب أن نذكر هنا أنه عموماً ليس من مصلحة الأقل حظاً اقتراح سياسات تقلل من مواهب الآخرين. بدلاً عن ذلك، بقبول مبدأ الفرق، يُنظر إلى الإمكانات الأكبر كموجودات اجتماعية لاستخدامها من أجل المنفعة العامة. لكن لمصلحة كل شخص كذلك أن يكون لديه موجودات طبيعية أكبر. فهذا يمكّنه من السعي لأجل خطة مفضلة بالحياة. إذن في الوضع الأصلي يريد الأطراف ضمان الموهبة الجينية الأفضل لخلَفهم (بافتراض أن مواهبهم ثابتة). والسعي وراء سياسات معقولة في هذا المنحى هو شيء تدين به الأجيال السابقة للأجيال اللاحقة، إنه تساؤل ينشأ بين الأجيال. وهكذا على امتداد الزمن يتوجب على المجتمع اتخاذ خطوات على الأقل من أجل الحفاظ على المستوى العام للإمكانات الطبيعية ولمنع انتشار العيوب الخطيرة. ويجب أن تُوجَّه هذه المقاصد بوساطة مبادئ سوف يرغب الأطراف بالإجماع عليها من أجل من

(1) See Theodosius Dobzhansky, Mankind Evolving (New Haven, Yale University Press, 1962), pp. 242-252, for a discussion of this question.

يخلفهم. وأنا أذكر هذه المسألة الصعبة والمثيرة للجدل للإشارة مرة أخرى إلى الطريقة التي من خلالها يقوم مبدأ الفرق بتحويل مشكلات العدالة الاجتماعية. وربما نخمّن أنه على المدى الطويل، إذا كان هناك حدٌّ علويٌّ على الإمكانية، فسوف نصل حتماً إلى مجتمع لديه الحرية المتساوية الأعظم بحيث ينعم أعضاؤه بالموهبة المتساوية الأعظم. ولكني لن أسعى وراء هذه الفكرة أكثر من هذا.

١٢- مبادئ للأفراد: مبدأ الإنصاف

لقد ذكرت في النقاش حتى الآن المبادئ التي تُطبَّق على المؤسسات، أو بالضبط على البنية الأساسية للمجتمع. مع ذلك من الواضح أنه لا بد من اختيار مبادئ من نوع آخر، بما أن نظرية تامة في الحق تتضمن مبادئ تخص الأفراد كذلك. في الواقع، كما يشير المخطط المرافق، نحتاج بالإضافة إلى ذلك مبادئ من أجل قانون الأمم وبالطبع إلى قواعد أولوية لتخصيص الأوزان حين تتعارض المبادئ. لن أناقش المبادئ بالنسبة لقانون الأمم، إلا عند ضرورة التعرض لها (٥٨)؛ ولن أحاول تقديم أي نقاش نظامي للمبادئ المتعلقة بالأفراد. ولكن مبادئ معينة من هذا النوع تُعدّ جزءاً أساسياً من أية نظرية في العدالة. سوف أشرح في هذا الجزء وفي الجزء التالي معنى العديد من هذه المبادئ، إلا أني أؤجل شرح أسباب اختيارها للأجزاء اللاحقة (٥١-٥٢).

إن المخطط المرافق مجرد مخطط توصيفي. إنه لا يوحي بأن المبادئ المرتبطة بالمفهوم المنسدلة إلى الأسفل في الشجرة مستنبطة من المفاهيم الأعلى. يشير المخطط فقط إلى أنواع المبادئ التي يجب اختيارها قبل التوصل إلى تصور تام عن الحق. وتعبر الأرقام الرومانية عن الترتيب الذي من خلاله يجب إقرار الأنواع المتنوعة للمبادئ في الوضع الأصلي. بالتالي يجب الاتفاق على المبادئ بالنسبة للبنية الأساسية، ثم على المبادئ بالنسبة للأفراد، يليها المبادئ بالنسبة لقانون الأمم. أخيراً يتم تبني قواعد الأولوية، على الرغم من أننا قد نختار بشكل مؤقت هذه القواعد كشرط مبكر في التعديل اللاحق.

يثير هذا الترتيب الذي من خلاله يتم اختيار المبادئ عدداً من الأسئلة التي سوف أتجاوزها. الشيء المهم وجوب تبني المبادئ المتنوعة وفق تسلسل محدد وأن الأسباب لهذا الترتيب تُربط بالأجزاء الأكثر صعوبة من نظرية العدالة. للتوضيح: بينما من الممكن اختيار الكثير من الواجبات الطبيعية قبل تلك المتعلقة بالبنية الأساسية بدون تغيير المبادئ بطريقة جوهرية، فإن التسلسل في كل حالة يعكس حقيقة أن الالتزامات تفترض مسبقاً مبادئ للأنماط الاجتماعية. وأن بعض الواجبات الطبيعية أيضاً تفترض مسبقاً مثل هذه المبادئ، على سبيل المثال، الواجب المتعلق بدعم مؤسسات عادلة. لهذا السبب يبدو من الأسهل تبني جميع المبادئ بالنسبة للأفراد بعد تلك المتعلقة بالبنية الأساسية. حيث أن المبادئ للمؤسسات التي تُختار أولاً تبين الطبيعة الاجتماعية لفضيلة العدالة، علاقتها الوثيقة مع الممارسات الاجتماعية التي يذكرها المثاليون دائماً. حين يقول "برادلي"[1] إن الفرد مجرد تجريد، يمكن ترجمة كلامه، دون تشويه كبير، أن التزامات وواجبات الشخص تفترض مسبقاً تصوراً أخلاقياً للمؤسسات ولذلك يجب تعريف محتوى المؤسسات العادلة قبل وضع المتطلبات المتعلقة بالأفراد. وهذا حتى نقول، في معظم الحالات، إنه يُفترض معالجة المبادئ المتعلقة بالالتزامات والواجبات بعد تلك المتعلقة بالبنية الأساسية.

لذلك، من أجل تأسيس تصور تام عن الحق، يتوجب على الأطراف في الوضع الأصلي الاختيار ضمن ترتيب محدد ليس فقط تصور للعدالة ولكن أيضاً مبادئ تتماشى مع كل مفهوم رئيسي يندرج تحت المفهوم المتعلق بالحق. وأفترض أن هذه المفاهيم قليلة نسبياً من ناحية العدد ولها علاقة حتمية مع بعضها بعضاً. بالتالي، بالإضافة إلى مبادئ للمؤسسات يجب أن يكون هناك اتفاق على مبادئ بالنسبة للأفكار المتعلقة بالإنصاف والإخلاص، الاحترام المتبادل والشعور الودي التي تطبق على الأفراد، وكذلك على مبادئ تخص السلوك بين الدول. والفكرة

(1) F. H. Bradley, Ethical Studies, 2nd ed. (Oxford, The Claredon Press, 1927), pp. 163-189.

الحدسية هي: إن المفهوم لشيء كونه حقاً هو مماثل، أو أفضل، وربما يحل محلّه، للمفهوم في كونه متطابقاً مع المبادئ التي سوف يتم إقرارها في الوضع الأصلي لتطبَّق على أشياء من نوعه. ولا أفسر هذا المفهوم للحق على أنه يقدم تحليلاً لمعنى المصطلح "حق" كما يُستخدم عادةً في السياقات الأخلاقية. ليس المقصود به تحليلاً لمفهوم الحق بالمعنى التقليدي. بالأحرى، لا بد من فهم الفكرة الأوسع للحق إنصافاً كاستبدال للتصورات الموجودة. ولا توجد ضرورة للقول إن تشابهاً في المعنى يقع بين كلمة "الحق" (وما يقاربها) في استخدامها العادي وبين التعابير الأكثر تفصيلاً اللازمة للتعبير عن هذا التصور التعاقدي المثالي عن الحق. ومن أجل الأغراض المتوخاة هنا أقبل الرؤية بأن تحليلاً سليماً يُفهم بالشكل الأفضل على أنه يقدم بديلاً مُرضياً، البديل الذي يلبي رغبات أو أمنيات معينة مع تجنب أي غموض أو خلط. بعبارة أخرى، الشرح أو التوضيح عبارة عن استبعاد: نحن نبدأ بمفهوم يصعب التعبير عنه إلى حد ما؛ ولكنه يخدم غايات معينة بحيث لا يمكن التخلي عنه. والشرح التحليلي ينجز هذه الغايات بطرق أخرى تخلو نسبياً من الصعوبة[1]. بالتالي إذا كانت النظرية في العدالة إنصافاً، أو بعمومية أكثر في الحق إنصافاً، تناسب أحكامنا المدروسة في التوازن الانعكاسي، وإذا كانت تمكّننا من قول كل ما نريد قوله، فهي إذن تقدم طريقة لاستبعاد التعابير المألوفة لمصلحة تعابير أخرى. وكما نفهم ربما يفكر المرء بالعدالة إنصافاً والحق إنصافاً على أنهما يقدمان تعريفاً أو شرحاً للمفاهيم المتعلقة بالعدالة وبالحق.

ألتفت الآن إلى أحد المبادئ التي تنطبق على الأفراد، وهو مبدأ الإنصاف. سوف أحاول استخدام هذا المبدأ لتفسير جميع المتطلبات التي تُعدّ الالتزامات كشيء مختلف عن الواجبات الطبيعية. ينص هذا المبدأ على أنه مطلوب من الشخص القيام بدوره كما هو محدد بوساطة القواعد لمؤسسة حين يُلبى شرطان: أولا، إن المؤسسة عادلة (أو منصفة)، أي أنها تفي بشروط

(1) See W. V. Quine, Word and Object (Cambridge, Mass., M. I. T. Press, 1960), pp. 257-262, whom I follow here.

مبدأي العدالة؛ وثانياً، أن المرء يقبل طوعياً المنافع الخاصة بالترتيب أو يستفيد من المزايا المتعلقة بالفرص التي يقدمها الترتيب لتعزيز مصالحه الذاتية. إن الفكرة الرئيسة هي حين يشترك عدد من الأشخاص في مشروع تشاركي ذي منفعة متبادلة طبقاً لقواعد، بالتالي يقيدون حريتهم بطريقة ضرورية لتحقيق منافع للجميع، فإن أولئك الذين يخضعون لهذه القيود لهم الحق في خضوع مماثل من جانب أولئك الذين ينتفعون من خضوعهم[1]. فلا يُفترض أن نكسب من الجهود التعاونية للآخرين دون القيام بحصتنا المنصفة. يعرّف مبدآ العدالة ما هي الحصة المنصفة في حالة المؤسسات التي تنتمي إلى البنية الأساسية. لذلك إذا كانت هذه الترتيبات عادلة، يحصل كل شخص على حصة منصفة حين يقوم الجميع بدورهم.

الآن من خلال التعريف إن المتطلبات المعينة من خلال مبدأ الإنصاف هي الالتزامات. وتنشأ جميع الالتزامات بهذه الطريقة. مع ذلك من المهم أن نلاحظ أن مبدأ الإنصاف له جزآن، الأول الذي ينص على أن المؤسسات أو الممارسات محل التساؤل يجب أن تكون عادلة، والثاني الذي يصف الأفعال الطوعية المطلوبة. يصوغ الجزء الأول الشروط الضرورية إذا كانت هذه الأفعال الطوعية ستؤدي إلى نشوء التزامات. بموجب مبدأ الإنصاف من غير الممكن الالتزام بمؤسسات غير عادلة، أو على الأقل بمؤسسات تتجاوز حدود الظلم المحتمل (لم يتم تعريفه حتى الآن). على وجه الخصوص، ليس ممكناً الالتزام بأشكال حكومية أوتوقراطية واعتباطية. فالخلفية الضرورية لا توجد لنشوء التزامات من أفعال رضائية أو أفعال أخرى، كيفما يتم التعبير عنها. فالروابط الإلزامية تفترض مسبقاً مؤسسات عادلة، أو مؤسسات عادلة بشكل معقول على ضوء الظروف. لذلك من الخطأ الجدل ضد العدالة إنصافاً والنظريات التعاقدية عموماً أن لها عاقبة أن يكون المواطنون تحت التزام أمام حكومات غير عادلة التي تفرض عليهم الخضوع أو

(1) I am indebted here to H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" Philosophical Review, vol. 64 (1955), pp. 185f.

تحصل على إذعانهم الضمني بطرق مختلفة. وكان "لوك" ممن وقعوا في هذا الانتقاد الخاطئ الذي يتجاهل الضرورة لشروط خلفية معينة[١].

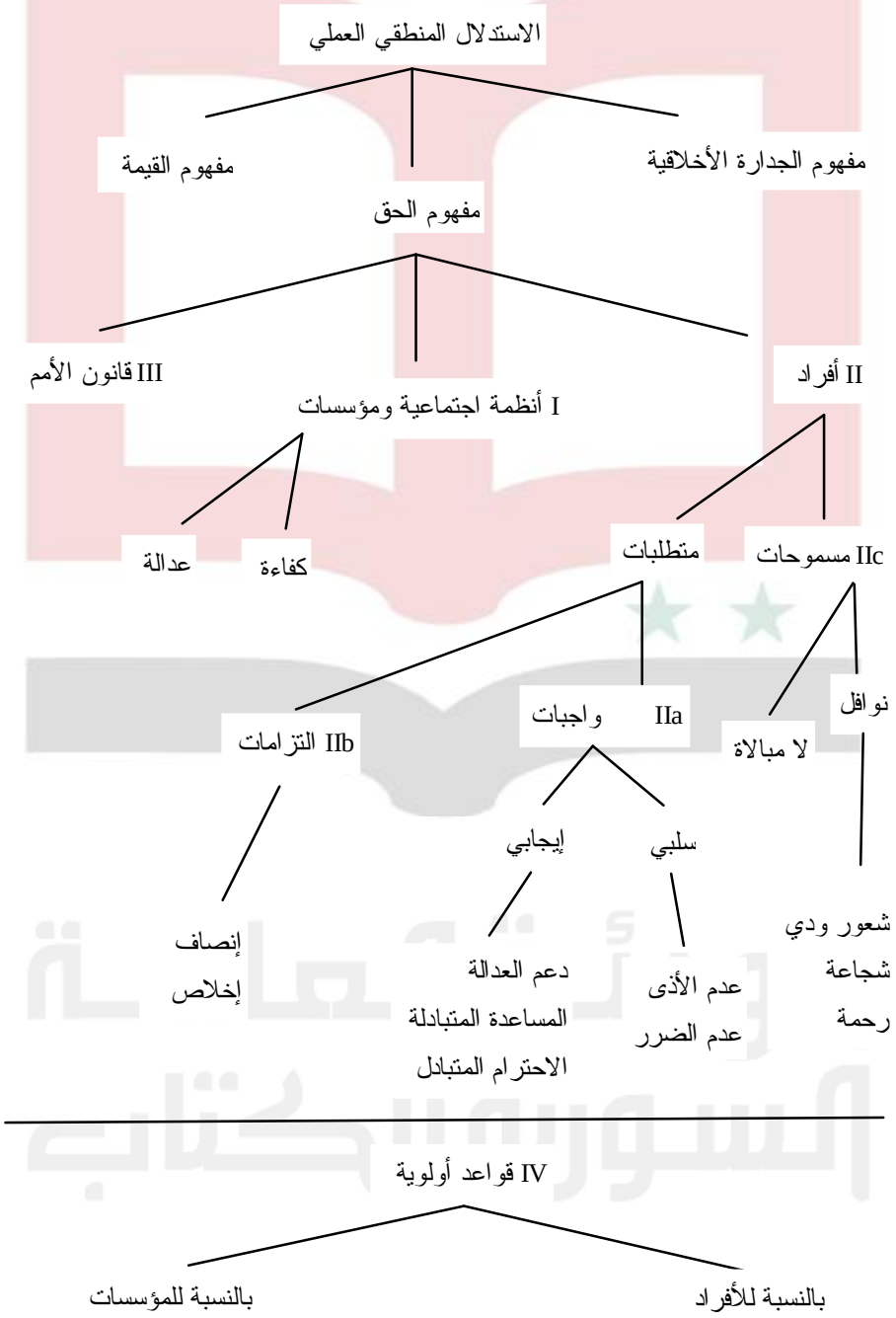
هناك العديد من الخصائص المميزة للالتزامات التي تميزها عن المتطلبات الأخلاقية الأخرى. والشيء الأول أنها تنشأ كنتيجة عن أفعالنا الطوعية؛ قد تكون هذه الأفعال نتيجة قول أو تعهدات ضمنية، مثل الوعود والاتفاقيات، ولكنها لا داعي لأن تكون، كما في حالة قبول المنافع. إضافةً، يُعَرَّف محتوى الالتزامات دائما من خلال مؤسسة ما أو من خلال ممارسة القواعد التي تعيّن ما هو المطلوب من الشخص القيام به. أخيراً، إن الالتزامات عادةً ملزِمة لأفراد محددين، وهم أولئك الذين يتعاونون معاً للحفاظ على الترتيب محل التساؤل.[٢] كمثال توضيحي لهذه الخصائص، خذ الفعل السياسي المتعلق بإدارة منصب عام في حكومة دستورية. هذا الفعل يؤدي إلى نشوء التزام لإنجاز الواجبات المتعلقة بالمنصب، وهذه الواجبات تحدد المحتوى الخاص بالالتزام. إني أفكر هنا بالواجبات ليس كواجبات أخلاقية ولكن كمهام ومسؤوليات مخصصة لمواقع مؤسساتية معينة. إنها مع ذلك الحالة التي يُحتمل فيها أن يكون لدى الشخص سبب أخلاقي (سبب يستند إلى مبدأ أخلاقي) للتنصل من هذه الواجبات، كذلك حين يكون ملزَماً بالقيام بهذا من خلال مبدأ الإنصاف.

كذلك إن الشخص الذي يتقلد منصباً عاماً ملتزِم بزميله المواطن الذي يسعى لثقته ولدعمه والذي يتعاون معه لإدارة مجتمع ديمقراطي. بشكل مماثل، نحن نتعهد بالتزامات حين نتزوج وكذلك حين نقبل مواقع قضائية أو إدارية أو أي سلطة

(1) Locke holds that conquest gives no right, nor does violence and injury however much "colored with the name, pretences, or forms of Law," Second Treatise of Government, pars. 176, 20. See Hanna Pitkin's discussion of Locke in "Obligation and Consent I," American Political Science Review, vol. 59 (1965), esp. pp. 994-997, the essentials of which I accept.

(2) In distinguishing between obligations and natural duties I have drawn upon H. L. A. Hart, "Legal and Moral Obligation," in Essays in Moral Philosophy, ed. By A. I. Malden (Seattle, University of Washington Press, 1958), pp. 100-105; C. H. Whiteley, "On Duties," Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 53 (1952-53); and R. B. Brandt, "The Concepts of Obligation and Duty," Mind, vol. 73 (1964).

أخرى. نحن نتحمل الالتزامات من خلال الوعود والتعهدات الضمنية، وحتى حين نشارك في لعبة، وهي الالتزام باللعب وفق القواعد وأن تكون لعبة جيدة.



أعتقد أن جميع هذه الاعتبارات تُغطى من خلال مبدأ الإنصاف. مع ذلك هناك قضيتان مهمتان تُعدّان إلى حد ما إشكاليتين وهما الالتزام السياسي كما يُطبق على المواطن العادي وليس على أولئك الذين يتقلدون مناصب، والالتزام بحفظ الوعود. في القضية الأولى ليس واضحاً ما هو الفعل الملزِم المطلوب أو من يقوم بتأديته. وأعتقد أنه لا يوجد التزام سياسي بالنسبة للمواطنين عموماً. في القضية الثانية هناك حاجة لتفسير كيفية نشوء التزامات مخلصة من الانتفاع من ممارسة عادلة. ونحن بحاجة للنظر في طبيعة الممارسة الملائمة في هذا المقام. وسوف أناقش هذه المسائل في مكان آخر (٥١-٥٢).

١٣ - مبادئ للأفراد: الواجبات الطبيعية

بينما تُفسَّر جميع الالتزامات من خلال مبدأ الإنصاف، هناك الكثير من الواجبات الطبيعية، الإيجابية والسلبية. ولن أقوم بأي محاولة لجمعها تحت مبدأ واحد. في الحقيقة هذا النقص في الوحدة يحمل خطر تحميل قواعد الأولوية أكثر مما تحتمل، لكني سأترك هذه الصعوبات جانباً. من الأمثلة على الواجبات الطبيعية: واجب مساعدة الآخر حين يكون في حاجة أو في خطر، شريطة القيام بهذا دون تعريض النفس لخطر شديد أو لخسارة؛ واجب عدم الأذية أو الضرر بالآخر؛ وواجب عدم التسبب بمعاناة غير ضرورية. وأول هذه الواجبات، واجب المساعدة المتبادلة، هو واجب إيجابي بمعنى أنه واجب للقيام بشيء جيد للآخر؛ في حين أن الواجبين الأخيرين سلبيان بمعنى أنهما يطلبان منا عدم القيام بشيء سيء للآخرين. إن التمييز بين الواجبات الإيجابية والسلبية واضح بشكل بدهي في الكثير من الحالات، ولن أركز على هذه المسألة. إن التمييز مهم فقط في علاقتها مع مشكلة الأولوية، بما يبدو صادقاً ظاهرياً، حين يكون التمييز واضحاً، أن للواجبات السلبية وزناً أكبر من الواجبات الإيجابية. ولكني لن أناقش هذا التساؤل هنا.

والآن بالمقارنة مع الالتزامات، إن العلامة الفارقة للواجبات الطبيعية أنها تُطبق علينا دون اعتبار أفعالنا الطوعية. علاوة على ذلك، ليس لها ارتباط ضروري مع المؤسسات أو الممارسات الاجتماعية، فلا يتم تعريف محتواها، عموماً، من خلال القواعد لهذه الترتيبات. وهكذا علينا واجب طبيعي ألا نكون قساة، وواجب مساعدة الآخر، سواء ألزمنا أنفسنا أم لم نلزم أنفسنا بهذه الأفعال. ولا يوجد أي دفاع أو عذر للقول إننا لم نقطع وعداً ألا نكون قساة أو انتقاميين، أو نقوم بمساعدة الآخر. وحقاً إن وعداً بعدم القتل، على سبيل المثال، يُعدّ مضحكاً وسخيفاً، والاقتراح بأنه يؤسس متطلباً أخلاقياً ليس موجوداً حقاً خاطئ. مثل هذا الوعد مسموح به، إذا كان من الممكن السماح به أصلاً، فقط حين يكون للمرء لأسباب خاصة الحق بالقتل، ربما في حالة تنشأ في حرب عادلة. والخاصية الإضافية للواجبات الطبيعية أنها تكون بين أشخاص بصرف النظر عن علاقاتهم المؤسساتية، إنها تكون بين الجميع كأشخاص أخلاقيين متساوين. بهذا المعنى إن الواجبات الطبيعية متوجبة ليس فقط على أفراد محددين، لنقل أولئك المتشاركين معاً في ترتيب اجتماعي معين، ولكن على الأشخاص عموماً. هذه الخاصية توحي بملاءمة الصفة "طبيعية". وأحد أهداف قانون الأمم هو ضمان الاعتراف بهذه الواجبات في سلوك الأمم. وهذا ذو أهمية خاصة في تقييد الوسائل المستخدمة في الحرب، بافتراض أن، في ظروف معينة بكل الأحوال، الحروب المتعلقة بالدفاع عن النفس مبررة (٥٨).

من نقطة الاستشراف للعدالة إنصافاً، من الواجبات الطبيعية الجوهرية واجب العدالة. يتطلب هذا الواجب منا دعم المؤسسات العادلة الموجودة والمطبقة علينا والتقيد بها. كما أنها تقيدنا بترتيبات عادلة أخرى لم يتم تأسيسها بعد، على الأقل حين يمكن القيام بهذا دون تكلفة كبيرة نتكبدها. وهكذا إذا كانت البنية الأساسية للمجتمع عادلة، أو عادلة بقدر معقول توقعه حسب الظروف، فإن كل شخص عليه واجب طبيعي للقيام بدوره في المخطط

الموجود. وكل شخص ملزَم بهذه المؤسسات بشكل مستقل عن أفعاله الطوعية، سواء كانت تنفيذية أو غير ذلك. بالتالي حتى على الرغم من اشتقاق المبادئ المتعلقة بالواجبات الطبيعية من وجهة نظر تعاقدية، إلا أنها لا تفترض مسبقاً فعل إجماع، صريحاً أو ضمنياً، أو أي فعل طوعي حقاً، من أجل تطبيقها. إن المبادئ التي تنطبق على الأفراد، كما هو الحال بالنسبة للمبادئ المتعلقة بالمؤسسات، هي تلك المبادئ التي سيتم إقرارها في الوضع الأصلي. وتُفهم هذه المبادئ كنتاج لاتفاقية افتراضية. إذا كان تشكيلها يبين عدم وجود أي فعل ملزِم، إلزامي أو غير ذلك، كافتراض مسبق لتطبيقها، عندها تُطبق بدون شروط. ويُبيَّن سبب اعتماد الالتزامات على أفعال طوعية من خلال الجزء الثاني لمبدأ الإنصاف الذي ينص على هذا الشرط. وليس له علاقة بالطبيعة التعاقدية للعدالة إنصافاً.[1] والحقيقة أنه حالما نحصل على مجموعة كاملة من المبادئ، تصور تام للحق، يمكننا ببساطة نسيان التصور المتعلق بالوضع الأصلي وتطبيق هذه المبادئ كما يطبق غيرها من المبادئ.

لا توجد حالة عدم اتساق، أو حتى استغراب، في حقيقة أن العدالة إنصافاً تسمح بمبادئ غير مشروطة. يكفي تبيان أن الأطراف في الوضع الأصلي سوف يوافقون على مبادئ تعرّف الواجبات الطبيعية التي كما يتم تشكيلها تطبق بشكلٍ غير مشروط. يتوجب أن نذكر أن، بما أن مبدأ الإنصاف قد يؤسس رابطة مع الترتيبات العادلة الموجودة، فإن الالتزامات التي يغطيها المبدأ يمكن أن تدعم رابطة موجودة فعلاً التي تُشتق من الواجب الطبيعي المتعلق بالعدالة. وهكذا قد يكون على الشخص كلٌّ من واجب طبيعي والتزام للتقيد بمؤسسة والقيام بدوره. والشيء الجدير بالملاحظة هنا أن هناك عدة طرق يمكن من خلالها الإلزام بمؤسسات سياسية. بالنسبة لمعظمها يُعدّ

(1) For clarification on these points I am indebted to Robert Amdur: Views seeking to derive political ties solely from consensual acts are found in Michael Walzer, Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1970), esp. pp. ix-xvi, 7-10, 18-21.

الواجب الطبيعي المتعلق بالعدالة الأكثر جوهرية، بما أنه يلزِم المواطنين عموماً ولا يتطلب أفعالاً طوعية من أجل تطبيقه. من جهة أخرى، إن مبدأ الإنصاف ملزِمٌ فقط لأولئك الذين يتقلدون مناصب عامة، لنقل أولئك الذين، الأفضل وضعاً، يعززون أهدافهم ضمن النظام. إذن هناك معنى آخر للطبقة النبيلة: وهو إن أولئك الذين يُعدّون الأكثر امتيازاً يميلون إلى اكتساب التزامات تربطهم حتى بشكلٍ أقوى مع مخطط عادل.

سوف أذكر القليل حول النوع الآخر من المبادئ المتعلقة بالأفراد. إذ إنه بينما لا تُعدّ المسموحات فئة مهمة من الأفعال، يجب أن أقتصر النقاش على النظرية الخاصة بالعدالة الاجتماعية. وربما يُلاحظ أنه حالما يتم اختيار جميع المبادئ المحددة للمتطلبات، لا توجد ضرورة لإقرارات إضافية لتعريف المسموحات. وهذا يعود لأن المسموحات هي تلك الأفعال التي نقوم بها أو لا نقوم بها بحرية. إنها أفعال لا تنتهك التزاماً أو واجباً طبيعياً. وعند دراسة المسموحات يرغب المرء بانتقاء تلك الجوهرية من وجهة نظر أخلاقية وبشرح علاقتها مع الواجبات والالتزامات. والكثير من هذه الأفعال هامشي أو حيادي من الناحية الأخلاقية. لكن ضمن المسموحات هناك الفئة المهمة المتعلقة بالأفعال النافلة. إنها الأفعال الخاصة بالإحسان والرحمة، الخاصة بالبطولة والتضحية بالنفس. من الجيد القيام بهذه الأفعال ولكنها ليست واجباً أو التزاماً. فالأفعال النافلة ليست مطلوبة، على الرغم من أنها لا تؤدي إلى خسارة المرء أو تعريضه للخطر. والفعل النافل لا ينشد الإعفاء الذي تسمح به الواجبات الطبيعية. إذ إنه بينما علينا واجب طبيعي وهو استحضار خير كبير، إذا كنا نستطيع القيام بهذا بسهولة نسبية، إلا أننا محررون من هذا الواجب حين تكون التكلفة كبيرة علينا. تثير الأفعال النافلة أسئلة ذات أهمية أولى بالنسبة للنظرية الأخلاقية. على سبيل المثال، يبدو ارتجالياً أن الرؤية النفعية الكلاسيكية لا تستطيع تفسيرها. ويبدو أننا ملزَمون بالقيام بأفعال تستحضر الخير الأكبر للآخرين مهما تكن التكلفة علينا شريطة أن يكون

إجمالي المنافع يفوق المنافع الناتجة عن الأفعال الأخرى المفتوحة لنا. ولا يوجد شيء مطابق للإعفاءات المتضمنة في صياغة الواجبات الطبيعية. لذلك بعض الأفعال التي تُعدّها العدالة إنصافاً نافلة قد تكون مطلوبة من خلال مبدأ المنفعة. ولكني لن أناقش هذه المسألة أكثر من هذا القدر. ولقد ذُكرت الأفعال النافلة هنا من أجل إتمام النقاش. ويجب أن نتحول الآن إلى تفسير الوضع المبدئي.

الهيئة العامة السورية للكتاب

الهيئة العامة السورية للكتاب

الفصل الثالث

الوضع الأصلي

أناقش في هذا الفصل التأويل الفلسفي المفضل للوضع المبدئي. وأدعو هذا التأويل بالوضع الأصلي. أبدأ بعرض طبيعة الحجة المتعلقة بتصورات العدالة وتفسير كيفية عرض البدائل بحيث يكون على الأطراف الاختيار من قائمة محددة تضم التصورات التقليدية. ثم أقوم بتوصيف الشروط التي تصف الوضع المبدئي تحت عناوين عديدة: ظروف العدالة الخاصة، القيود الرسمية لمفهوم الحق، حجاب الجهل، وعقلانية الأطراف المتعاقدة. وفي كل حالة أحاول أن أشير إلى سبب معقولية الخصائص المتبناة للتأويل المفضل من وجهة نظر فلسفية. ثم تُدرس الخطوط الطبيعية للاستدلال المنطقي التي تقود إلى مبدأي العدالة وإلى مبدأ المنفعة الوسطى قبل الأخذ بالاعتبار المزايا النسبية لتصورات العدالة هذه. أحاجج بأن المبدأين سوف يتم إقرارهما وأضع بعض الأسباب المنطقية الرئيسة لدعم هذا الرأي الجدلي. من أجل توضيح الفروق بين التصورات المتنوعة للعدالة، يُختم هذا الفصل بنظرة أخرى لمبدأ المنفعة الكلاسيكي.

١ - طبيعة حجة تصورات العدالة

إن الفكرة الحدسية المتعلقة بالعدالة إنصافاً هي التفكير بالمبادئ الأولى للعدالة على أنها بحد ذاتها هدف الاتفاقية الأصلية في وضع مبدئي معرّفاً بشكل مناسب. هذه المبادئ هي تلك التي يهتم بها أشخاص عقلانيون لتحقيق

مصالحهم والتي سوف يقبلونها في هذا الوضع من المساواة لتسوية الشروط الأساسية لارتباطهم. يُفترض أن يتبين إذن أن مبدأي العدالة هما الحل بالنسبة لمشكلة الاختيار المفروضة من خلال الوضع الأصلي. من أجل القيام بهذا، يجب البرهنة على أن، بافتراض الظروف المتعلقة بالأطراف، ومعرفتهم واعتقاداتهم ومصالحهم، اتفاقية على هذه المبادئ هي الطريقة الأفضل لكل شخص لحماية غاياته على ضوء البدائل المتاحة.

والآن من الواضح أنه لا أحد يستطيع الحصول على كل ما يريد؛ فمجرد وجود الأشخاص الآخرين يمنع هذا. والخير المطلق بالنسبة لأي شخص هو أن كل شخص آخر يجب أن يشارك في تعزيز تصوره للخير مهما يصل إليه هذا التصور. أو في حال إخفاق هذا، أي أنه مطلوب من جميع الآخرين التصرف العادل ولكنه مصرّح له إعفاء نفسه حينما يريد. بما أن الأشخاص الآخرين لن يوافقوا أبداً على مثل هذه الشروط لارتباطهم فإنه سيتم رفض هذه الأشكال من النزعة الأنوية.[1] مع ذلك يبدو أن مبدأي العدالة اقتراح معقول. في الواقع، أرغب أن أبين أن هذه المبادئ هي الإجابة الأفضل لكل شخص، بمعنى الطلب المطابق للآخرين. بهذا المعنى، إن الاختيار لهذا التصور للعدالة هو الحل الفريد للمشكلة الناشئة من خلال الوضع الأصلي.

من خلال المحاججة بهذه الطريقة يتبع المرء إجراءاً مألوفاً في النظرية الاجتماعية. بمعنى أن وضعاً مبسطاً يوصَف بحيث يتوجب من خلاله على أفراد لديهم غايات معينة ويرتبطون مع بعضهم بطرق معينة الاختيار بين مسارات أفعال متنوعة على ضوء معرفتهم بالظروف. ما سيقوم به الأفراد عندها يُشتَق باستخدام استدلال استنباطي صارم من هذه الافتراضات حول اعتقاداتهم ومصالحهم، ووضعهم والخيارات المفتوحة لهم. إن سلوكهم، على

(١) الأنوية egoism المذهب القائل بأن الفرد ومصالحه الذاتية أساس السلوك كله. **المترجمة**

حد تعبير "باريتو"،[1] نتاج التفضيلات والمعوقات. في نظرية السعر، على سبيل المثال، يُعتقد أن التوازن المتعلق بالأسواق التنافسية ينشأ حين يفتح الكثير من الأفراد بحيث يسعى كل شخص لتحقيق مصالحه الذاتية الطريق لبعضهم بعضاً لأفضل ما يمكنهم المساهمة به مقابل أفضل ما يرغبون به. والتوازن هو نتيجة اتفاقات تتم بحرية بين مغامرين لديهم استعداد. بالنسبة لكل شخص إنه الحل الأفضل الذي يمكنه التوصل إليه من خلال التبادل الحر المتسق مع حق وحرية الآخرين لتعزيز مصالحهم بنفس الطريقة. ولهذا السبب يُعبَّر عن هذه المسألة بالتوازن، الذي سوف يستمر في غياب تغييرات إضافية في الظروف. ولا أحد لديه الحافز لتغييره. وإذا كان الابتعاد عن هذا الوضع كامناً في نزعات حركية تعيده إلى وضعه السابق، يكون التوازن مستقراً.

بالطبع لا تستلزم حقيقة أن وضعاً ما في حالة توازن، أو حتى مستقراً، أنه صحيح أو عادل. إنه يعني فقط أنه بافتراض أشخاص يقدرون وضعهم، فإنهم يتصرفون بفعالية للحفاظ عليه. من الواضح أن توازناً في الكراهية والعدائية ربما يكون توازناً مستقراً؛ وربما يفكر كل شخص أن أي تغيير مجدٍ سوف يكون أسوأ. وأفضل ما يمكن أن يقوم به كل شخص لنفسه قد يكون شرطاً من الظلم الأقل بدلاً من الخير الأعظم. يتوقف التقييم الأخلاقي لأوضاع التوازن على الظروف الخلفية التي تحددها. إنه عند هذه النقطة التي يتضمن عندها التصور للوضع الأصلي خصائص خاصة بالنظرية الأخلاقية. إذ إنه بينما تحاول نظرية السعر تفسير الحركات المتعلقة بالسوق من خلال افتراضات حول النزعات الفعلية، فإن التأويل الفلسفي المفضل للوضع المبدئي يضم شروطاً يُعتقد أنها معقولة لفرضها على الاختيار للمبادئ. بالمقارنة مع النظرية الاجتماعية، إن الهدف هو توصيف هذا الوضع بحيث تكون المبادئ التي سيتم اختيارها، مهما تكن، مقبولة من وجهة نظر أخلاقية. ويُعرَّف الوضع الأصلي بهذه الطريقة على أنه الوضع الراهن الذي تكون فيه

(1) Manuel d' e'conomie politique (Paris, 1909), ch. III, §23.

أية اتفاقات يتم التوصل إليها منصفة. إنه حالة يكون فيها الأطراف ممثَّلين بالتساوي كأشخاص أخلاقيين والنتيجة ليست مشروطة بظروف طارئة اعتباطية أو بالتوازن النسبي للقوى الاجتماعية. بالتالي تكون العدالة إنصافاً قادرة على استخدام الفكرة المتعلقة بالعدالة الإجرائية الصرفة من البداية.

إذن من الواضح أن الوضع الأصلي هو حالة افتراضية صرفة. ولا توجد حاجة لأن يحاكيه شيء آخر، على الرغم من أنه يمكننا بوساطة التفكير القصدي إتباع القيود التي يعبّر عنها ومحاكاة طرق التفكير الانعكاسية للأطراف. وليس المقصود من التصور للوضع الأصلي تفسير السلوك البشري فيما عدا أنه يحاول حتى الآن تفسير أحكامنا الأخلاقية ويساعد في تفسير امتلاكنا لحس بالعدالة. إن العدالة إنصافاً هي نظرية حول مشاعرنا الأخلاقية كما تتجلى من خلال أحكامنا المدروسة في التوازن الانعكاسي. ويُفترض أن تؤثر هذه المشاعر في تفكيرنا وفي فعلنا إلى درجة معينة. لذلك بينما يُعدّ تصور الوضع الأصلي جزءاً من النظرية المتعلقة بالسلوك، فهذا لا يقتضي أبداً وجود حالات فعلية تحاكيه. ما هو ضروري أن المبادئ التي سوف يتم قبولها تحتل الدور المطلوب في تفكيرنا وسلوكنا الأخلاقي.

تجدر الملاحظة أيضاً أن القبول لهذه المبادئ لا يُفهم على أنه قانون سيكولوجي أو قانون احتمالي. وأرغب في أن أبين أن إقرارها هو الخيار الوحيد المتسق مع التوصيف التام للوضع الأصلي. وتهدف الحجة لأن تكون في نهاية المطاف استنباطية صارمة. بلا ريب، إن الأطراف في الوضع الأصلي لديهم حالة سيكولوجية معينة، بما أنه تم إنشاء افتراضات متنوعة حول اعتقاداتهم واهتماماتهم. وتبدو هذه الافتراضات على موازاة المقدمات الأخرى في التوصيف الخاص بهذا الوضع المبدئي. لكن من الواضح أن الحجج من مثل هذه المقدمات يمكن أن تكون استنباطية بالكامل، كما تشهد النظريات في العلوم السياسية والعلوم الاقتصادية. يجب أن نناضل من أجل نوع من الهندسة الأخلاقية بالصرامة التي توحي بها هذه التسمية. لسوء الحظ

إن الاستدلال العقلي الذي سوف أقدمه قاصر عن هذه الصرامة، بما أنه حدسي بشكل كبير. ولكن من الضروري أن نبقي في ذهننا الصورة المثالية التي يرغب المرء بالتوصل إليها.

الملاحظة الأخيرة هي أن هناك، كما ذكرتُ، تأويلات كثيرة ممكنة للوضع المبدئي. يتباين هذا التصور حسب تصورنا للأطراف المتعاقدة، وحسب اعتقاداتهم واهتماماتهم التي يقال إنها كذلك، وحسب البدائل المتاحة لهم، وغير ذلك. بهذا المعنى، هناك الكثير من النظريات التعاقدية المختلفة. والعدالة إنصافاً هي واحدة من هذه النظريات. ولكن تتم معالجة التساؤل حول التبرير، قدر الإمكان، من خلال تبيان أن هناك تأويلاً واحداً للوضع المبدئي يعبّر بالشكل الأفضل عن الشروط التي يُعتقد بشكل واسع أنها معقولة لفرضها على الاختيار للمبادئ، والتي تقود في الوقت نفسه إلى تصور يصف أحكامنا المدروسة في توازن انعكاسي. سوف أدعو التأويل الأكثر تفضيلاً، أو القياسي، بالوضع الأصلي. ربما نخمّن أنه لكل تصور تقليدي للعدالة هناك تأويل للوضع المبدئي بحيث تكون مبادئه هي الحل المفضَّل. وهكذا، على سبيل المثال، هناك تأويلات تقود إلى مبدأ المنفعة الكلاسيكي وكذلك إلى مبدأ المنفعة الوسطي. وسوف تُذكر هذه التباينات في الوضع الأصلي مع تقدمنا في الدراسة. إذن يقدم الإجراء المتعلق بالنظريات التعاقدية طريقة تحليلية عامة من أجل دراسة مقارنة تتعلق بتصورات العدالة. يحاول المرء تحديد الشروط المختلفة المتضمنة في الوضع التعاقدي الذي سيتم من خلاله اختيار المبادئ. بهذه الطريقة يمكن صياغة الافتراضات التأسيسية المتنوعة التي تعتمد عليها هذه التصورات. ولكن إذا كانت إحدى التأويلات هي الأكثر تفضيلاً من الناحية الفلسفية، وتصف مبادئها أحكامنا المدروسة، يكون لدينا أيضاً إجراءٌ للتبرير. لا يمكننا أن نعرف من البداية إذا كان مثل هذا التأويل موجوداً، ولكن على الأقل نعرف ما الذي نبحث عنه.

٢ - عرض البدائل

لنتحول الآن عن هذه الملاحظات عن الطريقة إلى توصيف الوضع الأصلي. سوف أبدأ بالتساؤل حول البدائل المفتوحة للأشخاص في هذا الوضع. بشكل مثالي يرغب المرء بالقول إن عليهم الاختيار بين جميع التصورات الممكنة للعدالة. إن الصعوبة الواضحة هي كيفية توصيف هذه التصورات بحيث يمكن عرضها أمام أولئك في الوضع الأصلي. لكن مع ضمان إمكانية تعريف هذه التصورات، لا يوجد تأكيد أن الأطراف سوف يقومون بالخيار الأفضل؛ فقد يتم تجاهل المبادئ الأكثر تفضيلاً. وحقاً قد لا يوجد البديل الأفضل: لكل تصور في العدالة هناك تصور آخر يُعدّ الأفضل. حتى إذا كان هناك بديل أفضل، يبدو من الصعب توصيف القوى الذهنية للأطراف القادرة للتوصل إلى هذه الحالة المثالية، أو حتى التوصل إلى التصورات الأكثر صدقاً ظاهرياً. بعض الحلول لمشكلة الاختيار قد تكون بالتفكير الحذر؛ وهي مسألة أخرى لتوصيف الأطراف بحيث أن تفكيرهم القصدي يولّد هذه البدائل. بالتالي على الرغم من أن مبدآ العدالة متفوقان على تلك التصورات المعروفة لنا، فقد يكون هناك مجموعة من المبادئ غير المصاغة أفضل منهما.

من أجل معالجة هذه المشكلة سوف ألجأ للوسيلة التالية. سوف أستخدم ببساطة قائمة قصيرة كمعطى من التصورات التقليدية للعدالة، على سبيل المثال تلك التي نوقشت في الفصل الأول، إلى جانب بعض الاحتمالات الأخرى المقترحة من خلال مبدأي العدالة. ثم أفترض أنها تُعرَض على الأطراف ويُطلب منهم الموافقة بالإجماع على أن تصوراً واحداً هو الأفضل بين التعداد المعروض. ربما نفترض أنه يتم التوصل إلى هذا القرار من خلال القيام بسلسلة من المقارنات بين الأزواج. وسوف يتبين أن المبدأين هما الأفضل حالما يتفق الجميع على وجوب اختيارهما بين جميع البدائل الأخرى. في هذا الفصل سوف أناقش في معظمه الاختيار بين مبدأي العدالة وبين شكلين من مبدأ المنفعة (المبدأ الكلاسيكي والمبدأ

الوسطي). ولاحقاً سوف تناقش المقارنات بين المذهب الكمالي ونظريات مختلطة. وسوف أحاول أن أبين أنه سوف يتم اختيار المبدأين من القائمة.

نعترف أن هذه طريقة غير مُرضِية للتقدم. من الأفضل إذا كنا نستطيع تعريف الشروط الضرورية والكافية للتصور الفريد والأفضل للعدالة ومن ثم عرض تصور يلبّي هذه الشروط. في نهاية المطاف قد يستطيع المرء القيام بهذا. لكن في الوقت الراهن لا أعرف كيف يمكن تجنب الطرق التقريبية والجاهزة. علاوة على ذلك، قد يشير استخدام مثل هذه الإجراءات إلى حل عام لمشكلتنا. بالتالي قد يؤول الأمر إلى، ونحن نقوم بهذه المقارنات، أن تفكير الأطرف ينتقي خصائص معينة للبنية الأساسية على أنها مرغوبة، وأن هذه الخصائص لها خواص طبيعية عليا ودنيا. لنفترض، على سبيل المثال، أنه من العقلانية بالنسبة للأطراف في الوضع الأصلي تفضيل مجتمع يتسم بالحرية المتساوية العظمى. لنفترض أيضاً أنهم بينما يفضلون منافع اجتماعية واقتصادية للعمل من أجل الخير العام فهم يصرون على تخفيف الطرق التي من خلالها ينتفع أو يتضرر الأشخاص بسبب ظروف طبيعية واجتماعية. إذا كانت هاتان الخاصتان هما الخواص الملائمة فقط، وإذا كان المبدأ المتعلق بالحرية المتساوية هو التعظيم الطبيعي للخاصية الأولى، ومبدأ الفرق (المقيَّد بوساطة تكافؤ الفرصة المنصف) هو التعظيم الطبيعي للخاصية الثانية، إذن، مع ترك مشكلة الأولوية جانباً، إن المبدأين هما الحل المثالي. وحقيقة أن المرء لا يمكنه توصيف أو تعداد جميع التصورات الممكنة للعدالة، أو توصيف الأطراف بحيث يكونون ملزمين بالتفكير بها، لن تكون عائقاً أمام هذا الاستنتاج.

لن يكون مربحاً السعي وراء هذه التأملات أكثر من هذا. بالنسبة للوقت الراهن، لم تتم أي محاولة للتعامل مع المشكلة العامة المتعلقة بالحل الأفضل. واقتصر بالجدل على الرأي الأضعف بأن المبدأين سوف يتم اختيارهما من بين تصورات العدالة في القائمة التالية.

A المبدآن الخاصان بالعدالة (بترتيب تسلسلي)

١. المبدأ المتعلق بالحرية المتساوية الأعظم

٢. (a) المبدأ المتعلق بتكافؤ الفرصة (المنصف)

(b) مبدأ الفرق

B تصورات مختلطة. إحلال أحدها محل A2 أعلاه

١. المبدأ المتعلق بالمنفعة الوسطى؛ أو

٢. المبدأ المتعلق بالمنفعة الوسطى، خاضع لقيد، إما:

(a) الحفاظ على حد أدنى اجتماعي، أو

(b) التوزيع الكلي ليس واسعاً جداً؛ أو

٣. المبدأ المتعلق بالمنفعة الوسطى خاضع لأي قيد في B2 بالإضافة إلى ذلك المتعلق بتكافؤ الفرصة المنصف

C تصورات غائية كلاسيكية

١. المبدأ الكلاسيكي المتعلق بالمنفعة

٢. المبدأ الوسطي المتعلق بالمنفعة

٣. المبدأ المتعلق بالكمال

D تصورات حدسية

١. موازنة المنفعة الكلية مقابل المبدأ المتعلق بالتوزيع المتساوي

٢. موازنة المنفعة الوسطى مقابل مبدأ الإصلاح

٣. موازنة قائمة من المبادئ البدهية (كلما كان ذلك مناسباً)

E تصورات أنوية (انظر الفقرة ٢٣ التي نوضح فيها لماذا لا تُعدّ التصورات الأنوية بدائل)

١. ديكتاتورية الرجل الأول: يتوجب على كل شخص خدمة مصالحي

٢. الراكب الحر: يتوجب على كل شخص التصرف بعدالة باستثنائي، إذا اخترتُ ألا أقوم بذلك

٣. عامّ: مسموح لكل شخص تحقيق مصالحه كما يسعده

بالتأكيد تكفي مزايا هذه النظريات التقليدية لتبرير المجهود لترتيبها في درجات. وبأي حال، إن الدراسة لهذا الترتيب طريقة نافعة للتحول إلى السؤال الواسع. والآن كلٌّ من هذه التصورات له أصوله ومطالبيه: هناك أسباب مع وضد أي بديل يختاره المرء. وحقيقة أن تصوراً مفتوحاً أمام الانتقاد ليس بالضرورة أن يكون قاطعاً ضده، ولا مزايا معينة مرغوبة هي دائماً حاسمة في مصلحته. إن القرار المتعلق بالأشخاص في الوضع الأصلي يتوقف، كما سنرى، على توازن اعتبارات معينة. بهذا المعنى، هناك انجذاب نحو الحدس عند الأساس الخاص بنظرية العدالة. ولكن عند ترتيب كل شيء، ربما يكون واضحاً تماماً أين يكمن التوازن في الأسباب. ربما يمكن تحليل الأسباب الملائمة إلى عوامل من خلال توصيف الوضع الأصلي بحيث يكون تصورٌ واحدٌ للعدالة مفضلاً على التصورات الأخرى بشكل متميز. إن الحجة من أجله ليست برهاناً، ليست بعد بأي حال؛ ولكن، على حد تعبير "ميل"، قد تُعرض اعتبارات قادرة على تحديد الفكرة.(١)

إن قائمة التصورات ذات تفسير ذاتي، ولكن قد تفيد بعض التعليقات. يُعبَّر عن كل تصور بطريقة بسيطة معقولة، وكل من هذه التصورات غير مشروط مهما تكن ظروف أو وضع المجتمع. ولا يتوقف أي من المبادئ على شروط اجتماعية معينة أو شروط أخرى. وأحد الأسباب لهذا هو إبقاء الأشياء بسيطة. سيكون من السهل تشكيل مجموعة من التصورات كلٌّ منها مصمَّم ليطبَّق فقط في حال توفر ظروف خاصة، بما أن هذه الشروط المتنوعة جامعة ومانعة. على سبيل المثال قد يُعتنق أحد التصورات عند إحدى مراحل الثقافة، ويُعتنق تصور آخر عند مرحلة أخرى. ويمكن اعتبار مثل هذه المجموعة بحد ذاتها تصوراً للعدالة؛ ستكون مؤلفة من مجموعة من الأزواج المرتبة، كل زوج على أنه تصور للعدالة يتناسب مع الظروف التي يُطبَّق عليها. لكن إذا أُضيفت تصورات

(1) Utilitarianism, ch. I, par. 5.

من هذا النوع إلى القائمة، سوف تصبح مشكلتنا أكثر تعقيداً إذا لم يصعب معالجتها. علاوة على ذلك، هناك سبب لاستبعاد بدائل من هذا النوع، إذ إنه من الطبيعي أن نسأل ما هي المبادئ المؤسسة التي تحدد الأزواج المرتبة. بالتالي للسماح بمثل هذه المجموعات في القائمة يعني تضمين بدائل تخفي أساسها المناسب. لذلك من أجل هذا السبب أيضاً سوف أستبعدها. كذلك يؤول الأمر للرغبة في توصيف الوضع الأصلي بحيث يتوجب على الأطراف اختيار مبادئ غير مشروطة مهما تكن الظروف. هذه الحقيقة ترتبط مع التفسير الكانتي للعدالة إنصافاً. لكني سوف أترك هذه المسألة جانباً لوقت آخر (٤٠).

أخيراً هناك نقطة واضحة. إن حجةً لصالح المبدأين، أو بالطبع لمصلحة أي تصور، هي دائماً نسبية على قائمة معينة من المبادئ. إذا غيّرنا القائمة، فالحجة ستكون عموماً مختلفة. وينطبق تعليق مماثل على جميع خصائص الوضع الأصلي. هناك تباينات كثيرة غير محدودة للوضع المبدئي ولذلك هناك بلا شك الكثير من النظريات غير محدودة متعلقة بالهندسة الأخلاقية. والقليل منها فقط ذو أهمية فلسفية، بما أن معظم التباينات غير ملائمة من وجهة نظر أخلاقية. يتوجب علينا عدم إهمال القضايا الجانبية بينما في نفس الوقت عدم فقدان التركيز على الافتراضات الخاصة المتعلقة بالحجة.

٣ - ظروف العدالة

يمكن توصيف ظروف العدالة على أنها الشروط العادية التي تكون عندها الشراكة البشرية ممكنة وضرورية.[1] بالتالي، كما ذكرتُ من البداية، على الرغم من أن مجتمعاً هو مشروع تشاركي من أجل المنفعة المتبادلة،

(1) My account largely follows that of Hume in A Treatise of Human Nature, bk. III, pt. II, sec. ii, and An Enquiry Concerning the Principles of Morals, sec. III, pt. I. But see also H. L. A. Hart, The Concept of Law (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 189-195, and J. R. Lucas, The Principles of Politics (Oxford, The Clarendon Press, 1966), pp. 1-10.

فهو يتميز نموذجياً بالنزاع وكذلك بالتطابق في المصالح. هناك تطابق في المصالح بما أن الشراكة الاجتماعية تجعل الحياة الأفضل ممكنة للجميع مقارنةً بأي أحد يحاول أن يعيش بمعزل عن الآخرين اعتماداً على جهوده الذاتية. وهناك نزاع في المصالح بما أن الأشخاص ليسوا غير مبالين بكيفية توزيع المنافع الأكبر المنتجَة من خلال تعاونهم، حيث أنه من أجل السعي وراء غاياتهم كلٌّ منهم يفضل حصةً أكبر بدلاً من حصة أقل. بالتالي هناك حاجة لمبادئ للاختيار بين الترتيبات الاجتماعية المتنوعة التي تحدد هذا التقسيم للمنافع ولتوقيع اتفاقية حول الحصص التوزيعية المناسبة. تحدد هذه المتطلبات الدور المتعلق بالعدالة. إن الشروط الخلفية التي تؤدي إلى نشوء هذه الضرورات هي ظروف العدالة.

يمكن تقسيم هذه الشروط إلى نوعين. أولاً، هناك الظروف الموضوعية التي تجعل الشراكة البشرية ممكنة وضرورية. بالتالي هناك الكثير من الأفراد يتواجدون معاً في نفس الوقت في إقليم جغرافي محدد. هؤلاء الأفراد متشابهون تقريباً في القوى الجسدية والذهنية؛ أو بكل الأحوال، إن إمكاناتهم قابلة للمقارنة بحيث لا أحد بينهم يمكن أن يسيطر على البقية. إنهم عرضة للهجوم، وخاضعون لتعطيل خططهم من خلال قوة موحدة من الآخرين. أخيراً، هناك الشرط المتعلق بالندرة المعتدلة التي تُفهم بأنها تغطي مجالاً واسعاً من الحالات. ليست الموارد الطبيعية والموارد الأخرى وفيرة جداً بحيث تصبح البرامج المتعلقة بالشراكة غير ضرورية، وليست الشروط قاسية جداً بحيث أن المشاريع المثمرة يتوجب توقفها. بينما تُعدّ الترتيبات ذات المنافع المتبادلة مجدية، إلا أن المنافع التي تنتجها قاصرة فيما يتعلق بمجموع الطلب للأشخاص.

إن الظروف الذاتية هي جوانب ملائمة للذوات المتعلقة بالشراكة، أي للأشخاص الذين يعملون معاً. بالتالي بينما لدى الأطراف حاجات ومصالح متشابهة تقريباً، أو حاجات ومصالح متكاملة بطرق متنوعة، بحيث تكون

الشراكة ذات المنفعة المتبادلة بينهم ممكنة، إنهم مع ذلك لديهم خططهم الذاتية للحياة. هذه الخطط، أو التصورات للخير، تقودهم لأن يكون لديهم غايات وأغراض مختلفة، ومطالب متنازعة على الموارد الطبيعية والاجتماعية المتاحة. علاوة على ذلك، على الرغم من أن الاهتمامات الساعية إليها هذه الخطط لا يُفترَض أن تكون اهتمامات بالذات، إنها الاهتمامات المتعلقة بالذات التي تُعدّ تصورها للخير جديراً بالاعتراف وتسعى إلى تحقيق مطالبها نيابةً عنها كونها تستحق الإرضاء. كما أني أفترض أن الأشخاص يعانون من قصور في المعرفة والتفكير والحكم. إن معرفتهم غير تامة بالضرورة، وتميل قواهم إلى التشوه بسبب القلق والتحيز والاستغراق بشؤونهم الذاتية. تنشأ بعض هذه العيوب من خلل أخلاقي، من الأنانية والإهمال؛ ولكن إلى درجة كبيرة، إنها ببساطة جزء من الوضع الطبيعي للأشخاص. كعاقبة لهذا لا يكون للأفراد خطط مختلفة فحسب ولكن يوجد أيضاً تنوع في الاعتقاد الفلسفي والديني، وفي العقائد السياسية والاجتماعية.

سوف أدعو هذه المجموعة من الشروط ظروف العدالة. ويُعدّ "هيوم" في تفسيره لها ثاقب الفكر ولن تضيف الخلاصة السابقة شيئاً مهماً لنقاشه الأكثر شمولية. وبغرض التبسيط أشدد دائماً على الشرط المتعلق بالندرة المعتدلة (بين الظروف الموضوعية)، وعلى الشرط المتعلق بنزاع المصالح (بين الظروف الذاتية). بالتالي يمكن القول، بإيجاز، إن ظروف العدالة تتحقق حينما يقوم الأشخاص بترشيح المطالب المتنازعة بالنسبة للتقسيم الخاص بالمنافع الاجتماعية تحت شروط من الندرة المعتدلة. وإذا لم تتواجد هذه الظروف فلن يكون هناك محل للفضيلة المتعلقة بالعدالة، كما هو الحال في غياب تهديدات الحيف والأذى في الحياة فلن يكون هناك محل للشجاعة.

يجدر ذكر بعض التوضيحات. في المقام الأول، سوف أفترض بالطبع أن الأشخاص في الوضع الأصلي يعرفون أن ظروف العدالة متحققة. وهذا ما يسلّمون به جدلاً حول الشروط المتعلقة بمجتمعهم. هناك افتراض إضافي

أن الأطراف يحاولون تعزيز تصورهم للخير بأفضل ما يستطيعون، وفي محاولتهم للقيام بهذا ليسوا ملزَمين بروابط أخلاقية سابقة مع بعضهم بعضاً.

مع ذلك يبرز تساؤل حول ما إذا كان لدى الأشخاص في الوضع الأصلي التزامات وواجبات تجاه أطراف أخرى، على سبيل المثال، تجاه خلَفِهم المباشر. بمعنى القول إنه سيكون هناك اتجاه واحد لمعالجة التساؤلات المتعلقة بالعدالة بين الأجيال. مع ذلك، إن هدف العدالة إنصافاً هو محاولة اشتقاق جميع الواجبات والالتزامات المتعلقة بالعدالة من شروط معقولة أخرى. لذلك، إذا كان ممكناً، لا بد من تجنب الخروج عن هذا. هناك مسارات عديدة مفتوحة أمامنا. يمكننا تبني افتراض الحافز والتفكير بالأطراف على أنهم يمثلون خطاً مستمراً من المطالب. على سبيل المثال، يمكننا أن نفترض أنهم أرباب عائلات ولذلك لديهم رغبة في تعزيز الرفاهية على الأقل لخلفهم المباشر. أو يمكننا أن نطلب من الأطراف الموافقة على مبادئ خاضعة للتقييد بحيث يرغبون أن تكون جميع الأجيال السابقة قد اتبعت المبادئ عينها. من خلال توليفة مناسبة لمثل هذه الاشتراطات، أعتقد أنه يمكن ربط السلسلة الكلية من الأجيال مع بعضها وأن المبادئ المتفق عليها تأخذ بالحسبان مصالح كل جيل (٢٤، ٤٤). إذا كان هذا صحيحاً، نكون قد نجحنا في اشتقاق الواجبات بالنسبة للأجيال الأخرى من شروط معقولة.

تجدر الملاحظة أنني لم أضع افتراضات مقيدة حول تصورات الأطراف للخير فيما عدا أنها خطط عقلانية طويلة الأجل. بينما هذه الخطط تحدد الأهداف والمصالح المتعلقة بالذات، لا يُفترض أن تكون الأهداف والمصالح أنوية أو أنانية. وفيما إذا كانت هذه هي الحالة يتوقف على أنواع الغايات التي يسعى إليها الشخص. إذا كانت الثروة والسلطة والنفوذ والامتياز الاجتماعي هي الأهداف النهائية للشخص، عندها بالتأكيد سيكون تصوره للخير أنويّاً. إن اهتماماته مسيطرة على نفسه، وليست الاهتمامات بالنفس كما

يجب أن تكون دائماً.[1] لا توجد حالة عدم اتساق إذن في افتراض أنه حالما يُزال حجاب الجهل، يكتشف الأطراف أن لديهم روابط من المشاعر والعواطف، وأنهم يريدون تعزيز مصالح الآخرين ويشهدون تحقيق غاياتهم. ولكن توضع المسلمة المتعلقة بانعدام المصلحة المتبادلة في الوضع الأصلي لضمان عدم اعتماد المبادئ المتعلقة بالعدالة على افتراضات قوية. لنذكّر أن المقصود بالوضع الأصلي هو تضمين شروط مشتركة واسعة ولكن ضعيفة. إذن إن تصوراً للعدالة يجب ألا يفترض مسبقاً روابط مكثفة من العاطفة الطبيعية. في أساس النظرية، لا بد من افتراض روابط قليلة قد الإمكان.

أخيراً، سوف أفترض أن الأطراف في الوضع الأصلي في حالة انعدام مصلحة متبادل: إنهم لا يرغبون بالتضحية بمصالحهم من أجل الآخرين. والقصد هو نمذجة سلوك الأشخاص ودوافعهم في حالات تنشأ فيها تساؤلات حول العدالة. ويمكن أن تُناهَض المثُل الروحية للقديسين والأبطال مثل أي مصالح أخرى. إن النزاعات في سعيهم وراء مثُلهم هي الأكثر مأساوية على الإطلاق. بالتالي إن العدالة هي الفضيلة المتعلقة بالممارسات حيث يكون هناك مصالح متنافسة ويكون هناك أشخاص مخولين للتعبير عن حقوقهم على الآخرين. في رابطة من القديسين الذين يتفقون على مثُل مشتركة، إذا كان من الممكن وجود مثل هذا المجتمع، لن تحدث نزاعات حول العدالة. فكل شخص سوف يعمل بدون أنانية من أجل غاية واحدة كما هي محددة من خلال ديانتهم المشتركة، والرجوع إلى هذه الغاية (بافتراض أنها محددة بشكل واضح) سوف يعالج كل تساؤل حول الحق. لا يتطلب التفسير لهذه الشروط نظريةً معينة حول الدافع البشري. إن هدفه بدلاً من ذلك هو أن يعكس في توصيف الوضع الأصلي العلاقات المتعلقة بالأفراد مع بعضهم بعضاً التي تحدد المرحلة بالنسبة للتساؤلات المتعلقة بالعدالة.

---

(1) On this point see W. T. Stace, The Concept of Morals (London, Macmillan, 1937), pp. 221-223.

٤ - القيود الرسمية لمفهوم الحق

تعكس حالة الأشخاص في الوضع الأصلي قيوداً معينة. إن البدائل مفتوحة أمامهم ومعرفتهم بظروفهم محدودة بطرق متنوعة. أدعو هذه القيود بالقيود الخاصة بمفهوم الحق بما أنها تطبَّق بالنسبة للاختيار المتعلق بجميع المبادئ الأخلاقية وليس فقط تلك المتعلقة بالعدالة. إذا كان الأطراف سوف يقرون مبادئ من أجل فضائل أخرى كذلك، تُطبَّق هذه القيود أيضاً.

سوف أناقش أولاً القيود على البدائل. هناك قيود رسمية معينة تبدو معقولة لفرضها على تصورات العدالة الخاصة المسموح بها في القائمة المعروضة على الأطراف. لست أزعم أن هذه الشروط تنشأ عن مفهوم الحق، وأكثر بقليل من المعنى المتعلق بالأخلاق. إني أتجنب اللجوء إلى تحليل المفاهيم عند نقاط حاسمة من هذا النوع. هناك الكثير من القيود التي يمكن أن تكون مرتبطة بشكل معقول مع مفهوم الحق، ويمكن القيام باختيارات مختلفة منها واعتبارها قاطعة ضمن نظرية معينة. وتتوقف ميزة أي تعريف على سلامة النظرية الناتجة؛ لا يمكن للتعريف بحد ذاته أن يعالج أي سؤال جوهري.[١]

تُستمد مدى صلاحية هذه الشروط الرسمية من المهمة المتعلقة بمبادئ الحق في تسوية المطالب التي يضعها الأشخاص على مؤسساتهم وعلى بعضهم بعضاً. إذا كان من المفترض لمبادئ العدالة أن تلعب دورها، المتعلق بتخصيص الحقوق والواجبات الأساسية وبتحديد التقسيم للمنافع، فإن هذه المتطلبات طبيعية بشكل كاف. إن كلاً منها ضعيف بشكل مناسب وأفترض أنه يتم الوفاء بها من خلال التصورات التقليدية للعدالة. مع ذلك، تستبعد هذه الشروط الأشكال المتنوعة للأنوية، كما أذكر أدناه، مما يبين أنها ليست بدون

(1) Various interpretations of the concept of morality are discussed by W. K. Franken, "Recent Conceptions of Morality," in Morality and the Language of Conduct, ed. H. N. Castaneda and George Nakhnikian (Detroit, Wayne State University Press, 1965).

قوة أخلاقية. وهذا يجعل من الضروري ألا يتم تبرير الشروط بوساطة تعريف أو تحليل المفاهيم، وإنما فقط من خلال معقولية النظرية التي تشكل الشروط جزءاً منها. وأقوم بترتيبها تحت خمسة عناوين عامة.

في المقام الأول، يجب أن تكون المبادئ عامة. بمعنى من الممكن صياغتها دون استخدام لما يُعترَف به حدسياً على أنه من التسميات المناسبة، أو توصيفات قاطعة صارمة. لذلك فإن المحمولات المستخدمة في القضية المشكّلة لها سوف تعبّر عن خواص وعلاقات عامة. ولسوء الحظ يبدو أن الصعوبات الفلسفية العميقة تقف عائقاً أمام تفسيرٍ مُرضٍ لهذه المسائل.[1] ولن أحاول التعامل معها هنا. في عرض نظرية في العدالة يكون المرء مخولاً في تجنب المشكلة المتعلقة بتعريف الخواص والعلاقات العامة وفي أن يسترشد فيما يبدو معقولاً. بالإضافة إلى أنه بما أن الأطراف ليس لديهم معلومات خاصة عن أنفسهم أو عن وضعهم، فهم لا يستطيعون تحديد هويتهم بكل الأحوال. حتى لو استطاع شخص أن يحصل على موافقة الآخرين، فهو لا يعرف كيف يكيّف المبادئ لمصلحته. إن الأطراف مضطرون للتعلق بمبادئ عامة، ويفهمون الفكرة بأسلوب حدسي.

تكمن الطبيعانية لهذا الشرط جزئياً في حقيقة أن المبادئ الأولى يجب أن تكون قادرة على أن تخدم كتشريع عام لمجتمع جيد التنظيم إلى الأبد. وبما أنها غير مشروطة، فهي مطبقة دائما (تحت ظروف العدالة الخاصة)، ويجب أن تكون المعرفة بها مفتوحة أمام الأفراد في أي جيل. بالتالي إن فهم هذه المبادئ يجب ألا يتطلب معرفةً بالخصوصيات الطارئة، وبالتأكيد عدم الرجوع لأفراد أو روابط. تقليدياً إن الاختبار الأكثر وضوحاً لهذا الشرط هو الفكرة المتعلقة بأن ما هو حق هو ما يتطابق مع إرادة الله. لكن في الواقع أن هذه العقيدة تُدعم عادةً من خلال حجة من مبادئ عامة. على سبيل المثال،

(1) See, for example, W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays (New York, Columbia University Press, 1969), ch. 5 entitled "Natural Kinds."

يعتقد "لوك" أن المبدأ الجوهري للأخلاق هو التالي: إذا خُلِق شخصٌ من قِبَل آخر (بالمعنى اللاهوتي)، عندها يكون على ذلك الشخص واجب التقيد بأوامر خالقه.[1] هذا المبدأ عام تماماً وبافتراض طبيعة العالَم وفق رؤية "لوك"، إنه ينتقي الله على أنه السلطة الأخلاقية الشرعية. ولم يتم انتهاك شرط العمومية، على الرغم من أنه يبدو كذلك للوهلة الأولى.

ثانياً، يجب أن تكون المبادئ عالمية في تطبيقها. يجب أن تنطبق على كل شخص استناداً لكونهم أشخاصاً أخلاقيين. لذلك أفترض أن كل شخص يستطيع أن يفهم هذه المبادئ ويستخدمها في تفكيره القصدي. وهذا يفرض حداً على مقدار تعقيدها، وعلى أنواع وعدد التفريقات التي تنشئها. علاوة على ذلك، يتم استبعاد المبدأ إذا كان مناقضاً لذاته، أو مبطلاً لذاته، بالنسبة لكل شخص يتصرف بناءً عليه. بشكل مماثل، إذا كان يبدو أن إتباع مبدأً ما معقول فقط حين يعمل آخرون وفق مبدأ مختلف، يجب أيضاً استبعاده. فلا بد من اختيار المبادئ على ضوء عاقبة طاعتها من قِبَلهم.

كما يتم تعريفهما، إن العمومية والعالمية شرطان مميزان. على سبيل المثال، إن الأنوية في شكل ديكتاتورية الرجل الأول (يجب أن يخدم كل شخص مصالحي) تلبي شرط العالمية ولكن لا تلبي شرط العمومية. بينما يستطيع الجميع التصرف وفق هذا المبدأ، وربما لا تكون النتائج في بعض الحالات سيئة على الإطلاق، حسب مصالح الديكتاتور، إلا أن الاسم الشخصي أو الضمير الذي يعود على الشخص ينتهك الشرط الأول. مرة أخرى، قد لا تكون المبادئ العامة عالمية. فقد تصاغ لتنطبق على فئة محددة من الأفراد، مثلاً على أولئك الذين يتم انتقاؤهم من خلال خصائص بيولوجية أو اجتماعية، مثل لون الشعر أو الوضع الطبقي، أو أي شيء آخر. بلا ريب، في مسار حياتهم يكتسب الأفراد التزامات ويتعهدون

(1) See Essays on the Laws of Nature, ed. W. von Leyden (Oxford, The Clarendon Press, 1954), the fourth essay, esp. pp. 151-157.

بواجبات تكون فريدة بالنسبة لهم. مع ذلك هذه الواجبات والالتزامات المتنوعة هي العاقبة للمبادئ الأولى التي تنطبق على الجميع كأشخاص أخلاقيين؛ إن الاشتقاق لهذه المتطلبات له أساس مشترك.

الشرط الثالث يتعلق بالذيوع، الذي ينشأ طبيعياً من نقطة الاستشراف التعاقدية. يفترض الأطراف أنهم يختارون مبادئ من أجل تصور عام للعدالة.[1] إنهم يفترضون أن كل شخص سوف يعرف عن هذه المبادئ كل ما يود أن يعرفه إذا كان قبولها نتيجة اتفاقية. لذلك إن الوعي العام لقبولها العالمي له آثار إيجابية ويدعم الاستقرار للشراكة الاجتماعية. إن الفرق بين هذا الشرط والشرط المتعلق بالعالمية هو أن الأخير يقود المرء إلى تقييم المبادئ على أساس إتباعها فكرياً وبشكل منتظم من قِبَل كل شخص. لكن من الممكن أن يفهم ويتبع الجميع مبدأً ولكنه في الحقيقة ليس معروفاً بشكل واسع أو معترفاً به صراحة. والفكرة من شرط الذيوع هي جعل الأطراف يقيّمون تصورات العدالة على أنها معترَفٌ بها من قبل العموم وهي تشكّل دساتير أخلاقية فاعلة في الحياة الاجتماعية. إن شرط الذيوع ضمني في عقيدة "كانت" فيما يتعلق بمقولاته الأمرية حيث تتطلب منا التصرف وفق مبادئ نرغب ككائن عقلاني بسنّها كقانون بالنسبة لمملكة الغايات. لقد فكّر بمملكته كجمهورية أخلاقية فيها مثل هذه المبادئ الأخلاقية من أجل تشريعها العام.

إن الشرط الإضافي هو أن تصور الحق يجب أن يفرض ترتيباً وفق درجات على المطالب المتنازعة. ينشأ هذا المتطلب مباشرة من الدور المتعلق بمبادئه في تسوية الطلبات المتنافسة. هناك صعوبة، مع ذلك، في تقرير ما يُعدّ ترتيباً. من المرغوب أن يكون تصور في العدالة تاماً، بمعنى أنه قادر

(1) Publicity is clearly implied in Kant's notion of the moral law, but the only phase I know of where he discusses it expressly is in Perpetual Peace, appendix II; see Political Writings, ed. Hans Reiss and trans. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 125-130.

على ترتيب جميع المطالب التي يمكن أن تنشأ (أو التي يرجَّح أن تظهر في الممارسة). ويجب أن يكون الترتيب متعدياً عموماً: إذا، لنقل، كان الترتيب الأول للبنية الأساسية مرتباً على أنه أكثر عدالة من الثاني، والثاني أكثر عدالة من الثالث، إذن يجب أن يكون الترتيب الأول أكثر عدالة من الثالث. هذه الشروط الرسمية طبيعية بشكلٍ كاف، على الرغم أنه ليس من السهل تلبيتها دائماً.[١] ولكن هل الاختبار بوساطة النزاع شكلٌ من أشكال التحكيم؟ بكل الأحوال، ينتج عن النزاع المادي واللجوء إلى الأسلحة ترتيب؛ تفوز مطالب معينة على أخرى. والاحتجاج الرئيسي على هذا الترتيب ليس لأنه متعدياً. بدلا عن ذلك، إنه لتجنب اللجوء للقوة والمكر لقبول المبادئ المتعلقة بالحق والعدالة. لذلك أفترض أن كل تصور له ميزة تهديدية ليس تصوراً للعدالة. إنه يخفق في تأسيس ترتيب بالمعنى المطلوب، ترتيب يرتكز على جوانب ملائمة معينة للأشخاص ووضعهم بشكل مستقل عن وضعهم الاجتماعي، أو قدرتهم على التهديد والإكراه.[٢]

يتعلق الشرط الخامس والأخير بالنهائية. على الأطراف تقييم النظام الخاص بالمبادئ على أنه محاكمة نهائية بطريقة استدلالية عملية. لا توجد معايير أعلى يمكن من خلالها تقييم الحجج الداعمه للمطالب؛ إن الاستدلال الناجح من هذه المبادئ حاسم. إذا كنا نفكر من ناحية نظرية عامة تامة تمتلك مبادئ لجميع الفضائل، عندها مثل هذه النظرية تحدد المجموع الكلي للاعتبارات الملائمة وأوزانها المناسبة، وتكون متطلباتها قاطعة. إنها تتجاوز الطلبات المتعلقة بالقانون والعرف، والقواعد الاجتماعية عموماً. علينا ترتيب واحترام المؤسسات الاجتماعية

(1) For a discussion of orderings and preference relations, see A. K. Sen, Collective Choice and Social Welfare (San Francisco, Holden-Day Inc., 1970), ch. 1; and K. J. Arrow, Social Choice and Individual Values, 2nd ed. (New York, John Wiley, 1963), ch. II.

(2) Theory of Games as a tool for the Moral Philisopher (Cambridge, The University Press, 1955).

كما توجهنا المبادئ الخاصة بالحق وبالعدالة. كذلك تتجاوز الاستنتاجات الناشئه عن هذه المبادئ الاعتبارات المتعلقة بالحذر والمصلحة الذاتية. وهذا لا يعني أن هذه المبادئ تصر على التضحية بالذات؛ حيث أنه عند تشكيل التصور المتعلق بالحق يأخذ الأطراف بالحسبان مصالحهم بقدر ما يستطيعون. وتكون المطالب المتعلقة بالحذر الشخصي قد أخذت فعلاً وزناً مناسباً ضمن النظام التام للمبادئ. إن المخطط التام نهائي بمعنى أنه حين يصل مسار التفكير العملي إلى استنتاجه، يُعدّ التساؤل منتهياً. لقد سمُح بالمطالب المتعلقة بالترتيبات الاجتماعية الموجودة والمتعلقة بالمصلحة الذاتية على نحوٍ وافٍ. لا نستطيع في النهاية احتسابها مرة ثانية لأننا النتيجة لم ترضينا.

بأخذها مع بعضها بعضاً إذن، تصل هذه الشروط على تصورات الحق إلى: إن تصوراً للحق هو مجموعة من المبادئ، عامة في الشكل وعالمية في التطبيق، ويجب الاعتراف بها كمحاكمة نهائية لترتيب المطالب المتنازعة لأشخاص أخلاقيين. يتم تحديد مبادئ للعدالة من خلال دورها الاجتماعي والمادة أو الموضوع الذي تُطبق عليه. والآن إن الشروط الخمسة بحد ذاتها لا تستبعد أي تصور من التصورات التقليدية للعدالة. ولكن تجدر الملاحظة أنها فعلا تستبعد الاشتقاقات المدرجة للأنوية. يستبعد شرط العمومية كلاً من ديكتاتورية الرجل الأول والراكب الحر، بما أنه في كل حالة هناك حاجة لاسم شخصي، أو ضمير يعود لشخص، أو توصيف قاطع صارم، إما لاختيار الديكتاتور أو لتوصيف الراكب الحر. لكن العمومية لا تستبعد الأنوية العامة، حيث يُسمح لكل شخص القيام بما يشاء، حسب حكمه، ليعزز أهدافه الذاتية. يمكن التعبير عن المبدأ هنا بطريقة عامة تماماً. إنه شرط الترتيب وفق درجات الذي يجعل الأنوية العامة غير مقبولة، حيث أنه إذا سُمح لكل شخص السعي وراء أهدافه كما يرضيه، أو إذا كان يتوجب على كل شخص تعزيز مصالحه الذاتية، فإن المطالب المتنازعة لا يتم ترتيبها على الإطلاق والنتيجة تتحدد من خلال الإكراه والمكر.

إذن لا تظهر الأنواع العديدة للأنوية في القائمة المعروضة على الأطراف. إنها مستبعدة بوساطة القيود الرسمية. وليس هذا بالطبع استنتاجاً مستغرباً، بما أنه من الواضح أنه من خلال اختيار تصور من التصورات الأخرى يمكن للأشخاص في الوضع الأصلي القيام بما هو أفضل لأنفسهم. حالما يتساءلون أي المبادئ سوف يوافق عليها الجميع، لا يُعدّ أي شكل من أشكال الأنوية مرشحاً جدياً للاعتبار في أي حالة. وهذا يؤكد فقط ما نعرفه فعلاً وهو أنه على الرغم من أن الأنوية متسقة منطقياً وبهذا المعنى ليست غير عقلانية، إلا أنها غير متوافقة مع ما نعتبره حدسياً من وجهة نظر أخلاقية. إن الدلالة المتعلقة بالأنوية فلسفياً أنها ليست تصوراً بديلاً للحق ولكنها تحدٍ لأي تصور. في العدالة إنصافاً يُعكس هذا في حقيقة أنه يمكننا ترجمة الأنوية العامة بأنها نقطة عدم اتفاق. إنها النقطة التي سوف يتعلق بها الأطراف إذا كانوا غير قادرين للتوصل إلى تفاهم.

٥ - حجاب الجهل

الفكرة من الوضع الأصلي هي إعداد إجراء منصف بحيث تكون أي مبادئ متفقاً عليها عادلة. والهدف هو استخدام الفكرة المتعلقة بالعدالة الإجرائية الصرفة كأساس لنظرية. وإلى حدٍ ما يتوجب علينا إبطال الآثار الخاصة بظروف طارئة معينة تضع الأشخاص في خلاف وتدفعهم إلى استغلال الظروف الاجتماعية والاقتصادية لمصلحتهم الذاتية. والآن من أجل القيام بهذا أفترض أن الأطراف يتموضعون خلف حجاب من الجهل. إنهم لا يعرفون كيف ستؤثر البدائل المتنوعة على حالتهم الذاتية وهم مضطرون لتقييم البدائل كليةً على أساس اعتبارات عامة.[1]

لقد افتُرض إذن أن الأطراف لا يعرفون أنواعاً معينة من حقائق معينة. في المقام الأول، لا أحد يعرف مكانه في المجتمع، طبقته الاجتماعية أو

(1) See, for example, his discussion of the topic of practical judgment in The Critique of Practical Reason, Academy Edition, vol. 5, pp. 68-72.

وضعه الاجتماعي؛ ولا يعرف نصيبه من التوزيع المتعلق بالإمكانات والموجودات الطبيعية، ذكائه وقوته، وما شابه. ولا أحد يعرف أيضاً تصوره للخير، خصوصيات خطته العقلانية للحياة، أو حتى السمات الخاصة لوضعه السيكولوجي مثل مناهضته للخطر أو خضوعه للتفاؤلية أو التشاؤمية. أكثر من هذا، أفترض أن الأطراف لا يعرفون ظروف مجتمعهم الذاتي الخاصة. بمعنى أنهم لا يعرفون وضعه الاقتصادي والسياسي، أو المستوى الخاص بالمدنية وبالثقافة الذي يمكن تحقيقه. ليس لدى الأشخاص في الوضع الأصلي معلومات مثل الجيل الذي ينتمون إليه. هذه القيود الأوسع على المعرفة مناسبة جزئياً لأن التساؤلات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية تنشأ بين الأجيال وكذلك ضمنها، على سبيل المثال، التساؤل المتعلق بالمعدل المناسب للادخار الرأسمالي والسؤال المتعلق بالمحافظة على الموارد الطبيعية والبيئة الطبيعية. هناك أيضاً، نظرياً، بكل الأحوال، التساؤل المتعلق بسياسة جينية معقولة. في هذه الحالات أيضاً، من أجل استمرار تطبيق الفكرة المتعلقة بالوضع الأصلي، يجب ألا يعرف الأطراف الظروف الطارئة التي تضعهم في حالة نزاع. يجب عليهم اختيار مبادئ يكونون مستعدين للعيش مع عواقبها مهما يكن الجيل الذي ينتمون إليه.

إذن بقدر الإمكان إن الحقائق المعينة الوحيدة التي يعرفها الأطراف هي أن مجتمعهم خاضع لظروف العدالة ومهما يكن ما يقتضيه هذا. مع ذلك يُسلَّم جدلاً أنهم يعرفون الحقائق العامة حول المجتمع البشري. إنهم يفهمون المسائل السياسية والمبادئ المتعلقة بالنظرية الاقتصادية؛ إنهم يعرفون أساس التنظيم الاجتماعي والقوانين الخاصة بالسيكولوجيا البشرية. وحقاً يُفتَرَض أنه على الأطراف أن يعرفوا أية حقائق عامة تؤثر على اختيارهم لمبادئ العدالة. لا توجد قيود على المعلومات العامة، أي على القوانين والنظريات العامة، بما أنه يجب تسوية تصورات العدالة بناءً على الخصائص المتعلقة بأنظمة الشراكة الاجتماعية التي عليهم تنظيمها، ولا يوجد سبب لاستبعاد هذه

الحقائق. إنه، على سبيل المثال، اعتبار ضد تصور للعدالة بحيث، على ضوء القوانين المتعلقة بالسيكولوجيا الأخلاقية، لن يكتسب الأشخاص رغبةً للتصرف على أساسه حتى حين تفي به المؤسسات الخاصة بمجتمعهم. حيث أنه في هذه الحالة سيكون هناك صعوبة في حماية استقرار الشراكة الاجتماعية. والخاصية المهمة لتصور العدالة هي وجوب أن يولّد دعمه الذاتي. يجب أن تكون مبادئه كذلك إذ إنه حين يتم تضمينها في البنية الأساسية لمجتمع ما يميل الأشخاص إلى اكتساب الحس المقابل للعدالة وتطوير رغبة للتصرف وفقاً لمبادئها. في هذه الحالة يكون تصور العدالة مستقراً. هذا النوع من المعلومات مسموح به في الوضع الأصلي.

تثير فكرة حجاب الجهل صعوبات عديدة. قد يعترض البعض على أن استبعاد جميع المعلومات الخاصة يجعل من الصعوبة بمكان فهم المقصود بالوضع الأصلي. لذلك من المفيد ملاحظة أنه يمكن لشخص أو أكثر الدخول في أي وقت في هذا الوضع، أو ربما بشكل أفضل، محاكاة التفكير القصدي لهذا الوضع الافتراضي، ببساطة من خلال التفكير وفقاً لقيود مناسبة. في الجدل من أجل تصور في العدالة يجب أن نتأكد أنه بين البدائل المسموحة ويلبي القيود الرسمية الاشتراطية. لا يمكن تقديم أية اعتبارات في مصلحته إلا إذا كانت عقلانية بالنسبة لنا للإصرار على النقص في نوع المعلومات المستبعدة. ويجب أن يتقدم التقييم للمبادئ من ناحية العواقب العامة للاعتراف العام بها ولتطبيقها العالمي، وبما أنه من المفترض الالتزام بها من قِبل كل شخص. إن القول إن تصوراً معيناً سوف يتم اختياره في الوضع الأصلي مكافئ للقول إن تفكيراً قصدياً عقلانياً يلبي شروطاً وقيوداً معينة سوف يصل إلى استنتاج معين. إذا كان ضرورياً، يمكن وضع الحجة لهذه النتيجة بطريقة أكثر رسمية. مع ذلك، سوف أتحدث طوال الوقت من ناحية الفكرة المتعلقة بالوضع الأصلي. إنه أكثر اقتصادية وإيحاءً، ويستحضر سمات جوهرية معينة يمكن تجاهلها بسهولة في حال كان الوضع غير ذلك.

تبين هذه التعليقات أنه يجب عدم التفكير بالوضع الأصلي على أنه تجميعاً عاماً يتضمن في لحظة واحدة كل شخص سوف يعيش خلال فترة زمنية معينة؛ أو، أكثر بقليل، كتجميع لكل شخص يستطيع أن يعيش خلال فترة زمنية معينة. إنه ليس تجميعاً لجميع الأشخاص الفعليين أو المحتملين. إذا تصورنا الوضع الأصلي وفق أي من هذه الطرق، لن يكون موجهاً طبيعياً للحدس وسوف يفتقد إلى معنى واضح. في أي حال، يجب تفسير الوضع الأصلي بحيث يستطيع المرء في أي وقت تبني منظوره. ويجب ألا يكون هناك فرق حين يتخذ المرء وجهة النظر هذه، أو من يقوم بهذا، يجب أن تكون القيود كذلك بحيث يتم اختيار المبادئ نفسها دائماً. إن حجاب الجهل شرط مفتاحي في تلبية هذا المتطلب. إنه يضمن ليس فقط أن تكون المعلومات المتاحة ملائمة، ولكنها نفسها في جميع الأوقات.

قد يُحتَج أن شرط حجاب الجهل غير عقلاني. بالتأكيد، قد يعترض البعض، يجب اختيار المبادئ على جميع المعارف المتاحة. هناك إجابات متنوعة على هذا الرأي الجدلي. سوف أعرض هنا تلك الإجابات التي تشدد على التبسيط اللازم القيام به إذا كنا نريد التوصل إلى أي نظرية على الإطلاق. (تلك الإجابات المرتكزة على التفسير الكانتي للوضع الأصلي المعروض لاحقاً، ٤٠). كبداية، من الواضح أنه بما أن الفروق بين الأطراف غير معروفة لهم، وكل شخص عقلاني بالتساوي ومتموضع بشكل متماثل، فكل شخص سوف يقتنع بالحجج نفسها. لذلك، يمكننا تصوير الاتفاقية في الوضع الأصلي من نقطة الاستشراف لشخص واحد يتم اختياره بطريقة عشوائية. إذا كان أي شخص بعد التفكير اللازم يفضل تصوراً للعدالة على تصور آخر، إذن سوف يفعل كذلك الجميع، ويمكن التوصل إلى إجماع في الاتفاق. يمكننا، لجعل الظروف أكثر حيوية، تصور أنه يُطلَب من الأطراف التواصل مع بعضهم بعضاً عبر حَكَمٍ كوسيط، وعليه أن يعلن أي البدائل تم اقتراحها والأسباب المقدمة لدعمها. إنه يمنع محاولة تشكيل تحالفات، وهو

يُطلِع الأطراف حين يتوصلون إلى تفاهم. ولكن مثل هذا الحَكَم غير ضروري، بافتراض وجوب تشابه التفكير القصدي للأطراف.

بالتالي ينشأ عن هذا العاقبة المهمة أنه ليس لدى الأطراف أساس للمقايضة بالمعنى الاعتيادي. لا أحد يعرف وضعه في المجتمع ولا موجوداته الطبيعية، وبذلك لا أحد يكون في وضع يمكّنه من تكييف المبادئ لمصلحته. ربما نتخيل أن أحد المتعاقدين يهدد برفض التفاهم إلا إذا وافق الآخرون على مبادئ مفضلة بالنسبة له. لكن كيف يعرف أي المبادئ لمصلحته بشكل خاص؟ وينطبق الشيء نفسه على تشكيل التحالفات: إذا كان على مجموعة أن تقرر الاتحاد مع بعضها بعضاً ضد مصلحة الآخرين، فإنهم لا يعرفون كيف يفضلون أنفسهم في اختيار المبادئ. حتى إذا استطاعوا جعل كل شخص يوافق على مقترحهم، ليس لديهم أي ضمان أنه لمصلحتهم، بما أنهم لا يستطيعون تحديد هويتهم إما من خلال الاسم أو التوصيف. والحالة الوحيدة التي يخفق معها هذا الاستنتاج هي الحالة المتعلقة بالادخار. بما أن الأشخاص في الوضع الأصلي يعرفون أنهم معاصرون (اتخاذ الزمن الحاضر في تأويل الدخول)، يمكنهم تفضيل جيلهم من خلال رفض القيام بأي تضحيات على الإطلاق من أجل خلَفهم؛ إنهم ببساطة يقرون المبدأ بعدم ترتب واجب الادخار من أجل الذرية. سواء قامت الأجيال السابقة بالادخار أو لم تقم؛ فلا يستطيع الأطراف القيام بأي شيء الآن للتأثير في هذا. لذلك في هذا المجال يخفق حجاب الجهل في حماية النتيجة المرغوبة. لذلك، لمعالجة التساؤل المتعلق بالعدالة بين الأجيال، أقوم بتعديل افتراض الدافع أو الحافز وإضافة قيد إضافي (٢٢). مع هذه التعديلات، لن يكون أي جيل قادراً على صياغة مبادئ تُصمَّم بشكل خاص لتعزيز قضيته الذاتية ويمكن اشتقاق بعض القيود الجوهرية على مبادئ الوفورات (٤٤). مهما يكن الوضع المؤقت للشخص، كل شخص مضطر للاختيار للجميع.[١]

(1) Rousseau, The Social Contract, bk. II, ch. IV, par.5.

إذن تكون القيود على المعلومات الخاصة في الوضع الأصلي ذات أهمية جوهرية. بدونها لا يمكننا التوصل إلى نظرية محددة في العدالة على الإطلاق. سوف يتوجب علينا القناعة بصياغة غامضة تنص بأن العدالة هي ما سيتم الاتفاق عليه دون تمكننا من قول أي شيء عن جوهر الاتفاقية بحد ذاتها. إن القيود الرسمية على مفهوم الحق، تلك المطبقة على مبادئ مباشرة، ليست كافية لأغراضنا. إن حجاب الجهل يجعل اختياراً جامعاً لتصور معين للعدالة ممكناً. بدون هذه القيود على المعرفة تكون مشكلة المقايضة في الوضع الأصلي معقدة بشكل يائس. حتى لو كان الحل موجوداً نظرياً، لن نكون قادرين، في الوقت الراهن على أي حال، على تحديده.

أظن أن الفكرة المتعلقة بحجاب الجهل ضمنية في أخلاق "كانت" (٤٠). مع ذلك لقد تم تجاهل المشكلة المتعلقة بتحديد معرفة الأطراف وبتوصيف البدائل المفتوحة أمامهم، حتى من قِبل النظريات التعاقدية. أحياناً يتم عرض الوضع المحدد للتفكير الأخلاقي بطريقة غير مباشرة بحيث لا يضمن المرء كيف تنقلب الأمور. وهكذا إن عقيدة "بيري"[1] تعاقدية أساساً: إنه يعتقد أن التكامل الاجتماعي والشخصي يجب أن يتقدم من خلال مبادئ مختلفة تماماً، الأخير من خلال الحذر العقلاني، والأول من خلال التقاء الأشخاص على الشعور الودي. يبدو أنه يرفض المذهب النفعي بناءً على الدوافع المقترحة مبكراً وهي أنه من غير المناسب التوسع بمبدأ الاختيار بالنسبة لشخص واحد إلى اختيارات تواجه المجتمع. فالمسار الصحيح للفعل يوصف بحيث يعزز بطريقة أفضل الأهداف الاجتماعية إذ تصاغ بوساطة اتفاقية انعكاسية، بافتراض أن الأطراف لديهم معرفة تامة بالظروف ويُوَجهون بوساطة اهتمام ودي بالنسبة لمصالح بعضهم بعضاً. مع ذلك، لا يُبذَل أي جهد لتعيين النتائج الممكنة وفق أي طريقة دقيقة لهذا

(1) See R. B. Perry, The General Theory of Value (New York, Longmans, Green and Company, 1926), PP. 674-682.

النوع من الاتفاقية. بالفعل بدون تفسير تفصيلي، لا يمكن التوصل إلى استنتاجات.[1] لا أرغب هنا بانتقاد الآخرين؛ بدلاً عن ذلك، أريد تفسير الضرورة لما يبدو في أوقات معينة تفاصيل غير ملائمة.

تتجاوز الأسباب وراء حجاب الجهل مجرد التبسيط. نحن نريد تعريف الوضع الأصلي بحيث نحصل على الحل المرغوب. إذا سُمح بمعرفة الخصوصيات، عندها تكون النتيجة متحيزة من خلال الظروف الطارئة الاعتباطية. كما لاحظنا سابقاً، بالنسبة لكل شخص وفقاً لمنفعته المهددة ليس مبدأً للعدالة. إذا كان للوضع الأصلي أن ينتج اتفاقات تكون عادلة، يجب تموضع الأطراف بإنصاف والتعامل معهم بالتساوي كأشخاص أخلاقيين. يجب تصحيح الاعتباطية في العالم بوساطة تعديل الظروف المتعلقة بالوضع المبدئي التعاقدي. علاوة على ذلك، إذا طُلب منا إجماع في اختيار مبادئ حتى حين يكون هناك معلومات تامة، يمكن تقرير حالات واضحة قليلة فقط. إن تصوراً للعدالة مرتكزاً على إجماع في هذه الظروف سوف يكون فعلاً ضعيفاً وهامشياً. لكن حالما يتم استبعاد المعرفة، لن يكون المتطلب المتعلق بالإجماع في غير محله وحقيقة أنه يمكن الوفاء به ذات أهمية قصوى. إنه يمكننا من القول بأن التصور المفضل للعدالة يمثل تسوية ماهرة للمصالح.

التعليق الأخير هو أنني سوف أفترض أن الأطراف يمتلكون جميع المعلومات العامة. لا توجد معلومات عامة مغلقة أمامهم. وأقوم بهذا بشكل رئيسي لتجنب التعقيدات. مع ذلك يجب أن يكون تصور العدالة الأساس العام للشروط المتعلقة بالشراكة الاجتماعية. بما أن التفاهم المشترك يستلزم حدوداً معينة على التعقيد الخاص بالمبادئ، بالمثل ربما يكون هناك حدود على استخدام المعرفة النظرية في الوضع الأصلي. والآن من الواضح سيكون من الصعب جداً تصنيف وترتيب التعقيد المتعلق بالأشكال المتنوعة للحقائق

(1) See R. B. Perry, The General Theory of Value (New York, Longmans, Green and Company, 1926), pp. 674-682.

العامة. لن أبذل أي محاولة للقيام بهذا. لكننا سوف نعترف بأي بناء نظري معقد حين نواجهه. وهكذا يبدو معقولاً أن نقول إنه مع تساوي الأشياء الأخرى لا بد من تفضيل تصور للعدالة على تصور آخر حين يكون مرتكزاً على حقائق عامة أبسط مميزة، واختياره لا يتوقف على حسابات تفصيلية على ضوء طيف واسع من الاحتمالات النظرية المعرّفة. من المفضل أن تكون الأسباب المنطقية بالنسبة لتصور عام للعدالة جلية أمام كل شخص حين تسمح الظروف. وأعتقد أن هذه الاعتبارات تفضل مبدأي العدالة على المقياس المتعلق بالمنفعة.

٦ - عقلانية الأطراف

لقد افترضتُ دائماً أن الأشخاص في الوضع الأصلي عقلانيون. لكنني افترضتُ أيضاً أنهم لا يعرفون تصورهم للخير. هذا يعني أنه بينما يعرفون أن لديهم بعض الخطط العقلانية في الحياة، فهم لا يعرفون تفاصيل هذه الخطة، الغايات والمصالح الخاصة التي تُحسَب لتعزيزها. كيف إذن يستطيعون تقرير أي التصورات للعدالة هي الأقصى لمنفعتهم؟ أو يتوجب علينا أن نفترض أنها تُختَزَل إلى مجرد التخمين؟ لمواجهة هذه الصعوبة، أسلّم جدلاً أنهم يقبلون التفسير للخير الذي قاربناه في الفصل السابق: إنهم يفترضون أنهم يفضلون عادةً خيرات اجتماعية أولية أكثر بدلاً من خيرات أقل. بالطبع، قد ينقلب الأمر، حالما يُزال حجاب الجهل، ربما لا يريد بعضهم لأسباب دينية أو لأسباب أخرى الأكثر من هذه الخيرات. لكن من نقطة استشراف الوضع الأصلي، من العقلانية بالنسبة للأطراف افتراض أنهم يريدون حصة أكبر، بما أنهم بأي حال ليسوا مجبَرين على قبول الأكثر إذا كانوا لا يرغبون بذلك. بالتالي حتى على الرغم من أن الأطراف يُحرَمون من معلومات عن غاياتهم الخاصة، فلديهم معرفة كافية لترتيب البدائل وفق درجات. إنهم يعرفون أنه يتوجب عليهم عموماً محاولة حماية حرياتهم،

توسيع فرصهم، وزيادة وسائلهم لدعم أهدافهم مهما تكن. بالاسترشاد بالنظرية المتعلقة بالخير والحقائق العامة للسيكولوجيا الأخلاقية، لن يستمر تفكيرهم القصدي عملاً تخمينياً. يمكنهم اتخاذ قرار عقلاني بالمعنى العادي.

إن مفهوم العقلانية المستَشهَد به هنا، مع استثناء خاصية جوهرية واحدة، هو المفهوم القياسي الشائع في النظرية الاجتماعية.[1] وهكذا بالطرق الاعتيادية، يُعتقَد أن شخصاً عقلانياً يمتلك مجموعة متسقة من التفضيلات بين الخيارات المفتوحة أمامه. إنه يرتب هذه الخيارات بناءً على كيفية تعزيزها لأغراضه؛ إنه يتبع الخطة التي تلبي الأكثر من رغباته وليس الأقل، والتي تمتلك الفرصة الأكبر في التنفيذ الناجح. إن الافتراض الخاص الذي أقوم به هو أن فرداً عقلانياً لا يعاني من الحسد. إنه ليس مستعداً لقبول خسارة لنفسه فقط إذا حصل الآخرون على الأقل كذلك. لن يكون مكتئباً بسبب معرفة أو إدراك أن الآخرين لديهم مقدار أكبر من الخيرات الاجتماعية الأولية. أو على الأقل هذا صحيح شريطة ألا تتجاوز الفروق بينه وبين الآخرين حدوداً معينة، وهو لا يعتقد أن حالات اللامساواة الموجودة مستندة على ظلم أو نتاج الصدفة بدون أغراض اجتماعية تعويضية (٨٠).

يثير الافتراض بأن الأطراف لا يُوجَّهون بوساطة الحسد تساؤلات معينة. يتوجب علينا أيضاً افتراض أنهم ليسوا عرضةً لمشاعر متنوعة مثل الخزي والازدراء (٦٧). الآن إن التفسير المرْضي للعدالة سوف يتعامل حتماً مع هذه المسائل أيضاً، لكن بالنسبة للوقت الراهن سوف أترك هذه التعقيدات جانباً. والاحتجاج الآخر على إجرائنا هو أنه غير واقعي. من المؤكد أن

(1) For this notion of rationality, see the references to Sen and Arrow above, §23, note 9. The discussion in I. M. D. Little, The Critique of Welfare Economics, 2nd ed. (Oxford, Clarendon Press, 1957), ch. II, is also relevant here. For rational choice under uncertainty, see below §26, note 18. H A. Simon discusses the limitations of the classical conceptions of rationality and the need for more realistic theory in "A Behavioral Model of Rational Choice," Quarterly Journal of Economics, vol. 69 (1955).

الأشخاص يُبتلون بهذه المشاعر. كيف يمكن لتصور للعدالة تجاهل هذه الحقيقة؟ سوف أواجه هذه المشكلة من خلال تقسيم الحجة لصالح مبادئ العدالة إلى جزأين. في الجزء الأول، تُشتَق المبادئ من افتراض أن الحسد غير موجود؛ في حين في الجزء الثاني، نناقش ما إذا كان التصور الذي يتم التوصل إليه مجدياً على ضوء ظروف الحياة البشرية.

أحد أسباب هذا الإجراء هو أن الحسد يجعل كل شخص أسوأ حالاً. بهذا المعنى إنه ضار على المستوى الجمعي. إن افتراض غيابه يتيح الافتراض بأنه عند اختيار المبادئ يتوجب على الأشخاص التفكير بأنفسهم على أنه لديهم خططهم الذاتية في الحياة التي تُعدّ كافية بحد ذاتها. لديهم إحساس آمن بجدارتهم الذاتية لذلك ليس لديهم رغبة بالتنكر لأي من أهدافهم إلا إذا كان لدى الآخرين وسائل أقل لتعزيز أهدافهم. سوف أحاول أن أبين لاحقاً أنه حين يتم وضع المبادئ المتبناة موضع التطبيق، فهي تقود إلى ترتيبات اجتماعية لا يرجح أن تكون مشاعر الحسد والمشاعر الهدامة الأخرى قوية. يستبعد تصور العدالة الشروط التي تثير المواقف المعطلة أو الممزقة. إنه لذلك مستقر بشكل متأصل (٨٠-٨١).

يصل إذن الافتراض المتعلق بعقلانية انعدام المصلحة المتبادل إلى التالي: يحاول الأشخاص في الوضع الأصلي إقرار مبادئ تعزز نظام غاياتهم قدر الإمكان. إنهم يقومون بهذا من خلال محاولة الفوز لأنفسهم بالمقياس الأعلى من الخيرات الاجتماعية الأولية، بما أن هذا يمكّنهم من تعزيز تصورهم للخير بفعالية قصوى مهما تؤول الأمور. لا يسعى الأطراف لمنح المنافع أو فرض الأضرار على بعضهم بعضاً؛ إنهم لا يُوجَّهون من خلال العاطفة أو الضغينة. ولا يحاولون الاكتساب من بعضهم بعضاً؛ إنهم لا يشعرون بالحسد أو بالزهو. ولكن بالنسبة إلى لعبة، ربما نقول: إنهم يناضلون من أجل علامة مطلقة عالية قدر الإمكان. إنهم لا يرغبون بعلامة عالية أو متدنية بالنسبة لخصومهم، ولا يسعون لتعظيم أو لتخفيض الفرق بين

نجاحاتهم ونجاحات الآخرين. لا تطبق فعلاً الفكرة الخاصة باللعبة، بما أن الأطراف لا يهتمون بالفوز بل بالحصول على نقاط قدر الإمكان يُحكَم عليها من خلال نظامهم الذاتي للغايات.

هناك أيضاً افتراض إضافي آخر لضمان الطاعة المتشددة. يُفتَرض أن الأطراف قادرون على الإحساس بالعدالة وهذه الحقيقة معرفة عامة بينهم. وهذا الشرط لضمان سلامة الاتفاقية التي تُبنى في الوضع الأصلي. إنه لا يعني أن الأطراف في تفكيرهم القصدي يطبقون تصوراً معيناً للعدالة، حيث أن هذا سوف يبطل النقطة المتعلقة بافتراض الحافز أو الدافع. إنه بالأحرى يعني أنه يمكن للأطراف الاعتماد على بعضهم بعضاً للفهم وللتصرف طبقاً لأي مبادئ يتم الاتفاق عليها في النهاية. حالما يتم إقرار المبادئ يمكن للأطراف الاعتماد على بعضهم بعضاً لطاعتها. في التوصل إلى اتفاقية، إذن، إنهم يعرفون أن تعهدهم ليس عبثاً: إن قدرتهم على الإحساس بالعدالة يضمن أن المبادئ المختارة سوف تُحترَم. من الضروري أن نلاحظ، مع ذلك، أن هذا الافتراض لا يزال يسمح باعتبار قدرة الأشخاص على التصرف وفق تصورات معينة للعدالة. وتُعدّ الحقائق العامة حول السيكولوجيا البشرية والمبادئ الخاصة بالتعلم الأخلاقي مسائل ملائمة لدراستها من قِبل الأطراف. إذا كان لا يُرجح أن تصوراً للعدالة يولّد دعمه الذاتي، أو يفتقد الاستقرار، فيجب عدم تجاهل هذه الحقيقة. إذ إنه عندها ربما يُفضَّل تصوراً مختلفاً للعدالة. يقول الافتراض فقط إن الأطراف لديهم قدرة على العدالة بالمعنى الرسمي الصرف: مع أخذ كل شيء ملائم بعين الاعتبار، بما فيها الحقائق العامة المتعلقة بالسيكولوجيا الأخلاقية، فإن الأطراف سوف يلتزمون بالمبادئ التي تم اختيارها في نهاية المطاف. إنهم عقلانيون في أنهم لن يدخلوا في اتفاقات يعرفون أنهم لا يستطيعون حفظها، أو يمكنهم القيام بهذا فقط بصعوبة بالغة. على موازاة اعتبارات أخرى، إنهم يأخذون بالاعتبار قيود التعهد أو الالتزام (٢٩). بالتالي في تقييم تصورات العدالة على الأطراف في الوضع

الأصلي الافتراض أن التصور الذي يتبنونه سوف يطاع بشكل متشدد. ويجب التفكير بالعواقب الناجمة عن اتفاقيتهم على هذا الأساس.

مع التعليقات السابقة حول عقلانية وحافز الأطراف يكون توصيف الوضع الأصلي تاماً. يمكننا تلخيص هذا التوصيف باستخدام القائمة التالية التي تتألف من عناصر الوضع المبدئي واشتقاقاتها. (تشير النجمة إلى التأويلات التي تشكل الوضع الأصلي).

١ - **طبيعة الأطراف (٢٢)**

* A. أشخاص مستمرون (أرباب عائلات، أو خطوط جينية)

B. أفراد مستقلون

C. روابط (دول، كنائس، أو هيئات تشاركية أخرى)

٢ - **موضوع العدالة (٢)**

* A. بنية أساسية للمجتمع

B. قواعد الروابط المتشاركة

C. قانون الأمم

٣ - **عرض البدائل (٢١)**

* A. قائمة أقصر (أو أطول)

B. توصيف عام للاحتمالات

٤ - **زمن الدخول (٢٤)**

* A. أي وقت (خلال سن الرشد) للأشخاص الأحياء

B. جميع الأشخاص الفعليين (أولئك الأحياء خلال فترة معينة) بشكل متزامن

C. جميع الأشخاص المحتملين بشكل متزامن

٥- **ظروف العدالة (٢٢)**

* A. شروط "هيوم" للندرة المعتدلة

B. كل ما سبق أعلاه بالإضافة إلى أقطاب أخرى

٦- **الشروط الرسمية على المبادئ (٢٣)**

* A. عمومية، عالمية، ذيوع، ترتيب، نهائية

B. ما سبق أعلاه ما عدا الذيوع

٧- **معرفة واعتقادات (٢٤)**

* A. حجاب الجهل

B. معلومات تامة

C. معرفة جزئية

٨- **دوافع الأطراف (٢٥)**

* A. انعدام مصالح متبادل (غيرية محدودة)

B. عناصر التكافل الاجتماعي والشعور الودي

C. غيرية مثالية

٩- **عقلانية (٢٥، ٢٨)**

* A. إتباع وسائل فاعلة للغايات إلى جانب توقعات موحدة وتأويل موضوعي للاحتمال

B. كما هو أعلاه لكن بدون توقعات موحدة واستخدام مبدأ الاستدلال غير الكافي

١٠- **شرط الاتفاقية (٢٤)**

* A. إجماع مستمر

B. قبول الأغلبية، أو مهما يكن، لفترة محدودة

١١ - شرط الطاعة (٢٥)

* A. طاعة متشددة

B. طاعة جزئية بدرجات متنوعة

١٢ - نقطة عدم اتفاق (٢٣)

* A. أنوية عامة

B. دولة الطبيعة

يمكننا أن نتحول إلى اختيار المبادئ. لكن أولاً سوف أذكر بعض حالات سوء الفهم الواجب تجنبها. في المقام الأول، يجب أن نبقي في ذهننا أن الأطراف في الوضع الأصلي هم أفراد معرَّفين نظرياً. تتأسس الأسباب المنطقية لإجماعهم من خلال توصيف الوضع التعاقدي وتفضيلهم للخيرات الأولية. بالتالي للقول إن المبادئ الخاصة بالعدالة سوف يتم تبنيها يعني القول كيف سيقرر هؤلاء الأشخاص بما أنهم يتوجهون بطرق يصفها تفسيرنا. بالطبع، حين نحاول محاكاة الوضع الأصلي في الحياة اليومية، بمعنى حين نحاول أن نضع أنفسنا في جدل أخلاقي كما تتطلب قيوده، يُحتمَل أننا سوف نكتشف أن تفكيرنا القصدي وأحكامنا تتأثر بميولنا الخاصة ومواقفنا. بالتأكيد سوف يتبين لنا صعوبة تصحيح نزعاتنا المتنوعة ومناهضاتنا في النضال للالتزام بالشروط المتعلقة بهذا الوضع المثالي. لكن لا شيء من هذا يؤثر بالرأي القائل بأنه في الوضع الأصلي إن أشخاصاً عقلانيين موصوفين كذلك سوف يتخذون قراراً معيناً. تنتمي هذه القضية إلى النظرية الخاصة بالعدالة. إنه سؤال آخر كيف يمكن للكائنات البشرية تعهد هذا الدور في تنظيم تفكيرهم العملي.

بما أنه يُفترَض أن الأشخاص في الوضع الأصلي ليس لديهم اهتمام بمصالح بعضهم بعضاً (على الرغم أنه ربما لديهم اهتمام بالأطراف الأخرى)، ربما يُعتقَد أن العدالة إنصافاً هي بحد ذاتها نظرية أنوية. لكنها ليست بالطبع أحد الأشكال الثلاثة للأنوية المذكورة سابقاً، لكن قد يفكر

البعض، كما فكّر "شوبنهور" بعقيدة "كانت"، أنها مع ذلك أنوية.[1] وإلى حد ما هذا سوء تصور. بالنسبة لحقيقة أنه في الوضع الأصلي يوصف الأطراف بانعدام المصالح المتبادل لا تستلزم أن الأشخاص في الحياة العادية، أو في مجتمع جيد التنظيم، الذين يعتنقون المبادئ التي سوف يتم الاتفاق عليها أنهم بشكل مماثل لا يهتمون ببعضهم بعضاً. من الواضح أن مبدأي العدالة والمبادئ الخاصة بالالتزام والواجب الطبيعي يتطلبون منا الأخذ بالحسبان حقوق ومطالب الآخرين. وأن الحس بالعدالة هو رغبة فاعلة طبيعية في طاعة هذه القيود. يجب عدم الخلط بين حافز الأشخاص في الوضع الأصلي وبين حافز الأشخاص في الحياة اليومية الذين يقبلون مبادئ العدالة والذين لديهم الحس المطابق بالعدالة. في المسائل العملية لدى الفرد معرفةٌ بوضعه وهو يستطيع، إذا كان يرغب، استغلال الظروف الطارئة لمصلحته. وفي حال قاده إحساسه بالعدالة للتصرف على أساس مبادئ الحق التي سوف يتم تبنيها في الوضع الأصلي، فإن رغباته وأهدافه ليست أنوية بالتأكيد. إنه يتبنى طوعياً القيود المعبَّر عنها من خلال هذا التأويل لوجهة النظر الأخلاقية. بالتالي، وبعمومية أكبر، إن حافز الأطراف في الوضع الأصلي لا يحدد مباشرة حافز الناس في مجتمع عادل. بالنسبة للحالة الأخيرة، نفترض أن أعضاءه يترعرعون ويعيشون تحت بنية أساسية عادلة، كما يتطلب المبدآن؛ ثم نحاول العمل على أي نوع من التصور للخير والمشاعر الأخلاقية سوف يكتسب الناس (الفصل VIII). لذلك يحدد انعدام المصالح المتبادل للأطراف الحوافز الأخرى بشكل غير مباشر فقط، بمعنى عبر آثاره على الاتفاق على المبادئ. إنها هذه المبادئ، إلى جانب القوانين الخاصة للسيكولوجيا (كما تعمل هذه تحت الشروط المتعلقة بمؤسسات عادلة)، التي تشكل الأهداف والمشاعر الأخلاقية للمواطنين في مجتمع جيد التنظيم.

---

(1) See On the Basis of Ethics (1840), trans. E. F. J. Payne (New York, The Liberal Arts Press, Inc., 1965), pp. 89-92.

حالما نفكّر بالفكرة المتعلقة بنظرية تعاقدية نميل إلى التفكير بأنها لن تنتج المبادئ التي نريد إلا إذا كان الأطراف يتوجهون إلى درجة معينة على الأقل من خلال الشعور الودي، أو باهتمام بمصالح بعضهم بعضاً. يفكّر "بيري"، كما ذكرتُ سابقاً، بالمعايير الصحيحة والقرارات على أنها تلك التي تحفز الغايات التي يتم التوصل إليها بوساطة اتفاقية انعكاسية تحت ظروف مهيأة للحيادية والشعور الودي. وإلى حدٍ ما إن توليفة انعدام المصلحة المتبادل وحجاب الجهل يحقق كثيراً الغرض نفسه كالشعور الودي. إذ إنه هذا التوليف للشروط يجبر كل شخص في الوضع الأصلي اعتبار خير الآخرين. إذن في العدالة إنصافاً سوف تُستحضَر آثار الشعور الودي بوساطة شروط عديدة مجتمعة مع بعضها بعضاً. إن الشعور بأن هذا التصور للعدالة أنوي هو نوع من التوهم يتجلى من خلال النظر إلى جانب واحد من العناصر الخاصة بالوضع الأصلي. يضاف إلى ذلك، لهذا الزوج من الافتراضات مزايا بالغة مقارنة بالشعور الودي والمعرفة. وكما ذكرت، إن الأخير معقد جداً بحيث لا يمكن التوصل إلى نظرية محددة. وليست التعقيدات التي تسببها المعلومات الكثيرة صعبة المنال فحسب، ولكن الافتراض التحفيزي يتطلب توضيحاً. على سبيل المثال، ما هي القوة النسبية للرغبات الودية؟ باختصار، إن الدمج بين انعدام المصلحة المتبادل وبين حجاب الجهل يمتلك مزايا البساطة والوضوح وفي نفس الوقت يضمن الآثار الخاصة لما تبدو للوهلة الأولى من الناحية الأخلاقية افتراضات أكثر جاذبية.

أخيراً، إذا تم تصور الأطراف على أنهم يقدمون مقترحات، فليس لديهم دافع لاقتراح مبادئ بلا معنى أو اعتباطية. على سبيل المثال، لن يصر أحد على منح امتيازات خاصة لمن طوله ستة أقدام أو لمن يولد في يوم مشمس. ولن يقترح أحد المبدأ القائل بوجوب اعتماد الحقوق الأساسية على لون الجلد أو طبيعة الشعر. لا أحد يمكنه التنبؤ ما إذا كانت مثل هذه

المبادئ ستكون لمصلحته. يضاف إلى ذلك، كل من هذه المبادئ عبارة عن قيد على حرية الشخص فيما يخص أفعاله، ومثل هذه القيود لن تُقبَل بدون سبب. بالتأكيد ربما نتخيل ظروفاً فريدة تكون فيها هذه الخصائص ملائمة. فأولئك المولودون في يوم مشمس ربما ينعمون بمزاج سعيد، وبالنسبة لبعض المواقع في السلطة قد تكون هذه خاصية مؤهِّلة. لكن مثل هذه التفريقات لن تُقتَرح في المبادئ الأولى، إذ يجب أن يكون لها صلة عقلانية مع التعزيز للمصالح البشرية المعرّفة بشكل واسع. تضمن عقلانية الأطراف ووضعهم في الوضع الأصلي أن يكون للمبادئ الأخلاقية وتصورات العدالة هذا المضمون العام.[١] حتماً، إذن، يفترض مسبقاً التمييز العرقي والجنسي تقلّد بعضهم مواقع مفضلة في النظام الاجتماعي التي يرغبون باستغلالها لمصلحتهم. من نقطة استشراف أشخاص متموضعين بشكل مماثل في وضع مبدئي يُعدّ منصفاً، فإن المبادئ المتعلقة بالعقائد العرقية الصريحة ليست فقط غير عادلة، ولكنها أيضاً غير عقلانية. لهذا السبب يمكننا القول إنها ليست تصورات أخلاقية على الإطلاق، ولكنها مجرد وسائل للقمع. وليس لها محل في قائمة معقولة من التصورات التقليدية للعدالة.[٢] بالطبع هذا الرأي ليس مسألة تتعلق بالتعريف على الإطلاق. إنه بالأحرى عاقبة الشروط التي تصف الوضع الأصلي، وخاصة شروط عقلانية الأطرف وحجاب الجهل. تلك التصورات للحق لها مضمون معين وتستبعد المبادئ الاعتباطية وغير الهادفة، وهي لذلك تُعدّ استدلالاً من النظرية.

---

(1) For a different way of reaching this conclusion, see Philippa Foot, "Moral Arguments," Mind, vol.67 (1958), and "Moral Beliefs," Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 59 (1958-1959); and R. W. Breadsmore, Moral Reasoning (New York, Schocken Books, 1969).

(2) For a similar view, see B. A. O. Williams, "The Idea of Equality," Philosophy, Politics, and Society, Second Series, ed. Peter Laslett and W. G. Runicam (Oxford, Basil Blackwell, 1962), p. 113.

٧ - التفكير باتجاه مبدأي العدالة

أناقش في هذا الجزء وفي الجزأين القادمين الاختيار بين مبدأي العدالة وبين مبدأ المنفعة الوسطى. ربما يكون تحديد التفضيل العقلاني بين الخيارين المشكلة الرئيسة في تطوير تصور العدالة إنصافاً قابل للتطبيق كبديل عن الاتجاه النفعي. سوف أبدأ في هذا الجزء من خلال عرض بعض التعليقات البدهية لمصلحة المبدأين. سوف أناقش أيضاً باختصار البنية النوعية للحجة التي بحاجة للإنشاء إذا كانت قضية هذه المبادئ ستكون قاطعة.

لنأخذ الآن وجهة نظر أي شخص في الوضع الأصلي. لا توجد طريقة بالنسبة له للفوز بمزايا خاصة لنفسه. ولا توجد، من جهة أخرى، أسباب منطقية لخضوعه لأضرار خاصة. بما أنه ليس معقولاً بالنسبة له توقع أكثر من حصة متساوية في التقسيم للخيرات الأولية الاجتماعية، وبما أنه ليس عقلانياً بالنسبة له الموافقة على الأقل، والشيء المعقول هو إقرار مبدأ للعدالة يتطلب توزيعاً متساوياً كخطوة أولى. بالفعل، هذا المبدأ واضح جداً بافتراض التماثل الخاص بالأطراف الذي سيحدث لكل شخص فوراً. بالتالي يبدأ الأطراف بمبدأ يتطلب حريات أساسية متساوية للجميع، وكذلك تكافؤ منصف للفرصة وتقسيم متساوٍ للدخل والثروة.

لكن حتى مع التمسك الشديد بأولوية الحريات الأساسية وتكافؤ الفرصة المنصف، لا يوجد سبب لماذا يجب أن يكون هذا الإقرار المبدئي نهائياً. يجب أن يأخذ المجتمع بالاعتبار الكفاءة الاقتصادية والمتطلبات الخاصة بالمنظمة والتكنولوجيا. إذا كانت هناك حالات لامساواة في الدخل والثروة، وفروق في السلطة وفي درجات المسؤولية، التي تعمل لجعل كل شخص أفضل حالاً مقارنة بنقطة العلام الخاصة بالمساواة، فلمَ لا نسمح بها؟ ربما يفكر المرء أنه من المثالي أن يريد الأفراد خدمة بعضهم بعضاً. لكن بما أنه يُفترَض انعدام المصلحة متبادل بين الأطراف، فإن قبولهم لحالات اللامساواة الاقتصادية

والمؤسساتية هذه هو فقط اعتراف بالعلاقات المناهضة التي يقاومها الأشخاص في ظروف العدالة. لا توجد لديهم أي دوافع للشكوى من حوافز بعضهم بعضاً. بالتالي سوف يعترض الأطراف على هذه الفروق فقط إذا كانت ستوهن عزيمتهم لمجرد معرفتهم أو إدراكهم أن الآخرين في تموضع أفضل؛ لكني أفترض أنهم يقررون ذلك إذا لم يكونوا موَّجهين بالحسد. بالتالي لا بد أن تسمح البنية الأساسية بحالات اللامساواة هذه بما أنها تحسّن وضع كل شخص، بما فيهم الأشخاص الأقل انتفاعاً، شريطة اتساقها مع الحرية المتساوية والفرصة المنصفة. لأن الأطراف يبدؤون من تقسيم متساوٍ لجميع الخيرات الأولية الاجتماعية، فلدى الذين ينتفعون بالأقل فيتو. وهكذا نصل إلى مبدأ الفرق. باعتبار المساواة على أنها الأساس للمقارنة، فإن أولئك الذين يكتسبون أكثر يجب أن يقوموا بذلك وفق شروط تُعدّ مبررة لأولئك الذين يكتسبون الأقل.

من خلال مثل هذا الاستنتاج المنطقي إذن ربما يصل الأطراف إلى مبدأي العدالة في ترتيب تسلسلي. لن أحاول تبرير هذا الترتيب هنا، لكن ربما تنقل التعليقات التالية الفكرة الحدسية. أفترض أن الأطراف ينظرون إلى أنفسهم كأشخاص أحرار لديهم أهداف واهتمامات جوهرية تحت اسم ما يعتقدون أنه شرعي بالنسبة لهم لإنشاء مطالب على بعضهم بعضاً فيما يتعلق بتصميم البنية الأساسية للمجتمع. يُعدّ الاهتمام الديني مثالاً تاريخياً شائعاً، والاهتمام بسلامة الشخص مثالاً آخراً. في الوضع الأصلي لا يعرف الأطراف ما هي الأشكال الخاصة التي تأخذها هذه الاهتمامات؛ ولكنهم يفترضون فعلاً أن لديهم مثل هذه الاهتمامات وأن الحريات الأساسية الضرورية لحمايتها مضمونة من خلال المبدأ الأول. بما أنه يتوجب عليهم حماية هذه الاهتمامات، فإنهم يضعون المبدأ الأول في مرتبة تسبق الثاني. يمكن تقوية القضية المتعلقة بالمبدأين بوساطة عرض الفكرة الخاصة بالشخص الحر بتفصيل أكبر. بشكل تقريبي جداً يُعدّ الأطراف أنفسهم على أن لديهم اهتمام ذا مرتبة عليا في كيفية تشكيل وتنظيم جميع الاهتمامات

الأخرى، بما فيها حتى اهتماماتهم الجوهرية، من خلال المؤسسات الاجتماعية. إنهم لا يفكرون بأنفسهم على أنهم ملزَمون حتماً بـــ، أو متطابقون مع، السعي وراء أي مركب معين للاهتمامات الجوهرية التي يمكن أن تكون لديهم في أي وقت، على الرغم من أنهم يريدون الحق بتعزيز مثل هذه الاهتمامات (شريطة أن يكون مسموحاً بها). بدلاً عن ذلك، يرى الأشخاص الأحرار أنفسهم ككائنات يستطيعون تنقيح وتعديل غاياتهم النهائية والذين يعطون الأولوية الأولى للحفاظ على حريتهم في هذه المسائل. إذن ليس فقط لديهم غايات نهائية بحيث أنهم أحرار من حيث المبدأ بالسعي وراءها أو رفضها، لكن لا بد أن يتم تشكيل وتثبيت ولاءهم الأصلي وتكريسه المستمر تحت شروط حرة. وبما أن المبدأين يحميان شكلاً اجتماعياً يحافظ على هذه الشروط، فسوف يوافقون على أكثر من مبدأ المنفعة. وفقط من خلال هذه الاتفاقية يمكن للأطراف التأكد أن مصلحتهم ذات المرتبة الأعلى كأشخاص أحرار مضمونة.

تعني أولوية الحرية أنه مهما تكن الحريات الأساسية المؤسسة بفعالية، لا يمكن مبادلة حرية أقل أو حرية غير متساوية بتحسين في الرفاه الاقتصادي. إنه فقط حين لا تسمح ظروف اجتماعية بالتأسيس الفاعل لهذه الحقوق بحيث يمكن للمرء إخفاء قصورها؛ وحتى حين يمكن التسليم بهذه القيود فقط إلى درجة أنها ضرورية لتمهيد الطريق للزمن الذي تصبح فيه غير مبررة. يمكن الدفاع عن النكران للحريات المتساوية فقط حين يكون ضرورياً لتغيير شروط المدنية بحيث يمكن التنعم بهذه الحريات. بالتالي في تبني الترتيب التسلسلي للمبدأين، يفترض الأطراف أن الشروط الخاصة بمجتمعهم، مهما تكن، تعترف بالتحقق الفاعل للحريات المتساوية. أو إذا لم يفعلوا، تكون الظروف مع ذلك إيجابية بشكل كافٍ بحيث أن أولوية الشرط الأول تشير إلى التغييرات الأكثر إلحاحاً وتعيّن المسار المفضل للحالة الاجتماعية التي يمكن فيها التأسيس التام لجميع الحريات الأساسية. إن التحقق

التام للمبدأين في ترتيب تسلسلي هو نزعة طويلة الأجل لهذا الترتيب، على الأقل تحت شروط جيدة معقولة.

يبدو من هذه التعليقات أن المبدأين على الأقل تصور صادق ظاهرياً للعدالة. مع ذلك إن السؤال هو كيف للمرء أن يصر عليهما بطريقة نظامية أكثر. والآن هناك عدة أشياء يمكن القيام بها. يمكن للمرء التفكير بعواقبها بالنسبة للمؤسسات وملاحظة مضامينها بالنسبة للسياسة الاجتماعية الأساسية. بهذه الطريقة إنها تُختبَر من خلال مقارنة مع أحكامنا المدروسة عن العدالة. يُكرَّس القسم الثاني لهذا. لكن يمكن للمرء أيضاً محاولة إيجاد حجج لصالحها تُعدّ قاطعة من نقطة استشراف الوضع الأصلي. لفهم كيف يمكن القيام بهذا، من المفيد كوسيلة مساعدة التفكير بالمبدأين على أنهما الحل الأدنى الأعظم لمشكلة العدالة الاجتماعية. هناك علاقة بين المبدأين وقاعدة الأدنى الأعظم بالنسبة للاختيار تحت عدم التأكد.[١] وهذا جليّ من حقيقة أن المبدأين هما ما سوف يختارهما شخص ما من أجل تصميم مجتمع ما على عدوه تخصيص محله له. توجهنا قاعدة الأدنى الأعظم لترتيب البدائل حسب نتائجها الممكنة الأسوأ: علينا تبني البديل الذي تكون نتيجته الأسوأ أفضل من النتائج الأسوأ للبدائل الأخرى[٢].

---

(1) An accessible discussion of this and other rules of choice under uncertainty can be found in W. J. Baumol, Economic Theory and Operations Analysis, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall Inc., 1965), ch. 24.

(٢) لنأخذ جدول الربح والخسارة أدناه. إنه يمثل الأرباح والخسائر لوضع ليس لعبة استراتيجية. لا يوجد أحد يلعب ضد الشخص الذي يتخذ القرار؛ بدلاً من ذلك إنه يواجَه بظروف ممكنة عديدة قد تحصل وقد لا تحصل. وأي الظروف التي تحدث لا يتوقف على ما يقرره الشخص الذي يختار أو ما إذا أعلن حركاته مقدماً. الأرقام في الجدول هي قيم نقدية مقارنة بالوضع المبدئي. إن المكسب g يتوقف على قرار الفرد d والظروف c. بالتالي g = f (d, c). بافتراض أن هناك ثلاثة قرارات ممكنة وثلاثة ظروف ممكنة، ربما يكون لدينا الجدول التالي للربح والخسارة. =

بالطبع لا يفترض الأشخاص في الوضع الأصلي أن مكانهم المبدئي في مجتمع يُقرَّر بوساطة عدو حاقد. كما أذكر أدناه، يجب ألا يقوموا باستدلال منطقي من مقدمات زائفة. لا ينتهك حجاب الجهل هذه الفكرة، بما أن غياب المعلومات لا يعني سوء معلومات. لكن بما أنه سوف يتم اختيار مبدأي العدالة إذا جُبر الأطراف على حماية أنفسهم ضد مثل هذه الطوارئ يفسر المعنى الذي من خلاله يكون هذا التصور هو الحل الأدنى الأعظم. يقترح هذا التناظر أنه إذا كان الوضع الأصلي موصوفاً كذلك فإنه عقلاني بالنسبة للأطراف أن يتبنوا الموقف الحذر المعبَّر عنه بوساطة هذه القاعدة، ويمكن بناء حجة قاطعة لهذه المبادئ. من الواضح أن قاعدة الأدنى الأعظم ليست، عموماً، مرشداً مناسباً للاختيارات تحت عدم التأكد. وهي تطبَّق فقط في أوضاع تتميز بخصائص خاصة مؤكدة. إذن إن هدفي هو تبيان أن قضية جيدة يمكن إنشاؤها من أجل المبدأين ترتكز على حقيقة أن الوضع الأصلي يمتلك هذه الخصائص إلى درجة عالية جداً.

الآن يبدو أن هناك ثلاث خصائص رئيسة من الأوضاع التي تعطي صدقاً ظاهرياً لهذه القاعدة غير الاعتيادية.[1] أولاً، بما أن القاعدة لا تأخذ

=	ظروف		
12	8	- 7	d1
14	7	- 8	d2
8	6	5	d3

تتطلب قاعدة الأدنى الأعظم أن نتخذ القرار الثالث. بالنسبة لهذه الحالة إن الأسوأ الذي يمكن أن يحدث أن يربح المر خمس دولارات، التي تُعدّ أفضل من الأسوأ بالنسبة للأفعال الأخرى. بالتالي إن الاختيار لـــ d3 يعظم f (d, c) بالنسبة للقيمة c، الذي بالنسبة لـــ d، يخفض f. إن المصطلح maximin يعني الأدنى الأعظم؛ والقاعدة توجه انتباهنا لأسوأ ما يمكن أن يحدث تحت أي مقترح وللتقرير في ضوئه.

(2) Here I borrow from William Fellner, Probability and Profit (Homewood, III., R. D. Irwin, Inc., 1965), pp. 140-142, where these features are noted.

1 Here I borrow from William Fellner, Probability and Profit (Homewood, III., R. D. Irwin, Inc., 1965), pp. 140-142, where these features are noted.

بالحسبان احتمالات الظروف الممكنة، يجب أن يكون هناك سبب ما للإهمال الحاد للتقديرات لهذه الاحتمالات. ارتجالياً، إن القاعدة الأكثر طبيعية للاختيار سوف تبدأ حساب التوقع من المكسب النقدي لكل قرار ثم تبني مسار الفعل الذي له الإمكانية الأعلى. (يُعرَّف هذا التوقع كالتالي: لنفترض أن g_{ij} تمثل الأعداد في جدول الربح والخسارة، حيث i هي مقياس الصف و j هي مقياس العمود؛ ولنقل أن $P_j, J = 1, 2, 3,$ هي احتمالات الظروف، و $\sum P_j = 1$. إذن إن التوقع بالنسبة للقرار ith مساوٍ لـــ $\sum P_j GIJ$). بالتالي يجب أن يكون، على سبيل المثال، الوضع هو الذي فيه تكون معرفة الاحتمالات مستحيلة، أو في أحسن أحوالها غير آمنة. في هذه الحالة من غير المعقول ألا نشك بالحسابات الاحتمالية إلا إذا لا توجد طريقة أخرى، خصوصاً إذا كان القرار قراراً جوهرياً يحتاج التبرير أمام الآخرين.

الخاصية الثانية التي توحي بقاعدة الأدنى الأعظم هي التالية: لدى الشخص الذي يختار تصوراً عن الخير مثل أنه يهتم قليلاً، أو لا يهتم على الإطلاق، لما يمكن أن يكسبه فوق الحد الأدنى الذي يمكن أن يضمنه بإتباع قاعدة الأدنى الأعظم. من غير الجدير بالنسبة له المخاطرة من أجل منفعة إضافية، خصوصاً حين ينقلب الأمر أنه يخسر الكثير مما هو مهم بالنسبة إليه. إن الشرط الأخير يستحضر الخاصية الثالثة وهي أن البدائل المرفوضة لها نتائج يصعب على المرء قبولها. تتضمن الحالة مخاطر قاتلة. وتعمل هذه الخصائص بالطبع بشكل أكثر فاعلية باندماجها. إن الحالة النموذجية من أجل إتباع قاعدة الأدنى الأعظم هي حين تتحقق جميع الخصائص الثلاث إلى أقصى درجة.

لنراجع بإيجاز طبيعة الوضع الأصلي الخاصة مع وجو هذه السمات الثلاث الخاصة في ذهننا. لنبدأ بالقول إن حجاب الجهل يستبعد جميع المعارف المتعلقة بالاحتمالات. لا يوجد لدى الأطراف أي أساس من أجل تحديد الطبيعة الاحتمالية لمجتمعهم، أو موقعهم فيه. بالتالي ليس لديهم أي

أساس من أجل الحسابات الاحتمالية. يجب أن يأخذوا بعين الاعتبار الحقيقة بأن اختيارهم للمبادئ سوف يبدو معقولاً للآخرين، وخصوصاً خَلَفهم، الذين ستتأثر حقوقهم عميقاً باختيارهم. تُدعَم هذه الاعتبارات من خلال حقيقة أن الأطراف يعرفون القليل جداً عن الأوضاع الممكنة للمجتمع. ليس فقط أنهم غير قادرين على تخمين احتمالات الظروف الممكنة المتنوعة، فهم لا يستطيعون قول الكثير عما هي الظروف الممكنة، وأقل بكثير عما هو تعدادها والتنبؤ بنتائج كل بديل متوفر. أولئك الذين يقررون في حالة من التعتيم بدلاً عن التوضيحات التي تقترحها الجداول العددية. ولهذا السبب تحدثت فقط عن علاقة بقاعدة الأدنى الأعظم.

هناك العديد من الحجج لمصلحة مبدأي العدالة توضح السمة الثانية. بالتالي إذا كنا نستطيع البرهنة على أن هذه المبادئ تزودنا بنظرية تطبيقية للعدالة الاجتماعية، وأنها متوافقة مع الطلبات المعقولة للكفاءة، عندها يضمن هذا التصور حداً أدنى مُرضياً. ربما يكون هناك، من خلال التفكير، سبباً ضعيفاً لمحاولة القيام بالأفضل. وهكذا نسعى من خلال المحاججات الطويلة، وخاصة في القسم الثاني، إلى تبيان، من خلال تطبيقها على بعض الأسئلة الرئيسة المتعلقة بالعدالة الاجتماعية، أن المبادئ تصور مُرضٍ. هذه التفاصيل لها غرض فلسفي. فضلاً عن ذلك، هذا الخط من التفكير حاسم بشكل خاص إذا كنا نستطيع البرهنة على أولوية الحرية. إذ تقتضي هذه الأولوية أن الأشخاص في الوضع الأصلي ليس لديهم رغبة في محاولة الحصول على مكاسب أكبر على حساب الحريات الأساسية المتساوية. إن الحد الأدنى المضمون بوساطة المبدأين بالترتيب التسلسلي ليس ما يرغب الأطراف بالمخاطرة به من أجل منافع اقتصادية واجتماعية أكبر (٣٣-٣٥).

أخيراً، تُرسَّخ السمة الثالثة إذا كنا نستطيع أن نفترض أن تصورات العدالة الأخرى قد تقود إلى مؤسسات سوف يجدها الأطراف غير قابلة للتحمل. على سبيل المثال، يُعتقَد أحياناً أنه تحت شروط معينة يبرر مبدأ

المنفعة (بأي شكل من أشكاله)، إذا لم تكن عبودية أو قنانة،[1] انتهاكات خطيرة للحرية من أجل منافع اجتماعية أكبر. ولا نحتاج لأن نناقش هنا صدق هذا الزعم. في هذه اللحظة، هذا الرأي الجدلي فقط لتوضيح الطريقة التي من خلالها ربما تسمح تصورات العدالة بنتائج قد لا يكون الأطراف قادرين على قبولها. ومع وجود البديل الجاهز المتعلق بمبدأي العدالة الذي يضمن حداً أدنى مُرضياً، يبدو من غير الحكمة، إذا لم يكن حتى غير عقلاني، بالنسبة لهم المخاطرة بعدم تحقق هذه الشروط.

إذن هذا كثير بالنسبة لعرض مختصر لخصائص الأوضاع التي تُعدّ فيها قاعدة الأدنى الأعظم وسيلة نافعة وطريقة يمكن من خلالها تصنيف الحجج لمصلحة مبدأي العدالة تحتها. وهكذا إذا كانت القائمة الخاصة بوجهات النظر التقليدية (٢١) تمثل القرارات الممكنة، فسوف يتم اختيار هذه المبادئ بوساطة القاعدة. يُظهِر الوضع الأصلي هذه السمات الثلاث إلى درجة عالية كافية في ضوء الطبيعة الجوهرية لاختيار تصور للعدالة. والقصد من هذه التعليقات حول قاعدة الأدنى الأعظم فقط توضيح بنية مشكلة الاختيار في الوضع الأصلي. سوف أختم هذا الجزء بمناقشة احتجاج يرجح إنشاؤه ضد مبدأ الفرق والذي يقود إلى سؤال مهم. والاحتجاج هو أنه بما أنه علينا تعظيم (بالخضوع للقيود العادية) إمكانات نجاح الأقل انتفاعاً، يبدو أن عدالة الزيادات أو الانخفاضات الكبيرة في توقعات الأكثر انتفاعاً قد تتوقف على تغيرات صغيرة في إمكانات نجاح أولئك الأسوأ حالاً. للتوضيح: يُسمَح بالفروق المفرطة جداً في الثروة والدخل شريطة أن تكون ضرورية لرفع توقعات الأقل حظاً بالدرجة الأدنى. لكن بنفس الوقت تُمنَع حالات لامساواة مماثلة تفضل الأكثر انتفاعاً حين يخسر أولئك الذين في الوضع الأسوأ بالمقدار الأدنى. لكن يبدو استثنائياً أو غير عادي أن عدالة زيادة توقعات

(١) قنانة: عبودية الأرض (امتلاك المالك للأرض العاملين عليها). المترجمة

ذوي الموقع الأفضل بمقدار بليون دولار، لنقل، يجب أن تتوقف على ما إذا كانت إمكانات نجاح الأقل امتيازاً تزيد أو تنقص بمقدار سنت واحد. هذا الاحتجاج مناظر للصعوبة الشائعة التالية في قاعدة الأدنى الأعظم. خذ التتابع لجداول الربح والخسارة:

0 n

1/n 1

حيث جميع الأعداد الطبيعية n. حتى بالنسبة لعدد صغير جداً من العقلانية اختيار الصف الثاني، بالتأكيد هناك نقطة أخرى لاحقاً في التتابع حين يكون من غير العقلانية عدم اختيار الصف الأول على نقيض القاعدة.

إن جزءاً من الإجابة هو أنه ليس المقصود أن يُطبَّق مبدأ الفرق على مثل هذه الاحتمالات التجريدية. كما ذكرت، إن مشكلة العدالة الاجتماعية ليست تخصيص كميات متنوعة لشيء ما كما يهوى الأمر، سواء كانت نقوداً، أو ملكية، أو مهما يكن، بين أفراد معينين. ولا توجد مادة معينة تُصنع منها التوقعات بحيث يمكن تحويلها من شخص تمثيلي إلى شخص تمثيلي آخر في جميع التوليفات الممكنة. لا يمكن أن تظهر الاحتمالات التي يتصورها هذا الاعتراض في الحالات الحقيقية؛ فالمجموعة المجدية مقيدة جداً بحيث يتم استبعاد هذه الاحتمالات.[1] والسبب في هذا أن المبدأين مرتبطان معاً كتصور واحد للعدالة يُطبَّق على البنية الأساسية للمجتمع ككل. إن تفعيل عمل مبادئ الحرية المتساوية وتكافؤ الفرصة المنصف يمنع هذه الظروف الطارئة من الحدوث. إذ إننا نرفع توقعات الأكثر انتفاعاً فقط بطرقٍ تتطلب تحسين وضع الأسوأ حالاً. وإذ إنه من المفترض أن التوقعات الأعلى للأكثر امتيازاً تغطي التكاليف الخاصة بالتدريب أو تلبي المتطلبات التنظيمية، بالتالي تسهم في المنفعة العامة. بينما لا شيء يضمن أن حالات اللامساواة لن تكون جوهرية،

(1) I am indebted to S. A. Marglin for this point.

هناك نزعة ملحّة بالنسبة إليهم إلى تخفيضها من خلال التوافر المتزايد للموهبة المتعلمة وتوسيع الفرص. وتضمن الشروط المرسخة بوساطة المبادئ الأخرى أن الفروق المرجَّح ظهورها سوف تكون أقل بكثير من الفروق التي تحمّلها الناس في كثير من الأحيان في الماضي.

تجدر الملاحظة أيضاً أن مبدأ الفرق لا يفترض فقط تفعيل عمل المبادئ الأخرى، ولكنه أيضاً يفترض مسبقاً نظرية معينة في المؤسسات الاجتماعية. بشكل خاص، كما سأناقش في الفصل V، إنه يرتكز على فكرة أنه في اقتصاد تنافسي (مع أو بدون الملكية الخاصة) مع نظام طبقي مفتوح لن تكون حالات اللامساواة المفرطة هي القاعدة. بافتراض توزيع الموجودات الطبيعية وقوانين الحافز، لن تستمر الفروق كبيرة. والآن إن النقطة التي يجب التشديد عليها هنا أنه لا يوجد اعتراض على ارتكاز اختيار المبادئ الأولى على حقائق الاقتصاد والسيكولوجيا العامة. كما رأينا، لقد افتُرض أن الأطراف في الوضع الأصلي يعرفون الحقائق العامة حول المجتمع البشري. بما أن هذه المعرفة تدخل في المقدمات الخاصة ضمن تفكيرهم القصدي، يكون اختيارهم للمبادئ نسبيّاً على هذه الحقائق. ما هو مهم، بالطبع، أن هذه المقدمات صادقة وعامة بشكل كافٍ. في كثير من الأحيان يُحتَج، على سبيل المثال، أن المذهب النفعي ربما يسمح بالعبودية والقنانة، وبانتهاكات الحرية الأخرى. ويُقيَّم تبرير هذه المؤسسات على أساس نتائج الحسابات التأمينية فيما إذا كانت تنتج رصيداً أعلى من السعادة. يجيب النفعيّ على هذا أن طبيعة المجتمع هي كذلك بحيث تكون هذه الحسابات عادةً ضد مثل هذا التنكّر للحرية.

تتفق إذن النظرية التعاقدية مع المذهب النفعي في الاعتقاد بأن مبادئ العدالة الأساسية تتوقف تماماً على الحقائق الطبيعية حول الناس في المجتمع. وتظهر هذه التبعية بشكل صريح من خلال توصيف الوضع الأصلي: يُتخَذ القرار من قِبَل الأطراف في ضوء المعرفة العامة. علاوة

على ذلك، إن العناصر المتنوعة للوضع الأصلي تفترض مسبقاً أشياء كثيرة عن ظروف الحياة البشرية. يعتقد بعض الفلاسفة بوجوب استقلال المبادئ الأولى الأخلاقية عن جميع الافتراضات الشرطية، بحيث يجب ألا تسلّم جدلاً بأية حقائق فيما عدا تلك المتعلقة بالمنطق وغيرها التي تنشأ عن هذه الحقائق من خلال تحليل المفاهيم. لا بد من تطبيق التصورات الأخلاقية في جميع العوالم الممكنة. الآن تجعل هذه الرؤية من الفلسفة الأخلاقية دراسة لأخلاق الخلْق: دراسة لتأملات قدرة إلهية كليّة تُستَحضر من أجل تحديد ما هو الأفضل في جميع العوالم الممكنة. حتى الحقائق العامة عن الطبيعة لا بد من اختيارها. بالتأكيد لدينا اهتمام ديني طبيعي بأخلاق الخلْق. لكن يبدو أنه يتجاوز الفهم البشري. من وجهة نظر النظرية التعاقدية إنه يعادل الافتراض بأن الأشخاص في الوضع الأصلي لا يعرفون شيئاً على الإطلاق عن أنفسهم أو عن عالمهم. كيف إذن يمكنهم اتخاذ قرار؟ تُعرَّف مشكلة الاختيار بشكل جيد فقط إذا كانت البدائل مقيَّدة بشكل مناسب من خلال قوانين طبيعية وقيود أخرى، ولدى أولئك الذين يقررون نزعات معينة للاختيار بينها. بدون بنية محددة من هذا النوع لا يكون السؤال المفروض محدداً. لهذا السبب يجب ألا نتردد في عملية القيام باختيار مبادئ العدالة من خلال افتراض مسبق لنظرية معينة في المؤسسات الاجتماعية. بالفعل لا يمكن للمرء تجنب افتراضات حول الحقائق العامة أكثر مما يمكن أن يفعله المرء دون تصور للخير في الأساس الذي يقوم من خلاله الأطراف بترتيب البدائل وفق درجات. إذا كانت هذه الافتراضات صادقة وعامة بشكل مناسب، سيكون كل شيء ضمن نظام معين، إذ إنه بدون هذه العناصر سيكون المخطط الكلي بلا معنى وفارغاً.

يتبين من هذه التعليقات أن هناك حاجة لكل من الحقائق العامة والشروط الأخلاقية حتى في الحجة لمصلحة مبادئ العدالة الأولى. (بالطبع

كان واضحاً دائماً أن القواعد الأخلاقية الثانوية والأحكام الأخلاقية الخاصة تعتمد على مقدمات واقعية وكذلك على مبادئ معيارية). في النظرية التعاقدية، تأخذ هذه الشروط الأخلاقية شكل توصيف للوضع التعاقدي المبدئي. من الواضح أيضاً أن هناك تقسيماً للعمل بين الحقائق العامة والشروط الأخلاقية في التوصل لتصورات للعدالة، وهذا التقسيم يمكن أن يكون مختلفاً من نظرية لأخرى. كما ذكرت سابقاً، تختلف المبادئ في الدرجة التي تتضمن فيها المثال الأخلاقي المرغوب. والعلامة الفارقة للمذهب النفعي أنه يترك الكثير للمحاججة من حقائق عامة. ويميل النفعيّ إلى مواجهة الاحتجاجات بالتمسك بأن قوانين المجتمع والطبيعة البشرية تستبعد الحالات المزعجة لأحكامنا المدروسة. بالمقابل إن العدالة إنصافاً تتضمن المُثُل المتعلقة بالعدالة، كما تُفهَم بشكل عادي، بطريقة مباشرة أكثر في المبادئ الأولى. ويعتمد هذا التصور بشكل أقل على الحقائق العامة في التوصل إلى تطابق مع أحكامنا المدروسة. أنها تضمن هذا التناسق على مجال أوسع من الحالات الممكنة.

هناك سببان يبرران هذا التضمين للمُثُل في المبادئ الأولى. في المقام الأول، والأكثر وضوحاً، ربما تكون الافتراضات النفعية المعيارية التي تقود إلى عواقب مرغوبة صادقة احتمالياً فقط، أو حتى مشكوكاً بها. علاوة على ذلك، قد يكون معناها التام وتطبيقها تخمينياً جداً. ويمكن أن ينطبق الشيء نفسه على جميع الافتراضات العامة المطلوبة الداعمة لمبدأ المنفعة. من نقطة استشراف الوضع الأصلي ربما يكون من غير المعقول الارتكاز على هذه الفروض ولذلك من المنطقي أكثر تضمين المثال بشكل أكثر وضوحاً في المبادئ المختارة. بالتالي يبدو أن الأطراف سوف يفضلون حماية حرياتهم مباشرة بدلاً عن اعتمادهم على حسابات تأمينية غير مؤكدة ومشكوك بها. تؤَكَّد هذه التعليقات أكثر من خلال الرغبة في تجنب الحجج النظرية المعقدة في التوصل إلى تصور عام للعدالة (٢٤). بالمقارنة مع

الاستدلال العقلي لمصلحة المبدأين، تتجاوز الأسباب المنطقية في المقياس النفعي هذا القيد. لكن ثانياً، هناك ميزة حقيقية في إعلان الأشخاص لبعضهم بعضاً بشكل نهائي بأنه حتى على الرغم من أن الحسابات النظرية للمنفعة تحدث دائماً لصالح الحريات المتساوية (بافتراض أن هذا بالفعل هو الحالة هنا)، فإنهم لا يرغبون أن تكون الأشياء مختلفة. بما أن التصورات الأخلاقية في العدالة إنصافاً تكون ذائعة بين العموم، فإن اختيار المبدأين هو في الواقع مثل هذا الإعلان. والمزايا لهذا الإعلان الجمعي لمصلحة هذه المبادئ حتى على الرغم من وجوب صدق الافتراضات النفعية. سوف أناقش هذه المسائل بتفصيل أكبر بربطها مع الذيوع والاستقرار (٢٩). النقطة الملائمة هنا هي أنه بينما، عموماً، يمكن بالتأكيد لنظرية أخلاقية إقحام حقائق طبيعية، مع ذلك ربما تكون هناك أسباب جيدة لتضمين اعتقادات تتعلق بالعدالة بطريقة مباشرة أكثر في المبادئ الأولى بدلاً من طلب فهم نظري تام لظروف العالم الطارئة.

٨ - التفكير باتجاه مبدأ المنفعة الوسطى

أرغب الآن بمناقشة التفكير العقلي الذي يفضل مبدأ المنفعة الوسطى. وسوف أناقش المبدأ الكلاسيكي لاحقاً (٣٠). إحدى مزايا النظرية التعاقدية هو أنها تكشف أن هذه المبادئ كتصورات متمايزة بشكل فارق، مع أن الكثير من عواقبها ربما تكون متزامنة. إن افتراضاتها التحليلية التأسيسية معزولة بمعنى أنها مرتبطة مع تأويلات مغايرة للوضع المبدئي. لكن لنقل كلمة أولا حول معنى المنفعة. إنه يُفهَم بالمعنى التقليدي على أنه الإرضاء لرغبة؛ وهو يعترف بالمقارنات بين الأشخاص التي يمكن على الأقل أن تُجمَع عند الهامش. وأفترض أيضاً أن المنفعة تقاس بوساطة إجراء ما يُعدّ مستقلاً عن الاختيارات التي تتضمن مخاطرة، لنقل بوساطة اشتراط إمكانية ترتيب الفروق بين مستويات الرضا. هذه هي الافتراضات التقليدية، وبينما هي قوية

جداً، لن يتم انتقادها هنا. وقدر الإمكان، أريد دراسة العقيدة التاريخية بمصطلحاتها الذاتية.

بتطبيقه على البنية الأساسية، يتطلب المبدأ الكلاسيكي أن يتم ترتيب المؤسسات لتعظيم المجموع المرجح المطلق لتوقعات أشخاص ملائمين تمثيليين. يتم التوصل إلى هذا المجموع من خلال ترجيح كل توقع بوساطة عدد الأشخاص في الموقع المقابل ثم إضافته. بالتالي، مع تساوي الأشياء الأخرى، حين يتضاعف عدد الأشخاص في مجتمع ما، تتضاعف المنفعة الكلية. (بالطبع في الرؤية النفعية التوقعات يجب قياس مجموع الرضا الكلي المتمتع به والمتنبأ به. إنها ليست، كما في العدالة إنصافاً، مجرد مقاييس للخيرات الأولية). بالمقارنة، يوجه مبدأ المنفعة الوسطى المجتمع لا لتعظيم الإجمالي ولكن لتعظيم المنفعة الوسطى (للفرد الواحد). وهذه تبدو رؤية أكثر حداثة: لقد كانت معتنقة من قبل "ميل" و"ويكسيل"،[1] وحديثاً قام آخرون بإعطائها أساساً جديداً. لتطبيق هذا التصور على البنية الأساسية، يتم إعداد المؤسسات بحيث تعظّم المجموع المرجح النسبي لتوقعات أفراد تمثيليين. لحساب هذا المجموع نضرب التوقعات بالجزء من المجتمع عند المواقع المقابلة. بالتالي لا يبقى صحيحاً، مع تساوي الأشياء الأخرى، أنه حين يضاعِف مجتمع ما عدد سكانه تتضاعف المنفعة. على النقيض، بما أن النسب في مواقع متنوعة غير متغيرة، تبقى المنفعة نفسها.

أيٌّ مبدأ من مبادئ لمنفعة هذه سيكون مفضلاً في الوضع الأصلي؟ للإجابة عن هذا التساؤل، تجدر الملاحظة أن كلا الاشتقاقين يصلان إلى

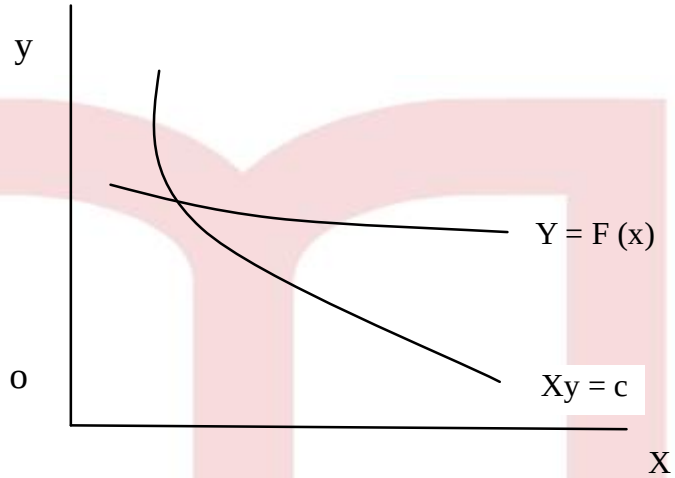
(1) For Mill and Wicksell, see Gumnar Myrdal, The Political Element in the Development of Economic Theory, trans. Paul streeten (London, routledge and Kegan Paul. Ltd., 1953), pp. 38f. J. J. C. Smart in An Outline of a System of Utilitarian Ethics (Cambridge, The University Press, 1961), p. 18, leaves the matter unsettled, but affirms the classical principle in the case where it is necessary to break ties.

الشيء نفسه إذا كان حجم السكان ثابتاً. لكن حين يكون عدد السكان خاضعاً للتغير، فهناك اختلاف. يتطلب المبدأ الكلاسيكي أنه بما أن المؤسسات تؤثر في حجم العائلات، سن الزواج، وما شابه، يجب ترتيبها لتحقيق المنفعة الكلية العظمى. وهذا يستلزم أنه بما أن المنفعة الوسطى للشخص الواحد تنخفض ببطء بشكل كافٍ حين يتزايد عدد الأفراد، يجب تشجيع نمو السكان بشكل غير محدود بصرف النظر عن درجة انخفاض الوسطي. في هذه الحالة يكون مجموع المنافع المضافة من خلال العدد الأكبر للأشخاص كبيراً بشكل كافٍ لتعويض الانخفاض في حصة الفرد. وكمسألة عدالة وليس كمسألة تفضيل، ربما يكون مطلوباً وسطي منخفض جداً للرفاهية. (انظر الشكل التالي).

□زيادة غير محدودة في حجم السكان

رسمياً يعبّر عن شرط زيادة حجم السكان بشكل غير محدود المنحنى $y = F(x)$، حيث y المنفعة الوسطى للفرد الواحد و x حجم السكان، في حال كان مسطحاً أكثر من القطع الناقص إذن $xy = c$. حيث تساوي xy المنفعة الكلية، ومنطقة المستطيل التي تمثل هذا الإجمالي تتزايد مع تزايد x حينما يكون المنحنى $y = F(x)$ مسطحاً أكثر من $xy = c$.

يبدو الآن أن عاقبة المبدأ الكلاسيكي هذه تبين أنه سيتم رفضه من قِبل الأطراف لمصلحة المبدأ الوسطي. وسيكون المبدآن مكافئين فقط إذا كان يُفترَض أن وسطي الرفاهية ينخفض دائماً بسرعة كافية (ما وراء نقطة معينة بأي حال) بحيث لا يكون هناك نزاع خطير بينها. لكن يبدو أن هذا الافتراض مشكوك به. من نقطة استشراف الأشخاص في الوضع الأصلي، يبدو أكثر عقلانية الاتفاق على أرضية معينة للحفاظ على الرفاهية الوسطى. وبما أن هدف الأطراف تعزيز مصالحهم الذاتية، لن تكون لديهم رغبة تحت أي ظرف بتعظيم المجموع الإجمالي من الرضا. لذلك أفترض أن البديل النفعي الأكثر صدقاً لمبدأي العدالة هو المبدأ الوسطي وليس المبدأ الكلاسيكي.



أرغب الآن بمناقشة كيف يمكن أن يصل الأطراف إلى المبدأ الوسطي. والاستدلال العقلي الذي سأعرضه عام تماماً وإذا كان سليماً سوف يجنبنا بالكامل مشكلة كيفية عرض البدائل. سوف يُعتَرف بالمبدأ الوسطي كمرشح وحيد معقول. تخيل وضعاً يكون فيه فرد عقلاني وحيد يمكن أن يختار من بين مجتمعات عديدة ليدخلها.[1] لترتيب الأفكار، افترِض أولا أن أعضاء هذه المجتمعات جميعاً لديهم التفضيلات نفسها. وافترِض أيضاً أن هذه التفضيلات تلبي شروطاً تمكّن المرء من تعريف منفعة عددية. يضاف إلى ذلك، لدى كل مجتمع الموارد نفسها والتوزيع نفسه للمواهب الطبيعية. مع ذلك، يمتلك الأفراد ذوو المواهب المختلفة دخولاً مختلفة، وكل مجتمع لديه سياسة إعادة توزيع التي إذا دُفعَت باتجاه ما يتجاوز نقطة معينة تُضعف الحوافز وبالتالي تُخفض الإنتاج. بافتراض إتباع سياسات مختلفة في هذه المجتمعات، كيف سيقرر فرد وحيد أي المجتمعات سينضم إليها؟ إذا كان يعرف إمكاناته ومصالحه بدقة، وإذا كان لديه معلومات تفصيلية عن هذه المجتمعات، ربما يكون قادراً على التنبؤ بالرفاهية التي سوف ينعم بها بالتأكيد في كل مجتمع.

(1) Here I follow the first stages of W. S. Vickrey's presentation in "Utility, Strategy, and Social Decision Rules," Quarterly Journal of Economics, vol. 74 (1960), pp. 523f.

عندها يمكن أن يقرر على هذا الأساس. لا حاجة بالنسبة إليه للقيام بأي حسابات احتمالية.

لكن هذه الحالة خاصة. لنقم بتعديلها خطوةً خطوة بحيث تحاكي بشكل متزايد حالة شخص ما في الوضع الأصلي. وهكذا لنفترض أولاً أن المنضَم الافتراضي غير واثق من الدور الذي ستمكّنه مواهبه من القيام به في هذه المجتمعات المتنوعة. إذا كان يفترض أن تفضيلاته مشابهة لتفضيلات أي شخص آخر، ربما يقرر من خلال محاولة تعزيز رفاهيته المتوقعة. إنه يحسب إمكانات نجاحه في مجتمع معين من خلال أخذ كمنافع بديلة منافع الأعضاء التمثيليين لذلك المجتمع وكاحتمالات لكل موقع تقديراته لاحتمالات حصوله عليه. ثم يتم تحديد توقعاته بوساطة المجموع المرجح للمنافع الخاصة بأفراد تمثيليين، بمعنى بوساطة التعبير $\sum p_1u_1$، حيث P_1 احتمال إنجازه للموقع ith، و U_1 المنفعة المتعلقة لشخص تمثيلي مقابل. عندها يختار المجتمع الذي يقدم له إمكانات النجاح الأعلى.

بعض التعديلات الإضافية العديدة تجعل الوضع أقرب للوضع الأصلي. لنفترض أن المنضم الافتراضي لا يعرف شيئاً عن إمكاناته أو الموقع الذي يُرجَّح أن يتقلده في كل مجتمع. مع ذلك مازلنا نفترض أن تفضيلاته مماثلة لتفضيلات الناس في هذه المجتمعات. لنفترض الآن أنه يستمر في الاستدلال العقلي على موازاة الخطوط الاحتمالية بالتمسك بأنه يمتلك فرصة متكافئة في أن يكون أي فرد (بمعنى، فرصة تصنيفه تحت أي شخص تمثيلي هو الجزء أو الكسر من المجتمع الذي يمثله المجتمع). في هذه الحالة تبقى إمكانات نجاحه متطابقة مع المنفعة الوسطى بالنسبة لكل مجتمع. هذه التعديلات أخيراً توصِل مكاسبه المتوقعة بالنسبة لكل مجتمع على نفس الخط مع الرفاهية الوسطى.

حتى الآن لقد افترضنا أن جميع الأفراد لديهم تفضيلات متماثلة سواء كانوا ينتمون أو لا ينتمون إلى المجتمع نفسه. إن تصوراتهم للخير متشابهة

تقريباً. حالما يتم إسقاط هذا الافتراض العالي التقييد، نأخذ الخطوة النهائية ونصل إلى اشتقاق عن الوضع المبدئي. لا شيء معروف، لنقل، عن تفضيلات أعضاء هذه المجتمعات أو لشخص يقرر. تُستبعَد هذه الحقائق وكذلك المعرفة ببنية هذه المجتمعات. وحجاب الجهل تام الآن. لكن يمكن للمرء الاستمرار بالتخيل أن الوافد الجديد الافتراضي يستدل عقلياً كثيراً كما السابق. إنه يفترض أن هناك احتمالاً متساوياً لانتقاله إلى أي مجتمع، مزوَّداً بالكامل بتفضيلات الشخص، قدراته، وموقعه اجتماعي. مرة أخرى تكون إمكانات نجاحه الأعلى في مجتمع فيه المنفعة الوسطى الأكبر. يمكننا فهم هذا بالطريقة التالية. لنفرض أن n عدد الأشخاص في مجتمع. ولنفرض أن مستوياتهم في الرفاهية $u_1, u_2, \ldots, u_n$. إذن المنفعة الكلية هي $\sum u_i$ والوسطي هو $\sum u_i/n$. بافتراض أن شخصاً لديه فرصة متساوية في أن يكون أي شخص، تكون إمكانات نجاح شخص: $1/n\ u_1 + 1/n\ u_2 + \ldots + 1/n\ u_n$ أو $\sum u_i/n$. إن قيمة إمكانية النجاح متطابقة مع المنفعة الوسطى.

هكذا إذا تجنبنا النظر في مشكلة المقارنات بين الأشخاص من ناحية المنفعة، وإذا كان يُنظَر للأطراف كأفراد عقلانيين ليس لديهم مناهضة للمخاطرة ويتبعون مبدأ الاستدلال غير الكافي في حساب الاحتمالات (المبدأ الذي يؤسس الحسابات الاحتمالية السابقة)، عندها تقود فكرة الوضع المبدئي طبيعياً إلى المبدأ الوسطي. باختياره يعظّم الأطراف رفاهيتهم المتوقعة كما تُرى من وجهة النظر هذه. إذن يقدم شكلٌ ما من النظرية التعاقدية طريقة للجدل لصالح الرؤية النفعية على الرؤية الكلاسيكية. بالفعل كيف يمكن تفسير المبدأ الوسطي بطريقة أخرى؟ على الرغم مما قيل، إنه ليس عقيدة غائية، كما هي الرؤية الكلاسيكية، وهو لذلك يفتقد بعض الانجذاب الحدسي لفكرة تعظيم الخير. ومن المحتمل أن مَن يعتنق المبدأ الوسطي سوف يرغب بإقحام النظرية التعاقدية إلى هذه الدرجة.

في النقاش السابق افترضتُ أن المنفعة تُفهم بالمعنى التقليدي كإرضاء لرغبة وتُعدّ المقارنات العددية بين الأشخاص ممكنة. لكن فكرة المنفعة هذه هُجرت بسبب النظرية الاقتصادية في العقود الأخيرة؛ إذ يُعتقَد أنها غامضة جداً ولا تلعب دوراً مهماً في تفسير السلوك الاقتصادي. تُفهم الآن المنفعة كطريقة لتمثيل اختيارات الوكلاء الاقتصاديين وليس كقياس للرضا. والنوع الرئيسي للمنفعة العددية المعتَرف به في الوقت الحاضر يُشتَق من البناء النظري لـــ "نيومان – مورجنستيرن"، الذي يرتكز على اختيارات بين إمكانات نجاح تتضمن مخاطر (٤٩). على خلاف الفكرة التقليدية، يأخذ هذا القياس المواقف تجاه عدم التأكد في الحسبان ولا يسعى إلى تقديم أساساً للمقارنات بين الأشخاص. مع ذلك، ما يزال ممكناً صياغة مبدأ المنفعة الوسطى باستخدام هذا النوع من القياس: يفترض المرء أن الأطراف في الوضع الأصلي، أو اشتقاقاً ما عن ذلك المصدر، لديهم دالة منفعة "نيومان – مورجنستيرن" لتقييم إمكانات نجاحهم طبقاً لذلك.[1] بالطبع لا بد من التحوط بالحذر مسبقاً؛ على سبيل المثال، لا يمكن أن تأخذ دوال المنفعة هذه بالحسبان جميع أنواع الاعتبارات لكن يجب أن تعكس تقدير الأطراف لما يعزز خيرهم. إذا كانوا سيتأثرون بأسباب أخرى، لن يكون لدينا نظرية غائية.

مع ذلك حين تتم ملاحظة هذه القيود، يمكن صياغة رؤية نفعية وسطى بحيث تأخذ في الاعتبار مستوى لناهضة الخطر العالي الذي يبدو أنه لدى أي شخص عادي في الوضع الأصلي؛ وكلما زادت مناهضة الخطر زادت محاكاة هذا الشكل لمبدأ المنفعة لمبدأ الفرق، على الأقل حين يكون تقييم

(1) How this might be done was shown by J. C. Harsanyi. See his "Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk Taking," Journal of Political Economy, vol. 61 (1953), and "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility," Journal of Political Economy, vol. 63 (1955). For a discussion of some of the difficulties with this formulation, see P. K. Sen, Collective Choice and Social Welfare, pp. 141-146.

المنافع الاقتصادية محل تساؤل. بالطبع هذان المبدآن غير متماثلين، بما أنه هناك الكثير من الفروق بينهما. ولكن يوجد بينهما هذا التشابه: يقود الخطر وعدم التأكد من منظور عام مناسب كلا الرؤيتين لتثقيل قوي أكبر لمنافع أولئك الذين يكون وضعهم أقل حظاً. في الواقع، ربما تكون مناهضة الخطر المعقولة عظيمة جداً، حالما يتم تقدير المخاطر الهائلة للقرار في الوضع الأصلي بشكل كامل، إذ ربما يكون التثقيل النفعي، لأغراض عملية، قريباً جداً إلى مبدأ الفرق بحيث تجعل البساطة للأخير (٤٩) قاطعة لمصلحته.

٩ - بعض صعوبات المبدأ الوسطي

قبل استكمال الجدل لمصلحة مبدأي العدالة أرغب بذكر صعوبات عديدة في مبدأ المنفعة الوسطي. أولاً، لا بد من ذكر اعتراض ينقلب ليصبح ظاهرياً فقط. كما رأينا، ربما يمكن النظر إلى هذا المبدأ على أنه أخلاقيات فرد عقلاني وحيد مستعد لجميع المخاطرات الضرورية لتعظيم إمكانات نجاحه من نقطة استشراف الوضع المبدئي. (إذا لم يكن هناك أساس موضوعي بالنسبة للاحتمالات، فإنها تُحسَب بوساطة مبدأ الاستدلال غير الكافي). والآن هناك دافع للجدل ضد هذا المبدأ بأنه يفترض مسبقاً قبولاً حقيقياً ومتساوياً للمخاطرة من قِبَل جميع أعضاء المجتمع. في بعض الأحيان، يرغب المرء بالقول، يجب أن يكون كل شخص فعلاً قد وافق على المخاطر نفسها. وبما أنه من الواضح لا توجد مثل هذه المخاطرات، فإن المبدأ غير سليم. لنأخذ حالة متطرفة: حين يواجَه مالك للعبيد من قِبل عبيده يميل إلى تبرير موقفه لهم بالادعاء، في المقام الأول، بافتراض ظروف مجتمعهم، أن مؤسسة العبودية في الواقع ضرورية لإنتاج وسطي السعادة الأعظم؛ ثانياً، أنه في الوضع التعاقدي المبدئي سوف يختار المبدأ الوسطي حتى مع وجود خطر أنه سيكون عبداً بشكل مبرر. والآن وبشكل ارتجالي نميل إلى رفض حجة مالك العبيد على أنها غير ملائمة، إذا لم تكن غير قابلة للتحمل. وقد يظن المرء أن ما

سوف يختاره لا يُحدِث فرقاً. إلا إذا وافق الأفراد فعلاً على تصور للعدالة عرضة لمخاطر حقيقية، فلا أحد ملزَم بمتطلباته.

مع ذلك في الرؤية التعاقدية إن الشكل العام لحجة مالك العبيد صحيح. سيكون خاطئاً بالنسبة للعبيد الرد بحجة معاكسة بأن آراءه غير ملائمة بما أنه لا توجد فرصة فعلية للاختيار، عدم وجود مشاركة متساوية بالخطر كما ستؤول إليه الأشياء. إن العقيدة التعاقدية افتراضية صرفة: إذا كان سيتم الاتفاق على تصور للعدالة في الوضع الأصلي، فإن مبادئه هي المبادئ الصحيحة للتطبيق. لا يوجد احتجاج بأن مثل هذا التفاهم لم يحدث أبداً ولن يدخل فيه أحد أبداً. لا يمكننا التوصل إليه من كلا الاتجاهين: لا يمكننا تفسير نظرية العدالة بشكل افتراضي حين يصعب إيجاد الفرص المناسبة للإجماع للتوضيح للأفراد واجباتهم والتزاماتهم، ثم نصر على أوضاع حقيقية من تحمل المخاطر للتخلص من مبادئ العدالة وهذا ما لا نريده.[1] وهكذا في العدالة إنصافاً إن الطريقة لدحض حجة مالك العبيد هي أن نبين أن المبدأ الذي يستشهد به سوف يُرفض في الوضع الأصلي. لا يوجد أمامنا بديل إلا استغلال الجوانب المتنوعة للوضع المبدئي (على أساس التأويل المفضل) للبرهنة أن توازن الأسباب يفضل مبدأي العدالة. سوف أبدأ في الجزء القادم بهذه المهمة.

إن الصعوبة الأولى في المبدأ الوسطي ذكرتها سابقاً عند نقاش قاعدة الأدنى الأعظم كوسيلة مساعدة لترتيب الحجج المفضلة للمبدأين. إنها تتعلق بالطريقة التي يتوجب من خلالها على الفرد العقلاني تقدير الاحتمالات. يظهر هذا السؤال لأنه يبدو أنه لا توجد أسباب موضوعية في الوضع المبدئي

(1) I have myself been in error on this matter. See "Constitutional Liberty and the Concept of Justice," Nomos VI: Justice, ed. C. J. Friedrich and J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1963), pp. 109-114. I am grateful to O. H. Harman for clarification on this point.

لافتراض أن المرء يمتلك فرصة مساوية لأن يكون أي شخص. بمعنى أن هذا الافتراض لا يرتكز على خصائص معروفة لمجتمع المرء. في المراحل المبكرة للجدل الذي يقود إلى المبدأ الوسطي، إن الوافد الجديد الافتراضي لديه بعض المعرفة عن قدراته وعن تصميم المجتمعات التي يختار بينها. وتستند التقديرات لفرصه على هذه المعلومات. لكن في المرحلة الأخيرة هناك جهل تام بالحقائق الخاصة (باستثناء تلك المضمرة في ظروف العدالة). يتوقف البناء لفرص الفرد في هذه المرحلة كليّةً على مبدأ الاستدلال غير الكافي. يُستخدم هذا المبدأ لتخصيص الاحتمالات على النتائج في غياب أية معلومات. وحين لا يوجد لدينا أي دليل على الإطلاق، تُؤخَذ هذه الحالات الممكنة لتكون متساوية احتمالياً. لذلك استنتج "لابلاس" أننا حين نسحب من صندوقين كل منهما يحتوي نسبةً مختلفة من الكرات السوداء والحمراء، لكن ليس لدينا أية معلومات أي الوعائين سوف نسحب منه، عندها يجب أن نفترض مبدئياً أن فرصة السحب من أحد هذين الصندوقين متماثلة. والفكرة هي أن حالة الجهل على الأساس الذي يتم من خلاله تخصيص هذه الاحتمالات القبلية تفرض نوع المشكلة نفسها كما الوضع حيث يكون لدى المرء الكثير من الأدلة تبين أن قطعة نقود معينة غير متحيزة. وما هو مميز حول استخدام هذا المبدأ أنه يمكّن المرء من إدخال أنواع مختلفة من المعلومات ضمن إطار احتمالي واحد وإنشاء استدلالات حول الاحتمالات حتى في غياب المعرفة. مع ذلك إن الاحتمالات القبلية التي تم التوصل إليها هي جزء من نظرية واحدة على موازاة التقديرات للاحتمالات مرتكزة على معاينة عشوائية. ولا تفرض الحالة المحدودة المتعلقة بغياب المعلومات أي مشكلة نظرية.[1] مع تراكم الأدلة

(1) See William Fellner, Probability and Profit, pp. 27f. The principle of insufficient reason in its classical form is known to lead to difficulties. See J. M. Keynes, A Treatise on Probability (London, Macmillan, 1921), ch. IV. Part of Rudolf Carnap's aim in his Logical Foundations of Probability, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

تُراجَع الاحتمالات القبلية بكل الأحوال ويضمن مبدأ الاستدلال غير الكافي على الأقل عدم استبعاد أي احتمالات من البداية.

سوف أفترض الآن أن الأطراف يسقطون الاحتمالات التي يصلون إليها على أساس هذا المبدأ فقط. هذه القضية صادقة ظاهرياً في ضوء الأهمية الجوهرية للاتفاقية الأصلية والرغبة بالتوصل إلى قرار يبدو مسؤولاً أمام الخَلَف الذين سوف يتأثرون به. نحن أكثر ممانعة لتحمل مخاطر كبيرة بالنسبة لهم مقارنة بأنفسنا؛ ونحن راغبون بالقيام بهذا فقط حين لا تكون هناك طريقة لتجنب حالات عدم التأكد هذه، أو حين تكون المكاسب المحتملة، كما يتم تقديرها من خلال معلومات موضوعية، كبيرة جداً بحيث يبدو لهم أنه عمل غير مسؤول رفض الفرصة المقدمة حتى لو كان قبولها سوف ينقلب ليكون سيئا فعلاً. بما أنه لدى الأطراف البديل المتعلق بمبدأي العدالة، يمكنهم في الجزء الأكبر تجاوز حالات عدم التأكد في الوضع الأصلي. يمكنهم ضمان حماية حرياتهم ومستوى معيشة مرضٍ ومعقول كما تسمح به شروط مجتمعهم. في الواقع، كما سأجادل في الجزء القادم، من المشكوك به ما إذا كان اختيار المبدأ الوسطي سوف يقدم فعلاً فرصةً أفضل بكل الأحوال، مع تجاهل حقيقة أنه مرتكز على مبدأ الاستدلال غير الكافي. يبدو إذن أن تأثير حجاب الجهل هو تفضيل المبدأين. هذا التصور للعدالة مناسب بشكل أفضل لوضع الجهل التام.

هناك بلا ريب افتراضات حول المجتمع، إذا كانت سليمة، سوف تسمح للأطراف بالتوصل إلى تقديرات موضوعية للاحتمال المتساوي. لفهم هذا يمكن للمرء تحويل حجة "إدجوورث" لصالح المبدأ الكلاسيكي إلى حجة لصالح المنفعة الوسطى.[1] في الواقع، يمكن تعديل طريقته الاستدلالية لدعم أي معيار عام للسياسة تقريباً. وفكرة "إدجوورث" هي صياغة افتراضات

(1) See F. Y. Edgeworth, Mathematical Psychics (London, 1888), pp. 52-56, and the first pages of "The Pure Theory of Taxation," Economic Journal, vol. 7 (1897). See also R. B. Brandt, Ethical Theory (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, Inc., 1959), pp. 376f.

معينة معقولة يكون تحتها من العقلانية لأطراف ذوي مصلحة ذاتية الموافقة على معيار المنفعة كمبدأ سياسي لتقييم السياسات الاجتماعية. تنبثق الضرورة لمثل هذا المبدأ لأن العملية السياسية ليست عملية تنافسية ولا يمكن ترك هذه القرارات للسوق. ولا بد من إيجاد طريقة أخرى لتسوية المصالح المتباينة. يعتقد "إدجوورث" أنه ستتم الموافقة على مبدأ المنفعة من قِبل أطراف ذوي مصالح ذاتية كمقياس مرغوب. تبدو فكرته أنه على المدى الطويل من الاحتمالات الكثيرة، من المرجح جداً أن تقدم سياسة تعظيم المنفعة العظمى لأي شخص بشكل فرديّ. والتطبيق المتسق لهذا المعيار على التشريع الضريبي وتشريع الملكية، وغير ذلك، يُحسَب لتقديم النتائج الأفضل من وجهة نظر أي شخص. لذلك من خلال تبني هذا المبدأ يكون لدى الأطراف ذوي المصالح الذاتية تأكيد معقول بأنهم لن يخسروا في النهاية، وفي الواقع سوف تتحسن فرصهم بالشكل الأفضل.

يكمن الخلل في فكرة "إدجوورث" أن الافتراضات الضرورية غير حقيقية بشكل مفرط، خصوصاً في حالة البنية الأساسية.[1] وعند عرض هذه الافتراضات يمكن فهم مقدار عدم صدقها الظاهري. يتوجب علينا افتراض أن تأثيرات القرارات التي تصنع العملية السياسية ليست غير مستقلة فحسب، ولكنها تقريباً في نفس الترتيب في النتائج الاجتماعية، التي لا يمكن أن تكون عظيمة جداً بأي حال من الأحوال، وبطريقة أخرى لا يمكن أن تكون هذه التأثيرات مستقلة. فضلاً عن ذلك، يجب الافتراض إما أن الأشخاص ينتقلون من موقع اجتماعي إلى آخر بأسلوب عشوائي ويعيشون طويلاً من أجل تقسيم المكاسب والخسائر بطريقة وسطية، أو وجود آلية معينة تضمن أن التشريع الموجَّه بوساطة مبدأ المنفعة يوزع امتيازاته بشكل متساوٍ على مر الزمن.

(1) Here I apply to Edgeworth an argument used by I. M. D. Little in his Critique of Welfare Economics, 2nd ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), against a proposal of J. R. Hicks. See pp. 93f, 113f.

لكن من الواضح أن المجتمع ليس عملية احتمالية من هذا النوع؛ وبعض الأسئلة المتعلقة بالسياسة الاجتماعية أكثر حيوية من غيرها، وتسبب في أغلب الأحيان تحولات واسعة ودائمة في التوزيع المؤسساتي للمنافع.

خذ على سبيل المثال الحالة التي يعتزم فيها مجتمع إجراء تغيير تاريخي في سياساته التجارية مع الدول الأجنبية. والسؤال هو ما إذا كان سوف يزيل التعرفة الجمركية عن استيراد المنتجات الزراعية بغية الحصول على منتجات غذائية أرخص من أجل العاملين في الصناعات الجديدة. وحقيقة أن التغيير مبرر بناءً على أسباب نفعية لا يعني أنه لن يؤثر بشكل دائم على المواقع النسبية لأولئك الذين ينتمون إلى الطبقات الزراعية والصناعية. تُطبق طريقة "إدجوورث" الاستدلالية فقط حين يكون لكل من القرارات الكثيرة تأثير قليل نسبياً ومؤقت على الحصص التوزيعية وأن هناك وسيلة مؤسساتية معينة تضمن العشوائية. إذن تحت افتراضات واقعية، يمكن البرهنة على حجته في أفضل الأحوال فقط إذا كان مبدأ المنفعة يحتل مكاناً ثانوياً كمعيار تشريعي من أجل أسئلة أقل حيوية في السياسة. لكن من الواضح أن هذا يقتضي إخفاق المبدأ في المشكلات الرئيسة في العدالة الاجتماعية. إن النفوذ الدائم والمستمر لموقعنا المبدئي في مجتمع ولمواهبنا الفطرية، ولحقيقة أن النظام الاجتماعي هو نظام واحد، هو ما يطبع مشكلة العدالة في المقام الأول. ويجب ألا نخضع لإغواء الافتراضات الرياضية الجذابة للتظاهر بأن الظروف الطارئة لمواقع الأشخاص الاجتماعية وعدم التماثل في أوضاعهم سوف توزَّع بالتساوي في النهاية. بالأحرى، يجب أن نختار تصورنا للعدالة مدركين تماماً أن الحالة ليست كذلك ولا يمكن أن تكون كذلك.

يبدو إذن إذا كان سيتم قبول مبدأ المنفعة الوسطى، يجب أن يستدل الأطراف على أساس مبدأ الاستدلال غير الكافي. يجب أن يتبعوا ما يُدعى قاعدة لابلاس للاختيار تحت عدم التأكد. يتم تحديد الاحتمالات وفق طريقة طبيعية معينة ويُخصص لكل منها نفس الأرجحية. لا تقدَّم أية حقائق عامة

حول المجتمع لدعم هذه التخصيصات؛ ويستمر الأطراف بإجراء حساباتهم الاحتمالية وكأن المعلومات لم تستنفذ. لا أستطيع الآن مناقشة مفهوم الاحتمال هنا، ولكن لا بد من ذكر بعض النقاط.[1] في المقام الأول، قد يبدو مستغرباً أن معنى الاحتمال يثير إشكالية في الفلسفة الأخلاقية، وخاصة في نظرية العدالة. إن هذا، مع ذلك، عاقبة يتعذر اجتنابها في العقيدة التعاقدية حيث تُعدّ الفلسفة الأخلاقية جزءاً من نظرية الاختيار العقلاني. ولا بد من دخول اعتبارات الاحتمالات في الطريقة التي من خلالها يتم تعريف الوضع المبدئي. ويقود حجاب الجهل مباشرة إلى مشكلة الاختيار تحت عدم تأكد تام. من الممكن بالطبع اعتبار الأطراف غيريين بشكل مثالي وافتراض أنهم يستدلون وكأنهم متأكدون أنهم سيكونون في موقع كل شخص. هذا التأويل للوضع المبدئي يستبعد عنصري الخطر وعدم التأكد (٣٠).

في العدالة إنصافاً، مع ذلك، لا توجد طريقة لتجنب هذا السؤال بالكامل. والشيء المهم هو عدم السماح بارتكاز المبادئ المختارة على مواقف خاصة تجاه الخطر. لهذا السبب يستبعد حجاب الجهل أيضاً المعرفة بهذا النزعات: لا يعرف الأطراف ما إذا كان لديهم مناهضة غير عادية للمخاطرة. وقدر الإمكان يجب أن يعتمد اختيار تصور للعدالة على تقييم عقلاني لقبول المخاطر لا يتأثر بتفضيلات فردية فريدة للمخاطرة بطريقة أو بأخرى. بالطبع ربما يستفيد نظام اجتماعي من هذه النزعات المتباينة بامتلاك مؤسسات تسمح لها بالنشاط التام من أجل الغايات المشتركة. لكن مثالياً بكل الأحوال، يجب ألا يعتمد تصميم النظام الأساسي على أحد هذه المواقف (٨١). لذلك، إنها ليست حجة لمصلحة مبدأي العدالة أنهما يعبران عن وجهة نظر حذرة حول

(1) William Fellner, Probability and Profit, pp. 210-233, contains a useful bibliography with brief commentaries. Particularly important for the recent development of the so-called Bayesian point of view is L. J. Savage, The Foundations of Statistics (New York, John Wiley and Sons, Inc., 1964). For a guide to the philosophical literature, see H. E. Kyburg, Probability and Inductive Logic (Riverside, N. J., Macmillan, 1970).

المخاطرة في الوضع الأصلي. ما يجب تبيانه أنه بافتراض السمات الفريدة لهذا الوضع، فإن الموافقة على هذين المبدأين بدلاً عن مبدأ المنفعة عقلانية بالنسبة لأي شخص تكون مناهضته لعدم التأكد فيما بقدرته على حماية مصالحه الأساسية ضمن المجال الطبيعي.

ثانياً، لقد افترضتُ ببساطة أنه يجب أن يكون لأحكام الاحتمال، إذا كانت ستكون أساساً للقرار العقلاني، أساساً موضوعياً، أي أساساً في معرفة حقائق معينة (أو في اعتقادات معقولة). لا يحتاج هذا الدليل أن يأخذ شكل التقارير المتعلقة بالتكرارات النسبية لكن يجب أن يقدم أسباباً منطقية من أجل تقدير قوة النزعات المتنوعة النسبية التي تؤثر على النتيجة. إن ضرورة الأسباب الموضوعية هي الأكثر إلحاحاً في ضوء الدلالة الجوهرية للاختيار في الوضع الأصلي وحقيقة أن الأطراف يريدون أن يظهر قرارهم ذو بناء قوي أمام الآخرين. لذلك سوف أفترض، لاستكمال توصيف الوضع الأصلي، أن الأطراف يسقطون تقديرات الاحتمالات التي لا تُدعَم من خلال معرفة حقائق معينة وهذا يستند بشكل واسع إن لم يكن كليةً على مبدأ الاستدلال غير الكافي. لا يبدو المتطلب الذي يتعلق بأسباب موضوعية موضع خلاف بين منظري neo-Bayesian وبين أولئك المتمسكين بالأفكار الأكثر كلاسيكية. والخلاف في هذه الحالة هو إلى أي درجة يمكن إدخال حدسية وعدم دقة تقديرات الاحتمالات القائمة على الفطرة السليمة وما شابه في القالب الرسمي لنظرية الاحتمال بدلاً عن استخدامها في طريقة لأغراض خاصة لتعديل الاستنتاجات التي يتم التوصل إليها بوساطة طرائق تترك هذه المعلومات خارج الحسبان.[1] وهنا لدى منظري neo-Bayesian قضية قوية. بالتأكيد من الأفضل حين يكون ممكناً استخدام معرفتنا الحدسية وإحساساتنا الباطنية بطريقة نظامية وليس بطريقة غير اعتيادية وغير مفسَّرة. لكن لا شيء من

(1) See Fellner, Probability and Profit, pp. 48-67, and Luce and Raiffa, Games and Decisions, pp. 318-334.

هذا يؤثر في الرأي القائل بوجوب توافر أساس موضوعي معين لأحكام الاحتمال في الحقائق المعروفة عن مجتمع ما إذا كان المراد لها أن تكون أسباباً عقلانية للقرار في وضع خاص وهو الوضع الأصلي.

تثير الصعوبة الأخيرة التي سأذكرها هنا إشكالية عميقة. على الرغم أني لا أستطيع التعامل معها بطريقة مناسبة، يجب عدم تجاهلها. تنشأ الصعوبة من فرادة التوقع في الخطوة النهائية من الاستدلال بالنسبة للمبدأ الوسطي. حين تُحسَب التوقعات في الحالة الطبيعية، تُشتَق المنافع للبدائل (الـــ u_i في التعبير $\sum p_I u_i$) من نظام وحيد للتفضيلات، وهي تلك المتعلقة بالأفراد الذين يقومون بالاختيار. تمثل المنافع القيمة لكل بديل بالنسبة لهذا الشخص كما يتم تقديرها بوساطة هذا المخطط للقيم. مع ذلك، في الحالة الراهنة ترتكز كل منفعة على التفضيلات لشخص مختلف. هناك عدد كثير من الأشخاص المتمايزين بقدر منافعهم. من الواضح بالطبع أن هذا الاستدلال يفترض مسبقاً مقارنات بين الأشخاص. لكن بوضع مشكلة تعريف هذه المقارنات جانباً حالياً، ما تجدر ملاحظته هنا أنه يُعتقَد أن الفرد عليه أن يختار وكأن ليس لديه أهداف على الإطلاق يُعدّها أهدافه الذاتية. إنه يأخذ فرصة أن يكون أي شخص بين عدد من الأشخاص كامل لكل منهم نظامه الفردي من الغايات والقدرات والموقع الاجتماعي. ونحن نشك فيما إذا كانت هذه التوقعات ذات معنى. بما أنه لا يوجد مخطط واحد من الأهداف من خلاله يتم التوصل إلى تقديراته، فهو يفتقد للوحدة الضرورية.

لتوضيح هذه المشكلة، لنفرّق بين تقييم أوضاع موضوعية وبين تقييم جوانب تتعلق بالشخص: قدرات، سمات الشخصية، ونظام أهداف. والآن من وجهة نظرنا من السهل في كثير من الأحيان تقييم وضع فرد آخر كما هو مخصص، لنقل، من خلال موقعه الاجتماعي وثروته وما شابه، أو من خلال فرصه من ناحية الخيرات الأولية. نحن نضع أنفسنا محله، إلى جانب شخصيتنا وتفضيلاتنا (لا شخصيته وتفضيلاته)، ونحسب كيف ستتأثر خططنا. يمكننا أن

نذهب أبعد من ذلك. يمكننا تقييّم الجدارة بالنسبة لنا في أن نكون في محل شخص آخر مع على الأقل في بعض صفاته وأهدافه. بمعرفة خطتنا في الحياة، يمكننا أن نقرر ما إذا سيكون من العقلانية بالنسبة لنا أن نمتلك تلك الصفات والأهداف، ولذلك من الجيد بالنسبة لنا تشجيعها إذا كنا نستطيع. لكن في بناء توقعاتنا، كيف علينا تقييم طريقة الآخر في الحياة ونظام غاياته النهائية؟ من خلال أهدافنا أم من خلال أهدافه؟ يفترض هذا الجدل التعاقدي أنه يجب علينا التقرير من وجهة نظرنا الذاتية: إن الجدارة بالنسبة لنا المتعلقة بطريقة حياة الآخر وإدراك غاياته (ظروفه الكلية) ليست، كما يفترض التوقع السابق البناء، ذات قيمة بالنسبة إليه. علاوة على ذلك، تقتضي ظروف العدالة اختلاف هذه القيم بشكل حاد. لا تنشأ المطالب المتنازعة فقط بسبب أن الناس يريدون أنواعاً متماثلة من الأشياء لإرضاء رغبات متماثلة (على سبيل المثال، الطعام والثياب من أجل الحاجات الأساسية) لكن بسبب اختلاف تصوراتهم للخير؛ وبينما ربما يتم الاتفاق على أن القيمة بالنسبة إلينا فيما يخص الخيرات الأولية الأساسية متوافقة مع قيمتها بالنسبة لآخرين، فلا يمكن التوسع بهذه الاتفاقية إلى إرضاء غاياتنا النهائية. بلا ريب، لا يعرف الأطراف غاياتهم النهائية الذاتية، لكنهم يعرفون، عموماً، أن هذه الغايات متضاربة وغير خاضعة لقياس مشترك مقبول. هذه القيمة التي تتعلق بالظروف الكلية لشخص ما ليست قيمتها بالنسبة إليه مثل قيمتها بالنسبة إلينا. بالتالي لا يمكن أن تكون توقعات الخطوة النهائية في الحجة لصالح مبدأ المنفعة الوسطي صحيحةً.

ربما يمكننا صياغة الصعوبة بطريقة مختلفة إلى حد ما. يجب أن يحدد الاستدلال العقلي لمصلحة المبدأ الوسطي توقعاً موحداً إلى درجة معينة. لنفترض إذن أن الأطراف يوافقون على استناد المقارنات بين الأشخاص على قواعد معينة. تصبح هذه القواعد جزءاً من معنى مبدأ المنفعة تماماً مثل استخدام مقياس الخيرات الأولية كجزء من معنى مبدأ الفرق. بالتالي ربما يُعتقَد أن قواعد المقارنة هذه (كما سأدعوها) تُشتَق، على سبيل المثال، من قواعد

سيكولوجية معينة تحدد رضا الناس بافتراض معالم معينة مثل قوة التفضيلات والرغبات، القدرات الطبيعية والخواص الجسدية، الخيرات الخاصة والعامة المتنعَّم بها، وغير ذلك. ويُتفَق على أن الأفراد الذين يتصفون بالمعالم نفسها لديهم الرضا نفسه؛ ومع التسليم بقبول قواعد المقارنة هذه، يمكن تحديد الرضا الوسطي ويُفترَض أن الأطراف يعظمون رضاهم المتوقع كما يفهمونه. وهكذا يفكر كل شخص بنفسه على أنه لديه دالة المنفعة العميقة نفسها، واعتبار الرضا الذي يحققه الآخرون كمدخلات شرعية إلى توقعاتهم الذاتية كما تُرى من منظور الوضع الأصلي. ينطبق التوقع الموحد نفسه على الجميع (باستخدام قاعدة لابلاس) ويتم إتباع الاتفاق على مبدأ المنفعة الوسطى.

من المهم ملاحظة أن هذا الاستدلال يفترض مسبقاً تصوراً معيناً عن الشخص. يتم تصور الأطراف على أنه ليس لديهم مصالح محددة ذات مرتبة أعلى أو غايات جوهرية من خلال الرجوع إليها يقررون أي الأنواع من الأشخاص يهتمون أن يكونوا عليه. لا يوجد لديهم شخصية محددة للإرادة. إنهم، ربما نقول، مجرد أشخاص: كما هو مرسَّخ بوساطة قواعد مقارنة معينة، إنهم مستعدون بالتساوي لقبول خيرهم كما هو معرَّف مهما يكن الذي تخصصه تقييمات هذه القواعد لإدراك غاياتهم النهائية، أو غايات أي شخص آخر، حتى لو كانت هذه التقييمات تتنازع مع تلك المطلوبة من خلال مصالحهم الجوهرية الموجودة. لكننا افترضنا أن الأطراف لديهم فعلاً شخصية محددة وإرادة محددة، حتى على الرغم من عدم معرفة طبيعة نظام غاياتهم الخاصة. إنهم أشخاص محددون: لديهم مصالح معينة ذات مرتبة أعلى وغايات جوهرية بالرجوع إليها سوف يقررون نوع الحياة والأهداف الثانوية المقبولة بالنسبة إليهم. إنها هذه المصالح والغايات، مهما تكن، التي يتوجب عليهم محاولة حمايتها. بما أنهم يعرفون أن الحريات الأساسية التي يغطيها المبدأ الأول سوف تحمي هذه المصالح، يتوجب عليهم إقرار مبدأي العدالة بدلاً عن مبدأ المنفعة.

لتلخيص ما سبق: لقد جادلت أن التوقع الذي يعتمد عليه الاستدلال لمصلحة المبدأ الوسطي زائف من ناحيتين. أولاً، بما أنه لا توجد أسباب موضوعية في الوضع الأصلي لقبول أرجحيات متساوية، أو حقاً، أي توزيع احتمالي آخر، فهذه الأرجحيات هي مجرد احتمالات. إنها تعتمد كليّةً على مبدأ الاستدلال غير الكافي ولا تقدم سبباً مستقلاً لقبول مبدأ المنفعة. بالأحرى، إن اللجوء لهذه الأرجحيات هو، في الواقع، طريقة غير مباشرة لاشتراط هذا المبدأ. ثانياً، يفترض الجدل النفعي أن الأطراف ليس لديهم شخصية محددة أو إرادة، بأنهم ليسوا أشخاصاً لديهم مصالح نهائية محددة، أو تصور معين لخيرهم، يهتمون بحمايتها. بالتالي بأخذ كلا الناحيتين معاً، يصل الاستدلال النفعي إلى تعبير رسمي صرف للتوقع، لكنه توقع يفتقد إلى معنى مناسب. وكأن المرء يستمر باستخدام الحجج الاحتمالية والطرق لاستمرار المقارنات بين الأشخاص بعد استبعاد الشروط لاستخدامها الشرعي من خلال ظروف الوضع الأصلي.

١٠ - بعض الأسباب المنطقية الرئيسة لمبدأي العدالة

أستخدم في هذا الجزء شرطي الذيوع والنهائية لتقديم بعض الحجج الرئيسة لمبدأي العدالة. سوف أستند على حقيقة أنه حتى تكون اتفاقية ما شرعية، يجب أن يكون الأطراف قادرين على احترامها تحت كل الظروف الملائمة والمنظورة. يجب أن يكون هناك تأكيد عقلاني على إمكانية استمرار المرء بها. والحجج التي سأدلي بها تتدرج تحت برامج مساعدة مقترحة من خلال الأسباب لإتباع قاعدة الأدنى الأعظم. بمعنى أنها تساعد في تبيان أن المبدأين هما تصور في الحد الأدنى الكافي للعدالة في وضع من عدم التأكد الهائل. وتعدّ أي مزايا إضافية التي ربما تكتسب من خلال مبدأ المنفعة إشكالية بشكل كبير، في حين يصعب احتمال المشقة إذا ما انقلبت الأشياء لتكون سيئة. عند هذه النقطة يكون لمفهوم العقد دور محدد: إنه يقترح شرط بالذيوع ويضع حدوداً على ما يمكن الاتفاق عليه.

إن السبب الراسخ الأول لمصلحة المبدأين يمكن تفسيره من ناحية ما دعوته سابقاً قيود الالتزام. لقد قلتُ (٢٥) أن الأطراف لديهم قدرة على العدالة بمعنى أنه يمكنهم التأكد أن تعهدهم ليس عبثاً. بافتراض أنهم يأخذون كل شيء بالحسبان، بما فيها الحقائق العامة عن السيكولوجيا الأخلاقية، يمكنهم الاستناد على بعضهم بعضاً للتقيد بالمبادئ المتبناة. وبالتالي سوف يفكرون بقيود الالتزام. لا يمكنهم دخول اتفاقات يصعب قبول عواقبها. سوف يتجنبون تلك التي يمكنهم التقيد بها بصعوبة بالغة. بما أن الاتفاقية نهائية وللأبد، فلا توجد فرصة ثانية. في ضوء طبيعة العواقب المحتملة الجدية، إن التساؤل حول عبء الالتزام حاد بشكل خاص. يختار الشخص مرة واحدة وللجميع المعايير التي يتوجب أن تحكم إمكانات النجاح في حياته. فضلاً عن ذلك، حين ندخل في اتفاقية يجب أن نكون قادرين على احترامها حتى لو تبين أن الحالة ستكون أسوأ الاحتمالات. بطريقة أخرى لن نتصرف بإخلاص. بالتالي يتوجب عليهم موازنة بحرص شديد مدى قدرتهم على التقيد بالتزامهم في جميع الظروف. بالطبع للإجابة عن هذا التساؤل لديهم فقط معرفة عامة عن السيكولوجيا البشرية للاعتماد عليها. لكن هذه المعلومات كافية لتبين أيٌّ من تصورات العدالة تتضمن قدْراً أكبر من الضغوطات.

في هذا المجال يمتلك المبدآن ميزة محددة. لا يحمي الأطراف حقوقهم الأساسية فحسب لكنهم يؤمّنون أنفسهم ضد أسوأ الاحتمالات. إنهم لا يخاطرون باضطرارهم للخضوع إلى فقدان حريتهم خلال مسيرة حياتهم من أجل خير أكبر يتنعم به آخرون، إنه تعهد ربما لا يقدرون على حفظه في الظروف الفعلية. حقاً، ربما نتساءل ما إذا كان يمكن إجراء مثل هذه الاتفاقية بإخلاص على الإطلاق. إذ إن نزاعات من هذا النوع تتجاوز قدرة الطبيعة البشرية. كيف يمكن أن يعرف الأطراف، أو يتأكدوا بشكل كافٍ، بأنهم يستطيعون حفظ مثل هذه الاتفاقية؟ بالتأكيد لا يمكنهم إسناد ثقتهم على معرفة عامة بالسيكولوجيا الأخلاقية. بلا ريب، قد يتطلب أي مبدأ يتم اختياره في الوضع الأصلي تضحية

كبيرة بالنسبة لبعضهم. قد يجد أولئك المنتفعون من مؤسسات ظالمة (تلك المرتكزة على مبادئ ليس لديها متطلب القبول) أنه من الصعب تكييف أنفسهم للتغيرات التي سوف يتم إجراؤها. لكن في هذه الحالة إنهم يعرفون أنهم لن يستطيعوا الحفاظ على موقعهم بكل الأحوال. في أي حالة، يقدم مبدآ العدالة بديلاً. إذا كانت البدائل المرشحة الممكنة الوحيدة جميعها تتضمن مخاطر متشابهة، يتوجب تجاهل مشكلة قيود الالتزام. ليست الحالة كذلك، والحكم في ضوء هذا يبين أن المبدأين يبدوان متفوقين بشكل مميز.

يناشد الاعتبار الثاني شرط الذيوع وكذلك القيود على الاتفاقات. سوف أعرض الحجة من ناحية التساؤل حول الاستقرار السيكولوجي. لقد ذكرت سابقا نقطة قوية لمصلحة تصور للعدالة وهي أنه يولّد دعمه الذاتي. حين تكون البنية الأساسية لمجتمع ما معروفة للعموم أنها تلبي مبادئها لفترة ممتدة من الزمن، فإن أولئك الخاضعين لهذه الترتيبات يميلون إلى تطوير رغبة للتصرف طبقاً لهذه المبادئ وللقيام بدورهم في مؤسسات تمثلها. يكون تصور العدالة مستقراً حين يميل إدراك العموم لتحققها بوساطة النظام الاجتماعي إلى استحضار الإحساس المقابل للعدالة. والآن ما إذا كان حدوث هذا يتوقف بالطبع على قوانين السيكولوجيا الأخلاقية وتوافر الحوافز البشرية. سوف أناقش هذه المسائل لاحقاً (٧٥-٧٦). حالياً ربما نلاحظ أن مبدأ المنفعة يبدو أنه يتطلب تطابقاً مع مصالح الآخرين أكثر من مبدأي العدالة. بالتالي سيكون الأخير تصوراً أكثر استقراراً إلى الدرجة التي يصعب معها تحقيق هذا التطابق. عندما يتم الوفاء بالمبدأين، تصان الحريات الأساسية لكل شخص وهناك إحساس يتم تعريفه من خلال مبدأ الفرق الذي من خلاله ينتفع كل شخص من الشراكة الاجتماعية. لذلك يمكننا تفسير قبول النظام الاجتماعي والمبدأ الذي يلبيه من خلال القانون السيكولوجي القائل إن الأشخاص يميلون إلى محبة وتعزيز ودعم ما يرسخ خيرهم الذاتي. بما أنه يرسخ خير كل شخص، يكتسب الجميع نزعات لدعم المخطط.

حين يُلبَّى مبدأ المنفعة، مع ذلك، لا يوجد مثل هذا التأكيد بانتفاع كل شخص. قد يتطلب الولاء للنظام الاجتماعي بأن بعضهم، خصوصاً الأقل امتيازاً، يتوجب عليه التضحية بمنافعه من أجل الخير الأعظم للجميع. بالتالي لن يكون المخطط مستقراً إلا إذا ارتبط بقوة أولئك الذين يتوجب عليهم القيام بتضحيات من أجل مصالح أوسع من مصالحهم الذاتية. لكن ليس من السهل استحضار هذا. إن التضحيات محل التساؤل ليست تلك المطلوبة في أوقات الطوارئ الاجتماعية حين يقوم بها الجميع أو بعضهم من أجل الخير العام. إن مبادئ العدالة تطبَّق على البنية الأساسية للنظام الاجتماعي وعلى تحديد الفرص في الحياة. ما يطلبه مبدأ المنفعة هو بدقة تضحية بهذه الفرص. حتى حين نكون أقل حظاً، علينا أن نقبل المنافع الأكبر للآخرين كسبب كافٍ للتوقعات الأدنى خلال مسيرة حياتنا كلها. هذا بالتأكيد طلب متطرف. في الواقع، حين يتم تصور مجتمع ما كنظام من الشراكة أو التعاون يصَمَّم لتعزيز الخير لأعضائه، يبدو من غير المعقول توقع أنه يتوجب على بعض مواطنيه، على أساس مبادئ سياسية، قبول فرص أقل في الحياة من أجل آخرين. إذن من الجليّ لماذا يتوجب على النفعيين التشديد على دور التعاطف في التعلم الأخلاقي وعلى الدور المركزي للشعور الودي بين الفضائل الأخلاقية. يتهدد تصورهم للعدالة بعدم الاستقرار إلا إذا صُقِل التعاطف والشعور الودي بقوة وباتساع. بالنظر إلى التساؤل من نقطة استشراف الوضع الأصلي، سوف يرفض الأطراف مبدأ المنفعة ويتبنون فكرة أكثر واقعية تتعلق بتصميم النظام الاجتماعي على مبدأ من المنفعة المتبادلة. بالطبع لسنا بحاجة لافتراض أن الأشخاص في الحياة اليومية لن يقوموا أبداً بتضحيات جوهرية من أجل بعضهم بعضاً، بما أنهم يتوجهون من خلال العاطفة والروابط الوجدانية فهم يفعلون ذلك في أغلب الأحيان. لكن لا تُطلب هذه الأفعال كقضية عدالة من خلال البنية الأساسية للمجتمع.

علاوة على ذلك، يعطي الاعتراف العام بالمبدأين دعماً أكبر لاحترام الناس لذواتهم وهذا بدوره يرفع من فعالية الشراكة الاجتماعية. كلا الأثرين هما أسباب للموافقة على هذه المبادئ. من الواضح إنه من العقلانية بالنسبة للناس حماية احترامهم لذواتهم. إن إحساساً بجدارتهم الذاتية ضروري إذا كان عليهم السعي وراء تصورهم للخير فيما يتصل بالرضا وفي الحصول على المتعة في إنجازه. ليس احترام الذات جزءاً من أي خطة عقلانية في الحياة بقدر الإحساس بأن خطة المرء جديرة بالتنفيذ. إلى حد ما يتوقف احترامنا لذاتنا بشكل طبيعيّ على الاحترام من قِبل الآخرين. إلا إذا شعرنا أن مساعينا محترمة من قِبلهم، من الصعب إن لم يكن من المستحيل بالنسبة إلينا الحفاظ على قناعتنا أن غاياتنا تستحق التحقيق (٦٧). لهذا السبب سوف يقبل الأطراف واجب الاحترام المتبادل الطبيعي الذي يطلب منهم معاملة بعضنا بعضاً معاملة حضارية وأن نكون راغبين بتفسير دوافع أفعالنا، خصوصاً عند الهيمنة على مطالب آخرين (٥١). فضلاً عن ذلك، ربما يفترض المرء أن أولئك الذين يحترمون أنفسهم يميلون أكثر لاحترام بعضهم بعضاً والعكس صحيح. يقود ازدراء الذات إلى ازدراء الآخرين ويهدد خيرهم بقدر ما يفعل الحسد. إن احترام الذات يكفي نفسه بنفسه بشكل متبادل.

بالتالي إن السمة المرغوبة في تصور للعدالة هي أنه يجب أن يعبّر الناس عن احترامهم لبعضهم بعضاً علناً. بهذه الطريقة يضمنون إحساساً بقيمتهم الذاتية. وإلى حد ما يحقق المبدآن هذه الغاية. إذ إنه حين يتبع مجتمع ما هذه المبادئ، يُحتوى خير كل شخص في مخطط المنفعة المتبادلة وهذا التأكيد العلني في المؤسسات الذي يرتبط بمساعي كل شخص يدعم تقدير الأشخاص لذواتهم. لا بد أن يكون لترسيخ الحرية المتساوية ولتفعيل مبدأ الفرق هذا الأثر. إن المبدأين مكافئان، كما ذكرت، للتعهد باعتبار توزيع القدرات الطبيعية في بعض الجوانب كأصل جمعي بحيث ينتفع الأكثر حظاً فقط بطرق تساعد أولئك الخاسرين (١٧). لا أقول إن الأطراف يتوجهون إلى

هذه الفكرة من خلال اللياقة الأخلاقية. لكن هناك أسباب بالنسبة إليهم لقبول هذا المبدأ. إذ إنه من خلال ترتيب حالات اللامساواة من أجل المنفعة المتبادلة ومن خلال الامتناع عن استغلال الطوارئ الطبيعية والظروف الاجتماعية ضمن إطار من الحريات المتساوية، يعبّر الأشخاص عن احترامهم لبعضهم بعضاً في دستور مجتمعهم. بهذه الطريقة يضمنون أن احترامهم لذواتهم عقلاني بالنسبة إليهم للعناية به.

طريقة أخرى لعرض هذا قولنا بأن مبدأي العدالة يُظهران في البنية الأساسية للمجتمع رغبة الناس للتعامل مع بعضهم بعضاً ليس كوسيلة فقط لكن كغايات بحد ذاتهم. لا يمكنني مناقشة رؤية "كانت" هنا.[1] بالأحرى سوف أفسرها بحرية في ضوء العقيدة التعاقدية. من الواضح أن فكرة معاملة الناس كغايات بحد ذاتهم وليس كوسيلة فقط أبداً تحتاج إلى تفسير. كيف يمكننا دائماً معاملة كل شخص كغاية وليس كوسيلة فقط أبداً؟ بالتأكيد لا يمكننا القول إن هذا يعني معاملة كل شخص من خلال المبادئ العامة نفسها، بما أن هذا التأويل يجعل المفهوم مكافئاً للعدالة الرسمية. في التفسير التعاقدي تقتضي معاملة الناس كغايات على الأقل معاملتهم طبقاً للمبادئ التي سوف يجمعون عليها في الوضع الأصلي من المساواة. إذ إنه في هذا الوضع لدى الناس تمثيل متساوٍ كأشخاص أخلاقيين يُعدّون أنفسهم كغايات والمبادئ التي يقبلونها سوف يتم تصميمها بعقلانية لحماية مطالبهم شخصياتهم. والرؤية التعاقدية كما هي تعرّف إحساساً من خلاله يتوجب معاملة الناس كغايات وليس كوسيلة فقط.

لكن السؤال الذي يثار هنا هو ما إذا كان هناك مبادئ جوهرية تنقل هذه الفكرة. إذا كان الأطراف يرغبون بالتعبير عن هذه الفكرة بصورة جلية في بنية مجتمعهم الأساسية من أجل حماية المصالح العقلانية لكل شخص في

(1) See The Foundations of the Metaphysics of Morals, pp. 427-430 of vol. IV of Kants Gesammelten Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1913), where the second formulation of the categorical imperative is introduced.

احترمه لذاته، فأي المبادئ يتوجب عليهم اختيارها؟ والآن يبدو أن مبدأي العدالة يحققان هذا الهدف: حيث يمتلك الجميع حريات أساسية متساوية ومبدأ الفرق يترجم الفرق بين معاملة الناس كوسيلة فقط وبين معاملتهم أيضاً كغايات بحد ذاتهم. ولاعتبار الأشخاص كغايات بحد ذاتهم في تصميم المجتمع الأساسي يعني الموافقة على التضحية بتلك المكاسب التي لا تسهم في توقعات كل شخص. بالمقابل، لاعتبار الأشخاص كوسيلة يعني الاستعداد لأن نفرض على من هم فعلاً أقل امتيازاً مع ذلك فرصاً أقل في الحياة من أجل توقعات الآخرين الأعلى. وهكذا نرى أن مبدأ الفرق، الذي يبدو للوهلة الأولى قطباً متطرفاً، يمتلك تفسيراً معقولاً. إذا كنا نفترض أيضاً أن الشراكة الاجتماعية بين أولئك الذين يحترمون بعضهم بعضاً ويحترمون أنفسهم كما يتجلى ذلك في مؤسساتهم أنهم أكثر ميلاً لأن يكونوا أكثر فاعلية وانسجاماً، فربما يكون مستوى التوقعات العام، بافتراض أننا نستطيع تقديره، أعلى إذا تم الوفاء بمبدأي العدالة مقارنة بأي طريقة أخرى يمكن للمرء التفكير بها. ولا تبقى مزايا مبدأ المنفعة في هذا المجال واضحة.

يتطلب مبدأ المنفعة افتراضاً من بعضهم الذين هم أقل حظاً أن يقبلوا حتى فرصاً أقل في الحياة من أجل الآخرين. بلا ريب، ليس ضرورياً بالنسبة لأولئك الذين يقومون بمثل هذه التضحيات عقلنة هذا الطلب من خلال امتلاك تقدير أقل لجدارتهم الذاتية. لا يستلزم بناءً على العقيدة النفعية أنه بسبب عدم أهمية الأهداف أو هامشيتها أن تكون توقعات بعض الأفراد أقل. لكن يتوجب على الأطراف التفكير بحقائق السيكولوجيا الأخلاقية العامة. بالتأكيد من الطبيعي أن نختبر خسارة في احترام الذات، ضعفاً في إحساسنا بقيمة إنجازنا لأهدافنا، حين نكون فعلاً أقل امتيازاً. ويرجَّح أن يكون الحال كذلك خصوصاً حين ترتَّب الشراكة الاجتماعية من أجل خير الأفراد. بمعنى، لا يطالب أولئك الذين لديهم مزايا أكبر بضرورة الحفاظ على قيم دينية أو ثقافية معينة التي يتوجب على كل شخص الحفاظ عليها. نحن هنا لا نفكر بعقيدة ذات نظام

تقليدي ولا بمبدأ الكمالية، لكن بالأحرى بمبدأ المنفعة. في هذا المقام، يتوقف احترام الذات للناس على كيفية اعتبارهم لبعضهم بعضاً. إذا كان الأطراف يقبلون المقياس النفعي، سوف يفتقدون الدعم لاحترامهم لذاتهم الذي يقدمه الالتزام العام بالآخرين بترتيب حالات اللامساواة من أجل منفعة كل شخص وبضمان الحريات الأساسية للجميع. في مجتمع نفعي عام سوف يجد الناس، خصوصاً الأقل انتفاعاً، صعوبة أكبر في ثقتهم بجدارتهم الذاتية.

قد يجيب النفعي أنه عند تعظيم المنفعة الوسطى تؤخَذ هذه القضايا بعين الاعتبار. إذا كانت، على سبيل المثال، الحريات الأساسية ضرورية من أجل احترام الذات وكانت المنفعة الوسطى أعلى حين يتم تأكيدها، عندها بالطبع سوف يتم تأسيسها. وهذا جيد حتى الآن. لكن الفكرة هي أنه يجب ألا ننسى شرط الذيوع. هذا يتطلب أنه عند تعظيم المنفعة الوسطى نقوم بهذا مع خضوعنا للقيد بأن المبدأ النفعي مقبول عموماً ومتبع كدستور أساسي للمجتمع وما لا يمكننا القيام به هو رفع المنفعة الوسطى من خلال تشجيع الناس على تبني وتطبيق مبادئ غير نفعية في العدالة. إذا كان، من أجل أية أسباب، الاعتراف العام بالمذهب النفعي يستلزم بعض الخسارة لتقدير الذات، فلا توجد طريقة للالتفاف على هذا الخلل. إنها تكلفة غير قابلة للتجنب في المخطط النفعي بافتراض اشتراطاتنا. وهكذا بافتراض أن المنفعة الوسطى أعظم فعلاً يتوجب تأكيد مبدأي العدالة عموماً وتحقيقهما في البنية الأساسية. وللأسباب المذكورة، ربما تكون هذه هي الحالة. إذن سوف تمثل هذه المبادئ الإمكانية الأكثر جاذبية، وعلى كلا الخطين من الاستدلال العقلي اللذين تمت مناقشتهما للتو، سوف يُقبَل المبدآن. فلا يستطيع النفعي الإجابة أن المرء يعظّم الآن فعلاً المنفعة الوسطى. في الواقع، سيكون الأطراف قد اختاروا مبدأي العدالة.

إذن لا بد من ملاحظة أن المذهب النفعي، كما عرّفته، هو الرؤية بأن مبدأ المنفعة هو المبدأ الصحيح بالنسبة لتصور العموم عن العدالة في مجتمع ما. ولتبيان هذا يجب أن يجادل المرء أن هذا المقياس سوف يتم اختياره في

الوضع الأصلي. إذا كنا نرغب، يمكننا تعريف اشتقاق مختلف للوضع المبدئي بحيث يكون افتراض الحافز هو أن الأطراف يريدون تبني تلك المبادئ التي تعظّم المنفعة الوسطى. تشير الملاحظات السابقة أنه ربما يستمر اختيار مبدأي العدالة. لكن إذا كان كذلك، من الخطأ تسمية هذه المبادئ – والنظرية التي يظهرون من خلالها – بالنفعية. فلا يحدد افتراض الحافز بحد ذاته الطابع الخاص بالنظرية كلها. في الواقع، تُدعم القضية بالنسبة لمبادئ العدالة إذا كان سيتم اختيارها تحت افتراضات مختلفة للحافز. فهذا يشير أن نظرية العدالة مؤسسة بشكل راسخ وليست حساسة لتغيرات طفيفة في هذا الشرط. ما نريد أن نعرفه هو أي تصور للعدالة يصف أحكامنا المدروسة في التوازن الانعكاسي ويخدم بشكل أفضل كأساس أخلاقي عام للمجتمع. وإذا لم يبرهن المرء أن هذا التصور يرتكز على مبدأ المنفعة، فلن يكون نفعياً.[١]

إن قيد الالتزام وشرط الذيوع، كلاهما تمت مناقشتهما في هذا الجزء، مهمان أيضاً. ينشأ الأول عن حقيقة أن، عموماً، فئة الأشياء التي يمكن الموافقة عليها محتواة ضمن، لكنها أصغر من، فئة الأشياء التي يمكن اختيارها بعقلانية. يمكننا أن نقرر المخاطرة وفي نفس الوقت يكون في نيتنا تماماً أننا، في حال انقلبت الأشياء بشكل سيء، سوف نفعل ما بوسعنا لاسترجاع وضعنا. لكن إذا عقدنا اتفاقية، علينا قبول النتيجة؛ ولذا لتقديم تعهد بنية حسنة، يجب ألا ننوي احترامها فحسب ولكن مع اعتقاد منطقي أننا نستطيع القيام بهذا. وهكذا يستبعد الشرط التعاقدي نوعاً معيناً من العشوائية. فالمرء لا يستطيع الموافقة على مبدأ إذا كان هناك احتمال حقيقي بأن له نتيجة

(١) بينما يعتقد "بريندت" أنه من الضروري الاعتراف علناً بالدستور الأخلاقي لمجتمع ما، وأن الدستور الأفضل من وجهة نظر فلسفية هو ذلك الذي يعظم المنفعة الوسطى، لم يبرهن أن مبدأ المنفعة يجب أن ينتمي إلى الدستور نفسه. في الواقع، لقد أنكر أنه ضمن الأخلاقيات العامة هناك حاجة للمنفعة. بالتالي من خلال التعريف في النص، لا تعتبر وجهة نظره نفعية. See "Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism," University of Colorado Studies (Boulder, Colo., 1967), pp. 58f.

لن يكون قادراً على قبولها. لن أضيف شيئا على شرط الذيوع فيما عدا ذكر أنه يرتبط بالرغبة بتضمين المثُل في المبادئ الأولى (نهاية الجزء ٢٦)، مع التبسيط (٤٩) ومع الاستقرار. سوف أناقش الأخير بتفصيل أكبر فيما سوف أدعوه القسم الثاني من الحجة (٧٩-٨٢).

إن شكل الحجة لمصلحة المبدأين هو ذلك الرصيد من الأسباب الذي يفضلهما على مبدأ المنفعة الوسطى، وبافتراض خاصية التعدي، على العقيدة الكلاسيكية كذلك. وهكذا تعتمد اتفاقية الأطراف على موازنة اعتبارات متنوعة. إن الاستدلال غير رسمي وليس برهاناً، وهناك مناشدة للحدس كأساس لنظرية العدالة. لكن، كما ذكرت (٢١)، عند تدوين كل شيء وتسجيل النقاط، قد يبدو واضحاً أين يقع رصيد الأسباب. إذا كان كذلك، إذن إلى الدرجة التي يتضمن عندها الوضع الأصلي شروطاً معقولة مستخدمة في التبرير للمبدأين في الحياة اليومية، يكون الادعاء بأن المرء سوف يوافق على مبادئ العدالة جدير بالثقة تماماً. بالتالي يمكنها أن تخدم كتصور للعدالة في القبول العام الذي من خلاله يمكن للأشخاص الاعتراف بإخلاص أو بحسن نية ببعضهم بعضاً.

قد يساعد عند هذه النقطة تدوين بعض الأسباب المنطقية الرئيسة لمصلحة مبدأي العدالة مقارنة بمبدأ المنفعة الوسطى. حيث أن الشروط المتعلقة بعمومية المبدأ، بعالمية التطبيق، والمعلومات المحدودة ليست كافية بحد ذاتها لنطلب بأن هذه المبادئ خِلوٌ من الاستدلال لصالح مبدأ المنفعة (٢٧). لذلك يجب إدخال افتراضات إضافية إلى الوضع الأصلي. وهكذا، لقد افترضتُ أن الأطراف يُعدّون أنفسهم على أن لديهم مصالح جوهرية معينة يتوجب عليهم حمايتها إذا كانوا يستطيعون؛ وأنه، كأشخاص أحرار، لديهم مصلحة ذات مرتبة أعلى في التمسك بأن حريتهم تنقح وتعدل هذه الغايات (٢٦). إن الأطراف هم أشخاص لديهم مصالح محدِّدة فضلاً عن مجرد نزعات ممكنة بالنسبة للجميع. يتوجب عليهم حماية شروط إيجابية لتعزيز هذه الغايات المحددة، مهما تكن (٢٨). تناقَش هرمية المصالح وعلاقتها بأولوية

الحرية لاحقاً (٣٩، ٨٢)، لكن تُوضَّح طبيعة الحجة العامة لمصلحة الحريات الأساسية من خلال قضايا حرية الضمير وحرية التفكير (٣٣-٣٥).

يضاف إلى ذلك، يُترجَم حجاب الجهل (٢٤) لا ليعني فقط أنه ليس لدى الأطراف معرفة بأهدافهم وغاياتهم الخاصة (باستثناء ما يتم احتواؤه في النظرية غير الشائعة للخير)، لكن أيضاً لاعتبار السجل التاريخي مغلَقاً بالنسبة إليهم. إنهم لا يعرفون، ولا يمكنهم تعداد، الظروف الاجتماعية التي قد يجدون أنفسهم فيها، أو مجموعة الأساليب التي ربما تكون متوافرة في مجتمعهم. لذلك ليس لديهم أسباب موضوعية من أجل الاعتماد على توزيع احتمالي واحد دون آخر، ولا يمكن مناشدة الاستدلال غير الكافي كطريقة للالتفاف على هذا القصور. هذه الاعتبارات، إلى جانب تلك الاعتبارات المشتقة من اعتبار أنه لدى لأطراف مصالح جوهرية محدِّدة، تقتضي أن التوقع الذي يُبنى من خلال الحجة لمصلحة مبدأ المنفعة غير سليم ويفتقد الوحدة الضرورية (٢٨).

١١- المذهب النفعي الكلاسيكي والحيادية والودية

أريد الآن مقارنة المذهب النفعي مع مبدأي العدالة. كما رأينا، سوف يرفض الأطراف في الوضع الأصلي المبدأ الكلاسيكي لصالح ذلك المبدأ المتعلق بتعظيم المنفعة الوسطى. وبما أنهم مهتمون بتعزيز مصالحهم الذاتية، فليس لديهم رغبة بتعظيم مجموع الرضا (أو الرصيد الصافي). ولأسباب مماثلة سوف يفضلون مبدأي العدالة. من وجهة نظر تعاقدية، يأخذ المبدأ الكلاسيكي مرتبة أدنى من كلا هذين البديلين. لذلك يجب أن يكون له اشتقاق مختلف تماماً، إذ إنه تاريخياً الشكل الأكثر أهمية للمذهب النفعي. وقد كان النفعيون الكبار الذين يناصرونه تحت سوء فهم بالتأكيد بأنه سوف يتم اختياره فيما دعوته الوضع الأصلي. إن بعضهم، وخصوصاً "سيدويك" يعترفون بوضوح بالمبدأ الوسطي كبديل ويرفضونه.[1] وبما أن الرؤية الكلاسيكية

(1) Methods of Ethics, pp. 415f.

ترتبط بعمق بمفهوم المراقب المتعاطف الحيادي، سوف أنظر في أمر هذا المفهوم من أجل توضيح الأساس الحدسي للعقيدة التقليدية.

لنأخذ التعريف التالي الذي يذكرنا بـــ "هيوم" و"آدم سميث". إن شيئاً ما هو قويم أو صائب، لنقل، نظاماً اجتماعياً، حين يصادق عليه مراقب عقلاني مثالياً وحيادياً من وجهة نظر عامة في حال امتلاكه جميع المعارف الملائمة عن الظروف. إن المجتمع المنظم القويم (الصائب) هو المجتمع الذي يلقى مصادقة مثل هذا المراقب المثالي.[1] والآن ربما يكون هناك إشكاليات عديدة فيما يخص هذا التعريف. على سبيل المثال، ما إذا كانت أفكار المصادقة والمعرفة الملائمة يمكن تعيينها دون الوقوع في الدائرية. لكني سوف أترك هذه التساؤلات جانباً. لكن النقطة الجوهرية هنا أنه لا يوجد نزاع حتى الآن بين هذا التعريف والعدالة إنصافاً. حيث لنفرض أننا نعرّف مفهوم القوامة بالقول إن شيئاً ما قويم إذا وإذا فقط كان يلبي المبادئ التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي لتطبَّق على أشياء من نوعه. وربما تكون الحالة تماماً بأن مراقباً عقلانياً مثالياً وحيادياً سوف يصادق على نظام اجتماعي إذا وإذا فقط كان يلبي مبادئ العدالة التي سوف يتم تبنيها في المخطط التعاقدي. ربما يكون كلا التعريفين صادقين للأشياء نفسها. ولا يُستبعَد هذا الاحتمال من خلال تعريف المراقب المثالي. بما أن هذا التعريف لا يضع افتراضات سيكولوجية محددة عن المراقب الحيادي، فإنه لا ينتِج مبادئ لتفسير مصادقاته تحت شروط مثالية. والمرء الذي يقبل هذا التعريف حر في قبول العدالة إنصافاً لهذا الغرض: يسمح المرء ببساطة بأن المراقب المثالي سوف يصادق

(1) See Roderick Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," Philosophy and Phenomenological Research, vol. 12 (1952); and F. C. Sharp, Good and Ill Will (Chicago, University of Chicago Press, 1950), pp. 156-162. For Hume's account, see Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1888), bk. III, pt. III, sec. I, especially pp. 574-584; and for Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments, in L. A. Selby-Bigge, British Moralists, vol. 1 (Oxford, 1897), pp. 257-277.

على أنظمة اجتماعية إلى الدرجة التي عندها تلبي مبدأي العدالة. إذن هناك فارق جوهري بين هذين التعريفين للقوامة. لا يضع تعريف المراقب الحيادي افتراضات يمكن من خلالها اشتقاق مبادئ الحق والعدالة.[1] بدلاً عن ذلك إنه يصمَّم لانتقاء سمات مركزية معينة مميزة للنقاش الأخلاقي، الحقيقة القائلة بأننا نحاول اللجوء إلى أحكامنا المدروسة بعد تفكير واعٍ، وما شابه. يذهب التعريف التعاقدي بعيداً: إنه يحاول تقديم أساس استنباطي للمبادئ التي تفسر هذه الأحكام. والمقصود من شروط الوضع المبدئي والحافز لدى الأطراف إعداد المقدمات الضرورية لتحقيق هذه الغاية.

بينما من الممكن الآن دعم تعريف المراقب الحيادي من وجهة النظر التعاقدية، هناك طرق أخرى لإعطائه أساساً استنباطياً. بالتالي لنفرض أنه يفكَّر بالمراقب المثالي على أنه كائن متعاطف تماماً. إذن هناك اشتقاق طبيعي لمبدأ المنفعة الكلاسيكي على موازاة الخطوط التالية. إن مؤسسةً ما قويمة، لنفرض، إذا كان مراقب متعاطف مثالياً وحيادياً سوف يصادق عليها بقوة أكبر من أي مؤسسة أخرى معقولة في الظروف. بغرض التبسيط ربما نفترض، كما يفعل "هيوم" أحياناً، أن المصادقة هي نوع من المتعة ينشأ عن التفكير العميق بأعمال المؤسسات وعواقبها بالنسبة لسعادة أولئك المشاركين فيها. هذه المتعة الخاصة هي نتاج التعاطف. في تفسير "هيوم" إنه حرفياً إعادة إنتاج الرضا والمتعة في خبرتنا التي ندرك أنه يُشعَر بها من قِبل آخرين.[2] وهكذا يختبر مراقب حيادي

---

(١) يعتقد "فيرث"، على سبيل المثال، أن المراقب المثالي لديه اهتمامات عامة وليست خاصة، وأن هذه الاهتمامات هي بالفعل ضرورية إذا كان المراد لهذا المراقب أن يكون لديه ردود فعل جوهرية. لكن لم يقل أي شيء محدد حول مضمون هذه الاهتمامات التي تمكّن المرء من التفكير بكيفية توصل المراقب لمصادقته أو عدم مصادقته. See "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," pp. 336-341.

(2) See A Treatise of Human Nature, bk. II, pt. I, sec. XI, and bk. III, pt. I, sec. I, the first parts of each, and sec. VI. In the edition of L. A. Selby-Bigge, this is pp. 316-320, 575-580, and 618f.

هذه المتعة في التفكير العميق بالنظام الاجتماعي بالتناسب مع صافي مجموع المتعة التي يُشعَر بها من قِبل أولئك المتأثرين به. إن قوة مصادقته تطابق، أو تقيس، مقدار الرضا في المجتمع محل المسح. لذلك سوف تُعطى تعابيره عن المصادقة طبقاً للمبدأ الكلاسيكي في المنفعة. بلا ريب، كما يلاحظ "هيوم"، ليس التعاطف شعوراً قوياً. فلا يرجَّح فقط أن تحتل المصلحة الذاتية الإطار الفكري الذي من خلاله نختبره، لكن تميل المصلحة الذاتية إلى تجاهل إملاءاته في تحديد أفعالنا. لكن حين ينظر الناس إلى مؤسساتهم من وجهة نظر عامة، يعتقد "هيوم" أن التعاطف هو المبدأ السيكولوجي الوحيد الذي يعمل، وعلى الأقل سوف يرشد أحكامنا الأخلاقية المدروسة. مهما يكن ضعف هذا التعاطف، إلا أنه يشكّل أرضيةً مشتركة لإيصال آرائنا الأخلاقية إلى اتفاق. تقدم قدرة الناس الطبيعية على التعاطف المعمَّم بشكل مناسب المنظور الذي من خلاله يمكنهم التوصل إلى تفاهم على تصور مشترك للعدالة.

هكذا نصل إلى الرؤية التالية. إن مراقباً عقلانياً متعاطفاً وحيادياً هو شخص يتخذ منظوراً عاماً: إنه يتقلد موقعاً حيث لا تكون مصالحه الذاتية في خطر ويمتلك جميع المعلومات المطلوبة وقوى الاستدلال العقلي. وبتموضعه كذلك إنه متعاطف بالتساوي مع مجموع الرغبة والرضا لكل شخص يتأثر بالنظام الاجتماعي. استجابةً لمصالح كل شخص بالطريقة نفسها، يعطي مراقب حيادي سلطة حرة لقدرته من أجل تطابق متعاطف من خلال النظر لوضع كل شخص كما يؤثر على ذلك الشخص. وهكذا إنه يتخيل نفسه في محل كل شخص بدوره، وحين يكون قد قام بهذا بالنسبة لكل شخص، تتحدد قوة مصادقته من خلال رصيد الرضا الذي يستجيب له بطريقة تعاطفية. حين يكون قد استكمل زياراته الدورية على جميع الأطراف المتأثرة، فإن مصادقته تعبّر عن النتيجة الكلية. تُلغي الآلام المتصورة تعاطفياً المتع المتصورة تعاطفياً، وشدة المصادقة النهائية تتطابق مع صافي مجموع الإحساس الإيجابي.

من المفيد ملاحظة التباين بين الخصائص التي تخص مراقب متعاطف والشروط المحددة للوضع الأصلي. إن العناصر المتعلقة بتعريف المراقب المتعاطف، الحيادية، امتلاك المعرفة الملائمة، وقوى التطابق التصوري، يجب أن تُضمن الاستجابة التامة والدقيقة للتعاطف الطبيعي. فالحيادية تمنع التلوث الناتج عن التحيز والمصلحة الذاتية؛ المعرفة والقدرة على المطابقة تضمنان أنه سوف يتم تقدير طموحات الآخرين بدقة. يمكننا فهم القصد من التعريف حالما نرى أن أجزاءه تصَمَّم لإعطاء مجال حر لتفعيل شعور الزميل. بالمقابل، في الوضع الأصلي يكون لدى الأطراف انعدام مصالح متبادل بدلاً عن التعاطف؛ لكن بسبب نقص المعرفة بموجوداتهم الطبيعية أو وضعهم الاجتماعي، فهم مضطرون للنظر إلى ترتيباتهم بطريقة عامة. في الحالة الأولى ينتج عن المعرفة والمطابقة التعاطفية تقدير صحيح لصافي مجموع الرضا؛ في الحالة الأخرى، يقود انعدام المصلحة المتبادل الخاضع لحجاب الجهل إلى مبدأي العدالة.

الآن، كما ذكرتُ، هناك إحساس إن المذهب النفعي الكلاسيكي يخفق في التعامل الجدي مع التمايز بين الأشخاص (٥). يُؤخَذ مبدأ الاختيار العقلاني لشخص واحد على أنه مبدأ الاختيار الاجتماعي كذلك. كيف نغير هذه الرؤية؟ إنها العاقبة، كما يمكننا أن نرى الآن، لرغبتنا بإعطاء أساساً استنباطياً لتعريف مراقب مثالي للقوامة، ولافتراض أن قدرة الأشخاص الطبيعية على التعاطف تقدم الوسيلة الوحيدة التي من خلالها يمكن إيصال أحكامهم الأخلاقية إلى اتفاق. يتم تبني مصادقات مراقب متعاطف حيادي كمعيار للعدالة، وهذا يقود إلى اللاشخصانية، إلى دمج جميع الرغبات في نظام واحد للرغبة.[١]

(1) The most explicit and developed statement of this view I know of is that found in C. I. Lewis, The Analysis of Knowledge and Valuation (La Salle, III., Open Court Publishing Co., 1946).

يقول "لويس": "لا بد من تقييم القيمة لأكثر من شخص واحد وكأن خبراتهم العديدة للقيمة تم تضمينها في شخص واحد." لكن "لويس" يستخدم هذه الفكرة لتقديم تفسير تجريبي للقيمة الاجتماعية؛ إن نظريته في الحق ليست تجريبية ولا نفعية.

من نقطة استشراف العدالة إنصافاً لا يوجد سبب لماذا سيوافق الأشخاص في الوضع الأصلي على مصادقات مراقب متعاطف حيادي كمعيار للعدالة. تحمل هذه الاتفاقية جميع نقاط ضعف مبدأ المنفعة الكلاسيكي التي تتكافأ معه. مع ذلك، إذا تم تصور الأطراف على أنهم غيريون تماماً، بمعنى كأشخاص تتطابق رغباتهم مع المصادقات لمثل هذا المراقب، عندها بالطبع سوف يتم تبني المبدأ الكلاسيكي. كلما زاد صافي رصيد السعادة الذي يتم التعاطف معه، زاد تحقيق الغيري المثالي لرغبته. هكذا نصل إلى استنتاج غير متوقع بأنه بينما مبدأ المنفعة الوسطي هو النظام الأخلاقي لفرد عقلاني وحيد (بدون مناهضة للخطر) الذي يحاول أن يعظّم إمكانات نجاحه الذاتية، فإن العقيدة الكلاسيكية هي النظام الأخلاقي لغيريين مثاليين. تباين مستغرب حقاً! بالنظر إلى هذه المبادئ من نقطة استشراف الوضع الأصلي، نرى أن مركّباً مختلفاً من الأفكار يشكل الأساس لها. إنها لا ترتكز على افتراضات للحافز متناقضة فحسب، لكن فكرة المخاطرة لها دور في إحدى الرؤى وليس لها دور في الرؤية الأخرى. في التصور الكلاسيكي يختار المرء وكأنه سيعيش بالتأكيد عبر خبرات كل فرد، واحداً تلو الآخر كما يقول "لويس"،[1] ثم يجمع النتيجة. ولا تثار فكرة المخاطرة بأن الشخص قد يؤول لأن يكون أي شخص آخر. وهكذا حتى إذا لم يخدم مفهوم الوضع الأصلي أغراضاً أخرى، سوف يكون وسيلة تحليلية نافعة. على الرغم من أن مبادئ المنفعة المتنوعة ربما لها في أغلب الأحيان عواقب عملية متماثلة، يمكننا أن نرى أن هذه التصورات تُشتَق من افتراضات متمايزة بشكل ملحوظ.

هناك، مع ذلك، سمة فريدة للغيرية المثالية تستحق الذكر. يمكن للغيري المثالي تلبية رغبته فقط إذا كان لشخص آخر رغبات مستقلة، أو ذات مرتبة أولى. لتوضيح هذه الحقيقة، لنفرض أنه في تقرير ما نفعل يصوّت الجميع على فعل ما يريد أي شخص آخر أن يفعله. من الواضح أنه لاشيء يمكن البت فيه؛

(1) See The Analysis of Knowledge and Valuation.

في الواقع، لا يوجد شيء لنقرره. فحتى تبرز مشكلة العدالة يجب أن يريد شخصان على الأقل شيئاً ما غير ما يريد كل شخص آخر فعله. إذن من المستحيل الافتراض بأن الأطراف مجرد غيريين مثاليين. يجب أن يكون لديهم مصالح منفصلة قد تتصارع. تنمّط العدالة إنصافاً هذا الصراع من خلال افتراض انعدام المصالح المتبادل في الوضع الأصلي. بينما يبدو أن هذا إفراط في التبسيط، يمكن للمرء تطوير تصور شامل معقول للعدالة على هذا الأساس.

لقد قبل بعض الفلاسفة المبدأ النفعي لأنهم اعتقدوا أن فكرة المراقب المتعاطف الحيادي هي التأول الصحيح للحيادية. بالفعل اعتقد "هيوم" أنها تقدم المنظور الوحيد الذي يمكن من خلاله جعل الأحكام الأخلاقية متسقة وتُجمع في اتفاق. والآن يجب أن تكون الأحكام الأخلاقية حيادية؛ لكن توجد طريقة أخرى لتحقيق هذا. إن الحكم الحيادي، يمكننا القول، هو الذي يُجعَل متطابقاً مع المبادئ التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي. إن شخصاً حيادياً هو من يمكّنه وضعه وشخصيته من الحكم طبقاً لهذه المبادئ دون تحيزٍ أو حكمٍ مسبق. بدلاً من تعريف الحيادية من وجهة نظر مراقب متعاطف، نعرّف الحيادية من وجهة نظر الأطراف أنفسهم. إنهم هم من يتوجب عليهم اختيار تصورهم عن العدالة مرة واحدة وللجميع في وضع أصلي من المساواة. يتوجب عليهم أن يقرروا وفق أي مبادئ سوف يتم البت بمطالبهم على بعضهم بعضاً، والذي سيحكم بين الناس يخدم كوكيل لهم. والخلل في العقيدة النفعية أنها تخطئ بين اللاشخصانية والحيادية.

بشكل طبيعي تقود الملاحظات السابقة المرء إلى التساؤل حول نوع نظرية العدالة الذي سوف ينتج إذا تبنى المرء فكرة المراقب المتعاطف لكنها لا تصف هذا المراقب بأنه يدمج جميع الرغبات في نظام واحد. يقدم تصور "هيوم" طريقة عمل تخص الشعور الودي، لكن هل هذا هو الاحتمال الوحيد؟ الآن من الواضح أن المحبة تمتلك بين عناصرها الرئيسة الرغبة في تعزيز خير شخص آخر كما سوف تتطلب المحبة الذاتية العقلانية من هذا الشخص.

في كثير من الأحيان كيف يمكن للمرء إدراك هذه الرغبة بوضوح بشكل كاف. إن الصعوبة هي أن محبة عدة أشخاص تتعرض للخلط حالما تتنازع مطالب هؤلاء الأشخاص. إذا كنا نرفض العقيدة الكلاسيكية، فماذا تفرض محبة البشرية؟ إنه بلا معنى تماماً القول إن المرء يجب أن يحكم على الوضع كما يمليه عليه الشعور الودي. هذا يفترض أننا نتأرجح بشكل خاطئ من خلال الاهتمام بالذات. إن مشكلتنا تكمن في مكان آخر. إن الشعور الودي مربك طالما أن محبته المتعددة معاكسة في الأشخاص لأهدافه العديدة.

ربما نجرب هنا فكرة أن الشخص المحسن أو الودود يجب أن يسترشد بمبادئ سوف يختارها شخص ما إذا عرف أنه سوف ينقسم إلى أعضاء كثيرين في المجتمع.[1] بمعنى أنه يتوجب عليه أن يتصور أنه يجب أن ينقسم إلى عددٍ من الأشخاص ستكون حياتهم وخبراتهم متمايزة بالطريقة العادية. يجب أن تبقى الخبرات والذكريات خاصة بكل شخص؛ ويجب ألا يكون هناك دمج للرغبات والذكريات في تلك المتعلقة بشخص واحد. بما يجب أن يصبح فرد وحيد كثيراً من الأشخاص حرفياً، لا يوجد تساؤل حول تخمين أي شخص؛ مرة أخرى لا تبرز مشكلة المخاطرة. والآن بمعرفة هذا (أو الاعتقاد به)، أيُّ تصور للعدالة سوف يختار شخص من أجل مجتمع مؤلَّفٍ من هؤلاء الأفراد؟ بقدر ما سوف يحب هذا الشخص، لنفرض، هذا التعدد في الأشخاص بقدر ما يحب نفسه، ربما ستكون المبادئ التي سوف يختارها تصف أهداف الشعور الودي.

بإغفال الصعوبات في فكرة الانقسام التي قد تنشأ عن المشكلات حول الهوية الشخصية، يبدو أن هناك أمرين واضحين. في المقام الأول، لا يزال غير واضح من هو الشخص الذي سيقرر، بما أن الوضع لا يقدم بصورة ارتجالية إجابة. لكن ثانياً، يبدو الآن أن مبدأي العدالة نسبياً اختياراً أكثر صدقاً

(1) This idea is found in Thomas Nagel, The Possibility of Altruism (Oxford, The Clarendon Press, 1970), PP.140f.

ظاهرياً من مبدأ المنفعة الكلاسيكي. لا يستمر الأخير في موقع التفضيل الطبيعي، وهذا يشي أن دمج الأشخاص في شخص هو حقاً في جذور الرؤية الكلاسيكية. والسبب لماذا يبقى الوضع غامضاً هو أن المحبة والشعور الودي أفكار من المرتبة الثانية: إنها تسعى لتعزيز خير الأفراد المحبوبين المقدم سابقاً. إذا تنازعت المطالب لمجموع الخير، يضلّ الشعور الودي طريقه ولا يعرف كيف يتقدم، بما أنه يتعامل بكل الأحوال مع هؤلاء الأفراد كأشخاص منفصلين. هذه العواطف ذات المرتبة الأعلى لا تتضمن مبادئ للحق للحكم بين المنازعات. لذلك إن المحبة للبشرية التي ترغب بالحفاظ على تمايز الأشخاص، بالاعتراف بالانفصال في الحياة والخبرة، سوف تستخدم مبدأي العدالة لتحديد أهدافها حين يتعرض مجموع الخير الكثير للتنازع. وهذا للقول ببساطة إن هذه المحبة تُوجَّه من خلال ما سوف يجمع عليه الأفراد أنفسهم في وضع مبدئي منصف يعطيهم تمثيلاً متساوياً كأشخاص أخلاقيين. سوف نرى الآن لماذا لا نحصد شيئاً من خلال عزو الشعور الودي للأطراف في الوضع الأصلي.

مع ذلك يجب أن نميز بين المحبة للبشرية والإحساس بالعدالة. والفرق هو ليس أنهما يوجَهان من خلال مبادئ مختلفة، بما أن كليهما يتضمنان رغبة بمنح العدالة. بالأحرى، يتجلى الأول بشدةٍ وبقاءٍ أكبر لهذه الرغبة، وباستعداد لتلبية جميع الواجبات الطبيعية بالإضافة إلى تلك المتعلقة بالعدالة، وحتى بالذهاب ما وراء متطلباتها. إن المحبة للبشرية أكثر شمولاً من الإحساس بالعدالة وتدفع للقيام بالأفعال النافلة، في حين أن الأخير ليس كذلك. وهكذا نحن نرى أن افتراض انعدام المصالح المتبادل بين الأطراف لا يمنع تفسيراً معقولاً للشعور الودي وللمحبة للبشرية ضمن إطار العدالة إنصافاً. إن حقيقة أننا نبدأ بافتراض أن الأطراف تنعدم المصالح بينهم بشكل متبادل ولديهم رغبات متنازعة ذات مرتبة أولى لا تزال تسمح لنا ببناء تفسير شامل. حيث أنه حالما تصبح مبادئ الحق والعدالة بين أيدينا، قد يمكن استخدامها لتعريف الفضائل الأخلاقية تماماً مثل أي نظرية أخرى. هذه الفضائل هي مشاعر،

بمعنى، مجموعات مرتبطة من النزعات والميول تنتظم بوساطة رغبة ذات مرتبة أعلى، في هذه الحالة رغبةٍ للتصرف من المبادئ الأخلاقية المطابقة. على الرغم من أن العدالة إنصافاً تبدأ باعتبار الأشخاص في الوضع الأصلي كأفراد، أو أكثر دقةً كحبالٍ مجدولةٍ مستمرة، لا توجد أي عقبة لشرح المشاعر الأخلاقية ذات المرتبة الأعلى التي تخدم في ربط مجتمع من الأشخاص معاً. سوف أعود لهذه المسائل في القسم الثالث.

تختم هذه التعليقات القسم النظري في نقاشنا. ولن أحاول تلخيص هذا الفصل الطويل. بانتهاء الإعداد للحجج المبدئية لمصلحة مبدأي العدالة مقارنةً بالشكلين الخاصين بالمنفعة، حان الوقت لنعرف كيف تُطبق هذه المبادئ على المؤسسات وكيف تبدو هذه المبادئ مطابقة بشكل مناسب لأحكامنا المدروسة. بهذه الطريقة فقط يمكن أن نصبح أكثر إدراكاً لمعناها ونستكشف ما إذا كانت تمثل تحسّناً على التصورات الأخرى.

الهيئة العامة السورية للكتاب

الهيئة العامة السورية للكتاب

القسم الثاني

المؤسســات

الهيئة العامة السورية للكتاب

الهيئة العامة السورية للكتاب

الفصل الثالث
الحريات المتساوية

إن هدفي في الفصول الثلاثة من القسم الثاني توضيح مضمون مبادئ العدالة. سوف أقوم بهذا من خلال توصيف بنية أساسية تفي بهذه المبادئ ومن خلال دراسة الواجبات والالتزامات التي تنشأ عنها. والمؤسسات الرئيسة لهذه البنية هي تلك المتعلقة بالديمقراطية الدستورية. لست أجادل بأن هذه الترتيبات هي الترتيبات الوحيدة العادلة. بالأحرى إن نيتي أن أبين أن مبادئ العدالة، التي نوقشت حتى الآن بتجرد عن أشكال مؤسساتية، تحدد تصوراً عملياً للعدالة، وهي تقريب معقول وامتداد لأحكامنا المدروسة. أبدأ في هذا الفصل بوضع تسلسل بأربع مراحل يوضح كيف يجب تطبيق المبادئ على المؤسسات. يتم توصيف جزأين من البنية الأساسية بإيجاز وتعريف مفهوم الحرية. بعد هذا، تتم مناقشة ثلاث مشكلات تتعلق بالحرية المتساوية: الحرية المتساوية للضمير، العدالة السياسية والحقوق السياسية المتساوية، والحرية المتساوية الشخصية وعلاقتها بسيادة القانون. ثم أناقش معنى أولوية الحرية، وأختم بتفسير مختصر للتأويل الكانتي للوضع الأصلي.

١ - التسلسل ذو المراحل الأربع

من الجلي أن هناك حاجة لنوع ما من الإطار العملي لتبسيط تطبيق مبدأي العدالة. وذلك إذا فكرنا بثلاثة أنواع من الأحكام التي يتوجب على المواطن اتخاذها. في المقام الأول، يجب عليه أن يحكم على عدالة التشريع

والسياسات الاجتماعية. لكنه يعرف أيضاً أن آراءه لن تتفق دائماً مع آراء آخرين، بما أن أحكام واعتقادات الناس تميل إلى الاختلاف خاصةً عند إدخال مصالحهم. لذلك ثانياً، يجب أن يقرر المواطن أي الترتيبات الدستورية عادلة من أجل تسوية الآراء المتنازعة فيما يتعلق بالعدالة. ربما نفكر بالعملية السياسية كآلة تتخذ قرارات اجتماعية حين يتم إدخال الرؤى المتعلقة بالممثلين ودوائرهم الانتخابية فيها. وسوف يرى المواطن أن طرقاً معينة لتصميم هذه الآلة أكثر عدالةً من غيرها. لذلك إن تصوراً تاماً للعدالة لن يكون قادراً على تقييم القوانين والسياسات فحسب لكنه يستطيع أيضاً وضع درجات للإجراءات من أجل اختيار أي الآراء السياسية يجب إدخالها في سنّ القانون. تبقى مشكلة ثالثة. يقبل المواطن دستوراً معيناً على أنه عادل، ويعتقد أن إجراءات تقليدية معينة مناسبة، على سبيل المثال، الإجراء المتعلق بحكم الأغلبية المحدد على نحوٍ وافٍ. لكن بما أن العملية السياسية في أحسن أحوالها نوعٌ من العدالة الإجرائية غير المثالية، يجب أن يتأكد متى يجب طاعة تشريعات الأغلبية ومتى يمكن رفضها على أنها غير ملزِمة. باختصار، يجب أن يكون قادراً على تحديد الدوافع وحدود الواجب السياسي والالتزام. بالتالي يجب على نظرية في العدالة أن تتعامل مع ثلاثة أنواع من الأسئلة على الأقل، وهذا يشير إلى أنه من المفيد التفكير بالمبادئ على أنها تُطبَّق وفق تسلسلٍ بعدة مراحل.

عند هذه النقطة، أقدّم تفصيلاً دقيقاً للوضع الأصلي. لقد افترضتُ حتى الآن أنه حالما يتم اختيار مبادئ العدالة يعود الأطراف إلى مكانهم في مجتمع ما ومن الآن فصاعداً يحكّمون مطالبهم على النظام الاجتماعي من خلال هذه المبادئ. لكن إذا تصورنا مراحل عديدة وسيطة ضمن تسلسل محدد، قد يعطينا هذا التسلسل مخططاً لفرز التعقيدات التي لا بد من مواجهتها.[1] وعلى

(1) The idea of a four-stage sequence is suggested by the United States Constitution and its history. For some remarks as to how this sequence might be interpreted theoretically and related to procedural justice, see K. J. Arrow, Social Choice and Individual Values, 2nd ed. (New York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 89-91.

كل مرحلة أن تمثل وجهة نظر مناسبة التي من خلالها يتم التفكير بأنواع معينة من الأسئلة. لذلك أفترض أنه بعد أن يتبنى الأطراف مبادئ العدالة في الوضع الأصلي، ينتقلون إلى الميثاق الدستوري. هنا يتوجب عليهم التقرير حول عدالة الأشكال السياسية واختيار دستور: إنهم مفوَّضون، لنقل، بمثل هذا الميثاق. خضوعاً لقيود مبادئ العدالة التي اختيرت، يتوجب عليهم تصميم نظام من أجل القوى الدستورية للحكومة والحقوق الأساسية للمواطنين. إنه عند هذه المرحلة يقومون بوزن إجراءات العدالة للتكيف مع الرؤى السياسية المتباينة. بما أنه تم الاتفاق على التصور المناسب للعدالة، يُزال حجاب الجهل جزئياً. بالطبع لا يمتلك الأشخاص في الميثاق معلومات حول أفرادٍ معينين: إنهم لا يعرفون موقعهم الاجتماعي الخاص، مكانهم في التوزيع الذي يتعلق بالخواص الطبيعية، أو تصورهم للخير. لكن بالإضافة إلى فهمٍ لمبادئ النظرية الاجتماعية، إنهم يعرفون الآن الحقائق العامة الملائمة عن مجتمعهم، بمعنى ظروفه وموارده الطبيعية، مستواه من ناحية التقدم الاقتصادي والثقافة السياسية، وغير ذلك. لم يعودوا الآن مقتصرين على معلومات ضمنية في ظروف العدالة. بافتراض معرفتهم النظرية والحقائق العامة المناسبة عن مجتمعهم، عليهم اختيار الميثاق العادل الأكثر فعالية، الميثاق الذي يلبي مبادئ العدالة والذي يُحسَب بالشكل الأفضل ليقود إلى تشريع عادل وفاعل.[1]

عند هذه النقطة نحتاج إلى تمييز مشكلتين. مثالياً سيكون دستور عادل إجراءً عادلاً مرتَّباً لضمان نتيجة عادلة. سيكون إجراء العملية السياسية المحكومة بوساطة الدستور، نتيجة هيئة التشريع المسنونة، في حين أن مبادئ العدالة سوف تحدد مقياساً مستقلاً من أجل كلٍّ من الإجراء والنتيجة. في

(1) It is important to distinguish the four-stage sequence and its conception of a constitutional convention from the kind of view of constitutional choice found in social theory and exemplified by J. M. Buchanan and Gordon Tullock, The Calculus of Consent (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1963).

السعي من أجل هذا التصور للعدالة الإجرائية المثالية (١٤)، إن المشكلة الأولى هي تصميم إجراء عادل. للقيام بهذا يجب إدخال الحريات المتعلقة بالمواطنة المتساوية في الدستور وحمايتها بواسطته. تتضمن هذه الحريات تلك المتعلقة بحرية الضمير وحرية التفكير، الحرية الشخصية، والحقوق السياسية المتساوية. لن يكون النظام السياسي، الذي أفترض أنه شكل معين من الديمقراطية السياسية، إجراءً عادلاً إذا لم يتضمن هذه الحريات.

من الواضح أن أي إجراء سياسي قابل للتطبيق قد تنتج عنه نتيجة غير عادلة. في الواقع، لا يوجد مخطط لقواعد سياسية إجرائية يضمن عدم سنّ تشريع غير عادل. في الحالة المتعلقة بحكومة دستورية، أو بالفعل أي شكل سياسي، لا يمكن تحقيق تصور للعدالة الإجرائية المثالية. والمخطط الأفضل الذي يمكن الحصول عليه هو مخطط العدالة الإجرائية غير المثالية. مع ذلك بعض المخططات لديها ميلٌ أكبر من غيرها لإنتاج قوانين غير عادلة. إذن إن المشكلة الثانية هي انتقاء من بين الترتيبات الإجرائية العادلة والقابلة للتطبيق تلك التي يرجَّح أكثر أن تقود إلى نظام قانوني عادل وفاعل. مرة ثانية هذه مشكلة "بينثام" المتعلقة بالتطابق المصطنع للمصالح، هنا فقط يجب صياغة القواعد (إجراء عادل) لإنتاج التشريع (نتيجة عادلة) التي يرجَّح أن تتوافق مع مبادئ العدالة بدلاً من مبدأ المنفعة. لحل هذه المشكلة بمهارة من المطلوب معرفة بالاعتقادات والمصالح التي يُحتمَل أن تكون لدى الناس في النظام وبالتكتيكات السياسية التي سوف يجدون أنها عقلانية للاستخدام بافتراض ظروفهم. شريطة أن لا يكون لديهم معلومات حول أفراد معينين بما فيهم أنفسهم، فلن تتأثر فكرة الوضع الأصلي.

في صياغة دستور عادل أفترض أن مبدأي العدالة المختارين يحددان معياراً مستقلاً للنتيجة المرغوبة. إذا لم يكن لدينا مثل هذا المعيار، يصعب طرح مشكلة التصميم الدستوري بشكل جيد، حيث أن هذا القرار يُتَخذ من

خلال المرور على دساتير عادلة مجدية (معطاة، لنقل، من خلال سردها على أساس نظرية اجتماعية) بالبحث عن الدستور الذي يُحتمَل أن ينتج عنه في الظروف الراهنة ترتيبات اجتماعية فاعلة وعادلة. والآن عند هذه النقطة نصل إلى المرحلة التشريعية، لنستكمل الخطوة الثانية في التسلسل. يجب تقييم عدالة القوانين والسياسات من هذا المنظور. يجب الحكم على مشاريع القوانين المقترحة من موقع مشرّع تمثيلي، الذي، كما الحال دائماً، لا يعرف التفاصيل عن نفسه. ويجب ألا تلبي القوانين مبادئ العدالة فحسب ولكن أي قيود موضوعة في الدستور. من خلال الانتقال ذهاباً وإياباً بين المراحل المتعلقة بالميثاق الدستوري والهيئة التشريعية، يتم إيجاد الدستور الأفضل.

إن السؤال الآن ما إذا كان التشريع عادلاً أم ظالماً، خاصةً بصلته مع السياسات الاقتصادية والاجتماعية، خاضعٌ لفروق معقولة في الرأي. في هذه الحالات يتوقف الحكم تكرارياً على عقائد سياسية واقتصادية متضاربة وعلى النظرية الاجتماعية عموماً. في أغلب الأحيان إن أفضل ما يمكن قوله عن قانون أو سياسة إنه على الأقل ليس ظالماً بشكل واضح. إن تطبيق مبدأ الفرق بطريقة دقيقة يتطلب عادةً معلومات أكثر مما يمكن أن نتوقع أن يكون لدينا، في أي حالة، أكثر من تطبيق المبدأ الأول. يكون في أغلب الأحيان واضحاً وجليّاً تماماً حين تُنتَهك الحريات المتساوية. ليست هذه الانتهاكات ظالمة فحسب لكن يمكن رؤيتها بوضوح أنها ظالمة: يكون الظلم متجلياً في بنية المؤسسات العامة. لكن هذه الحالة نادرة بالمقارنة مع السياسات الاجتماعية والاقتصادية المنَظَّمة بوساطة مبدأ الفرق.

ثم أتصور تقسيماً للعمل بين المراحل بحيث تتعامل كل مرحلة مع أسئلة مختلفة في العدالة الاجتماعية. يتطابق هذا التقسيم تقريباً مع الجزأين المتعلقين بالبنية الأساسية. إن المبدأ الأول للحرية المتساوية هو المعيار الأولي للميثاق الدستوري. إن متطلباته الرئيسة هي وجوب حماية الحريات الأساسية المتعلقة بحرية الشخص وحرية الضمير وحرية التفكير وأن تكون العملية السياسية ككل إجراءً عادلاً. بالتالي

يرسخ الدستور وضعاً عاماً آمناً للمواطنة المتساوية ويحقق العدالة السياسية. ويأخذ المبدأ الثاني دوره في المرحلة الخاصة بالهيئة التشريعية. إنه يُملي أن السياسات الاجتماعية والاقتصادية التي تستهدف تعظيم التوقعات طويلة الأجل للأقل انتفاعاً تحت شروط من تكافؤ الفرصة المنصف، خاضعة للحريات المتساوية المحافَظ عليها. عند هذه النقطة لا بد من توافر المجال التام من الحقائق الاقتصادية والاجتماعية العامة. يحتوي الجزء الثاني من البنية الأساسية على التفريقات والهرميات للأشكال السياسية والاقتصادية والاجتماعية الضرورية من أجل شراكة اجتماعية كفوءة وذات منفعة متبادلة. بالتالي تُعكَس أولوية المبدأ الأول للعدالة على المبدأ الثاني في أولوية الميثاق الدستوري على المرحلة التشريعية.

تتعلق المرحلة الأخيرة بتطبيق القواعد على حالات معينة من قِبَل القضاة والإداريين، وإتباع القواعد من قِبَل المواطنين عموماً. عند هذه المرحلة يمتلك كل شخص نفاذاً تاماً إلى جميع الحقائق. لا تبقى أية قيود على المعرفة بما أنه تم تبني النظام التام من القواعد ويُطبَّق على أشخاص بمقتضى خصائصهم وظروفهم. مع ذلك، ليس علينا من نقطة الاستشراف هذه أن نقرر الدوافع والقيود المتعلقة بالواجب السياسي والالتزام. ينتمي هذا النوع الثالث من المشكلات إلى نظرية الطاعة الجزئية، وتناقَش مبادئها من وجهة نظر الوضع الأصلي بعد اختيار تلك المبادئ المتعلقة بنظرية مثالية (٣٩). حالما تكون هذه بين أيدينا، يمكننا النظر إلى وضعنا الخاص من المنظور المتعلق بالمرحلة الأخيرة، كما على سبيل المثال في الحالات الخاصة بالعصيان المدني والاستنكاف الضميري (٥٧-٥٩).

يكون توافر المعرفة في التسلسل ذي المراحل الأربع كالتالي. لنميّز بين ثلاثة أنواع من الحقائق: المبادئ الأولى من النظرية الاجتماعية (ونظريات أخرى حين تكون ملائمة) وعواقبها؛ حقائق عامة حول المجتمع، مثل حجمه ومستوى تقدمه الاقتصادي، بنيته المؤسساتية وبيئته الطبيعية، وغير ذلك؛ وأخيراً، حقائق معينة عن أفراد مثل وضعهم الاجتماعي، خواصهم

الطبيعية، ومصالحهم الخاصة. في الوضع الأصلي إن الحقائق المعينة الوحيدة المعروفة للأطراف هي تلك التي يمكن الاستدلال عليها من ظروف العدالة. بينما يعرفون المبادئ الأولى عن النظرية الاجتماعية، إلا أن مسيرة التاريخ مغلقة بالنسبة لهم؛ ليس لديهم معلومات حول متى يأخذ مجتمع ما هذا الشكل أو ذاك، أو أي نوع من المجتمعات يوجد في الوقت الراهن. في المراحل القادمة، مع ذلك، تتاح لهم الحقائق العامة عن مجتمعهم لكن ليست التفاصيل المتعلقة بوضعهم الخاص. يمكن التخلي عن القيود على المعرفة بما أنه تم اختيار مبادئ العدالة. يتحدد تدفق المعلومات عند كل مرحلة حسب ما هو مطلوب من أجل تطبيق هذه المبادئ بمهارة على نوع السؤال المتعلق بالعدالة، بينما في نفس الوقت تُستَبعد أي معرفة يُرجَّح أن تؤدي إلى إثارة التحيز والتشويه إلى وضع الناس ضد بعضهم بعضاً. إن فكرة التطبيق العقلاني والحيادي للمبادئ تحدد نوع المعرفة المسموح بها. من الواضح أنه عند المرحلة الأخيرة لا توجد أسباب لحجاب الجهل بأي شكل، وتُهمل جميع القيود.

من الضروري أن نتذكر أن التسلسل ذا المراحل الأربع وسيلة من أجل تطبيق مبادئ العدالة. هذا المخطط جزء من نظرية العدالة إنصافاً وليس تفسيراً لكيفية تقدم المواثيق الدستورية والهيئات التشريعية فعلاً. إنه يضع سلسلة من وجهات النظر التي من خلالها تعالَج مشكلات العدالة المختلفة، وترث كل وجهة نظر القيود المتبناة في المراحل السابقة. وهكذا إن دستوراً عادلاً هو ذلك الذي سوف يتبناه مفوضون عقلانيون خاضعون لقيود المرحلة الثانية من أجل مجتمعهم. وبشكل مماثل إن قوانين وسياسات عادلة هي تلك التي سوف تُسَن في المرحلة التشريعية. يكون هذا الاختيار بالطبع في أغلب الأحيان غير محدد: فليس واضحاً دائماً ما سيتم اختياره من دساتير عديدة، أو ترتيبات اقتصادية واجتماعية. لكن حين يكون كذلك، إن العدالة بشكل مماثل إلى هذه الدرجة غير محددة. إن المؤسسات ضمن المجال المسموح عادلة بالتساوي، وهذا يعني أنه يمكن اختيارها؛ إنها متوافقة مع جميع القيود المتعلقة

بالنظرية. بالتالي في الكثير من الأسئلة المتعلقة بالسياسة الاجتماعية والاقتصادية يجب أن نتراجع إلى فكرة تتعلق بما يشبه العدالة الإجرائية الصرفة: القوانين والسياسات عادلة شريطة أنها تقع ضمن المجال المسموح، وتكون الهيئة التشريعية، بطرق مشرّعة بوساطة دستور عادل، قد سنّتها في الواقع. ليس عدم التحديد بحد ذاته في نظرية العدالة عيباً. إنه ما يجب أن نتوقعه. سوف تثبت العدالة إنصافاً أنها نظرية جديرة إذا كانت تحدد مجال العدالة طبقاً لأحكامنا المدروسة أكثر مما تفعل النظريات الموجودة، وإذا كانت تبين بوضوح أكبر الأخطاء القاتلة التي يتوجب على مجتمع تجنبها.

٢ - مفهوم الحرية

في نقاش تطبيق المبدأ العدالة الأول سوف أحاول تجنب الرأي الجدلي حول معنى الحرية الذي يربك هذا الموضوع في أغلب الأحيان. سأترك جانباً الخلاف الجدلي بين أنصار كل من الحرية السلبية والحرية الإيجابية حول كيفية تعريف الحرية. وأعتقد أن هذا الجدل في معظمه لا يتعلق بالتعاريف على الإطلاق، لكن بالأحرى بالقيم النسبية للحريات العديدة حين تتنازع. بالتالي قد يريد المرء الاعتقاد، كما فعل "كونستانت"،[١] بأن ما يُدعى حرية المعاصرين لها قيمة أكبر من حرية القدماء. وبينما يتجذر كلا النوعين من الحرية بعمق في الطموحات البشرية، يجب عدم التضحية بحرية التفكير وحرية الضمير، والحرية الشخصية والحريات المدنية، من أجل الحرية السياسية، من أجل الحرية بالمشاركة المتساوية في الشؤون السياسية.[٢] ومن الواضح أن هذا السؤال أحد الأسئلة الجوهرية في الفلسفة السياسية،

(1) See Constant's essay Ancient and Modern Liberty (1918). His ideas on this are discussed by Guido de Ruggiero, The History of European Liberalism, trans. R. G. Collingwood (Oxford, The Clarendon Press, 1927).

(2) See Constant's essay Ancient and Modern Liberty (1819). His ideas on this are discussed by Guido de Ruggiero, The History of European Liberalism, trans. R. G. Collingwood (Oxford, The Clarendon Press, 1927), pp. 159-164.

والمطلوب نظرية في الحق وفي العدالة للإجابة عنه. والتساؤلات المتعلقة بالتعريف يمكن أن يكون لها في أفضل أحوالها دور مساعد.

لذلك سوف أفترض ببساطة أنه يمكن تفسير الحرية بالرجوع إلى بنود ثلاثة: الأشخاص الذين هم أحرار، القيود أو الحدود التي هم أحرار منها، وما هو ذلك الذي هم أحرار بالقيام به أو عدم القيام به. يقدم تفسير الحرية التام المعلومات الملائمة عن هذه الأشياء الثلاثة.[1] وفي غالب الأحيان هناك قضايا معينة تكون واضحة من السياق والتفسير التام غير ضروري. إذن إن توصيف الحرية العام له الشكل التالي: هذا أو ذاك الشخص (أو الأشخاص) حر (أو ليس حراً) من هذا أو ذاك القيد (أو مجموعة من القيود) لفعل (أو عدم فعل) هذا وذاك. إن الروابط وكذلك الأشخاص الطبيعيين أحرار أو غير أحرار، وقد تتراوح القيود من الواجبات والمحظورات المحددة بوساطة القانون إلى التأثيرات القسرية التي تنشأ عن رأي العموم والضغط الاجتماعي. بالنسبة لمعظم الدراسة سوف أناقش الحرية من خلال صلتها مع القيود الدستورية والقانونية. في هذه الحالات إن الحرية بنية معينة من المؤسسات، نظام معين من القواعد العامة المحددة للحقوق والواجبات. بوضعها في هذه الخلفية، يكون الأشخاص في حرية للقيام بشيء ما حين يكونوا أحراراً من قيود معينة إما للقيام به أو عدم القيام به حين يكون قيامهم به أو عدم قيامهم به محمياً من تدخل أشخاص آخرين. إذا، على سبيل المثال، اعتبرنا أن حرية الضمير كما يعرّفها القانون، عندها يكون لدى الأفراد هذه الحرية الأساسية حين يكونوا أحراراً للسعي وراء اهتماماتهم الأخلاقية والفلسفية والدينية بدون قيود قانونية تطلب منهم المشاركة أو عدم المشاركة في شكل معين من ممارسة دينية أو ممارسة أخرى، وحين يكون على الناس واجب قانوني بعدم التدخل. وهناك مركب معقد آخر من الحقوق والواجبات يصف أي حرية

(1) Here I follow MacCallum, "Negative and Positive Freedom." See further Felix Oppenheim, Dimensions of Freedom (New York, St. Martin's Press, 1961), esp. pp. 109-118, 132-134.

أساسية معينة. يجب ألا يكون مسموحاً فقط أن يقوم الأفراد أو لا يقوموا بشيء ما، لكن لا بد أن يكون على الحكومة والأشخاص الآخرين واجب قانوني بعدم الإعاقة. لن أقوم بتفصيل هذه الحقوق والواجبات، لكني سوف أفترض أننا نفهم طبيعتها بشكل كافٍ لأغراضنا.

هناك توضيحات موجزة عديدة. في المقام الأول، لا بد من تذكّر وجوب تقييم الحريات الأساسية ككل، كنظام واحد. تتوقف قيمة حرية معينة عادةً على توصيف الحريات الأخرى. ثانياً، أفترض أنه تحت شروط إيجابية معقولة هناك دائماً طريقة لتعريف هذه الحريات بحيث يمكن ضمان معظم التطبيقات المركزية لكلٍّ منها في آنٍ معاً وحماية معظم المصالح الأساسية. أو على الأقل أن هذا ممكن شريطة الالتزام بالمبدأين والأولويات المرتبطة بهما باتساق. أخيراً، بافتراض مثل هذا التوصيف للحريات الأساسية، يُفترَض أنه من الواضح بالنسبة لمعظمها ما إذا كانت مؤسسة أو قانون يقيدان فعلاً حرية أساسية أم أنهما يقومان بمجرد تنظيمها. على سبيل المثال، هناك قواعد معينة من النظام ضرورية لتنظيم نقاش؛ بدون قبول إجراءات معقولة للتساؤل والجدال، تفقد حرية التعبير قيمتها. من جهة أخرى، إن الحظر ضد اعتناق أو نقاش رؤى دينية أو أخلاقية أو سياسية معينة تقييد للحرية ويجب الحكم عليه طبقاً لذلك.[1] وهكذا، كمفوضين في الميثاق الدستوري، أو كأعضاء في الهيئة التشريعية، يجب على الأطراف أن يقرروا كيف يتم توصيف الحريات المتنوعة بحيث يمكن التوصل إلى النظام الكلي الأفضل للحرية. يجب أن يلاحظوا الفرق بين التنظيم والتقييد، لكن عند نقاط كثيرة عليهم موازنة حرية أساسية واحدة مقابل أخرى؛ على سبيل المثال، حرية التعبير مقابل الحق في محاكمة منصفة. يتوقف الترتيب الأفضل للحريات العديدة على الكليّة المتعلقة بالقيود التي يخضعون لها.

(1) See Alexander Meiklejohn, Free Speech and its Relation to Self-Government (New York, Harper and Brothers, 1948), ch. I, sec. 6.

لذلك بينما ربما تُقيَّد الحريات الأساسية، هذه الحدود خاضعة لمقاييس معينة يُعبَّر عنها من خلال معنى الحرية المتساوية والترتيب التسلسلي لمبدأي العدالة. ارتجالياً هناك طريقتان لانتهاك المبدأ الأول. الحرية غير متساوية حين يمتلك فئة من الأشخاص حرية أكبر من فئة أخرى، أو الحرية أقل توسعاً مما يجب أن تكون عليه. والآن يجب أن تكون جميع الحريات للمواطنة المتساوية متماثلة بالنسبة لكل عضو في مجتمع. مع ذلك ربما تكون بعض الحريات المتساوية أكثر توسعاً من غيرها، بافتراض إمكانية مقارنة توسعاتها. بطريقة أكثر واقعية، إذا افتُرض أنه في أحسن الأحوال يمكن قياس كل حرية بمقياسها الخاص، عندها يمكن توسيع أو تضييق الحريات المتنوعة طبقاً لكيفية تأثيرها على بعضها بعضاً. يمكن تقييد الحرية الأساسية التي يغطيها المبدأ الأول من أجل الحرية نفسها، أي فقط لضمان أن الحرية نفسها أو حرية أساسية مختلفة يتم حمايتها بشكل مناسب وتعديل النظام الواحد من الحريات بالطريقة الأفضل. يتوقف تعديل المخطط التام للحرية كليّةً على تعريف ودرجة الحريات المعينة. بالطبع يجب تقييم هذا المخطط دائماً من نقطة استشراف مواطن تمثيلي متساوٍ. من منظور الميثاق الدستوري أو المرحلة التشريعية (كما هو مناسب) علينا أن نسأل أي نظام سيكون عقلانياً بالنسبة إليه لتفضيله.

النقطة الأخيرة أن عدم التمكن من استغلال حقوق وفرص المرء كنتيجة للفقر والجهل، ونقص الوسائل عموماً، يُعدّ أحياناً بين القيود المحددة للحرية. مع ذلك سوف لن أقول هذا، بل بالأحرى سوف أفكر بهذه الأشياء على أنها مؤثرة بقيمة الحرية، القيمة بالنسبة للأفراد فيما يتعلق بالحقوق التي يعرّفها المبدأ الأول. تبعاً لهذا الفهم، وبافتراض أن النظام الكلي للحرية الأساسية موضوع بالطريقة التي تم تفسيرها للتو، قد نلاحظ أن البنية الأساسية ذات الجزأين تسمح بتسوية للحرية وللمساواة. بالتالي إن الحرية وقيمة الحرية يمكن التمييز بينهما كالتالي: يتم تمثيل الحرية من خلال نظام

تام من الحريات المتعلقة بالمواطنة المتساوية، في حين أن قيمة الحرية بالنسبة للأشخاص والمجموعات تتوقف على قدرتهم على تعزيز غاياتهم ضمن الإطار العملي الذي يعرّفه النظام. التحرر كما الحرية المتساوية هو نفسه بالنسبة للجميع؛ والتساؤل حول التعويض عما هو أقل من الحرية المتساوية ليس مطروحاً. ولكن قيمة الحرية ليست نفسها بالنسبة لكل شخص. لدى البعض سلطة وثروة أكبر وبذلك وسائل أكبر لتحقيق أهدافهم. مع ذلك يتم التعويض عن القيمة الأقل للحرية، بما أن قدرة الأعضاء الأقل حظاً في مجتمع لتحقيق أهدافهم سوف تكون حتى أقل في حال لم يقبلوا حالات اللامساواة الموجودة متى يتم الوفاء بمبدأ الفرق. لكن يجب عدم الخلط بين التعويض عن القيمة الأقل للحرية مع جعل الحرية اللامتساوية شيئاً جيداً. بأخذ المبدأين معاً، يجب ترتيب البنية الأساسية لتعظيم القيمة للأقل انتفاعاً من مخطط الحرية المتساوية التام التي يتشارك بها الجميع. وهذا يعرّف الغاية من العدالة الاجتماعية.

هذه التعليقات حول مفهوم الحرية تجريدية لسوء الحظ. عند هذه المرحلة لن يخدم أي غرض من أجل تصنيف نظامي للحريات المتنوعة. بدلاً عن ذلك سوف أفترض أننا نمتلك فكرة كافية واضحة عن الفروق بينها، وأنه في مسار استكمال الحالات المتنوعة سوف تحتل هذه المسائل مكانها تدريجياً. في الأجزاء القادمة سوف أناقش مبدأ العدالة الأول بصلته مع حرية الضمير وحرية التفكير، والحرية السياسية، والحرية الشخصية كما تتم حمايتها بوساطة سيادة القانون. هذه التطبيقات تقدم فرصة لتوضيح معنى الحريات المتساوية وعرض أسباب إضافية لمصلحة المبدأ الأول. علاوة على ذلك، توضح كل حالة استخدام المقاييس لتقييد ولتعديل الحريات المتنوعة وبالتالي تمثيل معنى أولوية الحرية. مع ذلك يجب التشديد على أن تفسير الحريات الأساسية لا يُقَدَّم كمقياس دقيق يحدد حين يُبَرَّر تقييد حرية ما، ما إذا كانت أساسية أم غير ذلك. لا توجد طريقة لتجنب الاعتماد على إحساسنا في

الموازنة والحكم. كما هو دائماً، إن الهدف هو صياغة تصور للعدالة الذي، مهما يكن مقدار اعتمادنا على قدراتنا الحدسية، يساعد على التقاء أحكامنا المدروسة عن العدالة (٨). يتوجب على قواعد الأولوية تعزيز هذه الغاية من خلال انتقاء خصائص بنيوية أساسية معينة للرؤية الأخلاقية.

٣ - حرية الضمير المتساوية

ذكرتُ في الفصل السابق أن إحدى السمات الجذابة لمبادئ العدالة هو أنها تضمن حماية آمنة للحريات المتساوية. في الأجزاء القادمة العديدة أرغب بدراسة الحجة بالنسبة للمبدأ الأول بتفصيل أكبر من خلال التفكير بالأسباب المنطقية من أجل حرية الضمير.[١] حتى الآن، بينما افتُرِض أن الأطراف يمثلون خطوطاً متصلة من المطالب ويهتمون بالخلف المباشر، لم يتم التشديد على هذه الخاصية. ولم أشدد أيضاً على أن الأطراف لا بد أن يفرضوا أن لديهم اهتمامات أخلاقية، دينية، أو فلسفية التي لا يمكن أن يعرضونها للخطر إلا إذا لم يكن هناك بديل. وقد يقول المرء إنهم يُعدّون أنفسهم على أن لديهم التزامات أخلاقية أو دينية توجب عليهم الحفاظ على أنفسهم أحراراً لاحترامها. بالطبع، من نقطة استشراف العدالة إنصافاً، هذه الالتزامات مفروضة ذاتياً؛ إنها ليست التزامات موضوعة من خلال هذا التصور للعدالة. والفكرة هي أنه لا يتوجب على الأشخاص في الوضع الأصلي النظر إلى أنفسهم كأفراد منعزلين منفصلين. على النقيض تماماً، إنهم يفترضون أن لديهم اهتمامات أو مصالح يتوجب عليهم حمايتها بقدر ما يستطيعون وأن لديهم

(1) The notion of equal right is, of course, well known in one form or another and appears in numerous analyses of justice even where the writers differ widely on other matters. Thus if the principle of an equal right to freedom is commonly associated with Kant – see The Metaphysical Elements of Justice, trans. John Ladd (New York, The Library of Liberal Arts, 1965), pp. 43-45 – it may be claimed that it can also be found in J. S. Mill's On Liberty and elsewhere in his writings, and in those of many other liberal thinkers.

روابط مع أعضاء معينين من الجيل القادم سيكون لديهم أيضاً مطالب مماثلة. حالما يفكر الأطراف بهذه المسائل، تُدعَم قضية مبادئ العدالة كثيراً، كما سوف أحاول أن أبين الآن.

أصبح التساؤل حول حرية الضمير المتساوية مبتوتاً فيه. إنه الآن إحدى النقاط الثابتة من أحكامنا المدروسة عن العدالة. لكن على وجه التحديد بسبب هذه الحقيقة إنه يوضح طبيعة الحجة لصالح مبدأ الحرية المتساوية. يمكن تعميم الاستدلال العقلي في هذه الحالة ليُطبَّق على الحريات الأخرى، على الرغم أنه ليس بالقوة نفسها دائماً. ثم بالتحول إلى حرية الضمير، يبدو جلياً أنه يتوجب على الأطراف اختيار مبادئ تحافظ على سلامة الحرية الدينية والأخلاقية. إنهم لا يعرفون بالطبع ما هي اعتقاداتهم الدينية أو الأخلاقية، أو ما هو المضمون المعين لالتزاماتهم الدينية أو الأخلاقية كما يفسرونها. وحقاً إنهم لا يعرفون أنهم يفكرون بأنفسهم بأن لديهم مثل هذه الالتزامات. ومع احتمال أنها تكفي من أجل الحجة، إلا أنني سأبني الافتراض الأقوى. فضلاً عن ذلك، لا يعرف الأطراف ما تصير إليه رؤيتهم الدينية أو الأخلاقية في مجتمعهم، ما إذا كانت، على سبيل المثال، ضمن الأغلبية أو الأقلية. كل ما يعرفونه أن لديهم التزامات يفسرونها بهذه الطريقة. والسؤال الذي يتوجب عليهم أن يقررونه هو أي مبدأ يتوجب تبنيه لتنظيم حريات المواطنين فيما يتعلق باهتماماتهم الأساسية الدينية، والأخلاقية، والفلسفية.

يبدو الآن أن حرية الضمير المتساوية هو المبدأ الوحيد الذي يمكن للأشخاص إقراره في الوضع الأصلي. لا يمكنهم المخاطرة بحريتهم بالسماح للعقائد الدينية أو الأخلاقية السائدة باضطهاد أو قمع آخرين إذا أرادت. حتى مع ضمان أنه أكثر احتمالاً من ألا يكون منتمياً إلى الأغلبية (إذا كانت الأغلبية موجودة)، فالمقامرة بهذه الطريقة سوف تبين أن المرء لا يتعامل مع اعتقاداته الدينية أو الأخلاقية بجدية، أو يقيّم بقوة الحرية لاختبار اعتقاداته. ومن جهة أخرى، لا يستطيع الأطراف الإجماع على مبدأ المنفعة. في هذه

الحالة ستكون حريتهم عرضة لحسابات تفاضلية للمصالح الاجتماعية وسوف يصرّحون بتقييدها إذا كان هذا سوف يقود إلى رصيد صافٍ أكبر من الرضا. بالطبع، كما رأينا، قد يحاول النفعيّ الجدل من الحقائق العامة في الحياة الاجتماعية أنه حين تُنفَّذ حسابات المنافع بشكل مناسب لن تبرر أبداً مثل هذه القيود، على الأقل تحت شروط ثقافية إيجابية معقولة. لكن حتى لو تم إقناع الأطراف بهذا، فقد يضمنون حريتهم كذلك مباشرةً من خلال تبني مبدأ الحرية المتساوية. فلا يوجد ما يُكتسَب في حال عدم القيام بهذا، وبمقدار ما تكون نتيجة الحساب التأميني غير واضحة يمكن خسارة الكثير. وحقاً إذا قدمنا تأويلاً واقعياً للمعرفة العامة المتاحة للأطراف (انظر نهاية المقطع ٢٦)، فهم مضطرون إلى رفض المبدأ النفعي. هذه الاعتبارات تمتلك قوة أكبر في ضوء التعقيد والغموض لهذه الحسابات التي لا بد من إجرائها في الممارسة.

علاوة على ذلك، تُعدّ الاتفاقية المبدئية على مبدأ الحرية المتساوية نهائية. إن فرداً مدركاً لالتزاماته الدينية والأخلاقية يُعدّها ملزِمة بشكل مطلق بمعنى أنه لا يستطيع تقييد إنجازه لها من أجل وسائل أكبر لتعزيز مصالحه الأخرى. فالمنافع الاقتصادية والاجتماعية ليست سبباً كافياً لقبول ما هو أدنى من الحرية المتساوية. ويبدو محتملاً الإجماع على حرية غير متساوية فقط إذا كان هناك تهديد بالإكراه الذي يُعدّ من غير الحكمة مقاومته من نقطة استشراف الحرية بحد ذاتها. على سبيل المثال، قد يكون الوضع أنه سوف يتم التسامح مع رؤية المرء الدينية أو الأخلاقية شريطة عدم التظاهر، في حين أن المطالبة بحرية متساوية سوف يؤدي إلى قمع أكبر لا يمكن مناهضته بفعالية. لكن من منظور الوضع الأصلي لا توجد طريقة للتأكد من القوة النسبية للعقائد المتنوعة وبالتالي لا تبرز هذه الاعتبارات. ويقود حجاب الجهل إلى اتفاق على مبدأ الحرية المتساوية؛ ويبدو أن قوة الالتزامات الدينية والأخلاقية كما يفسرها الناس تتطلب وضع المبدأين في ترتيب تسلسلي، على الأقل عند التطبيق على حرية الضمير.

قد يقال ضد مبدأ الحرية المتساوية أن الطوائف الدينية، مثلاً، لا يمكنها إقرار أي مبدأ على الإطلاق من أجل تقييد مطالبهم على بعضهم بعضاً. بما أن الواجب تجاه القانون الديني والسماوي مطلق، لا يوجد تفاهم يمكن التوصل إليه بين أشخاص ذوي اعتقادات دينية مختلفة من وجهة نظر دينية. من المؤكد أن الناس يتصرفون في أغلب الأحيان وكأنهم يعتنقون هذه العقيدة. مع ذلك ليس ضرورياً الجدل ضدها. يكفي أنه إذا كان هناك أي مبدأ يمكن الاتفاق عليه، يجب أن يكون ذلك المتعلق بالحرية المتساوية. ربما يعتقد شخص حقاً أنه يتوجب على الآخرين الاعتراف بنفس الاعتقادات والمبادئ الأولى التي يعترف بها، وأنه بعدم قيامهم بهذا يقترفون خطأً فاحشاً ويضلون طريق خلاصهم. لكن فهماً للالتزام الديني وللمبادئ الأولى الفلسفية والأخلاقية يبين أنه لا يمكننا توقع أن الآخرين يخضعون لحرية أدنى. وبشكل أقل كثيراً يمكننا أن نطالبهم بالاعتراف بنا كمفسر مناسب لواجباتهم الدينية أو التزاماتهم الأخلاقية.

يجدر بنا أن نلاحظ الآن أن تلك الأسباب لمصلحة المبدأ الأول تحصد دعماً إضافياً حالما يُؤخَذ اهتمام الأطراف بالجيل القادم في الحسبان. بما أن لديهم رغبة في الحصول على حريات مماثلة من أجل خلَفهم، وهذه الحريات مصانة أيضاً من خلال مبدأ الحرية المتساوية، فلا يوجد تعارض في المصالح بين الأجيال. فضلاً عن ذلك، يستطيع الجيل التالي الاحتجاج على اختيار هذا المبدأ فقط إذا كانت إمكانات النجاح المقدمة بوساطة تصور آخر ما، مثلاً ذلك المتعلق بالمنفعة أو الكمال، جذابة جداً بحيث أن الأشخاص في الوضع الأصلي يتوجب عليهم عدم التفكير بخلفهم حين يرفضونه. يمكننا التعبير عن هذا من خلال ذكر أن أباً، على سبيل المثال، حين يؤكد أنه سوف يقبل مبدأ الحرية المتساوية، فلا يستطيع الابن الاحتجاج أنه (الأب) في قيامه بهذا سوف يتجاهل مصالحه (الابن). ليست مزايا المبادئ الأخرى بهذه القوة وتبدو في الواقع غير مؤكدة وتخمينية. يستطيع الأب الإجابة أنه حين يؤثر اختيار

المبادئ على حرية الآخرين، يجب أن يبدو القرار، إذا كان ممكناً، معقولاً ومسؤولاً حالما يبلغون سن الرشد. أولئك الذين يهتمون بالآخرين يجب أن يختاروا لهم في ضوء ما سوف يريدونه مهما يكن الشيء الآخر الذي يريدونه حين يبلغون الرشد. لذلك بإتباع تفسير الخيرات الأولية، يفترض الأطراف أن خلَفَهم يريدون حماية حريتهم.

عند هذه النقطة نقارب النزعة الأبوية بمعنى الاسترشاد بقرارات متخذة نيابةً عن آخرين (٣٩). يتوجب علينا الاختيار من أجل الآخرين بما أننا نمتلك سبباً للاعتقاد أنهم سوف يختارون لأنفسهم إذا كانوا في سن الرشد ويقررون بعقلانية. يتوجب على القيّمين والأوصياء والمحسنين التصرف بهذه الطريقة، لكن بما أنهم يعرفون عادةً وضع ومصالح القاصرين والمستفيدين، يمكنهم في معظم الأحيان إنشاء تقديرات دقيقة لما يريدونه أو سوف يريدونه. إن الأشخاص في الوضع الأصلي، مع ذلك، محظورٌ عليهم معرفة أي شيء عن خلَفهم أكثر مما يعرفون عن أنفسهم، ولذلك حتى في هذه الحالة أيضاً يجب عليهم الاعتماد على نظرية الخيرات الأولية. بالتالي يمكن للأب القول إنه سوف يكون غير مسؤول إذا لم يضمن الحقوق لخلَفه من خلال تبني مبدأ الحرية المتساوية. من منظور الوضع الأصلي، لا بد من الافتراض أن هذا هو الذي سوف يتوصلون للاعتراف به من أجل خيرهم.

لقد حاولتُ أن أبّين، من خلال اتخاذ حرية الضمير كمثال، كيف أن العدالة إنصافاً تقدم حججاً قويةً بالنسبة للحرية المتساوية. وينطبق نفس النوع من الاستدلال العقلي كما أعتقد على الحالات الأخرى، على الرغم من أنه ليس مقنعاً دائماً. لا أنكر، مع ذلك، أن الحجج المقنعة بالنسبة للحرية في المتناول في الرؤى الأخرى. كما يُفهَم من قِبَل "ميل"، إن مبدأ المنفعة يدعم في غالب الأحيان الحرية. يعرّف "ميل" المفهوم المتعلق بالقيمة بالرجوع إلى مصالح الإنسان ككائن تقدميّ. من خلال هذه الفكرة إنه يقصد المصالح التي لدى الأشخاص والأنشطة التي يفضلون أداءها تحت شروط مشجعة لحرية الاختيار. إنه يتبنى، في الواقع،

مقياس اختيار للقيمة: إن نشاطاً أفضل من آخر إذا تم تفضيله من قِبَل أولئك القادرين على كليهما والذين اختبروا كلاً منهما تحت ظروف من الحرية.[١]

باستخدام هذا المبدأ يورِد "ميل" بشكل أساسي ثلاثة أسباب من أجل مؤسسات حرة. أولاً، إنهم يتطلبون تطوير قدرات وإمكانات الناس لإيقاظ الطبائع القوية والصارمة. إذا لم يتم صقل وتنشيط إمكاناتهم وطبائعهم، لن يكون الناس قادرين على المشاركة في أنشطة ذات قيمة واختبارها. ثانياً، إن مؤسسات الحرية والفرصة من أجل الاختبار الذي تسمح به ضرورية، على الأقل إلى درجة معينة، إذا كان يراد لتفضيلات الناس بين الأنشطة المختلفة أن تكون عقلانية ومطّلعة. وليس لدى الكائنات البشرية طريقة أخرى لمعرفة أي الأشياء يمكنهم القيام بها وأي منها الأكثر مردوداً. وهكذا إذا كان يراد للسعي الجدير، مُقَدَّرا من ناحية المصالح التصاعدية للجنس البشري، أن يكون عقلانياً، بمعنى موَجَّهاً من خلال معرفة بالقدرات البشرية والتفضيلات المصاغة بشكل جيد، فهناك حريات معينة لا يمكن الاستغناء عنها. وإلا إن محاولة مجتمع ما لإتباع مبدأ المنفعة تتقدم بتهور. ويُعدّ قمع الحرية دائماً غير عقلاني. حتى لو كانت القدرات العامة للجنس البشري معروفة (بما أنها ليست كذلك)، يتوجب على كل شخص إيجاد نفسه، فهذه الحرية شرط مسبق. أخيراً، يعتقد "ميل" أن الكائنات البشرية تفضل العيش تحت مؤسسات الحرية. تبين التجربة التاريخية أن الناس يرغبون بأن يكونوا أحراراً حينما لا يستسلمون للألم والاكتئاب؛ في حين أن أولئك الأحرار لا يريدون أبداً التخلي عن حريتهم. على الرغم من أن الناس قد يشتكون من أعباء الحرية والثقافة، فلديهم رغبة مسيطرة لتحديد كيف سيعيشون ومعالجة قضاياهم الخاصة. وهكذا من خلال مقياس اختيار "ميل"، إن المؤسسات الحرة لها قيمة بحد ذاتها كجوانب أساسية من أشكال الحياة العقلانية المفضلة.[٢]

---

(1) Mill's definition of utility is in On Liberty, ch. I, par. 11.

(2) These three grounds are found in On Liberty, ch. III.

هناك بالتأكيد حجج قوية وتحت ظروف معينة بكل الأحوال قد تبرَّر الكثير إن لم يكن معظم الحريات المتساوية. إنها تضمن بوضوح أنه في شروط إيجابية إن درجةً كبيرةً من الحرية شرط مسبق للسعي العقلاني للقيمة. لكن حتى آراء "ميل"، بالقوة التي تظهر بها، يبدو أنها لا تبرر حرية متساوية للجميع. مازلنا نحتاج نظائر من الافتراضات النفعية الشهيرة. يتوجب على المرء افتراض تماثلاً معيناً بين الأفراد، مثلاً قدرتهم المتساوية بالنسبة للأنشطة والاهتمامات للناس ككائنات تقدمية، وبالإضافة إلى مبدأ يتعلق بالقيمة الهامشية المتناقصة للحقوق الأساسية حين تُخَصص على الأفراد. في غياب هذه الافتراضات المسبقة قد يكون التقدم في الغايات البشرية متوافقاً مع بعض غايات الأشخاص المقموعة، أو على الأقل حرية ممنوحة لكن مقيدة. حينما يتم إعداد مجتمع ما لتعظيم إجمالي القيمة الداخلية أو رصيد الرضا الصافي في المصالح، فإنه عرضة لاكتشاف أن التنكّر لحرية بعضهم تُبَرَّر باسم هذه الغاية الوحيدة. ليست حريات المواطنة المتساوية آمنة حين تُؤَسَّس على مبادئ غائية. وترتكز الحجة لمصلحتها على حسابات احترازية وكذلك على مقدمات جدلية وغير مؤكدة.

علاوة على ذلك، لا شيء يُكتسَب بالقول إن الأشخاص متساوون في القيمة الداخلية المتساوية إلا إذا كان هذا ببساطة طريقة لاستخدام افتراضات معيارية وكأنها جزء من مبدأ المنفعة. بمعنى يطبق المرء هذا المبدأ وكأن هذه الافتراضات صحيحة. إن القيام بهذا بالتأكيد له ميزة إدراك أن لدينا ثقةً في مبدأ الحرية المتساوية أكبر من ثقتنا في صدق المقدمات التي تنشأ عنها الرؤية الكمالية أو النفعية. والدوافع وراء هذه الثقة، طبقاً للرؤية التعاقدية، هي أن الحريات المتساوية لها أساس مختلف كليّةً. إنها ليست طريقة لتعظيم إجمالي القيمة الداخلية أو لتحقيق رصيد الرضا الصافي الأعظمي. فلا تثار فكرة تعظيم إجمالي القيمة من خلال تعديل حقوق الأفراد. بالأحرى تُخصَّص هذه الحقوق لتلبية مبادئ الشراكة التي سوف يقرها المواطنون حين يُمَثَّل كل

شخص بإنصاف كشخص أخلاقي. ولا يتعلق التصور المعرّف من خلال هذه المبادئ بتعظيم أي شيء، إلا بالمعنى الفارغ للوفاء الأفضل بمتطلبات العدالة، مع أخذ جميع الأشياء بالحسبان.

٤ - التسامح والمصلحة العامة

تقدم العدالة إنصافاً، كما رأينا الآن، حججاً قوية بالنسبة لحرية الضمير المتساوية. سوف أفترض أن هذه الحجج يمكن تعميمها بطرق مناسبة لدعم مبدأ الحرية المتساوية. لذلك لدى الأطراف دوافع جيدة لتبني هذا المبدأ. من الواضح أن هذه الاعتبارات مهمة أيضاً في بناء قضية أولوية الحرية. من منظور الميثاق الدستوري تقود هذه الحجج إلى اختيار حكومة تضمن الحرية الأخلاقية وحرية التفكير والاعتقاد، وحرية الممارسة الدينية، على الرغم من أنه قد تُنظَّم هذه الحريات كما هو دائماً من خلال اهتمام الدولة بالنظام والأمن العام. لا يمكن للدولة أن تفضل ديانة معينة ولا يمكن ربط عقوبات أو إعاقات بأي ولاء ديني أو عدم الولاء. إن فكرة الدولة الدينية مرفوضة. بدلاً عن ذلك، قد تُنَظَّم روابط معينة بحرية كما يرغب أعضاؤها، وربما يكون لديهم حياتهم الداخلية الخاصة وانضباطهم الخاضع لتقييد بـــأن أعضاءها لديهم خيار حقيقي فيما إذا كانوا يستمرون في ولائهم. يحمي القانون الحق في التقديس بمعنى أن الردة لا يحسَب حسابها، أي معاقبتها، كما الجرم القانوني، ولا يختلف هذا بالنسبة لمن لا يعتنق أية ديانة على الإطلاق. بهذه الطرق تدعم الدولة الحرية الأخلاقية والدينية.

إن حرية الضمير محدودة، كل شخص يوافق، من خلال المصلحة العامة في النظام العام والأمن. هذا التقييد بحد ذاته مشتَق من وجهة نظر تعاقدية. في المقام الأول، إن قبول هذا التقييد لا يقتضي أن المصالح العامة بأي معنى متقدمة على المصالح الأخلاقية والدينية؛ ولا يتطلب أن تنظر الحكومة إلى القضايا الدينية كأشياء حيادية أو تطلب الحق بقمع الاعتقادات

الفلسفية حينما تتعارض مع قضايا الدولة. فليس لدى الحكومة سلطة إصدار أحكام بحق الروابط على أنها شرعية أم غير شرعية تماماً كما ليس لديها سلطة فيما يتعلق بالفن أو العلم. ليست هذه المسائل ببساطة ضمن اختصاصها كما هو معرَّف من خلال دستور عادل. بالأحرى، بافتراض مبادئ العدالة، يجب أن تُفهَم الدولة كرابطة تتألف من مواطنين متساوين. إنها لا تقحم نفسها بالعقيدة الفلسفية والدينية لكنها تنظّم سعي الأفراد لمصالحهم الأخلاقية والروحية طبقاً لمبادئ سوف يتفقون عليها بأنفسهم في وضع مبدئي من المساواة. من خلال ممارسة قواها بهذه الطريقة تتصرف الحكومة كوكيل عن المواطنين وتلبي مجموع الطلب لتصورهم العام عن العدالة. لذلك إن فكرة الدولة العلمانية ذات الأهلية الكلية مرفوضة أيضاً، بما أن مبادئ العدالة تقتضي أن الحكومة ليس لها الحق ولا عليها واجب القيام بما تريد أو ما تريده الأغلبية فيما يتعلق بالأخلاق والدين. فواجبها يقتصر على تأمين الشروط الخاصة بالحرية الأخلاقية والدينية المتساوية.

بالتسليم جدلاً بكل هذا، يبدو الآن جليّاً أن، في تقييد الحرية بالرجوع إلى المصلحة العامة في النظام العام والأمن، الحكومة تتصرف بناءً على مبدأ سوف يتم اختياره في الوضع الأصلي. إذ إنه في هذا الوضع يدرك كل شخص بأن زعزعة هذه الشروط خطر بالنسبة لحرية الجميع. هذا يستلزم أنه حالما يُفهَم أن الحفاظ على النظام العام شرط ضروري من أجل تحقيق كل شخص لغاياته مهما تكن (شريطة أن تقع ضمن حدود معينة) ومن أجل تلبية تفسيره لالتزاماته الأخلاقية والدينية. إن تقييد حرية الضمير عند الحدود المتعلقة باهتمام الدولة بالنظام العام هو قيد مشتَق من مبدأ المصلحة العامة، أي المصلحة المتعلقة بالمواطن التمثيلي المتساوي. إن حق الحكومة بالحفاظ على النظام العام والأمن هو حق تمكيني، حق يجب أن تمتلكه الحكومة إذا كان يتوجب عليها تنفيذ واجبها في الدعم الحيادي للشروط الضرورية من أجل سعي كل شخص وراء مصالحه والقيام بالتزاماته كما يفهمها.

يضاف إلى ذلك، أنه يجب الحد من حرية الضمير فقط حين يكون هناك توقع معقول أن عدم القيام بهذا سوف يزعزع النظام العام الذي يتوجب على الحكومة الحفاظ عليه. يجب أن يرتكز هذا التوقع على دليل وطرق في الاستدلال العقلي مقبولة لدى الجميع. يجب أن يُدعَم بوساطة الملاحظة العادية وأساليب التفكير (بما فيها طرائق البحث العلمي العقلانية غير الخاضعة للجدل) المعترف بصحتها عموماً. والآن هذا الاعتماد على ما يمكن ترسيخه ومعرفته من قِبَل أي شخص بحد ذاته مرتكز على مبادئ العدالة. إنه لا يقتضي عقيدة ميتافيزيقية معينة أو نظرية في المعرفة. إذ إن هذا المقياس يغري كل شخص بإمكانية القبول. إنه يمثل اتفاقاً على تقييد الحرية فقط بالرجوع إلى معرفة عامة وفهم للعالم. لا يخترق تبني هذا المعيار الحرية المتساوية لأي شخص. من جهة أخرى، يفرض عدم الالتزام بالطرق المعترف عليها عموماً في الاستدلال العقلي سوف مكاناً مميزاً لبعض الرؤى ضد رؤى أخرى، والمبدأ الذي يسمح بهذا يمكن عدم الاتفاق عليه في الوضع الأصلي. علاوة على ذلك، في التمسك بأن العواقب بالنسبة لأمن النظام العام يجب ألا تكون فقط ممكنة أو حتى في حالات معينة محتملة، لكنها مؤكدة أو وشيكة بشكل معقول، لا يوجد مجدداً أي مضمون لنظرية فلسفية معينة. بالأحرى يعبّر هذا المتطلب عن المكانة العليا التي يجب أن تتوافق مع حرية الضمير وحرية التفكير.

ربما نلاحظ عند هذه النقطة تناظراً مع طريقة إنشاء المقارنات بين الأشخاص فيما يتعلق بالرفاه. هذه مرتكزة على مؤشر الخيرات الأولية التي يمكن للمرء توقعها بشكل معقول (١٥)، بما أن الخيرات الأولية هي تلك التي يُفتَرَض أن يريدها كل شخص. إن أساس المقارنة هذا هو الذي يمكن للأطراف الاتفاق عليه من أجل أغراض العدالة الاجتماعية. فهو لا يتطلب تقديرات دقيقة لقدرة الناس على السعادة، أكثر قليلاً من الجدارة النسبية لخططهم في الحياة. لا نحتاج أن نتساءل عن معنى هذه الأفكار؛ لكنها غير

مناسبة من أجل تصميم مؤسسات عادلة. بشكل مماثل، يُجمِع الأطراف على مقاييس معتَرَف عليها عموماً لتحديد ما يُعدّ كدليل على أن حريتهم المتساوية يُحافَظ عليها بطرق ضارة بالمصلحة العامة، أي بالنظام العام وبحرية الآخرين. يتم تبني هذه المبادئ المتعلقة بالدليل من أجل أهداف العدالة؛ وليس المقصود منها أن تُطبّق على جميع الأسئلة المتعلقة بالمعنى والحقيقة. وإلى أي مدى تُعدّ صالحة في الفلسفة والعلم فهذه مسألة منفصلة.

إن العلامة الفارقة لهذه الحجج بالنسبة لحرية الضمير هي أنها ترتكز كليّةً على تصور للعدالة. لا يُشتَق التسامح من ضرورات عملية او أسباب تتعلق بالدولة. تنشأ الحرية الأخلاقية والدينية من مبدأ الحرية المتساوية؛ وبافتراض أولوية هذا المبدأ، فإن الدافع الوحيد لإنكار الحريات المتساوية هو تجنب ظلم أكبر، حتى خسارة أكبر في الحرية. فضلاً عن ذلك، لا تعتمد الحجة على أي عقيدة ميتافيزيقية أو فلسفية خاصة. إنها لا تفترض مسبقاً أنه يمكن البرهنة على جميع الحقائق من خلال طرق تفكير تُدرَك بوساطة الفطرة السليمة؛ ولا تتمسك بأن كل شيء، قابل للتعريف، هو بناء منطقي مستقل عما يمكن ملاحظته أو البرهنة عليه بوساطة البحث العلمي العقلاني. إن اللجوء هو بالفعل للفطرة السليمة، لطرق مشتركة عموماً من الاستدلال والوقائع الجلية المتاحة للجميع، لكنه مصاغ وفق مثل هذه الطريقة لتجنب هذه الافتراضات المسبقة الأوسع. من جهة أخرى، لا تقتضي قضية الحرية النزعة الشكوكية في الفلسفة أو الحيادية مع الدين. ربما يمكن أن تُعطى الحجج بالنسبة لحرية الضمير من خلال إحدى هذه العقائد أو أكثر كمقدمة لها. ولا يوجد سبب للاستغراب هنا، بما أنه يمكن أن يكون لحجج مختلفة النتيجة نفسها. لكننا لا نحتاج لملاحقة هذا السؤال. إن قضية الحرية على الأقل بقوة أقوى حجة لها؛ ويتم تجاهل الحجج الضعيفة والزائفة. إن أولئك الذين سوف ينكرون حرية الضمير لا يمكنهم تبرير فعلهم بازدراء النزعة الشكوكية الفلسفية أو الحيادية بالنسبة للدين، ولا باللجوء للمصالح الاجتماعية

أو قضايا الدولة. يُبرَّر تقييد الحرية فقط حين يكون ضرورياً من أجل الحرية نفسها، أي إن منع انتهاك الحرية سوف يكون أسوأ.

إذن يتوجب على الأطراف في الميثاق الدستوري اختيار دستور يضمن حرية ضمير متساوية منظَّمة كليّةً بوساطة أشكال من الجدل مقبولة عموماً، وتقيَّد فقط حين يبرهن مثل هذا الجدل على تدخل معين معقول مع أساسيات النظام العام. تُحكَم الحرية بالشروط الضرورية من أجل الحرية نفسها. والآن من خلال هذا المبدأ الأولي لوحده قُبلت دوافع كثيرة لعدم التسامح في العصور الماضية بشكل خاطئ. بالتالي، على سبيل المثال، برّر "أكويناس" عقوبة الموت للهراطقة على أرضية أن مسألة تخريب الإيمان، الذي هو حياة الروح، أخطر من مسألة تزييف النقود الذي يحفظ الحياة. لذلك إذا كان عادلاً معاقبة المزيفين للنقود والمجرمين الآخرين بالموت، فيمكن التعامل مع الهراطقة بشكل مماثل.[1] لكن لا يمكن ترسيخ المقدمات التي ارتكز عليها "أكويناس" من خلال أساليب الاستدلال المعترف عليها عموماً. إنها حالة دوغماتية (بلا بينة أو دليل) بأن الإيمان هو حياة الروح وأن قمع الهرطقة، أي التنكر للسلطة الاكليركية، ضروري من أجل حماية الأرواح.

مرة أخرى، تتدرج الأسباب المعطاة بالنسبة للتسامح المقيَّد في أغلب الأحيان تحت هذا المبدأ. وهكذا اعتقد "روسو" أن الناس سيجدون أنه من المستحيل العيش بسلام مع أولئك الذين يُعدّونهم ملعونين، بما أن محبتهم تعني كراهية الله الذي يعاقبهم. وهو يعتقد أن أولئك الذين يُعدّون الآخرين ملعونين يتوجب عليهم إما تعذيبهم أو هدايتهم، ولذلك لا يمكن الوثوق بالطوائف التي تعتنق هذا الاعتقاد للحفاظ على سلام مدني. إذن لن يتسامح "روسو" مع تلك الديانات التي تقول إنه خارج الكنيسة لا يوجد خلاص.[2] لكن لم تنشأ العواقب المتعلقة بمثل هذا الاعتقاد الدوغماتي الذي يخمنه "روسو" عن خبرة أو تجربة.

(1) Summa Theological, II-II, q. 11, art. 3.
(2) The Social Contract, bk. IV, ch. VIII.

وإن حجةً فلسفية قبلية، مع صدقها الظاهري، غير كافية للتنكر لمبدأ التسامح، بما أن العدالة تتمسك بأن زعزعة النظام العام والحرية نفسها يجب البرهنة عليها من خلال الخبرة المشتركة. مع ذلك، هناك فرق مهم بين "روسو" و"لوك"، الذي دافع عن تسامح مقيَّد، وبين "أكويناس" والمصلحين البروتستانت الذين لم يفعلوا.[1] لقد قيّد "لوك" و"روسو" الحرية على أساس ما افترضاه أنه من العواقب الواضحة والجلية بالنسبة للنظام العام. إذا لم يتم التسامح مع الكاثوليك والملحدين لأنه بدا جليّاً أنه لا يمكن الاعتماد على مثل أولئك أشخاص للتقيد بروابط المجتمع المدني. من المحتمل أن خبرة تاريخية أكبر ومعرفة بالاحتمالات الأوسع للحياة السياسية كانت ستقنعهم بخطئهم، أو على الأقل أن آراءهم صحيحة فقط تحت ظروف خاصة. لكن بالنسبة لـــ "أكويناس" والمصلحين البروتستانت كانت الدوافع لعدم التسامح هي بحد ذاتها مسألة إيمان، وهذا الفرق أكثر جوهرية من القيود الموضوعة فعلاً على التسامح. إذ إنه حين يبرَّر التنكر للحرية من خلال اللجوء للنظام العام كما تبرهن ذلك الفطرة السليمة، من الممكن دائماً الإصرار أن هذه القيود موضوعة بشكل خاطئ، بأن الخبرة لا تبرر في الواقع التقييد. عندما يرتكز قمع الحرية على مبادئ لاهوتية أو مسائل تتعلق بالإيمان، يصبح الجدل مستحيلاً. تدرك الرؤية الأولى أولوية المبادئ التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي في حين لا تفعل ذلك الرؤية الثانية.

٥ - التسامح مع غير المتسامِح

لنناقش الآن ما إذا كانت العدالة تتطلب التسامح مع غير المتسامِح وإذا كان كذلك تحت أي شروط. هناك حالات متنوعة يثار فيها هذا السؤال. بعض الأحزاب السياسية في دول ديمقراطية تعتنق عقائد تلزمهم بقمع الحريات

(1) For the views of the Protestant Reformers, see J. E. E. D. (Lord) Acton, "The Protestant Theory of Persecution" in The History of Freedom and Other Essays (London, Macmillan, 1907). For Locke, see A Letter Concerning Toleration, included along with The Second Treatise of Government, ed. J. W. Gough (Oxford, Basil Blackwell, 1946), pp. 156-158.

الدستورية حين يمتلكون القوة. مرة أخرى، هناك من يرفض الحرية الفكرية على الرغم من تقلده مناصب في الجامعة. ربما يبدو أن التسامح في هذه الحالات غير متسق مع مبادئ العدالة، أو ليس مطلوباً من قِبلِها. سوف أناقش المسألة بصلتها مع التسامح الديني. مع إجراء تعديلات مناسبة يمكن التوسع بالحجة إلى هذه الحالات الأخرى.

لا بد من التمييز بين أسئلة عديدة. أولا، هناك سؤال فيما إذا كانت طائفة غير متسامحة تمتلك أي حق شرعي بالشكوى إذا لم يتم التسامح معها؛ ثانياً، تحت أي شروط تمتلك طوائف متسامحة حقاً بعدم التسامح مع غير المتسامح؛ وأخيراً، متى يكون لديها الحق بعدم التسامح معهم، من أجل أية غايات يجب ممارسته. لنبدأ بالسؤال الأول، يبدو أن طائفة غير متسامحة لا تمتلك حقاً شرعياً بالشكوى حين تُحرَم الحرية المتساوية. على الأقل هذا يُتبع إذا افتُرض أن المرء ليس له حق شرعي بالاحتجاج على سلوك الآخرين الذي يتوافق مع مبادئ سوف يستخدمها أحدٌ ما في ظروف مماثلة لتبرير أفعاله تجاههم. يقيَّد حق الشخص بالشكوى ضد انتهاكات لمبادئ يقرها بنفسه. الشكوى احتجاج موجه لآخر بإخلاص. إنها تزعم انتهاكاً لمبدأ يقبله الطرفان. والآن، بلا ريب، سوف يقول شخص غير متسامح إنه يتصرف بإخلاص وإنه لا يطلب شيئاً لنفسه ينكره على آخرين. إن رؤيته، لنفترض، أنه يتصرف بناءً على المبدأ القائل بأنه يجب طاعة الله والحقيقة مقبولة من الجميع. هذا المبدأ عام تماماً وبالتصرف بناءً عليه لا يجعل من حالته استثناءً. وكما يرى المسألة، إنه يتبع المبدأ الصحيح الذي يرفضه الآخرون.

إن الإجابة على هذا الدفاع أنه، من نقطة استشراف الوضع الأصلي، لا يمكن إقرار تأويل معين لحقيقة دينية على أنه ملزِم للمواطنين عموماً؛ ولا يمكن الاتفاق على وجود سلطة واحدة لها حق البت بأسئلة تتعلق بعقيدة لاهوتية. يجب أن يصر كل شخص على حقٍ متساوٍ في تقرير ما هي التزاماته الدينية. لا يمكنه أن يتخلى عن هذا الحق لشخص آخر أو لسلطة

مؤسساتية. في الواقع، يمارس الإنسان حريته في تقرير قبول آخر كسلطة حتى حين يُعدّ هذه السلطة معصومة، بما أنه بقيامه بهذا لا يتخلى بأي شكل من الأشكال عن حرية اعتقاده بما أنها قانون دستوري. إذ إن هذه الحرية كما هي مضمونة من خلال العدالة قائمة بمعزل عن قانون أو عادة: إن الشخص حرٌ دائماً في تغيير إيمانه وهذا الحق لا يتوقف على ممارسته لقواه في الاختيار بشكل اعتيادي أو ذهني مفاجئ. ربما نلاحظ أن امتلاك الناس لحرية الضمير المتساوية متسق مع الفكرة القائلة بأنه يتوجب على الناس جميعاً طاعة الله وقبول الحقيقة. إن المشكلة التي تتعلق بالحرية هي في اختيار مبدأ يتوجب من خلاله تنظيم المطالب التي يقيمها الناس على بعضهم بعضاً باسم ديانتهم. إن التسليم جدلاً بوجوب إتباع إرادة الله والاعتراف بالحقيقة لا يحدد مبدأً لإنشاء الأحكام. من الحقيقة القائلة بضرورة الالتزام بنوايا الله، لا يستلزم أن أي شخص أو مؤسسة يمتلك سلطة التدخل بتفسير الآخر لالتزاماته الدينية. هذا المبدأ الديني لا يبرر لأي شخص مطالبته بالقانون أو بالسياسة حريةً أكبر لنفسه. والمبادئ الوحيدة التي تصرّح المطالب على مؤسسات هي تلك التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي.

إذن لنفترض أن طائفة غير متسامحة لا تمتلك حقاً شرعياً بالشكوى بسبب عدم التسامح. لكن لا نزال لا يمكننا القول إن الطوائف المتسامحة تمتلك الحق في قمعها. بالنسبة للشيء الأول، يمتلك الآخرون الحق بالشكوى. ربما يكون لديهم هذا الحق ليس كحق بالشكوى نيابةً عن الطائفة غير المتسامحة، لكن ببساطة كحق للاحتجاج حين يُنتهك مبدأ للعدالة. حيث تُنتَهك العدالة حين تُنكَر الحرية المتساوية دون سببٍ كافٍ. إذن إن السؤال هو ما إذا كان عدم التسامح مع آخر دافعاً كافياً لتقييد حرية شخص ما. لتبسيط الأشياء، افترِض أن الطوائف المتسامحة تمتلك الحق بعدم التسامح مع غير المتسامح في ظرف واحد على الأقل وهو حين يعتقدون بإخلاص وبقناعة أن عدم التسامح ضروري من أجل أمنهم الذاتي. هذا الحق يستلزم منذ ذلك الوقت،

كما يُعرَّف الوضع الأصلي، أن كل شخص سوف يوافق على حق الحفاظ على النفس. فالعدالة لا تتطلب وقوف الناس مكتوفي الأيدي بينما يدمر آخرون أساس وجودهم. بما أنه لن يكون في مصلحة الناس أبداً، من وجهة نظر عامة، التضحية بحق حماية النفس، فالسؤال الوحيد إذن هو ما إذا كان المتسامح يمتلك حق كبح غير المتسامح حين لا يشكل خطراً مباشراً على الحريات المتساوية للآخرين.

لنفترض أن، بطريقة أو بأخرى، طائفة غير متسامحة تظهر للوجود ضمن مجتمع جيد التنظيم يقبل مبدأي العدالة. كيف يتوجب على المواطنين في هذا المجتمع التصرف حيالها؟ الآن من المؤكد أن لا يتوجب عليهم قمعها لأنه ببساطة لا يستطيع أعضاء الطائفة غير المتسامحة الشكوى في حال قاموا بهذا. بالأحرى، نظراً لوجود دستور عادل، على جميع المواطنين واجب العدالة الطبيعي وهو تأييدها. نحن لا نتحرر من هذا الواجب حين ينزع الآخرون إلى التصرف بغير عدالة. والمطلوب شرط أكثر تشدداً: يجب أن يكون هناك مخاطر بالغة على مصالحنا الشرعية الذاتية. وهكذا يتوجب على مواطنين عادلين النضال للحفاظ على الدستور بجميع حرياته المتساوية بما أن الحرية نفسها وحريتهم الخاصة ليست بخطر. يمكنهم إجبار غير المتسامح على احترام حرية الآخرين، بما أنه يمكن مطالبة الشخص باحترام الحقوق المرسخة بوساطة مبادئ سوف يقرها في الوضع الأصلي. لكن حين يكون الدستور نفسه آمناً، لا يوجد سبب لإنكار حرية غير المتسامح.

يرتبط التساؤل حول التسامح مع غير المتسامح مباشرة بذلك المتعلق باستقرار مجتمع جيد التنظيم منظَّم من خلال المبدأين. يمكننا أن نرى هذا كالتالي. من موقع المواطنة المتساوية ينضم الأشخاص إلى روابط دينية متنوعة، ومن هذا الموقع يجب أن يقيّموا نقاشاتهم مع بعضهم بعضاً. يجب ألا يفكر المواطنون في مجتمع حر في بعضهم بعضاً أنهم غير قادرين على الإحساس بالعدالة إلا إذا كان هذا ضرورياً من أجل الحرية المتساوية نفسها.

إذا ظهرت طائفة غير متسامحة في مجتمع جيد التنظيم، يجب أن يتذكر الآخرون الاستقرار المتأصل في مؤسساتهم. قد تقنعهم حريات غير المتسامح باعتقاد بالحرية. ويعمل الإقناع على أساس المبدأ السيكولوجي بأن أولئك الذين تكون حرياتهم مصانة بوساطة دستور عادل ومن ينتفعون من هذا الدستور سوف، مع تساوي الأشياء الأخرى، يكتسبون ولاءً له على امتداد فترة زمنية (٧٢). لذلك حتى لو ظهرت طائفة غير متسامحة، شريطة ألا تكون قوية جداً مبدئياً بحيث تستطيع فرض إرادتها مباشرةً، ولا تنمو بسرعة بحيث لا يمتلك المبدأ السيكولوجي الوقت الكافي لتثبيت نفسه، فإنها تميل لفقدان عدم تسامحها وقبول حرية الضمير. هذه هي العاقبة لاستقرار مؤسسات عادلة، حيث يعني الاستقرار أنه حين تظهر نزعات باتجاه اللاعدالة تظهر بالمقابل قوى أخرى تعمل على حفظ العدالة للترتيب كله. بالطبع ربما تكون الطائفة غير المتسامحة قوية جداً مبدئياً أو تنمو بسرعة كبيرة بحيث لا تستطيع القوى العاملة من أجل الاستقرار تحويلها إلى حرية. يعرض هذا الوضع أزمة عملية لا تستطيع الفلسفة لوحدها معالجتها. ما إذا كان يجب تقييد حرية غير المتسامح للحفاظ على الحرية تحت دستور عادل يتوقف على الظروف. فنظرية العدالة تصف فقط الدستور العادل، الغاية من الفعل السياسي التي من خلال الرجوع إليها يتوجب اتخاذ القرارات العملية. في السعي لهذه الغاية يجب عدم نسيان القوة الطبيعية للمؤسسات العادلة، وعدم افتراض أن النزعات لعدم الالتزام بها تمر دون مراقبة وتفوز دائما. بمعرفة الاستقرار المتأصل لدستور عادل، فإن أعضاء مجتمع جيد التنظيم يملكون الثقة بالحد من حرية غير المتسامح فقط في الحالات الخاصة حين يكون ضرورياً للحفاظ على الحرية المتساوية بحد ذاتها.

إذن إن الاستنتاج هو بينما لا تمتلك طائفة غير متسامحة بحد ذاتها حقاً شرعياً بالشكوى من عدم التسامح، فإنه يجب تقييد حريتها فقط حين يعتقد المتسامح بصدق إلى جانب السبب بأن أمنه وأمن مؤسسات الحرية في خطر.

يتوجب على المتسامح كبح غير المتسامح فقط في هذه الحالة. إن المبدأ القائد هو ترسيخ دستور عادل بجميع الحريات للمواطنة المتساوية. يجب أن يوجَّه العادل بوساطة مبادئ العدالة وليس بوساطة أن غير العادل لا يستطيع الشكوى. أخيراً، تجدر الملاحظة أنه حتى حين يتم تقييد حرية غير المتسامح لحماية دستور عادل، لا يتم هذا باسم تعظيم الحرية. فلا تُقمَع حريات البعض لمجرد تحقيق حرية أكبر لآخرين. العدالة تمنع هذا النوع من الاستدلال بربطه بالحرية بنفس القدر الذي تمنعه فيما يتعلق بإجمالي المنافع. إنها فقط الحرية الخاصة بغير المتسامح التي تقيَّد من أجل حرية متساوية تحت دستور عادل والذي سوف يقر مبادئه غير المتسامحين أنفسهم في الوضع الأصلي.

يشي الجدل في هذا الجزء وفي الأجزاء السابقة بأنه يمكن النظر إلى تبني مبدأ الحرية المتساوية كحالة مقيِّدة. على الرغم من أن الفروق جوهرية ولا أحد يعرف كيف يمكن تسويتها عقلانياً، يستطيع الناس، من نقطة استشراف الوضع الأصلي، الاستمرار في الاتفاق على هذا المبدأ إذا كانوا يستطيعون الاتفاق على أي مبدأ على الإطلاق. هذا الفكرة التي تنشأ تاريخياً مع التسامح الديني يمكن التوسع بها إلى حالات أخرى. وهكذا يمكننا الافتراض أن الأشخاص في الوضع الأصلي يعرفون أن لديهم اعتقادات أخلاقية على الرغم، كما يتطلب حجاب الجهل، أنهم لا يعرفون ما هي هذه الاعتقادات. إنهم يفهمون أن المبادئ التي يقرونها يجب أن تتجاهل هذه الاعتقادات في حال التعارض؛ لكن في الحالة الأخرى لا يحتاجون إلى تعديل آرائهم ولا التخلي عنها في حال لم تؤيدها هذه المبادئ. بهذه الطريقة يمكن لمبادئ العدالة أن تحكم أو تقضي بين الأخلاقيات المتنازعة تماماً كما تنظم المطالب المتعلقة بالديانات المتنافسة. ضمن الإطار العملي الذي تؤسسه العدالة، قد يتم تبني تصورات أخلاقية بمبادئ مختلفة، أو تصورات تمثل توازناً مختلفاً لنفس المبادئ، من قِبَل قطاعات متنوعة في المجتمع. ما هو ضروري ومهم أنه حين يضع أشخاص يحملون اعتقادات مختلفة مطالب

متنازعة على البنية الأساسية على أنها قضية مبدأ سياسي، عليهم الحكم على هذه المطالب من خلال مبادئ العدالة. فالمبادئ التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي هي نواة أو جوهر الأخلاقيات السياسية. إنها لا تحدد الشروط المتعلقة بالشراكة بين الأشخاص فحسب لكنها تعرّف أيضاً ميثاقاً للتسوية بين الديانات المتباينة والاعتقادات الأخلاقية، والأشكال الثقافية التي ينتمون إليها. إذا كان يبدو الآن أن هذا التصور للعدالة سلبي جداً، سوف نرى أن له جانباً مشرقاً.

٦ - العدالة السياسية والدستور

أرغب الآن بنقاش العدالة السياسية، أي العدالة المتعلقة بالدستور، وعرض معنى الحرية المتساوية لهذا الجزء المتعلق بالبنية الأساسية. للعدالة السياسية جانبان ينشآن من حقيقة أن دستوراً عادلاً هو حالة من العدالة الإجرائية غير المثالية. أولاً، يجب أن يكون الدستور إجراءً عادلاً يلبي المتطلبات الخاصة بالحرية المتساوية؛ وثانياً، يجب أن يصاغ بحيث أنه من بين جميع الترتيبات العادلة القابلة للتطبيق، الأكثر ترجيحاً أن ينتج نظاماً تشريعياً عادلاً وفاعلاً. ويجب تقييم عدالة الدستور تحت كلا العنوانين في ضوء ما تسمح به الظروف، تلك التقييمات التي صُنعت من نقطة استشراف الميثاق الدستوري.

سوف أدعو مبدأ الحرية المتساوية، حين يُطبَّق على الإجراء السياسي المعرّف بوساطة الدستور، بمبدأ المشاركة (المساوية). إنه يتطلب وجوب حصول جميع المواطنين على حق متساوٍ للمشاركة في، ولتحديد النتيجة من، العملية الدستورية التي تكرس القوانين التي يتوجب عليهم طاعتها. تبدأ العدالة إنصافاً بالفكرة القائلة بأنه حين تكون المبادئ العامة ضرورية ولمصلحة كل شخص، يجب العمل عليها من وجهة نظر وضع مبدئي للمساواة معرّف بشكل مناسب بحيث يكون فيه كل شخص ممثَّلاً بإنصاف. ينقل مبدأ المشاركة هذه

الفكرة من الوضع الأصلي إلى الدستور كنظام ذي مرتبة أعلى من القواعد الاجتماعية لصنع القواعد. إذا كان للدولة أن تمارس سلطة قسرية ونهائية على قطاع معين، وإذا كانت بهذه الطريقة تؤثر بشكل دائم على فرص الناس في الحياة، إذن يجب أن تحافظ العملية الدستورية على التمثيل المتساوي للوضع الأصلي إلى الدرجة التي تبقى فيها عملية أو قابلة للتطبيق.

أفترض حالياً أن الديمقراطية الدستورية يمكن ترتيبها بحيث تلبي مبدأ المشاركة. لكننا نريد أن نعرف على وجه التحديد ماذا يتطلب هذا المبدأ تحت ظروف إيجابية، حين يُؤخَذ إلى الحد الضيق. هذه المتطلبات، بالطبع، مألوفة، تضم ما يدعوه "كونستانت" حرية القدماء مقارنة بحرية المعاصرين. مع ذلك، من الجدير أن نرى كيف تندرج هذه الحريات تحت مبدأ المشاركة. والتعديلات التي نحتاج للقيام بها على الشروط الموجودة، والاستدلال الذي ينظّم هذه التسويات، التي أناقشها في الجزء التالي.

قد نبدأ من خلال استذكار عناصر معينة للحكومة الدستورية. في المقام الأول، تقع سلطة تحديد السياسات الاجتماعية الأساسية في هيئة تمثيلية مختارة لفترة زمنية محدودة مسؤولة أمام جمهور الناخبين. تمتلك هذه الهيئة التمثيلية أكثر من إمكانية استشارية صرفة. إنها تشريعية تمتلك قوى لصنع القوانين وليست مجرد منبر للمفوَّضين من قطاعات متنوعة في المجتمع الذين يفسر لهم التنفيذيون أفعالها ويميز الحركات المتعلقة بمشاعر العموم. ولا تُعدّ الأحزاب السياسية مجرد مجموعات مصالح تتوسل الحكومة نيابةً عنهم؛ وبدلاً من كسب الدعم الكافي للحصول على منصب، يجب عليهم تعزيز تصور ما عن الخير العام. وربما يقيد الدستور، بالطبع، الهيئة التشريعية في جوانب عديدة؛ والأعراف الدستورية تعرّف أفعالها كهيئة برلمانية. لكن عند الاستحقاق تكون الأغلبية الراسخة من الناخبين قادرة على تحقيق أهدافها، من خلال تعديل دستوري عند الضرورة.

يمتلك جميع الراشدين العقلاء، مع استثناءات معينة معترفاً بها عموماً، الحق بالمشاركة في الشؤون السياسية، واحترام الأمر المتعلق بناخب واحد له صوت واحد قدر الإمكان. والانتخابات منصفة وحرة، وتتم بشكل دوري. إن الاختبارات المتقطعة وغير القابلة للتنبؤ بمشاعر العموم بوساطة استفتاء أو وسائل أخرى، أو في أوقات معينة كما تناسب قناعة من هم في مواقعهم، لا تكفي بالنسبة لحكومة تمثيلية. هناك وسائل حماية دستورية راسخة من أجل حريات معينة، وخاصة حرية التعبير والاجتماع، وحرية تشكيل روابط سياسية. يتم الاعتراف بمبدأ معارضة الموالاة، الصدام بين الاعتقادات السياسية، والمصالح والمواقف التي يرجَّح أن تؤثر فيها، تُقبَل كشرط طبيعي في الحياة البشرية. ونقص الإجماع هو جزء من ظروف العدالة، نظراً لضرورة وجود عدم الاتفاق حتى بين الناس المخلصين الذين يرغبون بإتباع المبادئ السياسية نفسها. بدون التصور المتعلق بمعارضة الموالاة، والارتباط بقواعد دستورية تعبر عنه وتحميه، فلا يمكن ممارسة الديمقراطية السياسية أو استمرارها طويلاً.

هناك ثلاث نقاط تستدعي النقاش تتعلق بالحرية المتساوية المعرّفة من خلال مبدأ المشاركة: معناها، مجالها، والتدابير التي تعزز جدارتها. نبدأ بالسؤال المتعلق بالمعنى، يقتضي الأمر المتعلق بالصوت الواحد للناخب الواحد، حين يُلتزَم به بشكل متشدد، أن كل صوت له نفس الوزن تقريباً في تحديد نتيجة الانتخابات. وهذا يتطلب بدوره، بافتراض عضو واحد في دائرة انتخابية، أن أعضاء الهيئة التشريعية (بصوت واحد لكل واحد منهم) يمثلون نفس عدد الناخبين. سوف أفترض أيضاً أن الأمر يقتضي أن توضع الدوائر الانتخابية التشريعية تحت إرشاد معايير عامة معينة تُعيَّن مقدماً بوساطة الدستور وتطبَّق قدر الإمكان بوساطة إجراء حيادي. هناك حاجة لوسائل الحماية هذه لمنع تقسيم المناطق إلى وحدات انتخابية لمصلحة جماعة معينة، بما أن وزن الصوت يمكن أن يتأثر كثيراً بهذه الطريقة وكذلك بالحجم غير

المتناسب للدوائر الانتخابية. يتوجب تبني المعايير والإجراءات المطلوبة من وجهة نظر الميثاق الدستوري بحيث لا يمتلك أحد المعرفة التي ترجِّح الحكم المسبق في تصميم الدوائر الانتخابية. لا تستطيع الأحزاب السياسية تعديل الحدود لمصلحتها في ضوء إحصائيات التصويت؛ يتم تعريف الدوائر الانتخابية بوساطة وسائل من المقاييس يُتفق عليها مسبقاً في غياب هذا النوع من المعلومات. بالطبع، ربما يكون ضرورياً إدخال عناصر عشوائية معينة، بما أن المقاييس بالنسبة لتصميم الدوائر الانتخابية بلا شك اعتباطية إلى درجة معينة. قد لا توجد طريقة أخرى منصفة للتعامل مع هذه الحالات الظرفية.(١)

ينص مبدأ المشاركة أيضاً على أن يكون لدى المواطنين جميعاً نفاذ متساوٍ، على الأقل بالمعنى الرسمي، إلى المناصب العامة. كل شخص مخول بالانضمام إلى أحزاب سياسية، والترشح لمواقع انتخابية، وتقلد مواقع في السلطة. بلا ريب، هناك شروط تتعلق بالعمر والإقامة وغير ذلك. لكن يجب ارتباط هذه الشروط بشكل معقول بالمهام المتعلقة بالمنصب؛ بافتراض أن هذه القيود من دواعي المصلحة العامة ولا تميز بشكل غير منصف بين الأشخاص أو المجموعات بمعنى أنها تطبق بالتساوي على كل شخص في مسار الحياة الطبيعي.

النقطة الثانية هي مجال الحرية السياسية المتساوية. ما مدى اتساع تعريف هذه الحريات؟ ارتجالياً ليس واضحاً المقصود بالمجال هنا. يمكن تعريف كلٍّ من الحريات السياسية بشكل واسع إلى حد ما. إلى درجة اعتباطية ما، لكن مع ذلك طبقاً للتقليد. سوف أفترض أن التباين الرئيس في مجال الحرية السياسية المتساوية يكمن في الدرجة التي يكون فيها الدستور قائماً على قاعدة الأغلبية. سوف أعتبر تعريف الحريات الأخرى ثابتاً إلى حد ما. بالتالي تؤسَّس الحرية السياسية الأكثر اتساعاً من خلال دستور يستخدم

(1) For a discussion of this problem, see W. S. Vickrey, "On the Prevention of Gerrymandering," Political Science Quarterly, vol. 76 (1961).

الإجراء الذي يُدعى قاعدة الأغلبية الضئيلة (الإجراء الذي من خلاله لا تستطيع الأقلية تجاوز أو محاسبة الأغلبية) بالنسبة لجميع القرارات السياسية الجوهرية التي لا تُعاق من خلاله أية قيود دستورية. وحينما يقيد الدستور المجال والسلطة للأغلبيات، إما من خلال طلب تعددية أكبر لأنواع معينة من القياسات، أو من خلال وثيقة حقوق الإنسان المقيدة لقوى الهيئة التشريعية، وما شابه، تكون الحرية السياسية المتساوية أقل اتساعاً. إن الوسائل التقليدية للمذهب الدستوري – الهيئة التشريعية ذات المجلسين، فصل القوى المختلطة بالمراجعات والتوازنات، وثيقة حقوق الإنسان مع مراجعة قضائية – تقيد مجال مبدأ المشاركة. مع ذلك أفترض أن هذه الترتيبات متسقة مع الحرية السياسية المتساوية شريطة أن تطبق قيود مماثلة على كل شخص وأن هذه القيود المقترحة تقع على جميع قطاعات المجتمع بالتساوي على مرّ الزمن. وهذا يبدو محتملاً إذا حوفظ على القيمة المنصفة للحرية السياسية. إذن إن السؤال الرئيس هو مدى اتساع المشاركة السياسية. سوف أترك هذا السؤال جانباً للجزء القادم.

بالانتقال الآن إلى جدارة الحرية السياسية، يجب أن يتخذ الدستور خطوات لتعزيز قيمة الحقوق المتساوية للمشاركة بالنسبة لجميع أعضاء المجتمع. يجب أن يضمن فرصة منصفة للمشاركة وللتأثير في العملية السياسية. والتفريق هنا مناظر لما قمنا به سابقاً (١٢): مثالياً، يجب أن يحصل أولئك المتماثلين في الموهبة والحافز على نفس الفرصة في الحصول على مواقع في السلطة السياسية بصرف النظر عن فئتهم الاقتصادية والاجتماعية. لكن كيف يمكن حماية القيمة المنصفة لهذه الحريات؟

ربما نسلّم جدلاً أن حكومة ديمقراطية تفترض مسبقاً حرية التعبير والاجتماع، وحرية التفكير والضمير. هذه المؤسسات ليست مطلوبة فقط من خلال المبدأ الأول للعدالة لكن، كما يجادل "ميل"، إنها ضرورية إذا كان يراد ممارسة الشؤون السياسية بطريقة عقلانية. وبينما لا تُضمن العقلانية بوساطة

هذه الترتيبات، في غيابها يبدو من المؤكد أن المسار الأكثر عقلانية سوف يُرفض لمصلحة سياسات تسعى إليها مصالح خاصة. إذا كان يراد لمنبر العموم أن يكون حراً ومفتوحاً للجميع، وبانعقاد مستمر، يجب أن يكون كل شخص قادراً على الاستفادة منه. يجب أن يمتلك جميع المواطنين الوسائل حتى يكونوا على اطلاع بالقضايا السياسية. يجب أن يكونوا في موقع يمكّنهم من تقييم كيف تؤثر المقترحات على رفاهيتهم وأي السياسات تعزز تصورهم للخير العام. علاوة على ذلك، يجب أن يمتلكوا فرصة منصفة لإضافة مقترحات بديلة على أجندة النقاش السياسي.[1] فالحريات المصانة بوساطة مبدأ المشاركة تفقد الكثير من قيمتها حينما يُسمح لمن يملكون وسائل خاصة أكثر باستخدام المزايا الحاصلين عليها للتحكم بمسار النقاش السياسي. فمن المحتوم أن حالات اللامساواة هذه سوف تمكّن أولئك الذين هم في موقع أفضل من ممارسة نفوذ أكبر على تطوير التشريعات. وعلى مر الزمن يرجَّح أن يكتسبوا وزناً متفوقاً في البت بالأسئلة الاجتماعية، على الأقل فيما يتعلق بالقضايا التي يوافقون عليها بشكل طبيعي، بمعنى فيما يتعلق بتلك الأشياء التي تدعم ظروفهم الإيجابية.

إذن يجب اتخاذ خطوات تعويضية لحفظ القيمة المنصفة للجميع فيما يخص الحريات السياسية المتساوية. يمكن استخدام وسائل متنوعة. على سبيل المثال، في مجتمع يسمح بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يجب الحفاظ على التوزيع الواسع للملكية والثروة وتقديم أموال الحكومة بشكل دوري لتشجيع نقاش عام حر. بالإضافة، يجب أن تُجعَل الأحزاب السياسية مستقلة عن المصالح الاقتصادية من خلال تخصيصها بإيرادات ضريبية كافية للقيام بدورها في المخطط الدستوري. (قد ترتكز الإعانات المالية المقدمة لهم، على

(1) See R. A. Dahl, A Preface to Democratic Theory (Chicago, University of Chicago Press, 1956), pp. 67-75, for a discussion of the conditions necessary to achieve political equality.

سبيل المثال، على قاعدة ما مثل عدد الأصوات الحاصلين عليها في الانتخابات العديدة الأخيرة، وما شابه). وما هو ضروري أن تتمتع الأحزاب السياسية باستقلال ذاتي فيما يتعلق بمجموع الطلب الخاص، أي مجموع الطلب غير المعَبَّر عنه في منبر العموم والجدل حوله بشكل مفتوح بالرجوع إلى تصور للخير العام. إذا كان مجتمع ما لا يتحمل تكاليف التنظيم، ويستدعي تمويل الأحزاب الاستجداء من الأكثر انتفاعاً بالمصالح الاجتماعية والاقتصادية، فإن محاججات ومرافعات هذه المجموعات لا بد أن تلقى اهتماماً واسعاً. وهذا ما يرجَّح حدوثه حين يُدفَع أعضاء المجتمع الأقل امتيازاً، بمنعهم بشكل فاعل بسبب نقص الوسائل من ممارسة درجتهم المنصفة من النفوذ، إلى اللامبالاة والاستياء.

تاريخياً إن أحد العيوب الرئيسة للحكومة الدستورية هو الإخفاق في ضمان القيمة المنصفة للحرية السياسية. فلم تتخذ الخطوات التصحيحية الضرورية، وبالفعل لم يبدُ أبداً أنه تم التعامل معها بجدية. إن الفروق في توزيع الملكية والثروة التي تجاوزت كثيراً ما هو متوافق مع المساواة السياسية تم التسامح معها عموماً من قِبل النظام القانوني. لم تكرَّس الموارد العامة للحفاظ على مؤسسات مطلوبة من أجل القيمة المنصفة للحرية السياسية. جوهرياً يكمن الخلل في حقيقة أن العملية السياسية الديمقراطية تنظَّم في أحسن أحوالها بشكل تنافسي؛ إنها لا تمتلك حتى نظرياً الخواص المرغوبة التي تصفها نظرية السعر للأسواق التنافسية الحقيقية. فضلاً عن ذلك، إن آثار الظلم في النظام السياسي أكثر خطورة ودواماً من الخلل في السوق. فالقوة السياسية تتراكم بسرعة وتصبح غير متساوية؛ ومن خلال استغلال الجهاز القسري للدولة وقوانينه، فإن أولئك الذين يكسبون هذه الامتيازات يمكنهم في أغلب الأحيان ضمان مواقع مفضلة لأنفسهم. بالتالي إن حالات اللامساواة في النظام الاقتصادي والاجتماعي ربما تقوض عاجلاً أي مساواة سياسية يمكن أن توجد تحت شروط تاريخية إيجابية. وتُعدّ المصادقة العامة توازناً غير

كاف؛ إذ حين لا تموَّل الأحزاب والانتخابات من الأموال العامة لكن من مساهمات خاصة، يكون المنبر السياسي مقيَّداً جداً من خلال رغبات المصالح المسيطرة بحيث قلّما تظهر التدابير الأساسية اللازمة لترسيخ قاعدة دستورية عادلة. هذه الأسئلة، مع ذلك، تنتمي لعلم الاجتماع السياسي.[١] لقد ذكرتها هنا كطريقة للتشديد على أن نقاشنا هو جزء من نظرية العدالة ويجب عدم الخلط مع نظرية للنظام السياسي. نحن في طريقنا لتوصيف ترتيب مثالي، مقارنة مع ما يعرّف معياراً للحكم على مؤسسات فعلية، ومع ما يشير إلى ما يجب البرهنة عليه لتبرير عدم الالتزام به.

كطريقة لتلخيص تفسير مبدأ المشاركة، يمكننا القول إن دستوراً عادلاً يضع شكلاً من التنافس المنصف من أجل منصب وسلطة سياسية. من خلال تقديم تصورات للخير العام وسياسات مصمَّمة لتعزيز غايات اجتماعية، تسعى الأحزاب المتنافسة للحصول على مصادقة المواطنين طبقاً لقواعد إجرائية عادلة مقابل خلفية من حرية التفكير والاجتماع التي من خلالها تُضمَن القيمة المنصفة للحرية السياسية. يُجبِر مبدأ المشاركة أولئك الذين في السلطة على الاستجابة لمصالح الناخبين الملموسة. بلا ريب، لا يُعدّ الممثلون مجرد وكلاء عن دوائرهم الانتخابية، بما أنهم يمتلكون حسن تمييز معين ويُتوقع منهم ممارسة حكمهم في سنّ التشريعات. مع ذلك، في مجتمع جيد التنظيم يجب أن يمثلوا دوائرهم الانتخابية بالمعنى الجوهري: يجب عليهم السعي أولاً لتمرير تشريع عادل وفاعل، بما أن هذه هي المصلحة الأولى للمواطن في الحكومة، وثانياً، يجب عليهم تعزيز المصالح الأخرى لناخبيهم طالما أنها متسقة مع العدالة.[٢] إن مبادئ العدالة هي من بين المقاييس الرئيسة الواجب استخدامها في الحكم على سجل الممثل والأسباب التي يقدمها للدفاع عنه. ونظراً لأن

(1) My remarks draw upon F. H. Knight, The Ethics of Competition and Other Essays (New York, Harper and Brothers, 1935), pp. 293-305.

(2) See H. F. Pitkin, The Concept of Representation (Berkeley, University of California Press, 1967), pp. 221-225.

الدستور هو أساس البنية الاجتماعية، نظام القواعد ذو المرتبة الأعلى الذي ينظم ويضبط المؤسسات الأخرى، فكل شخص يمتلك النفاذ نفسه إلى الإجراء السياسي الذي يضعه. حين يُلبى مبدأ المشاركة، فالجميع يمتلك الوضع العام للمواطن المتساوي.

أخيراً، لتجنب سوء الفهم، يجب أن نتذكر أن مبدأ المشاركة يطبَّق على مؤسسات. إنه لا يعرّف صورة مثالية للمواطنة؛ ولا يقر واجباً يطلب من الجميع القيام بدور فاعل في الشؤون السياسية. إن الواجبات والالتزامات المتعلقة بالأفراد سؤال منفصل سوف أناقشه لاحقاً (انظر الفصل VI). ما هو مهم أن الدستور يجب أن يؤسس حقوقاً متساوية للمشاركة في الشؤون السياسية ويجب اتخاذ التدابير للحفاظ على القيمة المنصفة لهذه الحريات. في دولة ذات حكومة جيدة إن جزءاً صغيراً فقط من الأشخاص قد يكرسون وقتهم للسياسة. هناك أشكال أخرى كثيرة من الخير البشري. لكن هذا الجزء، مهما كان حجمه، سوف يكون مسحوباً بشكل متساوٍ من جميع قطاعات المجتمع. سوف يكون لدى مجموعات المصالح الكثيرة ومراكز الحياة السياسية أعضاء فاعلين للاهتمام بشؤونهم.

٧ - القيود على مبدأ المشاركة

يبدو جلياً من التفسير السابق لمبدأ المشاركة أن هناك ثلاث طرق لتقييد تطبيقه. ربما يعرّف الدستور حرية مشاركة أكثر أو أقل اتساعاً؛ قد يسمح بحالات من اللامساواة في الحريات السياسية؛ وربما تكرَّس موارد اجتماعية أكبر أو أقل لضمان قيمة هذه الحريات بالنسبة للمواطن الممثل. سوف أناقش هذه الأنواع من القيود بالترتيب، جميعها ضمن رؤية لتوضيح معنى أولوية الحرية.

يُعرَّف مجال مبدأ المشاركة على أنه الدرجة التي يُقيَّد من خلالها الإجراء المتعلق بقاعدة الأغلبية (الضئيلة) بوساطة آليات النزعة الدستورية. تخدم هذه الآليات لتقييد مجال قاعدة الأغلبية، وأنواع القضايا التي تمتلك

الأغلبيات سلطة نهائية عليها، والسرعة التي توضع خلالها أهداف الأغلبية موضع التنفيذ. قد تزيل وثيقة حقوق الإنسان حريات معينة من تنظيم الأغلبية كليةً، وقد يبطئ فصل القوى إلى جانب المراجعة القضائية خطى التغيير التشريعي. والسؤال إذن كيف يمكن تبرير هذه الآليات بالاتساق مع مبدأي العدالة. ليس علينا في الواقع أن نسأل ما إذا كانت هذه الوسائل مبرَّرة، لكن أي نوع من الجدل مطلوب فيما يخصها.

مع ذلك حتى نبدأ تجدر الملاحظة أن القيود على مجال مبدأ المشاركة يُفتَرض أن تقع بالتساوي على كل شخص. ولهذا السبب تُعدّ هذه القيود أسهل في التبرير من الحريات السياسية غير المتساوية. إذا كان يستطيع الجميع الحصول على حرية أكبر، على الأقل يخسر كل واحد بالتساوي، الأشياء الأخرى نفسها؛ وإذا كانت هذه الحرية الأقل غير ضرورية وليست مفروضة من قِبل وكالة إنسانية ما، يكون مخطط الحرية عند هذه الدرجة غير عقلاني وليس غير عادل. إن الحرية غير المتساوية، كما حين يُنتَهك الأمر المتعلق بالصوت الواحد للشخص الواحد، قضية أخرى وتثير مباشرة السؤال المتعلق بالعدالة.

بافتراض في الوقت الحالي أن القيود على قاعدة الأغلبية يتحملها بالتساوي جميع المواطنين، فإن التبرير للوسائل المتعلقة بالنزعة الدستورية هي تلك التي من المحتمل أن تحمي الحريات الأخرى. ويُكتشَف الترتيب الأفضل من خلال ملاحظة العواقب بالنسبة للنظام التام من الحرية. إن الفكرة الحدسية هنا مباشرة. لقد قلنا إن العملية السياسية هي حالة من العدالة الإجرائية غير المثالية. ويُعتقَد أن دستوراً يقيد قاعدة الأغلبية بوساطة وسائل تقليدية متنوعة يقود إلى هيئة تشريعية عادلة أكثر. وبما أنه يجب الاعتماد إلى درجة معينة على قاعدة الأغلبية كضرورة عملية، فالمشكلة هي إيجاد أي القيود تعمل بالشكل الأفضل في ظروف معطاة لتعزيز غايات الحرية. هذه القضايا، بالطبع، تقع خارج نظرية العدالة. لا نحتاج للتفكير فيما إذا كانت الآليات الدستورية فاعلة في تحقيق هدفها، أو إلى مدى عملها الناجح يفترض

مسبقاً شروطاً اجتماعية تأسيسية معينة. والنقطة الملائمة هي أنه لتبرير هذه القيود يجب أن يبرهن المرء أنه من المنظور الخاص بالمواطن الممثل في الميثاق الدستوري يُرجَّح الأمن ومجال الحريات الأخرى على الحرية الأقل اتساعاً للمشاركة. وغالباً ما يُعتقَد أن قاعدة الأغلبية غير المحدودة معادية لهذه الحريات. والترتيبات الدستورية تُجبِر الأغلبية على تأجيل وضع إرادتها موضع التنفيذ وتفرض عليها اتخاذ قرار بتروي وبدراسة أكثر. بهذه الطريقة وبطرقٍ أخرى يقال إن القيود الإجرائية تخفف العيوب المتصلة بمبدأ الأغلبية. فالتبرير يلجأ إلى حرية متساوية أكبر. ولا مجال بأي حال من الأحوال الرجوع إلى منافع اقتصادية واجتماعية تعويضية.

إحدى عقائد المذهب الليبرالي الكلاسيكي هي أن الحريات السياسية ذات أهمية جوهرية أقل من حرية الضمير وحرية الشخص. وفي حال أُرغِم المرء على الاختيار بين الحريات السياسية وجميع الحريات الأخرى، سيكون مفضلاً حكومة عاهل جيد يعترف بالأخيرة ويدعم سيادة القانون. بناءً على هذه الرؤية، إن الفضيلة الرئيسة لمبدأ المشاركة هي ضمان أن الحكومة تحترم الحقوق والرفاهية للمحكوم.[1] لكن من حسن الحظ أنه ليس علينا في غالب الأحيان تقييم الأهمية الكلية النسبية للحريات المختلفة. وعادةً تكون الطريقة للتقدم هي تطبيق مبدأ المنفعة المتساوية في تعديل النظام التام للحرية. وليس المطلوب منا إما التخلي عن مبدأ المشاركة كليّةً أو السماح بسيطرته غير المحدودة. بدلاً عن ذلك، يجب أن نضيق أو نوسع مجاله عند النقطة التي يكون الخطر على الحرية من الخسارة الحدية في السيطرة على أولئك المتقلدين القوة السياسية يوازي تماماً أمن الحرية المكتسَب بوساطة استخدام أكبر للوسائل الدستورية. فالقرار ليس مسألة كل شيء أو لا شيء. إنه مسألة موازنة واحد مقابل آخر لإجراء تباينات طفيفة في مجال وتعريف الحريات المختلفة. وأولوية الحرية لا تستبعد التبادلات الحدية ضمن نظام الحرية.

(1) See Isaiah Berlin, Four Essays on Liberty, pp. 130, 165.

فضلاً عن ذلك، إنها تسمح على الرغم أنها لا تتطلب بأن بعض الحريات، لنقل تلك التي يغطيها مبدأ المشاركة، أقل أهمية من ناحية أن دورها الرئيس هو حماية الحريات الباقية. سوف تؤثر، بالطبع، الآراء المختلفة حول قيمة الحريات على كيفية تفكير أشخاص مختلفين بترتيب مخطط الحرية التام. يكون أولئك الذين يضعون قيمة أكبر على مبدأ المشاركة مستعدين لمخاطرة أكبر بالحريات الخاصة بالشخص، لنقل، من أجل إعطاء الحرية السياسية موقعاً أكبر. مثالياً هذه النزاعات لن تحدث ويجب أن يكون ممكناً، تحت شروط إيجابية بكل الأحوال، إيجاد إجراءً دستورياً يسمح بمجالٍ كافٍ لقيمة المشاركة دون المخاطرة بالحريات الأخرى.

يُحتَج أحياناً على قاعدة الأغلبية أنها، مع تقييدها، تخفق في الأخذ بالحسبان شدة الرغبة، نظراً لأن القسم الأكبر قد يتجاوز المشاعر القوية للأقلية. يرتكز هذا الانتقاد على رؤية خاطئة أن شدة الرغبة اعتبار ملائم في سنّ التشريع (انظر ٥٤). على النقيض، حينما تثار أسئلة حول العدالة، ليس علينا الذهاب وراء قوة الشعور لكن يجب أن نهدف بدلاً عن ذلك إلى عدالة أكبر للنظام القانوني. إن المقياس الأساسي للحكم على أي إجراء هو العدالة التي يرجَّح أن ينتجها. ربما تقدَّم إجابة مشابهة على صلاحية قاعدة الأغلبية حين يُقسَم الصوت بالتساوي. كل شيء يتوقف على العدالة المحتملة للنتيجة. إذا كان لدى القطاعات المتنوعة في مجتمع ثقة معقولة في بعضهم بعضاً ويتشاركون في تصور عام للعدالة، قد تنجح القاعدة من خلال الأغلبيات الضئيلة بشكلٍ جيد. إلى الدرجة التي تكون فيها هذه الاتفاقية التأسيسية غائبة، يصبح مبدأ الأغلبية أكثر صعوبة في التبرير لضعف أرجحية إتباعه سياسات عادلة. مع ذلك، قد لا تكون هناك إجراءات يمكن الاعتماد عليها حالما تنتشر عدم الثقة والعداوة في المجتمع. لا أرغب بمتابعة هذه المسائل أكثر من هذا. وأذكر هذه النقاط الشائعة حول قاعدة الأغلبية فقط للتشديد أن الاختبار للترتيبات الدستورية هو دائماً رصيد العدالة الكلي. أينما تكون قضايا العدالة

هي المحك، لا يجب أن تُؤخَذ شدة الرغبات في الحسبان. بالطبع، كما هي الأشياء، يتوجب على المشرّعين أن يحسبوا حساب مشاعر العموم القوية. فإحساس الناس بالإساءة أو بالانتهاك مهما تكن غير عقلانية سوف تضع حدوداً على ما يمكن التوصل إليه سياسياً؛ والرؤى الشهيرة سوف تؤثر على استراتيجيات التنفيذ ضمن هذه الحدود. لكن يجب عدم الخلط بين أسئلة الاستراتيجية وتلك المتعلقة بالعدالة. إذا كانت وثيقة حقوق الإنسان التي تضمن حرية الضمير وحرية التفكير والاجتماع فاعلة، إذن يجب تبنيها. مهما يكن عمق الشعور ضدها، هذه الحقوق يجب أن تُصنَع حتى تبقى إذا كان ممكناً. إن قوة المواقف المناهضة ليس لها محل في التساؤل عن الحق لكن فقط عن جدوى ترتيبات الحرية.

يتقدم تبرير الحرية السياسية غير المتساوية بنفس الطريقة. يتخذ المرء وجهة نظر المواطن الممثل في الميثاق الدستوري ويقيّم نظام الحرية الكلي كما يبدو له. لكن في هذه الحالة هناك فرق مهم. يتوجب علينا الآن التفكير من منظور أولئك الذين يمتلكون حرية سياسية أقل. يجب دائماً تبرير اللامساواة في البنية الأساسية لصالح أولئك الذين في وضع الحرمان. وهذا يبقى مهما تكن الخيرات الاجتماعية الأولية وخاصة بالنسبة للحرية. لذلك تتطلب منا قاعدة الأولوية أن نبين أن اللامساواة في الحق سوف تكون مقبولة من قِبل الأقل امتيازاً مقابل حماية أكبر لحرياتهم الأخرى التي تنتج عن هذا التقييد.

ربما تكون اللامساواة السياسية الأكثر وضوحاً هي الانتهاك للأمر المتعلق بالصوت الواحد للشخص الواحد. لكن حتى في الزمن الحاضر رفض معظم الكتّاب التصويت العام المتساوي. بالفعل، لم يُعدّ الأشخاص كذوات مناسبين للتمثيل على الإطلاق. وفي أغلب الأحيان كانت المصالح هي الواجب تمثيلها، والفرق بالنسبة لـــ "ويج" و"توري" هو ما إذا كانت مصلحة الطبقة الوسطى الناشئة يجب إعطاؤها مكاناً موازياً لمصالح مالكي الأراضي والإلكريكيين. بالنسبة لآخرين إنها الأقاليم التي يجب تمثيلها، أو أشكال من

الثقافة، كما حين يتحدث أحدٌ عن التمثيل للعناصر الزراعية والريفية في المجتمع. للوهلة الأولى، تبدو هذه الأنواع من التمثيل غير عادلة. إلى أي درجة يُعدّ انشقاقهم عن الأمر المتعلق بالصوت الواحد للشخص الواحد مقياساً لعدم عدالتهم التجريدية، وهذا يشير إلى قوة الأسباب الموازية التي يجب أن تكون في المتناول.[١]

كثيراً ما يؤول الأمر إلى أن أولئك الذين يناهضون الحرية السياسية المتساوية يقدمون تبريرات من الشكل المطلوب. إنهم على الأقل مستعدون للمحاججة أن اللامساواة السياسية هي لمصلحة أولئك الذين يمتلكون حرية أقل. خذ كتوضيح رؤية "ميل" أن الأشخاص ذوي التعليم والذكاء الأكبر يجب أن يحصلوا على أصوات إضافية من أجل أن يكون لآرائهم تأثير أكبر.[٢] اعتقد "ميل" أنه في هذه الحالة يتطابق التصويت المتعدد مع النظام الطبيعي للحياة البشرية، إذ إنه حينما يقوم أشخاص بمشروع مشترك لهم فيه مصلحة مشتركة، يدركون أنه بينما يجب أن يمتلك الجميع صوتاً، فلا حاجة أن يكون قول كل شخص متساوياً. يجب أن يحصل حكم الأحكم والأكثر معرفةً على وزن أكبر. مثل هذا الترتيب في مصلحة كل شخص ويتطابق مع إحساس الناس بالعدالة. تُعدّ الشؤون القومية بالضبط مثالاً للاهتمام المشترك. على الرغم من أن الجميع يجب أن يكون لديهم صوت، يجب أن يكون لأولئك الذين لديهم قدرة أكبر على إدارة مصلحة العموم قولٌ أكبر. يجب أن يكون نفوذهم كبيراً بشكل كاف لحمايتهم من التشريع الفئوي أو الطبقي لغير المتعلمين، لكن ليس كبيراً جداً للسماح لهم بسنّ تشريع طبقي نيابةً عنهم. مثالياً، يجب أن يعمل أولئك المتفوقون بالحكمة وبالحكم كقوة ثابتة في جانب العدالة والخير العام، قوة تستطيع، على الرغم من ضعفها بحد ذاتها، في

(1) See J. R. Pole, Political Representation in England and the Origin of the American Republic (London, Macmillan, 1966), pp. 535-537.

(2) Representative Government, ed. R. B. McCallum, together with On Liberty (Oxford, Basil Blackwell, 1946), pp. 216-222.

غالب الأحيان إمالة كفة الميزان في الاتجاه الصحيح إذا كانت القوى الأكبر معاكسة في الاتجاه. لقد أُقنِع "ميل" أن كل شخص سوف يكسب من هذا الترتيب، بما فيهم أولئك الذين تُعدّ أصواتهم أقل. بالطبع، كما تبدو، هذه الحجة لا تتجاوز التصور العام للعدالة إنصافاً. لم يذكر "ميل" صراحةً أن يجب تقدير المكسب لغير المتعلمين في المقام الأول من خلال الأمن الأكبر لحرياتهم الأخرى، على الرغم من أن استدلاله يشي بأنه فكّر أن تكون الحالة كذلك. بأي حالٍ من الأحوال، إذا كانت رؤية "ميل" هي تلبية القيود المفروضة من خلال أولوية الحرية، فهذا ما يجب أن تتقدم على أساسه الحجة.

لا أرغب بانتقاد مقترح "ميل". وعرضي له فقط بغرض التوضيح. تمكّن وجهة نظره من رؤية لماذا تُعدّ أحياناً المساواة السياسية أقل أهمية من حرية الضمير المتساوية أو الحرية الشخصية. يُفترَض أن تهدف الحكومة إلى الخير العام، أي إلى الحفاظ على شروط وتحقيق أهداف تكون في مصلحة كل شخص بشكل متماثل. إلى الدرجة التي تكون هذه الافتراضات ثابتة، ويمكن تحديد هوية بعض الأشخاص الذين يمتلكون حكمة وحكماً أعلى، يرغب الآخرون بأن يثقوا بهم وإعطاء آرائهم وزناً أكبر. يرغب المسافرون على متن سفينة بجعل القبطان يدير الدفة، بما أنهم يعتقدون أنه أكثر معرفة منهم وهو يرغب مثلهم بالوصول الآمن. هناك كلٌّ من تطابق في المصالح ومهارة وحكم أكبر في تحقيقه. وإلى حد ما تناظر بطرق معينة سفينةُ الدولة سفينةً في البحر؛ وإلى الدرجة أنها كذلك، إن الحريات السياسية هي حقاً ثانوية بالنسبة للحريات الأخرى، لنقل، تماثل الخير الداخلي للمسافرين. اعترافاً بهذه الافتراضات، ربما يكون التصويت المتعدد عادلاً تماماً.

بالطبع، ليست أسباب الحكومة الذاتية ذرائعية كليّةً. حين تضمن الحرية السياسية المتساوية قيمتها المنصفة فلا بد أن يكون لها تأثير جوهري على المساواة الأخلاقية في الحياة المدنية. تُمنَح علاقات المواطنين مع بعضهم بعضاً أساساً آمناً في الدستور البيّن للمجتمع. والقاعدة القروسطية القائلة بأن

ما يلامس كل الاهتمامات يُؤخذ بجدية ويُعلَن عنه لاهتمام العموم. وكما تُفهَم الحرية السياسية فهي لا تُصمَّم لتلبية رغبة الأفراد في السيادة الذاتية، وأقل بكثير طلبهم من أجل القوة. إن المشاركة في الحياة السياسية لا تجعل الفرد سيداً على نفسه، لكن بالأحرى تمنحه صوتاً متساوياً بموازاة الآخرين في البتّ في كيفية ترتيب الشروط الاجتماعية الأساسية. ولا تستجيب للطموح بالإملاء على الآخرين، بما أنه المطلوب الآن تعديل مطالبه حسب ما يستطيع كل شخص الاعتراف بعدالتها. تضع استشارة إرادة العموم والأخذ بالحسبان اعتقادات ومصالح كل شخص أسس الصداقة المدنية وتشكّل روح الجماعة في الثقافة السياسية.

علاوة على ذلك، إن تأثير الحكومة الذاتية حيث تكون الحقوق السياسية المتساوية لها قيمتها المنصفة هو تعزيز تقدير الذات والإحساس بالأهلية السياسية للمواطن العادي. إن وعيه بجدارته المطوَّر في روابط أصغر لمجتمعه يتم تثبيته وتأكيده في دستور المجتمع ككل. بما أنه يُتوقَّع أن يقوم بالتصويت، فمن المتوقع أن يكون لديه آراء سياسية. لا يُحكَم على الوقت والتفكير اللذين يكرسهما لتشكيل وجهة نظره من خلال المردود المادي لنفوذه السياسي. بالأحرى إنه نشاط ممتع بحد ذاته يقود إلى تصور أوسع للمجتمع وإلى تطوير إمكاناته الذهنية والأخلاقية. كما ذكر "ميل"، إنه يُدعى لترجيح المصالح وليس مصلحته، وأن يسترشد بتصور معين للعدالة والخير العام بدلاً من نزعاته الذاتية.[1] وبما أن عليه تفسير وتبرير وجهات نظره للآخرين، يجب أن يلجأ لمبادئ يمكن أن يقبلها الآخرون. فضلاً عن ذلك، يضيف "ميل"، هذا التعليم لروح العموم ضروري إذا كان يراد للمواطنين اكتساب إحساساً راسخاً بالواجب السياسي والالتزام، إي إحساساً يتجاوز الرغبة بالخضوع للقانون والحكومة. بدون هذه المشاعر الأكثر شمولاً يصبح الناس غرباء ومنعزلين في روابطهم الأصغر، وربما لا تمتد الروابط الوجدانية خارج

(1) Representative Government, pp. 149-151, 209-211.

العائلة أو دائرة ضيقة من الأصدقاء. ولن يستمر المواطنون بالتعامل مع بعضهم بعضاً كزملاء يمكن التشارك معهم لتعزيز تفسير معين للخير العام؛ بدلاً عن ذلك، إنهم ينظرون إلى أنفسهم كمتنافسين، أو كعوائق أمام غايات بعضهم بعضاً. جعل "ميل" وآخرون جميع هذه الاعتبارات مألوفة. لقد بينوا أن الحرية السياسية المتساوية ليست وسيلةً فقط. تقوّي هذه الحريات إحساس الناس بجدارتهم الذاتية، وتوسّع قدراتهم الذهنية والأخلاقية، وتضع الأساس لإحساس بالواجب وبالالتزام الذي تعتمد عليه المؤسسات العادلة. وسوف أترك موضوع صلة هذه المسائل بالخير البشري والإحساس بالعدالة حتى القسم الثالث. هناك سوف أحاول ربط هذه الأشياء مع بعضها بعضاً تحت تصور خير العدالة.

٨ - سيادة القانون

أرغب الآن بنقاش حقوق الشخص على أنه مصانة بوساطة مبدأ سيادة القانون.[١] وقصدي كما السابق ليس فقط ربط هذه الأفكار مع مبادئ العدالة ولكن شرح معنى أولوية الحرية. لقد ذكرتُ سابقاً (١٠) أن تصور العدالة الرسمية، الإدارة المنتظمة والحيادية للقواعد العامة، يصبح سيادة للقانون حين يُطبَّق على النظام السياسي. أحد أنواع الأفعال غير العادلة هو إخفاق القضاة وآخرون في السلطة في تطبيق القاعدة المناسبة أو ترجمتها بشكل صحيح. من المفيد هنا التفكير ليس بالانتهاكات الكلية الممثلة بالفساد والرشوة، أو باستغلال النظام القانوني لمعاقبة الأعداء السياسيين، لكن بالأحرى التفكير بالتشوهات الحادة المتعلقة بالأحكام المسبقة والتحيز بما أنها تمارس التمييز بفعالية ضد مجموعات معينة في العملية القضائية. يمكن أن ندعو الإدارة

(1) For a general discussion, see Lon Fuller, The Morality of Law (New Haven, Yale University Press, 1964), ch. II. The concept of principled decisions in constitutional law is considered by Herbert Wechsler, Principles, Politics, and Fundamental Law (Cambridge, Harvard University Press, 1961).

المنتظمة والحيادية، وبهذا المعنى المنصفة، للقانون "العدالة انتظاماً". وهذا تعبير أكثر إيحاءً من "العدالة الرسمية".

من الواضح إلى حدٍ ما أن سيادة القانون ترتبط بشكل وثيق بالحرية. يمكننا أن نرى هذا من خلال التفكير بفكرة النظام القانوني وصلته الوثيقة بالأوامر المحدِّدة للعدالة انتظاماً. إن نظاماً قانونياً هو نظام قسري من القواعد العامة الموجَّهة لأشخاص عقلانيين بغرض تنظيم سلوكهم وتقديم الإطار العملي للشراكة الاجتماعية. عندما تكون هذه القواعد عادلة فهي ترسخ أساساً للتوقعات المشروعة. إنها تتألف من دوافع يمكن من خلالها للأشخاص الاعتماد على بعضهم بعضاً والاحتجاج مباشرة حين لا تُلبى توقعاتهم. إذا كانت الأسس لهذه المطالب غير مضمونة، كذلك تكون الحدود المتعلقة بحريات الناس. بالطبع، هناك قواعد أخرى تشارك في كثير من هذه الخصائص. فقواعد المباريات والقواعد المتعلقة بالروابط الخاصة موجَّهة كذلك إلى أشخاص عقلانيين من أجل إعطاء شكل أو قالب لأنشطتهم. بافتراض أن هذه القواعد منصفة أو عادلة، عندها حالما يدخل الناس في هذه الترتيبات ويقبلون المنافع التي تنتج، فإن الالتزامات التي تنشأ حينها تؤلف أساساً للتوقعات المشروعة. ما يميز نظاماً قانونياً هو مجاله الشامل وقواه التنظيمية فيما يتعلق بروابط أخرى. إن الهيئات الدستورية التي تعرّفه عموماً لها الحق القانوني الحصري على الأقل بالأشكال القسرية الأكثر تطرفاً. إن أنواع الإكراه التي يمكن للروابط الخاصة توظيفها مقيدة بشكل متشدد. علاوة على ذلك، يمارس النظام القانوني سلطة نهائية على قطاع معين محدد بشكل جيد. كما أنه يتميز بمجال واسع من الأنشطة التي ينظمها وبالطبيعة الجوهرية للمصالح التي يصمَّم لحمايتها. تعكس هذه الخصائص ببساطة حقيقة أن القانون يعرّف البنية الأساسية التي ضمنها تحتل المتابعة لجميع الأنشطة الأخرى محلها.

بافتراض أن النظام القانوني هو نظام من القواعد العامة موجَّهة لأشخاص عقلانيين، يمكننا تفسير الأوامر المتعلقة بالعدالة المرتبطة بسيادة القانون. هذه الأوامر هي تلك التي سوف تُتبع من قِبل أي نظام من القواعد المتضمن تماماً فكرة النظام القانوني. هذا ليس، بالطبع، لنقول إن القوانين الموجودة بالضرورة تلبي هذه الأوامر في جميع الحالات. بالأحرى، هذه القواعد تنشأ عن فكرة مثالية حيث يُتوقَّع من القوانين أن تقاربها، على الأقل في معظمها. إذا كانت الانحرافات عن العدالة انتظاماً سائدة جداً، قد يُطرَح سؤال جدي ما إذا كان نظام قانوني موجود كمناهض لمجموعة من الأوامر المعينة المصممة لتعزيز مصالح ديكتاتور أو الصورة المثالية لطاغية مستفيد. في غالب الأحيان لا توجد إجابة واضحة عن هذا السؤال. إن القصد من التفكير بنظام قانوني كنظام من القواعد العامة هو أنه يمكّننا من اشتقاق الأوامر المرتبطة بمبدأ القانونية. علاوة على ذلك، يمكننا القول إن، مع تساوي الأشياء الأخرى، نظاماً قانونياً يدار بعدالة أكبر من آخر إذا كان يلبي أكثر أوامر سيادة القانون. سوف يقدم أساساً أكثر أماناً من أجل الحرية ووسائل أكثر فعالية لتنظيم المخططات التعاونية. لكن لأنّ هذه الأوامر تضمن فقط الإدارة الحيادية والمنتظمة للقواعد، مهما تكن، فهي متوافقة مع اللاعدالة. إنها تفرض قيوداً ضعيفة على البنية الأساسية، لكنها قيوداً لا يمكن تجاهلها بأي طريقة.

لنبدأ بالأمر القائل إن الوجوب يقتضي الاستطاعة. هذا الأمر يحدد خصائص واضحة عديدة للنظم القانونية. في المقام الأول، يجب أن تكون الأفعال التي تطلبها وتمنعها قواعد القانون من النوع التي يستطيع الناس بشكل معقول فعلها وتجنبها. إن نظاماً من القواعد موجَّهاً إلى أشخاص عقلانيين لتنظيم سلوكهم يتعلق بما يستطيعون فعله وبما لا يستطيعون فعله. يجب ألا يفرض واجباً لفعل ما لا يمكن فعله. ثانياً، تنقل فكرة الوجوب يقتضي الاستطاعة فكرة أن أولئك الذين يسنون القوانين ويضعون الأوامر يقومون

بهذا بنية حسنة. يجب أن يعتقد المشرعون والقضاة، والمسؤولون الآخرون عن النظام، أن القوانين يمكن طاعتها؛ وعليهم أن يفترضوا أن أي أوامر معطاة يمكن تنفيذها. فالقوانين والأوامر تُقبَل كقوانين وأوامر فقط إذا كان يُعتقَد عموماً أنه يمكن طاعتها وتنفيذها. إذا كان هذا محل شك، من المحتمل أن تكون أفعال السلطات لها غرض آخر غير تنظيم السلوك. أخيراً، يعبّر هذا الأمر عن المتطلب أن نظاماً قانونياً يجب أن يدرك استحالة الأداء كدفاع، أو على الأقل كشرط تخفيفي. في فرض القواعد لا يمكن لنظام قانوني أن يُعدّ عدم إمكانية التنفيذ على أنها غير ملائمة. سوف يكون عبئاً يصعب احتماله على الحرية إذا كان الخضوع للعقوبات ليس مقتصراً على أفعال ضمن قدرتنا على فعلها أو عدم فعلها.

تقتضي سيادة القانون أيضاً الأمر القائل بوجوب التعامل مع الحالات المماثلة بطريقة مماثلة. لا يستطيع الناس تنظيم أفعالهم بوساطة قواعد إذا لم يُتَّبع هذا الأمر. بلا ريب، لا تأخذنا هذه الفكرة بعيداً جداً. حيث يجب أن نفترض أن المقاييس المتعلقة بالتماثل تُعطى من خلال القواعد القانونية نفسها والمبادئ المستخدمة لتفسيرها. مع ذلك، إن الأمر بأن قرارات متماثلة تُعطى في قضايا متماثلة تحد بشكل جوهري من حسن التمييز لدى القضاة وآخرين في السلطة. يفرض الأمر عليهم تبرير التفريقات التي يصنعونها بين أشخاص بالرجوع إلى قواعد قانونية ومبادئ ملائمة. في أية حالة معينة، إذا كانت القواعد معقدة جداً وتستدعي تأويلاً، فقد يكون من السهولة بمكان تبرير قرار اعتباطي. لكن مع تزايد عدد القضايا، يصبح من الصعب بناء تبريرات صادقة ظاهرياً بالنسبة لأحكام متحيزة. وبالطبع يبقى متطلب الاتساق بالنسبة لتفسير جميع القواعد وبالنسبة للتبريرات عند كل المستويات. في نهاية المطاف تصبح الحجج المعقولة بالنسبة للأحكام التمييزية أصعب في الصياغة وتصبح محاولة القيام بهذا أقل إقناعاً. ينطبق الأمر أيضاً على حالات العدالة الطبيعية، أي حين القيام باستثناء حين تواجه القاعدة الموجودة مشقة غير

متوقعة. لكن مع هذه الفقرة الشرطية: طالما لا يوجد خط واضح يفصل هذه الحالات الاستثنائية، نصل إلى نقطة، كما في قضايا التأويل، عندها تقريباً أي فرق سوف يحدِث فرقاً. في هذه الحالات، يطبق المبدأ المتعلق بالقرار السلطوي أو النافذ، ويكفي الوزن المتعلق بحكم سابق أو بالحكم المعلَن.[1]

إن الأمر القائل إنه لا توجد جناية بدون قانون، والمتطلبات التي يقتضيها، ينشأ أيضاً عن فكرة النظام القانوني. يتطلب هذا الأمر أن تكون القوانين معروفة ومعلَنة بوضوح، وأن يكون معناها معرَّفاً بشكلٍ جليّ، وأن تكون التشريعات القانونية عامة في البيان والمضمون وعدم استخدامها كطريقة للضرر بأفراد معينين تتم تسميتهم بشكل صريح (تجريد المرء من حقوقه المدنية)، وأن تتم ترجمة الجنايات الأكبر ضرراً بشكل متشدد، وألا تكون قوانين العقوبات ذات أثر رجعي بقصد الضرر بأولئك الذين تنطبق عليهم. هذه المتطلبات ضمنية في فكرة تنظيم السلوك بوساطة قواعد عامة. إذ إنه إذا، لنقل، كانت التشريعات القانونية غير واضحة من ناحية ما تسمح به وما تمنعه، فلن يعرف المواطن كيف يجب أن يسلك. فضلاً عن ذلك، بينما ربما يكون هناك مناسبات للتجريد من الحقوق المدنية والتشريعات الرجعية، فلا يمكن أن تكون سائدة أو دائمة أو خصائص مميزة للنظام، وإلا يجب أن يكون له غرض آخر. قد يغير طاغية ما القوانين دون إعلان، ويعاقب التابعين له بناءً على ذلك، لأنه يستمتع برؤية كم من الوقت يحتاجون لمعرفة القواعد الجديدة من خلال ملاحظة العقوبات التي يفرضها. لكن هذه القواعد لن تكون نظاماً قانونياً، بما أنها لن تخدم في تنظيم السلوك الاجتماعي من خلال تقديم أساس للتوقعات المشروعة.

أخيراً، هناك تلك الأوامر التي تعرّف فكرة العدالة الطبيعية. وهذه عبارة عن إرشادات يُقصَد بها الحفاظ على سلامة أو استقامة العملية

(1) See Lon Fuller, Anatomy of the Law (New York, The New American Library, 1969), p. 182.

القضائية.[1] إذا كانت القوانين محركات موجِّهة وموجَّهة إلى أشخاص عقلانيين من أجل إرشادهم، يجب أن تهتم المحاكم بتطبيق وبفرض هذه القواعد بطريقة مناسبة. يجب بذل الجهد الواعي لتحديد ما إذا كانت مخالفة ما قد وقعت ولفرض العقوبة الصحيحة. بالتالي يتوجب على النظام القانوني توفير الوسائل لإجراء محاكمات نظامية وجلسات استماع؛ يجب أن يتضمن قواعد للإثبات (أدلة) لضمان إجراءات بحث عقلانية. وبينما هناك تباينات في هذه الإجراءات، تتطلب سيادة القانون شكلاً ما من عملية التحقق: أي عملية مصمَّمة بعقلانية للوصول إلى الحقيقة، بطرقٍ متسقة مع الغايات الأخرى للنظام القانوني، مثل ما إذا كانت المخالفة قد وقعت وتحت أي ظروف. على سبيل المثال، يجب أن يكون القضاة مستقلين وحياديين، ولا يحكم أي شخص على قضيته الخاصة. ويجب أن تكون المحاكمات منصفة ومفتوحة، لكن لا تُحكَم مسبقاً من خلال الرأي العام الصاخب. والقصد من أوامر العدالة الطبيعية هذه ضمان الحفاظ على نظام قانوني حيادي ومنتظم.

إن الصلة الآن بين سيادة القانون والحرية واضحة بشكل كافٍ. إن الحرية، كما ذكرت، عبارة عن مركّب من الحقوق والواجبات معرّفة بوساطة مؤسسات. تعيّن الحريات المتنوعة أشياء ربما نختار أن نفعلها، إذا رغبنا، وفيما يتعلق بما نختار، حين تجعله طبيعة الحرية مناسباً، على الآخرين واجب عدم التدخل.[2] لكن إذا تم انتهاك الأمر المتعلق بـــ لا جريمة بدون قانون بسبب غموضه وعدم دقته، فسيكون ما نتمتع به من حرية لفعلٍ ما كذلك غامضاً وغير دقيق. إن الحدود الخاصة بحريتنا غير مؤكدة. وإلى الدرجة التي يكون الحال كذلك، تقيَّد الحرية بخوف معقول من ممارستها. ويظهر النوع نفسه من العواقب إذا لم تعامَل الحالات المتماثلة بطريقة

(1) This sense of natural justice is traditional. See H. L. A. Hart, The Concept of Law (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 156, 202.

(2) It may be disputed whether this view holds for all rights, for example, the right to pick up an unclaimed article. See Hart in Political Review, vol. 64, p. 179. But perhaps it is true enough for our purposes here.

متماثلة، وإذا افتقدت العملية القضائية استقامتها الضرورية، وإذا لم يعترف القانون باستحالة الأداء كدفاع، وغير ذلك. إذن إن مبدأ القانونية له أساس راسخ في الاتفاقية بين أشخاص عقلانيين بغية توطيد الحرية المتساوية القصوى لأنفسهم. حتى يكونوا على ثقة من امتلاك وممارسة هذه الحريات، فسوف يريد مواطنو مجتمع جيد التنظيم الحفاظ على سيادة القانون.

يمكننا التوصل إلى نفس الاستنتاج بطريقة مختلفة قليلاً. من المعقول أن نفترض أنه حتى في مجتمع جيد التنظيم أن القوى القسرية للحكومة ضرورية إلى درجة معينة بغية استقرار الشراكة الاجتماعية. فعلى الرغم من أن الناس يعرفون أنهم يتشاركون بإحساس عام بالعدالة وأن كل شخص يريد التقيد بالترتيبات الموجودة، إلا أنهم يفتقدون الثقة التامة بين بعضهم بعضاً. قد يشكّون أن بعضهم يقومون بدورهم، ولذلك قد يتعمدون عدم القيام بدورهم أيضاً. وقد يؤدي الوعي العام بهذه المقاصد في نهاية المطاف إلى انهيار المخطط. فالشك بأن الآخرين لا يحترمون واجباتهم والتزاماتهم يتزايد بسبب حقيقة أنه، في غياب التفسير السلطوي والفرض للقواعد، من السهل إيجاد الأعذار لمخالفتها. بالتالي حتى تحت شروط مثالية معقولة، من الصعب أن نتصور، على سبيل المثال، برنامجاً ضريبياً ناجحاً على أساس طوعي. مثل هذا الترتيب غير مستقر. إن دور التفسير العام السلطوي للقواعد المدعوم بعقوبات هو بالضبط لمواجهة عدم الاستقرار هذا. من خلال فرض نظام عام من العقوبات تزيل الحكومة دوافع التفكير بأن الآخرين لا يلتزمون بالقواعد. من أجل هذا السبب لوحده، تُعدّ السلطة العليا القسرية ضرورية دائماً، على الرغم من أنه في مجتمع جيد التنظيم لا تكون العقوبات قاسية وقد لا تكون هناك حاجة لفرضها أبداً. بالأحرى، يخدم وجود آلية عقاب فاعلة كأمان للناس فيما بينهم. هذه القضية والاستدلال الذي يقف وراءها ربما تتصل بأطروحة "هوبز"[1] (٤٢).

(1) See Leviathan, chs. 13-18. And also Howard Warrender, The Political Philosophy of Hobes (Oxford, The Clarendon Press, 1957), ch. III; and D. P. Gauthier, The Logic of Leviathan (Oxford, The Clarendon Press, 1969), pp. 76-89.

الآن عند وضع مثل هذا النظام من العقوبات يتوجب على الأطراف في الميثاق الدستوري موازنة عيوبه. هناك على الأقل نوعان: النوع الأول هو تكلفة الحفاظ على هيئة تُغطَّى لنقل من خلال التحصيل الضريبي؛ والنوع الثاني هو الخطر على حرية المواطن الممَثَّل الذي يقاس من خلال احتمال انتهاك هذه العقوبات لحريته بشكل خاطئ. ويُعدّ تأسيس هيئة قسرية عقلانياً فقط إذا كانت هذه العيوب أقل من عيوب فقدان الحرية بسبب عدم الاستقرار. بافتراض أن الحال كذلك، فإن الترتيب الأفضل هو ذلك الذي يخفّض هذه المخاطر إلى الحد الأدنى. من الواضح أن، مع تساوي الأشياء الأخرى، المخاطر على الحرية تكون أقل حين يدار القانون بانتظام وبحيادية طبقاً لمبدأ القانونية. وبينما هناك ضرورة لآلية قسرية، فمن المهم تعريف النزعة المتعلقة بعملياتها التشغيلية بدقة. بمعرفة ما هي الأشياء التي يعاقب عليها وبمعرفة أن هذه ضمن قدرته للقيام بفعل أو عدم القيام به، يمكن للمواطنين وضع خططهم بناءً على ذلك. فالمرء الذي يلتزم بالقواعد المعلَنة لا داعي لخوفه أبداً من انتهاك حريته.

يتبين من التعليقات السابقة أننا بحاجة لاعتبار العقوبات الجزائية مهما تكن محدودة حتى بالنسبة لمجتمع مثالي. بافتراض الشروط العادية للحياة البشرية، مثل هذه الترتيبات ضرورية. لقد أكدتُ على أنه يمكن اشتقاق المبادئ المبرِّرة لهذه العقوبات من مبدأ الحرية. يبين التصور المثالي في هذه الحالة بكل الأحوال كيف أنه يجب وضع المخطط غير المثالي؛ وهذا يؤكد التخمين أن النظرية المثالية هي الأساس. ونرى أيضاً أن مبدأ المسؤولية لا يرتكز على الفكرة القائلة بأن العقوبة هي بشكل أساسي قائمة على الثواب والعقاب أو الاتهام. وبدلاً عن ذلك، يتم إقرارها من أجل الحرية نفسها. وفي حال كان المواطنون غير قادرين على معرفة ما هو القانون ولم يتم منحهم فرصة منصفة لأخذ محركاته الموجهة في الحسبان، فيجب عدم تطبيق العقوبات الجزائية عليهم. وهذا المبدأ ببساطة العاقبة لاعتبار النظام القانوني

نظاماً للقواعد العامة موجَّهاً لأشخاص عقلانيين من أجل تنظيم شراكتهم، ولإعطاء الوزن المناسب للحرية. وأعتقد أن هذه الرؤية للمسؤولية تمكّننا من تفسير معظم الأعذار والدفاعات المعترف بها من قبل قانون العقوبات ويمكن أن تخدم لتوجيه الإصلاح القانوني.[1] ويكفي أن نذكر أن النظرية المثالية تطلب اعتبار العقوبات الجزائية كوسيلة استقرارية وتشير إلى أن هذا الجزء من نظرية الطاعة الجزئية يجب معالجته وحله. على وجه الخصوص، يقود مبدأ الحرية إلى مبدأ المسؤولية.

يجب أن يُنظَر أيضاً إلى المآزق الأخلاقية التي تنشأ عن نظرية الطاعة الجزئية مع إبقاء أولوية الحرية في ذهننا. وهكذا يمكننا تصور حالات من نوع بائس يكون فيها مسموحاً الإصرار بقوة أقل على إتباع أوامر سيادة القانون. على سبيل المثال، في بعض الاحتمالات المتطرفة قد يُعدّ أشخاص مسؤولين عن إساءات معينة مناقضة للأمر القائل بأن الوجوب يقتضي الاستطاعة. لنفترض أنه بسبب خصومات دينية حادة، يجمع أعضاء طوائف متنافسة أسلحة ويشكلون فرقاً مسلحة في استعداد لحرب أهلية. لمواجهة هذا الوضع قد تصدر الحكومة قانوناً يحظر امتلاك الأسلحة النارية (بافتراض أن الامتلاك ليس مخالفاً قبل ذلك). وقد ينص القانون أن الدليل الكافي للتجريم هو العثور على الأسلحة في منزل أو ملكية المتهم، إلا إذا كان يستطيع أن يبرهن أنها موضوعة من قِبل شخص آخر. فيما عدا هذا الشرط، يُعدّ عدم وجود النية والمعرفة بالامتلاك، وتوافقاً مع معايير معقولة من الحذر، غير ملائم للقضية. والجدل هنا أن هذه الدفاعات العادية سوف تجعل القانون غير فاعل ومستحيل الفرض.

والآن على الرغم من أن هذا القانون يتجاوز أمر الوجوب يقتضي الاستطاعة فربما يُقبل من قبل المواطن الممثل كخسارة أقل للحرية، على

(1) For these matters, consult H. L. A. Hart, Punishment and Responsibility (Oxford, The Clarendon Press, 1968), pp. 173-183.

الأقل إذا كانت العقوبات ليست قاسية جداً. (هنا أفترض أن السجن، لنقل، تقليص قاسٍ للحرية، وبذلك يجب أن تؤخَذ قسوة العقوبات المعتزمة في الحسبان). بالنظر إلى الوضع من المرحلة التشريعية، قد يقرر المرء أن تشكيل مجموعات عسكرية نظيرة، التي ربما يحبطها إصدار التشريع، أكثر خطراً على حرية المواطن العادي من اعتباره مسؤولاً عن امتلاك الأسلحة. قد يقر المواطنون القانون على أنه أقل الشرين، واضعين أنفسهم أمام الحقيقة بأنهم فيما يُعدّون مذنبين على أشياء لم يقوموا بها، فستكون الأخطار على حريتهم من أي فعلٍ آخر أسوأ. وبما أن الشقاقات المرة موجودة، لا توجد طريقة لمنع بعض الظلم من الوقوع. وكل ما يمكن فعله هو الحد من هذا الظلم بالطريقة الأقل ظلماً.

إن الاستنتاج مجدداً أن هذه الحجج لتقييد الحرية تتقدم من مبدأ الحرية نفسه. إلى درجة معينة بكل الأحوال، تُنقل أولوية الحرية إلى نظرية الطاعة الجزئية. وهكذا في الوضع الذي ناقشناه لا يوازَن الخير الأكبر لبعضهم مقابل الخير الأقل لآخرين. ولا تُقبل حرية أقل من أجل منافع اقتصادية واجتماعية أكبر. بدلاً عن ذلك فإننا نلجأ إلى الخير العام في شكل الحريات المتساوية الأساسية للمواطن الممثل. تفرض الظروف العاثرة والتصاميم غير العادلة على بعضهم حرية أقل بكثير من تلك التي نتنعم فيها في مجتمع جيد التنظيم. وأي ظلم في نظام اجتماعي لا بد من تحمّل ضريبته؛ حيث أنه من المستحيل استبعاد عواقبه تماماً. عند تطبيق مبدأ القانونية يجب أن نبقي في ذهننا مجموع الحقوق والواجبات التي تعرّف الحريات ونعدّل مطالبه طبقاً لذلك. ربما نضطر أحياناً إلى السماح بوجود ثغرات معينة في أوامره إذا كان علينا تخفيف درجة فقدان الحرية بسبب الشرور الاجتماعية التي لا يمكن إزالتها، وأن نهدف إلى الظلم الأقل الذي تسمح به الظروف.

٩ - أولوية الحرية المعرَّفة

من مقولات أرسطو أن الذي يتفرد به الناس هو أنهم يمتلكون إحساساً بما هو عادل وغير عادل وأن فهمهم العام للعدالة هو الذي يصنع الدولة المدنية.[١] يمكن للمرء القول بشكل مناظر، في ضوء نقاشنا، إن فهماً عاماً للعدالة إنصافاً يصنع ديمقراطية دستورية. إذ حاولتُ أن أبين، بعد تقديم حجج إضافية لمصلحة المبدأ الأول، أن الحريات الأساسية للحكومة الديمقراطية مصانة بالطريقة الأكثر رسوخاً من خلال هذا التصور للعدالة. في كل حالة فإن الاستنتاجات التي تم التوصل إليها مألوفة. وكان هدفي ليس الإشارة إلى أن مبادئ العدالة هذه تناسب أحكامنا المدروسة فحسب لكنها تقدم الحجج الأقوى للحرية. على النقيض، تتيح المبادئ الغائية في أحسن الأحوال دوافع غير مؤكدة للحرية، أو على الأقل الحرية المتساوية. ويجب ألا ترتكز حرية الضمير وحرية التفكير على نزعة شكوكية فلسفية أو أخلاقية، ولا على حيادية تجاه المصالح الدينية والأخلاقية. وتعرّف مبادئ العدالة مساراً مناسباً بين الدوغماتية وعدم التسامح من جانب، والنزعة الاختزالية التي تُعدّ الدين والأخلاق مجرد تفضيلات في الجانب الآخر. وبما أن نظرية العدالة تعتمد على افتراضات مسبقة ضعيفة ومقبولة بشكل واسع، فقد تفوز بقبول عام. من المؤكد أن حرياتنا تكون أكثر رسوخاً وارتكازاً حين تُشتَق من مبادئ بحيث يكون الأشخاص في وضع منصف بالنسبة لبعضهم بعضاً يمكن أن يوافقوا عليها إذا كان يمكنهم الاتفاق على أي شيء على الإطلاق.

أرغب الآن بدراسة معنى أولوية الحرية بدقة أكبر. لن أجادل هنا لصالح هذه الأولوية (أترك هذا حتى ٨٢)؛ بدلاً عن ذلك أرغب بتوضيح معناها على ضوء الأمثلة السابقة، بين غيرها. هناك العديد من الأولويات التي لا بد من تمييزها. فيما يخص أولوية الحرية أقصد أسبقية مبدأ الحرية المتساوية على

(1) Politics, Bk. I, ch. II, 1253a15.

مبدأ العدالة الثاني. إن المبدأين ضمن ترتيب تسلسلي، ولذلك يجب تلبية مطالب الحرية أولاً. وحتى يتم تحقيق هذا لا دور لأي مبدأ آخر. لكننا لا نهتم حالياً بأولوية الحق على الخير، أو الفرصة المنصفة على مبدأ الفرق.

كما توضح جميع الأمثلة السابقة، تعني أسبقية الحرية أنه يمكن تقييد الحرية فقط من أجل الحرية نفسها. هناك نوعان من الحالات. ربما تكون الحريات الأساسية إمّا أقل توسعاً على الرغم من تساويها، أو ربما تكون غير متساوية. إذا كانت الحرية أقل توسعاً، يجب أن يجد المواطن الممثَّل هذا مكسباً لحريته بالتوازي؛ وإذا كانت الحرية غير متساوية، فيجب حماية الحرية لأولئك الذين يمتلكون حرية أقل بشكل أفضل. في كلا الحالتين يتقدم التبرير بالرجوع إلى النظام الكلي للحريات المتساوية. ولقد ذُكرت قواعد الأولوية هذه في عدد من المناسبات.

هناك، مع ذلك، تمييز إضافي يجب إنشاؤه بين نوعين من الظروف يبرران أو يعذران تقييد الحرية. يمكن اشتقاق التقييد الأول من القيود الطبيعية وأحداث الحياة البشرية، أو من الطوارئ التاريخية والاجتماعية. ولا يبرز أي تساؤل حول عدالة هذه القيود. على سبيل المثال، حتى في مجتمع جيد التنظيم تحت ظروف إيجابية، تخضع حرية الضمير والتفكير لأنظمة معقولة ويتم تقييد مجال مبدأ المشاركة. تنشأ هذه القيود عن الشروط الدائمة للحياة السياسية؛ والقيود الأخرى هي تعديلات وفق الخصائص الطبيعية للوضع البشري، كما هو الحال بالنسبة للحرية الأقل للأطفال. والمشكلة في هذه الحالات هي اكتشاف الطريقة العادلة لمواجهة قيود معينة معطاة.

في الحالة الثانية، الظلم موجود فعلاً، إما في الترتيبات الاجتماعية أو في سلوك الأفراد. والسؤال هنا ما هي الطريقة العادلة للاستجابة إلى اللاعدالة. قد يكون لهذه اللاعدالة، بالطبع، تفسيرات كثيرة، وأولئك الذين يتصرفون بدون عدالة يفعلون ذلك مع قناعتهم أنهم يسعون إلى نتيجة أعلى.

والأمثلة الخاصة بالطوائف غير المتسامحة والمتنافسة توضح هذا الاحتمال. لكن نزعة الناس للظلم ليست جانباً دائماً من الحياة المجتمعية؛ إنها تتوقف إلى حد كبير على مؤسسات اجتماعية، وبشكل خاص على ما إذا كانت عادلة أو غير عادلة. ويميل مجتمع جيد التنظيم إلى إلغاء أو على الأقل ضبط نزعات الناس باتجاه الظلم (انظر الفصلين VIII-IX)، ولذلك، لنقل، يضعف احتمال وجود الطوائف غير المتسامحة، أو أن تكون خطرة، حالما يُؤَسَس مثل هذا المجتمع. كيف تتطلب منا العدالة مواجهة اللاعدالة فهذه مشكلة مختلفة عن كيف يمكن التكيف بالطريقة الأفضل مع القيود والطوارئ المتعذر تجنبها في الحياة البشرية.

يثير هذان النوعان من الحالات أسئلة عديدة. لا بد أن نتذكر أن الطاعة المتشددة هي إحدى اشتراطات الوضع الأصلي؛ حيث تُختار مبادئ العدالة على أساس الافتراض أنه سوف يتم التقيد بها عموماً. وسوف تُعدّ أية إخفاقات على أنها استثناءات (٢٥). من خلال وضع هذه المبادئ ضمن ترتيب تسلسلي، يختار الأطراف تصوراً للعدالة مناسباً لشروط إيجابية ويفترضون أنه في مجتمع عادل يمكن تحقيقه ضمن الوقت المناسب. عند ترتيبها في هذا التسلسل، تعرّف المبادئ حينها مخططاً عادلاً مثالياً؛ إنها تنتمي إلى نظرية مثالية وتضع هدفاً لتوجيه مسار الإصلاح الاجتماعي. لكن حتى مع التسليم جدلاً بسلامة هذه المبادئ لهذا الغرض، يتوجب علينا أن نستمر في التساؤل كيف يمكن أن تُطبق على المؤسسات تحت ظروف أقل إيجابية، وفيما إذا كانت تقدم أي توجيه لحالات اللاعدالة. ولن يتم إقرار المبادئ وترتيبها التسلسلي إذا كانت هذه الأوضاع في الذهن ومن الممكن ألا يستمر اعتناقها.

لن أحاول تقديم إجابة نظامية عن هذه الأسئلة. سوف نناقش بعض الحالات الخاصة لاحقاً (انظر الفصل VI). والفكرة البدهية هي تقسيم نظرية العدالة إلى جزأين. الجزء الأول أو المثالي يفترض طاعة متشددة ويعمل على المبادئ التي تطبع مجتمعاً جيد التنظيم تحت ظروف إيجابية. إنه يطور

التصور المتعلق ببنية أساسية عادلة مثالية والواجبات والالتزامات المقابلة للأشخاص تحت القيود الثابتة في الحياة البشرية. واهتمامي الرئيسي منصب على هذا الجزء من النظرية. ويتم العمل على نظرية غير مثالية، الجزء الثاني، بعد اختيار تصور مثالي للعدالة؛ عندها فقط يتساءل الأطراف أية مبادئ يمكن تبنيها تحت شروط أقل إيجابية. هذا التقسيم للنظرية، كما أشرتُ، له جزآن فرعيّان مختلفان. أحدهما يتألف من المبادئ من أجل التسويات الحاكمة للقيود الطبيعية والطوارئ التاريخية، والآخر يتألف من المبادئ من أجل مواجهة اللاعدالة.

من خلال النظر إلى النظرية ككل، يمثّل الجزء المثالي تصوراً عن مجتمع عادل علينا تحقيقه إذا كنّا نستطيع. يجب الحكم على المؤسسات الموجودة في ضوء هذا التصور وتُعدّ غير عادلة وفقاً لدرجة الابتعاد عنه دون سبب كاف. إن الترتيب التسلسلي للمبادئ يعيّن أي العناصر للنظرية المثالية أكثر إلحاحاً نسبياً، ويقترح هذا الترتيب أن يتم تطبيق قواعد الأولوية على الحالات غير المثالية كذلك. بالتالي بقدر ما تسمح به الظروف، علينا واجب طبيعي بإزالة أي ظلم، بدءاً من الأشد قسوة كما يتحدد حسب درجة الانحراف عن العدالة المثالية. هذه الفكرة، بالطبع، استقرابية جداً. ومن المهم أن يُترك قياس الابتعاد عن المثالي للمؤسسة. ما يزال حكمنا يتوجه من خلال الأولوية التي يشير إليها الترتيب التسلسلي. إذا كان لدينا صورة واضحة معقولة عمّا هو عادل، فقد تلتقي اعتقاداتنا المدروسة عن العدالة على الرغم من عدم قدرتنا على التحديد بدقة كيف يحدث هذا التوافق الأكبر. بالتالي بينما تنتمي مبادئ العدالة إلى نظرية تتعلق بالقضايا المثالية، فهي عموماً ملائمة.

يمكن توضيح الأجزاء العديدة لنظرية غير مثالية من خلال أمثلة متنوعة، وقد ناقشنا بعضها. أحد الأوضاع يتعلق بحرية أقل توسعاً. بما أنه لا توجد حالات لامساواة، لكن على الجميع التمتع بحرية أضيق بدلاً من حرية أوسع، فيمكن تقويم السؤال من منظور المواطن المتساوي الممَثل. ولمناشدة

مصالح هذا الشخص الممثل في تطبيق مبادئ العدالة فهذا يتطلب اللجوء إلى مبدأ المصلحة العامة. (الخير العام كما أفكر به كشروط عامة معينة تكون لمصلحة كل شخص بالتساوي بالمعنى المناسب). يتعلق العديد من الأمثلة السابقة بحرية أقل توسعاً: تنظيم حرية الضمير وحرية التفكير بطرقٍ تتسق مع النظام العام، وتقييد مجال قاعدة الأغلبية ينتمي إلى هذه الفئة (٣٤، ٣٧). تنشأ هذه القيود عن الشروط الدائمة للحياة البشرية ولذلك تنتمي هذه الحالات إلى ذلك الجزء المتعلق بنظرية غير مثالية التي تتعامل مع قيود طبيعية. وينتمي المثالان المتعلقان بكبح حريات غير المتسامحين وبضبط عنف الطوائف المتنازعة إلى الجزء الخاص بالطاعة الجزئية لنظرية غير مثالية. في كلٍّ من هذه الحالات الأربع، مع ذلك، تتقدم الحجة من وجهة نظر المواطن الممثل. بإتباع فكرة الترتيب التسلسلي، إن القيود على مدى الحرية هي من أجل الحرية نفسها وينتج عنها حرية أقل لكن متساوية.

الحالة الثانية هي تلك المتعلقة بحرية غير متساوية. إذا كان بعضهم يحصل على أصوات أكثر من الآخرين، تُعدّ الحرية السياسية غير متساوية؛ ويصدق الشيء نفسه إذا تم ترجيح بعض الأصوات بثقلٍ أكبر، أو لقطاع من المجتمع بدون الامتياز لكل المجتمع. في الكثير من الأوضاع التاريخية ربما تم تبرير الحرية السياسية الأقل. وربما كان لتفسير "بورك" للتمثيل عنصراً من الشرعية في سياق مجتمع القرن الثامن عشر.[١] إذا كان كذلك، فهو يعكس حقيقة أن الحريات المتنوعة ليست جميعها متكافئة، حيث أنه في ذلك الزمن يمكن التصور أن الحرية السياسية غير المتساوية كانت تسوية مسموحة للقيود التاريخية، في حين بالتأكيد لم تكن كذلك قنانة الأرض والعبودية وعدم التسامح الديني. هذه القيود لا تبرر خسارة حرية الضمير والحقوق التي تحدد استقامة وسلامة الفرد. وتُعدّ قضية حريات سياسية معينة وحقوق تكافؤ الفرصة

(1) See H. F. Pitkin, The Concept of Representation, ch. VIII, for an account of Burke's view.

المنصف أقل ضغطاً وإلحاحاً. كما ذكرتُ سابقاً (١١)، ربما من الضروري التضحية بجزء من هذه الحريات حين يكون هذا مطلوباً من أجل تحويل مجتمع أقل حظاً إلى مجتمع يمكن فيه التمتع بجميع الحريات الأساسية بشكل تام. تحت شروط لا يمكن تغييرها في الوقت الحاضر، قد لا تكون هناك طريقة لتأسيس ممارسة فاعلة لهذه الحريات؛ لكن إذا كان ممكناً يجب تحقيق الحريات الأكثر محورية أولاً. بكل الأحوال، لقبول الترتيب التسلسلي للمبدأين لسنا مضطرين إلى إنكار أن جدوى الحريات الأساسية تتوقف على الظروف، مع ذلك يجب أن نتأكد أن مسار التغيير المتبع هو ذلك الذي يستحضر الشروط الاجتماعية التي في نهاية المطاف لا يستمر معها تبرير أية قيود على هذه الحريات. إن تحققها التام هو النزعة المتأصلة الطويلة الأجل لنظام عادل.

افترضتُ في هذه الملاحظات أنه دائماً يجب تعويض أولئك ذوي الحرية الأقل. علينا دائماً تقدير الوضع من وجهة نظرهم (كما يُرى من الميثاق الدستوري أو التشريعي). والآن إنه هذا التقييد الذي يجعل من المؤكد عملياً أن القنانة والعبودية، بأشكالهما المألوفة على أي حال، قابلين للتحمل حين يخففان حتى ظلم أسوأ. قد يكون هناك حالات انتقالية حين تكون العبودية أفضل من الممارسة الراهنة. على سبيل المثال، افترض أن مدينة أو ولاية لم تكن تأخذ أسرى حرب بل تحكم عليهم بالموت توافق على معاهدة باتخاذ الأسرى كعبيد بدلاً عن ذلك. على الرغم من أننا لا يمكن أن نسمح بمؤسسة العبودية بناء على أسباب أن المكاسب الأكبر لبعضهم تفوق خسائر الآخرين، قد يكون تحت هذه الشروط، بما أن الجميع عرضة لخطر الأسر في الحرب، هذا الشكل من العبودية أقل ظلماً من العرف الراهن. على الأقل لن تكون العبودية المتصورة متوارثة (لنفترض) وأنها تُقبل من قِبل المواطنين الأحرار لهذه الولايات بالتساوي إلى حدٍ ما. يبدو هذا الترتيب قابلاً للدفاع كتحسين على المؤسسات القائمة، إذا لم يعامَل العبيد بقسوة مفرطة. مع مرور الزمن يحتمل التنكّر لها برمّتها، بما أن تبادل أسرى الحرب يبقى ترتيباً مفضلاً أكثر، إن إعادة أعضاء

المجتمع الأسرى أفضل من خدمتهم كعبيد. لكن لا تميل أي من هذه الاعتبارات، مهما تكن جذابة، بأي حال من الأحوال إلى تبرير توريث العبودية أو القنانة من خلال الاستشهاد بالقيود الطبيعية أو التاريخية. فضلاً عن ذلك، لا يمكن للمرء عند هذه النقطة اللجوء إلى الضرورة أو على الأقل المنفعة الكبيرة لهذه الترتيبات العبودية من أجل أشكالٍ أعلى من الثقافة. كما سأبرهن لاحقاً، سيتم رفض مبدأ الكمال في الوضع الأصلي (٥٠).

تستحق مشكلة الطريقة الأبوية بعض النقاش هنا، بما أنها ذُكرت في الحجة لمصلحة الحرية المتساوية، وهي تتعلق بحرية أقل. في الوضع الأصلي يفترض الأطراف أنهم في مجتمع ما عقلانيون وقادرون على إدارة شؤونهم الخاصة. لذلك لن يقروا أية واجبات على الذات، بما أن هذا غير ضروري لتعزيز خيرهم. لكن حالما يتم اختيار التصور المثالي، سوف يريدون تأمين أنفسهم ضد احتمال عدم تطور قواهم وعدم قدرتهم بشكل عقلاني على تعزيز مصالحهم، كما هو الحال بالنسبة للأطفال؛ أو بسبب سوء الحظ أو حادثٍ ما يجعلهم غير قادرين على اتخاذ قرارات بالنسبة لخيرهم، كما هو الحال بالنسبة للمرضى جسدياً أو ذهنياً. كما أنه من العقلانية بالنسبة لهم حماية أنفسهم ضد نزعاتهم اللاعقلانية الذاتية من خلال الإجماع على برنامج عقوبات قد يمنحهم دافعاً كافياً لتجنب الأفعال الحمقاء من خلال قبول فروضٍ معينة مصممَة لإبطال العواقب الوخيمة الناتجة عن سلوكهم غير الحكيم. من أجل هذه القضايا يتبنى الأطراف مبادئ اشتراطية حين يصرَّح لآخرين التصرف نيابة عنهم وتجاهل رغباتهم الراهنة إذا كان ضرورياً؛ وهم يقومون بهذا لإدراكهم أن قدرتهم قد تخفق أحياناً في التصرف بعقلانية من أجل خيرهم، أو قد تكون غائبة برمّتها.[1]

(1) For a discussion of this problem see Gerald Dworkin, "Paternalism," an essay in Morality and the Law, ed. R. A. Wasserstrom (Belmont, Calif, Wadsworth Publishing Co., 1971), pp. 107-126.

بالتالي إن مبادئ الأبوية هي تلك التي سوف يقرها الأطراف في الوضع الأصلي لحماية أنفسهم من ضعف ووهن قدرتهم العقلية وإرادتهم في مجتمع ما. يُصرَّح لآخرين وأحياناً يُطلَب منهم التصرف نيابة عنا وأن يفعلوا ما سوف نفعله لأنفسنا إذا كنا عقلانيين، ويُعدّ هذا التصريح نافذ المفعول فقط حين لا نستطيع الاعتناء بخيرنا. يجب أن تسترشد القرارات الأبوية بتفضيلات ومصالح الفرد الخاصة بما أنها ليست غير عقلانية، أو في حال الإخفاق في معرفتها، بالنظرية المتعلقة بالخيرات الأولية. كلما كانت معرفتنا أقل وأقل عن الشخص، فنحن نتصرف من أجله وكأننا نتصرف من أجل أنفسنا من نقطة استشراف الوضع الأصلي. نحن نحاول أن نحصل له على الأشياء التي يُفترَض أنه يريدها مهما يكن ما يريده من أشياء أخرى. يجب أن نكون قادرين على المحاججة على أنه مع تطور أو تعافي قواه العقلانية سوف يقبل الفرد محل التساؤل قرارنا نيابة عنه ويوافق معنا أننا قمنا بالشيء الأفضل لأجله.

إن المتطلب أن الشخص الآخر عند الاستحقاق يقبل شرطه ليس، مع ذلك، كافياً بأي شكلٍ من الأشكال، حتى إذا كان هذا الشرط ليس مفتوحاً على النقد العقلاني. بالتالي تصور شخصين يمتلكان قواهما العقلية بالكامل ويتمسكان باعتقادات دينية أو فلسفية مختلفة؛ وافترض أن هناك عملية سيكولوجية ما سوف تحوّل كلٍّ منهما إلى وجهة نظر الآخر، على الرغم من حقيقة أن العملية مفروضة عليهما ضد رغبتهما. عند الاستحقاق، لنفترض، سوف يصل كلاهما إلى قبول اعتقاداتهما الجديدة بوعي. لا نزال غير مسموح لنا بإخضاعهما لهذه المعالجة. هناك اشتراطان إضافيان ضروريان: تدخل أبوي يجب تبريره من خلال دليل على إخفاق أو غياب العقل والإرادة؛ ويجب أن يسترشد بمبادئ العدالة وبما هو معروف عن الشخص فيما يخص أهدافه وتفضيلاته الدائمة، أو بتفسير الخيرات الأولية. تنشأ هذه القيود على استهلال وتوجيه القصدية الأبوية من افتراضات الوضع الأصلي. يريد الأطراف

ضمان السلامة لشخصهم ولغاياتهم النهائية واعتقاداتهم مهما تكن. إن المبادئ الأبوية حماية ضد عدم عقلانيتنا الذاتية، ويجب ألا تُترجم لترخيص الضرر والإساءة لاعتقادات المرء وشخصيته بأي وسيلة بما أنها تقدم إمكانية ضمان الإجماع لاحقاً. بشكلٍ أكثر عمومية، يجب على طرائق التعليم بالمِثل احترام هذه القيود (٧٨).

يبدو أن القوة الضاغطة للعدالة إنصافاً تنشأ عن شيئين: المتطلب أن يتم تبرير جميع حالات اللامساواة للأقل انتفاعاً، وأولوية الحرية. هذا الزوج من القيود يميزها عن النظريات الحدسية والغائية. بأخذ النقاش السابق في الحسبان، يمكننا إعادة صياغة المبدأ الأول للعدالة وإضافة قاعدة الأولوية المناسبة له. وأعتقد أن التغيرات والإضافات ذات تفسير ذاتي. ينص المبدأ الآن على ما يلي.

المبدأ الأول

يجب أن يحصل كل شخص على حقٍ متساوٍ بالنظام الكلي الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية بشكلٍ متوافق مع نظام مماثل من الحرية للجميع.

قاعدة الأولوية

يجب ترتيب مبادئ العدالة في ترتيب تسلسلي وبذلك يمكن تقييد الحرية فقط من أجل الحرية. هناك حالتان: (a) يجب أن تدعم الحرية الأقل اتساعاً النظام الكلي للحرية المشترك من قِبل الجميع، و(b) يجب أن تكون الحرية الأقل من الحرية المتساوية مقبولة بالنسبة لأولئك المواطنين ذوى الحرية الأقل.

ربما يجدر التكرار أنه يتوجب عليّ تقديم حجة نظامية بالنسبة لقاعدة الأولوية، على الرغم من أنني فحصتها في عدد من الحالات المهمة. ويبدو أنها تناسب اعتقاداتنا المدروسة بشكل جيد. لكني أؤجل تقديم حجة من نقطة

استشراف الوضع الأصلي حتى القسم الثالث حين تصبح العقيدة التعاقدية نافذة المفعول (٨٢).

١٠ - التأويل الكانتي للعدالة إنصافاً

لقد ناقشت في معظم القسم مضمون مبدأ العدالة المتساوية ومعنى الأولوية للحقوق التي تعرّفه. ويبدو ملائماً عند هذه النقطة ذكر أن هناك تأويلاً "كانتياً" لتصور العدالة يُشتَق عنه هذا المبدأ. يرتكز هذا التأويل على فكرة "كانت" حول الاستقلال الذاتي. من الخطأ، كما أعتقد، التشديد على مكانة العمومية والكونية في أخلاق "كانت". حيث أن المبادئ الأخلاقية العامة والكونية ليست جديدة معه؛ وكما رأينا أن هذه الشروط لا تأخذنا بعيداً بكل الأحوال. فمن المستحيل بناء نظرية أخلاقية على مثل هذا الأساس الهزيل، ولذلك إن اقتصار النقاش لعقيدة "كانت" على هذه الأفكار يعني اختزالها إلى مستوى هامشي. وتكمن القوة الحقيقية لرؤيته في مكان آخر.[١]

بالنسبة للشيء الأول، إنه يبدأ بالفكرة القائلة إن المبادئ الأخلاقية هي هدف الاختيار العقلاني. إنها تحدد القانون الأخلاقي بحيث يستطيع الناس عقلانياً أن يرغبوا بأن يحكُم سلوكهم في جمهورية أخلاقية. وتصبح الفلسفة الأخلاقية الدراسة للتصور وللنتاج لقرار عقلاني معرَّفاً بشكل مناسب. هذه الفكرة لها عواقب مباشرة. نفكّر للحظة بالمبادئ الأخلاقية كتشريع لمملكة من الغايات، ومن الواضح أن هذه المبادئ يجب ألا تكون مقبولة من الجميع فحسب بل يجب أن تكون عامة أو علنية كذلك. أخيراً يفترض "كانت" أن هذا التشريع الأخلاقي يجب أن يوافَق عليه تحت شروط تصف الناس على أنهم

(1) Especially to be avoided is the idea that Kant's doctrine provides at best only the general, or formal, elements for a utilitarian or indeed for any other moral conception. This idea is found in Sidgwick, The Methods of Ethics, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), pp. xvii and xx of the preface; and in F. H. Bradley, Ethical Studies, 2nd ed. (Oxford, Clarendon Press, 1927), Essay IV; and goes back at least to Hegel.

كائنات حرة ومتساوية. ويُعدّ توصيف الوضع الأصلي محاولة لتفسير هذا التصور. ولا أرغب بالمجادلة هنا بالنسبة لهذا التأويل على أساس السياق النصي لـــ "كانت". من المؤكد أنه قد يرغب بعضهم بقراءته بشكل مختلف. وربما من الأفضل أن تُؤخَذ الملاحظات الواجب إتباعها كاقتراحات لربط العدالة إنصافاً بالنقطة العليا في الاتجاه التعاقدي عند "كانت" و"روسو".

يرى "كانت"، أعتقد، أن شخصاً يتصرف باستقلال ذاتي حين تكون المبادئ المتعلقة بسلوكه مختارة من قِبله على أنها التعبير الممكن الأكثر كفايةً عن طبيعته ككائن عقلاني حر ومتساوٍ. والمبادئ التي يتصرف على أساسها ليست متبناة بسبب موقعه الاجتماعي أو مواهبه الطبيعية، أو على ضوء نوع معين من المجتمعات يعيش فيه أو أشياء محددة يريدها. إن التصرف على أساس مثل هذه المبادئ يعني التصرف بطريقة تابعة أو خاضعة. وإلى حد ما يحرُم حجاب الجهل الأشخاص في الوضع الأصلي من المعرفة التي تمكّنهم من اختيار مبادئ تابعة. ويصل الأطراف إلى اختيارهم معاً كأشخاص عقلانيين أحرار ومتساوين فقط عند تحقق تلك الظروف التي تؤدي إلى نشوء الحاجة إلى مبادئ العدالة.

بلا ريب، إن الحجة لمصلحة هذه المبادئ تقدم إضافة فعلاً بطرق متنوعة إلى تصور "كانت". على سبيل المثال، إنها تضيف الخاصية القائلة بوجوب تطبيق المبادئ المختارة على البنية الأساسية في المجتمع؛ والمقدمات التي تصف هذه البنية تُستخدَم في اشتقاق مبادئ العدالة. لكني أعتقد أن هذه الإضافة والإضافات الأخرى طبيعية بشكلٍ كافٍ وتبقى قريبة من عقيدة "كانت"، على الأقل حين تُعرَض جميع كتاباته الأخلاقية مع بعضها بعضاً. إذن بافتراض أن الاستدلال العقلي لمصلحة مبادئ العدالة صحيح، يمكننا القول إنه عندما يتصرف الأشخاص على أساس هذه المبادئ فإنهم يتصرفون طبقاً لمبادئ سوف يختارونها كأشخاص عقلانيين ومستقلين في الوضع الأصلي من المساواة. فلا تعتمد المبادئ المتعلقة

بأفعالهم على طوارئ اجتماعية أو طبيعية، ولا تعكس التحيز المتعلق بتفاصيل معينة لخططهم في الحياة أو للطموحات التي توجههم. من خلال التصرف من هذه المبادئ يعبّر الناس عن طبيعتهم ككائنات عقلانية حرة ومتساوية خاضعين للشروط العامة للحياة البشرية. إذ إن التعبير عن طبيعة المرء ككائن من نوع معين يعني التصرف على أساس المبادئ التي سوف يتم اختيارها إذا كان لهذه الطبيعة أن تكون عنصراً محدِّداً قاطعاً. بالطبع، إن اختيار الأطراف في الوضع الأصلي عرضةٌ لقيود ذلك الوضع. لكن حين نتصرف عن معرفة بناء على مبادئ العدالة في المسار العادي للأحداث، فنحن نفترض بشكل مقصود قيود الوضع الأصلي. أحد الأسباب للقيام بهذا، بالنسبة للأشخاص الذين يستطيعون القيام بهذا ويريدون ذلك، هو التعبير عن طبيعة المرء.

إن مبادئ العدالة مناظرة أيضاً للمقولات الأمرية. حيث يفهم "كانت" مبدأً للسلوك من خلال مقولة أمرية بأنه يُطبَّق على شخص استناداً لطبيعته ككائن عقلاني حر ومتساوٍ. إن صلاحية المبدأ لا تفترض مسبقاً أن يكون لدى المرء رغبة أو هدف معين. في حين أن أمراً افتراضياً بالمقابل يفترض هذا فعلاً لتحقيق غاية معينة. فيما إذا كانت الرغبة من أجل شيء خاص، أو ما إذا كانت من أجل شيء أكثر عمومية، مثل أنواع معينة من المشاعر أو المتع المتفق عليها، فإن الأمر المقابل افتراضي. تتوقف قابلية تطبيقه على امتلاك المرء لهدف الذي لا يتطلب أن يمتلكه المرء كشرط بما أنه فردٌ بشريٌ عقلانيٌ. والحجة بالنسبة لمبدأي العدالة لا تفترض أن يمتلك الأطراف غايات خاصة، لكن فقط أنهم يرغبون بخيرات أولية معينة. هذه أشياء من العقلانية أن يريدها المرء مهما تكن الأشياء الأخرى التي يريدها. وهكذا بافتراض الطبيعة البشرية، بما أنهم يريدون هذه الأشياء فهذا جزء من أنهم عقلانيون؛ وبينما قد افتُرض أن كل شخص لديه تصور ما عن الخير، فلا شيء معروف عن غاياته النهائية. إذن يُشتَق التفضيل للخيرات الأولية فقط من الافتراضات

الأكثر عمومية عن العقلانية وشروط الحياة البشرية. والتصرف من مبادئ العدالة يعني التصرف من المقولات الأمرية بمعنى أنها تطبق علينا مهما تكن أهدافنا الخاصة. وهذا يعكس ببساطة الحقيقة بأنه لا تبدو مثل هذه الشروط الطارئة كمقدمات في اشتقاقها.

ربما نلاحظ أيضاً أن افتراض الحافز المتعلق بانعدام المصلحة المتبادل يوازي فكرة "كانت" عن الاستقلال الذاتي، ويقدم سبباً آخراً لهذا الشرط. لقد تم استخدام هذا الافتراض حتى الآن لتوصيف ظروف العدالة ولتقديم تصور واضح لتوجيه الاستدلال العقلي للأطراف. لقد رأينا أيضاً أن مفهوم الشعور الودي، بما أنه فكرة من المرتبة الثانية، لن يعمل بشكل جيد. والآن يمكننا أن نضيف أن افتراض انعدام المصلحة المتبادل هو للسماح بالحرية في الاختيار لنظام الغايات النهائية.[1] وتُقيَّد الحرية في تبني تصور للخير فقط من خلال مبادئ مستنبطة من عقيدة لا تفرض قيوداً قبليةً على هذه التصورات. إن افتراض انعدام المصلحة المتبادل في الوضع الأصلي ينفذ هذه الفكرة. نحن نسلّم أنه لدى الأطراف مطالب متنازعة بالمعنى العام المناسب. إذا تم تقييد غاياتهم بطريقة معينة ما، سوف يبدو هذا في البداية كقيد اعتباطي على الحرية. فضلاً عن ذلك، إذا تم تصور الأطراف على أنهم غيريون، أو كساعين وراء أنواع معينة من المتع، عندها سوف تطبق المبادئ المختارة، بقدر ما سوف تبينه الحجة، فقط على أشخاص تكون حريتهم مقيدة ضمن خيارات متوافقة مع النزعة الغيرية أو نزعة المتعة. وكما تسير الحجة الآن، تغطي مبادئ العدالة جميع الأشخاص الذين لديهم خطط عقلانية في الحياة، مهما يكن مضمونها، وهذه المبادئ تمثل القيود الملائمة على الحرية. بالتالي من الممكن القول بأن القيود على تصورات الخير هي النتيجة لتأويل الوضع التعاقدي الذي لا يضع أية قيود قبلية على ما قد يرغب به الناس. إذن هناك أسباب متنوعة لمقدمة الحافز المتعلقة

(1) For this point I am indebted to Charles Fried.

بانعدام المصلحة المتبادل. ليست هذه المقدمة فقط من أجل واقعية ظروف العدالة أو طريقة لجعل النظرية قابلة للتشكل، بل هي أيضاً ترتبط مع الفكرة "الكانتية" عن الاستقلال الذاتي.

مع ذلك، هناك صعوبة لا بد من توضيحها. وقد تم التعبير عنها من قِبل "سيدويك".[1] يقول "سيدويك" إنه لا شيء مدهشٌ في أخلاق "كانت" أكثر من الفكرة القائلة إن الإنسان يدرك ذاته الحقيقية حين يتصرف من قانون أخلاقي، في حين أنه إذا سمح أن تتحدد أفعاله بوساطة رغبات حسية أو أهداف طارئة، يصبح خاضعاً لقانون الطبيعة. لكن برأي "سيدويك" قد تم الاستخفاف بهذه الفكرة. ويبدو له أنه في نظر "كانت" أن حياة القديس وحياة الوغد هي بالتساوي نتاج اختيار حر (فيما يتعلق بالذات لذاتها) وبالتساوي موضوع القوانين السببية (كذات ظاهرية). ولم يفسر "كانت" أبداً لماذا لا يعبّر الوغد في حياة سيئة عن شخصيته وفرديته المختارة بحرية بنفس الطريقة التي يعبّر فيها القديس عن شخصيته وفرديته المختارة بحرية في حياة جيدة. إن اعتراض "سيدويك" قاطع، أعتقد، بما أن المرء يفترض، كما يبدو أن عرض "كانت" يسمح به، أن إمكانية اختيار الذات الظاهرية لأية مجموعة متسقة من المبادئ والتصرف من مثل هذه المبادئ، مهما تكن، كافٍ للتعبير عن اختيار المرء ككائن عقلاني حر ومتساوٍ. ويجب أن تكون إجابة "كانت" أنه على الرغم من أن التصرف بناءً على أية مجموعة متسقة من المبادئ يمكن أن يكون النتيجة لقرار من جهة الذات بذاتها، ليست جميع مثل هذه الأفعال بوساطة الذات الظاهرية يعبّر عن قرار كائن عقلاني حر ومتساوٍ. بالتالي إذا كان شخص يدرك ذاته الحقيقية بالتعبير عنها في أفعاله، وإذا كان يرغب فوق كل الرغبات الأخرى أن يدرك هذه الذات، عندها سوف يختار أن يتصرف وفق مبادئ تظهر طبيعته ككائن عقلاني حر ومتساوٍ. والجزء المفقود من الحجة يتعلق بمفهوم التعبير. لم يبين

(1) See The Methods of Ethics, Appendix, "The Kantian Conception of Free Will" (reprinted from Mind, vol. 13, 1888), pp. 511-516, esp. p. 516.

"كانت" أن التصرف بناءً على القانون الأخلاقي يعبّر عن طبيعتنا بطرق مميزة لا يظهرها التصرف من مبادئ مناقضة.

أعتقد أنه تم استدراك هذا الخلل من خلال تصور الوضع الأصلي. والنقطة الجوهرية أننا نحتاج حجة تبين أية مبادئ، إذا كان هناك، سوف يختارها أشخاص عقلانيون أحرار ومتساوون وأن هذه المبادئ يجب أن تكون قابلة للتطبيق في الممارسة. والمطلوب إجابة حاسمة لمواجهة اعتراض "سيدويك". إن اقتراحي هو أن نفكر بالوضع الأصلي على أنه مشابه لوجهة النظر التي من خلالها ترى الذات بذاتها العالم. والأطراف كذوات بذاتها لديهم حرية تامة في اختيار أية مبادئ يرغبونها؛ لكن لديهم أيضاً رغبة بالتعبير عن طبيعتهم كأعضاء متساوين وعقلانيين في الميدان الفكري إلى جانب هذه الحرية بالاختيار، أي ككائنات تستطيع النظر إلى العالم بهذه الطريقة ويعبّرون عن هذا المنظور في حياتهم كأعضاء في المجتمع. إذن عليهم أن يقرروا أية مبادئ حين تُتبع بوعي ويتم التصرف على أساسها في الحياة اليومية سوف يُظهر بالشكل الأفضل هذه الحرية في مجتمعهم، والتي تكشف بالشكل الأتم استقلاليتهم عن الطوارئ الطبيعية والحوادث الاجتماعية. والآن إذا كانت حجة العقيدة التعاقدية صحيحة، فإن هذه المبادئ هي حقاً تلك التي تحدد القانون الأخلاقي، أو بشكل أكثر دقة، مبادئ العدالة بالنسبة للمؤسسات والأفراد. يحاكي توصيف الوضع الأصلي وجهة النظر المتعلقة بالذات لذاتها، التي تعني كائناً عقلانياً حراً ومتساوياً. تتجلى طبيعتنا وفق هذه الكائنات حين نتصرف من المبادئ التي سوف نختارها عندما تنعكس هذه الطبيعة في الشروط المحدِّدة للاختيار. وهكذا يمارس الأشخاص حريتهم، استقلالهم عن طوارئ الطبيعة والمجتمع، من خلال التصرف بطرقٍ سوف يقرونها في الوضع الأصلي.

إذن كما فهمنا، تنشأ الرغبة بالتصرف بعدالة جزئياً من الرغبة بالتعبير بالشكل الأتم عما نحن عليه أو ما نستطيع أن نكون عليه، أي كائنات عقلانية حرة ومتساوية مع حرية الاختيار. إنه لهذا السبب، أعتقد، أن "كانت" يتحدث

عن الإخفاق بالتصرف على أساس القانون الأخلاقي بحيث يؤدي إلى الخزي وليس إلى مشاعر الذنب. وهذا مقبول ومناسب، بما أنه بالنسبة إليه أن التصرف بدون عدالة هو التصرف بطريقة تخفق في التعبير عن طبيعتنا ككائن عقلاني حر ومتساوٍ. لذلك مثل هذه الأفعال تؤثر على احترامنا لذاتنا، على إحساسنا بجدارتنا الذاتية، واختبار هذه الخسارة مخزٍ (٦٧). لقد تصرفنا وكأننا ننتمي إلى نظام أدنى، وكأننا مخلوق تتقرر مبادئه الأولى من خلال الظروف الطبيعية الطارئة. وأولئك الذين يفكرون بعقيدة "كانت" الأخلاقية على أنها عقيدة تتعلق بالقانون والذنب قد أساؤوا فهمه. إن هدف "كانت" الرئيسي هو تعميق وتبرير فكرة "روسو" القائلة بأن الحرية هي التصرف طبقاً لقانون نمنحه لأنفسنا. وهذا يقود ليس إلى أخلاق ذات أوامر قاسية ولكن إلى أخلاق من الاحترام المتبادل وتقدير الذات.(١)

إذن يمكن النظر إلى الوضع الأصلي كتأويل إجرائي لتصور "كانت" عن الاستقلال الذاتي والمقولة الأمرية ضمن الإطار العملي لنظرية تجريبية. إن المبادئ الناظمة لمملكة الغايات هي تلك التي سوف يتم اختيارها في هذا الوضع، وتوصيف هذا الوضع يمكّننا من تفسير المعنى الذي من خلاله يعبّر التصرف من هذه المبادئ عن طبيعتنا كأشخاص عقلانيين أحرار ومتساوين. لن تبقى هذه الأفكار مجرد أفكار متسامية صرفة وتفتقد إلى الروابط القابلة للتفسير مع السلوك البشري، حيث أن التصور الإجرائي للوضع الأصلي يسمح لنا بإنشاء هذه الروابط. لقد ابتعدتُ بالطبع عن رؤى "كانت" في جوانب عديدة. لا أستطيع مناقشة هذه المسائل هنا، لكن لا بد من ذكر نقطتين. لقد افترضتُ أن اختيار الشخص كذات بذاتها اختياراً جمعياً. تكمن قوة الذات

(1) See B. A. O. Williams, “The Idea of Equality,” in Philosophy, Politics, and Society. Second Series, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 115f. For confirmation of this interpretation, see Kant’s remarks on moral education in The Critique of Practical Reason, pt. II. See also Beck, A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason, pp. 233-236.

متساوية هو أن المبادئ المختارة يجب أن تكون مقبولة للذوات الأخرى. بما أن الجميع أحرار وعقلانيون بشكل متماثل، يجب أن يمتلك كلٌّ منهم قولاً متساوياً في تبني المبادئ العامة للجمهورية الأخلاقية. هذا يعني أنه كذات بذاتها، على كل شخص أن يُجمِع على هذه المبادئ. إلا إذا تم الاتفاق على مبادئ الوغد، لا يمكنهم التعبير عن هذا الاختيار الحر، مع ذلك قد توافق ذات مفردة على تبنيها. لاحقاً سوف أحاول تحديد معنى واضح من خلاله تكون هذه الاتفاقية المجمعة التعبير الأفضل عن الطبيعة حتى بالنسبة لذات مفردة (٨٥). قد لا يبدو أن هناك طريقة لتجاوز مصالح شخص كطبيعة جمعية للاختيار. لكني سوف أترك هذا جانباً حالياً.

ثانياً، افترضتُ أن الأطراف يعرفون أنهم خاضعون لشروط الحياة البشرية. بما أنهم ضمن ظروف العدالة، فإنهم متموضعون في العالم مع أناسٍ آخرين يواجهون بشكل مماثل قيود الندرة والمطالب المتنافسة. يجب تنظيم الحرية البشرية بوساطة مبادئ مختارة في ضوء هذه القيود الطبيعية. إن العدالة إنصافاً نظرية تخص العدالة البشرية ومن بين مقدماتها الحقائق الأساسية عن الأشخاص ومكانهم في الطبيعة. ليست الحرية الخاصة بالكائنات الذكية الصرفة خاضعة لهذه القيود (الله والملائكة) خارج مجال النظرية. قد يكون قصد "كانت" أن تطبق عقيدته على جميع الكائنات العقلانية وبذلك لا يكون لوضع الناس الاجتماعي في العالم دور في تحديد المبادئ الأولى للعدالة. إذا كان كذلك، فهذا فرق آخر بين العدالة إنصافاً ونظرية "كانت".

لكن ليس المقصود بالتأويل "الكانتي" كتأويل للعقيدة الفعلية لـــ "كانت" لكن كتأويل للعدالة إنصافاً. تتميز رؤية "كانت" بعددٍ من الثنائيات العميقة، بشكل خاص، الثنائية بين الضروري والطارئ، الشكل والمضمون، العقل والرغبة، الذات والظاهر. والتنكر لهذه الثنائيات كما يفهمها، بالنسبة للكثير،

يعني التنكر لما هو مميز في نظريته. وأعتقد بما يخالف هذا تماماً. إن تصوره الأخلاقي له بنية مميزة أكثر قابلية للفهم حين لا تُؤخَذ هذه الثنائيات بالمعنى الذي أعطاها لها لكن بإعادة سبكها وإعادة صياغة قوتها الأخلاقية ضمن نطاق نظرية تجريبية. وما دعوته التأويل "الكانتي" يشير إلى كيفية القيام بهذا.

الهيئة العامة السورية للكتاب

الفصل الرابع

الحصص التوزيعية

أناقش في هذا الفصل مبدأ العدالة الثاني وأقوم بتوصيف ترتيب من المؤسسات الذي يلبي متطلباته ضمن إعدادات دولة عصرية. وأذكر بدايةً أنه قد تخدم مبادئ العدالة كجزء من عقيدة في الاقتصاد السياسي. لقد شدد التقليد النفعي على هذا التطبيق ولا بد أن نرى كيف أصابوا في هذا المجال. كما أشدد أن هذه المبادئ قد تضمنت شكلاً مثالياً من المؤسسات الاجتماعية، وهذه الحقيقة ستكون ذات أهمية حين نناقش قيم الجماعة في القسم الثالث. وكتمهيد للنقاش اللاحق، هناك بعض الملاحظات الموجزة على الأنظمة الاقتصادية، على دور الأسواق، وما شابه. ثم أنتقل إلى المشكلة الصعبة المتعلقة بالادخار والعدالة بين الأجيال. سوف توضع الأساسيات مع بعضها بعضاً بطريقة بدهية، وتُتبع ببعض الملاحظات المكرسة للسؤال حول التفضيل الزمني وحالات الأولوية الإضافية. بعد هذا أحاول تبيان أن تفسير الحصص التوزيعية يمكن أن يشرح مكان أوامر الفطرة السليمة في العدالة. وأناقش أيضاً الكمالية والحدسية كنظريات للعدالة التوزيعية، وبالتالي التوصل بدرجة معينة إلى نقيض الرؤى التقليدية الأخرى. ويُترك الاختيار بين اقتصاد الملكية الخاصة والاشتراكية مفتوحاً؛ من نقطة استشراف نظرية العدالة وحدها، سوف تظهر بنيات أساسية متنوعة لتلبي مبادئها.

١ - مفهوم العدالة في الاقتصاد السياسي

هدفي في هذا الفصل فهم كيفية عمل المبدأين كتصور للاقتصاد السياسي، أي كمعايير يمكن من خلالها تقويم ترتيبات وسياسات اقتصادية، ومؤسساتها الخلفية الداعمة. (يُعرَّف اقتصاد الرفاه بالطريقة نفسها.[١] ولا أستخدم هذه التسمية لأن مصطلح "الرفاه" يشي بأن التصور الأخلاقي الضمني نفعي؛ ويُعدّ التعبير "الاختيار الاجتماعي" أفضل بكثير على الرغم من اعتقادي أن دلالته ما تزال ضيقة جداً.) يجب أن تتضمن عقيدةٌ في الاقتصاد السياسي تأويلاً للخير العام يرتكز على تصور للعدالة. إنه لإرشاد تأملات المواطن حين يفكر بأسئلة السياسة الاقتصادية والاجتماعية. عليه أن يتخذ منظور الميثاق الدستوري أو المرحلة التشريعية ويتحقق كيف تطبق مبادئ العدالة. يهتم الرأي السياسي بما يعزز الخير للجسد السياسي ككل ويستخدم مقاييس معينة للتقسيم العادل للمنافع الاجتماعية.

شددتُ منذ البداية على أن العدالة إنصافاً تطبق على البنية الأساسية في المجتمع. إنه تصور لترتيب أشكال اجتماعية ضمن درجات بحيث تُعرَض كأنظمة مغلقة. والقرار فيما يخص هذه الترتيبات الخلفية الداعمة أساسياً ولا يمكن تجنبه. في الواقع، إن الأثر التراكمي للتشريع الاجتماعي والاقتصادي هو لتعيين البنية الأساسية. علاوة على ذلك، يشكّل النظام الاجتماعي الرغبات والطموحات التي سوف يمتلكها مواطنوه. إنه يحدد جزئياً نوعية الأشخاص الذي يريدون أن يكونوا عليه وكذلك نوعية الأشخاص الذي هم عليه. بالتالي ليس النظام الاقتصادي وسيلة مؤسساتية فحسب من أجل إرضاء الرغبات والحاجات الموجودة لكنه طريقة لخلق وتجديد الرغبات في المستقبل. تؤثر كيفية عمل الأفراد معاً الآن لإرضاء رغباتهم الراهنة في الرغبات التي سوف

(1) Welfare economics is so defined by K. J. Arrow and Tibor Scitovsky in their introduction to Readings in Welfare Economics (Homewood, III., Richard D. Irwin, 1969), P. 1.

تكون لديهم لاحقاً، أي نوعية الأشخاص التي سيكونون عليها. هذه القضايا بالطبع واضحة تماماً ومعترف بها دائماً. لقد أكّد عليها اقتصاديون مختلفون مثل "مارشال" و"ماركس".[1] وبما أن للترتيبات الاقتصادية هذه الآثار، وحقاً يجب أن تكون كذلك، فإن اختيار هذه المؤسسات يتضمن رؤية ما للخير البشري وتصميماً للمؤسسات من أجل تحقيقه. لذلك يجب أن يُتخذ هذا الاختيار بناءً على أسباب منطقية أخلاقية وسياسية وكذلك اقتصادية. إن اعتبارات الكفاءة مهمة لكنها تشكل أحد أسس القرار وعادة ما تكون ذات أهمية قليلة نسبياً. بالطبع قد لا يواجَه هذا القرار بشكل مفتوح؛ قد يُتخذ تلقائيا بما أنه الخيار النظامي. فنحن عادة نذعن بدون التفكير في التصور الأخلاقي والسياسي الضمني في الوضع الاجتماعي، أو نترك الأشياء حتى تستقر من خلال التسوية الناتجة عن تنازع القوى الاجتماعية والاقتصادية. لكن يتوجب على الاقتصاد السياسي أن يتقصى هذه المشكلة حتى لو كان الاستنتاج الذي يتم التوصل إليه متروكاً لمسار الأحداث حتى تقرره.

قد يبدو الآن للوهلة الأولى أن تأثير النظام الاجتماعي على الرغبات البشرية وتصورهم لأنفسهم يفرض احتجاجاً حاسماً على الرؤية التعاقدية. ربما يفكر المرء أن هذا التصور للعدالة يعتمد على أهداف الأفراد الموجودين وينظّم النظام الاجتماعي بوساطة مبادئ سوف يختارها أفراد يسترشدون بهذه الأهداف. كيف إذن يمكن لهذه العقيدة أن تحدد نقطة أرخميديسية يمكن من خلالها تقدير البنية الأساسية بحد ذاتها؟ وربما يبدو وكأنه لا يوجد بديل بل الحكم على المؤسسات في ضوء تصور مثالي للشخص يصل إليه على أساس أسباب منطقية كمالية أو قبلية. لكن، كما يوضح تفسير الوضع الأصلي وتأويله "الكانتي"، يجب ألا نتجاهل طبيعة

(1) For a discussion of this point and its consequences for political principles, see Brian Barry, Political Argument (London, Rutledge and Kegan Paul, 1965), pp. 75-79.

ذلك الوضع الخاصة جداً ومجال المبادئ المتبناة هناك. يتم فقط إنشاء الافتراضات الأكثر عمومية حول أهداف الأطراف، وهي أنهم يهتمون بالخيرات الاجتماعية الأولية، بأشياء يُفترَض أن الناس يريدونها مهما تكن الأشياء الأخرى التي يريدونها. بلا ريب، تتوقف نظرية الخيرات على مقدمات سيكولوجية وقد يتبين عدم صحتها. لكن الفكرة بكل الأحوال هي تعريف مجموعة من الخيرات المرغوب بها بشكل طبيعي واعتيادي كأجزاء من الخطط العقلانية في الحياة التي قد تتضمن الأنواع الأكثر اختلافاً من الغايات. لنفترض إذن أن الأطراف يريدون هذه الخيرات، وإيجاد تصور للعدالة بناءً على هذا الافتراض المسبق، لا يعني التمسك بنسق معين من المصالح البشرية قد تُولَّد بوساطة ترتيب معين من المؤسسات. تفترض نظرية العدالة فعلاً نظرية للخير مسبقاً ، لكن هذا ضمن حدود واسعة ولا يحكم مسبقاً على اختيار نوعية الأشخاص الذي يريد الناس أن يكونوا عليه.

حالما يتم اشتقاق مبادئ العدالة، مع ذلك، تضع العقيدة التعاقدية حدوداً معينة على تصور الخير. تنشأ هذه الحدود عن أولوية العدالة على الكفاءة وأولوية الحرية على المنافع الاجتماعية والاقتصادية (بافتراض تحقق الترتيب التسلسلي). إذ إنه كما ذكرتُ سابقاً (٦)، هذه الأولويات تعني أن الرغبات بأشياء غير عادلة أصلاً، أو بأشياء لا يمكن تلبيتها إلا بانتهاك ترتيبات عادلة، ليس لها وزن. لا توجد قيمة لإرضاء هذه الاحتياجات يُفترَض ألا يشجعها النظام الاجتماعي. فضلاً عن ذلك، يتوجب على المرء أن يأخذ بالاعتبار مشكلة الاستقرار. فالنظام العادل يجب أن يولِّد دعمه الذاتي. هذا يعني وجوب ترتيبه بطريقة تستحضر في أعضائه الإحساس المقابل بالعدالة، أي الرغبة الفاعلة بالسلوك طبقاً لقواعده لأسباب تتعلق بالعدالة. بالتالي يضع متطلب الاستقرار ومقياس عدم تشجيع الرغبات التي تتعارض مع مبادئ العدالة قيوداً إضافية على المؤسسات.

فلا تتوجب عدالتها فحسب بل تشكيلها بطريقة تشجع فضيلة العدالة عند أولئك المشاركين فيها. بهذا المعنى، تعرِّف مبادئ العدالة مثالاً جزئياً عن الشخص الذي يتوجب على الترتيبات الاجتماعية والاقتصادية احترامه. أخيراً، مع استحضار حجة تضمين المُثُل في المبادئ، فالمطلوب مؤسسات معينة من قِبل المبدأين. إنهما يحددان بنية أساسية مثالية، أو الخطوط العريضة لبنية مثالية، التي يجب أن يتطور عنها مسار الإصلاح.

جوهر هذه الاعتبارات أن العدالة إنصافاً ليست لخدمة الرغبات والمصالح الموجودة. إنها تضع نقطة أرخميديسية من أجل تقويم النظام الاجتماعي دون إقحام اعتبارات قبلية. والهدف طويل المدى للمجتمع يستقر في خطوطه الرئيسة بصرف النظر عن الرغبات والاحتياجات الخاصة لأعضائه الحاليين. ويتم تعريف تصور مثالي للعدالة بما أنه يتوجب على المؤسسات تعزيز فضيلة العدالة وعدم تشجيع الرغبات والطموحات غير المتوافقة معها. بالطبع تتوقف سرعة التغيير والإصلاحات اللازمة في أية فترة زمنية على الشروط الراهنة. لكن تصور العدالة، الشكل العام لمجتمع عادل والصورة المثالية للشخص المتسق معه ليس تابعاً بشكل مماثل. لا يوجد مكان للتساؤل حول ما إذا كانت رغبات الناس حتى تلعب دوراً عالياً أو متدنياً ربما لا تكون شديدة جداً بحيث يُفتَرض على المؤسسات الأوتوقراطية قبولها، أو ما إذا كان إدراك الناس لممارسات الآخرين الدينية ليس مزعجاً بحيث لا يُفتَرض السماح بحرية الضمير. ليس أمامنا فرصة للتساؤل ما إذا كانت المكاسب الاقتصادية كبيرة جداً تحت شروط إيجابية معقولة لمؤسسات تكنوقراطية (مدارة من قبل اختصاصيين) لكنها سلطوية لتبرير التضحية بالحريات الأساسية. بالطبع تفترض هذه الملاحظات أن الافتراضات العامة التي يتم اختيار مبادئ العدالة على أساسها صحيحة. لكن إن كانت كذلك، فهذا النوع من التساؤل يتقرر مسبقاً بوساطة هذه المبادئ. إذ إن أشكالاً مؤسساتية معينة يتم تضمينها ضمن تصور العدالة. تشترك هذه الرؤية مع المذهب

الكمالي في الخاصية المتعلقة بوضع تصور مثالي للشخص بحيث يقيَّد السعي وراء الرغبات الموجودة. في هذا الجانب إن كلاً من العدالة إنصافاً والكمالية مناقضان للنفعية.

ربما يبدو الآن بما أن المذهب النفعي لا يميز بين نوعية الرغبات وجميع الإرضاءات لها قيمة ما، فهي لا تمتلك مقياساً للاختيار بين أنظمة الرغبات، أو الصور المثالية للأشخاص. بكل الأحوال من ناحية نظرية، هذا غير صحيح. يمكن للنفعي القول دائماً بافتراض أن الشروط الاجتماعية ومصالح الناس كما هي، وباعتبار كيفية تطورها تحت هذا أو ذاك البديل من الترتيب المؤسساتي، فإن تشجيع أحد الأنساق من الاحتياجات بدلاً من آخر يُرجَّح أن يقود إلى رصيد صافٍ أعظم (أو إلى وسطي أعلى) من الرضا. على هذا الأساس يختار النفعي بين صور مثالية للشخص. وتميل بعض المواقف والرغبات، إن كانت أقل توافقية مع الشراكة الاجتماعية المثمرة، إلى تخفيض السعادة الكلية (أو الوسطي). بالتحدث بشكل تقريبي، إن الفضائل الأخلاقية هي تلك النزعات والرغبات الفاعلة التي يمكن الاعتماد عليها عموماً لتعزيز الإجمالي الأقصى من الرفاهية. بالتالي من الخطأ الادعاء بأن مبدأ المنفعة لا يقدم أرضية منطقية للاختيار بين الصور المثالية للشخص، مهما كانت صعوبة تطبيق المبدأ في الممارسة. مع ذلك، يتوقف الاختيار فعلاً على الرغبات الموجودة والظروف الاجتماعية الراهنة واستمرارها الطبيعي في المستقبل. هذه الشروط المبدئية قد تؤثر بقوة على تصور الخير البشري الذي يجب تشجيعه. والنقيض هو أن كلاً من العدالة إنصافاً والكمالية يرسخان بشكل مستقل تصوراً مثالياً للشخص وللبنية الأساسية بحيث لا يتوجب فقط عدم تشجيع بعض الرغبات والنزعات لكن أثر الظروف المبدئية سوف يختفي حتماً. مع المذهب النفعي يصعب التأكد من حدوث هذا. بما أنه لا توجد صورة مثالية متضمنة في مبادئه الأولى، فإن المكان الذي نبدأ منه قد يؤثر دائماً في المسار الذي علينا إتباعه.

لتلخيص ما سبق، إن النقطة الجوهرية أنه على الرغم من الخواص الفردية للعدالة إنصافاً، فلا يتوقف مبدآ العدالة على رغبات موجودة أو شروط اجتماعية راهنة. بالتالي نحن قادرون على اشتقاق تصور لبنية أساسية عادلة، وصورة مثالية للشخص متوافقة معه، بحيث يمكن أن يخدما كمعيار من أجل تقدير أو تقويم المؤسسات ومن أجل إرشاد الاتجاه الكلي للتغيير الاجتماعي. ولإيجاد نقطة أرخميديسية ليس من الضروري اللجوء إلى مبادئ قبلية أو كمالية. من خلال افتراض رغبات عامة معينة، مثل الرغبة بخيرات اجتماعية أولية، ومن خلال اتخاذ كأساس الاتفاقات التي سوف تُعقَد في وضع مبدئي معرَّف بشكل مناسب، يمكننا تحقيق الاستقلال المطلوب عن الظروف الموجودة. إن الوضع الأصلي موصّف كذلك بحيث يكون الإجماع ممكناً؛ فالتفكير القصدي لأي شخص واحد نموذجي بالنسبة للجميع. علاوة على ذلك، سوف ينطبق الشيء نفسه على الأحكام المدروسة للمواطنين في مجتمع جيد التنظيم يُنظَّم بفعالية بوساطة مبادئ العدالة. ويمتلك كل شخص إحساساً متماثلاً عن العدالة وفي هذا الجانب يُعدّ مجتمع جيد التنظيم متجانساً. وتلجأ الحجة السياسية إلى هذا الإجماع الأخلاقي.

ربما يُعتقَد أن افتراض الإجماع خاص بالفلسفة السياسية في المذهب المثالي.[1] وكما هو مستخدم في الرؤية التعاقدية، مع ذلك، لا يوجد شيء يتصف بالمثالية حول افتراض الإجماع. هذا الشرط جزء من التصور الإجرائي للوضع الأصلي وهو يمثل قيداً على الحجج. بهذه الطريقة، إنه يشكّل مضمون نظرية العدالة، المبادئ الواجب أن تتناسب مع أحكامنا المدروسة. بالمثل يفترض "آدم سميث" و"هيوم" أنه إذا كان على الناس اتخاذ وجهة نظر معينة، تلك المتعلقة بمراقب حيادي، فسوف يُقادون إلى آراء أو اعتقادات مشابهة. ربما يكون مجتمع نفعي جيد التنظيم. لقد افترض القسم الأكبر من

(1) This suggestion is found in K. J. Arrow, Social Choice and Individual Values, 2nd ed. (New York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 74f, 81-86.

الاتجاه الفلسفي، بما فيه المذهب الحدسي، أنه يوجد منظور مناسب معين يمكن من خلاله تأمل الإجماع على تساؤلات أخلاقية، على الأقل بين أشخاص عقلانيين يمتلكون معلومات كافية بشكل متماثل نسبياً. أو إذا كان الإجماع مستحيلاً، تتقلص التباينات بين الأحكام كثيراً حالما يتم تبني نقطة الاستشراف هذه. وتنشأ النظريات الأخلاقية المختلفة من تأويلات مختلفة لوجهة النظر هذه، لما دعوته الوضع المبدئي. بهذا المعنى تكون فكرة الإجماع بين أشخاص عقلانيين ضمنية في كل مكان في التقليد الفلسفي الأخلاقي.

ما يميز العدالة إنصافاً هو كيف تصف الوضع المبدئي، السياق الذي يظهر من خلاله شرط الإجماع. وبما أنه يمكن إعطاء الوضع الأصلي تأويلاً "كانتياً"، فإن هذا التصور للعدالة له فعلاً صلة قربى مع الفلسفة المثالية. لقد سعى "كانت" لوضع أساس فلسفي لفكرة "روسو" عن الإرادة العامة. تحاول نظرية العدالة بدورها عرض تفسير إجرائي طبيعي لتصور "كانت" عن مملكة الغايات، والأفكار المتعلقة بالاستقلال الذاتي والمقولة الأمرية (٤٠). بهذه الطريقة يتم عزل البنية التأسيسية لعقيدة "كانت" عن محيطها الميتافيزيقي بحيث يمكن رؤيتها بوضوح أكبر وعرضها بشكل بعيد عن الاحتجاج نسبياً.

هناك محاكاة أخرى للفلسفة المثالية: للعدالة إنصافاً موقع مركزي بالنسبة لقيمة الجماعة المشتركة، وكيف يحدث هذا فإنه يعتمد على التأويل "الكانتي". وأناقش هذه الفكرة في القسم الثالث. إن الفكرة المهمة هي أننا نريد تفسير القيم الاجتماعية، تفسير الخير الجوهري للأنشطة المؤسساتية، والجماعية، والترابطية، من خلال تصور للعدالة يكون في أساسه النظري فردياً. من أجل أسباب تتعلق بالوضوح بين غيرها من الأسباب، لا نريد الاعتماد على مفهوم غير معرَّف للجماعة، أو أن نفترض أن المجتمع عبارة عن كلٍّ عضوي له حياته الذاتية المنفصلة عن والمتفوقة على حيوات جميع أعضائه في علاقاتهم مع بعضهم البعض. بالتالي يتم العمل على التصور التعاقدي للوضع الأصلي أولاً. إنه بسيط بشكل معقول ومشكلة الاختيار

العقلاني التي يفرضها دقيقة نسبياً. من هذا التصور، كيفما بدا فردياً، يجب علينا في نهاية المطاف تفسير القيمة للجماعة. وإلا لا يمكن نجاح نظرية العدالة. لتحقيق هذا سوف نحتاج لتوصيف الخير الأولي المتعلق باحترام الذات الذي يرتبط بأجزاء النظرية التي تم تطويرها. لكني سأترك حالياً هذه المشكلات جانباً والتقدم لمناقشة مضامين إضافية أخرى لمبدأي العدالة فيما يخص الجوانب الاقتصادية للبنية الأساسية.

٢ - بعض التعليقات حول النظم الاقتصادية

من المهم التذكّر أن موضوعنا هو نظرية العدالة وليس الاقتصاد. ونهتم فقط ببعض المشكلات الأخلاقية المتعلقة بالاقتصاد السياسي. على سبيل المثال، سوف أسأل: ما هو المعدل المناسب للادخار على مر الزمن، كيف يجب ترتيب المؤسسات الخلفية للضرائب والملكية، أو عند أي مستوى يحدَّد الحد الأدنى الاجتماعي؟ عند طرح هذه الأسئلة ليس قصدي تفسير، أو إضافة أي شيء، لما تقوله النظرية الاقتصادية عن عمل هذه المؤسسات. وسوف تكون محاولة القيام بهذا خارج السياق. يتم استحضار أجزاء أولية معينة من النظرية الاقتصادية فقط لتوضيح مضمون مبادئ العدالة. إذا استُخدمت النظرية الاقتصادية بشكل غير صحيح أو إذا كانت العقيدة بحد ذاتها خاطئة، أتأمل من أجل أغراض نظرية العدالة عدم ارتكاب أي ضرر. لكن كما رأينا، تعتمد المبادئ الأخلاقية على حقائق عامة ولذلك تفترض نظرية في العدالة مسبقاً توصيفاً لهذه الترتيبات من أجل البنية الأساسية. من الضروري إنشاء بعض الافتراضات وتحديد عواقبها إذا كان علينا اختبار تصورات أخلاقية. ولا مناص أن تكون هذه الافتراضات غير دقيقة ومفرطة في التبسيط، لكن قد لا يهم هذا كثيراً إن كانت تمكّننا من كشف مضمون مبادئ العدالة وشعرنا بالرضا بأنه تحت مجال واسع من الظروف سوف يقودنا مبدأ الفرق إلى استنتاجات مقبولة. باختصار، نتاقَش تساؤلات تتعلق بالاقتصاد السياسي ببساطة لاكتشاف الحامل العملي للعدالة إنصافاً. أناقش هذه

القضايا من وجهة نظر المواطن الذي يحاول تنظيم أحكامه فيما يخص عدالة المؤسسات الاقتصادية.

لتجنب سوء الفهم وللإشارة إلى بعض المشكلات الرئيسة، سوف أبدأ بملاحظات قليلة حول الأنظمة الاقتصادية. يهتم الاقتصاد السياسي بالقطاع العام وبالشكل المناسب للمؤسسات الخلفية التي تنظم النشاط الاقتصادي، بما يخص الضرائب وحقوق الملكية وبنية الأسواق، وغير ذلك. ينظم النظام الاقتصادي أي الأشياء يجب إنتاجها وبأية وسائل، من يحصل عليها وفي مقابل أية مساهمات، وما هو مقدار الموارد الاجتماعية المخصصة للادخار وتأمين السلع العامة.[1] مثالياً يجب ترتيب جميع هذه المسائل بطرقٍ تلبي مبدأي العدالة. لكن علينا أن نسأل ما إذا كان هذا ممكناً وبشكل خاص ماذا تتطلب هذه المبادئ.

حتى نبدأ، من المفيد أن نميز بين جانبين من القطاع العام؛ وإلا سيبقى الفارق بين اقتصاد الملكية الخاصة والاشتراكية غير واضح. يتعلق الجانب الأول بملكية وسائل الإنتاج. فالتمييز الكلاسيكي هو أن حجم القطاع العام تحت الاشتراكية (كما يقاس بوساطة مقدار الناتج الكلي المنتَج بوساطة الشركات المملوكة من قِبل الدولة والمدارة من قِبل موظفي الدولة أو مجالس العمال) أكبر بكثير. وفي اقتصاد الملكية الخاصة يكون عدد الشركات الحكومية صغيراً وهي تقتصر على حالات خاصة مثل المنافع العامة أو النقل.

الخاصية الثانية المختلفة للقطاع العام هي الحصة من إجمالي الموارد الاجتماعية المخصصة للسلع العامة. يثير التفريق بين السلع العامة والسلع

(١) السلع العامة public goods: هي سلع وخدمات توفرها الدولة مجاناً للمواطنين (أو بأسعار رمزية)، باعتبارها ذات منافع غير قابلة للتقسيم، ويشترك الجميع على قدم المساواة في التمتع بهذه المنافع. ومن الأمثلة على السلع العامة: الدفاع، الأمن الداخلي، الحفاظ على القانون والنظام العام، العدالة، المواصلات العامة، التعليم الأساسي، والرعاية الطبية الأساسية (المترجمة).

الخاصة عدداً من النقاط المعقدة، لكن الفكرة الرئيسة أن السلع العامة لها خاصتان مميزتان، عدم قابليتها للتقسيم وعموميتها.[1] أي أن هناك الكثير من الأفراد الذين يريدون كثيراً أو قليلاً من هذه السلع، لكن إن كانوا سينعمون بها أبداً فلا بد أن ينعم كل شخص بالكمية نفسها. فلا يمكن تقسيم الكمية المنتَجة كالسلع الخاصة التي يمكن شراؤها من قبِل الأفراد طبقاً لتفضيلاتهم بالنسبة للكثير والقليل. هناك أنواع متنوعة من السلع العامة حسب درجة عدم تجزئتها وحجم المجتمع. والمثال القياسي هو الدفاع عن الدولة ضد اعتداء خارجي. يجب تقديم هذه السلع لكل مواطن بمقدار متساوٍ؛ فلا يمكن تزويدهم بحماية متباينة حسب رغباتهم. إن عواقب عدم قابلية التقسيم والشيوع في هذه الحالات هي ضرورة ترتيب تأمين السلع العامة من خلال العملية السياسية وليس من خلال السوق. يجب تحديد كلٍّ من المقدار الواجب إنتاجه وتمويله بوساطة التشريعات. وبما أنه لا توجد مشكلة في التوزيع بمعنى أن جميع المواطنين يحصلون على نفس الكمية، تكون تكاليف التوزيع صفراً.

تُستمَد سمات متنوعة للسلع العامة من هاتين الخاصتين. في المقام الأول، هناك مشكلة الراكب الحر.[2] بينما يُعدّ العموم كبيراً ويضم الكثير من الأفراد، تتوافر نية عند كل شخص لمحاولة عدم القيام بدوره. وهذا يعود إلى أنه مهما يكن ما يقوم به شخصٌ واحدٌ لن يؤثر عمله جوهرياً على الكمية المنتَجة. إنه يعتقد أن العمل الجمعي للآخرين قد حدث فعلاً بطريقة أو بأخرى. وفي حال إنتاج السلع العامة فلن ينخفض تمتعه بها إذا لم يقدم مساهمته. وفي حال عدم إنتاجها لن يغير عمله الوضع بكل الأحوال. فالمواطن يحصل على نفس الحماية من الغزو الأجنبي بصرف النظر عن دفعه للضرائب المترتبة عليه. لذلك في الحالة القطبية لا يمكن توقع تطوير التجارة والاتفاقات الطوعية.

(1) For a discussion of public goods, see J. M. Buchanan, The Demand and Supply of Public Goods (Chicago, Rand McNally, 1968), esp. ch. IX.

(2) See Buchanan, ch. V; and also Mancur Olson, The Logic of Collective Action (Cambridge, Harvard University Press, 1965), chs. I and II.

هذا يستلزم وجوب تعهد الدولة بترتيب وتمويل السلع العامة ولا بد من فرض قاعدة ملزمة للمدفوعات المطلوبة. حتى لو كان جميع المواطنين يرغبون بدفع حصتهم، فإنهم سوف يفعلون هذا فقط في حال ثقتهم أن الآخرين سوف يدفعون حصتهم كذلك. بالتالي حالما يتفق المواطنون على التصرف بشكل جمعيّ وليس كأفراد معزولين بالتسليم بقيام الآخرين بأفعالهم، تبقى هناك مهمة عقد الاتفاقية. يقودنا الإحساس بالعدالة إلى تعزيز المخططات العادلة والقيام بدورنا فيها حين نؤمن أن الآخرين، أو الكثير منهم بشكل كاف، سوف يقومون بدورهم. لكن في الظروف العادية يمكن إعطاء تأكيداً معقولاً في هذا المنحى فقط إذا كانت هناك قاعدة ملزمة مفروضة بفعالية. بافتراض أن السلعة العامة لمصلحة كل شخص، وسوف يوافق الجميع على التخطيط لها وترتيبها، فإن استخدام القوة يُعدّ عقلانياً تماماً من وجهة نظر كل شخص. والكثير من الأنشطة التقليدية للحكومة، بقدر ما يمكن تبريرها، يمكن تفسيرها بهذه الطريقة.[1] سوف تبقى الحاجة لفرض القواعد من قِبل الدولة موجودة حتى حين يتوجه كل شخص من خلال الإحساس بالعدالة نفسه. تستلزم الخواص المميزة للسلع العامة الضرورية اتفاقات جمعية، ولا بد من تقديم تأكيد راسخ للجميع باحترامها.

هناك جانب آخر للسلع العامة وهو العوامل الخارجية. حين تكون السلع عامة وغير قابلة للتقسيم، سوف يسبب إنتاجها منافع وخسائر لآخرين قد لا تُؤخذ بعين الاعتبار من قِبل أولئك الذين يرتبون لهذه السلع أو أولئك الذين يقررون إنتاجها. بالتالي في الحالة القطبية، إذا كان قسم من المواطنين يدفعون الضرائب لتغطية الإنفاق على السلع العامة، يتأثر المجتمع ككل بالسلع المنتَجة. لكن أولئك الذين يوافقون على هذه الجبايات قد لا يأخذون في الحسبان هذه الآثار، ولذلك يكون مقدار الإنفاق العام مختلفاً عما يجب أن

(1) See W. J. Baumol, Welfare Economics and the Theory of the State (London, Longmans, Green, 1952), chs. I, VII-IX, XII.

يكون إذا تم التفكير بجميع المنافع والخسائر. والحالات اليومية هي تلك حين تكون عدم قابلية الانقسام جزئية والعموم أصغر. حين يقوم شخص ما بتلقيح نفسه ضد مرضٍ معدٍ يساعد الآخرين كما يساعد نفسه كذلك؛ وبينما قد لا ينتفع من الحصول على هذه الحماية، إلا أنها قد تكون ذات قيمة للجماعة المحلية حين تُحسب جميع المنافع. وبالطبع هناك حالات مذهلة من الضرر العام، مثلما الذي تقوم به بعض الصناعات من تخريب وتدمير البيئة الطبيعية. وعادةً لا تحسَب هذه التكاليف من قِبل السوق، إذ إن البضائع المنتَجة تباع بسعر أقل بكثير من تكلفتها الاجتماعية الحدية. وهناك تباين بين المحاسبة الخاصة والمحاسبة الاجتماعية التي يخفق السوق في تسجيلها. وإحدى المهام الأساسية للقانون وللحكومة هي وضع التصحيحات الضرورية.

من الجليّ إذن أن عدم قابلية التقسيم والعمومية لسلع ضرورية معينة، والعوامل الخارجية والنوايا التي تثيرها، تستدعي اتفاقات جمعية تُنظَّم وتُفرَض من قِبل الدولة. ذلك أن القاعدة السياسية التي ترتكز فقط على ميل الناس إلى المصلحة الذاتية واللاعدالة عبارة عن نظرة سطحية. حيث أنه حتى بين أناس عادلين، حالما تكون الخيرات غير قابلة للتقسيم على أعداد كبيرة من الأفراد، فإن أفعالهم التي يتم تقريرها بمعزل عن بعضهم البعض لن تقود إلى الخير العام. إنها اتفاقية جمعية ضرورية وكل شخص يريد تأكيداً أنه سوف يُلتزَم بها إذا كان سيقوم بدوره بإرادته. في مجتمع واسع إن درجة الثقة المتبادلة في استقامة بعضهم البعض التي تجعل قوة الفرض من النوافل غير متوقعة. وفي مجتمع جيد التنظيم تكون العقوبات المطلوبة بلا شك معتدلة وقد لا تُطبّق أبداً. مع ذلك يُعدّ وجود مثل هذه الوسائل شرطاً عادياً في الحياة البشرية حتى في هذه الحالة.

ميزتُ في هذه الملاحظات بين مشكلتي العزلة والتأكد.[1] تنشأ المشكلة الأولى حينما تكون نتائج قرارات الكثير من الأفراد المتخذة بشكل انعزالي

(1) This distinction is from A. K. Sen, "Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount," Quarterly Journal of Economics, vol. 81 (1967).

أسوأ بالنسبة لكل شخص من أي فعل آخر، حتى لو كان، باعتبار سلوك الآخرين كمعطى، قرار كل شخص عقلانياً تماماً. وهذه ببساطة الحالة العامة لمعضلة السجين التي تُعدّ المثال الكلاسيكي لدولة الطبيعة لدى "هوبز".[1] إن مشكلة العزلة هي تحديد هذه الأوضاع والتحقق من التعهد الجمعي الملزم التي

---

(١) إن معضلة السجين (المنسوبة لـ A. W. Tucker) حالة توضيحية لشخصين غير متعاونين، لعبة بنتيجة غير صفرية؛ غير تعاونية لأنه لا توجد اتفاقات ملزمة (أو مفروضة)، ونتيجة غير صفرية لأنها ليست الحالة التي يُعدّ فيها مكسب أحدهما خسارة للآخر. لذلك تصور سجينين تم استحضارهما قبل المحاكمة واستجوابهما بشكل منفصل أو منعزل. ويعرف كلاهما أنهما إذا لم يقم أي واحد منهم بالاعتراف سوف يحصل على عقوبة خفيفة ويقضي عاماً واحداً في السجن؛ لكن إذا اعترف أحدهما وتحول إلى شاهد إثبات، سوف يُطلق سراحه، ويتلقى الآخر عقوبة شديدة وهي عشر سنوات في السجن؛ وإذا اعترف كلاهما سوف يتلقى كلاً منهما خمس سنوات. في هذا الوضع، بافتراض حافز انعدام المصلحة المتبادل، يكون الفعل الأكثر معقولية بالنسبة لهما – أي عدم اعتراف كليهما – غير مستقر. يمكن فهم هذا من جدول المكسب – و – الخسارة التالي (بمدخلات تمثل عدد السنوات في السجن):

	السجين الثاني	
السجين الأول	عدم الاعتراف	الاعتراف
عدم الاعتراف	١,١	١٠,٠
الاعتراف	٠,١٠	٥,٥

لحماية نفسه، إذا لم يكن يحاول السعي وراء مصالحه الذاتية، فكلٌ منهما لديه حافز كافٍ للاعتراف، مهما يكن ما يفعله الآخر. تقود القرارات العقلانية من وجهة نظر كلٍ منهما إلى وضع يكون فيه كلا السجينين أسوأ حالاً.

إن المشكلة بوضوح هي إيجاد وسائل لتحقيق استقرار الخطة الأفضل. ربما نلاحظ أنه إذا كان هناك معرفة مشتركة بين السجينين إما أن يكونا نفعيين كليهما، أو يتبعان مبادئ العدالة (مع تطبيقات مقيدة على المساجين)، سوف تُحَل مشكلتهما. وتدعم كلا الرؤيتين في هذه القضية الترتيب الأكثر قبولاً.

ستكون الأفضل من وجهة نظر الجميع. وتُعدّ مشكلة التأكد مختلفة. فالهدف هنا هو التأكيد للأطراف المتعاونة أن الاتفاقية المشتركة يتم تنفيذها. فرغبة كل شخص بالمساهمة متوقفة على مساهمة الآخرين. لذلك للحفاظ على ثقة العموم في المخطط الذي يُعدّ الأكثر تفوقاً من وجهة نظر كل شخص، أو أفضل بكل الأحوال من أي وضع في غيابه، لا بد من تأسيس آلية معينة لإدارة الغرامات والعقوبات. يُعدّ هنا مجرد وجود عاهل فاعل، أو حتى الاعتقاد العام بكفاءته، له دور حاسم.

نقطة أخيرة حول السلع العامة. بما أن الحصة من الموارد الاجتماعية المكرسة لإنتاجها منفصلة عن التساؤل حول الملكية العامة لوسائل الإنتاج، فلا توجد رابطة ضرورية بين الاثنتين. قد يخصص اقتصاد الملكية الخاصة حصةً كبيرةً من الدخل القومي لهذه الأغراض، ويخصص مجتمعٌ اشتراكيٌ حصةً صغيرةً، والعكس صحيح. هناك سلع عامة ذات أنواعٍ كثيرة، تتراوح من المعدات العسكرية إلى الخدمات الصحية. وعند الاتفاق سياسياً على تخصيص وتمويل هذه البنود، فقد تشتريها الحكومة من القطاع الخاص أو من شركات حكومية. تتوقف القائمة الخاصة من السلع العامة المنتَجة والإجراءات المتخذة لتقييد المضار العامة على المجتمع محل التساؤل. إنه سؤال لا يتعلق بالمنطق المؤسساتي لكن بعلم الاجتماع السياسي، ويندرج تحت هذا العنوان الطريقة التي تؤثر المؤسسات من خلالها على توازن المنافع السياسية.

بعد النقاش الموجز للجانبين المتعلقين بالقطاع العام، أرغب أن أختم ببعض التعليقات حول مدى اعتماد الترتيبات الاقتصادية على نظام من الأسواق تتحدد الأسعار فيه بحرية حسب العرض والطلب. وهناك حاجة للتمييز بين حالات عديدة. جميع الحكومات تستخدم عادةً السوق لتوزيع الحصص من السلع الاستهلاكية المنتَجة فعلياً. وأي إجراء آخر يُعدّ شاقاً إدارياً، وسوف يتم اللجوء إلى توزيع الحصص أو إلى وسائل أخرى فقط في حالات خاصة. لكن في نظام سوق حرة توجَّه مخرجات السلع أيضاً من ناحية

النوع والكمية من خلال تفضيلات الأُسَر كما تظهر من خلال مشترياتهم من السوق. فالسلع التي تحقق أرباحاً أكبر من الربح العادي سوف تنتَج بكميات أكبر حتى ينخفض الفائض. في حكومة اشتراكية تأخذ تفضيلات المخططين أو القرارات الجمعية دوراً أكبر في تحديد اتجاه الإنتاج. يسمح عادةً كلٌّ من نظام الملكية الخاصة والنظام الاشتراكي بالاختيار الحر للمهنة ولمكان العمل. إنه فقط تحت الأنظمة السلطوية بشتى أنواعها يتم التدخل بهذه الحرية.

أخيراً، هناك خاصية أساسية هي مدى استخدام السوق لتقرير معدل الادخار واتجاه الاستثمار، وكذلك المقدار المخصص من الثروة القومية للوقاية من الأضرار غير القابلة للإصلاح على رفاهية الأجيال المستقبلية. ربما يحدد قرار جمعي معدل الادخار في حين يُترَك اتجاه الاستثمار للشركات المتنافسة على التمويل. في كلٍّ من مجتمع الملكية الخاصة وكذلك المجتمع الاشتراكي ربما يتم التعبير عن اهتمام كبير بمنع الأضرار غير العكوسة وبالاقتصاد بالموارد الطبيعية وبالحفاظ على البيئة. لكن مجدداً قد يكون أداء أي منهما أسوأ أو أفضل.

من الجليّ إذن أنه لا توجد رابطة ضرورية بين استخدام الأسواق الحرة والملكية الخاصة لأدوات الإنتاج. تعود الفكرة القائلة إن الأسعار التنافسية تحت شروط عادية عادلة أو منصفة إلى العصور الوسطى على الأقل.[١] وبينما دُرست الفكرة القائلة بأن اقتصاد السوق هو المخطط الأفضل بعناية بالغة من قِبل من يُدعَون الاقتصاديون البرجوازيون، فهذه الرابطة هي ظرف تاريخي في أن، نظرياً على الأقل، الحكومة الاشتراكية يمكن أن تنفع نفسها من مزايا هذا النظام.[٢] إحدى هذه المزايا هي الكفاءة. تحت شروط

(1) See Mark Blaug, Economic Theory in Retrospect, revised edition (Homewood, III., Richard D. Irwin, 1968), pp. 31f.

(2) For a discussion of this matter, with references to the literature, see Abram Bergson, "Market Socialism Revisited," Journal of Political Economy, vol. 75 (1967). See also Jaroslav Vanek, The General Theory of a Labor Managed Economy (Ithaca, Cornell University Press, 1970).

معينة تختار الأسعار التنافسية السلع الواجب إنتاجها وتخصص الموارد لإنتاجها بطريقة لا توجد عندها طريقة لتحسين إما اختيار الطرق الإنتاجية من قِبل الشركات، أو توزيع السلع الذي ينشأ عن مشتريات الأُسَر. لا توجد إعادة ترتيب للترتيب الاقتصادي الناتج الذي يجعل أسرة واحدة أفضل حالاً (من ناحية تفضيلاتها) دون جعل أسرة أخرى أسوأ حالاً. لا توجد مبادلات تجارية إضافية ذات منافع متبادلة ممكنة؛ ولا توجد هناك عمليات إنتاجية مجدية سوف تنتج كمية أكبر من سلعة مرغوبة معينة دون تخفيض كمية سلعة أخرى. حيث أنه إذا لم يكن كذلك، يمكن أن يُجعَل الوضع لبعض الأفراد أكثر انتفاعاً دون خسارة أي فرد آخر. تفسر نظرية التوازن العام كيف، بافتراض الشروط المناسبة، تقود المعلومات المزودة بوساطة الأسعار الوكلاء الاقتصاديين للتصرف بطرقٍ تجتمع لتحقيق هذه النتيجة. إن المنافسة المثالية هي إجراء مثالي فيما يتعلق بالكفاءة.[1] إن الشروط المطلوبة بالطبع شروط خاصة جداً وهي نادرة الحدوث أو تكاد تغيب تماماً في العالم الحقيقي. فضلاً عن ذلك، تُعدّ إخفاقات السوق واختلالاته في أغلب الأحوال جدية، ويجب القيام بتسويات تعويضية بوساطة فرع التخصيص (انظر الجزء ٤٣). ويجب الاعتراف بالقيود الاحتكارية، وبنقص المعلومات، والاقتصاديات الخارجية والزيادة في نفقات الإنتاج، وما شابه، وتصحيحها. والسوق تخفق برمتها في حالة السلع العامة. لكن لا داعي لقلقنا هنا حيال هذه القضايا. وتُذكَر هذه الترتيبات المثالية من أجل توضيح الفكرة ذات الصلة المتعلقة بالعدالة الإجرائية الصرفة. ربما يُستخدم التصور المثالي عندها لتقويم الترتيبات الموجودة وكإطار عملي لتحديد التغييرات التي يجب القيام بها.

(1) On the efficiency of competition, see W. J. Baumol, Economic Theory and Operations Analysis, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965), pp. 355-371; and T. C. Koopmans, Three Essays on the State of Economic Science (New York, McGraw-Hill, 1957), the final essay.

إن الميزة الإضافية والأكثر دلالةً لنظام السوق هي أنه، بافتراض وجود المؤسسات الخلفية المطلوبة، متسق مع الحريات المتساوية وتكافؤ الفرصة المنصفة. يمتلك المواطنون خياراً حراً للمهن وللوظائف. لا يوجد سبب على الإطلاق للتوجيه المفروض والمركزي للعمالة. حقاً في غياب بعض الفروق في المكاسب بما أنها تنشأ في مخطط تنافسي، من الصعب أن نفهم كيف، تحت ظروف عادية بكل الأحوال، يمكن تجنب عدم اتساق جوانب معينة من مجتمع سلطوي مع الحرية. فضلاً عن ذلك، يجعل نظام الأسواق ممارسة القوة الاقتصادية لامركزية. مهما تكن الطبيعة الداخلية للشركات، سواء كانت خاصة أم حكومية، أو ما إذا كانت مدارة من قِبل رجال أعمال أو من قِبل مديرين منتخبين من قِبل العمال، فإنهم يأخذون أسعار المخرجات والمدخلات كمعطى ويعدون خططهم بناءً على ذلك. حين تكون الأسواق تنافسية حقاً، لا تدخل الشركات في حروب سعرية أو منازعات أخرى من أجل قوة سوقية. بالتطابق مع قرارات سياسية يتم التوصل إليها ديمقراطياً، تنظِّم الحكومة المناخ الاقتصادي بتسوية بنودٍ معينة تحت سيطرتها، مثل المقدار الكلي للاستثمار، ومعدل الفائدة، وكمية النقد، وغير ذلك. لا توجد ضرورة لخطة موجهة شمولية. فالأسر والشركات لهم الحرية في اتخاذ قراراتهم بشكل مستقل، بالخضوع إلى الشروط العامة للاقتصاد.

عند ذكر اتساق ترتيبات السوق مع مؤسسات اشتراكية، من الضروري التمييز بين الوظائف التخصيصية والتوزيعية للأسعار. ترتبط الوظيفة الأولى باستخدامها لتحقيق كفاءة اقتصادية، وترتبط الوظيفة الثانية مع تحديدها للدخل الذي يحصل عليه الأفراد مقابل ما يسهمون به. إنه متسق تماماً بالنسبة لحكومة اشتراكية وضع معدل فائدة لتخصيص الموارد بين مشاريع استثمارية ولحساب نفقات إيجارية من أجل استخدام رأس المال والموجودات الطبيعية النادرة مثل الأراضي والغابات. ويجب أن يتم هذا بالفعل إذا كانت ستُوظف وسائل الإنتاج هذه بالطريقة الأفضل. إذ إنه حتى لو كانت هذه الموجودات تسقط من السماء

بدون جهد بشري، فهي مع ذلك إنتاجية بمعنى أنها إذا ما اجتمعت مع عوامل أخرى تنتج مخرجات أكبر. هذا لا يستلزم، مع ذلك، أن هناك حاجة لأشخاص معينين الذين هم كمالكين لهذه الموجودات يحصلون على المكافئات النقدية المتعلقة بهذه التقييمات. بدلاً عن ذلك هذه الأسعار المحاسبية مؤشرات لإعداد جدول كفوء من الأنشطة الاقتصادية. باستثناء حالة العمل بجميع الأنواع، لا تتطابق الأسعار تحت الاشتراكية مع الدخل المدفوع لأفراد معينين. بدلاً عن ذلك، إن الدخل الذي يُعزى للموجودات الطبيعية والجمعية يتراكم لصالح الدولة، وبذلك لا يكون لأسعارها وظيفة توزيعية.(١)

من الضروري إذن الاعتراف بأن مؤسسات السوق مشتركة لكلٍّ من حكومة الملكية الخاصة والحكومة الاشتراكية، والتمييز بين الوظيفة التخصيصية والتوزيعية للأسعار. بما أنه تحت الاشتراكية تكون وسائل الإنتاج والموارد الطبيعية مملوكة للدولة، تكون الوظيفة التوزيعية مقيدة جداً، في حين أن أنظمة الملكية الخاصة تستخدم الأسعار بدرجات متباينة لكلا الغرضين. أي من هذه الأنظمة والأشكال الكثيرة المباشرة يمكنها الاستجابة بالطريقة القصوى لمتطلبات العدالة لا يمكن، أعتقد، تحديده مقدماً. ويحتمل ألا تكون هناك إجابة عامة عن هذا السؤال، بما أن هذا يتوقف بشكل واسع على التقاليد، والمؤسسات، والقوى الاجتماعية لكل دولة، وظروفها التاريخية الخاصة. ولا تتضمن نظرية العدالة هذه القضايا. لكن ما يمكن القيام به هو وضع الخطوط العريضة بطريقة نظامية لنظام اقتصادي عادل يعترف بتباينات عديدة. والحكم السياسي على أية حالة معطاة سوف يتحول عندها إلى أي اشتقاق يرجَّح أن يعمل بالشكل الأفضل في الممارسة. إن تصورا للعدالة جزء ضروري لأي تقويم سياسي، لكنه غير كافٍ.

(1) For the distinction between the allocative and the distributive functions of prices, see J. E. Meade, Efficiency, Equality and the Ownership of Property (London, George Allen and Unwin, 1964), pp. 11-26.

يستفيد المخطط المثالي المعروض في الأجزاء العديدة القادمة كثيراً من ترتيبات السوق. بهذه الطريقة فقط، أعتقد، يمكن معالجة مشكلة التوزيع كقضية متعلقة بالعدالة الإجرائية الصرفة. بالإضافة، نكسب أيضاً مزايا الكفاءة وحماية الحرية المهمة المتعلقة بالاختيار الحر للمهنة. من البداية أفترض أن الحكومة هي ديمقراطية ذات ملكية خاصة بما أن هذه الحالة معروفة أكثر.[1] لكن، كما ذكرتُ، ليس المقصود الحكم المسبق أو التعصب لاختيار الحكومة في حالات خاصة. ولا يقتضي هذا بالطبع أن المجتمعات الفعلية التي تتسم بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لا تعاني من مظالم هائلة. لأن هناك نظام ملكية خاص مثالي سيكون عادلا فهذا لا يقتضي أن الأشكال التاريخية عادلة، أو حتى متسامحة. وبالطبع إن الشيء نفسه صحيح فيما يخص الاشتراكية.

٣ - مؤسسات خلفية للعدالة التوزيعية

إن الإشكالية الرئيسة في العدالة التوزيعية هي اختيار نظام اجتماعي. تُطبَّق مبادئ العدالة على البنية الأساسية وتنظم كيف تُجمع مؤسساتها الرئيسة في مخطط واحد. والآن، كما رأينا، إن الفكرة من العدالة إنصافاً هي استخدام فكرة العدالة الإجرائية الصرفة لمعالجة الظروف الطارئة لحالات خاصة. ويتوجب تصميم النظام الاجتماعي بحيث يكون التوزيع الناتج عادلاً حتى لو انقلبت الأشياء. لتحقيق هذه الغاية من الضروري تأسيس العملية الاجتماعية والاقتصادية ضمن محيط من المؤسسات السياسية والقانونية المناسبة. بدون مخطط مناسب لهذه المؤسسات الخلفية لن تكون مخرجات العملية التوزيعية عادلة. فالإنصاف الخلفي يكون غائباً. سوف أقدم توصيفاً موجزاً لهذه المؤسسات الداعمة كما قد توجد في دولة ديمقراطية منظمة بشكل مناسب تسمح بالملكية الخاصة لرأس المال والموارد الطبيعية. وهذه الترتيبات

1 The term "property-owing democracy" is from Meade, ibid., the title of ch. V.

مألوفة، لكن قد يكون مفيداً أن نرى كيف تتناسب مع مبدأي العدالة. وسوف نناقش التعديلات بالنسبة لحالة الحكومة الاشتراكية بإيجاز لاحقاً.

في المقام الأول، أفترض أن البنية الأساسية تُنظَّم بوساطة دستور عادل يحمي الحريات الخاصة بالمواطنة المتساوية (كما وُصِفت في الفصل السابق). يسلَّم جدلاً بحرية الضمير وحرية التفكير، ويحافظ على القيمة المنصفة للحرية السياسية. تُنفَذ العملية السياسية، بقدر ما تسمح به الظروف، كإجراء عادل للاختيار بين الحكومات ولسنّ تشريع عادل. وأفترض أيضاً أن هناك تكافؤ فرصة منصف (كنقيض للرسمية). هذا يعني إنه بالإضافة للحفاظ على الأنواع الاعتيادية من رأس المال الاجتماعي العام، تحاول الحكومة ضمان فرص متكافئة في التعليم والثقافة من أجل أشخاص متماثلين في الموهبة والحافز إما من خلال المعونات للمدارس الخاصة أو من خلال تأسيس نظام تعليمي حكومي. كما أنها تفرض وتضمن فرصة متكافئة في الأنشطة الاقتصادية وفي الخيار الحر للمهنة. ويتحقق هذا من خلال مراقبة سلوك الشركات والروابط الخاصة ومن خلال منع تأسيس القيود والعوائق الاحتكارية إلى المواقع الأكثر تفضيلاً. أخيراً، تضمن الحكومة حداً اجتماعياً أدنى إما من خلال المخصصات العائلية والدفعات الخاصة للمرض والتوظيف، أو بطريقة أكثر نظامية بوساطة آليات مثل ملحقات الدخل التدريجية (كما تدعى ضريبة دخل سلبية).

في تأسيس هذه المؤسسات الخلفية يمكن التفكير بالحكومة على أنها تُقسم إلى أربعة فروع.[1] يتألف كل فرع من وكالات متنوعة، أو أنشطة من تلك، يُكلّف كلٌّ منها بالحفاظ على شروط اجتماعية واقتصادية معينة. لا تتداخل هذه الأقسام مع التنظيم العادي للحكومة لكن يجب فهمها كوظائف مختلفة. إن فرع التخصيص، على سبيل المثال، عليه حفظ نظام السعر تنافسياً ومنع تشكيل قوة سوقية غير معقولة. لن توجد مثل هذه القوى بما أنه لا يمكن

(1) For the idea of branches of government, see R. A. Musgrave, The Theory of Public Finance (New York, McGraw-Hill, 1959), ch. I.

جعل الأسواق أكثر تنافسية بالاتساق مع متطلبات الكفاءة وحقائق الجغرافيا وتفضيلات الأسر. يكلَّف فرع التخصيص أيضاً بالتحديد والتصحيح، لنقل، بوساطة الضرائب والمعونات وبوساطة التغييرات في تعريف حقوق الملكية، فالابتعاد الأوضح عن الكفاءة ينتج عن إخفاق الأسعار في القياس الدقيق للمنافع والتكاليف الاجتماعية. من أجل هذه الغاية يمكن استخدام ضرائب ومعونات مناسبة، أو تعديل مجال وتعريف حقوق الملكية. من جهة أخرى، يناضل فرع الاستقرار للتجهيز لتوظيف تام معقول بمعنى أن أولئك الذين يريدون عملاً يمكن أن يجدونه ويُدعَم الاختيار الحر للمهنة وانتشار التمويل بوساطة طلب فاعل قوي. ويعمل هذان الفرعان معاً على الحفاظ على كفاءة اقتصاد السوق عموماً.

إن الحد الأدنى الاجتماعي مسؤولية فرع التحويل. ولاحقاً سوف أناقش عند أي مستوى يجب تحديد هذا الحد الأدنى؛ لكن حالياً تكفي بعض الملاحظات العامة. الفكرة المهمة هي أن عمل هذا الفرع يأخذ الحاجة بالحسبان ويخصص لها وزناً مناسباً مع احترام المطالب الأخرى. إن نظام السعر التنافسي لا يقيم اعتباراً للحاجة ولذلك لا يمكن أن يكون الآلية الوحيدة للتوزيع. لا بد أن يكون هناك تقسيم للعمل بين أقسام النظام الاجتماعي استجابةً لأوامر الفطرة السليمة للعدالة. فالمؤسسات المختلفة تلبي المطالب المختلفة. والأسواق التنافسية المنظمة جيداً تحمي الاختيار الحر للمهنة وتقود إلى استخدام كفوء للموارد وتخصيص السلع على الأسر. إنها تضع وزناً على الأوامر الاصطلاحية المرتبطة بالأجور والأرباح، في حين أن فرع التحويل يضمن حداً معيناً من الرفاهية ويحترم مطالب الحاجة. سوف أناقش في نهاية المطاف أوامر الفطرة السليمة هذه وكيف تنشأ ضمن سياق المؤسسات المتنوعة. والنقطة الملائمة هنا هي أن أوامر معينة تميل إلى الارتباط بمؤسسات معينة. يُترَك للنظام الخلفي ككل تحديد كيفية توازن هذه الأوامر. بما أن مبادئ العدالة تنظم البنية كلها،

فهي تنظم أيضاً توازن الأوامر. عموماً، إذن، سوف يتباين هذا التوازن طبقاً للتصور السياسي المؤسس له.

من الواضح أن عدالة الحصص التوزيعية تتوقف على المؤسسات الخلفية وكيف تخصص الدخل الإجمالي، الأجور والدخول الأخرى زائداً التحويلات. هناك اعتراض قوي ومنطقي على التحديد التنافسي للدخل الإجمالي، بما أنه يتجاهل مطالب الحاجة ومستوى معيشة مناسب. من وجهة نظر المرحلة التشريعية من العقلانية تأمين النفس والخلَف ضد هذه الظروف الطارئة للسوق. وبالفعل من المفترض أن يتطلب مبدأ الفرق هذا. لكن حالما يُقدَّم حدٌّ أدني مناسب من خلال التحويلات، ربما يكون منصفاً تماماً أن يتحدد باقي الدخل الإجمالي بوساطة نظام السعر، بافتراض أنه كفوء بشكل معتدل وخالٍ من القيود الاحتكارية، مع استبعاد العوامل الخارجية غير المعقولة. علاوة على ذلك، سوف تبدو هذه الطريقة في التعامل مع مطالب الحاجة أكثر فاعلية من محاولة تنظيم الدخل بوساطة معايير الحد الأدنى من الأجور، وما شابه. ومن الأفضل تخصيص مثل هذه المهام لكل فرع فقط لأنها متوافقة مع بعضها بعضاً. وبما أن السوق ليست مناسبةً للاستجابة لمطالب الحاجة، فلا بد من تلبيتها من خلال ترتيب منفصل. ما إذا كانت مبادئ العدالة منفذة، عندها، نتحول إلى ما إذا كان الدخل الإجمالي للأقل انتفاعاً (أجور زائداً تحويلات) قادراً على تعظيم توقعاتهم طويلة الأجل (بالاتساق مع قيود الحرية المتساوية وتكافؤ الفرصة المنصف).

أخيراً، هناك فرع التوزيع. إن مهمته الحفاظ على عدالة تقريبية في الحصص التوزيعية بوساطة وسائل مثل الضرائب والتعديلات الضرورية في حقوق الملكية. يمكن التمييز بين جانبين لهذا الفرع. في المقام الأول، إنه يفرض عدداً من الضرائب على الميراث والهبة، ويضع قيوداً على حقوق الوصية. والغرض من هذه الجبايات والأنظمة ليس توليد الإيراد (تحرير موارد للحكومة) لكن التصحيح التدريجي والمستمر لتوزيع الثروة ومنع تركّز القوة

الضار بقيمة الحرية السياسية المنصفة وتكافؤ الفرصة المنصف. على سبيل المثال، قد يطبَّق المبدأ التصاعدي عند الطرف المستفيد.[1] سوف يشجع القيام بهذا انتشاراً واسعاً للملكية الذي يُعدّ شرطاً ضرورياً، كما يبدو، إذا كان المطلوب الحفاظ على قيمة الحريات المتساوية المنصفة. فلا يبقى الميراث غير المتساوي للثروة أكثر ظلماً من الميراث غير المتساوي للذكاء. صحيح أن الأول من المفترض أن يكون أسهل في خضوعه للسيطرة الاجتماعية؛ لكن الشيء الأساسي هو أنه بقدر الإمكان يتوجب أن تلبي حالات اللامساواة المرتكزة على أي منهما مبدأ الفرق. بالتالي يُعدّ الميراث مسموحاً شريطة أن تكون حالات اللامساواة الناتجة في مصلحة الأقل حظاً ومتوافقة مع الحرية وتكافؤ الفرصة المنصف. كما عرّفنا سابقاً، تكافؤ الفرصة المنصف يعني مجموعة معينة من المؤسسات التي تضمن فرصاً متماثلة في التعليم والثقافة لأشخاص متماثلين في الحافز وجعل المواقع والمناصب مفتوحة للجميع على أساس الكفاءات والجهود المرتبطة بشكل معقول مع الواجبات والمهام الملائمة. إنها هذه المؤسسات التي توضع موضع الخطر حين تتجاوز حالات اللامساواة في الثروة حداً معيناً؛ وتميل الحرية السياسية كذلك إلى فقدان قيمتها، وتصبح الحكومة التمثيلية مجرد مظهر فقط. فالضرائب والتشريعات لفرع التوزيع هي لمنع تجاوز هذا الحد. وبشكل طبيعي، أين يقع هذا الحد هي قضية حكم سياسي يُوجَّه بوساطة نظرية، إحساس جيد، حدس جليّ، على الأقل ضمن مجال واسع. في هذا النوع من الأسئلة لا تستطيع نظرية العدالة أن تقول شيئاً محدداً. إن هدفها هو صياغة المبادئ التي تنظم المؤسسات الخلفية.

القسم الثاني من فرع التوزيع هو برنامج الضرائب لتوليد الإيرادات التي تتطلبها العدالة. يجب صرف الموارد الاجتماعية للحكومة بحيث تتمكن من تزويد السلع العامة وتسديد الدفعات التحويلية الضرورية لتلبية مبدأ الفرق. تنتمي هذه المشكلة إلى فرع التوزيع بما أنه يجب التشارك بالعبء

(1) See Meade, Efficiency, Equality and the Ownership of Property, pp. 56f.

الضريبي بعدالة وهو يهدف إلى ترسيخ ترتيبات عادلة. ومع ترك الكثير من التعقيدات جانباً، تجدر الملاحظة أنه ربما تكون ضريبة الإنفاق النسبية جزءاً من البرنامج الضريبي الأفضل.[1] فأول شيء، إنها مفضلة على ضريبة الدخل (من أي نوع) عند مستوى أوامر الفطرة السليمة للعدالة، بما أنه يفرض جباية طبقاً لمقدار ما يأخذه الشخص من المخزون العام للسلع وليس طبقاً لمقدار مساهمته (بافتراض أن الدخل مكتَسب بإنصاف). مجدداً، يمكن أن تضم الضريبة النسبية على الاستهلاك الإجمالي (لنقل بالنسبة لكل عام) الإعفاءات العادية للأتباع (لمن هم عالة على غيرهم)، وغير ذلك، وهي تعامل كل شخص بطريقة موحدة (مع استمرار الافتراض أن الدخل مكتسب بإنصاف). من الأفضل، لذلك، استخدام معدلات تصاعدية أو تقدمية فقط حين تكون ضرورية للحفاظ على عدالة البنية الأساسية فيما يخص مبدأ العدالة الأول وتكافؤ الفرصة المنصف، وبالتالي لإحباط تراكمات الملكية والقوة التي يرجح أن تقوض المؤسسات المقابلة. ربما يساعد إتباع هذه القاعدة في الإشارة إلى تفريق مهم في التساؤلات السياسية. وإذا أثبتت الضرائب النسبية أنها أكثر كفاءة، لنقل، لأنها تتدخل بشكل أقل مع الحوافز، وهذا ربما يجعل الدعوى لها قاطعة إذا كان لمخطط مجدٍ أن يعمل. كما السابق، هذه أسئلة تتعلق بالحكم السياسي وليست جزءاً من نظرية في العدالة. وفي أية حالة نحن نعتبر مثل هذه الضريبة التصاعدية كجزء من مخطط مثالي لمجتمع جيد التنظيم من أجل توضيح مضمون المبدأين. وهذا لا يقتضي، بافتراض عدم عدالة المؤسسات الموجودة، أنه حتى ضرائب الدخل التصاعدية الحادة ليست مبررة عند اعتبار جميع الأشياء. في الممارسة يجب علينا بشكل اعتيادي الاختيار بين ترتيبات عديدة غير عادلة، أو أفضل من الدرجة الثانية؛ ثم ننظر إلى نظرية غير مثالية لإيجاد المخطط الأقل ظلماً. أحياناً سوف يحتوي المخطط تدابير وسياسات يرفضها نظام

(1) See Nicholas Kaldor, An Expenditure Tax (London, George Allen and Unwin, 1955).

عادل مثالي. وخطآن يمكن أن يُجعَلا صواباً بمعنى أن الترتيب المتاح الأفضل ربما يحتوي توازناً للنقائص، أي تسويةً للمظالم التعويضية.

ينشأ القسمان المتعلقان بفرع التوزيع من مبدأي العدالة. يتوجب على الضرائب على الميراث والدخل عند معدلات تصاعدية (عند الضرورة)، والتعريف القانوني لحقوق الملكية، حماية مؤسسات الحرية المتساوية في ديمقراطية امتلاك الملكية والقيمة المنصفة للحقوق التي تؤسسها. ويتوجب على ضرائب الإنفاق النسبي (أو الدخل) تزويد الإيراد من أجل السلع العامة، وفرع التحويل وتأسيس تكافؤ الفرصة المنصف في التعليم، وما شابه، بحيث تنفذ المبدأ الثاني. لم نتطرق لذكر المقاييس التقليدية للضرائب مثل جباية الضرائب طبقاً للمنافع المحصلة والقدرة على الدفع.[1] إن الرجوع إلى أوامر الفطرة السليمة بصلتها مع ضرائب الإنفاق هو اعتبار ثانوي. ينظَّم مجال هذه المقاييس بوساطة مبادئ العدالة. حالما يُعتَرف بأن مشكلة الحصص التوزيعية هي تلك المتعلقة بتصميم مؤسسات خلفية، يُنظَر إلى القواعد التقليدية أنها لا تمتلك قوة مستقلة، مع أنها ربما تكون مناسبة في حالات محددة معينة. إن افتراض غير ذلك لا يأخذ وجهة نظر شاملة بما فيه الكفاية (انظر الجزء أدناه ٤٧). من الجليّ أيضاً أن تصميم فرع التوزيع لا يفترض مسبقاً افتراضات المعيار النفعي حول المنافع الفردية. إن الضرائب على الميراث والضرائب التصاعدية على الدخل، على سبيل المثال، ليست مستندة على الفكرة القائلة إن الأفراد لديهم دوال منفعة مماثلة تلبي المبدأ الحدي المتناقص. وليس هدف فرع التوزيع، بالطبع، تعظيم الرصيد الرضا الصافي بل تأسيس مؤسسات خلفية عادلة. وتُعدّ الشكوك حول شكل دوال المنفعة غير ملائمة. هذه المشكلة من مشكلات النظرية النفعية، وليست من مشكلات النظرية التعاقدية.

(1) For a discussion of these tax criteria, see Musgrave, The Theory of Public Finance, chs. IV and V.

لقد افترضتُ حتى الآن أن الهدف من فروع الحكومة تأسيس حكومة ديمقراطية لا يُعتقد أنه من المفترض فيها امتلاك الأرض ورأس المال بالتساوي. ليس المجتمع مقسماً بحيث يسيطر قطاع صغير على الأكثرية من الموارد الإنتاجية. حين يتحقق هذا وتلبي الحصص التوزيعية مبادئ العدالة، تُقابَل الكثير من الانتقادات الاشتراكية لاقتصاد السوق. لكن من الواضح أيضاً، نظرياً بكل الأحوال، يمكن لحكومة اشتراكية ليبرالية الاستجابة أيضاً لمبدأي العدالة. علينا فقط الافتراض أن وسائل الإنتاج مملوكة من قِبل العموم وأن الشركات مدارة بوساطة مجالس العمال، أو بوساطة وكلاء معينين من قِبلها. تُتخذ القرارات الجمعية على نحوٍ ديمقراطي تحت الدستور الذي يحدد السمات العامة للاقتصاد، مثل معدل الادخار والحصة من إنتاج المجتمع المخصصة للسلع العامة الضرورية. بافتراض البيئة الاقتصادية الناتجة، فإن الشركات المنظمة بوساطة قوى السوق تنظم نفسها كما السابق كثيراً. على الرغم أن المؤسسات الخلفية سوف تأخذ شكلاً مختلفاً، خصوصاً في حالة فرع التوزيع، فلا يوجد سبب من حيث المبدأ لماذا لا يمكن تحقيق حصص توزيعية عادلة. ونظرية العدالة بحد ذاتها لا تفضل شكلاً معيناً من الحكومات. كما رأينا، إن القرار حول النظام الأفضل لمجموعة من الناس يتوقف على ظروفهم، ومؤسساتهم، وتقاليدهم التاريخية.

لقد اعترض بعض الاشتراكيين على جميع مؤسسات السوق على أنها ذات مرتبة دنيا أصلاً، وقد تأملوا ببناء اقتصاد يتوجه فيه الناس من خلال اهتمامات اجتماعية وغيرية. فيما يتعلق بالأول، إن السوق ليس ترتيباً مثالياً بالفعل، لكن بالتأكيد بافتراض المؤسسات الخلفية المطلوبة، تُستبعَد الجوانب الأسوأ لما يُدعى عبودية الأجور. عندها يصبح التساؤل حول مقارنة البدائل الممكنة. يبدو ليس مرجحاً أن يكون التحكم بالنشاط الاقتصادي بوساطة البيروقراطية التي لا بد أن تتطور في نظام منظَّم اجتماعياً (سواء كان موَجَّهاً على نحوٍ مركزي أو بوساطة اتفاقات يتم التوصل إليها من خلال جمعيات

صناعية مختلفة) أكثر عدالة من التحكم الممارَس بوساطة وسيلة الأسعار (بافتراض كما هو دائماً الإطار العملي الضروري). بلا ريب إن المخطط التنافسي غير شخصي وآليٌّ في تفاصيل تشغيله؛ لا تعبر نتائجه عن قرار واعٍ للأفراد. لكن في جوانب كثيرة هذه ميزة للترتيب؛ واستخدام نظام السوق لا يدلّ على نقص في الاستقلال الذاتي البشري المعقول. ربما يختار مجتمع ديمقراطي الاعتماد على الأسعار على ضوء مزايا القيام بهذا، وثم إنشاء وإبقاء المؤسسات الخلفية التي تتطلبها العدالة. يمكن أن يكون هذا القرار السياسي، وكذلك التنظيم لهذه الترتيبات المحيطة، معقولاً وحراً.

يضاف إلى ذلك أن نظرية العدالة تفترض قيداً محدداً على قوة الحافز الاجتماعي والغيري. إنها تفترض أن الأفراد والمجموعات يضعون نصب أعينهم مطالب متنافسة، وبينما يرغبون بالتصرف بعدالة، فهم ليسوا مستعدين للتنكّر لمصالحهم. ولا يدلّ التوسع أكثر في هذا الافتراض أن الناس أنانيون بالمعنى العادي. بالأحرى إن مجتمعاً يستطيع الجميع فيه تحقيق خيرهم التام، أو لا يوجد فيه تنازع في مجموع الطلب وتتناسب حاجات الجميع مع بعضها بعضاً دون الإكراه على خطة منسجمة للنشاط، هو مجتمع فوق العدالة بالمعنى المؤكد. إنه يستبعد المناسبات التي يكون فيها اللجوء إلى مبادئ الحق والعدالة ضرورياً.[1] ولستُ أهتم بهذه الحالة المثالية، على الرغم من أنها مرغوبة. مع ذلك تجدر الملاحظة أنه حتى هنا يكون لنظرية العدالة دور نظري مهم: إنها تعرّف الشروط التي يكون تحتها التماسك التلقائي في الأهداف والحاجات للأفراد ليس مكرَهاً ولا مدبَّراً بل يعبّر عن انسجام صحيح متسق مع الخير المثالي. لن أتابع هذه الأسئلة أبعد من ذلك. والنقطة الرئيسة هي أن مبادئ العدالة متوافقة مع أنواع مختلفة من الحكومات.

(1) Some have interpreted Marx's conception of a full communist society as a society beyond justice in this sense. See R. C. Tucker, The Marxian Revolutionary Idea (New York, W. W. Norton, 1969), chs. I and II.

مسألة أخيرة لا بد من مناقشتها. لنفترض أن التوصيف أعلاه للمؤسسات الخلفية كافٍ لأغراضنا، وأن مبدأي العدالة يقودان إلى نظام محدد من الأنشطة الحكومية والتعاريف القانونية للملكية إلى جانب برنامج للضرائب. في هذه الحالة يكون إجمالي الإنفاق العام والمصادر الضرورية للإيراد معرّفة على نحوٍ جيدٍ، ويكون التوزيع الناتج للدخل وللثروة عادلاً مهما يكن. (انظر أدناه ٤٤، ٤٧). مع ذلك هذا لا يستلزم أن المواطنين لا يستطيعون اتخاذ قرار بزيادة الإنفاق العام. إذا اكتشف عدد كبير منهم بما فيه الكفاية أن المنافع الحدية للسلع العامة أكبر من المنافع الحدية للسلع المتوفرة من خلال السوق، فمن الملائم بالنسبة للحكومة إيجاد الطرق لتزويدها. بما أنه يُفترض أن التوزيع للدخل والثروة عادل، فإن المبدأ الموجِّه يتغير. لنفترض، إذن، أن هناك فرعاً خامساً للحكومة، وهو فرع التبادل، الذي يتألف من هيئة تمثيلية خاصة تدون الملاحظات حول الاهتمامات الاجتماعية المتنوعة وتفضيلاتها بالنسبة للسلع العامة. إنه مرخّص بوساطة الدستور للاهتمام فقط بمشاريع القوانين فيما يخص الأنشطة الحكومية بشكل مستقل عما تتطلبه العدالة، وهذه القوانين يجب سنّها فقط حين تلبي مقياس الإجماع الذي وضعه "ويكسيل".[١] هذا يعني أنه لا يتم التصويت على إنفاق حكومي إلا إذا تمت الموافقة على وسائل تغطية تكاليفه، إذا لم يكن بشكل إجماعي، إذن بشكل تقريبي. إن أي حركة لاقتراح نشاط حكومي جديد يُطلب منها احتواء ترتيب بديل واحد أو أكثر للمشاركة بالتكاليف. وفكرة "ويكسيل" هي إذا كانت السلعة العامة استخداماً كفوءاً للموارد الاجتماعية، فلا بد من وجود مخطط ما لتوزيع ضرائب إضافية بين الأنواع المختلفة من دافعي الضرائب الذي سوف يحصل على مصادقة بالإجماع. إذا لم يوجد مثل هذا المخطط، يُعدّ الإنفاق المقترح

(1) This criterion was stated by Knut Wicksell in his Finanztheoretische Untersuchungen (Jena, 1896). This major part is translated as "A New Principle of Just Taxation" and included in Classics in The Theory of Public Finance, ed. R. A. Musgrave and A. T. Peacock (London, Macmillan, 1958), pp. 72-118.

نوعاً من الهدر ويجب عدم القيام به. وهكذا يعمل فرع التبادل من خلال مبدأ الكفاءة ويؤسس هيئة تجارية خاصة ترتب السلع والخدمات العامة حين تتعطل آلية السوق. مع ذلك، لا بد من إضافة أن هناك صعوبات حقيقية تقف في طريق تنفيذ هذه الفكرة. حتى لو تركنا جانباً استراتيجيات التصويت والكتمان للتفضيلات، فقد تعيق التباينات في قوة المساومة، تأثيرات الدخل، وما شابه من التوصل إلى مخرجات كفوءة. وربما يكون الحل التقريبي هو الممكن فقط. مع ذلك سوف أتجاهل هذه المشكلات.

يستدعي الأمر بعض التعليقات لمنع سوء الفهم. في المقام الأول، كما شدّد "ويكسيل"، يفترض مقياس الإجماع العدالة في التوزيع الموجود للدخل والثروة، وفي التعريف الراهن لحقوق الملكية. بدون هذه المادة الاشتراطية، فإنه سوف يحقق جميع عيوب مبدأ الكفاءة، بما أنه ببساطة يركز على هذا المبدأ من أجل حالة الإنفاق العام. لكن حين يلبَّى هذا الشرط، عندها يكون مبدأ الإجماع سليماً. لا توجد حاجة للتبرير من أجل استخدام جهاز الدولة لإجبار بعض المواطنين على الدفع مقابل منافع لا يريدونها ويرغب بها آخرون أكثر من التبرير من أجل إجبارهم على تعويض آخرين من أجل نفقاتهم الخاصة. بالتالي يمكن الآن تطبيق مقياس المنفعة في حين لم يكن كذلك سابقاً؛ وأولئك الذين يريدون إنفاقاً عاماً إضافياً بأنواع متنوعة عليهم استخدام فرع التبادل لمعرفة ما إذا كان يمكن الموافقة على الضرائب المطلوبة. إذن يتحدد حجم موازنة التبادل، بما أنها منفصلة عن الموازنة القومية، من خلال الإنفاق الذي يُقبل في نهاية المطاف. نظرياً يُجمع أعضاء جماعة على شراء سلع عامة حتى النقطة التي تكون قيمتها الحدية مساوية لتلك القيمة في السلع الخاصة.

تجدر الملاحظة أن فرع التبادل يحتوي هيئة تمثيلية منفصلة. والسبب في هذا هو التشديد على أن أساس هذا المخطط هو مبدأ المنفعة وليس مبادئ العدالة. وبما أن المقصود من تصور المؤسسات الخلفية هو مساعدتنا في

تنظيم أحكامنا المدروسة حول العدالة، يطبق حجاب الجهل على المرحلة التشريعية. وفرع التبادل هو فقط ترتيب تجاري. فلا توجد قيود على المعلومات (فيما عدا تلك المطلوبة لجعل المخطط أكثر كفاءة)، بما أنه يعتمد على معرفة المواطنين على تقييماتهم النسبية للسلع العامة والخاصة. ولا بد من ملاحظة أيضاً أن ممثلي فرع التبادل (والمواطنين عبر من يمثلهم) يوَجَّهون بوساطة مصالحهم. بينما في توصيف الفروع الأخرى، نفترض تطبيق مبادئ العدالة على المؤسسات فقط على أساس معلومات عامة. نحن نحاول التوصل إلى ما سوف يشرّعه مشرعون عقلانيون مقيدون بوساطة حجاب الجهل، وبهذا المعنى حياديون، لإنجاز تصور العدالة. والمشرعون المثاليون لا يصوتون لمصالحهم. إذن لنتحدث بتشدد، لا تُعدّ فكرة فرع التبادل جزءاً من التسلسل ذي المراحل الأربع. مع ذلك، من المحتمل أن يكون هناك خلط بين الأنشطة الحكومية والإنفاق العام المطلوبين لدعم المؤسسات الخلفية العامة وبين تلك التي تنشأ عن مبدأ المنفعة. مع وجود التمييز بين الفروع في ذهننا، يصبح تصور العدالة إنصافاً، أعتقد، صادقاً ظاهرياً بشكل أكبر. بلا ريب، من الصعب في أغلب الأحيان التمييز بين النوعين من الأنشطة الحكومية، ويبدو أن بعض السلع العامة تندرج تحت كلا الفئتين. وأترك هذه المشكلات جانباً، آملاً أن يكون التفريق النظري واضحاً بما فيه الكفاية للأغراض الحالية.

٤ - مشكلة العدالة بين الأجيال

يجب أن نناقش الآن التساؤل حول العدالة بين الأجيال. ولا داعي للتأكيد على الصعوبات التي تثيرها هذه المشكلة. إنها تُخضع أية نظرية أخلاقية للمعاناة إذا لم يكن لاختبارات مستحيلة. مع ذلك، سيكون توصيف العدالة إنصافاً ناقصاً دون بعض النقاش لهذه المسألة المهمة. تظهر المشكلة في السياق الحالي لأن السؤال ما يزال مفتوحاً ما إذا كان يمكن جعل النظام الاجتماعي

ككل، الاقتصاد التنافسي محاط بالمجموعة الملائمة من المؤسسات الخلفية، وافياً لمبدأي العدالة. ولا بد أن تتوقف الاستجابة، إلى درجة معينة بكل الأحوال، على المستوى الذي يوضع عنده الحد الأدنى الاجتماعي. لكن هذا بدوره يرتبط مع الدرجة التي تُلزِم الجيل الحالي باحترام مطالب من يخلفه.

حتى الآن لم أقل شيئاً حول درجة الكرم التي يجب أن يكون عليها الحد الأدنى الاجتماعي. قد ترضى الفطرة السليمة بالقول إن المستوى الصحيح يتوقف على وسطي الثروة للدولة ولذلك، مع تساوي الأشياء الأخرى، يجب أن يكون الحد الأدنى أعلى حين يزيد الوسطي. أو ربما يقول المرء إن المستوى الصحيح يتحدد بوساطة التوقعات المألوفة. لكن هذه الاقتراحات غير مرضِية. فالأول غير دقيق على نحوٍ كاف بما أنه لا يقول كيف يتوقف الحد الأدنى على وسطي الثروة وهو يتجاهل الجوانب الملائمة الأخرى مثل التوزيع؛ بينما لم يقدم الثاني مقياساً للقول متى تكون التوقعات المألوفة بحد ذاتها معقولة. حالما يُقبَل مبدأ الفرق، مع ذلك، إنه يقتضي وضع الحد الأدنى عند تلك النقطة، بأخذ الأجور في الحسبان، التي تعظّم التوقعات للمجموعة الأقل انتفاعاً. من خلال تعديل مقدار التحويلات (على سبيل المثال، حجم دفعات الدخل الإضافي)، فمن الممكن زيادة أو تخفيض الفرص للأكثر حرماناً، المؤشر الخاص بهم من الخيرات الأولية (كما يقاس بوساطة الأجور زائداً التحويلات)، بحيث تتحقق النتيجة المرغوبة.

قد يبدو ارتجالياً أن مبدأ الفرق يتطلب حداً أدنى عالياً جداً. ومن الطبيعي أن يتصور المرء أن الثروة الأكبر لأولئك الأفضل حالاً يجب تخفيضها حتى يحصل كل شخص في نهاية المطاف على نفس الدخل تقريباً. لكن هذا سوء تصور، على الرغم من قبوله في ظروف خاصة. إن التوقع الملائم في تطبيق مبدأ الفرق هو ذلك المتعلق بالفرص طويلة الأجل للأقل امتيازاً الممتدة على الأجيال المستقبلية. لا يتوجب على كل جيل فقط الحفاظ على مكاسب الثقافة والحضارة، والحفاظ على سلامة تلك المؤسسات العادلة

التي تأسست، لكن يتوجب عليه أيضاً أن يدخر في كل فترة زمنية مقداراً مناسباً من تراكم رأس المال الحقيقي. قد يأخذ هذا الادخار أشكالاً متنوعة من الاستثمار الصافي في الآلات ووسائل الإنتاج الأخرى إلى الاستثمار في التعلّم والتعليم. بالافتراض حالياً أن مبدأ ادخار عادل متوفر يعلمنا كم يجب أن يكون حجم الاستثمار، فإن مستوى الحد الأدنى الاجتماعي يتحدد. افترض بغرض التبسيط أن الحد الأدنى يتعدل بوساطة تحويلات تُدفَع من خلال ضرائب الإنفاق النسبية (أو الدخل). في هذه الحالة يستلزم رفع الحد الأدنى زيادة النسبة التي تُفرض على أساسها الضرائب على الاستهلاك (أو الدخل). من المحتمل أنه حين تصبح هذه الحصة أكبر هناك نقطة في حال تجاوزها يحدث شيئان. إما أنه لا يمكن القيام بالادخار الملائم أو أن الضرائب الأكبر تتدخل بالكفاءة الاقتصادية بحيث لا تستمر فرص الأقل انتفاعاً بالتحسن في الجيل الحالي بل تبدأ بالانحدار. في كلا الحالتين يتم التوصل إلى الحد الأدنى الصحيح. فمبدأ الفرق يُلبى ولا حاجة لزيادة إضافية.

تقودنا هذه التعليقات حول كيفية تعيين الحد الأدنى الاجتماعي إلى مشكلة العدالة بين الأجيال. وإيجاد مبدأ ادخار عادل هو جانب واحد من هذا السؤال.[1] إلى حدٍ ما أعتقد أنه من غير الممكن، حالياً على الأقل، تحديد حدود دقيقة على ما يجب أن يكون عليه معدل الادخار. كيف يمكن المشاركة في عبء تراكم رأس المال وفي رفع مستوى الحضارة والثقافة بين الأجيال لا يبدو أن له إجابة محددة. مع ذلك هذا لا يقتضي أنه لا يمكن تشكيل قيود أخلاقية جوهرية معينة. كما ذكرتُ، إن نظرية أخلاقية تصف وجهة نظر من خلالها يمكن تقويم السياسات؛ ومن الواضح في أغلب الأحيان أن إجابة

(1) This problem is often discussed by economists in the context of the theory of economic growth. For an exposition see A. K. Sen, "On Optimizing the Rate of Saving," Economic Journal, vol. 71 (1961); James Tobin, National Economic Policy (New Haven, Yale University Press, 1966), ch. IX; and R. M. Solow, Growth Theory (New York, Oxford University Press, 1970), ch. V.

مقترحة خاطئة حتى إذا لم تكن هناك عقيدة بديلة جاهزة. بالتالي يبدو من الجليّ، على سبيل المثال، أن مبدأ المنفعة الكلاسيكي يقود التساؤل حول العدالة بين الأجيال في الاتجاه الخاطئ. حيث إذا أخذنا حجم السكان كمتغير، وسلّمنا جدلاً بإنتاجية حدية عالية في رأس المال وبأفق زمني بعيد جداً، فقد يقود تعظيم المنفعة الإجمالية إلى معدل مفرط في التراكم (على الأقل في المستقبل القريب). وبما أنه من وجهة نظر أخلاقية لا توجد أسباب منطقية لإسقاط الرفاهية المستقبلية على أساس تفضيل زمني صرف، فالاستنتاج أنه من الأرجح أن المنافع الأكبر للأجيال المستقبلية ستكون أكبر على نحوٍ وافٍ لتفوق أية تضحيات حالية. قد يثبت صدق هذا فقط لأنه مع وجود رأس مال أكبر وتكنولوجيا أفضل سيكون من الممكن دعم حجم سكان كبير بما فيه الكفاية. بالتالي قد توجهنا العقيدة النفعية إلى المطالبة بتضحيات ثقيلة من الأجيال الأفقر من أجل منافع أكبر للأجيال اللاحقة الذين هم أفضل حالاً بكثير. لكن هذا التفاضل للمنافع، الذي يوازن خسائر بعضهم مقابل منافع آخرين، يبدو حتى أقل تبريراً في حالة الأجيال من حالة المعاصرين. حتى إن كنا لا نستطيع تعريف مبدأ ادخار عادل دقيق، يجب أن نكون قادرين على تجنب هذا النوع من التطرف.

والآن تنظر العقيدة التعاقدية إلى المشكلة من نقطة استشراف الوضع الأصلي وتطلب من الأطراف تبني مبدأ ادخار مناسب. يبدو واضحاً أنه من موقعهم يجب تعديل مبدأي العدالة فيما يخص هذا السؤال. حيث أنه عند تطبيق مبدأ الفرق على التساؤل حول الادخار على امتداد الأجيال، فهذا يقتضي إما عدم الادخار على الإطلاق أو ادخار غير كافٍ لتحسين الظروف الاجتماعية على نحوٍ كافٍ بحيث يمكن ممارسة جميع الحريات المتساوية بفعالية. عند إتباع مبدأ ادخار عادل، يقوم كل جيل بمساهمته لمن يأتي لاحقاً ويحصل هو أيضاً من سلفه. لا توجد طريقة للأجيال اللاحقة لتحمل وضع الأقل حظاً للأجيال السابقة. بالتالي لا يُقبَل مبدأ

الفرق على التساؤل حول العدالة بين الأجيال ولا بد من التعامل مع مشكلة الادخار بطريقة أخرى.

يعتقد البعض أن الحظوظ المختلفة للأجيال غير عادلة. يرى "هارزن"[1] أن التنمية البشرية هي نوع من عدم الإنصاف الزمني، بما أن أولئك الذين يعيشون لاحقاً يربحون من عمل سلَفهم دون أن يدفعوا نفس الثمن. ولقد اعتقد "كانت" أنه من المحبط أنه يتوجب على الأجيال السابقة حمل أعبائهم فقط من أجل الأجيال اللاحقة وأن الجيل الأخير سوف يحصل على الحظ الجيد في الإقامة في البناء المكتمل. على الرغم من أن هذه المشاعر طبيعية كليّاً فهي في غير مكانها. إذ إنه على الرغم من أن العلاقة بين الأجيال هي علاقة خاصة، إلا أنها لا تؤدي إلى صعوبة لا يمكن تذليلها.

إنها حقيقة طبيعية أن الأجيال تنتشر في الزمن وأن المنافع الاقتصادية تتدفق في اتجاه واحد فقط. هذا الوضع غير قابل للتغيير، ولذلك لا يبرز السؤال المتعلق بالعدالة. فما هو عادل أو غير عادل هو كيف تتعامل المؤسسات مع القيود الطبيعية والطريقة التي تُؤسَّس لاستغلال الفرص التاريخية. من الواضح إذا كان من الواجب أن تكسب جميع الأجيال (فيما عدا ربما تلك الأجيال المبكرة)، يجب أن يتفق الأطراف على مبدأ ادخار يضمن أن يحصل كل جيل على حصته من سلَفِه ويقوم بدوره المنصف لمن يأتي بعده. إن المبادلات الاقتصادية بين الأجيال الوحيدة هي مبادلات افتراضية، بمعنى أنها تسويات تعويضية يمكن القيام بها في الوضع الأصلي حين يتم تبني مبدأ ادخار عادل.

والآن حين يفكر الأطراف بهذه المشكلة فهم لا يعرفون إلى أي جيل ينتمون أو، ما يصل إلى الشيء نفسه، المرحلة الحضارية لمجتمعهم. لا توجد

(1) The remark of Alexander Harzen is from Isaiah Berlin's introduction to Franco Venturi, Roots of Revolution (New York, Alfred Knopf, 1960), p. xx. For Kant, see "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," in Political Writings, ed. Hans Reiss and trans. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), p. 44.

طريقة أمامهم لمعرفة ما إذا كان مجتمعهم فقيراً أو غنياً نسبياً، زراعياً أم صناعياً، وهكذا. إن حجاب الجهل تام في هذه الجوانب. لكن بما أننا نأخذ الزمن الحاضر لتفسير الدخول للوضع الأصلي (٢٤)، فالأطراف يعرفون أنهم معاصرون؛ وبذلك إلا إذا قمنا بتعديل افتراضاتنا المبدئية، لا يوجد سبب بالنسبة لهم للموافقة على أي ادخار مهما يكن. فالأجيال المبكرة إما أن تكون قد قامت بالادخار أو لم تقم؛ فلا يستطيع الأطراف فعل شيء للتأثير في ذلك. لذلك من أجل تحقيق نتيجة معقولة، نفترض أولاً، أن الأطراف يمثلون خطوطاً عائلية، لنقل، من يهتمون على الأقل بخلفهم المباشر؛ وثانياً، يجب أن يكون المبدأ المتبنى ذلك الذي يتمنون أن تكون الأجيال السابقة قد اتبعته (٢٢). هذه القيود، إلى جانب حجاب الجهل، هي لضمان أن يهتم أي جيل واحد من أجل الجميع.

في التوصل إلى مبدأ ادخار عادل (أو بشكل أفضل، قيود على مثل هذه المبادئ)، على الأطراف أن يسألوا أنفسهم كم يرغبون بالادخار في كل مرحلة من التقدم بناءً على الافتراض أن جميع الأجيال الأخرى قد ادخرت، أو سوف تدخر، طبقاً لنفس المقياس. عليهم أن يفكروا أن رغبتهم بالادخار في أي مرحلة معطاة من الحضارة إلى جانب الفهم بأن المعدلات التي يقترحونها يجب أن تنظم النطاق الكلي للتراكم. من الضروري ذكر أن مبدأ الادخار هو قاعدة تخصص معدلاً مناسباً (أو مجالاً من المعدلات) لكل مستوى من التقدم، أي قاعدة تحدد جدولاً من المعدلات. ومن المحتمل أن يتم تخصيص معدلات مختلفة لمراحل مختلفة. عندما يكون الناس فقراء والادخار صعب، يُطلب معدل أدنى للادخار؛ بينما في مجتمع أغنى ربما يمكن بشكل معقول توقع وفورات أكبر بما أن العبء الحقيقي للادخار أقل. في نهاية المطاف، حالما تترسخ مؤسسات عادلة وتتحقق جميع الحريات الأساسية، ينخفض التراكم الصافي المطلوب إلى الصفر. عند هذه النقطة يلبي المجتمع واجبه في العدالة من خلال صيانة مؤسسات عادلة والحفاظ على قاعدتها

المادية. يطبق مبدأ الادخار العادل على ما يجب على مجتمع ادخاره كمسألة عدالة. إذا كان أعضاؤه يرغبون بالادخار من أجل أغراض أخرى، فهذه مسألة أخرى.

من المستحيل تحقيق دقة عالية في جدول المعدلات (أو المجال للمعدلات) الذي سوف يتم إقراره؛ وأقصى ما يمكن أن نأمله من هذه الاعتبارات الحدسية أنه سوف يتم استبعاد تطرفات معينة. وهكذا ربما نفترض أن الأطراف يتجنبون فرض معدلات عالية جداً عند المراحل المبكرة من التراكم، حيث أنه على الرغم من أنهم سوف ينتفعون من هذا إذا جاؤوا لاحقاً، يتوجب عليهم أن يكونوا قادرين على قبول هذه المعدلات بحسن نية حتى لو ظهر فيما بعد أن مجتمعهم فقير. إن قيود الالتزام تطبق هنا كما السابق (٢٩). من جهة أخرى، إنهم يريدون أن تقدم جميع الأجيال بعض الادخار (باستثناء ظروف خاصة)، بما أنه لمصلحتنا تقديم سلفنا حصته. تضع هذه الملاحظات حدوداً واسعةً لقاعدة الادخار. لتضييق المجال أكثر إلى حد ما، نفترض أن الأطراف يسألون ما هو المعقول توقعه من قِبل أعضاء في أجيال متجاورة من بعضهم بعضاً عند كل مستوى من التقدم. إنهم يحاولون تجميع جدول ادخار عادل من خلال موازنة ما يرغبون بادخاره من أجل خلفهم المباشر مقابل ما يشعرون أنهم مخولون بالمطالبة به من سلفهم المباشر. وهكذا بتخيل أنفسهم آباءاً، لنقل، عليهم التحقق من مقدار ما يتوجب عليهم وضعه جانباً من أجل أبنائهم وأحفادهم من خلال ملاحظة ما يعتقدون أنفسهم مخولين للمطالبه به من آبائهم وأجدادهم. عندما يصلون إلى التقدير الذي يبدو منصفاً من كلا الجانبين، مع مسموحات من أجل تحسين الظروف، عندها يتم تعيين المعدل المنصف (أو مجال المعدلات) لتلك المرحلة. حالما يتم هذا في جميع المراحل، يتم تعريف مبدأ الادخار العادل. بالطبع، يتوجب على الأطراف أن يحفظوا في ذهنهم في كل الأوقات الهدف من العملية التراكمية، وهو حالة مجتمع لديه قاعدة مادية كافية لتأسيس مؤسسات عادلة

فاعلة يمكن أن تتحقق ضمنها جميع الحريات الأساسية. بافتراض أن مبدأ الادخار يستجيب لهذه الشروط، ولا يمكن لجيل أن يجد خللاً مع أي جيل آخر عندما يُتبع، مهما كان بعدهم في الزمن.

سوف أترك التساؤل حول التفضيل الزمني ومسائل الأولوية حتى الأجزاء القادمة. أرغب حالياً بالإشارة إلى ميزات عديدة للمقاربة التعاقدية. في المقام الأول، بينما هناك دليل أن مبدأ ادخار عادل لا يمكن تبنيه حرفياً على نحوٍ ديمقراطي، فإن تصور الوضع الأصلي يحقق النتيجة نفسها. بما أنه لا أحد يعرف لأي جيل ينتمي، يُعرض السؤال من وجهة نظر كل منهم ويتم التعبير عن تسوية منصفة من خلال المبدأ المتبنى. جميع الأجيال ممثّلة افتراضياً في الوضع الأصلي، بما أن المبدأ نفسه سوف يتم اختياره دائماً. وسوف ينتج قرار ديمقراطي مثالي، قرار سوف تتم تسويته بإنصاف حسب مطالب كل جيل وبذلك يلبي الأمر الذي يلامس اهتمامات الجميع. علاوة على ذلك، من الواضح مباشرةً أن كل جيل، فيما عدا الأول ربما، يكسب حين يُحافَظ على معدل ادخار معقول. إن عملية التراكم، حالما تبدأ وتستمر، من أجل خير جميع الأجيال اللاحقة. كل جيل ينقل للجيل اللاحق مكافئاً منصفاً من رأس المال الحقيقي كما يتحدد من خلال مبدأ ادخار عادل. (لا بد أن نبقي في ذهننا هنا أن رأس المال ليس فقط معامل وآلات، وغير ذلك، لكنه أيضا المعرفة والثقافة، وكذلك التقنيات والمهارات، الذي تجعله المؤسسات العادلة وقيمة الحرية المنصفة ممكناً.) هذا المكافئ مقابل ما تم الحصول عليه من أجيال سابقة الذي يمكّن الأجيال اللاحقة من التنعم بحياة أفضل في مجتمع أكثر عدالة.

ما يميز أيضاً العقيدة التعاقدية أنها تعرّف المجتمع العادل وفق الهدف من مسار التراكم. وتُشتق هذه الخاصية من حقيقة أن تصوراً مثالياً لبنية أساسية عادلة متضمنة أو مضمرة في المبادئ المختارة في الوضع الأصلي. في هذا المنحى، تتباين العدالة إنصافاً عن الرؤى النفعية (٤١). ويمكن اعتبار مبدأ الادخار العادل كتفاهم بين الأجيال لتأدية دورهم المنصف في تحمل أعباء تحقيق

وصيانة المجتمع العادل. وتوضع الغاية من العملية الادخارية مقدماً، على الرغم من إمكانية تمييز الخطوط العامة فقط. والظروف الخاصة عند ظهورها سوف تحدد في حينه الجوانب الأكثر تفصيلاً. لكن بأي حال من الأحوال لسنا ملزمين بالاستمرار بالتعظيم بشكل لانهائي. ولهذا السبب فعلاً يتم الاتفاق على مبدأ الادخار بعد الاتفاق على مبادئ عدالة المؤسسات، حتى على الرغم من أن هذا المبدأ يقيد مبدأ الفرق. هذه المبادئ تدلنا على ما يجب أن نناضل من أجله. ومبدأ الادخار يمثل تأويلاً، يتم التوصل إليه في الوضع الأصلي، للواجب الطبيعي المقبول سابقاً لدعم ولتعزيز المؤسسات العادلة. في هذه الحالة إن المشكلة الأخلاقية هي الاتفاق على مسار على مر الزمن يعامل جميع الأجيال بعدالة خلال المسيرة الكلية لتاريخ المجتمع. وما يبدو منصفاً للأشخاص في الوضع الأصلي يعرّف العدالة في هذا الجانب كما في جوانب أخرى.

مع ذلك لا يُفترض إساءة تفسير مغزى المرحلة الأخيرة في المجتمع. بينما يتوجب على جميع الأجيال القيام بدورهم في التوصل إلى الحالة العادلة للأشياء التي يصبح بعدها الادخار الصافي الإضافي غير مطلوب، لا يُفترض التفكير أن هذه الحالة هي وحدها التي تعطي معنى للعملية كلها. على النقيض تماماً، جميع الأجيال لهم أهدافهم المناسبة. فهم ليسوا تابعين لبعضهم بعضاً تماماً كما الأفراد وليس لدى أي جيل مطالب أقوى من مطالب أي جيل آخر. وتُفهم حياة الناس على أنها مخطط تعاوني ينتشر في الزمن التاريخي. ويجب أن تُحكَم من خلال تصور العدالة نفسه الذي ينظم الشراكة بين المعاصرين.

أخيراً، إن المرحلة الأخيرة التي يُطلَب فيها الادخار ليست مرحلة ذات وفرة غزيرة. وربما يستحق هذا الاعتبار بعض التشديد. قد لا تكون الثروة الإضافية زائدة عن الحاجة لأغراض معينة؛ وقد لا يكون متوسط الدخل بالفعل، بالقيم المطلقة، مرتفعاً جداً. لا تتطلب العدالة أن تدخر الأجيال المبكرة بحيث تكون الأجيال اللاحقة ببساطة أكثر ثراءً. فالادخار مطلوب كشرط للوصول إلى التحقق التام للمؤسسات العادلة وللحريات المتساوية. وإذا كان

المطلوب تراكماً إضافياً، فهو من أجل أسباب أخرى. ومن الخطأ الاعتقاد أنه يتوجب على مجتمع عادل وخيّر الانتظار لتحقيق مستوى معيشة عالٍ. ما يريده الناس عملاً ذا معنى ضمن رابطة حرة مع آخرين، هذه الروابط الناظمة لعلاقاتهم مع بعضهم بعضاً ضمن إطار مؤسسات أساسية عادلة. لتحقيق هذه الحالة للأشياء لا تُعدّ الثروة الكبيرة ضرورية. في الحقيقة، بعد نقطة معينة يرجح أن تكون عائقاً إيجابياً، صرفاً للاهتمام بلا معنى في أحسن الأحوال إذا لم تصبح ميلاً للانغماس في الملذات والفراغ. (بالطبع يُعدّ تعريف عمل ذي معنى إشكالياً بحد ذاته. على الرغم أنه ليس إشكالياً بالنسبة للعدالة، ونقدم بعض التعليقات حوله في الجزء ٧٩).

علينا الآن جمع مبدأ الادخار العادل مع مبدأي العدالة. ويتم هذا من خلال افتراض تعريف هذا المبدأ من وجهة نظر الأقل انتفاعاً في كل جيل. إنهم الأشخاص الممثلون من هذه المجموعة مع توسعها على مر الزمن الذين يتوجب عليهم من خلال تسويات افتراضية تعيين معدل التراكم. إنهم يتعهدون في الواقع بتقييد تطبيق مبدأ الفرق. في أي جيل إن توقعاتهم الواجب تعظيمها خاضعة لشرط وضع الوفورات جانباً الذي سيتم إقراره. بالتالي إن صياغة مبدأ الفرق التامة تتضمن مبدأ الادخار كتقييد. وبينما يكون مبدأ العدالة الأول ومبدأ الفرصة المنصفة سابقين على مبدأ الفرق ضمن الأجيال، فإن مبدأ الادخار يحد من مجاله بينهم.

بالطبع لا يجب القيام بالادخار للأقل امتيازاً من خلال قيامهم بدورهم الفاعل في العملية الاستثمارية. بالأحرى إنه يتضمن عادةً مصادقتهم على الترتيب الاقتصادي والترتيبات الأخرى الضرورية من أجل التراكم المناسب. ويتحقق الادخار من خلال قبول كتسوية سياسية تلك السياسات المصمَّمة لتحسين مستوى المعيشة في الأجيال اللاحقة للأقل انتفاعاً، وبذلك الإمساك عن المكاسب الحالية المتوفرة. من خلال دعم هذه الترتيبات يمكن القيام بالادخار المطلوب، ولا يستطيع أي شخص ممثل للمحرومين في أي جيل الشكوى عن جيل آخر بسبب عدم قيامه بدوره.

يكفي هذا فيما يخص العرض الموجز حول الخصائص الرئيسة لمبدأ الادخار العادل. يمكننا الآن فهم أن الأشخاص في أجيال مختلفة عليهم واجبات والتزامات تجاه بعضهم بعضاً كما هو حال المعاصرين. فلا يستطيع الجيل الحالي القيام بما يرغب لكنه ملزم بالمبادئ التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي لتعريف العدالة بين الناس في أوقات زمنية مختلفة. بالإضافة، يترتب على الناس واجب طبيعي وهو دعم وتعزيز مؤسسات عادلة ولهذا فالمطلوب تحسين الحضارة إلى مستوى معين. قد يُظَن للوهلة الأولى منشأ هذه الواجبات والالتزامات تطبيقاً بعيداً عن العقيدة التعاقدية. مع ذلك سوف يتم إقرار هذه المتطلبات في الوضع الأصلي، وبذلك يغطي تصور العدالة إنصافاً هذه القضايا دون أي تغيير في فكرته الأساسية.

٥ - التفضيل الزمني

افترضتُ أنه في اختيار مبدأ الادخار لا يوجد لدى الأشخاص في الوضع الأصلي تفضيل زمني صرف. ونحتاج للتفكير بأسباب هذا الافتراض المسبق. في حالة الفرد يُعدّ تجنب التفضيل الزمني الصرف خاصية بما أنه عقلاني. وكما يعتقد "سيدويك"، تقتضي العقلانية اهتماماً حيادياً بجميع أجزاء حياتنا. إن مجرد الفرق في الموقع الزمني، حول شيء مبكراً أو متأخراً، ليس بحد ذاته دافعاً عقلانياً للاهتمام به أكثر أو أقل. بالطبع، قد تُعدّ منفعة حالية أو في المستقبل القريب أكثر أهمية في الحسابات بسبب تأكيدها أو احتمالها الأكبر، ويجب أن نأخذ في الحسبان كيف سوف يتغير وضعنا أو قدرتنا تجاه متعٍ معينة. لكن لا يبرر أي من هذه الأشياء تفضيلنا خير حالي أقل على خير مستقبلي أكبر لأنه أقرب زمنياً (٦٤).[1]

لقد اعتقد "سيدويك" إلى حد ما أن الأفكار المتعلقة بالخير الكوني والخير الفردي متشابهة في النواحي الأساسية. وبيّن أنه تماماً كما أن خير شخص واحد

(1) See The Methods of Ethics, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), p. 381. Time preference is also rejected by Ramsey, "A Mathematical Theory of Saving."

يُبنى بالمقارنة وبالتكامل مع الخيرات المختلفة لكل لحظة زمنية كما تتبع بعضها في الزمن، كذلك يُبنى الخير الكوني بالمقارنة وبالتكامل مع خير الكثيرين من الأفراد المختلفين. وتُعدّ علاقات الأجزاء مع الكل ومع بعضها متناظرة في كل حالة، بما أنها مرتكزة على مبدأ المنفعة الجمعي.[١] إذن لا يُفترَض تأثر مبدأ الادخار العادل بالتفضيل الزمني الصرف، بما أنه كما السابق لا تبرر الأوضاع الزمنية المؤقتة المختلفة للأشخاص وللأجيال معاملتهم بشكل مختلف.

بما أنه في العدالة إنصافاً لا تُعدّ مبادئ العدالة توسعات في مبدأ الاختيار العقلاني لشخص واحد، لا بد أن تكون الحجة ضد التفضيل الزمني من نوع آخر. فالسؤال يعالَج بالرجوع إلى الوضع الأصلي؛ لكن حالما يُرى من هذا المنظور، نصل إلى النتيجة نفسها. فلا يوجد سبب لدى الأطراف لإعطاء أي وزن لمجرد الموقع الزمني. عليهم اختيار معدل للادخار لكل مستوى من الحضارة. إذا قاموا بالتفريق بين الفترات الزمنية المبكرة والبعيدة لأن، لنقل، المسائل المستقبلية تبدو أقل أهمية الآن، سوف تبدو المسائل الحالية أقل أهمية في المستقبل. على الرغم من أن أي قرار يجب أن يُتخذ الآن، فلا يوجد دافع لقيامهم بإسقاط المستقبل من أجل اليوم ولا إسقاط اليوم من أجل المستقبل. فالوضع متماثل بشكل اعتباطي وأحد الاختيارات مثل اختيار آخر.[٢] بما أن الأشخاص في الوضع الأصلي يأخذون نقطة استشراف كل فترة، بما أنهم خاضعون لحجاب الجهل، فهذا التماثل واضح بالنسبة لهم ولن يُجمعوا على مبدأ يعطي وزناً أقل أو أكثر للفترات الزمنية الأقرب. بهذه الطريقة فقط يستطيعون التوصل إلى اتفاقية متسقة من جميع وجهات النظر، حيث أنه عند إقرار مبدأ للتفضيل الزمني يعني التصريح للأشخاص المتموضعين زمنياً بشكل مختلف أن يقيموا مطالب على بعضهم بعضاً من خلال أوزان مختلفة ترتكز كليةً على هذا الشرط الطارئ.

---

(1) Methods of Ethics, p. 382. See also §30, note 37.

(2) See Sen, "On Optimizing the Rate of Savings," p. 482.

كما هو الحال في الحذر العقلاني، لا يُعدّ رفض التفضيل الزمني الصرف غير متوافق مع أخذ حالات عدم التأكد والظروف المتغيرة بالحسبان؛ ولا يبطل استخدام معدل الفائدة (في أي من الاقتصاد الاشتراكي أو اقتصاد الملكية الخاصة) في الأموال المحدودة من أجل الاستثمار. إن التقييد هو بالأحرى في مبادئ العدالة الأولى إذ لا يُسمَح لنا معاملة الأجيال بشكل مختلف فقط بناءً على دوافع أنهم متقدمون أو متأخرون في الزمن. والوضع الأصلي معرَّف كذلك ليقود إلى المبدأ الصحيح في هذا المجال. في حالة الفرد، إن التفضيل الزمني الصرف غير عقلاني: إنه يعني أنه لا ينظر إلى جميع اللحظات كأجزاء متساوية من حياة واحدة. في حالة المجتمع، إن التفضيل الزمني غير عادل: إنه يعني (في الحالة الأكثر شيوعاً حين يُسقَط المستقبل) أن الأحياء يستغلون موقعهم الزمني لتفضيل مصالحهم الخاصة.

تتفق إذن الرؤية التعاقدية مع "سيدويك" في رفض التفضيل الزمني كدافع منطقي للاختيار الاجتماعي. فربما يخطئ الأحياء، إذا سمحوا لأنفسهم أن يتحركوا من خلال مثل هذه الاعتبارات، بحق خلفهم وسلفهم. والآن قد يبدو هذا الرأي الجدلي مناقضاً للمبادئ الديمقراطية، حيث يقال أحياناً إن هذه المبادئ تتطلب أن رغبات الجيل الراهن هي التي تحدد السياسة الاجتماعية. إنه يُفترض، بالطبع، أن هذه التفضيلات تحتاج للتوضيح والتحقق تحت الشروط المناسبة. إن الادخار الجمعي للمستقبل له الكثير من جوانب السلعة العامة، وتظهر إشكاليات العزلة والتأكد في هذه الحالة.[1] لكن بافتراض التغلب على هذه الصعوبات وأن الحكم الجمعي المطلع للجيل الراهن معروف تحت الشروط المطلوبة، قد يُعتقَد أن رؤية ديمقراطية للدولة لا تؤيد تدخل الحكومة من أجل الأجيال المستقبلية حتى حين يكون حكم العموم خاطئاً بشكل جلي.

(1) See Sen, ibid., p. 479; and S. A. Marglin, "The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment," Quarterly Journal of Economics, vol. 77 (1963), pp. 100-109.

تتوقف صحة هذا الرأي الجدلي على كيفية تأويله. قد لا يكون هناك أي اعتراض عليه كتوصيف لدستور ديمقراطي. حالما يتم التعبير عن إرادة العموم بشكل واضح في التشريع والسياسات الاجتماعية، لا تستطيع الحكومة تجاهلها دون أن تتوقف ديمقراطيتها. فليس مصرحاً إبطال وجهات نظر المنتخبين حول مقدار الادخار الواجب التعهد به. إذا كانت الحكومة الديمقراطية مبررة، عندها الحكومة التي تمتلك هذه القوة سوف تقود طبيعياً إلى ظلم أكبر بالمقابل. علينا التقرير بين ترتيبات دستورية بناءً على مدى احتمال أن تنتج تشريعاً عادلاً وفاعلاً. إن الديمقراطي هو من يعتقد أن دستوراً ديمقراطياً يلبي هذا المقياس بالشكل الأفضل. لكن تصوره للعدالة يحتوي على اشتراط من أجل المطالب العادلة للأجيال المستقبلية. حتى كمسألة عملية في اختيار الحكومات يجب أن يكون للمنتخب القول الفصل، وهذا فقط بسبب أرجحية صحته أكثر من حكومة تستمد قوتها من تجاهل رغباته. بما، مع ذلك، أن دستوراً عادلاً حتى تحت شروط إيجابية هو حالة من العدالة الإجرائية غير المثالية، فقد يستمر الناس في التقرير بشكل خاطئ. وعند التسبب بأضرار غير عكوسة، فإنهم يكرسون انتهاكات قاسية ضد الأجيال الأخرى التي ربما يمكن منعها تحت شكل آخر من الحكومات. علاوة على ذلك، قد يبدو الظلم جلياً تماماً ومبرهناً من خلال تصور العدالة نفسه الذي يؤسس للحكومة الديمقراطية نفسها. وقد تكون العديد من مبادئ هذا التصور صريحةً فعلاً قليلاً أو كثيراً في الدستور ويتم الاستشهاد بها باستمرار من قبل الهيئة القضائية وتوجه الرأي في تفسيرها.

في هذه الحالات، لا يوجد سبب يمنع الديمقراطي من مناهضة إرادة العموم بوساطة أشكال مناسبة من عدم التقيد، أو حتى كممثل حكومي يحاول المراوغة والاحتيال. على الرغم من أن المرء يؤمن بسلامة الدستور الديمقراطي ويقبل الواجب بدعمه، قد يتم تجاهل أو تجاوز واجب التقيد بقوانين معينة في أوضاع يكون الحكم الجمعي غير عادل بشكل كافٍ. لا يوجد شيء مقدس حول

القرار العام فيما يخص مستوى الادخار؛ وتحيزه فيما يتعلق بالتفضيل الزمني لا يستحق اهتماماً خاصاً. في الواقع، في غياب الأطراف المتضررة، الأجيال المستقبلية، يصبح مفتوحاً على التساؤل. إن المرء لا يتوقف عن التزامه الديمقراطي إلا إذا كان يعتقد أن شكلاً حكومياً آخراً سيكون أفضل وأن جهود المرء موجَّهة إلى هذه الغاية. وبما أن المرء لا يؤمن بهذا، لكنه بدلا عن ذلك يعتقد أن أشكالاً مناسبة من عدم التقيد، على سبيل المثال، أفعال العصيان المدني أو الاستنكاف الضميري، كلاهما طريقان ضروريان ومعقولان لتصحيح السياسات المسنونة بشكل ديمقراطي، عندها يكون سلوك المرء متسقاً مع قبول دستور ديمقراطي. سوف أناقش في الفصل التالي هذه المسألة بتفصيل أكبر. إن النقطة الجوهرية الآن هي أن الإرادة الجمعية فيما يتعلق بالاحتياطي من أجل المستقبل خاضعة، كما هو حال جميع القرارات الاجتماعية الأخرى، لمبادئ العدالة. والخصائص الفريدة لهذه الحالة لا تجعلها استثناءً.

لا بد من ملاحظة أن رفض التفضيل الزمني الصرف كمبدأ أول متوافق مع الاعتراف أن إسقاطاً معيناً للمستقبل قد يبرهن في حالة أخرى أنه مقياس معيبٌ. على سبيل المثال، لقد ذكرتُ سابقاً أن المبدأ النفعي قد يؤدي إلى معدل عالٍ جداً للادخار مما يفرض مشاقاً مفرطة على الأجيال المبكرة. ويمكن تصحيح هذه العاقبة إلى درجة معينة من خلال إسقاط رفاهية أولئك الأحياء في المستقبل. بما أنه تُعدّ رفاهية الأجيال اللاحقة أقل في الحسبان، فلا توجد حاجة للادخار كما السابق. كما أنه من الممكن أيضا تغيير التراكم المطلوب من خلال تعديل المعالم في دالة المنفعة المفترضة. ولن أستطيع مناقشة هذه التساؤلات هنا.[1] للأسف أستطيع فقط أن أعبر عن الرأي القائل إن هذه الوسائل تخفف ببساطة العواقب الناجمة عن مبادئ خاطئة. إن الوضع مشابه في مجالات معينة لذلك الوضع الموجود في التصور الحدسي الذي

(1) See Chakravarty, Capital and Development Planning, pp. 39f, 47, 63-65, 249f. Solow, Growth Theory, pp. 79-87, gives an account of the mathematical problem.

يجمع بين معيار المنفعة ومبدأ المساواة (انظر الجزء ٧). حيث إن مقياس المساواة المرجح بشكل مناسب يخدم في تصحيح المقياس النفعي حين لا يكون أي مبدأ مقبولاً إذا أُخذ لوحده. بالتالي بطريقة مناظرة، مع البدء بفكرة أن معدل الادخار المناسب هو المعدل الذي يعظم المنفعة الاجتماعية على مر الزمن (يعظم تكاملاً معيناً)، فقد نحصل على نتيجة أكثر صدقاً ظاهرياً إذا أخذت رفاهية الأجيال المستقبلية وزناً أقل؛ وقد يتوقف الإسقاط المناسب على مقدار سرعة نمو السكان، وعلى إنتاجية رأس المال، وغير ذلك. ما نقوم به هو تعديل معالم معينة بحيث نصل إلى نتيجة أكثر قرباً من أحكامنا الحدسية. قد نجد أنه لتحقيق العدالة بين الأجيال، فإن هذه التعديلات في مبدأ المنفعة مطلوبة. ومن المؤكد أنه قد يكون إدخال التفضيل الزمني تحسيناً في بعض الحالات؛ لكني أعتقد أن إقحامه بهذه الطريقة مؤشرٌ أننا ابتدأنا من تصور خاطئ. وهناك اختلاف بين الوضع هنا والرؤية الحدسية المذكورة سابقاً. على خلاف مبدأ المساواة، ليس للتفضيل الزمني جاذبية أخلاقية جوهرية. ويتم إدخاله لأغراض خاصة صرفة من أجل تعديل عواقب المقياس النفعي.

٦ - حالات إضافية للأولوية

ربما يمكن استخدام مشكلة الادخار العادل لتوضيح حالات إضافية لأولوية العدالة. إحدى خواص العقيدة التعاقدية هي أنها تضع حداً أعلى على مقدار ما يُطلب من الجيل من ادخار من أجل رفاهية الأجيال اللاحقة. يقوم مبدأ الادخار العادل مقام القيد على معدل التراكم. يتوجب على كل عمر القيام بدوره المنصف في تحقيق الشروط الضرورية للمؤسسات العادلة وقيمة الحرية المنصفة؛ لكن لا يمكن طلب المزيد فيما يتجاوز هذا. والآن قد يُحتَج أنه خصوصاً حين يكون مجموع المنافع كبيراً جداً ويمثل تطورات طويلة الأجل، قد تُطلَب معدلات ادخار أعلى. وقد يذهب بعضهم أبعد من ذلك ويرون أن حالات اللامساواة في الثروة والسلطة التي تخالف مبدأ العدالة

الثاني يمكن تبريرها إذا كانت المنافع الاقتصادية والاجتماعية كبيرة بقدرٍ كافٍ. ولدعم وجهة نظرهم قد يشيرون إلى حالات نبدو فيها أننا نقبل مثل هذه اللامساواة ومعدلات تراكم من أجل رفاهية الأجيال اللاحقة. يعتقد "كينز"،[1] على سبيل المثال، أن تراكمات رأس المال الضخمة التي تحققت قبل الحرب العالمية الأولى لا يمكن أبداً أن تحدث في مجتمع تُقسم الثروة فيه بالتساوي. إن المجتمع في القرن التاسع عشر، يقول، قد تم ترتيبه كذلك لوضع الدخل المتزايد بين أيدي أولئك الذين لا يرجح أن يقوموا باستهلاكه. لم ينصرف الأثرياء الجدد إلى الإنفاق المسرف مفضّلين القوة التي يمنحها الاستثمار على التمتع بالاستهلاك المباشر. إنها على وجه التحديد اللامساواة في توزيع الثروة التي جعلت تراكم رأس المال ممكناً وحققت تحسيناً ثابتاً في مستوى معيشة كل شخص. إنها هذه الواقعة، برأي "كينز"، قدمت التبرير الرئيس للنظام الرأسمالي. لو أنفق الأثرياء ثروتهم الجديدة على أنفسهم، لكانت مثل هذه الحكومة سوف تُرفض على أنها غير قابلة للتحمّل. وبالتأكيد هناك طرق أكثر عدالة وكفاءة لرفع مستوى الرفاهية والثقافة مما يصفه "كينز". إنه فقط في ظروف خاصة، بما فيها اقتصاد الطبقة الرأسمالية كنقيض للانغماس في الأرستقراطية، يجب أن يحصل المجتمع على تمويل استثماري من خلال منح الأثرياء أكثر مما يشعرون أنهم يستطيعون إنفاقه بشكل محترم على أنفسهم. لكن النقطة الجوهرية هنا هي أن تبرير "كينز"، سواء كانت مقدماته سليمة أم لم تكن، يمكن أن يتحول كليةً إلى تحسين وضع الطبقة العاملة. على الرغم من أن ظروفهم تبدو قاسية، ربما يعتقد "كينز" أنه بينما هناك الكثير من الظلم الظاهري في النظام، لا يوجد احتمال حقيقي بإمكانية إزالته وجعل ظروف الأقل انتفاعاً أفضل. وتحت ترتيبات أخرى سيكون وضع العامل حتى أكثر سوءاً. لسنا بحاجة للتفكير ما إذا كانت هذه الآراء الجدلية صحيحة. تكفي

(1) See J. M. Keynes, The Economic Consequences of the Peace (London, Macmillan, 1919), pp. 18-22.

ملاحظة، على نقيض ما قد يظنه المرء، أن "كينز" لم يقل إن مشقة الفقراء تُبرَّر من خلال رفاهية الأجيال اللاحقة الأكبر. وهذا يتوافق مع أولوية العدالة على الكفاءة وعلى مجموع المنافع الأكبر. حينما تُنتهَك قيود العدالة في مسألة الادخار، لا بد من تبيان أن الظروف هي كذلك وأن عدم تجاوزها سوف يقود حتى إلى ضرر أكبر على أولئك الواقعين تحت الظلم. هذه الحالة مناظرة لتلك الحالات المناقَشة تحت عنوان أولوية الحرية (انظر الجزء ٣٩).

من الواضح أن حالات اللامساواة التي في ذهن "كينز" تنتهك أيضاً مبدأ تكافؤ الفرص المنصف. بالتالي نحن نقاد للتفكير بما يجب الجدل حوله لتبرير الانتهاك لهذا المقياس وإلى كيفية تشكيل قاعدة الأولوية المناسبة.[١] يعتقد الكثير من الكتّاب أن تكافؤ الفرص المنصف سيكون له عواقب قاسية. إنهم يعتقدون أن شكلاً معيناً من بنية اجتماعية هرمية وطبقة حاكمة مع خصائص وراثية سائدة ضروريان من أجل الخير العام. يجب ممارسة القوة السياسية من قِبل أشخاص لديهم خبرة في التقاليد الدستورية لمجتمعهم، ومدربين منذ الطفولة ليكونوا أشخاصاً يمكن تخفيف طموحاتهم من خلال امتيازات وحصانات وضعهم المؤكد. بغير ذلك تصبح الرهانات عالية جداً وأولئك القاصرين في الثقافة والتقليد يتنازعون مع بعضهم بعضاً للسيطرة على قوة الدولة من أجل غاياتهم الضيقة. لذلك اعتقد "بورك" أن العائلات الكبيرة في الطبقة الحاكمة تسهم من خلال حكمة حكمها السياسي في الرفاهية العامة من جيل إلى جيل.[٢] وظن "هيجل" أن القيود على تكافؤ الفرصة مثل حق البكر بالإرث ضرورية لضمان أن الطبقة الإقطاعية مناسبة بشكل خاص للحكم السياسي استناداً إلى استقلالها عن الدولة، وعن السعي وراء الربح، وعن

(1) In this and the next several paragraphs, I am indebted to Michael Lessnoff. See his essay in Political Studies, vol. 19 (1971), pp. 75f.

(2) See Reflections on the Revolution in Finance (London, J. M. Dent and Sons, 1910), p. 49; and John Plamenatz, Man and Society (London, Longmans, Green, 1963), vol. I, pp. 346-351.

الظروف الطارئة العديدة في المجتمع المدني.[1] إن ترتيبات العائلات ذات الامتيازات والملكية تجهز أولئك المفضلين بالنسبة إليها للوصول إلى رؤية أوضح للمصلحة العامة من أجل منفعة المجتمع ككل. بالطبع، لا يحتاج المرء لتفضيل أي شيء أكثر من نظام طبقي صلب؛ وقد يعتقد المرء بالنقيض أنه من أجل حيوية الطبقة الحاكمة من الضروري أن يكون الأشخاص ذوو المواهب الاستثنائية قادرين على شق طريقهم إلى هذه الطبقة ويُقبلون فيها تماماً. لكن هذا الشرط متوافق مع إنكار مبدأ الفرصة المنصفة.

الآن للاتساق مع أولوية الفرصة المنصفة على مبدأ الفرق، لا تكفي المحاججة، كما فعل "بورك" و"هيجل"، أن كل المجتمع بما فيه الأقل انتفاعاً ينتفعون من قيود معينة على تكافؤ الفرصة. يجب أن نطالب أيضاً أن محاولة إلغاء هذه اللامساواة سوف تتضارب جداً مع النظام الاجتماعي وعمليات الاقتصاد التشغيلية بحيث تصبح الفرص على المدى الطويل للمحرومين حتى أكثر تقييداً. إن أولوية الفرصة المنصفة، كما في الحالة الموازية لأولوية الحرية، تعني وجوب مناشدة الفرص المعطاة لأولئك الذين لديهم فرص أقل. يجب أن نعتقد أن مجالاً أوسع من بدائل مرغوبة مفتوح لهم أكثر مما ستكون عليه الحالة غير ذلك.

لن أذهب بعيداً في هذه التعقيدات. مع ذلك لا بد من ذكر أنه على الرغم من تأثير الحياة الداخلية للعائلة وثقافتها، ربما بقدر أي شيء آخر، في الدافع لدى الطفل وقدرته على الاكتساب من التعليم، وبدورها على فرصه في الحياة، فليست هذه الآثار بالضرورة غير متسقة مع تكافؤ الفرصة المنصف. حتى في مجتمع جيد التنظيم يلبي مبدأي العدالة، قد تكون العائلة عائقاً أمام الفرص المتكافئة بين الأفراد. إذ كما عرّفته، يتطلب المبدأ الثاني فقط فرصاً متساوية في جميع قطاعات المجتمع لأولئك المتماثلين في الموهبة والحافز.

(1) Philosophy of Right, §306, trans. T. M. Knox (Oxford, The Clarendon Press, 1942), p. 199.

إذا كانت هناك تباينات بين العائلات في نفس القطاع في كيفية تشكيل طموحات أطفالهم، عندها بينما يمكن تحقيق تكافؤ الفرص بين القطاعات، لن تتحقق الفرص المتكافئة بين الأفراد. هذا الاحتمال يثير التساؤل حول درجة تطبيق فكرة الفرصة المتكافئة؛ لكني أؤجل التعليق على هذا إلى جزء لاحق (٧٧). وسوف أعلق هنا فقط أن إتباع مبدأ الفرق وقواعد الأولوية التي يوحي بها يقلل الإصرار على تحقيق فرصة متكافئة مثالية.

لن أدرس ما إذا كانت هناك حجج سليمة تتجاوز مبدأ تكافؤ الفرصة المنصف لمصلحة بنية طبقية هرمية. ليست هذه المسائل جزءاً من نظرية العدالة. إن النقطة الملائمة هي بينما ربما تبدو مثل هذه الآراء الجدلية أحياناً أنها تخدم نفسها وزائفة، فإنها تأخذ الشكل الصحيح حين تطالب (سواء بشكل صحيح أو لا) بأن فرص الأقل امتيازاً في قطاعات المجتمع سوف تبقى أكثر تقييداً إذا استُبعدت هذه اللامساواة. وعلى المرء الاقتناع أنها ليست غير عادلة، بما أن شروط التحقق التام لمبادئ العدالة غير موجودة.

بعد ذكر حالات الأولوية هذه، أرغب الآن بتقديم الصياغة النهائية لمبدأي العدالة للمؤسسات. وبهدف الإتمام، سوف أقدم صياغة تامة بما فيها الصياغات المبكرة.

المبدأ الأول

لدى كل شخص حق متساوٍ في النظام الكلي الأكثر توسعاً من الحريات الأساسية المتساوية مع نظام متماثل من الحرية للجميع.

المبدأ الثاني

يجب ترتيب حالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية بحيث تحقق كلاً من:

(a) المنفعة القصوى للأقل انتفاعاً، بالاتساق مع مبدأ الادخار العادل.

(b) جعل المواقع والمناصب مفتوحة للجميع تحت شروط تكافؤ الفرصة المنصف.

قاعدة الأولوية الأولى (أولوية الحرية)

يجب وضع مبادئ العدالة في مراتب ضمن ترتيب تسلسلي وبذلك يمكن تقييد الحريات الأساسية فقط من أجل الحرية نفسها. هناك حالتان:

(a) يجب أن تقوي الحرية الأقل توسعاً النظام الكلي للحريات التي يشترك بها الجميع؛

(b) يجب أن تكون الحرية الأقل من الحرية المتساوية مقبولة لأولئك الذين لديهم حرية أقل.

قاعدة الأولوية الثانية (أولوية العدالة على الكفاءة والرفاهية)

إن المبدأ الثاني للعدالة سابق تسلسلياً على مبدأ الكفاءة وعلى ذلك المتعلق بتعظيم مجموع المنافع؛ والفرصة المنصفة سابقة على مبدأ الفرق. هناك حالتان:

(a) يجب أن تعزز اللامساواة في الفرصة فرص أولئك الذين لديهم فرصة اقل؛

(b) إن معدل الادخار المفرط يجب بالمقابل أن يخفف العبء عن أولئك الذين يحملون هذه المشقة.

من باب التعليق، هذه المبادئ وقواعد الأولوية بلا شك غير تامة. ومن المؤكد أنه يجب القيام بتعديلات أخرى، لكني لن أعقد صياغة المبادئ أكثر. وتكفي ملاحظة أننا حين نصل إلى نظرية غير مثالية، فإن الترتيب التسلسلي للمبدأين، والتقييمات التي يقتضيها هذا الترتيب، يقترح قواعد أولوية تبدو معقولة بشكل كافٍ في حالات كثيرة. من خلال أمثلة متنوعة حاولت توضيح كيفية استخدام هذه القواعد والإشارة إلى صدقها الظاهري. بالتالي إن ترتيب

مبادئ العدالة في نظرية مثالية ينعكس خلفاً ويوجه تطبيق هذه المبادئ على أوضاع غير مثالية. إنه يحدد القيود التي يجب التعامل معها أولاً. في الحالات الأكثر تطرفاً وتعقيداً من النظرية غير المثالية سوف تخفق بلا شك قواعد الأولوية هذه؛ وقد لا نكون قادرين حقاً على إيجاد إجابات مُرضِية على الإطلاق. لكن لا بد من محاولة تأجيل اليوم الذي نفكر فيه بهذه القضايا قدر الإمكان، ونحاول ترتيب المجتمع بحيث لا يأتي هذا اليوم.

٧ - أوامر العدالة

إن صورة النظام من المؤسسات الذي يلبي مبدأي العدالة تامة الآن. حالما يتم التحقق من معدل ادخار عادل أو تعيين مجال مناسب للمعدلات، يكون لدينا مقياس لتعديل مستوى الحد الأدنى الاجتماعي. يجب ترتيب مجموع التحويلات والمنافع من السلع العامة الضرورية بطريقة تعزز توقعات الأقل امتيازاً بالاتساق مع الوفورات المطلوبة والحفاظ على الحريات المتساوية. حين تأخذ البنية الأساسية هذا الشكل سيكون التوزيع الناتج عادلاً (أو على الأقل ليس ظالماً) مهما يكن. كل شخص يحصل على الدخل الإجمالي (المكاسب زائداً التحويلات) المخوَّل به تحت نظام عام من القواعد ترتكز عليه توقعاته المشروعة.

الآن، كما رأينا سابقاً (١٤)، من الخواص الرئيسة لتصور العدالة التوزيعية هذا أنه يتضمن عنصراً كبيراً من العدالة الإجرائية الصرفة. لم تحدث أي محاولة لتعريف التوزيع العادل للسلع والخدمات على أساس المعلومات عن التفضيلات والمطالب لأفراد معينين. يُعدّ هذا النوع من المعرفة غير ملائم من وجهة نظر عامة مناسبة؛ وفي أية حال، إنه يُدخل تعقيدات لا يمكن معالجتها من خلال مبادئ ذات بساطة محتملة يمكن توقع اتفاق الأشخاص عليها بشكل معقول. لكن إذا كانت فكرة العدالة الإجرائية الصرفة سوف تنجح، من الضروري، كما ذكرتُ، تأسيس وإدارة نظام عادل

حيادي من المؤسسات المحيطة. إن الارتكاز على العدالة الإجرائية الصرفة يفترض مسبقاً أن البنية الأساسية تلبي المبدأين.

هذا التوصيف للحصص التوزيعية هو ببساطة تفصيلٌ للفكرة المألوفة القائلة إن الدخول والأجور سوف تكون عادلة حالما يتم تنظيم نظام سعر تنافسي بشكل جيد ويتم تضمينه في بنية أساسية عادلة. هذه الشروط كافية. إن التوزيع الذي ينتج هو حالة من العدالة الخلفية بالتناظر مع نتيجة لعبة منصفة. لكننا بحاجة للتفكير ما إذا كان هذا التصور يناسب أفكارنا الحدسية عما هو عادل وغير عادل. بشكل خاص لا بد من التساؤل إلى أي مدى يتوافق مع أوامر الفطرة السليمة للعدالة. ويبدو أننا تجاهلنا جميع هذه الأفكار. أرغب الآن أن أبين إمكانية تفسيرها وإمكانية شرح دورها الثانوي.

يمكن صياغة المشكلة على النحو التالي. يجادل "ميل" بشكل صحيح أنه طالما يبقى المرء عند مستوى أوامر الفطرة السليمة، لن تكون ممكنة أية تسوية لأوامر العدالة هذه. على سبيل المثال، في حالة الأجور، إن الأوامر لكلٍّ حسب جهده ولكلٍّ حسب مساهمته هي أوامر متناقضة إذا أُخذت بحد ذاتها. علاوة على ذلك، إذا كنا نرغب بتخصيص أوزان معينة لها، فإنها لا تقدم طريقة لتحديد كيف يمكن التحقق من مزاياها النسبية. بالتالي لا تعبّر أوامر الفطرة السليمة عن نظرية محددة للأجور العادلة أو المنصفة.[1] مع ذلك، إن هذا لا يستلزم، كما يبدو أن "ميل" يفترض، أن المرء يمكن أن يجد تصوراً مُرضياً فقط من خلال تبني المبدأ النفعي. هناك حاجة ضرورية إلى مبدأ أعلى ما؛ لكن هناك بدائل أخرى غير تلك المتعلقة بالمنفعة. حتى أنه من الممكن رفع أحد هذه الأوامر، أو توليفة من هذه الأوامر، إلى مستوى مبدأ أول، كما حين يقال: من كلٍّ حسب حاجته.[2] ومن نقطة استشراف نظرية

(1) Utilitarianism, ch. V, par. 30.

(2) This precept is cited by Marx in his Critique of the Gatha Program, in Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1955), vol. II, p. 24.

العدالة، يعرّف مبدآ العدالة المقياس الصحيح الأعلى. بالتالي إن المشكلة هي التفكير ما إذا كانت أوامر الفطرة السليمة للعدالة سوف تظهر في مجتمع جيد التنظيم وكيف تحصل على أوزانها المناسبة.

لنأخذ حالة الأجور في اقتصاد تنافسي تماماً محاطاً ببنية أساسية عادلة. لنفترض أن كل شركة (سواء عامة أم خاصة) يتوجب عليها تسوية معدلات أجورها على أساس قوى العرض والطلب على المدى الطويل. لا يمكن أن تكون المعدلات التي تدفعها الشركات عالية جداً بحيث لا تستطيع دفع هذه المعدلات أو متدنية جداً بحيث لن يقدم عدد كافٍ مهاراتهم على ضوء الفرص الأخرى المتاحة. في التوازن سوف تكون الجاذبية النسبية للوظائف المختلفة متساوية، مع الأخذ بالحسبان جميع الأشياء. من السهل، إذن، فهم كيفية ظهور الأوامر المتنوعة للعدالة. إنها تحدد ببساطة خصائص الوظائف التي لها مغزى إما في جانب الطلب أو في جانب العرض في السوق، أو كليهما. يتحدد طلب الشركة للعمال من خلال الإنتاجية الحدية للعمالة، أي من خلال القيمة الصافية لمساهمة وحدة العمل المقاسة بوساطة سعر البيع للسلع التي تنتجها. إن قيمة هذه المساهمة للشركة ترتكز في النهاية على شروط السوق، على ما ترغب أن تدفعه الأسر مقابل السلع المتنوعة. وتميل الخبرة والتدريب، والإمكانية الطبيعية والمهارة، إلى اكتساب علاوة. فالشركات ترغب بدفع المزيد لأولئك الذين يمتلكون هذه الصفات لأن إنتاجيتهم أكبر. هذه الحقيقة تفسر وتعطي وزناً للأمر القائل لكلٍّ حسب مساهمته، وكحالات خاصة، لدينا الأعراف لكلٍّ حسب تدريبه، أو خبرته، وما شابه. لكن أيضاً، بالنظر إليها من جانب العرض، يجب دفع العلاوة إذا كان لا بد من إقناع أولئك الذين ربما يقدمون لاحقاً خدماتهم بالتعهد بتكاليف التدريب والتأجيل. بشكل مماثل تميل الوظائف التي تتضمن حالة عدم تأكد أو توظيفاً غير مستقر، أو تلك التي تُمتَهن تحت ظروف خطيرة أو ضاغطة، إلى الحصول على أجور أعلى. وإلا لا يمكن إيجاد

أشخاص للقيام بها. من هذا الظرف تنبثق أوامر مثل لكلٍّ حسب جهده، أو حسب المخاطر التي يتحملها، وهكذا. حتى حين يُفترض أن الأفراد يملكون نفس الإمكانية الطبيعية، سوف تستمر هذه الأعراف بالظهور من متطلبات النشاط الاقتصادي. بافتراض الأهداف للوحدات الإنتاجية ولأولئك الباحثين عن عمل، تُنتَقى خصائص معينة على أنها ملائمة. في أي وقت تميل ممارسات الأجور للشركات إلى الاعتراف بهذه الأوامر، بتوفر الزمن للتسوية، وتخصيصها بالأوزان التي تتطلبها شروط السوق.

كل هذا يبدو واضحاً على نحوٍ معقول. وهناك نقاط إضافية عديدة أكثر أهمية. بالنسبة لأحد الأشياء، يُرجَّح أن تولّد تصورات مختلفة للعدالة أوامر الفطرة السليمة نفسها تقريباً. بالتالي في مجتمع ينظَّم بوساطة مبدأ المنفعة يُرجَّح أن يتم الاعتراف بجميع الأعراف أعلاه. وبما أن أهداف الوكلاء الاقتصاديين متشابهة على نحوٍ كافٍ، لا بد من اللجوء لهذه الأوامر، وسوف تأخذها ممارسات الأجور بالحسبان بشكل صريح. من جهة أخرى، لن تكون عموماً الأوزان المخصصة لهذه الأوامر متشابهة. فهنا تتباعد تصورات العدالة. لن يكون هناك ميلٌ لتشغيل ممارسات الأجور بطرق أخرى فحسب، لكن الاتجاه طويل الأجل للأحداث الاقتصادية سوف يأخذ بالتأكيد مساراً مختلفاً. حين تُحكَم مجموعة المؤسسات الخلفية بوساطة تصورات متمايزة، لن تكون قوى السوق التي تتكيف معها الشركات والعمال متشابهة. سيكون هناك توازن مختلف للعرض والطلب حيث أن الأوامر المتنوعة سوف تتم موازنتها بشكل مختلف. بالتالي لن يظهر التباين بين تصورات العدالة عند مستوى أعراف الفطرة السليمة لكن في التشديد النسبي والمتغير الذي تحصل عليه هذه الأعراف على مر الزمن. ولا بأية حالة يمكن للعرف أو للفكرة التقليدية حول الموازنة المنصفة أو العادلة أن تُعدّ كأساس، بما أنها سوف تتوقف على المبادئ الناظمة للنظام الخلفي وللتسويات المطلوبة للشروط الراهنة.

ربما يوضح المثال التالي هذه النقطة. لنفترض أن البنية الأساسية لأحد المجتمعات توفر تكافؤ الفرصة المنصف بينما لا يوفر هذا مجتمع آخر. عندها في المجتمع الأول إن الأمر القائل لكلٍّ حسب مساهمته في شكله الخاص لكلٍ حسب تعليمه وتدريبه من المحتمل أنه سوف يحصل على وزن أقل بكثير. ويرجح أن يكون هذا صحيحاً حتى لو افترضنا، كما تشي به الوقائع، أن الأشخاص يمتلكون إمكانات طبيعية مختلفة. والسبب وراء هذا هو أنه مع كثرة الأشخاص الذين يحصلون على المنافع من التدريب والتعليم، يكون العرض المتعلق بالأفراد المؤهلين والأكفاء في المجتمع الأول أكبر بكثير. حين لا يكون هناك قيود على التوصل أو خلل في سوق رأس المال بالنسبة للقروض (أو الإعانات) من أجل التعليم، تكون العلاوة المكتسبة من قبل أولئك الأكثر موهبة قليلة جداً. ويميل الفرق النسبي في المكاسب بين الأكثر امتيازاً وطبقة الدخل الأدنى إلى أن يكون قليلاً؛ ويكون هذا الميل حتى أقوى عند اتباع مبدأ الفرق. بالتالي يحصل الأمر لكلٍّ حسب تدريبه وتعليمه على وزن أقل في المجتمع الأول من المجتمع الثاني ويحصل الأمر لكلٍّ حسب جهده على وزن أكبر. بالطبع، إن تصوراً للعدالة يتطلب أنه حين تتغير الشروط الاجتماعية يتغير كذلك التوازن المناسب للأوامر بشكل طبيعي. على مر الزمن إن التطبيق المتسق لمبادئه يعيد تشكيل البنية الاجتماعية تدريجياً بحيث تتحول أيضاً قوى السوق، وبالتالي يعيد إعداد وزن الأوامر. لا يوجد شيء مقدس حول التوازن الموجود حتى لو كان صحيحاً.

علاوة على ذلك، من الضروري أن نبقي في ذهننا الدور الثانوي لأعراف الفطرة السليمة. ويبدو القيام بهذا صعب أحياناً لأنها شائعة ومألوفة من الحياة اليومية ولذلك يرجح أن يكون لها سيادة في تفكيرنا لا يبررها وضعها الاشتقاقي. لا يمكن لأي من هذه الأوامر أن يرتفع إلى مستوى مبدأ أول على نحوٍ صادق ظاهرياً. كلٌّ منها من المحتمل أن ينشأ كإجابة على خاصية ملائمة مرتبطة مع مؤسسات خاصة معينة، هذه الخاصية هي بين

الكثير من الخواص وهذه المؤسسات من نوع خاص. وتبني واحدة منها كمبدأ أول من المؤكد أنه يقود إلى تجاهل أشياء أخرى يجب أن تُؤخذ بعين الاعتبار. وإذا عوملت جميع أو الكثير من هذه الأوامر كمبادئ أولى، فلا يوجد أي مكسب من ناحية الوضوح النظامي. إن أوامر الفطرة السليمة في المستوى الخاطئ من العمومية. ومن أجل إيجاد مبادئ أولى مناسبة يتوجب على المرء تجاوزها أو تخطيها. نعترف أن بعض الأوامر تبدو عامة تماماً للوهلة الأولى. على سبيل المثال، إن الأمر لكلٍّ حسب مساهمته يغطي الكثير من حالات التوزيع في اقتصاد تنافسي مثالي. عند قبول نظرية التوزيع الإنتاجية الحدية، يحصل كل عامل من عوامل الإنتاج على دخل طبقاً لمقدار إضافته على المخرجات (بافتراض الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج). بهذا المعنى، يُدفع للعامل القيمة التامة لنتاج عمله، لا أكثر ولا أقل. وارتجالياً يستوقفنا هذا على أنه منصف. إنه يلجأ إلى الفكرة التقليدية عن الحق الطبيعي في امتلاك غلة عملنا. لذلك بالنسبة لبعض الكتّاب يبدو الأمر المتعلق بالمساهمة مُرضِياً كمبدأ للعدالة.[1]

مع ذلك من السهولة بمكان فهم أن الحالة ليست كذلك. يتوقف ناتج العمل الحدي على العرض والطلب. ما يسهم به الفرد من خلال عمله يتغير مع طلب الشركات لمهاراته، وهذا بدوره يتغير مع الطلب على منتجات الشركات. كما تتأثر مساهمة الفرد أيضاً بمدى كثرة الذين يقدمون مواهب متشابهة. إذن لا يوجد افتراض مسبق أن اتباع الأمر المتعلق بالمساهمة يقود إلى نتيجة عادلة إلا إذا كانت قوى السوق التأسيسية، وتوافر الفرص التي تعكسها، منظَّمة بشكل مناسب. وهذا يقتضي، كما رأينا، أن تكون البنية الأساسية ككل عادلة. لا توجد طريقة، إذن، لإعطاء أوزان مناسبة لأوامر العدالة إلا من خلال تأسيس الترتيبات المحيطة

(1) J. B. Clark is often cited as an example. But see the discussion by J. M. Clark in The Development of Economic Thought, ed. H. W. Spiegel (New York, John Wiley and Sons, 1952), pp. 598-612.

المطلوبة بوساطة مبادئ العدالة. ربما تعطي بالفعل بعض المؤسسات سيادة خاصة لأوامر معينة، بطريقة على سبيل المثال يشدد فيها اقتصاد تنافسي على الأمر المتعلق بالمساهمة. لكن لا يمكن التوصل إلى استدلال حول عدالة التوزيع النهائي من خلال النظر إلى استخدام أي من الأوامر بشكل منعزل. ويتم التثقيل (الأوزان) الكلي للكثير من الأوامر من خلال النظام الكلي. بالتالي يُترك الأمر المتعلق بالحاجة لفرع التحويل؛ فهو لا يخدم كأمر للأجور على الإطلاق. لتقييم عدالة الحصص التوزيعية، يجب أن نلحظ العمل الكلي للترتيبات الخلفية، الحصة التناسبية للدخل والثروة الناتجة من كل فرع.[١]

ربما يُعترَض على التوصيف السابق لأوامر الفطرة السليمة وعلى فكرة العدالة الإجرائية الصرفة بأنه لا يمكن أبداً تحقيق اقتصاد تنافسي مثالي. لن تحصل أبداً عوامل الإنتاج في الواقع على منتجاتها الحدية، وتحت الشروط الحديثة بكل الأحوال يُسيطَر على الصناعات من قبل قلةٍ من الشركات الكبيرة. فالمنافسة في أفضل أحوالها ناقصة أو غير مثالية ويحصل الأشخاص على أقل من قيمة مساهمتهم، وبهذا المعنى فهم يُستَغَلون.[٢] يمكن الإجابة على هذا أولاً أنه في أية حالة إن تصور الاقتصاد التنافسي المنظَّم بشكل مناسب مع المؤسسات الخلفية المناسبة هو مخطط مثالي يبين كيف يمكن تحقيق مبدأي العدالة. إنه يخدم في توضيح مضمون هذه المبادئ، ويستحضر طريقة واحدة من خلالها يمكن لكل من اقتصاد الملكية الخاصة أو حكومة اشتراكية تلبية هذا التصور للعدالة. ومع التسليم بأن الشروط الموجودة تقصّر دائماً عن الافتراضات المثالية، تكون لدينا فكرة ما عما هو عادل. بالإضافة

(1) Thus J. B. Clark's mistake in his reply to Marx is his failure to consider sufficiently the question of background justice. See J. M. Clark, ibid., pp. 610f. Marxian exploitation is compatible with perfect competition, since it is the outcome of a certain structure of property relations.

(2) See Mark Blaug, Economic Theory in Retrospect, pp. 434f.

إلى أننا نكون في وضع أفضل لتقويم مدى خطورة الخلل الموجود وتقرير الطريقة الأفضل لمقاربة المثالي.

النقطة الثانية هي التالية. إن الناحية المتعلقة باستغلال الأشخاص من خلال نواقص السوق هي ناحية خاصة جداً: وهي أن الأمر المتعلق بالمساهمة يُنتهَك، وهذا يحدث لأن نظام السعر لا يبقى كفوءاً. لكن كما رأينا للتو، هذا الأمر هو واحد بين أعراف ثانوية كثيرة، وما يُحسب حسابه فعلاً هو عمل النظام الكلي وما إذا كانت هذه العيوب تُعوَّض في مكان آخر. فضلاً عن ذلك، بما أنه لم يلبى مبدأ الكفاءة أساساً، يمكن للمرء القول كذلك إن المجتمع كله يُستغَل. لكن في الحقيقة ليست فكرة الاستغلال في محلها هنا. إنها تتضمن ظلماً عميقاً في النظام الخلفي وليس لها علاقة بعدم الكفاءة في الأسواق.

أخيراً، في ضوء المكانة الثانوية لمبدأ الكفاءة في العدالة إنصافاً، فالانحرافات المحتومة عن مثالية السوق ليست مقلقة على وجه الخصوص. والأكثر أهمية أن يعطي المخطط التنافسي مجالاً لمبدأ الاجتماع الحر والاختيار الفردي للمهنة مقابل خلفية من تكافؤ الفرصة المنصف، والسماح لقرارات الأسر بتنظيم البنود الواجب إنتاجها لأغراض خاصة. إن الشرط المسبق الأساسي هو توافق الترتيبات الاقتصادية مع مؤسسات الحرية والاجتماع الحر. بالتالي إذا كانت الأسواق تنافسية ومفتوحة بشكل معقول، تُعدّ فكرة العدالة الإجرائية الصرفة فكرة مجدية للإتباع. وتبدو عملية أكثر من التصورات المثالية التقليدية الأخرى، لأنها مصاغة بشكل صريح لتنسيق المقاييس الممكنة العديدة ضمن تصور واحد متسق وعملي.

٨ - التوقعات المشروعة والاستحقاق الأخلاقي

هناك ميل لدى الفطرة السليمة لافتراض وجوب توزيع الدخل والثروة، والأشياء الجيدة في الحياة عموماً، حسب الاستحقاق الأخلاقي. إن العدالة هي سعادة طبقاً للفضيلة. وبينما يُعترَف أنه لا يمكن تنفيذ هذه الصورة المثالية

بشكل تام، إلا أنها التصور المناسب للعدالة التوزيعية، على الأقل كمبدأ ظاهري، وعلى المجتمع أن يحاول تحقيقه بقدر ما تسمح الظروف.[1] والآن إن العدالة إنصافاً ترفض هذا التصور. ولن يتم اختيار مثل هذا المبدأ في الوضع الأصلي. ولا يبدو أن هناك طريقة لتعريف المقياس المطلوب في ذلك الوضع. علاوة على ذلك، إن فكرة التوزيع حسب الفضيلة تخفق بالتفريق بين الاستحقاق الأخلاقي والتوقعات المشروعة. بالتالي صحيح أنهم كأشخاص وكمجموعات يشاركون في ترتيبات عادلة، يكتسبون مطالب على بعضهم بعضاً معرَّفة بوساطة قواعد معترفاً عليها عموماً. بالقيام بأشياء مختلفة تشجع عليها الترتيبات الموجودة، لديهم الآن حقوق معينة، والحصص التوزيعية العادلة تحترم هذه المطالب. عندها يستجيب مخطط عادل لما هو مخوَّل الناس له؛ إنه يلبي توقعاتهم المشروعة على أساس ارتكازها على مؤسسات اجتماعية. لكن ما هو مخولين له ليس نسبياً على ولا متوقفاً على جدارتهم الداخلية. إن مبادئ العدالة التي تنظم البنية الأساسية وتعين الواجبات والالتزامات للأفراد لا تذكر الاستحقاق الأخلاقي، ولا يوجد ميل للحصص التوزيعية أن تتقابل معه.

يُؤكَّد هذا الرأي الجدالي من خلال التوصيف السابق لأوامر الفطرة السليمة ودورها في العدالة الإجرائية الصرفة (٤٧). على سبيل المثال، في تحديد الأجور يعطي اقتصاد تنافسي وزناً للأمر المتعلق بالمساهمة. لكن كما رأينا، تتوقف درجة مساهمة المرء (تُقدَّر بوساطة إنتاجية المرء الحدية) على العرض والطلب. من المؤكد أن الجدارة الأخلاقية لشخص لا تتغير حسب مدى كثرة الذين يقدمون مهارات متماثلة، أو أن يراد ما يستطيع إنتاجه. لا

(1) See, for example, W. D. Ross, The Right and the Good (Oxford, The Clarendon Press, 1930), pp. 21, 26-28, 35, 57f. Similarly, Leibniz in "On the Ultimate Origin of Things" (1697 speaks of the law of justice which "declares that each one participate in the perfection of the universe and in a happiness of his own in proportion to his own virtue and to the good will he entertains toward the common good." Leibniz ed. P. P. Wiener (New York, Charles Scribner's Sons, 1951), p. 353.

أحد يفترض أنه حين يكون هناك قلة في الطلب على إمكانات أحدٍ ما أو حدوث تدهور فيه (كما في حالة المطربين) فإن استحقاقه الأخلاقي يخضع لتحول مماثل. وكل هذا واضح تماماً وقد اتُفق عليه منذ زمن طويل.[١] إنه يعكس ببساطة الحقيقة المذكورة سابقاً (١٧) بأنه من إحدى النقاط الثابتة في أحكامنا الأخلاقية أنه لا أحد يستحق مكانه في توزيع الموجودات الطبيعية أكثر مما يستحق مكانه البدئي أو الاستهلالي في المجتمع.

علاوة على ذلك، لا تهدف أي من أوامر العدالة إلى مكافأة الفضيلة. فالعلاوات المكتسبة من قبل المواهب الطبيعية النادرة، على سبيل المثال، هي لتغطية تكاليف التدريب ولتشجيع الجهود للتعلم، وكذلك لتوجيه الإمكانية إلى ما يعزز المصلحة العامة بالشكل الأفضل. إن الحصص التوزيعية التي تنتج لا ترتبط مع الجدارة الأخلاقية، بما أن المنح المبدئي للموجودات الطبيعية والظروف الشرطية لنموها وتربيتها في الحياة المبكرة اعتباطي من وجهة نظر أخلاقية. إن الأمر الذي يبدو حدسياً قريباً من مكافأة الاستحقاق الأخلاقي هو ذلك المتعلق بالتوزيع حسب المجهود، أو ربما أفضل، المجهود الضميري.[٢] مجدداً، مع ذلك، يبدو واضحاً أن المجهود الذي يرغب شخص ببذله يتأثر بإمكاناته الطبيعية ومهاراته والبدائل المفتوحة له. إن الأكثر موهبة أكثر احتمالاً، مع تساوي الأشياء الأخرى، للكفاح ضميرياً، ولا يبدو أن هناك طريقة لإنقاص حظهم الجيد الأكبر. تُعدّ فكرة مكافأة الاستحقاق غير عملية. وبالتأكيد إلى الدرجة التي يُشدَّد فيها على الأمر المتعلق بالحاجة، تُهمل الجدارة الأخلاقية. ولا تميل البنية الأساسية إلى موازنة أوامر العدالة كذلك لتحقيق التقابل المطلوب خلف الكواليس. إنها تنظَّم بوساطة مبدأي العدالة التي تحدد أهدافاً أخرى كليةً.

(1) See F. H. Knight, The Ethics of Competition (New York, Harper and Brothers, 1935), pp. 54-57.

(2) See Knight, ibid., p. 56n.

يمكن التوصل إلى الاستنتاج نفسه بطريقة أخرى. في الملاحظات السابقة لم يتم تفسير فكرة الجدارة الأخلاقية بشكل منفصل عن مطالب الشخص المرتكزة على توقعاته المشروعة. افترض، إذن، أننا نعرّف هذه الفكرة ونبين عدم ارتباطها مع الحصص التوزيعية. علينا فقط التفكير بمجتمع جيد التنظيم، بعبارة أخرى، مجتمع تكون مؤسساته عادلة وهذه الحقيقة معترفاً بها عموماً. كما أن لدى أعضائه إحساساً قوياً بالعدالة، رغبة فاعلة بطاعة القواعد الموجودة ولإعطاء بعضهم بعضاً ما هم مخولين له. في هذه الحالة ربما نفترض أن كل شخص ذو جدارة أخلاقية متساوية. لقد عرّفنا الآن هذه الفكرة من ناحية الإحساس بالعدالة، الرغبة بالتصرف طبقاً للمبادئ التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي (٧٢). لكن من الجلي أنه بفهمها على هذا النحو، لا تستلزم جدارة الأشخاص الأخلاقية المتساوية حصصاً توزيعيةً متساوية. على كل شخص أن يحصل على ما تقول مبادئ العدالة أنه مخول له، وهذا لا يتطلب المساواة.

إن النقطة الأساسية هي أن مفهوم الجدارة الأخلاقية لا يقدم مبدأً أولياً للحصص التوزيعية. وهذا يعود إلى أنه لا يمكن إدخاله إلا بعد إقرار مبادئ العدالة ومبادئ الواجب الطبيعي والالتزام. حالما تصبح هذه المبادئ في المتناول، يمكن تعريف الجدارة الأخلاقية على أنها امتلاك إحساس بالعدالة؛ وكما سأناقش لاحقاً (٦٦)، يمكن توصيف الفضائل على أنها رغبات أو نزعات للتصرف على أساس المبادئ المقابلة. بالتالي إن مفهوم الجدارة الأخلاقية يحتل المرتبة الثانية بالنسبة للحق والعدالة، وهو لا يلعب أي دور في تعريف الحصص التوزيعية الأساسي. والحالة مناظرة للعلاقة بين القواعد الأساسية للملكية والقانون المتعلق باللصوصية والسرقة. هذه المخالفات والنقائص التي تستلزمها تفترض مسبقاً مؤسسة الملكية التي تُؤسَّس من أجل غايات اجتماعية مستقلة وقبلية. حيث أن مجتمعاً ينظم نفسه وفق الهدف المتعلق بمكافأة الاستحقاق الأخلاقي كمبدأ أول سيكون كمثَل من يمتلك

مؤسسة للملكية من أجل معاقبة اللصوص. إذن إن المقياس لكلٍّ حسب فضيلته لن يتم اختياره في الوضع الأصلي. بما أن الأطراف يرغبون بتعزيز تصوراتهم للخير، لا يوجد لديهم أي سبب لترتيب مؤسساتهم بحيث تتحدد الحصص التوزيعية بوساطة الاستحقاق الأخلاقي، حتى لو كانوا يستطيعون إيجاد معيار سابق من أجل تعريفه.

في مجتمع جيد التنظيم يكتسب الأفراد مطالب في حصة من الناتج الاجتماعي من خلال القيام بأشياء معينة تشجع عليها الترتيبات الموجودة. والتوقعات المشروعة التي تنشأ هي الجانب الآخر من مبدأ الإنصاف وواجب العدالة الطبيعي. إذ إنه على نفس الخط الذي يكون على المرء واجب تأييد ترتيبات عادلة، والتزام للقيام بدوره حين يقبل منصباً فيها، كذلك إن شخصاً يلتزم بالمخطط ويقوم بدوره له الحق بأن يعامَل بناءً على ذلك من قبل الآخرين. إنهم ملزمون بتلبية توقعاته المشروعة. بالتالي عندما توجد ترتيبات اقتصادية عادلة، يُحكَم على مطالب الأفراد بشكل مناسب بالرجوع إلى القواعد والأوامر (مع أوزانها الخاصة بها) التي تُعدّ هذه الممارسات ملائمة. كما رأينا، من الخطأ القول إن الحصص التوزيعية العادلة تكافئ الأفراد حسب جدارتهم الأخلاقية. لكن ما يمكننا قوله هو إن، بالتعبير التقليدي، مخططاً عادلاً يعطي كل شخص استحقاقه: بمعنى إنه يخصص لكل شخص ما هو مخول له كما هو معرَّف بوساطة المخطط نفسه. إن مبادئ العدالة للمؤسسات وللأفراد تبرهن أن القيام بهذا منصف.

لا بد الآن من ملاحظة أنه حتى على الرغم من تنظيم مطالب شخص ما من خلال القواعد الموجودة، لا يزال يمكننا القيام بالتفريق بين أن نكون مخولين لشيء ما ومستحقين له بالمعنى المألوف على الرغم أنه غير أخلاقي.[1] للتوضيح، بعد مباراة يقول المرء في أغلب الأحيان إن الطرف

(1) Here I borrow from Joel Feinberg, Doing and Deserving (Princeton, Princeton University Press, 1970), pp. 64f.

الخاسر يستحق الفوز. هنا لا يقصد المرء أن المنتصرين غير مخولين للمطالبة بالبطولة، أو بأية غنائم تذهب للفائز. لكن المرء يقصد أن الفريق الخاسر عرض إلى درجة أعلى المهارات والكفاءات التي تتطلبها المباراة، وهذه الممارسة منحت المباراة جاذبيتها. لذلك إن الخاسرين يستحقون الفوز فعلاً لكنهم خسروا نتيجةً لسوء الحظ، أو بسبب طوارئ أخرى أوصلت السباق إلى الإجهاض. بشكل مماثل حتى الترتيبات الاقتصادية الأفضل لن تقود دائماً إلى النتائج الأكثر تفضيلاً. إن المطالب التي يكتسبها الأفراد فعلاً تنحرف حتماً إلى حد ما بشكل واسع عن تلك التي يصمَّم المخطط للسماح بها. بعض الأشخاص في مواقع متميزة، على سبيل المثال، قد لا يمتلكون إلى درجة أعلى من الآخرين الكفاءات والإمكانات المرغوبة. ويُعدّ كل هذا أدلة كافية. والمغزى هنا أنه على الرغم من أننا نستطيع حقاً التمييز بين المطالب التي تطالبنا الترتيبات الموجودة باحترامها، بافتراض ما قام به الأفراد وكيف انقلبت الأشياء، والمطالب التي سوف تنتج تحت ظروف أكثر مثالية، لا شيء من هذا يقتضي أن تكون الحصص التوزيعية طبقاً للجدارة الأخلاقية. حتى حين تحدث الأشياء بالطريقة الأفضل، لا يزال لا يوجد ميل لتطابق التوزيع والفضيلة.

بلا شك قد يستمر بعضهم بالاعتراض أن الحصص التوزيعية يجب أن تقابل الجدارة الأخلاقية على الأقل إلى الدرجة الذي يكون ذلك مجدياً. قد يعتقدون أنه إلا إذا كان أولئك الأفضل حالاً لديهم شخصية أخلاقية متفوقة، فإن حصولهم على منافع أكبر تحد أو إهانة لإحساسنا بالعدالة. والآن قد يبرز هذا الرأي من التفكير بالعدالة التوزيعية على أنها إلى درجة ما نقيض العدالة الجزائية. صحيح أنه في مجتمع جيد التنظيم على نحوٍ معقول فإن أولئك الذين يُعاقبون على انتهاك قوانين عادلة قد قاموا بشيء خاطئ طبيعياً. هذا بسبب أن الغرض من القانون الجنائي هو تأييد الواجبات الطبيعية الأساسية، تلك التي تحرم علينا أذية أشخاص آخرين في حياتهم وفي أوصالهم، أو حرمانهم من حريتهم وملكيتهم، والعقوبات هي لخدمة هذه الغاية. إنه ليس مجرد

مخطط للضرائب والأعباء مصمَّماً لدفع ثمن أشكال معينة من السلوك وبهذه الطريقة لتوجيه سلوك الناس من أجل المنفعة المتبادلة. وسيكون أفضل بكثير عدم ارتكاب الأفعال المحرمة بالقوانين الجزائية.[١] بالتالي إن النزعة لارتكاب مثل هذه الأفعال علامة على شخصية سيئة، وفي مجتمع عادل سوف تقع العقوبات القانونية فقط على أولئك الذين يظهرون هذا الخلل.

من الواضح أن توزيع المنافع الاقتصادية والاجتماعية مختلف كليةً. هذه الترتيبات ليست نقيضاً للقانون الجزائي، بحيث كما أن أحدهما يعاقب على مخالفات معينة، يكافئ الآخر على الجدارة الأخلاقية.[٢] إن وظيفة الحصص التوزيعية غير المتساوية تغطية تكاليف التدريب والتعليم، ولجذب الأفراد إلى مواقع وروابط حيث هناك حاجة قصوى لهم من وجهة نظر اجتماعية، وهكذا. بافتراض أن كل شخص يقبل آداب المجتمع المتعلقة بحافز المصلحة الفردية أو الجماعية المنظمة على نحوٍ وافٍ بوساطة إحساس بالعدالة، يقرر كل شخص القيام بتلك الأشياء التي تتفق بالشكل الأفضل مع أهدافه. إن التباينات في الأجور والدخول والشروط المسبقة للمنصب هي ببساطة للتأثير على هذه الاختيارات بحيث تتفق النتيجة النهائية مع الكفاءة والعدالة. في مجتمع جيد التنظيم لن تكون هناك حاجة لقانون عقوبات فيما عدا أن مشكلة التأكد تجعله ضرورياً. ينتمي التساؤل المتعلق بالعدالة الجزائية بالنسبة لمعظمه إلى نظرية الطاعة الجزئية، بينما ينتمي توصيف الحصص التوزيعية إلى نظرية الطاعة المتشددة وبالتالي إلى اعتبار المخطط المثالي. والتفكير بأن العدالة التوزيعية والعدالة الجزائية نقيضان لبعضهما بعضاً يسيء التوجيه تماماً ويشي بتبرير مختلف بالنسبة للحصص التوزيعية بدلاً من التبرير الذي في الحقيقة تمتلكه.

(1) See H. L. A. Hart, The Concept of Law (Oxford, The Clarendon Press, 1961), p. 39; and Feinberg, Doing and Deserving, ch. V.

(2) On this point, see Feinberg, ibid., pp. 62, 69n.

٩ - مقارنة مع تصورات مختلطة

بينما قارنت مبادئ العدالة مع المذهب النفعي، لم أقل شيئاً حتى الآن حول التصورات المختلطة. وسوف نذكّر بأن هذه التصورات قد تم تعريفها من خلال إحلال معيار المنفعة ومقاييس أخرى محل مبدأ العدالة الثاني (٢١). ولا بد أن أناقش هذه البدائل، خاصةً أنه قد يجدها الكثير من الأشخاص معقولة أكثر من مبادئ العدالة التي تبدو للوهلة الأولى بكل الأحوال أنها تفرض متطلبات متشددة. لكن لا بد من التشديد مباشرة على أن جميع التصورات المختلطة تقبل المبدأ الأول، وبذلك تعترف بالمكانة الأولية للحريات المتساوية. ولا تُعدّ أي من هذه الرؤى نفعية، حيث أنه حتى مع إحلال مبدأ المنفعة محل المبدأ الثاني، أو محل جزء منه، لنقل مبدأ الفرق، فإن تصور المنفعة يحتل مكانة ثانوية. بالتالي بما أن أحد الأهداف الرئيسة للعدالة إنصافاً هو بناء بديل عن العقيدة النفعية الكلاسيكية، فإن هذا الهدف يتحقق حتى لو قبلنا أخيراً بتصور مختلط بدلاً من مبدأي العدالة. فضلاً عن ذلك، بالتسليم بأهمية المبدأ الأول، فإن الخاصية الأساسية للنظرية التعاقدية مصانة في هذه البدائل.

من الجلي الآن من خلال هذه التعليقات أن التصورات المختلطة أكثر صعوبة في المحاججة ضد مبدأ المنفعة. فالكثير من الكتّاب الذين يبدو أنهم يعترفون باشتقاق عن الرؤية النفعية، حتى حين يتم التعبير عنها على نحو مبهم على أنها الموازنة والانسجام للمصالح الاجتماعية، فهي تفترض بوضوح نظاماً دستورياً ثابتاً يضمن الحريات الأساسية إلى درجة معينة. بالتالي إنهم يعتنقون فعلاً عقيدة مختلطة ما، وبذلك لا يمكن استخدام الحجج القوية من الحرية كما السابق. إذن إن المشكلة الرئيسة هي ما الذي يمكن قوله لمصلحة المبدأ الثاني على مبدأ المنفعة حين يكون كلاهما مقيداً بمبدأ الحرية المتساوية. نحن نحتاج إلى دراسة الأسباب وراء رفض معيار المنفعة حتى

في هذا المنحى، على الرغم أنه من الواضح أن هذه الأسباب لن تكون حاسمة كما تلك الأسباب لرفض العقيدتين الكلاسيكية والوسطى.

لنأخذ أولاً تصوراً مختلطاً هو أقرب لمبادئ العدالة وهو: الرؤية المنبثقة حين يتم استبدال مبدأ الفرق بمبدأ المنفعة الوسطى المقيَّد بوساطة حد أدنى اجتماعي معين، مع ثبات باقي الأشياء الأخرى. والصعوبة الآن هي مشابهة لتلك المصاحبة للعقائد الحدسية عموماً: كيف يتم اختيار الحد الأدنى الاجتماعي وتعديله مع الظروف المتغيرة؟ إن أي شخص يستخدم مبدأي العدالة ربما يبدو أيضا أنه يسعى إلى الموازنة بين تعظيم منفعة وسطى والحفاظ على حد أدنى اجتماعي مناسب. إذا أصغينا فقط إلى أحكامه المدروسة وليس إلى أسبابه المنطقية وراء هذه الأحكام، ربما تكون تقديراته غير قابلة للتمييز عن تلك التي يصل إليها من يتبع هذا التصور المختلط. حيث، أفترض، حرية كافية في تحديد مستوى الحد الأدنى الاجتماعي تحت شروط متباينة للتوصل إلى هذه النتيجة. كيف نعرف إذن أن شخصاً يتبنى هذه الرؤية المختلطة لا يعتمد في الواقع على مبدأ الفرق؟ بلا ريب، إنه ليس واعياً لإقحامه، وقد ينكر بالفعل الإيحاء أنه يفعل ذلك. لكن ما يظهر أن المستوى المخصص للحد الأدنى المطلوب الذي يقيد مبدأ المنفعة الوسطى يقود بدقة إلى نفس العواقب التي سوف تظهر إذا كان في الحقيقة يتبع هذا المقياس. علاوة على ذلك، إنه ليس قادراً على تفسير لماذا يختار الحد الأدنى كما فعل؛ وأفضل ما يمكنه قوله إنه يجعل القرار معقولاً أكثر بالنسبة إليه. والآن قد نذهب بعيداً إذا زعمنا أن مثل هذا الشخص يستخدم فعلاً مبدأ الفرق، بما أن أحكامه قد تقابل معياراً آخراً. لكن حقاً لا بد من تحديد تصوره عن العدالة. والتفاوت الذي يبدو خلف الكواليس من أجل تحديد الحد الأدنى المناسب يترك المسألة دون البت فيها.

يمكن قول أشياء مماثلة فيما يخص نظريات مختلطة أخرى. بالتالي قد يقرر المرء تقييد المبدأ الوسطي من خلال وضع متطلب توزيعي ما إما

لوحده أو بجمعه مع حد أدنى مناسب يتم اختياره. على سبيل المثال، قد يستبدل المرء مبدأ الفرق بالمقياس المتعلق بتعظيم المنفعة الوسطى ناقصاً كسر (أو مضاعف) الانحراف المعياري من التوزيع الناتج.[1] وبما أن هذا الانحراف يكون أقل حين يحقق كل شخص المنفعة نفسها، يشير هذا المقياس إلى اهتمام أكبر بالأقل امتيازاً من المبدأ الوسطي. والآن تبدو الخصائص الحدسية لهذه الرؤية واضحة أيضاً، حيث نحتاج للتساؤل كيف سيتم اختيار كسر (أو مضاعف) الانحراف المعياري وكيف لهذا المعلَم أن يتباين مع الوسطي نفسه. مرة أخرى يبدو أن مبدأ الفرق يقف في الخلفية. هذا النوع من الرؤية المختلطة يتوازى مع تصورات حدسية أخرى توجهنا لإتباع تعدد في الغايات. فهي ترى، شريطة الحفاظ على حد أدنى معين، تُعدّ الرفاهية الوسطى الأعظم والتوزيع المتساوي الأكبر كلاهما من الغايات المرغوب بها. ويكون أحد الأعراف مفضلاً على الآخر إذا كان أفضل في كل من هذين الجانبين.

مع ذلك، توازن الرؤى السياسية المختلفة هذه الغايات بشكل مختلف، ونحتاج إلى مقاييس لتحديد أوزانها النسبية. والحقيقة أننا عموماً لا نتفق كثيراً حين نقر غايات من هذا النوع. ولا بد من الاعتراف أن توزيناً مفصلاً منصفاً للأهداف يكون ضمنياً في تصور تام معقول عن العدالة. في الحياة اليومية نحن نقنع أنفسنا في أغلب الأحيان بأوامر الفطرة السليمة العديدة وبأهداف السياسة، بالإضافة إلى أنه علينا في أسئلة معينة موازنتها على ضوء الحقائق العامة للوضع. وبينما تبدو هذه نصيحة عملية سليمة، فهي لا تعبر عن تصور تفصيلي للعدالة. فالمرء يُطلَب منه ممارسة أحكامه بأفضل ما يستطيع ضمن الإطار المتعلق بهذه الغايات كإرشادات. وتكون فقط السياسات المفضلة في كل جانب هي المرغوبة أكثر. على النقيض، إن مبدأ الفرق هو تصور دقيق

(1) For a view of this kind, see Nicholas Rescher, Distributive Justice (New York, Bobbs-Merrill, 1966), pp. 35-38.

نسبياً، بما أنه يضع ترتيباً بدرجات لجميع توليفات الأهداف طبقاً لكيفية تعزيزها لفرص الأقل امتيازاً.

بالتالي على الرغم من حقيقة أن مبدأ الفرق يبدو ارتجالياً تصوراً خاصاً إلى حد ما، ربما يبقى المقياس الذي إذا أُضيف إلى مبادئ العدالة الأخرى الذي يقف في الخلفية ويضبط الأوزان المعبَّر عنها في أحكامنا اليومية التي قد تتناسب مع مبادئ مختلطة متنوعة. وطريقتنا المعتادة في الاعتماد على الحدس الموجَّه بوساطة معايير ذات مرتبة أدنى قد تخفي وجود مبادئ أساسية تفسر قوة هذه المقاييس. بالطبع، ما إذا كان مبدآ العدالة، وخصوصاً مبدأ الفرق، اللذان يفسران أحكامنا عن العدالة التوزيعية يمكن تقريرهما فقط من خلال تطوير عواقب هذه المبادئ بالتفصيل وملاحظة إلى أي مدى نحن مستعدون لقبول الأوزان التي تقود إليها. من المحتمل ألا يكون هناك تضارب بين هذه العواقب وبين اعتقاداتنا المدروسة. من المؤكد أنه لن تكون أي من هذه الأحكام نقاطاً ثابتة، نقاطاً لا نبدو أننا نرغب بتعديلها تحت ظروف متوقعة. وإلا لن يكون المبدآن مقبولين بالكامل ولا بد من القيام بتعديل ما.

لكن ربما لا تستلزم وجهات نظرنا اليومية أي شيء محدداً جداً حول المشكلة المتعلقة بموازنة غايات متنافسة. إذا كان كذلك، يكون السؤال الرئيسي إذا ما كنا نستطيع الموافقة على المواصفات الدقيقة لتصورنا عن العدالة الذي يمثله المبدآن. شريطة الحفاظ على نقاط ثابتة معينة، علينا تقرير الطريقة الأفضل لإتمام تصورنا عن العدالة والتوسع به إلى حالات إضافية. قد لا يكون مبدآ العدالة مناقضين جداً لاعتقاداتنا الحدسية بما أنهما يقدمان مبدأً صلباً نسبياً بالنسبة للتساؤلات التي تجدها الفطرة السليمة غير مألوفة وتتركها بلا قرار. بالتالي بينما يظهر لنا مبدأ الفرق غريباً للوهلة الأولى، فإن التفكير بمضامينه عندما تتم الإحاطة بها بشكل مناسب ربما يقنعنا أنه إما يتفق مع أحكامنا المدروسة، أو أنه يُسقِط هذه الاعتقادات على أوضاع جديدة بطريقة مقبولة.

تماشياً مع هذه التعليقات، ربما نذكر أنه الميثاق السياسي لمجتمع ديمقراطي الذي يناشد المصلحة العامة. لا يعترف أي حزب سياسي علناً بأنه يلجأ إلى تشريع ما هو ضد مصلحة أي مجموعة اجتماعية معترفاً بها. لكن كيف يتوجب فهم هذا الميثاق؟ بالتأكيد إنه شيء ما أكبر من مبدأ الكفاءة، ولا يمكننا أن نفترض أن الحكومة تؤثر في مصلحة كل شخص بالتساوي. بما أنه من المستحيل تعظيم أكثر من وجهة نظر واحدة، فمن الطبيعي، بالتسليم بروح الجماعة للمجتمع الديمقراطي، اختيار تلك المتعلقة بالأقل انتفاعاً وتعزيز فرصهم طويلة الأجل بالطريقة الأفضل بالاتساق مع الحريات المتساوية والفرصة المنصفة. يبدو أن السياسات في العدالة التي نثق فيها ثقة قصوى تميل على الأقل في هذا الاتجاه حيث أن هذا القطاع من المجتمع سوف يصبح أسوأ حالا إذا تم تقليصها. هذه السياسات عادلة في كل مكان حتى إن لم تكن عادلة بشكل مثالي. لذلك يمكن ترجمة مبدأ الفرق على أنه امتداد معقول للميثاق السياسي المتعلق بالديمقراطية حالما نواجه الضرورة لتبني تصور تام معقول عن العدالة.

عند ذكر أن التصورات المختلطة تمتلك خصائص حدسية، لا أقصد أن هذه الحقيقة اعتراض قاطع عليها. كما ذكرتُ سابقاً (٧)، مثل هذه التوليفات من المبادئ لها بالتأكيد قيمة عملية كبيرة. بلا شك أن هذه التصورات تعين معايير صادقة ظاهرياً بالرجوع إليها يمكن تقييم السياسات، وبافتراض المؤسسات الخلفية المناسبة، ربما ترشدنا إلى استنتاجات سليمة. على سبيل المثال، إن شخصاً يقبل بالتصور المختلط بتعظيم وسطي الرفاهية ناقصاً كسر (أو مضاعف) الانحراف المعياري ربما سوف يفضل تكافؤ الفرصة المنصف، حيث يبدو أنه يمتلك فرصاً متساوية أكثر بالنسبة لكلٍّ من زيادة الوسطي (من خلال زيادات في الكفاءة) وتخفيض اللامساواة. في هذا المقام إن استبدال مبدأ الفرق يدعم القسم الآخر من المبدأ الثاني. علاوة على ذلك، من الواضح أنه عند نقطة معينة لا يمكننا تجنب الاعتماد على أحكامنا الحدسية. والصعوبة في التصورات المختلطة أنها قد تلجأ فوراً إلى هذه

الأحكام وتخفق في تعريف بديل واضح عن مبدأ الفرق. في غياب إجراء تخصيص الأوزان المناسبة (أو المعالم)، من المحتمل أن يتحدد التوازن فعلاً بوساطة مبادئ العدالة، إلا إذا وصلت هذه المبادئ بالطبع إلى استنتاجات لا يمكن أن نقبلها. في حال حدوث هذا، عندها ربما يكون تصور مختلط ما على الرغم من لجوئه للحدس مفضلاً، خصوصاً إذا كان استخدامه يساعدنا في إدخال نظام واتفاق على اعتقاداتنا المدروسة.

والاعتبار الآخر لتفضيل مبدأ الفرق هو سهولته المقارنة من ناحية تفسيره وتطبيقه. بالنسبة لبعضهم حقاً، إن جزءاً من جاذبية المقاييس المختلطة أنها طريقة لتجنب الطلب الحاد نسبياً على مبدأ الفرق. إنها طريقة مباشرة تماماً للتأكد من الأشياء التي تعزز مصالح الأقل امتيازاً. يمكن تعيين هذه المجموعة بوساطة مؤشر الخيرات الأولية، ويمكن البت بأسئلة السياسة بالتساؤل كيف سيختار الشخص الممثل الملائم المتموضع بشكل مناسب. لكن إلى الدرجة التي يُعطى فيها مبدأ المنفعة دوراً، يكون الإبهام في الفكرة المتعلقة بوسطي (أو الإجمالي) الرفاهية إشكالياً. من الضروري التوصل إلى تقدير ما لدوال المنفعة لأشخاص تمثيليين مختلفين وأن نضع تقابلاً بين الأشخاص، وغير ذلك. إن الإشكاليات في القيام بهذا كبيرة جداً والتقريبات غير دقيقة بحيث قد تبدو الآراء المتضاربة صادقة ظاهرياً بالتساوي لأشخاص مختلفين. قد يزعم بعضهم أن مكاسب مجموعة تفوق خسائر مجموعة أخرى، بينما قد ينكر ذلك آخرون. لا بستطيع أحد القول ما هي المبادئ التأسيسية التي تفسر هذه الفروق وكيف يمكن معالجتها. ويصبح من الأسهل لأولئك الذين لديهم مواقع اجتماعية أقوى تعزيز مصالحهم بلا عدالة دون أن يظهروا أنهم خارج الحدود المسموح بها. وهذا بالطبع واضح، وقد تم الاعتراف دائماً أن المبادئ الأخلاقية مبهمة. مع ذلك ليست جميعها غير دقيقة، ويمتلك مبدآ العدالة ميزة الوضوح الأكبر في متطلباتهما وما يجب القيام به للوفاء بهما.

قد يُعتقد أن غموض مبدأ المنفعة يمكن التغلب عليه من خلال توصيف أفضل لكيفية قياس وتجميع الرفاه. ولست أرغب بالتشديد على هذه المشكلات الفنية التي نوقشت كثيراً، بما أن الاحتجاجات الأكثر أهمية على المذهب النفعي تقع عند مستوى آخر. لكن ذكراً موجزاً لهذه المسائل قد يوضح العقيدة التعاقدية. الآن هناك عدة طرق لتأسيس قياس للمنفعة بين الأشخاص. إحدى هذه الطرق (بالرجوع إلى الوراء إلى "إدجوورث" على الأقل) افتراض أن الفرد قادر على تمييز عدد محدود فقط من مستويات المنفعة.[1] يقال إن الشخص حيادي بين البدائل التي تنتمي إلى نفس مستوى التمييز، ويتحدد القياس العددي لفرق المنفعة بين بديلين من خلال عدد المستويات القابلة للتمييز التي تفصل بينهما. إن المدرج العددي الناتج فريد، كما يجب أن يكون، إلى مستوى التحول الخطي الإيجابي. لوضع قياس بين الأشخاص قد يفترض المرء أن الفرق بين المستويات المتجاورة هو نفسه بالنسبة لجميع الأفراد ونفسه بين جميع المستويات. مع قاعدة التقابل بين الأشخاص هذه تصبح الحسابات بسيطة جداً. في مقارنة البدائل نتحقق من عدد المستويات بينهم بالنسبة لكل فرد ثم نجمع، آخذين بالحسبان الزائد والناقص.

يعاني هذا التصور للمنفعة العددية من صعوبة معروفة جداً. بترك المشكلات العملية الواضحة جانباً وحقيقة أن اكتشاف المستويات التمييزية للشخص تتوقف على البدائل الفعلية المتاحة، يبدو من المستحيل تبرير الافتراض القائل إن المنفعة الاجتماعية للتحول من مستوى إلى آخر هي نفسها لدى جميع الأفراد. من جهة أولى، هذا الإجراء سوف يزن بشكل متطابق تلك التغيرات المتعلقة بالعدد نفسه من التمييزات التي يشعر حيالها الأفراد على نحوٍ مختلف، فالبعض لديه مشاعر أقوى من الآخرين، بينما من

(1) See A. K. Sen, Collective Choice and Social Welfare (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 93f; for Edgeworth, see Mathematical Psychics (London, 1888), pp. 7-9, 60f.

جهة أخرى، سوف تأخذ وزناً أعلى التغيرات المختبرة من قبل الأفراد الذين يقومون بتمييزات أقوى. وليس مُرضياً بالتأكيد إسقاط قوة المواقف، وخصوصاً مكافأة القدرة على ملاحظة الفروق عالياً جداً التي قد تتباين نظامياً حسب المزاج والتدريب.[1] ويبدو حقاً أن الإجراء كله اعتباطيّ. مع ذلك له ميزة توضيح الطريقة التي من خلالها يرجح أن يتضمن مبدأ المنفعة افتراضات أخلاقية ضمنية في الطريقة المختارة لتأسيس القياس المطلوب للمنفعة. لا يُعدّ المفهوم المتعلق بالسعادة والرفاهية محدداً على نحوٍ كافٍ، وحتى لتعريف قياس عددي مناسب ربما يكون علينا النظر إلى النظرية الأخلاقية التي سوف يُستخدم فيها.

تظهر صعوبات مناظرة مع تعريف "نيومان- مورجنستين" Newmann-Morgenstern [2]. يمكن أن يُبيَّن أنه إذا كانت اختيارات الأفراد بين إمكانات تحمل أخطاراً تلبي اشتراطات معينة، عندها يوجد أعداد منفعة تقابل البدائل بطريقة يمكن تأويل قراره كتعظيم للمنفعة المتوقعة. إنه يختار وكأنه مقاد بوساطة توقع رياضي لأعداد المنفعة هذه؛ وهذه التخصيصات للمنفعة فريدة حتى مستوى تحول خطي إيجابي. بالطبع هذا لا يعني أن الفرد نفسه يستخدم تخصيصاً للمنافع في اتخاذ قراره. هذه الأعداد لا تقود اختياراته، ولا تقدم إجراء شخص – أول للعقلانية القصدية. بالأحرى، بافتراض تفضيلات شخص بين فرصٍ تلبي شروطاً معينة، فإن الرياضي المراقِب يمكنه، نظرياً على الأقل، حساب الأعداد التي تصف هذه التفضيلات على أنها تعظيم للمنفعة المتوقعة بالمعنى المعرَّف. حتى الآن لا شيء يستلزم حول مسار التفكير الفعلي، أو المقاييس، إذا كان هناك أيا منها، الذي يعتمد عليه الفرد؛

(1) For these difficulties, see Sen, ibid., pp. 94f; and W. S. Vickrey, "Utility, Strategy, and Social Decision Rules," Quarterly Journal of Economics, vol. 74 (1960), pp. 519-522.

(2) For an account of this, see Baumol, Economic Theory and Operations Analysis, pp. 512-528; and Luce and Raiffa, Games and Decisions, pp. 12-38.

كما أنه لا شيء متضمناً حول أي الخصائص للبدائل التي تتقابل معها أعداد المنفعة أو تمثلها.

بافتراض الآن أنه يمكننا وضع منفعة عددية لكل شخص، كيف يمكن إنشاء القياس بين الأشخاص؟ إن الاقتراح المألوف هو قاعدة صفر – واحد: تخصيص قيمة الصفر لاحتمال الوضع الأسوأ للفرد والقيمة واحد لوضعه الأفضل. ارتجالياً يبدو هذا منصفاً، ربما يعبر بطريقة أخرى عن الفكرة القائلة بأن كل واحد يُحسب له واحد وليس أكثر من واحد. لكن قد تكون هناك اقتراحات أخرى متماثلة بشكل قابل للمقارنة، على سبيل المثال، التي تخصص القيمة صفراً للبديل الأسوأ والقيمة واحداً لإجمالي المنافع من جميع البدائل.[1] وتبدو كلا هاتان القاعدتان عادلتين بشكل متساوٍ، بما أن الأولى تشترط تعظيماً متساوياً لمنفعة كل شخص، وتشترط الثانية منفعة وسطية متساوية؛ لكنهما ربما يقودان إلى قرارات اجتماعية مختلفة. علاوة على ذلك، تشترط هذه الاقتراحات في الواقع أن جميع الأفراد لديهم قدرات متماثلة بالنسبة للرضا، ويبدو هذا ثمناً غير عادي لمجرد تعريف قياس بين الأشخاص. تحدد هذه القواعد بوضوح مفهوم الرفاهية بطريقة خاصة، حيث أن الفكرة الاعتيادية سوف تظهر بأنها تسمح بالتباينات من ناحية أن تأويلاً مختلفاً للمفهوم سوف يكون مساوياً إذا لم يكن أكثر توافقاً مع الفطرة السليمة. بالتالي على سبيل المثال تتضمن قاعدة صفر – واحد بأن، مع تساوي الأشياء الأخرى، منفعة اجتماعية أكبر تنتج عن تعليم الأشخاص بأن يكون لديهم رغبات بسيطة يسهل إرضاؤها؛ وأن مثل هؤلاء الأشخاص سوف يكون لديهم عموماً مطالب أقوى. إنهم يرضون بالقليل ومن المحتمل أنه يمكن إيصالهم إلى منفعتهم الأعلى. إذا كان لا يستطيع المرء قبول هذه العواقب لكن لا يزال يرغب باعتناق رؤية نفعية، لا بد من إيجاد قياس آخر بين الأشخاص.

(1) See Sen, Collective Choice and Social Welfare, p. 98.

إضافة على ذلك، لا بد من ملاحظة أنه بينما تفترض مسلّمات "نيومان – مورجنستين" أن الأفراد لا يستمتعون بخبرة المخاطرة، العملية الفعلية للمقامرة، فإن المقياس الناتج مع ذلك يتأثر بمواقف تجاه عدم التأكد كما هو معرّف من خلال التوزيع الاحتمالي الكلي.[1] بالتالي إذا تم استخدام هذا التعريف للمنفعة في قرارات اجتماعية، فإن مشاعر الناس حول المخاطرة سوف تؤثر على مقياس الرفاهية الواجب تعظيمه. مرة أخرى نرى أن المواثيق المعرّفة للمقارنات بين الأشخاص لها عواقب أخلاقية غير متوقعة. كما السابق يتأثر قياس المنفعة بظروف طارئة تُعدّ اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية. إن الوضع مختلف جداً عن ذلك الوضع المتعلق بالعدالة إنصافاً كما تبين من تأويله الكانتي، المُثُل المتضمنة في مبادئه، واعتماده على خيرات أولية للمقارنات الضرورية بين الأشخاص.

إذن يظهر أنه لم يُستبعد الإبهام في المبدأ النفعي على نحوٍ مُرضٍ بمجرد إيجاد قياس أكثر دقة للمنفعة. على العكس تماماً، حالما تُدرس المواثيق المطلوبة للمقارنات بين الأشخاص، نرى أن هناك طرائق متنوعة من أجل تحديد هذه المقارنات. لكن هذه الطرائق تتضمن افتراضات مختلفة جداً ومن المحتمل أن يكون لها عواقب مختلفة جداً. إنه تساؤل أخلاقي أي من هذه التعاريف وقواعد التقابل، إذا كان هناك أي منها، مناسب من أجل تصور في العدالة. وهذا هو المقصود، أعتقد، حين يقال إن المقارنات بين الأشخاص تتوقف على أحكام قيمة. وبينما يبدو واضحاً إن قبول مبدأ المنفعة هو مسألة تتعلق بنظرية أخلاقية، فإنه أقل وضوحاً أن الإجراءات بالنسبة لقياس الرفاهية تثير مشكلات مشابهة. بما أنه هناك أكثر من إجراء واحد، فإن الاختيار يتوقف على الاستخدام الذي يوضع القياس من أجله؛ وهذا يعني أن اعتبارات أخلاقية سوف تكون حاسمة في نهاية المطاف.

(1) See Arrow, Social Choice and Individual Values, p. 10; and Sen, ibid., pp. 96f.

تُعدّ ملاحظات "ميين" على افتراضات المعيار النفعي شديدة الصلة بالموضوع.[1] إنه يقترح أن الدوافع لهذه الافتراضات تُعدّ واضحة حالما نرى أنها ببساطة قاعدة عملية للتشريع، وكذلك تعامل معها "بينثام". بافتراض مجتمع كثيف السكان ومتجانس بشكل معقول وهيئة تشريعية عصرية وفعالة، فإن المبدأ الوحيد الذي يمكن أن يقود التشريع في الأحجام الكبيرة هو مبدأ المنفعة. إن ضرورة إهمال الفروق بين الأشخاص، حتى الفروق الحقيقية جداً، تقود إلى قاعدة اعتبار الجميع متساوين، وإلى مسلمات متشابهة وحدية. بالتأكيد يجب أن يُحكَم على المواثيق بالنسبة للمقارنات بين الأشخاص بالطريقة نفسها. ترى النظرية التعاقدية أنه حالما نفهم هذا، نرى أيضاً أنه من الأفضل تجاهل الفكرة المتعلقة بقياس وجمع الرفاهية. بالنظر إليها من منظور الوضع الأصلي، إنها ليست جزءاً من تصور مجدٍ للعدالة الاجتماعية. بدلاً من ذلك، يُعدّ مبدآ العدالة مفضلين وأسهل في التطبيق. باعتبار جميع الأشياء الأخرى، تبقى هناك أسباب لاختيار مبدأ الفرق، أو المبدأ الثاني ككل، على مبدأ المنفعة حتى في السياق المقيَّد لتصور مختلط.

١٠ - مبدأ الكمال

لم أذكر حتى الآن إلا القليل عن مبدأ الكمال. لكن بما أني ناقشت للتو الرؤى المختلطة، أرغب الآن بدراسة هذا التصور. هناك اشتقاقان: في الأول إنه المبدأ الوحيد لنظرية غائية توجه المجتمع لترتيب المؤسسات ولتعريف الواجبات والالتزامات للأفراد لتعظيم إنجاز التفوق البشري في الفن والعلم والثقافة. من الواضح أن المبدأ متطلب جداً للمثال الأعلى الملائم. إن الوزن المطلق الذي يعطيه أحياناً "نيتشه" لحياة الرجال العظماء أمثال "سقراط" و"جوته" غير عادي. وهو يذكر في مواقع عديدة أن البشرية يجب أن تناضل

(1) These remarks are found in H. S. Maine, The Early History of Institutions (London, 1897), pp. 399f.

باستمرار لإنتاج أفراد عظماء. نحن نعطي قيمة لحياتنا بالعمل من أجل خير الجنس البشري المتفوق.[١] أما الاشتقاق الثاني فيوجد في أعمال "أرسطو" بين آخرين الذي له مطالب أقوى بكثير.

هذه العقيدة الأكثر اعتدالاً هي العقيدة التي يُقبل فيها مبدأ الكمال كمعيار واحد بين معايير عديدة في نظرية حدسية. ولا بد من موازنة المبدأ مقابل مبادئ أخرى بوساطة الحدس. إن المدى الذي تكون فيه مثل هذه الرؤية كمالية يتوقف، إذن، على الوزن المعطى للمطالب المتعلقة بالتفوق والثقافة. إذا اعتُقد على سبيل المثال أن الإنجازات بحد ذاتها للإغريق في الفلسفة والعلم والفن تبرر الممارسة القديمة للعبودية (بافتراض أن هذه الممارسة كانت ضرورية من أجل الإنجازات)، يُعدّ بالتأكيد هذا التصور كمالياً على نحو عالٍ. إن متطلبات الكمال تتجاوز المطالب القوية للحرية. من جهة أخرى، ربما يستخدم المرء المقياس ببساطة لتقييد إعادة التوزيع للثروة والدخل تحت حكومة دستورية. في هذه الحالة إنه يخدم كمقاوم لأفكار المساواتية. بالتالي قد يقال إن التوزيع يجب أن يكون حقاً أكثر تساوياً إذا كان ضرورياً لتلبية الاحتياجات الأساسية لأولئك الأقل امتيازاً ويحد فقط من متعة وسعادة أولئك الأفضل حالاً. لكن السعادة الأكبر للأقل حظاً لا تبرر عموماً تقليص الإنفاق المطلوب للحفاظ على القيم الثقافية. هذه الأشكال من الحياة لها قيمة جوهرية أكبر من السعادة الأقل، رغم التنعم بالأخير بشكل واسع. تحت شروط عادية يجب توفير حد أدنى معين من الموارد الاجتماعية لتعزيز الغايات المتعلقة بالكمال. والاستثناء الوحيد هو حين تتضارب هذه المطالب مع طلبات الحاجات الأساسية. بالتالي بافتراض تحسن الظروف، يكتسب مبدأ الكمال وزناً متزايداً بالنسبة لإرضاء أكبر للرغبة. بلا شك لقد قبل الكثيرون مذهب الكمال في هذا

(1) See the passages cited in G. A. Morgan, What Nietzsche Means (Cambridge, Harvard University Press, 1941), pp. 40-42, 369-376.

الشكل الحدسي. إنه يسمح بمجال من التأويلات ويبدو أنه يعبر عن رؤية معقولة أكثر من النظرية الكمالية المتشددة.[١]

قبل مناقشة لماذا سوف يُرفَض مبدأ الكمال، أرغب بالتعليق على العلاقة بين مبادئ العدالة والنوعين من النظريات الغائية، الكمالية والنفعية. ربما نعرّف المبادئ المتعلقة بالمثال على أنها تلك المبادئ غير المتعلقة بالحاجة.[٢] بمعنى أنها لا تأخذ كخصائص ملائمة وحيدة المقدار الكلي لإرضاء الحاجة والطريقة التي يوزَّع من خلالها بين الأشخاص. والآن من ناحية هذا التوزيع، إن مبادئ العدالة وكذلك مبدأ الكمال (بأي من اشتقاقاته) هي مبادئ متعلقة بالمثال. إنها لا تُستخلص من أهداف الرغبات وترى أن مجموع الرضا أو الإشباع له قيمة متساوية حين يكون بنفس الشدة والمتعة (معنى ملاحظة "بينثام" أنه، مع تساوي الأشياء الأخرى، الدبوس جيد كما الشِّعْر). كما رأينا (١٤)، إن مثالاً معيناً متضمَّن في مبادئ العدالة، وتلبية الرغبات غير المتوافقة مع هذه المبادئ ليس له قيمة على الإطلاق. فضلاً عن ذلك علينا تشجيع سمات معينة للشخصية، وخاصة الإحساس بالعدالة. بالتالي تُعدّ العقيدة التعاقدية مشابهة للكمالية في أنها تأخذ في الحسبان أشياء أخرى غير الرصيد الصافي للرضا وكيف تتم المشاركة فيه. في الواقع، لا تذكر مبادئ العدالة حتى مقدار أو توزيع للرفاه لكنها ترجع فقط إلى توزيع الحريات والخيرات الأولية الأخرى. في نفس الوقت، لقد تمكنت من تعريف صورة مثالية للشخص دون إقحام معيار قبلي عن التفوق البشري. لذلك تحتل الرؤية التعاقدية موقعاً متوسطاً بين الكمالية والنفعية.

بالانتقال إلى التساؤل حول ما إذا كان من الممكن تبني مبدأ كمالياً، ربما نناقش أولاً التصور الكمالي المتشدد، بما أن المشكلات هنا أكثر

(1) For this kind of view, see Bertrand de Jouvenal, The Ethics of Redistribution (Cambridge, The University Press, 1951), pp. 53-56, 62-65. See also Hastings Rashdall, The Theory of Good and Evil (London, Oxford University Press, 1907), vol. I, pp. 235-243.

(2) This definition is from Barry, Political Argument, pp. 39f.

وضوحاً. والآن من أجل التوصل إلى فهم واضح، يجب أن يقدم هذا المقياس طريقة ما لترتيب الأنواع المختلفة من الإنجازات وجمع قيمها. ربما لن يكون هذا التقويم دقيقاً جداً، لكن يجب أن يكون دقيقاً على نحوٍ كافٍ لتوجيه القرارات الرئيسة فيما يخص البنية الأساسية. عند هذه النقطة يتعرض مبدأ الكمال للصعوبات. إذ بينما ليس لدى الأشخاص في الوضع الأصلي اهتمام بمصالح بعضهم بعضاً، فهم يعرفون أن لديهم (أو ربما لديهم) اهتمامات دينية وأخلاقية معينة وغايات ثقافية أخرى لا يستطيعون تعريضها للخطر. علاوة على ذلك، لقد افتُرض أنهم ملتزمون بتصورات مختلفة عن الخير وهم يعتقدون أنهم مخولون للتعبير عن مطالبهم على بعضهم بعضاً لتعزيز أهدافهم المنفصلة. لا يتشارك الأطراف بتصور عن الخير بالرجوع إلى ما يمكن تقييمه من تحقق قواهم أو حتى إرضاء رغباتهم. إنهم لا يمتلكون مقياساً متفقاً عليه للكمال يمكن استخدامه كمبدأ للاختيار بين المؤسسات. ولإقرار أي معيار سيكون، في الواقع، قبول مبدأ قد يقود إلى حرية دينية أقل أو أي حرية أقل، إن لم يكن فقداناً للحرية برمتها لتعزيز الكثير من الغايات الروحية للمرء. إذا كان مبدأ التفوق واضحاً بشكل معقول، لا توجد أمام الأطراف طريقة لمعرفة بأن مطالبهم لن تسقط أمام الهدف الاجتماعي الأعلى لتعظيم الكمال. بالتالي يبدو أن التفاهم الوحيد الذي يمكن للأشخاص في الوضع الأصلي التوصل إليه هو أن كل شخص يجب أن يحصل على الحرية المتساوية القصوى بالاتساق مع حرية مماثلة بالنسبة للآخرين. لا يمكنهم المخاطرة بحريتهم من خلال التصريح بمعيار قيمة لتعريف ما يجب تعظيمه من خلال مبدأ غائي للعدالة. هذه الحالة مختلفة كلياً عن تلك المتعلقة بالاتفاق على مؤشر من الخيرات الأولية كأساس للمقارنات بين الأشخاص. ويلعب المؤشر دوراً ثانوياً بأي حال من الأحوال، والخيرات الأولية هي أشياء يريدها الناس عموماً من أجل تحقيق غاياتهم مهما تكن. إن الرغبة بهذه

الخيرات لا يميز بين شخص وآخر. لكن بالطبع إن قبولها لغرض المؤشر لا يؤسس معياراً للتفوق.

من الجلي، إذن، أن الحجة نفسها التي تقود إلى مبدأ الحرية المتساوية تتطلب رفضاً لمبدأ الكمال. لكن في إنشاء هذه الحجة لم أؤكد أن مقاييس التفوق تفتقد أساساً عقلانياً من وجهة نظر الحياة اليومية. من الواضح أن هناك معايير في الفنون والعلوم لتقويم الجهود الإبداعية، على الأقل ضمن أنماط وأعراف معينة من الفكر. وفي أغلب الأحيان لا يكون قابلاً للتساؤل أن عمل شخص أكثر تفوقاً من عمل آخر. بالفعل، إن الحرية والرفاهية للأفراد، حين تقاس من خلال تفوق أو تميز أنشطتهم وأعمالهم، تختلف كثيراً في القيمة. وهذا صحيح ليس فيما يتعلق بالأداء الفعلي فحسب بل أيضاً بالأداء المحتمل. ومن الواضح أنه يمكن إقامة مقارنات للقيمة الجوهرية؛ وعلى الرغم من أن معيار الكمال ليس مبدأً للعدالة، تلعب أحكام القيمة مكانة مهمة في الشؤون البشرية. إنها ليست بالضرورة مبهمة جداً بحيث يجب أن تخفق كأساس عملي بالنسبة لتخصيص الحقوق. إن الحجة هي بالأحرى أنه في ضوء أهدافهم المتباينة لا يوجد لدى الأطراف سبب لتبني مبدأ الكمال بافتراض الشروط في الوضع الأصلي.

من أجل التوصل إلى جوهر الكمالية، يتوجب علينا أن ننسب للأطراف قبولاً قبلياً بواجب طبيعي ما، لنقل واجب تطوير الأشخاص في نمط معين وحس جمالي، والسعي وراء المعرفة ورعاية الفنون. لكن هذا الافتراض سوف يغير كثيراً تأويل الوضع الأصلي. بينما تتيح العدالة إنصافاً إدراك قيم التفوق في مجتمع جيد التنظيم، فإنه يجب السعي وراء الكمال البشري ضمن حدود مبدأ الاجتماع الحر. ينضم الأشخاص لبعضهم بعضاً لتعزيز مصالحهم الثقافية والفنية بالطريقة نفسها التي يشكلون فيها جماعات دينية. إنهم لا يستخدمون جهاز الدولة القسري للفوز لأنفسهم بحرية أعظم أو بحصص توزيعية أكبر على أرضية أن أنشطتهم ذات قيمة جوهرية أعلى. فالكمالية

تُنكَر كمبدأ سياسي. بالتالي يجب الفوز بالموارد الاجتماعية الضرورية لدعم الروابط من أجل تعزيز الفنون والعلوم والثقافة عموماً المكرسة كعائد منصف بالنسبة للخدمات المؤداة، أو من مساهمات طوعية يرغب المواطنون بالقيام بها، وجميعه ضمن حكومة منظمة بوساطة مبدأي العدالة.

إذن في العقيدة التعاقدية، إن الحرية المتساوية للمواطنين لا تفترض مسبقاً أن الغايات لأشخاص مختلفين لها القيمة الجوهرية ذاتها، وليس لحريتهم ورفاهيتهم نفس الجدارة. إنها تسلّم بأن الأطراف أشخاص أخلاقيون، أفراد عقلانيون في نظام متسق من الغايات والقدرة على الإحساس بالعدالة. بما أنهم يمتلكون الخواص التعريفية المطلوبة، سيكون غير ضروري إضافة أن الأطراف أشخاص أخلاقيون متساوون. يمكننا القول إن رغبنا إن الناس لديهم كرامة متساوية، والقصد من هذا ببساطة أنهم جميعاً يلبون شروط الشخصية الأخلاقية المعبَّر عنها من خلال تأويل لوضع التعاقدي المبدئي. وبما أنهم متماثلون في هذا المقام، يجب معاملتهم كما تتطلب مبادئ العدالة (٧٧). لكن لا شيء من هذا يقتضي أن أنشطتهم وإنجازاتهم ذات تفوق متساوٍ. والتفكير كذلك يعني خلط فكرة الشخصية الأخلاقية مع الكماليات المتنوعة التي تندرج تحت مفهوم القيمة.

لقد ذكرتُ للتو ليس ضرورياً يكون الأشخاص ذوي قيمة متساوية بالنسبة للحرية المتساوية. ولا بد من ملاحظة أيضاً أنه بما أنهم ذوي قيمة متساوية ليس كافياً أيضاً. يقال أحياناً أن المساواة في الحقوق الأساسية تنشأ عن القدرة المتساوية للأفراد لأشكال أعلى من الحياة؛ لكن ليس واضحاً لماذا يجب أن يكون الأمر كذلك. إن الجدارة الجوهرية هي فكرة تندرج تحت مفهوم القيمة، وما إذا كانت الحرية المتساوية أو أي مبدأ آخر مناسبة فهذا يتوقف على تصور للحق. والآن يلح مبدأ الكمال على أن يتم تخصيص الحقوق في البنية الأساسية بطريقة تعظم إجمالي القيمة الجوهرية. من المحتمل أن الدمج بين الحقوق والفرص المتنعم بها من قبل الأفراد يؤثر على

الدرجة التي يحققون فيها قواهم الكامنة وتميزاتهم. لكن هذا لا يستلزم أن التوزيع المتساوي للحريات الأساسية هو الحل الأفضل.

يحاكي الوضع ذلك المتعلق بالنفعية الكلاسيكية: نحن نتطلب مسلمات موازية للافتراضات المعيارية. بالتالي حتى لو كانت القدرات الكامنة للأفراد متماثلة، إذا لم يكن تخصيص الحقوق محكوماً بوساطة مبدأ القيمة الحدية المتناقصة (مقدرة في هذه الحالة بوساطة مقاييس التفوق)، لا يمكن ضمان الحقوق المتساوية. بالفعل إن لم يكن هناك غزارة في الموارد، يمكن زيادة إجمالي القيمة بالشكل الأفضل من خلال حقوق غير متساوية وفرص تفضل القلة. ولا يُعدّ القيام بهذا غير عادل من وجهة نظر كمالية شريطة أن يكون هذا ضرورياً لإنتاج مجموع أكبر من التفوق البشري. والآن إن مبدأ القيمة الحدية المتناقصة محل تساؤل بالتأكيد، على الرغم من أنه ليس بقدر مبدأ القيمة المتساوية. هناك سبب ضئيل لافتراض أن، عموماً، الحقوق والموارد المخصصة لتشجيع ولرعاية الأشخاص الموهوبين جداً تسهم أقل وأقل في الإجمالي فيما وراء نقطة معينة في المجال الملائم. على النقيض، ربما تنمو هذه المساهمة (أو تبقى ثابتة) بشكل غير محدود. إذن يقدم مبدأ الكمال أساساً غير آمن للحريات المتساوية ومن المحتمل ابتعاده كثيراً عن مبدأ الفرق. تبدو الافتراضات المطلوبة من أجل المساواة غير صادقة ظاهرياً بشكل مبالغ فيه. لإيجاد أساس صلب بالنسبة للحرية المتساوية، يبدو أنه يتوجب علينا رفض المبادئ الغائية التقليدية، كلاً من الكمالية والنفعية.

لقد ناقشت حتى الآن الكمالية على أنها نظرية غائية ذات مبدأ واحد. مع هذا الاشتقاق تبدو الصعوبات أكثر وضوحاً. إن الأشكال الحدسية أكثر صدقاً ظاهرياً، وحين توزن المطالب المتعلقة بالكمال باعتدال، يصعب الجدل ضد هذه الرؤى. والتباين عن مبدأي العدالة أقل بكثير. مع ذلك تظهر مشكلات مماثلة، حيث أن كل مبدأ في الرؤية الحدسية يجب اختياره، وبينما لا تكون العواقب عظيمة جداً في هذه الحالة، فهناك كما السابق لا يوجد

أساس لإقرار مبدأ للكمال كمعيار للعدالة الاجتماعية. بالإضافة إلى أن مقاييس التفوق غير دقيقة كمبادئ سياسية، وتطبيقها على تساؤلات العموم يميل إلى عدم البت والحساسية، على الرغم من إقحامها بشكل معقول وقبولها ضمن أعراف ومجموعات أضيق تفكيراً. لهذا السبب، بين غيره من الأسباب، تتطلب العدالة إنصافاً منا أن نبرهن أن أساليب السلوك تتدخل بالحريات الأساسية للآخرين أو تنتهك التزاماً أو واجباً طبيعياً قبل إمكانية تقييدها. حيث أنه حين تخفق الحجج في التوصل إلى هذه النتيجة يميل الأفراد إلى مناشدة المقاييس الكمالية بطريقة خاصة. حين يقال، على سبيل المثال، أن أنواعاً معينة من العلاقات الجنسية دونية ومخزية، ويجب أن تُمنَع على هذا الأساس، إذا كان فقط من أجل الأفراد محل التساؤل بصرف النظر عن رغباتهم، هذا يعود غالباً لأنه لا يمكن إنشاء قضية معقولة من ناحية مبادئ العدالة. بدلاً من ذلك نرجع إلى الأفكار المتعلقة بالتفوق. لكن في هذه المسائل يرجَّح أن نتأثر بتفضيلات جمالية حادة ومشاعر شخصية عن اللياقة؛ وتكون الفروق الفردية والطبقية وبين المجموعات غالباً حادة وغير قابلة للتسوية. بما أن حالات عدم التأكد هذه تصيب المقاييس الكمالية وتعرض الحرية الفردية للخطر، يبدو من الأفضل الاعتماد كلياً على مبادئ العدالة التي لها بنية أكثر تحديداً.(١) بالتالي حتى في شكله الحدسي، سوف يُرفَض المذهب الكمالي بما أنه لا يعرّف أساساً مجدياً للعدالة الاجتماعية.

في نهاية المطاف علينا بالطبع التحقق ما إذا كانت عواقب الفعل بدون مبدأ الكمال مقبولة، بما يبدو ارتجالياً وكأن العدالة إنصافاً لا تسمح بمجال كافٍ لاعتبارات متعلقة بالمثال. عند هذه النقطة أستطيع فقط أن أذكر أن

(1) Illustrative of this point is the controversy concerning the so-called enforcement of morals, morality often having the narrow sense of sexual morality. See Patrick Devlin, The Enforcement of Morals (London, Oxford University Press, 1965), and H. L. A. Hart, Law, Liberty and Morality (Stanford, Calif., Stanford University Press, 1963).

الأموال العامة بالنسبة للفنون والعلوم يمكن تزويدها من خلال فرع التبادل (٤٣). في هذا المقام لا توجد قيود على الأسباب التي ربما تكون لدى المواطنين لأن يفرضوا على أنفسهم الضرائب المطلوبة. ربما يقيّمون مزايا هذه السلع العامة على أساس مبادئ كمالية، بما أن الآلية القسرية للحكومة تُستخدم في هذه الحالة فقط لتجاوز المشكلات المتعلقة بالعزلة والتأكد، ولا أحد يُحمَّل بعبء ضريبي دون موافقته. هذا المقياس للتفوق لا يخدم هنا كمبدأ سياسي؛ وبذلك، إذا كان يرغب، يمكن لمجتمع جيد التنظيم أن يكرس حصة كبيرة من موارده لإنفاق من هذا النوع. لكن بينما يمكن تلبية المطالب المتعلقة بالثقافة بهذه الطريقة، لا تسمح مبادئ العدالة بالمعونات للجامعات والمعاهد، أو الأوبرا والمسرح، بناء على دوافع أن هذه المؤسسات ذات قيمة جوهرية، وأن أولئك المشاركين فيها يجب دعمهم حتى على حساب ثمن كبير على الآخرين الذين لا يحصلون على منافع تعويضية. ويمكن تبرير الضرائب من أجل هذه الأغراض فقط لأنها تعزز الشروط الاجتماعية بشكل مباشر أو غير مباشر التي تحمي الحريات المتساوية والتي تدعم بطريقة مناسبة المصالح طويلة الأجل للأقل انتفاعاً. يبدو هذا أنه يصرح تلك المعونات التي تكون عدالتها لا جدال عليها، ولذلك في هذه الحالات بكل الأحوال لا توجد حاجة واضحة لمبدأ الكمال.

مع هذه التعليقات أختم النقاش المتعلق بكيفية تطبيق مبادئ العدالة على المؤسسات. من الواضح أن هناك الكثير من التساؤلات الإضافية الواجب دراستها. هناك أشكال أخرى ممكنة من الكمالية وكل مشكلة تمت دراستها بإيجاز فقط. يجب أن أشدد أن نيتي هي فقط البرهنة على أن العقيدة التعاقدية ربما تخدم على نحوٍ كافٍ كتصور أخلاقي بديل. حين نتحقق من عواقبها بالنسبة للمؤسسات، تبدو أنها تناسب اعتقادات فطرتنا السليمة بطريقة أكثر دقةً من منافساتها التقليدية، وتستقرئ الحالات السابقة غير المعالجة بطريقة معقولة.

الفصل الخامس

الواجب والالتزام

في الفصلين السابقين ناقشتُ مبادئ العدالة للمؤسسات. أرغب الآن بمناقشة مبادئ الواجب الطبيعي والالتزام التي تطبق على الأفراد. يدرس الجزءان الأولان أسباب اختيار هذه المبادئ في الوضع الأصلي ودورها في جعل الشراكة الاجتماعية مستقرة. وسوف يحتويان نقاش موجز حول قطع الوعود ومبدأ الإخلاص. لكن في معظم الفصل سوف أدرس مضامين هذه المبادئ بالنسبة لنظرية الواجب السياسي والالتزام ضمن إطار دستوري. ويبدو أن هذا هو الطريق الأفضل لشرح معناها ومضمونها لأغراض نظرية العدالة. بشكل خاص، يعرض الفصل توصيفاً لحالة خاصة من العصيان المدني الذي يربطها مع مشكلة حكم الأغلبية ودوافع التقيد بقوانين غير عادلة. ويقارن العصيان المدني مع أشكال أخرى من عدم الطاعة مثل الاستنكاف الضميري من أجل استحضار دوره الخاص في استقرار حكومة ديمقراطية عادلة تقريباً.

١ - حجج لصالح مبادئ الواجب الطبيعي

في فصل سابق (١٨ -١٩) وصفتُ باختصار مبادئ الواجب الطبيعي والالتزام التي تطبق على الأفراد. يجب أن نناقش الآن لماذا سيتم اختيار هذه المبادئ في الوضع الأصلي. إنها جزء أساسي من تصور للحق: فهي تعرّف

روابطنا المؤسساتية وكيف نصبح مرتبطين مع بعضنا بعضاً. ويُعدّ التصور للعدالة إنصافاً ناقصاً حتى يتم تفسير هذه المبادئ.

من وجهة نظر نظرية العدالة، إن الواجب الطبيعي الأكثر أهمية هو دعم وتأييد مؤسسات عادلة. لهذا الواجب جزءان: أولاً، علينا التقيد بالمؤسسات العادلة والقيام بدورنا فيها حين تكون موجودة ومطبقة علينا؛ وثانياً، علينا أن نساعد في تأسيس ترتيبات عادلة حين لا تكون موجودة، على الأقل حين يمكن القيام بهذا بتكلفة أقل على أنفسنا. هذا يستلزم أنه إذا كانت البنية الأساسية لمجتمع ما عادلة، أو عادلة بقدر معقول مما نتوقع من الظروف، على كل شخص واجب طبيعي وهو القيام بالمطلوب منه. كل شخص ملزَم بصرف النظر عن أفعاله الطوعية، التنفيذية أو غير ذلك. والآن إن سؤالنا لماذا هذا المبدأ بدلاً عن غيره سوف يتم تبنيه. كما هو في حالة المؤسسات، لا توجد طريقة، لنفترض، لدى الأطراف لفحص جميع المبادئ الممكنة التي ربما تُقتَرح. ليست الاحتمالات الكثيرة معرّفة بشكل واضح وقد لا يوجد خيار أفضل فيما بينها. لتجنب هذه الصعوبات أفترض، كما السابق، أن الاختيار يجب أن يتم من قائمة قصيرة تتضمن مبادئ تقليدية ومألوفة. ولتسهيل المسائل، سوف أذكر هنا فقط البديل النفعي لأغراض التوضيح والمقارنة، ولاختصار الحجة.

الآن إن اختيار مبادئ للأفراد أبسط بكثير بسبب حقيقة أنه قد تم تبني المبادئ للمؤسسات. تُضيَّق البدائل المجدية بشكل مباشر إلى تلك التي تؤلف تصوراً متسقاً للواجب والالتزام حين تؤخذ مع بعضها بعضاً إلى جانب مبدأي العدالة.[1] هذا التقييد ذو أهمية خاصة بصلته مع تلك المبادئ المحددة لروابطنا المؤسساتية. بالتالي لنفترض أن الأشخاص في الوضع الأصلي، كونهم وافقوا على مبدأي العدالة، يفكرون باختيار مبدأ المنفعة (أي من اشتقاقاته) كمعيار لسلوك الأفراد. حتى إذا لم يكن هناك تناقض في هذا

(1) For clarification on this point I am indebted to Allan Gibbard.

الافتراض، سوف يقود تبني مبدأ المنفعة إلى تصور غير متسق للحق. فلا تتناسب مقاييس المؤسسات والأفراد مع بعضها بعضاً بشكل جيد. وهذا واضح خصوصاً في الأوضاع التي يتقلد فيها الشخص موقعاً اجتماعياً منظماً بوساطة مبادئ العدالة. على سبيل المثال، خذ حالة مواطن يقرر كيف يصوت بين أحزاب سياسية، أو حالة مشرّع يتساءل ما إذا كان سوف يفضل قانوناً معيناً. والافتراض هو أن هؤلاء الأفراد أعضاء في مجتمع جيد التنظيم قد تبنى مبدأي العدالة للمؤسسات ومبدأ المنفعة للأفراد. كيف سوف يتصرفون؟ كمواطن أو مشرّع عقلاني، يتوجب على شخص، يبدو هذا، دعم الحزب أو تفضيل ذلك القانون الذي يتطابق بالشكل الأفضل مع مبدأي العدالة. هذا يعني أنه يجب أن يصوت بناءً على ذلك، وهو يلح على الآخرين للقيام بالمثل، وغير ذلك. يقتضي وجود المؤسسات أنساقاً معينة من السلوك الفردي طبقاً لقواعد معترفاً عليها عموماً. إذن لمبادئ المؤسسات عواقب على تصرفات الأشخاص الذين يتقلدون مناصب في هذه الترتيبات. لكن يجب على هؤلاء الأشخاص أيضاً اعتبار أن أفعالهم محكومة بوساطة مبدأ المنفعة. في هذه الحالة يجب على المواطن أو المشرع العقلاني دعم الحزب أو القانون الذي يرجح فوزه أو سنّه أن يعظّم رصيد الرضا الصافي (أو الوسطي). يقود اختيار مبدأ المنفعة كمعيار للأفراد إلى توجهات متناقضة. لتجنب هذا التضارب من الضروري، على الأقل حين يتقلد الفرد موقعاً مؤسساتياً، أن يختار مبدأً يتناسب بطريقة مناسبة معينة مع مبدأي العدالة. في أوضاع غير مؤسساتية فقط تُعدّ الرؤية النفعية متوافقة مع الاتفاقات المعقودة. على الرغم من احتمال أن يكون لمبدأ المنفعة مكانة في سياقات مطوقة كما ينبغي، لكنه يُستبعَد فعلاً كتوصيف عام للواجب والالتزام.

إذن إن الشيء الأبسط للقيام به هو استخدام مبدأي العدالة كجزء من تصور للحق لدى الأفراد. يمكننا تعريف الواجب الطبيعي للعدالة بأنه ذلك الواجب لدعم وتعزيز الترتيبات التي تلبي هذه المبادئ: بهذه الطريقة نصل

إلى مبدأ يتسق مع المقاييس المتعلقة بالمؤسسات. يبقى التساؤل حول ما إذا كان الأطراف في الوضع الأصلي لن يفعلوا الأفضل إذا وضعوا متطلب التقيد بمؤسسات عادلة شرطياً على أفعال طوعية من قبلهم، على سبيل المثال، على أنهم يقبلون منافع هذه الترتيبات، أو على أنهم وعدوا أو تعهدوا بطاعتها. وارتجالياً يبدو مبدأً مترافقاً مع هذا الشرط أكثر تطابقاً مع فكرة التعاقد التي تشدد على إجماع حر وحماية للحرية. لكن، في الواقع، لن يُكتسب شيء من هذا الشرط. في ضوء الترتيب التسلسلي للمبدأين، لقد تم ضمان التقيد التام بالحريات الأساسية سابقاً. ولا داعي لتأكيد إضافي في هذه الناحية. فضلاً عن ذلك، إن كل سبب يستدعي الأطراف لحماية استقرار مؤسسات عادلة، والطريقة الأسهل والأكثر مباشرة للقيام بهذا هي قبول متطلب دعمها وطاعتها بصرف النظر عن أفعال المرء الطوعية.

يمكن دعم هذه التعليقات من خلال تذكر نقاشنا السابق حول السلع العامة (٤٢). لقد ذكرنا أنه في مجتمع جيد التنظيم أن المعرفة العامة أن المواطنين لديهم عموماً إحساس فاعل بالعدالة تُعدّ من الموجودات الاجتماعية العظيمة. إنها تميل إلى جعل الترتيبات الاجتماعية العادلة مستقرة. حتى حين يتم التغلب على مشكلة العزلة ووجود البرامج ذات النطاق الواسع لإنتاج السلع العامة، هناك نوعان من النزعات التي تقود إلى عدم الاستقرار. من وجهة نظر المصلحة الذاتية يميل الشخص إلى التهرب من القيام بدوره. إنه ينتفع من السلع العامة بكل الأحوال؛ وحتى على الرغم أن القيمة الاجتماعية الحدية لضريبته عن الدولار أكبر بكثير من تلك المتعلقة بالدولار الحدي المصروف على نفسه، يرتد من ذلك جزء صغير فقط على منفعته. هذه النزعات الناشئة عن المصلحة الذاتية تقود إلى عدم استقرار من النوع الأول. لكن طالما أنه حتى مع الإحساس بالعدالة يتم التنبؤ بطاعة الناس لمشاريع الشراكة على أساس اعتقاد أن الآخرين سوف يقومون بدورهم، فقد يميل المواطنون إلى تجنب تأدية مساهمتهم حين يظنون، أو يشكون لسبب ما، أن

الآخرين لا يؤدون مساهماتهم. هذه النزعات الناشئة عن تخوف أو خشية من إخلاص الآخرين تقود إلى عدم استقرار من النوع الثاني. يرجح أن يكون عدم الاستقرار هذا بشكل خاص قوياً حين يكون من الخطر الالتزام بالقواعد حين لا يلتزم بها الآخرون. إنها هذه الصعوبة التي تصيب اتفاقات نزع السلاح؛ بافتراض ظروف التخوف المتبادل، حتى الأشخاص العادلين قد ينحدرون إلى ظرف من العدائية الدائمة. إن مشكلة التأكد، كما رأينا، هي صيانة الاستقرار من خلال استبعاد الميول من النوع الأول، وبما أن هذا يتحقق بوساطة مؤسسات عامة، سوف تختفي تلك الميول من النوع الثاني، على الأقل في مجتمع جيد التنظيم.

مغزى هذه التعليقات هو أن تأسيس روابطنا السياسية على مبدأ من الالتزام سوف يعقّد مشكلة التأكد. فالمواطنون لن يلتزموا حتى بدستور عادل إلا إذا قبلوا وقصدوا الاستمرار في قبول منافعه. فضلاً عن ذلك يجب أن يكون هذا القبول بمعنى مناسب طوعياً. لكن ما هو هذا المعنى؟ من الصعب إيجاد تفسير صادق ظاهرياً في حالة النظام السياسي الذي نولد فيه ونبدأ حياتنا.[1] وحتى لو أمكن إعطاء هذا التفسير، ربما يستمر المواطنون بالتساؤل حول بعضهم بعضاً ما إذا كانوا ملتزمين، أو حتى ما يخص أنفسهم. سيكون الاعتقاد العام بأن الجميع مرتبط بترتيبات عادلة أقل رسوخاً، وربما يكون الاعتماد الأكبر على القوى القسرية للحاكم ضرورياً لتحقيق الاستقرار. لكن لا يوجد سبب للتعرض إلى هذه المخاطر. لذلك يقوم الأطراف في الوضع الأصلي بالشيء الأفضل حين يقرون واجب العدالة الطبيعي. بافتراض قيمة الإحساس العام والفاعل بالعدالة، من المهم أن يكون المبدأ الذي يعرّف واجبات الأفراد بسيطاً وواضحاً، وأن يضمن الاستقرار

(1) I do not accept the whole of Hume's argument in "Of the Original Contract," but I believe it is correct on this count as applied to political duty for citizens generally. See Essays: Moral, Political, and Literary, ed. T. H. Green and T. H. Grose (London, 1875), vol. I, pp. 450-452.

للترتيبات العادلة. أفترض إذن أنه سيتم الاتفاق على واجب العدالة الطبيعي بدلاً عن مبدأ المنفعة، ومن وجهة نظر نظرية العدالة، إنه المتطلب الأساسي بالنسبة للأفراد. بينما تكون مبادئ الالتزام متوافقة معه، فهي ليست بدائل عنه ولكن دورها متمم.

هناك بالطبع واجبات طبيعية أخرى. وقد ذُكر عدد منها سابقاً (١٩). وبدلاً من مناقشتها جميعها، من الأفضل من الناحية الإرشادية فحص حالات قليلة، بدءاً بواجب الاحترام المتبادل، الذي لم نذكره سابقاً. إنه واجب إظهار الاحترام الذي يستحقه الشخص ككائن أخلاقي، أي ككائن يحمل حساً بالعدالة وتصوراً عن الخير. (في بعض الحالات ربما تكون هذه السمات إمكانات محتملة فقط، لكني سوف أترك هذه التعقيدات جانباً هنا؛ انظر الجزء ٧٧). يمكن إظهار الاحترام المتبادل بطرق عديدة: في رغبتنا بالنظر إلى وضع الآخرين من وجهة نظرهم، من منظور تصورهم لخيرهم؛ وفي استعدادنا لتقديم أسباب لأفعالنا حين تتأثر مصالح الآخرين بشكل جوهري.[1]

تقابل هاتان الطريقتان الجانبين المتعلقين بالشخصية الأخلاقية. حين تُستدعى الأسباب، يجب توجيهها لمن يهمهم الأمر؛ يجب تقديمها بحسن نية، باعتقاد أنها أسباب سليمة كما هو معرَّف بوساطة تصور العدالة المقبول بشكل متبادل والذي يأخذ خير كل شخص في الحسبان. بالتالي إن احترام الآخر كشخص أخلاقي يعني محاولة فهم أهدافه ومصالحه من وجهة نظره والنظر إليه بالاعتبارات التي تمكّنه من قبول القيود على سلوكه. بما أن الآخر يرغب، لنفترض، بتنظيم أفعاله على أساس المبادئ التي يستطيع أن يتفق عليها الجميع، يجب أن يكون مطلعاً على الحقائق الملائمة التي تفسر القيود بهذه الطريقة. كما يمكن إظهار الاحترام أيضاً في الرغبة بالقيام

(1) On the notion of respect, see B. A. O. Williams, "The Idea of Equality," Philosophy, Politics, and Society, Second Series, ed. Peter Laslett and W. O. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 118f.

بخدمات صغيرة وبعض المجاملات، ليس لأنها ذات قيمة مهمة، لكن لأنها تعبير مناسب عن إدراكنا لمشاعر وطموحات الآخر. والآن إن سبب إقرار هذا الواجب هو أنه على الرغم من أن الأطراف في الوضع الأصلي لا يهتمون بمصالح بعضهم بعضاً، فإنهم يعرفون أنهم في مجتمع ما يحتاجون إلى التأكد من تقدير زملائهم. إن احترامهم لذاتهم وثقتهم في قيمة نظامهم الذاتي من الغايات لا يمكنه الصمود أمام ازدراء ولامبالاة الآخرين. إذن ينتفع كل شخص من العيش في مجتمع يكون فيه واجب الاحترام المتبادل محترماً. وتُعدّ التكلفة على المصلحة الذاتية ضئيلة مقارنة بدعم إحساس المرء بجدارته الذاتية.

يدعم تفكير منطقي مماثل الواجبات الطبيعية الأخرى. خذ، على سبيل المثال، واجب المساعدة المتبادلة. يقترح "كانت"، وقد اتبعه آخرون هنا، أن الدافع وراء اقتراح هذا الواجب هي الأوضاع التي قد تنشأ التي سوف نحتاج فيها مساعدة الآخرين، وعدم إقرار هذا المبدأ يعني حرمان أنفسنا من مساعدتهم.[1] بينما يُطلب منا في مناسبات معينة القيام بأشياء ليست في مصلحتنا الذاتية، يرجح أن نكسب بالتوازي على الأقل على المدى الطويل تحت ظروف عادية. في كل حدث مفرد يفوق مكسب الشخص الذي يحتاج مساعدة كثيراً خسارة أولئك المطلوب منهم مساعدته، وبافتراض أن احتمالات أن تكون المستفيد ليست أقل بكثير من احتمالات أن تكون من الذين يجب أن يقدموا المساعدة، فمن الواضح أن المبدأ لمصلحتنا. لكن ليست هذه الحجة الوحيدة لصالح واجب المساعدة المتبادلة، أو حتى الأكثر أهمية. إن الدافع الكافي من أجل تبني هذا الواجب هو تأثيره الدائم على نوعية الحياة اليومية. إن معرفة العموم أننا نعيش في مجتمع يمكن فيه الاعتماد على الآخرين

(1) See The Foundations of the Metaphysics of Morals, Academy edition, vol. 4, p. 423. There is a fuller discussion in The Metaphysics of Morals, pt. II, §30, vol. 6, pp. 451f.

لمساعدتنا في ظروف صعبة هي بحد ذاتها ذات قيمة عظيمة. وهي تشكل فرقاً صغيراً بأننا لن، مع انقلاب الأشياء، نحتاج أبداً هذه المساعدة ويطلب منا بين الحين والآخر تقديمها. إن توازن المكسب، المؤوَّل بشكل ضيق، قد لا يهم. فلا تقاس القيمة الأولية للمبدأ من خلال المساعدة التي نحصل عليها فعلاً لكن بالأحرى من خلال الإحساس بالثقة والطمأنينة في نوايا الآخرين الحسنة ومعرفة أنهم موجودون إذا احتجناهم. بالفعل، من الضروري فقط تخيل كيف سيكون المجتمع إذا كان معروفاً عموماً أن هذا الواجب مرفوض. بالتالي بينما لا تُعدّ الواجبات الطبيعية حالات خاصة لمبدأ مفرد (أو كما افترضتُ)، تدعم أسباب مماثلة بلا شك الكثير منها حين يفكر المرء بالمواقف التأسيسية التي تمثلها. حالما نحاول تصور حياة مجتمع ما لا توجد فيه رغبة بسيطة للتصرف بناءً على هذه الواجبات، نرى أنه سوف يعبر عن لامبالاة إذا لم يكن ازدراءً بالكائنات البشرية بحيث يصبح الإحساس بجدارتنا الذاتية مستحيلاً. سوف نلاحظ مجدداً الأهمية القصوى لآثار الذيوع.

عند أخذ أي واجب طبيعي بذاته، تكون الأسباب لصالح تبنيه واضحة تماماً. على الأقل يبدو جلياً لماذا تُعدّ هذه الواجبات مفضلة على عدم وجود متطلبات مماثلة على الإطلاق. على الرغم من أن تعريفها وترتيبها النظامي غير دقيق، فهناك شك ضئيل حول إقرارها. وتكمن الصعوبة الحقيقية في مواصفاتها التفصيلية وفي التساؤلات حول الأولوية: كيف يمكن موازنة هذه الواجبات حين تتعارض، إما مع بعضها بعضاً أو مع الالتزامات، ومع الخير الذي يمكن تحقيقه من خلال أفعال نافلة؟ لا توجد قواعد واضحة للبت في هذه الأسئلة. لا يمكننا القول، على سبيل المثال، إن الواجبات سابقة في الترتيب على الأفعال النافلة، أو على الالتزامات. ولا يمكننا إقحام مبدأ المنفعة لترتيب الأشياء مباشرة. إن المتطلبات بالنسبة للأفراد في غالب الأحيان تعاكس بعضها بعضاً إذ إن هذا سوف يصل إلى الشيء نفسه عند تبني مبدأ المنفعة بالنسبة للأفراد؛ وكما رأينا، لقد تم استبعاد هذا بما أنه يقود إلى تصور غير

متسق للحق. لا أعرف كيف يمكن معالجة هذه المشكلة، أو حتى ما إذا كان حلٌّ نظاميٌّ يصوغ قواعد مفيدة وعملية ممكناً. سوف يبدو أن النظرية بالنسبة للبنية الأساسية أبسط. بما أننا نتعامل مع مخطط شامل من القواعد العامة، يمكننا الاعتماد على إجراءات معينة من التجميع لاستبعاد مغزى العناصر المعقدة في أوضاع معينة حالما نأخذ الرؤية الأوسع على المدى الطويل. لذلك في هذا الكتاب لن أحاول مناقشة هذه الأسئلة المتعلقة بالأولوية بعمومية تامة. ما سوف أقوم به هو فحص حالات خاصة قليلة بصلتها مع العصيان المدني والاستنكاف الضميري تحت ظروف سوف أدعوها حكومة عادلة تقريباً. إن توصيفاً مرضياً لهذه المسائل في أفضل أحواله مجرد بداية؛ لكن قد يعطينا فكرة ما عن أنواع العوائق التي نواجهها ويساعدنا في تركيز أحكامنا الحدسية على الأسئلة الصحيحة.

يبدو مناسباً عند هذه المرحلة ذكر التفريق الشائع بين واجب مع تساوي الأشياء الأخرى (الذي يدعى واجب بدهي)، وواجب مع اعتبار جميع الأشياء. (ينطبق تفريق موازٍ على الالتزامات). يعود تشكيل هذه الفكرة إلى "روس" وربما نتبعه في الخطوط الرئيسة.[1] بالتالي لنفترض أن النظام التام للمبادئ الذي سوف يتم اختيارها معروف. سوف يحتوي مبادئ للمؤسسات والأفراد، وأيضاً، بالطبع، قواعد أولوية لوزن هذه المبادئ حين يفضلون الجانبين المتناقضين في حالات معطاة. وأفترض أيضاً أن هذا التصور التام للحق محدود: إنه يتألف من عدد محدود من المبادئ وقواعد الأولوية. على الرغم من وجود إحساس بأن عدد المبادئ الأخلاقية (فضائل المؤسسات والأفراد) غير محدود، أو كبير بشكل غير محدد، يعدّ التصور التام كاملاً تقريباً: بمعنى أن الاعتبارات الأخلاقية التي يخفق في تغطيتها ذات أهمية قليلة. وعادة يمكن إهمالها دون مخاطرة جدية في الوقوع في الخطأ. يصبح مغزى الأسباب الأخلاقية التي لم تدخل في التفسير مهملاً حين يكون التصور للحق تاماً.

(1) See The Right and the Good (Oxford, The Clarendon Press, 1930), pp. 18-33, 41f.

والآن إلى جانب هذا التصور التام (محدود لكن كامل بالمعنى المعرّف) هناك مبدأ يؤكد اكتماله، و، إذا رغبنا، أيضاً مبدأ يأمر الوكيل بتنفيذ ذلك الفعل الذي يحكم عليه جميع ما هو متاح أمامه بشكل معقول أنه الفعل الصحيح (أو الفعل الأفضل) على ضوء النظام التام (بما فيه قواعد الأولوية). أتصور هنا أن قواعد الأولوية كافية لحل النزاعات في المبادئ، أو على الأقل لتوجيه الطريقة إلى تخصيص صحيح للأوزان. من الواضح، لسنا في وضع يسمح بذكر هذه القواعد لما يتجاوز حالات قليلة؛ لكن بما أننا استطعنا اتخاذ هذه الأحكام، فإن القواعد المفيدة موجودة (إلا إذا كان الحدسيون صائبين ولا يوجد إلا التوصيفات). في أية حالة، يوجهنا النظام التام للتصرف في ضوء جميع الأسباب الملائمة المتاحة (كما هي معرّفة بوساطة مبادئ النظام) بقدر ما نستطيع التحقق منها.

الآن مع وجود هذه الاشتراطات في ذهننا، تشير التعابير "مع تساوي الأشياء الأخرى" و"مع اعتبار جميع الأشياء" (والتعابير الأخرى ذات الصلة) إلى الدرجة التي يرتكز فيها الحكم على نظام المبادئ الكلي. لا يعبر مبدأ مأخوذ لوحده عن قضية كونية تكفي دائماً لترسيخ كيف يجب أن نتصرف حين تكون الشروط القبلية متوفرة. بالأحرى، ينتقي المبدأ الأول سمات ملائمة لأوضاع أخلاقية مثل تمثيل هذه السمات الذي يمنح دعماً، يقدم سبباً لاتخاذ، حكماً أخلاقياً معيناً. يتوقف الحكم الصحيح على جميع السمات الملائمة بما أنها محددة ومدونة بوساطة تصور كامل عن الحق. نحن نزعم أننا قمنا بمسح جميع هذه الجوانب للحالة حين نقول إن شيئاً ما هو واجبنا مع اعتبار جميع الأشياء؛ أو نضمر أننا نعرف (أو لدينا سبب للاعتقاد) كيف يمكن أن ينقلب هذا التساؤل الأوسع. على النقيض، عند التحدث عن متطلب ما كواجب مع تساوي الأشياء الأخرى (ما يدعى واجب بدهي)، فنحن نشير إلى أننا أخذنا في الحسبان حتى الآن مبادئ معينة فقط، حيث أننا نتخذ حكماً بناءً على جزء فرعي فقط من المخطط الأوسع للأسباب. لن أشير عادة إلى التفريق بين

شيء يكون واجباً على شخص (أو التزاماً) مع تساوي الأشياء الأخرى، وبين أنه واجبٌ عليه مع اعتبار جميع الأشياء الأخرى. وعادة يمكن الاعتماد على السياق لفهم المقصود.

أعتقد أن هذه التعليقات تعبر عن أساسيات مفهوم "روس" عن الواجب البدهي. إن الشيء المهم أن مثل هذه المحمولات "تساوي الأشياء الأخرى" و"اعتبار الأشياء الأخرى" (وبالطبع "بدهي") ليست مفاتيح في جمل مفردة، أقل بكثير على محمولات الأفعال. بالأحرى، إنها تعبر عن علاقة بين جمل، علاقة بين حكم وأسسه؛ أو كما ذكرتُ أعلاه، إنها تعبر عن علاقة بين حكم وجزء من النظام أو كل النظام من المبادئ التي تعرّف أسسه.[١] هذا التأويل يسمح بفهم هدف "روس". إذ إنه قدمه كطريقة لصياغة المبادئ الأولى من أجل السماح بالأسباب التي تعرّفها لدعم الخطوط المتناقضة للفعل في حالات معينة، كما نفعل ذلك دائما حقاً، دون إقحامنا في التناقض. توجد عقيدة تقليدية في أعمال "كانت"، أو كما يعتقد "روس"، وهي لتقسيم المبادئ التي تنطبق على الأفراد إلى مجموعتين، تلك المتعلقة بالالتزام المثالي والالتزام غير المثالي، وثم لترتيب تلك من النوع الأول كأسبقية تسلسلية (لاستخدام المصطلح الخاص بي) على تلك من النوع الثاني. لكن عموماً ليس زائفاً فحسب أن الالتزامات غير المثالية (على سبيل المثال، الإحسان) يجب أن تعطي دائماً طريقاً للالتزامات المثالية (على سبيل المثال، الإخلاص)، لكن ليس لدينا إجابة في حال تنازع الالتزامات المثالية.[٢] ربما تسمح نظرية "كانت" بالخروج من هذا المأزق؛ لكن في كل الأحوال، لقد ترك هذه المشكلة جانباً. ومن الملائم استخدام فكرة "روس" لهذا الغرض. هذه التعليقات لا تقبل، بالطبع، رأيه أن المبادئ الأولى لا تحتاج إلى برهان. هذه الأطروحة تتعلق

(1) Here I follow Donald Davidson, "How Is Weakness of the Will Possible?" in Moral Concepts, ed. Joel Feinberg (London, Oxford University Press, 1969), see p. 109.

(2) See The Right and Good, pp. 18f, and The Foundations of Ethics (Oxford, The Clarendon Press, 1939), pp. 173, 187.

بكيفية معرفة هذه المبادئ، وما هو نوع الانحراف الذي تسمح به. وهذا السؤال مستقل عن كيفية تماسك المبادئ مع بعضها بعضاً في نظام واحد من الأسباب وكيف تمنح الدعم لأحكام معينة تتعلق بالواجب والالتزام.

٢ - حجج لصالح مبدأ الإنصاف

بينما هناك مبادئ متنوعة للواجب الطبيعي، تنشأ جميع الالتزامات من مبدأ الإنصاف (كما هو معرّف في الجزء ١٨). وسوف نذكّر بأن هذه المبدأ ينص على أن شخصاً تحت التزام للقيام بدوره كما هو معيَّن بوساطة قواعد مؤسسة ما حينما يقبل طوعياً منافع المخطط أو يستفيد من الفرص التي يعرضها لتعزيز مصالحه، شريطة أن تكون هذه المؤسسة عادلة أو منصفة، أي تلبي مبدأي العدالة. كما ذُكر سابقاً، الفكرة الحدسية هنا هي حين يشارك عدد من الأشخاص في مشروع تعاوني ذي منافع متبادلة طبقاً لقواعد معينة وبالتالي يقيدون حريتهم طوعياً، أولئك الذي يخضعون لهذه القيود لديهم حق بخضوع مماثل من جهة أولئك الذين ينتفعون من خضوعهم.[1] فنحن لا نكسب من جهود الآخرين التعاونية دون قيامنا بحصتنا المنصفة.

لا بد من تذكّر أن مبدأ الإنصاف له جزءان: الأول يذكر كيف تقع علينا الالتزامات، وهذا بوساطة القيام بأشياء متنوعة طوعياً؛ والثاني يضع شرط عدالة المؤسسات محل التساؤل، وإن لم تكن عادلة بشكل مثالي، على الأقل عادلة بقدر ما يكون معقولاً توقعه تحت الظروف. والغرض من هذه الفقرة الثانية هو ضمان أن نشوء الالتزامات فقط في حال تلبية شروط خلفية معينة. فالخضوع لـــ، أو حتى الموافقة على، مؤسسات غير عادلة بشكل واضح لا يؤدي إلى نشوء التزامات. ومن المتفق عليه عموماً أن الوعود المنتزعة أو المغتصبة باطلة من البداية. لكن بشكل مماثل، إن الترتيبات الاجتماعية غير

(1) I am Indebted here to H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" Philosophical Review, vol. 64 (1955), pp. 185f.

العادلة هي بحد ذاتها نوع من الابتزاز أو الاغتصاب، حتى من العنف، الموافقة عليها ليست ملزمة. والسبب وراء هذا الشرط هو أن الأطراف في الوضع الأصلي سوف يصرون عليه.

قبل مناقشة الاشتقاق عن هذا المبدأ، هناك مسألة تمهيدية بحاجة للعمل. ربما يُحتج أنه بما أن مبادئ الواجب الطبيعي بين أيدينا، لا توجد ضرورة لمبدأ الإنصاف. فالالتزامات يمكن تفسيرها من خلال واجب العدالة الطبيعي، إذ إن الشخص الذي ينتفع من إعدادات مؤسساتية، تطبق عليه قواعدها وينطبق عليه واجب العدالة. والآن هذا الرأي هو حقاً سليم على نحوٍ كافٍ. يمكننا، إذا رغبنا، تفسير الالتزامات من خلال اللجوء إلى واجب العدالة. ويكفي أن نفسر الأفعال الطوعية المطلوبة كأفعال تتوسع بها واجباتنا الطبيعية بحرية. على الرغم أنه سابقاً لم ينطبق علينا المخطط محل التساؤل، ولم يكن علينا واجبات فيما يتعلق به ما عدا عدم محاولة تقويضه، لقد قمنا الآن من خلال مواثيقنا بتوسيع روابط الواجب الطبيعي. لكن يبدو مناسباً أن نميز بين تلك المؤسسات أو الجوانب منها التي يجب أن تطبق علينا حتماً بما أننا ولدنا فيها وهي تنظّم المجال الكامل لنشاطنا، وتلك التي تطبق علينا لأننا قمنا بأشياء معينة بحرية كطريقة عقلانية لتعزيز غاياتنا. بالتالي علينا واجب طبيعي للتقيد بالدستور، لنقل، أو بالقوانين الأساسية الناظمة للملكية (بافتراض أنها عادلة)، في حين علينا التزام بتنفيذ واجبات المنصب الذي نجحنا في الفوز به، أو إتباع قواعد الروابط أو الأنشطة التي ننضم إليها. من المعقول أحياناً وزن الالتزامات والواجبات بشكل مختلف حين تتنازع وذلك بالضبط لأنها لا تنشأ بالطريقة نفسها. في بعض الحالات على الأقل، إن حقيقة التعهد بالالتزامات بحرية لا بد أن تؤثر على تقويمها حين تتنازع مع متطلبات أخلاقية أخرى. وصحيح أيضاً أن أعضاء المجتمع ذوي الموقع الأفضل يرجح أن يكون عليهم أكثر من غيرهم التزامات سياسية متمايزة عن واجبات سياسية. إنهم هؤلاء الأشخاص القادرون أكثر من غيرهم على اكتساب

مناصب سياسية والاستفادة من الفرص المتوفرة من قِبل النظام الدستوري. إنهم، لذلك، ملزمين بقوة أكبر بمخطط المؤسسات العادلة. لتمييز هذه الحقيقة، وللتشديد على الطريقة التي من خلالها يتم التعهد بالكثير من الروابط بحرية، من المفيد أن يكون لدينا مبدأ الإنصاف. يجب أن يمكّننا هذا المبدأ من تقديم توصيفاً تمييزياً للواجب والالتزام. إذن سوف يحافَظ على مصطلح "الالتزام" من أجل متطلبات أخلاقية تنشأ من مبدأ الإنصاف، بينما تدعى المتطلبات الأخرى "واجبات طبيعية".

بما أن مبدأ الإنصاف سوف يُذكر في أجزاء لاحقة من خلال صلته بالشؤون السياسية، سوف أناقش هنا علاقته مع قطع الوعود. والآن إن مبدأ الإخلاص هو حالة خاصة من مبدأ الإنصاف يطبق على ممارسة اجتماعية وهي قطع الوعود. تبدأ الحجة لهذا بملاحظة أن الوعد هو فعل معَرّف بوساطة نظام عام من القواعد. هذه القواعد هي، كما في حالة المؤسسات عموماً، مجموعة من المواثيق الدستورية. كما تفعل القواعد المتعلقة بالمباريات، إنها تعين أنشطة معينة وتعرّف أفعالاً معينة.[1] في حالة قطع الوعود، إن القاعدة الأساسية هي تلك التي تحكم الاستخدام للكلمات "أعد بالقيام بـــ X". وهي تُفهم كالتالي: إذا قال المرء الكلمات "أعد بالقيام بـــ X" في الظروف المناسبة، على المرء أن يقوم بـــ X، إلا إذا ظهرت شروط معينة تمنع ذلك. ربما نفكر بهذه القاعدة على أنها قاعدة قطع الوعود؛ ربما تُؤخذ كتمثيل للممارسة ككل. إنها ليست بحد ذاتها مبدأً أخلاقياً لكنها ميثاق دستوري. في هذا المقام إنها توازي قواعد قانونية وتشريعات، وقواعد المباريات؛ كما تفعل هذه، إنها توجد في مجتمع حين يتصرف بانتظام بناءً عليها إلى حد ما.

إن الطريقة التي من خلالها تعين قاعدة قطع الوعود الظروف المناسبة وشروط الإعفاء تحدد ما إذا كانت الممارسة التي تمثلها عادلة. على سبيل

(1) On constitutive rules, see J. R. Searle, Speech Acts (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 33-42. Promising is discussed in ch. III, esp., pp. 57-62.

المثال، من أجل قطع وعد ملزم، يجب أن يكون المرء واعياً تماماً، في حالة عقلانية للذهن، ويعرف معنى الكلمات الفاعلة، استخدامها في قطع الوعود، وغير ذلك. علاوة على ذلك، يجب أن تُنطق هذه الكلمات بحرية وبطوعية، حين لا يكون خاضعاً للتهديدات أو الإكراه، وفي الأوضاع التي يكون المرء فيها في وضع تفاوضي منصف بشكل معقول. لا يطلب من الشخص التنفيذ إذا نُطقت الكلمات الفاعلة حين يكون نائماً، أو يعاني من الهلوسة، أو إذا أُجبر على قطع الوعد، أو إذا سُحبت منه معلومات ذات صلة بقصد التضليل. عموماً، يجب تعريف الظروف التي تؤدي إلى قطع الوعود وشروط الإعفاء بحيث تصان حرية الأطراف المتساوية وتُجعل الممارسة وسيلة عقلانية إذ يمكن للناس الدخول في اتفاقات شراكة وجعلها مستقرة من أجل المنفعة المتبادلة. ولا يمكن التفكير بالتعقيدات الكثيرة هنا. يكفي أن نعلق أن مبادئ العدالة تطبق على ممارسة قطع الوعود بنفس الطريقة التي تُطبق فيها على مؤسسات أخرى. لذلك إن القيود على الشروط المناسبة ضرورية من أجل صيانة الحرية المتساوية. سيكون من غير العقلاني في الوضع الأصلي الموافقة على أن نكون ملزمين بكلمات تُنطق في النوم، أو مغتصبة بالقوة. بلا شك من غير العقلانية أن نميل إلى استبعاد هذا واحتمالات أخرى على أنها غير متسقة مع المفهوم (المعنى) المتعلق بقطع الوعود. مع ذلك، لن أعتبر أن قطع الوعود كممارسة عادل بالتعريف، بما أن هذا يخفي الفرق بين قاعدة قطع الوعود والالتزام المشتق من مبدأ الإنصاف. هناك الكثير من التباينات في قطع الوعود كما هو الحال في قانون التعاقد. ما إذا كانت الممارسة المعينة كما تُفهم من قِبل شخص، أو مجموعة من الأشخاص، عادلة تتحدد بوساطة مبادئ العدالة.

مع هذه التعليقات كخلفية، ربما نقدم تعريفين. أولاً، إن الوعد الصادق هو الوعد الذي ينشأ طبقاً لقاعدة قطع الوعود حين تكون الممارسة التي يمثلها عادلة. حالما يقول شخص الكلمات "أعد بالقيام بـــ X" في الظروف المناسبة

كما هي معرّفة من خلال ممارسة عادلة، إنه يصنع وعداً صادقاً. ثم، إن مبدأ الإخلاص هو ذلك المبدأ المتعلق بوجوب حفظ الوعود الصادقة. من الضروري، كما ذكرنا أعلاه، التمييز بين قاعدة قطع الوعود ومبدأ الإخلاص. إن القاعدة ببساطة هي ميثاق دستوري، في حين أن مبدأ الإخلاص هو مبدأ أخلاقي، عاقبة لمبدأ الإنصاف. لنفترض أن ممارسة عادلة لقطع الوعود موجودة. عندها في صنع الوعد، أي في قول الكلمات "أعد بالقيام بـــ X" في الظروف المناسبة، يقحم المرء القاعدة بوعي ويقبل المنافع من ترتيب عادل. لا يوجد التزام لصنع وعد، لنفترض؛ فالمرء في حرية للقيام بشيء ما أو عدم القيام به. لكن بما أنه بالفرضية هذه الممارسة عادلة، يطبق مبدأ الإنصاف ويتوجب على المرء فعل ما تحدده القاعدة، أي يتوجب على المرء القيام بـــ X. إن الالتزام بحفظ الوعد عاقبة لمبدأ الإنصاف.

لقد قلتُ إنه من خلال قطع وعدٍ ينشد المرء ممارسة اجتماعية ويقبل المنافع التي تجعله ممكناً. ما هي هذه المنافع وكيف تعمل الممارسة؟ للإجابة عن هذا السؤال، لنفترض أن السبب القياسي لقطع الوعود هو إعداد مخططات صغيرة الحجم من الشراكة وجعلها مستقرة. إن دور الوعود مناظر لما يعزوه "هوبز" للحاكم. كما أن الحاكم يحفظ نظام الشراكة الاجتماعية ويجعله مستقراً من خلال حفظ جدول فاعل من العقوبات علنياً، كذلك الناس في غياب ترتيبات قسرية يؤسسون مشاريعهم الخاصة ويجعلونها مستقرة بإعطاء كلمتهم لبعضهم بعضاً. مثل هذه المشاريع تكون في غالب الأحيان صعبة البناء والصيانة. وهذا جلي على وجه الخصوص في حالة العقود، أي في تلك الأوضاع إذ يتوجب على المرء التنفيذ قبل الآخر. فقد يعتقد هذا الشخص أن الطرف الثاني لن يؤدي دوره، ولذلك لن يستمر المخطط أبداً. إنه عرضة لعدم الاستقرار من النوع الثاني حتى على الرغم من أن الشخص الذي ينفذ لاحقاً سوف يؤدي ذلك فعلاً. والآن في هذه الأوضاع لا توجد طريقة للتأكيد للطرف الذي ينفذ أولاً إلا إعطاؤه وعداً، أي بوضع النفس تحت

التزام بالتنفيذ لاحقاً. فقط بهذه الطريقة يمكن جعل المخطط آمناً بحيث يمكن أن يكسب كلاهما من منافع شراكتهما. توجد ممارسة قطع الوعود بالضبط لهذا الغرض؛ وبينما نفكر عادة بالمتطلبات الأخلاقية كقيود مفروضة علينا، فهي تكون أحياناً مفروضة ذاتياً بقصدٍ من أجل مصلحتنا. بالتالي إن قطع الوعد هو تصرف يتم بنية عامة لوقوع التزام بشكل قصدي بحيث يشكل وجوده في الظروف تعزيزاً لغايات المرء. نحن نريد لهذا الالتزام أن يوجد وأن يُعرف أنه موجود، ونحن نريد الآخرين أن يعرفوا أننا ندرك هذه الرابطة وننوي التقيد بها. عند انتفاع أنفسنا من الممارسة لهذا السبب، نكون تحت التزام القيام بما وعدنا من خلال مبدأ الإنصاف.

في هذا التوصيف لكيفية استخدام قطع الوعود (أو الدخول في عقود) لاستهلال أشكال من الشراكة وجعلها مستقرة أتبع بشكل واسع "بريتشارد".[1] فنقاشه يتضمن جميع النقاط الأساسية. لقد افترضتُ أيضاً، كما فعل هو، أن كل شخص يعرف، أو على الأقل يعتقد بشكل معقول، أن الآخر لديه إحساس بالعدالة وبشكل طبيعي رغبة فاعلة لتنفيذ التزاماته الصادقة. دون هذه الثقة المتبادلة لا شيء يُنجَز من خلال نطق الكلمات. في مجتمع جيد التنظيم، مع ذلك، هذه المعرفة موجودة: حين يعطي أعضاؤه وعوداً هناك إدراك متبادل لنيتهم لوضع أنفسهم تحت التزام واعتقاد عقلاني مشترك أن هذا الالتزام محترم. إنه هذا الاعتراف المتبادل والمعرفة المشتركة اللذين يمكّنان من ترتيب للبدء وللحفاظ على وجوده.

لا توجد حاجة للتعليق أكثر على الدرجة التي فيها يكون التصور المشترك للعدالة (بما فيه مبادئ الإنصاف والواجب الطبيعي)، ووعي العموم لرغبة الناس بالتصرف طبقاً له، من الموجودات الجمعية العظيمة. لقد ذكرتُ للتو المزايا الكثيرة من وجهة نظر مشكلة التأكد. إنه جليّ الآن بالتساوي أن،

(1) See H. A. Prichard, "The Obligation To Keep a Promise," (c. 1940) in Moral Obligation (Oxford, The Clarendon Press, 1949), pp. 169-179.

بوجود الثقة والطمأنينة في بعضهم بعضاً، يمكن للناس استخدام قبولهم العام لهذه المبادئ بشكل هائل لتوسيع مجال وقيمة مخططات المنفعة المتبادلة للشراكة. من وجهة نظر الوضع الأصلي، إذن، من الواضح أنه من العقلانية بالنسبة للأطراف الموافقة على مبدأ الإنصاف. يمكن استخدام هذا المبدأ لحماية هذه المشاريع بطرق متسقة مع حرية الاختيار وبدون مضاعفة المتطلبات الأخلاقية بغير ضرورة. في نفس الوقت، بافتراض مبدأ الإنصاف، نفهم لماذا يجب وجود ممارسة قطع الوعود كطريقة حرة لترسيخ التزام حين يكون هذا من أجل المصلحة المتبادلة لكلا الطرفين. من الواضح أن مثل هذا الترتيب من أجل المصلحة العامة. سوف أفترض أن هذه الاعتبارات كافية للجدل لصالح مبدأ الإنصاف.

قبل مناقشة التساؤل حول الواجب السياسي والالتزام، سوف أذكر نقاطاً إضافية عديدة. في المقام الأول، كما يوضح النقاش المتعلق بالوعود، تنص العقيدة التعاقدية أنه لا تنشأ متطلبات أخلاقية من وجود المؤسسات لوحدها. حتى قاعدة قطع الوعود لا تؤدي إلى التزام أخلاقي بحد ذاتها. لتفسير التزامات الوكيل يجب أن نأخذ مبدأ الإنصاف كمقدمة. بالتالي بالتوازي مع معظم النظريات الأخلاقية الأخرى، تنص العدالة إنصافاً أن الواجبات الطبيعية والالتزامات تنشأ فقط استناداً إلى مبادئ أخلاقية. هذه المبادئ هي تلك التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي. بجمعها مع بعضها بعضاً إلى جانب الوقائع الملائمة من الظروف التي في المتناول، إنها هذه المقاييس التي تحدد التزاماتنا وواجباتنا، وتنتقي ما يُعدّ أسباباً أخلاقية. إن السبب الأخلاقي (السليم) هو في الواقع الذي تحدده هذه المبادئ كداعم للحكم. والقرار الأخلاقي الصحيح هو القرار الذي يكون في نفس الخط مع إملاءات هذا النظام من المبادئ حين يُطبق على جميع الوقائع التي تُعدّ ملائمة. بالتالي إن السبب الذي يتحدد من قبل أحد المبادئ قد يُدعم، أو يتم تجاهله، أو حتى إلغاؤه بوساطة أسباب محدَّدة من خلال واحد أو أكثر من المبادئ الأخرى. أفترض، مع ذلك، أنه خارج إجمالي

الوقائع، من المحتمل بمعنى غير محدود، يتم اختيار عدد محدود أو قابل للمسح كتلك التي تنطبق على أية حالة خاصة بحيث يمكّننا النظام التام من التوصل إلى حكم، مع اعتبار جميع الأشياء الأخرى.

بالمقابل، يمكن التحقق من المتطلبات المؤسساتية، وتلك الناشئة عن ممارسات اجتماعية عموماً، من القواعد الموجودة وكيف يجب تفسيرها. على سبيل المثال، كمواطنين يتم البت بواجباتنا القانونية والتزاماتنا بوساطة ما هو عليه القانون، بقدر ما يمكن التحقق منه. إن الأعراف المطبقة على أشخاص يلعبون في مباراة تتوقف على قواعد المباراة. ما إذا كانت هذه المتطلبات مرتبطة مع واجبات أخلاقية والتزامات فهو سؤال منفصل. وهو كذلك حتى لو كانت المعايير المستخدمة من قِبل القضاة وآخرين لتفسير وتطبيق القانون تحاكي مبادئ الحق والعدالة، أو مطابقة لها. ربما يكون، على سبيل المثال، مبدآ العدالة مستخدميْن في مجتمع جيد التنظيم من قبل المحاكم لتفسير تلك الأجزاء من الدستور الناظمة لحرية التفكير والضمير، والضامنة لحماية متساوية للقوانين.[1] على الرغم أنه في هذه الحالة من الواضح، في حال يلبي القانون معاييره الخاصة، أننا ملزمون أخلاقياً، مع تساوي الأشياء الأخرى، بالتقيد به، وتبقى الأسئلة المتعلقة بما يطلبه القانون وبما تتطلبه العدالة مختلفة. والميل إلى الخلط بين قاعدة قطع الوعود ومبدأ الإخلاص (كحالة خاصة تنشأ عن مبدأ الإنصاف) قوي بشكل خاص. للوهلة الأولى قد يبدوان الشيء نفسه؛ لكن أحدهما يُعرَّف من خلال المواثيق الدستورية الموجودة، في حين أن الآخر يُفسَّر من خلال المبادئ التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي. بهذه الطريقة، إذن، يمكننا أن نميز نوعين من الأعراف. يُستخدم المصطلحان "واجب" و"التزام" في السياق لكلا النوعين؛ لكن من السهل معالجة الغموض المنبثق عن هذا الاستخدام.

---

(1) On this point, see Ronald Dworkin, "The Model of Rules," University of Chicago Law Review, vol. 35 (1967), esp. pp. 21-29.

أخيراً، أرغب بالتعليق أن التوصيف السابق للإخلاص يجيب عن تساؤل طرحه "بريتشادرد". لقد تساءل كيف من الممكن، بدون اللجوء إلى وعد عام قبلي، أو اتفاقية لحفظ اتفاقات، تفسير حقيقة أنه من خلال نطق كلمات معينة (من خلال استفادة الذات من ميثاق) يصبح المرء ملزماً بشيء ما، خصوصاً حين يصبح الفعل الملزِم للمرء نافذاً علناً بشكل قصدي، بحيث يريد المرء أن يدرك الجميع نشوء هذا الالتزام. أو كما عبّر عنه "بريتشارد": ما هو الشيء المضمَر فيها حتى تكون اتفاقات صادقة وتبدو مثل اتفاقية لحفظ اتفاقات، والتي لا يمكن أن تكون كذلك (بما أنه لا توجد مثل هذه الاتفاقية تم الدخول فيها)؟[1] والآن إن وجود ممارسة عادلة من قطع الوعود كنظام من القواعد الدستورية العامة ومبدأ الإنصاف يكفيان من أجل نظرية في التزامات الوكيل. ولا تقتضي أي منهما وجود اتفاقية قبلية فعلية لحفظ الاتفاقات. إن تبني مبدأ الإنصاف افتراضي محض؛ نحن نحتاج فقط واقعة أن هذا المبدأ سوف يتم إقراره. بالنسبة للبقية، حالما نفترض أن ممارسة عادلة لقطع الوعود موجودة، مع ذلك قد تصل إلى مستوى الرسوخ، فإن مبدأ الإنصاف كافٍ لإلزام أولئك الذين يستفيدون منه، بافتراض الظروف المناسبة التي وصفناها للتو. بالتالي الذي يقابل الشيء المعين، الذي يُعدّ بالنسبة لـــ "بريتشارد" شبيهاً باتفاقية قبلية لكنه ليس كذلك، هو الممارسة العادلة لإعطاء المرء كلمته إلى جانب اتفاقية افتراضية على مبدأ الإنصاف. بالطبع، قد تشتق نظرية أخلاقية أخرى هذا المبدأ دون استخدام تصور الوضع الأصلي. في هذه اللحظة لن أؤكد أن روابط الوكيل لا يمكن تفسيرها بطريقة أخرى. بالأحرى، ما يهمني هو أن أبين أنه حتى على الرغم من أن العدالة إنصافاً تستخدم فكرة اتفاقية الوضع الأصلي، تبقى قادرة على تقديم إجابة مُرضية عن سؤال "بريتشارد".

(1) See "The Obligation To Keep a Promise," pp. 172, 178f.

٣ - واجب التقيد بقانون غير عادل

يتضح لنا تماماً عدم وجود صعوبة في تفسير لماذا علينا التقيد بقوانين عادلة مسنونة تحت دستور عادل. في هذه الحالة إن مبادئ الواجب الطبيعي ومبدأ الإنصاف يؤسسان الواجبات والالتزامات المطلوبة. إن المواطنين عموماً ملزمون بوساطة واجب العدالة، وأولئك الذين يتقلدون مناصب ومواقع مميزة، أو الذين يستفيدون من فرص معينة لتعزيز مصالحهم، ملزمون بشكل إضافي للقيام بدورهم بوساطة مبدأ الإنصاف. والسؤال الحقيقي هو تحت أية ظروف وإلى أي درجة نحن ملزمون بالتقيد بترتيبات غير عادلة. والآن يقال أحياناً إنه ليس مطلوباً منا أبداً الطاعة في هذه الحالات. لكن هذا خاطئ. إن عدم عدالة قانون، عموماً، ليست سبباً كافياً لعدم التقيد به أكثر من الصلاحية القانونية لتشريع ما (كما هي معرّفة بوساطة الدستور الموجود) التي تُعدّ سببا كافياً للاستمرار به. حين تكون البنية الأساسية لمجتمع ما عادلة بشكل معقول، كما تُقدَّر بالأشياء التي يسمح بها الوضع الراهن، علينا الاعتراف بأن القوانين غير العادلة ملزمة شريطة ألا تتجاوز حدوداً معينة من اللاعدالة. في محاولة تمييز هذه الحدود نحن نقارب المشكلة الأعمق من الواجب السياسي والالتزام. تكمن الصعوبة هنا جزئياً في حقيقة أن هناك تنازعاً في المبادئ في هذه الحالات. بعض المبادئ تنصح بالطاعة بينما توجهنا مبادئ أخرى إلى الطريق الآخر. بالتالي يجب موازنة الواجب السياسي والالتزام من خلال تصور للأولويات المناسبة.

هناك مع ذلك مشكلة إضافية. كما رأينا، تنتمي مبادئ العدالة (بالترتيب التسلسلي) إلى نظرية مثالية (٣٩). يفترض الأشخاص في الوضع الأصلي أن المبادئ التي يقرونها، مهما تكن، سوف يتم التقيد بها بشكل صارم وسوف يتم اتباعها من قِبل كل شخص. بالتالي إن مبادئ العدالة التي تنتج هي تلك التي تعرّف مجتمعاً عادلاً مثالياً، بافتراض توافر شروط إيجابية. مع الافتراض

المسبق بالطاعة الصارمة، نصل إلى تصور مثالي معين. حين نُسأَل ما إذا كان يجب التسامح مع ترتيبات غير عادلة وتحت أية ظروف، فنحن نواجه نوعاً مختلفاً من الأسئلة. يجب أن نتحقق كيف يطبق تصور العدالة المثالي، إذا كان يطبق حقاً، على حالات أكثر من القيام بتسويات حسب الحدود الطبيعية، فنحن نواجه اللاعدالة. ينتمي نقاش هذه المشكلات إلى قسم الطاعة الجزئية من نظرية غير مثالية. إنها تتضمن، بين أشياء أخرى، نظرية العقاب والعدالة التعويضية، الحرب العادلة والاستنكاف الضميري، العصيان المدني والمقاومة العسكرية. هذه المسائل من القضايا المركزية في الحياة السياسية، لكن حتى الآن لا ينطبق تصور العدالة إنصافاً مباشرة عليها. الآن لن أحاول نقاش هذه المسائل بعمومية تامة. في الواقع، سوف أناقش قطاعاً واحداً من نظرية الطاعة الجزئية: وهي مشكلة العصيان المدني والاستنكاف الضميري. وحتى هنا سوف أفترض أن السياق هو لدولة عادلة تقريباً، أي تلك التي تكون فيها البنية الأساسية عادلة تقريباً، مع ترك بعض المسموحات لما يمكن توقعه بشكل معقول من الظروف. ربما يساعد فهم هذه الحالة الخاصة في توضيح المشكلات الأكثر صعوبة. مع ذلك، من أجل التفكير بالعصيان المدني والاستنكاف الضميري، يجب علينا أولاً مناقشة نقاط عديدة فيما يخص الواجب السياسي والالتزام.

أولاً من الجليّ أنه ربما نتجاوز أو نتجاهل أحياناً واجبنا أو التزامنا في قبول ترتيبات موجودة. تتوقف هذه المتطلبات على مبادئ الحق، التي قد تبرر عدم الطاعة في أوضاع معينة، مع اعتبار جميع الأشياء. وما إذا كان عدم الطاعة مبرَّراً يتوقف على الدرجة التي تكون فيها القوانين والمؤسسات غير عادلة. لا تقف القوانين غير العادلة جميعها على خطٍ متوازٍ، والشيء نفسه صحيح بالنسبة للسياسات والمؤسسات. والآن هناك طريقان يمكن من خلالهما ظهور اللاعدالة: قد تبتعد الترتيبات الراهنة بدرجات متباينة عن المعايير المقبولة عموماً التي تُعدّ إلى حد ما عادلة؛ أو قد تتطابق هذه الترتيبات مع

تصور العدالة لمجتمع ما، أو مع رؤية الطبقة السائدة، لكن قد يكون هذا التصور بحد ذاته غير معقول، وفي كثير من الحالات غير عادل. كما رأينا، بعض تصورات العدالة معقولة أكثر من غيرها (انظر الجزء ٤٩). بينما يعرّف مبدآ العدالة والمبادئ ذات الصلة المتعلقة بالواجب الطبيعي والالتزام الرؤية الأكثر معقولية بين تلك المعروضة في القائمة، لا تُعدّ المبادئ الأخرى غير معقولة. وحقاً، بعض التصورات المختلطة كافية بالتأكيد من أجل الكثير من الأغراض. كقاعدة تقريبية إن تصوراً في العدالة معقول بالتناسب مع قوة الحجج التي يمكن تقديمها لتبنيه في الوضع الأصلي. هذا المقياس، بالطبع، طبيعي تماماً إذا كان الوضع الأصلي يُدخِل الشروط المتنوعة الواجب فرضها على اختيار المبادئ والتي تقود إلى تطابق مع أحكامنا المدروسة.

على الرغم من سهولة تمييز هذين الطريقين اللذين يمكن أن تكون فيهما المؤسسات الموجودة غير عادلة، فإن نظرية عملية حول كيفية تأثيرها على واجبنا الطبيعي والتزامنا تُعدّ مسألة أخرى. حين تنحرف القوانين والسياسات عن المعايير المعترف بها عموماً، من المحتمل أن يكون اللجوء إلى إحساس المجتمع بالعدالة ممكناً إلى درجة معينة. وأجادل أدناه أن هذا الشرط يُفترَض مسبقاً في القيام بعصيان مدني. مع ذلك، إذا لم يُنتَهك تصور العدالة السائد ، عندها يكون الوضع مختلفاً تماماً. يتوقف مسار الفعل الواجب اتباعه بشكل واسع على مدى معقولية العقيدة المقبولة وما هي الوسائل المتاحة لتغييرها. بلا شك يمكن للمرء تدبر الحياة مع تصورات مختلطة وحدسية، ومع رؤى نفعية حين لا تُترجم بشكل صارم جداً. مع ذلك، في حالات أخرى، حين يكون المجتمع منظماً بوساطة مبادئ تحابي مصالح طبقة ضيقة، قد لا يوجد أمام المرء طريقاً إلا مناهضة التصور السائد والمؤسسات التي يبررها بطرق تعِد ببعض النجاح.

ثانياً، يجب أن نفكر بالسؤال لماذا، في وضع من العدالة التقريبية بكل الأحوال، يكون علينا عادة واجب التقيد بقوانين غير عادلة، وليس ببساطة

بقوانين عادلة. بينما تساءل بعض الكتّاب حول هذا الرأي الجدلي، أعتقد أن الغالبية سوف يقبلونه؛ فالقلة فقط يعتقدون أن أي انحراف عن العدالة، مهما يكن ضئيلاً، يبطل الواجب المتعلق بطاعة القواعد الموجودة. كيف إذن يمكن تفسير هذه الحقيقة؟ بما أن واجب العدالة ومبدأ الإنصاف يفترضان مسبقاً أن المؤسسات عادلة، فالمطلوب تفسير إضافي معين.[1] الآن يمكن للمرء الإجابة عن هذا السؤال إذا سلّمنا بمجتمع عادل تقريباً توجد فيه حكومة دستورية فعّالة تلبي إلى حد ما مبادئ العدالة. بالتالي أفترض بالنسبة للقسم الأعظم أن النظام الاجتماعي جيد التنظيم، على الرغم من أنه ليس بالطبع مثاليّ التنظيم، إذ إنه في هذه الحالة لن يبرز السؤال المتعلق بمدى طاعة القوانين والسياسات غير العادلة. تحت هذه الافتراضات، يقدم التفسير السابق لدستور عادل كمثال على عدالة إجرائية غير مثالية (٣١) إجابة.

سوف نذكّر أن الهدف من الميثاق الدستوري بالنسبة للأطراف هو إيجاد بين دساتير عادلة (تلك التي تلبي مبدأ الحرية المتساوية) الدستور الذي يرجح أن يقود أكثر إلى تشريع عادل وفاعل في ضوء الحقائق العامة حول المجتمع محل التساؤل. يُعدّ الدستور عادلا ضمن إطار إجرائي غير مثالي بقدر ما تسمح به الظروف لضمان نتيجة عادلة. إنه غير مثالي لأنه لا توجد عملية سياسية مجدية تضمن أن القوانين المسنونة طبقاً له سوف تكون عادلة. وفي الشؤون السياسية لا يمكن تحقيق عدالة إجرائية مثالية. علاوة على ذلك، يجب أن تعتمد العملية الدستورية، إلى درجة كبيرة، على شكل ما من التصويت. وأفترض من أجل التبسيط أن اشتقاقاً من حكم الأغلبية المحدد بشكل مناسب ضرورة عملية. لكن الأغلبيات (أو ائتلاف الأقليات) لا بد أن

(1) I did not note this fact in my essay "Legal Obligation and the Duty of Fair Play" in Law and Philosophy, ed. Sidney Hook (New York, New York University Press, 1964). In this section I have tried to make good this defect. The view argued for here is different, however, in that the natural duty of justice is the main principle of political duty for citizens generally, the principle of fairness having a secondary role.

تقترف أخطاءً، إن لم يكن بسبب نقص المعرفة والحكمة، إذن كنتيجة لوجهات نظر جزئية وذات مصالح ذاتية. مع ذلك، إن واجبنا الطبيعي بدعم مؤسسات عادلة يلزمنا بطاعة قوانين وسياسات غير عادلة، أو على الأقل عدم مناهضتها بوسائل غير قانونية بما أنها لا تتجاوز حدوداً معينة من اللاعدالة. بما أنه مطلوب منا دعم دستور عادل، يجب أن نتماشى مع أحد مبادئه الأساسية، ذلك المتعلق بحكم الأغلبية. إذن في دولة ذات عدالة تقريبية، علينا عادة واجب التقيد بقوانين غير عادلة استناداً إلى واجبنا المتعلق بتأييد دستور عادل. بافتراض أن الناس كما هم، هناك الكثير من المناسبات التي يلعب فيها هذا الواجب دوره.

تقودنا العقيدة التعاقدية بشكل طبيعي إلى التساؤل كيف يمكننا الإذعان لقاعدة دستورية تتطلب منا التقيد بقوانين نعتقد أنها غير عادلة. قد يسأل المرء: كيف يكون ممكناً أنه حين نكون أحراراً بدون قيود، يمكننا بعقلانية قبول إجراء ربما يقرر ضد رأينا الخاص ويعطي الفاعلية لرأي الآخرين؟[1] حالما نأخذ وجهة نظر الميثاق الدستوري، تكون الإجابة واضحة على نحوٍ كافٍ. أولاً، بين العدد المحدود جداً من الإجراءات المجدية التي لا تمتلك أية فرصة لقبولها على الإطلاق، لا يوجد أي إجراء يمكن أن يقرر دائماً في مصلحتنا. وثانياً، إن الإجماع على أحد هذه الإجراءات مفضل على عدم الاتفاق على الإطلاق. إن الحالة مناظرة لتلك الحالة في الوضع الأصلي حيث يتنازل الأطراف عن أي أمل فيما يخص أنوية الراكب الحر: هذا البديل هو المرشّح الأفضل (أو المرشح الثاني) لكل شخص (بترك جانباً قيد العمومية)، لكن من الواضح أنه غير مقبول لأي شخص آخر. بشكل مماثل، على الرغم أنه في مرحلة الميثاق الدستوري يلتزم الأطراف الآن بمبادئ العدالة، يجب أن يقدموا بعض التنازل لبعضهم بعضاً لتفعيل حكومة دستورية. حتى مع

(1) The metaphor of being free and still without chains is from I. M. D. Little's review of K. J. Arrow, Social Choice and Individual Values, in The Journal of Political Economy, vol. 60 (1952), p. 431. My remarks here follow Little.

أفضل النوايا، لا بد أن تتضارب آراؤهم حول العدالة. في اختيار دستور، إذن، وفي تبني شكل معين من حكم الأغلبية، يقبل الأطراف بمخاطر المعاناة من الخلل في معرفة بعضهم بعضاً والإحساس بالعدالة من أجل اكتساب منافع إجراء تشريعي فاعل. لا توجد طريقة أخرى للتوصل إلى حكومة ديمقراطية.

مع ذلك، حين يتبنون مبدأ الأغلبية يوافق الأطراف على التقيد بقوانين غير عادلة فقط بناءً على شروط معينة. على المدى الطويل يجب أن يتوزع عبء اللاعدالة إلى حد ما على مجموعات مختلفة في المجتمع، ويجب عدم وزن المشقة المتعلقة بسياسات غير عادلة بشكل كبير في أي حالة معينة. لذلك إن واجب الطاعة إشكاليّ بالنسبة للأقليات الدائمة التي تعاني من اللاعدالة لسنوات طويلة. ومن المؤكد أنه ليس مطلوباً منا الإذعان في حال التنكر لحريتنا ولحرية الآخرين الأساسية، بما أن هذا المتطلب لا يمكن أن يكون ضمن المعنى المتعلق بواجب العدالة في الوضع الأصلي، وليس متسقاً مع فهم حقوق الأغلبية في الميثاق الدستوري. بدلاً عن ذلك، نحن نُخضع سلوكنا لسلطة ديمقراطية فقط إلى الدرجة الضرورية للمشاركة بشكل متساوٍ في النقائص الحتمية لنظام دستوري. إن قبول هذه المشاق هو ببساطة الاعتراف والرغبة بالعمل ضمن الحدود المفروضة بوساطة ظروف الحياة البشرية. في ضوء هذا، علينا واجب طبيعي من المدنية بعدم إقحام عيوب الترتيبات الاجتماعية كعذر جاهز لعدم التقيد بها، ولا استغلال الثغرات الحتمية في القواعد لتعزيز مصالحنا. يفرض علينا واجب المدنية قبولاً مستحقاً لعيوب المؤسسات ومقاومة معينة لعدم استغلالها. بدون بعض الاعتراف بهذا الواجب تكون الطمأنينة والثقة المتبادلة عرضة للاختلال. بالتالي في دولة من العدالة التقريبية على الأقل، هناك عادة واجب (وبالنسبة للبعض التزام أيضاً) التقيد بقوانين غير عادلة شريطة عدم تجاوزها حدوداً معينة من اللاعدالة. هذا الاستنتاج ليس أقوى بكثير من تأكيد واجبنا بالتقيد بقوانين عادلة. إنه يأخذنا، مع ذلك، خطوة إضافية، بما أنه يغطي مجالاً أوسع

من الأوضاع؛ لكن بأهمية أكبر، إنه يعطي فكرة ما عن الأسئلة الواجب طرحها في التحقق من واجبنا السياسي.

٤ - واقع حكم الأغلبية

يتبيّن من التعليقات السابقة أن إجراء حكم الأغلبية، مع أنه معرّف ومحدّد، له مكانة ثانوية كوسيلة إجرائية. يرتكز التبرير له بصلابة على الغايات السياسية التي يُصمم الدستور من أجل تحقيقها، وبذلك على مبدأي العدالة. لقد افترضتُ أن شكلاً ما من حكم الأغلبية مبرَّرا بما أنه الطريقة المتاحة الأفضل لضمان تشريع عادل وفاعل. فهو متوافق مع الحرية المتساوية (٣٦) ويمتلك طبيعانية معينة؛ إذ إنه إذا سُمح بحكم الأقلية، لا يوجد مقياس واضح لاختيار مَن سيقرر والمساواة تُنتهك. إن جزءاً أساسياً من مبدأ الأغلبية هو أن الإجراء يجب أن يلبي شروط العدالة الخلفية. في هذه الحالة هذه الشروط هي تلك المتعلقة بالحرية السياسية – حرية التعبير والاجتماع، حرية المشاركة في الشؤون السياسية والتأثير من خلال الوسائل الدستورية على مسار التشريع – وضمان قيمة هذه الحريات المنصفة. حين تكون هذه الخلفية غائبة، لا يوفى بمبدأ العدالة الأول؛ لكن حتى حين يكون موجوداً، لا يوجد تأكيد على سنّ تشريع عادل.[١]

لا يوجد شيء في الأفق، إذن، ينبئ بأن إرادة الأغلبية صحيحة. في الواقع، لم تحمل أي من التصورات التقليدية للعدالة هذه العقيدة، مؤكدة دائماً

(1) For further discussion of majority rule see Herbert McCloskey, "The Fallacy of Majority Rule," Journal of Politics, vol. II (1949), and J. R. Pennock, Liberal Democracy (New York, Rinehart, 1950), pp. 112-114, 117f. For some of the attractive features of the majority principle from the standpoint of social choice, see A. K. Sen, Collective Choice and Social Welfare (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 68-70, 71-73, 161-186. One problem with this procedure is that it may allow cyclical majorities. But the primary defect from the point of view of justice is that it permits the violation of liberty.

أن نتيجة التصويت خاضعة لمبادئ سياسية. على الرغم من أنه في ظروف معطاة يُبرَّر امتلاك الأغلبية (معرّفة ومحددة بشكل مناسب) للحق الدستوري في صنع القانون، فهذا لا يقتضي عدالة القوانين المسنونة. إن الخلاف الجوهري حول حكم الأغلبية يتعلق بكيفية تعريفها بالشكل الأفضل وما إذا كانت القيود الدستورية تشكّل وسائل فاعلة ومعقولة لتقوية توازن العدالة الكلي. ربما تُستخدم هذه القيود في أغلب الأحيان من قِبل الأقليات المطوقة للحفاظ على منافعها المحظورة. هذا السؤال يتعلق بالحكم السياسي ولا ينتمي إلى نظرية العدالة. يكفي أن نذكر أنه بينما يُخضع المواطنون عادة سلوكهم لسلطة ديمقراطية، أي الاعتراف بنتيجة التصويت كونها مؤسِّسة لقاعدة ملزمة، مع تساوي الأشياء الأخرى، فإنهم لا يُخضعون حكمهم لها.

أرغب الآن بمناقشة مكانة مبدأ قاعدة الأولوية في الإجراء المثالي الذي يشكل جزءاً من نظرية العدالة. يُعرّف الدستور العادل بأنه دستور سوف تتم الموافقة عليه من قِبل مفوضين عقلانيين في الميثاق الدستوري الذين يوجَّهون بوساطة مبدأي العدالة. حين نبرر دستوراً، نقدم اعتبارات لنبين أنه سوف يتم تبنيه تحت هذه الشروط. بشكل مماثل، إن القوانين والسياسات العادلة هي تلك التي سوف تُسنّ من قِبل مشرّعين عقلانيين في المرحلة التشريعية الذين هم مقيَّدون بوساطة دستور عادل والذين يحاولون بوعي اتباع مبادئ العدالة بما أنها معيار لهم. حين ننتقد القوانين والسياسات نحاول تبيان أنه لن يتم اختيارها تحت هذا الإجراء المثالي. والآن بما أنه حتى المشرعين العقلانيين سوف يصلون في غالب الأحيان إلى نتائج مختلفة، هناك ضرورة للتصويت تحت شروط مثالية. لن تضمن القيود على المعلومات الاتفاق، طالما ستكون الميول باتجاه الحقائق الاجتماعية العامة في الغالب غامضة وصعبة التقييم.

إن القانون أو السياسة عادل أو عادلة على نحوٍ كافٍ، أو على الأقل ليست غير عادلة، إذا حاولنا تصور كيف سيعمل الإجراء المثالي، نستنتج أن

معظم الأشخاص الذين يشاركون في هذا الإجراء وينفذون اشتراطاته سوف يفضلون ذلك القانون أو تلك السياسة. في الإجراء المثالي، لن يكون القرار الذي يتم التوصل إليه نوعاً من التسوية، أي صفقة عالقة بين أطراف متعادية يحاولون تحقيق غاياتهم. يجب فهم النقاش التشريعي ليس كنزاع بين مصالح، بل كمحاولة لإيجاد السياسة الأفضل كما هي معرّفة بوساطة مبادئ العدالة. أفترض، إذن، كجزء من نظرية العدالة، أن مشرّعاً حيادياً يرغب فقط باتخاذ القرار الصحيح في هذا المنحى، بافتراض الحقائق العامة المعروفة له. يتوجب عليه أن يصوت كليّةً طبقاً لحكمه. وتقدم نتيجة التصويت تقديراً لما هو أكثر انسجاماً مع تصور العدالة.

إذا سألنا كم يرجح أن يكون رأي الأغلبية صحيحاً، يتبين أن الإجراء المثالي يحمل تناظراً معيناً مع المشكلة الإحصائية المتعلقة بتجميع وجهات نظر مجموعة من الخبراء للتوصل إلى الحكم الأفضل.[١] إن الخبراء هنا مشرعون عقلانيون قادرون على اتخاذ منظور موضوعي لأنهم حياديون. يعود الاقتراح إلى "كوندورست" بأنه إذا كان احتمال حكم صحيح من جهة المشرع التمثيلي أكبر من احتمال حكم غير صحيح، يزيد احتمال صحة تصويت الأغلبية مع زيادة أرجحية قرار صحيح من قِبل مشرع تمثيلي.[٢] بالتالي قد نميل إلى افتراض أنه إذا كان هناك الكثير من الأشخاص العقلانيين الذين يحاولون محاكاة شروط الإجراء المثالي ويجرون استدلالهم المنطقي ومناقشتهم بناءً على ذلك، ستكون بالتأكيد الأغلبية الواسعة بكل الأحوال تقريباً محقة. وهذا سيكون خاطئاً. يجب علينا ألا نكون فقط متأكدين أن هناك فرصة

(1) On this point, see K. J. Arrow, Social Choice and Individual Values, 2nd ed. (New York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 85f. For the notion of legislative discussion as an objective inquiry and not a contest between interests, see F. H. Knight, The Ethics of Competition (New York, Harper and Brothers, 1935), pp. 296, 345-347.

(2) See Duncan Black, Theory of Committee and Elections, 2nd ed. (Cambridge, The University Press, 1963), pp. 159-165.

أكبر في حكم صحيح أكثر من حكم غير صحيح من جهة المشرع التمثيلي، لكن يبدو واضحاً أيضاً أن الأصوات لأشخاص مختلفين ليست مستقلة. بما أن وجهات نظرهم سوف تتأثر بمسار النقاش، لا تنطبق الأنواع الأبسط من الاستدلال الاحتمالي.

مع ذلك، نفترض عادة أن النقاش المثالي المنعقد بين الكثير من الأشخاص أكثر احتمالاً للتوصل إلى النتيجة الصحيحة (بوساطة صوت إذا كان ضرورياً) من التفكير القصدي لأي شخص بنفسه. لماذا يكون الأمر كذلك؟ في الحياة اليومية إن تبادل الآراء مع آخرين يصحح تحيزنا ويوسّع منظورنا؛ نتحول لنرى الأشياء من وجهة نظرهم ونكتشف القصور في رؤيتنا. لكن في العملية المثالية حجاب الجهل يعني أن المشرعين فعلاً حياديون. تكمن المنافع من النقاش في حقيقة أنه حتى المشرعين التمثيليين محدودون في المعرفة وفي القدرة على الاستدلال العقلي. لا أحد منهم يعرف كل شيء يعرفه الآخرون، أو يستطيع أن ينشئ الاستدلالات نفسها التي يمكن أن يصلوا إليها بالإجماع. إن النقاش طريقة لدمج المعلومات وتوسيع مجال الحجج. على الأقل على مسار الزمن، لا بد أن تحسّن آثار التشاور المشترك المسائل.

بالتالي نصل إلى مشكلة محاولة تشكيل دستور مثالي من المشاورة العامة في قضايا تتعلق بالعدالة، مجموعة من القواعد المصمَّمة بشكل جيد لتجميع المعرفة الأكبر والقوى الاستنتاجية لمجموعة للتوصل إلى حكم تقريبي إن لم يكن صحيحاً. لن أسعى، مع ذلك، وراء هذا السؤال. إن النقطة المهمة هي أن الإجراء المثالي جزء من نظرية العدالة. لقد ذكرتُ بعضاً من خصائصه من أجل شرح المقصود به إلى درجة معينة. كلما كان تصورنا عن هذا الإجراء محدداً أكثر كما يمكن إدراكه تحت شروط إيجابية، كان الإرشاد الذي يقدمه التسلسل ذو المراحل الأربع لتفكيرنا أكثر رسوخاً. عندها يكون لدينا فكرة أكثر دقة حول كيفية تقييم القوانين والسياسات في ضوء الحقائق العامة في المجتمع. في غالب الأحيان يمكننا

تكوين معنى حدسي جيد عن السؤال حول ما سيؤول إليه التفكير القصدي عند المرحلة التشريعية، حين تُجرى بشكل جيد.

يتضح الإجراء المثالي بشكل إضافي عند ملاحظة موقعه على نقيض العملية السوقية المثالية. بالتالي، بالتسليم جدلاً بالافتراضات الكلاسيكية بالنسبة للمنافسة المثالية، وعدم وجود الخارجيات[1] أو الاقتصاديات الشاذة، وما شابه، تنتج توليفة اقتصادية كفوءة. إن السوق المثالية هي إجراء مثالي فيما يتعلق بالكفاءة. ومن الخصوصية التي تتعلق بالعملية السوقية المثالية، بما أنها متمايزة عن العملية السياسية المثالية التي تُجرى من قِبل مشرّعين عقلانيين وحياديين، هي أن السوق تحقق نتيجة كفوءة حتى لو كان كل شخص يسعى إلى تحقيق منفعته الذاتية. إن الافتراض المسبق حقاً هو كيف يسلك الوكلاء الاقتصاديون عادةً. في البيع والشراء لتعظيم الرضا أو الأرباح، لا تقدم الأسر والشركات حكماً حول ما الذي يشكل من وجهة نظر اجتماعية التوليفة الاقتصادية الأكثر كفاءة، بافتراض التوزيع المبدئي للموجودات. بالأحرى إنهم يعززون غاياتهم كما تسمح به القواعد، وأي حكم يصنعونه يكون من وجهة نظرهم الذاتية. إنه النظام ككل الذي يصنع الحكم المتعلق بالكفاءة، هذا الحكم الذي ينشأ عن المصادر المنفصلة الكثيرة للمعلومات المزودة من خلال الأنشطة المتعلقة بالشركات والأسر. يقدم النظام إجابة، حتى على الرغم أن الأفراد ليس لديهم رأي حيال هذا السؤال، وفي غالب الأحيان لا يعرفون ما الذي يعنيه.

بالتالي على الرغم من التشابهات المعينة بين الأسواق والانتخابات، تُعدّ العملية السوقية المثالية والإجراء التشريعي المثالي مختلفين في جوانب

---

(١) الخارجيات externalities: هي النفقات والمنافع التي تنجم عن الأنشطة التي تمارسها صناعة ما، ولكنها لا تنعكس على الثمن الذي يباع به ناتج هذه الصناعة، ولا تؤثر في الكمية المشتراة من هذا الناتج. ومن ثم لا يتحمل مثل هذه النفقات أولئك الذين تسببوا بها. كما أن من ينعم بمثل هذه المنافع لا يدفع مقابلاً لها. المترجمة

أساسية. فهما مصمَّمان لتحقيق غايات متمايزة، الأول يقود إلى الكفاءة، والثاني إلى العدالة إذا أمكن. وبينما السوق المثالية هي عملية مثالية فيما يتعلق بأهدافها، فإن التشريع المثالي هو إجراء غير مثالي. ويبدو أنه لا توجد طريقة لتوصيف إجراء مجدٍ يضمن أن يقود إلى تشريع عادل. إحدى عواقب هذه الحقيقة هي أنه في حين ربما يكون المواطن ملزماً بالتقيد بالسياسات المسنونة، مع تساوي الأشياء الأخرى، ليس مطلوباً منه الاعتقاد أن هذه السياسات عادلة، وسيكون مخطئاً في إخضاع حكمه للتصويت. لكن في نظام سوق مثالية، فإن وكيلاً اقتصادياً، بقدر ما يكون لديه أي رأي على الإطلاق، لا بد من افتراضه أن المخرجات الناتجة هي بالفعل كفوءة. على الرغم من أن الأسرة أو الشركة يحصلان على كل شيء يريدونه، يجب الاقتناع ، بافتراض التوزيع المبدئي، بأن وضعاً كفوءاً قد تحقق. لكن الإدراك الموازي لمخرجات العملية التشريعية فيما يخص التساؤلات حول العدالة لا يمكن المطالبة به، إذ على الرغم أنه، بالطبع، يجب تصميم الدساتير الفعلية بقدر الإمكان لصنع التحديدات نفسها مثل الإجراء التشريعي المثالي، فلا بد أن تقصّر في الممارسة عما هو عادل. ليس هذا فقط بسبب، كما تفعل الأسواق الموجودة، أنها تخفق في مطابقة نظيرها المثالي، لكن أيضاً بسبب أن هذا النظير إجراء غير مثالي. يجب أن يعتمد الدستور العادل إلى درجة معينة على مواطنين ومشرّعين يتبنون رؤية أوسع ويمارسون حكماً جيداً في تطبيق مبادئ العدالة. يبدو أنه لا توجد طريقة للسماح لهم باتخاذ وجهة نظر ضيقة أو مصلحة مجموعة ما ومن ثم تنظيم العملية كذلك بحيث تقود إلى مخرجات عادلة. حتى الآن على الأقل لا توجد نظرية تتعلق بدساتير عادلة كإجراءات تقود إلى تشريع عادل بحيث تقابل نظرية الأسواق التنافسية كإجراءات تؤدي إلى الكفاءة. وهذا يبدو أنه يقتضي أن تطبيق نظرية اقتصادية على العملية الدستورية الفعلية يعاني من قصور بالغ مثل السلوك السياسي الذي يتأثر بإحساس الناس بالعدالة، كما يجب أن يكون في أي مجتمع فعال، والتشريع

العادل هو الغاية الاجتماعية الأولية (٧٦). بالتأكيد لا تناسب النظرية الاقتصادية الإجراء المثالي.[١]

يمكن تأكيد هذه الملاحظات من خلال تباين إضافي. في العملية السوقية المثالية يُعطى بعض الوزن للشدة النسبية للرغبة. يمكن أن ينفق الشخص قسماً كبيراً من دخله على أشياء يريدها أكثر وبهذه الطريقة، إلى جانب المشترين الآخرين، إنه يشجع استخدام الموارد في طرق يفضلها أكثر. يسمح السوق بأحكام مدرّجة بشكل رفيع كاستجابة للتوازن الكلي للتفضيلات وللسيادة النسبية لرغبات معينة. لا يوجد شيء مطابق لهذا في الإجراء التشريعي المثالي. يتوجب على كل مشرّع عقلاني التصويت لرأيه حول أي القوانين والسياسات تتطابق بالشكل الأفضل مع مبادئ العدالة. لا توجد أوزان خاصة ولا يجب إعطاؤها لآراء معتنقة بثقة أكبر، أو لأصوات أولئك الذين يعلنون أن وجودهم في الأقلية سوف يسبب لهم تعاسة شديدة (٣٧). بالطبع، مثل هذه القاعدة في التصويت مقنعة، لكن لا توجد دوافع من أجل تبنيها في الإجراء المثالي. حتى بين الأشخاص العقلانيين والحياديين، أولئك الذين لديهم ثقة أكبر في رأيهم لا يرجح أن يكونوا على حق أكثر. قد يكون البعض أكثر حساسية لتعقيدات الحالة من الآخرين. في تعريف المقياس من أجل تشريع عادل يجب على المرء التشديد على وزن الحكم الجمعي المدروس الذي يتم التوصل إليه حين يقدم كل شخص أفضل ما لديه تحت شروط مثالية لتطبيق المبادئ الصحيحة. تُعدّ شدة الرغبة أو قوة الاعتقاد غير ملائمين حين تثار أسئلة حول العدالة.

(1) For the economic theory of democracy, see J. A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, 3rd ed. (New York, Harper and Brothers, 1950), chs. 21-23, and Anthony Downs, An Economic Theory of Democracy (New York, Harper and Brothers, 1957). The pluralist account of democracy, insofar as the rivalry between interests is believed to regulate the political process, is open to similar objection. See R. A. Dahl, A Preface to Democratic Theory (Chicago, University of Chicago Press, 1956), and more recently, Pluralist Democracy in the United States (Chicago, Rand McNally, 1967).

يكفي ما ذكرنا بالنسبة للفروقات العديدة بين التشريع المثالي والعملية السوقية المثالية. أرغب الآن أن أذكر استخدام إجراء حكم الأغلبية كطريقة لتحقيق تسوية سياسية. كما رأينا، يتم تبني حكم الأغلبية كطريقة مجدية أكثر لتحقيق غايات معينة تم تعريفها مسبقاً من خلال مبادئ العدالة. مع ذلك لا تكون هذه المبادئ واضحة أو محددة فيما تتطلبه. وهذا ليس دائماً بسبب غموض وتعقيد الدليل، أو صعوبة المسح والتقييم. قد تترك طبيعة المبادئ نفسها مجالاً مفتوحاً من الخيارات بدلاً من انتقاء أي بديل معين. إن معدل الادخار، على سبيل المثال، يتحدد فقط ضمن حدود معينة؛ إن الفكرة الرئيسة من مبدأ الادخار العادل هي استبعاد تطرفات معينة. في نهاية الأمر في تطبيق مبدأ الفرق نرغب بتضمين الخيرات الأولية في فرص الأقل انتفاعاً المتعلقة باحترام الذات؛ وهناك طرق متنوعة لاحتساب هذه القيمة بالاتساق مع مبدأ الفرق. ما هو مدى ثقل هذه الخيرات والخيرات الأخرى ذات الصلة بها الذي يُفترض حسابه في المؤشر يجب تقريره في ضوء السمات العامة لمجتمع معين ومن خلال ما هو عقلاني أن يريده أعضاؤه الأقل امتيازاً كما يُرى من المرحلة التشريعية. في مثل هذه الحالات، إذن، تضع مبادئ العدالة مجالاً معيناً يقع فيه معدل الادخار أو التشديد المعطى لاحترام الذات. لكنها لم تذكر أين يجب أن يقع الاختيار في هذا المجال.

الآن بالنسبة لهذه الأوضاع يطبق مبدأ التسوية السياسية: إذا كان القانون المصوّت له هو، بقدر ما يستطيع المرء التحقق منه، ضمن مجال تلك التي يمكن تفضيلها بشكل معقول من قِبل مشرعين عقلانيين يحاولون بوعي اتباع مبادئ العدالة، عندها يكون قرار الأغلبية نافذاً على وجه التحديد، على الرغم أنه ليس حاسماً. هذا الوضع هو أحد أوضاع العدالة الإجرائية شبه الصرفة. يجب علينا الاعتماد على مسار النقاش الفعلي عند المرحلة التشريعية لاختيار سياسة ضمن الحدود المسموحة. هذه الحالات ليست أمثلة عن العدالة الإجرائية الصرفة لأن المخرجات لا تعرّف حرفياً النتيجة

الصحيحة. ببساطة أولئك الذين يعارضون القرار المتخذ لا يستطيعون بقناعة ترسيخ فكرتهم ضمن الإطار المتعلق بتصور العدالة العام. إن السؤال لا يمكن تعريفة بشكل دقيق. في الممارسة تأخذ الأحزاب السياسية بلا شك مواقف مختلفة تجاه هذه الأنواع من القضايا. إن الهدف من التصميم الدستوري هو التأكد، إذا أمكن، أن المصلحة الذاتية للطبقات الاجتماعية لا تشوه التسوية السياسية القائمة خارج الحدود المسموحة.

٥ - تعريف العصيان المدني

أرغب الآن بتوضيح مضمون مبادئ الواجب الطبيعي والالتزام من خلال عرض نظرية في العصيان المدني. كما أشرت سابقاً، تصمَّم هذه النظرية فقط من أجل الحالة الخاصة بمجتمع عادل تقريباً، مجتمع جيد التنظيم في معظمه لكن مع ذلك تحدث فيه بعض الانتهاكات الجدية للعدالة. بما أنني أفترض أن الدولة ذات العدالة التقريبية تتطلب حكومة ديمقراطية، فالنظرية تهتم بدور وبمدى ملاءمة العصيان المدني بالنسبة لسلطة ديمقراطية مؤسَّسة بشكل شرعيّ. إنها لا تطبق على الأشكال الأخرى من الحكومات ولا، إلا بالصدفة، على أنواع أخرى من المعارضة والمقاومة. لن أناقش هذا الأسلوب من الاحتجاج، إلى جانب العمل العسكري والمقاومة، كتكتيك من أجل التحول أو حتى الانقلاب على نظام ظالم وفاسد. لا توجد صعوبة حول مثل هذا الفعل في هذه الحالة. في حال تبرير أية وسائل من أجل هذه الغاية، عندها تكون المعارضة السلمية مبررة بالتأكيد. تنشأ مشكلة العصيان المدني، كما سوف أفسرها، فقط ضمن دولة ديمقراطية إلى حد ما بالنسبة لأولئك المواطنين الذين يعترفون ويقبلون بشرعية الدستور. والصعوبة هي التضارب في الواجبات. عند أية نقطة يتوقف واجب التقيد بالقوانين المسنونة من قبل الأغلبية التشريعية (أو بالبلاغات التنفيذية المدعومة من قبل مثل هذه الأغلبية) عن الإلزام في ضوء حق الدفاع عن حريات المرء وواجب مناهضة الظلم؟ يتعلق السؤال

بطبيعة وبحدود حكم الأغلبية. لهذا السبب تُعدّ مشكلة العصيان المدني قضية اختبارية حاسمة بالنسبة لأي نظرية تتعلق بالأساس الأخلاقي للديمقراطية.

إن النظرية الدستورية في العصيان المدني لها ثلاثة أقسام. أولاً، إنها تعرّف هذا النوع من المعارضة وتفضله عن الأشكال الأخرى في مناهضة سلطة ديمقراطية. وهي تتراوح من المظاهرات القانونية ومخالفات القانون المصمَّمة لإثارة قضايا اختبارية قبل اللجوء إلى العمل العسكري والمقاومة المنظمة. إنها نظرية تعيّن دور العصيان المدني في هذا الطيف من الاحتمالات. ثم تضع أسس العصيان المدني والشروط التي تحتها يُبرَّر مثل هذا الفعل في حكومة ديمقراطية عادلة (إلى حد ما). وأخيراً، يجب أن تشرح هذه النظرية دور العصيان المدني ضمن نظام دستوري وتفسر ملاءمة هذا الأسلوب من المعارضة ضمن مجتمع حر.

قبل مناقشة هذه المسائل، لا بد من كلمة تحذيرية. يجب ألا نتوقع الكثير من نظرية تتعلق بالعصيان المدني، حتى لو كانت مصاغة من أجل ظروف خاصة. فمن الواضح أن المبادئ الدقيقة التي تقرر بشكل مباشر الحالات الفعلية من ليست متاحة. بدلاً عن ذلك، إن النظرية المفيدة التي تعرّف منظوراً يمكن من خلاله مقاربة المشكلة المتعلقة بالعصيان المدني؛ تحدد الاعتبارات الملائمة وتساعدنا في تخصيص الأوزان الصحيحة لها في أحداث أكثر أهمية. إذا تبين لنا أن نظرية حول هذه المسائل، بالتفكير، تنقي رؤيتنا وتجعل أحكامنا المدروسة أكثر اتساقاً، عندها تكون ذات قيمة. فالنظرية تكون قد قامت، بالنسبة للوقت الراهن، بما يتوقع المرء بشكل معقول منها أن تقوم به وهو: تضييق التباين بين الاعتقادات الواعية لأولئك الذين يقبلون المبادئ الأساسية لمجتمع ديمقراطي.

سوف أبدأ بتعريف العصيان المدني كعمل سياسي عام، سلمي، واعٍ مناقض للقانون يُنفَّذ عادةً بهدف إحداث تغيير في القانون أو في سياسات

الحكومة.[1] بالتصرف بهذه الطريقة يخاطب المرء حس العدالة لدى أغلبية المجتمع ويعلن أنه في رأيه المدروس أن مبادئ الشراكة الاجتماعية بين أناس أحرار ومتساوين ليست محترمة. إن البريق التمهيدي لهذا التعريف أنه لا يتطلب أن يخترق فعل العصيان المدني القانون نفسه الذي يُحتَج عليه.[2] إنه يسمح بما يدعوه البعض العصيان المدني غير المباشر وكذلك المباشر. وهذا ما يجب أن يقوم به التعريف، إذ يكون هناك أحياناً أسباب قوية لعدم خرق القانون أو السياسة التي يُعتقد أنها غير عادلة. بدلاً عن ذلك، قد يعصي المرء الأنظمة المرورية أو قوانين حرمة الأراضي كطريقة لعرض قضيته. بالتالي، إذا كانت الحكومة تسنّ تشريعاً مبهماً وقاسياً ضد الخيانة العظمى، فلن يكون مناسباً اقتراف الخيانة العظمى كطريقة للاحتجاج على التشريع، وفي أية حال، ربما تكون العقوبة أبعد بكثير مما يكون المرء جاهزاً بشكل معقول لقبولها. في حالات أخرى لا توجد طريقة لانتهاك سياسة الحكومة مباشرة، مثل السياسة التي تتعلق بالشؤون الخارجية، أو تؤثر على قسم آخر من البلد. والبريق الثاني هو الاعتقاد أن فعل العصيان المدني مناقض للقانون، على الأقل من ناحية أن أولئك المشاركين فيه لا يعرضون مجرد حالة اختبارية بالنسبة لقرار دستوري؛ إنهم جاهزون لمناهضة التشريع حتى لو كان من الواجب تأييده. بلا ريب، في حكومة دستورية، قد يقف المشرعون أخيراً إلى جانب المحتجين ويعلنون أن القانون أو السياسة المعترَض عليها غير دستورية. ويحدث في أغلب الأحيان، إذن، أن هناك بعض عدم التأكد حول ما إذا كان سيُعدّ فعل المحتجين غير قانوني أم لا. لكن هذا مجرد عنصر معقد.

(1) Here I follow H. R. Bedau's definition of civil disobedience. See his "On Civil Disobedience," Journal of Philosophy, vol. 58 (1961), pp. 653-661. It should be noted that this definition is narrower than the meaning suggested by Thoreau's essay, as I note in the nest section.

(2) This and the following gloss are from Marshall Cohen, "Civil Disobedience in a Constitutional Democracy," The Massachusetts Review, vol. 10 (1969), pp. 224-226, 218-221.

إن أولئك الذين يستخدمون العصيان المدني للاحتجاج على قوانين غير عادلة ليسوا مستعدين للتوقف في حال لم يتفق معهم المشرعون في نهاية الأمر، مع ترحيبهم بالقرار المعاكس.

لا بد أيضاً من ذِكر أن العصيان المدني هو فعل سياسي ليس من ناحية أنه يخاطب الأغلبية التي تسيطر على القوة السياسية فحسب، ولكن أيضاً لأنه فعل يوجَّه ويبرَّر بوساطة مبادئ سياسية، أي بوساطة مبادئ العدالة التي تنظم الدستور والمؤسسات الاجتماعية عموماً. في تبرير العصيان المدني لا يلجأ المرء إلى مبادئ تتعلق بالأخلاق الشخصية أو إلى عقائد دينية، على الرغم من احتمال توافقها ودعمها لمطالب المرء؛ وأنه لا يمكن ارتكاز العصيان المدني فقط على مجموعة ما أو مصلحة ذاتية ما. بدلاً عن ذلك يقحم المرء التصور المشترك العام للعدالة الذي يؤسس النظام السياسي. يُفترض أنه في حكومة ديمقراطية عادلة على نحوٍ معقول هناك تصور عام للعدالة بالرجوع إليه ما ينظم المواطنون شؤونهم السياسية ويفسرون الدستور. إن الانتهاك الدائم والقصدي للمبادئ الأساسية لهذا التصور على امتداد فترة زمنية، خصوصاً اختراق الحريات الأساسية المتساوية، يستدعي إما الخضوع أو المقاومة. بالمشاركة في العصيان المدني تجبر الأقلية الأغلبية على التفكير إذا ما كانت ترغب بتفسير أفعالها بهذه الطريقة، أو ما إذا، بناءً على الإحساس العام بالعدالة، كانت ترغب بإقرار المطالب الشرعية للأقلية.

والنقطة الإضافية هي أن العصيان المدني عمل علني. فهو ليس موجَّهاً للمبادئ العامة فحسب، بل إنه يحدث في العلن. حيث تتم المشاركة فيه بشكل مفتوح بإعلان واضح؛ فهو ليس خفياً أو سرياً. يمكن للمرء أن يقارنه بالخطاب العام، وبما أنه شكلٌ من الخطاب، تعبيراً عن اعتقاد سياسي أساسي وواعٍ، يأخذ محله في منبر العموم. لهذا السبب، بين غيره من الأسباب، يُعدّ العصيان المدني سلمياً. إنه يحاول تجنب استخدام العنف، وخاصةً ضد الأشخاص، ليس مقتاً لاستخدام القوة من حيث المبدأ، لكن لأنه التعبير الأخير

عن قضية المرء. يرجح أن تسبب المشاركة في أعمال العنف الأذى والضرر وهي غير متوافقة مع العصيان المدني كأسلوب لتوجيه العموم. بالطبع، إن التدخل بالحريات المدنية للآخرين يميل إلى إخفاء نوعية العصيان المدني لعمل المرء. أحياناً إذا أخفقت هذه المناشدة في غرضها، يمكن لاحقاً التفكير بالمقاومة بالقوة. لكن العصيان المدني يعطي صوتاً للضمير وللاعتقادات العميقة؛ وبينما هو إنذاري وتحذيري، فهو ليس تهديداً بحد ذاته.

يُعدّ العصيان المدني سلمياً لسبب آخر. إنه يعبر عن العصيان لقانون ضمن حدود الإخلاص للقانون، على الرغم من أنه عند الحافة الخارجية في ذلك.[١] فالقانون يُخترق، لكن يُعبَّر عن الإخلاص للقانون من خلال الطبيعة العلنية والسلمية للعمل، من خلال الرغبة بقبول العواقب القانونية لسلوك المرء.[٢] يساعد هذا الإخلاص للقانون على البرهنة للأغلبية أن العمل هو بالفعل حميمياً وواعياً من الناحية السياسية، والمقصود به توجيه إحساس العموم بالعدالة. وحتى يكون مفتوحاً وسلمياً على نحوٍ كامل لا بد من تقديم ميثاق على إخلاص المرء، حيث أنه ليس من السهل إقناع الآخر أن أعمال المرء واعية، أو حتى الوثوق بهذا أمام المرء نفسه. بلا شك من الممكن تخيل نظاماً قانونياً يرى الاعتقاد الواعي أن قانوناً غير عادل مقبولٌ كدفاع عن عدم الطاعة. إن الناس الذين يحملون أمانة عظيمة وثقة كبيرة في بعضهم بعضاً قد يجعلون مثل هذا النظام يعمل. لكن كما هي الأشياء، من المحتمل أن يكون مثل هذا المخطط غير مستقر حتى في دولة ذات عدالة تقريبية. يجب علينا دفع ثمن معين لإقناع الآخرين أن أعمالنا لها، في رؤيتنا المدروسة جداً، أساس أخلاقي كافٍ في الاعتقادات السياسية للجماعة.

---

(1) For a fuller discussion of this point, see Charles Fried, "Moral Causation," Harvard Law Review, vol. 77 (1964), pp. 1268f. For clarification below of the notion of militant action, I am indebted to Gerald Love.

(2) Those who define civil disobedience more broadly might not accept this description. See, for example, Zinn, Disobedience and Democracy, pp. 27-31, 39, 119f.

تم تعريف العصيان المدني بحيث يقع بين المعارضة القانونية وإثارة قضايا اختبارية في الجانب الأول، والاستنكاف الضميري والأشكال المتنوعة من المقاومة في الجانب الآخر. في هذا الطيف من الاحتمالات إنه يأخذ شكل المعارضة عند حدود الإخلاص للقانون. كما يُفهم العصيان المدني، إنه مختلف تماماً عن العمل العسكري وإعاقة المشاريع في البرلمان؛ إنه بعيد كثيراً عن المقاومة العسكرية المنظمة. إن من يقوم بالعمل العسكري، على سبيل المثال، هو بشكل أكثر عمقاً مناهض للنظام السياسي الموجود. إنه لا يقبل بأنه عادل تقريباً أو معقولاً؛ هو يعتقد أنه إما يبتعد كثيراً عن مبادئه المعترف بها أو أنه يسعى وراء تصور خاطئ للعدالة برمته. بينما يكون عمله واعٍ بتعابيره الذاتية، فهو لا يناشد إحساس العدالة لدى الأغلبية (أو أولئك الذين لديهم قوة سياسية فاعلة)، بما أنه يعتقد أن إحساسهم بالعدالة خاطئ، أو أنه بدون أثر. بدلاً عن ذلك، إنه يسعى من خلال الأعمال العسكرية المنظمة من التخريب والمقاومة، وما شابه، إلى مهاجمة الرؤية السائدة عن العدالة أو فرض حركة في الاتجاه المرغوب. بالتالي ربما يحاول العسكري التهرب من العقوبة، بما أنه ليس مستعداً لقبول العواقب القانونية لانتهاكه القانون؛ وهذا لن يكون فقط أنه يتصرف بطريقة تعود على الخصم بالفائدة وعليه بالضرر الذي يعتقد أنه لا يمكن الوثوق به، ولكنه سيعبّر عن عدم اعتراف بشرعية الدستور المناهض له. بهذا المعنى لا يُعدّ العمل العسكري ضمن حدود الإخلاص للقانون، لكنه يمثل مناهضة جوهرية للنظام القانوني. إنه يُعتقد أن البنية الأساسية غير عادلة أو أنها تبتعد كثيراً عن مُثُلها الذاتية المعترف بها بحيث يتوجب على المرء تمهيد الطريق للتغيير الجذري أو حتى الثوري. وهذا يتم من خلال محاولة إثارة وعي العموم حول الإصلاحات الجوهرية الضرورية للقيام بها. والآن في ظروف معينة يُعدّ العمل العسكري والأنواع الأخرى من المقاومة مبرَّراً بالتأكيد. لن أناقش، مع ذلك، هذه الحالات. كما قلتُ، يقتصر هدفي هنا على تعريف مفهوم العصيان المدني وفهم دوره في حكومة دستورية عادلة تقريباً.

٦ - تعريف الاستنكاف الضميري

رغم أنني ميّزت العصيان المدني عن الاستنكاف الضميري، لكن لا بد من شرح الفكرة الثانية. وهذا ما سأقوم به الآن. ولا بد من الاعتراف، مع ذلك، أن فصل الفكرتين عن بعضهما يعني إعطاء تعريف أضيق للعصيان المدني من تعريفه التقليدي؛ حيث أنه من المعتاد التفكير بالعصيان المدني من ناحية أوسع مثل عدم التقيد بالقانون لأسباب ضميرية، على الأقل حين لا يكون خفياً ولا يتضمن استخدام القوة. إن مقالة "ثورو مميزة "،[١] إذا لم تكن محددة، للمعنى التقليدي. ستكون الفائدة من المعنى الأضيق، أعتقد، واضحة حالما تتم دراسة تعريف الاستنكاف الضميري.

الاستنكاف الضميري هو عدم تقيد بأمر قانوني أو أمر إداري. إنه استنكاف بما أنه أمر موجّه لنا و، بافتراض طبيعة الوضع، ما إذا كنا نقبل به فهذا معروف للسلطات. ومن الأمثلة النموذجية استنكاف المسيحيين الأوائل عن القيام بأعمال معينة تشير إلى طاعة الدولة الوثنية، ورفض شهود "جاهوفا" تحية العلم. ومن الأمثلة الأخرى عدم رغبة المنادين بالسلام بالخدمة في القوات المسلحة، أو عدم طاعة جندي لأمر يعتقد أنه مناقض على نحو جلي للقانون الأخلاقي كما يطبق في الحرب. أو مرة أخرى، في حالة "ثورو"، رفض دفع الضرائب على أرضية أنها سوف تجعله عاملاً للضرر البالغ على الآخر. يُفترض أن عمل المرء معروف للسلطات، مع ذلك كثيراً ما يرغب المرء، في بعض الحالات، أن يخفيه. حين يكون خفياً، ربما يتحدث المرء عن تهرب ضميري بدلاً من استنكاف ضميري. والمخالفات الخفية لقانون العبودية أمثلة على التهرب الضميري.[٢]

(1) See Henry David Thoreau, "Civil Disobedience" (1848), reprinted in H. A. Bedau, ed. Civil Disobedience, pp. 27-48. For a critical discussion, see Bedau's remarks, pp. 15-26.

(2) For these distinctions I am indebted to Burton Dreben.

هناك تباينات عديدة بين الاستنكاف الضميري (أو التهرب) والعصيان المدني. في المقام الأول، إن الاستنكاف الضميري ليس شكلاً من الخطاب الذي يناشد إحساس العدالة لدى الأغلبية. بلا ريب، إن مثل هذه الأعمال ليست عموماً سرية أو خفية، حيث أن إخفاءها في غالب الأحيان مستحيل بكل الأحوال. فالمرء ببساطة يرفض بناءً على دوافع ضميرية طاعة أمر أو التقيد بعرف قانوني. لا يناشد المرء اعتقادات الجماعة، وبهذا المعنى لا يُعدّ الاستنكاف الضميري عملاً في منبر العموم. أولئك المستعدون لسحب طاعتهم يدركون أنه لا يوجد أساس للتفاهم المتبادل؛ إنهم لا يبحثون عن مناسبات للعصيان كطريقة لبيان قضيتهم. بالأحرى، إنهم يتحينون الفرصة المناسبة آملين عدم ظهور الضرورة للعصيان. إنهم أقل تفاؤلاً من أولئك الذين يقومون بالعصيان المدني وربما لا يفكرون بأي تغيير للقوانين والسياسات. قد لا يسمح لهم الوضع بالوقت لعرض قضيتهم، أو مجدداً لا توجد أية فرصة لدى الأغلبية للاستجابة لمطالبهم.

ليس بالضرورة أن يرتكز الاستنكاف الضميري على مبادئ سياسية؛ فقد يستند إلى مبادئ دينية أو مبادئ أخرى على خلاف مع النظام الدستوري. إن العصيان المدني هو مناشدة لتصور عام مشترك للعدالة، في حين قد يكون للاستنكاف الضميري دوافع أخرى. على سبيل المثال، بافتراض أن المسيحيين الأوائل لن يبرروا رفضهم لطاعة الأعراف الدينية للاستعمار بأسباب تتعلق بالعدالة لكن ببساطة لأنها مناقضة لاعتقاداتهم الدينية، لن تكون حجتهم سياسية؛ ولا، مع تحفظات مماثلة، رؤى الداعين للسلام، بافتراض أن حروب الدفاع عن النفس معتَرف بها على الأقل من خلال تصور العدالة الذي يؤسس للحكومة الدستورية. مع ذلك ربما يرتكز الاستنكاف الضميري على مبادئ سياسية. قد يرفض المرء الموافقة على مع قانون يعتقد أنه ظالم جداً بحيث أن التقيد به ببساطة مستحيل. وستكون الحالة كذلك إذا، لنقل، كان القانون يأمرنا بأن نكون عامل إذلال للآخر، أو

يطالبنا أن نخضع أنفسنا لمصير مماثل. وهذه انتهاكات واضحة لمبادئ سياسية معترف بها.

من الصعوبة بمكان إيجاد الطريق الصحيح حين يلجأ بعض الناس إلى مبادئ سياسية في رفض القيام بأعمال، يبدو، أنها تُطلب بوساطة مبادئ العدالة السياسية. هل يمتلك من يدعو للسلام حصانة من الخدمة العسكرية في حرب عادلة، بافتراض أن هناك مثل هذه الحروب؟ أو هل يُسمح لدولة فرض مشاق معينة مقابل عدم الطاعة؟ هناك إغراء بالقول إنه يتوجب على القانون دائماً احترام القواعد المتعلقة بالضمير، لكن لا يمكن أن يكون هذا صحيحاً. كما رأينا في حالة اللامتسامح، يجب أن ينظم النظام القانوني سعي الناس لمصالحهم الدينية بحيث يدركون مبدأ الحرية المتساوية، وربما يحظر بالتأكيد ممارسات دينية مثل الأضحية البشرية، إذا أخذنا حالة متطرفة. ولا يكفي التدين ولا الضمير لحماية هذه الممارسة. ويجب أن تعمل نظرية في العدالة من وجهة نظرها الذاتية على كيفية معاملة أولئك المنشقين عنها. إن هدف مجتمع جيد التنظيم، أو هدف دولة ذات عدالة تقريبية، الحفاظ على مؤسسات العدالة وتقويتها. إذا حُرمت ديانة من تعبيرها التام، فمن المحتمل بسبب انتهاكها للحريات المتساوية للآخرين. عموماً، إن درجة التسامح المتوافق مع تصورات أخلاقية مناهضة تتوقف على المدى الذي يُسمح به لهم بمكانٍ متساوٍ ضمن نظام عادل من الحرية.

إذا كان من الواجب معاملة المذهب السلمي باحترام وليس مجرد التسامح معه، فلا بد من توافق التفسير بشكل جيد مع مبادئ العدالة، وينشأ الاستثناء الرئيس من موقفه تجاه المشاركة في حرب عادلة (بافتراض هنا أنه في بعض الأوضاع تكون حروب الدفاع عن النفس مبررة). إن المبادئ السياسية المعترَف بها من قِبل الجماعة لها صلة وثيقة مع العقيدة التي يقرها السلميّ. هناك مقت مشترك للحرب ولاستخدام القوة، واعتقاد في الوضع المتكافئ للناس كأشخاص متساوين. وبافتراض ميول الدول، بشكل خاص

القوى العظيمة، في المشاركة في حرب غير مبررة وتفعيل جهاز الدولة لقمع المنشق، فإن الاحترام المتوافق مع المذهب السلمي يخدم الغرض المتعلق بتحويل المواطنين عن الأخطاء التي تميل الحكومة إلى اقترافها باسمهم. حتى لو كانت رؤيته ليست سليمة برمتها، فإن التحذيرت والاحتجاجات التي يعرضها السلميّ للتعبير ربما يكون لها نتيجة بالتوازن مع مبادئ العدالة الأكثر أمناً. والنزعة السلمية كابتعاد طبيعي عن العقيدة الصحيحة تعوّض عن الضعف لدى الناس في العيش من أجل مهنهم.

تجدر الملاحظة أنه، بالطبع، لا يوجد في الأوضاع الفعلية تمييز حاد بين العصيان المدني والاستنكاف الضميري. علاوة على ذلك، إن العمل نفسه (أو سلسلة من الأعمال) قد يحمل عناصر قوية من كليهما. بينما هناك حالات واضحة لكلٍّ منهما، فإن المقصود بالتفريق بينهما إيجاد طريقة لتوضيح تفسير العصيان المدني ودوره في مجتمع ديمقراطي. بافتراض طبيعة هذه الطريقة من التصرف كنوع خاص من المناشدة السياسية، فهو ليس مبرراً دائماً حتى تُتخذ خطوات أخرى ضمن الإطار القانوني. على النقيض، يخفق هذا المتطلب في الحالات الواضحة من الاستنكاف الضميري الشرعي. في مجتمع حر ربما لا يُجبَر أحد، كما أُجبر المسيحيون الأوائل، على ممارسة أعمال دينية تنتهك الحرية المتساوية، ولا يتوجب على جندي طاعة أوامر شريرة بينما يكون في انتظار اللجوء إلى سلطة أعلى. تقود هذه التعليقات إلى التساؤل حول التبرير.

٧ - تبرير العصيان المدني

مع وجود هذه التفريقات المتنوعة في الذهن، سوف أناقش الظروف التي يبرَّر تحتها العصيان المدني. من أجل التبسيط سوف أقتصر النقاش على مؤسسات محلية وبالتالي على حالات اللاعدالة الداخلية في مجتمع معطى. يمكن تخفيف هذه الطبيعة الضيقة لهذا القيد قليلاً من خلال مناقشة مشكلة

التباين للاستنكاف الضميري بصلتها مع القانون الأخلاقي كما يطبق على الحرب. سوف أبدأ بوضع ما تبدو شروطاً معقولة للمشاركة في عصيان مدني، ثم لاحقاً ربط هذه الشروط بطريقة أكثر نظامية مع مكانة العصيان المدني في دولة ذات عدالة تقريبية. بالطبع، يجب أن تُؤخَذ الشروط المسردة كافتراضات مسبقة؛ بلا شك سيكون هناك أوضاع لا تنطبق فيها، ويمكن تقديم حجج أخرى بالنسبة للعصيان المدني.

تتعلق النقطة الأولى بأنواع الأخطاء التي تمثل مجال احتجاجات مناسب للعصيان المدني. والآن إذا كان شخص ينظر إلى مثل هذا العصيان كعمل سياسي موجَّه إلى إحساس العدالة للجماعة، عندها يبدو معقولاً، مع تساوي الأشياء الأخرى، الاقتصار على الأمثلة المتعلقة باللاعدالة الجوهرية والواضحة، ومن الأفضل على تلك التي تعيق المسار أمام إزالة حالات اللاعدالة الأخرى. لهذا السبب هناك افتراض مسبق لصالح تقييد العصيان المدني بالانتهاكات الجدية لمبدأ العدالة الأول ، مبدأ الحرية المتساوية، وبالاختراقات الفاضحة للجزء الثاني من المبدأ الثاني، مبدأ تكافؤ الفرصة المنصفة. بالطبع، ليس من السهل دائماً تبين ما إذا كانت تُلبى هذه المبادئ. مع ذلك، إذا كنا نفكر بها كضامن للحريات الأساسية، من الواضح في أغلب الأحيان أن هذه الحريات غير محترمة. بعد كل هذا، إنها تفرض متطلبات صارمة معينة يجب التعبير عنها بوضوح في المؤسسات. بالتالي حين يُنكر على أقليات معينة الحق في التصويت أو في تقلد منصب، أو في امتلاك ملكية والتنقل من مكان إلى مكان، أو حين تُقمع مجموعات دينية معينة ويُنكر على آخرين فرص متنوعة، ربما تكون مثل هذه المظالم واضحة للجميع. إنها تُدخل علناً إلى الممارسة المعترف بها في الترتيبات الاجتماعية.

بالمقابل يصعب التحقق من اختراقات مبدأ الفرق. هناك عادة مجال واسع من التناقض في الآراء التي هي مع ذلك عقلانية فيما يتعلق بمدى الوفاء بهذا المبدأ. والسبب في هذا أنه يطبق بشكل أساسي على مؤسسات

وسياسات اقتصادية واجتماعية. يتوقف الاختيار بين هذه على اعتقادات نظرية وتخمينية وكذلك على قدرٍ كبير من المعلومات الإحصائية وغيرها. يترافق كل هذا مع حكم صارم وحدس واضح. من خلال تعقيدات هذه الأسئلة، من الصعب التحقق من تأثير المصلحة الذاتية والتحيز؛ حتى لو كنا نستطيع القيام بهذا في حالتنا الخاصة، فهي مسألة أخرى أن نقنع الآخرين بحسن نيتنا. بالتالي إلا إذا كانت القوانين الضريبية، على سبيل المثال، مصمَّمة لمهاجمة أو الحد من الحرية الأساسية المتساوية، يجب عدم الاحتجاج عليها بوساطة العصيان المدني. إن اللجوء إلى تصور العدالة العام ليس واضحاً على نحوٍ كافٍ. ويفضَّل أن تُترك تسوية هذه القضايا للعملية السياسية شريطة أن تكون الحريات المتساوية المطلوبة آمنة. من المحتمل أنه يمكن التوصل إلى تسوية معقولة في هذه الحالة. إذن إن انتهاك مبدأ الحرية المتساوية هو الهدف المناسب الأكثر للعصيان المدني. إن هذا المبدأ يعرّف الوضع العام للمواطنة المتساوية في حكومة دستورية ويقع في أساس الأمر السياسي. حين يُحترم بالكامل فإن الافتراض المسبق بأن المظالم الأخرى، مع احتمال دوامها وتأثيرها، لن يصعب السيطرة عليها.

هناك شرط إضافي بالنسبة للعصيان المدني هو التالي. ربما نفترض أن المناشدات العادية للأغلبية السياسية قد حدثت فعلاً بنية حسنة وأنها أخفقت. وقد تبين أن الوسائل القانونية للإصلاح غير ذات نفع. بالتالي، على سبيل المثال، لقد أظهرت الأحزاب السياسية الموجودة نفسها أنها غير مبالية بمطالب الأقلية أو بينت أنها غير راغبة بمعالجتها. لقد تم تجاهل محاولات إبطال القوانين ولم تلقَ الاحتجاجات القانونية والمظاهرات أي نجاح. بما أن العصيان المدني هو الملاذ الأخير، يجب أن نكون متأكدين أن هذا ضروري. لاحظ أنه لم يُقل؛ مع ذلك، إن الوسائل القانونية استُنفذت. بأي ثمن، يمكن تكرار مناشدات عادية إضافية؛ والتعبير الحر يكون دائماً ممكناً. لكن إذا بينت التصرفات السابقة أن الأغلبية غير متأثرة أو غير متعاطفة، ربما يُظن أن

محاولات إضافية غير مثمرة بشكل معقول، وأن شرطاً آخراً بالنسبة للعصيان المدني قد تمت تلبيته. هذا الشرط، مع ذلك، افتراض مسبق. ربما تكون بعض الحالات متطرفة جداً بحيث لا يكون هناك واجب استخدام أولاً الوسائل القانونية فقط للمعارضة. إذا، على سبيل المثال، كانت الهيئة التشريعية سوف تسنّ قانوناً ينتهك بوحشية الحرية المتساوية، لنقل من خلال تحريم ديانة أقلية ضعيفة وغير قادرة على الدفاع عن نفسها، بالتأكيد لا يمكننا توقع أن تلك الطائفة سوف تعارض القانون من خلال إجراءات سياسية عادية. بالفعل ربما يكون حتى العصيان المدني معتدلاً كثيراً، فالأغلبية قد أدانت نفسها فعلاً بظلم جائر وبأهداف عدائية صريحة.

يمكن أن يكون الشرط الثالث الذي سوف أناقشه أكثر تعقيداً. إنه ينشأ من حقيقة أنه بينما يكون الشرطان السابقان في أغلب الأحيان كافيين لتبرير العصيان المدني، ليست كذلك الحالة دائماً. في ظروف معينة قد يتطلب واجب العدالة الطبيعي تقييداً معيناً. يمكن فهم هذا كالتالي. إذا كان اشتراك أقلية معينة في العصيان المدني مبرراً، عندها أية أقلية أخرى في ظروف مماثلة نسبياً مبررة بالمثل. باستخدام الشرطين السابقين كمعايير لظروف مماثلة نسبياً، يمكن أن نرى أن، مع تساوي الأشياء الأخرى، هناك أقليتين مبررتان بشكل مماثل في اللجوء إلى العصيان المدني إذا كانتا تعانيان خلال المدة الزمنية نفسها ومن الدرجة نفسها من الظلم وإذا تبيّن أن إخلاصهما المتساوي ومناشداتهما السياسية العادية هي كذلك بلا نفع. من المعقول، مع ذلك، حتى لو كان غير مرجح، أن يكون هناك مجموعات كثيرة بقضية سليمة مساوية (بالمعنى المعرَّف للتو) لتكون عاصية مدنياً؛ لكن، إذا كانوا سيتصرفون جميعاً بهذه الطريقة، سوف تنتج فوضى خطيرة قد تقوض كفاءة الدستور العادل. أفترض هنا أن هناك حداً على الدرجة التي يمكن فيها المشاركة في العصيان المدني دون أن تقود إلى تعطيل القانون والدستور، وبذلك الوقوع في عواقب وخيمة للجميع. هناك أيضاً حد أعلى على إمكانية منبر العموم للتعامل

مع مثل هذه الأشكال من الانشقاق؛ إن المناشدة التي ترغب المجموعات العاصية مدنياً بالقيام بها يمكن أن تُشوَّه ونيتهم في اللجوء إلى إحساس العدالة لدى الأغلبية تضل رؤيتها. لأحد هذه الأسباب أو لكليهما، تنخفض فعالية العصيان المدني كشكل من الاحتجاج خلف نقطة معينة، وأن أولئك الذين يفكرون به يتوجب عليهم اعتبار هذه القيود.

إن الحل المثالي من وجهة نظر سياسية يطالب بتحالف سياسي تعاوني للأقليات لتنظيم المستوى الكلي للانشقاق. لنأخذ طبيعة الوضع: هناك مجموعات كثيرة جميعها مخولة بالتساوي للمشاركة في عصيان مدني. فضلاً عن ذلك يرغب الجميع بممارسة هذا الحق، بنفس القوة في كل حالة؛ لكن إذا قام الجميع بذلك، قد ينتج ضرر دائم للدستور العادل الذي يعترف به الجميع كواجب طبيعي للعدالة. والآن حين يكون هناك الكثير من المطالب القوية بالتساوي التي إذا أُخذت مع بعضها تتجاوز ما يمكن ضمانه، يجب تبني خطة منصفة معينة بحيث يتم اعتبارها جميعها بالتساوي. في حالات بسيطة من المطالب بالسلع غير القابلة للتقسيم والثابتة في العدد، ربما يكون مخطط قائم على التناوب أو القرعة حلاً منصفاً حين يكون عدد المطالب الشرعية المتساوية كبيراً جداً.[1] لكن هذا النوع من الوسائل غير واقعي هنا. ما يبدو مطلوباً هو تفاهم سياسي بين الأقليات التي تعاني من اللاعدالة. يمكنهم تلبية واجبهم تجاه مؤسسات ديمقراطية من خلال تنسيق أفعالهم بحيث أنه بينما كل مجموعة تمتلك فرصة لممارسة حقوقها، لا يمكن تجاوز الحدود على درجة العصيان المدني. بلا ريب، إن تحالفاً من هذا النوع يصعب ترتيبه؛ لكن مع قيادة واعية، لا يبدو مستحيلاً.

من المؤكد أن هذا الوضع المتخيَّل هو وضع خاص، ومن الممكن تماماً أنه لن تكون هذه الأنواع من الاعتبارات حاجزاً أمام العصيان المدني المبرر.

(1) For a discussion of the conditions when some fair arrangement is called for, see Kurt Baier, The Moral Point of View, (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958), pp. 207-213; and David Lyons, Forms and Limits of Utilitarianism (Oxford, The Clarendon Press, 1965), pp. 160-176.

لا يرجح أن يكون هناك مجموعات كثيرة مخولة على نحوٍ متماثل في المشاركة في هذا الشكل من الانشقاق بينما في نفس الوقت يعترفون بواجب تجاه دستور عادل. يجب أن يلاحظ المرء، مع ذلك، أن أقليةً متضررة تميل للاعتقاد أن مطالبها بقوة مطالب أية مجموعة أخرى؛ ولذلك حتى إذا كانت الأسباب التي تمتلكها مجموعات مختلفة للمشاركة في عصيان مدني ليست ضاغطة بالتساوي، من الحكمة في أغلب الأحيان الافتراض المسبق أن مطالبهم غير قابلة للتمييز. بتبني هذه القاعدة، يبدو الظرف المتخيَّل أكثر ترجيحاً في الحدوث. هذا النوع من الحالة إرشادي في بيان أن ممارسة الحق في الانشقاق، مثل ممارسة الحقوق عموماً، يكون محدوداً أحياناً من قِبل آخرين يمتلكون الحق نفسه تماماً. وكل شخص يمارس هذا الحق سوف يحصد عواقب فادحة للجميع، والمطلوب خطة منصفة معينة.

لنفترض أنه في ضوء الشروط الثلاثة، للمرء الحق في رفع قضيته من خلال العصيان المدني. إن الظلم الذي يحتج عليه هو انتهاك واضح لحريات المواطنة المتساوية، أو تكافؤ الفرصة، وكان هذا الانتهاك إلى حد ما مقصوداً على فترة ممتدة من الزمن في وجه معارضة سياسية عادية، وأية تعقيدات مثارة بوساطة التساؤل المتعلق بالإنصاف قد تمت تلبيتها. هذه الشروط ليست شاملة؛ يجب أن تترك مساحة ما لاحتمال تضرر أطراف أخرى، أطراف بريئة. لكني أفترض أنها تغطي النقاط الرئيسة. ما يزال، بالطبع، التساؤل المتعلق بما إذا كان من الحكمة أو من الحرص ممارسة هذا الحق. بترسيخ الحق، يُعدّ المرء حراً، إذ ليس المرء ليس كما السابق، لجعل هذه المسائل تقرر القضية. ربما نتصرف ضمن حقوقنا لكن مع ذلك بدون حكمة إذا كان سلوكنا يخدم فقط في إحداث أذى بالغ للأغلبية. بلا ريب، في دولة ذات عدالة تقريبية، لا يرجح وجود قمع انتقامي لمعارضة مشروعة، لكن من المهم أن يصمَّم الفعل بالشكل الجيد للقيام بمناشدة فاعلة للجماعة الأوسع. بما أن العصيان المدني هو أسلوب مخاطبة يأخذ محلاً في منبر العموم، يجب اتخاذ

الحذر لمعرفة أنه يُفهم. بالتالي إن ممارسة الحق في العصيان المدني يجب، مثل أي حق آخر، أن يصاغ بعقلانية لتحقيق غايات المرء أو غايات أولئك الذين يرغب بمساعدتهم. ولا يوجد لدى نظرية العدالة أي شيء محدد تقوله حول هذه الاعتبارات العملية. في أي حدث تتوقف الأسئلة المتعلقة بالاستراتيجية والتكتيكات على ظروف كل حالة. لكن يتوجب على نظرية العدالة أن تذكر عند أي نقطة تثار هذه المسائل بشكل مناسب.

الآن في هذا التفسير لتبرير العصيان المدني لم أذكر مبدأ الإنصاف. إن واجب العدالة الطبيعي هو الأساس الأولي لروابطنا السياسية بحكومة دستورية. كما ذكرنا سابقاً (٥٢)، يرجح أن يكون لدى الأعضاء الأكثر امتيازاً فقط التزام سياسي واضح كمناقض للواجب السياسي. إنهم أفضل تموضعاً للفوز بمنصب عام ويجدون فرصاً أسهل للاستفادة من النظام السياسي. وبالقيام بهذا، يكتسبون التزاماً تجاه المواطنين عموماً لدعم الدستور العادل. لكن أعضاء الأقليات الخاضعة، لنقل، الذين لديهم قضية قوية من أجل العصيان المدني لن يكون لديهم عموماً التزام سياسي من هذا النوع. وهذا لا يعني، مع ذلك، أن مبدأ الإنصاف لا يؤدي إلى حدوث التزامات مهمة في حالتهم.[1] حيث أنه لا تنشأ الكثير من هذه المتطلبات في الحياة الخاصة من هذا المبدأ فحسب، ولكنه يصبح نافذاً حين يجتمع الأشخاص أو المجموعات مع بعضهم بعضاً من أجل أغراض سياسية عامة. كما أننا نكتسب التزامات تجاه الآخرين الذين نشترك معهم في روابط خاصة متنوعة، فإن أولئك الذين يشتركون في عمل سياسي يتعهدون بروابط التزام تجاه بعضهم بعضاً. بالتالي بينما الالتزام السياسي للمنشقين تجاه المواطنين عموماً إشكالياً، تبقى روابط الولاء والإخلاص تتطور بينهم بينما يسعون لتعزيز قضيتهم. عموماً، تؤدي

(1) For a discussion of these obligations, see Michael Walzer, Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship (Cambridge, Harvard University Press, 1970), ch. III.

الرابطة الحرة تحت دستور عادل إلى نشوء التزام شريطة أن تكون الغايات لمجموعة ما مشروعة وترتيباتها منصفة. وهذا صحيح بالنسبة للروابط السياسية كما هو بالنسبة للروابط الأخرى. هذه الالتزامات ذات دلالة عميقة وهي تقيد في طرق كثيرة ما يستطيع الأفراد القيام به. لكنها متمايزة عن الالتزام بطاعة دستور عادل. إن نقاشي للعصيان المدني هو من ناحية واجب العدالة وحده؛ وسوف تذكر رؤية أوسع مكان هذه المتطلبات.

٨ - تبرير الاستنكاف الضميري

في دراسة تبرير العصيان المدني افترضتُ من أجل التبسيط أن القوانين والسياسات المحتَج عليها تتعلق بالشؤون المحلية. ومن الطبيعي التساؤل كيف تطبق نظرية الواجب السياسي على السياسة الخارجية. الآن من أجل القيام بهذا من الضروري التوسع بنظرية العدالة إلى قانون الأمم. سوف أحاول الإشارة إلى كيفية القيام بهذا. لتثبيت الأفكار سوف أناقش باختصار تبرير الاستنكاف الضميري للمشاركة في أعمال معينة من الحروب، أو للخدمة في القوات المسلحة. أفترض أن هذا الاستنكاف يرتكز على مبادئ سياسية وليس على مبادئ دينية أو مبادئ أخرى؛ أي أن، المبادئ المستَشهد بها كطريقة للتبرير هي تلك المبادئ المتعلقة بتصور العدالة المؤسس للدستور. إن مشكلتنا، إذن، هي ربط المبادئ السياسية العادلة الناظمة لقانون الأمم بالعقيدة التعاقدية وتفسير الأساس الأخلاقي لقانون الأمم من وجهة النظر هذه.

لنفترض أننا اشتققنا فعلاً مبادئ العدالة على أنها تطبق على مجتمعات كوحدات وعلى البنية الأساسية. تصور أيضاً أن المبادئ المتنوعة المتعلقة بالواجب الطبيعي والالتزام التي تطبق على الأفراد قد تم تبنيها. بالتالي إن الأشخاص في الوضع الأصلي قد اتفقوا على مبادئ الحق على أنها تطبق على مجتمعاتهم الذاتية وعلى أنفسهم كأعضاء فيها. الآن عند هذه النقطة قد يوسّع المرء تأويل الوضع الأصلي والتفكير بالأطراف كممثلين لدول مختلفة يجب أن

يختاروا مع بعضهم بعضاً المبادئ الأساسية للحكم على المطالب المتنازعة بين الدول. باتباع تصور الوضع المبدئي، أفترض أن هؤلاء الممثلين محرومون من أنواع متنوعة من المعلومات. بينما يعرفون أنهم يمثلون دولاً مختلفةً كلٌّ منها تعيش تحت ظروف عادية من الحياة البشرية، فهم لا يعرفون شيئاً عن الظروف الخاصة حول مجتمعهم الذاتي، ونفوذه وقوته بالمقارنة مع دولٍ أخرى، ولا يعرفون مكانهم في مجتمعهم الذاتي. مرة أخرى يُسمح للأطراف المتعاقدة، في هذه الحالة ممثلين للدول، فقط بمعرفة كافية لصنع اختيار عقلاني لحماية مصالحهم لكن ليس كثيراً بحيث أن الأكثر حظاً يمكن أن يستغلوا وضعهم الخاص. هذا الوضع الأصلي منصف بين الأمم؛ إنه يبطل الظروف الطارئة والتحيزات للمصير التاريخي. تتحدد العدالة بين الأمم بوساطة المبادئ التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي كما تم تأويله. هذه المبادئ هي مبادئ سياسية، حيث أنها تحكم السياسات العامة تجاه الأمم الأخرى.

أستطيع أن أقدم فقط إشارة للمبادئ التي سوف يتم إقرارها. لكن، في أية حال، لن تكون هناك مفاجأة، بما أن المبادئ المختارة سوف، أعتقد، تكون مبادئ مألوفة.[1] إن المبدأ الأساسي لقانون الأمم هو مبدأ المساواة. إن الشعوب المستقلة المنظمة كدول لها حقوق متساوية أساسية معينة. هذا المبدأ مناظر للحقوق المتساوية للمواطنين في حكومة دستورية. إحدى عواقب هذه المساواة بين الأمم هو مبدأ تقرير المصير، حق الشعب بالبت بشؤونه الذاتية بدون التدخل من قوى أجنبية. والعاقبة الأخرى هي حق الدفاع عن النفس ضد الهجوم، بما فيه حق تشكيل تحالفات دفاعية لحماية هذا الحق. ومبدأ إضافي هو وجوب حفظ المعاهدات، شريطة أن تكون متسقة مع المبادئ الأخرى التي تحكم العلاقات بين الأمم. بالتالي تكون معاهدات الدفاع عن النفس، بتأويلها بشكل مناسب، ملزمة، لكن الاتفاقات لتنسيق هجوم غير مبرر باطلة أصلاً.

(1) See J. L. Brierly, The Law of Nations, 6th ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1963), esp. chs. IV-V. This work contains all that we need here.

تعرّف هذه المبادئ متى يكون لدى الدولة سبب عادل في الحرب، أو في التعبير التقليدي، *jus ad bellum* . لكن هناك أيضاً مبادئ لتنظيم الوسائل التي يمكن للدولة استخدامها في شن الحرب *jus in bello* .[1] حتى في حرب عادلة لا يُسمَح بأشكال معينة من العنف؛ وفيما إذا كانت الدولة لها الحق في الحرب فهو محل تساؤل وغير مؤكد، إلا أن القيود على الوسائل التي يمكن استخدامها أكثر صرامة. إن الأعمال المسموح بها في حرب للدفاع عن النفس المشروعة، حين تكون هذه الأعمال ضرورية، قد يتم استبعادها تماماً في وضع مشكوك به أكثر. إن الهدف من الحرب هو السلام العادل، ولذلك يجب ألا تدمر الوسائل المستخدمة إمكانية السلام وألا تشجع ازدراء الحياة البشرية الذي يعرّض أمننا وأمن البشرية للخطر. يجب أن يُقيَّد قانون الحرب ويعدَّل لهذه الغاية. سوف يدرك ممثلو الدول أن مصلحتهم القومية، كما يُرى من الوضع الأصلي، تُخدَم بالشكل الأفضل من خلال إقرار هذه الحدود على الوسائل المستخدمة في الحرب. هذا بسبب تعريف المصلحة القومية لدولة عادلة بوساطة مبادئ العدالة التي تم إقرارها فعلاً. لذلك سوف تهدف مثل هذه الدولة فوق كل شيء إلى صيانة وحفظ مؤسساتها العادلة والشروط التي تجعلها ممكنة. إنها لا تتحرك من خلال الرغبة بسيطرة عالمية أو ببريق قومي؛ ولا تشن حرباً لأغراض المكسب الاقتصادي أو الاستعمار. هذه الغايات مناقضة لتصور العدالة الذي يعرّف مصلحة المجتمع الشرعية، مهما تكن سائدة في السلوك الفعلي للدول. بالتسليم بهذه الافتراضات المسبقة، إذن، يبدو معقولاً افتراض أن المحظورات التقليدية الداخلة في الواجبات الطبيعية التي تحمي الحياة البشرية سوف يتم اختيارها.

الآن إذا كان الاستنكاف الضميري يلجأ في زمن الحرب إلى هذه المبادئ، فهو يرتكز على تصور سياسي، وليس بالضرورة على أفكار دينية

(1) For a recent discussion, see Paul Ramsey, War and the Christian Conscience (Durham, N. C., The Duke University Press, 1961); and also R. B. Potter, War and Moral Discourse (Richmond, Va., John Knox Press, 1969).

أو أفكار أخرى. بينما ربما لا يكون مثل هذا الشكل من الإنكار عملاً سياسياً، بما أنه لا يأخذ محله في منبر العموم، فهو يرتكز على نظرية العدالة نفسها التي تؤسس الدستور وترشد تفسيراته. علاوة على ذلك، من المحتمل أن النظام القانوني بحد ذاته يعترف في شكل المعاهدات بصلاحية بعض هذه المبادئ على الأقل في قانون الأمم. لذلك إذا أُمِر جنديٌ بالمشاركة في أعمال معينة محظورة بالحرب، ربما يرفض إذا كان يعتقد ضميرياً ومعقولياً أن المبادئ المطبقة على قانون الحرب تُنتهك صراحةً. يمكنه أن يبرهن أن، مع اعتبار جميع الأشياء الأخرى، واجبه الطبيعي بألا يكون عامل الظلم البالغ والمؤذي للآخر يفوق واجبه في الطاعة. لا أستطيع أن أناقش هنا ما يشكل انتهاكاً جلياً لهذه المبادئ. ويكفي أن نلاحظ أن حالات واضحة معينة مألوفة تماماً. والنقطة الأساسية هي أن التبرير يستشهد بالمبادئ السياسية التي يمكن تفسيرها بوساطة العقيدة التعاقدية. وأعتقد أنه يمكن تطوير نظرية العدالة لتغطية هذه الحالة.

هناك سؤال مختلف إلى حدٍ ما وهو ما إذا كان يتوجب على المرء الانضمام إلى القوات المسلحة على الإطلاق خلال حرب معينة ما. يرجح أن تتوقف الإجابة على هدف الحرب وكذلك على سلوكها. من أجل جعل الوضع محدداً، لنفترض أن التجنيد الإلزامي بالقوة وأن على المرء أن يفكر ما إذا كان عليه أن يتقيد بهذا الواجب القانوني في الدخول في الخدمة العسكرية. والآن سوف أفترض أنه بما أن التجنيد الإلزامي تدخل صارم بالحريات الأساسية للمواطنة المتساوية، لا يمكن تبريره بأي احتياجات أقل إرغاماً من تلك الاحتياجات المتعلقة بالأمن القومي.[1] في المجتمع جيد التنظيم (أو في مجتمع ذي عدالة تقريبية) تتحدد هذه الاحتياجات بوساطة غاية الحفاظ على مؤسسات عادلة. فالتجنيد الإلزامي مسموح به فقط إذا طُلب من أجل الدفاع

(1) I am indebted to R. G. Albritton for clarification on this and other matters in this paragraph.

عن الحرية نفسها، ويتضمن هنا ليس فقط حريات المواطنين في المجتمع محل التساؤل، ولكن أيضاً حريات الأشخاص في مجتمعات أخرى كذلك. لذلك إذا كان الجيش الإلزامي أقل ترجيحاً أن يكون أداة في مغامرات خارجية غير مبررة، ربما يمكن تبريره على هذا الأساس فقط رغم حقيقة أن التجنيد الإلزامي يخترق الحريات المتساوية للمواطنين. لكن في أي حالة، تتطلب أولوية الحرية (بافتراض الترتيب التسلسلي) أن يُستخدم التجنيد الإلزامي فقط كما يقتضي أمن الحرية. بالنظر إليه من وجهة نظر الهيئة التشريعية (المرحلة المناسبة لهذا التساؤل)، يمكن الدفاع عن آلية المشروع على هذه الأسس فقط. يوافق المواطنون على هذا الترتيب كطريقة منصفة في المشاركة في أعباء الدفاع القومي. بلا ريب، إن المخاطر التي لا بد أن يواجهها أي فرد هي جزئياً نتيجة الأحداث الطارئة والتاريخية. لكن في مجتمع جيد التنظيم بكل الأحوال، تنشأ هذه الشرور خارجياً، أي من هجمات غير مبررة من الخارج. ومن المستحيل أن تستطيع مؤسسات عادلة استبعاد هذه المشاق بالكامل. وأقصى ما يمكنها فعله هو التأكد أن المخاطر المتعلقة بالمعاناة من سوء الحظ المفروض يتم التشارك بها بالتساوي إلى حد ما من قِبل جميع أعضاء المجتمع على امتداد مسيرة حياتهم، وأنه لا يوجد تحيز طبقي يمكن تجنبه في انتقاء أولئك المستدعين للواجب.

تخيل، إذن، مجتمعاً ديمقراطياً يوجد فيه تجنيد إلزامي. ربما يرفض شخصٌ ضميرياً طاعة واجبه بالدخول في القوات المسلحة خلال حرب معينة على أرضية أن أهداف النزاع غير عادلة. قد يكون الهدف الساعية له هذه الحرب منفعة اقتصادية أو نفوذاً قومياً. فلا يمكن التدخل بالحرية الأساسية للمواطنين لتحقيق هذه الغايات. وبالطبع من الظلم وهو مناقض لقانون الأمم مهاجمة حرية مجتمعات أخرى لهذه الأسباب. لذلك لا يوجد سبب عادل للحرب، وربما يكون هذا دليل كافٍ لتبرير رفض مواطن تأدية واجبه القانوني. ويساند كلٌّ من قانون الأمم ومبادئ العدالة مطلبه. هناك أحياناً دافعٌ

آخرٌ للرفض لا يرتكز على هدف الحرب وإنما على سلوكها. ربما يبرهن مواطن أنه حالما يكون واضحاً أن القانون الأخلاقي للحرب يُنتهك بانتظام، فهو يمتلك حق رفض الخدمة العسكرية على أرضية أنه مخوَّل بالتأكد من احترام واجبه الطبيعي. حالما يكون في القوات المسلحة، وهو في وضع يجد نفسه مأموراً بالقيام بأعمالٍ مناقضة للقانون الأخلاقي للحرب، ربما يكون غير قادر على مقاومة الطلب بالطاعة. في الواقع، إذا كانت أهداف الحرب مريبة على نحوٍ كافٍ وكان احتمال تلقي أوامر وحشية غير عادلة كبيراً على نحوٍ كافٍ، فقد يترتب على المرء واجب الرفض وليس فقط حق الرفض. وبالفعل إن سلوك وأهداف الدول في شن الحروب، وخاصة الدول الكبيرة والقوية، يرجح أن تكون في ظروف معينة غير عادلة بحيث يضطر المرء للاستنتاج أنه في المستقبل المنظور يتوجب على المرء الارتداد عن الخدمة العسكرية برمتها. وكما يُفهم إن شكلاً من النزعة السلمية الشرطية ربما تكون موقفاً معقولاً تماماً: حيث يتم الاعتراف باحتمال الحرب العادلة لكن ليس تحت الظروف الراهنة.[١]

ما نحتاجه، إذن، ليس نزعة سلمية عامة لكن استنكافاً ضميرياً تمييزياً للمشاركة في حرب في ظروف معينة. فالدول ليست كارهة للاعتراف بالنزعة السلمية ومنحها وضعاً خاصاً. والرفض الذي يأخذ محله في جميع الحروب وتحت أية شروط عبارة عن رؤية ساذجة ويقتصر على عقيدة متعصبة. فلا توجد تحديات لسلطة الدولة أكثر من تحديات رهبنة القديسين لقداسة الزواج.[٢] بإعفاء السلميين من تعليماتها ربما تبدي الدولة حتى نوعاً معيناً من الشهامة. لكن الاستنكاف الضميري القائم على مبادئ العدالة بين الشعوب بما أنها تطبق على نزاعات معينة مسألة أخرى. إذ إن مثل هذا

(1) See Nuclear weapons and Christian Conscience, ed. Walter Stein (London, The Merlin Press, 1965), for a presentation of this sort of doctrine in connection with nuclear war.

(2) I borrow this point from Walzer, Obligations, p. 127.

الاستنكاف إهانة لذرائع الحكومة، وحين يصبح واسع الانتشار، ربما يتبين أن الاستمرار في حرب غير عادلة مستحيل. وبافتراض أهداف اللصوصية الدائمة لنفوذ الدولة، ونزعة الناس للإذعان لقرار حكومتهم في شن الحرب، تصبح الرغبة العامة في مقاومة مطالب الدولة ضرورية أكثر.

٩ - دور العصيان المدني

إن الهدف الثالث لنظرية في العصيان المدني هو شرح دوره ضمن نظام دستوري وتفسير صلته بحكومة ديمقراطية. كما هو دائماً، أفترض أن المجتمع محل التساؤل هو ذلك العادل تقريباً؛ وهذا يقتضي أنه يمتلك شكلاً ما من الحكومة الديمقراطية، على الرغم من وجود مظالم جدية. في مثل هذا المجتمع أفترض أن مبادئ العدالة في معظمها معتَرف بها عموماً كشروط أساسية للشراكة المرادة بين أشخاص أحرار ومتساوين. من خلال المشاركة بالعصيان المدني يقصد المرء، إذن، مخاطبة حس العدالة لدى الأغلبية وتقديم إعلان منصف أنه برأي المرء المدروس والمخلص فإن شروط الشراكة الحرة تُنتهك. نحن نناشد الآخرين بإعادة التفكير، لوضع أنفسهم في محلنا، ولإدراك أنه لا يمكنهم التوقع منا الإذعان بشكل لامتناهٍ للشروط التي يفرضونها علينا.

الآن تتوقف قوة هذه المناشدة على التصور الديمقراطي لمجتمع كنظام للشراكة بين أشخاص متساوين. إذا كان المرء يفكر بالمجتمع بطريقة أخرى، ربما يكون هذا النوع من الاحتجاج في غير محله. على سبيل المثال، إذا كان يُعتقد أن القانون الأساسي يعكس نظام الطبيعة ويُظن أن الحاكم يحكم بوساطة حق إلهي على أنه القائد المُختار من الله، عندها يكون لرعاياه فقط حق المتضرعين أو المتوسلين. يمكنهم الدفاع عن حجتهم ولكن لا يمكنهم عدم الطاعة في حال التنكر لمناشدتهم. والقيام بهذا يعني التمرد على السلطة الأخلاقية الشرعية النهائية (وليست مجرد سلطة قانونية). وهذا ليس لتقول إن

الحاكم لا يمكن أن يكون خاطئاً لكن فقط إن الوضع ليس من شأن رعاياه لتصحيحه. لكن حالما يُترجم مجتمع ما كمخطط للشراكة بين أشخاص متساوين، لا يضطر المتضررون من ظلم جدي إلى الخضوع. بالفعل، إن العصيان المدني (والاستنكاف الضميري كذلك) إحدى الوسائل الاستقرارية لنظام دستوري، على الرغم من أنه وسيلة غير قانونية بالتعريف. بالتوازي مع مثل هذه الأشياء مثل انتخابات حرة ومنتظمة وهيئة قضائية مستقلة مفوضة في تفسير الدستور (ليس مكتوباً بالضرورة)، يساعد العصيان المدني المستخدم مع قيود مفروضة وحكم سليم في الحفاظ على مؤسسات عادلة وتقويتها. من خلال مقاومة الظلم ضمن حدود الإخلاص للقانون، إنه يخدم في منع الابتعاد عن العدالة ويصححه في حال حدوثه. فالنزعة العامة للمشاركة في عصيان مدني مبرَّر تفرض الاستقرار في مجتمع جيد التنظيم، أو في مجتمع ذي عدالة تقريبية.

من الضروري النظر إلى هذه العقيدة من وجهة نظر الأشخاص في الوضع الأصلي. هناك مشكلتان مرتبطتان لا بد من التفكير بهما. المشكلة الأولى هي أنه، بافتراض اختيار مبادئ للأفراد، يجب أن نجد إرشادات لتقويم قوة الواجبات الطبيعية والالتزامات، وبشكل خاص قوة واجب طاعة الدستور العادل وأحد إجراءاته الأساسية، ذلك المتعلق بحكم الأغلبية. المشكلة الثانية هي إيجاد مبادئ معقولة من أجل التعامل مع أوضاع غير عادلة، أو مع ظروف حيث يكون التقيد بمبادئ عادلة جزئياً فقط. والآن يبدو أن، بافتراض الافتراضات الواصفة لمجتمع ذي عدالة تقريبية، الأطراف سيوافقون على الافتراضات المسبقة (نوقشت سابقاً) التي تعيّن متى يبرَّر العصيان المدني. سوف يقرون هذه المقاييس كمقاييس توضيحية حين يكون هذا النوع من الانشقاق مناسباً. والقيام بهذا سوف يشير إلى وزن الواجب العدالة الطبيعي في حالة خاصة مهمة. ويميل أيضاً إلى تعزيز إدراك العدالة في جميع أنحاء المجتمع من خلال تقوية تقدير الذات للأشخاص وكذلك احترامهم لبعضهم

بعضاً. كما تشدد العقيدة التعاقدية، إن مبادئ العدالة هي تلك المبادئ المتعلقة بالشراكة المرادة بين الأشخاص المتساوين. إن إنكار العدالة على الآخر هو إما رفض الاعتراف به كشخصٍ متساوٍ (كشخص نحن على استعداد فيما يتعلق به لتقييد أفعالنا بوساطة مبادئ سوف نختارها تعدّ منصفة في وضع من المساواة)، أو إبداء رغبة في استغلال الظروف الطارئة للحظوظ وللأحداث الطبيعية من أجل مصلحتنا الذاتية. في كلا الحالتين يستدعي الظلم المقصود الخضوع أو المقاومة. يثير الخضوع ازدراء من يستمرون في الظلم ويؤكد نيتهم، في حين أن المقاومة تقطّع أوصال الجماعة. إذا سُمح بعد فترة مقبولة من الزمن بمناشدات سياسية معقولة بالطريقة العادية، على المواطنين المعارضة بوساطة العصيان المدني حين تحدث اختراقات للحريات الأساسية، هذه الحريات سوف، كما يبدو، تكون أكثر أمناً. لهذه الأسباب، إذن، سوف يتبنى الأطراف الشروط المعرِّفة للعصيان المدني المبرر كطريقة لإعداد، ضمن حدود الإخلاص للقانون، وسيلة نهائية للحفاظ على استقرار الدستور العادل. على الرغم من أن هذا الأسلوب من العمل مناقض للقانون، إنه مع ذلك طريقة تصحيحية أخلاقية للحفاظ على حكومة دستورية.

في تفسيرٍ أكثر اكتمالاً من المحتمل أنه يمكن إعطاء نفس النوع من التفسير بالنسبة للشروط المبرِّرة للاستنكاف الضميري (مرة أخرى بافتراض السياق لدولة ذات عدالة تقريبية). مع ذلك، لن أناقش هذه الشروط هنا. أرغب بدلاً عن ذلك بالتشديد على أن النظرية الدستورية للعصيان المدني ترتكز كليةً على تصور للعدالة. حتى أن سمات الذيوع واللاعنف تُفسَّر على هذا الأساس. والشيء نفسه صحيح في توصيف الاستنكاف الضميري، على الرغم من أنه يتطلب إسهاباً إضافياً في العقيدة التعاقدية. ولا يتم الرجوع عند أي نقطة لما هو بديل عن المبادئ السياسية؛ فالتصورات الدينية أو السلمية غير ضرورية. بينما يتحرك أولئك الذين يشاركون في عصيان مدني من خلال اعتقادات من هذا النوع، لا توجد بالضرورة صلة بينها وبين العصيان

المدني. حيث أن هذا الشكل من العمل السياسي يمكن أن يُفهم كطريقة لمخاطبة إحساس العدالة لدى الجماعة، مناشدة للمبادئ المعترف بها في الشراكة بين أشخاص متساوين. بما أنه مناشدة للأساس الأخلاقي في الحياة المدنية، فهو عمل سياسي وليس دينياً. إنه يرتكز على مبادئ الفطرة السليمة للعدالة التي يمكن للناس مطالبة بعضهم بعضاً باتباعها وليس على تأكيدات الإيمان الديني والمحبة التي لا يمكنهم مطالبة كل شخص بقبولها. لا أقصد، بالطبع، أن التصورات غير السياسية ليس لها شرعية. ربما تؤكد، في الواقع، حكمنا وتدعم عملنا بطرق معروفة أنها عادلة بناء على دوافع أخرى. مع ذلك، إنها ليست هذه المبادئ وإنما مبادئ العدالة، الشروط الأساسية للشراكة الاجتماعية بين أشخاص أحرار ومتساوين، هي التي تؤسس الدستور. لا يتطلب العصيان المدني كما يُعرَّف أساساً متعصباً لكنه يُشتَق من التصور العمومي للعدالة الذي يطبع مجتمعاً ديمقراطياً. كما يُفهَم إن تصور العصيان المدني هو جزء من النظرية المتعلقة بالحكومة الحرة.

أحد الفروق بين النزعة الدستورية القروسطية والحديثة هو أنه لم تُصَن سيادة القانون في الأول بوساطة رقابات دستورية راسخة. تقتصر المراقبة للحاكم الذي تكون أحكامه وأوامره مناقضة لإحساس العدالة لدى الجماعة في معظمها على الحق في المقاومة من قِبل المجتمع ككل، أو أي جزء منه. حتى هذا الحق يبدو أنه لا يُترجَم كعمل مشترك؛ إن ملكاً جائراً يُخلع ببساطة.[1] بالتالي افتقدت العصور الوسطى للأفكار الأساسية المتعلقة بالحكومة الدستورية الحديثة، الفكرة المتعلقة بالشعب القائد الذي له السلطة النهائية وتأسيس هذه السلطة من خلال وسائل من الانتخابات والبرلمانات، والأشكال الدستورية الأخرى. والآن بنفس الطريقة تقريباً التي يرتكز من خلالها التصور الحديث للحكومة الدستورية على القرون الوسطى، تضيف النظرية

(1) See J. H. Franklin, ed. Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century (New York, Pegasus, 1969), in the introduction, pp. 11-15.

المتعلقة بالعصيان المدني التصور القانوني الصرف للديمقراطية الدستورية. إنها تحاول أن تصوغ الدوافع التي يمكن بناءً عليها معارضة السلطة الديمقراطية الشرعية بطرق بينما نعترف أنها مناقضة للقانون مع ذلك تعبر عن إخلاص للقانون ومناشدة للمبادئ السياسية الجوهرية لحكومة ديمقراطية. بالتالي بالنسبة للأشكال القانونية للنزعة الدستورية يمكن للمرء أن يقارب أساليب معينة من المعارضة غير القانونية التي لا تنتهك أهداف دستور ديمقراطي استناداً إلى المبادئ التي من خلالها يسترشد المعارض. لقد حاولتُ أن أبين كيف يمكن تفسير هذه المبادئ من خلال العقيدة التعاقدية.

قد يعترض البعض على نظرية العصيان المدني هذه بأنها غير واقعية. إنها تفترض مسبقاً أنه لدى الأغلبية إحساس بالعدالة، وقد يجيب المرء أن المشاعر الأخلاقية ليست قوة سياسية ذات دلالة. فما يحرك الناس هو مصالح متنوعة، رغبة بالنفوذ، امتياز، ثروة، وما شابه. على الرغم من مهارتهم في إنتاج حجج أخلاقية لدعم مطالبهم، لكن بين وضع وآخر لا تتناسب آراؤهم في تصور متسق للعدالة. بالأحرى إن رؤاهم في أي وقت معطى عبارة عن أجزاء عرضية تُحسب لتحقيق مصالح معينة. بلا شك هناك الكثير من الصدق في هذا الرأي، وفي بعض المجتمعات أكثر صدقاً من مجتمعات أخرى. لكن السؤال الجوهري هو القوة النسبية للنزعات التي تناهض إحساس العدالة وما إذا كان الأخير قوياً كفايةً بحيث يمكن مناشدته إلى درجة مؤثرة إلى حد ما.

قد تجعل بعض التعليقات التفسير المعروض أكثر صدقاً ظاهرياً. في المقام الأول، لقد افترضتُ دائماً أنه علينا التعامل مع مجتمع ذي عدالة تقريبية. هذا يقتضي أنه توجد حكومة دستورية وتصور للعدالة معتَرفاً به عموماً. بالطبع، في أي وضع خاص يقع أفراد معينون ومجموعات معينة تحت إغراء انتهاك مبادئه لكن الشعور الجمعي نيابة عنهم له قوة كبيرة حين يُخاطب بشكل مناسب. لقد تم تأكيد هذه المبادئ كشروط ضرورية للشراكة بين أشخاص أحرار ومتساوين. إذا أمكن تحديد وعزل أولئك الذين يرتكبون

الظلم عن الجماعة الأوسع، يمكن أن تكون اعتقادات القسم الأكبر من المجتمع ذات وزن كافٍ. أو إذا كانت الأطراف المتنازعة متساوية تقريباً، يمكن أن يكون الإحساس بالعدالة لأولئك من غير المتورطين عاملاً مقرراً. في أية حالة، في حال عدم توفر الظروف من هذا النوع، تُعدّ الحكمة من العصيان المدني إشكالية جداً. حيث إلا إذا كان المرء يستطيع مناشدة إحساس العدالة لدى المجتمع الأوسع، ربما تثار الأغلبية ببساطة إلى تدابير أكثر قمعية إذا كان حساب النقاط النافعة في هذا الاتجاه. يجب أن تأخذ الهيئات القضائية في الحسبان طبيعة العصيان المدني لعمل المعارض، وحقيقة أنه قابل للتبرير (أو قد يبدو كذلك) بوساطة المبادئ السياسية التي تؤسس الدستور، وبناء على هذه الدوافع يتم تخفيض وفي بعض الحالات تعليق العقوبة القانونية.[1] لكن قد يحدث العكس تماماً حين تكون الخلفية الضرورية مفقودة. إذن علينا أن نعترف أن العصيان المدني القابل للتبرير هو شكل معقول وفاعل عادة للمعارضة في مجتمع منتظم من خلال إحساس بالعدالة إلى درجة كبيرة.

قد يكون هناك سوء إدراك ما فيما يخص الحالة التي يقال فيها إن الإحساس بالعدالة يعمل. قد يظن المرء أن هذه العاطفة تعبر عن نفسها بمجاهرة مخلصة للمبدأ وبأعمال تتطلب درجة كبيرة التضحية بالذات. لكن هذا الافتراض يتطلب الكثير. يرجح أن يُكشف عن الإحساس بالعدالة للجماعة في حقيقة أن الأغلبية لا يمكن أن تدفع نفسها لاتخاذ الخطوات الضرورية لقمع الأقلية ولمعاقبة أعمال العصيان المدني كما يسمح القانون. إن التكتيكات القاسية التي يمكن أن تكون مضمَرة في مجتمعات أخرى لا يُفكَّر بها كبدائل حقيقية. بالتالي يؤثر الإحساس بالعدالة، بطرق لا نعيها في أغلب الأحيان، في تفسيرنا للحياة السياسية، وإدراكنا لمسارات الفعل الممكنة، ورغبتنا بمقاومة المعارضات المبررة للآخرين، وغير ذلك. على الرغم من هذه القوة الفائقة،

(1) For a general discussion, see Ronald Dworkin, "On Not Prosecuting Civil Disobedience," The New York Review of Books, June 6, 1968.

قد تتخلى الأغلبية عن موقفها وتذعن لمقترحات المعارضين؛ إن رغبتها بمنح العدالة تضعِف قدرتها في الدفاع عن مصالحها غير العادلة. سوف يُرى الإحساس بالعدالة كقوة سياسية أكثر حيوية حالما يتم إدراك الأشكال غير الملحوظة الذي يمارس من خلاله تأثيره، وخصوصاً في دوره في جعل مواقف اجتماعية معينة غير قابلة للدفاع.

في هذه الملاحظات لقد افترضتُ أنه في مجتمع ذي عدالة تقريبية هناك قبول عام لمبادئ العدالة نفسها. لحسن الحظ هذا الافتراض أقوى من الضرورة. يمكن أن يكون هناك، في الواقع، فروقات مهمة في تصورات المواطنين للعدالة شريطة أن تقود هذه التصورات إلى أحكام سياسية متماثلة. وهذا ممكن، بما أن مقدمات مختلفة يمكن أن تؤدي إلى النتيجة نفسها. في هذه الحالة يوجد ما يمكن أن ندعوه إجماع متقاطع بدلاً من إجماع صارم. عموماً، يكفي التقاطع في التصورات المعترف بها للعدالة حتى يكون العصيان المدني شكلاً معقولاً وحذراً للمعارضة السياسية. بالطبع، لا حاجة لأن يكون هذا التقاطع مثالياً؛ يكفي تلبية شرط التبادل. يجب أن يعتقد كلا الطرفين أنه على الرغم من اختلاف تصوراتهم عن العدالة، إن رؤاهم تدعم الحكم نفسه على الوضع محل التساؤل، وسوف تكون كذلك حتى لو تبادلوا مواقعهم. في نهاية المطاف، مع ذلك، قد نصل إلى نقطة فيما ورائها يتعطل الاتفاق المطلوب في الحكم وينقسم المجتمع إلى حد ما إلى أقسام متمايزة تحمل آراءً متباعدة حول أسئلة سياسية جوهرية. في هذه الحالة من الإجماع المجزأ، لا تعود أسس العصيان المدني متوفرة. على سبيل المثال، افترض أن أولئك الذين لا يؤمنون بالتسامح، والذين لا يتسامحون مع الآخرين الذين يمتلكون القوة، يرغبون بالاحتجاج على حريتهم الأقل من خلال مناشدة إحساس العدالة لدى الأغلبية التي تعتنق مبدأ الحرية المتساوية. بينما أولئك الذين يقبلون هذا المبدأ يتوجب عليهم، كما رأينا، التسامح مع غير المتسامح بقدر ما يسمح به أمن المؤسسات الحرة، يرجح استياؤهم من تذكيرهم بهذا الواجب من قبل غير

المتسامح الذي سوف، إذا تم تبادل المواقع، يرسخ سيادته الذاتية. ولا بد أن تشعر الأغلبية أن ولاءها للحرية المتساوية يُستغَل من قِبل آخرين من أجل غايات غير عادلة. يوضح هذا الوضع مرة أخرى الحقيقة القائلة إن الفطرة السليمة للعدالة من الموجودات الجمعية العظيمة التي تتطلب تعاون الكثير لدوامها. يمكن النظر إلى غير المتسامح كراكب حر، كشخص يسعى إلى الحصول على المنافع من مؤسسات عادلة بينما لا يقوم بدوره لتأييدها. على الرغم من أن أولئك الذين يقرون مبادئ العدالة يجب أن يسترشدوا دائماً بها، في مجتمع مجزأ وكذلك في مجتمع يتحرك من خلال مجموعات أنوية، لا تتوفر الشروط من أجل العصيان المدني. مع ذلك، لا توجد ضرورة لإجماع صارم، حيث أنه في الغالب يسمح الإجماع المتقاطع بتلبية شرط التبادل.

هناك، بلا ريب، مخاطر محددة في اللجوء إلى العصيان المدني. أحد أسباب الأشكال الدستورية وتفسيرها القضائي هو ترسيخ قراءة عامة للتصور السياسي للعدالة ولتفسير تطبيق مبادئه على الأسئلة الاجتماعية. حتى نقطة معينة من الأفضل أن يتم البت بالقانون وبتفسيره بدلاً من البت به مباشرة. لذلك قد تتم معارضته بأن التفسير السابق لا يحدد من سيقول إن الظروف هي كذلك لتبرير عصيان مدني. وهذا يستدعي فوضى سياسية قد تشجع كل شخص على التقرير لنفسه، والتخلي عن الأداء العام للمبادئ السياسية. والإجابة على هذا هي أن كل شخص بالفعل يجب أن يتخذ قراره الذاتي. حتى على الرغم أن الناس عادة يسعون للنصيحة والمشورة، ويقبلون أوامر أولئك الذين في السلطة حين تبدو معقولة بالنسبة إليهم، فإنهم مسؤولون دائماً عن أعمالهم. لا يمكننا أن نجرّد أنفسنا من مسؤوليتنا وتحويل عبء اللوم على آخرين. هذا صحيح بالنسبة لأية نظرية في الواجب السياسي والالتزام المتوافقة مع مبادئ دستور ديمقراطي. إن المواطن مستقل ذاتياً لكنه يُعدّ مسؤولاً عمّا يقوم به (٧٨). إذا كنا نفكّر بشكل اعتيادي أنه يتوجب علينا طاعة القانون، هذا يعود لأن مبادئنا السياسية تقود عادة إلى هذا الاستنتاج.

بالتأكيد في دولة ذات عدالة تقريبية هناك افتراض مسبق لصالح الطاعة في غياب أسباب قوية لما يعاكس ذلك. إن القرارات الكثيرة الحرة والمعقولة للأفراد تتناسق مع بعضها بعضاً في حكومة سياسية منظمة.

لكن بينما يتوجب على كل شخص أن يقرر لنفسه ما إذا كانت الظروف تبرر العصيان المدني، فهذا لا يستلزم أن يقرر المرء كما يحلو له. نحن لا نتخذ قراراتنا من خلال النظر إلى مصالحنا الشخصية، أو إلى ولاءاتنا السياسية المشكّلة بشكل ضيق. للتصرف باستقلال ذاتي وبمسؤولية يتوجب على المواطن النظر إلى المبادئ السياسية التي تؤسس وترشد تفسير الدستور. يجب أن يحاول تقييم كيف يجب تطبيق هذه المبادئ في الظروف الموجودة. إذا وصل إلى استنتاج بعد التفكير المستحق أن العصيان المدني مبرر ويتصرف بناءً على ذلك، فهو يتصرف ضميرياً. وعلى الرغم من أنــه قد يكون خاطئاً، فهو لا يقوم بما يحلو له. تمكّننا نظرية الواجب السياسي والالتزام من التوصل إلى هذه التمييزات.

هناك نقاط متوازية مع التفاهمات والاستنتاجات العامة التي تم التوصل إليها من خلال العلوم المختلفة. هنا أيضاً كل شخص مستقل ذاتياً لكنه مسؤول. علينا تقويم النظريات والفرضيات على ضوء الدليل من خلال المبادئ المعترَف بها عموماً. إنه صحيح أن هناك الكثير من الأعمال النافذة، لكن هذه تشكل الإجماع للكثير من الأشخاص كلٌّ منهم يقرر لنفسه. إن غياب السلطة النهائية التي تقرر، وكذلك التفسير الرسمي الذي يتوجب على الجميع قبوله، لا يقود إلى استنتاج، لكن بالأحرى إلى شرط للتقدم النظري. إن أشخاصاً متساوين يقبلون ويطبقون مبادئ معقولة لا يحتاجون إلى سلطة أعلى راسخة. بالنسبة للسؤال، من عليه أن يقرر؟ الإجابة هي: على الجميع أن يقرر، كل شخص يستشير نفسه، ومع المعقولية، والمجاملة، والنية الحسنة، يمكن أن يعمل بشكل جيد كفاية.

في المجتمع الديمقراطي، إذن، يُعترف أن كل مواطن مسؤول عن تفسيره لمبادئ العدالة وعن سلوكه في ضوئها. لن يكون هناك أداءً قانونياً أو موافقة اجتماعية لهذه المبادئ التي نحن ملزمون أخلاقياً دائماً بقبولها، ليس حتى حين تُعطى من خلال محكمة عليا أو هيئة تشريعية. بالفعل تقدم كل جهة دستورية، الهيئة التشريعية، التنفيذية، والمحكمة، تفسيرها للدستور وللمُثُل السياسية التي تشكله.[1] على الرغم من أنه ربما يكون للمحكمة القول النهائي في البت بأية قضية خاصة، فهي ليست محصنة عن النفوذ السياسي القوي الذي قد يضطرها إلى مراجعة قراءتها للدستور. تعرض المحكمة عقيدتها من خلال المنطق والحجة؛ إن تصورها للدستور يجب، إذا كان سيُحترم، أن يقنع القسم الأكبر من المواطنين أنه سليم. إن جهة الاحتكام النهائية ليست المحكمة، ولا الهيئة التنفيذية، ولا الهيئة التشريعية، لكنهم الناخبون ككل. فمن يقوم بالعصيان المدني يناشد بطريقة خاصة هذه الجهة. لا يوجد خطر من الفوضى السياسية بما أنه يوجد اتفاق فاعل كافٍ في تصورات المواطنين للعدالة والشروط محترمة بالنسبة للجوء للعصيان المدني. إذ يمكن للناس تحقيق مثل هذا التفاهم واحترام هذه القيود حين تكون الحريات السياسية الأساسية مصانة كافتراض ضمني في حكومة ديمقراطية. لا توجد طريقة لتجنب خطر النزاع المسبب للانشقاق بالكامل، ليس أكثر من استبعاد إمكانية أي جدل علمي جوهري. لكن إذا كان يبدو أن العصيان المدني يهدد السلام المدني، فلا تقع المسؤولية على أولئك الذين يعارضون ولكن على الذين يبرر استغلالهم للسلطة وللنفوذ مثل هذه المعارضة. إذ عند توظيف جهاز قسري للدولة من أجل الحفاظ على مؤسسات غير عادلة هو بحد ذاته شكل من القوة غير الشرعية التي يمتلك الناس الحق في مقاومتها عند الاستحقاق.

---

(1) For a presentation of this view to which I am indebted, see A. M. Bickel, The Least Dangerous Branch (New York, Bobbs-Merrill, 1962), esp. chs. V and VI.

مع هذه التعليقات نكون قد وصلنا إلى ختام نقاشنا حول مضمون مبادئ العدالة. كان هدفي في هذا القسم توصيف مخطط من المؤسسات تلبي هذه المبادئ والإشارة إلى كيفية نشوء الواجبات والالتزامات. يجب القيام بهذه الأشياء لنرى إذا كانت نظرية العدالة المقترحة تطابق أحكامنا المدروسة وتوسعها بطريقة مقبولة. نحتاج للتحقق ما إذا كانت تعرّف تصوراً سياسياً عملياً وتساعد في تركيز تفكيرنا على الاهتمامات الأخلاقية الأساسية الأكثر ملاءمة. لا يزال التفسير في هذا القسم تجريديا جداً، لكني أرجو أن أكون قد قدمتُ بعض الإرشاد حول كيفية تطبيق مبادئ العدالة في الممارسة. مع ذلك، يجب ألا ننسى المجال الضيق للنظرية المعروضة. في معظم القسم حاولت تطوير تصور مثالي، ولم نعلق إلا عرضياً فقط على الحالات المتنوعة لنظرية غير مثالية. بلا ريب توحي قواعد الأولوية بالاتجاهات في أمثلة كثيرة، وقد تكون مفيدة إذا لم نذهب بها بعيداً. مع ذلك، إن السؤال الوحيد المطروح للنظرية غير المثالية هو المتعلق بالعصيان المدني في الحالة الخاصة من العدالة التقريبية. إذا كانت النظرية المثالية تستحق الدراسة، فهذا بسبب، كما أخمن، أنها جزء أساسي من نظرية العدالة وضرورية من أجل الجزء غير المثالي كذلك. لن أناقش هذه المسائل أكثر من هذا. ما يزال علينا استكمال نظرية العدالة من خلال معرفة مدى تجذرها في الفكر والشعور البشري، وارتباطها مع غاياتنا وطموحاتنا.

الهيئة العامة السورية للكتاب

القسم الثالث

الغايـات

الهيئة العامة السورية للكتاب

الهيئة العامة السورية للكتاب

الفصل السادس
الخير عقلانياً

سوف أتقدم في هذا الفصل كالتالي. أولاً، أعرض بتفصيل أكبر نظرية الخير التي استُخدمت سابقاً لتوصيف الخيرات الأولية ومصالح الأشخاص في الوضع الأصلي. وبما أنه من المطلوب رؤية أكثر شمولية من أجل الجدل القادم، هذه النظرية يجب أن تُعطى أساساً أكثر متانةً. يهتم الفصل القادم بشكل واسع بالسيكولوجيا الأخلاقية واكتساب الإحساس بالعدالة. حالما يتم التعامل مع هذه المسائل، نكون في وضع نناقش فيه الاستقرار النسبي للعدالة إنصافاً وللمحاججة في الفصل الأخير بأن، بالمعنى الذي سيعرَّف من خلاله، العدالة والخير متطابقان على الأقل في ظروف مجتمع جيد التنظيم. أخيراً أشرح كيف ترتبط نظرية العدالة مع القيم الاجتماعية وخير الجماعة. قد يبدو أحياناً في هذا القسم أن الاتجاه الكلي للعرض أقل وضوحاً، والانتقال من موضوع إلى آخر غير مرن. ربما يساعدنا أن نبقي في ذهننا أن الهدف المركزي هو تمهيد الطريق للبت في الأسئلة المتعلقة بالاستقرار والتطابق، وتفسير القيم الخاصة بمجتمع ما وخير العدالة.

١ - الحاجة إلى نظرية في الخير

حتى الآن لم أقل إلا القليل حول مفهوم الخير. لقد ذُكر سابقاً حين اقترحتُ أن خير الشخص يتحدد من خلال ما هو بالنسبة له الخطة العقلانية القصوى بافتراض ظروف إيجابية معقولة (١٥). ولقد افترضت طوال الوقت

أنه في مجتمع جيد التنظيم تتوافق تصورات المواطنين لخيرهم مع مبادئ الحق المعترَف بها عموماً وتتضمن مكاناً مناسباً بالنسبة للخيرات الأولية المتنوعة. لكن مفهوم الخير استُخدم فقط بالمعنى الضعيف. وفي الواقع سوف أميّز بين نظريتين في الخير. إن السبب وراء القيام بهذا هو أنه في العدالة إنصافاً يُعدّ مفهوم الحق سابقاً على مفهوم الخير. بالنسبة للنظريات الغائية، يُعدّ شيء ما خيراً فقط إذا كان يتناسب مع طرق في الحياة المتسقة مع مبادئ الحق التي في المتناول فعلاً. لكن لتأسيس هذه المبادئ من الضروري الاعتماد على فكرة معينة للخير، حيث نحتاج إلى افتراضات حول حوافز الأطراف في الوضع الأصلي. وبما أنه يجب على هذه الافتراضات ألا تعرّض للخطر المكان الأسبقي لمفهوم الحق، فإن نظرية الخير المستخدَمة في الجدل لصالح مبادئ العدالة تقتصر على مجرد أساسيات. هذا التوصيف للخير سوف أدعوه النظرية الضعيفة: إن غرضها تأمين المقدمات حول الخيرات الأولية المطلوبة للتوصل إلى مبادئ العدالة. حالما يتم التوصل إلى هذه النظرية ويتم تفسير الخيرات الأولية، نكون أحراراً في استخدام مبادئ العدالة في تطوير إضافي لما سأدعوه النظرية التامة للخير.

من أجل توضيح هذه المسائل، لنتذكر أين لعبت فعلاً نظرية الخير دوراً. في المقام الأول، لقد استُخدمت لتعريف الأعضاء الأقل امتيازاً في مجتمع. يفترض مبدأ الفرق أنه يمكن القيام بهذا. صحيح أن النظرية لا تحتاج إلى تعريف قياس عددي للرفاهية. ليس علينا أن نعرف مقدار حرمان أولئك الأقل حظاً، بما أنه حالما يتم انتقاء هذه المجموعة، يمكننا أخذ تفضيلاتهم الترتيبية (من وجهة النظر المناسبة) كمحدِّد للترتيب المناسب للبنية الأساسية (١٥). مع ذلك، يجب أن نكون قادرين على تعيين هذه المجموعة. بالإضافة، يتم تحديد مؤشر رفاهية وتوقعات الناس التمثيليين من ناحية الخيرات الأولية. إن الأفراد العقلانيين، مهما يكن ما يريدونه من أشياء أخرى، يرغبون بأشياء معينة كمتطلبات مسبقة لتنفيذ خططهم في الحياة. مع تساوي الأشياء الأخرى،

إنهم يفضلون حريةً أوسع وفرصة أوسع بدلاً عن حرية أضيق وفرصة أضيق، وحصةً أكبر بدلاً من حصة أصغر في الثروة والدخل. حيث يبدو أن هذه الأشياء خيرٌ على نحوٍ كافٍ. لكني قلتُ أيضاً أن احترام الذات والثقة المؤكدة في إحساس المرء بجدارته ربما يكونان من الخيرات الأولية الأكثر أهمية. ولقد تم استخدام هذا الاقتراح في الحجة لصالح مبدأي العدالة (٢٩). بالتالي إن التعريف المبدئي للتوقعات بالرجوع كليةً إلى مثل هذه الأشياء مثل الحرية والثروة مؤقت؛ من الضروري تضمين أنواعاً أخرى من الخيرات الأولية وهذا يثير أسئلة أعمق. من الواضح أن توصيفاً للخير مطلوب من أجل هذا؛ ويجب أن يكون النظرية الضعيفة.

مرة أخرى، لقد استُخدمت رؤية ما في الدفاع عن العدالة إنصافاً ضد احتجاجات متنوعة. على سبيل المثال، ربما يقال إن الأشخاص في الوضع الأصلي يعرفون القليل عن وضعهم بحيث تكون اتفاقية عقلانية على مبادئ العدالة مستحيلة. بما أنهم لا يعرفون ما هي أهدافهم، ربما يكتشفون أن خططهم مخرَّبة بالكامل بوساطة مبادئ يجمعون عليها. لذلك كيف يمكنهم التوصل إلى قرار عاقل؟ ربما يجيب أحدٌ أن عقلانية اختيار شخص لا تتوقف على مقدار ما يعرفه، لكن فقط على كيفية تفكيره من خلال المعلومات التي لديه مهما تكن، حتى إن كانت ناقصة. إن قرارنا عقلانيٌ تماماً شريطة أن نواجه ظروفنا ونفعل أفضل ما بوسعنا. بالتالي يستطيع الأطراف في الواقع اتخاذ قرار عقلاني، وبالتأكيد هناك بعض التصورات البديلة للعدالة أفضل من غيرها. مع ذلك، تبين النظرية الضعيفة في الخير التي يُفترض فيها أن الأطراف يقبلون وجوب محاولة تأمين حريتهم واحترامهم لذاتهم من أجل تحقيق أهدافهم، مهما تكن هذه الأهداف، وأنهم يطلبون عادةً أكثر وليس أقل من الخيرات الأولية الأخرى. في الدخول في الاتفاقية الأصلية، إذن، يفترض الأطراف أن تصوراتهم للخير لها بنية معينة، وهذا كافٍ لتمكينهم من اختيار مبادئ على أساس عقلاني.

بتلخيص هذه النقاط، نحن نحتاج إلى ما دعوته النظرية الضعيفة في الخير لتفسير التفضيل العقلاني للخيرات الأولية ولشرح فكرة العقلانية التي تشكل أساس اختيار المبادئ في الوضع الأصلي. هذه النظرية ضرورية لدعم المقدمات المطلوبة التي تُشتَق منها مبادئ العدالة. لكن بالنظر إلى الأمام إلى أسئلة أخرى لا بد من مناقشتها، فإن توصيفاً أكثر شمولاً للخير ضروريٌّ. بالتالي يتوقف تعريف الأفعال الرحيمة والنافلة على مثل هذه النظرية. وكذلك الأمر بالنسبة لتعريف الجدارة الأخلاقية للأشخاص. هذا هو المفهوم الرئيس الثالث للأخلاق ويجب أن نجد له مكاناً ضمن الرؤية التعاقدية. في النهاية علينا التفكير فيما إذا كان شخص جيد هو شيء جيد لذلك الشخص، إذا لم يكن كذلك عموماً، إذن تحت أية شروط. في بعض الظروف على الأقل، على سبيل المثال تلك الظروف المتعلقة بمجتمع جيد التنظيم أو في دولة ذات عدالة تقريبية، وما تؤول إليه الأمور، أعتقد، أن يكون الشخص جيداً هو بالفعل شيء جيد بالنسبة إليه. هذه الحقيقة ترتبط بشكل وثيق مع خير العدالة ومع مشكلة التطابق في النظرية الأخلاقية. نحن نحتاج إلى توصيف للخير لشرح كل هذا. إن السمة الفارقة لهذه النظرية التامة، كما قلتُ، أنها تُعدّ أن مبادئ العدالة مؤمّنة فعلاً، ومن ثم تستخدم هذه المبادئ في تعريف المفاهيم الأخلاقية الأخرى الذي تدخل فيها فكرة الخير. حالما تكون مبادئ الحق في المتناول، ربما نلجأ إليها في تفسير مفهوم الجدارة الذاتية والخير في الفضائل الأخلاقية. بالفعل، حتى الخطط العقلانية في الحياة التي تحدد ما هي الأشياء الجيدة بالنسبة للكائنات البشرية، وقيم الحياة البشرية، هي بحد ذاتها مقيَّدة بوساطة مبادئ العدالة. لكن من الواضح، لتجنب التحرك في دائرة، يجب علينا التمييز بين النظرية الضعيفة والتامة، ونبقي في ذهننا دائماً أيهما نرتكز عليها.

أخيراً، حين نصل إلى تفسير القيم الاجتماعية واستقرار تصور العدالة، يصبح تفسير الخير بشكل أوسع مطلوباً. على سبيل المثال، أحد المبادئ السيكولوجية الأساسية هو أنه لدينا نزعة لمحبة أولئك الذين يبدون

محبتهم لنا، أولئك الذين يدعمون خيرنا بنية جلية. في هذا المثال، إن خيرنا يضم غايات نهائية وليس فقط خيرات أولية. علاوة على ذلك، من أجل تفسير القيم الاجتماعية، نحن نحتاج نظرية تفسر الخير في الأنشطة، وبشكل خاص الخير لكل شخص يتصرف بإرادته انطلاقاً من تصور العدالة العام لتأكيد مؤسساتهم الاجتماعية. حين نفكر في هذه الأسئلة يمكننا أن نعمل ضمن مجال النظرية التامة. أحياناً نفحص العمليات التي يُكتسب من خلالها الإحساس بالعدالة والعواطف الأخلاقية؛ أو نلاحظ أن الأنشطة الجمعية لمجتمع عادل هي أيضاً جيدة. لا يوجد سبب لعدم استخدام النظرية التامة، بما أن تصور العدالة في المتناول.

مع ذلك، حين نسأل ما إذا كان الإحساس بالعدالة خيراً، فمن الواضح أن السؤال المهم هو ذلك السؤال المعَرَّف من خلال النظرية الضعيفة. نحن نريد أن نعرف ما إذا كان امتلاك إحساس بالعدالة وصيانته خير (بالمعنى الضعيف) بالنسبة لأشخاص هم أعضاء في مجتمع جيد التنظيم. ومن المؤكد أنه إذا كان الإحساس بالعدالة خيراً أبداً، فهو خير في هذه الحالة الخاصة. وإذا آل الأمر إلى أن امتلاكنا لإحساس بالعدالة ضمن النظرية الضعيفة خير بالفعل، عندها يكون المجتمع جيد التنظيم مستقراً بقدر ما يمكن أن يرجوه المرء. فهو لا يولّد مواقفه الأخلاقية الذاتية الداعمة فحسب، بل هذه المواقف مرغوبة من وجهة نظر أشخاص عقلانيين الذين يمتلكونه حين يقيّمون وضعهم بشكل مستقل عن قيود العدالة. أدعو هذا التناسب بين العدالة والخير تطابقاً؛ وسوف أفحص هذه العلاقة حين نناقش خير العدالة (٨٦).

٢ - تعريف الخير في حالات أبسط

بدلاً من التقدم مباشرة إلى تطبيق مفهوم العقلانية على تقييم الخطط، يبدو من الأفضل توضيح التعريف الذي سوف أستخدمه من خلال التفكير بحالات أبسط أولاً. سوف يستحضر القيام بهذا تفريقات عديدة تُعدّ ضرورية

من أجل فهم واضح لمعناه. بالتالي أفترض أن التعريف له ثلاث مراحل كالتالي (من أجل التبسيط تصاغ هذه المراحل باستخدام مفهوم الخير بدلاً عن أفضل من): (١) A هو X خيرٌ إذا وإذا فقط كانت A تمتلك الخواص (إلى درجة أعلى من X الوسطية[١] أو القياسية) التي من العقلانية أن نريدها في X، بافتراض ما تُستخدم من أجله X، أو يُتوقع أن تفعله، وما شابه (حيثما تكون الفقرة الإضافية مناسبة)؛ (٢) A هو X خيرٌ بالنسبة لـــ K (حيث K هو شخص ما) إذا وإذا فقط كانت A تمتلك الخواص التي من العقلانية بالنسبة لـــ K أن يريدها في X، بافتراض ظروف K، وإمكاناته، وخطته في الحياة (نظام أهدافه)، ولذلك في ضوء ما ينوي القيام به بـــ X، أو مهما يكن؛ (٣) نفس ٢ لكن بإضافة فقرة إلى التأثير بأن خطة K في الحياة، أو ذلك الجزء منها الملائم في المثال الراهن، هو بحد ذاته عقلاني. ما هو المقصود بالعقلانية في حالة الخطط يجب تحديده ومناقشته لاحقاً. لكن طبقاً للتعريف، حالما نبرهن أن شيئاً ما له خواص من العقلانية لأحد ما يمتلك خطة عقلانية في الحياة أن يريدها، نكون عندها قد بيّنا أنه خير بالنسبة له. وإذا كانت هناك أنواع معينة من الأشياء تلبي هذا الشرط بالنسبة للأشخاص عموماً، إذن فهذه الأشياء خيرات بشرية. في نهاية المطاف نريد أن نكون متأكدين بأن الحرية والفرصة، وإحساساً بجدارتنا الذاتية، جميعها تقع في هذه الفئة.[٢]

الآن لا بد من بعض التعليقات على المرحلتين الأوليتين في التعريف. نميل إلى الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية حينما يكون ضرورياً الأخذ بالحسبان السمات الخاصة لوضع شخص يعدّها التعريف ملائمة. هذه السمات هي نموذجياً مصالحه، وإمكاناته، وظروفه. على الرغم من أنه لم تُعرض بعد مبادئ الاختيار العقلاني، تبدو الفكرة اليومية واضحة كفاية حالياً. عموماً،

(1) See W. D. Ross, The Right and the Good (Oxford, The Clarendon Press, 1930), p. 67.

(2) As I have remarked there is wide agreement, with many variations, on an account of the good along these lines. See Aristotle, Nicomachean Ethics, bks. I and X; and Aquinas, Summa Theological, I-I, q. 5-6.

هناك معنى دقيق على نحوٍ معقول في الحديث ببساطة عن شيء جيد أو خير من نوع معين، معنى مفسَّر من خلال المرحلة الأولى، شريطة وجود تشابه كافٍ في المصالح والظروف بين أشخاص مهتمين بأشياء من هذا النوع بحيث يمكن تأسيس معايير معترَفاً بها. حين تُلبى هذه الشروط، فالقول إن شيئاً ما خير ينقل معلومات نافعة. هناك خبرة مشتركة كافية أو معرفة بهذه الأشياء بالنسبة إلينا لنمتلك فهماً للسمات المرغوبة الممثَلة بشيء وسطي أو قياسي.(١) في أغلب الأحيان هناك مقاييس تقليدية مرتكزة على ممارسة تجارية أو ممارسة أخرى تعرّف هذه الخواص. بالنظر إلى أمثلة متنوعة نستطيع بلا شك أن نرى كيف تتطور هذه المقاييس وكيف تتحدد المعايير الملائمة. إن النقطة الضرورية، مع ذلك، أن هذه المقاييس تتوقف على طبيعة الأشياء محل التساؤل وعلى خبرتنا بها؛ ولذلك نقول إن أشياءً معينةً خيّرة بدون إسهاب إضافي فقط حين تُفترض خلفية معينة أو يُضمَر سياق معين ما. إن أحكام القيمة الأساسية هي تلك المتخذة من وجهة نظر أشخاص، بافتراض مصالحهم، وإمكاناتهم، وظروفهم. بقدر ما يسمح به تشابه الظروف فقط يمكننا التجريد بأمان من أي وضع خاص إلى أي شخص. في حالات معقدة، حين يكون الشيء الذي سيتم اختياره واجب التعديل وفق الاحتياجات والأوضاع الخاصة، ننتقل إلى المرحلة الثانية في التعريف. تُضبط أحكامنا المتعلقة بالقيمة حسب العامل محل التساؤل كما تتطلب هذه المرحلة.

يمكن توضيح هذه التعليقات من خلال النظر إلى أمثلة عديدة من فئات نموذجية معينة: مصنوعات بشرية، أجزاء وظيفية في نظام، ووظائف وأدوار. بين المصنوعات البشرية، إن ساعة جيدة أو خيّرة، لنقل، هي ساعة لها سمات من العقلانية أن نريدها في ساعة. هناك من الواضح عدد من السمات المرغوبة هنا، بالإضافة إلى تلك السمة المتعلقة بحفظ الوقت مضبوطاً. يجب ألا تكون ثقيلة جداً، على سبيل المثال. هذه السمات يجب أن

(1) See Urmson, "On Grading," pp. 148-154.

تقاس بطريقة ما ويُخصَّص لها أوزان مناسبة في التقييم الكلي. لن أناقش هنا كيف تُنفَذ هذه الأشياء. تجدر الملاحظة، مع ذلك، أنه إذا أخذنا تعريف الخير بالمعنى التقليدي كتحليل، أي كبيان لهوية المفهوم، وإذا افترضنا أن الساعة بالتعريف هي شيء للإعلام عن الزمن، وأن العقلانية بالتعريف هي اتخاذ وسائل فاعلة لتحقيق غايات المرء، إذن تحليلياً إن الساعة الجيدة هي تلك التي تحفظ الوقت مضبوطاً. تُؤسَّس هذه الحقيقة كليةً استناداً إلى حقائق المنطق وتعاريف المفاهيم. لكن بما أنني لا أرغب بأخذ تعريف الخير بهذا المعنى لكن بالأحرى كإرشاد تقريبي لبناء تعابير بديلة يمكن استخدامها لنقول ما نريد أن نقوله بالتفكير، لا أعتبر أن هذه القضية تحليلية. في الواقع، بالنسبة لأغراضنا الحالية سوف أتجاوز هذا السؤال بالكامل وآخذ ببساطة حقائق معينة عن الساعات (أو أي شيء آخر) كمعرفة عامة. لا توجد فرصة للتساؤل ما إذا كانت القضايا التي تعبر عنها تحليلية. في هذا الجانب، إذن، إنه صحيح بالتأكيد أن الساعة الجيدة تحفظ الوقت مضبوطاً وهذا التطابق مع الحقائق اليومية يكفي لتأكيد صلاحية التعريف.

مجدداً، من الواضح أن الحرف "X" في التعبير "إن X جيد أو خير" يجب أن تُستبدل في أغلب الأحيان بأسماء متنوعة حسب السياق. بالتالي لا يكفي عادةً أن نتحدث عن ساعات جيدة، بما أننا نحتاج كثيراً تصنيفاً أكثر دقة. حيث يُطلب منا تقييم ساعات اليد، ساعات الحائط، وهكذا؛ أو حتى ساعات يد لتتماشى مع لباس المساء. في جميع هذه الحالات تؤدي اهتماماتٌ خاصة إلى تصنيفاتٍ ومعاييرَ مناسبة معينة. تُجمع هذه التعقيدات بشكل اعتيادي من الظروف وتُذكَر بصراحة حين يبدو ضرورياً. مع الأشياء التي ليست مصنوعات بشرية يستلزم عادة بعض الإسهاب من أجل تفسير المعنى الذي يقصده المرء بما أنه لا يُقدَّم بالرجوع إلى الشيء ذاته. بالتالي، على سبيل المثال، إن القضية القائلة إن "ودكات" جبل جيد ربما تتطلب نوعاً من التوسع الذي يُقدَّم بإضافة أنه جبل جيد للتزلج. أو الملاحظة أنها ليلة جيدة قد يستدعي

التفسير أنها ليلة جيدة لرؤية النجوم، بما أنها ليلة صافية ومظلمة. بعض المصطلحات تشي بالتوسع المناسب. لنأخذ مثالاً: إذا قمنا بمقارنة القضية بأن جسداً ما جثمان جيد مع القضية بأن جسداً جثة جيدة، فالمعنى في الأولى ليس واضحاً، في حين بالرجوع إلى شيء ما كجثة ينقل استخدامه في دراسة التشريح. من المحتمل أن تكون الجثة الجيدة جثماناً يمتلك الخواص (مهما تكن) التي من العقلانية أن نريدها لهذا الغرض.[1] ربما لوحظ في عرضنا أنه يمكننا فهم جزءاً من المقصود على الأقل حين نقول عن شيء ما إنه جيد حتى لو كنا لا نعرف ما هي السمات المرغوبة للشيء التي تم تقييمها.

تقف دائماً في الخلفية وجهة نظر من خلالها تُقيَّم المصنوعات البشرية، الأجزاء الوظيفية، أو الدور، على الرغم بالطبع من انتفاء الحاجة لجعل وجهة النظر هذه صريحة. يتم توصيف هذا المنظور من خلال تحديد الأشخاص الذين تُعدّ اهتماماتهم ملائمة لاتخاذ الحكم، ثم من خلال توصيف الاهتمامات التي يعتمدونها في الشيء. على سبيل المثال، في حالة أجزاء الجسد (أجزاء وظيفية في نظام)، نأخذ عادة وجهة نظر الشخص محل التساؤل وافتراض أن اهتمامه هو اهتمام عادي. بالتالي إن العيون والآذان الجيدة هي تلك التي تمتلك الخواص التي من العقلانية أن نريدها في عيوننا وآذاننا حين نرعب بأن نرى ونسمع بشكل جيد. كذلك الأمر مع الحيوانات والنباتات: حين نقول إن لها صوفاً جيداً، أو جذوراً جيدة، نبدو أننا نتبنى وجهة نظر الحيوان أو النبات. بلا شك هناك بعض الاصطناعية في القيام بهذا، خصوصاً في حالة النباتات. من جهة أخرى، ربما هناك منظورات أخرى يمكن أن تفسر هذه الأحكام على نحوٍ طبيعي أكثر. لكن يرجح أن يكون التعريف مناسباً لبعض الحالات أكثر من غيرها، ولا تستوجب هذه الحقيقة قلقنا كثيراً بما أنه مُرضٍ لأغراض نظرية العدالة. بالتحول إلى فئة الوظائف، في بعض الأمثلة بكل الأحوال بينما تُعدّ الخواص المرغوبة هي تلك المتعلقة بالأشخاص الذين

(1) The example is from Ziff, Semantic Analysis, p. 211.

ينتمون إلى الوظيفة، فإن الأشخاص الذين نأخذ وجهة نظرهم لا ينتمون إليها. بالتالي إن الطبيب الجيد هو الطبيب الذي يمتلك المهارات والإمكانات التي من العقلانية لمرضاه أن يريدونها في الطبيب. فالمهارات والإمكانات تتعلق بالطبيب، أما الاهتمام بالشفاء الصحي الذي من خلاله يتم التقييم فهو يتعلق بالمرضى. تبين هذه الأمثلة أن وجهة النظر تتباين من حالة إلى حالة ولا يحتوي تعريف الخير أي صيغة عامة لتحديدها. هذه المسائل تُشرح حسب المناسبة أو تُفهم من خلال السياق.

التعليق الإضافي هو أنه لا يوجد شيء صائب بالضرورة، أو صحيح أخلاقياً، حول وجهة النظر التي من خلالها يُحكَم على الأشياء أنها جيدة أو سيئة.[1] ربما يقول المرء عن رجل إنه جاسوس جيد، أو قاتل مأجور جيد، دون الموافقة على مهاراته. بتطبيق التعريف على هذه الحالة، سوف نُفهم كأننا نقول إن الفرد الذي نرجع إليه لديه الخواص التي من العقلانية أن نريدها في جاسوس، في قاتل مأجور، بافتراض ما نتوقع أن يفعله الجواسيس والقتلة المأجورون. لا يوجد أي مضمون أنه من الخير أن نريد الجواسيس والقتلة أن يقوموا بما يقومون به. وعادة إنها الحكومات والمتآمرون وما شابه الذين يوظفون الجواسيس والقتلة. إننا ببساطة نقيّم كفاءات ومواهب معينة من وجهة نظر الحكومات والمتآمرين. وفيما إذا كان جاسوس ما أو قاتل ما شخصاً جيداً فهو سؤال منفصل برمته؛ للإجابة عنه علينا الحكم على السبب الذي يدفعه للقيام بهذا ودوافعه أو حوافزه للقيام به.

الآن إن هذه الحيادية الأخلاقية في تعريف الخير هي بالضبط ما يُفترَض توقعه. إن مفهوم العقلانية بحد ذاته ليس أساساً كافياً بالنسبة لمفهوم الحق؛ وفي نظرية التعاقد يُشتق الأخير بطريقة مختلفة. علاوة على ذلك،

(1) On this point, see Ross, The Right and the Good, p. 67. A somewhat different view is expressed by A. E. Duncan-Jones, "Good Things and Good Thieves," Analysis, vol. 27 91966), pp. 113-118.

لبناء تصور للخير الأخلاقي، يجب إدخال مبادئ الحق والعدالة. من السهولة بمكان فهم أنه للكثير من الوظائف والأدوار للمبادئ الأخلاقية مكانة مهمة في توصيف الخواص المرغوبة. على سبيل المثال، القاضي الجيد لديه رغبة قوية لمنح العدالة، لتقرير القضايا بإنصاف طبقاً لما يتطلبه القانون. فهو يمتلك الفضائل القضائية التي يتطلبها موقعه: إنه حيادي، قادر على تقييم الأدلة بإنصاف، ليس متعصباً أو يتحرك وفق اعتبارات شخصية. هذه الخواص ليست كافية لكنها ضرورية عموماً. إن أوصاف زوج جيد أو زوجة جيدة، صديق أو زميل، وغير ذلك بلا نهاية، تعتمد على نظرية تتعلق بالفضائل ولذلك تفترض مسبقاً مبادئ الحق. تنتمي هذه المسائل إلى النظرية التامة. من أجل تطابق الخير عقلانياً مع مفهوم الجدارة الأخلاقية، يجب أن يؤول الأمر إلى أن الفضائل هي خواص من العقلانية للأشخاص أن يريدونها في بعضهم بعضاً حين يتبنون وجهة النظر المطلوبة. سوف أحاول أن أبين خلال مسار النقاش أن هذه هي الحالة في الواقع (٦٦).

٣ - ملحوظة في الدلالة

سوف أضيف على هذا التوصيف للنظرية الضعيفة كلمات قليلة حول دلالة أحكام القيمة. هذه المسائل ليست مركزية في بحثنا لكن قد تمنع بعض الملاحظات سوء الفهم. ربما تكون القضية الرئيسة هي ما إذا كانت هذه الأحكام تمثل استخداماً وصفياً أو معيارياً للغة. لسوء الحظ إن الأفكار المتعلقة بالاستخدام الوصفي والمعياري مبهمة، لكني سأحاول التوصل إلى النقطة الرئيسة مباشرة.[1] يبدو أن جميع الأطراف يوافقون على حقيقتين عامتين. أولاً، إن المصطلحات "جيد" و"سيء" وما يشبهها تُستخدم نموذجياً في إعطاء

(1) For the most part my account follows J. R. Searle, "Meaning and Speech Acts," Philosophical Review, vol. 71 (1962). See also his Meaning and Speech Acts (Cambridge, The University Press, 1969), ch. VI; and Ziff, Semantic Analysis, ch. VI.

نصيحة أو استشارة، والتقدير والتمجيد، وغير ذلك. بلا ريب، لا تُستخدم دائماً هذه المصطلحات بهذه الطريقة، بما أنها قد تظهر في قضايا شرطية، في أوامر وأسئلة، وكذلك في تعليقات أخرى ليس لها محمول عملي. لكن يبقى دورها في إعطاء نصيحة ومشورة وفي التقدير والتمجيد مميزاً. ثانياً، تتباين المقاييس بالنسبة للتقييم من نوع لآخر من الأشياء. ما نريده في المنازل غير ما نريده في الملابس. ويجب أن يتناسب التعريف المُرضي للخير مع هاتين الحقيقتين.

الآن سوف أعرّف نظرية وصفية بحيث تحفظ الزوج التالي من الأطروحات. أولاً، رغم التباين في المقاييس من شيء إلى شيء، فإن مصطلح "الخير" له دلالة ثابتة إذ، بالنسبة لأغراض فلسفية، إنه من النوع نفسه كما تلك المحمولات التي تُعد عادة وصفية. بالفعل، يمكّننا هذا المعنى الثابت من فهم لماذا وكيف تتباين المقاييس بالنسبة للتقييم من نوع إلى آخر من الأشياء. الأطروحة الأخرى هي أن صلاحية استخدام مصطلح "خير" (وأقاربه) في إعطاء نصيحة ومشورة، وفي تعابير الإطراء، تُفسَّر من خلال هذه الدلالة الثابت إلى جانب نظرية عامة في الدلالة. أفترض أن هذه النظرية تتضمن توصيفاً لأفعال التعبير والقوى اللاتعبيرية على موازاة الخطوط المقترحة من قِبل "أوستن".[1] تنص النظرية الوصفية أن المعنى الوصفي الثابت للخير يفسر استخدامه، حين يُستخدم بشكل جيد بالواقع، في التقدير والنصيحة، وما شابه. لا توجد ضرورة لتخصيص "الخير" بنوع خاص من الدلالة إذ إنه ليس مُفسَّراً من خلال دلالته الوصفية الثابتة والنظرية العامة للأفعال التعبيرية.

إن الخير عقلانياً نظرية وصفية بهذا المعنى. بالطريقة المطلوبة، إنها تفسر الحقيقتين العامتين اللتين يدركهما كل شخص. توصَف الدلالة الثابتة لـــ "الخير" من خلال التعريف في مراحله العديدة. بالتالي يكون شيء ما جيداً أو خيّراً عند امتلاكه الخواص التي من العقلانية أن نريدها في أشياء من نوعه،

(1) See J. L. Austin, How To Do Things with Words (Oxford, The Clarendon Press, 1962), esp. pp. 99-109, 113-116, 145f.

زائداً إسهابات إضافية حسب الحالة. في ضوء هذا التعريف من السهل تفسير الحقيقة القائلة بأن مقاييس التقييم تختلف من نوع إلى آخر من الأشياء. بما أننا نريد أشياءً من أجل أغراض مختلفة، فمن العقلانية بكل وضوح أن نقيمها من خلال خواص مختلفة. قد يساعدنا التفكير بدلالة "الخير" على أنها مناظرة لتلك المتعلقة بعلامة الدالة.[1] يمكننا عندها النظر إلى التعريف كتخصيص مجموعة من الخواص لكل نوع من الأشياء بحيث يمكن تقييم الأمثلة من ذلك النوع، وهي الخواص التي من العقلانية أن نريدها في الأشياء من ذلك النوع.

يضاف إلى ذلك، يفسر توصيف الخير عقلانياً لماذا يظهر مصطلح "الخير" في قضايا النصيحة والمشورة، وفي تعليقات التقدير والمصادقة. بالتالي، على سبيل المثال، حين تُطلَب منا نصيحة فإن شخصاً ما يرغب بمعرفة رأينا حول أي مسار فعل هو الأفضل بالنسبة إليه. هو يريد أن يعرف ما الذي نعتقد أنه عقلاني بالنسبة إليه للقيام به. إن متسلقاً للجبال ينصح غيره حول المعدات والطريق التي يسلكها في عقدة صعبة يأخذ وجهة نظر الآخر ويوصي بما يعتقد أنها خطة عاقلة. إن دلالة "الخير" والتعابير ذات الصلة لا تتغير في تلك القضايا التي تأخذ صفة النصيحة. إنه السياق الذي يحوّل ما نقوله إلى نصيحة حتى على الرغم من عدم اختلاف معنى كلماتنا. إن المتسلقين، على سبيل المثال، عليهم واجب المساعدة المتبادلة لتقديم العون لبعضهم بعضاً، وبذلك عليهم واجب تقديم رأيهم المدروس في ظروف ملحّة. في هذه الأوضاع تصبح كلماتهم نصيحة. وكما يفوّض به الوضع، ما نقوله ربما، وفي بعض الحالات يجب، يُعدّ كنصيحة ومشورة. بقبول نظرية الحق المعروضة سابقاً، فإن الدلالة الوصفية الثابتة إلى جانب الأسباب العامة لماذا يبحث الأشخاص عن وجهات نظر الآخرين يفسر هذه الاستخدامات المميزة لـــ "الخير". لا يتوجب عند أية نقطة اللجوء إلى نوع خاص من الدلالة المعياري أو العاطفية.

(1) Here I borrow from P. T. Geach, "Good and Evil," Analysis, vol. 17 (1956), pp. 37f.

قد يُحتج على هذه الملاحظات أن نظرية القوى اللاتعبيرية تسمح بجميع ما زُعم من قِبل أولئك الذين اقترحوا نظرية معيارية أو عاطفية للدلالة. إذا كان كذلك، فربما لا يوجد خلاف. لم أنكر أن فهم القوى اللاتعبيرية للاستخدامات المتنوعة لـــ "الخير"، بما أنه موظفٌ في قضايا التقدير والنصيحة، وما شابه، ملائم لإدراك المهني أو المختص للمصطلح. ولم أعارض رؤية بأن قوة لاتعبيرية معينة هي مركزية لـــ "الخير" بمعنى أنه لا يمكن لأحد قبول صدق القضية بأن شيئاً ما جيد وفي نفس الوقت معارض لقوته اللاتعبيرية (بافتراض تحقق هذه القوة بالسياق).[1] والسؤال هو كيف يتوجب تفسير هذه الحقائق.

بالتالي تعتقد النظرية الوصفية أن "الخير" يُستخدم بشكل مميز مع قوة التوصية أو النصيحة، وما شابه، بالضبط بسبب دلالته الوصفية كما تُعطى بالتعريف. ليس المعنى الوصفي لـــ "الخير" مجرد مجموعة من القوائم للخواص، قائمة لكل نوع من الأشياء وفق تقليد أو تفضيل. بالأحرى بالطريقة التي يفسرها التعريف، تُشكَّل هذه القوائم على ضوء ما هو عقلاني أن نريده في الأشياء من أنواع متنوعة. لذلك إن فهماً لسبب توظيف كلمة "خير" (وأقاربها) في الأفعال التعبيرية هذه هو جزء من فهمنا لهذه الدلالة الثابتة. بشكل مماثل، تُعدّ قوى لاتعبيرية معينة مركزية بالنسبة لـــ "الخير" كنتيجة لدلالته الوصفية، تماماً كما تنتمي القوة التي تتعلق بالسرد الواقعي إلى نطق معين استناداً إلى دلالتها الوصفي. إذ إننا إذا وافقنا على القضية بأن شيئاً ما هو الأفضل بالنسبة إلينا حين تُعرض كنصيحة، لنقل، سوف نقبل بالفعل هذه النصيحة ونتصرف بناءً عليها إذا كنا عقلانيين. إن الخلاف، إذا كان هناك خلاف، ليس على هذه الحقائق المعترف بها بل حول مكانة الدلالة الوصفية لـــ "الخير" في تفسيره. تنص النظرية الوصفية أنه بالتوحد مع نظرية عامة

(1) For these and other points, see J. O. Urmson, The Emotive Theory of Ethics (London, Hutchinson University Library, 1968), pp. 136-145.

للأفعال التعبيرية ينتِج تعريف "الخير" تفسيراً كافياً لهذه الحقائق. لا توجد فرصة لإدخال نوعاً مختلفاً للدلالة.

٤ - تعريف الخير في خطط الحياة

حتى هذه النقطة ناقشت المراحل الأولى فقط من تعريف الخير حيث لم تُطرح أية أسئلة حول عقلانية الغايات التي أُخذت كمعطى. يُعامَل شيء بأنه X خير بالنسبة لـــ K كمكافئ بما أنه يمتلك الخواص التي من العقلانية بالنسبة لـــ K أن يريدها في X في ضوء مصالحه وأهدافه. لكننا نقيّم في أغلب الأحيان عقلانية رغبات شخص ما، ولا بد من التوسع بالتعريف ليشمل هذه القضية الجوهرية إذا كان يُقصد به خدمة أغراض نظرية العدالة. إن النقطة الرئيسة الآن في المرحلة الثالثة هي تطبيق تعريف الخير على خطط الحياة. فالخطة العقلانية لشخص تحدد خيره. وهنا أعدّل فكرة "رويس" بأن شخصاً ربما يعدّ كحياة بشرية تُعاش طبقاً لخطة. بالنسبة لـــ "رويس" إن فرداً ما يقول من هو من خلال تقرير أغراضه ودوافعه، ما ينوي القيام به في حياته.[١] إذا كانت هذه الخطة عقلانية، عندها سأقول إن تصور الشخص لخيره هو كذلك عقلاني. في حالته يتطابق الخير الحقيقي والظاهري. بشكل مماثل إن مصالحه وأهدافه عقلانية، ومن المناسب اتخاذها كنقاط توقفية في اتخاذ الأحكام التي تقابل المرحلتين الأوليتين من التعريف. هذه الاقتراحات مباشرة تماماً لكن لسوء الحظ إن تحديد التفاصيل شاق نوعاً ما. من أجل توضيح المسائل سوف أبدأ بزوج من التعاريف ثم أشرحها وأعلق عليها ضمن الأجزاء العديدة القادمة.

تنص هذه التعاريف على ما يلي: أولاً، إن خطة شخص في الحياة عقلانية إذا، وإذا فقط، (١) كانت واحدة من الخطط المتسقة مع مبادئ الاختيار العقلاني حين تُطبق هذه المبادئ على جميع الخصائص الملائمة

(1) See The Philosophy of Loyalty, lect. IV, sec. IV. Royce uses the notion of a plan to characterize the coherent, systematic purposes of the individual, what makes him conscious, unified moral person.

لوضعه، و(٢) إنها تلك الخطة بين أولئك الخطط التي تلبي هذا الشرط الذي سوف يُختار من قِبله بعقلانية قصدية، أي بوعي تام لجميع الوقائع الملائمة بعد الاعتبار الحذر للعواقب.[١] (تناقش فكرة العقلانية القصدية في الجزء التالي). ثانياً، إن مصالح وأهداف شخص ما عقلانية إذا، وإذا فقط، كانت مشجَّعة ومزوَّدة بالخطة التي تعدّ عقلانية بالنسبة إليه. لاحظ أنني ضمنتُ في التعريف الأول أن خطة عقلانية هي من المحتمل واحدة من الخطط الممكنة الكثيرة المتسقة مع مبادئ الاختيار العقلاني. والسبب وراء هذا التعقيد أن هذه المبادئ لا تنتقي خطة واحدة على أنها الأفضل. لدينا بدلاً عن ذلك فئة أعلى من الخطط: كل عضو في هذه الفئة متفوق على جميع الخطط غير المتضمنة فيها، لكن بافتراض أي خطتين في الفئة، فهي ليست أعلى أو أدنى بالنسبة لغيرها. بالتالي لتحديد خطة عقلانية لشخص، أفترض أنها تلك الخطة المنتمية إلى الفئة الأعلى التي سوف يختارها بعقلانية قصدية تامة. نحن ننتقد خطة شخص ما، إذن، من خلال إظهار إما أنها تنتهك مبادئ الاختيار العقلاني، أو أنها ليست الخطة التي سوف يتبعها إذا كان يقيّم إمكانات نجاحه بحرص على ضوء المعرفة التامة بوضعه.

قبل عرض مبادئ الاختيار العقلاني، لا بد من قول بعض الأشياء عن الفكرة المركّبة المتعلقة بخطة عقلانية. إنها أساسية بالنسبة لتعريف الخير، بما أن خطة عقلانية في الحياة تؤسس وجهة النظر الأساسية التي من خلالها تُتخذ جميع أحكام القيمة لشخص معين واعتبارها أخيراً متسقة. بالفعل، مع تحفظات معينة (٨٣) يمكننا التفكير بشخص على أنه سعيد حين يكون في طريق التنفيذ الناجح (كثيراً أو قليلاً) لخطة عقلانية في حياته موضوعة تحت (كثيراً أو قليلاً) شروط إيجابية، وهو واثق بشكل معقول أنه يمكن الاستمرار

---

(١) بقصد التبسيط افترضت أن هناك خطة واحدة وواحدة فقط سوف يتم اختيارها، وليس عدة خطط يكون المرء حيادياً حيالها. بالتالي أتحدث في جميع أقسام الكتاب عن الخطة التي يتم تبنيها بعقلانية قصدية.

بتنفيذ خطته. إن شخصاً ما سعيد حين تسير خططه بشكل جيد، طموحاته الأكثر أهمية منجَزة، وهو يشعر بثقة أن حظه الجيد سوف يدوم. بما أن الخطط التي تُعدّ من العقلانية تبنيها تختلف من شخص إلى آخر حسب هباتهم وظروفهم، وما شابه، فإن أشخاصاً مختلفين يجدون سعادتهم بالقيام بأشياء مختلفة. إن بريق الظروف الإيجابية ضروري لأنه حتى ترتيباً عقلانياً لأنشطة أحد ما يمكن أن يكون مسألة قبول للشر الأقل إذا كانت الشروط الطبيعية قاسية وطلبات الناس الآخرين مستبدة. إن تحقيق السعادة بالمعنى الأوسع لحياة سعيدة، أو فترة سعيدة من حياة أحد، يفترض مسبقاً دائماً درجة من الحظ الجيد.

لا بد من ذكر نقاط إضافية عديدة حول الخطط طويلة الأجل. تتعلق النقطة الأولى بهيكلها الزمني. إن خطة سوف، بلا ريب، تصنع مؤونة ما حتى بالنسبة للمستقبل البعيد وبالنسبة لموتنا، لكنها تصبح أقل تفصيلاً بالنسبة لفترات لاحقة. يتم التأمين ضد ظروف طارئة معينة والتزود بوسائل عامة من أجلها، لكن تضاف التفاصيل تدريجياً مع توافر معلومات أكثر ومع معرفة احتياجاتنا ورغباتنا بدقة أكبر. بالفعل، أحد مبادئ الاختيار هو الإرجاء: إذا كنا نريد في المستقبل القيام بشيء من أشياء عديدة لكن غير متأكدين أيها، إذن، مع تساوي الأشياء الأخرى، علينا التخطيط الآن بحيث تُحفظ هذه البدائل مفتوحة. يجب علينا ألا نتصور أن خطة عقلانية هي برنامج تفصيلي للفعل يمتد على مسار الحياة كلها. إنها تتألف من هرم من الخطط، والخطط الفرعية الأكثر تفصيلاً تُنجز في الوقت المناسب.

ترتبط النقطة الثانية بالأولى. لا تعكس هيكلية خطة نقص المعلومات التفصيلية فحسب لكنها تعكس أيضاً هرماً من الرغبات تتقدم بأسلوب متشابه من الأكثر عمومية إلى الأقل عمومية. إن الخصائص الرئيسة لخطة تشجع وتحمي إنجاز الأهداف الأكثر دواماً وعمومية. يجب أن تسمح خطة عقلانية، على سبيل المثال، بالخيرات الأولية، بما أنه من غيرها لا يمكن أن تنجح أية

خطة؛ لكن الشكل المعين الذي ستأخذه الرغبات المقابلة غير معروف عادة مقدماً ويمكن أن ينتظر الفرصة أو المناسبة. بالتالي بينما نحن نعرف أنه على امتداد فترة ممتدة من الزمن سيكون لدينا دائماً رغبات للطعام والشراب، ولن نقرر حتى تأتي اللحظة ما ستتألف منه الوجبة. تتوقف هذه القرارات على الخيارات المتاحة، على القائمة التي يسمح بها الوضع.

بالتالي يُعدّ التخطيط جزئياً نوعاً من الجدولة.[1] نحن نحاول تنظيم أنشطتنا ضمن تسلسل زمني بحيث يُنفَّذ كل نشاط خلال فترة زمنية معينة. بهذه الطريقة يمكن تلبية مجموعة من الرغبات المترابطة بأسلوب فاعل ومنسجم. تُوزَّع الموارد الأساسية المتعلقة بالزمن والطاقة على الأنشطة حسب شدة الرغبات التي تستجيب للغايات والمساهمة التي يرجح أن تقدمها لإنجاز الغايات الأخرى. إن هدف التفكير القصدي هو إيجاد تلك الخطة التي تنظم بالشكل الأفضل أنشطتنا وتؤثر في تشكيل حاجاتنا اللاحقة بحيث تُجمع أهدافنا ومصالحنا بشكل مثمر في مخطط واحد من السلوك. وتُستبعَد الرغبات التي تميل إلى التدخل بالغايات الأخرى، أو التي تقوض الإمكانية بالنسبة للأنشطة الأخرى، في حين تُدعَم تلك الرغبات الممتعة بحد ذاتها والتي تشجع الأهداف الأخرى. إذن تتشكل الخطة من خطط فرعية مرتَّبة في هرم بشكل مناسب، الخصائص الواسعة للخطة التي تسمح بالأهداف والمصالح الأكثر دواماً والتي تكمل بعضها بعضاً. بما أنه يمكن تخمين الخطوط العريضة فقط لهذه الأهداف والمصالح، يتم أخيراً تقرير الأجزاء المشاركة في الخطط الفرعية وبشكل مستقل مع التقدم بالخطة. وعادة لا تكون التعديلات والتغييرات عند المستويات الأدنى ارتجاعية عبر الهيكلية كلها. إذا كان هذا التصور للخطط سليماً، لا بد أن نتوقع أن الأشياء الخيرة في الحياة هي تلك الأنشطة والعلاقات التي لها مكان رئيسي في الخطط

(1) See J. D. Mabbott, "Reason and Desire," Philosophy, vol. 28 (1953), for a discussion of this and other points to which I am indebted.

العقلانية. ولا بد أن تؤول الخيرات الأولية إلى أن تكون تلك الأشياء التي هي ضرورية عموماً لتنفيذ مثل هذه الخطط بنجاح مهما تكن طبيعة الخطة الخاصة وغاياتها النهائية.

هذه التعليقات لسوء الحظ موجزة جداً. لكن المقصود بها فقط منع سوء الفهم لفكرة الخطة العقلانية، وللإشارة إلى مكان هذه الفكرة في نظرية الخير. يجب أن أحاول الآن نقل ما هو المقصود بمبادئ الاختيار العقلاني. يجب تقديم هذه المبادئ من خلال التعداد السردي بحيث تحل محل مفهوم العقلانية في نهاية الأمر. يتم تحديد الخصائص الملائمة لوضع شخص ما من خلال هذه المبادئ ويجب تعديل الشروط العامة للحياة البشرية حسب الخطط. عند هذه النقطة سوف أذكر تلك الجوانب المتعلقة بالعقلانية الأكثر شيوعاً والأقل خلافاً. وبالنسبة لهذه اللحظة سوف أفترض أن وضع الاختيار يتعلق بفترة قصيرة. إن السؤال هو كيف نملأ التفاصيل النهائية الكثيرة أو القليلة لخطة فرعية حتى يتم تنفيذها على فترة زمنية قصيرة نسبياً، مثلما حين نضع خططاً لإجازة. قد لا يتأثر نظام الرغبات الأوسع بشكل جوهري، على الرغم من أنه بالطبع سوف تُلبى بعض الرغبات في هذه الفترة ولن تُلبى رغبات أخرى.

الآن بالنسبة للأسئلة قصيرة الأجل بكل الأحوال، تبدو مبادئ معينة مباشرة تماماً وليس عليها خلاف. إن أولها هو ذلك المتعلق بالوسائل الفاعلة. لنفترض أن هناك هدفاً معيناً مراداً، وأن جميع البدائل هي وسائل لتحقيقه، بينما تعدّ في جوانب أخرى حيادية. ينص المبدأ أنه علينا تبني ذلك البديل الذي يحقق الغاية بالطريقة الأفضل. بصورة أكثر استكمالاً: بافتراض الهدف، على المرء أن ينجزه بالإنفاق الأقل للوسائل (مهما تكن)؛ أو بافتراض الوسائل، على المرء أن ينجز الهدف إلى المدى الأقصى الممكن. ربما يكون هذا المبدأ المقياس الأكثر حيادية للاختيار العقلاني. بالفعل، كما سنلاحظ لاحقاً، أن هناك ميلاً لافتراض أن القصدية يجب أن تأخذ دائماً هذا الشكل، كونها منظَّمة في النهاية بوساطة غاية نهائية مفردة (٨٣). ما عدا ذلك يُعتقَد

أنه لا توجد طريقة عقلانية لموازنة تعددية الأهداف ضد بعضها بعضاً. لكني سأترك هذا السؤال جانباً حالياً.

إن المبدأ الثاني للاختيار العقلاني هو أن خطة ما (مدى قصير) يجب تفضيلها على أخرى إذا كان تنفيذها سوف ينجز جميع الأهداف المرغوبة للخطة الأخرى بالإضافة إلى هدف إضافي واحد أو أكثر. يدعو "بيري"[1] هذا المقياس بمبدأ الشمول وسوف أفعل مثله. بالتالي علينا اتباع الخطة الأكثر شمولاً إذا كانت مثل هذه الخطة موجودة. للتوضيح، لنفترض أننا نخطط لرحلة وعلينا أن نقرر ما إذا كنا سنذهب إلى روما أو باريس. ويبدو مستحيلاً زيارة كلا المدينتين. إذا كان واضحاً بالتفكير أنه يمكننا القيام بكل شيء في باريس الذي نريد القيام به في روما، وبعض الأشياء الأخرى كذلك، عندها يجب أن نذهب إلى باريس. إن تبني هذه الخطة سوف يحقق مجموعة أوسع من الغايات ولا شيء يُترك دون أن يُفعَل والذي قد يتحقق بوساطة الخطة الأخرى. مع ذلك، في أغلب الأحيان، قد لا تكون أية خطة أكثر شمولاً من غيرها؛ كلٌّ منها قد تحقق هدفاً لا تحققه الأخرى. يجب علينا أن ننشد مبادئ أخرى لنتخذ قراراتنا، أو نخضع أهدافنا لتحليل إضافي (٨٣).

هناك مبدأ ثالث ربما ندعوه الأرجحية الأكبر. افترض أن الأهداف التي ربما تُنجز بوساطة خطتين هي نفسها تقريباً. ثم قد يصدف أن بعض الأهداف لها فرصة أكبر في أن تُنجَز بوساطة إحدى الخطط أكثر من غيرها، لكن في نفس الوقت لا شيء من الأهداف الباقية أقل ترجيحاً في التحقق. على سبيل المثال، على الرغم أنه يمكن لأحد ما القيام بكل شيء يريد القيام به في كلٍّ من باريس وروما، بعض الأشياء التي يرغب المرء بالقيام بها تبدو أكثر احتمالاً أن تلقى نجاحاً في باريس، وبالنسبة للبقية فإن الاحتمال هو نفسه. إذا كان كذلك، يقتضي المبدأ أنه على المرء الذهاب إلى باريس. إن أرجحية أكبر من النجاح تفضل خطة ما كما تفعل الغاية الأكثر شمولاً. حين تعمل هذه

(1) See General Theory of Value (New York, Longmans, Green, 1926), pp. 645-649.

المبادئ مع بعضها بعضاً فإن الاختيار واضح بقدر ما يكون. افترض أننا نفضل تيتيان على تينتوروتو، وأن تذكرة اليانصيب الأولى بين تذكرتين تعطي احتمالاً أكبر لتيتيان بينما تخصص الثانية لتينتوريتو. عندها يتوجب على المرء تفضيل التذكرة الأولى.

حتى الآن لقد ناقشنا تطبيق مبادئ الاختيار العقلاني على القضايا قصيرة الأجل. أرغب الآن بدراسة الطرف الأقصى الآخر الذي فيه يتوجب على المرء تبني خطة طويلة الأجل، حتى خطة في الحياة، مثلما علينا اختيار مهنة أو وظيفة. ربما يُعتقد أن اضطرارنا لاتخاذ مثل هذا القرار هي مهمة مفروضة علينا من خلال شكل معين من الثقافة. في مجتمع آخر قد لا يظهر هذا الاختيار. لكن في الواقع إن سؤال ماذا نعمل في حياتنا هو دائماً هناك، على الرغم من أن بعض المجتمعات تفرضه علينا بوضوح أكبر من غيرها وفي وقت مختلف في الحياة. إن القرار القاصر بأن لا يكون لدينا خطة على الإطلاق، لترك الأشياء تأتي كما هي، يبقى نظرياً خطة التي ربما تكون عقلانية أو غير عقلانية. بقبول فكرة الخطة طويلة الأجل، إذن، يبدو واضحاً أن مثل هذا المخطط يجب تقييمه بوساطة ما يُحتمل أن تقود إليه في كل فترة زمنية مستقبلية. لذلك يجري مبدأ الشمول في هذه الحالة كالتالي: إن خطة طويلة الأجل أفضل من غيرها بالنسبة لأية فترة زمنية معطاة (أو عدد من الفترات) إذا كانت تسمح بتشجيع وإرضاء جميع الأهداف والمصالح للخطة الأخرى وتشجيع وإرضاء لهدف ما أو مصلحة إضافية بالإضافة إلى ذلك. يجب تفضيل الخطة الأكثر شمولاً، إذا كان هناك واحدة: إنها تشمل جميع غايات الخطة الأولى وعلى الأقل غاية أخرى واحدة كذلك. إذا جُمع هذا المبدأ مع ذلك المتعلق بالوسائل الفاعلة، عندها يعرّفان معاً العقلانية على أنها تفضيل، مع تساوي الأشياء الأخرى، الوسائل الأعظم لتحقيق أهدافنا، وتطوير للاهتمامات الأوسع والأكثر تنوعاً بافتراض أن هذه الطموحات يمكن إنجازها عبرها. يدعم مبدأ الأرجحية الأكبر هذا التفضيل حتى في أوضاع حين

لا يمكننا التأكد أن الأهداف الأكبر يمكن تنفيذها، شريطة أن تكون احتمالات التنفيذ كبيرة بقدر تلك المتعلقة بالخطة الأقل شمولاً.

يبدو تطبيق مبادئ الوسائل الفاعلة والأرجحية الأكبر على الحالة طويلة الأجل سليماً على نحوٍ كاف. لكن استخدام مبدأ الشمول يبدو إشكالياً. مع نظام ثابت من الغايات على المدى القصير، نفترض أنه لدينا رغباتنا فعلاً وبافتراض هذه الحقيقة نفكر كيف نشبعها بالشكل الأفضل. لكن في الاختيار طويل الأجل، على الرغم أنه ليس لدينا بعد الرغبات التي تشجعها الخطط المتنوعة، فنحن مع ذلك نُوجَّه لتبني تلك الخطة التي سوف تُطوِّر المصالح الأكثر شمولاً على الافتراض القائل إن هذه المبادئ الإضافية يمكن أن تتحقق. الآن إن شخصاً ما ربما يقول إنه بما ليس لديه المصالح الأكثر شمولاً، فهو لن يخسر شيئاً في عدم التقرير بتشجيعها وإشباعها. فقد يرى أن الإشباع الممكن للرغبات الذي يمكنه ترتيبه لن يكون لديه اعتبار غير ملائم. وبالطبع، قد يحتج أيضاً أن النظام الأشمل للمصالح يعرّضه لخطر أكبر من عدم الإشباع؛ لكن هذا الاحتجاج يُستبعد بما أن المبدأ يفترض أن النسق الأكبر من الغايات يُرجح تحققه بالتساوي.

هناك اعتباران يبدو أنهما يفضلان مبدأ الشمول في الحالة طويلة الأجل. في المقام الأول، إن افتراض مقدار سعادة شخص يتوقف جزئياً على نسبة إنجاز أهدافه، مدى تنفيذ خططه، وهذا يستلزم أن اتباع مبدأ الشمول يميل إلى زيادة هذه النسبة وبذلك تعزيز سعادة الشخص. يغيب هذا الأثر فقط في الحالة حيث تكون جميع أهداف الخطة الأقل شمولاً مؤمَّنة. إن الاعتبار الآخر هو، طبقاً للمبدأ الأرسطي (يُشرح أدناه في الجزء ٦٥)، أفترض أن الكائنات البشرية لديها رغبة ذات مرتبة أعلى لاتباع مبدأ الشمول. إنهم يفضلون الخطة طويلة الأجل الأكثر شمولاً لأن تنفيذها من المحتمل أن يتطلب توليفة من الإمكانات الأكثر تعقيداً. ينص المبدأ الأرسطي أن، مع تساوي الأشياء الأخرى، الكائنات البشرية تتمتع بممارسة طاقاتها المدرَكة (إمكاناتها الفطرية

أو المكتسبة)، وأن هذا التمتع يزيد مع زيادة إدراك القدرة، أو كلما زاد تعقيدها. إن شخصاً يحصل على المتعة عند القيام بشيء حين يصبح أكثر احترافاً له، وبين نشاطين يؤديهما بشكل جيد بالتساوي، فهو يفضل النشاط الذي يستدعي عدداً أكبر من التمييزات الأكثر مهارة وتعقيداً. بالتالي إن الرغبة بتنفيذ النسق الأكبر من الغايات الذي يستحضر المواهب الأكثر تطوراً هي جانب من المبدأ الأرسطي. وهذه الرغبة، إلى جانب رغبات المرتبة الأعلى للتصرف بناءً على مبادئ الاختيار العقلاني، هي إحدى الغايات الناظمة التي تدفعنا للمشاركة في عقلانية قصدية ولاتباع نتيجتها.

تستدعي الكثير من الأشياء في هذه التعليقات تفسيراً إضافياً. من الواضح، على سبيل المثال، أن هذه المبادئ الثلاثة ليست عموماً كافية لوضع رتبة للخطط المفتوحة لنا. ربما لا تكون الوسائل حيادية، ربما تكون الخطط الشاملة غير موجودة، ربما تكون الأهداف المنجزة غير متماثلة على نحوٍ كافٍ، وغير ذلك. لتطبيق هذه المبادئ ننظر إلى أهدافنا وكأننا نميل إلى توصيفها، ثم إلى حد ما نحسب العدد المتحقق بوساطة هذه الخطة أو تلك، أو نقدّر أرجحية النجاح. لهذا السبب سوف أشير إلى هذه المقاييس كمبادئ الحساب. إنها لا تتطلب تحليلاً إضافياً أو تعديلاً لرغباتنا، ولا حكماً يتعلق بالشدة النسبية لحاجاتنا. سوف أترك هذه المسائل جانباً حتى نقاش العقلانية القصدية. يبدو من الأفضل استنتاج هذا التفسير التمهيدي من خلال ملاحظة ما يبدو واضحاً بشكل معقول: وهو أننا نستطيع الاختيار بين الخطط العقلانية في الحياة. وهذا يعني أننا نستطيع الآن اختيار أية رغبات سيكون لدينا في وقت لاحق.

قد يفترض أحدٌ ما للوهلة الأولى أن هذا غير ممكن. نحن نعتقد أحياناً أن رغباتنا الرئيسة على الأقل ثابتة وأننا نفكر بقصدية كليةً حول وسائل إشباعها. بالطبع، من الواضح أن القصدية تقودنا إلى امتلاك بعض الرغبات التي لم تكن لدينا من قبل، على سبيل المثال، الرغبة بانتفاع أنفسنا من وسائل معينة نكتشف بالتفكير أنها نافعة لأغراضنا. بالإضافة، من الواضح أن اتخاذ

فكرة ما ربما يقودنا إلى جعل رغبة عامة أكثر تحديداً، كما حين تصبح رغبة في الموسيقا رغبة لسماع عمل موسيقي معين. لكن لنفترض أننا، فيما عدا هذه الأنواع من الاستثناءات، لا نختار الآن ما نرغبه الآن. مع ذلك، يمكننا الآن بالتأكيد تقرير القيام بشيء ما نعرف أنه سيؤثر في الرغبات التي ستكون لدينا في المستقبل. في أي وقت معطى يقرر أشخاص عقلانيون بين خطط في العمل في ضوء وضعهم واعتقاداتهم، جميعها بارتباطها مع رغباتهم الرئيسة الراهنة ومبادئ الاختيار العقلاني. بالتالي نحن نختار بين رغبات مستقبلية على ضوء رغباتنا الموجودة، بما فيها الرغبة بالتصرف بناءً على مبادئ عقلانية. حين يقرر فردٌ ما سيكون، أية وظيفة أو مهنة سيدخل، لنقل، فهو يتبنى خطة معينة في الحياة. بمرور الوقت سوف يقوده اختياره إلى اكتساب نسق محدد من الحاجات والطموحات (أو النقص من ذلك)، بعض الجوانب خاصة به بينما الجوانب الأخرى نموذجياً من وظيفته أو طريقته في الحياة. هذه الاعتبارات تبدو جلية كفاية، وهي ببساطة متوازية في الحالة المتعلقة بالفرد من ناحية التأثيرات العميقة التي لا بد أن يتركها اختيار تصور للعدالة على أنواع الأهداف والمصالح المشجَّعة من خلال البنية الأساسية للمجتمع. إن الاعتقادات حول نوع الشخص الذي نريد أن نكون عليه تدخل بشكل مماثل في قبول مبادئ العدالة.

٥ - العقلانية القصدية

لقد ذكرت سابقاً أن المبادئ الأبسط للاختيار العقلاني (مبادئ الحساب) لا تكفي لترتيب الخطط. إنها أحياناً لا تُطبَّق، بما أنه ربما لا توجد خطة شاملة، لنقل، أو لا تكون الوسائل حيادية. أو ما يحدث في أغلب الأحيان أننا نُترَك مع فئة أعلى. في هذه الحالات ربما بالطبع يمكن مناشدة مقاييس عقلانية إضافية، وسوف أناقش بعضها أدناه. لكني سوف أفترض أنه بينما يمكن لمبادئ عقلانية أن تجعل أحكامنا أكثر تركيزاً وتضع إرشادات للتفكير،

يجب علينا أخيراً الاختيار لأنفسنا من ناحية أن الاختيار يرتكز في غالب الأحيان على معرفتنا بذاتنا المباشرة ليس فقط بالأشياء التي نريدها لكن أيضاً إلى أي حدٍ نريدها. أحياناً لا توجد طريقة لتجنب الاضطرار لتقييم شدة رغباتنا النسبية. يمكن أن تساعدنا مبادئ عقلانية للقيام بهذا، لكنها لا تستطيع دائماً أن تحدد هذه التقديرات بطريقة روتينية. بلا ريب، هناك مبدأ رسميّ واحد يبدو أنه يقدم إجابة عامة. إنه مبدأ يدعو لتبني تلك الخطة التي تعظّم رصيد الرضا الصافي المتوقَّع. أو للتعبير عن المقياس بطريقة أقل من ناحية المتعة، وإن كانت أقل صرامةً، يُوجَّه المرء لاتخاذ ذلك المسار الأكثر ترجيحاً أن يحقق أهداف المرء الأكثر أهمية. لكن هذا المبدأ يخفق أيضاً في تزويدنا بإجراء صريح لاتخاذ قراراتنا. من الواضح أنه يُترك للمرء نفسه تقرير ما هي أقصى حاجاته ويحكم على الأهمية النسبية لغاياته العديدة.

عند هذه النقطة أقدم فكرة العقلانية القصدية اتباعاً لإحدى أفكار "سيدويك". إنه يصف خير مستقبل شخص ككل على ما سوف يرغبه الآن ويسعى إذا كانت العواقب لجميع مسارات السلوك المتنوعة المفتوحة بالنسبة إليه، عند النقطة الراهنة من الزمن، مرئية بدقة من قِبله ومُدرَكة كفايةً في المخيلة. إن خيرَ فردٍ ما هو التركيب الافتراضي لقوى مندفعة الناتج عن تفكير قصدي يلبي شروطاً معينة.[1] بتعديل فكرة "سيدويك" على اختيار الخطط، يمكننا القول بأن الخطة العقلانية بالنسبة لشخص ما هي الخطة (بين تلك المتسقة مع مبادئ الحساب والمبادئ الأخرى للاختيار العقلاني حالما تترسخ هذه المبادئ) التي سوف يختارها بعقلانية قصدية. إنها الخطة التي سوف يتم تقريرها كنتيجة لتفكير حذر يراجع من خلاله المرء، في ضوء جميع الوقائع الملائمة، ما هي نتائج تنفيذ هذه الخطط وبذلك يتحقق من مسار الفعل الذي يحقق بالشكل الأفضل رغباته الأكثر جوهرية.

(1) See The Methods of Ethics, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), pp. 111f.

في هذا التعريف للعقلانية القصدية لقد افتُرض أنه لا توجد أخطاء في الحساب أو في التفكير، وأن الوقائع تُقيَّم بشكل صحيح. وأفترض أيضاً أن المرء لا يقع تحت سوء تصورات لما يريده فعلاً. في معظم الحالات بكل الأحوال، حين ينجز هدفه، لن يكتشف أنه لم يعُد يريده ويتمنى لو أنه قام بشيء آخر بدلاً عنه. علاوة على ذلك، يُفترض أن معرفة الشخص بوضعه وبعواقب تنفيذ كل خطة دقيقة وتامة. لا تُترك أي ظروف ملائمة خارج الحساب. بالتالي إن الخطة الأفضل لفردٍ ما هي الخطة التي سوف يتبناها إذا امتلك معلومات تامة. إنها الخطة العقلانية الموضوعية بالنسبة إليه والتي تحدد خيره الحقيقي. كما هي الأشياء، بالطبع، إن معرفتنا عادةً بما سوف يحدث إذا اتبعنا هذه الخطة أو تلك ناقصة. في غالب الأحيان نحن لا نعرف ما هي الخطة العقلانية بالنسبة إلينا؛ أقصى ما يمكن أن يكون لدينا اعتقاد معقول في أين يكمن خيرنا، وأحياناً لا نتمكن إلا من التخمين فقط. لكن إذا بذل المرء أقصى ما بوسع الشخص العقلاني فعله بالمعلومات المتاحة له، عندها تكون الخطة التي يتبعها خطة عقلانية ذاتية. ربما يكون اختياره تعيساً، لكن إذا كان كذلك فهذا لأنه يُخطئ في فهم اعتقاداته أو معرفته غير كافية، وليس بسبب أنه وصل إلى استدلالات متسرعة وزائفة أو أنه كان مشوشاً حول ما أراده فعلاً. في هذه الحالة لا يُفتَرض تأنيب الشخص على أي تباين بين خيره الظاهري وخيره الحقيقي.

من الواضح أن فكرة العقلانية القصدية مركّب عالي التعقيد يتألف من الكثير من العناصر. لن أحاول هنا تعداد جميع الطرق التي تخطئ فيها عملية التفكير. يمكن للمرء إذا كان ضرورياً تصنيف أنواع الأخطاء التي يمكن اقترافها، أشكال الاختبارات التي يمكن له تطبيقها لمعرفة ما إذا كان لديه معرفة كافية، وغير ذلك. تجدر الملاحظة، مع ذلك، أن شخصاً عقلانياً لن يستمر عادةً في القصدية حتى يجد الخطة الأفضل المفتوحة له. في غالب الأحيان سيكون قانعاً إذا كان يشكّل خطةً مرضِيةً (أو خطة فرعية)، أي خطة تلبي شروطاً دنيا

متنوعة.[1] إن العقلانية القصدية بحد ذاتها هو نشاط مثل أي نشاط آخر، والدرجة التي يتوجب على المرء المشاركة فيه خاضعة لقرار عقلاني. إن القاعدة الرسمية هي أنه علينا التفكير القصدي حتى النقطة التي يرجح عندها أن تكون المنافع من تحسين خطتنا تستحق الوقت والجهد في التفكير. حالما نأخذ تكاليف القصدية في الحسبان، فمن غير المعقول القلق حيال إيجاد الخطة الأفضل، الخطة التي سوف نختارها إذا كانت لدينا معلومات كاملة. إنه عقلاني تماماً اتباع خطة مُرضِية حين لا يفوق العائد المنظور من حساب إضافي ومعرفة إضافية المشقة. لا يوجد حتى أي شيء غير عقلاني في معاداة القصدية نفسها شريطة استعداد المرء لقبول العواقب. فالخير عقلانياً لا ينسب أية قيمة خاصة لعملية اتخاذ القرار. من المحتمل تباين أهمية التفكير الحذر من فرد إلى آخر. مع ذلك، يُعدّ الشخص غير عقلاني إذا كانت عدم رغبته بالتفكير بالشيء الأفضل للقيام به (أو المُرضي) تقوده إلى مغامرات خاسرة عندها سوف يسلّم بأنه كان يتوجب عليه التفكير لتجنبها.

في هذا التوصيف للعقلانية القصدية لقد افترضت أهلية معينة في جانب الشخص الذي يقرر: إنه يعرف السمات العامة لحاجاته وغاياته في الحاضر والمستقبل، وهو قادر على تقدير الشدة النسبية لرغباته، ويقرر إذا كان ضرورياً ما يريده فعلاً. علاوة على ذلك، يمكنه تصور البدائل المفتوحة بالنسبة إليه ويؤسس ترتيباً متسقاً لها: بافتراض أي خطتين يستطيع التوصل إلى واحدة يفضلها أو أن يكون حيادياً بينهما، وأن هذه التفضيلات متعدية. حالما يتم البت بخطة ما، يكون قادراً على التقيد بها ويمكنه مقاومة الإغراءات الحاضرة والاضطرابات التي تتدخل بتنفيذها. تتفق هذه الافتراضات مع الفكرة المألوفة عن العقلانية التي استخدمتها طوال الوقت (٢٥). لن أناقش هنا هذه جوانب عقلانية المرء. ويبدو مفيداً أكثر أن نذكر بإيجاز بعض طرق انتقاد غاياتنا التي

(1) On this point, see H. A. Simon, " A Behavioral Model of Rational Choice," Quarterly Journal of Economics, vol. 69 (1955).

ربما تساعدنا في غالب الأحيان في تقدير شدة رغباتنا الذاتية. مع الإبقاء في ذهننا أن هدفنا الكلي هو تنفيذ خطة عقلانية (أو خطة فرعية)، من الواضح أن بعض سمات الرغبات تجعل القيام بهذا مستحيلاً. على سبيل المثال، لا يمكننا إدراك غايات تكون أوصافها بلا معنى، أو مناقضة لحقائق مبرهنة. بما أن π عدد متسامٍ، ستكون بلا جدوى محاولة البرهنة على أنه عدد جبري. بلا ريب، إن رياضياً في محاولته لبرهنة هذه القضية قد يكتشف بطريقه حقائق مهمة كثيرة، وهذا الإنجاز قد يعوض جهوده. لكن حين تثبت غايته زيفها، سوف تكون خطته مفتوحة أمام الانتقاد؛ وحالما يصبح مدركاً لهذا، لن يبقى لديه هذا الهدف. ينطبق الشيء نفسه على الرغبات التي تعتمد على امتلاكنا اعتقادات غير صحيحة. لا يُستبعد أنه ربما للآراء الخاطئة أثر مفيد من خلال تمكيننا من التقدم بخططنا، بما أنها أوهام نافعة. مع ذلك، إن الرغبات التي تدعمها هذه الاعتقادات غير عقلانية إلى درجة يجعل زيف هذه الاعتقادات تنفيذ الخطة مستحيلاً، أو يمنع تبني الخطط الأكثر تفوقاً. (سوف ألحظ هنا أنه في النظرية الضعيفة تُستمَد قيمة معرفة الحقائق من علاقتها بالتنفيذ الناجح لخطط عقلانية. حتى الآن على الأقل لا توجد دوافع منطقية لعزو قيمة جوهرية لامتلاك اعتقادات صادقة).

ربما نستقصي أيضاً الظروف التي تحتها نكتسب رغباتنا ونستنتج أن بعض أهدافنا في جوانب متنوعة خارج الخط.[1] بالتالي قد تنتج رغبة عن تعميم مفرط، أو تنشأ عن روابط عرضية إلى حد ما. وهذا مرجَّح على وجه الخصوص في حالة العداوات المطورة حين نكون أصغر سناً ولا نمتلك الخبرة الكافية والنضج للقيام بالتصحيحات الضرورية. قد تكون حاجات أخرى غير منتظمة، بما أنها تكتسب اضطرارها الفريد كردة فعل مفرطة على فترة سابقة من الحرمان والتوتر القاسي. إن دراسة هذه العمليات وتأثيرها المضطرب على التطور العادي لنظام رغباتنا ليست ضمن اهتمامنا هنا. إنها مع ذلك تقترح تأملات نقدية معينة تُعدّ وسائل مهمة للقصدية. إن

(1) For the remarks in this paragraph, I am indebted to R. B. Brandt.

الوعي بكيفية نشوء حاجاتنا يمكن أن يجعل الأمر واضحاً تماماً لنا بأننا فعلاً نرغب بأشياء معينة أكثر من غيرها. مع ظهور بعض الأهداف أقل أهمية أمام الفحص النقدي، أو حتى تفقد جاذبيتها تماماً، تحتل أهداف أخرى سيادة مؤكدة تزودنا بدوافع كافية للاختيار. طبعاً، من المعقول أنه على الرغم من الشروط السلبية التي تتطور تحتها رغباتنا وعداءاتنا، ربما تبقى متناسبة مع إنجاز خطط عقلانية وحتى تعززها بشكل كبير. إذا كان كذلك، قد يؤول الأمر لأن تكون عقلانية تماماً على الرغم من كل شيء.

أخيراً، هناك مبادئ معينة مرتبطة بالزمن يمكن استخدامها أيضاً للانتقاء بين الخطط. ذلك المبدأ المتعلق بالإرجاء الذي ذكرته سابقاً. إنه ينص، مع تساوي الأشياء الأخرى، على أن الخطط العقلانية تحاول أن تتركنا على الحياد حتى نمتلك رؤية واضحة عن الحقائق الملائمة. وقد درسنا أيضاً الدوافع المنطقية لرفض التفضيل الزمني الصرف (٤٥). علينا أن نرى حياتنا ككل واحد، فالأنشطة المتعلقة بموضوع عقلاني واحد تنتشر عبر الزمن. لا يُعدّ مجرد الموقع الزمني، أو المسافة من الحاضر، سبباً كافياً لتفضيل لحظة واحدة على لحظة أخرى. ربما لا تُسقَط أهداف مستقبلية كليةً استناداً إلى أنـها مستقبلية، على الرغم من أننا ربما، بالطبع، ننسب وزناً أقل لها إذا كانت هناك أسباب للاعتقاد بأن، بافتراض علاقتها مع أشياء أخرى، إنجازها أقل احتمالاً. إن القيمة الجوهرية التي تُنسب لأجزاء مختلفة من حياتنا يجب أن تكون نفسها عند كل لحظة زمنية. لا بد أن تتوقف هذه القيم على الخطة ككل بحد ذاتها بقدر ما نستطيع تحديدها ويجب ألا تتأثر بالظروف الطارئة لمنظورنا الراهن.

وهناك مبدآن آخران يُطبقان على الشكل الكلي للخطط عبر الزمن. أحدهما مبدأ الاستمرارية.[1] هذا المبدأ يذكّرنا أنه بما أن الخطة هي تتابع مجدول من الأنشطة، لا بد أن تؤثر الأنشطة المبكرة واللاحقة في بعضها

(1) This name is taken from Jan Tinbergen, "Optimum Savings and Utility Maximization over Time," Econometrica, vol. 28 (1960).

بعضاً. إن الخطة الكلية لها وحدة معينة، أي فكرة سائدة. ليس المقصود بهذا دالة منفعة منفصلة لكل فترة. لا يتوجب فقط أخذ التأثيرات بين الفترات بالحسبان، لكن لا بد من تجنب التأرجحات إلى الأعلى وإلى الأسفل. ينص مبدأ ثانٍ ذو صلة قوية أنه علينا أن نفكر بمنافع التوقعات الصاعدة، أو على الأقل غير الهابطة جوهرياً. هناك مراحل متنوعة في الحياة، كلٌّ منها لها مهامها ومتعها الذاتية الفارقة. مع تساوي الأشياء الأخرى، يجب ترتيب الأشياء في المراحل المبكرة بحيث تسمح بحياة سعيدة في المراحل اللاحقة. سوف يبدو أنه بالنسبة لمعظم هذا القسم لا بد من تفضيل التوقعات المتصاعدة على مر الزمن. إذا كانت قيمة نشاط تُقيَّم حسب فترته الذاتية، بافتراض أن هذا ممكن، ربما نحاول تفسير هذا التفضيل من خلال الشدة الأكبر نسبياً لمنع التوقع لما في الذاكرة. على الرغم من أن المجموع الكلي للمتعة هو نفسه حين تُقدَّر المتع محلياً، تزود التوقعات المتزايدة قياساً للقناعة التي تُحدِث فرقاً. لكن حتى مع ترك هذا العنصر جانباً، تبدو الخطة الصاعدة أو على الأقل غير الهابطة مفضلة بما أنه يمكن تضمين الأنشطة اللاحقة وتجميع نتائج ومتع الحياة كلها في بنية متسقة واحدة في حين لا تستطيع هذا تلك المتعلقة بالخطة الهابطة.

في هذه التعليقات حول وسائل القصدية والمبادئ ذات الصلة بالزمن حاولت اتباع فكرة "سيدويك" حول خير الشخص. باختصار، يتحدد خيرنا من خلال خطة في الحياة التي سوف نتبناها بعقلانية قصدية تامة إذا أمكن تخمين المستقبل بدقة وإدراكه على نحوٍ كافٍ في المخيلة. ترتبط المسائل التي ناقشناها للتو مع عقلانية المرء بهذا المعنى. يجدر التشديد هنا أن خطة عقلانية هي الخطة التي سوف يتم اختيارها إذا تحققت شروط معينة. إن مقياس الخير افتراضي بطريقة مشابهة لمقياس العدالة. حين يُطرح السؤال ما إذا كان القيام بشيء ما يتفق مع خيرنا، تتوقف الإجابة على مدى تناسبه مع الخطة التي سيتم اختيارها بعقلانية قصدية.

الآن إحدى سمات الخطة العقلانية هي أنه في تنفيذها لا يغير الفرد رأيه ويتمنى لو أنه قام بشيء آخر بدلاً عنه. لا يحدث أن يشعر شخص عقلاني بكره شديد للعواقب المرئية بحيث يندم على اتباع الخطة التي تبناها. مع ذلك لا يكفي غياب هذا النوع من الندم لضمان أن الخطة عقلانية. ربما تكون هناك خطة أخرى مفتوحة لنا التي في حال التفكير بها قد نجدها أفضل بكثير. مع ذلك، إذا كانت معلوماتنا دقيقة وفهمنا للعواقب كامل في جوانب ملائمة، لا نندم على اتباع خطة عقلانية، حتى إن لم تكن خطة جيدة محكوماً عليها بشكل مطلق. في هذه الحالة إن الخطة عقلانية موضوعياً. ربما، بالطبع، نندم على شيء آخر، على سبيل المثال، أنه علينا العيش تحت مثل هذه الظروف عاثرة الحظ بحيث تكون الحياة السعيدة مستحيلة. من المعقول أن نتمنى لو لم نولد أبداً. لكننا لا نندم على ، بما أننا وُلدنا، اتباعنا الخطة الأفضل بقدر ما تبدو سيئة حين يُحكم عليها بوساطة معيار مثالي ما. قد يندم شخص عقلاني على اتباعه خطة عقلانية ذاتية، لكن ليس بسبب ظنه أن اختياره بكل الأحوال مفتوح أمام الانتقاد. بالنسبة إليه إنه يفعل ما يبدو الأفضل في ذلك الوقت، وإذا تبين أن اعتقاداته خاطئة مع نتائج معاكسة، فهذا بسبب خلل لا يعود إليه. لا يوجد سبب لتقريع الذات. لا توجد طريقة لمعرفة ماذا كانت الخطة الفضلى أو حتى الخطة الأفضل.

بوضع هذه التأملات مع بعضها بعضاً، يكون لدينا مبدأ مرشد وهو أن فرداً عقلانياً عليه أن يتصرف دائماً بحيث لا يحتاج أبداً إلى لوم نفسه بصرف النظر عن كيفية عمل خططه في نهاية المطاف. بالنظر إلى نفسه ككائن مستمر على مر الزمن، يمكنه القول إنه في كل لحظة من حياته قد فعل ما تتطلبه موازنة الأسباب، أو على الأقل ما تسمح به.[1] لذلك يجب أن تكون أية مخاطر يتعهدها جديرة، بحيث في حال حدوث الأسوأ لأي سبب لتخمينها، يستطيع الاستمرار بالتأكيد بأن

(1) For this and other points in this paragraph see Charles Fried, An Anatomy of Values (Cambridge, Harvard University Press, 1970), pp. 158-169, and Thomas Nagel, The Possibility of Altruism (Oxford, The Clarendon Press, 1970), esp. ch. VIII.

ما قام به فوق الانتقاد. فهو لا يندم على اختياره، على الأقل ليس بالمعنى اعتقاده لاحقاً أنه في ذلك الوقت سيكون أكثر عقلانياً للقيام بغير ذلك. هذا المبدأ لن يمنعنا بالتأكيد من اتخاذ خطوات تقود إلى مغامرات سيئة. لا شيء يمكن أن يحمينا من الغموض والقصور في معرفتنا، أو يضمن إيجاد البديل الأفضل المفتوح لنا. يمكن أن يضمن التصرف بعقلانية قصدية فقط أن سلوكنا فوق التقريع، وأننا مسؤولون أمام أنفسنا كشخص واحد على مر الزمن. لا بد أن نكون حقاً مندهشين إذا قال أحد ما إنه لا يهتم كيف سينظر إلى أفعاله الحاضرة لاحقاً بنفس القدر من عدم اهتمامه بشؤون الناس الآخرين. إن المرء الذي يرفض بالتساوي مطالب ذاته المستقبلية ومصالح الآخرين لا يُعدّ غير مسؤول حيال مطالبه فحسب لكن لكن حيال شخصه الذاتي كذلك. إنه لا يرى نفسه كفرد واحد مستمر.

الآن بالنظر إليه بهذه الطريقة، يحاكي مبدأ مسؤولية الذات مبدأً في الحق: يجب تعديل مطالب الذات في أوقات مختلفة بحيث يمكن أن تؤكد الذات في كل وقت أن الخطة اتُبعت ويتم اتباعها. إن الشخص في وقت محدد يجب ألا يكون قادراً على الشكوى عن الشخص في وقت آخر. هذا المبدأ لا يستبعد، بالطبع، التحمل المستعد للمشقة والمعاناة؛ لكن يجب أن يكون مقبولاً حالياً في ضوء الخير المتوقَّع أو المتحقق. من نقطة استشراف الوضع الأصلي تبدو صلاحية مسؤولية الذات واضحة كفايةً. بما أن فكرة العقلانية القصدية تطبق هناك، هذا يعني أن الأطراف لا يمكن أن يوافقوا على تصور للعدالة إذا كانت عواقب تطبيقه قد تقود إلى تقريع الذات في حال إدراك الاحتمالات الأقل سعادة. يجب أن يناضلوا للتحرر من مثل هذا الندم. ويبدو أن مبادئ العدالة إنصافاً تلبي هذا المتطلب أفضل من التصورات الأخرى، كما يمكننا أن نرى من النقاش السابق لقيود الالتزام (٢٩).

ملاحظة أخيرة حول الخير عقلانياً. قد يُحتج أن هذا التصور يقتضي أنه على المرء الاستمرار بالتخطيط والحساب. لكن هذا التأويل يرتكز على

سوء فهم. إن الهدف الأول من النظرية هو تقديم مقياس من أجل خير الشخص. يتحدد هذا المقياس بشكل رئيسي بالرجوع إلى الخطة العقلانية التي سيتم اختيارها بعقلانية قصدية تامة. ويجب أن نبقي في ذهننا طبيعة التعريف الافتراضية. إن الحياة السعيدة ليست تلك الحياة التي نقرر فيها فعل هذا أو ذاك. من خلال التعريف وحده لا يمكن قول إلا القليل فقط حول مضمون خطة عقلانية، أو الأنشطة الخاصة التي تشكلها. ليس من غير المعقول أن فرداً ما، أو حتى مجتمعاً ما ككل، عليه تحقيق السعادة يتوجه بالكامل من خلال نزعة عفوية. مع الطالع الحسن والحظ الجيد ربما يحدث لبعض الناس من خلال الطبيعة أن يصلوا إلى طريقة عيشهم التي سوف يتبنوها بعقلانية قصدية. مع ذلك، بالنسبة لمعظمنا، لسنا محظوظين إلى هذه الدرجة، وبدون التفكير والنظر إلى أنفسهم كشخص واحد في الحياة على مر الزمن، فسوف نندم بالتأكيد على مسار فعلنا. حتى حين ينجح شخص ما في الاعتماد على حوافز طبيعية بدون مغامرة سيئة، مازلنا نتطلب تصوراً لخيره من أجل تقييم ما إذا كان محظوظاً فعلاً أم لا. ربما يظن ذلك، لكن قد يكون مضللاً؛ ولبت هذه المسألة، علينا فحص الاختيارات الافتراضية التي سيكون عقلانياً بالنسبة إليه اتخاذها، منح قدر من المسموحات لأي منافع يمكن تحصيلها من عدم القلق حيال هذه الأشياء. كما ذكرت سابقاً، إن قيمة نشاط التقرير هي بحد ذاتها خاضعة للتقدير العقلاني. والجهود التي يتوجب علينا بذلها في اتخاذ القرارات سوف تتوقف مثل أي شيء آخر على الظروف. الخير عقلانياً يترك هذا السؤال إلى الشخص وإلى الظروف الطارئة لوضعه.

٦ - المبدأ الأرسطي

يُعدّ تعريف الخير رسميّاً صرفاً. إنه ينص ببساطة أن خير الشخص يتحدد من خلال خطة عقلانية في الحياة التي سوف يختارها بعقلانية قصدية من فئة أعلى في الخطط. على الرغم من أن فكرة العقلانية القصدية ومبادئ

الاختيار العقلاني ترتكز على مفاهيم ذات تعقيد كبير، لا نزال لا نستطيع الاشتقاق من تعريف الخطط العقلانية لوحده ما هو نوع الغايات التي يُرَجح أن تشجعها هذه الخطط. من أجل التوصل إلى استنتاجات حول هذه الغايات، من الضروري تدوين الملاحظات حول حقائق عامة معينة.

في المقام الأول، هناك السمات الواسعة المتعلقة بالرغبات والحاجات البشرية، إلحاحها النسبي ودوائر تكرار الحدوث، ومراحل تطورها المتأثرة بالظروف السيكولوجية وبالظروف الأخرى. ثانياً، يجب أن تتناسب الخطط مع المتطلبات الخاصة بالطاقات والإمكانات البشرية، اتجاهات نضجهم ونموهم، وكيف يتدربون ويتعلمون بالشكل الأفضل من أجل هذا أو ذاك الغرض. علاوة على ذلك، سوف أسلّم بمبدأ أساسي يتعلق بالحافز الذي سأدعوه المبدأ الأرسطي. أخيراً، لا بد من اعتبار الحقائق العامة المتعلقة بالتبعية البينية الاجتماعية. إن البنية الأساسية لمجتمع ما لا بد أن تشجع وتدعم أنواعاً معينة من الخطط أكثر من غيرها من خلال مكافأة أعضائها لقاء المساهمة بالخير العام بطرق تتسق مع العدالة. عند الأخذ بالحسبان هذه الطوارئ تُضيّق الخطط البديلة بحيث تصبح مشكلة القرار، في بعض الحالات عموماً، محددة على نحوٍ معقول. بلا ريب، كما سنرى، سوف تبقى بعض الأمور الاعتباطية، لكن أولوية الحق تحدّ منها بطريقة لا تبقى هناك مشكلة من وجهة نظر العدالة (٦٨).

ربما تكون الحقائق العامة حول الحاجات والإمكانات البشرية واضحة كفاية وسوف أفترض أن معرفة الفطرة السليمة تكفي لأغراضنا هنا. قبل مناقشة المبدأ الأرسطي، مع ذلك، لا بد من التعليق بإيجاز على الخيرات البشرية (كما سوف أدعوها) وقيود العدالة. بافتراض تعريف الخطة العقلانية، قد نفكر بهذه الخيرات على أنها تلك الأنشطة والغايات التي لها السمات التي مهما تكن تناسبها من أجل دور مهم إن لم يكن مركزياً في حياتنا.[1] بما أنه في النظرية التامة يجب أن تكون

(1) For the explanation of these goods I have drawn from C. A. Campbell, "Moral and Non-Moral Values," Mind, vol. 44 (1935); see pp. 279-291.

الخطط العقلانية متسقة مع مبادئ العدالة، فإن الخيرات البشرية مقيَّدة بشكل مماثل. بالتالي إن القيم المألوفة المتعلقة بالوجدان الشخصي والصداقة، العمل ذي المغزى والشراكة الاجتماعية، اتباع المعرفة والعصرنة والابتهاج بالأشياء الجميلة، ليست سائدة فحسب في خططنا العقلانية لكن يمكن التقدم في معظمها بالطريقة التي تسمح بها العدالة. نعترف أنه للحصول وللحفاظ على هذه القيم، نقع تحت إغراء التصرف في غالب الأحيان بدون عدالة؛ لكن إنجاز هذه الغايات لا يتضمن ظلماً متأصلاً. على النقيض مع الرغبة بالغش واحتقار الآخرين، فإن القيام بشيء غير عادل غير متضمَّن في توصيف الخيرات البشرية (٦٦).

تُبيَّن التبعية البينية الاجتماعية لهذه القيم في الحقيقة أنها ليست خيّرة فحسب بالنسبة لأولئك الذين يتنعمون بها لكن من المرجَّح أن تعزز خير الآخرين. في إنجاز هذه الغايات نحن نسهم عموماً في الخطط العقلانية لزملائنا. بهذا المعنى، إنها خيرات متممة لبعضها، وهذا يفسّر انتقاءها للإطراء الخاص. حيث حين نطري شيئاً فهذا يعني أننا نقدّره، نعيد اعتبار الخواص التي تجعله جيداً (من العقلانية أن نريده) مع التشديد على تعابير الموافقة. هذه الحقائق حول التبعية البينية هي أسباب إضافية من أجل تضمين القيم المعترَف بها في خطط طويلة الأجل. إذ إنه بافتراض أننا نرغب بالاحترام وبالنية الحسنة من الأشخاص الآخرين، أو على الأقل تجنب عدائهم وازدرائهم، سوف تميل تلك الخطط في الحياة التي تعزز أهدافهم وكذلك أهدافنا الذاتية إلى التفضيل.

بالانتقال الآن إلى موضوعنا الحالي، سوف نذكّر بأن المبدأ الأرسطي ينص على ما يلي: مع تساوي الأشياء الأخرى، تتمتع الكائنات البشرية بممارسة طاقاتها المدرَكة (الإمكانات الفطرية أو المكتسبة)، وتزيد هذه المتعة مع زيادة إدراك هذه الطاقة، أو كلما زاد تعقيدها.[١] والفكرة الحدسية هنا أن

(١) يبدو اسم "المبدأ الأرسطي" مناسباً لي في ضوء ما قاله أرسطو حول العلاقة بين السعادة والنشاط والاستمتاع. لكن بما أنه لم يذكر مثل هذا المبدأ بشكل صريح وإنما بشكل مضمر، لم أدعوه "مبدأ أرسطو".

الكائنات البشرية تحصل على متعة أكبر في القيام بشيء ما حين تصبح أكثر احترافاً له، وبين نشاطين يقومون بهما بشكل جيد بالتساوي، فإنهم يفضلون النشاط الذي يستدعي ذخيرة أكبر من التعقيد والتمييز الحاد. على سبيل المثال، الشطرنج لعبة أكثر تعقيداً وبراعةً من لعبة "الداما"، والجبر أكثر تعقيداً من مبادئ الحساب. بالتالي يقول المبدأ إن شخصاً ما يستطيع القيام بالإثنتين عموماً يفضل أن يلعب الشطرنج بدلاً من الداما، وسوف يفضل دراسة الجبر على مبادئ الحساب. لا نحتاج هنا إلى تفسير لماذا يُعدّ المبدأ الأرسطي صادقاً. من المحتمل أن الأنشطة المعقدة أكثر إمتاعاً لأنها ترضي الرغبة في الخبرة المتنوعة والمتجددة، وتترك مساحة للإبداع والابتكار. وهي تستدعي أيضاً متع التوقع والاندهاش، وفي غالب الأحيان الشكل الكلي للنشاط، تطوره البنيوي، المبدع والجميل. فضلاً عن ذلك، تستبعد الأنشطة الأبسط الاحتمال المتعلق بالطراز الفردي والتعبير الشخصي الذي تسمح به الأنشطة المعقدة أو حتى تتطلبه، إذ كيف يستطيع كل شخص أن يقوم بها بنفس الطريقة؟ إن وجوب اتباع نزعتنا الطبيعية والدروس من خبرتنا السابقة متعذر اجتنابه إذا كان علينا إيجاد طريقنا على الإطلاق. لقد تم توضيح كلاً من هذه السمات بشكل جيد بوساطة الشطرنج، حتى إلى نقطة يكون للمعلمين الكبار أسلوبهم المميز في اللعب. وفيما إذا كانت هذه الاعتبارات تفسيرات للمبدأ الأرسطي أو إسهاباً لمعناه، سوف أتركها جانباً. أعتقد أنه لا شيء مهم بالنسبة لنظرية الخير يتوقف على هذا السؤال.

من الجلي أن المبدأ الأرسطي يحتوي اشتقاقاً لمبدأ الشمول. أو على الأقل الحالات الأوضح للتعقيد الأكبر هي تلك التي تُقارَن بها إحدى الأنشطة التي تضم جميع المهارات والتمييزات للنشاط الآخر بالإضافة إلى أنشطة أخرى. مجدداً، يمكننا أن نؤسس ترتيباً ولكن جزئي، بما أن كلاً من الأنشطة العديدة قد يتطلب إمكانات غير مستخدمة في الأنشطة الأخرى. مثل هذا الترتيب هو أفضل ما يمكننا فعله حتى نمتلك نظرية دقيقة نسبياً وقياساً للتعقيد

بحيث نتمكن من تحليل ومقارنة الأنشطة المتباينة على ما يبدو. لن أناقش، مع ذلك، هذه المشكلة هنا، لكني أفترض بدلاً عن ذلك أن فكرتنا الحدسية عن التعقيد سوف تكفي بالنسبة لأغراضنا.

إن المبدأ الأرسطي مبدأ يتعلق بالحافز. إنه يفسر الكثير من رغباتنا الرئيسة، ويشرح لماذا نفضل القيام ببعض الأشياء وليس غيرها من خلال ممارسة تأثير مستمر على تدفق نشاطنا. علاوة على ذلك، إنه يمثل قانوناً سيكولوجياً يحكم التغيرات في نسق رغباتنا. بالتالي يقتضي المبدأ أن طاقات شخص تتزايد على مر الزمن (من خلال النضج السيكولوجي والبيولوجي، على سبيل المثال، تطور الجهاز العصبي عند الطفل)، ومع تدريبه لهذه الطاقات وتعلمه كيفية ممارستها، سوف يصل في هذا المسار إلى تفضيل الأنشطة الأكثر تعقيداً التي يستطيع الآن المشاركة فيها كما تتطلب إمكاناته المدركة الجديدة. ولن تعود الأشياء الأبسط التي كان يتمتع بها سابقاً ممتعة أو جذابة بالنسبة إليه على نحوٍ كافٍ. إذا سألنا لماذا نرغب بتحمل ضغط الممارسة والتعلم، ربما يكون السبب (إذا تركنا المكافآت والعقوبات الخارجية خارج الحسبان) أنه بما أننا حققنا بعض النجاح في تعلم أشياء في الماضي، ونختبر متع النشاط الحالية، فنحن نقاد لتوقع حتى رضا أكبر حالما نكتسب ذخيرة أكبر من المهارات. هناك أيضاً أثر مصاحب للمبدأ الأرسطي. حين نشهد ممارسة للإمكانات جيدة التدريب من قِبل آخرين، فنحن نستمتع بهذه العروض وتثير فينا رغبة أن نكون قادرين على القيام بنفس الأشياء بأنفسنا. نحن نريد أن نكون مثل أولئك الأشخاص الذين يستطيعون ممارسة الإمكانات التي نكتشف أنها كامنة في طبيعتنا.

بالتالي سيبدو أن مقدار تعلمنا وكيفية تعلّم طاقاتنا الفطرية يتوقف على مقدار حجم هذه الطاقات ومدى صعوبة الجهد المبذول لإدراكها. هناك سباق، لنقل، بين الرضا المتزايد عن ممارسة الإمكانية المدركة الأكبر والقيود المتزايدة على التعلم حين يصبح النشاط أكثر مشقة وصعوبة. بافتراض أن

المواهب الطبيعية لها حد أعلى، في حين أن مشاق التدريب يمكن أن تصبح أكثر قسوةً بدون حدود، يجب أن يكون هناك مستوى ما من الإمكانية المنجَزة تصبح وراءه المكاسب من زيادة إضافية في هذا المستوى مجرد موازنة من خلال أعباء ممارسة ودراسة إضافية الضرورية لاستحضارها وصيانتها. يتحقق التوازن حين توازن هاتان القوتان بعضها الأخرى، وعند هذه النقطة يتوقف الجهد لتحقيق طاقة مدركة أكبر. هذا يستلزم أنه إذا كانت متع النشاط تتزايد ببطء شديد مع إمكانية متصاعدة (دليل لنفترضه عند المستوى الأدنى من الإمكانية الفطرية)، عندها سوف تقودنا إلى التخلي عن الجهود المقابلة الأكبر للتعلم قريباً جداً. في هذه الحالة لن نشارك أبداً في أنشطة معينة أكثر تعقيداً ولن نكتسب الرغبات المثارة من خلال المشاركة فيها.

الآن بقبول المبدأ الأرسطي كحقيقة طبيعية، سيكون عقلانياً عموماً، في ضوء الافتراضات الأخرى، إدراك وتدريب الطاقات الناضجة. إن الخطط الأعلى أو المُرضية هي خطط تزودنا بالتأكيد للقيام بهذا من خلال قياس جوهري. ليس فقط هناك نزعة في هذا الاتجاه مسلّماً بها من خلال المبدأ الأرسطي، لكن الحقائق الواضحة للتبعية البينية الاجتماعية والطبيعة المتعلقة بمصالحنا المشكّلة بشكل ضيق أكثر توجهنا بنفس الطريقة. إن خطة عقلانية – مقيَّدة كما هو دائماً بوساطة مبادئ الحق – تسمح لشخص بتحقيق الازدهار، بقدر ما تتيحه الظروف، وممارسة إمكاناته المدركة بقدر ما يستطيع. علاوة على ذلك، يُرجَّح أن تدعم هذه الأنشطة زملاءه بما أنها تعزز المصلحة العامة وتقودهم إلى الاستمتاع بها أيضاً كعروض للتفوق البشري. إذن، إلى الدرجة التي يكون فيها تقدير واحترام الآخرين مرغوباً، تكون الأنشطة المفضلة بوساطة المبدأ الأرسطي خيراً لأشخاص آخرين أيضاً.

هناك عدة نقاط لا بد من إبقائها في الذهن من أجل منع سوء الفهم لهذا المبدأ. أولاً، إنه يشكّل نزعة وليس نسقاً متاحاً للاختيار، ولكنها مثل جميع النزعات التي قد يتم تجاهلها. يمكن لميول معاكسة أن تكبح تطور طاقة

مدركة وتفضيل أنشطة أكثر تعقيداً. إن المخاطر والأخطار المتنوعة، السيكولوجية والاجتماعية، متضمَّنة في التدريب والإنجاز المنظور، والفهم لها قد يفوق النزعة الأصلية. يجب أن نفسر المبدأ بحيث يسمح بهذه الحقائق. لكن إذا كانت فكرة نظرية مفيدة، فإن النزعة المسلَّم بها لا بد أن تكون قوية نسبياً ولا يسهل مقابلتها أو موازنتها. أعتقد أن هذه هي الحالة بالفعل، وأنه في تصميم مؤسسات اجتماعية لا بد من فسح مكان واسع لها، من غير ذلك سوف تجد الكائنات البشرية ثقافتها وشكل حياتها فارغاً وبلا معنى. سوف تخفق حيويتهم وحماستهم حين تصبح حياتهم روتيناً مملاً. وهذا يبدو مؤكداً من خلال حقيقة أن أشكال الحياة التي تمتص طاقات الناس، سواء كانت تكريساً دينياً أو مسائل عملية صرفة أو حتى ألعاب وتسالي، تميل إلى تطوير تعقيداتها وخفاياها تقريباً بدون نهاية. كما تُبنى الممارسات الاجتماعية والأنشطة التعاونية من خلال المخيلة للكثير من الأفراد، وهي تستدعي بشكل متزايد مجموعة أكثر تعقيداً من الإمكانات والطرق الجديدة للقيام بالأشياء. حيث أن هذه العملية تنفَّذ بموازاة الاستمتاع بالنشاط الطبيعي والحر ويمكن البرهنة عليها من خلال لعب الأطفال العفوي والحيوانات الذي يبين جميع الخصائص المماثلة.

الاعتبار الآخر هو أن المبدأ لم يصرّح بأن أي نوع معين من النشاط سوف يكون مفضلاً. إنه يقول فقط إننا نفضل، مع تساوي الأشياء الأخرى، الأنشطة التي تعتمد على ذخيرة واسعة من الطاقات المدركة والتي تكون أكثر تعقيداً. على وجه التحديد، افترض أننا نستطيع ترتيب عدد معين من الأنشطة في سلسلة من خلال علاقة الاحتواء. هذا يعني أن الـــ nth نشاط يمارس جميع مهارات النشاط n – 1 th بالإضافة إلى بعض المهارات الأخرى الإضافية. الآن هناك الكثير من مثل هذه السلاسل اللانهائية بدون عناصر مشتركة، لنقل؛ وعلاوة على ذلك، ربما تبدأ سلاسل عديدة من النشاط نفسه ممثلةً طرقاً مختلفة من خلالها يمكن بناء هذا النشاط وإغناؤه. ما يقوله المبدأ

الأرسطي إنه حينما ينشغل شخص ما في نشاط ينتمي إلى سلسلة معينة (وربما إلى سلاسل عديدة) يميل إلى الارتفاع إلى أعلى السلسلة، سوف يفضل القيام بالنشاطـــ nth على القيام بالنشاط n – 1 th؛ وستكون هذه النزعة أقوى كلما كانت طاقته التي سيدركها أكبر والقيود التي سيجدها في التعلم والتدريب أقل مشقةً. من المحتمل أن هناك تفضيل لتصعيد السلسلة أو السلاسل التي تقدم الإمكانات القصوى لممارسة الإمكانات الأعلى بالضغط الأدنى. إن المسار الفعلي الذي يتبعه شخص ما، توليفة الأنشطة التي يجدها الأكثر إغراءً، يُقرَّر من خلال نزعاته ومواهبه ومن خلال ظروفه الاجتماعية، من خلال ما يقدّره زملاؤه ويرجَّح أن يشجعونه. بالتالي تؤثر الموجودات الطبيعية والفرص الاجتماعية بوضوح على السلاسل التي يفضلها الأفراد في نهاية المطاف. إن المبدأ بحد ذاته ببساطة يصرّح بنزعة لتصعيد أية سلاسل مختارة. إنه لا يستلزم أن خطة عقلانية تحتوي أية أهداف معينة، ولا يقتضي أي شكل خاص من المجتمعات.

مجدداً، ربما نفترض، على الرغم أنه من المحتمل غير ضروري، أن كل نشاط ينتمي إلى سلسلة ما. السبب في هذا أن الأصالة البشرية يمكن وسوف تكتشف عادة بالنسبة لكل نشاط سلسلة مستمرة تستخرج مخزوناً متنامياً من المهارات والتمييزات. مع ذلك، نحن نتوقف عن تصعيد سلسلة ما حين يستهلك الصعود إلى أعلى الموارد المطلوبة لزيادة أو لصيانة المستوى الخاص بسلسلة مفضلة. ويجب أن تُؤخذ الموارد هنا بشكل واسع، إذ إنه بين الموارد الأكثر أهمية الوقت والطاقة. هذا هو السبب لماذا، على سبيل المثال، نكون قانعين بفك وربط أحذيتنا بطريقة مباشرة، ولا نصنع من هذه الأفعال اليومية طقوساً معقدة بشكل منتظم. هناك فقط عدد من الساعات في اليوم، وهذا يمنعنا من تصعيد طاقتنا إلى الحدود الأعلى لجميع السلاسل المفتوحة لنا. لكن سجيناً ما في خلية ربما يستغرق الوقت في أعمال روتينية يومية ويبتكر طرقاً للقيام بها لن يأبه بها في وضع آخر. إن المقياس الرسمي هو أن

فرداً عقلانياً ما ينتقي نسقاً مفضلاً من الأنشطة (متوافقاً مع مبادئ العدالة) ويتقدم تماشياً مع سلسلته حتى النقطة التي لا ينتج عندها أي تحسن إضافي من أي تغيير مجدٍ في الجدول. هذا المعيار الكلي لا يخبرنا، بالطبع، كيف نقرر؛ بالأحرى إنه يشدد على الموارد المحدودة من الوقت والطاقة، ويشرح لماذا تُهمَل بعض الأنشطة لصالح أنشطة أخرى حتى على الرغم، بالشكل الذي ننشغل بها، أنها تسمح بإسهاب إضافي.

الآن قد يُحتج أنه لا يوجد سبب لافتراض أن المبدأ الأرسطي صادق. مثل الفكرة المثالية المتعلقة بتحقق الذات، التي يحمل معها تشابهاً معيناً، ربما يمثل ألق مبدأ فيلسوف القليل لتأييده. لكن يبدو أن يُؤكَّد من خلال حقائق كثيرة من الحياة اليومية، ومن خلال سلوك الأطفال وبعض الحيوانات الأعلى. فضلاً عن ذلك، يظهر أنه قابل لتفسير تطوري. إن الانتخاب الطبيعي يجب أن يفضل مخلوقات يصدق عليها هذا المبدأ. يقول أرسطو إن الإنسان يرغب بأن يعرف. من المحتمل أننا اكتسبنا هذه الرغبة من خلال تطور طبيعي، وبالفعل، إذا كان المبدأ سليماً، رغبة بالمشاركة في أنشطة متطلبة وأكثر تعقيداً من أي نوع بما أنها في متناولنا.[1] تستمتع الكائنات البشرية بالتنوع الأكبر في الخبرة، إنهم يحصلون على المتعة من التجديد والمفاجآت وفرص الأصالة والإبداع التي تقدمها مثل هذه الأنشطة. إن التعددية في الأنشطة العفوية تعبير عن الغبطة التي نحصل عليها من المخيلة والفانتازيا الخلاقة. بالتالي يصف المبدأ الأرسطي الكائنات البشرية على أنها تتحرك ليس من خلال الحاجات المادية فحسب، لكن أيضاً من خلال الرغبة بالقيام بأشياء يُستمتَع بها ببساطة من أجلها بحد ذاتها، على الأقل حين تُشبع الحاجات الملحة والضاغطة. إن علامات مثل هذه الأنشطة الممتعة كثيرة، تتراوح من

(1) See B. G. Campbell, Human Evolution (Chicago, Aldine Publishing Co., 1966), pp. 49-53; and W. H. Thorpe, Science, Man, and Morals (London, Methuem, 1965), pp. 87-92. For animals see Irenaus Eibl-Eibesfeldt, Ethology, trans. Erich Klinghammer (New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1970), pp. 217-248.

الأسلوب والطريقة التي تُؤدى بها إلى الإصرار بالرجوع إليها في وقت لاحق. بالفعل، نحن نقوم بها دون حافز المكافأة الصريحة، والسماح لنا بالقيام بها يمكن أن يكون بحد ذاته في غالب الأحيان مكافأة مقابل القيام بأشياء أخرى.[1] بما أن المبدأ الأرسطي خاصية للرغبات البشرية كما توجد الآن، يجب أن تأخذه الخطط العقلانية في الحسبان. إن التفسير التطوري، حتى لو كان صحيحاً، ليس تبريراً بالطبع لهذا الجانب من طبيعتنا. في الواقع، لا يثار سؤال التبرير هنا. إن السؤال بالأحرى: بالتسليم جدلاً بأن هذا المبدأ يصف الطبيعة البشرية كما نعرفها، إلى أي درجة يجب تشجيعه ودعمه، وكيف يمكن اعتباره في تشكيل الخطط العقلانية في الحياة؟

إن دور المبدأ الأرسطي في نظرية الخير هو أنه ينص على حقيقة سيكولوجية عميقة، إلى جانب حقائق عامة أخرى وتصور الخطة العقلانية، تفسر أحكامنا المدروسة المتعلقة بالقيمة. إن الأشياء التي يُعتقَد عامةً أنها خيرات بشرية تؤول لأن تصبح الغايات والأنشطة التي لها محل كبير في الخطط العقلانية. إن المبدأ هو جزء من الخلفية التي تنظم هذه الأحكام. شريطة أن يكون صادقاً، ويقود إلى استنتاجات تطابق اعتقاداتنا حول ما هو خير وما هو شر (في التوازن الانعكاسي)، إن له مكان مناسب في نظرية أخلاقية. حتى إذا كان هذا التصور لا يُفترض أن يكون صادقاً عن بعض الأشخاص، ما تزال فكرة الخطة طويلة الأجل العقلانية قابلة للتطبيق. يمكننا أن نصل إلى ما هو خير بالنسبة إليهم بنفس الطريقة كما السابق. بالتالي تخيل أحداً ما متعته الوحيدة هي عدّ أوراق الحشائش في مناطق هندسية متنوعة مثل الحدائق والمروج الخضراء. إنه فيما عدا ذلك ذكي ويمتلك فعلاً مهارات غير عادية، بما أنه يعيش من خلال حل المشكلات الرياضية الصعبة مقابل أجر. يجبرنا تعريف الخير بالاعتراف أن الخير بالنسبة لهذا الرجل هو فعلاً عد أوراق الحشائش، أو بدقة أكبر، يتحدد خيره بوساطة خطة تعطي مكاناً

(1) This seems also to be true of monkeys. See Eibl-Eibesfeldt, ibid., p. 239.

سائداً خاصاً لهذا النشاط. من الطبيعي سنصاب بالاندهاش أن مثل هذا الشخص موجود. حين نواجَه بحالته، سوف نجرب فرضيات أخرى. ربما يكون عصابياً على نحو غريب وفي حياته المبكرة اكتسب عدائية تجاه الزمالة البشرية، وهو لذلك يعد أوراق الحشائش لتجنب الاضطرار للتعامل مع أناس آخرين. لكن إذا سمحنا بأن تستمتع طبيعته بهذا النشاط وعدم الاستمتاع بأي نشاط آخر، وأنه لا توجد أية طريقة مجدية لتعديل ظرفه، عندها من المؤكد أن خطة عقلانية بالنسبة إليه سوف تتمحور حول هذا النشاط. سيكون بالنسبة إليه الغاية التي تنظم جدول أعماله، وهذا يبرهن أنه خير بالنسبة إليه. لقد ذكرتُ هذه الحالة الخيالية فقط لأبين أن صحة تعريف خير شخص ما من ناحية الخطة العقلانية بالنسبة إليه لا تتطلب صدق المبدأ الأرسطي. إن التعريف مُرضٍ، أعتقد، حتى لو تبين أن هذا المبدأ غير صحيح، أو أخفق برمته. لكن من خلال افتراض المبدأ نبدو قادرين على تفسير ما هي الأشياء التي تُعدّ خيراً للكائنات البشرية بأخذها كما هي. علاوة على ذلك، بما أن هذا المبدأ يرتبط مع الخير الأولي الخاص باحترام الذات، إنه يصير إلى أن يأخذ موقعاً مركزياً في السيكولوجيا الأخلاقية المؤسسة للعدالة إنصافاً (٦٧).

٧ - تعريف الخير مطبّقاً على الأفراد

بتعريف خير الشخص كتنفيذ ناجح لخطة عقلانية في الحياة، وخيراته الأقل كأجزاء من ذلك، نحن في وضع لتقديم تعاريف إضافية. بهذه الطريقة يطَبق مفهوم الخير على موضوعات أخرى لها مكان مهم في الفلسفة الأخلاقية. لكن قبل القيام بهذا لا بد من ذكر أن الافتراض بأنه يمكن تفسير الخيرات الأولية بوساطة النظرية الضعيفة للخير. أي أفترض أنه من العقلانية أن نريد هذه الخيرات مهما يكن أي شيء نريده، بما أنها ضرورية عموماً من أجل تشكيل وتنفيذ الخطة العقلانية في الحياة. يُفترض أن الأشخاص في الوضع الأصلي يقبلون هذا التصور للخير، ولذلك يسلمون جدلاً أنهم يرغبون بالحرية

وبالفرصة الأكبر، ووسائل أكثر اتساعاً لتحقيق غاياتهم. مع وجود هذه الأهداف في الذهن، وكذلك الهدف المتعلق بحماية الخير الأولي الخاص باحترام الذات (٦٧)، يقيّمون تصورات للعدالة المتاحة لهم في الوضع الأصلي.

تلك الحرية والفرصة، الدخل والثروة، وفوق كل هذا احترام الذات هي خيرات أولية يجب بالفعل تفسيرها بوساطة النظرية الضعيفة. لا يمكن استخدام قيود مبادئ العدالة لإعداد القائمة الخاصة بالخيرات الأولية التي تخدم كجزء من توصيف الوضع المبدئي. والسبب هو، بالطبع، أن هذه القائمة هي إحدى المقدمات التي يُشتَق منها اختيار مبادئ الحق. سيبدو الاستشهاد بهذه المبادئ في تفسير القائمة جدلاً دائرياً. يجب أن نفترض، إذن، أنه يمكن تفسير قائمة الخيرات الأولية من خلال تصور الخير عقلانياً بالإضافة إلى الحقائق العامة عن الحاجات والإمكانات البشرية، ومراحلها المميزة ومتطلبات التنشئة، والمبدأ الأرسطي، وضرورات التبعية البينية الاجتماعية. لا يمكننا اللجوء عند أي نقطة إلى قيود العدالة. لكن حالما نشعر بالرضا أنه يمكن التوصل إلى قائمة الخيرات الأولية بهذه الطريقة، عندها في جميع التطبيقات الإضافية لتعريف الخير يمكن اللجوء بحرية إلى قيود الحق. لن أجادل هنا حول قضية الخيرات الأولية، بما أن مطالبها تبدو جلية كفاية. لكني، مع ذلك، سأعود إلى هذه النقطة من وقت إلى آخر، خصوصاً بصلتها مع الخير الأولي الخاص باحترام الذات. فيما يلي سوف آخذ القائمة كما بُنيت وأطبق النظرية التامة للخير. إن الاختبار لهذه النظرية هو تناسبها مع أحكامنا المدروسة عن القيمة في التوازن الانعكاسي.

تبقى حالتان أساسيتان بالنسبة لنظرية الخير لا بد من دراستهما. يجب أن نرى ما إذا كان التعريف ينطبق على كلٍّ من الأشخاص والمجتمعات. في هذا الجزء أناقش حالة الأشخاص، تاركاً السؤال الخاص بمجتمع جيد للفصل الأخير حين تُجمع جميع الأجزاء الخاصة بالعدالة إنصافاً. الآن أصبح الكثير من الفلاسفة راغبين بقبول بعض الاشتقاق للخير عقلانياً بالنسبة للمصنوعات

البشرية والأدوار، وبالنسبة للقيم غير الأخلاقية كالصداقة والوجدان، واتباع المعرفة والتمتع بالجمال، وما شابه. حقاً، لقد شددتُ أن العناصر الرئيسة للخير عقلانياً شائعة جداً، بما أنها مشتركة بين فلاسفة من قناعات مختلفة جداً. مع ذلك، يُعتقَد في غالب الأحيان أن هذا التصور للخير يمثل نظرية أدواتية أو اقتصادية للقيمة التي لا تنطبق على حالة الجدارة الأخلاقية. حين نتحدث عن الشخص العادل أو المحسن على أنه جيد أخلاقياً، يقال إن تصوراً مختلفاً للخير يناشَد.[1] أرغب بالجدل، مع ذلك، أنه حالما تصبح مبادئ الحق والعدالة في المتناول، يمكن أن تغطي النظرية التامة للخير عقلانياً هذه الأحكام. إن سبب إخفاق ما يُدعى نظرية أدواتية أو اقتصادية هو أن النظرية الضعيفة في الواقع تطبق مباشرةً على المشكلة الخاصة بالجدارة الأخلاقية. ما يجب أن نفعله بدلاً عن ذلك هو استخدام النظرية الضعيفة فقط كجزء من توصيف الوضع الأصلي الذي تُشتق منه مبادئ الحق والعدالة. ثم نستطيع تطبيق النظرية التامة للخير بدون قيود ونستخدمها بحرية بالنسبة للحالتين الأساسيتين فيما يخص الشخص الجيد والمجتمع الجيد. إن تطوير النظرية الضعيفة إلى النظرية التامة عبر الوضع الأصلي خطوة ضرورية.

هناك طرق عديدة تقترح نفسها للتوسع في التعريف إلى مشكلة الجدارة الأخلاقية، وأعتقد أنه على الأقل واحدة منها سوف تخدم بشكل جيد كفايةً. في المقام الأول، ربما نحدد دوراً أو وضعاً أساسياً ما، لنقل دور المواطن، ثم نقول إن شخصاً جيداً هو ذلك الذي يمتلك خواصاً إلى درجة أعلى من الوسطي التي من العقلانية بالنسبة للمواطنين أن يريدونها في بعضهم بعضاً. إن وجهة النظر الملائمة هنا تلك التي يحكم بها المواطن على مواطنين آخرين في نفس الدور. ثانياً، يمكن ترجمة فكرة الشخص الجيد على أنها تتطلب تقويماً ما عاماً أو وسطياً بحيث يكون الشخص الجيد هو الذي يكون

(1) See C. A. Campbell, "Moral and Non-Moral Values," Mind, vol. 44 (1935); and R. M. Hare, "Geach on Good and Evil," Analysis, vol. 18 (1957).

أداؤه جيداً في أدواره المتنوعة، خصوصاً تلك التي تُعدّ أكثر أهمية. أخيراً، قد توجد هناك خواص من العقلانية أن نريدها في أشخاص حين يُنظر إليهم من ناحية أي من أدوارهم الاجتماعية تقريباً. لنقل أن مثل هذه الخواص، إذا كانت موجودة، ذات أساس واسع.[1] لتوضيح هذه الفكرة في حالة الأدوات، فإن الخواص ذات الأساس الواسع هي الكفاءة، الدوام (معمِّرة)، سهولة الصيانة، وهكذا. هذه السمات مرغوبة في الأدوات من أي نوع تقريباً. والخواص الأقل من ناحية الأساس الواسع هي حافتها الحادة، عدم تعرضها للصدأ، وهكذا. ولن يثار سؤال حول ما إذا كانت بعض الأدوات لها هذه الخواص. بالتناظر، إن شخصاً جيداً، بالتباين مع طبيب جيد أو أب جيد، وما شابه، هو ذلك الذي يمتلك خواصاً إلى درجة أعلى من الوسطي ذات أساس واسع (لا بد من تعيينها) من العقلانية بالنسبة للأشخاص أن يريدونها في بعضهم بعضاً.

يبدو ارتجالياً أن الاقتراح الأخير هو الأكثر صدقاً ظاهرياً. يمكن أن نعمل من خلال احتواء الأول كحالة خاصة والتقاط الفكرة الحدسية للثاني. هناك، مع ذلك، تعقيدات معينة في العمل بهذه الطريقة. أول شيء هو تحديد وجهة النظر التي من خلالها تكون الخواص ذات الأساس الواسع مفضلة عقلانياً والافتراضات التي يرتكز عليها هذا التفضيل. وأذكر مباشرة أن الفضائل الأخلاقية الجوهرية، أي الرغبات القوية والفاعلة عادةً للتصرف بناءً على المبادئ الأساسية للحق، هي بلا شك بين الخواص ذات الأساس الواسع. على أية حال، يبدو هذا صادقاً حتماً بما أننا نفترض التفكير بمجتمع جيد التنظيم، أو دولة ذات عدالة تقريبية، كما سأفعل هذا بالفعل. الآن بما أن البنية الأساسية لمثل هذا المجتمع عادلة، وهذه الترتيبات مستقرة فيما يخص التصور العام للعدالة في المجتمع، سوف يمتلك أعضاؤه الإحساس المناسب بالعدالة والرغبة بتأكيد مؤسساتهم. لكنه صادق أيضاً أنه من العقلانية لكل

(1) For the notion of broadly based properties and its use here, I am indebted to T. M. Scanlon.

شخص التصرف بناءً على مبادئ العدالة فقط على الافتراض القائل إنه بالنسبة لمعظمه هذه المبادئ معترَف بها ويسلك الآخرون على أساسها بشكل مماثل. لذلك سوف يكتشف العضو الممثل في مجتمع جيد التنظيم أنه يريد أن يمتلك الآخرون الفضائل الأساسية، وبشكل خاص إحساساً بالعدالة. وتكون خطته العقلانية في الحياة متسقة مع قيود الحق، وهو سوف يريد بالتأكيد أن يقر الآخرون القيود نفسها. من أجل جعل هذا الاستنتاج ثابتاً بشكل مطلق، سوف نرغب أيضاً بالتأكد أنه من العقلانية بالنسبة لأولئك الذين ينتمون إلى مجتمع جيد التنظيم الذين قد اكتسبوا فعلاً إحساساً بالعدالة امتلاك وحتى تقوية هذا الشعور الأخلاقي. سوف أناقش هذا السؤال لاحقاً (٨٦)؛ بالنسبة للوقت الراهن أفترض أن هذه هي الحالة. بالتالي مع وجود جميع هذه الافتراضات المسبقة، يبدو واضحاً أن الفضائل الجوهرية هي بين الخواص ذات الأساس الواسع التي من العقلانية بالنسبة لأعضاء مجتمع جيد التنظيم أن يريدونها في بعضهم بعضاً.

لا بد من دراسة تعقيد آخر. هناك خواص أخرى من المحتمل أن تكون ذات أساس واسع كالفضائل، على سبيل المثال، الذكاء والتخيل، القوة والتحمّل. بالفعل، إن حداً أدنى من هذه الخواص ضروري من أجل سلوك صحيح، بما أنه بدون حكم ومخيلة، لنقل، ربما تقود النوايا الحسنة إلى الأذى. من جهة أخرى، في حال لم يُنظم التفكير والحماسة بوساطة إحساس بالعدالة والالتزام، فهي ربما تعزز فقط طاقة المرء لتجاوز المطالب المشروعة للآخرين. بالتأكيد ليس من العقلانية أن تريد لأحدٍ ما أن يكون متفوقاً في هذه الجوانب بحيث تتعرض المؤسسات العادلة للخطر. لكن من الواضح أن امتلاك هذه الموجودات الطبيعية بالدرجة المناسبة مرغوب من وجهة نظر اجتماعية؛ ولذلك ضمن حدود هذه الخواص هي أيضاً ذات أساس واسع. بالتالي بينما الفضائل الأخلاقية مضمّنة في الخواص ذات الأساس الواسع، فهي ليست الخواص الوحيدة في هذه الفئة.

من الضروري، إذن، تمييز الفضائل الأخلاقية عن الموجودات الطبيعية. ربما نفكر بالأخير كقوى طبيعية مطوَّرة بوساطة التعليم والتدريب، وتمارَس في غالب الأحيان طبقاً لمعايير فكرية مميزة معينة أو معايير أخرى بالرجوع إليها يمكن قياسها تقريباً. إن الفضائل من جهة أخرى هي مشاعر ومواقف اعتيادية تقود إلى التصرف بناءً على مبادئ معينة للحق. يمكننا تمييز الفضائل عن بعضها بعضاً من خلال المبادئ المقابلة لها. أفترض، إذن، أنه يمكن إفراد الفضائل باستخدام تصور العدالة الذي تم تأسيسه؛ حالما يُفهم هذا التصور، يمكننا الاعتماد عليه لتعريف المشاعر الأخلاقية ولتفريقها عن الموجودات الطبيعية.

إن شخصاً جيداً، إذن، أو شخصاً ذا جدارة أخلاقية، هو شخص يمتلك إلى درجة أعلى من الوسطي الخصائص ذات الأساس الواسع للشخصية الأخلاقية التي من العقلانية للأشخاص في الوضع الأصلي أن يريدونها في بعضهم بعضاً. بما أن مبادئ العدالة قد اختيرت، وأننا نفترض تقيداً صارماً، كل شخص يعرف أنه في المجتمع سوف يريد أن يمتلك الآخرون المشاعر الأخلاقية التي تدعم الالتزام بهذه المعايير. بالتالي يمكننا القول بدلاً عن ذلك إن شخصاً جيداً يمتلك خصائص الشخصية الأخلاقية التي من العقلانية لأعضاء مجتمع جيد التنظيم أن يريدونها في زملائهم. لم تقدم أي من هذه التأويلات أية أفكار أخلاقية جديدة، وبذلك يتم التوسع بتعريف الخير عقلانياً إلى الأشخاص. بالارتباط مع نظرية العدالة التي تمتلك التفسير الضعيف للخير كجزء فرعي، تبدو النظرية التامة أنها تعطي أداءً مُرضياً للجدارة الأخلاقية، المفهوم الرئيس الثالث للأخلاق.

يعتقد بعض الفلاسفة أنه بما أن الشخص بوصفه شخصاً ليس له دور محدد أو وظيفة، ولا يتوجب أن يُعامل كأداة أو شيء، لا بد أن يخفق تعريف على موازاة خطوط الخير عقلانياً.[1] لكن كما رأينا، من الممكن تطوير تعريف

(1) See, for example, Hare, "Geach on Good and Evil," pp. 109ff.

من هذا النوع بدون افتراض أن الأشخاص يتقلدون دوراً معيناً، أو أنهم أشياء لاستخدامهم لغرض أبعد. صحيح بالطبع أن التوسع في التعريف إلى حالة الجدارة الأخلاقية يُنشئ الكثير من الافتراضات. على وجه الخصوص، أفترض أن العضوية في جماعة ما والانهماك في أشكال كثيرة من الشراكة هو شرط للحياة البشرية. لكن هذا الافتراض المسبق عام على نحو كافٍ بحيث لا يشكل نظرية في العدالة والجدارة الأخلاقية. بالفعل، إنه صحيح كلياً، كما ذكرت سابقاً، أن توصيفاً لأحكامنا الأخلاقية المدروسة يجب أن يستند على الظروف الطبيعية للمجتمع. بهذا المعنى لا يوجد شيء قبلي حول الفلسفة الأخلاقية. يكفي أن نتذكر كطريقة للتلخيص أن ما يسمح به تعريف الخير في تغطية فكرة الجدارة الأخلاقية يكون استخداماً لمبادئ العدالة المشتقة. علاوة على ذلك، إن مضمون وأسلوب اشتقاق هذه المبادئ هما أيضاً ملائمان. الفكرة الرئيسة للعدالة إنصافاً، إذ إن مبادئ العدالة هي تلك التي سوف يتم الاتفاق عليها من قِبل أشخاص عقلانيين في الوضع الأصلي من المساواة، تمهد الطريق لتوسيع تعريف الخير إلى الأسئلة الأكبر المتعلقة بالخير الأخلاقي.

يبدو مرغوباً الإشارة إلى الطريق الذي من خلاله يمكن التوسع بتعريف الخير إلى حالات أخرى. سوف يعطينا القيام بهذا ثقة أكبر في تطبيقه على الأشخاص. بالتالي لنفترض أنه بالنسبة لكل شخص هناك خطة عقلانية في الحياة تحدد خيره. يمكننا الآن تعريف الفعل الجيد (بمعنى الفعل المحسن) بأنه الفعل الذي نمتلك الحرية بالقيام به أو عدم القيام به، أي لا توجد متطلبات تتعلق بواجب طبيعي أو التزام تقيدنا سواء بالقيام به أو عدم القيام به، والذي يعزز وينوي تعزيز خير الآخر (خطته العقلانية). باتخاذ خطوة إضافية، يمكننا تعريف العمل الجيد (بمعنى العمل المحسن) كفعل جيد يُؤدى من أجل خير شخص آخر. يدعم فعل محسن خير الآخر؛ ويُؤدى العمل المحسن من خلال الرغبة بأن الآخر يجب أن يحصل على هذا الخير. حين يكون العمل المحسن هو ذلك الذي يحضر خيراً كثيراً للشخص الآخر وحين يُؤدى تحت

خطر أو خسارة كبيرة للشخص كما تُقدَّر من خلال مصالحة المفسَّرة بشكل ضيق، عندها يكون العمل من النوافل. إن الفعل الذي سيكون جيداً جداً بالنسبة لآخر، خصوصاً الفعل الذي يحميه من ضرر أو أذى كبير، يُعدّ واجباً طبيعياً مطلوباً من قِبل مبادئ المساعدة المتبادلة، شريطة ألا تكون التضحية والمخاطر عظيمة جداً على الشخص. بالتالي ربما يمكن التفكير بالفعل النافل على أنه الفعل الذي يقوم به شخص من أجل خير الآخر على الرغم من أن الشرط الذي يبطل الواجب الطبيعي قد تم الوفاء به. عموماً، الأعمال النافلة هي تلك التي ستكون واجبات إذ لم تُنجَز شروط إعفاء معينة تفسح المجال لمصلحة ذاتية معقولة. في نهاية المطاف، بالطبع، من أجل توصيف تعاقدي تام للحق، علينا العمل من وجهة نظر الوضع الأصلي من ناحية الذي يُعدّ مصلحة ذاتية معقولة. لكن لن أتابع هذا السؤال هنا.

أخيراً، تمكّننا النظرية التامة للخير من تمييز أنواع مختلفة من الجدارة الأخلاقية، أو انعدامها. بالتالي يمكننا التمييز بين الإنسان غير العادل، والسيء، والشرير. للتوضيح، فكّر بحقيقة أن بعض الناس يناضلون من أجل نفوذ مفرط، أي سلطة على الآخرين تتجاوز ما هو مسموح من قِبل مبادئ العدالة والتي يمكن ممارستها اعتباطياً. في كل من هذه الحالات هناك رغبة بالقيام بما هو خاطئ وظالم من أجل تحقيق غايات المرء. لكن الرجل غير العادل يسعى إلى سيطرة من أجل أهداف مثل الثروة والأمن التي حين تُقيَّد بشكل مناسب تُعدّ مشروعة. يرغب الرجل السيء بنفوذ اعتباطي لأنه يستمتع بإحساس السيطرة الذي يعطيه ممارسته الإطراء الاجتماعي. فهو لديه أيضاً رغبة جامحة بأشياء تُعدّ جيدة إذا طُوقَت على نحوٍ واف، وهي تقدير الآخرين والإحساس بضبط النفس. إنها طريقته في إشباع هذه الطموحات التي تجعله خطراً. بالمقارنة، يطمح الرجل الشرير إلى حكم جائر لأنه بالضبط ينتهك ما سوف يُجمع عليه أشخاص مستقلون في وضع أصلي من المساواة، ولذلك إن امتلاكه وعرضه له يظهران تفوقه ويتحديان احترام الذات لدى الآخرين. إنه هذا العرض

والتحدي الذي يسعى وراءهما. ما يحرك الرجل الشرير حو حب الظلم؛ إنه يسعد بعجز وتحقير أولئك الخاضعين له ويتلذذ بأنه يبدو بنظرهم المسؤول عن إهانتهم. حالما تُجمَع نظرية العدالة مع نظرية الخير فيما أدعوه النظرية التامة، يمكننا القيام بهذه التمييزات وتمييزات أخرى. لا يبدو هناك سبب للقلق أنه لا يمكن تفسير اشتقاقات الجدارة الأخلاقية العديدة.

٨ - احترام الذات والتميّز والخزي

في مناسبات عديدة ذكرتُ أنه ربما يكون الخير الأكثر أهمية هو ذلك المتعلق باحترام الذات. لا بد من التأكد أن تصور الخير عقلانياً يفسر سبب هذا. ربما نعرّف احترام الذات (أو تقدير الذات) على أن له جانبان. في المقام الأول، كما ذكرنا سابقاً (٢٩)، إنه يتضمن إحساس شخص بقيمته الذاتية، اعتقاده الآمن أن تصوره عن خيره، خطته في الحياة، يستحق التنفيذ. وثانياً، يتضمن احترام الذات ثقة بإمكاناته، بقدر ما تكون تحت سيطرته، لإنجاز مقاصده. حين نشعر أن خططنا ذات قيمة ضئيلة، لا يمكننا اتباعها بمتعة أو نشعر بالغبطة في تنفيذها. ولا إذا ابتلينا بالفشل والشك بالنفس يمكننا الاستمرار في مساعينا. من الواضح إذن لماذا يُعدّ احترام الذات خيراً أولياً. بدونه لا شيء يبدو يستحق الفعل، أو إذا كانت بعض الأشياء لها قيمة بالنسبة إلينا، نحن نفتقد الإرادة للنضال من أجلها. تصبح جميع الرغبات والأنشطة فارغة وبلا معنى، ونغرق في اليأس والتهكم. لذلك سوف يرغب الأطراف في الوضع الأصلي لتجنب بأي ثمن الشروط الاجتماعية التي تقوض احترام الذات. والحقيقة أن العدالة إنصافاً تعطي دعماً أكبر لتقدير الذات أكثر من المبادئ الأخرى وهذا سبب قوي بالنسبة إليهم لتبنيها.

يسمح لنا تصور الخير عقلانياً بتوصيف أكثر شمولاً للظروف التي تدعم الجانب الأول من تقدير الذات، الإحساس بجدارتنا الذاتية. هذه الظروف أساساً إثنان: (١) امتلاك خطة عقلانية في الحياة، وبشكل خاص خطة تلبي

المبدأ الأرسطي؛ و(٢) إيجاد شخصنا وأعمالنا المقدرة والمؤكدة من قِبل الآخرين الذين هم مثلنا مقدَّرون ومستمتعون بروابطهم. إفترض إذن أن خطة أحد ما في الحياة سوف تفتقد جاذبية معينة بالنسبة إليه إذا أخفقت في استدعاء طاقاته الطبيعية بأسلوب ممتع. حين تخفق الأنشطة في تلبية المبدأ الأرسطي، يرجح أن تبدو فارغة وسطحية، ولا تعطينا شعوراً بالأهلية أو إحساساً بأنها تستحق الفعل. يميل الشخص لأن يكون أكثر ثقة بقيمته حين تكون إمكاناته مدركة ومنظمة تماماً بطرق من التعقيد والتحسين المناسب.

لكن الأثر المصاحب للمبدأ الأرسطي يؤثر بالدرجة التي عندها يؤكد الآخرون ما نقوم به ويستمتعون به. إذ بينما صحيح أنه إلا إذا تم تقدير مساعينا من قِبل زملائنا من المستحيل بالنسبة لنا أن نحافظ على الاعتقاد بأنها جديرة، فهو صحيح أيضاً أن الآخرين يميلون إلى تقديرها فقط إذا كان ما نقوم به يستحوذ احترامهم أو يمنحهم المتعة. بالتالي فإن الأنشطة التي تظهر مواهب معقدة ودقيقة، وتبدي التمييز والتحسين، تُقدَّر من قِبل كلٍّ من الشخص نفسه وأولئك المحيطين به. فضلاً عن ذلك كلما زاد اختبار المرء لطريقته في الحياة على أنها تستحق الإنجاز، زاد احتمال ترحيبه بإنجازاتنا. والشخص الذي يثق بنفسه لا يضنّ بتقديره على الآخرين. بوضع هذه التعليقات مع بعضها بعضاً، سوف تبدو الشروط لأشخاص يحترمون أنفسهم ويحترمون بعضهم بعضاً أنها تتطلب أن تكون خططهم المشتركة عقلانية ومتممة لبعضها: إنها تستدعي هباتهم المتعلمة وتثير في كل شخص إحساساً بالسيادة، وتتسق مع بعضها في مخطط واحد من النشاط الذي يمكن للجميع تقديره والتمتع به.

الآن قد يُظن أنه يصعب عموماً الوفاء بهذه الاشتراطات. ربما يفترض المرء أنه فقط في رابطة محدودة من الأفراد الموهوبين جداً الموحدين في السعي وراء غايات فنية أو علمية أو اجتماعية مشتركة يمكن أن يكون أي شيء من هذا النوع ممكناً. يبدو لا توجد هناك طريقة لترسيخ أساس ثابت

لاحترام الذات في كل المجتمع. لكن هذا التخمين خاطئ. إن تطبيق المبدأ الأرسطي نسبي دائماً حسب الفرد ولذلك حسب موجوداته الطبيعية ووضعه الخاص. وعادة يكفي أنه بالنسبة لكل شخص هناك رابطة ما (واحدة أو أكثر) ينتمي إليها والتي من خلالها تُؤكَّد الأنشطة العقلانية بالنسبة إليه علناً من قِبل الآخرين. بهذه الطريقة نحن نكتسب إحساساً أن ما نفعله في الحياة اليومية جدير. علاوة على ذلك، تدعم العلاقات الرابطية الجانب الثاني من تقدير الذات، بما أنها تميل إلى تقليل احتمال الإخفاق وتقديم تأييد ضد الإحساس بالشك بالذات عند مصادفة الحظ العاثر. بلا ريب، يمتلك الناس إمكانات وطاقات متباينة، وما يبدو ممتعاً ومتحدياً للبعض لن يبدو كذلك لآخرين. لكن في مجتمع جيد التنظيم بكل الأحوال، هناك تنوع في الجماعات والروابط، ولدى أعضاء كلٍّ منها مُثُله الذاتية التي تتناسب مع طموحاتهم ومواهبهم. بالحكم بوساطة العقيدة الكمالية، قد لا تبدي الأنشطة المتعلقة بمجموعات كثيرة درجة عالية من التفوق. لكن هذا لا يهم. ما يهم هو أن الحياة الداخلية لهذه الروابط تُعدَّل بشكل مناسب حسب إمكانات وحاجات أولئك الذين ينتمون إليها، وتزود أعضاءها بأساس آمن للإحساس بالجدارة. ويُعدّ المستوى المطلق للإنجاز، حتى إن أمكن تعريفه، غير ملائم. لكن في أية حالة، كمواطنين علينا رفض معيار الكمال كمبدأ سياسي، ومن أجل أغراض العدالة تجنب أي تقييم للقيمة النسبية لطريقة حياة بعضنا بعضاً (٥٠). بالتالي ما هو ضروري أنه لا بد أن يكون لكل شخص جماعة واحدة على الأقل من المصالح المشتركة ينتمي إليها ويجد تأكيداً لمساعيه فيها من قِبل زملائه. وبالنسبة لمعظمهم هذا التأكيد كافٍ حينما يحترم المواطنون في الحياة العامة غايات بعضهم بعضاً ويحكمون على مطالبهم السياسية بطرق تدعم أيضاً تقديرهم لذواتهم. إنه بالضبط هذا الشرط الخلفي الذي يصان بوساطة مبادئ العدالة. لا يتبنى الأطراف في الوضع الأصلي مبدأ الكمال، حيث أن رفض هذا المقياس يمهد الطريق للاعتراف بخير جميع الأنشطة التي تلبي المبدأ

الأرسطي (والمتسقة مع مبادئ العدالة). هذه الديمقراطية في الحكم على أهداف بعضنا بعضاً أساس احترام الذات في مجتمع جيد التنظيم.

لاحقاً سوف أربط هذه المسائل مع فكرة الاتحاد الاجتماعي ومكان مبادئ العدالة في الخير البشري (٧٩-٨٢). أرغب هنا بمناقشة الصلات بين الخير الأولي المتعلق باحترام الذات، والتميز، والخزي، ومناقشة متى يكون الخزي شعوراً أخلاقياً كنقيض للشعور الطبيعي. الآن ربما نصف الخزي كشعور يصيب شخصاً حين يختبر أذية لاحترامه لذاته أو يعاني من ضربة لتقديره لذاته. إن الخزي مؤلم بما أنه الخسارة لخير مقدَّر. هناك فرق مع ذلك بين الخزي والندم تجدر ملاحظته. فالأخير هو شعور يترافق مع الخسارة لأي نوع من الخير، كما حين نندم على فعل شيء مقصود أو غير مقصود يسبب الضرر لأنفسنا. في تفسير الندم نحن نركز لنقل على الفرص الضائعة أو الوسائل المبددة. لكن قد نندم أيضاً على القيام بشيء ما يسلّمنا للخزي، أو حتى عند الفشل في تنفيذ خطة في الحياة توضع أساساً من أجل تقديرنا لذاتنا. بالتالي قد نندم على نقص الإحساس بجدارتنا الذاتية. الندم هو الإحساس العام المثار بوساطة الخسارة أو الغياب لما نظنه خيراً بالنسبة إلينا، في حين أن الخزي يثار بوساطة صدمات لتقديرنا لذاتنا، وهو نوع خاص من الخير.

الآن يتعلق الندم والخزي بالذات، لكن الخزي يتضمن صلة عميقة خاصة مع شخصنا ومع أولئك الذين نعتمد عليهم لتأكيد الإحساس بجدارتنا.[1] أيضاً، يكون الخزي أحياناً شعوراً أخلاقياً، ويُستشهد بمبدأ للحق لتفسيره. يجب أن نجد تفسيراً لهذه الحقائق. لنقم بالتمييز بين أشياء تُعدّ خيراً بشكل

(1) My definition of shame is close to William McDougall, An Introduction to Social Psychology (London, Methuen, 1908), pp. 124-128. On the connection between self-esteem and what I have called the Aristotelian Principle, I have followed White, "Ego and Reality in Psychoanalytic Theory," ch. 7. On the relation of shame to guilt, I am indebted to Gerhart Piers and Milton Singer, Shame and Guilt (Springfield, III., Charles C. Thomas, 1953).

أساسي بالنسبة إلينا (بالنسبة للشخص الذي يمتلكها) والخواص المتعلقة بشخصنا التي تُعدّ خيراً لنا وللآخرين كذلك. هاتان الفئتان ليستا متمانعتين لكنهما تشيران إلى تباين ملائم. بالتالي إن البضائع والبنود المتعلقة بالملكية (خيرات حصرية) هي خيرات بشكل رئيسي بالنسبة لمن يمتلكها ويستخدمها، وبالنسبة للآخرين فقط بشكل غير مباشر. من جهة أخرى، إن المخيلة والفطنة، الجمال والتناسق، والموجودات الطبيعية الأخرى والإمكانات الخاصة بشخص هي خيرات بالنسبة للآخرين أيضاً: يتم الاستمتاع بها من قِبل زملائنا وكذلك من قِبل أنفسنا حين تُعرض بشكل صحيح وتمارَس بشكل صائب. إنها تشكل الوسائل البشرية بالنسبة للأنشطة المتممة التي ينضم فيها الأشخاص لبعضهم بعضاً ويحصلون على المتعة منها بحد ذاتها ومن إدراك الآخر لطبيعتها. هذه الفئة من الخيرات تتألف من الامتيازات: إنها خصائص وإمكانات الشخص التي من العقلانية بالنسبة لكل شخص (بما فيهم أنفسنا) أن يريد امتلاكها. من وجهة نظرنا، الامتيازات هي خيرات بما أنها تمكننا من تنفيذ خطة في الحياة أكثر إرضاءً فهي تعزز إحساسنا بالسيادة. في نفس الوقت هذه الخصائص تُقدَّر من قِبل أولئك الذين نزاملهم، والمتعة التي يحصلون عليها من شخصنا ومن ما نقوم به يدعم احترامنا لذاتنا. بالتالي إن التميز شرط للازدهار البشري؛ إنه من الخيرات من وجهة نظر كل شخص. هذه الحقائق تربطها مع شروط احترام الذات، وتفسر صلتها مع ثقتنا بقيمتنا الذاتية.

أولاً بمناقشة الخزي الطبيعي، إنه ينشأ ليس عن خسارة أو غياب خيرات شاملة، أو على الأقل ليس مباشرة، لكن عن الأذية لتقديرنا لذاتنا التي تعود لعدم امتلاكنا أو إخفاقنا في ممارسة تميز معين. إن نقص أشياء تُعدّ خيراً أولياً بالنسبة إلينا سوف يكون سبباً للندم وليس للخزي. بالتالي قد يكون المرء خجلاً من منظره أو إدراكه البطيء. عادة لا تكون هذه الخصائص طوعية ولذلك لا تجعلنا نستحق اللوم؛ لكن بافتراض الرابطة بين الخزي واحترام الذات، فإن الشعور بالدونية بسببها مباشر. مع هذه العيوب تكون طريقتنا في الحياة أقل

إنجازاً ونحصل على دعم تقديري أقل من الآخرين. بالتالي ينشأ الخزي الطبيعي عن شوائب في شخصنا، أو عن أفعال وخصائص تدلل عليها، تتجلى بخسارة أو نقص خواص يجدها الآخرون وكذلك أنفسنا من العقلانية بالنسبة إلينا أن نمتلكها. مع ذلك، التحفظ ضروري. إنها خطتنا في الحياة هي التي تحدد ما نشعر بالخزي منه، وبذلك تُعدّ مشاعر الخزي نسبية حسب طموحاتنا، حسب ما نحاول فعله ومع من نرغب أن نزامل.[1] فأولئك الذين لا يمتلكون إمكانات موسيقية لا يناضلون ليصبحوا موسيقيين ولا يشعرون بالخزي لهذا النقص. إنه بالفعل ليس نقصاً على الإطلاق، ليس على الأقل إذا كان يمكن تشكيل الروابط المُرضية من خلال القيام بأشياء أخرى. بالتالي يجب أن نقول إنه بافتراض خطتنا في الحياة، نميل إلى أن نكون خجلين من تلك العيوب في شخصنا والإخفاقات في أعمالنا التي تدلل على خسارة أو غياب البراعة أو التميز الضروري لتنفيذ أهدافنا الترابطيه الأكثر أهمية.

بالانتقال الآن إلى الخزي الأخلاقي، علينا فقط أن نجمع معاً توصيف فكرة الشخص الجيد (في الجزء السابق) والملاحظات أعلاه فيما يخص طبيعة الخزي. بالتالي إن شخصاً ما عرضة لخزي أخلاقي حين يقدّر كامتيازات لشخصه تلك الفضائل التي تتطلبها خطته في الحياة وتصاغ لتشجيعها. إنه يُعدّ الفضائل، أو بعضها بكل الأحوال، كخواص يريدها زملاؤه فيه وهو يريدها في نفسه. إن امتلاك هذه التميز والتعبير عنه في أعماله هو بين أهدافه الناظمة ويُشعَر بها على أنها شرط لتقديره واحترامه من قِبل أولئك الذين يهتم بمزاملتهم. إن الأعمال والسمات التي تبدي هذه الخواص أو تدل على على غيابها في شخصه يرجَّح إذن أن تسبب الخزي، وبالتالي الوعي أو الإدراك لهذه العيوب. بما أن الخزي ينشأ عن شعورٍ بانحطاط الذات، يجب أن نفسر كيف يمكن اعتبار الخزي الأخلاقي كذلك. في المقام الأول، إن الـتأويل

(1) See William James, The Principles of Psychology, vol. I (New York, 1890), pp. 309f.

الكانتي للوضع الأصلي يعني أن الرغبة بفعل ما هو صحيح وعادل هي الطريقة الرئيسة للأشخاص للتعبير عن طبيعتهم ككائنات عقلانية حرة ومتساوية. ومن المبدأ الأرسطي الذي يستلزم أن هذا التعبير لطبيعتهم هو عنصر أساسي في خيرهم. بجمعهما مع توصيف الجدارة الأخلاقية، نصل، إذن، إلى أن الفضائل نوع من التميز. إنها جيدة من وجهة نظر أنفسنا وكذلك من وجهة نظر الآخرين. وسوف يميل فقدانها إلى تقويض كلٍّ من تقديرنا لذاتنا والتقدير الذي يمتلكه الآخرون لنا. لذلك إن الميول لهذه الشوائب سوف تجرح احترام الذات مع مشاعر مرافقة بالخزي.

من المفيد ملاحظة الفروقات بين مشاعر الخزي الأخلاقي والذنب. على الرغم من أن كليهما يحدثان بسبب العمل نفسه، فليس لهما التفسير نفسه (٧٣). تخيل على سبيل المثال أحداً ما يغش أو يجبن ومن ثم يشعر بكلٍّ من الذنب والخزي. إنه يشعر بالذنب لأنه تصرف بما يناقض إحساسه بالحق والعدالة. بالسعي الخاطئ وراء مصالحه يكون قد تجاوز حقوق الآخرين، وسوف تكون مشاعره بالذنب أكثر شدةً إذا كانت لديه علاقات صداقة وترابط مع الأطراف المتضررة. إنه يتوقع أن يكون الآخرون مستائين وساخطين على سلوكه، وهو يخشى غضبهم المحق واحتمال انتقامهم. لكنه يشعر أيضاً بالخزي لأن سلوكه يدلل على إخفاقه في تحقيق الخير من ضبط النفس، ويكتشف أنه لا يستحق زملاءه الذين يعتمد عليهم في تأكيد إحساسه بجدارته الذاتية. إنه متردد خشية رفضهم له واعتباره خسيساً، هدفاً لسخريتهم وازدرائهم. إنه يبدي بسلوكه نقصاً بالتميز الأخلاقي التي يقدّرها يطمح إليها.

نحن نرى، إذن، بما أن التميز في شخصنا يحضر في شؤون الحياة الاجتماعية، ربما يُسعى إلى جميع الفضائل وغيابها يجعلنا عرضة للخزي. لكن بعض الفضائل مرتبطة بالخزي بطريقة خاصة، بما أنها مؤشر فريد على الإخفاق في تحقيق ضبط النفس وامتيازاته المرافقة من القوة، والشجاعة، والسيطرة على الذات. يرجح بشكل خاص أن تعرّضنا الأخطاء المتجلية

بغياب هذه الخواص إلى مشاعر مؤلمة من الخزي. بالتالي بينما تُستخدم مبادئ الحق والعدالة لتوصيف الأعمال التي تعرّضنا للشعور بكلٍ من الخزي الأخلاقي والذنب، فإن المنظور مختلف في كل حالة. في أحدهما نحن نركز على انتهاك المطالب العادلة للآخرين وعلى الضرر الذي ألحقناه بهم، وعلى احتمال استيائهم وسخطهم في حال اكتشفوا عملنا. في حين في الآخر نحن نُصدم بخسارة تقديرنا لذاتنا وقدرتنا على تنفيذ أهدافنا: نحن نشعر بانحطاط الذات الناتجة عن قلقنا حول الاحترام الأقل الذي سيكون لدى الآخرين لنا بسبب خيبتنا مع أنفسنا لإخفاقنا في العيش من أجل مُثُلنا. من الواضح أن الخزي الأخلاقي والذنب كليهما يتعلقان بعلاقاتنا مع الآخرين، وكلاً منهما تعبير عن قبولنا للمبادئ الأولى للحق والعدالة. مع ذلك، تحدث هذه المشاعر ضمن وجهات نظر مختلفة، إذ يُنظر إلى ظروفنا بطرق متباينة.

٩ - جملة مقارنات بين الحق والخير

من أجل استحضار الخصائص البنيوية للرؤية التعاقدية، سوف أذكر الآن جملة مقارنات بين مفهوم الحق ومفهوم الخير. بما أن هذه المفاهيم تمكّننا من تفسير الجدارة الأخلاقية، فإن كليهما مفهومان جوهريان في النظرية. تتوقف البنية المتعلقة بالعقيدة الأخلاقية على كيفية ربطها لهاتين الفكرتين وتعريفها للفروقات بينهما. يمكن تبيان الخصائص الفارقة للعدالة إنصافاً من خلال ملاحظة هذه النقاط.

أحد الفروقات هي أنه في حين أن مبادئ العدالة (ومبادئ الحق عموماً) هي تلك التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي، فإن مبادئ الاختيار الحر ومقاييس العقلانية القصدية لا يتم اختيارها على الإطلاق. إن المهمة الأولى في نظرية العدالة هي تعريف الوضع المبدئي بحيث أن المبادئ الناتجة تعبر عن التصور الصحيح للعدالة من وجهة نظر فلسفية. هذا يعني أن الخصائص النموذجية لهذا الوضع يجب أن تمثل قيوداً معقولة على الحجج

من أجل قبول المبادئ وأن المبادئ المتفق عليها يجب أن تناسب أحكامنا المدروسة عن العدالة في التوازن الانعكاسي. الآن، إن المشكلة النظيرة بالنسبة لنظرية الخير لا تظهر. لا توجد، لنبدأ بهذا، هناك ضرورة لاتفاقية على مبادئ الاختيار العقلاني. بما أن كل شخص حر في تخطيط حياته كما يحلو له (بما أن مقاصده متسقة مع مبادئ العدالة)، فإن الإجماع فيما يخص معايير العقلانية غير مطلوب. كل ما تفترضه نظرية العدالة هو أن، في التفسير الضعيف للخير، المقاييس الجلية للاختيار العقلاني كافية لتفسير التفضيل للخيرات الأولية، وأن مثل هذه التباينات التي توجد في تصورات العقلانية لا تؤثر في مبادئ العدالة المتبناة في الوضع الأصلي.

مع ذلك، لقد افترضتُ أن الكائنات البشرية تدرك مبادئ معينة وأن هذه المبادئ يمكن أن تُؤخذ بالتعداد السردي لتحل محل فكرة العقلانية. يمكننا، إذا رغبنا، أن نسمح بتباينات معينة في القائمة. بالتالي هناك خلاف حول الطريقة الأفضل للتعامل مع عدم التأكد.[1] لا يوجد سبب، مع ذلك، لماذا لا يجب التفكير بالأفراد وهم يصنعون خططهم على أنهم يتبعون ميولهم في هذه الحالة. لذلك يمكن الإضافة إلى القائمة أي مبدأ للاختيار تحت عدم التأكد يبدو صادقاً ظاهرياً إلى القائمة، بما أنه لا توجد حجج حاسمة ضده. إنه فقط في النظرية الضعيفة في الخير علينا القلق حيال هذه المسائل. هنا يجب ترجمة فكرة العقلانية بحيث أن الرغبة العامة بالخيرات الأولية يمكن البرهنة عليها وكذلك البرهنة على اختيار مبادئ العدالة. لكن حتى في هذه الحالة، لقد اقترحتُ أن تصور العدالة المتبنى ليس حساساً فيما يخص التأويلات المتضاربة للعقلانية. لكن في أية حال، حالما يتم اختيار مبادئ العدالة، ونحن نعمل ضمن النظرية التامة، لا توجد حاجة لوضع توصيف للخير بحيث يُطلب الإجماع على معايير الاختيار العقلاني. في الواقع، سيكون مناقضاً

(1) See the discussion in R. D. Luce and Howard Raiffa, Games and Decisions (New York, John Wiley and Sons, 1957), pp. 278-306.

لحرية الاختيار التي تضمنها العدالة إنصافاً للأفراد والجماعات ضمن إطار مؤسسات عادلة.

التباين الثاني بين الحق والخير هو أنه، عموماً، شيء جيد وجوب اختلاف تصورات الأفراد لخيرهم بطرق جوهرية، في حين ليس الأمر كذلك بالنسبة لتصورات الحق. في مجتمع جيد التنظيم يعتنق المواطنون مبادئ الحق نفسها ويحاولون التوصل إلى الحكم نفسه في حالات معينة. هذه المبادئ يجب أن تؤسس ترتيباً نهائياً بين المطالب المتنازعة التي يقيمها الأشخاص على بعضهم بعضاً ومن الضروري أن هذا الترتيب قابل للتطابق من وجهة نظر كل شخص، على الرغم من صعوبة قبوله في الممارسة بالنسبة لكل شخص. من جهة أخرى، يجد الأفراد خيرهم بطرق مختلفة، وربما تكون أشياء كثيرة جيدة بالنسبة لشخص وغير جيدة بالنسبة لآخر. فضلاً عن ذلك، لا يوجد إصرار على التوصل إلى حكم مقبول عموماً حول ما هو خير لأفراد معينين. إن الأسباب التي تجعل من مثل هذه الاتفاقية ضرورية في أسئلة العدالة لا تتوفر بالنسبة لأحكام القيمة. حتى حين نأخذ وجهة نظر أخرى ونحاول تقدير ما سوف يكون لمصلحته، نقوم بذلك كناصحين. نحن نحاول أن نضع أنفسنا في مكان الآخر، ونتصور أنه لدينا أهدافه وحاجاته، نحن نحاول أن نرى الأشياء من وجهة نظره. بوضع الحالات المتعلقة بالأبوية جانباً، يُقدم حكمنا حين يُطلب منا، لكن لا يوجد نزاع حول الحق إذا وقع خلاف حول نصيحتنا ولم يتم التصرف على أساس رأينا.

في المجتمع جيد التنظيم، إذن، تكون خطط الأفراد في الحياة مختلفة بمعنى أن هذه الخطط تعطي سيادة لأهداف مختلفة، ويُعدّ الأشخاص أحراراً في تحديد خيرهم، وتُعدّ رؤى الآخرين مجرد نصائح. الآن إن هذا التنوع في تصورات الخير بحد ذاته شيء جيد، بمعنى إنه من العقلانية لأعضاء المجتمع جيد التنظيم أن يريدوا أن تكون خططهم مختلفة. وأسباب هذا واضحة. لدى

الكائنات البشرية مواهب وإمكانات متنوعة ومجموعها غير قابل للإدراك من قِبل أي شخص أو مجموعة من الأشخاص. بالتالي نحن لا ننتفع فقط من الطبيعة المتممة لميولنا المطوَّرة لكننا نحصل على المتعة من أنشطة بعضنا بعضاً. وهي تبدو وكأن الآخرين يستحضرون جزءاً من أنفسنا لم نكن قادرين على صقله. كان علينا تكريس أنفسنا لأشياء أخرى، لقسم صغير فقط مما كان يمكن فعله (٧٩). لكن الوضع معاكس تماماً مع العدالة: هنا نحن نتطلب ليس مبادئ مشتركة فقط لكن طرقاً متماثلة على نحوٍ كافٍ في تطبيقها في حالات معينة بحيث يمكن تعريف ترتيب نهائي للمطالب المتنازعة. تُعدّ الأحكام المتعلقة بالعدالة من باب النصيحة فقط في ظروف خاصة.

الفرق الثالث هو أن تطبيقات كثيرة لمبادئ العدالة تُقيَّد بوساطة حجاب الجهل، في حين أن تقييمات خير شخص قد تعتمد على معرفة تامة بالوقائع. بالتالي، كما رأينا، لا يجب فقط اختيار مبادئ العدالة في غياب أنواع معينة من معلومات خاصة، لكن حين تُستخدم هذه المبادئ في تصميم دساتير وترتيبات اجتماعية أساسية، وفي التقرير بين قوانين وسياسات، نحن خاضعون لقيود مماثلة لكن ليست بنفس القدر من الصرامة. ويُطلب أيضاً من المفوضين في الميثاق الدستوري، والمشرّعين المثاليين والناخبين، لاتخاذ وجهة نظر من خلالها يعرفون فقط الحقائق العامة المناسبة. من جهة أخرى، لا بد من تعديل تصور الفرد لخيره من البداية حسب وضعه الخاص. تأخذ الخطة العقلانية في الحياة بالحسبان إمكاناتنا ومصالحنا وظروفنا الخاصة، وهي لذلك صحيح تماماً أن تعتمد على وضعنا الاجتماعي وموجوداتنا الطبيعية. لا يوجد احتجاج على تناسب الخطط العقلانية مع هذه الظروف الطارئة، بما أنه تم اختيار مبادئ العدالة وتم تقييد مضمون هذه الخطط، أي الغايات التي تشجعها والوسائل التي تستخدمها. لكن في الأحكام المتعلقة بالعدالة، إنه فقط في المرحلة القضائية والإدارية يجب إسقاط جميع القيود عن المعلومات، ويجب تقرير حالات معينة في ضوء جميع الوقائع الملائمة.

في ضوء هذه التباينات ربما نوضح أكثر فرقاً مهماً بين العقيدة التعاقدية والمذهب المذهب النفعي. بما أن مبدأ المنفعة هو تعظيم الخير الذي يُفهم على أنه إرضاء لرغبة عقلانية، علينا أن نأخذ كمعطى التفضيلات الموجودة واحتمالات استمرارها في المستقبل، ومن ثم السعي من أجل الرصيد الصافي الأعظم من الرضا. لكن كما رأينا، إن تعريف لخطط العقلانية غير محدد بطرق مهمة (٦٤). إن المبادئ الأكثر وضوحاً والأسهل تطبيقاً للاختيار العقلاني لا تعيّن الخطة الأفضل؛ يبقى قدراً كبيراُ بحاجة للتقرير. هذا اللاتحديد لا يشكل صعوبة بالنسبة للعدالة إنصافاً، بما أن تفاصيل الخطط لا تؤثر بأي حال في ما هو حق أو عادل. إن طريقتنا في الحياة، يجب أن توافق دائماً مبادئ العدالة التي يتم التوصل إليها بشكل مستقل. بالتالي إن الخصائص الاعتباطية لخطط الحياة لا تؤثر في هذه المبادئ، أو في كيفية ترتيب البنية الأساسية. إن اللاتحديد في فكرة العقلانية لا يترجم نفسه في مطالب مشروعة يمكن للناس فرضها على بعضهم بعضاً. فأولوية الحق تمنع هذا.

يجب أن يسلّم النفعي، من جهة أخرى، بالاحتمال النظري أن التوليفات للتفضيلات المسموحة من خلال هذا اللاتحديد قد تقود إلى اللاعدالة كما تُفهم بشكل اعتيادي. على سبيل المثال، افترض أن القسم الأكبر من مجتمع ما لديه مقت شديد لممارسات دينية أو جنسية معينة، ويُعدّها من الأشياء البغيضة جداً. هذا الشعور شديد جداً بحيث أنه لا يكفي أن تبقى هذه الممارسات بعيدة عن العموم؛ إن مجرد التفكير بأنها موجودة كاف لإثارة الغضب والكراهية لدى الأغلبية. حتى حين تكون هذه المواقف غير قابلة للتأييد على أرضية أخلاقية، يبدو أنه لا توجد هناك طريقة أكيدة لاستبعادها على أنها غير عقلانية. إن السعي من أجل الإرضاء الأعظم للرغبة، إذن، قد يبرر التدابير القمعية القاسية ضد أعمال لا تسبب أضراراً اجتماعية. للدفاع عن الحرية الفردية في هذه الحالة على النفعي أن يبين أنه بافتراض الظروف يبقى

الرصيد الحقيقي للمنافع في المدى الطويل يكمن في جانب الحرية؛ وهذه الحجة ربما تكون أو لا تكون ناجحة.

في العدالة إنصافاً، مع ذلك، لا تثار هذه المشكلة أبداً. إن شدة الاعتقادات لدى الأغلبية، إذا كانت هذه بالفعل مجرد تفضيلات بدون أي ارتكاز على مبادئ العدالة التي تأسست سابقاً، ليس لها وزن للبدء بها. ليس لإرضاء هذه المشاعر أية قيمة بحيث يمكن وضعها في مقاييس مدرجة ضد مطالب الحرية المتساوية. إذا كان لدينا شكوى ضد سلوك واعتقاد آخرين يجب أن نبين أن أعمالهم أضرت بنا، أو أن المؤسسات التي تصرّح لهم بما يفعلوه تعاملنا بظلم. وهذا يعني أننا يجب أن نلجأ إلى المبادئ التي سوف نقرها في الوضع الأصلي. ضد هذه المبادئ لا تُحسب لا شدة المشاعر ولا التشارك بها من قِبل الأغلبية مقابل أي شيء. في الرؤية التعاقدية، إذن، إن الدوافع المنطقية للحرية منفصلة تماماً عن التفضيلات الموجودة. بالفعل، ربما نفكر بمبادئ العدالة كاتفاق على عدم الأخذ بالحسبان مشاعر معينة عند تقييم سلوك الآخرين. كما ذكرت سابقاً (٥٠)، هذه النقاط عناصر مألوفة من العقيدة الليبرالية الكلاسيكية. لقد ذكرتها مجدداً من أجل تبيان أن اللاتحديد في النظرية التامة للخير ليس سبباً للاحتجاج. قد يترك الشخص مضطرباً حول ما الذي يفعله، بما أنه لا يستطيع أن يزوده بتعليمات حول كيف يقرر. لكن بما أن الهدف من العدالة ليس تعظيم إنجاز الخطط العقلانية، فإن مضمون العدالة لا يتأثر بأي حال من الأحوال. بالطبع، لا يمكن الإنكار أن المواقف الاجتماعية السائدة تكبل يديّ رجل الدولة. ربما تجعل اعتقادات وعواطف الأغلبية من المستحيل الحفاظ على الحرية. لكن الانحناء لهذه الضرورات العملية شيء مختلف عن قبول التبرير بأنه إذا كانت هذه المشاعر قوية كفاية وتفوق بالشدة أي مشاعر يمكن أن تحل محلها، عندها يجب تنفيذ القرار. على النقيض، تطلب الرؤية التعاقدية أننا نتحرك تجاه مؤسسات عادلة بسرعة بقدر ما

تسمح به الظروف بصرف النظر عن العواطف الموجودة. إن المخطط المحدد من المؤسسات المثالية يتضمن مبادئ (٤١).

يتجلى من هذه التباينات أنه في العدالة إنصافاً أن مفاهيم الحق والخير لها خصائص متمايزة بشكل فارق. تنشأ هذه الفروقات عن بنية النظرية التعاقدية وأولوية الحق والعدالة التي تنتج عنها. لا أقترح، مع ذلك، أن المصطلحين "الحق" و"الخير" (وما يتصل بهما) يُستخدمان عادةً بطرق تعكس هذه الفروقات. على الرغم من أن حديثنا العادي ربما يميل إلى دعم التوصيف لهذه المفاهيم، إلا أنه لا حاجة لهذا التقابل من أجل صحة العقيدة التعاقدية. بالأحرى، يكفي شيئان. أولا، هناك طريقة لمقابلة أحكامنا المدروسة في نظرية العدالة كما في التوازن الانعكاسي بحيث تؤول نظائر هذه الاعتقادات لأن تكون صادقة، لتعبّر عن أحكام يمكننا قبولها. وثانياً، حالما نفهم النظرية، يمكننا إقرار هذه التأويلات كأداء مناسب لما نرغب الآن بالتفكير بالحفاظ عليه. حتى على الرغم أننا لن نستخدم عادةً هذه الاستبدالات، ربما لأنها شاقة جداً، أو سوف يساء فهمها، أو مهما يكن، نحن مستعدون لضمان أنها تغطي بالجوهر كل ما نريد قوله. من المؤكد أن هذه الاستبدالات قد لا تعني تماماً مثل الأحكام العادية التي تقارن بها. علاوة على ذلك، قد تشير الاستبدالات إلى تحول صارم إلى حد ما عن أحكامنا الأخلاقية المبدئية بما أنها موجودة قبل التفكير الفلسفي. بعض التغييرات بكل الأحوال لا بد أن تأخذ محلها كانتقاد وبناء فلسفي لتعديل وتوسيع رؤيتنا. لكن ما يُحسب هو ما إذا كان تصور للعدالة إنصافاً، أفضل من أي نظرية حالية معروفة لنا، يؤول لأن يقود إلى تأويلات صادقة لأحكامنا المدروسة، ويزودنا بأسلوب تعبير لما نريد تأكيده.

الفصل السابع

حس العدالة

بعد عرض توصيف للخير، أتحول الآن إلى مشكلة الاستقرار. سوف أتعامل معها من خلال مرحلتين. في هذا الفصل أناقش اكتساب حس العدالة من قِبل أعضاء مجتمع جيد التنظيم، وأدرس باختصار القوة النسبية لهذه العاطفة حين تُعرّف من خلال تصورات أخلاقية مختلفة. ويدرس الفصل الأخير السؤال المتعلق بالتطابق، أي ما إذا كان حس العدالة يتسق مع تصورنا لخيرنا بحيث يعمل كلاهما معاً لدعم مخطط عادل. من المفيد أن نبقي في ذهننا أن قدراً كبيراً من هذا الفصل عبارة عن تمهيد إذ تقارَب الموضوعات المتنوعة فقط للإشارة إلى النقاط الأساسية الأكثر ملاءمة من أجل النظرية الفلسفية. سوف أبدأ بتعريف المجتمع جيد التنظيم وببعض التعليقات حول معنى الاستقرار. ثم أعرض تطور حس العدالة الذي من المحتمل أن يأخذ محلاً حالما تُؤسَّس مؤسسات عادلة بشكل راسخ ويُعترف بها على أنها عادلة. وتحصل أيضاً مبادئ السيكولوجيا الأخلاقية على بعض النقاش؛ وأشدد على حقيقة أنها مبادئ تبادلية وأربط هذا مع التساؤل حول بلاستقرار النسبي. يُختم هذا الفصل بفحص الخصائص الطبيعية استناداً إلى أن الكائنات البشرية يدينون لها كضمانات للعدالة المتساوية، والتي تعرّف الأساس الطبيعي للمساواة.

١ - مفهوم المجتمع جيد التنظيم

في البداية (§1) وصفتُ مجتمعاً جيد التنظيم على أنه مجتمع يُصمَّم لتحقيق الخير لأعضائه ويُنظَّم بفعالية من خلال تصور عام للعدالة. بالتالي إنه مجتمع يقبل فيه كل شخص ويعرف أن الآخرين يقبلون مبادئ العدالة نفسها، وأن المؤسسات الاجتماعية الأساسية تفي بهذه المبادئ ومعروف أنها تفي بها. الآن تصاغ العدالة إنصافاً لتتوافق مع هذه الفكرة عن المجتمع. يتوجب على الأشخاص في الوضع الأصلي الافتراض أن المبادئ عمومية، ولذلك يجب أن يقيّموا تصورات العدالة من ناحية آثارها المحتملة كمعايير معترف بها عموماً (٢٣). إن التصورات التي ربما تعمل بشكل جيد كافٍ إذا فُهمت واتُبعت من قِبل قلة أو حتى من قِبل الجميع، طالما أن هذه الحقيقة غير معروفة بشكل واسع، يتم استبعادها بوساطة شرط الذيوع. لا بد من ملاحظة أيضاً أنه طالما يُجمَع على المبادئ في ضوء اعتقادات عامة صادقة حول الناس وموقعهم في مجتمع، فإن تصور العدالة المتبنى مقبول على أساس هذه الحقائق. لا توجد ضرورة لمناشدة عقائد لاهوتية أو ميتافيزيقية لدعم مبادئه، ولا تخيل عالم آخر يعوض ويصحح حالات اللامساواة التي يسمح بها المبدآن في هذا العالم. يجب تعديل تصورات العدالة حسب شروط حياتنا كما نعرفها أو بدونها على الإطلاق.(١)

الآن يُنظَّم أيضاً المجتمع جيد التنظيم من خلال تصوره العام للعدالة. تقتضي هذه الحقيقة أن لدى أعضائه رغبة فاعلة قوية وعادية للتصرف كما تتطلب مبادئ العدالة. بما أن المجتمع جيد التنظيم يبقى على مر الزمن، فمن المحتمل أن يكون تصوره للعدالة مستقراً: بمعنى، حين تكون المؤسسات عادلة (كما تُعرَّف بوساطة هذا التصور)، فإن أولئك الذين يشاركون في هذه

(1) It follows that such devices as Plato's Noble Lie in the Republic, bk. III, 414-415, are ruled out, as well as the advocacy of religion (when not believed) to buttress a social system that could not otherwise survive, as by the Grand Inquisitor in Dostoevsky's The Brothers Karamazov.

الترتيبات يكتسبون حس العدالة المقابل ويرغبون بالقيام بدورهم في الحفاظ عليها. يُعدّ أحد تصورات العدالة أكثر استقراراً من غيره إذا كان حس العدالة الذي يميل إلى توليده أقوى وأكثر احتمالاً لتجاوز الميول المعرقلة وإذا كانت المؤسسات التي يسمح بها ترعى دوافع وإغراءات أضعف للتصرف بغير عدالة. يتوقف استقرار تصور على توازن الدوافع: حس العدالة الذي يصقله والأهداف التي يشجعها يجب أن تفوز عادةً ضد النزعات باتجاه اللاعدالة. لتقدير استقرار تصور العدالة (والمجتمع جيد التنظيم الذي يعرّفه)، يجب فحص القوة النسبية لهذه النزعات المضادة.

من الجليّ أن الاستقرار خاصية مرغوبة للتصورات الأخلاقية. مع تساوي الأشياء الأخرى، سوف يتبنى الأشخاص في الوضع الأصلي المخطط الأكثر استقراراً من المبادئ. مهما تكن جاذبية تصور العدالة بناءً على دوافع أخرى، فمن المعيب جدياً أن تكون مبادئ السيكولوجيا الأخلاقية كذلك بحيث تخفق في توليد الرغبة المطلوبة في الكائنات البشرية للتصرف على أساسه. بالتالي في الجدل الإضافي لصالح مبادئ العدالة إنصافاً، أرغب في تبيان أن هذا التصور أكثر استقراراً من البدائل الأخرى. هذه الحجة في الاستقرار من أجل القسم الأكبر بالإضافة إلى الأسباب التي قدمناها حتى الآن (فيما عدا الاعتبارات المعروضة في الجزء ٢٩). أرغب بمناقشة هذه الفكرة بتفصيل أكبر من أجلها ذاتها ولتمهيد الطريق من أجل مناقشة مسائل أخرى مثل أسس المساواة وأولوية الحرية.

بلا ريب، لا يُعدّ مقياس الاستقرار قاطعاً. في الواقع، بعض النظريات الأخلاقية هزأت به كلياً، على الأقل في بعض التأويلات. وهكذا يقال في بعض المناسبات إن "بينثام" يعتنق كلاً من مبدأ المنفعة الكلاسيكي والعقيدة الأنوية السيكولوجية. لكن إذا كان هذا قانوناً سيكولوجياً أن الأفراد يتبعون فقط مصالح في أنفسهم، فمن المستحيل بالنسبة إليهم امتلاك إحساس فاعل بالعدلة (كما هو معرَّف بوساطة مبدأ المنفعة). وأفضل ما يمكن أن يفعله

مشرّع مثالي هو تصميم ترتيبات اجتماعية بحيث يُقنَع المواطنون بناءً على دوافع المصلحة ذاتية أو مصلحة المجموعة للتصرف وفق طرق تعظّم إجمالي الرفاهية. في هذا التصور إن تعريف المصالح الناتجة اصطناعي حقاً: إنه يرتكز على براعة العقل في الاحتيال، ويتقيد الأفراد بالمخطط المؤسساتي فقط كوسائل لاهتماماتهم المنفصلة.(١)

هذا النوع من التباين بين مبادئ الحق والعدالة والدوافع البشرية غير عادي، على الرغم من أنه إرشادي كحالة محدِّدة. تنص معظم العقائد التقليدية إلى درجة معينة على الأقل أن الطبيعة البشرية هي كذلك بحيث نكتسب رغبة للتصرف بعدالة حين نعيش تحت مؤسسات عادلة وننتفع منها. إلى الدرجة التي يكون عندها هذا صحيح، فإن تصوراً في العدالة مناسب سيكولوجياً للنزعات البشرية. علاوة على ذلك، في حال آلت الرغبة للتصرف بعدالة لأن تكون أيضاً ناظمة لخطة عقلانية في الحياة، إذن إن التصرف بعدالة جزء من خيرنا. في هذه الحالة تُعدّ تصورات العدالة والخير متوافقة والنظرية ككل متطابقة. إن مهمة هذا الفصل هي تفسير كيف تولّد العدالة إنصافاً دعمها الذاتي ولتبيان أرجحية امتلاكها استقراراً أكبر من البدائل التقليدية، بما أنها أكثر انسجاماً مع مبادئ السيكولوجيا الأخلاقية. للتوصل إلى هذه الغاية، سوف أصف بإيجاز كيف يمكن للكائنات البشرية في مجتمع جيد التنظيم أن تكتسب حس العدالة والمشاعر الأخلاقية الأخرى. حتماً سوف يترتب علينا أن نناقش أسئلة سيكولوجية تخمينية أكثر؛ لكن طول الوقت افترضتُ أن الحقائق العامة عن العالم، بما فيها المبادئ السيكولوجية الأساسية، معروفة للأشخاص في الوضع الأصلي ويعتمدون عليها في اتخاذ قراراتهم. من خلال التفكير بهذه المشكلات هنا نقوم بمعاينة هذه الحقائق حسب تأثيرها على الاتفاقية المبدئية.

(1) While Bentham is sometimes interpreted as a psychological egoist, he is not by Jacob Viner, "Bentham and J. S. Mill; The Utilitarian Background" (1949), reprinted in The Long View and the Short (Glencoe, III., Free Press, 1958); see pp. 312-314.

ربما نحد من سوء الفهم إذا قدمنا ملاحظات قليلة حول مفاهيم التوازن والاستقرار. تتطلب كلٌّ من هاتين الفكرتين تصفية نظرية ورياضية كبيرة لكني سوف أستخدمهما بطريقة حدسية.[1] الشيء الأول الواجب ملاحظته ربما أنهما يطبقان على نظم من نوع معين. بالتالي إنه نظام في التوازن، وهو يكون كذلك حين يصل إلى حالة تستمر بشكل غير محدود على مر الزمن طالما لا توجد قوى خارجية تصطدم به. من أجل تعريف حالة التوازن بالضبط، لا بد من رسم حدود النظام بحرص ووضع خصائصه المحدِّدة بوضوح. هناك ثلاثة أشياء أساسية: أولاً، تحديد النظام والتمييز بين القوى الداخلية والخارجية؛ ثانياً، تعريف حالات النظام، بما أنه توليفة معينة من خصائصه المحدِّدة؛ وثالثاً، تعيين القوانين التي تربط الحالات.

لا تمتلك بعض النظم حالات توازن، بينما تمتلك نظم أخرى الكثير منها. هذه المسائل تعتمد على طبيعة النظام. الآن يعدّ توازنٌ ما مستقراً حينما يستدعي أي ابتعاد عنه، تسببه لنقل اضطرابات خارجية، عمل قوى ضمن النظام تميل إلى إعادته إلى حالة التوازن هذه، إلا إذا كانت بالطبع الصدمات الخارجية كبيرة جداً. على النقيض، يعدّ توازنٌ ما غير مستقر حين تثير حركةٌ بعيدة عنه قوى ضمن النظام تقود حتى إلى تغييرات أكبر. تُعدّ النظم مستقرة إلى حد ما اعتماداً على قوة القوى الداخلية المتوفرة لإعادتها إلى التوازن. بما أنه في الممارسة جميع النظم الاجتماعية عرضة للاضطرابات من نوع ما، فهي مستقرة عملياً، لنقل، إذا كان ابتعادها عن مواقع توازنها

(1) For the notions of equilibrium and stability applied to systems, see, for example, W. R. Ashby, Design for a Brain, 2nd ed. Revised (London, Chapman and Hall, 1960), chs. 2-4, 19-20.

بالنسبة لمفهوم الاستقرار لقد استخدمت فعلاً مفهوم شبه - الاستقرار: إذا كان التوازن مستقراً، إذن تعود جميع المتغيرات إلى قيمها المتوازنة إذا تعرض النظام إلى اضطراب يبعده عن التوازن؛ فالتوازن شبه المستقر هو ذلك الذي تعود فيه بعض المتغيرات فقط إلى توليفة التوازن.

المفضلة الذي يحدث بسبب اضطرابات عادية يستخرج قوى قوية على نحوٍ كافٍ لإعادة توازنها بعد فترة زمنية معينة، أو البقاء بالقرب منها بشكل كافٍ. هذه التعاريف لسوء الحظ مبهمة لكن يجب أن تخدم أغراضنا.

إن النظم الملائمة هنا، بالطبع، هي البنيات الأساسية لمجتمعات جيدة التنظيم المقابلة تصورات العدالة المختلفة. نحن مهتمون بهذا المركّب من المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية حين يلبي، ومعروف عموماً من قِبل أولئك المشاركين به أنه يلبي، المبادئ المناسبة في العدالة. يجب أن نحاول تقويم الاستقرار النسبي لهذه النظم. الآن أفترض أن حدود هذه النظم معطاة من خلال فكرة الاستقلال الذاتي للمجتمع القومي. لا يُستبعَد هذا الافتراض حتى تُشتَق مبادئ العدالة بالنسبة لقانون الأمم (٥٨)، لكني لن أناقش المشكلات الأوسع للقانون الدولي. من الضروري أيضاً ملاحظة أنه في الحالة الراهنة لا بد من تعريف التوازن والاستقرار من ناحية عدالة البنية الأساسية والسلوك الأخلاقي للأفراد. إن استقرار تصور العدالة لا يقتضي عدم تغير مؤسسات وممارسات المجتمع جيد التنظيم. في الواقع، من المحتمل أن يحتوي مثل هذا المجتمع تبايناً كبيراً ويتبنى ترتيبات مختلفة من وقت إلى آخر. في هذا السياق الاستقرار يعني على الرغم من تغير المؤسسات، فهي تبقى عادلة أو تقريباً كذلك، حسب التعديلات التي تتم في ضوء ظروف اجتماعية جديدة. تُصحَّح الانحرافات الحتمية عن العدالة بفعالية أو تُحصَر ضمن حدود محتملة بوساطة قوى ضمن النظام. بين هذه القوى أفترض أن حس العدالة الذي يتشارك به أعضاء المجتمع له دور أساسي. إلى درجة معينة، إذن، إن المشاعر الأخلاقية ضرورية لضمان استقرار البنية الأساسية فيما يخص العدالة.

أنتقل الآن إلى كيفية تشكّل هذه المشاعر، وحول هذا السؤال هناك، بالحديث بشكل واسع، اتجاهان تقليديان رئيسان. ينشأ الأول تاريخياً من العقيدة التجريبية ووُجد في أعمال نفعيين من "هيوم" إلى "سيدويك". في أحدث

أشكاله العصرية والمطورة يتمثل بوساطة نظرية التعلم الاجتماعي. أحد الآراء الجدلية الرئيسة هو أن الهدف من التدريب الأخلاقي هو تزويد الدوافع المفقودة: الرغبة بالقيام بما هو صحيح من أجله بذاته، والرغبة بعدم القيام بما هو خاطئ. إن السلوك الصحيح عموماً هو سلوك نافع للآخرين وللمجتمع (كما هو معرَّف بوساطة مبدأ المنفعة) للقيام بشيء نفتقد دافعاً فاعلاً له بشكل مشترك، في حين أن السلوك الخاطئ هو سلوك يؤذي عموماً الآخرين والمجتمع للقيام بشيء نمتلك له في غالب الأحيان دافعاً كافياً. يتوجب على المجتمع تصحيح هذه العيوب بطريقة ما. ويُنجز هذا من خلال استحسان وعدم استحسان الوالدين وآخرين في السلطة، الذين عند الضرورة يستخدمون المكافآت والعقوبات التي تتراوح من المنحة والتراجع العاطفي إلى إدارة المتع والآلام. في نهاية الأمر من خلال عمليات سيكولوجية متنوعة نكتسب رغبة لفعل ما هو صحيح ومناهضة للقيام بما هو خاطئ. المقولة الثانية هي أن الرغبة للتوافق مع معايير أخلاقية تحدث عادةً مبكراً في الحياة قبل أن نحقق فهماً كافياً لأسباب هذه العادات. حقاً قد لا يفهم أبداً بعض الأشخاص دوافعهم في المبدأ النفعي.[1] والعاقبة هي أرجحية أن تميل عواطفنا الأخلاقية اللاحقة إلى معالجة ندوب هذا التدريب المبكر التي تشكل كثيراً أو قليلاً طبيعتنا الأصلية.

إن نظرية "فرويد" مشابهة لهذه الرؤية في جوانب مهمة. إنه يعتقد أن العمليات التي من خلالها يحصل الطفل على مواقف أخلاقية تتمحور حول الوضع الأوديبي والنزاعات العميقة التي تثيرها. الأوامر الأخلاقية المفروضة من قِبل أولئك الذين في السلطة (في هذه الحالة الوالدان) مقبولة من قِبل الطفل على أنها الطريقة الأفضل لحل اضطراباته، وأن المواقف الناتجة الممثلة بوساطة الأنا العليا يرجَّح أن تكون قاسية وتأديبية عاكسةً لضغوطات

(1) This sketch of moral learning draws from James Mill, the section of the Fragment on Mackintosh, which J. S. Mill included in as a footnote to ch. XXIII of his father's Analysis of the Phenomena of the Human Mind (1869).

المرحلة الأوديبية.[1] بالتالي يدعم تفسير "فرويد" النقطتين بأن جزءاً مهماً من التعلم الأخلاقي يحدث مبكراً في الحياة قبل التمكن من فهم أساس معقول للأخلاق، وأنه يتضمن اكتساب دوافع جديدة من خلال عمليات سيكولوجية تتميز بالنزاع والضغط. بالفعل، إن عقيدته إيضاح دراماتيكي لهذه الخصائص. هذا يستلزم طالما أن الوالدين وآخرين في السلطة لا بد أن يكونوا بطرق متنوعة خاطئين ونفعيين في استخدامهم للثواب والعقاب، والمكافآت والعقوبات عموماً، فيرجح أن تكون مواقفنا الأخلاقية المبكرة وغير المدروسة في جوانب مهمة غير عقلانية وبدون تبرير. يتضمن التقدم الأخلاقي في الحياة اللاحقة جزئياً تصحيحاً لهذه المواقف في ضوء المبادئ التي نقرّها أخيراً على أنها سليمة مهما تكن.

ينشأ الاتجاه الآخر للتعلم الأخلاقي من الفكر العقلاني والذي يمثله "روسو" و"كانت"، وأحياناً "ميل"، وحديثاً نظرية "بيجيت". إن التعلم الأخلاقي ليس مسألة تزود بالدوافع المفقودة بل تطور حر لطاقاتنا الفكرية والعاطفية الفطرية طبقاً لميلها الطبيعي. حالما تنضج قوى الفهم ويصل الأشخاص إلى إدراك موقعهم في المجتمع ويصبحون قادرين على اتخاذ وجهة نظر الآخرين، فإنهم يقدّرون المنافع المتبادلة من تأسيس شروط منصفة للشراكة الاجتماعية. نحن نمتلك تعاطفاً طبيعياً مع أشخاص آخرين وفطرة قابلة للإحساس بالمتع المتعلقة بإحساس الزميل والسيادة الذاتية، وهذه تزودنا بالأساس العاطفي للمشاعر الأخلاقية حالما نمتلك فهماً واضحاً لعلاقاتنا مع زملائنا من منظور عام مناسب. بالتالي يرى هذا التقليد المشاعر الأخلاقية أنها نمو طبيعي لتقدير تام لطبيعتنا الاجتماعية.[2]

(1) For accounts of Freud's Theory of moral learning, see Roger Brown, Social Psychology, pp. 350-381; and Ronald Fletcher, Instinct in Man (New York, International Universities Press, 1957), ch. VI, esp. pp. 226-234.

(2) For Rousseau, see Emile, trans. Barbara Foxley (London, J. M. Dent and Sons, 1908), esp. pp. 46-66 (in bk. II), 172-196, 244-258 (in bk. IV); for Kant, The Critique of Practical Reason, pt. II, with the misleading name: The Methodology of Pure Practical Reason.

يعبّر "ميل" عن هذه الرؤية كالتالي: إن ترتيبات المجتمع العادل مناسبة جداً لنا بحيث أن أي شيء يُعدّ ضرورياً بالنسبة لها يُقبل تماماً مثل ضرورة فيزيائية. إن شرطاً حتمياً لمثل هذا المجتمع هو أنه لدى الجميع اعتبار للآخرين على أساس مبادئ مقبولة متبادلة تتعلق بالتبادل. من المؤلم بالنسبة إلينا حين لا تكون مشاعرنا متحدة مع مشاعر زملائنا؛ وهذه النزعة باتجاه الحالة الاجتماعية تقدم أساساً راسخاً للعواطف الأخلاقية. علاوة على ذلك، يضيف "ميل"، اعتبار المرء مسؤولاً عن مبادئ العدالة في معاملاته مع الآخرين لا يعيق طبيعتنا. بالأحرى إنه يحقق حساسيتنا الاجتماعية ومن خلال تعريضنا إلى خير أكبر يمكّننا من السيطرة على دوافعنا الأضيق. حين نقيَّد ليس بسبب أذيتنا لخير الآخرين لكن لمجرد ألمهم، أو ما يبدو لنا سلطتهم الاعتباطية، تكون طبيعتنا كليلة. إذا جُعلت أسباب الأوامر الأخلاقية واضحة من ناحية مطالب الآخرين العادلة، لا تسبب لنا هذه القيود أي ضرر لكنها تُرى على أنها متوافقة مع خيرنا.[1] التعلم الأخلاقي ليس مسألة اكتساب دوافع جديدة، حيث سوف تظهر هذه الدوافع من تلقاء ذاتها حالما تأخذ التطورات المطلوبة في طاقاتنا الفكرية والعاطفية محلها. هذا يستلزم أن فهماً تاماً للتصورات الأخلاقية يجب أن ينتظر النضوج؛ إن فهم الطفل دائماً بدائي والخصائص المميزة لأخلاقه تسقط في مراحل لاحقة. يمثل الاتجاه العقلاني صورة أسعد، بما أنه ينص أن مبادئ الحق والعدالة تنشأ عن طبيعتنا ولا تتناقض مع خيرنا، في حين أن التفسير الآخر يبدو أنه لا يتضمن مثل هذه الضمانة.

لن أحاول تقويم المزايا النسبية لهذين التصورين للتعلم الأخلاقي. بالتأكيد هناك الكثير مما يبدو سليماً في كليهما ويبدو مفضلاً محاولة جمعهما بطريقة طبيعية. لا بد من التشديد أن الرؤية الأخلاقية بنية مركّبة جداً من المبادئ والمُثُل والأوامر، وتتضمن جميع العناصر المتعلقة بالفكر والسلوك

(1) For Mill's view, see Utilitarianism, chs. III and V, pars. 16-25; On Liberty, ch. III, par. 10; and Mill's Ethical Writings, ed. J. B. Schneewind, pp. 257-259.

والإحساس. بالتأكيد تتراوح أنواع التعلم الكثيرة من التعزيز والتكييف الكلاسيكي إلى التفكير التجريدي العالي والإدراك الحسي المنقّح لنماذج القدوة التي تدخل في تطويره. من المحتمل أنه في وقت أو آخر يكون لكلٍّ منها دوره. في الأجزاء العديدة التالية (٧٠-٧٢) أعرض مسار التطور الأخلاقي كما يُحتمل حدوثه في المجتمع جيد التنظيم مدركاً لمبادئ العدالة إنصافاً. أنا مهتم كلياً بهذه الحالة الخاصة. بالتالي إن هدفي الإشارة إلى الخطوات الرئيسة التي من خلالها يكتسب شخص فهماً وارتباطاً بمبادئ العدالة مع نموه في هذا الشكل المعين من مجتمع جيد التنظيم. هذه الخطوات التي أتخذها يجب تحديدها بوساطة الخصائص البنيوية الرئيسة لمخطط تام من المبادئ، والمُثُل، والأوامر، بما أنها تطبق على ترتيبات اجتماعية. كما سوف أشرح، نحن نقاد للتمييز بين أخلاقيات السلطة، وأخلاقيات الرابطة، وأخلاقيات المبادئ. إن تفسير التطور الأخلاقي مرتبط مع تصور العدالة الذي يجب تعلمه، ولذلك يفترض مسبقاً الصدق الظاهري لهذه النظرية إن لم يكن صحتها.[١]

أقدم هنا توضيحاً شديد الصلة بالموضوع مشابهاً لما فعلته فيما يخص الملاحظات على نظرية اقتصادية (٤٢). نحن نريد أن يكون التفسير السيكولوجي للتعلم الأخلاقي صادقاً وطبقاً للمعرفة الموجودة. لكن بالطبع من المستحيل أخذ التفاصيل بالحسبان؛ فأنا أعرض في أحسن الأحوال الخطوط العريضة الرئيسة. يجب أن نبقي في ذهننا أن الغرض من النقاش التالي هو دراسة التساؤل حول الاستقرار ومقارنة الجذور السيكولوجية لتصورات العدالة المتنوعة. إن النقطة الحاسمة هنا هي كيف تؤثر الحقائق العامة للسيكولوجيا الأخلاقية في اختيار المبادئ في الوضع الأصلي. إلا إذا كان التفسير

(1) While the view of moral development to follow in §§70-72 is designed to fit the theory of justice, I have borrowed from several sources. The idea of three stages the content of which is given by precepts, role ideals, and principles is similar to William McDougall, An Introduction to Social Psychology (London, Methuem, 1908), chs. VII-VIII.

السيكولوجي معيباً بطريقة تستدعي التساؤل حول إقرار مبادئ العدالة بدلاً من معيار المنفعة، لنقل، فلن تظهر أية صعوبة لا يمكن معالجتها. أرجو أيضاً ألا يتبين أن الاستخدامات الإضافية للنظرية السيكولوجية أوسع من الحدود المرسومة. وبشكل خاص إن التفسير المهم بينها ذلك المتعلق بأساس المساواة.

٢ - أخلاقيات السلطة

سوف أدعو المرحلة الأولى في التسلسل الخاص بالتطور الأخلاقي أخلاقيات السلطة. بينما تُحفظ جوانب معينة من هذه الأخلاقيات عند مراحل لاحقة من أجل مناسبات خاصة، يمكننا اعتبار أخلاقية السلطة في مراحلها البدائية كما هي عند الطفل. أفترض أن حس العدالة يُكتسب تدريجياً من قبل أعضاء المجتمع الأصغر خلال فترة نموهم. إن تعاقب الأجيال وضرورة تعليم المواقف الأخلاقية (مهما تكن بسيطة) للأطفال هي إحدى شروط الحياة البشرية.

سوف أفترض الآن أن البنية الأساسية لمجتمع جيد التنظيم تضم العائلة بشكل معين، ولذلك فإن الأطفال هم المادة الأولى للسلطة الشرعية لوالديهم. بالطبع، في بحث أوسع ربما تكون مؤسسة العائلة عرضة للتساؤل، وقد يتبين بالفعل أن ترتيبات أخرى ربما تكون مفضلة. لكن ربما يمكن تعديل توصيف أخلاقيات السلطة، إذا كان ضرورياً، ليناسب مخططات مختلفة. في أية حالة، من الخصائص الفارقة لوضع الطفل أنه ليس في موقع قادر فيه على تقويم صلاحية الأوامر والوصايا التي توجَّه له من قِبل أولئك الذين في السلطة، في هذه الحالة والديه. إنه يفتقد لكلٍّ من المعرفة والفهم للأساس الذي يمكن من خلاله تحدي التوجيه. بالفعل، إن الطفل يفتقد مفهوم التبرير برمته، إذ إنه يُكتسب في فترة لاحقة جداً. لذلك لا يمكنه باستخدام المنطق الشك بصلاحية أوامر الوالدين. لكن بما أننا نفترض أن المجتمع جيد التنظيم فقد نفترض، من أجل تجنب التعقيدات، أن هذه الأوامر مبرَّرة ككل. إنها تتوافق مع تأويل معقول للواجبات العائلية كما تُعرَّف بوساطة مبادئ العدالة.

إن الوالدين، ربما نفترض، يحبان الطفل ومع الوقت يبدأ الطفل بمبادلتهما الحب والثقة. كيف يحدث هذا التغيير في الطفل؟ للإجابة عن هذا السؤال أفترض المبدأ السيكولوجي التالي: يصير الطفل إلى حب والديه إذا أظهرا له هذا الحب أولاً.[1] بالتالي تُحفَّز أفعال الطفل مبدئياً بوساطة غرائز ورغبات معينة، وتنظَّم أهدافه (إذا كان هناك أهداف) بوساطة مصلحة ذاتية عقلانية (بمعنى مقيَّد مناسب). رغم أن الطفل لديه الإمكانية للحب، فإن حبه لوالديه رغبة جديدة تظهر من خلال إدراكه لحبهما الجلي وهو ينتفع من أفعالهما التي يعبران فيها عن محبتهما.

يُعبَّر عن محبة الوالدين للطفل في نيتهما الجلية لرعايته، في القيام من أجله كما تميل محبته الذاتية العقلانية، وفي تحقيق هذه النوايا. تتجلى محبتهما في متعتهما بوجوده وفي دعمهما لإحساسه بالأهلية وبتقدير الذات. إنهما يشجعان جهوده في السيطرة على المهام المتعلقة بالنمو ويرحبان بتقلده مكانه الخاص به. عموما، أن تحب الآخر يعني أن لا تهتم بحاجاته ورغباته فحسب، بل أن تؤكد إحساسه بجدارة شخصه. في نهاية الأمر، إذن، يؤدي حب الوالدين للطفل إلى نشوء حبه لهما بالمقابل. ليس لحب الطفل تفسير أدواتي عقلاني: إنه لا يحبهما كوسيلة لتحقيق غاياته ذات المصلحة الذاتية المبدئية. مع هذا الهدف في الأفق يستطيع التصرف وكأنه يحبهما، لكن قيامه بهذا لن يشكّل تحولاً في رغباته الأصلية. حسب ما ينص عليه المبدأ السيكولوجي، تظهر عاطفة جديدة في طريقها من خلال الحب الجلي الذي يبديه الوالدان.

هناك عدة طرق من خلالها يمكن تحليل هذا القانون السيكولوجي إلى عناصر إضافية. بالتالي من غير المرجَّح أن إدراك الطفل لعاطفة والديه تسبب مباشرة عاطفة مقابلة. ربما نخمّن خطوات عديدة أخرى كالتالي: حين

(1) The formulation of this psychological law is drawn from Rousseau's Emile, p. 174. Rousseau says that while we like from the start what contributes to our preservation, this attachment is quite unconscious and instinctive.

تُدرك محبة الوالدين للطفل من قبله على أساس النوايا الجلية، تُؤكَّد للطفل جدارته كشخص. إنه يصير واعياً أنه مقدَّرٌ من أجله بذاته من خلال من هم بالنسبة إليه الأشخاص المفروضين والأقوياء في عالمه. فهو يختبر عاطفة والديه على أنها غير مشروطة؛ إنهم يهتمون بوجوده وبأعماله العفوية، والمتعة التي يحصلون عليها من خلاله لا تتوقف على أداء منضبط يسهم برفاهية الآخرين. خلال هذا المسار، يصل الطفل إلى الثقة بوالديه وامتلاك الثقة بمحيطه؛ وهذا يقوده إلى إطلاق واختبار إمكاناته الناضجة، وكل هذا يُدعم بعاطفتهما وتشجيعهما. تدريجياً يكتسب مهارات متنوعة ويطور إحساساً بالأهلية الذي يؤكد تقديره لذاته. في هذا المسار للعملية ككل تتطور عاطفة الطفل تجاه والديه. إنه يربطهما بالنجاح والمتعة اللذين يحصل عليهما في تحمّل عالمه، وفي إحساسه بجدارته الذاتية. وهذا يؤدي إلى ظهور حبه لهما.

يجب أن نفكر الآن كيف تُظهر محبة وثقة الطفل نفسها. عند هذه النقطة من الضروري الإبقاء في الذهن خصائص وضع السلطة الفريدة. لا يمتلك الطفل معاييره الذاتية للانتقاد، بما أنه ليس بوضع لرفض الأوامر بناء على أسس عقلانية. إذا كان يحب ويثق بوالديه، فسوف يميل إلى قبول أوامرهما. سوف يسعى أيضاً لأن يكون مثلهما، بافتراض أنهما بالفعل يستحقان التقدير ويلتزمان بالأوامر التي يوجهانها. إنهما يمثلان، لنفترض، قوة ومعرفة عليا، ويقدمان قدوة مغرية لما هو مطلوب. لذلك يقبل الطفل حكمهما عنه وسوف يميل إلى الحكم على نفسه كما يفعلان حين يخالف أوامرهما. في نفس الوقت، بالطبع، تتجاوز رغباته حدود ما هو مسموح، حيث فيما عدا ذلك لن تكون هناك حاجة لأوامرهما. بالتالي تُختبر أعراف الوالدين كقيود وربما يتمرد الطفل ضدها. مع ذلك، ربما لا يجد سبب لماذا يتوجب عليه التقيد بها؛ إنها بحد ذاتها محظورات اعتباطية وليس لديه نزعة أصلية لفعل أشياء يُطلب منه فعلها. لكن إذا كان يحب ويثق بوالديه، إذن، حالما يقع في الإغراء، يميل إلى مشاركتهما موقفهما تجاه أعماله الشريرة.

سوف يميل إلى الاعتراف بجرمه والسعي إلى تسوية. تتجلى هذه النزعات المتنوعة في مشاعر الذنب (السلطة). بدون هذه النزعات وما يتصل بها، لن توجد مشاعر الذنب. لكنه صحيح أيضاً أن غياب هذه المشاعر سوف يشير إلى نقص الحب والثقة. حيث بافتراض طبيعة وضع السلطة ومبادئ سيكولوجيا الأخلاق التي تربط المواقف الأخلاقية والطبيعية، سوف يؤدي الحب والثقة إلى ظهور مشاعر الذنب حالما تُعصى أوامر الوالدين. نعترف أنه في حالة الطفل من الصعب أحياناً تمييز مشاعر الذنب عن الخوف من العقاب، وخصوصاً الخوف من فقدان حب وعاطفة الوالدين. إن الطفل يفتقد المفاهيم من أجل فهم التمييز الأخلاقي، وهذا سوف يعكس نفسه في سلوكه. لقد افترضتُ، مع ذلك، أنه حتى في حالة الطفل يمكننا فصل مشاعر الذنب (السلطة) عن مشاعر الخوف والقلق.

في ضوء هذا العرض لتطور أخلاقيات السلطة، يبدو أن الشروط التي يُفضَّل تعلمها من قِبل الطفل هي التالية.[1] أولاً، يجب أن يحب الوالدان الطفل وأن يكونا أهدافاً تستحق احترامه. بهذه الطريقة إنهما يُحدثان فيه إحساسه بقيمته الذاتية والرغبة بأن يصبح الشخص الذي هما عليه. ثانياً، يجب أن يعلنا قواعد واضحة ومفهومة (وبالطبع قابلة للتبرير) تعدَّل حسب مستوى فهم الطفل. بالإضافة إلى أنهم يجب أن يضعوا الأسباب لهذه التعليمات بقدر ما يمكن فهمها، ويجب أيضاً أن يتبعوا هذه الأوامر بما أنها تنطبق عليهم كذلك. يجب أن يمتثل الوالدان للأخلاقيات التي يفرضانها، ويوضحان بصراحة المبادئ التي تؤسس لها مع مرور الزمن. إن القيام بهذا ليس مطلوباً فقط من أجل إحداث الميل لدى الطفل لقبول هذه المبادئ في فترة لاحقة، لكن أيضا لنقل كيفية تفسيرها في حالات خاصة. من المحتمل أن يخفق التطور الأخلاقي في أخذ محله إلى الدرجة التي تكون فيها هذه الشروط غائبة،

(1) Here I borrow and adapt from E. E. Maccoby, "Moral Values and Behavior in Childhood," in Socialization and Society, ed. J. A. Clausen (Boston, Little, Brown, 1968), and Hoffman, "Moral Development," pp. 282-319.

وخاصة إذا كانت تعليمات الوالدين ليست قاسية وغير مبررة فحسب، بل تُفرض من خلال عقوبات تأديبية وحتى جسدية. تظهر أخلاقيات السلطة لدى الطفل حين يميل بدون احتمال الثواب أو العقاب إلى اتباع أوامر لا تبدو بالنسبة إليه اعتباطية جداً فحسب لكنها أيضاً لا تشكل إغراءً لميوله الأصلية. إذا كان يكتسب الرغبة للتقيد بهذه المحظورات، فهذا لأنه يراها على أنها موجَّهة إليه من قِبل أشخاص أقوياء يحبهم ويثق بهم، وهم يتصرفون أيضاً بناءً عليها. ثم يستنتج أنهما يعبّران عن أشكال من الفعل التي تصف نوعية الشخص الذي من الواجب أن يريد أن يكون عليه. في غياب العاطفة، القدوة، والإرشاد، لا تأخذ أي من هذه العمليات مكانها، وبالتأكيد في غياب علاقات المحبة فهي تحدث من خلال التهديد القسري والتأديب.

إن أخلاقيات السلطة لدى الطفل بدائية لأنها في معظمها تتألف من مجموعة أوامر، وهو لا يستطيع فهم المخطط الأكبر من الحق والعدالة الذي من خلاله تُبرَّر القواعد الموجهة إليه. لكن حتى أخلاقيات السلطة المطورة التي فيها يمكن فهم أساس القواعد تُظهر الكثير من الخصائص نفسها، وتحتوي مزايا وعيوب مماثلة. هناك نموذجياً شخص سلطوي يُحَب ويوثق به، أو على الأقل يُقبَل على أنه يستحق موقعه، والذي تكون أوامره واجباً على المرء لاتباعها ضمنياً. ليس علينا التفكير بالعواقب، يُترك هذا لأولئك الذين في السلطة. إن المزايا التي يكافأ عليها هي الطاعة، الاتضاع، والإخلاص لمن هم في السلطة؛ والعيوب هي العصيان، إرادة الذات، والتهور. علينا القيام بما هو متوقَّع بدون سؤال، إذ إن عدم القيام بهذا يعبّر عن الشك وعدم الثقة، وإلى تكبّر معين ونزعة إلى التشكيك. من الواضح أنه يجب أن تكون أخلاقيات السلطة تابعة لمبادئ الحق والعدالة التي تحدد لوحدها متى تكون هذه المتطلبات المتطرفة، أو القيود المناظرة، مبررة. تكون أخلاقيات السلطة لدى الطفل مؤقتة، ضرورة تنشأ عن وضعه الفريد وفهمه المحدود. علاوة على ذلك، إن الموازاة اللاهوتية هي حالة خاصة التي، في

ضوء مبادئ الحرية المتساوية، لا تطبق على البنية الأساسية للمجتمع (٣٣). بالتالي إن أخلاقيات السلطة لها دور لكنه مقيَّد في الترتيبات الاجتماعية الأساسية ويمكن تبريرها فقط حين يجعلها الطلب الاستثنائي في الممارسة محل التساؤل ضرورية لمنح أفراد معينين امتيازات القيادة والسلطة. وفي جميع الحالات، يُحكَم مجال هذه الأخلاقيات بوساطة مبادئ العدالة.

٣ - أخلاقيات الرابطة

المرحلة الثانية في التطور الأخلاقي هي أخلاقيات الرابطة. تغطي هذه المرحلة مجالاً واسعاً من الحالات حسب الرابطة محل التساؤل وقد تضم أيضاً المجتمع القومي ككل. في حين أن أخلاقيات السلطة لدى الطفل تتألف من مجموعة من الأوامر، يُعطى مضمون أخلاقيات الرابطة من خلال معايير أخلاقية مناسبة لدور الفرد في الروابط المتنوعة التي ينتمي إليها. تضم هذه المعايير قواعد الفطرة السليمة من الأخلاقيات إلى جانب التسويات المطلوبة لجعلها مناسبة لموقع الشخص الخاص، وهي تُفرض عليه من خلال موافقة وعدم موافقة أولئك الذين في السلطة، أو من خلال الأعضاء الآخرين في المجموعة. بالتالي عند هذه المرحلة يُنظر إلى العائلة نفسها على أنها رابطة صغيرة، تتصف عادة بهرمية محددة، يكون لكل عضو فيها حقوق وواجبات معينة. حين يصبح الطفل أكبر يُعلَّم معايير السلوك المناسبة لمن هو في ضعه. تُشرح مزايا الابن الجيد أو الابنة الجيدة، أو على الأقل تُنقَل من خلال توقعات الوالدين كما تظهر في موافقتهما وعدم موافقتهما. بشكل مماثل هناك رابطة المدرسة والحي، وكذلك بعض أشكال الشراكة قصيرة الأجل، على الرغم من أنها ليست أقل أهمية، مثل المباريات واللعب مع الزملاء. انسجاماً مع هذه الترتيبات يتعلم المرء فضائل التلميذ الجيد وزميل الصف، والمُثُل الخاصة بالرياضي الجيد والمتنافس الجيد. هذا النمط من الرؤية الأخلاقية يمتد إلى المُثُل المتبناة في الحياة اللاحقة، موقع المرء في عائلة، وحتى مكان المرء

كعضو في مجتمع. يُعطى مضمون هذه المُثُل من خلال تصورات متنوعة عن الزوجة الجيدة والزوج الجيد، الصديق الجيد والمواطن الجيد، وهكذا. بالتالي تضم أخلاقيات الرابطة عدداً واسعاً من المُثُل كلٍّ منها يُعرَّف بطرق مناسبة الدور أو الوضع ذي الصلة. يزيد فهمنا الأخلاقي مع تقدمنا في مسار الحياة عبر تسلسل من الأوضاع. يتطلب التسلسل المتماثل للمُثُل بشكل متزايد حكماً فكرياً أكبر وتمييزات أخلاقية أنقى. من الواضح أن بعض هذه المُثُل أيضاً أكثر شمولاً من غيرها وتنشئ طلبات مختلفة تماماً على الفرد. كما سنرى، إن الاضطرار لاتباع مُثُل معينة يقود بشكل طبيعي إلى أخلاقيات المبادئ.

الآن من المحتمل أن كل مثال معين يُفسَّر في السياق الخاص بأهداف وأغراض الرابطة التي ينتمي إليها الدور أو الموقع محل التساؤل. خلال المسار يصل الشخص إلى تصور عن النظام الكلي للشراكة الذي يعرّف الرابطة والغايات التي تخدمها. إنه يعرف أن الآخرين لديهم أشياء مختلفة للقيام بها حسب مكانهم في المخطط التشاركي. بالتالي يتعلم في نهاية المطاف أن يأخذ وجهة نظرهم لرؤية الأشياء من منظورهم. يبدو صادقاً ظاهرياً، إذن، أن اكتساب أخلاقيات الرابطة (ممثلة بوساطة بنية من المُثُل) ترتكز على تطور المهارات الفكرية المطلوبة لاعتبار الأشياء من وجهات نظر متنوعة وللتفكير بجميع هذه الأشياء معاً كنظام واحد من الشراكة. في الواقع، حين نفكر بها، إن الحزمة المطلوبة من الإمكانات مركّبة تماماً.[1] في المقام الأول، لا بد من إدراك أن وجهات النظر المختلفة هذه موجودة، أن منظورات الآخرين ليست نفس منظوراتنا. لكن يجب ألا نتعلم فقط أن الأشياء تبدو مختلفة بالنسبة إليهم، لكن لديهم حاجات وغايات مختلفة، خطط ودوافع مختلفة؛ ويجب أن نتعلم كيف نجمع هذه الحقائق من كلامهم ومن سلوكهم

(1) For the following remarks, I am indebted to John Flavell, The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children (New York, John Wiley and Sons, 1968), pp. 208-211. See also G. H. Mead, Mind, Self and Society (Chicago, University of Chicago Press, 1934), pp. 135-164.

ومن ملامحهم. ثم نحتاج إلى تحديد السمات المحدِّدة لهذه المنظورات، ما هو الذي يريده ويرغبه الآخرون، ما هي اعتقاداتهم وآراؤهم السائدة. بهذه الطريقة فقط يمكننا فهم وتقييم أعمالهم ونواياهم ودوافعهم. إلا إذا كنا نستطيع تحديد هذه العناصر السائدة، لا نستطيع وضع أنفسنا في محل الآخر ونصل إلى ما سوف نفعله في موضعه. للتوصل إلى هذه الأشياء، يجب علينا، بالطبع، معرفة ما هو منظور الآخر حقاً. لكن أخيراً، بفهم وضع الآخر، يبقى بالنسبة إلينا أن ننظم سلوكنا الخاص بالطريقة المناسبة بالرجوع إليه.

إن القيام بهذه الأشياء إلى درجة دنيا معينة على الأقل يصل بسهولة للراشدين، لكنه يصعب على الأطفال. بلا شك هذا يفسر جزئياً لماذا يُعبَّر عادةً عن أخلاقيات السلطة البدائية المتعلقة بأوامر للأطفال من ناحية الرجوع إلى سلوك خارجي، ولماذا تُهمل الدوافع والمؤسسات كثيراً من قِبل الطفل في تقديرهم للأعمال. لم يسيطر الطفل بعد على فن إدراك شخص الآخرين، بمعنى فن تمييز اعتقاداتهم، نواياهم، ومشاعرهم، ولذلك إن الوعي بهذه الأشياء لا يمكنه توجيه تأويله لسلوكهم. فضلاً عن ذلك، مازالت قدرته على وضع نفسه في محلهم غير مصقولة ويرجح أن تقوده إلى ضلال. ليس مستغرباً، إذن، أن هذه العناصر، مهمة جداً من وجهة نظر أخلاقية نهائية، وهي تُترَك خارج الحسبان في المرحلة المبكرة.[1] لكن يتم تجاوز هذا النقص تدريجياً مع تقلدنا أدواراً متعاقبة أكثر تطلباً مع مخططاتها الأكثر تعقيداً للحقوق والواجبات. تتطلب المُثُل المقابلة منا النظر إلى الأشياء من تعددية أوسع في المنظورات كما يقتضي تصور البنية الأساسية.

لقد قاربتُ هذه الجوانب من التطور الفكري من أجل الإتمام. لا يمكنني مناقشتها بأي درجة من التفصيل، لكن لا بد من ملاحظة دورها المركزي في اكتساب الرؤى الأخلاقية. إلى أي درجة يمكن تعلّم فن إدراك الشخص الآخر لا بد أن تؤثر في حساسية المرء الأخلاقية؛ وهي مهمة بنفس الدرجة لفهم

(1) For a discussion of these points, see Roger Brown, Social Psychology, pp. 239-244.

تعقيدات الشراكة الاجتماعية. لكن هذه الإمكانات ليست كافية. إن الشخص الذي تكون تصاميمه استغلالية صرفة، ويرغب باستغلال الآخرين من أجل مصلحته الخاصة، يجب كذلك، إذا كان يفتقد قوة غامرة، أن يمتلك هذه المهارات. إن حيل الإقناع والأساليب المريبة تستدعي نفس الإنجازات الفكرية. يجب، إذن، فحص كيف نصبح مرتبطين بزملائنا ولاحقاً بترتيبات اجتماعية عموماً. فكّر بحالة رابطة من القواعد العامة المعروفة من قِبل الجميع أنها عادلة. الآن كيف يصير إلى أن أولئك الذين يشاركون في الترتيب مقيَّدون بوساطة روابط الصداقة والثقة المتبادلة وأنهم يعتمدون على بعضهم بعضاً للقيام بدورهم؟ ربما نفترض أن هذه المشاعر والمواقف قد تولّدت من خلال المشاركة في الرابطة. بالتالي حالما تُدرك قدرة الشخص على الشعور بالزميل من خلال اكتسابه صداقات طبقاً للقانون السيكولوجي الأول، ثم مع عيش زملائه بنية جلية طبقاً لواجباتهم والتزاماتهم، يطور مشاعر صداقة تجاههم، بالإضافة إلى مشاعر الثقة والطمـــأنينة. وهذا المبدأ هو القانون السيكولوجي الثاني. مع دخول الأفراد الرابطة واحداً تلو الآخر خلال فترة من الزمن، أو مجموعة تلو مجموعة (محدودة في الحجم بشكل مناسب)، يكتسبون هذه الصداقات حين يقوم الأعضاء الأطول مدةً بدورهم ويعيشون طبقاً للمُثُل المتعلقة بمكانهم. بالتالي إذا كان أولئك المشاركون في نظام من الشراكة الاجتماعية يتصرفون بشكل منتظم بنية واضحة لدعم قواعده العادلة (أو المنصفة)، تميل روابط الصداقة والثقة المتبادلة إلى التطور بينهم، وبذلك التمسك بها بشكل أكثر أمناً بالنسبة للمخطط.

حالما تترسخ هذه الروابط، يميل الشخص إلى اختبار مشاعر الذنب (الرابطة) حين يخفق بالقيام بدوره. تظهر هذه المشاعر نفسها بطرق متنوعة، على سبيل المثال، في الميل لإصلاح الأضرار المسبَّبة لآخرين (تعويض)، إذا حدثت مثل هذه الأضرار، وكذلك في الرغبة بالاعتراف بأن ما اقترفه المرء غير منصف (خاطئ) وبالاعتذار عنه. تتجلى أيضاً مشاعر

الذنب في التسليم بملاءمة العقاب والتقريع، وفي اكتشاف الصعوبات الناشئة عن الغضب والسخط على الآخرين حين يخفقون بالمثل بالقيام بدورهم. سوف يدل غياب هذه الميول على غياب روابط الصداقة والثقة المتبادلة. سوف يشير إلى استعداد إلى مزاملة الآخرين دون اعتبار لمعايير ومقاييس التوقعات المشروعة المعترَف بها عموماً والمستخدَمة من قِبل الجميع للقضاء أو للحكم في خلافاتهم. إن شخصاً بدون مشاعر الذنب هذه لن تكون لديه هواجس الأعباء التي تقع على كاهل الآخرين، ولن يقلق حيال خروقات الثقة التي يُضلَّلون من خلالها. لكن حين توجد علاقات الصداقة والثقة، تميل مثل هذه الممنوعات وردود الأفعال إلى الظهور بسبب الإخفاق في إنجاز الواجبات والالتزامات. إذا كانت هذه القيود العاطفية مفقودة، فهناك في أفضل الأحوال فقط ظهور لمشاعر الزمالة والثقة المتبادلة. بالتالي تماماً مثلما تتطور في المرحلة الأولى مواقف طبيعية معينة باتجاه الوالدين، كذلك هنا تنمو روابط الصداقة والطمأنينة بين الزملاء. في كل حالة تقع مواقف طبيعية معينة في أساس المشاعر الأخلاقية المقابلة: إن نقص هذه المشاعر سوف يتجلى بغياب هذه المواقف.

من المحتمل أن القانون السيكولوجي الثاني ينطبق بطرق مشابهة للأول. بما أنه يُعترف بترتيبات رابطة أنها عادلة (وفي الأدوار الأكثر تعقيداً تُفهم مبادئ العدالة وتخدم لتعريف المثال المناسب)، وبذلك ضمان أن جميع أعضائها ينتفعون ويعرفون أنهم ينتفعون من أنشطتها، لا بد أن يُؤخذ سلوك الآخرين في القيام بدورهم على أنه لمصلحة كل شخص. هنا تُرى النية الواضحة لاحترام واجبات المرء والتزاماته كشكل من النية الحسنة، وهذا الاعتراف يثير مشاعر الصداقة والثقة بالمقابل. خلال المسار تُدعم الآثار التبادلية بعضها البعض نتيجة لقيام كل شخص بدوره حتى يتم التوصل إلى نوع من التوازن. لكن ربما نفترض أيضاً أن الأعضاء الجدد في الرابطة يدركون القدوة الأخلاقية، أي الأشخاص المحترَمون بطرق متنوعة والذين

يعرضون إلى درجة عالية المثال المقابل لموقعهم. يعرض هؤلاء الأفراد المهارات والإمكانات، وفضائل الشخصية والطبع، التي تجذب إعجابنا وتثير فينا الرغبة بوجوب أن نكون مثلهم، وقادرين على القيام بالأشياء نفسها. جزئياً تنشأ هذه الرغبة بتقليد هؤلاء من النظر إلى خواصهم على أنها شروط سابقة لمواقعهم الأكثر امتيازاً، لكنها أيضاً أثر مصاحب للمبدأ الأرسطي، بما أننا نستمتع بمشاهدة الأنشطة الأكثر تعقيداً وبراعةً وهذه المشاهدات تميل إلى استخراج رغبة فينا للقيام بهذه الأشياء بأنفسنا. بالتالي حين تعاش المثل الأخلاقية المنتمية إلى أدوار متنوعة في رابطة عادلة مع نية واضحة من قِبل أشخاص جذابين ومحترمين، يرجح أن يتم تبني هذه المثل من قِبل أولئك الذين يشهدون تحققها. تُدرَك هذه التصورات كشكل من النية الحسنة ويُظهر النشاط الذي يمثلونه كتميز بشري بحيث يمكن للآخرين تقديره كذلك. إن العمليتين السيكولوجيتين نفسهما حاضرتان كما السابق: يتصرف أشخاص آخرون بنية واضحة لتأكيد صالحنا وفي نفس الوقت يعرضون خواصاً وطرقاً للقيام بأشياء تجذبنا وتثير فينا الرغبة للاقتداء بهم.

تأخذ أخلاقيات الرابطة أشكالاً كثيرة اعتماداً على الرابطة والدور محل التساؤل، وتمثل هذه الأشكال مستويات كثيرة من التعقيد. لكن إذا فكرنا بالمواقع الأكثر تطلباً المعرَّفة من خلال مؤسسات المجتمع الرئيسة، سوف تُدرك مبادئ العدالة على أنها ناظمة للبنية الأساسية ومنتمية إلى مضمون عدد من المُثل المهمة. بالفعل، تطبق هذه المبادئ على دور المواطن الذي يتقلده الجميع، بما أن كل شخص، وليس فقط أولئك الذين في الحياة العامة، لديه رؤى سياسية فيما يخص الخير العام. بالتالي ربما نفترض أن هناك أخلاقيات للسلطة التي من خلالها ينظر أعضاء المجتمع إلى بعضهم بعضاً على أنهم متساوون، كأصدقاء وكزملاء، ينضمون معاً في نظام من الشراكة من المعروف أنه لمصلحة الجميع ويُحكم من خلال تصور عام للعدالة. يوصف مضمون هذه الأخلاقيات من خلال فضائل تعاونية: تلك المتعلقة بالعدالة

والإنصاف، الإخلاص والثقة، الاستقامة والحيادية. والعيوب النموذجية هي الجشع والظلم، الخيانة والخداع، التعصب والتحيز. بين الزملاء، يميل الوقوع في هذه النقائض إلى إثارة مشاعر الذنب (الرابطة) في جانب والسخط والاستياء في جانب آخر. هذه المواقف لا بد من وجودها حالما نصبح مرتبطين مع أولئك المشاركين لنا في مخطط عادل (منصف).

٤ - أخلاقيات المبادئ

إن الشخص الذي يصل إلى أشكال أكثر تعقيداً من أخلاقيات الرابطة، كما يُعبَّر عنها لنقل من خلال مثال المواطن المتساوي، يمتلك فهماً بالتأكيد لمبادئ العدالة. لقد طور أيضاً ارتباطاً بأفراد وجماعات معينة، وهو يميل إلى اتباع المعايير الأخلاقية التي تطبق عليه في مواقعه المتنوعة والتي تُدعم من خلال الموافقة وعدم الموافقة الاجتماعية. بما أنه أصبح منضماً للآخرين وطامحاً للعيش طبقاً لهذه التصورات الأخلاقية، فهو يهتم بالفوز بقبول سلوكه وأهدافه. سوف يبدو أنه بينما يفهم الفرد مبادئ العدالة، فإن دافعه للتقيد بها، لبعض الوقت على الأقل، ينبثق بشكل واسع عن روابط الصداقة وشعور الزمالة تجاه الآخرين، واهتمامه باستحسان ومصادقة المجتمع الأوسع. أرغب الآن بمناقشة العملية التي من خلالها يصبح الشخص مرتبطاً بهذه المبادئ ذات المرتبة الأعلى نفسها، لذلك تماماً كما هو الحال خلال المرحلة المبكرة من أخلاقيات الرابطة فقد يريد أن يكون رياضياً جيداً، لنقل، لكنه الآن يرغب بأن يكون شخصاً عادلاً. إن تصور التصرف بعدالة، ودعم المؤسسات العادلة، يصير إلى أن يصبح بالنسبة إليه نطيراً جذاباً لما تم امتلاكه من قبل بوساطة المُثُل الثانوية.

في تخمين كيف يمكن أن تظهر أخلاقيات المبادئ هذه (المبادئ هنا تعني مبادئ أولى كتلك التي يتم التفكير بها في الوضع الأصلي)، لا بد من ملاحظة أن أخلاقيات الرابطة تقود تماماً إلى معرفة معايير العدالة. في

المجتمع جيد التنظيم بكل الأحوال ليست تلك المعايير التي تعرّف التصور العام للعدالة فحسب، لكن المواطنين الذين يهتمون بالشؤون السياسية، وأولئك الذين يتقلدون مناصب تشريعية وقضائية ومناصب مماثلة أخرى، مطلوب منهم باستمرار تطبيقها وتفسيرها. وعليهم في أغلب الأحيان اتخاذ وجهة نظر الآخرين، ليس ببساطة بهدف التوصل إلى ماذا سوف يريدون، لكن من أجل غرض الموازنة المعقولة بين المطالب المتنافسة ومن أجل تسوية المُثُل الثانوية المتنوعة لأخلاقيات الرابطة. يتطلب وضع مبادئ العدالة في الممارسة تبني وجهات النظر المعَرَّفة بوساطة التسلسل ذي المراحل الأربع (٣١). كما يملي الوضع، نحن نتخذ منظور الميثاق الدستوري، أو الهيئة التشريعية، أو مهما يكن. في نهاية الأمر يحقق المرء براعةً في هذه المبادئ ويفهم القيم التي تحميها والطريقة التي تكون فيها من أجل مصلحة كل شخص. الآن هذا يقود إلى قبول هذه المبادئ بوساطة قانون سيكولوجي ثالث. ينص هذا القانون أنه حالما تتولّد اتجاهات الحب والائتمان، ومشاعر الصداقة والثقة المتبادلة، طبقاً للقانونين السيكولوجين السابقين، عندها يميل إدراكنا بأننا وأولئك الذين نهتم به ننتفع من المؤسسات العادلة الباقية والراسخة إلى أن يولّد فينا الحس المقابل للعدالة. نحن نطور رغبةً لتطبيق مبادئ العدالة والتصرف على أساسها حالما ندرك كيف أن الترتيبات الاجتماعية التي تلبيها تعزز خيرنا وخير أولئك الذين نواليهم. خلال هذا المسار نصل إلى تقدير مثال الشراكة البشرية العادلة.

الآن يُظهِر حس العدالة نفسه في طريقتين على الأقل. أولاً، إنه يقودنا إلى قبول المؤسسات العادلة التي تطبق علينا والتي من خلالها نستفيد نحن وزملاؤنا. ونحن نريد أن نقوم بدورنا في الحفاظ على هذه الترتيبات. ونميل إلى الشعور بالذنب حين لا نحترم واجباتنا والتزاماتنا، حتى على الرغم أننا غير ملزمين أمام أولئك الذين نستفيد معهم بأي روابط من مشاعر زمالة معينة. ربما لم يجدوا الفرصة بعد لإظهار نية واضحة للقيام بدورهم، وهم

لذلك ليسوا أهلاً لمثل هذه المشاعر من خلال القانون الثاني. أو، مجدداً، ربما يكون المخطط المؤسساتي محل التساؤل واسعاً للغاية بحيث أن روابط معينة لا تُبنى أبداً بشكل واسع. في أية حالة، إن كتلة المواطنين ككل ليست ملزَمة ببعضها بعضاً بوساطة روابط الزمالة بين الأفراد، لكن بوساطة قبول مبادئ العدالة العامة. بينما كل مواطن هو صديق لبعض المواطنين، لا يوجد مواطن صديق للجميع. لكن ولاءهم المشترك للعدالة يزود بمنظور موحد من خلاله يمكنهم الحكم على اختلافاتهم. ثانياً، يؤدي حس العدالة إلى استعداد للعمل من أجل (أو على الأقل عدم مناهضة) بناء مؤسسات عادلة، ومن أجل إصلاح المؤسسات الموجودة حين تتطلب العدالة هذا. نحن نرغب بالتصرف على أساس واجب طبيعي لتعزيز ترتيبات عادلة. وهذا الميل يتجاوز الدعم لتلك المخططات المعينة التي تؤكد خيرنا. إنه يسعى إلى التوسع بالتصور الذي تجسده إلى أوضاع إضافية من أجل خير المجتمع الأوسع.

عندما نقف ضد إحساسنا بالعدالة نفسر مشاعر الذنب لدينا بالرجوع إلى مبادئ العدالة. هذه المشاعر، إذن، تُفسَّر بطريقة مختلفة تماماً عن مشاعر الذنب المتعلقة بالسلطة والرابطة. إن التطور الأخلاقي التام قد أخذ محله الآن وللمرة الأولى نختبر مشاعر الذنب بالمعنى الصارم؛ والشيء نفسه صحيح فيما يخص المشاعر الأخلاقية الأخرى. في حالة الطفل، إن الفكرة المتعلقة بالمثال الأخلاقي، وملاءمة النوايا والدوافع، ليست مفهومة، وبذلك لا تكون الأسس المناسبة لمشاعر الذنب (المبدأ) موجودة. وفي أخلاقيات الرابطة، تتوقف المشاعر الأخلاقية بشكل أساسي على روابط الصداقة والثقة مع أفراد معينين أو جماعات معينة، والسلوك الأخلاقي يرتكز بجزئه الأكبر على المطالبة بموافقة الزملاء. ربما يبقى هذا صحيحاً في المراحل الأكثر تطلباً لهذه الأخلاقيات. إن الأفراد في دورهم كمواطنين مع الفهم التام لمضمون مبادئ العدالة ربما يتوجهون للتصرف على أساسها بشكل واسع بسبب روابطهم مع أشخاص معينين وارتباطهم بمجتمعهم الخاص. حالما تُقبل

أخلاقيات المبادئ، مع ذلك، لا تبقى المواقف الأخلاقية مرتبطة كليةً مع مصلحة وموافقة أفراد معينين ومجموعات معينة، لكنها تكون على شكل تصور للحق يتم اختياره بصرف النظر عن هذه الاحتمالات أو الطوارئ. تُظهر مشاعرنا الأخلاقية استقلالاً عن الظروف الطارئة لعالمنا، المعنى لهذا الاستقلال المُعطى من خلال توصيف الوضع الأصلي وتأويله الكانتي.

لكن على الرغم من أن مشاعرنا الأخلاقية بهذا المعنى مستقلة عن الاحتمالات أو الطوارئ، لا تزال روابطنا الطبيعية مع أشخاص معينين وجماعات معينة لها مكانها المناسب. إذ إنه ضمن أخلاقيات المبادئ إن الانتهاكات في المراحل المبكرة التي تؤدي إلى الذنب (الرابطة) والاستياء، وإلى مشاعر أخلاقية أخرى، تسبّب الآن هذه المشاعر بالمعنى الصارم. ويتم الرجوع إلى المبدأ الملائم في تفسير مشاعر المرء. تزيد الروابط الموجودة المشاعر المتعلقة بالذنب وبالسخط، أو مهما تكن المشاعر التي تستدعيها، حتى في مرحلة أخلاقيات المبادئ. الآن بالتسليم بأن هذه الزيادة مناسبة، يستلزم هذا أن الانتهاكات لهذه الروابط الطبيعية نوع من الخطأ. إذ إنه إذا افترضنا أن، لنقل، شعوراً عقلانياً بالذنب (بمعنى، شعوراً بالذنب ينشأ عن تطبيق المبادئ الأخلاقية الصحيحة في ضوء اعتقادات صادقة أو معقولة) يوحي بخطأ من جانبنا، وأن شعوراً أكبر بالذنب يوحي بخطأ أكبر، عندها إن خرق الثقة وخيانة الصداقات، وما شابه، ممنوع على وجه الخصوص. إن الانتهاك لهذه الروابط مع أفراد معينين ومجموعات معينة تثير مشاعر أخلاقية أكثر شدة، وهذا يقتضي أن هذه الخروقات أسوأ. بلا ريب، إن الاحتيال والخيانة هما دائماً خطأ، بما أنها مناقضة للواجبات الطبيعية والالتزامات. لكنها ليست خاطئة بنفس القدْر. إنها أسوأ حينما تكون روابط المحبة والمودة قد تشكلت، وهذا الاعتبار ملائم عند تقدير أو العمل على قواعد الأولوية المناسبة.

ربما يبدو غريباً للوهلة الأولى أنه من المفروض التوصل إلى امتلاك الرغبة بالتصرف من تصور للحق والعدالة. كيف يكون ممكناً أن تشغل عواطفنا مبادئ أخلاقية ؟ في العدالة إنصافاً هناك إجابات عديدة عن هذا السؤال. أولها، كما رأينا (٢٥)، لا بد أن يكون للمبادئ الأخلاقية مضمون معين. بما أنها مختارة من قِبل أشخاص عقلانيين للقضاء بين مطالب متنافسة، فهي تعرّف طرقاً متفقاً عليها في تقدّم المصالح البشرية. تُقدَّر المؤسسات والأعمال من وجهة نظر حماية هذه الغايات؛ ولذلك تُرفض المبادئ التي بلا معنى، على سبيل المثال، المبدأ القائل بعدم النظر إلى السماء أيام الثلاثاء، بما أنها قيودٌ ثقيلة وغير عقلانية. في الوضع الأصلي لا يوجد لدى الأشخاص العقلانيين سبب لإقرار معايير من هذا النوع. لكن ثانياً، إنها أيضاً الحالة التي يكون حس العدالة مستمراً مع المحبة الإنسانية. لقد ذكرت سابقاً (٣٠) أن الإحسان يقع في الحيرة حين تكون الأشياء الكثيرة التي يحبها ضد بعضها بعضاً. وهناك حاجة لمبادئ العدالة لتوجيهه. إن الفرق بين حس العدالة والمحبة الإنسانية هو أن الأخير من النوافل، بحيث يتجاوز المتطلبات الأخلاقية ولا يناشد الإعفاءات التي تسمح بها مبادئ الواجب الطبيعي والالتزام. لكن من الواضح أن أهداف هاتين العاطفتين مرتبطة جداً، بما أنها محددة بدرجة كبيرة من قِبل تصور العدالة نفسه. إذا كانت تبدو أحدهما طبيعية وسهلة الفهم، إذن كذلك الأخرى. علاوة على ذلك، تثار مشاعر الذنب والسخط بسبب أضرار وخسارة الآخرين بدون تبرير التي يتعرضون لها من طرفنا أو أطراف أخرى، ويُجرَح إحساسنا بالعدالة بنفس الطريقة. ويفسر مضمون مبادئ العدالة هذا. أخيراً، يبين التأويل الكانتي لهذه المبادئ أنه بالتصرف على أساسها يعبّر الناس عن طبيعتهم ككائنات عقلانية حرة ومتساوية (٤٠). بما أن القيام بهذا ينتمي لخيرهم، يهدف حس العدالة إلى رفاهيتهم حتى بشكل أكثر مباشرة. إنه يدعم تلك الترتيبات التي تمكّن كل شخص من التعبير عن طبيعته العامة. بالفعل،

بدون إحساس بالعدالة عام أو متقاطع لا يمكن أن توجد صداقة مدنية. ليست الرغبة بالتصرف بعدالة، إذن، شكلاً من الطاعة العمياء لمبادئ اعتباطية غير مرتبطة بأهداف عقلانية.

يُفترض ألا أجادل، بالطبع، أن العدالة إنصافاً هي العقيدة الوحيدة التي يمكن أن تترجم الإحساس بالعدالة بطريقة طبيعية. كما يذكر "سيدويك"، إن النفعيّ لا يُعدّ نفسه أبداً أنه يتصرف فقط من أجل قانون غير شخصي، لكن دائماً من أجل رفاهية كائن ما أو كائنات يرتبط معهم إلى درجة معينة بمشاعر زمالة.(١) إن الرؤية النفعية، وبلا شك الرؤية الكمالية أيضاً، تلبي الشرط القائل بأن عاطفة العدالة يمكن توصيفها كذلك يحيث تكون قابلة للفهم سيكولوجياً. والأفضل أن تعرض النظرية توصيفاً لحالة عادلة مثالياً، تصوراً لمجتمع جيد التنظيم بحيث أن ذلك الطموح لإدراك هذه الحالة، والحفاظ على وجودها، يلبي خيرنا ويستمر مع مشاعرنا الطبيعية. يُفترض أن يكون المجتمع العادل المثالي جزءاً من مثال يمكن أن ترغب به الكائنات البشرية العقلانية أكثر من أي شيء آخر حالما تمتلك معرفة وخبرة تامة بما كان سابقاً.(٢) إن مضمون مبادئ العدالة، الطريقة التي تُشتق من خلالها، ومراحل التطور الأخلاقي تبين كيف أنه في العدالة إنصافاً مثل هذا التأويل ممكناً.

سيبدو إذن أن العقيدة المتعلقة بالفعل الضميري الصرف غير عقلانية. هذه العقيدة تنص، أولاً، أن الدافع الأخلاقي الأعلى هو الرغبة بفعل ما هو صحيح وعادل ببساطة لأنه صحيح وعادل، ولا أي توصيف آخر يكون مناسباً؛ وثانياً، أنه بينما الدوافع الأخلاقية الأخرى لها بالتأكيد قيمة أخلاقية، على سبيل المثال الرغبة بفعل ما هو صحيح لأن فعل هذا يزيد السعادة

(1) Methods of Ethics, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), p. 501.

(2) On this point, see G. C. Field, Moral Theory, 2nd ed. (London, Methuem, 1932), pp. 135f, 141f.

البشرية، أو لأنه يميل إلى تعزيز المساواة، هذه الرغبات أقل قيمة أخلاقياً من القيام بفعل ما هو صحيح استناداً إلى كونه صحيحاً. يعتقد "روس" أن الإحساس بالحق هو رغبة بشيء متميز (وغير قابل للتحليل)، بما أن خاصيةً محددة (وغير قابلة للتحليل) تصف الأعمال التي من واجباتنا. إن الرغبات الأخرى ذات القيمة الأخلاقية، بينما فعلاً الرغبات بالأشياء بالضرورة مرتبطة بما هو حق، فهي ليست رغبات من أجل الحق بذاته.[1] لكن بناءً على هذا التأويل يفتقد الإحساس بالحق أي سبب ظاهري؛ إنه يماثل تفضيل الشاي بدلاً عن القهوة. على الرغم من أن مثل هذا التفضيل قد يوجد، لكن أن نجعله ناظماً للبنية الأساسية للمجتمع فهذا من قبيل النزوة كلياً؛ ولا أقل من هذا لأنه مقنَّع برابطة محظوظة ضرورية مع أسس معقولة بالنسبة لأحكام الحق.

لكن بالنسبة لشخص يفهم ويقبل العقيدة التعاقدية، فإن حس العدالة ليس رغبة مختلفة عن تلك الرغبة بالتصرف بناء على مبادئ التي سوف يجمع عليها أفراد عقلانيون في وضع مبدئي يعطي كل شخص تمثيلاً متساوياً كشخص عقلاني. ولا هو مختلف عن الرغبة بالتصرف طبقاً لمبادئ تعبّر عن طبيعة الناس ككائنات عقلانية حرة ومتساوية. تستجيب مبادئ العدالة لهذه التوصيفات وهذه الحقيقة تسمح لنا بتقديم تأويل مقبول لحس العدالة. في ضوء نظرية العدالة نحن نفهم كيف يمكن أن تكون المشاعر الأخلاقية ناظمة لحياتنا وتأخذ الدور المنسوب لها من خلال الشروط الرسمية على المبادئ الأخلاقية. أن نكون محكومين بهذه المبادئ يعني أننا نريد أن نعيش مع الآخرين وفق شروط سوف يدركها كل شخص أنها منصفة من منظور سوف يقبله الجميع

(1) For the notion of the purely conscientious act, see W. D. Ross, The Right and the Good (Oxford, The Clarendon Press, 1930), pp. 157-160, and The Foundations of Ethics (Oxford, The Clarendon Press, 1939), pp. 205f. That this notion makes the right an arbitrary preference, I borrow from J. N. Findlay, Values and Intentions (London, George Allen and Unwin, 1961), pp. 213f.

على أنه معقول. إن مثال الأشخاص الذين يتشاركون على هذا الأساس يمارس جذباً طبيعياً على عواطفنا.

أخيراً، ربما نلاحظ أن أخلاقيات المبادئ تأخذ شكلين، الأول يقابل الإحساس بالحق والعدالة، والآخر يقابل المحبة الإنسانية وضبط النفس. كما ذكرنا، إن الأخير من النوافل، بينما الأول ليس كذلك. في شكلها العادي المتعلق بالحق والعدالة تضم أخلاقيات المبادئ فضائل أخلاقيات السلطة والرابطة. إنها تعرّف المرحلة الأخيرة التي فيها جميع المُثُل الثانوية تُفهم أخيراً وتُنظّم في نظام متسق من خلال مبادئ عامة مناسبة. تحصل فضائل الأخلاقيات الأخرى على تفسيرها وتبريرها ضمن المخطط الأكبر، وتعدَّل مطالبها الخاصة بها بوساطة الأولويات المخصصة من خلال تصور أكثر شمولاً. إن أخلاقيات النوافل لها جانبان حسب الاتجاه الذي من خلاله يتم تجاوز متطلبات أخلاقيات المبادئ عن طيب خاطر. من جهة أولى، تبين المحبة الإنسانية نفسها في تعزيز الخير العام بطرق تتجاوز واجباتنا الطبيعية والتزاماتنا. هذه الأخلاقيات ليست واحدة بالنسبة لأشخاص عاديين، وفضائلها الفريدة هي تلك المتعلقة بالإحسان، حساسية عالية لمشاعر وحاجات الآخرين، واتضاع وعدم اهتمام بالذات. إن أخلاقيات ضبط النفس، من جهة أخرى، في شكلها الأبسط تتجلى بإنجاز بسهولة ولياقة متطلبات الحق والعدالة. إنها تصبح حقاً من النوافل حين يُظهر الفرد فضائله المميزة المتعلقة بالشجاعة، الشهامة، والسيطرة على النفس في أعمال تفترض مسبقاً انضباطاً وتدريباً عاليين. وهو ربما يقوم بإرادة حرة بهذا إما بتقلد المناصب والمواقع التي تستدعي هذه الفضائل إذا كان لواجباتهم أن تُؤدى بشكل جيد؛ أو بالسعي وراء غايات سامية بطريقة متسقة مع العدالة لكن تتخطى متطلبات الواجب والالتزام. بالتالي إن أخلاقيات النوافل، تلك الخاصة بالقديسين والأبطال، لا تتناقض مع أعراف

الحق والعدالة؛ إنها تتميز بالتبني الراضي من قِبل الذات لأهداف متصلة مع هذه المبادئ لكنها تمتد إلى ما وراء ما تفرضه.[١]

٥ - خصائص المشاعر الأخلاقية

في الأجزاء التالية أناقش جوانب عديدة للمراحل الثلاث للأخلاقيات بتفصيل أكبر. إن مفهوم الشعور الأخلاقي، وطبيعة القوانين السيكولوجية الثلاثة، والعملية التي تنطبق من خلالها، تستدعي تعليقاً إضافياً. بالتحول إلى أولى هذه المسائل، يُفترض أن أفسر استخدام المصطلح الأقدم "شعور" بالنسبة لمجموعات منتظمة دائمة تتعلق بالميول الحاكمة، مثل حس العدالة والمحبة الإنسانية (٣٠)، وبالنسبة للارتباطات الباقية مع أفراد معينين أو روابط لها مكان مركزي في حياة المرء. بالتالي هناك كلاً من المشاعر الأخلاقية والطبيعية. وأستخدم المصطلح "موقف" بشكل أكثر اتساعاً. مثل المشاعر، المواقف عبارة عن مجموعات منتظمة من الميول إما أخلاقية أو طبيعية، لكن في حالة المواقف لا تكون النزعات ناظمة أو دائمة. أخيراً، سوف أستخدم التعابير "إحساس أخلاقي" و"عاطفة أخلاقية" بالنسبة للأحاسيس والعواطف التي نختبرها في مناسبات معينة. وأرغب بتوضيح الصلة بين المشاعر الأخلاقية، المواقف، الأحاسيس، والمبادئ الأخلاقية الملائمة.

يمكن توضيح الخصائص الرئيسة للمشاعر الأخلاقية بالشكل الأفضل بمناقشة الأسئلة المتنوعة التي تثار في محاولة توصيفها والأحاسيس المتنوعة التي تتجلى بها.[٢] وتجدر ملاحظة الطرق التي من خلالها تتميز عن بعضها

(1) In this account of the aspects of the morality of supererogation I have drawn upon J. O. Urmson, "Saints and Heroes," in Essays in Moral Philosophy, ed. A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958). The notion of self-command is taken from Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments, pt. VI, sec. III, which may be found in Adam Smith's Moral and Political Philosophy, ed. H. W. Schneider (New York, Hafner, 1948), pp. 251-277.

(2) These questions are suggested by applying to the concept of the moral feelings the kind of inquiry carried out by Wittgenstein in the Philosophical Investigations (Oxford, Basil Blackwell, 1953).

بعضاً وعن تلك المواقف والأحاسيس الطبيعية التي يمكن الخلط فيما بينها. بالتالي، في المقام الأول، هناك الأسئلة التالية: (a) ما هي التعابير اللغوية التي تُستخدم لإعطاء دلالة لامتلاك إحساس أخلاقي معين، والتباينات ذات الدلالة، إذا كانت هناك، في هذه التعابير؟ (b) ما هي المؤشرات السلوكية المميزة لإحساس معطى، وما هي الطرق التي من خلالها يبدي شخص ما نموذجياً كيف يشعر؟ (c) ما هي الأحاسيس الحسية والحركية، إذا كانت هناك، المرتبطة بالعواطف الأخلاقية؟ حين يكون شخص ما غاضباً، على سبيل المثال، ربما يشعر بالحرارة؛ ربما يرتعش ويختبر ألماً في المعدة. ربما يكون غير قادر على الحديث بدون ارتجاف صوته؛ وربما لا يستطيع كبح ملامح معينة. إذا كانت هناك مثل هذه الأحاسيس مميزة وتجليات سلوكية بالنسبة لإحساس أخلاقي، فهي لا تشكل شعوراً بالذنب، بالخزي، بالسخط، أو مهما يكن. مثل هذه الأحاسيس والتجليات المميزة ليست ضرورية ولا كافية في حالات معينة بالنسبة لشخص ما حتى يشعر بالذنب، بالخزي، أو بالسخط. هذا ليس لإنكار أن بعض الأحاسيس المميزة والتجليات السلوكية للاضطراب ربما تكون ضرورية إذا كان المرء سيُغمر بأحاسيس الذنب، الخزي، أو السخط. ولكن امتلاك هذه الأحاسيس كافٍ في غالب الأحيان لأن يقول المرء بإخلاص إنه يشعر بالذنب، بالخزي، أو بالسخط، وإنه مستعد لتقديم تفسير مناسب حول لماذا يشعر بما يشعر (بافتراض بالطبع أنه يقبل هذا التفسير على أنه صحيح).

يقدم هذا الاعتبار الأخير السؤال الرئيس في تمييز الأحاسيس الأخلاقية عن العواطف الأخرى وعن بعضها بعضاً، وهو: (d) ما هو النوع الحاسم من التفسير المطلوب لامتلاك إحساس أخلاقي، وكيف تختلف هذه التفسيرات من إحساس إلى آخر؟ بالتالي حين نسأل أحداً لماذا يشعر بالذنب، ما هو نوع الإجابة الذي نريده؟ بالتأكيد ولا اية إجابة مقبولة. إن مجرد الرجوع إلى عقوبة متوقعة ليس كافياً؛ ربما هذا يفسر الخوف أو القلق، لكن ليس بالنسبة لأحاسيس الذنب. بشكل مماثل، إن ذكْر الأضرار والعوارض التي وقعت على

المرء كعاقبة على أعمال ماضية يفسر أحاسيس تتعلق بالأسف لكن ليست تلك التي تتعلق بالذنب؛ وأكثر بقليل تلك التي تتعلق بالندم. بلا ريب، يصاحب الخوف والقلق في أغلب الأحيان أحاسيس الذنب لأسباب واضحة، لكن يجب عدم خلط هذه العواطف مع الأحاسيس الأخلاقية. يجب ألا نفترض، إذن، أن اختبار الذنب هو إلى حد ما خليط من الخوف والقلق والندم. ليس القلق والخوف أحاسيس أخلاقية على الإطلاق، ويرتبط الأسف مع رؤية ما عن خيرنا الذاتي، الذي يسببه، لنقل، الإخفاق بتعزيز مصالحنا بطريقة معقولة. حتى مثل هذه الظواهر كأحاسيس عصابية بالذنب، والانحرافات الأخرى عن الحالة القياسية، مقبولة كأحاسيس بالذنب وليست مجرد خوف وقلق غير عقلاني بسبب نوع التفسير الخاص بالنسبة للابتعاد عن العرف. إنه يُفترض دائماً في مثل هذه الحالات أن استقصاءً سيكولوجياً أعمق سوف يكشف (أو قد كشف) التشابه الملائم مع أحاسيس الذنب الأخرى.

عموماً، إنه سمة ضرورية للأحاسيس الأخلاقية، وجزءاً مما يجعله مميزاً عن المواقف الطبيعية، أن تفسير الشخص لخبرته يناشد مفهوماً أخلاقياً ومبادئه المرتبطة به. إن توصيفه لإحساسه يجعله يرجع إلى صواب أو خطأ معترف به. حين نسائل هذا، يرجَّح أن نقدم أشكالاً متنوعة تتعلق بأحاسيس الذنب كأمثلة مقابلة. هذا يسهل فهمه بما أن الأشكال المبكرة لأحاسيس الذنب هي تلك المتعلقة بذنب السلطة، ولا يرجّح أن نكبر دون أن يكون لدينا ما يمكن تسميته أحاسيس الذنب الباقية. على سبيل المثال، إن شخصاً ما ينشأ في طائفة دينية متشددة ربما يكون قد تعلم أن الذهاب إلى المسرح خاطئ. وبينما لا يستمر بتصديق هذا، يخبرنا أنه لا يزال يشعر بالذنب حين يذهب إلى المسرح. لكن هذه ليست مشاعر ذنب صحيحة، بما أنه لن يقوم بالاعتذار من أحد، ولا يعتزم ألا يحضر مسرحية أخرى، وهكذا. حقاً، يُفترض أن يقول بدلاً عن هذا إنه لديه أحاسيس ومشاعر معينة بعدم الراحة، وما شابه، التي تشبه تلك التي لديه حين يشعر بالذنب. بافتراض، إذن، الصحة في الرؤية

التعاقدية، يرتكز تفسير بعض الأحاسيس الأخلاقية على مبادئ الحق التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي، بينما تُربط الأحاسيس الأخلاقية الأخرى بمفهوم الخير. على سبيل المثال، يشعر شخص ما بالذنب لأنه يعرف أنه يأخذ أكثر من حصته (كما تُعرَّف بوساطة مخطط عادل ما)، أو أنه عامل آخرين بغير إنصاف. أو يشعر شخص ما بالخزي لأنه كان جباناً ولم يتجرأ على التفوه بكلمة. لقد أخفق بالعيش طبقاً لتصور الجدارة الأخلاقية التي أعدَّ نفسه لتحقيقها (٦٨). ما يميز الأحاسيس الأخلاقية عن بعضها هو المبادئ والأخطاء التي يناشدها تفسيرها نموذجياً. بالنسبة لمعظمها، إن الأحاسيس المميزة والتجليات السلوكية هي نفسها، أن تكون مضطرباً سيكولوجياً ولديك السمات العامة الخاصة بها.

تجدر الملاحظة أن العمل نفسه ربما يؤدي إلى أحاسيس أخلاقية عديدة مرة واحدة شريطة أنه، كما هو الحال في غالب الأحيان، يمكن إعطاء التفسير المناسب لكل إحساس (٦٧). على سبيل المثال، ربما يشعر شخص يقوم بالغش بكلٍّ من الذنب والخزي: بالذنب لأنه ينتهك الثقة وعدم تقديمه لنفسه بإنصاف، إن شعوره بالذنب استجابة للأضرار الملحقة بالآخرين؛ وبالخزي لأنه باللجوء إلى مثل هذه الوسائل فقد أدان نفسه بعيونه (وبعيون الآخرين) بأنها ضعيفة وغير جديرة بالثقة، كشخص يلجأ إلى طرق غير منصفة وخفية لتعزيز غاياته. تناشد هذه التفسيرات مبادئ وقيماً مختلفة، وبالتالي تميز الأحاسيس المقابلة؛ لكن كلا التفسيرين يطبقان بشكل متكرر. ربما نضيف هنا أنه بالنسبة لشخص ما حتى يكون لديه إحساس أخلاقي، ليس من الضروري أن يكون كل ما يؤكده في تفسيره صادق؛ يكفي أنه يقبل التفسير. ربما يكون شخص ما مخطئاً، إذن، في التفكير بأنه قد أخذ أكثر من حصته. ربما لا يكون مذنباً. مع ذلك، إنه يشعر بالذنب بما أن تفسيره من النوع الصحيح، وعلى الرغم من أنه مخطئ، فإن الاعتقادات التي يعبر عنها صادقة.

فيما يلي، هناك مجموعة من الأسئلة تتعلق بعلاقة المواقف الأخلاقية بالعمل: (e) ما هي النوايا المميزة، والمحاولات، والميول لشخص يختبر إحساساً معطى؟ ما هي أنواع الأشياء التي يريد أن يفعلها، أو يجد نفسه غير قادر على فعلها؟ إن شخصاً غاضباً يحاول على نحوٍ مميزٍ أن يرتد إلى الوراء، أو يوصد الأبواب أمام من يغضب منه. حين نُبتلى بأحاسيس الذنب، لنقل، يرغب الشخص بالتصرف بشكل صحيح في المستقبل ويناضل لتعديل سلوكه بناءً على ذلك. إنه يميل إلى الاعتراف بما فعله والمطالبة بإرجاع الوضع إلى سابق عهده، وإلى إقرار وقبول التوبيخ والعقوبات؛ ويجد نفسه أقل قدرةً على إدانة الآخرين حين يتصرفون بشكل خاطئ. سوف يحدد الوضع الخاص أي من هذه الميول تُدرك؛ وربما نفترض أن مجموعة الميول التي تُستخرج تتباين طبقاً لأخلاقيات الفرد. من الواضح، على سبيل المثال، أن التعابير النموذجية عن الذنب والتفسيرات الملائمة سوف تكون مختلفة تماماً حين تصبح مُثُل وأدوار أخلاقيات الرابطة أكثر تعقيداً وتطلباً؛ وأن هذه الأحاسيس بدورها سوف تكون متمايزة عن عواطف أخلاقيات المبادئ. في العدالة إنصافاً، تُفسَّر هذه التباينات في المقام الأول من خلال مضمون الرؤية الأخلاقية المقابلة. إن بنية الأوامر، والمُثُل، والمبادئ تبين أي نوع من التفسيرات مطلوب.

يمكننا أن نسأل أيضاً: (f) ما هي العواطف والاستجابات التي يتوقعها شخص ما لديه إحساس معين من جانب الأشخاص الآخرين؟ كيف يتوقع ردة فعلهم تجاهه، كما يتبين هذا، لنقل، في التشوهات المميزة المتنوعة في تفسيره لسلوك الآخرين تجاهه؟ بالتالي، إن شخصاً يشعر بالذنب، مدركاً أن عمله تجاوز المطالب المشروعة للآخرين، يتوقع استياءهم من سلوكه ومعاقبته بطرق متنوعة. كما أنه يفترض أن الأطراف الأخرى سوف تكون ساخطة عليه. إن شخصاً يشعر بالذنب، إذن، يكون مترقباً لاستياء وسخط الآخرين، والشكوك التي يثيرها هذا الحال. بالمقابل، إن شخصاً يشعر بالخزي يتوقع

السخرية والازدراء. لقد قصّر في معيار التميز، وقع في الضعف، وأظهر نفسه غير جدير بالزمالة مع الآخرين الذين يشاركونه مُثُله. إنه يتوجس الخشية من إقصائه ورفضه، وجعله هدفاً للسخرية والازدراء. مثلما أن مشاعر الذنب والخزي لها مبادئ مختلفة في تفسيراتها، فهي تقودنا لترقّب مواقف مختلفة لدى الأشخاص الآخرين. عموماً، يناشد الذنب، الاستياء، والسخط مفهوم الحق، في حين يناشد الخزي والازدراء والسخرية مفهوم الخير. وتمتد هذه الملاحظات بالطريقة الواضحة إلى مشاعر الواجب والالتزام (إذا كان هناك مثل هذه المشاعر)، وإلى شعور صحيح بالفخر والإحساس بالجدارة الذاتية.

أخيراً، يمكننا أن نسأل: (g) ما هي الإغراءات المميزة لأعمال تؤدي إلى الشعور الأخلاقي وكيف يُحدَّد الشعور نموذجياً؟ هنا مجدداً، هناك فروقات مميزة بين العواطف الأخلاقية. إن مشاعر الذنب والخزي لها إعدادات مختلفة ويتم التغلب عليها بطرق متمايزة، وهذه التباينات تعكس المبادئ المحدِّدة التي ترتبط بها والأسس السيكولوجية الخاصة بها. بالتالي، على سبيل المثال، يتم التحرر من الذنب بالإصلاح والمسامحة التي تسمح بالتسوية؛ في حين يُبطل الخزي من خلال تصحيح العيوب أو النقائص، وبتجديد الثقة بتميز شخص المرء. من الواضح أيضاً، على سبيل المثال، أن الاستياء والسخط لهما تسوياتهما المميزة، بما أن الأول يثار بوساطة ما نعتبره أخطاءً مقترفة بحق أنفسنا، فالثاني يتعلق بأخطاء تُقترف بحق الآخرين.

لكن التباينات بين الأحاسيس المتعلقة بالذنب والخزي لافتة جداً بحيث أنه من المفيد ذكر كيف تتناسب مع التفريقات التي تتم بين جوانب مختلفة من الأخلاقيات. كما رأينا، إن الانتهاك لأية فضيلة ربما يؤدي إلى الخزي؛ يكفي أن يقدّر المرء شكل الفعل بين تميزات المرء (٦٧). على نحوٍ مناظر، يمكن أن يسبب الخطأ دائماً الذنب حينما يتعرض الآخرون للضرر، أو تُنتهك حقوقهم. بالتالي يعكس الذنب والخزي الاهتمام بالآخرين وبشخص المرء

الذي يجب أن يكون حاضراً في كل السلوك الأخلاقي. مع ذلك، بعض الفضائل، وكذلك تلك الأخلاقيات التي تشدد عليها، هي نموذجياً من وجهة نظر إحساس المرء أكثر من إحساس الآخر، وهي لذلك أكثر ارتباطاً بها. بالتالي على وجه الخصوص، تقدم أخلاقيات النوافل مرحلة الخزي ؛ إذ إنها تمثل الأشكال الأعلى من التميز الأخلاقي، المحبة الإنسانية وضبط النفس، وفي اختيارها يخاطر المرء بالإخفاق بسبب طبيعتها الخاصة. لكن سيكون من الخطأ التشديد على منظور إحساس المرء أكثر من الآخر في التصور الأخلاقي التام. إذ إن نظرية الحق والعدالة ترتكز على فكرة التبادلية التي تعالج وجهات نظر الذات والآخرين كأشخاص أخلاقيين متساوين. هذه التبادلية لها عاقبة أن كلا المنظورين يصفان التفكير والإحساس الأخلاقي، عادة بمقياس متكافئ تقريباً. ليس الاهتمام بالآخرين ولا الاهتمام بالذات له أولوية، حيث أن الجميع متساوون؛ والموازنة بين الأشخاص تُعطى بوساطة مبادئ العدالة. وحين يتحرك هذا الميزان باتجاه جانب واحد، كما في أخلاقيات النوافل، يفعل هذا من اختيار الذات، التي تأخذ الجانب الأوسع بإرادة حرة. بالتالي بينما ربما نفكّر بوجهات نظر الذات والآخرين على أنها مميزة لبعض الأخلاقيات تاريخياً، أو بمنظورات معينة ضمن تصور تام، فإن العقيدة الأخلاقية التامة تضم كليهما. إن أخلاقيات الخزي أو الذنب جزء من الرؤية الأخلاقية.

في هذه الملاحظات شددتُ على نقطتين رئيستين. أولهما، يجب عدم تحديد المواقف الأخلاقية بأحاسيس مميزة وتجليات سلوكية، حتى إن كانت موجودة. بالتالي، ثانياً، تتضمن المواقف الأخلاقية القبول بفضائل أخلاقية محددة؛ والمبادئ التي تعرّف هذه الفضائل تُستخدم لتفسير الأحاسيس المقابلة. إن الأحكام التي تشرح عواطف مختلفة يتم تمييزها عن بعضها بعضاً بوساطة المعايير التي يُستشهد بها في تفسيرها. الذنب والخزي، الندم والأسف، السخط والاستياء، كلٌ منها يناشد مبادئ تنتمي إلى أجزاء مختلفة من الأخلاقيات أو

تنشدها من أجل وجهات نظر متباينة. إن النظرية الأخلاقية يجب أن تجد مكاناً لهذه التفريقات، على الرغم من احتمال أن تحاول كل نظرية أن تفعل هذا بطريقتها الخاصة.

٦ - الصلة بين المواقف الأخلاقية والطبيعية

هناك جانب إضافي للمواقف الأخلاقية ذكرته في العرض المتعلق بتطور حس العدالة، وهو صلتها بمواقف طبيعية معينة. بالتالي عند فحص شعوراً أخلاقياً يُفترض أن نسأل: ما إذا كانت هناك مواقف طبيعية بماذا ترتبط؟[1] الآن هناك سؤالان هنا، أحدهما معاكس للآخر. الأول يتساءل عن المواقف الطبيعية التي يتبين أنها غائبة حين يخفق الشخص في امتلاك أحاسيس أخلاقية معينة. في حين أن الثاني يتساءل أي المواقف الطبيعية يتبين أنها حاضرة حين يختبر أحدٌ ما عاطفة أخلاقية. في عرض المراحل الثلاث المتعلقة بالأخلاقيات كنتُ مهتماً فقط بالسؤال الأول، بما أن مقلوبه يثير مشكلات أخرى وأكثر صعوبة. لقد ذكرتُ أن، في سياق الوضع الأخلاقي، المواقف الطبيعية للطفل من الحب والثقة لأولئك الذين في السلطة تقود إلى مشاعر الذنب (السلطة) حين ينتهك الأوامر الموجهة إليه. إن غياب هذه الأحاسيس الأخلاقية سوف يدلل على نقص في هذه الروابط الطبيعية. بشكل مماثل، ضمن إطار أخلاقيات الرابطة، تؤدي المواقف الطبيعية المتعلقة بالصداقة والثقة المتبادلة إلى مشاعر الذنب لعدم إنجاز الواجبات والالتزامات المعترف بها من قِبل المجموعة. سوف يدلل غياب هذه الأحاسيس على غياب هذه الارتباطات. يجب عدم خلط هذه القضايا مع مقلوباتها، إذ إنه بينما أحاسيس السخط والذنب، لنقل، يمكن أن تُؤخذ في غالب الأحيان كدليل على مثل هذه العواطف، ربما يكون هناك تفسيرات أخرى. عموماً، تُؤكَّد المبادئ

(1) Throughout this section, and indeed on the subject of the moral emotions generally, I am very much indebted to David Sachs.

الأخلاقية لأسباب متنوعة وقبولها كافٍ عادةً بالنسبة للأحاسيس الأخلاقية. بلا ريب، في النظرية التعاقدية لمبادئ الحق والعدالة مضمون معين، وكما رأينا للتو، هناك إحساس من خلاله يمكن من خلاله ترجمة التصرف طبقاً لها كتصرف ينبع من اهتمام بالبشرية، أو بخير أشخاص آخرين. فيما إذا كانت هذه الحقيقة تبين أن المرء يتصرف جزئياً من مواقف طبيعية معينة، خصوصاً حين تتعلق هذه بارتباطات مع أفراد معينين، وليست فقط من الأشكال المتنوعة للتعاطف والإحسان، هو سؤال سوف أتركه جانباً هنا. من المؤكد أن التوصيف السابق لتطور الأخلاقيات يفترض أن العاطفة بالنسبة لأشخاص معينين تلعب دوراً أساسياً في اكتساب الأخلاق. لكن إلى أي درجة هذه المواقف مطلوبة من أجل حافز أخلاقي لاحق يمكن تركه مفتوحاً، على الرغم من أنه سيكون، أعتقد، مستغرباً إذا لم تكن هذه الارتباطات لها نفس الدرجة من الضرورة.

الآن ربما يُعبَّر عن الصلة بين المواقف الطبيعية والمشاعر الأخلاقية كالتالي: هذه المشاعر والمواقف كلاهما مجموعات منظمة من الميول المميزة، وهذه المجموعات تتقاطع بطريقة ما إذ إن غياب أحاسيس أخلاقية معينة يدلل على غياب روابط طبيعية معينة. أو على نحوٍ بديل، إن حضور روابط طبيعية معينة يؤدي إلى التعرض لعواطف أخلاقية معينة حالما يأخذ التطور الأخلاقي المطلوب محله. يمكننا فهم كيف يكون هذا كذلك بوساطة مثال: إذا كان A يهتم بـــ B، عندها بالإخفاق بتفسير خاص A يخاف على B حين يكون B في خطر ويحاول أن يكون في مساعدة B. مجدداً، إذا كان C يخطط لمعاملة B بلا عدالة، يسخط A على C ويحاول منع خططه من تحقيق النجاح. في كلا الحالتين، يميل A إلى حماية مصالح B. بالإضافة، إلا إذا كانت هناك ظروف خاصة، يستمتع A بوجوده مع B، وحين يعاني B من ألم أو يموت، يصاب A بحزن شديد. إذا كان الأذى الذي لحق بـــ B مسؤولية A، فسوف يشعر A بالأسف. إن

الحب عاطفة، ميول هرمي لاختبار وإظهار هذه العواطف الأولية كما تستدعي المناسبة وللتصرف بالطريقة المناسبة.[1] لتأكيد الصلة بين المواقف الطبيعية والمشاعر الأخلاقية يمكن للمرء ببساطة أن يذكر أن الميل من جانب A للشعور بالأسف حين يتعرض B للأذى، أو بالذنب حين ينتهك مطالب B المشروعة، أو ميل A للإحساس بالسخط حين يسعى C لإنكار حق B، مرتبط سيكولوجياً مع المواقف الطبيعية للحب بقدر الميل للفرح في حضور الآخر، أو الإحساس بالأسى حين يعاني. إن المشاعر الأخلاقية في بعض الطرق أكثر تعقيداً. في شكلها التام تفترض مسبقاً فهماً وقبولاً لمبادئ معينة والقدرة على الحكم طبقاً لها. لكن بافتراض هذه الأشياء، يبدو التعرض للأحاسيس الأخلاقية جزءاً من المشاعر الأخلاقية بقدر النزعة للفرح، أو التعرض للألم. تعبر مشاعر الحب عن نفسها بالأسى، وفي أوقات أخرى بالسخط. كل واحد بدون الآخر سيكون استثنائياً أو غير عادي. إن مضمون المبادئ الأخلاقية العقلانية هو كذلك لجعل هذه الصلات مفهومة وواضحة.

الآن إحدى العواقب الرئيسة لهذه العقيدة هي أن الأحاسيس الأخلاقية هي سمة طبيعية للحياة البشرية. لا يمكننا أن ننهيها دون أن نلغي في نفس الوقت مواقف طبيعية معينة. بين أشخاص لا يتصرفون أبداً طبقاً لواجبهم المتعلق بالعدالة فيما عدا لأسباب تمليها مصلحتهم الذاتية وذريعتهم لن تكون هناك روابط صداقة وثقة متبادلة. حيث أنه عندما توجد هذه الروابط، يُعترَف بأسباب أخرى للتصرف بإنصاف. هذا يبدو واضحاً جداً بشكل معقول. لكنه أيضاً يستلزم مما قيل سابقاً، بمنع تضليل النفس، أن الأنويين غير قادرين على الشعور بالاستياء والسخط. إذا قام أحد الأنويين بتضليل أنوي آخر وتم اكتشاف هذا، لا يوجد لدي أي منهما أساس للشكوى. إنهما لا يقبلان مبادئ

(1) On this point, see A. F. Shand, The Foundations of Character, 2nd ed. (London, Macmillan, 1920), pp. 55f.

العدالة، أو أي تصور آخر يُعدّ معقولاً من نقطة استشراف الوضع الأصلي؛ ولا يختبران أي كبح ناتج عن مشاعر الذنب لخرقهما واجباتهما. كما رأينا، إن الاستياء والسخط مشاعر أخلاقية ولذلك تفترض مسبقاً تفسيراً بالرجوع إلى قبول مبادئ الحق والعدالة. لكن بوساطة الفرضية لا يمكن إعطاء التفسيرات المناسبة. إن إنكار أن أصحاب المصالح الذاتية غير قادرين على الاستياء والسخط ليس لنقول بالطبع إنهم لا يغضبون ولا ينزعجون من بعضهم بعضاً. إن شخصاً ما لا يمتلك حس العدالة قد يغضب من شخص يخفق بالتصرف بإنصاف. لكن الغضب والانزعاج متمايزان عن السخط والاستياء؛ إنهما ليسا، كما الأخيرين، عواطف أخلاقية. ولا يُفترض الإنكار أن الأنويين ربما يريدون الآخرين أن يدركوا روابط الصداقة ويعاملونهم بطريقة ودودة. لكن يجب عدم خلط هذه الرغبات مع روابط المودة التي تقود المرء إلى بذل التضحيات من أجل أصدقائه. من المؤكد أنه قد تبدو الأعمال والتجليات العلنية متماثلة عند النظر إليها من نطاق سلوكي محدود. لكن على المدى الطويل يمكن عادة تمييز الفروقات.

ربما يقول المرء، إذن، إن الشخص الذي يفتقد إلى حس العدالة، ولا يتصرف أبداً كما تتطلب العدالة ما عدا ما تفرضه المصلحة الذاتية والذريعة، لن يكون بدون روابط صداقة ومودة وثقة متبادلة فحسب، لكنه غير قادر على اختبار السخط والاستياء. إنه يفتقد مواقف طبيعية وأحاسيس أخلاقية معينة من نوع أساسي معين. بعبارة أخرى، من يفتقد إحساساً بالعدالة يفتقد مواقف وقدرات أساسية متضمنة تحت فكرة الإنسانية. الآن نعترف أن الأحاسيس الأخلاقية غير سارة، بالمعنى الواسع لعدم السرور؛ لكن لا توجد طريقة بالنسبة لنا لتجنب هذه المسؤولية دون حرمان أنفسنا من امتيازات معينة. هذه المسؤولية هي ثمن الحب والثقة، الصداقة والمودة، وتكريس أنفسنا لمؤسسات وتقاليد ننتفع منها وتخدم المصالح الإنسانية العامة. بالإضافة، بافتراض أن أشخاصاً يمتلكون اهتمامات وطموحات ذاتية، وأنهم مستعدون في سعيهم

لغاياتهم ومُثُلهم الذاتية إلى فرض مطالبهم على بعضهم بعضاً – بمعنى، بما أن الشروط التي تثير تساؤلات في العدالة متحققة بينهم – فمن المحتوم أنه، بافتراض الإغراء والعاطفة، سوف يتم إدراك هذه المسؤولية. وبما أن التوجه بوساطة الغايات والمُثُل للتميز يدلل على التعرض للإذلال والخزي، وأن غياب التعرض للإذلال والخزي يدلل على نقص في مثل هذه الغايات والمُثُل، يمكن للمرء القول إن الخزي والإذلال أيضاً جزء من فكرة الإنسانية. الآن إن حقيقة أن المرء الذي يفتقد إحساساً بالعدالة، وبذلك التعرض للذنب، يفتقد مواقف وقدرات أساسية معينة يجب ألا تُؤخذ كسبب من أجل التصرف كما تمليه العدالة. لكن لها هذه الدلالة: بفهم ما هو الحال عند عدم امتلاك إحساس بالعدالة – بأننا سوف نفتقد جزءاً من إنسانيتنا أيضاً – فنحن نقاد إلى قبول امتلاكنا لهذا الإحساس.

يستلزم هذا أن المشاعر الأخلاقية هي جزء طبيعي من الحياة البشرية. لا يمكن للمرء أن يلغيها دون التجرد بنفس الوقت من المواقف الطبيعية كذلك. وقد رأينا أيضاً (٣٠، ٧٢) أن المشاعر الأخلاقية متصلة مع هذه المواقف بالمعنى أن المحبة الإنسانية والرغبة لدعم الخير العام تضمان مبادئ الحق والعدالة كضرورة لتعريف هدفهما. لا شيء من هذا يدعو لإنكار أن أحاسيسنا الأخلاقية الموجودة ربما تكون في جوانب كثيرة غير عقلانية وضارة بخيرنا. إن "فرويد" محق في رؤيته حول هذه المواقف التي هي في الغالب تأديبية وعمياء، تدمج الكثير من الجوانب الأقسى لوضع السلطة التي تُكتسب أولاً من خلالها. إن الاستياء والسخط، مشاعر الذنب والندم، الإحساس بالواجب ولوم الآخرين، تأخذ في غالب الأحيان أشكالاً فاسدة وهدامة، وتثلم بدون سبب العفوية والمتعة الإنسانية. عندما أقول إن المواقف الأخلاقية جزء من إنسانيتنا، أقصد تلك المواقف التي تناشد مبادئ سليمة في الحق والعدالة في تفسيرها. إن معقولية التصور الأخلاقي المؤسس شرط ضروري؛ وبذلك تتحدد ملاءمة المشاعر الأخلاقية لطبيعتنا من خلال المبادئ التي سوف يتم

الإجماع عليها في الوضع الأصلي.[1] هذه المبادئ تنظم التعليم الأخلاقي والتعبير عن الموافقة وعدم الموافقة الأخلاقية، تماماً مثلما تحكم تصميم المؤسسات. لكن حتى إذا كان حس العدالة نمواً طبيعياً للمواقف البشرية الطبيعية ضمن المجتمع جيد التنظيم، يبقى صحيحاً أن أحاسيسنا الأخلاقية الحاضرة عرضة لأن تكون غير معقولة ومشوهة. مع ذلك، إحدى مزايا المجتمع جيد التنظيم، بما أن السلطة الاعتباطية قد اختفت، أن أعضاءه يعانون أقل بكثير من أعباء الضمير المستبد.

٧ - مبادئ سيكولوجيا الأخلاق

يجب أن نفحص قريباً الاستقرار النسبي للعدالة إنصافاً في ضوء عرض التطور الأخلاقي. لكن قبل القيام بهذا أرغب بتقديم بعض الملاحظات حول القوانين السيكولوجية الثلاثة. سوف يساعدنا أن يكون أمامنا بيان بها. بالتسليم جدلاً أنها تمثل نزعات وأنها فاعلة مع تساوي الأشياء الأخرى، يمكن أن تُقدم على النحو التالي.

القانون الأول: بافتراض أن مؤسسات العائلة تعبر عن محبتها من خلال رعاية خيره، يصل الطفل عندها، بإدراك محبتها الجلية له، إلى محبتها.

القانون الثاني: بافتراض قدرة الشخص على إدراك مشاعر الزمالة باكتساب روابط طبقاً للقانون الأول، وبافتراض أن ترتيباً اجتماعياً عادل ومعروف عموماً للجميع بأنه عادل، عندها يطور هذا الشخص روابط من مشاعر الصداقة والثقة تجاه الآخرين في الرابطة بحيث يلتزمون بنية واضحة بواجباتهم والتزاماتهم، ويعيشون طبقاً للمُثُل المتعلقة بمركزهم.

(1) Mill observes in On Liberty, ch. III, par. 10, that while being held to rigid of justice for the sake of others develops the social part of our nature, and therefore is compatible with our well-being, being restrained in ways not for their good but because of their mere displeasure blunts our nature if acquiesced in.

القانون الثالث: بافتراض قدرة الشخص على إدراك مشاعر الزمالة من خلال تشكيل ارتباطات طبقاً للقانونين الأولين، وبافتراض أن مؤسسات المجتمع عادلة ومعروف عموماً للجميع بأنها عادلة، عندها يكتسب هذا الشخص حس العدالة المقابل بما أنه يدرك أنه وأولئك الذين يهتم بهم مستفيدون من هذه الترتيبات.

ربما تكون الخاصية الملفتة أكثر لهذه القوانين (أو النزعات) هو أن صياغاتها تشير إلى إعدادات مؤسسات عادلة، وفي الأخيرين، أنها معروفة عموماً أنها كذلك. إن مبادئ سيكولوجيا الأخلاق لديها محل لتصور في العدالة؛ وتنتج صياغات مختلفة لهذه المبادئ حين تُستخدم تصورات مختلفة. بالتالي تدخل رؤية ما عن العدالة في تفسير تطور الإحساس المقابل؛ أي تدمج الفرضيات حول هذه العملية السيكولوجية أفكاراً أخلاقية حتى إذا فُهمت هذه كجزء من النظرية السيكولوجية فقط. وهذا يبدو مباشراً، وبافتراض أن الأفكار الأخلاقية يمكن ذكرها بوضوح، لا توجد صعوبة في فهم كيف يمكن أن يكون هناك قوانين من هذا النوع. يشير العرض السابق للتطور الأخلاقي كيف يمكن معالجة هذه المسائل. في النهاية، إن حس العدالة هو ميل مستقر حتى نتبنى ونريد أن نتصرف من وجهة نظر أخلاقية إلى الدرجة التي تعرّفها مبادئ العدالة على الأقل. ليس مستغرباً أن هذه المبادئ يُفترض أن تكون مشمولة في تشكيل هذا الشعور الناظم. بالفعل، يبدو مرجحاً أن فهمنا للتعلم الأخلاقي لا يمكن أن يتجاوز فهمنا للتصورات الأخلاقية التي من الواجب تعلمها. على نحوٍ مناظر، إن فهمنا لكيفية تعلمنا لغتنا محدود بما نعرفه عن بنيتها النحوية ودلالات الألفاظ فيها. تماماً مثلما يعتمد علماء اللغة على علم اللغة، كذلك تعتمد نظرية التعلم الأخلاقي على توصيف طبيعة الأخلاقيات وأشكالها المتنوعة. فلا تكفي أفكارنا الفطرية السليمة عن هذه القضايا بالنسبة لأهداف نظرية ما.

بلا شك يفضل البعض أن تتجنب النظريات الاجتماعية استخدام أفكار أخلاقية. على سبيل المثال، ربما يرغبون بتفسير تشكل الروابط الفاعلة من

خلال قوانين ترجع إلى تكرار التفاعل بين أولئك المشاركين في مهمة مشتركة ما، أو إلى الانتظام الذي به يأخذ الأشخاص المبادرة أو يمارسون إرشاداً سلطوياً. بالتالي قد ينص أحد القوانين أنه بين أشخاص متساوين يتشاركون معاً، إذ إن المساواة تُعرَّف بوساطة قواعد مقبولة، كلما زادت المناسبات التي يتفاعل فيها الأفراد مع بعضهم بعضاً، زاد احتمال تطور مشاعر الصداقة بينهم. ربما يصرّح قانون آخر أنه كلما زاد استخدام شخص ما في موقع سلطة لنفوذه وقيادته لأولئك التابعين له، زاد إقدامهم على احترامه.[1] لكن بما أن هذه القوانين (أو النزعات) لا تذكر العدالة (أو الإنصاف) للترتيب محل التساؤل، فهي لا بد أن تكون محدودة جداً في مجالها. أولئك الخاضعين لسلطة ممارَسة أخرى سوف ينظرون إليه بالتأكيد على نحوٍ مختلف استناداً على ما إذا كان الترتيب الكلي عادلاً ومصمماً بشكل جيد لتحقيق ما يعدّونه من مصالحهم المشروعة. والشيء نفسه صحيح بالنسبة للشراكة بين متساوين. إن المؤسسات هي أنساق من السلوك البشري معرَّفة من خلال نظم عامة من القواعد، وتقلّد المواقع والمناصب التي تعرّفها تشير على نحوٍ طبيعي إلى نوايا وأهداف معينة. تؤثر عدالة أو عدم عدالة ترتيبات مجتمع ما واعتقادات الناس حول هذه الأسئلة جوهرياً على الأحاسيس الاجتماعية؛ إلى درجة أنها تحدد كيف نرى قبول أو رفض الآخر لمؤسسة، أو محاولته لإصلاحها أو الدفاع عنها.

ربما يُحتَج أن النظرية الاجتماعية تبلي حسناً بدون استخدام أية أفكار أخلاقية. والمثال الواضح هو علم الاقتصاد. مع ذلك، إن الوضع في النظرية الاقتصادية فريد في أن المرء يمكن أن يفترض في غالب الأحيان بنيةً ثابتةً

(1) For examples of suggested laws (or tendencies) of this type, see G. C. Homans, The Human Group (New York, Harcourt, Brace, 1950), pp. 243, 247, 249, 251. In a later book, however, the notion of justice is explicitly brought in. See Social Behavior: Its Elementary Forms (New York, Harcourt, Brace and World, 1961), pp. 295f, which applies the theory developed at pp. 232-264.

من القواعد والقيود التي تعرّف الأعمال المفتوحة للأفراد والشركات، وافتراضات تحفيزية تبسيطية معينة صادقة ظاهرياً جداً. تُعدّ نظرية السعر (بأجزائها الأولية بكل الأحوال) مثالاً توضيحياً. لا يفكر المرء لماذا يسلك البائعون والمشترون طبقاً لقواعد قانون يحكم النشاط الاقتصادي؛ أو كيف تتشكل التفضيلات أو تُبنى الأعراف القانونية. بالنسبة لمعظمها، تُؤخذ هذه المسائل كمعطى، وعند مستوى معين لا يوجد احتجاج عليها. من جهة أخرى، إن النظرية التي تُدعى النظرية الاقتصادية الديمقراطية، الرؤية التي توسع الأفكار الرئيسة والطرق لنظرية السعر إلى العملية السياسية، يجب اعتبارها بكل مزاياها بحذر كافٍ.[1] إذ إن نظرية الحكومة الدستورية لا يمكنها أن تأخذ القواعد كمعطى، ولا تفترض ببساطة أنها سوف تُتبَع. من الواضح أن العملية السياسية هي عملية مهمة لسن وتعديل القواعد وفي محاولة التحكم بالفروع التشريعية والتنفيذية للحكومة. حتى لو تم كل شيء طبقاً لإجراءات دستورية، نحن بحاجة إلى تفسير سبب قبولها. لا شيء مناظر لقيود السوق التنافسية ينطبق على هذه الحالة؛ ولا توجد هناك عقوبات قانونية بالمعنى العادي بالنسبة لأنواع كثيرة من الأعمال غير الدستورية من قِبل البرلمانيين والمديرين التنفيذيين الرئيسيين، والقوى السياسية التي يمثلونها. لذلك يوجَّه الفاعلون السياسيون جزئياً من خلال ما يُعدّونه مسموحاً أخلاقياً؛ وبما أنه لا يوجد نظام من المراجعات والموازنات الدستورية ينجح في وضع اليد الخفية التي يمكن الاعتماد عليها لتوجيه العملية إلى نتيجة عادلة، فإن إحساساً عاماً بالعدالة ضروري إلى درجة معينة. سوف يبدو، إذن، أن نظرية صحيحة في العلوم السياسية في حكومة دستورية عادلة تفترض مسبقاً نظرية في العدالة تفسر كيف تؤثر المشاعر الأخلاقية في السلوك المتعلق بالشؤون العامة. لقد

(1) For references to this theory of democracy, see §31, note 2, and §54, note 18. Of course, those who have developed the theory are aware of this limitation. See, for example, Anthony Downs, "The Public Interest: Its Meaning in a Democracy," Social Research, vol. 29 (1962).

قاربتُ هذا السؤال بصلته مع دور العصيان المدني؛ ويكفي أن نضيف هنا أن اختباراً واحداً للعقيدة التعاقدية هو كيف تخدم هذا الغرض بشكل جيد.

النقطة الثانية حول القوانين السيكولوجية هي أنها تحكم التغيرات في الروابط العاطفية التي تنتمي إلى غاياتنا النهائية. لتوضيح هذا، ربما نلاحظ أنه لتفسير عمل مقصود هو أن نبين كيف، بافتراض اعتقاداتنا والبدائل المتاحة، يتوافق مع خطتنا في الحياة، أو مع ذلك الجزء الفرعي الملائم في الظروف. يتم هذا في غالب الأحيان من خلال سلسلة من التفسيرات تقول إن شيئاً أولاً يُفعل من أجل الشيء الثاني؛ إن شيئاً ثانياً يُفعل من أجل إنجاز الثالث، وهكذا، بما أن السلسلة محددة ومنتهية بهدف من أجله تتم الأشياء السابقة. في تفسير أعمالنا المتنوعة، ربما نستشهد بسلاسل من الأسباب المختلفة الكثيرة، وهذه تتوقف عادةً عند نقاط مختلفة حسب تعقيد الخطة في الحياة وتعددية الغايات. علاوة على ذلك، ربما يكون لسلسلة من الأسباب فروع عديدة، بما أن عملاً يتم لتحقيق أكثر من غاية واحدة. كيف تتم جدولة الأنشطة التي تعزز الغايات الكثيرة وتوازَن مقابل بعضها بعضاً يُقرَّر من خلال الخطة نفسها والمبادئ التي ترتكز عليها.

الآن بين غاياتنا النهائية الروابط التي لدينا مع الأشخاص، الاهتمامات التي نتخذها في إدراك اهتماماتهم، وحس العدالة. تصف القوانين الثلاثة كيف يصل نظام رغباتنا إلى امتلاك غايات نهائية جديدة مع اكتسابنا روابط عاطفية. يجب أن تكون هذه التغييرات قابلة للتمييز عن رغباتنا المشتقة المشكّلة كعاقبة لمعرفة إضافية أو فرص أخرى، أو عن تعييننا لحاجاتنا الموجودة بطريقة أكثر تحديداً. على سبيل المثال، إن شخصاً ما يرغب بالسفر إلى مكان معين يُعلَم أن هناك طريقاً معيناً هو الأفضل. بناءً على قبول هذه النصيحة، لديه رغبة للتقدم باتجاه معين. للرغبات المشتقة من هذا النوع تفسير عقلاني. إنها رغبات لفعل ما هو في ضوء الدليل الذي بالمتناول سوف يحقق بأقصى فاعلية أهدافنا الحاضرة، وهي تتحول بالتوازي مع معرفتنا

واعتقادنا، والفرص المتاحة. لا تزود القوانين السيكولوجية الثلاثة بتفسيرات عقلانية للرغبات بهذا المعنى؛ بالأحرى إنها تصف تحولات لأنساق غاياتنا النهائية التي تنشأ عن إعادة تنظيمنا الطريقة التي من خلالها تؤثر المؤسسات وأعمال الآخرين في خيرنا. بالطبع، ما إذا كان الهدف نهائياً أو مشتقاً ليس من السهل تأكيده دائماً. إن التفريق على أساس خطة الشخص العقلانية في الحياة وبنية هذه الخطة ليست واضحة عموماً، حتى بالنسبة إليه. لكن بالنسبة لأغراضنا هنا، إن التفريق واضح كفايةً.

الملاحظة الثالثة هي أن القوانين الثلاثة ليست مجرد مبادئ تتعلق برابطة أو بتعزيز. بينما تمتلك تشابهاً معيناً مع هذه المبادئ التعليمية، إنها تصرّح أن المشاعر الفاعلة التي تتعلق بالمحبة والصداقة، وحتى حس العدالة، تنشأ عن النية الجلية من الآخرين للتصرف من أجل خيرنا. لأننا ندرك أنهم يتمنون الخير لنا، نهتم بمصالحهم بدورنا. بالتالي نحن نكتسب روابط مع أشخاص ومؤسسات طبقاً لإدراكنا كيف يتأثر خيرنا بهم. إن الفكرة الرئيسة هي تلك التي تتعلق بالتبادلية، نزعة للاستجابة بطيبة. الآن هذه النزعة حقيقة سيكولوجية عميقة. بدونها ستكون طبيعتنا مختلفة جداً والشراكة الاجتماعية المثمرة سريعة الزوال إن لم تكن مستحيلة. إذ إنه من المؤكد أن الشخص العقلاني لن يكون غير مبالٍ للأشياء التي تؤثر بخيره جوهرياً؛ وبافتراض أنه يطور موقفاً ما تجاههم، فهو يكتسب إما ارتباطاً جديداً أو عدائيةً جديدة. إذا استجبنا للمحبة بالكراهية، أو نصل إلى عدم محبة أولئك الذين يتصرفون بإنصاف تجاهنا، أو ناهضنا أنشطةً تعزز خيرنا، سوف ينحل المجتمع عاجلاً. إن الكائنات التي تمتلك سيكولوجيا مختلفة إما أنها لم توجد أبداً أو يجب أن تختفي عاجلاً في مسار التطور. إن القدرة على الإحساس بالعدالة التي تُبني على استجابات الطيبة سوف تظهر على أنها شرط للاجتماعية البشرية. إن التصورات الأكثر استقراراً في العدالة من المحتمل هي تلك التي يكون فيها الإحساس المقابل بالعدالة مرتكزاً على هذه النزعات بأقصى رسوخ (٧٦).

أخيراً، هناك تعليقات عديدة حول توصيف التطور الأخلاقي ككل. إن الاعتماد على المبادئ الثلاثة المتعلقة بسيكولوجيا الأخلاق هو نوع من التبسيط بالطبع. سوف يميز توصيف أتم بين أنواع مختلفة من التعلم ولذلك بين تكييف أدواتي (تعزيز) وتكييف كلاسيكي، المرجّح أن يشكّل عواطفنا وأحاسيسنا. إن اعتبار التنميط والتقليد، والتعلم من المفاهيم والمبادئ، سوف يكون ضرورياً أيضاً.[1] لا يوجد سبب لإنكار الأهمية الجوهرية لهذه الأشكال من التعلم. بالنسبة لأغراضنا، مع ذلك، ربما يكفي المخطط ذو المراحل الثلاث. إلى الدرجة أنه يشدد على تشكّل الارتباطات كغايات نهائية، يشابه عرض التطور الأخلاقي الاتجاه التجريبي في تشديده على أهمية اكتساب دوافع جديدة.

هناك أيضاً روابط مع ما دعوته الرؤية العقلانية. أولاً، يأخذ اكتساب حس العدالة مكاناً في مراحل مرتبطة مع نمو المعرفة والفهم. يجب أن يطور المرء تصوراً عن العالم الاجتماعي وعن ما هو عادل وغير عادل إذا كان من الواجب اكتساب حس العدالة. تُدرك النوايا الجلية للآخرين مقابل خلفية من مؤسسات عامة كما تُترجَم من قِبل رؤية الشخص عن نفسه وعن وضعه. لم أؤكد، مع ذلك، أن مراحل التطور فطرية أو تُحدَّد بوساطة آليات سيكولوجية. ما إذا كانت نزعات فطرية متنوعة تؤثر في هذه المراحل هي مسألة سوف أتركها جانباً. بالأحرى تُستخدم نظرية في الحق والعدالة لتوصيف ما يكون عليه مسار التطور المتوقع. إن الأسلوب الذي يُرتب به المجتمع جيد التنظيم، والنظام التام من المبادئ، المُثُل، والأوامر الذي يحكم المخطط الكامل، يقدم طريقة لتمييز المستويات الثلاثة من الأخلاقيات. يبدو صادقاً ظاهرياً، في مجتمع منتظم بوساطة العقيدة التعاقدية، أن التعلم الأخلاقي سوف يتبع النظام المعروض. تتحدد المراحل من خلال بنية ما يجب تعلمه، متقدمة من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً مع إدراك القدرات المطلوبة.

(1) See Brown, Social Psychology, pp. 411f.

أخيراً، من خلال ارتكاز توصيف التعلم الأخلاقي صراحةً على نظرية أخلاقية معينة، يتضح بأي معنى يمثل تسلسل المراحل تطوراً تقدمياً وليس مجرد تسلسل نظامي. تماماً كما يشكّل الأشخاص تدريجياً خططاً عقلانية في الحياة تلبي مصالحهم الأعمق، يصلون إلى معرفة الانحراف للأوامر والمُثُل الأخلاقية عن المبادئ التي سوف تُقبل في وضع مبدئي من المساواة. لا يستمر اختبار الأعراف الأخلاقية كمجرد قيود، لكنها تُربط مع بعضها بعضاً في تصور متسق واحد. إن الصلة بين هذه المعايير والطموحات البشرية مفهومة الآن، ويفهم الأشخاص إحساسهم بالعدالة كامتداد لارتباطاتهم الطبيعية، وكطريقة للعناية بالخير الجمعي. لن تبقى سلاسل الأسباب الكثيرة بنقاطها التوقفية المتنوعة متمايزة فقط لكنها تُرى كعناصر من رؤية نظامية. هذه التعليقات تفترض، مع ذلك، نظرية معينة في العدالة. أولئك الذين يناصرون نظرية أخرى سوف يفضلون توصيفاً آخراً لهذه المسائل. لكن في أية حالة، إن تصوراً ما في العدالة بالتأكيد له مكان في تفسير التعلم الأخلاقي، حتى إذا كان هذا التصور ينتمي كليةً إلى نظرية سيكولوجية ولا يُقبل بحد ذاته على أنه صحيح فلسفياً.

٨ - مشكلة الاستقرار النسبي

أتحول الآن إلى المقارنة بين العدالة إنصافاً والتصورات الأخرى من ناحية الاستقرار. من المفيد التذكّر أن مشكلة الاستقرار تظهر لأنه ربما لا يكون مخطط الشراكة العادل في حالة توازن، أكثر بقليل مستقراً. بلا ريب، من نقطة استشراف الوضع الأصلي، تُعدّ مبادئ العدالة عقلانية على نحوٍ جمعيّ؛ قد يتوقع كل شخص تحسين وضعه إذا كان الجميع يتقيدون بهذه المبادئ، على الأقل مقارنةً بما تكون عليه فرصه في غياب أي اتفاق. تمثّل النزعة الأنوية هذه النقطة من اللاتفاق. مع ذلك، من منظور أي شخص واحد، كلاً من الشخص الأول والراكب الحر سوف تبقى النزعة الأنوية

أفضل. بالطبع بافتراض شروط الوضع الأصلي لا تُعدّ أي من هذه الخيارات مرشّحاً جدياً (٢٣). لكن في الحياة اليومية يمكن لفردٍ ما، إذا كان ذو نزعة قوية، أحياناً حتى الفوز بمنافع أكبر لنفسه باستغلال الجهود التعاونية للآخرين. قد يقوم أشخاص كثيرون على نحوٍ كافٍ بدورهم بحيث أنه حين تسمح له ظروف خاصة بعدم المساهمة (ربما لن يُكتشف إسقاطه)، فهو يحصل على الأفضل من كلا العالمين: في هذه المناسبات بكل الأحوال تتقدم الأشياء كثيراً كأن النزعة الأنوية للراكب الحر قد تم إقرارها.

قد لا تكون الترتيبات العادلة في حالة توازن عندها لأن التصرف بإنصاف ليس عموماً الاستجابة الأفضل لكل شخص على السلوك العادل لزملائه. لضمان الاستقرار يجب أن يمتلك الناس إحساساً بالعدالة أو اهتماماً بأولئك الذين سوف يتضررون بسبب نقائضهم، ومن الأفضل كليهما. حين تكون هذه المشاعر قوية على نحوٍ كافٍ لتنقض إغراءات انتهاك القواعد، تكون المخططات العدالة مستقرة. تُعدّ الآن تلبية الواجبات والالتزامات من قبل كل شخص الاستجابة الصحيحة على أفعال الآخرين. إن خطته العقلانية في الحياة المنتَظَمة بوساطة إحساسه بالعدالة تقوده إلى هذا الاستنتاج.

كما علّقتُ سابقاً، ربط "هوبز" التساؤل المتعلق بالاستقرار مع ذلك المتعلق بالالتزام السياسي. قد يفكّر المرء بالحاكم "الهوبزي" كآلية مضافة إلى نظام الشراكة الذي سيكون غير مستقر بدونه. إن الاعتقاد العام في كفاءة الحاكم يستبعد كلا النوعين من عدم الاستقرار (٤٢). من الجليّ الآن كيف أن علاقات الصداقة والثقة المتبادلة، والمعرفة العامة بإحساس العدالة الفاعل المشترك والطبيعي، تصل إلى نفس النتيجة. إذ بافتراض هذه المواقف الطبيعية والرغبة بفعل ما هو عادل، لا أحد يرغب بتحقيق مصالحه على نحوٍ غير منصف على حساب ضرر الآخرين؛ وهذا يستبعد عدم الاستقرار من النوع الأول. وبما أن كلَّ شخص يدرك أن هذه النزعات والمشاعر سائدة وفاعلة، لا يوجد سبب لأي شخص للتفكير بأنه يتوجب عليه انتهاك القواعد

لحماية مصالحه المشروعة؛ لذلك يُعدّ عدم الاستقرار من النوع الثاني غائباً كذلك. بالطبع، من المحتمل أن تحدث بعض الاختراقات، لكن حين تحدث تظهر مشاعر الذنب من الصداقة والثقة المتبادلة ويميل حس العدالة إلى إعادة الترتيب إلى وضعه.

فضلاً عن ذلك، يعدّ المجتمع المنتَظم بوساطة حس عام بالعدالة مستقراً بشكل متأصل: مع تساوي الأشياء الأخرى، تزداد القوى الصانعة للاستقرار (إلى حدٍ معين) مع مرور الزمن. هذا الاستقرار هو عاقبة العلاقة التبادلية بين القوانين السيكولوجية الثلاثة. كلما زادت فعالية تشغيل أحد القوانين تدعم تلك المتعلقة بالإثنين الآخرين. على سبيل المثال، حين يقود القانون الثاني إلى ارتباطات أقوى، فإن حس العدالة المكتَسَب بوساطة القانون الثالث يُفرَض بسبب الاهتمام الأكبر بالمستفيدين من مؤسسات عادلة. والذهاب بالطريق الآخر، يقود حس العدالة الفاعل الأكبر إلى نيةٍ آمنةٍ أكبر لقيام كل شخص بدوره، وإدراك هذه الحقيقة يثير مشاعر أكثر شدةً من الصداقة والثقة. مجدداً، يبدو أنه مع تأكيد أكثر رسوخاً لجدارة المرء الذاتية وقدرة أكثر حيوية لمشاعر الزمالة التي تُستَحضر بوساطة شروط أكثر إيجابية بالنسبة للقانون الأول، فإن الآثار المحكومة بوساطة القانونين الآخرين سوف تُعزَّز على نحوٍ مماثل. بشكلٍ معاكسٍ، يُرجَّح أن يكون الأشخاص الذين طوّروا إحساساً ناظماً بالعدالة وهم يثقون بتقديرهم لذاتهم أكثر اهتماماً بأطفالهم بنية جليّة. بالتالي تتعاون جميع المبادئ السيكولوجية الثلاثة مع بعضها لدعم المؤسسات في المجتمع جيد التنظيم.

يبدو بلا شك إذن أن العدالة إنصافاً تصور أخلاقي مستقر على نحوٍ معقول. لكن القرار في الوضع الأصلي يتوقف على المقارنة: مع تساوي الأشياء الأخرى، إن التصور المفضل في العدالة هو التصور الأكثر استقراراً. مثالياً لا بد من مقارنة الرؤية التعاقدية مع جميع منافسيها في هذا المنحى، لكن كما هو الحال في غالب الأحيان سوف أناقش مبدأ المنفعة فقط. من أجل القيام بهذا، من

المفيد تذكّر عناصر ثلاثة تدخل في تشغيل القوانين السيكولوجية: وهي، اهتمام غير مشروط بخيرنا، وعيٌ جليٌّ بأسباب الأوامر والمُثُل الأخلاقية (المدعوم بوساطة تفسير وإرشاد واحتمال إعطاء تبريرات دقيقة ومقنعة)، وإدراك بأن أولئك الذين يتقيدون بهذه الأوامر والمُثُل، والقيام بدورهم في ترتيبات اجتماعية، يقبلون هذه الأعراف ويعبرون عنها في حياتهم وفي أشكال شخصية الخير البشري التي تستدعي احترامنا وتقديرنا (٧٠). يكون حس العدالة الناتج أقوى كلما زاد إدراك هذه العناصر الثلاثة. يفعم الأول إحساسنا بجدارتنا الذاتية الذي يقوّي النزعة للاستجابة بطيبة، يُظهِر الثاني التصور الأخلاقي بحيث يمكن فهمه، ويعرض الثالث التزامنا به لجاذبيته. لذلك، من المحتمل أن يكون التصور الأكثر استقراراً في العدالة واضحاً بالنسبة لتفكيرنا، متطابقاً مع خيرنا، ومتجذراً في تأكيدنا لذاتنا وليس في نكراننا لذاتنا.

تقترح أشياء عديدة الآن أن حس العدالة المقابل للعدالة إنصافاً أقوى من الشعور الموازي المطبوع في الذهن بوساطة التصورات الأخرى. الشيء الأول، إن الاهتمام غير المشروط بالأشخاص الآخرين والمؤسسات من أجل خيرنا أقوى بكثير في الرؤية التعاقدية. تضمن القيود المشمولة في مبدأ العدالة لكل شخص حرية متساوية وتؤكد لنا أن مطالبنا لن تُهمل أو تُغفَل من أجل المجموع الأكبر من المنافع، حتى بالنسبة للمجتمع ككل. علينا فقط أن نبقي في ذهننا قواعد الأولوية المتنوعة، ومعنى مبدأ الفرق كما يظهر من خلال التأويل الكانتي (لا يجب أن يُعامَل الأشخاص كوسائل على الإطلاق) وعلاقته بفكرة الأخوية (١٧، ٢٩). إن أثر هذه الجوانب في العدالة إنصافاً هو رفع تشغيل مبدأ التبادل. كما ذكرنا، يجب أن يقوّي الاهتمام غير المشروط الأكبر بخيرنا والرفض الأوضح من قِبل الآخرين لاستغلال الأحداث تقديرنا لذاتنا؛ وهذا الخير الأكبر بدوره يجب أن يقود إلى ولاء أكثر حميمية للأشخاص وللمؤسسات كطريقة للاستجابة بطيبة. هذه الآثار أكثر شدة من الحالة المتعلقة بمبدأ المنفعة، وبذلك يُفترض أن تكون الارتباطات الناتجة أقوى.

يمكننا تأكيد هذا الاقتراح من خلال التفكير بالمجتمع جيد التنظيم مقترناً بمبدأ المنفعة. في هذه الحالة، يجب تعديل القوانين السيكولوجية الثلاثة. على سبيل المثال، ينص القانون الثاني الآن أن الأشخاص يميلون إلى تطوير مشاعر صداقة حيال أولئك الذين يقومون بدورهم بنية جلية في مخططات تشاركية من المعروف عموماً أنها تعظّم مجموع المنافع، أو وسطي الرفاهية (مهما يكن الاشتقاق المستخدم). في أية حالة لن يكون القانون السيكولوجي الناتج صادقاً ظاهرياً كما السابق. إذ إنه بفرض أن مؤسسات معينة يتم تبنيها في الفهم العام بأن المنافع الأكبر لنظيرٍ ما خسائر أقل لآخرين. لماذا يُفترض أن قبول مبدأ المنفعة (بأيٍّ من الاشتقاقين) من قِبل الأكثر حظاً سوف يدفع الأقل انتفاعاً إلى أن تكون لديهم مشاعر صداقة حيالهم؟ سوف تبدو هذه الاستجابة مستغربة، خصوصاً إذا قام أولئك الذين في وضع أفضل بفرض مطالبهم من خلال التأكيد أن المجموع الأكبر (أو الوسطي) للرفاهية سوف ينتج من إرضائها. لن يعمل في هذه الحالة مبدأ التبادل وربما يثير ببساطة اللجوء إلى المنفعة الشك. إن الاهتمام المعبَّر عنه بالنسبة لجميع الأشخاص باعتبار كل شخص كواحد (من خلال وزن منفعة كل شخص بالتساوي) ضعيف مقارنةً بذلك المحمول بوساطة مبادئ العدالة. بالتالي إن الارتباطات المتولدة ضمن مجتمع جيد التنظيم منتظماً بوساطة مقياس المنفعة يحتَمل أن تتباين بشكل واسع بين قطاع وآخر في المجتمع. ربما تكتسب بعض المجموعات رغبة قليلة إذا وُجدت للتصرف بعدالة (معرَّفٌ الآن بوساطة مبدأ المنفعة) مع خسارة مقابلة في الاستقرار.

بلا ريب، في أي نوع من المجتمع جيد التنظيم لن تكون قوة حس العدالة نفسها لدى جميع المجموعات الاجتماعية. لكن لضمان إلزام المجتمع كله بالروابط التبادلية، كل عضو فيه، يجب أن يتبنى المرء شيئاً مثل مبدأي العدالة. ومن الواضح لماذا يشدد النفعي على القدرة على التعاطف. أولئك الذين لا ينتفعون من الوضع الأفضل لآخرين يجب أن يؤيدوا المجموع الأكبر

(أو الوسطي) للرضا وإلا لن يرغبوا باتباع المقياس النفعي. وبلا شك توجد مثل هذه النزعات الغيرية. لكن من المرجح أن تكون أقل قوة من تلك التي تُستحضَر بوساطة القوانين السيكولوجية الثلاثة المشكَّلة كمبادئ تبادلية؛ وتبدو القدرة المميزة على التأييد التعاطفي نادرة نسبياً. لذلك تقدم هذه الأحاسيس دعماً أقل لبنية المجتمع الأساسية. بالإضافة، كما رأينا، إلى أن اتباع التصور النفعي يميل إلى أن يكون هدّاماً لتقدير الذات لأولئك الذين يعانون من خسارة، خصوصاً في حال كانوا أقل حظاً (٢٩). الآن من الصفات المميزة لأخلاقيات السلطة حين تُدرك كأخلاقيات للنظام الاجتماعي ككل أن تطلب التضحية بالذات من أجل خير أكبر وأن تنكر قيمة الفرد والروابط الأقل. ويجب التغلب على خلو الذات من خلال خدمة الغايات الأكبر. يرجح أن تشجع هذه العقيدة كراهية النفس إلى جانب عواقبها الهدّامة. بالتأكيد لا تذهب النزعة النفعية باتجاه هذا التطرف، لكن لا بد من أثر مماثل يضعف القدرة على التعاطف ويشوه تطوير الروابط العاطفية.

على النقيض، في نظام اجتماعي منتَظم بوساطة العدالة إنصافاً، ربما يكون دعم خير الآخرين، وتقدير ما يقومون به كعنصر في خيرنا الذاتي (٧٩)، قوياً. لكن هذا ممكن فقط بسبب التبادلية المتضمنة فعلاً في مبادئ العدالة. مع التأكيد الثابت المعبَّر عنه بوساطة هذه المبادئ، سوف يطور الأشخاص إحساساً آمناً بجدارتهم الذاتية التي تشكّل أساس المحبة الإنسانية. من خلال مناشدة مباشرة للقدرة على التعاطف كأساس للسلوك العادل في غياب التبادلية، فإن مبدأ المنفعة لا يتطلب أكثر من العدالة إنصافاً فقط لكنه يعتمد على نزعات أضعف وأقل شيوعاً. هناك عنصران آخران يؤثران على قوة حس العدالة: وضوح التصور الأخلاقي وجاذبية مُثُله. سوف أناقش الأخير في الفصل التالي. هناك سوف أحاول تبيان أن الرؤية التعاقدية أكثر تطابقاً مع خيرنا من منافساتها؛ وبافتراض هذا الاستنتاج هنا، فهو يقدم دعماً إضافياً للاعتبارات السابقة. لقد نوقش

الوضوح الأكبر في مبادئ العدالة سابقاً (٤٩). وذكرتُ أنه مقارنةً مع العقائد الغائية، تعرّف مبادئ العدالة تصوراً واضحاً. على النقيض، إن فكرة تعظيم إجمالي الرفاهية، أو التوصل إلى الكمال الأعظم، مبهمة وغير متبلورة. من الأسهل التحقق حين تُخترَق الحريات المتساوية والبرهنة على التناقضات من مبدأ الفرق بدلاً عن التقرير ما إذا كانت معاملة غير متساوية تزيد الرفاهية الاجتماعية. إن البنية الأكثر تحديداً للمبدأين (وقواعد الأولوية المتنوعة) تعرضهما أمام التفكير بطريقة مصقولة أكثر وبذلك تضمن ثباتهما في الذهن. إن التفسيرات والأسباب المقدمة لهما أكثر سهولة في الفهم والقبول؛ فالسلوك المتوقع منا معرَّف بشكل أوضح بوساطة مقياس معترف به عموماً. في جميع هذه الحسابات، إذن، تبدو الرؤية التعاقدية أنها تمتلك استقراراً أكبر.

من اللافت أن "ميل" يتفق مع هذا الاستنتاج. يجادل "ميل" أنه مع تقدم الحضارة يصل الأشخاص أكثر وأكثر إلى إدراك أن الاجتماع بين الكائنات البشرية مستحيل بشكل جليّ على أي أساس آخر غير استشارة اهتمامات الجميع. ويزيل التحسن في المؤسسات السياسية التناقض في المصالح والعوائق وحالات اللامساواة التي تشجع الأفراد والطبقات على عدم اعتبار مطالب بعضهم بعضاً. إن النهاية الطبيعية لهذا التطور هي حالة من العقل البشري إذ إن كل شخص لديه إحساس بالوحدة مع الآخرين. يؤكد "ميل" أنه حين تكون هذه الحالة للعقل مثالية، تقود الفرد إلى أن يرغب لنفسه فقط تلك الأشياء التي منافعها مضمونة للآخرين. إن إحدى الاحتياجات الطبيعية لشخص ما هي أنه يجب أن يكون هناك انسجام بين مشاعره ومشاعر المواطنين المزاملين له. فهو يرغب بأن يعرف أن أهدافه وأهدافهم ليست متضادة، أنه لا يضع نفسه ضد خيرهم لكنه يعزز ما يرغبون به فعلاً.[١]

(1) Utilitarianism, ch. III, pars. 10-11.

الآن إن الرغبة التي يصفها "ميل" هي الرغبة للتصرف على أساس مبدأ الفرق (أو مقياس ما مماثل)، وليست الرغبة للتصرف على أساس مبدأ المنفعة. لم يلحظ "ميل" التناقض؛ لكن يبدو أنه يعترف حدسياً أن مجتمعاً عادلاً بشكل مثالي تتم فيه تسوية أهداف الناس بطرقٍ مقبولة بالنسبة إليهم جميعاً ستكون واحدةً تتبع فكرة التبادلية المعبَّر عنها بوساطة مبادئ العدالة. تتوافق ملاحظاته مع الفكرة القائلة إن تصوراً مستقراً للعدالة الذي يستخرج المشاعر الطبيعية للناس في الوحدة وفي إحساس الزمالة من المرجح أن يتضمن هذه المبادئ أكثر من المعيار النفعي. وهذا الاستنتاج يستند إلى توصيف "ميل" لجذور حس العدالة، حيث يعتقد أن هذا الحس لا ينشأ فقط من التعاطف لكن من الغريزة الطبيعة لحماية الذات والرغبة بالأمان.[1] يقترح هذا الأصل الثنائي، من وجهة نظره، أن العدالة تحقق توازناً بين النزعة الغيرية والمطالب المتعلقة بالذات ولذلك تتضمن فكرة عن التبادلية. تحقق العقيدة التعاقدية نفس النتيجة، لكن ليس من خلال موازنة نزعتين متنافستين لأغراض خاصة، لكن من خلال بناء نظري يقود إلى مبادئ تبادلية مناسبة كاستنتاج.

في الجدل لصالح الاستقرار الأكبر لمبادئ العدالة افترضتُ أن قوانين سيكولوجية معينة صادقة، أو تقريباً كذلك. لن أتابع التساؤل حول الاستقرار فيما وراء هذه النقطة. ربما نلاحظ مع ذلك أن المرء ربما يتساءل كيف اكتسبت الكائنات البشرية طبيعةً موصوفةً بوساطة هذه المبادئ السيكولوجية. سوف تقترح نظرية التطور أنها نتاج الانتخاب الطبيعي؛ إن القدرة على الإحساس بالعدالة والمشاعر الأخلاقية عبارة عن تكيف البشرية مع مكانها في الطبيعة. كما يؤكد علماء الأجناس، أن الأنساق السلوكية للجنس البشري، والآليات السيكولوجية لاكتسابهم، عادلة بقدر ما تكون خصائصهم سمات مميزة لبنيتهم الجسدية؛ وهذه الأنساق السلوكية تتطور كما تفعل

(1) Ibid., ch. V, pars. 16-25.

الخلايا والعظام.[1] يبدو واضحاً أنه بالنسبة لأعضاء من الجنس البشري يعيشون في مجموعات اجتماعية مستقرة، إن الإمكانية للتقيد بترتيبات تشاركيه منصفة ولتطوير المشاعر الضرورية لدعمهم نافعة جداً، خصوصاً حين تكون حياة الأفراد طويلة ويعتمدون على بعضهم بعضاً. تضمن هذه الشروط مناسبات غير محدودة حين تكون العدالة التبادلية الملتَزَم بها باستمرار نافعة لجميع الأطراف.[2]

إن السؤال الحاسم هنا، مع ذلك، هو ما إذا كانت مبادئ العدالة أقرب إلى نزعة التطور من مبدأ المنفعة. ارتجالياً سوف يبدو أنه إذا كان الانتخاب دائماً للأفراد ولخطوطهم الجينية، وإذا كانت القدرة على أشكال متنوعة من السلوك الأخلاقي لها أساس جيني ما، عندها سوف تكون النزعة الغيرية بمعناها المتشدد عموماً مقتصرة على ذوي القربى والمجموعات الأصغر التي تتواصل وجهاً لوجه. في هذه الحالات إن الاستعداد للقيام بتضحية كبيرة بالنفس سوف يفضل خَلَف المرء ويميل إلى أن يُنتخَب. بالتحول إلى الحد الأقصى الآخر، إن المجتمع الذي لديه نزعة قوية باتجاه السلوك النافل في علاقاته مع مجتمعات أخرى سوف يخاطر بوجود ثقافته الذاتية المميزة وسوف يخاطر أعضاؤه بالسيادة. لذلك ربما يخمن المرء أنه من المرجح استبعاد القدرة على التصرف من الأشكال الأكثر كونية للإحسان العقلاني، في حين سوف تُفضَّل القدرة على اتباع مبادئ العدالة والواجب الطبيعي في العلاقات بين الأفراد والمجموعات غير ذوي القربى. يمكننا أن نرى أيضاً كيف أن نظام المشاعر الأخلاقية ربما يتطور كميول داعمة للواجبات

(1) See Konrad Lorenz, his introduction to Darwin's The Expression of the Emotions in Man and Animals (Chicago, University of Chicago Press, 1965), pp. xii-xiii.

(2) Biologists do not always distinguish between altruism and other kinds of moral conduct. Frequently behavior is classified as either altruistic or egoistic. Not so, however, R. B. Trivers in "Evolution of Reciprocal Altruism," Quarterly Review of Biology, vol. 46 (1971). He draws a distinction between altruism and reciprocal altruism (or what I should prefer to call simply reciprocity).

الطبيعية وكآليات استقرارية للمخططات العادلة.[1] إذا كان هذا صحيحاً، عندها مجدداً تكون مبادئ العدالة ذات أساس أكثر أماناً.

ليس المقصود من هذه التعليقات أن تكون أسباباً تبريرية للرؤية التعاقدية. لقد تم عرض الأسس الرئيسة لمبادئ العدالة سابقاً. عند هذه النقطة نحن فقط نتحقق فيما إذا كان التصور الذي تم تبنيه تصوراً مجدياً وليس غير مستقر إذ ربما يكون هناك اختيار آخر أفضل. نحن الآن في الجزء الثاني من الحجة الذي نسأل فيه ما إذا كان الإقرار الذي تم سابقاً يجب إعادة التفكير فيه (٢٥). لن أؤكد إذن أن العدالة إنصافاً هي التصور الأكثر استقراراً في العدالة. والفهم المطلوب للإجابة عن هذا السؤال يتجاوز النظرية البدئية التي عرضتها. فالتصور الذي يتفق مع الحاجة فقط مستقر كفايةً.

٩ - أساس المساواة

أنتقل الآن إلى أساس المساواة، السمات الخاصة للكائنات البشرية استناداً إلى ما يتوجب معاملتهم به طبقاً لمبادئ العدالة. لا يُنتظم سلوكنا تجاه الحيوانات بوساطة هذه المبادئ، أو كما يُعتقَد عموماً. بناءً أيّ أسس إذن نميّز بين النوع البشري والأشياء الحية الأخرى واعتبار قيود العدالة منطبقة فقط في علاقاتنا مع الأشخاص البشريين؟ يجب علينا فحص ما الذي يحدد مجال تطبيق تصورات العدالة.

لتوضيح سؤالنا، ربما نميّز ثلاثة مستويات يُطبَّق عندها مفهوم المساواة. الأول على إدارة المؤسسات كنظم عامة للقواعد. في هذه الحالة المساواة هي بشكل أساسي العدالة انتظاماً. إنها تدل على التطبيق الحيادي والتفسير المتسق للقواعد طبقاً للأوامر مثل معاملة الحالات المماثلة بشكلٍ مماثل (كما تُعرَّف من خلال القوانين) وما شابه (٣٨). والمساواة عند هذا

(1) On this last point, see Trivers, ibid., pp. 47-54.

المستوى هي العنصر الأقل إثارة للجدل في الفطرة السليمة لفكرة العدالة.[1] التطبيق الثاني والأكثر صعوبة للمساواة هو على البنية الجوهرية للمؤسسات. هنا يتحدد معنى المساواة بوساطة مبادئ العدالة التي تتطلب تخصيص الحقوق الأساسية المتساوية على جميع الأشخاص. من المحتمل أن هذا يستثني الحيوانات؛ إنها تمتلك بعض الحماية بالتأكيد لكن وضعها ليس كوضع الكائنات البشرية. لكن ما تزال هذه النتيجة غير مفسَّرة. علينا أن نفكّر أية أنواع من الكائنات تمتلك ضمانات العدالة. وهذا يوصلنا إلى المستوى الثالث الذي يثار التساؤل عنده حول المساواة.

تبدو الإجابة الطبيعية أنهم بالضبط الأشخاص الأخلاقيون الذين هم مخولون بالعدالة المتساوية. يُميَّز الأشخاص الأخلاقيون بوساطة خاصتين: أولاً إنهم قادرون على امتلاك (ويُفترض امتلاكهم) تصور لخيرهم (كما يُعبَّر بوساطة خطة عقلانية في الحياة)؛ وثانياً إنهم قادرون على امتلاك (ويُفترض أنهم يكتسبون) حس العدالة، رغبة فاعلة عادية لتطبيق مبادئ العدالة والتصرف على أساسها، على الأقل إلى درجة دنيا معينة. ونستخدم توصيف الأشخاص في الوضع الأصلي لاختيار نوع الكائنات الذين تطبق عليهم المبادئ المختارة. مع ذلك، يتم التفكير بالأطراف على أنهم يتبنون هذه المقاييس لتنظيم مؤسساتهم العامة وسلوكهم تجاه بعضهم بعضاً؛ وتوصيف طبيعتهم يدخل في التفكير الذي من خلاله يتم اختيار هذه المبادئ. بالتالي تدين العدالة المتساوية لأولئك الذين لديهم القدرة للمشاركة في والتصرف طبقاً للفهم العام للوضع المبدئي. وتجدر الملاحظة أن الشخصية الأخلاقية تُعرَّف هنا كإمكانية يتم إدراكها أصلاً في الوقت المناسب. إنها هذه الإمكانية التي تفعّل مطالب العدالة. سوف أعود أدناه إلى هذه النقطة.

(1) See Sedgwick, Methods of Ethics, p. 496.

نرى، إذن، أن إمكانية الشخصية الأخلاقية شرط كاف لجعلنا مخولين بالعدالة المتساوية.[1] لا شيء مطلوب فيما وراء الحد الأدنى الأساسي. وفيما إذا كانت الشخصية الأخلاقية شرطاً ضرورياً أيضاً سوف أتركه جانباً. أفترض أن القدرة على الإحساس بالعدالة تُمتَلك من قِبل الأغلبية السائدة من النوع البشري، ولذلك لا يثير هذا السؤال مشكلة عملية جدية. إذ إن الشخصية الأخلاقية تكفي لجعل المرء مادةً للمطالب شيء أساسي. لا يمكننا الذهاب بعيداً بشكل خاطئ في افتراض أن الشرط الكافي يُلبَّى دائماً. حتى إذا كانت الإمكانية ضرورية، سيكون من غير الحكمة في الممارسة حجب العدالة بناء على هذا الأساس. سيكون الخطر على المؤسسات العادلة عظيماً جداً.

يُفترض التشديد على أن الشرط الكافي بخصوص العدالة المتساوية، القدرة على الشخصية الأخلاقية، ليس صارماً على الإطلاق. حين يفتقد شخص ما الإمكانية المطلوبة إما من الولادة أو بسبب حادث، يُعدّ هذا عيباً أو حرماناً.

---

(١) يمكن استخدام هذه الحقيقة لتفسير مفهوم الحقوق الطبيعية. أول شيء، أنها تفسر لماذا يُعد مناسباً إطلاق هذه التسمية على الحقوق التي تحميها العدالة. هذه المطالب تعتمد كليّةً على خصائص طبيعية معينة يمكن التحقق من وجودها من خلال التفكير الطبيعي الذي يتبع طرائق الفطرة السليمة في البحث. إن وجود هذه الخصائص والمطالب التي ترتكز عليها يرسخ بشكل مستقل من خلال التقاليد الاجتماعية والأعراف القانونية. تشي لياقة المصطلح "طبيعي" بالتباين بين الحقوق التي تعرّفها نظرية العدالة والحقوق التي يحددها القانون والعرف. بل أكثر من هذا، يتضمن مفهوم الحقوق الطبيعية فكرة أن هذه الحقوق تُخصص في المقام الأول إلى الأشخاص، وأنها تُعطى وزن خاص. والمطالب التي يتم تجاوزها من أجل قيم أخرى ليست حقوقاً طبيعية. والآن إن الحقوق المصانة بوساطة المبدأ الأول تمتلك كلاً من هذه الخصائص في ضوء قواعد الأولوية. تمتلك العدالة إنصافاً العلامات المميزة لنظرية الحقوق الطبيعية. فهي لا تؤسس لحقوق جوهرية على خصائص طبيعية وتميز أسسها عن الأعراف الاجتماعية فحسب، لكنها أيضاً تخصص الحقوق للأشخاص بوساطة مبادئ العدالة المتساوية، هذه المبادئ التي تمتلك قوة ضد القيم الأخرى لا يمكن إعاقتها بشكل طبيعيز على الرغم من أن حقوقاً معينة ليست مطلقة، فإن نظام الحريات المتساوية مطلق وبشكل خاص تحت ظروف إيجابية.

لا يوجد عرق أو مجموعة معروفة من الكائنات البشرية تفتقد هذه الخاصية. هناك فقط أشخاص متفرقون بدون هذه القدرة، أو أن إدراكها عند الدرجة الدنيا، والإخفاق في إدراكها هو عاقبة ظروف اجتماعية ظالمة وقاسية، أو ظروف طارئة عرضية. يضاف إلى ذلك، بينما من المحتمل أن الأفراد يمتلكون قدرات متباينة للإحساس بالعدالة، لا تُعدّ هذه الحقيقة سبباً لحرمان أولئك الذين يمتلكون قدرة أقل من الحماية التامة من العدالة. حالما يُلبى حدٌّ أدنى معين، يكون الشخص مخولاً لحرية متساوية بالتوازي مع كل شخص آخر. إن قدرةً أكبر على الإحساس بالعدالة، كما تظهر لنقل في مهارات وتسهيلات أكبر في تطبيق مبادئ العدالة وفي تأسيس الحجج في حالات خاصة، من الموجودات الطبيعية مثل أي قدرة أخرى. والمزايا الخاصة التي يحصل عليها شخص ما بالنسبة لممارستها هي أنه يُحكم بوساطة مبدأ الفرق. بالتالي إذا كان لدى البعض إلى درجة متفوقة الفضائل القضائية من الحيادية والاستقامة المطلوبة في مواقع معينة، فربما يحصلون بشكل صحيح على أية منافع في حال التحقوا بهذه المناصب. لكن تطبيق مبدأ الحرية المتساوية لا يتأثر بهذه الفروقات. يُعتقَد أحياناً أن الحقوق الأساسية والحريات يُفترض أن تتباين مع القدرة، لكن العدالة إنصافاً تنكر هذا: شريطة تلبية الحد الأدنى للشخصية الأخلاقية، يستحق الشخص جميع ضمانات العدالة.

يستدعي هذا التوصيف لأساس المساواة بعض التعليقات. الشيء الأول، ربما يُحتج أن المساواة لا يمكن أن ترتكز على خواص طبيعية. لا توجد خاصية طبيعية فيما يخص تساوي جميع الكائنات البشرية، أي، يمتلكها كل شخص (أو ربما يمتلكها على نحوٍ كافٍ) بنفس الدرجة. قد يظهر أنه إذا كنا نرغب باعتناق عقيدة المساواة، يجب علينا ترجمتها بطريقة أخرى، أي كمبدأ إجرائي صرف. بالتالي يعني القول إن الكائنات البشرية متساوية أن نقول إنه لا أحد يمتلك مطلباً بمعاملة فضلى في غياب أسباب قاهرة. إن عبء البرهان يفضل المساواة: فهو يحدد افتراضاً مسبقاً إجرائياً

على وجوب معاملة الأشخاص بشكل متماثل. إن الخروج عن المعاملة المتساوية لا بد من الدفاع عنه في كل حالة والحكم عليه بشكل حيادي بوساطة نفس النظام من المبادئ التي تنطبق على الجميع؛ ويُعتقد أن المساواة الأساسية هي المساواة في الاعتبار.

هناك صعوبات عديدة ترافق هذا التفسير الإجرائي.[1] أولاً، إنه ليس أكثر من الأمر المتعلق بمعاملة الحالات المماثلة بشكل مماثل المطبَّق عند المستوى الأعلى، إلى جانب التخصيص المتعلق بعبء الإثبات. لا تضع المساواة في الاعتبار قيوداً على ماهية الأسس التي يمكن تقديمها لتبرير حالات اللامساواة. لا توجد ضمانة لمعاملة متساوية جوهرية، بما أن الأنظمة العبودية والطائفية المغلقة (لذكر حالات متطرفة) ربما تلبي هذا التصور. يكمن التأكيد الحقيقي للمساواة في مضمون مبادئ العدالة وليس في هذه الافتراضات المسبقة الإجرائية. إن فرض عبء البرهان ليس كافياً. لكن أيضاً، حتى لو فرض التفسير الإجرائي بعض القيود الأصيلة على المؤسسات، يبقى السؤال لماذا علينا اتباع الإجراء في بعض الحالات وليس في حالات أخرى. من المؤكد أنه ينطبق على مخلوقات ينتمون إلى طبقة معينة، لكن أية طبقة؟ ما نزال نحتاج أساساً طبيعياً للمساواة بحيث يمكن تحديد هذه الطبقة.

علاوة على ذلك، إنها ليست الحالة التي تُعدّ ارتكاز المساواة على القدرات الطبيعية غير متوافق مع الرؤية المساواتية. كلٌّ ما علينا فعله هو اختيار مجال خاصية (كما سوف أقول) ومنح عدالة متساوية لأولئك الذين يلبون شروطه. على سبيل المثال، الخاصية المتعلقة بالوجود داخل دائرة هي

(1) For a discussion of these, see S. I. Benn, "Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests," Nomos IX: Equality, ed. J. R. Pennock and J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1967), pp. 62-64, 66-68; and W. K. Frankena, "Some Beliefs about Justice" (The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1966), pp. 16f.

مجال خاصية من النقاط في السطح المستوي. جميع النقاط داخل هذه الدائرة تمتلك هذه الخاصية على الرغم من أن إحداثياتها تتباين ضمن مجال معين. وهي بالتساوي تمتلك هذه الخاصية، بما أنه لا توجد نقطة داخل الدائرة تُعدّ داخلها أكثر أو أقل من نقطة أخرى داخل الدائرة. الآن فيما إذا كان هناك مجال خاصية مناسب لاختيار الصفة التي من خلالها تُعدّ الكائنات البشرية متساوية يتم البت فيه من خلال تصور العدالة. لكن توصيف الأطراف في الوضع الأصلي يحدد مثل هذه الخاصية، ومبادئ العدالة تؤكد لنا أن أية تباينات في القدرة ضمن المجال يجب اعتبارها مثل أية موجودات طبيعية أخرى. لا يوجد عائق للتفكير أن القدرة الطبيعية تشكل الأساس للمساواة.

كيف إذن يمكن يبدو صادقاً ظاهرياً أن ارتكاز المساواة على خواص طبيعية يقوض العدالة المتساوية؟ إن فكرة مجال الخاصية واضحة جداً للتغاضي عنها. يجب أن يكون هناك تفسير أعمق. إن الإجابة، أعتقد، هي أن نظرية غائية يُسلَّم بها جدلاً في غالب الأحيان. بالتالي، إذا كان الحق هو تعظيم الرصيد الصافي من الرضا، لنقل، عندها يجب تخصيص الحقوق والواجبات كذلك لتحقيق هذه الغاية. بين الجوانب الملائمة للمشكلة هي المهارات الإنتاجية المختلفة للناس والقدرات على الرضا. ربما يحدث أن تعظيم الرفاه الإجمالي يتطلب تسوية الحقوق الأساسية حسب التباينات في هذه الخواص. بالطبع، بافتراض الافتراضات النفعية المعيارية، هناك نزعة إلى المساواة. إن الشيء الملائم، مع ذلك، أنه في أية حالة يتوقف الأساس الطبيعي الصحيح والتخصيص المناسب للحقوق على مبدأ المنفعة. إنه مضمون العقيدة الأخلاقية، والحقيقة أنه فكرة تعظيمية، الذي يسمح بتباينات في القدرة لتبرير الحقوق الأساسية غير المتساوية، وليست الفكرة القائلة بأن المساواة مرتكزة على خواص طبيعية. إن فحص المذهب الكمالي، أعتقد، سوف يقود إلى الاستنتاج نفسه. لكن العدالة إنصافاً ليست نظرية تعظيمية. نحن لا نُوجَّه للبحث عن الفروقات في الخواص الطبيعية التي تؤثر في تعظيم

معين ولذلك تخدم كأسس ممكنة بالنسبة لدرجات مختلفة من المواطنة. على الرغم من الاتفاق مع الكثير من النظريات الغائية في ملاءمة الخواص الطبيعية، تحتاج الرؤية التعاقدية افتراضات أضعف بكثير حول توزيعها للبرهنة على الحقوق المتساوية. يكفي أن حداً أدنى معيناً يتحقق عموماً.

من المفروض ذكر عدة نقاط إضافية بإيجاز. أولا، ربما يكون تصور الشخصية الأخلاقية والحد الأدنى المطلوب صعباً أو مقلقاً في غالب الأحيان. بينما تكون الكثير من المفاهيم مبهمة إلى درجة معينة، يُرجح أن يكون ذلك المتعلق بالشخصية الأخلاقية بشكل خاص كذلك. لكن من الأفضل نقاش هذه المسائل، أعتقد، في السياق الخاص للمشكلات الأخلاقية المحددة. ربما تقترح طبيعة القضية الخاصة وبنية الحقائق العامة المتاحة طريقة مثمرة للبت فيها. في أية حالة، لا يُفتَرض الخلط بين الإبهام في تصور العدالة مع مقولة إن الحقوق الأساسية يُفترَض أن تتباين مع القدرة الطبيعية.

لقد قلتُ إن المتطلبات الدنيا المحدِّدة للشخصية الأخلاقية تشير إلى قدرة وليس إلى تحققها. فالكائن الذي يمتلك هذه القدرة، سواء تطورت أم لم تتطور، لا بد أن يحصل على حماية مبادئ العدالة التامة. بما أنه يُعتقَد أن الأطفال والقاصرين يمتلكون حقوقاً أساسية (تُمارَس عادة نيابة عنهم من قِبل الوالدين والأوصياء)، يبدو هذا التفسير للشروط المطلوبة ضرورياً لمقابلة أحكامنا المدروسة. علاوة على ذلك، إن اعتبار كفاية الإمكانية يتفق مع الطبيعة الافتراضية للوضع الأصلي، ومع فكرة أنه بقدر الإمكان يُفتَرض ألا يتأثر اختيار المبادئ بالظروف الطارئة الاعتباطية. لذلك من المعقول القول إن أولئك الذين يستطيعون المشاركة في الاتفاقية المبدئية، إذ إنها ليست للظروف العرضية، تُضمَن لهم العدالة المتساوية.

الآن بالطبع ليس أي مما ورد أعلاه حرفياً حجةً. فلم أضع المقدمات التي تُستَنبط منها هذه النتيجة، كما حاولتُ أن أفعل، ولو بصرامة غير شديدة، مع اختيار تصورات العدالة في الوضع الأصلي. ولم أحاول إثبات أن

توصيف الأطراف يجب استخدامه كأساس للمساواة. بالأحرى هذا التفسير يبدو أنه استكمالاً طبيعياً للعدالة إنصافاً. والنقاش التام سوف يأخذ الحالات الخاصة المتنوعة لنقص القدرة. لقد علّقتُ على تلك المتعلقة بالأطفال بإيجاز من خلال صلتها بالأبوية (٣٩). ويمكن النظر إلى مشكلة أولئك الذين فقدوا قدرتهم المدرَكة مؤقتاً بسبب سوء الحظ، أو حادثة، أو ضغط ذهني بطريقة مماثلة. لكن أولئك الذين حُرموا بشكل دائم من الشخصية الأخلاقية ربما يشكلون صعوبةً. لا أستطيع فحص هذه المشكلة هنا، لكني أفترض أن تفسير المساواة لن يتأثر جوهرياً.

أرغب أن أختم هذا الجزء ببعض التعليقات العامة. أولاً، إن بساطة الرؤية التعاقدية حول أساس المساواة تستحق التشديد. فالحد الأدنى من القدرة على الإحساس بالعدالة يضمن أن كل شخص له حقوق متساوية. يجب القضاء أو الحكم بين مطالب الجميع بوساطة مبادئ العدالة. تُدعَم المساواة من خلال الحقائق العامة عن الطبيعة وليس فقط من خلال قاعدة إجرائية بدون قوة جوهرية. ولا تفترض المساواة مسبقاً تقييماً للجدارة الجوهرية للأشخاص، أو تقويماً مقارناً لتصوراتهم للخير. فأولئك الذين يستطيعون منح العدالة يستحقون العدالة.

تصبح مزايا هذه القضايا المباشرة أكثر وضوحاً حين تُفحص التفسيرات الأخرى للمساواة. على سبيل المثال، ربما يفكر المرء أن العدالة المتساوية تعني أنه على المجتمع تقديم المساهمة المتناسبة نفسها لكل شخص يحقق الحياة الأفضل القادر عليها.[1] ربما يبدو هذا ارتجالياً اقتراحاً جذاباً. إلا أنه يعاني مع ذلك من صعوبات جدية. الشيء الأول أنه لا يتطلب فقط طريقة لتقدير الخير النسبي للخطط في الحياة، لكنه أيضاً يفترض مسبقاً طريقة ما لقياس ما يُعدّ مساهمة متناسبة متساوية للأشخاص مع تصورات مختلفة لخيرهم. إن مشكلات

(1) For this idea, see W. K. Frankena, "Some Beliefs about Justice," pp. 14ff; and J. N. Findlay, Values and Intentions, pp. 301f.

تطبيق هذا المعيار واضحة. والصعوبة الأكثر أهمية أن الإمكانات الأكبر لبعضهم ربما تمنحهم مطلباً أقوى على الموارد الاجتماعية بصرف النظر عن المنافع التعويضية للآخرين. يتوجب على المرء افتراض أن التباينات في الموجودات الطبيعية سوف تؤثر على ما هو ضروري لتقديم مساعدة متناسبة متساوية لأولئك الذين لديهم خطط مختلفة في الحياة. لكن بالإضافة إلى انتهاك مبدأ الانتفاع المتبادل، هذا التصور للمساواة يعني أن قوة مطالب الناس تتأثر مباشرةً بتوزيع الإمكانات الطبيعية، ولذلك بالظروف الطارئة التي تُعدّ اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية. وأساس المساواة في العدالة إنصافاً يتجنب هذه الاحتجاجات. فالظرف الطارئ الوحيد الذي يُعدّ حاسماً هو امتلاك أو عدم امتلاك قدرة على حس العدالة. من خلال منح العدالة لأولئك الذين يستطيعون منحها بالمقابل، يُلبى مبدأ التبادل عند المستوى الأعلى.

الملاحظة الإضافية هي أنه يمكننا الآن التوفيق بشكل أكثر اكتمالاً بين تصورين للمساواة. لقد قام بعض الكتّاب بالتمييز بين المساواة التي يمكن توسلها بصلتها مع توزيع خيرات معينة، بعضها سوف يعطي بالتأكيد تقريباً وضعاً أو امتيازاً أعلى لأولئك الذين هم أكثر امتيازاً، والمساواة التي تطبق على الصفة التي يمتلكها الأشخاص بصرف النظر عن وضعهم الاجتماعي.[1] تُعرَّف المساواة من النوع الأول بوساطة المبدأ الثاني للعدالة الذي ينظم بنية المنظمات والحصص التوزيعية بحيث تكون الشراكة الاجتماعية كفوءة ومنصفة. لكن المساواة من النوع الثاني أساسية. إنها تُعرَّف بوساطة المبدأ الثاني للعدالة وبوساطة واجبات طبيعية مثل الاحترام المتبادل؛ إنها مستحقة للكائنات البشرية كأشخاص أخلاقيين. يفسر الأساس الطبيعي للمساواة دلالتها الأعمق. تمكّننا أولوية المبدأ الأول على الثاني من تجنب موازنة هذه

(1) See B. A. O. Williams, "The Idea of Equality," Philosophy, Politics, and Society, second series, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 129-131; and W. G. Runciman, Relative Deprivation and Social Justice (London, Routledge and Kegan Paul, 1966), pp. 274-284.

التصورات بأسلوب خاص، بينما الحجة من نقطة استشراف الوضع الأصلي تبين كيف نصل إلى هذه الأسبقية (٨٢).

يتطلب التطبيق المتسق لمبدأ الفرصة المنصفة النظر إلى الأشخاص بشكل مستقل عن تأثيرات وضعهم الاجتماعي.[١] لكن إلى أي درجة يمكن أن تُحمَل هذه النزعة؟ يبدو أنه حتى حين تُلبى الفرصة المنصفة (كما تم تعريفها)، سوف تقود العائلة إلى فرصٍ غير متساوية بين الأفراد (٤٦). إذن هل يجب إلغاء العائلة؟ بأخذها بحد ذاتها وبافتراض أسبقية معينة، تميل الفكرة بهذا الاتجاه. لكن ضمن سياق نظرية العدالة ككل، هناك إلحاح أقل بكثير لاتخاذ هذا المسار. إن إقرار مبدأ الفرق يعيد تعريف أسس حالات اللامساواة الاجتماعية كما تُدرَك في نظام المساواة الليبرالية؛ وحين يُسمح بأوزان مناسبة لمبدأي الأخوية والإصلاح، يمكن بسهولة أكبر قبول التوزيع الطبيعي للموجودات والشرطية في الظروف الاجتماعية. نحن الآن أكثر استعداداً لإمعان النظر في حظنا الجيد بأن هذه الفروقات قد وُجدت لتعمل من أجل مصلحتنا، بدلاً من الشعور بالإحباط حول مقدار ما سيكون حالنا أفضل إذا كنا نمتلك فرصة متساوية بالتوازي مع الآخرين فقط إذا أُزيلت جميع العوائق الاجتماعية. يبدو تصور العدالة أكثر ترجيحاً من منافسيه، إذا كان حقاً فاعلاً ومعترفاً به عموماً أنه كذلك، في تحويل منظورنا للعالم الاجتماعي ومصالحتنا مع نزعات النظام الطبيعي وشروط الحياة البشرية.

أخيراً، يُفترض أن نتذكر هنا حدود نظرية العدالة. لم تُترَك جانباً الكثير من الجوانب الخاصة بالأخلاقيات فحسب، لكن لم يُقدَّم أيضاً توصيفٌ عن السلوك الصحيح فيما يخص الحيوانات وباقي الكائنات في الطبيعة. إن تصور العدالة جزء فقط من الرؤية الأخلاقية. بينما لم أذكر أن القدرة على حس العدالة ضرورية من أجل استحقاق واجبات العدالة، يبدو أنه ليس مطلوباً منا أن نمنح العدالة الصارمة بكل الأحوال لمخلوقات تفتقد هذه القدرة. لكن هذا

(1) See Williams, ibid., pp. 125-129.

لا يستلزم أنه لا توجد متطلبات على الإطلاق فيما يتعلق بهم، ولا في علاقاتنا مع النظام الطبيعي. من المؤكد أنه من الخطأ التعامل بوحشية مع الحيوانات ويمكن أن يُعدّ تدمير الأجناس كلها شراً عظيماً. فالقدرة على أحاسيس الفرح والألم بالنسبة لأشكال الحياة التي تُعدّ الحيوانات قادرة عليها تفرض بوضوح واجبات التعاطف والإنسانية في حالتها. لن أحاول تفسير هذه الاعتقادات المهمة. إنها خارج نطاق نظرية العدالة، ولا يبدو ممكناً التوسع بالعقيدة التعاقدية بحيث تشملها بطريقة طبيعية. سوف يبدو التصور الصحيح لعلاقاتنا مع الحيوانات والطبيعة أنه يعتمد على نظرية في النظام الطبيعي ومكاننا فيه. وإحدى مهام الميتافيزيقيا إيجاد رؤية للعالم تتناسب مع هذا الغرض؛ ويُفترض أنها تحدد وتنظم الحقائق الحاسمة بالنسبة لهذه الأسئلة. إلى أي درجة يجب تعديل العدالة إنصافاً لتتناسب مع هذه النظرية الأوسع تصعب الإجابة عنه. لكن يبدو معقولاً أن نأمل أنه إذا كانت سليمةً كتفسير للعدالة بين الأشخاص، فلا يمكن أن تكون خاطئة جداً حين تُؤخذ بالحسبان هذه العلاقات الأوسع.

الهيئة العامة السورية للكتاب

الفصل الثامن

خير العدالة

في هذا الفصل أناقش القسم الثاني والأخير من مشكلة الاستقرار. يتعلق هذا بالتساؤل فيما إذا كانت العدالة إنصافاً والخير عقلانياً متطابقين. يبقى أن نبين بافتراض ظروف المجتمع جيد التنظيم، أن خطة الشخص العقلانية في الحياة تدعم وتؤكد حس العدالة لديه. أقارب هذه المشكلة من خلال مناقشة الرغبات المتنوعة في المجتمع جيد التنظيم والطرق التي من خلالها تسهم مؤسساته العادلة في خير أعضائه. بالتالي أذكر أولاً أن مثل هذا المجتمع يسمح باستقلال الأشخاص الذاتي وبالموضوعية في أحكامهم التي تتعلق بالحق وبالعدالة. ثم أشير إلى كيف أن اندماج العدالة مع فكرة الاتحاد الاجتماعي، يخفف الميل باتجاه الحسد والضغينة، ويعرّف توازناً تتحقق فيه أولوية الحرية. أخيراً، من خلال فحص التباين بين العدالة إنصافاً والمذهب النفعي القائم على المتعة، أحاول أن أبين كيف تزود المؤسسات العادلة بوحدة الذات وتمكّن الكائنات البشرية من التعبير عن طبيعتهم كأشخاص أخلاقيين متساوين وأحرار. بأخذ هذه السمات مع بعضها بعضاً، أحاجج عندها أنه في المجتمع جيد التنظيم ينتمي حس العدالة الفاعل إلى خير الشخص، وبذلك تُكبح النزعات باتجاه اللاستقرار إذا لم يتم إلغاؤها.

١ - الاستقلال الذاتي والموضوعية

قبل البدء بالسمات المتنوعة للمجتمع جيد التنظيم، يُفترض التشديد أنني مهتم بمشكلة التطابق لهذا الشكل الاجتماعي فقط. لذلك ما نزال نحدّ أنفسنا بنظرية الالتزام الصارم. لذلك هذه الحالة سوف تُفحص أولاً، إذ إنه في حال أخفق التطابق بالنسبة للمجتمع جيد التنظيم فيبدو أنه لا بد من إخفاقه في أي مكان آخر. من جهة أخرى، إنه بلا أدنى شك استنتاج محتوم أو مفروغ منه حتى في هذه الحالة أن الحق والخير متطابقان. حيث تدل هذه العلاقة على أن أعضاء المجتمع جيد التنظيم، حين يقيّمون خطتهم في الحياة بوساطة مبادئ الاختيار العقلاني، سوف يقررون الحفاظ على حس العدالة لديهم كناظم لسلوكهم تجاه بعضهم بعضاً. إن التناسب المطلوب يوجد بين مبادئ العدالة التي سوف يتم الاتفاق عليها في غياب المعلومات ومبادئ الاختيار العقلاني التي لا يتم اختيارها على الإطلاق وتُطبق مع معرفة تامة. إن المبادئ المفسَّرة بطرق مختلفة جداً تتناسب مع بعضها بعضاً على الرغم من ذلك حين تُدرك تلك المبادئ المتعلقة بالعدالة بشكل مثالي. بالطبع، لهذا التطابق تفسيره في كيفية تأسيس العقيدة التعاقدية. لكن العلاقة ليست قضية مهمة بالطبع وأساسها يحتاج إلى الحل أو التقدير الصحيح.

سوف أتقدم من خلال فحص عدد من سمات المجتمع جيد التنظيم التي بعد قول كل شيء تقود الأشخاص العقلانيين إلى تأكيد إحساسهم بالعدالة. إن الحجة تراكمية وتعتمد على التقاء أو تقارب الملاحظات التي لن تُجمَع قوتها مع بعضها بعضاً إلا لاحقاً (٨٦).

أبدأ بملاحظة أننا نشك أحياناً بسلامة مواقفنا الأخلاقية حين نفكّر بأصولها السيكولوجية. بالتفكير بأن هذه المشاعر قد نشأت في أوضاع تتسم لنقل بخضوع للسلطة، ربما نتساءل فيما إذا كان من المفترض

رفضها برمتها. بما أن الحجة لصالح خير العدالة تتوقف على أعضاء مجتمع جيد التنظيم لديهم رغبة فاعلة للتصرف بعدالة، يجب أن نهدئ هذا الشك. تخيل إذن أن شخصاً ما يختبر تحفيزاً لإحساسه الأخلاقي كانطباعات متعذرٍ تفسيرها يصعب عليه تبريرها في اللحظة الراهنة. لماذا يُفترض ألا يُعدّها مجرد ضغوطات عصابية؟ إذا تبين أن هذه الوساوس تشكّلت بالفعل وتُفسَّر من خلال ظروف طارئة في الطفولة المبكرة، ربما من خلال مسار تاريخ عائلتنا ووضعها الطبقي، ولا يوجد شيء يضاف من ناحيتها، عندها لا يوجد سبب لماذا يُفترض أن تحكم حياتنا. لكن بالطبع بالنسبة لشخص ما في المجتمع جيد التنظيم هناك أشياء كثيرة نقولها. يمكن للمرء أن يشرح لنفسه السمات الأساسية المتعلقة بتطور حس العدالة وكيف يجب في نهاية المطاف فهم أخلاقيات المبادئ. علاوة على أن تعليمه الأخلاقي بحد ذاته يُنظَّم بوساطة مبادئ الحق والعدالة التي سوف يُجمِع عليها في وضع مبدئي يمتلك الجميع فيه تمثيلاً متساوياً كأشخاص أخلاقيين. كما رأينا، إن التصور الأخلاقي المُتبنى مستقل عن الظروف الطارئة الطبيعية والظروف الاجتماعية العرضية؛ ولذلك إن العمليات السيكولوجية التي من خلالها يتم اكتساب إحساسه الأخلاقي تتطابق مع المبادئ التي سوف يختارها بنفسه تحت شروط سوف يسلّم أنها منصفة وغير مشوهة بالحظ وبالحدث.

ولا يمكن لشخص في المجتمع جيد التنظيم الاحتجاج على ممارسات التعليم الأخلاقي التي تطبع في الذهن إحساساً بالعدالة. إذ إنه بالاتفاق على مبادئ الحق في الوضع الأصلي يُجمع الأطراف بنفس الوقت على الترتيبات الضرورية لجعل هذه المبادئ فاعلة في سلوكهم. بالفعل، إن تكييف هذه الترتيبات حسب قصور الطبيعة البشرية اعتبار مهم في اختيار تصور العدالة. بالتالي لن تكون الاعتقادات الأخلاقية للمرء نتيجة تعليم

قسري. فالتعليم في كل زمان ومكان يُعلَّل كما يسمح تطور الفهم، تماماً مثلما يتطلب الواجب الطبيعي المتعلق بالاحترام المتبادل. ولا تستغل أيٌّ من المُثُل، المبادئ، والأوامر المعتنَقة في المجتمع الضعف البشري بشكل غير منصف. ليس إحساس المرء بالعدالة آلية سيكولوجية قسرية موضوعة من قِبل أولئك الذين في السلطة من أجل ضمان تقيد غير منحرف بالقواعد المصمَّمة لتحقيق مصالحهم. وليست العملية التعليمية مجرد تسلسل سببي يُقصد منها التوصل إلى المشاعر الأخلاقية المناسبة كنتيجة نهائية. بقدر الإمكان تُؤذِن كل مرحلة في تعليماتها وتفسيراتها لتصور الحق والعدالة إلى ماذا تهدف وبالرجوع إلى كلٍّ منها سوف ندرك لاحقاً أن المعايير الأخلاقية المعروضة لنا مبرَّرة.

هذه الملاحظات عواقب جلية للعقيدة التعاقدية ولحقيقة أن مبادئها تنظم ممارسات التعليم الأخلاقي في المجتمع جيد التنظيم. باتباع التفسير الكانتي للعدالة إنصافاً، يمكننا القول إنه بالتصرف من هذه المبادئ فإن الأشخاص يتصرفون باستقلال ذاتي: إنهم يتصرفون من المبادئ التي سوف يقرونها تحت شروط تعبّر بالشكل الأفضل عن طبيعتهم ككائنات عقلانية متساوية وحرة. بلا ريب، تعكس هذه الشروط أيضاً وضع الأفراد في العالم وأنهم خاضعون لظروف العدالة. لكن هذا يعني ببساطة أن تصور الاستقلال الذاتي مناسب للكائنات البشرية؛ يُرجح أن تكون الفكرة المناسبة لطبائع أعلى أو أدنى مختلفة (٤٠). بالتالي إن التعليم الأخلاقي هو تعليم من أجل الاستقلال الذاتي. مع مرور الزمن سوف يعرف كل شخص لماذا يُفترض أن يتبنى مبادئ العدالة وكيف تم اشتقاقها من شروط تعدّه متساوياً في مجتمع من الأشخاص الأخلاقيين. ويستلزم هذا أنه في قبول هذه المبادئ على هذا الأساس فنحن لا نتأثر بشكل أساسي بالتقليد وبالسلطة، أو بآراء الآخرين. على الرغم من ضرورة هذه الجهات حتى نتوصل إلى فهم تام،

فنحن نصل في نهاية المطاف إلى اعتناق تصور للحق بناء أسس معقولة يمكن أن نضعها لأنفسنا بشكل مستقل.

الآن في الرؤية التعاقدية تتوافق فكرة الاستقلال الذاتي وفكرة الموضوعية: لا يوجد تناقض بين الحرية والعقل.[1] ويوصف كلٌّ من الاستقلال الذاتي والموضوعية بطريقة متسقة بالرجوع إلى الوضع الأصلي. إن فكرة الوضع المبدئي مركزية بالنسبة للنظرية الكلية وتعرَّف جميع الأفكار الأساسية بالرجوع إليها. بالتالي إن التصرف باستقلال ذاتي يعني التصرف من مبادئ سوف نُجمِع عليها ككائنات عقلانية متساوية وحرة، وعلينا فهم هذا بهذه الطريقة. أيضاً، هذه المبادئ موضوعية. إنها المبادئ التي نريد من كل شخص اتباعها (بما فيهم أنفسنا) في حال اتخذنا جميعاً وجهة النظر العامة المناسبة. يعرّف الوضع الأصلي هذا المنظور، وشروطه تشمل أيضاً تلك المتعلقة بالموضوعية: تعبّر اشتراطاته عن القيود على الحجج التي تجبرنا على التفكير باختيار المبادئ غير المثقلة بخصوصية الظروف التي نجد أنفسنا فيها. يمنعنا حجاب الجهل من تشكيل رؤيتنا الأخلاقية لتتوافق مع ارتباطاتنا ومصالحنا الذاتية. نحن لا ننظر إلى النظام الاجتماعي من موضعنا لكننا نتخذ وجهة نظر يمكن لأي شخص أن يتبناها على قدم المساواة. بهذا المعنى نحن ننظر إلى مجتمعنا وإلى موضعنا فيه بموضوعية: نحن نشترك بوجهة نظر عامة بالتوازي مع الآخرين ولا نصنع أحكامنا من وجهة نظر شخصية. بالتالي إن مبادئنا واعتقاداتنا الأخلاقية موضوعية إلى الدرجة التي يتم التوصل إليها واختبارها من خلال افتراض وجهة النظر العامة هذه ومن خلال تقييم الحجج لصالحها بوساطة القيود المعبَّر عنها من خلال تصور

(1) The question of the compatibility of autonomy and objectivity is discussed by H. D. Aiken in his essay "The Concept of Moral Objectivity," in Reason and Conduct (New York, Alfred Knopf, 1962), pp. 134-170. See also Huntington Terrell, "Moral Objectivity and Freedom," Ethics, vol. 76 (1965), pp. 117-127, for a discussion to which I am indebted.

الوضع الأصلي. إن الفضائل القضائية مثل الحيادية ومراعاة حقوق ومشاعر الآخرين هي تميّزٌ للتفكير والإحساس تمكّننا من فعل الأشياء بشكل جيد.

إحدى عواقب محاولة أن نكون موضوعيين، محاولة تشكيل أحكامنا وتصوراتنا الأخلاقية من وجهة نظر مشتركة، هي الترجيح الأكبر للتوصل إلى اتفاقية. بالفعل، مع تساوي الأشياء الأخرى، إن التوصيف المفضل للوضع المبدئي هو ذلك الذي يقدم التقارب الأقصى في الرأي. ولهذا السبب جزئياً نحن نقبل قيود وجهة النظر المشتركة، بما أنه لا يمكننا توقع التقاء وجهات نظرنا حين تكون متأثرة بالأحداث الطارئة لظروفنا المختلفة. لكن بالطبع لن تتطابق أحكامنا في جميع التساؤلات، وفي الواقع يبقى الكثير إن لم تكن معظم القضايا الاجتماعية غير قابلة للحل، خصوصاً إذا نظرنا إليها من خلال تعقيداتها التامة. وهذا سبب شعورنا بالامتنان للتبسيطات العديدة في العدالة إنصافاً. علينا فقط تذكّر أسباب مثل هذه الأفكار مثل حجاب الجهل، العدالة الإجرائية الصرفة (كنقيض للعدالة التخصيصية)، الترتيب التسلسلي، تقسيم البنية الأساسية إلى قسمين، وغير ذلك. بأخذها جميعها مع بعضها بعضاً يأمل الأطراف أن هذه الوسائل وغيرها سوف تبسّط التساؤلات السياسية والاجتماعية وبذلك إن التوازن الناتج للعدالة، الذي يُجعَل ممكناً بوساطة إجماع أكبر، يفوق ما يمكن خسارته بتجاهل جوانب ملائمة محتملة معينة للأوضاع الأخلاقية. يعود تعقيد مشكلات العدالة إلى الأشخاص في الوضع الأصلي لتقريرها. على الرغم من أنه لا بد من بقاء الفروقات الأخلاقية، إلا أن النظر إلى العالم من الوضع الأصلي يسمح بالتوصل إلى تفاهم أساسي. يشكّل قبول مبادئ الحق والعدالة روابط الصداقة المدنية ويوطد أساس المجاملة واللياقة فيما يخص التباينات التي تبقى. إن المواطنين قادرون على الاعتراف بالنية الحسنة لبعضهم بعضاً وبالرغبة بالعدالة حتى على الرغم من اختراق الاتفاقية أحياناً في التساؤلات الدستورية وفي الكثير من القضايا السياسية. لكن إلا إذا وُجد منظور عام، افتراض تقريب الفرقات في

الرأي، سوف تكون الحجة والتفكير بلا معنى ولن تكون لدينا أسس عقلانية للإيمان بسلامة اعتقاداتنا.

من الواضح أن هذا التأويل للاستقلال الذاتي والموضوعية يعتمد على نظرية العدالة. تُستخدم فكرة الوضع الأصلي لتقديم أداء متسق لكلا الفكرتين. بالطبع، إذا كان يُعتقد أن مبادئ العدالة لن يتم اختيارها، يُفتَرض تعديل مضمون هذه التصورات بشكل مناسب. من يعتقد أنه سوف يتم الإجماع على مبدأ المنفعة يظن أن استقلالنا الذاتي يُعبَّر عنه بوساطة هذا المقياس. مع ذلك، ستبقى الفكرة العامة نفسها، وسوف يستمر شرح كلاً من الاستقلال الذاتي والموضوعية بالرجوع إلى الوضع المبدئي. لكن البعض وصفوا الاستقلال الذاتي والموضوعية بطريقة مختلفة كلياً. لقد اقترحوا أن الاستقلال الذاتي هو الحرية الكاملة لتشكيل آرائنا الأخلاقية وأن الحكم الضميري لكل شخص أخلاقي يجب احترامه على نحوٍ مطلق. عندها تُنسَب الموضوعية إلى تلك الأحكام التي تلبي جميع المعايير التي يقرر الشخص بنفسه بحرية أنها ملائمة.(١) قد يكون أو لا يكون لهذه المعايير أي شيء لفعله فيما يخص وجهة النظر المشتركة التي ربما يتوقع الآخرون على نحوٍ معقول أنهم يتشاركون بها؛ ولا تُربط فكرة الاستقلال الذاتي المقابلة مع مثل هذا المنظور. إني أذكر هذه التأويلات الأخرى فقط للإشارة من خلال التباين إلى طبيعة العقيدة التعاقدية.

من وجهة نظر العدالة إنصافاً ليس صحيحاً وجوب احترام الأحكام الضميرية لكل شخص على نحوٍ مطلق؛ وليس صحيحاً أن الأفراد أحرار تماماً في تشكيل اعتقاداتهم الأخلاقية. هذه الآراء الجدلية خاطئة إذا كانت تعني أننا، في حال وصولنا إلى آرائنا الأخلاقية ضميرياً (كما نعتقد)، لدينا دائماً ادعاء للسماح لنا بالتصرف بناءً عليها. في مناقشة الاستنكاف الضميري، ذكرنا أن المشكلة هنا تلك التي تتعلق بكيفية استجابة المرء لأولئك الذين يناضلون للتصرف كما يوجههم ضميرهم الضال (٥٦). كيف

(1) See Aiken, ibid., pp. 162-169.

نتحقق من أن ضميرهم وليس ضميرنا خاطئاً، وتحت أية شروط يمكن إجبارهم على التوقف؟ إلى حد ما توجد الإجابة عن هذه الأسئلة بالرجوع إلى الوضع الأصلي: يُضلَّل ضمير الشخص حين يسعى لأن يفرض علينا شروطاً تنتهك المبادئ التي سوف يُجمِع عليها كلٌّ منا في ذلك الوضع. ويمكننا مقاومة خططه بتلك الطرق المصرَّح بها حين يُنظر إلى النزاع من ذلك المنظور. ليس علينا حرفياً احترام ضمير الشخص. بالأحرى علينا احترامه كشخص، ونقوم بهذا بالحد من أعماله، حين تتبين ضرورة هذا، فقط كما تسمح به المبادئ التي نقرها كلانا. في الوضع الأصلي يوافق الأطراف على اعتبارهم مسؤولين عن تصور العدالة الذي تم اختياره. لا يوجد انتهاك لاستقلالنا الذاتي بما أنه يتم اتباع مبادئه بشكل صحيح. علاوة على ذلك، تشترط هذه المبادئ أنه في مناسبات كثيرة لا يمكننا تحويل مسؤولية ما نفعله على الآخرين. إن أولئك الذين في السلطة مسؤولون عن السياسات التي يتبعونها والتعليمات التي يضعونها. وأولئك الذين يذعنون لتنفيذ أوامر ظالمة أو محرضة على تصاميم شريرة لا يمكنهم الدفاع عموماً بأنهم لا يعرفون شيئاً أفضل أو أن الخطأ يقع كليةً على أولئك الذين هم في مواقع أعلى. تنتمي التفاصيل التي تخص هذه المسائل إلى نظرية الالتزام الجزئي. إن النقطة الأساسية هنا هي أن المبادئ التي تتطابق بالشكل الأفضل مع طبيعتنا ككائنات عقلانية حرة ومتساوية هي نفسها التي ترسخ مسؤوليتنا. ما عدا ذلك يرجح أن يقود الاستقلال الذاتي إلى مجرد تنازع بين إرادات من يعتقد أنه أقوم أخلاقياً من الآخرين، وتقود الموضوعية إلى التقيد بنظام متسق لكنه خاص ومفرط في الحساسية.

يُفترض أن نذكر هنا أنه في أوقات الشك الاجتماعي وفقدان الإيمان بالقيم الراسخة، هناك نزعة إلى الرجوع إلى فضائل تتعلق بالاستقامة: الصدق والإخلاص، الاستبصار والالتزام، أو، كما يقول البعض، المصداقية. إذا لم يكن أحد يعرف ما هو الصحيح، على الأقل يمكننا تشكيل اعتقاداتنا الخاصة

بطرقنا الخاصة ولا نتبناها على أنها معطاة لنا من الآخرين. إذا لم تعد القواعد الأخلاقية التقليدية ملائمة ولا يمكننا الاتفاق على القواعد التي يجب أن تحل محلها، يمكننا في أي حالة التقرير بوضوح كيف نقصد أن نتصرف ونتوقف عن التظاهر وكأن شخصاً ما قد قرر لنا ويجب علينا قبول هذه أو تلك السلطة. الآن بالطبع إن فضائل الاستقامة هي فضائل، ومن بين امتيازات الأشخاص الأحرار. لكن مع ضرورتها، فإنها ليست كافية؛ حيث أن تعريفها يسمح بأي مضمون: ربما يُظهر طاغية ما هذه الخواص إلى درجة عالية، وبالقيام بهذا يمتلك سحراً معيناً، وغير مضطر إلى خداع نفسه بالذرائع السياسية والأعذار المتعلقة بالحظ. من المستحيل بناء رؤية أخلاقية من هذه الفضائل لوحدها؛ بما أنها فضائل تتعلق بالشكل فهي تُعدّ بهذا المعنى ثانوية. لكن بضمها إلى تصور مناسب للعدالة، ذلك الذي يسمح بالاستقلال الذاتي والموضوعية المفهومين بشكل صحيح، فهي تظهر من تلقاء ذاتها. وتبين فكرة الوضع الأصلي، والمبادئ المختارة هناك، كيفية تحقق هذا.

ختاماً إذن إن المجتمع جيد التنظيم يؤكد الاستقلال الذاتي للأشخاص ويشجع الموضوعية في أحكامهم الدروسة عن العدالة. أي شكوك قد تعتري أعضاؤه حول سلامة مشاعرهم الأخلاقية حين يفكرون بكيفية اكتساب هذه الميول يمكن تبديدها من خلال رؤية أن اعتقاداتهم تطابق المبادئ التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي أو، إن لم تكن كذلك، من خلال تعديل أحكامهم بحيث تصبح كذلك.

٢ - فكرة الاتحاد الاجتماعي

لقد رأينا أنه على الرغم من السمات الفردية للعدالة إنصافاً، يزود مبدآ العدالة نقطة أرخميدس لتقييم المؤسسات الموجودة وكذلك الرغبات والطموحات التي تولّدها. هذه المقاييس تقدم معياراً مستقلاً لإرشاد مسار التغيير الاجتماعي دون توسل تصور كمالي أو عضوي للمجتمع (٤١). لكن

يبقى السؤال فيما إذا كانت العقيدة التعاقدية إطاراً مُرضياً لفهم القيم الجماعية وللاختيار بين ترتيبات اجتماعية لتحققها. من الطبيعي التخمين أن التطابق بين الحق والخير يتوقف في جزء كبير على ما إذا كان المجتمع جيد التنظيم يحقق خير الجماعة. سوف أناقش جوانب عديدة من هذا السؤال في هذا الجزء وفي الأجزاء الثلاثة التالية.

ربما نبدأ باستذكار أن أحد شروط الوضع الأصلي هو أن الأطراف يعرفون أنهم خاضعون لظروف العدالة. إنهم يفترضون أن كل شخص لديه تصور عن خيره في ضوء ما يضغط به من مطالب ضد البقية. لذلك على الرغم أنهم ينظرون إلى المجتمع على أنه مشروع تعاوني من أجل المنفعة المتبادلة، إنه يتسم نموذجياً بنزاع وكذلك بتماثل في المصالح. الآن هناك طريقتان لعرض هاتين القضيتين. الأولى هي المتخذة من قِبل نظرية العدالة: إن الفكرة هي اشتقاق مبادئ مُرضية من الافتراضات الأضعف الممكنة. يجب أن تكون مقدمات النظرية شروطاً بسيطة ومعقولة بحيث يستطيع كل شخص أو الأغلبية التسليم بها، ومن خلالها يمكن تقديم حجج فلسفية مقنعة. في نفس الوقت، كلما زاد التصادم المبدئي للمطالب الذي من خلاله يمكن للمبادئ إدخال نظام مقبول، زاد احتمال أن تكون النظرية أكثر شمولاً. لذلك يُفترض أن يكون هناك تعارض عميق في المصالح.

الطريقة الأخرى للتفكير بهذه القضايا هي اعتبارها أنها تصف نوعاً معيناً من النظام الاجتماعي، أو جانباً معيناً من البنية الأساسية الذي يتحقق فعلاً. بالتالي نحن نقاد إلى فكرة المجتمع الخاص.[1] من سماته الرئيسة أولاً أن الأشخاص الذين يؤلفونه، سواء كانوا أفراداً أو روابط، لديهم غاياتهم الخاصة الذاتية التي تكون إما تنافسية أو مستقلة، لكنها ليست في أي حالة

(1) The notion of private society, or something like it, is found inmany places. Well-known examples are in Plato, The Republic, 369-372, and Hegel, Philosophy of Right, trans. T. M. Knox (Oxford, The Clarendon Press, 1942), §§182-187, under the heading of civil society.

تكاملية. وثانياً، لا يُفكَّر بالمؤسسات أن لها أية قيمة بحد ذاتها، إن نشاط المشاركة فيها لا يُعدّ جيداً لكنه إذا كان شيئاً فهو عبء. بالتالي يقيّم كل شخص الترتيبات الاجتماعية فقط كوسائل لأهدافه الخاصة. لا أحد يحسب حساباً لخير الآخرين، أو لما يمتلكونه؛ بالأحرى يفضل كل شخص المخطط الأكثر كفاءة الذي يمنحه الحصة الأكبر من الموجودات. (بالتعبير عنها بشكل رسمي أكثر، إن المتغيرات الوحيدة في دالة المنفعة للفرد هي الخيرات والموجودات الممتلكة من قِبله، وليست بنوداً ممتلكة من قبل آخرين ولا مستوى منفعتهم الخاص بهم).

ربما نفترض أيضاً أن التقسيم الفعلي للمنافع يتحدد بشكل واسع من خلال موازنة القوة والوضع الاستراتيجي الناتجين عن الظروف الموجودة. لكن ربما يكون هذا التقسيم بالطبع منصفاً بشكل مثالي ويلبي المطالب المتعلقة بالتبادلية. بالحظ الجيد قد يحدث أن يقود الوضع إلى هذه النتيجة. تتألف السلع العامة بشكل واسع من تلك الأدوات والشروط المصانة من قبل الدولة لكل شخص ليستخدمها لأغراضه الذاتية كما تسمح وسائله، بنفس الأسلوب الذي يكون لكل شخص مقصده الذاتي حين يسافر على الطرقات السريعة. تُعدّ نظرية الأسواق التنافسية نموذجاً معرفياً توصيفياً لهذا النوع من المجتمعات. بما أن أعضاء هذا المجتمع لا يتحركون من خلال الرغبة للتصرف بعدالة، فإن استقرار الترتيبات العادلة والكفوءة حين توجد يتطلب استخدام العقوبات. لذلك فإن الانحياز للمصالح الخاصة والجمعية هو النتيجة للوسائل المؤسساتية الاستقرارية المطبقة على الأشخاص الذين يواجهون بعضهم بعضاً كحياديين أو غير مبالين إن لم تكن قوى المواجهة عدائية. لا يتماسك المجتمع الخاص مع بعضه بعضاً بوساطة اعتقاد عام أن ترتيباته الأساسية عادلة وخيرة بحد ذاتها، لكن بوساطة حسابات كل شخص، أو حسابات الكثيرين على نحو كافٍ للحفاظ على المخطط، بأن أية تغييرات قابلة للتطبيق سوف تخفض مجموع الوسائل للسعي وراء غاياتهم الشخصية.

يدّعي البعض أحياناً أن العقيدة التعاقدية تقتضي أن المجتمع الخاص هو المثال، على الأقل حين يرضي تقسيم المنافع معياراً مناسباً من التبادلية. لكن الأمر ليس كذلك، كما تبين فكرة المجتمع جيد التنظيم. وكما قلتُ للتو، تمتلك فكرة الوضع الأصلي تفسيراً آخراً. يتطلب أيضاً توصيف الخير عقلانياً والطبيعة الاجتماعية للجنس البشري رؤية مختلفة. الآن يجب عدم فهم الطبيعة الاجتماعية للكائنات البشرية بأسلوب ساذج. فهي لا تدل على مجرد فكرة أن المجتمع ضروري للحياة البشرية، أو أنه من خلال العيش في جماعة يكتسب الناس حاجات واهتمامات تدفعهم للعمل مع بعضهم بعضاً من أجل المنفعة المتبادلة بطرق خاصة معينة مسموحٍ بها ومشجَّعة بوساطة مؤسساتهم. ولا يتم التعبير عنها من خلال الحقيقة البدهية أن الحياة الاجتماعية شرط ضروري من أجل تطوير إمكانية النطق والتفكير، والمشاركة في الأنشطة المشتركة للمجتمع والثقافة. بلا شك حتى المفاهيم التي نستخدمها لوصف خططنا ووضعنا، وحتى لإعطاء صوتاً لحاجاتنا وأغراضنا الشخصية، في غالب الأحيان تفترض مسبقاً إعداداً اجتماعياً وكذلك نظاماً للاعتقاد والتفكير وهذا نتاج الجهود الجمعية لتقليد طويل. هذه الحقائق ليست بالتأكيد ساذجة؛ لكن استخدامها لتوصيف روابطنا مع بعضنا بعضاً يعني إعطاء تأويل ساذج للطبيعة البشرية الاجتماعية. إذ إن جميع هذه الأشياء صحيحة بالتساوي بالنسبة لأشخاص ينظرون إلى علاقاتهم بشكل أدواتي صرف.

يمكن فهم الطبيعة الاجتماعية للجنس البشري بشكل أفضل من خلال المقارنة مع تصور المجتمع الخاص. بالتالي للكائنات البشرية في الواقع غايات نهائية مشتركة وهم يقيّمون مؤسساتهم المشتركة وأنشطتهم على أنها خيرٌ بحد ذاتها. نحن نحتاج بعضنا بعضاً كشركاء في طرق الحياة التي ينهمكون فيها من أجلها لنفسها، ونجاحات ومتع الآخرين ضرورية ومكمّلة لخيرنا الذاتي. هذه المسائل جلية كفايةً، لكنها تستدعي بعض الإسهاب. في توصيف الخير عقلانياً وصلنا إلى الاستنتاج المألوف أن الخطط العقلانية في

الحياة تدعم بشكل طبيعي تطور بعض قوى الشخص على الأقل. يشير المبدأ الأرسطي إلى هذا الاتجاه. لكن إحدى العلامات الأساسية للكائنات البشرية أنه لا يمكن لشخص واحد أن يفعل كل شيء يريد أن يفعله؛ ولا يمكنه أن يفعل كل شيء يمكن أن يفعله أي شخص آخر. إن الإمكانات المحتملة لكل فرد أكبر من تلك التي يمكن أن يأمل بتحقيقها؛ وهي تتقهقر أمام القوى بين الناس عموماً. لذلك يجب على كل واحد أن ينتقي أي من إمكاناته ومصالحه الممكنة يرغب بتشجيعها؛ يجب أن يخطط لتدريبها وممارستها، ويجدول متابعتها بطريقة نظامية. ربما يتعاون أشخاص مختلفون بقدرات متشابهة أو مكمّلة لبعضها بعضاً لإدراك طبيعتهم المشتركة أو المتماثلة. حين يكون الناس آمنين في الاستمتاع بممارسة قواهم الذاتية، يميلون إلى تقدير الكمال في الآخرين، خصوصاً حين تكون امتيازاتهم العديدة لها مكان مقبول في شكل الحياة الذي يقبل فيه الجميع أهدافهم.

بالتالي ربما نقول اتباعاً لـــ "هومبولت"[1] أنه عبر الاتحاد الاجتماعي الذي يرتكز على الحاجات والإمكانات المحتملة لأعضائه بحيث أن كل شخص يمكنه المشاركة في المجموع الإجمالي من الموجودات الطبيعية المتحققة للآخرين. نحن نقاد إلى فكرة جماعية الجنس البشري التي يستمتع أعضاؤها بالامتيازات المتفوقة لبعضهم بعضاً وتُستخرَج الفردية من خلال مؤسسات حرة، وهم يدركون أن خير كل شخص كعنصر في هذا النشاط التام حيث يُجمَع على المخطط الكلي الذي يمنح المتعة للجميع. ربما أيضاً يُتخيَّل أن هذه الجماعة تتوسع على مر الزمن، ولذلك في تاريخ المجتمع يمكن تصور المساهمات المشتركة للأجيال المتعاقبة بطريقة مماثلة. إن أسلافنا في إنجازهم لأشياء معينة يتركونها لنا لمتابعتها أكثر؛ تؤثر إنجازاتهم على

(1) This idea must have occurred to many and is surely implicit in numerous writings. Yet I have been able to find but a few definite formulations of it as expressed in this section. See Wilhelm von Humboldt, The Limits of State Action, ed. J. W. Burrow (Cambridge, The University Press, 1969).

اختيارنا لمساعينا وتعرّف خلفيةً أوسع يمكن من خلالها فهم أهدافنا. عندما نقول إن الإنسان كائن تاريخي يعني أن نقول إن التحققات للقوى لدى الأفراد يعيشون في أية لحظة زمنية تأخذ مشاركة أجيال كثيرة (أو حتى مجتمعات) على امتداد فترة زمنية طويلة. كما أنها تدل أيضاً على أن هذا التعاون أو التشارك يُسترشَد في أية لحظة بفهم لما تحقق في الماضي كما يُترجم من خلال التقليد الاجتماعي. بالمقارنة مع الجنس البشري، كل حيوان فردي يمكنه أن يفعل ويفعل ما يُحتمل أن يفعله بالنسبة لمعظم الأشياء، أو ما يُحتمل أن يمكن أن يفعله أي حيوان آخر من نوعه الذي يعيش في نفس الوقت. إن مجال الإمكانات المتحققة لفرد واحد من الأجناس ليست عموماً أقل أهمية من الإمكانات المحتملة لآخرين مشابهين له. إن الاستثناء الفارق هو الاختلاف في الجنس. هذا ربما سبب أن تكون الصلة الجنسية هي المثال الأكثر وضوحاً لحاجة الأفراد البشر والحيوانات لبعضهم بعضاً. لكن ربما تأخذ هذه الجاذبية شكلاً أدواتياً صرفاً، كل فرد يعامل الآخر كوسيلة لمتعته الذاتية أو لاستمرار جنسه. إذا لم يُدمَج هذا الارتباط بعناصر من العاطفة والصداقة، فلن يمتلك السمات المميزة للاتحاد الاجتماعي.

الآن هناك الكثير من أشكال الحياة تمتلك خصائص الاتحاد الاجتماعي، المتشارك بالغايات النهائية والأنشطة العامة التي يقدرونها لذاتها. يقدم العلم والفن أمثلة واضحة جاهزة. كذلك العائلات، والصداقات، والجماعات الأخرى والاتحادات الاجتماعية. هناك ميزة معينة مع ذلك بالتفكير بأمثلة أبسط مثل الألعاب أو المباريات. هنا يمكننا تمييز أربعة أنواع من الغايات: الهدف من اللعبة كما يُعرَّف بوساطة قواعدها، لنقل الفوز بأكثر الأشواط؛ الدوافع المتنوعة للاعبين في اللعبة، التشويق الذي يجنونه منها، الرغبة في التمرين، وغير ذلك، التي ربما تكون مختلفة بالنسبة لكل شخص؛ الأغراض الاجتماعية التي تخدمها اللعبة والتي ربما لا تكون مقصودة وغير معروفة بالنسبة للاعبين، أو حتى لأي شخص في المجتمع، هذه المسائل من أجل

المراقب للتحقق منها؛ ومن ثم أخيراً، الغاية المشتركة، الرغبة العامة لجميع اللاعبين أنه يجب لعب لعبة جيدة. يمكن تحقيق هذه الغاية المشتركة فقط إذا لُعبت اللعبة بإنصاف وفقاً للقواعد، إذا تقابلت الأطراف بشكل متكافئ إلى حد ما، وإذا كان جميع اللاعبين يشعرون بأنهم يلعبون بشكل جيد. لكن حين يتحقق الهدف، يحصل كل شخص على المتعة والرضا من الشيء نفسه. إن لعب اللعبة بشكل جيد هو إنجاز جمعي يتطلب تعاون الجميع.

الآن من الواضح أن الغاية المشتركة للاتحاد الاجتماعي ليست مجرد رغبة عامة بشيء معين نفسه. كان "جرانت" و"لي" شخصاً واحداً في رغبتهما بالقبض على "ريتشموند" لكن هذه الرغبة لم تؤسس جماعة بينهما. يريد الأشخاص عموماً أنواعاً متشابهة من الأشياء، الحرية والفرصة، الكساء والغذاء، لكن هذه الحاجات ربما تضعهم في تناقض ونزاع. فيما إذا كان لدى الأفراد غاية مشتركة تتوقف على الخصائص الأكثر تفصيلاً للنشاط التي تتحدر مصالحهم باتجاهها بما أن هذه تنتظم بوساطة مبادئ العدالة. يجب أن يكون لدينا مخططٌ متفقٌ عليه للسلوك حيث تكون فيه امتيازات التفوق والمتع لكل شخص مكملة لبعضها بعضاً من أجل خير الجميع. إذن يمكن لكل شخص أن يحصل على المتعة من أعمال الآخرين بما أنهم ينفذون بشكل مشترك خطة مقبولة للجميع. على الرغم من جانبها التنافسي، توضح الكثير من الألعاب هذا النوع من الغايات بطريقة واضحة: إن الرغبة العامة لتنفيذ لعبة جيدة ومنصفة يفرض أن تكون اللعبة منظمة وفاعلة حتى لا تهن حماسة ومتعة كل شخص.

يمكن التفكير بالطبع بنفس الطريقة بتطور الفن والعلم، والدين والثقافة من كل الأنواع، عليا ودنيا. بالتعلم من جهود بعضنا بعضاً وتقدير مساهماتهم العديدة، تبني الكائنات البشرية تدريجياً أنظمة المعرفة والاعتقاد؛ ويصلون إلى أساليب معترف بها للقيام بالأشياء وتفصيل أنماط الشعور والتعبير. في هذه الحالات إن الهدف العام في غالب الأحيان عميق ومعقد، بما أنه معرّف

من خلال التقليد الفني، أو العلمي، أو الديني؛ ويأخذ فهم هذا الهدف في الغالب سنوات من التعلم والدراسة. إن الشيء الأساسي هو أنه هناك غاية نهائية مشتركة وطرق مقبولة لتحقيقها مما يسمح للإدراك العام بتحقيقها لكل شخص. حين تُنجز هذه الغاية، يجد الجميع الرضا في الشيء نفسه؛ وهذه الحقيقة إلى جانب الطبيعة التكاملية لخير الأفراد تؤكد رابطة الجماعة.

لا أرغب بالتشديد، مع ذلك، على الحالات المتعلقة بالفن والعلم، والأشكال العليا من الدين والثقافة. بالتوازي مع رفض مبدأ الكمال وقبول الديمقراطية في تقييم امتيازات التفوق لبعضنا بعضاً، فليس لها ميزة خاصة من وجهة نظر العدالة. بالفعل ليس الرجوع إلى الألعاب له ميزة التبسيط فحسب لكنه أكثر ملاءمة بطرق معينة. إنه يساعد في تبيان أن الاهتمام الأولي هو أن هناك أنواعاً كثيرة من الاتحاد الاجتماعي ومن منظور العدالة السياسية لا يتوجب علينا محاولة ترتيبها من ناحية القيمة. بالإضافة إلى أن هذه الاتحادات ليس لها حجم محدد؛ إنها تتراوح من العائلات والصداقات إلى الروابط الأكبر حجماً. ولا توجد حدود في الزمان والمكان، حيث أن أولئك المنفصلين بشكل واسع بوساطة التاريخ والظرف يمكنهم مع ذلك التعاون في إدراك طبيعتهم المشتركة. ومن المحتمل أن المجتمع جيد التنظيم، وبالفعل معظم المجتمعات، سوف يحتوي اتحادات اجتماعية لا تحصى من أنواع مختلفة كثيرة.

مع هذه التعليقات كتمهيد، يمكننا فهم كيف أن مبادئ العدالة مرتبطة مع الطبيعة الاجتماعية البشرية. إن الفكرة الرئيسة هي ببساطة أن المجتمع جيد التنظيم (بالتقابل مع العدالة إنصافاً) هو بحد ذاته شكل من الاتحاد الاجتماعي. بالفعل، إنه اتحاد اجتماعي من اتحادات اجتماعية. كلا الخاصتين المميزتين حاضرتان: إن التنفيذ الناجح لمؤسسات عادلة هو الغاية النهائية المشتركة لجميع أعضاء المجتمع، وهذه الأشكال المؤسساتية تُقدَّر على أنها خيّرة لذاتها. لنناقش هاتين الخاصتين بدورهما. إن الأولى مباشرة تماماً. بنفس الطريقة تقريباً التي يكون لدى اللاعبين غاية مشتركة لتنفيذ لعبة جيدة ومنصفة، كذلك

لدى الأعضاء في المجتمع جيد التنظيم هدف مشترك للتعاون مع بعضهم بعضاً لتحقيق طبيعتهم الذاتية وطبيعة الآخر بطرق مسموحة من قِبل مبادئ العدالة. هذه النية الجمعية هي العاقبة لامتلاك كل شخص حسٌّ فاعل بالعدالة. يريد كل مواطن أن يتصرف كل شخص (بما فيهم نفسه) من مبادئ سيوافق عليها الجميع في وضع مبدئي من المساواة. هذه الرغبة ناظمة، كما يتطلب شرط النهائية على المبادئ الأخلاقية؛ وحين يتصرف كل شخص بعدالة، يجد الجميع الرضا في الشيء نفسه.

إن تفسير الخاصية الثانية أكثر استغراقاً، لكنها واضحة كفايةً مما قد قيل. علينا فقط أن نذكر أن الطرق المتنوعة التي من خلالها نكتشف أن المؤسسات الأساسية للمجتمع خيّرة بذاتها، الدستور العادل والأجزاء الرئيسة للنظام القانوني، حالما تُطبق فكرة الاتحاد الاجتماعي على البنية الأساسية ككل. لذلك أولاً، يمكّننا التأويل الكانتي من القول إن سلوك كل شخص لدعم المؤسسات العادلة خيرٌ لكل شخص. تمتلك الكائنات البشرية رغبة في التعبير عن طبيعتها كأشخاص أخلاقيين أحرار ومتساوين، وهي تقوم بهذا بكفاية قصوى من خلال التصرف من المبادئ التي سوف يقرونها في الوضع الأصلي. حين يناضل الجميع للتقيد بهذه المبادئ وينجح كل شخص في هذا، عندها بشكل فردي وجمعي تتحقق طبيعتهم كأشخاص أخلاقيين بالشكل الأقصى، وبالاتساق مع خيرهم الفردي والجمعي.

لكن بالإضافة إلى ذلك، ينطبق المبدأ الأرسطي على الأشكال المؤسساتية كذلك على أي نشاط بشري آخر. برؤيته في هذا الضوء، إن النظام الدستوري العادل، حين يُضَم إلى اتحادات اجتماعية أصغر من الحياة اليومية، يزودنا بإطار لهذه الروابط الكثيرة ويؤسس النشاط الأكثر تعقيداً وتبايناً للجميع. في المجتمع جيد التنظيم يفهم كل شخص المبادئ الأولى التي تحكم المخطط الكلي كما هو لتنفيذه على امتداد أجيال كثيرة؛ ولدى الجميع نية مستقرة للالتزام بهذه المبادئ في خطتهم في الحياة. بالتالي تُعطى خطة كل شخص هيكلية أكثر

اتساعاً وغنى مما تكون عليه عدا ذلك؛ إنها تُعدَّل حسب خطط الآخرين بوساطة مبادئ مقبولة بالتبادل. إن حياة المرء الأكثر خصوصية عبارة عن خطة ضمن خطة، وهذه الخطة الأعلى تتحقق في المؤسسات العامة للمجتمع. لكن لا تؤسس هذه الخطة الأوسع غاية سائدة، مثل تلك المتعلقة بالوحدة الدينية أو التفوق الأعظم للثقافة، وإلى حد ما القوة والامتياز القومي، التي تُعدّ بالنسبة لها أهداف جميع الأفراد وروابطهم ثانوية. بالأحرى إن النية العامة الناظمة هي أن النظام الدستوري يُفترض أن يحقق مبادئ العدالة. وهذا النشاط الجمعي، إذا كان المبدأ الأرسطي سليماً، يجب أن يُختبَر كخير.

لقد رأينا أن الفضائل الأخلاقية نوع من التميز، إنها خواص في الشخص التي من العقلانية بالنسبة للأشخاص أن يريدونها في أنفسهم وفي غيرهم كأشياء تُقدَّر من أجلها بذاتها، أو كما تتجلى في أنشطة يُستمتع بها (٦٦-٦٧). الآن من الواضح أن هذه الامتيازات تظهر في الحياة العامة للمجتمع جيد التنظيم. لذلك يدلّ المبدأ المصاحب للمبدأ الأرسطي على أن الناس يقدّرون ويستمتعون بهذه الخواص في بعضهم بعضاً كما يتجلى في التعاون لدعم المؤسسات العادلة. هذا يستلزم أن النشاط الجمعي للعدالة هو شكل متفوق للازدهار البشري. إذ إنه بافتراض الشروط الإيجابية، من خلال الحفاظ على هذه الترتيبات العامة يعبّر الأشخاص بالشكل الأفضل عن طبيعتهم ويحققون التميز الناظم الأوسع حسب قدرة كل شخص. في نفس الوقت تسمح المؤسسات العادلة وتشجع الحياة الداخلية المتنوعة للروابط التي من خلالها يحقق الأفراد أهدافهم الخاصة. بالتالي يشكل الإدراك العام للعدالة قيمة للجماعة.

كتعليق نهائي، لا بد أن أذكر أن المجتمع جيد التنظيم لا يتوقف عن تقسيم العمل بالمعنى الأكثر عمومية. بلا ريب، يمكن التغلب على الجوانب الأسوأ لهذا التقسيم: لا أحد يريد أن يكون خاضعاً لآخرين بشكل عبودي وأن يُجبَر على الاختيار بين وظائف رتيبة وروتينية تخمد التفكير والإحساس. يمكن أن يُعرَض على كل شخص تنوعٌ في المهام بحيث تجد العناصر

المختلفة في طبيعته تعبيراً مناسباً. لكن حتى حين يكون العمل ذا معنى للجميع، لا يمكننا التغلب، ولا يُفترض أن نتمنى، على اعتمادنا على الآخرين. في مجتمع عادل تماماً يبحث الأشخاص عن خيرهم بطرق فريدة بالنسبة لأنفسهم، وهم يعتمدون على زملائهم لفعل أشياء لا يستطيعون فعلها، وكذلك أشياء من المحتمل أن يفعلونها لكنهم لم يفعلوا. من المغري افتراض أن كل شخص ربما يحقق تماماً قواه وأنه يمكن أن يصبح البعض على الأقل قدوات كاملة للإنسانية. إنها سمة للطبيعة الاجتماعية البشرية أننا بأنفسنا أجزاء لما يمكن أن نكون عليه. يجب أن نرنو إلى الآخرين للحصول على التميز التي يجب أن نتركه جانباً، أو نفتقده برمته. إن النشاط الجمعي للمجتمع، الروابط الكثيرة والحياة العامة للجماعة الأوسع التي تنظمها، يحفظ جهودنا ويستنهض مساهمتنا. لكن الخير المتحقق من الثقافة العامة يتجاوز كثيراً عملنا بمعنى أننا لا نبقى مجرد أجزاء: ذلك الجزء من أنفسنا الذي ندركه مباشرة يُضم إلى ترتيب أوسع عادل نؤكد أهدافه. يمكن تجاوز تقسيم العمل ليس من خلال أن يصبح كل شخص كاملاً بنفسه، لكن من خلال عمل مستعد وذي معنى ضمن اتحاد اجتماعي عادل مؤلف من اتحادات اجتماعية يمكن للجميع فيها المشاركة بحرية حسب ميولهم.

٣ - مشكلة الحسد

لقد افترضتُ دائماً أن الأطراف في الوضع الأصلي لا يتحركون من خلال ميول سيكولوجية معينة (٢٥). فالشخص العقلاني لا يكون عرضة للحسد، على الأقل حين لا يُعتقَد أن الفروقات بينه وبين غيره أنها نتيجة الظلم وهي لا تتجاوز حدوداً معينة. ولا يتأثر الأطراف بالمواقف المختلفة تجاه الخطر وعدم التأكد، أو بالنزعات المتنوعة للسيطرة، أو الإخضاع، وما شابه. لقد تصورتُ أيضاً أن هذه الميول السيكولوجية الخاصة وراء حجاب الجهل إلى جانب معرفة الأطراف بتصورهم عن الخير. أحد تفسيرات هذه

الاشتراطات هو أنه بقدر الإمكان يجب ألا يتأثر اختيار تصور للعدالة بالظروف الطارئة العرضية. يجب أن تكون المبادئ المتبناة غير متباينة فيما يخص الفروقات في هذه الميول لنفس السبب الذي نريد تبنيها بصرف النظر عن التفضيلات الفردية والظروف الاجتماعية.

هذه الافتراضات تتفق مع التأويل الكانتي للعدالة إنصافاً وتبسّط جداً الحجة من نقطة استشرافا الوضع الأصلي. لا يتأرجح الأطراف من خلال الفروقات الفردية في هذه الميول، وبذلك يتجنبون التعقيدات في عملية المقايضة التي سوف تنتج. بدون معلومات محددة حول أي توليفة من المواقف موجودة، ربما لن يكون المرء قادراً على القول أية اتفاقية إذا كان هناك يمكن التوصل إليها. سوف تكون كل حالة مشروطة بالفرضية الخاصة المعروضة. إلا إذا استطعنا أن نبين بعض المزايا الفارقة من وجهة نظر أخلاقية في المجموعة الاشتراطية من الميول السيكولوجية الخاصة، ستكون المبادئ المتبناة اعتباطية، ولن تكون نتاج شروط معقولة. وبما أن الحسد يُعدّ عموماً كشيء يجب تجنبه والتخوف منه، على الأقل حين يصبح شديداً، يبدو مرغوباً، إذا أمكن، وجوب عدم تأثر اختيار المبادئ بهذه الصفة. لذلك، لأسباب تتعلق بكل من التبسيط والنظرية الأخلاقية، لقد افترضتُ غياباً للحسد ونقصاً بمعرفة الميول السيكولوجية الخاصة.

مع ذلك هذه الميول موجودة فعلاً وبطريقة ما يتوجب عليهم أن يحسبوا حسابها. بالتالي أقسّم حجة مبادئ العدالة إلى قسمين: يتقدم القسم الأول على أساس افتراضات سابقة ذُكرت للتو، وقد عُرض من خلال معظم الحجة حتى الآن؛ ويتساءل القسم الثاني ما إذا كان المجتمع جيد التنظيم المقابل للتصور المتبنى سوف يولّد فعلاً مشاعر الحسد وأنساقاً من المواقف السيكولوجية التي سوف تقوض الترتيبات العادلة. في بادئ الأمر نقوم بالتحليل كأنه لا توجد مشكلة تتعلق بالحسد وبالميول السيكولوجية الخاصة؛ ثم حين نتحقق من أي المبادئ سوف يتم البت فيها، نفحص لنرى ما إذا كان يرجح أن تثير وتشجع

المؤسسات العادلة حسب تعريفها هذه الميول إلى درجة يصبح عندها النظام الاجتماعي فاشلاً وغير متوافق مع الخير البشري. إذا كان كذلك، لا بد من إعادة التفكير بتبني تصور العدالة. لكن في حال كانت الميول الناشئة تدعم الترتيبات العادلة، أو تتكيف معها بسهولة، يمكن تأكيد القسم الأول من الحجة. والميزة الأساسية للإجراء ذي الخطوتين هي أنه لا تُؤخَذ مجموعة معينة من المواقف كمعطى. نحن ببساطة نفحص معقولية افتراضاتنا المبدئية والعواقب التي نشتقها منها في ضوء القيود المفروضة من خلال الحقائق العامة لعالمنا.

سوف أناقش مشكلة الحسد كتوضيح للطريقة التي من خلالها تدخل الميول السيكولوجية الخاصة إلى نظرية العدالة. بينما يثير كل ميل سيكولوجي خاص بلا شك أسئلة مختلفة، ربما يبقى الإجراء العام نفسه تقريباً. أبدأ بذكر السبب لماذا يفرض الحسد مشكلةً، وهو حقيقة أن اللامساواة التي يقرها مبدأ الفرق ربما تكون عظيمة جداً بحيث تثير الحسد إلى درجة اجتماعية خطيرة. لتوضيح هذا الاحتمال من المفيد التمييز بين الحسد العام والحسد الخاص. إن الحسد المختبَر من قبل الأقل انتفاعاً تجاه من هم أفضل وضعاً هو عادةً حسد عام بمعنى أنهم يحسدون الأكثر امتيازاً بسبب أنواع الخيرات وليس بسبب الأشياء المعينة التي يمتلكونها. ترى الطبقات الأعلى أنها تُحسَد بسبب ثروتها وفرصتها الأكبر؛ أولئك الذين يحسدونهم يريدون مزايا مماثلة لأنفسهم. بالمقابل، إن الحسد الخاص يتعلق نموذجياً بالتباري والتنافس. أولئك الذين يخسرون في طلبهم لمنصب أو لشرف، أو في طلبهم لعواطف الآخر، عرضة لأن يحسدوا نجاح منافسيهم ولتمني الشيء نفسه الذي فازوا به. إن مشكلتنا إذن هي ما إذا كان محتملاً أن تتحدِث مبادئ العدالة، وخاصةً مبدأ الفرق مع تكافؤ الفرصة المنصفة، في الممارسة الكثير من الحسد العام الهدام.

أنتقل الآن إلى تعريف الحسد الذي يبدو مناسباً لهذا السؤال. لتثبيت الأفكار، افترض أن المقارنات الضرورية بين الأشخاص تتم من ناحية الخيرات الأولية الموضوعية، الحرية والفرصة، الدخل والثروة، التي

استخدمتها من أجل التبسيط لتعريف التوقعات في تطبيق مبدأ الفرق. ثم ربما نفكر بالحسد كميل للنظر بعدائية إلى خير الآخرين الأكبر على الرغم من أن حظهم الأكبر لا يُنقِص من مزايانا. نحن نحسد الأشخاص الذين يتفوق وضعهم على وضعنا (مقدَّراً بوساطة مؤشر للخيرات متفق عليه كما ذكرنا أعلاه) ونحن على استعداد لحرمانهم من منافعهم الأكبر حتى لو كان ضرورياً أن نتخلى نحن عن شيء ما. حين يعي الآخرون حسدنا، ربما يصبحون غيورين على ظروفهم الأفضل ومتلهفين لاتخاذ الإجراءات الوقائية ضد الأفعال العدائية التي يجعلنا الحسد ننكفئ عليها. كما يُفهم الحسد فهو ضار على نحوٍ جمعيّ: إن الفرد الذي يحسد الآخر مستعد لفعل أشياء تجعل كليهما أسوأ حالاً، إذا فقط تقلّص التباين بينهما على نحو كافٍ. بالتالي يناقش "كانت" بشكل صحيح تماماً، الذي أتبع تعريفه كثيراً، الحسد على أنه إحدى الرذائل التي تتعلق بالكراهية البشرية.(١)

هذا التعريف يستدعي التعليق. أول شيء، كما يلاحظ "كانت"، هناك الكثير من المناسبات حين نتحدث بشكل مفتوح عن خير الآخرين الأكبر كشيء محسود. بالتالي ربما نعلّق على الانسجام والسعادة المحسودة لزواج أو عائلة. بشكل مماثل، ربما يقول أحدٌ ما لآخر إنه يحسده على فرصه أو إنجازاته الأكبر. في هذه الحالات، لا يوجد لدى أولئك أصحاب الحسد الحميد كما سأدعوهم، استعداد مريض مقصود أو معبَّر عنه. فنحن لا نتمنى، على سبيل المثال، أن يكون ذلك الزواج أو تلك العائلة أقل سعادة أو انسجاماً. بوساطة هذه التعابير التقليدية نحن نؤكد على قيمة أشياء معينة لدى الآخرين. نحن نشير إلى أنه، على الرغم من أننا لا نمتلك خيراً مماثلاً ذا قيمة مكافئة، فهو فعلاً يستحق النضال من أجله. إن أولئك الذين نوجّه لهم هذه التعليقات

(1) The Metaphysics of Morals, pt. II, §36. In the edition trans. M. G. Gregor (New York, Harper and Row, 1964), p. 127. Aristotle notes that envy and spite as passions do not admit of a mean; their names already imply badness, Nicomachean Ethics, 1107a11.

يُتوقَع أن يستقبلونها كنوع من التقدير وليس كنذيرٍ لعدائيتنا. هناك حالة مختلفة نوعاً ما وهي التي تتعلق بحسد المحاكاة الذي يدفعنا للكفاح بطرقٍ نافعة اجتماعياً من أجل أشياء مماثلة لأنفسنا.[1] بالتالي إن الحسد الخبيث، مقارنة بالحسد الحميد الذي نعبّر عنه بحرية، هو شكل من الحقد الذي يميل إلى أذية كلاً من الذات والموضوع. وهذا ما يمكن أن يصير عليه حسد المحاكاة تحت شروط معينة من الهزيمة والإحساس بالفشل.

النقطة الإضافية هي أن الحسد ليس إحساساً أخلاقياً. لا يوجد مبدأ أخلاقي يمكن الاستشهاد به في تفسيره. يكفي القول إن الوضع الأفضل للآخرين يلفت انتباهنا. نحن مُحبَطون بسبب حظهم الجيد ولا نستمر بتقدير ما لدينا؛ وهذا الإحساس بالأذى والخسارة يثير حقدنا وعداوتنا. لذلك يجب عدم الخلط بين الحسد والاستياء. حيث أن الاستياء شعور أخلاقي. إذا شعرنا بالاستياء لأن ما لدينا أقل منهم، يجب أن يكون هذا لأننا نفكر أن وضعهم الأفضل هو نتيجة مؤسسات غير عادلة، أو سلوك خاطئ من قِبلهم. أولئك الذين يعبّرون عن استيائهم يجب أن يكونوا مستعدين لأن يبينوا أن مؤسسات معينة غير عادلة أو كيف تسبّب آخرون بإلحاق الضرر فيها. ما يميز الحسد عن المشاعر الأخلاقية هو الطريقة المحتلفة التي يُفسَّر بها، نوع المنظور الذي من خلاله يُنظَر إلى الوضع (٧٣).

يُفترض أن نذكر أيضاً أن هناك مشاعر غير أخلاقية مرتبطة مع الحسد لكن يجب عدم الخلط بينها وبين الحسد. بشكل خاص، إن الغيرة والتذمر معاكسان، على سبيل المثال، للحسد. ربما يتمنى شخص في وضع أفضل أن يبقى أولئك الأقل حظاً منه في مكانهم. إنه غيور على وضعه المتفوق ويضن عليهم بالمنافع الأكبر التي سوف تضعهم بنفس مستواه. وفي حال توسع هذا الميل إلى إنكاره عليهم المنافع التي لا يحتاجها ولا يمكنه أن يستخدمها بنفسه،

(1) For a distinction between emulation and envy, see Bishop Butler, Sermons, I, in British Moralists, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1897), vol. I, p. 205.

عندها يتحرك من خلال الضغينة.[1] هذه الميول ضارة على نحو جمعيّ بنفس الطريقة التي يكون عليها الحسد، بما أن الشخص الحقود والمتذمر على استعداد للتخلي عن شيء ما للحفاظ على المسافة بينه وبين الآخرين.

حتى الآن لقد نظرت إلى الحسد والتذمر كرذائل. كما رأينا، إن الفضائل الأخلاقية هي بين السمات ذات الأساس الواسع للشخصية التي من العقلانية للأشخاص أن يريدونها في بعضهم بعضاً كزملاء (٦٦). بالتالي إن الرذائل ذات الأساس الواسع هي تلك التي لا يريدها أحد، الضغينة والحسد بما أنهما حالات واضحة، بما أنها تلحق الضرر بكل شخص. من المؤكد أن الأطراف سوف يفضلون تصورات العدالة التي لا يثير تحققها هذه الميول. يُتوقع منا بشكل طبيعي أن نمتنع عن الأعمال التي تحفزها ونتخذ الخطوات الضرورية لتخليص أنفسنا منها. لكن أحياناً تكون الظروف التي تثير الحسد قاهرة جداً إذ إنه بافتراض الكائنات البشرية كما هي لا يمكن أن يُطلب من أحد بشكل معقول تجاوز مشاعره الحاقدة. ربما يكون الوضع الأدنى لشخص ما كما يُقاس بوساطة مؤشر الخيرات الأولية الموضوعية عظيماً جداً بحيث يجرح احترامه لذاته؛ وبافتراض وضعه، ربما نتعاطف مع إحساسه بالفقد. حقاً، يمكننا أن نستاء لأننا جُعلنا حاسدين، إذ إنه ربما يسمح المجتمع بمثل هذه التباينات الكبيرة في هذه الخيرات بحيث أنه تحت الشروط الاجتماعية الموجودة لا يمكن أن تسبب هذه الفروقات إلا خسارة في تقدير الذات. بالنسبة لأولئك الذين يعانون من هذا الأذى، لا تكون مشاعر الحسد غير عقلانية؛ حيث يجعلهم إرضاؤهم لحقدهم في حال أفضل. حين يكون الحسد ردة فعل على فقدان تقدير الذات في ظروف يكون من غير المعقول توقع أن يشعر أحدٌ بشكل مختلف، سوف أقول بأنه معذور. بما أن احترام الذات هو الخير الأولي

(1) Aristotle, Nicomachean Ethics, 1108b1-6, characterizes spite as being pleased at the bad fortune of others, whether deserved or not. For the idea that jealousy, grudgingness, and spite are the reverse of envy, the feelings of those envied and who possess what is wanted, I am indebted to G. M. Foster.

الرئيس، لن يوافق الأطراف، سوف أفترض، على اعتبار هذا الفقد الذاتي غير ملائم. لذلك إن السؤال ما إذا كان يرجّح أن تُحدث البنية الأساسية التي تفي بمبادئ العدالة كثيراً من الحسد المعذور يُفترض أن يأخذه اختيار للمبادئ بعين الاعتبار.

٤ - الحسد والمساواة

نستعد الآن لفحص أرجحية الحسد العام في المجتمع جيد التنظيم. سوف أناقش فقط هذه الحالة، بما أن مشكلتنا هي ما إذا كانت مبادئ العدالة تعهداً معقولاً في ضوء ميول الكائنات البشرية، بشكل خاص لكرههم للتفاوتات في الخيرات الموضوعية. أفترض الآن أن الجذور السيكلولوجية الرئيسة للتعرض للحسد هي نقص الثقة بالنفس في جدارتنا الذاتية المرافق لإحساس بالعجز. إن طريقة حياتنا خالية من الحماسة ونحن نشعر بالضعف لتغييرها أو لاكتساب الوسائل لفعل الذي ما زلنا نريد فعله.[1] بالمقابل، إن الشخص الواثق من جدارة خطته في الحياة وقدرته على تنفيذها لا يستسلم للحقد وهو ليس غيوراً على حظه الجيد. حتى لو كان يستطيع، فليس لديه الرغبة بإنقاص منافع الآخرين على حساب نفسه. تدل هذه الفرضية على أن الأقل امتيازاً يميلون لأن يكونوا أكثر حسداً لوضع الأكثر امتيازاً الأفضل كلما كانوا أقل أمناً من ناحية احترامهم لذاتهم وكلما زاد شعورهم بأنهم لا يستطيعون تحسين إمكانات نجاحهم. بشكل مماثل يُرجح أن يكون الحسد الخاص المتولد بسبب التنافس والتباري أقوى كلما كانت هزيمة المرء أسوأ، حيث تكون الضربة الموجهة لثقة المرء بنفسه أكثر قسوة ويبدو الفقد غير قابل للاسترجاع. مع ذلك، إنه الحسد العام الذي يعنينا بشكل رئيس هنا.

(1) This sort of hypothesis has been proposed by various writers. See, for example, Nietzsche, On the Genealogy of Morals, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York, Random House, 1967).

هناك ثلاثة شروط، أفترض، تشجع حالات تفشي العدائية للحسد. أول هذه الشروط هو الشرط السيكولوجي الذي ذكرناه للتو: يفتقد الأشخاص الطمأنينة الواثقة في قيمتهم الذاتية وفي قدرتهم على فعل أي شيء جدير. ثانياً (وأحد الشرطين الاجتماعيين)، تظهر الكثير من المناسبات حين يُختبَر هذا الشرط السيكولوجي بشكل مؤلم ومُذلّ. يصبح التفاوت بين الذات والآخرين مرئياً من خلال البنية الاجتماعية وأسلوب الحياة في المجتمع. في غالب الأحيان يُذكّر الأقل حظاً بالقوة بوضعهم، يقودهم أحياناً إلى حتى تقدير أقل لأنفسهم ولأسلوب معيشتهم. وثالثاً، إنهم يرون وضعهم الاجتماعي وكأنه لا يسمح ببديل بنّاء لمناهضة الظروف المميزة للأكثر انتفاعاً. لتهدئة مشاعر الألم والدونية لديهم، يعتقدون أنه ليس أمامهم خيار إلا فرض الخسارة على أولئك ذوي الوضع الأفضل حتى على حساب أنفسهم، إلا إذا ارتدوا بالطبع إلى اللامبلاة وفتور الشعور.

الآن هناك الكثير من الجوانب الخاصة بالمجتمع جيد التنظيم تعمل لتخفيف إن لم يكن لمنع هذه الشروط. فيما يتعلق بالشرط الأول، من الواضح، على الرغم من أنها حالة سيكولوجية، أن المؤسسات الاجتماعية سبب محرض أساسي. لكني ذكرتُ أن التصور التعاقدي للعدالة يدعم تقدير الذات لدى المواطنين عموماً بشكل أكثر رسوخاً من المبادئ السياسية الأخرى. يُعامَل كل شخص في منبر العموم بالاحترام بسبب التساوي السائد؛ وكل شخص له الحقوق الأساسية نفسها التي سوف يُعترَف بها في وضع مبدئي يُعدّ منصفاً. يمتلك أعضاء الجماعة حساً عاماً بالعدالة وهم مرتبطون بوثاق الصداقة المدنية. لقد ناقشتُ هذه النقاط من خلال صلتها مع الاستقرار (٧٥-٧٦). يمكننا الإضافة أن المنافع الأكبر للبعض هي في مقابل منافع تعويضية من أجل الأقل امتيازاً، ولا أحد يفترض أن أولئك الذين لديهم حصة أكبر يستحقون أكثر من وجهة نظر أخلاقية. فالسعادة طبقاً للمزية مرفوضة كمبدأ للتوزيع (٤٨). ولذا على نفس النمط مبدأ الكمال: بصرف النظر عن

امتيازات التفوق التي يظهرها الأشخاص أو الروابط، تُحكَّم مطالبهم للموارد الاجتماعية دائماً من خلال مبادئ العدالة المتبادلة (٥٠). لجميع هذه الأسباب ليس لدى الأقل حظاً سبب لاعتبار أنفسهم أدنى والمبادئ العامة المقبولة عموماً تحافظ على تأكيدهم لذاتهم. يُفترض أن تكون التفاوتات بين أنفسهم والآخرين، سواء كانت مطلقة أم نسبية، أسهل في القبول بالنسبة إليهم من الأشكال السياسية الأخرى.

بالتحول إلى الشرط الثاني، من المحتمل أن تكون كلٌّ من الفروقات المطلقة والنسبية المسموحة في المجتمع جيد التنظيم من تلك السائدة في أغلب الأحيان. على الرغم من أن مبدأ الفرق يسمح نظرياً بحالات لامساواة واسعة غير محدودة مقابل مكاسب صغيرة للأقل امتيازاً، يجب ألا يكون تشتت الدخل والثروة مفرطاً في الممارسة، بافتراض المؤسسات الخلفية المطلوبة (٢٦). فضلاً عن ذلك تميل التعددية في الروابط في المجتمع جيد التنظيم، كلٌّ منها بحياته الداخلية الآمنة، إلى تقليص الرؤية، أو على الأقل الرؤية المؤلمة، للتباينات في فرص الناس. إذ إننا نميل إلى مقارنة ظروفنا مع الآخرين في نفس المجموعة أو في مجموعة مشابهة لمجموعتنا، أو في مناصب نعدّها ملائمة لطموحاتنا. تميل الروابط المتنوعة في المجتمع إلى تقسيمها إلى مجموعات كثيرة غير قابلة للمقارنة، فلا تجذب الفروقات بين هذه الأقسام نوع الانتباه الذي يقلق حياة أولئك الذين لم يوضعوا بالمكان الجيد. ويُجعل هذا التجاهل للفروقات في الثروة والظرف أسهل من خلال حقيقة أن المواطنين حين يلتقون ببعضهم بعضاً، بما أنه يتوجب عليهم هذا في المسائل العامة على الأقل، يُعترف بمبادئ العدالة المتساوية. علاوة على ذلك في الحياة اليومية تُحترم الواجبات الطبيعية بحيث أن الأكثر انتفاعاً لا يقومون بعرض متفاخر لأملاكهم الأكثر بقصد إذلال حالة أولئك الذين يمتلكون أقل. مع ذلك، إذا أُزيلت الشروط المحرضة على الحسد، تزول كذلك تلك المتعلقة بالغيرة، والتذمر، والضغينة، التي تعدّ من معكوسات الحسد. حين تفتقد قطاعات الأقل

حظاً الأولى، سوف يفتقد الأكثر حظاً الأخرى. بأخذ هذه السمات مع بعضها بعضاً في حكومة جيدة التنظيم يقلص عدد المناسبات التي يرجح فيها اختبار الأقل حظاً وضعهم بفقر وإذلال. حتى لو كانت لديهم بعض القابلية للحسد، ربما لن تُحرَّض أبداً بقوة.

أخيراً، فيما يخص الشرط الأخير، سوف يبدو أن المجتمع جيد التنظيم بقدر أي مجتمع آخر يقدّم بدائل بناءة لتفشي حالات الحسد العدائية. إن مشكلة الحسد العام بكل الأحوال لا تضطرنا إلى إعادة التفكير بمبادئ العدالة. كذلك بالنسبة للحسد الخاص، إلى درجة معينة إنه مرض مستوطن في الحياة البشرية؛ بما أنه مرتبط بالتباري، وربما يتواجد في أي مجتمع. إن المشكلة الأكثر تحديداً بالنسبة للعدالة السياسية هي مدى انتشار الحقد والغيرة المتولدين من خلال الطلب على المناصب والمواقع، وما إذا كان من المرجح أن يشوها عدالة المؤسسات. من الصعب البت في هذه المسألة في غياب المعرفة الأكثر تفصيلاً للأشكال الاجتماعية المتوفرة عند المرحلة التشريعية. لكن يبدو لا يوجد هناك سبب لماذا يجب أن تكون مخاطر الحسد الخاص أسوأ في مجتمع منتظم بوساطة العدالة إنصافاً من مجتمع منتظم بوساطة أي تصور آخر.

أستنتج، إذن، أنه لا يُرجح أن تثير مبادئ العدالة حسداً عاماً معذوراً (ولا حتى حسداً خاصاً) إلى درجة مربكة. من خلال هذا الاختبار، يبدو مجدداً أن تصور العدالة مستقر نسبياً. أرغب الآن بفحص الصلات المحتملة بين الحسد والمساواة بإيجاز، آخذاً المساواة على أنها تُعرّف بطرق متنوعة كما يتحدد من خلال نظرية العدالة محل التساؤل. بينما هناك أشكال كثيرة للمساواة، وتعترف النزعة المساواتية بالدرجات، هناك تصورات للعدالة تُعدّ مساواتية بشكل ملحوظ، حتى على الرغم من السماح بتفاوتات معينة جوهرية. يندرج مبدآ العدالة، أفترض، تحت هذا العنوان.

يؤكد الكثير من الكتّاب المحافظين على أن النزعة للمساواة في الحركات الاجتماعية الحديثة تعبير عن الحسد.[1] بهذه الطريقة إنهم يسعون إلى تشويه سمعة هذا الاتجاه، وينسبونه إلى اندفاعات ضارة على نحوٍ جمعي. قبل التفكير بهذه المقولة جدياً، مع ذلك، يجب أن يجادل المرء أن شكل المساواة المحتَج عليه هو حقاً غير عادل ولا بد أن يؤدي في النهاية إلى جعل كل شخص بما فيهم الأقل انتفاعاً أسوأ حالاً. لكن الإصرار على المساواة كما يعرّفها مبدآ العدالة لا يعني إعطاء صوتاً للحسد. وهذا يُبيَّن من خلال مضمون هذه المبادئ وتوصيف الحسد. كما أنه أيضاً جليّ من طبيعة الأطراف في الوضع الأصلي: يتم اختيار تصور العدالة تحت شروط إذ إنه من خلال الفرضية لا أحد يتحرك من خلال الحقد والضغينة (٢٥). بالتالي لا تنشأ المطالب بالمساواة المدعومة بالمبدأين من هذه المشاعر. قد تعبّر المطالب أحياناً عن استياء أولئك الذين يؤكدون على المبادئ، لكن هذه كما رأينا مسألة أخرى.

من أجل تبيان أن مبادئ العدالة مرتكزة جزئياً على الحسد لا بد من البرهنة أن أحد الشروط أو أكثر المتعلقة بالوضع الأصلي تنشأ عن هذه النزعة. بما أن التساؤل حول الاستقرار لا يفرض إعادة التفكير بالاختيار الذي تم فعلاً، يجب أن تعالَج القضية المتعلقة بتأثير الحسد بالرجوع إلى القسم الأول من النظرية. لكن كل اشتراط من اشتراطات الوضع الأصلي له تبريره الذي لا يذكر الحسد. على سبيل المثال، يلجأ المرء إلى وظيفة المبادئ الأخلاقية على أنها طريقة عامة وعلنية مناسبة لترتيب المطالب (٢٣). بلا ريب، ربما يكون هناك أشكال من المساواة تنشأ فعلاً عن الحسد. من المعقول أن ينشأ المذهب المساواتي المتشدد، العقيدة التي تصر على التوزيع المتساوي لجميع الخيرات الأولية، عن

(1) See, for example, Helmut Schoeck, Envy: A Theory of Social Behavior, trans. Michael Glenny and Betty Ross (London, Secker and Warburg, 1969). Chapters XIV-XV contain many references.

هذه النزعة. ما يعني أن هذا التصور للمساواة سوف يتم تبنيه في الوضع الأصلي فقط إذا كان يُفترض أن الأطراف حاسدون على نحوٍ كافٍ. ويستحيل أن يؤثر هذا الاحتمال على مبدأي العدالة. فالتصور المختلف للمساواة الذي يعرّفونه يتم إقراره على أساس الافتراض أن الحسد غير موجود.[١]

يمكن رؤية أهمية فصل الحسد عن المشاعر الأخلاقية من أمثلة عديدة. افترض أولاً أنه يُعتقَد أن الحسد واسع الانتشار في مجتمعات فلاحية فقيرة. السبب في هذا، ربما يُقتَرح، هو أن الاعتقاد العام أن الثروة الاجتماعية الجمعية ثابتة إلى حد ما، لذا إن مكسب أحد هو خسارة لآخر. يُترجم النظام الاجتماعي، ربما يقال، على إنه لعبة راسخة وغير قابلة للتغير وعلى نحوٍ طبيعي ذات مجموع صفري. الآن فعلاً، إذا كان هذا الاعتقاد واسع الانتشار ويُعتقد عموماً أن إجمالي الخيرات مُعطى، عندها سوف يُفترَض وجود تعارض شديد في المصالح. في هذه الحالة، سيكون صحيحاً التفكير أن العدالة تتطلب حصصاً متساوية. لا يُنظر إلى الثروة الاجتماعية على أنها نتاج شراكة مفيدة تبادلية ولذا لا يوجد أساس منصف لتقسيم غير متساوٍ للمزايا. ما يقال إنه حسد ربما يكون في الواقع استياءً ربما يَثبت أو لا يَثبت تبريره.

تعاني تخمينات "فرويد" حول أصل حس العدالة من العيب نفسه. فهو يرى أن هذا الشعور هو تطور للحسد والغيرة. بقدر ما يناضل بعض أعضاء مجموعة اجتماعية لحماية منافعهم، يتحرك الأقل امتيازاً بوساطة الحسد لسلبها منهم. في النهاية يدرك كل شخص أنهم لا يستطيعون الاستمرار في مواقفهم العدائية تجاه بعضهم بعضاً بدون إيذاء أنفسهم. بالتالي كتسوية يستقرون على المطالبة بالمعاملة المتساوية.[٢] إن حس العدالة هو تشكُّل- ردة فعل: ما كان

(1) In this and the next several paragraphs I am indebted to R. A. Schultz for helpful suggestions.

(2) See Group Psychology and the Analysis of the Ego, rev. ed., trans. James Strachey (London, The Hogarth Press, 1959), pp. 51f.

أصلاً غيرةً وحسداً يتحول إلى إحساس اجتماعي، الإحساس بالعدالة الذي يصر على مساواة الجميع. لكن الصدق الظاهري لتفسيره يفترض أن المواقف المبدئية موصوفة بشكل صحيح. مع بعض التغييرات القليلة، تقابل الخصائص المؤسسة لأمثلته التي يصورها تلك الخصائص المتعلقة بالوضع الأصلي. إذ إن الأشخاص الذين لديهم مصالح متعارضة ويسعون لتحقيق تصورهم الذاتي للخير ليس الشيء نفسه على أنهم يتحركون من خلال الحسد والغيرة. كما رأينا، هذا النوع من التعارض يؤدي إلى نشوء ظروف العدالة. بالتالي إذا كان الأطفال يتنافسون من أجل اهتمام وعاطفة الوالدين، اللذين ربما يمكن القول إن لهم فيهما مطلباً متساوياً بعدالة، فلا يستطيع المرء أن يؤكد أن إحساسهم بالعدالة ينشأ عن الغيرة والحسد. بالتأكيد إن الأطفال في أغلب الأحيان غيورون وحسودون؛ وبلا شك تكون أفكارهم الأخلاقية بدائية جداً بحيث لا يمكنهم فهم التمييزات الضرورية. لكن باستبعاد هذه الصعوبات، نستطيع القول على نحو متساوٍ إن إحساسهم الاجتماعي ينشأ عن الاستياء، من إحساس أنهم يُعامَلون بلا إنصاف.[1] وبشكل مماثل يمكن القول للكتّاب المحافظين إنه مجرد تذمر حين يرفض أولئك ذوي الظروف الأفضل مطالب الأقل انتفاعاً في مساواة أكبر. لكن هذا الرأي يستدعي أيضاً حجةً حذرةً. لا يمكن اعتماد هذه الاتهامات والاتهامات المضادة بدون فحص أولاً تصورات العدالة التي يعتنقها الأفراد بإخلاص وفهمهم للوضع الاجتماعي بغية فهم إلى أي مدى هذه المطالب مرتكزة فعلاً على هذه الدوافع.

ليس المقصود بهذه التعليقات إنكار أن مناشدة العدالة هي في غالب الأحيان قناع للحسد. وما يقال عنه استياءً ربما يكون حقاً حقداً. لكن عقلنة هذا النوع تفرض مشكلة إضافية. بالإضافة إلى تبيان أن تصور الشخص للعدالة ليس مرتكزاً بحد ذاته على الحسد، يجب أن نحدد ما إذا كانت مبادئ

(1) See Rousseau, Emile, trans, Barbara Foxley (London, J. M. Dent and Sons, 1911), pp. 61-63. And also J. N. Shklar, Men and Citizens (Cambridge, The University Press, 1969), p. 49.

العدالة المُستشهد بها في تفسيره معتنقة بإخلاص كما يتبين في تطبيقها من قِبله على حالات أخرى ليس متورطاً بها، أو حتى بشكل أفضل، أنه سيعاني من خسارة من في حال اتباعها. يقصد "فرويد" التأكيد على أكثر من الحقيقة البدهية بأن الحسد يتنكّر في غالب الأحيان بزي الاستياء. إنه يريد أن يقول إن الطاقة التي تحفّز حس العدالة تُستعار من تلك المتعلقة بالحسد والغيرة، وأنه بدون هذه الطاقة، لن تكون هناك رغبة (أو أقل بكثير) بمنح العدالة. تمتلك تصورات العدالة جاذبية قليلة بالنسبة إلينا مقارنة بتلك المشتقة عن هذه المشاعر وغيرها من المشاعر المشابهة. إنه هذا الادعاء الذي يُدعم بالخلط الخاطئ بين الحسد والاستياء.

لسوء الحظ لا بد من ترك مشكلة الميول السيكولوجية الخاصة الأخرى بدون دراسة. بكل الأحوال يجب معاملتها بالطريقة نفسها تقريباً كما الحسد. يحاول المرء أن يقيّم توليفة المواقف تجاه الخطر وعدم التأكد، السيطرة والخضوع، وما شابه، التي يُرجح أن تولّدها مؤسسات عادلة، ومن ثم تقدير أرجحية أن تؤدي إلى جعل هذه المؤسسات عاطلة أو غير فاعلة. نحن أيضاً نحتاج لأن نسأل، من وجهة نظر الأشخاص في الوضع الأصلي، ما إذا كان التصور المُختار مقبولاً أو على الأقل محمولاً مهما آلت إليه ميولنا البغيضة الخاصة. إن البديل الأكثر تفضيلاً هو ذلك الذي يسمح بمكان لكل هذه النزعات المختلفة إلى الدرجة التي يرجح تشجيعها بوساطة بنية أساسية عادلة. هناك تقسيم للعمل على سبيل المثال بين أشخاص بميول مختلفة. بالطبع ربما تكتسب بعض هذه المواقف علاوةً بالطريقة التي تحققها إمكانات مدربة معينة، كما على سبيل المثال الاستعداد للمغامرة وتحمل مخاطر استثنائية. لكن إذا كان كذلك، إن المشكلة بجميع زواياها في العودة إلى الموجودات الطبيعية ولقد تمت تغطيتها بالنقاش المتعلق بالحصص التوزيعية (٤٧). ما يجب أن يفعله النظام الاجتماعي بوضوح تشجيع النزعات والطموحات التي تحدّ من القمع والإحباط. بما أن نسق الميول السيكولوجية

الخاصة المستنهَض من قِبل المجتمع إما أنه يدعم ترتيباته أو يمكنه التكيف معها بشكل معقول، لا توجد حاجة لإعادة التفكير باختيار تصور للعدالة. أعتقد، رغم أني لم أبرهن، أن مبادئ العدالة إنصافاً تنجح في هذا الاختبار.

٥ - أسس أولوية الحرية

لقد ناقشنا دلالة أولوية الحرية وكيف تدخل في قواعد متنوعة من الأسبقية (٣٩، ٤٦). الآن بما أن كل العناصر الرئيسة للرؤية التعاقدية أمامنا، يمكن إجراء مسح للأسس الرئيسة لهذه الأولوية. لقد افترضتُ أنه إذا كان الأشخاص في الوضع الأصلي يعرفون أنه يمكنهم ممارسة حرياتهم بفعالية، لن يقوموا بمبادلة حرية أقل مقابل منافع اقتصادية أكبر (٢٦). وهذا فقط حين لا تسمح الشروط الاجتماعية بالترسيخ التام لهذه الحقوق التي يمكن للمرء إقرار تقييدها. يمكن إنكار الحريات المتساوية فقط حين يكون ضرورياً لتغيير نوعية الحضارة بحيث يمكن مع مرور الزمن لجميع الأشخاص أن ينعموا بحرياتهم. إن التحقق الفاعل لكل هذه الحريات في المجتمع جيد التنظيم هو النزعة طويلة الأجل للمبدأين ولقواعد الأولوية حين تُتبع باتساق تحت ظروف إيجابية معقولة. إن مشكلتنا، إذن، هي تلخيص وترتيب أسباب أسبقية الحرية في المجتمع جيد التنظيم كما تُرى من وجهة نظر الوضع الأصلي.

لنبدأ باستذكار الأسباب الواردة في القسم الأول من الحجة لصالح المبدأين. لقد تم تعريف المجتمع جيد التنظيم كمجتمع منتظَم بشكل فاعل بوساطة تصور عدالة عام (٦٩). إن أعضاء مثل هذا المجتمع، ويرون أنفسهم كذلك، أشخاص أخلاقيون أحرار ومتساوون. بمعنى، كل شخص لديه، ويرون أنفسهم كذلك، أهداف ومصالح أساسية تحت تسمية ما يعتقدون أنه شرعي لرفع المطالب على بعضهم بعضاً؛ وكلٌّ منهم لديه، وهم ينظرون إلى أنفسهم كذلك، حق بالاحترام والاعتبار المتكافئ في تحديد المبادئ التي من خلالها تُحكَم البنية الأساسية لمجتمعهم. إنهم يمتلكون أيضاً إحساساً بالعدالة

يحكم بشكل طبيعي سلوكهم. يُعيَّن الوضع الأصلي ليشمل التبادلية المناسبة والمساواة بين أشخاص كما نتصورها؛ وبافتراض أن أهدافهم ومصالحهم الأساسية تُحمى بوساطة الحريات التي يغطيها المبدأ الأول، فإنهم يمنحون هذا المبدأ الأول الأولوية. ولقد نوقشت المصلحة الدينية كمثال بما أنها تُضمَن من خلال حرية الضمير المتساوية (٣٣-٣٥). في هذه الصلة، يُفترَض أن نتذكر أن الأطراف يسعون لحماية مصلحة جوهرية معينة ما، حتى على الرغم أن، بافتراض حجاب الجهل، الطبيعة العامة فقط لهذه المصلحة معروفة بالنسبة لهم، لنفترض على سبيل المثال، بأنها مصلحة دينية. إن هدفهم ليس مجرد السماح لهم بممارسة ديانة ما أو أخرى، لكن بممارسة ديانة محددة، بمعنى ديانتهم، مهما آل الأمر لأن تكون عليه (٢٨). من أجل حماية مصالحهم غير المعروفة ولكن المعينة من الوضع الأصلي، إنهم يُقادون، في ضوء قيود الالتزام (٢٩)، لإعطاء الأسبقية للحريات الأساسية.

يدرك أيضاً المجتمع جيد التنظيم أن مصلحة الأطراف ذات المرتبة الأعلى في كيفية تشكّل وتنظيم مصالحهم الأخرى، بما فيها حتى مصالحهم الأساسية، بوساطة مؤسسات اجتماعية (٢٦). يتصور الأطراف أنفسهم على أنهم أشخاص أحرار يستطيعون تعديل وتغيير غاياتهم النهائية يمنحون الأولوية للحفاظ على حريتهم في هذا المجال. إن الأسلوب الذي من خلاله تحكم مبادئ العدالة البنية الأساسية، كما تم توضيحه من خلال توصيف الاستقلال الذاتي والموضوعية (٧٨)، يبين تحقق هذه المصلحة ذات المرتبة الأولى في المجتمع جيد التنظيم.

بالتالي يتحرك الأشخاص في الوضع الأصلي من خلال مصالح هرمية. عليهم أولاً حماية مصلحتهم ذات المرتبة العليا والأهداف الأساسية (إن الشكل العام لها فقط معروف بالنسبة إليهم)، وتُعكس هذه الحقيقة في الأسبقية التي يعطونها للحرية؛ وحيازة الوسائل التي تمكّنهم من تحقيق رغباتهم وغاياتهم لها مكان ثانوي. حتى على الرغم أن المصالح الجوهرية

في الحرية لها هدف محدد، وهو الترسيخ الفاعل للحريات الأساسية، ربما لا تكون هذه المصالح دائماً مسيطِرة. ربما يفرض إدراك هذه المصالح شروطاً اجتماعية معينة ودرجة من الإنجاز للحاجات والمتطلبات المادية، وهذا يفسر لماذا يمكن أحياناً تقييد الحريات الأساسية. لكن حالما تتحقق الشروط الاجتماعية ومستوى الإشباع للحاجات والمتطلبات المادية، كما هي في المجتمع جيد التنظيم تحت ظروف إيجابية، تصبح المصالح ذات المرتبة الأعلى ناظمة منذ ذلك الحين. بالفعل، كما افترض "ميل"، تصبح هذه المصالح أكثر شدة بقدر ما يمكّن وضع المجتمع بالتعبير عنها بفعالية، لذلك في النهاية تصبح ناظمة وتحتل مكانها الأولي.[1] إن البنية الأساسية هي إذن لحماية الحياة الداخلية الحرة لمجموعات المصالح المتنوعة التي يسعى الأشخاص والمجموعات إلى تحقيق، في أشكال من الاتحاد الاجتماعي المتسقة مع الحرية المتساوية، الغايات وامتيازات التفوق التي يتحركون على أساسها (٧٩). يريد الناس ممارسة السيطرة على القوانين والقواعد التي تحكم رابطتهم، إما مباشرة من خلال المشاركة بأنفسهم في شؤونها أو بشكل غير مباشر عبر ممثلين يوالونهم بروابط الثقافة والوضع الاجتماعي.

يكفي هذا بالنسبة لأسس أسبقية الحرية التي غُطيت في القسم الأول من الحجة لصالح مبدأي العدالة. يجب أن ننتقل الآن إلى القسم الثاني من الحجة ونتساءل ما إذا كانت هذه الأسبقية سوف تُقوَّض من خلال مشاعر ومواقف يرجح تولّدها ضمن المجتمع جيد التنظيم (٨٠). ربما يبدو الآن أنه حتى حين تُشبع الحاجات الأساسية ويُحصل على الوسائل المادية المطلوبة، سوف يستمر قلقهم حيال وضعهم النسبي في توزيع لثروة. بالتالي إذا افترضنا أن كل شخص يريد حصة تناسبية أكبر، يمكن أن تكون النتيجة مع ذلك رغبة متنامية بالوفرة المادية. بما أن كل شخص يناضل من أجل غاية لا يمكن تحقيقها

(1) See J. S. Mill, Principles of Political Economy, ed. By W. S. Ashley (London, Longmans Green, 1909), p. 210.

بشكل جمعي، ربما يصبح المجتمع كما نتصور أكثر وأكثر انشغالاً برفع الانتاجية وتحسين الكفاءة الاقتصادية. وربما تصبح هذه الأهداف مسيطِرة جداً بحيث تقوض أسبقية الحرية. لقد احتج البعض على النزعة إلى المساواة تحديداً بناء على هذا الأساس، بمعنى أنه يُعتقد أنها تثير في الأفراد هوساً بحصتهم النسبية من الثروة الاجتماعية. لكن بينما أنه صحيح في المجتمع جيد التنظيم هناك ربما اتجاه إلى مساواة أكبر، فإن أعضاءه يهتمون بشكل قليل بوضعهم النسبي بحد ذاته. كما رأينا، إنهم لا يتأثرون كثيراً بالحسد والغيرة، وبالنسبة للجزء الأكبر إنهم يفعلون ما يبدو الأفضل بالنسبة إليهم كما يُحكَم عليه من خلال خطتهم الذاتية في الحياة، وتلك المتعلقة بخطط زملائهم، دون الفزع من راحة ومتعة الآخرين الأكثر بعداً اجتماعياً. بالتالي لا توجد نزعات قوية تثيرهم لتدمير حرياتهم من أجل رفاهية اقتصادية أكبر مطلقة أو نسبية.

بالطبع، هذا لا يستلزم أنه في المجتمع العادل لا يهتم كل شخص بأمور الوضع الاجتماعي. إن توصيف احترام الذات على أنه ربما خير أولي رئيس قد شدّد على الدلالة الكبيرة لكيفية تفكيرنا بتقدير الآخرين لنا. لكن في المجتمع جيد التنظيم تُقابَل الحاجة إلى الوضع الاجتماعي من خلال التحقق العام للمؤسسات عادلة، إلى جانب الحياة الداخلية التامة والمتنوعة للكثير من مجموعات المصالح الحرة التي تسمح بها الحريات المتساوية. إن أساس احترام الذات في المجتمع العادل ليس إذن حصة المرء من الدخل لكن التوزيع المرسَّخ عموماً للحقوق والحريات الأساسية. وبما أن هذا التوزيع متساوٍ، فلكل شخص وضع اجتماعي متماثل وآمن حين يتقابلون لمعالجة الشؤون العامة التي تخص المجتمع الأوسع. لا أحد يميل إلى النظر إلى ما وراء التأكيد الدستوري للمساواة من أجل طرق سياسية لحماية وضعه الاجتماعي. ولا يميل الناس، من جهة أخرى، إلى إقرار ما هو أقل من الحرية المتساوية. الشيء الأول، سوف يضعهم القيام بهذا في ضرر ويضعف وضعهم السياسي. سوف يكون له أيضاً أثر على ترسيخ دونيتهم كما تُعرَّف

بوساطة البنية الأساسية للمجتمع. هذه المرتبة الثانوية في الحياة العامة سوف تكون بالفعل مُذلَّة وهدامة لتقدير الذات. لذا بالرضوخ لما هو أقل من الحرية المتساوية ربما يخسر المرء من كلا الجانبين. يرجح أن يكون هذا صحيحاً بشكل خاص حين يصبح المجتمع أكثر عدالةً، بما أن الحقوق المتساوية والمواقف العامة من الاحترام المتبادل لها مكان أساسي في الحفاظ على التوازن السياسي وفي تأكيد المواطنين لجدارتهم الذاتية. بالتالي بينما لا يرجح أن تولّد الفروقات الاجتماعية والاقتصادية بين القطاعات المتنوعة في المجتمع، المجموعات غير القابلة للمقارنة كما قد نفكر فيها، عداوةً، فلا يمكن قبول المشاق الناشئة عن اللامساواة السياسية والمدنية، وعن التمييز الثقافي والإثني، بسهولة. حين يكون وضع المواطنة المتساوية هو الذي يلبي الحاجة للوضع الاجتماعي، تصبح أسبقية الحريات المتساوية ضرورية إلى درجة أكبر. بما أنه تم اختيار تصور العدالة الذي يسعى إلى إلغاء دلالة أو أهمية المنافع الاقتصادية والاجتماعية النسبية على أنها تدعم الثقة بالذات لدى الناس، فمن الضروري الحفاظ بشكل راسخ على أولوية الحرية.

في المجتمع جيد التنظيم إذن يُحمى احترام الذات من خلال التأكيد العام لوضع المواطنة المتساوية للجميع؛ يُترك توزيع الوسائل المادية للعناية بنفسه طبقاً للعدالة الإجرائية الصرفة المنتظمة بوساطة مؤسسات خلفية عادلة التي تضيّق مجال اللامساواة بحيث لا يظهر الحسد المعذور. الآن لهذه الطريقة بالتعامل مع مشكلة الوضع الاجتماعي مزايا عديدة. بالتالي، أفترض أن كيفية تقييم المرء من قِبل الآخرين يعتمد فعلاً على مكانة المرء النسبية في توزيع الدخل والثروة. في هذه الحالة يدلّ الحصول على وضع أعلى على الحصول على وسائل مادية أكثر من القسم الأوسع للمجتمع. لا يستطيع كل شخص الحصول على الوضع الأعلى، ولتحسين وضع شخص يعني تخفيض وضع شخص آخر. إن الشراكة الاجتماعية لزيادة شروط احترام الذات مستحيلة. فالوسائل المتعلقة بالوضع الاجتماعي، لنقل، ثابتة، ومكسب كل شخص

خسارة لشخص آخر. من الواضح أن هذه الحالة تحمل في طياتها حظاً سيئاً كبيراً. فالأشخاص يوضعون في تناقض مع بعضهم بعضاً في سعيهم لتحقيق تقدير الذات. بافتراض الأولوية لهذا الخير الأولي، لا يريد الأطراف في الوضع الأصلي بالتأكيد إيجاد أنفسهم في خلاف مع غيرهم. سوف يميل هذا إلى جعل الخير من الاتحاد الاجتماعي صعب التحقيق إن لم يكن مستحيلاً. إن الحل الأفضل هو دعم الخير الأولي المتعلق باحترام الذات بقدر الإمكان من خلال تخصيص الحريات الأساسية التي يمكن أن تُجعل بالفعل متساوية، أي تحديد الوضع نفسه للجميع. بنفس الوقت، تُخفَّض مرتبة حصص الوسائل المادية النسبية إلى مكانة ثانوية. بالتالي نصل إلى سبب آخر لتحليل النظام الاجتماعي إلى قسمين كما يُشار بوساطة مبادئ العدالة. بينما تسمح هذه المبادئ بحالات اللامساواة في مقابل مساهمات تُعدّ لمنفعة الجميع، تقتضي أسبقية الحرية المساواة في الأسس الاجتماعية للاحترام.

الآن من المحتمل تماماً أنه لا يمكن الاستمرار بهذه الفكرة بشكل كامل. إلى درجة معينة ربما يتوقف إحساس الناس بجدارتهم الذاتية على أساس وضعهم المؤسساتي وحصتهم من الدخل. إذا كان، مع ذلك، توصيف الحسد والغيرة الاجتماعين سليماً، عندها مع وجود الترتيبات الخلفية المناسبة، لا يُفترض أن تكون هذه الميول مفرطة. لكن نظرياً نستطيع إذا كان ضرورياً تضمين احترام الذات في الخيرات الأولية، المؤشر الذي يعرّف التوقعات. عندها في تطبيقات مبدأ الفرق، يمكن لهذا المؤشر السماح بآثار الحسد المعذور (٨٠)؛ تكون توقعات الأقل انتفاعاً أدنى كلما زادت قسوة هذه الآثار. فيما إذا كان من الواجب إجراء تسوية ما لاحترام الذات فمن الأفضل أن تُقرَّر من نقطة استشراف المرحلة التشريعية حيث يكون لدى الأطراف معلومات أكثر وتُطبَّق مبادئ التحديد السياسي. في الحقيقة هذه المشكلة تحمل تعقيداً غير مرغوب به. بما أن التبسيط هو بحد ذاته مرغوب في التصور العدالة العام (٤٩)، فمن المفترض إذا كان ممكناً تجنب الشروط التي تستحث الحسد

المعذور. لقد أشرتُ إلى هذه النقطة ليس للبت فيها، لكن فقط لذكر أنه حين يكون ضرورياً يمكن فهم توقعات الأقل انتفاعاً من خلال تضمين الخير الأولي المتعلقة باحترام الذات.

يبدو أن القسم الثاني من الحجة، إذن، يؤكد أولوية الحرية. مع ذلك، ربما يعترض البعض على هذا التوصيف لأولوية الحرية بأن المجتمعات لديها طرق أخرى لتأكيد احترام الذات ولتحمّل الحسد والميول الهدّامة الأخرى. بالتالي في نظام إقطاعي أو طائفي يُعتقد أن كل شخص يحصل على نصيبه المخصص في النظام الطبيعي للأشياء. من المحتمل أن تكون مقارناته محصورة ضمن أملاكه الإقطاعية أو طائفته، هذه المراتب التي تصبح في الواقع مجموعات كثيرة جداً غير قابلة للمقارنة القائمة بشكل مستقل عن السيطرة البشرية ومعترف بها من الدين واللاهوت. يُخضِع الناس أنفسهم لموقعهم حتى لو حدث أبداً لهم استجوابه؛ وبما أنه ربما ينظر الجميع إلى أنفسهم وكأنهم مخصوصون بمهنتهم، ويُعتقد أن كل شخص متساوٍ في القَدَر وفي الشرف في عيون الله.[1] هذا التصور للمجتمع يحل مشكلة العدالة الاجتماعية من خلال إزالة الظروف التي تؤدي إلى ظهورها من التفكير. يقال إن البنية الاجتماعية محدَّدة سابقاً، ولا يوجد شيء بالنسبة للكائنات البشرية ليؤثروا فيه. بناءً على هذه الرؤية، هناك سوء تصور لمكانة الناس في العالم لافتراض أن النظام الاجتماعي يجب أن يطابق المبادئ التي سوف يُجمِعون عليها كمتساوين.

على النقيض من هذه الفكرة، لقد افترضتُ دائماً أنه على الأطراف الاسترشاد في تبنيهم لتصور العدالة بمعرفة بالحقائق العامة عن مجتمعهم. إنهم يسلّمون جدلاً إذن أن المؤسسات ليست ثابتة لكنها تتغير مع الزمن، تتعدّل من خلال الظروف الطبيعية ومن خلال أنشطة ونزاعات المجموعات

(1) On this point, see Max Weber, Economy and Society, ed. Guenther Roth and Claus Witich (New York, Bedminster Press, 1968), vol. II, pp. 435f, 598f.

الاجتماعية. إذن يُعترَف بقيود الطبيعة، لكن الناس ليسوا ضعفاء ويمكنهم تشكيل ترتيباتهم الاجتماعية. هذا الافتراض هو كذلك جزء من خلفية نظرية العدالة. هذا يستلزم أن طرقاً معينة للتعامل مع الحسد والميول المنحرفة الأخرى مغلقة أمام المجتمع جيد التنظيم. على سبيل المثال، لا يمكن إبقاؤها تحت الفحص بإعلانها اعتقادات كاذبة أو عديمة الأساس. إذ إن مشكلتنا هي كيفية ترتيب المجتمع إذا كان من الواجب أن يتوافق مع مبادئ سوف يقرّها أشخاص عقلانيون يحملون اعتقادات عامة صادقة في الوضع الأصلي. يتطلب شرط الذيوع أن يفترض الأطراف أنهم كأعضاء في المجتمع سوف يعرفون أيضاً الحقائق العامة. هذا التفكير الذي يقود إلى اتفاقية مبدئية يجب أن يكون قابلاً للنفاذ في الفهم العام. بالطبع، في حساب ما هي المبادئ المطلوبة، يجب أن نعتمد على المعرفة الراهنة كما تُدرَك من خلال الفطرة السليمة والإجماع العلمي الموجود. لكن لا يوجد بديل معقول للقيام بهذا. علينا أن نسلّم أن الاعتقادات الراسخة تتغير، من الممكن أن مبادئ العدالة التي يبدو من العقلانية إقرارها أن تتغير بالمِثل. بالتالي حين يُهجَر الاعتقاد في نظام طبيعي ثابت يجيز مجتمعاً هرمياً، بافتراض هنا أن هذا الاعتقاد غير صادق، تتأسس نزعة باتجاه مبدأي العدالة في ترتيب تسلسلي. تصبح الحماية الفاعلة للحريات المتساوية ذات أهمية أولى على نحو متزايد في دعم احترام الذات وهذا يؤكد أسبقية المبدأ الأول.

٦ - السعادة والغايات المهيمنة

من أجل أن نكون في وضع يمكّننا من استكمال التساؤل حول خير العدالة، سوف أناقش الأسلوب الذي من خلاله تؤطّر المؤسسات العادلة اختيارنا لخطة عقلانية وتدمج العنصر الناظم لخيرنا. سوف أقارب هذا الموضوع بأسلوب دائري بالعودة في هذا الجزء إلى مفهوم السعادة وملاحظة إغراء التفكير به على أنه محَدَّد بوساطة غاية مهيمنة. سوف يقود القيام بهذا

طبيعياً إلى مشكلات مذهب المتعة ووحدة الذات. سوف تتوضح كيفية ارتباط هذه المسائل خلال مسار النقاش.

لقد قلتُ سابقاً، مع تحفظات معينة، يعدّ الشخص سعيداً حين يكون في طريقه لتنفيذ ناجح (إلى حد ما) لخطة عقلانية في الحياة مرسومة تحت (إلى حد ما) شروط إيجابية، وهو واثق بشكل معقول أنه يمكن الاستمرار بمقاصده (٦٣). بالتالي نحن سعداء حين تسير خططنا العقلانية على نحو حسن، أي إنجاز أهدافنا الأكثر أهمية، ونحن واثقون تماماً مع توافر السبب من استمرار حظنا الجيد. يتوقف تحقق السعادة على الظروف والحظ، وبالتالي على بريق الظروف الإيجابية. بينما لن أناقش مفهوم السعادة بأي تفصيل، يجب أن نفكر ببعض النقاط الإضافية للتوصل إلى الصلة مع مشكلة مذهب المتعة.

أولاً، للسعادة جانبان: أحدهما التنفيذ الناجح لخطة عقلانية (جدول الأنشطة والأهداف) التي يناضل الشخص من أجل تحقيقها، والآخر هو الحالة الذهنية، طمأنينته الواثقة المدعومة بأسباب جيدة من دوام نجاحه. إذن تتضمن سعادة المرء كلاً من إنجاز معين في الفعل وتأكيد عقلاني حول النتيجة.[1] هذا التعريف للسعادة موضوعيّ: يجب تسوية الخطط حسب شروط حياتنا ويجب أن ترتكز ثقتنا على اعتقادات سليمة. بدلاً عن ذلك، ربما تُعرَّف السعادة ذاتياً كالتالي: يكون الشخص سعيداً حين يعتقد أنه في طريق التنفيذ الناجح (إلى حد ما) لخطة عقلانية، وهكذا كما السابق، بإضافة العبارة أنه إذا تم تخطيئه أو تضليله، عندها بالظروف الطارئة وبالصدفة لا شيء يحدث يحرره من سوء تصوراته. بوساطة الحظ الجيد لا يُطرد من فردوسه الأحمق. الآن إن التعريف الذي يجب تفضيله هو الذي يناسب بالشكل الأفضل نظرية العدالة ويتسق مع أحكامنا المدروسة للقيمة. عند هذه النقطة يكفي أن نلاحظ، كما أشرتُ في صفحات سابقة (٨٢)، أننا قد افترضنا أنه لدى الأطراف في الوضع الأصلي

(1) For this point see Anthony Kenny, "Happiness," Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 66 (1965-1966), pp. 101f.

اعتقادات صحيحة. إنهم يقرون تصور العدالة في ضوء الحقائق العامة عن الأشخاص وعن مكانهم في المجتمع. بالتالي يبدو طبيعياً الافتراض أنه في تأطيرهم لخططهم في الحياة فهُم في حالة من صفاء الذهن بشكل متماثل. بالطبع ليس أي من هذا حجة بشكل متشدد. في النهاية يتوجب على المرء تقدير التعريف الموضوعي كجزء من النظرية الأخلاقية التي ينتمي إليها.

بتبني هذا التعريف، وبتذكّر توصيف الخطط العقلانية المعروض سابقاً (٦٣-٦٥)، يمكننا تفسير الخصائص الخاصة أحياناً بعزوها للسعادة.[1] على سبيل المثال، إن السعادة ذات استقلال ذاتي: بمعنى أنها تُختار كليةً من أجلها بذاتها. بلا ريب، سوف تحتوي خطة عقلانية الكثير (أو على الأقل العديد) من الأهداف النهائية، وربما متابعة أي منها جزئياً لأنها تكمّل وتعزّز أحد الأهداف الأخرى أو أكثر كذلك. إن الدعم المتبادل بين الغايات المتابَع من أجلها هو خاصية مهمة للخطط العقلانية، ولذلك هذه الغايات لا يُسعى إليها عادةً من أجلها بحد ذاتها. مع ذلك إن تنفيذ كامل الخطة، والثقة الدائمة التي من خلالها يتم هذا، هو شيء نريد أن نفعله وأن نحققه من أجله بذاته. لقد تم إجراء مسح لجميع الاعتبارات بما فيها تلك المتعلقة بالحق والعدالة (باستخدام هنا النظرية التامة للخير) في وضع الخطة. ولذلك إن النشاط كله ذو استقلال ذاتي.

إن السعادة أيضاً ذات كفاية ذاتية: إن خطة عقلانية حين تُحقق مع التأكيد تجعل الحياة جديرة بالكامل للاختيار ولا تتطلب شيئاً آخراً بالإضافة. حين تكون الظروف إيجابية بشكل خاص والتنفيذ بشكل خاص ناجحاً، تكون سعادة المرء كاملة. ضمن التصور العام الذي يسعى المرء لاتباعه، لا يوجد شيء ضروري غائب، من المستحيل أن يكون هناك ما هو أفضل بشكل فارق. لذا حتى إذا كانت الوسائل المادية التي تدعم أسلوبنا في الحياة يمكن

(1) Notably by Aristotle, Nicomachean Ethics, 1097a15-b21. For a discussion of Aristotle's account of happiness, see W. F. R. Herdie, Aristotle's Ethical Theory (Oxford, The Clarendon Press, 1968), ch. II.

تخيلها دائما أن تكون أكبر، وربما كان من الممكن اختيار نسق مختلف من الأهداف، لا يزال الإنجاز الفعلي للخطة بذاتها ربما له، مثل المقطوعات الموسيقية، اللوحات، والقصائد، اكتمال معين الذي في حال إفساده بالظروف وبالخلل البشري يكون جلياً أمام الجميع. بالتالي يصبح البعض أمثلة للازدهار البشري ونماذج للمحاكاة، بما أن حيواتهم إرشادية في كيفية العيش مثل أية عقيدة فلسفية.

يكون الشخص إذن سعيداً خلال تلك الفترات حين يستمر بالتنفيذ الناجح لخطة عقلانية وهو واثق مع السبب بأن جهوده سوف تثمر. ربما يقال إنه يقارب النعيم إلى الدرجة التي تكون فيها الشروط إيجابية بدرجة عليا وحياته كاملة. لكن هذا لا يستلزم أنه في تحقيق خطة عقلانية يتابع المرء السعادة، ليس على الأقل كما هو مقصود بشكل عادي. أولاً، إن السعادة ليست أحد الأهداف بين غيرها من الأهداف التي نطمح إليها، لكنه إنجاز التصميم الكلي بذاته. لكني افترضتُ أيضاً أولاً أن الخطط العقلانية تلبي قيود الحق والعدالة (كما تشترط النظرية التامة للخير). للقول عن شخص ما إنه يبحث عن السعادة لا يدل، كما يبدو، على أنه على استعداد إما لانتهاك أو لتأكيد هذه القيود. لذلك يجب أن يُجعل قبول هذه الحدود صريحاً. وثانياً، إن السعي للسعادة يشي في غالب الأحيان بالسعي لأنواع معينة من الغايات، على سبيل المثال، الحياة، الحرية، والرفاهية الذاتية.[1] بالتالي إن الأشخاص الذين يكرسون أنفسهم بشكل ينكر الذات لسبب الاستقامة، أو الذين يخصصون حياتهم لتعزيز رفاهية الآخرين، لا يُعتقد بشكل عادي أنهم يسعون للسعادة. سوف يكون مضللاً قول هذا عن القديسين والأبطال، أو عن أولئك التي تكون خطة حياتهم تتميز بالأعمال النافلة. ليس لديهم أنواع الأهداف التي تتدرج تحت هذا العنوان، في الحقيقة ليست معرَّفة بشكل حاد. لكن القديسين والأبطال، والأشخاص الذين تقر نواياهم بحدود الحق والعدالة، هم في الحقيقة

(1) For these two qualifications, see Kenny, "Happiness," pp. 98f.

سعداء حين تنجح خططهم. على الرغم من أنهم لا يناضلون من أجل السعادة، ربما هم سعداء مع ذلك بتحقيق مطالب العدالة ورفاهية الآخرين، أو في الحصول على امتيازات التفوق التي ينجذبون إليها.

لكن كيف يمكن عموماً الاختيار بين الخطط عقلانياً؟ ما هو الإجراء الذي يمكن للمرء اتباعه حين يواجَه بهذا النوع من القرار؟ أريد الآن أن أعود إلى هذا السؤال. لقد قلتُ سابقاً أن الخطة العقلانية هي واحدة سوف يتم اختيارها بعقلانية قصدية من بين فئة من الخطط التي تلبي جميعها مبادئ الاختيار العقلاني وتصمد أمام أشكال معينة من التفكير النقدي. نصل في النهاية إلى نقطة علينا أن نقرر عندها أية خطة نفضل أكثر بدون إرشاد إضافي من المبدأ (٦٤). هناك مع ذلك وسيلة واحدة للقصدية لم أذكرها بعد، وهي تحليل أهدافنا. بمعنى، يمكننا أن نحاول إيجاد توصيف أكثر تفصيلاً أو توضيحاً لموضوع رغباتنا آملين أن مبادئ الحسابات سوف تبت القضية عندها. بالتالي قد يحدث أن توصيفاً أكثر اكتمالاً أو أعمق لما نريده يفصح عن وجود خطة شاملة مع ذلك.

لنفكّر مجدداً بمثال التخطيط لعطلة (٦٣). في غالب الأحيان حين نسأل أنفسنا لماذا نرغب بزيارة مكانين متباعدين، نجد أن غايات معينة أكثر عمومية تقف في الخلفية وأن جميعها يمكن إنجازها من خلال الذهاب إلى مكان واحد بدلاً من المكان الآخر. بالتالي ربما نريد دراسة أنماط معينة من الفن، وربما يصل التفكير المتعمق أن إحدى الخطط متفوقة أو جيدة بالتساوي في جميع الحسابات. بهذا المعنى ربما نكتشف أن رغبتنا بالذهاب إلى باريس أكثر شدة من رغبتنا بالذهاب إلى روما. مع ذلك في غالب الأحيان يخفق التوصيف الأدق في أن يكون حاسماً. إذا أردنا أن نرى كلاًّ من الكنيسة الأكثر شهرة والمتحف الأكثر شهرة، قد نقع في حيرة. بالطبع ربما يمكن فحص هذه الرغبات أيضاً بشكل تفصيلي أكثر. لا شيء يبين في معظم الرغبات التي يعبَّر عنها ما إذا كان يوجد توصيف يكشف أكثر ما نريده فعلاً. لكن علينا السماح

بالاحتمال بأننا آجلاً أم عاجلاً سوف نصل إلى أهداف غير قابلة للمقارنة بين ما يجب أن نختاره بعقلانية قصدية. ربما نغير، أو نعيد تشكيل، ونحول أهدافنا بطرق متنوعة ونحاول تنسيقها مع بعضها بعضاً. باستخدام مبادئ الاختيار العقلاني كإرشادات، وتشكيل رغباتنا بالشكل الأكثر نقاءً بقدر ما نستطيع، ربما نضيّق مجال الاختيار المفضّل الصرف، لكن لا يمكننا إلغاؤه برمته.

يبدو أن عدم التحديد في القرار يظهر، إذن، من حقيقة أن الشخص له أهداف كثيرة ولا يوجد معيار جاهز للمقارنة للتقرير بينها حين تتنازع. هناك الكثير من النقاط التوقفية في القصدية العملية وطرق كثيرة من خلالها نقوم بتوصيف الأشياء التي نريدها من أجلها بذاتها. بالتالي يسهل فهم لماذا تكون فكرة وجود غاية مهيمنة وحيدة (كنقيض لغاية شاملة) التي من العقلانية استهدافها جذابة جداً.(١) إذا كانت توجد مثل هذه الغاية التي تُعدّ جميع الغايات بالنسبة لها ثانوية، عندها من المحتمل أن جميع الرغبات، إلى الدرجة التي تكون عندها عقلانية، تقبل تحليلاً يبين مبادئ الحساب الواجب تطبيقها. إن الإجراء لاتخاذ اختيار عقلاني، وتصور مثل هذا الاختيار، سوف يكون واضحاً تماماً: سوف تهتم القصدية دائما بوسائل الغايات، جميع الغايات بدورها بما أنها مرتّبة كوسائل لغاية مهيمنة وحيدة. تتقارب السلاسل المحددة الكثيرة وتلتقي عند النقطة نفسها. وهكذا إن القرار العقلاني ممكن دائماً من حيث المبدأ، بما أنه تبقى فقط الصعوبات المتعلقة بالحساب ونقص المعلومات.

الآن من الضروري فهم ما الذي يريده المنظّر للغاية المهيمنة: إنها طريقة للاختيار التي يمكن دائماً للفرد نفسه اتباعها من أجل اتخاذ قرار عقلاني. بالتالي هناك ثلاثة متطلبات: يجب أن يعيّن تصور القصدية (١) إجراء أول للشخص الذي يكون (٢) قابلاً للتطبيق عموماً و(٣) ومضموناً لأن

(١) إن مصطلح الغاية "المهيمنة" والغاية "الشاملة" من W. F. R. Hardie, "The Final Good in Aristotle's Ethics," Philosophy, vol. 40 (1965). This usage is not adhered to in his Aristotle's Ethical Theory.

يقود إلى النتيجة الأفضل (على الأقل تحت شروط إيجابية من المعلومات وافتراض القدرة على إجراء الحساب). ليس لدينا إجراءات تلبي هذه الشروط. إن الوسيلة العشوائية تقدم طريقة عامة لكنها ستكون عقلانية فقط في ظروف خاصة. في الحياة اليومية نحن نوظف برامج للقصدية المكتسبة من ثقافتنا وتُعدَّل خلال مسيرة تاريخنا الشخصي. لكن لا يوجد تأكيد أن هذه الأشكال من التفكير عقلانية. ربما تلبي فقط معايير دنيا متنوعة تمكّننا من التوصل إلى شيء، لكنها جميعها قاصرة عن التوصل إلى أفضل ما يمكن أن نفعله. بالتالي إذا كنا نبحث عن إجراء عام نوازن من خلاله أهدافنا المتنازعة من أجل الاختيار، أو على الأقل لتحديدها في التفكير، مسار العمل الأفضل، يبدو أن فكرة الغاية المهيمنة تعطي إجابة بسيطة وطبيعية.

لنفكر إذن بما يمكن أن تكون عليه هذه الغاية المهيمنة. لا يمكن أن تكون السعادة بذاتها، بما أن هذه الحالة تتحقق من خلال تنفيذ خطة عقلانية في الحياة موضوعة بشكل مستقل. إن أقصى ما يمكننا قوله إن السعادة غاية شاملة، بمعنى أن الخطة نفسها، تحقيقها هو ما يجعل المرء سعيداً، تتضمن وتنظم تعددية في الأهداف، مهما تكن هذه الأهداف. من جهة أخرى، إنه غير قابل للتصديق ظاهرياً أن نفكر بالغاية المهيمنة كهدف شخصي أو اجتماعي مثل ممارسة القوة السياسية، أو تحقيق منصب اجتماعي، أو تعظيم الأملاك المادية للشخص. من المؤكد أنه على النقيض من أحكامنا المدروسة للقيمة، وبالفعل غير إنسانية، لكي نُؤخذ غاية من هذه الغايات التي لا نحدّ من السعي إليها من أجل أي شيء آخر. إذ إن الغاية المهيمنة سابقة على الأقل في ترتيبها التسلسلي على جميع الأهداف الأخرى ويأخذ دائماً السعي لتحقيقها أسبقية مطلقة. بالتالي يعتقد "لويولا"[1] أن الغاية المهيمنة هي خدمة الله، وهذه

(1) See The Spiritual Exercise, The First Week, the remarks under the heading "Principle anf Foundation"; and The Second Week, the remarks under the heading "Three Occassions When a Wise Choice Can Be Made."

الوسيلة تنقذ أرواحنا. إنه متسق في إدراك أن تعزيز نوايا الله هو المقياس الوحيد من أجل موازنة الأهداف الثانوية. لهذا السبب وحده يُفترض أن نفضل الصحة على المرض، الغنى على الفقر، الشرف على الخيانة، الحياة الطويلة على الحياة القصيرة، ويمكن للمرء أن يضيف، الصداقة والعاطفة على الكراهية والعداوة. يجب أن نكون غير مبالين، إنه يقول، بجميع الارتباطات مهما تكن، حيث تصبح جميعها ثانوية حالما تمنعنا من أن نكون مثل كفتي ميزان في حالة توازن، جاهزين للقيام بالعمل الذي نعتقد أنه الأقصى من أجل تمجيد الإله.[١]

تجدر الملاحظة أن مبدأ اللامبالاة هذا متوافق مع تمتعنا بمتع أقل والسماح لأنفسنا بالانشغال باللعب والتسلية. حيث أن هذه الأنشطة تريح الذهن وتهدئ الروح بحيث نصبح أكثر لياقة لتعزيز أهداف أكثر أهمية. بالتالي على الرغم من أن "إكوينوس" يعتقد أن رؤية الله هي الغاية الأخيرة لكل المعارف والمساعي البشرية، فقد أعطى اللعب والتسلية مكاناً في حياتنا. مع ذلك هذه المتع مسموحة فقط إلى الدرجة التي يمكن معها تحقيق هدف أعلى، أو على الأقل عدم إعاقته. يجب أن نرتب الأشياء بحيث لا يتدخل انغماسنا في الطيش والدعابة، في العاطفة والصداقة، مع إنجازنا التام لغايتنا النهائية.[٢]

إن طبيعة الرؤى المتطرفة للغاية المهيمنة تُخفى في غالب الأحيان من خلال غموض وإبهام الغاية المقتَرحة. بالتالي إذا تم تصور الله (من المؤكد أنه يجب أن يكون كذلك) ككائن أخلاقي، عندها فإن غاية خدمته التي هي فوق جميع الغايات تُترك غير معيَّنة إلى درجة أن النوايا الإلهية غير واضحة من خلال الوحي، أو جلية من خلال التفكير الطبيعي. ضمن هذه الحدود تكون العقيدة اللاهوتية في الأخلاق خاضعة لنفس مشكلات موازنة المبادئ

(1) See The Spiritual Exercises, The First Week, the remarks under the heading "Principle and Foundation"; and the Second Week, the remarks under the heading "Three Occasions When a Wise Choice Can Be Made."

(2) Summa Contra Gentiles, bk. III, ch. XXV.

وتحديد الأسبقية التي تقلق التصورات الأخرى. بما أن الأسئلة الجدالية تكمن عموماً هنا، فإن الحل المعلَن من خلال الأخلاق الدينية ظاهري فقط. وبالتأكيد حين تُعيَّن الغاية المهيمنة بوضوح على أنها تحقيق هدف موضوعي مثل قوة سياسية أو ثروة مادية، يتجلى التعصب واللانسانية المؤسسان لها. إن الخير البشري غير متجانس لأن أهداف الذات غير متجانسة. على الرغم من أن إخضاع جميع أهدافنا إلى غاية واحدة لا ينتهك على وجه التحديد مبادئ الاختيار العقلاني (ليست مبادئ الحساب بكل الأحوال)، لا يزال يصدمنا كشيء غير عقلاني، أو بالأحرى كشيء جنوني. إن النفس تُشوَّه وتوضع في خدمة واحدة من غاياتها من أجل النظام.

٧ - مذهب المتعة كطريقة للاختيار

لقد تُرجم مذهب المتعة تقليدياً بإحدى طريقتين: إما بالرأي القائل إن الخير الجوهري الوحيد هو الإحساس الممتع، أو بالمقولة السيكولوجية بأن الشيء الوحيد الذي يناضل الأفراد لأجله هو المتعة. مع ذلك سوف أفهم مذهب المتعة بطريقة ثالثة، وهي كمحاولة لفهم تصور الغاية المهيمنة بالقصدية. إنها تحاول أن تبين كيف أن الاختيار العقلاني ممكن دائماً، على الأقل من حيث المبدأ. على الرغم من إخفاق هذا المجهود، سوف أفحصه بإيجاز من أجل الضوء الذي يسلطه على التباين بين المذهب النفعي والعقيدة التعاقدية.

أتصور أن صاحب مذهب المتعة يفكر على النحو التالي. أولاً إنه يفكر، إذا كانت الحياة البشرية تسترشد بالعقل، يجب أن توجد غاية مهيمنة. لا توجد طريقة عقلانية لموازنة أهدافنا المتنافسة مقابل بعضها بعضاً إلا إذا كانت كوسائل لغاية ما أعلى. ثانياً، إنه يفسر المتعة بشكل ضيق على أنها شعور متفق عليه. يُعتقد أن المتعة كخاصية للشعور والإحساس هي المرشح الوحيد الصادق ظاهرياً من أجل القيام بدور الغاية المهيمنة، ولذلك هي الشيء الوحيد الجيد بذاته. إذ، كما نفهم، إن المتعة وحدها جيدة لم يتم اشتراطها مباشرة كمبدأ

أول واعتبارها متوافقة مع أحكامنا المدروسة للقيمة. بالأحرى لقد تم التوصل إلى المتعة كغاية مهيمنة من خلال عملية حذف أو إلغاء. بالتسليم جدلاً بأن الاختيارات العقلانية ممكنة، يجب أن تكون مثل هذه الغاية موجودة. بنفس الوقت لا يمكن أن تكون هذه الغاية السعادة أو أي هدف موضوعي. من أجل تجنب الدائرية في الأول والتعصب واللاإنسانية في الثاني، يتحول صاحب مذهب المتعة إلى الداخل. إنه يجد الغاية النهائية في خاصية محددة للإحساس أو الشعور قابلة للتحديد بوساطة الاستبطان. يمكننا أن نفترض، إذا رغبنا، أن المتعة يمكن تعريفها ظاهرياً كخاصية مشتركة للأحاسيس والخبرات تجاه ما لدينا من موقف مفضَّل ونرغب بإطالته، مع تساوي جميع الأشياء الأخرى. بالتالي من أجل أغراض التوضيح، ربما يقول المرء إن المتعة هي تلك الخاصية المشتركة في خبرة شم الزهور، أو تذوق الشوكولا، بالعاطفة المكافئة، وهكذا، وبشكل مناظر بالنسبة للخاصية المعاكسة للألم.[١]

يؤكد صاحب مذهب المتعة، إذن، أن الشخص العقلاني يعرف تماماً كيف يتقدم في تحديد خيره: عليه أن يتحقق أي الخطط المفتوحة له تعِد بالرصيد الصافي الأعظم من المتعة على الألم. هذه الخطة تعرّف اختياره العقلاني، الطريقة الأفضل لترتيب أهدافه المتنافسة. تطبَّق مبادئ الحساب الآن بشكل هامشي، بما أن جميع الأشياء الجيدة متجانسة وبذلك قابلة للمقارنة كوسائل للغاية الوحيدة المتعلقة بالمتعة. بالطبع تُبتلى هذه التقييمات بعدم التأكد ونقص المعلومات، وعادة يمكن القيام بتقديرات فجة فقط. لكن بالنسبة لمذهب المتعة لا يُعدّ هذا صعوبة حقيقية: ما يُحسب هو أن المتعة القصوى تقدم فكرة واضحة عن الخير. نقول الآن أننا نعرف الشيء الوحيد الذي تمنح متابعته الشكل العقلاني لحياتنا. لهذه الأسباب يعتقد "سيدويك" أن المتعة يجب أن تكون الغاية العقلانية الوحيدة من أجل إرشاد القصدية.[٢]

(1) The illustration is from C. D. Broad, Five Types of Ethical Theory (London, Routledge and Kegan Paul, 1930), pp. 186f.

(2) The Methods of Ethics, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), pp. 405-407, 497.

من المهم أن نلاحظ نقطتين. أولاً، حين تُعدّ المتعة كخاصية للشعور والإحساس، تُفهم على أنها قياس محدد ترتكز عليه الحسابات. وعند التفكير من ناحية الشدة والمدة للخبرات الممتعة، يمكن إجراء الحسابات الضرورية نظرياً. تقدم طريقة مذهب المتعة إجراءً أولياً للشخص للاختيار في حين أن معيار السعادة لا يفعل ذلك. ثانياً، إن اتخاذ المتعة كغاية مهيمنة لا يدل على أنه لدينا أية أهداف موضوعية معينة. نحن نجد المتعة في الأنشطة المتنوعة القصوى وفي الطلب لأي عدد من الأشياء. لذلك إن الاستهداف لتعظيم الإحساس الممتع يبدو على الأقل أنه يتجنب ظهور التعصب واللاإنسانية بينما لا يزال يعرّف طريقة عقلانية لاختيار الشخص الأول. علاوة على ذلك، من السهل الآن تفسير التأويلين التقليديين لمذهب المتعة. إذا كانت المتعة حقاً الغاية الوحيدة التي يمكّننا السعي من أجلها من تحديد خطط عقلانية، عندها بالتأكيد سوف تظهر المتعة على أنها الخير الجوهري الوحيد، ولذا نكون قد وصلنا إلى مبدأ مذهب المتعة من خلال حجة من شروط القصدية العقلانية. والاشتقاق عن مذهب المتعة السيكولوجي هو أيضاً كالتالي: على الرغم من الذهاب بعيداً عند القول إن السلوك العقلاني سوف يهدف دائماً إلى المتعة بشكلٍ واعٍ، سوف ينتظم في أية حالة من خلال جدول من الأنشطة تُصمَّم لتعظيم الرصيد الصافي من الإحساس الممتع. بما أنها تقود إلى التفسيرات الأكثر شيوعاً، إن المقولة بأن السعي وراء المتعة يقدم الطريقة العقلانية الوحيدة للقصدية تبدو أنها الفكرة الأساسية لمذهب المتعة.

يبدو واضحاً أن مذهب المتعة يخفق في تعريف غاية مهيمنة معقولة. نحن نحتاج أن نذكر فقط أنه حالما تُفهم المتعة، كما يجب أن تكون، بطريقة محددة على نحوٍ كافٍ بحيث يمكن إدخال شدتها ومدتها إلى حسابات الشخص، إذن لن يبقى صادقاً ظاهرياً وجوب اتخاذها كهدف عقلاني وحيد.[1] بالتأكيد إن تفضيل خاصية معينة للشعور أو الإحساس على جميع الخواص

(1) As Broad observes in Five Types of Ethical Theory, p. 187.

الأخرى غير متوازن وغير إنساني بقدر الرغبة المسيطرة بتعظيم نفوذ المرء على الآخرين أو ثروته المادية. بلا شك لهذا السبب كان "سيدويك" متردداً في التسليم بأن المتعة خاصية معينة للشعور؛ لكن عليه التسليم بهذا إذا كان المطلوب من المتعة أن تخدم، كما يريدها أن تكون، كمقياس نهائي لموازنة القيم المثالية مثل المعرفة، الجمال، والصداقة مقابل بعضها بعضاً.[١]

وهناك إذن أيضاً حقيقة أن هناك أنواعاً مختلفة من المشاعر المتفق عليها التي تكون بحد ذاتها غير قابلة للمقارنة، وكذلك الأبعاد الكمية للمتعة، الشدة والمدة. كيف علينا أن نوازن هذه الأشياء حين تتنازع؟ هل علينا اختيار خبرة ممتعة قصيرة ولكن قوية الشدة لنوع من الشعور على خبرة ممتعة أقل شدة ولكن أطول مدة لنوع آخر من الشعور؟ يقول أرسطو أن الشخص الجيد إذا كان ضرورياً يكرس حياته لأصدقائه، بما أن يفضل فترة قصيرة من المتعة الشديدة على المتعة الطويلة المعتدلة، سنة من الحياة النبيلة على سنوات كثيرة من الوجود الرتيب الممل.[٢] لكن كيف يقرر هذا؟ بالإضافة إلى، كما يلاحظ "سانتيانا"، أنه يجب أن نقرر حول القيمة النسبية للمتعة والألم. حين يقول "باتريك" إن آلاف المتع لا تعادل نقطة ألم واحدة، إنه يتبنى معياراً لمقارنتها يُعدّ أساساً أكثر من كليهما. يجب على الشخص نفسه أن يتخذ هذا القرار، آخذاً بالحسبان المجال التام لميوله ورغباته، الحاضرة والمستقبلية. من الواضح أننا لم نتقدم فيما يتجاوز العقلانية القصدية. وتظهر مشكلة تعددية الغايات على السطح مجدداً ضمن فئة المشاعر الذاتية.[٣]

ربما يُعترض أنه في علم الاقتصاد وفي نظرية القرار يتم التغلب على هذه المشكلات. لكن هذا الرأي يرتكز على سوء فهم. في النظرية الخاصة بالطلب، على سبيل المثال، لقد افتُرض أن تفضيلات المستهلك تلبي مسلّمات

(1) In Methods of Ethics, p. 127, Sidgwick denies that pleasure is a measurable quality of feeling independent of its relation from volition.

(2) Nicomachean Ethics, 1169a17-26.

(3) The Life of Reasonin Common Sense (New York, Charles Scribner, 1905).

متنوعة: إنها تعرّف ترتيباً كاملاً على مجموعة من البدائل، وتعرض الخواص المتعلقة بالتحدب والاستمرارية، وما شابه. بوجود هذه الافتراضات، يمكن أن يُبيَّن أن دالة المنفعة توجد حين تقابل هذه التفضيلات بمعنى أن بديلاً واحداً يتم اختياره على الآخر إذا وإذا فقط كانت قيمة الدالة للبديل المختار أعلى. هذه الدالة تصف اختيارات الفرد، ما يفضله في الواقع، ضامنةً أن تفضيلاته تلبي اشتراطات معينة. إنها لا تذكر شيئاً عن كيفية ترتيب الشخص لقراراته ضمن نظام متسق ليبدأ به، ولا يمكنها الادعاء أنها الإجراء الأول للشخص للاختيار بحيث يمكن اتباعه على نحو معقول، بما أنها تسجل فقط نتاج تفكيره القصدي. إن المبادئ التي افترضها الاقتصاديون التي تلبي اختيارات الأفراد العقلانيين يمكن عرضها في أفضل الأحوال كإرشادات لنا للتفكير متى نتخذ قراراتنا. لكن كما نفهمها، هذه المقاييس هي تماماً مبادئ الاختيار العقلاني (أو نظيراتها) ونحن نعود مرة أخرى إلى العقلانية القصدية.(١)

يبدو إذن أنه لا خلاف على عدم وجود غاية مهيمنة يتوافق السعي وراءها مع أحكامنا المدروسة للقيمة. أما الغاية الشاملة لتحقيق خطة عقلانية في الحياة فهي شيء مختلف تماماً. لكن إخفاق مذهب المتعة في تقديم إجراء عقلاني للاختيار ليس مفاجئاً. لقد بيّن "وينجنستون" أنه من الخطأ التسليم بخبرات خاصة معينة لتفسير كيفية تمييز الذكريات عن الأخيلة، الاعتقادات عن الافتراضات، وغير ذلك من أجل أعمال ذهنية أخرى. بشكل مماثل، إنه سابق ومن غير المحتمل أن أنواعاً معينة من الشعور المتفق عليها يمكن أن

(١) بالنسبة للاحتجاج بأن نظرية السعر يجب أن تخفق لأنها تسعى إلى التنبؤ بقرارات غير قابلة للتنبؤ لأشخاص يمتلكون الإرادة الحرة، يقول "ويلراس": "في الواقع، لم نحاول أبداً التنبؤ بقرارات تتخذ تحت شروط من الحرية المثالية؛ لقد حاولنا فقط التعبير عن آثار مثل هذه القرارات من ناحية رياضية. في نظريتنا يمكن أن يُفترض أن كل تاجر يحدد منفعته أو منحنيات حاجاته كما يرضيه." Elements of Pure Economics, trans. William Jaffe' (Homewood, III., Richard D. Irwin, 1954), p. 256.

تعرّف وحدة حساب بحيث يفسر استخدامها إمكانية القصدية العقلانية. فلا المتعة ولا أية غاية مهيمنة أخرى يمكن أن تلعب الدور الذي يخصها به صاحب مذهب المتعة.[1]

الآن لقد افترض بعض الفلاسفة أن الخبرات المميزة موجودة وترشد حياتنا الذهنية لأسباب كثيرة مختلفة. لذا بينما تبدو المسألة بسيطة تبيان أن مذهب المتعة أوصلنا إلى هنا الآن، فالشيء المهم هو أن نفهم لماذا قد يقاد المرء إلى اللجوء إلى مثل هذا التفسير اليائس. لقد ذكرتُ سابقاً أحد الأسباب المحتملة: الرغبة بتضييق مجال الاختيار المفضل الصرف في تحديد خيرنا. في النظريات الغائية يُحال أي إبهام أو غموض في تصور الخير إلى ذلك المتعلق بالحق. لذلك إذا كان خير الأفراد هو شيء يعود إليهم لتقريره كأفراد، كذلك الأمر بالنسبة لما هو حق ضمن حدود معينة. لكن من الطبيعي أن نفكر أن ما هو حق ليس مجرد تفضيل، ولذلك يحاول المرء إيجاد تصور محدد للخير.

هناك، مع ذلك، سبب آخر: تحتاج النظريات الغائية إلى طريقة لمقارنة خيرات الأشخاص المختلفين المتنوعة بحيث يمكن تعظيم الخير الإجمالي. كيف يمكن إجراء هذه التقييمات؟ حتى لو كانت هناك غايات معينة تخدم في تنظيم خطط الأفراد بشكل منفرد، فهي لا تكفي لتعريف تصور الحق. يبدو واضحاً، إذن، أن العودة إلى الداخل إلى المعيار المتعلق بإحساس متفق عليه هي محاولة لإيجاد قاسم مشترك بين تعددية الأشخاص، أي عملة مشتركة بين الأشخاص، من خلال وسائل لتعيين الترتيب الاجتماعي. وهذا الاقتراح مرغماً بدرجة أكبر إذا بُرهن أن هذا المعيار هو هدف كل شخص إلى الدرجة التي يكون فيها عقلانياً.

كنتيجة لا يجوز القول إن العقيدة الغائية بالضرورة موجّهة إلى شكل ما من مذهب المتعة من أجل تحديد نظرية متسقة. لكن يبدو أن النزعة بهذا

(1) See The Philosophical Investigations (Oxford, Basil Blackwell, 1953).

الاتجاه لها طبيعة معينة. ربما يقول المرء إن مذهب المتعة هو نزعة تدل على نظريات غائية إلى الدرجة التي تحاول أن تشكل طريقة واضحة وعملية للتفكير الأخلاقي. يعكس الضعف في مذهب المتعة استحالة تعريف غاية محددة مناسبة لتعظيمها. وهذا يشي بأن بنية العقائد الغائية يُساء تصورها بشكل جذري: إنها من البداية تربط الحق والخير بطريقة خاطئة. لا يُفترض أن نحاول إعطاء شكل لحياتنا بالنظر أولاً إلى الخير المعَرَّف بشكل مستقل. فليست أهدافنا التي تُظهِر طبيعتنا بشكل أوليّ لكنها بالأحرى المبادئ التي سوف نقرّها لتحكم الشروط الخلفية التي تحتها يجب تشكيل هذه الأهداف وأساليب متابعتها. بالنسبة للذات السابقة على الغايات التي تُؤكَّد من قِبلها؛ حتى الغاية المهيمنة يجب اختيارها من بين احتمالات كثيرة. لا توجد طريقة لتجاوز العقلانية القصدية. لذلك يُفترض أن نعكس العلاقة بين الحق والخير المقترحة من خلال العقائد الغائية ونعرض الحق على أنه سابق على الخير. عندها تُطور النظرية الأخلاقية من خلال العمل بالاتجاه المعاكس. سوف أحاول الآن تفسير هذه التعليقات الأخيرة في ضوء العقيدة التعاقدية.

٨ - وحدة الذات

ما ينتج عن النقاش السابق أنه لا يوجد هدف واحد بالرجوع إليه يمكن القيام بجميع الاختيارات بشكل معقول. فالعناصر الحدسية الجوهرية تدخل في تحديد الخير، وفي النظرية الغائية لا بد أن تؤثر على الحق. يحاول النفعي الكلاسيكي تجنب هذه العاقبة من خلال عقيدة مذهب المتعة، لكن بلا جدوى. لا يمكننا، مع ذلك، التوقف هنا؛ يجب أن نجد حلاً بنّاءً لمشكلة الاختيار التي يسعى مذهب المتعة للإجابة عنها. بالتالي نحن نواجَه مرةً أخرى بالسؤال: في حال عدم وجود غاية وحيدة تحدد النسق المناسب للأهداف، كيف يمكن فعلاً تحديد خطة عقلانية في الحياة؟ الآن لقد أُعطيت الإجابة عن هذا السؤال فعلاً: إن الخطة العقلانية هي تلك التي سوف يتم اختيارها بعقلانية قصدية كما

تُعرَّف من خلال النظرية التامة للخير. يبقى أن نتأكد، ضمن سياق العقيدة التعاقدية، أن هذه الإجابة مرضية تماماً وأن المشكلات التي تحدق بمذهب المتعة يمكن أن تختفي.

كما قلتُ، توصف الشخصية الأخلاقية من خلال قدرتين: واحدة من أجل تصور الخير، والأخرى من أجل حس العدالة. حين تُدركان، يُعبَّر عن الأولى من خلال خطة عقلانية في الحياة، وعن الثانية من خلال رغبة ناظمة للتصرف بناءً على مبادئ معينة للحق. بالتالي إن الشخص الأخلاقي هو ذات بغايات قد اختارها، وتفضيله الأساسي هو من أجل شروط تمكّنه من تأطير أسلوب في الحياة بحيث يعبّر عن طبيعته ككائن عقلاني حرٍ ومتساوٍ بشكل كامل بقدر ما تسمح به الظروف. الآن تتجلى وحدة الشخص في التماسك في خطته، بما أن هذه الوحدة مرتكزة على رغبة ذات مرتبة أعلى باتباع، بطرقٍ متسقة مع إحساسه بالحق والعدالة، مبادئ الاختيار العقلاني. بالطبع، لا يشكّل الشخص أهدافه جميعها مرة واحدة وإنما تدريجياً فقط؛ لكن بالطرق التي تسمح بها العدالة، هو قادر على تشكيل واتباع خطة في الحياة وبذلك إعطاء طراز أو نمط لوحدته الذاتية.

إن السمة الفارقة لتصور الغاية المهيمنة هي كيف يفترض تحقق الوحدة الذاتية. بالتالي في مذهب المتعة تصبح الذات واحدة من خلال محاولة تعظيم إجمالي الخبرات الممتعة ضمن الحدود الروحية. يجب أن تؤسس الذات العقلانية وحدتها بهذا الأسلوب. بما أن المتعة هي الغاية المهيمنة، فالفرد حيادي بالنسبة لجميع جوانب ذاته، ناظراً لموجوداته الطبيعية من الفكر والجسد، وحتى ميوله الطبيعية وارتباطاته، كوسائل مادية كثيرة للحصول على الخبرات الممتعة. علاوة على ذلك، لا يكون ذلك من خلال استهداف المتعة على أنها متعته لكن ببساطة كمتعة تمنح الوحدة للذات. سواء كانت متعته أو متع الآخرين كذلك التي يجب تحقيقها فهذا يثير مسألة أخرى يمكن وضعها جانباً بما أننا نتعامل مع خير شخص واحد. لكن حالما نفكر بمشكلة الاختيار

الاجتماعي، يكون المبدأ النفعي بشكله المتعي طبيعياً تماماً. فإذا كان يجب على الشخص الواحد ترتيب تفكيره القصدي من خلال السعي لغاية مهيمنة من المتعة ولا يمكنه حماية شخصيته العقلانية بطريقة أخرى، عندها يبدو أن عدداً من الأشخاص في جهودهم المشتركة يجب أن يكافحوا لترتيب أعمالهم الجمعية من خلال تعظيم الخبرات الممتعة للمجموعة. بالتالي تماماً كما هو حال قديس واحد حين يكون عليه وحده العمل من أجل تمجيد الله، كذلك أعضاء رابطة من القديسين عليهم التعاون مع بعضهم لعمل ما هو ضروري من أجل نفس الغاية. إن الفرق بين الحالة الفردية والحالة الاجتماعية هو أن الموارد الخاصة بالذات، قدراته الذهنية والجسدية ومشاعره العاطفية ورغباته، توضع في سياق مختلف. في كلا الحالتين تكون هذه الوسائل المادية في خدمة الغاية المهيمنة. لكن بالاعتماد على الهيئات الأخرى المتوفرة للتعاون معهم، إنها متعة الذات أو متهة المجموعة الاجتماعية التي يجب تعظيمها.

يضاف إلى ذلك إذا كانت الأنواع نفسها من الاعتبارات التي تقود إلى مذهب المتعة كنظرية لاختيارٍ أولٍ للشخص تُطبَّق على نظرية الحق، يبدو أن مبدأ المنفعة صادق ظاهرياً تماماً. إذ إنه لنفترض أولاً أن السعادة (معرّفة من ناحية شعور متفق عليه) هي الخير الوحيد. إذن، حتى كما يسلّم الحدسيون، إنه على الأقل مبدأ بدهي للحق لتعظيم السعادة. إذا لم يكن هذا المبدأ هو الناظم لوحده، يجب أن يكون هناك مقياس آخر مثل التوزيع الذي يجب أن يُخصَّص له بعض الوزن. لكن بالرجوع إلى أية غاية مهيمنة للسلوك الاجتماعي يجب موازنة هذه المعايير؟ بما أن هذه الغاية يجب أن تكون موجودة من أجل أن تكون الأحكام المتعلقة بالحق مبررة وليست اعتباطية، يظهر مبدأ المنفعة أنه يعيّن الهدف المطلوب. لا يوجد مبدأ آخر يمتلك الخصائص الضرورية لتعريف الغاية النهائية للسلوك الصحيح. أعتقد أن هذا التفكير المنطقي هو الذي يؤسس ما دعاه "ميل" برهان المنفعة.[1]

(1) See Utilitarianism, ch. IV.

الآن في العدالة إنصافاً تم التوصل إلى منظور معاكس تماماً من خلال أولوية الحق والتفسير الكانتي. لنفهم هذا علينا فقط استذكار السمات الخاصة بالوضع الأصلي وطبيعة المبادئ التي تم اختيارها. يرى الأطراف أن الشخصية الأخلاقية وليس القدرة على المتعة والألم تمثل الجانب الأساسي للذات. إنهم لا يعرفون ما هي الأهداف النهائية للأشخاص، وجميع تصورات الغاية المهيمنة مرفوضة. بالتالي لن يحدث أن يقروا مبدأ المنفعة بشكلها المتعي. ليس هناك مزيد من الأسباب بالنسبة للأطراف للموافقة على هذا المقياس أكثر من تعظيم أي هدف خاص آخر. إنهم يفكرون بأنفسهم ككائنات يستطيعون اختيار ويختارون غاياتهم النهائية (دائماً جمعٌ في العدد). تماماً كما هو الحال بالنسبة لشخص واحد عليه أن يقرر خطته في الحياة في ضوء معلومات تامة (لا تُفرض قيود في هذه الحالة)، كذلك على أشخاص عديدين البتّ في شروط تعاونهم في وضع يعطي الجميع تمثيلاً منصفاً ككائنات أخلاقية. إن هدف الأطراف في الوضع الأصلي تأسيس شروط عادلة وإيجابية لكل شخص لوضع طراز أو نمط لوحدته الذاتية. إن اهتمامهم الأساسي بالحرية وبالوسائل التي تمكّن من استخدامها بشكل منصف تعبير عن رؤية أنفسهم كأشخاص أخلاقيين بشكل أوليّ مع حق متكافئ لاختيار أسلوب حياتهم. بالتالي إنهم يقرّون وجوب ترتيب مبدأي العدالة ضمن ترتيب تسلسلي كما تسمح الظروف.

لا بد الآن من ربط هذه التعليقات مع مشكلة عدم تحديد الاختيار التي بدأنا بها. إن الفكرة الرئيسة هي أنه بافتراض أولوية الحق، يُؤَطَّر اختيار تصورنا للخير ضمن حدود محددة. إن مبادئ العدالة وتحققها في أشكال اجتماعية تعرّف الحدود التي ضمنها يحتل محله تفكيرنا القصدي. تُقدَّم فعلاً الوحدة الأساسية للذات من خلال تصور الحق. علاوة على ذلك، في المجتمع جيد التنظيم هذه الوحدة هي نفسها للجميع؛ إن تصور كل شخص للخير كما هو معطى من خلال خطته العقلانية هو خطة فرعية من خطة أكثر شمولاً

تنظم الجماعة كاتحاد اجتماعي مؤلف من اتحادات اجتماعية. إن الروابط الكثيرة ذات الأحجام والأهداف المختلفة، التي تُعدَّل مع بعضها بعضاً بوساطة تصور العدالة العام، تبسّط القرار من خلال تقديم مُثُل محددة وأشكال للحياة تم تطويرها واختبارها من قِبل أفراد لا يُحصى عددهم، أحيانا على مدى أجيال. بالتالي عند وضع خطتنا في الحياة لا نبدأ من جديد؛ فليس مطلوباً منا أن نختار من احتمالات غير معدودة بدون هيكلية معطاة أو مخططات ثابتة. لذا بينما لا توجد خوارزمية للبتّ في خيرنا، كذلك لا يوجد إجراءٌ أولٌ لاختيار الشخص، فأولوية الحق والعدالة تقيّد بشكل آمن هذا التفكير القصدي بحيث يصبح سهل القياد.

الآن بافتراض أسبقية الحق والعدالة، يُعدّ عدم تحديد تصور الخير مقلقاً إلى حد ما. في الواقع، إن الاعتبارات التي تقود إلى نظرية غائية لاعتناق فكرة الغاية المهيمنة تفقد قوتها. أولاً، إن العناصر التفضيلية الصرفة في الاختيار، بينما لا يتم استبعادها، محصورة مع ذلك ضمن قيود الحق التي في المتناول فعلاً. بما أن مطالب الناس على بعضها بعضاً لا تتأثر، فإن عدم التحديد غير ضار نسبياً. فضلاً عن ذلك، ضمن الحدود المسموحة بوساطة مبادئ الحق، لا حاجة لمعيار للصحة فيما يتجاوز العقلانية القصدية. إذا كانت خطة الشخص في الحياة تلبي هذا المقياس وإذا نجح في تنفيذها، وفي القيام بهذا يكتشف جدارتها، لا توجد أية دوافع للقول إنه سيكون أفضل إذا قام بشيء آخر. لا يجوز أن نفترض ببساطة أن خيرنا العقلاني محدد بشكل فريد. من نقطة استشراف نظرية العدالة، هذا الافتراض غير ضروري. ثانياً، ليس مطلوباً منا أن نتجاوز العقلانية القصدية من أجل تعريف تصور عملي وواضح للحق. تمتلك مبادئ العدالة مضموناً محدداً والحجة الداعمة لها تستخدم فقط التفسير الضعيف للخير وقائمته من الخيرات الأولية. حالما يتأسس تصور العدالة، تضمن أولوية الحق الأسبقية لمبادئه. بالتالي إن الاعتبارين اللذين يجعلان تصورات الغاية

المهيمنة جذابة بالنسبة للنظريات الغائية كليهما غائبان في العقيدة التعاقدية. كذلك يكون تأثير انعكاس البنية.

سابقاً عند تقديم التفسير الكانتي للعدالة إنصافاً، ذكرتُ أن هناك إحساساً أن شرط الإجماع على مبادئ العدالة مناسب للتعبير حتى عن الطبيعة لذات مفردة (٤٠). يبدو هذا الاقتراح ارتجالياً متناقضاً. كيف يمكن أن يخفق متطلب الإجماع في أن يكون قيداً؟ أحد الأسباب هو أن حجاب الجهل يضمن أن كل شخص يُفترض أن يفكر بنفس الطريقة وبالتالي يُلبى الشرط كأمر طبيعي. لكن التفسير الأعمق يكمن في حقيقة أن العقيدة التعاقدية لها بنية معاكسة لتلك المتعلقة بالنظرية النفعية. في الأخيرة كل شخص يضع خطته العقلانية بدون إعاقة تحت معلومات تامة، ثم يتقدم المجتمع لتعظيم الإنجاز الإجمالي للخطط الناتجة. في العدالة إنصافاً، من جهة أخرى، يوافق الجميع مسبقاً على مبادئ يتم البتّ بمطالبهم على بعضهم بعضاً على أساسها. ثم تُعطى هذه المبادئ أسبقية مطلقة بحيث تنظّم المؤسسات الاجتماعية بلا ريب وكل شخص يؤطر خططه بالتوافق معها. ويجب تعديل الخطط التي يحدث أن تكون خارج الخط. بالتالي إن الاتفاقية الجمعية السابقة توضع من خلال الخصائص البنيوية الأساسية المعينة الأولى المشتركة في خطة كل شخص. إن طبيعة الذات كشخص أخلاقي حر ومتساوٍ هي نفسها للجميع، والتماثل في الشكل الأساسي للخطط العقلانية يعبّر عن هذه الحقيقة. فضلاً عن ذلك، كما ظهر من خلال فكرة المجتمع كاتحاد اجتماعي مؤلف من اتحادات اجتماعية، يتشارك أعضاء الجماعة في طبيعة بعضهم بعضاً: نحن نقدّر ما يفعله الآخرون كأشياء ربما نكون قد قمنا بها لكنها أشياء قاموا بها من أجلنا، وما نقوم به هو بشكل مماثل يُفعَل من أجلهم. بما أن الذات تُدرَك في الأنشطة الخاصة بذوات كثيرة، فإن علاقات العدالة التي تطابق المبادئ التي سوف يُجمَع عليها من قِبل الجميع تناسب بالشكل الأفضل للتعبير عن طبيعة كل شخص. في النهاية إذن يرتبط

متطلب الاتفاقية المُجمِعة مع فكرة الكائنات البشرية الذين هم كأعضاء في اتحاد اجتماعي يحققون قيم الجماعة.

قد يُظَن أنه حالما تُعطى مبادئ العدالة الأسبقية، إذن هناك غاية مهيمنة تنظم حياتنا مع ذلك. لكن هذه الفكرة ترتكز على سوء فهم. بلا ريب إن مبادئ العدالة سابقة تسلسلياً على تلك المتعلقة بالكفاءة، وأن المبدأ الأول له أسبقية على المبدأ الثاني. هذا يستلزم أن تصوراً مثالياً للنظام الاجتماعي يؤسَّس الذي يتوجب أن ينظم اتجاه التغيير وجهود الإصلاح (٤١). لكن إنها مبادئ الواجب الفردي والالتزام التي تعرّف المطلب لهذا المثال على الأشخاص وهي لا تجعله مسيطراً تماماً. علاوةً على ذلك، لقد افترضتُ دائماً أن الغاية المهيمنة المقترحة تنتمي إلى النظرية الغائية التي من خلالها يتعين تعريف الخير بشكل مستقل عن الحق. إن دور هذه الغاية جزئياً جعل تصور الحق دقيقاً على نحوٍ معقول. في العدالة إنصافاً يصعب وجود غاية مهيمنة بهذا المعنى، وليست هناك حاجة لواحدة كما رأينا لهذا الغرض. أخيراً، إن الغاية المهيمنة في النظرية الغائية محدَّدة جداً بحيث لا يمكننا أبداً تحقيقها أخيراً ولذلك يُطبق التخمين في السعي ورائها دائماً. نتذكر هنا الملاحظات السابقة مثل لماذا يُعدّ مبدأ المنفعة غير مناسب فعلاً بالنسبة للترتيب التسلسلي: إن المقاييس الأخيرة لن توضع موضع التنفيذ أبداً، فيما عدا في حالات خاصة. إن مبادئ العدالة، من جهة أخرى، تمثل إلى حد ما أهدافاً وقيوداً اجتماعية محددة (٨). حالما نحقق بنية معينة من المؤسسات، نحن في حرية لتحديد ومتابعة خيرنا ضمن الحدود التي تسمح بها ترتيباتها.

في ضوء هذه التأملات، ربما يمكن التعبير عن التباين بين النظرية الغائية والعقيدة التعاقدية من خلال الطريقة الحدسية التالية: الأولى تعرّف الخير محلياً، على سبيل المثال، كخاصية أو سمة متجانسة إلى حد ما للخبرة، وتُعدّه مقداراً شاملاً يجب تعظيمه فوق مجموع معين؛ في حين أن الأخيرة تتحرك في الطراز المعاكس من خلال تحديد تتابع لأشكال بنيوية معينة

متزايدة للسلوك الصحيح كلٌّ منها يقع ضمن المرحلة السابقة، وبهذه الطريقة العمل من إطار عام للكل إلى تحديد أضيق وأضيق لأجزائه. إن المذهب النفعي المتعي هو مثال كلاسيكي للإجراء الأول ويوضحه بتبسيط شديد. وتمثل العدالة إنصافاً الاحتمال الثاني. بالتالي يصوغ التسلسل ذو المراحل الأربع (٣١) ترتيباً للاتفاقات والتشريعات المصمّم لبناء في خطوات عديدة بنية هرمية للمبادئ، والمعايير، والقواعد، التي حين تُطبق باتساق ويُلتزَم بها، تقود إلى دستور محدد للعمل الاجتماعي.

الآن لا يهدف هذا التسلسل إلى تخصيص كامل للسلوك. بالأحرى إن الفكرة هي تقريب الحدود، على الرغم من غموضها، التي يكون الأفراد والمؤسسات ضمنها في حرية لتقديم أهدافهم وتأخذ العقلانية القصدية دورها الحر. مثالياً يُفترض أن يتلاقى التقريب بمعنى أنه مع خطوات أبعد فإن الحالات التي تُترك بلا تفسير تصبح أقل وأقل أهمية. والفكرة المرشدة لكامل البناء هي تلك المتعلقة بالوضع الأصلي والتفسير الكانتي: تحتوي هذه الفكرة بحد ذاتها العناصر التي تنتقي المعلومات الملائمة عند كل مرحلة، وتولّد تتابعاً من التسويات المناسبة للشروط الظرفية للمجتمع الموجود.

٩ - خير حس العدالة

الآن بما أن جميع أجزاء نظرية العدالة أمامنا، يمكن إتمام الحجة بالنسبة للتطابق. يكفي أن نجمع معاً الجوانب المتنوعة لمجتمع جيد التنظيم ورؤيتها في السياق المناسب. يُربَط مفهوما العدالة والخير مع مبادئ متميزة والتساؤل حول التطابق هو ما إذا كانت هاتين المجموعتين من المقاييس متناسبة مع بعضها. على وجه التحديد، كل مفهوم مع مبادئه المرتبطة به يعرّف وجهة نظر من خلالها يمكن تقييم المؤسسات، والأفعال، وخطط الحياة. إن حس العدالة هو رغبة فاعلة لتطبيق مبادئ العدالة والتصرف بناءً عليها وبذلك من وجهة نظر العدالة. بالتالي ما يجب البرهنة عليه هو أنه من العقلانية (كما تُعرّف بوساطة

النظرية الضعيفة للخير) بالنسبة لأولئك في المجتمع جيد التنظيم تأكيد إحساسهم بالعدالة كناظم لخططهم في الحياة. ويبقى أن يُبيَّن أن هذا الميل لاتخاذ وجهة نظر العدالة والاسترشاد بها يتطابق مع خير الفرد.

ما إذا كانت هاتان الرؤيتان متطابقتين من المرجح أن يكون عاملاً حاسماً في تحديد الاستقرار. لكن التطابق ليس استنتاجاً مسبقاً حتى في المجتمع جيد التنظيم. يجب علينا التحقق منه. بالطبع، ليست العقلانية في اختيار مبادئ العدالة في الوضع الأصلي محل شك. لقد تم إنشاء الحجة سابقاً بالنسبة لهذا القرار؛ وإذا كانت سليمة، فإن المؤسسات العادلة عقلانية على نحوٍ جمعيّ وهي لمصلحة كل شخص من منظور عام مناسب. إنه أيضاً من العقلانية لكل شخص أن يصر على الآخرين لدعم هذه الترتيبات ولإنجاز واجباتها والتزاماتها. إن المشكلة فيما إذا كانت الرغبة الناظمة لتبني وجهة نظر العدالة تنتمي إلى الخير الذاتي للشخص حين يُنظَر إليها في ضوء النظرية الضعيفة حيث لا توجد قيود على المعلومات. يُفترض أن نرغب بأن نعرف أن هذه الرغبة هي حقاً عقلانية؛ إذا كانت عقلانية لواحد، فهي عقلانية للجميع، ولذلك لا توجد نزعات تجاه عدم الاستقرار. على وجه التحديد، فكّر بأي شخص معطى في المجتمع جيد التنظيم. إنه يعرف، أفترض، أن المؤسسات عادلة وأن الآخرين يمتلكون (وسوف يستمرون في امتلاك) إحساساً بالعدالة مماثلاً لإحساسه، ولذلك سوف يتقيدون (وسوف يستمرون بالتقيد) بهذه الترتيبات. نحن نريد تبيان بناء على هذه القضايا المفترضة إنه من العقلانية بالنسبة لأحد ما، كما تُعرّف بوساطة النظرية الضعيفة، تأكيد أو ترسيخ إحساسه بالعدالة. إن خطة الحياة التي تفعل هذا هي الإجابة الأفضل على الخطط المماثلة لزملائه؛ وأن تكون عقلانية بالنسبة لأي شخص، فهي عقلانية بالنسبة للجميع.

من المهم عدم خلط هذه المشكلة مع تلك المتعلقة بتبرير أن تكون شخصاً عادلاً كشخص أنوي. إن الأنوي هو شخص ما ملتزم بوجهة نظر مصالحه الذاتية. إن غاياته النهائية مرتبطة بنفسه: ثروته ووضعه، متعه وامتيازه

الاجتماعي، وغير ذلك. قد يتصرف هكذا شخص بعدالة، أي فعل الأشياء التي سوف يفعلها شخص عادل؛ لكن شريطة أن يبقى أنوياً، إنه لا يستطيع أن يفعلها لنفس الأسباب المتعلقة بالشخص العادل. فامتلاك هذه الأسباب غير متسق مع طبيعته الأنوية. وقليلاً ما يحدث أنه في بعض المناسبات تقود وجهة نظر العدالة ووجهة نظر مصالحه الذاتية إلى نفس الفعل. لذلك لا أحاول تبيان أنه في المجتمع جيد التنظيم سوف يتصرف الشخص الأنوي من حس العدالة، ولا حتى أنه سوف يتصرف بعدالة لأنه تصرفه كذلك سوف يعزز غاياته بالشكل الأفضل. ولا يتوجب علينا، مجدداً، أن نحاجج أن شخصاً أنوياً، يجد نفسه في مجتمع عادل، سوف يُنصح، بافتراض أهدافه، بتحويل نفسه إلى شخص عادل. بالأحرى، نحن مهتمون بالخير المتعلق بالرغبة المستقرة لاتخاذ وجهة نظر العدالة. أفترض أن أعضاء المجتمع جيد التنظيم لديهم فعلاً هذه الرغبة. إن السؤال هو ما إذا كان هذا الإحساس الناظم متسق مع خيرهم. إننا لا نفحص العدالة أو الجدارة الأخلاقية للأفعال من وجهة نظر معينة؛ نحن نقيّم الخير في الرغبة لتبني وجهة نظر معينة، تلك المتعلقة بالعدالة بذاتها. ويجب علينا تقييم هذه الرغبة ليس من وجهة نظر الأنوي، مهما تكن، لكن في ضوء النظرية الضعيفة للخير.

سوف أفترض أن الأفعال البشرية تنشأ من رغبات موجودة وأن هذه الرغبات يمكن تغييرها تدريجياً فقط. لا يمكننا تقرير تبديل نظام غاياتنا في أية لحظة (٦٣). نحن نتصرف الآن وفق نوعية الشخص الذي نحن عليه ومن الحاجات التي لدينا الآن، وليس وفق نوعية الشخص الذي ربما نكون عليه أو من الرغبات التي سوف تكون لدينا إذا كنا سابقاً قد اخترنا بشكل مختلف. إن الأهداف الناظمة خاضعة لهذا القيد بشكل خاص. بالتالي يجب أن نقرر بشكل جيد مقدماً ما إذا كنا سنؤكد إحساسنا بالعدالة من خلال محاولة تقييم وضعنا على امتداد مستقبل واسع أو شامل. لا يمكننا الحصول على الأشياء بكلا الطريقين. لا يمكننا الحفاظ على حس العدالة وكل شيء يدل

عليه بينما في نفس الوقت جعل أنفسنا جاهزين للتصرف بلا عدالة في حال كان فعل هذا يعِد ببعض المنافع الشخصية. لن يكون الشخص العادل مستعداً لفعل أشياء معينة، وإذا وقع في الإغواء بسهولة، فسوف يكون مستعداً مع ذلك.[1] إن سؤالنا يخص إذن فقط أولئك الذين لديهم سيكولوجيا معينة ونظام رغبات معين. من الواضح أنه سوف يبدو شديد التطلب أن يُطلب ألا يعتمد الاستقرار على قيود محددة في هذا المجال.

الآن بناء على تفسير واحد يكون للسؤال إجابة واضحة. بافتراض أن شخصاً ما لديه إحساس فاعل بالعدالة، سوف تكون لديه إذن رغبة ناظمة للتقيد بالمبادئ المقابلة. يجب أن تأخذ مقاييس الاختيار العقلاني هذه الرغبة بالحسبان. إذا كان الشخص يريد بعقلانية قصدية أن يتصرف من نقطة استشراف العدالة فوق كل شيء آخر، فمن العقلانية بالنسبة إليه أن يتصرف كذلك. لذلك بهذا الشكل يكون السؤال هامشياً: أن يكونوا من نوعية الأشخاص الذي هم عليه، يرغب أعضاء المجتمع جيد التنظيم أكثر من أي شيء آخر بالتصرف بعدالة وإنجاز هذه الرغبة هو جزء من خيرهم. حالما نكتسب إحساساً بالعدالة الذي هو بصدق نهائي وفاعل، كما تتطلب أسبقية العدالة، نحن نؤَكَّد في خطة الحياة أنه، إلى الدرجة التي نكون فيها عقلانيين، يقودنا إلى الحفاظ على هذا الحس وتشجيعه. بما أن هذه الحقيقة تشكل معرفة عامة، لن يظهر عدم الاستقرار من النوع الأول، وبالتالي لن يوجد ذلك المتعلق بالنوع الثاني. إن المشكلة الحقيقية للتطابق هي ما الذي يحدث إذا تصورنا شخصاً ما يعطي وزناً لإحساسه بالعدالة فقط إلى الدرجة التي يلبي فيها التوصيفات الأخرى التي تربطه بالأسباب المحددة من خلال النظرية الضعيفة للخير. يُفترض ألا نعتمد على العقيدة المتعلقة بالتصرف الضميري الصرف

(1) See Philippa Foot, "Moral Beliefs," Proceeedings of the Aristotelian Society, vol. 59 (1958-1959), p. 104. I am much indebted to this essay, although I have not followed it on all counts.

(٧٢). افترض، إذن، أن رغبة التصرف بعدالة ليست رغبة نهائية مثل تلك المتعلقة بتجنب الألم، البؤس، أو فتور الشعور، أو الرغبة لإنجاز المصلحة الشاملة. تقدم نظرية العدالة توصيفات أخرى لما تكون عليه الرغبة فيما يخص حسبالعدالة، ويجب أن نستخدم هذه التوصيفات لنبيّن أن شخصاً ما يتبع النظرية الضعيفة للخير سوف يؤكد بالفعل هذا الإحساس كناظم لخطته في الحياة.

يكفي هذا بالنسبة لتعريف السؤال. أرغب الآن بذكر أسس التطابق من خلال مراجعة النقاط المتنوعة السابقة. أولاً، كما تتطلب العقيدة التعاقدية، إن مبادئ العدالة عمومية: إنها تصف الاعتقادات الأخلاقية المتعارف عليها عموماً المشتركة بين أعضاء المجتمع جيد التنظيم (٢٣). فنحن لا نهتم بشخص يشك أو يتساءل حول هذه المبادئ. من خلال الفرضية، يسلّم جدلاً كما يفعل كل شخص آخر أنها الاختيار الأفضل من نقطة استشراف الوضع الأصلي. (بالطبع، يمكن التشكيك بهذا دائماً لكنه يثير مسألة مختلفة تماماً). الآن بما أنه يُفترض أن الآخرين يمتلكون (ويستمرون بامتلاكه) إحساساً فاعلاً بالعدالة، إن شخصنا الافتراضي يفكر في الحقيقة بسياسة التظاهر أن لديه مشاعر أخلاقية معينة، وهو مستعد طوال الوقت للتصرف كراكب حر حينما تسنح الفرصة لتعزيز مصالحه الشخصية. بما أن تصور العدالة عمومي، فهو يناقش ما إذا كان سيبدأ بالتضليل والنفاق بطريقة نظامية، معترفاً بدون اعتقاد، كما يناسب غرضه، الرؤى الأخلاقية المقبولة. إن التضليل والنفاق كخطايا، أفترض، لا يقلقانه؛ لكن عليه أن يفكر بالتكلفة السيكولوجية لاتخاذ التدابير الحذرة والحفاظ على وضعه، وفقدان العفوية والطبيعانية الناتجين.[١] في معظم المجتمعات كما هي الأشياء، مثل هذا التظاهر ليس له تكلفة عالية، بما أن المؤسسات غير عادلة والسلوك المماثل للآخرين يجعل مثل هذه الأفعال المخادعة تدوم؛ لكن في المجتمع جيد التنظيم لن تكون الأمور بهذه السهولة والراحة.

(1) See Foot, ibid., P. 104.

تُدعم هذه الملاحظات من خلال حقيقة أن هناك صلة بين التصرف بعدالة والمواقف الطبيعية (٧٤). بافتراض مضمون مبادئ العدالة وقوانين السيكولوجيا الأخلاقية، فأن نريد أن نكون منصفين مع أصدقائنا وأن نريد منح العدالة لأولئك الذين نهتم بهم فهو بقدر أنه جزء من هذه العواطف بقدر الرغبة لأن نكون معهم والشعور بالحزن لفقدهم. لذلك بافتراض أن أحداً ما يحتاج هذه الروابط، فإن السياسة المتأملة من المحتمل أن تكون تلك المتعلقة بالتصرف بعدالة فقط تجاه أولئك الذين نرتبط معهم بصلات العاطفة ومشاعر الزمالة، والمتعلقة باحترام طرق الحياة التي نحن مكرَّسين لها. لكن في المجتمع جيد التنظيم تتوسع هذه الروابط بشكل واسع، وتتضمن صلات مع أشكال مؤسساتية، بافتراض هنا أن جميع القوانين السيكولوجية الثلاثة فاعلة تماماً. بالإضافة، لا نستطيع عموماً أن ننتقي من هو الذي سوف يتضرر من عدم إنصافنا. على سبيل المثال، إذا قمنا بالغش في دفع ضرائبنا، أو إذا وجدنا طريقة لتجنب القيام بدورنا من أجل الجماعة، فكل شخص يتضرر، أصدقاؤنا وزملاؤنا إلى جانب البقية. بلا ريب، ربما نفكر أن نمرر بعض مكاسبنا بشكل سريّ لمن نحبهم بشكل خاص، لكن هذا يصبح مريباً وغير شرعي. بالتالي في المجتمع جيد التنظيم حيث تكون الروابط الفاعلة شاملة لكل من الأشخاص والأشكال الاجتماعية، ونحن لا نستطيع أن ننتقي من سوف يخسر بسبب نقائضنا، هناك دوافع قوية للحفاظ على إحساس المرء بالعدالة. يحمي القيام بهذا بطريقة طبيعية وبسيطة المؤسسات والأشخاص الذين نهتم بهم ويقودنا إلى الترحيب بصلات اجتماعية جديدة وواسعة.

هناك اعتبار أساسي آخر: يقتضي المبدأ الأرسطي (وأثره المرافق) أن المشاركة في الحياة في المجتمع جيد التنظيم خير عظيم (٧٩). يتوقف هذا الاستنتاج على معنى مبادئ العدالة وأسبقيتها في خطط كل شخص وكذلك على السمات السيكولوجية لطبيعتنا. إنها التفاصيل المتعلقة بالرؤية التعاقدية التي ترسخ هذه الصلة. لأن مثل هذا المجتمع هو اتحاد اجتماعي مؤلف من

اتحادات اجتماعية، فهو يحقق إلى درجة بارزة الأشكال المتنوعة للنشاط البشري؛ وبافتراض الطبيعة الاجتماعية للجنس البشري، حقيقة أن ميولنا ونزعاتنا تفوق إلى حد بعيد ما يمكننا التعبير عنه في أية حياة واحدة، نحن نعتمد على المساعي التشاركية للآخرين ليس فقط من أجل الوسائل المتعلقة بالرفاهية لكن لجعل قوانا الكامنة تثمر. ومع النجاح الأكيد حولنا، ينعم كل شخص بالغنى الأكبر والتنوع الأكثر في النشاط الجمعي. لكن حتى نشارك تماماً في هذه الحياة يجب أن نقرّ المبادئ المتعلقة بتصورها الناظم، وهذا يعني أننا يجب أن نؤكد إحساسنا بالعدالة. حتى نقدّر شيئاً ما وكأنه يخصنا، يجب أن يكون لدينا ولاء له. ما يوحّد جهود المجتمع في اتحاد اجتماعي واحد هو الاعتراف المتبادل والقبول لمبادئ العدالة؛ إنه هذا التأكيد العام الذي يوسّع روابط التطابق في كل المجتمع ويسمح للمبدأ الأرسطي حتى يكون له أثره الأوسع. لن يُنظَر بعد الآن إلى إنجازات الأفراد والمجموعات على أنها خيرات شخصية منفصلة. في حين أن عدم تأكيد إحساسنا بالعدالة يعني تحديد أنفسنا في رؤية ضيقة.

أخيراً، هناك السبب المرتبط بالتفسير الكانتي: إن التصرف بعدالة هو شيء نريد أن نفعله ككائنات عقلانية حرة ومتساوية (٤٠). إن الرغبة بالتصرف بعدالة والرغبة بالتعبير عن طبيعتنا كأشخاص أخلاقيين أحرار تؤولان إلى تعيين الرغبة نفسها إذا تحدثنا عملياً. حين يكون لدى شخص ما اعتقادات صادقة وفهم صحيح لنظرية العدالة، تحركه هاتان الرغبتان بالطريقة نفسها. إنهما كليهما نزعتان للتصرف على وجه التحديد من المبادئ نفسها: وهي تلك التي سوف يتم اختيارها في الوضع الأصلي. بالطبع، يرتكز هذا الرأي على نظرية العدالة. إذا كانت هذه النظرية غير سليمة، يخفق هذا التطابق العملي. لكن بما أننا نهتم فقط بالحالة الخاصة للمجتمع جيد التنظيم كما توصف من خلال النظرية، نحن مخولون بافتراض أن أعضاءه لديهم فهم واسع للتصور العمومي للعدالة الذي تتأسس عليه علاقاتهم.

لنفترض أن هذه هي الأسباب الرئيسة (أو نموذجياً عن ذلك) التي يسمح بها التفسير الضعيف للخير للحفاظ على إحساس المرء بالعدالة. إن السؤال الذي يبرز الآن ما إذا كانت هذه الأسباب قاطعة. نحن هنا نواجه الصعوبة المألوفة المتعلقة بموازنة الدوافع التي تُعدّ بطرق كثيرة مشابهة لموازنة المبادئ الأولى. أحياناً توجد الإجابة من خلال مقارنة كفة ميزان واحدة من الأسباب مع كفة ميزان أخرى، إذ إنه بالتأكيد إذا كانت الكفة الأولى تفضل بوضوح أحد مسارات الفعل إذن سوف تفعل ذلك الثانية أيضاً، في حال كانت أسبابها الداعمة لهذا البديل أقوى وكانت أسبابها الداعمة للبدائل الأخرى أضعف. لكن المحاججة من مثل هذه المقارنات تفترض مسبقاً توليفات ما للأسباب التي تذهب بوضوح إلى طريق واحد بدلاً عن آخر ليخدم كنقطة علاّم. لكن بإخفاق هذه، لا يمكننا الذهاب فيما وراء المقارنات الشرطية: إذا كانت الكفة الأولى تفضل اختياراً معيناً، إذن تفعل كذلك الثانية.

الآن عند هذه النقطة يتبين أن مضمون مبادئ العدالة عنصر حاسم في القرار. ما إذا كان لخير الشخص أن يكون لديه إحساس ناظم بالعدالة يتوقف على ما تتطلبه العدالة. يتحدد تطابق الحق والخير من خلال معايير بواسطتها يتم تعيين كل مفهوم. كما يذكر "سيدويك"، إن المذهب النفعي أكثر تشدداً من الفطرة السليمة في المطالبة بالتضحية بمصالح الشخص الخاصة حين يكون هذا ضرورياً من أجل سعادة أكبر للجميع.[1] إنه أيضاً أكثر صرامة من النظرية التعاقدية، إذ إنه بينما الأفعال المحسنة التي تتجاوز واجباتنا الطبيعية أفعال جيدة وتثير تقديرنا، فهي ليست مطلوبة كمسألة تتعلق بالحق. ربما يبدو مذهب المنفعة مثالاً أكثر سمواً، لكن الجانب الآخر منه أنه قد يصرّح برفاهية وحرية أقل للبعض من أجل سعادة أكبر لآخرين الذين ربما يحصلون مسبقاً على حظ أكبر. إن الشخص العقلاني، في تأطير خطته، سوف يتردد في منح الأسبقية لمثل هذا المبدأ الصارم. يرجح أنه يفوق قدرته على التعاطف ويهدر

(1) Methods of Ethics, p. 246-253, 499.

حريته. بالتالي على الرغم من عدم احتمال تطابق الحق والخير في العدالة إنصافاً، من المؤكد أنه أكثر احتمالاً من الرؤية النفعية. إن الموازنة الشرطية للأسباب تفضل العقيدة التعاقدية.

تُقترح نقطة مختلفة إلى حدٍ ما من خلال التشكيك التالي: بينما ربما يكون القرار بالحفاظ على إحساسنا بالعدالة عقلانياً، قد نعاني في النهاية من خسارة عظيمة جداً أو حتى نتعرض للدمار بسببه. كما رأينا، إن الشخص العادل ليس مستعداً للقيام بأشياء معينة، ولذا في وجه ظروف شريرة ربما يقرر مواجهة الموت على أن يتصرف بشكل غير عادل. لكن على الرغم أنه صحيح من أجل العدالة قد يخسر الإنسان حياته في حين سوف يعيش إنسان آخر إلى آخر يوم في حياته، فإن الإنسان العادل يفعل أقصى ما يريده مع اعتبار جميع الأشياء الأخرى؛ بهذا المعنى إنه لا يُهزم بالحظ السيء الذي يدرك مسبقاً احتمال حدوثه. هذا التساؤل على التوازي مع مخاطر الحب؛ بالفعل، إنه ببساطة حالة خاصة. أولئك الذين يحبون بعضهم بعضاً، أو الذين يكتسبون روابط قوية مع أشخاص ومع أشكال في الحياة، يصبحون في نفس الوقت عرضة للدمار؛ إن حبهم يجعلهم رهينةً للحظ السيء ولظلم الآخرين. إن الأصدقاء والمحبين يخاطرون لمساعدة بعضهم بعضاً؛ والأعضاء في العائلات على استعداد لفعل الشيء نفسه. إن تعلّقهم بمن يحبون ينتمي إلى ارتباطاتهم بقدر أية ميول أخرى. حالما نحب فنحن غير محصنين: لا يوجد شيء بأن تحب بينما تفكر ما إذا كنت ستحب، إنه مجرد ذلك. والحب الذي ربما يؤذي بشكل أقل ليس الحب الأفضل. حين نحب نقبل مخاطر الأذى والخسارة. في ضوء معرفتنا العامة لمسار الحياة المرجَّح، نحن لا نفكر بأن هذه المخاطر عظيمة جداً لتدفعنا إلى التوقف عن الحب. في حال حدوث الشرور، تصبح هدفاً لكرهنا، ونحن نقاوم أولئك الذين تجلب مكائدهم هذه الشرور. إذا كنا نحب لا نندم على حبنا. الآن إذا كانت هذه الأشياء صحيحة عن العالم كما هو العالم عليه، أو في غالب الأحيان هي كذلك، عندها سوف

تبدو صحيحة في المجتمع جيد التنظيم، ولذا فيما يخص الإحساس بالعدالة أيضاً. إذ إنه في المجتمع حيث يكون الآخرون أحباءنا يعرّضنا حبنا بشكل رئيس إلى حوادث الطبيعة وشرطية الظروف. وبشكل مماثل بالنسبة للإحساس بالعدالة المرتبط بهذه العواطف. باتخاذ موازنة الأسباب كنقطة علام التي تقودنا إلى تأكيد حبنا كما هي الأشياء، يبدو من المفترض أن نكون مستعدين حالما نتقدم في السنّ للحفاظ على إحساسنا في العدالة في الشروط الأكثر إيجابية للمجتمع العادل.

إحدى السمات الخاصة للرغبة بالتعبير عن طبيعتنا كأشخاص أخلاقيين تدعم هذا الاستنتاج. مع الميول الأخرى للذات، هناك اختيار للدرجة وللمجال. لا تحتاج سياستنا في التضليل والنفاق لأن تكون نظامية بالكامل؛ يمكن أن تكون صلاتنا العاطفية بالمؤسسات وبالأشخاص الآخرين قوية إلى حدٍ ما، ومشاركتنا في الحياة الأوسع لمجتمع كاملة إلى حدٍ ما. هناك طيف من الاحتمالات ولا يوجد قرار إما كل شيء أو لا شيء، على الرغم أنه من أجل التبسيط تحدثتُ تقريباً في هذه الشروط. لكن الرغبة بالتعبير عن طبيعتنا ككائن عقلاني حر ومتساوٍ يمكن تحقيقها فقط من خلال التصرف على أساس مبادئ الحق والعدالة التي تمتلك الأولوية الأولى. هذه عاقبة شرط النهائية: بما أن هذه المبادئ ناظمة، إن الرغبة للتصرف على أساسها تُرضى فقط إلى الدرجة التي تكون بالمِثل ناظمة فيما يخص الرغبات الأخرى. إنه التصرف من هذه الأسبقية على الظرفية والحدث الذي يعبّر عن حريتنا. لذلك من أجل تحقيق طبيعتنا ليس أمامنا بديل إلا التخطيط للحفاظ على إحساسنا بالعدالة كحاكم لأهدافنا الأخرى. هذا الإحساس لا يمكن تحققه إذا تعرض للمساومة وللموازنة مقابل الغايات الأخرى لكنه رغبة بين البقية. إنه رغبة لسلوك الذات بطريقة معينة فوق أي شيء آخر، نضال يحتوي ضمن نفسه أولويته الذاتية. يمكن تحقيق الأهداف الأخرى بوساطة خطة تسمح بمكان لكل منها، بما أن إرضاءها ممكن بشكل مستقل عن مكانها في الترتيب. لكن هذه ليست الحالة مع الإحساس

بالحق والعدالة؛ ولذلك إن التصرف بشكل خاطئ هو عرضة دائماً لإثارة مشاعر الذنب والخزي، العواطف المُثارة بسبب هزيمة مشاعرنا الأخلاقية الناظمة. بالطبع، هذا لا يعني أن إدراك طبيعتنا ككائن عقلاني وحر بحد ذاته قضية إما كل شيء أو لا شيء. على النقيض، إلى أي مدى ننجح في التعبير عن طبيعتنا يتوقف على كيفية تصرفنا باتساق من إحساسنا بالعدالة كناظم نهائي. ما لا يمكننا فعله هو التعبير عن طبيعتنا من خلال اتباع خطة تعرض إحساسنا بالعدالة كإحدى الرغبات التي يجب موازنتها مقابل رغبات أخرى. إذ إن هذه الرغبة تكشف ما هو الشخص عليه، وتعريضها للمساومة ليس لتحقيق عهد حر للذات بل لفسح المجال لطوارئ ولحوادث العالم.

هناك سؤال أخير لا بد من التطرق إليه. افترض أنه حتى في المجتمع جيد التنظيم هناك بعض الأشخاص الذين بالنسبة إليهم لا يُعدّ تأكيد إحساسهم بالعدالة خيراً. بافتراض أهدافهم وحاجاتهم وفرادة طبيعتهم، لا يعرّف التفسير الضعيف للخير أسباباً كافية بالنسبة إليهم للحفاظ على هذا الإحساس الناظم. يحاجَج أحياناً أنه بالنسبة لهؤلاء الأشخاص لا يمكن للمرء أن يوصي بصدق بالعدالة كفضيلة.[1] وهذا بالتأكيد صحيح، بافتراض أن مثل هذه التوصية تدل على أن الأسس العقلانية (تُحدَّد بوساطة النظرية الضعيفة) تشير عليهم هذا المسار كأفراد. لكن عندها يبقى السؤال الأبعد ما إذا كان أولئك الذين يؤكدون إحساسهم بالعدالة يعاملون أولئك الأشخاص بلا عدالة في مطالبتهم بالتقيد بمؤسسات عادلة.

الآن لسوء الحظ لسنا بعد في وضع يسمح لنا بالإجابة عن هذا التساؤل بشكل صحيح، بما أنه يفترض مسبقاً نظرية للعقاب ولقد ذكرتُ القليل جداً عن هذا القسم في نظرية العدالة (٣٩). لقد افترضتُ تقيداً صارماً مع أي تصور سوف يتم اختياره ومن ثم يتم التفكير أيها سيتم تبنيه من القائمة المعروضة. مع ذلك، قد نفكر تقريباً كما فعلنا في حالة العصيان المدني، القسم الآخر من نظرية الالتزام الجزئي. بالتالي بالتسليم أن التقيد بأي تصور

(1) See Foot, pp. 99-104.

يتم إقراره سوف يكون ناقصاً إذا تُرك طوعياً بالكامل، تحت أية شروط سوف يوافق الأشخاص في الوضع الأصلي على أنه يمكن توظيف وسائل عقابية استقرارية؟ هل يصرون على أنه يمكن أن يُطلَب من الشخص القيام فقط بما هو لمصلحته كما هو معرَّف بوساطة النظرية الضعيفة؟

يبدو واضحاً، في ضوء العقيدة التعاقدية ككل، أنهم لن يفعلوا. إذ إن هذا التقييد يُعزى في الواقع إلى المذهب الأنوي العام الذي، كما رأينا، سوف يُرفَض. علاوة على ذلك، إن مبادئ الحق والعدالة عقلانية بشكل جمعيّ؛ وفي مصلحة كل شخص الافتراض أن يتقيد كل شخص آخر بالترتيبات العادلة. كما أن التأكيد العام لحس العدالة من الموجودات الاجتماعية العظيمة، الذي يرسخ أساس الثقة المتبادلة والطمأنينة الذي ينتفع منه الجميع بشكل طبيعي. بالتالي في الموافقة على العقوبات التي تجعل مخطط الشراكة مستقراً يقبل الأطراف نفس النوع من التقييد على المصلحة الشخصية الذي يقرونه في اختيار مبادئ العدالة في المقام الأول. بعد الاتفاق على هذه المبادئ في ضوء الأسباب التي تمت معاينتها، من العقلانية التصريح بالتدابير اللازمة للحفاظ على المؤسسات العادلة، بافتراض أن القيود المتعلقة بالحرية المتساوية وحكم القانون قد تم الاعتراف بها كما ينبغي (٣٨-٣٩). أولئك الذين يجدون أن الميل إلى التصرف بعدالة ليس خيراً بالنسبة إليهم لا يستطيعون إنكار هذه الآراء. بالطبع صحيح أنه في حالتهم لا تستجيب الترتيبات العادلة لطبيعتهم تماماً، ولذلك، مع تساوي الأشياء الأخرى، سوف يكونون أقل سعادة مما سيكونون عليه إذا استطاعوا تأكيد إحساسهم بالعدالة. لكن هنا يمكن القول فقط: إن طبيعتهم هي حظهم السيء.

النقطة الرئيسة إذن لتبرير تصور العدالة ليس علينا أن نؤكد أن كل شخص، مهما تكن قدراته ورغباته، لديه سبب كافٍ (كما يُعرَّف بوساطة النظرية الضعيفة) للحفاظ على إحساسه بالعدالة. حيث أن خيرنا يتوقف على نوعية الأشخاص الذي نحن عليه، أنواع الحاجات والطموحات التي لدينا

ونحن قادرون عليها. يمكن حتى أن يحدث أن هناك الكثيرين الذين لا يجدون أن حس العدالة لخيرهم؛ لكن إذا كان كذلك، تكون القوى الدافعة للاستقرار أضعف. تحت مثل هذه الشروط سوف تلعب الوسائل العقابية دوراً أوسع أكثر في النظام الاجتماعي. كلما زاد النقص في التطابق، زادت أرجحية، مع تساوي الأشياء الأخرى، الاستقرار مع شروره الحاضرة. لكن لا شيء من هذا يبطل العقلانية الجمعية لمبادئ العدالة؛ لا يزال لمصلحة كل شخص افتراض أن يحترمها كل شخص آخر. على الأقل يبقى هذا صحيحاً شريطة أن يكون تصور العدالة ليس عديم الاستقرار جداً بحيث تكون تصورات أخرى مفضلة. لكن ما حاولتُ أن أبينه هو أن العقيدة التعاقدية متفوقة على منافساتها في هذا الجانب، ولذلك لا يحتاج اختيار المبادئ في الوضع الأصلي إلى إعادة التفكير. في الواقع، بالتسليم بتفسير معقول للطبيعة الاجتماعية البشرية (المقدَّم من خلال توصيف كيفية اكتساب إحساس بالعدالة ومن خلال فكرة بالاتحاد الاجتماعي)، تبدو العدالة إنصافاً تصوراً مستقراً على نحوٍ كافٍ. إن المخاطر المتعلقة بأزمة السجين المعممة تُستبعد من خلال التطابق بين الحق والخير. بالطبع، تحت شروط عادية تكون المعرفة العمومية والثقة دائماً ناقصتين. لذا حتى في المجتمع العادل من المعقول الاعتراف بترتيبات مقيِّدة معينة لضمان الالتزام، لكن غرضها الرئيس هو توثيق ثقة المواطنين ببعضهم بعضاً. نادراً ما يتم اللجوء إلى هذه الآليات وسوف تشمل المخطط الاجتماعي لكن بجزء ضئيل منه.

نحن الآن في نهاية هذا النقاش الطويل لاستقرار العدالة إنصافاً. والنقطة الإضافية الباقية هي ذكر أن التطابق يسمح لنا بإتمام تعاقب تطبيقات تعريف الخير. يمكننا أن نقول أولاً إنه، في المجتمع جيد التنظيم، أن تكون شخصاً خيّراً (وبشكل خاص امتلاك إحساس فاعل بالعدالة) هو بالفعل خير بالنسبة لذلك الشخص؛ وثانياً أن هذا الشكل للمجتمع هو الشكل الخيّر. ينشأ التأكيد الأول من التطابق؛ وينطبق الثاني بما أن المجتمع جيد التنظيم يمتلك

الخواص التي من العقلانية أن تُراد في مجتمع من وجهتي النظر الملاءمتين. بالتالي يلبي المجتمع جيد التنظيم مبادئ العدالة التي تُعدّ عقلانية بشكل جمعيّ من منظور الوضع الأصلي؛ ومن نقطة استشراف الفرد، إن الرغبة بتأكيد التصور العمومي للعدالة كناظم لخطة المرء في الحياة تتوافق مع مبادئ الاختيار العقلاني. تدعم هذه الاستنتاجات قيم الجماعة، وفي التوصل إليها يكتمل توصيفي للعدالة إنصافاً.

١٠ - ملاحظات ختامية في التبريرية

لن أحاول تلخيص نظرية العدالة. بدلاً عن ذلك أرغب أن أختم بتعليقات قليلة حول نوع الحجة التي قدمتها للنظرية. الآن بما أن التصور الكلي أمامنا، نحن في وضعٍ يسمح لنا بذكر بطريقة عامة أنواع الأشياء التي يمكن أن تقال نيابة عنه. سوف يوضح القيام بهذا عدة نقاط ربما ما زالت موضع شك.

يحاول الفلاسفة عموماً تبرير النظريات الأخلاقية بإحدى طريقتين. أحياناً يحاولون إيجاد مبادئ تحمل دليلها بذاتها التي منها يمكن اشتقاق مجموعة كافية من المعايير والأوامر لتفسير أحكامنا المدروسة. ربما نفكر بتبرير من هذا النوع بطريقة ديكارتية. إنها تفترض مسبقاً أنه يمكن رؤية المبادئ الأولى على أنها صادقة، حتى لو كانت بالضرورة كذلك؛ ثم ينقل الاستدلال الاستنباطي هذا الاعتقاد من المقدمات إلى النتيجة. والمقاربة الثانية (تُدعى المذهب الطبيعي باستغلال اللغة) هي تقديم تعاريف المفاهيم الأخلاقية من ناحية تعاريف مبنية على افتراض غير – أخلاقي، ومن ثم تبيان بوساطة إجراءات مقبولة للفطرة السليمة والعلوم أن القضايا بالتالي المقترنة بالأحكام الأخلاقية المؤكدة صادقة. على الرغم أنه بناءً على هذه الرؤية ليست المبادئ الأولى للأخلاق تحمل دليلها بذاتها، لا يفرض تبرير الاعتقادات الأخلاقية صعوبات خاصة. يمكن البرهنة عليها، بافتراض التعاريف، بالطريقة نفسها مثل القضايا الأخرى عن العالم.

لم أتبنَ أي من هذه التصورات في التبرير. حيث بينما تبدو بعض المبادئ طبيعية وجليّة، فهناك الكثير من العوائق للتأكيد أنها صحيحة بالضرورة، أو حتى تفسير المقصود منها. لقد أكدتُ فعلاً أنها ظرفية من ناحية أنه سيتم اختيارها في الوضع الأصلي على ضوء الحقائق العامة (٢٦). والمرجح أن ما يرشَّح كحقائق أخلاقية هي الشروط المفروضة على تبني المبادئ؛ لكن في الحقيقة يبدو من الأفضل اعتبار هذه الشروط ببساطة كاشتراطات معقولة بحيث تُقيَّم في نهاية المطاف بواسطة النظرية الكلية التي تنتمي إليها. لا توجد مجموعة شروط أو مبادئ أولى التي يمكن الادعاء أنها أخلاق ضرورية أو قاطعة وبالتالي مناسبة لحمل عبء التبرير. من جهة أخرى، إن الطريقة التي تُدعى الطبيعانية يجب أولاً أن تميز بين المفاهيم الأخلاقية واللاأخلاقية ثم تحصل على القبول للتعاريف الموضوعة. وحتى ينجح التبرير، لا بد من الافتراض المسبق لنظرية في الدلالة وهذا يبدو غائباً. وفي أية حالة، تصبح التعاريف الجزء الرئيس من العقيدة الأخلاقية، وبالتالي تحتاج بدورها إلى تبرير.

لذلك نحن نفعل ما هو أفضل، أعتقد، أن نعامل النظرية الأخلاقية مثل أية نظرية أخرى تماماً، مع فسح المجال لجوانبها الـــ "سقراطية" (٩). لا يوجد سبب لافتراض أن مبادئها الأولى أو افتراضاتها ذات دليل ذاتي (لا تحتاج إلى برهان)، أو أن مفاهيمها ومقاييسها يمكن استبدالها بأفكار أخرى يمكن المصادقة عليها أنها غير – أخلاقية.[1] بالتالي بينما أكدتُ، على سبيل المثال، أن شيئاً ما يكون حقاً، أو عادلاً، يمكن أن يُفهم بقدر ما يكون طبقاً لمبادئ ملائمة سوف يتم إقرارها في الوضع الأصلي، ويمكننا بهذه الطريقة استبدال الأفكار السابقة بالأفكار الأخيرة، هذه التعاريف توضع ضمن النظرية

(1) The viewproposed here accords with the account in §9 which follows "Outline for Ethics" (1951). But it has benefited from the conception of justification found in W. V. Quine, Word and Object (Cambridge, M. I. T. Press, 1960), ch. I.

نفسها (١٨). لا أعتقد أن تصور الوضع الأصلي بحد ذاته بدون قوة أخلاقية، أو أن عائلة المفاهيم التي توضع على أساسه محايدة أخلاقياً (٢٣). سوف أترك هذا السؤال جانباً. لم أتقدم إذن كأن المبادئ الأولى، أو الشروط على ذلك، أو التعاريف لأي منها، تمتلك سمات خاصة بحيث تسمح لها بمكانة فريدة في تبرير العقيدة الأخلاقية. إنها عناصر ووسائل مركزية للنظرية، لكن التبرير يرتكز على كامل التصور وكيف يتناسب معها وينظم أحكامنا المدروسة في التوازن الانعكاسي. كما لاحظنا سابقاً، إن التبرير هو مسألة دعم متبادل لاعتبارات كثيرة، لكل شيء يتناسب مع بعضه بعضاً في رؤية متسقة واحدة (٤). يسمح لنا قبول هذه الفكرة ترك الأسئلة المتعلقة بالدلالة والتعريف جانباً للمضي في مهمة تطوير نظرية جوهرية في العدالة.

كان القصد من الأقسام الثلاثة في عرض هذه النظرية صنع كلٍّ موحد يدعم بعضه بعضاً بالطريقة التالية التقريبية. يعرض القسم الأول أساسيات البنية النظرية، ويحاجَج لمبادئ العدالة على أساس اشتراطات معقولة فيما يخص اختيار مثل هذه التصورات. لقد شددتُ على الطبيعانية لهذه الشروط وعرضتُ أسباب قبولها ، لكن لم يُزعَم أنها تحمل دليلها بذاتها، أو يُطلب من خلال تحليل المفاهيم الأخلاقية أو الدلالة للمصطلحات الأخلاقية. في القسم الثاني فحصتُ أنواع المؤسسات التي تتطلبها العدالة وأنواع الواجبات والالتزامات التي تفرضها على الأفراد. كان الهدف طوال الوقت تبيان أن النظرية المقترحة تطابق نقاطاً ثابتة في اعتقاداتنا المدروسة بشكل أفضل من العقائد الأخرى الشائعة، وأن هذا يقودنا إلى مراجعة واستنباط أحكامنا بطرق تبدو بالتفكير مُرضية. تظهر المبادئ الأولى والأحكام المعينة متوازنة لتشكل وحدة متماسكة على نحو معقول، على الأقل بالمقارنة مع نظريات بديلة. أخيراً تحققنا لنرى في القسم الثالث إذا كانت العدالة إنصافاً تصوراً مجدياً. أجبرنا هذا على إثارة السؤال المتعلق بالاستقرار وفيما إذا كان الحق والخير متطابقين حسب تعريفهما. هذه الاعتبارات لا تحدد الإقرار المبدئي للمبادئ

في القسم الأول من الحجة، لكنها تؤكده (٨١). إنها تبين أن طبيعتنا هي كذلك للسماح بتنفيذ الاختيار الأصلي. بهذا المعنى ربما نقول إن الجنس البشري يمتلك طبيعة أخلاقية.

الآن قد يعتقد البعض أن هذا النوع من التبرير يواجه نوعين من الصعوبات. أولا، إنه مفتوح أمام الشكوى العامة بأنه يلجأ إلى مجرد واقعة الاتفاقية. ثانياً، هناك اعتراض أكثر تحديداً على الحجة التي عرضتها حيث أنها تعتمد على قائمة معينة من التصورات للعدالة يتوجب على الأطراف في الوضع الأصلي الاختيار بينها، وهي تفترض ليس فقط اتفاقاً بين الأشخاص في أحكامهم المدروسة، لكن أيضاً فيما يُعدّونه كشروط معقولة لفرضها على اختيار المبادئ الأولى. ربما يقال بأن الاتفاق في الاعتقادات المدروسة يتغير باستمرار ويتباين في مجتمع عن مجتمع آخر، أو في جزء من نفس المجتمع. وربما تكون بعض ما تُدعى نقاطاً ثابتة ليست فعلاً ثابتة، وسوف لن يقبل كل شخص نفس المبادئ لملء الفجوة في أحكامهم الموجودة. وأن أية قائمة لتصورات العدالة، أو إجماع على ما يُعدّ شروطاً معقولة على المبادئ، هو بالتأكيد اعتباطي إلى حد ما. إن الحالة المعروضة بالنسبة للعدالة إنصافاً، كما يقول الرأي، لا تتحاشى هذا القصور.

فيما يخص الاعتراض العام الإجابة هي أن التبرير هو حجة موجَّهة لأولئك الذين يختلفون معنا، أو لأنفسنا حين نكون في حيرة بين أمرين. إنه يفترض مسبقاً تنازعاً في الرؤى بين أشخاص أو ضمن شخص واحد، ويسعى إلى إقناع الآخرين، أو أنفسنا، فيما يخص معقولية المبادئ التي ترتكز عليها مطالبنا وأحكامنا. بما أنه مصمَّم للتسوية بالمنطق، يتقدم التبرير من جميع الأطراف إلى النقاش العام. مثالياً، لتبرير تصور العدالة لشخص ما يعني أن تعطيه برهاناً على مبادئه من مقدمات نقبلها كلانا، هذه المبادئ تمتلك بدورها العواقب التي تطابق أحكامنا المدروسة. بالتالي إن مجرد البرهان ليس تبريراً. إن البرهان يعرض ببساطة العلاقات المنطقية بين القضايا. لكن تصبح البراهين

تبريراً حالما يُعتَرف بشكل تبادلي بنقاط البدء، أو أن النتائج شاملة جداً ومرغمة جداً بحيث تقنعنا بسلامة التصور المعبَّر عنه من خلال مقدماته.

من الصحيح تماماً أن تتقدم حجة مبادئ العدالة من إجماع ما. هذه هي طبيعة التبرير. لكن الاعتراضات الأكثر تحديداً صحيحة في التدليل على أن قوة الحجة تعتمد على الخصائص المتعلقة بالإجماع الذي نلجأ إليه. تستحق هنا عدة نقاط الملاحظة. بدايةً، بينما يُفترَض التسليم بأن أية قائمة من المبادئ ربما تكون إلى درجة معينة اعتباطية، يكون الاعتراض خاطئاً إذا فهمنا أنه يعتقد أن جميع القوائم هي كذلك بالتساوي. إن قائمة تحتوي النظريات التقليدية السائدة أقل اعتباطية من قائمة تهمل النظريات المرشحة الأكثر تجلياً. بالتأكيد سوف تزيد قوة حجة مبادئ العدالة من خلال تبيان أنه لا يزال هناك الاختيار الأفضل من قائمة أكثر شمولاً يتم تقييمها بشكل نظامي أكثر. لا أعرف إلى أي مدى يمكن فعل هذا. أشك، مع ذلك، أن مبادئ العدالة (كما عرّفتها) سوف تكون التصور المفضل بين أي شيء يمثل قائمة كاملة. (هنا أفترض أن، بافتراض حداً أعلى على التعقيد والقيود الأخرى، فإن فئة البدائل المعقولة والعملية محدودة على نحو فاعل). حتى لو كانت الحجة التي أعرضها سليمة، إنها تبين فقط أن نظرية كافية نهائية (إذا كانت موجودة) سوف تشابه العقيدة التعاقدية بشكل أكبر من العقائد الأخرى التي ناقشناها. وحتى إذا لم يُبرهَن على هذه النتيجة بأي معنى صارم.

مع ذلك، في مقارنة العدالة إنصافاً مع هذه التصورات، ليست القائمة المستخدمة مجرد قائمة خاصة: إنها تحتوي نظريات تمثيلية عن التقليد الفلسفي الأخلاقي الذي يشمل الإجماع التاريخي حول ما تبدو حتى الآن التصورات الأخلاقية الأكثر عقلانية وعملية. مع الوقت سوف يتم التوصل إلى احتمالات أخرى، بذلك يمكن تقديم أساس أكثر إقناعاً للتبرير بحيث يخضع التصور المتفوق لاختبار أكثر قسوة. لكن هذه الأشياء يمكننا فقط توقعها أو تأملها. بالنسبة للزمن الراهن من المناسب محاولة إعادة تشكيل العقيدة التعاقدية

ومقارنتها مع بعض البدائل الشائعة. ليس هذا الإجراء اعتباطياً؛ ولا يمكننا أن نتقدم بطريقة أخرى.

بالانتقال إلى الصعوبة المعينة حول الإجماع على شروط معقولة، لا بد من الإشارة إلى أن أحد أهداف الفلسفة الأخلاقية البحث عن أسس ممكنة للاتفاق حيث لا يوجد أي منها. يجب أن تحاول توسيع المجال لبعض الإجماع الموجود وتأطير التصورات الأخلاقية التمييزية بالنسبة لتفكيرنا. إن الأسس التبريرية ليست جاهزة بين أيدينا: إنها بحاجة للاكتشاف والتعبير عنها بشكل مناسب، أحياناً من خلال تخمينات محظوظة، وأحياناً من خلال ملاحظة متطلبات النظرية. من خلال هذا الهدف في تفكيرنا تم تجميع الشروط المتنوعة على اختيار المبادئ الأولى مع بعضها بعضاً في فكرة الوضع الأصلي. والفكرة هي أنه من خلال جمع شروط معقولة كافية مع بعضها بعضاً في تصور واحد، يصبح جلياً أن أحد البدائل بين البدائل الأخرى المعروضة يجب تفضيله. يُفترض أن نرغب بحدوثه إذ إن تفوق رؤية معينة (بين تلك الرؤى المعروفة حالياً) هي النتيجة، ربما تكون النتيجة غير المتوقعة، لهذا الإجماع الملاحَظ الجديد.

مجدداً، إن مجموعة الشروط المُضمَرة في فكرة الوضع الأصلي ليست بدون تفسير. من الممكن التأكيد أن هذه المتطلبات معقولة وأن نربطها بالغرض من المبادئ الأخلاقية وفي دورها في ترسيخ الصلات بين الجماعة. وتبدو الأسس بالنسبة للترتيب وللنهائية واضحة على نحوٍ كاف. ويمكننا أن نرى الآن أنه يمكن تفسير الذيوع على أنه ضمان لإمكانية تنفيذ عملية التبرير تماماً (في الحد على سبيل المثال) بدون آثار غير متوقعة. حيث أن الذيوع يسمح بأن الجميع يستطيعون تبرير سلوكهم لكل شخص آخر (حين يكون سلوكهم قابلاً للتبرير) بدون هزيمة ذاتية أو عواقب مزعجة أخرى. إذا أخذنا بجدية فكرة الاتحاد الاجتماعي وبالمجتمع كاتحاد اجتماعي مؤلف من مثل هذه الاتحادات، عندها يكون الذيوع بالتأكيد شرطاً طبيعياً. إنه يساعد على البرهان

على أن المجتمع جيد التنظيم عبارة عن نشاط واحد بمعنى أن أعضاءه يتبعون ويعرفون بعضهم بعضاً، بأنهم يتبعون التصور الناظم نفسه؛ وكل شخص يشارك في المنافع المتعلقة بمساعي الجميع بطرقٍ معروفة للجميع للإجماع عليها. إن المجتمع ليس مجزءاً فيما يتعلق بالاعتراف المتبادل لمبادئه الأولى. وبالفعل، يجب أن يكون هذا كذلك إذا كان الفعل الملزَم لتصور العدالة والمبدأ الأرسطي (وأثره المصاحب) في موضع التنفيذ.

بلا ريب، لم تُعرَّف وظيفة المبادئ الأخلاقية بشكل فريد؛ إنها تسمح بتأويلات متنوعة. ربما نحاول الاختيار بينها بملاحظة أيها تستخدم المجموعة الأضعف من الشروط لتوصيف الوضع الأصلي. إن الصعوبة في هذا الاقتراح هي أنه بينما يُفضَّل حقاً شروطاً أضعف، مع تساوي الأشياء الأخرى، لا توجد المجموعة الأضعف؛ إن الحد الأدنى غير موجود فهو يعني عدم وجود شروط على الإطلاق وهذا لا يعنينا. لذلك يجب أن نبحث عن حدٍ أدنى مقيَّد، مجموعة من الشروط الضعيفة التي لا تزال تمكّننا من بناء نظرية في العدالة قابلة للتطبيق. لقد أشرتُ مرات عديدة إلى الطبيعة الدنيا للشروط على العدالة حين تُؤخَذ بشكل منفرد. على سبيل المثال، إن الافتراض المتعلق بحافز النزاهة (انعدام المصلحة) المتبادلة ليس اشتراطاً متطلباً. إنه لا يمكّننا فحسب من تأسيس النظرية على فكرة دقيقة بشكل معقول تتعلق بالاختيار العقلاني، لكنه يطلب القليل من الأطرف: بهذه الطريقة يمكن أن تتكيف المبادئ المختارة مع نزاعات أوسع وأعمق، إنها أمنية جلية (٤٠). إن لها ميزة إضافية تتعلق بعزل العناصر الأخلاقية الأكثر وضوحاً للوضع الأصلي في الشكل المتعلق بالشروط العامة وحجاب الجهل وما شابه، بحيث يمكننا أن نرى بوضوح كيف تتطلب العدالة منا أن نتجاوز اهتمامنا بمصالحنا الذاتية.

أرغب الآن بتسجيل بعض الملاحظات على الاعتراضات العديدة المستقلة عن طريقة التبرير وأركز بدلاً عن ذلك على خصائص معينة لنظرية العدالة بذاتها. إحدى هذه الاعتراضات الانتقاد القائل إن الرؤية التعاقدية عقيدة

فردية ضيقة. بالنسبة لهذه الصعوبة، تقدم الملاحظات السابقة الإجابة. حيث أنه حالما تُفهم الفكرة من افتراض النزاهة المتبادلة، يبدو الاعتراض في غير محله. ضمن إطار العدالة إنصافاً يمكننا إعادة تشكيل وتأسيس مقولات "كانتية" من خلال استخدام تصور عام مناسب للاختيار العقلاني. على سبيل المثال، لقد وجدنا تفسيرات للاستقلال الذتي وللقانون الأخلاقي كتعبير عن طبيعتنا ككائنات عقلانية حرة ومتساوية؛ إن المقولة الأمرية لها أيضا نظيرتها، مثل الفكرة القائلة لا تعامِل الأشخاص أبداً كوسائل فقط، أو حقاً كوسائل على الإطلاق. بالإضافة، في القسم الأخير من نظرية العدالة تبين أنه يمكن تفسير قيم الجماعة كذلك؛ وهذا يزيد قوة الرأي المبكر أنه ضمن مبادئ العدالة يوجد مثالاً للشخص الذي يقدم نقطة أرخميدس للحكم على البنية الأساسية للمجتمع (٤١). لقد طُورت هذه الجوانب لنظرية العدالة ببطء بدءاً مما يشبه تصور عقلاني غير مناسب لا يضع شرطاً بالنسبة للقيم الاجتماعية. يُستخدم الوضع الأصلي أولا لتحديد مضمون العدالة، المبادئ التي تعرّفه. ليس حتى لاحقاً يُنظر إلى العدالة على أنها جزء من خيرنا ومرتبطة بطبيعتنا الاجتماعية. لا يمكن تقييم مزايا فكرة الوضع الأصلي بالتركيز على خاصية مفردة له، لكن، كما ذكرتُ دائماً، فقط من خلال النظرية الكلية التي تُبنى عليه.

إذا كانت العدالة إنصافاً أكثر إقناعاً من العروض السابقة للعقيدة التعاقدية، فأعتقد أنه بسبب الوضع الأصلي، كما أشرتُ أعلاه، إنه يوحّد في تصور واحد مشكلة واضحة على نحو معقول تتعلق بالاختيار مع شروط معترف بها بشكل واسع على أنها مناسبة لتُفرَض على تبني مبادئ أخلاقية. يجمع هذا الوضع المبدئي الوضوح المطلوب مع القيود الأخلاقية الملائمة. من أجل الحفاظ على هذا الوضوح جزئياً تجنبتُ أن أنسب للأطراف أي حافز أخلاقي. إنهم يقررون كليةً على أساس ما يبدو أفضل الحسابات لتعزيز مصالحهم بقدر ما يستطيعون التحقق منها. بهذه الطريقة يمكننا استغلال الفكرة الحدسية المتعلقة بالاختيار الحذر العقلاني. يمكننا، مع ذلك، تعريف

تباينات أخلاقية للوضع المبدئي من خلال افتراض أن الأطراف يتأثرون باعتبارات أخلاقية. من الخطأ الاحتجاج أنه لن تبقى الاتفاقية الأصلية محايدة أخلاقياً. حيث أن هذه الفكرة تحتوي خصائص أخلاقية ويجب أن تفعل ذلك، على سبيل المثال، الشروط الرسمية على المبادئ وحجاب الجهل. لقد فصلتُ ببساطة توصيف الوضع الأصلي بحيث لا تظهر هذه العناصر في توصيف الأطراف، على الرغم أنه حتى هنا ربما يكون هناك تساؤل حول ما يمكن وما لا يمكن اعتباره عنصراً أخلاقياً. لا توجد حاجة للبت في هذه المشكلة. ما يهم هو أن الخصائص المتنوعة للوضع الأصلي يُفترَض التعبير عنها بالطريقة الأبسط والأكثر إقناعاً.

لقد لامستُ بين الحين والآخر بعض التباينات الأخلاقية الممكنة للوضع المبدئي (١٧). على سبيل المثال، ربما يفترض المرء أن الأطراف يعتنقون المبدأ القائل بأنه لا يُفترَض أن يستفيد أحد من موجودات وظروف طارئة غير مستحقة، ولذلك يختارون تصوراً للعدالة يخفف آثار الحدث الطبيعي والحظ الاجتماعي. أو ربما يقال إنهم يقبلون مبدأً من التبادل يتطلب أن تقع الترتيبات التوزيعية دائماً في الجزء المنحدر العلوي من منحنى المساهمة. مجدداً، إن فكرة ما حول التعاون الراغب والمنصف قد تحد من تصورات العدالة التي يكون الأطراف مستعدين لتبنيها. لا يوجد سبب قبلي للتفكير أن هذه التباينات يجب أن تكون أقل إقناعاً، أو القيود الأخلاقية التي يمثلونها أقل اتساعاً في المشاركة. علاوة على ذلك، لقد رأينا أن الاحتمالات التي ذُكرت للتو تظهر أنها تؤكد مبدأ الفرق، مقدمةً دعماً إضافياً له. رغم أني لم أقترح رؤية من هذا النوع، فهي بالتأكيد تستحق دراسة إضافية. إن الشيء الحاسم ليس استخدام مبادئ يختلفون عليها. بالتالي لرفض مبدأ المنفعة الوسطى من خلال فرض قاعدة ضد المخاطرة في الوضع الأصلي الذي سوف يجعل الطريقة غير مثمرة، بما أن بعض الفلاسفة قد سعوا لتبرير هذا المبدأ من خلال اشتقاقه كعاقبة للسلوك الشخصي غير المناسب في أوضاع خطرة

معينة. يجب أن نجد حججاً أخرى ضد مقياس المنفعة: مدى صلاحية المخاطرة هو بين الأشياء التي عليها خلاف (٢٨). يمكن لفكرة الاتفاقية المبدئية أن تنجح فقط إذا كانت شروطها في الواقع معتَرفاً بها عموماً، أو يمكن أن تكون كذلك.

هناك خلل آخر، ربما يحتج البعض، أن مبادئ العدالة لا تُشتَق من فكرة الاحترام بين الأشخاص، من الاعتراف بجدارتهم وكرامتهم المتأصلة. بما أن الوضع الأصلي (كما عرّفته) لا يحتوي هذه الفكرة، ليس صراحةً بكل الأحوال، ربما يُظَن أن حجة العدالة إنصافاً غير سليمة. أعتقد، مع ذلك، أنه بينما ستكون مبادئ العدالة فاعلة فقط إذا كان لدى الناس إحساس بالعدالة وهم لذلك يحترمون بعضهم بعضاً، فإن فكرة الاحترام أو الجدارة الذاتية ليست أساساً مناسباً للتوصل إلى هذه المبادئ. إنها على وجه التحديد هذه الأفكار التي تتطلب تفسيراً. إن الوضع مناظر للإحسان: بدون مبادئ الحق والعدالة، تكون كلٌّ من أهداف الإحسان ومتطلبات الاحترام غير معرّفة؛ إنها تفترض مسبقاً أن هذه المبادئ قد تم اشتقاقها سابقاً بشكل مستقل (٣٠). حالما يكون تصور العدالة في المتناول، مع ذلك، يمكن إعطاء أفكار الاحترام والكرامة البشرية معنى أكثر تحديداً. بين أشياء أخرى، يظهر الاحترام للأشخاص من خلال معاملتهم بطرق يمكن أن يرونها مبررة. لكن أكثر من هذا، إنه يتجلى في مضمون المبادئ الذي نناشده. بالتالي حتى تحترم الأشخاص يعني أن تعترف أنهم يمتلكون حرمات غير قابلة للانتهاك مرتكزة على العدالة التي حتى رفاهية المجتمع ككل لا يمكن أن تتجاوزها. إن تأكيد خسارة الحرية للبعض لا يُجعل صحيحاً من خلال رفاهية أكبر يتنعم بها آخرون. تمثّل الأولويات التسلسلية للعدالة القيمة للأشخاص التي يقول عنها "كانت" إنها تتجاوز كل الأسعار.[١] تقدم نظرية العدالة أداءً لهذه الأفكار لكن لا يمكننا أن نبدأ منها. من المستحيل

(1) See The Foundations of the Metaphysics of Morals, pp. 434-436, vol. IV of the Academy Edition.

تجنب تعقيدات الوضع الأصلي، أو لأي بناء مماثل ما، إذا كنّا سنعرض أفكارنا عن الاحترام والأساس الطبيعي للمساواة بشكل نظاميّ.

هذه الملاحظات تعيدنا إلى اعتقاد الفطرة السليمة، الذي ذكرناه منذ البدء، أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية (١). لقد حاولت تقديم نظرية تمكّننا من فهم وتقييم هذه المشاعر حول أسبقية العدالة. إن العدالة إنصافاً هي النتيجة: إنها تفصّل هذه الآراء وتدعم نزعتها العامة. وبينما، بالطبع، هي ليست نظرية مُرضية تماماً، إنها تقدم، أعتقد، بديلاً عن الرؤية النفعية التي احتلت لفترة طويلة مكان السيادة في فلسفتنا الأخلاقية. لقد حاولت عرض نظرية العدالة كعقيدة نظامية قابلة للتطبيق بحيث أن فكرة تعظيم الخير لا تبقى متأرجحة بالأساس. لا يمكن أن يتقدم انتقاد النظريات الغائية بشكل مثمر إذا كان تدريجياً. يجب أن نحاول بناء نوع آخر من الرؤية الذي له نفس المزايا من الوضوح والنظام لكنه يؤدي إلى تفسير أكثر تمييزاً لمشاعرنا الأخلاقية.

أخيراً، ربما نذكّر أنفسنا أن الطبيعة الافتراضية للوضع الأصلي تستدعي السؤال: لماذا يجب أن يكون لدينا اهتمام به، أخلاقي أو غير ذلك؟ لنتذكر الإجابة: إن الشروط المشمولة في التوصيف لهذا الوضع هي شروط نحن في الواقع نقبلها. أو إذا لم نفعل، عندها يمكن إقناعنا لفعل ذلك من خلال اعتبارات فلسفية للنوع الذي قدمناه بين الحين والآخر. يمكن إعطاء كل جانب من الوضع الأصلي تفسيراً داعماً. بالتالي ما نقوم بفعله هو دمج إجمالي الشروط في تصور واحد التي نحن مستعدون بناءً على التفكير للاعتراف بمعقوليته في سلوكنا مع بعضنا بعضاً (٤). حالما نفهم هذا التصور، يمكننا في أي وقت النظر إلى العالم الاجتماعي من وجهة النظر المطلوبة. يكفي أن نفكّر بطرق معينة وأن نتبع الاستنتاجات التي تم التوصل إليها. إن وجهة النظر هذه هي أيضاً موضوعية وتعبّر عن استقلالنا الذاتي (٧٨). بدون دمج جميع الأشخاص في شخص واحد لكن بالاعتراف بهم كأشخاص منفصلين

ومتمايزين، يمكّننا هذا من أن نكون حياديين، حتى بين الأشخاص الذين ليسوا معاصرين لكن ينتمون إلى أجيال كثيرة. بالتالي حتى نرى مكاننا في المجتمع من منظور هذا الوضع يعني أن نراه من نقاط زمنية مختلفة: إنه يعني اعتبار الوضع البشري ليس فقط من جميع وجهات النظر الاجتماعية لكن أيضاً من جميع النقاط الزمنية. إن المنظور المتعلق بالأبدية ليس منظوراً من مكان معين خارج العالم، ولا وجهة نظر لكائن متسامٍ؛ بالأحرى إنه معين من الفكر والإحساس الذي يمكن لأشخاص عقلانيين تبنيه ضمن العالم. وبالقيام بهذا، يمكنهم، مهما يكن جيلهم، الجمع في مخطط واحد كل المنظورات الفردية والتوصل معاً إلى مبادئ ناظمة التي يمكن تأكيدها من قِبل كل شخص على أنه يعيش من خلالها، كلٌّ من وجهة نظره الذاتية. إن نقاوة القلب، إذا استطاع المرء أن يحققها، تعني أن ترى بوضوح وأن تتصرف بفخر وبضبط للنفس من وجهة النظر هذه.

الهيئة العامة السورية للكتاب

الهيئة العامة السورية للكتاب

الفهرس

الصفحة

مقدمة المترجمة ٥

مقدمة المؤلف في النسخة المنقحة ١١

مقدمة المؤلف ١٩

القسم الأول

النظرية

الفصل الأول: العدالة إنصافاً ٢٩

١- دور العدالة ٢٩

٢- مادة العدالة ٣٣

٣- الفكرة الرئيسة لنظرية العدالة ٣٨

٤- الوضع الأصلي والتبرير ٤٦

٥- المذهب النفعي الكلاسيكي ٥١

٦- بعض التباينات المترابطة ٥٧

٧- المذهب الحدسي ٦٤

٨- مشكلة الأولوية ٧١

٩- بعض التعليقات حول النظرية الأخلاقية ٧٧

الصفحة

الفصل الثاني : مبادئ العدالة ٨٥
١- المؤسسات والعدالة الرسمية ٨٥
٢- مبدآن للعدالة ٩٢
٣- تفسيرات المبدأ الثاني ٩٨
٤- مبدأ الكفاءة ١٠١
٥- المساواة الديمقراطية ومبدأ الفرق ١٠٩
٦- مبدأ الفرق ١١٠
٧- رابطة السلسلة ١١٧
٨- تكافؤ الفرصة المنصف والعدالة الإجرائية الصرفة ١٢١
٩- الخيرات الاجتماعية الأولية كأساس للتوقعات ١٢٨
١٠- مواقع اجتماعية ملائمة ١٣٣
١١- النزعة للمساواة ١٣٩
١٢- مبادئ للأفراد: مبدأ الإنصاف ١٤٩
١٣ - مبادئ للأفراد: الواجبات الطبيعية ١٥٥
الفصل الثالث: الوضع الأصلي ١٦١
١ - طبيعة حجة تصورات العدالة ١٦١
٢ - عرض البدائل ١٦٦
٣ - ظروف العدالة ١٧٠
٤ - القيود الرسمية لمفهوم الحق ١٧٥
٥ - حجاب الجهل ١٨١

الصفحة

٦ - عقلانية الأطراف ١٨٨
٧ - التفكير باتجاه مبدأي العدالة ١٩٨
٨ - التفكير باتجاه مبدأ المنفعة الوسطى ٢١٠
٩ - بعض صعوبات المبدأ الوسطي ٢١٧
١٠ - بعض الأسباب المنطقية الرئيسة لمبدأي العدالة ٢٢٨
١١ - المذهب النفعي الكلاسيكي والحيادية والودية ٢٣٨

القسم الثاني

المؤسســات

الفصل الثالث: الحريات المتساوية ٢٥١
١ - التسلسل ذو المراحل الأربع ٢٥١
٢ - مفهوم الحرية ٢٥٨
٣ - حرية الضمير المتساوية ٢٦٣
٤ - التسامح والمصلحة العامة ٢٧٠
٥ - التسامح مع غير المتسامِح ٢٧٥
٦ - العدالة السياسية والدستور ٢٨١
٧ - القيود على مبدأ المشاركة ٢٨٩
٨ - سيادة القانون ٢٩٧
٩ - أولوية الحرية المعرَّفة ٣٠٧
١٠ - التأويل الكانتي للعدالة إنصافاً ٣١٦

الصفحة

الفصل الرابع: الحصص التوزيعية ٣٢٥
١ - مفهوم العدالة في الاقتصاد السياسي ٣٢٦
٢ - بعض التعليقات حول النظم الاقتصادية ٣٣٣
٣ - مؤسسات خلفية للعدالة التوزيعية ٣٤٤
٤ - مشكلة العدالة بين الأجيال ٣٥٥
٥ - التفضيل الزمني ٣٦٥
٦ - حالات إضافية للأولوية..... ٣٧٠
٧ - أوامر العدالة ٣٧٦
٨ - التوقعات المشروعة والاستحقاق الأخلاقي..... ٣٨٣
٩ - مقارنة مع تصورات مختلطة ٣٩٠
١٠ - مبدأ الكمال ٤٠٠
الفصل الخامس: الواجب والالتزام ٤٠٩
١ - حجج لصالح مبادئ الواجب الطبيعي ٤٠٩
٢ - حجج لصالح مبدأ الإنصاف ٤٢٠
٣ - واجب التقيد بقانون غير عادل..... ٤٢٩
٤ - واقع حكم الأغلبية ٤٣٥
٥ - تعريف العصيان المدني ٤٤٣
٦ - تعريف الاستنكاف الضميري ٤٤٩
٧ - تبرير العصيان المدني..... ٤٥٢
٨ - تبرير الاستنكاف الضميري..... ٤٥٩

الصفحة

٩ - دور العصيان المدني ٤٦٥

الفصل السادس: الخير عقلانياً ٤٧٩

١ - الحاجة إلى نظرية في الخير ٤٧٩

٢ - تعريف الخير في حالات أبسط ٤٨٣

٣ - ملحوظة في الدلالة ٤٨٩

٤ - تعريف الخير في خطط الحياة ٤٩٣

٥ - العقلانية القصدية ٥٠٢

٦ - المبدأ الأرسطي..... ٥١١

٧ - تعريف الخير مطبّقاً على الأفراد ٥٢١

٨ - احترام الذات والتميّز والخزي ٥٢٩

٩ - جملة مقارنات بين الحق والخير ٥٣٦

الفصل السابع: حس العدالة ٥٤٣

١ - مفهوم المجتمع جيد التنظيم ٥٤٤

٢ - أخلاقيات السلطة ٥٥٣

٣ - أخلاقيات الرابطة..... ٥٥٨

٤ - أخلاقيات المبادئ..... ٥٦٤

٥ - خصائص المشاعر الأخلاقية ٥٧٢

٦ - الصلة بين المواقف الأخلاقية والطبيعية ٥٧٩

٧ - مبادئ سيكولوجيا الأخلاق..... ٥٨٤

٨ - مشكلة الاستقرار النسبي..... ٥٩١

الصفحة

٩ - أساس المساواة ٦٠٠
الفصل الثامن: خير العدالة ٦١١
١ - الاستقلال الذاتي والموضوعية ٦١٢
٢ - فكرة الاتحاد الاجتماعي ٦١٩
٣ - مشكلة الحسد ٦٢٩
٤ - الحسد والمساواة ٦٣٥
٥ - أسس أولوية الحرية ٦٤٣
٦ - السعادة والغايات المهيمنة ٦٥٠
٧ - مذهب المتعة كطريقة للاختيار ٦٥٨
٨ - وحدة الذات ٦٦٤
٩ - خير حس العدالة ٦٧١
١٠ - ملاحظات ختامية في التبريرية ٦٨٤

الهيئة العامة السورية للكتاب

الهيئة العامة السورية للكتاب

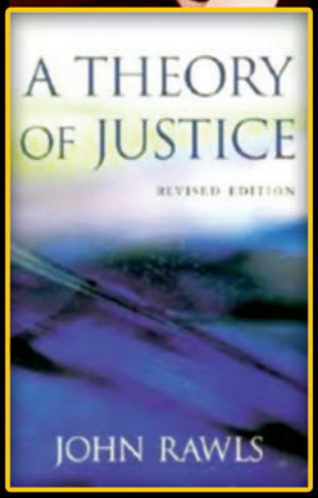
الطبعة الأولى / ٢٠١١م
عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة

الهيئة العامة السورية للكتاب

الهيئة العامة السورية للكتاب

يعدّ كتاب «جون رولز» الأستاذ في جامعة هارفرد، برأي النقّاد من أهم الكتب التي صدرت لبناء نظرية في العدالة، والعدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية.. وإنها تحقق الانسجام بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والآخر، وبين الإنسان ونفسه. دعا «كانت»، مواجهاً ما كان سائداً في أوروبا، إلى المساواة بين أفراد المجتمع، وإتاحة الفرص أمامهم لتطوير مواهبهم والإمكانات الكامنة فيهم، رافضاً جميع ضروب الامتيازات الطائفية والعائلية والطبقية. أما «رولز» فقد ذهب إلى أبعد من ذلك في رفضه للظروف الطبيعية والاجتماعية التي تجعل من هم أكثر حظاً يتنعمون على حساب من هم أقل حظاً.

يحتل مفهوما الحرية والمساواة الركيزة الأساسية لأية نظرية سياسية، وهما يشكلان المبدآن الأوليان في نظرية «رولز». إن الحرية في الاختيار أكثر أهمية من الذي نختاره، لذلك يجب وضع القوانين التي تحمي القدر الأكبر من الحرية، ولا يجب التضحية بالحرية مقابل منافع اقتصادية واجتماعية أكبر، وإذا كان لا بد من التضحية ببعض الحرية فهذا من أجل الحرية نفسها. لكن عاقبة الحرية التي لا مفر منها هي اللامساواة. إن الناس ليسوا متساوين في إمكاناتهم وفي جهودهم المبذولة في سوق تنافسية. ويعتقد الليبراليون أنه ليس من مهام الدولة تصحيح الآثار الناجمة عن اللامساواة. إنهم يعطون الأولوية للحق على الخير. فالخير بنظرهم هو الاختيار الفردي الحر، والحق هو الدفاع عن تلك الحرية. إن الحقوق أساسية وغير قابلة للانتهاك حتى وإن تعارضت مع الخير العام. بالمقابل ترى الديمقراطية الاجتماعية وجوب تقدير الحرية الفردية، لكن ليس إلى درجة استبعاد المسؤولية الاجتماعية أو العدالة. فالعدالة تعني الفرص العادلة والمتكافئة للجميع من أجل تحقيق خيرهم، وحماية أولئك الذين يخفقون.



الهيئة العامة السورية للكتاب
وزارة الثقافة
www.syrbook.gov.sy
مطابع وزارة الثقافة - الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١١م
سعر النسخة ٤٧٠ ل.س أو ما يعادلها