

مفهوم العدالة في النظرية الليبرالية المعاصرة (دراسة في الاتجاه الليبرتاري)

أ.م.د. إحسان عبد الهادي النائب

جامعة السليمانية

كلية القانون والسياسة/ قسم العلوم السياسية

المقدمة

حظيت قضية العدالة وارتباطها بالسلطة والفرد والمجتمع وتحديد المعايير التي تحكمها (ولاسيما الحرية والمساواة) باهتمام كبير من قبل الفلاسفة والمفكرين، وأصبحت محورا رئيسا في التفكير الفلسفي والنظريات السياسية، وأصبحت هي القضية الكبرى والفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية كما هي حقيقة للأنظمة الفكرية، هكذا كان مطلب العدالة وما زال واحداً من أهم مطالب الإنسانية الفردية والجماعية وذلك بارتباطه الدقيق بمفهومَي الحرية والمساواة، وقدرة هذه المطلب على استبطان القسم الأعظم من المطالب الإنسانية الأخرى، وهذا المفهوم أو هذا المطلب للعدالة جعل من النظرية السياسية المعاصرة تولى أهمية وبشكل أساسي على تقديم نموذج جيد من السلطة السياسية، ونظام سياسي قادر على تحقيق العدالة بشتى أنواعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتكمن أهمية البحث في النقاش الدائر داخل الاتجاهات الليبرالية في محاولة لإعادة تفكير الليبرالية السياسية في الحرية والمساواة عند المجتمعات المعاصرة، مما جعل أهمية العدالة تكمن في كونها المفهوم الجوهرى لتحقيق ذلك، ويمكن تحديد إشكالية البحث من خلال مجموعة معينة من التساؤلات: مالعدالة، وهل للعدالة معنى

واحد؟ وكيف تطورت داخل إطار النظريات الليبرالية المعاصرة؟ وما هو مفهومها لدى الاتجاه الليبرتاري؟ وماهي معاييرها؟ وتطلق فرضيتنا من أنّ مفهوم العدالة قد تطور مع تطور قيم الحرية والمساواة داخل النظرية السياسية حيث أضحى لهذا المفهوم معانٍ مختلفة داخل اتجاهات النظرية الليبرالية المعاصرة، من خلال تقديم رؤية مبنية على مبادئ أخلاقية، لتحقيق نظرية سياسية في العدالة على مستويين الفردي والجماعي، الأمر الذي أدى إلى تباين هذه الاتجاهات في رؤيتها لمعنى العدالة، على الرغم من اشتراكها في تقديم نموذج للعدالة يمكن تحقيقه في مجتمع ديمقراطي، وقد تطلب ذلك الخوض في عدة منهجيات منها، المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، ومن أجل تسليط الضوء على موضوع البحث جرى توزيعه على مبحثين: يبين المبحث الأول الإطار المفاهيمي للدراسة، أما المبحث الثاني فقد خصصناه لبيان مفهوم العدالة في الاتجاه الليبرتاري عند كلاً من نوزك وغوتيه.

المبحث الأول

الإطار المفاهيمي للدراسة

يُنظر لدراسة السياسة على أنها تشمل من ناحية علم السياسة، ومن ناحية أخرى النظرية السياسية والفلسفة السياسية، وهي تعبيرات تُستخدم في كثير من الأحيان بشكل تبادلي، وتشمل النظرية السياسية الدراسة التحليلية للأفكار والعقائد التي تمثل موضوعاً مركزياً للفكر السياسي^(١)، فالنظرية السياسية هي محاولة للمزج بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فهي تشترك مع الأولى في أن كليهما يقوم على التأمل والقدرة على اصدار أحكام قيمية، كما أنها تهتم كما علم السياسة بمجال الوصف والتفسير، وبذلك فإن النظرية السياسية تحمل وجهين الأول معياري، والثاني تجريبي^(٢)، وتعنى النظرية

١- أندرو هيوود، النظرية السياسية، ت: لبنى الزيدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٧.

٢- نورالدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، دار ابن النديم، الجزائر، ٢٠١٣، ص ١٣.

السياسية بنقل الظواهر المختلفة التي تقع فعلاً في عالم السياسة إلى نطاق العالم الواقعي المتفق مع العقل والإطار العملي، كما أنها تنشأ كاستجابة لأسئلة مستمرة عبر الزمن لمفاهيم معينة تستوقف انتباه المنظرين السياسيين، ومن شأن النظرية السياسية أن تفسر كل هذه المفاهيم والأفكار المتعلقة بالعلوم السياسية^(١).

لقد أصبحت النظرية السياسية المعاصرة منتشرة ومنتشّية بشكل متزايد، واكتسب الفكر السياسي الغربي سمة "ليبرالية" واضحة لدرجة أن "الليبرالية والنظرية السياسية قد أصبحتا بالفعل تمتدان معاً زماناً ومكاناً"^(٢)، فمحاولة رسم صورة لمنهج في الفكر السياسي ساد في النصف الثاني من القرن العشرين، قد لا يكفي وصف هذا الفكر بأنه "تحليلي" للكشف عنه، وهناك بالفعل ارتباط بين النظرية السياسية التحليلية والليبرالية، والحقيقة أن المنظرين والفلاسفة السياسيين غالباً ما يختلفون حول قضايا السياسية العملية، ومنهم من اعتنق مناهج تُعادي الليبرالية (أو ناقدة لها) ، وهم يشكلون مدرسة أو اتجاهات فكرية، لا لأنهم يشتركون في موقف ايديولوجي عام واحد وإنما لأنهم يشتركون في بعض الافتراضات بشأن أهداف الفكر السياسي وأساليبه، وهذه الافتراضات هي: أن النظرية السياسية يمكن أن تتفصل عن الأسئلة الميتافيزيقية، وأنها ملتزمة بوضوح المفاهيم وقوة الجدل، وإن هدفها معياري، كما عليها أن تتكيف مع تعددية المبادئ السياسية مثل: الديمقراطية والحرية والمساواة والعدالة... الخ، لذلك وبوجه عام توصف النظرية السياسية بأنها نظرية ليبرالية من حيث أنها ترمي إلى أن تكون الفلسفة العامة لمجتمع من المواطنين الأحرار والمتساوين القادرين على تنظيم مجتمعهم^(٣).

١- ستيفن ديبلو وتيموثي ديبل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ت: ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٣٣-٣٤.

٢- أندرو هيوود، النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ٣١.

٣- ديفد ميللر وريتشارد داجر، النفعية وما بعدها، في (مجموعة باحثين، الفكر السياسي في القرن العشرين)، تحرير تيرنس بول و ريتشارد بيلامي، ت: مي مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص ١٧٥-١٧٩.

وهكذا أضحت الليبرالية (الايديولوجيا الأسمى) من حيث سعيها لإرساء مجموعة من القواعد، تضع الأسس التي يمكن أن يرتكز عليها النقاش السياسي والأخلاقي، وإن النقاشات الرئيسية في النظرية السياسية مثل الجدل حول العدالة غالباً ما تكون نقاشات وجدل داخل الليبرالية أكثر منها بين المواقف الليبرالية وغير الليبرالية، غير أن منذ ستينيات القرن الماضي ظهرت مجموعة من التقاليد السياسية المنافسة، كناقدة للنظرية الليبرالية أو كبديلة لها، مثلما أكد مذهب الجماعية على تداعيات الفردانية الليبرالية، التي تؤدي إلى تدرية المجتمع، وهكذا ذهبت التعددية الثقافية إلى تصوير الليبرالية كشكل من الإمبريالية الثقافية، وتفترض التعددية الثقافية أن القيم والتقاليد الليبرالية وغير الليبرالية، يمكن أن تكتسب الشرعية على قدم المساواة^(١).

وهناك مواضيع مشتركة تتطرق إليها مختلف النظريات، مثل تلك التي تتعلق بمركزية الديمقراطية الليبرالية، أدت إلى تفرق الفلاسفة والمنظرين المعاصرين إلى من يعتنق القيم الأساسية التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية، والدفاع عنها، حيث توجد ثلاث نظريات (اتجاهات) تمثلها: المنفعة والليبرالية المساواتية والليبرتارية، ومن جهة أخرى وجد من يرفض هذه الديمقراطية وقدم عدداً من المبادئ والمفاهيم البديلة، إما لرقّد مصطلحات الديمقراطية الليبرالية بمصطلحات أخرى، أو لاستبدالها بغيرها، لتشكل مدارس (أو اتجاهات) لتقديم (انتقادات وبدائل) ومنها: (الجماعية) و(التعددية الثقافية)^(٢).

المطلب الأول

معنى العدالة

رغم ما يتمتع به مفهوم العدالة من مركز محوري في أغلب الأفكار والأديان

١- أندرو هيوود، النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

٢- ويل كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ت: منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠، مقدمة الطبعة الثانية، ص ١٢.

والتقافات والمذاهب والنظريات السياسية، تبقى هناك إشكاليات فيما يتعلق بالوقوف على ماهيتها وأبعادها في الواقع ودلالاتها اللغوية والاصطلاحية، ويعد من المفاهيم الأساسية والمهمة في فلسفة الأخلاق والسياسة والحقوق، بيد إنها تستند في مفهومها على العديد من المجالات والعديد من وجهات النظر المختلفة على أساس القانون والإنصاف والعقلانية والأخلاق^(١)، فضلاً عن كونها قاعدة اجتماعية أساسية تنطلق منها بحوث إيجاد مقاييس ومعايير أخلاقية وقانونية^(٢)، واليوم أصبح مفهوم العدالة من أوسع المفاهيم المطروحة في الدراسات الاجتماعية والسياسية ومن أكثر الموضوعات شيوعاً في السلوك الاجتماعي، وهو الفضيلة الأولى والأساسية، ومن خلاله يتم الدفاع عن المفاهيم الأخرى كـ(الحرية، والمساواة، والسعادة، والحق والأخلاق... الخ) بعدّها مفاهيم مشتقة من مفهوم العدالة، وفي الفلسفة السياسية فإن المعيار النهائي للدولة ان كان هناك موارد للتوزيع فإن العامل الجوهرى لعملية اتخاذ القرار سيكون أحد أوجه العدالة^(٣).

ومع كل تلك الأهمية التي يمتاز بها مفهوم العدالة، إلا أنه لم ينتب مفهوم ما من الجدل مثلما أنتاب مفهوم العدالة فقد لاقى من الاهتمام على مستوى تأريخ الفكر الفلسفي بوجه عام والفكر السياسي والنظرية السياسية بوجه خاص، ومع ذلك وبرجعنا إلى الماضي نجد في الكتابات الفلسفية والأخلاقية والسياسية عبارات تؤكد على أن موضوع العدالة قد شغل أذهان الفلاسفة والمفكرين منذ القدم حتى الآن، إلا أن هذه العبارة تقف عند كونها مجرد عبارة لم تترجم إلى كتابات وأبحاث، ولم يكن هناك سوى محورين فكريين، إما على النقل بشكل كامل أو الإضافة إلى بعضها، أو مجرد رد معارض لما سبق من أداء أو نظريات دون طرح تطورات جديدة لمفهوم العدالة، إلى ما

1- Morris Grin ,The Concept of Justice ,Philosophy ,The Journal of the Royal Institute of Philosophy ,vol.19,No.144,2009,p.28

٢- محمد حميد الله حيدر أبادي، مجموعة الوثائق السياسية، مطبعة القاهرة، مصر، (د.ت)، ص ٥٦.

٣- أبوبكر محمد أمين، العدالة مفهومها ومنطلقاتها، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١٠، ص ٢١-٢٢.

بعد منتصف القرن الماضي وتحديداً في سبعينيات ذلك القرن، إذ ظهرت كتابات جون رولز في نظرية العدالة ما أدى إلى فتح النقاش والجدل حول مفهوم العدالة بين الاتجاهات السياسية الليبرالية المعاصرة^(١).

ولكي نستوضح مفهوم العدالة لأبد لنا من التطرق إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي وكما يلي:

أولاً : المعنى اللغوي للعدالة: إن معنى الكلمات المعبرة عن فكريتي العدالة والظلم مقيد بفهم مظاهر العدالة، كما إنه مهم للدلالة على معانيها؛ لأن المعنى الحرفي للكلمات هو في نهاية المطاف ثمرة معناها الاجتماعي الذي يتأثر به المفكرون عند تحديد حاجات الإنسان وتطلعاته، وتبريرها كلما سعى لتحقيق العدالة وغيرها من المثل الإنسانية العليا^(٢).

يشير المعجم الفلسفي إلى إن العدالة ليس لها حقيقة شرعية وإنما استعملت لتعني الاستقامة وعدم الاعوجاج والانحراف وهي ليست من اوصاف النفسانية، وإنما هي صفة عملية؛ لأنها في اللغة (كما عُرِّفت) تعني الاستقامة وعدم الجور^(٣)، ومن ناحية ثانية لم يفرق اللغويون بين العدل والعدالة، فجعلوا العدالة كإحدى مشتقات مادة العدل، وقد جاء في لسان العرب: ما قام في النفوس أنه مستقيم^(٤)، وعليه ثمة ملاحظة منهجية تقوم على ضرورة التمييز بين (العدل) و(العدالة)، فالعدل هو تطبيق الشرع والقانون، أما العدالة فهي تنطوي على الاستقرار الاجتماعي وتحقيق السعادة واحترام قاعدة المساواة بين الأفراد، ولاحقاً بين المواطنين، أي بمعنى أن العدل يُقْتَصَرُ في

١- آباد عادل زكريا، مفهوم العدالة بين أفلاطون وأرسطو وانعكاساته في الفكر السياسي المعاصر،

متاح على الرابط: [www.damanhor.edu.eg /pages/Thesis Detailisx? d:d:32](http://www.damanhor.edu.eg/pages/Thesis%20Detailisx?d:d:32).

٢- عبدالهادي عباس، أزمة العدالة، دار الحارث، دمشق، ٢٠٠٧، ص ١٣.

٣- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، ١٩٨٣، ص ١١٧.

٤- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، المجلد الرابع، دون سنة النشر، ص ٢٨٤٢.

مفهومه على مضمون قانوني في المنطق والغاية، أما العدالة فإنها تتجاوز هذا المضمون القانوني، لتأخذ مضامين سياسية واقتصادية واجتماعية وفلسفية^(١)، وهناك من يؤكد على أن هناك التباسات بين مصطلحي (العدل) و(العدالة) وبأنهما لا يدلان على المعنى نفسه فكلمة العدل إذا وصف به فعل فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو يضره، هذا المعنى يجعل من العدل وضعاً حقوقياً، وهو على وجه التحقيق أبرز المعاني التي يوجه إليه لفظة العدالة حين يراد له ان يكون معبراً عن معنى المصطلح غير العربي وهو Justice^(٢).

ويقصد بالعدل لغة: الإنصاف، وهو إعطاء المرء ماله وأخذ ما عليه^(٣)، ويعرفه المعجم الفلسفي: بأنه الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق^(٤)، وتأكيداً على ذلك ورد في كتاب التعريفات للجرجاني: أن العدالة هي الاستقامة أما العدل فهو عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط^(٥).

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للعدالة: عرف قاموس (Oxford) العدالة بأنها كل فعل يقوم على التعامل بين الأفراد بشكل متساوٍ، وهو العمل بشكل أو على أساس تصرف عقلائي وهو نظام قانوني يستخدم لجزاء المتهمين أو الخارجين عن القانون^(٦)، القانون^(٦)، وكذا يعرفها قاموس (Longman) بأنها خاصية من خواص كيفية التعامل

١- عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٣، ٢٠١٢، ص٩٣.

٢- القاضي عبدالجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، مكتبة الوهبة، القاهرة، ١٩٩٥، ص٣٠١.

٣- إبراهيم مدكور، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٤، ص٤٠٩.

٤- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، القاهرة، ١٩٩٨، ص١١٣.

٥- علي بن الجرجاني، كتاب التعريفات، دار أحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٣، ص١٢١.

6- Publisher : OUP Oxford :Authon :As Horn by,18 Mar 2010,UK, ISBN-LO, Amazon .CO.UK,p.643.

بين الأفراد على حدٍ سواء وعلى أساس من المساواة، والمبني على الحق^(١)، وأيضاً يعرفها قاموس (Cambridge) بأنها التعامل مع الأفراد على أساس المساواة بغض النظر عن جنسهم ولونهم ودياناتهم ولغتهم، وهو تصرف مبني على أسس أخلاقية وصحيحة^(٢)، ولتوضيح أكثر للمعنى الاصطلاحي لمفهوم العدالة من المفيد أن نسلط الضوء على التعريف الفلسفي للعدالة، إذ لم يتفق الفلاسفة على تعريف واحد موحد للعدالة بسبب اختلاف وجهات النظر تجاهها وتعدد أنواعها^(٣)، لذلك ليس من المستغرب أن نجد أكثر من تفسير ومعنى قد أعطي للعدالة من قبل الفلاسفة، فقد عرفت كذلك بأنها أن يملك الشخص ويفعل ما هو ملكه (هذا التعريف ينسب إلى

1- Stephen Bullion ,Longman Dictionary of Contemporary English ,Publisher: Person Education, 2015 ,p.733.

2- John Insley ,Cambridge Dictionary of English , Publisher : Cambridge University press, 2013, p.479.

٣- للعدالة أنواع ومنها: ١- عدالة المناصفة: يقوم هذا الصنف من العدالة على مبدأ الحق والمنفعة معاً. فالإنصاف يوجب الحكم على الأشياء بحسب روح القانون، أما العدل فيوجب الحكم عليها بحسب نص قانوني. ٢- عدالة التكافؤ: إذ يفرض واقع الجماعات والأفراد المنتمين إلى جماعة معينة ذات خصوصيات ثقافية وسياسية ما. معتقدين في أنفسهم وحدة واحدة، إذ يشترك الجميع في تقاسيم المخرجات. ٣- العدالة الطبيعية: ينظر إليها من وجهة الحق الطبيعي المرتبط بمطلب وجودة الحياة، أو عدالة الخير المقترنة بمبدأ التفضل والتناصف في الخيرات. ٤- عدالة التبادل: تنفرد بميزة احترام العلاقات التعاقدية التي تلزم كل فرد أن يعطي غيره حقه كاملاً دون التفات لقيمه الشخصية ومكانته الاجتماعية. ٥- العدالة التوزيعية: تقوم على مقولة أرسطو القديمة بأن الشر أنتج سوء التوزيع وبالتالي فالتوزيع يلعب دوراً أساسياً في استقرار المجتمعات ويشمل ذلك التوزيع كل المجالات التي تدخل في جودة الحياة وكرامة الإنسان، وخاصةً التوزيع في المجال السياسي والاجتماعي. ٦- العدالة الاجتماعية: يستخدم لوصف شعور معظم الناس بوجود أن ينال الجميع استحقاقهم على أساس حاجاتهم وجهودهم. ٧- العدالة السياسية: إن أنتشار الفكر الديمقراطي والجمهوري ولد لدى كثير من الساسة ضرورة تحقيق عدالة سياسية تقوم على أساس حق المشاركة السياسية للمواطنين في تسيير الدولة وتدبير شؤونها. وغيرها من أنواع أخرى للعدالة. للمزيد نظر: بومدين بوزيد، فلسفة العدالة في عصر العولمة، الدار العربية للعلوم الناشرون، الجزائر، ٢٠٠٩، ص ٣٩-٤٨.

أفلاطون، ودافع عنها الاتجاه الليبرتاري)، ومن معانيها كذلك التوازن، والمقصود به الموازنة بين الأجزاء المؤلفة لمجموعة، أو مساواة بين الأفراد الذين ينتمون بالاستحقاقات والقابليات نفسها وكذلك يعني رعاية حقوق الأفراد وإعطاء كل ذي حق حقه، وكذلك قد قيل أن العدالة هي الحصول على ما هو مستحق ومعقول مما نريده وبقدر حاجتنا^(١).

إن كل تلك التعاريف المتنوعة للعدالة ومعانيها، لم ينشأ من نسبيتها، بل إنه ناشئ عن النظر إلى الجوانب المختلفة للعدالة وجميع تلك الجوانب تمثل العدالة في إطارها الفلسفي والأخلاقي والقانوني^(٢)، ومن ناحية أخرى ووفق إحدى الدلالات، فإن العدالة هي أخلاق، من يتوجب أن يتلقى المنافع ويكلف بالأعباء، أشياء حسنة وأخرى سيئة، طالما كان بمقدور الآخرين تلقي تلك الأشياء، متملاً في العدالة التوزيعية والمتعلقة بالملئمة الأخلاقية^(٣)، وهناك من يرى أن العدالة هي شعور كامن في النفس يكشف عنه العقل السليم، وينطق به ضمير مستنير ويهدف إلى إعطاء كل ذي حق حقه دون جور على حقوق الآخرين، ولما كانت العدالة تتبع من أساس يتصل بالعقل والضمير، يبدو أن هذا الإحساس أتخذ صوراً مختلفة أيضاً عند الشعوب، وبذلك تعددت مصادر العدالة بتعدد هذه الصور^(٤).

١- إسماعيل نامق حسين، العدالة بين الفلسفة والقانون، الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد، ٢٠١٤، ص ٣٧-٣٩.

٢- صلاح الدين عبدالفتاح الخالدي، سيرة آدم، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ٢٠٠٣، ص ١٠٨.

٣- تدهور تدرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، المكتبة الوطنية للبحث، ت: نجيب الحصادي، ليبيا، ٢٠٠٣، ص ٥٦٨.

٤- صلاح أحمد هاشمي، العدالة والمجتمع المدني (حالة مصر)، بلا، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٧-٨.

بشكل عام ، تدل لفظة العدالة في تداولها العام على احترام حقوق الغير والدفاع عنها ، كما تدل على الخضوع والامتثال للقوانين والإخلاص لواجباتنا نحو الآخرين ، أما في اللغة العامية فتدل العدالة على الميزان وهي إشارة إلى النزاهة والتجرد والإنصاف^(١).

المطلب الثاني

تطور مفهوم العدالة في النظريات الليبرالية المعاصرة

١. النظرية المنفعية Utilitarianism :

في القرن الثامن عشر، كان المفكرون في أوروبا، ولاسيما في انكلترا، قد بدأوا يفقدون اقتناعهم بأن هناك اشياء ثابتة بذاتها، وبأن العقل وحده كفيل بالوصول إلى الحقيقة، وأصبح مفهوم القانون الطبيعي ونظريتنا العقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية موضع الشك، وصار المذهب الليبرالي يتطلب أساساً نظرياً جديداً يبرر قيامه متمثلاً في كتابات بعض مفكري ذلك القرن عرفوا باسم (الراديكاليين الفلاسفة)، وتبلورت أفكارهم فيما يعرف باسم (الفلسفة النفعية)، والتي ترى أن أفراد البشر أنانيون بطبيعتهم، وهذه الطبيعة تدفعهم باستمرار إلى السعي وراء السعادة وتجنب الألم في كل ما يفعلونه، وأن قيمة أي تنظيم سياسي واجتماعي تتوقف على ما إذا كان نافعاً في تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولذلك نجد أفكارهم تدور في فلك الفلسفة الفردية، وأن قيمتها تقوم على تبرير المذهب الليبرالي، وعلى إصرارها أن كل فرد مساوٍ للآخر فيما يتصل بقيمة السعادة والألم كمياري للتنظيم السياسي^(٢).

١- العدالة والمجتمع المدني والليبرالية، الحق والعدل، متاح على الرابط: www.taqa3ama.com.

٢- موسى إبراهيم، الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط٢، ٢٠١١، ص ١٧١-١٧٢.

ويعد (جيرمي بنتام ١٧٤٨-١٨٣٢)^(*) من أبرز القائلين بمذهب المنفعة، إذ تقوم فلسفته على مبدأ المنفعة الذي أنتشر في القرن الثامن عشر وأصبح مرتكزاً فكرياً مهماً في القرن التاسع عشر للفلسفة السياسية ولل فكر الاقتصادي، وجاء في كتابه الموسوم (مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع) الذي نشره عام (١٧٨٩) " لقد وضعت الطبيعة تحت حكم سيدين (الألم واللذة)، فهما وحدهما يدلان على ما يجب أن نفعله ويقران ما سنفعله، وأن معيار العدل والظلم إنما يحكمان ويتحكمان بكل ما نفعل ونقول ونفكر " ، ويعد بنتام يُعدُّ (جون ستيوارت ميل ١٨٠٦-١٨٧٣)^(*) الممثل الثاني لمذهب المنفعة محاولاً تعديل الكثير من آراء أصحاب المذهب النفعي ليوسع تعريف مبدأ المنفعة ليشمل (الذات الكيفية بجانب الكمية) التي لم يفرق بنتام بينهما^(١).

إن أبرز تعبير عن المذهب النفعي^(٢) يتمثل في كتابات ميل وبالأخص كتاب (مذهب المنفعة العامة Utilitarianism) وكتاب (نسق المنطق System of

* صلح قانوني وفيلسوف بريطاني ومؤسس المذهب النفعي. شكلت افكاره أساس الراديكالية الفلسفية، التي كانت مسؤولة عن العديد من الاصلاحات في بريطانيا. له عدة اعمال ومنها: (شذرات عن = الحكم ١٧٧٦) و(مبادئ في الأخلاق والتشريع ١٧٨٩). للمزيد ينظر: اندرو هيوود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، ت: محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٤٢٣.

* فيلسوف وعالم اقتصاد انكليزي، اطلع على اعمال عدد من المؤلفين الكلاسيكيين اللاتنيين واليونانيين وهو في الثامنة من عمره، ومن اعماله الفلسفية (مذهب المنطق ١٨٤٣)، و(مبادئ الاقتصاد السياسي ١٨٤٤)، و(النفعية ١٨٦٣)، وغيرها. للمزيد ينظر: معجم الفلاسفة، اعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٦، ص ٦٣٨.

١- موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٤-١٨٦ وكذلك ص ١٩٩.

٢- وفق رأي جون ستيوارت ميل هو المذهب الذي يقبل المنفعة أساساً للأخلاق هو مبدأ السعادة العظمى إذ يقول أن الأفعال تكون عادلة بمقدار ما تزيد من السعادة، وتكون ظالمة عندما تنتج ما هو عكس السعادة، والمقصود بالسعادة (اللذة وغياب الألم). للمزيد من الاطلاع ينظر: جون ستيوارت ميل، النفعية، ت: حيدر حاج إسماعيل، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٢، ص ٢١ وما بعدها.

(Logic)، حيث يسجل ميل أنه "لابد أن يكون ثمة معيار نميز به بين الخير والشر، بين المطلق والنسبي، بين الغايات والوسائل، وأياً كان هذا المعيار فلن يكون إلا معياراً واحداً، وأن المعيار العام الذي ينبغي أن تجري وفقاً له سائر قواعد السلوك العملي هو مدى ما يتولد من السعادة للجنس البشري"، وينبغي على كل إنسان في كل فعل من أفعاله (الذي يفضله بين فعل وفعل) أن يكون منتجاً لأكبر قدر من السعادة وخيراً أكثر لعدد أكثر من الناس^(١)، وعليه تعني النظرية النفعية باختزال شديد أن السلوك العادل أو السياسة العادلة أخلاقياً هي التي تنتج أعظم قدر من السعادة لأعضاء المجتمع، والسعادة وفقاً لهم ذات قيمة وتنجم جاذبيتها عن النتائج التي تترتب على ممارستها، بمعنى أن تكون هذه النتائج نافعة ومفيدة أو جالبة السعادة لصاحبها وغير ضارة بالآخرين^(٢).

ووفقاً للفلسفة النفعية إن المعيار الأساسي لتقييم أي سلوك إنساني ونظام سياسي يتوقف على مدى تأمين أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد، لذا اللذة والألم معياران أساسيان لتقييم المؤسسات والمنظمات المختلفة في المجتمع، وإن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديداً لهذا المذهب يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدالة، حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في الكثير من الحالات إلى تبرير الظلم، ومع هذا نجد ميل يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدالة، مجادلاً بأن العدالة لا تفسر لها إلا بالنظر إلى المبادئ النفعية، ويمضي مدافعاً عن فكرته في أن العدالة مشتقة من النفعية وليست مبادئ قائمة بذاتها^(٣).

٢. النظرية الليبرالية المساواتية Egalitarian Liberalism:

- ١- نقلاً عن: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، ت: د.نصار عبدالله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٢٦٧.
- ٢- فهمي جدعان، العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، في (مجموعة من المؤلفين، ما العدالة؟)، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤، ص ٨٣.
- ٣- ينظر: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٨-٢٧١.

عندما يمنح المجتمع حريات متساوية للأفراد، تظهر فروق في الثروة والنفوذ الاجتماعي والسياسي، والتوفيق بين منح الحريات، وظهور تلك الفروق تصبح ذات أهمية كبيرة، فالنزاع بين انصار الحرية ومؤيدي المساواة مشكلة متوارثة في المجتمعات الحديثة، وكان هذا النزاع قد اتخذ شكل صراع فكري محتدم بين الليبراليين المناصرين للحرية والاشتراكيين المؤيدين للمساواة الاقتصادية، ومن هنا جاءت مساهمة رولز كمحاولة جادة للجمع بين الإيجابيات الموجودة لدى فريقين، وذلك في توجهه فلسفي جديد عنون باتجاه (الليبرالية المساواتية)^(١).

يدافع عن نظرية الليبرالية المساواتية العديد من المفكرين من امثال (رونالد دوركين، وامارتيا صن، وغيرهم) ولاسيما جون رولز بوصفه مؤسس النظرية، حيث يقر أن العدالة هي الفضيلة الاولى التي يمكن ان توصف بها المؤسسات الاجتماعية، ومن ثم يحاول التوصل إلى مبادئ للعدالة جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها، وإن المجالات التي تتصرف اليها العدالة هي توزيع الخيرات ويشمل كل ما يمكن أن تصبو إليه نفس الإنسان من المال والحرية والفرص واحترام الذات، وإن توزيعها يعتمد على مبادئ العدالة المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والإجراءات التي يتألف منها المجتمع.

إن ما يرمي اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقداتنا العامة بما هو عادل وما هو غير عادل، وأن يجعل من هذه النظرية نسقاً يقف في مقابل ما يقول به مذهب المنفعة العامة، لذلك انتقد الفلسفة النفعية من عدة نواح، فمثلاً، عندما تؤكد الفلسفة النفعية على عدم وجود سبب مبدئي للتساؤل: لماذا يجب أن لا تعوض المكاسب الكبرى لبعضهم الخسائر الأقل للآخرين؟ أو بمعنى آخر: لماذا لا يمكن جعل انتهاك الحرية للقلة صحيحاً من خلال خير اكبر يشترك فيه الكثير؟ لم يتفق رولز مع

١- نقلاً عن: أنور محمد فرج، البحث عن العدالة العالمية، دراسات قانونية وسياسية (مجلة فصلية) يصدرها مركز الدراسات القانونية والسياسية في كلية القانون والسياسة، جامعة السليمانية، العدد (٧)، ٢٠١٦، ص ٣٨٩.

هذه النظرة المنفعية؛ لأنه يرى (إن الهدف الأول للنظام الاجتماعي هو تحقيق العدالة)، وهو ما لا تكفله تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة بما تستهدفه من تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة للمجتمع ككل^(١)، فالمنفعة لا تنتظر بعين الاعتبار إلى الخسائر الفردية بوصفها خسائر قليلة في مقابل الخير الأكبر الذي سيصيب أكثرية الأفراد، ولهذا لا يمكن الدفاع عن مذهب يسمح بحالات معينة من الظلم، فمن غير الممكن أن نتصور أنّ رفاهية الأغلبية قائمة على تجاهل الأقلية، فهي لا تبالي بسعادة الفرد وتضحى به باسم الرفاه الجمعي، وكأن المجتمع ليس سوى فرد واحد، متجاهلاً بذلك تعددية الأشخاص وتنوعهم وحق كل فرد في متابعة رغبته العقلانية وتحقيقها، ولا تأخذ في الاعتبار الطريقة التي يتم بها توزيع المجموع الإجمالي للشباعات بين الأفراد^(٢).

٣. النظرية الجماعية : Communitarianism

إن جذور مذهب الجماعية، تعود إلى مفكري الاشتراكية الطوباوية للقرن التاسع عشر، ويمكن رصد الاهتمام بالجماعة كموضوع ثابت في الفكر السياسي الحديث^(٣)، غير أن الجماعية كمدرسة فكرية معبرة عن فلسفة سياسية خاصة بها، ظهرت في

١- نقلاً عن: عادل صابر الراضي، الفكر الليبرالي المعاصر (جون رولز نموذجاً)، مجلة الفلسفة، العدد (١٠)، تشرين الأول، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٩٢.

٢- مراد ديانى، حرية - مساواة - اندماج اجتماعي، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤، ص ٨٩.

٣- إن الارتباك والحيرة التي سببها مصطلح الجماعية لم تسببه سوى قلة من المصطلحات السياسية، من حيث تشير الجماعية إلى أعمال الدولة وتبلغ أعلى شكل لتطورها في اقتصاد التخطيط المركزي الخاص بالدول الشيوعية التقليدية (جماعة الدولة). في حين يستخدم آخرون لفظ الجماعية للإشارة إلى مذهب الجماعية، تفضيل عمل الجماعة عن النضال الذاتي، وهي فكرة لها تداعيات خاصة بمذهب حرية الإرادة. للمزيد ينظر: اندرو هيوود، النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ٨١-٨٤.

عقدي الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين، لقد تطورت بوجه الخاص كنقد لليبرالية، حيث أكدت على الضرر الحادث للثقافة العامة للمجتمعات الليبرالية، بتأكيدھا على الحقوق الفردية والحريات، على حساب احتياجات الجماعة^(١).

وتنهض النظرية الجماعية بصورة خاصة بوجه النظرية المساواتية، ويرى بعض الجماعيين أن لا جماعة حقيقية بحاجة إلى مبادئ العدالة، حيث يرون ان ما يستدعي وجود هذه الفضيلة هو الافتقار إلى فضائل أكثر نبلاً ويقصدون بذلك فضيلتي (العناية والتضامن)، فمثلاً عندما يبدي الناس على نحو عفوي استجابة لحاجات الآخرين بدافع المودة أو باعتبار الغايات المشتركة بينهم، فلن يشعر الشخص عندها بالحاجة إلى مطالبة بحقوقه، لذلك يعبر الانشغال المتزايد بالعدالة عن حالة وهن أخلاقي أكثر مما يُعبر عن حالة جيدة^(٢)، وأيضاً يتفق العديد من الجماعيين مع رولز على أهمية العدالة، ولكنهم يصرون على أن الليبراليين أساؤوا فهم العدالة عندما جعلوا منها معياراً لا تاريخياً يصلح لنقد أنماط تنظيم الحياة في كل المجتمعات، وقد يختلف المنفعويون والمساواتيون والليبراريون في مضمون العدالة، إلا أنهم يتفقون على أن النظرية الأمثل لديهم، هي التي تقدم معياراً يصلح لكل المجتمعات^(٣).

٤. التعددية الثقافية Multiculturalism^(٤)

- ١- المصدر نفسه، ص ٧٠.
- ٢- ويل كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٩.
- ٣- المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
- ٤- هي منظومة فكرية ونظرية للتعامل مع المجتمعات غير المتجانسة، منظومة فكرية تبنّتها دول وتيارات سياسية-فكرية للتعامل مع واقع وجود أقليات لغوية، قومية، عرقية و دينية في المجتمع الأغلبية. ومنظومة اكاديمية يستعملها علماء الاجتماع والسياسة والفلسفة السياسية في تحليل علاقات الأغلبية المسيطرة والدول القومية مع الأقليات والجماعات المهمشة. نقلاً عن: ويل كميلكا، أوديسا التعددية الثقافية، ت: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، ٢٠١٢، ص ١٤١.

تعكس التعددية الثقافية، بشكل أساسي، الموافقة الإيجابية على التنوع داخل الجماعة الذي ينشأ عادةً من الاختلافات العرقية والإثنية واللغوية.

إن التعددية الثقافية إذن هي موقف سياسي متميز أكثر منها عقيدة سياسية متماسكة وذات برنامج، وتقدم مجموعتين واسعتين من الحجج لصالح التنوع داخل الجماعة، تركز المجموعة الأولى على مكاسب التنوع بالنسبة للفرد بينما تركز المجموعة الثانية على مكاسبها للمجتمع، وإن نظريات التعددية الثقافية مستمدة من الليبرالية وتحاول في الوقت نفسه تجاوزها، وتمتد جذورها إلى الالتزام بالحرية والتسامح: القدرة على اختيار المرء للمعتقدات الأخلاقية الخاصة به، والممارسات الثقافية وطريقة الحياة، بغض النظر عن عدم موافقة الآخرين عليها (التسامح السلبي)^(١).

ومع ذلك، فإن بعض منظري التعددية الثقافية يرفضون الليبرالية، ويدعون أن قدرتها محدودة على إقرار التنوع الثقافي، على سبيل المثال قد يقبل الليبراليون على التنوع الثقافي فقط، بقدر ما تكون الممارسات الثقافية والدينية مقتصرة على المجال (الخاص)، و فقط إذا كانت الممارسات المعنية تتسجم مع معتقد ليبرالي أساس خاص بالتسامح والاستقلال، وبالتالي فلن يتسامح الليبراليون مع ما يعدونه ممارسات متعصبة أو تتسم بضيق أفق في التفكير، وإن نظريات التعددية الثقافية غير الليبرالية تطورت، بمعنى ما، من نقد الجماعات الليبرالية، الذي يُشدد على الطبيعة الثقافية المكونة بشكل جوهري للشخصية.

إن نظريات أخرى أكثر راديكالية للتعددية الثقافية تؤيد التسامح الإيجابي الذي يعني الاعتراف الكامل والعلني بالثقافات المتميزة وليس مجرد قبولها، كما تُشدد على أن معايير التنوع يجب أن تشمل أيضاً المعتقدات والممارسات غير الليبرالية وغير الغربية، وغالباً ما يربط هذا الشكل من التعددية الثقافية عقيدة حقوق الأقلية بتعزيز العدالة

١- أندرو هيوود، النظرية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٦.

الاجتماعية للمجموعات المهمشة والمحرومة داخل المجتمعات الغربية التقليدية^(١)، ومن أبرز القضايا المتعلقة بالتعددية الثقافية هي حقوق الأقليات، التي قدم كميكا بأكثر محاولة منظمة لتحديد تلك الحقوق، استعداداً للاعتراف بحقوق الأقليات والهوية الثقافية باعتبار أن التعددية الثقافية إحدى أشكال سياسة الهوية، التي تسعى لخدمة مصالح جماعات معينة في المجتمع، وعادةً ما يكون ذلك في مواجهة ظلم اجتماعي حقيقي أو متصور، عن طريق تقوية وعي أعضائها بهويتهم الجمعية وخبراتهم المشتركة، وبهذا المعنى تربط الهوية الشخصي بالاجتماعي، وتعد الفرد مُتجذراً في سياق ثقافي أو اجتماعي أو مؤسسي أو ايدولوجي معين، ومن هنا قام تايلور، دفاعاً صريحاً عن (سياسة الاعتراف) بالتعددية الثقافية على أساس الافتراضات المجتمعية المتعلقة بالهوية الشخصية^(٢).

٥. النظرية الليبرتارية (التحررية)^(٣) : Libertarianism

يبدأ التحليل الاجتماعي الليبرتاري بالفرد، مؤكداً على ان كل انسان شخص قائم بحد ذاته وهو سيد جسده وممتلكاته وتصرفاته وله الحق في حياته الخاصة وسلامته

١- المصدر نفسه ، ص٣٦٧-٣٦٨.

٢- للمزيد من اطلاع ينظر: أندرو هيوود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، مصدر سبق ذكره، ص٣٨٣-٣٨٦.

٣- يدافع الليبرتاريون عن حرية التبادل في مجال السوق، ويعارضون كل استخدام للرافعة الضريبية لإعادة توزيع الموارد المادية، قصد تحقيق المساواة، كما تدعو إلى ذلك النظرية الليبرالية. مجادلين ان اعطاء الدولة الحق لتنظيم المبادلات الاقتصادية يؤدي إلى مركزة مفرطة للسلطة. وباعتبار أن تجلب الفساد عموماً، فإن تنظيمها للسوق سيكون الخطوة الاولى على طريق العبودية، وفق القول المأثور لفون هايك" بقدر ما تزداد قبضة الدولة على شرايين الحياة الاقتصادية قوة، تتدعم قدرتها ورغبتها في التحكم في كل مجالات حياتنا" لهذا السبب تكون الحريات الرأسمالية ضرورية للحفاظ على حرياتنا المدنية والسياسية، نقلاً عن ويل كميكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١-١٤٢.

البدنية والعقلية^(١)، دافع الليبرتاريون بحزم عن الحقوق المتساوية لكل الافراد، ولكنهم أدركوا ان الأفراد غير متساوين في مواهبهم وقدراتهم ومصالحهم^(٢)، وعليه تمثل هذه المقاربة الليبرتارية إحدى أهم الانتقادات التي وجهت إلى نظرية العدالة الليبرالية الرولزية التي اعتبرت المواهب والقدرات الفردية منحة جماعية، وفي القرن العشرين واصل الليبرتاريون الدفاع بقوة عن الفرد ضد السلطة المتزايدة للدولة وضد الفكر الجماعي، وكذلك واصلوا التأكيد ايضاً على ان الفردية والحقوق في العالم التعددي هي ليست فقط معيار اخلاقي للسياسة العامة، بل هي افضل سياسة للتقليل من النزاعات^(٣)، ويدعون إلى تعزيز الحقوق الشرعية للملكية من حيث إن للأفراد الحق في التصرف الحر في ممتلكاتهم بغض النظر عن ما يترتب على ذلك من زيادة أو نقصان في الإنتاجية مجادلين بأن هناك قانوناً ضمناً يحكم العملية الاقتصادية، قانوناً طبيعياً قادراً على تيسير هذه العملية وضبط توازنها، ومن ثم لا حاجة لأي تدخل خارجي (أي الدولة)، لأن مثل هذا التدخل سيؤدي إلى ارباك الواقع والإخلال به^(٤).

المبحث الثاني

العدالة عند مفكري الاتجاه الليبرتاري

في هذا المبحث سنسلط الضوء على أهم منطري هذا الاتجاه حول العدالة، وذلك من خلال طرح أفكارهم، ففي المطلب الأول سنسلط الضوء على نظرية الأهلية في

١- مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرتارية وروادها، الفردية والمجتمع المدني، الكتاب الثاني، تحرير ديفد بوز، ت: صلاح عبد الحق، رياض الريس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٩.

٢- لودفيغ فون ميزس، عن المساواة وعدم المساواة، في (الفردية والمجتمع المدني، الكتاب الثاني)، مصدر سبق ذكره، ١٠٩.

٣- مجموعة مؤلفين، (مفاهيم الليبرتارية وروادها، الفردية والمجتمع المدني)، مصدر سبق ذكره، ص ١٤.

٤- طيب ابو عزة، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والاعلام، القاهرة، ٢٠١٣، ص ١٠٧.

العدالة عند (روبرت نوزك ١٩٣٨-٢٠٠٢)*، وفي المطلب الثاني سنوضح مسألة حدود العدالة امتيازاً متبادلاً عند (ديفيد غوتيه ١٩٣٢)*.

المطلب الأول

روبرت نوزك والنظرية الأهلية في العدالة

وجد نوزك من أطروحات موراي روثبارد* حججاً قوية ضد شرعية الدولة، إذ دفعه الموقف المتحدي من جانب روثبارد إلى وضع كتابه (الفوضى، والدولة، والبيوتوبيا) الصادر عام (١٩٧٤) المتحدثة باسم (التحريريون Libertarians)، إذ قدم في كتابه دفاعاً فلسفياً عن المبادئ الليبرتارية، ومجادلاً بأن للأفراد حقوقاً وهي حقوق على درجة

* فيلسوف وأكاديمي امريكي ومفكر سياسي، جعله كتابه (الفوضى، والدولة، والبيوتوبيا) الذي صدر عام (١٩٧٤) أشهر ناقد معاصر للليبرالية المساواتية وخصوصاً لعمل (رولز) والذي كان في بداياته من المعجبين له، لكنه سرعان ما أنتقده انتقادات لاذعة، وأشتهر بسبب انتقاداته لآراء رولز، وعمله هو (نظرية اليد الخفية) التي تبرر الحد الأدنى من الدولة ولا أي شيء يزيد عن الحد الأدنى وفرض الحد الأدنى من الضرائب. ينظر: موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، تحرير روبرت بينوك وفليب غرين، ت: مصطفى محمود، المراكز القومي للترجمة، بيروت، ٢٠١٠، ص ٣٧٧.

* ولد في كندا سنة ١٩٣٢، تلقى تعليمه في جامعة تورينتو، وحصل على شهادة جامعية في عام ١٩٥٤، درس في هارفارد، ثم حصل على شهادة دكتوراه عام ١٩٦١، وفي عام ١٩٧٤ أصبح رئيس قسم الفلسفة ثم أصبح زميلاً في الملكية الكندية عام ١٩٧٩، وهو الان أستاذ الفلسفة وباحث أساسي في مركز الفلسفة للعلوم، ورئيس قسم الفلسفة في جامعة بيستبيرغ، ينظر: David Guothier, Morals by agreement (New York, Oxford, press 1986), p.3

* كان أحد أكثر كتاب الليبرتارية في القرن العشرين، من أهم أعماله في سبعينات ذلك القرن هو كتابه (البيان الليبرتاري) الذي ظهر في طبعتين تحت عنوان (نحو الحرية الجديدة: بيان الليبرتاري) في نيويورك معرفاً فيها لرؤية الليبرتارية للعالم. للمزيد ينظر: توم جى بالمر، أدب الحرية، (في مجموعة من المؤلفين، مفاهيم الليبرتارية وروادها، الكتاب السابع)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٥٤.

من القوة والأبعاد، مبتدأً بزعم "أن للأفراد حقوقاً، وأن هناك أشياء لا يمكن لشخص أو مجموعة فرضها عليهم، وأنا ينبغي أن لا ننتهك تلك الحقوق لصالح المنفعة الأعم، ومن ضمن هذه الحقوق، حق استغلال الفرد لجسده والسيطرة عليه وحق الملكية للموارد التي حصل عليها بجهد دون جور" وهي حقوق من القوة بحيث تضع حتى شرعية الدولة موضع المساءلة^(١)، وتأسيساً عليه تصبح النظرية في الحقوق الفردية مكوناً معيارياً للليبرتارية ونظيرتهم في العدالة، مؤكداً على أنه من غير العادل أن تحرم الناس من حياتهم أو حريتهم أو ملكياتهم، وتبقى الحقوق الفردية إحدى الخصائص المميزة للليبرتارية ومركزين على الملكية الذاتية أو الخاصة بصفتها أصلاً للحقوق^(٢)، لقد أكد نوزك في كتابه (الفوضى، والدولة، والبيوتوبيا) على إن الدولة في الحد الأدنى محددة في وظائف ضيقة ومتمثلة في الحماية ضد القوة والسرقة والاحتيال، وتطبيق التعاقدات، وإن أي دولة أكثر اتساعاً من ذلك ستنتهك حقوق الإنسان في ارغامه على عمل أشياء معينة^(٣)، وهذا ما ذهب إليه مفكرو الليبرتارية قبلاً، إذ كانوا يعتقدون بأن الحكومة ينبغي أن تنحصر وظيفتها في حماية حياة كل فرد وحرية وملكيته، ولا ينبغي أن تكون مخولة بالتأثير على أدائهم أو تحسين طبيعتهم الأخلاقية أو فرض عقوبات على الأشخاص الذين يمارسون نشاطاً لا أخلاقياً مادام لا يضر بحقوق الآخرين^(٤)، وكذا أكدت (آبن راند ١٩٠٥-١٩٨٢) عندما سُئلت: ماهي الوظيفة الصحيحة للحكومة؟

١- المصدر السابق، ص ١٥٧-١٥٨.

٢- دوغ باندوا، تحيز خاص، علاج خاص، في (مجموعة من المؤلفين، مفاهيم الليبرتارية وروادها، الكتاب الثاني، الفردية والمجتمع المدني)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٢٦.

٣- روبرت نوزك، نظرية العدالة في الحقوق، في (مجموعة من المؤلفين، مفاهيم الليبرتارية وروادها، الكتاب الثالث، الحقوق الفردية)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٣٣.

٤- دوغ باندوا، تحيز خاص، علاج خاص، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥.

أجابت: هناك وظيفة صحيحة واحدة فقط للحكومة وهي حماية الحقوق الفردية وحماية الناس من الذين يبدوون باستخدام القوة المادية - من المجرمين - أي تعمل عمل شرطي يحمي الناس من استخدام القوة^(١).

من ناحية أخرى تركز حجة نوزك باعتبار الحرية قيمة حقيقية إلى (قيود جانبية أخلاقية) وهي قيد مركزي في حجته تعكس القيود الجانبية المفروضة على الفعل من المبدأ الكانطي الأساسي^(٢) الذي يقر إن الأفراد غايات في ذاتهم وليسوا مجرد وسائل، ويتوجب أن لا يُضحي بهم أو يستخدموا لتحقيق أهداف أخرى دون رضاهم، الأفراد عند نوزك مصونون لا تنتهك حرياتهم^(٣)، لكن هل هذا يبدو صائباً؟ لأن نطاق الحرية الفردية الذي يركز إليه نوزك يبدو أكثر اتساعاً، إذ يرى بأنه ليس هناك أتساق بين الحرية والمساواة، مجادلاً، إذا كانت الحرية تشتمل على حقوق ملكية مطلقة، فلا يجب أن تكون هناك إجراءات تقيد هذه الحرية^(٤)، والسؤال المهم هو: هل يتوجب علينا قبول

١- تعد (آبن راند) إحدى أكثر الشخصيات تأثيراً وإثارةً للجدل في التأريخ الحديث الليبرتارية، فرت من روسيا بعد الثورة البلشفية وهاجرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ومن أهم مؤلفاتها (رأس النبع ١٩٤٣) و (أطلس لم يعد يبالي ١٩٥٧) وغيرها من أعمال. للمزيد ينظر: آلفين توفلر، مقابلة مع آبن راند، في (مفاهيم الليبرتارية وروادها، الكتاب الثالث، الحقوق الفردية)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الرئيس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨. ص ١٠١-١٠٥.

٢- للمزيد من الاطلاع حول هذه المسألة ينظر: مايكل ساندل، العدالة: المجدد أن يعمل به؟ ت: مروان رشيد، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ٢٠١٥، ص ١٢٣-١٥٨.

٣- من الناحية الفلسفية يعترض نوزك على المذهب النفعي بوصفه مذنباً ينكر التمييز بين الأشخاص، كما إنه يقترح أخلاقاً قائمة على الحقوق باعتبارها أكثر ضماناً لحرية الأفراد. ثم إن نوزك نفسه، رغم انه كان مديناً لـ (جون لوك) في نظرية الحقوق إلا أنه يعتمد على المبدأ الكانطي القاضي بالتعامل مع كل شخص من حيث هو غاية، لا مجرد وسيلة. ينظر: ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٠.

٤- كولن فارلي، مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ت: محمد زاهي بشير ومحجوب الحصادي، جامعة قاريونس - بنغازي، ٢٠٠٨، ص ٨٤.

هذا المفهوم الواسع لحقوق الملكية؟ ويعتقد نوزك معتمداً على رؤية جون لوك، أن مثل هذا المفهوم في حقوق الملكية إنما ينتج عن التزام بمبدأ يؤسس التزامنا بالقيود الجانبية (مبدأ الملكية الذاتية)، إذ يقر هذا المبدأ، إن كل شخص هو مالك الحق أخلاقياً لشخصه وقواه، ومن ثم فإن كل شخص حرّ (من وجهة نظر أخلاقية) في استخدام تلك القوى بالطريقة التي يُفضل، طالما أنه لم يستخدمها بشكل عدائي ضد الآخرين^(١)، وهذا الجانب أكده جون ستيوارت ميل أيضاً قائلاً: "أن الأفراد أحرار في العيش كما يريدون، ما داموا لا يؤذون آخرين، وأن سلطة الحكومة ينبغي أن تكون محددة بحزم، وإن الفرض الوحيد الذي يحق في سبيله ممارسة السلطة على أي فرد من جماعة، ضد إرادته، هو منعه من إيذاء الآخرين"^(٢).

وهنا يمكن طرح سؤالين: هل هناك ثمة مدعاة للدولة؟ وما هو موقف نوزك من فرض الضرائب؟ فيما يخص السؤال الأول، يرى نوزك ان صياغة شروط كافية لوجود الدولة، مهمة صعبة ومركبة، لكنه يشير إلى شرطين ضروريين: الأول: إن الدولة تحتكر استخدام القوة (عامل الاحتكار)، والثاني: تؤمن الدولة حماية من يقيم في حدودها أي (عامل إعادة التوزيع)؛ لأن وفق موروث الحقوق الذي يركن اليه نوزك، لدى الأفراد حق في الدفاع عن حقوقهم وعقاب من ينتهك حقوقهم، وهذا يتعارض مع (عامل احتكار الدولة)، والجانب الثاني من الدولة يتطلب إعادة توزيع، لكن نوزك يجادل إنه قد يعجز البعض عن تأمين الضرائب المتطلبة لتمويل هذه الرعاية الشاملة، ويبدو هذا العامل متعارضاً مع الملكية الذاتية التي يتطلب عدم التدخل في شخصية المرء أو في ممتلكاته^(٣).

1- Robert Nozick, Anarchy, state and Utopia, (New York: Basic Books, 1974), p31.

٢- جون ستيوارت ميل، اعتراضات على التدخل الحكومي، في (مفاهيم الليبرتارية وروادها، الكتاب الأول، التشكيك في السلطة)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت ٢٠٠٨، ص ٥٨.

٣- كولن فارلي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٧-٨٨.

أما بالنسبة للسؤال الثاني، فيبدو أن رد نوزك واضحاً، ولكي تستطيع الدولة ممارسة حقها الأوحد في استخدام العنف القانوني، يتعين بالفعل أن يجنى الضرائب، إذا الضريبة ليست لأخلاقية في ذاتها، لكن يشترط أن لا تستخدم سوى في تمويل خدمات الحماية (وفق دولة الحد الأدنى)، وستكون الدولة ممنوعة من استخدام قدرتها على الإجبار لأي غرض سوى حماية الحقوق، ولكن تكون الضرائب مشروعة إلا لكي تغطي تكاليف الدفاع الخارجي وإدارة نظام القانون^(١)، فبالنسبة لليبرтариين فيرون أن ضرائب إعادة التوزيع هي شكل من أشكال الإكراه، بل وسرقة أيضاً، ولا فرق بين الدولة التي تجبر الأثرياء من خلال الضرائب إلى دعم برنامج اجتماعي للفقراء، وبين اللص الذي يسرق المال من الغني ليعطيه إلى متشرد^(٢).

عموماً تختلف الليبرتارية بتشديدها على أولوية الحقوق وتأكيداً على أن إعادة توزيع الثروة من خلال الضرائب عملية لا تتلاءم مع مجتمع الحرية باعتباره مجتمعاً مؤسساً على احترام الملكية الفردية، وإن مسألة إعادة التوزيع باطلة من أساسها ومنتهكة لحقوق الفردية^(٣)، وهذا ما يجعل نظرية الليبرتارية مختلفة عن النظريات الأخرى كالمساواتيين، كما يبين نوزك إن للناس حقوقاً، وإن لهذه الحقوق قوة واتساعاً يجعلنا نتساءل حول ما يجوز للدولة فعله لصالح الأفراد باعتبار أن لهم الحق في الاستمتاع

-
- ١- للمزيد من الاطلاع حول مسألة الضرائب عند الليبرتاريين بشكل عام، ونوزك بشكل خاص: ينظر كلاً من: كريستيان دولكامباني، الفلسفة السياسية اليوم، ت:نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ٢٠٠٣، ص ٢١٠، وكذلك ويل كميلكا، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩. وأيضاً، ديفد ميللر وريتشارد داجر، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٢. ومايكل ساندل، العدالة: ما الجدير أن يعمل بها، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣-٨٤.
 - ٢- مايكل ساندل، العدالة: ما الجدير أن يعمل به، مصدر سبق ذكره، ص ٧٦.
 - ٣- باسكال سلان، الليبرالية، ت: تمالدو محمد، مؤسسة الأطلس للأبحاث الاقتصادية، بيروت، ٢٠١١، ص ٥٠٤.

بممتلكاتهم كما يطيب لهم وفق مبدأ الملكية الذاتية^(١)، وإن الدولة تنتهك هذه الملكية عبر فرض الضرائب بغية تقديم العون للأقل حظوة في المجتمع، إن نوزك لا يقر وجوب ألا يتصدق الناس طوعاً على الفقراء، إن ما يعترض عليه هو إعادة التوزيع القسرية، كونها تتعارض مع احترام الأشخاص وملكياتهم المشروعة وحقهم في القيام بحرية عن التبادل الحرّ بينهم وفق نظرية التملك المشروع التي يركن إليها نوزك كالتالي: وفق صياغة نوزك لنظرية الملكية المشروعة شأنها شأن سائر النظريات الليبرتارية تتمثل الأطروحة الرئيسية في التالي: إن قبلنا بالرأي القائل إن لكل شخص حق مشروع في ممتلكاته، سيكون التوزيع العادل عندها ذلك الذي ينتج عن التبادل الحرّ بين الأفراد، فكل توزيع يأتي عن وضع عادل ومن خلال تبادل حرّ للممتلكات يكون عادلاً، وتخالف الدولة مقتضى العدالة عندما تفرض الضرائب على المبادلات، رغم أنف المستفيدين من التبادل الحرّ للسلع والمنتجات، وسيظل ذلك مخالفاً للعدالة حتى وإن استخدمت أموال تلك الضرائب في تعويض للأشخاص المبتلين بعاهاط طبيعية، فالافتقار الضريبي الوحيد المشروع، وفق هذه الوجهة، هو ذلك الذي يُمكن من توفير موارد لتمويل المؤسسات الضرورية لحماية نظام التبادل الحرّ^(٢)، وتقوم هذه النظرية على ثلاثة مبادئ أساسية وهي:

١. مبدأ التحويل: يقول هذا المبدأ إن ما يكسب على نحو مشروع يمكن أن تحول ملكيته على نحو حرّ، أي أن هذا المبدأ يتعلق بنقل الملكية من شخص لآخر وتحويلها اليهم، وبالسبل التي يمكن لشخص بواسطتها أن ينقل ملكياته لشخص آخر.
٢. مبدأ عادل في الاكتساب البدئي: وهو مبدأ الاكتساب الأساسي للملكيات، أو تشخيص الأشياء غير المملوكة، وهذا المبدأ يشمل القضايا المتعلقة بالكيفية التي يمكن ان تصبح بها الأشياء غير المملوكة مملوكة، وهو المبدأ الذي يفسر لنا

١- للمزيد من الاطلاع حول مبدأ الملكية الذاتية ينظر مثال(بانصيب العيون) كولن فارلي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٥.

٢- ويل كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٠.

كيف يتوصل الأفراد ومن البداية إلى حيازة أشياء يمكن أن تتقل ملكيتها في ما بعد وفقاً للمبدأ الأول الذي يبين أنه يكون التوزيع عادلاً إذا نشأ عن توزيع عادل آخر بوسائل مشروعة والوسائل المشروعة للانتقال من توزيع إلى آخر يحددها مبدأ العدالة في النقل، الخطوات المشروعة الأولى يحددها مبدأ العدالة في الاكتساب وكل ما ينشأ عن حالة عادلة وبخطوات عادلة يعد عادلاً، لكن لا تنشأ جميع الحالات الحقيقية وفقاً لمبدأ العدالة في الملكية فهناك أشخاص يسلبون الآخرين عن طريقة الاحتيال أو يستبعدونهم بحيث يستولون على إنتاجهم ويمنعونهم من العيش كما يشاؤون، كل هذه الأساليب غير مسموح بها لنقل الملكية من حالة إلى أخرى، وهناك أشخاص يكتسبون ملكيات بوسائل لا يقرها مبدأ العدالة في الاكتساب ووجود ظلم سابق أي (انتهاك سابق لأول مبدئين العدالة في الملكية) يخلق مبدأ ثالثاً في العدالة يسميه نوزك (مبدأ التصحيح)^(١).

٣. مبدأ التصحيح: هو المبدأ الذي يدلنا على كيفية التعامل مع أوضاع تكون فيها الممتلكات مكتسبة جوراً سواء عبر عملية تملك أولي أو عبر عملية تحويل، وإذا أخذت هذه المبادئ الثلاثة معاً، فهي تعني أنه إذا توفّر شرط الاكتساب العادل في الملكية فإن صيغة التبادل العادل يمكن أن تكون على النحو التالي "من كل، وفق تفضيلاته، إلى كلّ وفق ماله من مخصصات في البدء"^(٢).

وعليه وبرجوعنا إلى موقف نوزك من الدولة ومسألة الضريبة، أفضت نظريته في حقوق الملكية إلى نتيجة مفادها (كما اسلفنا) أن دولة في الحد الأدنى تتحصر مهامها فقط في الحماية ضد العنف والسرقة والغش وضمن احترام العقود، وكل توسيع لاحق لمهامها يؤدي إلى انتهاك حق الأفراد، على هذا النحو لن يكون هناك داع لوجود تعليم عمومي ولا رعاية صحية ولا خدمات عمومية، وتقتضي كل هذه المؤسسات تحويلاً

١- روبرت نوزك، نظرية العدالة في الحقوق، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣-١٤٠.

٢- نقلاً عن: ويل كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢.

عمومياً، وبالتالي أداءً ضريبياً إلزامياً يتحمله بعض من الناس رغماً عنهم، فليس من المنصف أن يهلك جوعاً من أضرت بهم القسمة الطبيعية فقط؛ بل لأنه لا يوجد بين أيديهم ما يقدمونه للآخرين في صفقة تبادل حرّ، أو أن يحرم أطفال من التعليم أو الرعاية الصحية لأنهم ولدوا في عائلة فقيرة، في المقابل يرى نوزك أن هذا الشكل من إعادة التوزيع غير عادل، إذ إن للناس حقاً مشروعاً في ما يمتلكونه (إن كان مكتسباً بصفة عادلة)، ويعتمد ذلك أن يكون لهم مطلق الحق في الاستمتاع به كما يطيب لهم، طالما لم يكن في ذلك عنف ولا غش، كما يحق له أن يتخلى عنه لصالح أناس آخرين كما يشاء (ما نلاحظه في الحجة الحدسية عند نوزك)، فيقول أنها أفضل طريقة في التصرف بحق الملكية، ويحق له أن يقرر عدم إعطائها لهم (بما فيها الدولة)، ولا يحق لأحد تجريدته منها، وإن كان الغرض منه إنقاذ المعوقين من الموت جوعاً^(١)، لكن ما الذي يجعلنا نقبل بنظرية تعتبر أن حقوق الملكية الفردية تتناقض مع كل سياسية إعادة التوزيع للموارد؟ لدى نوزك حجتان متميزتان: الحجة الأولى هي حجة ذات طابع حدسي وتعمل على إبراز المظاهر الإيجابية في الممارسة الحرة لحقوق الملكية، أما الثانية فهي من طبيعة فلسفية وتعمل على استنتاج حقوق الملكية من مسلمة أولى هي (ملكية الشخص لذاتها) وكما يأتي:

أولاً: الحجة الحدسية (مثال والت تشامبرلين):

يقول مبدأ نقل الملكية: إننا إذا اكتسبنا شيئاً ما على نحو مشروع يكون لنا عندها حق مطلق في امتلاكه والتمتع به كما يحلو لنا، حتى لو ترتب عن ذلك العملية التوزيعية لا تكافؤ بالغ الحيف من حيث الدخل والحظوظ، وباعتبار أن البشر قد ولدوا بقدرات متفاوتة، ويفعل هذا التفاوت في المؤهلات الطبيعية، فإن بعض الأشخاص سيعمون بالرخاء، في حين سيهلك البعض الآخر جوعاً (مؤثراً كذلك في حظوظ الأبناء)، كيف ينوي نوزك تقديم دفاع حدسي عن الحقوق الملكية؟ إنه يطلب منا أن

١- نقلاً عن: ويل كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٣.

نوصف في البدء حالة من التوزيع الأولي، نعدّها مشروعة، تؤكد بعد ذلك أننا نفضل حدسياً، فيما يخص الحيّزة المشروعة للموارد مبدأ نقل الملكية بدل مبادئ الليبرالية في إعادة توزيع^(١)، ويعرض حجته كآلاتي: إذا افترضنا أنه قد أمكن تحقيق توزيع مفضل، ولنطلق عليه توزيع (د.١)، ربما كان لكل واحد حصة متساوية، ويشكل (د.٢) مجتمع مساواتي، وفيها ثمة فرد عليه طلب كبير وهو لاعب (والت تشامبرلين) من جانب فريق كرة السلة، ولنفترض إنه يوقع عقداً لمدة سنة واحدة مع فريق معين بموجبه يحصل تشامبرلين على (٢٥ سنتاً) من قيمة كل تذكرة تباع، يبدأ الموسم ويتوافد الناس بسرور لحضور المباريات ويدفعون أثمان تذاكرهم وفي كل مرة يضعون (٢٥ سنتاً) منفصلة من قيمة التذكرة في صندوق خاص، ويعتقد الناس أن مشاهدته تستحق القيمة الكلية للتذكرة، لنفترض إن مليون شخص قد حضروا مبارياته في موسم واحد، وإن تشامبرلين خرج من ذلك بربع مليون دولار، لكن هل هو مستحق لهذا الدخل؟ هل هذا التوزيع الجديد الذي يسمى هنوزك (د.٢) يعد توزيعاً عادلاً؟^(٢).

يرد نوزك، وفقاً لنظرية الأهلية في العدالة، ليس هناك شك حول ما إذا كان هناك لكل الناس في السيطرة على الموارد المملوكة لهم بموجب (د.١) إذا كان توزيعاً عادلاً، لذا فإنه ليس بمقدور احد أن يزعم إن (د.١) لم يكن توزيعاً عادلاً، وكل واحد من هؤلاء الناس قد اختار إعطاء (٢٥ سنتاً) من نقوده إلى تشامبرلين حيث كان بوسعه إنفاقها في شيء آخر، لكنهم جميعاً (على الأقل مليون شخص) تجمعوا ليعطوها له، مقابل مشاهدته يلعب كرة السلة، إذا كان (د.١) توزيعاً عادلاً، وتوجه الناس باختيارهم إلى (د.٢) ناقلين جزءاً من الحصص التي أعطيت لهم بموجب (د.١)، ما الغرض منها إذا لم تستخدم من أجل شيء ما؟ أليس (د.٢) أيضاً عادلاً؟ إذا كان للناس حق التصرف في الموارد التي استحققت لهم بموجب (د.٢) ألا يشمل ذلك أيضاً حقهم في إنفاقها أو استبدالها مقابل مشاهدة تشامبرلين؟ هل يستطيع أحد تقديم الشكوى من ناحية

١- المصدر نفسه، ص ١٤٣-١٤٤.

٢- روبرت نوزك، نظرية العدالة في الحقوق، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٠.

العدالة؟^(١)، بما إن كل واحد قد تمتع بنصيبه المشروع وفق توزيع (د. ١)، فإنه لا يستطيع أحد أن يتقدم باسم العدالة بمطالبة في شأن ما هو نصيب شخص آخر، هكذا يبدو أن (د. ٢) في رأي نوزك، مشروعاً، وينسجم في نظره مبدأ نقل الملكية^(٢).

ثانياً: حجة ملكية ذات لذاتها: يقدم نوزك هذا المبدأ كتأويل لمبدأ يحض على معاملة البشر غايات في ذواتهم، متمثلاً الصيغة الكانطية في التعبير عن صفة المساواة الأخلاقية، إذ صاغها نوزك ليكون دفاعاً قوياً عن الليبرتارية، ويمثل هذا المبدأ جوهر نظريته مؤكداً أن للأفراد حقوقاً يتعين على المجتمع احترامها، وبما إن الأفراد متميزون فيما بينهم ولكل منهم تطلعات خاصة به، عليه تكون هناك حدود للتضحية تُجوز أن يطلب من كل واحد منهم تقديمها لصالح غيره من أفراد المجموعة، وهي حدود تضبطها نظرية في الحقوق؛ لهذا السبب تبدو النظرية النفعية، التي تُغني وجود مثل تلك الحدود غير مقبولة في نظر نوزك كون المنفعة لا تستطيع معاملة الأفراد كغايات في ذواتهم، وتأسيساً عليه يؤكد على أن معاملة الأفراد سواسية تفترض وضع حدود للطريقة التي يمكن بها جعل شخصٍ ما في خدمة مصلحة غيره أو المجتمع بأسره، لكن يجب معرفة أي حقوق يتعين إعطائها الأولوية كي يعامل الأشخاص كغايات؟ يرى نوزك، أن الحق الأساسي الأولي هو حق الشخص في امتلاك ذاته. فالمقتضى الهام، كما يجادل، هو اعتراف الشخص بالحق في امتلاك ذاته، فإن كان الفرد مالكاً لذاته يكون مالكاً لمؤهلاته أيضاً، عندها يكون له الحق في امتلاك كل ما يمكنه إنتاجه من خلالها؛ لذلك يفرض الضرائب على الشخص الكفاء من أجل إعادة توزيع الثروة لفائدة من هو أقل امتيازاً من غيره ينتهك مبدأ ملكية الذات لذاتها^(٣).

١- المصدر نفسه، ص ١٥٣.

٢- كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٥.

٣- ينظر: ويل كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة مصدر سبق ذكره، الفقرات (ملكية الذات لذاتها والملكية عموماً ص ١٥٠-١٦٤) وأيضاً (ملكية الذات لذاتها ومسألة المساواة ص ١٦٥-١٧٢).

المطلب الثاني

ديفيد غوتيه وحدود العدالة امتيازاً متبادلاً

إن غوتيه يركن إلى فكرة العقد الاجتماعي (كما يبين في كتابه: أخلاقية العقد Moral by Agreement)، هو يرفض فكرة إمكان تبرير نظرية في العدالة بالركون إلى أحاسنا الأخلاقية (كما كانت عند نوزك)، بل على العكس تماماً، يتوجب أن تؤسس العدالة على مقدمات لا علاقة لها بالأخلاق، وإن المقدمات التي أسست عليها نظريته الأخلاقية هي مقدمات التخير العقلاني، ويجادل بأن المبادئ العقلانية التي تحكم تبني الخيارات أو اتخاذ القرارات ضمن الأفعال الممكنة، تشتمل على مبادئ تقيد سعي الفاعل وراء تحقيق مصالحه بطريقة محايدة، هذه المبادئ الأخيرة هي التي يعتبرها مبادئ أخلاقية^(١).

كما إنه يعد من أكبر أشياع التعاقدية المعاصرين، ومن المعجبين بمنهجية نظرية هوبز السياسية^(٢) في علم الأخلاق (أي بغاية تبرير القيود الأخلاقية) عبر الركون إلى مقدمات لا علاقة لها بالأخلاق، ويصادق أيضاً على فكرة شبه المساواة التي يقرها هوبز المجتمع العادل عند غوتيه مشروع تعاواني يسعى إلى تحقيق مصالح متبادلة،

١- هو يزعم أن الواجبات الأخلاقية مؤسسة عقلياً. للمزيد من الاطلاع ينظر: كولن فارلي، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨-١١٩.

٢- يعد توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) من النصير الأساسي للتأسيسانية في كتابه (اللفيائان)، يحاول هوبز تبرير السيادة المطلقة عبر تبيان أنه من الوجاهة أن يتفق الناس على قبول هذا التدبير. ومع إن العقدين الأخيرين شهدا تجديداً في الاهتمام بحجة هوبز. في حين ينكر كتاب معاصرون النتيجة التي يخلص اليها هوبز (إن السيادة المطلقة مبررة)، فإنهم يستلهمون تأسيسانية مشروعة، وخاصةً عند غوتيه. للمزيد حول الدولة الطبيعية عند هوبز ينظر إلى كتابه (اللفيائان)، ت: دنيا حرب وبشرى صعب، الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٠.

علماء إنّ من تعوزهم القدرات الجسمية أو الذهنية على الإسهام في المشروع التعاوني مستثنون من المجال الأخلاقي (هذا ما نوضحه عند مناقشة حدود العدالة امتيازاً متبادلاً) وذلك بعدما أن نسلط الضوء على إشكالية الامتثال عنده وكالاتي:

أولاً: إشكالية الامتثال: هناك إشكالية مهمة تواجه النظريات التأسيسانية التي يتبناها غوتيه باعتبارها مؤسسة على مقدمات لا علاقة لها بالأخلاق طارحاً سؤالاً مهماً ألا وهو: لماذا يتوجب على الفرد الامتثال لاتفاق إذا كان بمقدوره الإفادة شخصياً من اختراقه؟ هذه هي إشكالية الامتثال، إذ ليس بمقدور (التعاقدية الهوبزية) حلها بمجرد إقرار أن إخلاف العهود خطأ أخلاقي، لأن هذا النوع من التعاقدية لا يعول على الحدس الأخلاقي أصلاً، مفاد الإجابة الوحيدة المتاحة لأشياء (هوبز من أمثال غوتيه).

إن الامتثال لاتفاق عقلائي إنما يخدم مصالح المرء الذاتية^(١)، لذا صاغ غوتيه نظريات (اصطناع أخلاقي)، أي كطريقة مصطنعة للحد من النزوع الطبيعي للأفراد ومقتضياً من المجتمع وضع آليات معقدة لغرض احترام المعاهدات، حتى ولو أقتضى الأمر الاعتماد على أساليب زجرية إن دعت الحاجة، لكن ماهي الحاجة إلى أساليب من هذا القبيل، إن كان بين الأفراد معاهدات تحترم صالح جميع الأفراد؟ لماذا لا نثق في الامتثال الطوعي لكل شخص مادامت تلك المعاهدات تحترم مصلحة كل فرد؟ لماذا نكون في حاجة إلى آليات اجتماعية اصطناعية لإنقاذ الاتفاق؟ تكمن المشكلة في مسألة عدم الثقة والامتثال للعقد بين أطراف العقد أو المعاهدات، وإن كان من مصلحة كل شخص الموافقة عليه إلا أنه قد لا يكون في الامتثال لها؛ لأن مصلحة كل فرد على حدة، فمثلاً إذا كان هناك عقد لمنع صيد الأسماك في المحيطات بموجبه، يقتضي على كل شخص الموافقة على جملة من القواعد تقيد ممارسة الصيد، إلا أنه تدعي مصلحة كل فرد ألا يتوقف عن الصيد طالما إن كل فرد ليس واثقاً تمام الثقة أن الآخرين سيفعلون مثله، فحتى وإن كانت لدى كل فرد الثقة في استعداد الآخرين

١- كولن فارلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤.

للتعاون، سيظل هناك مشكلٌ وهو عدم تقييد أحد الأطراف بالعقد عندما يكون متأكداً أن جميع الناس سيلزمون أنفسهم باتباع قواعد الالتزام، وبالتالي يتخطى الحدود المرسومة في الصيد، على أساس إن خرقه للاتفاق لن يحدث فرقاً كبيراً مادام الآخرون جميعهم ملتزمين بها، وقد يكون ذلك (غير منصف) من الوجهة الأخلاقية، ولكن إن فكر الجميع على هذا النحو وخالف كل واحد تعهداته ظاناً أن ذلك لن يحدث فرقاً ذا شأن (مركزاً على مصلحته الذاتية) فسيبتصل الجميع من تعهداتهم وتتهار كامل المنظومة^(١).

باختصار، إن في الوقت الذي يكون للفرد مصلحة في الموافقة على جملة من القواعد المسؤولة للحفاظ على المحيط، لن تجد ملابسات يصبح فيها من غير الصالح له الامتثال لتلك القواعد، فكل شخص يسعى إلى تحقيق مصالحه على نحوٍ معقول، ولكن عندما يقوم باختيارات تراعي المصلحة الخاصة والفردية، يؤدي ذلك على الصعيد الجماعي إلى نتائج لا معقولة، كما هو الحال في (مأزق السجينين)^(٢)، إذ يحركهما حافز المصلحة الخاصة (بريدان تقليص مدة البقاء في السجن)، وذلك باعترافهما بالجريمة سويةً، أو اعتراف كل واحد ضد الآخر (ليخلص نفسه من العقوبة)، أو اتفقا قبل القيام بالجريمة على عدم الاعتراف، هنا يرى إن عدم الاعتراف هو الخيار المعقول على الصعيد الجماعي، في حين أن الاعتراف هو الاختيار المعقول على الصعيد

١- ويل كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٥.

٢- يدعو غوثيه إلى أن نتخيل هناك شريكان ارتكبا جريمة السرقة والاعتداء المسلح محبوسين كلاً على حدى، ويعرض عليهم الحاكم مقترحاً، بما إن ليس هناك أدلة كافية ضدهم، فإذا لم يعترفا بجريمتها فأنهما يسجنان لمدة سنة واحدة. لكن يعرض عليهم الحاكم (كل على حدة) مقترحاً ومفاده، إذا اعترف احدهما ضد الآخر فإن المعترف سوف يبرء نمته أما المعترف عليه سوف يسجن لمدة (٨) سنوات، أما في حالة اعترافهما بارتكابهما الجريمة سوف يسجن كل منهما لمدة (٥) سنوات. للمزيد حول هذا الموضوع ينظر: David Gauthier, *Morals by*

Agreement, Op.Cit,p.179

الفردية، إذن وعليه نكون بحاجة لتحقيق نتائج معقولة على الصعيد الجماعي إلى طريقة لمنع الناس من التصرف وفق مصالحهم الخاصة المعقولة^(١).

وعليه يظل الأمر الأساسي كالتالي: لضمان تحقيق نتائج جماعية معقولة لا يكفي فقط الموافقة على بعض المعاهدات، فلا بد أيضاً من وضع جملة من الآليات لغرض الامتثال لها، أي آليات تمنع الناس من التنصل من التزاماتهم ك(الصيد المفرط للأسماك أو الاعتراف) حتى ولو كان التنصل هو الفعل المعقول، ويتمثل الحل الهوبزي المعروف لهذا المشكل في منح الدولة القدرة على معاقبة المتصلين مما يدفع من الثمن الذي سيدفعه من لا يتعاون في تطبيق القانون، غير أن غوتيه يرى أن الاعتماد على أساليب زجرية وقهرية لغرض الامتثال لا يمثل حلاً مناسباً للمشكل، إذ يرى بأن الناس قادرون على حل مشاكل الفعل الجماعي دون تهديد بالقوة القسرية للدولة إذا اعتمدوا مبدأ (التأويل المفيد)، ويعد هذا المبدأ عن الاستعداد للامتثال للمعاهدات ذات الفوائد المتبادلة، دون حساب إن كان التنصل منها معقولاً أم لا، طالما كان الشخص متأكداً أن الآخرين سيتعاونون بدورهم، ويعتقد غوتيه إن ما يحفز سلوك الناس في آخر الأمر هو المصلحة الخاصة، ولكنه يقول إنهم في الواقع، لن ينجحوا في تأويل مستوى رفاهم إلا إذا اعترفوا بأن حرصهم على رعاية مصالحهم الخاصة تقتضي منهم تقييدها بمبادئ الأخلاق، كما تنص عليها المعاهدات ذات الفوائد المتبادلة^(٢).

ثانياً: نظرية الفائدة المتبادلة: تعتمد النظريات الليبرتارية، أغلب الأحيان، في الفائدة المتبادلة على صيغة تعاقدية، ومن خلال استعراض تسوية الليبرتارية للفائدة المتبادلة، يمكن الإشارة إلى جملة من الفروق بين الصيغة التعاقدية، وتلك المستندة إلى فكرة الفائدة المتبادلة من جهةٍ أخرى، إذ تقتزن الإجرائية التعاقدية (الواجب الطبيعي

١- ويل كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٥.

٢- المصدر نفسه، ص ١٧٧.

في العدالة) علينا معاملة الآخرين بعدل؛ لأن كل واحدٍ منهم هو مصدر مستقل لمطالب مشروعة، ولا تأتِ القيمة الأخلاقية للأفراد من الفوائد أو الأضرار التي قد يجلبونها، وإنما تأتي قيمتهم من طبيعتهم التي تجعل منهم غايات في ذاتهم (المبدأ الكانطي)، وبالتالي لهم الحق في المساواة والاحترام مع غيرهم، ولضمان إعطاء كل المتعاقدين اعتباراً متساوياً أثناء إبرام العقد، يبطل الوضع البدئي مفعول التباين في المؤهلات والقوى الذاتية، التي تسبب تفاوتاً بين الناس من حيث القدرة على المساومة ويحل العقد المساواة الأخلاقية محل التفاوت في العناصر الفيزيائية (الطبيعية)، إذ أن العقد إجراء ناجح لتحديد واجبنا الطبيعي في العدالة؛ لأنه يعبر بصدق عن المساواة الأخلاقية بيننا، وتعتمد نظريات الفائدة المتبادلة هي الأخرى على نفس الإجرائية، لكن لدوافع مغايرة، فلا وجود في نظر أصحاب هذه النظريات لواجب طبيعي أو لمصدر ذي مطالب أخلاقية مستقل بذاته، ولا وجود لمساواة أخلاقية وراء اللا مساواة الفيزيائية، وفي رأيهم أن التصور الحديث للعالم يناقض الفكرة التقليدية القائلة بوجود طبع أخلاقي متأصل في البشر وفي أفعالهم، فما يعده البشر قيماً أخلاقية موضوعية ليس إلا تفضيلات فردية، ولا تتضمن الأفعال الإنسانية ما يمكن أن يعد طبيعة خيراً أو شراً حتى وإن لحقت أفعال البعض ضرراً بغيرهم، ففائدة إبرام عقد يلتزم بمقتضاه كل طرف بعدم إلحاق الأذى بالآخر هي فائدة متبادلة^(١).

في نظر غوثيه، تعيد نظريات الفائدة المتبادلة إنتاج نظريات أخلاقية تقليدية ليس لأنها تضع نفس القواعد التي تقيد حريتنا الطبيعية في القيام بما نريد فحسب، وإنما أيضاً لأنها تقتضي منا أن ندع هذه القواعد تنهض على أساس الفائدة المتبادلة، إلا أن تبادل الفوائد يقتضي منا أن ننظر إليها كـ(واجبات) تمنع قراراً يتخذ بداعي المصلحة الخاصة لا تحترم فيه شروط التعاون، هنا يمكن التساؤل: هل إن المعاهدات ذات الفوائد المتبادلة توفر - حتى وإن فرضت قسراً - أساساً متيناً للدفاع عن الليبرترارية؟ من الأكيد إن هذه المعاهدات ستتضمن بعضاً من الواجبات التي تدرج عادةً ضمن باب

١- المصدر نفسه، ص ١٧٤.

الأخلاقية، ولكن التقاطع بين مجال الفائدة المتبادلة ومجال الأخلاقية، أبعد من أن يكون تاماً، ووفقاً لوجهة الفائدة المتبادلة تظل مسألة إن كل امتثال إلى معاهدة ما مفيد أم لا، خاضعة إلى نزوات كل فرد وقواه الخاصة، لهذا سيكون نصيب الأقوياء وأصحاب المواهب أوفر من الضعفاء والمعوقين مادامت قدرتهم على المساومة أقوى، فالمعاق يقدم فوائد قليلة لغيره، عندئذ لن تكون للأقوياء مصلحة في إقرار معاهدات تعترف بمصالح أمثاله من المعوقين وتحميها^(١)، هذا هو العيب نفسه في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي، فهذه النظرية تسمح بوجود تفاوت بين الناس من حيث القدرة على التفاوض، في حين يُفترض أن يقع تحييد آثار ذلك التفاوت لحظة تحديد مبادئ العدالة، ويسمح غوتيه للتفاوتات في القدرة على المساومة بالقيام بدور أساسي في ضبط مبادئ الفائدة المتبادلة التي تدلنا على الإيجابية التعاقدية، وتضمن المعاهدات التي يسفر عنها الاتفاق الذي مكنت من التوصل إليه هذه الإيجابية للأفراد جملة من الحقوق، إلا أن هذه التعاقد القائم على الفائدة المتبادلة لا يضمن لكل شخص منزلة أخلاقية تميزه أمام أقرانه، مادامت هذه الحقوق مرهونة بقدرات كل فرد على المساومة، ومن خلال المقارنة يبين هناك اختلاف بين صيغتين من التعاقد، فهناك من يستخدم إجرائية تعاقدية لبلورة تصوراتنا التقليدية حول الواجب الأخلاقي و عن منزلة أخلاقية يتمتع بها كل فرد ، في حين يستخدمها غوتيه لاستبدال هذه التصورات ويرى ان إجرائية العقد تمكن من إنتاج منزلة أخلاقية مصطنعة؛ حيث تلغي الإيجابية التعاقدية التفاوت في القدرات على المفاوضة، في حين انها تعكسه بأمانة لدى غوتيه سواء من حيث المقدمات أو من حيث النتائج، وتتماشى هذه الاتجاهات في نظرية العقد إلى عالمين أخلاقيين مختلفين تماماً^(٢) .

ثالثاً: العدالة امتيازاً متبادلاً : لكي نفهم رؤية كيف يمكن للعدالة أن تكون امتيازاً متبادلاً، يجب أن نسأل ماهي الصفقة العقلانية؟ يتكون تناول غوتيه لما يشكل الصفقة

١- ويل كميلكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة ، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩ .

٢- المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

العقلانية من خطوتين: الأولى هو موقف الصفقة الابتدائية، معرضاً ما يجلبه كل فرد إلى طاولة التفاوض إذ كان للتعاون أن يكون امتيازاً متبادلاً، يتوجب أن يُحسن أوضاع الأطراف نسبةً إلى أوضاعهم حال عدم اختياره، يتضمن هذا الموقف عدة تأويلات، ومنها إنكار (جوثير لتأويل هوبز)^(١) مؤكداً على إزالة كل آثار استغلال الآخر في الوضع التصفيقي الابتدائي، لكن ما ضرب السلوك الذي يشكل (استغلال شخص آخر) ويتوجب استبعاده من الوضع التصفيقي الابتدائي؟ للإجابة على هذا السؤال يطرح غوتيه ما يسميه (الشرط اللوكي) (نسبة إلى جون لوك) الذي يضفي هذا الشرط صيغة أخلاقية على الدولة (الطبيعية الهوبزية)، حيث الأفراد في (الدولة اللوكية) يحترمون حقوق بعضهم ولا يحسنون أوضاعهم عبر تفاعل يجعل أوضاع الآخرين أسوأ حالاً^(٢)، أما الخطوة الثانية، فيختار فيها الأفراد، وفق الموقف الأول مجموعة من البدائل التي يعقل قبولها، وذلك بفحص كل نتائج الصفقة الممكنة وإبرام اتفاق على كيفية توزيع منافع التعاون، ولكي يكون نفع المشروع التعاوني متبادلاً، يتوجب أن تحصل كل الأطراف (في أقل تقدير) على قيمة ما ساهمت به، وبعد تخطي تكاليف إسهامات كل طرف، ويعد الإنتاج الباقي (فائضاً تعاونياً) مما يتوجب على الكائنات العقلانية تقسيمه ولكن كيف؟ يزعم البعض بالركون إلى الحواس الأخلاقية ويتوجب تقسيم الفائض بالتساوي، لكن غوتيه ينكر هذا الركون مجادلاً بأنه يتوجب أن يكون تقسيم الفائض

١- ثمة تأويلات عديدة لهذا الموقف، مثلاً إن هوبز يعده نتاجاً غير تعاوني للحرب ضد الجميع. غير أن غوتيه ينكر هذا التأويل، في المقابل يصوغ تأويلاً مختلفاً يبدأ بقصة موجزة عن مجتمع السادة والعبيد، مركزاً في قصته على أحد السادة الصغار درس في الجامعة نظرية التخيير العقلاني. مقترحاً لكيفية أن يكون في وسع كل من الأسياء والعبيد تحسين أوضاعهم. للمزيد ينظر: كولن فارلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣-١٣٤.

٢- يؤمن الشرط اللوكي لنظرية غوتيه معياراً محايداً يمكن وفقه تقويم كل وضع تصفيقي ابتدائي، ويزيل آثار استغلال ذلك الوضع من قبل أية أطراف. فيما يجادل جوثير إن الحقوق تشكل نقطة بدء الاتفاق ولا تشكل منتهاه. إنها الشيء الذي يجلبه كل طرف إلى طاولة التفاوض وليس ما يأخذه منها. للمزيد ينظر: المصدر نفسه، ص ١٣٦.

التعاوني عقلانياً، ويكون هذا عقلانياً، وفقاً له، في حالة وجود طرفين عادلين فقط، وفي هذا الصدد يقول غوتيه: "أن الوكلاء في ظروف العدالة لديهم معرفة بالالتزام، والسبب هو تقييد سلوكهم وقبول مبادئ المنفعة المتبادلة والتمسك به، والعمل النزيه، شرط امتثال آخرون"، ولتحديد المبادئ يكون الوكلاء عقلانيين ولديهم معرفة بكل شيء، إذ يجد الوكلاء أنفسهم لديهم كامل المعرفة حول وضعهم، كما تمثل حالة الاختيار الافتراضي صفقة جماعية في اختيار مبادئ تمثل حلاً وسطاً، إذ يتنازل فيها كل شخص عن مطالبه القصوى، وهي مبادئ تحكم توزيع المنافع والأعباء بين مجموعة من المتعاونين، هكذا هي المواهب والأصول مستقلة عن التعاون الاجتماعي، وهي أصول طبيعية لا تخضع لإعادة إنتاج^(١).

تواجه نظرية غوتيه التعاقدية الاعتراضات والانتقادات المتعلقة بوجاهة مفهوم العدالة امتيازاً متبادلاً، ومنها مثلاً، كيف يتسنى لها حسم اشكالية الامتثال ودمج القيود الأخلاقية التي يفرضها (الشرط اللوكي)، دون التخلي عن زعمها بتأمين أساس لايركن إلى مقدمات أخلاقية؟ يشير النقاد الذين طوروا هذه الاعتراضات إلى تشكيل أساس أكثر كفاية لرفض تلك النظرية بوصفها تصوراً وجيهاً في العدالة الاجتماعية؛ لأن العدالة عنده لا تنشأ إلا بين أطراف متساوين تقريباً من حيث القدرات الجسمية والذهنية، وإذا كانت العدالة لا تسري إلا على المتساوين، فماذا عن أولئك الذين لا يستوفون هذا الشرط أمثال (صغار السن، كبار السن، والأجنة)؟ وعليه يعد نقاد عقدانية غوتيه أن هذه الحالات أوضح سبيل لتبيان قصور العدالة امتيازاً متبادلاً، لذا يسمي (بوكانن Buchanan) في كتابه (حدود الحرية The Limits of Liberty) مشروع غوتيه بـ (العدالة تبادلاً للمصالح الذاتية) ويقضي مشروعه إلى مبدأ التبادلية الذي

1- Gregor Kavka, Jales Colman and Christophen morris, Rethinking. The Toxin Puzzle, in Rational Commitment and Social Justice? (Cambridge, New York, 1998). p47.

يقصر حق الموارد الاجتماعية فقط على من يسهم في الفائض التعاوني^(١)، وقد نجد مبدأ التبادلية متسقاً مع بعض حواسنا المتعلقة بها هو منصف، ومثال ذلك، على المنتفعين بالمجان الذين يختارون عدم الإسهام ألا يتوقعوا شيئاً مقابلاً من المجتمع، غير أن هذا المبدأ يحول دون أهلية كل المنتفعين بالمجان، سواء اختاروا الانتفاع المجاني، أم اضطروا إليه لظروف خارجة عن إرادتهم، وإلا هلكوا أو لم يتسن لهم عيش حياة كريمة، وعليه يجادل بوكانن إنه قد تكون نتائج نظرية غوتيه أكثر تطرفاً من مجرد حرمان غير المساهمين في العدالة التوزيعية ويرى أن العدالة امتيازاً متبادلاً تخفق في ملاحظة أن أسئلة العدالة لا تثار نسبةً إلى علاقات تقوم بين المساهمين فحسب بل تثار أيضاً على المستوى الأعمق والخاص بنوع المؤسسات التعاونية التي يتوجب تشكيلها، بقدر ما تحدد خصائص هذه المؤسسات جزئياً هوية من يستطيع المساهمة^(٢)، ومن جانب آخر يثير، ركون غوتيه إلى صياغة مساواتية تقريبية بعض المشاغل بخصوص وضع الأطفال أو المسنين والأجيال القادمة، لأنها تقصر عضوية المجتمع الأخلاقي على من يشكل تعاونه نفعاً، مما يثير أسئلة حول مدى وجاهة هذا الجانب من حجته، لماذا يتوجب على معظمي النفع أن ينشغلوا بالمسنين طالما أنهم لم يعودوا ينتفعون منهم، والجيل الذي سوف يولد من بعدهم طالما أنهم لا يتوقعون أن يجلب إليهم أية فائدة، ولن يتأثر كثير من أنصار العدالة امتيازاً متبادلاً بتلك الاعتراضات؛ ولأن المزاعم المتعلقة بحقوق العجزة أو الحيوانات مؤسسة على أحداث أخلاقية لذا يستحيل دعمها بمقدمات لا تتعلق بالأخلاق، وإن منظري العدالة امتيازاً متبادلاً لا ينكرون الافتراضات المنهجية الخاصة بالسعي وراء موازنة تأملية، إذ من

1- Allen Buchnan, The Limits of Liberty, Chicago, IL: (University of Chicago press 1990) pp.229-230.

٢- يمكن توضيح حكم بوكانن بالتفكير في كيفية تطور مجتمعنا عبر الزمن وكيف يتم تحديد المساهمين فيه. فبمقدور كثير من الذين يعانون من إعاقة جسمية أو ذهنية المساهمة في مجتمعنا الراهن من خلال التغييرات التي طرأت على التقنية، للمزيد حول هذا الموضوع ينظر: كولن فارلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٢.

غير المفيد عندهم تشكيل نظرية تتسق مع حدسنا الأخلاقي؛ لأن موثوقية هذا الحدس مسألة أخلاقية، ولن يكون مثل هذا الحدس مبرراً، فيما يجادل غوتيه، يتوجب على النظرية أن تعكس ما يتفق عليه أشخاص عقلانيون من صفة نفعها متبادل، ووفق هذا فإن الجدل بين أشياع التعاقدية جدل يصعب تقيمه، كونهم يختلفون حول معيار تقويم النظريات، فالمدافعون عن الركون إلى حدسنا الأخلاقي يزعمون أن نظرية غوتيه غير بديهية إلى حد يحول دون كونها نظرية في العدالة^(١)، ومع هذا فهو يؤمن بضرورة الاهتمام إلى المبادئ التي ستتنظم وفقها الحياة الاجتماعية من خلال فكرة الاتفاق المبرم في إطار الوضع البدئي، ويتعين في رأيه أن ينشد توفير شروط الفائدة المتبادلة وليس الإنصاف، يجب إذن أن نتخيل آلية أخرى تبرز لنا التبعات الناجمة عن فكرة المساواة الأخلاقية وتحول دون استخدام البعض لامتيازاتهم غير المشروعة عند انتقاء مبادئ العدالة^(٢)، حيث أنه يضيف إلى طرفي العدالة الأساسيين (ندرة الموارد وأنانية الأشخاص) طرفاً ثالثاً يتعلق بالوعي بوجود الخارجات، وهو وعي يقود في الحقيقة إلى المنافسة ولكن إلى التعاون أيضاً، ولكن نظرية غوتيه تبدو في بعض وجوهها أكثر عمقاً وتجذراً وبديلاً ممكناً حيث يرى أن مواهب الأشخاص ومهاراتهم في أقصى حدّ ليست مواهب ولا مهاراتٍ باعتبار أن ليس لهم أي امتياز في تلقيها^(٣).

١- كولن فارلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤.

٢- نوفل الحاج لطيف، جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٢.

٣- المصدر نفسه، ص ١٨٠.

الخاتمة

يعد مفهوم العدالة من المفاهيم المحورية وذات أهمية مركزية في فلسفة الأخلاق والسياسة والحقوق عبر العصور، فقد صور المفكرون السياسيون (المجتمع الجديد) على أنه المجتمع (العادل)، غير أن درجة الاتفاق كانت اقل بشأن ما تمثله العدالة، وتلعب الخطابات التي تتحدث عن العدالة دوراً هاماً في تأريخ الفلسفة السياسية منذ القدم، باعتبارها قاعدة اجتماعية أساسية لاستمرار الحياة، وقاعدة تنطلق منها بحوث ايجاد المقاييس والمعايير الأخلاقية والقانونية، ومن خلالها يتم الدفاع عن المفاهيم الأخرى (الحرية والمساواة والسعادة والحق والأخلاق والصواب... وغيرها من المفاهيم)، غير أن أية فكرة وصلت إليها الإنسانية، وفيها شيء من الكمال، قد مرت بمجموعة من المنحدرات وشهدت مراحل من المد والجزر نحو تطورها وكمالها، والعدالة من الأفكار التي لا يمكن استثناءها من هذه القاعدة، فربما تكون العدالة المثال النموذجي للمفهوم (محل تنازع بشكل أساسي)، إذ لا يوجد مفهوم موضوعي أو مقرر للعدالة، إنما يوجد مجموعة من المفاهيم المتنافسة، ومن هنا وعلى ضوء الأسئلة المطروحة المتبناة من خلال بحثنا تم التوصل إلى جملة من الاستنتاجات كالاتي:

- ١- تحظى العدالة كفكرة أساسية باعتراف انساني عام، ولكن تأسيس العدالة ذاتها وكذلك مبادئها التفصيلية هي موضع خلاف ونقاش، فالعدالة مفهوم اخلاقي أو معياري، حيث تعد العدالة مبدأ عام ومقياس للحكم الأخلاقي ومعايير القانون.
- ٢- الجدل السياسي عن العدالة يتمثل في مسألة التوزيع بصفة خاصة، فاذا كانت المساواة في توزيع الفرص هي المبدأ الليبرالي، لا يعني هذا القول بأنه ينبغي أن تكون هناك مساواة في النتائج، وأن أحوال المعيشة والظروف الاجتماعية يتعين ان تكون نفسها بالنسبة للجميع.
- ٣- الليبراليون لا يعنون إلا باعتبارات الحرية، رافضين بشكل تام مسألة فرض الضرائب لأجل إعادة التوزيع، إذ تختلف رؤية الليبراليين عن غيرهم من الاتجاهات الليبرالية في مسألة الضرائب، فبالنسبة لليبراليين إن ضرائب إعادة

التوزيع هو شكل من أشكال الإكراه، ومشددين على أولوية الحقوق وتأكيدهم على أن إعادة توزيع الثروة من خلال الضرائب عملية لا تتلاءم مع مجتمع الحرية بعدّه مجتمعاً مؤسساً على احترام الملكية الفردية، وسيضل ذلك مخالفاً للعدالة حتى وإن استخدمت أموال تلك الضرائب في تعويض الأشخاص المبتلين بعاهات طبيعية.

٤- لقد اختلف المفكرون والمنظرون الليبراليون في كيفية تطبيق مبادئ العدالة في الممارسة، فقد قدم روبرت نوزك دفاعاً فلسفياً عن المبادئ الليبرتارية، مجادلاً بأن للأفراد حقوقاً وهي حقوق على درجة من القوة والأبعاد، لا يمكن انتهاكها لصالح المنفعة الأعم، وتتضمن تلك الحقوق (حق استغلال الفرد لجسده، وحق ملكيته للموارد التي حصل عليها بكده دون جور)، وهي حقوق من القوة بحيث تضع حتى شرعية الدولة موضع المساءلة، وعليه تصبح النظرية في الحقوق الفردية مكوناً معيارياً لليبرتارية ونظريتها في العدالة، وأكد على أن الدولة في الحد الأدنى محددة وظائفها في الحماية من القوة والسرقة وتطبيق التعاقدات، وأن أية دولة أكثر اتساعاً من ذلك ستنتهك حقوق الأفراد وحريتهم وملكيتهم .

٥- يمكن القول أن نظرية نوزك هي محاولة لصياغة مخطط يد خفية للعدالة تعمل على أن يكون شكل التوزيع في المجتمع تلقائياً وعليه فإن الدولة لا تخوض في مشكلة التوزيع وتكون همها منحصراً- في الحد الأدنى- في حماية حقوق الشخص وممتلكات الأفراد وتكون ممنوعة من استخدام قدرتها على الإجبار لأي غرض سوى حماية الحقوق، كما ترفض نظريته الجمع بين اعتبارات الحرية والمساواة، والقضية المحورية لديه هي موقفه من حرية الملكية، وحق الملكية الشخصية واستخدامها بشكل حصري ضمن الحريات الفرد الأساسية، فإنه لا يضمن في هذه الحريات بسط هذا الحق بحيث يشمل حقوقاً من الاكتساب، من حيث أنه يرى بأن ليس هناك أتساق بين الحرية والمساواة.

٦- أما غوتيه والذي يركن إلى فكرة العقد الاجتماعي، إلا أنه يرفض فكرة إمكان تبرير نظرية في العدالة بالركون إلى أحداً أخلاقية، وإنما يرى بأنه يتوجب أن

تؤسس العدالة على مقدمات لا علاقة لها بالأخلاق، وأن المبادئ العقلانية التي تحكم تبني الخيارات أو اتخاذ القرارات تشتمل على مبادئ تُقيد سعي الفاعل وراء تحقيق مصالحه بطريقة محايدة، هذه المبادئ الأخيرة هي التي يعدها مبادئ أخلاقية.

٧- وبالنسبة إلى غوتيه، ومن باب المقارنة، يمكن الإشارة إلى الفرق بين الصيغة التعاقدية وتلك المستندة إلى فكرة الفائدة المتبادلة عنده، فالأولى تستخدم الإجرائية التعاقدية لبلورة التقليد حول الواجب الأخلاقي، مفادها معاملة الآخرين بعدل لأن كل واحد منهم هو مصدر مستقل لمطالبه المشروعة، ولا تأتي قيمتهم الأخلاقية من الفوائد أو الأضرار التي يجلبونها، إنما تأتي فقط من طبيعتهم التي تجعل منهم غايات في ذاتهم، بينما تعتمد نظرية الفائدة المتبادلة على نفس الإجرائية لكن لدوافع مغايرة، ويستخدمها غوتيه لاستبدال هذه التصورات، إذ تمكن إجرائية العقد عنده من إنتاج منزلة أخلاقية مصطنعة؛ تلغي الإجرائية التعاقدية التفاوت في القدرات على المفاوضة.

المصادر والمراجع

أولاً: المعاجم والموسوعات:

١. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، ١٩٨٣.
٢. إبراهيم مدكور، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٩٤.
٣. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مجلد الرابع، بيروت، ١٩٥٦.
٤. تدهور تدرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، المكتبة الوطنية للبحث، ت: نجيب الحصادي، ليبيا، ٢٠٠٣.
٥. علي بن الجرجاني، كتاب التعريفات، دار أحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.
٦. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، القاهرة، ١٩٩٨.
٧. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦.
٨. موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، روبرت بينوك وفليب غرين، ت: مصطفى محمود، المراكز القومي للترجمة، بيروت، ٢٠١٠.

ثانياً: المراجع العربية والمعربة:

١. أبوبكر محمد أمين، العدالة مفهومها ومنطلقاتها، دار الزمان للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠١٠.
٢. إسماعيل نامق حسين، العدالة بين الفلسفة والقانون، الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد، ٢٠١٤.
٣. اندرو هيوود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، ت: محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢.

٤. اندرو هيوود، النظريات السياسية، ت: لبنى الزيدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣.
٥. أنطوني دي كرسبني وكينث مينوج، من فلاسفة السياسة في قرن العشرين، ت: د.نصار عبدالله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢.
٦. باسكال سلان، الليبرالية، ت: تمالو محمد، مؤسسة الأطلس ، بيروت، ٢٠١١.
٧. بومدين بوزيد، فلسفة العدالة في عصر العوامة، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ٢٠٠٩.
٨. توماس هوبز، اللفيathan، ت: دنيا حرب ويشرى صعب، الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٠.
٩. جون ستيوارت ميل، النفعية، ت: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢.
١٠. ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ت: ربيع وهبة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
١١. صلاح أحمد هاشمي، العدالة والمجتمع المدني (حالة مصر)، دون دار النشر، القاهرة، ٢٠٠٥.
١٢. صلاح الدين عبدالفتاح الخالدي، سيرة أدم، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠٣.
١٣. طيب ابو عزة، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والاعلام، القاهرة، ٢٠١٣.
١٤. عبدالهادي عباس، أزمة العدالة، دار الحارث، دمشق، ٢٠٠٧.
١٥. عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر، ط٣، بيروت، ٢٠١٢.
١٦. القاضي عبدالجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، مكتبة الوهبة، القاهرة، ١٩٩٥.

١٧. كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم، ت: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ٢٠٠٣.
١٨. كولن فارلي، مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ت: محمد زاهي بشير ومحجوب الحصادي، جامعة قاريونس - بنغازي، ٢٠٠٨.
١٩. مايكل ساندل، العدالة: ما الجدير أن يعمل به؟ ت: مروان رشيد، جداول للنشر، بيروت، ٢٠١٥.
٢٠. مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ت: محمد هناد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.
٢١. مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرالية وروادها، الفردية والمجتمع المدني (الكتاب الثاني)، تحرير ديفد بوز، ت: صلاح عبد الحق، ٢٠٠٨.
٢٢. مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرالية وروادها، (الكتاب السابع)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، ٢٠٠٨.
٢٣. محمد حميد الله حيدر أبادي، مجموعة الوثائق السياسية، مطبعة القاهرة، مصر، (د.ت).
٢٤. مراد ديان، حرية - مساواة - اندماج اجتماعي، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤.
٢٥. موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، دار المنهل اللبناني، بيروت، ٢٠١١.
٢٦. نورالدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن نديم للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٣.
٢٧. نوفل حاج لطيف، جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٥.
٢٨. ويل كميكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ت: منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠.

٢٩. ويل كميلكا، أوديسا التعددية الثقافية، ت: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، ٢٠١٢.

ثالثاً: البحوث والدراسات :

١. ألفين توفلر، مقابلة مع آبن راند، في (مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرترارية وروادها، الحقوق الفردية، الكتاب الثالث) تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨.
٢. أنور محمد فرج، البحث عن العدالة العالمية، دراسات قانونية والسياسية (مجلة فصلية)، العدد (٧)، يصدرها مركز الدراسات القانونية والسياسية في كلية القانون والسياسة/ جامعة السليمانية.
٣. توم جي بالمر، أدب الحرية، في (مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرترارية وروادها، مستقبل الليبرترارية، الكتاب السابع)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت ٢٠٠٨.
٤. جون ستيوارت ميل، اعتراضات على التدخل الحكومي، في (مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرترارية وروادها، التشكيك في السلطة، الكتاب الأول)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨.
٥. عادل صابر الراضي، الفكر الليبرالي المعاصر (جون رولز نموذجاً)، مجلة الفلسفة، العدد (١٠)، تشرين الأول، القاهرة، ٢٠١٣.
٦. دوغ باندوا، تحييز خاص، علاج خاص، في (مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرترارية وروادها، الفردية والمجتمع المدني، الكتاب الثاني)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الريس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨.
٧. ديفد ميللر وريتشارد داجر، النفعية وما بعدها، في (مجموعة مؤلفين، الفكر الساسي في القرن العشرين)، تحرير تيرنس بول و ريتشارد بيلامي ، ت: مي مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠.

٨. روبرت نوزك، نظرية العدالة في الحقوق، في (مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرتارية وروادها حقوق الفردية، الكتاب الثاني)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبدالحق، رياض الرئيس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨.
٩. فهمي جدعان، العدل في حدود ديونولوجيا عربية، في (مجموعة مؤلفين، ما العدالة؟) المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٤.
١٠. لودفيغ فون ميزس، عن المساواة وعدم المساواة، في (مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرتارية وروادها، الفردية والمجتمع المدني، الكتاب الثاني)، تحرير ديفيد بوز، ت: صلاح عبد الحق، رياض الرئيس للنشر، بيروت، ٢٠٠٨.

رابعاً: المراجع الإلكترونية:

- ١- آباد عادل زكريا، مفهوم العدالة بين أفلاطون وأرسطو وانعكاساته في الفكر السياسي المعاصر، متاح على الرابط: www.damanhor.edu.eg.
- ٢- العدالة والمجتمع المدني والليبرالية، الحق والعدل، متاح على الرابط: <http://www.taqa3ama.com>.

خامساً: المراجع باللغة الإنكليزية:

Dictionary :

1. Publisher: OUP Oxford: Authon: As Horn by, 18 Mar 2010, UK, ISBN-LO, and Amazon .CO.UK Sales Rank: 56389.
2. Stephen Bullion, Longman Dictionary of Contemporary English, Publisher: Person Education, 2015.
3. Allen Buchnan, The Limits of Liberty, Chicago, IL: (University of Chicago press 1990).

Books:

1. David Gauthier *Morals by Agreement*, New York, NY: Oxford Univiresty press, 1986.
2. Gregor Kavka, Jales Colman and Christophen morris, *rethinks. The Toxin Puzzle*, in *Rational Commitment and Social Justice?* (Cambridge, New York, 1998).
3. Morris Grin, *The Concept of Justice*, Philosophy, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vot.19.No.144.
4. Robert Nozick, *Anarchy, state and Utopia*, (New York: Basic Books, 1974).

المخلص:

تتاول بحثنا موضوع (مفهوم العدالة في النظرية الليبرالية المعاصرة: دراسة في الاتجاه الليبرتاري)، أحد أهم المفاهيم المحورية والجوهرية في فلسفة الأخلاق والسياسة، التي شغلت فكر الانسان منذ القدم حتى يومنا هذا. اذ لم يتكون مفهوم العدالة مرة واحدة، بل شهدت مراحل من المد والجزر نحو تطورها وكمالها، واستغرق تاريخاً طويلاً من التفكير والتأمل والتجارب، وتطور مفهومها بالتدرج مع تطور الفكر السياسي والنظريات السياسية، واهتم بها المفكرون والفلاسفة باعتبارها فضيلة وقيمة أساسية وما تتركه من آثار على حياة الافراد والجماعات، متسائلين حول أفضل أنواع الحياة وافضل نظام سياسي قادر على تعزيزها. كل تلك الجهود شكلت في السبعينات من القرن الماضي موضع جدل ونقاش واسع، حول مفهوم العدالة باعتبارها محاولة لإعادة المبحث الأخلاقي إلى صلب النظرية السياسية (أي إعادة التفكير في مسائل الحرية والمساواة في المجتمعات المعاصرة).

ABSTRACT :

Our research deals with the subject (the concept of justice in contemporary Liberal theory: A study in the Libertarian direction), one of the most critical and fundamental concepts in moral and politics philosophy that ran human thought since ancient times to the present day. As the concept of justice has not made up once, but has seen phases of the tides towards the development and perfection, and took a long history of thinking and meditation and experiences and the development of the concept gradually with the development of political thought and political theories, it interested in thinkers and philosophers as a basic virtue and valuable of the core is its impact on the lives of individuals and groups. Wondering about the best types of life and better able to strengthen political system. And all those efforts formed in the seventieth of the last century, the subject of controversial and widely discussed on the concept of justice as one of the most influential attempt to restore the moral section to a solid political theory (any rethink freedom and equality issues in contemporary societies).