مبادىء العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة

د. شريف مصطفى أحمد حسن(*)

على الرغم من أن مفهوم العدالة الاجتماعية يعد مفهوما مهما في الفكر الفلسفي والسياسي المعاصرين، إلا أنه يمثل إضافة حديثة لمفرداتنا الفلسفية والسياسية، بل إننا لا نعرف إلا القليل عن بدء تداوله في النقاش الفلسفي أو تطوره المبكر. وقد بدأت بعض البحوث المهمة في معالجة هذه المسألة، مضيفة منظورا فلسفيا قيما للنقاشات الحالية حول هذا المفهوم.

ويحاول هذا البحث الإجابة عن بعض التساؤلات: أولا، كيف تختلف الفكرة المعاصرة عن العدالة الاجتماعية عن المفاهيم السابقة للعدالة؟. ثانيا، هل هناك مفهوم واحد للعدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة أم أن هناك مفاهيما متنوعة؟.ثالثا، هل هناك ثمة نظرية للعدالة الاجتماعية يمكن أن تنجز توازنا معقولا بين قيمتي الحرية والمساواة، أم أنا علينا التضحية بإحداهما من أجل تحقيق الأخرى؟. لهذا سوف يتناول البحث هذه النقاط التالية بالبحث والدراسة في محاولة منه الإجابة على هذه الأسئلة:

- تعريف العدالة الاجتماعية.
- مراحل تطور مفهوم العدالة الاجتماعية.
- مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة.
- جون رولز ومبدأ الاختلاف.
- روبرت نوتزك والمبادئ التحررية.

(*) كلية الآداب.جامعة الفيوم - قسم الفلسفة.

- ❐ كاي نيلسن ومبدأ المساواة التامة.
- ❐ رونالد دوركين ومبدأ تكافؤ الفرص والايجاليتريانية القائمة على الحظ.
- ❐ ميلر وباري والبحث عن الاستحقاق.
- ❐ الخاتمة.

تعريف العدالة الاجتماعية

الأرض هبة من الله، وقد كانت هذه الهبة في البدء- حيث حالة الطبيعة- عامة فالكل مشتركون في ملكية العالم، ولم يكن أحد ينفرد بملكية شيء، غير أن كل إنسان كان له حق ملكية على شخصه وعمله الذي هو امتداد لذاته. ولما كانت الأرض - في البدء- كثيرة وجرداء وعدد الأفراد قليل، فإن الأرض وما بها من موارد لم يكن لها قيمة بل كانت القيمة كلها تتركز في العمل الذي يمكن الفرد من أن يستغل موارد الطبيعة، من هنا فإن العمل يحول الموجودات الطبيعية المشاعة بين الجميع إلى ملكية خاصة لمن أضاف لها مجهوده.[١] في الأطروحة الثانية عن الحكومة، مع أن لوك قد زعم أن الله قد وهب الأرض لكل البشر ليمتلكوها بشكل مشترك، فيقول «لكنني سأسعى لتوضيح كيف أن البشر قد يكون لديهم ملكية خاصة في عدة أجزاء من تلك الملكية التي منحها الله إلى البشرية بشكل مشترك، وذلك دون أي ميثاق معلن من كل الشركاء».[٢] «أولًا، إن كل إنسان لديه ملكية لذاته وشخصه الخاص، وللعمل الذي قد يستخدم شخصه فيه. من ثم فهو يغير تماما من الحالة التي منحتها له الطبيعة وتركته فيها، فهو يخلط عمله بها، ويضم إليها الشيء الذي يملكه، وبذلك يجعلها ملكيته».[٣] من ثم التعبير المشهور «كذلك العشب الذي أكله حصاني، وحلبات السباق التي قطعها خادمي، والخام الذي نقبت عنه في أي مكان كان لدي حق فيه بالاشتراك مع الآخرين، يصبح ملكيتي دون تنازل أو موافقة أي شخص».[٤]

(1) Locke, J.,(1988),Two Treatises of Government, edited by Laslett, Cambridge, Cambridge University Press., p.286.

(2) Ibid, p.286.

(3) Ibid, p.288.

(4) Ibid, p.289.

فمبرر لوك لخصخصة الأرض هو أننا قد أضفنا لها العمل كمكون ضروري «كلما كانت الأرض التي يفلحها الإنسان، يزرعها، يحسنها، يحرثها، ويستطيع أن يستعمل إنتاجها أكبر، كلما كان حجم ملكيته أوسع. هو بعمله، إذا جاز التعبير، يميزها عن الأرض المشاعة».[١] وهو ما نطلق عليه اليوم «تميز عنصر العمل» التميز الذي يشكل أساس فهم لوك لعدم المساواة الطبيعية «لقد منح الله العالم للبشر بشكل مشترك، ولكن ... لا يمكن أن نفترض أنه قصد من ذلك أنه يجب أن يبقى دائما مشترك وغير مستغل. فقد أعطاه لمنفعة واستغلال الدؤوب والعقلاني... وليس لهوى وطمع من يثيرون النزاع والشجار».[٢] هنا يؤسس لوك بشكل واضح حكماً بأن الكل ليسوا متساوين حقاً، لأن لدينا «دؤوباً» و«عقلانياً» من ناحية و«محباً للشجار» و«مثيراً للنزاع» على الجانب الآخر. علاوة على ذلك، «مع أنني قلت سابقا... أن كل البشر من قبل الطبيعة متساوون، لا يمكنني أن أفترض أن يفهم من ذلك كل أنواع المساواة. السن أو الفضيلة قد تمنح بشرا أسبقية عادلة، التفوق في المواهب والاستحقاق قد يضعان آخرين فوق المستوى المشترك، الولادة قد تخضع البعض، والمصالح أو التحالفات قد تخضع آخرين».[٣] هكذا نرى أن لوك قد اعترف بكل أنواع عدم المساواة الطبيعية بما فيها عدم المساواة بسبب الولادة.

وعندما تصبح الملكية مرتبطة بالاقتصاد المالي، فلا مجال للتساؤل عن كم الملكية التي يمكن لأي فرد أن يراكمها. فالذهب والفضة كوسائل للتبادل حولت الأرض من وضعها الأصلي إلى سلعة يمكن أن تلتهم سريعا، وكل ما يحتاجه الأفراد هو المال اللازم لذلك.[٤]

من هنا تسعى العدالة الاجتماعية إلى إعادة توزيع الموارد على المضارين من علاقات السوق. حيث توجب العدالة الاجتماعية بشكل محدد تلبية احتياجات الأفراد باعتباره مطلبا للعدالة وليس «صدقة» وبالتالي تتطلب إعادة توزيع للموارد من قبل الدولة من أجل تلبية هذا المعيار.

ففي مؤلفه «تصورات العدالة» يؤكد رفائيل أن هذه حقا السمة المميزة للعدالة الاجتماعية. حيث يرى أن مفهوم العدالة الذي تم تداوله في الفكر السياسي القديم تألف من عنصرين

(1) Ibid, p.291.

(2) Ibid, p.291.

(3) Ibid, p.304.

(4) Fruchtman, Jack, (1996), Thomas Paine: apostle of freedom, Four Walls Eight Windows, p.355.

هما: «مكافأة الاستحقاق» و«ممارسة الحياد»، حيث تتم العدالة عندما يتلقى الأفراد العقاب والثواب الذي يتناسب مع استحقاقاتهم، وذلك عبر إجراء يأخذ في الحسبان فقط الاعتبارات المميزة لكل حالة على حدة. في وقت لاحق، أضاف الفلاسفة المعاصرون عنصرا ثالثا وأكثر إثارة للجدل: يصبح «تخفيف الحاجة» واجبا للعدالة، وليس صدقة، وأن مسئولية ذلك تقع على عاتق «المجتمع ككل» لكي يشير إلى أن « المساعدة التي يقوم بها الأفراد غير كافية لتلبية الحاجة». وبالاتفاق مع ميلر، يرجع رافائيل هذا التطور للقرن التاسع عشر، حيث يرى أن بيتر كروبوتكين كان أول منظر مهم لهذه الفكرة. لكنه يضيف في الملحق أن الرؤية الحديثة للعدالة الاجتماعية قد مهدت لها نصوص كثيرة سابقة، حيث يمكننا النظر إليه باعتباره إحياء لمذهب فيلو، وأوغسطين، وبيتر لومبارد، والإكويني، الذين اجتمعوا على القول بأن مساعدة الفقراء والمحتاجين مطلبا للعدالة. ووفقا لهذه الرؤية لا ينبغي المبالغة في جدة العدالة الاجتماعية، لأنه كان تصورا حاضرا في شكل جنيني في التعليم الاجتماعي للقرون الوسطى.[1]

وفي مؤلفه المهم «لمحة تاريخية موجزة حول العدالة التوزيعية»، يعرض صموئيل فليشاكر حجة مختصرة ولكنها قوية للادعاء بأن الأفكار الحديثة حول العدالة الاجتماعية مختلفة تماما عن الأنماط المبكرة للتفكير في العدالة. يساهم فليشاكر بتناول أكثر دقة حول حدود النقاش والتكوين الفكري لهذا المفهوم، على الرغم من أنه خلافا لميلر ورفاييل، يفضل مصطلح «عدالة التوزيع» على «العدالة الاجتماعية»، وعلى ما يبدو أنه يرى أن المصطلحين مترادفين. ويحدد فليشاكر قائمة من خمسة مسلمات يراها أساسية لـ «المفهوم الحديث لعدالة التوزيع» أولا، لا بد أن نعتقد أن كل فرد «لديه منفعة تستحق الاحترام»، وأن «حقوق وحمايات معينة» لابد من إقرارها للأفراد من أجل السعي نحو مصالحهم. الثانية، من بين تلك المجموعة الضرورية من الحقوق والحمايات التمتع بنصيب من الموارد المادية. ثالثا، لابد وأن يبرر الدفاع عن الحقوق والحمايات المستحقة لكل فرد بشكل عقلاني، «في حدود دنيوية «علمانية» بحتة. الرابعة، يمكن إنجاز التوزيع المرجو للموارد المادية عمليا: فهو ليس إجبار للناس على أن يصبحوا أصدقاء بعضهم لبعض. الخامسة، الدولة، وليس الأفراد أو التنظيمات الأخرى، مسؤولة عن تشكيل وفرض التوزيع الذي تم اختياره للموارد.[2]

(1) Raphael, D. D. (2001) Concepts of Justice. Oxford: Oxford University Press, pp. 233-236.

(2) Fleischacker, S. (2004) A Short History of Distributive Justice. Cambridge MA: Harvard University, p.7.

إذا استدعينا الأسس الثلاثة للعدالة الاجتماعية التي أبرزها ميلر، سنجد أن قائمة فليشاكر تشبهها. حيث تتقاطع الفرضية الرابعة التي أبرزها فليشاكر مع افتراض ميلر أن العدالة الاجتماعية تتطلب أن يكون هناك هيكل مؤسسي قادر على التعديل المستقبلي. كما تتقاطع الفرضية الخامسة فليشاكر مع نقطة ميلر الأخيرة، وهي أن العدالة الاجتماعية تعتمد على وجود وكالة يمكن أن تتحمل مسؤولية تغيير أنماط الموارد. لكن فليشاكر لا يتعرض لمسألة شدد عليها ميلر، وهي أن مجتمع متحد مطلوب باعتباره السياق الذي يمكن ضمنه إنجاز العدالة. وهذا ربما يفسر لماذا يشدد ميلر على «الاجتماعية» في العدالة الاجتماعية، في حين يفضل فليشاكر استخدام المصطلح الأقدم «عدالة التوزيع». حيث ينطوي هذا الاختيار للمفردات على نتيجة مهمة. فعبر الكتاب، يفترض فليشاكر أن المفهوم الحديث لعدالة التوزيع يؤكد على وجوب منح كل إنسان نصيب معين من السلع المادية. هو لا يعالج الفرضية الخفية في نظريات العدالة الاجتماعية التي سلط البحث الحديث حول القومية والعدالة العالمية الضوء عليها، بمعنى أن مفهوم العدالة الاجتماعية المستخدم في الفكر السياسي للقرن العشرين كان من المفترض أن يطبق ضمن حدود الدول القومية. ذلك أن نطاق تطبيق المفهوم يتطلب مزيدا من المناقشة. فتأكيد فليشاكر على دور الدولة في ضمان العدالة يقر هذا ضمنا. لكنه لا يتوسع في الآثار المترتبة على هذه النقطة، وغالبا ما يدعي أن النماذج الحديثة للعدالة تشير إلى ما يستحقه كل إنسان كمقابل لكل مواطن.

من ثم، يمكننا أن نميز مفهوم العدالة الاجتماعية على أساسين رئيسيين: أولا، العدالة فضيلة ترتبط بـ «مجتمع» وليست مجرد سلوك فردي: المؤسسات الاجتماعية المسئولة عن توزيع الموارد المادية والأوضاع الاجتماعية مفتوحة للتقييم كعادلة أو غير عادلة. الثاني، للعدالة الاجتماعية محتوى سياسي موضوعي: فهي تعني بتخفيف حدة الفقر والحد من التفاوت (أو على الأقل أبعاد معينة منه) كمسألة عدالة وليس صدقة. ويمكن طرح مبادئ متنوعة للعدالة من أجل الدفاع عن هذا الالتزام. فأفكار الحاجة، والمساواة، والحق في الحصول على حد أدنى لائق وتكافؤ الفرص وغيرها يمكن تناولها في إطار هذا العنوان العريض، وإبراز الظلم الاقتصادي الذي تولده قوى السوق غير المنظمة، والتوصية باتخاذ الدولة إجراءات لتحسينها أو القضاء عليها تماما.

وتوفر هاتان الخاصيتان إطارا مفيدا يمكن ضمنه اختبار أي فكر سياسي عن العدالة. ويولد فليشاكر منها حجة مركزية مهمة «حتى وقت قريب جدا، لم يعن الناس بالبنية الأساسية

لتخصيص الموارد عبر مجتمعاتهم كمسألة عدالة، ناهيك عن النظر إلى العدالة باعتبارها تتطلب توزيع موارد تلبي احتياجات الجميع».

مراحل تطور مفهوم العدالة الاجتماعية

يرى بعض الفلاسفة أن نظرية العدالة الاجتماعية، والتي تدور حول كيف يمكن لمجتمع أو لجماعة أن تخصص مواردهاأو انتاجها بين أفراد ذوو احتياجات أو مطالب متنافسة، تعود إلى ألفي عام على الأقل، فقد كتب أرسطو وأفلاطون في هذه المسألة، وتبنت ديانات مختلفة حلولا متنوعة للقضاء على الفقر وتخفيف معاناة الفقراء. بينما يرى فريق آخر أن نظرية العدالة الاجتماعية تمثل إبداعا حديثا تماما.

ويؤكد جون رومر أن النظريات الحالية للعدالة الاجتماعية هي الأحدث في سلسلة طويلة من المناقشات الفلسفية العميقة حول عدالة المؤسسات الاجتماعية. ووفقا لهذا التحليل، انخرط الفلاسفة السياسيون من أفلاطون إلى رولز في نقاش كبير احتدم عبر قرون، نقاش حول السؤال الدائم على ما يبدو: ما الذي يجعل مجتمعا ما مجتمعا عادلا؟.[١]

وفي هذا السياق افتتح بريان باري مؤلفه «أطروحة حول العدالة الاجتماعية» بإعلان أنه كان يخاطب السؤال الذي سئله أفلاطون في الجمهورية قبل ألفي عام ونصف: ما هي العدالة؟. ويعلن باري أنه مثل أفلاطون سيعني بالنظر في «القضية المركزية في كل نظرية للعدالة، وهي العلاقات غير المتكافئة بين الناس».[٢] ويرى ماريون يونغ أن النظريات المعاصرة للعدالة توظف الرؤية الأفلاطونية للعدالة كفضيلة للمجتمع ككل. أيضا يقيد جون رولز عمله بالنظرية السياسية الكلاسيكية، مؤكدا أن «أرسطو كان لديه تصورا للعدالة الاجتماعية».[٣]

أما ديفيد ميلر في مؤلفه (مباديء العدالة الاجتماعية)، فمع اعترافه بأن التقاليد القديمة للتساؤل حول العدالة أثرت في الأفكار الأكثر حداثة، إلا أنه يرى أن مفهوم «العدالة

(1) Roemer, J. (1996) Theories of Distributive Justice. Cambridge MA: Harvard University Press, p.1.

(2) Barry, B. (1989), Theories of Justice. London: Harvester-Wheatsheaf, p.3.

(3) Young, I. M. (1990) Justice and the Politics of Difference. Princeton NJ: Princeton University Press, p.35.

الاجتماعية» إنجازا معاصرا تماما. حيث يلاحظ أن مصطلح «العدالة الاجتماعية» نفسه، دخل النقاش السياسي منذ أواخر القرن التاسع عشر وما بعده، في أعمال الفلاسفة الاجتماعيين التقدميين أو منظرو الاقتصاد السياسي، وأن وصوله إلى المجال السياسي قد عكس النقاش العام المتنامي حول المؤسسات الاقتصادية والسياسية ودور الدولة.(١)

ويبرز ميلر كيف تختلف هذه الفكرة الجديدة عن النظريات السابقة للعدالة، لكنه يسلط الضوء على «ثلاثة افتراضات» يجب صياغتها قبل أن نتمكن من بلورة مبادئ العدالة الاجتماعية. أولا، يجب أن يكون هناك مجتمع متحد ومترابط ذو عضوية محددة حتى يمكن تحديد نصيب الفرد العادل بالنظر إلى الأسهم المملوكة للأعضاء الآخرين للمجتمع، وأن ينظر كل فرد داخل دائرة معينة من التوزيع كجزء من نفس الجماعة الاجتماعية. فـ «المجال» الأنسب لتحقيق العدالة الاجتماعية هو الدولة القومية، وهي النقطة التي يدافع عنها ميلر صراحة في كتابات أخرى. ثانيا، يجب أن نفترض أن هناك بنية مؤسسية محددة تقوم بتطبيق مبادئ العدالة ويمكن تعديلها بما يتماشى مع هذه المثل. ثالثا، يجب كذلك أن نفترض أن هناك ثمة وكالة، كلاسيكيا الدولة، قادرة على بدء وتوجيه التغييرات المؤسسية اللازمة لترسيخ العدالة الاجتماعية.(٢)

ويعتقد ميلر أن هذه الشروط الثلاثة قد تم تلبيتها للمرة الأولى في أواخر القرن التاسع عشر. الأكثر أهمية في رؤية ميلر هو أنها تطرح تساؤلات مثيرة على مؤرخي الفكر السياسي وفلاسفة السياسة على حد سواء: ما الذي يجعل العدالة الاجتماعية على وجه التحديد مختلفة كثيرا عن الأفكار المبكرة عن العدالة؟. وهل ظهر مفهوم العدالة الاجتماعية لأول مرة في نهاية القرن التاسع عشر؟ من كان أشد أنصار الفكرة وما الذي حاولوا إنجازه؟ ما هي القضايا السياسية والاقتصادية المحددة التي أثيرت وارتبطت بمفهوم العدالة الاجتماعية؟

لقد افتقر الفكر السياسي الكلاسيكي لمفهوم العدالة الاجتماعية كما نفهمها اليوم، ونقطة الانطلاق الأبرز لهذه المناقشة هو أرسطو وتمييزه الحاسم بين عدالة التوزيع والعدالة الإصلاحية. حيث يرى أرسطو أن عدالة التوزيع تعني ضمان أن يوزع الشرف والمنصب

(1) Miller, D. (1999) Principles of Social Justice. Cambridge MA: Harvard University Press, pp.2-4.

(2) Ibid, pp. 2-4..

السياسي والمال وفقا للجدارة، في حين تسعى العدالة الإصلاحية لتدارك إبطاءات ألحقها شخص بآخر. في وقت لاحق طور شراح أرسطو مفهومه عن العدالة الإصلاحية إلى ما أصبح يعرف باسم العدالة التبادلية: التبادل في سوق طوعي يدرك عادة على أنه عادل.(١)

وحيث افترض بعض المعلقين أن تأييد أرسطو للعدالة التوزيعية يدل على أنه تبنى مفهوما للعدالة مماثل لمفهومنا. لكننا نختلف معهم وذلك لسببين: أولا، عنى أرسطو أساسا بتوزيع المشاركة السياسية وليس الخيرات المادية. وعلى الرغم من أنه يذكر الموارد المادية أحيانا في سياق العدالة التوزيعية، مثل توزيع الأموال بين الشركاء في مشروع تجاري، لكنه لم يطرح حتى إمكانية أن الدولة مطالبة بالعدالة لتنظيم البنية الأساسية للممتلكات المادية بين مواطنيها. فوفقا لأرسطو، كان من الغريب أن نرى عدالة التوزيع كتفويض للدولة بتحديد طريقة توزيع الموارد ضمن المجتمع، وذلك بالنظر إلى الهياكل المؤسسية المختلفة تماما للأنظمة السياسية الحاكمة التي عرفها أرسطو وكتب عنها، وتأثيرها على فرص حياة الأفراد، لذلك فقد كان من العبث أن نتصور أن هناك أي وكالة قادرة على تنفيذ مثل هذه السياسة.(٢)

ثانيا، وربما الأهم، أنه وفقا لأرسطو يرتبط مفهوم عدالة التوزيع بفكرة الاستحقاق بالضرورة. فوفقا لأرسطو، يرتبط مفهوم عدالة التوزيع بخيرات «يستحقها» الأفراد، وليس خيرات «يحتاجها» الأفراد، وذلك خلافا للرؤية الحديثة التي ترى أن للأفراد حق في تلبية احتياجاتهم الأساسية بغض النظر عن أفعالهم أو سماتهم الشخصية، أما بالنسبة لأرسطو يأخذ التوزيع العادل للمنفعة في الاعتبار فقط تميز الأفعال أو السمات الشخصية التي يظهرها الأفراد.(٣)

ويدعي رافاييل أن العدالة الاجتماعية تحيي عناصر من التعليم الاجتماعي المسيحي للقرون الوسطى. لكننا نقول أنه لئن كان صحيحا أن الاكويني وكتاب لاحقين في تقليد القانون الطبيعي قد طوروا فكرة مساعدة المحتاجين في إطار ما يسمى «حق الضرورة»، فقد كان القصد منه فقط تمكين هؤلاء الذين هم «في خطر وشيك» من المطالبة بأدنى قدر من الملكية اللازمة لضمان بقائهم. وكان يمثل «حقا» مقيدا للغاية ويسمح به فقط في ظروف استثنائية.

(1) Miller, Principles of Social Justice, p.269.

(2) Fleischacker, A Short History of Distributive Justice, p.7.

(3) Ibid, pp.19-20.

أما في ظل الظروف الاجتماعية الطبيعية، فقد أكدت المسيحية وتقاليد القانون الطبيعي أن على الأغنياء أن يتصدقوا على الفقراء. ومن ثم قامت جماعات دينية بتفعيل إغاثة الفقراء من خلال الصدقات، ووضعوا شروطا دينية معينة للحصول عليها.(١)

إن كل من تحدث عن العدالة الاجتماعية سواء بشكل طوباوي مثل جمهورية أفلاطون، أو من خلال التجارب الراديكالية في العيش المشترك، والسعى إلى قدر أكبر من المساواة الاقتصادية فإنما فعلوا ذلك لأسباب لا علاقة لها بالعدالة، ولكن من خلال التشديد على العواقب الروحية الضارة لحيازة السلع المادية الغالية أو الحاجة إلى ملكية مشتركة لخلق الانسجام الاجتماعي. من ثم فلا يوجد أي دليل يدعم فكرة أن الحق في الموارد المادية قد ورد ضمنا في ممارسة أنظمة ما قبل العصر الحديث.

ليس هناك مفكر قانوني واحد قبل سميث - لا أرسطو، ولا الإكويني، ولا غروتيوس، لا هاتشيسون، ولا ويليام بلاكستون أو ديفيد هيوم- صاغ مبررا لحقوق الملكية تحت عنوان عدالة التوزيع. المطالبات بالملكية، مثل انتهاكات الملكية، كانت مسائل تخص العدالة التبادلية ؛ ولم يمنح أحد الحق في المطالبة بالملكية عبر عدالة التوزيع.

فقد أيد آدم سميث بعض تدابير إعادة التوزيع، ومهد الطريق للنقاشات اللاحقة حول العدالة الاجتماعية. فبدلا من النظر إلى «مشكلة الفقر» كسؤال حول كيفية احتواء والحد من رذيلة وجريمة طبقة دنيا أقل شأنا بطبيعتها، قدم سميث في «ثروة الأمم» فكرة أن الفقراء مساوون للأثرياء، وأن المعدمين يعانون بشكل ظالم أضرارا كبيرة نتيجة فقرهم. كذلك يرى ستيدمان جونز أن سميث كان جزءا من اتجاه القرن الثامن عشر الذي أكد على القواسم المشتركة للبشرية، وشدد على إنسانية الفقراء وقدرتهم على المشاركة في ثقافة معاصريهم الأكثر حظا.(٢)

لقد دشن سميث رؤية لاقتصاد سوق لا يسير تماما وفق المصلحة المكيافيلية الخاصة بل اعترف بالمؤانسة والأخلاق كمكونات ضرورية لاقتصاد سوق ناجح، وشدد أيضا على أن الاستثمار، وليس استهلاك الأغنياء، هو العامل الرئيسي لدفع عجلة النمو الاقتصادي، ووضع

(1) Ibid, pp.28-34.

(2) Stedman Jones, G. (2004), An End to Poverty? A Historical Debate. London: Profile, pp.21-22.

تمييزا بين «العمالة غير المنتجة» التي تساهم في الاستهلاك الترفيهي و«العمل المفيد والمثمر» الذي ينتج عن الاستثمار. وقد اعتمد الراديكاليون اللاحقون على أفكاره في تطوير مشروعات حول إنشاء صناديق استثمار لتمويل المعاشات التقاعدية أو غيرها من تدابير التأمين الاجتماعي. بمعنى أن سميث قد دشن طريقا ثالثا بين رؤيتين اجتماعيتين متنافستين، ومكن الراديكاليون من رفض المجتمع التجاري الذي تقوده المصلحة الذاتية الخالصة والصورة المنافسة للتقشف التي تعتبر الامتناع عن النشاط التجاري السبيل الوحيد لتعزيز الفضيلة المدنية والصالح العام.(١)

وفي حين يعترف جونز بإمكانية القضاء على الفقر كجزء من المذهب الجمهوري الحداثي: محاولة إيضاح أن المفاهيم الجمهورية للحرية والحكم الذاتي يمكن إنجازها ضمن مجتمعات تجارية من النوع الذي وصفه سميث. في المقابل، يحرص فليشاكر على التمييز بين المفهوم الحديث لعدالة التوزيع من جهة والخطاب الجمهوري حول التأثيرات المفسدة للثروة على السياسة من جهة أخرى. فعلى الرغم من أنه يقر أن كتاب جمهوريين مثل هارينجتون أو روسو كانوا قلقين تماما من التراكمات الكبيرة للثروة، فقد رأى هذا كمشروع مختلف تماما عن الدعوة الحديثة لعدالة التوزيع، ذلك أن الحجة الجمهورية تؤكد فقط على تأثير عدم المساواة على الحياة السياسية وليس الظلم الذي تلحقه بفرص حياة أو رفاهية الفقراء. حيث يعتقد منظرو الاتجاه الجمهوري أن عدم المساواة الاقتصادية يفسد الحياة السياسية لأن عدم المساواة يولد الخنوع والتبعية من جانب الفقراء، وهو ما ينتهك مكانتهم كمواطنين أحرار ومتساوين. هذا بالتأكيد يمكن أن يكون مسألة عدالة، لأن مواطنين متساوين لجمهورية ذات حكم ذاتي لابد وأن يتمتعوا بحق في الموارد الاقتصادية اللازمة للحفاظ على استقلالهم.(٢)

إن الجمهوريين يهتمون بإعادة التوزيع للفقراء فقط باعتبارهم مواطنين، ويقع هذا خارج مفهوم عدالة التوزيع، طالما أنها لا تركز على منع فقر الأفراد بفضل مكانتهم كبشر. فقد برزت العدالة الاجتماعية أولا كفكرة يمكن تطبيقها في سياق الدول القومية الفردية، تعبيرا عن الاعتبار المتساوي المستحق لمواطني نفس المجتمع الديمقراطي. لكن السؤال هو هل استخدم الجمهوريون حجج مكافحة الفقر التي دعت صراحة لفكرة العدالة؟ يرى

(1) Ibid, pp.63-68.

(2) Ibid, pp.75-79.

فليشاكر أن بابوف، زعيم الانقلاب الثوري في فرنسا عام ١٧٩٦ كان أول من تبنى برنامج مكافحة للفقر يتأسس على مبادئ العدالة. حيث طالب بابوف بوجوب أن «يحصل كل مواطن «كحق» على نصيب متساو من الثروة، وأن هذا يعد أول بيان صريح عن المفهوم الحديث للعدالة الاجتماعية. في المقابل، ينسب ستيدمان جونز هذا الشرف لكل من توماس بين ونيكولا كوندرسيه، باعتبارهما الدعاه الرواد لأدب الفكر الجمهوري الذي استوعب بجدية رؤى آدم سميث في المجتمعات التجارية. ستيدمان جونز يوضح أن الاقتصاد السياسي لسميث، جنبا إلى جنب مع التقدم في مجال الإحصاءات الاجتماعية، فتح المجال أمام احتلال مفهوم العدالة الاجتماعية صدارة النقاش السياسي قبل الثورتين الأمريكية والفرنسية. حيث تم تفعيل السياسات الايجاليتريانية التي عمت أوروبا في وقت قريب من الثورة الفرنسية بحرية في التجربة الأميركية. اعتقد البعض أن الظروف السياسية والاقتصادية التي دعمت المؤسسات الجمهورية في الولايات المتحدة كانت مختلفة تماما عن تلك الموجودة في أوروبا. كانت الولايات المتحدة على نحو فعال اتحاد زراعي من جمهوريات صغيرة، وليس دولة صناعية ومركزية كبيرة بالمعنى الأوروبي، وكان الأمريكيون، باستثناء العبيد، يعيشون معا في ظل ظروف من مساواة المواد الخام، ساعد على ذلك سهولة الوصول إلى الأراضي الوفيرة، لذلك اعتبر الفقر والأضرار المرتبطة به كأوروبية بشكل فريد، ظاهرة أرستقراطية.[1]

ويؤكد جيمس هيوستن في مؤلفه «تأمين ثمار العمل»، والذي تحري فيه مفهوم عدالة التوزيع الاقتصادي الذي حكم الفكر السياسي الأميركي منذ المرحلة الثورية وحتى بداية القرن العشرين، أن هذا كان تصورا واسع الانتشار للجمهورية الأمريكية الوليدة، ذلك أن الثقافة السياسية الأمريكية في هذه الفترة تميزت بإجماع على أن التوزيع العادل هو ذلك الذي يرد لكل فرد الثمار الكاملة لعمله. وكان السياق الاقتصادي مهما لهذا المفهوم المشترك للعدالة، لأن الولايات المتحدة نظرت لنفسها كأمة مزارعين، كل فرد رأى نفسه ككادح على أرضه وبشكل مثالي يتلقي عائد مسعاه الخاص. حيث يؤسس الاقتصاد الزراعي ذو التقسيم المتساوي تقريبا للأرض قيودا ايجاليتريانية نسبيا على فروق الثروة، لأن هناك حدودا للعائد الذي يمكن الحصول عليه من كل قطعة أرض، وكانت أسباب عدم المساواة سياسية وليست اقتصادية: وجود نظام سياسي أرستقراطي يعطل هذا التوزيع العادل للثروة من خلال فرض

(1) Ibid, pp.50-56.

ضرائب تنازلية، وخلق بيروقراطية حاكمة من ذوي المحسوبية، والتي عززت الاحتكارات الاقتصادية. بشكل عام، أوجد الأرستقراطيون دائما طرقا لتراكم الثروة التي لم يعملوا من أجل الحصول عليها والتي هي من حق الآخرين.[١]

مع ذلك، فإن المفهوم الأمريكي لتوزيع الثروة غير مؤهل كمفهوم للعدالة الاجتماعية، بالمعنى الذي نعرفه وندافع عنه اليوم، لأنه لم يعرض أي دور لإعادة توزيع ترعاه الدولة. الكتاب الأميركيون والفاعلون السياسيون افترضوا ببساطة، على أساس دليل تجريبي سطحي للغاية، أن الولايات المتحدة افتقدت إلى الفقر وعدم المساواة الذي ميزت الأمم الأوروبية. فحتى وقت متأخر من عام ١٨٥٧، كان يمكن لافتتاحية نيويورك تايمز ادعاء أن «المذهب القائل بأن إنسانا لديه حق في أن توفر له الحكومة أو أي شخص عملا وأجرا، سواء أكانت هناك حاجة لخدماته أم لا، هو مذهب صعد في البلدان الأرستقراطية التي عانت الطبقات العاملة فيها من وضع الإذلال والتبعية". فقد كان مذهب غير ضروري في سياق جمهورية أمريكية أكثر مساواة. كما يلاحظ هيوستن، من الملفت للنظر أن تعثر على فترة نظر فيها الأمريكيون باشمئزاز لـ «إذلا وتبعية» الطبقة الاوروبية العاملة، والتي فيها نظر الأوروبيون إلى الولايات المتحدة باعتبارها نموذجا لكومنولث جمهوري إيجاليتاريانى».[٢]

تحت تأثير هذه الاختلافات الواضحة بين الاقتصاد والسياسة في الولايات المتحدة و أوروبا، وجب على الجمهوريين الأوروبيين إيضاح أن شيئا ما يمكن عمله لضمان مساواة واستقلال المواطنين في بلدهم. قدم كوندرسيه و«بين» إجابة راديكالية: إعادة التوزيع تحت رعاية الدولة من أجل ضمان الحق في اللياقة المادية لكل مواطن. يطرح ستيدمان جونز مناقشة رائعة لرؤاهم و يعتبرهما الأسس الأولى للمبادئ الحديثة للعدالة الاجتماعية.. بينما يرى فليشاكر «بين» كشخص يتلمس طريقه نحو العدالة الاجتماعية ولكنه عجز في نهاية المطاف. فقد فشل بين، يدعي فليشاكر، في ربط برنامجه لمكافحة الفقر في الجزء الثاني من حقوق الإنسان (١٧٩٢) بمفهوم العدالة، ودافع عن مخططه للمعاشات التقاعدية للمسنين على أساس أن ذلك سيكون مقابل خدمة قدمت إلى المجتمع خلال حياتهم العملية. لم يتنبه بين لفكرة أن «جميع البشر يستحقون

(1) Huston, J. L. (1998), Securing the Fruits of Labor: The American Concept of Wealth Distribution 1765-1900. Baton Rouge LA: Louisiana State University Press,pp.7-28.

(2) Ibid, pp.77-78.

الإنقاذ من براثن الفقر»، بل حتى بين راديكاليي هذه الفترة لم نسمع عن فكرة أن العدالة قد تتطلب توزيع الفوائد لتخفيف الفقر أو القضاء عليه. أما ستيدمان جونز فيرى أن الدفاع عن المعاشات كعائد لخدمة لا يتعارض بالضرورة مع العدالة الاجتماعية، لأن العدالة ربما تتطلب شكلا من أشكال التبادل الايجاليتريانى، فيه يساهم كل مواطن بأفضل ما في وسعه في العمل الضروري للمجتمع ويحصل في المقابل على نصيب عادل من الناتج الاجتماعي. إن فليشاكر يؤسس تحليله لبين على مؤلف حقوق الإنسان فقط، لكنه يتجاهل حقيقة أنه في العدالة الزراعية (١٧٩٧) حيث أكد بين على ضرورة فرض ضرائب على التركات لتمويل المعاشات التقاعدية والهبات النقدية لكل شخص وصل سن ٢١ عاما، مميزا مخططه عن الصدقة، من ثم الصياغة الواضحة للمبدأ الحديث للعدالة الاجتماعية: «إنها ليست صدقة بل حق، وليست مكافأة بل عدالة، هذا ما أدافع عنه. إن الحالة الراهنة لما يسمى حضارة، بغيض بقدر ما هو ظالم. هي عكس ما يجب أن تكون عليه، ومن الضروري أن تنجزه الثورة. على النقيض من الثراء والبؤس الذي تراه العين باستمرار وتستاء منه، هو مثل جثث الموتى والأحياء معا... ولكن من العدل و ليس الصدقة، هذا هو مبدأ الخطة. في جميع الحالات العظيمة من الضروري أن نحوز مبدأ أكثر فاعلية من الصدقة ؛ وفيما يتعلق بالعدالة، ينبغي ألا تترك لاختيار الأفراد ما إذا كانوا سيؤسسون عدالة أم لا».[1]

هذه الرؤى، مع أفكار مماثلة قدمها كوندرسيه، كانت تهدف إلى جعل المذهب الجمهوري قابل للتطبيق في أوروبا، لإيضاح أن التجارة والفضيلة المدنية يمكن أن يتحققا معا لو أن إعادة التوزيع الاقتصادي خفضت من عدم المساواة المادية، و إن إعادة التوزيع، إلى جانب تقديم التعليم العام، ستنشر روح الاستقلال والحكم الذاتي الضرورية لجمهورية حديثة. النشاط الاقتصادي القائم على السوق لا يلزم أن يكون خطرا على الصالح العام.

مما سبق يمكننا استنتاج أن العدالة الاجتماعية قد ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر كإبنة للثورات الصناعية والفرنسية، وترتبط أصولها الفكرية بتطور العلوم الاجتماعية وخاصة الاقتصاد السياسي وتحديث الفكر السياسي الجمهوري.

(1) Paine.T, (1995) "Agrarian Justice", (first published 1797), in T. Paine, Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings. Oxford: Oxford University Press, pp. 425-426.

أما في القرن التاسع عشر، فلم ترحب الكثير من النظريات السياسية البارزة بمفهوم العدالة الاجتماعية، ذلك أن هيمنة النظرية الماركسية، والوضعية والنفعية مثلت حجرات عثرة حالت دون تطوير خطاب سياسي قائم على العدالة. بالطبع كان هناك قدر كبير من النقاش حول العلاقة المعقدة بين مفهوم العدالة والفكر الماركسي والنفعي على حد سواء. بل لابد وأن نعترف بالمساهمة الهامة التي قدمتها هذه النظريات لتبرير إعادة التوزيع الاقتصادي. لكن هذه النظريات التي وضعها ماركس وبنتام ومل لا يمكن أن تتبنى الهدف المحدد المتمثل في العدالة الاجتماعية ضمن أولوياتها: فقد استخف ماركس باللغة الأخلاقية حول الإنصاف، وأخضع النفعيون الحقوق الفردية إلى هدف عام وهو تعظيم المنفعة.

الصعوبة الأخرى التي واجهت المفهوم الجديد للعدالة الاجتماعية تمثلت في رد الفعل المحافظ العنيف الذي لاقته الصياغة الأولي لهذا المفهوم. حيث تعرضت الراديكالية الثورية حول المسألة الاجتماعية لانتقادات عنيفة، أولا عن طريق انبعاث المسيحية الإنجيلية التي رأت أن توزيع الثروة يتم وفق مشيئة الله، وأنه خارج سيطرة الإنسان، وكذلك عبر حجة مالثوس أن إعادة التوزيع من شأنها أن تدفع الفقراء ببساطة إلى إنجاب مزيد من الأطفال، مما يؤدى إلى انفجار سكاني. ستيدمان جونز سعى جاهدا لايضاح أن منظري مالثوس لم يكونوا حاملي إرث آدم سميث، بل دشنوا تقليدا جديدا للمذهب الفردي لعدم التدخل والذي تخلى عن المبادئ الأساسية لفكر سميث.[١]

يرى فليشاكر أن العدالة الاجتماعية أصبحت المفهوم المميز سياسيا للقرن العشرين، حيث يرى أن جون رولز هو من أعطى العدالة الاجتماعية أول صياغاتها الفلسفية الصارمة. مع ذلك، فليشاكر لا يرى رولز كفيلسوف أصيل على شاكلة لوك أو أفلاطون. بل يعتقد أن رولز كفيلسوف عبر بشكل منظم ومنهجي عن أفكار سبق أن طرحتها حركات اجتماعية وسياسيون. فقد مثل مفهوم رولز للعدالة محاولة للتصالح فلسفيا مع ادعاءات أخلاقية قوية حول العدالة الاجتماعية ذاعت على مدى القرن العشرين.[٢]

(1) Fleischacker, A Short History of Distributive Justice, pp.83-94.

(2) Ibid, pp.115-116.

مبادىء العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة

بعيدا عن الرؤى الاشتراكية المتطرفة التي تضحي بقيمة الحرية من أجل المساواة، وبعيدا عن الرؤى الرأسمالية المتطرفة التي تضحي بقيمة المساواة من أجل الحرية-خاصة بعد أن ثبت فشلهما - سعى أغلب الفلاسفة المعاصرين إلى البحث عن مفهوم للعدالة الاجتماعية ينجز توازنا معقولا يحافظ على قيمتي الحرية والمساواة. صحيح أن الفلسفات المعاصرة قد مال كل منها إلى قيمة على حساب الأخرى، ولكنها لم تصل إلى حد التطرف والتضحية بأي منهما.

وعندما نستعرض أهم مباديء العدالة الاجتماعية في القرن العشرين، سنجد أن مبدأ اختلاف جون رولز قد سعى إلى تجنب المساواة التامة طالما أن التفاوتات تجعل الأعضاء الأقل حظا في المجتمع أفضل حالاً مما سيصبحون عليه تحت المساواة الصارمة. في حين دافع أنصار مذهب المساواة التامة عن مبدأ تخصيص السلع المادية على كل أعضاء المجتمع بالتساوي. وقد اعتقد آخرون أنه لا مبدأ المساواة التامة ولا مبدأ إختلاف رولز ينجز الأدوار الأخلاقية المهمة للحظ والمسؤولية في الحياة الإقتصادية، من ثم دافع أنصار «مذهب مساواة الحظ» عن مبادئ توزيعية تراعي بشكل ملائم إعتبارات المسؤولية والحظ في الحياة الإقتصادية. وفي حين تؤكد المبادئ القائمة على الاستحقاق بالمثل على الأدوار الأخلاقية للمسؤولية والحظ، فإنها تميل إلى الدفاع أكثر عما يستحقه الناس بفضل عملهم.

وبالتباين مع كل المبادئ السابقة، ينتقد أنصار المبادئ التحررية أي نموذج توزيعي يسعى نحو أنماط إقتصادية، مثل تحقيق الحد الأقصى أو مساواة الرفاهية أو السلع المادية. هم يؤكدون أن السعى صوب مثل هذه الأنماط يتصارع مع المطالب الأخلاقية الأكثر أهميةً للحرية أو الملكية الخاصة.

جون رولز ومبدأ الاختلاف

يقول رولز إن هدفه في نظرية العدالة هو أن يعمم النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي كما جسدها لوك، وروسو، وكانط وأن يحملها إلى مرتبة أعلى من التجريد[1]. فإحدى

(1) John Rawls, (1971),A Theory of Justice, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. Viii- xviii.

الإنجازات الفلسفية الرئيسية لعمل رولز هو إحياء هذا التقليد الذي توقف لفترة طويلة وإن كان لايزال من الناحية التاريخية عالميا في الفلسفة السياسية. فقد وفر مذهب العقد الاجتماعي التبرير الأساسي للثورات الديمقراطية والجمهورية للقرن الثامن عشر، يشمل ذلك إعلان الاستقلال الأمريكي وإعلان حقوق الإنسان الفرنسي. لكن وبسبب حجج ديفيد هيوم وجيرمي بينتام النفعية ضده، لم يتم تناول مذهب العقد الاجتماعي باهتمام وجدية بين الفلاسفة السياسيين والأخلاقيين، بالرغم من أن فكرة «عقد اجتماعي» قد تم الاحتفاء بها ضمن المعرفة السياسية الشعبية.

إن الفكرة الأساسية لنظرية «الحقوق الطبيعية» للعقد الاجتماعي، كما يحلو لرولز أن يلقبها، هي أن الدستور الشرعي هو ذلك الذي يمكن أن يوافق عليه أشخاص أحرار ومتساوون من منطلق الحق المتساوي والصلاحية السياسية المتساوية. إن ما يميز هذا التقليد للحقوق الطبيعية عن هوبز ورؤى العقد الهوبزي، أن نظريات الحقوق الطبيعية أكدت فرضيات أخلاقية حول حقوق وواجبات الأفراد منذ البداية، والتي تعمل كشروط وقيود أخلاقية على العقد الاجتماعي وأية قوانين تتمخض عنه ويتم الاتفاق عليها. ففي هذا التقليد، يتمتع أشخاص عقلانيون، يفترض أنهم أحرار على حد سواء وفقا للحق الطبيعي، بحقوق متساوية في الصلاحية السياسية لحكم أنفسهم، بالإضافة إلى بعض الحقوق الشخصية (مثل حرية الضمير) والتي لا يمكنهم التنازل عنها. ويفترض لوك أن «الحق المتساوي في الحرية الطبيعية» هو قانون للطبيعة بينما يقول كانط إن «الحق الفطري في الحرية» هو الحق الأصيل الوحيد الذي يعود إلى كل الأشخاص استناداً إلى إنسانيتهم، ويحتوي هذا الحق ضمنه على «مساواة فطرية» للبشر. ووفقا لتفسير رولز لعقد لوك الاجتماعي، فإن الدستور الشرعي هو ذلك الذي يتعاقد فيه أشخاص أحرار من منطلق الحق المتساوي والصلاحية السياسية المتساوية والتي حددتها حالة الطبيعة، دون أن ينتهك أحد الحقوق الطبيعية للآخر، أو يتنازل أو تتنازل عنها، أو دون أن ينتهك أي شخص أيا من الواجبات التي يدين بها إلى الله بالحفاظ على نفسه وبقية البشر، أو دون فعل أي شيءٍ غير عقلاني يجعل المرء نفسه أسوء حالاً مما كان عليه في حالة الطبيعة.[1]

(1) Rawls,J., (2007),Rawls's lectures on Locke, in his Lectures on the History of Political Philosophy, Samuel Freeman, ed., Cambridge, Harvard University Press.

بالتباين، تفترض مباديء العقد الهوبزي أن الأشخاص العقلانيين إما أنانيون، أو على الأغلب يسعون فقط نحو مصالحهم وتصوراتهم الخاصة للخير؛ فليست هناك قيود أخلاقية، مثل حقوق الآخرين الأخلاقية، على مسعاهم العقلاني صوب مصالحهم السابقة على العقد الاجتماعي. إن العقد الاجتماعي الهوبزي هو بالأساس تسوية عقلانية بين المصالح المتعارضة، حيث تتفق جميع الأطراف على التعاون مع مراعاة بعض القيود شرط أن يلتزم الآخرون بها، وذلك حتى يتابع الجميع مصالحهم الخاصة بشكل فعال. ووفقا لتناول هوبز الأفراد عقلانيون تماماً ويتحركون لضمان مصالحهم الأساسية في بقائهم الخاص، وميولهم البينية، والحصول على وسائل معيشة ملائمة؛ ومن أجل ذلك يوافقون على تخويل شخص واحد (الملك) ممارسة كل سلطة سياسية يعتقد الملك أنها ضرورية لفرض بنود السلام. ويعد عقد هوبز الاجتماعي اتفاقا تفويضيا للسلطة حيث يخول شخص واحد من قبل الجميع في ممارسة سلطة مطلقة بشكل شرعي، وسلطة مطلقة في الحقيقة للمحافظة على السلام ودعم شروط الازدهار.[1]

ويجمع موقف رولز الأصلي عناصر من نظرية الحق الطبيعي والنظرية الهوبزية للعقد الاجتماعي. مثل الرؤى الهوبزية، تقوم أطراف عقد رولز الاجتماعي - «الموقف الأصلي» - باختيار عقلاني تماماً: هي لم تدفع أخلاقياً، بل سعت فقط لاختيار شروط التعاون التي تحقق خيرها الخاص ومصالحها الأساسية بشكل أفضل. مع ذلك، يختلف موقف عقد رولز الاجتماعي إلى حد كبير عن الرؤى الهوبزية في أنه ينكر أن تكون المبادئ الأخلاقية للعدالة مجرد نتاج لاختيار عقلاني تماماً صمم لدعم اهتمام فردي. ومثل مواقف الحقوق الطبيعية عند لوك، وروسو، وكانط، ينظم رولز عقده الاجتماعي بشكل يقيد أحكام أطرافه بشروط أخلاقية، «حجاب الجهل». إذ يجعل الحجاب متعاقدي رولز جهلة بكل حقائق حول أنفسهم ومجتمعهم؛ وبذلك ينقادون إلى اتخاذ قرار نزيه. كما أن أطراف لوك ممنوعون بشكل واضح من الموافقة على أي شيء يتجاوز حقوق أي فرد المتساوية في حرية الضمير، فإن أطراف رولز ممنوعون، في الواقع، من الموافقة على مبادئ العدالة التي تتجاوز هذا وغيره من الحريات الأساسية.

ويتساءل رولز في «نظرية العدالة» عن مبادئ العدالة التي كان سيوافق عليها الأفراد عندما يؤسسون مجتمعا. ويقدم العدالة كإنصاف رؤية للطبيعة البشرية بخلاف تقاليد

(1) Rawls,J., (2007), Rawls's lectures on Hobbes in Lectures on the History of Political Philosophy, Samuel Freeman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press.

الإيثاريين القدسيين أو الأنانيين الطامعين: فالبشر وفقا لرولز عقلانيون وراشدون. ولأننا عقلانيون فلدينا غايات نريد إنجازها، لكننا راشدون طالما أننا نسعد بإنجاز هذه الغايات بشكل متعاون قدر الإمكان عبر الالتزام بالمبادئ التنظيمية المقبولة للجميع. ولكن لدى الأفراد حاجات متنوعة تماما وتطلعات: التصور الفردي للخير.

ولتجاوز نقاط الخلاف بين الأنا والآخر، يطور رولز ما يطلق عليه مبادئ العدالة من خلال استخدام أداة اصطناعية تماماً يطلق عليها الموقف الأصلي الذي فيه يقرر كل شخص مبادئ العدالة خلف حجاب الجهل. هذا «الحجاب» هو الذي يعمي الناس عن كل الحقائق التي تتعلق بأنفسهم والتي قد تضلل من يطورون فكرة العدالة. «لا أحد يعرف مكانه في المجتمع، موقع طبقته أو مركزه الاجتماعي، ولا أحد يعرف نصيبه في توزيع الأصول والموارد الطبيعية، ذكاءه، قوته، وما شابه. سأفترض أن الأطراف لا تعرف تصورات الخير أو ميولهم النفسية الخاصة. إن مبادئ العدالة يتم اختيارها خلف حجاب الجهل.»[1]

ووفقاً لرولز، يقود جهل هذه التفاصيل حول ذات المرء إلى مبادئ عادلة للجميع. فلو لم يعرف فرد كيف سينتهي به المطاف في مجتمعه، فمن المحتمل ألا يذهب لتمييز أي طبقة من الناس، بل سيطور مخططا للعدالة يعامل الجميع بإنصاف. ويدعي رولز أن هؤلاء الذين هم في الموقف الأصلي سوف يتبنون إستراتيجية حكيمة تزيد فرص الأقل ثراءً «هي مبادئ يعني بها أشخاص عقلانيون وأحرار لدعم مصالحهم الخاصة والتي يقبلونها في موقف أولي من المساواة كمحددة لأساسيات شروط تجمعهم».[2]

وأول مبادئ العدالة عند رولز هو مبدأ الحرية، الذي يؤسس حريات أساسية متساوية لكل المواطنين، ويتضمن الحريات الأساسية المألوفة في التقليد الليبرالي: حرية الضمير، وحرية التجمع، وحرية التعبير، بالإضافة إلى الحريات السياسية المتساوية؛ ويضمن رولز أيضا حق الملكية الشخصية - لكن هذه يتم الدفاع عنها في حدود الإمكانات الأخلاقية واحترام الذات دون مناشدة حق طبيعي في الملكية الخاصة - «أولاً: كل شخص لديه حق متساوي في البرنامج الأكثر شمولاً للحريات الأساسية المتساوية يتوافق مع برنامج مماثل من

(1) Rawls,J., (2001), Justice as Fairness: A Restatement, edited by Erin Kelley, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 17.

(2) Rawls, A Theory of Justice, pp. 11-12.

حريات الآخرين»[١] ويضيف «الحريات التي لم تدرج في القائمة، على سبيل المثال، حق حيازة أنواع معينة من الملكية (مثل وسائل الإنتاج) وحرية التعاقد كما تفهم من قبل مذهب (عدم التدخل) هي حريات ليست أساسية؛ ولذا هي لا تحمى بأولوية المبدأ الأولي»[٢].

ويؤكد رولز أن مبدأ ثانيا للمساواة لابد من الاتفاق عليه لضمان الحريات التي تجسد خيارات ذات مغزى للجميع في المجتمع وتضمن عدالة توزيعية. فالضمانات الرسمية للتصويت السياسي وحرية التجمع تصبح غير ذات قيمة حقيقية للمهمشين ومن يعانون من الفقر المدقع. إن المطالبة بأن يتمتع كل شخص بنفس الفرص الفعالة في الحياة سوف تؤذي بالتأكيد الحريات ذاتها التي من المفترض أنها متساوية. مع هذا، فإننا نريد على الأقل ضمان «الاستحقاق المتساوي» لحرياتنا: فمهما كان موضع الفرد في المجتمع، يرغب المرء في حياة تستحق العيش، وحرية فعالة بدرجة كافية لمتابعة الأهداف الشخصية. من ثم سيتحرك المشاركون لتأكيد مبدأ من جزأين يشمل مساواة عادلة في الفرصة ومبدأ الاختلاف الشهير والجدالي أيضا. ويضمن هذا المبدأ الثاني أن أصحاب المواهب والحافز المتساوي يواجهون فرص حياة متماثلة تقريبا وأن يصب التفاوت في المجتمع في مصلحة الأقل حظا. وعلى ذلك يقول المبدأ الثاني للعدالة بأن «التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية لابد وأن تنظم لكي:

أ) تصبح لتعظيم منفعة الأعضاء الأقل حظا في المجتمع (مبدأ الاختلاف).

ب) أن تصبح الوظائف والمكانة متاحة لكل شخص تحت شروط المساواة العادلة للفرصة»[٣].

إن الشرط المتضمن في «ب» سابق بشكل أساسي على «أ». ذلك أن المساواة العادلة في الفرصة لا تتطلب مجرد توزيع الوظائف والمواقع على أساس الاستحقاق، بل أن يصبح للكل فرصة معقولة لاكتساب مهارات يقيم الاستحقاق على أساسها. ويعتقد رولز أن هذا الشرط -في أغلب الأحيان- وحتى المبدأ الأول للعدالة، ربما يتطلبان مساواة أعظم من مبدأ الاختلاف، لأن التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الكبير، حتى عندما يكون لفائدة الأسوأ حظا، سيميل إلى تقويض قيمة الحريات السياسية وتقويض أية إجراءات نحو المساواة العادلة في الفرصة.

(1) Rawls,J., (1993), Political Liberalism, New York, Columbia University Press, p.291.

(2) Rawls, A Theory of Justice, p.54.

(3) Ibid, p.302.

يسمح مبدأ الاختلاف بالتفاوت في توزيع المنافع فقط لو أن التفاوت يفيد الأعضاء الأقل حظا في المجتمع. يعتقد رولز أن هذا المبدأ سيكون اختيارا عقلانيا للممثلين في الموقف الأصلي للسبب الآتي: كل عضو في المجتمع لديه ادعاء متساو في منافع مجتمعه. ويجب ألا تؤثر السمات الطبيعية على هذا الادعاء، لذا فإن الحق الأساسي لأي فرد في سهم متساو في الثروة المادية، لابد وأن يؤخذ في الحسبان قبل أي اعتبار آخر. وإذا كان الأمر كذلك، فما السبب الذي يمكن أن يبرر التوزيع غير المتساوي؟ يؤكد رولز أن عدم المساواة مقبول فقط لو أنها لفائدة أولئك الذين هم أقل حظا[1].

وقد اعتبر رولز أن رؤيته تنطبق بالدرجة الأولى على ما يدعوه مجتمع منظم بشكل جيد... صمم لدفع خير أعضائه ومنظم عمليا من قبل تصور عام للعدالة. فقد فهم العدالة كإنصاف كمساهمة لـ «نظرية مثالية»، تصميم «المبادئ التي تميز مجتمع منظم بشكل جيد تحت الظروف المناسبة».

ولا يقوم تصور رولز لمباديء العدالة على أي تصور للخير تقدمه الأيديولوجيات أو الأديان، ومن ثم يرفض تعريف العدالة انطلاقا من النظرة الخاصة الشاملة للخير التي تقدمها فلسفات الأخلاق أو حتى الأديان، لأن تصورات الخير تفصلنا عن بعضنا البعض وتمنعنا باختلافاتها وتعدديتها الكبيرة من الوصول إلى تصور مشترك للعدالة. وفصل الحق عن الخير ضروري إذا أردنا أن تكون مباديء العدالة موضع قبول وموافقة مبدئية من الجميع.

لكن نظرية رولز في العدالة كانت تسبح في الفضاء بعيدة عن الواقع، حيث أغفلت الالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصورات الخاصة للخير. وهذا ما حاول رولز أن يتلاشاه في دراساته اللاحقة، ففي «الليبرالية السياسية» يركز رولز على سؤال الاستقرار: هل يمكن لمجتمع منظم بمبدئي العدالة أن يثبت؟. ويعرض رولز لإجابته على هذا السؤال في مجموعة محاضرات تحت عنوان الليبرالية السياسية. في هذه المحاضرات، يقدم رولز فكرة الإجماع المتداخل - أو الاتفاق على العدالة كإنصاف بين مواطنين يحملون وجهات نظر دينية وفلسفية مختلفة أو تصورات للخير. حيث يطرح الليبرالية السياسية فكرة الفهم العام أيضا، الفهم المشترك لكل المواطنين.[2]

(1) Ibid, p.300.

(2) See Also, Richard B. Day,(2005), Globalization and political ethics, Library of congress, pp 374-379.

فقد عنى رولز في الليبرالية السياسية بالرد على النقد الأكثر شيوعا لنظرية العدالة - النقد القائل إن مبادئ العدالة هي ببساطة تصور نسقي بديل للعدالة ما كان أرفع من النفعية أو أي نظرية شاملة أخرى. فقد نظر النقاد للـ «عدالة كإنصاف» كمذهب شامل عقلاني آخر والذي لم يكن متوافقا مع المذاهب العقلانية الأخرى. وفي رأيهم أنه أخفق في التمييز بين نظرية أخلاقية شاملة تخاطب مشكلة العدالة وتصور سياسي للعدالة مستقل عن أي نظرية شاملة[1].

إن رولز يقدم تصورا سياسيا للعدالة سيقبل أناس ذوو رؤى دينية ميتافيزيقية متصارعة لكنها راشدة أن ينظم التركيب الأساسي للمجتمع. وما يميز تناول رولز عن التصورات السابقة لليبرالية أنه يريد الوصول إلى إجماع دون مناشدة أي مصدر ميتافيزيقي. من ثم تعارض الليبرالية السياسية تصورات جون لوك وجون ستيوارت مل، الذين يروجان لفلسفة ليبرالية ميتافيزيقية أكثر قوة. إن تناول رولز هو محاولة لضمان إمكانية إجماع ليبرالي بغض النظر عن القيم الدينية أو الميتافيزيقية «العميقة» التي تعتنقها الأطراف طالما ظلت قابلة للتسوية، وبمعنى آخر «راشدة». من ثم فإن النتيجة المثالية تتمثل في إدراك «الإجماع المتداخل» لأن رؤى مختلفة ومتضاربة في أغلب الأحيان حول المبادىء الأخلاقية، والطبيعة، ...إلخ. قصدت «لتتداخل» مع بعضها البعض حول سؤال الحكم.[2]

وعلى الرغم من أن رؤية رولز قد استوعبت النقد الماركسي التقليدي للرأسمالية المتطرفة التي استبعدت بعد العدل الاجتماعي في تركيزها المحموم على النمو الاقتصادي المتصاعد، وعلى التراكم الرأسمالي اللامحدود، فقد تعرضت نظريته لانتقادات عنيفة من قبل أنصار الحرية الذين رأو أنه انحاز أكثر لقيمة المساواة، ومنقبل أنصار المساواة الذين رأوا أنه انحاز أكثر لقيمة الحرية.

فقد اعترض التحرريين على مبدأ الاختلاف باعتباره ينطوي على انتهاكات غير مقبولة للحرية، وحقوق الملكية، وخصوصا ملكية الذات. فعلى سبيل المثال، قد يتطلب مبدأ الاختلاف ضرائب لإعادة التوزيع لصالح الفقراء، والمدافعين عن الحريات يعترضون عادة أن مثل هذه الضرائب تنطوي على استيلاء غير أخلاقي على مقتنيات تم حيازتها بإنصاف.

(1) Ibid, p. iv.

(2) Ibid, p. iv. See Also, Drucilla Cornell, (2004), Defending ideals: War, Democracy and Political struggles, New York, Routledge, pp 46-60.

أيضا تعرض مبدأ الاختلاف كمبدأ أساسي للتوزيع للنقد على أساس أنه يتجاهل مطالبات أن الناس يستحقون فوائد اقتصادية معينة في ضوء أعمالهم. دعاة المبادئ المستندة إلى الاستحقاق يؤكدون أن البعض قد يستحق مستوى أعلى من السلع المادية بسبب عملهم الشاق أو مساهماتهم حتى لو أن مكافآتهم غير المتكافئة لن تعمل على تحسين موقف الأقل حظا. منظرو الاستحقاق وكذلك التحرريين يجادلون أيضا أن إيضاح كيف يصير الناس في أوضاع أكثر أو أقل حظا هو ذو صلة من الناحية الأخلاقية بإنصافهم، ولكن مبدأ الاختلاف يتجاهل هذه التفسيرات.

وبالاتفاق مع منظري الاستحقاق، أكد دعاة مساواة الحظ أن مبدأ الاختلاف لا يبرز بشكل جيد الأدوار الأخلاقية التي يعتقدون أن الحظ والمسؤولية يلعبانها في مبادئ العدالة التوزيعية. بل إن مبدأ مساواة الحظ كمبدأ مميز في أدب العدالة التوزيعية تطور كاستجابة نقدية على نظرية رولز في عدالة التوزيع.

أما بوج Pogge فقد طور تفسيرا عالميا للعدالة كإنصاف، فقد قدم تصورا أكثر اتساقا من تصور رولز. فهو لا يقبل فقط مبدأ اختلاف رولز ولكنه يريد تطبيقه على المستوى الدولي وكذلك على الصعيد الوطني. ففي مؤلفه «قانون ايجاليتريانى للشعوب»، لاحظ بوج «أن رولز أراد من نظريته في العدالة أن تكون ايجاليتريانية نسبيا، تطبق على المستوى الوطني، ولكن أن تطبق دوليا، فهي ليست كذلك. كما يقول، هناك انفصال «بين مفهومي رولز للعدالة المحلية والعدالة العالمية». فبينما يعتقد رولز أن على المجتمعات الرغدة واجب مساعدة المجتمعات المرهقة، هو يرفض فكرة التطبيق العالمي لمبدأ اختلافه. أما ما يقترحه بوج فهو مبدأ ايجاليتريانى عالمي لعدالة التوزيع. هو يعتقد أن هذا سوف يلبي المساواة الاجتماعية والاقتصادية التي هي على حساب الأشخاص الأسوأ حالا في العالم، وما يقترحه هي «ضريبة الموارد العالمية، أو GRT». وهذا يعني أنه على الرغم من أن كل شعوب كوكبنا «تمتلك وتسيطر على جميع الموارد داخل أراضيها الوطنية»، سيتم فرض ضرائب على كل الموارد التي تستخرجها. لو أنها ستستخدم تلك الموارد المستخرجة بنفسها، يجب أن تدفع ضريبة. لو كانت تبيع بعضها لمجتمعات أخرى، من المفترض أن يتحمل المشترين على الأقل جزءا من العبء الضريبي في شكل أسعار بيع أعلى. إن ضريبة الموارد العالمية هي من ثم ضريبة على الاستهلاك «لموارد كوكبنا». وعلى شركات استخراج الموارد مثل شركات النفط وشركات تعدين الفحم أن

تدفع ضرائب لحكوماتها التي، بدورها، ستصبح مسؤولة عن تحويل الأموال إلى المجتمعات المحرومة لمساعدة الفقراء في العالم. وينبغي اعتبار هذه المدفوعات «مسألة استحقاق وليست صدقة»، وهو التزام خاص بالعدالة الدولية.. إذا كانت حكومات الدول الأكثر فقرا أمينة، فإنها يمكن أن تصرف الأموال، وإذا كانت فاسدة، فيجب أن تذهب التحويلات عبر وكالات الأمم المتحدة أو المنظمات غير الحكومية. وعلى أية حال، ينبغي أن توجه نحو المجتمعات التي يمكن أن تحسن من حال كثير من الفقراء والمحرومين. وبطبيعة الحال، فإن المجتمعات الأقل حظا ستصبح حرة في رفض هذه الأموال، إذا اختاروا ذلك. ولكن، قد يتساءل المرء، هل سيكون لدى المجتمعات الرغدة دافع لدفع نصيبها العادل بإحسان، وما جزاءها لو لم تدفع؟. وفي هذا الإطار يقترح بوج بعض العقوبات الدولية التي يمكن تطبيقها «بمجرد أن تقرر وكالة تسهيل تدفق المدفوعات أن بلدا لم تف بالتزاماتها في إطار المخطط، يطلب من جميع الدول الأخرى فرض رسوم على وارداتها وضرائب ربما مماثلة أيضا على صادراتها لجمع أموال تعادل التزامات ضريبة الموارد العالمي، بالإضافة إلى تكاليف تنفيذ هذه التدابير. يعتقد بوج أنه ينبغي للمجتمعات الرغدة أن تعترف بأن نموذجه أكثر ايجاليتريانية وعدلا للعلاقات الدولية من قانون رولز للشعوب».[1]

روبرت نوتزك والمبادئ التحررية:

يعد روبرت نوزيك، زميل قسم رولز في جامعة هارفارد، واحدا من النقاد الأكثر شهرة لنظرية رولز الليبرالية للعدالة. إن رولز ونوتزك معا يلتزمان بشكل أساسي بالحرية الفردية. ولكن بوصفه تحرري، يعارض نوزيك التضحية بالحرية الفردية من أجل تعزيز المساواة الاجتماعية والاقتصادية، ويدافع عن «دولة الحد الأدنى» باعتبارها النوع الوحيد العادل اجتماعيا. ففي مؤلفه «الفوضى، والدولة، واليوتوبيا» (١٩٧٤)، وخاصة في الفصل الشهير حول «عدالة التوزيع»، يشيد نوتزك بكتاب رولز الأول كأهم عمل في الفلسفة السياسية والأخلاقية منذ «مل»، لكنه يدافع عما يسميه «التصور الاستحقاقي للعدالة» في إطار ثلاثة مبادئ للحيازة العادلة:

(1) Pogge,T., (1994), "An Egalitarian Law of Peoples", Philosophy and Public Affairs, Vol. 23, No. 3, pp. 195-196, 210, 199-202, 205, 219, 224.

أ. الشخص الذي يكتسب حيازة وفقا لمبدأ العدالة في الاكتساب له حق في تلك الحيازة.

ب. الشخص الذي يكتسب حيازة وفقا لمبدأ العدالة في النقل من شخص آخر له حق في هذه الحيازة، له حق مكتسب في تلك الملكية.

ج. لا حق لأحد في ملكية إلا عن طريق (أ) و(ب).[1]

فقط عبر مزج هذين النهجين يحق لأي شخص أن يحوز أي ملكية. لكن بعض الناس يحصلون على حيازات بشكل ظالم عن طريق السرقة أو الاحتيال أو القوة حيث تتراكم حيازات غير شرعية. لذلك، يقول المبدأ الثالث بأن العدالة يمكن أن تتطلب تصحيح عمليات الاستحواذ الماضي الظالمة.

هذه المبادئ الثلاثة للحيازات العادلة: مبدأ اكتساب الحيازات، ومبدأ نقل الحيازات، ومبدأ تصحيح انتهاكات المبدئين الأولين، تشكل جوهر نظرية عدالة الاستحقاق التحررية لنوزيك. ينبغي أن يخول للناس حق استخدام ممتلكاتهم الخاصة على النحو الذي يرونه مناسبا، طالما حق لهم ذلك. أما أي نمط من التوزيع، مثل مبدأ اختلاف رولز، والذي من شأنه أن يجبر الناس على التخلي عن أي حيازات يستحقونها من أجل منحها لشخص آخر، بمعنى إعادة توزيع الثروة، فهو ظالم. من ثم فإنه وفقا لنوزيك، فإن أي دولة، مثل تلك التي يستحسنها رولز، بمعنى «أكثر توسعا» من دولة الحد الأدنى، تعيد توزيع الثروة من خلال فرض ضرائب على أولئك الذين هم أحسن حالا لصالح المحرومين هي بالضرورة «تنتهك حقوق الناس».[2]

يتضمن بيان نظرية الحقوق المكتسبة إشارة إلى مبادئ العدالة في الاقتناء والنقل. مبدأ العدالة في النقل هو أقل إثارة للجدل، حيث يهدف إلى إقرار عقود عادلة تستبعد السرقة، والاحتيال، وما إلى ذلك، أما مبدأ العدالة في الاستحواذ فهو أكثر تعقيدا وإثارة للجدل. والمقصود من المبدأ تنظيم اكتساب حقوق الملكية الحصرية على العالم المادي. ولتبرير هذه الحقوق، يعتمد نوزيك على فكرة جون لوك التي تقول بأن كل شخص يمتلك نفسه، وعن طريق خلط أعمال المرء بالعالم، يمكن أن تولد ملكية الذات ملكية أخرى، ألا وهي ملكية جزء من العالم المادي. مع ذلك، من استعارة خلط لوك، يتساءل نوزيك بشكل مشروع:

(1) Nozick, Robert, (1974), Anarchy, State and Utopia, New York: Basic Books, pp149-182.
(2) Ibid, p.151

«... لم يصبح خلط ما أملك مع ما كنت لا أملك وسيلة لفقدان ما أملك وليس وسيلة لكسب ما لا أملك؟. فلو أنني أملك زجاجة من عصير الطماطم وسكبتها في البحر حتى أخر قطرة ... حتى اختلطت بالتساوي في جميع أنحاء البحر، فهل بذلك أكون قد امتلكت البحر، أم أنني بحماقة أبدد عصير الطماطم الخاص بي؟[1]. ويخلص نوزيك من ذلك إلى أن ما هو هام بالنسبة لخلط عملنا بالعالم المادي هو أنه في القيام بذلك، فإننا نسعى إلى زيادة قيمته، بحيث تؤدي ملكية الذات إلى تملك العالم الخارجي في مثل هذه الحالة.

الاعتراض الواضح على هذا الادعاء هو أنه ليس من الواضح لماذا يحق لأول أناس حازوا جزءا من العالم المادي استثناء الآخرين منها، حيث يصبح الأول من أصحاب الأرض في حين يصبح اللاحق عامل بالأجر. وردا على هذا الاعتراض، يتبع نوزيك لوك في الاعتراف بالحاجة للحصول على مؤهل للاقتناء العادل. ووفقا للشرط اللوكياني، تصبح عملية الاستحواذ الحصرية على العالم الخارجي عادلة، إذا توافرت، بعد الاستحواذ، «ملكية كافية وجيدة بشكل مشترك للآخرين». لكن أحد التحديات الرئيسية التي تواجه التحرريين هي صياغة تفسير معقول أخلاقيا لهذا الشرط. فوفقا لنسخة نوزيك الأضعف لشرط لوك، «إن عملية تفضي إلى حق ملكية متوارثة دائمة لشيء لم أملكه سابقا لن تفعل ذلك إذا أصبح موقف الآخرين الذين لم يعودوا أحرارا في استخدام الشيء «أسوأ»».[2]

ولكن منتقدي نوزيك يرون شرطه ضعيف بشكل غير مقبول. فعلى سبيل المثال، يمكن للمرء تلبية شرط نوزيك عبر «اكتساب» شاطئ وفرض رسم دولار واحد على دخول أولئك الذين كانوا في السابق قادرين على استخدام الشاطئ مجانا، طالما أن هذا المرء يعوضهم بفائدة يرونها ذات قيمة مساوية في خدمات مثل التنظيف أو الحراسة. مع ذلك، فإن رواد الشاطئ كانوا سيصبحون أفضل حالا لو أن منظما من بينهم أكثر كفاءة حصل على الشاطئ، وفرض رسوم ٥٠ سنتا فقط على نفس الخدمة، ولكن هذا البديل لم يؤخذ في الحسبان تحت شرط نوزيك.[3]

(1) Ibid, p.174.

(2) Ibid, p.178.

(3) Cohen, G. A., (1995), Self-Ownership, Freedom, and Equality, New York: Cambridge University Press.

ويعطي ويل كيمليكا Kymlicka تلخيصا لحجة نوتزك في «ملكية النفس»:

١. الناس يملكون أنفسهم.

٢. العالم كان في البداية وبشكل أساسي غير خاضع للملكية.

٣. يمكنك الحصول على حقوق مطلقة على حصة غير متكافئة من العالم، إذا كنت لن تضر بحالة الآخرين.

٤. من السهل نسبيا، دون أن تضر بحالة الآخرين، أن تحصل على حقوق مطلقة على حصة غير متكافئة من العالم. ولذلك:

٥. عندما تخصص الممتلكات الخاصة، يصبح السوق الحر في رأس المال والعمل مطلبا أخلاقيا.[1]

لكن التحدي الذي يواجه التحرريين من ثم هو إيجاد قراءة معقولة لـ (٣) والتي سوف تسفر عن (٤). علاوة على ذلك، يمدد نوزيك فاعلية الشرط إلى عمليات الاستحواذ والتحويلات، مما يزيد المشكلة تعقيدا.

بالطبع، العديد من الحيازات الموجودة هي نتاج عمليات استحواذ أو تحويلات تمت في مرحلة لم تكن لترضي مبادئ عدالة الاستحواذ أو التحويلات. وبالتالي، يجب على نوزيك تكملة تلك المبادئ بمبدأ لتصحيح ظلم الماضي. وعلى الرغم من أنه لم يحدد هذا المبدأ فهو يصف الغرض منه:

يستخدم هذا المبدأ معلومات تاريخية حول الأوضاع والمظالم السابقة ... ومعلومات حول مجرى الأحداث الفعلي التي تمخضت عن هذه المظالم، وحتى يومنا هذا، وهو يعطي وصفا (أو وصفات) للحيازات في المجتمع. إن مبدأ التصحيح من المفترض أن يستعين بتقديره الأفضل للمعلومات الشرطية حول ما كان سيحدث ... إذا كان الظلم لم يحدث. إذا كان الوصف الفعلي للحيازات يتقلب حتى أنه يقع خارج التوصيفات التي حققها هذا المبدأ، من ثم أحد التوصيفات المتحققة يجب أن تدرك.[2]

---

(1) Kymlicka, Will, (1990), Contemporary Political Philosophy, Oxford: Clarendon Press, p.112.

(2) Nozick, Anarchy, State and Utopia, pp. 152-153.

لا يحاول نوزيك توفير مبدأ للتصحيح. غياب مثل هذا المبدأ أسوأ بكثير لنظرية تاريخية من نظرية ذات قالب. إن مظالم الماضي تقوض بشكل منهجي عدالة أي توزيع لاحق في النظريات التاريخية. من الواضح أن نظرية نوزيك التاريخية لا يمكن استخدامها لتقييم عدالة المجتمعات القائمة. وحتى تتوافر مثل هذه النظرية للتصحيح فلا اعتبارات لتصحيح الظلم يمكن تطبيقها لتبرير التوزيع في المجتمع القائم:

في غياب [المعالجة الكاملة لمبدأ التصحيح] المطبق على مجتمع معين، لا يمكن للمرء استخدام التحليل و النظرية المعروضة هنا لإدانة أي مخطط معين لمدفوعات التحويل، إلا أنه من الواضح أن لا اعتبارات لتصحيح الظلم يمكن أن تطبق لتبريره[١].

لسوء حظ هذه النظرية، يبدو أنه لا توجد مثل هذه المعالجة لأن المهمة، لجميع الأغراض العملية، مستحيلة. أعداد المظالم التي ارتكبت على مر التاريخ، سواء داخل الدول أو فيما بينها، هائلة والتفاصيل الضرورية عن الغالبية العظمى من الظلم غير متوافرة. حتى لو كانت تفاصيل الظلم متاحة، السلاسل السببية الحقيقية لا يمكن تحديدها بشكل موثوق. كما أشار ديريك بارفت، حتى أولئك الذين ولدوا هم مختلفون تماما[٢]. ونتيجة لذلك، فإن من الصعب أن نرى كيف يمكن أن توفر نظرية استحقاق نوزيك مرشدا بشأن ما ينبغي أن يكون التوزيع الحالي للحيازات المادية أو ما التوزيعات أو إعادة التوزيعات المشروعة أو غير المشروعة. الواقع أن نوتزك نفسه يعترف بأن مبدأ الاختلاف هو أفضل تنفيذ لمبدأ التصحيح. وعلى الرغم من أن نوزيك صريح إلى حد ما في هذه النتيجة، العديد من أنصاره ونقاده تجاهلوها ويواصلون نقاشهم الساخن كما لو أن، خلافا لبيان نوزيك، نظريته يمكن استخدامها لتقييم عدالة التوزيع الاقتصادي الحالي.

يدافع التحرريون عادة عن نظام فيه حقوق ملكية حصرية، واقتصار دور الحكومة على حماية حقوق الملكية. ويرون أن الملكية تخضع عادة لضرائب لأغراض أخرى غير جمع الأموال اللازمة لحماية حقوق الملكية. وتؤكد نظرية نوزيك ذاتها أنه ليس هناك سبب واضح لتوفير حماية قانونية قوية لحقوق ملكية نشأت من خلال انتهاكات المبادئ العادلة للحيازة والنقل. ولكن ما الحجج التي صيغت كمؤيدة لحقوق الملكية الإقصائية؟

(1) Ibid, p.231.

(2) Parfit, Derek,(1986), Reasons and Persons, Oxford. Oxford University Press.

كما لاحظنا، يؤكد نوزيك أنه لأن الناس يملكون أنفسهم، وبالتالي مواهبهم، هم يمتلكون كل ما يمكن أن تنتجه هذه المواهب. علاوة على ذلك، من الممكن في سوق حرة أن نبيع المنتجات الناتجة عن ممارسة مواهب المرء. وحيث يرى نوتزك أن فرض الضرائب على الدخل الناشئ عن هذا البيع يؤسس ملكية(جزئية) من قبل الآخرين من الناس وأعمالهم وأفعالهم». إن الناس، وفقا لهذه الحجة، لديهم هذه الحقوق الحصرية للملكية. من ثم فإن فرض الضرائب، ينطوي ببساطة على انتهاك هذه الحقوق وسماح لبعض الناس بامتلاك (جزئيا) أشخاص آخرين. علاوة على ذلك، ثمة من يقول، إن أي نظام لا يعترف قانونا بمثل هذه الحقوق ينتهك مبدأ كانط في معاملة الناس دائما كغايات في حد ذاتهم وليسوا كمجرد وسائل. الصعوبتان الرئيسيتان في هذه الحجة: (١) إظهار أن ملكية النفس تتوافق فقط مع حيازة حقوق ملكية حصرية قوية، و(٢) أن نظام حقوق الملكية الحصرية هو أفضل نظام للتعامل مع الناس باحترام، كأهداف في حد ذاتهم.[١]

يقول نوزيك صراحة أنه هو نفسه لا يعطي مبررا أخلاقيا منهجيا لحقوق الملكية الإقصائية التي يدافع عنها: «هذا الكتاب لا يقدم نظرية دقيقة للأساس الأخلاقي لحقوق الفرد».[٢] ولكن حاول آخرون توفير مبررات أكثر منهجية لحقوق مماثلةأو لتطوير مبررات أوفى من تلك التي ألمح إليها نوزيك.

وبالإضافة إلى حجج ملكية الذات، وشرط أن يعامل الناس كغايات في حد ذاتهم، فقد كان الطريق الآخر الأكثر شيوعا لمحاولة تبرير حقوق الملكية الخالصة هو القول بأن هناك حاجة إليها لتحقيق أقصى قدر من الحرية أو الحد من انتهاكاتها. لكن ماذا لو قارنا البلدان ذات حقوق ملكية إقصائية أقل (على سبيل المثال أكثر ضرائب) مع بلدان ذات أنظمة ملكية أكثر إقصائية، فلن نرى ميزة منهجية في الحريات التي يتمتع بها الناس في البلدان الأخيرة. وبطبيعة الحال، نحن لا نرى فرقا في توزيع هذه الحريات في البلدان الأخيرة، الغني لديه أكثر والفقير أقل، بينما في الأولى كانت توزع على نحو أكثر توازنا. والآن إذا قيد التحرريون ما يعتبر حرية ذات قيمة، سيتبع ذلك أن حقوق الملكية الإقصائية مطلوبة لتحقيق أقصى قدر من الحرية أو للحد من انتهاكاتها. ولكن التحدي لهؤلاء التحرريين هو إيضاح لماذا فقط حرياتهم المفضلة هي ذات قيمة، وليس تلك التي أضعفت من خلال نظام حقوق الملكية الحصرية؟.

(1) Nozick, Anarchy, State and Utopia, p.172.

(2) Ibid, p.xiv.

كاي نيلسن ومبدأ المساواة التامة

على النقيض من مواقف رولز ونوزيك، يعلي نيلسن من شأن المساواة كمفهوم أكثر جوهرية من الحرية الفردية، حيث تنسجم مواقفه مع الماركسية أكثر من التقاليد الليبرالية / التحررية التي تنحدر إلى حد كبير من لوك. ففي حين تدعم الرأسمالية ملكية وسيطرة رأس المال الخاص على وسائل الإنتاج وتوزيع السلع المادية، تؤكد الاشتراكية أنها ينبغي أن تكون مملوكة وتحت سيطرة المجتمع ككل. وفي حين يتهم نوزيك رولز بالمبالغة في طلب إعادة توزيع الثروة، ينتقده نيلسن باعتباره أعلى من شأن الحرية الفردية على حساب المساواة الاجتماعية. لذا وفي تناقض مباشر مع مبدأي رولز الليبراليين للعدالة، يطرح نيلسن في مؤلفه «العدالة الايجاليتريانية الراديكالية: العدالة كمساواة « مبدأين اشتراكيين يشكلان جوهر تصوره الايجاليتريانى للعدالة. في مبدأه الأول، يدعو إلى « حريات أساسية وفرص متساوية»، وليس مجرد «حريات أساسية متساوية»، بما في ذلك فرص «العمل الهادف، وتقرير المصير، والمشاركة السياسية»، التي يعتبرها هامة لتعزيز «استقلال ذاتي أخلاقي متساوي واحترام ذاتي متساوي»، أيضا على النقيض من رولز، لا يدعي نيلسن أي أولوية لمبدأ على الآخر. أما خلافه الأكثر وضوحا مع رولز فيمكن العثور عليه في المبدأ الثاني، والذي يحل محل مبدأ الاختلاف الذي يزعم أنه يبرر عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية. حيث يدعو هذا المبدأ إلى تقسيم دخل وثروة المجتمع بحيث يتمتع كل شخص بالحق في الحصول على حصة متساوية «وأن يتقاسم الجميع أعباء المجتمع أيضا بالتساوي، والتي تخضع، بطبيعة الحال، إلى قيود اختلاف القدرات واختلاف الحالات». هو يزعم أن مبدأه الثاني من شأنه تعزيز «الحكم الذاتي الأخلاقي المتساوي واحترام الذات بين أفراد المجتمع». وبالتالي ربما تقضي على التراتب الاجتماعي والاستغلال الطبقي، وفق المثل العليا للإنسانية الماركسية.[1]

ويعد مبدأ المساواة الراديكالية الصارمة أحدِ أبسط مبادئ العدالة التوزيعية، فهو يقول بأن « كل الأشخاص لابد وأن يتمتعوا بنفس المستوى من السلع والخدمات المادية». والمبرر

(1) Nielsen,Kai,(1979) "Radical Egalitarian Justice: Justice as Equality" (called "Equality"). Social Theory and Practice, Vol. 5, No. 2,

الأكثر شيوعا لهذا المبدأ هو أن الناس ذوو مكانة أخلاقية متساوية، وأن المساواة في السلع والخدمات المادية أفضل وسيلة لتفعيل هذه المساواة الأخلاقية.

وعلى الرغم من بساطة هذا المبدأ، إلا أنه يثير مجموعة من المشكلات التوصيفية الصعبة حول مبادئ التوزيع. المشكلتان الرئيسيتان هما، أولا: بناء مؤشرات ملائمة للقياس (مشكلة المقياس)، وثانيا: تحديد الأطر الزمنية. ذلك أن هناك العديد من الحلول المقترحة لهاتين المشكلتين، و«مبدأ المساواة التامة» ليس مبدأ واحدا ولكنه اسم لمجموعة من المبادئ المرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا. هذا المدى من التوصيفات الممكنة موجود ضمن جميع المبادئ العامة لعدالة التوزيع.

وتنشأ مشكلة المؤشر في المقام الأول لأن السلع التي يتم توزيعها في حاجة إلى أن تقاس لو أردنا توزيعها وفقا لثمة مبدأ (كالمساواة مثلا). يقول مبدأ المساواة التامة «إنه ينبغي أن يتمتع جميع الأشخاص بنفس المستوى من السلع المادية والخدمات. المشكلة هي كيفية تحديد وقياس المستويات؟. طريقة واحدة لحل مشكلة المؤشر في حالة المساواة التامة وهي الإقرار بأن الجميع يجب أن يحوز نفس الحزمة من السلع و الخدمات وليس نفس المستوى: يجب أن يحوز كل شخص ٤ برتقالات، و٦تفاحات، ودراجة واحدة، إلخ .لكن الاعتراض الرئيسي على هذا الحل هو أنه ستتوافر العديد من المخصصات الأخرى من السلع المادية والخدمات التي سوف تجعل بعض الناس أفضل حالا دون جعل شخص آخر أسوأ حالا. هذه المخصصات هي ما نطلق عليها مخصصات «باريتو الفائقة» (انظر المساواة لمناقشة أكثر تفصيلا لكفاءة باريتو) فعلى سبيل المثال، سيصبح الشخص الذي يفضل التفاح على البرتقال أفضل حالا إذا قايض بعض برتقاله ببعض من التفاح الذي يخص الشخص الذي يفضل البرتقال. بهذه الطريقة، سيصبح كلاهما أفضل حالا وليس هناك من هو أسوأ حالا. ولأن معظمنا سيرغب في التجارة في شيء ما، والتي تتطلب حزم متطابقة تجعل الجميع تقريبا أسوأ ماديا حالا مما كانوا تحت تخصيص بديل. من ثم فإن القول إن الجميع يجب أن يحوز نفس حزمة السلع لا يبدو وسيلة مرضية لحل مشكلة المؤشر.

المال هو مؤشر لقيمة السلع والخدمات المادية. وهو مؤشر ناقص لأن مخاطره تم توثيقها في معظم الكتب المدرسية للاقتصاد. علاوة على ذلك، بمجرد أن نتوسع في السلع التي يتم تخصيصها بحيث تتجاوز السلع المادية لتشمل سلع مثل الفرص، لاوجب ذلك علينا أن نقرن

المال بمؤشرات أخرى، مثل مؤشر جون رولز «للسلع الأولية».مع ذلك، يعتبر استخدام المال، سواء في شكل دخل أو ثروة أو كليهما، كمؤشر لقيمة السلع والخدمات المادية هو الرد الأكثر شيوعا على مشكلة المؤشر ويستخدم على نطاق واسع في نقرير وتنفيذ مبادئ التوزيع.

وتتضمن المشكلة الثانية تحديد الأطر الزمنية. ذلك أن الكثير من مبادئ التوزيع تتطلب إنجاز نمط معين من التوزيع، ولكنها تحتاج أيضا إلى تحديد لحظة تطبيقه. فهناك نسخة من مبدأ المساواة التامة تقول بأن كل الناس يجب أن يتمتعوا بنفس الثروة في مرحلة أولية معينة، بعدها يصبح الناس أحرار في استخدام ثرواتهم بالطريقة التي يختارونها، مع ما يترتب على ذلك من نتائج مستقبلية لا بد أن تكون غير متكافئة. ويطلق على المبادئ التي تحدد التوزيعات الأولية التي بعدها ليس من الضروري أن يتم المحافظة على المبدأ عادة مبادئ «نقطة الانطلاق».[1]

ولأن مبادئ «نقطة الانطلاق» ربما تؤدي في نهاية المطاف إلى عدم مساواة كبيرة، فإن الايجاليتريانيين الصارمين لا يحبذونها عادة. حيث يقرر الشكل الأكثر شيوعا لمبدأ المساواة التامة أن الدخل (الذي يقاس بالمال) ينبغي أن يكون متساويا في كل إطار زمني، على الرغم من أن هذا قد يؤدي إلى تفاوتات كبيرة في الثروة إذا سمح باختلافات في المدخرات. وبالتالي، ترتبط مبادئ المساواة التامة عادة بثمة تقييد على نطاق المجتمع ككل لسلوك ادخار عادل. عند التطبيق العملي، مع ذلك، ربما يتطلب هذا المبدأ ونسخة بوابة الانطلاق توزيعات أكثر مماثلة مما يبدو للوهلة الأولى، ذلك لأن بنية الأسرة التي تقوم على منح الناس بدايات متساوية غالبا ما تتطلب إعادة توزيع إلى آباء وأمهات، الذين بسبب سوء الحظ، أو سوء الإدارة، أو حتى خياراتهم الخاصة، لم تكلل بالنجاح في كسب أو حيازة سلع مادية.

هناك عدد من الانتقادات الأخلاقية المباشرة لمبادئ المساواة التامة: أنها تقيد الحرية دون مبرر، وأنها لا تعطي نتائج أفضل للمساواة الأخلاقية للأشخاص، ذلك أنها تتصارع مع ما يستحقه الناس، لكن الانتقاد الأكثر شيوعا هو ذلك الذي يستند إلى الرفاهية والمرتبط بمتطلب كفاءة باريتو: إن أي شخص يمكن أن يصبح أفضل ماديا إذا كان الدخل ليس متساويا تماما.[2]

(1) Ackerman, Bruce A., (1980), Social Justice and the Liberal State, New Haven: Yale University Press.pp.53-59 and pp.168-170.

(2) Carens, Joseph, (1981), Equality, Moral Incentives and the Market, Chicago: Chicago University Press.

رونالد دوركين ومبدأ تكافؤ الفرص والايجاليتريانية القائمة على الحظ

إن توزيع السلع والخدمات المادية ليس التوزيع الاقتصادي الوحيد المهم للناس، فتوزيع الفرص مهم أيضا. فقد ربط جون رولز مبدأ الاختلاف بمبدأ تكافؤ الفرص، وحيث يعد الدفاع عن شكل من أشكال المساواة في الفرص شائع تماما بين منظري عدالة التوزيع، بل و بين عامة الناس، خصوصا عندما يقترن بشكل من أشكال آلية توزيع السوق. وغالبا ما يقابل أولئك الذين يعتقدون أننا يمكننا أن نظهر اهتماما، واحتراما، أو معاملة متساوية للناس دون حيازتهم نفس السلع والخدمات المادية، طالما يتمتعون بالفرص الاقتصادية المتساوية، مبدأ تكافؤ الفرص بمبدأ «المساواة في الدخل» أو المساواة الصارمة. فالبحث عن أفضل تفسير أخلاقي لمبدأ المساواة في الفرصة هو المجال الأهم للبحث الفلسفي، لا سيما بين إيجاليتريانيو الحظ.

ففي عام ١٩٨٨، قدم بريان باري إعادة تناول مهمة للفهم الذي قاد جون رولز لمبدئي تكافؤ الفرص و الاختلاف. وتعد إعادة بناء باري ومناقشة رونالد دوركين المبكرة، أساسية في الأدب الايجاليتريانى للحظ. وهناك نسخة من هذه الحجة تمثل على الأرجح أفضل مقدمة لبعض القضايا الأخلاقية المهمة.

حيث تستبعد المساواة «الرسمية» في الفرصة التمييز في المجال الرسمي على أساس العرق، والأصل، والعمر أو الجنس. حيث التساؤل عن الشاغل الأساسي، الذي اشترك فيه معظم المنظرين والناس عموما، لمجتمع يفتقر المساواة الرسمية في الفرصة؟. ويبدو أن الاهتمام متجذر في الاعتقاد بأن صفات مثل الجنس أو العرق هي عناصر خارج سيطرة الناس، ففي مجتمع لجنس الناس أو نوعهم آثار جوهرية على فرصهم الاقتصادية دائما ما يعامل الناس بطريقة غير عادلة. في مثل هذه المجتمعات، مسألة إذا ما كان الناس قد ولدوا ينتمون للجنس أو العرق المفضل، وبالتالي مفضلون اقتصاديا هي ببساطة مسألة حظ. ادعاء رولز هو أنه عندما يكون لدينا خيار يتيح لنا التمتع بنظام مساواة رسمية للفرصة، فإن هيكلة المجتمع بحيث يؤثر هذا «اليانصيب الطبيعي» على حياة الناس وفرصهم يعد أمرا غير أخلاقي.[١]

ما سبق غير مثير للجدل، ولكن ما جعل حجة رولز وباري مثيرة للاهتمام كان ادعائهما أن هذا الخط من التفكير يؤدي في الواقع إلى مطالبات أقوى بضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية.

(1) see Rawls, A Theory of Justice.

وأشارا إلى أنه حتى مع المساواة الرسمية للفرصة، ستظل هناك العديد من العوامل التي ليس للناس سيطرة عليها ولكنها سوف تؤثر على فرصهم الاقتصادية مدى الحياة: إذا كانت عائلة الشخص تستطيع تحمل نفقات توفير فرص تعليمية ذات نوعية جيدة أو رعاية صحية مميزة. إن المجتمع سيكون لديه أسباب لتبني مساواة أكثر جوهرية من مبدأ الفرصة، مع فرص متكافئة في التعليم، والرعاية الصحية، وما إلى ذلك - نفس أسباب تبني المساواة الرسمية لمبدأ الفرصة.

إن تتبع هذا الخط من التفكير أكثر يبدو أنه يؤدي إلى استنتاجات أكثر راديكالية من تلك التي توصل إليها أولئك الذين وافقوا على المساواة الرسمية للفرصة. إن مجتمع ذو مساواة أكثر جوهرية لمبدأ الفرص في المكانة لا يزال لا يوفر تكافؤ الفرص للجميع. الناس يولدون في أسر أكثر أو أقل تغذية وظروف اجتماعية أكثر أو أقل ملائمة. الناس يولدون في أسر وأحياء أكثر أو أقل تشجيعا للتعليم وتنمية للمواهب المميزة اقتصاديا. هناك مدى كامل من المؤثرات الاجتماعية التي لها آثار أساسية وغير متكافئة على الفرص الاقتصادية للأطفال والتي لا يتحملون مسئوليتها، حيث يتعرض الأطفال إلى مؤثرات تعكس الحظ في «اليانصيب الاجتماعي». علاوة على ذلك، فإن الحظ في اليانصيب الطبيعي لا يقتصر فقط على سمات مثل الجنس والعرق. الأطفال هم أكثر أو أقل حظا في توزيع المواهب الطبيعية أيضا.[1]

فالسباق الذي يتمايل فيه خط البداية بشكل تعسفي، حيث لم تتحدد فرص الناس وآفاق مستقبلهم وفق عوامل هم مسؤولون عنها، بل عن طريق الحظ، لا يعتبر سباقا عادلا. بالمثل، إذا تم تنظيم مجتمع ما بحيث لم تتحدد فرص الناس في الحصول على السلع الاقتصادية عبر عوامل هم مسؤولن عنها، ولكن عن طريق الحظ، فهو مجتمع معرض للاتهام بأنه غير عادل. هذه هي النتيجة القوية التي يقدمها باري، متبعا رولز.

واستجابة لهذا التحدي، يستكشف باري نفسه عددا من السبل، بما في ذلك التساؤل عما إذا كان التوزيع الاقتصادي يوازي حقا السباق. يرد رولز، بطبيعة الحال، على تحديه بالقول إنه ليس هناك الكثير الذي يمكن القيام به (أخلاقيا) لجعل الفرص الاجتماعية والطبيعية أكثر مساواة، وبالتالي فإن الاستجابة العادلة لا تكون إلا بتبني مبدأ الاختلاف. بينما تعامل آخرون، مع ذلك، مع هذا التحدي بمعالجات مختلفة.

(1) Ibid.

فقد قدم رونالد دوركين واحدا من أوائل الردود الأكثر تفصيلا على تحدي رولز. حيث تعد نظرية دوركين واحدة من أقدم النظريات في الأدب الايجاليتر ياني للحظ، على الرغم من أن دوركين نفسه أطلق على نظريته «ايجاليتر يانية الموارد». قدم دوركين رؤيته الرئيسية في إطار التمييز بين «الطموحات» و«المواهب». يستخدم دوركين مفهوم «الطموحات» لتغطية مجال خياراتنا وما ينتج عن خياراتنا، مثل خيار العمل الشاق، أو انفاق المال على كماليات باهظة الثمن. أما «المواهب» فهي تشير إلى نتائج الحظ الغاشمة، أو تلك الأشياء التي لا نملك سيطرة عليها، مثل الوراثة الجينية، أو سوء الحظ الذي لا يمكن تجنبه. يتفق دوركين مع رولز أن عدم المساواة الطبيعية لا تتوزع وفقا لاختيارات الناس، ولا تبرر بالإشارة إلى واقعة أخرى مهمة أخلاقيا عن الناس، لذا ينبغي على الناس ألا ينتهي بهم المطاف في حالة أسوأ نتيجة لسوء الحظ في القرعة الطبيعية. ومع ذلك، يؤكد دوركين فشل مبدأ الاختلاف في التعامل مع هذه المعضلة، لأن صياغته في حدود السلع الأولية لا تعترف بأن أولئك الذين هم غير محظوظين، مثل المريض بشدة أو ذوي الاحتياجات الخاصة، قد يحتاج سهم أكبر بكثير من السلع الأولية من غيره من أجل تحقيق حياة معقولة. يؤكد دوركين أيضا أن التوزيعات الاقتصادية العادلة ينبغي أن تكون أكثر استجابة لمبدأ الاختلاف في النتائج المترتبة على اختيارات الناس.(١)

اقترح دوركين أن يبدأ الناس بموارد متساوية ولكن يسمح في نهاية المطاف بمنافع اقتصادية غير متكافئة نتيجة خياراتهم الخاصة. ما يشكل توزيع عادل للمواد هو تحديدها نتيجة لتجربة فكرية تهدف إلى نمذجة توزيع عادل: افترض أن الجميع منحوا نفس القوة الشرائية، وأن كل منهم يستخدم هذه القوة الشرائية في دعم، في مزاد عادل، موارد أنسب لخطط حياتهم. ثم سمح لهم باستخدام تلك الموارد على النحو الذي يرونه مناسبا. على الرغم من أن الناس قد ينتهي بهم المطاف ذوو فوائد اقتصادية مختلفة، فلا يمنح أي منهم اعتبارا أقل من الآخر، بمعنى أنهم إذا أرادوا حزمة موارد تخص شخص آخر يمكنهم أن يزايدوا عليها بدلا من ذلك.(٢)

(1) Dworkin, Ronald, (1981), "What is Equality? Part 1: Equality of Resources," Philosophy and Public Affairs, 10: 185-246.

(2) Ibid.

وقد أصبح تمييز دوركين بين «الطموحات» و«المواهب» سمة أساسية لايجاليتريانية الحظ، على الرغم من أنهم يصوغونه عادة في إطار مجموعة واسعة من الأسماء البديلة. من حيث الحساسية تجاه «الطموحات»، يزعم دوركين والعديد من إيجاليتريانيو الحظ أنه بالرغم من أن الناس لديهم نقطة انطلاق «متساوية» (في حالة دوركين، الموارد) هم يجب أن يتحملوا عواقب خياراتهم. يقولون، على سبيل المثال، أن الناس الذين يختارون العمل بجد لكسب المزيد من الدخل لا يجب أن يطالبوا بدعم أولئك الذين يختارون الكثير من وقت الفراغ، ويحصلون بالتالي على دخل أقل.

وبخصوص «المواهب»، يعرض دوركين خطة افتراضية للتعويض تفترض أنه قبل المزاد الافتراضي، لم يكن الناس يعرفون بمواهبهم الطبيعية الخاصة. مع ذلك، هم قادرون على شراء تأمين ضد أن يظلموا في التوزيع الطبيعي للمواهب وأن مدفوعاتهم سوف توفر آلية تأمين لتعويض هؤلاء الناس الذين هم غير محظوظين في «اليانصيب الطبيعي».[1]

كانت مقترحات دوركين المبكرة افتراضية تماما وكان من الصعب بعض الشيء فهم ما تعنية من الناحية العملية. وفي وقت لاحق حاول ايجاليتريانيو الحظ استخلاص الآثار العملية المترتبة على نظرياتهم بمزيد من التفصيل، على الرغم من أن الكثير من نقاشاتهم لا تزال على المستوى النظري. هم يوافقون على توصية دوركين، ضد مبدأ اختلاف رولز، ذلك أن أصحاب المواهب الطبيعية غير المتساوية يجب أن يحصلوا على تعويض». على سبيل المثال، الأشخاص الذين ولدوا بإعاقات، أو صحة معتلة، الذين لم يفرضوا هذه الظروف على أنفسهم، يمكن تعويضهم بشكل صريح حتى لا يؤذوا في فرصهم الاقتصادية. تحت مبدأ اختلاف رولز، رغم ذلك، لا يوجد مثل هذا التعويض الواضح، كما يقول رولز، مبدأ الاختلاف ليس مبدأ تعويض. بالطبع، بالنسبة لجماعة من الناس يعانون من إعاقات طويلة الأمد أو اعتلال في الصحة والذين هم أيضا ضمن المجموعة الأقل حظا، مبدأ الاختلاف يضمن «مساعدة». ولكن المساعدة لن تتناسب مع احتياجاتهم الناشئة عن إعاقاتهم أو اعتلال صحتهم.[2]

(1) Dworkin, Ronald, (1981), "What is Equality? Part 2: Equality of Welfare," Philosophy and Public Affairs, 10: 283-345.

(2) p.10

يواصل ايجاليتريانيو الحظ صقل هذه الجوانب من نظرياتهم وهي (أ) ما يعتقدون أنه التصور الأهم لتكافؤ الفرص، (ب) حجم الدور الذي سيلعبه الحظ في توزيع المنافع الاقتصادية و(ج) ما هو أفضل تصور «للحظ». كما يواصلون استكشاف الدور الذي يجب أن تلعبه المسؤولية في توزيع المنافع الاقتصادية.[1]

ولأن مخططات ايجاليتريانى الحظ لها حافز على غرار مبدأ الاختلاف، تمثل الانتقادات الأخلاقية انحرافات عن تلك الموجهة ضد مبدأ الاختلاف. لكن، ما هو مطلوب عمليا من مجتمع يعمل وفقا لمبدأ الاختلاف ليس واضحا ومباشرا. كيف يمكن للاهتمامات النظرية لإيجاليتريانيو الحظ أن تنفذ عمليا، هي في الغالب مسألة غير واضحة أيضا. على سبيل المثال، قد يبدو من المستحيل قياس الاختلافات في المواهب الطبيعية للبشر، للأسف، مواهب الناس لا تنقسم بدقة إلى طبيعية وغير طبيعية، أي تلك التي يمكن أن يكون الناس مسؤلون عنها. بالنسبة لنظام للمساعدة الخاصة للمعوقين جسديا وعقليا والمرضى سيكون تنفيذا جزئيا لنظام التعويض، ولكن التفاوت الأكثر طبيعية سيظل بمنأى عن مثل هذه المساعدة في حين أن النظريات تتطلب عادة تعويض عن هذه التفاوتات. ومن ثم سيظل استكشاف كيف يمكن عمليا تطوير النظم الاقتصادية لتتحمل مسؤولية تخفيف أنواع معينة من الحظ الخالص تحديا مستمرا لايجاليتريانى الحظ.

ميلر وباري والبحث عن الاستحقاق

تتباين المباديء المستندة إلى الاستحقاق المختلف في التوزيع في المقام الأول وفقا لما تحدده كأساس للاستحقاق. ففي حين طرح أرسطو معيار الفضيلة، أو الطبيعة الأخلاقية باعتبارها أفضل أساس للاستحقاق كأساس للتوزيع الاقتصادي، اقترح منظرون معاصرون للاستحقاق قواعد أكثر عمليه في المجتمعات الحديثة المعقدة. وقد اتبع معظم المنظرين المعاصرين للاستحقاق جون لوك في هذا الصدد. حيث أكد لوك أن الناس يستحقون تلك الأشياء التي تنتج عن كدحهم وصنعتهم، المنتجات (أو قيمتها) هي مكافأة مناسبة على جهودهم. فكرة

(1) Knight, C. (ed.) 2011, Responsibility and Distributive Justice , Oxford: Oxford University Press. See also, Sen, Amartya, (1982), "Equality of What?," in A. Sen, Choice, Welfare and Measurement, Cambridge: Cambridge University Press.

لوك الأساسية هي أنه لابد من ضمان تمتع الأفراد بثمار عملهم، وتقشفهم. وعادة ما تتطابق معظم المقترحات المعاصرة لقواعد الاستحقاق مع واحدة من تصنيفات ثلاثة واسعة:

١. المساهمة: يجب أن يكافأ الناس على نشاط عملهم وفقا لقيمة مساهماتهم في الناتج الاجتماعي.(١)

٢. الجهد: يجب أن يكافأ الناس وفقا للجهد الذي أنفقوه في أداء عملهم.(٢)

٣. التعويض: ينبغي أن يكافأ الناس وفقا للتكاليف التي تكبدوها في أداء عملهم.(٣)

ووفقا لنظرية الاستحقاق المعاصرة، يستغل الناس قدراتهم ومواهبهم بحرية، بدرجات متفاوتة، في أعمال منتجة اجتماعيا. يستحق الناس مستويات مختلفة من الدخل من خلال توفير السلع والخدمات المطلوبة من قبل آخرين. وتصبح نظم التوزيع عادلة بقدر ما تقوم بتوزيع الدخل وفقا للمستويات المختلفة المكتسبة أو المستحقة للأفراد في المجتمع على جهدهم، كدهم، أو مساهماتهم الانتاجية. وتتفق المباديء المعاصرة للاستحقاق جميعا حول قيمة رفع مستوى المعيشة بشكل جماعي، «الناتج الاجتماعي». ووفق كل مبدأ، يعد النشاط الذي يستهدف رفع الناتج الاجتماعي وحده أساس للدخل المستحق. لا ينجز مفهوم الاستحقاق في حد ذاته قيمة رفع الناتج الاجتماعي، بل هي قيمة ترسخها المجتمعات بشكل مستقل. وبالتالي، مبادئ الاستحقاق التي تقيد قواعد الاستحقاق بالنشاط المنتج اجتماعيا (الإنتاجية، والتعويض، والجهد كلها أمثلة على مثل هذه القواعد) لا تفعل ذلك لأن مفهوم الاستحقاق يتطلب هذا. إنها تفعل ذلك لأن المجتمعات تقدر مستوى أعلى للمعيشة، وبالتالي تختار رفع مستويات المعيشة كقيمة أساسية مهمة لتوزيع مستند إلى الاستحقاق. هذا يعني أن التطوير التام للمبادئ المستندة إلى الاستحقاق يتطلب تحديد

(1) Miller, David, (1989), Market, State, and Community, Oxford: Clarendon Press. Miller, David, (1976), Social Justice, Oxford: Clarendon Press.

(2) Sadurski, Wojciech, (1985), Giving Desert Its Due, Dordrecht: D. Reidel. Sadurski, Wojciech, (1985), Giving desert its due: social justice and legal theory (Law and Philosophy Library, Volume 2), Dordrecht, Boston: D. Reidel.

(3) Lamont, Julian, (1997), "Incentive Income, Deserved Income, and Economic Rents," Journal of Political Philosophy, 5: 26-46. See also, Dick, James, (1975), "How to Justify a Distribution of Earnings," Philosophy and Public Affairs, 4: 248-72.

الأنشطة التي تعد منتجة اجتماعيا أو غير منتجة اجتماعيا، و بالتالي تستحق مكافأة وتعويض.[١]

من المهم أن نميز مدفوعات الاستحقاقات عن مدفوعات الحقوق المكتسبة. لمنظري الاستحقاق البنية المؤسسية المصممة تصميما جيدا ستجعل العديد من الحقوق المكتسبة التي يحوزها الناس مستحقة. ولكن الحقوق المكتسبة والاستحقاقات العادلة يمكن فصلهما. كما لاحظ فاينبيرغ، يمكن للشخص أن يكتسب حقا في تولي منصب الرئاسة دون أن يستحق ذلك، والشخص الذي يعتقل مجرم بطريق الخطأ قد يحصل على مكافأة ولكنه لا يستحقها. على العكس، قد يستحق فريق ما الفوز بجائزة البطولة ولكنه لا يحصل عليها أو يستحق أي شخص منافع اقتصادية ولكنه ليس له حق مكتسب فيها. هذه الأمثلة على انفصال الحقوق المكتسبة والاستحقاق تعد أرضا خصبة لمنظر الاستحقاق للدفاع عن الإصلاح المؤسسي.

المدفوعات المصممة لمنح الناس حوافز هي شكل من أشكال الحقوق المكتسبة تستحق التمييز بشكل خاص عن مدفوعات الاستحقاق، حيث يتم الخلط بينهما عادة. مدفوعات الحافز «تطلعية» يتم تعيينها لخلق مكانة في المستقبل، في حين أن مدفوعات الاستحقاق هي «تطلعية للخلف» هي تبرر بالإشارة إلى العمل في الحاضر أو الماضي. على الرغم من أن من الممكن لنفس المدفوعات أن ترتبط بالاستحقاق والحافز معا، الحوافز والاستحقاق يوفران مبررات متمايزة للدخل، و ينبغي ألا يدمجا.[٢]

وقد سعى البعض إلى تبرير التوزيعات الرأسمالية الحالية عبر مبادئ توزيع قائم على الاستحقاق، جون ستيوارت مل وكثيرون من بعده دعموا بقوة الادعاء المناقض- أن تنفيذ مبدأ الإنتاجية سينطوي على تغييرات جذرية في اقتصادات الأسواق الحديثة، وسوف يقلل كثيرا من التفاوتات التي تسمة. ومن المهم أن نلاحظ، مع ذلك، أن المبادئ المعاصرة المستندة إلى الاستحقاق هي مبادئ توزيع غير كاملة. إنها عادة ما تصمم فقط لتغطية التوزيع بين البالغين العاملين، أما إجازة الرعاية الأساسية فهي تحتاج أن تلبى عبر مبادئ أخرى.

---

(1) Lamont, Julian, (1994), "The Concept of Desert in Distributive Justice," The Philosophical Quarterly, 44: 45-64.

(2) Barry, Brian, (1965), Political Argument, London: Routledge and Keagan Paul.

إن تحديد وعلاج مشكلات مبادئ التوزيع القائم على الاستحقاق تدور أساسا حول قواعد الاستحقاق: من الصعب تحديد ما يعد كمساهمة، جهد أو تكلفة، والأكثر صعوبة هو قياسها في اقتصاد حديث معقد.

الاعتراض الأخلاقي الرئيسي على المبادئ المستندة إلى الاستحقاق هي أنها تجعل الفوائد الاقتصادية معتمدة على عوامل ليس للناس سيطرة عليها. صاغ جون رولز واحدة من الحجج الأكثر تداولا لهذا الغرض. المشكلة الأكثر وضوحا في حالة المبادئ القائمة على الإنتاجية، تتمثل في أن إنتاجية الشخص عادة ما تتأثر بالعديد من العوامل التي لا يكون للشخص إلا قليل من السيطرة عليها.

إن معظم النسخ المعاصرة للمبادئ التي ناقشناها حتى الآن تسمح بثمة دور للسوق كوسيلة لتحقيق نمط التوزيع المطلوب، فأصحاب مبدأ الاختلاف يستخدمونه كوسيلة لمساعدة الأقل حظا؛ وأصحاب المبادئ المستندة إلى الاستحقاق يعتمدون عليه لتوزيع المنافع وفقا للاستحقاق. في المقابل، نادرا ما ينظر دعاة المبادئ التحررية في التوزيع إلى السوق كوسيلة للنمط المرجو، لأن المبدأ الرئيسي الذي يدافعون عنه لا يفترض أي «نمط» على الإطلاق، ولكنه بدلا من ذلك يصف أنواع من عمليات الاستحواذ أو التبادلات التي هي عادلة في حد ذاتها. لابد أن يصبح السوق عادلا، وليس وسيلة لأي نمط، طالما أن التبادلات التي يسمح بها السوق تلبي شروط الاكتساب والتبادل العادل التي تصفها المبادئ.

خاتمة

إن العدالة الاجتماعية باعتبارها مسعا لتلبية احتياجات الأفراد باعتباره مطلبا للعدالة وليس «صدقة» ومن ثم إعادة توزيع الموارد من قبل الدولة من أجل تحقيق ذلك، إنما هي إبداع حديث تماما. فكل من تحدث عن العدالة الاجتماعي العصر الحديث إنما فعلوا ذلك لأسباب لا علاقة لها بالعدالة، ولكن من خلال التشديد على العواقب الروحية الضارة لحيازة السلع المادية الغالية أو الحاجة إلى ملكية مشتركة لخلق انسجام اجتماعي.

لقد تنوعت آراء الفلاسفة حول المباديء الحاكمة للعدالة الاجتماعية. سعى جون رولز عبر مبدأ الاختلاف إلى تحقيق أكبر قدر من التوازن بين قيمتي الحرية والمساواة من ثم تجنب المساواة التامة طالما أن التفاوتات تجعل الأعضاء الأقل حظا في المجتمع أفضل حالاً

مما سيصبحون عليه تحت المساواة الصارمة. في حين أعلى أنصار مذهب المساواة التامة عن قيمة المساواة عبر مبدأ تخصيص السلع المادية لكل أعضاء المجتمع بالتساوي. ودافع أنصار «مذهب مساواة الحظ» عن مبادئ توزيعية تراعي بشكل ملائم إعتبارات المسؤولية والحظ في الحياة الإقتصادية. و إذا كانت المبادئ القائمة على الاستحقاق قد دافعت بالمثل عن الأدوار الأخلاقية للمسؤولية والحظ، فإنها تميل غلى الدفاع أكثر عما يستحقه الناس بفضل عملهم.

وينتقد أنصار المبادئ التحررية أي نموذج توزيعي يسعى نحو أنماط إقتصادية، مثل تحقيق الحد الأقصى أو مساواة الرفاهية أو السلع المادية. هم يؤكدون أن السعى صوب مثل هذه الأنماط يتصارع مع المطالب الأخلاقية الأكثر أهميةً للحرية أو الملكية الخاصة.

مهما تنوعت وجهات النظر حول مباديء العدالة الاجتماعية، فهي نظام اقتصادي اجتماعى يهدف إلى إزالة الفوارق الاقتصادية الكبيرة بين طبقات المجتمع. هي تصف فكرة مجتمع تسود العدالة كافة مناحيه، بدلا من انحصارها في عدالة القانون فقط. بشكل عام، تفهم العدالة الاجتماعية على أنها توفير معاملة عادلة وحصة تشاركية من خيرات المجتمع.

إننا نؤكد على أن العدالة الاجتماعية لابد وأن تتضمن ثلاثة أنواع من المساواة: المساواة في الوجود، فلا إنسان أرقى من إنسان، فكل فرد له الحق في فرص تعادل فرص زميله بحيث تنمو مواهبه إلى أقصى حد ممكن بغض النظر عن وضعه الاقتصادي أو الاجتماعي، والمساواة في حق العيش وذلك بأن تصبح المتطلبات الضرورية من مأكل ومشرب وملبس متاحة لكل فرد، والمساواة بالمعنى السياسي أي حق كل فرد في المشاركة السياسية عبر آلية التصويت وكذلك حق كل فرد في الترشح لشغل المناصب.

لكن هذه المساواة لا تعني أن البشر متساوون في المواهب، بل إن هذه المواهب لتتفاوت، ويتبع ذلك تفاوت في الثروة والدخل بين أفراد المجتمع. فالبشر مختلفون ويجب أن يظلوا على اختلافاتهم، لأن هذه الاختلافات بين البشر كانت في النهاية لمنفعة بعضهم البعض وأنها وجدت لتوفير الاعتماد المتبادل.