# النظرية الليبرالية ومسألة المساواة

# جون رولز وروبارت نوتزك ضدّ المنفعية

نوفل الحاج لطيف

باحث في الفلسفة

تونس

## ١- الحيازة والاستحقاق

سيتركز الاهتمام هنا على النظر في إشكالية الاستحقاق في العدالة التوزيعية وبتصوّر الحيازة المترتب عليه في صلب نظرية رولز للعدالة بما هي عدالة توزيعية بالأساس في مواجهة مختلف النظريات التوزيعية الأخرى وتخصيصا نظرية نزويك[1]، كنظرية تقدم نفسها شأنها في ذلك شأن الرولزية، كنظرية مناهضة للنظرية المنفعيّة التي مثّل نقدها بالنسبة لرولز تحديا أساسيا في ظلّ ذلك التنافس قد نكتشف الوجه الحقيقي للرولزية نفسها كنظرية في العدالة بما هي إنصاف تحديدا، تدافع عن الحريات الفردية، وإن كانت تشترك في ذلك مع غيرها من مواقف مناهضي المنفعيّة، ولكن تنطلق في كلّ ذلك من مبدأ خصّ به رولز نظريته فتفوقت على ما عداها، هو مبدأ التباين، وهو المبدأ الذي مثّل بحق نقطة الخلاف الجوهرية داخل النّظريّة الليبرالية نفسها على الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقيّة.

### أ- الليبرالية ومسألة المساواة

إنّ رولز الليبرالي الذي يقول بدولة الرفاه العام ونوتزك الليبرالي المحافظ، يحددان معا كما جاء على لسان مايكل صاندال: "أوضح البدائل التّي يمكن أن توفرها الأجندة السياسية الأمريكية حاليا، على الأقل في ما يتعلق بالمسائل المتصلة بالعدالة التوزيعية. ومع ما يبدوان عليه من تعارض من الناحية العملية، فإنهما من الناحية الفلسفية، يشتركان في الكثير من الأمور"، ولعل ما يهمنا ههنا بالذات هو اشتراكهما في مناهضة الفكر المنفعي إذ يُعرّف كلّ منهما، يواصل صاندال، موقفه على أنّه يعترض صراحة

---

النظرية الليبرالية ومسألة المساواة، المجلد الثاني، العدد ٤، ٢٠١٣، ص٣٩ – ٧٧.

على المذهب المنفعي بوصفه مذهبا ينكر التمييز بين الأشخاص، كما أن كلّ منهما يقترح أخلاقا قائمة على الحقوق باعتبارها الأكثر ضمانا لحرية الأفراد"[٢].

ومن بين القواسم المشتركة- وأود أن ألاحظ هنا بالذات أن هذا الاشتراك جذعه المحوري مناهضة التّيارات المنفعيّة- اعتماد قاعدة كانط القاضية بمعاملة كلّ شخص باعتباره غاية لا مجرد وسيلة، وبالبحث عن مبادئ العدالة التّي من شأنها أن تضمن ذلك، فضلا عن إنكار كلّ منهما وجود أي كيان اجتماعي يسمو على الأفراد، ويبدو واضحا في ما يقوله نزويك مردّدا ما قاله رولز من حيث المبدأ والصياغة: "بأنّ الإكراهات ذات الطبيعة الأخلاقيّة المفروضة على الفعل (أي المحظورات غير المشروطة) تعكس المبدأ الكانطي الذي تقوم عليه، والقاضي بالنظر إلى الأفراد كغايات لا مجرد وسائل..ومع أنّ هذه الإكراهات تعبر عن حرمة الأشخاص الآخرين، فلماذا لا يحق لأحد أن يخترق هذه الحرمة من أجل خير اجتماعي؟ من الناحية الفردية، كلّ واحد منا يرضى أحيانا بالتعّرض لبعض الأذى أو يقبل بعض التضحية من أجل تحقيق غفأكبر أو تجنب شرّ أكبر"[٣].

وفي هذا السياق يقدم نوتزك مبدأ "ملكية الذات لذاتها"ويل لمبدأ يحضّ على معاملة الأشخاص كغايات في ذواتهم، وهو المبدأ الذي مثلّ الصيغة الكانطية في التعبير عن صفة المساواة الأخلاقيّة، وهو أيضا المبدأ الذي يقول به رولز والمنفعيون أنفسهم ومن هنا جاءت أهمية هذا الاهتمام ببعض الفوارق بين مختلف النظريات، والتّي لا تبدو، في رأيي، عرضية إطلاقا. فجوهر نظرية نوتزك كما عبرّ عنها هو بنفسه في كتابه: "Anarchy, State, and Utopia"، "للناس حقوق ولا يمكن القيام بأشياء لصالحهم كأشخاص أو كجماعات دون التعدي على تلك الحقوق.إنّ لهذه الحقوق قوّة واتساعا يجعلاننا نتساءل حول ما يجوز للدولة ولموظفيها فعله لصالح الأفراد"[٤]وأنّه يتعين على المجتمع احترام تلك الحقوق، وأنّه لا يمكن التضحية بالأشخاص أو استخدامهم من أجل تحقيق أغراض معينة دون رضاهم. معنى هذا أن استخدام أي واحد من

هؤلاء الأشخاص في سبيل خير الآخرين إنما هو استغلال له في صالح غيره لا أكثر ولا أقل، وفي ذلك يقول نوتزك: "إنّ استخدام شخص بهذه الطّريقة ليس فيه احترام كاف له من حيث هو شخص قائم بذاته، أي أن الحياة التّي يحياها هي الوحيدة المتاحة له"[٥]. وهكذا يقتضي المبدأ الكانطي نظرية في الحقوق لأنّ "الحقوق تحفظ وجودنا المستقل وتأخذ على محمل الجد وجود أفراد متمايزين عن بعضهم بحيث لا يمكن لأحد أن يكون مورد رزق لغيره"[٦]. ولأنّنا أفراد متمايزون لأنّ لكلّ منا تطلعاته الخاصّة به، فإنّه ينبغي أن تكون حدود للتضحية التّي يمكن أن يطالب بها كلّ منا لغيره من أفراد المجموعة وهي حدود تضبطها نظرية في الحقوق، ولهذا السبب تبدو المنفعيّة، التّي تنفي وجود مثل تلك الحدود، غير مقبولة في نظر نوتزك.إنّ احترام هذه الحقوق وجه لا ينفصم عن احترام الأشخاص في أن يعاملوا باعتبارهم غايات لا باعتبارهم مجرد وسائل. وبهذا تلتقي مقاربة رولز الليبرالية مع مقاربة نوتزك الليبرتارينية (في مواجهة الخصم المنفعي) بحيث إن المجتمع ينبغي له أن يعامل الأشخاص لا كوسائل أو كموارد، بل كما يؤكد ذلك نوتزك: "كأشخاص ذوي حقوق فردية، مع ما يفترضه ذلك من كرامة. وبمعاملته لنا باحترام، عند احترامه لحقوقنا، يمكننا المجتمع، سواء كنا فرادى أم جماعات من اختيار أسلوب حياتنا وتحقيق رؤيتنا لهويتنا وطموحاتنا الخاصّة وفق ما لدينا من إمكانيات وبالتعاون الإرادي مع غيرنا على أساس التساوي في الكرامة"[٧].

ثمة إذن، تقارب كبير بين رولز ونوتزك إلى حد التوافق، ليس فقط لأنّ نوتزك استنجد بمبدأ مجرد في المساواة وإنّما من حيث طبيعة الحجج التّي يقدمانها ضد المنفعيّة. فلقد كان من المهم بالنسبة لرولز إبراز أن المنفعيّة لا تستطيع معاملة الأشخاص كغايات في ذواتهم ما دامت تسمح بالتضحية ببعض الأشخاص من أجل أكبر رفاه ممكن للمجموعة. وإذن، من الواضح أن المفكرين متفقان على القول بأن معاملة الأفراد باعتبارهم سواسية تقتضي وضع حدود للطريقة التّي يمكن من خلالها استخدام شخص ما من أجل مصلحة الآخرين أو لمصلحة

المجتمع برمته. ففي مجتمع عادل تكون للأفرقوق يتعين ّ على المجتمع احترامها ولا يمكن أن تكون مثل تلك الحقوق موضوع حسابات منفعيّة.

بيد أن رولز ونوتزك يفترقان عند نقطة هامة وهي معرفة أي ّ الحقوق ينبغي إعطاؤها الأولويّة كي يعامل الأشخاص كغايات في ذواتهموبمعنى أدق ّ يمكننا أن نقول إنّه بالنسبة لرولز أحد أهم الحقوق الأساسية هو الحق ّ في التمتع بنسبة من موارد المجتمع، في حين يرى نوتزك أنّ الحق ّ الأساسي والأو ّلي هو حق الشخص في امتلاك ذاته، وهو الخلاف الجوهري بين الليبرالية التّي يدافع عنها رولز والليبرتارينية التّي يقول بها نوتزك. وسنعرض في ما يلي إلى أهم صوره.

ينطلق رولز من ثلاثة مبادئ ممكنة يتم من خلالها ضبط توزيع المنافع والخيرات الاجتماعية والاقتصادية أو تقدير قيمتها وهذه المبادئ هي:

١-الحرية الطبيعية

٢-المساواة الليبرالية

٣-المساواة الديمقراطية

ومن ثم يعر ّف نظام الحرية الطبيعية ما هو عدل بأنّه كل ّ توزيع ناجم عن اقتصاد سوق فعال تسود فيه مساواة صورية (أي قانونية) في الفرص تفتح المجال أمام أصحاب المواهب والمهارات المناسبة. ولكن هذا المبدأ يظل ناقصا في تقدير رولز على اعتبار أنّه لا يتعدّى نسخة للتوزيع الأصلي للمواهب والمهارات التّي كلّما كان حظ المرء منها كبيرا كان نصيبه من الخيرات والمنافع الاجتماعية كبيرا أيضا، والعكس بالعكس، فعندما يكون التّوزيع مجرد نسخ للتوزيع الأصلي، لا يمكن أن نعتبره عادلا إلا ّ إذا سلمنا بعدالة التّوزيع الأصلي للمواهب والمهارات. غير أن هذا الافتراض لا يمكن إثبات: هل "التّوزيع الأصلي للحيازات، كما يقول رولز، في أي فترة من الزمن يتأثر بشكل قوي بالعوارض الطبيعية والاجتماعية"[٨] على نحو يجعله لا عادلا ولا جائرا، بل اعتباطيا فقط. لكن مادام ليس هناك ما يضمن الحيازات الأصلية، فإن اتخاذ هذه الحيازات أساسا للعدالة، معناه ببساطة تحميل الطابع الاعتباطي للصدفة لأنّه "حدسيا، يكمن الطابع اللاعادل أكثر في نظام الحرية الطبيعية في كونه يسمح

بإخضاع توزيع الأنصبة من غير وجه حق للعوامل الاعتباطية جدا من وجهة النظر الأخلاقيّة"[٩].

وأمّـا في مـا يتعلـق بمبـدأ المـساواة الليبرالية، فهو يسعى إلى تعويض لاعدالـة الحرية الطبيعية بتجاوز المساواة الـصورية للفرص، وتـصحيح، متـى أمكـن ذلـك، نتائج التفاوت الاجتماعي والثقـافي، إذ إنّ الهدف من ذلك هو نوع من "الاسـتحقاق المنصف" الذي يسمح بتخفيـف حـالات التفـاوت الاجتماعيـة والثقافيـة بفـضل التـساوي في فـرص التعلـيم وبعـض سياسات إعادة التّوزيع ، وغير ذلـك مـن الإصلاحات الاجتماعية. إن الهدف المنتظر من مبدأ المساواة الليبرالية هو تمكين الجميع من "المساواة في الانطلاق "حتـى يـتمكّن من لهم نفس المواهب والمهـارات الفطريـة ونفس الإرادة في استغلال حيازاتهم هـذه من أن تكون لهم "فـرص النجـاح نفـسها بقطع النظر عن مكانتهم الأصلية في النظام الاجتماعي، أي مهما كانت فئة الدخل التّي ولدوا في حضنها، فمن المفترض أن يكون في جميع قطاعات المجتمـع حـد أدنـى مـن التـساوي في الفـرص في مجـال الثقافـة والإجازات لكلّ من كانت لـديهم نفـس الإرادة والمؤهلات. وعليه توقعات من لهم نفـس القـدرات والتطلّعـات ينبغـي أن لا تتـأثر بالطبقـة الاجتماعيـة التّـي ينتمـون إليها"[١٠].

على أنه، جدير بالملاحظـة أن المـساواة الليبرالية وإن كانت تمثّل تقدّما مقارنة مـع نظام الحرية الطبيعية، فإنها تبقى "منقوصة حدسيا"، وذلك لأنّ توفير الفـرص مهـما بلـغ يبقـى أضـعف مـن أن يتغلـب عـلى مـصادفة الحـظ، وفي ذلـك يقـول رولـز: "فحتى إن اسـتطعنا أن نقـضي عـلى تـأثير العـوارض الاجتماعيـة بـشكل تـام، فـإن توزيع الثروة والـدخل يظـل دائـما محـددا بالتّوزيع الطبيعي للمواهـب والمهـارات. وفي حدود مـا يـسمح بـه الـسياق، يبقـى توزيع الأنصبة خاضعا هو أيضا للـصدفة الطبيعية، وهذه الصدفة هي أمر اعتبـاطي من منظور الأخلاق. وهكذا، ليس هنـاك ما يؤكد أن توزيع الدخل والثروة يتم على أساس توزيع القدرات والمواهب الطبيعية عوض الحظوة التاريخية والاجتماعية"[١١]. وهكذا، ما أن نفهـم أن توزيـع الحيـازات الأصـلية يـتم بـصورة اعتباطيـة ويحـدّد مسيرة حياتنا، حتى نـدرك أننـا متفـاوتون نتيجـة العـوارض الطبيعيـة والاجتماعيـة

والثقافية معا.ومن الناحية الأخلاقيّة، كما يؤكد ذلك رولز نفسه يعتبر "كلا النوعين من العوارض اعتباطيا"[١٢]. وهذا الاستدلال هو الذي يقودنا إلى تفضيل فكرة "الاستحقاق المنصف" (كما هو في المساواة الليبرالية) على مساواة صورية بحتة في الفرص (كما هي في الحرية الطبيعية)، أي أنّه يقودنا إلى المضي قدما في البحث عما يسميه رولز التصوّر الديمقراطي. لكن يبدو من الواضح أن هذا التصوّر الديمقراطي لا ينبغي الاكتفاء بفهمه كما لو كان مجرد امتداد لمبدأ الإنصاف في توفير الفرص. وآية ذلك استحالة تمديد الفرص إلى الحد الذي يضمن القضاء على حالات التفاوت الناجمة عن الظروف الاجتماعية والثقافية نفسها، ذلك أنّ مؤسسة الأسرة ذاتها تجعل " من المستحيل، من الناحية العملية، ضمان تساوي الحظوظ في الإنجاز والثقافة لمن لهم الكفاءات نفسها"[١٣]. فحتى لو استطاع التعليم منظورا كآلية تعويضية، وغيره من الإصلاحات تصحيح الحرمان الاجتماعي والثقافي إن بشكل كلي أو حتى جزئي، فإنّه من الصعب جدّا علينا أن نتصوّر نوع السياسات الاجتماعية الكفيلة بتصحيح حالات التفاوت الطبيعية العارضة بالقدر نفسه، وعليه فما نحن في حاجة إليه هو تصوّر يمحو آثار مثل تلك الحالات دون أن يدّعي القدرة على تجاوزها في الآن ذاته.

وحتى لا نذهب بعيدا عن مبدأ المساواة الديمقراطية، يعتبر بعض معارضيه، أنّه خطوة تقود منطقيا إلى خطوة لاحقة تفترض الانتقال من التساوي في الفرص إلى التساوي في النتائج.حسب هؤلاء كلّ نظرية في العدالة ترفض التصوّر الاستحقاقي بسبب الطابع الأخلاقي الاعتباطي لنتائجه التوزيعية، يجب أن تكون بالضرورة متجهة نحو نوع من مساواة التسوية يتطلب تصحيحا دائما لتوزيع الأنصبة من أجل تعويض الاختلافات المستمرة في المهارات والمواهب الفطرية، غير أن المساواة في النتيجة ليست البديل الديمقراطي الوحيد للنظام القائم على الاستحقاق، ولا المبدأ الذي يعتمده رولز. ثم إن مبدأ التباين الذي يقول به صاحب "نظرية العدالة"، ليس مرادفا

ولا يمكن أن يكون مرادفا للمساواة في النتيجة لأنّه لا يتطلب أصلا تسوية جميع الاختلافات الموجودة بين الناس، فمبدأ المساواة الديمقراطية، إذن، لا يعني حسب رولز "وجوب محو هذه الاختلافات، فثمة طريقة أخرى للتعامل معها"[١٤]. وإن هذه الطّريقة لا تتمثل في القضاء على حالات التفاوت الفطري وإنما إيجاد آلية لا تعتبر عادلا من تلك الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية إلا ما كان في مصلحة من هم أقل حظا في المجتمع. فثمة إذن تناغم حقيقي بين مبدأ المساواة الديمقراطية ومبدأ الاختلاف.

ومن خلال ذلك نتبين ّ كيف أنّ مبدأ التباين ليس مجرد صيغة مهذبة لمبدأ تكافؤ الفرص لأنّه يتعداها إلى تناول مسألة الاعتباط بصورة تكاد تكون مغايرة تماما إن لم تكن كذلك، فبدل تغيير الظروف التّي يمكن لي أن أستفيد فيها من استغلال مواهبي، يقضي مبدأ التباين بتغيير الأساس الأخلاقي الذي يتعين ّ علي ّ الانطلاق منه في المطالبة بالمنافع المترتبة عن هذه المواهب، وبذلك لن أكون أنا المالك الوحيد لحيازاتي كما لن أكون الوحيد المستفيد من المنافع الناجمة عنها. وعلى هذا النّحو يمثّل مبدأ التباين كما يقول عنه رولز: "اتفاقا على اعتبار توزع المواهب الطبيعية موردا مشتركا مع الاستفادة المشتركة من منافع هذا التوزع مهما تكن صيغته"[١٥]. ويترتّب عن ذلك، طبعا، الإقرار باعتباطية الحظ من خلال تأكيد عدم ملكية الشخص لمواهبه ومهاراته إلا من حيث هو راع لها كحيازات حصلت له بحكم الصدفة وعلى نحو لا يخول له زعما أخلاقيا خاصا بشأن الثمار المترتبة عن استغلالها. ويضيف رولز في هذا الشأن فيقول إنّ "من حَبَتهم الطبيعة، مهما كانوا لا يمكنهم الاستفادة من وضعهم إلا في اتجاه تحسين وضع من لم يكن لهم مثل هذا الحظ، فالمحظوظون بالطبيعة لا يمكنهم الانتفاع لمجرد أنهّ ـم كذلك، بل فقط من أجل تغطية نفقات التكوين والتعليم واستعمال مواهبهم على النّحو الذي يتيح أيضا مساعدة من هم أقل حظا. لا أحد جدير بتفوق في قدراته الطبيعية ولا هو أكثر من غيره للموقع الذي ينطلق منه في المجتمع"[١٦].

إنّ مبدأ التباين إذن، لاسيما في ما يتعلق بفكرة المهارات كحيازات مشتركة يصطدم بالتصوّرات التقليدية للاستحقاق الفردي، حتى إنّ رولز يقول

في هذا الصدد: "هناك نزوع طبيعي نحو الاعتراض مفاده أنّ من هم أحسن حظا يستحقون انتفاعا أكبر، سواء كان ذلك في مصلحة الآخرين أو لم يكن"[١٧]، ويؤكد رولز أنّ مثل هذا الموقف خاطئ كما تكشف عن ذلك الحجة القائمة على فكرة الاعتباط التّي تفيد "أن لا أحد يستحق نصيبه من توزع المواهب الفطرية، مثلما لا يستحق المكانة الأولى التّي تعود إليه في المجتمع"[١٨].إنّ القول بأن المرء أهل لما ينجزه بفضل ما يبذله من جهده الخاص هو أكثر استساغة من الناحية الحدسيّة، غير أنّ الإرادة في بذل هذا الجهد الواعي هي ذاتها يمكن أن تكون محددة بالظروف الاجتماعية والطبيعية، "فالقول إنّ المرء أهل لذلك الفضل الذي يجعله يبذل الجهد في سبيل استغلال قدراته يطرح أيضا إشكالا، ذلك أنّ هذا الفضل مرهون كثيرا بيسر عائلة المرء والظروف الاجتماعية التّي لا يمكنه ادعاء أيّ فضل له فيها. وهكذا تبدو فكرة الاستحقاق غير قابلة للتطبيق في هذه الحالات"[١٩]. غير أن ذلك لا يعني أن رولز ينكر تماما أي دور للاستحقاق الذي يمكن للفرد أن يدعيه لنفسه.وهذا معناه أنّ هناك حالات تنسجم مع مبدأ التباين، على أن نميّز هنا بين الاستحقاق والتوقعات المشروعة. وهكذا لما كان بإمكاني استغلال بعض مواهبي وقدراتي من أجل الصالح العام بدل أن أتركها معطلة، فالمجتمع حسن التنظيم يسمح لي بهذا الاستغلال ويشجعني عليه، وبالتّالي من الطبيعي أن يكون لي الحقّ في نصيبي من المنافع الحاصلة عندما أكون جديرا بها وفق شروط محددة. ولكن ما يجب تأكيده هنا هو أن ما أطالب به لا يعدو أن يكون وفاء لتوقعاتمشروعة خلقتها المؤسّسات التّي جاءت لتوفر لي فرصة بذل الجهد، وليس حقا أساسيا أو مطلبا مستحقا بحكم مؤهلات هي لي. فالأمر، برمته، رهن بمسألة العدالة وحسن تدبير المجتمع من حيث هو نظام عادل للتعاون، وهذا ما يؤكده رولز عندما يقول: "إنّه لصحيح تماما، في حالة وجود نظام عادل للتعاون كآلية من القواعد العمومية والتوقعات المحددة بها، أن يصير كلّ من قاموا، في سبيل تحسين وضعهم، بما يعلن هذا النظام أنّه يجزي عليه، أهلا للمنافع التّي يتوقعونها على هذا الأساس. وبهذا المعنى، يكون من قام بجهد أكبر أحق بأن يكون

وضعه أحسن، وتكون مطالبته عبارة عن توقعات مشروعة وضعتها المؤسّسات الاجتماعية، الأمر الذي يجعل الجماعة مجبرة على تلبيتها. غير أن الاستحقاق بهذا المعنى يفترض وجود آلية مسبقة للتعاون، ولا تهم مسألة ما إذا كان وضع هذه الآلية قائما منذ البداية على أساس مبدأ التباين أو أيّ معيار آخر"[٢٠]. فحتى وإن كنت مخولا بالمنافع المستجيبة لتوقعاتي المشروعة، فإنني لا أستحقها وذلك لسببين، أولا، لأنّ افتراض الحيازات المشتركة لا يجعلني أحوز فعلا الصفات التّي تنشأ عنها المنافع، ذلك أنّ حيازتي لها هي بالمعنى الضعيف والعارض لا بالمعنى القوي التكويني والسابق على المؤسّسات، وثانيا، حينما أكون مخولا بنصيبي العادل بحكم القوانين، فأنا لست مخولا باشتراط أن تكون هذه القوانين المجزية هي المطبقة وليس سواها. وهذان السببان هما اللذان يجعلان صاحب المواهب "لا يستطيع القول إنّه يستحق ثوابا ما، ومن ثمة له الحقّ في وجود آلية تعاون تسمح له بالحصول على منافع على نحو لا يفترض الإسهام في رفاه الآخرين، فمثل هذا المطلب لا يجد له ما يسوّغه أصلا"[٢١].

**ب-مبدأ التباين ضدّ مبدأ الاستحقاق**

**- التوقعات المشروعة والأهلية والاستحقاق**

يتعلّق الأمر هنا بالنظر في الاختلافات الجوهرية بين مبدأ التباين ومبدأ الاستحقاق، ضمن مسوغات نقد رولز للمنفعيّة حيث الامتداد الحقيقي لنظريته في العدالة بما هي إنصاف في إطار محيطها الثقافي والسياسي، من جهة، والاجتماعي والاقتصادي، من جهة أخرى. ولعل أعظم اختلاف بين المبدأين يكمن في الدّور الذي يمكن أن يضطلع به الاستحقاق الفردي من حيث هو حقّ مركزي في التصوّر الليبرالي للمساواة (الليبرتارينية) وحقّ يكاد يكون غائبا تماما أو أنّ حضوره ضعيف جدًّا في العدالة بماهي إنصاف، في نظام استحقاقي منصف، أي نظام يسمح بتجاوز أشكال التمييز والانتماء الطبقي وبمعنى أدقّ في مجتمع قوامه تبادل المنافع وفق قاعدة التعاون الاجتماعي بحيث يحصل التّوزيع وفقا لمطالب مشروعة وأهلية مكتسبة بما تقتضيه التوقّعات والأهليات من قواعد عامة يفرضها نظام التعاون الاجتماعي،

ويضرب رولز على ذلك مثلا فيقول: "لنفترض أن هذه القواعد تشتمل على حالات تختص بالاتفاقات حول الأجور والرواتب، أو بتعويضات العمال المبنية على مؤشر أداء الشركة في السّوق، كما هي الحال في اقتصاد الأنصبة، عندئذ يكون للذين يحترمون هذه الاتفاقات، ومن وجهة نظر تعريف الحالة، توقع مشروع لتلقي المبالغ المتفق عليها في المواعيد المتفق عليها (فهم يستأهلون هذه المبالغ). وما يفعله الأفراد يعتمد على ما تنص عليه القواعد والاتفاقات لجهة ما يستحقون، وما يستحقه الأفراد يعتمد على ما يفعلون"[٢٢]. ومن ثمة يبدو أنّه لا يوجد أي معيار للتوقع المشروع بمعزل عن القواعد العامة التّي تضبط نظام التعاون، ذلك أنّ التوقع المشروع والأهلية في العدالة بما هي إنصاف يتأسسان دائما وأبدا على تلك القواعد بما هي قواعد متسقة تماما مع مبدأي العدالة، فلا شيء يخرج عن ذلك في تصوّر رولز. وعليه فإن أي توزيع لا يكون عادلا مهما يكن شكله إلا إذا كانت تلك المبادئ متحققة في البنية الأساسية للمجتمع وكانت جميع التوقعات والأهليات محترمة بشكل متبادل. وبالمثل يبدو أنّه، حسب رولز، لا توجد بمعزل عن المؤسّسات القائمة فكرة قبلية ومستقلة عما يمكن أن نتوقعه بصورة مشروعة، ولا عما نستأهله، وإنّ البنية الأساسية صمّمت لتحقيق كلّ ذلك، فكلّ هذه المطالب تنشأ داخل النظام الخلفي للتعاون الاجتماعي المنصف، وهي مبنية على قواعده العامة وعلى ما يقوم به الأفراد والجمعيات في ضوء هذه القواعد"[٢٣].

وفي هذا السيّاق يتحدّث رولز عن "استحقاق أخلاقي" منفصل عن المفهوم السياسي للعدالة وذلك بالنظر إلى وجود تعددية معقولة بحيث يكون للأشخاص مفاهيم متباينة بشأن الخير ولا يتفقون على تصوّر شامل حول تعيين فكرة الاستحقاق الأخلاقي لأهداف سياسية. وبهذا لا يمكن أن تكون الجدارة الأخلاقيّة عملية إطلاقا كمعيار عندما تطبق على مسائل عدالة التّوزيع . وعليه كما يقول رولز بصريح العبارة "يجب أن نستبعد فكرة الاستحقاق الأخلاقي ونبحث عن بديل يختص بتصوّر سياسي معقول"[٢٤]. وهذا البديل يتمثل في

"فكرة التوقع المشروع"، من حيث هي فكرة تنتمي إلى تصوّر سياسي للعدالة، بل إنهّا صيغت خصيصا من أجل أن تطبق على ذلك المجال.على أنّ رولز يستدرك بشأن شمولية انطباق هذا التصوّر السياسي فيقول في ذلك:و"مع أنّ التصوّر السياسي للعدالة، من حيث هو كلّ ، ينطبق على الأسرة باعتبارها مؤسسة تابعة للبنية الأساسية، لم يكن المقصود بمبادئه المتعدّدة أن تنطبق مباشرة على علاقات أفراد الأسرة، أو على العلاقات الشخصيّة بين الأفراد، ولا أن تنطبق على العلاقات بين الأفراد داخل الجماعات والجمعيات الصغيرة"[٢٥] من ذلك مثلا أن التصوّر السياسي للعدالة لا يفرض تطبيق مبدأ التباين على مستوى علاقة الآباء بالأبناء، أو على مستوى المعاملات بين الأصدقاء لأنّ حالات تقتضي كهذه معاييرها المميزة الخاصّة بها.

وينتهي الأمر برولز بشأن شرح فكرة الاستحقاق كما يعينها نظام قواعد عامة إلى توسل لغة الألعاب بحيث "كما نقول إن الفريق الخاسر كان يستحق الفوز، دون أن يكون في ذلك إنّكار لحق الرابحين في الفوز والتكريم، بل المقصود هو أن الخاسرين قدموا عرضا عالي المستوى للصفات والمهارات التّي وجدت اللعبة من أجل تشجيعها، وهو العرض الذي جعل اللعبة ممتعة من حيث الأداء كما من حيث المشاهدة. لكن الصدفة والحظ، وأحداث أخرى طارئة غير ملائمة أبعدت الخاسرين عما يستحقون. مثل هذا الاستعمال ينطبق على الحالة التّي تكون فيها المباراة قد لُعبت بصورة جيدة، ونقول إن الفريقين كانا يستحقان الفوز، وفي حين يكون الفوز أفضل من التعادل، فإن الأسوأ أن يخسر أي واحد من الفريقين"[٢٦].

إننا، إذن نقول إن الأشخاص صاروا مستحقين عندما توافقت أفعالهم وأعمالهم مع القواعد العامة للترتيبات الاجتماعية وبضمير، على أنّه تجدر الإشارة، من خلال كلّ ذلك، إلى أن الاستحقاق الأخلاقي ليس قاعدة كلّية أولية تعين الانطلاق منها بشأن الحكم على أفعال البشر والنتائج المترتبة عنها، ففي مجال الألعاب مثلا حيث يكون هناك متنافسون وحيث يكون نجاح الواحد منهم غير مؤكد مهما تكون المنافسة منصفة، فإن الترتيبات ذات التصميم الجيد لا يمكن لها

دائما أن تتجنب حالات التباين الواسع بين الاستحقاق والنجاح. فثمة إذن،"طرق عديدة لتعيين الاستحقاق تعتمد على القواعد العامة ومعها الغايات والأهداف المقصود خدمتها. ومع ذلك، ولا واحدة من تلك الطرق تعين فكرة عن الاستحقاق الأخلاقي مفهومة فهما صحيحا"[٢٧].

ولما كان الشخص ليس ذاتا لها من السمك الجوهري ما يؤهلهالأنّ تكون لها حقوق واستحقاقات سابقة على المؤسّسات التّي تحددها، فإنه لا يبقى لنا من بديل سوى اعتماد نظرية في العدالة قائمة على الحقّ في التوقعات المشروعة، مع استبعاد التصوّر المتصل بالاستحقاق كلّه. وهو ما اعتبره البعضانقطاعًا كاملا عنالتصوّر التقليدي الخاص بفكرة العدالة كإنصاف، في هذا السياق يمكن أن نستحضر مايكل صاندال الذي ناقش رولز في هذا الأمر حيث يقول: "إن نظرية في العدالة من دون استحقاق قد تبدو ضربا من التخلي المأساوي عن التصوّرات المعهودة في هذا السياق، ومن الصعب كثيرا على رولز أن يثبت أنّ الأمر ليس كذلك ففي الصفحات الأولى من كتابه (ويقصد نظرية العدالة)، يعترف صاحب النّظريّة أن طريقته "قد لا تبدو متفقة مع ما عهدناه"، محاولا إثبات العكس حيث يصرح (ويحيلنا صاندال على رولز)أنّ: "المعنى الذي يقصده أرسطو بالذات للعدالة، والذي تنهل منه أشهر التصوّرات المعروفة، هو الامتناع عما يسميه بـ pleonexia، أي الاستيلاء على ما للغير (من ملكية، مجازاة، حظوة...وما إلى ذلك) أو بإنكار ما هو أهل له (...) غير أن تعريف أرسطو يفترض بكلّ وضوح تصوّرا لما يجعل شيئا ما ملكا للشخص وما هو أهل له. ومع ذلك، فإن مثل هذا الاستحقاق، في ما أرى، غالبا ما يستفاد من المؤسّسات الاجتماعية والتوقعات المشروعة التّي تُتيحها. ليس هناك ما يسمح لنا بالاعتقادأنّ أرسطو قد يعارض هذا الموقف، وما من شك أنّ له تصوّراتلعدالة الاجتماعية متصلة بهذا السياق (...) وعليه ليس هناك خلاف مع الفكرة التقليدية للعدالة"[٢٨]، بينما ما يقدمه من تعديلا ت على التصوّرات الكلاسيكية للعدالة يكشف عن قطيعة معها"[٢٩].

إنّ اعتبار رولز أنّ لا أحد يمكن أن يقال عنه إنّه يستحق شيئا ما حقيقة، وصلة هذا الاعتبار بفكرة الأنا من حيث هو "غير مثقل جوهريا "يتجلى في اعتراف رولز بأنّ رفض الاستحقاق في نظريته للعدالة كإنصاف يتعارض مع الحس المشترك حيث يقول: "هناك نزوع لدى الحس ّ المشترك إلى اعتبار دخل المرء وثروته وغيرهما من الأمور المرغوبة في الحياة بصفة عامة. ينبغي أن يقع توزيعها وفق الاستحقاق الأخلاقي.إنّ العدالة هي السعادة من منظور الفضيلة، فحتى إن كنا نقر باستحالة تحقيق هذا المثل أبدا، يبقى هذا التصو ّ ر هو المناسب للعدالة التوزيعية – على الأقل من حيث المبدأ – وينبغي على المجتمع العمل على تحقيقه بقدر ما تسمح به الظروف.غير أنّ العدالة كإنصاف تعارض مثل هذا التصو ّ ر الذي يفترض أن لا يقع الاختيار عليه كمبدأ في الوضع البدئي، ذلك أنّه لا يبدو صالحا في تحديد المقياس المطلوب في هذا الوضع"[٣٠].

فإذا لم تكن هناك طريقة لتحديد مثل هذا المقياس المناسب لفضل الشخص أو لقيمتهالأخلاقيّة في الوضع البدئي، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ رولز لا يقول بنظرية جوهرية في الشخص سابقة على المؤس ّ سات الاجتماعية، فلكي يستطيع الاستحقاق الأخلاقي أن يمدنا بمعيار مستقل للعدالة، نحن في حاجة إلى نظرية جوهرية في الشخص أو لقيمة الأشخاص حتى يكون لهذا المعيار معنى.بيد أنّ قيمة الأشخاص بالنسبة لرولز تأتي بعد المؤس ّ سات دون أن تكون مستقلة عنها بحيث تظل مطالب الشخص الأخلاقيّة في انتظار حلولها. ويقود هذا المتطلب إلى التمييز بين الاستحقاق الأخلاقي والتوقعات المشروعة؛ لأنّه عندما يقوم الشخص بفعل ما، تشجعه عليه المؤس ّ سات، فإنّه يكتسب عندئذ بعض الحقوق، وليس قبل ذلك. وعلى هذا النّحو نكون مخو ّ لين الانتظار من المؤس ّ سات أن تفي بما التزمت مكافأة الناس عليه، دون أن يكون معنى ذلك أنّنا مخو ّ لون الانتظار من هذه المؤس ّ سات التزام المكافأة على أي نوع من معين من أنواع الأفعال على وجه الخصوص "وعليه، لابدّ أن تكون هناك آلية قادرة على تحديد ما يمكن للبشر أن يكونوا مخولين إياه، ملبية بذلك توقعاتهم المشروعة من حيث

هي قائمة على مؤسسات اجتماعية. لكن ما هم مخوّلون إياه ليس مناسبا طردا أو مرهونا بقيمهم الذاتية.إنّ مبادئ العدالة التّي تضبط البنية الأساسية للمجتمع وتحدّد واجبات الأشخاص والتزاماتهم لا تشير إلى الاستحقاق الأخلاقي وليس فيها ما يدعو إلى أن تكون الأنصبة موزعة على هذا الأساس"[٣١].

– المواهب الطبيعية منظورا إليها كنفع عام

وأمّا الاختلاف الثاني الذي لا يقلّ أهمية بين مبدأ التباين ومبدأ الاستحقاق، فيتعلق بالتمييز بين حالات التفوق الطبيعية والثقافية. وهذا التمييز، بالنسبة لرولز، لا صلة له بالعدالة تقريبا، خلافا للافتراض الاستحقاقي الذي يراه مهما للغاية، إذ هو يفسّر النقاش الحاد بين أنصار المثل الاستحقاقية على حساب العوامل الطبيعية والثقافية في تحديد القدرات الذهنية ومصائر الناس في الحياة بصورة عامة، فإذا كانت عدالة الترتيبات التوزيعية يُنظر إليها على أنها قائمة على تكافؤ الفرص في صالح الجميع وعلى نحو متساو، من أجل المنافسة على جزاءات غير متساوية في النهاية، فإن تمييز المعوقات الطبيعية عن المعوقات الاجتماعية والثقافية يصبح أمرا مركزيا بالنسبة لكلّ آلية حكم، لأنّه كلّما كان سبب النجاح أقرب إلى العوامل الوراثية قلّت حالات التفاوت التّي يمكن للمؤسسات الاجتماعية أن تكون قادرة على تحسينها وتقليص ذلك الجهد الفردي الذي يُنظر إليه كأساس للاستحقاق، وفي هذا السياق يقول دانيال بل: "مبدأ الاستحقاق، حسب التصوّر التقليدي، يقضي بأن ما هو مركزي في الحكم على قدرات الشخص هي العلاقة المفترضة بين الإنجاز والذكاء وبين ذكاء الشخص وقياسه بحسب سلم حاصل الذكاء. وعليه، يتعلق الأمر أولا بما يحدد الذكاء كلّ ذلك يجعل مسألة العلاقة بين الذكاء والوراثة مسألة حساسة للغاية، فهل الذكاء وراثي في معظمه؟ وهل للمرء أن يرفع من مستوى ذكائه عن طريق التنشئة؟ كيف يمكن للفرد أن يفصل القدرة الطبيعية أو الغريزية عما هو مكتسب بحكم التنشئة؟"[٣٢]. وهذه الأسئلة، في الواقع لم تربك نظرية رولز في العدالة بما هي إنصاف. فبالنسبة لرولز يبدو أن النقاش الدائر بشأن الذكاء

والأدبيات العلمية الوفيرة التّي أفضى إليها قد أخطأت هدفها. بمجرد أن نرفض فكرتي الاستحقاق الفردي وتكافؤ الفرص كأول قاعدة في توزيع الأنصبة، يفقد التمييز بين المعوقات الوراثية ومعوقات النجاح الثقافية كثيرا من قيمته الأخلاقيّة، كما أنّه بمجرد أن نتفق على اعتبار توزع المواهب الطبيعية حيازات مشتركة، تصبح معرفة السبب الذي جعل بعض هذه المواهب لديك وأخرى لدي غير مهمة.

وقد صاغ رولز مشكل المواهب الطبيعية على النّحو التالي: لا أحد يستحق موقعه (بمعنى الاستحقاق الأخلاقي) في توزيع المواهب الطبيعة، بما يمثله هذا الأمر من بداهة خلقية لا تجد أساسها في نظرية العدالة كإنصاف باعتبارها لا تشتمل على فكرة الاستحقاق الأخلاقي بالمعنى المقصود. كما أنها ليست سليلة أي عقيدة فلسفية شاملة أو أخلاقية شاملة خاصة، وإنما - كما جاء على لسان رولز نفسه في هامش يشرح فيه معنى أن "لا أحد يستحق موقعه في توزيع المواهب الطبيعية كحقيقة أخلاقية بديهية" - "إني أفترض أن كل ّ مثل من هذه النظريات المعقولة يصادق على هذه الملاحظة ويعتقد أن الاستحقاق الأخلاقي يشتمل دائما على جهد وجداني للإرادة، أو على شيء تم القيام به بقصد أو بإرادة، وكل ّ هذا لا ينطبق على موقعنا في توزيع المواهب الطبيعية، أو على أصل طبقتنا الاجتماعية"[٣٣]. ويعتقد رولز أن هذه الحقيقة هي من الرسوخ بحيث لا يمكن إنكارها. فيأتي المشكل عندئذ: "هل يفكر الناس حقا أنهم يستحقون (أخلاقيا) أن يولدوا بمواهب أكثر مما للآخرين؟ وهل يعتقدون أنهم يستحقون (أخلاقيا) أن يولدوا ذكورا، لا إناثا، والعكس بالعكس؟ وهل يرون أنهم يستحقون أن يولدوا في أسرة أغنى لا في أسرة أفقر؟ لا"[٣٤]. وإذا كان مبدأ الاستحقاق يقر بأفكار يُنظر إليها عادة في حياتنا اليومية على أنها أفكار تختص بالاستحقاق الأخلاقيمن قبيل الجدارة الأخلاقيّة لخُلق الشخص ككل ّ وللفضائل المتعددة له كما تفيد بذلك العقيدة الأخلاقيّة الشاملة، فضلا عن القيمة الخلقية التّي نعطيها لأفعال معينة، أو التوقعات المشروعة، أو أيضا، النظر إلى فكرة الاستحقاق ذاتها كفكرة يعينها نظام من

القواعد العامة مصمم من أجل تحقيق أهداف معينة، فإنّ فكرتيه الأولى والثانية لا تنظران في ما إذا كنا نستحق أخلاقيا موقعنا في توزيع المعطيات الطبيعية، وعليه لا بديل لنا، في هذه الحالة، عن مبدأ التباين بما تقتضيه البنية الأساسية للمجتمع من تدبير وتنظيم يضمن للمجتمع الاستقرار والتماسك، وهو ما نعثر عليه في مستوى خطاب رولز في هذا الشأن على نحو صريح عندما يقول: "إن البنية الأساسية التّي تُطبق مبدأ التباين تكافئ الأشخاص على تدريبهم وتربيتهم لمواهبهم، ولوضعهم إياها في العمل بغية الإسهام في خير الآخرين كما في خيرهم، وليس على مواقعهم في التّوزيع . وعندما يفعل الناس بهذه الطّريقة يكونون مستحقين كما تقتضي فكرة التوقعات المشروعة"[٣٥].

إنّ ما ينبغي اعتباره، إذن، نافعا وعاما في ذات الوقت هو توزيع المعطيات الطبيعية، وليس مواهبنا الطبيعية في حدّ ذاتها، أي ما هو جوهري بالنسبة للعدالة كإنصاف هو الاختلافات بين الأشخاص، ذلك أنّ هذه الاختلافات لا توجد فقط في مستوى المواهب من النوع ذاته (كالاختلاف في القوة والخيال وما شابه ذلك)، بل تتعداها إلى مستوى الاختلاف في المواهب من أنواع مختلفة. وجه النفع والعمومية في هذا التنوع في المواهب هو أنّه يفترض وجود حالات تكامل عديدة ممكنة بينها عندما تنظّم بطريقة ملائمة بحيث تقع الاستفادة من تلك الاختلافات بدل القضاء عليها. وفي هذا السياق يستشهد رولز بكيفية تنظيم الألعاب والحفلات الموسيقية وترتيبها فيقول: "لننظر كيف تنظّم هذه المواهب ويتم تنسيقها في الألعاب وحفلات المؤلفات الموسيقية. على سبيل المثال، لنفكر بمجموعة من الموسيقيين كان بإمكان كلّ واحد منهم أن يعزف على أي آلة موسيقية في الأوركسترا بمهارة عالية مثل كلّ واحد آخر، غير أنّ كلّ واحد منهم، وبنوع من الاتفاق الضمني، شرع في تحسين مهارته بالتدريب على آلة واختاروها كلّهم لإظهار قوى الجميع في أدائهم المشترك"[٣٦]. ويضيف في نفس الفقرة مؤكدا أهمية تنوع المواهب وتكاملها فيقول: "فإن تنوع المواهب من النوع ذاته (كما في درجات القوة

والاحتمال) يسمح أيضا لحالات من التكاملية المنفعيّة المشتركة، مثل الذي عرفه الاقتصاديون من مدة طويلة وصاغوه في مبدأ المنفعة المقارنة". ومن ثمة فإن المشكل برمته قائم في صلب الترتيبات الاجتماعية حيث ينبغي على المجتمع ومؤسساته أن يعمل من أجل تسوية الاختلافات بين الناس في صالح من هم أقل حظا حتى يكونوا قادرين على المنافسة على أساس أكثر إنصافا، وعليه لم تعد مسألة العدالة متعلقة إلا بالكيفية التّي يتم من خلالها تمكين الأشخاص من المساهمة في هذا الغرض وجني ثماره. غير أن مثل هذا الغرض قد يبدو وكأنّه لا يكون أوليا إلاّ إذا كان ذلك على حساب اللاعدالة الاجتماعية، بمعنى آخر يبدو أن المسألة لا تتعلق فقط بنجاح المجتمع أو إخفاقه في تمكين أفراده من أفضل الوسائل المتاحة لتحقيق الغرض المشترك، بقدر ما يتعلق كذلك بطبيعة هذا الغرض المرسوم من خلال مؤسساته، ومن ثمة بالخصال التّي يقوم على أساسها توزيع الأنصبة، وفي ذلك يقول رولز في مقطع بليغ من "نظرية العدالة": "قد نرفض الموقف الذي يفيد بأن تنظيم المؤسّسات يبقى عاجزا في جميع الأحوال، ذلك أنّ توزيع المواهب الطبيعية والطابع العرضي للظروف الاجتماعية هما دائما، غير عادلين وهذا اللاّ عدل لا بد أن ينعكس في الترتيبات البشرية. وتقدم هذه الحجة أحيانا كذريعة لتجاهل اللاعدالة كما لو كان رفضنا الإقرار بها شبيها برفضنا الإقرار بالموت. إن توزع القدرات الطبيعية لا هو عادل ولا هو غير عادل. كما لا يمكننا أن نعتبر من غير العدل أن يولد الناس في المجتمع كلاً في وضع معين. فهذه الأمور كلّها وقائع طبيعية، وما هو عدل أو لاعدل هو الكيفية التّي تتعامل بها المؤسّسات مع هذه الوقائع"[٣٧].

وهذا ما يفضي بنا إلى اختلاف ثالث بين التصوّر الاستحقاقي والتصوّر الديمقراطي، يخص العلاقة بين قيمة مختلف الحيازات والصفات من ناحية، والمؤسّسات التّي تثمنها وتجزي عليها من جهة أخرى، ففي التصوّر الاستحقاقي، نجد أن المؤسّسات الاجتماعية مجبرة على مجازاة بعض الصفات دون غيرها، وبالتّالي تصبح قيمة الخصال التّي تدعو إليها المؤسّسات سابقة على القيمة التّي

تمنحها لها هذه الأخيرة مما يجعلها كما لو كانت اختبارا للمؤسسات ذاتها من حيث عدالتها. وعلى هذا النّحو تعد الترتيبات المؤسّساتية التّي تعتبر بعض الخصال خصالا نبيلة، أكثر شأنا، وذلك بصرف النظر عن اعتبارات أخرى يمكن أن تكون على صلة بالعدالة من قبيل طبيعة الغرض المنشود وما إلى ذلك. وخلافا لذلك، يؤكد رولز أن هذا التصوّر يجعل المؤسّسات غير مقيدة مادامت الفضائل التّي يُفترض أن تقيدها ينبغي لها أن تنتظر التعريف الذي تمنحه إياها هذه المؤسّسات، على اعتبار أن "مفهوم الجدارة الأخلاقيّة لا ينتج مبدأ أول للعدالة التوزيعية، لأنّه من غير الممكن أن نأخذه في الحسبان إلا بعد أن تصبح مبادئ العدالة بحوزتنا"[٣٨]. ولأنّه لا يمكن أن توجد أي خصلة تتمتع بوضع خلقي سابق على المؤسّسات، فإن الغرض من هذه الأخيرة هو أن تبقى منفتحة على خصال أخرى يمكن تثمينها والمجازاة عليها. فلا يمكن، إذن للقيمة الذاتية التّي يبرزها المجتمع ويجازي عليها أن تزودنا بمعيار للحكم بشأن عدالتها مادامت تلك القيمة لا تظهر إلا في ظل الترتيبات المؤسّساتية بالدرجة الأولى. وعليه، فإن رفض رولز للأفكار السابقة على المؤسّسات في مجال الخصال يعكس أولية الحقّ على الخير، كما يعكس رفض الاختيار المسبق ما بين تصوّرات الخير المتنافسة. من ذلك مثلا مجازاة مجتمع يعيش على الصيد لخصلة خفة الحركة عوض خصلة البيان (كما هي مفضلة في المجتمعات التّي تسود فيها النزاعات)، ليست أقل عدلا أو قيمة من حيث هي كذلك في ظل غياب أحكام سابقة كانت تعتبر خفة الرّجلين أكثر شأنا، أو أقله من خفة اللسان.إن أولوية المؤسّسات العادلة في ما يتعلق بالقيمة والفضيلة الأخلاقيّة تثبت لنا لماذا لا نستطيع أن نعتبر أنفسنا أهلا للمنافع الناجمة عن صفاتنا الطبيعية، فحتى أستفيد من "تفوقي" في الذكاء مثلا، فمن الضروري بالنسبة لي أن أكون في ذات الوقت حائزا لذكائي بمعنى ما غير الاعتباطي للحيازة)، ومتمتعا بحقي (المعنوي القوي للحق والسابق على المؤسّسات) في تثمين المجتمع للذكاء وليس شيئا آخر، لكن بالنسبة لرولز لا هذا صحيح ولا ذاك، لأنّ الحجة التّي تستند إلى الطابع الاعتباطي للحيازات

للوصول لطابعها المشترك تبطل المبدأ الأوّل بينما تبطل أسبقية المؤسّسات المبدأ الثاني.

وهذا ما حدا برولز إلى اعتبار توزع المواهب الطبيعية "حيازة مشتركة" أو "جماعية" بحيث ينبغي تقاسمها بين أفراد المجتمع، ويقول في هذا الصدد: "في الواقع يمثل مبدأ التباين اتفاقا على اعتبار توزع المواهب الطبيعية موردا مشتركا ينبغي تقاسم منافعه، وذلك بصرف النظر عن شكل هذا التّوزيع "[٣٩] وعلى هذا النّحو يصبح مبدآ العدالة "بمثابة الالتزام باعتبار المواهب الطبيعية موردا جماعيا لا يستفيد منه الأكثر حظا إلا بالقدر الذي يسمح بمساعدة الأقل حظا"[٤٠]. ولأجل ذلك اعتقد رولز أن فكرة الحيازات المشتركة- كما هي معلنة في مبدأ التباين- تعبير عن الاحترام المتبادل بين الناس باعتباره مثلا تتوخى الليبرالية الآدابية إثباته، وهو ما يتجلى في العبارة التالية: "إنّ تنظيم أشكال عدم المساواة على نحو يجعلها ذات منفعة متبادلة والامتناع عن استغلال عوارض الظروف الطبيعية والاجتماعية ضمن إطار من الحرية المتساوية، إنما هو الوسيلة التّي يعبر بها الأشخاص عن احترام بعضهم بعضا داخل المجتمع...وبعبارة أخرى، فإن مبدأي العدالة يبرزان من خلال البنية الأساسية للمجتمع، ورغبة الناس في أن يعامل بعضهم بعضا، لا بوصفهم مجرد وسائل، بل غايات في حدّ ذاتهم"[٤١] أمّا نوتزك فيرى عكس ذلك، إذ يعتقد أنّ اعتبار حيازات الأشخاص الطبيعيّة ملكية مشتركة ينقض كل ما تؤكده الليبيرالية الآدابية في إصرارها على حرمة الفرد والتمييّز بين الأشخاص، وعن هذا الأمر يقول نيّظل الناس مختلفين حول الكيفية التّي نعتبر من خلالها المواهب الطبيعية حيازات مشتركة.وقد يردّ البعض منهم- أسوة بردّ رولز على أنصار المذهب المنفعي - أنّ هذه الكيفيّة لا تولي أهميّة جادّة لتمايز الأشخاص"، كما قد يتساءل بعضهم عن صحّة كل إعادة بناء لنظريّة كانط التّي تعتبر قدرات الشخص ومواهبه ملكًا للغير. "مبدآ الحرية... يستبعدان حتى محاولة اعتبار الناس وسائل لخير بعضهم بعضا"، اللّهم إلا إذا ذهبنا بعيدا في التمييز بين الأشخاص ومواهبهم، حيازاتهم، قدراتهم وميزاتهم الخاصة"[٤٢]، غير أنّ اعتبار المواهب الطبيعية حيازات مشتركة لا يتعارض مع الاختلاف بين الأشخاص، أو

يتّخذ من بعضهم أدوات من أجل تحقيق منفعة البعض الآخر مادام ما هو مُستَغل في هذا الغرض ليس الأشخاص بل مواصفاتهم، فالقول إنّ حرمتي انتُهكت أو استُغِّلت، بشكل ما، عندما يُستعمل ذكائي أو حتى جهدي من أجل الصالح العام، إنّما هو خلط تام بين الذات ومواصفاتها العرضيّة (التّي ليست جوهرية بالنسبة لي لكي أكون أنا هذا الشخص). وبناء على ذلك، يقول مايكل صاندال: "لا تستطيع إلا ّ نظرية في الشخص تعتبر تلك الحيازات مكونات جوهرية لاصفات عرضيّة أن تعتبر تقاسم الحيازات استغلالا لأناي كأداة لتحقيق غايات غيري.لكن، تعدّ، حسب تحليل رولز، جمع الحيازات الذاتيّة عرضيّة، ومن ثمة قابلة مبدئيّا لفصلها عن الأنا القادر دائما على التراجع أمام دوّامة الظروفتلك هي السّمة التّي تحفظ له هويّته وتضمن له المنعة من التغير بفعل التّجربة"[٤٣].

### جـ- إشكالية أساس الاستحقاق وما تثيره من احراجات

بين ّ ، إذن، أن رولز يرفض مبدأي الحرية الطبيعية والمساواة الحرة، لا لشيء إلا لأنهّ ما يكافئان على قدرات ومميزات لا يستطيع الناس، من وجهة نظر الأخلاقيّة، أن يكونوا حقيقة أهلا لها بسبب طابعها الاعتباطي،خلافا لنوتزك الذي يعتقد أنّ الطابع الاعتباطي لا يُبطل الاستحقاق، بل إنّه يذهب إلى أبعد من ذلك ليقر أنّه حتى لو أبطله فستكون النتيجة صيغة ما للحرية الطبيعية، لا لمبدأ الاختلاف. ومن وجهة نظر الحيازة، ينطلق رولز في اعتراضه على مبدأي الحرية والمساواة الحرة من اعتقاده أنهما يفرضان- ظلما- باستفادة الأشخاص (أو حرمانهم) بحكم حيازات طبيعية وأخرى اجتماعية هي ليست لهم بأتم معنى الكلمة، على الأقل ليس بالمعنى القوي والتكويني للحيازة، فمن الواضح أنّ مختلف الحيازات الطبيعة التّي أولد بها قد يقال عنها إنها لي، بالمعنى الضعيف والعارض، أي أنها موجودة في شخصي عرضا، بيد أن الحيازة بهذا المعنى لا تدل على أن لي حقوقا خاصة تخولني إياها هذه الحيازات أو ادعاءات في الاستحواذ على الثمار الناجمة عن استغلالها. وبهذا المعنى الضعيف للحيازة لا أكون أنا الحائز الحقيقي، وإنما أكون مجرد مؤتمن على طائفة من الحيازات و

الخصائص الموضوعة "هنا". إن عدم الإقرار بالطابع الاعتباطي للحظ يؤدي بمبدأي الحرية الطبيعية والمساواة الحرة إلى الخطأ عندما يقضيان باعتبار هذه الحيازات حيازاتي أنا بالمعنى القوي والتكويني ليكون توزيع الأنصبة على هذا الأساس.

وأمّا من وجهة نظر الاستحقاق، ينطلق رولز في اعتراضه على مبدأي الحرية الطبيعية والمساواة الحرة من أنهما يقضيان بمكافأة حيازات وخصائص لا يستطيع الأشخاص أن يدّعوا أنهم أهل لها حقيقة، وذلك حتى لو ظن البعض أن المحظوظين أهل لما يسمح لهم بتحقيق منفعة أكبر، وهذه نظرة لا شك أنها خاطئة، وفي ذلك يقول رولز: "يبدو أن من بين المواقف الثابتة في أحكامنا اعتبار أن لا فضل لأحد في توزع الحيازات الطبيعية، تماما مثلما لا فضل لأحد في وضعه الأوّل في المجتمع. إنّ القول إنّ شخصا ما يستحق الطبع المتفوق الذي يمكنه من بذل الجهد لاستغلال قدراته هو أيضا مثير للجدل مادام هذا الطبع مرهونًا، إلى حد بعيد، بحظوة أسرته والظروف الاجتماعية التّي لا يمكنه أن يدّعي أي فضل له فيها. وعليه، يبدو أنّ فكرة الاستحقاق لا تنطبق على هذه الحالات"[٤٤]. ولما كان لا أحد له الفضل في الحظ في "اليانصيب" الوراثي أو وضعي الأوّل في المجتمع، أو حتى في ذلك الطبع المتفوق الذي يجعله يستغل عن وعي قدرته، فإنّ لا أحد يستطيع القول إنّه يستحق المنافع الناجمة عن هذه الحيازات، وذلك في مقابل ما يدّعيه نوتزك عندما يقول: "لا يجوز القول إن أحدا ما له الحقّ في "س" كالحقّ في الاحتفاظ بلوحة رسمها أو كإشادة به لأنّه ألّف نظرية في العدالة، وما إلى ذلك إلا إذا كان ذلك جائزا (أو استحق بشكل من الأشكال) كلّ ما استعمله (بما في ذلك حيازاتها الطبيعية) من أجل الحصول على "س". قد يحدث أن يكون للشخص أشياء يستعملها- دون أن تكون حيازته لهذه الأشياء غير مشروعة- لكن ذلك لا يعني أن الأسس التّي يقوم عليها الاستحقاق هي، في حدّ ذاتها، مستحقة تماما"[٤٥].

لكن ما حقيقة العلاقة بين الاستحقاق الفردي والعدالة؟ في الحقّيقة، يمكن الاستفادة في هذا المستوى من تحليلات قام بها جويل فاينبرغ[٤٦] في ما يتعلق بهذه

المسألة المثيرة للجدل في صلب الفلسفة السياسية التّي تحاول العدالة كإنصاف أن تلعب فيها دورا توفيقيا بحيث يكون اشتمال مبدأ التباين على فكرة التبادل أمرا في غاية الأهمية وهو ما يعبر عنه رولز بشكل صريح عندما يقول: "أفضل الممنوحين (يعني مَن موقعهم هو أكثر محظوظية في مجال توزيع المواهب الطبيعية ولا يستحقونه أخلاقيا) يحفَّزون ليكسبوا منافع إضافية، رغم أنهم سبق لهم أن استفادوا من موقعهم المحظوظ في التّوزيع، لكن شرط أن يدربوا مواهبهم الطبيعية ويستعملوها بطرق تسهم في خير ذوي المواهب الأقل (والذين هم أيضا لا يستحقون أخلاقيا موقعهم الأقل محظوظية في مجال التّوزيع )، إن التبادل فكرة أخلاقية تتموضع بين فكرة عدم الانحياز الغيرية من جهة وفكرة المنفعة التبادلية من جهة أخرى"[٤٧]. وينطلق فاينبرغ من ملاحظة مفادها أن لا أحد يمكن له أن يستحق أي شيء ما لم يكن هناك أساس لهذا الاستحقاق، مبيّنا "أن الاستحقاق بدون أساس هو بكلّ بساطة ليس استحقاقا". ولكن أي نوع من الأسس يكون ضروريا؟ عن هذا السؤال يجيب فاينبرغ أنّه "لا يمكن أن نكتفي في ذلك بأيّ كان من الأسس المألوفة،" ويقرّ بأنّ الحيازة هي الحل حيث يقول: "إذا كان شخص ما أهلا لنوع ما من المعاملة، يجب عليه بالضرورة أن يكون كذلك بحكم حيازته لخصائص ما أو نشاط سابق قام به"[٤٨]. وعن أهمية وجود أساس للاستحقاق يبرز في حيازة بعض الخصائص التّي يمكن للشخص أن يحوزها يقول: "لا يمكن أن تتشكل خاصية ما عندي أساسا للاستحقاق عندك إلا إذا برزت، أو عكست، بشكل ما خاصية عندك.وعلى العموم، فإنّ الخصائص التّي تمثّل الاستحقاق لذات ما يجب أن تكون خصائص لتلك الذات، فإذا استحق طالب ما، مثلا، علامة جيدة في مادة ما، لابدّ أن يكون استحقاقه ذاك بحكم خصائص معينة تميزه مثل أداء سابق أو قدراته الحالية...من الضروري أن تكون للمرء بعض الخصائص تميّزه"[٤٩].

ولكن رولز، إذ ينطلق من تصوّر للشخص يميّز فيه تمييزا حادا بين الأنا والغايات والخصائص التّي يحوزها يجعلها

خالية من أي سمة أو طبع جوهري يمكن اعتباره أساسا للاستحقاق، فثمة مسافة بين الأنا والحيازة، فلا ينبغي للاستحقاق أن يفترض أي أساس سابق عليه. ولا يمكن للأنا أن تكون له خصائص معينة تجعله أهلا للاستحقاق لأنّ ما أتصف به ليس لصيقا بأناي وإنما له علاقة بها فقط، ويبقى على مسافة ما منها. وعليه فإن الطابع الاعتباطي للاستحقاق يبطل الاستحقاق ذاته وذلك ليس بطريقة مباشرة من خلال القول إنني لا يمكن لي أن أستحق ما هو لي بصورة اعتباطية، وإنما بطريقة غير مباشرة، مثلا القول إنني لا أستطيع أن أحوز ما هو لي بصورة اعتباطية، أي أنّ الأنا من حيث هو ذات حائزة لا يمكن أن يحوز بالمعنى التكويني الذي يعد ضروريا في توفير الأساس للاستحقاق، فأي شيء وقعت حيازته بطريقة اعتباطية لا يمكن اعتباره مكونا جوهريا من مكونات الأنا بل مجرد صفة عارضة لشخصي، أي أنّ الصفات هي لي وليست أنا، وإلا ظلت هويتي معلقة بمجرد عرض بحيث تصبح استمراريتها مهدّدة دائما بفعل التّجربة، وظل فضلا عن ذلك وضعي باعتباري فاعلا مستقلا مرهونا بشروط وجودي عوض أن يكون مضمونا ابستيمولوجيا. وعليه حسب رولز، لا يصحّ القول عن أيّ شخص إنّه يستحق شيئا ما، على الأقل بالمعنى القوي والتكويني للحيازة الذي هو ضروري لفكرة الاستحقاق. وغني عن التذكير بأن العدالة بما هي إنصاف كما يقول رولز: "تفيد أننا لا نستحق استحقاقا أخلاقيا موقعنا البدئي في المجتمع أو موقعنا في مجال توزيع المواهب الطبيعية (وتلك أهم مزايا مبدأ التباين في مقابل مبدأ الاستحقاق)، إنها تنظر إلى ذلك كبديهية أخلاقية. وهي لا تقول إنّنا لا نستحق بطريقة ملائمة المركز الاجتماعي أو الوظائف التّي يمكن أن تقوم بها في الحياة في ما بعد، أو المهارات التّي يمكن أن نكون قد حققناها والقدرات التّي ربيناها بعد بلوغنا سن الرشد. وفي مجتمع حسن التنظيم نحن نستحق هذه الأشياء عادة ولا ريب في ذلك، وذلك عندما يُفهم الاستحقاق كأهلية مكتسبة في ظروف منصفة"[٥٠].والحقيقة أنّ رولز لا يفصل فكرة الاستحقاق كأهلية عن تصوّره للعدالة كإنصاف بما هي نظرية سياسية بالأساس، حيث يضيف: "والعدالة

كإنصاف تؤكد أن فكرة الاستحقاق كأهلية هي فكرة كافية بصورة كاملة لمفهوم سياسي للعدالة"[٥١].

إن مبدأي العدالة عند رولز لا يشيران إلى الاستحقاق الأخلاقي، لأنّه لا أحد يمكن أن يقال عنه إنّه أهل لشيء ما بالمعنى الدقيق للعبارة. فضلا عن أن عدم تناسب استحقاق الناس مع قيمتهم الذاتية يعود، حسب رولز، إلى كون الناس ليس لهم قيمة ملازمة، أي ليس هناك قيمة ملازمة لهم تخصهم بصفة جوهرية، وتكون في ذات الوقت سابقة أو مستقلة على المؤسّسات العادلة التّي تقرها، وفي ذلك يقول رولز: "إن النقطة الأساسية هنا تفيد بأن مفهوم القيمة الأخلاقيّة لا يمكنّنا من مبدأ أولي للعدالة التوزيعية، وعلة ذلك أنّه لا يمكن إدراج هذا المفهوم إلا بعد إقرار مبادئ العدالة والواجب الطبيعي والالتزام الأخلاقي(...) فمفهوم القيمة الأخلاقيّة هو إذن، مفهوم ثانوي مقارنة بمفهوم الحقّ والعدالة، كما أنّه لا يؤدي دور في التحديد الجوهري لتوزيع الأنصبة"[٥٢]. وفي الواقع، يبدو رولز متفقا مع فاينبرغ في اعتبار الاستحقاق مفهوم أخلاقي، بمعنى أنّه سابق منطقيا ومستقل على المؤسّسات العمومية وقواعدها، على أنّه ينكر وجود أي معيار مسبق لتحديده. ومن ثمة، فأنّه يمكن أن يختلف مع فاينبرغ حين يؤكد "أن أحد الأهداف في نظام الأهلية العمومي هو منح الناس ما هم أهل له"[٥٣]. معنى هذا أنّه بالنسبة لرولز، لا تهدف مبادئ العدالة إلى مجازاة الفضل ولا إلى منح الناس ما هم أهل له، وإنّما تهدف بالدرجة الأولى إلى منح القيمة لتلك الحيازات والمواهب الضرورية لخدمة الصالح العام، وفي ذلك يقول رولز: "لا يوجد أيّ مبدأ في العدالة يهدف إلى مجازاة الفضل. إن المنافع المُتحصل عليها من المواهب الطبيعة النادرة مثلا، ينبغي أن تخصّص لتغطية تكاليف التدريب وتشجيع الجهود المبذولة في التعليم إضافة إلى توجيه القدرات نحو ما يحقق أكبر قدر من الصالح العام. وعليه، فإن الأنصبة الموزعة على هذا الأساس غير مرتبطة بالقيمة الأخلاقيّة"[٥٤].

والحقّيقة، أنّ هذا الأمر، لا يخرج، في نهاية المطاف، عن سياق العلاقة بين

العدالة التوزيعية والعدالة الجزائية، حيث يشيد رولز في هذا السياق بنظرية الاستحقاق التّي يقول بها فاينبرغ حتى إنّه يبدو مؤيدا لها (كما جاء في الإحالة على الهامش أعلاه)، غير أنّه جدير بالذكر أنّ فاينبرغ يمنح للاستحقاق دورا جوهريا في العدالة التوزيعية كما في العدالة الجزائية: تشير العدالة الجزائية إلى ما يسميه "الاستحقاق القطبي" (حيث يستحق المرء إما الخير أو الشر)، بينما تشير العدالة التوزيعية إلى ما يسميه "الاستحقاق غير القطبي" (حيث، مثلما هو الحال في المكافأة، البعض يستحق والبعض الآخر لا يستحق)، لكن في الحالتّين هناك استحقاق بالمعنى الأخلاقي فيما قبل التأسيس.

## ٢-العدالة الجزائية والعدالة التوزيعية

يتعلق الأمر هنا بالنظر في ما يبرر نقد رولز للمذهب المنفعي من زاوية العدالة التوزيعية والخلفية التّي تقف وراء ذلك حتى نهتدي من خلال كلّ ذلك إلى رسم الخط الفاصل بين مفهوم رولز للعدالة ومفهوم المنفعيّة لها ضمن السّجال القائم بين التصوّرات التّي تؤكد الطابع الجزائي للعدالة و التصوّرات المنفعيّة التّي تغيب طابعها التّوزيعي، وما قد يترتّب عن ذلك من إشكاليات تتعلق بالاستحقاق والحيازة كانت هي الأخرى مدار جدل واسع بين الليبراليين الذين يقدمون نظرياتهم كنظريات مناهضة للمنفعيّة.

إنّ العقوبة المتخذة بشأن المعتدين على القوانين ليست لها قيمة في ذاتها ولا يمكن تبريرها إلاّ بالقياس لمدى تأثيرها المباشر على الوضع الحاضر أو المستقبلي لنظام المجتمع، وإذن فالعقوبة لا تبررها سوى قدرتها على توفير وسيلة أنجع لحماية مصالح المجموعة والزيادة في مجموع النفع على مستوى المجتمع ككلّ. وبالتّالي خارج هذه الاعتبارات، العقوبة غير مبرّرة من وجهة نظر منفعيّة، ولأجل ذلك لابدّ أن يكون القانون الجزائي في خدمة تأويج المنفعة الجامعة وتنمية الخير العام لأكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع. وعليه يجب استبعاد كلّ عقوبة تسبب مسّا لا طائل من تحتها كتلك المتعلقة بأخطاء ارتُكبت في الماضي فلا يأخذ بالجرم في ذاته كما تعتقد في ذلك بعض التصوّرات التّي تبرر العقاب بناء على موقف خلقي يعتبر الجرم ناتجًا في الأصل عن إخلال أخلاقي.

وهذا الأمر ينطبق على مجال احترام العقود والعهود الذي تعتبره المنفعيّة كواجب خلقي فقط كلّما كان عاملا مساعدا على تقوية عنصر الثقة المتبادلة بين الأشخاص وكلّما ساهم في تحقيق أكبر خير لأكبر عدد من الأفراد. وإذن، فاحترام العقود والعهود ليس أمرا قطعيا كما هو الحال عند كانط بحيث يمكن أن يطلب لذاته، فلا شيء يخرج عن الاعتبارات المنفعيّة وهو ما حدا بديفيد روس، وهو مفكر حدسي من أهمّ نقاد التّيار المنفعي، إلى اعتبار أنّ هذا التّيار غير قادر على صياغة تبرير منسجم مع القواعد الخلقية التّي يقوم عليها تأسيس القانون كتلك التّي تشرّع مؤسسة العقاب أو تلك التّي تفرض على كلّ شخص احترام العقود والعهود كواجب قانوني[٥٥].

ويتعارض التبرير المنفعي للعقاب مع النزعة الجزائية التّي تبرر العقاب استنادا إلى التعاليم الخلقية التّي تفرض أن تعاقب كلّ جنحة لأنها تؤدي إلى ضرر أخلاقي وليس لأنّ العقاب سيحسن الأوضاع الاجتماعية أو يأوّج سعادة أعضائه لأنّه بالنسبة لذوي النزعة الجزائية من وتقول بأن الشخص يعاقب لأنّه خَرَق الأفضل، من الناحية الأخلاقيّة، أن يعاقب مُرتكب الجنحة بحسب الضرّر المترتّب عنها. ولأجل ذلك يرى أصحاب هذه النزعة أنّ الاعتبارات المنفعيّة تفقد العقاب هدفه الأساسي المتمثّل في ضمان الإنصاف الأخلاقي بينما يرتبط ذلك بحساب المافع في المنفعيّة.

وإذا كان رولز لا يشكّك في وجاهة اعتراضات التّيار الجزائي على المنفعيّة، فإنّه يرى أنّ كلا الموقفين يمكن أن يتوافقا رغم تعارضهما الظاهر كلّما أمكننا فصل مبرّرات النظام العام للمؤسسات الجزائية عن مبررات تطبيق القواعد على الوضعيات الخاصّة بالنسبة لرولز كلّ من التّيارين يقدمان تصورّين مختلفتين لمسألتين مختلفتين: الأولى تتعلق بالتعامل مع الحالات الخاصّة استنادا إلى معايير وقواعد أخلاقية معترف بها من قبل الجميع، والثانية تركز اهتمامها على المؤسّسة وعلى التطبيق ذاته. فإذا تساءلنا عن الأسباب التّي تبرر فرض العقوبات على الأشخاص، نجد أنفسنا أمام إجابتين مختلفتين: الأولى تخص الموقف الجزائي

الضّوابط القانونية، وأمّا الثانية، فتخص إمكانية التشريع لنظام من القوانين والمؤسّسات الجزائية التّي من شأنها أن تجبر الأفراد على الانصياع لتلك القوانين والمؤسّسات مع الأخذ بعين الاعتبار الخير العام ومنفعة أكبر عدد ممكن من أعضاء المجتمع.

ومن أجل بيان أهمية وجود نظام للعقوبات يضمن حماية المصلحة العامة والخير العام، عمل رولز على توثيق الصلة بين النزعة الجزائية والنزعة المنفعيّة مع الأخذ في عين الاعتبار الفوارق والاختلافات بينهما، بحيث لا يمكن اختبار الحالات الجزئية إلا بالاعتماد على القواعد التّي تنتمي إلى نظام عام قادر على منح التطبيق شكلا عينيا من خلال تحديد ما هو مشروع وما هو ممنوع وما قد يتصل بذلك من ثواب وعقاب. ويرى رولز بأنّ كلّ نشاط يفترض قواعد معينة تضبط الأدوار وترسم حدود ما هو مقبول ومشروع داخل ذلك النشاط، ذلك أنّ أي نشاط يقتضي نظاما معينا من القواعد التّي تنظم الأدوار و القوانين و الخيارات والعقوبات التّي تعطيه شكله و تمنحه طبيعته المخصوصة، من ذلك مثلا الألعاب أو المباريات. فهي حسب رولز من شأنها أن تعطينا فكرة واضحة حول مفهوم الممارسة من حيث إن اللعبة أو المباراة تفترض طائفة من القواعد التّي تضبط الأدوار وتنظمها، كما تضبط حدود ما هو مشروع وما هو ممنوع وما يترتب عن ذلك من جوائز وعقوبات. وعليه يتوجّب على كلّ اللاعبين إذا ما أرادوا أن يشاركوا في أي مباراة أن يلتزموا بتلك الضوابط ليس لهم الحقّ في أن يختاروا أي وضع يتنافى مع تلك الضوابط التّي تفرضها تلك المباراة.

إنّ المبدأ المنفعي، إذن، يكتفي بتوفير القاعدة التّي من شأنها أن تبرّر التطبيق في ذاته، وبالتّالي لا يمكن له أن ينطبق على الحالات الخاصّة التّي يمكن أن نسجلها في إطار ذلك التطبيق. فلا يمكن لنا مثلا أن نتوسّل المنفعة من أجل تبرير التطبيقات الجزئية للعقاب الجزائي إنّ أيّ تعدٍّ على القوانين ينبغي تقويمه والحكم عليه بحسب القواعد و الإجراءات المتوافقة مع وجهة نظر العدالة الجزائية، ولكن دون أن ينفي ذلك إمكانية توسّل بعض الاعتبارات المتصلة بالمنفعة الجامعة لتبرير القانون الجزائي في عموميته.

وهكذا فإنّ عدم توافق وجهتي النظر المعنيتين هنا، وتأكيد المبدأ المنفعي على حساب المبدأ الجزائي في تبرير تطبيق القاعدة على الحالات الخاصّة من شأنه أن يؤدّي إلى وضعيات تناقض وجهة النظر الأخلاقيّة، كأن نبرر تسليط عقوبات على الأبرياء بداعي مراعاة مصلحة اجتماعية تتعلق بإنقاذ حياة العدد الأكبر من أعضاء المجتمع.

إنّ تمييز رولز بين القواعد التّي تقتضيها الحالات الخاصّة، والتّي لا يمكن أن تبرّرها سوى بنية تطبيقاتها، من جهة، والتّي تمكّن من تبرير تلك التطبيقات نفسها، من جهة أخرى، هو ما جعله يحقّق هدفا مزدوجا. فقد استطاع أن يفصل بين مستويين في تبرير التطبيقات العقابية: مستوى يستند إلى قواعد تبرّر التطبيقات التّي تتعلق بالحالات الخاصّة، ومستوى يتعلق بتبرير التطبيقات في ذاتها. كما استطاع أن يوفّق بين الموقف الجزائي والموقف المنفعي عبر الفصل بين مجالات صلاحية مبادئهما. ولأجل ذلك عمل رولز في تحليله على أن يترفع عن الحالات الجزئية التّي تشرعها قواعد تطبيقات هي من وضع المجتمع، حتى يستطيع أن يلاحظ كيفية عمل ذلك التطبيق و البنية التّي تضمن له وحدته. و بدا جهد رولز واضحا في تركيز الاهتمام على التطبيق و تحليل خلفياته التّي تفيد في إمكانية تقويمه وتعييره في الكتابات اللاحقة للمقال Two concepts of rules » «، وخاصة في مصنفه المحوري "نظرية العدالة" وفي مقال حمل عنوان «The Basic structure as subject »[٥٦]، حيث بدأت عناية الفيلسوف تتجه أكثر نحو مسألة العدالة التوزيعية بدل العدالة الجزائية، ذلك أنّ الأمر أصبح متعلقا بالنسبة له بإخضاع المؤسّسات الاجتماعية وكيفية توزيعها للامتيازات وللمسئوليات التّي تفرضها المواطنة بين أفراد المجتمع بما يقتضيه المثل العليا للعدالة. وهذا الاقتضاء يكون موضوعه الأساسي المؤسّسات والممارسات وليس الوضعيات الخاصّة والأفعال الفردية التّي تحصل في صلب تلك المؤسّسات والممارسات. ويفهم رولز المؤسّسة على أنها: "بمثابة نظام عمومي من القواعد تضبط وظائف ومواقع وما يتصل بها من حقوق و واجبات، و سلطة

وحصانة وما إلى ذلك. ومن خلال تلك القواعد نجيز بعض الأفعال ونمنع أخرى. و تفرض إجراءات لحمايتها وما إلى ذلك "[٥٧].

وهذا التعريف الذي يقترحه رولز للمؤسّسة يفصلها عن مفهوم الجمعية أو الرابطة، ذلك أنّ المؤسّسة برأيه تتميز بطابعها العمومي الذي يفرض على كلّ مؤسسة أن تعمل وفق قواعد معروفة ومعترف بها كقواعد شرعية من قبل جميع أفراد المجتمع، في حين تظل الجمعية أو الرابطة ذات طابع غير عمومي سواء تعلق الأمر بتعاونية مهنية أو بكنيسة و القواعد التّي تفترضها تتصل بطبيعتها الخصوصية ولا تشمل إلا منتسبيها. وهكذا فإن المؤسّسات الاجتماعية تعتبر كأنماط من النشّاطات الشّبيهة، ضمن بعض الوجوه، بالألعاب أو الطّقوس باعتبار أنهّا تنتظم وفق قواعد أساسية التّي تعلن بشكل صريح عن الأدوار والأفعال المشروعة وغير المشروعة. غير أن وجه الشبه بين المؤسّسات والألعاب لا يتعدى هذا الحد، ذلك أنّ هذه الأخيرة شأنها في ذلك شأن الجمعيات والتعاونيات والطقوس تبقى ذات تكوين ونظام خاصين لا يرقيان إلى مستوى التنظيم العمومي. و يبقى الانخراط في هذا الصنف من التنظيمات خاضعًا لإرادة الفرد الذي تكون له حرية الاختيار الكاملة في انسحابه منها أو مواصلة الانخراط فيها أو تعاونه في صلبها. إن التعاضديات و الجمعيات الخاصّة هي أيضا تختلف عن المؤسّسات باعتبار أن تأثيرها على حياة الأفراد الذين لا ينخرطون أو لا يشتركون في أنشطتها يظل محدودا جدا وذلك لأنّ أهميتها هامشية على صعيد الكفاءة في مراقبة الوسائل والموارد الاجتماعية. بل أكثر من ذلك هذه النشاطات رغم أنّه ينظر إليها كإمكانيات متاحة لضمان امتيازات لأعضائها لكن نظام عملها لا يستدعي أي تقويم خلقي ذلك أنّ الأشخاص يمكن لهم الانسحاب منها في أي لحظة إذا ما تبين لهم أن الانتساب إلى مثل تلك النشاطات لا فائدة ترجى من ورائه بينما يجب أن تقوّم المؤسّسات الاجتماعية من وجهة نظر أخلاقيةو لما كانت المؤسّسات الاجتماعية ذات طابع عمومي فإنها تؤثر بشكل عميق على حياة الأفراد كما بإمكانها أن تحدد ما يمكن أن يحملوه من تمثّلات عن أنفسهم

وعن رغباتهم وعن تفضيلاتهم. وبذلك يكون كلّ أعضاء المجتمع معنيين بحكم وضع مؤسساتهم الاجتماعية و كيفية تعيين الحقوق والواجبات. و لمّا كانت العدالة الفضيلة الأولى للمؤسّسات الاجتماعية "،كما كان رولز يردّد ذلك في غير ما موضع من كتبه و مقالاته، فإن هذه الفضيلة يجب أن تخصص في إطار مبادئ تمكّن من الحكم على الطّريقة التّي تجعل المؤسّسات تتوافق من أجل تكوين ما يسمّيه رولز البنية الأساسية للمجتمع وإمكانية تقويمها التّي يعتبرها الطّريقة المثلى التّي تنتظم وفقها المؤسّسات الاجتماعية في إطار نظام موحد نتمكّن من خلاله من تعيين الحقوق والواجبات الأساسية ومن تنظيم عملية توزيع الامتيازات المترتبة عن التعاون الاجتماعي.

ولتوضيح أولوية المؤسّسات العادلة، على أساس الفضيلة والقيمة الخلقية يقترح رولز تشبيها بالعلاقة بين قواعد الملكية والقانون الذي يعاقب على السطو والسرقة، فيقول: "هذا النّوع من المخالفات وما يترتب عنه من فقدان للاستحقاق يفترض تأسيسا للملكية يكون قائما على غايات اجتماعية مستقلة عنه وسابقة عليهوبالفعل، فإنّ مجتمعًا ينظم نفسه من أجل مجازاة الاستحقاق الأخلاقي كمبدأ أوّل، كأنما يريد في الوقت ذاته إنشاء مؤسّسة للملكية لمعاقبة اللصّوص. وبهذا المعنى، لا يمكن أن يقع الاختيار على المقياس الذي يقضي بأنّ لكلٍّ حسب فضله، في الوضع البدئي"[٥٨].

ومن الضروري التنبيه في هذا السياق بالذات أن رولز، رغم تمييزه بين العدالة الجزائية والعدالة التوزيعية، فإنّه لا يبدو أنه يقبل بتعارضهما وذلك حتى إن كان القول بأن توزيع الأنصبة ينبغي أن يتناسب مع القيمة الأخلاقيّة قدر الإمكان قد يبدو منطلقه ظاهريا إمكانية التعارض بينهما، بل إنّه يعتبر من الخطأ القول بتقابلهما، خاصة في صلب مجتمع حسن التنظيم بحيث إن من يتعرضون لعقوبات جراء خرقهم لقوانين عادلة يفترضون أنهم ارتكبوا عملا شائنًا، مادام الغرض من قانون العقوبات هو فرض احترام الواجبات الطبيعية الأساسية، فالعقوبات

إنما وجدت من أجل هذه الغاية وفي ما يلي تأكيد رولز لذلك على لسانه حيث يقول: "إن العقوبات ليست مجرد آلية لفرض ضريبة وتبعات على بعض أشكال التصرف، ومن ثمة توجيه سيرة البشر من أجل المنفعة المشتركة، وبطبيعة الحال، نتمنى لو أن الأفعال التّي يحرمها قانون العقوبات لا ترتكب أصلا! وعليه، فإن النزوع إلى ارتكاب مثل هذه الأفعال هو علامة على فساد الطبع، وفي مجتمع عادل، لا تسلط العقوبات القانونية إلا على من أبانوا عن هذا الطبع. من الواضح أن توزيع المنافع الاقتصادية والاجتماعية أمر مغاير تماما. إن الترتيبات المعتمدة في هذا السياق لا تقابل، إن صح التعبير، قانون العقوبات؛ إذ إن معاقبة بعض المخالفات، في الحالة الأولى، يقابلها مجازاة على الجدارة الأخلاقيّة في الحالة الثانية. إنّ وظيفة التّوزيع غير المتساوي للأنصبة هي تغطية نفقات التدريب والتعليم وجلب الأشخاص نحو أماكن وجمعيات حيث تزداد الحاجة إليهم من وجهة النظر الاجتماعية وما إلى ذلك...إن النظر إلى العدالة التوزيعية والعدالة الجزائية على أساس التقابل خطأ فادح، كما أنّه يشير إلى وجود قاعدة أخلاقية لتوزيع الأنصبة حيث لا قاعدة"[٥٩].

وخلافا للمنافع الناجمة عن الترتيبات التوزيعية، فإن العقوبات والأمور المحظورة في قانون العقوبات ليست مجرد نظام تحفيزي غير أخلاقي وأشكال زجر أو ردع الغاية منها التشجيع على بعض السلوكات والثّني عن البعض الآخر، لأنّه بالنسبة إلى رولز تجد الأفكار الأخلاقيّة فيما قبل التأسيس، المستبعدة في حالة العدالة التوزيعية، معنى ما لها في العدالة الجزائية بما يجعل العقاب يبدو متناسبا معها. بيد أن هذا الأمر لا ينفصل عن نظرية رولز في الشخص، لأنّ تلك الأفكار، مثل التصوّرات الأخلاقيّة السابقة على المؤسّسات أو الجدارة الأخلاقيّة الكامنة، مستبعدة من نظرية العدالة التوزيعية، وآية ذلك أنّ الأنا من حيث هو غير مثقل جوهريا هو أنحف من أن يستطيع حملها، بل أكثر من ذلك فحتى الطبع الذي يمكن يحدد الدافع لا يمكن أن اعتباره عنصرا أساسيا فعلا، في الهوية بسبب اعتباطيته. وإذن لا مفر من التصوّر الديمقراطي، في مقابل الليبرالية الحرة أو الحرية الطبيعية التّي تقول بها بعض المواقف الليبرتارينية،

ففي إطار هذا التصوّر الديمقراطي يتجرد الأنا من كلّ الصفات العارضة المنسوبة إليه، فيكتسب وضعا أوليا مفارقا التّجربة، حيث يكون محددا بمعزل عن غاياته نفسها، حتى تغدو تلك الذات خالصة من حيث الفعل ومن حيث الحيازة. وهكذا ليس طبعي وحده، بل وأيضا قيمي وأعمق قناعتي، تدخل في حكم العرض لأنهّا لا تعدو أن تكون سوى سمات تخصّ وضعي ولا يمكن أن تدخل في مكونات شخصي، فأن يكونلي هذا التصوّر أو ذاك بشأن الخير لا يهمّ من الناحية الأخلاقيّة. عندما نبني تصوّرا ما نكون متأثرين بالنوع نفسه من العوارض التّي تجعلنا لا نأخذ بعين الاعتبار جنسنا والطبقة التّي ننتمي إليها، وتلك هي الطّريقة المثالية التّي تمكّننا من تحقيق حصانة الشخص ومناعته وضمان استقلاليته التامة أمام عالم يهدده بالاحتواء، كما لا يمكن ضمان أولوية الأنا ووضعه كفاعل ما لم يتم فصل مصيره عن مصير الصفات والغايات المنسوبة إليه وتخليصه من اعتباره ذاتا خاضعة للظروف.

= = = = = = = = = = = = = = =

## الهوامش

1- Nozick, R. : Anarchy, State, and Utopia, New York, Basic Books, 1974. Trad.fr., Anarchie, Etat et Utopie, Paris, PUF, 1988.

٢- صاندال: الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ديسمبر ، ٢٠٠٩، ص١٣٠.

٣- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكل صاندال، الليبرالية وحدود العدالة، مصدر موثق سابقا، ص ١٣٠،

Nozick, R.: Anarchy, State and Utopia, op.cit.,p30.

٤- عن ترجمة منير الكشو لكتاب كيملشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا للنشر، ٢٠١٠، ص ١٤١، عن نوتزك، المصدر السابق، ص ix.

٥- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكل صاندال، موثق أعلاه، ص ١٣١، عن نوتزك، المصدر نفسه، ص ٣٣.

٦- عن ترجمة منير الكشو لكتاب كيملشكا، مصدر موثق أعلاه، ص ١٤٧، عن نوتزك، المصدر نفسه، ص ٣٣.

٧- المرجع السابق، ص ١٤٧، عن نوتزك، المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

٨- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكل صندال، مصدر موثق سابقا، ص ١٣٢، عن :

Rawls, J. : A Theory of Justice, Harvard: Harvard University Press., p72, trad. Franc., Catherine Audard, Théorie de la justice, Paris, Seuil, 1987.

٩- عن المصدر السابق، عن رولز، المصدر نفسه، ص ٧٢.

١٠- عن المصدر السابق، عن رولز، المصدر نفسه، ص ٧٣.

١١- عن المصدر السابق، عن رولز، المصدر نفسه، ص ٧٣-٧٤.

١٢- عن المصدر السابق، ص ١٣٤، عن رولز، المصدر نفسه، ص ٧٥.

١٣- عن المصدر السابق، ص ١٣٤، عن رولز، المصدر نفسه، ص ٧٤.

١٤- عن المصدر السابق، ص ١٣٥، عن رولز، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

١٥- عن المصدر السابق، ص ١٣٥، عن رولز، المصدر نفسه، ص ١٠١.

١٦- عن المصدر السابق، ص ١٣٦، عن رولز، المصدر نفسه، ص ١٠١-١٠٢.

١٧- عن المصدر السابق، ص ١٣٦، عن رولز، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

١٨- عن المصدر السابق، ص ١٣٦، عن رولز، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

١٩- عن المصدر السابق، ص ١٣٧، عن رولز، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

٢٠- عن المصدر السابق، ص ١٣٧، عن رولز، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

٢١- عن المصدر السابق، ص ١٣٨، عن رولز، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

٢٢- رولز: العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، مصدر موثق، ص ١٤٩-١٩٥.

٢٣- المصدر نفسه، ص ١٩٥.

٢٤- المصدر نفسه، ص ١٩٦.

٢٥- نفس المصدر، ص ١٩٦-١٩٧.

٢٦- نفس المصدر، ص١٩٧.

٢٧- نفس المصدر، ص١٩٨.

٢٨- المصدر السابق، ص ١٥٨، عن رولز، المصدر نفسه، ص ١٠-١١.

٢٩- صاندال: الليبرالية وحدود العدالة، مصدر موثق سلفا، ص١٥٨.

٣٠- المصدر السابق، ص ١٦٠، عن رولز، المصدر نفسه، ص ٣١٠-٣١١.

٣١- نفس المصدر السابق، ص ١٦٠-١٦١، عن رولز ، المصدر نفسه، ص ٣١١.

٣٢- أورده مايكل صاندال، المصدر السابق، ص ١٤٠، عن:

Bell, D. : The Coming of Industrial-Society, a Venture in Social Forecasting, New York Basic Books, 1973, p441.

٣٣- رولز: العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، الهامش ٤٢، ص١٩٨.

٣٤- نفس المصدر، ص١٩٩.

٣٥- نفس المصدر، ص١٩٩.

٣٦- رولز: نظرية العدالة، الطبعة الأنّجليزية، ١٩٧١، الفقرة ٧٩، ص٤٥٩، الهامش٤، وأيضا العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ص٢٠٠ .

٣٧- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكل صاندال، الليبيرالية وحدود العدالة، مصدر موثق سابقا، ص١٤٣، عن :

Rawls, J. :A Theory of Justice, op. cit., p102.

٣٨- عن المصدر السابق، عن رولز، المصدر نفسه، ص ٣١٢.

٣٩- المصدر السابق، ص ١٤٦، عن رولز المصدر نفسه، ص ١٠١.

٤٠- المصدر السابق، ص ١٤٦، عن رولز المصدر نفسه، ص ١٧٩.

٤١- المصدر السابق، ص ١٤٦، عن رولز المصدر نفسه، ص ١٧٩.

٤٢- المصدر السابق، ص ١٤٦، عن:

Nozick, R. : Anarchy, State and Utopia, op. cit., p228.

٤٣- مايكل صاندال: الليبيرالية وحدود

العدالـــة، مـــصدر موثـــق ســـابقا، ص ١٤٧.

٤٤- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكل صاندال، الليبيرالية وحـدود العدالـة، ص ١٥٣، عن

Rawls, J. : A Theory of Justice, op. cit., p104.

٤٥- عن ترجمة محمد هناد لكتاب ما يكل صاندال، الليبراليـة وحـدود العدالـة، ص ١٥٤، عن

Nozick, R. : Anarchy, State and Utopia, op. cit., p225.

٤٦- مفكر يحيلنا عليه رولـز في مـستوى الهوامش الـواردة في "نظريـة العدالـة" ص٣١٥مـــن النـــسخة الأنّجليزيـــة، ١٩٧١. ومؤلفه الذي يـأتي عـلى ذكـره رولز هو خاصة:

Doing and Deserving, Princeton, 1970

٤٧- رولـز: العدالـة كإنـصاف، إعـادة صياغة، ص٢٠١، وأيضا، "الليبراليـة الـــسياسية"، الطبعـــة الإنجليزيـــة، ١٩٩٦، ص١٦-١٧.

٤٨- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكل صاندال، الليبيرالية وحـدود العدالـة، ص ١٥٥، عن:

Feinberg, Joel : Doing and Deserving, op. cit.,p48.

٤٩- عن المصدر السابق، ص ١٥٥، عن فاينبرغ، المصدر نفـسه، ص ٥٨-٥٩-٦١.

٥٠- رولـز: العدالـة كإنـصاف، إعـادة صياغة، ص ٢٠٤.

٥١- نفس المصدر، ص٢٠٤.

٥٢- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكل صاندال، الليبراليـة وحـدود العدالـة، ص ١٦١، عن:

Rawls, J. :A Theory of Justice, op. cit.,p312-313.

٥٣- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكل صاندال، الليبراليـة وحـدود العدالـة، ص ١٦١، عن :

Feinberg, J. : Doing and Deserving, op.cit.,p80.

٥٤- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكـل

صاندال، الليبيرالية وحـدود العدالـة، ص ١٦١-١٦٢، عن:

Rawls, J. : Theory of Justice, op. cit.,p311.

55- Rawls, J. : « Two concepts of Rules », in *The Philosophical Review*,Vol.64, n° 1(Jan.1955), pp3-32.

56- Rawls, J. : « The Basic Structure as Subject », in *American Philosophical Quarterly*, Vol.14, n°2 (Apr.,1977), pp150-165.

٥٧- ترجمة شخصية لـ:

*«Je définirai une institution comme étant un système public des règles qui définit des fonctions et positions, avec leurs droits et leurs devoirs, leurs pouvoirs et leurs immunités, et ainsi de suite. D'après ces règles, certaines formes d'action sont autorisées, d'autres sont interdites, en cas d'infraction elles prévoient des peines, des mesures de protection et ainsi de suite »,* Rawls, J. : Théorie de la justice, op.cit., p86.

٥٨- عن ترجمة محمد هناد لكتاب مايكل صاندال، الليبيرالية وحـدود العدالـة، ص ١٦٢، عن:

Rawls, J. : A Theory of Justice ,op. cit., p313.

٥٩- عـن ترجمـة محمـد هنـاد لكتـاب صاندال، الليبراليـة وحـدود العدالـة، مـصدر موثـق سـابقا، ص ١٦٣، عـن رولز، المصدر نفسه، ص ٣١٤-٣١٥.

= = = = = = = = = = = = = = =

## قائمة المصادر والمراجع


- Audard, C. (1993), La stratégie Kantienne de Rawls, *Magazine Littéraire* n°309 (1999),
  Anthologie historique et critique de l'utilitarisme (en trois tomes), Paris, PUF (2001), Justice, les théories de la justice et la philosophie morale, *Dictionnaire d'éthique et de la philosophie*

*Dictionnaire, d'éthique et de philosophie morale*, 3e éd. 2003.

- Dworkin, R. (1977), Taking Rights seriously, Duckworth, London, trad. Franç. Prendre les droits au sérieux, Paris, PUF, 1995 (1980), Rawls and Nozick: Justice without Well-Being, The Journal of Value Inquiry, vol.14.
- Feinberg, J. (1970), Doing and Deserving, Princeton, Princeton University Press.
- Freeman, S. (1990), Reason and Agreement in Social Contract Views, *Philosophy and Public Affairs*, vol.19, n°2, pp.122-157 (1991), Contractualism, Moral Motivation, and Practical Reason, *The Journal of Philosophy*, vol.88, n°6, pp.281-303 (1994), Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right, *Philosophy and Public Affairs*, vol.23, n°4, pp.313-349 (2001), Contractualisme, *morale,* (dir.) Monique Conto-Sperber, Paris, PUF, pp.836-844 (2001), Utilitarisme, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, pp.1657-1664 (2002), Utilitarisme et éthique publique : le débat avec Rawls, *Cités* n°10, Paris, PUF.
- Baiely, J. (1997), Utilitarianism, Institutions, and Justice, Oxford University Press, Oxford.
- Barry, B. (1973), The Liberal Theory of Justice, Oxford University Press, Oxford.
- (1989a), Theories of Justice, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Bell, D. (1973), The Coming of Industrial-Society, a Venture in Social Forecasting, New York, Basic Books.
- Dupuy, J-P. (1992), Libéralisme et justice sociale, Paris, Pluriel (1995), Qu'est-ce que l'utilitarisme, Revue Mauss, n°6 . (1996), Rationalité,

concept du politique, Publications de la Faculté des sciences Humaines et sociales de Tunis.

- Nozick, R. (1974), Anarchy, State, and Utopia, New York, Basic Books, trad. Franc. Anarchie, état, et utopie, Paris, PUF, 1988.
- Rawls,J. (1971), A Theory of Justice, Harvard: Harvard University Press, trad. Franc., Catherine Audard, Théorie de la justice, Paris, Seuil, 1987.
- (1955), Two concepts of Rules, *The Philosophical Review*, n°64, rééd., in *Theories of Ethics*,
- (1968), Distributive Justice: Some Addenda, *Natural Law Forum*, n°13, pp.51-71.
- (1975), A Kantian Conception of equality, *Post Analytic Philosophy*, Rajchman J.& West C. (dir.), New York: 1985. Trad. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, pp.343-351 (2003), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press (2003), Congruence and The Good of Justice, *The Cambridge Companion to Rawls*.
- Freid, Ch. (1978), Right and Wrong, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gordon, S. (1973), John Rawls's Difference Principe, Utilitarianism, and the optimum Degree of Inequality, *The Journal of Philosophy*, n°9, pp.275-280.
- Guillarme, B. (1999), Rawls et l'égalité démocratique, Paris, Kant, E. (1785), Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Franç. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1981, PUF.
- Kchaou, M. (2007), Le Juste et ses normes : John Rawls et le

Franç. Lyotard-May A., *La pensée américaine contemporaine*, Paris: PUF, 1991.

- (1980), Kantian Constructivism in Moral Theory, The Journal of Philosophy n°77, trad. Franç. Audard C. *Justice et démocratie*, pp. 73-152.
- (1978), The Basic Structure as Subject, Value and Morals, (dir.) Goldman A.I. & Jaegown K. Dordecht. Trad. Franç. De Lara, *Justice et démocratie*, pub Audard C., Paris, Seuil, 1993, pp. 37-70.
- Ross, D.W. (1930), The Right and the Good, Oxford University Press, Oxford.
- Smart, J.J.C. & Williams, B. (ed.), (1973), Utilitarianism: For and Against, Cambridge, Cambridge University Press, trad. Franç. De Huges Poltier, L'utilitarisme : le pour et le contre, Genève, Labor et Fides, 1997.
- Van Parijs, P. (1991), Qu'est qu'une société justice, Paris, Seuil.

- صاندال، مايكل (٢٠٠٩)، الليبيرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- كيملشكا، ويل(٢٠١٠)، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا للنشر، تونس.

****