



# فكرة العدالة

أمارتيا سين

فائز بجائزة نوبل في الاقتصاد

«أحد أشهر وأكثر المفكرين تأثيراً في هذا العصر»  
صحيفة الأوبزرفر



## رسالة مؤسسه محمد بن راشد آل مكتوم

عزيمتي العارفين.

في عصر يسود بالعرفه والتميز مائليه والامتساح عني الآخر، نلظ مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم إبي الترجمة عني أنها الوسلة المشي لاستعاب المتعرف العالميه، فهي من أهم أدوات النهضة المنشوده بتؤمن المؤسسة بان إحياء حركة الترجمة، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واتساع المعرفه في الوطن العربي، مشروع باع الأهمية ولا ينبغي الإهمال في تأخيرها.

فتوسط ما ترجمه المؤسسات الخافيه ودر نشر العربه محسنه، في انعام الواحد، لا بعدي قنياً واحداً لكل مليون شخص، يساهم ترجمه دول مشرفه في انعام أضعاف ما ترجمه لدول العربه جيمه.

أطلقت المؤسسة برنامجاً مرحمه، يهدف إزاه المكتبة لعربه بأفضل ما طرزه الفكر العنمي من معارف وعلوم، غير تقليد إبي العربه، والعمل على إظهار توجه الحضاري للإامه عن طريق ترجمه الإبداعات العربه إبي لغات انعام.

ومن التاشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق عطة لترجمه ألف كتاب من اللغات اللعالميه إبي لغة العربه خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد.

وتأمل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في أن يكون هذا البرنامج الاستراتيجي حسداً عملاً للإامه المؤسسة المنسنة في تمكين الأجيال القادمة من ابتكار ونظير حلول... لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفه ورعاية الأفكار الخلاقه التي عود إبي انداعات خفيه، بصافه إلى ساء جور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج ترجمه، والبرامج الأخرى المنفوضه تحت قطع إيتاح المعرفه، يمكن زيارة موقع المؤسسة [www.mbrfoundation.ae](http://www.mbrfoundation.ae)

### عن المؤسسة

نطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم محفده خريجه من صاحب التمسز الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رعيم دولة الإمارات العربه المتحدده رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، وقت، أعلن صاحب السمو عن تأسيسه... لأول مره، في كلمت أمام المنتدى الاقتصادي العانمي في أبحر البيت - الأردن في أيار/مايو 2007. وحفظ هذه المؤسسة باهتمام ودعم كبير من سموه، وقت قام بتخصيص وقت لها قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار).

وتسعى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، كما أراد لها مؤسسها، إلى تمكين الأجيال التالية في الوطن العربي من امتلاك المعرفه ونوظفها بأفضل وجه ممكن لمواجهة التحديات التنسبه. وابتكار حلول مشاهده شاملة من الواقع، لتتاهل مع التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.



# فكرة العدالة

The Idea of Justice

أمارتيا سين  
AMARTYA SEN

نقله إلى العربية  
مازن جندلي

ترجم  
موسسة البحوث والدراسات  
البيروتية



الدار العربية للعلوم ناشرون  
Arab Scientific Publishers, Inc. sa.

## فكرية العدالة الاجتماعية

يتم نشر هذا الكتاب - ترجمة الأصل الإلكتروني -

### The Idea of Justice

حقوق المواطنة العربية من خلالها قانونياً من الناشر

Allen Lane, an imprint of PENGUIN BOOKS

تخصص العلاقات الدولية، يقع بين النادر العربية تعلقه بالشرق، ش. م. ل.

Copyright © 2009 by Amartya Sen.

All rights reserved.

Arabic Copyright © 2009 by Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L.

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 5-976-87-9953-978

جميع الحقوق محفوظة للناشر



مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

tarjama@mfoundation.ae

www.mf.foundation.ae

الدار العربية للعلوم ناشرون

Arab Scientific Publishers, Inc. sa



عين التينة، شارع المصطفى، نوسيق، حائفة، إمارة دبي

هاتف: 7862333 - 785108 - 785107 (1-961)

ص. ب. 14004، شورون - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: (1-961) 7862333 - البريد الإلكتروني: [asp@asp.com.lb](mailto:asp@asp.com.lb)

الموقع على شبكة الإنترنت: <http://www.asp.com.lb>

إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والدار العربية للعلوم ناشرون عبر مساهمة من  
عبد الله بن راشد آل مكتوم، ونعم الأمانة، لهذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس  
بالضرورة أن يعبر عن آراء المؤسسة والدار.

التصميم وفن الألوان: أسجد عرافيكس، بيروت - هاتف: 785107 (1-961)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف: 786233 (1-961)

لذکری  
جون راولز





## المحتويات

9	تمهيد
25	شُكْرَات
35	مقدمة

### الجزء الأول

#### متطلبات العدالة

71	1 - العقل والموضوعية
99	2 - راولز وما بعده: نقد نظرية راولز في العدالة
131	3 - المؤسسات والأشخاص
147	4 - الصوت والخيار الاجتماعي
185	5 - الحياد والموضوعية
199	6 - الحياد المغنق والحياد المفتوح

### الجزء الثاني

#### أشكال التفكير

239	7 - الموضوع والصلة والوصم
263	8 - العقلانية والآخرين
291	9 - تعدد مسارات التفكير المحايد
309	10 - التبلورات الفعلية والعواقب المشيئة

## الجزء الثالث

### مواد العدالة

- 11 - الحيوانات والحريات والقدرات ..... 329
- 12 - القدرات والموارد ..... 367
- 13 - السعادة وصالح الحال والقدرات ..... 387
- 14 - المساواة والحرية انفرادية ..... 415

## الجزء الرابع

### التقاش العام والديمقراطية

- 15 - الديمقراطية بصفتها نقاشاً عاماً ..... 453
- 16 - ممارسة الديمقراطية ..... 477
- 17 - حقوق الإنسان والموجبات العالمية ..... 499
- 18 - العدالة والعالم ..... 543

## تمهيد

يقول يسب في الآمال العراض *Great Expectations* لشارلز ديكنز، 'في عالم الأطفال الصغير، ما تمّ أصفى ولا أوضح من إدراك الظلم والشعور به.'<sup>(\*)</sup> أظن أن يسب على حق: إذ يستذكر بوضوح بعد لقائه المهين بإستيلا 'القهرّ التزويّ العنيف' الذي لاقاه في طفولته على يد أخيه هُو. لكنّ الإدراك القوي للظلم الواضح شأنُ الكبار أيضاً مثلما هو شأن الصغار. الذي يحركنا، عقلاً، ليس إدراكنا أن العالمَ يفتقر إلى العدل الكامل - وهو عدلٌ لا يتوقعه كثيرٌ منا - بل لأننا نود رفع ما حولنا من مظالم لا يختلف اثنان على إمكانية رفعها.

هذا واضحٌ بما فيه الكفاية في حياتنا اليومية، لا من أشكال الجور أو الاستعباد التي يمكن أن تقع علينا نحن ولدينا سببٌ وجيه للاستياء منها فحسب، بل ومما نراه من هذه الأشكال في العالم الأوسع الذي نحيا فيه. ولا نجافي الصواب إذا افترضنا أنّ الباريسيين ما كانوا ليقتحموا الباستي وغاندي ما كان ليواجه الإمبراطورية التي لم تكن تغيب عنها الشمس، ومارتن لوتر كينغ ما كان ليكافح سيادة العرق الأبيض في 'أرض الأحرار ووطن الشجعان'، لولا إحساسهم بالمظالم الواضحة التي يمكن رفعها. لم يكونوا يحاولون التوصل إلى عالم من العدالة الكاملة (حتى لو كان هناك اتفاق حول ما سيكون هذا العالم)، لكنهم أرادوا أن يرفعوا المظالم الواضحة بالقدر الذي يستطيعون.

إنّ إدراك المظالم التي يمكن رفعها لا يدفعنا إلى التفكير في العدل والظلم فحسب، بل هو لبُّ نظرية العدالة أيضاً، كما أحاول أن أثبت في

Charles Dickens, *Great Expectations* (1860-61) (London: Penguin, 2003), (\*) Chapter 8, p. 63.

هذا الكتاب. ففي هذا البحث، سرف يظهر تشخيص انظفم غالباً كقطعة البدية للنقاش النفدي.<sup>19</sup> نكن رُب سائل يسأل، إذا كانت هذه نقطة بداية معقولة، ففم لا تكون نقطة نهاية جيدة كذلك؟ ما الداع إلى وجود نظرية هي العدالة؟ ألا يكفي إحساسنا بالعدل والظلم؟

بساطة، لم يكن فهم العالم قط مسألة تسجيل لاطباعنا المباشرة. فانفهم بتطوى حتماً على التفكير. علينا أن نقرأ ما يشعر به وما ينادي أنا نراه، ونسأل إلام تشير تلك المذركات وكيف يمكن أن نأخذها بعين الاعتبار دون أن تبطل علينا. وما موثوقة مشاعرنا وانطباعاتنا، تلك مسألة. قد يفيد الإحساس بانظفم كإشارة تدفعنا إلى التحرك، لكنها إنشزة تتطلب معايمة دقيقة، ولا بد من أن يكون هناك تدقيق في سلامة الاستنتاج المترجم على هذه الإشارات. فافتح آدم سميت بأهمية المتشاعر الأخلاقية لم نحل بينه وبين البحث عن نظرية للمشاعر الأخلاقية<sup>20</sup> واتأكد على وجوب المعايمة الدقيقة للمشعور بالظلم من خلال التدقيق الحصف لمعرفة ما إذا كان يصلح أساساً لإدانة محتفنة. وسري هذا المعطوب نفسه على الميل إلى إطرره لحد ما أو شيء ما.<sup>21</sup>

كما يجب علينا أن نسأل ما أنواع التفكير المعشيرة في تقييم المفاهيم الأخلاقية والسياسية كالعدل والظلم. كيف يكون تشخيص الظلم، أو تحديد ما الذي يحد منه أو يرفعه، موضوعياً؟ وهل يتطلب هذا حياً بمعنى ما معيماً كاتفصال المرء عن مصانحه الخاصة<sup>22</sup> وهل يتطلب كذلك إعادة النظر في

<sup>19</sup> لمة شرح جيد للدور المهم والحيوي للإحساس بالظلم في Judith N. Shtkar, *On* *Plays of Justice* (New Haven: Yale University Press, 1992).

<sup>20</sup> نشر كتاب آدم سميت الكلاسيكي *Adam Smith, Theory of Moral Sentiments* قبل 250 سنة بالضبط سنة 1759، وكان أسم نسخة مقبحة منه - السادة - سنة 1790. وفي الضمة السنوية الجديدة للكتاب، التي سسرها بنغوين ووكسر أوغر هذه السنة (2009)، أظفر، في التضمين، ضيغة التزام سميت الأخلاقي والسياسي وحسنه العدالة بالعالم المعاصر

بعض المراقب حتى لو لم تكن مرتبطة بالمصالح الخاصة، بل تعكس بعض الأفكار والآراء المسبقة المعهنة، مما قد لا يصمد أمام اختبار مواجهة المنطقية مع الآخرين غير المقيدين بضيق الأفق نفسه؟ ما دور العقلانية rationality والمعتوية reasonableness في فهم متطلبات العدالة؟

تجد هذه الشواغل وبعض الأسئلة العامة الأخرى ذات الصلة مبسوحة في النصوص العشرية الأولى للكتاب، قبل أن أنتقل إلى مسائل التطبيق، التي تستعمل على تقييم دقيق للأسس التي تقوم عليها الآراء في العدالة (سواءً أكانت الحريات، أم القدرات، أم الموارد، أم السعادة، أو صلاح الحال، أم غير ذلك)، وتقييم لفصلها الخاصة لمختلف الاعتبارات التي تندرج تحت عناوين المساواة والحرية العامين، والفصل الواضحة بين البحث عن العدالة والسعي للديمقراطية بصفتها حكماً بالتفاضل government by discussion، وتقييم طبيعة وظائف وواجب مزاعم حقوق الإنسان.

### أي نظرية؟

المطروح في هذا الكتاب هو نظرية عدالة رحيمة، رحيمة جداً. أما الهدف فيكون كيف يمكننا الانتقال إلى معايير مسائل إعلام العدل ورفع الظلم، بدل تقديم حلول لمسائل تدس طبيعة العدالة الكاملة. تمة اختلافات واضحة في هذا الأمر عن نظريات العدالة المنجدة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة. وكما سيوضح بتفصيل أوفى في المقادة التي تلي هذا التمهيد، توجد على وجه الخصوص ثلاثة فوارق تتطلب منا اهتماماً دقيقاً.

أولاً، لكي تصلح نظرية ما في العدالة كأساس للتفكير العملي، لا بد لها من أن تتضمن طرقاً لتقدير كيف يمكن إنزال الظلم وإعلاء العدل. بدل انوجه فحسب إلى وصف المجتمعات التي تتسم بعدالة كاملة - وهذه الممارسة الأخيرة سمة طاعة على كثير من نظريات العدالة في الفلسفة

السياسة اليوم. وبأن لعمارتسي تحديد ترتيبات العدالة الكاملة، وتحديد ما إذا كان تغير محتهمي ما يستعز العدالة أم لا صلات بالواقع، لكنهما معارستان متعكبان عنها تحديداً. هذه المسألة الأخيرة هي موضع تركيز هذا الكتاب، وهي ذات أهمية مركزية في صنع القرارات المتعلقة بالمؤسسات والسلوك وغير ذلك من عبادات العدالة، ولا يمكن أن تكون الكيفية التي تُحصل بها إلى هذه القرارات إلا حاسمة لنظرية عدالة تهدف إلى إرساد التفكير العملي إلى ما ينبغي القيام به. وبين انخطأ الجانبين، يمكن إثبات ذلك (انظر الفصل 4، الصورت والخيار الاجتماعي)، افتراض أن هذه المسألة النسبية لا يمكن مبررها دون تحديد متطلبات العدالة الكاملة أولاً.

ثانياً، في حين يمكن بحث حل - والاتفاق في النقاشات الموضوعية على كثير من مسائل العدالة النسبية أو المتقاربة، قد توحد كثير من المعارضات الأخرى لا تسبل إلى التوفيق تماماً بين ما فيها من اعتبارات متضاربة. للفسر، هنا أن يحج بوجود أكثر من منطقي للعدالة. كل منظر يحجز اختبار التدقيق النقدي. لكنه يؤدي إلى نتائج لا كالتناج التي يؤدي إليها سواء<sup>41</sup> يمكن أن نبتدئ من الساس عشوخي التجارب والعشائب نقاشات عقلانية متضادة، لكن هذه قد تأتي كذلك من مجتمع بعينه، أو من وجهة النظر هذه حتى من الشخصي نفسه.<sup>42</sup>

(\*) أسهب إشعير برنير وروندرد وبيمر في شرح أهمية تعددية التفسير. يمكن أن نعد التعددية حتى في مجتمع معين، أو عند شخص معين، وليس من المحتم أن تكون انعكاساً للقيم المختلفة مع ذلك، يمكن أن يكون ناين القيم من أصل في المجتمعات المختلفة مهد هم أهد (كما بحث، طرق مختلفة، في مهمات مهمة لمباكل وولتزر وت: رز نابور ونايكل ساندن، وآخرين).

(\*\*) مثلاً، شرح مركزس قعية إلغاء استغلال العميلة (تلك المتعلقة بعدالة الحصول من العرء على ما يمكن استءاءه مع مجهوداته) وفضية أنو، مع حساب العاجنة المستمثلة عدالة التوزيع) ثم مضى إلى مناقشة التعارض الحتمي بين هاتين الأرتوئين في

مؤلفه نفسه: *The Justice of the Under Programme* (1973).

ثمة حاجة إلى النقاش الأخلاقي، مع انصر ومع الآخرين. هي معالجة المزاعم المعتارة، أكبر من العاجية التي ما يمكن تسميت 'التسامح الانعزالي' 'disengaged toleration'، بحلٍ كسولٍ من قبل أنت محقق في مجتمعك وأنتا محقق في مجتمعي،<sup>1</sup> هانتفكير والتدقيق المحايد أمران جوهران. نكز، حتى أقوى استعارات الانتقادية قد تبقى فيها حجج معتارة ومتفكة لا تزول بالك. فيق المحايد. سأقول ذلك بتفصيل أوفى في الصفحات التالية، لكنني ألتزم دامت عني أن بإمكانية بقاء بعض الأوثويات المعتارة بعد المواجهة المنطقية لا ينال من ضرورة التفكير والتدقيق. وستكون التعددية التي سننتهي إليها حينذاك نتيجة التفكير، لا نتيجة الامتناع عنه.

لأننا، من المحتمل جداً أن نكون انمظالم التي يمكن مسويتها ومرتبطة بانتهاكات سلوكية أكثر مما هي مرتبطة بتواحي قصور مؤسسية (نساءً كما كان استنكار ويب في الأمانز اعراض فهم اخته إياها، لا إدانة للأسره كمؤسسة). فالعدالة مرتبطة في الهاب بطريقة حياة الناس، لا بطبيعة المؤسسات المحيطة بهم بحسب. على النقيض من ذلك، يركز كثير من نظريات العدالة ركيزاً طاعياً عنى كينية إقامة مؤسسات عادلة. وإعطاه دور ثانوي أو مساعد لتسيات السلوكية. فمثلاً، يعطي نيج جون راونز 'العدالة بصفتها إنصافاً' 'justice as fairness' المشاؤ به عن جداره، مجموعة مريضة من 'مبادئ العدالة' لا تمنى إلا بإقامة مؤسسات عادلة (الكويين البنية الأساسية للسحيع)، فيما توجب على الناس أن يكتفوا سلفوتهم ليوافق كلياً ومطلبات العمل السليم نهاده المؤسسات.<sup>2</sup> في

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

Press, 1971) - واير جدمما بومع - تحلية العدالة في منسب. انه

الأخيرة، انملا - Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993).

Press, 1993).

مقاربة العدالة المطروحة في هذا العمل، يقوّن النموذج إذ ثمة نواحي قصور حرجة في تركيز راولز النطاقي على المؤسسات (حيث يُفترض أن يتوافق السلوك على نحو ملائم مع ما هو مطلوب)، بدل التركيز على واقع حياة الناس. ولتركيز على طرق الحياة الفعلية للناس في تقييم العدالة كثير من المعضلين بعيداً الأثر على طبيعة وسعة فكرة العدالة<sup>191</sup>.

إن لم نطلو نظرة العدالة الذي ناقشه هذا العمل أثرأ مباشراً، كما أرى، على اتفنفة انبسية والأخلاقية، لكنني حاولت كذلك أن أبين مدى ارتباط التحجج، المسافة هنا ببعض الصللات القائمة بانفانون والاقتصاد والساسة، وقد تكون لها، إن كان لنا أن نضاهل، صلة ما بالمداولات والقرارات المتخلفة بالسياسات والبرامج العمليه<sup>192</sup>.

قد يكون استخدام المظنون النسبي، الذي يتخطى إطار العند الاجتماعي المحدود - والمحدد - مفيداً هنا. حيث نقوم بعمل مقارنات لنقدم العدالة سواء أكانت حارب الاضطهاد (كالاسترقاق أو استعمار النساء) أو محتج على الإهمال الطبي المنهجي (ممثلأ بنفص المنشآت الطبية في أجزاء من أفريقيا أو آسيا أو الافنار إلى تغطية صحية عانسية في أغلب بلدان العالم، بما فيها الولايات المتحدة)، أو ننكر جواز التعذيب

191. بسلام أبحث الأخير في مصادر بعض 'مظنون القدرة' 'capability perspective' مباشرة مع فهم العدالة بدلالة حيوات الناس وانجرباتهم التي يعكسها في مدارسها النسبي ماخرتم مقرر Martha Nussbaum and Amartya Sen (ed.), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993). وسيلأني بيانا سعة وحدود هذا

المظنون في الصفحات 14-11.

192. مفضلأ، لقصيه، يسمى 'الحياد المفتوح' 'open impartiality' الذي يضل أراء القريب والبعيد في سير عدالة القوانين (لا الإصاف الأخيرين) حسب بل نجيب صديق 'الافتقار كما يرى آدم سميث في *Theory of Moral Sentiments* وفي *Justice as Fairness*، مجلة مباشرة ببعض المداولات المتداورة في المحكمة العسا الأمر كيه. قد، يتصح في الفصل الأخير من هذا الكتاب.



(المتواصل استخدامه بعمدٍ غير عادي في العالم المعاصر - أحياناً من قبل أندية المؤسسة الدولية)، أو نرفض السكوت على الجوع المزمن (هي الهند، مثلاً، بالرغم من النجاح في القضاء على المجاعات).<sup>15</sup> وقد لا تختلف كثيراً على أن بعض التغييرات المتصورة (كالقضاء على الفصل العنصري، إذا أردنا أن نضرب مثلاً آخر مختلفاً) سيحدث من انظلم، لكن حتى لو أنجزت هذه التغييرات المتفق عليها كلها بنجاح، لن نحصل على شيء يمكن تسميته عدالة كاملة. فلهيوم العملة يبدو أنها تتطلب بينة جدية نوعاً ما في تحليل العدالة لا تقل عما يتطلبه التفكير النظري منها.

### النقاش العام والديمقراطية والعدالة العالمية

بالرغم من أن مبادئ العدالة في مقاربتنا هذه لا تعرف بالمؤسسات، بل بحيوات وحرمان الناس المعيين، لا يمكن إلا أن تتعد المؤسسات دوراً مساعداً مهماً في السعي للعدالة. وإنّ للاختبار السليم للمؤسسات أهمية حاسمة في مشروع تعزيز العدالة، إلى جانب تحديدات السلوك الفردي والمجتمعي. تدخل المؤسسات في المعادلة بطرق عديدة شتى، فيمكن أن تساهم مباشرة في طرق الحياة التي يتطلع الناس اتباعها حسب مفهومهم الفكري [الحاص] للقيمة. ويمكن أن تكون المؤسسات كذلك مهمة لتسهيل قدرتها على تدارس ما قد يهتما من قيم وأولويات. لاسيما من خلال فُرص النقاش العام (وبشمل هذا اعتبارات حرية الكلام وحتى

15: نشرت في المحدث في ليزندا، الهندي، حرر، مطبوعات العدالة في أغسطس 2008، د. عروة من ويس البرلمان. وكانت تمت أون محاصرة في ذكرى هارينز، مركزية، صدرت بعدها حديثاً برلمانياً سنوياً يمكن الاطلاع على النسخة الكاملة للمحاضرة في كرامة صحتها البرلمان الهندي، ونشرت نسخة مختصرة منها في *File* *Little Magazine*, vol. 8, issues 1 and 2 (2009) تحت عنوان "أما الذي يجب

أز يقض مضاجعاً "What Should Keep Us Awake at Night".

المعرفة وكذا التسهيلات القوية للنقاش التمييزي بالمرافعة والمعرفة) في هذا الكتاب، يُنظر إلى الديمقراطية كقضايا عام public reasoning (العصون 15-17)، مما يتجسد إلى فهم الديمقراطية كـ 'الحكم بالنقاش' (government by discussion) (وهي فكرةٌ أُسِّمى جون ميوارت ميل كثيراً لإعلانها). لكن يجب أن يُنظر إلى الديمقراطية كذلك بصورة أكثر عمومية بصفتها القدرة على إغناء المشاركة العاقلة من خلال تعزيز توفير المعلومات والإمكانية العملية للمناقشات التفاعلية. مما ينبغي الحكم على الديمقراطية بالمؤسسات الرسمية المفيدة وحسب، بل بمقدار ما يمكن فعلاً سدغ الأسيوات المختلفة من مختلف شرائح الشعب.

كذلك، يمكن أن تؤثر هذه المفارقة في النظرة إلى الديمقراطية على السعي لها على المستوى العالمي - لا في الدولة الأمة محسب. هناك لم تُعتبر الديمقراطية مجرد مؤسسات نوعية تنظم (كحكومة عالمية ديمقراطية أو انتخابات عالمية)، بل إمكانية وبإغ النقاش العام، فون مهمة إعلانية - بدل صقل الديمقراطية العالمية والعدالة العالمية يمكن النظر إليها كأفكار عامة يجمعها النقاش والداني يمكن أن تهيئ الأعمال العملية وتؤثر فيها بمر الحدود.

### التنوير الأوروبي وإرثنا العالمي

ساعتني أقول عن سابقات المقاربة التي أحاول أن أقدم هنا؟ سأناقش هذه المسألة بضمير أوفى في المقدمة التي تلي هذا التمهيد، لكن يحذرني أن أُنسب إلى أن تحليل العدالة الذي أقدم في هذا الكتاب يعتمد على الجهود تفكير ريدت كثيراً في فترة المسخط الفكري زمن التنوير الأوروبي. وأراني، والحالة هذه، مضطراً فوراً إلى إبراز توضيحين اثنين تجنباً لاحتمال سوء الفهم.

التوضيح الأول أن صفة هذا العمل بتعليق التنوير الأوروبي لا يجعل

الأرضية الفكرية لهذا الكتاب 'أوروبية'. بالفعل، فمن التسميات غير الاعتيادية - وقد غرقت البعض الغربية - لهذا الكتاب بالمقارنة مع الكتابات الأخرى في نظرية العدالة استخدامي الواسع فيه لأفكار مستمدة من المجتمعات غير الغربية، لاسيما التاريخ الفكري الهندي - وغير الهندي أيضاً. ففي التاريخ الفكري للهند وعدد من المجتمعات اللاتينية الأخرى تقاليد عظيمة لسجد العظمى الذي لا يعتمد على الدين والمعتقدات اللاعقبة. ويبدو لي أن حصر الاهتمام بشكل تام تقريباً بالأدبيات الغربية، يجعل ممارسة الفلسفة السياسية عموماً ومتطلبات العدالة خصوصاً محدودة وضيئة الأثر نوعاً ما.<sup>191</sup>

لكنني لا ادعي، مع ذلك، أن نعمة تناقراً جذرياً بين الفكر الغربي والفكر الشرقي<sup>192</sup> (أو اللاتيني، عموماً) في هذه الموضوعات. ثمة فوارق كثيرة في الغرب، كما في الشرق، في التفكير، وسيكون من المهم تداعياً التفكير في غروب واحد موحد بزاجه الأوليات الشرقية المخصصة.<sup>193</sup>

191 كان كونيبياد الكتاب الهندي القديم في الأسر اتبعية السياسة والاقتصاد تسمي، برصد. أمثلة في الأدبيات الحديثة، عندما كان يُنعت إليه، بأنها فيلني الهندي ليس هذا بلعند من من عصر النواحي. لأن هناك بعض أوجه تشابه في الأفكار. لاثنين حول الاستراتيجيات والتكتيكات المارغم من الفوارق الخمسة صد بينهم أهم كثير من النواحي الأخرى - لاكثر أهمية في الغالب، لكن من الطرفين أن يتقدم معاً سياسي هدي من القرن الرابع قبل الميلاد كنسجة محلبة ككاتب أوروبي ولد في القرن الخامس عشر. لا يمكن صد أني تأخيد مع نوح من شهاده نلتقم على الحجر، بل بإضافة نامة إمام المفكرين الأوروبيين (والعالميين) في العدم الحديث كنه في الحقيقة بسبب الهيمنة العالمية للعالم الأوربي اليوم) بالأدبيات غير الأوروبية.

192 بالفعل، فقد قلت في كتب أخرى في إله لا توجد أولويات شرقية محض، ولا منس أولويات هندية محض، لأنه يمكن العثور في تاريخ هذه البلدان على آراء ذات مناس مختلفة ومتعددة حول النظر ككسي *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, and New York: 1994, 2005) *and* *Delhi: The Illusion of Democracy* (New York: Norton, and London and Delhi: Penguin, 2006).

ليس لهذه الأفكار محل في المناقشات المعاصرة، وهي بعيدة كل البعد عن فهمي الشخصي. لكنني أزعج، مع ذلك، أن ثمة أفكاراً مشابهة - أو وثيقة الصلة - في العداوة والفسط والمسؤولية والواجب والتحرير والحق، كانت مدار بحثٍ وسفي في كثير من أنحاء العالم. يمكن أن توسع مدى النقاشات الجارية في الأدبيات الغربية، وأن الحضور العالمي لهكذا أفكار غالباً ما لا يُلْفَت إليه أو يهْمش في التنازلات المهيمنة للخطاب العربي المعاصر.

قد يبدو بعض تفكير غوناما بوذا (بمطل 'مسبل المعرفة' path of knowledge 'اللاأثري')، مثلاً، أو كتاب مدرسة لوكانا (البلكر مين بالتدين القديم في كل معتقد تقليدي) بالهند في القرن السادس قبل الميلاد أكثر تماشياً بكثير منه تعارضاً مع كثير من الكتابات الهندية لأهم كتاب التنوير الأوروبي. لا حاجة إلى التكلف واعتبار غوناما بوذا عضواً أسبق في هذه العصبة أو تلك من كتاب عصر التنوير (وإن كان اسمه انكسب يعني بالسسكريتية 'العنود')؛ ولا إلى التنكير في ذلك الطرح انعيد القائل بأن التنوير الأوروبي يمكن إرجاعه إلى أثر قديم للفكر الآسيوي. فلا غصاصة في الاعتراف بأن توارث أفكارٍ مشابهة حصل في أماكنٍ أخرى من العالم في مراحلٍ مختلفة من التاريخ. ولما كانت تظهر غالباً آراءً مختلفةً بعض الشيء، في التعامل مع مسائلٍ مشابهة، قد تعوتنا بعض الأفكار المتضمة حول العدالة إن نحر قسراً بحثاً على إقيم بعينه.

من الأهمية المهمة وذات الصلة التمييز بين مفهومين مختلفين للعدالة في الفقه الهندي القديم - هما 'ني' (ني) و'ني' (ني) - يتعلق المفهوم الأول، بشيء بالخصيصة التنظيمية عندما يتعلق بالصوابية السلوكية، بينما يتعلق المفهوم الثاني، شيئاً في ما يشأ وكيف تشأ، وبالأخص طرق الحياة التي يستطيع البشر في الواقع اتباعها. يساعدنا التمييز - الذي سنناقش صفته بالموضوع في المقدمة، على أن نرى بوضوح أن هناك

نوعين مختلفين من العدالة، وإن لم يكونا منفصلين الواحد عن الآخر،  
بتعريف علي فكرة العدالة أو تقدمها معاً.<sup>14</sup>

أما الملاحظة التوضيحية الثانية فتتعلق بحقيقة أن كُتّاب عصر  
التنوير لم يتحدثوا بصوت واحد. فكما سأتبين في المقدمة، لم  
انقسام جوهري بين خطين مختلفين اثنين للتفكير في العدالة يمكن  
استباثهما لدى مجموعتين من الفلاسفة الكبار المرتبطتين بالفكر  
الراديكالي لعصر التنوير. يركز أحدهما على تعريف أو استبانة الترتيبات  
الاجتماعية العادلة بحد ذاتها، واعتبار وصف المؤسسات العادلة المهمة  
الأساسية - والوحيد المستبانة في الغالب - لنظرية العدالة. أتت  
المساهمات الرئيسية في هذا النحط الفكري، التي حثت بطرق شتى  
حول فكرة العقد الاجتماعي الاعتراضي، من توماس هوبس في القرن  
السابع عشر، ثم من جون لوك وجان-جاك روسو وعسانويل كانط،  
بمس آخرين. كانت العقاربة للعقد-الاجتماعية هي المهمة في الفلسفة  
النسائية المعاصرة، لاسيما منذ أن طلع جون راولز بسفله الزائدة  
(العدالة بصفتها إنصافاً) "Justice as Fairness" سنة 1958 التي سبقت  
كلمته النهائية في تلك المقاربة في كتابه الكلامي نظريته في العدالة

(14) تنوع أهمية التعبير بين الوعد والالتزام ليس محسوساً بالضرورة بالوحدة محسوساً، بل عبر  
حمود الدول أيضاً، كما يتضح في مفاصل "Global Justice" المنعقدة في ألمانيا  
العالمية للعدالة بفيينا، World Justice Forum in Vienna, July 2008، برعاية  
الجمعية الأمريكية للمحاميين American Bar Association والجمعية الدولية  
للمحاميين International Bar Association وجميعه محاميين بلدان أمريكا  
Inter-Panthe Bar Association وجمعية محاميين بلدان آف - بينيك Inter-Panthe Bar  
Association والائتلاف الدولي للمحاميين Union Internationale des Avocats.  
وهي جزء من برنامج العدالة العالمية "World Justice Program" للجمعية  
الأمريكية للمحاميين، ونشرت في مجلة بعنوان *Global Perspectives on the  
Rule of Law*

## \*1. A Theory of Justice

على العكس من ذلك، اتخذ عدد من فلاسفة التنوير الآخرين (كسميث وكوندورسيه وروستونكرافت وبنام ومازكس وجون ستورانت ميل، مثلاً) مقاربات مختلفة اشتركت في اهتمامها بالمقارنة بين مختلف الطرق التي يمكن أن يحيا بها الناس متأثرين بالمؤسسات وأنماط السلوك النعالي والتفاعلات الاجتماعية وغيرها من المحددات المهمة. يقوم هذا الكتاب في جانب كبير منه على هذا التقليد البديل.<sup>101</sup> وإلى هذا الحط الثاني في البحث تسمى نظرية الخيار الاجتماعي 'Social Choice Theory' الفرع المعروف التحليلي - بل الرياضي - الذي رآه كوندورسيه في القرن الثامن عشر وضوّره كيث أرو في منتصف القرن العشرين في استضافة تلك المقارنة. بعد نكبتها التكييف المناسب، الإسهام كثيراً كما سألين، في معالجة مسائل إعلاء العبد ورفع العلم في العالم.

## مكانة العقل

بالرغم مما بيننا تعديني عصر التنوير - المقابلة العبد-اجتماعي والتقليد السفارن/ النسبي - من فوارق، هناك نقاط تشابه كثيرة فيما بينهما ابتداءً من مسألتها المشتركة الاعتماد على التفكير واستدعاء متطلبات النقاش العام، وبدون من أن هذا الكتاب يتعلق فقط بالمقارنة الثانية، أكثر مما يتعلق بالتفكير العبد-اجتماعي الذي طوره عمدويل كاط وأخرون، فإن محوره الرئيس الفكرة الكانطية الأساسية (عنى حد تعبير كريستين كون سفارن): أي أن يصبح استحضار التفكير للعالم مشروع أخلاق أكثر

<sup>101</sup> John Rawls, 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 63 (1958).

<sup>102</sup> لكن هذا لن يتعنى، مع ذلك، من الاعتماد على أفكار مستمدة من المقارنة الأولى. سنكتسب هوبس وكانط، مثلاً، في عصر التنوير، ومن جون راولز في عصرنا هذا.

منه يتهايز بقا، وكذلك عملاً وأمثلاً إنسانياً<sup>100\*</sup>

إلى أي مدى يمكن أن بقدة التفكير أساساً ممكنة نظرية العدالة، هذه هي الواقع بذاتها قضية ما تزال محل أخذ ورد. يدور النصل الأول من الكتاب حول دور وياح العضم. نقول هنا بحلاف اعتبار العواطف أو النفسية أو الغرائز مصدراً مستقلةً كُظيم، بمعزول عن التنظيم العقلاني. لكن فصل الدوافع والمواقف الذهنية، مع ذلك مهمة، لأن لدينا أسباباً وحيوةً لنحفظها في تنظيم العدل والقيام في العالم. لا يوجد هنا تعارض دماغ، في رأيي، بين العقل والمحافظة، وثمة أسبابٌ وحيوةٌ جداً تترك فصححة ما لخصه العواطف.

لكن، ثمة نوعٌ مختلف من تعدد الاعتماد على العقل بقول بقابة اللاعقل unreason في انعام ولاواقعية التراض أن انعام ميسير محتضس العقل. رأي كوامي انطوني أبناه في انتقاد تعظف نكه حارة نعمني في مبادئ داب ميلة، إنه 'مهما مددت فهدك للعقل والتكليف انني يريدك نيف بين أر تععد - وهذا مشروعٌ أشيد بذاتته - لن نصل. ففي تبني مضمون الغراء العاقل، اضطرر بين إلى أن يشيخ بوجهه عن [حتمنة] نفسي اللاعقل<sup>100\*</sup>'. آية محق في كلامه هذا، كوصف للعانم، ويقدم نقده، غير الموجه إلى بده نظرية العدالة، أساساً جيدةً لتتسكك في التجاعه العمليه. للمناقشة العقلانية للموضوعات الاجتماعية الملتبسة (كسياسة الهوية،

Christina Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge 2001)   
 Doroa O'Seal, النظر بسميد Cambridge University Press, 1996, p. 3   
*Living on Principle - An Essay on Kantian Ethics* (New York: Columbia   
 A. Reath, C. Korsgaard and B. Herman (eds.), University Press, 1997)   
*Reclaiming the History of Ethics* (Cambridge: Cambridge University   
 Press, 1997).

Kwame Anthony Appiah, 'Sen's Identities', in Kanchik Basu and Ravi (\*\*):   
 Karbir (eds), *Argument for a Better World: Essays in Honor of Doroa*   
 59, vol. 1 (Oxford and New York, Oxford University Press, 2009),   
 p. 488

مثلاً). وربما جعلت غلبةً ولبونةً اللامعرفية الأجوبة الفاشلة على العقل لمسائل الصعبة أقل جذوىً بكثير.

هذا التشكك الحاصر في تسريع التفكير لا يقدم - ولا هو يراد له (كما بين آبياه) أن يقدم - أي أساساً للاستكشاف عن استخدام العقل قدر طاقة المرأة في السعي لفكرة العدالة أو أي فكرة أخرى ذات صلة بالمجتمع، كالهوية.<sup>191</sup> ولا هو يزعم أساساً محاولتنا (فناج بعضنا البعض كلٌ بتدقيق نتائج). كذلك من المهم الإشارة إلى أن ما قد يبدو للآخرين أدلةً واضحةً لـ 'اللاعقل' قد لا يكون دوماً كذلك بانضبط.<sup>192</sup> تنطبع المناقشة العقلانية استيعاب مواقف متخالفة قد تبدو للآخرين محتملاً لا عقلياً، دون أن تكون هذه هي الحال فعلاً. لا شيء، بقرص، كما يُفترض أحياناً، تبني بديل عقلي واحد والغناء كل ما عداه من البدائل العقلية.

لكن النقطة المركزية في التعامل مع هذه التساألة هي أن التحاملاً بسيطاً عادةً ظهر نوع ما من التفكير - بالعلماء بلع ضعفه واعتباطه، بالعمل، حتى الأشخاص العقائسيون جداً يحيلون إلى أنواع معينة من التفكير. قد تكون فجأة جداً، دعماً لعفائهم (هنا محلّ انتماء التحاملات العرقية والجسدية والطبقية والعرقية وغيرها من أنواع التعصب العنيم على التفكير

<sup>191</sup> شعاعي ضعيفة، دليل قوي على أن في استطاعة المناقشات العامة أن ترفعنا على أن نعد على الحد من تدخل العقل. انظر تأشير عن ذلك من مادة تحريرية في *Development and Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Clarendon Press, 1999) و *Identity and Violence: The Illusion of Dissociation* (New York: Norton, and London: Penguin, 2006).

<sup>192</sup> كما يقول جيمس تورنر، إنه وإن كان الماين بولسون، اعترافه بالتحول النسبي تحت السلام، قد يشار العقول العلمية التي تحولت لعدي الغرابة أن يحدث عن السلام وبمسرحه أن يمر من تعبها لتكتف إذ ظلمات سمعت عن السلام وتور تحتها سدة كافية من الوقت. جون شيب ما قد يقع فوفك (James Barber, 'Let Your Mind', *Albion* New York, 1 May 1957).



العاشق). فليس معنى اللاعقل العملُ غالباً بلا عقل، بل الاعتمادُ على نوع حد بدائي وفاسد من التفكير، و[مع ذلك،] ثمة أملٌ في هذا الأمر، لأن التفكير العسّي يعكس مواجهته بالتفكير الوحيد. فالإمكانة موجودة للاشتباك العقلي، حتى وإن أُنِيَ كثيرٌ من الناس، على الأقل في البداية، النزول إلى هذا الصدان، بالرغم من تحديهم للنزول إليه.

ليس المهم تماثلات هذا الكتاب مسيطرة العقل عنى تفكير كل الناس الآن، أو أي شيء من هذا القبيل. ولا يسع المرة افتراض ذلك، ولا الافتراض قائم بالفعل. وإن الادعاء بأن الناس سيوافقون على طرح معين إن كان لهم أن يفكروا بحرية وخيد لا يفترض بالطبع أن الناس كذلك بالفعل، أو أنهم حتى حربصون على أن يكونوا كذلك. الأهم من كل شيء معاينة ما الذي يتطلبه العقل في التسمي للعدن مع قبول إمكانية تعدد واختلاف المواقف المعقولة. وإن ذلك ثمرة متوائمة تماماً مع إمكانية، بل حسيّة، ألا يكون كل الناس في وقت ما راغبين في القيام بمثل هذا التدقيق [العقلي]. فالتفكير منهم جداً لفهم العدالة حتى هي عاتم فيه كثيرٌ من العجون؛ حقاً، ربما يكون مهماً جداً في هكذا عالم



## تشكرات

اعترافاً سي بما قدم الآخرون لي في عملي العمل من عون، لا بد لي أولاً من تسجيل عظيم امتناني لـجون راويز، الذي دفعني إلى العمل في هذا المجال. وكان كذلك أستاذاً رائعاً لعقودٍ حنة ما يزال أفكاره تؤثر في حتى عندما أختلف وإياه حول بعض استنتاجاته. وبني أهدي هذا الكتاب لذكراه، إيماناً من علمٍ وعطفٍ وتشجيعٍ بيدي كذلك على مواصلة بحوثي.

كان أول لقاء لي براولر في 1964-65، عندما قدمت من جامعة دلهي إلى هارفارد أستاذاً زائراً وقدمت معه ومع كينيث أرو سمناً مشرفاً لطلاب الدراسات العليا. وقد كان لأرو تأثيراً قويّاً آخر علي في هذا الكتاب، كما في كثيرٍ من أعمالتي السابقة. ثم يأت تأثيره محسب من خلال المناقشات المستبضة على مدى عقود، بل من خلال استخدامي الإلتزام التحليلي الحديث لنظرية الخيار الاجتماعي الذي وضعه كذلك.

جرى غسل هذا الكتاب بهارفارد حيث كنت معظم الوقت منذ 1987، وترينتي كويج، بكامريج، لاسيما في مس السنوات التي أمضيت هناك بين 1998 و2004 عندما عدت لأعمل أستاذاً في هذه الكلية العظيمة التي شهدت، قبل خمسين عاماً، ولادة تفكيري الفاسمي. ولقد تأثرت خاصة بـبيرو سرافاوسي دي، برود وشجعتي موريس دوب ودينيس روبرسون على اتباع ميولي.

وقد تأخر هذا الكتاب في الظهور، لأن شكوكي وأفكاري الاستباضية تطورت على مدى طويلة من الزمن. خلال هذه العقود، حظيت بتعليقاتٍ واقتراحاتٍ وتساؤلاتٍ واطرأحاتٍ وتشجيعٍ من أناسٍ كثيرين، أفادتني كلها إيماناً فائتة. لذلك لن تكون قائمه شكرى قصيرة.

لا سدلي أولاً من التوبة بالدعم والنصح اللذين لقيتُ من زوجتي، إيمما روشيلد، انني تركتُ في كل صفحة من الكتاب لها أثراً. وسكون أثر برنار وويليامز على تفكيري في الممثل الفلسفية كذلك واضحاً للقراء المتطلعين على كتابته. وقد تراكم هذا الأثر على مدى سنين من الصداقة الحافلة بشأن الحديث، ومن فترة مشرفة من العمل المشترك في التخفيف لمجموعة من المقالات حول المنظور الوضعي ومحدودياته وتحريم هذه المقالات وتقديمها (*Utilitarianism and Beyond, 1982*).

وقد كنت محظوظاً جداً أن كان لي زملاء كانت لي معهم محادثات تنويرية في الفلسفة السياسية والأخلاقية. لا بد لي هنا من إيداع حبي امتناني ليهيلاري بونام وتوماس سكانلون - فضلاً عن راوولز - لخمّ المحادثات التنويرية التي كانت لي معهم على مر السنين. كما تعلمت كثيراً من ديليو. في أو. كواين وروبرت نوزيك، وكلاهما توفي الآن للأسف. كذلك التدريس المشترك بهارفارد كان لي مصدر تعلق دائم من خلال التفاعل مع طلابي وبانطع زملائي في التدريس. فقد دُرستُ ودوريت نوزيك مواد مشتركة في كل سنة لهما يقرب من عقدي، وعدداً من السمات مع إيريك داسكين. وقد أثر كلاهما في تفكيري. كما دُرست في أوقات متفاوتة مراد مع جوشوا كوهين (من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا عبر البريد عن هارفارد)، وكريستين جزلز، وفيليب فان باريجس وجون راوولز وتوماس سكانلون وريتشارد تاك ومع كوشيت بازو وجيمس فوستر عندما راروا هارفارد إلى جانب استماعي الشديد بهذا التدريس المشترك مع هؤلاء الزملاء، فقد أسهموا كذلك إسهاماً عظيماً في تطوير أفكاري من خلال النقاش.

وقد أذنتُ كثيراً في كل كتاباتي من انتقادات طلابي، وفيما حص أفكار هذا الكتاب بالذات، أود أن أذكر تعاملي خاصة مع برازانتا باتاتايك وكوشيك بازو وسيليكور عشقاني وزجا دب ورافي كاتبور ودقيد كيلسي

وآندرياس بابندريو على مدى عقود عديدة ثم مؤخراً مع ستيفان كلايس  
والطوبى لادن وسانجي ريشي وجوناثان كوهن وفيليشيا كنول وكليمانص  
بايو، ورتيل نانغودن وإيه.ك. شيفا كومان وتوراس هاملتون ودوغلاس  
هيكس وجسفر براه وجير وسوران عباديان وآخرين.

تعود متعة وفوائد التدريس التفاعلي عندي إلى السبعينات والثمانينات  
عندما درست صنوقاً مشتركة - مشاغبة، كما قال أحد الطلاب -  
بأكسورد مع رونالد دفوركي ودبريك بارفيت، اللذين انضم إليهما لاحقاً  
حيه. بيه. كوهن. وبعد أتمش دترياسي الطيبة لتلك المناقشات انجدية  
الفاضة مؤخراً كوهن عندما رُتب لسمانر مشوق للعبارة في كلية الجامعة  
بلندن في يناير 2019 حول المقاربة الرئيسة لهذا الكتاب. وقد اتفق أن كان  
التجميع حفلاً بالمشغفين، ومنهم كوهن (ناطع)، وكدا جوناثان وولف  
ولورا غالانس وريتز موغال وجورج لينسام وسيش غست، اللذين كانت  
استادانهم المختلفة معينة جداً لي (وفد تطلقت لورا غالانس فأرسلت إلي  
ملاحظات إضافية في الاتصالات التي جرت بعد السمانر).

وبالرغم من أن نظرية العدالة لا بد أنها تنتمي في المقام الأول  
إلى الفلسفة، يستخدم هذا الكتاب كذلك أفكاراً من مبادئ الفروع  
السرفية الأخرى. من انمبادير الرئيسية التي اعتمد عليها الكتاب كثيراً  
نظرية الخيار الاجتماعي. وبالرغم من أن تفاعلاتي مع الأخيرين العاملين  
في هذا الميدان انواس أكثر من أن يحاط بها في هذا البيان القصير،  
أود أن أشكر نيكيت أوو وكوتازو سوزومورا الفائدة التي حصلت عليها  
من عملي وبنيهما على تحرير *Handbook of Social Choice Theory*  
(أخرج المجلد الأول، وتأخر الثاني). وأن أسجل تقديري للدور الريادي  
الذي لعبه في هذا الميدان كل من جيرى كني وولف غارنر وبراننا  
باتايفك وموريس سانز. لاسما من خلال عملهما الرقوي الأدوب  
لإظهار وإنجاح مجلة *Social Choice and Welfare*. كما أود أن أتمه

بالخوائد التي حصلت عليها من رمانشي الطويلة ومناقشاتي المعطونه حول مسائل اختيار الاجتماعي لشكلي أو ماخر مع بتريك سبس وجون هرساني وجيمس ميرنيز والنعماني أنكنز وبترو هاموند ونشارلر بلاكهوربي وسودهير آناند وتاماس ماجندار وزويوت بولاك وكشمن روبرنس وجون زومر وأنطوني شور وكس وزويرت ساغدن وجون وبمارك وجيمس موسر (فضلاً عن ذكرهم أنف).

ولماتاً نوسبوم أثر مديد على عملي في نظرية العدالة، لاسيما ذلك المتعلق بالحرية والقدرة. وقد كان لعمدها، وانتمها القومي بتطوير منظور للقدرة 'capability perspective' أثر عميق على كثير من التطورات الأخيرة في عملي ذلك، من ذلك تفصي الصلة مع الأفكار الأرسطية الكلاسيكية حول 'القدرة/الأهلية' 'capacity' والبهضة/ 'الازدهار' 'flourishing'، وكذا مع أعمال مي السبب، ودراسات في الجندر وحقوق الإنسان.

وقد قامت في السنوات الأخيرة مجموعة من الباحثين انعموقين ببحث مستفيض لمنظر القدرة: صلته بالموضوع واستعداده. وبالرغم من أن كتاباتهم أثرت كثيراً في تفكيري، فإن قائمة أسمائهم أطول من أن تُدرج هاهنا. لكن لا بد لي، مع ذلك، من أن أذكر تأثير أعمال سابيننا أنكأير وبيننا أغاروان وتانيا بوزكهاردت وانريكا تشيايرو -مادنينتي وفلافيو كوميم وديفيد كروكر وسيفرين دونولان وساكوكو فوكودا-ساز وريكو مونه وفضلر فزلباش وإيجريد روبسز وبولي فيزارد. كما أن هناك صلة وثيقة بين منظور القدرة وميدان التنمية البشرية التحديد الذي كان رائده صديقي الراحل محبوب الحق وهو يحمل كذلك أثر من بول ستيرتن وهرانيس ستوارت وكيم غريغين وغوستاف رانس وريشارد جولبي ومغناد دبائي وسودهير آناند وساكوكو فوكودا -بر وسليم جاهان وآخرين. وكانت لمحنة *Journal of Human Development and Capabilities* مشاركة قوية في العمل على منظور القدرة، كما كان لمجلة *Feminist*

*Et al.* إسهامٌ خاص في هذا الميدان، وكانت دوماً تدفعني إلى التناحر مع محرريها، ديانا سترسمان، حول العلاقة بين المنظور النسوي ومقاربة المقرة.

وفي توبيختي كانت لي صحبة رائعة من الفلاسفة والمفكرين القامويين وغيرهم من المهتمين بسائل العدالة، وحصلت على فرصة الحوار مع عمادي ونسيمان ونيك ديبار وجينيلاسترايكر وسامبون ملاكسون وكاترين برنار وجوانا مايلز وأمانيا كيو وبيريك نلسون وأحياناً مع ايان هاكينغ (الذي كان يعود أحياناً إلى كُتبه القذيمة حيث التقته أول مرة في الخمسينات وتحدثنا كطاليتين زهيدتين). كذلك حظيت بإمكانية رائعة للحوار مع جمهورية رفيدة العمسوي من علماء الرياضيات وعلماء الطبيعة والمؤرخين وعلماء الاجتماع والمفكرين الفاتنيين والباحثين في العلوم الإنسانية.

كذلك أفدتُ إلى حيدٍ جيد من محاوراتي مع عددٍ من الفلاسفة أذكر منهم (فضلاً عن أولئك الذين سميتهم آنفاً) إليزابيث أندرسون وكوامي انطوني أيباه وكريستيان بازي وتشارلز بايتز والمرحوم إشعيا برنين وعقيل بلعامي وجيلاري بوك وسيسيليا بوك وسوزان بريزون وجون برووم وإيان كارتر ونانسي كاترايت ودين تشاترجي وروسيللا كورين ونورمان دانيلز والمرحوم دونالد دافيدسون وجون ديفيس وجون إنستر وباربرا فرايد وآلان جيسارد وجوناثان غلوفر وجيمس غريفين وأمي غوتمان وموشي هالبرتال والمرحوم ريتشارد هير ودانييل هاوسمان وأيند هونديتش والمرحومة سوزان هرلي وسوزان جيمس وفرانسيس كال والمرحوم ستيف كاتجر وإيرين كيلي وإسحق ليفي وكريستيان ليست وسيمانتام ماويتون وأفيشاي مزغاليس وديفيد ميلر والمرحوم سيدني مورغنبر وتوماس ناجي وساري نسبية والمرحومة سوزان مولر أوكين وشارلز بارسونز وهيرتسندي بانور-سترودر وهابيس بينر وهينيب بوتني وتوماس

بوجي وهنري ريتشاردسون وآلان زابان وكارول بروغان وديرا اساتو وجون سيرل والمرحومة جرديث شاكلر وكويتين سكيتر وهيلل شكينر وديس طومسون وتشارلز نابور وجوديث طومسون.

وفي الفكر القانوني أفدت كثيراً من المناقشات التي كانت لي مع (فضلاً عن ذكرت اسماءهم آنفاً) بروس آكرمان والقاضي ستيفن براير وأوسن فيس والمرحوم هريوت هارت وطوي هونوري وأنطوني نويس وهراسك مايكلمان ومارتا مينو وروبرت نسون والمغاضبة كيت أوريغان وجوزيف راتز وسوزان روز. آكرمان ومستيفن سيثلي وكس سشتين وجيرسي واندرون. وبالرغم من أن عملي في هذا الكتاب بدأ فعلياً مع محاضرات جون ديوي (في 'اصلاح الحال، والمثبنة، والحرية' - Well-being, Agency and Freedom) في قسم الفلسفة بجامعة كولومبيا سنة 1984. وانتهى عموماً بمجموعة أخرى من المحاضرات في الفلسفة بجامعة ستانفورد (في 'العدالة' - 'Justice') سنة 2008، فقد اُخبرت كذلك أنني في نظريات العدالة في مختلف كليات القانون. فضلاً عن المحاضرات والتسميات العينية التي ألقيتها في كليات القانون بجامعة هارفارد ويالبي وواشنطن، ألقيت كذلك محاضرات ستورز Stars Lectures (في 'انوضوعية' - 'Objectivity') بكلية انقانون بجامعة يالبي في سبتمبر 1990، ومحاضرات رورنتال Rosenthal Lectures (في 'سبدان العدالة' - 'The Domain of Justice') في كلية العالون بجامعة نورثوسترن في سبتمبر 1998. ومحاضرة خاصة (في 'حقوق الإنسان وحدود القانون' - 'Human Rights and the Limits of Law') في كلية كاردوزو للقانون في سبتمبر 2005.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> قام بترتيب محاضرات ديوي في المقام الأول، إسحق ثقي، ومحاضرات ستورز عبدو كلالرسي ومحاضرات روزنثال، روزنثال التي ومحاضرة كلية كاردوزو فيسند رويشتاير. وقد أهدت كثيراً من المناقشات التي أُجرت معي ومع زملائهم.



وفي علم الاقتصاد، ميداني الأول، اندي له صلة قوية بفكرة العدالة، أفدت كثيراً من المناقشات المنتظمة على مدى عقود عديدة مع (مضلاً عمن ذكرت أسماءهم آنفاً) جورج أكرنوف وآيب باغشي ويانسودارا باغشي والمرحوم دينك سارجي ونيرمالا سارجي وبرانات ماردهام وألوك بهارغا، وكريستوفر بليس وصمويل باولز وصمويل برنتان وروبر كاسان والمرحوم موخاموي شاكرافازتي وبارثا داسغويتا وميريتال داتا-شودري وأنغس ديتون وميغنا ديساي وحان دريز وباسكار دوتا وجان-بول هتوسي وباسي فونبير والبرت هيرتسك وديفاكي جين وتاباس ماجمدار وموكرول ماجمدار وستيفن مارجلين وديينك مازمدار ونويجي باميني والمرحوم أي. جي. بايل وادموند فيس وكيه. إن. راج، وفي، كيه راماشاندران وجفري ساكس وأرجون سنغويتا ورحمن سبحان وباربرا سولو وروبرت سوتو ونيكولاس سترن وجوزيف ستغليتر وستيفانو زعماني.

كذلك كانت لي محادثات مفيدة جداً مع إيشر أهلواليا ومونتيتك أهلواليا ديون أناند والمرحوم بيتر باور وآبيجيت بارجي ولوردس بيبريا وتيموشي برلي وكين بنسور ونانسي بردمان وولتر بومبرت وفرانسوا بورغينيون وماتيا شاكرافازتي وكاتشان تشويرا وفلسن كراودفورد وعاصم داسغويتا وكلود داسيريمون وبير داياموند وأفيناش ديكسيت ودفيد دونالدسون وستر دولو وفراكتلين فيشر ومارك فلورساي وزوبرت فرانك وبنيامين فريدمان وبير أنجيلو غاربياني والمرحوم لويس جيفوس والمرحوم ديليو إم. غورمان وإيان غراف وجن-ميشيل غرانمون وجيري غرين وتيد غروغر وفرانك هاهي ووحيد الحق وكريستوفر هاريس وباربرا هاريس وايت والمرحوم جون هاريساني وجيمس حكمان وجرديث هايو والمرحوم جون هايكس وجير هاميريز وشهر الإسلام ورسائل الإسلام ودالي جورجسون ودانييل كاهنيسان وعزيز آرحمن خان وألان كيرمار وسيرج كولم وجانوس كورساي ومايكل كرامر والمرحوم جان جاك

لافون ورشارد لايرد وميشيل لويرون وايدان ليتل وأنوراها لوتر  
 والمرحوم جيمس ميدي وجون مولبور وفيبي مونغان ودليب موكرجي  
 وأنجان موكرجي وخالد نفوي ودباك نايار وروخيني نير ونوماس بيكيتي  
 وزوبرت يولاك وأنيس الرحمن ودبراج راي ومارتن راقاليون وأنقير زوئ  
 وكريستيان سيمون ومايكل مهنس وتي. إن سرينيفاسان ودفيد ستاريت  
 وإس. سوبرامانيان وكوتارو سوروسورا ومسودورا مسواميثان وحوديث  
 تندرل وجان تسرون وآلان ترانوي وجون فاكرز والمرحوم ويام فاينكري  
 وجوزج وايون وغلين وايل ومناحيم يازي.

كذلك أفدت كثيراً جداً من محادثاتي لسوات في موضوعات أخرى  
 متنوعة وثيقة الصلة بالعدالة مع ألكا بازو ودليب بازو وميلا بن حبيب  
 ومسوغان بوز وميرا جوفينش ولكولس تيسن ومارتا تيسن وديفيد كروكر  
 وبارون دي وجون دن وخوليو فرانك وساكيبكو موكونو بار وزامانديرا  
 غوها وجيت راول غوبتا وجفري هاندرن وإريك هوبسون وجينيفر  
 هوكشيد وستانلي هوفمان وآيشا هولاند ورينشارد مورنون وعائشة  
 جلال وفيليبيا كنيول وميليسا لين وماري كاندور وجين مانسبريدج  
 ومايكل مازمو ويزاري مازور وبراتاب بهانو مهنا وعدي مهنا والمرحوم  
 رالف مينياند وكريستوفر موراي وإيلنور أوستروم وكارول رينشاردز  
 وديفيد رينشاردز وجونشان زابني وماري رويسون وإيلين سكارزي  
 وعازيث سيدمان جونز وإيرين نيكز ديفان مونغهان ودوروثي وديورن  
 وليون ويلتاير وجيمس وولفسون. أما القسم من الكتاب الذي يعالج  
 الديمقراطية من حيث علاقتها بالعدالة (الفصول 15-17) فيعتمد على  
 محاضراتي الثلاثة حول 'الديمقراطية' بكلية الدراسات المتقدمة  
 (SALS) بجامعة جونز هوبكنز بواشنطن دي سي سنة 2005. كانت هذه  
 المحاضرات ثمرة مبادرة من مونييل خيلاني. بموافقة فرانسيس هوكوياما،  
 اللذين حصلت منهما على مقترحات جديدة جداً. وقد أفضت المحاضرات

دعيتها إلى نقاشات أخرى هي نقاشات كلية الدراسات الدولية المتقدمة تلك التي كانت هي أيضاً مفيدة جداً لي.

كذلك منحني 'برنامج حول العدالة، ومعالجة التحول، والاقتصاد' 'Program on Justice, Welfare and Economics' الجديد الذي أدرته بينار قار لمدة خمس سنوات من يناير 2004 إلى ديسمبر 2008 فرصة رائعة للتفاعل مع الطلاب والزملاء المميزين بمشكلات مشابهة في ميادين مختلفة. وبواصل ووتر جونسون، المدير الجديد للبرنامج - ويومع - هذه التفاعلات بزيادة رائعة، وقد سمحت لنفسي بتقييم المحور الرئيسي لهذا الكتاب في لقاء وداعي بالمجموعة، وحضرات على أسئلة وتعليقات متنازعة.

وكانت إيرين وكذا كان توماس سكانلون مصدر عظيم لي جم في قراءة جانب كبير من مودة الكتاب وقدموا عدداً من المقترحات المهمة. وأنا في غاية الامتنان لهما معاً

أما كاليب البحث، بما فيها الإعانة، فتدق قسماً منها مشروعاً خمسيني في الذمعة لطيبة بمرکز التاريخ والاقتصاد بكنينغز كولينج، كامبردج، ودعمته مؤسسة فورد ومؤسسة روكفلر ومؤسسة هيلون، في الفترة ما بين 2003 و2008، ثم من مشروع حديد ثمنه مؤسسة فورد حول الهدى في العالم المعولم مع تركيز خاص على علاقة التاريخ الفكري الهندي بالقضايا المعاصرة. ورائي معشراً جداً لهذا الدعم، وأقدر كذلك تنسيق إيعا هوند ما زكان اترافع لهدى التشرؤعات. كذلك كنت محظوظاً أن كان لي مساعدو بحث مقتمرون واسمعوا الخيال جداً، أيدوا إسهاماً كبيراً بالكتاب وأولوا عتد من الملاحظات البناءة جداً ساعدهني على تحويد أرائي وطريقة تقديمي. وأنا في هذا مدين جداً لاشكر لبيدرو ديموس بتروس، الذي عمل معي أكثر من سنة وترك أثره في هذا الكتاب، وكيرسي ووتر وأفسان بهاديليا لمساعدتهما إيني وإسهامهما الفكري العتد.

تنتشر الكتاب بنفوس، وفي شمال أمريكا مطبعة جامعة مرقارد. وقد أخرج محرري جهاز فاراد، مايكل أروسون، عندما مس الاقتراحات العامة الممتازة. وقد تم لي التراجعان السجولان لسودة الكتاب ملاحظات ممتدة جداً، وبعد أن تحريبتُ عنهما وعلمتُ أنهما كانا فرانك لايت وبيبل تاليوت، أستطيع الآن أن أشكر لهما بالاسم. وكان إنتاج وإعداد الكتاب لخطبة ممتازة في دار بنغوين بوكس، تحت ضغط هائل من الوقت، وذلك بالعمل السريع التدووب لريشارد دغيد (مدير التحرير) وجين روبرتسون (المصححة). وأنا ممتنٌ لهما كل الامتنان.

وبه ليتعذر عليّ التعبير بما فيه الكفاية عن امتناني لمحرر هذا العمل، مستورات يروفيت من بنغوين بوكس. انذني تقدم ملاحظات واقتراحات قيمة حول كل فصل (بالفعل، بل حولي صفحة من كل فصل تقريباً) ودفعني إلى إعادة كتابة كثير من أقسام المسودة نجعلها أوضح وأيسر قراءة. وكانت نصيحته حول الهيكل العام للكتاب كذلك ضرورية وأستطيع أن أتخيل تماماً كم سيشر بالارتياح عندما يخرج هذا الكتاب، أخيراً، من تحت يديه.

أهارنيا من

## مقدمة

### مقاربة إلى العدالة

قبل نحو شهرين ونصف الشهر من اقتحام الباسني بباريس، اندي كان عسياً بداية الثورة الفرنسية، قال الفيلسوف والخطيب السياسي إدموند سورك بيرلمان لندن: لقد وقع حدثٌ بسبب الخوض فيه ويستحيل المسكوتُ عنه. كان ذلك في 5 مايو، 1789. تم تكين لخطاب بورك صنةً بالعاصفة الثائرة بباريس. بل كانت المناسبة خلغ وارن هامستينغز، اندي كان آنذاك على رأس شركة الهند المصرفية البريطانية، اني كانت تقيم الحكم البريطاني بالهند، الذي ابتداءً بانتصار الشركة في معركة بلاسي (في 23 يونيو 1757).

في محاكمة وارن هامستينغز، استدعى بورك 'القوانين الأبدية للعدالة' التي زعم ان هامستينغز 'خرفها'. استعانة المسكوت عن الموضوع قولٌ يصح في الحالات العديدة لظلم الواقع الذي يدفعنا إلى انغضب على نحوٍ تعجز اللغة عن وصفه. ومع ذلك يتطلب أي تحليلٍ لنظلم كذلك تعبيراً واضحاً ودقيقاً عقلانياً.

لم يبد سورك في الحقيقة، كثيراً مما يدل على غي: فقد تحدث بلاغة لا عن جريرة واحدة لهامستينغز فحسب، بل عن جرائم كثيرة، ثم ساق عدداً من الأسباب النسبية جداً لوجوب مقاضاه وشكل الحكم البريطاني الناشئ بالهند.

أخلغ وارن هامستينغز، سيدي القاضي، لبع (الركب من) جرائم وإنسانيت بالغة.

أخلغهُ باسم مجلس العموم البريطاني الملتزم بالبرلمان، اندي كان

لثقت فيه.

أخلفه باسم مجلس العموم البريطاني، الذي بُرث شرفه الوطني.  
أخلفه باسم شعب الهند الذي فوض «وآيينه وحقونه وحرابه» ودمر  
ممتلكاته، ودمر وخرّب بلاده.

أخلفه باسم وبمقتضى قوانين العدالة الأدبية التي خرق،  
أخلفه باسم الطبيعة البشرية نفسها، التي انتهت وأهان واضطهد  
بوحشية، برجانيتها وبتعاقب، شبيها وشبهاتها، تحنّنها وفقرها، كبرها  
وصغيرها. وكل جرد فيها كائنًا ما كان حاداً.<sup>44</sup>

ما ثمّ حجة منفصلة تساق كسبب لخلع وارن هاستينغز هنا - أي  
بفرضية حاسمة واحدة. بل، يقدم بورك جبهة من الأسباب المختلفة  
لخلعه.<sup>45</sup> «مأعزين» هي موضع لاحق من هذا الكتاب، الإجراء الذي  
يمكن نسبه «لعدد الأسباب» (plural grounding)، أي استخدام  
عندم من المخطوط المختلفة للإدانة، دون إشغال النفس بالالتحاق على  
جذارتها النبية. انقضية الأمانة هنا هي ما إذا كان يتعين الاتحاق

The Works of the Right Honourable Edmund Burke, ed. X (London: John P. Collier, 1899), pp. 144-5.

<sup>44</sup> لا أعتقد هنا غير صادق وواقع ادعاءات بورك، ولكن على مقارنته لجماعة من تحريم  
أسباب متعددة سابقة، فقد كانت فرضية بورك المعاصرة حرة، صريحة عامة. يفتقر  
الشخصنة واقع أكثر مما كانت جائزة، وعدانية، فإذ بورك كذا قد أخرج من ذلك  
عن بويرت 1994، حدث الذي كانت مسؤولته أكبر بكثير في نهب الهند تحت  
مظلة المشاركة. وهو شيء حاول هاستينغز بالفعل وقفه من خلال زيادة الترتيب  
على القانون والنظام (1784 من خلال إقراءه قدامي «الإساسة التي إدارة الشركة  
التي كانت تسيطر إليه بنده من ذلك) وبعد تأميم هذه الحوادث التي بحث في  
حفظها. أذكر في جزأه زيادة أن «البريطاني كبرى الأعمال» من هذا الماثلين المعروفة  
بلاسي (أهمية بلاسي، The Significance of Placets) في يونيو 2007 نُشرت  
المعاصرة، بنسخة موسعة، تحت عنوان «Imperial Illusions, India, Britain and the wrong lessons», The New Republic, December 2007.

على خط إداة معين للإجماع عقلاً على تحليل ظلم سرجب التقيوم العاجل. انشيء التمهيد هنا أن نشير إليه، بصفته مركزية للعقد، هو لما يمكن أن يكون لديها إحساس قوي بالظلم يستند إلى كثير من الأسس، ومع ذلك لا تنفق على أن يكون أساس واحد معين هو السبب المهيمن لتلخيص الظلم.

ربما يمكن إعطاء نسيل أكثر مباشرة وأكثر معاصرة لهذه النقطة العامه حول اتفاق المضامير بتناول حدث حديث هو قرار الحكومة الأمريكية شن حملة عسكرية لغزو العراق سنة 2003. شه طرق متوقعة لتحكم على القرارات من هذا النوع، لكن النقطة التي يجب أن نأخذس هنا هي إمكانية أن يؤدي عدد من الحجج المتميزة والمنزوعة إلى النتيجة نفسها - وهي، في هذه الحالة، خطأ السياسة التي اختارها التحالف بقيادة الولايات المتحدة في شن الحرب على العراق سنة 2003.

ثالثاً، الحجج المختلفة والمسافة هنا كانت ذات لقرار الذهاب إلى الحرب في العراق، وكل منها يتمتع بقدر كبير من المصقولية.<sup>16</sup> أولاً، إن الاستنتاج القائل بأن الغزو كان خطأ يمكن أن يستند إلى ضرورة وجود اتفاق عالمي أوسع، لاسيما من خلال الأمم المتحدة. الحجة الثانية يمكن أن تركز على أهمية الاستعلام بشكل جيد، متلاً عن الحقائق المتعلقة بوجود أو عدمه وحوادث أسنحة دمار شامل في عراق ما قبل الغزو، قبل اتخاذ هكذا قرارات عسكرية، يكون من شأنها حتماً تعريف عدد كبير جداً من الناس لخطر انهلاك أو الشوه أو التهجير. وأما الحجة الثالثة فيمكن

<sup>16</sup> كانت هناك بالطبع جميع سينات لتبرير الغزو منها الاعتقاد بأن صدام حسين مسؤول عن هجمات 11 سبتمبر، والثانية أنه كان على حارب وريق مع القاعدة. ولقد نشأت صحبة أخرى من هاتين الحجتين صحيح أن صدام تم حسيب كان دكتوراً وحشيماً، فكان كان يوجد. أمذاك - وما يزال يوجد الآن - كثيرون غير في أنحاء العدم ينظر عليهم هذا الوصف.

أن نعلق بالديمقراطية من حيث هي 'حكيم' بالنشأس' (إذا استخدمنا تلك العبارة القديمة المنسوبة إلى جون ستيوارت ميل، لكن سبغها إلى استخدامها وولتر باجهوت)، وترتكز على الأهمية السياسية للشؤون الإعلامي لما فُيِّد للناس بهذا اليند، من رواية خيالية مقبولة (كالمصلات المتخيلة بين صدام حسين وأحداث 11 سبتمبر أو مع القاعدة)، ما يجعل تقسيم الاقتراح التزمسي بالذهب إلى الحرب أصعب على المواطنين الأمريكيين. وأما المحنة الرابعة فقد لا يرى القضية الرئيسية في أي سنا سبق، بل في العواقب المتعلقة للغزو: هل سيجنب السلام والغنام تلبند المنفرو أو بلشرق الأوسط أو لعالم، وهل كان يُترقع له أن يقفل مخاض العنف والإرهاب في العالم أم يزيد هذه المخاض؟

هذه كلها اعتبارات حذية وتطوي على نقاد اهتمام بقييمية شديدة الاختلاف لا يمكن استبعاد أي منها بسهولة بحجة أنها غير ذات صلة أو أهمية تقسيم هكذا أعمال عسكرية. وقد لا تؤدي في الحالة العامة، إلى الاستحاق فيه. تكن إن تبين، كما في هذا العشان المحدد، أن كل المعايير المحتملة تقود إلى التثحبص نفسه بوجود خطأ جسيم، عندئذ لا يحتاج ذلك الاستحاق المحدد إلى انتظار تحديد أولويات نسبية لهذه المعايير. وإذ التقايص الحزفي للمبدئي السعدة وربما المتعارضة إلى معار أوحد يتقف كمن المعايير الضيمية الأخرى، ليس، في الحقيقة، شرطاً مسبقاً لتوصل إلى استنتاجات مفيدة ومسلمة حول ما ينبغي عمله. برني هذا على نظرية العدالة بقدر ما يسري على أي جزء آخر من نظام التفكير العملي.

### التفكير والعدالة

ترتبط الحاجة إلى نظرية في العدالة بنظام المسئلة في التفكير في موضوع يصعب جداً الخوض فيه، كما قال بورك. قد يُزعم أحياناً



أن العدالة ليست مسألة تفكير على الإطلاق؛ بل مسألة أن تكون لدى امرء حساسية مناسبة وأنف صحيح يستم به الظلم، من السهل أن يكون إلى التفكير على هذا النحو. فعندما نجد مثلاً، مجاعة متفشية، يبدو من الطبيعي الاحتجاج لا التفكير تفصيلاً بالعدل والظلم. ومع ذلك لا تكون الكارثة مظلمة إلا إذا كان من الممكن تجنبها، وبالأخص إذا كان أولئك الذين كان في إمكانهم اتخاذ إجراء وقائي لهم يتحلوا هذا الإجراء. هلاً يكون للتفكير في بعض أشكاله من محل إلا عند الانتقال من مراقبة المسألة إلى تحليل الظلم (الذي أدى إليها). كذلك، فقد تكون حالات الظلم أكثر تعقيداً ودقة بكثير من [مجرد] تقييم كارثة يمكن مراقبتها. ربما تكون هناك حجج مختلفة تصل إلى استنتاجات متضادة، وقد لا تكون تقييمات العدالة أمينة.

لا نجد الذين يتجنبون التبرير العقلي عموماً من المحتجين المسخطين بل من حعاة النظام والعدل الهادئين رايطي الحاش. فقد كان انكتم عنى من انصوير ملجأ من بدهم الحكم والسطة العامة، غير الواقفين من أسس تصرفاتهم أو الراغبين في تدقيق أسس سياساتهم. وقد أشهر عن اللورد منسفيلد، القاصى الإنجليزى القوي في القرن الثامن عشر. أنه أوصى حاكماً عين حديثاً لإحدى المستعمرات فقال له: أنتظر ما تتطلب العدالة وقرز بناء عليه. لكن لا تقدم أسبانك أبدأ؛ فد يكون حكمتك عادلاً. أما أسبانك فنز تكون إلا جائزة. "١٠" ربما تكون هذه بالفعل نصيحة جيدة للحكم القنين، لكنها ليست بالتأكيد طريقة تضمن التبراف بالأشياء الصحيحة. ولا هي تساعد على ضمان أن يرى المظلومون العدالة تتحقق (وهذا كما

(١٠) أدلى بالملاحظة وليام مورى. إيرل مادربرد لأول، كما ورد في John Campbell, *The Lives of the Chief Justices in England, from the Norman Conquest to the Death of Lord Mansfield* (London, John Murray, 1946-57), vol. 2,

سبينين لاحقاً جزءاً من تعريف صنع قرارات في العدالة فادارة علي. جتياز  
اعتداد لتدقيق التفدي).

تشتعل متطلبات نظرية العدالة على إيمان العمل في تحليل العدل  
والظلم. وقد حاول الذين كتبوا هي العدالة، على مدى مئات السنين، في  
مختلف أرجاء العالم، تقديم أساس فكري للانتقال من الإحساس اتعم  
بالظلم إلى التحليل الفكري التدقيق له، ومن ثم إلى تحليل طرق إعلاء  
العدل. ولتقاليد التفكير في العدل والظلم تاريخ طويل - ومدتهش - هي  
العالم أجمع، يمكن أن نفتبس منه آثاراً مضية للتفكير في العدالة (كما  
سبين الآن).

### عصر التنوير واختلاف أساسي

بالرغم من أن موضوع العدالة الاجتماعية موضوع مطروق على مر  
العصور، فقد تلقى هذا الفرع المعرفي دفعة قوية جداً في عصر التنوير  
الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بتشجيع من مناخ التغيير  
السياسي والحوار الاجتماعي والاقتصادي الذي حصل بأوروبا وأمريكا.  
ثمة حطان أساسيان، وراء عدل، لتفكير في العدالة لدى فلاسفة التغيير  
الجدري في تلك الفترة. وقد كان حوار الفرق بين هابتن المقاربتين من  
الاهتمام أقل بكثير، في اعتقادي، مما ينبغي. وسأرد أهدا التفرع لأن  
يساعد على تحديد المفهوم الخاص لنظرية العدالة الذي حاول تقديمه في  
هذا الكتاب.

ركزت إحدى المفارقتين، وكان والدها توماس هوسس في القرن  
السابع عشر تبعه بطرق مختلفة ومفكرون كبار كجان-جانك روسو، على  
تعريف التريبات المؤسسة للعدالة للمجتمع. وكانت لهذه المقاربة، التي  
يمكن تسميتها المؤسسة المتأفوقية "transcendental institutionalism"،  
سمتان مختلفتان. الأولى أنها تركز على ما سراء عدالة كاسمه، لا على

انقاربات السببه للعدول والمظلم. ولا تحاول سوى تحديد الخصائص الاجتماعيه التي لا يمكن تجاوزها عدلاً، وبالتالي فهي لا تهتم لمناقشة بين التجمعات الفعلية وكلها بعيداً عن الكمال. أما البحثُ فيها فعن طبعه 'العدل' لا عن معايير معينة ابتدئاً 'أقل ظالماً' من غيره.

أما السمة الثانية للمؤسسية المافوقية فهي أنها، في بحثها عن الكمال، تركز في المقام الأول على الوصول إلى التزمّات المتعادلة، ولا تُعنى مباشرة بالمجتمعات الفعلية التي مستتبقة في النهاية [من تلك المؤسسات] إذ لا بد لطبيعة المجتمع الذي سينج عن أي مجموعة معينة من المؤسسات أن تعيد، بالطبع، على صواب لا مؤسسية، كأنماط السلوك الفعلي للناس وتفاعلاتهم الاجتماعية. ففي دراسة النتائج المحتملة للمؤسسات، إذ انطقت نظرية المؤسسة به المعروفة إلى التباين على هذه النتائج وعندما تفعل، توضع فرضيات سلوكية معينة ناعداً على تشكيل المؤسسات المختارة

ترتبط هاتان السمتان كأنهما ينمط التفكير 'العقد اجتماعي' الذي طلع به توماس هوبس، وسار على دربه جون لوك وجان-جاك روسو وعيدانويل كانط<sup>1\*</sup> يدور 'العقد الاجتماعي' الافتراضي، المفترض أنه يُختار [بالاتفاق]، كما هو معروف حول بدلي مناسي للمرضى نولاه سادت هذه المجتمع، ولما كانت أبرز العقود الاجتماعية التي نوقشت تتعلق باختيار المؤسسات. فقد كانت النتيجة النهائية أن تغيرت نظريات في

1\* مقرر: Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); John Locke, *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated by Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin, 1968); Immanuel Kant, *Principles of the Metaphysics of Ethics*, translated by G. K. Aulair, 3rd edn (London: Longmans, 1907).

العدالة تُعنى في المقدم الأول بالتحديد العائلي لمؤسسات مثالية.<sup>19\*</sup> لكن من المهم، مع ذلك، الإشارة إلى أن انخافين يذهب المؤسسة العائلية الباحثين عن مؤسسات عادلة تماماً قدموا أحياناً تحليلات مضيقاً إضافة عبيقة لموجبات الأخلاقية أو السبسية التي ينطوي عليها الصدوك المناسب اجتماعياً. تلك كانت بشكل خاص حائل عما نامل كأنط وحتون راوتنز، وكلاهما شارك في البحث المؤسسي العائلي. لكنهما قدما تحليلات بعيدة الأثر لمتطلبات المعايير السلوكية. وبالرغم من أنهم ركزوا على الخيارات المؤسسية، يمكن اعتبار تحليليها، بشكل أعم، مقارنتين للعدالة تركيزان على الترتيب [أو التوبة] arrangement-focused، الذي [أو التي] يتصل [أو تتصل] السلوك الصحيح والمؤسسات الصحيحة [معاً].<sup>20\*</sup> ثمة، كما لا يخفى، تباين جذري بين مفهوم العدالة الذي يركز على الترتيب وبين الفهم الذي يركز على ما هو واقع realization-focused [التقييم العائلي، إن صح التعبير]. حيث يجب في هذا الأخير التركيز، مثلاً، على السلوك العملي للناس، دون افتراض سدوكلهم جميعاً متوافقاً مع [قواعد] السلوك المثالي.

19\* بالرغم من أن عبارة العدل الاجتماعي التي عدالة التي صاغها هوبس تجمع بين العفوية والمؤسسية، تجدر الإشارة إلى أن السمين لا يصرح بالضرورة إلى أن المجتمع معاً. يمكن أن تكون كذلك، مثلاً، نظرية واقعية تركز على التغيرات الاجتماعية الفعلية. من المؤسسات (وسواء كانت السلوكية أو غيرها) يمكن فيه الناس سعداء هائلين ما إذاً بسيطاً لأجانب العائلية الواقعية realization-based 'transcendence' أو يمكن التركيز على التقييمات المؤسسية من منظور نفسي. من أروع البحث العائلي في عز رومية كاملة من المؤسسات الاجتماعية (سواء كانت تعقيداً دور أكبر - أو في الحقيقة أصغر - من هي الحرية مثلاً للمؤسسة النب) .

20\* كما يشرح راوتنز، المحدودية الأخرى لما تقست هي أنها، في عمومها، العدل التي من شأنها ضبط مجتمع حسب الترتيب. يُفترض أن كل فرد فيه يعرف تصرفاً [مباشراً] عدلاً ويقوم بذلك تبعاً منه في دعم المؤسسات العائلية (Dancy 1971).

وبعكس المؤسسة المافوقية، يتخذ عددٌ من منظري عصر التنوير الآخرين مقارباتٍ نسبيةً متنوعةً تُعنى بالواقع الاجتماعي (النتائج عن المؤسسات الفعلية، والسلوك الفعني، وغير ذلك من مؤثرات). يمكن أن نجد أشكالاً مختلفة للمفكر المشرق، مثلاً، في أعمال آدم سميث، والعريز دو كوندورسييه، وجيرسي بيثام، ومازني وولستونكرافت. وكارل منكرس، وجون ستيوارت ميل، بين عددٍ من قادة الفكر التجديدي في القرنين الثامن عشر والثامن عشر. وبالرغم من أن هؤلاء الكتاب، بأرائهم المختلفة جداً المتعلقة بالعدالة، اختلفوا طرقاً متباينةً كل التباين في مقاربتهم الاجتماعية، يعكس القول، بغضٍ عن المعالجة، أنهم كانوا يقارنون المجتمعات موجودة أصلاً أو يمكن أن تتبلق عملياً بدل الاقتصاد على التحليل في بحثهم المافوقي عن المجتمع العادل تماماً وأولئك الذين رغبوا على المقاربات النصفية على واقع الحال كانوا غالباً مهتمين في المقام الأول برفع الظلم الواضح من العالم الذي كانوا يرون.

السُّعة بعيدة كل البعد بين المقاربتين، المؤسسة المافوقية و *transcendental institutionalism* من جهة، والمقاربة الملائحية *realization focused comparison* من جهةٍ أخرى. وكما يحدث الآن، فإن التضيق الأول - المؤسسة المافوقية - هو الذي يستند إليه الاتجاه الرئيسي للفلسفة السياسية في الوقت الحاضر في بحثها عن نظرية العدالة. يمكن أن نجد أقوى وأخطر تعبير لهذه المقاربة إلى العدالة في عمل الفيلسوف السياسي الرائد في زمننا، جون راولز (الذي ستعالين أفكاره وإسهاماته بعدة الأثر في الفصل 2 راولز وما بعده).<sup>14</sup> بل فعل،

<sup>14</sup> عند فان في (1971): *Theory of Justice* 4. أجد في أن أقدم مفهوم العدالة بحسب نظرية البعد الاجتماعي المعروفة كما هي، مثلاً، لدى نوك وروسو وكانت، وأنها بهذا مستوى أرفع من 'التجريد' (ص 14). انظر أيضاً كتاب *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993) وكان راولز نفسه قد ركز على المقاربات العادلة الحديثة في مقاله الرائد ذات الإيماء، 'Justice as Fairness'، *Philosophical Review*, 67 (1988).

تعرف 'مبادئ العدالة' (الثاني، في النواقع) لدى راولز في كتابه نظرية في العدالة *A Theory of Justice*. كليا علاقتها بالمؤسسات انعدالة تماما، وإن كان يبحث كذلك - بشكلٍ مضيء جدا، معايير السنوك التصحيح في المسافات السياسية والأخلاقية.<sup>191</sup> كذلك اتخذ عند من نظري العدالة البارزين الآخرين العساز المؤسسي المعاقفي، بالمعنى العام - يحدوني منهم رونالد دهوركن وديفيد غونيه وروبرت نوزيك من آخرين. نشترك نظرياتهم، التي قدمت رؤى مختلفة - لكنها مهمة - لمطالب المجتمع العادل. في هدف تحديد القواعد والمؤسسات العادلة، وإن أنت تعريفاتهم لهذه الترتبات مثبنة جدا في الشكل. وأصبح توصف المؤسسات العادلة تمام الممارسة المركزية في نظريات العدالة الحديثة.

### نقطة الانطلاق

بجلاف نظريات العدالة الأكثر حداثة، التي تركز على المجمع العادل، يحاول هذا الكتاب دراسة المقارنات القائمة على النواقع التي تركز على يقدم أو تفهض العدالة. وهو، من هذه الناحية، لا يتماشى مع التقليد القوي الأشهر فلسفياً للمؤسسيه المعاقفية التي ظهر في عصر التنوير (بربادة هوبس وتطوير لوك وروسو وكانت، بين آخرين)، بل مع التنفيذ 'الأخر' الذي تشكل في الفترة نفسها تعريياً أو بعدها بقليل (واتبعه بطرق مختلفة سميت وكونتورميه وروستونكرافت وبتام وماركس وميل وغيرهم). وحقيقة أنني أشاطر هؤلاء المفكرين المختلفين نقطة الانطلاق لا تدل، بالطبع، على أنني متفق في الجوهر مع نظرياتهم (يجب أن يكون هذا واضحا تماما، لأنهم هم أنفسهم مختلفون كثيراً فيما بينهم)،

<sup>191</sup> في مرحلة الناحية التي ما يدعو التوازن الفكري 'the defective equilibrium' أمثال راولز التي تحلله الاجتماعي عبورة وحصاحيم وأولمبات المبر، التي تدعي نفسي كذلك. وكما وحررت أيضاً، تعرفت المؤسسات العادلة باعتبارها توازن السواد، التي مع القواعد المذكوب التصحيح.

وبعد تجاوز نقطة الانطلاق، علينا أن ننظر كذلك إلى بعض المفاهيم المحتملة<sup>11</sup> وسوف يصف الكتاب هي العصور التالية تلك المرحلة.

لا بد من الاهتمام لنقطة الاخلاق، لا سيما احوار بعض الاستنفاة لإجابة عليها (مثل، 'كيف يمكن اصلاح العدل؟')، بذلك استنفاة أخرى (مثل، 'كيف تكون المؤسسات العادلة تماماً؟') ولهذا السبب أثر مردوخ، الأول، اتحاد المسار السبي بدل المسار السابق في أو، المفضل، إن صح التعبير، والثاني التركيز على النواقض الضعفي للمؤسسات المعقدة بدل التركيز على المؤسسات والقواعد. فإن نحن نحونا هذا المسعى في الفلسفة البسيطة المعاصرة، أوجب علينا هذا تعبيراً حذرياً في صياغة نظرية العدالة.

ما الحاجة إلى هذه السببنة الثانية dual departure؟ دعني أبدأ بالمنافسة. أرى هاتين السببتين. أولاً، قد لا يكون هناك اتفاق عظمي على الإطلاق، حتى في أشد شروط الحياء والتدقيق منسج المدعى صرامة (كسائين راولز، مثلاً، في وضعه الأصلي (LOP))، حول ماهية المجتمع العادل. وهذه قضية الإمكانيية العسدية feasibility لإيجاد حل مافوق في منقبة عليه. تماماً، تتطلب ممارسة التفكير العملي المستنبط على اختيار فعلي بخار مقارنة للاختيار بين عدم من البدائل المعكنة لا تعريف حل كامل لا يمكن تجوزة، لا يكون متيسراً. وهذه قضية تعدد rochardem. مرات انحدت عن حل مافوق، سأنافش الآن هاتين السببتين (الإمكانيية العمليية والتعدد) في التركيز (مافوق)، نكتب دعني أطلق قبل ذلك باحتصار على التركيز المؤسسي الذي تشمل عليه مقاربة المؤسسة المرفقية.

أما السببون الثاني لمبنونة فيتعلق بالحاجة إلى التركيز على التسلورات

<sup>11</sup> يستعمله هؤلاء الكتاب 'بداً كلمة'، وأطرق مختلفة عدة وكما قلنا أدناه.

لكلمة 'عدالة' عند سجان مختلفاً (The Theory of Moral Sentiments, 6th edn) London: T. Cadell, 1790, VII, n. 1, 14 in the Clarendon Press edition.

311976), p. 269. ملاحظاً أيضاً أفكار سبب في العدالة المعنى الأخير.

والإنجازات الفعلية، بدل الترتيب فحسب على إقامه ما يُعرف بالمؤسسات والقواعد الصحيحة. يتعمق التباين هذا. كما أسلفنا، بافصال عام - أعم كثيراً - بين رؤية العدالة التي تركز على الترتيب وبين فهم العدالة الذي يركز على التوافق. تحول خط التفكير الأول بوجوب تصور العدالة بدلالة ترتيبات تنظيمية معينة - بعض المؤسسات، وبعض الضوابط التنظيمية، وبعض القواعد السلوكية - يكون من شأن وجودها انفاعل الإشارة إلى أن العدالة قائمة. السؤال الذي يجب أن يُطرح في هذا السياق هو ما إذا كان تحليل العدالة يمكن أن يقتصر على إقامة المؤسسات الأساسية والقواعد العامة الصحيحة؟ ليس علينا أن نعاين أيضاً ما الذي سينشأ في المجتمع، ومن ذلك نوع الحيوانات التي يمكن أن نحدها الناس معها، في ظل المؤسسات والقواعد، والموثرات الأخرى أيضاً. بما في ذلك سلوكهم الفعلي الذي يمكن أن يؤثر حتماً على حيوانهم؟

سأناول حجج الليونتئين بالترتيب. مبتدئاً بمسألتي تعريف الحل المافوقية، وأولهما مسألة الإمكانية العملية، تاركاً منافسة مسألة التعدد إلى وقت لاحق.

### الإمكانية الفعلية للاتفاق (/ التعاقد)

#### على حل مافوقية فريد

قد يكون هناك فروق بين المبادئ المتنافسة للعدالة التي نختار آخذها مع ذلك [متحان التناقض النقدي مع مراعاة الحبيذ. وهذه مشكلة جدية جداً مثلاً، لافتراض جون راولز الإجماع على اختيار حلقة فريدة تتكون من 'مبدأين للعدالة' في وضع افتراض من المساواة الأصلية (يسميه 'الوضع الأصلي' (the original position) لا يعرف الناس فيه أين أفي أي ترتيب تكمن) مصاحفهم الخاصة (بعد إذ جيل بينهم وبين ذلك - صيماً - بما يسميه راولز 'حجاب الجهل' 'veil of ignorance' تكبح



أدنتهم وضماني حينه الأحكام]. يقوم هذا التوضع على افتراض أن هنالك نوعاً واحداً فقط من التنافس المحايد بين منطلقات الإنصاف، ويكون مجرداً عن المصالح الخاصة. وهذا في رأيي، قد لا يكون صحيحاً.

قد تكون هناك فروق، مثلاً، في الوزن الذي ينبغي أن يوزن به معاهذ المساواة في التوزيع، من جهة، وللتحسين الإجمالي أو الجمعي، من جهة أخرى. هي تعريفه المافوق، يعرف جون راولز صيغةً أمساواة اجتماعية] من هذا النوع (هي قاعدة تعظيم الأضعف فالأضعف the *lexicographic maximum rule* [وتدعى كذلك اختصاراً، *the leximin rule*])، التي ستأخر في العنصر (2)، بين التوزيع العادل، دون حجج مقنعة بإلغاء كل البدائل الأخرى التي قد تنافس صيغة راولز الخاصة جداً للاهتمام المحايد\* وربما كانت هناك فترات صوغاً أخرى كثيرة تشمل على الصيغ الخاصة التي يركز عليها راولز في مبدأه للعادلة، دون أن يبين لنا لم لا تعود البدائل الأخرى تستحق الاهتمام في الجور الحيادي لوضعه الأصلي.

إذا كان تشخيص ما للثريات الاجتماعية المعادلة تماماً معضلاً منعباً، عندئذ تتهاوى استراتيجية المؤسسة المافوية كلياً، حتى لو توافق كل بديل يمكن تصوره في العتق. فمثلاً، يدور مبدأ العدالة لدى جون راولز في بحثه الكلاسيكي "العدالة بصفتها إنصافاً"، الذي سيتأخر بتفصيل أوفى في الفصل 3، بالضغط حول مؤسسات عادلة تماماً في عالم فيه كل البدائل متاحة. لكن الذي لا يعرفه هو ما إذا كان تعدد أسباب

\*1. نجد أن أي مجموعة من قواعد التوزيع المحايدة مشروحة في كتابي المشترك مع جيمس فونستر، *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973)، and Alan Ryan (ed.), *Justice* (extended edn, with a new Afterword) (Oxford: Clarendon Press, 1993)، and David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

العدالة ميسج، أو لا يظهور مجموعة فريدة من المبادئ في الوضع الأصلي. وبدلاً، يعتبر المحقق الدقيق لعدالة رولز الاجتماعية، التي تبدأ خطوة مخطوة من تعريف وإقامة المؤسسات العادلة، معنى الدرجة الأولى من السلم.

في كتابه الأخيرة، يقدم رولز بعض التنازلات لصالح إدراك أن المواطنين سيختلفون بانطبع حول مفاهيم العدالة السياسية التي يرون أنها الأكثر معقولة<sup>14</sup>. بالتحسين، ويمضي ليقول في كتابه قانون الأمم *The Law of Peoples* (1999)

يُعطى محتوى النقاش العام بحملة عن المفاهيم السياسية للعدالة لا بمفهوم واحد. فلجست] هناك [ثيرة البتة واحدة بل [ليريات وآراء متصلة بها، وبالتالي كثيراً من أشكال النقاش العام الذي تحدده جسيمة مفاهيم سياسية معقولة. ليس مفهوم العدالة بصفه إنصافاً إلا واحداً منها فقط، بصرف النظر عن جدارته.<sup>15</sup>

لكن ليس من الواضح، مع ذلك، كيف سيتعامل رولز مع المضمين بعيدة الأثر لهذا التنازل. فسوف تتطلب المؤسسات النوعية، المتخذة شكل صارم لبنة الأساس للمجتمع، حلاً نوعياً واحداً لمبادئ العدالة، على النحو الذي وصفه رولز في أعماله الأولى. ومنها نظرية هي العدالة (1971).<sup>16</sup> نكول ما أن يسقط زعم فريدة مبدئي رولز للعدالة (الحالة التي عرصر لها رولز في أعماله المتأخرة)، حتى يُصاب البرنامج المؤسسي

<sup>14</sup> John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 133, 141.

<sup>15</sup> رولز رولز رولز، في مجلد عفة فريدة من المبادئ لإرشاد عملية الاختيار المؤسسي في الوضع الأصلي في كتابه الأخير *Justice as Fairness: A Reconsideration*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 132-4.

بمفروض خاطئ يئن، ولم يبلل لنا راولز كثيراً كيف سيكون اختياراً مجسوماً ما من المؤسسات على أساس من المبادئ المتنافسة للعدالة التي تتطلب تكديسات مؤسسة مختلفة لثمة الأساسية لتتجمع. كان هي استطاعة راولز. بالطبع، حل تلك المشكلة بمرور المؤسسة الموافقة من عمدته العكس (الاسم: *A Theory of Justice*)، وكان من شأن هذه الخطوة أن تُلذني كثيراً<sup>14</sup> لكنني لا أستطيع الزعم للأسف أن هذا كان الاتجاه الذي يسير إليه راولز نفسه بلا ريب، وإن أثارت بعض أعمداته المتأخره هذه المسألة بقوة.

### ثلاثة أطفال وقلوب: مثال توضيحي

تقع في صلب المسألة الخاصة بالحل المحايد الفردي للمجتمع العادل تساوماً إمكانية قيام أسباب متعددة ومتنافسة للعدالة، كلها تدعي الحياة ومع ذلك تختلف عن - وتنافس مع - بعضها البعض. دعني أوضح هذه المسألة بمثال يتعين عليك فيه أن تقرر من بين الأطفال الثلاثة - آي ويوب ومانزلا - أحق بالحصول على قلوب ينارخ عليه الثلاثة. تطالب آي بانقاوت على أساس أنها الوحيده بين الأطفال الثلاثة التي تعرف كيف تعرف عليه (ولا يتكرر الفضل الأخران ذلك). وأنه سيكون من الإجحاف تماماً منع القلوب من الشخص الوحيد الذي يستطيع التعرف عليه في الواقع. إن كان هذا كل ما تعرفه، مسترئ حجة إعطاء القلوب لأن فريدة.

<sup>14</sup> إن تشكلت حول عملي هي نظرية راولز العدالة أكثر راديكالية بكثير من تشككي فيها، لكنني لست متأكد من أنها تتنا على رفض الاعتقاد بأن مسئلة العدالة لا يمكن أن يكون لها إلا حل واحد صحيح. أو أقل كمالك على أن تتبع طرق وأنظمة الحياة علامة على الحرية الشوية. لا على خطة ( *Five Years of Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 136) وهو يحكي حول الإنشادات المفلاسه التي يمكن مع ذلك التوصل إليها حول الكيفية التي تتصعب بها العدالة أخذ من الظلم، بالرغم من اختلاف آرائنا في الأنظمة المتساوية.

وفي سيارتي مختلف، يكون بوب هو الذي يجهر بالمطالبة بحقه في الحصول على الفلوت لأنه التفير الوحيد بين الأطفال الثلاثة الذي ليس لديه العاطف نخصه. وسوف يستحق الفلوت شيئاً يهبو به (ويقر الطفلان الآخران بأنهما أغنى منه ولديهما كثير من أسباب الرفاهية العذابة). فإني استسعت إلى بوب فحسب ولم تستمع إلى الطفلين الآخرين، رأيت حجة إعطائه الفلوت قوية.

وفي سيارتي آخرى بنديل، تجهر كارلا بالمطالبة بالفلوت مشيرة إلى أنها صرفت شهوراً على ضنعه بكدها واجتهادها (ويؤكد الطفلان الآخران ذلك)، وتشتكي من أنها عندما انتهت من صنعه، عندها فقط، أتى الطفلان الآخران ليحاولا مصادرة الفلوت منها ونخليضها إياه. فإن كنت لم تسمع إلا لكارلا، فربما، بلدت إلى إعطائها الفلوت اعتقاداً بحقيقتها المتحتول في الحصول على نتاج عملها

وإن أنت استسعت إلى الأطفال الثلاثة وعرفت اتجاهات تفكيرهم المختلفة، جرت في أمرك ليس تعطي الفلوت منهم. ثم يأخذ المتظرون ذور الآراء المختلفة، كالتفيعيين utilitarians أو القائلين بالمساواة في الحقوق الاقتصادية economic egalitarians أو الأنصار الصرحاء للحرية الفردية anu-nonsense libertarians، موقفاً يقول بوجود حلٍ عادلٍ مباشرٍ مانئٍ أمامها، وأن لا صعوبة في إيجادها. لكن من شبه المؤكد أن كلا منهم سيرى الحنول المختلفة كل الاحتلاف صحيحة كل الصحة.

الأرجح أن تحظى بوب الأفتقر بدعم مباشر نوعاً ما من القائل بالمساواة في الحقوق الاقتصادية إذا التزم هذا بتخصيص النجوان بين الناس فيما يماكون من وسائل اقتصادية. في المقابل، مستحضي كارلا، صانعة الفلوت، بتعاطف مباشر من القائل بالحرية الفردية. أما الضعي السعي فللمنعة فقد يواجه أصعب تعبد، لكنه مسجع دون شك إلى إعطاء ورن أكبر مما يعطيه الأولان لحقيقة أن شعة أن قد تكون أكثر لأنها

الوحيدة التي تستطيع العزف على الفلوت (وهذا أيضا المثل الشائع 'waste not, want not'، فنسب بحتفظ بالمثل يرغب عن مثيله). وبالرغم من ذلك، سيصرف التلمي أيضا بأن الحرمان النسبي ليس يمكن أن يجعل الزيادة الطفيفة في سعاده نتيجة حصوله على الفلوت أكبر بهذا القدر. وقد لا يروق 'حق' كارلا في التمتع بشهره عملها مباشرة للتلمي، لكنه إن فكر بعق سبجعله ذلك يلحظ إلى حد ما متطلبات حوافز العمل في خلق مجتمع يُستدام فيه توليد الفائدة ويُسخن عليه من خلال ترك الناس نحفظ بتتاح عملها الخاص.<sup>101</sup> ولن يكون دعم القائل بالحرية الفردية إعطاء الفلوت لكارلا مشروطاً كما عند التلمي بعمل الحوافز، لأن القائل بالحرية الفردية سيلحظ مباشرة حق الفرد في الحصول على ما يُتاح بنفسه. ويمكن أن توجد فكرة حق البرء في الحصول على ثمار عمله الثابتين بالحرية الفردية، التيمنين واليسارين الماركسيين معاً، بصرف النظر عن مقدار نفور كلٍ منهما، من الآخر.<sup>102</sup>

التفتة العامة هنا هي أنه ليس من السهل اعتبار المزايم التقدمية على السعي لإشباع رغبات اليسر، أو القضاء على انقصر، أو حق البرء في التمتع بتتاح عمله هو بلا أسس. فنسختف عدد النحلون حجج جديدة

<sup>101</sup> نحن نشود هنا، بالطبع، حالة بسيطة يمكن فيها معرفة ما يتجه الفرد، قد يكون هذا سهلاً في حالة صنع الفلوت بيد كارلا وحده. لكن هذا النوع من الشخصيات يثير مشكلات عديده، مع ذلك، عندما تدخل عوامل متنوعة في الإنتاج، وسيغير العمارة من موارد.

<sup>102</sup> حصل أن كارل ماركس نفسه أصبح أكثر تشككاً في 'حق' البرء في عمله، الذي مدت بعشره أصلاً، جوزيف س، أو مضمي من نواته المطاف لصانع الخرج حسب الحاجة. وهو: 'أني صود مقولة توغات في عمله الأخير، *The Critique of the Gotha Program* (1875) ناقشت هذا لاتصاء في كتابي، *The Economic History, Labour and Freedom: From Marx to Marx* (Oxford & London Press, 1986).

تستند إليها، ولا يسعنا القول، دون شيء، عن التعويض، أي هذه الحجج البديلة يجب أن تقوم على المدوام.<sup>141</sup> لو د كذبت أن انفتحت الأنباه هنا إلى الحقيقة الواضحة تماماً أن ناس ما بين حجج الأطفال البربرية ليس تائيداً حول مادية القاعدة البردية (اعتبر كل طفل الحصول على الملوث شيئاً مفيداً وحصل ذلك في الحقيقة، التي ستق للمطالبة به)، بل حول المبادئ التي يجب أن تحكم توزيع الموارد عموماً. وهي تدور حول كيفية عمل الترتيبات الاجتماعية، وتحديد التوزيعات الاجتماعية التي يجب أن تُخار، وبأي سبيل، وما ينبثق من هذه المؤسسات في الواقع من نشكالات اجتماعية فعلية. ليست يدانة مسألة اختلاف المصالح الخاصة للأطفال الثلاثة (وهي مختلفة بالطبع)، بل أن الحجج الثلاثة كل منها تشير إلى نوع مختلف من التفكير المحايد غير الاعتماطي.

ينطبق هذا ليس فقط على نظام الإنصاف في التوزيع الأصلي لراولز، بل على منطلقات الحياد الأخرى، كمنطلقات توماس سكاتونون تبة أما لا يسع الآخرين رفضه عقلاً.<sup>142</sup> وكما تقدم، نكل منظر من المظنرين المختلفين في الرأي، كالتنعيين، أو القائلين بالمساواة في الحقوق الاقتصادية، أو منطري حق العمل، أو المنحنيين بالحرية البردية البسيطة، أن يُحاج بوجود حل عادل مباشر واحد يمكن بسهولة اكتشافه، لكن كلاً منهم يبري أن الحلول المختلفة كل الاختلاف صحيحة كل الصحة. بالفعل، قد لا يكون هناك أي ترتيب اجتماعي عادل تماماً يمكن أن يتوصل إليه بعيد.

<sup>141</sup> كما يقول برنارد ويليامز، لا يمكن بالتفصيل إزالة الاختلاف، بالمعنى الجغرافي، أن يبقى سمة مهمة وأساسية لعلاقتنا مع بعضنا البعض، وأن يُعتبر كذلك شيئاً شروقاً في سوء العمل التفسيرات التي يجب أن تكون نشوءاً *Practices and the Limits of Moral Reasoning* (Oxford: Blackwell, 1985), p. 131.

<sup>142</sup> انظر Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

## إطار عمل نسبي أم مافوقه؟

لا نشأ المشكلة في المقارنة المافوقية فحسب من التعدد الممكن لمبدئي المتنافسة التي تزعم أن لها صلة بتجزيم العدالة. فبالرغم من أهمية مسألة عدم وجود ترتيب احتمالي واحدٍ عدديّ لكل العدول يمكن استنباطه، إمداد حجة المبالغ المقارنة التي حسمت الأهمية لترتيب الاجتماعي العادل وهي سمة التكرار في النظرية المافوقية إنني حاسب افتقادها إلى الإمكانية العملية. فإن كان نظرية ما في العدالة أن رشتت إلى اختيار السياسات أو الأسس ترجيحات أو المؤسسات العقلانية، عندئذٍ فإن تعريفنا لترجيحات اجتماعية عادلة تماماً ليس بالشروط اللازم ولا الكافي لذلك.

لتوضيح هذا الأمر، إن كنا نعدو أن نختار بين لوحة أيبكاسو وآخرى لدالي، لا يعني ذلك استدعاء تحليل يقول إن العرنا ليرا هي أكمل لوحة في العالم (حتى لو أمكن عمل هكذا تحليل مافوقه). ربما يكون الاستدراج إلى هذا التحديد مشيراً بلاحتمسنا، أي نعم، لكن لا أهدب له في الاختيار بين لوحة أيبكاسو ولوحة لدالي.<sup>14</sup> بالفعل، ليس ضرورياً عنى الإطلاق التحدث عما يمكن أن يكون أعظم أو أكمل لوحة زيتية في العالم، للاختيار بين تلك اللوحيتين المئيلتين اللتين أمامنا. ولا هو كافي أو مساعد في شيء أن نعرف عند الاختيار بين لوحتي دالي وبيكاسو أن نمودا ليرا أكمل لوحة في العالم.

قد تبدو هذه النقطة بسيطة بشكل متداول، أفلا يكون من شأن نظرية معرف بديلة مافوقية أيضاً، من خلال عملية مشابهة، أن نحدد ما بعد ترتيب

<sup>14</sup> تجد هذه المسألة ميسرة تفصيلي أوفى في مقالتي، "What Do We Want from a Theory of Justice?", *Journal of Philosophy*, 103 (May 2006) وعبر وسائل

مشابهة، انظر أيضاً Joshua Cohen and Charles Sabel, "Extra Republicanism" and Bill Jamison, and W. L. Uhus, "Napier's Atlas", *Philosophy and Public Affairs*, 34 (Spring 2006).

أن نعرف عن انعكاسه السلبية؟ الجواب لا ليس من شأنها أن تفعل. قد نبيل، بالطبع، إلى فكرة أن في إمكانية ترتيب الدلائل بدلالة ترجيح السبي من الخيار التام، بحيث يؤدي التجدد السابق بشكل غير مباشر كذلك إلى ترتيب البدائل. لكن تلك المقارنة قاصرة، من أسباب هذا القصور وجود مقاييس مختلفة تفاوت بها الأشياء، (بحيث تظهر قضية أخرى هي تقيم الأهمية النسبية للتباين بين هذه المقاييس)، وكذلك لأن المغرب الوصفي ليس بالضرورة دليلاً على القرب التقييمي (شخصي) بفضل مثلاً شراب التوت على شراب الأناناس قد يفضل أياً منهما لو حده على مزيج الاثنين وإن كان هذا المزيج، بالمعنى الوصفي الواضح، أقرب إلى شراب التوت الذي يفضل من شراب الأناناس (الصف).

يمكن، بالطبع، أن تكون لدينا نظرية تقوم بالأمرين معاً: اتقدمات السبية بين أزواج البدائل، والتعرض السابق (أما لم يجعل هذا الأمر محالاً ما يترشح من تعدد في الأسباب المحايدة التي تلح على أذهاننا). وستكون هكذا نظرية نظرية 'جمعية' 'conglomerate' theory، لكن ما تم واحد من النوعين المختلفين للأحكام ينتج من الآخر. بعبارة أوضح، إن نظريات انعكاس القياسية المرتبطة بمقاربة التعريف السابق (كمضربات هوبس وروسو وكانتس، مثلاً، أو في زمنا راولز ونوزيك)، ليست، في الحقيقة، نظريات جمعية. لكن بعض هؤلاء، للكتاب قدم، في عمادة نظويده نظريته السابقية، حججاً خاصة حصل أن انتقلت إلى الممارسة النسبية. لكن تعريف النبيل السابق بشكل عام لا يقدم حلاً لمسألة المقاربات بين أي بدائل ليسا دافقين.

تطرق النظرية السابقية بساطة إلى مسألة مختلفة عن مسائل التقييم النسبي - مسألة هل تكون ذات أهمية فكرية كبيرة، لكن لا ارتباطاً مباشراً لها بمسألة الاختيار التي يتعين علينا مراجعتها، المطلوب بدلاً من ذلك اتفاق، يقوم على النقاش العام، على ترتيب البدائل التي يمكن أن تتبادر



في الواقع. إن ما فصل بين المألوفي والنسبي واسع جداً. كما سيضع بتفصيل أوفى في انقاص 4 (المصوت والخيار الاجتماعي). وكما بين، فإن المقاربة النسبية ذات أهمية مركزية للممارسة المعرفية التحليلية لنظرية الخيار الاجتماعي، التي طبع بها العاركن دو كوندورسيه وعلماه رياضيات فرنسيون آخرون في القرن الثامن عشر. كانوا في الأساس يعملون بباريس.<sup>(\*)</sup> لم تستخدم الممارسة النظامية للخيار الاجتماعي كثيراً مدة طويلة. وإن استمر العمل في المجال المتوخ عندها الذي هو نظرية التصويت. وقد أحيا هذه الممارسة وأعطاها شكلها الحالي كينث أرو في منتصف القرن العشرين.<sup>(\*\*)</sup> وأصبحت هذه العقائد، في العقود الأخيرة، حقلاً نشطاً جداً في البحث التحليلي، وطرقي ووسائي الاستكشاف لتأسيس تقييدات الجدل الاجتماعي على قيم وأولويات الناس المعنيين بها.<sup>(\*\*\*)</sup> وبما أن أدبيات نظرية الخيار الاجتماعي نمت جداً في العادة والرياضية إلى حد بعيد، وبما أن كثيراً من النتائج في هذا الحقل لا يمكن إثباتها إلا بتكبير رياضي شعري [في التجريد]،<sup>(\*\*\*\*)</sup> لم تحط مقارنتها الأساسية

(\*) انظر على وجه الخصوص: C. de Berda, 'Memoire sur les elections au sergent' *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1716) Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (Paris: L'imprimerie Royale, 1785).

(\*\*) Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951; 2nd edn, 1963).

(\*\*\*) حول الخصائص العامة لممارسة الحد الاجتماعي انسى تدفع إلى النتائج التحليلية وتساؤها، انظر محاضرة ألفريد بويل التي أُلقيت باسمونتهم في ديسمبر 1998، ونشرت فيما بعد بعنوان 'The Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, vol. 89 (1999) *Les Prix Nobel 1998* (Stockholm: *Economic Review*, vol. 89 (1999) The Nobel Foundation, 1999).

(\*\*\*\*) إن ذكر الصيغ الرياضية مهمة بعض الشيء، كما هو الحال في المناقشات، العطر وحده من خلال مستعمات وفهيدار. يعرف على بعض الفصائل بين الرياضيين الرياضية وغير

نسبياً كبير اهتمام، لاسيما من الفلاسفة. ومع ذلك، فإن المعاربة ومنطقها الذي يقوم عليه قديان جداً من الفلاسفة الغضري السليم لطبيعة القرارات الاجتماعية المناسبة. في مقارنتي الاستدلالية التي أمارت أن أقدم في هذا الكتاب، سيكون لنا اقتبس من أفكار من نظرية الخيار الاجتماعي دوراً أساسياً<sup>11</sup>

### التلورات الفعلية والحيوات والقدرات

أنحول الآن إلى الجانب الثاني ثلثون، لإدراك الحاجة إلى نظرية لا تقتصر على الخيار المؤسسات، ولا على تعريف الترتبات المثالية، ترتبط الحاجة إلى فهم للعندلة قائم على الإنجاز بفكرة أن العندلة لا يمكن إلا أن تهتم للحيوات التي يمكن أن يجربها الناس بالفعل. ولا يمكن أن نحل المعلومات عن المؤسسات التي توجد واتقواعد التي تعمر محل أهية الحيوات والتجارب والإنجازات البشرية. المؤسسات واتقواعد مهتم جداً، أي نعم، في التأثير على مجريات الأمور، وهي كذلك جزء لا يتجزأ من العالم الفعلي، نكرن الحقيقة المتجسدة في الواقع تحظى كثيراً الصورة الهندسية التنظيمية، وتشمل أنماط الحياة التي يستطيع الناس - أو لا يستطيعون اتباعها

إسه بأخذ طبيعة الحيوات البشرية في الاعتبار، يكون من المنطق

الرياضية، نظري (San Francisco: Collective Choice and Social Welfare, C.A. Holden, Dux: republished, Amsterdam: North-Holland, 1979) وشي  
 فة تتابعاً من الفصول اليونانية وغير الرياضية. نظري أيضاً، مساحي الهام الأدبيات  
 الموصفين في Kenneth Arrow and Michael (Amsterdam: North-Holland, 1986)

11 تجد في الفصل 4 "الحيوات والخيار الاجتماعي" بحثاً مفصلاً للعلاقات التي تجمع بين نظرية الخيار الاجتماعي ونظرية العندلة.

الالتزام لا في ما يمكننا عمله من أمور فحسب، بل وفيما نملك حليفة من حرية الاختيار بين مختلف أنماط الحياة الممكنة. فحرية اختيار حياتنا يمكن أن تسهم إلى حد كبير في صلاح حالتنا، لكن إذا مضينا إلى ما هو أبعد من منظور صلاح الحال *well being*، يمكن اعتبار الحرية ذاتها مهمة. فلأن يكون المرء قادراً على التفكير والاختيار هذا جانب مهم جداً من الحياة البشرية. في الحقيقة، لا يتعين علينا السعي لصلاح حالنا نحن فقط، ويعود إلينا نحن أن نقرر ما يستحق في رأينا أن نسعى له (سنتحدث بعد المسألة بتفصيل أوفى في الفصلين 11 و 12) ليس مملنا أن نكون كغلابتي أو مارتن بوثر كينغ الأصغر أو بيلسون مانديلا أو ديزيموند توتو، فنندرك أنه يمكن أن تكون لدينا أهداف أو أولويات تختلف عن السعي لصلاح حالنا نحن فقط.<sup>10</sup> كذلك الحريات والقدرات التي نستع بها يمكن أن تكون أيضاً قيمة لنا، ويعود إلينا في النهاية أن نقرر كيف نستخدمها.

من المهم التشديد، حتى في هذه السرد الوحيد (ثمة بحث أوسع لذلك في الكتاب، لأسباب في الفقرات 11-13). على أنه لم يُقمت الإنجازات الاجتماعية بذلثة القدرات الفعلية للناس لا بذلثة منافعهم وسعادتهم (كما يوصي جيريمي بنتام وغيره من الفعّيين)، لاستبيات تلك بيونات مهمة جداً. أولاً، كان سيُنظر إلى حيوات الناس نظرة استيعاب، مع لحظ الحريات الحقيقية التي يتمتعون بها، بدل تجاهل كل شيء آخر سوى التمتع أو الفوائد التي تنهي الأمر بحصولهم عليها. وثمة كذلك جانب مهم ثانٍ للحرية: أننا نصبح مسؤولين عما نفعل.

تدعنا حرية الاختيار فرصة أن نقرر ما الذي نعي عليه فعلاً، نكن

10. انظر آدم سميث أنه حتى انشعور الآثمي، اذ به أمر طبيعي. كما لا يحسب. خصص المبادئ التي تجعله يهتم بثروة الآخرين، وذهب حتى إلى أن التضامن بحسب، وتشدهم حرفاً لغواص المجتمع، لا يعتم من تلك الاعتقاد تماماً. *The Theory of Moral Sentiments*, 2nd ed., in the 1976 edn, p. 9

مع هذه الفرصة تأتي المسؤولية عما تفعل - بقدر ما يكون بعدنا اختياراً لا اضطراراً. وبما أن القدرة *capability* هي استطاعة القيام بشيء، فإن المسألة التي يبتغى من تلك الاستطاعة تكون جزءاً من منظور القدرة، وسكن أن يفتح هذا في المجال لما يمكن تسميته عمومياً متطلبات الواجب *deontological demands*. تمة تطابق جزئي هن بين الاهتمامات المنصبة عنى المشيئة [البشرية] *agency* [سعى قدرة الإنسان الفرد على اختيار أفعاله وإفادها في العالم، وسيكون لهذه الكنسة هذا المعنى حيناً وردت في الكتاب] وبين مضامين المقاربة القائمة على القدرة على الفعل *capability* لكن ما ثم شيء يمكن مقارنته مباشرة في المنظور التعمي (الذي يربط مسؤولية المرء بسعادته الخاصة).<sup>(\*)</sup> يأخذنا منظور الانجازات الاجتماعية، ويشمل هذا القدرات الفعلية التي يمكن أن يمتلكها الناس، حتى إنى قضانا أخرى شديدة النوع قد ينضح أنها شديدة الأهمية لتحليل العادة في العالم ولا مناص من معالجتها والتدقيق فيها.

### فرق كلاسيكي في الفقه الهندي

هي فهنا اثنين القائم بين النظرية المنصبة على الترتب [النظرة المأخوذة] وبين النظرية المنصبة على الانحار الفعلي [النظرة المتاحة]، من التقيد أن نستدعي من الأدبيات السنسكريتية حازفاً قديماً في الأخلاق واللغة. لتأخذ الكلدنين اسخفتين - *niti* و *nyaya* - اللتين تعنيان كتابهما العدالة بالسنسكريتية الفصحى. من الاستخدام الأسمية لكلمة *niti* معنى الملازمة التنظيمية *organizational propriety* والنعوية السلوكية *behavioural correctness* أما كلمة *nyaya* فتعني، بحلاف كلمة *niti*، مفهومأ شاملاً للعدالة البجرة. وفق حظ النظر ذلك، يتعين تقييم أدوار

(\*) سدر من هذه القضية بمصطلح أرمي في الفصل ٧، تعدد مسارات التفكير المحايد، والفصل ٩، أ، أ، عادة والصالح الاجتماعي والفردات

المؤسسات والقواعد والتنظيم، على أهميتها، من منظور النزيهة الأشمل والأكثر استيعاباً، السريظ حتماً بالعالم التي يظهر في انواقعه، وليس فقط بالمؤسسات أو القواعد التي حدثت أن صارت لديها.<sup>16</sup>

لتأخذ نظيفاً خاصاً، فقد تحدث منظرون قانونيون همود قدماء باستخفاف عما سموه *ماتريزيا* (justice)، العدالة في عالم السمك،<sup>17</sup> حيث تلتهم السمكة الكبيرة متى شاءت السمكة الصغيرة، وبهونا إلى أن نحسب 'عدائه السمك' يجب أن يكون حراً أساساً من العدالة، وأن من الأهمية بمكان الحرص على ألا تعزو 'عدائه السمك' عائمة البشر. البندوك المركزي هنا هو أن تحقق العدالة بمعنى ريبنا ليس فحسب مسألة الحكم على المؤسسات والقواعد بل الحكم على المجتمعات نفسها، فلا أهمية إمامي ملاءمة التنظيمات والقواعد القائمة إذا كانت السمكة الكبيرة ما تزال تلتهم السمكة الصغيرة متى شاءت، عندئذ، لا بد أن يكون ذلك خرقاً واضحاً للعدالة البشرية متمثلة في النزيهة.

دعني أضرب لك مثلاً لتوضيح الفرق بين نيتي ونياندا. استشهد عن إمبراطور روما المقدسة فربياتد الأول أنه قال ذات مرة: 'Pax justitia, et perat mundus', أي، 'فلتقم العدل ولو فني العالم'.

<sup>16</sup> حدث أن كان أشهر المطربين القاريين اليهود القدماء، احمي، مانو، مهتماً جداً لأشكال العلامة التنصيرية، يسي، لاسيها وهي أغلب الأحيان بأشدها عبرة. سمعت مرة في مناقشات هندية معاصرة وصفاً لمانو يفترض إلى ثقافته، قول فيه عنه أنه 'مستريح فاشي'. تكفر حتى مانو لم يستطع الإفلات من أسر السلوات الواعية والنزيهة، في تسيير سداو هذا النوع أو ذلك من العلامة التنظيمية والحواصة السلوكية، فضلاً، كان يقال لنا أن تكون مضمومة ما حيرتك من أن تكون ظليماً، لأن الظلم يتم سعيداً، ويضرب سعيداً، وينحرك من العدم سعادة، لكن الظالم يهلك (الكتاب الوصية 146). كذلك قال: أعزل ثدييات عصبه ما لم تقدم النساء، لأن نساء العائفة عدما يكن شقيقات، سرعان ما تنحصر العائلة، كنها تزجر عروم عدما لا يكن كذلك. (الباب 3، الوصيان 56 و 57). حيدر رجمة ودي فرسجر المعنارة

يمكن تصوير هذا القول بالمأثور الهندي كـ ينهي - صياحاً جدياً - يؤيده البعض (كما قد نلاحظ تماماً) الإمبراطور فرديناند في الواقع، لكن قد يكون من الصعب قبول كارثة شاملة مثلاً لعالم عادل، عندما تفهم العدالة بشكها الأوسع نابعاً. فإن فني العالم فضلاً، لا يعود لدينا شيء كثر للاحتفاء بذلك الإنجاز، وإن كان يمكن تصور الدفاع عن الهنبي الشديدة الصرامة المؤدية إلى هذه النتيجة الحديثة بحجج مختلفة شديدة التعقيد.

كذلك المنظور الواقعي realization-focused يجعل من السهل إدراك أهمية منع الظلم الواقع من العالم، بل السعي للعدالة الكاملة، وقامتين من مثال عدالة السمك، ليس موضوع العدالة مجرد محاولة تحقيق - أو العظم بتحقيق - نوع من المجتمع العدل أو الترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً، بل مع الظلم المواجه السامر (تجنب دولة عدالة السمك الإهنية). فضلاً، عندما تثار الناس بالقضاء على العبودية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لم يفعلوا ذلك بشرط أن يؤدي القضاء على العبودية إلى عالم عادل تماماً، بل كان يقولون إن مجتمع العبودية كان جائراً جداً (من الكتب أنفي الذكر الذين كانوا مشعنين تماماً بتقريب هذا المنظور، آدم سميث وكوتشورسكي وماري ووولستونكرافت). كان تشخيص ظلم العبودية الذي لا يطلق هو الذي جعل القضاء عليها أولوية مهيمنة، ولم يستوجب ذلك البحث عن إجماع على ما يعتبر مجتمعاً عادلاً تماماً. وأولئك الذين طنوا، من كل عقولهم، أن الحرب الأهلية الأمريكية، التي أدت إلى القضاء على العبودية، كانت إنجازاً كبيراً للعدالة الأمريكية ربما يضطرون إلى ترويض أنفسهم على تقبل حقيقة أنه لا يوجد الكثير مما يقال في منظور التوسعية الواقعية (حيث لا يباين سوى بين ما هو عادل تماماً وما سوى ذلك) حول تقدم العدالة من خلال

القضاء على العبودية.<sup>10\*</sup>

## أهمية التصورات والمسؤوليات

ربما كان أولئك الذين يميلون إلى النظر إلى العدالة من خلال انه سبي بدل الـ نبيذ، بصرف النظر عما سمون هذا الانقسام الثاني، متأثرين بخوفهم من أن يميل بهم التركيز على التصورات الفعلية إلى تجاهل أهمية التصورات الاجتماعية، بما هي ذات ممارسة الواجبات والمسؤوليات الفردية. قد تكون فعل التصواب ومع ذلك لا تنجح. أو، قد تحصل على نتيجة طيبة لس لأننا سعنا ليجال تسبب ما آخر، ربما كان حتى عارضا، وقد نتوهم توهسا أن العدالة تعفكس. وزي فائل إن التركيز محاسب على ما يحدث في الواقع، وتجاهل التصورات والساعي والمسؤوليات جملة واحده، قد لا يكون كافيًا وقد يختلط الأمر على الفلاسفة الذين شدون على دور الواجب والسماات الأخرى نعا يسمونه مقاربة الواجب deontological approach فيظنون أن التمييز بين الترتيبات (الطورية) والتصورات (الفعلية) يشبه ربما إلى حد بعيد، التباين القديم القائم بين السعارية المنصتة على الواجب deontological approach والسعوية السصتة على العواقب consequential approach إلى العدالة.

منهم أن تأخذ هذا الشاغل في الاعتبار، لكنني أراه في غير محله من

<sup>10\*</sup> من الذين لا يهتمون أن تتخفى كارول ماركس - أحدثت العظيم الأوح في التاريخ السعاصر - حفته عزو بنت العلامة العارقة إلى الحرب الأهلية الأمريكية التي أدت إلى القضاء على العبودية (انظر كتاب Carol, vol. 11 under, Sonnenschein, Chapter X, Section 3, p. 249). ويترجم من أن كارل ماركس كان يعبر في كتاباته العامة التسمية استعماله. كان حريصا، على الإشارة إلى مصدر التمييز الجدل السبي شكلا نعام العنابة العنبرية بالمقارنة مع نظام العنابة المسجونين حول هيد الموسون، انظر أيضا كتاب ما: كسر Grandeur of Humankind, Penguin Books, 1973). مصر تحبيل ماركس للعدالة، - أتمرجلة انجازية للشوعية، أبعيد كني، مما تصور، وقد تعرضت لمناقشة مسهبة من عاده

الناحية الجوهرية. فكي يكون توصيف التطلعات الفعلية كاملاً، يجب أن يتسع للتصورات الحقيقية التي يمكن أن تنشأ منها الظروف المحصلة. سبب ذلك في مقالة بمجلة *Erkenntnis* منذ نحو عقد المحصلة الشاملة 'comprehensive outcome' التي تشمل التصورات المعينة، ويجب تمييزها عن 'المحصلة النهائية' 'culmination outcome'،<sup>26</sup> فالتوقيف التعسفي للشخصي ما، مثلاً، هو أكثر من مجرد إنقضاء القصر عليه واحتجازه - إنه كما يدل عليه اسمه، توفيقٌ تعسفي. كذلك دورُ العنيفة البشرية human agency لا يمكن طمسه بالتركيز حصراً على ما يحدث وحسب؛ فمثلاً، ثمة فرقٌ حقيقي بين بعض الناس الذين يموتون جرماً نتيجة ظروف تخرج عن يد أي شخص وأولئك الذي يحترقون حتى الموت باختيار وتصميم من أولئك الذين يريدون الوصول إلى هذه النتيجة (كثنا الحائس، بالطبع، مأساويان، لكن صلاتهما بالعدالة لا يسكن أن تكون واحدة). ثمة إذا أخذنا حانةً مختلفة، إذا كان نمرنج رئاسي في انتخابات أن يقول إن المهم حقاً عنده لا أن يربح الانتخابات القادمة فحسب، بل أن يربحها عن استحقاق شرعي، عندئذ تكون المحصلة المرجوة نوعاً من المحصلة الشاملة.

أو لنأخذ مثلاً آخر مختلفاً، في التقصيده الملحمية الهندية المهابهاراتا، وفي الجزء منها المسمى بهانغا دلجيتا (أو جيداً اختصاراً) عتبة المعركة التي هي الحدث المركزي في السنحة الشعرية، يعبّر الطل الذي لا يُهزم، أرجونا، عن قلقه العميق مما ستؤدي إليه المعركة من صحايا كثيرة تجعله يتردد في خوضها. أشار عليه مستشاره، كريشنا، بأن يعطي الأولوية لواجبه، أي، أن يخوض المعركة، مصرف النظر عن العواقب. غالباً ما يفسر ذلك الحدث الشهير على أنه صراع بين أدب

<sup>26</sup> Amartya Sen, 'Maximization and the Act of Choice', *Erkenntnis*, 65 (1997)



الواجب deontology والنظم في العواقب consequentialism، بحث فيه كريشنا عالم الأخلاق، أرجونا على أداء واجبه، عندما يقاتل الآخرين، الناظر المزعوم في العواقب، القلق من العواقب الرهيبة للحرب.

أراد كريشنا من تلبية مطالب الواجب كسب انقماش، على الأقل كما يرى من المنظور الديني. بالفعل. أصبحت اليوغا ذات جدارة بالغة الأهمية في الفلسفة الهندية، تركز خاصة على نوع الشكوك من فكر أرجونا. وقد أيد موقفاً كريشنا الأخلاقي كذلك بقوة كثير من مؤرخي الفلسفة والأدب في العالم. ففي الرباعيات الأربع. يلخص تي إس. إليوت رأي كريشنا بصيغة نصيح: 'فامض. ماركب، للأمام / لا تعباً حثيئة الإقدام' ويشرح إليوت له النغمة حتى لا يفوتنا التمسود. 'لا وداعاً أقول، أيها الزكب، إنما للأمام'.<sup>99</sup> قلت في كتاب آخر (الهندي المتجانس *The Argumentative Indian*) إن إذا خرجنا من الحدود المصيبة لخاتمة الجدل هي الجزء من الماهابهاراتا المسمى يوغا غانا جيتا، ونظرنا إلى المقاطع الأولى لهذا الجزء التي يحرض فيها أرجونا رأسه، أو نظرنا إلى الماهابهاراتا ككل، انصحت لنا تماماً محدوديات رأي كريشنا أيضاً.<sup>100</sup> بالفعل، قسي أواخر الماهابهاراتا بعد الخراب التام للارض الذي أعقب النهاية المظفرة للحرب العادلة، وفيما كانت معارك الجثث تنقد بانسجام والنساء يُنحس على من هنك من أحيائهن، يصعب الاقتناع بعلة رأي كريشنا تماماً على رأي أرجونا الأشعل. وربما يفي مغزى قوي في 'وداعاً كذلك، لا في 'إني الامام' قصب.

وبالرغم من أن هذا الاعتراض ربما يطبق عليه عموماً معنى التمييز بين وجهة النظر في العواقب ووجهة النظر إلى الواجب، فمن المهم جداً

T. S. Eliot, 'The Dry Salvages' in *Four Quartets* (London: Faber and 491 Faber, 1944), pp. 29-31

Amartya Sen, *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, (\*\*\*) 2005).

هنا تجاوزت ذلك المناقش النسب إلى معانيه فحوى شواغل أرجونا ككل حول سرده في الإقدام. فلم يكن أرجونا قلنا فحسب من حقيقة أنه لو كان للحرب أن تقع، وكان هو قائد الحشود التي تقف إلى جانب العدالة واليزول عند مقتضيات الواجب، فإن كثيراً من الناس سيقتلون. بل كان أرجونا يعبر كذلك عن قائمه، في القسم الأول من الحجته ذاتها، من أنه هو نفسه سيفتل حساً كثيراً من الناس الذين كان يُكمن لأكثرهم وداً وكانت تربطه بهم علاقات شخصية. في هذه المعركة بين جناحي العداية نفسها التي انصم إليها آخرون، عرفهم الطرفان. بالفعل، فالتحدث الحقيقي الذي يُفلس أرجونا يتجاوز النظرة المنفصلة عن الضرورة إلى العواقب. فالفهم التصحيح للإنجاز الاجتماعي - ذي الأهمية المركزية للعدالة بصفتها نبأ - يجب أن يأخذ في الاعتبار الشكل الشامل لسرد المشمل على الضرورة<sup>13</sup>، وسبكون من الصعب إسقاط منظور الإنجازات الاجتماعية بحجة أنه محصوراً بالنظر في العواقب فحسب ويتجاهل الأسس الفكري لشواغل الواجب.

### المؤسسية المافوقية واللامبالاة العالمية

أبني هذه المناقشة التمهيدية بملاحظة أخيرة حول جانب مفيد خاص للتركيز التمهيد في الفلسفة السياسية السائدة على المؤسسة المافوقية. لتأخذ أيضاً من التعديلات الكبيرة الكثيرة التي يمكن أن تُطرح لإصلاح البنية المؤسسية لعالم البرود نجعله أكثر عدلاً وأقل جوراً (بالعابير المفضولة عمومياً). خذ، مثلاً، إصلاح قوانين الاختراع التي تجعل الأدوية المثابة رخيصة الإنتاج تُسرّ تناولاً على المرضى الفقراء (الذين يعانون من "البرد، مثلاً) - وهذه قضية نسبو بعض الأهمية للعدالة العالمية. السؤال المتوجب علينا طرحه هنا هو: ما هي الإصلاحات التمهيدية التي نحتاج

<sup>13</sup> - انظر إلى منه الفلسفة في الفصل 10، التعليلات الفعلية والعواقب والتشبيهات.

لجعل العالم أقل جوراً بقليل مما هو عليه الآن<sup>١٤</sup>

لكن ذلك النوع من النقاش حول تعزيز العدالة عموماً، وتوسيع العدالة العالمية خصوصاً، سوف يندرج محرزاً أحدث فضاءات الأونكت الستينين بدعوى هوبس - ورويلز - أننا نحتاج إلى دولة ذات سيادة تطبق مبادئ العدالة من خلال اختيار مجموعة مثابة من المؤسسات، وهذا انعكاس مباشر لأخذ مسائل العدالة في إطار المؤسسة المأفوفة. وسوف تتطلب العدالة العالمية، من خلال مجموعة من المؤسسات العدالة تماماً، إن أمكن إيجاد هكذا شيء، كما دولة قائمة ذات سيادة، وفي غياب مثل هذه الدولة، ندو مسائل العدالة العالمية للمناقشين غير واردة.

أخذ، أيضاً، القوي لفكرة العدالة العالمية من جانب واحد من أكثر التلاسنة المعاصرين أصالة وقوة وإنسانية، صديقي توماس نايجل، الذي تعلقت منه الكثير، ففي مقال له شديد الأسر في مجلة الفلسفة والتشؤون العامة *Philosophy and Public Affairs* سنة 2005، يعتمد باللفظ على ميمه المأفوق للعدالة ليخلص إلى أن العدالة العالمية موضوع لا يصلح للنقاش، لأن المتطلبات المؤسسة انديفية التي يطالبها العالم العادل لا يمكن تلبيتها على المستوى العالمي في هذا الوقت. وكما يقول، فإنه يبدو شيء صعب جداً مضادة دعوى هوبس حول العلاقة بين العدالة والسيادة وإذا كان هوبس على حق، فإن فكرة العدالة العالمية بلا حكومة عالمية وهم.<sup>١٥</sup>

هي السياق العائلي - يرتجى مايل، بالتالي، على نوصيح المتطلبات الأخرى، التي يسكن تميزها عن متطلبات العدالة، كالمحدد الأدنى من تعضلة الإنسانية (التي تحكم غلاب بكل الأشخاص الآخرين) وكذا الاستراتيجيات طويلة المدى للغير الجذري في اثريبات المؤسسة

<sup>١٤</sup> Thomas Nagel, 'The Problem of Global Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 33 (2005), p. 115

(أعتقد أن المساواة الأرحح إلى نوع ما من العدالة العالمية سيكون من خلال حل كل مشكلة مطلوبة حادته وغير شرعية بشكل سافر يمكن التغاضي عنها لمصلحته أكثر الدول- الأمم الخائبة بوجه<sup>191</sup>). المناقش هنا هو بين لغير إسي الإصلاحات المؤسسية بدلالة دورها في أخذنا إلى العدالة المدفوفة (كما يعرفها نازجل)، وبين تقييمها بدلالة التحسين الذي تأتي به هذه الإصلاحات بالفعل، لا سيما من خلال إلغاء ما يُعتبر حالات ظلم سافر (وهذا جزء أساسي من المقاربة المطروحة في هذا الكتاب).

في مقاربة راولز أيضاً، نطلب تطبيقاً نظرياً ما هي العدالة مجموعة كبيرة من المؤسسات تشكل الهيكل الأساسي للمجتمع العادل تماماً. لا عرابته، فراوسز يتعالى في الواقع عن مبادئ العدالة عندما يتعلق الأمر بتقييم كيفية التفكير في العدالة العالمية، ولا يسقي في الاتحاد الخيالي فيضاً بحكومة عالمية، وفي كتاب صدر له لاحقاً بعنوان قانون الأمم *The Law of Peoples*، يستدعي راولز نوعاً من 'المعتم' سمعاه الرضوي (أو، داخل البلد الواحد) لتلبية متطلبات العدالة بصفتها إنصافاً. لكن هذا المنسّم يأتي في صورة هزينة جداً من خلال بوع من التفاوض بين ممثلي مختلف البلدان حول بعض المسائل الأولية جداً لتكياسة والإنسانية - ما يمكن اعتباره سمات محدودة جداً للعدالة. في الحقيقة، لا يحاول راولز استنطاق 'مبادئ' عديدة' مساقدة يتمخض عن تلك المفاوضات (بالفعل). لا يمكن أن يتمخض عن هذه المفاوضات شيء يمكن أن يسمى بهذا الاسم)، ويرتكز بدلاً من ذلك على بعض المبادئ العامة لتسوك 'الإنساني'<sup>192</sup>.

بالفعل، نُقلص نظرية العدالة، على النحو الذي صيغت به في إطار

<sup>191</sup> Ibid., pp. 70-73, 146-7.

<sup>192</sup> John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

المؤسسية العاقوبة الحالية - وإن بحسرية - كثيراً من أكثر انفضاضاً صنة  
 بانعدان إلى كلام فارغ. فعندما يتحرك اناس في العالم لنحصلوا على قدر  
 أكبر من العدل - وأشدد هنا على الكلمة الية 'أكبر' - لا يفتانون بنوع  
 من الحد الأدنى من الإنصاف. ولا هم يتحركون سعياً لمجتمع عالمي  
 عادلاً تماماً، بل ترفع بعض الترتيبات التجارية بشكل طاع لتعزيز العدالة  
 العالمية، كما فعل آدم سميث، أو كوندورسيه أو مازي وولستونكرافت  
 في ذمتهم، يمكن اننوصل إلى الاتفاق عليها بالغمش العام، بالرغم من  
 استمرار تباعد الآراء، هي مسائل أخرى.

وإذا، فلا عراة للمفلومين ربما إلا هي قصيدة سيموس هيني المعترفة  
 التي يقون هيها:

History says, Don't hope	لا أمل، التاريخ يقول
On this side of the grave.	في هذا الجنب من القبر،
But then, once in a lifetime	ونكثرون يعمو مند العدل
The longed-for tidal wave	السامون، يوماً في العجز،
Of justice can rise up.	وتسقط لا من لا أمل*
And hope and history rhyme	

بالرغم من شدة التوق إلى أن تسقط 'لا' من 'لا أمل'، ليس هي  
 المؤسسية العاقوبة متسع كبير لذلك الوعد. تقدم هذه المحدودية مثلاً  
 للحاجة إلى بينونة كبيرة عن نظريات العدالة السائدة. وذلك هو موضوع  
 هذا الكتاب.

Seymour Henny, *The Cure in You: A version of Sophocles' Philoctetes* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1991).



الجزء الأول

متطلبات العدالة





## 1

## العقل والموضوعية

كتب لودفيغ ويتغنشتاين، أحد أعظم فلاسفة هذا العصر، في مقدمة كتابه المهم الأول في الفلسفة، طرق المعالجة المنطق-فلسفية *Tractatus Logico-Philosophicus*، المنشور سنة 1921: 'ما يمكن أن يقال على أي حال يمكن قوله بوضوح؛ وما لا يستطيع المرء قوله، عليه أن يسكت عنه.'<sup>(\*)</sup> وسوف يراجع ويتغنشتاين آراءه في الكلام والوضوح لاحقاً في عمله، لكن من المريح أن الفيلسوف الكبير، حتى عندما كان يكتب كتابه ذلك، لم يكن دوماً يعمل بوصيته هذه تماماً. ففي رسالة له إلى بول إنغلمان، كتبها سنة 1917، أدلى ويتغنشتاين بهذه الملاحظة الغامضة العجيبة: 'أعمل بدأب شديد وأتمنى لو كنت أفضل وأذكى وأن هذا هو ذلك لا يختلف عنه.'<sup>(\*\*)</sup> حقاً؟ أن يكون إنساناً أذكى وشخصاً أفضل بأن معاً؟

أدرك، بالطبع، أن الاستعمال المعاصر على جانبي الأطلسي طمس الفارق بين كون المرء 'جيداً' *good* كصفة أخلاقية وبين كونه 'بخير' *well* من الناحية الصحية. (حالياً من الألام والأسقام، وضغط دم طبيعي، وما إلى ذلك)، ولم أعد أبالي منذ وقت طويل بالوقاحة السافرة لبعض

(\*) من العسير للاهتمام الإشارة إلى أن إدmond بورك تحدث كذلك عن صعوبة التحدث في بعض الظروف (انظر المقدمة، حيث استشهدت ببورك حول هذه المسألة)، لكن بورك واصل الحديث عن الشيء بالرغم من ذلك، لأنه 'يستحيل التزام الصمت'، في رأيه، حيال مسألة خطيرة من النوع الذي يتعامل معه (حالة خلع وارتن هامستينغز). وكانت ستبدو نصيحة ويتغنشتاين بالتزام الصمت عندما لا نستطيع التحدث، تقيض مقارنة بورك، من وجوه عدة، كما لا يخفى.

(\*\*) انظر Brian F. McGuinness (ed.), *Letters from Ludwig Wittgenstein, With a Memoir* (Oxford: Blackwell, 1967), pp. 4-5

أصدقائي الذين، عندما يُعالون كيف انحن يردون بناءً ظاهر على الذات  
 'عنان انحن'. 'نكر' ويتغششان لم يكن أمريكياً، وكانت سنة 1917 أبعد  
 بكثير عن عزو الاستعداد الأمريكي انحن. وعندما قال ويتغششان إنه  
 ينسى 'لو' أن 'الأفضل' هو 'الأذكى' لا يختلف عن 'لا بد أنه كان يمر  
 توقيتاً حورياً'.

ربما كان المقصود الإدراك، بشكل ما، أن كثيراً من الأعمال الزمنية  
 يرتكبا أساساً موجه موز، بهذا الشكل أو ذلك، حول الموضوع. فالافتقار  
 إلى الإدكاء يمكن أن يكون بالتأكيد أحد مصادر فشل المرء أخلاقياً في أن  
 يسلك سلوكاً حسناً يمكن أن يساعد التفكير فيما قد يكون حقاً من الإدكاء  
 فعله المرء أحياناً على التصرف بشكل أفضل نحو الآخرين. يمكن بسهولة  
 أن تكون هذه هي الحال. هذا ما توضحه جداً نظرية الشعب الساعية.<sup>194</sup>  
 قد يكون من الأسباب الحصينة للسلوك الجيد ما يكسبه المرء من هذا  
 السلوك. بالفعل، قد يكون هناك مكسب كبير من اتباع قواعد السلوك  
 الجيدة لأفراد مجموعة من الناس، ما يساعد جميعاً وليس من الإدكاء  
 أن تصرف مجموعة من البشر بطريقة تدمرهم جميعاً.<sup>195</sup>

لكن ربما ليس هذا ما قصد ويتغششان. فأن نكون أذكى يمكن

<sup>194</sup> Thomas Schelling, *Choice and Consequence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954); Matthew Rabin, 'A Perspective on Psychology and Economics,' *European Economic Review*, 46 (2002); Jean Tjebke, 'Rational Irrationality: Some Elements of Self-Management,' *European Economic Review*, 46 (2002); Roland Bénabou and Jean Tirole, 'Intrinsic and Extrinsic Motivation,' *Review of Economic Studies*, 76 (2009); F. Fehr and U. Fischbacher, 'The Nature of Human Altruism,' *Nature*, 415 (2013).

<sup>195</sup> بعد تعريف التحليلية لتفكير في السلوك الذي مندرجة في مقالاتي 1. وفي كتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

أن بعضنا كذلك التمرد على التفكير بوصف أكثر في أهدافنا وأغراضنا وقيمتنا. فإن كانت المصلحة الشخصية، في النهاية، تفكيراً بدياً (بالرغم من التعقيدات التي ذكرتها للتو)، قد يميل الوضوح فيما نرعى من أولويات وواجبات أعقد منها إلى الاعتماد على قوة تفكيرنا نحن. فربما كانت لدى الشخص أمبات عميقة، غير زيادة المكسب الشخصي، للتصرف بطريقة محترمة اجتماعياً.

إن يكون المرء أذكى قد يسبب عنه ذلك عيب فهم لس فقط مصلحة الشخصية. بل كيف يمسك أن تتأثر حيوات الآخرين كذلك ذاتنا تبدأ بأفكارنا. حيث أصحاب نظرية الخيار العقلاني<sup>16</sup> (التي عُرِجت أول ما عُرِجت في علم الاقتصاد ثم تساهل بحماسة عدد من المفكرين السياسيين والثاقين) جعلنا نقل الفهم الخاص أن التفكير العقلاني يضوي على تعريف أذكى للمصلحة الشخصية وحسب (وهكذا، وبالمعنى، يعرف أنصار الخيار العقلاني ما درجوا على تسميته 'نظرية الخيار العقلاني')، وبالرغم من ذلك، لا يسطر على رؤوسنا جميعاً ذلك الاعتقاد المسموح جداً. انما مقاومة قوية تفكرة أنه سيكون من الاعتقالية الواضحة - والمعاد - معاملة التقييم بأي خير للآخرين إلا بقدر ما يعزز ذلك [حريتنا الخاص وأ] مساوئنا الخاصة نحن.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> جون هوبز، وما يتعلق بها من مسائل، انظر: Thomas Nagel, *The Possibility of Parity* (Princeton: Princeton University Press, 1970), Annas and Sosa, 'Behavior and the Concept of Preference', *Economica*, 40 (1973), and 'Rational Eros: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), both reprinted in *Choice, Behavior and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982), and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997; George Akerlof, *An Economic Approach to Human Action* (Princeton: Princeton University Press, 1984); Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984); Jon Elster, *The Cement of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

لما انذني ندين به لبعضنا البعض<sup>17</sup> هذا موضوع مهم للتفكير الذكي<sup>18</sup> يمكن أن يأخذنا هذا التفكير إلى ما وراء النظرة الضيقة لمصلحة الشخصية، بل قد نجد أن أهدافنا الخاصة المدروسة تتطلب منا التحلي جملته واحدة عن الحدود الضيقة للبحث المقتصر على المصلحة الذاتية. وقد تكون هناك حالات يكون لدينا فيها سبب لكبح السعي الحصري لأهدافنا نحن واسب وذلك تبعاً لتواعد السلوك المحترم الذي يفرض متسعاً للسمي لأهداف الآخرين الذين يشاطروننا انعام (سواءً أكانت هذه الأهداف أو تلك الأهداف مصلحة شخصية أم غير شخصية)<sup>19</sup>

ولذا كانت توجد سوابق لنموذج نظرية الخيار العقلاني حتى في أيام وينغستين، وربما كان يرى أنه عندما نكون أذكي بأن هذا باعتمادنا على التفكير بصورة أوضح هي شؤوننا ومسؤولياتنا الاجتماعية الخاصة. وقد قيل إن بعض الأطفال يقومون بأفعال وحشية تجاه الأطفال الآخرين أو الحيوانات، لعدة قمرتهم على تعذيب طليعة ومدة الأم الآخرين بنا فيه الكفاية، هكذا بالضبط. وأن هذا التنشيز يرافق عموماً التطور الفكري المتفوح

لا يمكننا، بالطبع، التحقُّق مما كان يعني ويتعششان<sup>20</sup> لكن

Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

(\*\*) قد لا يفهم بعض المعلمين أن في استطاعتنا السماح بالنسبة بين السعي المنفرد لمصلحة شخصية والإسراع في السعي للآخرين لسمي لمصلحة هذا الوقت يرى بعضهم حتى في هذا أن عامل التلبيح عني أنما، تعتبر صلاح خاصة لنا ليست في حقيقة الأمر كملت، لكن ليس تعة لغزاً حدث في أن يلتمس لهم؛ بما فيه الكفاية حدود التفكير العملي سببناش هذه المسائل في التمهيل<sup>21</sup> العقلانية والآخرين<sup>22</sup> والحصل<sup>23</sup> أعداد من ات التفكير المحايد

(\*\*) لاحق ريبور ماكان هذه السمة التمهيلية مسلطاً عليه التصرف في 'A Better and Smarter Person: A Wittgensteinian Idea of Human Excellence', presented at the 5<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium, 1980.

يوجد بالتأكيد كثير مما يدل على أنه كرس فسطاً كبيراً من وقته وفكره للتفكير في مسؤولياته والنزائمه هو. ولم تكن النتيجة ذكية أو حكيمة جداً كما كانت دوماً. فقد كان ويتعششين، بأثره من يهوديته وعجزه عن السكوت أو المجاملة. مصمماً تماماً على الذهاب إلى قينا سنة 1938 حينما كان هتلر يسير نحو كيه السطفر في طوايح المدينة، وكان لا بد لزملائه بكامبريدج من منعه من الذهاب إلى هناك.<sup>100</sup> لكن ثمة، مع ذلك، كثير من الأدلة مما يعرف من محاورات ويتفلسفين على أنه فكر بالفعل في أنه يحتم عليه استخدام قدرته الفكرية لجعل العالم مكاناً أفضل.<sup>101</sup>

### نقد تقليد التنوير

إذا كان هذا بالفعل ما عناه ويتعششين، فقد كان، (والمعاً جداً) في تقليد التنوير الأوروبي القوي الذي راي التفكير الواضح حنيفاً رقبياً في الأرية لجعل المجتمعات أفضل. كان التحسين الاجتماعي من خلال التفكير المنهجي مكوناً بارزاً من مكونات المناقشات التي كانت أساسية

(100) المتصود بيروس ر. ر. للاقتصادي. الذي كان له أثر قوي على ويتعششين في إيمده طره في موقفه الفلسفي المبكر في طرق التمدنجه السطفر - حذيفة (مساعداً بذلك على تمهيد السيل إلى أعمال ويتعششين الأخرى، ومنها *Philosophy of Investigation* (Oxford: Blackwell, 1953). ونعجب دوراً أساسياً في شي ويتعششين عن الذهاب إلى قينا والقاء محاضرة تاسية على حنفر المنصر. وقد تناولت علاقاته الفكرية والشخصية في مقالتين: 'Stallin, Wittgenstein and Stalin', *Journal of Economic Literature*, 41 (December 2003): 1-17. س. ر. ه. ويتعششين صديقي لسيفين روميلير أيضاً. في كلية ترينيتي كمبريدج. انظر الفصل 7، العبيد والموضوعات. للوقوف على شرح لاشبهك سر هذا التفكير أولاً مع أنطونيو غرامشسي، ثم، ويتعششين، وعلى صلة هذه المناقشات الثلاثة ببعض موضوعات هذا الكتاب

(101) وتعلق هذا الالتزام بما يدعو كالتب سيرنه راي هونت 'ووجب العشري' (*Ludwig Wittgenstein: The Date of Given*, London: Vintage, 1981).

تدافع الشعافي للتصوير 'الأيروبي'، لاسمها في القرن الثامن عشر.

لكن يصعب، مع ذلك، التعميم حول أي هيئة طاغية للعقل في التفكير الـ... اند أيضاً يُعتبر فترة التنوير. وكما بين إشعيا برلين، كانت هناك أيضاً أنواع مختلفة من المكونات المتصادمة للعقل في 'عصر التنوير'.<sup>141</sup> لكن لا شك أن اعتماداً قوياً على العقل - شجولاً نوعاً ما - كان أحد البيّنات الرئيسية لتفكير التنوير عما كان سائداً قبله من تقاليد. وقد شاع كثيراً في المناقشات السياسية المعاصرة امر أيّ العامل بأنّ التنوير باع في تقدير وُشع أو بضع العقل. بالتفعل، وفي ذلك إنّ الاعتماد الترائد على العقل، الذي ساعدت بقاء التنوير على غرزه في التفكير المعاصر، أسهم في السيل إلى ارتكاب المظلم في عالم ما بعد التنوير. يصم جوناثان غلوفور، الفيلسوف انارز، صوته إلى حظ اليوم هذا في مقالته التي دار حولها جدل موي. 'التاريخ الأعلاني للقرن العشرين' *Moral History of the Twentieth Century*، قال إن نظرة التنوير إلى سيكولوجيا الإنسان بدت أكثر فائتر تحزلاً وميكانيكية، وأنّ آمال التنوير في التقدم الاجتماعي من خلال نشر انتزعة الإسانية والنظرة العلمية تبتدو الآن 'ساذجة' نوعاً ما.<sup>142</sup> ويهضي إلى ربط العطب المعاصر بذلك الترائي (كما فعل نقاد آخرون للتنوير)، هنلاً أسلين وورثته، كانوا جميعاً 'عميداً للتنوير'، وكذلك بون بون كون

141) Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, (عبر Henry Hardy (ed.) (London: Hogarth Press, 1979); Henry Hardy (ed.), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (London: John Murray, 1998); Henry Hardy (ed.), *Enoch and Beyond: Six Lectures on Human Liberty* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003); Henry Hardy (ed.), *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (London: Pluto, 2006).

142) Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (London: Jonathan Cape, 1999), pp. 6-7.

مأثراً به شكلي غير مباشر<sup>101</sup> لكن بما أن غلوفر لا يريد أن يبحث عن حنه من خلال سلطة الدين أو التقاليد فيقول في هذا الشأن 'لا مفر لنا من التزوير'، فإنه يصب هجومه على المعتقدات المفروضة بالقوة، التي يسهم فيها إلى حد بعيد استخدام التفكير شفا زنده. ويقول 'يكن أصح حلولة الأسئلة في المعتقدات.'<sup>102</sup>

سكون من الصعب محاولة غلوفر هي إنساعه إلى سلطة المعتقدات القوية والتقاعدات الرهيبه أو بالفعل تحدي أضروحتة في 'دور الأيديولوجيا هي الاستاينية'. السؤال الواجب طرحه هنا لا يتعلق بالسلطة النغضة للأفكار المسببة، بل بشخصه أن هذا بشكلي ما نقده بوسع العقل عموماً والمنظور التزويري على وجه الخصوص<sup>103</sup> فهل من انصواب حقاً إلقاء اللوم على تقليد التزوير في الميل إلى التنبهات المفجة والاعتقادات غير المتخذة لزعامة الساميين المتنبهين، بالنظر إلى الأهمية البارزة التي عطيها تشمر جداً من كتاب التزوير على دور التفكير في صنع الخيارات، لا سيما في مقال الاعتماد على الاعتقاد الأعمى؟ بالتأكيد، هذه الحلقة الاستاينية<sup>104</sup> كان يمكن أن تعارض، وقد عورضت بالفعل من طرف المنسقين من خلال برهان محض على وجود فجوة هائلة بين النوع والتصديق، وبإظهار وحشية النفاذ بالرغم من ادعائه - وحشية قد يجب على السلطات إخفاؤها عن الاعين بالرقابة والصنفيه.

بالضمن، من النقط الرئيسية لصالح العقل أنه يساعدها على نند

<sup>101</sup> Ibid., p. 110.

<sup>102</sup> Ibid., p. 113.

<sup>103</sup> 'The Role of the Unconscious in the Formation of the Self', in *The Journal of the American Psychological Association*, 47.

<sup>104</sup> *The Argumentative Indian*, by Amartya Sen, Penguin, 2006, essay 13.

الإيديولوجيا والاعتقاد الأعمى.<sup>134</sup> فلم يكن العقل، في الحقيقة، حليف بول بوت الرئيس. فقد لعب المعتد المسعور واللاعقلاني ذلك الدور، دون مسحة للتدقيق العقلي من الأسئلة السيئة والمهمة التي طرحها نقد غلوفر. تقلد التنوير بقوة السؤال الثاني: أين يوجد علاج التفكير السيئ؟ وثمة سؤال آخر ذو صلة أيضاً هو: ما العلاقة بين الفكر والعاطفة بما فيها من شفقة ومشاركة وجدانية؟ ثم، على الرغم من أن يسأل كذلك: ما الحبر الأساسي للاعتماد على العقل؟ هل يُقدَّر العقل كأداة، وإن كان كذلك، فأداة للقيام بماذا؟ أم هل للعقل مرزءه الخاص، وإن كان له، كيف يختلف عن المعتد الأعمى الساذج؟ وقد نوقشت هذه المسائل عبر العصور، لكن ثمة حاجة خاصة إلى مواجهتها هنا بالنظر إلى التركيز على التفكير في استكشاف فكرة العداة في هذا العمل.

### [الإمبراطور] أكبر وضرورة العقل

كتب ديليو، بي. بيتس على هامش نسخة من كتاب ينسبه أصل الأخلاق *The Genealogy of Morals*، لكونه لم يضر ينسبه أن ليس في انجيل مزمور، وأن لا شيء سوى خفافيش وأبرام والقمر المنجور؟<sup>135</sup>

(\*) صحيح، طبعاً، أن كثيراً من المعتقدات اتخذت نيشاً عن نوع ما من الفكر - ربما نوع من الأرواح البدائية من جذواته (كثيراً ما قامت النجومات العنصرية والحسبية، مثلاً، على فكر إيماني أن غير ابيض من اناس والنساء أدنى مرتبة بيولوجياً وفكرياً من البيض والرجال). لا يتطوّر الرأي العقلاني بالاعتماد على العمل على أي شكل من أشكال تحفظة أن اناس تعطي أسماء من هذا النوع أو ذلك دون أن عن معتقداتها (أسماء كانت حجة، هذه حقيقة واضحة، معزوي التفكير كنظام معومي إخضاع لمعتقدات انسانية والأسياب المبرومة للمعانة البشرية - عندئذ هذه المسائل تفصل أو من في الفصل لا اختلافه بالأحمر والبنفسج والفضة والفضة من التفكير المنحازة).

134\* على، *Glaser, Humanities - A Moral History of the Twentieth Century* (1999).



طرح نيته تشككه في البشرية وروثه العربية لمستقبل قبيح بداية القرن العشرين (وقد توفي سنة 1900) وتعطينا أحداث هذا القرن، ومنها الحربان العالميتان، والنهولوكوست، والسذابع الجماعية مياً كافياً للقلق من احتمال أن يكون شكك نيته في الحضارة البشرية صحيحاً.<sup>141</sup> بالمنع، ففى دراسته مخاوف نيته هي نهاية القرن العشرين، نخلص حوثانان علوفه الى أننا نحتاج الى أن ننظر بقوة ووضوح الى بعض الوحوش التي بداخلنا، ونظر في طرق ووسائل حلها وترويضها.<sup>142</sup>

وقد بدت أحداث كنهاة القرن لكثير من الناس أوقناً مناسبة للمشاركة في معانبات نقدية لما يحدث وما يترجم عمله. ولم يكن التفكير دوماً مشتتاً ومشككاً في الطبيعة البشرية وإمكانية التغيير العقلاي كحالها عند نيته (أو علوفه). يمكن أن يرى ناس مهم في مداولات الإمبراطور المغولي، أكبر، بالهند، لا مع انتهاء قرن من الزمان وانتداء قرن بل مع انتهاء 'القبلة' وابداء أخرى. فمع انتهاء الألفية الأولى لتقويم الهجري سنة 1591-92 (بعد ألف سنة فخرية من رحلة محمد [صلعم] المصطفى من مكة إلى المدينة سنة 622 م،<sup>143</sup> انعكس أكبر في تدقيق بعيد الأثر في تقييم الاجماعية والسياسية والمسيسة القانونية والثقافية. وأولى اعتماداً خاصاً لتحذيرات العلاقات بين الثقافات المختلفة والحاجة الذاتية إلى السلام الاجتماعي والتعاون المشعر في الهند متعددة الثقافات التي كانت في القرن السادس عشر. علينا أن نذكر كم كانت سياسات

141: ك، ذل الشاعر الأردى جواد اختر، في إحدى غزائله 'الدين أو الحرب، الهذاه، أو العرف، هذه الأشياء لا تعرف أأمام صحبنا كيف تحكك على الوحش' (Javad Akhtar, *Quran, Dhawar and Ghazals*, translated by David Matthews (New Delhi: HarperCollins, 2003), p. 47.

142: المصدر السابق، ص 7.

143: يبلغ طول السنة القمرية 354 يوماً، و3 ساعات، و48 دقيقة، وبالنسبة لهدى نخدم سرعة أكبر بكثير من سنة الشمسية.

أكبر غير اعتيادية في ذلك الوقت. كانت معانيم التنشيط قائمة على قدم وساق وأحرق جوردانو برونو بنهمة ألهرطقة بروما سنة 1600 حتى عندما كان أكبر ينلبي بنصرحاته حول التسامح الديني بالهند. لم يهضر أكثر فحسب على أن من واجب اندوفة ضمان ألا يُحال بين العرب ودينه، وأن يُسمع لكل امرئ بالانفصال إلى الدين الذي يعجبه.<sup>101</sup> سأل كتب كذلك حواراتٍ منهجية في عاصمته أمرا بين الهندوس والمسلمين والمسيحيين والنجارستيين والمارسبين واليهود، وغيرهم، بل لقد سمّيت تلك الحوارات حتى اللاأدبيين والتملاحة.

وقت أرسى أكبر، أخذ في الاعتبار التنوع الديني لشعبه. أسس العلمانية والحياد الديني المندولة بمختلف الطرُق؛ ويحصل الدستور المعدني الذي تبته الهند سنة 1949، بعد الاستقلال عن الحكم البريطاني، كثيراً من السمات التي سبو إليها أكبر في تسعينات القرن السادس عشر. من العناصر المشتركة تسيير العلمانية بأنها شرط أن تكون الدولة على مسافة متساوية من جميع الأديان والآلهة التي تدين محاباة خاصة.

كانت مقاربة أكبر العامة إلى تقييم العرف الاجتماعي والسياسة العامة هي أطروحته المشاملة التي تقول إن أُنوع سبب العقل (بدل الخوض فيما أسماه «استنقع التقليد») هي السبيل إلى معالجة المشاكل الصعبة لحسن السلوك وتحديات بناء مجتمع عادل.<sup>102</sup> وفي مسألة العلمانية إلا واحدة من الحالات الكثيرة جداً التي أُنوع فيها أكبر على حرية النظر في أي تقليد قائم أو سياسة جارية لمعرفة هل يؤيد ذلك العقل أم لا يؤيده.

<sup>101</sup> ترجمة من Vincent Smith, *Akbar: the Great Mughal* (Oxford: Clarendon Press, 1917), p. 257.

<sup>102</sup> انظر *Iran Liblated: 1666 and His India* (Delhi and New York: Oxford University Press, 1997).

في معتقدات و سياسات أكبر و المبررات التي فدته إلى موقفه الاجتماعي، ومبدأ لزومية العقل على العقل.

فقد أسفط، مثلاً، كل الضرائب الخاصة عن غير المسلمين على أساس أنها تمييزية لأنها لم تكن تعتبر المواطنين متساويين. وفي العام 1582 قُرد تحريم رقعة كل عبيد الإمبراطورية، لأنّ "الإفادة من الرقوة" ليس من العدل والإحسان.<sup>10</sup>

يسهل العثور كذلك على أمثلة لا تحصى، أكبر العرف الاجتماعي السائد فما طرح من آراء، فقد كانت، مثلاً، معارضا زواج الأطفال، الذي كان ثمك مألوفاً جداً (وللاسف، لم يُستأصل تماماً حتى الآن من شبه القارة). لأنّ الأرباب، هي رابعاً، ما يزال بعيد المنال، واستعمال الأذى قريب جداً. كما اتحد ممارسة عضل الأرملة في الهندوسية (وهي ممارسة لن تُعزَم إلا بعد قرون) وأصاف (إنه لمي دبي يبيع زواج الأرملة، تكون المعاناة الشائعة عن السماح بزواج الأطفال أكبر بكثير). وحين ورائة المستنكحات، أشد أكبر إلى أن نصل إلى من الميراث أصغر في الدين الإسلامي. بلوغ من أنها تُضعفها نستحو نصيباً أكبر، لقد لا يصبح هذا الاستنتاج إذا نظرت إلى الأمر من زاوية المتوامة في الإسلام وأخذت كتبها الإنفاق. دبر لا أن الرجل مكلف في الإسلام شرعاً بالإنفاق على المرأة - وذلك راقية بها لأنها، بين أسباب أخرى، الأضعف - لا تحلت الأمر ونصح ربما استنتاج أكبر). ويمكن أن يُرى نوع آخر مختلف جداً من أمثلة التفكير في سماحه بالشعائر الهندية التي يشكك فيه هو نفسه كثيراً، فعندما سألته أنه التائي، مراد، الذي عليم أن آباء كان يعارض كل الشعائر الهندية، ما إذا كان يجب حظر هذه الشعائر، رفض أكثر ذلك على الفور على أساس أن منع ذلك الجلب الساذج، الذي يعتبر أن تمرين الجسد العله بقصد،

<sup>10</sup> معروف على شبه وغيره من الإشارات إلى المقررات السياسية الخاصة على بكر  
أكرم، اضرة المرفقة التقييمية لى (Shreeen Menon, *Episodes in the Life of*  
Jibam Chatterjee: A Study and Reappraisal) (New Delhi: National  
Book Trust, 1994)، التي أعادت منها كذلك الترجمات الخاصة بمرجات أكبر

تعذيب الجسد باتخاذ أوضاع صعبة مدة طويلة كما يفعل بعض الهنود [عبادة، رابطة، يعذب] معه من ذكر الله [على الإطلاق].

وهذا ظل أكثر نفسه مسلماً صباراً، فقد قال بوجود أن يُخضع كل امرئ معتقداته الموروثة إلى انتقاد نقدي. بالفعل، ربما كنت أهم نقطة في دفاع أكبر عن مجتمع متعدد الثقافات متسامح وعلمي تتعلق بالديور الذي نعناه ليفكر هي الشروع كان. فقد وضع أكبر العقل موضع النقاش، لأنه حتى عبد الله في العقل يتعين علينا تقديم أسباب عقوبته لذلك وقد هاجمه غلاة المحافظين في محيطه الالدي هو نفسه الذين كانوا من أنصار الإيمان التام والنظري بالتضيد الإسلامي. وقال لصديقه ونائبه المحلل أبي الفضل (وهو عالم كبير في السنسكريتية والعربية والفارسية) قائلاً أن لا يبرء في وجوب اتباع العقل لا النقل، هذا واضح وضريح الشمس في رابعة النهار<sup>100</sup> رخص إلى أن 'سبيل الرشاد' أو 'عمل العقل' (*rohi*) يجب أن يكون هو المحارب الأساسي للسلوك العجيب والصائب والإطار المعارف فيه لتواجهات والمحقق القانونية.<sup>101</sup>

### الموضوعية الأخلاقية والتدقيق العقلي

كان أكبر علمو حق في الإشارة إلى ضرورة العقل. وكما سنتت الآن، حتى أهمية المشاعر يمكن تقديرها بالعقل. بالفعل، يمكن التمثل على أهمية مكانة المشاعر في مداولاتنا وأسباب أخذها على محمل الجد

<sup>100</sup> M. Athar Ali, 'The Perception of India in Akbar and Abul Fazl', in *نقد* Habibul U. *Akbar and His India* (1967), p. 224

<sup>101</sup> كان أكبر يشير تحبيل توماس سكالون (وهي عرنت انيرة تدور العقل في تحديد ما الذي نسير - بينما العصف C أن عزية: إلا أنتمين فكرة العقل فكرة غرضه، أو فكرة يحتاج إلى تفسير فسخي أو يمكن إعطافها هكذا تفسير، مدالة مفهوم أمر ما أبرده منها) *How We Live to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 3

(وإن دون انتقاد). إنَّ حركتنا بقوة عاطفة ما، فتم سببٌ وجيه لسؤالٍ عر معي ذلك. فالعقل والعاطفة يعدان درجتين متتاليتين في التفكير انبساطي، وسأول العلاقة المعقدة فيما بينهما تتصلب أو هي لاحقاً في هذا الفصل.

ليس من الصعب رؤية أنَّ الأحكام الأخلاقية تتطلب إعطاء العقل لكن يبقى، مع ذلك، السؤال التالي: يُمكن ونحن علينا قبول أنَّ العقل يجب أن يكون هو الحكم الفصل في المعتقدات الأخلاقية؟ هل هناك دورٌ ما خاص للتفكير - تفكير من نوع ما ربما - يجب اعتباره مهياً وحاسماً للأحكام الأخلاقية؟ بما أنَّ الدعم الفكري قلما يكون بعد ذاته صفةً منحةً للقيمة، يجب علينا أن نسال: بهم، بالضبط، يكون الدعم الفكري مهماً إلى هذا الحدِّ إذن؟ هل يمكن الزعم أنَّ التديق العقلي يوفر نوعاً ما من ضمانات المرجح إلى الحقيقة؟ يصعب الثبات على هذا الزعم، ليس لأن طبيعة الحقيقة في المعتقدات الأخلاقية والمسماة موضوعاً صعباً جداً محسب، بل وفي المقام الأول لأن أغلب البحوث الصارمة، في علم الأخلاق أو أي موضوع معرفي آخر، ما تزال عرضةً للفشل.

بالفعل، يمكن أن ينتهي منهجٌ متيسرٌ جداً، غرضاً، إلى تقديم جوابٍ أكثر صحةً من تفكير صارم للغاية. يتضح ذلك في علم المعرفة: فبالرغم من أن المنهج العلمي الصارم أوفرُ حفاً في النجاح من المناهج البديلة، فقد يحدث أن يؤدي حتى منهجٌ جنوني إلى إعطاء جوابٍ صحيح في مسألة ما (أصح، في هكذا حال، من أكثر المناهج عقلانية) عملاً، يحصل شخص يعتمد على ساعةٍ واقفةٍ على نتيجةٍ صحيحةٍ ودقيقةٍ لوقت مرتين في اليوم، وإنَّ حدث وكان يبحث عن الوقت بالضبط في إحدى تلك المنحظتين، فإنَّ ساعته، الواقفة متقلب كل الساعات المتحركة الأخرى التي كان في إمكانه الوصول إليها. لكنَّ كمنهج، لا شيء يترجم من الاعتماد على ساعةٍ واقفةٍ بدل ساعةٍ متحركةٍ قريبة من إعطاء الوقت

المعني، بالرغم من حقيقة أن الساعة الواقفة تغلب الساعة المتحركة بدقة مرتين في اليوم.<sup>46</sup>

من الممكن التفكير في وجود حجة صائبة هي اختيار أفضل منهج عقلي، وإن لم نلأ. هناك ضمانات في أن يكون صواباً حتماً، ولا حتى ضمانات لي ضمانات هي أنه سيكون دوماً أكثر صوابية من متح ما اختر، أقل عقلانية منه (أيما كانت درجة الثقة التي نستطيع بها الحكم على صوابية الأحكام). لا يكسب المنطق في التدقيق العقلي في أي طريقة وثقة نوصول إلى الصواب التام (ولا وجود ليكذ، طريقة)، بل في أن تكون موضوعين قدرنا الممكن عقلاً.<sup>47</sup> تقع خلف قضية الاعتماد على التفكير في الأحكام الأخلاقية كذلك، في رأي، مطالبات الموضوعية، وهي تستدعي نظاماً دعرياً حافياً في التفكير. أد. النور اتهام المعطى للتفكير في هذا الكتاب فيتمتع بالحاجة إلى التفكير الموضوعي عند تغيب مسائل العدل وانظلم.

ربما أن الموضوعية نفسها مسألة صعبة جداً في الفلسفة الأخلاقية والسياسة. يتطلب الموضوع هنا بعض النقاش. هل يأخذ اتاغ مسيل الموضوعية الأخلاقية شكاً ابحت عن نوع ما من الأشياء الأخلاقية؟ وبالرغم من أن قديراً كبيراً من النقاش المعقد حول موضوعية الأخلاق

<sup>46</sup> تذكر بولي حاجدار، الثانية السعالية (دعمه المحرج السديني الكبير سدياسام رتي) في قصة للأفعال أنها عدم، ثالث حادثة عمدة هي الجمعية مكالكون تاديه صت ومساكت عمداً سبيل عرساً - لا لشيء إلا لإعاجبه ولي ياكه - موحداً متى وصلت إلى شيداعونغ! أسام الأرجز. مدمنة نمد، أليار حة، قيف عومت<sup>47</sup>

<sup>47</sup> انظر مدقنة رنار ولي من لغوة حول اعترار الاعتماد العلامي أسجها من الحفعة

'Deciding to believe', in *Practical Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2003)

Peter Railton, *Facts, Values and Norms* (University Press, 2003)

*Essays Toward a Morality of Consequences* (Cambridge: Cambridge

University Press, 2003).

مال إلى اندوران في فضاء علم الوجود (الاسيمنا، ميتافيزياء أما يوجد، من أشياء أخلاقية). يصعب مهم كيف يمكن هذه الأشياء الأخلاقية أن تكون. بدلاً من ذلك، أوافق هيلاري بوتنام الرأي أن حط البحث هذا غير مفيد ومضلل إلى حد بعيد.<sup>11</sup> فخذنا ناقش متطلبات الموضوعية الأخلاقية، لا نحتصم في طبيعة ومحتوى بعض الأشياء الأخلاقية المزعومة.

توجد، بالطبع، مقولات أخلاقية تفترض وجود بعض الأشياء التي يمكن تمييزها وملاحظتها (سيكون هذا جزءاً، مثلاً، من البحث عن دليل ديموس للحكم على شخص ما بأنه جسر أو رقيق). بينما قد لا يكون لموضوع مقولات أخلاقية أخرى هذا الارتباط (كالحكم على شخص ما بأنه لا أخلاقي أو جتر)، لكن بالرغم من وجود بعض التماثل بين النوصف والتقييم، لا نوع الأخلاق أن تكون بديهة مسألة ووصف صادق لأشياء محددة. بل، كما يقول بوتنام، المعاني الأخلاقية الحقيقية هي نوع من مسألة عملية، والمعاني العملية لا تشمل فقط على تقييمات، بل تستعمل على مزيج معقد من المعتقدات الفلسفية، والدينية، والواقعية أيضاً.<sup>12</sup> وقد لا تكون الإجراءات الفعلية المبيعة للوصول إلى الموضوعية يوماً واضحة، ولا مفصلة إلا، كما يقول بوتنام، بعد التديق الوافي في

<sup>11</sup> *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).

<sup>12</sup> أيمر بوتنام ليس معصم متفردة علم أن حرد في موضوعية الأخلاق يجب بل يعتقد في البحث عن شيء ما بعيد جداً عن طبيعة الموضوع. أرى أن محاولة تقديم تفسير علم وجودي لما موضوعية الأخلاق، كمدولة فقط أشياء ليست، هي الخيفة، من أن الفترات لإنات صحة مقولاتها وبنائية، ومحاولة تقديم تفسير علم معرفي لموضوعية الأخلاق كمحاولة شبيهة بتقديم أشياء ليست من الأخلاق لإنات صحة المقولات الأخلاقية (أرى تفصيلاً للمحاولة في مصدر أرى حرد، (ص 3).

Hilary Putnam, *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press 2004), p. 75.

المسائل الأساسية التي تقوم عليها هذه الإجراءات.<sup>100</sup>

سينسبل التفكير المنشود في تحليل متطلبات العدالة حضر مطالب انجيزة الأساسية، التي لا غنى عنها في فكرة العدل والنظم. ثمة في هذه المرحلة بعض الجسارة في استدعاء أفكار جون راولز وتحليله الموضوعية الأخلاقية والسياسية. في دفاعه عن موضوعية العدالة بصفتها إنصافاً (وهو الموضوع الذي كرست له الفصل التالي).<sup>101</sup> يقول راولز: «الشيء الأساسي الأول هو أن منبوعاً للموضوعية يجب أن يُقيم إطار عمل عاماً للتفكير كذا لربما مفهوم الحكم [على الأشياء] واتوصل إلى نتائج استناداً إلى الأسباب والأدلة بعد الفرس والتدري اللابمين، ويمضي إلى القول: «أن نقول عن وضعه سياسيه ما إنها موضوعية يعني أن نقول إن ثمة أسباباً، تتحدد بمفهوم سياسي معقول يمكن تميزه بشكلي مشترك (بلي

<sup>100</sup> من كتابي: *Democracy as Fairness* (New York: Knopf, 1999) عرفت عن أي ما وراء جديده المنهجية لأخلاقية، وأقتن دعوى مفوية بعض الأولويات التسوية العامة بدلاً من ذلك عن أسس المنطق المنطقي، وقد حلل هذا في برنامج موضوع وتحديد، المنهجية التي يقوم عليها ذلك العمل في اقتصاديات التنس. ولئن كتب أن منجيه ذلك العمل تنفق، بحسن الحظ عمدي، مع مقاربه العادة إلى الموضوعية، انظر كتاب: *The Collapse of the East Value System and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002) انظر أيضاً: Walsh "Socrates Putnam", *Review of Political Economy*, 15 (2003).

<sup>101</sup> يجدر بي هنا لشدة علمي أن ثمة من وافق جمهورية من الطريقة التي يرى بها بوتنام مسألة الموضوعية، التي توسع في النموذج أنشككة في "المساكن المتصلة" *Political Liberalism* أذينة هي المسائل الحقيقية التي يمكن حيد ما شترها انطة لتدعيم شامل، ص 44، ويس النظرية التي يعالج بها راولز أنه سائق، - بحدهم المبدأئي التسامة إلى حاد بحث حضور صيات مسائل أخلاقية معينة (*Political Liberalism*, pp. 113-18) لكن لا يسل راولز ولا بوتنام إلى ذك موضوعية الأخلاق بدلالة علم الفرجود، أو بدلالة بعض الأشياء المعجلة. وإنما إذ أعده في هذا العمل على تحليلي بوتنام وراولز كيهما، لا أفضل في المسائل المحددة التي تقوم عليها المقاربتين.



تلك الأساسات)، كإثبات لاقناع كل العقلاء بمعقوليتها.<sup>\*\*\*</sup>

يمكن أن يشوب هذا نقاش مهم حول ما إذا كان معيار الموضوعية هذا الذي من الواضح أنه يشمل بعض العناصر الناطقة (الاسمي في تحديد من هم 'العقلاء')، يميل إلى أن يكون هو الصمود في النقاش العام المفتوح الواسع. فبخلاف راولز، ركز جورج هابرماس على هذا التصار الأخير، الإجماعي جداً، بل الاعتماد على تعريف مستقل عن الإجراء لنا يقع 'العقلاء' الذين يجدون قناعة سياسية ما 'معقولة' أيضاً.<sup>\*\*\*\*</sup> ألاحظ هنا قوة رأي هابرماس وصوابية التمييز القاطع الذي يقيمه، وإن لم أكن متفقاً كلياً لاقناعه بأن مقارنتي راولز وهابرماس هما، في الحقيقة، مقارنتان مختلفتان جذرياً من حيث استراتيجيات التمييز.

ولنحصر على ذلك النوع من التجميع السياسي الذي يميل إلى التركيز عليه، يضع هابرماس أيضاً كثيراً من الشروط الدقيقة للنقاش العام. فإذ كان إنساناً قادرين على أن يكونوا موضوعيين في النظر إلى آراء الآخرين وقبول المعلومات، ولا بد أن يكون هذا أحد المتطلبات الأساسية للنقاش العام مفتوح الذهن، عندئذ لن نميل الفجوة بين المقاربتين إلى أن تكون بالضرورة كبيرة.<sup>\*\*\*\*</sup>

John Rawls, *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 2001)  
*Justice as Fairness: A Restatement*, (غير منشور أيضاً كتابه، 1993)، pp. 110, 119

edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

Jürgen Habermas, 'Reconciliation through the Public Use of Reason', <sup>\*\*\*</sup>

Remarks on John Rawls's *Political Liberalism*, *Journal of Philosophy*,

92 (March 1995); see also John Rawls's response, 'Reply to Habermas',

*Journal of Philosophy*, 92 (1995).

<sup>\*\*\*\*</sup> يرى هابرماس كذلك أن نوع الاتفاق الذي يسبقه هي النظام الذي يجب  
مستكون مختلفاً احتمالاً جوهرياً عن قواعد وأولويات راولز الأكثر تقييداً

'Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John

Rawls's *Political Liberalism*', *The Journal of Philosophy* (1995)

نرى الفرق كثير بين أولئك الذين عندهم راولز كـ 'عقلاء' وبين البشر الآخرين، بالرغم من إشارته راولز المتكررة إلى - والاستخدام الواضح له صفت 'العقلاء' من البشر. وقد حاولت القول في موضع آخر، بشكل عام، أننا جميعاً قد درون عني أن نكون عقلاء بأن نكون نضحى الفهم في نقل المعلومات والتفكير في الحجج الأتية عن أوساط أخرى، إلى جانب قيامنا بمداولات ونقاشات تفاعلية حول كيفية وجوب النظر إلى القضايا الأساسية.<sup>191</sup> ولا أرى هذا الافتراض مختلفاً اختلافاً أساسياً عن فكرة راولز حول 'الأشخاص الأحرار والمتساويين الذين لديهم جسداً قهدرات أخلاقية'.<sup>192</sup> يبدو أن تحليل راولز، في الحقيقة، يركز على وصف *characterization* البشر المتداولين بدلاً من التركيز على تصنيفهم *categorization* إلى 'عقلاء' من نوع ما ونحس عقلاء.<sup>193</sup> قدور انتشار العدم الحر مركزي مماياً في السياسات الديمقراطية عمومًا وانحى للعذلة

---

تحديثه هو ما إذا كانت تلك الثرووات بين الناتج الهارمونية والناتج راولزيه في المحصلات منخفضة هي حقا نتيجة اسلاف الظروف التي اتبعها هارمان وراولز أنتم مدعي شجة يعتقدون من التمتع بـ 'السلالات العدمية' (Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).

<sup>191</sup> 'The Reach of Reason: East and West', *New York Review of Books*, 17 (20 July 2010); 'Open and Closed Impartiality', *Journal of Applied Philosophy*, 17 (20 July 2010); *The Argumentative Indian* (London: *ed. Philosophy*, 99 (2012); Penguin, 2005); *Identities and Diversity: The Illusion of Diversity* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).

<sup>192</sup> بتيسر راولز خاصة إلى 'فهم بين أخلاقية'، مما قدور 'العدالة'، وتقدير تصور 'خبر' (*Justice as Fairness: A Re-examination*, edited by Eric Kelly) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 18-19.

<sup>193</sup> بالفعل، لا يقول راولز كيف نحن يمكن اعتبارهم غير عقلاء، أن توصيوا إلى فهم العدالة 'أهمياً'، ولا ادماج في إعطاء الاعتراض

الاجتماعية خصراً.<sup>41</sup>

### آدم سميث والمشاهد المحايد

من الواضح أن انتشار انعام *public reasoning* سنة أساسية لموضوعية في المعتقدات السياسية والأخلاقية. ولئن قدم راولز طريقة لتعكير في الموضوعية في تقييم العدالة، فقد استدعى آدم سميث لمشهد المحايد لتقديم طريقة أخرى. وهذه الطريقة القديمة رائج واسع جداً (فقد مضى حتى تاريخ كتابة هذه المخطوط نحو 250 سنة كاملة) على نشر كتاب آدم سميث نظرية المشاعر، الأخلاقية *Theory of Moral Sentiments* (أول مرة سنة 1759). ونها كذلك مصامين إجرائية وجوهرية معاً. وهي السعي للحل بالتمش بالعام، ثم كما لا يخفى مغزى قوي في ألا نستبعد آراء وأفكار أي شخص لتقييماته صلة بالموضوع، سواء بسبب دخول مصالحه في الجيران أو لأن طريقته في التفكير في هذه المسائل تسلط الضوء على أحكام معينة - لا سيّما التي تؤدي إن لم تعط هذه الآراء الفرصة لعرض على الملأ.

وبالرغم من أن توكيز راولز يبدو أنه على تصاوت المصالح والأولويات الشخصية، كان آدم سميث معنياً كذلك بالحاجة إلى توسيع التماس لتجنب ضيق أفق التفكير السحني في التقييم، الذي قد يؤدي إلى تجاهل بعض الآراء ذات النص. غير المعروفة في ثقافة معينة. وبما أن

<sup>41</sup> Joshua Cohen, 'Deliberation and Democratic Legitimacy', in Alan (تقريباً) Handlin and Phillip Pettit (eds), *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Oxford: Blackwell, 1989); and *Politics, Power, and Public Relations*, Lanham: Lexington; the University of California, Berkeley, 2007. وتقريباً أيضاً Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Disobedience: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

استدعاء النقاش انعم يمكن أن يأخذ شكلاً متخيلاً (لما اندي كان يمكن أن يقول مشاهد محابذ عن ذلك ليرأه من بعد؟)، فإن بين أهم شواغل سميت أنه يحبه الكبري الحاجة إلى استدعاء عدد كبير من الآراء والسروري المتنوعة استناداً إلى تحارب متنوعة من العبد و الغريب، سدن الاكتماء بالمراجه ات - الفعلية وغير الفعلية - مع الآخرين الذين يعيشون في الوسط التنافسي والاجتماعي نفسه، وبحسبك التفرع نفسه من انتحارب والأحكام التسبقة والفشاعات حول ما هو موضوعي وما هو غير موضوعي، بل ذات المعتقدات حول ما هو صكس وما هو غير ممكن. اندافع إلى إصرار آدم سبب على وجوب أن نلتزم بين ما نلتزم إلى مشاعرنا من مسافة معينة عن أنفسنا هو التدقيق لا في أثر المصالح الشخصية فحسب، بل وفي أثر التشيد والتعرف المتأصلين أيضاً.<sup>14</sup>

وبالتوغم مس بين الأفكار المختلفة التي طرحها آدم سبب وهابرماس وزوا لير من فروقه، ثمه مشابهة أساسية فيما بين مقاربات هؤلاء إلى الموضوعية بقدر ما للموضوعية من صلة مباشرة أو غير مباشرة لدى كل منهم بالقدرة على تخطي تحديات التدقيق المتعلم بالموضوع الاتي من مختلف الأوساط. كذلك سأتناول في هذا العمل التدقيق الفكري من روايا مختلفة لكونه جزءاً أساسياً من منظمات الموضوعية في الفترات الأخلاقية والسياسية.

لكس علي أن أضيف هنا بانفعل، بل أؤكد - أن المبادئ التي تخطي هكذا تدقق لا يتحتم أن تكون مجموعة فريدة للأسباب التي عرطنها لها في المقدمة). وعنده في الواقع، بينونة عن جون رولز أكثر

<sup>14</sup> نظر أيضاً مناقشة سانجرب بلاكيورن دور أوجه النظر المشتركة، وخاصة بمهدت آدم سبب وديهدجوم في تطور ذلك التطور (*Ruling Passion: A Theory of*

*Practical Reasoning* (Oxford: Clarendon Press, 1998)، لا سيما الفصل 7.

مما هي عن هيلاري بوتنام.<sup>140</sup> بانفصل، فأبني مقاربة للعدالة تطرح، كمقاربة راولز، احتياز مبادئ العدالة ثم اتباع ذلك ببنية موسسية فريدة صلبه (وذلك جانب من المؤسسة العاقبة التي ناقشناها في المقدمة) ثم نعطي، خطوة فخطوة، إلى سرد تاريخ افتراضي لتجلي العدالة. لا نستطيع بسهولة استيعاب تعبير المبادئ المتنافسة التي لا تحدث بصوت واحد، وكذا نرحب في المقدمة، فأني أحتاج باحتمال بقاء وتعويض مواقف متصادمة لا سكر إحصاءها لوع من الجراحة العميقة التي يختصرها جميعاً إلى كنفية واحدة مرتبة من المطالب النامة والمناسبة، التي تأخذنا، في نظرية راولز، إلى نوع من انحصار المؤسسي الفريد لتلبية هذه المطالب (على بند دولية ذات سيادة).

وبالرغم من وجود فوارق بين المقاربات المختلفة إلى الموضوعية المتروكة هنا، فإن وجه الشبه الرئيسي فيما بينها يكمن في الاعتراف المشترك بالحاجة إلى التلاقي الفكري على أرضية محايدة (تختلف المقاربات كثيراً حول مجال الحصاد الفكري، كما سيأتي بيانه في الفصل 6). يمكن أن يأخذ التفكير، طبعاً، أشكالاً متغايرة لها كثيراً من الاستخدامات المختلفة.<sup>141</sup> لكن بقدر بحثنا عن الموضوعية الأحلافية، يجب أن يلين التفكير اللازم ما يمكن اعتبار متطلبات الحياة، قد تختلف أسباب العدالة عن أسباب الحب الذات، على حد تعبير سميت، وكذا عن أسباب العقل. لكن أسباب العدالة تظل تشكل مدنى واسعاً. وسيمنى كثيراً مما سيأتي في هذا الكتاب بسر هذا العبدى الواسع.

<sup>140</sup> نوبت بوتنام على الأخلاق من برسر ويلدمن، *نظر* *Values and the Limits of* John Gray، *Philosophy* (London: Fontana, 1985): Chapter 8 وانظر كذلك *Two Faces of Liberalism* (London: Polity Press, 2000).

<sup>141</sup> سأتناول بعضاً من هذه الحوارات في الفصل 8، 'العقلانية والأحرون'، والفصل 9 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

## بيع العقل

الفكر مصداقاً قسوي للأمل والثقة في عالم ملائمة أفاعيل الظلمة بالظلمة في الماضي والحاضر. ليس من الصعب فهم سبب ذلك. وحتى عندما نجد شيئاً ما مزعجاً بشكلٍ مبالغٍ، نستطيع وضع استجابتنا هذه في موضع استفهام وسأل هل هي استجابة مناسبة وهل من الممحم أن نسير بمقتضاها؟ يمكن أن [يعتد] التفكير في الحدث عن السبل الصحيح لنظر إلى التعامل مع الآخرين، والتفاعلات الأخرى، والمدعوى الأخرى، ومعالجة الأسباب المختلفة للاحترام والتسامح. ويمكن أن [يعتد] كذلك في النظر في أخطائنا نحن ومعرفة كيف نتحاشاها مستقبلاً. مثلما أجل الكاتب الياباني الكبير كوزابورو أوي أن تغفل الأمة اليابانية مستمكة بفكرة الديمقراطية والعزم على ألا نشن حرباً مرة أخرى، وتستعين على ذلك بفهم تاريخ غزواتها هي.<sup>18</sup>

لا يتجلى عن ذلك أهمية الحاجة إلى التسير الفكري للتعرف على الأفعال التي تؤدي إلى تلف الأعمار وإن لم نت هدف إلى ذلك؛ فقد تظلم التسامحات المخيفة، مثلاً، تضرب لا يوقفها أحد إن هي لم تُدرس بحجة أن لا سبيل إلى وقفها دون زيادة مجموع ما هو متوافق من غذاء وهو أمرٌ يصعب تربيته بالسرعة الكافية، هذا افتراض مغلوط. فقد يهلك مئات آلاف، بل ملايين البشر من الترانخي العاجع النتائج عن تخفي الأثران القائم على الواقعية والمنطق الفطري [الفتح] في رداء

Kenzaburo Oe, *Japan, the Ambiguities, and Myself* (Tokyo and New York: 1974)

Osamu Yasuaki, *ظفر أبيض* (Kodansha International, 1995), pp. 116-19

'Japanese War Guilt and Postwar Responsibilities of Japan', *Review*

*Journal of International Law*, 20 (2002)

كان التسبب من الخلفاء الماضي، لاسبب من الفترة النازية، قضية في الأولويات

الألمانية المعاصرة.

الغذاء والقمح.<sup>40</sup> وكما نبيّر، يسهل تجنب المجاعات، لأنها لا تؤثر إلا على نسبة ضئيلة من السكان (قليلاً ما تتعدى 5 في المائة نادراً جداً ما تتعدى 10 في المائة منهم)، هذا جانب، ولأن إعادة توزيع الغذاء الموجود يمكن ترتيبها بواسطة فورية كالمسحذات وطائفة تمنح المحتاجين دخلاً فورياً لشراء الغذاء. من الواضح أن كميات أكثر من الغذاء ستسهل الأمور (تساعد على توزيعه على الجمهور وتزيد من كميته المتوافرة في الأسواق ما يبقى الأمعاء أذني معاً لو كانت كميات الغذاء أقل)، لكن زيادة كمية الغذاء ليست شرطاً أساسياً للمحاج في التخفيف من المجاعة (و غالباً ما تؤخذ كشيء منسب به وتعتبر مبرراً لتراخي هي ترتيب الإغاثة الفورية). إن ما يلزم لتجنب المجاعة من إعادة توزيع محدودة نسبياً لإمدادات الغذاء يمكن تأسيته بخلق قوة شرائية لدى الذين حرمتهم الكوارث من كل دخل، وهذا، أي انحرافاً من الدخل،] هو السبب الرئيس للمجاعة عادة.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> ما فتئت أسباب المجاعات والأهلب البشري نجيب للمجاعة هي كالتالي: *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981) وبالإشارة مع Jean Drèze في *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989). هذا مثال للمعضلة انعمسة المتعلقة في أن نظرية محضنة يمكن أن تكون نياً عواقب كارثية. حول هذا الموضوع، انظر *Development as Freedom* (New York: Knopf and Oxford: Clarendon Press, 1999) مقال Sabina Alkire، 'Development: A Misdirected Theory' (Cambridge University Press, forthcoming 2009) وتظهر أيضاً *Can Kill*، in Christopher W. Morris (ed.) *Amartya Sen* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming 2009). *Grain: A Short History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

<sup>41</sup> كذلك، بما أن معظم ضحايا المجاعة يعانون ويسنون غالباً من أمراض معدية (يساعد عليها الضعف والسنار العفوى نتيجة انتشار المجاعة)، يمكن تفسير الكثير من حالات سبيلات تروحية الصحة والتسهيلات الطبية. ولقد هلك أكثر من أربعة أضعاف الذين هلكوا من مجاعة السفن الكبرى سنة 1941 كنتيجة مباشرة لأمر غير

لتأخذ موضوعاً آخر، بدأ بعد لأي، بحظي بالاهتمام الذي يستحق، إلا وهو الإحسان وتدهور البيئة الطبيعية. وعمما مشكلة خطيرة وبيلة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتأثيرات السلبية للمسرك البشري، كما بدأ يتصحح أكثر فأكثر، لكن المشكلة لا تنشأ من أي رغبة لدى الناس اليوم في مضادة أولئك الذين هم يولدوا بعد، أو حتى من قسوة قلب متعمدة على الأجيال القادمة. ومع ذلك، نتيجة غياب المشاركة والفعل الواعين، ما تزال عاجزين عن تقديم الرعاية الكافية للبيئة من حولنا واستدامة شروط الحياة الطيبة، فلنتجنب الكوارث الناتجة عن الإهدال البشري أو غنطة القلب. نحتاج إلى تدابير تقني، لا مجرد حسن نية تجاه الآخرين.<sup>10\*</sup>

الثقافة حلفت لنا في هذا الأمر، لا عدو. هلتم بدو غير ذلك لأولئك الذين يرون الاعتماد عليه أمراً مفضلاً؟ من المسائل التي تثار هنا تأثير استقلدي الاعتماد على التفكير بحقيقة أن بعض الناس ينحرون بسهولة إلى الإلزام في الثقافة في تفكيرهم هم، وشجاءهون الآراء المضادة والمبررات

شائعة في المنطق، بينما لم يزد عند الذي همكون. من الحوج يجب عن احسن  
Appendix D in my *Proving and Fanning* (Oxford: Clarendon Press, 2007)  
(1984) ولا تختلف صورة الأمر في هذه المجردة معها في كثير من المجالات  
الأخرى. انظر على وجه الخصوص، Alex de Waal, *Evolution, the Killer Instinct*,  
*Famine, 1984-1985* (Oxford: Clarendon Press, 1989)  
*Crimes, Politics, and the Disaster Relief Industry in Africa* (London:  
1997) African Rights and the International. African Institute, 1997)  
هذه المسألة هي بحث ستوار *Human Disasters in The Oxford Textbook of*  
*Medicine* (Oxford: Oxford University Press, 2018):

\*) انظر على وجه الخصوص من Nicholas Stern, *The Economics of Climate Change*  
(2007) *The Stern Review* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)  
تباث كثيرة - وبعض النقاش - حول هذا الموضوع الآن. يعود نحري علومة  
المسرح من النرويجي إيسر زيس بعد. نحن نقيما فنت ثلاثيات الأوتوني نونا  
الموضوع في *Mark Sagol: The Economics of the Earth: Philosophy, Law*  
*and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)



الأخرى التي يمكن أن تؤدي إلى استنتاج العكس. لعل هذا هو سبب قلق عنونفر. وقد يكون بالفعل فلماً مشروعا. لكن الصعوبة هنا تأتي ولا شك من اليقين المنسوع الناتج عن اعتلال التفكير لا من التفكير نفسه. يكس علاج اعتلال التفكير بصحة التفكير، هذا هو بالفعل عمل انتدقيق التفكير لمخادرة الاعتلال إلى الصحة. ولعل بعض أعمال 'كتاب التنوير' لم تركز بما فيه الكفاية على الحاجة إلى إعادة التقييم واتخاذ جانب الحيطة، لكن يصعب على المرء أن يستدق من ذلك أي إداة عمادة للنظرة التنويرية وأن يطمع، زيادة على ذلك، في الدور العام للعقل في تحديد السلوك التصائب أو السياسة الاجتماعية الجيدة.

### العقل والوجدان والتنوير

ثمة، مع ذلك، مسألة إضافية هي الأهمية النسبية للمشاعر القطرية والحاسب التارد، وقد تحدث عنهما كثيرٌ كثيرٌ من كتاب التنوير أنفسهم. يعتمد آراء جونثان غلوغر في الحاجة إلى 'علم نفسي إنساني جديد' على إدراكه أن علم السياسة وعلم النفس متساويان. ويصعب الاعتقاد بأن التفكير القائم على الدليل الجاهز على السلوك الشرعي. لن يؤدي إلى قبول هذا التشكيك. وفي تجنب الأعمال الوحشية، ثمة ولا شك دورٌ وفائسٌ كبير يمكن أن يلعبه التنوير القطري من الوحشية والسلوك الذي يتم عن بلد الإحساس، وغلوغر محق في تركيزه، بين ما يركز عليه، على أهمية السبل إلى الرد على الناس بنوع ما من الاحترام والاعتناظ: بالاهتمام لشقاء وسعادة الآخرين.

لكن، لا يلزم من ذلك هنا مجامعة العقل، اندي يمكن أن يفرض تلك الأولويات بالضبط. وقد نعب التفكير الجيد كما لا يخفى ذلك الدور هي بحري غير فر نفسه مخاطر الاعتقاد أحادي الجانب والمفرط في الثقة في المنس (لا شك في أن لراي [الإمبراطور] أكثر أن على المرء أن يقدم مبياً

[معتقولا] حتى لمخاتفة العقل صفة بالموضوع هنا). وينبغي كذلك ألا يكبح التفكير إدراك أن الاعتماد الكلي على الحساب المارد فحسب قد لا يكون سيلاً جيداً - أو معتقلاً - لضمان لأمن الإنساني.

بالفعل. ففي الاحتفاء بالعقل، ليس هناك سبب خاص لأنكز اندور المؤثر بعيد الأثر للفطرة والاستجابات الملحظة.<sup>101</sup> يمكن أن تكمل هذه تلك، ويمكن أن يكون فهم الدور الموسع والمجهر لمشاعرنا في كثير من الأحوال هو نفسه موضوعاً مناسباً للتفكير. وقد ناقش آدم سميث، وهو شخصية مركزية في التنوير الاسكتلندي (ومؤثرة جداً في التنوير الفرنسي أيضاً)، بأسباب الدور المركزي للمشاعر والاستجابة النفسية في كتابه نظرية المشاعر الأخلاقية *The Theory of Moral Sentiments*.<sup>102</sup> ربما أم بعض مسيرته إلى حيث دحض ديفيد هيوم في التأكيد على أن العقل والوجدان يتفان في كل الأحكام والاستجابات الأخلاقية تقريباً.<sup>103</sup> لكنهما كليهما اعتباراً الفكري والمشعور نشاطين مرتبطين ارتباطاً عميقاً الواحد بالآخر. كان هيوم وسميث كلاهما، بالطبع، كاشحين تنويريين في انجوههم، لا يفلان تنويرية عن ديدرز أو كانط.

لكن حاجة المواقف النفسية إلى التدقيق العقلاني لا تزول حتى بعد الاعتراف بقوة العواطف وامتداح الدور الإيجابي لكثير من ذات العمل الفغرية (كالإحساس بالفرد من الوحشية)، يعطي سميث على وجه الخصوص - ربما أكثر من هيوم - العقل دوراً كبيراً جداً في تقييم مشاعرنا وهمومنا النفسية. في الحقيقة، يعتبر هيوم العاطفة أقوى من

(\*) نظراً لمدى *Marjo Suskman, Opacity of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2011.

101 Ibid. 101.

102 David Hume, *Enquiry concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L. L. Selby - Budge (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 172.

العقل، ممكن، يبدو في الغالب. وكما يقول توماس باجل هي دهاعه انقوي  
 عن العقل في كتابه التكنسبة الأخرى *The Last Word*، 'عريف من هو  
 نضاده أن العاطفة' الهمزة من التقييم العقلاني هي أساس كل تابع، لا  
 يمكن أن يكون هناك شيء يمكن نسبته تحديداً عقل عملي، ولا حتى  
 عقل أخلاقي هكذا بالتحديد<sup>170</sup> لم يقل سبب هذا الرأي. وإن اعتبر  
 الحواظ، كما فعل هوم، هامة ومؤثرة، قال إن التطبيقات الأولى للتخبر  
 والشرا لا يمكن أن يكون موضوع عقل، بل إحساساً وشعوراً مباشراً.  
 لكن سميت قال أيضاً حتى زادت الفعل الغريزية على سنوك معين لا  
 يسعها إلا الاعتدال - وإن تشكل ضمنى - على النهج العقلاني للروابط  
 المسسة بين السلوك والعواقب. في طائفة كيرد من الحالات المختلفة،  
 كذلك، قد تغير التطبيقات الأولى أيضاً نتيجة المعذب النقدية، مثلاً،  
 على أساس البحث التحريسي لسببي *causal empirical investigation*  
 الذي قد يطهر، كما يقول سميت، أن شيئاً ما هو الوسيلة للحصول على  
 شيء آخر.<sup>171</sup>

يشمل رأي آدم سميت في الاعتراف بالحاجة الدائمة إلى التديق  
 العقلي جيداً بما قدمت كيفية تقييم مواقف نجه الممارسات السائدة. وهذا  
 طبعاً مهم في زيادة آدم سميت الضوية بالإصلاح، كما في قضية إلغاء  
 الرق، مثلاً، أو تخفيف عبء القبود البيروقراطية التسفينة على التجارة بين

<sup>170</sup> Thomas Nagel, *The Last Word* (New York: Oxford University Press, 1997), p. 107.

<sup>171</sup> ويكي، يبدو أن هوم يختلف حول أولوية المسألة. فريند يعطي العاطفة

دكاة مسمة تسمى أكثر همة من دور العقل. يقول أيضاً هي المسحة التي تترك فيها  
 بدلاً أي مراسم، أو خدم كناية أي وسيله، سقاد عواطف للعقل دونها، مفاداً

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge

(Oxford: Clarendon Press, 1888; 2nd edn 1938) p. 416

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London: T. Cadell, 1790; 1976)

reprinted Oxford, Clarendon Press, 1976), pp. 319-20

مختلف البندان، أو لتخفيف القيود العنابية المفروضة على المتحاجين كشرط للدعم الاقتصادي التقدم من خلال المساعدات العامة.<sup>191</sup>

لا شك، يمكن أن تنشأ الإيديولوجيا والمعتقدات الدعائية من غير الدين والمعرف، هذا صحيح، وقد حدث ذلك مراراً لكنه لا يعني دور العقل في تقييم الأسباب الكامنة وراء المواقف العريضة، بأقل مما يفعل في تقييم الآراء المتقدمة كتبرير السياسات المدروسة. إن ما دعه أكبر 'سبيل الرضاء' لا يهيئ قيمة الاستجابات العريضة، ولا يتجاهل الدور الشيفي الذي تلعبه استجاباتنا الذهنية عاتياً، وهذا منسجم تماماً مع عدم السماح لخارجنا المعتدلة من الدقيق أن تقول هي الكلمة النهائية دون قيد أو شرط.

<sup>191</sup> هي مدته المحكمة بعد أن يتم تخليص الاقتصادات إلى نظرية أخلاقية، يقول جون روبرت: "لا يجب الاقتصاديون عرض أيهم الأخلاقي على الناس، لكن هذا مفهوم دقة قليل ما هم الاقتصاديون الذين يستطيعون فرض رأيهم على أي شخص. الحل عندهم أن يقدموا آراء جيدة، ويصوغوا النظرية، لا الآخذه وراء حديدت الأسرين عندما لا يكون لهذه الخبرات أساسٌ يعتمد به في وقت ربه. كان أسائر أنفسهم يخضعون إلى الاقتصاديين لمساكنته حتى صوب خياراً أفضل." *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, edited by Koushik Basu and Ravi Kanbur, Vol.1 (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 14.

## 2

### راولز وما بعده: نقد نظرية راولز في العدالة

هذا الفصل هو في المقام الأول نقدٌ لنظرية العدالة التي أتى بها الفيلسوف السياسي الرائد في زماننا جون راولز، لكن لا يعني البدء بانتقاده دون الإقرار، أولاً، بمعظم أثره في فهمي الحاضر للعدالة - والفلسفة السياسية عموماً - وعظيم الشكر الذي أدين له به أن أشعل في نفسي جذوة الاهتمام الفلسفي بموضوع العدالة. بالفعل، لقد جعل راولز الموضوع ما هو عليه اليوم، وبني أستهل هذا النقد، أولاً، بتذكر فرحتي وأنا أراه يحول الفلسفة السياسية المعاصرة تحويلاً جذرياً بحق. وفضلاً عما أفادت من كتابته، فقد سعدتُ بصداقة وزمالة هذا الشخص الرائع ذي الطيبة السديسة، وكانت ملاحظاته المتبصرة، وانتقاداته واقتراحاته سريري المدرب دوماً وكان لها في فكري أثرٌ عظيم.

وكنت كذلك محفوظاً من حيث التوقير. فقد خطب الفيلسوف الأخلاقية والسياسية خطوات واسعة، بزيادة راولز، عندما كنت بالضبط أحظر خطواتي الأولى على هذا المدرب، كمراتبٍ من مجالات معرفية أخرى (الرياضيات والفيزياء، أولاً، ثم علم الاقتصاد). وقد ألفت مقالته سنة 1958، 'العدالة بصفتها بـ'Justice as Fairness' شجاعاً من انصره يصعب عليّ اليوم وصفه وصفاً دقيقاً، مثلما أضاعت فكري واثارته أيضاً إثارة مقالته الأولى في الحسينيات عن طبيعة 'طرق اتخاذ القرار' والمفاهيم المختلفة للقواعد، التي كنت أطلعُ عليها كطالب تحت

اشترج.<sup>104</sup>

تم في العام 1971، صدر كتاب راولز نظرية في العدالة: *A Theory of Justice*، شاعراً طريفاً جديدة. وكنت وراولز وكيبب أرو في الحقيقة قد استخدمنا مسودة أوني من الكتاب في معارف العام، مع السبب التي كنا ندرس معاً بهز فورد أيام كنت أستاذاً ترألتها في العام الدراسي 1968-69 (تقريباً من جامعة دلهي، التي كانت مستعري آنذاك). وكنت أؤلف حينها كتابي التخيير الاجتماعي وتأثيره الاجتماعي، *Collective Choice and Social Welfare* (1971) (لشي علاج بين ما علاج موضوع العدالة)، وقد أهدت إعادة عطيمة من ملاحظات واهتمام راولز الشاكرة. بعد ذلك بقليل، ساعدت بتقديم تعقيبي الرسمي على النص النهائي لكتاب *A Theory of Justice* لمضعة جامعة هارفارد. قد يبدو الأمر متبراً بعض الشيء، لكني ظننت فعلاً وقتها أنني غيرت ذلك الشعور [بالإثارة، إثارة الشباب] الذي وصفه وورديزورث: 'هنا كان في ذلك الصباح أن نفس حيث، بيد أن السبع الحق أن تكون فيها!' 'Bliss was it in that dawn to be alive... But to be young was very heaven'

أم بخذ ذلك الشعور بالإثارة مع السنين، لا أنسى، إلا أنني أظن

(\*) Rawls, 'Outline of a Decision Procedure for Ethics', *Philosophical Review*, 60 (1951); 'Two Concepts of Rules', *Philosophical Review*, 64 (1955), and 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958) (جميعاً جمعاً في *John Rawls, A Theory of Justice: Collected Papers*, edited by E. Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001)).

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971) (طبع أيضاً كتيبه Columbia University Press, 1993); *Justice as Fairness: A Restatement* (2001)

الآن أن في بعض النسخ الرئيسية لنظرية راولز في العدالة تحللاً خطيراً. سأشرح الآن الاختلافاتي مع هذه النظرية. لكن لا بد لي أولاً من أنتهز الفرصة لأعترف بسانه الأرضية التي أقام عليها راولز موضوع نظرية العدالة ككل<sup>101</sup> وما تزامن بعض انتقائهم الأونية التي سمعها راولز أسامة نجد فهمي العدالة مداء بالرغم من اختلاف خط عملي وما أوصني إليه من نتائج.

### مقاربة راولز: العدالة بصفتها إنصافاً

ربما يكون أبعد الأمثلة أثرًا لما هو جوهري لفهم العدالة فيما واهياً فكرة راولز الأساسية أن العدالة يجب أن يُنظر إليها من حيث أنها تُشيد الإنصاف. وبالرغم من أن في كل موجز جزئ، يظل بعيداً أن تصف نظرية راولز العدالة بصفتها إنصافاً وصفاً موجراً (بأنه عم ما قد يعنيه ذلك من احتمال لتوقع في مع التبسيط المجل)، وذلك للتركيز على بعض السمات الرئيسية التي على فهم المقاربة الراولزية، وكذا لمحاولة الاضافة إلى الموضوع: موضوع العدالة<sup>102</sup> في هذه المقاربة، يوحّد مفهوم الإنصاف

101. شوب أفكار راولز في العدالة، في المقدم، تأثيراً عميقة فعلاً في المصادر الواسعة للاجتماعي. انظر: L. S. Phelps (ed.), *Economic Justice* (Harmondsworth: Penguin, 1973) and 'Recent Developments in Welfare Economics: Justice et equity', in Michael Intriligator, (ed.), *Frontiers of Quantitative Economics*, vol. III (Amsterdam: North-Holland, 1977).

102. لا بد لي من الإشارة هنا إلى أن فكرة العدالة نظير في أعمال راولز في ثلاثة سياقات مختلفة على الأقل. أولاً، استنتاجه لمبادئ العدالة من فكرة الإنصاف، وهذا بدوره يعرف المبدأ من اللازم إنصافاً - عني زكاه العدل - لقيام المجتمع. ثم نعمل هذه النظرية، التي فضل فيها راولز كثيراً، خطوة خطوة إلى شريع وتطبيق ما يعتبر مبادئ هذه المصنعة إنصافاً. ولغة بيان ثاب - هو بيان الضمك لظهور الراولز فكري "relative equality" يمكن أن تصح فيه فكرة العدل إنصافاً، ويمكن أن تكون للموازنة أو التوفيق بين المتعارضين من أحكام الأخلاقية وتطبيقها بالتناسب والقبض وهو لا يني معنى درجات الاستخدام والصفوة والعدالة. أكرر التركيز

كأنساس، أي أنه، بمعنى ما، 'سابق' التطوير مبدئي للعدالة. أرى أن لدينا سبباً وجيهاً للاقتناع بما يدّعيه إنه راووز من أن السعي للعدالة لا بد أن يرتبط بفكرة الإنصاف، ويُستمدّ بمعنى ما منها. هذا النهج المركزي ليس مهماً فحسب لنظرية راووز، بل إن له كذلك صلةً عميقة بمعظم تحليلات العدالة، ومنها ما أحاول تقديمه في هذا الكتاب.<sup>17</sup>

فما هو هذا الشيء الذي يُسمى إنصافاً؟ يمكن أن تأخذ هذه الفكرة المناسبة عدة أشكال، لكن لا بد أن تكون النقطة المركزية فيها وحيث إلا نتحاز في تقييماتها، وأن تأخذ مصالح وشراغل الآخرين في الاعتبار، وبالأخص أن نتجنب انتزاع مصالحنا نحن أو أولوياتنا أو اختلافاتنا الشخصية أو آراءنا المسبقة. يمكن بصفتها عامة اعتبارها مطلب الحياد. يقوم توصيف راووز متطلبات الحياد على فكرته الأساسية 'الوضع الأصلي' 'original position'، ذات الأهمية المركزية لنظريته للعدالة بصفتها إنصافاً. الوضع الأصلي وضعٌ متخيل من المساواة الأولية، لم يكن فيه الأطراف المعينون عالمين بشؤونهم أو مصالحهم الشخصية، في المجموعة ككل. ويتعين على مثليهم الاختيار، من وراء 'حجاب الجهل' 'veil of ignorance' هذا، أي، في حالة متخيلة من الجهل الانتقائي (الاسماء، الجهل بالمصالح الشخصية المختلفة والآراء الواقعية

ها على نظرية العدالة الشخصية الواردة لما هو خيارٌ وصواب. أو السياق الثالث فهو ما يدعو راووز 'الإجماع التوافقي' 'overlapping consensus' الذي يعالج النموذج المعضد للافاتنا واختلافنا حول الأساس الذي يقوم عليه استقرار النصف الاجتماعي [إجماع أو توافق المحتجبين في الفلسفة والدين عن مسألة الحكم].

سياق الشيء أهم به أساساً في هذا المقام هو الأول - مبادئ العدالة

(17) يمكن رؤية أثر تفكير راووز في أعمال معاصرة أخرى في العدالة، كأعمال رولاند دافورين وتوماس هاجس وروبرت سوزيك وجورج: الفز وتوماس سكاتون وكثير غيرهم، اللذين تأثرت بحالياتهم مشكلات العدالة كانوا قوياً بنظرية راووز. هذا واضح. وإن بطريقه جاذبة صراحةً بوجهها، كما عند: روبرت سوزيك (انظر: Sussk

U. Harber, *State and Liberty* (New York: Basic Books, 1974).



في الحياة الطيبة - ما يدعو راولز الخيارات الواسعة 'comprehensive preferences)، ففي هذه الحالة من النجس المقصود يمكن اختيار مبادئ العدالة بالإجماع. هذه المبادئ هي التي نحدد في صيغة راولز، المؤسسات الاجتماعية الأولية التي يجب أن تُحكّم المجتمع اندي نسعى، كما نتخيل، لإيجادها.

تتطلب المساوات في هذا الوضع الأصلي التخلياً حول مبادئ العدالة الحياتي اللازم للإنتصاف. يصوغ راولز هذه النقطة على النحو التالي، في كتابه نظرية في العدالة *A theory of Justice* (1971، ص 17):

الوضع الأصلي هو الوضع انراهن الأولي المناسب الذي يضمن أن تكون الاتفاقات الأساسية التي يمكن التوصل إليها فيه عدالة. من هذا الواقع يأتي اسم العدالة بصفتها إنصافاً. منة عليه، يتضح، أن المقصود أن مفهوم العدالة يكون أكثر معقونية من مفهوم. أو أكثر قابلية للتشديد. إذا كان للأشخاص العقلاء في الوضع الأصلي أن يفضلوا مبادئه هو على مبادئ ذلك الآخر لتكون هي مبادئ العدالة. فيجب تصنف مفاهيم العدالة حسب مقبوليتها للأشخاص الذين هذا وضعهم.

وفي أعماله المتأخرة، لاسيما كتاب النظرية السياسية *Political Liberalism* (1993)، المستند إلى محاضرات ديوي التي ألقاها بجامعة كولومبيا، قدّم راولز دفاعاً أوفى عن الكيفية التي يفترض بعملية العدالة أن تنجح بها.<sup>16</sup> يُحبر مفهوم العدالة بصفتها إنصافاً في جوهره مفهوماً سياسياً

<sup>16</sup> ما زلنا ننتظر الترجمة التي ملته نظير راولز كذلك نشأ مأدبة حنفة من كتاباته المنشورة وغير المنشورة مؤخرًا، التي تعزز وتوسع أفكاره المعكّرة. انظر John Rawls, *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); *The Law of Peoples* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1999); *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard

للعدالة، من 'الديانة' (ص ٨٧١). من المسائل الأساسية التي يتخفق إليها راولز كيف للباس أن يتعاونوا مع بعضهم البعض في مجتمع ما بالرغم من إيمانهم بمذاهب غاية هي، وإن كنت معقولة، مناقضة بعمق فيما بينها (ص ٧٧٨). يصبح هذا ممكنًا عندما يتشاطر المواطنون مفهومًا سياسيًا معقولاً للعدالة، يعطيهم أساساً يمكن أن يقوم عليه النقاش العزم للمسائل السياسية الأساسية والتي العقلاني فيها ليس بالطبع في كل الحالات بل وهذا ما نأمل في أغلب المسائل الدستورية الأساسية ومسائل العدالة 'الأولية' (ص ٩١٥ - ٩٢٠). قد يختلف هؤلاء، مثلاً، في معتقداتهم الثابتة وأرائهم العامة لسجية الحياة العظيمة التي تتحقق أن نعش، ولكن تحذوهم في مداواتهم الرغبة في التوافق، سقذير راولز، على كيفية تفهم ما بينهم من اختلافات والتوصل إلى مجموعة واحدة من مبادئ العدالة تصفهم جميعاً [هذا ما يدعو راولز 'overlapping consensus' أو الإجماع التوافقي]، كما أميل إلى ترجمة هذا المصطلح، وهي ترجمة وإن ابتعدت قليلاً عن مبادئها أقرب إلى معاداة.

### من الإنصاف إلى العدالة

يهدف ترمين 'الإنصاف'، المصاغ على هذا النحو، إلى استنباط المبادئ المناسبة التي مر شأنها تحديداً اختيار التوسمات العادلة اللازمة [النساء] الهيكل الأساسي للمجتمع يعرف راولز بعض المبادئ النقطة جداً للعدالة (مناقشها الآن)، ويزعم بقوة أنها هي التي ستكون الحياز الإجماعي الذي سينتج من المفهوم السياسي للعدالة بعينها إنصافاً. حجته هي ذلك أن هذه المبادئ تُشكّل كان انجيم سيختارها في الوضع الأمثل، سقذير أولي من استمارة، فإنها تشكل 'المفهوم السياسي' المناسب

للعدالة، وأن انشأه الذين ينشأون في مجتمع حسن التنظم محكوم  
 بيده المبادئ سيكون لديهم سبب وجيه لإقرار معنى للعدالة قدس عليها  
 (بصرف النظر عن مفهوم كل منهم الخاص بالحياة الطيبة والأولويات  
 التي منصفة الواسعة). وهكذا فإن الاختيار الاجتماعي لمبادئ العدالة  
 هذه يتمثل فعلاً في المنظومة الرأبونية، التي تشمل اختيار المؤسسات  
 التي سيكون منها الهيكل الأساسي للمجتمع، وتحدد المفهوم الأساسي  
 للعدالة الذي يفرغ داوولز أنه سيؤثر بشكل ملائم على سلوكيات الأفراد  
 بما يتوافق وذلك المفهوم المشترك (سأعود إلى هذه المسألة لاحقاً في  
 هذا الفصل)

إن اختيار المبادئ الأساسية للعدالة هو المرحلة الأولى في سلسلة  
 إقامة العدالة الاجتماعية على مراحل. نقود هذه المرحلة الأولى إلى  
 امر حلة التالية، الدستورية، التي تُختار فيها المؤسسات الفعلية بما يتفق  
 ومبدأ العدالة المختار، مع أخذ ظريف كل مجتمع في الاعتبار. ويؤدي  
 عمل هذه المؤسسات في المنظومة الرأبونية، بدوره، إلى قرارات اجتماعية  
 إضافية في مراحل لاحقة، من خلال التشريع المناسب، على سبيل المثال  
 (في ما يدعوه داوولز 'المرحلة التشريعية') يسير التابع المنسور خطوة  
 لخصوة للأمر على خطوط محددة بصرامة، مؤدياً في صيرورة دقيقة  
 الوصف إلى ظهور توتيبات مجتمعية عادلة تماماً.

نقوم صيرورة ظهور التوتيبات الاجتماعية هذه كلها على نشوء ما  
 يسميه داوولز 'مبدئي العدالة' في المرحلة الأولى التي تؤثر على كل شيء  
 آخر يحدث في التابع الرأبوني. لا أملك هنا إلا أن أشك بقوة في زعم  
 داوولز انه يفتي جداً حول الاختيار المفرد الأوحد، في الوصف الأصلي،  
 لسجوعية معينة من المبادئ للمؤسسات العدالة، اللازمة لإقامة مجتمع  
 عادل تماماً. عمة شواغل عامة متعددة حقاً وأحياناً متضاربة، تفس فهمنا

العدالة.<sup>101</sup> ولا يلزم أن نختلف بالطريقة المناسبة - للاختيار - أي أن مجموعة واحدة فقط من المبادئ كهذه تجميع حقا، وحدها دون غيرها، بين الحزب والإنتصاف.<sup>102</sup> وكثير من المبادئ تسترلك في سمعي الحيد وانزاحة، ولأصحابها أن يشاءوا جعلها قانونا شاملا (إذا استخدمنا شرط عمانويل كنط الشهير).<sup>103</sup>

بالفعل، يمكن أن تعكس تعددية المبادئ المحايدة، في رأيي، حقيقة أن الحزب أو يسكن أن يأخذ أشكلا مختلفة عدة ومظاهر متغايرة

<sup>101</sup> يمكن أن شور "الشك في زعم راولز بخصوص المحصلة العقد-اجتماعية الدقيقة للرمع لأصلي عسى أسس أخرى أيضا. فقد مال المستعجون بعالم الاقتصاد وعهية اخذوا القرار عمودا بني تشكك فيه. وليس إبه راولز حول ما تواله المحصلة انبي يتأ بها في الواقع الأصغر. لأسبب احتشاك اختيار حل تعظيم الأصغر 'maximin'، الذي يمكن 'مغير' مبدأ التفاوت' (أي التوزيع) 'Difference Principle' فتما عليه [مبدأ راولز انبي سجع تفاوت توزيع شجع على أفراء المجتمع إذا كان هذا المعطلة أفراء فمدا - حول أسباب التشكك في محصلة راولز؛ انظر Kenneth Arrow, *Social Choice and Justice - Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982). وعند كان إدوارد ويلبر والد 'المسحود' الواسع في التحليل الاقتصادي لعبداني راولز في العدالة، وإن غير هو لأحر عز تشكك كبير في استنتاجات راولز؛ انظر Philip van Parijs, *Economic Justice* (1992); and his *Struggles and in Marx's Economic Theory, II: Redistribution and Growth* (New York: Academic Press, 1986).

<sup>102</sup> ترجم كل نظريات شديدة للعدالة نسي في: جون فعايتها جون دوسر في كتابه *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980) أي محايدة، هذا نظر فو ذلك، ولا بد أن يشد الاختيار وقد بينها لي عز ذلك من أساس

<sup>103</sup> Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, translated by G. A. Alball, 3rd edn (London: Longmans, 1967), p. 160. للوقوف عس مفردات التفكير الشكطي انظر: بين مصادر أخرى، Barbara Moravcsik, *Immanuel Kant's Ethics: A Study of Kant's Ethics* (New York: Garland Publishing, 1990).

خاصاً. ففي مثال الترام المتضاربة للأفضل الثلاثة والمفويت، الذي تناولنا في المقدمة، يستد رعم كل طفل إلى نظرية عامة في كيفية التعامل مع الناس بطريقة غير متحيزة ومحايدة، مع التركيز، على الترتيب في الحالات الثلاث، على كفاءة الاستخدام والتمتع، والمساواة الاقتصادية وعنادة التوزيع، وحسب المعرف في تبار عمته الذي لم يعينه عليه أحد. إن حجج الأطفال الثلاثة هنا عامة تماماً، ويعكس تفكيرهم في طبيعة ما يشكل مجتمعاً عادلاً ثلاث أفكار أساسية يكرس الدفاع عن كل منها بحجج (بشكل التعلق بالمصالح الشخصية). فإذا لم يكن، [والحالة هذه] هناك ظهور فريد لمجموعة معينة من مبادئ العدالة تحدد بمجملها المبادئ اللازمة لإقامة البنية الأساسية للمجتمع، عندئذ يصعب استخدام صحيح أبعاده بصفتها إنصافاً، كما ورد في نظرية راولز المتكاملية.<sup>14</sup>

وكما بينت في مقدمته، خفف راولز في كتاباته الأخيرة ولطف إلى حد بعيد زعمه الأول بظهور مجموعة فريدة من مبادئ العدالة في الوضع الأصلي (الذي شرحه ودافع عنه في كتابه نظرية في العدالة). بالتفصيل، تبنى كتابه العدالة بصفتها إنصافاً صياغة جديدة، *Justice as Fairness: A Restatement*، يقوّن راولز ثمة سالا نهائية له من الاعتبارات التي يمكن أن يستند إليها المرء في الوضع الأصلي وتكفل مفهوم بديل للعدالة

<sup>14</sup> يذهب إلى أن يكون إن شئكي في رعم راولز حول الإنجيل الإجماع عقد اجتماعي في الوضع الأصلي ليس حياً. قد ظهره أولى شخصي فيه، كـ وصديقي غاري رنديمان، في مة له مشتركة لنا بعنوان *Justice, Injustice and the Veil of Ignorance*, *Will, Mind*, 74 (1995) كان هذا بالطبع، قبل نشر راولز كتاب *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). كانت قائمة على وصف راولز الوضع الأصلي في مقالة الراسة، *Justice as Fairness: Philosophical Review*, 63 (1995). *Class and Social Justice* (San Francisco, CA: Holden D.S., 1979). republic-ed. Amsterdam: North-Holland, 1979.

اعتباراً تويده وأخرى تندحظه، كما أنّ توازن الأسماء نفسه يقوم على التمييز، وإن كان هذا يُمدد لفكره وأرشدته.<sup>10</sup> وعندما يمتدّ راولز إلى التوسيم بأنّ "لا مبرر إلى بلوغ المثالي تماماً، فإنه يشير بذلك إلى نظريته المثالية في العدالة بصفاتها إنصافاً. لكن، ليس هناك ما يحتم أن يكون في نظريته ما للعدالة أي شيء "لا مثالي" جداً يفسح في المجال للحلاف أن يقيم والسماح به أن تستخدم حول بعض المسائل، مع التركيز على كثير من النتائج المتجمدة التي يمكن أن تسمحوا اضطراباً عن الألفق العقلاي على متطلبات العدالة.

الكن انشيء الواضح مع ذلك، هو أنّ مراجعات راولز تفكّره إنّ كانت تقوم حفاً ما يبدو أنها تقول، فلا بد عندئذ من هجر نظريته الأولى المتدرجة في العدالة بصفاتها إنصافاً. وإن كان لا بد للمؤمنات أن تقام على أساس مجموعة فريدة من مبادئ العدالة نشأ عن تميز الإنصاف من الوضع الأصلي، عندئذ فإن غياب هذا التوسيم لا يمكن إلا أن يضرّب أساس النظرية. ثمة توترٌ حقيقي هاهي تفكير راولز نفسه على مر السنين، فهو لا يهجر عن الأهر مبرحة، نظريته في العدالة بصفاتها إنصافاً، ومع ذلك يبدو أنه يلم بوجود مشكلات لا حل لها في التوصل إلى اتفاق بالاجتماع على مجموعة واحدة من مبادئ العدالة في الوضع الأصلي، لا يمكن إلا أن تكون لها انعكاسات مدمرة على نظريته العدالة بصفاتها إنصافاً.

أميل أنا شخصياً إلى التفكير أن نظرية راولز الأصيلة لعبت دوراً كبيراً جداً في جعلنا نفهم مختلف جوانب فكرة العدالة، وحتى لو كان لا بد من هجرها - ونهَذَا، في اعتقادي، مبرراً قوياً - فسيبقى قادراً كبيراً من إسهام راولز افرائد مضمناً ومسيطر يعني الفلسفة السياسية. يمكن أن يكون السر - تذكيراً عميقاً نظرياً - ما ومقشداً حدياً لها بأن، ولا شيء يعادني أكثر

<sup>10</sup> Rawls, *Justice as Fairness*, 4 *Refections* (2001), pp. 137-4.

من أخلاق جاناب راولز، إن كان لهذا أن يحدث، في هذا التقييم السردوج نظرية العدالة بصفتها إنصافاً.

### تطبيق مبدئي راولز في العدالة

بالرغم من كل شيء، دعني أواصل تلخيص نظرية راولز في العدالة بصفتها إنصافاً. لم يهجر راولز هذه النظرية قط، وما تزال هي أكثر نظريات العدالة تأثيراً على الفلاسفة الأخلاقية المعاصرة. يقول راولز إن مبدئي العدالة التاليين سيظهرون في الموضوع الأصلي باتفاق الجميع (*Political Liberalism*, 1993، ص 129).

أ. أن كل شخص حق متساو [مع حقوق الأخرين] في ترتيب وانج تماماً من الحقوق الأساسية المتساوية سواز مع تدبير مشابه [بعض] انحرافات للجميع.

ب. أن تلبس التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية شرطين. الأول، أن تكون مرتبطة بوظائف ومواقع متاحة للجميع في ظروف من المساواة التامة في الفرص. والثاني، أن تكون أعظم فائدة لأهل أفراد المجتمع خطاً من العيهم هنا أن نلاحظ أن للحرية الشخصية liberty مكانة سامية في مبدئي راولز للعدالة (المبدأ الأول) تعضي أولوية لأقصى درجات الحرية الشخصية للفرد بشرط منح حرية مماثلة للجميع، بالمشاركة بالاعتبارات الأخرى، بما فيها اعتبارات المساواة الاقتصادية أو الاجتماعية. فقد أعطيت الحرية الشخصية أولوية على عقاب المبدأ الثاني الذي يربط المساواة بعض الفرص العامة والمساواة في توزيع السوازد الأساسية. أي أن الحريات الشخصية التي يمكن أن يتمتع بها الجميع لا يمكن انتهاكها لأسباب تتعلق بتعزيز الثورة أو التدخل، مثلاً، أو توزيع أفضل لسوازد الاقتصادية على الناس. ويدلر عم من أن راولز ينزل الحرية الشخصية منزلة مطلقه جاعلاً إيها فوق كل الاعتبارات الأخرى

بلا جدال (وهي ذلك بعض الغلو، كما لا يخفى)، فإن الزعم الأعم الذي يتفق عليه كل هذا هو أن الحرية الشخصية لا يمكن الحد منها لتصبح مجرد وسيلة متممة لوسائل أخرى (كلمة حرية الاقتصادية)؛ ثمة شيء خاص جداً في مكانة الحرية الشخصية في الحياة البشرية. وإني من هذا الزعم الأعم - غير المغفاني بانضرورة - سأسكي وأولي بدلوي في هذا الجراء التفسير من الكتاب.

أما المسائل الأخرى للخيار المؤسسي فتؤخذ من مبدئي راولز للعدالة من خلال مجموعة توفيقية من المتطلبات التي يصعب أسداً الثاني. يعنى القسم الأول من أسداً الثاني بالمتطلب المؤسسي وفحواه ضمان أن تكون الفرص العامة متاحة للجميع، دون استبعاد أو إغداقة أي فرد على أي أساس عنصري أو إثني أو ضائحي أو ديني، مثلاً. أما الجزء الثاني من أسداً الثاني (المسمى 'مبدأ التفاوت' 'Difference Principle') فيعنى بالمساواة التوزيعية والكتايه الكليل، ويأخذ شكل [تعظيم الأصغر أي] جعل أفقر أفراد المجتمع أحسن ما يمكن حالاً

يستدعي راولز في تحليله المساواة في توزيع الموارد مؤشراً إلى ما ندعوه 'السلع الأولية' 'primary goods' التي هي وسائل عامة تفرض general-purpose means (أو موارد أساسية، كما تقدم الوصول إلى غاية متنوعة (أيضاً موارد من شأنها مساعدة الناس نموياً على الحصول على ما يتمكنون، بالغاً ما بلغت درجة تنوع هذا الشيء). يعتبر راولز من السلع الأولية أشياء كالعنق، والحريات الشخصية، والفرص، والدخل والثروة، والقوة، عند الاجتماعية لاحترام الذات<sup>10</sup> لاحظ أن الحريات الشخصية تدخل هنا أيضاً، هذه المرة كإحدى مئة متممة لوسائل أخرى، كالدخل والثروة.



فضلاً عما أفرج راولز في استوون التوزيعية، فإنَّ لاستبعاده بعض المقولات المتصلة بالتوزيع لمُظنِّين آخرين أهمية. بالفعل، من المهم ملاحظة ما أخرج راولز من دائرة اهتمامه المباشر في حساباته التقييمية، فالمزايم القائمة على الحقوق المترتبة بتكررتي الجدارة والاستحقاق، أو منكية الأرض. وهو يقدم تبريراً عقلانياً لما قد أفرج وأخرج.<sup>14</sup>

نكون صفاب الإنتاجية نحظي، مع ذلك، باعتراف غير مباشر من خلال دورها في إعلاء الكفاية والمساواة، بحيث تجر نظرية راولز التوزيعية لها، أي الإنتاجية، أن تتأوت، وتدافع عنها، إن هي أدت في المحصلة إلى إغناء الأقر من خلال عمل الجوائز، على سبيل المثال. من الواضح أنه في عالم لا يتنوب فيه سنوك الفرد بمفهوم العدالة هي الوضع الأصلي، ما من سبيل إلى تجنب مشكلات الجوائز.

من ناحية أخرى، إن هو حُكِّم في الوضع الأصلي على التعاونات المستندة إلى متطلبات الجوائز بالخطأ، انظلم (حيث يمكن اعتبارها نوعاً من الرشوة نقام لناس جعلهم يجتهدون في عملهم ويتحون بالقدر المناسب)، أفلا يحذر عندئذ بالتمبادئ التي اختيرت في الوضع الأصلي بإغناء الحاجة إلى الجوائز؟ وإذا كان للاقتصاد العادل ألا يسمح بالفضول انشائي عن الجوائز، أفلا يحذر بالتمبادئ النافسة في حالة انجلاء تلك أن نأخذ شكل اتفاق بين الناس على أي يرضون كل واحد منهم بعمله دون الحاجة إلى رشوة؟ واستناداً إلى مبدأ التفكير الراولزي القائل إيا، في عالم ما بعد العقد، سيتصرف كل شخص بما يتوافق ومفهوم العدالة انشائي عن الوضع الأصلي، أفلا يحق لنا عندئذ أن نوقع، في ذلك العالم السدموح بلو احب، قيام كل شخص بواجباته الإنتاجية تلقائياً (كجزء من مفهوم

<sup>14</sup> انظر أيضاً: John Rawls and Thomas Nagel, *The Method of Government* (New York: Oxford University Press, 2002).

<sup>15</sup> اندي يطبق أفكاراً عامة في العدالة على

شعرة الإيديولوجية حول السياسة المصرية، (ص 64).

العدالة ذلك، دوتما حاحوه إني حاحر؟

إن فكرة أن يقوم الناس تلقائياً بما توأمعو، في الوضع الأصلي على انقيام به هي من نبات أمكار راولز وحده. \* ومع ذلك يبدو أن راولز يذهب إلى هذا المدى، ولا يتخفأ، وليس من الواضح تماماً أن في لإمكان رسمُ نخط جعل التفاوتات القائمة على الحاحر مقبولة (حتى في عالم تكون فيه المعايير السلوكية الناشئة عن الوضع الأصلي باجحةً بتفظراد [مع كل الناس وفي جميع الأحوال])، دون غيرها من أشكال التفاوت القائمة على غير الحاحر من أساس.\*\*\*

يمكن أن تولد هذه المشكلة روين مختلفين. أحدهما هو رأي جي. إيه. كوهن الذي طرحه بقوة في كتابه إنقضاء العدالة والمساواة *Revealing Justice and Equality* (2008)، ويقولون إن قبول الانتصارات لأسباب تتعلق بالحوامر يحد من ناع أو وُسع نظرية راولز في العدالة.\*\*\*  
فد يكون لمنح الحوامر سبباً عملياً وجيه، لكن هل يمكن أن يكون جزءاً من نظرية معقولة للعدالة، بالمعنى الدقيق للكلمة؟ ففي عالم العدالة فيه طاوقية، تبدو نقطة كوهن نقداً مشروعاً.

أما الرد الآخر المختلف عن المسألة نفسها فهو أنه يصعب تصور حاجة الحاجة إلى الحوامر استناداً إلى توقع أن مفهوم العدالة في الوضع

\* 'Everyone is presumed to act justly and to do his part in upholding just institutions' (Rawls, *A Theory of Justice*, p. 8)

\*\* ج. إيه. كوهن، *Revealing Justice and Equality* (New York: Oxford University Press, 2008)

\*\*\* ج. إيه. كوهن، *Revealing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008) الفصل أيضاً 'Moral and Justice'

Justice', in Kenneth Arrow, Samuel Bowles and Steven Durlauf (eds), *Meritocracy and Economic Inequality* (Princeton, NJ: Princeton University

الأصلي يجعل كل فرد يقوم تلقائياً بدوره الإنساني الكامل دون ترتيبات حذرة. هذا يكون كوهن على صواب أن المجتمع الذي يمكن اعتباره عادلاً تماماً ينبغي أن يحلوا من عائل الضوابط القائم على التعاون، لكن ثمة سبب آخر لعدم التركيز كثيراً على العدالة السافوقية في تطوير نظرية للعدالة. فقد لا تكون حل راولز الوسط مأموقياً بما فيه الكفاية، لكن ثمة مشكلات أخرى للتركيز السافوقية (لأسباب يناها أxford) بتعين على راولز مواجهتها، حتى لو لم نأخذ بكتاب كوهن فهي عالم العدالة النسبية، قد يتفوق عالم كوهن العادل على عالم راولز الذي وصفه في العدالة بصفتها إنصافاً، لكن التطبيق الرئيس لنظرية العدالة انسية سيكون عمل مقارنات فيما بين الإمكانيات العمئية الأقل سمواً - من حيث العدالة - من عائل كوهن وراولز العادليين، أيهما دعاً

### بعض الدروس الإيجابية المستفادة من المقاربة الراولزية

ليس من الصعب رؤية أن ثمة إسهامات عظيمة الأهمية في المقاربة الراولزية للعدالة بصفتها إنصافاً وفي الطريقة التي قدمها بها وشرحها، ضمانيها. ففكرة أن الإنصاف ذو أهمية مركزية للعدالة، وقد دافع راولز عن هذه الفكرة دفاعاً ثيراً، هي إفراز مهم يأخذنا بعيداً أكثر من الفهم الذي ولدت الأدبيات السابقة في موضوع العدالة (أي الأساس التبريري لنظرية بننام النفعية Utilitarianism، مثلاً). وبين رغم من أنني لا أؤمن بكتابة العباد الذي نلمس في الأداة الفكرية السمسمة الترخيع الأحملي (تسمى يعتمد عليها راولز كثيراً)، لا يعني هذا بأي شكل من الأشكال تسرداً على الفكرة الراولزية الأولية لأولية الإنصاف في تطوير نظرية في العدالة.

ثانياً، لا بد لي من العودة إلى نقطه بينها سابقاً بخصوص الأهمية

بعيدة الأثر لأضروحة راولز حول طبيعة الموضوعية في التفكير العملي،  
 لأسباب قوله أن الشيء الأساسي الأول هو أن مفهوماً للموضوعية يجب  
 أن يُقيم إضار عملي عما للتفكير كما فيا لسريان مفهوم الحكمة [على الأشياء].  
 والتوصل إلى نتائج استناداً إلى الأسباب والأدلة بعد التدريس والتروي  
 اللازمين.<sup>100</sup> وقد ناقش هذه المسألة بتفصيل واف في الفصل 1 (العقل  
 والموضوعية) ولن أعود إليها ثانية.

ثالثاً، فضلاً عن سبب الحاجة إلى أن نسبق فكرة الإنصاف فكرة  
 العدالة، يقدم راولز إسهاماً أساسياً آخر يشارته إلى 'العزى الأخلاقية'  
 التي لدى الناس، المتعاقبة بتقديرهم على الإحساس بالعدل، وتصور  
 الخير، وهذا ابتعاد كبير عن العائمه السخيل، الذي سُلط فيه كس الاهتمام  
 على بعض نسخ نظرية الخيار العقلاني (التي ستشرح بتفصيل لومي في  
 الفصل 5 'العقلانية والأخرون')، والتي لا يمكنك ابشراً فيها سوى حسن  
 المصلحة الشخصية والحصافة لكنهم لا يمتلكون البتة أي حمرة على أو  
 ميل إلى التفكير في فكرتي الإنصاف والعدل.<sup>101</sup> وفضلاً عن إعناته مفهوم  
 'عقلانية'، يسلك راولز كذلك بقرينه مفيدة جداً سبيل التمييز بين أن يكون  
 الحرء 'عقلانياً' 'rational' وبين أن يكون 'معقولاً' 'reasonable'.<sup>102</sup> وهو  
 تعبير سيستخدم على نطاق واسع نوعاً ما في هذا العمل.

رابعاً، تشد أولوية الحرية الشخصية لدى راولز، بتسكنها المحدي  
 البتة الذي يجعلها أولوية كلية، الاحتمام إلى التبرر التوي لاعتبار الحرية  
 الشخصية شاعلاً منفصلاً، وفي كثير من الأحوال مهمناً في تسييم عدالة

<sup>100</sup> Rawls, *Principles of Liberalism* (1993), p. 110.

<sup>101</sup> بنت محدوديات نسخ الرائدة لنظرية الخيار العقلاني في كتابي *Justice as Fairness and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

في الصفحة الافتحة 1. وكذلك في المقالات 5-6.

<sup>102</sup> انظر، على وجه الخصوص، pp. 48-54 Rawls, *Principles of Liberalism*.

الترتيبات الاجتماعية. كذلك يعبر الحرية الشخصية، بالطبع، مع شواغل أخرى في تحديد المصلحة الشاملة للشخص: فهي تنبئ في لائحة السلع الأولية التي حددها داولز كجزء من صورة المصلحة الفردية تستخدم في مبدأ التفاضل، مدته. بيد أن الحرية الشخصية كذلك وضعت إيجابياً مهماً بعد ذاته. إن أردنا أن نكون أكثر انفتاحاً، يتخطى كثيراً دورها المشترك مع الشواغل الأخرى كسلعة أولية فإزالة الحرية الشخصية هنا مكانة خاصة درجة أسمى عموماً - هو أكثر بكثير من مجرد تحط أهميتها كواحد من المعايير الكثيرة في المصلحة الشاملة للفرد. فبالرغم من الفائدة الحقة للحرية الشخصية، لا يمكنه [المصنعة] بين السلع الأولية الأخرى كالدخل مثلاً، ليس من هذا الأمر وحسب تأتي أهميتها فأهميتها المركزية تأتي من حرية الفرد، فيما يمس شخص خصوصيات حياته الشخصية، ومن كونها ضرورة أساسية أيضاً (في صورة حرية التعبير، مثلاً) ممارسة التفاضل العظم، شديد الأهمية لتقييم الاجتماعي «الأمرين معاً»<sup>191</sup> وقد دفع الإدراك العقلي لأهمية الحرية الشخصية الثاني للدفاع عنها وانتقال لأجلها على مر العصور، لا غرابة في ذلك. لكنه يفصل أهمية الحرية الشخصية التي يشترك فيها الجميع، يشد داولز الانتباه إلى التمييز المهم حقاً أن للحضرة ونتيجه .

أفصل التمييز بين الحرية الشخصية والسهيلات المساعدة.<sup>192</sup>

<sup>191</sup> حول الفرق المعنوية التي تكونها الحرية الشخصية، بما فيها حرية التعبير، راجع الأهمية للعدالة، انظر أيضاً Thomas Scanlon, *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

<sup>192</sup> تلعب أولوية الحرية دوراً مهماً، فيما أختص رأيه من مقالتي "The Impossibility of a Pareto Liberal", *Journal of Political Economy*, 78 (1970) ج. ون. داولز تعبيراً مثيراً عن هذه الفكرة في مقاله "Social Duty and Priority", in Amartya Sen and Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). وسأشرح هذه المسألة بتفصيل أوسع في الفصل 10.

خامساً؛ فإن الحاجة على الحاجة إلى الانهاف الإحصائي في الشطر الأول من مبدئه الثاني، قدّم راولز إجابةً ههنا لأدبيات انتقادات في العلوم الاجتماعية، التي مالت غالباً إلى التركيز الشديد على فوارق توزيع الاجتماعي أو التوزيع الاقتصادي، بينما تجاهلت الفوارق التي في عمليات انتشعير المتصلة. مثلاً، باستبعاد الناس من الوظائف على أساس العرق أو اللون أو الجنس [أو الدين أو الطائفة].<sup>141</sup>

سادساً؛ بعد إعطاء الحرية الاهتمام الواجب والاعتراف بالحاجة إلى الانتعاش لتسمح للناس بالتنافس على قدم المساواة على الوظائف والمواقع، يشير مبدأ التفاوت إلى أهمية المساواة في الترتيبات الاجتماعية مع الانتعاش خاصة إلى ما يواجهه أفقر الناس من مشاق.<sup>142</sup> وقد أولى راولز مسألة إزالة الفقر مقابلاً بالحرفان من السلع الأولية أهمية كبرى في نظريته للعدالة، وكان هذا التركيز بالفعل ذا أثر قوي في تحليل السياسة العامة لإزالة الفقر.

أخيراً (وهذه إلى حد بعيد فرائي الشخصية، التي قد يحددها غيري

141 من أسباب الأثر الإيجابي في مختلف أنحاء العالم لاكتسب باراك أوباما رئيساً للولايات المتحدة أنه شئت ضمنت النجاح تعرف في سياسته بتبليد. وقام مساندة واختلاف عن سلامة أوباما نفسه أو الصيغة لتسبب كذا. ثني رولز، بصرف النظر من أرضية العرقية

142: تستخدم المعيار التوزيعي تعظيم الأصغر فالأصغر "lexicographic maximin" في مبدأ التعديت "Difference Principle" راولز، الذي يشتمل على منح الأولوية لأفقر الناس - من حيث اشتراك السلع الأولية - في كل كتابة إدارة في البلاد. وعندما يتحسن وضع أفقر الناس - مثلاً - في كئيبين إدارتين مختلفتين، يصبح وضع ثاني أفقر مجموعة من الناس هي الترتيب محبة الإهتمام. وهكذا من جهة نسبة التفاضل ههنا لبعض. تجد شرحاً واضحاً وعمماً متوقفاً لهذا في كتابي Phelps, *Economic Justice and Social Welfare* (1970) و Anthony Atkinson, *The Economics of Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1975)

وقد لا يجدها تفسيراً جيداً لراولز، سر كير، على السبع الأولية<sup>(\*)</sup> (أي على الوسائل العامة general-purpose means التي يستخدمها المرء في السعي لأهدافه الواسعة). يقدم راولز اعترافاً غير مباشر بأهمية الحرية الإنسانية في منح الناس فرصة حقيقية - تميزها عن الحرية المدعزفة رسمياً لهم بها فقط - لعمل ما يحلو لهم بحيواتهم. وسأبين لاحقاً في الفصولين II و12، إذ اختلف بين ما يملك الشخص من سبب أولية وبين ما يملك أن يتمتع به فعلاً من حرية جوهرية، فقد يكون كبيراً جداً، وأن هذه المسألة يمكن معالجتها بالكثير سداً من ذلك على القدرات الفعلية للناس.<sup>(\*\*)</sup> صوق ذلك أرى أن راولز، بتساخفه الضوء بقوة على أهمية الحرية الإنسانية، أعطى التمييز المتمثل بالحرية مكانة حاسمة في أعماله الرتببة في نظرية العدالة.<sup>(\*\*\*)</sup>

### المشكلات التي يمكن معالجتها بكفاءة

ولكن نوجد، إلى ذلك، مشكلاتاً ومعضلات. دعني أبدأ بمشككتين هاميتين، أعتقد أنه يمكن مع ذلك نسويتهما دون خصاصة مقارنة راولز الأساسية، وتحطيان منذ مدة بكثير من الاهتمام في الأدبيات.

أولاً، قبل أن أعطاء الحرية الشخصية أولوية كاملة فيه مخالفة شديدة. فما الذي يدعونا إلى اعتبار الجوع والمجاعة والإهمال الطبي أقل أهمية دوماً من انتهاك أي نوع من أنواع الحرية الشخصية؟ كان أول من طرح هذا السؤال بقوة هوبرت هارت بعد نشر راولز كتابه نظرية في العدالة.<sup>(\*\*\*\*)</sup>

(\*) نقضت هذه المسألة أيضاً في مقالتي: "Justice, Means versus Freedom", *Philosophy and Public Affairs*, 10 (Spring 1981).

(\*\*) راجع، فيو وسيمج ويلزب فان باريجس النبوية في منح كل فرد دعلاً أساسياً على دور هذا الجدل في إعلان حرية الفرد، نظر كتابه *Real Freedom for All: How to Achieve It* (London: Corgi, 1955).

(\*\*\*) Herbert Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority", *University of Chicago Law Review*, 30 (1962).

وظهور أعماله الألاحفة (لا سيما كتابه التغيير الأخيقي السياسي)، وقد قطع راولز نفسه مسافةً ما نحو جعل الأولوية أقل حديفة<sup>114</sup> يمكن بالفعل القول أن الحرية الشخصية لا بد أن تكون لها أولوية ما، لكن صحتها أولية تامة مطلقة لا شك عدي تقريباً أن فيه مانعةً شديدة. نعم، مثلاً، أنواع مختلفة من المخلفات التي يمكن أن تعطي أولوية جزئية بشأن ما عني آخر.<sup>115</sup>

ثانياً، في مبدأ المنفعة، يحكم راولز على الفرص التي يملكها الناس من خلال ما يملكون من وسائل، دون الالتفات إلى ما بينهم من تفاوت كبير في القدرة على تحويل السلع الأولية إلى طيب عيش. فمثلاً، ما يستطيع الشخص الممدق عمدته أقل كثيراً مما يستطيع السعفي مستوى الدخل والسلع الأولية الأخرى نفسه. والجاهل تحتاج، بسن ما تحتاج إليه، إلى دعم غذائي إضافي بالمقارنة مع غير الحامل. وقد تختلف هجرة الشخص على تحويل السلع الأولية إلى قدره على القيام بالأشياء التي

<sup>114</sup> انظر Rawls, *Principles of Justice* (1993), chapter VIII. وتجد كذلك شروطاً أولوية أخرية لشخصه في كتابه، *A Theory of Justice* (1971), pp. 32, 217.

<sup>115</sup> ثمة مسألة رياضية في الترجيح 'weighting' ربما كان لها دور في التفسير على راولز فيما أولاً من أولوية تامة للحرية الشخصية. فقد تبين لراولز أن من الخطأ التمسيد على الحرية الشخصية أكثر من غيرها من التسهيلات اللازمة لتخدم البشري. وقد حمله ذلك على ما يبدو، يعطي أولوية لا تتأخر للحرية الشخصية في كل حالة تعارض فيها هذه مع غيرها ما يبدو أقوى بكثير من الآخر، وإن صحت قرأتنا من راولز. في الحقيقة، تتيج رؤى صيات الترجيح كثيراً من المواضع الوسطى للترجيح الأقوى للحرية الشخصية التي شرحت مقصودة للفرد. وقد شرحت في كتابي *Justice, Health and Reason* (1982) بعض طرق استخدام الرهجات بضرورة أكثر. ربما يكون، لا سيما في الحالات 12-4 وهناك فرق مختلفه كثيرة لإعطاء شأن ما نفرداً من الأولوية على شأن آخر، دون جعل تلك الأولوية مطلقة في أي طرف كان (كما يفهم حسناً من الشكل 'شريبي' الذي اختاره راولز).



يمكن أن يقوم بها اختلافاً كبيراً جداً باختلاف الخصائص التي تولد بها (قاصبول الخلقية للإصابة بأمراض وراثية معينة، مثلاً)، وكذا الصفات السلبية المتعددة أو التأثيرات المتعبة لمختلف البيئات المحيطة (العيش في محيط فيد مرضى مشرطن، أو توافدات متكررة للتعذب، أو أمراض معدية). وبالتالي، ثمة منطقٌ قوي في الانتقال من التركيز على السلع الأولية إلى التقييم الفعلي للحريات والقدرات<sup>101</sup>، لكن، إن صححت قرأتي دافع زاوازي إلى استخدام السلع الأولية (أي، التركيز تقيراً غير مباشر على الحرية الإنسانية)، عندئذ أرى أن الانتقال من السلع الأولية إلى القدرات لن يشكل بيئته الأساسية عن مرامح زاوازي، بل سيعبئ لاستراتيجية التفكير العملي في المقام الأول.<sup>102</sup>

### المصاعب التي تستدعي مزيداً من البحث

حظت المشكلة التي عرّسنا لها في المقطع الأخير، وما تزال تحظى، باهتمام كبير. وبالرغم من أنها لم تُحلّ كلياً بعد، ثمة ما يدعو

<sup>101</sup> مؤلف هذا، *أطرق محاضرة في "Equality of What?"* in S. McMurrin (ed.), *Justice: Lectures on Human Values*, vol. 1 (Cambridge, Cambridge University Press, and Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1991); *Capabilities Inequality and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1987); *Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Oxford University Press, 1992)؛ وكذلك *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1992)؛ *Martha* (Clarendon Press, 1992) مع مارثا نوسباوم. Nussbaum، وقد تناولتُ المسائل الأساسية في الفصل 11 "الحجرات والحريات والقدرات"، وبالمعنى 12. القدرات والموارد من هذا المعنى.

<sup>102</sup> انظر Philippe Van Parijs، *Real Freedom for All* (1995)؛ كذلك الاستراتيجية لاستخدام أداة الدخل حتى عندما يكون العرض الرئيسي إعلاء شأن الحرية. انظر أيضاً Norman Daniels، *Just Health* (2008).

تلاعتقاد بأن نقاطها المركزية باتت الآن واضحة ومفهومة نوعاً ما. ومع أني لن أحملها عبداً تبقى من الكتاب، أعتقد أن ثمة حاجة أكثر إلحاحاً إلى الاهتمام بتوضيح بعض المشكلات الأخرى في المفارقة الراونزية معاً ثم بظهور كثيراً في أدبيات هذه الأيام.

### (1) التعلق الحتمي بالسلوك الفعلي

أولاً، يتجه تمرين الإنصاف في مقاربة العقد الاجتماعي، في العدالة الراونزية، إلى أسباب المؤسسات العادلة، فحسب، من خلال التوصل إلى اتفاق على مبادئ تنظيم مؤسسات البنية الأساسية (للمجتمع) نفسها من الحاضر إلى المستقبل.<sup>4\*</sup> وفي نظام العدالة بصفتها إصفاً، يولي راولز اهتماماً مباشراً يكاد يكون حصرياً للمؤسسات العادلة، بدل التركيز على 'السلوكيات العادلة' التي يمكن أن تحاول الاعتماد على المؤسسات الكموية والسمات السلوكية الفعلية معاً.

يلخص صموئيل غريمان، الذي قام ويزيريل كيلي بعمل رائع جداً فيه وحرر كتابات راولز الكاملة، استراتيجياً راولز في العدالة بصفتها إصفاً على النحو التالي:

عقباً راولز فكرة عقد اجتماعي افتراضي يُصاغ بمبادئ العدالة. تُضيق هذه المبادئ أول الأمر لإقرار عدالة المؤسسات التي تتشكل البنية الأساسية للمجتمع. ويكون الأفراد عادلاً وتكون أعدادهم صالحة بقدر استجابتهم واستجابتها لمطالبات المؤسسات العادلة... وتؤثر الكيفية التي تُحدد بها [هذه المؤسسات] وتُدفع في النظام الاجتماعي تأثيراً عالياً في شخصيات الناس ودعواتهم وحضيتهم وأمايتهم المستقبلية وما يُتوقعون إلى أن يكونوا. ولما تهذه المؤسسات من تأثيرات عميقة علينا كأشخاص، فإن البنية الأساسية للمجتمع هي المشروع الأول للعدالة. هكذا يقول

<sup>4\*</sup> John Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 23-4\*

راولز<sup>16</sup>

بوسعنا أن نرى كم هي مختلفة هذه المقاربة، المسببة على الـ *بني*، عن أي مقاربة لعدالة قائمة على *النيابة*، كنظرية الخيار الاجتماعي، مثلاً (الفرق بين المفهومين في المقدمة). سبيل النظرية الأخيرة هذه إلى جعل تقسيم تراكيب المؤسسات الاجتماعية وأنماط السلوك العام قائمة على أساس ما تتمخض عنه من نتائج وتطور اجتماعية (مع لحظ، ليس ما يُنحظ من أشياء، أي أهمية جوهرية، قد تكون للمؤسسات وأنماط سلوكية معينة في التطورات الاجتماعية موضع انتقيم).

ثمة سألان في هذه المقاربة يستحقان اهتماماً خاصاً. أولاً، لا بدع فهم العدالة بصفتها نابعة إهدال التطور الاجتماعي الفعلي الذي يُتوقع أن يدخل عن أي اختيار للمؤسسات، بالنظر إلى السمات الاجتماعية الأخرى (وإنها أنماط السلوك الفعلي). فما يحدث للناس فعلاً لا يمكن إلا أن يكون شيئاً مركزياً لنظرية في العدالة، في منظور نيابة (دون تجاهل أي فدية جوهرية يمكن إعطاؤها في حدود المعقول للمؤسسات والسمات السلوكية التي تُعتبر هي أيضاً يحد ذاتها مضمناً).

ثانياً، حتى لو سلمنا فعلاً بأن اختيار مؤسسات اجتماعية أولية، من خلال الاتفاق بالاجتماع، من شأنه إنتاج نوع من تعريف السلوك 'المعقول' (أو السلوك 'الحسن' [أو 'الصاب'])، يظل هناك سؤال كبير حول انكيفية التي تعمل بها المؤسسات المختارة في عالم يمكن أن يسجّم السلوك الفعلي لكل فرد أو لا يتسجّم تماماً مع ما يُصطّح على اعتباره سلوكاً معقولاً. يرى راولز أن 'الإجماع على اختيار عدائى العدالة مسبّب كافي لجعل هذه العدائى مفهوماً مناسباً للعدالة بقوله النجيب،

Samuel Freedman, 'Introduction: John Rawls - An Overview', in Samuel C. Freedman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 3-4.

لكن هذا القول يضل بعيداً جداً عن أنماط السلوك الفعلي التي يمكن أن تنشأ في المجتمع الفعلي المكون من تلك المؤسسات. ولما كان أحد تم نقل قوله على الدرجة نفسها من القوة والتفصيل، أن لا بد أن يكون سلوك الأفراد 'معتوداً' يعكس المجتمع بشكل سليم، لا شك أن جون راونز يندرك صعوبة الإقناع بأي نوع من الضهور التلقائي لسلوك معقول يلبس كل أفراد المجتمع.

السؤال الواجب طرحه، إذن، هو التالي: إذا كانت عدالة ما يحدث في مجتمع ما تعتمد على تركيبة من السمات المؤسسية والخصائص السلوكية الفعلية، بين مؤثرات أخرى تحدد التسلورات الاجتماعية في الواقع، فهل من الممكن تعريف مؤسبات 'عدالة' لمجتمع ما دون جعلها منوطة بالسلوك الفعلي لأفراده (ليس بالضرورة السلوك 'العادل' أو 'المعتود')؟ إن مجرد قول بعض المباحث على أنها 'المفهوم السياسي الصحيح للعدالة' لا يحل هذه المشكلة إذا كان نظرية العدالة المرجوة أن يكون لديها أي نوع من قابلية التطبيق في توجيه اختيار المؤسسات في المجتمعات الفعلية.

بالفعل، لدينا أسباب وجيهة للاعتراف بأن السعي للعدالة هو في جانب من مسألة تشكل تدريجي لأنماط السلوك - فليس هناك قفز مباشر من قبول مبادئ معينة للعدالة إلى إعادة تصميم كامل لسلوك الفعلي للفرد يستأشى مع المفهوم السياسي للعدالة. يجب، بصفة عامة، أن نختار المؤسسات لا لتتماشى فحسب مع ضيعة المجتمع المعشود. بل كذلك مع أنماط السلوك الفعلي التي يمكن توقعها ونو قل الحسب - وبعد أن يتسلسلوا بمفهوم سياسي ما للعدالة لقد أريد من الخيار بيني العدالة، في النظام البرولتري، ضمان الاختيار الصحيح للمؤسسات وظهور السلوك الفعلي المناسب لنسب كل فرد، ما يجعل نفسية الفرد ونفسية المجتمع معتمدين اعتماداً عميقاً على نوع ما من الأخلاق السياسية. وتشتمل

مقارنة راولز، التي طوّرت بتناسق وبراعة تدعو ان للإعجاب، على بسيط وصححي شديد لقيمة ضخمة متعددة الوجوه ذات أهمية مركزية للتفكير العملي في العدالة الاجتماعية - هي نهضة الجمع من عمل مبادئ العدالة وبين السلوك الفعلي للناس. وهذا أمرٌ مؤسف لأن من الممكن المتداخلة شأن العلاقة بين المؤسسات الاجتماعية وبين السلوك الفردي الفعلي - في مقابل السلوك المثالي لا يسكن إلا أن تكون شديدة الأهمية لأي نظرية في العدالة تهدف إلى إرشاد الاختيار الاجتماعي إلى العدالة الاجتماعية.<sup>(\*)</sup>

## (2) بدائل المقارنة العقد-اجتماعية

تستدعي طريقة راولز في البحث تفكيراً عقدياً اجتماعياً يطرح السؤال الأساسي: ما العقد الاجتماعي الذي من شأنه الجميع قبوله بالإجماع في الوضع الأصلي؟<sup>(1)</sup> تقع الطريقة العقد-اجتماعية في التفكير عمومياً في التقليد الكانطية،<sup>(2)</sup> وكان لها أثر كبير في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة - كما إنني حيد بعد بفضل راولز. يُنرجح راولز نظرية العدالة بصفتها تصافاً.

(\*) كما سألنا الآن، كانت العلاقة بين هابز وسمين في السعي للعدالة مكوناً رئيساً للاختلاف في التفكير السياسي الهندي القديم. كالخلاف بين كوتيك من جنس ريشوكا من حيث أمر على كل هذه المقارنات، انظر الفصل 3، التومونت والأشخاص). وهي أيضاً موضوع أحد المساقات آدم سميت الفكرية ارب به في بحثه الفلسفة السياسية والنقد لـ *The Theory of Moral Sentiments* (T. Cadell, 1790; republished, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, *Lectures on Jurisprudence, The Edinburgh Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. 5, edited by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press, 1976).

(\*\*) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788). English translation (\*\*) by L. W. Beck (New York: Liberal Arts Press, 1956).

تفظيرية، فهي هذا التقليد عموماً، ويصونها، كما أشرنا إليه في المقدمة، بأنها محاولة لتعميم نظرية العقد الاجتماعي المعروفة كما هي، مثلاً، لدى لوك وروسو وكامب، والارتقاء بها إلى مستوى أرفع من التجريد<sup>(\*)</sup>.

يتأثر راولز هذا النسب في التفكير المنطقي إلى عقد اجتماعي بالتقنين النفعي الذي يركز على إنتاج أعظم ما يمكن تحصيله من فائدة لجميع أفرادها، وأن تكون هذه الفائدة كاملة [أو لا تكون] ذات أمر يتحدد سبباً كلي<sup>(\*\*)</sup>، وهذه مقارنة مشيرة ومهمة، ومع ذلك يتبع راولز تركيزه الكلي عسى هذا الشاغل اتخذ من صرف النظر عن سير المفاوضات الأخرى التي ليست عقد اجتماعية ولا نفعية من ذلك، مثلاً، مقارنة آدم سميث الذي يهتم مع أداة سميث 'المشاهد المحايد' لإقامة أحكام العدالة على متطلبات الإنصاف. فما هذا نموذج عقد اجتماعي ولا نموذج تعظيم للمصلحة الكلية للمصالح (أو حتى تعظيم أي مؤشر جمعي آخر لفائدة الكرامة)<sup>(\*)</sup>.

نتيح فكرة معالجة مسألة الإنصاف من خلال مشهد آدم سميث للمحايد بعض الإمكانيات غير المتيسرة بسهولة في حط التفكير القائم على العقد الاجتماعي الذي يستخدمه راولز. نتعين علينا هنا معالجة الجوانب التي يمكن أن يلحظ فيها خطأ التفكير المشتغل على المشاهد المحايد الإدكانيات التي لا يسع مقارنة العقد الاجتماعي احتواؤها بسهولة ومنها:

1. التعامل مع التقييم النسبي لا مع مجرد تعريف لحال ما فوقه؛
2. ونحفظ التطورات الاجتماعية لا متطلبات المؤسسات والقواعد

فقط؛

(\*) John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. viii (1)

(\*\*) Rawls, *Justice as Fairness: A Re-examination* (2001), pp. 95-6 (1\*\*)

كانت نقطة الاعتلاق الأساسية التي شد راولز إليها الأهتمام بشكل صريح في مقالته

المرافعة، 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958)

3. والسماح بحزبية التقييم الاجتماعي، مع التوجه إلى ما هو مهم من مشكلات العدالة الاجتماعية، ومن ذلك الحاجة الملحة إلى رفع حالات الظلم السابق.
4. ولحظ آراء من هم خارج مجموعة العقد الاجتماعي، بما لحظ مصانعهم أو تجنب الظروف في فتح صيق الأفق السحلي.
- وقد أشرت في المقدمة إشارة سريعة إلى كل واحدة من هذه المشكلات التي تحدث عن المقاربة العقد اجتماعية ومن نظريه راولز في العدالة بصفتها إنصافاً، وتطلب مزيداً من المجهود الاستثنائي.

### (3) صنة الآراء العالمية

يقتر استخدام الصيغة الراولزية للعقد الاجتماعي حتماً حنفة مشاركة في السعي للعدالة على أعضاء هيئة سياسي أو شعب معين (كما سمي راولز هذا التجمع. وهو يشبه عموماً مفهوم شعب الدولة الأمة في النظرية السياسية القياسية). فلا تترك أداة الوضع الأصلي للبره خياراً عنه، سوى البحث عن عقد اجتماعي عالمي عملاق، كما فعل توماس برحي وآخرين في تومعة وضع راولز الأصلي ليصبح عالمياً: "إن أكثر إمكانية المضي، لي هذه الحالة، من خلال التمسك الراولزي إلى إقامة مؤسسات عادلة للمجتمع العالمي، أي العفانية بحكومة عالمية. أمر معصي جداً، وقد أشرت في المقدمة إلى الشكك الذي دفع كتاباً توماس داخل إلى إنكار محض إمكانية العدالة العالمية.

لكن العائد خارج حدود البلد لا يمكن إلا أن يدخل لي تقييم العدالة فيه نسبي مختلفين الثير على الأقل حدوداً مما تختار فيما سبق. الأول، لا يمكن إلا أن يولز ما يحدث في السند، وكيفية عمل المؤسسات فيه، على بقية العالم وقد تكون لهذا أهمية عالمية هائلة. ينصح هذا ما فيه

الكفاية عند النظر في عمل الإلهام العامي أو محاولات كبح أنشطته، أو أحداث من قبيل غزو العراق بقيادة الولايات المتحدة، فقد نشأ آثار ذلك في العالم أجمع وتخطت الحدود. أما السبب انشائي، فهو أن كل بلد، أو كل مجتمع، يمكن أن تكون له معتقداته [المحنية] لصيقة التي تستدعي مزيداً من المعالجة والتدقيق العالميين، لأن في استطاعتها توسيع فحة ونوع التمسك المتنازلة بالمدرس، ولأن الافتراضات القبلية التي تكمن وراء الأحكام الأخلاقية والسياسية الخاصة يمكن إخضاعها للمناقشة بالاستعانة بجارات البلدان أو المجتمعات الأخرى. ويمكن أن تكون المناقشة العامة أهم، في التقييم الأشمل، من المناقشات المحلية للمحقق والقيم المتعمقة، مثلاً، موضع المرأة غير المساوي لموضع الرجل، أو مقبولية التعذيب أو - من وجهة النظر هذه - عقوبة الإعدام. ويعالج نمرين الإصناف في التحليل الروتيني مسائل أخرى، لاسيما تفاوت المصالح والأولويات الشخصية للأفراد في مجتمع معين، وستكون طرقاً ووسائل التعامل مع قيود المصالح الشخصية وضيق الأفق المحلي موضع بحث في العصور الثانية.

### المبنى والمعنى: الثاني أولاً

أنهي هذا الفصل بتدوين مسألة مختلفة، وربما أقل خطورة، ففي نظرية راولز 'العادلة بصفتها إنصافاً'، ترتبط فكرة الإنصاف بالاشخاص (ما السبيل إلى إنصافهم بعضهم من بعض) بينما تنطبق مساوئ راولز في العدالة على اختيار المؤسسات (ما السبيل إلى تعريف المؤسسات العادلة). تؤدي الأولى إلى الأخيرة في تحليل راولز (وهو تحليلٌ لئيمٌ حوته بعض الشكوك)، لكن عليته أن نلاحظ حقيقة أن الإنصاف والعدالة مفهومان مختلفان جداً الواحد عن الآخر في التفكير الراولزي. يشرح راولز الفرق بين الفكرتين بدقة كبيرة، وقد علق على الفكرة الأولى منهما قائلاً في هذا النقص.



لكن ما مقدار أصالة هذا التمييز بين الإنصاف والعدالة - وهو فرق من الواضح أن لا غنى لنظرية راولز 'العدالة بعينها إنصافاً' عنه؟ حدثت من جون راولز على رد واضح وجلي عندما سألته أن يعلق على انتقاد لمقارنته أدلى إلي به: شفاعة، أشجيا برلين. قال لي برلين، قد لا تكون فكرة 'العدالة بعينها إنصافاً' جوهرية إلى هذا الحد لأنك لن تجد في بعض أهم لغات العالم كلمات تعبر بوضوح بين العدالة والإنصاف. ملبس في الفرنسية، مثلاً، مصطلحات تخص إحداها دون الأخرى وكلمة 'justice' يحب أن تؤدي المعنيين معاً.<sup>100</sup> رد راولز بأن لا أهمية تذكر في الواقع للوجود الفعلي للكلمتين المنحصتين المتميزتين بما فيه الكفاية، فإسمائهما الأساسية هي ما إذا كان اللسان الذي يتحدثون بغيره لا تميز بكلمة واحدة بين المفهومين المختلفين يستطيعون مع ذلك التمييز بينهما، والمضني إلى موضوع الثمان باستخدام عدد ما يحتاجون من كلمات. أعتقد أن هذا هو بالفعل الرد الصحيح على سؤال برلين.<sup>101</sup> للكلمات أهميتها، أي نعم، لكن يجب ألا تكبلنا كثيراً.

<sup>100</sup> للكلمة الإنجليزية 'fair' أصل حرمانية، وهي تبة من الكلمة الألمانية الفصحى القديمة 'fara' التي أتت منها الكلمة الإنجليزية القديمة 'feger'. وكنت استخدمتها في الأصل عالم جدلية، بمعنى 'pleasing' أو 'attractive'. وقد بدأ استعمال 'fair' بمعنى 'equitable' هذا من طرفي، في الإنجليزية الوضعية.  
<sup>101</sup> بالرغم من ذلك، أعترف أنه كان من الممتع لي أن أتكبر، عندما كانت الترجمة الفرنسية لكتاب راولز حول عدالة 'العدالة بعينها إنصافاً' توشك أن تخرج، كيف سيكيب المصنف الفرنسي مع المهمة الصعبة المتعلقة في فهم 'العدالة بعينها إنصافاً' الفهم العميق الواضح. لكي أكون، هذا الأمر الشويه أن أترجمه الفرنسية عن راولز أقضت على تمييز بأوصاف مختارة، وكنت من خلال التوكيد على أن الفكرة الأساسية هي 'la justice comme équité' (John Rawls, *Théorie de la justice*, translated by Catherine Audard (Paris: Editions du Seuil, 1987)).  
 انظر أيضاً John Rawls, *La justice comme équité: Une Réinterprétation de la Théorie de la justice*, translated by Bertrand Gauthier (Paris: Editions Le Déroulement, 2008).

تمة تباين مهم متعلق بكلمة 'justice' بصيغتها التي تنبأها إني دينيور. نسي. أو. كواين في رسالة كت بها إلي بتاريخ 17 ديسمبر 1992 معلقاً على مقالتي:

فكرتُ هي كلمة *justive* وكلمة *solvative* من الواضح أن الأخرى، *solutium* هي *sol* [الشمس] + *sol* تصغير *sol*، وبالتالي يكون معناها 'solar standstill' [التوقف التام للشمس]؛ لذلك تساءلت حول معنى كلمة *justitium* هل يكون معناها في الأصل كذلك *legal standstill* [الإيقاف التام للقوانين]؟ تحريبتُ لدى *didillet*، وحصلت على هذا المعنى. 'عطله فضائية' شيء غريب، بحثتُ في مرجع آخر. فوجدت أن *justitia* [العدالة أو ربة العدل في الأساطير الرومانية] لا علامة لها بـ *justitium*. وأن *justitia* هي *just (um) + -itia* وبالتالي تكون *justness*. كما ينبغي تماماً لها أن تكون، بينما *justitium* هي *jus - stitium* [حيث *jus* تعني في الإنجليزية الوسطى "تتكون" و *stitium* كلمة لاتينية تعني بالإنجليزية "standstill" أي "توقف تام"].

بعد استلامني رسالة كواين، قلمتُ على إزينا انديمبراطي قلناً دفعي على الفور بشيء من العصبية إلى مراجعة الـ *Manuscript* تلك الوثيقة الكلاسيكية حول الحكم الـ *ديمبراطي* وتحسن الحظ، اطمأن قلبي أن وجدتُ فيها العبارة التالية: *Nulli vendemus, nulli negabimus aut differemus, rectum aut justitiam*، التي يمكن ترجمتها على النحو التالي: *To no man will we sell, or deny, or delay, right or justice* [لن نبيع الحق والعدل لأحد أو نكرهه عليه أو مؤخرهما عنه] بحق لنا [إذن] أن نحتج بحقيقة أن زعماء تلك الهيئة العظيمة السامعة لتسقط تم يكونوا، وحسب يعلمون ما يفعلون، بل كانوا كذلك يعمدون ما يقولون (استطيع أن أتصور تماماً دموع القضاة الجاسين الآن على كراسيهم في مختلف أنحاء العالم أن يعمدوا أن نرس في شجاعاً كذاً أي صباهه بعطلة بصيغته).

تدعو إسهامات جون راوولر العظيمة في فكرتي الإنصاف والعدالة إلى الإضافة، ومع ذلك ثمة أفكار أخرى في نظريته للعدالة تستدعي، كما أرى، تدقيقاً شديداً وتعديلاً. لقد أحضرت تحليل راوولر للإنصاف والعدالة والمؤسسات والسلوك فهذه العدالة إضاهة عميقة ولعب وما يزال ملعب - ذروا بناءً حداثياً في تطوير نظرية العدالة. لكن لا يمكننا اعتبار هيرفنة راوولر في التفكير في العدالة نهائية التطوير. بل يتعين علينا الإفادة من غنى الأفكار التي استقت من داوولر - ثم مواصلة العمل بأن أخذنا عطلة. نحن بحاجة إلى 'justitia' لا إلى 'justitium'.



## 3

## المؤسسات والأشخاص

ليس الاعتقاد أن الصلاح «goodness» وليق اتصله بالذكاء «stuartness»، كما أشار إلى ذلك ويتغشتاين (انظر انقاص ا)، جديدةً تماماً كما قد يبدو للوهلة الأولى. بالفعل، فقد طرح هذه العائلة كثيرٌ جداً من المفكرين على مدى طويلة من الزمن، وإن لم يقدموا ربما الصلة بتلك الحديثة التي أقامها ويتغشتاين بين الأمرين. من الأمثلة المشيرة للاهتمام أشوكا، إمبراطور الهند في القرن الثالث ق.م. وصاحب كثير من الوصفات في السلوك الصانع والقبول، المنتوشية على أنواع وأعمدة حجرية مبنية في الهند وحارجها. فقد عثق هذا الإمبراطور على هذه النصاة في إحدى وصفاته الأكثر شهرة.

كان أشوكي ضد التعصب ومع انهم القتال بأنه حتى عندما تحل طائفة اجتماعية أو دنية ما نفسها متعارضة مع طوائف أخرى، لا بد لها من تادية الاحترام أو واجب للطوائف الأخرى بكل الطرق الممكنة وهي جميع الأوقات. من الأسباب التي قدمها الإمبراطور لهذه النصيحة السلوكية سبب علم-معرفي عموماً مفاده أن ما بين طائفة من الطوائف الأخرى إلا وتتحق الاحترام لسبب أو لآخر<sup>٢١</sup> وأنواع قائلين أن الذي يراني طائفته ويستخف بطوائف الأخرين ناتياً [بنفسه و]أطائفته عنها تماماً، إنما يوقع بهذا السلوك في الحقيقة أفداح الضرر بطائفته هو.<sup>٢٢</sup> كان أشوكا واضحاً في

<sup>٢١</sup>، أمريف ميلان الحظ إضافة. وردت عبارتا أشوكا هاتين في Edict XII Gon Vincent A. Smith in *Asoka* 'Tolerance' at Erragudi (أمانة هاترجمة) The Buddhist Emperor of India (Oxford: Clarendon Press, 1904), pp 71-170، بامث. بعض التعديلات اللطيفة جداً اعتماداً إلى الأصل السنسكريتي

الإشارة إلى حقيقة أن التعصب تجاه معضدات وديانات الآخرين لا يسعد عسى تولد الثقة في سماحة معضد وديني المرء نفسه. تنشأ من ذلك دعوى أن خفة المرء عما يمكن أن يوقع آذخ انضراً بطائفته تلك الطائفة نفسها التي يحاول إعلاا شأنها - ربما كان أمراً غياً يؤدي إلى عكس المراد. ويكون مثل هذا السلوك، بهذا المنظر، 'غير جيد' و'غير ذكي'.

وقد انطوى تعكير أشوكا هي انعداة الاجتماعية ليس فقط على قناعة لديه بأهمية تعسين صلاح حال وحرية الناس عموماً لدولة وأفراد المجتمع، بل وعلى [حقيقة] أن هذا الدعم الاجتماعي يمكن اتوصل إليه من خلال أسلوبك النجيد الطوعي للمواطنين أنفسهم، دون إكراههم عليه بالقوة. وقد أمضى أشوكا شطراً لا بأس به من حياته يحاول تعزيز السلوك الشفائي الجيد لدى الناس تجاه بعضهم البعض - وكانت التراسيم التي أنشأها في أرجاء البلاد جزءاً من هذا الجهد.<sup>(\*)</sup>

بخلاف تركيز أشوكا على السلوك الشري، شدد كوتلبا، الذي كان المستشار الأول لحد، أشوكا شأنه العمومي (الإمبراطور الموريني الذي أقام السلالة الحاكمة وكان أول ملك يحكم كل الهند تقريباً) ومؤلف رسالة آرثاشاستر (Arthashastra، الشهيرة (التي تُرجم عموماً بالاقصاد السياسي) في القرن الرابع ق.م.، عنى ببناء واستخدام المؤسسات الاجتماعية. كان اقتصاد كوتلبا السياسي قائماً على فهمه دور المؤسسات في نجاح السياسات وكفاءة الأداء الاقتصادي. واعتبر السمات المؤسسية، بما تشمل من قيود ومحظورات، مساهمات رئيسية في السلوك القويم وكرام

(\*) قد السجل الرابع لآشوات آشوكا الاجتماعية غير المعدته، إلى جانب معارلاته الستة لقرية تهبيلات إرفاء الاجتماعي لرعاية، عررت جورج ويلز في خلاصه التاريخي إلى القول بأن أكثر من عشرات آلاف أسماء الملوك التي شعنت أعمدة التاريخ، من أصحاب العجلات والمطرفة والوقر والسومسكي وما أشبه، يتبع اسم أشوك كحجر. أوجد تيريد (H. G. Wells, *The Outline of History*, *Being*)  
*A Plain History of Life and Mankind* (London: Cassell, 1914), p. 189

لتحرية السلوكية. وهذه كما لا يخفى نظرة مؤسسية متشرفة لإعلاء العدالة. ولم يلم كوتيبيا كثيراً بقدرة الناس على التمام والتشبه بجذوة طوعاً دون دهمهم إلى ذلك دفعا بحوافز مادية مضمرة بعناية وبانضباط والحضرة، إن لزم الأمر. ويتشارك كوتيليا رأي في فائيه البشر للرشوة، بالطبع، كثيراً من الاقتصاديين اليوم، لكن هذه الآراء تناقض تناقضاً حاداً مع إيمان أمسوكا المتفائل [بإمكاناته] جعل الناس يتصرفون بشكل أفضل بكثير من خلال إبداعهم باستعمال العقل أكثر، وحينهم على إدراك أن من الغباء انصياع إلى التوكيد لفظ، ذي العقابيل المنطبعة على الجميع.

لا شك تقريباً في أن أمسوكا بلغ في تقدير ما لديه يسكن عنده بالإصلاح السلوكي وحده. وقد قد بدأ عندما بدأ كليم الطور شديد وعيند، لكنه لم يتحول أخلاقياً وسياسياً كبير بعد أن ثار اشتعاله ما شهدته من فقاخة في حربه المتضجرة على ما تبقى من أراضي الهند البكر (كالبنيا، التي تُعرف اليوم بأورسا). فقد تغير أولوياته الأخلاقية والسياسية، واعتق تعاليم غوثاما بوذا السمحة، وسرح جيشه بالتدريج وراح بحزر العمد والعمال المكيبين، وأخذ دور المعلم الأخلاقي بدل دور المحكم القوي<sup>191</sup>، ومن أمسب أن إمبراطورية أشم كالو واسعة تفككت ليس بعد وفاته بوقت طويل، لكن ثمة ما يدل على أن هذا لم يحدث في حياته لحشية الناس منه، هذا سبب، وكذلك لأنه لم يملك، في الواقع، الدفام الإدارية الكونيلاني للمحكم المنضبط (كما بين بروس ريش).<sup>192</sup>

<sup>191</sup> حول حياة أمسوكا انظر Komila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas* (Oxford: Oxford University Press, 1961), Uppinair Srinivasa, *A History of Ancient and Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century* (New Delhi: Pearson Education, 2008).

<sup>192</sup> حول هذه النقطة الأخيرة انظر أيضاً Bruce Ried's excellent book, *The World: The Message of Ashoka and Kaushya for the 21st Century* (New Delhi: Penguin, 2008), Chapter 8.

ونحن لم نكن أشد مصيباً تمهلاً كما هو واضح في تفاؤله حول ميدان ووسع السلوك الأخلاقي، أويكون كونيليا مصيباً في تشككه إلى هذا الحد في الإمكانية الفعلية للحصول على نتائج جيدة من خلال الأخلاق الاجتماعية؟ لا نجافي انصواب إن قننا إن أباً من وجهتي نظر أتوكا وكونيليا هاتين لم تكن كاملة بنفسها، لكنهما كليهما تسترعيان الاهتمام عند النظر في طرق ووسائل إعلاء العدالة في المجتمع.

### الطبيعة المشروطة للخيار المؤسسي

إن للدوار المترتبة للمؤسسات وأنماط السلوك في تحقيق العدالة في المجتمع صلة لا بتقييم أفكار الحكم من الماضي السعيد، كأفكار كونيليا وأشركه، فحسب بل بتطبيقها كذلك، هذا واضح، على الاقتصاديات والفنفة السياسية المعاصرة<sup>14</sup> من الأسئلة التي يمكن أن تُطرح عن صيغة جون راولز للعدالة بعضها إنصافاً السؤال التالي: إذا كانت أنماط السلوك تختلف باختلاف المجتمعات (وثمة ما يدل على ذلك)، فكيف يُستخدم راولز مبدئي العدالة نفسيهما، فيما يسميه المرحلة الدستورية، لإقامة مؤسسات أساسية في مجتمعات مختلفة؟

هي الإجابة على هذا السؤال، لا بد من ملاحظة أن مبدئي راولز للمؤسسات العدالة لا يحددان، عموماً، مؤسسات هيربارية معينة، بل يضعان قواعد لضبط اختيار المؤسسات الفعلية. وبالتالي، يمكن أن يلاحظ الاختيار الفعلي للمؤسسات ما ينزح من الفعليات الفعلية للسلوك الاجتماعي القياسي. لأخذ، على سبيل المثال، مبدأ راولز الثاني في العدالة:

<sup>14</sup> انظر تحليل إدوارد إس. فيليبس الدقيق لمارك برون في فوردريك هابيك في الرأسمالية: Edmund S. Phelps 'Hayek and the Economics of Capitalism: Some Lessons for Today's Times', 2008 Hayek Lecture, Friedrich August von Hayek Institute, Vienna, January 2009



أن تلميذ التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية شرطين. الأول، أن تكون مرتبطة بوظائف ومواقع متاحة للجميع في ظروف من المساواة التامة في الفرص، والثاني، أن تكون أعظم فائدة لأقل أفراد المجتمع حقاً.<sup>41</sup>

بالتعميم من أن الشغل الأول قد يوحي بأن هذه مطالبة مباشرة بمؤسسات لا تمزيية لا ترتبط بالضرورة بمعايير سلوكية معينة، من السعوفون التفكير أن متطلبات المساواة المعقولة في الفرص، يمكن أن تعطي دوراً أكثر بكثير للمساواة السلوكية (مثلاً، ما هي أكتفاً معايير الاختيار باعتبار خصائص سلوكية معينة، وهكذا) في تحديد الاختيار الصحيح للمؤسسات.

عندما نتحول إلى الشغل الثاني لبدأ الخيار المؤسسي هذا (المطلب المهم الذي يأخذ اسمه منه مبدأ التفاوت)، علينا أن نعاين كيف يتسجم مختلف التربيات المؤسسية المحتملة، وتتفاعل مع المعايير السلوكية في المجتمع. بالفعل، حتى لغة مبدأ التفاوت تعكس تدخل هذا المعيار مع ما سيحدث فعلاً في المجتمع (أي، ما إذا كانت التفاوتات ستفعل في أن تكون أعظم فائدة لأقل أفراد المجتمع حقاً). مرة أخرى، يعطي هذا راولز متسعاً كبيراً لبناء حساسية للاختلافات السلوكية.

### تقييد السلوك من خلال التفكير المعتد - اجتماعي

نعم، مع ذلك، مسألة ثانية ذات صلة بمناقشة العلاقة بين السلوك الفعلي واختيار المؤسسات تتعلق هذه المسألة، التي قدمت ليهاجي النقص السابق، بافتراض راولز أن الناس ما أن يتوصلوا إلى العقد الاجتماعي، حتى يتخلون عن أي سعي أصيب للمصلحة الشخصية ويتبعون بدلاً من ذلك قواعد السلوك اللازمة لحمل العقد الاجتماعي. وتبند نظرية راولز

Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (2013) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), pp. 42-3.

للسلوك المعقول<sup>1</sup> إلى السلوك النفعلي المقترص بعد يوم تلك المؤسسات المختارة. التي اخترت بالإجماع في الوضع الأصلي.<sup>2</sup>

وقد وضع راولز اقتراحات صارمة جداً لطبيعة السلوك ما بعد العقدي. وعين عن هذه المسألة كما يلي في كتابه الشهيرة الثانية:

يشوق العفاء، من انساني reasonable persons كغايه يُطلب يدها إلى عالم اجتماعي يستطيعون فيه، كأجراء متساوين، التعاون مع الآخرين بشروط يقينها الجميع. ويصرون على وجوب ميطرة مبدأ التعامل بالمثل في ذلك للعالم بحيث تعم المتبادلة الفرد والأخرى معاً. في المقابل، يكون الناس غير عقلاء unreasonable من هذا المنظور الأساسي نفسه عندما يخططون للمشاركة في برامج تعاونية لكنهم يكونون غير مستعدين لاحترام، أو حتى طرح، أي مبادئ أو معايير عامة لتحدد شروط التعاون العادلة، إلا تكلياً أنهم انساني عند اللزوم ولا يتورعون عندما نسمح لهم انظروف عن حرق تلك الشروط إذا كان ذلك يلائم مصالحهم.<sup>3</sup>

بافتراضه أن السلوك في عالم ما بعد العقد الاجتماعي سوف يشمل متطلبات السلوك العقلاني المنسجم مع العقد، يجعل راولز اختيار المؤسسات أبسط بكثير، لأننا نعظم ما نتوقع من الأفراد من سلوك بعد قيام المؤسسات.

لا يمكن اتهام راولز، إذن، بأي شكل من الأشكال بالتناقض أو القصور في عرض نظريته. لكن تبقى، مع ذلك، مسألة كيف سيترجم هذا النموذج السياسي النسبي والسرابط إلى دليل الأحكام العادلة في العالم الفعلي الذي يعبر فيه، لا العالم المتخيل الذي يعنى به راولز هنا في المقام الأول. يكون تركيز راولز معزى بالفعل إذا كان انظرف

(\*) حول هذه المسألة، انظر Anthony Laden, "Games, Fairness, and Rawls's 'A Theory of Justice'", *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991).

(\*\*) Rawls, *Political Liberalism*, p. 50.

بيناً كصفة التوصل إلى ترتيبات اجتماعية عادلة كل العدول والتوصل كذلك بمساعدة إضافية من السلوك المعقول، إلى عالم عادلٍ سواءً<sup>14</sup> نكن هذا يجعل التبعات الذي أشرت إليه في المقدمة بين التفكير المنطقي والأحكام الـبينة للعدالة الاجتماعية أكثر وأعمق بكثير

ثمة تشابه حقيقي بين الافتراضات النظرية للسلوك العقلاني بعد التواضعان المفترضة في الوصف الأصلي. وبين رؤية أسترزكا للجمع بسيرة السلوك الصحيح (أو *thorough* [التواضع والأعراف]). إلا أننا نحصل من كتابات راولز انتقادية على صورة أكثر بكثير لتكليفه التي يفرض أن نسير بها الأشياء في عالم نحاول أن نصل إليه. مع لحظ الدور المتزوج للمؤسسات والسلوك. يمكن اعتماد هذا اسهاماً هاماً في التفكير في العدالة السافوقية باعتبار ما هي وحدها. بلخص راولز روبنة السافوقية النهائية للمؤسسات والسلوكات بقوة ويوضح فيقول:

وهكذا، وباختصار شديد: (1) فضلاً عما يمتلكه المنطقيون من قدرة على تصور الخير. لديهم كذلك قدرة على تعلم مفاهيم العدالة والإنصاف ورغبة في التصرف بدخفسي هذه المفاهيم. (2) وعندما يعتقدون أن المؤسسات والممارسات الاجتماعية عادلة أو منصفة (بالمعنى الذي

<sup>14</sup> مع ذلك، مسألة مهمة هنا تخص كتابه النظرية النظرية بوصف العدالة السافوقية بسبب قول راولز التصريحات اللازمة لديه بتعليقات الخواطر فإن نحن نبت حجة حيي. أي. قومي. المقدمة في كتابه *Justice as Fairness: A Constructivist Account* (U. A. Cohen, *Reasoning Justice*, Harvard University Press, 2008) أن هذا حصن في كتابه نظريه راولز كظرفية لعدالة الكاملة لوجود عدم التبول بالثبات لتسلو الناس ليقتصر فراكس بجي (أي ليؤمنوا بما يجب عليهم اتقياء به من العالم العادل سي دون موافق شخصية)، وسوف يتخرج جوه نظرية راولز في العدالة لكامله. وقد يبت في الفصل السوم. ثمة مشاكل مهمة عد. لأن راولز يصع من جهة شروطاً قريبة على السلوك الفردي في عالم ما بعد، أخذ الاجتماعي. ثم يصل من جهة أخرى مبدأ الخواطر في العدل الاجتماعي نفسه. يعنى الناس بذلك من واجب السلوك الذاتي بلا خواطر

يحدده هذان المفهومان للكنمة)، يكونون مستعدين للإسهام في تلك الترتيبات وراعيين في ذلك شريعة أن تكون لديهم ضمانة معقولة بأن الأخرين سيقومون هم أيضاً بواجبهم [في هذا السير]؛ (3) وإذا أظهر الآخرون نيةً للقيام بواجبهم في الترتيبات العادلة أو النصفية، فإن المداعبون إلى انضمامهم والثقة فيهم؛ (4) يصبح هذا الائتمان والثقة أقوى وأكمل إذا استخدم نجاح الترتيبات التعاونية مدناً أصول؛ (5) ويصح انبثاق نعتيه إذا كان الاعتراف بالمؤسسات الأساسية المقامه تضامناً مصالحتنا الأساسية (الحقوق والحريات الأساسية) أكثر ثباتاً وتلفاً؛<sup>19</sup>

هذه الرقبة مضبوطة وملحمة جداً بكثير من الأشكال. ومع ذلك، إذا كنا نحاول مفارقة انظلم في العالم الذي نجيش فيه، بكل ما نفي المؤسسات من فجرات وما في السلوك من بواقي، وجب علينا كذلك أن نركز في الكيفية التي يجب أن تقام بها المؤسسات جانباً لإعلاء العدالة من خلال تعزيز الحقوق والحريات الأساسية وصالح حال الناس الذين يقيمون اليوم ويعصون غداً. هنا بالضبط أصبح انقراء التوعية لسماير والضوابط السلوكية مهمة لاختيار المؤسسات والسعي للعدالة. وأن يظن من السنوك اليوم أكثر من المتوقع أن يلبس لن يكون سبباً لإعلاء قضية العدل. يجب أن ينعى هذا الإدراك الأساسي دوراً في نظرية التي نكر بها في العدل والظلم اليوم، وسوف تراه في ما تبقي من الكتاب.

### السلطة والحاجة إلى الموازنة

ربما يكون هذا أيضاً موضعاً يتعين علينا فيه أن نفتح أعيننا على فهم جون كينيث غالبريث الأساسي طبيعة المؤسسات الاجتماعية المناسبة التي يمكن أن يحتاج إليها المجتمع. كان غالبريث مدرّكاً جداً الأثر السلبى للسلطة المستحرة من كل قيد، ليس لأن الموازن المؤسسي مهمة

جداً للمجتمع فحسب بل لأن السلطة نفسها أيضاً ليست معاً، ولقد حاج بأهمية وجود مؤسسات اجتماعية مقلدة يمكن أن تعارض على بعضها البعض سلطة موازنة 'countervailing power'. وقد تحدث غابريث من هذا المطلب وما نه من أهمية في كتابه الذي نشر سنة 1952، *أمريكية الرأسمالية American Capitalism*، الذي يصف كذلك وحفاً مضيقاً غير تقليدي كيف أن نجاح المجتمع الأمريكي معتمداً بشدة على عمل سلطة صغيرة من المؤسسات التي تكبح وتوازن القوة والهيمنة التي كان يمكن أن تمارسها مؤسسة واحدة لو كانت تحكم وحدها.<sup>14</sup>

ويث لتجد في تحليل غابريث الكثير حول ميل السلطة التنفيذية في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة إلى ما لا يحمد عقباه من ممارسة متفلسة للسلطة قد تتخطى أهداف الدستور الأمريكي بل الأكثر مدعاةً لندھشة ما يرويه لنا، وما يرويه كثير، من أخطاء دول الحزب الواحد ذات الحكم والقيادة المركزيين، كالاتحاد السوفييتي السابق. فبالرغم من الحماسة السبابة والأمل بالعدل اللذين ولدتهما ثورة أكتوبر أول الأمر، مرعان ما أصبحت الإخفاقات انسيابية والاقتصادية الجسيمة سنة اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية (ومن ذلك انتصفت، والمحاكمات الاستعراضية، ومعكوات الاعتقال والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية الفاشلة التي تهيمن عليها البيروقراطية). يمكن، في رأبي، أرجح هذه الإخفاقات، في جسد من الأمر على الأقل، إلى اغتراب التام للسلطات

John Kenneth Galbraith, *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1952; London: Pinter, 1984; revised edn, 1987); Harish Handoo, *John Kenneth Galbraith: His Life, His Politics, His Economics* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005); republished as *John Kenneth Galbraith: A Twentieth-Century Life* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007).

الموازنة في هيكلية السلطة الوضعية. ترتبط هذه المسألة كما هو واضح بغيب الديمقراطية، وسأعود إلى هذا الموضوع لاحقاً في الكتاب (الفصل 15 الديمقراطية بصفحتها 147). يمكن أن ترتبط مسألة ممارسته الديمقراطية ارتباطاً وثيقاً بوجود واستخدام سلطة موازنة في مجتمع تعدد في مصادر الرأي والقوة.

### الدور التأسيسي للمؤسسات

لا بد لأي نظري في العدالة أن يُؤني دور المؤسسات مكانة هامّة. يجب أن اختيار المؤسسات لا يمكن إلا أن يكون عنصراً مركزياً في أي وصفية معقول للعدالة. ولكن، لما تقدّم من أسباب، يتعين علينا البحث عن مؤسسات تعزز العدالة، بدل التعامل معها على أنها مجرد ذاتها مظهر من مظاهره، ما سوف يعكس نوعاً من النظرة المؤسسية الأصوبية وبالرغم من أن منظور نيتي (1991) القائم على الترتيب غالباً ما يفترض بطرق تجعل وجود المؤسسات المناسبة نفسها كافياً لتلبية متطلبات العدالة، يشير منظور نيتي (1991) الأوسع إلى ضرورة معالجة ما يتولد من تلك المؤسسات هي الواقع من تبلورات اجتماعية. بالطبع، يمكن دون إحاطة المنطق اعتبار المؤسسات نفسها جزءاً من التبلورات الاجتماعية التي تأتي من خلالها، لكنها أبداً، بكثير من أن تكون هي كل ما يعين عدسنا التركيب عليه، لأن حيوات الناس في العيزان.<sup>14</sup>

هناك تراثٌ متشدّد في التحليل الاقتصادي والاجتماعي، يُعرّف قديم العدل بما اعتبر أنه الهيكلية المؤسسية المصححة. وثمة أمثلة عديدة:

<sup>14</sup> شرّ القاضي ستين براير بقوة أكبر ووضوح أكثر بكثير من ذلك أهمية الإنشاء. تُعرف في التشريع في تفسير دستور ديمقراطي، متشدّد على دور التشريع كصك هام بمعددة تسمير معين لهذه الأعراف الديمقراطية (John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 112.

كثيرة جداً لهذا التركيز على المؤسسات مع حجج قوتها لهذه الترقية المؤسسية أو تلك للمجتمع العرفي من تزيين التجارة والسوق انحراف ذات الأداء، لوائح إلى الصردوس الموعود لامتلاك المجتمع ومساائل الإنتاج والنخيط المركزي الفيد. ولكن يوجد، مع ذلك، أساساً مهمة للاعتقاد أن أي من هذه النصب المؤسسية الفخمة لا يفي بما أُطل [بل] برقم [أصحابه الحانمون [بل] الواهمون] من وعود، وأن نجاحه الفعلي في إنتاج تلورات اجتماعية جيدة معتمد اعتماداً شديداً على الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الصغيرة.<sup>10</sup> قد لا يحافي لأصولية المؤسسة [حقيقة] تعقيد المجتمعات فحسب، بل إن الرضا عن الذات الذي يرافق الحكمة المؤسسية المزعومة في أغلب الأحيان يجمع الدراسة النقدية لتنتج الفعلة خراب المؤسسات الموصى بإقامتها بأفضل، في النظرة المؤسسية الصرفة، لا توجد، وسيأ على الأقل، قصة عدالة خلف إقامة المؤسسات العادلة. علاوة على ذلك، وبصرف النظر عما ترتبط به المؤسسات من خير، يصعب الاعتقاد بأنها في الأساس خيرٌ بحد ذاتها، اللهم إلا أن تكون سبيلاً فعالة لتحقيق منجزات اجتماعية مقبولة أو مستقرة.

سوف يبدو كل ذلك سهل الإدراك بما فيه الكفاية. ومع ذلك، غالباً جداً ما ينطوي الرأي المختار الفاضل بالتركيز على المؤسسات بفضيحتها على مسؤولية مؤسسية، حتى في الفلسفة السياسية. فمثلاً، في بحثه الشهير العجيد بهذه الشهرة لـ 'الأخلاق بالاتفاق' (Morals by Agreement)، يعتمد دافيد غونيه على الاتفاقات التي يأخذ شكل توافق بين الأطراف المختلفة على الترتيبات المؤسسية، ما يفترض أن يأخذنا مباشرة إلى العدالة الاجتماعية.

<sup>10</sup> تجد بعض أسباب هذا التباين بين الرؤى المؤسسية الصماء والتلورات الاجتماعية الفعوية مثلاً، روج في كتابه *Development of Exchange* (New York: Knopf, 1961) Oxford: Oxford University Press, 1969.

وتُعطى المؤسسات أولويةً علياً أولويةً قد تبدو مستتةً [من المساواة] عن طبيعة النتائج الفعلية التي [يمكن أن] تمخض عنها يتفق عليه من مؤسسات. وكما نرى، يعتمد غوثيه بشدة على عمل اقتصاد السوق في إنجاح الترتيبات الفعلية التي يُتصور أن تركز عليها الأطراف التي تسعى للانفاق، وما أن تقام المؤسسات "الصحيحة" حتى نصبح [وربما يصبح] أن يكون "نفع" في أيديها الأمانة، هكذا يُعترض بقول غوثيه بوضوح إن إغامة المؤسسات الصحيحة بحرار الأطراف كذلك من القيد الذاتي للأخلاق وقد نسى الفصل من كتابه الذي شرح فيه كل ذلك السوق. لتحرر من الأخلاق، وبإله من اسم ملان.<sup>101</sup>

وما يكون إعطاء هكذا دور تأسيسي للمؤسسات في تقييم العدالة الاجتماعية، متى نحو ما فعل دافيد غوثيه، أمراً استثنائياً نوعاً ما، لكن هناك علاقةً أكثرُ غروراً تجذبوا إلى هذا الاتجاه. همة جاذبية قوية واضحة هي الفرضية لحرمة المؤسسات بعد تصرُّر أنها اختيرت لخيراً عقلانياً باتفاق ما عدا ذلك، مفروض، بصرف النظر عما تنجزه في الواقع، المنقضة العامة المهمة هنا هي ما إذا كنا نستطيع ترك الأمور لاختيار المؤسسات (التي تُختار كما لا يخفى هي ضوء أهداف نقد ما يكون هذه محل تفاوضٍ وإخفاق) لكن بعد أن يتم اختيار المبررات، لا يعود هناك نقاش في الاتفاقات والمؤسسات، وتكون العواقب الفعلية ما تكبر.<sup>102</sup>

هناك بضع نظريات ليست من الناحية الشكلية مؤسسية لسهولة على نحو ما هي نظرية غوثيه، لكنها تشترك مع هذه في أن أولوية المؤسسات

David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 174 (Chapter IV: "The Market, Freedom from Morality")

<sup>101</sup> لا يحتاج دعم اقتصاد السوق، مع ذلك، إلى التعامل الطبيعة المشروطة بعموم. انظر، مثلاً، دفاع جون غراي القوي عن السوق كبديلٍ بحدوث شكلاً مشروطاً بنتائج *The Moral Foundations of Market Institutions* (London: IEA Health and Welfare Unit, 1992).

Health and Welfare Unit, 1992.



المخاطرة تعلق على طبيعة المنتج والتبليغات الواقعية. فمثلاً، عندما يحتاج روبرت نوزيك بضرورة ضمان الحريات الفردية الأساسية، لأسباب تتعلق بالعدالة، ومنها حقوق امتلاك الأرض، والشجاعة الحرة، وحرية المرء في التنازل لحس يشاء وتوريث من يشاء، فإنه يجعل المؤسسات الثلاثة لهذا المحقوق (أي الإطارات القانونية والاقتصادية) شرطاً أساسياً لتوريثه إلى المجتمع العادل.<sup>191</sup> وهو مستعد لترك المسائل لهذه المؤسسات بدل الدعوة إلى أي مراجعة تقوم على تقييم النتائج (فهو لا يسمح في نظريته بـ 'تعميل' النتيجة، على الأقل في الصيغة الأساسية لهذه النظرية). من حيث الشكل، ما يترك فرق بين تقييم المؤسسات نفسها وبس اعتبارها جوهرية للعدالة كونها لازمة لإنجاز شيء آخر، كـ 'حقوق' الناس. كما في منظومة نوزيك. لكن التمييز مع ذلك، شكلي، وليس نجانب الصواب تماماً إذ اعتبرنا نظرية نوزيك بالتالي أصولية هي الشأن المؤسسي.

لكن ماذا لو حذر مجتمعات ما اعتبر مؤسسات عادلة نتائج مرعبة على الناس في ذلك المجتمع (دون انتهاك مصالحهم انباشرة في الواقع، كضمان الحريات الفردية، كما في حالة نوزيك)<sup>192</sup> يعترف نوزيك هنا بما باحتمال وجود مشكلة. بالتعليل، فقد انتقد من ذلك إلى القول بجواز استثناء الحالة التي يمكن أن تقوم فيها المنظومة التي ابتدعتها، والتي لا

<sup>191</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, نظر 1974).

<sup>192</sup> يمكن يظهر أن القوى الاقتصادية والسلبية حتى تلك التي برزت مجتمعات عدالة يمكن أن تؤدي إلى تلك النتيجة دون حقوق أي حل من حقوق تحرية فردية لأي شخص. حول هذا الأمر، انظر كتابي *Peace and Power: An Anarchy and Utopia* (Oxford: Oxford University Press, 1991) أيضاً Carmac O. Cruz, *Ireland's Utopia*, Chapter 1, 'Reason and Objectivity' (Dublin University College Dublin Press, 2000).

شمية فيها يعلو على الحركات الفردية، إلى ما أسماه أرغب الأخلاقي الكارثي 'catastrophic moral horror' <sup>14</sup> فقد تسقط الشروط المؤسسية في تلك الحالات الحثية. تكمن بعد أن يُجازر هذا الاستثناء، لا أدري ما الذي يبقى من الأوثويات الأساسية في نظريته للعدالة، ومن المكامه الأساسية التي أعطيت للمؤسسات والقواعد اللازمة في نظريته. وإذا كانت حالات أرغب الأخلاقي الكارثي كافية لإسقاط الاعباد عن المؤسسات الصحيحة المزعومة جلية واحدة، هل يعني ذلك أن نتائج الاجتماعية السيئة التي وإن لم يكن كارثية تدمت نكته، فخصه، يمكن أن تكون أساساً كافياً لإعادة النظر في أوثوية المؤسسات طرفي أقل حدة؟

السؤال الأكثر عمومية، بالطبع، هي نعتز الركون إلى حساسيتها، جاء ما يحدث في العالم، فهذه الحساسية غير موثوقة ولا يمكن الاعتماد عليها بصورة مستديفة، وهذا اعتبرت المؤسسات معتادة. وبالرغم من أن جون راولز واضح جداً في إثارة التضامن حول المؤسسات من حيث ما يشر به من بنية اجتماعية، وإن من خلال تعريف مبدئي العدالة عنده بدلالة مؤسسية، فإنه يتعد هو أيضاً مسدفة ما عن النظرة المؤسسية العرفية للعدالة <sup>15</sup> وهكذا يفعل عدد من المنظرين الرواد للعدالة من خلال اعتمادهم التام على سلامة المؤسسات التي موضوع باقاعتها استناداً إلى

(14) انظر نورث، بورن، مع ذلك، السؤال التالي لا إجابة أهل هذه تقود الجوابية التي يحسن اعتمادها مقارنة أو يحسن استنادها لتعجب أرغب الأخلاقي الكارثي؟ أو كان التعجب هو الأمر، جون ما يمكن أن نوزر إليه إيجابية نتيجة ذلك هو ما أوجوه من كل قبيلتي عدلية، (Robert Nozick, *Justice, Social and Economic Liberty* (1980), p. 30).

(15) لا شك أن المؤسسات في نظام، توفر العدالة مصطنعاً تصحفاً أختار علي أمالي محصوراً على نتائج معينة، هذا صحيح أكثر بعد أن تختار من خلال مبدئي العدالة، لا يعود في النظام، وإسراء لا حائز، ما إذا كانت هذه المؤسسات تعطي في الحقيقة، نتائج غير جيدة أم لا.

الكيفية التي يتوقعون بها أن تعمل بها.

عند نضال إلى متطرف طرق، وبخلاف المنظمات الموسمية، ثمة نظريات في العدالة والخييار الاجتماعي تنحط بشدة الحجاب الاجتماعي التي تظهر في الواقع لتقييم كيفية سير الأمور وما إذا كان في الإمكان اعتبار الترتيبات عدلنة. فتتخذ المدارس المنفعة هذا الرأي (بالرغم من اقتصر قسمها الحالات الاجتماعية على ما يتولد من منافع فحسب. متجاهلة كل شيء آخر)، وكذا تعمل نظرية الخيار الاجتماعي، وإن بصورة أكثر بكثير، كمقاربة للتقريب والعدل على نحو ما بحثها كينيث أرو في إطاره المنفي عموماً مع المقاربات الفيزيائية التي بحثها كوندورسيه وآدم سميث وغيرهما. فلا ضرورة هنا للاعتماد على المنافع فحسب لتقييم الأوضاع الناشئة، أو من هذه الزاوية، على 'الحالات النهائية' end states فحسب (كما يدعوها روبرت نوريك)، فتجاملين الأهلية الكبيرة للمخمين المستخدمة. فالأولى اعتبار الأوضاع الكلية الناشئة في الواقع ذات أهلية حاسمة في تقييم ما إذا كنا نقوم بالشيء الصحيح، أو ما إذا كان في إمكاننا تحسين ما نقوم به.

في منظور بذية الاستيعابي، لا يسعنا فقط التخلي ببساطة عن مهمة العدالة لبعض المؤسسات وقواعد الميثاق الاجتماعية التي نعتبرها صحيحة تماماً، ثم التوقف عند هذا الحد، والإحجام عن التقييم الاجتماعي إصافي (ناعينك عن التجرد من الأخلاق، إذا استخدمنا عبارة دافد غورتيه الخشنة تلك). فالتساؤل عن كيفية سير الأمور وما إذا كان في الإمكان تحسينها هو جزء ثابت لا يهرب منه في السعي للعدالة.



## 4

## الصوت والخيار الاجتماعي

أثناء نظرافه شمال-غرب الهند سنة 325 ق.م. خاض الاسكندر  
 لأكثر سلسلة معارك مع الملوك المحليين في البنجاب وما حولها  
 ونسبها جميعاً. لكنه لم يستطع توليد ما يكفي من حماسة لدى جنوده  
 للاستيلاء على معقل عائلة باندا الأمير الطورنة الصوية التي حكمت الشطر  
 الأكبر من الهند من العاصمة پاماليو براشرفي السواد (ما يدعى الآن پاتنا).  
 ولم يكن الاسكندر مستعداً مع ذلك للعودة إلى اليونان بهذوء، وعرضته  
 شهيداً عجيباً لأرسطو، فقد أمضى وقتاً طويلاً يتحدث بارتياح مع الفلاسفة  
 والمطربين الهنود - الدينيين والاجتماعيين.\*

في إحدى المعادلات الحامية، سأل الذي غزا العالم مجموعة  
 من الفلاسفة انجيين [اتباع الديانة الجينية الصوية Jainism التي أسسها  
 ناردهامانا مهابيرا] إنهم لا يلتفون بالألوهة. فحصل على الجواب الثاني،  
 الدينقراطي إلى حد بعيد:

أيها الملك الإسكندر، ليس في مقدور امرئ أن يملك من الأرض  
 أكثر من الرقعة التي تقف عليها الساعة. وما أنت إلا بشرٌ مثلنا، غير أنك

أنت وحدك تجد مع يادع الضخمة أُنذاك، في الفترة ضد تحريم شيء أُنكب ملحة  
 زاهين الاليد قانسكي زامونا) وملحة مهابيرا، الذين يعودون إلى ما فترة  
 بين القرنين السابع والخامس ق.م. وقد رفضت الشاع الأعضادية وانعكسية المنكرة  
 في هاتن الملحميين في تديس صعة مكتة كلابي السنسكريتية لملحة فالسكي  
 ومهابيرا، تحريم زامونا وموميشن وششون بوناوا. (سوف نشره مطعة جامعة  
 نيويورك). كان ذلك أيضاً وقت ظهور تعاليم بوناوا ومهابيرا حين الشريعة، من  
 الفرد السديس ق.م. التي شككت تحدياً للألوهة قدمت التقليدية الدينية السائدة  
 أُنذاك.

تُسفل نفسك على الدوام بما لا ينبغي نظري الأرض، وتكذب غمضك وعبركذا... وليس بطول بك انصاف قبل أن تموت. عندها لن نملك من الأرض أكثر مما يكفي لدهك.<sup>101</sup>

نعلم من كتب سيرة الاسكندر، أريان، أنه رد على د لما الشكيت الإيغاليضاري الثعلب، بالقدر نفسه من الإعجاب الشديد الذي أنه اوهي مقابلت مع [الفيلسوف اليوناني] دوجيبس، معبراً عن عميق احترامه للشعور زميلماً برأيه المخالف له. لكن سلوكه الشخصي، كما أشرت أريان، بقي على حاله لم يتغير: الذي يتأصص تماماً ما صرح بوصفه به من رأي.<sup>102</sup>

من الواضح أن المناظرات والمناقشات لا تجدي نفعاً على الدوام. ولكن في استطاعتها أن تكون كذلك، معجزة. بانتمس. حتى في حالة الاسكندر، فربما كان لهذره هذا - مع دوجيبس، والجينين، وكثير غيرهم، بعض الأثر بالنظر إلى اتساع أفق وتحرر تفكيره ورفضه القاطع ضيق الأفق الفكري. نكن بصرف النظر عما حدث للاسكندر نفسه، كان نفوسات الاتصال التي أقامتها زيارته هذه إلى الهند أثار عميقة، امتدت فربما، على الأدب الهندي والشراة والرياضيات الهندية والفنك والتحت وكثير من المجالات الأخرى، ونشرت وجه الهند تغييراً عميقاً بطرق جوهرية عدة.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> العودة إلى أصل هذه الجملة عبرها من المحادثات ذات الصلة، انظر كتابي *Argumentative Justice* (London, Aden Press, and New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005).

<sup>102</sup> انظر Peter Green, *Alexander of Macedonia, 336-323 B.C. A Historical Geography* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992), p. 428.

<sup>103</sup> كما سابين لاسك (في الفصل 15، "تدريسية بصفتها قدماً معاً"، ميلا الهند) تأتي من الأعران أيضاً تجارهم الخاصة من لحكم تدبيرهم في الإدارة البلدية في المشور. أصبح الإغريق كذلك أكثر التمسك في الأثر الصدية لتلك الفكرة،

إن قيم منطلقات العدالة بصفته تهرباً انفرادياً لا يختلف عن أي ملك معرفي بشري آخر. وعندما نحاول تقييماً كيف نصير، وأي نوع من المجتمعات يجب أن ندرج أنها حاضرة سافرة، يكون لدينا سبب للاستماع إلى آراء واقتراحات الآخرين وإيلائها بعض الاهتمام، ما قد يفقدنا أو لا يفقدنا إلى تعديل بعض استنتاجاتنا. ونحاول كذلك، مراراً، جعل الآخرين يقرون بالأدلة التي أولم باتنا وطرق تفكيرنا، ونجح في هذا المسعى أحياناً، وبخفق فيه تماماً أحياناً أخرى. ليس التفكير السليم والتواصل جزءاً من موضوع نظرية العدالة فحسب (لدينا سببٌ وحيه لنشكك في العدالة التي بلا نقاش)، بل إن طبيعة وثقافة ودرج التفورات المطروحة نفسها تعتمد على المساحات الآتية من النقاش والحوار.

وإن نظرية في العدالة تسبب احتمالاً أننا قد نخفق مهما حرصنا على الانفعال، بصرف النظر عن درجة وضوح الخطأ، إنما تدعي شيئاً صعباً بمرور. بالفعل، لن يكون انضماماً أن نسلم مقارنة ما بانفجار الأحكام التي انضمام، وتقبل كذلك بغياب الحميمية التقاطعة. فمن السهولة جداً نظرية في التفكير العملي أن تشمل على إطار تفكير تحت سقف نظرية أرحب - تلك هي، على أي حال، مقارنة هذا الكتاب إلى نظرية العدالة.

لكن أغلب أرباب الفكر السائد لا يأخذون نظرية العدالة، مع

يشكو ووماسي عواماً في الفدب، حول أوجه التشابه بين الفلسفات اليونانية والهندية في تلك الفترة. انظر الدراسة اعتمده لوماس ماكيغلي، Thomas McVilley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophy* (New York, Allworth Press, 2002) ومما يكون بعض أوجه التشابه هذه تروى بشكل مفصلي. لكن ثمة مجالات تثير اهتماماً مشتركاً واسعة جداً أيضاً. هناك دراسة مهمة، تم نشرها مؤخراً، لجان ميشو، بعد راج Lata Mishra, 'India, Greece and Rome: East-West Contacts in Classical Times', mimeographed (Office of the UK Deputy High Commissioner, Kolkata, India, 2003).

ذلك، كخطار عدمه غير محدد للتفكير، لا شيء من هذا القبيل. بن، بنذر هؤلاء، انتصوصوا مصممين على أخذنا مباشرة إلى صيغة منسلة نوعاً ما للعدالة الاجتماعية وتعريف وحكم بنظر لطبيعة المؤسسات الاجتماعية المعاصرة. المبادئ، موضح نظرية راولز هي العدالة هذا، عاماً فكما رأينا قبل قليل، يوجد قدراً كبيراً من التفكير النقدي، يشتمل بالترتيب سيادة العدالة، ومشهور لموضع الأصلي. ومضيفة التمثيل الداخلي في التمرين، ونوع الإجماع المتوقع في اعتبار المبادئ التأسيسية في الوضع الأصلي، كل هذا النقاش العدم قبل إنه يأخذنا إلى قواعد واضحة كل الموضوع تبع كسادى بانه للعدالة، بمضامين مؤسسية مريدة. في حالة العدالة التوافقية، تشمل هذه المبادئ في انتظام الأول (كما بينا في الفصل 2) أولوية الحرية الفردية (المبدأ الأول)، وبعض متطلبات المساواة الإجرائية (النظر الأول من المبدأ الثاني) وبعض مطالب الإنصاف، في شكل إعطاء أسبقية تعزيز مصالح ومرايا الأفراد الأقل حظاً في المجتمع (المبدأ الثاني من المبدأ الثاني). بكل هذا التحديد المتحصل للنظرية التوافقية، لا داعي للخوف من الاتهام بانزود.

لكن من ههنا تردد كثير<sup>4</sup> إن صح التفكير المضروح حتى الآن، إذن لتفصيل هذا الدرجة من التوضيح لنا إغماض العيس عن عدد من الاعتبارات ذات الصلة وذات الأهمية الحيوية بالفعل، طبيعة ومحتوى 'مبادئ' عدالة راولز والعمية التي استُفاد من خلالها كل ذلك قد يتود إلى بعض الاستثناءات المعضلة جداً، ومنها:

1. تجاهل الرد على الأسئلة المقارنة للعدالة، وذلك بالتركيز فحسب على تعريف مطالب المجتمع المعاصر، المعاد نساماً.
2. صوغ متطلبات العدالة بدلاً من مبادئ العدالة التي تُعنى بالمؤسسات المتعددة، ولا شيء غير ذلك، مع تجاهل المنظور الأوسع للتنبؤات الاجتماعية.
3. تجاهل التأثيرات المعاكسة المحتملة لأعمال وحيارات بلذ ما على



- الناس خارج حيزه هذا البلد. دون أي ضرورة مؤسسية للاستماع إلى أصوات الناس المتضررين خارج البلد؛
4. الافتقار إلى إجراء منهجي لتكوين أثر جيبي لأفق التقييم الذي يمكن أن يتعرض له أي مجتمع عندما يعزل عن بقية العالم؛
5. عدم السماح، حتى في الوضع الأصلي، بإمكانية أن يواصل الناس المختلفون، حتى بعد كثير من النقاش العام، الأخذ ببعض المبادئ المختلفة جداً كمبادئ مناسبة للعقد، بسبب تعدد معاييرهم وقيمهم السياسية المتفروعة (لا بسبب اختلاف مصالحهم الشخصية)؛
6. وعدم السماح بإمكانية أن يتصرف بعض الناس أحياناً على نحو غير معقول بالرغم من العقد الاجتماعي المتضرر، ويمكن أن يؤثر ذلك على ملائمة الترتيبات الاحتفالية كافة (بما فيها، بالطبع، اختيار المؤسسات)، التي تُصنّفُ تبسيطاً عريضاً من خلال فرض افتراض شامل بلزوم التجميع النوعي المحدد لهم للسلوك المتفوق<sup>14</sup>.
- إذا كان لهذه الدعوات إلى إغراض البعض عن المسائل المهمة المتعلقة بالعقد أن تضاف، فقد يتعين أن يأخذ تعريف متطلبات العدالة واسمي ثلثينها شكلاً أوسع وأكثر تفصيلاً. ومن المهم جداً في ذلك التبرير الأوسع أن يكون هناك إطارٌ للنقاش العام *public reasoning*

<sup>14</sup> توقفت بعض هذه المسحوريات أيضاً، وشتات أخرى في الفحص التالي بعد حتمي البند الأخير في لائحة الأعضاء والتكليفات. كما بادعنام خاص في الأدبيات التقييمية، عسى حجم تعطي. من خلال الاعتراف بالعاجية إلى نظريات التعامل مع الأوصاف غير المثالية. أما السود الأخرى، فلم تُعهم لهم التقييم بدلالة التمييز بين النظريات المثالية ونظريات غير المثالية، التي ما يبيح أن تُكسر تحت محاكمة وحدة وقد تُمر مرصدة باع وحدود النظرية المثالية في مدوة معينة حول العدالة الاجتماعية. النظرية المثالية والنظريات غير المثالية: *Social Justice: Ideal Theory, Non-Ideal Circumstance and Practice*.

وقد شدد معنى ذلك راوونر نفسه كثيراً.

ربما يحسر توضيح فضيحة المسهمة قليلاً بالاستعانة بنظرية الحمار الاجتماعي. وأنحون الآن إلى هذا الاتجاه في البحث.

### نظرية الخيار الاجتماعي كمقاربة

ليست النقشات حول الأخلاق والسياسة بالشيء الجديد. فقد كتب أرسطو في هذه الموضوعات في القرن الرابع في م. تقصير ووضح سديدن، لاسيما في كتابه الأخلاق النفوسية *Nicomachean Ethics* [المهذب إلى ابنه نيقوماخوس] والسياسة *Politics*؛ وكتب معاصره الهندي كوتيلبا عمه بمقاربة مؤسسية أشد صلابة في رسالته الشهيرة في الاقتصاد السياسي، *Arthashastra*. (كما أشرنا في الفصل السابق). لكن سير الطرق انطاب لاتخاذ القرارات العامة وما تقوم عليها من افتراضات خفية في معظم الأحيان - بدأ بعد ذلك كثير من طولي التولوح إلى هذه المسائل نظرية الخيار الاجتماعي - التي أتت لأول مسألتها، فترج معرفي مهجتي قائم بشأنه، مع الثورة الفرنسية.

كان الشيء زاد الموضوع علماء رياضيات فرسيون كان أعليهم يعمل بباريس في أواخر القرن الثامن عشر، كجان-شارل دو بوردا والمركيز دو كوندورسييه، اللذين عالجا مسألة التوصل إلى تقييمات جديدة قائمة على أولويات فردية بعبارات أقرب إلى أن تكون رياضية. واختطاً نظرية الخيار الاجتماعي كترج معرفي نظمي من خلال بحثهما في موضوع نجيب *aggregation* أحكام فردية لسجوعة من الأشخاص المختلفين.<sup>14</sup>

14- J.-C. de Borda "Mémoire sur les élections au scrutin", *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1781), Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1785).

كان المناخ الثقافي لتلك الفترة متأثراً بشدة بالتأثر بالثورة الأوروبية، لا سيما الفرنسي (وكذا بالثورة الفرنسية)، واهتم باتجاه المدروس لنظام الاجتماعي. بالفعل، كان بعض أوائل منطري الخيار الاجتماعي، وأهمهم توندورسيه، كذلك من قادة الفكر في الثورة الفرنسية.

سما دفع المنظرين الأوائل للخيار الاجتماعي نتيجة الاعتدالية والاضطراب في إجراءات الخيار الاجتماعي وقد انصب عملهم على تطوير إطار لاتخاذ القرارات العقلانية والديمقراطية لمجموعة من الناس، مع الالتفات إلى مفصلات ومصالح كل أفراد المجموعة. ولكن، كانت بحوثهم النظرية تؤدي عادةً إلى نتائج تشاؤمية. فأظهر توندورسيه، مثلاً، أن حكم الأغلبية يمكن أن يكون متقضاً جداً، فـ «أ يهزم ب» بأغلبية، و«ب» يهزم «ج» بأغلبية، و«ج» يهزم «دور» به، بأغلبية أيضاً (يعرف هذا البرهان أحياناً بـ «متناقضة توندورسيه» 'Condorcet Paradox'). وقد جرى بأوروبا ما كثيراً من السداه في تفسير طبيعة هذه الصعوبات حتى الفرد التاسع عشر، بالفعل، فقد عمل بعض المبدعين جداً في هذا المجال وعرفوا صعوبات الخيار الاجتماعي، مهم مثلاً لويس كارول، مؤلف آليس في بلاد العجائب، الذي كتب في الخيار الاجتماعي باسمه الخفي في سؤال توبس دودجسون.<sup>101</sup>

وعندما بحث كيبث أرو نظرية الخيار الاجتماعي في شكلها المعاصر حوالي سنة 1956 (وكان أرو أيضاً هو الذي أعطى هذا الموضوع اسمه)، كان معنياً جداً هو أيضاً بمصاعب القرارات الجماعية وما يمكن أن تؤدي إليه من تناقضات. وقد أرسى أرو الفرض المعرفي لنظرية الخيار الاجتماعي بشكل مهيكلي وتحليلي، بسلمات صريحة العبارة ومدروسة تشرط أن

<sup>101</sup> C. L. Dodgson, *A Method of Forming Votes on More Than Two Issues* (نظرية) (Oxford: Clarendon Press, 1876) and *The Principles of Psychology*, *Reproduction* (London: Harriman, 1951).

تسي القرارات الاجتماعية شروطاً دنياً معينة للموضوعية، يمكن أن تنطبق  
 صها التصنيفات الاجتماعية المناسبة وخيارات الطبقات الاجتماعية.<sup>(\*)</sup>  
 ولها. أدى هذا إلى ولادة نظرية الخيار الاجتماعي الحديثة كفرع معرفي،  
 لتحل محل المقاربة الانتقائية بعض الشيء. نكوبندورسيه وبوردا وبيرهما،  
 مع الاعتراف بالحاجة إلى بيان صريح لشروط التي يجب على أي إجرائية  
 لاتخاذ القرار الاجتماعي تليتها لتكون مقبولة. والسماح للمساهمين الآخرين  
 بتغيير منافع ومتطلباته أرو، بعد لقد انتموي.

تلك كانت الأسس الاستدلالية التي شجعها عمل أرو الرائد. ولكن  
 بخصوص منماته، عمّر أرو إلى حد بعيد، الفلمة الغاشية من قبل بترسيحه  
 نتيجة مدهشة - متشائمة للغاية - سائدة على ما يبدو في كل مكان،  
 وهي ما يعرف اليوم - قضية الاستحالة لأرو 'Arrow's impossibility  
 theorem' (وقد أعطاه أرو نفسه اسماً أكثر مرحاً هو 'نظرية الإمكانية  
 العامة' 'General Possibility Theorem').<sup>(\*\*)</sup> وهذه هي نتيجة رياضية  
 أيقنة وقوية إلى حد لا يسع: تُظهر استحالة تلبية حتى أضعف الشروط  
 المعقولة، التي يتعين على القرارات الاجتماعية تليتها استحالة لرفعات  
 أفراد المجتمع، كلها برز واحد في أي طريقة كانت للخيار الاجتماعي  
 يسكن وحسبها بأنها عقلانية وديمقراطية (أو على حد تعبير أرو، على  
 قدر من المعقولية) [وهكذا،] بعد قرنين من نشج ضوحت العقلانية  
 الاجتماعية في فكر التنوير وكتابات منظري الثورة الفرنسية، بدأ موضوع

(\*) الكتاب الكلاسيكي عن نظرية الخيار الاجتماعي هو رسالة تعليمية المرموقة  
 لكين أرو، ناطقة على أطروحة دكتوراه، *Social Choice and Individualistic Ethics* (New York: Wiley, 1951, 2nd edn, 1962).

(\*\*) نتيجة بعض الرياضيات وغيره، بالضبط، انظر كتابي *Social Choice and Individualistic Ethics* (1951, 1962) لغوفون حتى شرحات  
 للنتيجة بعض الرياضيات وغيره، بالضبط، انظر كتابي *Collective Choice and Social Ethics* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republ. shod, Amsterdam  
 North-Holland, 1979).

انقرضت الديمقراطية العذلية محكوماً عليه بالفشل المحتم، في حين كان عالمٌ معلمٌ جديدٌ مملئٌ بالالتزام الديمقراطي، يخرج من جرح انحطت العائنة الثانية، في ذلك الوقت بالضبط.<sup>199</sup>

في النهاية، كان نظرية أرو المشهورة، وكتبة من النتائج الرياضية الجديدة التي أعقبت سلكه الرائد، إلى جانب المناقشات العامة المتنوعة التي ولدتها هذه الأدبيات الثعينة إلى حد بعيد، أثرٌ مساعدٌ كبيرٌ على الخيال الاجتماعي ككسرى معرفي.<sup>200</sup> فقد أحرقت منظري انقراضات الجماعة

<sup>199</sup> كان ذلك عددٌ من شبح الاستحالة تنسوي على مساهمات مبرعة استخدمها أرو وتُظهر مبررات أخرى لشروط يبدو معقولة على الخيال الاجتماعي الخفائي. انظر كتاب Peter C. Fishburn، *Collective Choice and Social Welfare* (1970) وكتاب Peter C. Fishburn، *The Theory of Social Choice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973)؛ Jerry Kelly، *From Impossibility to Theorem* (New York: Academic Press, 1978)؛ Kenzo Suzumura، *Rational Choice, Collective Decision, and Social Welfare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)؛ Prasanta K. Pattanaik and Maurice Salles (eds) *Social Choice and Welfare* (Amsterdam: North-Holland, 1983)؛ Thomas Schwartz، *The Logic of Collective Choice* (New York: Columbia University Press, 1986)؛ Jerry Kelly، *Social Choice Theory: An Introduction* (Berlin: Springer-Verlag, 1987)؛ Will Cramer، *A Primer to Social Choice Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

<sup>200</sup> ما لبثت فصلات ادعوية والفصلات التحليلية بين نظريات الاستحالة وبين ما ظهر من بيّنات استنتاجية. وذلك في محاضرة تومز التي ألقيت بعنوان 'The Possibility of Social Choice'، جعلها مشهورةً في *American Economic Review*, 89 (1999) وهي *Review*, 89 (1999)؛ Foundation, 1999) وقد أصبحت العلاقات الريفية نادرة في الحوض إلى تدوين في كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1997)؛ *Social Choice and Measurement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). 'Social Choice Theory', in K. J. Arrow and M. Intriligator (eds), *Handbook of Mathematical Economics*, vol. 3 (Amsterdam, North-Holland, 1984).

عنى النظر بعمق إلى ما جعل المتطلبات المعقولة في الظاهر للممارسة الديمقراطية الحسامية تؤدي إلى نتائج امحالة. وتظهر أيضاً أنه بالرغم من أن هذا النوع من الامحالات والانسدادات يمكن أن يبدأ بمعدل تكرار مرتفع وامتداد مدهش. يمكن أيضاً، في أغلب الحالات، حله عدوماً بجعل إجراءات اتخاذ القرار الاجتماعي أكثر حساسية للمعلومات.<sup>19\*</sup> ويبدو أن استعلامات عن مقدرات صلاح الحال والتدرايا التسمية بين الأشخاص ذات أهمية حاسمة في هذا الحل.<sup>20\*</sup>

19\* كتاب هيدو أندرس الحساس الأمانة التي نادى بها في محاضرة في برلين التي أقيمت سنة 1998. The Possibility of Social Choice (1999), 299B. Marc Fleurbaey, 'نظر في' 'Social Choice and Just Institutions: New Perspectives', *Economics and Philosophy*, 21 (March 2005).

20\* يمكن تقويم مختلف أنواع المقارنات بين الأشخاص بإحدى طريقتين في إجراءات الاختيار الحسامية. ويمكن استنباط واستخدام إمكانات تفسيرية متنوعة: انظر كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (1970), *Choice, Welfare and* كتابي *Social Choice Theory* in *Handbook of Measurement* (1982). وهانيميني *Measurement* (1980) Patric J. Hammond, 'Equity, Arrow's Conditions and Rawls' Difference Principle', *Econometrica*, 44 (1976); Claude d'Aspremont and Louis Gauthier, 'Equity and the Interpersonal Basis of Collective Choice', *Review of Economic Studies*, 44 (1977); Kenneth J. Arrow, 'Essential Symmetry and the Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 67 (1977); Eric Maskin, 'A Theorem on Unanimity', *Review of Economic Studies*, 45 (1978); Louis Gauthier, 'On Interpersonal Comparability and Social Welfare Orderings', *Econometrica*, 47 (1979); Eric Maskin, 'Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice', *Theory and Decision*, 11 (1979); Kevin W. S. Roberts, 'Possibility Theorems with Interpersonally Comparable Welfare Levels and Interpersonal Comparability and Social Choice Theory', *Review of Economic Studies*, 47 (1980); Kohei Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Charles Blackorby, David Donaldson, and John Weymark, 'Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A

قد تشمل معظم الإجراءات الميكانيكية للخيار الاجتماعي (كالتصويت والانتخابات) أو التقييم الاقتصادي (تقييم الدخل القومي) في معظمها عنى قدر كبير من المعلومات، اللهم إلا في المناقشات التي يمكن أن ترفض هذه الثمارين. متبعة التصويت، نجد ذاتها، لا تكشف عن شيء كثير إلا أن مرشحاً واحداً حصل على أصوات أكثر من الآخر. كذلك، لا نجد إحصاء اقتصادي كتجميع النتائج الوطني إلا عنى معلومة. ب. عما اشترى ويبيع وبأي سعر. لا شيء، عير ذلك. وقيل عليه. عندما تأخذ كل المعلومات التي سكن إدراجها في إجراء تقييم أو صبح قرار ما هكذا شكلي مهزوم، عديد يتعين علينا أن نقل تلك النتائج المتشائمة. ونكر في فهم فهمها كإحدى متطلبات العدالة، واحتياجات التقييم الاجتماعي والمؤسسات. والصنع المقبول للبيانات العامة، يتبع على البحث عن معلومات أكثر بكثير وبنات مدققة.

وعد انضم كينيث أرو نفسه إلى آخرين في اتباع طرق (استخدام) وسائل توسيع الأساس المعلوماتي للخيار الاجتماعي.<sup>16</sup> في الحنية، كان كوندورسيه أيضاً قد أشار إلى ذلك الاتجاه في ثمانينات القرن الثامن عشر بعبارات عامة جداً.<sup>17</sup> نسبة صلةً ذاتيةً وثيقةً هنا مع دفاع كوندورسيه

Diagrammatic Introduction', *International Economic Review*, 25 (1984).  
 Claude d'Aspirant, 'Assessing for Social Welfare Order', in Eudora  
 Hurdiez, David Schmeidler and Hugo Sonnenschein (eds), *Social Goals  
 and Social Organization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)  
 وهذا عير من نصي.

Kenneth J. Arrow, 'Extended Sympathy and the Possibility of Social  
 Choice', *American Economic Review*, 67 (1977).

16) Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, عرّف  
*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des jugements* (1793).

أدرج لإحصائي  
 17) *Oeuvres de Condorcet*, vol. 6 (Paris: Fata Morgana Éditions, 1968);  
 1847; republished: Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968).

انجياش عن التعليم العام لاسيما تعليم الإناث: فقد كان كوندورسيه أحد أول من شدد على الأهمية الخاصة لتعليم الياف في المدارس. كذلك توجد صلة وثيقة مع اهتمام كوندورسيه بنفسه بإلغاء الإحصائيات المجتمعية، وبالترافق بصورته موازنة النقاش الاجتماعي، لأن كل ذلك يساعد على تعزيز استخدام معلومات أكثر في إجراءات الخيار الاجتماعي وهي مير العدالة الاجتماعية.<sup>14</sup>

سأعود إلى هذه المسائل بعد تناول طبيعة ومضامين الاختلافات الهائل فيما بين صياغات نظرية اسجبر الاجتماعي. يتركز هذه النظرية على التوصل إلى ترتيب بدائل الإنجازات الاجتماعية، وصيغة نظريات الاتجاه السائد في العدالة، التي تركز لا على نظام معرفة بتقدير ارتقاء وتحطاط العدالة، بل على استنباط الترتيبات الاجتماعية الحادثة نعاماً في صورة 'مؤسسات عدولة'.

### بإع نظرية الخيار الاجتماعي

بسبب البعد الظاهر لنظرية الخيار الاجتماعي النظامية عن مسائل الاعتمام المباشر، مال كثير من الدارجين إلى اعتداز قابليتها للتطبيق محدودة للغاية. كذلك أسهب الطبيعة الرياضية المحكمة لنظرية الخيار الاجتماعي النظامية في هذا الإحساس بعد الخيار الاجتماعي كضخ معرفي عن الفكر العملي القابل للتطبيق لأشك في ذلك، فقد مالت التفاعلات الفعلية بين نظرية الخيار الاجتماعي وممارسة الشؤون التطبيقية إلى الإحباط الشديد. مما اعتبر فحوة كبرى بين الفرق النظامية

<sup>14</sup> حول هذا الموضوع، انظر محاضرة بول التي ألقيت في شباط 1998، 'The Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 89 (1999).

See also Marc Fleurbaey and Philippe Meunier, 'The Nexus of the Death of Welfare Economics Is Already Unsettled', *Social Choice and Welfare*, 25 (2005).



والرياضة المحكمة، من جهة، وبين المناقشات العذبة مسجلة الفهم، من جهة أخرى.

لا غرواية، فقد اعتبر كثير من النصار حين نظرية الخيار الاجتماعي في موضع غير مؤات نوعاً ما، من حيث صحتها العمليه بالتموضع، بالمقارنة مع التحليل الفلسفي للعدالة الاجتماعي. وبالرغم من أن كتابات هوبس أو كاسط أو أوامر تطلب رؤية شافية وتفكير أديف، فقد بدت رسائلها المركزية، عموماً أسهل بكثير على الاستيعاب والاستخدام، بالمقارنة مع ما يظهر من الفرح المعرفي لنظرية الخيار الاجتماعي. وبالتالي، تبدو للضربات الفلسفية المساندة للعدالة بكثيرين أقرب بكثير إلى عالم الطلبة مما تظلم نظرية الخيار الاجتماعي إلى أن تكون.

هل هذا الاستنتاج صحيح؟ أرى أنه ليس مخظناً فحسب بل يكاد يكون العكس ربما صحيحاً، على الأقل بمعنى مهم. فتمه سمات كثيرة لنظرية الخيار الاجتماعي يمكن أن تعتمد عليها كثيراً نظرية في العدالة، كما سأتبين لاحقاً. لكني أبدأ هنا بالإشارة إلى ما هو علينا أخذ الجوانب الأكثر أهمية بين نظرية الخيار الاجتماعي ونظريات العدالة السائدة. فكفرع معرفي تقييمي، تحنى نظرية الخيار الاجتماعي عناية شديدة بالأساس المنطقي للأحكام الاجتماعية والقرارات العامة في الاختيار بين البدائل الاجتماعية. تأخذ نتائج الخيار الاجتماعي شكل ترتيب ranking لمختلف الشؤون بين توجهة نظر اجتماعية، في ضوء تقييمات الناس المتعنين.<sup>16</sup>

16 كما سأتبين هنا، يمكن تفسير الترتيبات الفردية التي نستخدم كمدخلات معلوماتية في عملية بعض مخرجات عدة، وبأن تعدد الجوانب هذا مهم لتوسع نظرية الخيار الاجتماعي، وبالتالي، تتكيف مع صيغة الخيار الاجتماعي لمختلف مشكلات تقييم الاجتماعي المر. Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (London: Macmillan, 1997); *Handbook of Social Choice and Welfare*, vol. 1, edited by Kenneth J. Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (Amsterdam and Oxford

وهذا مختلفٌ جداً عن البحث عن البديل الأعنى بين كل البدائل الممكنة، الذي يهتم به نظريات العدالة من هوبس إلى رولز وبوزيك<sup>14</sup>

التمييز هنا مهم، للأسباب التي سبق بيئتها في الفصول السابقة. فلا يسع مقارنة ما فوقة ما، وحدها، معانجة المسائل المتعلقة بإعلاء العدالة ومقارنة نظروحات انبديتة للحصول على مجمع أكثر عدلاً، غير مطرح الضوابط التي بالتفرض المتخيل إلى عالم عادل تماماً، بالفضل، فالأجوبة التي نعطيها - أو التي يمكن أن تحطها - مقارنة ما فوقية للعدالة مختلفة وبعيدة جداً عن نوع الشواغل التي يدع الناس إلى المشاركة في النقاشات حول العدل والنظم في العاصم (كمضالم الجوع والفساد والأمين والتعذيب والعنصرية واسعباد الإناث والاعتقال العسفي والاستبعاد القومي. بعضها ملامح اجتماعية تحتاج إلى معالجة).

### المسافة بين المافوقية والنسبية

بالرغم من ذلك، وبم لهذا التباين الأولي من أهمية، لا يدل انبعث

Elsevier, 2002; vol. 2 for *Journal of Economic Surveys: A Rational and Social Choice*, edited by Paul Anand, Prasanta K. Pattanaik, and Clemens Puppe (Oxford: Oxford University Press, 2009).

(\*) تحدد مدونات نظرية التوزيع الاجتماعي آليات النتائج لا كترتيب rankings لبدائل الاجتماعيات بل كدوال اختيار "choice functions" بدوما ما لتدليل التي يمكن اختيارها في كل مجموعة ممكنة، وبالرغم مما تبدو عليه صيغ وظائف الاختيار من بعد شديد عن الصياغة الأريثمطية النسبية، فهي - في الحقيقة، موزونة تحليلياً ببعضها البعض - وفي استطاعتنا تعديل العزائم الخمسة التي نختم بحث وظائف الاختيار المتقدمة حول هذا الموضوع، انظر كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), essays 1 and 8, and *Rationality and Preference* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), essays 3, 4, and 7 وانظر كتابات الأديبات المتقدمة لها - وأخيراً أن يكون كثيرة

الشككي للمقاربة المافوقية عن الأحكام الوظيفية في العدالة بذاته على أن هذه المقاربة لا يمكن أن تكون هي المقاربة الصحيحة. فمن السهل جداً أن يكون ثمة صلة ما أقل وضوحاً، علاقة ما بين المافوقية والنسبية يمكن أن تجعل المقاربة المافوقية السهل الصحيح للانتقال إلى التقييمات النسبية لا بد من القيام بالبحث، لكن إغراء الاعتقاد بأن أي نظرية مافوقية لا بد أن نجعل في طياتها نوعاً من الأسس التبريرية من شأنها أن تساعد على حل كل المسائل النسبية لا أساس منطقي له. وكما يبدو، فإن بعض منظري المقاربة المافوقية لا يسلّمون بحسب بوجود فجوة هنا، لكنهم يفعلون ذلك بفخر، مؤكدين حملي الاكتفاء إلى السبل الجنبية السببية (وهي بالفعل سبل جنبية من وجهة النظر المافوقية الصرفة). فريدريك نوزيك، مثلاً، يقبل بأن ملئ كل استحقاقات الحريات الفردية (هذه الصورة المافوقية التي نديه هو)، لكنه يصرّف النظر عن مسألة الجادات trade offs بين حالات المشل في تلبية مختلف أنواع الحقوق (لا يستخدم كثيراً ما يدعو 'تفعية الحقوق' 'Utilitarianism of rights'،<sup>100</sup> بالمثل، يسر من السهل رؤية كيف يأخذنا شخص الكمان في أطر هوبس أو لوك أو روسو إلى مقاربات حاسمة بين بدائل غير كاملة.

والقصة أعقد مع كلط أو راولز، لأنه تفكيرهما اندقيق في تعريف الحل المافوقية يوفر حلولاً لبعض - وإن لم يكن لكل - التسمائل النسبية أيضاً. فمثلاً، تعطينا صياغة راولز مبدأ التفاوض، وهي جزء من مبدئه الثاني في العدالة، أساساً كافيًا لترتيب البدائل الأخرى بدلالة ما تمنحه كل منها من فوائد لأهل الناس حظاً.<sup>101</sup> ومع ذلك لا يمكن أن يقال هذا عن الجزر،

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), 101 p. 28.

(100) حول هذا نظر كيني، *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam, North-Holland, 1979).

الأخر من مبدأ راولز الثاني، الذي يتعين فيه تقييم الانتهاكات المختلفة للمساواة العادلة في الفرض بمعيار لا يقدم لنا راولز أي دليل محدد عليها. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن انتهاكات الحريات الفردية، التي يُفضل تلميح المبدأ الأول، لأن للحريات الفردية أنواعاً مختلفة (كما بين راولز نفسه)، وليس من الواضح بتاتا كيف يمكن تقييم مختلف انتهاكات الحريات الفردية تقيماً نسبياً مقارناً. هناك طرق مختلفة للقيام بذلك، لا يحاسب راولز أساً منها دون الأخرى، بالفعل، فهو لا يتحدث إلا قليلاً سبباً عن هذه المسألة كلها. لا بأس بهذا، بالطبع، لأغراض راولز، لأن التعريف المافوق لا يتطلب معاندة هذه المسألة النسبية أكثر من ذلك. ففكرة مافوفة لا تحتاج إلى أن تكون ما أسنائه في المقدمة نظرية 'جمعية' 'conglomerate' theory (تحل المسائل المافوقية والمسائل النسبية معاً بآن واحد)، وبالرغم من أن ثمة كلاماً في التفكير الراولزي عن مسائل النسبية أكثر مما في كثير من النظريات المافوقية الأخرى، ما تزال هناك فجوة واسعة ولا يحتاج مبدأ راولز في العدالة (الذي يحددان مؤسبات عدالة تماماً) إلى نظرية جمعية، ولا يقدمان هكذا نظرية.

لكن ألا يخبرنا تعريف مافوق ما بذاته شيئاً عن المسائل النسبية، حتى عندما لا نواجه هذه المسائل مواجهة صريحة؟ ألا توجد هنا بعض الصلات التحليلية؟ هل نحن مضطربون بفواصل معطبعة لا وجود لها في الواقع؟ تتطلب هذه الشكوك مسيراً جدياً. ثمة مسألتان اثنتان، على وجه الخصوص، تتطلبان المعالجة. أولاً، هل يمكن أن يحيزنا التعريف المافوق لترتيب الاجتماعي العادل تماماً تلقائياً كيف ترتب البدائل الأخرى أيضاً؟ بعبارة أدق، هل نقلنا الإجابات على التساؤلات المافوقية أيضاً، بشكل غير مباشر، إلى التقييمات النسبية للعدالة كموع من 'ناج ثانوي'؟ بعبارة أكثر دقة، هل يمكن أن نكون مقارنات 'المسافة من المافوقية' التي نقف عندها مختلف الترتيبات المجتمعية أساس هكذا تقييم نسبي؟ هل يمكن

أن تكون المثيرة المافوقية كافيةً لتقديم ما هو أكثر بكثير مما يوحى  
تشكلها النظائري أنها تقدم؟

ثانياً، لئن كان ثمة تساؤل هنا عن الكفاية، فإن ثمة تساؤلاً آخر  
كذلك عن الضرورة. هل يمكن أن يكون من المتعين الإجابة أولاً عن  
السؤال السابق (أما المجتمع عادل؟)، كشرط جوهرى، في نظرية ما  
هي العدالة النسبية لتكون مقنعة وراسخة لولاها كانت هذه النظرية متناقضة  
وضعيفة تأسيساً؟ وهل المقاربة المافوقية، الهادفة إلى تعريف دونه عادلة،  
لازمة للأحكام النسبية في العدالة أيضاً؟

لقد كان للمعتدات الضمنية بكفاية أو لزوم (أو كفاية ولزوم)  
مقاربة مافوقية ما لتقديم السبي دوراً قوياً في الاعتقاد الواسع بأن المقاربة  
الخاصة ذات أهمية حاسمة لنظرية العدالة بأكملها.<sup>10\*</sup> وقد بذت المقاربة  
المافوقية لكثير من المنظرين شرطاً مركزياً لنظرية عدالة راسخة. دور  
إنكار الصلة العملية للأحكام النسبية أو الإهمام المفكوري بها. وبالتالي،  
تستدعي فرضيتنا الكفاية واللزوم معاينة أدق لتحديد المكان الحقيقي  
لنظريات المافوقية في الفلسفة السياسية للعدالة.

### هل المقاربة المافوقية كافية؟

هل تقدم مقاربة مافوقية. كتأنيح ثانوي، نتائج ارتباطية جاهزة  
للاستخراج، حيث تنتهي المافوقية إلى إعطائنا قدراً أكبر بكثير مما يفرض  
تشكلها الصريح أنها تفعل؟ بعبارة أدق، هل يكفي توصيف مجسم عادل

(\*) انعمل، حتى في نظرية الحيا الاجتماعي، حيث لإطار التحليل مرتبط ارتباطاً  
قوياً بالمفردات نسبية ومتلازمة معها تماماً كانت البحوث الفعلية في العدالة  
الاقتصادية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتعريف العدالة المافوقية (في الغالب التوازي  
غالباً) وتكاد تكون -سفرة الصيغة المافوقية شاملة في البحوث الأكاديمية في  
مخطات العدالة، وقد تنحصر نظرية الخيار الاجتماعي، بالرغم من سعة قاعدتها  
التحليلية، عن تأثير المافوقية في اختيار ما يعين صيغة بالتعريف من مشكلات.

تساماً لإعطائنا درجات الابتعاد عن صفة العدل بدلالة الابتعاد انسي عن الكمال، بحث يمكن أن ينطوي تعريف ما فوقني منه بين ما ينطوي عليه، على مراتب نسبية أيضاً؟

إن مقارنة مفرقة درجات الابتعاد، وإن كان لها في انطوهر شيء من المحقونة، لا تحدي نفعاً. تكس الصعوبة هنا في حقيقة أن هناك سمات مختلفة يدخل في تعريف الابتعاد، ذات صلة بمجالات الابتعاد. وأبعاد [أو مقادير] المخالفة. وطرق التثليل [أو الترجيح] المختلفة للمخالفات المختلفة، بين نماذج اختلاف أخرى. ولا يقدم التعريف التماثلي أيّ وسيلة لمعالجة هذه المشكلات لتوصل إلى ترتيب ارتباطي للابتعادات [النسبية] عن المافوقة [العدل انتام]. فمثلاً، في تحليل راولزي للسجنع اعدال، يمكن أن يحدث الابداعات في مجالات مختلفة عدة، منها انتهاك الحرية الشخصية، الذي يمكن أن يشمل فرق تلك على انتهاكات مميزة للحرية الشخصية (يظهر كثير منها في تغليب راولز التسعة لحرية الشخصية وألويتها). وقد تكون هناك انتهاكات أيضاً - كذلك بأشكال متفاوتة - لمتطلبات المساواة في توزيع السلع الأونية (فقد تكون هناك ابتعادات مختلفة جمة عن شروط مبدأ الضاوت).

توجد فرق مختلفة كثيرة لتقييم سعة هذا الفرق وتقييم درجة الابتعاد السمي للتوزيعات الفعلية عما تتطلبه مبادئ العدالة الثامة. ويجب علينا أن نأجل في اعتبارنا، فوق ذلك، الابداعات في المساواة الإجرائية أيضاً (كاستهكات المساواة العادلة في الفرص أو التسهيلات العامة) التي يظهر في مجال المطالب الراولزية للعدالة (في الشطر الأول من المبدأ الثاني). نوزن هذه الابداعات [أو البنونات] الإجرائية مقابل سوء ما يظهر من حادج توزيع بين الأفراد (كوزيعدت اسلع الأونية، مثلاً)، التي تظهر أيضاً في المنظومة الراولزية، سوف يتطلب الأمر توضيحاً مبرراً - ربما بدلالة مناهات ما - للأهمية النسبية (ما يسمى أحياناً بمبادلات 'trade-offs')

بالتعبيرات الفجة نوعاً ما لتقييم متعدد الأبعاد). نكرن هذه اتصيمات، على ما لها من فائدة، تقع خارج التمرين اندقق لتعريف المافوقية وهي بالفعل المكونات الأساسية للمقارنة النسبية لا المافوقية للعادلة. ولن ينطوي توصيف العدالة العامة، إن كان لهكذا توصيف أن يظهر بجلاء ولو ظهر. على أي نعيي كان لكيفية مقارنة وترتيب مختلف الاتباعات عن التمام.

لا يكون عياب هكذا مضامين نسبية، بالطبع، ضعفاً للنظرية المافوقية نفسها، المنظور إليها كإنجاز قائم بذاته. فالسكوت عن النسبي لا يُعتبر، يأتي معس من المعاني، صعوبة داخلية: بالفعول، فبعض المافوقيين الأفحاح يعارضون تماماً حتى معارلة التقييمات التراتبية والنسبية، وقد يتجنبون بعدلانية تامة الاستجاب النسبية كلها جسنة واحدة وقد شيرون حصنة إلى مفهومهم للترتيب الاجتماعي الصحيح أنه الترتيب الذي لا يُعهم منه يأتي حان من الأحرار أنه واحد من الترتيبات الاجتماعية الأفضل، التي من شأنها أن تفتح انباب على ما يمكن اعتباره أحياناً العالمم التكريني الزلق لتقييمات التدرجية من نوع أفضل أو أسوأ (المرتضة بصيغة التفضيل 'best'). قد تكون لقطعية الصحيح المافوقية - هي مقابل نسبية التفضيل 'best' و 'better' - وقد لا تكون بها، بذاتها، مكنة برهانية مكنة (أحجم هنا عن الذحول في هذه السائلة).<sup>14</sup> نكنها لا تساعد، بالطبع، بالرة - وتلك نقطة مركزية هنا - عنى التقييمات النسبية للعدالة وبالتالي في الاختيار بين البدائل النيامية.

لا ريب، يسكر أن يتصور أفراد أي كيان مياسي كيف يسكر يحدث عملية إعادة تنظيم عملاقي وشامس تماماً، تتعلمهم ثمة واحدة إلى مجتمع عادل تماماً. يمكن أن تنفيذ نظرية مافوقية مباشرة، بهذا المعنى، كدليل

<sup>14</sup> انظر، مع ذلك، W. J. Kymlicka, 'Rawls on Teleology and Deontology', *Philosophy and Public Affairs*, 17 (Summer 1988):

لثوري العقيم إلى النجاح من أول محاولة، شيء من هذا القبيل. لكن ذلك الدليل الرواويكاشي اتراع لا يستدعي كثيراً في المناظرات الفعلية حول العدالة التي نحن منغمسون فيها الآن. وتعليل مسائل كصفة الحد من حالات الجور للسافر التي يسطع بها العائم إلى نعت محال تطبيق تحليل العدالة، حيث لا مكان لتفكر إلى الكمال العمومي. كذلك تجدر الإشارة هنا إلى أن النقطة التحليلية العامة، التي سهقت الإشارة إليها في المقدمة، أن تخصيص العظم لا يتطلب نعتاً فريداً للمجتمع العادل، لأن التحليل أحادي السعي لفضل مجتمع في معالجة مجاعة واسعة النطاق، مثلاً، أو أمية مرضية، أو إهمال طبي متساعده، يمكن أن يسي مع تعريفات مختلفة لثريات الاجتماعية العادلة تماماً في حواشٍ أخرى.

حتى لو فكرنا في العاقبة لا بدلالة الثريات الاجتماعية 'الصحيحة' غير المتدرجة بل بدلالة 'أفضل' الثريات الاجتماعية المتدرجة هي الفضل، فإن تعريف 'الأفضل' لا يكون لنا بذاته كثيراً عن التدرج الكاس، ككيفية مقربة بتدليل يساها الأفضلين. ولا هو يحدد ترتيباً فريداً يقف به الأفضل في الأوج، بالتفعل، فالأفضل نفسه، في الأوج نفسه، يمكن أن يهشي مع كثير جداً من المراتب المختلفة.

إذا أخذنا قيد من التمثيل المستخدم آنفاً، فإن حقيقة أن شخصاً يرى المواصلات أفضل نوحية في العائم لا تُبين كيف يضع هذا الشخص نوحية ليكاسه من نوحية نغان غروح، في أي مرتبة. فالتحدث عن العدالة العاقبة يمكن أن يكون بعد ذاته ترتيباً فكرياً جذاباً، لكنه لا يخرنا كثيراً عن الخصائص النسبية لمختلف الثريات الاجتماعية - سواءً أنظرنا إلى العاقبة بدلالة 'الصحة' [التامة] غير المتدرجة أم في إطار 'الأفضل' في سلم درجات.



## هل المقاربة المافوقية لازمة؟

لنناول الآن فرضية ان تعريف الأفضل، أو الصحيح، لازم، حتى وإن لم يكن كافياً لترتيب، أي بدليل بدلالة العدالة بالمعنى المعتاد لنزوم، سيكون هذا نوعاً ما احتمالاً اعتباطياً، وفي منح التقييمات النسبية في أي حقز، يحيل التقييم النسبي لبديليين عموماً إلى أن يكون مسألة فيه، بينهما، دون أن يكون هناك ضرورةً لالتماس التعاون من بديل ثالث - غير ذي صفة. بالمثل، نير من الواضح على الإصلافي لم يتعين علينا، عندما نقيم ترتيباً اجتماعياً ما  $x$  أنه أفضل من ترتيب بديل  $y$ ، استدعاءً تعريف لترتيب اجتماعي ما مختلف حداً، وليكن  $z$ ، بصفته أفضل ترتيب اجتماعي محلاً (أو أنه الترتيب 'الصحيح' تماماً). [بالمثل،] على مناقشة ابهما أجمل لوحة ثمان غوج أم لوحة ليكسو، لا حاجة بنا للاختلاف حول تحديد ما هي أكمل لوحة في العالم، تلك التي تتفصل كل لوحات فان غوج وكل لوحات ليكسو وكل اللوحات الأخرى في العالم.

لكسر حد يخضر بالبيان أن قياس التعشيل في علم النجمت أمر محصل لان الشخص قد لا تكون لديه أي فكرة عن الدرجة الكاملة، مثلما بدت تكثيرين فكرة المجتمع العدل منهومه واضحة في نظريات العدالة المافوقية (سأبرهن الآن على أن وجود البديل الأفضل - أو العصور - ليس مضموناً في النوافع حتى في أكمل تصنيف ممكن للإجازات النسبة في العدالة، لكنني أقول، إذا افترضنا، لوهلة، أن هكذا تعريف ممكن، إن إمكانية أن يوجد بديل تام يمكن امساك لا بدل على أنه لازم، أو بالفعل صيد، أن يشاز إليه في تقييم الفضائل السية لبديليين آخرين؛ فمثلاً، قد يكون مستعدين بالمثل أن تقبل - بدرجة يقين مرتفعة، أن قمة إغورست أعلى قمة في العالم، لا تدابها مرةً أي قمة أخرى فيه، لكن لا حاجة سا إلى هذا الفهم في مقارنة ارتفاع قمتين أخريين، كقمتي كينيمنجارو

وماكينشي، مثلاً، ولا هو يعيدنا كثيراً في هذه المقارنة. وسيكرر من الغريب جداً الاعتقاد عمومياً بأن مقارنة بين بدئيين لا تصح عقلاً دون تحديد مسبق لتبديل سام. لا توجد صلةً نحلياً بين الأمرين على الإضلاق.

### هل يحدد [المثقوص التام أو] النسبي المطلق؟

إذن، فالتعريف الماقوفي ليس بلازم ولا كافٍ للتوصل إلى أحكام نسبية في العدالة. لكننا علمنا، مع ذلك، معرفةً صلبةً من نوع ثالث عند تربط في التصور بين النسبي والماقوفي [أو المطلق، إن صح التعبير]. فهل يصح أن نقول إن المراتب النسبية للمدائل المختلفة لا بد كانت أن تكون قادرةً على تعريف ترتيب اجتماعي متبادل عدلاً ماقوفياً (تماماً أو مطلقاً)؟ إن كان الأمر كذلك، فإن لنا أن نتصور أن ثمة ضرورةً بمعنى ضعيف نوعاً ما للمعرفة البديل الماقوفي. لن يقتضي هذا، بالطبع، أن تكون ثمة حاجةٌ ما أتى حاجة إلى المرور بالمقاربة الماقوفية للتقييمات النسبية، لكنه على الأقل بعضي التعريف الماقوفي حضوراً لازماً في نظرية العدالة، بمعنى أنه إن لم يك ثمة جواب للمسألة الماقوفية، فقد لا يكون ثمة جوابٌ شافٍ تماماً كذلك للمسألة النسبية، هكذا يجب أن نستح.

فهل من شأن المقارنات [بين البدائل] مأخوذةً متى وشئى أن نقودنا دوماً إلى الأفضل حقاً؟ لهذا الافتراض بعض النجاذبية، لأن صفة التفضيل قد تبدو بانفصل نقطة النهاية الطبيعية للنسبي القوي. لكن هذه النتيجة ستكون، على وجه العموم، نتيجة غير منطقية. إذ لا يسعنا، في الحقيقة، التأكد من وجوب أن تعرف مجموعة المقارنات الثانية دوماً بديلاً يمكن وصفه بأنه الأفضل، إلا بصيفٍ مُعظم (ترتيب تام ومنعقد في مجموعة منتهية *complete and transitive ordering over a finite set*) على سبيل المثال).

وبالتالي، علينا أن نسأل: كم يجب أن يكون التقييم من الكمال لشكل فرعي معيناً منهجياً؟ في المظاربة التسمولية أو الكلاسيكية 'totalist' التي تميز نظريات العدالة القياسية، ومنها نظرية راولز، يمثل النقصان إلى أن يبدو غفيل، أو على الأقل كعلامة على الطبيعة غير المتكاملة للبرين، بالفعل، يُعتبر النقصان المتسبب أحياناً عيباً في نظرية العدالة، يشكك في التوكيدات الإيعابية التي تقدمها النظرية. في الحقيقة، يمكن أن نتيج نظرية د في العدالة، فيها فحة منهجية للنقصان، للمرة عمل تقييمات قوية جداً - ومناسبة جداً لحول الظلم الذي يشككه استمرار المجاعات في عالم من الازدهار، مثلاً، أو الاستعباد المتواصل الغريب للنساء، وما شابه من مغانم، دون الاضطرار إلى إيجاد تقييمات مغايرة جداً لكل ترتيب سيامسي واجتماعي بالمقارنة مع كل ترتيب آخر (كمعالجة مسائل من قبل: كم بالمصط يجب أن يفرض على مبيعات البترول من ضريبة ببلد ما، لأسباب بيئية؟).

ناقشت في موضع آخر لم يعيس إلا تأخذ نظرية منهجية ومُحكّمة ما لتقييم العقلاني، ويشمل ذلك تقييم العدالة الاجتماعية، شكلاً 'تسمولياً/كلاسيكياً'\*. قد يكون النقصان من النوع الملائم لأسباب مختلفة عدة، منها العجوات المعلوماتية التي لا سبيل إلى

(\*) كان مداسمة مركزية نظرية نظرية الخيار الاجتماعي التي حاولت تطويرها في كيسي (1970) *Choice, Chance and Social Welfare*، وقد عدت إلى استبانة. هي معروض ردي على بعض الأحداث. في بعض مقالاتي الأخرى، ومنها: 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997)، 'The Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 89 (1999)، and 'Incompleteness and Reasoned Choice', *Synthese*, 110 (2004). أيضاً، إذ بحث لي على الأخير في 'Arnsperger' في نسخة نعمة من *Synthese* وكذلك، في التمام *Hard Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

ردمها، ولا حكمة الأحكام المشتملة على اعتبارات متباينة لا يمكن امتنعاً عنها كلياً، حتى معلومات كاملة. فمثلاً، قد يكون من انصبب نسوية المزايم المتعرضة لاعتبارات المساواة المختلفة، ومنها حالة خاصة جداً هي التي اختارها راولر على شكل تعظيم الأصغر فالأصغر *lexicographic maximin*، الذي يعطي أولوية كنية لأصغر مكسب لأفقر الناس حتى عندما يستتبع ذلك حياض جسيمة لفئات الفقيرة جداً وإن لم تكن الأفقر، ما قد يجعل المراقبين المحايدين يتخذون حياله مواقف متباينة جداً. وقد نكون هناك أيضاً تويجات معقولة متفاوتة في موازنة المكاسب الصغيرة في الحرية الشخصية، التي أعطيت أولوية [قصوى] في مبدأ راولر الأول، ما يثقل في التفاضل الاقتصادي - مهما كان مقدارها كبيراً. وقد يثبت أنفاً في هذا الكتاب أهمية إدراك تعددية أشكال التفكير في العدالة، وسأعود إلى هذه المسألة في فصولي لاحقة.

ومع ذلك، بالرغم من هذا المفرد من المقيم، قد يظل قادرين على الانخراط بسهولة على أن شدة فشلاً اجتماعياً واضحاً في استمرار المجتمعات أو في الاستبعاد واسع النطاق من العناية الطبية، ما يستدعي العلاج على جناح السرعة (وبالتالي إعطاء دفعة للعدالة إلى الأمام)، حتى بعد أخذ التكاليف المترتبة على ذلك هي الحسبان. بالمثل، قد نقر بإمكانية أن تتعارض الحريات الفردية للأشخاص المختلفين فيما بينهم، (في حد ما) بحيث يصعب أي ضبط دقيق لمطالب المساواة في الحرية الفردية). ومع ذلك تنفق تماماً على أن نجوء الحكومة إلى تسيب السعناء أو الانتقال التعسفي لثقتهم دون محاكمة سيكون انتهاكاً جازماً للحرية الفردية يستوجب تقييداً عاجلاً.

ونسبة اعتبار آخر قد يعمل بقوة في اتجاه السماح بالتفصيص في الأحكام المتصلة بالعدالة الاجتماعية، حتى لو صح أن لكل شخص

ترتيب كتملاً *complete ordering* [بالمعنى الرياضي للمصطلح في نظرية الترتيب *Order Theory*] هي [مجموعة] الترتيبات الاجتماعية *social arrangements* المحتملة. وبما أن نظرية في العدالة، في أشكالها القياسية، تستدعي الاتفاق بين الأطراف المختلفة (كالإتفاق بالإجماع الذي أُسعى له في الوضع الأصلي<sup>1</sup> في الإطار الراونزي)، يمكن أن ينشأ انقصاصاً أيضاً من احنمان بقاء أشخاص مختلفين على شيء، من اختلاف فيما بينهم (دون أن يحول ذلك دون اتفاقهم على كثير جداً من التقييدات النسبية)، وحتى عند إخراج المصانع والأولويات الشخصية إلى حيز ما من الأعداء من خلال أدوات من قبيل 'حجاب الجهل'، قد يظل هنالك أزمة متعارضة حول الأولويات الاجتماعية، كما في ترجيح مزاعم الحاجة على أحقية المهرج في التسع بشار صنعة يده (حالة الأطفال الثلاثة المتنازعين على فنون، مثلاً).

وحتى عندما يكون لكل الأطراف التسمية ترتيبها الكاملة الخاصة غير المتطابقة للعدالة، فإن 'التقاطع' *intersection* بين هذه الترتيب - أي المعتقدات المشتركة بين الأطراف المختلفة - سيؤدي إلى ترتيب جزئي *partial ordering*، بدرجات متفاوتة من الارتباط (حسب درجة التماثل بين الترتيب).<sup>2</sup> إن الاستعداد لقبول انقصاص في التقييم موضوع مركزي بالعمل في نظرية الخيار الاجتماعي عموماً، وهو صلة بنظريات العدالة كذلك. حتى وإن كانت نظرية العدالة بعضها إحصاءاً لأولئك وما شاكلها من نظريات أخرى تؤكد بقوة (وهو تأكيد أكثر منه محصلة نقاش) أن الاتفاق الكامل سينشأ حتماً في الوضع الأصلي<sup>3</sup> وفي ما سلبه من صيغ أخرى.

<sup>1</sup> تجد التحصيلة من الشكلية -أصنيفات التقاطع الحرة- منسوخة في كتابي *Justice and the Quality* (Oxford: Clarendon Press, 1973; enlarged edition).

مع إضماره مشتركة في ريبين جيمس فوسنر، 1997.

وهكذا، وللب نقصان التقييمات الفردية ونقصان الاستحسان فيما بين مختلف هذه التقييمات، ربما يكون النقصان الدائم سمة هوية لأحكام العدالة الاجتماعية وقد يشكل هذا معضلة لتعريف مجتمع عادل تماماً، ويجعل من الصعب التوصل إلى الاستنتاجات المافوقية<sup>41</sup>، ومع ذلك، لن يكون من شأن هذا النقصان أن يحوّل دون عمل تقييمات نسبية في العدالة في كثير من الحالات - حيث يمكن أن يوجد اتفاق عادل حول ترتيبات ثانية معينة - المتعلقة بكيفية تعزيز العدالة والحد من الحود.

وهكذا، تبدو الفجوة بين المقاربة النسبية والمقاربة المافوقية للعدالة واسعة جداً، وبالرغم من أهميته الفكرية الخاصة، ليس سؤال 'ما المجتمع العادل'، في رأيي، بداية جيدة لنظرية معينة في العدالة. ولا هو نقطة نهائية مفهولة لها كذلك. يجب أن نضيف: فلا حاجة بنظرية منهجية في العدالة لئلا يجرى الإجابة على سؤال 'ما المجتمع العادل؟' ولا هي تعطي هكذا جواب.

<sup>41</sup> هنا نقطة رئيسية، فلا بد من الإقرار أن الترتيب المتصدي (transitive ordering) غير الكامل في مجموعة منتهية من العناصر سببها يوماً عناصر أكثر أعظمية (maximal) بمعنى أن ثمة بدلاً أو أكثر لا يحق له نسبة أي عنصر آخر. لكن يجب ألا نخلط مع ذلك بين المجموعة الأعظمية maximal set وبين مجموعة 'العناصر الأفضل' set of 'best' elements، لأن الأعظمية maximality لا تضمن وجود العنصر 'الأفضل' أي العنصر الأحدث الذي ليس أسوأ من أي عنصر آخر. حول هذه بعبارة الأثر للتمييز بين الأعظمية المتزامنة مع العنصر المثالي والأفضلية (optimality) المتزامنة للخيار الأمثل، انظر معائش 'Internal Consistency of Rational Choice', *Economia*, 61 (1993), and 'Maximization and the Act of Choice', *Economia*, 65 (1997) بتكملة لاطلاع على أساس تمييز الرياضياتي. انما حصلت في *General Topology*, Parts I and II, English translation (Reading, MA: Addison-Wesley, 1966), and *Theory of Sets* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1968).

## الخيار الاجتماعي كإطار تفكير

ما هي، إذن، عمليات نظرية الخيار الاجتماعي بنظرية العدالة؟ هناك صلات كثيرة، لكنني سأركز هنا على سبع نقاط ذات إسهام مهم، إضافة إلى التركيز على التبلورات أو الإنجازات الاجتماعية (التي سبق بيانها).\*

### (1) التركيز على النسبي لا على المطلق فحسب

لعل أهم إسهام مقارنة الخيار الاجتماعي في نظرية العدالة عتباها بتقييمات النسبية. يركز هذا الإطار النسبي لا المطلق على التفكير العملي الذي يقوم عليه اختيار ما يجب اختياره وما القرارات الواجب اتخاذها بدل التأمل في ما يكون عليه المجتمع العادل تماماً (الذي قد يكون وقد لا يكون موضع اتفاق). يجب أن يكون في نظرية العدالة شيء يقال عن الخيارات السطوح فعلاً، ولا يجعلنا نستغرق فحسب في عالم متخيل غير محتمل من الجلال الذي لا يجاري. وبما أنني فسرحت أيضاً هذا التناقض شرحاً وافياً، فإني لن أعود إليه مرة أخرى هنا.

### (2) إدراك التعددية الحتمية للعبادئ المتنافسة

قدمت نظرية الخيار الاجتماعي اعترافاً قوياً بتعدد الدوافع المنطقية، التي يستدعي كلها منا الاعتماد عند تناول مسائل العدالة الاجتماعية، وقد تعارضت أحياناً مع بعضها البعض. قد تؤدي هذه التعددية الحتمية وقد لا تؤدي إلى نتيجة استحالة، تعود إلى طريق مسدود، لكن الحاجة إلى ملاحظة إمكانية بقاء تعارض بين العبادئ غير القابلة للإلغاء قد تكون مهمة للغاية في نظرية العدالة، في الحصول التالية. سير أومى لهذه التعددية.

\* انظر كمشك كسي (1970) *Cultures, Choice and Social Justice*.

### (3) السماح بإعادة النظر وتسهيله

نعم سمعة أخرى على قدرٍ من الأهمية في الطريقة التي أفسحت بها نظرية الخيار الاجتماعي في المجال دوماً لإعادة التقييم والتزويد من التدقيق. بالفعل، من الإسهامات الرئيسية لتناج كفضية الاستعانة لأرو إثبات أن المساوي انعامة في التقرارات الاجتماعية التي تبدو لتوهلة الأوني معقولة قد يبين فيما بعد أنها معضلة جداً، لأنها قد تتعارض هي الواقع مع مبادئ عامة أخرى تبدو هي الأخرى، هي البداية على الأقل، معقولة.

فحس فكر غالباً، وإن بشكلٍ ضمني، بمعقولة التبادلي في عددٍ من الحالات المحددة التي تركز اهتمامنا على تلك الأفكار - ولا يستطيع العقل البشري في أعين الأحياء الإحاطة بها فيه الكفاية بشمولية الأفكار العامة. لكن ما إن تصاغ المبادئ العامة بمبررات غير مقيدة، تغطي بين ما تغطي كثيراً، جداً من الحالات الأخرى غير تلك التي دفعنا إلى الاهتمام بتلك المبادئ، حتى يبدأ نواجه صعوبات ما كنا لتتصورها من قبل، عندما وقمنا، إن صح التعبير، على الحفظ المنقذ عنها يتعين علينا أن نحدد من الذي سيذفع ولماذا. قد يجد البعض نظرية الخيار الاجتماعي متسامحة جداً وغير حاسمة (فقد اعتبر كوندورس نتائجها زيادة النقاش، لا بهائته)، لكنّ التبدل، الذي يعبر عنه تعبيراً جيداً نظريات الانتحاء السائد في العدالة كـ نظرية راولز أو نظرية نوزيك، بتأكيدهما الحدس على القواعد المحكمة شديدة التطلب، لا يعطي فكرة العدالة ما نسحق.

### (4) جوازية الحلول الجزئية

تتيح نظرية الخيار الاجتماعي إمكانية أن تعطينا حتى نظرية العدالة التفاضل ترتيبات غير كاملة للعدالة. بالفعل، يمكن أن يكون القصد من incompleteness في تلك من الحالات 'توكيدية' 'assertive'، طارحاً مشكلات من قبيل  $x$  و  $y$  لا يسكن ترتيبهما بدلالة العدالة. يتناقض هذا



مع النقصان الممكن قبوله مبدئياً، في انتظار - أو مع السعي نحو - الكمال، استناداً إلى معلومات إضافية أو معايير أكثر عمقاً، أو بتطبيق معايير إضافية ما.

وإن عسى نظرية العدالة أن تفسح عني المجال لهذين النوعين كليهما من النقصان، التوكيدي والمبدئي. يسكن أن يعكس النقصان المبدئي مصاعب عملية لا انسداداً منهوياً أو تقييماً أعمق. وقد تصل المشكلات العقلانية بسحذوبة المعرفة أو تعقيد الحساب أو غير ذلك من عراقق التطبيق العملية (ذلك النوع من الاعتبارات التي سنبرها سبراً تالياً فويت هيربرت سايمون، متوصلاً إلى مفهومه المهم 'العقلانية المحدودة' 'bounded rationality'<sup>18</sup>) وحتى عندما يكون النقصان بهذا المعنى مبدئياً، يظل صعباً بما فيه الكفاية طلب إدرجه في نظرية عدالة سائغة، مع فسحة لإعادة النظر والوسعة الممكنة، في المقام، تكون الضيعة الحزنية للقرار في النقصان التوكيدي جزءاً تكاملياً من النتائج السقذمة من نظرية العدالة، حتى وإن ظلت تلك النظرية نفسها مفتوحة على المزيد من النقد والمراجعة.

### (5) تنوع التفسيرات والمداخلات

إن الشدة النظامية نظرية الخيار الاجتماعي، التي تأخذ عملياً شكل سير الصلات الوظيفية، على حدى مجموعة من العسلمات، بين التراتيب والأولويات الفردية individual rankings and priorities من جهة، وبين نتائج الاجتماعية social conclusions من جهة أخرى، مفتوحة للتفسيرات بديلة. فمثلاً، كان هناك اهتمام كبير في هذا المسرع المعرفي بالتميز بين تجميع المصالح الفردية aggregation of individual interests وتجميع

18 Herbert Simon, *Models of Man* (New York, Wiley, 1957), and *Models of Thought* (New Haven: Yale University Press, 1973).

الأحكام الفردية (aggregation of individual judgements).<sup>171</sup>

قد يكون صوت الشخص مهماً إما لسماعه، أو لأن تعبيره وحكمه العقلي يستطيعان رضاً تشاركيًا، كذلك، يمكن اعتبار تعبير الشخص ميمًا إما لأنه أحد الأطراف المعنية مباشرة (يمكن تسمية ذلك استحقاق العضوية 'membership entitlement')، أو لأن رأيه وما يستند إليه من أسباب تأتي تنصير وفطنة ذاتي شأن هي التقييم، ويكون هناك معنى للاستماع إلى ذلك التقييم سواء أكان الشخص أم لم يكن معياً مباشرة (سكن تسمية ذلك 'صلة التنوير' 'enlightenment relevance').<sup>172</sup> وفي عالم العدالة بصفتها إنصافاً عند توزيع، يبدو أن استحقاق العضوية هو الذي يحظى بكل الاهتمام على المستوى اتباصي (وإن كان راوز يتكلم الموضوع الأصلي) (رماه تأثير المصالح الشخصية للناس في اختيار مبادئ العدالة). يند في مقاربة آدم سميث، الذي يستدعي الشاهد المحايد، يمكن إعطاء الأصوات البعيدة مكانة مهمة جداً لتصلتها التنويرية بالموضوع، مثلاً نجب ضرب أفض الأذكاء المحببة. سيكون هذا التباس موضع بحث أوفى في الفصل 6.

يمكن في بعض الأحيان اعتبار ما يسمى الترتيب 'فردية' 'individual' rankings لا ترتيب أشخاص متميزين، بل ترتيب مقاربات مختلفة للشخص نفسه إلى مسائل صنع القرار ذات الصلة. قد تكون كلها تستحق الاحترام والاهتمام. وثمة شكك آخر للتونع يتعلق بإمكانية

<sup>171</sup> هذا جانب من هو موجود مسائل اختيار الاحتمال التي ناقشناها في مقالتي Adachi 'Choice Theory: A Re-examination' *Economics* 45 (1977) وأعيد نشره

في كتابي *Choice, Rights and Measurement* (1982, 1997).

<sup>172</sup> ما أذكر استحقاق العضوية في موضوع استر كير الرئيسي لتحليل المهتم (راجع الأحكام judgement aggregation التي قدمه كيرستان ليبي وفيليب بوسي

في Christian List and Philip Pettit, 'Aggregating Sets of Judgments: An Impossibility Result', *Economics and Philosophy*, 18 (2002)

أذا تكون المرئيب الفردية ترتيباً تفضيلاً، فترتيب تفضيلات فردية على الإطلاق (بأي معنى من المعاني المختلفة لهذه العبارة)، كما يفترض عادة في نظرية الخيار الاجتماعي السابقة، بل ترتيب متنوعة ناتجة عن أنواع مختلفة من التفكير. بصفة عامة، تُعنى نظرية الخيار الاجتماعي كترغ معروض بالتوصل إلى أحكام عامة overall judgements للخيار الاجتماعي قائمة على آراء وتوليات متنوعة.

### (6) التشديد على دقة العبارة والفكرة

ثمة حسنة ما عامة في وضوح المسائلات تامة العبارة ودقة الاستنتاجات، ما سهل على المرء فهم ما هو مفروض وما الذي يستتبعه بالتفصيل. وبما أن المطالب المتصلة بالمسحي للعدالة في النقاش العام، وأحياناً حتى في نظريات العدالة، غائباً ما تترك فحة كبيرة للتعبير الأدق والدفاع الأكمل، فإن هذا الوضوح بعد ذاته يمكن أن يشكل إسهاماً.

لنأخذ، مثلاً، زعيم راولز أن مبدأ سيثاً في الوضوح الأصلي بالأولويات التي يحددها، ومنها الأولوية الكلية للحرية الشخصية في مبدئه الأول. والأولوية المشروطة لمصالح الطبقة الأفقر، مقدرة بما تعثرك من السلع الأولية، في سنده الثاني.<sup>14</sup> لكن نمة عموداً بديلة أخرى يمكن أن تكون جذابة أيضاً، وقد يكون هناك اتفاق وقد لا يكون في ظروف الوضوح الأصلي. وإن اعتقاد راولز بأن مبادئه ستفهم بالاجماع في الوضوح الأصلي لا يؤيده أي نوع من التفكير المحدد، ولا هو حتى واضح تماماً من المقدمات المنطقية اتناظمة التي ستؤدي إلى ذلك الخيار بالضغط أو تأتي متسجسة معه. ولقد أجري، في الحقيقة، عدد من

<sup>14</sup> يوفى راولز عدة حجج في كتابه *Theory of Justice* (1971) قائم على الذي يمكن أن يجعله من المبدأين جذابين في الوضوح الأصلي، ويدعمها بمجمل أهم نوعاً ما في كتابه الأخيرة، لا سيما، كتاب *Political Liberalism* (1992).

البحوث المفصلة نوعاً ما في نظرية الخيار الاجتماعي لتحديد الأسس البديهية التي تقوم عليها الافتراضات الرأبونية،<sup>١٢</sup> وساعدت على توضيح مقدمون النقاشات. وبالرغم من أن مطابقتات البدهيات لا تحرر عسر مسألة التحقق بما سبختار. وإيه تُظهر الخفوط التي يمكن أن تمضي عليها النقاشات المناظمة لشر.

وبانظر إلى الطيعة المعقدة للتيم البشرية والتفكير الاجتماعي، قد يكون من الصعب التعبير عنها بمسلمات دقيقة، كذلك وضوح العبارة، في حدود المستطاع، لا بد أن يفيد القشر كثيراً. إن العدى الذي يمكن أن نفس إليه في صرع المسلمات لا يمكن إلا أن يكونه. وإلى حد بعيد، مسألة تقدير في التعامل مع المزاعم المتنافسة دقيقة الوصف. من جهة، ومن جهة أخرى مع الحاجة إلى لحظ التعقيدات التي قد يصعب التعبير عنها بمسلمات لكنها مع ذلك شؤون مهمة بسكن عملياً زدارشها بعبارة أعم وأكثر مرونة نوعاً ما. ويمكن أن تلعب نظرية الخيار الاجتماعي دوراً توضيحياً مهماً في هذه العملية التفاعلية.

### (7) دور النقاش العام في الخيار الاجتماعي

بالرغم من أن نظرية الخيار الاجتماعي أطلقها عبي الأصل علماء رياضات، فإنّ لنمو صرع صلة وثيقة بحصل نواء للنقاش العام. بسكن أن تكون النتائج الرياضية مدخلات إلى النقاش العام، كما أراد لها كوندورسييه، وكان هو نفسه عانته رياضيات باروزاً، أن تكون. وقد أريد لتنتج الاستحانة، وهما مناقضة التصويت التي حددها كوندورسييه وقضيه الاستحالة الأكثر شمولاً لأرو، أن تكون في جانب من الأمر إسهاطاب في نقاش عدم حول كيفية معالجة هذه المسائل وما هي التغيرات التي يجب

<sup>١٢</sup> انظر المصادر المسافة في نسخة ٥ من هذا الفصل

التفكر فيها وندفعتها\*\*.

لتأخذ قضية استحالة أخرى في نظرية الخيار الاجتماعي (استحالة الليبرالي الباريتوني 'the impossibility of the Paretian liberal' أو استحالة الليبرالية الباريتونية [Liberal Paradox])، التي تُظهر تعارض [أو استحالة اجتماع] ما بين أبسط بصائر عدلي حرية الأفراد في حياتهم الشخصية وبين احترام تفضيل ما أجمع الكتل على تفضيله على أي خيار آخر.\*\*\* ونفذت هذه النتيجة، التي قدمتها سنة 1970، كتابات كثيرة حول طبيعة ومبداية والتابع مضامين نتيجة الاستحالة هذه\*\*\*\* تقود هذه

\*\* من الاستعمالات الكبيرة لتوضيح دور وأهمية «تأثير العمام في أعمال جيمس بوفانس، ومدرسة الخيار العام» 'public choice' التي كان هو يذهب ونظر مقالته، James Buchanan, 'Social Choice, Democracy, and Free Markets', and 'Individual Choice in Voting and the Market', both published in the *Public Choice and Social Justice* (1974) وقد نشرته *Journal of Political Economy*, 82 (1974) *the State* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1981) وكتبه المشترك مع غولدوين لوروك، James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

\*\*\* انرجحت النتيجة في كتابي، *Collective Choice and Social Justice* (1970)، وكتبتا في مقدمتي *Journal of Political Economy*, Chapter 6، وكذلك في مقدمتي *Journal of Political Economy*, 78 (1970) وسأشرحه بإيجاز في الفصل 14 من هذا الكتاب. «الباريتو والحرية الفردية».

\*\*\*\* من كتب، بما كتب كثير، Allan Gibbard, 'A Pareto-consistent Libertarian Claim', *Journal of Economic Theory*, 7 (1974); Peter Bernholz, 'Is a Paretian Liberal Really Impossible?' *Public Choice*, 20 (1974); Christian Seidl, 'On Liberal Values', *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 35 (1975); Johan Blau, 'Liberal Values and Independence', *Review of Economic Studies*, 42 (1975); Donald F. Campbell, 'Democratic Preference Functions' *Journal of Economic Theory*, 12 (1976); Jerry S. Kelly, 'Rights Exercising and a Pareto-consistent Libertarian Claim' *Journal of Economic Theory*, 13 (1976); Michael J. Farrell, 'Liberalism in the Theory of Social Justice', *Review of Economic Studies*, 43 (1976); John

الكتابات، حصلاً إلى تدقيق نقدي في أهمية التفضيل (بدلاً من التمييز الشاذي يصرح عليه التفضيل، حتى عندما يؤخذ بالإجماع، يمكن أن يصنع فرقاً) والسبل الصحيح إلى اعتماد انقيمة من الحرية الفردية والليبرالية في الخيار الاجتماعي. ستناقش هذه المسائل بتفصيل أوفى في الفصل 14، 'المساواة والحرية الفردية'. كذلك قادت تلك الكتابات إلى مناقشات حول حاجة الناس إلى احترام حقوق بعضهم البعض في حياتهم الشخصية، لأن نتيجة الاستحالة تعني أيضاً على شرح يدعي 'السجال' الشامل 'universal domain' الذي يجعل أي مجموعة من التفضيلات الفردية مقبولة بالتساوي [مع أي مجموعة أخرى من التفضيلات الفردية]. فإن تبيين، مثلاً، أنه بصون حريات الجميع الفردية تعين علينا تنمية روح التسامح مع قيم بعضها البعض، يكون ذلك عدداً مبرراً قديماً على التفاضل

A. Freijola, 'The Distribution of Rights in Society', in Dan W. Coitinger and Werner Leinfellner (eds), *Decision Theory and Social Ethics* (Boston: Reidel, 1978); Jonathan Dancy, 'Freedom, Rationality and Paradox', *Canadian Journal of Philosophy*, 41 (1980); Peter Hammond, 'Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle', in L. J. Cohen, H. Pfeiffer and K. Podjowski (eds), *Logic, Methodology and the Philosophy of Science, II* (Amsterdam: North-Holland, 1982); Kazuo Suzumura, 'On the Consistency of Libertarian Claims', *Review of Economic Studies*, 49 (1982); Wolf Gaertner and J. Küster, 'Self-supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of Partial Libertarianism', *Economica*, 48 (1981); Kazuo Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare* (1983); Kaushik Basu, 'The Right to Give up Rights', *Economica*, 51 (1984); John E. Wicksell, *Libertarian Conflicts in Social Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Jonathan M. Katz, *Liberal Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Dennis Mueller, *Public Choice II* (New York: Cambridge University Press, 1989). انظر أيضاً أعداد الخاصرة حول 'المعرفة التفاضلية' من عدد *Analyse & Kritik*, 8 (1996) liberal paradoxes. كثير من الكتب المعهدين في الموضوع، وكذلك رؤية هي.

العام نسبية وروح التسامح.<sup>191</sup> وبالتالي، فإن ما هو، شكلاً، مجرد نتيجة مستحالة له انعكاساتٌ على مختلف أنواع النقاش العام. بما في ذلك مناقشة المكانة الناظمة للتفضيلات، وفهم متطلبات الحرية الفردية، والحاجة إلى إعادة النظر في معايير التفكير والسلوك.<sup>192</sup>

### الاعتماد المتبادل للإصلاح المؤسسي والتغيير الملئكي كل على الآخر

كما أننا نبدأ نمة علاقة ثنائية الاتجاه بين الشجيع على إعادة النظر في السلوك على أسس العدالة الاجتماعية والحاجة المؤسسية إلى تعزيز السعي للعدالة الاجتماعية، من أجل ضمانات سلوكية معينة للمجتمع. فمثلاً، كان إلحاح كونسورسيه على أهمية تعليم النساء مرتبطاً بين ما كان مرتبطاً به من أتياء، يدرأه الحاجة إلى أصوات النساء في الشؤون العامة والأسرة والحياة الاجتماعية، يمكن أن تجعلنا أصوات النساء، بدورها، تعطي أولوية في السياسة العامة لتعليم النساء كجزء من تعزيز العدالة في المجتمع، فتوائد المباشرة وتنتج غير المباشرة.

إن دور التعليم والتنوير مركزي في مقاربة كونسورسيه للمجتمع. إذ أخذ، مثلاً، آراء المدققة في مسألة [تزايد عدد] السكان، المخالفة لثقافة ماثرس العزوم من عجز العقلانية الشريفة عن صد المد. سبق كونسورسيه

<sup>191</sup> حازلت نسيج هذه المقالة في مداني (1992) *Minimal Liberty*, *Economics*, 59.

<sup>192</sup> (1992)، وخطابي 'Rationality and Social Choice', Presidential Address to the American Economic Association, published in *Journal of Economic*

*the American Economic Association*, published in *Journal of Economic* (1995), 85 (1995), reprinted in my *Rationality and Freedom* (2002).

أيضاً (1992) 'On Liberal Values'.

<sup>193</sup> انظر Philippe Mongin, 'Value Judgments and Value Neutrality in Economics', *Economics*, 71 (2004); Marc Fleurbaey, Maurice Salles and

John Weymark (eds), *Justice, Political Liberation and Utilitarianism*.

Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

ماتروس في الإشارة إلى إمكانية حدوث زيادة خطيرة في عدد السكان في العالم إذا لم يتم إبطاء معدل النمو السكاني وهي ملاحظة اعتمد عليها روبرت ماتروس نفسه، باعتبارها، عندما طور نظريته المعرعة الخاصة: نظرية الكارثة السكانية.

لكن كوندورسيه قرر، مع ذلك، أن نفي إمكان مجتمع أفضل تعليمياً فيه استشارة اجتهادية، وقدش عام، وتعليم أوسع انتشاراً للنساء، أن يقلص نمو عدد السكان بصورة دراماتيكية بل يوقفه ويعكسه وهذا اتجاه في التحليل أنكرو ماتروس تماماً بل انتقد بشدة سفاكية كوندورسيه وعفويته.<sup>191</sup> واليوم، وأوروبا يتمكنك خوف الكداس لا انفجار عدد السكان، وتراكم كل الدلائل في العالم تشير إلى الآثار الدراماتيكية لتعليم على وجه العموم وتعليم النساء على وجه الخصوص في إبطاء معدل النمو السكاني، حظي بتقدير كوندورسيه لتتوير والتفاهم المتبادل بتأييد أقوى بكثير من تأييد سخريه ماتروس المشرق الذي أنكرو دور التشكيك البشري النحر في تقليص حجم العائلة.<sup>192</sup> وقد انعكس تشديد كوندورسيه على دور التفكير

<sup>191</sup> انظر Marie Jean-Anne-Suzette de Caritat, Marquis de Condorcet's *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (the later reprints of that volume, see *Oeuvres de Condorcet*, vol. 6 (Paris: Librairie Didier Érudition, 1847), recently republished, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968); Thomas Robert Malthus, *Essay on the Principle of Population, As It Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers* (London: J. Johnson, 1798, in the Penguin Classics edition, edited by Anthony Flew, *An Essay on the Principle of Population* (Harmondsworth: Penguin Books, 1982).

<sup>192</sup> حول هذا انظر مثالي University of Chicago *Fertility and Development as Exclusion* (New York: Review, 63 (Summer 1990)



الفردية والحام في القرارات العائلية والعمليات الاجتماعية بشكلي واضح في الأساس النظري لنظرية الخيار الاجتماعي كمقاربة عامة.

بالفعل، فالتصلة الأساسية بين النقاش العائلي من جهة، ومن متطلبات المشاركة في القرارات الاجتماعية، من جهة أخرى، ذات أهمية مركزية لا للتحدي العملي لجعل الديمقراطية أكثر كفاءة بحسب، بل كذلك للمشكلة المعهودة المتمثلة بإقامة فكرة عدلية اجتماعية ذات صياغة مرصية على ركائز متطلبات الخيار الاجتماعي والإنصاف والهادين التمرينين كليهما مرصع مهم في مهمة هذا الكتاب.



احتيج الناسي، الحصن والسجن المنكبي الكبير سايس هي 14 يوليو 1789 وضع تعظيم مد الثورة، تسي المجلس الوطني الفرنسي إعلان حقوق الإنسان في أغسطس، وفي نوفمبر تحفظ على أي عضو من أعضائه قبول أي منصب رسمي تحت حكم لويس السادس عشر. فهل رجب إدموند بورك، الذي تعاطف مع الهنود المضطهدين تحت حكم شركة الهند الشرقية (كما بنا في المقدمة) وجاهر بتأييد، الأمريكيزن المستعبدين في نورثهم هم سنة 1776. هل رجب بالثورة الفرنسية على السود؟ هل كان متعاطفاً مع الجمعية الدستورية التي هنا، في اجتماعها الشهير بلندن في نوفمبر 1789، المجلس الوطني الفرنسي بالثورة، لأصيل؟ الجواب لا، كان بورك معارضاً بشدة الثورة الفرنسية وأنكرها بصريح العبارة في البرلمان بلندن في خطاب ألقاه في فبراير 1790.

كان بورك أحد أعضاء حزب الأحرار، لكن موقفه من الثورة الفرنسية كان متحفظاً بجلال. بالفعل، لقد دفعه تقييمه هذه الثورة إلى أن صاغ إحدى البيان التأميبي للفلسفة المحافظة المعاصرة، في رسالته خواطر حول الثورة بفرنسا *Reflections on the Revolution in France*. لا يوجد، مع ذلك، تعارض في هذا الأمر بين موقف بورك الأساسي من الهند، الذي كان، من ناحية مبدئية، محافظاً كذلك، لأن بورك كان يتجمع على تدمير النظام الاجتماعي الهندي القديم والمجتمع الذي كان قائماً على قدم وساق لا قاعداً. وانجماً مع ميله المحافظ، كان بورك ضد الانقلاب الذي سببه الحكم البريطاني

الجديد بالهند، وكذلك ضد الانقلابات الحاصلة بفرنسا. وبالتفكير التصنيفي المعاصر، ربما يبدو بورك الأول (حول الحكم البريطاني بالهند) 'يسارياً'، بينما يبدو بورك الثاني (حول الثورة الفرنسية) 'يمينياً'، بيد أن الشخصين ينسجمان تماماً من حيث مبادئ بورك الخاصة ويتحدان بإحكام.

لكن ماذا عن حرب الاستقلال؟ هنا لم يكن بورك محافظاً، بتأييد الثوران الحاصل بالأمريكة، والتغيير الكبير. هذا مزكك فكيف ينسجم ذلك مع ميوله المحافظة؟ أظن أن من اتخطأ محاولة تفسير القرارات المختلفة التي يتخذها المرء في موضوعات متفصّلة ومتنوعة بدلالة فكرة تصنيفية واحدة فقط - هي في هذه الحال الفكر المحافظ... يسري هذا خاصة على بورك الذي كان يتمتع بفكر واسع وكان متشعلاً بكثير من الشؤون المختلفة، ويستطيع شد الاهتمام إلى عدد من السمات المنفصلة. لكنه يسري كذلك على جملة من الأسباب المختلفة للعدالة المتصلة بأي حدث مفرد. وسيكون من السخف محاولة تفسير موقف بورك من الأحداث المختلفة من خلال عالم القرن الثامن عشر بدلالة مثل واحد محافظ أو راديكالي أو أي ميل آخر كان.

ومع ذلك حتى في حله الثورة الأمريكية، كان هناك عنصر محافظ جداً في رؤية بورك حيال الولايات المتحدة. طرحت ماري وولستونكرافت، الناشطة البريطانية الراديكالية والفكرة اتسوية الرائدة، بعض التساؤلات الفاحصة على بورك بعد إقناعه حثائه ذلك التمسك بالثورة الفرنسية في البرلمان ببيعد. أتى انقذاعاً في كتاب على شكل رسالة: تضمنت انتقاداً لموقف بورك لاس الثورة الفرنسية بحسب، بل من الثورة الأمريكية أيضاً، التي أيد. وكتبت وولستونكرافت في ملاحظة غامضة في الظاهر: 'لا أستطيع أن أتصور استناداً إلى أي مبدأ يمكن أن

يدافع السيد بورك عن الاستقلال الأمريكي: "ما عساه يكون ذلك الذي كانت ماري وولستونكرافت الراديكالية تتحدث عنه في انتقاده هذا تأييد بورك الثورة الأمريكية"

كانت وولستونكرافت تتحدث في الحقيقة عن حالة فصول في اندفاع عن الحرية الفردية عندما يعرض بين الناس فيؤيد رعاية حرية واستقلال بعضهم ويتجاهل ماضي البعض الآخر. كان اعتراض وولستونكرافت على صمت بورك عن حقوق العبد الأمريكيان ودفاعه عن حرية غير العبد المطالبين بالاستقلال. وهذا ما قالت:

ما في حججه الظاهرية من مضمون سوى أن الرق قديم. فباستلامه الدليل لتجيز القديم. وخرجه التحصيف على صاحبه الشخصية، لنحصل على القوة التي عليها ينجح، ما ينبغي [في رأيه] التخلي عن تجارة الرق فطء لأن أبناء الجهلة الذين لم يراعوا الذكامة النظرية للإنسان مرمية أحازوا [هكذا] تجارة تنتهك كل أثر من عقل أو دين، [ولذلك] علنا الاقتداء بالارهم الوحشية، واعتبار [هكذا] إهانة بشعة للبشرية وطينة وقيء لا تقا بالنوانيس التي تحفظ علينا صمتلكاين<sup>171</sup>

171 كان ذلك في أول كتابين لولستونكرافت حول ما يمكن تسميته الآن حقوق الإنسان: الأول بعنوان *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke* في سنة 1790، والثاني بعد هذا الكتاب بسنتين وعمره *Reflections on the Revolution in France*، وقد أجمعت *A Vindication of the Rights of Men* و *Reflections on the Revolution in France* في كتابين من كتابين هما مجموعته في *at Human A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Human*, edited by Sylvia Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

172 *Wollstonecraft, in Sylvia Tomaselli ed., A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Human*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 13

وسوف يتغى الرق في الولايات المتحدة بعد مدة أطول بكثير من الغناء في الإمبراطورية البريطانية. ولم يحدث هذا إلا بعد الحرب الأهلية في مينات الفرد، التاسع عشر. يمكن، في الإدراك المتأخر، اعتبار انتقاد وولستونكرافت زاني بورك في الثورة الأمريكية أبعد بكثير من مسائل الانسجام النظري. بالفعل، فقد أخذت الولايات المتحدة وقتها لمواجهة الانحراف الذي حدد جدياً، بسبب معاملة العبيد، التزام أمريكا بالحرية للجميع. بالفعل، حتى الرئيس أبراهام لنكولن لم يطالب أول الأمر بحقوق مساوية واجتماعية للعبيد - سوى الحد الأدنى من حق الحياة والحرية الفردية، وأن يتمتعوا بعام عدلهم - وكان هذا بعد سبعين سنة من إشارة ماري وولستونكرافت الواضحة تلك إلى ما في خطاب الحرية في الولايات المتحدة من تناقض.

النقطة الأساسية التي تشير إليها ماري وولستونكرافت هنا كما في غير هذا الموضوع، هي أنه من غير المقبول الدفاع عن الحرية البشرية التي تجعل الناس فريقين منفصلين فريقاً حرّاً وفريقاً خاضعاً، وهم فريقاً دون ذلك.<sup>191</sup> وبعد سنتين من رسالتها تلك إلى بورك، نشرت وولستونكرافت كتابها إثبات حقوق المرأة *A Vindication of the Rights of Woman*.<sup>192</sup> من موضوعات هذا المجلد الثاني أنه لا يستلزم الاهتمام لحقوق المرأة دون الاهتمام بالقدرة نفسها لحقوق النساء. ومن نقاضها المركزية

<sup>191</sup> تمتع آدم وولستونكرافت بنوع واسع، قصري، مثلاً، على مكانة من كانوا فريقاً انقضى بانتهاد (وقد كان يتغى انظر عن هذه المكانة أيام الإمبراطورية وتر تلمي إلا بعد استقلال الهند سنة 1947)، ومكانة غير انقضى في جنوب أوروبا العنصرية (التي تغيرت بعد سقوط النظام)، وعلى حالات أقل وفروحا للميز على أساس انصفه، الدين أو الإثنية.

<sup>192</sup> Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* with (1792) *Sketches of Political and Moral Subjects* (1792) انقضى في المجلد

هنا، كما هي عبر هذا الموضوع، أن العدالة، بطبيعتها، لا بد أن تكون شاملة، غير مقتضرة على [العناية] بمشاكل وعازي بعض الناس دون بعضهم الآخر.

### الحياد والفهم والموضوعية

هل يمكن أن يكون هناك فهمٌ للأخلاقيات عموماً وللعناية بوجهٍ خاصٍ يقصر اعتماده على بعض الناس دون بعضٍ مفضلاً - وإن بشكلٍ ضمني - أن بعضهم مهمٌ وبعضهم الآخر غير ذلك؟ ذهبت الفيلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة عن العموم بعض الشيء، مذهب ماري وولستونكرافت، في إنكار تلك الإمكانيات والسلطانية باعتبار ان جميع متساوين أخلاقياً وسياسياً.<sup>14</sup> رحتي لو انتهينا، نسباً أو آخر، إلى تركيز الحريات في مجموعة معينة من الناس - مثلاً، أفراد أمة أو طائفة أو عائلة - يجب أن يكون هناك نوعٌ من المؤثرات لتحديد هكذا معادلات ضيقة في إطارٍ أوسع يمكن أن يضم الجميع. وسيكون الإدراج الانساني على أساس اعتباري في فئة معصلة - من الذين نهمنا مصالحهم أو أصواتهم - مظهرٌ تحيزي. إن شمولية الإدراج على النحو الذي تطالب به وولستونكرافت هي، في الحقيقة، جزءٌ تكاملي من الحياد، وقد ناقشنا مكانتها آنفاً في علم الأخلاق عموماً ونظرة العدالة على وجه الخصوص (الاسيما في الفصل 1).

وبالمثل، شغل أحد ما فعل عمانويل كانط شرح طلب شمولية الإدراج ذلك، ومما أتى به في هذا السبيل مبادئ من النوع المتضمن في

<sup>14</sup> هناك مجموعةٌ ضيقة من المقالات لعدد من الفلاسفة الرواد حول كيفية توسيع معرفة الاستعداد بهذه وتوسيعها عموماً على مستوى التطوير في الجملة المكرس لذكرى سوزان مولر أوكس، Susan Muller Okin, *Toward a Democracy*, Susan Muller Okin, *Toward a Democracy*, *Justice, The Political Philosophy of Susan Muller Okin*, edited by Dahn Sarz and Rob Reich (New York: Oxford University Press, 2009).

الصياغة الكانطية الثنائية كثيرة الترداد: 'تصرف دوماً وفق المبدأ الذي نود في الوقت نفسه لو كان قابلاً شاملاً' (\*\*\*) عندما أعلن هنري سيدغتيك، عماد الاقتصاد النفعي والفيلسوف الكبير، عن مطالبته بشمولية النغضة، عزى فهمه الأمر إلى تناقض، بالرغم من المسافة التي يفصل بين النغضة والكانطية. قال سيدغتيك ذلك في مقامه كتابه الكلاسيكي، طرق الأخلاق، *The Methods of Ethics*: 'أن يكون للأخريين جميعاً الحق نفسه الذي لي في الظروف نفسها - وكان هذا هو الشكل الذي قلب به مسئلة كانط - بذالي أمراً أماسياً وصحياً بلا ريب، ولا يختر من أعمدة عملية.' (\*\*\*) ويوصفه مسئلة كانط بأنها 'صحيحة بلا ريب'، استخدم سيدغتيك لغة بقصر البعض استخدامها على المسائل العلية والعلم معوية، دون علم الأخلاق.

ولقد ينتُ تفتاً كيف أن حياة التقييم يمكن أن يوضر فكرة مفهومة ومعقولة للموضوعية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، إن ما قد يبدو، عبرات انفصل التقليدي بين العلم والقيم، كلاماً دغلوياً، قد يعكس نظاماً معرفياً توصلت انلعة نفسها إلى استيعابه. بالفعل، عندما يصغ سيدغتيك زعم كانط بأنه 'صحيح بلا ريب' يضح لنا بجلاء ما يريد سيدغتيك قوله. دون أن نضطر إلى الخوض في نقاش موسع حول المعنى الذي يمكن أن تكون به المزاماة الأخلاقية موضوعية أو صحيحة. فنغة العدل وانظلم تعكس قدرأ كبيراً من الفهم المشترك وتوصيلاً لمعنى هذا النوع من التصريحات والمزاعم، حتى عندما تصبح الطبيعة الجوهرية لهذه المزاماة موضوع نقاش بعد أن نفهم.

Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, (\*)

translated by T. K. Abbott, 3rd edition (London: Langmans, 1907), p. 66.

Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907, New York: (\*\*\*)

York, Dover, 1968). Preface to the 6th edition, p. xviii.



ثمة في انواق مسائلتان مختلفتان اثنتان لثلاثية هـ: مسألة فهم وتواصل على أساس موضوعي (كي لا تبقى معتقدات وعبارات الخراء أسيرة ذاتية شحصية قد لا يستطيع الآخرون التماذ إليها) ومسألة المقبولية أو إمكانية النبول الموضوعية (كي يستطيع الشاس المشاركة في النقاش حول صحة مزاعم مختلف الأشخاص). ينطوي زعم وولسونكرامت حول انصحة النجوعرية لشمول كل الأشخاص في الحساب الأخلاقي والسياسي، أو توكيد مينغليك صحة الشمولية والحياد. على مسألة فهم متبادل ومساواة حقيقة عامة. وترتبط هاتان المسائلتان بفكرة اسوضوعية بطرق تختلف عن الطرق التي ترتبط بها الأخرى. وقد نظرت الأدبيات الأخلاقية إلى كل من هاتين المسألتين اللتين، وإن كانتا مرتبطتين انواحدة بالأخرى، ليستا بالضبط الشيء نفسه.

### النشايك واللغة والتواصل

أبدأ بانموضوع الأول - موضوع التواصل والفهم المتبادل، وهو موضوع مركزي للنقاش العام. تعكس لغتنا تنوع الشواغل التي تقوم عليها تسياتنا الأخلاقية. لمة تشايكات واسعة بين الحقانق والقيم هنا لكن، كما قالت فيليان وولش، بالرغم من أن عبارة "نشايك الحقيقة والقيمة" "entanglement of fact and value" اختزال مرجح، فإن الذي نتعامل معه عادة (كما بين [هبلاري] مونام) إنما هو نشايك ثلاثي: بين الحقيقة والاصطلاح والقيمة.<sup>(4)</sup> فالدور الذي يلعبه فهم اصطلاحات في اعطاء معنى لثقيقاتنا الاجتماعية والأخلاقية يسحق الشديداً عليه هنا بشكل خاص.

بالفعل، كما قال أنطونيو غرامشي، ربما أكثر انضاليفة الماركسيين

Viv an Walsh, 'Serafita Pabam', *Review of Political Economy*, 15 (2003), 17

إبداعاً في القرن العشرين، قبل نحو ثمانين عاماً، في كتابه *رسائل من السجن* *Letters from Prison* أثناء ما كان محتفلاً في سجن نازي بنوري: إن امرء في اكتسابه معوقه للعالم، يكون متمماً إلى تجمع خاص هو تجمع العناصر الاجتماعية التي تتشاضر نمط التفكير والفعل نفسه، نحن جميعاً تابعيون سير على هذا النمط أو ذلك من الاتباعية *conformism*، الواحد منا دوماً، واحد في جمعة أو جماعة في واحد *man in-the-mass* or *collective man*\*\*.

ثمة مغزى جيد قد يبدو شبيهاً بسيراً من الانحراف عن الموضوع هنا، أقصد، تركيز غرامشي على التشابكات واستخدام قواعد اللغة، ولهذا صلة بعيدة الأثر بتطور الفلسفة المعاصرة. حاولت أن أثبت، في موضع آخر\*\* أن خط تفكير غرامشي كان له دور مهم، وإن ضئيل، في التحول الجوهرى للوعي والتفكير، الذي تأثر تأثراً قوياً ببيرو ورافا، متعداً عن بحثه المحكوم عليه بالفشل عدوماً عن وصف كامل لما يدعى أحياناً بشيء من التصليل، نظريته المعنى التصويرية *the picture theory of meaning*، التي تنعكس بصفه عامة في كتبه طرق المعالجة المنطقية فلسفة *Tractatus Logico Philosophicus* (1921)، يعتبر ذلك المهتم بالنظم أن الجملة تمثل ظاهراً بكونها نوعاً من صورة له، بحيث أن القصبة وما نصف أراد أن يكون لهذا، بمعنى ما، الشكل نفسه.

تطورت شكوك وبنغشتاين ونفجبت في سلامة مقارنته بعد عودته إلى كامبريدج في يناير 1929 (وقد كان طالباً فيها، يعمل مع برتراند

\*\* Antonio Gramsci, *Letters from Prison*, translated and edited by Lyons.

\*\* Quintin Hoare (London: Jonathan Cape, 1975), p. 124.

and Geoffrey Nowell-Smith (eds), *Notes from the Prison Archives of Antonio Gramsci* (London: Lawrence and Wishart, 1977).

Amartya Sen, "Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci", *Journal of Economic Literature*, 41 (2003).

رسل). ولعب بيرو سرافا دوراً كبيراً في هذا التحول، وكان عالم اقتصاد بكامبريدج (بكلية ترينيتي أيضاً، كوينغستون) تأثر تأثراً قوياً بأنطونيو غرامشي وتعاون معه تعاوناً وثيقاً (في: وفي غيره، انعام الثقافي التوسط لمجلة النظام الجديد *L'Ordine Nuovo* التي أسسها غرامشي فيما بعد ومعته حكومة موسوليني النازية). وسبقول وينغستون فيما بعد لهربرت فون رابن، الفيلسوف الفنلندي البارز، بأن هذه المحادثات جعلته يشعر كأنه شجرة قُطعت أغصانها جميعاً. وقد اصطلح على تقسيم عمل وينغستون إلى 'وينغستون المبكر' و'وينغستون المتأخر'، وكانت سنة 1929 بوضوح هي الحظ انفاصل بين العرجلتين. وقد وينغستون في مقدمة عمله المتضمن بحقيقات فلسفية *Philosophical Investigations* إنه مديراً لتفقد الذي مارسه لأفكاره سنين عديدة بلا انقطاع أساذ في هذه الجماعة، هو السيد ب. سرافا، وأنه مديراً لهذا الحافز وأغلب الأفكار المتضمنة عن هذا الكتاب.<sup>(\*)</sup>

كذلك أحرى وينغستون صدقاً له (فيلسوفاً آخر من كامبريدج هو راش ريز) أن أهم شيء علمه إياه سرافا كان طريقة أنطونيو توحية لتلنظر إلى المسائل الفلسفية.<sup>(\*\*)</sup> نعمي حين كان كتاب طرق المباشرة المنطق - فلسفية يحاول النظر إلى المنفعة بعمول عن الظروف الاجتماعية التي تُستخدم فيها، يشدد كتاب تعريفات فلسفية عن الاصطلاحات والقواعد *conventions and rules* التي تعطي التعبيرات معناها الخاص. وهذا،

(\*) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953, 2nd edn, 1958).

(\*\*) في هذا التحليل العميق لتأثير سرافا، اني جنب تأثير مروس في فلسفة وينغستون المتأخر، بشر برابن ماكسيس (في تأثير الطريقة الإنشائية أو الأنطولوجية في النظر إلى الأشياء، على وينغستون، نلت اني أدب إليه من الاقتصادي سرافا) نظر Brian McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times* (Oxford: Blackwell, 1962), pp. 36-9.

بالضيق، طرفاً مما تدعوه فيقيان، وولتر 'الثلاثيات الثلاثي' the 'triple entanglement'، الذي أهدم إلى حد بعيد غرامتشي وسرافا، من النسيب روضةً الصلة بين هذا الرأي وبين ما بات يُعرف بـ 'فلسفة اللغة العادية' 'ordinary language philosophy'، التي أصبحت فرعاً معرفياً على قدرٍ من الانتساع في الفلسفة الانجلو-أمريكية، بتأثيرٍ من 'ويتغنشتاين المتأخر' إلى حد بعيد.<sup>101</sup>

شدد غرامتشي كثيراً على إظهار دور اللغة العادية في الفلسفة، وزيّط أهمية هذه القضية العنيم-معرفية بشواغله الأجتماعية والسياسية. ففي مقالة له حول 'دراسة الفلسفة'، يشرح غرامتشي 'بعض' انقراض المرجعية الأولية، منها: الرعب التجريبي، أن 'من المهم جداً إسقاط الفكرة: التسبقة الشائعة القائلة بأن الفلسفة شيء غريب وصعب لا شيء إلا لأنها نشاطٌ فكريٌ دقيق لغتية معينة من المختصين أو الفلاسفة المحترفين والعنهجيين'. بل 'يجب أولاً، في رأي غرامتشي، 'بيان أن كل التوجاهات "فلاسفة" بتعريف

<sup>101</sup> بعض من العنايب من التعليق بـ 'بيجو'، ولو على سبيل الجذر، على فكرة كثير من ترومه حول ما يفترض أنه تون لحظة محورية في اتفاق ويتغنشتاين من عالمه طريق 'المنهجية' المعنى. وقد دية إلى عالم الحضارات فلسفية، بحسب، وبنت هو. عندما 'يسير سرافا أن الطريقة تفهم معنى عبارة ما هي الظفر إلى حياتها المتخلفة، رؤى سرافا وهو يصرر أطراف أصابعه على ذلك، التي يفهم منها بتأويلي توضيح أنها علامة على التفكير، ثم سأل، 'وما الصيغة اللغوية لذلك؟' كان بير وسرافا (الذي سعدت بمعرفته بعد ذلك جيداً، أولاً كطالب ثم كزميل في ترينيتي كالج. كمبريدج) يصرر على أن هذه الرواية، إن لم تكن لا أصل لها لثمة أقل لا التذكر هكذا حدثت على وجه الدقة، كانت أقرب إلى أن تكون رواية لواقعة افتراضية منها رواية لواقعة فعلية (كنت أتجادل مع ويتغنشتاين كثيراً أيضاً حول أن أطراف أصابعي لم تكن تحتاج إلى أن تتكلم كثيراً معه) لكننا الفصحة توضيح بصورة أقرب إلى الغرامسكية أن التفكير الذي يتفق معناه بصورة أطراف أصابع العدم، على ذلك (حتى) وإن جعل ذلك صبيحاً توسكتني من يراة، وتُعد في نوروز، يمكن أن تتسب بدلالة، ومقتضى بدلالة، قواعد واصطلاحات قلعه (أو معجزي الحياة)، كما كانت تسه حظه غرامتشي) في العالم 'النهوليستي'

حدود وعصائص "الفلسفة العنوية" الخاصة بكل شخص. ومع تكون هذه الفلسفة العنوية، أوّل المكونات التي يلزمها غرامشي تحت هذا العنوان هو اللغة نفسها، التي هي مجموع أفكار ومفاهيم محددة لا مجرد كلمات قواعدية نحلو من المضمون. لن يكون من الصعب على المرء أن يلمس ما نهذا من صفة بالنظر إلى الذعة واتواصل بالطريقة الأنثروبولوجية، التي كان مراف حذها نويتغشتاين، وتمثل بالفعل أحد الشواغل الرئيسية لغرامشي في كتابه كرايس السجن *Prison Notebooks*.

### النقاش العام والموضوعية

من الواضح أنّ الاتباعية Conformism لازمة بشكلي ما لتمكين الفهم في أي ميدان، بما في ذلك الأحكام الأخلاقية، لكن بعد الفهم هناك مسألة أخرى هي قبول. أو رفض، الزعم المفهوم. أراد غرامشي تمييز راديكالي تغيير تفكير الناس وأولوياتهم، لكن هذا تطلّب هو كذلك الانحراط في نمط مشترك من التفكير والتصرف، لأننا كي نتواصل يتعين علينا أن نكون أتباعين سير على هذا الشرب أو ذلك من الاتباعية، الواحد ما دوماً واحداً في جماعة أو جماعة في واحد، كما نقلنا أنّاً عن غرامشي، وهذه مهمة مزدوجة: استخدام اللغة والصورة التي يمكن توصيل معناها إلى الآخر بشكل أكنا ومن خلال استخدام قواعد اتباعية. هذه مهمة، ومحاولة جعل هذه اللغة تُعبر عن مقترحات غير اتباعية، وتلك مهمة أخرى. وقد كان الهدف صياغة ومناقشة أفكار جديدة جداً يمكن مع ذلك فهمها بسهولة بقواعد التعبير القديمة.

من السهل تلمس هذه المهمة المزدوجة عند تتبع أفكار العدانة القائمة، وفي الوقت نفسه طرح أفكار جديدة تحتاج نظرية العدانة إلى أخذها في الحسبان. وبما أنّ التفكير والنقاش العام مركزيان في انسي للعدانة

(لقد تقدّم بيانه من أسباب)، يكون دور هذا الاشتباك المزيج مركزياً لمسرح هذا الكتاب. الشيء الذي ندرسه هنا تحديداً في معاينة صحته طرح أخلاقي ما هو التفكير الذي سستند إليه ذلك الطرح ومثولية طريقة التفكير تلك. فكما قلنا آنفاً، (في الفصل 1)، تدعى مسألة الموضوعية في عمق هذا التمريس. وقلنا إن متطلبات الموضوعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة على التصمود في انقاس العام المفتوح، ولهذا، بدوره، صلات بالقيمة المحايدة للمواقف المطروحة والحجج المساقفة تأييداً لها.

يشتمل انقضاء مازي وولسونكرافت بورك، أولاً، على إثبات أنه يزيد في الواقع الإقناع على الرق، على أساس تأييدي، إن صح التعبير، من خلال دفاعه عن المطالبة الأمريكية بالاستقلال دون أي اعلية. ثم يأخذ التمريس التفسيري وولسونكرافت إلى شجب موقف بورك العام لتقلبه المحصري، الذي تعارض مع الحداد والموضوعية. ويصطدم، مثلاً، بشروط راوشر [إن تكون] القناعة السياسية موضوعية، وأن [تكون هناك] أسباب كافية لإقناع الاعتلاء بمعقوليتها يحددها مفهوم سياسي معقول ومعترف به بشكل مشترك (بني الأصول الجمهورية).<sup>10</sup> ثم تأتي بعد الحاجة إلى الموضوعية للتواصل وللمعة النقاش العام متطلبات أكثر تحديدًا هي متطلبات موضوعية التقييم الأخلاقي، ومن ضمنها مطلب الحياد، وللحياد بكل معنى من المعاني دور في هذا التمريس في النقاش العام، والأدوار متشابهة لكنها ليست متطابقة تماماً.

### مجالات الحياد المختلفة

إن مكانة الحياد في تقييم العدالة الاجتماعية والشرائح الاجتماعية

<sup>10</sup> 119 (1963), p. *Political Liberalism*. وبالرغم من أن لغة راوشر تبدو أنها تضم

الناس إلى هؤلاء وغير هؤلاء، لا يجد هذا من باع مبادر ليشمل أساس كافة بقدر ما يكونون مستعدين لمشاركة في النص العام، ومعاينة الحجج والأدلة المقدمة،

والتفكير معها حتى يفتح آفاق هذا نظر لفصل 1.

مركزية لفهم العدالة، منظوراً إليها من هذه الزاوية. لكن هناك فرقٌ جوهري بين طريقتين مختلفتين كل الاختلاف لاستدعاء الحياد، ويحتاج هذا الفرق إلى فحص. سأدعو هاتين الطريقتين على التوالي: الحياد 'المفروح' والحياد 'المغلق'. في الحياد المغلق، لا استدعي إجراء تقييماتٍ محايدة إلا أعضاء مجتمع معين أو أمة معينة (أو ما يدعوه جون راولز 'شعباً معيناً') هو الذي تُصنع التقييمات لأجله. وتستخدم نظرية راولز العدالة بصفها 'بصافاً' أداة الوضع الأصلي، وعقداً اجتماعياً يقوم على هذا الوضع، فيما بين مواهني تجمعٍ سياسي معين. ولا يدخل أيّ غريب أو حرب إلى هذا الإجراء العقد-اجتماعي.

في المقابل، في حالة الحياد 'المفروح'، يمكن أن استدعي إجراء عمل تقييمات المحايدة (ولا بد له من بعض الحالات أن يفعل) تقييماتٍ من خارج المجموعة المدروسة، لتجنب الانحياز صيق الأعمق. وفي استخدام آدم سميث الشهير أداة 'المشاهد المحايد'، يتطلب الحياد، كما يشرح في نظرية المشاعر الأخلاقية، استدعاء أحكام زبده لـ'أي مشاهد متصرف ومحايد' لا ينتمي إلى المجموعة المدروسة (بالفعل، بالمعنى المثالي، التام للكلمة أحياناً).<sup>14</sup> يمكن أن تأتي الآراء المحايدة من خارج التجمع أو الأمة أو الثقافة، أو من داخله أو داخلها. ويرى سميث أن ثمة منسحاً ثلاثين - و حاجة إليهما - معاً.

هذا الفارق، المهم في نظرية العدالة، هو موضوع الفصل التالي.

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759, revised edn, 1790): 114 (reprinted, Oxford, Clarendon Press, 1976).





## الحياد المفلق والحياد المفتوح

تستدعي تجربة آدم سميث الفكرية في الحياد أداة المشاهد المحايد، ويختلف هذا اختلافاً كبيراً عن انحياد المفلق لا العدالة بصفتها إنصافاً. عبّر آدم سميث عن الفكرة الأساسية بإيجاز في كتاب نظريته المشاهير الأخلاقية يانها وجوب، أن يعاين المرء سلوكه، عندما يعينه، كما لو أن مشاهداً محايداً يفعل ذلك، أو كما شرح ذلك في طبعة لاحقة من الكتاب نفسه: أن يعاين سلوكنا كما لو أن مشاهداً آخر منصفاً ومحايداً يعايننا؛<sup>14</sup> يعكس الإنحياز عنى الحياد في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة، إلى حد بعيد، تأثيراً كنظماً قوياً. فبالرغم من أن عرض سميث هذه الفكرة أقل حضوراً، لعدة نقاط تشابه جوهرية بين مغاربي كاتفوسميث. في الحقيقة، في تحليل سميث للمشاهد المحايد شيء من الزعم بأنه فكرة رائدة في مشروع تفسير الحياد وصوغ متطلبات الإنصاف التي شغلت عاظم التنوير الأوروبي طويلاً. لم تكن أفكار سميث مؤثرة فحسب على مفكري التنوير ككوبدورسيب الذي كتب

<sup>14</sup> *The Theory of Moral Sentiments* (London: T. Cadell, extended version, 1790), 111, l. 2. وقد أنتجت الطبعة السادسة، وحول النقاط المهمة، انظر البحث في D. Raphael, 'The Impartial Spectator', in Andrew S. Skinner and Thomas P. Sorell (eds.), *William David, Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 88-90. حول مرتبة هذه النسخ في أفكار عصر التنوير، انظر: Erika Rothchild, *Economic Sentiments: Greed, Ambition, and the Enlightenment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

عن سميت، فقد عرف عمانويل كانط هو أيضاً كتاب نظريته المشاعر الأخلاقية *The Theory of Moral Sentiments* (التي نُشر أول ما نُشر سنة 1759) وعلق عليه في رسالة إلى ماركو من هرتز سنة 1771 (وإن أشار هرتز، للأسف، إلى انكلتندي الفخور بالإنجليزي سميت)<sup>19\*</sup> كان هذا نوعاً ما سابقاً أعمال كانط الكلاسيكية، تأسيساً آميتافيزيقياً للأخلاق *(Groundwork 1785)* وقد أعمل العسلي *(Critique of Practical Reason 1788)*، ويبدو من المحتمل جداً أن كانط كان متأثراً بسميت.

ثمة شيء من الانقسام الحاد بين معارضة المشاهد المحاببة لسميت والمقاربة العقل اجتماعية، ويُبرز تطبيق لنا العدالة بصفتها إنصافاً لراولز. فحوب استحضار كيف تبدو الأشياء لأي شاهد آخر متصفاً ومحايداً هو مطلبٌ يمكن أن يأتى لنا بأحكام أناسٍ نرهبين من مجتمعات أخرى أيضاً - قريبة وبعيدة. في المقابل، يجد الطنوع العسلي على المؤسسات لنظام الراولزي من انفسحة المتاحة لأراء البرابيين<sup>20</sup> في تعريف التقييم المحايد. ويترجم من أن سميت غالباً ما يشير إلى المشاهد المحايد بأنه 'الشخص الذي في الصدر' *(the man within the breast)*، فإن أحد دوافع استراتيجية سميت الفكرية كان توسعة فهمنا ومد نطاق بحثنا الأخلاقي.<sup>21</sup> يعبر سميت عن هذه المسألة على النحو التالي *(The*

<sup>19\*</sup> "Introduction", in Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (republished نظر 1976), p. 31.

<sup>20</sup> هي معرفة ابراهيم أوجيه انظر المشاعر في الفئدة الأخلاقية، عبر سميت بلاشون استخدمت المشاهد المحايد من ذلك المنظور *(Practical Reason: A Theory of Practical Reasoning)* (Oxford: Clarendon Press, 1998). لا شك لغة الاستخدام عنى ذلك الحر للمشاهد المحايد هي عمل سميت لكن سميت يستعمل تلك النجربة الفكرية أيضاً كأداة جدلية للتشكيك في المعتقدات الشائعة ومعارفتها. وهذا لا شك استخدام مهم ولو لم تكن هناك

4 (Theory of Moral Sentiments, III.3.38, pp. 153)

في الخلوة، نكون ميالين إلى الشعور بقوة بكل ما يست إلى ذواتنا بصلة... وتحببنا محادثة مع صديق، إلى حالة أفضل، وتلك التي مع غربت إلى حالة أفضل من هذه. لا بد لنا من إيقاظ الشخص الذي في انفسنا، الدطر المعجز المثالي إلى مشاعرنا وسلوكنا، وتذكيره بواجبه، بحضور المشاهد العملي: فبمس ذلك انشغل الذي لا توقع منه أي تعاطف وتسامح، تعلم دوماً أنم درس في ضبط النفس.

استدعى سيك أداة التفكير هذه المصممة لمشاهد المعابد لتجاوز التفكير الذي قد يكون مقيداً بالاصطلاحات الفكرية المحلية - ربما من حيث لا نشعر، والقيام عن عمد، كإجراء، بمعابة كيف تبدو الاصطلاحات المتسلّم بها من منظور مشاهد معابد يتقف منها على مسافة. يور سميت إجراء الحياد المفتوح هذا على النحو التالي:

لا يسع الة سرّ متاعربا ودوافعنا، ولا بعنا قط تكوير أي حكم بشائنا؛ ما لم نحرث أنفسنا، إن صح التعبير، من موفعنا الضمعي الذي نقف فيه، ونجهد للنظر إليها كما لو كنا منها على مسافة. لكننا لا نستطيع عمل ذلك إلا بمحاولة النظر إليها بعبون الآخرين. أو كما قد ينظر إليها الآخرون.<sup>101</sup>

وهكذا، لا نسمح تفكير سيك بأخذ آراء الآخرين التفريرين والتعبدين في الحبان وحسب بل يوجب ذلك أيضاً. وبهذا المعنى، يكون إجراء التوصل إلى الحياد إجراء مفتوحاً لا مغلقاً مقصوراً على وجهات نظر وأفهام المجتمع المحلي فحسب.

وجهة نظر مشرقة منظره، مع ما يبنى لا يكون هذه نحن من أعمدة.

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III.1.2, in the 1975 reprint, 101

## الوضع الأصلي وحدود المقاربة العقد - اجتماعية

إنه وإن كان أحجاب الجهل لدى راولز يلبي بكفاءة الحاجة إلى إيجاد تأثير المصالح والسيول الشخصية لمختلف أراء المجموعة المدروسة، فهو يتجنب استدعاء 'عقود بنية الياسر' التوقعية (على حد قول سميت).<sup>(\*)</sup> ويحتاج الأمر إلى ما هو أكثر من 'إعطاء اتقوية' داخل حدود المجموعة المحلية المدروسة لمعالجة هذه المشكلة. في هذا الشأن، يمكن اعتماد الجهاد المعلق في 'العنالة بصفتها إنصافاً، أداة إجرائية محدودة الأثر في التفسير

تجنب سوء الفهم، عدني أليس أي في الإشارة إلى محدودية باع طريقة راولز في التوصل إلى 'صنفتي العدالة' اللذين هما مبداء (ومر) خلال ذلك، إلى تحديد 'المؤسسات انعادية'.<sup>(\*)</sup> لا أنهم راولز بضيق الأخر (فسيكون ذلك غير معقول، بالطبع). لا يتعلق الاستفهام إلا بالامرئية الخاصة التي يتبعها راولز في التوصل إلى 'العدالة بصفتها انصافاً' من خلال الوضع 'الأصلي'. النبي هو جانب فقط من مجموعة أعداله الكبيرة في الفلسفة السياسية فتحليل راولز، مثلاً، الحاجة إلى 'توازن فكري' 'reflective equilibrium' في تحديد مفضلاتنا وأولوياتنا الشخصية وحسب العدول لدينا لا يشكو من هكذا قيد. وما كان لراولز إلا أن يؤكد، هذا واضح تماماً، كثيراً من النقاط التي أثارها آدم سميت حول الحاجة إلى الانفتاح مثلاً بالانغماس بما قد يبدو لنا 'أعين بقية الشعور' فقتابم راولز انعاشي عموماً كنيلسوف سياسي في الآراء الآتية من أوساط مختلفة ليس موضع شك قط.<sup>(\*)</sup> وفي الجزء من التحليل

(\*) ردأعنى حصص القاص التي أثلها مع سنة 1991. استناداً إلى فرائني الأولى مودة بحثه الأول في 'Law of Peoples' التي وسعها لاحقاً إلى كتاب، حصلت من راولز عن رداً لطيف وفعالاً في جدير بمناه، في رسالة مورخنة في 11 أبريل 1991

الراونري المتعلق بأهمية الإطار العمومي للتفكير<sup>1</sup> والحاجة إلى النظر إلى مجتمعنا ومكاننا فيه موضوعية<sup>2</sup>، ثم في الحقيقة، كثيراً مما يجتمع بين راونز وسميث.<sup>3</sup>

ومع ذلك، لا يؤدي إجرائنا للأرضع الأصلية المنعزلة، الذي يجعل في عزلة مختزعة، إلى ضمان تدقيق محايد بما فيه الكفاية في الاصطلاحات أو الأعراف الاجتماعية والمشاعر التقيضة، التي يمكن أن تؤثر على اختيار القواعد في الوضع الأصلي. وعندما يقول راونز إن مبادئنا وقوانيننا الأخلاقية تكون موضوعية بقدر ما يكون اتصّل إليها واختارها من نقطة استشراف عامة، فإنه يحاول فتح الباب المقفل إلى التنبؤ المفتوح، لكنه في الجملة نفسه بعد ذلك، يشرّ الباب جزئياً بالشككية الإجرائية التي تتطلب التوافق مع الوضع الأصلي المعزول إقليمي<sup>4</sup>. ويتفهم الأراء نيابة عن الناس بالقبول التي يعبر عنها مفهوم الوضع الأصلي.<sup>5</sup>

إن الإطار العقدي الاجتماعي للعدالة بصمتها إنصافاً هو الذي يجعل

قال فيها شدي نوع من الظرف الكوزموبوليتانية في المجتمع العام، أو المجتمع المدني المعيش، وإنه كانت هناك بالتأكيد أشكال متعددة كتابة

<sup>1</sup> 17-50 pp. (1971): *A Theory of Justice*

<sup>2</sup> 1991) ثمة قدر أقل من التشابه، كما سنبين لاحقاً، بين الإطار الاستوحي للتفكير العام ومفارقة توماس سكابلون العقد الاجتماعية، التي نختصها بـ «تعمّج العقد» اجتماعي تراويلو لكنها تستلزم ما يعتبره سكابلون «عنصر أساسية في مثيل العقد الاجتماعي الذي يعود إلى روسو، أي، «فكرة الانعاز المتشرك لتعبير مطاباً الخاصة لإسمه أسمر بريزي يكون لدى الأنتم». فذلك سبب لقوله (Scambon) (1998): *What We Owe to Each Other*: p. 5. ونست أدرج في هذه المناقشة حول التفكير العقد الاجتماعي، العام عن صياغة راونز، مفارقة سكابلون العقد اجتماعية، لكنني سأعود إليها في الفصل 5، «أخلاقية والأخلاق»، والفصل 9 «تعدد مسارات التفكير المحايد».

<sup>3</sup> 17-50 pp. (1971): *A Theory of Justice*

راولز تفسر المداولات في الوضع الأصلي على مجموعة متعزلة سياسياً أفرادها 'مولودون' في المجتمع الذي يعيشون فيه<sup>14</sup> لا يوجد هنا لا حاجزاً إجرائي أمام قابلية التأثير بالتعصب المحلي ولا مسيلاً منهجي لجعل البشر يفعلون على مداولات الوضع الأصلي. المسألة المهمة هنا هي غياب نوع من الإنحياز الإجرائي على المعايير المتعاقبة لتقييم المعايير التي قد عين لنا، إن نحن نتمتع النظر أكثر، أننا أفكاراً واسعة واحيازات مشتركة للمجموعة المدروسة.

بعض راولز، في الحقيقة، إلى ملاحظة محدودية ما لصياغته المفيدة إقليمياً للعدالة، المنفصلة على قد 'الناس' في بنيد أو كيان سياسي بعينه، في مرحلة ما يجب أن نحليح مفهوم سياسي للعدالة العلاقات العادلة بين الأمم، أو فنون الأمم، كما سأقول. وقد عالج راولز هذه المسألة بالتفصيل في عمله اللاحق (هناك الاسم *The Law of Peoples* (1994))، لكن العلاقات العادلة بين الناس مسألة محتثة كل الاختلاف عن الحاجة إلى التدقيق المفتوح وتقييم وممارسات أي مجتمع أو كيان سياسي معين من خلال إجراء لا يسم بتقييم الأقران. وفي غياب أي ضمانة إجرائية بإخضاع التقييم المحتملة إلى تدقيق مفتوح، يكون للصياغة المغلقة لبرنامج الوضع الأصلي لدى راولز ثمننا ناهض.

إن 'حجاب الجهل' البراونزي في الوضع الأصلي أداة فعالة جداً تجعل الناس يرون ما هو أبعد من مصالحهم وأهدافهم الشخصية. لكنه لا يعمل التكبير لضمان التدقيق المفتوح في القيم المعجلة التي قد تكون محدودة ضيقة. تمه نسي، يمكن تعلمه من شكك سميت في إمكانية

14 بعزلة أكمل بعد عدالة صفحتها إضفاء صوغ مذعب العبد الأجنبي... وتطور البرود العدالة يتناول الاحتماض بأنها تلك التي يتوافق عليها الأعراف المعيون بها أي، المواطنون الأحرار والديمقراطيون المولودون في المجتمع الذي يعيشون فيه' (Rawls, *Political Liberalism*, p. 73)

انضوي إلى ما هو أبعد من التسمّات المحلّة أو حتى التعصب الأعمى انضوي - أما لم يحرك أنفسنا، إن صح التعبير - من موقعنا الطبيعي الذي ننف فيه، ونجهل للنظر إليها كدائر كنا منها على مسافة، وهي النتيجة، يفتح إجراء سيث على وجوب أن يكون تعريف الحياد مفتوحاً (بذل أن يكون مغلّقاً محلياً)، لأنه لا سبل أمامنا للقيام بذلك سوى محاولة النظر إليها بعين الآخر، أو كما يُحتمل أن ينظر إليها الآخرون:\*

### مواطنو الدولة والآخرين الذين في الخارج

ما العيب في تفضير تغطية وجهات النظر والشراف على أفراد الدولة الواحدة ذات السيادة؟ أفتبنت تلك هي الطريقة التي نسير بها السياسة الفعلية في عالم مكون من دول ذات سيادة؟ هل يتعين أن تخطى فكرة العدالة ما تميل السياسة المحلية إلى استيعابه؟ أفلا يحد وضغ تلك الشؤون الأوسع في سلة حب الخير العام بدل إدراجها في نظرية العدالة؟

توجد هنا على الأقل ثلاث مشكلات مختلفة. أولاً، أن العدالة هي في جانب من الأمر علاقة، أفكاراً الالتزام المتبادل فيما فئمة. بيدي راوتز اعترافاً قوياً بما ينبغي لنا إسداه لبعضنا البعض [من فضل]، وكيف بسكنا التوصل إلى 'التوازن الفكري' 'reflective equilibrium' حول ما يتعين علينا - في الحد الأدنى على الأقل - عمله للآخرين. وكما قال عثمانويل كاتس: فإن كثيراً من الواجبات التي ندرك تأخذ شكل ما يسميه واجبات منقوصة 'imperfect obligations' لا ميل إلى تعريفها تعريفاً دقيقاً، ومع ذلك ليست غائبة ولا جديرة بالإهمال (سأعود إلى هذه المسألة في الفصل 17 من هذا الكتاب، في سياق الحديث عن حقوق الإنسان). أن نقول إننا لسنا مدنيين حقاً بأي شيء، نعم نيسوا في حيننا. حتى لو كان

\* Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III, 1, 2, p. 113. (1\*)

من الفضل أن تكونَ لصفاء وكرماء معهم، ذلك يجعل حدود واجبتنا  
ضئفةً جداً بالفعل. وإن كنا ندين ببعض الاهتمام للآخرين - اليمعدين  
والقريبين، حتى لو كان وصفُ هذه الذين تمامصاً - عندئذ يجب أن  
تسعمل نظرةً في العدالة يراد أن تكون واسعةً بالقدر التلائم لوانك  
السامن الواقعي في قلبك أفكارنا حول العدالة (لا في نطاق الغيرة  
الكريمة المنعزل فحسب).

تعمل نظرةً في الحياة محصورةً تماماً داخل حدود دولة ذات  
سيادة ومن خطوط إقليمية، لها، بالطبع، أهمية قانونية لكن قد لا يكون  
لها وضوحٌ ميسرٌ أو أخلاقيٌ مناسب.<sup>41</sup> لا يعني هذا إنكاراً أننا قد نفكر  
أحياناً في هوياتنا بدلالة مجموعة من بعض الآخرين وتستهلك بقوة  
بعضاً آخر. لكن إحساناً بالهويات - لدينا في الحقيقة هويات كثيرة (لا  
هوية واحدة) - ليس محصوراً فقط ضمن حدود الدولة. فتعمل ترتبط  
بأنفس من الدين نفسه، والجماعة العرقية نفسها، والعرق نفسه، والتجسي  
نفسه، والمعتقدات السياسية نفسها، والمهمة نفسها<sup>42</sup> وتقطع هذه  
الهويات المتعددة الحدود الوطنية، ويقوم الناس فعلاً بأشياء يشعرون أن  
عليهم حقاً القيام بها من باب الإنصاف، لا مجرد قبول القيام بذلك.

ثانياً، يمكن أن تؤثر أفعال بلد ما تأثيراً خطيراً على حيوات الناس  
في أمكنة أخرى. ليس هذا من خلال الاستخدام المفسود لوسائل القهر  
(احتلال لعراق سنة 2003، مثلاً) فحسب، بل من خلال تأثيرات أقل  
دباشرة كالتيارات والتجارة فنحن لا نعيش في شرائق معزولة خاصة  
بنا. وإذا كانت مؤسسات وسياسات بلد ما تؤثر على حيوات الناس في  
أمكنة أخرى من العالم، فثم لا يُحسب لأصوات الناس المتضررين في

<sup>41</sup> ساعد إلى هذه أمثلة لمزيد من البحث في النصوص التالي.

<sup>42</sup> مؤلف هذا، *نظر كتابي Identity and Violence: The Blessing of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).

<sup>43</sup> *Identity and Violence: The Blessing of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).



هذه الأمانة بشكلها ما حسنت في تحديد الصواب من الخطأ في طريقة إدارة المجتمع التي تؤثر، عادةً بعمق - بشكل مباشر أو غير مباشر - على الناس في مجتمعات أخرى؟

ثالثاً، إضافة إلى هذه التساؤلات، تمة مؤشراً لدى سميت إلى احتلال [الموضوع في فخ] ضيق الأفق بإعسال كل الأصوات الأتية من استخراج المؤشر هنا نيس أن الأصوات والآراء الأتية من الخارج يجب أن يُحسب لها حساب لا شيء، إلا لأنها موجودة - إذ قد تكون موجودة ولكن لا يكون نها أثر أو صفة بالمرّة - بل لأن بين دواعي الموضوعية الدقيق التحذي في وجهات النظر المخالفة الأتية من الخارج، تلك التي تعكس أثر التجارب انحيلية الأخرى، واتخذها بعين الاعتبار. فحتى لو كانت المسألة التي يترجمها الرأي الآخر تستحق أن يُصوَّف عنها النظر بعد ادراسة الوافية، قد لا تكون هذه هي الحال دوماً. وإذا كنا نعيش في عالم محلي من المعتقدات الجامدة والتمارسات العفوية، قد لا ندرك ما آل أمرنا إليه من ضيق أفق أو تنفقت إليه (وَضرب سميت لذلك مثلاً إقرار أهلنا القدامى، حتى أفلاطون وأرسطو، عُرف قتل الموايد [المشوهين] لديهم، لأنهم لم يكونوا ينظرون أبعد من أرضية انوعهم] فلم يعرفوا بمجتمعات كانت تسير سيراً حسناً دون تلك الضرورة المرعومة). يمكن أن يكون اعتبار آراء الأخرين وما نستند إليه من فكر طريقة فعالة لتحديد متطلبات الموضوعية.

خلاصة القول، يتطلب تقييم العدالة اشتراكاً مع أعين البشر، أولاً لأننا قد نربط بطرق مختلفة مع آخرين في أماكن أخرى لا مع مجتمعنا المحلي فقط، ثانياً، لأن خياراتنا وأفعالنا قد تؤثر على حيوات الآخرين في البعيد والقريب، وثالثاً، لأن ما يرون كل من زاويته من التاريخ والجغرافيا قد يعد لنا على تخلي ضيق أفقنا نحن.

## سميث وراولز

يرتبط استخدام آدم سميث المشاهد المحايد بالتفكير العفد-اجتماعي بطريقة تشبه نوعاً ما طريقة ارتباط نماذج التحكيم العادل (التي يمكن السعي للحصول على آراء فيها من أي شخص) بنماذج التفاوض العادل (التي تُفترض المنازعة فيه على أفراد المجموعة المعنية بالاعتد الأصلي لشعب معين في بلد معين ذي سيادة). هي التحليل السميثوني، يمكن أن تأتي التنبؤات ذات الصلة من حيز زوايا الأطراف الرئيسية المتفاوضة؛ بالفعل، يمكن أن تأتي، كما يقول سميث، من أي مشاهد منصف ومحايد. لا يريد سميث من وراء استدعاء المشاهد المحايد، بالطبع، التخلي عن حق اتخاذ القرار لشخص نزيه ما ليس طرفاً في الأمر ليكون رأيه هو الرأي الحكمي، وبهذا المعنى لا يصح التشبيه بالتحكيم القابولي هنا. لكن التشبيه يصبح حقاً في ترك مساحة للاستماع إلى الأصوات لا على أساس أنها أصوات مجموعة متخذي القرار أو حتى الأطراف المهتمة، بل لأهميتها للاستماع إلى وجهة نظر الآخرين. ما قد يساعدنا على التوصل إلى فهم أعمق - وأكثر إنصافاً

كان من شأن هذا، بالطبع، أن يكون حركة بلا طعن لو كنا أردنا التوصل إلى تقييم واحد تام للعدالة يحل كل مشكلة فيها اتخاذ قرار<sup>(\*)</sup>. إن جوازية الحلول الجزئية التي تحدثنا عنها آنفاً (في المقدمة وفي الفصل الأول)، شكلها المبني أو النهائي، هي جزء من منهجية فرع معرفي يتبع

(\*) رأي جون هارفي. وأرى رأيه مقبولاً أنه إن كان لغيره قوة مما حمل، فسبكون في المنعني عن البحث عن إجماع عملي على أفضل طريقة للعيش (The Last Days of Liberty of Cambridge Politics Press, 2000, p. 1). كذلك نورد أن سميث، لم تلتفت في الإجماع المتعلق على نصيب التام للعدالة. لا يستبعد هذا الاتفاق عملاً على طرق بورا التي تمزير العدالة من خلال إلغاء الرق، مثلاً، أو بناء بعض الميسرة الاقتصادية الضارة جداً (كما بين بالفعل سميث).

وسهل استخدام آراء انمشاهدين السحيدين النعيدين والنربين. يأتي هؤلاء لا كمحكمن بل كذائين نساعدنا قراءناهم ويساعدنا نعيمهم على التوصل إلى فهم أقل تحيزاً للأخلاقيات وعنادية مسألة ما. بالمعزونة مع قصر الاهتمام على آراء أولئك الفضالين مباشرة في المسألة فقط (والذين بطبيون من كل من عدائهم عدم التدخل). قد يكون رأيي الشخص ذا صلة لأنه مرة في مجموعة هي حرف في العقد موضع التفاوض ذي كيان سياسي ما. تكتفه قد يكون ذا صلة أيضاً بسبب ما يأتي به هذا الصوت من تزوير وسنحة رأي من خارج أطراف العقد. وإن النيبين بين ما دعي عنى التوالمى 'استحقاق انعضوية' 'membership entitlement' وأصله التتوير 'enlightenment relevance' في الفصل 4 تباين مهم فعلاً. وإن وثيقة صة الأول لا نلغي أهمية الأخير.

هناك أيضاً تشابهات مهمة بين أجزاء من تفكير راولز نفسه وتعميرين الجهاد المفتوح بمساعدة مشاهدين محايدين. وكما ذكرنا آنفاً، بالرغم من الشكل 'العقد-اجتماعي' لنظرية راولز هي العدالة بصفقتها إنصافاً، فإن العقد الاجتماعي ليس الأداة الوحيدة التي يستند عليها راولز في مقاربه العامة إلى التفاضنة السياسية، وحتى في فهمه الخاص للعدالة.<sup>44</sup> 'ثمة توصية'

(44) من نهم جداً لا تحول حجيتهم منه: راولز بعبارة الأثر في العسفة السياسية في تلك الحجرة السبعة الساسة الترفيع الأصلي' أو حتى العدالة بصفقتها إنصافاً فمن نحرني أن العوا يكتب بهم. عميقاً من فراءة كتابات راولز معاً. تاريخه من ضخامة مجموع أعماله. وقد بانه هذا لأن أسهل مما كان في السابق، لأننا وصلنا لأن فصلاً عن *A Theory of Justice* (1971) و *Political Liberalism* (1993) و *The Law of Peoples* (1999) (في *John Rawls, Collected Papers*, edited by Susan Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000); *A Theory of Justice* (revised edition, 2001); and *Justice as Fairness: A Re-examination*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001). وإن كل من تأثر بأفكاره وعكس راولز ميسر جداً (يرين كيني وصفه بل فريحتنا لجمعهم، مع السيلندام الأخيرة لعدي راولز، نلنا من مسودات صحبه.

للأحداث المتحيلة في الوضع الأصلي من أنهم معاينتها هنا. بالفعل، فجلل التمرين المكري بجري حتى قبل تصور ممثلي الناس مجتمعين في الوضع الأصلي. يمكن اعتبار 'حجاب الجهل' مطلباً إجرائياً للحياد يراد منه كيح 'الافتكار' الأخلاقية والسياسية للفرد بصرف النظر عما سيؤون إليه العقد في النهاية. كذلك، في حين نطل شكل تمرين الحياد ناك 'مغلقتاً' بالمعنى الذي تقدم بيانه، من الواضح أن نوايا راووزر تشمل بين ما تشمل إنفاذ سيطرة التأثيرات العنيفة المرتبطة بالماضي (والمزاي الفردية).

وباعتباره الوضع الأصلي 'أداة مثيل' يحاول راووزر معالجة مختلف أنواع التعسف التي يمكن أن تؤثر على تفكيرنا الراسخ، الذي يجب أن يحصع إلى انضباط أخلاقي تلتوصل إلى وجهة نظر محايدة. وقد أوضح راووزر هذا الجانب من التمرين حتى في البيان الأول الذي دفعه إلى فكرة الوضع الأصلي:

الوضع الأصلي، بالنسبة الشكلية التي سميتها 'حجاب الجهل'، هو وجهة النظر... هذه المزاي المحتملة والتأثيرات المعارضة من الماضي يجب ألا تؤثر على الاتفاق على مبادئ تنظيم مؤسسات البنية الأساسية [تلمجج] نقيها من المحاصر إلى المستقبل.<sup>14</sup>

بالفعل، بالنظر إلى استخدام نظام 'حجاب الجهل'، سيكون الأطراف (أي الأفراد المصروبن عليهم هذا العقد) قد اتفقوا مع بعضهم البعض عندما يصل الأمر إلى التفاوض على عقد. في الحقيقة، بسلاحة هذا الأمر، يتساءل راووزر ما إذا كان للعقد في الأصل حاجة، بالنظر إلى ما سيفقد من اتفاق ويشرح أنه بالرغم من الاتفاق الذي يكون قد سبق العقد، يكون للعقد الأصلي دور مهم لأن فعل اتعاده، حتى بالشكل الافتراضي، هو بحد ذاته مهم ولأن دراسة فعل التعقد - مع تصويته مزوم - يمكن

(\*) Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 23.

أن تؤثّر على ما يتبع من مداولات قبل العقد:

ما الحاجة، إذن، إلى اتفاق عندما لا تكون هناك اختلافات للتفاوض عليها؟ الجواب هو أن التوصل إلى اتفاق إجماعي دون بصويت ملزم ليس كتوصل كل شخص إلى الخيار نفسه، أو إلى تشكيل المقصد نفسه. وأن بعض الناس تعهداً فذلك يمكن أن يؤثّر بشكل مماثل على مداولات كل منهم بحيث أن الاتفاق الناتج [في هذه الحالة] يكون غير الخيار الذي كان كلٌّ منهم سيخذه في غير هذا.<sup>101</sup>

وهكذا، بعض العقد الأصلي مهماً عند راولز، ومع ذلك فإن قدرًا كبيراً من التفكير راولزي نحتم بمداولات ما قبل العقد، وبسير بشكل ما أو ماخر على التوزي مع إجراء سميت المشتمل على التحكم المتصف [من طرف المشاهد المحايد]. لكن الذي يميز النهج راولزي، حتى في هذا الجزء، عن المتقاربة السمبثوية هو الطبيعة 'المستغنة' لتعيين المشاركة الذي سدعيه راولز من خلال فصر 'حجاب الجهل' على أفراد مجموعة بعينها هي المجموعة السمبثوية.<sup>102</sup>

بنسجم هذا مع ميل راولز إلى الإفراغ في هذا الشأن، بالانسحاق التعصبي فقط دون منح ما يكفي من الاعتراف في هذا التحريم بالذات 'أصلية' انتوير'. وهذه، كما أرى حتى الآن، محدوبة جديدة. ومع ذلك

Rawls, 'Reply to Alexander and Musgrave', in John Rawls - *Collected* 14; Tony Lader, 'Gauges, Fairness and Rawls', انظر أيضاً، *Papers*, p. 240 *Theory of Justice*, *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991).

101: لغة فروع آخر أيضاً سبب راولز حول مقدار الإجماع الذي ما أن توقعه من الحياد والإنصاف، يمكن أن تكون لها خطوات تغيير متديرة - ومتفصلة - تحتها كلها اختار تحاد: فمثلاً، يمكن أن يبنى كنها لمرور يمكن أن لا تكون قسلة للرفض عسلاً، ذلك الذي طرحه في كتابه (1998) *Why Be True to Each Other* وهذا مسجتم تجد مع إقرار سميت الأحكام المقارنة الوعية لكن بدون عقد اجتماعي فريد كذلك الذي تنظره 'المعدلة' بعضها إنصافاً من الوضع الأصلي عند راولز

قبل أن أنتقل إلى مقارنة البديل السمبثوني (الذي تكون فيه صلة التنوير مهمة للغاية)، لا بد لي أن أؤكد مرة أخرى أنه، بالرغم من محدودية الإطار راوولزي، فإننا نتعلم منه شيئاً أساسياً جداً عن مكانة العدالة في فكرة العدالة. يبين راوولز بنسب آيسرليم لا يمكن أن تكون أحكام العدالة شيئاً خاصاً تماماً لا سبيل لتأخيرين إليه، وإن استدعائه 'إطار تفكير عاماً' 'public framework of thought' لا يتطلب بداهة 'عقد'، نقله دلغة الأهمية، يقول: 'إننا ننظر إلى مجتمعنا ومكاننا فيه بموضوعية: ونشاطر مع الآخرين وجهة نظر واحدة ولا نصدر أحكامنا من ميل شخصي'.<sup>194</sup> ما يعزز ذلك قوله، 'لا سيما في كتابه التقييمية الثانية، إن معيار الموضوعية الأخلاقية محل البحث ضحج في الأساس مع ما تتمتع به [الأحكام] من قوة إجماع في إطار تفكير عام'.<sup>195</sup>

كيف تختلف هذه النظرية المراتبية عن مقارنة إلى نظرية في العدالة يمكن أن تُستفاد من توسعة فكرة المشاهد المحايد لآدم سميث؟ ثمة نقاط اختلاف كثيرة، لكن أهم ثلاث منها هي: أولاً، 'إصلاح سميث على ما يدعو هنا العدالة المنشوح، الذي يستم بمشروعية وأهمية 'صلة التنوير' (لا 'اصحاف' العضوية' فحسب) بأفكار الآخرين؛ وثانياً، التركيز النسبي

<sup>194</sup> section 78 in *A Theory of Justice* (1971), pp. 516-17. *A Theory of Justice*, pp. 211-20, and *Political Liberalism* (1993), pp. 110-16.

<sup>195</sup> كما بينت أيضاً ص 99-100 في الأصل، برسي محور من هاتين القوسين التامتين بعد تحديد الموضوع الدقيق في صحة ما قبل الطبع المذكور أن يكون هناك نقاش حول ما إذا كانت مقارنة راوولز معيارية وغير إجرائية على الإطلاق كما هي مقارنة هابزيمس. في رأيي أن هذا التمييز سيكون مبدلاً فيه نوعاً ما ولنسقط بعض العناصر المركزية هي أولويات راوولز الخاصة وتوسيمه المشاور الديمقراطي المدعوم من 'قوانين' 'السلامة' 'بشيء' 'بشيء' 'الأنحاص' 'الأحرار' 'والعشرون' انظر، غاس أي حالي، 'The Discursive Dilemma and Public Reason', *Reason, Ethics*, 116 (2000).

(لا العافوي فحسب) في بحث سميت، الذي يمضي إلى ما وراء البحث عن المجتمع العادل تماماً، وثالثاً، التزام سميت بالتبورات أو الإجازات الاجتماعية (متخفياً البحث عن المؤسسات العادلة فحسب). ترتبط هذه الاختلافات ببعضها البعض، بهذه الطريقة أو تلك، لأن في إمكان سر نطاق الاهتمام بالأراء إلى ما وراء حدود الإقليم أو انكبان السياسي المحلي السامح بتناول عدد أكبر من المبادئ غير المتفقة في الإجابة على طائفة شديدة النوع من المسائل المتعلقة بالعدالة. سيكون هناك بالطبع، بأعداد كبيرة ليس الآراء المحايدة المختلفة - من البعد والغريب - لكن من شأن هذا أن يؤدي - لما ورد ذكره في المقدمة من أسباب - إلى ترتيب اجتماعي غير كامل، قائم على أرواح مرتبة ثورياً مسجماً، وهذا الترتيب غير الكامل يمكن اعتباره مشتركاً بين الجميع. وإن تناول هذا الترتيب الجزئي المشترك والتفكير فيما يشتمل عليه من اختلافات (معلقة بالأجزاء غير الكاملة فيه) يمكن أن يعني إلى حد بعيد المقتضى العام في العدل والظلم.<sup>101</sup>

ألسنا نجد المحايد عند سميت هو، بالطبع، أداة تدقيق نقدي ونقاش عام. وبالتالي، لا حاجة بي إلى البحث عن الإجماع أو الاتفاق التام على النحو الذي يتطلبه القيد المؤسسي في نظرية عدالة راولز.<sup>102</sup> وإن أتى اتفاق

(\*) ومع ذلك، فإنه جعل من الصعب جداً توقع إمكانية التوصل - لإجماع إلى تحديد مجتمع عدل تماماً. يكفي الاتفاق على خصوات محددة لتعزيز عدالته لتعمل 'عاد (ما سبناه أيضاً الأساس التمهدي)، وهي هذا لانجده، لا حاجة إلى الإجماع على طبيعة المجتمع العادل تماماً.

<sup>101</sup> واكثر، كما يتبين أيضاً، يمضي تفكير راولز العم بعيداً إلى ما وراء عدالته الصغارية والعم، بل يترجم من السمات الأساسية لنظرية المافوق، القائمة على فرحة مدونات، أو وضع الأسس إلى مبادئ تقيم بشكل صارم هيكلية مؤسسية معينة لمجتمع عادل. يسمح راولز بالفعل نفسه بالتفكير على هذا النحو: النظر إلى العرائق الكثيرة أمام الاتفاق في التقييم السياسي حتى بين العقلاء، فإما لن نتوصل يوماً أو ربما في أحيان كثيرة، إلى اتفاق' (Political Liberalism, p. 118) بدو

يمكن أن ينشأ لا يحتاج إلى أن يذهب أبعد من أن يكون ترتيباً جزئياً محدوداً الصانعة، يمكنه مع ذلك الإتيان بمواد مُحكّمة ومفيدة، وعليه، فإنّ الاتفاقات التي توصل إليها لا تحتاج إلى اشتراط أن يكون طرح ما فريداً في عداله، بل ربما أن يكون عادلاً بقدر معقول فحسب، أو على الأقل غير جائر بشكلي مبالغ، بالفضل، يمكن أن تتعايش متطلبات التصور المعقول، بشكلي أو بانحر، مع قدر لا بأس به من القصد أو الخلافات غير المحسومة. ويمكن أن يكون لاتفاق المتظهِر أن ينشأ من إطار النقاش العام نوعاً جزئياً لكنه مفيد من الاتفاقات

### حول تفسير راولز مسميث

عداك أوجه تشابه جوهرية وكذا اختلاف بين الحياد المفتوح للمشاهد المحايد وبين الحياد المنطلق للعقد الاجتماعي، السؤال الذي يمكن أن نُطرح: هل يستطيع المشاهد المحايد فعلاً أن يكون أساس مقاربة قائمة لتطبيق على التقييم الأخلاقي أو السياسي دون أن يكون، بشكلي مباشر أو غير مباشر، عدلاً على شكلي من أشكال الحياد المنطلق، كالعقد الاجتماعي؟ في الحقيقة، طرق جون راولز نفسه هذه المسألة في كتابه نظرية في العدالة، في معرض تعنقه على الأداء العامة المسماة المشاهد المحايد (A Theory of Justice, section 30, pp 183-92).

يفسر راولز مفهوم المشاهد المحايد، كعثنائي خاص لدخارية العرقب المثالي 'ideal observer' (ص 184). تتبع المفكرة من منظور، قدراً من الحرية، كما يقول وقولته حقه، في تبنية الانتقال إلى جعل المفهوم أكثر دقة. يشرح ذلك على طريقته فيقول: ليس ثمة تعارض حتى الآن بين هذا

هذا صحيحاً تماماً، وإنّ اسمك واضحاً في الرصاح كيف يشدح هذا الإدراك في الريباج الراونزي لند، المؤسسات الأولية للمجتمع بما يسجور والتعقدات الخاصة المريدة التي تعكس تواضعت نامة بين الأخراف المعينة



التعريف وبين العدالة بعضتها تصافاً (ص 184). بالفعل، قد يحصل ان يقر مشاهد عقلاني ومحايد نظاماً اجتماعياً إذا وُظف إذا كان يلي مبادئ العدالة المبناه في النظام الفندي<sup>4</sup> (ص 185-185).

لا شك هذا تفسيراً محتمل لمُعرف العناني<sup>5</sup> لكنه ليس باتأكيد، كما رأينا، هو مفهوم سميت له المشاهدة المحايد. والحال ذاته أن المشاهدة يستطيع ملاحظه ما يمكن توقعه لو كانت هناك محاولة للتوصل إلى عقد اجتماعي راولزي، لكن سميت يطلب من المشاهد المحايد أن سبني إلى ما وراء ذلك ويرى عن الأهل كيف سنبو. المسائل في "العين الآخرين"، من منظور المعتادين الحقيقين<sup>6</sup> - من العبد والمقرب.

ويسبني راولز كذلك إلى القول إنه في حين يمكن رفض تعريف المشاهد المحايد بوجهة النظر العقدية. لمة طرق أخرى لإعطائه أساساً استدلالياً<sup>7</sup> (ص 185). لكن راولز يلتفت بعد ذلك، وهذا غريب، إلى كتابات ديفيد هيوم بأن كتابات آدم سميت. فيقوده ذلك، ولا غرامة، إلى جعل المشاهد المحايد، يعتمد على "قاعات" "satisfactions" متولدة من الدراسة المتعاطفة لخبرات الآخرين، مبنياً أن: "قوة قبوله [أي المشاهد المحايد] لتحديد بتوازن القناعات التي تعاطف معها" (ص 186). بأخذ هذا، بدوره، راولز إلى بيان أن المشاهد المحايد يمكن أن يكون حقاً "نفعياً تقليدياً" منخفضاً. وبعد أن قدم راولز هذا التشخيص الغريب للغاية، بات رده. بالطبع، منوفاً تماماً - وقوياً. فهو يشير إلى أنه تفرق حتى في العصل الأول من نظرية في العدالة إلى وجهة النظر تلك، ووجد سبباً للاستغناء عن تلك المقاربة لأن لمة معنى تشمل به النفعية التقليدية في أن تأخذ على محمل الجد التمايز بين البشر<sup>8</sup> (ص 187).

ويُدرج راولز آدم سميت بين مؤيديه الأوائل إلى جانب هيوم، في

مناقضته تاريخ انفعة التقليدية، مصيماً مزيداً من الالتباس.<sup>101</sup> وهذا خطأ حسيم في الشخيص، لأن سميت كان قد رفض بقوة الطرح النفعي بتأسيس فكرتي الخير والصواب على الفلذة والألم. وردّ بارديرا، فكرة أن التفكير التلازم للأحكام الأخلاقية المعقدة يمكن اختزاله ببساطة إلى حساب اللذة والألم، أو بعبارة أعم، اختزال مختلف الاعتبارات ذات انصلة إلى صنب واحد من الملاءمة.<sup>102</sup>

وهكذا يكون الفيزيولوجي لآدم سميث واستعداده المشاهد المعهيد معنوياً كله.<sup>103</sup> الأهم من ذلك، أن مقارنة المشاهد المعهيد لا تحتاج في الحقيقة إلى أن تستند إلى العقد اجتماعية الروايزية ولا إلى النفعية التقليدية التتامي - وهما الخياران الوجدان اللذان يتاولهما راونز. بل، إن نوع الشواغل الأخلاقية والسياسية التي يناقشها راونز نفسه بشكل مبني، حداً هي بانضبط ما تتعين على المشاهد المحايد، أن يتصارع معه دون الإلحاح الزائد (واتعسفي حتماً، في رأي سميث) على الحيد المعقول. وفي مقارنة المشاهد المحايد، نظل بحاجة قوية إلى نظام معرفة

101 Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 22-3, footnote 9.

102 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, VII, ii, 2, 14, p. 299.

103 ومن تعريب أيلين راونز فثيرو التي قدمت مسك، *أساسيات Moral Sentiments*، *The Theory of Moral Sentiments*، ما نظرت إلى وضعه من تاريخ الأفكار وكرمه المشاهير في عصره، أفكار الأخريين. فهي مؤلفه بعيد الأثر محاضرات في تاريخ الفلسفة الأخلاقية ترجمت بواسطة هيرمان (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000). ذكر سميث في خمسة مواضع، لكن هذه الإشارات العابرة تقتصر على كبريه (1) برونتانيا، (2) وصين هيووم، (3) واستخدمه حبيب نطل نلكلمات، (4) واقتصادياً لاحقاً (5)، ومؤلفه *Feudal Society* الذي نشر في العام نفسه (1776) الذي توفي فيه بقلبه هيووم. بل من المدهش، بصفة عامة، كيف أن أحد أئمة الفلسفة الأخلاقية بجامعة غلاسغو، الذي قال ذات مرة قومي في الفكر المعسفي لعصره (سامي ذلك فكر كانظ له بحظ الإبهاد الشرر أفضل من الاهتمام من فلاسفة الأخلاق في عصرنا هذا).

التفكير الأخلاقي والسياسي، ويظل مطلبُ الحياة مهيماً. ولا تغيب سوى صفة 'الانغلاق' لهذا الحيات. يستطيع المشاهد المتحيد العمل والتطوير دون أن يكون لاطرفاً في العقد الاجتماعي ولا نفعياً متخياً.

### محدوديات 'الوضع الأصلي'

الوضع الأصلي أداة لتوليد مبادئ العدالة من خلال استخدام تفسير خاص للإنصاف يمكن إخضاعه للتدقيق من زوايا مختلفة. وهناك مسألة كفاية الدفاع، لاسيما، إمكانية أن يكون التفكير التزويري مقتصرًا كل الاقتصر على أسباب 'الخصافة الزائدة' 'extended prudence'، ومقبلاً تفكير 'العقلان' هي الكيفية التي يستطيعون بها في النهاية الإقادة من 'التعاون مع الآخرين'.<sup>199</sup> يمكن اعتبار هذا الأمر شيئاً من قبيل المحدودية العامة لوسع التفكير المتحيد المقولب في مقارنة العقد الاجتماعي الحديثة، لأن عقداً من هذا النوع، كما قال توماس هوبس، هو في الأساس أداة للتعاون الترحيب المتبادل. لا يحتاج الحيات دوماً إلى أن يأخذ شكل ارتباط تعاوني مريح للطرفين، ويمكن أن يستوعب كذلك واجبات أحادية الجانب يمكن أن نقبلها لما نمنع به من قدرة على تحقيق نتائج اجتماعية ذات قيمة في نظرنا (دور الإقادة بالضرورة من هذه النتائج).<sup>200</sup>

سأركز فيما يلي على بعض المسائل النوعية المرتبطة ارتباطاً قوياً بالشكل المغلق للحيات السبع في الوضع الأصلي.<sup>201</sup> يمكن إدراج

(\*) نظراً (1993): *Political Liberalism*. يمكن أن يفسر الأمر، على ناقص ما نشر في تقرير توماس سكينسون الأكثر عمومية الذي لا يعتمد على الخصافة الزائدة (Hobbes, *On the Origin of Political Society*, 1996).

(\*\*) سأناول هذه المسألة بحث في الفصل 8، 'العقلانية والأخلاق'، والمحصل 4 'تعدد مصادر التفكير المتحيد'.

(\*\*\*) ساعتمد في النقاش الذي سبقني على تحليل سابق قدمته في مقالة لي بعنوان 'Open and Closed Personality', *Journal of Philosophy*, 99 (September 2002).

المحدوديات الممكنة تحت العبارين الثلاثة العامة التالية:

(1) الإهمال التراتبي *Exclusionary tiering* (أفضل تسميته إهمال تراتبي)، فهذا أوضح. يمكن أن نستخذ الحياد المغلق صوت الناس الذين لا يسمعون إلى المجموعة المدروسة، لكنّ جانبهم تتأثر بقرارات تلك المجموعة. ولا تُحل هذه المشكلة حلاً كافياً بصياغاتٍ محددة السراجل من الحياد المغلق، كما في 'قانون الأسم' عند راولز.

لا نشأ هذه المشكلة إذا كانت القرارات المتخذة من جانب المجموعة المدروسة (هي لوضع الأصلي - مثلاً) لا تؤثر على أحد خارج هذه المجموعة، وإن كان من شأن هذا أن يكون شيئاً استثنائياً للغاية إلا أن يكون الناس يعيشون في عالم من المجتمعات المحلية المنعزلة بعضها عن بعض. يمكن أن تزداد هذه المشكلة صعوبة أمام العدائين بصفتها إنصافاً في معالجة العدالة عبر الحدود، لأنّ السبب الاجتماعية الأساسية المختارة لمجتمع ما يمكن أن يكون لها تأثير لا على حيوات الناس الذين يعيشون في ذلك المجتمع محسوس. بل على حيوات أناس آخرين كذلك (غير مضمونين بالوضع الأصلي في ذلك المجتمع). وقد يكون هناك قدر كبير من الضيق دون شكوى.

(2) التنافر الجوانبي *Inclusionary incoherence* (أفضل تسميته تنافر الجوانبي)، فهذا كذلك أوضح. يمكن أن نشأ حالاً تنافر هي سرين أخلاقيّ المجموعة عندما يُعتمَل أن تؤثر القرارات التي تتخذها مجموعة منروسة ما على حجم أو تركيبة هذه المجموعة نفسها. فعلاً، عندما يتأثر حجم أو تنافر تركيبة السكان في البلد (أو الكيان السياسي) نفسه - بشكل مباشر أو غير مباشر - بالقرارات المتخذة في الوضع الأصلي (الاسمي، اعتبار السبب الاجتماعية الأساسية)، مستغفِر عضوية المجموعة المدروسة بالقرارات التي أريد أن تتخذها المجموعة نفسها. فلا يمكن الترتيبات البيوية، كأمبدأ التفاوض، تراولز، إلا أن تؤثر على

نمط العلاقات الاجتماعية - والبيولوجية - تتولد بالتالي تجمعات سكانية مختلفة الحجم والتركبة.<sup>10</sup>

(3) صيق الأفق الإجرائي *Procedural parochialism*: ابتكر للعباد المغلق لتخلص من الانحياز إلى المصالح أو الترامي الشخصية للأفراد في المجموعة الدراسية، لكنه لم يُصمم لمعالجة محدوديات الانحياز إلى أشكال التعصب أو التحيز المشتركة في المجموعة الدراسية فيها.

لم تلق المشككتان الأخرتان (أي، ضيق الأفق الإجرائي<sup>11</sup> و'تأثر الجوّاني') أي اهتمام منهجي على الإطلاق في الأدبيات العامة، بل لم تُستثن إلا قليلاً. أما المشكلة الأولى، إهمال البرائي، في المقابل، حظيت بالفعل بكثير من الاهتمام، بشكلي أو بأخر. وسأبدأ بمعاينة هذه المشكلة الأكثر استبانة سبباً في النموذج الروتني للإنصاف، أعني إهمال البرائي.

### إهمال البرائي والعدالة العالمية

ثمّة مسألة مهمّة هنا كما لا يخفى في إهمال مصانح وآراء أولئك الذين ليسوا طرفاً في العقد الاجتماعي ككيان سياسي ما لكنهم يتحملون مع ذلك نتائج القرارات التي تُتخذ في هذا الكيان. وأرى كذلك أن علينا في هذا السياق، أن نبصر بوضوح ما الذي يجعل مطالب العدالة

<sup>10</sup> لا يعني هذا إنكار الوجود المحتمل أيضاً بعبارة الفيزيولوجيون 'النقطة الثابتة' (*fixed point*) (بالإضافات المناسبة للاستمرارية) بحيث أن القرارات المتخذة في مجموعة دراسية معينة تعود بالضغط على المجموعة نفسها (5) بما كان احتمال ذلك انقطاعاً بعداً) تكوّن مشكلة 'تأثر [الجوّاني] المتضمن لا يمكن استبعادها، على الأقل. عموماً عندما تؤثر القرارات التي تتخذها مجموعة دراسية معينة على تركيبة المجموعة نفسها.

العالمية تختلف اختلافاً كبيراً عن مضارب العدالة الدولية.<sup>191</sup> إن تدي الحيات المتنوع هنا ما يقدم من نصيرات في هذا الموضوع الصعب، من خلال أدوات كمشاهد سميت المحابذ. فالعلاقات بين البلدان أو الكيانات السياسية المختلفة قائمة في كل مكان في العالم المعتمد بحضه عمى بعض، وتتفاعل فيما بينها. وقد طرقت جود رولز نفسه، بين آخرين، هذه المسألة بالتحديد في سياق بحثه العدالة عبر الحدود وذلك بطرحه قانون الأمم 'the law of peoples' الذي يستدعي وضعاً أصلياً ثانياً بين محلي مختلف الكيانات السياسية (أو 'الأمم').<sup>192</sup> وقد بحث آخرون أيضاً، منهم تشارلز مايتز وبرايان بازي وتوماس بوجي، هذه المسألة واقتراحوا، طرماً ووسائل لتعامل معها.<sup>193</sup>

<sup>191</sup> حواراًً تحديداً هذه المسائل في مشاهدي 'Global Justice Beyond International Law: A Call for a New Paradigm', in Inga Kluge, I. Grunberg and M. A. Stern (eds), *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century* (Oxford, Oxford University Press, 1999). وكذلك في مشاهدي 'Justice across Borders', in Pablo de Greiff and Caran Cronin (eds), *Global Justice and Transnational Corporations* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002).  
المشكلات المذكورة المنوية نجامه دي بون بليك هو في مشاهدي 1998.

<sup>192</sup> John Rawls, 'The Law of Peoples', in Stephen Shue and Susan Hurley (eds), *On Human Rights* (New York: Basic Books, 1991), and *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

<sup>193</sup> Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979); Brian Barry, *Foundations of Justice*, vol. 1 (Berkeley, CA: University of California Press, 1989); Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); Thomas Pogge (ed.), *Global Justice* (Oxford: Blackwell, 2001); Deen Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Thomas Pogge and Sanjay Reddy, *How Not to Cure the Poor* (New York: Columbia University Press, 2005).

تتشتمل طريقة راولز لتناول المسألة على استدعاء وضع أصلي آخر. يضم هذه المرة ممثلون عن مختلف الشعوب أو الأمم. يمكن، بشيء من التبسيط الزائد - غير المهم في السياق الراهن - اعتبار التوسمين الأصليين، على التوالي، الأول وطني داخلي *intentional* (بين أفراد الوطن الواحد) والثاني دولي *intentional* (بين ممثلي الأوطان المختلفة). وكل تدرسين من هذين هو تمرينٌ جيدٌ مغلق، لكنهما يغطيان معاً سكان العالم أجمع.

لا ينبغي هذا الإجراء، بالطبع، اللاتناسب *asymmetry* بين مختلف جماعات البشر المتأثرين. وذلك التباين مقدرات وفرص مختلف الكيانات السياسية، وسيكون هناك تباين واضح بين نقطة سكان العالم سلسلوا من تدرسين الجهاد ذات المراتب المختلفة في الأولوية *a sequence of prioritized impartialities* (كما هي طريقة راولز) وبين تغليبهم بتمرين جهاد واحد شامل *une comprehensive exercise of impartiality* (كما في النسخة الكوسموبوليتانية للوضع الأصلي عند راولز). كما قدمها توماس يوحى وآخرون). ومع ذلك، ستبدو فكرة تمرين عالمي واحد لتعلق الاجتماع لسكان العالم كافة غرض واقعية إلى حد بعيد - لأن أو هي المستقبل القريب. ثمة صعوبة مؤسسية هنا، لاشك في ذلك.<sup>61</sup>

لكن الذي يجب ألا ننسى أن إدراك هذه النقطة العملية القوية لا يحتاج إلى استبعاد إمكانية استدعاء بصائرٍ وجيزٍ إطار التفكير العام *public framework of thought* العابر للحدود، كما حاول سويت

<sup>61</sup> ميجر شكك توماس ناجل في العدالة العنصرية في مقاله *The Problem of Global Justice (Philosophy and Public Affairs, 32 (2003):* ص 155. أكثر حجة بكثير بالبحث عن عقد اجتماعي كوسموبوليتاني منه بالبحث عن العدالة العالمية من خلال مسار جهاد مدوح سعيثوني أقل نظماً. والعقد الاجتماعي الكوسموبوليتاني أشد اعتماداً على المؤسسات العالمية منه على العفوية الديمقراطية الأكثر رحابة.

(وكثيرٌ غيرُه) أن يفعل، إذ لا تروق صلته ولا هو يتوقف تأثيرُ النقاشات العالمية على وجود دولة عالمية أو حتى متدنى عالمي خسر التنظيم للاتفاقيات المؤسسية العملاقة.

بعبارة أقرب، حتى في العائم المنقسم سياسياً هذا الذي نعيش فيه، يجب علينا أن ندرك تماماً حقيقة أن الأشخاص المختلفين عمر الحدود لا يتمتع عليهم العملُ من خلال العلاقات الدولية (أو التي نأمنها) فحسب. العالم مُتفرق لأشك في ذلك، لكنه يفرق بطرق مختلفة *diversely* *divisive*، وليس تقسيم سكان العالم إلى 'أمم' أو 'شعوب' ثابتة هو خطُ التقسيم الأوحده<sup>41</sup>، ولا التقسيم الوطني نه أولوية ظاهرة على غيره من التقسيمات أو التصنيفات (كما يفترض ضمناً في قانون 'الأمم').

إن علاقات ما بين الأشخاص عبر حدود البلدان تُسفي أبعد بكثير مما تمضي إليه العلاقات الدولية بطرق مختلفة كثيرة. وسبكون الترميم الأصلي لـ 'الأمم' أو 'الشعوب' قاصراً جداً في التعامل مع كثير من تأثيرات النشاط البشري العابر للحدود. فإن كان لأنار عمل الشركات العابرة للحدود، مثلاً، أن يقيم وندقق، فيبغي النظر إليها لما هي، أي

<sup>41</sup> من العير للاهتمام، اقتراح أولوية تقسيم واحد محدد لسكان العالم في كثير من النقاشات السياسية المختلفة، منح حجر السكان لغالب مفرود متوازنة، بالترتيب واحداً بعد الآخر. من أمثلة التقدير الشلي تصنيف الذي يقوم عليه ما يسمى 'صراع الحضارات' *Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996). لأن الغالب الوطنية أو القائمة على الكيان السياسي لا تتطابق مع فئات الثقافة أو الحضارة. وإن تعارض هذه النزاع الحديثة نجد دانه يبين نيج تحجب هذه التقسيمات التي يفرض أنها بأسية - ظاهرياً للأخلاق والسياسة - بسهولة الصلة التنافس لتقسيمات الأخرى والحاضر، زتضاً بذلك. إننا اعتراف الهويات البشرية الأخرى حول العائد. نجد هذه التسمية مشروحة بتعصبي أرفي في كتابي *Identity and violence: The Blunton of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Penguin, 2006).



شركات تعين بلا حدود، وتتخذ قرارات لمصلحة العمل التجاري تتصل بالتسجين القانوني والملاذات الضريبية وما شابه من مسائل. ويكاد يكون من غير المناسب إدراجها في نموذج 'شعب' واحد يؤثر على 'شعب' آخر (أو 'أمم' واحدة تؤثر على 'أمة' أخرى).

بالمثل، لا تحتاج الروابط التي تربط ما بين البشر بعلاقات الواجب والالتزام عبر الحدود إلى أن نعمل من خلال التجمعات السكانية بالبلدان المعنية.<sup>14</sup> للتوضيح، تميل ناشطة نسوية بأمر بكاء، مثلاً، تريد أن نعمل شيئاً لرفع مظاهر معينة من الخيف الواقع على النساء بيند كالسودان، مثلاً، إلى الاعتماد على ربع من الألفه لا تحتاج كي نتجعب إلى أن نمر عبر تعاطف الأمة الأمريكية مع مشكلات الأمة السودانية. فهيئتها كمرأة بين النساء أو كشخص (رجلاً كان ام امرأة) تحركه الهوية النسوية قد تكون أهم في سياق معين من جسيبتها، وربما أمكن تقديم وجهه النظر النسوية بتعريف 'حياد مفتوح' دون أن تكون 'تابعة' للهويات الوطنية. من الهويات الأخرى التي يمكن استدعاؤها على نحو خاص في تعريف 'حياد مفتوح' أخرى الطبقة الاجتماعية، واللغة، والأدب، والتمهنة، الخ. ويسكر أن توفر هذه الهويات وجهات نظر مختلفة ومتنافسة حول أولويات السياسات الوطنية.

حتى الهوية الإنسانية - ولعلها أبسط الهويات - يمكن، عندما نذكرنا تماماً، أن نسهم في ترميع وجهة نظرن بشكلٍ علانم. فقد لا نمر واجباتنا كبشر من خلال انتمائنا إلى مجموعات سكانية أصغر كالشعوب أو 'الأمم'. والتفعل - يمكن أن نقرم المتطلبات المعيارية المثبتة من الطبيعة

(14) تجد مختلف الفترات التي يمكن أن يتفاعل من خلالها الناس مع بعضها البعض عبر العالم اليوم، والأدوية الأخلاقية والسياسة بهذه القوات مشروحة في David Craker, *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Liberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

الإنسانية 'humanity' أو 'الإنسانية' 'humaneness' على امتعاشنا إلى فخر أوسع من الكائنات البشرية، بصرف النظر عن جنسيات الخاصة أو ملتنا أو ائمة، أنت انقلية (التقديمة أو الحديثة).<sup>19\*</sup>

تعتمد الارتباطات السلوكية لتجارة العالمية والثقافة العالمية وانسائات العالمية والتحريرة العالمية حتى الاحتجاجات العالمية (كثك التي جرت مؤخرأ هي شوارع سياتل أو واشنطن أو ملبورن أو براغ أو كيبيك أو جنوة) على العلاقات المباشرة بين البشر - بمعاييرهم - ومشتعلاتهم، وأولوياتهم هم المتصلة بصانيف مختلفة. يمكن، بالطبع، نريد أو تدقيق أو انتقاد هذه الأخلاقيات بطرق شتى، حتى بالاستعانة بالعلاقات الأخرى ما بين المجموعات، لكن لا حاجة إلى تقييدها - أو حتى ترشيدها - بالعلاقات الدولية (أو بقانون الأمم). فتمتد نوع من الاستبداد الفكري في اعتبار التعضيمات السياسية للدول (الدول الأمم، في المقام الأول)، بشكل ما، أساسية، واعتبارها لا قيوداً عملية ينبغي معالجتها فحسب، بل تقسيمات ذات أهمية أساسية في الأخلاق والنفسية السياسية.<sup>20\*</sup> وقد تضم

(\*) بحسب مع ذلك، تسيب طبعه التفكير انقسام على الهوية. حتى أكثر تواعمه ناسحاً، سما في ذلك هوية الأئمة، إلى مجموعة الكائنات البشرية. عن تلك الأراء، حزب على عدم استخدام أي أسماء مشتركة مع. مع استذاعة المعايير الأخلاقية بالرغم من ذلك كاتغوية، أو الإلصاف أو الإسانية، على سبيل المثال، التي يتوقع أن تكون نرساً لسلوك أي إنسان لكني لن أقضي في هذا التمييز بعد من ذلك (انظر كسبي *Idioms and Violence: The Glorification of Death*, New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).

(\*\*) ثمة مسألة ذات صلة باستبداد الحضرة التي وضع بها هوية 'ثقافية' أو عصرية مزعومة على مدار الوبيات وعلى الشواغل غير الخاتمة على الهوية! حول هذه المسألة انظر Anthony Appiah and Amy Gutmann, *Culture Conscience: The Political Morality of Race* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), and Susan Moller Okin, with respondents, *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

جماعات متنوعة كثيرة جداً، بهويات تتراوح بين اعتبار المرء نفسه رجلاً أو امرأة أم عاملاً، أو اعتبار الجنس: امرأة أم رجلاً، مؤمناً بالحرية الفردية أم محافظاً أم اشتراكياً، غنياً أم فقيراً، عضواً في هذه الجماعة المعينة أم في تلك (أطباء، أم محامين، مثلاً).<sup>44</sup> كما يمكن التوسُّل بنسجعات بشرية متنوعة جداً، باحتصاص، العدالة الدولية تقتصر على أن تكون عدالة عارضة. ولهذا أسئلة تأثيراً أيضاً على النقاشات المعاصرة حول حقوق الإنسان. يقوم مفهوم حقوق الإنسان على المشاركة في الإنسانية وهذه الحقوق ليست مستمدة من المواطنة في أي بلد، أو من الانتساب إلى أي أمة، ولكن يفترض أنها مطالبٌ أو مستحقات نكل كلِّ إنسانٍ بشري. وبالتالي، فهي تختلف عن الحقوق التي أوجبها الدسور وضمَّها لأناسٍ معينين (كالمواطنين الأمريكيين أو الفرنسيين)؛ مثلاً، فعلى الإنسان [أي يهودي] في ألا يتعرض لتعذيب أو لهجمات إرهابية؛ هذا الحق مقصودٌ بصرف النظر عن البلد الذي يحمل هذا الشخص جسيته، كذلك وبصرف النظر تماماً عما تؤد حكومة ذلك البلد - أو أي بلدٍ آخر - أن توفر أو تؤيد من حق.

وفي [محاولة] تخفي محدوديات إيمان البراني، يمكن استخدام فكرة الحياد المطلق المتضمنة في مفارقة عارضة. من نوع تلك التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الشاهد المحايد لسميث. يوضح هذا الإطار التعريض للحياد بشكلٍ خاصٍ يتمُّ يجب ألا تكون اعتبارات حقوق الإنسان، ومنها أهمية حماية الحقوق الفردية الأساسية المدنية والسياسية، معنقةً على المواطنة أو الجنسية، ويتمُّ لا ينبغي ألا تكون معنقةً دستورياً على عقد

44. بشكلٍ برة، والنشيطون الذين هم من ضمنهم مع المنظمات عبر الحكومية العالمية (كمنظمة الإغاثة الدولية، مثلاً، أو منظمة المفوضيات، أو أطباء بلا حدود، أو هيومن ريسيس ونش، وغيرها) صراحةً عن التزامات المنظمات بتخفيض الحدود الوطنية

اجتماعي وطني. كذلك، لا حاجة إلى افتراض وجود حكومة عائلية، أو حتى إلى استدعاء عقود اجتماعي عالمي افتراضي. يمكن اعتبار الواجبات المنقوصة المرتبطة بالاعتراف بحقوق الإنسان تقع على عاتق أي شخص يكون في وضع يتيح له أن يساعد.<sup>101</sup>

يتيح الدور المحرر للحباد المفتوح فتح الباب إلى تناول أنواع مختلفة من الآراء غير المحاملة وغير المتوازنة، وشجعتنا على الإعادة من البصائر الآتية من مشاهدين محايدين موجودين في أماكن مختلفة. وإننا نعتقد في هذه البصائر معاً، قد يظهر لنا التزاماً نوعاً من التفهم المشترك، لكن لا حاجة إلى افتراض أن في الإمكان تسوية الاختلافات الناشئة من تبين الآراء كلها على نحو مماثل. وكما تقدم بيناه، يمكن أن يأتي التوجيه المهيجي إلى اتخاذ قرارات عقلانية من ترتيب غير كاملة نعكس تعارضات غير موزنة. بالفعل، فقد أوضحت الأدبيات الأخيرة في نظرية التوزيع الاجتماعي، التي تتبع التوصل إلى أشكال مختلفة من النتائج (كالتوزيع الجزئي partial curderings)، أن الأحكام الاجتماعية لا تصبح عديمة الجدوى أو معصنة لا يرمى لها حل بمجرد أن العملية التقييمية تترك كثيراً من أزواج (المساائل) دون ترتيب وكثيراً من التعارضات دون تسوية.<sup>102</sup>

فلنظهر فهم مشترك وسهولة لكثير من المسائل الجوهرية في الحقوق والواجبات (وكذا مسائل الصواب والخطأ) لا حاجة إلى الإلتحاح على وجوب الاتفاق على ترتيب كاملة أو تمسجات مقبولة بشكل شامل للمعدل، مفصلة بدقة عن الظن؛ فمثلاً، لا يتطلب التصميم المشترك على

<sup>101</sup> سأتناول هذه المسائل بالتفصيل أربعم من الفصل 17، حقوق الإنسان والمواهب العالمية.

<sup>102</sup> انظر Kenneth Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (eds), *Social*

*Choice*, (Amsterdam: North-Holland, 1971). وانظر أيضاً، Burt

*Field*, *Hard Choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

التكفاح المتقضاء على المجامعات، أو جرائم الإبادة الجماعية، أو الإرهاب، أو الرق، أو الترفع عن المساواة، أو الأمية، أو الأوثن، المخ إلى أن يكون هناك اتفاق واسعٌ مشابه على الصيغ المناسبة لحقوق الوراثة، أو جداول ضريبة الدخل، أو مستويات الحد الأدنى للأجور، أو قوانين حقوق النشر. فالصلة الأساسية للأراء السبانية - وبعضها متطابق وبعضها الآخر متباعد هي جزءٌ من المفهوم الذي يميل الحياد المفتوح إلى توليده. وما ثم شيءٌ إلزامي في هذا الإدراك.

### تساخر الجواني ورخاوة المجموعة الدراسية

إن حقيقة أن أعضاء المجموعة الدراسية لهم وضع في تعريف العقد الاجتماعي لا يتمتع به من ليسوا أعضاء في هذه المجموعة تخلق مشكلات حتى عندما نحصر اهتمامنا بمجتمع واحد - أو شعب واحد فقط. وقد يتغير حجم التركيبة السكانية مع السياسات العامة (سواء كانت هذه سياسات سكنية يحنه أم لا) وقد يتغير السكان حتى مع البنية الأساسية للمجتمع. فأي إعادة ترتيب للمؤسسات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية (بما في ذلك قواعد من قبيل 'مبدأ التفوت' *difference* principle) ستعمل، كما برهن ديريك پارزف بوضوح، إلى التأثير على حجم وتركيب المجموعة التي ستولد من خلال ما بطراً من تغييرات على التوزيعات والتزواجات والمساكنات وغير ذلك من معالم التكاثر.<sup>14</sup> وسوف تتأثر المجموعة الدراسية التي مشتركة في اختيار البنية الأساسية بهذا الاختيار نفسه، ما يجعل 'أخلاق' المجموعة في الحياد المخلوق تعريفياً ربما غير متعاسك.

<sup>14</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

ولفكرة پارزف العامة تأثيرٌ على تساخر الجواني، وإن لم يكن

يشرح ذلك على وجه المعاد.

توضيح مشككته وخياوة انمجموعة هذه، لنفرض وجود بيتين مؤسسيتين أ و ب، تعطينا، على التوالي، 5 ملايين و 6 ملايين نسمة. يمكن، بالطبع، أن يكونا جميعاً أساساً مختلفين. لكن لإظهار مدى صعوبة المشككة حتى مع أنسب الافتراضات، دعني افترض أن الـ 6 ملايين نسمة اللذين نتحدث عنهم بشمونا نفس الـ 5 ملايين نسمة وعلوياً آخر فوفهم. من بين هؤلاء، يمكننا الآن أن نساأل، سيكون متضفاً في الوضع الأصلي الذي نتحدث فيه القرارات الاجتماعية التي يمكن أن تؤثر، بين ما تؤثر عليه، على الاختيار بين أ و ب وبلتالي التأثير على حجم وتركيبه اسجموعات السكانية المتباينة؟

لتجنب هذه الصعوبة، افترض أننا أخذنا المجموعة الأكبر، مجموعة الـ 6 ملايين نسمة، كمجموعة دراسية متمركزة في الوضع الأصلي، ونفرض كذلك أنه تبين أن البنية المؤسسية المختارة في الوضع الأصلي المقابل هي أ، ما يؤدي إلى عدد سكان فعلي يساوي 5 ملايين نسمة. وتكون المجموعة الدراسية قد تحددت في هذه الحال خطأً. يمكننا كذلك أن نسأل: كيف يتشارك الملون نسمة الإضافية غير الموجودين - في الحقيقة الذين لم يوجدوا قط - في الوضع الأصلي؟ فلو أننا، في المقابل، المجموعة الأصغر، مجموعة الـ 5 ملايين نسمة، كمجموعة دراسية، وكانت النتيجة المؤسسية المختارة هي الوضع الأصلي المقابل هي ب، ما يؤدي إلى عدد سكان فعلي يساوي 6 ملايين نسمة؟ هما أيضاً سيتبين أن المجموعة الدراسية قد تحددت خطأً. فالمليون الإضافي من الناس في هذه الحال لن يتشاركوا في الوضع الأصلي، الذي كان سيقرر البنات المؤسسية التي سيكون لها أثر بعد على حيواتهم (بالفعل لا على ما إذا كانوا سيولدون أم لا فحسب، بين وكذلك على السمات الأخرى لحيواتهم). فإذا كانت القرارات المتخذة في الوضع الأصلي تؤثر على حجم وتركيب السكان، وكان حجم وتركيب السكان يؤثران على طبيعة الوضع الأصلي أو القرارات

التي تُخذ فيه، إذن لن يكون هناك من سبيل لضمان وصف المجموعة اندراية المرتبطة بلوضع الأصلي وصفاً مترياً.

وتسري هذه الصعوبة حتى على ما يسمى نسخة الكوسموبوليتانية أو 'العالمية' لاعداده بصفتها إصفاً تراويزاً، التي تشمل الناس جميعاً في مديني عقد - اجتماعي عالمي واحد (كما طرح، مثلاً، توماس بوجي وآخرون). وستسري مشكلة رعاوة السكان سواءً أخذنا أمة واحدة فقط أم سكان العالم جميعاً.

لكن، عند تطبيق النظام الرولزي على أمةٍ بعينها في العالم الأوسع، نظهر لدينا مشكلات إضافية، إذ يكون لاعتماد المواليذ والوفيات على البنية الاجتماعية الأساسية، هي الحقيقة، ما يشبهه كذلك في تأثير تلك البنية على حركة الناس من بلد إلى آخر. يشبه هذا تشغل العام نوعاً ما أحد الأسباب التي دعت ديفيد هيوم إلى انتشكات في الصلة المفهومة وكذا القوة التاريخية للعقد الأصلي، الذي كان قد صرح في أمه فعلاً:

إن وجه الأرض يتغير باستمرار، يتصخم السمات الصغيرة إلى إمبراطوريات عظيمة، وتحللت الإمبراطوريات العظيمة إلى ممالك صغيرة، وإقامة المستعمرات، وهجرة القبائل... فأين هو العقد المشترك أو الاتحاد الطوعي الذي نُكثر الحديث عنه؟<sup>14</sup>

لكنّ المسألة المهمة، في السياق التراخي، ليست - بل ليست في المقام الأول - أن حجم وتركيب السكان تتغير باستمرار (عني أهمية هذه المشكلة) فحسب، بل أن هذه التغيرات ليست معبدة على البنيات الاجتماعية الأساسية التي أريد التوصل إليها. في التفكير العقد-اجتماعي، من خلال الوضع الأصلي نفسه.

<sup>14</sup> David Hume, 'Of the Original Contract', republished in David Hume, *Selected Essays*, edited by Stephen Capley and Andrew Edgar (Oxford:

لذلك يتعين علينا أن ندرس إلى ذلك ما إذا كان اعتماد المجموعة ادراسية على ابنية الاجتماعية الأساسية مشكلةً للمعاداة بنفسها إنصافاً عند راولز أم لا. فهل يتعين على المجموعة ادراسية في الواقع تحديد ابنية الاجتماعية الأساسية من خلال الوضع الأصلي المتفائل؟ الحواب، بالطبع، هو نعم بكل بساطة، إذا أريد أن يكون أطراف الوضع الأصلي هم بالضبط المجموعة ادراسية (أي، كل، ولا أحد سوى - أعضاء الكيان السياسي أو المجتمع). نكس راولز يتحدث أحياناً عن 'الوضع الأصلي' بعبارة 'بساطة أداة تمثيل' <sup>14</sup> وعليه، قد نميل إلى القول أن ليس علينا أن نفترض وجوب أن يكون كل فرد في المجتمع أو الكيان السياسي طرفاً في العقد الأصلي، ويمكن المحاولة، بالتالي، في أن اعتماد المجموعات ادراسية على اقرارات العنقدة في الوضع الأصلي لا يتحتم أن يكون مشكلة.

لا أظن أن هذا دحض كافٍ لمشكلة تناقض الجواني لسبب على الأقل. أولاً، أن استخدام راولز فكرة 'تمثيل' لا يعادل، في الحقيقة، تنظيم مجموعة جديدة كلياً من الناس (أو الأشياء) أطرافاً في الوضع الأصلي، غير الناس الفعليين في ذلك الكيان. بل، إن الناس أنفسهم الذي هم تحت 'حجاب الجهل' هم المعتبر أنهم 'يعتقدون' أنفسهم (نكس من وراء 'حجاب'). يشرح راولز هذا بقوله: 'يُعبر عن هذا مجازاً بالقول إن الأطراف [تتخذ] من وراء حجاب جهل. في المحصلة، الوضع الأصلي ببساطة أداة تمثيل' (Collected Papers, p. 401). بالفعل، يشير توير راولز الحاجة إلى عقد، الذي يستدعي (كما أشير إليه آنفاً) 'تجديداً يعطيه الناس، إلى مشاركة ملموسة (وإن من وراء حجاب الجهل) من الناس

Rawls, 'Justice as Fairness: Political Not Metaphysical', *Collected Papers*, (1) p. 401.



أنفسهم الأضراف في العقد الأصلي.<sup>\*\*\*</sup>

ثانياً، حتى لو كان المستثنى أن يكونوا أناساً مختلفين (أو أشخاصاً متخيلين)، سوف يتعين عليهم أن يستلوا المجموعة الدراسة (مثلاً، من وراء حجاب جهل احتمال أن يكون واحدٌ منهم عضواً في المجموعة الدراسة). وهكذا، ستتكرر قابلية المجموعة الدراسية للتغير إلا قابلية للتغير - أو تحول إلى قابلية للتغير - لدى الناس الذين يمثلهم المستثنون في الوضع الأصلي.<sup>\*\*\*</sup>

ما كان هذا ليكون مشكلةً كبيرة لو أن، أولاً، حجم السكان لم يكن له أي أثر على العطفة التي كان يمكن بها تنظيم النسبة الأساسية للمجتمع (البيانات التام لمقياس)، وثانياً، أن كل مجموعة من الأفراد كانت تنبئ تماماً على مجموعة أخرى من حيث أولوياتها وقبيلتها (البيانات التام والقرينة). وليس من السهل افتراض أي من هذين الأمرين دون قيود إضافية على نسبة أي نظرية جوهرية في العدالة.<sup>\*\*\*</sup> وبالتالي، فإن رخاوة المجموعة الدراسية

Rawls, "Reply to Alexander and Musgrave", *Collected Papers*, p. 249. 1\*

(\*\*) نحبنا مني لحظ رد محتمل. حتى أن أعتقد على أن هذه ليست هي عسوة مشكلة صعبة تعطل أعضاء جيل المستقبل (المعبر عن مجموعة ثابتة). لا شك أنه مشكلة هنا أيضاً (مثلاً، في المثال) يمكن افتراضه حول تفكير أحد المستثنى لأنها لم توجد بعد، لكن هذه مع ذلك مسألة مختلفة. فثمة فرق بين مشكلة ما يمكن افتراضه حول اتفاق أجيال المستقبل (المعبر عن مجموعة ثابتة) المراد تشبيهم وبين استحالة أن تكون لدينا مجموعة ثابتة يراد تشبيهاً في اختبار النسبة الأساسية للمجتمع عندما تغير مجموعة الأشخاص المفضلين نفسها تبعاً لاختيار تلك النسبة

1\*\*\* من المهم كذلك تجنب سوء فهم كنت وأجهته بالفعل في محاولة تقديم هذا الرأي المتضمن كذلك في مثالتي (2002). "Open and Closed Impartiality". ويأخذ شكاً لثوب بأن السكان أنه غير ممكن لا يمكن أن يكون بعبارة أخرى على الوضع الأصلي (الاولوي). لأن كل فرد يقيم بنفسه ويفسط أي فرد آخر تحت أحجاب الجهل. تنقطة التي يشار إليها هنا هي أنه حتى وإن كان حجاب الجهل يعمل الآخر أو المستثنى في مجموعة معينة جاهلين بمصالحهم وقيمهم أما يعمل أيضاً منهم كالأسر في الثوري الضروري الافتراضي لمجموعة معينة، ليس لهذا،

تظل مشكلة لسرين الحياد المغلوق، المطبوع على مجموعة دراسية معينة من الأفراد.

ولكن، لا بد لنا أن نساءل كذلك هل تأثرت مقارنة المشاهد المحايد، لمبت بالتناظر الناشئ من رغبة المجموعة الدراسية، وإن لم تتأثر، فلم؟ إنهاء، في الحقيقة، لم تتأثر تمامًا على هذا النحو لأن المشاهد المحايد لا يعين أن يأتي من مجموعة دراسية معينة. بالفعل، فمشاهد سميت بمجرد ولساني، ليس 'مشاهد' ولا 'مشاركاً' في أي تمرين كالعقد القائم على المجموعة. فليس هناك مجموعة متعاقد، وليس هناك إلحاح حتى عسى أن يكون المتقبضون متفقين مع المجموعة المتأثرة. وبالرغم من بقاء المشكلة الصعبة جداً المتمثلة في كيفية قيام المشاهد المحايد بالثب في مسائل كعجم المسكوك المتغير (وهي مسألة أخلاقية شديدة التعقيد)،<sup>14</sup> فإن مشكلة التناظر وعدم الاتفاق في الانغلاق الجواني 'inclusunary' closure هي الترسين العقد-الاجتماعي ليس لها شية مباشرة في حانة المشاهد المحايد.

### الحياد المغلق وضيق الأفق

إن يأسز الحياد المغلق في صورة الوضع الأصلي المتكررة - والعبدئي - الأساسية للعلاقة داخل الحدود الضيقة للأفراد والأفكار

بعد ذلك، أي ناصر كان في جعل مجموعيات الألف «المختلفة» تشبه تيمناً مع مجموعة المصالح والتبؤ. صفة أعمد لجعل تمرين الحياد المغلق مستقلاً بعدة عن حجم وتركيب المجموعة الدراسية. لا بد من الحد كثيراً من البلاغ الجوهري لذلك التمييز.

<sup>14</sup> كان يمكن أن يكون التعهد أشد حتى لو كان من الضروري أن تأخذ تلك الأحكام شكل ترتيب كمنطق، كما أن تعاد، لا حاجة إلى ذلك ليكون إطار التفكير العام مفيداً، ولا جعل الحيارات العمة قائمة على 'التعظيم' (بحول نظر كذلك مقالتي

( 'Maximization and the Act of Choice', *Economia*, 65, 1967).

السبقة المحلية لمجموعة أو بلد لغد شرحتنا ذلك نقلاً، وأود أن أضيف  
بني ذلك هنا ثلاث نقاط خاصة.

أولاً، يتعين علينا تقديم نوع من الاعتراف بحقيقة أن قيمة الأفق  
الاجرائي لا يُعتبر على وجه العموم مشكلة على الإطلاق. وليس هي  
بعض انمقاريات إلى الأحكام الاجتماعية اهتماماً خاصاً تجب ميوز  
المجموعة - بل على العكس في بعض الأحيان يمدد على ذلك وجود  
نسخ من أشكال العيش التعاوني ربما تحضي حتى بتلك أنظمة 'المحبة'  
لهكذا أنثريات التي، نفسه ربما بتطبيق الأشكال الأخرى للعدالة  
المحلية.

لتأخذ حالة حديثة، عندما أتح زعماء طائفتين، قبل التدخل العسكري،  
على ألا يحاكم أسامة بن لادن الأمام مجموعة من رجال الدين المسلمين،  
كلهم مسلمون بالشريعة، لم تُنكر الحاجة إلى نوع من الحياد (المحايدة)  
مع محاياة بن لادن أو معاملته معاملة متحازة، ليس من حيث المبدأ على  
الأقل.<sup>16</sup>

بدلاً من ذلك، الذي كان يُطرح وجوب أن تأتي الأحكام المحايدة  
من مجموعة مغلقة من الناس يقبلون جميعاً شرعاً دينية وأخلاقية معينة.  
وبالتالي لم يكن هناك توتر داخلي في تلك الحالات بين الحياد المغلق  
وبين معايير الانتماء التي يستند إليها. وتظل بالطبع التوترات الأوسع،  
المتعلقة بحفولية قصر الاهتمام فقط على التفكير الذي هو حيس البيئة  
المحنية، قائمة. وتلك الصعوبات والمحددات هي تلك التي أتمت  
بتدقيق ميث.

بالفعل، عندما نخادر عالمياً الأخلاقيات المحلية المقوقع، وتحاول

(16) المرجع من هو، بالطبع، فقط بيان العدالة التي كان يستدعيها زعماء طائفتين لا  
معاييرهم.

الجمع بين إجراء حياد مطلق وبين مقاصد تسمولية/كُلالية مغايرة له هي انعلاقه. يعجب اعتبر ضيق الأفق الإجرائي مشكلةً جديدة. ثلث هي ولا شك حائل العدالة بصفتها إنصافاً لراوتر. وبالرغم من أن المقاصد بعيدة كل البعد، عن أن تكون ضيقة الأفق للمقاربة الراوترية، فإن استخدام الحيد المخلوق الذي يشتمل عليه التوضع الأصلي (يرتد مع التقييم المعتمد فيه والمقصود فقط على أفراد المجموعة الدراسية تحت 'حجاب التحليل' بالمصالح والعينات الشخصية) لا شتمل، في الحقيقة، على أي ضمانات إجرائية ضد تلف الأحكام المسبقة للمجموعة المحلية فقط.

ثانياً، يجب علينا إيلاء اهتمام خاص لـ إجرائ التوضع الأصلي، لا للمقاصد التي نحاول أن نسوِّد على الإجراءات المرصية بها فحسب. وبالرغم من مسول راوتر العامة الكُلالية، يبدو الإجراء التسمولي للتوضع الأصلي المفسر من راوتر موجهاً إلى عدم السماح سوى بالتغلب من التصرف لرباح التجديد من الخارج بالفعل، بنسج راوتر، على الأقل من حيث المساء، على وجوب تعزيز الطبيعة التمقلقة لتوضع الأصلي (Political Liberalism, p. 12).

أفترض أن البنية الأساسية هي بنية مجتمع معنوي، أي، علينا أن ننظر إليه على أنه مستقل بذاته self-contained، وثبت له علاقات تربطه بالمجتمعات الأخرى... وأن يكون المجتمع معاقاً له ذات تجريد كبير. لا يبرر، إلا أن ذلك يتيح له التركيز على بعض المسائل الأساسية بمعزل عن التفاصيل التي شنت الانتباه.

السؤال المطروح هنا هو ما إذا كان يصح اعتبار أفكار وتحدرب المجتمعات الأخرى 'تفصيلات ملهية' ينبغي على نحو ما اجتنابها لظُلْ بمرين العدالة صافياً.

ثالثاً، بالرغم من هذه الأسس القوية للحياد المتنوع، قد يُظن أن صعوبةً جديدة يمكن أن تنشأ من محدودية العقل وقدرتنا على الحضي

أعدت من عائلتنا المنحني، فهل يستطيع الفهم والفكر المعياراري اجتياز الحدود الجغرافية؟ بالرغم من ميل البعض بشكل واضح إلى الاعتقاد بأننا لا نستطيع ابتعاغ بعضنا البعض إلى ما وراء حدود مجتمع محلي أو بند معين، أو وراء حدود ثقافة معينة (وهو ميل تعديبه خاصةً شعباً بعضي نسح الانعزالية الشبوعية)، فليس ثمة سبب معين للاختراض أن التواصل الثقافي ومع الجمهور لا يمكن المسعي له إلا ضمن تلك الحدود (أو ضمن حدود ما يمكن اعتباره أمةً واحدة أو شعباً واحداً).

حاج آدم سميت بقوة في إمكانية أن يعتمد المشاهد المحايد على فهم الناس انعيين والفريقين على حد سواء. وكان هذا بالفعل موضوعاً مهماً في الشواغل الفكرية كتأاب التنوير. ما ينبغي أن تكون إمكانية التواصل والإدراك عبر الحدود أكثر غرابة اليوم مما كانت في عالم سميت في القرن الثامن عشر. وبالرغم من أننا ليست لدينا دولة عابسة أو ديمقراطية عالمية، فإن تشديد سميت على استخدام المشاهدين المحايدين كأشرب مباشرة على دور النقاش انعام العلمي في العالم المعاصر.

في عالم اليوم، يأتي انخوار العالمي، وهو ذو أهمية حيوية للعدالة العالمية، لا من خلال مؤسسات كالأمم المتحدة أو منظمة التجارة الدولية وحسب، بل بشكل أوسع بكثير من خلال وسائل الإعلام، والتحرك البيسي، والعمل المتمزم لمنظمات المواطنين والكثير من المنظمات غير الحكومية ومن خلال العمل الاجتماعي المعتمد لا على الهويات الوطنية وحسب بل على تجمعات أخرى كحركات النقابات المهنية، والعمليات التعاونية، وحملات حقوق الإنسان أو النشاطات النسوية. وإن قضية الحياد المنفرد ليست مهمةً بالكامل في العالم المعاصر.

كذلك، في هذا الوقت بانذات الذي انخرط فيه العالم في نقاشات حول طرق ووسائل وقف الإرهاب انعاصر للحدود (وفي حالات حول جذور الإرهاب انعامي)، وكذلك حول كيف يمكننا تخطي الأزمة

الاقتصادية العالمية التي تفسد على بلايين البشر في العالم جميعهم. يصعب قول أننا لا يمكننا مساواة فهم بعضنا البعض عبر حدود كياناتنا السيادية.<sup>(\*)</sup> بل إن نمة حاجة من اليوم إلى التأكيد على النظرة 'المنفتحة' قطعاً، التي يستدعيها 'مشاهد سمث المحايد'، فهي إمكانية التأثير بقوة على مهمتنا متعلقات الحد في الفلسفة الأخلاقية والسياسة في هذا العالم الذي نعيش فيه المتصل بعضه ببعض.

(\*) في الأدبيات الناشئة حول مصداق التواضع التقدمي غير المحدود، يحصل أحياناً خنط بين الاعتقاد إلى الانساق ومن غياب المفاهيم فهناك، بالتحديد، ظاهرتان متباينتان تماماً الواحدة عن الأخرى. يفتقر إلى الأخلاق الحقيقيين مدناً فهم لمساواة. فهي يسوز عليها الخلاف. حول الدور البناء للمعروف في مواجهة العنف في العالم المعاصر، انظر تقرير لجنة الكومنولث للاحترام والتعاظم، التي نشرت في برنستون:

*Civil Paths to Peace* (London: Commonwealth Secretariat, 2007)

الجزء الثاني

أشكال التفكير





## الموضع والصلة والوهم

عندما قال الملك لير لفلاستر الضرب، 'استطيع المرء أن يرى بلا  
عنين كيف يسير هذا العالم،' عثمه كذلك كيف 'يبصر بأديه'.

انظر كيف تسري العدالة انحرافاً على لحي بسيط آخرى. التي  
السمع: بدل الأماكن، واحزر، من القاضي ومن النص؟ ألم تر إلى كتب  
مراوغ على منور<sup>19</sup>:

كان تعديل الأماكن طريقة لـ'رؤية' الأشياء الخافية في أتعالم، وهذا  
هو المعنى العام اندي يشير إليه الملك لير هنا، فحسباً بالنطق عن شد اتبه  
علاستر، بعبارة عدامة سياسياً، إلى انحصافة الشرزة أن في كتب المراوغ  
يمكن أن يوتي المرء صورة جنووت السلطة.

إن الحاجة إلى تخفي حدود وجهات نظرنا الموضوعية مهمة هي  
الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وفي النفس. قد لا يكون التحور من التقيد  
المكثني سهلاً دوماً، لكنه نجد يجب أن يدركه الفكر الأخلاقي والسياسي  
والقانوني تمام الإدراك. يجب علينا أن ننفذ إلى ما وراء العدالة الحرقاء  
التي تسري بلا قيد، على النص البسيط الأخرى.

### موضعية الملاحظة والمعرفة

كذلك محاولة تخطي المحدودية الموضوعية ذات أهمية مركبة هي  
علم المعرفة. لكن تمتد، مع ذلك، وشكناً في قابلية الملاحظة وحاجز في  
الغالب أمام فهم ما الذي يجري من الزاوية المحدودة التي نظر منها إليه.  
فالذي نستطيع رؤيته ليس مستقلاً عن موضعنا النسبي منه. ويمكن أن يؤثر

<sup>19</sup> Will am Blacksquare, Long Lew: IV n 150-54.

هذا بدوره على معتقداتنا وفهمنا وقراراتنا. يمكن أن تكون الملاحظات والمعتقدات والخيارات المستقلة عن الموضوع مهمة لشروع المعرفة وكذا للتفكير العملي بالفعل، فنظرية المعرفة ونظرية القرار وعدم الأخلاق كل ذلك يجب أن ينحط اعتماد الملاحظات والاستنتاجات على موضوع الملاحظ. ما كل لموضوعية، بالطبع، تدور حول موضوعات objects [بالمعنى الفلسفي لكلمة object: الشيء، المبرك ككيان مستقل وله اسم]، كما بينا انشاءً<sup>47</sup> لكن يجب أخذ موضوعية الملاحظات بعين الاعتبار بمقدار ما للملاحظات وما يتبع عنها من فهم من صلة بطبيعة الموضوعية التي نسعى لها.

إن مسألة تغير نتائج الملاحظة بتغير موضوع السلاط مسألة جوهرية. يمكن توضيحها بهذا المثال المادي المباشر جداً. خذ الزرع التالي: يبدو الثبر، الشمس والقمر، متماثلين حجماً من الواضح هنا أن الملاحظة ليست مستقلة عن الموضوع، وقد يبدو الجرمان غير متماثلين بالسرعة حجماً من موضوع آخر، فالتغير مثلاً. لكن هذا ليس سبباً لاعتبار المتقنة الأولى غير موضوعية، أو أنها مجرد ظاهرة ذهبية خاصة بشخص معين. فلا بد أن شخصاً آخر يرقب الشمس والقمر من المكان عينه (الأرض) يستطيع إثبات أنها يتدوان متماثلين حجماً.

وبالرغم من أن المرجع المكاني ليس مذكوراً صراحة في نص المتقنة، من الواضح أنها موضوعية، وحكن صوغها على النحو التالي: فمن هنا على الأرض، يبدو الثبران متماثلين حجماً. بالطبع، يستطيع الملاحظون كذلك الإتيان بزعم حول كيف يبدو الأشياء من موضوع مختلف عن الموضوع الذي يشغلون حالاً، ولن يكون هذا الزعم بالضرورة

<sup>47</sup> انظر فصل ٤٥، الفصل بالموضوعية تحت إمكانية موضوعية بلا موضوعات: 'objectivity without objects' هي الرياضيات والأخلاق، مثلاً، مشروحة لزم

مضيفاً هي Hilary Putnam, *Editor: *What is an Object?** (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

Harvard University Press, 2004).

بتعارضاً مع العادة الثابتة. إذ ما يزال في استطاعتنا القول من الأرض: «مر القمر» لا يبدو التبرُّر إذا تماثلنا حجماً.<sup>14</sup>

تتطلب الموضوعية الموضوعية positional objectivity ثبات الملاحظة مع تغير الناظر من موضع ثابت، ولا يتعارض هذا المطلب الشئ مع ما يلاحظ من تغيرات بتغير موضع الملاحظة.<sup>15</sup> ففي استطاعة أشخاص مختلفين الوقوف في المكان عينه وتوكيد الملاحظة ذاتها، وبسبب شخص نفسه التوجه إلى ملاحظات مختلفة من أركان مختلفة.

### الموضوعية بين التجليّة والإبهام

قد يكونُ التعلُّق الموضوعي لتناح الملاحظة مجلياً (جيد) في هذه الحال، على السؤال: كم يبدو مقدار الجرم من هنا؟ وقد يكون مضلياً (في الإحاطة على أسئلة أخرى مرتبطة عادةً بالمقدار size) من مثل ما مقدار جامة هذا الشيء في الحقيقة مقدراً بكتل الأحسام؟ يجب جانبا المتغيرية الموضوعية هنا على سؤالين مختلفين جداً، لكنّ أياً من هذين الجانبين ليس ذاتياً تماماً. قد نستدعي هذه النقطة وليلاً من التفصيل، لا سيما وأن وصف الموضوعية كظاهرة متعاقبة بالمكان ليس هو الفهم القياسي لفكرة الموضوعية.

يصف توماس ناغل في كتابه جيد الأثر أشهر من لا مكان: *The View from Nowhere* الموضوعية على النحو التالي: تكون نظرية أو يكون شكل تفكير ما أكثر موضوعية من نظرية أخرى أو شكل تفكير آخر

<sup>14</sup> حارثت سير فكرة الموضوعية الموضوعية أولاً في محاضرات ستورز التي أقيمت (سنة 1990) بكتبة القانون بجامعة باس. ثم من محاضرة ليدلي التي أقيمت *Objectivity and Position* (Kansas City: University of Kansas, 1992). انظر 22 'Positional Objectivity', *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993): reprinted in *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

إذا كانت، أو كان أقل نعلقاً بخصوصيات التركيبة الذهنية للفرد ومكانه في العالم، أو بصفة امخلوق الذي يكون، من أي نوع هو.<sup>100</sup> لهذه الطريقة هي النظر إلى الموضوعية ميزة واضحة: أنها تركز على جانب مهم من المفهوم الكلاسيكي للموضوعية - الاستقلال عن الموضوع. سيكون استنتاج أن الشمس والقمر متساويان حرماً بدلاً الكنتة، مثلاً، على أساس أنهما يبدوان هكذا عن هنا على الأرض خرقاً جسماً للموضوعية المستقلة عن الموضوع. فهي استقاة للملاحظات الموضوعية، بهذا المعنى. تضلنا إن لم نلاحظ قابلية تغيير الملاحظات بتغير الموضوع ونحاول إدخال التصحيحات المناسبة.

في المقابل - ما يمكن أن نراه هو موضوعية موضوعية - ما يمكن أن يلاحظ من موضوع معين، نهتم هاهنا بالملاحظات المستقلة عن الملاحظ *person-invariant* المتعلقة مع ذلك تعلقاً نسبياً بالموضوع *position-relative*، والعمومية بما نستطيع أن نرى من موضوع معين. إن موضوع التقييم الموضوعي بالتمسك الموضوعي هو شيء؟ يستطيع أن يؤكد أي شخص طبيعي يُسمع موضوعاً ما للملاحظة. وكما يتبين بمثل المقدار النسبي للشمس والقمر، ما يلاحظ يمكن أن يتغير من موضع إلى آخر، لكن الأشخاص المختلفين يمكن أن يوصلوا إلى النتيجة نفسها تقريباً إن هم أجروا ملاحظاتهم من الموضوع نفسه.

محل البحث في هذه الناحية هو الكيفية التي يبدو بها شيء ما من موضع ملاحظة معين، وسيبدو كذلك لأي شخص مشترك في الاهتمام الموضوعية.<sup>101</sup> يصعب عزو التغيرات الموضوعية في نتائج الملاحظة إلى

Erasmus Nagel, *The Eye from Neptune* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 6

(101) لا ينبغي، بالمنع، أن تكون الخصائص الموضوعية موضوعية بحسب (أو متعلقة بالموضوع في المكان)، بل يمكن أن نحمل أي طرف عدم لاداهني خصوصاً،

الذاتية 'subjectivity'، كم ميل البعض إلى أن يفعل. فمن حيث المعياران القياسيان للموضوعية، لا يوجد هناك سببٌ معينٌ لاعتبار مقولة أن الشمس والقمر يدوران معاً حولاً حتماً "مسلطاًها الذهن"، أو أنها متقلة أو خاصة بفردي معين أو ما يجري في ذهنه من عمليات (باعتبار تعريفات الذاتية في معجم أكسفورد الإنجليزي).

فما يقول الشخص أنه ملاحظه لا يدور بالضرورة حول النفس الذهني الخاص لهذا الشخص. إنه يحدد ظاهرة ذات خواص فيزيائية أيضاً، مستقلة عن ذهن أي شخص؛ فلأن الشمس والقمر، مثلاً، يدوران متساويي الحجم من الأرض يمكن أن يحدث كسوف شمسي تام، فتحجب الكتلة الأصغر للقمر الكتلة الأكبر للشمس من المنظور الأرضي الخاص، هكذا بانضبط، ويصعب اعتدال الكسوف الشمسي "مشوه الذهن". وإذاً هو طُلب من التنبؤ بالكسوف، فالتهم خاصة في الحديث عن الحجم النسبي للشمس والقمر هو تطبيق مسقطيهما الموضعين من الأرض، وليس - أعني، ليس بشكل مباشر - كتلة كلٍ منهما.

كان أراجابانتا، الرياضي والفلكي الهندي من أوائل القرون الخامس، عند تحدث عن أبعاد المساقط في تفسير الكسوف، وكان هذا أحد إسهاماته الفلكية الكثيرة.<sup>161</sup> وهو، لا غرابة في ذلك، لا يعبأ بهذا الابتعاد الجذري عن التعاليم الهندية التقليدية، وكان من متقديه مريدو الألمي براهماوتشا. وهو رياضي عظيم آخر كانت له مؤولاتٌ مزيدة للتعانيم

يمكن أن يوتر عن الملاحظه وينضج بالنظام على ملاحظين مختلفين وملاحظات مختلفة عند تكون الخصائص الموضوعية مرتبطة أحياناً بالخصائص الذاتية الخاصة للشخص، فإن يكون مصناً، مثلاً بين ما من النفس، ويمكن أن يشترك الأشخاص المختلفون في النوع نفسه من العسر وتكون لهم ملاحظات مختلفة. 161 من إسهامات أراجابانتا الأصيلة دحجته معوية أن الشمس تدور حول الأرض، وإشارته إلى وجود قوة جذب في عسر سبب التعلق بالأجسام بالأرض بالرغم من دورانها اليومي.

التدبيرية القديمة، لكنه استخدم ابتكاراً أبجائياً، ووسعها فعلاً، وبعد عدة قرون، في أوائل القرن الحادي عشر، تصنف الرياضيات والفلك الإبراني البيروني للدفاع عن أرجابها (أو أرجحها بلنظ البيروني)، وشدد على حقيقة أن التنبؤات العملية بالكسوف، بما فيها تنبؤات براهماغوبتا (أو برهمكوت، بلنظ البيروني)، كانت تتبع طريقة أرجابها في الإسقاط، لا ما سار عليه براهماغوبتا مراعاةً للمنهج الهندوسية التقليدية. قال البيروني في دفاعه الفكري الرابع قبل ألف سنة عن أرجابها وفي انتقاد براهماغوبتا: لم بحاجة [يقصد برهمكوت] بشيء سوى أنا أسأله في صدقته بأن تترك معاداة الكتب البلية إن كان واجباً على القوم فلم أمرت الناس [يقصد أرجحها وأصحابها] بالبر ونسيت نفسك؟ وأخذت بعد هذا الكلام في استخراج مقدار قطر القمر ليكسف به الشمس ومقدار قطر الظل ليكسف به القمر؟ وعملت كسوفهما بموجب رأي هؤلاء المعاندين دون رأي من رأيت موافقهم؟\*

يمكن أن تكون الموضوعية الموضوعية بالفعل هي القيمة الصحيحة للموضوعية، اعتماداً على التمرين الذي نحن فيه.

من الأمثلة المختلفة لعوامل الاختلاف الموضوعية positional parameters التي ليست صفات مميزة للمواقف الهندية لفرد أو تركية النفسية، ويمكن أن يشترك فيها أفراد مختلفون، معرفة أو عدم معرفة لغة معينة؛ أو القدرة أو عدم القدرة على الحساب؛ أو أن يكون لدى الفرد عسى أنوان أو يكون سليم البصر (ومن كثير جداً من أشكال الاختلاف

\*1) *al-Biruni's India*, edited by A. T. Latham (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 111.

تمو الريحان محمد بن أحمد البيروني، كتاب البيروني في تحقيق ما شهد من سوية مقرونة في الأمتز أو مرخونة (حيدرآباد، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف الهندية، 1958)، ص 26. (الترجمة)

المشابهة الناشئة عن اختلاف عاملي ما (parametric variations). علا  
بخلاف الموضوعية الموضوعية القول كيف يبدو العالم لشخص لديه  
حساسة موضعية معينة.

الزعم هنا ليس أن أي شيء يمكن تفسيره تفسيراً - بيانياً يكون  
موضوعياً موضوعياً، هذا أمر مهم أن نلاحظه. فالمشؤون في السقام الأول  
على طبيعة التفسيرية. لصرب مثلاً تقليدياً يوقش كثيراً في عدم المعرفة  
الهندي القديم، وهو أن نحن المرء الجبل حية لاضطراب خاصي  
لديه، أو تحوف مرضي يتباه من الحيات. هذا الحبان لا يجعل هذا  
التشخيص الذاتي واضح الذاتية موضوعياً موضعياً. ولكن يصح استدعاء  
فكره الموضوعية الموضوعية، مع ذلك، في حالة اعتبار الجبل حية لأن هذا  
هو بالضبط الشكل الذي يبدو عنه الجبل لأي ناظر، مثلاً الصفات البارزة  
التي يبدو بها الجبل أشبه بالحية لمن ينظر إليه في ضوء حافت.

ثمة فارق مشابه لهذا الفارق في التقسيم الأخلاقي والسياسي. مماثل  
للتباين بين دورتي الموسمية، المُجلي والمُهبم، على التراتي. ففي بحث  
تظريات المسؤوليات الشخصية القائمة على النصفة التي تتطلب من المرء  
القيام بدور معين، كمسؤوليات الأوبن في رعاية أولادها مثلاً، يمكن  
اعتبار مراعاة مصالح الأباء بشكل خاص أمراً صائباً عقلاً من الناحية  
الأخلاقية. فلا يكون اهتمام المرء من جانب واحد بحياة أولاده، في ذلك  
السياق، حماقة شخصية - بل إن التفكير في الجانب الأخلاقي هو الذي  
يتصرف الذهن إليه موضوعياً (ويرتبط، في هذه الحال، بالصلة الموضوعية  
تلاوة أو الأمانة).<sup>40</sup>

(40) إن شأن الصلاب والعلاقات الشخصية موضوعياً بالغ الأهمية والتعقيد في التقسيم  
الأخلاقي. وقد ناقش برنارد وليامز كثيراً من المسائل الأساسية بشيء من يقين  
والوضوح، لاسيما، - دون حصر - في نقده، «عن النصفية، انظر مقالة 'A  
Critique of Utilitarianism'» (J. J. Smart and B. Williams, *Lectures on Ethics*)

في ذلك الإطار، سيكون هناك بالتالي نوعٌ من الفجوة في التفكير في الموضوعية الأخلاقية بدلالة 'النظر من لا مكان' 'the view from nowhere' فقط. بيد أن النظر 'من مكانٍ محدد' 'from a delineated somewhere'. فقد تكون هناك صلةٌ خاصةٌ في السمات الموضوعية نعرف بها الأخلاق الشاملة ونأخذها في الاعتبار وجوباً. بالفعل، فواجب المرء تجاه أولاده، في المثال السابق، ليس أصله في 'الذهن' فحسب، ويمكن إعطاؤه أهمية حقيقية في المقاربات الأخلاقية الدقيقة.

عند تناوُل مسائل التقييمات والمسؤوليات المتعلقة بالمرء - وبصفة أعم التقييمات المتعلقة بالموضوع، كما سنفعل في الفصل 10، تكون الجوانب المتضخمة لنسوخية الموضوعية السوسية ذات صلة. ومع ذلك لا بد، في سياقاتٍ أخرى، من اعتبار إيلا. هكذا أهمية لمصالح الطفل المرء، من المنظور غير المتعلق بالأخلاق، خطأً بيناً. فإذا أولى مسؤولٌ حكوميٌّ ماءً مثلاً، في أدائه واجباته المدنية أعلى لمصالح أولاده، عُذ ذلك قصوراً سياسياً أو أخلاقياً، بالرغم من حقيقة أن مصالح أولاده أكثر أهمية عندهم لثرتهم الموضوعي منه.

ما قد نحتاج إليه في هذا التمرين ينسأ هو مقارنةٌ غير منحازة موضوعياً 'positionally unbiased'. سيكون المطلوب في هذه الحان اعترافٌ كافٍ بحقيقة أن مصالح الأهلئال الأعرين قد لا تقل وزناً وأهمية عن مصالح أولاد المرء، وسيكون النظر 'من مكانٍ محدد' (متعلقٍ مثلاً بالروابط الوالدية)، في ذلك السياق، خطأً

إن البحث عن نوعٍ ما من التفهم المستقل عن الموضوع للعالم ذو

*Love and Against Death* (Cambridge University Press, 1973)

Bernard Williams, *Moral Luck, Philosophical Papers*, 1973-1980

(Cambridge University Press, 1981)

الأشخاص، والشخصية، والخصائص 'Persons, Character and Morality'



تُعتبر مركزية للاستناد بالأحلافه التي يمكن أن نسعى إليها في مقاربه مستغنة عن التعلق non-relational approach. فعندما سخرت ماري وولسونكرامت من إدموند بورك أن دَعِم الثورة الأمريكية دون أن يبدي أي اهتمام لوضع العيد. كما لو أن الحرية التي كان ينادي بها للأمريكان البيض لا تسري على العبيد السود (كما بينا في الفصل 5)، كانت تقول بظرف شاملة تتخطى التحيز الموضوعي والمحادة المحلّة الإقضية. لبس النقطة الجوهرية في ذلك هي الإدراك الموضوعي، بل نوعاً ما من الفهم استجائز للموضوع transpositional understanding فالنظر من لا مكاناً يكون فكرة مناسبة في ذلك السياق كما هو واضح.

### الأوهام الموضوعية والموضوعية الموضعية

حتى عندما تكون نظرة ما مستقلة عن الموضوع مناسبة بالتقييم العلم-معرفة أو الأخلاقي أو السياسي، قد يتوجب أخذ واقع تعلّق الملاحظات بالموضوع في الحسبان في تفسير صعوبته التوصل إلى فهم غير متحاز موضعياً. ربما كان لهيئة المنظور الموضوعي على تفكير الناس دور مهم في جعلهم يحدون صعوبة في تجاوز نظرائهم العقيدة بالموضوع. مثلاً، في مجتمع اعتاد منذ القدم على إنزال النساء منزلة دينا، قد يكون العرف الثقافي الذي يركز على مساواة مرعوبة للدونية المقتصرة للنساء قوياً إلى حد أنه قد يغلب استقلالاً قريباً جداً لتفكير تلك السمات ضيقاً مختلفاً عن التفكير السابق. فإن كان لسه، مثلاً، عبدة ضيقاً جداً من النساء العالمات في مجتمع لا يشجع النساء على دراسة العلوم. فما يلاحظ من سمية نقص في عدد العالمات الناجحات هي هبة المجتمع قد شكّل هو نفسه حاجزاً أمام فهم أن قدرة النساء على تعلم العلوم لا تقل عن قدرة الرجال على ذلك. وحتى لو تساوت النساء مع الرجال في المواهب والاستعدادات النظرية لدراسة الموضوع، فلما يتصرف فيها لفلة

انفرض المناحة أمامهم أو لأنهم لا يلقين التشجيع الذي يفتقده الرجال على اتباع التعليم المناسب.

فقد لا تكون ملاحظة فئة النساء العالمات في مجتمع معين ملاحظة عادماً، حتى عندما يكون استنتاج أن النساء ليسن بارعات في العلوم مستخلصاً من تلك الملاحظة الموضوعية - معزطاً عادماً. قد تكون الحاجة قوية جداً هنا إلى تخطي موضوعية الملاحظات المحلية في المجتمعات التي فيها تمييز متصل ضد النساء. يمكن أن تؤكد الملاحظات المستمدة من مجتمعات أخرى لنساء فيها فرص أكثر أن النساء لديهن القدرة على تعلم العلوم كأثر جال، إذا توفرت لهن الفرص والتسهيلات اللازمة لذلك. يتعلق النقاش هنا بحالة 'الحياد المفتوح'، الذي يستدعي أفكاراً كاداة المشاهد المحايد المعهية لأدم سميت، التي تغلب رأبي البعيد والتريب.<sup>١٤</sup>

عندما تكون فبوة المعتقدات المحلية قوية وصعبة الكسر، قد يكون ذلك رفض ثابت لا اعتبار أن هي معاملة النساء بهذه الطريقة في مجتمعهن ظلماً حقيقياً لهم، ما يدفع كثيراً منهن إلى الاعتقاد بالثدي الفكري المزعوم لنساء استناداً إلى الدليل 'الغياي' المفترض. القدم عنى قوابة مغنونة للملاحظات المحلية في مجتمع طبقى. وفي تفسير التسامح الإذعاني بالفاوت والتميز الأجنه، عي الذي يحكن رؤيته في كثير من المجتمعات القيدية، يكون ثمة متسع لفكرة الموضوعية الموضوعية أن تقديم نوعاً من المساهمة العلمية، في إعطائنا بصورة بأصل التطبيق غير المبرر للإدراك الموضوعي (عند الحاجة إلى فهم يتجاوز الموضوع).

كذلك يمكن تفسير مفهوم 'الوهم الموضوعي' 'objective illusion' المستخدم في الفلسفة الماركسية، تفسيراً مفيداً بدلالة

١٤ نظر بيان ذلك في الفصل ١٤، 'الحياد العلوي والحياد المفتوح'.

الموضوعية الموضوعية.<sup>14</sup> فالوهم الموضوعي، المفسر على هذا النحو، هو اعتقاد موضوعي موضوعياً ومنطوقاً، في الحقيقة، إن دقق النظر فيه تدقيقاً يتجاوز الموضوع. يدعي مفهوم الوهم الموضوعي فكرة الاعتقاد الموضوعي موضوعياً والتحليل المتجاوز للموضوع الذي يقول خطأ هذا الاعتقاد، في الحقيقة، الأمرين معاً. في مثال الحجم النسبي للشخص والقمر، قد يتولد تشابه حجميهما الظاهريين (الموضوعي موضوعياً من هنا على الأرض) - في غياب معلومات وإمكان أخرى وفرضية لتدقيق التقدي - إلى فهم موضوعي تشابه حجميهما الفعليين (مقاساً، مثلاً، بدلالة الوقت المستغرق للدوران حولهما، على التوالي). في هذه الحالة، يكون زيف ذلك الاعتقاد مثلاً للوهم الموضوعي.

يقول جي. إ. كوهن في كتابه دفاع عن نظرية كارل ماركس في التاريخ *Karl Marx's Theory of History: A Defence* الذي يتضمن بحثاً مفصلاً للاهتمام لفكرة الوهم الموضوعي في النظرية الماركسية:

عند ماركس أن الحوائش تضلنا في شأن تركيب الهواء وحركات الأجرام السماوية. ومع ذلك فإن شخصاً استطاع بالتفكير أن يكشف أن للهواء مكونات محتملة لا يكون أفق يعمل كما تعمل أنوف الناس السليمة. وإن شخصاً زعم صادقاً أنه يرى الشمس ثابتة والأرض تدور لا بد أنه كان يعاني من عيب ما في بصره أو تحكّمه في عضلات عينه. فإدراك الحس

<sup>14</sup> يفهم مفهوم الوهم الموضوعي من كتاب ماركس الاقتصادي الأخرى كتشابه الأكثر لطيفة محباً، كما في *Theory of Surplus and Capital, Volume I*. وقد عني ماركس عديداً خاصة بإظهار أن الأعضاء السائدة في عداة التبادل في سوق العمل إنما هي، في الحقيقة، وهم، ومع ذلك تحدد فعلاً موضوعياً بين الناس الذين يعتبرون أن الأشياء تتبادل بقيمة متساوية. أسعد السوق، حتى العمال المستغلون، الذين يترق جزء من قوتهم منحتهم في التحليل الماركسي، قد يصعب عليهم فهم أنفسهم أن يروا شيئاً غير متبادل، قيم متساوية في سوق العمل.

أنّ الهواء بسيط والشمس تتحرك هما تجربتان أشبه برؤية أنساج منهما بالهجومية. لأنّ المرنة إذا كان لا يرى شبحاً في الظروف المناسبه، ففي بصره عيب. إذ لم تستطع عيناه تسجيل لعب الضوء على البعد.<sup>10</sup>

هنا ترتبط الملاحظات، التي تُعتبر موضوعية، بالسماط الموضوعية لتتسبب انبعاثاً بأنف طبيعي، ورؤية الشمس بعينٍ اعتيادية، وبملاحظة لعب الضوء على البعد بقصر سليمٍ وهكذا. وهذه السماط الملاحظة هي التمهيل موضوعية موضعياً، وإن كانت مضللة أو مغلوطة بمعايير أخرى للمحقيقة - أكثر إقناعاً في هذا المقام - يمكن استبدالها عند تجاوز النظرات الموضوعية إلى الأشياء.

### الصحة والمرض والتغيرات الموضوعية

استخدم مارتن فكرة الوهم الموضوعي خاصة في سياق التحليل الطبقي وقادته إلى بحث ما سماه الوعي الزائف 'false consciousness'. لضرب مثلاً مختلفاً جداً هو إدراك المرء مرضه بنفسه، وأعله يكون مثلاً مهماً جداً لتحليل الوضع الصحي في الاقتصادات النامية. فمتوسط العمر المتوقع مقاساً عند الولادة بولاية كيرالا، مثلاً، أضولّ بهامشٍ كبيرٍ مما هو في سائر الولايات الهندية (وهو أضولّ مما هو في الصين وأندون إلى المعدل الأوروبي). ويقدم التقييم الطبقي المهني أدلةً كثيرة على نجاح التحول الصحي لولاية كيرالا. ومع ذلك، يبين في مسوح التقدير الذاتي للمرض أن هذه الولاية تسجل أعلى المعدلات (ومسطياً وحسب العمر) في العقاب. هناك ولايات كيبهار وأوتار برادش يتدنى فيها متوسط العمر المتوقع تدنياً شديداً وتنخفض إلى حدٍ مذهلٍ معدلات التقدير الذاتي للمرض. فإن سلّمنا بذلك التقييم وشهادة معدلات الوفاة (وليس من

G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, U.K. Clarendon Press, 1978), pp. 328-9

سبب خاص يدعو إلى استبعادها، لا بد من اعتبار صورة المعدلات النسبية للمرض كما تعطيها التقديرات الذاتية مغلوطة - أو على الأقل مريبة جداً.

وبالرغم من ذلك، سيكون من المستغرب صرفاً النظر عن معدلات التقدير الذاتي للمرض بدعوى أنها مساطة أخطاء عارضة أو بصفتها نتائج ذاتية فردية. فبم وجود هكذا نمط متسق من التباين بين معدلات الوفاة ومعدلات التقدير الذاتي للمرض؟ بساعدنا هنا مفهوم الوهم الموضوعي. فلتدنى سكان كيرالا (بمن فيهم النساء) معدل ثقافة [قراءة وكتابة] أعلى إلى حد لاقت ولديهم كذلك خدمات صحية أوسع بكثير مما هي مسائر ولايات الهند. وبالتالي يوجد، في كيرالا وعي أكثر بكثير بالأمراض المحتملة والحاجة إلى التطبيب واتخاذ التقدير الوقائية. وإن الأفكار والأفعال نفسها التي تساعد على خفض معدلات المرض والوفاء في هذه الولاية هي التي تساعد كذلك على رفع درجة الوعي بالأمراض لدى أهاليها. في المقابل، نقل قدرة أهالي ولاية أونار سرادش أو ولاية بيهار، الأدي ثقافة وتعليم، والأقتر كثيراً برافز الصحة العامة، على تمييز الأمراض المحتملة. ما يجعل الشروط الصحية ومتوسط العمر المتوقع في هاتين الولايتين أسوأ بكثير والوعي بالأمراض فيها أقل مما في كيرالا.

إن يوهم تدني معدلات المرض في الولايات الهندية المختلفة اجتماعياً بالفعل أساساً موضوعياً - موضوعياً، أسكان محدودي التعليم المدرسي والتجربة انطوية.<sup>10</sup> وإن الموضوعية الموضوعية لهذه التخصيصات

<sup>10</sup> استمد العمل التجريبي في هذا الموضوع كثيراً إلى البيانات التمهيدية وتفسيراتها منظر ماسينج من شرح وأدبيات كثيرة في كتابي المشتركين مع سان درير Ananya Sen and Jean Drèz, *Basic Economic Development and Social Organization India: Developments* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 1995) and *Participation* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 2002) مع ذلك، توجد معلومة بحريية مستخدة من أماكن أخرى من العالم الذي يمكن أن

انعمولطه نهما تسم به من صيق أفق تسمعي الانتباه، ولا يسع علماء الاجتماع صرفاً انظر عنها بصفتها ببساطة ذاتية مقبلة. لكن لا يسعهم كذلك اعتبار هذه المذكرات اندائية انعكاسات دقيقة لصحة والمرضى في فهم سليم يتجاوز الموضوعية.

إن لاحتلال وفروع ومعدلات تكرار هذا النوع من الوهم مضامين معينة الأثر على الطريقة التي تقدم بها الإحصاءات الطبية والصحية المقدرة حالياً من قبل المنظمات الوطنية والدولية، وإن بيانات المقارنة لتقدير الذاتي للمرض والسعي لتطبيق تداعي تدقيقاً بقديماً دون إهمال الآراء الموضوعية.<sup>21</sup>

### التمييز على أساس الجندر والأوهام الموضوعية

هناك حالة الأخرى مثيرة للاهتمام يرتبط بالتباين بين ترتيب معدلات التقدير الذاتي للأمراض وترتيب معدلات انقراض الملاحظة عند الرجال والنساء. فقد مانت النساء، في الكلية، إلى أن يكن أقل حظاً في البقاء من الرجال في انهن (كما هي كثير من البلدان الأخرى في آسيا كاتسيف

نساء وقتاً عموداً للقراءة في هذا الموضوع، انظر كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford, Oxford University Press, 1999), Chapter 4. يعزز هذا التفسير حد به مشاركت معدلات التقدير الذاتي لأمراض بالولايات المتحدة مع تلك التي في الهند (به، فيها كثير الا). في مقارنة الأمراض بالأمراض، يتبين أنه بالرغم من أن معدلات التقدير الذاتي للمرض في كندا أعلى بكثير لمعظم الأمراض مما في سنتر انهن، فإن هذه المعدلات في الولايات المتحدة أعلى الأمراض فيها. حول هذا الأمر، انظر: Lincolin Chen and Christopher Murray, 'Understanding Morbidity Change', *Population and Development Review*, 18 (September 1992).

<sup>21</sup> انقب عند هذا الحد في متابعة هذه التعملة العملية المهمة؛ انظر مع ذلك كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford, Clarendon Press, 1999), Chapter 4.

وباكستان وإيران وشمال أفريقيا كعصر). فكانت معدلات الوفاة عادةً حتى فترة قريبة جداً أعلى بين النساء في كل الفئات العمرية (بعد الولادة ببضعة أشهر) حتى سن الخامسة والثلاثين إلى الأربعين: بعكس ما هو متوقع بيولوجياً، حسب الدليل الخطي الذي يشير إلى تدني معدلات الوفاة المرتبطة بالعمر بين النساء عما هي بين الرجال، عندما بتقنين رعاية صحية متكافئة مع الرعاية الصحية التي يتلقاها الرجال.<sup>101</sup>

وبالرغم من السوء النسبي لمعدلات الوفاة بين النساء في الهند، فإن معدلات التقدير الذاتي للدراس لست هي العناب أعلى - وهي أحياناً أدنى - مما لدى الرجال. يبدو أنه لهذا صلة بحرمات النساء من التعليم، وكذا بانتميل الاجماعي إلى اعتبار التباين بين الجنسين ظاهرة طبيعية.<sup>102</sup> ونحس التحفظ (استخدام هذا التعبير هنا بطريقة قد لا يوافق عليها انفعيون)، إذ قد تدرّ النساء من صحتهن بشكل منتظم في أرجاء البلاد؛ ما يدل على تدني هيمنة التقدير المحني للنسبة [ذلك الذي يعتبر التباين الصحي بين الجنسين ظاهرة طبيعية]. من المثير للاهتمام أن نرى

101) تخطين متوسط العمر المتوقع للنساء في الهند، ما عدا متوسط عمر الرجال، تكون نسبة طول عمر النساء إلى طول عمر الرجال ما تروا أدنى بكثير مما يمكن أن يتوقع في صفوف الرعاية الصحية المتكافئة. كيرالا هي امتياز من هذه الناحية أيضاً، حيث يتخطى متوسط طول عمر النساء فيه كثير متوسط طول عمر الرجال (نسبة تقارب مئتيها بأوروبا وأمريكا).

102) تحدثت في مناسبة سابقة عن حجة مدعشة أظهريتها دراسة ما بعد المحرمة بانينغان سنة 1984، وهي أن الأصل ندرأ ما كن يبلغن عن أي واقعة تشير إلى أنهن 'مساويات صحياً'، مما شكك المزمعون كثيراً من هذا الأمر بالذات (انظر كتابي *Community and Capitalism* (Amsterdam: North-Holland, 1984) وكذلك معدني المشتركة مع جوملين كينش، *Indian Women: Wellbeing and Survival*, Cambridge Journal of Economics, 7 (1983).

أنه مع تسييس موضوع حرمان النساء (حتى في المنظمات النسوية)، أصبح انتحيزاً في إدراك حرمان النساء أقل شيوعاً. وقد أسهم ارتفاع فهم طبيعة المشكلة والأوهام المحيطة بصحة النساء، في الحفيفة، إسهاماً كبيراً في تقليص التميل إلى اختلاف معدلات الوفاة حسب الجنس.<sup>41</sup>

إن فكرة الموضوعية الموضوعية حاسمة لفهم التفاوت بين الجنسين عموماً. يشتمل عمل العائلات على نوع من التعارض والالتقاء المصنعي في توزيع المنافع والمهام التروتينية (سمة من سمات العلاقات الجماعية يعكس تسميتها: 'التعارض التعاوني' 'cooperative conflict')، لكن العيش الأسري المتناغم يتطلب حل جوانب التعارض بصورة صمنية لا من خلال التسوية انصريحة. والحديث المتواصل عن هكذا تعارض يُعتبر بصفة عامة سلوكاً غير سوي. لذلك، تُعثر أنماط السلوك المتعادلة ببساطة مشروعةً بين حتى معتونة، وفي معظم أرجاء العالم ثمة ميلٌ مشترك إلى غص البصر عن الحرمان المنهجي للإناث بالمقارنة مع الذكور في هذا الحقل أو ذلك.

### الموضعية ونظرية العدالة

المسألة مهمة كل الأهمية لصوغ نظرية في العدالة، أو بعبارة أدق، لسير نظرية في العدالة تعطي دوراً خاصاً للتعاض العام في فهم متطلبات

<sup>41</sup> كان يجب أن نسمى شذوذة ظاهرة اختفاء النساء 'بانهند والعين وكثير من البلدان الأخرى في العالم، التي تعكس عدد المفضولات من النساء، بالمقارنة مع ما يمكن أن يُتوقع في غياب أي إحصاء جنسي، نتيجة التقدم ومع الانتشار نوعاً ما في العالم في محض تقليص مقدار التفاوت من التحسّر في معدلات الوفاة. لسوء الحظ، فقد عمدت ظاهرة الإحصاء الجنسي الجديدة هذه في سيرة إحصائية (من خلال الإحصاء الاجتماعي للأجنة الأثوية) هي لانحاء المعاكس. انظر العبارة المعنية في هفتنبر لي هندا: 'Missing Women', *The British Medical Journal*, 304 (March 1992); 'Missing Women Revisited', *British Medical Journal*, 327 (December 2013).



العدالة. ربما يكون باعُ النقاش العام محدوداً عملياً بطريقة التي يقرأها الناس العالم الذي يعيشون فيه. وإن كان للتأثير القوي للموضعية دورٌ مهم في ذلك اتفهم الاجتماعي، هناك إذن موضوع يتطلب اهتماماً خاصاً في تقدير المضاعب الكبيرة التي لا بد من مواجهتها في تقييمات العدل والنظم.

وفي حين تلعب موضعية الملاحظة والاستنتاج دوراً مهماً في عملية تقدم المعرفة العلمية، فإن أهميتها أكبر في تشكيل الاعضاء عموماً. في اتفهم الاجتماعي وفي دراسة العنوم الطبيعية، بالفعل، فقد يكون دور الموضوعية حاسماً جداً في تفسير الأوهام المنهجية الملحة التي يمكن أن تؤثر تأثيراً - ونشره تشريةاً - قوياً اتفهم الاجتماعي وتقييم المشروون العامة

دعني أعود إلى المثال البسيط لحجم الشمس من القمر، كما يرى هذان الجرمان من الأرض. لأخذ شخصاً من مجتمع لا يعرف شيئاً عن المساقط المكثفة عن المسافة، وليس لديه أي مصدر معلومات آخر عن الشمس والقمر. قد يقدّر هذا الشخص، الذي ليس لديه إطار مفهومي ذو صلة بالموضوع ولا معرفة سابقة به، استناداً إلى الملاحظات المرئية، أن الشمس والقمر مساويان حجماً بالفعل، حتى بمعنى أنهما يستغرقان الوقت نفسه للدوران حول كل منهما (بالسرعة نفسها). سيكون هذا بالطبع تقديراً غريباً جداً لو كان الشخص يعلم عن المسافات والمساقط وما أشبه ذلك، لكنه لا يكون كذلك لو لم يكن يعلم عن ذلك شيئاً إن اعتقده تساوي جرم الثورين فعلاً (لاسيما اعتقده أنهما يستغرقان الوقت نفسه للدوران حولهما) هو. بالطبع، خطأ (أو وهم)، لكن لا يسكن اعتبار اعتقاده، في هذه الحالة، ذاتياً تماماً بالنظر إلى مجموع السمات الموضوعية. بالفعل، فأنني شخص يكون في محله تماماً (ويشترك معه خصوصاً في درجة الجهل نفسها بالمضاهيم والمعنومات ذات الصلة بالموضوع) يمكن

أن يرى الرأي نفسه، قبل الدقيق التعدي، للأسباب نفسها تقريباً، لا غرامة في ذلك.<sup>101</sup>

قد يصعب جداً التخلص من الأوهام المصنعة بموضوعية موضوعية ما، حتى عندما يكون الموضوع محل النقاش مُغَيَّباً أكثر مما هي مُجَلَّبَةٌ.<sup>102</sup> وبدانظر إلى الأفكار المغلوطة، قد يكون من الصعب تخفي حالات التفاوت المقبولة عموماً بين الجنسين، بالتفعل بل وتسميتها باسمها دون مواراة كحالات تفاوتات تسرع الأهتمام.<sup>103</sup> ربما أن حالات التفاوت

(101) جداً، فلاسفة مدرسة بيتا (Bhāṭya) الهندية، الذين علا شأنهم في بضع القرون الأولى للميلاد، إن العلم ونوعه كليهما يتحدان عن مفهوم موحده مسبقاً. وعندما يظن شخص في الظلام تحلاً حياً (مثل القايدي الذي خرسه أعمى)، يقع هذا النوع في الذعر المضطرب لتأليه من معرفة مسبقته التي فهم حقيقي - لمفهومه التحية - فالشخص الذي لا فكرة لديه عن شكل الحية ولا يميز، مثلاً، بين منهرم الحية وأشهرم الحيزيد. إن يقول إن هذا الحنظير تحية والنحل حول مصمير هذا الأمر (والمتميز به) من حالات بين انعكاسه والواقع، كما نشرحه مدرسة بيتا وليه نارس المتفحص له في تلك الفترة، انظر: *Bhāṭya, Marjita, Perception in Eastern Classical Indian Theories of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1986), Chapter 6.

(102) كما تقدم، قد نصح نظرية العدالة كذلك منسجاً للشؤون القائمة على العدالة، التي قد تكون الأولى والموضوعة فيها مهمة ويحب أخذها في الاعتبار. يرى هذا على مثال من فيون لواجبات والأملويات المتطرفة (التي حكى فيها اعتباراً استحصي السابق به عمل معين أن لديه مسؤولية خاصة [بحسب طلبها])، وكذلك على واجبات معينة مرتبطة بهنالك إنسانية معينة، كالمسؤوليات الزائدة إن أخصت العقابية بالموضوع لأراء الموضوعية (عندما يمكن تبرير ذلك) مختلفة جداً عما يُعبر عنه في سبق الأخلاق والسياسيات غير القائمة على العفة وسوق تناو- الأولى في الفصل 10 التنويرات العلوية والمواهب والتمسك.

(103) ناقشت هذه المسائل في مقالتي 'Gender and Cooperative Conflict', in Irene Linker (ed.), *Person and Inequality* (New York: Oxford University Press, 1990). انظر أيضاً 'Many Faces of Gender Inequality', *New Republic* (2001) and *Feinberg* (2001).

بين الجنين في الأسرة تميل إلى العكوث بالحناف مع الغير ضد الطرف الأضعف، فإن غموض الآراء المرضية يلعب دوراً كبيراً في سواد وبغاء حالات الغفوات تلك.

### تخطي المحدوديات الموضوعية

في السعي للعدالة، قد تضع الأوهام الموضوعية عراقيل جديدة لا بد من إزالتها بتوسيع الأسس المعلوماتية لتقييمات، وهذا أحد الأسباب التي دفعت آدم سميث إلى أن يطالب مطالبة منهجية باستدعاء آراء من الخارج. حتى من الهند (انظر الفصل 11). وبالرغم من أن الاستخدام المتدرج من لنجيد المنسوخ يمكن أن يفعل الكثير، فإن الأمر بالانتقال الناجح التسلسل من الآراء المرضية إلى رأي جوهري مطلق قائم على النظر من لا مكان قد لا يكون كبيراً.

يمكن القول إن فيما العالم متعلق كنه تعقلاً شديداً بمدركاتنا، وما يمكن أن تولد من أفكار، بالنظر إلى نوع التكتلات التي هي نحن. فالتفكيرنا ومدركاتنا متعلقة تعقلاً لا فكاً من أعضائنا الحسية، وأدمغتنا، وقدراتنا اللدبية البشرية الأخرى. حتى مجرد فكرة ما ندعوها 'أرب' أو 'نظرة' - بصرف النظر عن مكان النظر - متعلقة على فهمنا أن النظر إنما يكون بأعيننا نحن، وهو نشاط بدني يأخذ الشكل الفيزيائي الذي يأخذ نتيجة تطور التكتلات البشرية على النحو الذي تطورت عنه.

يمكننا بالطبع، نظرياً، التفكير في التحرر من الأفعال التي يبدو أنها تكبلنا بالعالم الذي نعيش فيه والأنشطة البنية التي نحكم تمييزنا وتفكيرنا. يمكننا حتى محاولة التفكير في العالم الذي نستطيع فيه اسيعاب اندمايك المختلفة عن مدركات الضوء والسموت والحرارة والذوق واللمس وغير ذلك مما تلقى من إشارات (بالتركية التي نحن عليها في الواقع). لكن من الصعب المضي إلى تنميس معنى ما نعا يمكن أن يبدو العالم عليه

في ذلك التكون الحسي المختلف. تيري المحدودية ذاتها على مجال عملية التفكير عندنا ووافق قدرتنا على التأمل. ففهمنا العالم الخارجي مكبلاً بنجازنا وتفكيرنا إلى حد أن إمكانية تخطي هذه القيد وتدو محدودة جداً.

مع ذلك، لا يدل كل هذا على أن الأمور ضعيفة لا يمكن تخطيها جزئياً أو كلياً بطرق تتقبل بنا إلى نظرية أكثر تحرواً. هنا أيضاً (كما هي اختيار محل التركيز في نظرية العدالة)، قد نستطيع إلى حد ما البحث عن نيات بدن النسبي لتسامي المفاهيم المثالي. وإن التوسيع المقارن أو النسبي جزء من الاهتمام المتواصل بالعمل العموم-معرفي والأخلاقي والنسبي الخلاق، الذي أعطي ثماراً عظيمة كثيرة في التاريخ الفكري للعالم. فالتعميم الاستقلال التام عن السمات الشخصية ليس هو المسألة الوحيدة التي ينبغي أن تشغل بالنا

### من هو جازنا؟

هناك تاريخ طويل لمحاولات تخطي القيد الموضوعي الذي يقيد شواغلنا الأخلاقية إلى 'جوار' قريب، مع مقاومة الرؤية القائدة على انصلة والفاصلة إن الأمر ندرن لجيراته ما لا يدين به. بحال من الأحوال، لمن هم أبعد من هذا الحوار. فلواجب المرء تعاء حاربه مكانة كبيرة جداً في تاريخ الأفكار الأخلاقية في العالم. بالفعل، جاء في كتاب العملاء الإنجيلية الرد الواضح الثاني على سؤال 'ماذا تعلمت على الخصوص من هذه الوصايا؟' 'تعلمت أمرين وهما الواجب عليّ نله والواجب للغير'. أنصر السؤال والواجب كما ورد مترجماً إلى العربية في كتاب التصورات العامة، طبعة كنيسة إنجلترا، 1902، ص 255.]

إذا كان فهمنا هذا واجباتنا صحيحاً وكتب مراعم جيراته أقوى بما لا يمازن من مراعم الآخرين، أفلا يمكن أن نطق أن هذا سيساعد على

تنظيف خشونة العدالة في بلد<sup>41</sup> (وهذه مقاربة لا أزيدها؟) تكن الأساس الأخلاقي لإعطاء هكذا أولوية غير متسجمة إلى حد بعيد لتفكير فقط بجيراننا تحتاج هي نفسها إلى شيء من البرير، لا يقل عن هذا أهمية تلك الهشاشة العميقة في الأساس الفكري للنظر إلى الناس كتجمعات ثابتة من الجيران.

أوضح النقطة الأخيرة هذه بقوة يسوع الناصري في سرده حكاية 'السامري الطيب' في إنجيل لوقا<sup>42</sup> ولقد تعوّل في بعض الأحيان تشكك يسوع في الحوارات الثابتة في النظر إلى قصة السامري الطيب تجربة شاملة، ولا غير في هذا، تكن النقطة الأساسية في القصة كما رواها يسوع هي رفض حكيمة لفكرة الحوار الثابت.

في هذا الموضع من إنجيل لوقا، يجادل يسوع ناموسياً محلياً حول المفهوم المحدود لأولئك الذين يكون علينا شيء من الواجب نعاينهم (جيراننا المحسوس فحسب) يروي يسوع لنا موسي قصة رجل جريح طريق على أحد جانبي الطريق فأإنسان كان باراً من اورشليم إلى أريحا جرح بين لصون فمروء وجرحوه ومضوا وتركوه بين حبي وموت<sup>43</sup> - إنجيل لوقا، الإصحاح 10: 25-37) ساعده في النهاية السامري الطيب، وقد رفض كاهن ولاوي قبل ذلك أن يمدا له يدًا. بالتفعل. فقد رسما علامة الصليب و'جازا مقابله'، متبجحين بوجهيهما عنه.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> حول هذا، انظر أيضاً Jeremy Waldron's excellent analysis, with a slightly different focus, in 'Who Is My Neighbor? Humanity and Proximity', *The Monist*, 86 (July 2003).

<sup>42</sup> كان يحول لتسبقي الواحد القحط جون سبارو، العميد الأسبق لكنية All Souls ماكسفورد، أن يقول لنا لا ندين بنسب، للأحرار إن نحن نؤمن، وكان يحلو له أن يتساءل ما إذا كان الكاهن واللاوي اللذان حازا إلى الجانب الآخر للطريق سدل مساعده الجرح قد نصر أو نصر فاخافاً، كما يفترض عادة. وكان جواب جون سبارو المتفلسف على هذا السؤال 'نعم بالطبع' وكان يستمتع كثيراً في تديد

لا يناقش يسوع، في هذا التوضيح، مباشرة واجب مساعدة الآخرين - كل الآخرين - الذين هم بحاجة إلى المساعدة، سواءً أكانوا جيراناً أم لا، بل يشير تساؤلاً تصنيفياً حول تعريف الجحار، من يكون. فيسأل التاموسي الذي كان يجادلُه: "أفأي هؤلاء الثلاثة تُرى صانراً قريباً للذي وقع بين النصوص؟" لم يستطع التاموسي تجديف الجواب، فقال الرجل الذي صنع معه الرحمة: "كان ذلك، بالطبع، قصداً يسوع بالضغط، فالواجب تجاه الجيران لا يقتصر وحسب على أولئك يعيشون بالقرب منك. ولهم قوة وجهة نظر يسوع، علينا أن نتذكر أن السامريين لم يكونوا يعيشون فحسب على بعد، بل كانوا في العادة مفكرين ومحتكرين من الإسرائيليين."<sup>20</sup>

يرتبط السامري بالامر تبلي الجريح من خلال الحدث نفسه: أنه وجد الرجل المظنون، ورأى أنه بحاجة إلى المساعدة، فقدم له إياها فصارت له مع الجريح صورة. لا يهم ما إذا كان السامري تحركاً بدافع

ذلت على سامع المحضون المتصور (وكانت الضميمة، بالطبع، هي المقصودة)، ليس لأنه، كمسعد الجريح (لا على الإغلاق)، بل لأنه كان عندهما آلا يحورا إلى الجانب الآخر من الطريق ولديهما جسدٌ واضحٌ مناسب، بل أن يواجها الجريح. كان يجب أن يتسكا السجدة تحارز الجريح على الجانب نفسه من الطريق. وبدعاً في سلهم، عبر عاش به دور أي شعور لا داعي له ولا لزوم التحجبل أو الجرح منه. لكونه على نصرة في هذا الزواي غير المتجدد في ما تدعى به بعضنا بعضاً (أو معارة أوق، في ما لا تدعى به بعضنا البعض)، انظر John Starrow, *The Mock of a Good Thing* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.

(\*) عندما أذكر هذه القصة من الإنجيل وتأثيرها وفعاليتها اللافتين، أذكر دائماً لويدج روبن تشاين من ألتا ميل، بخلاف ما في الرسائل الإنجيلية المزعومة لتدريس بولس. ففي الأناجيل - كما يبدو لي - كل شيء، تقريبا، دعوات أكثر نواصباً، وأسطح في ألتا ميل نجد أفكاراً، أما في رسائل بولس، فكسبة في الأناجيل ليس كذلك. متساويون وفرب نفسه شيء أم في رسائل بولس شعة نوع من اشتراكية، والتشريفات، والمصاعب الرسمية. Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, edited by G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1980, p. 301.

الخيرية أم 'بحسب من العدالة' أم بنوع من إحساس المرء بالإنصاف في معاملة الآخر من كساوين [فيه]، هذا أن وجد نفسه في هذا الموقف، صارت له 'جرعة' جديدة.

إنّ الجبرية التي تتكون من خلال علاقات المرء بأشخاص يعيدين صلة نافذة بهم العدالة على وجه العموم، لا سيما في العالم المعاصر. فحين يرتطون ببعضنا البعض من خلال التبادلات، والتجارة، والأدب، واللغة، والموسيقى، والفنون، والتنشئة، والدين، والطب، والرعاية الصحية، والسياسة، والتبذير الإحصائية، ومسائل الإعلام، وغير ذلك من روابط. فإنّ ديفيد هيرم قبل نحو عقدين ونصف انعقد، في معرض تعليقه على أهميته زيادة الاتصال في توسيع نطاق إحساننا بالعدل:

نفس مرة أخرى أن نبدأ من المجتمعات المتعادلة نقيم نوعاً من علاقة مصلحة مشتركة فيما بينها، إن حدود العدالة متسع، بما يتناسب مباشرة وإسراع أفق تفكير الناس، وقوة ما يجمع بينهم من روابط.<sup>199</sup> فعلى 'سعة أفق تفكير الناس' يعتمد السعي للحياة المفتوح، و'قوة ما يجمع بينهم من روابط' هي ما يجعل 'حدود العدل تتسع أكثر فأكثر'.<sup>200</sup>

قد نقاش المدى الذي يجب أن تصل إليه شواغلنا في نظرية ما هي العدالة لها أن تتدخّل بأي قدر من المعقويات اليوم، وقد لا نتوقع أني

<sup>199</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1777), 1<sup>st</sup> published, La Salle, Ill: Open Court, 1966, p. 25.

<sup>200</sup> لقد جعل 'شعور' الأخير لتعاليم بني مكنن أصغر بكثير مما كان، بفضل ابتكارات الاتصال، والمواصلات والتطور المتواصل نوسائل الإعلام العلمية والمنظمات الدولية من الصعب على المرء ألا يلاحظ صلاتنا الممتدة عبر العالم، ونهدم له من مصدبين عتيقة لا على شكل ردع زمني نظريه انه 'أنة فحسب' (وإنما ما اعتم له هنا في اللقاء الأول، بل على 'سياسات' انسانية كالت - وبالفعال على العناء، حول موضوعات ذات صلة، 'تظن كذالك' Chris Patten, *What Next? Surviving* (London: Allen Lane, 2008).

إجماع حول المجال المناسب لتغطيتنا. لكن ليس في وسع أي نظرية في العدالة اليوم أن تتجاهل المعاناة كلة وتهتم ببلد بعينه فحسب، وتغفل في أخذ جوارنا المعتمد في المعانم اليوم بعين الاعتبار. حتى وإن كانت هناك محاولات لإقناعنا أننا ليس علينا أن نساعدهم سوى جيراننا الأقربين نرفع العلم.<sup>16</sup> ونحن نزداد ارتباطاً ببعضنا البعض ليس بعلاقاتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الباردة فحسب، بل كذلك بشراغل مشتركة تقل وضوحاً لكنها بعيدة الأثر حول الظلم واللامساوية التي تتحدى عالمنا اليوم، وانعنف والإرهاب اللذين يهدداننا. حتى إحياتنا وأفكارنا المشتركة حول قلة الحيلة العالمية نجسنا بدل أن نفرقنا، فلم يعد في المعانم اليوم كثير ممن ليسوا حيواناً.

<sup>16</sup> تحدتني اغترابنا في أوروبا باللاوعي أحياناً منذ منظمة لها في المظاهرات والاحتجاجات الصحفية، وأحياناً أخرى في السعي الهادئ للتعبير عنها بالتعبير الأساسي، وما تقوته وسائل الإعلام، أو في المحادثات الشخصية، وهذا أضعف الإيمان. سأعود إلى هذه المسألة في الفصول 15 إلى 17.



## المقالات والأخرون

في انعام 1638، أرسل الرياضي الكبير بيير دو فيرما إلى رينه ديكارث رسالة في التعميم والتصغير. وكانت المسودة قد نُذرت ساويس ليضع سنين قبل أن ترسل إلى ديكارث، الذي لم يُدخِر كثيراً عندما وصلته في النهاية. ومع ذلك، كان ما قاله فيرما هاماً جداً فقد أقام في الرياضيات فرعاً مكيماً اسمه التعميم والتصغير maximization and minimization<sup>11</sup> وهو فرع مهم في الرياضيات والفلسفة، لكنه واسع الاستخدام كذلك في العلوم، بما فيها العلوم الاجتماعية وبخاصة علم الاقتصاد.

يُستدعى التعميم أمناً في علم الاقتصاد والعلوم الاجتماعية كخصيصة سنوكية (في الأونة الأخيرة)، لكن من العير للاهتمام ملاحظة أن مبدأ الوقت الأقصر لفيرما 'Fermat's principle of least time' في علم البصريات (المتعلق بأقصر طرق عبور الضوء من نقطة إلى أخرى)، الذي كان ترميزاً تصغيراً ربيعاً، لم يكن على الإطلاق حائزاً سلوكياً واسع، فليس للضوء إرادة في الاختيار أقصر طريقين محكيين له بين نقطتين. بالفعل، في الفيزياء والعلوم الطبيعية، يحدث التعميم عادةً دون 'مُعظم' 'maximizer' متعمد. كذلك يسري غياب إرادة الاختيار عموماً على الاستخدامات التحليلية المبكرة للتعميم والتصغير، بما فيها تلك التي

<sup>11</sup> لا تختلف النيات التحليلية للتعميم والتصغير اختلافاً جوهرياً عن بعضها البعض، لأنها كلها يبعثون عن قيم جديدة. بالفعل، يمكن تحويل تعريف التعميم بسهولة إلى تعريف تصغير بمجرد عكس الإشارة التجريبية لتعريفين المترومين (والعكس بالعكس).

في الهندسة. التي تعود مباشرة إلى بحث الرياضيين الإغريق عن أقصر قوس<sup>١</sup>. والتمارين المشابهة الأخرى التي تناولها علماء الهندسة العظام في العالم القديم، كابولونيوس البرجي.

بخلاف ذلك، تُعتبر عملية التعظيم أساساً في علم الاقتصاد نتيجة اختيار واع (بالرغم من أن سلوك التعظيم الاعتيادي يُعطى في بعض الأحيان دوراً)، ويُفسر تعريف الاختيار العقلاني عادةً بأنه التعظيم المنعمد بما يكون أدعى شيء لشيء آخر أن يفعله. وكما يقول جون إستر في كتابه التصير الموجب الأتيقن: العقل والعقلانية (*Reason and Rationality*)، العقلاني شخصٌ يتصرف عندما يتصرف لأبواب كافية<sup>٢</sup> من الصعب فعلاً تجنب التفكير في وجوب أن تكون العقلانية الاختيار صلةً قويةً بالتفكير. وبحسب هذا الاعتقاد، الذي هو في الغالب اعتقادٌ ضمني أكثر مما هو صريح، يكون التفكير أسيل إلى تعظيم ما نود ترفيقه أو السعي له (ولا صير في هذا التفكير التثنية) وسببه يُعتبر التعظيم مركزياً للسلوك العقلاني. ويُستخدم علم الاقتصاد مقاربة البحث التحدي<sup>٣</sup> [عن التقييم التحدي] *extremal search* على نطاق واسع للتنبؤ بما قد ينتج من خيارات، ومن ذلك تعظيم الفائدة من جانب المستهلكين، وتقليل الكلفة من جانب المنتجين، وتعظيم الربح من جانب الشركات، وعلم جراً.

سكن أن تأخذنا طريقة التفكير هذه في عقلانية الاختيار، بدورها، إلى الافتراض الشائع في علم الاقتصاد المعاصر أن الخيارات الفعلية تُدس يمكن تفسيرها أفضل تفسير باعتبارها قائمة على نوع ما مناسب

Jon Elster, *Reason and Rationality* (Princeton, NJ, and Oxford: Princeton UP)

١. في هذا الكتاب الصغير يقدم جون إستر مبدأً

أمراً للتمييز بين التفكير والعقلانية، وهو موضوع قدمه إستر نفسه إسهامات

رفيعة. كما يسمح مسجلاً بالأدب في هذا الموضوع.

من التعظيم. وبالتالي، لا بد أن نشغل طبيعة ما يرى الناس عقلاً أن يعظم جبراً مركزياً في البحث الراسخ عن طبيعة الخيار الاجتماعي ونحو تحديد الخيار الفعلي.

لكن نعمة مع ذلك، مسألة منهجية أساسية نوعاً ما في استخدام التعظيم في علم الاقتصاد تتطلب شيئاً من الاهتمام في البداية. تتمايز هذه المسألة بالاستخدام المزدوج لمصنوك التعظيم في علم الاقتصاد كأداة تنبؤية (تحاول تخمين ما يحصل أن يحدث) وكمعيار للعقلانية (لتقييم المعايير الواجب اتباعها لاعتبار الاختيار عقلانياً)، الأمرين معاً. يبدو تحديد مسألتين مختلفتين (هنا، الخيار العقلاني، والخيار الفعلي)، وهو أمر جدير وشائع في جدارب واسع من علم الاقتصاد المعاصر. مسألة أساسية حول ما إذا كان الخيار العقلاني (بصفتها بالشكل الذي تراه مناسباً) سيكون، هي الحقيقة، شيئاً جيداً بما سيقع عليه الاختيار في الواقع. من الواضح أن هاهنا شيء يداقش ويدقق.

### القرارات العقلانية والخيار الفعلي

هل يتقادم الناس يوماً، أو حتى عادةً للعقل أكثر من يتقادون، مثلاً، لحيوى أو اندفاع؟ وإن لم يتبع الناس معايير السلوك العقلاني في سلوكهم الفعلي، فكيف نسعى لجواب واحد على سؤاليين مختلفين. ما الذي سيكون لشخصي ما أن يفعله عقلاً؟ وما الذي ستفعل هذا الشخص أن يفعله فعلاً؟ كيف لنا أن نأمل - كقاعدة عامة، أن نحل مسألتين مختلفتين تمام الاختلاف بالجواب نفسه تماماً؟ أفلا يجدر دعوة علماء الاقتصاد الذين يستخدمون التعظيم هذا الاستخدام المزدوج - بالفكر التصريح أو الافتراض الفرضي - إلى إعمال عقولهم في هذا الأمر؟

وقد نعمت عددٌ من علماء الاقتصاد بالعمل في الابعادات المنهجية عبر العقلانية في الخيارات الفعلية للناس. من الأراء التي أمتدحها في

هذا السياق ما يدعي العقلانية المتقيّدة bounded rationality، وهو غلطٌ تفكير اقترحه هربرت سايمون.<sup>(\*)</sup> وبُعني باحتمال ألا يلتفت الناس، في جميع الأحوال، إلى الخبرات العقلانية النضرة معجزهم عن التركيز بما فيه الكفاية أو عدم تمتعهم بالقدر الكافي من الحزم أو اليقظة في البحث عن واستخدام المعلومات اللازمة لاتباع مسيل العقلانية كل الاتباع. وأنت مختلف المرامات الإمبريقية [القائمة على الملاحظة] نبتت هي الأخرى أن السلوك الصلبي لناس قد يتعد عن المعظيم التزم لأهدافهم القريبة والبعيدة. وثمة أدلة كثيرة، كتلك التي عزمها بقوة كنعان وسلوويك وتفيرسكي، على أن الناس قد لا يفهمون ما فيه الكتابة طبيعة الارتباب الذي قد يحيط بوقعات المرء هي أيما حالة معددة استناداً إلى ما هو متاح من دليل.<sup>(\*\*)</sup>

وقد يكون هناك أيضاً ما سمي أحياناً بضعف الإرادة، وهو موضوعٌ شغل طويلاً كثيراً من الفلاسفة - وقد سماه قدماء اليونان *akrasia* أو تعذر صفة النفس. فقد يعتم المرء جيداً ما الذي يتعين عليه أن يفعلهُ

(\*) أوردت العقلانية المتقيّدة على وجه الخصوص في راحة المخصوص في *Herbert Simon, 'A Behavioral Model of Rational Choice', Quarterly Journal of Economics, 69 (1955).*

and *Models of Thought* (New Haven: Yale University Press, 1979).

(\*\*) نظر *Daniel Kahneman, P. Slovic, and A. Tversky, Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases* (Cambridge: Cambridge University

Press, 1982) *Press*. B. P. Stigler and F. Wierstep (eds), *Foundations of Utility and Risk Theory with Applications* (Dordrecht: Reidel, 1983).

Isak Levi, *Hard Choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

E. Daberi, A. Montemari, and M. Lina, *Recent Developments in the Foundations of Utility and Risk Theory* (Dordrecht: Reidel, 1988); Richard

Thaler, *Quasi-Rational Economics* (New York: Russell Sage Foundation,

1991); Daniel McEladden, 'Rationality for Economists', *Journal of Risk and Uncertainty, 19 (1999)*.

منطقياً، ومع ذلك لا يتصرف على هذا النحو. وقد يمرض الناس في الطعام أو الشراب إرطافاً وربما يعتقدون هم أنفسهم أنه حمق أو غرور عقلائياً. ومع ذلك يعجزون عن مقاومة الإغرائات. يدعى هذا أحياناً في الأدبيات الاقتصادية 'قوة الإرادة المحددة' 'bounded willpower' أو 'قصور ضبط النفس' 'insufficient self-command' وقد شغلت هذه المشكلة أيضاً عدداً من الاقتصاديين وحظيت باهتمام بعيد الأثر منهم. من آدم سميث في القرن الثامن عشر إلى توماس سيليغ في أيامنا.<sup>14</sup> من المهم الإشارة إلى أن هذه المشكلة تعني بفساد الناس في التصرف بطريقة عقلانية صرفية، لكن هذه الإبعادات هي السلوك الفعلي لا توحى، بحسب ذاتها، برحوب تعديل فكرة العقلانية نفسها أو منطقياتها.<sup>15</sup>

ترتبط العلاقة بين الخيار العقلاني وبين السلوك الفعلي، في الحقيقة، بانقسام قديم في علم الاقتصاد، إذ يميل بعض الكتاب إلى الاعتقاد أنه صبح عادةً افتراض أن العقلانية هي التي نملي عموماً السلوك الفعلي الناس، بينما يظل آخرون على تشكيكهم العدي في ذلك الافتراض. لكن هذا الاختلاف في الافتراضات الأساسية حول السلوك البشري، لا سيما المشكك في اعتبار سلوكهم الفعلي عقلانياً، لم يمنع، مع ذلك، علماء اقتصاد معاصرين من استخدام الخيار العقلاني على نطاق واسع

<sup>14</sup> انظر: Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759, 1790), republished and edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford: Clarendon Press, 1976); Thomas Schelling, *Choice and Consistency* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1984) Chapters 3 & 4 'The Intrinsic Content of Self-Command' and 4 & 5 'Ethics, Law and the Exercise of Self-Command'.

<sup>15</sup> يمكن إدراج كثير من هذه الإبعادات في السؤدد العام الذي سماه رستاد والر 'شبه العقلاني' (غير كندية) (New York: Russell Sage Foundation, 1991).

جداً كأداة نيز. وغالباً ما كانوا يستخدمونه دون أي دفاع محدد عن هذا الموقف، لكنهم عندما كانوا يدافعون عنه، كان دفاعهم يميل إلى أن يأخذ شكل القول إن هذا قريب بما فيه الكفاية من الحقيقة كفاعلية عامة (بالرغم مما هو معروف من ابتهاجه عنها)، أو أن السلوك المخترض مفيد للعرض بما فيه الكفاية، وهذا أمر والنسب عن اقرب وصف إلى الحقيقة أمر آخر.

من الذين طرخوا بحماسة شديدة حججاً للابتعاد في حدود معينة عن الوصف الحقيقي، لعرض ما غير دقة الوصف، تعمل تبيؤات باستخدام نماذج بسيطة لها سجل طيب في النجاح، مثلاً، سينتون فريدمان<sup>1\*</sup> ومضى إلى التزم أنه حتى ما يعتبره ودفناً 'واقعيًا' ما ينبغي أن يقوم على حقيقة الوصف، بل الأولى أن ننظر من تعمل النظرية أم لا تعمل. أي هل تقدم توقعات دقيقة بما فيه الكفاية أم لا تقدم. وهذا، في الحقيقة، رأي خاص جداً في الواقعة الوضعية تعرض. ولا غرابة، لانتقاد شديد، لاسيما من بول سمويديسون (وقد سماه سمويديسون 'الخرف-بف' 'the F-twist').<sup>2</sup> لم أخوض في هذا الجدل أو فيما يقوم عليه من مسألة، لأن ذلك غير مهم لموضوع هذا الكتاب، لكنني قُبْتُ (وما يستند إليه من مسائل منهجية) في موضع آخر.<sup>3</sup>

كذلك توجد في دراسة عقلانية السلوك البشري مسائل نظرية مهمة تجعل انتشخيص الدلائل للسلوك العقلاني، منسرداً في بعض الأحيان.<sup>4</sup> فقد لا يكون، مثلاً، ما يبدو للأخر من بعيداً جداً عن الحقيقة

<sup>1\*</sup> Milton Friedman, *Lessons in Positive Economics* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1953).

<sup>2</sup> Amartya Sen, 'The Dose plus of Economics', *Economica*, 75 (November 1998) 2038.

<sup>3</sup> حول هذا وما يصل به من مسائل، انظر Donald Davidson, *Essays on Action and Events* (Oxford: Oxford University Press, 2nd edn, 2001).

بل حماقة صريحة غير معقول أو أحمق. إن هذا الحد في واقع الأمر، فيما كان تشخيص السلوك غير التحصيف أحياناً نابعاً من عجزٍ عن رؤية الأسباب [الحنفية] الكامنة وراء هذا الخيار أو ذلك حتى عندما تكون هذه الأسباب موجودةً ومقنعة بما فيه الكفاية.

لا شك في أن إعطائه فسحةً لتصرف العقلاني أمرٌ مهم، لكن تشخيص العقلانية قد يكون أعقد مما يبدو لنوعه الأوسع.<sup>14</sup> المهم لهذا الكتاب ليس هذا الافتراض أو ذلك أن الناس يتصرفون دوماً بطريقة عقلانية، بل فكرة أن الناس ليسوا جميعاً منصرفين عن تعقيدات العقلانية (حتى لو أخطأوا من حين لآخر، أو لم يتبعوا سبل العقل في جميع الأحوال). فطبيعة التفكير الذي يمكن أن يتجيب له الناس أكثر أهمية لهذا العمل من المقدار الدقيق لتدبرتهم على القيام بما يسيه علمهم العقل في جميع الأحوال بلا استثناء. يمكن أن يتجيب الناس نحوجات العقل لا في سلوكهم اليومي فحسب، بل في التفكير في المسائل الأكبر من ذلك أيضاً، كطبيعة العدل وخصائص المجتمع المنقول. وغالباً ما تُستدعى في هذا الكتاب قدرة الناس على التفكير في والاستجابة لمختلف أنواع التفكير (التي قد يكون بعضها معروفاً جيداً وبعضها الآخر غير معروف). ونحن نخشى صراحةً هذا السربين لمجرد أن السلوك العقلي للناس قد لا تطبق على الخيار العقلاني في كل حال. الأهم من ذلك لأغراض هذا البحث هو حقيقة أن الناس قادرين، عموماً، على التفكير وانتشيق فيما بينهم من قررات وما يسبب الآخرين أيضاً منها. وما بين فجوة هنا لا يمكن تخطيها.

<sup>14</sup> قد تأخذ مطلبات العقلانية واللاعقلانية كثيراً من الأشكال المختلفة. حرمان، تنازله في عدة مقالات في كتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

## الخيار العقلاني في مقابل ما يسمى 'نظرية الخيار العقلاني'

حتى عندما سلم، مع أو بدون تحفظ، بأن لسلوك الفعلي للناس ليس منفصلاً عن دواعي العقلانية أو غير متأثرٍ بها، يظل السؤال الكبير قائماً حول توصف الخيار لعقلاني. فما هي بالضبط متطلبات الخيار العقلاني؟

ثمة جواب لهذا السؤال أصاب خطأ من الشيع في علم الاقتصاد، ومؤخراً في السياسة والقانون. هو أن الناس لا يخاضون العقلانية إلا إذا كانوا يسمون بذلك، لمصلحتهم الشخصية، ولا شيء سوى هذه المصلحة. تُدزج هذه المقاربة الضيقة للغاية إلى الخيار العقلاني تحت اسم طموح - فضفاض إلى حد غريب - هو 'نظرية الخيار العقلاني' (هكذا، على نحو يدعو إلى الدهشة بعض الشيء، دون أي توضيح آخر). بالفعل، يصف هذا الاسم العلامة 'نظرية الخيار العقلاني' 'Rational Choice Theory' أو اختصاراً RCT، الخيار العقلاني بأنه سابقة تعظيمٍ ذاتي لمصلحة أو المنفعة الذاتية. ويكاد يكون مستغرباً في هذه المقاربة أن الناس لا يكونون عقلانيين إن هم لم يسعوا بذلك، لمصلحتهم الذاتية فقط، دون اعتبار لأي شيء آخر (إلا بمقدار ما يساعد هذا الشيء الآخر) - بشكل مباشر أو غير مباشر - على تعزيز هذه المنفعة). وبما أن البشر يسهل عزيمهم كذلك إيجاد سببٍ وجيه لتفسير حثف أهداف أخرى غير مصلحتهم الذاتية الضيقة، ويجدون حججاً بالحبر قيم أو قواعد ديمائية أعم للسلوك المحترم، فونَ نظرية خيار العقلاني تعكس بالفعل فهماً محدوداً للغاية للعقل والعقلانية.

ولا عجب أن سأل حينئذٍ كثير في هذا الموضوع، ومن ذلك محاولات شتى للدفاع دفاعاً متقدماً عن فهم العقلانية كإعلاء للمصلحة الذاتية. من المسائل المهمة مسألة تفسير الأفعال الغريبة للدم، استناداً إلى المساعدة العقلية التالية: هل يملك وجوداً هكذا سبب (للفعل الغيري) الذي المرء على



أن سيقيد شخصياً في الواقع من التصرف بـ«تفضاه» (أي بسقضي ذلك السبب الذي هو «سببه»)<sup>19</sup> لا بد أن يتعلق الخواب على طبيعة السبب. فإذا شق عن شخص أن يعيش في مجتمع فيه قدر كبير من الخيف، وحينه هذا السبب على محاولة عمل شيء ما للحد من هذا الخيف، عندئذ لا بد أن يكون هذا الشخص هو خلط بين مصلحته الذاتية وبين التهدف الاجتماعي المتشبه بالحد من الخيف. أما إذا أراد الشخص الحد من الخيف، لا ليربح منه من أتم مشاهدته، بل لأنه قدّر أنه أمر سيء للمجتمع (بصرف النظر عما يجد أو لا يجد في نفسه كذلك من ألم لشاهدته)، عندئذ لا بد من تعبير الحجة الاجتماعية عن السعي الشخصي لتكسب الأخص. وقد تناول هاتين الحجتين في هذا الموضوع النوع - الذي أوسع بحثاً - في كتابي العقلانية والنوعية (2002).<sup>20</sup>

سندرس الآن المفرة الضيقة جداً إلى العقلانية البشرية بدلالة السعي للمصلحة الذاتية محسب، لكنني أود قبل ذلك تناول اقتراح كنت قدّمته في موضوع آخر حول كيف يمكن توصيف عقلانية الخيار بصورة أقل تقيداً وأكثر شفافية للصدور. بحسب هذا الرأي، تكون عقلانية الخيار مآله إمامة خياراً تتنا - صراحة أو ضمناً - على تكسب قدر بالحقه والمنتطق على اختيار الخيار التديق القوي.<sup>21</sup> يتلخص فحوى دراسة الخيار العقلاني،

<sup>19</sup> *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

<sup>20</sup> تاريخه من وجود بعض المسائل المثبتة، وبعضها رياضي، في تطوير هذا الرأي، يمكن سهولة فهم الحجة الأساسية التي تقوم عليها اعتبار العقلانية المتجانسة مع ما للدق امر، من أساسيات تجاوز المنطق القديم، لا ما يراودنا في الألفية الأولى. يُعترف على عريض أكثر عمومية لهذه المقاربة وما يربطها عن «جميع» نظر المقالة الافتتاحية «Introduction: Rationality and Freedom» في كتابي *Rationality and Freedom* (2002). أما المسائل الأخرى فبصية فتجدها متبذولة في المضافات 2-3 من الكتاب نفسه. انظر أيضاً Richard Tuck, *Free Riding* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

في هذا الرأي، أساساً بوضع خيارنا على محك التحديق النقدي في الأسباب التي تقوم عليها تلك الخيارات. ويتلخص فحوى الشرط الخاصه بالخيار العقلاني باختضاع المرء، خيارته - خيارات الأفعال والأهداف والغيم والأرنويات - إلى التدقيق العقلي.

تقوم هذه المقاربة على فكرة الربط بين ما من شأنه أن يكون عقلاً نادياً أن نختار وبين ما لدينا من أسباب للاختيار. فإثر أن يكون لدى المرء سببٌ لعمل شيء ليس فحسب مسألة أو نقتنع دون تدقيق - بدافع من 'شعور داخلي' قوي - أن لدينا أسباباً ممتازة لتقييم مماريت أن نقوم به. بل، يتطلب منا سير الأسباب الكاملة وراء هذا الخيار ودراسة ما إذا كانت تلك الأسباب المرعومة قادرة على اجتياز اختبار التدقيق والمعاينة النقدية، الذي يمكن أن يقوم به المرء نفسه إن هو أدرك أهمية هكذا تدقيق ذاتي وعندما يدرك ذلك. يجب أن تتجاوز أسباب الاختيار اختبار السير القدم على التفكير التدقيق (مع هنر واجب من التأمل والحوار مع الآخرين، إن نرسم الأمر)، مع أخذ المزيد مما له صلة وما هو متاح من معلومات في الاعتبار (إذا كان وعدها يكون كذلك؛ ذا صلة ومتاحاً) وإنا نستطيع ليس فقط تقييم فرائنا، بالنظر إلى أهدافنا وقيمنا، بل يمكننا كذلك تدقيق قابلية هذه الأهداف والقيم فيها لتعمود أمام النقد.<sup>14</sup>

لا يعني هذا بالطبع وجوب أن نقوم بتدقيق نقدي موسع كلما هممنا باختيار شيء - فما كانت العجالة نطابق لو كان السلوك العقلاني يتطلب ذلك. لكن يمكن القول إن الخيار يُعد عقلاً إذا صمد في اختبار التدقيق النقدي المتروكي أو أحرثي هكذا اختبار. فعندما تقوم أسباب الاختيار حين

(14) John Broome 'Choice and Value in Economics', *Oxford Economic Papers*, 50 (1978); Amartya Sen, *Choice, Beliefs and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

هي اذهاننا من خلال تجربة أو ترمسح مع عادة ما، يمكننا غالباً الاختيار بمعقونية كافية دون أن نجهد أنفسنا في التفكير في عقلانية كل قرار نتخذ. لا شيء في ذلك يصادف بوضوح السلوك العقلاني (وإن كنت أحياناً نتخدد بالعادة القديمة الثالثة التي تسرنا في أمكنتنا حينما تتطلب منا انظروف الجديدة التحرك مبتدس عن هذه الأمكنة). فالشخص الذي يفصل القهوة العادية على القهوة منزوعة الكافئين، ويعمل مع ذلك إلى تناول القهوة منزوعة الكافئين بعد العشاء، قد لا يكون تصرفه هذا لا عقلاني وإن لم يتم في كل مرة بتدقيقه عقلاً. فلعل عادته هي تناول القهوة منزوعة الكافئين بعد العشاء تستند إلى تفكير ضمني يجعله يدرك من تجربته السابقة أن تناول القهوة العادية في هذا الوقت قد سيسببه من النوم. ولا يحتاج منه الأمر أن يتذكر في كل مرة ثقليه في الفراش الذي كان سيؤدي إليه تناول القهوة العادية في ذلك الوقت. إذ يسكن أن يحول الفكر دون أن يقوم المرء في كل مرة بالتدقيق الواعي في الأمر.

بدت للبعصر هذه المقاربة إلى الخيار العقلاني - أي اعتبار الخيار العقلاني جيداً قائماً على أسباب فورية على الصمود في اختبار التدقيق العقلاني *sustainable reasons* - عامة إلى حد أنه ما ملأ واحصاً إلى اعتبارها لا تعيد شيئاً على الإطلاق. لكن فهم الخيار العقلاني بحسبته الخيار القائم على التفكير القاصر على الصمود أمام التدقيق النقدي أقوى حججاً في الحقيقة، من مختلف المزاعم الأخرى حول طبيعة الخيار العقلاني. تدعمه ينحياً جانباً. بالفعل، فاعتبار الخيار العقلاني هو الخيار الذي يتدقق تدقيقاً نقدياً اعتباراً متطلباً ومنسوح بأن معاً.

أما أنه متطلب فلا أنه لا يتجر صياغة بسيطة (كعظيم العائنة الشخصية) عقلانية تلغياً دون إخضاعها إلى المحص والتدقيق، بما في ذلك المعايير التنديبه للأهداف المبتعاة والقيود التي قد تحول بين التمر؛ وبين أن يتبع ما يرى أن لديه سبباً لاتباعه من سلوك، وليس فلنظرة انضبطة إلى العقلانية

الشيء عكس، مثلاً، فيما يدعى نظرية الخيار العقلاني، أي حجة مباشرة تحمل المرء على اعتبارها سالحة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الإطّاز العام لتعظيم الذي يقدمه بنيتاً رياضية للخيار المتعدي هو بحد ذاته أوسع بكثير من تعظيم المصلحة الذاتية على وجه الخصوص.<sup>191</sup> فهو يخطئ أهداف شخص ما مصلحته الخاصة وأنت بقيم أوسع يكون عنده سبب إعلانها أو تقديرها، عندئذٍ يمكن أن يتعد تعظيم نية الهدف عن المتطلبات الخاصة لتعظيم المصلحة الذاتية. كذلك، إذا كان لدى شخص سبب نقول بعض الضوابط الذاتية لـ السلوك المحترم<sup>192</sup> (من اتباع المرء قواعد السلامة في الخروج المنظم من الباب دون تدافع عندما يتطلو إنذار الحريق إلى المصارف الأكثر دنيوية لعدم التسابق للحصول على أكثر السواعد واحدة في تجمع عام، تاركاً الآخرين وراءه)، عندئذٍ يمكن أن يتماشى تعظيم الهدف الخاص مع التفرد الذاتية مع المتطلبات الأعم للعقلانية.<sup>193</sup>

(191) جند فاء، ورء، فهناك التعظيم على السبب مختلف أنواع الصود ونوعيات الأهداف (بما في ذلك التفضلات الثالثة على الأتمتة -ياراثة- مشروحة في مقالتي (1997) *Maximization and the Act of Choice*, *Erkenntnis*, 65). مع ذلك، عظر أيضاً كتابي (2012) *Rationality and Freedom*. لكن جدر بي، مع ذلك، الإشارة هنا إلى أن توصيف التجاهلي للتعصم لا يمر نادماً عن العرفية التي تستخدم هذا المصطلح عابراً في الكلام غير المنحكم، فلو قيل لي إن مني أن أمي حقت أن أفعل من أمي معي شيئاً، لن يدعي هذا إلى الاعتقاد أنه يسعني دون كلال أو مثل تعظيم الخير العام منكر ذاته لا بأس على الإطلاق في الاستخدام الشائع غير المتسامح لا ريب مصطلح 'تعظيم' *maximize* في سياق التعوي الخاضع، لكن لا بد من تمييزه عن توصيف التجاهلي للمتطلب.

(192) تكون هذه الضوابط الدالة للسلوك المحترم أمراً له صفة امر، صفة على المدى بعيدة، لكن لا حرج إلى أن يستند تمييزاً فقط على ما هي المصلحة الشخصية. لفظه إل اجباً نوكيدها هنا ليست ما إذا كانت ممارسة ما تخلف المصلحة الشخصية لمرء، التي قد تكون، بين ما تكون، سبباً وحبباً لاتباع هذه القاعدة أو تلك، بل ما إذا كان لدى المرء سبب كاف لاتباع تلك القاعدة سواء

ولئن كانت مقارنة الخيار العقلاني كـ 'خيارٍ خاصٍ للتدقيق التقدي' أكثر طلباً من مجرد اتباع صيغة بسيطة لتعظيم المصلحة الذاتية، فهي أكثر تعقيداً من حيث أنها لا تستبعد احتمال اجتياز أكثر من تحديد واحد لما يمكن أن يختار المرء لسبب اختيار التدقيق التقدي الذاتي. فقد يكون الشخص أكثر غيرةً من شخصي آخر دون أن يتهت أي منهج معايير العقلانية. وقد نجد كذلك شخصاً أكثر عقلانية من شخصي آخر، عندما نستدعي - ربما حساً - فكوننا بمن المحقونة كيف تكون في سياق اجتماعي (كما فعل جون راولز)، نكن ذلك لا يلزم منه أن يكون الشخص الآخر لا عقلاني. وبالرغم من نسوة شروط التدقيق التقدي الذاتي، فإنها تظل تتسع لمختلفة متنوعة من الأسباب المتنافسة أن تعطي بغير من الاهتمام هي النقاش.<sup>11</sup>

ثمة مع ذلك انعكاسٌ مباشر لهذه المسألة يستحق التعليق عليه. فبما أن متطلبات الخيار العقلاني قد لا تعرف دوماً بديلاً فريداً لا بد لنا من اختياره، فإن استخدام الخيار العقلاني لأغراض التنبؤ لا يمكن إلا أن

<sup>11</sup> كما في قائمة على مصلحة شخصية أم على قاعدة ما أخرى) معناه تحليلاً لهذا

المعنى في معنى *Maximization and the Act of Choice*, *Econometrica*, 65 (1997); Walter Bossert and Katsuo Suzumura, 'Rational Choice', in Kaushik Basu, and Russ Koppert-Gosh, *Judgments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, Vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2009), and Shaikhuzz Dhangde and Prasanta K. Pattanaik, 'Preference, Choice and Rationality: Amartya Sen's Critique of the Theory of Rational Choice in Economics', in Christopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen: Contemporary Philosophy in Focus Series - 4* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

<sup>12</sup> انظر أيضاً: George Akerlof, 'Economics and Identity', *Quarterly Journal of Economics*, 112 (1988); John Davis, *Theory of the Individual in Economics: Identity and Value* (London: Routledge, 2003); Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2008).

يكون معصلاً. فكيف للخيار العقلاني أن يذل على ما سوف يُختار فعلاً إذا كان هناك أكثر من بديل يمكن اعتباره عقلابياً؟ إن التسليم بالحاجة إلى فهم طبيعة الخيار العقلاني إنما له من أهمية وجلة بتحليل الخيار المعني شيء، وتوقع أن يُترجم فهمنا لعقلانية الخيار مباشرة إلى تنبؤ بالخيار المعني من مجموعة خيارات تُعتبر كلها عقلانية شيء آخر تماماً، حتى عندما يُتَراضى أن الناس ينسكون دوماً بالخيارات العقلانية.

إن إمكانية تعدد الأسباب الفادرة على التصود أمام التدقيق النقدي مُهمة لا لإعطاء العقلانية ما تستحق وحسب، بل لأنها تُبعد كذلك فكرة الخيار العقلاني عن دورها العظمون كمتنبئ، بسط بالخيار العملي، كما استخدمت حتى الآن على نطاق واسع في الاتجاه السائد في علم الاقتصاد. وحتى لو حدث أن كان كل خيار فعلي عقلانياً دوماً بمعنى أنه يجتاز امتحان التدقيق النقدي، فإن تعدد الخيارات العقلانية يجعل من الصعب التنبؤ من فكرة العقلانية وحدها بالخيار الفريد الذي سيكون هو خيار الفرد في الواقع.

### تضييق الاتجاه السائد في علم الاقتصاد

في كتابه الكلاسيكي في نظرية الاقتصاد، ألفريد ن. فيرمان، الرياضية *Mathematical Psychology*، تحدث الاقتصادي المرموق فرانسيس إدجورث، الذي ربما يكون المنظر الاقتصادي الأثمن في نهاية القرن التاسع عشر، عن انقسام مهم بين افتراض أن السلوك البشري الذي كان تحليله الاقتصادي يقوم عليه (ويقوم عليه كذلك تقبلاً لعلم الاقتصاد الحالي). وبين اعتقاده هو في الطبيعة الفعلية لسلوك الفردي.<sup>16</sup> لاحظ إدجورث أن المبدأ الأول في علم الاقتصاد هو أن المصلحة الذاتية هي

F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychology*, 16 Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences (London: C. K. Paul, 1888), pp.

16, 344.

المحرك الأوحدي نكث فرداً. ولم يكن يريد ليحيد عن ذلك، على الأقل في نظريته الرسمية، وإن كان يعتقد أن الإنسان المعاصر في الغالب أناني تن، ومعني متلون. ولشر كانت زرعنا بعض الشيء حقيقة أن عالم اقتصاد هذا وزنه يصرف من حياته وطاقته التحليلية هذا الذي صرف على تطوير بحث ميداني في 'مبدأ أساسي' يعتقد خطأه، فإن تجربة النظرية الاقتصادية في القرن الثامن جعلتنا أكثر اعتماداً على هذا النوع من افتراضات الاعتقاد والافتراض. وصار افتراض أن الإنسان أناني صرف مهيماً على جتت كبر من النظرية الاقتصادية المساندة، بينما عبر كثير من كبار المشتغلين في هذا الفرع المعرفي كذلك عن شكوك جديفة لديهم في صدقية ذلك الافتراض.

لكن هذا الانقسام لم يكن، مع ذلك، موجوداً دوماً في علم الاقتصاد. فقد اعتبر الكتاب الأوائل في المسائل الاقتصادية، كأرسطو، ومفكرو العصور الوسطى (ومنهم توما الأكويني وأوكهام وسوسر بس ميون واخرون)، علم الأخلاق جزءاً مهماً من فهم استنوك البشري، وأعطوا المبادئ الأخلاقية أدواراً في العلاقات السلوكية في المجتمع. وكان هذا كذلك شأن علماء الاقتصاد في العصر الحديث ابتكر (كولنيم بيني وعريغوري كينغ وفرنسوا كرناي وآخرين)، الذين كانوا جميعاً يعنون كل على طريقته، بالتحليل الأخلاقي.

يصح انسى، نفسه - وعلى نحو أوضح بكثير - في خط تفكير

11 تشير هاجبا إلى العقيدة العربية، لكن ابتكر، نقيام بتحليل مدلل للعقائد الأخرى؛ فقد درس كولنيليا، مثلاً، عالم الاقتصاد الهندي من القرن الرابع ق.م. (العصر لأرسطو)، دور السبوك الأخلاقي في النجاح الاقتصادي والسياسي. مترجم من أنه كان متشككاً من شيء، في الإذبح الفعلي لمشاعر الأخلاقية (نظر Kautsky, *The Arabians*, translated and edited by L. N. Rangarajan (Harmondsworth Penguin Books, 1992). انظر أيضاً الفصل 1 من هذا الكتاب

أدم سميت، أبي عنه الاقتصاد الحديث، في هذه المسائل. فغالباً ما قرأ سميت خطأ مؤبداً افتراض أن المرء يسمي لعقته الذاتية وحسب، في شكل ما سمي 'الروح الاقتصادي'. في الحقيقة، درس سميت دراسة مفصلة نوعاً ما حدود افتراض التسمي السطحي للمنفعة الذاتية. وأشير إلى حقيقة أن 'حب الذات' 'self-love' كما نسمي الدافع إلى السلوك الأناني الضيق، ربما يكون واحداً فقط من دوافع كثيرة لدى البشر. ومازٍ بوضوح يبيِّن مختلف الأسباب التي تجعل المرء يسيِّر بعكس ما يمليه عليه حب الذات، ومن ذلك:

شعاطف (*sympathy*) (لا تتقلب التصرفات الأكثر إنسانية إنكاراً للذات، ولا مؤماً للنفس، ولا حس الرثوية مُجهداً إن هي إلا القيام بما يدعوننا إلى القيام به، هذا الشعور الصامي طواعية).

شجوة (*generosity*) (تيسر إلا الجود يدعوننا إلى التضحية بمصلحة عظيمة وهذه لنا لصالح مصلحة مساوية في الأهمية والقدر لتضيق أو ولي أمر).

روح الخدمة العامة (*public spirit*) (عندما يقرون هذين المشيئين الواحد بالآخر، لا ينظر إليهما كما يبدو أن له في الطبيعة، بل كما يبدو أن لئامة التي يتناول لأجلها).<sup>10</sup>

يمكن أن يجعل الشعور البسيط المرء، في حالات كثيرة، يقوم عفواً بأشياء خيرة للأخرين، دون إكثار الذات، لأنه يستمتع بمساعدة الآخرين. وقد استدعي، في حالات أخرى، 'الملك هذا المحابذ' (وقد شرح هذه الفكرة آنفاً) ليكون دليلاً لمبادئ سلوكه<sup>11</sup> من شأن هذا أن يتيح احتراماً روح الخدمة العامة والجود. وقد تحدث سميت بشكل

<sup>10</sup> *The Theory of Moral Sentiments* (1770, 1790), p. 191 (in the 1976 edition, 176) Clarendon Press, Oxford.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 190-92, 176.



موسع الحاجة إلى انسلوك غير النابع من الحرص [المحصري] على المنفعة الذاتية، بمعنى إلى القول إنه في حين أن 'الحصافة' بمعنى الاقتصاد والحرص على منفعة الذات] هي من بين كل الفضائل الأكثر نفعاً للمبر، علينا أن نعترف أن الإنسانية والعدالة والبرودة وروح الخدمة العامة صفات أكثر فائدة للأخريين [منها لصاحبها].<sup>199</sup>

ولقد كان تفسير كلام سميت هذا منحة حرب حقيقية. وبالرغم من شرح سميت المنكر أهمية غير المنفعة الذاتية من دوافع، فقد اكتسب إلى حين ما شهرة نطل السعي الأوجده للمنفعة الذاتية عند التيسر كافة. مثلاً، في ورقتين شهيرتين أثارتنا جدلاً قوياً، قدم الاقتصادي الشهير من سنكاغو جورج ستايغلر نظرية المنفعة الذاتية 'self-interest theory' نظريته. (هذا تشوّل محلي من اعتقاد أن [الحرص على] المنفعة الذاتية [يد] غلب على أغلب الناس) محلي أنها مسووحة على نموذج سميت.<sup>200</sup> ثم يكن ستايغلر الوحيد الذي اختص بهذا التشخيص: فقد كانت هذه هي النظرة السائدة إلى سميت التي روح لها بقوة كثير من الكتاب الذين كانوا دوماً يشهدون سميت لدعم رأيهم في المجتمع.<sup>201</sup> بل لقد وجد

<sup>199</sup> Ibid., p. 189.

<sup>200</sup> See George Stigler, 'Smith's Travel on the Slip of Scale', in A. S. Skinner and J. Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975), particularly p. 232, and 'Cosmopolitan Ethics', in S. McMurrin (ed.), *Twelve Lectures on Human Values*, vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), particularly p. 176.

<sup>201</sup> Geoffrey Brennan and Loren Lomasky, 'The Impartial Spectator Goes to Washington: Towards a Smithian Model of Electoral Politics', *Economics and Philosophy*, vol. 1 (1985); Patricia H. Werhane, *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism* (New York: Oxford University Press, 1991); Urrna Reischold, 'Adam Smith and Conservative Economics', *Economic History Review*, vol. 45 (February 1992); Urrna Reischold, *Common Sense* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

عهد، القدر من سو - فهم سمعت طريقته إلى الأدب الإنجليزي من خلال قصيدته حماسية فكاهية (بهوميكية) لتبني ليكوك (الذي كان أديباً وعالم اقتصاد معاً):

يا آدمُ الخلداء جري بك العداذا  
 Adam, Adam, Adam Smith  
 Listen what I charge you with!  
 ألم تغل في يومٍ في مجلسٍ نلقوهم  
 Fight! you say - In a class one day  
 الكف بعبء الكف وربق كل ذوق؟  
 That selfishness was bound to pay!  
 ألم تغل؟ أم لم؟ بالله قل يا آدمُ!\*\*\*  
 It all doctrines that was the Pith  
 Wasn't it, wasn't it, wasn't it, Smith?!

بعض الناس يولدون صغاراً وبعضهم الآخر يتصاغروا. نكون من المواضع، في التحليل، أن آدم سميت رُمي بكثيرٍ من انصغار.\*\*\*

من أسباب هذا الالتباس نيل كثيرٍ من الاقتصاديين إلى التركيز على مسألة مختلفة، أي، ما كتب ميث في تفصيل فكرة أنه يكفي استعادة

Stephen Leacock, *Elements of Economics* (New York: Dodd, Mead) (♣)

On Ethics and Economics (Oxford: 88 Clarendon Press, 1936), p. 75

Blackwell, 1997). Chapter 1

سميت بالانعبرية. ترجم الأمر لفردية الرشد، وإن كان الأمر لا يتوخى، نكر

هذا ينسجم وروح الحكم التي تسود الأشود! لا أقصد أن في العدا سواد

نكر مددة عالم بعد لاسج فيه نهكم. جري بك العدا. كتب عنك، قيل فيك.

رُمي بك كذا. الكف الأوسى: ادفع، كانه عن الإجابة الكف بعبء الكف بعني

الأنية يعني أو (الإن) يقتر (ألف في نداء مخففة واللف كدة عن نظرية أو

مذهب، فلا يُضرب بعني كذا عن سذهب كذا. ربق البع أهد شيء قد أو

جوهره، بولاء لا يكون مراد الفوق حبة الذات لب كل مذهب الاستدلال بأنه

في النسخ الأخير هو المكاني المعنوي للإصلاح في السبل المتصل في تكراره

تلا - المترجم

\*\*\* نجد تفصيلاً وافياً لسوء الفهم هذا في كتابي

S. Lal and I. Stewart (eds), *Theory and Reality in Development* (London

Macmillan, 1989), *The Ethics and Economics* (Oxford: Blackwell,

1987).

هدف المنفعة الذاتية لشرح دافع المقايضة الاقتصادية في السوق. من أشهر ما كتب سميت في ثروته الأهم بين مفاتيح وأكثرها استعانة ما ينفي: لا تتوقع أن نحصل على غذائنا بمنه عن اللحم... والخيزران بل من مراعائهم منفعتهم الذاتية. إننا نترجيه بأنفسنا لا زلي إنسانة هؤلاء بل إلى جهم أنفسهم...<sup>101</sup> هؤلاء يريدون التصبوا من مالنا نصيباً لقاء اللحم والخبر، ونحن - معشر المستهلكين - نريد نحصل مما نديهم من بضاعة ومستعدون لدفع ثمن ذلك من مالنا ففي المقايضة منفعة لنا كافة، ولا حاجة ما زلي إثارة أعصاب الغيريين لإجراء هكذا تداول.

وفي بعض اندارس الاقتصادية، لا يبدو أن ثروة سميت بنخون تلك السطور القليلة وإن كان النقاش موجهاً إلى مسألة واحدة محدود جداً، هي المقايضة (أو الموزع أو الإنتاج)، لاسيما انذفع إليها (لا ما يحسن تبادلنا المعتادة مستدامة، كالثقة مثلاً). وفي ما تبقى من كتابات سميت تجد شرحاً مستفيضاً للدواعي الأخرى التي تؤثر على تصرف وسلوك الناس.

كذلك بين سميت أن سلوكنا الأخلاقي يعمل أحياناً إلى أن يأخذ شكل اتباع الأعراف السائدة وحسب. وفي حين أشار إلى أن أهل التفكير والانتصر يمكن أن يروا القوة في بعض هذه التحجج الأخلاقية بأسهل مما يراها أسواد الناس<sup>102</sup> لا يُستشف من كتابات سميت أن الناس عادةً يفشلون بانظراد المرة نوع المعرفة في الأخذ بالاعتبارات الأخلاقية فيما يختارون من سلوك. لكن الشيء المهم الذي يستحق الذكر، مع ذلك، هو إنذارك سميت أنه حتى عندما نعدركنا دواعي المحجج الأخلاقية، قد لا نراها عنى تلك الدرجة من الوضوح وقد ننمى خيارنا متمثلة في

Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (in the 1976 reprint, pp. 26-7).

*The Theory of Moral Sentiments*, p. 192. <sup>101</sup>

انتصرف بمقتضى الحرف السائدة في مجتمعنا. وكما قال في نظرية المشاعر الأخلاقية: 'ينتصرف كثيرٌ من الناس باحترام جم، وبحرصون حيانتهم على ألا يقع عليهم كبيرٌ نوح، دون أن يشعروا مع ذلك قط بمدى استحماسنا لياقة سلوكهم، ولا يدفعهم إلى هذا السلوك سوى احترامهم ما يعتبرونه قواعد السلوك السائدة.'<sup>46</sup> يذهب هذا التركيز على قوة قواعد السلوك السائدة دوراً مهماً في التحليل التسميوني لسلوك البشري ومضامينه. ولا تقتصر القواعد القائمة على ما يمينه حب الذات.

ومع ذلك، بالرغم من وضوح سميت انتم حول أهمية مختلف الدوافع التي تحرك البشر، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر (كما اشترنا إليه في بداية هذا الفصل)، فقد سقط جانبٌ كبيرٌ جداً من علم الاقتصاد المعاصر تدريجياً في فخ التبسيط [السطحي] الذي يتجاهل كل ما عدا المنفعة الذاتية من دوافع، وزادت نظرية الحبار العقلاني' انسطبة الظنون بلة أن زفعت شأن هذا الانتظام الوعوي المزعوم في السلوك البشري فجعله اسبداً الأساس لتعللانية. وإلى هذا المفصل نحول الآن.

### المنفعة الذاتية والتعاطف والالتزام

بالرغم من أن ما يسمى 'نظرية الخيار العقلاني' تصف عقلانية الخيار بالسعي الذاتي وراء المنفعة الذاتية، فليس فيها ما يوجب استبعاد إمكانية أن يكون لدى الشخص تعاطفٌ تجاه الآخرين أو نفورٌ منهم. وقد انتشر في أحياناً في نسخة أصبق من نظرية الخيار العقلاني (التي تقرب الآن أكثر فأكثر من أن تصح نظرية عتيقه) أن 'أشخاص العقلانيين يجب ألا يكونوا أميين فحسب بل أن يفصلوا عن الآخرين حتى لا يتأثروا إطلافاً بصلاح حاد أو إنجازات هؤلاء، نكسر الاهتمام بالآخرين لا يتعين أن يحمل الناس أقل اهتماماً بأنفسهم (أو يهاب منهم تكران

اندات، كما يقول آدم سميت لفي نظرية المشاعر (الأخلاقية)، إذا انتهى بهم الأمر إلى تعزيز صلاح جانبهم هو، مع الاعتباط أو التأني لصالح أو (سوء) حال الآخرين. فهناك فرق كبير بين أن يرى المرء كيف تتأثر حاله بأحوال الآخرين ثم يسعى لصلاح حاله هو فقط (أخذاً في الاعتبار ما يلحق حيوات الآخرين في هذه الحان بمن أو تفاعل المصانع)، وبين ابتعاد المرء بالجملة عن السعي الفردي لصلاح حاله. يظل الأول جزءاً من النقص الأوسع لنسلك الدائر على المنفعة الذاتية ويمكن إدراجه في مقارنة نظرية الخيار العقلاني.

منذ أكثر من ثلاثين سنة، حاولت في ورقة بحثي بعنوان الحمض العقلانيون 'Rational Fools' (وكانت محاضرة هربوت سبنسر لي بأغورده) سر الفرق بين التعاطف وبين الالتزام كأساسين محتملين لنسلك المرءي للآخرين.<sup>(\*)</sup> يشير التعاطف (وبشمل هذا النوع، وجهه السلبى) إلى تأثير صلاح حال الشخص بوضع الآخرين (كأن يشعر الشخص بالحنين أو يرى بؤس الآخرين)، بينما يعنى الالتزام بكسر الحلقة المحكمة بين صلاح حال المرء (مع أو بدون تعاطف) وبين اختياره الفعل (كأن يلتزم المرء المساعدة على رفع شيء من البؤس حتى لو لم يكن هو نفسه يعتني منه).<sup>(\*\*)</sup> يمكن أن يعتمتع التعاطف مع السلوك الأناني،

Ansary & Sen, 'Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977) reprinted in *Choice, Reason and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982); Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), and also in Jane J. Mansbridge (ed.), *Beyond Self-Interest* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980).  
 انتمس التماسي بين التعاطف وبين الالتزام، وإن كان أقل وضوحاً من تمييز آدم سميت متعدد الطبقات بين شي الدوافع المختلفة الذي سير بخلاف هيئة السعي لتطبيق لمنفعة الذات. مستوحى، كما لا يخفى، من تحليل سميت.

Source: *Choice, Reason and Measurement* (1982), pp. 7-8. (\*\*)

بالفعل ويتوافق حتى مع ما أسماه آدم سميث حب الذات. فإذا لم يحاول امرء رفع اليأس عن الآخرين إلا لأن هذا يؤثر - وبمقدار ما يؤثر - على صلاح حاله هو، لا يعني هذا ابتعاداً عن حب الذات بصفته السبب المقبول الأوحى للتصرف.<sup>10</sup> أما إذا انتمز الشخص، مثلاً، بالقيام بما يمكن القيام به لرفع اليأس عن الآخرين - سواءً تأثر صلاح حاله بهذا اليأس أم لم يتأثر - عندئذ، يكون ذلك ابتعاداً واضحاً عن السلوك النفعي.

عدم الأستاذ نحاري بيكر، أحد أهم بنات نظرية الخيار العقلاني المعاصرين، عرضاً نصيباً نظرية الخيار العقلاني بشكلها الأوسع، برفارده حيزاً منهجياً لتعاطف مع الآخرين كجزء من الشعور الإنساني، مع التمسك بابحار المنفعة الذاتية ولا شيء سوى المنفعة الذاتية. بالنعل - لا تعين على الناس أن يتشرفوا على أنفسهم ليكونوا نفعيين، ويمكنهم الالتفات إلى مصالح الآخرين في إطار منفعتهم هم. لكن تحليل بيكر في كتابه *تعديل التبعون* (1996)، *Accounting for Tastes*، لنعل في عنوان هذا الكتاب معارضةً للمثل القائل 'لا تعديل لتبعون' *There is no accounting for tastes*، وبأنرغم مما يأتي به من تجديد كثير، لا يعد ابتعاداً جوهرياً قط عما قدمه من معتقدات أساسية قبل ذلك، في عمله الكلاسيكي الذي يرجع إليه كثير، *المقاربة الاقتصادية إلى السموك الإنساني* *Economic Approaches to Human Behaviour* (1976) حيث: 'يمكن اعتبار

10: كذلك توماس ناسل موزق تقيضاً جيداً في مقدمه الرشد الاعتماد الحصري على السموك المنفرد: *بمنفعة الذاتية* (Oxford: Clarendon Press, 1976) بين حالة يمكن أن نرى فيها الشخص من العمل الغيري دون أن يقوم هو بهذا العمل تلك السبب وبين شخص يقوم بذلك العمل الغيري لأنه يتوقع الإفادة شخصياً منه. لهذا السبب بالمرط - وبأنرغم مما يبدو عليه الحائث من نسله، من حيث ما ملاحظ فيهد من عمل دون النظر إلى المدرغ، من أنهم ملاحظ أن الحائث الطلبة تدرج جيداً في المقاربة العدمية نظرية الخيار العقلاني القائمة على المنفعة الذاتية كما لا تندرج السبب الأولى.

السلوك البشري كله مشتملاً على مشاريكين (1) يعظمون سعيتهم (2) ويشكلون مجموعة مستقرة من المفضلات (3) ويجمعون قدرًا أمثل من المعلومات والمدخلات الأخرى في أسواق مختلفة.<sup>12</sup>

الشيء المهم حقاً في مقاربة نظرية الخيار العقلاني RCT، دون أي قيد غير ضروري، هو أن محل التعظيم maximand [الوظيفة المراد تعظيمها function to be maximized] هي خيار انتماء السلوكي ليس سوى المنفعة الذاتية أو السعادة، ويتوافق هذا الافتراض الأساسي مع الاعتراف بأن حساب وسعادة الناس الآخرين هي مصدر مختلف للتأثيرات على المنفعة الذاتية للآخر. ويمكننا تمثيل الوظيفة النفعية البكرية Beckerian "utility function"، التي يُعتبر الشخص معظماً إياها، وظيفته التعظيم في الخيار المتبصر لهذا الشخص ومنفعته الذاتية. الأمرين معاً. اجتماع الأمرين هنا مهم للغاية في كثير من التحليلات الاقتصادية والاجتماعية التي يقوم بها بيكر.

إنه، يمكننا بسهولة إدخال التعاطف في نظرية الخيار العقلاني، التي تركز على السعي للمنفعة الذاتية بصفتها الأساس العقلاني الأوحيد للخيار، لكن بيكر يصر على الالتزام بهذا وحسب. لا شك أن توسيع بيكر النسخة القديمة المقيدة دون داع لنظرية الخيار العقلاني سيكون موضع ترحاب، لكنّ يعين علينا كذلك الإشارة إلى ما تهيئه هذه النسخة البكرية لنظريته. فهي لا تتسبح، خاصة في المجال لأي سبب يمكن أن يفوق الندم إلى اتباع هدف سوى صانعه الشخصي (من قبيل: أمهنا حصل لي، لا بد لي من مساعدتها، أو أنا مسند للتضحية بالكثير في سبيل وطني)، أو حتى الابتعاد. في مرحلة متقدمة - عن السعي لهدفه هو (من قبيل،

Gary S. Becker *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), p. 14; and *Accounting for Taste* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).

هذا حقاً عندي، لكنني يتعين عليّ ألا أُعلني مصلحتي أنا وحدي إذ يجدر بي أن أُنبئ الآخرين كذلك<sup>191</sup>. لعل أهم مسألة بموجب التصريح هذا، في سياق المناقشة الراضة للعقل والعقلانية، هي أن نظرية الخيار العقلاني، حتى في شكلها التوسعي، تفترض أن الناس لمست لديهم هي الواقع أهداف سوى السعي لصالحهم الشخصي فحسب، بل يفترض كذلك أنهم مستعدون لمحافظة العقل إذا كان لهم أن يدخلوا في حسابهم أي هدف أو دافع آخر سوى السعي لصالحهم الشخصي، بعد ملاحظة ما قد يؤثر عليه من عوامل خارجية.<sup>192</sup>

### الالتزامات والأهداف

من السهل أن ندرك أن لا شيء عزيز اعتيادي، أو مجانب على نحو خاص للعقل، في أن يختار الشخص السعي لهدف ليس مقبداً حصراً بمضغته الذاتية. فكما قال آدم سميث، لدينا دوافع مختلفة كثيرة، تضي بنا بعيداً إلى ما وراء السعي لمضغتنا الذاتية وحسب. علاشي، يجافي

<sup>191</sup> انظر أيضاً الورقة المهمة Christine Jolls, Cass Sunstein and Richard Thaler, 'A Behavioral Approach to Law and Economics', *Stanford Law Review*,

50 (May 1998).

يعني هؤلاء الثلاثة المعظم ذلك بكثير على نوب تقريظ

التوصيف الأخلاقي لمضغتنا الذاتية. وللتوسعات التي يفترض حول معضنة تجريبية

وقيمة تمسيرة لكهم لا يعدون، في هذه الورقة، اختلاف (1) صامع لهم، مع أخذ

كل أشكال التعاقب والتفوق في الحساب، (2) ومحل التعظيم الذي يستخدمه

المرء في خياره المفضل. وهكذا يكون نقد الذي يقدمه هؤلاء الكتاب الثلاثة

مساهمة مهمة في النقاش ضمن المفهوم الأساسي للعدالة كما هو مضغ في

نظرية الحر العقلاني (RCT) مصبها الأوسع. وعند ما نُصِّقُ نصي وحرد نقد

جولس وسنايدر وتالر في مجلة الاقتصادية للكتاب Jolls, Sunstein and Thaler,

in the introductory essay to *Rationality and Freedom: Introduction*

*Rationality and Freedom* (Cambridge, MA, Harvard University Press,

2002), pp. 26-37.



الحصل في رغبتنا في القيام بأشياء ليست أثنائية تماماً. بل قد تكون بعض هذه الدوافع، كمثل الإنسانية والعدالة والحدود وروح الخدمة العامة مشفرةً جداً للجميع، كما قال سميت.<sup>101</sup>

لكن ثمة، مع ذلك، سبل إلى مقاومة التسليم بإمكانية أن الناس يمكن أن تكون لديهم أسبابٌ وحيية حتى لتجاوز خدمة أهدافهم هم (سواءً أكانت هذه الأهداف نفسها قائمة فقط على التمتعة الذاتية أم لم تكن). المحجة هي: أنك إذا كنت لا تتبع بوعي ما تعتبره أهدافك، فإن تلك الأهداف لا يمكن أن تكون في الواقع أهدافك أنت. فالتابع السرم أهداف ليس كلاماً فارغاً فحسب الأشخاص السخريون أو الغيريون لا يسعون إلى أهداف الآخرين دون جعلها أهدافهم هم.<sup>102</sup>

النقطة التي يشار إليها هنا هي أن إنكار أن العقلانية توجب على المرء التصرف بدافع من ذاته خدمةً لأهدافه (لا يبيده في ذلك حد إلا ما كان خارجاً عن ذاته)، لا يعني بالضرورة وجوب أن يكون المرء نفسه خدمةً لأهداف الآخرين. ففي إمكاننا تسويج سعيًا لاتباع قواعد السلوك المنحرم التي تعتبرها مصفةً للآخرين أيضاً. ما قد يكبح الهيمنة الأحادية

<sup>101</sup> *The Theory of Moral Sentiments*, p. 189. وأما سميت في الاعتبار مختلف الأسباب التي تدعو إلى الإفصاح في المعجزة لشيء هذه الدوافع، ومنها الدوافع الأخلاقية وتسمو المساعي والمنفعة الاجتماعية.

<sup>102</sup> هكذا تنحصر مايسيل بيتر وهانس برناد وشميد خطة انشاء حدود المرء عن اتباع ما اختار من هدف في مقابلتها المعجزة لمجموعة مهمة جداً من الأمثال حول موضوعات ذات صلة: Fabienne Peter and Hans Bernhard Schmid, 'Introduction', *Essays on Compassion, Rationality and Connection*, Introduction, *Essays on Compassion, Rationality and Connection*, 21 (2005), p. 1 على مجموعة أكبر من المقالات جمعها بيتر وشميد ومع إسهاماتهما المهمة في الموضوع، في ذلك المجلد: 'Rational Choice Discipline, Brand Name and Substance', in Fabienne Peter and Hans Bernhard Schmid (eds), *Rationality and Connection* (Oxford: Clarendon Press, 2007).

عندنا لاتباع أهدافنا الخاصة فحسب ليس في احترامنا قواعد السلوك  
الرشيد لغز، مهذا يمكن أن يلفظ سمعنا لما نعتبره عدلاً - وعفلاً - أهدافاً  
لنا نحى عموماً لخدمتها.

نضرب مثلاً بذلك القيد الذي لا يجبرنا على 'نتي' أهداف الآخرين،  
قد يحصل أن تشغل المفضلة الذي بجانب النافذة في راحة حوية، وانافذة  
تتبع ضوء نهار مشمس. حين تسمع الذي يجلس بجانب النمر يطلب  
منك إسدال الستارة (من فضلك، لو سمحت) كي يستطيع رؤية شاشة  
حاسوبه بشكل أفضل. لتفرض كثيراً للعبة ما على هذا الحاسوب. أنت  
تعرف اللعبة وهي في نظرك لعبة 'سريعة كل المسخنة' (مضغمة عظيمة  
للقوة). تشعر عموماً بالإحباط لوجود مثل هذا القدر من الجهل حولك،  
وكني هذا العدد من الناس الذين يأبهون العداً عارضة بدل قراءة الأخبار -  
والإنجاب على معرفة ما الذي يجري في العراق أو أفغانستان أو حتى في  
بلدهم هم. ومع ذلك، نقرر لتصرف تصرفاً لائماً ونزل عند طلب هوي  
لعبة الحاسوب، وتكرم عليه بإسدال الستارة.

ما عمالنا نقول عن خيارك؟ ليس من الصعب إدراك أنك نلت نكره  
أن نساعد حارك - أو أي شخصي آخر - ونخدمه صالحه، لكن قد لا ترى  
صالح حارك هي إضافة وقتك هي لعبة مسخنة جداً - وهي مساعدته على  
ذلك. ونفضل، في الحقيقة، رغبة نداء في عبارته انسخة التي لديك من  
النويورك نيدر. فستكون قرائتها أفضل لتتبرير وصلاح حارك بكثير، أنت  
مقتنع بذلك، ولا يكون تصرفك لازمة للعبة أي صلاح حال على وجه  
العموم.

المسألة الأساسية هنا ربما تكون ما إذا كان يجدر بك فرض حواجز  
- أو رفض إزالة ما يقف من حواجز - أمام خدمة أهداف الآخرين، عندما  
لا تكون هذه الأهداف بأي معنى شريرة، حتى لو - كما في هذه الحال -  
كنت لا تعتقد أنها تخدم صالحتهم. قد تكون متريداً، كقاعدة عامة، هي

حجب المعونة عن جارك (بصرف النظر عن رأيك في أهدافه)، أو قد ترى أنه، بالرغم من أن جلوسك في المقعد الذي بجانب النافذة يجعلك تتحكم مباشرة النافذة القريب منك، ما ينبغي لك أن تستخدم هذه الميزة دون اعتبار رغبة الآخرين وكيف سيتأرون بخيارك هذا المتعلق بالسيارة (بالرغم من أنك نفسك كنت تتمتع بأشعة الشمس التي منحجب عنك الآن بالسيارة وبالرغم من أنك تنظر باستخفاف إلى هدف جارك في المقعد المجاور).

قد نستدعي هذه الحجج صراحة أو نُدخلها ضمناً في قراراتك، لكن يبدو من سلوكك المتأثر اجتماعياً أن هدفك هو مساعدة الآخرين على خدمة أهدافهم، بصرف النظر عن رأيك فيها. هل هذا صحيح؟ فلأنك تقبل معايير السلوك الاجتماعي، توصلت إلى مساعدة الحائس بفرك على خدمة هدفه. لكن لا بد أن يقال إما أن هدفك هو مساعدة الآخرين فمر جهدك على خدمة أهدافهم، أو أن أهدافهم أصبحت أهدافك أنت أيضاً بشكل ما (تفكر الصعداء وتشكر الله أن الأمر ليس كذلك) أم نحلك تتبع معيار السلوك اللائق الذي حدث أو قبلته (مع الآخرين يفعلون ما نحاولهم)، وهو قيد سلوكي فرضه على نفسك في اختيارك أفعالك.

لا شيء غريب، أو مخيف، أو لافتلاني في قولك أن تدفع الآخرين وشانهم. فما أكثر الآخرين في هذا العالم الذي نعش فيه، ولنا أن نسمح لهم في المجال كما يعيشوا كما يحبون وإلى لم نعبر ضريقتهم في العيش شيئاً جيداً يتيسر علينا تعزيزه. يدعى أن يأخذ الالتزام ليس فقط شكل الرغبة في خدمة أهداف لا تتكك كلباً من السفعة البدائية لفرع: بل يمكن أن يأخذ كذلك شكل اتباع قواعد السلوك المقبول، وربما التكرم، الذي ينجح مبنياً إلى الاقتصاد على خدمة أهدافنا نحن بصرف النظر عن تأثيرها على الآخرين. فما يبهي اعتزاز مراعاة الآخرين وتلبية حاجتهم مجاملة لتغللانية.



## تعهد مسارات التفكير المحايد

قلنا في الفصل السابق أن لا شيء استثنائياً أو لا عقلائي في أن تحظى خيارات وقرارات المرء بعد رد الضيقة لتسعي الحصري لمنفعة الذاتية. ويمكن أن تعضد أهداف الناس بعيداً إلى ما وراء التعزيز الأثني للمنفعة الذاتية فحسب، بل قد تختص خياراتهم السعي الأثني لأهدافهم الذاتية، يدفعهم إلى ذلك ربما اهتمامهم للسلوك المحترم، فيتحول الآخريين السعي لأهدافهم هم أيضاً. إن الإلتحاح فيما يسمى نظرية الخيار العقلاني على تعريف العقلانية بأنها بساطة التعزيز الدكي لمنفعة الذاتية الشخصية يحط كثيراً من شأن التفكير البشري.

وقد ذرمت في الفصل السابق الضربة بين عقلانية الخيار وقابلية الأسباب التي يستند إليها هذا الخيار لتضمود أمام التدقيق العقلاني. بهذا الفهم، تكون العقلانية في المقام الأول مسألة تأسيس خيارات - صراحة أو ضمناً - على الفكر الذي يستطيع بكفاءة الصمود في امتحان التدقيق القندي، وينتظب منا أن نخفيغ بأنفسنا خياراً، وأفعانا وأهدافنا، وبمسا وألويائنا، إلى التدقيق القندي الجدي ونحقق من أنها تجتاز هذا الامتحان. وبنا كذلك أن لا أساس لتصور أن المنفعة الذاتية هي الدافع حقاً وليس لسواها وزن في ميزان التدقيق القندي.

وتكن، في حين تقيح عقلانية الخيار بسهولة في المجال للدوافع غير الأثنية، لا تتطلب العقلانية بحد ذاتها ذلك. وفي حين لا شيء غريب أو لا عقلائي في أن يدعج المرء للاهتمام بالآخرين، سيكون الثور بضرورة أو رجب ذلك عقلاً أصعب. فلذينا أسباب قوية، تجتاز امتحان التدقيق القندي الذاتي، لتصرف، وفق ما تحب. فالعقلانية كخصيصة

لسلوك المخار لا تستعد العبرة المضائية، ولا اتسعي الواعي للمكسب الشخصي.

إذا قررت ماري، بطريقة مضعة وكذلك اتباع فكرتها لخير الجميع، حتى بتضحية كبيرة من طرفها، سيكون من الصعب اعتبارها، لهذا السبب، 'لا عقلانية'. كذلك قد يصعب اتهام بول باللاعقلانية حتى لو كان معظم منفعته الذاتية ولا شيء سوى ذلك، بشرط أن تجاز قبحه وألويته وغياباته امتحان التديق التجدي الذي يخصها له هو نفسه.<sup>(\*)</sup> وقد يكون الالتزام بهجوم الآخرين بباطلة أقل أهمية عند بول مما هو عند ماري.<sup>(\*\*)</sup> قد نظن أن بول شخص أقل عقلانية من ماري، لكن كما يرى جون راولز، هذه مسألة مختلفة عن اللاعقلانية على هذا النحو.<sup>(\*\*\*)</sup> فالعقلانية هي التحريك نظام متسامح يتطلب اختيار التفكير، لكنه يسمح للتدقيق الذاتي النضيف أن يأخذ أشكالاً مختلفة جداً، دون أن يفرض بالضرورة انظاماً قوياً في المعايير. علو كانت العقلانية كنية، فكانت كريمة واسعة. بالفعل، تميل المعقولية reasonableness، كما وصفها راولز، إلى أن تكون أكثر

(\*) سيكون على بول، أن يأخذ في اعتباره، بين ما يأخذ حقيقة أن سبعة العرف منفعته الذاتية لا يؤثر سلباً على علاقته بالآخرين. هذا قد يكون حكمة به حتى لأسباب أخلاقية.

(\*\*) يتيح مصطلح 'عقلاني' تمييزاً آخر أقراء، توءاسر سكالون: (1) ما الشيء، الذي يكون لدى غيره أفضل الأسباب لعمته، (2) وما الذي يتعين على المرء عمله لتلا يكون لا عقلاني (انظر: *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), pp. 25-30). يمكن اعتبار ماري وبول عقلانيين بالمعنيين لكن تفسر، مع ذلك، مسألة هجوم الآخرين في امتحان التديق الذاتي المهتم جيداً في مفهوم العقلانية ك، هو معتبر في هذا الكتاب (انظر الفصل 8)، وهذا منته تمثيل أوفر في كتابي *Rationality and Freedom* (2002).

(\*\*\*): انظر John Rawls, *Justice as Fairness: A Re-examination*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 5-8.

تطلباً من منطلقات العقلانية المجردة (\*rationality).

سوف يتطلب الأمر منا شحطاً وتشديد متطلبات التديق عند الانتقال من فكره العقلانية إلى فكره المعنوية، إذ اتينا جون راويز عموماً في تفسير ذلك الفرق بين الفكرتين. كما يتأهي الفصل 5 (الحياة والموضوعية)، يمكن ربط فكرة الموضوعية منهجياً في التفكير والسلوك العمليين بمتطلبات الحياة. بناء عليه، يمكننا اعتبار معيار موضوعية السبائ الأعلامية ذي الصلة مرحلة بذائية هذه السبائ للصمود (defensibility) هي إطار من النقاش العام الحر والمفتوح.<sup>101</sup> وسيكون لأراء وتقدمات

101 ولكن، من ترفيح الفرق العميم بين المعنوية والعقلانية، يقرب توماس مكارلون مثلاً بدر أنه يسر في الاتحاد الآخر (What He Does to Each Other). Cap. 192. يقول مكارلون، قد يحذ شخص ما من 'المعقول' 'reasonable' عندما الاعتراض على ما أورد شخص آخر عنى، ومع ذلك يرى أنه سيكون أمراً لا عقلاني 'irrational' الإفصاح عن هذه الإدانة لاحتمال أن يهضبت ذلك الشخص العتيق؛ وعليه، لا يسهو، من اتاحة العقلانية، الإفصاح عن 'تعبئة المعقولة في بعض الظروف. يبدو لي أن ثمة مسألتين مختلفتين قد طرحتا معاً الأولى، أن متطلبات المعنوية تختلف عن متطلبات العقلانية ولا يعين أن تطرد هذه مع تلك (وأميل إلى القول، عموماً، إن المعنوية تتطلب عادةً شيئاً أكثر من مجرد 'العقلانية' والمساواة الشئية، وجوب تميز عقلانية فهم أو أي ما عن عقلانية التعبير العتيق عن هذا الفهم أو الشئ أي وقد يكون الفرق بين تعبئة جيدة وتعبئة جيدة أن تتار أساساً حداهي نظام التفكير والاتصال المردوج. وقد حاولت تحليل هذه الفرق في 'أوصاف الجدولة' في كتابي *Choice, Welfare and Measurement* Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

102 تشو مسارات راويز نفسه مركزة على الحوار المفتوح، لا مع كل الناس بل مع 'العقل' 'reasonable persons' فقط، وقد تبنت في الفصل 5 الفرق بين هذه فئة اراء، التي فيها بعض المسامر الناطقة الواضحة (التي تظهر في تحديد فر هي 'العقل' وما 'المعقول' عندها) وبين نظرة هاريساير الأكثر إحصائية. وقدت في ذلك الموضوع إن الفرق قد لا يكون على تلك الدرجة من السددة التي يبدو عليها للوهلة الأولى.

الآخرين ومصالحهم هنا دور لا تتطلبه العقلانية وحدها.<sup>141</sup>  
 لكن عيوننا، مع ذلك، أن نبحث بدقة أثير فكرة قابلية صدور البدائي  
 في إطار التفكير مع الآخرين، مما الذي يتطلبه هذا الصعود ونتم؟

### ما لا يسمع الآخرين رفضه عقلاً

في مسرحية *King John* ليوينام شكسبير، يلاحظ  
 فيليب، الابن غير الشرعي، أن قيينا العام لعائلته غالباً ما يتأثر بمصالحنا  
 الخاصة:

حسباً أقول كمنعجب ما نتم إنهم كانوا  
 وفضيله نبي أن أقول أن عنى العنى الفقر ماء<sup>142</sup>

Well, whilst I am a beggar, I will rail  
 And say there is no sin but to be rich;  
 And being rich, my virtue then shall be  
 To say there is no vice but beggary.

يصعب إنكار أن أوضاعنا ومبادئنا يمكن أن تؤثر على مواقفنا العامة  
 ومعتقداتنا السياسية حول الفوارق والاختلافات. وإذا أخذنا النقد الذاتي  
 وجنبه كبيرة، فقد نحمل أنفسنا بصراحة عقلية كافية على الانسجام في  
 أحكامنا الاجتماعية العامة (بحيث تكون أحكامنا على الأغنياء، مثلاً، لا  
 تختلف اختلافاً جذرياً بين أن نكون نحن صومرين أم معبرين). لكن ليس  
 ثمة ما يضمن حصول هذا النوع المتطلب من الشدقة القندي دوماً، لأننا  
 ذاتيون جداً فيما نحمل من أفكار وراء في الأشياء التي نمسنا مباشرة،

<sup>141</sup> يمكن مع ذلك سماع إظهار النقاش العام والمنتسوخ بطرق مختلفة، وقد تكون  
 اختلافات الصداقة معاً هي رؤية الفروقات الدقيقة - الدقيقة جداً أحياناً - بين  
 استخدام ديمون هذه المقاربة واستخدامات متكونين آخرين كخاتمة وهنر ماس إيها.  
 لكن لن أدخل هنا في تفصيل مسائل السير هذه، لأنها ليست مركزية لمصداقة هذا  
 الكتاب.

<sup>142</sup> William Shakespeare, *King John*, II. 1. 593-6.



وقد يحد هذا من قدرتنا على نقد ذواتنا.

في السياق الاجتماعي، الذي يشمل على وحبب إنصاف الآخرين، ستكون هناك ضربة ما نتجاوز ما تتطلبه العقلانية من تعامل مع الذات، وأخذ متطلبات السلوك المعتبر نحو الآخرين في الاعتبار. في ذلك السياق الأكثر تعقيداً، يتعين علينا إيلاء اهتمام جدي لأراء وشواغل الآخرين. لأن لها دوراً في التدقيق التقدي الذي يمكن أن تخضع له قراراتنا وخياراتنا. بهذا المعنى، يتعين أن يتجاوز فهمنا الصواب والخطأ ما دعاه آدم سميث إعلانات «مجة الذات».

بالفعل، كما قال نورمان سكاتون وقوته مفتح، التفكير في الصواب والخطأ هو، في أبسط حالاته، التفكير في ما قد يكون سبباً لدى الآخرين على أساس أنهم لا يستطيعون رفضه عقلاً، ما لم يكونوا مكارين<sup>(\*)</sup>. وبالرغم من أهمية صعود فكرة العقلانية في اختبار النقد الذاتي، لا بد من إعطاء الالتفات الجدي إلى التدقيق التقدي من منظور الآخرين دوراً مهماً في جعلنا ننحصر العقلانية إلى السلوك التسعقون بما أنه من صلة مع هؤلاء. من الواضح أن ثمة متسعاً هنا لمتطلبات الأخلاق السياسية والاجتماعية.

هل يختلف معيار سكاتون عن متطلبات الإنصاف الراولزي، من خلال أداة الوضع الأصلي التي شرحتها أنا؟ لا شك، ثمة صلة قوية بين الاثنين. بالفعل، فقد ابتكر راولز 'حجاب الجهل' في الوضع الأصلي (حيث لا يعلم أحد ما الذي سيصبح في العالم الفعلي) نجعل الناس يتجاوزون مصالحهم وأهدافهم الخاصة. ومع ذلك ثمة اختلافات جوهرية بين تحليل راولز الذي هو قطعاً تحليل 'عقد-اجتماعي'، يركز

(\*) Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (1998), p. 9.

مقالته 'Contractualism and Utilitarianism', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge

University Press, 1982).

University Press, 1982).

في النهاية على الفوائد المشتركة من خلال الانقراض. وبين تحليل سكانلون  
 لأوسع للتشكير (وإن كان سكانلون يحلظ الأمور بالإلحاح على وصف  
 مقارنته بأنها 'عقد-اجتماعية').

في التحليل الراولزي، عندما اجتماع ممثلو الشعب ويحددون  
 المبادئ التي يجب اعتبارها 'عادة' لتسير على هديها البنية المؤسسية  
 الأولية للمجتمع. يكون مصالح الناس كلهم مهمة عنى اختلافهم (يشكل  
 سؤال، لأن أحداً منها لا يعلم. بفصل 'حجاب الجهل'، ما الذي يصبح  
 بالقبض في الواقع). وكما وصف راوولر الوصف الأصلي في كتابه نظرية  
 في العدالة، لا تطلق الأحزاب أو يُطلق ممثلوها في مداولات الموضوع  
 الأصلي أي آراء أخلاقية أو ثقافية محددة تكون عندهم؛ فهمتهم إغلاء  
 مصالحهم ومصالح من يمتنون ولا شيء سوى ذلك. وبالرغم من أن  
 جميع الأحزاب كل منها يتبع مصنفته، يمكن اعتبار العقد الاجتماعي  
 الذي أريد أن يتوصل إليه بالإجماع، في المنظور الراولزي، الفصل  
 لمصالح الجميع، مأخوذة معاً من وراء 'حجاب الجهل'.<sup>10</sup> لا بد من  
 التأكيد على أن التجميع المتحايد Impartial aggregation من خلال

(10) John Harsanyi, 'Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and

Interpersonal Comparisons of Utility', *Journal of Political Economy*, 60

(1955). ونفسه أحرزون بدميون أن تشبههم حلاً، كتعظيم 'المجموع الكلي للفوائد

المعدولة' بمثاله، كالذي طرحه جيمس ميرنر (An Exploration of the Theory)

في *Journal of Economic Literature*, *Review of Economic Studies*, 38, 1971

أيضاً John Harsanyi, *Willingness to Pay* (Oxford: Clarendon Press, 2004)

أفضل أكثر في هذه المسألة منه. لكنها معروفة في كتابي

*Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden Day, 1971) and *Aristotelian*

*North-Holland*, 1979; *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press,

1973, expanded edition, jointly with James E. Foster, 1997); and 'Social

Choice Theory', in Kenneth Arrow and Michael Intriligator (eds.), *Handbook*

*of Mathematical Economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986)

حجاب الجهل لا يلزم أن يكون سهلاً خلواً من المعضلات، لأنه ليس واضحاً على الإطلاق ما الذي سيُختار في ظل ذلك النوع من الجهل. فعبابُ حلّ فريد. بختاره الفرقاء كافة بالإجماع، يكفي غياب تجديع اجتساعي هريد نلمصالح المتعارضة للناس المختلفين. فشلاً، يعين على صيغة راويز انورجيه التي تعطي الأولوية لتعظيم مصالح الأفقر من الناس أن تتنافس مع الصيغة النفعية التي تعطي الأولوية لتعظيم جملة منافع الكافة، بالتعزم. يتوصل جون هارستي إلى هذا الحل المفغي على أساس استخدام مشابه تماماً للجهل المتخيّل [عند جون راويز] لما سبوا إلى إبه حال كل شخص.

في المقابل، في صباغة سكاننون، وبالرغم من أن مصالح الفرقاء هي أساسُ النقاش العام، يمكن أن تأتي الحجج، التي تبيد بأن الفرار إلى المراد اتخذها يمكن أو لا يمكن أن تُرفض عقلاً، من أي شخص في المجتمع المعني أو حارجه يقدم أساساً محادة يُقيم عليها تلك الحجج. وبالرغم من أن لفرقاء السعيين هي هذا الأمر كلية لأن مصالحهم تتأثر، يمكن أن تأتي نهم الحجج في شأن ما يمكن أو لا يمكن رفضه عقلاً مما يطرحه الغير نيابة عنهم من آراء أخلاقية مختلفة إن اعتبرت معقولة. يدل حصر الاهتمام بخطوط تفكيرهم هم أنفسهم، بهذا المعنى، نتج مقارنة سكاننون التحرك في السيين انسي راده ادم سعيث بفكرة المشاهد المحايد (انظر الفصل 8)، وإن ظل أساس كل الحجج مقيداً، حتى في تحليل سكاننون، بنواعل ومصالح الفرقاء المعنيين أنفسهم.

هناك أيضاً توسيع استيعابي في مقارنة سكاننون لأن الأشخاص الذين تأثر مصالحهم لا يتعين أن يأتوا من مجتمع أو بلد أو كيان سياسي معين واحد، كما في سعي أناس أنفسهم بأنفسهم لتعدالة في انمقارية الراونزية. نتج صيغة ستاننون توسيع التجمع البشري الذي تُعتبر مصالحه ذات صفة: فلا يتعين أن يكونوا كلهم مواطنين في دولة معينة

ذات سيادة، كما في النموذج الراونزي. كذلك، بما أن النحت هو عبء يكون لدى الناس من أسباب في مختلف المواقف، لا تكون تقديرات الناس المحليين فقط هي المهمة وقد علقنا في الفصل 6، خاصة، على الضيعة المنقولة للمقاربة 'العقد-اجتماعية' الراونزية في النحت من الأراء المسموح باعتبارها في المداولات العامة، وتدريب سبب وجيه تلبس عمى صيغة سكانون لا على صيغة راونز، بمقتدار ما تزيل مقارنة سكانون الجملة 'عقد-اجتماعية' من هكذا قيود.

السبب الذي دعى سكانون إلى تسمية مقارنته 'عقد اجتماعية' (وهذا لا يساعد، في فني، على إظهار اختلافاته عن نمط التفكير الراونزي) هو، كما يقول، استخدامه 'فكرة' الإرادة المشتركة لتعديل مطالب الخاصة بحثاً عن أساس تبرير يكون لدى الآخرين كذلك سبب نقوله. وبالرغم من أن هذا لا يفترض مسبقاً أي عقد، لا تحظى سكانون في اعتماد هذه الفكرة مركزياً لتقليد العقد الاجتماعي الذي يعود إلى روتسو (ص 5). لكن هذه، بهذا الشكل العام، فكرة أساسية مشتركة مع كثير من التقاليد الأخرى أيضاً، من التقليد المسيحي (وقد عرضنا في الفصل 7 مناقشات بسوء انصاري مع التاموسي المحلي حول كيفية التفكير في قصة 'السمرى الطيب') إلى تقليد آدم سميث بل إلى التقليد اتفعي (الاسما نسخة جون ستوربات ميل منه). وأن مقارنة سكانون أكثر عمومية بكثير مما قد يبدو من محاولته حصرها بشدة في نطاق 'تقليد العقد الاجتماعي'.

### تعدد المبادئ التي لا يسع المرة رفضها

انحول الآن إلى مسألة أخرى. ومن المهم إدراك أن طريقة سكانون في تحديد المبادئ التي يمكن اعتبارها معقولة لا تحتاج إلى أن تقدم لنا، بأي شكل من الأشكال، مجموعة قريضة من المبادئ. لم يقل سكانون

نفسه شيئاً كثيراً عن تعددية المبادئ المتنافسة التي يمكن أن حجاز كل منها اختباره الخاص في قدرة الإقناع (rest of non-rejectability). ولو أنه فعل. لاستبان التباين بين ما يدعوه مفارقة 'عقد اجتماعية' و'المقاربة العقد-اجتماعية' بالمعنى الصحيح. يتعين على المقاربة العقد-اجتماعية - سواء أكانت أتية من هوبس أم روسو أم راولز - أن تؤدي إلى عقد اجتماعي معين بحيدة. في حالة راولز، مجموعة فريدة من 'مبادئ العدالة' بعضها إصاحماً. بالفعل، من المهم جداً إدراك مدى أهمية تلك الفكرة للأساس المؤسسي للتفكير الراولزي، لأن تلك المجموعة الفريدة من المتطلبات هي التي تحدد، كما يقول راولز، البنية المؤسسية الأولية للمجتمع. من تلك الخطوة المؤسسية الأولى المسندة إلى اتفاق على مجموعة مبادئ يتفصل الوصف الراولزي للمجتمع العادل إلى السمات الأخرى (كتنفيذ 'المرحلة التشريعية'، مثلاً). وقد كانت هناك مبادئ متنافسة ذات متطلبات مؤسسية مختلفة تليق جميعاً من الوضع الأصلي. لذا يمكن سرقة الرواية الراولزية بالشكل الذي سُردت به.

وقد شرحنا المسألة آنفاً في الفصل 2 (راولز وما بعده)، بتركيز ذي صلة وإن كان مختلفاً - هو استحالة افتراض أن مجموعة ما فريدة من المبادئ - ستُختار بالإجماع في الوضع الراولزي الأصلي. فلو كانت هناك بدائل كثيرة، تنتظر أن تُختار جميعاً في نهاية تعريف الإنصاف، لما أمكن التوصل إلى تعريف عقدي اجتماعي فريد يصنع أساساً لرواية المؤسسية الراولزية.

ثمة شيء على قدر من الأهمية في فهم إمكانية تعدد الأسباب القوية والحيادية التي يمكن أن تنشأ من التدقيق الفاحص. فكلما بينت في المقدمة، لدينا أنواع مختلفة ودينامية من أسباب العدل. قد يكون من المستحيل رفضها جميعاً إلا مجموعة واحدة من المبادئ المتنافسة إنترابطه فيما بينها ترابطاً محكمًا وتاماً. وحتى عندما تكون لدى الشخص

أولوية تفضيلية واضحة، فإن هذه الأولوية قد تتفاوت من شخص إلى آخر، وقد يصعب على المرء أن يرفض جملة واحدة أسباباً وجيهة لها عند الآخرين أولوية.

فمثلاً، في حانة الأطفال الثلاثة الممتاز عين على فنون التي ناقشنا في المقدمة، يمكن القول إن مسارات الفعل الثلاثة البديهة كلها تستند إلى حجج تبريرية لا يسع المرء رفضها عقلاً، حتى بعد كثير من المداولة والتدقيق. فقد كان يمكن كل حجة من الحجج التبريرية الثلاث التي تستند إليها مطالب الأطفال الثلاثة أن تأخذ شكلاً محايداً، بالرغم من اختلاف التركيز على ما كانت الحالات الثلاث قائمة عليه من أسباب شخصية. فقد كانت إحداها قائمة على نازية دظف الإشباج والسعادة، والثانية على مبدأ المساواة الاقتصادية، والثالثة على إدراك أحقية المرء في التمتع ببعض يديه، وكل هذه مطالب مهمة. قد ينتهي بنا الأمر، بالطبع، إلى أن تأخذ هذا الحاسب أو ذلك في معانجتنا هذه الأسس المتنافسة، لكن سيكون من الصعب جداً المحاولة بوجوب قبول سبب واحد من الأسباب الثلاثة المتنافسة ورفض السببين الآخرين بحجة أنها غير محايدتين. بالفعل، حتى الحكام المحايدون تماماً، الذين ليسوا معرضين ولا غيري أطوار، يمكن أن يدركوا قوة الأسباب المتعددة المختلفة للعدالة في هكذا حانة، وقد ينتهون إلى الاختلاف فيما بينهم حول ما ينبغي اتخاذه من قرار، لأن كل حجة من الحجج المتنافسة لها نصيب من مزعوم من الحياد.

### الفوائد المشتركة للتعاون

ليس من الصعب رؤية السبب الذي يجعل المقارنة المتعددة-اجتماعية حذابة لبعض التراجعيين المرعومين الذين يريدون أن يبتغوا السلوك المحترم من اعتبار نهائي ما للمنفعة الشخصية. إذ ثلاث رغبة راولز في أن يرى المجتمع كمنظومه تعاون منصفة 'society as a fair system'

of cooperation<sup>61</sup> تماماً هذه النظرة العامة. وكما قال راولز، فإن فكرة التعاون تشمل فكرة الفائدة المنطقية أو الحير المنطقي لكل مشارك، وأن فكرة الفائدة المنطقية تحدد ما الذي يسعى أولئك المتعاونون لإعلانه من زاوية [ما يعتبرونه] خيرهم هم. ماهنا شيء مشترك مع منظور المنفعة الذاتية نظرية الخيار العقلاني إلا في كونها تطبق في شروط الوضع الأصلي. كذلك، يدرك المشاركون جمعاً إنزائياً واضحاً أن نبيس في استطاعتهم تحقيق ما يودون دون التعاون مع الآخرين. لذلك يختار السلوك التعاوني كبدلاً جماعياً لفائدة الجميع، ويشتمل على الاختيار المشترك لشرائط يرتجى، وببغية أحياناً، أن يفلها كل مشارك عقلاً، شرطاً أن يقبلها المشاركون الآخرون كلهم كذلك.<sup>62</sup>

قد تكون هذه أخلاقية اجتماعية لكنها هي الجوهر أخلاقية اجتماعية حذيفة *prudential social morality*. وبما أن فكرة التعاون الذي يعود بالفائدة على المتعاونين كافة مركزية جداً لمفهوم الوضع الأصلي عند راولز، وبما أن استدعاء راولز فكرة الإنصاف الأساسية لديه يكون في المقام الأول من خلال أداة الوضع الأصلي، فإن نسبة أفضلية قائمة في الجوهر علم الفائدة في المقاربة الروتينية إلى العدالة بصفتها إنصافاً.

إن المنظور القائم على الفائدة مهمّ بالنسبة لقواعد السلوك الاجتماعي، فنباع الجميع قواعد السلوك الذي يمنع الشخص من محاولة انتزاع المكسب على حساب الآخرين يمكن أن يحذف، في كثير من الأوضاع، مصالح المجموعة أفضل خدمة. فالتعالم المعالي يزخر بكثير من المشكلات الكبيرة من هذا النوع من الاستدامة البيئية وصون الموارد

<sup>61</sup> هذا هو عنوان القسم الثاني من الجزء الأول، للكتاب راولز *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 5-8.

<sup>62</sup> Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 6.

الضعبية المشتركة (المشتركات) إلى علاقات العمل في العمليات الإنتاجية والحس البدني في الحياة الحضرية.<sup>101</sup>

هي التعامل مع هكذا أوضاع، ثمة طريقتان أساسيتان اتزان لجنبي الثواتر المشتركة للتعويض، هما العقود التي يتوافق عليها ويسكر فرضها، والتمهيز الاجتماعي التي يمكن أن تتحلل في ذلك الاتحده دون فرض. وبالرغم من سير هاتين الطريقتين، بشكل أو بآخر، في الأدبيات انعقد-اجتماعية في الفلسفة السياسية، التي تعود على الأقل إلى هوبس، فإن الصدارة كانت للنساز التعاقدية التبادل للفرض. في انمقان، كان مساز تصور المعايير الاجتماعية موضوع بحثٍ جم في أديان علم الاجتماع وعلم الانسان. وقد نان محور فوائد المنوك التعاوني ومحور صون ذلك المنوك من خلال ضبط النفس انطوعي لأفراد المجموعة نصيباً وافرأ من جهود محتلين اجتماعيين ذوي رؤى من أمثال إلباتور أوستروم، لبحث تشوه واستمرار العمل الجمعي من خلال معايير المنوك الاجتماعي.<sup>102</sup>

(\*) انظر: مثلاً، M. Sagoff, *The Economics of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986); Bruno S. Frey, 'Does Monitoring Increase Work Effort? The Rivalry with Trust and Loyalty', *Economic Inquiry*, 31 (1993); David M. Gordon, 'Houses of Differer: Stripes: A Cross-Sectional Perspective on Monitoring and Supervision', *American Economic Review*, 84 (1994); Elinor Ostrom, 'Collective Action and the Evolution of Social Norms', *Journal of Economic Perspectives*, 14 (Summer 2000); Andrew Dobson, *Citizenship and the Environment* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Harry Holden, *Democracy and Global Warming* (London: Continuum International Publishing Group, 2002).

(\*\*) انظر، مثلاً، Elinor Ostrom, 'Collective Action and the Evolution of Social Norms' (2000).



### التفكير العقيد-اجتماعي وأثره

من شبه المؤكد أن الأساس المنطقي المتحفظ للتعاون الاجتماعي، القائم في جوهره على المنفعة المتبادلة، ومن خلاله للأخلاق والسياسة الاجتماعية، له صلة قوية بفهم المجتمعات وبأحاديثها وإحداثاتها. وقد خدم هذا التفكير العقيد-اجتماعي كثيراً شرحاً وتطويراً ففكره التعاون الاجتماعي من خلال العازحات الإنسية والترتيبات المؤسسية. كذلك عزز البصيرة الذي ولده الفكر العقيد-اجتماعي كثيراً الفلسفة السياسية وعلم الإنسان التفسيري.

وعلى يدي راولز وكانط من قبله، اغتنى هذا الفكر كثيراً من المحليل البدائي - البصري مع ذلك - للتعاون الاجتماعي الذي قدمه بوماس هوبس في صورة تكبير حصيف صُرح *directly prudential reasoning*. بالتفصيل، كانت لاستخدام راولز منظور "الفائدة المتبادلة" عدة مزايا متميزة عظيمة الأهمية، خصوصاً لاستخدام الفكر المحايث، بالرغم من أن اندفاع إثني التعاون لأجل المنفعة المتبادلة لا يمكن إلا أن يكون حصيفاً في الجوهر، بشكل أو بآخر.

أولاً، بالرغم من استخدام راولز بمكره العقيد الاجتماعي لتحديد طبيعة المؤسسات الاجتماعية العادلة والمتطلبات السلوكية المرافقة. لا نعمد تحليله بالتقدير نفسه على فرص الاتفاق بالقوة (كما في كثير من النظريات العقيد-الاجتماعية)، بل على رغبة الناس في اتباع ما أمضوا عليه، إن صح التعبير، من كليات السلوك. وقد مالت هذه الطريقة في المقرة إلى المسئلة إلى إبعاد راولز عن الحاجة إلى الفرض الجزائي، الذي يسكن تحبه كثيراً، على الأقل نظرياً. ثم يعاد تشكيل المعايير السلوكية فيما بعد العقيد من مراحل - وهي مسائلة نرضها لها كذلك في الفصل 2 (راولز وما بعده) والفصل 3 (المؤسسات والأشخاص). يؤدي إثبات الفائدة المتبادلة كقدومية للعقد في الوضع الأصلي إلى إنتاج العقد، وهذا بدوره

- على الأقل تصوره (لأنه عقدٌ فتراضيٌ محض) - بشكل مسنون الشر في المجتمعات ذات المؤسسات العائنة المقامة على المبادئ المتضمنة في العقد.\*

ثانياً، نمة سمة أخرى تجعل التحليل الواولزي يخطئ إلى حد بعيد النرائع المعتادة لملوك المحترم لصالح الفائدة المتبادلة ألا وهي الطريقة الواولزية لضمان الأيضاح أحد، في الوضع الأصلي أو يسارم انطلاقاً من معرفته بما سيكون عليه وضعه الفعلي في المجتمع، لكنّ الواولز يتعين عليه ضمان ذلك من وراء حجاب الجهل. ينقل هذا التمرس الفرد من السعي لإعلاء مصلحته الفردية الفعلية إلى إعلاء مصلحة الجماعة ككل. دون أن يدري ما الذي سيعود عليه شخصياً من فائدة سر تلك الصورة المكتبة. لا شك نمة في الرواية الواولزية ما يكفي من العباد في هذا الشأن، ومع ذلك، يظل الارتباط بمرور التعاون السعي لمنفعة. هذه المرة في شكٍ محايد (بفضل حجاب الجهل)، فتماً لا يُسامى حوقه بالرغم من هذه الرسة.

من خلال تحليل الواولز العائنة بصفتها إضافةً يكتسب التفكير العقد اجتماعي قدرةً تجعله يتخطى الميدان القديم للأديبات العقد-اجتماعية. ومع ذلك فإن التركيز على المصلحة الفردية عموماً والمصلحة المتبادلة خصوصاً أمرٌ مركزي أيضاً في حط تفكير الواولز (وإن بشكلٍ معقد)، مشتركاً في ذلك، مع عسوم المقاربة العقد اجتماعية. وبالرغم مما ينجره الفكر العقد-اجتماعي في هذا الشكل الموسع، يظل انسؤل

(\*) سير روايه واوولز المناسبة في حط مختلف بعض الشيء، من حط سير روايه العلم- اجتماعية والتطور التدريجي لتعديل الاجتماعية التي طورها إيلينور أوستروم وأخرون. يلوح من أوجه الشبه في المنعكسات اسموية لهدين الحظير في التفكير. في حالة روايه ما يبدأ بديرك إمكانية التوصل إلى عفو نعمة متبادلة يولد بدوره أثر إيجابياً للسلوك الفعلي في المجتمع، عنى أساس الأندلابة لسياسة تلازم عن عقد اجتماعي.

قائماً ينتظر التطر حول ما إذا كان السعي للمنفعة، بشكائه انمياثر أو غير انمياثر، يوفر الأساس الثمين الأوجد للسلك المعقول في المجتمع، وتعد سؤال آخر ذو صلة بهذا السؤال وهو ما إذا كان يتعين أن تكون المنفعة المتبادلة والمقايضة هما أساس كل المعقولة السياسية.

### القوة وواجباتها

في المقابل، دعني أتناول خط تفكير آخر نأخذ شكلي نقاشي عام حول أن المرء، إذا كانت لديه قوة لإحداث تغيير ما يرى أن من شأنه الحد من الظلم في العالم، فتمه حجة اجتماعية قوية لقيامه بهذا التغيير بالصبط (دون الاضطرار إلى إعمال فكره في تبرير القيام بذلك من خلال استدعاء فوائد شكل ما من قبل من التعاون). يتناقض واجب القوة المؤثرة effective power هذا مع واجب التعاون المتبادل، على المستوى الأساس لتبرير اندفاع.

وكان غوناما بودا قدم في مجموعة المحاضرات *Sutta Nipata* وجهة نظري قوية في واجبات القوة.<sup>(\*)</sup> يقول فيها إن علينا مسؤولية تجاه الحيوانات بما يتنا وبها من تعاون، فهذا المسب بالضبط، وليس لأي تساو يدفعنا إلى التعاون. ويقول إنه لما كنا أقوى بكثير جداً من الأنواع الأخرى، فإننا نتحمل مسؤولية تجاهها بهذا التفاوت بالضبط بيننا وبينها في القوة asymmetry of power.

ويعصي سوا إلى شرح الفكرة بشبه هذه المسؤولية بمسؤولية الأم تجاه طفلها، ليس لأنها وتدته (فالصلة لا تستدعي في هذا النقاش - لغة

(\*) نجد انتر حمة الإنجليزية لكلامه لدمو تاتيه في *F. Max Müller (ed.), The Sacred Books of the East, vol. X, Part II, The Sutta-Nipata: A Collection of Discourses, translated by W. E. Geiboll (Oxford: Clarendon Press, 1881)*

والمرة ترجمة أحدث لها هي: *The Sutta-Nipata, translated by H. Saddhatissa*

*(London: Curzon Press, 1985)*

منع لها في نمود)، بل لأن في استطاعتها القيام بنسب تؤثر على حياة طفلها لا يستطيعها الطفل نفسه. فالنسب الذي يدفع الأم إلى مساعدة طفلها، في خط التفكير هذا، لا ينبع مما يعد به التعاون بين مكافآت، بل من إدراكها أن في استطاعتها عمل أشتا. تفضل بأنها له بتمتع عظيم في حياته لا يتطلع الطفل عملها بنفسه. وليس على الأم أن تسحب لأي مغبة متبددة - حقيقية أو متخيلة - ولا تسمى لأي عيب 'القرصي' لهم واحبه تجاه طفلها. تلك هي الفكرة التي أراد بودا توميلها.

بأخذ انسبرج هنا شكوك حجة مما ذهأ أن إذا كان متاحاً لشخص القيام من تلقاء نفسه بعمل ما (ما يحصل هذا العمل ممكن عملياً) وإذا كان هذا الشخص يرى أن القيام بهذا العمل سيوجد وضعاً أكثر تصافاً في العالم (ما يجعله يعزز العدالة)، فتأكد حجتان كفتيان لشخص كي يفكر بجدة بالذي يبهي له القيام به في ضوء هذه الإدراكات. بالطبع، قد يكون هناك كثير من الأعمال التي تلي هذين الشرطين ولا يتضح المرء القيام بها. ليس الصواب هنا، بالتالي، وجوب الإذعان التام كلما تحقق هذان الشرطان. بل هناك المرء واجب التفكير في عمل شيء. ودرتوغ من أن يمكن استدعاء نوع من التفكير العقيد-اجتماعي يشكفه التوسع - نما يتبع به من راحة - لإيجاد مبرر لفكر الأم في مساعدة طفلها، فيكون مثبوتاً جداً استنتاج أن التفكير إنما هو التولد المباشر لواجب القوة

المنقضة الأساسية الواجب إدراكها هنا هي وجود مخرجات مختلفة لسعي لتسوية المعقول. لا تحتاج كلها إلى أن تكون متعلقة على التفكير القائم على ما يرتعى من فائدة من التعاون المتبادل. ما من شك في أن للسعي إلى المنافع المتبادلة، بالشكل الهوسي المباشر أو التوليدي الحفي، كبير صلة اجتماعية، لكنه ليس المصق الأوحدي، الصلة بمناقشة مهية السلوك المعقول.

نهى نقاش عدم الأسباب الحيادية هذا بملاحظة أخيرة. أن إدراك

الواجبات المنصبة بما صار يدعى اليوم مقاربة حقوق الإنسان كان دوماً مختصراً قوياً في التفكير الاحتماسي، مرتبطاً بمسؤولية العوة المؤثرة، كما سنشير في الفصل 17 (حقوق الإنسان والتحديات العالمية)، عند كان منذ زمن طويل نسعى له إنما تحت مسيات مختلفة (تعود على الأقل إلى زمن توم بيني وهاري وولستونكرافت في القرن الثامن عشر).<sup>14</sup> وإن انصحخ التي لا تقوم على فكرة العطفة المتبادلة بل تركز على الالتزامات أحادية الجانب بسبب تفاوت القوة لا تُستخدم بكثرة في أنشطة حقوق الإنسان فحسب، بل يمكن تلخيصها كذلك في المحاولات الأخرى للاعتراف بتعانت تفدير الحريات - وبالتوازي مع ذلك حقوق الإنسان - للجميع. لمشلا، اعتمدت كتابات توم بيني وهاري وولستونكرافت حول ما سعت وولستونكرافت إثبات حقوق النساء والرجال اعتماداً كبيراً على هذا النوع من الدافع، المستمد من التفكير في واجب القوة المؤثرة أن تساعد على تعزيز حريات الجميع. يكتسب خط التفكير هذا، بالطبع، تديداً قوياً، كما ذكرت آنفاً، من تحليل آدم سميث الأسباب الأخلاقية، ومن ذلك استدعا أداة المشاهدة المحايد في توير الناس بالشواغل والالتزامات الأخلاقية.

فالمضفة المتبادلة، العائسة على التآية والتبادلية، ليست الأساس الأوحيد للتفكير في السلوك المعتقدون تجاه الآخرين. ويمكن أن تكون القوة المؤثرة وما يتبعها من التزامات أحادية الجانب كذلك أساساً مهماً لتفكير المحايد، بنجاور دافع المنافع المتبادلة.

<sup>14</sup> انظر أيضاً مختصراً، 'Elements of a Theory of Human Rights Philosophy',

*Human Rights and the Limits of Law and Public Theory*, 32 (2002)

*Carolina Law Journal*, 27 (April 2000)



## التبلورات الفهلية والحوارب والمشية

تحدثت في المقدمة عن معاهدة مهمة جرت في واحدة من هذه التبلورات *Mahabharata* السنسكريتية القديمة. الحوار بين أرجونا، السحارِب العظيم بطل الملحمة، وبين كريشنا، صديقه ومستشاره، عليه معركة كوروكشيترا الكبرى، في مكان غير بعيد عن مدينة دلهي، يدور الحوار حول واجبات البشر عموماً وواجبات أرجونا خصوصاً، يصدر فيها أرجونا وكريشنا عن آراء متباينة حادياً. وأسفل هذا الفصل بمعية وافية لمساتل التي انقوى عليه انجدال بين الاثنين.

كانت معركة كوروكشيترا بين الهدافا، العائلة الماتكة انفاصلة وعلى رأسها بودستيرا (أخي أرجونا الأكبر والنورث الشرعي للعرش)، من جهة، وبين الكورافا، أبناء عمومهم من جهة أخرى، الذين أخذوا المملكة عصباً. وقد اتخذت أغلب العائلات الحاكمة في مختلف ممالك الهند، شماليها وشرقيها وغربها، هذا الجانب أو ذاك في هذه المعركة الملحمة، وضم الجيشان المتواجهان نسبة كبيرة من الرجال الأقوياء في البلاد. كان أرجونا المحارب العظيم الذي لا يُقهر يقف في الجانب الصحيح، جانب الهدافا. وكريشنا هو سائق عربة أرجونا، لكن أريد أنه في الملحمة أن يجسد الرب في صورة بشر.

تُفني قوة جبال أرجونا كريشنا قصة الملحمة، لكنها ولدت كذلك على مر العصور كثيراً من السداولات الأخلاقية والسياسية. يُدعى القسم من المنحة الذي وردت فيه هذه المجادلة بين الهدافا حجة أو حجة اختصاراً، وقد شد اهتماماً ديباً وفنسياً استثنائياً فضلاً عن أسره القراء العادين بالظيمة المثيرة للمجادلة نفسها.

نظر أرجونا وكرشنا إلى الجيشين على انظرهمين وفكرا في اسعركة الكري التي نوشك أن تقع. ثم عثر أرجونا عن تسكوكه انعسقة حون ما إذا كان ينبغي له القتال ثم شك أرجونا في عدالة قصيته. وأن هذه حرب عادلة، وأن جانه كذلك سيكسبها بالنظر إلى قوته (لا أقله لأن مهارات أرجونا الفذة في صعه كمحارب وهدت عظيمه). لكن أرجونا يرى أن مقتلة رهيبه ستقع. وأزقه كذلك أنه سيضطر إلى قتل عدد كبير من الناس هو نفسه، وأن أعذب انذير مشاركون في القتال وقد يلتقون حصمهم فيه ثم يفعلوا شيئاً بلاهون عليه إلا أنهم اتخذوا هذا الجانب أو ذلك (غالباً يدفع ولاءات القربى وغير ذلك من روابط). ولئن كان فلق أرجونا مرده المأساة التي توشك أن نعم البلاد. والتي بسكن تقيدها كذلك دون اعتبار خاص ندوره هو في المذبحة. فإن جانياً من هذا القلق يأتي ولا شك من أنه نفسه سيقتل كثيراً من الناس الذين يكون لأكثرهم وداً وتربطه بهم علاقات شخصية. وهكذا فتمه سمات موضعية وظرفية لرأي أرجونا تراعب عن القتال.<sup>16</sup>

يقول أرجونا لكريشنا إنه ما ينبغي له في الواقع أن يقتل ويقتل. وربما كان الأجدر بهم ببساطة ترك الكوراثا بحكمسون المملكة التي اغتصبوها دون وجه حق، وأن هذا ربما كان أمون الشرير. أما كريشنا فيرى خلاف ذلك، مشيداً على أوتوبه فيام المرء بالواجب بحرف النظر عن المواقف. وهو ما صرر بسندعي مرة بعد مرة في المناقشات اللاحقة في الفلسفة الدينية والأخلاقية بالفعل، فيالتحول التدريجي لكريشنا من نبيل ولكن محارب موالي لنيانداثا التي تحصيد للرب، صارت البجته كذلك وليقة ذات أهمية لاهوية كبيرة.

يحدد كريشنا في أن على أرجونا القيام بواجبه. وليكن ما يكون.

<sup>16</sup> بولشر "تمسز التمرد بالموضعية positionalty في الفصل 7، الموضع رابعة والاربعون.



ولا يسعه التنازل عن التزاماته كمحارب وقائد عام يُتَظَر منه ألا يحدل  
الذسن وقفوا في صفه. وكان حتى الواجب العالمي عند كريشنا، وتمكيظه  
المنضبط على وجوب القيام بالواجب بصرف النظر عن العواقب، مؤثراً  
جداً في التحولات الأخلاقية التي شهدتها العصور التالية.

انصوَر أنه إساءة بقوه النظرية التصرفية أن انهمت كلمات كريشنا  
حول وجوب قيام المرء بالواجب بصرف النظر عن العواقب حتى  
المسالمة العظيم، غاندي (الذي اقتبس مراراً كلمات كريشنا في الـ «جيتا»<sup>101</sup>)  
وإن كان الواجب في هذه الحال يحتم على أرجونا خوض حرب عنيفة  
والأ يقبض مسدوه يقتل الآخرين، وهي مسألة ما كان يُتوقع من غاندي  
عادة أن يتحتمس لها.

كذلك حظي موقف كريشنا الأخلاقي بتأييد بليغ من كثير من  
شراحى الفيلسوف والأدب في العالم؛ وكان الإعجاب بالك جيداً لاسيما  
بأراء كريشنا، ظاهرة دائمة في جوانب من الثقافة الفكرية الأوروبية<sup>102</sup> وقد  
ترجم كريستوفر إيسرود الـ «بهاغافادجيتا» إلى الإنجليزية<sup>103</sup> وفُترت في  
إس. إي. إيوت فكر كريشنا وغلب بالشعر رسائله الأسنمية في صورة وصية:  
«فانسفي، يا زكيب، نلامام، لا تعباً بمغية الإقدام، لا وداعة أقول، أيتها  
الزكيب، إنب نلامام. / Are / And do not think of the fruit of action. / Fare  
>forward. Not fare well. / But fare forward, voyager»<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> حظيت الـ «جيتا» بتقرير رائع في أوائل القرن التاسع عشر من قبلهم فون ممولدس  
المدني مان عها إنهد أحسن أعنيه فاسمية حقة حرب عسري لسن وربما تكون  
الوحيدة. لكن جوهر الـ «نهر» الذي يفتخر الـ «مولدس» به مع ذلك إلى  
أن كل مدرسة فكرية وفلسفية. عس (ال «جيتا» على طريقتها) *The Gita*  
*of India* (Calcutta: The Signet Press, 1946, republ. ed., Delhi: Oxford  
& University Press, 1981), pp. 108-9.

<sup>102</sup> بالتعاون مع سوامي براني لانا (Madras, Sri Ramakrishna Math, 1989).  
<sup>103</sup> T. S. Eliot, 'The Dry Salvages', in *Four Quartets* (London: Faber & Faber, 1944), pp. 29-31.

## حجج أرجونا

ويتواصل لجدال. ويعرفن أرجون زكريشا كل منهما أفكاره عمى مؤيديه، ما يمكن اعتباره مناظرة كلاسيكية بين حُلق أداء الواجب بصرف النظر عن العواقب وبين التقييم المنحجب لهذه العواقب يُدعى أرجونا في النهاية. بعد أن يستند كريشنا بقوة الفكرية لتحجته بنوع من الإظهار الخارفي لرمائه

لكن هل كان أرجونا مخطئاً فعلاً؟ لم نعد أن يُقال كما قلنا بل يوت «مضي سارك للامام» فحسب لا «وداعاً» كذلك؟ هل يمكن أن يُقبل اعتقاد المرء وجوب أن يتأمل نصرة القضية مدانة بصرف النظر عن العواقب أسات إحجابه عن قتل الناس، بمن قيهم أولئك الذين يكن له ودا؟ وهل هذه حجج مقنعة؟ بيت التصيد هنا ليس أن أرجونا سيكون معه الحق كل الحق في رفض القتال (وقد كانت هناك حجج كثيرة صد انحج أرجونا من المعركة غير تلك التي ركز عليها كريشنا)، بل هناك كثير مما يتطلب التراجع والموازنة، وإن رأى أرجون المنصف على [المحافظة] على الحياة البشرية لا يمكن دحضه بمجرد استعفاء ظاهر القول بواجب القتال، دون النظر في العاقب.

بالتفعل، هاهنا انقسام بين مراقبين حوهريين يمكن الدفاع عن كل منهما بطرق مختلفة. لكن ثمة كانت معركة كوروكشيترا منطقي بقتلها الكثيفة عنى حيوات الناس في البلاد، كما ترى في المنحمة الشعرية فيها، لا بد أن تمتدعي انقراضات حول ما الذي ينبغي عمله تعيماً انتقادياً واسعاً لا مجرد رد بسيط فاتب على إغماض العين عن سائر الشواغل إلا واجب القتال المنتصر، مهم حصل، أن كان ذلك واجب أرجون كجندي وبالوغم من أن انه جيتا كوثيقة دينية تفسر على أنها تأخذ بحزم جانب كريشا، فإن منحمة ماهاهايتا التي جرى فيها المجادلة كجزء من قصة أوسع تعطي الجانبين كليهما فسحة أرحب كلاً لثناء حججه. بالتفعل، تتهمى المنحمة بطامة ودا؛ للقتلى والأشلاء، فقد ديف النصر والظفر

الكرب والكذب، وسأذُ العدنُ وبذ الناس يصعب عنى المرء ألا يورى فى هذا صوراُ نككوك أرجونا العميفة.

فى 16 يوليو 1945، عندما رأى جيه روبرت أوبنهايمر، الذى قاد الفريق الأمريكى الذى طور القنبلة الذرية فى الحرب العالمية الثانية، انقصة المدمنة لأول تفجير نووى من صنع الإنان، استعصر من الـ جت كلفمت كرشنا (صرت أن الموت، مُدميمُ انجوا لم).<sup>171</sup> وكالتصيفة التى نلقها من كرشنا أرجونا 'المحارب' أنْ عليه أن يقابل فى سبيل انقصة اءءءة، وجد أوبنهايمر 'الغيزيانى' مبررا، أنذاك، لالتزامه انضى تطير قنبلة لصانح ما كان واضحا أنه العرفُ الصصح. لكنه فى مناقته العميفة إسفانه فى تطوير القنبلة، بعد تطويرها، سيد أوبنهايمر العفر فى موقفه بنوع من الإدراك المتأخر ويقول: عندما ترى شيئا بارعا من الناحية الفنية، نمصى إلى عمائه غير متسايل ما الذى صنع به إلا بعد أن تصغه وتذكر أنجارتك انضى.<sup>172</sup> وبالرغم من هذا المدافع الذى لا

<sup>171</sup> Len Giovannoni and Fred Freed, *The Decision to Drop the Bomb* (London: Methuen, 1957).

<sup>172</sup> انظر (\*\*\*) *In the Matter of J. Robert Oppenheimer: USAC Transcript of the Hearing before Personnel Security Board* (Washington, DC: Government Publishing Office, 1954). انظر كذلك مسرحة هابر كيجزوت التى استمدت إلى هذه الشهادات وعوائها مخصوص أوبنهايمر برحمتها لى الإنجليزية روت سبيرز *In the Matter of J. Robert Oppenheimer*, translated by Ruth Speirs (London: Methuen, 1967). علق أن السدد هما عى أنه بالرغم من اقتباس أوبنهايمر من كرشنا، وبالرغم من ارتقاعه بحالة العضية انى كان يعمل لأجلها نتمه قناعه كرىف فى قضيه أرجونا، فإن موقف أوبنهايمر لا يطبق موقف كرشنا تماما. فقد استدعى كرشنا 'أرجونا' أن يقابل ك'محارب' فى سبيل قضية عادلة، إنما استعصم أوبنهايمر من أنظر عموها هو عمن شهر بارح نفا، وسما تكون انبراعة العضية برحمة سجاج العدم فى قيامه بواجبه، تكبر شمة انتاب آءا بالمسءنه مع تطير كرىف الوضوح أرجونا، وقد أمر لى هذا الأمر شرح إيرت قبلى أيام، فاشكره.

يقدم لـ العفسي للأمام، كان لدى أوينهايمر ما يكفي من سبب لتأمل كذلك في شواغل أرجون: كيف يمكن أن يأتي الخير من قتل هذا العدد من البشر (لا أن يستنزح فحسب بكلمات كريشنا)؟ ولم ينبغي له انتقاد بواجب كويراني. متجاهلاً سائر العواقب ومنها ما سينجم عن قيامه به من شقاء وموت؟<sup>31</sup>

الآن، بانتقالنا من هاهنا إلى ما بهذا كله من صفة بتعليقات العدالة، من التمييز بين عناصر ثلاثة مختلفة، وإن كانت متشابهة، في تفكير أرجون: غالباً ما تُجدل معاً في الأدبيات الأوسع التي نُدّنها إلى جيتا، لكنها تقاطع وتمايز، تطلب كل منها اهتماماً منفصلاً.

أولاً، انشبه المركزي في فكر أرجون اعتقاده العام أن ما يحصل للعالم مهم وأنه يجب أن يكون له شأن في تفكيرنا الأخلاقي والسياسي. لا يسع المرء أن يغفل عنه عما يجري في الواقع، ويلزم مفهوم نيتي *niti* للعدالة (أي الصراية السلوكية). متجاهلاً تماماً ما يشأ من ذلك من واقع، يتم هذا الجانب من زعم أرجون، الذي يمكن تسميته 'صلة العالم الفعلي' *'the relevance of the actual world'*، تحديداً الجزء من العالم الفعلي الذي يهتم به: أي حياة وموت الناس المعنيين. ثمة حجة عامة هنا حول أهمية الحياة [نقل تلح علينا] مهما بلنا إلى غيرها من حجج، كتجنب المرء ما يواجه من انتقادات قاسية ليمسك السلوك الصحيح، وكإعلاء

<sup>31</sup> ذكرت في نفس السابق (2011) *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, 2006).

51) أني لما كنت طالماً في المرحلة الثانوية سألت معلم السنسكريتية إن كان يمكن أن يقول إن حجة كريشنا الرواسي التي واجه بها أرجون نافضة وغير مضمرة. فأجاب المعلم: أنك ربما تقول ذلك، ولكن عليك أن تقول بالتقدير الكافي من الاحترام. وبعد صوب عديده، سمعت نفسي بالدفع عن موقف أرجون الأصيل، سرهت - بالعبر الكافي من الاحترام - أرجون ذلك - على أنه ذنب الراسب المستغل من العواقب. ندي حراج به ترضياً غيراً مفتح تعادياً في الواقع: 'Consequential Evaluation and Practical Reason', *Journal of Philosophy*.

مجده أسيرة حاكمية أو مملكة ما (أو لأجل أن تنتصر الأمة)، كما بدأ ربما بأوروبا في الحرب العالمية الأولى الدامية)

من حيث النية الكلاسيكي بين له نيتاً *myth* والذ نيتي *anti* الذي أعمنا في المقدمة، تميل حجج أرجونا بقوة إلى جانب نيتية لا إلى جانب نيتي. أي خوض حرب عادلة مراعاة هي المقام الأول لواحب المعرة كقائد عسكري [التي ينافع من صوابية هذا السلوك (في القوانين والأعراف السائدة)]. فما كنا نعدوه 'الإنجاز أو التبلور الاجتماعي' 'social realization' هام جداً في هذا النقاش. وفي ذلك الإفتاز العام، هناك حجة تراها حاضرة دوماً في فكر أرجونا، وهي أننا لا نستطيع تجاهل ما يحصل لحيوات الناس خاصة في تقييم أخلاقي أو سياسي من هذا النوع. سادعو هذا الجانب من فهم أرجونا أهمية الحيوات البشرية

أما المسألة الثانية فتصل بالمسؤولية الشخصية. إذ يحتاج أرجونا في أن الشخص الذي يؤدي قراراته إلى عواقب خطيرة يجب أن يتحمل مسؤولية ما يجم عن هذه القرارات من عواقب. وهذه مسألة مركزية فيما يدور من نقاش بين أرجونا وكريشنا، وإن كان الأشكال يقدمان تفسيرين مختلفين لكل الاختلاف حول الكيفية التي ينبغي بها النظر إلى مسؤوليات أرجونا. حجة أرجونا أن نتائج خيارات وأفعال المعرة يجب أن يكون لها

(\*) في الحدال اندام في الذ حينه بربز كريشنا في المقام الأول، على الذ ينه بمعناها السعد (أي نهد ليه السويكية) تقدم المعرة بواحه، بينما يجادل أرجونا في الذ نيتي (نيتي نيتي) على أن أقل خطف كثير، وله بدأ أن ذلك عني (واجب؟) وبسأل، كفتك عن نيتية المجتمع التي منتج عن شعرب (هل يمكن أن تكون حرباً من عادلة إن هي أدت إلى منقاة عظيمة؟) لتقطة نيتي أريد أن أشدق عليها صتا هي أنه بصرف النظر عن النقاش حول الواجبات والعواقب (وما يتصل بها من صراخ بين آدب الواجب وحكمة انظر في المواقف)، وهي المسألة التي يتصب عنها حل الاهتمام عدة في نوع احجج المسألة في الذ حينه، لمة مسائل هامة أخرى تادرج، شكلي ملشر أو عبر مباشر، في ذلك الجدال التكري العني، يعني لا نعمل عهد.

وزن في البت فيما يتعين عليه فعله، بينما يلج كريشنا على أن على المرء أن يقوم بواجبه مهما حصل. وأن طبيعة واجب المرء يمكن أن تختلف في هذه الحال، دون حاجة إلى النظر في عواقب الأفعال المتخذة.

وقد سان جبر كثير في الفكر السياسي وافتلسفة الأخلاق حول ١٥ من التفكير المتبصر بالعواقب والتفكير القائم على الواجب. هاهنا، لا شك، نقطة خلاف بين الشكل الحدسي لأدب الواجب عند كريشنا وبين تفكير أرجونا المتبصر في العواقب. مما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضوع، ويُغفل عن ذكره أحياناً، أن أرجونا لا ينكر أهمية المسؤولية الشخصية - فهو معسّي لا بالعواقب الحميدة فحسب بل فيما يقوم به اللاعبون من أدوار لاسيما ما - يقوم به هو نفسه، وهو في هذه الحالة قتل خليقي كثير. لذا فإن مشيخته كفاعل مختار agent أقدر على اختيار فعله وإنفاذه في هذا العالم وما يترتب عنها من مسؤوليات شأنه خطير في ربه، فضلاً عن اهتمامه بحيوات الناس فلا يصدر أرجونا هنا، وهذا أمر مهم أن يُشار إليه، عن ذلك النوع من التبصر في عواقب الفعل بحسب على عن الفاعل

ثالثاً، يدرك أرجونا كذلك من سيقتل، ويؤديه خصوصاً أن يُضطر إلى قتل أناسي بينه وبينهم مودة. وفيهم أناسٌ من قرابته. وبالرغم من إرعاجه الشديد من القتل عمومياً، لاسيما إذا أخذنا حجم المعرفة في الاعتبار، يظل يقصّل على جدته مسألة اضطرابه إلى قتل أناسٍ لهم عنده شأنٌ شكلي أو بآخر. مشأ هذا المقلق عند أرجونا ميله إلى الاهتمام بما يكون للمرء من علاقات شخصية مع أناسٍ آخرين متورطين في عملي ما. (وقد نظرنا إلى هذه المسألة في الفصل 7، الموضوع والصلة والنوهم). قد يصح استبعاد التواجبات المرتبطة بالصلوات العائلية والعاطفة الشخصية وكذا التواضع انسيطة بانمسيبة [البشرية] agency في بعض الميقات الأخلاقية كقيام موظفي حكومة، مثلاً، بوضع سياسة اجتماعية، لكنها تتطلب الاستيعاب

في الإطار الأوسع للفلسفة الأخلاقية والمسائية، عندما تؤخذ المسؤوليات الشخصية في الاعتبار وتوضع في مواضعها الصحيحة.

لا يصور أرجونا، بالطبع، في المنحة كفسوس، وسيكون من الخطأ أن نرفع منه أي نوع من أنواع الدفاع السطور عن شواغله الخاصة فيما سوق من حجج في الـ جيت، لكنّ المدعش في الأمر، مع ذلك، هو الطريقة التي يعبر بها أرجونا عن كل هذه الشواغل المختلفة فيما يخص إليه من رأي، أن الصواب ربما كان في الانسحاب. كل هذه التفاعل إضافة إلى عواقف أرجونا البشرية الأساسية، واضحة الصلة بالموضوع عندما نتبع مضموناً نيدياً [ما يحصل بالعواقب أو النتائج] في هذه الحال.

### المحصلة النهائية والمحصلة الشاملة

بما أن المعادلات القائمة على التبصر في العواقب غالباً ما تُعتبر معنية بالنتائج (ونفسر أحياناً على أنها معنية بها فقط) سيكون مفيداً في فهم حجج أرجونا، معانية مفهوم 'المحصلة' 'the outcome' بدقّة وانتقائية أشد من المعتاد. يُقصد بالمحصلة الوضع 'state of affairs' الذي يجم عن أي تدبير قرار بمسنا، من فعلٍ أو قانونٍ أو ترتيب. وبالرغم من أن أحداً لا يحتاج بإمكانية وصف أي وضع كان 'بشكلٍ' وصفاً كلاًياً (إذ يمكننا دوماً إضافة قدرٍ ما من التفصيل، إن لزم الأمر، باستخدام عدسة مكبرة تُرى من خلالها الأحداث والأفعال)، يمكن أن يكون فكرة الوضع الأساسية غنة بالمعلومات، ويمكن اعتبار كل ما فيها من سمات مهماً.

ما من سبب معين يدعونا للإلحاح في تقييم وضع على وصف بسيط له. بعبارة أدق، يمكن أن يشتغل الوضع، أو تشمل المحصلة في سياق الخيار المدروس، على عمليات | صير وراث اختيار processes of choice، وليس على مجرد نتيجة نهائية محددة تحديداً صيفاً فحسب. كما يمكن اعتبار محتوى المحصلات مشتملاً كذلك على كل ما له

صلة من معلومات عما يمكن إنجازه من فعل بالمشيئة البشرية (agency) وكثر الاتصالات الشخصية واللائسحسية التي يمكن اعتبارها ذات شأن في مشكلة اتخاذ القرار قيد النظر.

في كتابي السابق عن نظرية القرار والخيار العقلاني، حاججتُ بأهمية الالتفات بشكل خاص إلى المحصلات الشاملة 'comprehensive outcomes' التي تشمل على [كل] ناهض من فِعَل (actions undertaken) وما يمكن إنجازه منه بالمشيئة البشرية (agencies involved) والعمليات/العمليات المستخدمة (processes used) الخ، إلى جانب المحصلات البسيطة التي يُنظر إليها بعزلة عن العمليات والأفعال والصلات - ما أسماه المحصلات النهائية 'termination outcomes'\*\*\* يمكن أن يكون هذا التمييز مركزياً في بعض - مثل علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع، وفي النظرية العامة للفراغات العقلانية والألعاب.\*\*\* وهذا يحدث أن يكون التمييز حاسماً أيضاً في تقدير وبيع تفكير ما في العواقب أو العائلات. وقد يكون تقييم المحصلات الشاملة حراً تكاملياً من تقييم الوضع، وبالتالي

(\*) نوقش الفرق بين المحصلات النهائية والمحصلات الشاملة في المقدمة. وهو مهم جداً لتعارف معالجة في هذا العنصر، الذي يفتق به المحصلات الشاملة دوراً لا يمكن أن تنجزه المحصلات النهائية بالفعل. كما أن جانباً من مشكلة ما يُعتبر نظريات مثلثة 'consequentialist theories' للتفكير العملي في التحيل إلى التركيز على المحصلات النهائية فقط. حول الأمر الأبعد للتمييز، انظر مقالتي: 'Maximization and the Art of Choice', *Economica*, 65 (1997). 'Consequential Evaluation and Practical Reason', *Journal of Philosophy, Reasonability and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

(\*\*) لإيضاح إحدى المسائل في مساق اتخاذ القرار بمثل سطح حدانصة العمليات والمشتقات بتقييم الوضع، قد يورد شخص ما كقولاً أن يختص به موماً مريح جداً في قضية طويته، لكنه لا يسلي خاصة إلى المسائل مع الآخرين للاستقرار بأكثر المتاع. راجع، فمتدا نوحاً من هذه الاعتبارات القائمة على العملية، تنعير هكليات كثير من القرارات والألعاب.



لبنة أساسية في تقدير العواقب.

ما وجه صلة هذا التمييز بحجج أرجونا؟ في المناقشات المتضمنة حول مضمون العاقبة، من الشائع اعتقاد كريسنا، كما سبق الإشارة إليه، مزيداً صميمياً لأدب الواجب، يركز البتة على أداء هذا الواجب، واعتبار أرجونا متبصراً بالعواقب، يُتَمِّمُ نفسه بالأفعال الكاملة على ما تزور إليه هذه من غير (أو شبه). في الحقيقة، كلا هذين التفسيرين مضلل إلى حد بعيد. فلا شيء يمنع مقارنة عامة ما يؤول الواجب من أن تأخذ في الاعتبار العواقب، حتى لو بدأ بالمقارنة بأهمية الواحدات المعزقة خيفة مستغلة [عن العواقب]؛ لذلك سيكون من الخطأ اعتباراً أخلاقياً كريشنا السهولة نوعاً ما أدب واجب أصيلاً. لا بدعنا، مثلاً، فهم أدب واجب عمدتويل كأخذ استناداً إلى تطرف كريشنا.<sup>12</sup> فأدب واجب الأخير طهراني الشكل جداً، يتجاوز اعتبار أهمية التفكير القائم على الواجب، ويكر صلة أي تماثل [آخر]، مما يجعل بالعواقب على الأخصر. في تحديد ما إذا كان ينبغي القيام بعمل ما أم لا.

بالمثل، ما كان أرجونا متبصراً بعبء العواقب وحسب، يلج على تجاهل كل شيء إلا المحصلات النهائية، على النحو الذي تعرف به الساحة الضيقة السطحية للتفكير العواقبي أو النماكي. بخلاف ذلك، يُعنى تفكير أرجونا عناية شديدة بالمحصلات الشاملة. نطلب فكرة التبنورات الفعلية، كما بينا آنفاً، النظر في العواقب بهذا المعنى الأشمل، مع أخذ الأعمال والمصالح والمشكلات في الاعتبار. وقد بينا بالعمل كيف أن أرجونا لا يفتح كثيراً في المجال لفكرة الواجب، أخذت في حسبان

<sup>12</sup> مدعياً، من الخلف، المادي الذي وصل إليه كاتل في ع. ب. بالعواقب في عرض موقفه الأخلاقي الأساسي، النظر، مثلاً، Critique of Practical Reason (1788) ووضعت translated by L. W. Beck (New York, Bobbs-Merrill, 1956).

تفكير أن هذه الحجج ليست جزءاً من موقفه الأخلاقي الشامل.

مسؤوليته كفاعلٍ قادرٍ مختارٍ، ومدركاً صفة الحاصلة بكثيرٍ من ضحايا الحرب المحتملين (فصلاً عن أساء عموماً للمثقلة البشرية العظيمة والقتل العمدا). وهذا أوسع دون شك من الفكر العواقبي القائم على المحصلات النهائية.

وراء لجزء من مقاربة هذا الكتاب المحااجة بإمكانية دمج الإدراك المتسايل للوضع بالتقييم اعم للتمسورات الاجتماعية. وبالرغم من أخذ العواقب - حتى بالمعنى البسيط للمحصلات النهائية - جدّاً في الحبار بين شوغلٍ آخرى، نرى تجددها دفاعاً عن النسخة القياسية لفكر العواقبي كما ظهر في الحمل المتنازع على قرنين بريادة المدرسة البغية. لكن من الصعب مع ذلك، أن يسأل المرء: بأي معنى، إن كان ثمة معنى، يكون فكر أرجونا عواقبياً، وإن لم يكن بالمعنى النموذجي الأصيل للكلمة.

### العواقب والتبلورات الفعلية

ليس من السهل تحديداً أي تعريف للعواقبية يرسي كل أولئك الذين استدعوا هذه الفكرة، دفاعاً عنها أو انتقاداً لها، وقد حدث أن وضع مصطلح أخلاقي النفر في العواقب أو 'العواقبية' 'consequentialism' أساساً لا مؤيدو التقييم العواقبي، وكان استدعاؤه في المقام الأول لدحضه، غالباً بأمنلة مصادرة نسي أضفت قدرأ كبيراً من الوار - وشيئاً من انهو العكري - إلى الفلسفة الأخلاقية. فاعتراف المرء، بأنه 'عواقبي' وكاد يشبه تماماً تقديمه نفسه بصفة مهينة كقوله، 'I'm a wop' (أو 'frog' أو 'tinny' من هذا السكان أو ذاك) النظر التمعنى التبعيس في العاقبة الإنجليزية لهذه الكلمات الثلاث هي المعانجيم المناسبة!). بالتفعل، فكلمة 'عواقبية' أقل جاذبية من أن تُعطى عقلاً لأحد أو يقبلها أحد.<sup>18</sup>

18 - بالرغم من أنني لست مهتماً كثيراً بطرح أي تعريف لما هي العواقبية فعلاً، بجدريي أن أشير هنا إلى أن مقاربة أرجونا لا شك تتوافق مع تعريفه فليب يوني العواقبية.

ومع ذلك، من المهم اعتبار التفكير المتبصر بالحوافز ضرورياً لفهم الواسع بما فيه الكفاية لفكرة المسؤولية. فيجب أن يكون هذا جزءاً من نظام الاختيار المسؤول، المتمسك إلى قيام الفاعل المختار بتقييم الأوضاع، بما في ذلك اعتبار كل الحوافز ذات الصلة التي يُنظر إليها في ضوء الخيارات والمحصلات الشاملة المرتبطة بما يقع من نتائج.<sup>199</sup> ليست هذه المسألة التجوهرية، بالطبع، معنية مباشرة باستخدام مصطلح 'الحوافز'. لأنّ موضوع فكرة المسؤولية والتلورات الاجتماعية، كما بينا آنفاً، في سلة ما تدعى 'الحوافز' واسعة بما فيه الكفاية ليس مسألة ذات شأن (كما هي الأفكار نفسها).<sup>200</sup>

كما ورد في مقدمة مجموعة مقالاته المسيرة حول الموضوع بحريته هو، يقول أعلى ومنه تنريسي. الحوافز نظرية تقول إنّ الذي بين ما إذا كان جيداً ما هو الخيار الصحيح الفعلي أن يتخذه هو نظراً في حوافز القرار. في آثار هذا القرار على العالم (Coomaraswamy Alderson, Dartmouth, 1993), p. xvii) وما أنه لا يوجد (بصريح) هنا على حصر النظر في الحوافز في المحصلات النهائية فقط، متجاهلين صلبه المشية أو التصورية أو الفعالية، التي يمكن انشاطها في صورة تدبيره الشاملة، لا غير في اعتبار أو حوافز عمالية بالمعنى الذي أشار إليه فيديب جوتي.

<sup>199</sup> حول دمج الإجراءات في تقييم النتائج، انظر أيضاً: الحوافز لتكوارنو سورومورا، Kotaro Suzumura, 'Unconsequential, Opportunistic, and Procedures', *Social Choice and Welfare*, 16 (1999)

<sup>200</sup> كذلك توحد، في الحقيقة، مسألة 'إشارة' signaling' نحوي الحوافز اسمياً غير مناسب على نحو مبدئياً لسفارية تدفق تقييم الوضع - وتركز عنه بشرى اعتبار الوضع كتابة 'عافية' النوازل العائش التالي: صافية ماذا؟ وهكذا، وبالرغم من أن الفلسفة اللدني يعتبرون أنفسهم حوافزيس يبدو أنهم يميلون إلى السد بتقييم الوضع (ثم الانتشار إلى تقييم الأشياء الأخرى كالأفعال أو المساندين)، بشرى اصطلاح الحوافز في الاتجاه المعاكس - يُدعى إلى الأهمية المبيغة لشيء، آخر (فعل أو مبدأ أو شيء) يكون الوضع شبيحة له. ينبغي هذه، أولاً، تعريف بلد بأنه مستعمرة وحسب. ثم التحديد (ظهاراً أنه منبعضه تلك دون النظر إلى تعاضده، ليس هذا فقط بل) اختيار أن تعاضده نفسها يجب أن يُقيم كأي في صورة المستعمرة.

لا شئت في أن أهمية المسؤولية الشخصية لم تنس فطراً وافتراً من الاستمرار في إظهار ما سُمي العواقبية أو أخلاق النظر في العواقب consequentialism. فلعل لما قُضرت النسخة القيامة من الأخلاقيات النعمية عن ذلك، لاسيما بتجاهنها قل ما عدا المنافع من عواقب، حتى عندما تكون هذه جزءاً لا يتجزأ من الوضع (كأفعال فاعلين وفعلت فعلاً). نرد هذا الأمر البرنامج لغوي الذي يجمع بين العواقبية أو العائبة ومتطلبات إضافية، لاسيما 'الوليفية' 'welfarism' التي تلج على وجوب التحكم على الأوضاع بمعنومات السفة، ليس إلا، (كإعادة أو تلبية الرغبة) المتعلقة بهذه الأوضاع - بعرف النظر عن السمات الأخرى للأوضاع الناتجة، كالقيام بأفعال معينة، مهما كانت بغيفية، أو خرق الحريات والحقوق الأساسية للآخرين، مهما كانت شخصية.<sup>41</sup>

### التبورات الفعلية والمثيئة البشرية

هنا نقف مناقشة العواقبية نكر المسائل الأساسية نقي، بانطع، وسيكون هناك الكثير من الاشتباك معها فيما بقي من الكتاب. لكنني أود أن أصرح نقطتين إضافيتين قبل أن أغلق هذا الباب. كنت متدوت عمى أهمية إيراد أن فكرة التبورات الاجتماعية social realizations أكثر مسؤولية بكثير من التوصيف الضيق للموضع كمحصلات انتهائية. وثمة سبب وجيه

<sup>41</sup> بالفعل، التفكير لغوي إياه مزيج من ثلاث مسلمات مختلفة: (1) اعواقبية consequentialism، (2) ولوليفية، (3) welfarism، والتصنيف التجميعي sum-ranking (ويعني هذه الأخيرة وجوب جمع منافع مختلف الناس بعضها إلى بعض جمعاً بسيطاً لتبوير الوضع، دون الالتفات إلى التفاوتات. مثلاً، حرون التحليل لغوي factorization لغوية، النظر مقالتي، 'Utilitarianism and Welfarism' *American Society Journal of Philosophy* 76 (September 1970), pp. 463-89 and Bernard Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). لاسيما المقدمة المشتركة بين وبين محرر المشاركة.

لا لاخذ العواقب التي قد تنجم عن خيار ما بعين الاعتبار فحسب، بل لأخذاً نظرية أوسع كذلك إلى التبولوجيات الفعلية التي مستنجم عن ذلك الخيار، بما في ذلك طبيعة خيارات وأعمال المشينة البشرية والعمديت أو الصيرورات المستخدمة وما بين الناس من صلوات. وليس من المحتم ههنا ظهور بعض المعصلات المتعققة بأدب الواجب، على الأقل في تلك الأشكال المطروحة، مما له صلة واضحة بالموضوع ويُساهم لتشكيك في التفكير العواقبي الحقيقي، في التعامل مع الخيار المسزور القائم على تقييم التبولوجيات الاجتماعية التي قد تنجم عن هذا الخيار أو ذلك.

وبالنظر إلى أهمية الوضع في التبولوجيات الاجتماعية، يعرض السوزان التالي تكبير من نقاد الفكر العواقبي: إذا أردنا أن نأخذ في الاعتبار خيارات وأعمال المشينة البشرية والصيرورات والوصلات الشخصية، هل من أمم حقيقي في الحصول على نظام منسج لتقييم التبولوجيات الاجتماعية التي يمكن أن تقوم عليها القرارات المتبصرة والمسؤولة؟ واعتبار متطلبات الانساق، كيف يكون لشخصين أو يفصاً الوضع نفسه تقييمين مختلفين، استناداً إلى أفعال كل منهما ومسؤوليته؟ المشكلة المتصورة هنا تتشأ كما هو واضح من الدلل إلى النظر إلى التبولوجيات الاجتماعية بذلالات موضوعية صارمة. إن الإصرار الذي يتعين علينا أن نأنت، إن كنا نبع النظام الأخلاقي ذاته، أن نقيم به محصلة ش.عامة ما بالطريقة نفسها تماماً، لا يتوافق مع متطلبات الأخلاق النفعية. وهذه بالطبع حالة كلاسيكية لتكبير العواقبي، نكتها من ناحية المعلومات قيّدة جداً. وإن الإصرار على المتطلب نفسه في تقييم المحصلات الشاملة، حتى وإن كان معنيين بخيارات وأفعال المشينة البشرية والوصلات والصيرورات، سيبدو اعتبارياً تاماً. ومدعاة للتفتيش بالعقل.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> حول هذه وعبره من مسائل ذات صلة، انظر مقالني: 'Rights and Agency', *Philosophy and Public Affairs*, 11 (Winter 1982): 'Evaluator Relativity'

في الحقيقة. إذا كان تشخيص مختلفين مختلفين ذوران مختلفان كلباً في نشوء الوضع، سيكون من السحب والغرابية مطالبتهما بتقسيم الوضع بالطريقة نفسها تماماً. فمن شأن ذلك أن يجعل اعتبار خيارات وأفعال المشيئة التسمية التي هي جزء تكاملي من التبلورات الاجتماعية غير ذي معنى. فعندما يكشف عطيل، مثلاً، لودوفيكو (الذي يسأل: أين هو ذا الرجل المتهور انتعس؟ Where is this rash and most unfortunate man?) أنه هو الذي قتل ديمونة فيقول إن ذلك الرجل كان عطيلًا، وها أنا ذا هو، 'That's he that was Othello; here I am'، فسيكون من السحب فعلاً الإصرار على أن عطيلًا لا بد أن يرى ما جرى بالطريقة نفسها تماماً التي كان لودوفيكو يراها. ففهمه طبيعة الفعل والقدرة عليه التي تجعل عطيلًا يتحمر يتطلب كذلك ألا يستطيع رؤية ما حدث دون اعتبار دوره هو في القتل، ما سوف يجعل رأيه مختلفاً بالكيفية عن رأي الآخرين. فموضعية عطيل مركزية للتقييم - وليست تفصيلاً يمكن أن يصح في قيمه هو الحدث.<sup>10</sup>

ليس من المفاجئ أن يولي تفكير أرجون المبصر في العواقب أهمية خاصة لحقيقة أنه هو نفسه سيقبل خلفاً كثيراً في المعركة وأن بعض القتلى سيكونون من قرابته الذين يكن له مودة. لا يتطلب التبصر في العواقب

and Consequential Evaluation', *Philosophy and Public Affairs*, 12 (Spring 1983).

1983) وفي المقالة الأخيرة هذه كذلك رد على انتقاد ميم شونلند. هـ. ريفان مي

مقالته Donald H. Regan, 'Against Evolutionary Relativity: A Response to Sen'

في العدد نفسه من السجل.

10) كما نسير في الفصل 7، الموضع والصلة والوهم، إذ ذكرنا الصلة الموضوعية شاغلاً مهماً في تقييم الشخص وضعياً - أم مجرد مؤثر مشوّء بذوي جنبه، تلك مسألة تبيح معنى حراف. في هذه الحال، سيكون من الصعب القول إن دون عطيل في مقتل ديمونة تفصيل حراف للالتباه ينفي إيمانه في تقييم عطيل - الذي حدث بانصبط.

إعصافنا العين عن خبرات وأفعال المعتبة البشرية والصلوات في تقييم ما يحدث في العالم فقد تكون هناك أسباب وجبهة لإدخال الشواغل المتعلقة بالفاعل وتلك المستقلة عنه في تقييمه ما يحدث في العالم. وبالتالي، في تقييم العدائنة بمعنى *المزيد* لكن لا *مندوحة*، مع ذلك، من التدقيق الشخصي، أو بالفعل القائل العام، في تقييم صفة وأهمية كل نوع من هذه الشواغل. وإن طُلب السبب في تقييم المعقولة بسري على النوعين معاً.

(\*) يمكن أن تكون فكرة المسؤولية أوجه مختلفة جداً حسب السياق، و من بين المتحدثين للوقوف على بعض الفروق المهمة التي تم التطرق فيها لها، انظر Jonathan Glover, *Responsibility* (London: Routledge, 1970), Hilary Bok, *Freedom and Responsibility* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), and Ted Honderich, *On Determinism and Freedom* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005). انظر أيضاً Scheffler, 'Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics', *Philosophy and Public Affairs*, 21 (Autumn 1992):





## 11

### الحيوات والحريات والقدرات

قل ألمين وحمسمائة سنة، عندما ترك غواناما الشاب، الذي عُرف فيما بعد باسم بوذا، بيته الفخيم على سافوح الهيمالايا بحثاً عن الاستنارة. كان الذي دفعه إلى ذلك خاصة ما رآه حوله من صوت وموضي وعجز، وقد حُرَّ ذلك في نفسه كثيراً وأوجعه كذلك ما واجهه من جهل. من السهل فهو يواصت ألم بوذا. لا سيما أنسكال الحرمان وتفقد الحياة البشرية إلى الأمان، حتى لو تعين على إيمان النظر في تحليله اللاحق الطبيعة الجوهريّة لتلك. وليس من الصعب تقدير مركزية الحيوانات البشرية في التقييمات المتبعرة للعالم الذي نحيا فيه. وهذه كما ذكرنا في المقدمة وما بعدها، سمة مركزية لمنظور نيابة *inanimate objects* العتائين مع منظور بيني *inanimate objects* المتبند بالقواعد، وإن لم تك فكرة نيابة بحال من الأحوان هي الوحيدة التي تشير إلى صفة الحيوانات البشرية في تقييم سيرورة المجتمع.

بالفعل، كانت ضيعة الحيوانات التي يمكن أن يجباها الناس موضوع اهتمام المحللين الاجتماعيين على مر العصور. وبالرغم من ميل المعايير الاقتصادية الشائعة للتقدم، في صورة كثرة من الإحصاء سهلة التوليد، إلى التركيز تحديداً على زيادة قيمة نود يُسر حامدة *inanimate objects* of convenience (كإجمالي الناتج الوطني (GNP)، مثلاً، وإجمالي الناتج المحلي (GDP)، وكان هذان وما يزالان موضوعي تركيز جمهوية من الدراسات الاقتصادية للتقدم)، لا يمكن توير ذلك التركز جوهرياً - بتقدير ما يمكن تيريه - إلا من خلال ما تقدمه هذه النود للحيوات البشرية التي تمسها بشكل مباشر أو غير مباشر. وصارت مسألة استخدام مؤشرات مباشرة إلى نوعية الحياة وصلاح الحال والحريات التي يمكن

أن تحملها أو تأثرت بها الحيوانات البشرية بدلاً من المؤشرات غير المباشرة  
محر اعتراف واسع ما يفتك يتسع.<sup>191</sup>

حتى الذين طلعوا بالتقدير الكمي للدخل الوطني، الذي يحظى  
بهكمه الاهتمام ودعمه، حاولوا أن يبينوا أن محل اهتمامهم النهائي هو غنى  
الحيوات البشرية. وإن كانت قياساتهم لا يبررائهم بالدفاع، هي ما حظي  
بالاهتمام الواسع. فمثلاً، تحدث ويسام بيتي، رائد تقدير الدخل الوطني  
من القرن السابع عشر (الذي اقترح طرقاً ووسائل لتقييم الدخل الوطني  
بمستخدام 'طريقة الدخل' 'the income method' و'طريقة الإنفاق' 'the  
expenditure method'، كما تسميان)، عن اهتمامه بدراسة ما إذا كان  
رغبة المملك 'مه هي' حافية هي من السوء لا يبيهم بها إلا مستاء.  
ومضي يشرح مختلف مجذبات حالة الناس، ومنها السلامة العامة 'the  
Common Safety' والسعادة الخاصة بكل فرد 'each Man's particular  
Happiness'<sup>192</sup> ولقد كان مصدر هذه الصلة المجرعة الشجاعة غالباً في

191 حولت اتباع هذه المقاربة الأكثر مباشرة في سلسلة من المنشورات التي نلت  
بإدريسها إلى مغزبة قائمة على القدرة في معاصرة تاريخي أقيمت سنة 1999.  
وبشرتها بعنوان 'Equality of What?' in S. McMurrin, *Agency Lectures on Human Values*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, and Salt  
Communities, Lake City, UT: University of Utah Press, 1980  
and Capabilities - Amsterdam: North Holland, 1985 and Delhi: Oxford  
University Press, 1987). *The Standard of Living* edited by G. Harsanyi,  
Cambridge, Cambridge University Press, 1987; *Development as Freedom*  
(New York: Knopf, 1990). وتظهر كذلك الكتب التي شارك في تحريرها: *How to  
Succeed in Life Without Really Succeeding*, (New York: Harper & Row, 1993).

192 تظهر William Petty's *Political Arithmetic*، الذي نُقِبَ في حوالي 1676  
الكتب نشر سنة 1691، ولقُرئ في *The Economic Writings of Sir William Petty*,  
C. H. Hull (ed.), Cambridge University Press, 1899, vol. 1, p.  
317. وقد شُرِحتُ جمعية الحدّيات التي دارت بين المتدبرين الأوائل للدخل  
الوطني ومستويات الحياة في معاضرات التاريخ سنة 1988، التي نُشرت إلى جانب

التحليل الاقتصادي انسي يركز على وسائل العيش كغاية للبحث. لكنه أسباب قوية لتلا تخط بين الوسائل والغايات، وتلا نرى المدخول [جمع دخل] والتوعية هامة بحد ذاتها، بدل تقييمها تقيماً مشروطاً بمقدار ما تُعين الناس على تحقيق ما يرجون، ومن ذلك الحير وأن تكون الحياة تسحق أن تُعاش.<sup>100</sup>

من المهم ملاحظة أن الوفرة الاقتصادية والتحرر الأساسية بالرغم من أنها غير متفصتين، يمكن أن تتباعد مراراً حتى بدلالة التحرر (مما يحول دونها العيش حياة طويلة نوعاً ما (أي التحرر من الأتواء التي يمكن التوقية منها وغيرها من أسباب السموت المعكرو)، من المدهش أن يكون د. أي افتقار بعض الجماعات المحرومة احتمائياً، حتى في بلدان غنية جداً. يشبه ذلك الشيء في البلدان النامية. ففي الولايات المتحدة، مثلاً، ليس الأمر يمكن الأفارقة العاطفون في المدن هي كثير من الحالات أوفر حظاً بل هم غالباً أقل حظاً بكثير - هي النوصول إلى سي متقدمه من الناس البولنديين في كثير من المناطق الفقيرة ككوسا ريكاجامانيك وسربلاتكا وأرجاء واسعة من الصين والهند.<sup>101</sup> لا شك أن ارتفاع

تعليقات لأخريز (رودار وناسز وحون سولساور ورفس كينور وكيت هارت)،

*The Standard of Living*, edited by Geoffrey Hawthorn (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

<sup>100</sup> شافع إلى نظرية التنمية البشرية، التي زدها محبوب الحق، «الاقتصادي الكسائي ذو التوقى الذي توفي سنة 1998» (والذي كتب وزيه صديين فربس مدتنا صلاحية، هو الانتقال من المسطور القائم على الوسائل (جسائي الناتج الوطني (GNP) إلى التوكير، بالتقدير الذي نيجة الستات الدولية المتاحه، عمر جواتل الحياة البشرية نفسها. وقد دانت الأمر المتحدة بانتظام منذ العام 1990 على ستر بتقدم الشبه البشرية *Human Development Report*

<sup>101</sup> سحر هذه ومقارنات أخرى مشروحة في كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999), Chapters 1 and 4

'The Economics of Life and Death', *Acemoglu*, 206 (1994); 'Demography and

الدخل مساعد بشكل عام على التحرر من الموت المبكر (نسي هذا موضوع نقاش)، نكثُ هذا التحرر بعنمد كذلك عنى سمات أخرى كثيرة، لتنظيم الاجتماعي خاصة، كإلزامية الصحة العامة والتأمين الصحي ونوع المدارس والتعليم ومقدار الترابط والانسجام الاجتماعي، وما إلى ذلك.<sup>101</sup> فليس سيان أن ننظر إلى وسائل العيش فحسب وأن ننظر مباشرة إلى الحيوانات التي يستطيع الناس أن يحبوها فعلاً.<sup>102</sup>

ففي تقييم حيواننا، هناك سبب للاهتمام بنوع الحياة التي نستطيع أن نحياها فحسب، برعنا هناك كذلك في الواقع من حرية اختيار بين امسايب وطرقي العيش المختلفة، بالفعل، فحرية تحديد نوع الحياة التي نريد أن نحيا هو أصل الحيوانات الفيسة للعيش التي يكون لدينا لتقديرها سبب. كذلك يمكن أن يوسع إدراك أهمية الحرية شعواغلك والبراماتنا. يمكننا إن شئنا استخدام حريتنا لتحسين أهداف كثيرة ليست جزءاً من حيواننا نحن بالمعنى الضيق للكلمة (كحفظ الأنواع الحيوانية المهددة بالانقراض، مثلاً)، وهذه مسألة مهمة في التحرك إلى مسائل من قبيل موجبات المسؤولية البيئية والتنمية المستدامة. سأعود إلى هذه المسألة

Welfare Economics', *Economica*, 22 (1995); and 'Mortality as an Indicator of Economic Success and Failure', *Economic Journal*, 108 (1998)

<sup>101</sup> إذا تجوزنا طيبتة، بصورة مقدرة التي نالت حظها من النقاش، يمكن أن يمد أثر التشكير المتاح علم القدرة كذلك إلى منطقة أقل ارتداداً فاهمية اعتبار التصميم البيئي والتعميراتي والحرية المرتبطة بالقدرة على اختيار العمل. نجد ذلك مثلاً وحاشراً جيداً في العمل الرائد مانغ الأهمية نوروي خوسلا وزميلاته: نظر Rumi Khusla and Jane Samuels, *Renewing Livelihoods: Citizens as Agents of Change in Urban Development* (London: IDG Publishing, 2004).

<sup>102</sup> من التحليلات الإحصائية الرائدة لعللة هذا التمييز بالحسنة ما أثر في مقال Suthie Award and Martin Ravallion, 'Human Development in Poor Countries: On the Role of Private Incomes and Public Services', *Journal of Economic Perspectives*, 7 (1993).

المهمة لاحقاً، بعد تناول عام لمنظور الحرية في تقييم الحيوات البشرية.

### تقدير الحرية

نظالما كان تقدير الحرية freedom مساحة صراع، منات بل الأف السب، وكان له مؤيدون ومتحمسون وكذا منقدون ومنقصون من قدره. لكن الانقسامات ليست، مع ذلك، جغرافية في المقام الأول. كما يفترض أحياناً ليس الأمر كما نوان القيم الأسيوية، إذا استدعينا عبارة تروده في المناظرات المعاصرة، كانت كلها مبنصرة لفردية الحكم - ومنشككة في أهمية الحرية - بينما كانت 'القيم الأوروبية' التضميدية كلها مبنصرة لحرية ومناوئة لفردية الحكم. صحيح أن كثيراً من المصنفين المعاصرين يرون الإيمان بالحرية الفردية أداة تصنيفية مهمة لفصل 'الغرب' عن 'الشرق'. بالتفعل، أنى الدفاع عن غط التفكير هذا من التقييمين الغيورين على فريدة الغرب، فه 'الغربية' ومن الأبطال الشرقيين الموردين لما سمي 'القيم الأسيوية'، التي يزعم أنها تعطي الأولوية للانضباط على الحرية. لكن ليس ثمة أساس تجريبي يعتد به لتقييم تاريخ الأفكار بهذه الطريقة.<sup>14</sup>

كان لحرية مؤيدوها ومناوئوها كذلك في الكتابات الغربية الكلاسيكية (قارن، مثلاً، أرسطو بأوغسطين)، ونات هي أيضاً حطاً متفاوتاً من التأييد في الكتابات غير الغربية (قارن آشوكا بكوتيليا، الذي ورد ذكره في انفض ٦). لنا، بالطبع، أن نحاول عمل مقارنات إحصائية للمعدل النسبي لاستدعاء فكرة الحرية في مختلف مناطق العالم في

<sup>14</sup> نولت هذه المسألة في كتابي *Development as Freedom* (1990), *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, and New York: FSG,

2005); and *Justice and Dharma: The Ghost of Dharma* (New York:

W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Allen Lane, 2006).

أضاً مقالي، 'Human Rights and Asian Values', *New Republic*, 14

فترات مختلفة من التاريخ، وقد تظهر بالفعل بعض النتائج العددية، لكن الأمل ضئيل في الحفاظ تمييز بيولوجي بين 'نايذا' و'مناوفا' الحرة على أساس هذا التقييم الجغرافي التريسي أو ذلك.

### الحرية: الفرص والعمليات

الحرية قيمة نسبية اثنين على الأقل. الأول، أن مزيداً من الحرية يعطينا فرصة أكثر للسمي لأهداف - تلك الأشياء التي نعتبرها مهمّة تدعم. مثلاً، قدرتنا على أن نحيا كما نريد ونعمل على إعلاء الغابات التي نريد أن نعلي، يُعنى هذا الجانب من الحرية قدرتنا على تحقيق ما نعتبره ذا قيمة لنا، بصرف النظر عن العملية التي يتحقق بها ذلك. ثم إننا قد نولي أهمية نه عملية الاختيار نفسه. فقد نود، مثلاً، التيقن من أنه لا نوضع رغماً عنا في حالة ما يسبب قيود فرضها آخرون. وقد يكون التمييز بين 'جانب الفرص' 'opportunity aspect' و'جانب العملية' 'process aspect' من الحرية مهمّاً ويعيد الأثر جداً.<sup>14</sup>

دعني أولاً أصرب لك مثلاً توضيحياً بسيطاً للفرق بين جانب الفرص وجانب العملية من الحرية. يقرر كيم في أحد الأحاديث أن يبقى في البيت بدل الخروج لممارسة نشاط ما. يجب أنه استطاع القيام بما أراد تماماً، ونسب هذا 'الستاريو'. لكن عصاة من قطاع الطرق قطعت على كيم هذوءه وجرّته ثم ألقت في جدول مياه أسن. ونسب هذا الوضع النسيح الحيت 'الستاريو' أنه لتتخيل أن العصاة فرضت على كيم ألا يغادر منزله وإلا تعرض لعقاب اليم. ونسب هذا 'الستاريو ج'.

<sup>14</sup> من المهم جداً إدراك أن لحرية تدرك عدس الجانبين: استعديتين تماماً، وأن ممارسة التمييز قد تعكس أحاً من الجانبين. فمثل هذا تعكس الآخر. وقد سرّت طبيعة ومضامين هذا التمييز في محاضرات كيبين أرو التي أقيمت بعنوان 'Freedom and Social Choice'، وجدتها في كتابي *Reasoning and Freedom*

من اسهل علينا ان نرى ان حرية كيم في السيناريو ب' قد عرضت لاساءة بالغة: إذ حيل بينه وبين ما يريد (البقاء في المنزل)، ولزم بعد أمره بيدها بعد ان ذهبت كذلك حرته في ان يقرض نفسه ما يفعل. وبالتالي، هناك حرق لجانبي حرية كيم كليهما معاً: جانب الفرصة (بان حد ذلك جداً من فرصه) وجانب العسبية (بذ لم يعد أمره بيده).

وماذا عن السيناريو ج'؟ من الواضح ان جانب العسبية من حرية كيم قد تأثر بهذا السيناريو (فحتى لو فعل ما كان يريد ان يفعل)، أي البقاء في المنزل، فإن خدشه لم يعد بيده في ظرف الاحتجاز الاضطراري). فلم يكن في استطاعته القيام بأي شيء: اعتر دون التجارفة بالتعرض لعقاب أنفسه. هنا طرح السؤال المهم التالي حول جانب الفرصة من حرية كيم: فبما انه يفعل الشيء نفسه في الحالتين، مع وبدون احتجاز اضطراري، هل يمكن القول إذن ان جانب الفرصة من حرته واحده في الحالتين؟

إذا كان لفرضه التي يمنع بها الناس ان تقيم بتوصلهم إلى القيام بما كانوا سيفعلون به دون قيد، عديم لا بد من القول انه لا فرق بين السيناريو أ' والسيناريو ج'. فلم يتأثر جانب الفرصة من حرية كيم في هذه النظرة الضيقة إلى الفرصة، لأنه استطاع البقاء في المنزل في الحالتين، تماماً كما أراد.

لكن هل يعطي هذا اعترافاً كافياً بالفرصة كما نهمها؟ هل يمكن المحكم على المرص اني شيئاً بتوصلنا وحسب إلى الحالة التي كنت سنحتار ان تكون عليها، بصرف النظر عما إذا كانت هناك بدائل مهمة أخرى كان يمكن ان نختارها لو أردنا؟ وماذا عن خيار الذهاب في نزهة لطيفة، مثلاً - صحيح ان هذا ليس هو البديل الذي أشره كيم في ذلك اليوم لكنه إمكانية معتمة نوعاً ما - أفضل ولا شك من ان يجد نفسه مريضاً في جدول ما، آيس؟ أو، ماذا عن فرصة تغيير رأيه وفرصة ان يختار البقاء في البيت اختياراً بدلاً فرصة انقائه (وحسب)؟ ثمة عوارق هنا

بين 'السياريو ج' و'السياريو أ' حتى من حيث الفرص. فإن كانت هذه الشواغل جدية، عندئذ يبدو من المعقول القول إن جانب الفرصة من حرية كيم في 'السياريو ج' مأثر أيضاً، وإن لم يكن بتلك الشدة التي تأثر بها في 'السياريو س' كما لا يخفى.

إن التمييز بين 'المحصلة النهائية' و'المحصلة الشاملة' الذي بيننا أيضاً، له هامنا صفة. يمكن النظر إلى جانب الفرصة من الحرية نظرياً مختلفة في ضوء ذلك التمييز. فممكن تعريفه فقط بدلالة الفرصة المتاحة نهائياً (ما الذي ينتهي المرة إلى أن نكون أو بفعل)، إذا نظرنا إلى الفرصة بتلك الطريقة القبيحة جداً واعتبرنا بشكل ما أن لا أهمية لوجود الخيارات وحرية الاختيار.<sup>14</sup> أو يمكننا، كبديل لذلك، تعريف الفرصة تعريفاً أوسع - وبسقوطية أكبر كما أرى - بدلالة تحقق 'المحصلات الشاملة'، أي حين كان ذلك في الاعتبار 'الكيفية التي يحصل بها الشخص إلى الوضع النهائي (هل كان ذلك مثلاً، باختياره أم بإملاء من سواه). في النظره الأوسع، يتقوض جانب الفرصة من حرية كيم في 'السياريو ج'، بأن يفرض عليه النقاء في البيت فزماً (ولا يكون في وسعه اختيار أي شيء آخر). أما في 'السياريو أ'، في المقابل، فأمام كيم فرصة

(\*) عند النظر القبيحة إلى الفرصة - التي تركز على المحصلة النهائية - أتبع في النظره الاقتصادية التقليدية نفساً، ولاحتياجاً، لاسماً في مقاربة 'تحصيل البين' 'revealed preference approach' (وإن لم يكن هذه النظره، التي طبعها جون صيمونسون، تنطبق خاصة إلى تقدير أو تقييم الخيارات). فمثلاً، في مقارنة الخيار البين، 'تقييم فرصة الاختيار' معادى المجموعة الرخيصة 'budget set' التي 'تعتبر حزمة' - مع من مجموعة من الحزم البديلة كلها في حدود ميزانته الكلية للشخص - بقرهه 'المختار' من تلك المجموعة بالقطر. وإن يقتصر في هذه النظره 'الجيدة' إلى الفرص التي، إذا ما قبضت المجموعة الرخيصة بشكل ما، ما دام 'العصر' المختار منها متاحاً للاختيار. أما صفة عملية الاختيار، في المقابل، فتجاءل من روحه في مقالتي 'Maximization and the Act of Choice'



الفكير في بدائل مختلفة ممكنة لم يختار هو البقاء في البيت إن شاء، بينما لا يملك في "نياروج" ملك الحرية.

سوف يتضح أنّ التمييز بين النظرية التضييعة إلى الفرصة والنظرية الواسعة إليها مركزيّ تماماً عند الانتقال من الفكرة الأساسية للحرية إلى المفاهيم الأدق لهذا، كالتقدرات التي يمتلكها الشخص لا بد لنا من أن نعالج في ذلك السياق ما إذا كان ينبغي تقييم قدرة الشخص على العيش بالطريقة التي يحب بالنسبة النهائي الذي ينتهي إليه وحسب، أم باستخدام مقارنة أوسع بأحد في الحسبان كقيمة الاختيار ذاتها، لا سيما البدائل الأخرى التي كان يمكن أن يختار أيضاً، في حدود قدرته على الاختيار.

### مقاربة القدرة

لا بد لكل نظرية في فلسفة الأخلاق والسياسة، ولكل نظرية في العدالة يوجد خاص، من اختيار نقطة تركيز معلومة، التي informational focus، أي تحديد السمات التي ينبغي التركيز عليها في الأعمام عند الحكم على مجتمع ما وتقييم العدل والظلم.<sup>11</sup> من المهم بوجه خاص، في هذا

<sup>11</sup> ثمة مسألة اختيار معلومتين مشابهة هي في فكرة الحرية، نرى بعد الكثير من السمات المختلفة، كما حاولت أن أبين في محاضرات كبيت أرم التي ألفت، وتحدثه في كتابي *Autonomy and Liberty* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), Chapters 20-22. حتى في قسم جانب الفرصة من الحرية، يعكس أن يؤدي تباين عُرْف الوصف له أو اختلاف كبير وهي حين أن مقارنتي التعلّقة بالتفكير في نظرية الاختيار الاختصاصي، كانت تستعمل على إجراء تقييم معرّف من التفضيلات الدافئة للمرة هي الحسابات بعدة بحوث أخرى مهمة في التقييم بثلاثة محالّ العيارات المتاحة، كإحصاء عند البدائل التي يمكن أن يختار منها فرد، مثلاً حوار مختلف جواب عدة أسئلة، انظر كذلك Patrick Suppes, "Maximizing Freedom of Decision: An Axiomatic Approach", in G. Feiwel (ed.), *Action and the Foundations of Economic Policy* (London: Macmillan, 1987); Prasanta Pattanaik and Yongsheng Xu, (in

السياق، أن ينظر المرء إلى الكيفية التي يجب أن نقيم بها المنفعة الشاملة للفرد، والفعليّة (Utilitarianism)، مثلاً، التي كان خيريمي بنثام رائدها، تمركز على 'السعادة' أو المنفعة الفردية (أو على تفسير ما آخراً 'المنفعة' 'utility' الفردية) كأفضل طريقة لتقييم كيفية انتفاع المرء وكيف يكون ذلك بالمقارنة مع منافع الآخرين. ويتم مقارنة أخرى، قد نجد لها في كثير من التطبيقات العسبة لعلم الاقتصاد، تُقيم منفعة الشخص بدلالة دخله أو ثروته أو موارده. يوضح هذا الميدان التباين بين المقارنة القائمة على المنفعة وبذلك انقاسته على المورد بخلاف مقارنة القدرة القائمة على الحرية.<sup>10</sup>

Ranking Opportunity Sets in Terms of Choice', *Recherches économiques de Louvain*, 36 (1970); Hillel Steiner, 'Putting Rights to Their Place', *Recherches économiques de Louvain*, 50 (1984); Ian Carter, 'International Comparison of Freedom', in *Economics and Philosophy*, 11 (1995), and *A Measure of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1998); Robert Sugden, 'A Metric of Opportunity', *Economics and Philosophy*, 14 (1998).

<sup>11</sup> بدو اشتغالي بحدوث القدرة بحيث نرى عن منظور نلت مع الفردية أفضل مما يعكس العنوز عنه هي أثره التواؤمي على تسليح لأمانة النظر 'Equality of What' in S. McMurrin (ed.), *Turner Lectures on Human Values*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, and Salt Lake City, U.T.: University of Utah Press, 1981). يكون لها شأن أوسع بكثير من حيث النظر *Commodities and Capabilities* (1985), 'Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82 (1985), *The Standard of Living* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), *Inequality Reexamined* (Oxford: Oxford University Press, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992) الذي دلتني على صفة هذه المقاربة بالأفكار الأخرى - ما بين تروسيوم، التي مصت إياها بتدعيم إستراتيجيات رائدة في هذا الميدان البحثي الموسع وتكررت صوة على طريقتي تطور المشورة، نظر كذلك كتابت الذي حرزته سوية *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

فعلى التقبض من اتجاهي التفكير المتنامين على المتفعة أو السورد. تبسّم المتفعة الفردية في مقاربه القدرة بتذرة الشخص على عمل أشياء يكون لديه سبب لتقديرها. وتكون متفعة شخص بدلالة الخرص أقل من متفعة شخص آخر أقل منه قدرة على عمل ما يقدر عقلاً من أشياء - أي إذا كانت فرصته الحقيقية لعمل هذه الأشياء أفضل. التركيز هنا على ما يكون لدى الشخص بالفعل من حرية لعمل هذا الشيء أو ذلك أو نيكون هو هذا الشيء أو ذلك - مما يكون لديه سبب لتقديره من أشياء. من الواضح هنا أننا كلما ازداد تقديرنا الشيء صار هذا الشيء أكثر أهمية عندنا أن نجيز [أو نكون]. كذلك تراعي فكرة الحرية أن تكون أحراراً هي تحدد ما نريد، وما نقدر، وما نقرر أن نختار في النهاية. وهكذا يكون مفهوم القدرة مرتعاً أو باطلاً ويطأ أيضاً بجانب العرضة من الحرية المنظور إليه بدلالة الخرص 'الشاملة' [التي تشمل العملية]، لا بالتركيز على ما 'ينتهي' انه الأمر وحب أي المحصيله النهائية البسيطة.

من المهم التشديد على مسألت نوعيه معينه لهذه المقاربة ينبغي توصيلها من البداية بالنظر إلى ما ينالها أحياناً من سوء فهم أو سوء تفسير التسمية الأولى، أن مقارنة القدرة تشير إلى نقطة تركيز معلوماتي في تقييم ومقارنة المنافع الفردية الشاملة، ولا تقترح، بحد ذاتها، أي صيغ معينة لكيفية استخدام المعلومات. والتفعل، يمكن أن تظهر استخدامات مختلفة تبعاً لنوع المسائل المتصورة (كالمسائل المتعلقة بالفقر أو العجز أو الحرية الثقافية، مثلاً) وبصورة أكثر عملية، تبعاً لترجيح نوازل البيانات والمواد المعلوماتية المسكوك استخدامها. وأن مقارنة القدرة مقارنة عامة، تركز على معلومات المنافع الفردية، المشتمل على بدلالة العرضة لا بدلالة 'تقسيم' معين تكيفية تنظيم المجتمع. وقد أتت درنا نوسوم وآخرون بحدود من المساهمات السرموقة في السنوات الأخيرة حول مسائل التقييم والسياسية الاجتماعية من خلال الاستخدام القوي لمقاربة القدرة. ولا بد

من نبيز الإنجازات الحاسمة لهذه المساهمات عن المنظور المعرفي، التي قامت عليه.<sup>101</sup>

يشير منظور القدرة إلى الصلة المركزية لتفاوت القدرات في تقييم التفاوتات الاجتماعية. لكنه لا يطرح، بحد ذاته، أي صيغة معينة للقرارات السياسية. فمثلاً، بحلاف ما يُفصح عنه غالباً من تفسيره، لا يتطلب استعداً مقارنة القدرة لأغراض تقييم الموافقة على السياسات الاجتماعية الموجهة كلياً إلى التسوية بين قدرات الجميع، بصرف النظر عن النتائج المحتملة الأخرى لهكذا سياسات. بالمثل، في تقييم التطور الجمعي للمجتمع، ما لا شك أن مقارنة القدرة منفتحة الانتباه إلى الأهمية البالغة لتوسيع القدرات البشرية لكل أفراد المجتمع، لكنها لا تضع أي خطة لكيفية التعامل مع تعارض ما بين الاعتبارات التجميعية والاعتبارات التوزيعية (وإن كان كل من هذه الاعتبارات يُقَمَّ بدلالة القدرات). ومع ذلك قد يكون اختيار تركيز معلوماتي ما - على القدرات - هاماً جداً في شدد الانتباه إلى القرارات التي سوف يتعين اتخاذها والتحليل السياسي الذي يتعين أن يُستخدم السوء لصحيح من المعلومات. فقد يتركز تقييم المجتمعات والمؤسسات الاجتماعية بحقق بالمعلومات التي تركز عليها المقارنة، هاهنا بالضبط الإسهام الرئيس لمضربة افنوره.<sup>102</sup>

101: نظر على وجه الخصوص، Martha Nussbaum, 'Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume, 1988; 'Human Functioning and Social Justice', *Political Theory*, 20 (1992). Nussbaum and Jonathan Glover (eds), *Women, Culture and Development* (Oxford, Clarendon Press, 1995).

102: يمكن أن نحدد مقدمة مضمينة موسعة بمقاربه هي Sanjay A. K. 'The *Nidant*: Freedom, Social Capabilities, Approach and Poverty Reduction' (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002).

الصفة الثانية التي ينبغي أن نشدد عليها هي أن منظور القدرة لا مناصر له من أن يعنى تعدد السمات المختلفة لحواماتنا وتوابعنا. فمكنا العمل البشري المختلفة التي قد نقدر شديدة التنوع، فبين أحسن التغذية أو تجنب السموت التيك إلى المشاركة في حياة المجتمع وتطوير المهارة لمتابعة خطط عملنا وطموحنا. فالقدرة التي بهتم لها هي قدرتنا على إنجاز مجموعات وظائف combinations of functionings مختلفة يمكن مفارقتها الواحدة بالأخرى وتقييمها على هذا النحو بدلا من ما نقدر عقلا أنه ذو قيمة.<sup>41</sup>

تركز مقارنة القدرة على الحياة البشرية، وليس على بعض وسائل الراحة المنفصلة وحسب، كاندخون أو السلع التي يمكن أن يمتلكها الشخص، والتي تعتبر غائبة لأسباب في التحليل الاقتصادي، المعايير الأساسية للجاح البشري. بالفعل، فهذه المقاربة تقترح بينة جديرة عن التركيز على وسائل العيش means of living إلى الفرص الحقيقية للعيش actual opportunities of living. يساعد هذا كذلك على إحداث تغيير في اتجاه الاعتماد عن المقاربات التقييمية القائمة على الوسائل، لأسباب التركيز على ما يدعو جون داووز السلع الأولية 'primary goods' وكلها وسائل عامة كاندخل والشروة والسلطات وامتيازات الوظيفة

41. إن غير من أنه من المتكافؤ غالباً نتحدث عن الثروات المردية (المنظور) فيها. دلالة القدرة علمياً إنحد الوظائف الفردية المقابلة، من المبدأ ألا تنسى أن مقارنة القدرة معينة في النهاية القيمة، فهي إنجاز مجموعيات وظيفية ذات قيمة combinations of valued functionings. قد تكون هناك مثلاً مبادلات بين قدرة الشخص على أن يحصل على تغذية جيدة وبين قدرته على أن يحصل على سكن لائق (وقد يجعل الضرر هكذا حيزات صعبة لا مفر منها). ونحن علينا النظر إلى القدرة الشاملة بفردها بدلا من مجموع الاجازات المتاحة له. ومع ذلك يظل نتحدث عن القدرات الفردية أساساً (مع بعض الاعتراضات النفسية شنية بعض الثغرات الأخرى)، وسأقوله ذلك من حين لآخر فيما يلي، بسهولة العرض.

والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات وهدم حوا.

وبالرغم من أن المبلغ الأوثق هي، هي أفضل الأحوال، مطايا إلى الغلات الشنة للخدمة البشرية، تراها في السبيغة الرأوية تصدائى انعدالة نصح هي المسائل المركزية في التحكم على العدالة التوزيعية. قلت إن هذه غنطت لأن المبلغ الأولية ليست إلا وسائل لأشياء أخرى، لاسبأ الحرية (كما بينت في الفصل 2). وقلت أيضاً في ذلك الموضوع باختصار إن الدافع إلى التفكير الأولي، لاسما تركزه على إعلاء شأن الحرية البشرية، متوافق تماماً مع التركيز المباشر على تقييم الحرية بدل عد الوسائل التي تقوم بإيها (حتى أنني عسرت أوى التباين أقل أنسية ما بدا لي أوى الأمر، وتعم هذا التركيز تكور أفضل ما يخدم ذلك التفكير. سأتحت هذه المسائل بحثاً أوفى في الفصل القادم. تُعنى مقاربه القدرة بشكلٍ خاص بتقويم التركيز على الوسائل بدل التركيز على فرصة تحقيق الغايات والشحة الأساسية [اللامنة] لتحقيق تلك الغايات المدروسة.<sup>20</sup>

ليس من الصعب إدراك أن التفكير الذي يستند إليه هذا الانبعاد لمصالح القدرة يمكن أن يُحدث فرقاً كبيراً وبناتاً؛ فمثلاً، إذا كان شخصٌ ما مرتفع الدخل نكه عالي من مرضٍ عميق، أو أن لديه إعاقة بذنة ماء عندئذ لا ضرورة لاعتبار هذا الشخص بالضرورة في حير عميم، لمجرد أن دخله مرتفع لا شك أنه بذلك أكثر من وسيلة لتعيش الهني (أي، كثيراً من الدخل)، نكه يواجه صعوبة في ترجمة ذلك إلى طيب عيش (أي، أن يعيش بطريقة يرق أن لديه ميباً للاحتفاء بها) لهما يعالنه من

<sup>20</sup> شير أهسة تشكين القدرة البشرية بالحرية إلى أن لسة حاجة إلى اتعامات به. إن جده شة تُعنى تطوير قوى الإدراك والشحة العقلي. يمكن ان ترى اتعاداً ميباً في عهد لانجه في: James J. Flackman, 'The Economics, Technology, and Neuroscience of Human Capability Formation', *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106 (2009).

ضراء الموصى والإعاقة البدنية. علينا أن ننظر بدلاً من ذلك إلى مقدار ما يستطيع فعلاً، إن أراد ذلك، بلوغ حالة طيبة من الصحة والعافية، وأن يكون لاكتساباً بنسباً بما فيه الكفاية للقيام بما يرى أن لديه سبباً لتقديره من أعمال يساعد إدراك أن وسائل العيش البشري الفرصي ليست هي لغنها غذاءت العيش الطيب عنى توسيع تعمين التقييم موسعة مهمة. ههنا بدأ استخدام منظور الفكرة. من الباحثين الذين أصابت أعمالهم مختلف جوانب ماهمة منظور القدرة مايا أنكيري وإنريكا تشياپيرو-مارينيتي وفلافيو كوموم وديفيد زيه، ثروكو وريكو غزوتو ومظفر فيزينباش وجينفر براوغر وإنغريد روبينو وتانيا بوركاردمت ويولي فيزارد.<sup>41</sup>

41 انظر مجموعة المقالات في Flavio Comim, Mozaffar Qizilbash and Salima Alkire (eds), *The Capabilities Approach: Concepts, Debates and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Reiko Gotoh and Paul Dumouchel (eds), *Against Inequality: The New Economics of Amartya Sen* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Ingrid Robeyns and Harry Thirghaue (eds), *Organizing Justice: Primary Goods and Capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Kaushik Basu and Ray Kumbur (eds), *Arguments for a Better World: In Honour of Amartya Sen* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2009). وهي مجموعة أثير لكن مقالات عديدة منها تفرق مباشرة إلى منظور الصدارة. رسيها مقالات في Bina Agarwal, Paul Anand and Cristina Santos and Roy Smith, Ananya Kumar Bagchi, Lincoln C. Chen, Kaushik Gupta, James Easter and Christopher Haral, Sakiko Fukuda-Parr, Jocelyn Kynch, Lunce Chappetta Marretti, S. R. Osman, Mozaffar Qizilbash, Samir G. Reddy and Sriga Visaria and Muhammad Asali, Ingrid Robeyns and Rehana Sobhan and كتب أسهمت مقالات أخرى في الموضوع بشكل غير مباشر. انظر أيضاً، بين كتابات أخرى في هذه الأبحاث المتنامية بسرعة مذهلة: Marco Anzures, 'Amartya Sen's Capability Approach to the Standard of Living', *nonengueles* (Columbia University Press, 1997); Sabina Alkire, *Defining Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction* (Oxford: Clarendon Press, 2002); 'Why the Capabilities Approach?' *Journal*

وثمة سماتٍ أخرى لمُعقّرةٍ قد تستحق التعليق عليها هنا:

- of Human Development and Capabilities*, 6 (March 2005). 'Changing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty' (S. Naik Kakwani and Jacques Silber (eds), *The Many Dimensions of Poverty* (Hasingstoke: Palgrave Macmillan, 2008); Amartya B. Atkinson, 'Capabilities, Exclusion, and the Supply of Goods', in Katsuk Hana, Prasanna Pattabiruk and Kotaro Suzumura (eds), *Chiefs: Human Development* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Kaushik Basu, 'Functioning and Capabilities', in Kenneth Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (eds), *The Handbook of Social Choice Theory*, vol. II (Amsterdam, North-Holland, forthcoming); Lorenza Ciampere-Martinetti, 'A New Approach to Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory', *Giornale degli Economisti*, 53 (1994); 'A Multidimensional Assessment of Well-being Based on Sen's Functioning Theory', *Review Internationale de Societè Societè*, 2 (2006); 'An Analytical Framework for Conceptualizing Poverty and Re-examining the Capability Approach', *Journal of Socio-Economics*, 36 (2007); David Craker, 'Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics', *Political Theory*, 20 (1992); *Ethics of Global Development: Agents, Capabilities and Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Reika Gosh, 'The Capability Theory and Welfare Reform', *Public Economic Review*, 6 (2001); 'Justice and Public Reciprocity', in Geth and Dumoulié, *Against Injustice* (2009); Kakwani and Silber (eds), *The Many Dimensions of Poverty* (2008); Mozalir Qizilbash, 'Capabilities, Well-being and Human Development: A Survey', *Journal of Development Studies*, 32 (1996); 'Capability, Happiness and Adherence in Sen and J. S. Mill', *Libtas*, 18 (2006); Ingrid Robeyns, 'The Capability Approach II (2005): The A Theoretical Survey', *Journal of Human Development, Capability Approach in Practice*, *Journal of Political Philosophy*, 17 (2006); Jennifer Prain Riger, 'Health and Social Justice', *Lancet*, 364 (2004); 'Health, Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law', *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 15 (2006); *Health and Social Justice* (Oxford and New York: Oxford University Press, forthcoming 2009); Robert Sugden, 'Wellness, Resources and Capabilities: A Review of Inequality Measured by Amartya Sen', *Journal of Economic Literature*, 31 (1993).



(ولو نتجيب سوء التفسير)، وتعلق على اتوالي بـ (1) اتباين بين القدرة والإنجاز؛ (2) ونعدد أشكال تكوين القدرات وأدوار انعكس (بما في ذلك التفكير العام) في استخدام مقارنة القدرة؛ (3) ومكان الأفراد والجماعات وعلاقتهم المتبادلة هي فكرة القدرات. وسأتناول هذه السمات بالترتيب.

### لِمَ لا نقف عند الإنجاز بل نتجاوزه إلى الفرصة؟

وهكذا، لا يكون تركيزُ مقارنة القدرة على ما ينتهي الفرد إلى أن يفعل وحسب، بل على ما يستطيع في الحقيقة أن يفعل أيضاً، سواء شاء استخدام تلك الفرصة أم أبى. وقد تناول هذا الجانب من مقارنة القدرة عند من انتقاد (كروينغتون وبي. إيه. كوهن)، قدموا حججاً بقدرٍ طاهرٍ على الأقل من المعنوية، لصالح الالتفات إلى الإنجاز العملي للوظائف (وقد شدد على ذلك أيضاً بول سترين وفوايسيس ستوارت)، بل الالتفات إلى القدرة على الاختيار بين الإنجازات المختلفة.<sup>10</sup>

يدفع إلى هذا الاتجاه في التفكير غاملاً وأني يقول إن الحياة تتكون مما يحدث في الواقع، لا مما كان يمكن أن يحدث لو كانت ميول الأشخاص اتبعين مختلفة. ثمة تسببٌ زائدٌ بعض الشيء للمساءلة هنا، لأن حُرَّتنا وخيراتها جزءٌ من حياتنا الفعلية. فحياة كيم، في المثال السابق، تتأثر إذا أُجبر على البقاء في المنزل، بدل أن يختار البقاء فيه اختياراً بين بدائل

(10) Richard A. Arneson, 'Equality and Equality of Opportunity for Welfare', *Philosophical Studies*, 55 (1980), and G. A. Cohen, 'Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities', in Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds), *The Quality of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1993). See also Paul Streeten, *Development: Beyond Income* (London: Macmillan, 1981) and Frances Stewart, *Planning in a Free-Born World* (London: Macmillan, 1985).

أخرى. ومع ذلك فإنَّ اتِّخاذ الخاتمة على الإنجاز لمقاربة القدرة يستحقُّ أن يدرَّس دراسةً جديةً لأنَّه يجد صدقاً لدى كثيرٍ من الناس، ومن المهم أن نتمسكَ هل ستكون من الأنسب تأسيسُ آرائنا الاجتماعية في المنافع الحاصفة للناس أو المضرة الواقعة عليهم على إنجازاتهم الفعلية أم على قدرات كل منهم على الإنجاز<sup>141</sup>.

رداً على هذا الانتقاد، أبدأ أولاً بقضية بسيطة هي بالأحرى تقنية، وجامعةٌ جداً سهجياً لكن قد يحدها الشك أكثر شكلياً من أن تستحق الاهتمام بحق. يُستند تعريفُ القدرات capabilities من الوظائف (functionings) ويشمل بين ما يشمل كلَّ المعلومات عن مجموعات أو توافف الوظائف (functioning combinations) التي يمكن أن يختارها الشخص. تكون باقية الوظائف المختارة في الواقع من مجموعات الوظائف الممكنة عملياً بالضع ولو كنا حريصين حقاً على التركيز بحسب معنى الوظائف المنعقدة، فلا شيء يمنعنا من تقييم مجموعة قدراتنا capability sets بالاستناد إلى تقييم مجموعة الوظائف المختارة من تلك المجموعة<sup>142</sup>. وتو كانت للحرية أهمية التوسيلة وحسب لصالح حال المرء، ونم تكن للخيار صلةً جوهرية بها، فكان هذا عندئذٍ بالفعل محلَّ التركيز المعلوماتي المناسب لتحليل القدرة.

إنَّ الربط بين قيمة مجموعة القدرات وقيمة مجموعة الوظائف

(141) نعمه كذلك حجة برجماتية لإيلاء اهتمام خاص للإنجازات الفعلية منه بما يكون هناك شيء في نفسك في حقيقة قدرة قد يُعزى أو يكون موجوداً لدى بعض الأشخاص. قد تكون هذه مسألة هامة في تقييم دوري الحبيب، التي ربما يكون فيها إيجابيات عن دليل ما عن إنجازات هامة عظمتها إذْ كان يُشك بوجود قدرة مقابلة. حول هذه ومسائل أخرى انظر Anne Phillips, *Engendering Democracy* (London: Polity Press, 1991).

(142) سميت هذا التقييم الأولي 'elementary evaluation' في كتابي الآرن عن مقارنة القدرة (Capabilities and Capabilities 41985).

المختارة يتبع تمثارية القدرة أن تركيز كثيراً - وربما كذا - على الإنجازات الفعلية. تسم مغاربه القدرة، من حيث تعددية الجوانب، يكونها أكثر عمومية - وأكثر شمولاً معلوماتياً - من التركيز على الوظائف المنجزة وحسب. ولا حصاره، بهذا المعنى على الأقل، في النظر إلى القاعدة المعلوماتية الأوسع للتدرات، التي تسج إمكانية الاعتماد ببساطة على تقييم الوظائف المنجزة (إن أردنا المضي في هذا السبيل)، وتصح كذلك استخدام أيوليات أخرى في التقييم. مع إيلاء أهمية لفرص والتجارات هذه النقطة الأولية هي، كما لا يخفى، حجة خفيفة، فتمة الكثير مما يقال، لصالح وتركيداً لأهمية مفنور القدرات والحرية

أولاً، حتى 'العادل' ادقيق بين شخصين في الوظائف المنجزة قد يظل يحضي عوارق مهمة بين نتائج الشخصين تجعلنا نذكر أن أحدهما ربما كان في الواقع أكثر 'حرماناً' بكثير من الآخر. فمثلاً، من حيث الجوع ونقص التغذية، الشخص الذي يصوم طوعاً، لأسباب سياسية أو دينية، ربما يعادل حرمانه من الطعام وسوء تغذيته ضحية مجاعة. ربما كان سوء تغذيهما - أو كانت وظفئهما المنجزة - في الطاهر واحداً (أو واحداً)، ومع ذلك قد تكون قدرة الشخص الأحسن حالاً الذي يحتجز أن يصوم أكبر بكثير من قدرة الشخص الذي يتصور جوعاً رغماً أنه من إملاف. يمكن أن تستوعف فكرة القدرة هذا الفرق الهام، لأنها موجهة إلى الحرية والعرض، أي إلى القدرة الفعلية للناس على اختيار أنماط عيش مختلفة في حدود ما يستطيعون، بدن قصر الاهتمام على ما يمكن وصفه بسبجة - أو آثار - الاختيار.

ثانياً، قد تكون للقدرة على الاختيار بين الانتماءات المختلفة في الحياة الثقافية أهمية شخصية وسياسية. لتأخذ حرية المهاجرين من بلدان غير عربية في استبقاء ما يجلبون من تقاليد ثقافية وطرفي حياة أجدادهم يعد أن يستنقروا بأوروبا أو أمريكا. لا يمكن تقييم هذه المسألة المتعددة

تقيماً وافية دون التمييز بين القيام بالشيء وحرية القيام به. يمكن مائة حجة قوية لصالح امتلاك المهاجرين حرية استبقاء جوانب علي الأقل من ثقافة أجدادهم (كنمط تعدد اللغتين أو تعنتهم بشعر أو أدب الوطن الأم)، إن كانوا يقدرون هذه الأشياء بعد مقارنتها بنماذج السلوك السائدة في البلد الذي استقروا الآن فيه، وغالباً بعد لحظة التفكير المساند في البلد لصالح اختلاف الممارسات.<sup>49</sup>

لكن أهمية هذه الحرية الثقافية لا يمكن اعتبارها حجة لصالح شخص يتبع طريقة حياة أجداده سواء كانت لديه أسباب لاختيار هذا الأمر أم لم تكن لديه. المسألة المركزية في هذا النقاش هي حرية اختيار المرء كيف يعيش - بما في ذلك فرصة اتباع مفصلات أجداده الثقافية إن رغب في ذلك - ولا يمكن تحويلها إلى حجة لصالح اتباع تلك الأعراف السلوكية على الدوام، بصرف النظر عما إذا كان يود ذلك أم لا. وإذا كانت لديه أسباب لاستبقاء تلك الممارسات أم لم تكن لديه. فاهمية القدرة، التي تعكس الفرصة والاختيار أكثر مما تعكس تقديراً هذه الطريقة في العيش أو تلك اختياري أو اضطراري، هي بيت القصيد هنا.

ثالثاً، هناك أيضاً مسألة متصلة بالنسبة تجعل التمييز بين القدرات والإنجازات أمراً مهماً لسبب مختلف، له علاقة بمسؤولية وواجبات

<sup>49</sup>: يُدفع غالباً حجة أن الممارسات القديمة المعتادة المنقضة، كحضانة البنات، أو معاقبة الزنوج، ما ينبغي أن تمارس في البلد الذي هاجر الناس إليه، لأنها نهاية للمواطنين الآخرين في ذلك البلد. لكن من شك في أن نتيجة تحسنة قيد هذه الممارسات هي طيئها العرقية أينما حصلت. وأن الحاجة إلى التوصل منها فوه للغاية، لأنها تلبس الحجاب فسخاً من حريتها، صرف النظر عن المهاجرين المحملين هاجروا أم لم يهاجروا. فنوم الحجة هي الأساس على أهمية الحرية عمومًا، بما في ذلك حرية سماء المعينات. أما إن كنت هذه الممارسات مهينة للأحرار المقيمين الأقدم في تلك - فليست هذه هي حجة الأحرار صدها. شك أنني يجب أن تعني بصحابة هذه الممارسات لا حجبناهم.

المجتمعات والناس الآخرين عموماً على مساعدة المحتاجين، وقد يكون هذا مهماً في المحصنات العمومية داخل الدول ومسمى حقوق الإنسان بصفة عامة. وعند النظر في الفوائد التي تعود على الرأسمالين المسؤولين، قد لا يجانب الصواب إن اعتقدنا أن أفضل صورة للنظر إلى مطالبات الأفراد من المجتمع يمكن أن تكون بدلالة حرية الإنجاز (التي تمتعها مجموعة الفرص الحقيقية) لا الإنجازات الفعلية. فمثلاً، تتعلق أهمية الحصول على نوع ما من ضمان الرعاية الصحية الأساسية أساساً بمنح الناس القدرة على تحسين وضعهم الصحي. فإن أعطي شخص فرصة الحصول على رعاية صحية مدعومة اجتماعياً لكنه قرر مع ذلك، عن علم، ألا يستخدم تلك الفرصة، عندئذ يمكن القول إن حرمان الشخص في هذه الحال ليس كحرمانه فرصة الحصول على الرعاية الصحية؛ شاعراً اجتماعياً مالم.

وهكذا فهناك أسباب مؤكدة كثيرة لاستخدام المنظور المعلوماتي الأوسع للقدرات بدل التركيز على وجهة النظر الضيقة معلوماً تلو وظائف المسجزة.

### الخوف من اللاتناسبية

تنوع الوظائف والقدرات، كما ينبغي لها أن تكون بالنمط لأنها تتعلق بمسائل مختلفة لحياتنا وحرمتنا، هذا، بالطبع، واقع شائع، لكن ثمة تقليد قديم في جوانب من علم الاقتصاد والفلسفة الأساسية فحواه معاملة ما يُزعم أنه متجانس من مقوم (كالدخل أو الفائدة) بصفته الشيء الوحيد الذي يمكن تعظيمه بسهولة (كلما تمام، بسلام)، وأن تقييم الأشياء المتعددة، كالقدرات والوظائف، أمرٌ مُشكّل يوند توتراً.

وقد أسهمت النفعية، التي تعمل لتذليل كل شيء ذي قيمة إلى مقننٍ يُزعم أنه متجانس من المنفعة "utility"، أعظم إسهام في هذا الإحساس بالأطمان إلى احتساب شيء واحد بالقبض (أهل يوجد هنا

أكثر منه أم أقل؟<sup>167</sup>)، كما ساعدت على التلصيق في قابلية تراكيب 'تقييم' 'judging' combinations' كثير من الأشياء المتعددة لتعديل [إلى مجرد مفادٍ نغوية متجانسة] (هل هذا التركيب أكثر أم أقل قيمة؟). ومع ذلك، قليلاً ما نستطيع أي مشكلة تقييم اجتماعي جديدة التمسك من استجابات متعددة القيم، كما تبين أيضاً، لاسيما على يد شعيا برلين ورونا ويليامز.<sup>168</sup> عملاً يسعنا تقليص كل الأشياء التي لدينا سببٌ لتغييرها إلى مقادير متجانسة. بالفعل، هناك كثيرٌ من الشبان داخل السفعة نفسها (كما أشار إلى ذلك أرسطو وجون ستورنت ميل)، حتى لو قررنا انخاضنا عن كل شيء آخر سوى المنفعة في التقييم الاجتماعي.<sup>169</sup>

ولس أسهم التقليد القديم للفعيلة، بافترضه تجانس المنفعة، في هذا الإحساس بالاعتمادان إلى التجانس المقابل لقياس، فإن الاستخدام الواسع لإجمالي الناتج الوطني (GNP) كمؤشر إلى الوضع الاقتصادي لبلد أسهم هو أيضاً في ذلك الاتجاه. وقد مالت طرود حاتٌ تخيص المؤشرات الاقتصادية من الاعتماد الحصري على إجمالي الناتج الوطني إنس توبه فليق لدينا من أننا، مع تنوع الأشياء التي يتعين علينا تقييمها، قد نفقد ذلك الإحساس بسهولة انقسام مجرد النظر إلى إجمالي الناتج الوطني ألعلى هو ثم أدنى. لكن، لطيفات الجدوة لتقييم الاجتماعي لا

167) بطر (1971) *The Proper Study of Mankind*, edited by Henry Hardy (London: Chatto & Windus, 1971) and *Letters*, edited by Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002); Bernard Williams, 'A Critique of Utilitarianism', in J. J. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), and Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

168) حول هذه المسألة، حد في ذلك شرح لعدوية أرسطو وجون ستورنت ميل، انظر مفادتي 'Plural Utility', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 84 (1980-81).

يسمها تجنّب التعامل، بطريقة أو بأخرى، مع تقييم أشياء شتى يمكن أن تتنافس على شدّ الانتباه (فضلاً عن أنها تكمل بعضها بعضاً في كثير من الأحيان). وبالرغم من نفاذ بصيره ني. إس. إيوت في قوله 'إنّ جنس البشر. [قارن نظير:] لا طاعة له بتقبل وطئه الحقيقة' [...] said the bird: human kind/ Cannot bear very much reality (ورد هذا في Norton 'لرغم ا من الرباعيات الأربع')،<sup>20</sup> ينبغي للجنس البشري أن يكون قادراً على مواجهة قدرٍ من الحقيقة أكثر من صورة عالم ما فيه إلا شيءٌ جدُّ واحد فقط.

ارتبطت المسألة أحياناً بمفهوم 'انلا تناسبية' 'noncommensurability' ذلك - وهو مفهومٌ فلسفيٌّ كثيرٌ استعداده وبدوا أنه يثير الغلق والخوف لدى بعض خبراء التقييم، فالفقرات، كما لا يخفى، لا تناسب لأنها متنوعة تنوعاً لا يقبل التبسيط، لكنّ ذلك المفهوم لا يقول لنا شيئاً كثيراً على الإطلاق عن مقدار صعوبة - أو سهولة - الحكم على مختلف تراكيب القدرة ومقارنتها بعضها ببعض.<sup>21</sup>

لكن ما هي التناسبية commensurability بالاصطلاح؟ يمكن اعتبارُ شيئين متماثلين [أو متقاسمين] إذا كان يمكن قياسهما بواحدٍ مشترك (تكوّين من التحليب). وتوجد اللاتناسبية non-commensurability عندما تكون عدداً أبعاداً للتقييم لا متقاسمة [أي لا يمكن التعبير عن علاقة ما بينها بكسرٍ أو نسبة]. وفي سياق تقييم خيارٍ ما، تتطلب التناسبية أن نستطيع، في تقييم نتائجها، رؤية قيم كلي الناتج ذات الصلة ببعدي واحد كذا بالاصطلاح - أي قياس مقدار كل المحصلات المختلفة بمقياسٍ واحدٍ مشترك - بحيث أننا في تقدير ما سيكون الأفضل. لا نحتاج إلى أكثر من

<sup>20</sup> T. S. Eliot, *Four Quartets* (London, Faber and Faber, 1934), p. 8.

<sup>21</sup> 'Incompleteness and Reasoned Choice', *Synthese*, بحثٌ ديك في مدني.

إحصاء القيمة الإجمالية هي نظام القياس المتحسّن ذلك. وبما أن النتائج كلها تُختزل إلى بعد واحد، ما علينا سوى أن ننظر كم يقدم كل خيار من ذلك الشيء الجيد الأوحده، الذي اختزلت كل قيمة من القيم إليه.

لا نحصل، هنا، مؤكده أن نواجه كثيراً من المشكلات في الاختيار بين بديلين، يقدم كل منهما الشيء الجيد نفسه، لكن أحدهما يقدم أكثر مما يقدم الآخر. هذه حالة بسيطة لا يختلف اثنان على ذلك. أما أن نعتقد أن لا بد أن نواجه مشكلة كبيرة في تحديد ما الذي يتعين علينا عقلاً عمه إذا لم تكن المسألة بهذه البساطة، فذلك اعتقاد مهمل (يعني بالسؤال، ما هذا الدلال؟) بالفعل، إذا كان عد مجموعية من الأعداد الحقيقية هو كل ما نستطيع فعله لتفكير في ما مستختار، فلن نجد أمامنا كثيراً ما يمكن أن نختار بوزية وذكاء.

وسواءً أكنّا نختار بين شراء هذه السلة أو تلك من السبع، أو نختار ما الذي منفعّل في تعطله، أو لمن سنصوت في الانتخابات، لا بد لنا من تفهيم بدائل ذات جواب لامتناسية. فأي شخص ذهب مرة إلى متجر لا بد يعلم أن عسي انمره أن يختار بين أشياء لامتناسية - فلا يمكن أن يقاس الثمانون بواحدات الفطاح، ولا السكر يمكن اختزانه إلى وحدات الصابون (وإن كنت سمعت مرة من بعض الأباء أن الثامنة كان سيكون أفضل لو كان ذلك ممكناً). يصعب اختيار اللاتناسية اختصافاً لافتاً في هذا العالم. ولا هي تفرض، بعد ذاتها، أن يكون الاختيار المتعمّر غيراً.

فعملاً فحصى طبي وانتمتع بزيارة بلبد أجنبي، مثلاً، إنجازان لامتناسيان، لكن قد لا يواجه المرء مشكلة كبيرة في تحديد أي الخيارين سيكون أكثر قيمة له، وقد يختلف التقدير بطبيعة الحال تبعاً لما يعرفه المرء عن حالته الصحية وما عساه يكون شر أهله الأخرى. قد يكون الاختيار وانترجوح صعباً أحياناً، لكن ليس أئمة المسألة عمّة هنا للاختيار المنصر بين توابيب أشياء مختلفة.



يشبه الاختيار بين منافع لا متناسبة قوياً الشئ. فليس من الصعب، عموماً، قوله (ولو أن ماريو جوردان في مسرحية مونيير البور جواردي النبيل كان سيُدختر من قدرتنا على القيام بهكذا عملٍ متطلب). لكن هذا لا يعني أن يكون الكلام أحياناً صعباً جداً، لا لأن التغيير عن النفس شراً بحد ذاته شاق، بل يكون كذلك في بعض الأحوال، كحال سيطرة مشاعر المرء عليه، مثلاً. لا يدل وجود نتائج لا متناسبة أبداً على استحالة الاختيار - أو حتى حتمية أن يكون الاختيار صعباً دوماً، وهو إن دل على شيء، فعلى أن قرارات الاختيار لن تكون سهلة (أي تُختزل إلى مجرد عبد ما هو أكثر) وما هو أقل<sup>14</sup>.

### التقييم والنقاش العام

يتطلب التقييم المتعصر التفكير في الأهمية النسبية، لا العدم وحسب. وهذا تعريفاً ما تفك نمارسه. يضاف إلى هذا التقييم الأهمية المحتملة للنقاش العام public reasoning كظرفية لمدى أثر وموثوقية التقييمات وجمعيتها أكثر تماسكاً. وبسبب ضرورة التقييم والتقييم النقدي محدد مطلب تقييم أناني لأصحابي معتزلين، بل هي مؤشر إلى نتائج النقاش والتفكير التفاعلي العامين. فاستناد التقييمات الاجتماعية كليا إلى تفكير فردي منحرف يجعلها فقيرة بالمعلومات المتعمدة والمجج الجديدة. وإن في استطاعة النقاش والنشاور العام أن يقود إلى فهم أفضل لدور وأثر وأهمية وظائف معينة وتوابعها من هذه الوظائف.

للتوضيح، ساعد النقاش العام حول التفاوت بين الجنسين بالهد في السنوات الأخيرة على إظهار أهمية بعض الحريات التي نه نأق من قبل ما يكفي من الاعتراف<sup>15</sup>. من أمثلة ذلك حرية الابتعاد عن الأدوار العائلية الكبت التقليدية التي تحد من العرض الاجتماعية والاقتصادية للنساء، وكذلك عن

<sup>14</sup> سيكون هذا ما در بحث في الفصل 14، 'مقدمة الديمقراطية'

منظومة القيم الاجتماعية المتجهة أكثر إلى الاعتراف بحرمان الذكور أكثر من الاعتراف بحرمان الإناث. لا تتطلب سياسات التمييز التقليدي هذه بين الجنسين في المجتمعات الراسخة التي يهمن عليها الذكور اهتماماً فردياً بل نقاشاً عاماً متقدماً، وهداً لتقارب هي أغلب الأحيان.

من المهم التأكيد على الصلة بين النقاش انعام وبين الخيار وترجيح القدرات هي التقييم الاجتماعي كذلك تشير هذه الصلة إلى سحب الحجج التي نناقح أحياناً، ونزعم أن مقاربة القدرة لا تصحح - ولا تعمل - إلا إذا رافقتها مجموعة ترجيحات أمعطاء سلفاً لوطائفت معينة في لائحة ما لابتة من القدرات ذات الصلة إذ لا أساس منهوياً للبحث عن ترجيحات معطاة ومحددة سلفاً. هذا جانب. ولأن تدقيفا المتراصل وما يكون للنقاش انعام من معمول يؤثران على ما يراد استخدامه من قدرات وترجيحات. وذلك جانب آخر.<sup>104</sup> وسيكون من الصعب قبول هذا الفهم باستخدام جامد غير مشروط<sup>105</sup> لبعض الترجيحات البقية.

بالطبع، قد يحدث أن يكون الاتفاق على ما يُستخدم من ترجيحات

(\*) بصرف النظر عن الفترات العدة التي تنع القروفا الاجتماعية والأولويات السياسية، تمة سبب وجيه تترك الباب مفتوحاً أمام إمكانية طرح أسئلة جديدة ومهمة حول التضمينات والترجيحات. فمثلاً، جرت مناقشات مثيرة ومهمة جداً ما حول التمييز بشكل خاص على وجه كالأدب والخُص في تطوير استخدام القدرات البشرية لهذه الحرب والعولمة. حول هذا الموضوع، انظر تحليلي درو ميلا كورسل الخطف في *Developing Human Capabilities: Freedom, Universality, and Civility*, in *Defending Ideals: War, Democracy, and Political Struggles* (New York: Routledge, 2004).

<sup>104</sup> كذلك، يمكن أن يعتمد اختيار الترجيحات على نوع التمرين (مثلاً، هل استخدام منظور القدرة يُنسب القدر أم لا؟) نسبة الصحة، أم تستخدمه تصمم تفاوت المناهج الكلية للإثبات. بعض (المختلفين) نتج استخدام معلومات القدرة معالجة مسائل مختلفة. ويمكن أن يؤدي نوع التمرين إلى اختلافات ترجيح اختلافات معلوماً

بعيداً عن الكمّاء، وسيكون عمدته لدينا سببٌ وجيه لاستخدام مجالات ترجيح قد تتوصل شأنها إلى اتفاقٍ ما. لا يؤدي هذا بالضرورة إلى هدم تقييم الظلم أو تعطيل صنع المياسة العامة، لأسباب بينهاها من قبل في هذا الكتاب (انتفاء بالمتقدمة)، فمثلاً، لإظهار أن الرق يُفصل بشدة حرية الأرقاء، أو أن غياب أي ضمان بالرعاية الصحية يحذ من الفرص الأساسية للعيش، أو أن سوء التغذية انحاد للأطفال، الذي يسبب لهم ألماً مباشراً ويعيق نمو قدراتهم الذهنية ومن ذلك قدرتهم على التفكير، أمرٌ حاسمٌ للمدانة. لا يحتاج الأمر إلى مجموعة فريدة من التوجهات المختلفة الأبعاد الداخلة في هكذا تقييمات. فقد نحصل على نتائج عامة مشابهة باستخدام مجالٍ واسع من التوجهات غير المتطابقة تماماً.<sup>10</sup>

نحجم مقارنة القدرة كلياً مع الاعتماد على الترتيب الجزئية والاتفاقات المحدودة، وقد شدّدنا على أهمية ذلك في هذا الكتاب. السهمة الرئيسة هنا هي الإجراء الصحيح للتقييمات المسببة التي يدكن الأهدأ؛ إليها من خلال التفكير الشخصي وانعام، بدل الشعور بالاضطرار إلى إعطاء رأي في كل مقارنة ممكنة من المقارنات محل النظر.

### القدرات والأفراد والجماعات

أتحول الآن إلى ثالث التعقيدات التي حددناها آنفاً. تُعبر القدرات في الأساس سمات فردية لا سمات جماعية كمسحات جماعية سكانية

<sup>10</sup> تجد دراسة نموذجية للتجريبية والرياضية التي يقوم عليها استخدام مجالات ترجيح (بدلاً من مجموعة فريدة من التوجهات) لتوثق توافق جزئية منظمة في مقالتي 'Interpersonal Aggregation and Partial Comparability', *Econometrica*, 38 (1970); *On Economic Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1972). فريدو كينغزبرو-مظور أيضاً، expanded edition, with James Foster, 1997) Martelli, 'A New Approach to the Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory', *Giornale degli Economisti*, 53 (1994).

ما تيسر من الصعب كثيراً. بالطبع، التفكير في قدرات الجماعات. فإذا أخذنا، مثلاً، قدرة أستراليا على غلبة سائر البلدان التي تلعب الكريكت في المباريات الدولية (كما كانت تبدو الأمور عندما بدأت كتابة هذا الكتاب، لكنها ربما لم تعد كذلك الآن)، يكون موضوع النقاش قدرة فريق الكريكت الأسترالي، لا قدرات أي لاعب كريكت أسترالي معين، فهمل بتعمير ألا تدخل هكذا قدرات جماعية في اعتبارات العدالة، إضافة إلى القدرات الفردية<sup>1\*</sup>

بالعمل. رأى بعض مفندي مقارنة القدرات، في التركيز على القدرات الفردية، الأثر المنفي للمساعدة - وليست هذه صفة مدح - الفردية المنهجية 'methodological individualism'. دعي أيّين يتمّ يكون تشبه مقارنة القدرة بالفردية المنهجية خطأ كبيراً، فبالرغم من كثرة تعريفات ما يسمى بالمنهجية الفردية<sup>2\*</sup>، يركز غراسيس مستيوارت وميقرين دونولان على الاعتقاد بوجود تفسير كل الظواهر الاجتماعية بدلالة ما يشكر فيه الأفراد أو يختارونه أو يفعلونه. "كانت هناك ولا شك مدارس تفكير قائمة على فردية الفكر والاختيار والعمل. يسرع عن المجتمع الذي توجد به. لكنّ مقارنة القدرة لا تتمرص هذا الانفصال، ليس هذا فقط بل إن عنايتها بقدره الناس على أن يحيوا الحياة التي يرون أن لديهم سبباً لتقديرها يأتي لهم بأنما اجتماعية في صورة ما يقدرون (كالعشيرة في حياة المجتمع، مثلاً) وما يلفح فيهم من رياح انشائير (كأثر انقراض الغمام

1\*) حول تعديلات تشخيص الفردية المنهجية، انظر Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Blackwell, 1973) وكذلك مقال 'Methodological Individualism Reconsidered', *British Journal of Sociology*, 19: 1968

من مصدري.

2\*) Francis Stewart and Severine Deneulin, 'Amarya Sen's Contribution to Development Thinking', *Studies in Comparative International Development*, 37 (2002)

في الأحكام الفردية، مثلاً).

وعليه، يصعب على المرء أن يتصور تصوراً شافياً كيف للأفراد في مجتمع ما أن يفكروا أو يتصرفوا دون أن يتأثروا بطريقة ما أو بأخرى بطبيعة وعمل العالم من حولهم. فإن توصلت النساء في مجتمع يعتقد تقليدياً تدني جنس عن آخر، مثلاً، إلى القبول بأن وضع النساء يجب أن يكون كقاعدة أدنى من وضع الرجال، عندئذ فإن تلك النظرة - التي تشترك فيها ساء مفردات نحت تأثير المجتمع - ليست مستقلة بأي معنى، عن الظروف الاجتماعية.<sup>(\*)</sup> يتطلب منظور القدرة، في رفضه العكسي ذلك الافتراض، مشاركة عامة أكبر في هكذا موضوع. بالفعل، تركيز مقارنة المشاهدة الحيزية التي يستند إليها هذا الكتاب فيما يطور من رأي على صفة المجتمع - والناس القريين والبعدين - فيما يمارس الأفراد من تقييم. ولقد كان استخدام مقارنة القدرة (مثلاً، في كتابي *Development as Freedom* (1999)) واضحاً تماماً في عدم افتراض أي نوع من النظرة الفردية المعزولة عن المجتمع المحيط.

ربما يكون منشأ سوء الاستنتاج في هذا الانتقاد لعقوبة القنوة (أي تشبيهها بالقدرة المنهجية) العزوف عن التمييز بما فيه الكفاية بين الخصائص الفردية المستخدمة في العقوبة وبين التأثيرات الاجتماعية الواقعة على هذه الخصائص. يتوقف الانتقاد، بهذا المعنى، في مرحلة مبكرة جداً. وليست ملاحظة دور تفكير واختيار وعمل الأفراد سوى بداية إدراك ما الذي يحدث عملاً (فنحن ن فكر في الأمور ونختار ونقوم بما نقوم به من أفعال كأفراد، بطبيعة الحال)، لكن لا بسعنا نتوقف عند هذا الحد دون تقدير الأثر العميق النافذ للمجتمع على ما نقوم به من تفكير واختيار وعمل. فعندما يفكر شخص ما في شيء، ويختاره ويعمله، فإن هو الذي يقوم بذلك، بفتناً، ولا أحد سواه. لكن من يكون من الصعب علينا

(\*) توقفت هذه المقالة في الفصل 7، الموسع والصلة والرهو.

فهمًا لحادًا وكيف يقوم بهذه الأشياء دون أن تفهم صلاحية المجتمعة.

طرح المسألة الأساسية بوضوح يدعو إلى الإعجاب كارل ماركس منذ أكثر من قرن ونصف القرن؛ فالذي ينبغي تجنبه قل أو شيء آخر هو إعادة تأسيس "المجتمع" كفكرة تحريرية في مقابل الفرد.<sup>17</sup> هو حود الأفراد الذين يفكرون ويختارون ويعملون - وهذه حقيقة - لحظة في العالم - لا يجعل مقاربة ما فردية منهجياً. فالذي يأتي بالوحش الضعيف إلى غرفة المعيشة إنما هو الاستدعاء غير التبرير لأي امراض باستغلال أفكار واجمال الأشخاص عن المجتمع المحيط بهم.

والرغم من صعوبة صمود فرية الفردية المنهجية، لعمري بالطبع أن يسأل: لِمَ تُفقد القدرات المعتبرة ذات قيمة على الأفراد، لا الجماعات؟ بالفعل ما من سبب تحليلي خاص يدعونا إلى استبعاد القدرات الجمعية - كالقوة العسكرية الأمريكية أو قدرة الصين على المخادعة - بدني الرأي من خطاب العدالة أو الظلم في مجتمعاتها أو في العالم. يكمن سر ذلك في طبيعة التفكير في الأمر.

وما أن الجماعات لا تفكر بالمعنى الواضح لتفكير الأفراد، فإن أعمدة ما تمتلكه الجماعة من قدرات تميل إلى أن تُفهم، لأبب واضحة بها فيه الكفاية، بدلالة القيمة التي يعطيها أفراد تلك الجماعة (أو من وجهة النظر هذه، الناس الآخرون) لقدراتها. في النهاية، التقييم الفردي هو ما تضطر إلى الاعتماد عليه مع الاعتراف بالتواضع الوثيق لتقييمات الأفراد المتفاعلين مع بعضهم البعض، وسوف يميل التقييم المتدرج من إلى الاستناد إلى ما يوجب الناس من أهمية للقدرات على القيام بأشياء معينة

<sup>17</sup> Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Moscow, 1964).

For Eide, *Making Sense of* (أيضاً) نظر أيضاً، Progress Publishers, 1979, p. 104.

Marx (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).

بالتعاون مع آخرين.<sup>100</sup> وهي تقييم قدرة شخص على المشاركة في حياة المجتمع، يكون له غيمة صممي لحياة المجتمع نفسه، وذلك جانب مهم نستور القدرة.<sup>101</sup>

وهناك مسألة ثانية ذات صلة بالموضوع، هي أن الشخص الواحد يتسبب إلى جماعات مختلفة عدة (حسب الجنس والاهلية والمجموعة اللغوية والمهنة والجسية والناجارية والعرق والدين وما شابه). وإن أنظر إليه كفرد في مجموعة واحدة فقط سيكون حرماً فجأة من حرية اعتبار نفسه متسبباً إلى هذه الفئة أو تلك على وجه التحديد. وإن الميل المتعاظم إلى النظر إلى الناس من حلال هوية واحدة عالية عنهم (من قبل هذا واجباته كأمر يكي أو يجب أن تقوم بهذه الأفعال كمسلم أو عليك كعيني أن تعطي الأولوية لهذا الالتزام الوطني) ليس فرساً لأتوية خارجية أو اعتبارية على المرء فحسب، بل حرماً لأنه كذلك من حريته هي أن يقرز بنفسه ولا يابه لمختلف الفئات التي ينتمي إليها جميعاً.

وقد حدث أن أنت التحذيرات المبكرة من نجاح نعدد انتماءات انفراد إلى فئات مختلفة من كارل ماركس. فقد أشار ماركس في كتابه *The*

(\*) تمة كذلك متسع لتعبير الإثم الجب عن 'لحمة ماعة ماعة أمام أفرادها كما يمكن تمييز الشعور الجماعي بالإنج' للجماعة عن مشاعر الإثم لأولئك الأفراد الذين تكون منهم' حول ذلك، انظر Margaret Gilbert, 'Collective Guilt and Collective Guilt Feelings', *Journal of Ethics*, 6 (2002)

(\*\*) لا شيء، يمنع بالطبع من أخذ هكذا قدرات من منطقة من الحسبان، وحيث ذلك قوية جداً. وقد درس جيمس إي. فوستر، كورنيل هانتي دور وعمل الفدرات المتربطة في شخصه، انظر James E. Foster and Christopher Fandy, 'External Capabilities', mimeographed (Vanderbilt University, January 2008). انظر أيضاً James E. Foster, 'Freedom, Opportunity and Well-being', mimeographed (Vanderbilt University, 2008). Sahana Alkac and James E. Foster, 'Counting and Multidimensional Poverty Measurement', OPHI Working Paper 7 (Oxford University, 2007)

*Critique of the Gotha Programme* إنني الحاجة إلى تعهي التحيز الطبقي حتى عندما يلمس المرء صلة الاجتماعية (وهو موضوع كانت فيه، بالطبع، إسهامات كبيرة):

لا يفاض الأفراد غير المتساوين (وما كانوا ليختلفوا لو تساؤوا) متساوي واحد إلا بقدر ما يُدرسون من وجهة نظري واحدة، ويؤخذون من جانب محددة واحد، كما يُنظر إليهم، في هذه الأحوال، كعدل ليس إلا، لا يرى فيهم شيء - إلا ذلك، ويُعص الطرف عن كل ما عداه.<sup>101</sup>

أعتقد أن التحديز ههنا من النظر إلى شخص كعضو في جماعة (وكان ماركس يحتج على برنامج غوتا لحزب العمال المتحدون<sup>102</sup> بالمانيا الذي اعتبر العمال 'عمالاً ليس إلا') مهم على نحو خاص في اندماج الفكري الراهن الذي يشهد ميلاً إلى اعتبار الأفراد ضمن فئة اجتماعية معينة ('لا يرى فيهم شيء - إلا ذلك')، كأن يُنظر إلى امرء كمسلم أو مسيحي أو هندوسي أو عرسي أو يهودي أو من الهوتو أو انتوتسي أو متسا إلى الثقافة العربية (بحسب النظر عن اعتبارها تصادم حتماً مع الحضارات الأخرى أم لا). فالبشر الأفراد ما نهم من هويات متعددة مختلفة، واتماءات كثيرة، وتجمعات شتى، هم في جوهرهم كانت اجتماعية لها أنواع مختلفة من التفاعلات المجتمعية. وإن اعتبار المرء عضواً في مجموعة اجتماعية واحدة إنما يميل إلى الاستناد إلى فهم متروك لبنة وتعبير أي مجتمع كان في العالم.<sup>103</sup>

Karl Marx, *The Critique of the Gotha Programme* (1875; London, (\*) Lawrence and Wishart, 1938), pp. 21-3.

101. سول هذا نظر Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005) and Ananya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Allen Lane, 2006).



### التنمية المستدامة والبيئة

أنهي نقاش صلبة الحرية والتدريب هذا بتوضيح عملي حول النسبة المستدامة. لقد نال الشهيد الذي يواجه البيئة البرم حَقاً واحراً يستحقه من النقاش في الآونة الأخيرة، ولكن ثمة حاجة إلى توضيح كيفية التفكير في التحديات البيئية في العالم المعاصر. يساعد على هذا الفهم التركيز على نوعية انجاء، ويلقي ضوءاً لا على متطانات التنمية المستدامة فحسب، بل كذلك على محتوى وصلب ما يمكن تسميته 'مسائل بيئية'.

تعتبر البيئة أحياناً (وهذا في رأي بسيط زائد) حالة الطبيعة، ويشمل هذا بين ما يشمل من مفاهيم غضة الغابات، وعمق مستوي المياه الجوفية، وعدد الأنواع الحية وما إلى ذلك. ويقدر ما يُفترض أن هذه الطبيعة القائمة مستقى سليمة ما لم نُضف إليها سموات وملومات، فد يبدو، بالتالي، معقولاً في الظاهر أن أفضل طريقة لحماية البيئة هي ألا نتدخل فيها ما استطعنا. لكن هذا الفهم شديد الاختلال، لغير موهين.

اولهما، أن قيمة البيئة لا يمكن أن تكون مسألة ما هو كائنٌ وحب، بل يجب أن تشمل أيضاً ما هو متاح أمام الناس من فرص. لا بد أن يكون أثر البيئة على حيوات الناس بين الاعتبارات الرئيسية في تقدير قيمتها. دعنا نضرب مثلاً حديثاً، ففي فهم لم لا يُعتبر استئصال مرض الجدري إقراراً للطبيعة (إذ لا يميل إلى رثاء البيئة فنقول: 'إنها أصبحت أفقر لاحتفاء مرض الجدري') بالشكل الذي يبدو علمه تدمير انقاصات المهمة للبيئة، مثلاً، لا بد من أخذ الحياة عموماً وحياة البشر خصوصاً في الاعتبار.

وبالتالي، لا يكون مفحناً أن نعرف الاستدامة البيئية عادةً بملانة حفظ وتحسين نوعية الحياة البشرية. جاء في تقرير براندتلاند Brundtland Report الذي أُشيد به وهو بالإسادة جدير، ونُشر سنة 1987، تعريف 'التنمية المستدامة' بأنها 'التنمية التي تلبى حاجات الحاضر دون أن تهدد

قدرة أجيال المستقبل على تلبية حاجاتها.<sup>10</sup> وانفاس مفتوح حول ما إذا كان رأي تقرير براندلاند في ما تكون التنمية المستدامة بالصيغة صحيح أم غير صحيح، ولدي هنا ما هو أكثر من ذلك لأفونه عن الصيغة الخاصة بهذا التقرير. لكن لا بد لي أولاً من بيان مقدار ما تبين به جميعاً وغرو براندلاند واللجنة التي كان يرأس أن يبدو أن قصة البيئة لا يمكن فصلها عن حبات الكائنات الحية.

أما السبب الثاني، فهو أن البيئة ليست مسألة حفظ سمي وحسب، بل مسألة متبعة فاعلة. وبالرغم من أن الكثير من الأنشطة البشرية انموا لعملية التنمية عقائلياً محتملة مدمرة للبيئة، فإن في وسع البشر كذلك إسعاد وتحسين البيئة التي فيها يعيشون. وعند التفكير في الخطوات التي يمكن اتخاذها لوقف الغراب البيئي، علينا إدراج التدخل البشري البناء في المعادنة. ففي إمكان تدخلنا الفعال والعقلاني تعزيز عملية التنمية نفسها كثيراً فمثلاً، يمكن أن يساعد رفع نسبة تعليم وعمل الإناث على تخفيض نسب السوالتيد، ما قد يُعَدُّ على المدى البعيد من ضغط الاحتراز العالمي وما يلحق المساكن الطبيعية من خراب. بالمثل، يمكن أن تجعلنا انتشار وتطوير التعليم المنظمي أكثر وعياً لبيئته، ويحفظنا التواصل الأفضل والإعلام الأكفأ والأعلم أكثر إدراكاً للحاجة إلى التفكير المنوجه بربما ونمة أمثلة أخرى كثيرة للمشاركة الفاعلة بسبب على المرء إيرادها لو أراد تكي أقوال. على وجه العموم، إن من شأن النظر إلى التنمية من خلال زيادة الحرية الحظيفة للبشر أن يجعل القدرة البناءة للمشاركين في الأنشطة الرفيعة بالبيئة تصب مباشرة في قلب الإنجازات التنموية.

<sup>10</sup> تقرير براندلاند هو التقرير الذي وضعته لجنة البيئة والتنمية العالمية برئاسة عمرو براندلاند (رئيس وزراء النرويج الأسبق، الذي خدما المدير العام لمنظمة الصحة العالمية). *The Common Future* (New York: Oxford University Press).

فالتنمية عملية تمكن في الأساس، ويمكن استخدامها هذه القدرة للحفاظ على البيئة وإغنائها، لا لإهلاكها فقط. وبالتالي، علينا ألا نركز في البيئة بدلالة حفظ الشروط الطبيعية القائمة وحسب، لأن البيئة يمكن أن تتضمن كذلك نتائج الإبداع البشري. فتقنية المياه، مثلاً، جزء من تحسين البيئة التي فيها نعيش. وكذلك الفضاء على الأوبئة يسهم في التنمية وتحسين البيئة.

وثمة مع ذلك، متسعٌ للنقاش في كيف ينبغي لنا التفكير بالضغط في متطلبات التنمية المستدامة. وقد عرّف تقرير براندتلاند التنمية المستدامة بأنها 'التنمية التي تلبي حاجات الحاضر دون أن تهدد قدرة أجيال المستقبل على تلبية حاجاتها'. وقد صنعت مبدرة التصدي لسؤاله الامتداد: تنمية هذه الكثير من المصنع إلى الآن. لكن يظل علينا أن نسأل هل يسع مفهوم البشر الداخلي ضمنياً في فهم الاستدامة هذا، بما فيه الكفاية للبشرية جمعاء؟ الجواب نعم، ما في ذلك شك. فلبس حاجات، هذا مزعوم، ولكن لديهم قياً أيضاً. ويعتقدون خصوصاً بقدرتهم على التفكير والتقييم والاختيار والمشاركة والفعل. وإن المنظر إلى الناس من خلال احتياجاتهم فقط يُنحط من قدر الجنس البشري.

وقد فُذِّب مفهوم الاستدامة الذي أتى به تقرير براندتلاند وتوسعه توسعةً لا تقيح أحد كبار اقتصاديي هذا العصر، روبرت سولو، في دراسة تخصصية له بعنوان *An Almost Practical Step toward Sustainability*.<sup>21</sup> تخير صيغة سولو الاستدامة مطلباً متواصلاً لا بد أن يظل قائماً إلى الجيل الثاني أي كانت متطلبات تأمين مستوى حياة له يعادل على الأقل مستوى حياتنا نحن ودرجة اهتمام للجيل الذي يليه يعادل درجة اهتمامنا نحن له. وهذه الصيغة صفت حذامة. أولها، أن سولو يتركيزه

Robert Solow, *An Almost Practical Step toward Sustainability* (Washington: U.S. Resources for the Future, 1992).

على استدامة مستويات الحياة، اني تشكل دافعاً إلى المحافظة على البيئة، يومع أثر تركيز تقرير براندفلاند على نسبة الاحتياجات والثانية أن هي صيغة مسولو المتسمة بالتكرار الواضح، تحظى مصالح الأجيال القادمة كلها بالاهتمام من خلال ما ينبغي أن يوفر كل حيل لتجلب الذي يليه من احياطات ومؤمن. وإنها شمولية تتحق لإعجاب أن أمخ مسولو في المجال لتغطية احتياجات الأجيال القادمة.

لكن هل تتسع حتى صيغة مسولو للمتمة المستدامة بما فيه الكفاية للشرية جساء؟ فالرغم من الحسنات الواضحة لتركيز فيها على استدامة مستويات الحياة (وثمة شيء جذاب جداً في صيغة مسولو في الحرض على أن يكون في مقدور الأجيال القادمة بلوغ مستوى حية يعادل على الأقل مستوى حياتنا نحن)، يظل لنا أن نأل عما إذا كانت بغطية مستويات الحياة تلك شاملة بما فيه الكفاية. بعبارة أدق، لا تستوي استدامة مستويات الحياة واستدامة حرية الناس وفديتهم على املاك وحماية - ما يقدرون وما يكون لديهم سبب لإعلاء شأنه من أشياء. ولا شعب أن يكون السبب الذي يدعونا إلى تقدير فرص معينة دوماً كاملاً هي مقدار ما تسهم هذه الحرض في مستويات حياتنا، أو بصفة أعم، في مصانحنا.<sup>10</sup>

لتوضيح، خذ مثلاً شعورنا بالمسؤولية عن مستقبل الأنواع الأخرى المهددة بالانقراض. فنحن قد نهتم بالمحافظة على الأنواع لا لمجرد أن وجودها يعمن مستويات عيشنا - ولا بقدر ما يحسنها وحسب. فقد يرى شخص ما أن علينا القيام بما نستطيع للمحافظة على بعض الأنواع المهددة بالانقراض، كالسوم المرقص، مثلاً، ولا يكون في كلامه تناقض لو قال: إن مستويات حياتي لن تتأثر كثيراً بل لن تتأثر البتة - ببقاء أو اختفاء السوم المرقص - بل لي أم أزمي حياتي يوماً مرفقاً فقط - لكني

<sup>10</sup> انظر مدخله هذه المقالة في الفصل 8، العقلانية والآخرين.

أؤمن إيماناً قوياً بأن علينا ألا ندع ذلك اليوم يقرض، لأسباب لا علاقة لها كثيراً بمستويات الحياة البشرية.<sup>10</sup>

عاهتنا تظهر الصلة المباشرة والتفورية لرأي غوتاما بوذا في مجموعة المحاضرات *Sutta-Niyata* (التي ناقشاها في الفصل 9، نعهد مسارات التفكير المحايد). إذ لنا هنا أقوى بكثير من الأنواع الأخرى، فإننا نتحمل مسؤولية ما نتعاهها، لهذا التفاوت بالضبط فيما بيننا وبينها في القوة. وقد نكون لدينا أسباب كثيرة لتسعي لحفظ هذه الأنواع - لا تتعلق جميعها بمستويات حياتنا (أو تنلية حاجتنا) وبعضها يبرر لدينا ما نضبط جسماً القيمي وإدراك مسؤولية الأمانة [السلقة] على عاتقنا نحن البشر].

وإذا كانت أهمية الحيوات البشرية لا تُحزَل في مستوى حياتنا ونبية حاجتنا فحسب، بل تشمل كذلك ما تتمتع به من حرية، عندئذ لا بد من إعادة صوغ فكرة التنية المستدامة على هذا الأساس. وإن هي التفكير لا في استدامة تنية حاجتنا فحسب، بل في استدامة - أو حد - حرينا كذلك بالمعنى الأعم (سما في ذلك حرية تنية حاجتنا) أوجهة مفتحة. ففي الإمكان توسعة الحرية المستدامة. انه مصروفه على هذا النحو. من الصبح التي اقترحها براندتلايد ومولوتشتمل حفظاً. وإن أذكر توسعة، الحرينات والقدرات الأساسية للبشر اليوم بدون تهديد فترة أجيال المستقبل على امتلاك حرية مشابهة - إن لم تكن أفضل.

وبعبارة انعمور الوسطى، نحن نسنا مرضى يتهم تنلبيه حاجتنا

<sup>10</sup> شدة كذلك حاجة إلى خفض الدفاع الأبنية في عهد التواء كثير من الناس بالمساعدة على حماية السكان لضعاف من الشدائد البنية التي قد لا تؤثر مباشرة على حياة أصحاب هذا الالتزام. فأخطأ التضييق في التعديف أو سفلاوش، مثلاً، من زفصاع مستوربات الحزاز قد تؤثر على أوكار. وأفضل كثير من الناس الذين لم يتأثر وأهم تهديدات، وإجهة الشدقعات السككية الحظية التي قد ينج عن هذا التضييق.

وحسب، بل ماعلون مختارون agents] القادرون على اختيار ما يعمل  
 وقصر ما يختار أيسكن أن تتسع حريتها في تحديد ما تقدر وأنسىل التي  
 توصلنا إليه لتخطى حتى مصانحنا واحتياجنا فلا يمكن حصر أهمية  
 حيواننا في صدوق مستويات الحياة أو تلبية الحاجات الصغيرة، ولا  
 يمكن أن نحجب الاحتياجات الواضحة للمريض، على أهميتها، جلال  
 ما يحمله القادرون في نفوسهم من قيم لها عندهم شأن.

## القدرات والموارد

أن اندخال أو الثروة ليسا طريقة ملائمة للحكم على الفائدة، بحث هذا أرسطو بوضوح كبير في الأخلاق نيقوماخية *Nicomachean Ethics* فقال: من الواضح أن الثروة ليست هي الخير الذي نسعى له؛ لأنها ليست سوى وسيلة مساعدة للحصول على شيء آخر<sup>1</sup>، فالثروة ليست شيئاً يعدل لذاته. ولا هي دوماً مؤسراً حين إلى نوع الحياة التي يمكننا التوصل بها إليها. فالتشخص المعاني إنفاقاً شديدة لا يمكن القول إنه أصبح حالاً من حازه المعاني لمجرد أنه أوفى منه دخلاً أو أشد ثراءً، بالفعل، قد يكون الشخص الغني المعاني يعاني من عقيدات كثيرة قد لا يعاني منها الشخص الأثري صالاً والأصغر بدأ منه. ففي الحكم على ما تحكم الأشخاص المختلفون عليه من منافع، علينا أن ننظر إلى مجمل ما يستطيعون التمتع به من قدرات. لا شك أن هذه حجة قوية لاستخدام مقارنة القدرة مثل التركيز على الموارد من دخل أو ثروة كأساسٍ للتقييم

وبما أن فكرة القدرة مرتبطة بالحرة الأساسية، فهي تعطي دوراً مركزياً لقدرة الشخص الفعلية على القيام بمختلف الأشياء التي لنظام بها قسماً عليه. تركز مقارنة القدرة على الحيوانات البشرية، لا على ما ندى الناس من موارد وحسب، في شكل امتلاك - أو استخدام وسائل راحة يمكن الشخص أن يمتلكها أو يستخدمها غالباً ما يؤخذ الدخل والثروة كمعيارين مهمين للمحتاج البشري. وناقراهما إراحة أساسية ليؤرة الاهتمام من وسائل العيش إلى التفكير الفعلية لدى الشخص، تهدف مقارنة القدرة

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by D. Ross (Oxford: Oxford University Press, revised edn, 1980), Book I, section 5, p. 7

إلى إدخال تغيير جذري على مقاربات تقييم القياسية المستخدمة عنى نطاق واسع في علم الاقتصاد ودراسات الاجتماع.

كذلك تُظنُّ مقارنةً لقدرة بينونةً أساسيةً جداً عن اتجاه استخدام الوسائل في بعض المقاربات القياسية هي الفلسفة البسيطة، تركز ج. و. راولز، مثلاً، على 'السع الأولية' (الداخل في مبدأ التفاضل 'Difference Principle'، الذي هو مبدؤه) في تقييم المسائل التوزيعية في نظريته للعدالة. فالسع الأولية إنما هي وسائل عامة كالدخل والثروة والسلطات وامتيازات الوظيفة والمقاعد الاجتماعية لاحترام الذات وما شابه. وهي ليست ذات قيمة بحد ذاتها، بل يمكنها، في حدود متفاوتة، المساعدة عنى السعي لما نرى نحن أنَّهُ قِمة، ومع ذلك، ويترغم من أن السع الأولية هي، في أحسن الأحوال، وسائل للخيارات ذات القيمة للحياة البشرية، فقد اعتبرت هي نفسها مؤشراً أساسياً للحكم على العدالة التوزيعية في مبدئي راولز للعدالة. ومن خلال إقرارها الصريح بأنَّ وسائل العيش البشري التمُرسي ليست بحد ذاتها معايير العدالة النصية (وهذا ما أراد أرسطو قوله)، تساعد مقارنة الفكرة عنى إحداث توسعة مهمة لنطاق التمرين التنقيسي.<sup>14</sup>

### الفقر كحرمانٍ من القدرة

من المسائل المركزية في هذا السياق معيارُ الفقر. وكان اعتياداً على تعريف الفقر بشئني الدخل؛ لكنَّ سال حتى الآن حدٌ كبير في وصف جوانب قصور هذا التعريف، وإنَّ تركيز راولز على السع الأولية أكثر شموليةً من تركيزه عنى الدخل (بالفعل). فما الدخل إلا مكونٌ من مكونات

<sup>14</sup> 'Well-being, Agency and Choice in Social Justice', *Journal of Philosophy*, 80 (April 1983), and 'Justice, Means versus Freedom', *Philosophy and Public Affairs*, 19 (Spring 1990).



هذا التركيب، لكن تعريف السلع الأولية ما يزال، في التحليل الزاويلي، مفيداً بالبحث عن الوسائل العامة، ومن أمثلتها الخاصة - المهمة جداً - الدخل والثروة. لكن قد يختلف الناس أيما اختلاف فيما لديهم من فرص تحويل الدخل وسواء من السلع الأولية إلى سمات حياة طيبة وتوع من الحرية ذي قيمة في الحياة البشرية. وعليه، فالعلاقة بين الموارد والفقر متغيرة وشديدة الاعتماد على خصائص الناس المعنيين والسنة التي فيها يعيشون - الطبقية والاجتماعية معاً.<sup>101</sup>

نعم، في الحقيقة، أنواع شتى للإمكانات التي تؤدي إلى اختلاف أشكال تحويل الدخل إلى أنواع من الحياة يمكن أن يجاهد الناس ثمة على الأقل أربعة مصادر مهمة لهذا الاختلاف:

(1) شتى اشخاص الشخصية، فأناس يختلفون في خصائصهم البدنية باختلاف العمر والجنس والإعاقة والعرضة للمرض وما شابه. ما يجعل احتياجاتهم تتباين تبايناً حاداً فمستخص معاق أو مريض، مثلاً، قد يحتاج إلى مزيد دخل عما يحتاج إليه شخص آخر معاق للمقيام بالأشياء الأساسية ذاتها. بالتفعل، وقد لا تكون بعض الممرقات، كالإعاقات البدنية الشديدة مثلاً، قابلة تماماً للإصلاح ولو أنفقت ثروة على العلاج أو الجراحة الترقية.

(2) تباين البيئة الفيزيائية: كذلك الظروف البيئية تدخل في الدخل، ومن هذه الظروف المناخ، كتغيرات درجة الحرارة أو الفيضان. وبالرغم

<sup>101</sup> في مساهمة فديسة له تعود إلى 1981، أشار راوشري إلى جانب من المشكلة بما أسماه 'الفقر الثانوي' (secondary poverty) تمييزاً له عن 'الفقر الأساسي' (primary poverty) المصوب بدني. انظر H. Seetharam Kavarthi, *Poverty* (1). انظر أيضاً *Study of Town Life* (London: Macmillan, 1901). ويشتم ظاهرة الفقر الكروي هذه، وكرواوتشري خاصة على تأثيرات العادات والانماط السكانية على تربية المجتمعات الأسرية من السلع. وم. برنك تلك المسألة مهمة إلى اليوم. لكن النقطة بين داني الدخل وبين تعور شعبي يمكن أن تبعد لأسباب أخرى أيضاً.

من أن ثبات الظروف البنيوية ليس بالضرورة حتماً ففرضياً - إذ يمكن تحسين هذه الظروف بجهود جماعية، أو جعلها أسوأ بالتلوث أو الاستنزاف - فإنَّ الإنسان الفردي قد نعين عليه التعامل مع كثير من الظروف البنيوية كتثوابت في تحويل النخون والموارد الشخصية إلى وظائف ونوعية حياة.

(3) تقوّت المناخ الاجتماعي: يتأثر تحويل الموارد الشخصية إلى وظائف كذلك بالظروف الاجتماعية، كإرساء الصحة العامة والأوتة وترتبات التعاليم العام وتحملي الحرime والعرف في المنطقة المدروسة أو حنوها منها. وعلاوة على انسهيلات العام، قد تكون ضعة العلاقات المجتمعية مهمة جداً، وهو ما تعين الأدبيات الحديثة حول رأس اسال الاجتماعي<sup>14</sup> إلى التشديد عليه.

(4) اختلاف منظور التقييم: قد تغير أنماط السلوك السائدة في مجتمع ما كثيراً الحاجة إلى السح (إنجاز) الوظائف الأساسية ذاتها؛ فعشلاً، قد يتطلب الظهور أمام الناس دون سحل معاريز أعلى للملابس والامتهلاك الظاهر في مجتمع أعلى مما يتطلبه ذلك في مجتمع أفقر مه (كما ذكر آدم سميث قبل أكثر من قرنين في تروة الأمم *Wealth of Nations*)<sup>15</sup>، وقُلْ مثل ذلك في الموارد الشخصية اللارمه للمشاركة في حياة المجتمع، وفي كثير من السياقات، حتى ثلية الشروط الأساسية لاحترام الذات. وهذا في

<sup>14</sup> نظريتين قنابات أحرى في هذا الموضوع الهام، Robert Putnam, *Bowling Alone*, Collins and Revival of American Community (New York: Simon & Schuster, 2000).

<sup>15</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776, republished, P. H. Campbell and A. S. Skinner (eds) Oxford: Clarendon Press, 1976), pp. 351-2. وحين العلاقة بين سائل السبي وبين الفقر، نظره في الكثير الأحدث *W. G. Runciman, Politics: A Study of Approaches to Social Inequality in Twentieth Century England* (London: Routledge, 1968), and Peter Townsend, *Poverty in the United Kingdom* (Harmondsworth: Penguin, 1979).

الأساس تم تعبيراً بين مجتمعين [في البند الواحد]، لكنه يتر [كذلك] على المنافع السببية لشخصين موحودين في بلدين مختلفين.<sup>100</sup>

وربما كان هناك 'اقتران' 'coupling' أيضاً بين العوائق المتأخرة عن مختلف مصادر الفقر، وقد يكون هذا اعتباراً مهماً جداً في فهم الفقر وضع السياسة العامة لمعالجته.<sup>101</sup> فالعقوبات، كالتن أو الإعاقة البدنية أو المرض، تحد من قدرة انشخص على الكسب، وتجعل تحويل هذا الدخل إلى قدرة عليه أصعب. لأن انشخص الأكبر سناً أو الأشد إعاقة أو مرضاً قد يحتاج إلى دخلي أكبر (الشراء المساعدة، وإجراء الجراحة الترميمية، والعلاج) لإنجاز أو فائض نفسها [إن استطاع] (وحتى لو استطاع في الواقع).<sup>102</sup> وعليه، فمن السهل أن يكون الفقر الحقيقي

(\*) في الواقع، يمكن أن يعطي الحرمان السي بدلالة الدخول حرماناً مطلقاً بدلاً من الترات. فقد يكون الفقر النسبي لشخص بلد في إعالة كسوة لبلد به. حتى لو كان دخله المطلق مرتعاً بالمعايير العالمية، وفي بلد في عموماً. خروج الأمر من المراء إلى دخل أعلى لشراء ما يكفي من سلع لإجراء الوضحة الأجد، مية داهي. حول هذا الموضوع، انظر مقالتي 'Poor, Relatively Speaking', *Oxford Economic Papers*, 35 (1983), reprinted in *Resources, Values and Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).

(\*\*) حول هذا الموضوع انظر مقالتي 'Poor, Relatively Speaking', *Oxford Economic Papers*, 35 (1983) included in *Resources, Values and Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984; Wedderburn, *The Road to the Better State* (London: Bell, 1963), and J. Palma, J. Schmiting and R. Laffey, *The Unfavorable Situation of Young and Old in the Industrial World* (Maidington, DE: Urban Institute Press, 1988).

(\*\*\*) هناك أيضاً مشكلة اقتران في (1) سوء التغذية الناتج عن فقر ادحي، (2) وقدر الدخل الناتج عن الحرمان من العمل نتيجة سوء التغذية، حول هذه الارتباطات، انظر Partha Dasgupta and Deben Roy, 'Frequency as a Determinant of Malnutrition and Unemployment: Theory', *Economic Journal*, 96 (1986), and 'Inequality as a Determinant of Malnutrition and Unemployment Policy', *Economic Journal*, 97 (1987).

(بدلالة الحرمان من القدرة) أشدّ مما تُشير به بيانات الدخل. وقد يكون هذا شائعاً بانح الأهمية في تقييم العمل انعام الهادف إلى مساعدة الأكر سناً وغيرهم من فئات المجتمع على تحطّي صعوبات تحويل لدخولهم إلى عسب عسب] ومشكلة تدني قدرتهم على المكسب.<sup>101</sup>

ويشير توزيع التسهيلات والفرص داخل الأسرة الواحدة تعقيدات إضافية لمقاربة الدخل إلى الفقر. فدخّل الأسرة يشاركهم بمن دخول المتكسبين من أفرادها، لا من أفرادها كافة بصرف النظر عن السن والجنس والقدرة على العمل. وإذا استُخدم دخل الأسرة استخداماً غير متناسب لخدمة مصالح بعض أفرادها دون بعضهم الآخر (كالخصمّين الثابت للذكور على الإناث، مثلاً، في منخصصات موارد الأسرة)، عندئذٍ قد لا يعكس مجموع دخل الأسرة مقدار حرمان الأفراد المعتمدين فيها (البنات، في المثال المضروب).<sup>102</sup> وهذه مسألة جوهرية في عدة سياقات.

101. ضميرنا يشكّر مدارح مساهمة هكدي إعانات من فقر الدخل المتدبر بطاب في دراسة تحيية رندة لابه بي أنكسون، انظر A. B. Atkinson, *Poverty in Britain and the Reform of Social Security* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969). وقد واصل أنكسون في أعماله الأخرى دراسة انصلة تقانة بين عمر الدخل وأنواع الحرمان الأخرى، انظر 'On the Measurement of Poverty', *Economic Journal*, 85 (1987), and *Poverty and Social Security* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1983). وللوقوف على معاني قوية لصكرة الانصلة عموماً وصلتها بعيدة الأثر بانضبط الاجتماعي والسياسية انعمد انظر Jonathan Wolff, with Ameer De-Shalit, *Distribution* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

102. سونل هذا الموضوع، انظر كسني *A Religion of an Erudition* (New York: Knopf, 1991), Chapters 8 and 9. انفراد في هذا المعبر الثاني: Parash Kartham, 'On Life and Death Questions', *Economic and Political Weekly*, 9 (1974), and Lincoln Chert, c. Huq and S. D'Souza, 'Sex Bias in the Family Allocation of Food and Health Care in Rural Bangladesh', *Population and Development Review*, 7 (1981).

إذ يبدو الانحياز الجنسي دون شك عادلاً أساسياً في التوزيعات الأسرية في كثير من بلدان آسيا وشمال أفريقيا. ويكون تقييم حرمان البنات أسهل - وأوثق - بالنظر إلى الحرمان من القدرة الذي ينعكس، مثلاً، في ارتفاع معدلات الوفيات ومعدل المرض وسرعة الانتعاش أو الإهمال الصحي بين الإناث، مما يوجد على أساس مقارنة دخول مختلف الأسر.<sup>17</sup>

### الإعاقة والموارد والقدرة

غالباً ما تُغفل صلة الإعاقة قدرتها في فهم الحرمان في العالم، وقد تكون هذه أهم حجة للاهتمام بمشكلة القدرة. فالأشخاص المعاقون بدياً أو ذمياً ليسوا هم أكثر البشر حرماناً في العالم محبب، بل أكثرهم عرضة للإهمال كذلك مرات ومرات.

انظر كذلك ورقة بحثي المشترك مع جوسلين كينشي - Indira Womer, Well-being and Survival, *Cambridge Journal of Economics*, 7 (1984) المشورتين مع جان دريز - Amartya Sen and Jean Drèz, *India: Economic Development and Social Opportunity* (New Delhi and Oxford: Oxford University Press, 1995), and *India - Development and Disadvantage* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 2002).

<sup>17</sup> من الواضح أن الانحياز الجنسي ليس شأناً مركزياً في تقييم التفاوت والفقر ماوراء وشمال أفريقيا. لكن الانتعاش - الجنسي في العائلي - أن مسألة التفاوت بين الجنسين لا تنري على بلدان "عربية" قد يكون مفضلًا جدًا، بريطانيا، مثلاً. وهي واحدة من أعلى النسب في ما لا يقدر النساء، من عمال الأعمال الأسرية المعند في العائلي بين جميع بلدان العالم الناحية في التقديرات الوضعية المناسبة أو أوسط سبعينات القرن الماضي، حسب تقرير التنمية البشرية شيريدج الإنساني للأمم المتحدة *Human Development Report 1994* (New York: United Nations, 1995) ولاحقاً من الحيد وانوس المهوروف، وانكاساته على تجربة التنمية الشعبية للنساء، بعض الأثر في أوروبا وأمريكا الشمالية أيضاً. كما يوجد انحياز كبير على أساس الجنس في حالات كثيرة في بلدان الأمم، وذلك من حيث فرص التعليم العالي أو سمالات الترشيح لتصاب العمل الرفيع.

إن حجم مشكلة الإعاقة في العالم مهولٌ حقاً، فأكثر من 600 مليون إنسان - أي حوالي عشر البشر - يعيشون بنوع ما أو بأخر من الإعاقة.<sup>١٠١</sup> أكثر من 400 مليون من هؤلاء يعيشون في البلدان النامية. كذلك، في العالم النامي، المعاقون هم في الأغلب الأعم من الحالات أفقر العقر، من حيث الدخل، هذا فوق أن حاجتهم إلى الدخل أكبر من حاجة الأصحاء، للحصول على المساعدة التي تعينهم على العيش عيشة طبيعية ومحاولة التخفيف من أثر إعاقاتهم. وبسبب اختلال القدرة على الكسب، الذي يمكن معيته المعجز عن الكسب 'the earning handicap'، إلى أن يقرق وينفعل بالمعجز عن التحويل 'the conversion handicap': أي صعوبة تحويل الدخل والموارد إلى طيب عيش، بسبب الإعاقة بانضبط.

يمكن توضيح أهمية المعجز عن التحويل بسبب الإعاقة ببعض النتائج التجريبية من دراسة رائدة للفقر في المملكة المتحدة أخرجتها ويكي كوكليس Wiekke Kuklys، في أطروحة لاهوت أنتجتها بجامعة كامبريدج قبيل وهاتها المبكرة بالسرطان: وقد نُشر العمل لاحقاً في كتاب.<sup>١٠٢</sup> وجدت كوكليس أن 17.4 في المائة من الأفراد كانوا يعيشون في أسر دخلها تحت خط الفقر. فإذا نقلنا محل الاهتمام إلى الأفراد الذين يعيشون في أسر أخذ أفرادها معاق، ارتفعت نسبة الأفراد الذين يعيشون تحت خط الفقر إلى 23.1 في المائة. تعكس فجوة الـ 5 في المائة هذه إلى حد بعيد ارتباط المعجز عن الكسب بالإعاقة ورعاية المعاق. فإذا أدخلت الآن المعجز عن التحويل في الحساب، وكذا الحاجة إلى مزيد دخل للتخفيف من صراء الإعاقة، ففرت نسبة الأفراد (الذين يعيشون تحت خط الفقر) في الأسر

<sup>١٠١</sup> هذه تقديرات البنك الدولي.

<sup>١٠٢</sup> Wiekke Kuklys, *Amnesia Son's Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications* (New York, Springer-Verlag, 2005).

التي أخذ أفرادها معاق إنني 47.4 في المائة، وزيادة 20 في المائة عن نسبة الأفراد الذين يعيشون تحت خط الفقر (17.9 في المائة) من إجمالي عدد السكان. وإذا نظرنا إلى الصورة النسبية بطريقة أخرى، فإن ربع زيادة الـ 20 في المائة هذه في ضراء الفقر التي أصابت الأشخاص الذين يعيشون في أسر أخذ أفرادها معاق يمكن إرجاعه إلى حالة من انعرج عن انعكس وثلاثة الأرباع الباقية إلى حالة من العجز عن التحول (وهي المسألة المركزية التي تميز مفارقة القدرة عن مفارقة الوارد والموارد).

إن فهم المتطلبات الأخلاقية والسياسية للإعاقه مهم ليس لأنها ضراء بشرية واسعة الانتشار فحسب، بل لأن كثيراً من النتائج العائنية للإعاقه يمكن التغلب عليها بصورة منحرفة بمساعدة مجتمعية عازمة وتدخل خلاق. يمكن أن يكون لسياسات معالجة الإعاقه مدعب واسع. وشمل ذلك من ناحية تخفيف آثار الإعاقه. وبرامج تجنب تطور الإعاقه من ناحية أخرى. فمن المهم للغاية إدراك أن كثيراً من الإعاقات يمكن تجنبها، وكثير منها يمكن الحد من غائلته وتقليص معدل حدوثه.

بالفعل، ليس إلا نسبة متوسطة نوعاً ما من الـ 600 مليون معاق في العالم كُتبت عليهم الإعاقه وهم أجنة أو حتى بالولادة. فمثلاً، يمكن سوء تغذية الأم أو نقص تغذية الطفل أن يجعله أكثر عرضة للأمراض والمعدبات. وقد يأتي العمى من أمراض مرتبطة بالعدوى ونقص التغذية الضيقة، وتأتي إصابات أخرى من آثار شغل الأطفال أو الحصص أو الإيدز ومن حوادث الطرق وإصابات العمل. زد إلى ذلك الأتخام الجعثره في مناطق الاضطراب في العالم، التي تسوء وتقل البص، لأسباب الأطفال. يجب أن يشتمل التدخل المجتمعي لمحاربة الإعاقة الوقائية والتدابير العلاجية والمساكين معاً. وإذا كان لمتطلبات العدل أن تعطي أولوية ترفع العلم الواضح (كما أقول في هذا الكتاب) بدل التركيز على البحث الطويل عن المجتمع العادل تماماً، عندئذ لا يمكن إلا أن تكون الوقائية من الإعاقه

وتخفيف آثارها مسألة مركزة في مشروع إعلاء العدالة.

وبالنظر إلى ما يمكن إنجازه بالتدخل الذاتي والإنساني، يدهشك حمول أغلب المجتمعات ورضاعها عن نفسها أمام كل هذا الاختلال السائد في مجال عبء الإعاقه بلعب الفكر المحافظ هاهنا دوراً مهماً وبغدي هذا الحمول. ويحول كذلك التركيز، خصوصاً، على توزيع الدخل كمؤشر أساسي إلى العدالة التوزيعية دون فهم مازق الإعاقه ومضامينها الأخلاقية والبيئية في التحليل الاجتماعي. حتى الاستخدام المستمر للأوراق القائمة على الدخل في الفقر (كاستدعاء المتكرر لأعداد الناس الذين يعيشون بأقل من دولار أو دولارين من الدخل في اليوم - كما يعيب خاصة تليستظمات الدولية أن تفعل) يمكن أن يحرف، الاهتمام بعداً عن الأبعاد الكاملة لنسوة الحرمان الأجسامي، التي نضيف إعاقه التحويل إلى العجز عن الكسب، فُسر إلى فُسر. فكل 600 مليون معاق في العالم يسوا مئتين بلدي الدخل بحسب. فقد قُصني عنى حرمتهم في العيش الكريم بطرق مختلفة، تجعل منفردة ومجموعة على وضعهم في كل خطير داعم.

### استخدام راولز السلع الأولية

بالنظر إلى أهمية المسافة بين القدرات والموارد، لم تقدم شرحه من أسباب، يصعب على المرء ألا يشك في عبء التفاوت لحول راولز الذي يركز كلياً على السلع الأولية في الحكم على المسائل التوزيعية في "مبدئي العدالة" اتفنين وضع لثبينة المؤسسية للمجتمع، لا يعكس هذا التباعد، على أهميته، بالضع غياب شاعري الحرية الأساسية عن فكر راولز - وهي نقطة أنشرت إليها أنفاً في هذا الكتاب. وبالرغم من تركيز مبدئي راولز للعدالة على السلع الأولية، فإنه يولي اهتماماً في موضع آخر للحاجة إلى تصحيح تركيز الموارد هذا للتعامل بشكل أفضل مع الحرية الحقيقية



للناس. ويظهر نعاظف راولز العيين مع المعرومين كثيراً في كتاباته.

في الحقيقة، يوصي راولز بتصحيحات نوعية لم الاحتياجات الخافسة، كالعجز والإعاقة، بالرغم من أن هذا ليس جزءاً من مبدأه للعدالة. لا تأتي هذه التصحيحات بقيمة البية المؤسسة الأولى للمجتمع في المرحلة الدستورية، لكن كثيراً مني أن يظهر لاحقاً في استخدام المؤسسات المنشأة على هذا النحو، لا سيما في المرحلة التشريعية. وهذا ما يوضح الأبعاد الكاملة لدافع راولز، والسؤال الذي يجب أن يوضح هو ما إذا كانت هذه طريقة لتقوية العمى الجزئي لمطور الموارد والسلم الأولى في مبدأي راولز للعدالة.

في المكانة الرفيعة التي أواخر راولز تقيس السلم الأولى، هناك إقلاص من شأن حقيقة أن اختلاف الناس، لأسباب تعلق بسماهم الشخصية، أو تأثيرات البيئات الفيزيائية والاجتماعية، أو من خلال الحرمان السبي (عندما تعتمد المنافع المطلقة للشخص على مكانة السية بالمقارنة مع الأخرى)، قد يؤدي إلى اختلاف واسع في فرصهم لتحويل الموارد العامة (كالدخل والثروة) إلى قدرات أي ما يستطيعون أو لا يستطيعون فعله في الواقع. والتفاوتات في فرص التحويل ليست ما يحكي اعتباراً مسألة احتياجات خاصة وحسب، بل تعكس تفاوتات منتشرة - كبيرة وصغيرة ومتوسطة - في الحالة البشرية وهي الظروف الاجتماعية ذات الصلة.

فراولز يتحدث بالفعل عن النشوء المحتمل لتدابير خاصة لتلبية الاحتياجات الخاصة (التمكفونين. مثلاً، أو ذوي الإعاقات الأخرى الظاهرة)، وذلك في مرحلة لاحقة من سننيز السير إلى المجتمع العادي عنده. ويدل هذا على قلبه العميق من الإعاقة، لكن الطريقة التي يعالج بها هذه المشكلة المنفسية كانت محدودة الأثر كثيراً. أولاً، لا تحدث هذه التصحيحات، إن حصلت، إلا بعد إقامة السية المؤسسة الأولى على مبدأي عدالة عدده - أي أن حقيقة هذه المؤسسات لا تتأثر على الإطلاق بهكذا

أحتياجات خاصة (حيث أن السلع الأولية كالدخل والثروة هي الأهم في إقامة القاعدة المؤسسية للتعامل مع المسائل التوزيعية، من خلال مبدأ التفاوت).

ثانياً، حتى في مرحلة لاحقة، عندما تؤخذ الأحتياجات الخاصة في الحسبان، لا نجد عد راولز محاولة لمواجهة التفاوتات السائدة في فرص التحويل بين مختلف الناس. من المهم الالتفات، بالطبع، إلى المعاقين ذوي الإعاقة البائسة (كالمكفوفين)، لكن التفاوتات، وبطوري عدة (ما يتعلق، مثلاً، بكون البعض أكثر عُرضة للمرض من سواه، وبعض البيئات الوراثية أسوأ من بعضها الأخرى، واختلاف مستويات وأنواع الإعاقة البدنية والذهنية، الخ)، تجعل التركيز المعلوماتي على الوظائف functionalities والقدرات capabilities أساسياً لتتكميل في الترتيبات والتبادلات الاجتماعية؛ في إقامة البنية التحتية المؤسسية والتحقق من أنها تعمل جيداً وتستخدم التفكير الإنساني المتعاطف بقدرٍ وافٍ، الأمرين معاً.

وأعتقد أن لدى راولز كذلك دوافع إلى الاهتمام بالإنصاف في توزيع الثروة والقدرات، لكنه يتأسس مبدئياً في العدالة على المنظور المعلوماتي للسلع الأوتية في مبدأ التفاوت، جعل تحديد المؤسسات الصحيحة للإنصاف التوزيعي منوطاً بالسلع الأوتية وحدها كمصدرٍ للتوجيه المؤسسي الأولي، وهذا وجهٌ مضمحل لا يترك لاهتمامه بالقدرات كميز أثر في المرحلة المؤسسية التي يعنى بها مبدئه في العدالة عبثاً مباشرة.

### أوجه الابتعاد عن النظرية الراولزية

خلافاً لتركيز راولز على المؤسسية السافورية، لا تفسر مقارنة هذا الكتاب إلى العدالة على سيناريو بمراحل وأولويات لنشر المجتمع العادل تماماً، وبتركيزه على تعزيز العدالة من خلال التغييرات المؤسسية وغير المؤسسية، لا تهبط المقاربة هنا بالتالي بمسألة التحويل والقدرات إلى مكانة من الدرجة الثانية أو نحو ذلك، تُناقش وتُدزس لاحقاً. فهيم طبعاً

ومصادر الحرمان من القدرة ومصادر التفاوت ذو أهمية مركزية بالفعل نرفع المطالب الواضحة التي يمكن تحديدتها بالتفاسر العنق، وفدر لا بأس به من الاتفاق الجزئي.<sup>191</sup>

وقد كانت للمقاربة الرولوزية كذلك تأثيرات واسعة خارج مجالها كما قال ذلك راولز نفسه، إذ كانت نمطاً تحكي في انعكاس سائد إلى حد بعيد في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة. فمثلاً، واصل أولئك الذين حاولوا استنباط الأسس العتد-اجتماعي الرولوزي بطرح نظرية جديدة في العتدلة - أكثر علموحاً - تشمل العتدلة كله (ومجال هكذا 'نظرية عتدلة في العتدلة' 'cosmopolitan theory of justice' أوسع بكثير من مجال مقاربة راولز التي تتناول البلدان بدأً ببلد) البحث عن ترتيب كامل للأحكام التوزيعية اللازمة للعتدلة المؤسسة العتدلة في العالم أجمع.<sup>192</sup> فلا غربة في أن لا يرعى هؤلاء المستضرون بالترتيب الجزئي غير الكامل القائم على القدرات، كما قال نومانس بوجسي، فهناك مطابفة بأكثر بكثير من 'مجرد تصنيف ترتيب جزئي' 'merely a partial ordinal'

(\*) بالطبع، لا أقصد حيث معددات التركيز على مؤشر السلع الأوية في صرخ ميدتي العتدلة في مقاربة راولز العتدلة الإيحاء بأن كل شيء سيكون عني ما يرام في مقاربة المؤسسة العتدلة بغال محل التركيز [المعلومتتي] من الساع الأوية إلى العتدلات. هكذا بشكل مباشر. ذلك لأن الصعوبات العتدلة الناشئة عن التوجه السابق عند راولز بدل التوجه النسبي وعن التركيز المؤسسي انصرف في ميدتي العتدلة، كما أيضاً أيضاً، مستغل قائمة بصرف انظر من محل التركيز العتدلة العتدلة في تقييم توازنه التوزيعية. أريد أن أقول هنا به فصلاً عن المشكلات العتدلة لاعتماد عتدلة المؤسسة العتدلة. سأتد من مقاربة راولز كذلك تركبها على السلع الأوية في معالجة المسائل المؤسسة في ميدتي العتدلة.

(\*)1 عدم نومانس بوجسي إلى بومانس مهمة في هذا الاتية. انظر عني وجه الخصوص كتابه Thomas Pogge: *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitanism, Responsibility and Reform* (Cambridge, Polity Press, 2002, 2nd edn.

'ranking' ذلك الذي يلزم لاستنباط كيفية تصميم ترتيب مؤسسي.<sup>100</sup> أتمنى التوفيق لإنشاء مجموعة المؤسسات العادلة مألوفياً للعالم أجمع، لكن عند أولئك المستعدين، على الأقل في الوقت الحاضر، للتركيز على אחד من المظالم المسفرة التي انتهى بها العالم أياً ابتلاء، يمكن أن تكون له مجرد تصنيف جزئي صلة أساسية في الواقع بنظرية العدالة.<sup>101</sup>

أستلم بأن المسألة المركزية ليست ما إذا كان لعقارية ما يتبع شامل في قدرتها على القدرة بين أي بدليين، بل ما إذا كانت المقارنات التي تستطيع عملها موجهة ومعقنة بالشكل المناسب، تصنع مقارنات الحريات والقدرة في المكان الصحيح، وما ينبغي لنا أن نفاضل هذا المكان إلى مكان آخر مفتونين بجاذبية الترتيب الكامل (مأخوذاً بصقوة مستقلة بمعنى ما الشيء الذي يسطع ترتيبه ترتيباً كاملاً).

تكمين ميزة منظور القدرة على منظور المورد في صلته وأهميته الجوهرية. وليس في أي وعيد بتقديم ترتيب كامل. بالفعل، فكما قالت إيرابيث أندرسون وقولها مقنع، 'مقياس القدرة أجدر من مقياس المورد لأنه يركز على الغايات لا على الوسائل، ويستطيع معالجة التمييز ضد المعاقين، وهو أكثر حماسية للتفاوتات الفردية في الوظيفة functioning بما لها من مضمون ديمقراطي، ومناسب جداً كتأهيل للتقديم العادل للخدمات العامة. لا سيما في الصحة والتعليم'.<sup>102</sup>

Thomas Pogge, 'A Critique of the Capability Approach', in Harry (P) Brighouse and Ingrid Robeyns (eds), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (forthcoming), Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.

(\*\*) نوقشت هذه المسألة في الفصل 1-4.

Elizabeth Anderson, 'Justifying the Capabilities Approach to Justice', in (\*\*) Brighouse and Robeyns (eds) *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (forthcoming). On related issues, see also her 'What is the Point of Equality?' *Ethics*, 109 (1999).

### دفوركين والمساواة في الموارد

في حين يستخدم راولز منظور الموارد في مبدآيه للعدالة من خلال مؤشر السلع الأولية، وتجاهلاً عملياً دا في التحويل بين الموارد والتفردات من تفاوت، يفسح استخدام راولز دا في دفوركين منظور الموارد في المجال صراحةً للتحفظ هذه التفاوتات من خلال التفكير دي الترجه السوقية التبارح، لاسيما استخدام سوقية أصلية متخيلة للتأمين من إعاقات التحويل، وهو يفترض في تجربته العكسية أن الناس، وقد ضربت عليهم حجاب جهل كالذي ضرب عليهم في الوضع الأصلي عند راولز، يدخلون هذه السوق الافتراضية، التي تبع لهم بواسط تأمين من هذه الإعاقات. وبالرغم من أن أحداً لا يدري، هي هذا الوضع المتخيل، من اندي مصادب، ربما، بهذه الإعاقه أو تلك، فإنهم يشتركون جميعاً هذا التأمين من الشدك، المحتملة، و(أمن أسم: إن صح التعبير)، يستطيع الذين ينتهي بهم الأمر إلى الإعاقه المطالمة بتعويضهم المحدد في أسواق التأمين، فيحصلون بذلك على موارد من أنواع أخرى كتعويض، يستند ذلك، كما يقول دفوركين، إلى ما يعتبره مساواة حقيقية في الموارد، بقدر ما يستطيع أن يطال من العدل.

هنا طرح مهم وعملي جداً لا شك في ذلك (بن معرفي بقدره روالد دفوركين العقلية المدهشة إذ كتبت قد درست وإياء صفاً بأكسفورد مدة عشرة أعوام، وما كنت، بالطبع لا أتوقع منه أقل من ذلك) تكن دفوركين بعد مساهمته الأهمية تنك في تخيل سوقية افتراضية ممكنة (للتأمين من الإعاقه)، يبدو كأنه يمضي مباشرة إلى الانصراف نوعاً ما عن ذلك البرنامج، الموجه تحديداً إلى خائبي الأمل بالمقاربة القائمة على القشرة.<sup>10</sup> وهو يزعم كذلك أن المساواة في القدرة تعدل في الواقع

<sup>10</sup> أظن أنه يفترض من أن أشعر بالفخر أن أدع الآخرين يعتبروني حقاً المدافع الأول عن مقاربة التفردات التي يعتبرها دفوركين أقل من مرضية. انظر: Dawkins.

المساواة في صلاح الحال، وهذه (في رأيه) نظرة غير صائبة إلى المساواة. إذ لا يعود بنا في هذه الحال في الحقيقة فري (ولا قائمة ترجح [دالتلي] من اتع مقارنة القدرة).

نلرغب من إعجابي الشديد بعمل روكال. دقوركين، لا أملك إلا أن أعبر عن حيرتي من أين أبدأ في تحليل الغلط في قوله بخلاف مقارنة القدرة. أولاً (دعني أبدأ بنقطة ثانوية جداً لأن اجتهاد من المدرب)، حتى لو كانت مقارنة القدرة تعيد المساواة في القدرة على الترفه، ليس هذا والمساواة هي انرفهه سواء.<sup>91</sup> (وقد شرح هذا الفرق بين القدرة والمعل في الفصل السابق) لكن، وهذا أهم، يجب أن يكون قد اتضح من كلامي عن منظور القدرة من بداية طرحي إياه أني لا أحتاج بالمساواة في انرفهه ولا في القدرة على نيلها.<sup>92</sup>

*Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pp. 65–119. See also his 'Sovereign Virtue', *Revisited*, *Ethics*, 113 (2002).

<sup>91</sup> مثلاً، ما يعني تحط بين الأبع الفعني لأندح حياة مرفه، لا يريد دقوركين دعمها، ليس القدرة على الأندح في صله لأندح. وهي قدرة يشترك فيها البعض، لا تستخدمها البعض.

<sup>92</sup> طرحت تصور القدرة في محاضرة تأسر حول استخدام القدرة، التي نشرت تحت عنوان المساواة هي أي شيء،<sup>93</sup> 'Equality of What?' in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)، لا على نيل وحسب مع تركيز روكال على السلع الأولية بل كخدم - وذلك لأي معدرة فائمة على الرفاهية أيضاً لا بحق دقوركين على هذا الطرح في ورقته الأولى حول المساواة في صله،<sup>94</sup> 'What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare', and 'What Is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1984) وكاتب أول بشرة إنها، على حد علمي (إن لم أصر شيئاً) في *Dworkin's Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

لثابتاً، إذا كانت المساواة في الموارد لا تختلف عن المساواة في القدرة والحرة الأساسية، يتم يكون أهم من التوجه المعيارية التفكير في الأولى منه في التمسك، فما الموارد؟ لا وسائل لغايات أخرى وتأتي أهميتها النفعية من كونها كذلك وسائل؟ وبما أنها مفيدة وحسب تسمى آخر (كما قال أرسطو)، وبما أن مغزى المساواة في الموارد يكمن في النهاية في تسمية آخر، يتم لا نضع المساواة في الموارد في مكانها المناسب] تطرّفية للحصول على المساواة في القدرة على الاختيار - إذا كان الارتباط بين الاثنين قائماً فعلاً؟

ما من صعوبة رياضية كبيرة، بالطبع، في التفكير في شيء يمكن اعتباره غاية (كمنفعة أو قدرة) بدلالة مقايير مكافئة من شيء آخر (موارد أو مورد) يعمل كوسيلة لتحقيق تلك الغاية، طالما أن هذه الأخيرة متصلة النفع بما فيه الكفاية لتتيح لنا الوصول إلى أي مستوى معين من الأواني. وقد استخدمت تقنية التحليل هذه كثيراً في النظرية الاقتصادية، التي تعنى خاصة بتعليل المنفعة، لتعبر عن هذه الأخيرة لا بشكل مباشر بل بدلالة اندخول المكافئة (المسماة غالباً بالمنفعة غير المباشرة 'indirect utility') يمكن أن تتطابق المساواة في القدرة ومساواة دفورين في الموارد، التي يمكن اعتبارها بهذا المعنى 'قدرة غير مباشرة'، إذا وفقط إذا عملت أسواق التأمين الافتراضية] بحيث يحصل التجمع على القدرة نفسها تقريباً بحسب صيغة دفورين للمساواة في الموارد. لكن ما المثير إذن في مجرد الإيجاز النفعي (ذالك الكلي متساوون في الموارد - بإسلام)، بدل المفهم فعلاً (أن يكونوا متساويين في الحرية الأساسية والقدرة)؟

ثالثاً، قد لا يحصل الشطب في الواقع، لأن أسواق التأمين تتعامل مع بعض الأشياء، بأسهل مما تتعامل مع بعضها الآخر، فبعض أسباب إعاقته القدرة شيئاً لا من خصائص شخصية (كالعجز)، بل من خصائص ارتباطية بينية (كأن يعاني امرأة مثلاً من حرمان نسبي، كذلك الشيء تحدث عنه أول

ما نحدث آدم سميت في كتابه *ثروة الأمم*). من الأسهل معرفة ليم يصعب التوفيق بين سوق التأمين من هكذا خصائص لا شخصية وبين أسواق التأمين التي تتعامل مع زبائن أشخاص<sup>41</sup>.

وثمة سبب آخر لاجتماع هذا التناقض، ففي حين أن تقييم ما بين الأشخاص من تفاوت في درجات الحرمان هو موضوع لقرائن المقارنات، يُترك ذلك التقييم في أسواق تأمين دفوركين لمُستغلين صغار. ففي منظومة دفوركين، الذي يحدد أسعار السوق ومستويات التعميم، تختلف أنواع التأمين هو التفاعل المتبادل بين مختلف تقييمات الأفراد. والسوق في منظومة دفوركين هو المكلف بعمل التقييم وقد يتطأب هذا هي الواقع إشراك الجمهور في التفكير ومناقشة تفاعلية.

رابعاً، يصبب تركيز دفوركين، كما في المقارنات المؤسسية المتأفوية الأخرى، على الحصول (بضربة واحدة) على مؤسبات عادلة تماماً. لكن في التعامل مع مهمة إعلاء العدل من خلال رفع حالات انظلم القادح، وحتى عندما لا يكون هناك أمل في التوصل إلى مؤسسات عادلة تماماً (أو حتى إلى أي اتفاق حول منهية هذه المؤسسات)، يظل ثمة متسع كبير لاستخدام ما سمي باستهانة مجرد تصنيف ترتيب جزئي<sup>42</sup>. وإن سوق التأمين الأفاضلية من الإعاقفة في الصيغة الدفوركانية لا تزعم حتى أنها تأخذنا إلى طرق ووسائل لإعلاء العدل، وذلك لتركيزها الحصري على تعمين العدالة المتأفوية التخييلي.

خامساً، لا يماري دفوركين بالمرّة في وجود وفراة وكفاءة توازنات

(41) درست بعض أسباب التاعد بين المساواة في الموارد والتمه في الصدق، ومن بين من درسها Andrew Wilam, 'Dworkin on Capability', *Ethics*, 111 (2002), and Roland Pheik and Ingrid Robeyns, 'Resources versus Capabilities: Social Endowments in Egalitarian Theory', *Political Studies*,



السوق التنافسية تماماً، التي يحتاج إليها في سرده المؤسسي. وقد ذلك مفترض، دون كبير جهد لإثباته، بالرغم مما نعدده من الصعوبات الكبيرة التي تطوي عليها هذه الافتراضات. كما أظهر ذلك نصف قرن من البحث في نظرية التوازن العام 'general equilibrium' [نلت التي تعالج العلاقة بين الإنتاج والتوزيع والاستهلاك في الاقتصاد الكلي]. بالتفصيل، يوجد كثير من العوائق الإشكالية في أسواق التأمين خاصة، كذلك التي تتعلق بالمحددات المعوماتية (الأسيد، المعلومات اللامتتظرة asymmetric information)، ودور السلع العامة، وتخفيضات الحجم، وغيرها من المحيقات.<sup>19</sup>

وهو أن أسف أن نجد أصولاً مؤسسية في مقارنة دفوركن، وبعض ابرادة في افتراضه أننا ما أن نتفق على بعض قواعد إعادة توزيع موارد التأمين حتى يصبح في وسعنا التفاوضي عن النتائج الفعلية والقدرات الحقيقية التي يتمتع بها الأفراد المختلفون. إذ يُفترض أن تُترك الحركات والنتائج الفعلية في الأيدي الأمية للحيار المؤسسي من خلال الأسواق الافتراضية، دون الاصطراط بنتائج إلى تقييد التطابق بين ما توقعه الناس وبين ما حصل فعلاً. ويُفترض [كذلك] أن تحمل أسواق التأمين نتائج من انبداي - دون مفاجآت ولا إعادات ولا مساكنات حول ما كان يؤمل وما ظهر فعلاً.

إذا كان لأداة دفوركن العفوية هذه، أسواق التأمين التخيلية، من

(19) Kenneth Arrow and Franz Hahn, *General Competitive Analysis* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1971; Amsterdam: North-Holland, 1979). George Akerlof, 'The Market for Lemons': Quality Uncertainty and the Market Mechanism', *Quarterly Journal of Economics*, 84 (1970). Joseph Stiglitz and M. F. Rothschild, 'Equilibrium in Competitive Insurance Markets', *Quarterly Journal of Economics*, 90 (1976).  
كثرة في هذا الموضوع.

فائدة فليس نكون في ما زجيم أنها تشكل نظرية جديدة وصالحة في العداثة التوزيعية. فالمساواة في الموارد على طريقة دفوركن لا تبلى أن تكون بديلاً لمقاربة القدرة، لكنها يمكن أن نفع كطريقة - بن المشرق<sup>19</sup> - لفهم كيف يمكن التفكير في تعويض الإعاقات بدلالة تحويلات الدخل. وفي هذا الميدان الصعب، نرضى بأي مساعدة يمكن أن تأتي لنا بها التجارب الفكرية، طالما أنها لا تدعي أن لديها قدرة خارقة كوسيط مؤسسي.

وكما يثبت أنفساً (الاسيما في الفصل 3)، فإن إعلاء العدل ورفع القلم يتطلبان مشاركة في الخيار المؤسسي (الذي يتعلق بين ما يتعدى به بالتدخل الخاصة والسلع العامة)، وصيغ سلوكية وإجراءات للصحح اثرات الاجتماعية تقوم على المنافسة العامة نما وبعد مزاحمة، وكيف تُجر المؤسسات فعلاً، وكيف يمكن تحسين الأمور. ولن يكون هناك انصراف إلى إغلاق باب التفكير التفاعلي العام، وركزون إلى انفضائل النوع عودة للخيار المؤسسي الحاسم القائم على السوق. فالتدوير الاجتماعي للمؤسسات، بما في ذلك التخييل منها، أكثر تعقيداً من ذلك.

(19) من البديل المهمة لإعلاء العدل، دعلاً حاسماً، إضافة، هو التوزيع، وتوزيع الخدمات الاجتماعية مجانية أو مدعومة له، وهذا هو الشأن عملياً - وهي طريقة مرشحة في قوله الرفاهية بأوروبا، هكذا يجري، مثلاً، في خدمة الصحة الوطنية، بدل عدل، الحرفي دعلاً إسبانيا تدفع كلفة نظية اسبانيا منهم الطب

## 13

### السعادة وصلاح الحال والقدرات

بما أن علم الاقتصاد يُتوَصَّرُ أن يكون مهتبي، دح عنك ما صنعت  
 بفراحي بالفلسفة؛ أستطيع كذلك استهلال الحديث، بالاعتراض. بأن علاقة  
 ما بين هذه المهنة ومنظور السعادة لم تكن على ما يرام، فكثيراً ما  
 يوصف علم الاقتصاد بالعلم الكئيب 'the dismal science'، على حد  
 تعبير توماس كارليل. وغالباً ما يُنظر إلى علماء الاقتصاد قائلين مقلعين  
 يفسدون بهجة الآخرين يتخون طمس المشاعر الطبيعي لدى الناس  
 بالسرور والأنس بعضهم البعض وذلك باختراع نوع من النظام المعرفي  
 الاقتصادي بالفعل، فقد جعل إدموند كليربهر بنلى (النرواتي الإنجليزي  
 الفكيه) الكتابات الاقتصادية للفهم الكبير، جون ستوارت ميل، في  
 صندوق الاقتصاد السياسي الكئيب الذي لا بهجة فيه ولا ود:

John Stuart Mill  
 By a mighty effort of will,  
 He creame his natural bounhorie,  
 And wrote the 'Principles of Political  
 Economy'

جون ستوارت ميل  
 بجُهدٍ عظيمٍ وقبيل  
 محاضطع الأناسي  
 وخطأ الاقتصاد السياسي

فهل الاقتصاد حقاً عنو السعادة والأنس إلى حدٍ يوجب محو طبع  
 الأناسي لدرس الاقتصاد السياسي؟

بالطبع، لا يمكن أن يُنك في أن موضوع علم الاقتصاد غالباً ما  
 يكون كالحماً وباعثاً جذاً على الكتابة في بعض الأحيان، بل قد يصعب  
 على المرء كثيراً ألا يغتم لدراسة الجوع أو الفقر، مثلاً، أو المحاونة فهم  
 أسباب وأثار البطالة المدمرة أو العوز الرهيب. لكن هكذا ينبغي أن يكون:

فإنهجة بعدد دانتها لا تساعد كثيراً على تحليل البطالة، مثلاً، أو الفقر أو المحاربة.

لكن ماذا عن علم الاقتصاد عموماً، الذي يغطي كثيراً من المسائل المختلفة ليست كلها تمتعنى الاضطراب الشديد؟ وهل يوصدنا إلى أي مكان إنترأج منظور السعادة perspective of happiness والأعراق بأهمية الحياة البشرية وبالتالي السياسة الاقتصادية الجديدة؟ تلك هي المسألة الأولى التي أتتولها في هذا الفصل.

أما المسألة الثانية فهي، ما مقدار كفاية منظور السعادة في التحكم على صلاح حال well-being الشخص أو صالحه advantage؟ قد نحط في غمط السعادة حفها من الأهمية، أو المبالغة في تقدير هذه الأهمية في التحكم على صلاح حال الناس، أو في التعامي عن نواحي القصور هي اعتبار السعادة الأساس الأهم - أو الأوحى - لتقييم العدالة الاجتماعية أو الرفاه الاجتماعي. ومن المهم، فضلاً عن دراسة ما بين السعادة وصلاح الحال من صلوات، أن نسأل كيف ترتبط السعادة بمنظور الحرية والقدرة. وبما أنني كنتُ حتى الآن أنقش أهمية القدرة، فمن المهم [عندي] معانيه مدى التباعد بين منظور السعادة ومنظور القدرة.

أما المسألة الثالثة، فهي ما وجه الصلة بين قدرة وصلاح حال الشخص؟ هل يؤدي توسيع القدرة دوماً إلى تحسن الحال؟ وإلا، فبأي معنى تكون القدرة مؤشراً إلى 'صالح' أو 'فائدة' الشخص [تقدمه أو تأخره]؟

سأستول الآن هذه المسائل، لكنني أود قبل ذلك أن أناشُر حقيقة أن صلة القدرة ليس مقتصرة على دورها في إعلامنا بمنافع الشخص (فهي هذا الدور تتنافس القدرة مع السعادة)، لأنها تحمل كذلك مصابيح تتعلق بواجبات والتزامات الشخص، في منظور واحد على الأقل. وكما سبقت الإشارة إليه، القدرة كذلك نوعٌ من القوة، كما لا تكون السعادة. فما أهمية

مضامين هذا التباين لفلسفة الأخلاقية والسياسية عموماً ونظرية العدالة خصوصاً؟

### السعادة والقدرة والواجبات

تتعلق المسألة هنا بمسؤولية القوة المؤثرة effective power، التي يثبت أنها، في الفصل 9 (تعدد مسارات التفكير المتحايد)، بخلاف الحجة العقد-اجتماعية، لا تنشأ في خط التفكير هذا، مسؤولية أو ينشأ واجب القوة المؤثرة في عمل شيء من تبادل المصالح المشتركة في التعاون، أو من الالتزام المبرم في عهد اجتماعي ما. بل تستند تلك المسؤولية أو يستند ذلك الواجب إلى حجة أن الشخص إذا كان يمتلك قوة على إحداث فرق يرى أنه سيحدد من الظلم في العالم. عندئذ ستكون هناك حجة قوية ومقنعة لقيامه بذلك (دون الاضطرار إلى إلباس كل ذلك نوعاً من الفائدة المتخيل تحصيلها من الحصافة في تمرين تعاون مفترض). وقد أُرجمتُ هذا الاتجاه في التفكير إلى تحليل خوتاما بهذا الواجبات المتنوعة بمقدرة الشخص وقوته على التأثير (وقد سبق بودا هذه الحجة في مجموعة المحاضرات Sutta Nipata)، لكنه يظهر كذلك بأشكال مختلفة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية في كثير من البلدان، وكثير من العصور.

الحرية Freedom عموماً وحرية المشيئة [أو إطلاق القدرة] البشرية agency freedom خاصة جزءان من القوة المؤثرة التي يمتلكها الشخص، وسيكون من الخطأ اعتبار القدرة capability المرتبطة بفكرتي الحرية هانين، مفهوم صانع بشري وحسب: فهي شاعراً ذو أهمية مركزية أيضاً لفهم واجباتنا. يظهر هذا الاعتدال نابئاً بين السعادة وبين القدرة بصفتها مكونين دائرين informational ingredients أساسيين في نظرية العدالة، لأن السعادة لا تولد واجبات كما ينبغي تلقاها أن يفعل، إذا سئمتنا

باحجة الفائلة بمسؤولية القوة المؤثرة. وعليه، فمؤ فرق مهم بين صلاح الحال والسعادة من جهة، وبين الحرية والقدرة، من جهة ثانية. وللقدرة دور في الأخلاق الاجتماعية والفلسفة السياسية تجاوز مكانها كمعبري للسعادة وصلاح الحال كدليل إلى اتصالح البشري. وسأقف عند هذا الحد في اتباع هذا الفرق - على الأقل بشكل مباشر، وإن كان سيظهر عني بيان أنه قد لا يزداد صلاح حال المرء بالضرورة بنيل حرية أكبر. وسأركز بدلاً من ذلك على صفة القدرة بتقييم الحالات والمنافع الشخصية، بخلاف منظور السعادة الذي يندد عليه علم اقتصاد الرضا التقليدي. فمسألة الواجب المرتبط بالقدرة جزء مهم من المقاربة الإيجابية للعداة التي يقدمها هذا الكتاب.

## علم الاقتصاد والسعادة

كان لاقتصاد الرضا 'welfare economics' وهو المصغ من علم الاقتصاد الذي يعنى بتقييم جودة الأوضاع وتقييم السياسات، تدريج طويلاً في وضع السعادة في صميم نظام التقييم، معتبراً إياها الدليل الأوحى إلى صلاح حال الإنسان وما يتمتع به مختلف الناس من منافع. بالفعل، فمنذ زمن طويل - يريد كثيراً عن قرن - تهيمن على اقتصاد الرضا مقارنة واحداً، هي المنفعة (Utilitarianism)، التي طبع بها بصورتها الحديثة جيريمي بنتام، وحمل لواءها علماء اقتصاد من أمثال جون ستوارت ميل وفرانسيس إدجورث وهري سيدغيفيك وأنغريد مارشال وأرثر سبيل بيچور، بين آخرين من قادة الفكر الاقتصادي. وقد أحلت السعادة مكانة قيادة من الأهمية في تقييم صلاح الحال واتصالح البشري، وعسنت بالتالي كأساس للتقييم الاجتماعي وصنع السياسة العامة. وقد طلت المنفعة مدة طويلاً جداً أشبه بـ'نظرية رسمية' في اقتصاد الرضا، وإن بات لها الآن نظريات

منافسة كثيرة أخرى (كما حلل ذلك بالمعينة جونز رومر).<sup>161</sup> بالفعل، بل إن جانباً كبيراً من اقتصاد الرفاه المعاصر ما يزال نغماً إلى حد بعيد، على الأقل في الشكل. ومع ذلك، كثيراً ما كان يُنظر إلى أهمية السعادة في الحياة البشرية بنوع من الإهمال في الخطاب السائد لفضايا الاقتصاد المعاصرة. وثمة أدلة تجريبية جمّة على أنه بالرغم من أن الناس في كثيرٍ من مناطق العالم أصبحوا أغنى من أي وقتٍ مضى وجرى العمان وقيراً في أيديهم لينفقوه بالمعايير المعيارية للإنفاق، لم يشعروا بأنهم صاروا أسعد كثيراً من ذي قبل. وشازت شكوكٌ فكريةٌ داعمةٌ تزيد الملاحظة في "لا تراض الصمني لمؤيدي النمو الاقتصادي انصر حاء انذني يقول إنه هو العلاج الشامل لكل الأزمات الاقتصادية. ومنها البؤس والشقاء، وذلك بطرح السؤال التالي: الذي يقتسه حرفياً من متوازن مقال شهير بحو له بنشازد إسرائيلين: أهل إذا رفعتنا دخل التكل صار الكل أسعداً؟"<sup>162</sup> وقد حظيت كذلك طبيعةً وأسبابُ الكتابة في حياة الناس في الاقتصادات المزدهرة باهتمامٍ عدي من علماء الاقتصاد الذين كانوا مستعدين لتجاوز الافتراض الوظيفي البسيط العاقل بأن مستوى

161 John E. Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1980) في هذا المقام اتفقين لمختلف نظريات العدالة، يقدم رومر قبيسة المتغير لبعض أهم المقارنات إلى نظرية العدالة في الفلسفة المعاصرة واقتصاد الرفاه.

162 Richard Easterlin, 'Will Raising the Income of All Increase the Happiness of All?', *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 27 (1995)

انظر أيضاً تحليل يد تولاين بعيد الأثر المتعدد بين الدخل والسعادة وحول طرق ووسائل زيادة السعادة، يرفع مستويات الدخل ويوسل أسرى، 'Income and

Happiness: Towards a Unified Theory', *Economic Journal*, 111 (2001)

See also Bernard M.S. van Praag and Adu Ferrer (eds) *Happiness Quantified - A Satisfaction-Calculus Approach* (Oxford: Oxford University

Press, 2004)

المنفعة يزداد دوماً بزيادة الدخل والثروة. وكان تحليل ثيور مينوفسكي - الاقتصادي في جزء منه، والعلم - اجتماعي في جزء آخر - لـ: الاقتصاد الكتيب 'the joyless economy' (وهذا عنوان كتابه الشهير) علامة بارزة في هذا الجانب المعين من البحث.<sup>(\*)</sup>

ما من شيء يدعو كثيراً إلى الشك في أهمية السعادة للحياة البشرية، وإنه لشيء ضيق أن يحظى الترتيب بين منظور الدخل ومنظور السعادة، أخيراً، باهتمام أكبر من [منظري] الأتجاه السائد. وبالرغم من كثرة ما أتبع في من فرص لمناقشة صديقي القديم، ريتشارد لا بارداً (سأطرق إلى بعض منها الآن)، لا أستطيع التأكيد أكثر مما أتأكد على الأهمية التي أوليها لبحث العروسع للمصرفة التي يقوم عليها كتبه العرك السمع السعادة: دروس من علم حديث *Happiness: Lessons from a New Science* - قصة مفارقة صميمية في حياتنا. فأغلب الناس يريدون مزيداً من الدخل ويسعون له، ومع ذلك، ثم يصح الناس في المجتمعات الغربية باغتنائها أسعد.<sup>(\*\*)</sup> لا تُدر الأسيئة التي تُثار هـ إلا بعد إدراك أهمية السعادة للحياة البشرية نمام الإدراك، نصفينها جيدة الأثر على أساليب العيش، ثم إدراك حقيقة أن العلاقة بين الدخل والسعادة أكثر تعقيداً بكثير مما مال المنظرون لأهمية الدخل إلى افتراضه.

تتعلق هذه المسائل بالطرق الأخرى للحكم على طيب عيش الناس، وأهمية الحرية في طريقة عيش، وما إذا كان ينبغي اعتبار كل هذه أسوأ عمل الأخرى غير ذات أهمية، أو ثانوية أمام الفائدة، وربما نظير إليها فحسب بدلالة دورها كمحددات - أو أدوات - لتحسين السعادة. المسألة المركزية ههنا ليست أهمية السعادة، بل الأهمية المزعومة لكل ما عداها، وهو ما

Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy* (London: Oxford University Press, 1976).

Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science* (London and New York: Penguin, 2005), p. 1.



يبدو أن كثيراً من القائلين بمنظور السعادة يلحون عليه.

### سعة وضيق السعادة

بصعب إنكار أن السعادة مهمة للغاية وأن لديها مسمأ وجبها حتماً لمحاولة زيادة سعادة الناس، بما في ذلك سعادتنا نحن. ولعل ريتشارد لايبارد قد بحثنا شيئاً كبيراً من قدرتنا على مناقشة المسائل الصعبة المخرجة في دفاعه قوتي الحجية الممتع عن منظور السعادة (الذي، أود أن أقول، يولد في النفس السعادة). لكن من السهل إدراك ما الذي يعنيه زعمه أننا: إذا سألنا لم تكون السعادة مهمة، لا نستطيع تقديم سبب آخر [إحرجي] سوى أنها مهمة بذاتها.<sup>101</sup> لا شك، أن السعادة إنعاز كبير، وأهميته واضحة بما فيه الكفاية

أما أن نظير المشكلات ففي زعم أن: السعادة هي أهداف انتهائي لأنها، بخلاف سائر الأهداف، خيرٌ واضح بذاتها، أهنكنا. يشير لايبارد [هنا] إلى ما وصف في إعلان الاستقلال الأمريكي أنه هدفٌ واضحٌ بذاتها، "self evident" objective<sup>102</sup> (في الحقيقة، ما قامه إعلان الاستقلال الأمريكي هو أن بين الواضح بذاتها أن الخلق وهب كل إنسان حقوقاً معينة غير قابلة للمصادرة، وأن في تفصيل هذه الحقوق المتنوع، يظهر حق السعادة - بين أهداف أخرى متعددة - لا كما قال لايبارد بخلاف سائر الأهداف). فالذي قد يتنفر مع ما دأب الناس على اعتباره، وما برآون يعتبرونه الخير الواضح بذاتها هو الزعم أن لا شيء، آخر أسوي السعادة بهم في النهاية - لا الحرب، ولا المساواة، ولا الأخوة ولا أي شيء آخر. نعم هو ذا سواء أكننا ندرس الذي حرك الناس في التنوير الفرنسية مد أكثر من قرن ثم الذي يحركهم اليوم للتصالح في سبيله،

<sup>101</sup> Ibid., p. 113

<sup>102</sup> Ibid.

في الممارسة السياسية أو في التحليل الفلسفي (وهذا الأخير شمل - مثلاً - تشييد زوبوت نوزيك الشامل على الطبيعة الواضحة بدهشة لأهمية الحرية، وتركيز رونالد دويركين انقذ على المساواة كفضيلة مهمة).<sup>14</sup> ولعل الأمر يحتاج إلى شيء آخر في صورة برهان لإعطاء السعادة المكانة المفيدة التي يريد لا يارد إعطاؤها إجمالاً، بدل الإشارة وحسب إلى أنها غير واضحة بدهشة.

ويأثر غم من اعتقاد لا يارد قوي العبارة أن: إذا سُئِلنا لم تكون السعادة مهمة، لا نستطيع تقديم سبب آخر [بخارجي] سوى أنها مهمة بدهشة، فإنه يفتني في الواقع لتقديم هكذا سبب - سبب على درجة من المعقولية، بالطبع. ففي مهاجمته مقولة القدرات، يقدم لا يارد حجة حاسمة، يقول: أكون ما لم نستطع تبرير أهدافنا بكيف يشعر الناس، فثمة عقبة حقيقيّة [أن نفتح في فسخ النزعة الأبوية] أي أن نحدد للناس ما هو خيرٌ لهم دون اعتبارٍ لمخترهم في الاختيار [paternalism] (Happiness, p. 113). وإنَّ نجيب هذه النزعة الأبوية هو سبب آخر [بخارجي]، لا شك، مختلفٌ عن كون السعادة خيراً بدهياً مزعوماً لا يناقش. شهم لا يارد بالأبوية - أي يلعب دور الرب في تقرير ما هو خيرٌ للآخرين - أي مرافق اجتماعي يقوم إذ المعروفين حرماتاً لا تتخلص منه غائباً ما يتكيفون مع حرمانهم يصبحوا أكثر طاعةً على احتساب الحياة، دون أن يسموا للخلاص من هذا الحرمان.

يكنس الافتراض لا يارد الموزون هي ذيل ملاحظته، التي يطلب فيها منا لكف عن القيام بما يظن أنه خيراً للآخرين، حتى لو لم يشعروا هم به فقط كذات (120-211). *Happiness*, pp. 120-211. فهل هي هذا إنصاف لأولئك

<sup>14</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974)؛ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Ethics and Politics of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

اتدين يريد لايزرد دحضر؟ انهم؟ الذي يتخيه متقدو السليم باحرمان  
 التمسير دون تفكير انسا هو انشكيز أكثر هوما يسيء أولئك المحرومين  
 أبدا المتكفين مع حردنهم جيداً، على أمل أن يؤدي المزيد من الدقيق  
 إلى جعلهم يجدون ميباً قابياً للتدمير - ويشعرون به. أشرت أولاً  
 في الفصل 7 (العوضع والصفة وانوهم)، إلى أن قول النساء انديل  
 المسكين باستعدادهن في الهند التقليدية ظل عقوداً يفسح في الدجان  
 لنوع من الاستياء الخلاق، اسطالت بالغير الاجتماعي، وأن سير قول  
 انسا انخانج هذا باستعدادهن دون تدمر أو قس بلعب دوراً كبيراً في هذا  
 التغيير.<sup>101</sup> قدسك النقاش العام اتعاعني حول تحمّل الحرمان المزمن،  
 بقيادة الحركات انسانية غالباً، بلعب دوراً كبيراً في هذا التغيير، وبصفة  
 أكثر عمومية من خلال مراجعة ساسية جذرية لسخنتف مصادر انفاوت  
 الاجتماعي في الهند

يمكننا انشكيز لوحيدنا - وغالباً ما نفعنا، ومع بعضنا البعض في  
 النقاشات العامة، حول متانة معتقداتنا وردات فعلنا الحقيقية بلحقق من  
 أن مشاعرنا التحفظية لا نضلنا. من الجاح الملث لير على وجوب أن  
 نفع أنفسنا مكان الآخرين لستطيع تقييم ميولنا نحن (كالمثل، مثلاً إلى  
 أن نعل دون تمحيص سردين العدالة الحرود، على الص بسيط أحرق)،  
 إلى حجة آدم سميت كيف أن الناس الشعروين ثقافياً، حتى في آينا  
 القديمة ذات المعجد الفكري، يمكن أن يكون لديهم سبب لتدقيق في  
 مشاعرهم المواقفة لعرف قتل المواليد المشوهين الذي كان شاعراً في  
 ذلك المجتمع، فوجوب التفكير في مشاعرنا غير الخاضعة للتدقيق دافع  
 الحجة.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> لو استطيع قبلاً ما نقل صداتي وبشارد لامارد من حرب بينهم اس حرب  
 ميل

<sup>102</sup> لوخوف على تحليل ماسار لغري إعادة النظر المنع في ميوننا ومعقداتنا

يسري هذا كذلك على دور الشيف العام السوم، حول الرعاية الصحية، مثلاً. والعادات الغذائية أو التدخين، كما أن للحجة إلى انقراض المفتوح حول مسائل الهجرة أو التمييز العنصري أو فقدان الحقوق الطيبة أو مكانة النساء في المجتمع كذلك صلة. دون إطلاق نزعها لوية مزعومة. هناك كثير من البراهين التي يمكن أن تواجه - وهي نواحي بالفعل في كثير من المجتمعات - المهمة المستبعدة للأراء والمشاعر غير المفندة في كل شيء آخر.

### المصلحة الواضحة في السعادة

سادراً ما تكون السعادة، على أهميتها، الشيء الأوحيد الذي لدينا سبب لتقديره، ولا المقاس الأوحيد نغيرها من الأشياء التي نندّر. لكن عندما لا تعنى ذلك الدور المعبر، يمكن اعتبارها، نسب وجيه، وظيفية إنسانية مهمة جداً، بين وظائف أخرى. كذلك قدرة المرء على أن يكون سعيداً جانب أساسي من الحرية التي لدينا سبب وجيه لتقديرها. وقد منظور السعادة يُضيء جانباً مهماً جداً من الحياة البشرية، منفصلاً عن أهمية السعادة بذاتها. يمكن اعتبار أن لها كذلك أهمية ظاهرية وبيئية. فعينا أن نلاحظ حقيقة أن إنجاز الأشياء الأخرى التي نندّر (ويكون لدينا سبب لهذا التقدير) يؤثر أحياناً كثيرة جداً على شعورنا بالسعادة - التي يولد ذلك الإنجاز. فمن الطبيعي أن تمتنع بجاحتنا في إنجاز ما نحاول إنجازه، بالمثل، على الجانب السبي، يمكن أن يكون مثلنا في الحصول على ما نندّر مصدرنا لخيبة الأمل. لذلك فالسعادة والإحباط يتعلقان، على التوالي، بجاحتنا وإخفافنا في تحقيق أهدافنا. بصرف النظر عن مادية هذه الأهداف. وقد تكون هذه صلة طرفية مهمة جداً لبيان ما إذا كان

الناس يتجهون أو يحفظون في الحصول على ما يقدرون ويكون لديهم  
سوء تقدير.

ولكن ما يعني لهذا الإدراك أن يفودنا إلى الاعتقاد بأننا نقدر الأشياء  
التي نقدر لا شيء - إلا لأن عدم الحصول عليها يكدّرنا. بل إن الأسباب  
التي نعلمت نقدر أهدافنا (بصرف النظر عن بُعد هذه الأهداف عن مجرد  
النحت عن السعادة) تساعدنا في الواقع على تفسير سبب شعورنا الثواعي  
بالسعادة لإنجاز ما كنا نحاول إنجازها، وبالإحباط عندما نفشل في ذلك.  
وبالتالي يمكن أن تكون السعادة مبررة دلالية في كونها، عادة، متعمقة  
بإنجاحتنا وإخفاقاتنا في الحياة، وهذه هي الحال حتى لو لم تكن السعادة  
الشيء الأوحى الذي نحس عنه، أو لدينا سبب البحث عنه.

### الشفية واقتصاد الرفاه

أعود الآن إلى تناول السعادة في علم الاقتصاد عموماً وما يدعي  
اقتصاد الرفاه خصوصاً (الذي يعالج صلاح حال الناس)؛ تحسين نوعية  
الحياة بالتوزيع الأعدل للثروة والتوفير الأوفى لأسباب الرفاه الاجتماعي  
كموضوع للاهتمام وكذلك إلى صنع السياسة. ثم يجد المنجور، كيتام  
وإدجورث ومارشال ويجيرو، كبير صغر. فإني نؤكد أن تصنيف  
الصلاح الاجتماعي واختيار ما ينبغي اختياره يجب أن يتم بسهولة على  
أساس المجموع الكلي للرفاهات الفردية. واعتبروا الرفاه الفردي مثلاً  
بـ'المنفعة' الفردية، ودأبوا على تعريف المنفعة الفردية بالسعادة الفردية.  
كذلك مثلوا إلى تحايل مشكلات انقاص التوزيعي للرفاه والمنفعة بين  
مختلف الناس وهكذا. كان يحكم على كل بدائل التحالات بالمجموع  
الكلي للسعادة في كل حالة، وتقيم البدائل المناسبة بـ'السعادة الكلية'  
'total happiness' التي نتجت عن كل منها.

وقد تظنى موضوع اقتصاد الرفاه شوية كبيرة في ثلاثينات القرن

العاظمي عندما بدأ علماء الاقتصاد يقتنعون بالحجج المقدمة من روبرت روبرتس وآخرين (المناظرين بالفلسفة الوضعية المنطقية "logical positivist philosophy) والقاتلة بأن مقارنات ما بين مافع الناس ليس لها أساس من علم ولا تقوم عقلاً. واحتجوا على ذلك. بأن سعادة شخصي ما لا يمكن مقدرتها، بأي وجه من الوجوه، بسعادة شخصي آخر. فكل عقل لغز لكل عقلٍ آخر. وما ثم فاسمٌ مشتركٌ ممكنٌ للشعور كما قال روبرتس، مقبلاً من ويليام ستانلي جيفونز.<sup>104</sup>

وهذا الأطراخ معضل لأن هناك قواعد معقولة للتقييم النسبي لأفراح وآلام الحياة البشرية، فحتى عندما تبقى مناطق من الشك والخلاف، ليس من الصعب رؤية لم تنشأ الاتهامات بسهولة حول المقارنات بين - شخصية موحدة لذلك ترتيباً جزئياً (وهذه مسألة بحثها في موضوع آخر).<sup>105</sup> وقد انعكست هذه الآراء أيضاً في اللغة التي نستخدم لوصف سعادة أشخاص

<sup>104</sup> Lionel Robbins, 'Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment',

*Economic Journal*, 48 (1938).

<sup>105</sup> *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970).

الذي حجاج Day, 1970, republished, Amsterdam: North-Holland, 1979).

بالاستخدام المنهجي للمقارنات بين شخصية لوفاء في صيغة ترتيبات جزئية

في نظرية الخيار الاجتماعي. انظر كذلك 'Interpersonal Comparisons of

Welfare', in *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982).

republished, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

Donald Davidson, 'Judging Interpersonal Interests', in Ian Elster and

Amund Hylland (eds), *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge:

Cambridge University Press, 1986) and Alvin Lichtenberg, 'Interpersonal

Comparisons, Preference, Good, and the Intrinsic Reward of a Life', in

Elster and Hylland (eds), *Foundations of Social Choice Theory* (1986).

Henry Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*

(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

مختلفين، التي لا تضع الناس المختلفين على جزرٍ مختلفة منفصلةٍ جميعاً عن بعضها البعض.<sup>14</sup> وسيكون من الصعب تتبع مآسة المثلث نير، مثلاً، إذا لم تكن المقارنات بين-شخصية مُصحح عن شيء.

ولكن، لنا توصيف العلماء، عموماً، إلى الاقتناع - برعةٍ حافظة - أن ثمة خطأ منهجياً ما بالفعل في استخدام المقارنات بين-شخصية للمنافع، سرعان ما نجاوت النسخة الأكمل للتقليد النفعي. هي أربعينات وخمسينات القرن الماضي، منحولة إلى نسخة فقيرة معلوماتياً تعتمد على انسفعة أو السعادة أو حسب. وباتت تُعرف بـ 'علم اقتصاد الرفاه الحزب' 'the new welfare economics'. وأخذت شكل مواصلة الاعتماد على المنافع فقط ('الوئفرة' 'welfarist' كما تدعى غالباً)، لكن بعد التخصص من المقارنات بين-شخصية جماعة واحدة. وبقي 'الأساس العنوماتي' لاقتصاد الرفاه مقتصرأ على المنافع، لكن الطرق المسموحة لاستخدام معلومات المنفعة كانت قد فُيدت أكثر بحظر المقارنات بين-شخصية للمنافع. والواقع أن الوئفرة بدون مقارنات بين-شخصية أساس معلوماني مثبته جداً للأحكام الاجتماعية. فهي تقول لك يمكنكُم مناقشة ما إذا كان الشخص نفسه أسعد في حالة معا عو في أخرى، لكن لا يمكنكُم مقارنة سعادة شخصي بسعادة شخصي آخر.

### المحددات المعلوماتية والاستحالات

لقد كان في سياق البحث المتواصل عن مباحث مقبولة لرفاه الاجتماعي أن طرح كيبث أرو قضية الاستحالة 'impossibility theorem' الشهيرة. وقد أطلق في كتابه (الذي طرح فيه قضية الاستحالة): الخيئر الاجتماعي والتقييم الفردية *Social Choice and Individual*

14) نوقش المقدم المعرفي كمنه بعض جوانباً من الموضوعية في الفصل 11، الفصل 12 والموضوعية والفصل 13، الفصل 14، الفصل 15 والموضوعية

*Value* (وُجِّسَ سنة 1951) موضوع نظرية الخيار الاجتماعي الجديد.<sup>100</sup> وكما يَكن في الفصل 4 (النسوت والخيار الاجتماعي). رأى أرو أن ثمة مجموعة من الشروط التي تبدو في المظاهر نظيفة تربط الخيارات أو الأحكام الاجتماعية بمجموعة التفضيلات الفردية، واعتبرها نوعاً من مجموعة شروط دنيا يعين على كل إجراء وصن لتقييم الاجتماعي أن يليهما. ويُن أن استحيل تمية تلك الشروط الخفيفة في الماهر قلها معاً. وقد أورت قضية الاستحالة أزمة كبرى في علم اقتصاد الرفاء، وهي، في الحقيقة نقطة تحول في تاريخ الدراسات الاجتماعية والسياسة، والاقتصادية كذلك.

وفي صياغته مسألة الخيار الاجتماعي استناداً إلى المفضلات الفردية، اتخذ أرو (مبدأ ما كان آنذاك هو التقليد السابق) وجهة نظر تقون إن مقارنة ما بين منافع الأشخاص لا معنى لها.<sup>101</sup> وقد كان لتجميع بين الاعتماد على المنافع الفردية فقط وإنكار استخدام المقارنة اثنين-شخصية دوراً حاسم في الإتيان بسرعة بقضية الاستحالة.

دعني أوضح جواباً من هذه الصعوبة. لتأخذ، مثلاً، مشكلة اختيار ما بين التوزيعات المختلفة لقائب حلوى بين شخصين أو أكثر. يتبين لنا أن من حيث التوافر المعلوماتي في إطار أرو 1951. لا يستند في الحقيقة، اتباعاً أبعد اعتبار مساواة يتطلب تحديد الغني عن الفقير. فإذا عُرف معنى أن يكون المرء غنياً أو أن يكون فقيراً بدلاً من الدخل أو مفتيات المرء من التسليم، عندئذ نكون تلك خصيصاً لا نفعية (باعتبار معنى المنفعة *utility* في النظرية الاقتصادية أي مستوى السعادة المستمدة من استهلاك السلعة أو المنتج أو الخدمة) ولا يسعنا [بالتالي] إدخالها في

Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951, 2nd edn, 1963)

Ibid. p. 9 (\*\*)



الحنان مباشرة في منظومة أرو لأنها تشرط الاعتماد حصراً على المتابع *utilitius*. لكننا لا يسعنا كذلك تعريف معنى أن يكون السراء عيباً أو أن يكون فقيراً بدلالة مستوى السعادة ارتفع أم انخفض، لأن ذلك ينطوي على إجراء مقارن بين -شخصية للسعادة أو المتابع، وهو كذلك مستبعد. فاعتبارنا المساواة تعدد يياطة فإليتها للتطبيق في هذا الإطار. إذ يطبق مقدار السعادة كمؤشر إلى وضع السراء على كل فرد على حدة - دون أي مقارنة فيما بين مستوى سعادة شخص ومسوى سعادة شخص آخر مختلف - ولا يمكن استخدام مفيد من السعادة لتقييم التمازوت ولحظ متطلبات المساواة.

دعنا كل هذا التصيد المعلوماتي مع فتحة من طرق (أو إجراءات) *decision procedures* ف هي في الحقيقة إلا شكلاً آخر مختلف من طرق التصويت *voting methods* (تخترار الأغلبية). وبما أن إجراءات التصويت هذه لا نحتاج إلى أي مقارنة بين شخصية، فإنها تظل متاحة في إطار أرو المعلوماتي لكن هذه الطرق تعاني من تناقض أغراضه في الفصل 4، كما أشار إلى ذلك رياضيون فرنسيون من أمثال كوندورسيه وسوردا قبل أكثر من مائتي عام. فالتبديل "ب" مثلاً، بهزم "ب" بالغلبيية، في حين أن "ب" بهزم "ج" و"ج" بهزم "آ"، تلاهما الآخر بأغلبية [متناقضة كوندورسيه 'Condorcet Paradox']. فتجد أنفسنا من ثم أمام نهج مستبد في التنظيم الاجتماعي وهذا احتمالاً بغيبض (أي. أن تترك هذا التقييم لشخص واحد، الدكتاتور، الذي يمكن أن تحدد مفضلاته هي بالذات السراء الاجتماعية). قد تكون عملية صبح القرار، الدكتاتورية، بالطبع، شديدة الانسجام، لكن هذه ستكون طريقة غير مقبولة سياسياً لفسح القرار كما لا يخفى، ويستبعدنا في الحقيقة استبعاداً صريحاً أحد شروط أرو (شروط اللادكتاتورية 'non-dictatorship'). وهكذا ظهرت نتيجة الاستحالة عند أرو. ثم ما لبث أن ظهر عدداً من نتائج الاستحالة

الأخرى، من نحت عبادة قضية اسحالة أرو عموما، تختلف قيما بينها في العقيدات، أي نعم، تكهنها تقدم نتائج مشابهة إلى حد منبظ.

وقد بُجئت طرفي ووسائل حل هكذا اسحالات باستفاضة نوعاً ما منذ تلك الأيام النشازمية، وتبين بوضوح، بين ما توشن، أن إيماناً الأساس المعنوماني لاختيار الاجتماعي ضرورة مهمة لتلغيب على انضامين نسبية لمنظومة القرار الفقيرة بالمعلومات (كما لا بد أن تكون منظومات انصويت، لا سيما عندما تُستخدم في المسائل الاقتصادية والاجتماعية). فمن جهة، يجب أن تُعفى المقارنات بين-شخصية لتقدم advantages وناحر disadvantages الأفراد دوراً مركزياً في هكذا تقييمات اجتماعية فإن كانت المنفعة هي المؤشر المختار إلى تقدم الفرد، تصبح مقارنة المصاف بين الأفراد ضرورة حاسمة لصلاحية نظام التقسيم الاجتماعي.

نكن هذا لا يعني نكران إمكانية أن تكون لدينا آليات اختيار اجتماعي تعمل دون أي مقارنات بين شخصية للمصالح advantages أو المنافع utilities، لكن مزاعم هكذا آليات نلية متطلبات العدالة يان منها عجزها عن مقارنة مصالح حار وانقدم النسبي لمصالح مختلف الناس بمقاييس متطابقة.<sup>40</sup> بدلاً من ذلك، وقد يشه أيضاً، يمكن تفسير التداخلات المعلوماتية لتمرير الاختيار الاجتماعي، الذي في شكل تصانيف فردية، بغير تصانيف المنفعة أو مراتب السعادة من طرفي أيضاً. بالفعل، فقد لاحظ أرو نفسه ذلك، وعن الممكن نقل طليعة النقاش حول اتساق نظم

40 من لأثلة اللطفة لهكذا ترميز اختيار اجتماعي المودلي الكلاسيكي للمساواة المصونة نجون سانس 'The Bargaining Problem', *Economics*, 18) (1960) وكذلك السانيد الحديثة المعتمدة. نالبت الموسي تمارك فلوريان Marc Fleurbaey, 'Social Choice and Just Institutions', *Economics and Philosophy*, 21 (2007), and *Justice, Responsibility, and Welfare* (Oxford: Clarendon Press, 2008) التي تبحث عن التباطؤ في التصور لتلكها لاجتماعي صراحة مقارنات بين شخصية مصالح نجان

التخيار الاجتماعي - وهكذا كان - إلى سدادٍ أوسع من خلال إعادة تفسير المتحولات الداخلة في النموذج الرياضي الذي تقوم عليه النظر الاجتماعية. وقد بحثت هذه المسألة في الفصل 4 (الصوت والحيار الاجتماعي)، والصورت فكرةً مختلفةً جداً من مفهوم السعادة، وأكثرُ توعاً منه في جوانب كثيرةٍ بالفعل.<sup>14</sup>

وقد طرحت تساؤلات كثيرة حول الحكمة من الاعتماد على المنفعة وحسب - التي تفسر بأنها السعادة أو تلبية الرغبة - كأساسٍ لتقييم الاجتماعي، أي: حول مقبولية التوليفية. وكما تبين، فإن التوليفية بحد ذاتها مداريةٌ جدٌ خاصة إلى الأخلاق الاجتماعية عموماً. ومن أهم محدوديات هذه المقاربة في الحقيقة أن مجموعة السعادات الفردية المختارة نفسها يمكن أن تبنى مع صورة كلية اجتماعية مختلفة جداً بتربيتٍ اجتماعية وفرضي وحرية وحقوق أساسية مختلفة.

تطلب التوليفية ألا يعزى التقييم اهتماماً مباشراً لأي سعة من تلك السمات المحتملة (عن المنفعة) - إلا ما ترتبط بها من منفعة أو سعادة. لكن مجموعة أرقام المنفعة ذاتها يمكن أن تعشبي في حالة، مع خروقات جسيمة لأبسط حقوق الإنسان، ولا تعشبي في أخرى. أو قد تشمل على إنكار بعض الحقوق الفردية المعترف بها في حالة ولا تفعل في أخرى. ويعبرف النظر عما يحصل في تلك الجوانب الأخرى، تطل التوليفية تطلب تجاهل تلك الفوارق في تمارين التقييم. وثمة شيء غريبٌ كل الغرابية في الإنحاح على عدم إيلاء أي اهتمام جوهري على

14) حول هذه المسألة، انظر كذلك كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997) ومشاركتي "Social Choice Theory", in K. J. Arrow and M. Durlingator (eds), *Handbook of Mathematical Economics* (Amsterdam: North Holland, 1986).

الإطلاق لأي شيء سوى المنفعة أو السعادة في تقييم بدائل الأحوال أو السياسات.

ويسري الإهمان بشدة على الحريات، بما في ذلك الفرص الإنسانية - ما يسمى أحياناً الحريات 'الإيجابية' 'positive freedoms' (أو 'حرية أن' freedom to) (كحرية نيل التعليم المجاني أو المتبصر، مثلاً، أو حرية نيل الرعاية الصحية الأولية)، وتكفي يسري كذلك على الحريات 'السلبية' 'negative freedoms' (أو 'حرية من' freedom from) التي تتطلب انتفاء التدخل التطفلي لتغير، بما في ذلك اندولف، [هي حياة المرء] (كحده في الحرات الشخصية، مثلاً).<sup>10</sup> تستدعي النظرية نظرة ضيقة جداً في التقييم المعياري واقتصاد الرفاه. فإن تعزير المنفعة شيئاً هاماً - وهذا واجب - شيء، والإلحاح على أن لا شيء، سواها يهم شيء آخر مختلف كل الاختلاف بعبارة أدق، قد يكون لدينا أسباب جملة لتساوية بإيلاء اهتمام جوهري لامتحانات الحرية في تقييم الترتيبات الاجتماعية.

ثانياً، إن التمييز الفعلي الخاص للرفاهة الإنسانية، الذي يُنظر إليه بدلالة السعادة أو تلبية الرغبات والصبوات، يجعل المحدودية المعلوماتية أشد وقد تكون هذه النظرية الضيقة إلى صلاح حال الفرد مفيدة جداً عند عمل مقارنات بين - مشخصة للموز - تستدعي هذه الممالة هنا بعض الشرح.

<sup>10</sup> تجدر الإشارة هنا إلى أن استخدام التمييز بين الحريات الإيجابية والحريات السلبية في علم الاقتصاد أقرب ويميل إلى الاختلاف معض الشيء عن التمييز العسفي بين التمييز الذي لخصه إسميل بولين في محاضراته الكلاسيكية سنة 1969 بألفورد هورث وجود مفهومين للحرية، فمفهوم 'The Two Concepts of Liberty' الذي ركز فيها على التعرف بين الفيودات الذاتية والفيودات الخارجية للقدرة الشخص على القيام بما قد يكون لديه سبب لتقديره من الأشياء، انظر: Berlin, *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969).

## السعادة وصلاح الحال والتقدم

يمكن أن يكون الحساب الشفي التفتُّم على السعادة أو تلبية الرغبة مجحفاً جداً للمحرومين أبداً، لأن حائث الذميمة ودرعائنا تميل إلى التكيف مع الظروف؛ لاسيما تجعل الحياة محتشئة في الظروف المعاكسة فمن خلال تفتُّل المرء، حائثه الصعبة التي لا يُرعى لها صلاح تصبغ الحياة محتشئة نوعاً ما للمعضومة حقو قيم تقليدياً، كالأقليات المضطهدة في المجتمعات المتمصبة أو الكادحين في الأوصاع الصناعية الاستغلالية أو المزارعين المستأجرين السوقيين المقلقلين أو ربوات البيوت المكيونات في المجتمعات التي تميز بشدة بين الجنسين. قد لا يجرد المحرومون المُستبُكسون عسى الرغبة في التغيير ويميلون عادة إلى الرضا بالكفاف، ويوطنون أنفسهم على التمتع باليسر من البعد.

من السهل إدراك العيزة العملية لهذا، تكيفات للأشخاص الذين هم في أوضاع صعبة مزمنة؛ فهذه طريقة تُعين المرء على التعايش بسلام مع الحرمان المستديم. لكنَّ لها كذلك ضرراً استتباعياً هو تشويه سلم المنافع الذي في صورة معادة أو تلبية رغبة. فمن حيث المتعد أو تلبية الرغبة، قد يبدو سوء أوضاع المعضومة حثوُفهم والحالة هذه أقل كثيراً مما قد يظهر بتحليل أكثر موضوعية لمقدار حرمانهم أو عبوديتهم. وسيل تكيفُ الأمل والعدوزكات إلى أن يلعب دوراً مهماً على نحوٍ خاص في التفاوتات الاجتماعية، ومنها الحرمان النسبي للنساء.<sup>(1)</sup>

(1) عرضت بعض العيزة لتكيف مقياس الصعقة لحرمان في محاضرتي 'Equality and What?' in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, Reconvoy, Cambridge University Press, 1980؛ *Justice and Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984)؛ *Commodity and Capitalism* (Amsterdam: North-Holland, 1984)؛ Martha Nussbaum، أيضاً، 1985، Delhi: Oxford University Press, 1987) *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge University Press, 2000).

وقد حظي منظور السعادة بنوع من التأييد القوي في الآونة الأخيرة، لا من رينهارد لايبارد بحسب.<sup>104</sup> من المهم أن نكون على بية من انساني المختلفة التي ينظري عنها هذا التأييد المتجدد للمنظور السعي للسعادة - أي محاولة إحياء فلسفة تنوير القرن الثامن عشر، كما أوضح جيريمي بنتام.<sup>105</sup> وعلينا أن نعاين خاصة ما إذا - وإلى أي حد - يمكن قبول هذه المزاعم دون الاضطرار إلى إنكار ما قلته قبل قليل عن تكيف مقاييس السعادة، المتعاقبة بالحرمان المستديم.

ثمة تيسر خاص ذو أهمية كبيرة في هذا السياق هو التميز بين مقاربات صلاح الحال البين-شخصية، ومقاربات ما بين حالات الشخص نفسه. نؤثر ظاهراً التكيف بشكل خاص على مؤشورية المقاربات البين-شخصية للسائق، بسببها إلى الإقلال من أهمية تقييم ضرابه أهل الحرمان المزمن، لأن الفترات القصيرة التي يحاولون فيها التمتع تميل إلى الحد من كرتهم العفوية دون أن ترمخ عنهم ما يكادون من ضروب الحرمان التي تطبع حيواتهم - أو حتى تحبب منها جوهرياً. فالتغاضي عن شدة ضرابهم لمجرد قدرتهم على بناء شيء يسير من الفرح في حيواتهم ليس طريقة جيدة للتوصل إلى فهم واجب لمطلبات العدالة الاجتماعية.

وبما تكون هذه مشكلة أقل جدية في مقاربات ما بين أحوال

Layard, *Happiness: Lessons from a New Science* (2005). See also (\*) Daniel Kahneman, 'Objective Happiness', in Daniel Kahneman and A. Schwartz (eds), *Well-being: The Foundations of Hedonic Psychology* (New York: Russell Sage Foundation, 1999), and Alan Kraeger and Daniel Kahneman, 'Developments in the Measurement of Subjective Well-being', *Journal of Economic Perspectives*, 20 (2006). On related issues, see van Praag and Carrivell, *Happiness Quantified: A Satisfaction-Calculus Approach* (2004).

Layard, *Happiness* (2005), p. 4. (\*\*)

الشخص نفسه. فبما أن للسعادة صلة غير يسيرة بنوعية الحياة، وإن لم تكن هذه دليلاً جيئاً إلى كل السمات الأخرى التي نها هي الأخرى منته قوية، فقد يُعتبر بناء شيء من الفرح بتكليف الأمان وجعل الرغبات أكثر واقعية 'مكسباً' واضحاً للذين يصلون إليه. وسكّر اعتباراً هذا الأمر نقطة في اتجاه إيلاء شيء من الأهمية للسعادة وتلبية الرغبة حتى عندما تُتراد هذه نتيجة من ربح الحرمان المؤلم. ثمة معنى واضح نوعاً ما هنا في ذلك الإدراك. لكن، حتى عند الشخص نفسه، يسكن أن يكون استخدام مقياس السعادة مضللاً جداً إذا كان يقود إلى تجاهل أهمية أنواع الحرمان الأخرى التي قد لا تكون على الإطلاق قد أعطيت حفاها جميعاً من التقييم بتقدير السعادة.

بالفعل، تولد العلاقة بين الظروف والمدرجات الاجتماعية كذلك مشكلات أخرى للقياس العظمي للمنافع. لأن مدر كاتبنا قد تميل إلى إعطاء انصافاً عن أنواع الحرمان التي نعيش في الحقيقة، تلك التي يمكن أن يفتح أعيننا عليها فهمهم أوضح وأكثر تبصراً. دعني أوضح المسألة مثال عن الصحة والسعادة.

### الصحة: الإدراك والقياس

من تعقيدات تقسيم الأحوال الصحية ما ينشأ من حقيقة أن إدراك الشخص نفسه صحته ربما يعد من أفتقاره إلى المعرفة الطبية والإلمام الكافي بالمعلومات المقارنة. عبارة أعم، ثمة تباين مفهوم بين الأدباء 'انداعية' في الصفحة التي تستند إلى إدراك الشخص ذاته. وبين الأدباء 'الخارجية' التي تستند إلى ملاحظات ومعايير أطباء أو معالجين مثليين. وبالرغم من أن المنظورين كليهما قد يكونان مشرئين إلى اجتمعا لو إن من شأن الطبيب حين التدريب الاهتمام بهما معاً، قد يكون هناك أيضاً توتر

تبرير بين التقييمين المدعومين على هاتين النظريتين المختلفتين.<sup>171</sup>

وعد تعرضت النظرة الخارجية مؤخراً إلى انتقاد جم، لاسيما في الدراسات الأنطروبولوجية القوية لأرثر كلايمان وآخرين، لاتخاذها نظراً إلى المرضى والصحة بعيدة وأقل حساسية.<sup>172</sup> توضح هذه الأعمال أهمية اعتبار المعاناة سمة مركزية للمرضي. فليس في وسع أي إحصاءات طبية حسعت ميكانيكياً توفير فهم كافٍ لهذا البعد لاعلان الصحة، لأن الألم، كما قال ويتغنشتاين، مسألة إحساس ذاتي. فإن كنت تحس الألم، فعندئذ إذن ألم، وإن كنت لا تحسه، فما من مراقب خارجي يستطيع عندئذ أن يركز عقلاً أنك لست متأساً. وبالتالي فانمادة التجربة التي يعتمد عليها المحفظون الصجرون والمورعون الاقتصاديون ومحللو الربح والتخسارة غالباً في التعامل مع هذا الجانب من المرضي قد تكون في الواقع واعنة. فثمة حاجة إلى الاعتماد على الفهم العني الذي يوفره البحث الأنطروبولوجي لهذه الأمور.

من المنطقي في الواقع القول إن قرارات الصحة انعامه غالباً حاداً ما لا تستجيب الاستجابة الكافية للمعاناة الفعلية للمريض وتجربة الشفاء. في المقابل، في تقييم هذا الجدل، الذي ظهر في النقاشات السابقة والملاحقة،

<sup>171</sup> بحث هذه المسألة بحثاً أوسع في موضع آخر، لاسيما في كتابي *Economic Progress and Health* with Sudhir Anand, in D. A. Leonard and G. Well (eds), *Private Inequality and Health* (Oxford: Oxford University Press, 2000) و 'Health Achievement and Equity: External and Internal Perspectives' in Sudhir Anand, Fabrice Peter and Arunava Sen (eds), *Public Health, Ethics and Equity* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

<sup>172</sup> انظر على وجه الخصوص Arthur Kleinman, *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition* (New York: Basic Books, 1988) and *Writing at the Margins: Disease between Anthropology and Medicine* (Berkeley, CA: University of California Press, 1995).



لا بد من اعتبار السموديات الواسعة للمنظور اداخني كذلك.<sup>10</sup> وبالرغم من أن لوثوية النظرة الداخلية في تقييم الحوامس نادرًا ما تكون محل نقاش، فإن الممارسة الطبية لا تُعنى بالشعور الحسي حسب الاعتلال الصحية (على أهميته بالطبع). من منسكلات الاعتماد على رأي العريض نفسه في المسائل الصحية حفيظة أن النظرة اداخلية للمريض قد تكون محدودة جدًا بمعرفة وخبرته الاجتماعية. فمُخصَّصٌ بشأني مجتمع فيه أمراض كثيرة وقبيلٌ من التسهيلات العلية قد يكون أسهل إني اعتبار بعض الأمراض 'عادية' عندما يكون من الممكن نجسها سريريًا. وكالمرغاب والتمتع التكيفي، توجد هن أيضاً مسألة تكيف مع الظروف الاجتماعية؛ يتناخ مشوشة نوعاً ما وقد تناولت هذه المسألة في الفصل 7 ('الموضع والصلة والوهم').

وبالرغم من أن النظرة 'الداخلية' تُفضّل من حيث الحصول على بعض المعلومات (ذات الطبيعة الحسية)، قد تكون واهية جداً من حيثيات أخرى. فممة حاجة حقيقية إلى التوضيعة الاجتماعية لإحصاءات التنذير الذاتي للمعرض. أخذين في الاعتبار مستوى التعليم وتوافر التسهيلات الصحية والمعلومات العامة حول المرض والملاح. وبالرغم من أن النظرة اداخلية إلى الصحة تسحق الاهتمام، فإن الاعتماد عليها في تقييم الرعدة انصحبه أو في تقييم الاستمرارية العلية بسكن أن يكون مصلاً للعبارة.

ولذلك الإدراك صفة بالسياسية الصحية، وبصفة أعم بسياسة التوصل إني صحة جيدة التي تتأثر تأثراً شديداً بغير السياسات الصحية الضيقة من

<sup>10</sup> استخدم التقييم الذاتي للمرضى في الواقع، على نطاق واسع في الإحصاءات الاجتماعية، ويظهر التناقض في هذه الإحصاءات صعوبات قد تكون مصطنعة جداً لسياسات إرغية الصحة العامة والاستراتيجية العلية. وقد تناولت بعضاً من هذه المسكلات في مقالتي 'Health, Perception versus Observation', *British Medical Journal*, 324 (April 2002):

متغيرات (التعليم، الدعم، وانتفاوتات الاحتماعية)،<sup>13</sup> ولكن، في موضوع هذه المناقشة، الذي تُظهره انفجوة بين المذركات الصحية الذاتية وبين الأحرار الصحية المعنية هو فصورُ منظورِ التقييم الذاتي في تقدير صلاح حال الناس. فلدعاة والديه والألم، أي نعم، أهميتها الخاصة، ولكن أن نتعامل معها بصفتها دلائل عامة القرض لجميع جوانب صلاح الحال سيكون، جزئياً على الأقل، قفزة في الغلام.

### صلاح الحال والحرية

أتحول الآن إلى امسألة الثالث التي حددتُ نعاماً: كيف تكون صلة القدرة بصلاح حال الشخص؟ وسوف نعين عليا كذلك تناول مسائل ذات صلة بهذه امسألة وهي ما إذا كان توسيع القدرة يؤدي دوماً إلى رفع مستوى الرفاه.

القدرة capability، كما بيست أيضاً، جانب من الحرية freedom يركز خاصة على القرض الأساسية. ولا بد من تقييم أي زعم بوجود

(13) حظي اشراي انهم بين الميسر الصحية تحد ناتها والسياسات التي تؤدي إلى عدم الصحة بغير وهم من البحث من جينيفر براوجر، Jennifer Prati Brewer، 'Aristotelian Justice and Health Policy: Capabilities and Incomplete Theoretical Agreements', Ph.D. dissertation, Harvard University, 1998 (to be published by Clarendon Press as *Health and Social Justice*) مقابليها 'Ethics of the Social Determinants of Health', *Lancet*, 364 (2004) and 'Health, Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law', *Cardell Journal of Law and Public Policy*, 15 (2001)، وأطروحة الدكتوراه، Sridha Venkatapuram، 'Health and Justice: The Capabilities to Be Healthy', Ph.D. dissertation, Cambridge University 2005. كما نعالج لجنة منظمة الصحة العالمية حول الامسألة الاجتماعية لصحة برناسة ماركس م: موت، الضامير السببية لفهم الأوسع لحدود الصحة (World Health Organization), *Closing the Gap in a Generation: Health Equity through Action on the Social Determinants of Health* (Geneva: WHO), 2018.

أن يكون تقييم القدرة دليلاً جيداً إلى صلاح حال الشخص يدارك فروقاً مهمين ليس هما: (1) البين بين المشيئة agency وبين صلاح الحال well being (2) والفرق بين الحرية [حرية الإنجاز] freedom وبين الإنجاز achievement. وقد غرقش هذا الفرقان كلاهما فيما تقدم من الكتاب، هي سيادات أخرى منه؛ لكن ثمة محل هنا مناقشة أكثر مباشرة لهدين الفرقين لتقييم الصفة بين القدرة وبين صلاح الحال.

الفرق الأول هو بين سعي الشخص لصلاح حاله وبين سعيه لأهدافه العامة كفاعل مختار agent. تشمل المشيئة agency الأهداف التي تكون لدى الشخص أسباباً لتبنيها، ويمكن أن تشمل من ما تشمل أهدافاً غير تحيي صلاح حاله هو. وبالتالي يمكن أن تولد المشيئة ترتيبات orderings تختلف عن ترتيب صلاح الحال. تشمل أهداف الشخص كفاعل مختار في الحالة القياسية، بين ما تشمل، صلاح حاله هو، وبالتالي فإن بين المشيئة وبين صلاح الحال في الحالة النموذجية صفة (زيادة صلاح الحال، مثلاً، مع أخذ الأشياء الأخرى في الاعتبار، نميل إلى أن تقتضي إنجازاً أرفع لتفاعلي المختار). كذلك، فصل الأمر، في تحقيق أهداف غير صلاح حاله هو يمكن أن يربب له إيجاباً ينال من صلاح حاله. لكن هذه الصلات وإن كانت، بين مبادئ أخرى، قائمة بين صلاح الحال وبين المشيئة، لا تجعل المفهومين متطابقين.

الفرق الثاني هو بين الإنجاز وبين حرية الإنجاز. وقد شرحناه آنفاً، لاسبب في الفصل 11. يمكن أن يسمي هذا الفرق على منظور صلاح الحال ومنظور القدرة على الاختيار معاً. يعطي الفرقان معاً أربعة مفاهيم نقدم الشخص: (1) 'إنجاز صلاح الحال' well-being achievement؛ (2) و'إنجاز المشيئة' agency achievement؛ (3) و'حرية إنجاز صلاح الحال' well being freedom؛ (4) و'طلاقة المشيئة' agency freedom. وبسكتنا، استناداً إلى هذين الفرقين استنباط تصنيف رباعي

نقاط للأهمية التقييمية في تقدير تقدم الشخص.<sup>101</sup>

يشتمل تقييم كلٍ من هذه الأنواع الأربعة للعائدة على تعريين تقييميين. لكنه ليس التعريين التقييميين نفسه فيها جميعاً. كما يمكن أن تكون لهما آثار مختلفة جداً على المسائل التي يتصل بها تقييم ومقارنة ما بين حالات تقدم الفرد. فمثلاً، في تحديد مدى حرمان شخص ما بطريقة تدعو الآخرين أو للدولة إلى مساعدته، للمعنى أن يقول، وهذا قابلٌ للمناقشة. إن صلاح حال هذا الشخص أكثر صلةً من نجاحه في تحقيق أهدافه المختارة (أن يكون مثلاً، أساساً لمساعدة الشخص على تجاوز الجوع أو المرض أفضل مما لديها من أسباب لمساعدته على بناء مثال لنظير يمجده، ولو كان الخوالي للدولة سولي أهمية أكثر لنا، التمثال مما يولي تجنب الجوع أو المرض).

كذلك، في صنع سياسة الدولة لسواطين البالغين قد تكون حرية إنجاز صلاح الحال أهم كثيراً في هذا السياق، من إنجاز صلاح الحال. فمثلاً، قد تكون لدى الدولة أسباباً لمنح الشخص فرصاً كافية لتخطي الجوع، لكن لا للإلتحاح على وجوب أن يقبل هذا الشخص ذلك العرض، دوماً.<sup>102</sup> فتمنح الجميع فرصة الحد الأدنى الملبس التكرم لا يحتاج إلى

<sup>101</sup> ناقش التورق بين هذه الفئات الأربع في محاضرات ديوبي التي أقيمت سنة 1984:

'Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82 (1985) وقد تبعت دراسة هذه الفروقات وصلة كل منها على حدة في كتابي *Inequality: Its Economic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Oxford University Press, 1992).

<sup>102</sup> ثمة تعقيد حتمي للسياسة الاجتماعية عندما لا تتراحم قدرة الأسرة على أن تجنب أفرادها الجوع جيداً إلى ذلك الإنجاز. لاختلاف أولويات التمييزين من هؤلاء (عندما يكون رأس الأسرة الأكبر، مثلاً، منحهم لأهداف غير مصدح كل فرد من أفرادها). وبعد الاستعداد بين القدرة على الإنجاز وبين الإجازة التفرغ من هكذا تمديد لصناعي القرار إلى تعريض صحة منظور الإنجاز في تقييم تقدم حال كل الأشخاص المعنيين.

أن يرافقه إنجاز عنى أن يستخدم كل منهم هذه الفرصة التي تمنحه إياها الدولة؛ فمثلاً، أن تحمل الدولة لكل شخص الحق في الحصول على ما يفيم أؤده من طعام لا تعين أن يرافقه منع من جابها للصيم.

إن أخذنا في الاعتبار إنجازات المشيئة أو طلاقة المشيئة يُعد أكثر كسراً عن غير الشخص مجرد أداة لصالح الحال، دونما اعتبار لأهمية أحكامه وأولوياته، التي ترتبط بها شواغل المشيئة. في مقابل هذا الفرق، يمكن أن يأخذ مضمون تحليل القدرة capability كذلك أشكالاً مختلفة. فيسكن وصف قدرة الشخص بأنها حرية في إنجاز إصلاح حاله well being freedom (هو)، وطلاقة المشيئة agency freedom (أي قدرته على إصلاح، أي أهداف وقيم يكون لديه سبب لإعلانها). وفي حين أن الأولى قد تكون أهم عموداً لصنع السياسات العامة (كإزالة الفقر، في شكل استبدال الحرمان الجوهري من حرية إنجاز إصلاح الحال). يمكن اعتبار الثانية، وهذا قابل للنقاش، مهمة أساساً لتعنى التيم عند الشخص. فإن كان الشخص يولي أهمية أكبر لهدفه أو قاعدة سلوكية ما مسا يولي إصلاح حاله هو، فذلك قرار يمكن اعتباره قراره (إلا في حالات خاصة، كأنخلل العقلي الذي يحول بين الشخص وبين أن يفكر بوضوح ككاتب في أولوياته).

كذلك تجيب انقروق المدرسه هنا على سؤال ما إذا كان يمكن أن تعاكس قدرة الشخص صلاح حاله. يا فضل، فليما نؤدّم بيانه من أسباب، يمكن أن تعضي طلاقة مشيئة المرء - ذلك الشكل الخاص للقدرة - بعكس سعيه الأمانى لصلاح حاله هو، أو من وجهة النظر هذه، بعكس حرته على إنجاز صلاح حاله. ليس هناك سر في ذلك اتباعاً. فإذا كانت أهداف مشيئة المرء مختلفة عن تعظيم صلاح حاله، نتيج من ذلك أن القدرة باعتبارها هنا طلاقة المشيئة يسكن أن تتعد عن منظور إنجاز صلاح الحال وعن منظور حرية إنجاز صلاح الحال. وكما بينا في الفصل 9، (تعدد

مسارات التفكير المنطقي) وأخيراً في هذا الفصل، سندرس بشكل أعمق من القدرة على المزيد من انقوة بحيث يمكن أن تؤثر في حيوات الآخرين. يمكن أن يكون لدى الشخص سبب وجيه لاستخدام القدرة الأفضى - أي طلاقة المشيئة التي هي أقوى - لرفع مستوى حيوات الآخرين، لاسيما إذا كان وضعهم سيئاً نسبياً. بذل تركيز على إصلاح حالهم وحسب.

وللسبب نفسه، ليس هناك سر في فهم أن تفتحة الشخص باعباره واعلاً مختار agent يمكن، جداً، أن يمضي بعكس صالحه الشخص نفسه من منظور صلاح الحال. فعندما أطلقت السلطات سراح المهاتما غاندي بالهند البريطانية، مثلاً، من الإقامة الجبرية ولم تعد تمنعه من المشاركة في الأنشطة السياسية، اتسعت طلاقة مشيئته (وازدادت ببيعة الحال إنعادات مشيئته)، تكرر المشقة التي اختار أن يتكبد في الوقت نفسه والالام التي تحملها كجزء من تحريضه السلمي لأجل استقلال الهند كانت لها آثارٌ سلبية على صلاح حاله هو، وهو ما كان مستعداً لتحمده في سبيل قضية. بالفعل، حتى قرار غاندي الصوم آماداً طويلة لأسباب سياسية كان كما لا يخفى انعكاساً نوضعه مشيئته فوق صلاح حاله هو.

إنه كغليزة امتلاك المرء قدرة أكبر في صورة طلاقة مشيئته، نكن من هذا المنظور المحدد وحسب، وليس - ليس بالضرورة على الأقل - من منظور صلاح الحال خاصة. وإن من لا يستطيع إيجاد أي معنى لتفده advantage إلا في المصلحة الفردية الأنانية (وئمة مدارس تفكير تعضي في قمت الانجاء، كما يينا في الفصل 8، الطفلاية والآخرين)، سيجد صعوبة في فهمه. إنه يمكن اعتبار طلاقة المشيئة ميزة للشخص. نكن لا يتعين على المرء أن يكون كغاندي (أو مارتن لوتر كينغ أو نلسون مانديلا أو أوبخ سان سو كوي) ليدرك أن أهداف المرء وأولوياته يمكن أن تتسع كثيراً إلى ما وراء الحدود الضيقة لصلاح حاله الشخصي.

## المساواة والحرية الفردية

نم تكن المساواة واحدة من أهم المطالب الثورية بأوروبا وأمريكا القرن الثامن عشر حسب. بل لقد حظيت بإجماع استثنائي على أهميتها في عالم ما بعد التنوير. في كتاب لي سابق بعنوان *Inequality Reexamined* قلت إن كل نظرية ناظمة للعدالة الاجتماعية جعلت بالتأييد والمناصرة في الأزمنة الأخيرة يبدو أنها تطالب بالمساواة في شيء ما - شيء يُنظر إليه على أنه له أهمية خاصة في تلك النظرية. قد تكون النظريات متباعداً تماماً (تركز، مثلاً، على المساواة في الحرية الفردية أو المساواة في التدخل أو المساواة في الحقوق والمنافع)، وقد تكون متخاصمة مع بعضها البعض، لكنها تظل تشترك في خاصية العطالة بالمساواة في شيء ما (سواء ما مهمة في مقاربة النظرية المعنية).

ليس من المستغرب أن نظير المساواة بشكل بارز في إسهامات الفلاسفة السياسيين الذين يُعتبرون عادةً إيفاليتاريين، أو ليبراليين، بالتعبير الأمريكي. كجون راولز أو جيمس ميدي أو رونالد دافوركين أو توماس ناجل أو توماس سكالون، على سبيل الذكر لا الحصر. ولعل الأهم من ذلك أن تُطلب المساواة بهذا الشكل الأولي أو ذلك حتى من طرف أولئك الذين عُرفوا عادةً بدحض 'منطق المساواة' وعبروا عن شكهم في الأهمية المركزية للعائلة التوزيعية. فمثلاً، قد لا يميل روبرت نوزيك إلى المساواة في المنفعة (كجيمس ميدي) أو إلى المساواة في نصيب الفرد من السلع الأولية (كجون راولز). ومع ذلك يطالب نوزيك بالمساواة

*Inequality Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Oxford University Press, 1992).

في حقوق الحريات الفردية - أي وجوب ألا يكون لأي شخص حق في الحرية الفردية أكبر من أي شخص آخر - وجيمس بوكانون، المؤسس الرائد لنظرية الخيار العام 'public choice theory' (وهي من بعض الوجوه نظرية محافظة متنافسة لنظرية الخيار الاجتماعي)، الذي ساد أنه يشك كل ذلك في مراعته المساواة، يؤسس، في الواقع، للمساواة بين الناس في المعاملة القانونية والسياسية (واحترام اعتراض أي شخص على أي تغيير مقترح، على قدم المساواة مع الآخرين) في نظريته إلى المجتمع المثالي.<sup>17\*</sup> ففي كل نظرية، يُسمى للمساواة هي 'ساحة' ما (أي، بدلالة تعبيرات معينة تتعلق بالأشخاص المعنيين)، وهي ساحة تُعتبر ذات دور مركزي في تلك النظرية.<sup>18\*</sup>

فهل ينطبق هذا التعميم على البعثة؟ من السهل مقاومة هذا الطرح،

<sup>17\*</sup> Robert Nozick, 'Distributive Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1972), 3 (1973), and *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974); James Buchanan, *Liberty, Market and the State* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1986), and 'The Ethical Limits of Taxation', *Scandinavian Journal of Economics*, 86 (1984) and *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

<sup>18\*</sup> يمكن اعتبار منخد جيه. إيه. كوهن عن جون راولز في كتابه *Reasoning Justice and Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008) بالفوتوات اللازمة عن أساس العواف في مبدئه للعدالة، اللذين شرحنا أنفاً (في الفصل 2)، فقد له أنه لا يأخذ بما فيه الكتاب من الجدة منصفه عن المائل أهمية مساوية في السنع الأولية في تعريف العدالة الثامة لا يُشكر كوهن بيلة القود السلوكية وغيرها من القيود في صنع العيادة العديده، ولا يتعلل عتب كوهن على راولز سوى بالسنة المدافوية للمجتمع العادل نسماً. مكملاً بما أتت. بل أن في فكر راولز في العدالة عناصر غير مدافوية، وقد يظهر هذا في اختياره ألا يوسع المتطلبات السنوكية في عالم ما بعد العفد - لاجتماعي لتشمعل المساواة العديده المتجرد من الحافز



لأن التمييز لا يبدو، عموماً، المساواة من أناس فيما يمتنعون به من منافع - بل تعظيم المجموع الشكلي *sum total* للمنافع وحسب، بصرف النظر عن التوزيع، وهو ما قد لا يبدو إيمانياً جداً. ومع ذلك شبه مساواة يسعى لها التمييز. هي المساواة بين الناس في الأهمية المعطاة لمكاسب وخسائر كل منهم، دون استثناء، من المنافع. وفي الإنحاح على تساوي أوزان مكاسب الجميع من المنافع، لا يستخدم المفروض التعمي نوعاً خاصاً من الإيمائيات المتضمنة في تعليقه. بالفعل، هذه هي بالضبط السنة الإيمائية التي تعلق، كما قيل، بمبدأ إعطاء وزن مساوي لمكاسب الجميع المتساوية من المنفعة (على حد تعبير النحوي الكبير في زمننا، ريتشارد هير)، الذي هو المبدأ الأساسي للفضيلة، وبالمطلب التعمي الذي يقضي بإعطاء 'الوزن نفسه لمصالح الأفراد كافة' دوماً (عني حد تعبير الرائد المعاصر للفكر التعمي، جون هرساني).<sup>141</sup>

هنا شبه أهمية خاصة تعطي لهذا الشبه الشكلي في الرغبة في المساواة في شيء ما - نعم، شيء تعتبره هذه النظرية الناضجة أو تلك مهماً جداً؛ من المثري التفكير أن هذه لا بد أن تكون صادقة، لأن التشابهات شكلية تماماً لا في جوهر المساواة في أي شيء،<sup>142</sup> كذلك تدل الحاجة إلى صيغة إيمائية ما تندفع عن نظرية على الأهمية التي تعطي على نطاق واسع لـ 'اللاميز non discrimination'. ولعل مراد ذلك أنه لو لا هذا الشرط لكانت النظرية الناضجة اعتباطية ومتحيزة. يبدو أن شبه هامنا إدراكاً للحاجة إلى الحياد في شكل ما لصالح النظرية.<sup>143</sup> وباعتبار معيار توماس سكاتونون القائل بالحاجة إلى مبادئ لا يسع أحداً من المعجبين

Richard Hare, *Moral Thinking: Its Level, Method and Point* (Oxford, 1974) Clarendon Press, 1981, p. 26. John Harsanyi, 'Morality and the Theory of Rational Behaviour', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Collectivism and Beyond* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), p. 47.

(141) يمكن ربط هذا الأفراد بالمجموع شمسافة في الفصل 5، 'الحد والموثوقية'.

لرفضها عملاً، قد تكون صلة قوية بين المقبولة العامة والتلا تمييز. تتطلب وجوب اعتبار الناس متساوين، على مستوى أولي ما، وأن يكون لمرض أي منهم شأن.<sup>1\*</sup>

### المساواة والحياد والجوهر

نعمد مقارنة القدرة، التي تناولتها في عدد من الفصول السابقة، على إدراك أن السؤال انحاسم حقاً هو «المساواة في أي شيء؟» لا ما إذا كنا نحتاج إلى المساواة على الإطلاق في أي مجال كان.<sup>2\*\*</sup> ليس معنى هذا أن السؤال الأخير لا أهمية له. ولا حقيقة وجود كل هذا الاتفاق على المطالبة بالمساواة في هذا المجال أو ذلك تثبت صحة هذا الاختراض. لا شك يمكننا اعتبار كل تلك النظريات مخلوطة. مما تؤدي يعطي الصفة المشتركة هذه المعقونية؟ هذا سؤال كبير لا يسعنا إنصافه حقه هاهنا، لكن بجدد بنا التفكير في الاتجاه الذي ينبغي لنا اتخاذ في البحث عن إجابة معقولة.

يرتبط مطلب اعتبار الناس متساوين (من منظور ما هاهنا)، كما أرى، بمطلب انحياد المعيار، وما يرتبط به من مراعاة بالموضية. لا يمكن اعتبار هذا، بالطبع، جواباً مستقلاً، تماماً نفسه، لأن التبررات المقبولة للحياد والموضية لا بد من تدقيقها هي الأخرى (وقد عرضت لبعض الأمكار المتصلة بهذا الأمر في الفصل 5). نكرر ذلك هو التدقيق الواجب في النهاية لفهم النسب الذي يجعل كل نظرية من نظريات العدالة المعنيرة تعمل إلى أن تشمل شكلاً من أشكال المساواة بين الناس على مستوى

(\*) شرحاً معيار سكانلون أفك، لا سيما في الفصول 9-5.

(\*\*) عرضت لأهمية ذلك السؤال ومكثاة القدرة في الإجابة عليه في محاضرة نادر التي أقيمت سنة 1979 بجامعة ستيفورد. "Quality of What"، التي نُشرت بعداً لعنوان في S. McMurrin (ed.), *Tender Lectures on Human Value*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

أساسي ما (أساسي مقارنة تلك النظرية).

ليست الإيغاليتارية، بأي معنى واضح، سمة 'موجدة'، بالنظر إلى ما في طرق الإحانة على سؤال: 'المساواة في أي شيء؟' من نقاط الاختلاف بالفعل. فهذه الاحتمالات الجوهرية بانضبط على المجالات التي أوصى مختلف الكتاب بالمساواة فيها هي التي جعلت التشابه الإيغاليتاري الأساس في مقاربات هؤلاء الكتاب المختلفين جداً إلى أن غيب عن أذهان كثيرين. بيد أن لهذا التشابه، مع ذلك، أهمية ما.

توسيع هذه النقطة: دعني أعود إلى مجموعة المقالات المشيرة والمهمة التي جمعها وليام ليتوين تحت عنوان ضد المساواة *Against Equality*.<sup>1</sup> في إحدى المقالات القوية من مجموعته ليتوين، يحاول هاري فرانكفورت ضد 'المساواة كمثل أخلاقي أعلى' مقنناً معرفياً مراعى ما يدعوه الإيغاليتارية الاقتصادية التي تأخذ شكل 'مذهب يقول إن مر المرغوب فيه أن يحصل الجميع على نصيب متساو من الدخل والثروة (أي من 'المال' باختصار).'<sup>2</sup> وبالرغم من أن فرانكفورت يفسر موقفه الرافض، باللغة التي اختار التمييز بها عن هذا الرافض، بأنه حجة ضد المساواة كمثل أخلاقي أعلى، فإن مرة ذلك في المضم الأول إلى استخدامه ذلك التمييز العام للإشارة بشكلي خاص إلى نسخة معينة من 'الإيغاليتارية الاقتصادية'. يقول: 'يمكن كذلك صوغ هذه السخة من الإيغاليتارية الاقتصادية (أو اختصاراً، 'الإيغاليتارية') كذهب يقول بوجود ألا يكون هناك تفاوت في توزيع المال. يمكن اعتبار حجج فرانكفورت رفضاً لمطلب تفسير الإيغاليتارية الاقتصادية تفسيراً عاماً، هنا المطالب بالتحديد، وذلك (1) بإنكار أن تكون في هكذا مساواة أي فائدة

William Letwin (ed.), *Against Equality: Readings on Economic and Social Policy* (London: Macmillan, 1983).

Harry Frankfurt, 'Equality as a Moral Ideal', in Letwin (ed.), *Against Equality* (1983), p. 21.

جوهرية، (2) وإظهار أنها تؤدي إلى خرق القسم المهمة جوهرياً، - تلك التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحاجة إلى إيلاء اهتمام متساوٍ لتجميع بخرية ما أخرى أكثر صلة، الأمرين معاً وبالتالي فإن الاختيار مجالاً المساواة أهمية حاسمة في تطوير أطروحة فرانكفورت المتحركة تلك.<sup>(1)</sup>

يتدرج كل هذا في الشكل التسطي انعام للعدالة ضد المساواة في مجال ما، على أساس أنها تخرق شرط المساواة الأهم في مجال ما آخر. يحيل العراك حول المسائل التوزيعية، إذا نظرنا إليه من هذه الزاوية، إلى ألا يكون 'حول' من المساواة؟ بل حول 'المساواة في أي شيء'؟. ولذا كانت بعض مجالات التركيز (التي تعرف 'بمجال' التي يسعى للمساواة فيها) مرتبطة تقليدياً بمزاعم المساواة في الفلسفة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، فإن المساواة في تلك المجالات (كالنحل، والسرور، والمنافع، مثلاً) هي التي تعيل إلى الاندراج تحت عنوان 'الإيقاليتارية'، بينما تبدو المساواة في المجالات الأخرى (كالحقوق، أو الحريات الفردية، أو ما يُعتبر مجرد استحقاقات للناس) مزاعم ضد 'إيقاليتارية'. لكن علينا ألا ننحصر كثيراً وراء اصطلاحات التوصيف، بل لا بد لنا كذلك من رؤية المنشأ الأساسي لتناقض بين كل تلك النظريات في مناداتها بالمساواة هي

(1) في محوره، يمنع قوي لعدالة على الفلسفة السائدة، بشر رايونند غوز إلى حقيقة مهمة مظاهراً أو كثيراً من ظواهر العدالة في الزمن الماضي احترمت الحاجة إلى السعادة من المتساوية وليست تتجاهل، يقول: 'تصور من مساوية لغوتين الرومانية بوضوح قوي ماضٍ' المنهية' التي كانت لا يختلف عليها اثنان وهي أن معاملة تعدد كمن لو أنه صاحب حق سيكون حرقاً حسيماً للمبادئ الأساسية للعدالة' (Gauss, *Philosopher and Real Politician* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), p. 74). لاقي قول غوس هذا قولاً حياً (ويشير تحليله صلبه ما بين الناس من تفاوت في الضوء إلى قضية مهمة، لكن من المهم جداً كذلك التمييز بين ذلك النوع من رفض المساواة كعدالة من قول فرانكفورت ضد المساواة في مجال حيز ما لصالح قيم الحيز الأخرى. بعد في ذلك المساواة في ما قد يُعتبر مجالاً تعميم.

مجاناً، والإلحاح على الأولوية الإيجازية في هذا المجال، ورفضها - صراحةً أو ضمناً - مضارب للمساواة المتغايرة في مجالات أخرى (هي في رأيها أقل أهمية).

### القدرة والمساواة وشواغلٍ أخرى

إذا كانت المساواة مهمة والقدرة بالثمن سمة مركزية لنعياة البشرية (كما حاولت أن أثبت آنفاً في هذا الكتاب)، أفلا يكون من التصواب افتراض أن المطالبة بالمساواة في القدرة واجبة؟ أنا مضطر إلى القول بأن الجواب هو لا. الأمر كذلك لعدة أسباب مختلفة. يمكننا، بالطبع، إيلاء أهمية للمساواة في القدرة، لكن هذا لا يغطي وجوب السطانية بالمساواة في القدرة حتى لو كان ذلك يتعارض مع اعتبارات أخرى. فالمساواة في القدرة، على أهميتها، لا تُبز بالضرورة كل الاعتبارات الأخرى ذات الشأن (ومن هنا الجواب البهيم الأخرى للمساواة)، التي قد تتعارض معها.

أولاً، ليست القدرة، كما حاولت أن أشهد عليه، إلا جانباً واحداً من حرية الفعل. ولا تستطيع إيلاء اهتمام كافي للإنصاف والمساواة في الإجراءات ذات الصلة بتكرار العدالة. وبإدغام مما لفكرة القدرة من قيمة كبيرة في تقييم جانب الفرصة opportunity aspect من حرية الفعل، قد لا يسعها التعامل بشكلٍ وافي مع جانب العملية process aspect من هذه الحرية. فالتقدرات خصائص فردية، وبالرغم من أنها قد تشمل خصائص العمديات (كما بينا في الفص 11)، فإنها لا تقول الكثير عن الإنصاف أو المساواة فيما تشمل عليه من عمليات، أو عن حرية المواطنين في توليد واستخدام التعادل من الإجراءات.

دعني أوضح النقطة بما قد يبدو مثلاً خلسناً بعض الشيء. نقدت من الثابت نوعاً من الآن أن النساء يملن إلى العيش أطول من

الرجال إذا ما فُتِحَ رعايَة صحبة مكافئة لتلك التي يُمنحها الرجال، وتنخفض نسبة الوفيات بينهن في كل مجموعة عمرية. فلو اهتم المرء بحسب بالقدرات (ولأشياء سواها)، لاسيما المساواة في القدرة على العيش الطويل. سيكون من الممكن استنباط حجج لمنح الرجال فضلاً عن الرعاية العقلية على النساء لمواجهة الإعاقة الذكورية الطبيعية متارةً بهن. لكن منح النساء قدرًا أفضل من الرعاية العقلية من الرجال في المشكلات الصحية نفسها سيكون فيه خرقٌ صارفٌ لشرط هام من شروط عملية المساواة (الاسبا معاملة الأشخاص المختلفين معاملةً متساوية في مسائل الحياة والصحة)، ولن نحاذب الصواب لوزعمنا، في هكذا حالات، أن مطالب المساواة في جانب العملية من الحرية قد تطفئ عقلاً على أي تركيزٍ أتاني على جانب الفرصة منها. ويشمل ذلك أولوية المساواة في الحياة.

وبالرغم من أن منظور القدرة قد يكون مهماً جداً في تقسيم الفرص الحقيقية للناس (وربما يؤدي دوراً أفضل، كما أزعج، في تقييم المساواة في توزيع الفرص مما تفعل المقاربات البديلة التي تركز على الدخول أو السلع الأولية أو الموارد)، فإن نداء التغطية لا تعارض بأن شكك من الأشكال الحاجة إلى إيلاء اهتمام أكمل لجانب العمالة من الحرية في تقييم العدالة.<sup>16</sup> فيجب أن تكون نظرية العدالة - أو، بصفة أعم، نظرية الخيار الاجتماعي المعياري إن كان لها أن تكون واحدة - واعية للإنصاف والعمومات التي تنطوي عليها العدالة ولتساوي وكفاءة الفرص الحقيقية التي يمكن أن يتمتع بها الناس.

ليست القدرة، في الحقيقة، أكثر من منظور يمكن من خلاله تقييم تقدم أو تأخر الشخص تبعاً معقولاً. ولهذا المنظور أهمية بحد ذاته،

(\*) يمكن قول الشيء نفسه في مستوى حقوق الإنسان، لأن الفكرة منهومةً عمومًا، وسأتولها في الفصل 7. حقوق الإنسان وتوجبات العاقبة.

وله كذلك شأنٌ حاسمٌ في نظريات العدالة والتقييم الأخلاقي والسياسي. لكن لا العدالة ولا التقييم انبثقي أو الأخلاقي يمكن أن يشغلوا وحسب بانقرض الحقيقة للشخص وما يتمتع به من مزايا في المجتمع.<sup>19\*</sup> فموضوعُ عدالة الإجراءات و«عدالة» المعاملة يتخطى المزايا أو السامع الشاملة للشخص إلى شواغلٍ أخرى - إجرائية على وجه الخصوص، ولا يحلّ معالجة هذه الشواغل معالجةً وافيةً من خلال التركيز على القدرات وحسب.

تتعلق المسألة المركزية هنا بتعدد أبعاد أهمية العدالة، التي لا يمكن اختزالها إلى المساواة في مجالٍ واحدٍ فقط، سواءً أكان هو التقدم الاقتصادي أم الموارد أم المنافع أو جودة الحياة المنحققة أم القدرات. وإن تشككت في الفهم أحادي البعد لمتطلبات المساواة (الذي سري في هذه الحالة على منظور القدرات) هو جزءٌ من نقدٍ أوسعٍ للنظرة الأحادية إلى المساواة.

نتياً، بالرغم من أنني حاججتُ بأهمية الحرية لتقييم التقدم الشخصي، وبالتالي لتقييم المساواة، يمكن أن تكون هناك مطالبٌ أخرى في التقييمات التوزيعية، قد لا يكون أفضلٌ وصفٌ لها أنها متطلباتٌ مساواة في حرية الفعل الإجمالية لمختلف الناس، بأي معنى واضح. بالفعل، فكما بوضع مثال الخلاف بين الأطفال الثلاثة المتشارعين على فطورت، ان الذي ناقشنا في المقدمة، لا يمكن بسهولة إسقاط حجة دارلا بوجوب الاعتراف فقط بحقيقة أنها وحدها من صنع الفطورت. فالتجاه التفكير الذي يعطي مكانةً مهمة للمجهود والمكافأة التي يجب أن تُربط بالعمل، والذي يتمحور

<sup>19\*</sup> بالطبع، حتى إذا ما تقدمنا ومن دون أن نولي مشاكلات العدالة المجتمعة. لا تكون العدالة نظيراً إلا لتسليح الأوتية في تقييم المزايا المسبية في أمداء التفاوت، و يُسقط لسائل الأخرى، ومنه مكانة الحريات الشخصية والحاجة إلى عدالة الإجراءات

عنه كذلك أفكاراً معيارية كالاستغلال، قد يعطي سبباً لتثريته قبل انتمضي إلى المساواة في القدرة وحسب.<sup>10</sup> والأدبيات التي تدور حول استغلال الكساح وعمط الذي يقومون به العمل الفعلي، حقهم هي السكاهة صلةً قوية بهذا المنظور.

ثالثاً، لا تحدث القدرة بل هي واحد، لأن من الممكن تعريفها بطريقتين، ومن ذلك التمييز بين حرية إنجاز صلاح الحال well being freedom وبين طلاقة المشيئة agency freedom (ذلك الذي سُرخاء في الفصل 13، 'السعادة وصلاح الحال والقدرات'). كذلك، وكما تقدّم، لا يصح أن يوحد ترتيب القدرات، حتى يركز محدد (كالكثير على المشيئة أو صلاح الحال) ترتيباً كاملاً complete ordering، لا سيما بسبب التغييرات الممكنة (أو الاتساعات التي لا مفر منها) هي اختيار الأوزان أو الترحيحات النسبية لمختلف أنواع القدرات أو الوظائف. وبما رغم من أن الترتيب العجزني قد يكون كافياً لتقييم التفاوت في بعض الحالات، لا سيما تحديد بعض أوضاع التباين الصارخ، لا حاجة به إلى إعطاء تقييمات وصحة لتفاوتات في حالات أخرى. لا يدل كل هذا على أن لا جدوى من الاهتمام بتقييم تفاوت القدرات. فهذا شاغلٌ كبير لا شك

(\*) هذا شرح لا بأس به للمفهوم الماركسي لهذا الأمر في كتابات موريس دورس (الكلاسيكية: Maurice Dobb, *Political Economy and Capitalism* (London: Routledge, 1937); and *Theories of Value and Distribution since Adam Smith: Ideological Economic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). See also G. A. Cohen's contributions, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978), and *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Clarendon Press, 1988) حاربت بعض نظرية القيمة في بعض بدلائل محترباتها الوضعية والتقييمية هي مقالتي، 'On the Labour Theory of Value: Some Methodological Issues', *Cambridge Journal of Economics*, 2 (1978). [فجوى هذه النظرية أن قيمة



في ذلك، تكمن من المهم تنسُر حدود باع المساواة في القدرة كجزء من متطلبات العدالة.

رابعاً، لا يتعين أن تكون المساواة يحد ذاتها هي النتيجة الو جيدة التي تُعنى بها هذه النظرية أو نلتك في العدالة، ولا أن تكون حتى الموضوع الأوحى الذي يربط من فكرة القدرة. فلو أقمنا الموق فقط بين الاعتبارات الجمعية وبين الاعتبارات التوزيعية في العدالة الاجتماعية، وجدنا لمطور القدرة نجليات في المشواغل الجمعية والتوزيعية معاً بما يملك من مؤثر مهم إلى تقييم التقدم والتأخر. فمثلاً، يمكن التذوق جيداً عن مؤسسة أو سياسة لا على أساس أنها تحسن المساواة في القدرة، بل لأنها توسع قدرات الجميع (حتى لو نم يكس هناك مكسباً يوزع). فالمساواة في القدرة، أو بعبارة أدق، المضيض الواقعي لفاوت القدرة، يستحقان ولا نلت اهتمامنا، مثلما يستحق اهتمامنا كذلك إعلاء قدرات الجميع بصفة عامة. فإنكار مغزى التركيز الأحادي على المساواة في القدرة، أو من وجهة النظر هذه، التركيز الأحادي على الاعتبارات القائمة على القدرة هموماً، لا يشوه الدور الخطير للقدرات في فكرة العدالة (الذي يباء أنفاً، لاسبما في الفصول 11-13). فالسعي لعنصر مهم جداً في العدالة الاجتماعية، لا يربح كل شيء آخر. يمكن أن يعقل نه دوراً حاسماً في مشروع تعبير العدالة.

### القدرة والحرية الشخصية

كما يباء في الفصل 2، لس في ابتعادنا عن تركيز جون راولز في مبدأ التفاوت على السبع الأولية في تناول المسائل التوزيعية، واستحضارنا الدور بعيد الأثر للقدرات في ذلك التعريف، نية خفة تنفيذ تفكير راولز في المسائل الأخرى، ومنها أولوية الحرية الشخصية، التي تشكل موضوعاً متبداً الأول لنظريته في العدالة.

بالفعل، كما قلت آنفاً (في الفصل 2، راولز وما بعده)، ثمة أسس قوية لإعطاء الحرية الشخصية نوعاً من الأولوية الحقيقية (وإن لم يكن بالضرورة بالمعنى الحرفي الحدي الذي اختاره راولز). فإعطاء مكانة خاصة - أو أسبقية عامة - لحرية الشخصية بخطى كثيراً نخطأ أهميتها كأحد العوامل الكثيرة المؤثرة في تقدم أحوال الشخص عموماً. الحرية الشخصية مفيدة حقاً، مثلما هو الحال في السلع الأوتية. لكن هذا ليس كل ما يجعلها مهمة، فهي تفسح جواً لنا على المستوى الأساسي حقاً وتوجب على الآخرين احترام المشاغل الحسنة التي تميل إلى أن تكون لدى كل شخص.

من الأهمية بمكان تدكّر هذا الفرق، عند مقارنة النزاع المتنافسة للسلع الأوتية والمقدرات على غرض محدد أو حد في تقييم العدالة. هو كيفية تقييم المشاغل التوزيعية العامة استناداً إلى مقارنات إجمالية المنافع الفردية. ذلك هو - بالطبع، موضوع مبدأ التضام لجاون راولز، لكنه جزء واحد فقط من نظريته في العدالة. فعندما يُرعى، كما فعلت، أن القدرات تفي بالغرض في تقييم المنافع الإجمالية لمختلف الناس أفضل مما يفعل السلع الأوتية، فهذا بالضبط ما يجري توكيده - لا أكثر من ذلك. فاستأزعب هنا أن منظور القدرة يمكن أن يحل محل الأجزاء الأخرى في نظرية راولز، لا سيما السكينة الخاصة للحرية الفردية ومتطلبات العدالة الإجرائية. فليس في وسع المقدرات أن تجعل أكثر مما تجعل السلع الأوتية في هذا السبيل. وما التناحر بين السلع الأوتية وبين القدرات إلا في مجال محدود، ميدان خاص، يُعنى بتقييم المنافع الإجمالية التي لدى الأفراد المختلفين.

وبما أنني أوافق راولز عموماً فيما يقوم عليه مبدأ الأول من فكرتي، أي، أهمية أولوية الحرية الشخصية التي يمكن أن يشترك فيها الجميع بالتساوي، قد يكون من السيفد التذكير فيما إذا كان ينبغي أن تكون هذه

الأولوية مطلقة كما يرى راولز، فليعتبر أي انتهاك للحرية الشخصية، على أهميتها، أكثر مصيرية للشخص أو للمجتمع - من عضة الحرق أو المحاجة أو الأوتة أو غير ذلك من أسباب الهلاك؟ علينا أن نميز، كما أوضحنا في الفصل 2 (راولز وما بعده)، بين إعطاء أولوية ما للحرية الشخصية (لا اعتبارها مجرد سعة في سلة السلع الأوتية، لأن لها أهمية مركزية جداً بحياتنا الشخصية) وبين المطالبة، المتطرفة، بإلغاء الحرية الشخصية تلك المكائنة الرفيعة السامية، واعتبار أقل مكسب فيها - مهما كان ضئيلاً - سبباً كافياً لتقديم تضحيات جسام - بالغاً ما بلغت حساساتها - بالمساواة الأخرى لتعيش الكريمة.

يدفع راولز، ودفعه مفتوح، بالرأي الأول، ومع ذلك يختار الثاني في صوغ مبدأ التفاوت. لكن كما بين في الفصل 2، تتيج رياضيات الترجيح التفاضلي في mathematics of differential weighting كثيراً من الإمكانيات الوسطى بين الأتعى الحرية الشخصية وزناً إضافياً وبين إعلانها أولوية كاملة على كل ما عداها. يمكننا أن نكون راولزيين بالمعنى الأول، بمقدار ما يتعلق ذلك بالأولوية الحرية الشخصية، دون التسليم بالتالي.

لا شك في أن الدرجة الدقيقة للأولوية التي يمكن أن تعطى للحرية الشخصية، في حالة معينة، ستكون موضوعاً جيداً للنقاش العام، لكن يبدو لي أن نجاح راولز الأهم هنا يكمن في بيان أنه يجب أن تعطى الحرية الشخصية مكانة سامية في تفكير الناس بصفة عامة. وقد ساعد عمله على إدراك أن العدالة في العالم الذي نعيش فيه تتطلب اهتماماً خاصاً جداً بالحرية الشخصية التي يمكن أن يشترك فيها الجميع [بانكاوي].<sup>14</sup>

<sup>14</sup> المشاركة هنا مهمة جداً. مثل المكانة بالحرية الشخصية لبعض الناس وليس لراهم. وقد عرضت في الفصل 5 (الحياد والمساوية) لانتقاد ماري رولستون كرامنت دعم دعوات بورك الاستقلال، الأمر الذي، دون بذره مسألة حرية العبد.

النقطة المهمة التي يجدر بنا ملاحظتها هنا هي أن للحرية الشخصية مكانة في الترتيب الاجتماعي العادل تتجاوز كثيراً مجرد الاعتراف بها كجزء من تقدم الفرد، كالحصول أو الثروة. ولا داعي لإنكار الدور الخاص للحرية الشخصية عند التأكيد في هذا العمل (مباعدين عن راولز) على دور انحرافات الأسامية في صورة قدرات.<sup>14</sup>

### تعدد سمات الحرية

بالنظر إلى أعمدة الحرية في مختلف صيغ نظرية العدالة، لا بد لي الآن من الانتغال إلى معانيه أدنى لمضمين الحرية بمعنى liberty والحرية بمعنى freedom. وهو ما كان ساحة صراع حقيقية في الأدبيات. نستخدم كلمتا 'freedom' و 'liberty' هناك بكثير من الطرقي، ولا بد من التنصّل في بيان مجال كل منهما.

بخسنا في الفصل 11 (الحيوات وانحرافات والتبذرات) فرفاً معيّن يس جانب الفرصة وجانب العملية للحرية. إلى جانب هذا الفرق، يمكن مقارنة واستعراض التجارب المتعددة للحرية بمعنى freedom بطرفي أخرى أيضاً. تتعلق حرية إنجاز التمره ما يود عقلاً إنجازه بعوامل شتى. يمكن أن يكون لها صلة متفاوتة بمختلف مفاهيم حرية العمل

هل في متدور المره بوجمة خياره المدرك إلى واقع؟ هذا سؤال

(\*) تلعب أولوية الحرية الشخصية دوراً هاماً في تبعة انحراف الاجتماعي التي عرضت في مقالتي 'The Impossibility of a Partial Liberal', *Journal of Political Economy*, 78 (1970). وعلق جون راولز على هذه الصلة تعليقاً شاملاً في مساهمته 'Social Unity and Primary Goods', in Anthony Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge and Harvard University Press, 1982). وسأعود إلى هذه المسألة لاحقاً في

حاسم. ففكرة حرية الفعل موضوع هذا البحث، التي يشكل مفهوم القدرة جزءاً منها.<sup>191</sup> نكن فاعلية الاختيار effectiveness of preference يمكن أن تتحقق بأشكالٍ مختلفة. أولاً، يستطيع الشخص إحداث نتيجة التي شاء بحملة أفعال يقوم بها هو وتعضي النتيجة المرجوة - وهذه هي حالة السيطرة المباشرة *direct control*. نكن السيطرة المباشرة ليست ضروريةً للفاعلية. ثانياً، هناك الاعتبار الأوسع لإمكانية أن نجد مصلحت المرء طريقها إلى التنفيذ - سواءً بالسيطرة المباشرة أو بمساعدة آخرين. تتفاوت الأمتنة التوضيحية لـ 'القوة غير المباشرة' *indirect power* على إحداث النتائج المرجوة بين الحالات البسيطة لتصرف مرء خلال محام أو أصدقاء فيونسي أو صلات قنوية، والحالات الأعد التي يتخذ فيها الطبيب القرارات نيابةً عن الشخص للوصول إلى نتيجة كان من شأن هذا الشخص اختيارها في الواقع لو أعطي المعرفة والفهم اللازمين لذلك. مسألة القوة المباشرة *effective power* تسترعي أهمية القوة المؤثرة من خلال السيطرة غير المباشرة هنا بعض النقاش، خصوصاً لأن من الشائع اعتبار الحرية ليست إلا سيطرة، وأن يعطي المرء الحرية للقيام بأشياء معينة بنفسه.

يعمل كثيرٌ من الحريات التي نمارس في المجتمع من خلال عملية ما غير السيطرة المباشرة.<sup>192</sup> فمثلاً، قد لا يتخذ شخص أصيب بحادث

<sup>191</sup> في النظر إلى حرية الفعل على أنها القدرة على إحداث نتيجة العرادة بالتفكير العضي، ثمة، بالطبع، جوانب أساسية تفرح حول ما إذا كانت لدى الشخص فرصة كافية للتفكير في ما يريد حقاً. بالفعل، لا يمكن إلا أن يكون فرصة التقييم البصير جزءاً هاماً من أي فهم جوهري لحرية الفعل. وكما يرب في الفصل 4، أعتدلية والأحرار، فإن هذه مسألة مرتبطة في تقييم عقلانية التصيب والاختيار.

<sup>192</sup> حول هذا الأمر، انظر مقالتي 'Liberty and Social Choice', *Journal of Philosophy*, 80 (1983); and *Inequality Reexamined* (Oxford, وكناسي، Clarendon Press, and Cambridge, MA: Harvard University Press.

فقد الوعي فrazat حول ما الذي يُفعل بشأنه. نكن إذا اختار الطبيب ويقدر ما يختار ماز علاج يعلم أن المريض سيفضه لو كان هي وعيه، لا يكون هناك انتهاك لحرية المريض - بل تؤكد تلك الحرية بمعنى القوى المؤثرة، إن كان الطبيب يسير فيما يختار من علاج على ما كان يرغب به المصاب.<sup>1\*</sup> هذه مسألة مختلفة عن صلاح حال المريض كما قد يراه الطبيب، ويتصرف بمقتضاه. وبإثره من أن احترام حرية المريض قد تكون له عائباً من المتطلبات ما بتعريف صلاح حاله منها، فد تطابق المتطلبات هي الحالين بالضرورة. فمثلاً، قد يحترم الطبيب ما يعلم من رفض المريض الغائب عن الوعي الأدوية المحضرة من تجارب قاسية أجرب على الحيوان، وإن كان الطبيب يرى أن في إعطاء المريض هذا الدواء بالذات إصلاحاً لشأته. فقد يختلف معيار صلاح الحال - ربما اختلافاً حاداً جداً - عن متطلبات الحرية المؤثرة للمريض.

يمكن من فكرة الحرية المؤثرة effective freedom لتشمل حالات أعقد للترتيبات المجتمعية كأن ترقب السلطات المدنية، مثلاً، ترتيب الانتشار الإقليمي للأوتة بغية التخلص من الأوتة المحلية (المعلوم أنه مطلب للمواطن). إن من شأن فكرة التأثير أن تسري على الجماعة وأعضائها، حيث تأخذ الحرية المؤثرة هنا شكلاً اجتماعياً أو تعاونياً، لكنها تظل حالة تأثير ليست لأي فرد فيها أي سيطرة محددة على القرار المجتمعي. التمييز هاهنا بين أن تباشر السلطات المحلية سيادة ما لأن هذا ما يريده الناس ويختارونه لو خيروا، وبين أن تباشر تلك

(1992).

1\* تجد شرحاً لهذا نوع من التأثير وصحة العميقة بالمجتمع المعاصر في مقالي 'Liberty as Control: An Appraisal', *Midwest Studies in Philosophy*, 7

السياسة لأن من شأن ذلك تحسين أوضاع ساكني المنطقة، في رأي الفاشيين على هذه الأمور، السبب الثاني، سببٌ وحيوي، بالطبع، لكنه ليس كالسبب الأول تماماً (وإن كانت للتدبيرين صلةً سببية فيما بينهما لأن اعتزاز صلاح الحال قد يترس على اختيار - أو ما يُزعم أنه اختيارٌ - الثاني السعنين)

ونعمه تمييزٌ من نوع آخر هو التمييز بين أن يكون السرد قادراً على الحصول على نتيجة ما لأنه اختار ذلك، وربما كان خياره مطابقاً لخيارات آخرين معينين بالأمر (كأن يريد شخص ما، مثلاً، ويشاؤكه في ذلك آخرون، التخليص من الأوبئة في منطقة - وهو تفضيلٌ يمكن في النهاية، أن يحدث مسار السياسة العادية)، وبين أن يحصل المرء على ما يريد بطريقة حظ. قد يحدث، في الواقع لسبب أو لآخر، أن يقع ما أراد ذلك الشخص بالضبط. وهذا نتيجةٌ رغبة لكثير ما بين تأثير بالضرورة لاختيار الشخص فيه لأنه قد لا يكون هناك أي أثر لأولوانه على ما يحدث (قد يحدث ألا تكون النتيجة ما اراده ذلك الشخص فقط، لوحده أو بالاشتراك مع آخرين). لا توجد سيطرة هنا (مباشرة أو غير مباشرة)، لا، ولا أي ممارسة للتأثير، بأي وسيلة كانت. لإحداث نتيجة تتسجم مع تفضيلات المرء. وقد يفلح المرء - في تلبية مجموعة ما من الخيارات لكنه قد لا يفلح بالضرورة في تلبية مجموعة أخرى منها.

مثلاً، قد يحصل أن تتسجم مسارسة السرد فيه مع ما تريد الدولة فرضه، وقد يرى الشخص التالي خياراته الدينية تلي دون أن يكون لتلك الخيارات أي دور خاص في قرارات الدولة. وقد يبدو كما لو أنه لا يوجد جوهرٌ يمكن نسبته لحرية freedom في أن يواتي الحظ المرء مرة. وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية قدرة السرد على إحداث نتيجة ما - سواءً بالسيطرة المباشرة أم غير المباشرة - يكون هذا التشكك في وجود حرية في محله. لأن الشخص هنا في وضع موافٍ وحسب ولم تكل له يدٌ في

المحصون على ما أرادوا<sup>41</sup> ومع ذلك فإن حرية المرء في أن يحيا كما يشاء قد تبيس بشدة مع مآرق شخصي آخر له معتقدات مخالفة فد يواجه في ممارستها عقبات (وربما كان راحة بسببها محاكم التفتيش لو كان يعرض في ذلك العصر). نسة حرية علي فديو من الأهمية في قضية المرء على العيش بالشكل الذي يريد وإن نم تلك توجد هنا حرية اختيار حقيقة (أي، مستقلة عن محتوى تفضيل المرء). فعندما أعلن الإمبراطور أكر، مثلاً، وشرع في إراده المحايث للحرية الذي قصي ألا يتدخل أحد في حياة امرئي بسبب من ديانتهم، أو يحول بينه وبين أن يتحول إلى ديانة أخرى تعجبه، فقد ضمن الحرية المؤثرة لعدد كبير جداً من الناس - إذ كانت جذوة رعيته تواجه من قبل تعبيراً لأنها لم تكن مسلمة - وما كانت تستطيع أن تقف في وجهه لو أراد عكس ذلك.

يرتبط هذا الفرق بفرق آخر سنتناقه الساعة، ويشتمل على التمايز بين القدرة عموماً والقدرة بلا اعتماد، تلك التي تسند عليها مقارنة إلى الحرية طورتها قبليل بوتني على وجه الخصوص وتدعى الرأى 'الجمهوري' (سنعرض له الآن). نكتفي أنقل أن يكون ما تقدم من نقاش قد أسهم في إثبات الحاجة إلى النظر إلى الحرية نظراً متعددة الأبعاد بدلاً النظر إليها نظرة أحادية البعد وحسب.

### القدرة والاعتماد والتدخل

كثيراً ما يستخدم بعض الناس كلمتي liberty و freedom واحداً محل الأخرى، ويعتروهما كما لو كانتا شيئاً واحداً تقريباً. لكن في

41 نلاحظ، بابيل بوتني هذا الرأى ويرى حرية الفعل 'معتزل عن المحتوى' - content-independent (بحسب يكون تأييد المرء، سيقلاً عما يريد بالضبط) انظر كتابه *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford, 1997) 'Capability and Freedom: A Defense of' ومفاته (Clarendon Press, 1997)

Scott, *Economics and Philosophy*, 17 (2001)



محاجاجات راولز بأولوية الحرية بمعنى liberty، ثمة اهتمام خاص بالحرية بمعنى freedom في الحياة الإنسانية، لاسيما التحرر من التدخل الطفلي من طرف الآخرين، بمن فيهم الدولة. كذلك يبحث راولز أهمية أن يكون الناس أحراراً في أن يعيوا الحياة التي يحون، ولاسيما ألا يُمنع تدخل الآخرين عنهم حياتهم، وهذا ليس في مستطاع الناس فعلاً - إذا أخذنا كل شيء في الحسبان. وهو، بالطبع، أساس عمل جون ستيوارت ميل الترائد، حول الحرية *On Liberty*.<sup>11</sup>

في بعض نظريات الحرية، ما يسمى مثلاً النظرية 'الجمهورية' أو 'الرومانية الجديدة' 'republican' or 'neo-Roman' theory of freedom، تعرف الحرية liberty لا بدلالة قدرة الشخص على الفعل في مجال معين وحسب، بل بشرط ألا يستطيع الآخرون إلغاء تلك القدرة حتى لو أرادوا ذلك من هذا المنظور، قد يهدد حرية الشخص، حتى لو لم يكن هناك تدخل، مجرد وجود سلطة تعسفية لشخص آخر أو جهة تستطيع تعطيل حرية الشخص في أن يفعل ما يريد، حتى لو لم تعارض تلك السلطة بالفعل.<sup>12</sup>

دفع فيليب يوتي بخلاف اعتبار الحرية قدرة، وذلك عنى أسس 'جمهورية'، لأن في استطاعة الشخص أن يفعل أشياء كثيرة تعتمد على 'فعل الآخرين'، وأنه بمقدار ما تكون الخيارات (أو الإنجازات) الفعلية لشخص معتمدة [على الآخرين] بهذا الشكل، لا يكون هذا الشخص

John Stuart Mill, *On Liberty* (London: Longman, Roberts and Green, 1911) (1869). See also Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960).

Philip Pettit, 'Liberalism and Republicanism', *Australasian Journal of Political Science*, 28 (1993), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Clarendon Press, 1997); and *A Theory of Freedom* (Cambridge: Polity Press, 2001), and Quentin Skinner, *Liberty and Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

في الواقع حراً. ويقول: 'تخيل أن لديك رغبة في الاختيار اختياراً فاصلاً مستقلاً عن المحتوى بين  $W$  و  $W'$ ، لكنك تمتنع بهذا الاختيار الفاصل يعتمد على تحسين بية من حولك. قد يقال لك إن لديك خياراً فاصلاً لكسر الفصل فيها معتمد على الفصل.'<sup>18</sup> لا شك في أن حرية الحرم أن يفعل شيئاً ما دون الاعتماد على الآخرين (بحيث لا يهتم لما يريدون) يعطي متانة لهذه الحرية الأساسية لا تكون لها عندما تكون مشروطة ساعداً - أو إذن - من الآخرين، أو تكون معتمدة على ما اتفقوا بين تطابق بين ما يريد الشخص أن يفعله وبين ما اتفقوا أن إرادته الآخرون الذين في إمكانهم منعه ما يريد. وإذا أخذنا الحالة الحديثة، يمكن المحاجة ولا شك بأن المستعبد يظنون كذلك عبيداً حتى لو لم تتعارض خياراتهم قط مع إرادة سيدهم.

ما بين شك تقريباً في أهمية المفهوم الجمهوري واشتماله على جانب من هواجسنا المتعلقة بزعم الحرية. ما أختلف معه فيه هو زعم أن المفكرة الجمهورية للحرية يمكن أن تحل محل منظور الحرية كقدرة *freedom as capability* - فسه منسج للفكرتين معاً، وما يعني أن تكونا مصدر تعارض على الإطلاق، إلا أن نلج على فكرة الحرية أحادية البعد، وقد حاججتُ بخلاف ذلك فيما تقدم.

(\*) Philip Pettit, 'Capability and Freedom: A Defence of Sen', *Economics and Social Philosophy*, 17 (2001), p. 6  
مجاجبات فيليب بيتي عن انتقاده وتكبري على القدرة، ملحقاً في وسجج برسخته في اتجاه الرؤية الجمهورية، بحيث لا تحسب المدرات المتعمدة على الفصل حريات حقيقية. يرى بيتي هذه توسعة ضيعة لشكرة القدرة والدفاع عنها (من قبلي)، دون أحد أني، تطابق نظرية بين في الحرية مع القدرة الجمهورية في هذا الشئ حتى الفصحة بين الحرية وعدم الاعتماد (س 18). نعم، أدرك أهمية تلك الصفة، لكن لا بد لي من القول بأن مفهوم سي الحرية كسبها - الجمهوري والثابت على القدرة - فبما يعكس جانين متخالفين من فكرة الحرية متعددة الجوانب.

لنأخذ ثلاثة بدائل لشخصي معاق<sup>14</sup> لا يمكنه غسل شيه دون مساعدة.<sup>15</sup>

الحالة 1: ألا يساعد أحد، وبالتالي لا يستطيع الخروج من منزله  
الحالة 2: أن يكون هناك دوماً من يساعده بفضل نظام الضمان  
الاجتماعي في منطقته (أو متطوعين خيريين)، ويكون بالتالي قادراً  
تساعداً على الخروج من منزله متى شاء والتنقل بحرية.  
الحالة 3: أن يكون لديه خادم يُجرى لهم العطاء ويقفون رهن إشارة،  
بدافع من الواجب، فيكون بالتالي قادراً تماماً على الخروج من منزله متى  
شاء والتنقل بحرية.

من حيث القدرة، على نحو ما هي معروفة في مقاربة القدرة، تكون  
الحالتان 2 و3 متساويتين إلى حد بعيد بمعدل ما يعني ذلك الشخص المعاق  
(يشير هذا إلى حرية الشخص المعاق فقط، لا إلى حرية الخدم، التي من  
سأنها إثارة مسائل أخرى)، وتُفادان كليهما بالكيفية نفسها الحالة 1،  
التي يُعتبر فيها الشخص إلى القدرة موضع النقاش. من الواضح أن لهذا  
التباين بين أن يكون الشخص قادراً على الفعل وبين ألا يكون قادراً عليه  
معزى، لأن ما يختص بالشخص في الواقع على فعله مهم، مهم حقاً

لكن من شأن المقاربة الجمهورية، مع ذلك، اعتبار الشخص المعاق  
غير حر في الحالتين 1 و2؛ في الحالة 1 لأنه لا يستطيع أن يفعل ما يريد  
(أي، الخروج من منزله)، وفي الحالة 2 لأن قدرته على أن يفعل ما يريد  
(أي، الخروج من منزله) تتعلّق بالمسابق باعتبارها على وجود نظام  
صممان اجتماعي خاص، وقد تكون حتى معدلة على الضلّ وخسبي  
ية وأرادية الآخرين (على حد تميز فيليب بوتي)، يمكن القول ولا شك

(\*) هذا المثال التوضيحي مستمد من 'ني' على مقال بوتي، ويسمى من مثيرين وبعين

من البرست أندرسون ورومانس مكثانوف في *La Justice and Philosophy*, 17.

إنَّ الشخصَ حرٌّ بشكلي ما في الحالة 3 بخلاف ما هو عليه في الحالة 2. تلتقط المقاربةُ الجهوريةُ هذا الفرق، وتها فورةُ تعيينٍ خاصة ليست لمقاربة القدرة.

وتكرُّ كلُّ هذا لا يزال من أهمية التمييز الذي تركز عليه مقاربة القدرة: هل يستطيع الشخصُ حقيقةً أن يفعلَ هذه الأشياء، أم لا؟ ثمة تباينٌ هامٌ للغاية هنا بين الحالة 1، من جهة، وبين الحالتين 2 و3 من جهةٍ أخرى. ففي الحالة الأولى، يختصرُ الشخصُ «إلى» القدرة على الخروج من منزله، وهو غيرُ حرٍّ في هذا الأمر، بينما تكون لديه في الحالتين 2 و3 القدرةُ على الخروج والحريةُ للقيام بذلك متى شاء. هذا هو الفرق الذي تحاولُ مقاربة القدرة التقاطه، وهو فرقٌ خطيرٌ الشأنُ أن يُدركَ عموماً ويُتغنىَ هي صنعُ البساطة العامة على وجه الخصوص. وإذا وضعُ الحالتين 1 و2 في صندوقِ العذامِ الحريةِ نفسه، دون تمييز، سيدفعنا إلى الاعتقاد بأن إرادةَ تمييزٍ للمضمان الاجتماعي أو استنزازٍ دعم المجتمع لا يزيدان في حرية الشخص شيئاً، عند التعامل مع حالات العجز أو الإعاقة. وستكون هذه فجوةٌ ضخمة في أيما نظرية عدالة.

بالفعل، ثمة ساريسٌ كثيرةٌ تكون فيها من المهم حداثاً معرفة ما إذا كان الشخصُ قادراً حقاً على القيام بما يشاء من أشياء ويكون لديه سببٌ للقيام بها، فمثلاً، قد لا يكون في استطاعة الآباء منفردين إقامة مدرسةٍ خاصة لأطفالهم، وقد يكونون معتمدين على سياسة الحكومة في هذا الشأن؛ التي قد تخضع لتأثيرٍ بشي، كاتديناميكيات السياسة الوطنية أو المحلية. ومع ذلك قد تُعتبر إقامة مدرسةٍ في تلك المنطقة زيادةً في حرية الأطفال على التعليم. وإنَّ إنكار ذلك يبدو أنه يُسقط طريقةً مهمةً للتفكير في الحرية القائمة على الفعل والفعل. تتعارض هذه الحالة بحدة مع حالة الاعتقاد العام بأن المدارس في المنطقة وإلى حرية تنهي التعليم المدرسي بها. التمييزُ بين الحالتين مهمٌ وعاليه تُحسبُ مقاربة القدرة، وإنَّ نم يكن

الشخص قادراً في أي من الحالتين على إقامة مركزه الخاصة دون دعم الدولة أو الآخرين. فنحن نعيش في عالم قد يصعب جداً على المرء فيه الاستفادة من مساعدة وحسن نية الآخرين، بل قد لا يتمكن التوصل إلى ذلك أحياناً أهم ما في الأمر.

بنسأ التعمُّرُ بين مشاركة القدرة والاستقامة الجمهورية إلى الحرية إذا كان ونفط إذا كان هناك تنوعٌ في فكرة واحدة على الأكثر. وينشأ عند البحث عن فهمٍ وحيد البعد للحرية، بل إنهم من حقيقة أن الحرية فكرةٌ ذاتٌ عنصرٌ متعددة لا تقبل التبسيط.<sup>136</sup> أما الفكرة الجمهورية إلى الحرية، كما أرى، فتأتي لتصفياً إلى المنظور القائم على القدرة، ولا تحط من قدره كقدارية إلى الحرية.

لكن التعددية لا تنفد عند هذا الحد. فتمه فرقٌ آخرٌ أيضاً ينصبُّ على ما إذا كان نداعي قدرة الشخص ناتجةً عن تدخل الآخرين - وهذه مسألةٌ أثيرت من قبل. نركز هنا لا على سلطة التدخل المزمور بصرف النظر عن ممارسة هذه السلطة أم لا. فذلك مسألةٌ جمهورية - بل على الاستخدام الفعلي لهذا التدخل. التمييزُ هنا مهم بين التدخل الممكن والتدخل الفعلي. وقد سُخِّل بالفعل بيان رائد الفكر السياسي المعاصر توماس هوبس. فبإثره من أن هوبس ربما كان متعاطفاً مع وجهة النظر الجمهورية<sup>137</sup> أو الرومانية الجديدة<sup>138</sup> في مراحل تفكيره الأولى (وهي مقاربةٌ كانت شائعة جداً في الفكر السياسي البريطاني آنذاك)، بين كوبن

<sup>136</sup> من الواضح أن تشارلز فليب يوس إلى الفكرة الأحادية - ما يراه فهماً شاملاً للحرية. يقول: "بمساعدة السوفوك الذي أدافع عنه هنا على نويد الرأي الفعلي والتفكير في الحرية بتفكيراً شاملاً، لا ضريبة مجراء" (*A Theory of Freedom*, 2011, p. 179).  
<sup>137</sup> يتحدث بوتي عن نوع مختلف من اللازواجية، يشمل على مسائل من قبيل الإرادة الحرة، لكن ملاحظته المستفزة يبدو أنها نطقت كدلت على التاين الداخلي الخاص - ما قد يشره "نجزنة" - موضع النقاش، الذي يشمل مقاربة القدرة والاستقامة الجمهورية إلى الحرية.

سكينر بصورة مفصلة أن فهم هوبس الحرية يُبلور عندما تبلور حول فكرة لاجهورية، مركباً على ما إذا كان هناك تدخل فعلي أم لا.<sup>191</sup> وعليه، فإن التركيز على تدخل "الأخوين بصته السمة المركزية لنفي الحرية، هو فكرة هوبسية.

لا حرج في استيعاب عدة سمات متميزة لفكرة الحرية، مركزين بالترتيب على القسرة وغياب الاعتماد وغياب التدخل.<sup>192</sup> قد لا يقدر أولئك الذين يتفقون فهماً واحداً مقبولاً لطبيعة "الحقيقية" للحرية حتى التقدير الكيفيات المختلفة جداً التي يمكن أن نستوطن بها فكرتنا الحرية وتقيضها إدراكنا وتقديرنا ونفسيها، فكما يقول (الشاعر الإنجليزي) ويليام كوبر (أرحم الشيطان بتصرفاً).

والحرية الحسنة مرئي  
بغير الحبر لا يبدو لواء  
لها من أوجه الإغواء ألف  
وعبر العبد عنها في غماء

Freedom has a thousand charms to show

That slaves, however contented, never know.

<sup>191</sup> Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) حتى في عمده السكر (1640)، أحدى هوبس نوعاً من التزامات بالفرح الفائز بأن الحرية *liberty* شهوت حتى في غياب التدخل الفعلي، لكنه لم يطور تعرية بدله في ذلك الكتاب بلغات. بيد أن وضع ذلك المنظر الجمهوري كان قريباً جداً من وضع كتابه *Leviathan* (1651)، الذي أثنى منه كذلك بمقاربة بدله. يكون بهذا التمدد في المعنى قصيدة مؤثرة. بالتعليل، كما يقول سكينر، هوبس هو أحدى أعواد النظرية الجمهورية في الحرية، وتشكل معروفاً تكديدها لحظة تحول في تاريخ الفكر السياسي الناطق بالإنجليزية " *Hobbes and Republican Liberty*," 3, 85.

<sup>192</sup> دأبت عن هذا المفهوم في محاضرات ديوي التي أقيمت سنة 1984، ونشرت تحت عنوان "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984" *Journal of Philosophy*, 82 (1985) 1984. انظر المحاضرة الثالثة على وجه الخصوص.

فعدم تأني الأمر إلى المفاهيم المختلفة، قد يصعب التعامل مع لقب وجه للحرية، أي نعم، ولكن ما يعني أن تكون هناك صعوبة كبيرة في تميز عدة جوانب مختلفة منها، يكمل بعضها بعضاً ولا ينافسه. وإن في إمكان نظرية ما في العدالة الاهتمام بكل جانب. بالفعل، تبع المقارنة المعروفة في هذا الكتاب للتعددية العميقة كعنصر أساسي في تقييم العدالة. وفي هذا الإطار الواسع نجد نعدّد جواب الحرية مكانه الصحيح.

### استحالة الليبرالي الفاريتوني

يمكن أن تكون قدرة المرء على التأثير في نتيجة ما في الاتجاه الذي يريد جزءاً مهماً من الحرية (freedom). كما تقدم بأنه. ويمكن. عندما يكون هناك محلّ لذلك، أن يلحظ فهم حالة أو محضنة نهائية من العملية التي أدت إلى هذه الحالة أو المحضنة، كذا بشكل جوهري، (تدعى النتيجة المشتتة على العملية التي أدت إليها المحضنة الشاملة 'comprehensive' outcome). وقد حظيت النظرية المحضنة بالنتيجة، إلى الحرية باهتمام خاص في نظرية الخيار الاجتماعي، التي تُعنى بالحالات الاجتماعية (كما يت في الفصل 4). وإن كثيراً من مسائل الحرية بمعنى liberty (الحرية الفردية/ الشخصية أو حرية التصرف: حق المرء في التصرف وفق إرادته) والحرية بمعنى freedom (أي القدرة على الاختيار: قدرة المرء على تحديد خياره) التي نوقشت في نظرية الخيار الاجتماعي كانت تناقش في هذا الإطار.

ثمة نتيجة وأدب نوعاً من الأدبيات الخاصة بها، وهي قضية بسيطة نوعاً ما تدعى 'استحالة الليبرالي الفاريتوني' the impossibility of the Pareto liberal. تأخذ هذه القضية شكلاً يظهر أن الناس إذا كان لهم أن يختاروا ما يحبون، فإن شروط التوزيع الباريتوني الأمثل Pareto optimality [نسبة إلى عالم الاجتماع والاقتصادي الإيطالي فيليبيدو باريتو

Vilfredo Pareto (1848-1923)، وهي وصية لا يستطيع فيه أي شخص تحسين وضعه إلا على حساب شخص آخر واحد على الأقل] قد تتعارض مع بعض أدنى شروط الحرية الشخصية (personal liberty<sup>49</sup>)، فن أحارل هنا شرح قصية الاستحالة هذه، بل أوضحها بمثال شائع. نقرأ في أن لدينا كتاباً يدعى وفارثين محتملين لغني مكان واحد (\*\*\*). أحدهما - واسمه بروود [من pride التي تعني بالإنجليزية شخصاً محتسماً يتعسس من أي ذكر لأمر الجنس] - يكره الكتاب، ولا يحب قرأته، لكنه سيغني أكثر لو قرأه الشخص الآخر - واسمه لود [من David التي تعني بالإنجليزية شخصاً خفياً] - الذي يحب الكتاب (ذلك لأن بروود يتضابق جداً من ضحك لود بينه وبين نظيره وهو يقرأ الكتاب). أما لود، فيتمنى قراءة الكتاب لكنه يفضل لو يقرأ بروود (على كراهة من هذا الأخير، إمعاناً له).

فدما العمل إذن؟ كما نقول في الهند. لا توجد هنا حجة قائمة على الحرية الشخصية تثلاً بقراءة أحد من الاثنين الكتاب، لأن لود يود قرأته، هذا واضح، وليس من شأن بروود التدخل في قراره ذلك. ولا توجد كذلك حجة قائمة على الحرية الشخصية ليقراً بروود الكتاب، لأن من الواضح أنه لا يريد قرأته، وليس من شأن لود التدخل في ذلك الخيار الذي لا يعيه مباشرة. الخيار الوحيد المعتمني هو أن يقرأ لود الكتاب، وهذا ما كان ليحدث بالضبط طبعاً لو كان لكل واحد من الاثنين أن يقرز لوحده ما يقرأ

49) عرضتُ لذلك في مقالتي "The Impossibility of a Perfect Liberty", *Journal of Political Economy*, 78 (1970) *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970), and Amsterdam: North-Holland, 1979), Chapter 6.

(\*\*) هي أيام قراءة الأولى في الستينات ربما كان سداً مني أن أحارل كتاب رابيه عشيق الهندى تشستوني فد حد نورعني. وقد كنت أذكر متأثراً بحصة أن المشير Bengali Husak كان قبل ذلك يكافح في الدعاء كم البريطانية للسماح به بشر هذه الرواية بالمدت وقد فار.



(وما لا يقرأ). لكنهما بفضلان كلاهما، كما تقدم، لو يقرأ برود الكتاب على أن يقرأ لورد، وهو ما يجعل البديل المختار من تلقاء الذات يتناقض في الظاهر مع مبدأ بارتو (إذا قيس، أي البديل. بدلالة ما يفضل الاثنان لأنهما كلاهما بفضلان أن يقرأ برود الكتاب على أن يقرأ لورد. نكر [هذين] الخيارين الآخرين فيما خرق لشروط التحرية الشخصية، لذلك لا شيء يمكن أن يُختار ويلبي الشروط الموصوفة للخيار الاجتماعي، لأن كل خيار متاح أسوأ من الآخر. من هنا استحالته تلبية المبدئين بتي واحد أريد من قضية الاستحالة هذه. كسواها من فضايا الاستحالة في نظرية الخيار الاجتماعي، أن تكون بداية نقاش حول الكيفية التي تعالج بها مشكلة الاختيار - لا نهائية أي جدال محتمل. وقد خاضت هذا الخوض، لا شك في ذلك. استخدم البعض نتيجة الاستحالة للقول بأن التحرية الشخصية هي يكون لها أثر، ينبغي للناظر احترام التحرية الشخصية لبعضهم البعض في اختيار ما يريدون بدل الاهتمام بخيارات الآخرين في حياتهم الشخصية أكثر مما يهتمون هم أنفسهم بحيواتهم الشخصية (كما في حالة برود ولورد هنا).<sup>101</sup> واستخدم آخرون النتيجة الرضاية للقول بأنه حتى مبدأ بارتو، الذي يُرغم أنه مقدس في عالم اقتصاد الرضا التقليدي، لا يبد من خرقه أحياناً.<sup>102</sup> حجة ذلك أن التضرلات الشخصية هنا قبيحة

(\*) انظر على وجه الخصوص *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 35 (1975).

<sup>101</sup> Kotaro Suzumura, 'On the Consistency of Libertarian Claims', *Review of Economic Studies*, 45 (1978); and Peter Hammond, 'Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle', in J. Cohen, (ed.), *Proceedings of the 6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science* (Dordrecht: Reidel, 1981), and 'Utilitarianism, Uncertainty and Information', in Ananya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

المراعاة للآخرين، وينهدها إدراك أن شعور الشخص برأيه لا يساوي شعور الآخر الذي يسوءه أن نلزم هذا الرأي، كما يقول جون ستورانت ميل:<sup>199</sup> ومع ذلك حاجج آخرون لصالح جعل حق الحرية الشخصية مشروطاً باحترام الشخص الحرية الشخصية للآخرين هي تفضيلاته الشخصية.<sup>200</sup>

وكانت هناك حلول أخرى مقترحة. منها حل نوقش كثيراً يمكن تسميته 'الحل بالتواطؤ' 'solution by collusion'. وهو اقتراح اعتبر التساؤل محنولة إذا كان بين الطرفين المعنيين عقد تحسين وضع يارتو، يقرأ برود بموجبه انكساب لمع لود من قراءته.<sup>201</sup> فأي حل من هنا؟<sup>202</sup>

هناك أولاً نقطة منهجية عامة جداً. وهي أن عقد تحسين وضع يارتو يكون ممكناً دوماً في أي وضع يارتو في غير ذي جدوى. وذلك لا يقدم ولا يؤخر في التخلص من المشكلة التي يواجهها عالم نفود

199 كان تشكك في قبول اللامشروط بأولوية مدا يارتو. بصراحة، داعي الرئيس إلى عرض هذه النتيجة. انظر كذلك Janikou Barnes, 'Freedom, Rationality and Paradox', *Canadian Journal of Philosophy*, 10 (1980); Peter Bernholz, 'A General Social Dilemma: Profitable Exchange and Intransitive Group Preferences', *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 40 (1980)

200 (1975) John B. au, 'Liberal Values and Independence', *Review of Economic Studies*, 42 (1975); Michael J. Farrell, 'Liberalism in the Theory of Social Choice', *Review of Economic Studies*, 42 (1976). Weir Guertner and Lorenz Kruger, 'Self-Supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of a Partial Liberal', *Economica*, 48 (1981)

201 [1999] حيث يصفون أكثر حداً عن هذا الخرج. من آخر هم A. Cohen, *Resolving Justice and Equity* (2000), pp. 187-198

202 [1992] 'Minimal Liberty'. استخدم فيدي مي متفلسفي الموضوع في مقالتي *Economica*, 59 (1992)

الحيارات الفردية المراء فيه إلى نتيجة باريتو غير ذات جدوى. هناك أيضاً مشكلة عامة في هذه الطريقة في البحث عن الحل. قد لا يكون عقد تحسين وضع باريتو قابلاً للتطبيق لأن حافظ نفسه قوي\* وقد لا تكون هذه هي الحجّة الرئيسية ضد البحث عن حلٍ للمشكلة بالتنازل (الحل الحجّة الرئيسية ضد الحل المزعوم لها صلة بالتمكيز من وراء ظهر طرفي المرض والقبول في هكذا عقد)، نكها حجة يجب أخذها في الاعتبار قبل الخوض في المسائل الأثرت تعقيداً. علينا أن نتناول مصداقية هكذا عقد وصعوبة التقيد به (أي، كيف نضمن أن يقرأ برود الكتاب في الواقع لا أن يتظاهر بقرائه وحب).

ليست هذه مشكلة عادية لكن، وربما الأهم، أن محاولات فرض هكذا عقود باسم الحرية الشخصية (كأن يضمن الشرطي، مثلاً، أن يلتزم برود قراءة الكتاب فعلاً لا أن يطلب الضمانات وحب) قد يهدد تهديداً قوياً -مرعباً- الحرية الشخصية نفسها. لا بد أن لدى أولئك الساعين إلى حلٍ يتطلب هكذا شروطية متطفلة على الحياة الشخصية [تحترق جدران السموت والنياب والعقل] فكرة شاذة لما يجب أن يكون عليه المجتمع اللبيرالي.

بالطبع، ما كان هذا الفرض ليلتزم لو كان الناس أن يتبدوا ضوعاً بالعقد. فنوا اعتبر أن التفضيل البرودي يحدد الخيار (بلا تفاوت على أي أساس - من الأساس التي نوقشت في الفصل 6، فإن هذه الإمكانيّة لا تكون واردة، لأن برود ما كان ليقرأ الكتاب لو كانت له استجابة من الأمر

(\*) انظر Roy Gardner, 'The Strategic Inconsistency of Pareto Liberalism', *Public Choice*, 35 (1980), Friedrich Heyer and Roy Gardner, 'Liberal Paradox, Game Equilibrium and Gibbard Optimism', *Public Choice*, 15 (1980), Kazuhiko Basu, 'The Right to Give up Rights', *Economics*, 51

(أي، في غياب شرطه المفروض انخارقة [تجدران حرية الشخصية]).  
 ونم اعتبر، من ناحية أخرى، أن مفضلات الشخص تشمل غيبته (لا  
 بالضرورة خيارية)، ولعل هذا يكون أقرب رشداً في هذه الحالة، عندئذ  
 يكون، بالطبع، ممكناً القول إنه بالرغم من أن برود ولود يفضلان [في  
 قرارة نفسيهما] التصرف بغير مقتضى العقد، لا يتعين عليهما في الواقع  
 التصرف بتلك الطريقة، لأنهما أبرما العقد وصار لديهما بالتالي سبب  
 لمقاومة الاستسلام لرغباتهما [الدنية أو الباطنية]. لكن لو أثبتت تلك  
 المسألة، وسمح بالتصرف بخلاف الرغبات المحرمة، توّجّب علينا  
 عندئذ طرح سؤال تسيق - وأهم - بهذا التحل بالتواطؤ: ما الذي يدعونا  
 إلى الاعتراض أن برود ولود سمحتا لهذا العقد أصلاً (ولو كانا يرغبان  
 في النتيجة التي يفضي إليها - المعتبرة ببساطة مُحصلّة نهائية)؟

ليس من الواضح على الإطلاق لِم يتعين على برود ولود إبرام عقد  
 اجتماعي أبراعي الغبر بطريقتة غريبة قبل بموجبه برود قراءة الكتاب  
 الذي يكره لجعل لود المتلهف على قراءته يمتنع عن ذلك، وبقبل نود  
 بدوره الامتناع عن قراءة الكتاب الذي يحب لجعل برود المتردد في قراءته  
 يقرأ. لو أن الناس اهتموا نوعاً ما بشؤونهم بدل اتباع رغبتهم وحب، ما  
 كانت هناك حاجة ملموسة في الواقع إلى ذلك العقد الغريب (فإن هذا  
 ما نظن أن أن ستكون أسعد بكثير لو طلق جاك، وأود لو أنها تطلقه -  
 إذن دعني أدخل وأطلب منها أن تعمل ذلك). أن يقرأ المرأة ما يحب  
 ويبلغ الآخرين يقرأون ما يحبون. تلك ممارسة ليبرالية جيدة نتيج تهم  
 ربما تجاوزت وموسات إبرام هذا العقد غير العادي. فمن الصعب اعتبار  
 التحل بالتواطؤ حلاً على الإطلاق.

لسبب ما غير مفهوم يبدو أن بعض الكتاب يرون أن المسألة قيد  
 البحث هي ما إذا كانت الحقوق 'قابلة للتحويل' (بمعنى أن يُسمح لتكس  
 بتحويل بعض حقوقهم لتغير) وما إذا كان ينبغي السماح للأشخاص

المتعنين بهكذا تعاقب.<sup>1\*</sup> لا أرى سبباً لتلا تكوّن الحقوق من هذا النوع عموماً محلّ تعاقبٍ وتبادلٍ بالتفوق الطرفين. بالفعل، فالتاس لا يحتاجون، عموماً، إلى إذني من أحد (أو من المجتمع) للدخول في هكذا عقد. لا شك في ذلك قريباً. لكنهم يحتاجون يقياً إلى سبب. وهنا بيت القصيد. وأن يقال أن السبب هو أن هكذا عقد سيكون السيئ الأومد للحصول - والمحافظ - على نتيجةً پاريتونية ذات جدوى، كما قال البعض، هو تهرب من السؤال، لأن أحد دواعي مناقشة نتيجة الاستحانة هو بالضبط معاية وتقييم أولوية الجدوى الباريتونية.

تصل المساواة الحقيقية بكفاية أسباب يرام هكذا عقد من البداية، ثم للإفادة عليه بعد ذلك. بالطبع، لا يمكن أن يقدم التعظيم المباشر للمتعة أو تلبية الرغبة (دع عنك مبدأ اهتمام المرء بشؤونه وحسب) سبباً ما للمسمي لهكذا عقد أو قبوله. لكن من شأن هذا أن يعطي برود ولود سبباً وجيهاً لتقص العقد لو أُبرم (لأن ترتيب رغباتهما التسيطة تدل على ذلك)، ويتعين على الاتيين عند التفكير في العقد أن يأخذوا هذه الحقيقة في الاعتبار. الأهم من ذلك، أنه حتى للخيار القائم على الرغبة يتعين علينا التمييز بين الرغبة في أن يتصرف شخص ما بطريقة معينة (كترغبة لود، مثلاً، في أن يقرأ برود الكتاب)، والرغبة في أن يقرص العقد على هذا الشخص أن يتصرف بتلك الطريقة (كأن يرغب لود، مثلاً، في أن يوقع برود على عقد، يلزمه بقراءة الكتاب على غير رغبة منه قراءته). إذا نظرنا إلى المحصلات نظرةً شاملةً [تسعمل عملية اني أدت إليها]، لا

(\*) Brian Barry, 'Lady Chatterley's Lover and Doctor Tatcher's Bomb', Party Liberalism, Pareto optimality, and the problem of objectionable preferences', in Jon Elster and A. Hylland (eds), *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), and R. Hardin, *Moralis within the Limits of Reason* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981).

رى موضوعي الرغبة مطابقتين على الإطلاق.<sup>19</sup> بالضرورة، لا نستنفر رغبة لبود العامة في أن يقرأ بروود الكتاب على الإطلاق الرغبة في عقيد يتوصي على بروود قراءته، فإدخال العقد يأتي بمسائل لا يمكن التهرب منها بمجرد الإشارة إلى الرغبات السسطة في أفعال فردية بلا أي عقد.

أفضل طريقة لنظر إنسي استحالة الليبرالي الباريتوني، كقضية الاستحالة لدى أرو الأهم بكثير من هذه، هي أنها إسهام في النقاش العام بتسلط الضوء على مسائل ما كان يمكن تثارها لولا ذلك. وهذا، كما قلت آنف (في الفصل 4، الصوت والخيار الاجتماعي)، أحد الاستخدامات الأساسية لنظرية الخيار الاجتماعي في محاولة توضيح المسائل ذات الصلة ومحاولة تشجيع الجمهور على مناقشة تلك المسائل. هذه المشاركة مركزية الأهمية لمقاربة العدالة المطروحة في هذا العمل.

### الخيار الاجتماعي في مقابل أشكال اللعب

فل زوبرت نوزيك ثلاثين عاماً يطرح مسألة مهمة حول استحالة الليبرالي الباريتوني وصيغة الحرية الفردية في نظرية الخيار الاجتماعي. يقول:

تأتي المشكلة من معادلة حقوق الأفراد في الاختيار بين عدد من البدائل على أنها حق تقرير الترتيب النسبي لهذه البدائل في الترتيب الاجتماعي... هاكم نظرة أفضل إلى الحقوق الفردية. تكون الحقوق الفردية ممكنة معاً *non-possible* فلكل شخص أن يمارس حقوقه كما يشاء. تعطي ممارسة هذه الحقوق العالم سمات معينة. في حدود هذه السمات المعطاة، يكون الاختيار ممكناً بأولية اختيار اجتماعي تقوم على

<sup>19</sup> إن التمييز بين منظور المحصلة الشاملة ومنظور المحصلة النهائية، ذات الذي ناقشته آنفاً في هذا الكتاب (في المقدمة، والفصل 7 عن وجه الخصوص)، مسألة هامة بالموضوع.

ترتيب اجتماعي؛ هذا إن بقي ما يُتناول من خيارات! فلا تعدد الحقوق ترتيباً اجتماعياً بل مجموعة من القيود يكون الخيار الاجتماعي ممكناً في حدودها، باستبعاد بعض الخيارات، وتثبيت أخرى، وهكذا... وإذا كان عمل نماذج أمراً مشروعةً، فسيكون ذلك داخلًا في ميدان الخيار الاجتماعي، لذلك يكون مقيداً بحقوق الناس. فكيف نستطيع مواجهة نتيجة بين غير ذلك؟<sup>101</sup>

وهكذا يصف نوزيك حق الفرد بالحرية الشخصية بإعطائه سبطاً ما على بعض القرارات الشخصية، ويكون لكل شخص أن يمارس حقوقه كما يشاء. لكن ما من ضمانه لأي نتيجة - سوى أن هنالك حق خيار الفعل.

هذه النظرة المحكومة كلياً بالعملية إلى الحرية الشخصية هي، في الحقيقة، طريقة بديلة هي التفكير في الحقوق. وقد وُجد هذا الاتجاه في التفكير أصداً وتطورات كثيرة فيما تلاه من أدبيات. من مصادر الحفيد ما يتصل بمشكلة الاعتماد المتبادل (problem of interdependence): فقد يُعتبر حق شخصي ما في القيام بشيء متعلقاً بأشياء أخرى نحصل أو لا نحصل. فإذا كان لحقسي في الانضمام إلى الآخرين عندما يخشون أن يختلف عن حقني في الغناء مهما حصل من شيء آخر غير ذلك (سواء أكان الآخرون يغنون، مثلاً، أم يصلون، أم يأكلون، أم يحاضرون)، إذن لا بد من تعريف استراتيجيات الخيار المتاحة لي بعلاقتها مع (أو هي مباح) استراتيجيات الآخرين المتاحة للآخرين. يعكس أن تعامل صيغ الخيار الاجتماعي مع هذا الاعتماد المتبادل بسهولة لأن الحقوق توصف بإساره صريحة إلى النتائج (المرتبطة بتراكيب استراتيجيات الخيار). وفي تكون لفهم الحرية الشخصية المحكوم بالعملية حاسيةً منبهة، فال هذا الفهم إلى إدخال

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 165-6.

نتيجة المنشور إليها هي استعارة الليبرالي البرينومي

فكرة 'أشكال اللعب' game forms' المستخدمة عن نظرية اللعب [النظرية الرياضية التي تبحث عن أمثل استراتيجية هي ظروف تضارب المصالح] (متخيلياً عن محاولته نوريك تعريف الحرية الفردية بدلالة حقوق كل شخص، المعروفة بعمول عن بعضها البعض) <sup>171</sup>

في صورة شكل اللعبة، تكون لكل شخص مجموعة من الأفعال أو الاستراتيجيات المتاحة، أنه أن يحتار منها واحداً أو واحدة. وتعتمد النتيجة على خيارات فعل أو استراتيجية كل شخص. وتحدد شروط الحرية الفردية بدلالة قيود وخيارات فعل متاحة (ما اندي يمكنه). لا بدلالة تناقض مقبولة (ما اندي تحصل عليه). فهل هذه البنية مبنية بما فيه الكفاية لوصف الحرية الفردية وصفاً وافياً؟ لا شك أنها تشتمل على الطريقة التي غالباً ما نفهم بها الحرية الفردية، وكذلك على ما يتمحور عن تلك الخيارات مأخوذة دعاً <sup>172</sup>

إن لمساءلة الاعتماد المتبادل في وصف الحرية الفردية أهمية خاصة لأنها تلحظ ما يمكن تسيئته الأفعال العدوانية، لتأخذ حق غير المدخن في ألا يملك التدخين دخان السجائر في وجهه. هذا، في الحقيقة، حق في تبيحة، ولا يكون أي فهم لحرية الفردية وافياً إذ قلل متصلاً تماماً عما ينشأ من نتائج. لا بد من عمل صيغ شكل اللعبة 'تراجيحاً' بالانتفاع من نتائج المقبولة إلى تراكيب الاستراتيجيات التي عن شأنها أن تفضي

(17) انظر على وجه الخصوص Peter Gärdenfors, 'Rights, Games and Social Choice', *Nordic Journal of Economics*, 15 (1981); Robert Sugden, *The Political Economy of Public Choice* (Oxford: Martin Robertson, 1981); and 'Liberty, Preference and Choice', *Economics and Philosophy*, 1 (1985); Wulf Gierster, Prasanna Pattanaik and Kizano Suzumura, 'Individual Rights Revisited', *Economics*, 59 (1992)

(172) ترققت أهمية التبادلات الاجتماعية وفقاً لأمسما عند التمييز بين التبادلات وال (العصر 1، 6، 9)



إلى تلك النتائج. لذلك يجب أن تطوّر صيغات أشكال اللعبة على هذه المساواة بشكل غير مباشر. بدلاً من رفض إمكانية تكون فيها النتيجة نكث ذلك الذخاّن في وجهي. يأخذ انعطاب الإجمالي شكل قيود على اختيار الاستراتيجية. يمكننا، على التوالي، اختيار كفاية كي ما يني:

- صبح التدخين بدأ مانع الأخرين،
  - أو منع التدخين في حضور الآخرين،
  - أو منع التدخين في الأماكن العامة بصرف النظر عن وجود الآخرين أو عدم وجودهم (بحيث لا يُضطر الأخرى إلى الابتعاد)
- تنقل تدريجياً إلى مطالب أدق فأدق بين المدخنين إذا لم تأب القيود الأخص بالنتيجة اللازمة لحقق حرية التمر، في اجتناب التدخين السلبي (كما حصل بالفعل في تسلسل ظهور التشريعات المنعقة بالتدخين ببعض البلدان). نختار هنا، بالطبع، بين أشكال مختلفة للعبة 'game forms'، لكن اختيار هذه الأشكال محكومٌ بفعاليتها في إحداث البلورة الاجتماعية المتهدفة لصالح الحرية الفردية.

لا شك في إمكانية أن توصف أشكال اللعب بطريقة تأخذ في الاعتبار الاعتماد المتبادل وحمية التمر من الأفعال العنصرية للأحرار وبعين وصف أشكال اللعب المتاحة - بشكل مباشر أو غير مباشر - هي ضوء النتائج المتأينة من مجموع استراتيجيات الأشخاص المختلفين. وإذا كانت القوة الدافعة إلى اختيار أشكال اللعب هي التحكم بأن التدخين لا يكون مقبولاً إذا كان يؤدي إلى جعل الضحايا يدخنون سلباً رعماً عنهم، أو يضطرون إلى الابتعاد تجنب التدخين السلبي، فإن خيارات شكل اللعب تصبح معتمدة على تركيز الاهتمام على نظرية اختيار الاجتماع. وبالتحديد على طبيعة ما نشأ من بلورات اجتماعية (أو محصولات نهية)، علينا أن ندخل في اعتبارنا حرية التصرف وطبيعة العواقب والنتائج لكثير منهم واف للحرية الفردية.

نخلص من هذه المناقشة إلى أن المساواة والتحرية الفردية لا بد من اعتبارهما متعددي الأبعاد في مضامينهما الواسعة. وأن ثمة سبباً لتجنب تبني النظرية الضيقة أحادية البعد إلى المساواة والتحرية الفردية، متجاهلين كل الشواغل الأخرى التي تستدعيها هاتان القيمتان المرجحتان. ويجب أن تكون هذه التعددية جزءاً من نظرية العدالة، التي يجب أن تكون واعدة للاعتراف بالمنفعة المختلفة التي تنطوي عليها كل من هاتين الفكرتين العظيمتين - العدالة والمساواة.

## الجزء الرابع

النقاش العام  
والديمقراطية



## الديمقراطية بصفاتها نقاشاً عاماً

في رواية أندوس هكسلي، *Point Counter Point*، تذهب الشخصية الرئيسية، سيدي كوارلز، إلى لندن بصفة متكررة من بينها الترفيهي باستكسار لتعمل على ما يبدو في المتحف البريطاني حول انديمقراطية بالهند القديمة. يشرح سيدي لزوجته راكيل أن موضوع العمل الحكيم المحلي أيام مورابا، مشيراً إلى السلالة الإمبراطورية الهندية التي حكمت البلاد في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. مع ذلك، لا يصعب كثيراً على راكيل إدراك أن هذه حيلة مدروسة من سيدي لتخيانها، لأنها تظن أن اندافغ الحقيقي لذهابه إلى لندن تعضية بعض الوقت مع عشيقته الجديدة.

يخبرنا أندوس هكسلي كيف تقبم راكيل كوارلز ما يجري فيقول:

أصبحت رحلات [سيدي] إلى لندن متكررة ومطلوبة. وبعد الرحلة الثانية تساءلت السيدة كوارلز، بحزن، هل ياترى وحد امرأة أخرى؟ وبعد بضعة أيام، عند عودته من رحلته الثالثة، وعشية رحلته الرابعة، راح يتذمر في تباه من سمة تعقيد تاريخ الديمقراطية لدى الهنود القدماء، أدركت راكيل وجود المرأة الثانية. كانت تعرف عن سيدي ما يكفي لمعرفة تيقن أنه، لو كان يقرأ حقاً عن الهنود القدماء، ما كان ليضع نفسه بالحدث عنهم على دائمة العشب - بل بهذا الشكل المطول، على أي حال، ولا بكل هذا الإلحاح. كان سيدي يتحدث لسبب نفسه الذي يجعل الحجار برش التحير عند محاولة اصطفاؤه ليحفظي حركاته. فتحت بقعة حبر الهنود القدماء أثل [سيدي] في التموه على قيامه برحلات المتعة تلك.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Asinus Huxley, *Point Counter Point* (London: Vintage, 2004), pp. 31-345.

يبين في زاوية فلكسني أن زكبي كزارل كانت على حق. فقد كان سيدني يرش الحبر نلسب نفسه الذي كان يراودها.

إن نلسب رفع الحبر أترأ مبعأ على موضوع هذا الكتاب. فهل مخدع أنفنا - ربما ليس على طريقة سيدني كزارل في خداع زكبي - بافتراض أن تجربة الديمقراطية ليست مفتصرة على الغرب وأنها يمكن أن توجد في أي مكان آخر في العالم إلا الغرب شائع على نطاق واسع وغالباً ما يُعبر عنه بلسان. كذلك ويُستخدم لتفسير الأحداث الراهنة: مثلاً، يُنسى انلوم في المصاعب والمشكلات الجمة التي واجهت عراق ما بعد الغزو أحياناً لا على الطبيعة الغربية لتدخل العسكري الأعمق الجاهل سنة 2003، بل على صعوبة متخيلة ترى الديمقراطية والشرق العام غير ملائمين للثقافات وتقاليد البلدان غير العربية كالعراق.

وقد أصبح موضوع الديمقراطية صعباً أشد الإلتباس بسبب الطريقة التي استُخدمت بها الرطانة المحيطة به في السنوات الأخيرة. فتمه انقسام متعاطفٌ مبدل بين أولئك اداعين إلى 'فرض' الديمقراطية على بلدان انعام غير الغربي ('الصانح' هذه البلدان، بالطبع) وبين أولئك المعارضين لهكذا 'فرض' (احتراماً ل'أنطرق الخاصة' لهذه البلدان في الحكم. لا شك في ذلك). تكن لغة 'الفرض' كلها المستخدمة من الغربيين قائمة إلى حد يدعو إلى العجب لأنها تقوم على افتراضٍ ضمني مفاده أن الديمقراطية تنتمي إلى الغرب وحسب، معبرة إبانها فكرة 'غربية' الجوهر له تشاً ولم تزدهر إلا في الغرب.

تكن من الصعوبة بكان تزيؤ تلك الترابية وانتمسؤم الذي تولده من إمكانية ممارسة الديمقراطية في انعام، فكما نيس، حتى لبقعة حبر انهود القدماء، كذا أسمئها ركيل، بسبب كلها خيالية، فقد كانت هناك، في الحقيقة، تجارؤ عدة في انديمقراطية المحللة بالهند القديمة (عوق نك الحالية). بالفعل، بعث محاولتنا فهم جذور الديمقراطية في

العالم، عليها الانتباه إلى تاريخ المشاركة الشعبية والنقاش العام في مختلف أرجاء العالم؛ وأن تجاوزاً الشكيز في الديمقراطية على أنها تطوراً أوروبياً وأمريكياً محضاً. إنما إذا اعتبرنا الديمقراطية نوعاً من النتائج الثنافية المتخصصة للغرب، فلن نفلح في فهم المتطلبات العميقة للعيش الشاركي التي تحدث عنها رمطو بصيغة نافذة:

لا يسعنا، بالطبع، أن نشك في أن البنية الموسمية للممارسة المعاصرة للديمقراطية هي إلى حد بعيد نتاج تجربة أوروبية وأمريكية في انقرون أقليلة الأخيرة.<sup>101</sup> هذا أمرٌ هامٌ للغاية أن نذكره لأن تلك التصورات التي حدثت في الأشكال الموسمية كانت تصورات خلاقة ومعمّنة للغاية. فتحن هنا أمام إنجازٍ 'غربي' كبير، لا بمرية فيه.

ومع ذلك، كما قال أبكيس دو توكفيل، المؤرخ الكبير للديمقراطية الأمريكية، في أوائل القرن التاسع عشر، بالرغم من أن الثورة الديمقراطية الكبرى التي كانت تجري آنذاك بأوروبا وأمريكا كانت شيئاً جديداً، فقد كانت كذلك تعبيراً عن 'شئٍ ما عرّف في التاريخ قبل أن تقدم ولا أدوم ولا أكثر' تواسلاً منه.<sup>102</sup> وبالرغم من أن توضيح توكفيل الخاضع هذا الرعم

<sup>101</sup> كما يقول جون د. في كتابه 'شيءٌ يساند الثورة، على التاريخ الموسمي للديمقراطية' (*Democracy: A History*) (New York: Atlantic Monthly Press, 2015), p.

184) يمكنك تتبع تطور الديمقراطية التمثيلية من ثمانينات القرن الثامن عشر إلى اليوم. وغزّز ديبين في الخريطة لتسجيل مسار تعدد، وسلفه ليس التجانس التام من أشكاله الموسمية به على مرّ 'تعدد' فحده، بل التثوية [المتعدد] المتعاضد cumulative discrediting للتثوية أيضا لأشكال الحكم الأخرى التي نافستها طوال تلك العادة، عديداً بقدر كبير جداً من 'ثقة' أول الأمر. كان الأوروبيون هم رواد شكل اللولة التي راع بتقدم خلال تلك الفترة من الزمن؛ ثم نشر في عالم كانت فيه أوروبا ثم الولايات المتحدة. فإحداث فيه على قوة عسكرية واقتصادية ضخمة للغاية.

<sup>102</sup> Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, translated into English by George Lawrence (Chicago, IL: Encyclopedia Britannica, 1990), p. 1

المراد بكالي لم يتحط أوروبا أو القرن الثاني عشر رجوعاً، فإنّ لسعنى انعام الذي كان يرمي إليه صفة أقوى بكثير بالموضوع ففي تقييم ما للديمقراطية وما عليها، لا بد من الاعتراف اعترافاً صريحاً بالتدليل إلى الحكم انتشاري الذي طفا على المسطح ثم عاود الظهور بنسيء من الانساق في مختلف أرجاء انعام. لم تكن هذه قرّة لا تفنوم، هذا مؤكّد، لكنها كانت تتعدى باستمرار الاعتقاد غير المعمّص بأنّ لأوتوقراطية نسيء راسخ في معظم أرجاء العالم. قد تكون الديمقراطية في صورتها المؤسسية المتطورة شيئاً جديداً تماماً في انعام - فلم يمصر على ممارستها أكثر من قرنين تقريباً - ومع ذلك فإنها تحرّ، كما لاحظتوكقبل، عن مبدئ في الحياة الاجتماعية نه تاريخ أطول وأوسع بكثير. ولا تناقض لتستفتي الديمقراطية - بصرف النظر عن قوة رفقهم إياها - من الاعتراف بالجدائية القوية للحكم الانتشاري، الذي ما تزال نه إلى اليوم صلبة، ويصعب امتصاصه.

### محتوى الديمقراطية

من الفصول السابقة لهذا الكتاب، يُفترض أن يكون قد اتضح كم هو مهم دور انتشار الحكم لفهم العدالة. يأخذنا هذا الإدراك إلى صلبه ما بين فكرة العدالة وممارسة الديمقراطية، بالنظر إلى التأييد الواسع للرأي القائل في الفلسفة السياسية المعاصرة إن أفضل تعريف للديمقراطية 'الحكم بانقاش' 'government by discussion' نعتن وولتر ماججوت أول من صاغ تلك العبارة. تكمن عمل جون ستورانت ميل هو الذي لعب دوراً كبيراً في تقرب هذا المنظور للأفهام والدفاع عنه.<sup>141</sup>

141 نستحضر ترميمت بلو ذلك الأوسمة الخمس للديمقراطية قد لا يسمي نعتن إلا بأنه حفظ شهير لا يسمحق تشبهه 'لغة بانسجورد في يونيو 1957 عدداً به بشانك نسيء عن اللغة، بكرة صغيره - أحدها مرحة عندها ندمع لأول مرة - جون مورسون دي بال، إذ قال 'نعتن الديمقراطية الحكم بانقاش، لكنها لا تكون فعلة إلا إذا استغنت بركات الناس' (المصدر: *The Times*, 18 June 1957).



هناك، بالطبع، النظرة الأقدم - والأكثر رسمية - للديمقراطية التي تصفها أساساً بذاتة الانتخابات والأصوات، لا بالمعشور الأوسع كحكم بالنقاش. ومع ذلك، نوسع فهم الديمقراطية، في الغنفة السياسية المعاصرة، نوسعاً كبيراً بحيث تم بعد أنظر إلى الديمقراطية بدلالة مطالب التصويت العام (*public balloting*) بل بصورة أوسع بكثير، بدلالة ما يسميه جون راولز 'برمس انتدازس العام' (*the exercise of public reason*) بالفعل، فقد أخذت أعمال راولز<sup>4</sup> وهارماس<sup>5</sup>، والأديت الحمة التي نشرت مؤخراً في هذا الموضوع، ومنها إسهامات بروس آخرومان<sup>6</sup> وسبيلة بن حبيب<sup>7</sup> وجوشوا كوهن<sup>8</sup> وروالد دفوركن<sup>9</sup> وآخرين، تغييراً كبيراً في فهم الديمقراطية. كذلك أتى تفسير

(<sup>4</sup>) انظر على وجه الخصوص *Theories of Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993).

Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (\*\*\*) (Cambridge, MA: MIT Press, 1991); *The Theory of Communicative Action* (Boston, MA: Beacon Press, 1994), and *Moral Convictions and Communicative Action* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

(\*\*\*) كان بروس آخرومان ترانسد المنافع الأكبر عما ذهبي النظرية الليبرالية في نصه *Dice Ackerman, Social Justice in the Liberal State* (New York: Oxford University Press, 1990). انظر أيضاً مداته الحتمية الموية "Why 'Dialogic'?", *Journal of Philosophy*, 86 (1989).

Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism* (New York: Oxford University Press, 2006).

جيمليكا وجريمي والفرور، انصر انص *Communication and Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

مسائل ذات صلة، انصر كذلك *Elizabeth Anderson, Value in Ethics and Economics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

(\*\*\*\*) انظر *Joshua Cohen and Joel Rogers (eds), Our Democracy* (London: Verso, 1995) و *Association and Democracy* (London: Verso, 1996).

(\*\*\*\*\*) *Ronald Dworkin, Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

مشابهة للديمقراطية من كتابات مخترع الخيار الاجتماعي، الرائد، جيمس بوكلمان.<sup>(\*)</sup>

يقول جون راولز في كتاب نظرية في العدالة *Theory of Justice* بشكل مباشر وصریح: إن الفكرة النهائية للديمقراطية التشاركية هي فكرة التشاور *deliberation* نفسها. فعندما يتشاور مواطنان فيما بينهما، فإنهما يبادلان أفكاراً ويناقشان ما لديهما من أسباب مساندة لهده الأفكار المتعلقة بمسائل السياسة العامة.<sup>(\*\*)</sup>

أما معالجة هابرماس النقاش العام فأوسع، من نواحي عدده، من معالجة راولز؛ كما ذكر ذلك راولز نفسه.<sup>(\*\*\*)</sup> كذلك أعطي الديمقراطية شكلاً إجرائياً أكثر مباشرة في عرض هابرماس معاني المقاربات الأخرى للديمقراطية، ومنها مقاربه راولز، بالرغم من أن الجانب المحدد في الظاهر بين استخدام راولز واستخدام هابرماس السمات الإحرائية في توصيف عملية وحصيلته النقاش العام قد يكون متصلاً ببعض الشيء. لكن هابرماس، أرى مع ذلك بساهمة حاسمة حقاً في توضيح الأثر البعيد للنقاش العام لا سيما الوجود المزدوج في الخطاب السياسي للمسائل الأخلاقية لعدائه والمسائل الدوائعية لتسلطه والفتور.<sup>(\*\*\*\*)</sup>

(\*) James Buchanan, "Social Choice, Democracy and Free Markets", *Journal* (1971)

James Buchanan and Gordon أيضاً *Journal of Political Economy*, 62 (1954)

Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962)

John Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)

*A Theory of Justice* (1971) (نظر أيضاً *Press*, 1999) pp. 579-80

*Political Liberalism* (1993), and *Justice as Fairness: A Restatement*

(2001)

John Rawls, "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy*, 62 (March 1965) 196-5)

(\*\*\*\*) كذلك سبق هابرماس تعدداً مضيقاً على ما يفرق بين الممارسات العامة المختلفة في مفهومه إلى فكرة وجود دور للنقاش العام فهو يصرح أن نظريته التشاركية-الإحرائية لها

ولقد كان وما يزال هناك قدرٌ من سوء الفهم المشترك بين أطراف النقاشات الدائرة حول توصيف طبيعة وحصيله النقاش العام. فمثلاً، يلاحظ جورج جرين هابر ماس أن نظرية جون راولز توند أولويةً للمحقوق التمييزية تحط من مكانة العملية الديمقراطية، ويُدرج في ألحاح الحقوق التي يطالب بها التمييزيون حرية الاعتقاد والضمير، وحماية الحياة، والحرية الشخصية، وحتى التملك<sup>(\*)</sup>، لكن إدراج حق التملك هنا لا يتماشى مع موقف جون راولز المعطّن حول هذا الأمر، لأنه، فيما أعلم، لم يدافع حقيقةً عن الحق لعدم في التملك في أي عملٍ من أعماله<sup>(\*\*)</sup>.

وأضح أن هناك فروقاتٍ كثيرة في الطرق المختلفة التي يمكن النظر

بعضها بالأراء التمييزية والجمهورية (انظر مساهمته 'Three Normative Models of Democracy', in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Disagreement: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). وانظر كذلك 'Introduction', *The Democracy Market and the Problem of Difference*, in *Democracy and Disagreement* (1996), and Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Deliberative Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

Jürgen Habermas, 'Reconciliation through the Public Use of Reason' (\*) 'Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *Journal of Philosophy*, 92 (1995), pp. 127-8.

(\*\*) ربما كان هامس مائلٌ في تشخيصه بحقيقة أن راولز لا يقره مكتب لأصغر الحوافز. ما قد يعطي حق التملك دوراً ذاتياً هاماً. (لكل من راولز بقية النقاش في ترتيباته العناية السعة لأسباب تتعلق بالحوافز عندما نحسن هذه المقاسم الأخرى. حالاً، ناقشت ذلك في الفصل الثاني (راولز وما حدث) في كتابي *أفكار حيوية*. كيرين (في 2008) *Resolving Justice and Equality* هذه التحصيلة لسدني راولز هي العدالة. أن يكون قبول أو رفض التفاوت لأسباب تتعلق بالحوافز أي دور هاماً يُزعم أنه محتجٌ عادل تماماً، هذا أمرٌ به أحدٌ ورد، لا شك، لكن من المعبر هنا أن نذكر أن راولز لا يؤيد حقوق التملك بإطلاقٍ تُحرّم من حرية الرأى، كما يفعل، مثلاً، روبرت جوزيف (1972) *Anarchy, State and Utopia*.

بها إلى دور النقاش العام في السياسة والأخلاق المنطقية (الرشيديّة) [discursive ethics].<sup>14</sup> لكنّ الأطروحة الأساسية التي أحاول سرها هنا لا يبددها وجود هذه الفروقات. الأهم من ذلك أنّ يلاحظ هو أنّ إجمالي هذه المساهمات الجديدة ساعدت على توحيد الخرائط العام بأنّ المسائل المركزية في المفهوم الأوسع للديمقراطية هي المشاركة السياسية، والحوار، وتفاعل الجمهور. وبذلك الدور الحاسم لنقاش العام في ممارسة الديمقراطية ليُجعل موضوع الديمقراطية ككل ذا صلة وثيقة بالموضوع المركزي لهذا العمل، أي العدالة. فلو أنّ تقييم منظمات العدالة بالاستعانة بالنقاش العام وحسب، عندئذٍ تكون الصلة حميدة بين العدالة والديمقراطية، بما لها من مساتٍ منطقية رشيديّة.

يُبد أنّ فكرة اعتبار الديمقراطية الحكماء بالنقاش، وهي فكرة مقبولة على نطاق واسع في الفلسفة السياسية اليوم (وإنّ لم يُلْكَ يوماً لدى أنصار المؤسسة السياسية)، تكون أحياناً مثاراً لتوتر في النقاشات المعاصرة حول الديمقراطية ودورها بالمدنى الأقدم للكثمة - والأفضل مرونة من الناحية التنظيمية. فالتفويض المؤسسي المنحصر بالخصيصة التنظيمية التي، والسأخورد فقط بدلالة الأصوات والانتخابات، ليس تقييداً فحسب بل لقد حصل نواها كثير من الشرائح السياسيين المعاصرين ومنهم ممن هم معتدون. الذي يقول: الانتخابات، المفتوحة، والحرّة، والفرهية، هي جوهر الديمقراطية، وهي الشرط اللازم *site qua non* الذي لا بدّ

<sup>14</sup> Ishke Cohen, 'Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy', in Alan Hamlin and Philip Pettit (eds.), *The Good Polity* (Oxford: Blackwell, 1999); Jon Elster (ed.), *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Amy Gutmann and Dennis Thompson (eds.), *Deliberative Democracy!* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); James Bohman and William Rehg, *Deliberative Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).

سنة 1950<sup>19</sup> وبتأثرهم من التحول العام في المفهوم المبدئي للديمقراطية في الفلسفة السياسية، بُرد تاريخ الديمقراطية غالباً. حتى الآن، بدلالات تنظيمية ضيقة، تركز خاصة على إجراء الاقتراع والانتخابات.

للأصوات، بالطبع، دورٌ جدهم حتى للتعبير عن كفاءة عمليّة النقاش العام، لكنها ليست الشيء السهم الأوحيد ويمكن اعتبارها جزءاً وحسب - مهماً جداً، لا ماضٍ من الإقرار بذلك - من طريقة عمل النقاش العام في المجتمع الديمقراطي. بالفعل، فكفاءة التصويت نفسه تعتمد اعتماداً حاسماً على مجرياته: حرية الكلام، والوصول إلى المعلومات وحق الاختلاف/المعارضة.<sup>20</sup> [بيد أن] التصويت وحده يمكن أن يكون غناً للغة، كما نبتى بشكلٍ هافع في الانتصارات الانتخابية العادية لنظمة الحاكمين في الأنظمة التسلطية في الماضي والحاضر، كما في كوريا الشمالية، مثلاً. لا تكمن الصعوبة محب في الضغط السياسي والتأديبي الذي يُمارس على السقريين في عملية الاقتراع نفسها، بل وهي الطريقة التي تُكتم وتُحفظ بها آراء الجمهور بل رقابة، وتُحجب المعلومات عن الناس، ويُبت انحوف إلى جانب قمع المعارضة واستفجالية مسائل الإعلام، وغياب حقوق الإنسان الأساسية وانحراب الفردية السياسية. كل ذلك يجعل من المسير جدا على السلطات الحاكمة استخدام القوة الزائدة لضمان التطابق التام في فعل التصويت نفسه. بالفعل، فقد حقق تشبُّراً جداً من الطفلة في العالم انتصارات انتخابية عملاقة حتى دون أي إجراء مكشوف في عملية التصويت، وذلك من خلال فجع النقاش العام

Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late 19<sup>th</sup> Century* (Norman, OK, and London: University of Oklahoma Press, 1991), p. 9.

<sup>20</sup> حول أهمية حرية الكلام والنقاشات المتعلقة بهذه الحرية بل الولايات المتحدة، انظر Anthony Lewis, *Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment* (New York: Basic Books, 2007).

وحرية الاستعلام في المقام الأول، وتوليد جو من القلق والخوف من شر مرتقب.

### المحدودية [الإقليمية] لتقليد الديمقراطية

حتى لو قبلنا أن الديمقراطية، بمفهومها الصحيح، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتحلل العدالة على النحو الذي يبرر عليه التحليل في هذا الكتاب، أو ليس يصعب التفكير جدياً في فكرة العدالة، هذه الفكرة المتحدرة والمستثناة في كل مكان، مألوفة الدنيا وشاغلة الناس. على أنها في الأساس فكرة غربية في شكل ديمقراطية؟ وللمرء أن يسأل كذلك، أننا نحاول في هذا التبرير التركيز على سمة غربية صرفة لتنظيم السياسي كسفارية عامة للإنصاف والعدالة في العالم؟ إذا كان النقاش العام مهماً إلى هذا الحد لممارسة العدل، هل يعني التفكير في العدالة العلمية عندما يكون فنُّ النقاش العام بصفته جزءاً من الديمقراطية يبدو في حقيقته، كما هو الاعتقاد السائد. غربياً ومحدوداً محلياً؟ فاستناداً أن الديمقراطية في الأساس مفهومة عربي ذو أصول أوروبية - وأمريكية - اعتقاداً واسع الانتشار، ونه في الغلج قدر من المعقونية، بالرغم من أنه في جوهره مفلوط ومسطحي.

قد لا يكون لدى جون راولز وتوماس ناجل أمل في العدالة العنصرية لغياب الدولة العنصرية ذات السيادة (كما بينا في المقدمة)، ولكن أليست محاولة النظر إلى إعلال العدالة العالمية من خلال نقاش عام نجريه شعوب العالم نصيباً بخصها ونصيبها صعباً هي الأخرى؟ قلنا آنفاً في هذا الكتاب (في الفصل 5: الحياد الموضوعية) و(6: الحياد المعنوي والحياد المنفوح) إن شروط الحياد المنفوح تجعل المنفوح العالمي ضرورة لتناول العدالة بشكل كامل في كل مكان من العالم المتحاصر. إن صح هذا، أفلا تكون تلك الضرورة، في الحقيقة، مستحيلة إذا علمنا أن العالم منقسم انقساماً شديداً إلى جماعات لا يمكن جبر كثير منها إلى النقاش

العلم بأي وسيلة؟ هذا سؤال كبير جداً، يصعب جداً تجاهله، بالرغم من حملاته الواقعية الثوبية، في هذا العمل على نظرية العدالة وبالتالي، نسأل انفسنا: هل دراسة ما إذا كان مثيل الديمقراطية، سواء بمعناها التنظيمي كصوت والانتخابات أم بصفة أعم،<sup>19</sup> يحكم بالنقاش في الأساس، تقريباً كان أم عبر عربي.

عندما تُعتبر الديمقراطية في المنظور الأوسع نقاشاً عاماً يتخضع للمبادئ المؤسسة النوعية التي نشأت كأقوى ما تكون بأوروبا وأمريكا في القرون القليلة الماضية، فإن علينا إعادة تقييم التاريخ الفكري للحكم التسلطي في أنحاء كثيرة [أخرى] من الأرض - لا بأوروبا وأمريكا الشمالية وحسب.<sup>20</sup> غالباً ما يشير الذين يحتاجون بالانفصال الثقافي، الذين يتقدمون زعم أن الديمقراطية قيمة عالمية، إلى الدور القوي لليونان القديمة، لا سيما أثينا القديمة، حيث ظهر التصويت بشكل خاص في القرن السادس قبل الميلاد.

### الأصول العالمية للديمقراطية

كانت اليونان القديمة بالفعل فريضة كل أفرادها.<sup>21</sup> ولا يسعنا

<sup>19</sup> ناقشت هذه الصلات الواسعة في مقالتي 'Democracy as a Universal Value', *Journal of Democracy*, 10 (1991), 'Democracy and Its Global Roots', *Identity and Violence, The* (New Republic), 16 October 2003. *Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Penguin, 2006), pp. 61-5.

<sup>20</sup> كانت لليونان القديمة كذلك مجموعة ظروف استثنائية هي التي جعلت ظهور الإجراءات الديمقراطية ممكناً وفنلاً لاستمراره. وكما بينت جيمون دن في كتابه *الحضارة من تاريخ الديمقراطية*، فقد بدأ الحكم الديمقراطي حين بدأ كتحريج مرتحل من صعوبة يونانية محلية جداً إلى أقيانوس وتمسكه سنة وإزدهر فترة وجيزة ثمه بالتالي، وخاصة بعد ذلك في كل مكان تقريباً نحو انفسه (*Democracy*) *CA Josselyn* (2005), pp. 13-14. وماترغم من أنس أرى أن الديمقراطية، بمعناها

المغفلة في إسهامها في شكل وفهم مضمون الديمقراطية أكثر أن نعتبر تلك التجربة ذليلاً واضحاً على أن الديمقراطية في الأساس فكرة 'أوروبية' أو 'غربية' أمرٌ سنحق منا تدقيقاً أكثر بكثير مما يميل إلى أن يُعطى. مهمٌ جداً من ناحية، إذ إننا نعلم من أن نجاح ديمقراطية أثينا قد أُطلق جواً من النشر العام المفتوح، لا التصويت محسب، وبالرغم من أن التصويت بدأ بآلينا يثينا، فإن تقليد التصويت العام (الذي كان قديماً جداً بآلينا واثيونان القديمة) له تاريخ أوسع من ذلك بكثير.

حتى لو فكرنا في التصويت وحده، فإننا نصل إلى البحث عن مسد نلرأي الانفصالي ثقافياً في أصول الانتخابات بأوروبا يستدعي قدرأ إضافياً من المتعاطفة. فتمت، أولاً، صعوبة في محاولة تعريف التحصينات لا بدلالة التاريخ الدقيق للأفكار والأفعال بل بدلالة إقليمية واسعة، كأن نسبها نسبةً فجأة إلى منطقة بأكملها فنقول إنها 'أوروبية' أو 'غربية'. بهذه الطريقة في النظر إلى الخشاب الحضارية، لا يجد المرء صعوبة كبيرة في اعتبار المنحدرين، مثلاً، من القبايكيث والقوط الغربيين ورثة أصلاء لتقليد الانتخابي لليونان القديمة (لأنهم جزء من 'الأسرة الأوروبية')، بالرغم من أن اليونان القدماء، الذين كانوا منحرفين جداً في التبادل الثقافي مع الحضارات القديمة الأخرى شرقى وجنوبى أثيونان (لاسيما إيران واثينا، ومصر)، لم يكونوا أكثر ثوباً كثيراً كما يبدو للزرد إلى القوط الشرقيين أو الغربيين أولي القوة والحيوية.

أما المشكلة انشابة فعلى، فهو الواقع، بسا تلى لتجربة اثونان

المرجع كقماش عام، لم نسمعنا، ويحفظ بهذه السرعة في التاريخ، وإن رأيت ذلك بطور دون شك على المؤسسات الديمقراطية الرسمية التي هيئت في أثيونان القديمة وقامت بحسرة وجيز، بعدد من السنين كإيراد، ونجدوا أكثرها أمارة بالتحريه اليونانية التي ساقستها الأثينا، لكنها لم تعود إلى العبور حتى عهد قريب جداً بآلينا هذه.



المبكرة في التصويت. كان أهل أثينا ليض هم أول من اجترح التصويت، لا شك في ذلك، ثم استخدمه في القرون اللاحقة أهل بعض المنطق الآسيوية، التي تأثرت تأثراً قوياً باليونان. وما من دليل على أن التجريبية اليونانية في الحكم الانتخابي كان لها أثر مباشر يُذكر على البلدان غربي البرانس وروسيا، مثلاً، فيما يُعرف اليوم بفرنسا أو ألمانيا أو بريطانيا. بعكس ذلك، اشتملت بعض المدن الآسيوية - إيران وباكستان والهند - على عناصر ديمقراطية في الحكم البندفي في القرون التي سبقت ازدهار الديمقراطية الآثينية، فكانت لمدينة شوشان أو موسسة (شوش) اليونان؛ مثلاً، جنوب-غربي إيران، ولعدة قرون، مجلس شوري منتخب، ومجلس عموم، وولاء ينتخبهم هذا المجلس الأخير.<sup>10</sup>

ووجد كذلك سجل جيد تمارسه الديمقراطية المحلية بالهند القديمة، إليه كان يشير سيدني كوارتز، وهو يجر أضراف الحديث مع راجل، بصفته موضوع دراسته التمهية بلندن، حتى إنه كان يقتبس بدقة أسماء كتاب لهم بالموضوع سنة 1991<sup>11</sup> وقد كتب بي. آر. أمبيدكار، الذي كان رئيس لجنة صياغة الدستور الهندي الجديد لطحها على المجلس التأسيسي بعيد الاستقلال سنة 1947، بنوع من الترميع حول هذه الفصلة، المحتممة، بين تجارب الهند القديمة في الديمقراطية المحلية وبين مسعى تصميم ديمقراطية أوسع للهند الحديثة ككل.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> انظر كذلك مختلف الأقطا الهندية للحكم الدستوري المحلي في *Rachakumal Mukerji, Local Government in Ancient India* (1910) (Delhi: Motilal Banarsidas, 1958).

<sup>11</sup> من الواضح أن لدوس ديكسلي نفسه ذات مساهمة الاطلاع على آليات التجريب الهندية القديمة في الديمقراطية المحلية، ويدور ذلك من مكتب التي يديرها، سيدني كوارتز زوجته كموهتر عبر ندرام في ريارته التي كان ينتمى إليها إلى مكتبة متحف البرمياني.

<sup>12</sup> في الحقيقة، هذه دراسته التاريخ الديمقراطية المحلية، الهند القديمة، إم. أمبيدكار.

كان لممارسة الانتخابات، في الحقيقة، تاريخٌ ذو شأنٍ في المجتمعات غير الغربية، لكنّ المفردة الأوسع إلى الديمقراطية كفاشي عامٍ هي التي تجعل الانتفاذ الثقافي لديمقراطية كظاهرة إقليمية محضاً يقتل كل هذا الغسل المذريع الواضح.<sup>10\*</sup> وبالرغم من أنّ لأين سجلّ ثابتٌ ممتازٌ في نقاش العام، فقد ازدجر التشاورُ المفتوح في عدة حضاربٍ قديمةٍ أخرى، على نحوٍ مدهلٍ في بعض الأحيان؛ فعرضُ أقدم الاجتماعات المفتوحة التي هدفت بالتحديد إلى حل الخلافات بين مختلف وجهات النظر، في المسائل الاجتماعية والسياسية الهامة، حرت في الهند فيما سُمي 'المجالس' البردية، حيث كان يجلس أصحاب وجهات النظر المختلفة لعناقلة اختلافاتهم، ابتداءً من القرن السادس قبل الميلاد. وقد انعقد أولٌ هذه المجالس في راجاغريا (راجيب الحالية) إثر موت غوناما مودا، وانهقد الثاني بعد نحو مائة سنة، في غيساني. أما أخيراً فكان في القرن الثاني قبل الميلاد بكشمير.

كذلك حاول الإمبراطور أشوكا، الذي استضاف المجلس البوذي الثالث والأكبر في القرن الثالث قبل الميلاد في پاتنا (التي كانت تدعى آنذاك پاتليپوترا)، عاصمة الإمبراطورية الهندية، قوتةً ونشر ما كان بعض أهدم صيغ قواعد انقاش العام أشبه ما أشبهه بنسخةٍ منه من قواعد نظام

في النهاية، كبر قبة في الاعتماد على التجربة القسمة - المسحة تماماً لوجه دستور للديمقراطية البدية الحديثة، ومضى إلى القول بأنّ المسحة وتُعدّ أصغر أمن وثوقاً، وأُعد إلى أن جمهوريات الأرياف هذه كان فيها سواب الهند (انظر *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, edited by Valerian Rodrigues

\* Basic Features of the Indian Constitution, 2002)

of the Indian Constitution'

(\*) *The Argumentative: حاشيت هذه المسألة معالجة أفضل في كتابي التالي: The Argumentative*

*Indian* (London and Delhi: Penguin, and New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015), and *Democracy and Endless: The Discovery of Justice* (New

York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006)

روبرت 'Robert's rules of order' [الاجراءات البرلمانية] في انقرون (التسع عشر).<sup>101</sup> وفي مثال تاريخي آخر من اليابان أوائل القرن السابع، وضع الأمير البوذي شونوكو، الذي كان وصي عرش أمه، الإمبراطورة سويكو، ما دعي دستور العواد السبعة عشر، سنة 604 للميلاد. وقد أضح الدستور، بروح تشبه كثيراً روح المعاهدة كزوتو التي أبرمت بعده سنة 604 سنة 1215 علي: 'الآن نخذ القرارات في المسائل الهامة شخصاً واحداً لوحده. وأنها يعني أن تناقش مع لدر كبيرين'.<sup>102</sup> وقد رأى بعض المعلقين في دستور القرن السابع المصوحى من المودية هذا، 'خطوة اليابان الأزل في ارتفاعها التدريجي إلى الديمقراطية'.<sup>103</sup> ومضى دستور العواد السبعة عشر إلى القول: 'أدعوا لا بغضب كذلك لاختلاف الآخرين عنا. فنكل امرئ قلب ولكل قلب هوئ. فصولهم خطوننا، وصولنا خطوهم'. بالفعل، فأهمية النقاش العام موضوع يتكرر في تاريخ كثير من البلدان في العالم غير العربي.

لكن هيئة هذا التاريخ العاني لا تكمن، مع ذلك، في أي اعتبار أصم ضمنى منصوص بالتاريخ لا ينك عنه. بالفعل، فالاستعداد عن المعاصي مطلوب دوماً بأشكال كثيرة في مختلف أرجاء العالم. وليس يتحتم علينا أن نولد ببلد له تاريخ ضويز في الديمقراطية لنختار ذلك الطريق السوم. بل تكس أهمية التاريخ في هذا الشأن هي الإدراك العام نوعاً ما

(\*) انظر: الفصل 3، الترميمات والأشخاص وكذلك كتابي *The Argumentative Genie* (2005)

(\*\*) سوفوف على ما قده أومي لهذا المفيد، مع إحالة إلى المصادر، انظر كتابي *The Argumentative Genie* (2005) and *Identity and Invention* (2006)

(\*\*\*) انظر: Nakamura Hajime, 'Basic Features of the Local, Political, and Economic Thought of Japan', in Charles A. Moore (ed.), *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture* (Tokyo: Tuttle,

أن التعاليم الراسخة تستمر في التأثير على أفكار الناس، وبمكثها أن تُتهم أو تعوق، ولا بد من أخذها في الاعتبار سواءً أكانت تدفعنا أم تدفعها يعني تخطيها أو (كما قال الشاعر الهندي رابندراناث برهسوتج شديد) نريد معارضة ونقد ما نود أخذه ونلذذ من المناضي، في ضوء - شرارغلنا وأولوياتنا المعاصرة.<sup>61</sup>

وبالتالي، ليس مفاجئاً - وإن كان يستحق إدراكاً أوضح اليوم - أن لعين الوعي بالتاريخ المحلي والعالمى دوراً بنياً عظيماً الشأن في معركة الديمقراطية بقيادة زعماء مياميين شجعان ذوي رؤى في مختلف أرجاء العالم (كأمثال من باب سن وجواهر لال نهرو ونلسون مانديلا ومارتن لوتر كينغ وأنغ سان سو كسي). يصف نلسون مانديلا في كتابه التطويق التطويق إلى الحرية *Long Walk to Freedom*، كم فعل وتأثير عندما كان يافعاً لرؤية العظيمة الديمقراطية لمجريات الاجتماعات المحلية التي كانت تُعقد بيت المدرس بـ *Mqhekezwen*.

كان لكل من أراد التحدث أن يفعل. وكانت تلك الديمقراطية في أجلى صورها. وما كان هناك سدس لأهمية المتحدثين، لكن صوت الجميع مُسمع، الرئيس والمؤرخ، المحارب والطبيب، البائع والمزارع، صاحب الأرض والأجير... كان أساس الحكم الذاتي أن يكون الجميع أحراراً في إبداء آرائهم ومتساوين في القيمة كمواطنين.<sup>62</sup>

لم تصحف فهم مانديلا الديمقراطية كثيراً الممارسة الياسية التي رأى من حوله في دولة الفصل العنصري التي كان يديرها آنذاك من أصل أوروبي، بصفتهم أنفسهم، وقد يكون لهذا الوصف فيما عايناه محل،

(\*) Banarharatra Caha, 'Arguments with Sen, Arguments about India', *Economic and Political Weekly*, 40 (2005), and Ananya Sen, 'Our Past and Our Present', *Economic and Political Weekly*, 41 (2006).

Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom* (Boston, MA, and London: \*\* Little, Brown & Co., 1994), p. 2'.

لا بأنهم نبغس فحسب بل 'أوروبيون' أيضاً. بهذا التعبير الثقافي. في الحقيقة، لم تسهم برنوريا كثيراً في فهم ما يدبلا الديمقراطية. فقد أتى وعيه بالديمقراطية: كما يُستشف من مذكراته، من أسكارة العامة في المساواة السياسية والاجتماعية. التي كانت لها أصول عالمية، ومن ملاحظته مسارسة النقاش العام انتشاره في بلدته المحلية

### هل الشرق الأوسط استثناء؟

إذا أردنا مرة أخرى معاينة الأرضية التاريخية للسمات الديمقراطية، لا بد لنا كذلك من إعادة تقييم تاريخ الشرق الأوسط، لأن هناك اعتقاداً غالباً ما يُفصح عنه بنسان، أن هذه الكتلة من البلاد، إن كانت دوماً معاوية للديمقراطية. هذه الإدانة التي تزدد أبداً نسي، إلى المناضلين في سبيل الديمقراطية بالعالم العربي، لكنها بعضها تعميماً تاريخياً هي في الجوهر فراء. صحيح ما نطبع أن الديمقراطية كنظام مؤسسي لم تكن بارزة في ماضي الشرق الأوسط، لكن الديمقراطية المؤسسة هي في الحقيقة ظاهرة جديدة جداً في معظم أرجاء العالم.

فيذا بحثنا بدلاً من ذلك عن النقاش العام وتقبل الرأي الآخر المختلف، بالمعنى الأوسع للديمقراطية التي أتحدث عنها، عندئذ يكون الشرق الأوسط دون شك تاريخاً جليلاً في تاريخ. علينا ألا نخلط بين التاريخ الضيق للمراة الإسلامية وبين التاريخ الرحب للشعب المسلم وتقليد الحكم السياسي للحكم المسلمين. فعندما أجهر الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون على الهجرة من إسبانيا [المستعمرة] في القرن الثاني عشر (عندما حل محل أنظمة الحكم المسلمة المتسامحة نظام حكم إسلامي أقل تسامحاً بكثير) ثم بنجا إلى أوروبا بل إلى مملكة إسلامية متسامحة في العالم العربي، منحةً وظيفية شرفية ذات شأن في بلاط الإمبراطور صلاح الدين بآفاخرة لا شك كان صلاح الدين مستمناً فورياً بالفعل، فقد

حارب في سبيل الإسلام وأبى أعظم البلاء في الحروب انصليية وكان  
 ويتشاوره قلب الأسد أحد أبرز حصومه. لكن في مسلكة صلاح الدين وجدا،  
 موسى بن ميمون مستقره الجديد واسود حرية رأيه. إذ تقبل الرأي الآخر  
 أمراً مركزي، بالطبع، لممارسة النقاش انعام، وقد منحت أفضلة الحكم  
 المسلمة في أيام عزها حرية كانت أوروبا التي تحكمها محكم التنشيش  
 تقنن بها حيناً (بل غالباً، حتى على العلماء والفلاسفة).

ومع ذلك، لم تكن تجربة موسى بن ميمون استثناءً، بالعمل، فالرغم  
 من أن انعام انعام يعج بأئلة الصراع بين المسلمين واليهود، فإن  
 الحكم المسلمة بالعالم العربي وإسبانيا، العصور الوسطى كان له تاريخ  
 طويل في استبعاد اليهود كأفراد أمين في الوحدة انمجيية، تحريم  
 حرياتهم الفردية - وتوازم القيادة أحياناً.<sup>17</sup> فكيف ذكرت ماريا روزا  
 ميونال في كتابها زينة الدنيا *The Ornament of the World*، كان إنجاز  
 فوطية إسبانيا المسلمة في القرن العاشر أن أصبحت منافساً جدياً نداءً  
 لبعدها، وربما أكثر من نداء تتكون أكثر بشع الأرض تحضراً يعود (أي  
 الانجاز) إلى التأثير المشترك لتخليفة عبد الرحمن الثالث [902-911م]  
 ووزيره اليهودي (أي يوسف) حسداني من شبروط.<sup>18</sup>

كذلك ففي تاريخ الشرق الأوسط وتاريخ المسلمين روايات  
 كثيرة جداً عن النقاش انعام والمشاركة السياسية من خلال الحوار،  
 ففي انممالك المسلمة التي قامت حول القاهرة وبغداد وإسطنبول أو

<sup>17</sup> من انهم في هذا السياق ان مدرك كيف أثر الفكر الإسلامي على تطور  
 الفكر الأوروبية وفيه كثير من السمات التي ربطها اليوم بعضا طبيب بالحصارة  
 الغربية حول هذا الموضوع انظر David Levering Lewis *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 750-1250* (New York: W. W. Norton  
 & Co., 2004).

Maria Rosa Merical, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*  
 (Boston, MA, and London: Fink, Brown & Co., 2003), p. 66.

بايران أو انوند أو الأندلس، كان هناك أيضاً كثير للنقاش العام. وكان مدى التسامح يتنوع الآراء فيها استثنائياً هي الغالب بالمقارنة بأوروبا. فمثلاً، عندما كان الأمير بطور العموني العظيم أكبر في تسعينات القرن السادس عشر يصدر بياناً بالهدوء حول الحاجة إلى التسامح الديني والسياسي، وعندما كان منهمكاً لترتيب حوارات منظمة بين أصحاب الديانات المختلفة (من هندوس ومسلمين ومسيحيين وفارسيين وثوريين ويهود بل وملحدين)، كانت محاكم التفتيش ما تزال نشطة جداً بأوروبا آنذاك. فأحرق ألفيسوف الإيطالي [جنوردينو برونو بروما حياً بتهمة الهرطقة] في حوالي سنة 1600، وكانت ما تزال نشطة حتى حين كان أكبر يحاضر بأغراض التسامح والحاجة إلى الحوار بين الديانات والإثنيات.

قد تكون عائلة المشكلات الرهنة في الشرق الأوسط وما يسمى، بتبسيط زائد نوعاً ما، العالم الإسلامي، لكن التفتيش المأخوذ لأسباب هذه المشكلات يتطلب، كما قلت في كتابي *الهوية والتعريف Identity and Violence* (2006)، فهماً أعمق لطبيعة وديناميكيات سياسة الهوية. وهذا استدعي الاعتراف بالانتماءات المتعددة الأخرى للناس سوى الانتماء الديني لهم، وبأن هذه الانتماءات يمكن أن تتفاوت بين الأولويات المدنية المدنية والدينية والمصلحة السياسية في استغلال الاختلافات الدينية. كذلك يتعين علينا الالتفات إلى العواجبه الجنسية ناشرة الأوسط مع ما مضى الإمبراطوري وحاضره الاستعماري الذي فرضته عليه هيمنة العرب الإمبراطوري - الهيمنة التي ما يزال لها إلى الآن نفوذ عميق. وبأن وهم القدر اللاديمقراطي الذي لا يهرب منه للشرق الأوسط (هو كذلك وهم مشوش ومضلل حينئذٍ خطيراً جداً - بمكر شيطاني - كطريقة للتفكير في الباطنة النواية أو العداوة العالمية اليوم.

## دور الصحافة ووسائل الإعلام الجماهيري

وعليه، فإن أخطر وحة أن الديمقراطية إنك تكري غيري مستمد من ماضي طويل ومرتد (لا بصاحبه ماضي آخر في العالم) لا نستطيع. فما كان لها أن تستمر على نحو طيب جداً حتى باعتبار النظرة المحدودة جداً إلى الديمقراطية كتصويت عام، ولكان أداؤها بائع السوء لو نظرنا إلى تاريخ الديمقراطية كتقاضي عام.

من المسلم المرغوبة لتقديم النفاث العام في العالم دعم الصحافة الحرة والمستقلة، وهو أمر غيابه يحل به - وإن كان هذا وضع يمكن عكسه، لا شك هي ذلك. لقد أحدثت التقاليد التي ترسخت بأوروبا وأمريكا في القرون الثلاثة الأخيرة في هذا المجال فرقاً هاملاً بالمثل. وكانت الدروس المستفادة من هذه التقاليد قابلة للتحويل إلى مناراك الناس في العالم أجمع، من الهند إلى البرازيل، ومن اليابان إلى جنوب أفريقيا، واتحاجة إلى وسائل إعلام جماهيرية حرة وقوية تُرشد بسرعة في شئ لرجاء العالم. وإن ما أراه مشجعاً جداً هو السرعة التي يمكن بها تعمير تغطية - وأحياناً بالمثل ثقافة - هذه الوسائل<sup>14</sup>.

الصحافة غير المثبوت بقيد. المنسبة من الأسماء، هامة لعدة أسباب مختلفة. يفيدنا هاهنا فرز الإسهامات التي يمكن أن تأتي لنا بها، واحداً واحداً. تتعلق النصدة الأولى - وربما الأهم - ب الإسهام المباشر لحرية التعبير عموماً وحرية الصحافة خصوصاً في نوعية الحياة. فلهذا سبب كافي لطلب التواصل مع بعضنا البعض وفهم العالم الذي نعيش فيه. وحرية وسائل الإعلام شديدة الأهمية لتمكيننا من ذلك، وإن غياب

(14) في ملاحظة شخصية، علي أن أقول، ما كنت لأوقع في زيارتي الأولى إلى نايانك سنة 1964 كيف أمكن أن يعنى الوضع اليأس للصحافة في ذلك البلد بهذه السرعة ليعني ما هو إلا أن أحد أمتط القائل الإعلامية في العالم، مسهما إسهام صحافياً في وضع القدر العام بذلك النهج



وسائل الإعلام الحرة ومنع الناس من التواصل مع بعضهم البعض يحط مباشرةً من نوعية الحياة، حتى لو صادف أن كان البلد الاستبدادي الذي يعرض هكذا كتب ثرياً جداً من حيث ضخامة الناتج الوطني.

ثانياً، للصحافة دورٌ إعلامي أساسي في نشر المعرفة والإفصاح في المجال لتلقي ذي الأهمية العارسة. ولا ترتبط الوظيفة الإعلامية للصحافة وحسب بالتقارير الاحصائية (حول التطورات العلمية أو الابتكارات انفاقية، مثلاً)، بل لإبقاء الناس على علم بما يجري من هناك، على وجه العموم. كذلك، يمكن أن تكشف صحافة التحقيقات عن معلومات قد كان لها أن تلحظ أو حتى تُعرف لولاها.

ثالثاً، للصحافة الحرة وظيفةٌ حتميةٌ مهمة في إعطائنا الاهتمامين والمهمتين هرونًا، ما قد يسهم إسهاماً كبيراً في الأمن المجتمعي. فحكّام البلد غالباً ما يكونون متعزّين، في أبراجهم العاجية، لا يشعرون بؤس العامة. وفي استطاعتهم الجأء بانفسهم من الكوارث الوطنية. كالمجاعة أو غيرها من كارثة، وترك ضحاياها لمصيرهم. لكنهم إذا اضطروا إلى مواجهة انتقاد الرأي العام في وسائل الإعلام ومواجهة الانتخابات بصحافة حرة من وراء الرفابة، يصبح على الحكّام أن يدفّعوا همّ شأناً أياً، وهذا ما يعطيهم دفعاً قوياً لاتخاذ إجراء ما في الوقت المناسب نتجت هكذا أزمات. ماعود إلى هذه المسألة في الفصل التالي، أمارت الديمقراطية.

رابعاً، يتطلب تشكّل القيم دورنا فرض من نظام معين، امتناعاً وتواصلاً ونفاثاً. وأد حرة الصحافة لعارسة الأهمية في هذه العملية. بالعمل، فتشكّل القيم بالتفكير عمليةً تفاعلية، وللصحافة دورٌ كبير في جعل هذه التفاعلات ممكنة. فنشأ من خلال الحوار العام معايير وأوتوبات جديدة (كتمودج الأسر الصغيرة الأقل إنجاباً أو الأكثر إدراكاً للحاجة إلى المساواة بين الجنسين)، فانفأش العام، مرةً أخرى، هو الذي

بشر السادج الجديدة في مختلف المناطق.<sup>10</sup>

تعتمد العلاقة بين حكم الأغلبية وحماية حقوق الأقليات، وتلاهما جزاءان لا يحصلان عن السمارسة الديمقراطية، اعتماداً قوياً على تشكيل قيم مسامحة وعزير الأولويات. من الضروري الاستفادة من استحالة التمرلي اتياريتوتسي<sup>11</sup> هي الخيار الاجتماعي، كما يتناهي الفصل 14 (المساواة والحرية الفردية)، الصفة الحسنة للمفضلات والخبرات التمسامحة على التجنيس في جعل الحرية والحقوق الفردية مسسجمة مع أولوية حكم الأغلبية والتوجه إلى الإجماع على حوارات معينة. فإذا كانت أغلبية ما مستعدة لدعم حقوق الأقليات، حتى حقوق الأفراد المنشصن والمشاكسين، أمكر عذبذ ضمناً الحرية الفردية دون الاضطرار إلى وصح فيود على حكم الأغلبية.

أخيراً، يمكن أن تلعب وسائل الإعلام منيمة التوجه دوراً حاسماً في تسهيل النقاش العام عسوماً، وقد أشربنا سرراً في هذا الكتاب إلى أهمية ذلك في السعي للعدالة. وليس التقدير اللازم لتقييم العدالة تمريناً منفرداً بل حوارياً، لا يمكن إلا أن يكون كذلك. وليس من الصعب معرفة لم تستطيع وسائل الإعلام الحرة والنشطة وانكفوة تسهيل العملية الحوارية المطلوبة إلى حد بعيد. فوسائل الإعلام مهمة ليس للديمقراطية فحسب بل للسعي للعدالة عسوماً. أما العدالة فلا تقاس<sup>12</sup> فقد تكون فكرة مفيدة.

كذلك تبين الصلة متعددة أوجه لوسائل الإعلام كيف يمكن أن تغير التعديلات المؤسسية ممارسة النقاش العام. فعورية وقوة النقاش العام تعتمد لا على التقاليد والمعتقدات الموروثة فحسب، بل على قواسم

<sup>10</sup> بحث دور الانسداد والنشاور في الحوار الاجتماعي في الفصل 4، أنصوب والخيال الاجتماعي، نظر أيضاً Kausik Basu, *The Revival of Democracy: India* (New York: Oxford University Press, 2007).  
<sup>11</sup> *Other American Essays on Globalization, Economics, and Public Policy*.

النقاش والتعامل التي توفرها المؤسسات وعلى الممارسة كذلك. وإن امتناع المعلمات الثقافية التي يُزعم أنها «قديمة متجذرة» وكثيراً جداً ما تُستعمل لتفسير كل وتبرير فقدان النقاش العام بلبد ما، غالباً ما يكون أسوأ بكثير - من حيث قدرته على إعطاء تفسير متماسك - مما يمكن تحصيله من الفهم الأوفى لكيفية عمل الاستبداد الحديث - ووسائله الرقابة وإخضاع الصحافة وكبت الرأي المخالف وحظر تشكيل الأحزاب المعارضة واعتقال المنشقين (أو القباطم بما هو أسوأ من ذلك ضدهم) إن دفع تلك التحواجز ليس أقل المصاعبات التي يمكن أن تقدمها فكرة الديمقراطية، صحيح أنها مساهمة مهمة بحد ذاتها، لكنها ذات أهمية مركزية في السعي للعدالة أيضاً. إن صحت المقاربة المقترحة في هذا الكتاب.



## 16

### ممارسة الديمقراطية

كتب جريدة *The Statesman* كالكوونا في مقالٍ افتتاحيٍّ قويٍّ، نُشر في 16 أكتوبر 1943 تقول: أبدو أن وزير خارجية الهند رجلٌ مفضلٌ إلى حدٍ يدعو إلى العجب.<sup>100</sup> وأردفت: [في تيرةٍ سخريةٍ]:

ما لم تكن التقاريرُ شيت، فقد أثير البرلمانُ يومَ الخميس أنه فهم أن عددَ الفئسِ يعرّفون في الأسبوعِ (من الحبوبِ كما يُقرض) بالنفاق بما فيها كانكوونا ناهز الألف وريسا فاق هذا الرقم. وتشير كلُّ البيئات استجده نلعموم إلى أن العدد أكبر من ذلك بكثير؛ لا بد أن مكته الفظ يضع بين يديه كثيرًا من وسائل الاستكشاف.<sup>101</sup>

وبعد يومين كتب حاكم البنغال (سير ني. رذرفورد) إلى الوزير يقول له:

تعزّضتُ إغاثتكم في البرلمان عن عدد الموتى، التي أحسب أنها

<sup>100</sup> هذا الفصل تجريبي في الأصل، بخلاف سائر فصول الكتاب. يفتح فهم بعض المسائل المركزية في الفلسفة السياسية، كما أسلفت، الباب إلى قراءةٍ معقونة للروابط السببية التي تؤثر على التطور الاجتماعي. أي تحليًا تشبيهيًا من مؤسّسات التي تتكيف مالت الدمقرطيات إلى التصرف، وكيف يمكن تقييم غايات الديمقراطية، هذان هما شعرا موضوع هذا الفصل. نتيج لك معبته الحجاب الفعلية تحصيل قدر ما من الفهم، بالرغم من المحدوديات المعروفة لتحاوله الحصول على فهم تجريبي، بناءً من حجاب خدعة ومالات معينة.

<sup>101</sup> (1943) 'The Death-Roll', editorial, *The Statesman*, 16 October 1943. حول هذا الموضوع، انظر كتابي *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and* (1981) *Depression* (Oxford: Clarendon Press), الذي يقدم أيضًا لائحةً دائمة

بمصادر لاقتباسات لمقالة هذا

تستند إلى تقرير ي إله نائب الملك، إلى انتقال جاد في بعض الصحف...  
وهذا قد بلغ التأثير بنقص الموتى الآن مداه، وتقديري أن عدد الموتى في  
الأسبوع لا يقل عن ألفين.

فهل العدد ألف أم ألفان أم أكثر من ذلك بكثير؟

تحلّصت لجنة التحقيق في مجاعة تيسر 1945 في تقريرها إلى أن  
عدد الوفيات المسجلة فيما بين يونيو وديسمبر 1945 قد بلغ 1,304,323.  
بالمقارنة مع متوسط عدد الوفيات في الفترة نفسها قبل خمس سنوات  
التي كان 626,048، وأن عدد الوفيات الإضافية الناتجة عن عقابيل  
المجاعة [كالاوتنة] فاق 678,000. وهذا يعادل لا 1,000 أو 2,000 وفاة  
في الأسبوع، بل أكثر من 26,000 وفاة.<sup>15</sup>

كان الذي جعل مجاعة النخال 1943، التي شهدتها وأنا طفل،  
ممكنة لا الافتقار إلى الديمقراطية بحسب الهند المستعمرة، بل القيود  
الشديدة المفروضة على التقارير الإخبارية، والانتقاد في الصحافة الهندية  
أيضاً، و'الصمت' القوي عن المجاعة الذي لزمته الصحافة البريطانية  
(في إطار 'المجهود الحربي' المزعوم، حذر مساعده القواب البنانية  
التي كانت على أبواب الهند، بورما). وكان من اجتماع أثر السمات  
المفروضي والفقوي أن حين دون المناقشة العامة الجهرية للمجاعة  
بالحواصر البريطانية، وفي البرلمان بشدة الذي لم يدر من المجاعة ولا  
الدواعي السياسية للتعامل معها (حتى أكتوبر 1943 عندما قالب صحيفة

<sup>15</sup> الش في كتابي *Power and Punishment* (1981) أو التعديل الخاص للجنة التحقيق  
في المجاعة لإجمالي عدد الضحايا كان كذلك أقل بكثير من الرقم الفعلي لأن  
المجاعة سببت ارتفاع معدل الوفيات لعدة سنوات بعدما تبحة الأوبئة التي  
ادت إليها المجاعة (الملاحق د). نظر أهد مساهماتي 'Human Disasters' in  
*The Oxford Handbook of Medicine* (Oxford: Oxford University Press

*The Statesman* كتبها تلك.) بالطبع، لم يكن بالهد بلعان أذاك تحت الإدارة الاستعمارية البريطانية.

الحقيقة، أن سياسة الحكومة، التي كانت بعيدة كل البعد عن مد يد العون [عند الحاجة]، ذاقمت المجاعة في الواقع. فسم تكن هناك إنعاشاً رسمية من المجاعة لعدة شهور كان الناس فيها سبونون بالآلاف كل أسبوع. أكثر من ذلك، فقد تفاقمت المجاعة، أولاً، لأن حكومة الهند انبريطانية نيودلهي كانت قد أوقفت الانحدار بالأرز والحبوب الغذائية بين الأقاليم الهندية، فتعذر نقل الغذاء عبر القنوات التجارية الحامة المشروعة بالرغم من السعر الأعلى بكثير للغذاء بالبنغال. ثانياً، بدل محاولة إدخال كميات أكبر من الغذاء، إنسى البنغال من خارجه - وقد أصرت إدارة نيودلهي الاستعمارية بعبارة [عريب] على رفضها القيام بذلك - لت السياسة الرسمية إلى التحدث عما يصدر من الغذاء إلى حراج البنغال في تلك الفترة. بالفعل، فحتى أواخر يناير 1943، عندما كانت المجاعة توشك على التفتي، أمر نائب الملك بالهند رئيس حكومة البنغال المنحبة 'ببساطة أن يسمي هو نفسه لإنتاج مزيد من الأرز من البنغال لإرساله إلى بيلان حتى لو نقص الأرز على البنغال نفسها.'<sup>10</sup>

لا بد من الإشارة هنا، بحثاً عن أي تفسير لتفكير المسؤول الهند بريطاني في الموضوع، إلى أن هذه السياسات كانت قائمة على فكرة أنه لا يوجد هناك تدب في إمدادات الغذاء بالبنغال خاصة، في ذلك الوقت، و'بالفاني' ما كان للمجاعة ببساطة أن تنفخ هناك. لم يكن فهم الحكومة لحجم نتائج الغذاء مغروراً كالمه، لكن خطأ نظريتها في المجاعة كان كارثياً، لأن الطلب على الغذاء، كان قد ارتداد كثيراً، بفعل المنهجية الحربي بالبنغال في المقام الأول، مع وصول الحنود وغيرهم من موظفي الحرب

<sup>10</sup> المرجع إلى مصدر هذا الاقتباس وسواء من الاقتباسات حول مجاعة البنغال. انظر *Poverty and Famine* (1961), Chapter 9 and Appendix D.

إلها، ود رالف الفورة الاقتصادية للحرب من أعمال بناء جديدة وما تبع هذه الأعمال من أنشطة اقتصادية. كان شطر كبير من السكان، لا سيما في الأرياف، يواجهون بدخولهم المحدودة ارتفاعاً أتمد بكثير لأسعار الغذاء، نتيجة ارتفاع سعر الأرز لزيادة الطلب، فعضهم الجوع. ولو زادت دخول صغاف انحال وقدوتهم الشرائية، يخلق فرص عمل طارئة أو أعمال إعانة، لساعدهم ذلك على شراء الغذاء، وكان يمكن أن يأتي المعون كذلك من زيادة إمدادات الحبوب الغذائية بالمنطقة - بالرغم من أن الأزمة لم يسيها نقصان العرض بل زيادة الطلب.

كان الأمر غير العادي، فضلاً عن اعتقاد حكومة الهند الاستعمارية نظرية مغلوطة في المجاعة، عجزت حكومة نيودلهي عن ملاحظة أن آلافاً كثيرة من الناس كانوا في الواقع يموتون في الشوارع كل يوم؛ لا بد أن يكون الموظفون 'منظرون' حقيقيين كي لا يروا الوقائع على الأرض بهذه الطريقة الفاجعة. وما كان لنظام ديمقراطي فيه نقد شعبي وشد عضد برلماني أن يسمح للموظفين - ومنهم حاكم البنغال ونائب السلك بالهند، بالتفكير بالطريقة التي فكروا بها.<sup>21</sup>

اشكل الثالث الذي كانت به سياسة الحكومة ذات أثر معاكس كان دوؤها في إعادة توزيع الغذاء في النعال. فقد اشترت الحكومة الغذاء بأسعار مرتفعة من أرياف البنغال لتجبري نظام إعانة تقائياً بأنه - إذ مضبوطة - لا سيما لسكان كالكوتا. وكان ذلك جزءاً من المنهج الحربي الساعي لمعد من تدمر أهل المدن. كانت النتيجة الأخطر لهذه السياسة أن سكان الأرياف، بدخولهم المتدنية والمحدودة، واجهوا ارتفاعاً جنونياً سريعاً لأسعار الغذاء؛ وقد عززت سياسة الحكومة شراء الغذاء من الريف غائباً ('بأي ثمن') وبيعه رخيصاً بكالكوتا لسكان معينين أيضاً لتعزيز حركة

<sup>21</sup> مضمّن لهذه المسائل في كتابي *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation* (1981) Chapter 6.



التقل القوية للغذاء- من ريف البنغال بفعل انشوره الاقتصادية التي غدتها الحرب. ولم يناقش أحد هذه المسائل في البرلمان مناقشةً جوهرية خلال فترة التحيم الإخباري والنصحفي.

احتجّت صحفُ البنغال بكثرتها بقدر ما سمحت به الرقابة الحكومية آنذاك. ولم تكن احتجاجها قوياً جداً لأسباب تتعلق بالحرب ومعنويات المقاتلين<sup>1</sup> كما زعم. لا شك كان هناك صدقٌ حامت لهذه الانتقادات المحمّلة بندن. ولم يبدأ النقاش العام المسؤول حول ما ينبغي عمله في الدوائر المعنية، بندن، إلا في أكتوبر 1943، بعد أن قرر إيان مينستر، رئيس التحرير انجري، لصحيفة *The Statesman* (كانت مالكةً آنذاك بريطانياً)، شقّ الصفوف والحجج عن سياسة 'الحيث' الطوعي فنشر قصصاً حية وافتتاحيات لأذعة في 14 و16 أكتوبر<sup>2</sup>. كان بويش وزير خارجية الهند، المقتبّل في مستهل هذا الفصل، من ثاني معالته الافتتاحية تلك. وتبعه على الفور حراكٌ في النوازل الحكومية بالهند البريطانية ومنقّصاتٌ جديدة في البرلمان بوسمستر لندن. وسرعان ما أوى ذلك - بعد لأي - إلى بداية ترتيبات الإغاثة العامة باستناد في بومبر (لم تكن هناك قبل ذلك سوى التبرعات الخيرية الخاصة) انتهت المجاعة في ديسمبر، مع ظهور محصول جديد، بيد أن أعمال الإغاثة التي انطلقت أحرّ الأمور كان لها الأثر الأكبر في إنها. المجاعة. تكوّن إلى أن نسي ذلك، كانت المجاعة قد حصدت أرواح مئات أنوف الأندس.

(1) تجد رصفاً عملياً لمعصية ستيفن في هذا الشأن، وقراره الحذب بانعقاد الأونوية للوزراء كصحفي، في كتابه *Mouseton: A History of the Indian Press*, London: E. J. Brill, 1966. وعمه ما تعرفت عليه لاحقاً في سبعينات القرن الماضي. اضح لي بعد عنتم كانت ذبابة وحة عاتوان ذكريات تلك القرار تصدق في دنسه لكنّ اللحن كان، مع ذلك، موضع محرمه المدهشوق أنه من خلال سائنه انشورية، أعياها نفساً كثيرة واسطاع صدأ تمد الموت.

## منع المجاعة والتقاش العام

قلتُ في الفصل السابق إنه لم تحدث مجاعة كبرى قط في ديمقراطية غير معطنة تجري فيها انتخابات منتظمة، وفيها أحزاب، معارضة، وحرية كلام إنسية. ووسائل إعلام حرة نسياً (حتى لو كان البلد فقيراً جداً) وبكابد مكابدة شديدة في تأمين الغذاء). ورائت هذه الأفروحة الآن مفضولة على نظامي واسع نوعاً ما، بالرغم من التشكك الكبير فيها أول الأمر.<sup>10</sup> هذا مثال توضيحي بسيط لكنه مهم جداً لتلقوة الحماية للحرية السياسية. فالرغم من العيوب الكثيرة للديمقراطية الهندية، فإن الحواجز السياسية التي ولدتها كانت كافية للقضاء على مجاعات كبرى منذ فجر الاستقلال إلى الآن. فآخر مجاعة كبرى بالهند - وهي مجاعة البنغال - وقعت قبل أربع سنوات فقط من زوال الإمبراطورية ثم توفقت فجأة بشي المجاعات، التي كانت سمة دائمة لتاريخ الإمبراطورية الهند-بريطانية الفويل، بإحلال الديمقراطية بعد الاستقلال.

وبالرغم من عظم نجاحات الصين قياً إلى الهند في كثير من الميادين الاقتصادية، تعرضت الصين - بخلاف الهند المستقلة - للمجاعة كبرى، بل لأكبر مجاعة في تاريخها الحديث، فيما بين 1958-61، قُدر عدد قتلاها بنحو 30 مليوناً. وبالرغم من نقشي المجاعة ثلاث سنوات، لم تشعر الحكومة بأنها مضطرة إلى تغيير سياساتها الكارثية؛ فلم يكن في الصين برنامج مفتوح للأراء الانتخابية المخالفة، ولا حزب معارض، ولا صحافة حرة، ولطالما كانت لتاريخ المجاعات، في الواقع، صلة وثيقة

<sup>10</sup> بعد نقشي هذه الأفروحة أول مرة في مقالتي "How Is India Doing? New

Development: Which Way Now?" *Bank Review of Books*, 29 (1982)

*Economic Journal*, 93 (1983). لقيتُ قدراً كبيراً من انتساب من عدد من القراء

(ومنهم جوناثان في انديا)، وقد مماحكات تبديلة النتيجة في كل من *New York*

*Frontiers and Political Weekly*, *Review of Books*

على نحو مميز بأنظمة الحكم الاستبدادية، كالأستعمار مثلاً (كما هي الهند البريطانية أو أيرلندا)، ودون الحرب الواحد (كالاتحاد السوفيتي في الثلاثينات، أو الصين، أو كمبوديا فيما بعد)، والديكتاتوريات العسكرية (كإثيوبيا أو الصومال). وما المجاعة الراهنه بكوريا الشمالية إلا مثال متواصل لذلك.<sup>101</sup>

ولا يتحمل المغارم المباشرة للمجاعة إلا الناس الذين يعانون لا الحكومة الحاكمة. فلا يجوز الحكام قط. نكن، عندما نكون الحكومة مسؤولة أمام الشعب، وعندما يكون هناك نقل حر للأخبار وانتقاد عام غير مراقب، يكون للحكومة كذلك واجب قوي لبذل قصارىها لاستئصال المجاعات.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> جون مكنامت بحروب الشمالية، وجلبتها بالحكم الاستبدادي، انظر Andrew N. Nathan, *The Great North Korean Famine* (Washington, DC: Institute of Peace Press, 2002), and Stephan Haggard and Marcus Nolan, *Famine in North Korea: Markets, Aid, and Reform* (New York: Columbia University Press, 2007).

<sup>102</sup> تمديد الإشارة هنا إلى أن الشكوك التي حامت حول هذا الطرح كانت غير أساسية بالإشارة إلى أن هذه هي المواقع مجاعات، أو على الأقل أحوال شبيهة بها، ببعض البلدان التي بدأت برعاها من الانتخابات الديمقراطية، مع غياب المسدات الأخرى التي تجعل من الديمقراطية الديمقراطية مسؤولة. وحرب بعض الأفغان مثللا لسجرا، التي تمت فيها انتخابات ومساعدات، لآليات عكس الآخر ومعها. انقطة التي ينبغي إدراكها من هي، كما قالت نيويورك تايمز في إحدى افتتاحياتها، أن الفصلة بين الحد من منع مجاعة بعض تحديد على الديمقراطية غير المعطلة وأهم تكن الحجر مؤمنة بهتقها على هذا المستوى، لأن الديمقراطية لا تعمل بالانتخابات وحسب (التي أتمتها البحر مؤخرا)، بل تستند كذلك إلى مؤسسات ديمقراطية أخرى نتج البسالة. وقد عبرت الشيم عن المسألة تعبيرا أوضح بتقرير قالت: "أرى أمريكا بمن، ورايه حوزة أن الأمم تعاد في تاريخ العالم محاطة مع في الديمقراطية غير معطلة" وتعبير آخر معطلة "فأدنا مهم فالرعبه انهم يكون مسؤولين حقا أمام شعوبهم تكون عليهم حواهم فبه لاتخاذ إجراء، وثاني أما السيد تالديجال: نيس الحكومة البحرية، الذي استقبله الرئيس بوش في البيت

فضلاً عن الصلة المباشرة الوثيقة للحكم بانتقاش بالحاضر السياسي إلى متع المجامعات، ثمة مسألتان مهندتان أخريان قد تستحقان هنا التنويه. أولاً، أن نسبة السكان المتأثرين بالمجاعة، أو حتى المهديين بها، تميل إلى أن تكون صغيرة جداً - أقل عادة من 10 في المائة (و غالباً أقل من ذلك بكثير) - وندراً جداً ما تبلغ هذا الحد. فلو صح أن ضحايا المجاعة الساخطين هم فقط من يصوت ضد الحكومة الحاكمة عندما نشو المجاعة أو يوشك على ذلك، لظل الحكم آمناً تماماً. إن الذي يجعل مجاعة ما قارئةً سياسية كبرى للحكومة الحاكمة هو فعل النقاش العام الذي يشحن نسبة كبيرة جداً من جمهور العموم ويدفعها إلى الاحتجاج والصراخ على الحكومة 'اللامبالية' ومحاولة إسقاطها، ففي إسكان النقاش العام طبيعة الكارثة أن يجعل مصير الضحايا قضية سياسية قوية ذات مفاعيل بعيدة الأثر على آراء التغطية الإعلامية والنقاش العام، وفي النهاية على أصوات الأخرين - وهم أغلبية قائمة<sup>1\*</sup> وما اتقدرة على جعل الناس - من خلال انتقاش العام، يهتمون لمحن بعضهم بعضاً ويهتمون الأوصاح انمعاشية للأخرين بشكل أفضل بأذى إحتزاب النقاش العام شأنًا.

وتتعلق النقطة الثانية بالدور الإعلامي للديمقراطية الذي تحظى وظيفتها كحافز في المجاعة الصينية 1958-61، على سبيل المثال، فخل

الأبيض في يوليو الماضي يصفه بعبارة طلياً موفجياً. من نواضع أنه يحتاج إلى دورة إضافية في علم الاقتصاد الأساسي والديمقراطية المسؤولة (Meanwhile: 'People Starve', New York Times, 14 August 2015).

1\* لكل مداصلة واضحة منصات المطروحة في العصور الساقفة، لا سيما الفصل 8، العقلانية والأخرون. الفصل 15، الديمقراطية والنقاش العام. كذلك بالتفكير المبحرنة بمثلها، أنواعه المتبنة في الفصل 9. تمده مسارات التفكير 'المحايد' هذه بالمشاركة السياسية التي يمكن أن تنجم من محنة ضحايا 'المجاعة'، وتطوّر لا عنى التفكير بالتعاون والتبادل المتزوج مع... بل عنى إحساس الشعبين يلد نهده مجاعة يمشقونهم، كـ 'توة مؤثرة' 'effective power' تحاء الأضعف حالاً من الناس. بفصل النقاش العام

فشل ما سُمي القفزة الكبرى للأمام، التي اشتملت على توسيع عتيف سيطرة الدولة على الإنتاج collectivization سراً محروماً بعبارة ولم يكن الجمهور في الحسب أو خازجها يعرف الكثير عن طبيعة وحتج ونطاق المجاعة المتضمنة هناك.

بالتعل، فقد ضل فقدان نظام التوزيع الحر للأخبار في النهاية الحكومة نفسها، التي صارت تتعدى بدعائها السياسية هي والتفاريق المتفائلة لموظفي الحزب المحليين المتنافسين على بل نفة بيكس بالطبع، كانت الأعداد الضخمة للكميونات أو التعاونيات التي فشلت في إنتاج ما يكفي من الحبوب على علم بالمشكلة التي هي مشكلتها. لكنها بسبب التعميم على الأخبار مع تكن تعرف الشيء الكثير عن الفشل المتفشي على نطاق واسع هي أرياف الصين. ولم تشأ أي تعاونية الاعتراف بفشلها وحدها، وكانت تصل إلى الحكومة بيكين تقارير متفائلة عن النجاحات الكبرى حتى من الكوميونات التي كانت تُفشل فشلاً ذريعاً. وبحمها هذه الأرقام، اعتقدت السلطات الصينية واجمة أنها حصلت على 100 مليون طن من الحبوب زيادة عما حصلت عليه في واقع الأمر، بينما كانت المجاعة تتعظم لتصل إلى ذروتها.<sup>11</sup>

وبالرغم من أن الحكومة الصينية كانت ملتزمة كل الالتزام بالقضاء على الجوع بالبلاذ، فهي لم تُجر تعديلاً جوهرياً على سياساتها الكارثية (الموتوية القفزة الكبرى للأمام، العمياء تلك) خلال سنوات المجاعة الثلاث. وما كان لهذه العزلة بالإثم أن تأخذ الحكومة الصينية لولا غياب المعارضة السياسية ووسائل الإعلام المستقلة، وعجز الحكومة عن أن ترى الحاجة إلى تغيير سياساتها، على الأقل لاقتنارها إلى المعلومات

<sup>11</sup> T. P. Bernstein, 'Stalinism, Famine, and Chinese Peasants', *Theory*

Carl Riskin, *China's Political* and Society, 13 (1984), p. 13

*Economic History*, Clarendon Press, 1987

الكافية عن مدى فشل «الفتزة الكبرى للامام»

من المثير للاهتمام الإشارة إلى أن رئيس اللجنة المركزية ماو، حتى هو، الذي كان لآرائه الراديكالية دورٌ كبيرٌ جداً في إطلاق الفتزة الكبرى للامام، والإصرار الذي لا يثنى عليها، حدد دوراً خاصاً للديمقراطية، بعد أن أدرك التمثل بعد سنوات الأوان. ففي العام 1962، تُعدّ أجهزة المجاعة على النمطون العاشر من ضحاياها. أدنى ماو بالصلاحية التالية في تجميع لـ 71000 من كوادر الحزب الشيوعي:

دون ديمقراطية، لا نستطيعون فهم ما يجري تحتكم، وسيكون الوضع العام غامضاً، وستكون عاجزين عن جمع ما يكفي من آراء بين الأطراف كافة؛ وستعذر التواضع بين القمة والقاعدة، وسيمهد أجهزة القيادة العليا على رأي متحيز فاسد لبت في المسائل، وسوف يصعب عليكم تجنب الذاتية؛ ويكون التوصل إلى وحدة التفهم ووحدة الفعل والمركزية الحقيقية محالاً.<sup>191</sup>

دافع ماو عن الديمقراطية هذا دفاعاً محنوفاً جداً، بالطبع. فهو لا يركز إلا على الجانب الإعلامي للحرية السياسية، متجاهلاً ما فيها من دورٍ حافظ وأهمية جوهرية وتأسيسية.<sup>192</sup> ولكنه مع ذلك مثبِّتاً للغاية أن يعترف ماو نفسه بحجم الكارثة التي أوصلت السياسات الرسمية إليها غيبات الصلات الإعلامية التي كان يمكن أن يوهنها النقاش العام الأكثر فاعلية لأجل تنادي هذا النوع من الكوارث التي عاشتها الصين.

(\*) *Mao Tse-tung, Unpublished Talks and Letters*، في *China's Great Leap Forward, 1958-61*, edited by Stuart Schram (Harmondsworth: Penguin, 1974), pp. 27-8.

(\*\*) *Ralph Miliband, Marxism and Politics*، نظار 85-86، في *Marxism and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 149-50. تشافاً وتجنباً لاثنين لهذا التحول الغريب في فكر ماو السياسي.

### الديمقراطية والتنمية

كان أغلب السائلين إلى الديمقراطية حتى الآن متحفظين نوعاً ما في الإشارة إلى أن الديمقراطية وحدها يمكن أن تعزز التنمية وتحسن الرفاه الاجتماعي - ومالوا إلى اعتبارهما هدفين جديين لكنهما مختلفين ومتصلين كثيراً الواحد عن الآخر. يبدو أن المائلين عنها بدأ منهم، في المقام الأول، رابعين كل أربعة في التعبير عن شغفهم بما يعتبرونه ثمرات جدية من الديمقراطية والتنمية. يأتي منظور الفصل العملي - الحزم أمرت وقيل: هل تريد الديمقراطية أم التنمية يريد؟ - أو على الأقل يبدأون من بلدان شرق آسيا، وتعاظم أهمية رأيهم مع إحراز كثير من هذه البلدان نجاحات عظيمة - في السبعينات والثمانينات وما بعدها كذلك - في تعزيز النمو الاقتصادي دون اتباع سبيل الديمقراطية. وقد أدت ملاحظة عدد محدود من تلك الأمثلة بسرعة إلى نوع من النظرية العامة: أن الديمقراطية بالغه السوء هي تسهيل التنمية، بالمقارنة مع ما كانت تستطيع أنظمة الحكم الفردي تحقيقه. أونس تحقق كوريا الجنوبية وسنغافورة وتايوان وهونغ كونغ تقدماً اقتصادياً مدهشاً دون تلبية الشروط الأساسية للحكم الديمقراطي، في البداية على الأقل، وتنجح الصين الأوروغوايية بعد الإصلاحات الاقتصادية سنة 1979 في تحقيق نمو اقتصادي أفضل بكثير من الهند الديمقراطية؟

للتعامل مع هذه المسائل، يتعين علينا إيلاء اهتمام خاص لمضمون ما يمكن تسميته تنمية ونظير الديمقراطية (الأسيا دور كل من التصويت والنقاش انعام) إذ لا يمكن أن يفصل تقييم التنمية عن الحريات التي يمكن أن يجهاها الناس والشعبية الحقيقية التي بها يتمتعون. ونادراً ما تفهم التنمية بمجرد تحصيل بنود يسر جاملة، كارتفاع إجمالي الناتج الوطني (أو الدخل الشخصي)، أو التصنيع - على أهمية هذه الأمور كوسائل إلى الغايات الحقيقية لا بد أن نعتد قيمتها على مقدار ما تقدمه

لحيوات وحرية الناس المعنيين، وهما أمران لا بد أن يكونا هما إنسان عين التسمية [إن كان لها أن تكون تنبؤ إنسانه] <sup>١١</sup>

وإذا فهمت التسمية بالمعنى الواسع للكنمة، مع التركيز على الحريات البشرية، استأن على الفور وحبب النظر إلى علاقة ما بين التنمية والديمقراطية، من ناحية، بدلالة ما لها من صلة تأسيسية، لا بدلالة ما لها من صلاتٍ خارجية فقط. وبالرغم من التماثل غالباً عما إذا كانت الحرية السياسية تُفضي إلى التنمية، يجب علينا ألا نغفل عن إدراك أمر حاسم وهو أن الحريات السياسية الأساسية والحقوق الديمقراطية من 'مكونات' التنمية. وما ينبغي إثبات صلتها بها بشكلٍ غير مباشر من خلال إسهامها في نمو إجمالي الناتج الوطني.

تكن، بعد إدراك هذه الصلة المركزية بين التنمية والديمقراطية، يتوجب علينا كذلك تحليل الديمقراطية تحليلاً تحليلات consequential analysis، لأن هناك أنواعاً أخرى من الحريات أيضاً (غير الحريات السياسية الأساسية والحقوق المدنية)، شرعي الاهتمام. فلا بد لنا، مثلاً، من الاهتمام للفقر الاقتصادي. فيكون لدينا من ثم سبب للاهتمام بالنمو الاقتصادي حتى بالدلالة الضيقة لإجمالي الناتج الوطني أو حصة الفرد من إجمالي الناتج المحلي. لأن في إمكان زيادة الدخل الحقيقي نمهد السبل إلى بعض الإنجازات المهمة حقاً فقد ثبت الآن إلى حدٍ ما، مثلاً، وجود علاقة عامة بين النمو الاقتصادي وإزالة الفقر، كسبها الشواغل التوزيعية. ففضلاً عن توليدها دخلاً لكثير من الناس، تميل عملية النمو الاقتصادي إلى زيادة حجم الدخل العام، الذي يمكن استعادته للأغراض الاجتماعية، كالتعليم والخدمات الصحية والرعاية الصحية وغيرها من التسهيلات التي تحسن مباشرة حيوات وقدرات الناس. بالتفعل، تكون زيادة الدخل العام أمياً نعمة النمو الاقتصادي السريع أمرٌ يكثير من النمو الاقتصادي

(١١) اعتمدت هذه المسألة في الفصل ١١، الحريات والحريات والتفردات.



نميه (فمع نمو الاقتصاد الهندي، مثلاً، في السنوات الأخيرة معدّل 7 إلى 8 إلى 11 في المائة في السنة، ارتفع الدخل العام بمعدّل 9 إلى 10 إلى 11 في المائة تقريباً)، يخلق الدخل العام فرصة يمكن أن تستغلها الحكومة لجعل توزيع عمية التوسع الاقتصادي أكثر عدلاً. هذا بالطبع، ظرفٌ محتمل، لأن الاستخدام الفعلي لزيادة الدخل العام مسألة أخرى على قدر كبير من الأهمية. نكثُ النمو الاقتصادي يخلق الفرف عندما تمارس الحكومة هذا الخيار بمسؤولية.<sup>18</sup>

يقوم أوضح انتقاد حول اتوافق بين الديمقراطية والنمو الاقتصادي السريع على بعض المفارقات بين بدائي متتامة. مع التركيز خاصة على اقتصاديات شرق آسيا سريعة النمو، من جهة، والهند من جهة أخرى، بما لها من تاريخ طويل في ضعف نمو إجمالي الناتج الوطني وقوفه عند حد في المائة في السنة، لكنّ المفارقات الأوفى بين البلدان، فيدا هي نه جدره (ولا يمكن أن يكون هذا أقلّ جدارة من الممارسة السائدة القائمة على استخلاص نتيجة كبيرة من حفنة لا غير من المقاصلات الانتقائية بين عند من البلدان)، ثم تقدم أي سني تجريبي لا اعتقاد أن الديمقراطية تضادّ النمو الاقتصادي.<sup>19</sup> وبالرغم من العادة الدراجة للاستعداد بالهد كدليل حي على البلدان الديمقراطية التي يظل نموها الاقتصادي أيضاً كبير من النمو الاقتصادي للبلدان الأوتوقراطية، فإنّ تنازع النمو الاقتصادي الهند، تنازعاً مفضاً (وقد بدأ هذا التنازع في الثمانينات لكنه قوّي شبات بفضل الإصلاحات الاقتصادية في التسعينات واستمر بمعدّل مرتفع ضد ذلك

<sup>18</sup> حول التباين الهام لمختلف أنواع استخدام - أو تبيد - الموارد التي يأتي بها النمو الاقتصادي، انظر كتابي المشترك مع جان موريه Aranya Sen and Jean

*Orzo: Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989)

<sup>19</sup> انظر، مثلاً، Adam Przeworski et al. *Sustainable Democracy* (Cambridge

Cambridge University Press, 1995) Robert J. Barro, *Getting It Right: Markets*

*and Choices in a Free Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996)

انوقت) جعل من الصعب الآن استخدام الهند كمثالٍ أساسيٍ لنظام اقتصادي متقدم. الاقتصادي في ظل الحكم الديمقراطي. ومع ذلك فإن هذا اليوم ليست أهل ديمقراطية منها في السنين أو السبعينات<sup>111</sup> بانفعل. قصة أدلة عمارة على أن المتأخر الاقتصادي النظيف يعزز النمو الاقتصادي أكثر مما تعزز ضراوة النظام السياسي الشرس<sup>112</sup>.

### الأمن البشري والسلطة السياسية

كذلك، يتعين علينا تخفي مسألة النمو الاقتصادي لعهم المتطلبات الأولى للتنمية والسعي لرفاه الاجتماعي. ثمة أدلة جمة لا يصعب تجاهلها على أن الديمقراطية والحقوق السياسية والمدنية تميل إلى تحميس أشكال الحرية الأخرى (كالأمن البشري human security) من خلال إعطاء صوت، في كثيرٍ من الظروف على الأقل، للمحرومين وضعاف الحال. وتلك مسألة مهمة، ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدور الديمقراطية في النقاش العام وتعزيز الحكم بالإنسان. فنجاح الديمقراطية في منع الجماعات واحد من جملة الإسهامات محددة الجوانب للديمقراطية في تعزيز أمن وسلامة الناس. لكن ثمة كذلك مبادئ تطبيقية أخرى عديدة<sup>113</sup>.

111) الهند كانت مثل معديس لاطورة التي تزداد أحياناً ومعاها أن دخل الفرد يزداد ما يجب أن يكون مرتفعاً زلفاً معقولاً لاستمرار النظام الديمقراطي بهذا الشكل. (112) لا بد من الإشارة هنا إلى أنه، ما رغب من هيئة السياسات الاقتصادية المشوشة ما نجد معروف عتد، سمح النظام الديمقراطي ذاته ببعض الإصلاحات الضرورية التي يمكن أن تجعل النمو الاقتصادي أسرع بكثير، وهذا لهذا الإصلاحات السبيل (113) نظام تترسر لجنة الأمن البشري، التي تشكلت في الأمم المتحدة، وسكودم اليابان: Human Security Now (New York, US, 2004) وقد تعرفت برئاسة هانغ والجنة بالأمم المتحدة مع ذلك، وقد أوجدت، الشعبية ذات الرضى، والمفوضة سانية السابقة للأمم المتحدة لسوزون اللاحنى، وانظر كذلك Mary Kaldon, *Human Security: Reflections on Globalization and Intervention* (Cambridge: Polity Press, 2004).

إنّ القوة الحمايية للديمقراطية بتوفيرها الأمن للناس هي، في الواقع، أوسع بكثير من مجرد منع المجاعة. ثمّ يكن فقراء كوريا الجنوبية أمز دحرة أو إندونيسيا يفكرون كثيراً بالديمقراطية. كما بدأ لهم أن الحظوظ الاقتصادية للجميع تزداد لهم معاً، هي الثمانيات وأوائل التسعينات، لكنّ عندما نزلت بهم الأزمة الاقتصادية (وشعروا بالفقر) أو اختز الثمانيات. أدركوا فداحة افتقارهم إلى الديمقراطية والحقوق السياسية والمدنية، لاسيما أولئك الذين تدهورت سائرهم الاقتصادية وحيواتهم أشدّ التدهور. وأصبحت الديمقراطية هجاة مسانئة مركزية بهذه البلدان. واتخذت كوريا الجنوبية مبادرة كبرى في هذا الاتجاه.

أفادت الهند، دون شك، من الدور الحماي للديمقراطية في منح الحكام حافزاً سياسياً مستزاً لا تعدد إجراءات داعمه عندما ينوح في الألفن شبح الكوارث الطبيعية. لكنّ يمكن أن يكون تطبيق الديمقراطية وأثرها بعيداً جداً عن الكمال، كما هي الهند، بالرغم من الإنجازات الماثلة التي لا يحاري فيها أحد. [هاغن] تعطي الديمقراطية فرصة للمعارضة للضغط لإحداث تغيير حتى عندما تكون المشكلة مرنة ونها تاريخ ضويل، لا حادة مفاجئة، كما هي الحال في المجتمعات. بعكس الضعف النسبي لسياسات الإجماعية الهندية في التعليم المدرسي والرعاية الصحية الأساسية وتعذيب الطفل والإصلاح الزراعي الأساسي والتمساده بين الجنسين قصوراً في النفاثر العام والضعف الاجتماعي المتشزم سياسياً (بعاً في ذلك ضغط المعارضة)، لا قصوراً في التفكير الرسمي للحكومة فحسب.<sup>15</sup> بالفعل، توفر الهند مثلاً مسانئاً للإنجازات

15 ويمكن أن سلام الصحافة الهندية، فذات مجلة حولها، فذاتها من التعامل مع حالات المرمات المستديرة لا الثورة الهندية. عوقوف على حللي لهذه المشكلة من أحد أبرز محرري الهند، انظر N. Ram, "An Independent Press and Auto-

المعهد للديمقراطية وإخفاقاتها النوعية المتصلة بقصور استغلال الفرص التي أتاحتها المؤسسات الديمقراطية. وثمة سببٌ قروي لتجاوز الجانب المؤسسي للديمقراطية (ببني الديمقراطية) المتعلق بالانتخابات إلى ما ينخفض عنها في المواقع من نتائج (بني الديمقراطية).

### الديمقراطية واختيار السياسة

تم تأسيس الحاجة العامة إلى السياسات الاجتماعية بما فيه الكفاية إلا في بعض أنحاء الهند وحسب. لعل تجارب ولاية كيرالا تصرب بُنغ مثل لذلك، حيث نقيت الحاجة إلى التعزيم الشامل والرعاية الصحية الأوثنية والمساواة الأوثنية بين الجنسين تأييداً سياسياً مؤثراً. يكمن تفسير ذلك في الماضي والحاضر معاً: عمن اتوجه التعليمي للحركات المناهضة للطبقة العليا بكيرالا (التي ورثها حزب اليسر الحالي بكرالا)، إلى أولى مبادرات المعاملات المنحنية لرفاكور وكوشين (اللتين بقيتا خارج الحكم البيطاني للهند لأسباب تتعلق بالسياسات المحلية)، إلى الأنشطة التبشيرية المنتشرة في المدارس (التي تم تقصير آثارها على المسيحيين الذين يشكلون خمس سكان كيرالا)، إلى انهيار التوري للماء في القرى العائنية، المرتبطة في جانب منها بوجود وبروز حقوق وزارة الأملاك عن الأم لفرقة كبيرة ومؤثرة من الطائفة الهندوسية - هم البير Nairs [طبقة حكام ومحاربي وأعيان ثلاث كيرالا الهندوس قبل الاستقلال] <sup>40</sup> وقد مضى الآن وقتٌ طويل أحسنت فيه كيرالا استخدام

hunger Strategies- The Indian Experience", in Jean Drèze and Ananya Sen (eds), *The Political Economy of Hunger* (Oxford: Clarendon Press, 1996).  
Kashik Basu, *The Revival of Democracy* (Delhi: انظر كينيت 1996).  
Permanent Black, 2007).

(\*) حول هذه المسائل، انظر كشي (New York: انظر كشي 1999).  
Knopf and Oxford: Oxford University Press, 1999). وانظر كذلك

الإرادة السياسية والتصوت السياسي لتوسيع نطاق الفرص الاجتماعية. ومن المؤكد أن استخدام المؤسسات الديمقراطية ليس مستقلاً عن طبيعة الظروف الاجتماعية.

من الصعب التمهّل عن الامتياز العناني أن الأداء الاقتصادي والفرصة الاجتماعية، والتصوت السياسي، والفرص العام كل أولئك مرتبطاً ببعض بعضه ببعض. ولغة علامات قوية على التغيير في الميادين التي كان فيها الإصرار على استخدام الصوت السياسي والاجتماعي أقوى في الأونة الأخيرة. وقد ولدت مسألة التمييز بين الجنسين كثيراً من الاشتباك السياسي في السنوات الأخيرة (بقيادة الحركات النسوية في انغاب)، وأضاف هذا إلى الجهود السياسية المتصعبة على تخفيض التباين بين الجنسين في الميادين الاجتماعية والاقتصادية. هناك تاريخ طويل بالهند لروز النساء في ميادين معينة، ومن ذلك شغلهم مناصب سياسية قيادية. وبالرغم من أن تلك الأحزاب كانت مرتبطة دون تلك بأصوات النساء (التي ساندتها فوض المشاركة السياسية في السنوات الأخيرة)، اقتصر أثرها إلى حد بعيد على قطاعات صغيرة نسبياً - الشرائح الأكثر غنى في انغاب - من السكان.<sup>10</sup> ومن السمات المهمة لارتقاء أصوات النساء في الحياة العامة المعاصرة بالهند الاتساع التدريجي إنهاء التعطّل الاجتماعية. وما يزال الطريق طويلاً أمام الهند لإزالة التمييز ضد النساء

Jeffrey, Politics, Women, and Keral-being: How Kerala Became a 'Model'  
 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); V. K. Ramachandran,  
 'Kerala's Development: Achievements', in Jean Drèze and Amartya Sen  
 (eds), *Indian Development: National Regional Perspectives*, Oxford and  
 Delhi: Oxford University Press, 1996).

10 في حين أن أغلب الترجمات السياسية للنساء بالهند من نسخة "مؤلفات" تلك حالات قلة من التجارب السياسية الثلاثة لهيئات محليات لحضر التصديقات المدنية إلى الهيئات الرئيسية العليا، أتت من الشرائح الأكثر ثراء في تلك المجتمعات.

في المناصب، لكنَّ ازديادَ المشاركة السياسية في اندور الاجتماعي قلَّبه  
كأنَّ تطوراً هاماً وبناتاً في الممارسة الديمقراطية بالهند.

عنى وجه العموم، بدأت إمكانات التحريك السياسي حول مسائل  
انتخابات الاجتماعي والحرمان تُستغفر الآن أكثر من ذي قبل، بالرغم من  
احصار الالتزام بهذه المسائل لعدة سنوات بفعل السياسات الخطابية التي  
حرفت الاهتمام عن هذه الشواغل. وقد نشطت الحركات المنظمة أكثر  
بكثير في الآونة الأخيرة مستندةً بصفة عامة إلى مطالب حقوق الإنسان،  
كالتحق في التعليم المدرسي، وحق الغذاء (الاسيما وجبات منتصف النهار  
المدرسية)، واستحقاق الرعاية الصحية الأساسية، وضمانات المحافظة  
على البيئة، والحق في العمل المضمون. تعمل هذه الحركات على  
تركيز الاهتمام على إخفاقات مجتمعية معينة، في جانب من الأمر كمنهم  
لنقاشات العامة الواسعة في وسائل الإعلام، كما توفر هامشاً أوسع  
للمطالب المهمة اجتماعياً.

لا شك يمكن استخدام الديمقراطية لتعزيز العدالة الاجتماعية وجعل  
المسائل أفضل وأعدل. لكن العملية ليست، مع ذلك، تلقائية وتطلب  
إرادة سياسية من جانب المواطنين الملتزمين سياسياً. وبالرغم من أن العجز  
المستحلص من التجارب العملية المدرسية هنا أنت هي المقام الأول من  
آسيا ولاسيما الهند والصين، يمكن استخلاص عبر مشابهة من مناطق  
أخرى، كالولايات المتحدة والبلدان الأوروبية.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> بالطبع، نلزم ممارسة الديمقراطية بعناية كل البعد عن العنصرية في أقدم ديمقراطيات  
العالم من حيث العنصرية التي نفذت في طريق المشاركة وأثر التغطية الإعلامية وإيران  
بدأ أن حصر كبير أزيل من طريق المشاركة، على مستوى القمة مؤخراً، ما تحتاج  
بمراكز أوباما رئيساً. حول مشكلات ممارسة الديمقراطية بالولايات المتحدة،  
انظر هذا الكتاب الكائن في: رونالد داوركين *Democracy Is Possible Here: Principles for a New Political Debate* (Princeton, NJ:  
Princeton University Press, 2006).

## حقوق الأقليات وأولويات الاستيعاب

أنحول، أخيراً، إلى ما هو دون شك أصعب المسائل التي يتعين على الديمقراطية معالجتها. بالرغم من أن إدراك أن على الديمقراطية أن تُعنى بحكم الأثرية وحقوق الأقليات ليس فكرة جديدة، كثيراً ما يُنظر إلى الديمقراطية، في السياق السفيسي (كما بينت في الفصل السابق)، على أنها تصويت وحكم أغلبية وحسب. أما المهم الأوسع للديمقراطية بصفتها نقاشاً عاماً (كما بينت في الفصل السابق)، الذي يشمل امتحان التصويت لكنه يمتد إلى ما هو أبعد من ذلك، فيمكن أن يتوجب أهمية حقوق الأقليات دون تجاهل أصوات الأغلبية كجزء من إنشاء الجتمع للديمقراطية. وكان رائد نظرية الحيار الاجتماعي من القرن الثامن عشر، الماركيز دو كوندورسيه، قد حذّر من "البدء، الذي شاع كثيراً بين قدامى الجمهوريين ومُحذّريهم، بأن في إمكان الغنة إذا امتلكت انشعية التصحية بالكثرة"<sup>104</sup>.

تبقى، مع ذلك، مشكلة ميل الأغلبية الفاسية، التي لا تُسمع بوجع الضعيف لإلغاء حقوق الأقلية، إلى جعل المجتمع يواجه خياراً قاسياً بين تأييد حكم الأغلبية وضمّان حقوق الأقليات. لذلك يكون تشكيل قوَم السامع ذا أهمية مركزية جداً لعمل النظم الديمقراطية بشكلٍ مريح (كما بينت في الفصل 14).

<sup>104</sup> Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des évènements humains à la élibation des voix* (1785, New York: Chelsea House, 1972), in *Oeuvres de Condorcet*, edited by A. Condorcet O'Connor and M. F. Arago (Paris: Librairie Didot, 1847-49), vol. II, pp. 176-7. وينظر كذلك ما دار من نقاش حول هذه المسألة وغيرها من مسائل في Franz Rothschild, *Economic Sentiments, Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

تسري هذه المسائل كذلك على دور الديمقراطية في منع العنف الطائفي. المشككة هنا أعقد من إدراك أن في إمكان الديمقراطية إبعاد تبع العنف الطائفي مثلما أعدت نسخ المجاعة، هكذا ببساطة. وبالرغم من أن ضحايا المجاعة يشكلون نسبة ضئيلة من سكان أي بلد تهدده، فإن الديمقراطية تمنع التجمعة لأن محنة هذه الأقلية تُسبب بالنقاش العام توليد أغلبية صخبة لنج المجاعة، ولأن عموم السكان لا يكون لديهم [عادةً] سبب خاص لحمل أي ضريبة متأصنة - أو حقبة دفين يمكن استغلاله - تجاه الضحايا المحتملين للمجاعة. أما في الصراع الطائفي، حيث يكون في استطاعة المتطرفين تحريك العداوات بين الفئات العرقية، فالعملية أكثر تعقيداً بكثير.

بعند دور الديمقراطية في منع العنف الطائفي على قدرة العدلات السياسية الاستيعابية والتضامنية على كبح الشعب المسموم بفكر انفرقة الطائفة. وقد كانت هذه مسألة ذات شأن في الهند المستقلة، لا سيما لأن الحكومة العلمانية متعددة الديانات وُلدت في فترة من الصراع والعنف الطائفي العنيفين في الأربعينات، فترة كانت قصيرة بتعداد السنين لكنها طويلة بظلمها المديد من الشعور بالتهديد. وقد ناقش العلماء غامبي والمشككة بصراحة بهذا الشكل في توضيحه أهمية الاستيعاب كجزء أساسي من الديمقراطية التي كانت تسعى لها الحركة الاستقلالية التي كان يقومون<sup>18</sup>

وكان هناك بعض النجاح في هذا الشأن، وخرجت علمانية الهند الديمقراطية سليمة بصفة عامة، بالرغم من التوترات التي كانت تحصل من

(\*) كتاب غامبي من هذا الموضوع: *الخطر* (New Delhi: Government of India, 1964). ونظر كذلك كتابي *Identity and Intercaste: The Illusion of Democracy* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Allen Lane, 2006) لاجل الصفحات 165-69.



حينئذٍ آخر، وذلك بالتسامح والاحترام المتبادلين. لكنَّ نجاحها لم نحُلْ مع ذلك، دون اندلاع العنف الطائفي بصفة دورية، غالباً بتعريض من جماعات سياسية مستفيدة من هكذا شرذمة. السبيل الأوضح للتغلب على أثر الغوغائية القسطنطينية هو تبني قيم أرحب تخطي الحواجز الفاصلة بين الطوائف. وإن الاعتراف بالهويات المتعددة للشخص الواحد، وما الهوية الدينية إلا واحدة منها فقط، حاسم الأهمية في هذا الشأن؛ فالهندوس والمسلمون والسيخ والمسيحيون بالهند، مثلاً، لا يشاطرون جنسية واحدة فحسب، بل يمكن أن يشاطروا هويات أخرى كذلك. حسب الفرد، كالمعلم والأدب، والمهنة، والمكان، وكثير من أسس التصنيف الأخرى.<sup>191</sup> تتيح السياسات الديمقراطية الفرصة لمناقشة الانتماءات غير القومية والمزاعم المناهضة لها حول الانقسامات الدينية.<sup>192</sup> وعندما شن متطرفون مسلمون (أغلب المظن أنهم باكستاني الأصل) هجمات موبائي في نوفمبر 2008، ثم شُرِّدوا ردّة الفعل التي خيف منها كثيرٌ أهد المسلمون الهنود ويعود جلُّ الفضل في ذلك إلى النقاش العام الذي تلا الهجمات، وشارك فيه مسلمون وغير مسلمين متشاركين غاية. ففي استطاعة الديمقراطية المساعدة على خلق يدرك أرحباً بعدد هويات الناس، ما في ذلك شك.<sup>193</sup>

(\*) بالمثل، لم تكن نشطة الهوتو. ندير اونكو، الأعمال عبق فطحة ضد التوتسي برواندا سنة 1994، هويتهم المدرجة كهوتو وحسنه، بل كانوا يشاطرون مع التوتسي هويات أخرى. عهد أنهم رواتيون وأقاربه ورعا كينغليس.

191 في الهند - لأن، أنني بشكل الهندوس أكثر من 80 في المائة من سكانها، رئيس الحكومة سيغن ورغيم التحالف السياسي الحاكم فيها (والحزب الحاكم، الكونغرس) مميحاً الأصل. وكان لها إس ذلك رئيس من عام 2004 إلى 2017 (ورؤساء مسلمون أيضاً قبل ذلك)، بحيث لم يكن يتفعل أثر المصاحب الحكومية البرتية الثلاثة في البلاد هي تلك المنزلة من الأغلبية السكانية - ومع ذلك لم يكن هناك إحساس منومس بالاصحاب.

192 حول هذا المسألة، انظر كتابي *Identity and Violence: The Illusion of*

ومع ذلك، ما تزال الصوارق السكاتية، كالاختلافات التعريفية، مناجاة للاستغلال من طرف أولئك الذين يريدون تمية السحط والتعريف على العنف، ما نسم نعلمي الروابط التي أقامتها الديمقراطيات الوطنية كمدع عدالة نقي من هذا الأمر.<sup>10</sup> وسوف يعتمد الكثير على قدرة السياسات الديمقراطية على توليد قيم متسمة، إذ لا يكفي مجرد وجود مؤسسات ديمقراطية لضمان النجاح تفانياً. هنا يظهر الدور المهم للغاية الذي يمكن أن تلعبه وسائل الإعلام التكنولوجية والنشطة تجعل مشكلات جماعات معينة من الناس ومعنها الإنسانية أوفر حظاً من التفهم لدى الجماعات الأخرى

فإنجاح الديمقراطية ليس مجرد امتلاك أكسبي هيكلية مؤسسية يمكن أن تقصرو. فهو يعتمد حتماً على أنماط سلوكنا انفعلي وأثر انتفاعات السياسة والاجتماعية. ولا يسعنا ترك المسألة في الأيدي الأمية لتبراعة المؤسسة العريقة. فعمل المؤسسات الديمقراطية، تعمل كل المؤسسات الأخرى، يعتمد على قيام عابدين بشر باستغلال الفرص المتاحة لإحداث إنجازاتٍ معقولة. وقد يبدو أن الدروس العملية المستفادة من سردنا هذه التجارب الهائلة تكتمل. بصفة عامة، اليراهين النظرية التي سقنا فيما تقدم من الكتاب، وتدعم القضية المفهومية لاستدعاء الينايد لا الينتي فعمس، في المعني للعدالة.

<sup>10</sup> نطلق أحداث الشعب اعظمه التي ابدعت في عر حوارات سنة 2002، والتي مبيد زهاء 2000 شخص بعضهم أغلبيهم مسلمون، لطفة كبيرة في السحن السياسي للبلد. وقد أشار المعارضون لهذه الأحداث في سائر البلاد إلى فاة القيم العمانية المتعددة الديمقراطية. وثمة دليل، مستمد من الدراسات الانحصية، على أن هذه الواقعة السحجلة عززت بالفعل تاييد الأحزاب العمانية في الانتخابات العامة سنة 2004 التي نتت تلك لأحداث التعرعية.

## حقوق الإنسان والموجبات العالمية

نمة شيء جذاك جداً في فكرة أن تكون لكل شخص في أي مكان في العالم، بغض النظر عن جنسيته أو مكان إقامته أو مرقه أو طبقة أو طائفته أو جماعته، حقوق أساسية معينة يحترمها الآخرون. وقد استُخدمت الجاذبية الأخلاقية الكبرى لحقوق الإنسان لأغراض شتى، من مقاومة التعذيب والاعتقال التعسفي والتمييز العنصري (إلى المطالبة بإنهاء الجوع والمخاطبة والإسهال الطبي على مستوى العالم. في الوقت نفسه، يعتبر كثير من انتقاد أن حقوق الإنسان الأساسية، التي يُفترض أن يتمتع بها الناس بساطة لأنهم بشر، تنفرد كثيراً إلى أي نوع من الأساس العقلي. والسؤال الآن القلان يترددان مرة بعد مرة هذا: هل توجد هذه الحقوق؟ وما مصدرها؟

لا نمازي هاهنا في حاذية حقوق الإنسان كاعتقاد عام أو فاعليتها كخطاب سياسي. إنما يتعلق الشك والارتباك بما يُعتقد أنه رُخاوة أو عاطفية الأساس المفهومي لحقوق الإنسان. إذ يعتبر كثير من الفلاسفة والمخترين القانونيين خطابات حقوق الإنسان مجردة كلام فضفاض - خبيث، أي نخب، بل جذير بالثناء - لكنه لا تمنع، هكذا يُفترض، بكثير من المناعة الفكرية.

ليس التباين الحماد بين الاستخدام واسع النطاق لفكرة حقوق الإنسان والشكوك الفكري في مانتها المفهوميه بجديد. فقد اعتبر إعلان الاستقلال الأمريكي أمراً بدهياً أن تكون لكل شخص حقوق غير قديمه للمصادرة. وبعد ثلاث عشرة سنة من ذلك، سنة 1789، وقد الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان أن الناس يؤمنون بحراراً ويفنون كذلك

أحراراً متساوي الحقوق<sup>191</sup> لكن لم يلبث جريمي بنتام طويلاً أن اقترح في كتابه مخالطات أو ضوية *Anarchical Fallacies* الذي وضعه فيما بين 1791 و1792، ضد حقوق الإنسان الفرنسية، أطراح كل تلك النزاع. مضمراً على أن الحقوق الطبيعية هراء محض: وأن الحقوق الطبيعية التي لا تسفد بالتقدم، بلاغته فارغة، وهراء متكلف ضيف<sup>192</sup> أظن أنه أراد أن يقول إنه نوع من الهراء متصع الرفعة.

وما يبرك الانقسام جيداً إلى الآن، فبالرغم من الاستخدام المتواصل لتفكرة حقوق الإنسان في الشؤون العالمية، ما يزال هناك كثيرون لا يرون في الفكرة أكثر من أزعج على التورق<sup>193</sup> (إذا استخدمنا هذه العبارة الأخرى من عبارات بنتام اللاذعة). وغالباً ما يكون أطراح حقوق الإنسان لساملاً وموجهاً ضد أي اعتقاد بوجود حقوق يمكن أن تكون نلّاس لمجرد كونهم بشرأ بدل تلك التي تتعلق على أهليات معينة نهم كالمواطنة، أو تنصل بأحكام معينة في تشريع حقيقي أو في القوانين العامة<sup>194</sup> المتعم بها [عموماً].

<sup>191</sup> أني إعلان حقوق الإنسان من الأفكار الإيديولوجية التي بُطّفت بانتوفا الفرنسية. التي كانت إاز لا أساساً لم يعكس فحسب ثورات اجتماعية متعاطفة بل انقلاباً فكرياً عبيقاً كذلك عكس إعلان الاستقلال الأمريكي تحوفاً في الأفكار الاجتماعية والسياسية. به كتب جيمسون يقول: «كلمت الحكومة بداهة مجردة أذاً، مفيدة برعاً من، يسعى من سلامة البشر، الذين ولدوا متساويين. لتأمين حياتهم وحرياتهم الفردية وحقوقهم في السعي لسعادة» (عن ما نصرت حكومة من عن هذه المقاصد، قال جيمسون ذلك وأطلق عبارة سيررته عنها: هي قصور أوروبا<sup>192</sup> ممن من حق الشعب تعبيرها أو الإحصاء بها» (Bernard Bailyn, *Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence* (New York: Vintage Books, 1992) p. 158).

<sup>192</sup> Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies: Being an Examination of the Declaration of Rights Issued during the French Revolution* (1792); republished in J. Banning (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. II (Edinburgh: Wollman Tac, 1847), p. 507.

وعلاياً ما يكون نشطة حقوق الإنسان ضمني انبساط جيداً في انتقادهم الفكري. ربما لأن كثيراً من أولئك الذين يستعدون حقوق الإنسان يريدون تغيير النعائم أكثر مما يريدون تغييره (إذا استحضرتنا هنا التمييز القديم لكازل ماركس الشهير). ليس من الصعب فهم تردد أولئك الشغفاء في صرف كثير من الوقت على محاولة تقديم مبررات مفهومة لإقناع المنظرين المتشككين في حقوق الإنسان، بالنظر إلى الإلحاح الواضح للحاجة إلى الرد على حالات الحرمان الرهيب من هذه الحقوق في مختلف أرجاء العالم. وقد كانت لهذا الموقف الاستباقي ثبوته، لأنه سمح بالاستخدام الفوري لفكرة حقوق الإنسان الحداثة عموماً لمواجهة الاضطهاد الشديد أو المؤسسي المماثل، دون الاضطرار إلى انتظار انجلاء الأجواء النظرية. وبما رغم من ذلك، لا بد من تناول الشكوك المتحيزة بفكرة حقوق الإنسان بالبحث وتوضيح أساسها الفكري، إذا كان لها أن تحظى بنصرة فكرية مستدامة.

### ما هي حقوق الإنسان؟

من المهم التذكير جدياً بالتشكيك في طبيعة وأساس حقوق الإنسان، والمؤد على التقليد القديم - الراسخ - باضراح هذه التمازج: اطراحاً مهوراً عجباً. وما تحييض بنام أن 'حقوق الإنسان' مجرد هراء (إن لم يكن هراءً متكلفاً ضليلاً 'nonsense upon stilts') إلا مجرد حبير قوي عن الشكوك العامة التي يشاطره إياها - بقليل أو كثير - كثيراً جداً من الناس. وتتطلب الشكوك تحليلاً جدياً لتوكيد مكانة حقوق الإنسان وفهم صلتها بفكرة العدالة، الأمرين معاً.

فما هي بالضبط حقوق الإنسان؟ وهل تمثل هذه الأمور فعلاً وحيود، كما بسأل غالباً؟ ثمة ثمة من التفاوت في الطريقة التي تُسعى بها فكرة حقوق الإنسان بين بعض الناس وبعضهم الآخر نكراً يمكننا، مع ذلك، تنشئ الفوارق الأساسية التي تحف خلف هذه التعبيرات لا بمعانية

الممارسة المعاصرة لاستخدام المفهوم فحسب، بل تاريخ استخدامها على مدى طويلة من الزمن أيضا. يشمل هذا التاريخ الغني استدعاء (ما سُمي) 'الحقوق غير القابلة للمصادرة' 'inalienable rights' في إعلان الاستقلال الأمريكي وتوكيدات مشابهة في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان في القرن الثامن عشر ('*Declaration des droits de l'Homme et du citoyen*') الذي طرحه المرثس دو لافايت أبناء الثورة الفرنسية سنة 1789 استناداً إلى المبادئ الفلسفية والسياسية لعصر التنوير. وكان تبني الأمم المتحدة لاحدث نيباً الإعلان العالمي لحقوق الإنسان the *Universal Declaration of Human Rights* سنة 1948.

من الواضح أنّ 'وجود' حقوق الإنسان ليس كوجود 'بيع من' وسط لندن. ولا هو يشبه وجود القوانين المشتقة في كتاب القانون. وإعلانات حقوق الإنسان، وإن صيغت في شكل اعتراف بوجود أشياء تسمى حقوق إنسان، هي في الواقع تصريحات حول ما ينبغي عمله.<sup>19</sup> تصالب

(19) تناولنا أعلاه مسألة التماثل بين الحقيقة والقيمة (أزير ما هو موضوعي وما هو ذاتي، باعتبار القيمة تقيماً ذاتياً) في السعة التي ستخدم بصيغة عامة، وذلك في الفصل 1، العقل والموضوعية والفعل 5، ألمعاد والموضوعية، ومن المهم هنا إدراك أنّ فكرة الموضوعية هي توكيد وجود حقوق الإنسان إن لم هو الاعتراف ببعض العربات النهائية، التي ينبغي زعمها، خرافتها، وبشكل التناقض المجتمعي، بشكل أو بآخر، بدعيها وتعزيرها. لدى فضل قول في هذا الشأن ساذني به في الصناعات التالية. حول أسئلة المنهجية المتصلة بهذا كتابنا ندرجات، انظر Holly Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002) والمعروف 'Two Dogmas of Empiricism' في كتاب وليد فان أورمان كونين Willard Van Orman Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960) وكانت محبوبات نجيب عبد انشاباتك معبر تتابع جة هي جنب 'لاقتناء' لقرأ من ذلك في Vivian Walsh 'Philosophy and Economics', in John Forwell, Murray Gillpat and Peter Newman (eds), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics* (London: Macmillan, 1997), pp. 241-9

بالاعتراف بموجبات وتشير إلى وجوب عمل شيء لإقامة هذه الحريات المعترف بها والمستحقة من خلال هذه الحقوق. أما ما لا تكونه فهو زعم أن حقوق الإنسان هي بالفعل حقوق قانونية راسخة، كرسها التشريع أو القانون العام (سأبين فيما سأتي خلطاً بنتم بين هاتين السأتين المختلفتين).<sup>101</sup>

إذا كانت هذه هي الطريقة التي يفهم بها حقوق الإنسان، ثارت على الفور أعضاً مسألتان: مسألة المحتوى، content، ومسألة الصلوحية أو الجدوة، viability. أما مسألة المحتوى فهي موضوع التوكيد الأخلاقي من خلال إعلان حقوق الإنسان. الرذ باحتصار (استناداً إلى ما استدعى نظرياً وعملياً أين حجج)، أن محل التوكيد الأخلاقي هو الأهمية الحاسمة لبعض الحريات (تخليص الإنسان من برائش التعتب أو الموت جوعاً) وبالتالي حول الحاجة إلى قبول بعض الواجبات الاجتماعية لتعزيز أو حماية هذه الحريات.<sup>102</sup> ويحتاج هذا الزعمان - حول الحريات والواجبات إلى معابنة أوقى (لكني سأكتفي هاهنا بتحديد نوع الصراخ التي تحاول أخلاقيات حقوق الإنسان طرحه).

أما المسألة الثانية فتتصل بصلوحية أو جدوة المزاء، الأخلاقية

101 نحد عنناً وواعاً عن هذا الزعم في مقالتي 'Elements of a Theory of Human Rights', *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2004) 'Human Rights and Rights', *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2004) 'The Limits of Law', *Cordozo Law Journal*, 27 (April 2006) هاتان المقالتان جذراً عاماً لأسس وأشر ومضامين تعدد الحقوق، في الهدية، صراع أخلاقية نظري المظالم الأساسية بتفكير المحايد.

102 كما جاء في كتاب جون ريتش وروالبرتو مونخادا قولي المحقة Judith Blau and Alberto Moreau, *Justice in the Central States: Human Rights and the U.S. Constitution* (New York: Rowman & Littlefield, 2006) الاستقلال سنة 1787، باعتباره بعضي "حقوق الأساس"، كان يشبه نوعاً تلبين بكل مرأتي عدم الاستقلال، وكشاة الدستور، وإنشاء أنه الحكيم (ص 12).

التي يشتمل عليها هذا الإعلان أو ذلك لحقوق الإنسان. فككل المزايم الأخلاقية الأخرى التي ينادي بها أنصار إعلانات حقوق الإنسان، تطوي هذه الإعلانات على افتراض ضمني مفاده أن المزايم الأخلاقية التي تقوم عليها ستحتاز امتحان التدقيق المفتوح المدروس. وهنا محل تعليق فيهم موضوع هذا النقاش بتمرير 'الحياد المتهرج' الذي عرضنا له آنفاً في هذا الكتاب. بالفعل، فاستدعاء عملية تفاعلية كالتدقيق التقدي. الذي يفتح آليات لأراء الآخرين وما يمكن الحصول عليه من معلومات ذات صلة، سمة مركزية للإطار العام للتقييم الأخلاقي والمبني الذي بحثنا آنفاً في هذا العمل. وتعتبر انضوحيية أو انجدارة في التفكير المحايد. في هذه العقارية، مركزية لترير حقوق الإنسان. حتى لو كان هذا التفكير يترك متعلق واسعة من التسلسل والتناقل.<sup>101</sup> ولا بد من تطبيق النظام المعرفي للتدقيق والجدارة<sup>102</sup> 'the discipline of scrutiny and viability' على الميدان التدقيق لحقوق الإنسان. سأعود إلى هذه المسألة في أواخر هذا الفصل.

قد تأتي الظروف ذات الأخلاقية، ذات المحرق السياسي الواضح، في هذا الإعلان أو ذلك لحقوق الإنسان من طرف أشخاص أو مؤسسات، وقد تُقدم كقبولات فردية أو ظروف اجتماعية. كذلك يمكن أن يوكدها بشكل بارز جداً مجموعات معينة مكلفة بدراسة هذه المسائل. كمجموعه الأشخاص الذين كتبوا إعلان الاستقلال الأمريكي والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان، أو كلجنة الأمم المتحدة التي وصفت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (وكانت إيانور روزفلت على رأسها). وقد نحظى

<sup>101</sup> لا يصير السافر العربي مفردة هذا الكتاب بعد نقده شرحة من أسباب لاسيا في المظنة وبفضل ق. الصوت والخير الاجتماعي. وسنالك نصاً آخر من البحث في الفصل الأخيرة 'العدالة والعام'.

<sup>102</sup> استخدم هنا المعنى الموضح للتحقق *workable* (أي *workable, etc.*)



صياغات هذه المجموعات بنوع من المصادقة المؤسسية، كما حدث، مثلاً، في نصوبت سنة 1948 في الأمم المتحدة لجنة النساء آنذاك. لكنّ الذي صيغ وصودق عليه إنما هو تأكيد أخلاقي - وليس طرْحاً حراً، ما هو في الأصل مكوّن قانوناً

دافعاً، غالباً ما تكون هذه الصياغات البسطة لحقوق الإنسان دعوات لسنّ تشريع جديد، لا متكئة على أساس قانوني قائم. وقد نمنى واضعو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 بوضوح أن يكون هذا الاعتراف السماع بحقوق الإنسان نموذجاً لنسّن تشريعات جديدة تقوّن تلك الحقوق في جميع أنحاء العالم.<sup>41</sup> لقد كان التركيز على وضع تشريع جديد، لا على مجرد تفسير أكثر إنسانية للمجموعات القانونية القائمة.

تشبه البناات الأخلاقية لحقوق الإنسان ما يرد من تصريحات، مثلاً، في [أديبات] الأخلاق النفعية - (وإن كانت المحتويات الجوهرية لمفولات حقوق الإنسان مختلفة كلياً عن المزاعم النفعية. يريد النفعيون اعتبار المنافع كلّ ما يهيم في النهاية ويضادون بأن نقوم السياسات على تعظيم المجموع الكلي لمنافع، بينما يريد أنصار حقوق الإنسان الاعتراف بأهمية حقوق معينة وقبول بعض المواجهات الاجتماعية لحميتها. لكنّ الفريقين وإن اختلفا حول العضون الذين نلذطالب الأخلاقية، يحاربان على جهة واحدة - مشتركة - هي جهة المعتقدات والبيانات الأخلاقية وهذا بيتّ القصيد في الإجابة على سؤال: ما هي حقوق الإنسان؟

إذا فهم تأكيد حق ما من حقوق الإنسان على هذا النحو (كأن يصاغ، مثلاً، بعبارة هذه الحرب مهمة وعلينا التفكير بجديّة فيما يتبع

41 كانت لدى إيتنو، روزفولت، خاصةً، هكذا اموز عندما قادت الأمم المتحدة لجنة إلى نبي الإعلان العالمي سنة 1948 تحدسوةً جديلاً لتتاريخ التوافق لهذا الإعلان العالمي النووي + في *Mary Ann Glendon, A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2001).

علينا عدلُه لتساعدنا بعضنا بعضاً على إقامتها)، أمكن بالفعل مقزبته بالمقولات الأخلاقية الأخرى. كمقولة 'السعادة مهمة' أو 'الاستقلال مهم' أو 'لا بد من صون الحريات الشخصية'. وبذلك، يكون سؤال 'هل هناك حقاً شيء اسمه حقوق إنسان؟' كسؤال 'هل المساعدة حقاً مهمة؟' أو 'هل الاستقلال أو الحرية الشخصية حقاً مهم أو مهمة؟' هذه كما لا يخفى مسائل أخلاقية قابلة للتفاس. وتعمد ضلوحية أو جدارة المزاعم الخاصة بها على اتدقيق فيما يؤكد (لا ينفي) من العروة هنا التي سمألتني سر وتقسيم الضلوحية/الجدارة.<sup>101</sup> يشبه طلب 'إثبات الوجود' الذي

<sup>101</sup> ومع ذلك، ففي البحث عن إجابات لهذه الأسئلة الصعبة، لا يتصر عليا البحث عن وجود أشياء أخلاقية يمكن تسميتها بحقوق إنسان. حول المسألة العامة لتقسيم الأخلاق، انظر الفصل 4، العقل والنوعوية. وانظر كذلك Hahry Putnam, *Why Not Abolish Dogology?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

<sup>102</sup> يجب ألا نحط بين تم كيد لعبة 'أخذها وتعبير' ووالد دقورس، الذي أبدى توسامي سكاتفور، بأن البحث يجب أن يركز على أن 'أخذها' هي حجة مهمة على أن الأمر ليس هو الأفضل أن يتم ذلك' (Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977) and Scanlon, 'Rights and Interests', in Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds), *Arguments for a Better World* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2009), pp. 168-9). أرى أن أخذ 'أخذها' مني محصل المجد يتطلب من الاعتراف بأنه سيكون 'أمرًا منسًا - أي فظيماً في بعض الأحيان - أن تشكك. لا يقتضي الاعتراف برجح ما يتراضى أنه يجب أن يحصل كل حجة أخرى صادقة تستند، مثلاً، إلى مصالح البحث أو حرية أخرى غير متضمنة في ذلك الحق). وقد لا يكون من المتدهش أن يُلقي حضور فكرة حقوق الإنسان في وجهها غالباً وبشكل لا يمتنع عن دفع كل الحجج المضادة التي تطرح من هذه الحقوق على أساس أن هذه المزايا صادقة جداً عن المصالح التي تعرفنا بها ونستوكرافت ولا هو عريي أو ما من بيني إلى إمام أسهمه، حقوق الكائنات الإنسانية ذر تلغ دحض كل الحجج المضادة بصفة منفصلة، ولا يفعل كذلك جبر الدين يمكن اعتبارهم اليوم مدافعين عن حقوق الإنسان لكنهم يصرونه مع ذلك، على أخذ حقوق الإنسان على محمل الجد وإدراجها بين المحددات تقوية للعقل، بل تجاهلها أو اللومس فونها يساعده.

يوجه غالباً إلى نشاط حقوق الإنسان تلك إثبات مزاعم أخلاقية من نوع آخر - نعية أو راولزية أو نوزيكية. وهذه إحدى الكيفيات التي يرتبط بها موضوع حقوق الإنسان ارتباطاً وثيقاً بموضوع تركيز هذا الكتاب، لأن التدقيق العام *public scrutiny* مورخني في المقاربة المتحددة فيه.

### الأخلاق والقانون

قد يساعد التشابه بين عبارات حقوق الإنسان والعقولات النفعية بصفتها طر وحبات أخلاقية على تجلئة بعض الغموض الذي يحيط بالمشكلات الدائرة حول حقوق الإنسان منذ أمد بعيد. من السهل استبانة وجه الشبه الأساسي بين هاتين العقادتين كمسارين بديلين - لكنهما جد مختلفين - إلى الأخلاق الاجتماعية. لكن المؤسس العظيم لمذهب النفعية المعاصر، جيريمي بنتام، أسقط بشكل ما تلك النصلة جمة واحدة في عمله الكلاسيكي البار حول الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان. بدلاً من مهم مفقود حقوق الإنسان كمقاربة أخلاقية (بدلية لمقاربه النفعية هو نفسه ومنافسة لها)، اعتر بنتام أن المقارنة انصحيحة هي تلك التي بين الوضع القانوني لكل إعلان من (1) إعلانات حقوق الإنسان، (2) وبين ما هو مشتمل عملاً من حقوق. ووجد، ولا عراة قيه، وجد، أن الأولى تفقر هي الأساس إلى الموقف القانوني الذي لا يخفى أن الثانية تتمتع به.

لقد أسقط بنتام حقوق الإنسان بحقه مساحر وبساطة نازر، مسلحاً بعضاً السؤال القاسد وبلمحة المقارنة المغلوطة. ففي رأيه أن الحق، الحق الجوهري، ما يكون بين القانون، فالمعروف الحقيقة تأتي من قوانين حقيقية لكن ما عسى أن تأتي من القوانين المتخيلة، من «قانون الطبيعة»، سوى «حقوق متخيلة»<sup>10</sup> وأصع هنا أن يسام بتكني كذاً في رفضه فكرة

Bentham, *Anarchical Fallacies* (1792); in *The Works of James Bentham*, 1<sup>st</sup> vol. II, p. 523.

'حقوق الإنسان' الطبيعية على الاستخدام الظاهر لكلمة 'حق' 'right'.  
 فقد افترض بنيتام ببساطة أن زعماً ما كي يكون حقاً، لا بد أن تكون  
 له قوة قانونية. وأن أي استخدام آخر للكلمة 'حق' - ولو كان شائعاً - هو  
 ببساطة مغلوطة. لكن، بمقدار ما قصد بحقوق الإنسان أن تكون مزاعم  
 أخلاقية ذات شأن، فإن الإلتزام إلى حقيقة أنها ليست لها بالضرورة قوة  
 قانونية هو من الواضح بقدر ما هو من الزعم عن طبيعة هذه المزايم.<sup>100</sup>  
 لا شك في أن المقارنة الصحيحة هي بين الأخلاقيات القائمة على المنفعة  
 (كما نأدي بها بنيتام نفسه)، التي ترى أهمية أخلاقية مبدئية في المنافع  
 لا تراها - بشكل مباشر على الأقل - للحريات والحقوق الفردية، وبين  
 أخلاقيات حقوق الإنسان التي تعطي أهمية جوهرية للحقوق في صورة  
 حريات وواجبات مقابلة (كما أعطها أنصار 'حقوق الإنسان' Rights of  
 Man).<sup>101</sup>

ومثما أخذ الفكر الأخلاقي النضحي شكل الإلتزام على وجوب اعتبار

(\*) إننا نسايم بوجود تباين عميق بين مختلف فئات الترتيبات الأخلاقية وبين  
 المقولات القانونية لا ينبغي، بالتعمير، إمكانية أن تسهم الأراء الأخلاقية في  
 القوانين كحقوق وتفسير. قد يعارض ذلك تلك الإمكانية مع النظرية الوضعية  
 تقاسم إحول هذه النظرية، انظر Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*,  
 Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. لكنه لا يضيف الفرق  
 المهم القائم بين المزايم لأخلاقية أصلاً وبين المقولات القانونية أساساً.  
 100 يمكن بل وضع الجميع من أهمية الحريات والحقوق. وبين إعطاء وريث كذلك  
 تفصيح الحريات، - ول هذا الموضوع انظر الفصل 11، 'السعادة وصلاح الحد  
 والقدرات' - تكون يمكن أن تتشابه مع ذلك، بعض مشكلات الإسجام في برامج  
 تولويات المنفعة والحرية في التفكير لأخلاقي. التي ينبغي ان نمانح بعض محددة.  
 وقد ناقش تلك المسألة في الفصل 11، 'المساواة والحرية'، انظر كذلك كتابي  
 Kotaro Tanaka, *Collective Choice and Social Welfare* (1970), Chapter 6  
 Suzumura, 'Welfare, Rights and Social Choice Procedures', *Analysis &  
 Ethics*, 18 (1986).

منافع الناس المعنيين في تحديد ما الذي ينبغي عمله، تطالب مقارنة حقوق الإنسان بوجود الاعتراف أخلاقياً بما هو مستو به لجميع من حقوق، في شكل احترام لتحريرات وما يقابلها من واجبات. تكمن المقارنة الصحيحة في هذه العبارة المهمة، لافي المقارنة بين القوة القانونية للحقوق المشترعة (كونها 'بنت القانون' كما قال بنام وهو وصف مناسب) وبين افتتار حقوق الإنسان الواضح إلى المنزلة القانونية أن قامت على اعتراف أخلاقي لا قانوني بالفعل، حتى حين كان بنام [الجرار]، المهورس بقطع دابر ما اعتبره ادعاءات قانونية، مشغلاً بتدوين أطرافه حقوق الإنسان فيما بين 1791-1792، كان أثر ونطاق المهتم الأخلاقي للحقوق، استناداً إلى قيمة الحرية الإنسانية، موضع بحث نودس بنين Thomas Paine في كتابه 1792، 1791 (*Rights of Man*)، وماري وولستونكرافت في كتابها *A Vindication of the Rights of Men* (1790) و *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects* (1792).<sup>41</sup>

لا شك أن المهتم الأخلاقي لحقوق الإنسان يضاد اعتبارها مطالب قانونية، وبضاد كذلك اعتبارها، كما قال بنام، ادعاءات قانونية. [لكن] هناك صلات، بالطبع، على مستوى التدافع بين الحقوق الأخلاقية والحقوق القانونية. وتوجد، في الواقع، مقارنة مختلفة، قانونية التوجه أيضاً، تجنب

41) Thomas Paine, *The Rights of Man: Being an Answer to Mr Burke's Attack on the French Revolution* (1791); second part, *Combining Principle and Practice* (1792); republished, *The Rights of Man* (London, Dent, and New York: Dutton, 1966). Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke, occasioned by his Reflections on the Revolution in France* (1790) and *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects* (1792), both included in Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, edited by Sylvann Tompsett (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

موة فيم بنام، وتري الاعتراف بحقوق الإنسان كطرح أخلاقي يمكن أن يشكل أساساً لتشريع ما. ففي مقالة شهيرة، جديدة بالشهرة، بعنوان أهل نمة حقوق طبيعية؟<sup>100</sup> 'Are There Any Natural Rights'، نشرت سنة 1955، قال هيربرت هارت إن الناس يتحدثون عن حقوقهم الأخلاقية حي الأساس عندما يزيدون إدراجها هي معلومة قانونية.<sup>101</sup> لأن مفهوم الحق كما قال أنتهي إلى ذلك النسخ من الأخلاق الذي يعني بالاضبط بتحديد مني يعكس الحد من حرية شخص بحرية آخر وبالتالي تحديد ما الذي يجدر أن نُجعل موضوعاً لقواعد قانونية ملزمة،<sup>102</sup> وهيا اعتبر بتمام الحقوق بُنت القانون، أحد رأيي هارت شكلي اعتبار حقوق الإنسان، في الواقع، ثم القانون وأبنا: أنها هي التي تدفع إلى سن تشريعات معينة.<sup>103</sup>

واضح أن هارت محق - فما من شك تقريباً في أن فكرة الحقوق الأخلاقية تبيد، وغالباً ما أفادت عملياً، كأساس لما يُسّر من تشريع جديد. وقد استُخدمت مراراً بهدد الضريبة، وهذا بالفعل استخدام مهم لمزاعم حقوق الإنسان.<sup>104</sup> وكان استعمال أو عدم استعمال لغة حقوق الإنسان وما إذا كان يتعين احترام بعض الحريات، وإن أمكن ضمانها، محل أخذ ورد سياسي قوي وفعال في الماضي، كليل بالنجاح في النهاية:

H. L. A. Hart, 'Are There Any Natural Rights?', *The Philosophical* (\*) *Review*, 64 (April 1952), reprinted in Jeremy Waldron (ed.), *Topics of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 70

(\*\*\*) هيرز جوزيف رازر هذا المنطور شيء يعتبر حقوق الإنسان أساساً أخلاقية لتساعات القانونية. انظر مقالة جيد النقدة لكن ابتداء في نهاية (Joseph Raz), 'Human Rights without Foundations', forthcoming in Samantha Besson and John Leslie (eds), *The Philosophy of International Law* (Oxford, Oxford University Press, 2009)

(\*\*\*\*) هكذا، نُصّب أريج، مثلاً، فنحيط الحقوق غير القابلة لتصادمة في إملار لامصالح الأمريني وانعكس فيه فلاه من تشريعات، وهذه هي قدامك السيل نتي كثيراً ما سُجكت في التدرج التشريعي تكثير من بهذا العو.

مثلاً من جانب الحركة المناهضة بمنح المرأة حق الاقتراع. فلا شك أن توفيق مصدر إلهام للتشريع طريقة يمكن أن نستخدم بها القوة الأخلاقية لحقوق الإنسان استخداماً بشياً، ولقد كان دفاع هنري تلاتر عن فكرة وفائدة حقوق الإنسان في هذا السياق بالذات كاشفاً وقوي الأثر.<sup>40</sup> وسنت دول مفرده، أو تجمعات دولية، كثيراً من القوانين الفعلية منحت قوة قانونية لبعض الحقوق المعتبرة حقوق أساسية؛ فباتت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، مثلاً، التي تأسست سنة 1958 (بعد إبرام المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان (ECHR)، تستطيع النظر في دعاوى خرق حقوق الإنسان المرفوعة إليها من أفراد ينتمون إلى الدول الموقعة على الاتفاقية. وأصبح ذلك تشريع حقوق الإنسان للعام 1998 بالمملكة المتحدة الذي هدف إلى إدراج الأحكام الأساسية للتفاوضية الأوروبية لحقوق الإنسان في القانون المحلي؛ وتحاول المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان الآن صمدان التلبية العادة لهذه الأحكام في الأحكام التقضائية المحلية. بالفعل، فقد شملت سبيل التشريع كثيراً منذ ذلك الوقت.

### ما بعد سلوك سبيل التشريع

لنا مع ذلك أن نسأل إن كان هذا كل ما هو متاح لحقوق الإنسان. من المهم، في الحقيقة، أن ندرك أن فكرة حقوق الإنسان يمكن كذلك استخدامها - بل إنها تستخدم فعلاً - بعدة طرق أخرى. غير أن تكون داعماً لمن تشريعات. فإدراك أن الاعتراف بحقوق الإنسان يمكن أن يدفع إلى سن تشريعات جديدة موجهة إلى تلك الحقوق شيء، واعتبار أن محل حقوق الإنسان من الإعراب إنما ينحصر في تحديد ما الذي يُجدر أن

<sup>40</sup> جون الأثر الجانز لثوم بيني في تشوادية عامة بالولايات المتحدة لإعداد

شع الحق، انظر *The End to Poverty* (New York: Gareth Sweeney Jones, 2005).

Judith Haza and Alberto كذلك، انظر *Columbia University Press, 2005*.

Munada, *Justice in the Global South* (2008)

يُحفل موضوعاً لقواعد قانونية ملزمة 'شيء آخر' مختلف، وسيكون من المربك جداً إدخال ذلك في تعريف حقوق الإنسان بالفعل. إذا أُعبرت حقوق الإنسان من اعم أخلاقية قوية، أو 'حقوقاً أخلاقية' كما اقترح هارت، عندئذ سيكون لدينا 'دون شك' سبب لتوسيع أفضنا بعض الشيء في دراسة مختلف مثل دعم هذه المزايم. فما ينبغي حصر طرق ووسائل تعزيز أخلاقيات حقوق الإنسان في مثل قوانين حديدية ليس إلا (ولو تبيّن لنا أحياناً أنّ سنّ تشريع جديد هو السبيل الصحيح أن نضع)، فضلاً، يمكن أن يساعد الرصد المجتمعي وغيره من أشكال حمل هم القضية الذي تقوم به منظمات من مثل Human Rights Watch و Amnesty International و Red Cross و Save the Children و Médecins sans Frontières و OXFAM و Action Aid و Cross (وكثيراً من المنظمات غير الحكومية الأخرى) على تعريف نطاق ما أُقبر من حقوق الإنسان. وقد لا يكون، في الواقع، للقانون دخلٌ على الإطلاق في كثير من الأحوال.

وثمة سؤالٌ مثيرٌ للاهتمام حول التمديد المناسب للمسئل التشريعي قد يُظفر أحياناً أنه إذا اهُمنا حقٌ ما من حقوق الإنسان ولم يك مشروعاً، وأفضل شيء، نعلمه هو أن نحاول سنّ تشريع له لتحويله إلى حق قانوني محدد بدقة. لكن ذلك قد لا يكون هو السبيل الصحيح عملاً، قد يكون الاعتراف بحق الزوجة في أن يكون لها رأي في قرارات العائلة والدفاع عن هذا الحق مهماً للعناية ومع ذلك، فدون أنصار هذا الحق، الذي يشددون، محقّقين، على أهمية الأخلاقية والسياسية بعيدة الأثر، قد يتفقون تماماً على أنه ليس من الصواب جعله حقاً من حقوق الإنسان بقاعدة قانونية ملزمة (على حد تعبير هارت) (محاكاة أن يؤدي رسماً إلى حبس الزوج إن هو لم ينشر زوجته في أمور العائلة). لا بد من اتباع سبل أخرى لإحداث التغيير المطلوب. ومن ذلك عرض القضية وتنازلها



بالتفد في وسائل الإعلام وفي المناقشات والتمثيلات العامة؛<sup>141</sup> إنما لهذه السبل من أهمية هي إعطاء حقوق الإنسان أثراً ديوياً للاعتماد بالضرورة على تشريع ملزم.

بالعش، قد تكون الأهمية الأخلاقية لحق اللجلاج ألا يستخف أو يستهزأ به في الاجتماعات العامة كبيراً بالعم، وتتنظب الحمائية، لكن قد لا يكون من المناسب سرّ عقوبة قانونية (كالغرامة أو الحبس) لمن ينتهك حق هذا الشخص المستل في الكلام. فمن الأجدر السعيّ تحميدية ذلك الحق بطريقة أخرى، كان يكون ذلك بتلقين أصول الكرامة والسيوك الاجتماعي في المدرسة أو بالمناقش العام.<sup>142</sup> إذ لا تقوم كفايةً منظور حقوق الإنسان على النظر إليها دوماً من خلال مقترحاتٍ شرعية مشبوهة بصفة عامة.

في المقابلة السابعة في هذا الكتاب، حقوق الإنسان هي مزاعم أخلاقية مرتبطة نسبياً بأهمية الحرية الإنسانية، ولابد من تقييم معتاد المحجة المناقشة بأن زعماء ما يمسك اعتماده حقاً من حقوق الإنسان. بالدينق [النقد] في نقاش عام وحياد مفتوح. يمكن أن تعيد حقوق الإنسان كدافع إلى كثير من الأنشطة المختلفة، من سرّ ونظيق القوايين الدنامية إلى تمكين الناس الآخرين من المساعدة وشي الحملات العامة ضد انتهاكات حقوق الإنسان.<sup>143</sup> ويمكن أن تسهم انشغاطات المختلفة

141 ما كان هذا الإبر الك يُداعين مروي وولسونكراف، التي ماتت طرفاً شين يحكي

ببداعة حقوق النساء (1922). *A Declaration of the Rights of Women*.

142 انظر تازون دروسيللا كوريل لكاشيف لبعذر الكاسة وما يعقل به من قد هي

Druca la Cornell, *Defending Ideas* (New York: Routledge, 2004).

143 بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948، صدرت إعلانات أخرى كثيرة.

مريشة الأمم المتحدة في الغدايب، من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والسلفة

عليها Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide

1948، تم فعاً سنة 1951، أو العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية

- منفردة ومجموعة - في دعم إقامة حريات الإنسان الهامة على أرض الواقع. وقد يكون مهماً التأكيد ليس فقط على وجود عدة طرق لحماية وتعزيز حقوق الإنسان غير التشريع، بل على أن هذه المناسبات المختلفة تكمل كذلك بعضها بعضاً إلى حد بعيد؛ فمستطيع الثقافة المجتمعية ومعها الضغط المجتمعي، مثلاً، إحداث فرق كبير في الوعي لتطبيق قوانين جديدة لحقوق إنسان تطبيقاً فعالاً. ويمكن جعل أخلاقيات حقوق الإنسان أكثر فعالية من خلال تشكيل مجموعة من الأدوات المترابطة ومختلفة الطرق والوسائل. وهذا أحد الأسباب التي تجعل من المهم إعطاء حقوق الإنسان المكانة الأخلاقية العامة التي تستحق، بدل وضع الموضوع مبكراً في صندوق تشريع حقيقي أو مثالي بإفكار هذا الصندوق بالتفعل والمفتاح.

### الحقوق بصفتها حريات

بما أن إعلانات حقوق الإنسان، في رأيي، تؤكد أخلاقية الحاجة إلى إيلاء الاهتمام المناسب لمقدم الحريات التي تنطوي عليها الضياعات اللغوية لحقوق الإنسان، لا بد أن تكون نقطة الانطلاق الصحيحة لبحث صفة حقوق الإنسان أهمية الحريات التي تستند إليها تلك الحقوق. إذ تُقَدِّم أهمية الحقوق سبباً جوهرياً لا لتوكيد حقوقنا وحرياتنا الفردية فحسب، بل للاهتمام كذلك بحقوق وحريات الآخرين - التي تتخطى كثيراً التمتع

١٠. انظر: *International Covenant on Civil and Political Rights* 1966 و *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* in 1966 في التسمية *Declaration on the Right to Development*، المرفوع سنة 1986. انظر أيضاً: *World Bank* هذه المقاربة أن أهمية الأخلاقية لحقوق الإنسان تكون أمراً عميقاً يستحق اعترافاً مجتمعياً ومخاطبة مقبولة، حتى لو لم يُنصِّح تشريعاً لفرغها حول هذه المسألة. انظر: *Nguyen, 'Realizing the Right to Development'*, *Development and Change*, 11 (2000) and *'The Human Right to Development'*, *Global Development Studies*, 12 (2001).

ونبية ارضيات التي يركز عليها الفقهاء<sup>191</sup> ولا بد من مقارنةٍ مسب اختار يتنام المنفعة أساساً لتقييمه الأخلاقي. الذي كان إشتهاراً أكثر منه تبريراً، بنسبها التركيز على الحريات، وتقييمه بالمقارنة مع هذه الأسباب.<sup>192</sup>

ولإدراج حرية ما في حق إنسان كجزء من هذا الحق. لا بد بالطبع من أن تكون هذه الحرية على قدر كافٍ من الأهمية لإقناع الآخرين بأخذها على محمل الجد. ولا بد من وجود نوع من 'التسوية' *threshold* conditions لتوافر الصفة، منها أهمية الحرية وإمكانية إقامتها على أرض الواقع، لتأخذ مكاناً معقولاً بين حقوق الإنسان الأخرى. وبمقدار ما يحتاج الأمر إلى قدرٍ من الاتفاق على الإطار الاجتماعي لحقوق الإنسان. لا يكون الاتفاق الذي يُسعى له مجرد اتفاق على وجود أي أهمية أخلاقية لحرية معينة لشخصٍ معين، بل على صلة تلك الحرية كذلك بنية الشروط الحددي القائل بوجود أن تكون لحرية أهمية اجتماعية كافية لإدراجها بين حقوق الإنسان الأخرى للشخص. وبالتالي، ترويب واجبات على الآخرين بالتفكير في الكيفية التي يمكنهم بها مساعدة هذا الشخص على تحقيق تلك الحريات، وهذا موضوعٌ سأتناوله الآن بتفصيلٍ أوفى.

قد يحول التسروط الحدي، لأسبابٍ شتى، دون أن تصبح حريات معينة موضوع حقوق إنسان. لتوضيح الأمر، هب أن لدينا شخصاً اسمه ريجانه، ليس من الصعب على المرء أن يحتاج في رجبٍ إيلاء أهمية كبيرة لحسن الحريات التالية لريجانه:

<sup>191</sup> ترون هذا التاين في الفصل 11. 'السعادة وصلاح المعاد والتفردات'

<sup>192</sup> انظر كذلك محاضراتي 'Well being, Agency and Freedom: The Dewey' *Journal of Philosophy*, 82 (April, 1985).

*Inequality* (Lectures 1984) *Journal of Philosophy*, 82 (April, 1985);

*Reconstructed* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford

Clarendon Press, 1992), and *Development as Freedom* (New York

Knopf, 1999).

- (1) ألا نتعرض للاعتداء؟
- (2) أن نحصل على رعاية طبية أولية مما قد يعييبها من غوائل صحية؟
- (3) ألا يتدبها من تكره من جيرانها باستمرار في أوقات غير مناسبة؟
- (4) أن نعلم بالهدوء، المهيم لحياتها،
- (5) أن نأمن من الخوف من التعرض للأذى العسر (ونضاق هذه الحرية أوسع)، كما هو واضح، من حريتها في ألا نتعرض لهذا الأذى بالذات.

بالرغم من أن لكل حرية من هذه الحريات نصيب من الأهمية، بهذا الشكل أو ذاك، فلا نجانب المنطق كثيراً إن قلنا إن أولى هذه الحريات (التحرر من التعرض للاعتداء) أو لاها بال تكون موضوع حق من حقوق الإنسان وكذا الحرية الثانية (حرية أن نحصل ورعاية عنى رعاية طبية أولية) لا تقل عنها أهمية أن تكون كذلك حقاً من حقوق الإنسان، لكن الحرية الثالثة (ألا يتدبها من لا تحب من جيرانه ويقاقون راحتها مراراً) ليست، على العموم، سبباً كافياً لتخطي أهمية الأهمية الاجتماعية للأهل كحق إنسان. يعكس ذلك، وبالرغم من أن الحرية الرابعة (حرية أن نعلم ورعاية بالهدوء) مهمة للرعاية لصاحبيتها، فهي شديدة التركيز على الذات وقد لا يكون في مستطاع الأسياد ات الاجتماعية جعلها موضوع حق من حقوق الإنسان، وما استبعاد الحق في الهدوء، باب من افتراض أنه ليس مهماً لرياحته بل لمصونه وصعوبة إحقاقه بدعم من المجتمع.

فما الحرية الخامسة، أي التحرر من الخوف من التعرض للأذى الغير. فلا يمكن إعتاد: أي معقول حقاً فيها دون معارضة أساس ذلك الخوف، وكيفية إرائته. قد تكون بعض المخاوف، بالطبع، متفعة تماماً. فالخوف من الوقوع في مازق مهلك. وقد يصعب تمييز بعض المخاوف الأخرى تمييزاً معقولاً، كما يرى روبرت غودوين وجرانت جاكسون في مقالتهما

المهم التحرز من الخوف، فقبل تحديد ما إذا كان ينبغي له أن يخفف عقلاً من شيء، علينا التمسك من احتمال وقوع ذلك الشيء، وهو احتمال قد يتبين أنه بعيداً جداً.<sup>101</sup> غودوين وجاكسون على حق فيما خلصنا إليه من أن التحرز من الخوف بمعنى التحرز من المسؤوليات التي نخشاهما أكثر مما ينبغي عقلاً... هو هدف اجتماعي مهم بحق لكنه صعب المنال.<sup>102</sup> ومع ذلك، يمكن أن تكون التحرز من الخوف مبرراً بدعوى الضرر إلى طلب تأييد ومبا وجيهة للآخرين - أو المجتمع - أن يؤيدوه أو يؤيده، بصرف النظر عما إذا كان هذا الخوف معقولاً أم غير معقول. ولا شك في أن تربية المهجع التي تعسب الأشخاص المختلفين عقلياً تستدعي الاهتمام لأسباب ضمنية، وهذه حجة للمؤسسات الطبية على قدر كبير من المعقولية في هذه الحالات، من منظور حقوق الإنسان. فما ينبغي من منظور الحقوق إسقاط هذا الخوف من الاعتبار لأنه لا عقلائي لأن الخوف والمعاناة حقيقيان ولا يستطيع الشخص أو حده التخليص منهما.

ولقد يكون هناك مبرر معقول لإدراج إيالة الحرف من الإرهاب بين شواغل حقوق الإنسان، حتى لو كانت المخاوف أقوى مما يستطيع الإحصاءات تمييزه. فشدّة شيء يدعو إلى القلق في جو عام من الخوف، وإن كان الخوف من العنف الإرهابي بالغا فيه بعدما حدث في نيويورك

<sup>101</sup> يشهد غودوين وجاكسون في هذا السياق بأعباء الواحد في الجماعة لأن البرنس السابق عليك نفسي التي نفرت أنه حتى لو كان هناك احتمال واحد في المائة أن يحصل الإرهابيون على سلاح تدمر نصف - وقد كان هناك احتمال مئتين ضعفين ذلك في وقت ما - فإن على الولايات المتحدة التصرف كأنه يقرباً Robert E. Goodin and Frank Jackson, 'Freedom from Fear', *Philosophy and Public Affairs*, 35 (2006), p. 249

<sup>102</sup> *Prevent Distress: Deep Trench, America's Pursuit of Its Economic State* 9, 11 (New York: Stann & Schuster, 2006) Robert E. Goodin and Frank Jackson, 'Freedom from Fear', *Philosophy and Public Affairs*, 35 (2006), p. 250.

سنة 2001 أو بلدان سنة 2005 أو يوليو/ماي سنة 2008.<sup>101</sup> الذي يُستفاد - من منظور حقوق الإنسان - من الحالة الخاصة مفتوح للتحقيق والقياس، والأمر متوقفٌ جداً على توصيف الاحتمالات الضرورية، وبالأخص من إن كان في استطاعة المجتمع أو الدولة المساعدةً على إزالة هذه المخاوف بطريقة لا يسطعها الفردٌ وحده. نادف ما بلغ من المنعقولة.<sup>102</sup> من الواضح أنّ في استطاعتنا التحدّاء حول كيفية تحديد عتبة النصية، وحول ما إذا كانت حرية ما تتجاوز هذه العتبة أم لا. وإنّ تحليل العبات، المتصلّ بجذبة النصية الاجتماعية لحرية بعضها، مكانة مهمة في تقييم

<sup>101</sup> مشكلة في عقيدة الفرد في الساحة نشيني ليست هي لا معقولة الخوف من شيء مرغوب يمكن أن يقع باحتمال في نفسه، بل هي اعتباره كأنه شيء، وهو أمر من الواضح أنه لا عقلاني وليس شيئاً صحيحاً تماماً، بل تعديلاً ما الذي يعني نفسه، لا سيما من قبل الدولة.

<sup>102</sup> يثير استقال انتهاك حرية الفرد من تدخل الدولة مسألة أخرى من وجهة النظر الجمهورية في الحرية التي يدافع عنها نيب بوتي (Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997) ويشبه كثيرٌ وجهه النظر الرومانيه الجديدة التي تحدث عنها كوينس سكوير (Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998). لا تعتمد بنت الطريقة في انحصار التي محتوى الحرية اعتماداً مركزياً على قوة احتمال تدخل الدولة بل على مجرد احتمال هذا التدخل الذي يجعل الحريات الشخصية للأفراد متعققة على إرادة الآخرين. وقد مددته العجبة الفاتحة بأن هذا هو لب الحرية، وأن كنت أريد إعطاءها مكان في النظيف الواسع الذي يشمل مختلف حوارات الحرية (الخطو لتصل 14، السابو، والحرية). فكما قلت أثناء ما كان الدعم الذي يريد، يكون نوداس هو ليس قد مددته الذي الرأي للنظر، الجمهورية، فقد مددته هذا المدد في الواقع من أمر ما كتب في تصوير نظريته لحرية، حول ذلك نظر Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) ونظر كذلك Richard Tuck, *Hobbes*, (Oxford, Oxford University Press, 1984) and jointly edited with M. Silverthorne, *Hobbes: On the Citizen* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

حقوق الإنسان. واحتمال الاختلاف دوماً وازداحول إعلانات حقوق الإنسان، وإنّ المعينة الضمنية جزء مما يمكن نسيته النظام المعرفي لحقوق الإنسان *the discipline of human rights*. بالفعل، حتى صفة حيّة أو جدارة مزاعم حقوق الإنسان، التي مناقشتها الآن، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتدقيق النقدي المحايد.

### الفرصة وجوانب العملية في الحرية

أتحول الآن إلى صاري مختلف في فكرة الحرية قد يكون ذا صلة بتطرية حقوق الإنسان. كنت قد بينت أنّنا لاسيما، في الفصل 11 (الحيوات والحرريات والقدرات)، أهية التميز بين 'جانب الفرصة' و'جانب العمية' في الحرية. وأشرت إلى المسائل المتعلقة التي يطوي عليها تقييم كل جانب.<sup>10</sup> ثمة مثال، هو نسخة أخرى مختلفة من الفصل 11،<sup>11</sup> يمكن أن يساعد على إظهار العلاقة المعقدة (وإن لم ننت بالضرورة مكفلة) للفرص الحقيقية والعمليات الضمنية في حرية الفرد. يجب أن شانه أسبها سولا تقرر الخروج مع شباب للرقص ذات مساء. ولتعرض، مراعاة لبعض الاعتبارات غير الجوهرية للمسائل التي يطوي عليها هذا المثال (لكنها قد تعقد النقاش دون داع)، أن أس ثمة مخاطر على سلامة الفتاة من خروجها مع هذا الشاب، وأنها فكرت تفكيراً نقدياً في هذا القرار ورأت أنه سيكون محقولاً (بل 'أفضل' شيء، يمكن أن تقوم به، كما ترى الأمر من زواياها).

الأل لتناول التهديد بانتهاك هذه الحرية إذا قرر أحد الرعايا

<sup>10</sup> لموهوف على معانية أوفي لهذا الفرق ومفادته بعيد الأثر، انظر بعض محاضرة نيت نوب التي أنيك معرس 'Freedom and Social Justice' تجده في كتابي *Intention and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press,

2012), essays, 20-22.

<sup>11</sup> انظر الفصل 11.

المستبدين هي المجتمع أن عنى القضاء ألا تذهب إلى الرقص (فإنه عيب)، وأجبرها، بطريقة أو بأخرى، عنى البقاء في البيت. كي ترى أن نسبة مائتين مختلفين في هذا الانتهاك، لأخذ حالة بدنة بقر فيها أولياء الأمر المستبدون أنه ينبغي تلتاه - بل يتحتم عليها - أن تذهب (لا تربي وجهك هذا النساء فلدينا بعض المضيف السهين الذي سيؤهم مسكك ومروك الغريب)، من الواضح أن هناك انتهاكاً للحرية حتى في هذه الحال، وهو في ذلك تجيز سولا عنى القيام بشيء، كانت ستقوم به من تلقاء نفسها عنى أي حال (الذهاب للرقص)، وبسهولة رغبة ذلك عند مقارنة البدلين: "الذهب اختياراً" و"الذهاب اضطراراً" يستعمل الخيار الأخير على انتهاك مباشر لجانب العسية من حرية سولا. لأنها أجبرت إجباراً عنى الفعل. وإن كانت ستعتز به اختياراً لو تُرِكَت لها الأمر (أن تصور نفسها محضي وقتاً مع أولئك الصيوف المتبادل بدون أن تمضيه في الرقص مع بوب). كذلك جانب الفرصة يتأثر، وإن بشكل غير مباشر، لأن النظر المعقول في انفرص يمكن أن يستعمل خيارات وفرة سولا، بين أشياء أخرى، على تقدير الخيار الحر (وهذه مسألة نوقشت في الفصل 11، "الحيوات والحرية والقدرات")

تكرر انتهاك جانب الفرصة سيكون أفدح وأوضح، مع ذلك، لو أن سولا لم تجز فحب على فعل شيء واختاره لها شخص آخر، بل أجبرت في الواقع على فعل شيء ما كان لها أن تفعله من تلقاء نفسها. تظهر المقارنة بين الخروج اضطراراً على رغبة منها في الخروج لو تحورت، وبين اضطرارها إلى البقاء في البيت مع صيوف ثقلاء، هذا التباين الذي يكمن أساساً في جانب انفرصة لا في جانب العملية. فيذكر أنها عنى البقاء في البيت والاستباح إلى أحاديث مصرفيين متعمرسين، تحسر سولا بطريقتين مختلفتين: باضطرارها اضطراراً إلى القيام بشيء لم تختره وباضطرارها خاصة إلى القيام بشيء لا تحبه.



يمكن أن يظهر الجانبان كلاهما؛ جانب الفرصة وجانب انعمية، في حقوق الإنسان. فمجرد جانب الفرصة، ستكون فكرة 'القدرة' ('capability' - أي الفرصة الحقيقية لقيام المرء بما يقدر من أفعال - طريقة جيدة نموذجياً لإضفاء الشكل الرسمي على الحريات، لكن المسائل المعقدة بجانب انعمية من الحرية تتطلب منا تجاوز اعتبار الحريات قدرات وحسب. فإفكار 'الإحراجات القابلية'، مثلاً، بأن يُحسّن المرء دون محاكمة سليمة يمكن أن يكون مسألة حقوق إنسان - سواء أذت المحاكمة العادة إلى نتيجة مختلفة أم لم تؤد.

### الواجبات التامة والواجبات المتقوصة

في المقاربة العامة التي رسمناها خطوطها، ترتبط أهمية الحقوق في النهاية بأهمية الحرية بجانبها: المتعلق بالفرضية. والمتعلق بالمعملية. لكن ماذا عن واجبات الآخرين التي يمكن أن ترتبط بهذه الحقوق؟ هنا أيضاً يمكننا الانطلاق من أهمية الحريات، لكن دعنا ننظر الآن إلى اتصالات التامة consequential connections التي تربط الحريات بالواجبات. فإن اعتبرت الحريات هامة (وهو مذهبنا في هذا الكتاب)، كان لدى الناس سببٌ للتساؤل عما ينبغي لهم القيام به لمساعدة بعضهم بعضاً في الدفاع عن حرياتهم أو تعزيز هذه الحريات. وأما كان انتهاكاً - أو عماداً - لحقوق الحريات التي نعتقد إنها حقوق هامة شيئاً أيضاً أن يحدث (أو ينشأ ما يكون من إنجاز اجتماعي)، فإن الناس الآخرين حتى الذين ليسوا سبباً في الانتهاك، تكون لديهم سببٌ للتفكير فيما ينبغي لهم فعله في هذه الحالة، إن كان في بداهة أن يفعلوا شيئاً للمساعدة. (\*) لكن الانتفاخ من سبب

(\*) توجد بعضاً لخصائص الأثر المتعلق بالمعاملات لهذا النوع من التفكير الإسلامي في صلاحية 'Rights and Agency', *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1982), 'Practical Objectivity', *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993) and 'Consequential Evaluation and Practical Reason', *Journal of Philosophy*, 97 (2000).

الفعل (أو التفكير هي) (مساعدة الآخر)، المفهوم تماماً هي منظومة أخلاقية خاصة لنماتات *consequence-sensitive ethical system* إنني واجب القيام بهذا الفعل ليس أمراً سهلاً ولا يمكن تبريره عقلاً بصورة مباشرة واحدة. فهناك قضية التعاطف، المرتبطة بهذه المسألة، التي تجعل هموم الآخرين - وحرية السعي فيها - بين الواجبات الثانوية للبدء. ولا بد أن يكون نطاقاً وتكون قوة التعاطف جزءاً من الأساس المفهومي لحقوق الإنسان. لكن التعاطف الذي يأتي في شكل إحساس المرء بالأم الناس ليس أساساً حقاً لإدراك أن نعمة إيماناً لمساعدة المتألمين من الناس (أمر الذين يعانون من محب أو أشكاف حرمان خطيرة).<sup>14</sup>

لا بد أن يكون التواجب العام الأساسي هذا التفكير جدياً فيما يستطيع المرء في حدود الممتون عمله للمساعدة على إضاق حرية الآخر، مع اللاتضات إلى أهمية وتأثير هذه الحرية، وفروف المرء الخاصة ومعايته المحتمنة. توجد هنا، بالطبع، مناطق التباس وفسحة للاختلاف في البرني، لكن إدراك المرء أن من الواجب عليه أن يأخذ هذا النقاش على محمل الجد له أثر كبير بالفعل هي تحديد ما الذي ينبغي له أن يفعل. قد يكون ضرورة طرح ذلك السؤال (بدل الانتفاخ إلى الافتراض المرغوب لنا فد لا ندين بشيء لبعضنا البعض) بداية اتجاه تفكير أخلاقي أشمل، حيث تنمي حقوق الإنسان. لكن التفكير لا يمكن، مع ذلك، أن ينتهي عند هذا الحد. فبالنظر إلى محدودية حول وطول الفرد، وأوروايب مختلف أنواع الواجبات ومتطلبات المشواغل الأخرى - غير التابعة من أدب الواجب - التي يمكن أن تشغل باله، لا يسعه إلا أن يفكر ملياً تفكيراً عملياً في مختلف واجباته (ومنها الواجبات المنقوصة أنك التي لا سبيل إلى

<sup>14</sup> تمييز أهم سمات بين مساعدة الآخرين بدافع التعاطف ومن مساعدتهم بدافع العود أو روج الخدمة المردية صلتنا (*The Theory of Moral Sentiments*) حول هذا تمييز. انظر الفصل 8، 'التعاطف والآخرين'.

تعريفها تعريفاً قانونياً دقيقاً) التي تظهر في هذا التفكير بشكل مباشر أو غير مباشر.<sup>14</sup>

لا يعني الاعتراف بحقوق الإنسان الإصرار على أن يُهَبَّ الجميع للمساعدة على تجنب أي انتهاك لأي حق إنسان في أي مكان وفي أي بل هر بقر أن المرأة إذا كان في موقع يتيح له عمل شيء، مؤثر لمنع انتهاك هذا الحق، عندئذ يكون لديه سبب وجيه لتعبأ بذلك - وهو سبب لا بد من أخذه في الحسبان عند تحديد ما الذي ينبغي للمرأة أن يفعل. قد تظفر واجبات أخرى، أو شواغل غير ملزمة، على سبب التصرف والتغيري العذكرة، لكن السبب لا يزول ببساطة تكونه ليس من شأن المرأة. قلعة مطلب أخلاقي شامل هنا، لكنه ليس مطلقاً يحدد تلقائياً تصرفاتنا حمزة مستندة عن الظروف المحسنة.

لا بد أن يسمح احتياز الأفعال المتعلقة بهذه الصلوات بتغير كبير. حسب الأولويات والنزجيات وأطر التقييم المختارة. ويمكن أن يكون هناك أيضاً نوع في طريقة إجراء التحليل السبي، لاسيما في التعامل مع الأفعال التي يمكن أن يقوم بها الآخرون القادرون على الصرح أو الصداوة. وبالتالي، يمكن أن يكون هناك تفاوت كبير وربما قدر من الغموض حتى في توصيف الواجبات. ومع ذلك، فإن إحاطة شيء من العروس والتفكرة

14) فقلت أهمية الإجراءات المتعقبة بقوة وفعالية المرأة في الفصل لا تعدد مسارات تفكير المحيداً وتفصل 13، المساعدة وصلاح العمال، والتفكير في ما سبب هذا بهما إلى ما وراء الأثر من المتعقبات تعود الاجتماعية المتخذة التي تعد عادة مة معرفة على الناس في جميع المرأة أو الكائن السبي الذي هو فيه ولا نسرى لذلك عسر من هم خارج حدود هذا المجتمع أو الكون حول مسألة التمييز العنصرى المرأة، دون جهل الأجاب أو احتراز نوع من الضيعة الميكانيكية للتعامل معهم، انظر بحث كوانس أنكوسى في الماضي، في Kwame Anthony Appah, *Liberalism in a World of Scoundrels* (New York: W. W.

ليس سبباً لاعتبارها غير مقنعة. وإن الغموض في تطبيق مفهوم منه الما هو سبب لإدراج الواجبات المناسبة والفضائل المسموحة في فهم ذلك المفهوم نفسه (كما قلت في كتابي *Unequality Reexamined*, 1997).<sup>1\*</sup>

بالفعل، مما ينبغي الخلط بين الواجبات غير التقاطعية وبين ألا تكون هناك أحداث بالمره، بل تنبئ هذه الواجبات إلى فئة مهمة من الواجبات، كما أشرنا إليه أيضاً، أسمائها عباتول كلف الواجبات المقصودة 'imperfect obligations'، التي يمكن أن تعارض مع دواعي الواجبات الكاملة 'perfect obligations' - الأسمى تعريفاً.<sup>2\*</sup> يمكن أن يساعد متل على توضيح الفرق بين هذين النوعين المختلفين من الواجبات (وكذا وجودهما معاً) تأخذ حادثة واقعية حدثت في كويت ببيورك سنة 1964: كانت هناك امرأة اسمها كاترين (كيتي) جينزفيلز، تعرضت مراراً للاعتداء وفازت الحبة في الاعتداء الأخير على مرأى ومسمع الجيران الذين كانوا يشاهدون الواقعة من شققهم، لكنهم تجاهلوا صراخات استغايتها.<sup>3\*\*</sup> من

1\* انظر كتابي *Unequality Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Clarendon Press, 1992), pp. 46-9, 13-5.

تألفت هذه المسألة أيضاً من مقالتي 'Maximization and the Act of Choice'، *Economica* 65 (1997), reported in *Rationality and Freedom*

(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) (\*\*), republished edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), and *Outline of Practical Reason* (1786); republished edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

(\*\*\*). صياح أحد الذين شهروا الواقعة وكان يمكن فوق ستة الفحة على القائل قولاً له أزع تلك المرأة وتماها إما هذه الشج، إذا، لكن تلك الفحة البيمة وابعداً مما كنت كي ما قد للقاء من عرت، ولم أستدع الشرطة إلا بعد مدة طويلة من الواقعة، لتوصف على مائة فوية لها الطوي عليه العادت من مسائل أخلاقية وميكولوجية. انظر Philip Harkin, *The Mice of Achille, His Power and the Course of History* (New York: Knopf, 2002), Chapter 5, 'The Kitty Genovese Incident and the War in Bosnia'.

المعقول القول إن ثلاثة أشياء - فليحة حدثت هناك، مختلصة عن بعضها البعض لكنها متشابهة.

(1) انتهكت حرية المرأة في ألا يعتدي عليها (هذه، بالطبع، هي القضية الأولى هنا).

(2) انتهك المعتدي واجبه في ألا يعتدي ويقتل (انتهك 'واجب تام').

(3) كذلك انتهك الآخرون واجب مبدئي العون للشخصي تعرض للاعتداء والقتل (انتهك 'واجب مفروض').

حالات الفصل الثلاث هذه مترابطة، وتظهر سمطاً معقداً من الصلة بين الحقوق والواجبات هي بنسب أخلاقي، يمكن أن يسهم في تفسير الإضرار القيمي لحقوق الإنسان.<sup>16</sup> ويتطلب منظور حقوق الإنسان التزاماً بهذه الشواغل المتترعة<sup>17</sup>

غالباً ما تقارن الدقة المفترضة للحقوق القانونية بالعموم الحتمي المحيط بالمزاعم الأخلاقية لحقوق الإنسان. لكن هذا التباين ليس بحد ذاته حرجاً كبيراً للمزاعم الأخلاقية. بما فيها تلك المتعلقة بالواجبات المنصوصة، لأن إطار التفكير الناظم يمكن أن يسمح عملاً بتفاوتات، يصعب أن نسمح بها المتطلبات القانونية المحددة. كما بدأ تماماً، فكما قال

<sup>16</sup> في هذا السياق لا أفضل في الفرق بين التقييمات الأخلاقية المعقدة والتفاعل المختص agent-specific بين نعت المسبقة عن agent-neutral يمكن وسد الحجة المتوصف إذ هي الأوضح في المسجد لتفديدات المتعلقة بالموضوع. كما بنا في الفصل 10، التفرقات الفعلية والحواقب والمشيئة. انظر كذلك مقالتي 'Rights and Agency', *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982) and 'Personal Objectivity', *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993).

<sup>17</sup> يرتبط تكبُّب الشواغل المتعددين لانتهاك حق ومثل توبى جينوفيز من أحد، واتجاههم متحسباً لظن أن سبكون من المعقول بالنسبة إليهم أن يفعلوا شيئاً لهم، أعلنها، ومن ذلك الانتهاك بالشرحة دون تأخير. وهذا، ثم يحدث، فهو يتخرج أحد الردع التحمي ولو كسندغ الشرطة إلا بعد الواقعة بالفعل، بعد ذلك بعدة طويته

أوسطو في الأخلاق التي ينبغي منحها، يتعين علينا التحري اندقة في كل صنف من أصناف الأسياء تماماً بقدر ما تسمح طبيعة الموضوع بذلك.<sup>41</sup>

أما الواجبات منقوضة التحديد، وجوانب الغموض الحثي المحيط بتلك المفكرة، فلا يكثر تجنبها إلا إذا أغضى بقية البشر - معنى غير أولئك المعنيين مباشرة بالأمر - من مسؤولية أن يحاولوا عمل ما يستطيعون عمله في حدود المعقول تمدد العون. وبالرغم من أن هذا النوع من الحصانة العامة يبدو معقولاً من الجانب المنعلق بالمتطلبات القانونية، يصعب تبرير ذلك الإحلال من العقوبة في الميدان الأخلاقي. بل قد يكون مدد العون للغير في حدود المعقول واجباً قانونياً في قوانين بعض البلدان؛ ففي فرنسا، مثلاً، ثمة نص يُرتب مسؤولية جنائية عسلى الامتناع عن مدد العون في حدود المعقول للأخرين الذين يتعرضون لأنواع معينة من الانتهاكات. وقد تبسّن، ولا غرابة في ذلك، أن جوانب الغموض في تطبيق تلك القوانين واسعة جداً وقد نالت قسطاً من النقاش القانوني في السوات الأخيرة.<sup>42</sup> وسبكون من الصعب تجنب هذا النوع من الغموض في تحديد الواجبات - في الأخلاق أو القانون - إذا أفسح في المجال لواجبات الغير كطرف ثالث عموماً.

## الحرية والمصالح

إن إعلان حقوق الإنسان، كما يفسر هنا، إنما هو توكيد لأهمية للحريات التي تُؤفقت ونوذي بها في صياغة الحقوق محل البحث.

41 Arnsperg, *The Vicinity to an Ethics*, translated by William David Ross (1961) (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 5.

42 حول هذا الموضوع، انظر Andrew Ashworth and Lisa Steiner, 'Criminal Omissions and Public Duties: The French Experience', *Legal Studies*,

101 (1991); Clive Le Williams, 'Criminal Omissions: The Conventional View', *Law Quarterly Review*, 102 (1993).

فمثلاً، عندما يُعترف بحق الإنسان في ألا يعرض لتعذيبه، يعاد بذلك تركيز أهمية التحرر من التعذيب والمصاداة بها للجميع<sup>44\*</sup> وكذا توكيد الحاجة إلى أن يفكر الآخرون فيما يستقيمون عمله في حدود المعقول لضمان تحرر الجميع من التعذيب. وسيكون المطلوب من الذي يفكر في إيقاف التعذيب واصحاً تماماً: الامتناع والكف (وهذا واجب تام كما لا يخفى). كذلك على الآخرين مسؤوليات، وإن كانت أقل بحدداً وتشمل عموماً على محاولة القيام بما يستطيع المرء القيام به في حدود المعقول وما تسمح به الظروف (وسيلدرج هذا في فئة الواجبات المنقرضة<sup>45</sup> الواسعة) يتدم مضطراً لتفادي التعذيب المتجدد بماذا يتطلب آخر أعم - وأقل دقة تحديد - هو التفكير في الطرق والوسائل التي يسكن من خلالها منع التعذيب ثم تحديد ما الذي ينبغي للمرء، في هذه الحالة الخاصة، عمله في حدود المعقول.<sup>46\*</sup>

هناك مسألة مثيرة للاهتمام وذات شأن تتعلق بالتضارب بين مزاعم الحرية والاصلاح فبخلاف التركيز على الحريات، طور جورجيف رانز، لاسيما في كتابه العميق خُلقٌ شرعية *The Morality of Freedom*، نظرية حقوق إنسان قوية قائمة على الصلحة تقول: إن الحقوق تعطي سبباً

44\* كما قال شارلز بابو، ثلث حقوق الإنسان تدور المحك الأخلاقي - وهو ضمان نيب وعد للمؤسسات المحلية، ومقبول التصحيح للإصلاح، وكذا بشكل مناعظم مثبات قيم سياسات ومؤسسات المؤسسات الاقتصادية وإسياسه "Human Rights as a Common Concern", *American Political Science Review*, 98 (1991), p. 269.

45\* بحث العلاقات بين الحقوق والتواجبات - انماة والمتموه - وودقت فيها باختصار في ورقة سابقة، *Consequential Evaluation and Practical Reason*, *Journal of Applied Philosophy*, 97 (September 2000) United Nations' *Human Development Report 2000* (New York: UNDP, 2000) الذي استرأى مقال كتبتها لذلك العدد الخاص من مجلة العنفة بعنوان "Human Rights and Human Development".

لمتطلبات العمل لصالح 'الآخرين' <sup>199</sup> وإسي لأجد مقاربة واضحة جداه، ليس لأنه صديقٌ قديمٌ بحسب، تعلمتُ منه الكثير فيما دار بيننا من نقاشات أكاديمية على مدى عقد من الزمن (1977-87)، بل في المقام الأول لأنه يرسم انحناء تفكير يبدو أن له جاذبية مفهومة <sup>200</sup> لكن لا بد، مع ذلك، من التمسك بما إذا كان التركيز على مصانع الآخرين المنخفضين كأساسٍ سائي للحقوق، على جاذبيتها، كافيةً لتطرية ما هي الحقوق عموماً وفي حقوق الإنسان على وجه الخصوص. كما يتعين عليه طرح السؤال

Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 194 p. 180.

<sup>199</sup> تعريف على عدم تماثل، انظر كذلك Thomas Scanlon, 'Rights and Interests' in Kausik Basu and Raj Kanbur (eds), *Arguments for a Better World* (2009) وهو يسلط بعضه اختلاف ذات صلة، لكنها مختلفة، مع سكانيون في المقام نفسه، أنهز الفرصة هنا للإشارة إلى أن منه قدراً من التعريف لا اعتداه أنه لو كان له أن يصل قولاً في وجوب ترجيح مختلف الدواعي المتعددة إلى الحقوق، أن ما يتطلب هو تصنيف الحقوق، يحدد ما بحق الذي يسود عند المعارضة (أي أنه، فيصعب بيان الخطر بما فيها، تتبع رغبات الترجيح بين أيديها طرق وجميع شيء، فأحد في الاعتدال مقادير الشدة والظروف والحوادث، دون أن نحقق بولي أولوية 'أخرية' 'lexical priority' مماثله نوع من الحقوق على آخر في جميع الأحوال، وقد ناقشت هذه المسألة أيضاً في الفصل 2، روبرت وود بعداً في سبق التعرض على اختيار روبرت الأولوية الأخرية للحرية الشخصية أي كل حالة عند كل شأن آخر مضبوته لها، مثل الأستقال أكثر تعديلاً للترجيح التي يمكن أن يفسر سوء وأهميته الحرية الشخصية، لكنها لا تتجاهل من ما قد يناقض معها من شواغل. تفصل النقطة هنا بحجة مرتبة حيث أن مراعاة الحرية الشخصية يمكن أن ترجع إلى أولى ترويض الحرية محل البحث إلى نتائج غير مواتية مباشرة لصالح حد الناس. بالرغم من أن الحرية الشخصية قد تكون في حالات أخرى على اعتبارات لصالح العدل، يمكن أن تتوسع طرق الترجيح غير الأخرية عنهم الشائع إلى حد ما أن التفاضل بين الشواغل المتعددة المتعلقة بالحقوق لا ضرورة لحله أنتصفت الحقوق عينياً ضوابطياً مستلاً عن السياسات والمعادير والموافق. انظر كذلك في الكتاب نفسه S. R. Osmari, 'The Self-System of

'Social Evaluation' in *Arguments for a Better World*



التالي المتعلق بالسؤال السابق: هل التباين بين منظور الحرية وبين منظور المصلحة مهم؟

لا شك في أن ماهنا شيئاً من تباين. وقد تناولت الأهمية العمقة لهذا التباين عموماً في سياق مختلف جداً عن سياق حقوق الإنسان. لتعريب مثلاً كنت سأفتي في الفصل الثامن،<sup>14</sup> الشخص الجالس في طائرة بالقرب من النافذة يعد مياً فويماً بما فيه الكفاية لإسناد الانتزاع (مضحياً باستمتاعه بأشعة الشمس) ليتيح لجاراه أن ينير لعبة حاسوب مخيفة يريد أن يلعبها. ثم يكن الجيب، كما زاه الجالس قرب النافذة، 'مصلحة' المهووس باللعب (بالفعل، ثم يكن الجالس قرب النافذة يرى أن هذا التصرف سيكون في مصلحة اللاعب على الإطلاق، على العكس من ذلك تماماً). بل حرية المتحمس للعب في أن يفعل ما يجب كثيراً أن يفعل (سواء أكان هذا مصلحة أم لغير صالحه، كما يرى هذا الصالح الجالس قرب النافذة أو اللاعب نفسه). فقد يكون الفرق بين الحرية والمصلحة كبيراً جداً.

ثم لتعريب الآن مثلاً مختلفاً - أقرب إلى نوع الحالات التي تظهر في بحث راتر لحقوق. قد ينتهك حق شخصي من خارج ندد إليها للمشاركة في مظاهرة سلمية ما (مثلاً، ضد الغزو العسكري للعراق بقيادة الولايات المتحدة سنة 2003) بسياسة مستعماد ما يعكس أن تجرم هذا الشخص الذي أمل في المشاركة في المظاهرة من المشاركة فيها (هذا مثال افتراضي محض. فلم يكن هناك هكذا استبعاد). فهو كان لهذا القيد أن يفرض، فسكون حرقاً واضحاً لحرية الشخص المستند (الذي يريد المظاهرة)، وبالتالي، حرقاً بشيء من حقوق الشخص إن كان لهذه الحقوق أن تشمل هكذا حريات. ولهذا صفة مباشرة بالنقاش الجاري هاهنا.

إما إذا كانت الحقوق قائمة على 'مصلحة' الشخص المعني وحسب

(14) انظر الفصل 8، 'العنصرية والآخرين'

(لا على 'حريات' هذا الشخص)، وسوف يتعين علينا النظر فيما إذا كان من صائب ذلك الشخص الانضمام إلى المطالبة حول العراق. فإن تبين أن الانضمام إلى هذا الاحتجاج المنظم، وإن كان أولوية ميسرة للشخص الراغب في التظاهر، لا يخدم مصلحته في الواقع كثيراً أو قليلاً، فإن حرية التظاهر في لندن قد لا يتسنى بسهولة لإدراجها في فلك حقوق الإنسان إن كان لا بد لهذه الحقوق أن تقوم على مصلحة الشخص. وإن كان لنا أن نقل التهمة القائمة على المصلحة لحقوق، عندئذ فإن مكانة الحرية كأساس لحق الإنسان في التظاهر ستختص ولا شك إما إن سئمت بأهمية الحريات لأنها تمنح الشخص المعنى حرية الاختيار (سواءً اختار أن يتبع مصلحته الشخصية أم شيئاً مختلفاً تماماً) وسار في حياته على هدي أولوياته (سواءً كانت محكومة بالمصلحة أم لا). عندئذ لا بد أن يكون المنفرد القائم على المصلحة غير كاف.<sup>191</sup>

كسب باعتبار ما تقدم، لا بد لي كذلك من القول إنه يمكن تعريف 'المصلحة' بطريقة مسمومة - رجة - إلى حد يجعلها تشمل كل الشواغل التي يختار الشخص اتباعها بصرف النظر عن الدفع، بالفعل، وبعبارة أبسط، غالباً ما يُعتبر انتهاك حرية شخص ما هي 'الاختيار ضد مصلحته'.<sup>192</sup>

191 كما سماه رينولدز في ذلك المقام. حين أسس الفروقات البارزة بين نظرية الحقوق وبين النظرية التعمية أو نسبة الحق إلى شخص ما لا يتعلق من عملي أي تقدير لحالة الشخصية. ويمضي ذلك إلى نسبة ذلك فيقول: 'إن كان لشخص حق الوقوف في مساحة ترافعية، فلا يجب أن كان يستمتع بذلك أو يفقد نوع من 'الحس التراجيدي' الذي يستطيعه بل لا يجب حتى أن يختار القيام بذلك في مناسبة معينة، أي مناسبة (قانون مع موسى، الذي لا يهم عدد، مثلاً، أن يسمى الناس دوماً 'مجموعات' على أمثلها' *The Dangers of Natural Rights: Harriet's Journal of Law and Liberty*

*Public Policy*, 20 (Summer 1993), pp. 489-501

192) وثبت بحكام الفكر، لم يثبت ذلك الإعتبار، لا في الفصل 8، 'العقلانية' والاحترام' أحد. ب. بر في الفصل 9، 'عدد منارات التفكير' 'الحياد'، والفصل 13، 'السعادة' و'صلاح الحال' و'تعدلات' البض.

إذا أخذت هذه النظرة الرجعية من حيث ما يهيم كمبرصه، عندئذ فإن انفجوة بين المصالح والحريات ستتقلص. بهذا المقدار،<sup>194</sup> وإن تيسر أن هذه هي الطريقة الصحيحة للنظر إلى أشرطة واتر، فإن من شأن هذا أن يجعل مغاربتنا إلى الحقوق متطابقين إلى حد بعيد.

### معقولة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

الحوث الآن من تحليل عام لحقوق الإنسان إلى تحليل لبعض أنواع العزائم المطلوب إدراجها هي فئة حقوق الإنسان. ثمة سؤالان خاصان حول إدراج ما سمي 'الحقوق الاقتصادية والاجتماعية' وما يسمى أحياناً 'حقوق الرفاه' 'welfare rights'.<sup>195</sup> وكان أغلب هذه الحقوق، التي يعتبرها أعباءها حقوق إنسان هامة من الجيل الثاني، قد أضيفت في وقت متأخر نسبياً إلى الصياغات الأولى لحقوق الإنسان، موسعة بذلك كثيراً مجال حقوق الإنسان.<sup>196</sup> وبالرغم من أن هذه الحقوق ليس لها ذكر في المضمونات الكلاسيكية لحقوق الإنسان، فإن إعلان الاستقلال

(194) ماغنسن، بحث جوزيف راسر نقده العلات الواسعة بين مفهومين للمصالح والحريات. في كتابه *Values in Freedom* (1986). وبالرغم من أنني أرى فرداً حقيقياً بين المفهومين، إلا أني أوافقها تقديراً كم من الذي يوجد من مفاهيم هائلتين لتفسير المختلفتين.

(195) تستخدم كلمة 'الرفاه' 'welfare' هنا بمعنى الأفضل والأخص بكثير من المعنى المستخدم كم ادق لصلاح الحال، well-being عموماً (كما استخدمت في سياق مناقشة صلة المساعدة أو صلاح الحال في تقييم العدالة (انظر الفصل 13). الفعده وصلاح الحال والمصداق، يتخذ بتعبير 'حقوق الرفاه' عادةً مستحضرات انتقاد ودهانات البطالة وما أشبه ذلك من تدابير عموماً نوعية تهدف إلى الحد من أنواع الحرمان الاقتصادي والاجتماعي المعروفة، ويمكن توسيع دائرة أنواع الحرمان لتشمل الأمية وسوء الصحة المتحكم تحته.

(196) Ian Hare, 'Social Rights as Fundamental Human Rights', in Bob Hare (ed.), *Social and Labour Rights in Global Context* (Cambridge University Press, 2002).

الأمريكي، مثلا، أو الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان، فهي جزء مهم جداً من المجال المعاصر لما يدعوه كاسر منشأين "ثورة الحقوق" rights-revolution<sup>101</sup>.

تأتي النيوية الكبرى في هذا المجال من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948، فقد عكس الإعلان الجديد تحولاً في الفكر الاجتماعي الراديكالي في عالم متغير كالذي كان في القرن العشرين. فكان التناقض بين هذا الإعلان وما سبقه من إعلانات حقوق إنسان حاداً حقاً. ولقد يستذكر البعض أن الرئيس أبراهام لنكولن - حتى هو، لم يطالب أول الأمر بالحقوق السياسية والاجتماعية للعبيد - وما طالب بهم إلا بالحد الأدنى من الحقوق، المنصنة بالحيمة والحرية الشخصية وأن يكون لهم نصيب من ثمار عملهم. أما إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان فقد اتخذ لائحة أطول من ذلك بكثير لحقوق الإنسان وما تنطوي عليه هذه العطلة الوافية من مزاعم. يشمل ذلك ليس فقط الحقوق السياسية الأولية، بل الحق في العمر - والحق في التعليم، والحق في الترقية من انتشل والتفرد، والحق في الانضمام إلى الاتحادات المهنية، حتى حق الحصول على أجر عادل لائق. وهذه بينونة قبرى عن الحدود الضيقة للإعلان الأمريكي سنة 1776 أو التوكيد الفرنسي سنة 1789.

وأصبحت سياسة التعديل التعاليمية هي النصف الأخير من القرن العشرين أكثر فأكثر التزاماً بهذا الجيل التالي من الحقوق. وأصبحت طبيعة الحوار التعاليمي وأنواع التفكير المتبعة في العصر الجديد تعكس قراءة أوسع بكثير لقدرات البشر عنى الاختار ومحتوى المسؤوليات العالمية.<sup>102</sup> وكما قال برهان بازي، للإعلان العالمي لحقوق الإنسان

Cass R. Sunstein, *Why the Right Revolution Remains the Left Revolution*, State 3, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

<sup>101</sup> انظر، مثلاً، Andrew Koper's analysis of *Democracy Beyond Borders: Justice and Responsibility in Global Interdependence* (New York and Oxford:

مصامين - للمجتمع الدولي ككل، لا للدول المنفردة، فحسب<sup>199</sup> وعليه قبل إزاحة تبع الفتنر العالمي وسواه من أشكال الحرمان الاقتصادي والاجتماعي الأخرى يندو في صميم الالتزام العالمي بحقوق الإنسان، الذي يقوده أحياناً فلاسفة كتوماس بوجي<sup>200</sup> كذلك كان للاهتمام متنازع الأنتاع يهده الموضوع لتتعالى مطالب الإصلاح السياسي، بالفعل، فكما قال دير شاترجي، أوضح الاعتراف العالمي بالفقر المستوطن والغبين الشامل كهتئين خطيرتي الشأن من هموم حقوق الإنسان عنداً على البلدان المنفردة لندفع بالإصلاحات الديمقراطية المأخذية ونجمل

<sup>199</sup> Global University Press, 2004) وهذا مجموعة ما أخرج من مقالات Global

*Responsibilities: The Moral Dilemma in Human Rights* (New York and London: Routledge, 2005).

<sup>200</sup> Brian Barry, *Why Social Justice Matters* (London: Polity Press, 2005), 171.

<sup>201</sup> P. 28. ويعني ساري أنني تحديد ما يقول إنه مفاهيم هذا الاعتراف القومي إذا

تم تكن لدى الحكومات سلطة أو وسائل اللازمة لتزويد الجميع بالغذاء الكافي.

والسكنى، التعليم، وبما اشرف التقنيه، والتسجيلات الصحية، الرعاية الصحية، والتمهيد، والتعليم والرعاية الصحية، فإن على البلدان الغنية، منفردة أو مجتمعة، واجب فندان بأقرب الموارد بوسيلة أو أخرى (ص 128).

<sup>202</sup> فبحث أعمال توماس بوجي، ومعاونيه، مجالاًب عدة للنحلل التي التي تقدم مفهوم

على فكرة حقوق الإنسان ومطالب العدالة، انظر على وجه الخصوص Thomas

Pogge, *World Poverty and Human Rights: A Capabilities Approach* (Cambridge: Polity Press, 2002); 2nd edn, 2009; Andreas

Lofstedal and Thomas Pogge (eds), *Real World Justice* (Heidelberg: Springer,

2005); Thomas Pogge and Sanjay Reddy, *How Not to Count the Poor* (New

York: Columbia University Press, 2005); Robert Goodin, Philip Pettit and

Thomas Pogge (eds), *Companion to Contemporary Political Philosophy*

(Oxford: Blackwell, 2007); Ulke Mack, Thomas Pogge, Michael Schramm

and Stephan Klasen (eds), *Global Poverty and Global Justice: Empirical*

*Data, Moral Theories, Realizations* (Aldershot: Ashgate, 2009).

التحاجة قوية إلى تعليمات مؤسسية دولية أكثر عدلاً وفعالية.<sup>104</sup> وأصبح التحليل الثاني من حقوق الإنسان قوة مؤثرة كبيرة في أجندة الإصلاحات المؤسسية لتلبية الواجبات العالمية المتوقعة،<sup>105</sup> التي يُعترف بها صراحةً أحياناً وفي أغلب الأحيان ضمنًا.

جعل إدراج الجيل الثاني من حقوق الإنسان من الممكن دمج المسائل الأخلاقية التي نشأ عنها الأفكار العمة نلتسبة العالمية بمطالب الديمقراطية انتشاورية، وكنشاهما ترتبطان بحقوق الإنسان وفي العالب الأعم من التحالات بادرناك أهمية اعلاء القدرات البشرية. يقول ديفيد كروكر في كتابه أخلاقيات التنمية العالمية: التسبب، والقدرات، والديمقراطية المشاورية: *Ethics of Global Development Agency*.<sup>106</sup> وهو إسهام بعيد الأثر في هذا اندمج، إنه لنا كتاب البشنة agency [البشرية] والقدرات المتعددة *valuable capabilities* 'أساس حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، والواجبات الفردية والجماعية، فإن أخلاق التنمية متعالج أيضاً كيف يكون العالم المعونم عوناً على، أو حجز عثرة في طريق بلية الواجب الأخلاقي للأفراد والمؤسسات في احترام الحقوق. ويمضي إلى القول يجب أن يضمن الهدف بعيد الأمد للتنمية الجيدة والعدالة - وطنية كانت أم عالمية - درجة كافية من المشبنة والقدرات الأساسية أخلاقية، أكل من مبي العالم - بصرف النظر عن الجنسية أو الإثنية أو الدين أو السن أو الجنس أو العسل أو لعل الجسي.<sup>107</sup> ولا يصبح هذا النوع من المطرح الراديكالي لتدمج الموضوع ممكناً إلا بإدراج الجيل الثاني من الحقوق، دون الخروج

Devi Chatterjee, *Democracy at a Global Level: Human Rights and the Political Participation of the 21st Century* (London: Routledge & Kluwer, 2008), p. 2.

David Crocker, *Ethics of Global Development: Agency, Capabilities, and Participatory Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 389-90.

عن إطار حقوق الإنسان.<sup>19</sup>

لكنّ الأدوار ذات الجذبة لحقوق الإنسان تعرفت، مع ذلك،  
 ندحضي أشدّ تخصصاً، استند إلى مظهر فوري لعدد من المنظرين والفلاسفة  
 الليبراليين. لا تقتصر الاعتراضات هنا على استخدام الحقوق الاقتصادية  
 والاجتماعية على مستوى العالم، بل تشمل صلوحيّة/ جدرة هذه الحقوق  
 حتى داخل الدولة الواحدة. أتت اثنتان من أقوى الاعتراضات من موريس  
 كراستون وأونورا أونورا. <sup>20</sup> الكني أصرّح إلى بيان أن المحلل الرفعة  
 لإدراج هذه التحريات في إطار حقوق الإنسان لا ينبع من تجاهل أهمية هذه  
 الحقوق. بل تعمل، فتحدّث أوبيل المسائل الفلسفية - وهو تحليل متداثر  
 إلى حد بعيد مع اتجاهات التفكير الكانطية، ويشمل الفكر والمجوع في  
 العالم - بقدّم مبرراً بعيد الأثر لهما لهذه المسائل من أهمية خطيرة. <sup>21</sup>  
 بل، تتعلق الاستعدادات المقترحة من ميدان حقوق الإنسان بتفسير محتوى  
 وتوسيع فكرة هذه الحقوق التي يؤيدها هؤلاء النقاد، ومنهم أونورا

ثمة، في الحقيقة، اتجاهات نقد محدودان أثار. سأدعوها نقد  
 المؤسسية 'institutionalization critique' و'نقد الإمكانية' 'feasibility  
 critique'. يتعلق نقد المؤسسية، الموجّه خاصة إلى الحقوق الاقتصادية  
 والاجتماعية، باعتقاد أن الحقوق الفعلية يجب أن تنطوي على مقابلية  
 دقيقة مع ما يتصل بها من واجبات دقيقة الوصف. وليس من شأن هذه  
 المقابلية أن تقوم، كما تقولون، إلا بمأسسة الحق. طرحت أونورا

(19) Christian Barry and Stephen Ripstein, *International Trade and Justice* (New York: Columbia University Press, 2008).

(20) Maurice Cranston, "Are There Any Human Rights?" *Daedalus*, 112 (1983);  
 (21) Hall (1983), and Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue* (Cambridge  
 University Press, 1996).

(22) Onora O'Neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and  
 Obligations* (London: Allen & Unwin, 1986).

أونيل هذا التمدد بوضوح وقوة:

للأسف يندى نحيبٌ من الكائنات والمخطبات بلا تغلّب بحقوق عالمية في السلع أو الخدمات، ولا سيما في حقوق الرضا، وحقوق أخرى اجتماعية واقتصادية وثقافية مذكورة في المواثيق والإعلانات الدولية، دون بيان ما يربط كل صاحب حقٍ مفترض بحامل واجبٍ معين (أفراداً وجمعاً)، ما يدع محتوى هذه الحقوق المتعرضة غامضاً ككل الغموض. ويقف بعض أنصار الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العالمية عند حد التشديد على أنها يمكن أن تُبأنس، وهذا صحيح. لكن نغطة الاختلاف هي أنها يجب أن تُبأنس: والافلا حقاً!<sup>10</sup>

رداً على هذا التمدد، علينا استدعاء ما تقدّم من فهم، أن الواجبات يمكن أن تكون تامة ومقصودة. فحتى العجين الأول الكلاسيكي من الحقوق، كحق التحرز من التعمير للاعتداء، يمكن اعتباره أنه يفرض واجبات مقصودة على الآخرين، كما نبش من مثال الاعتداء على كيتي حينوفيز على مرأي ومسحع من جبرتها بنزويورث. كذلك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية يمكن أن تستدعي واجبات تامة ومقصودة. وثمة مجالٌ واسعٌ لتناقش العام المستمر، وربما الضغط الفاعل، حول ما يمكن أن يفعله مجسّع أو تفعله دولة ما - ولو كان أو كانت صلباً أو مسلوباً القوة - لمنع انتهاكات بعض الحقوق الأساسية الاقتصادية أو الاجتماعية (الترتيبه، مثلاً، بتبشي المحامات، أو سوء التغاية المنزمن، أو غياب الرعاية الصحية).

بالفعل، عاباً ما هدف الأنشطة الداعمة التي تقوم بها المنظمات الاجتماعية بالضبط إلى التعبير المؤسسي، وتعتبر هذه الأشعة، وفي هذا

<sup>10</sup> Thora O'Neill, *Justice and Virtue* (1996), pp. 13-2. كذلك كتابه، *Boundaries of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).



الاعتبار وحافظه، جزءاً من الواجبات المتفرقة التي تقع على عاتق الأفراد والجماعات في مجتمع ننتهك فيه حقوق الإنسان الأساسية. أونورا أونيل محقة، بالطبع، في اعتبار أهمية المؤسسات للإنجاز لحقوق الرعايا (حتى لإنجاز الحقوق الاجتماعية والاقتصادية عامة). لكن الأهمية الأخلاقية لهذه الحقوق تقدم أسباباً وجيهة للسمي لإحقاقها بالضغط لإحداث، أو الإسهام في إحداث، تغيير في المؤسسات والمواقف الاجتماعية. يمكن عمل ذلك، مثلاً، عن خلال الحملات العامة لإقرار تشريع جديد أو المساعدة على توليد وعي أكبر بخطورة المسألة<sup>19</sup>، وإن إنكار المكانة الأخلاقية لهذه المزاعم حتى تجاهل المنطق الذي أطلق هذه الأنشطة ابتداءً، ومنها العمل لإحداث التغيرات المؤسسية من النوع الذي نحث أونورا أونيل، نسباً وجيداً، أن نراه يحدث لإنجاز ما يعتبره الشيطان حقوقاً إنساناً.

أما عند الإمكانية، غير المستغل عن نقد المؤسسية، فيأتي من حجة أنه حتى مع أفضل المساعي، قد لا يكون ممكناً إنجاز كثير من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية المزعومة للجميع. وهذه ملاحظة تجريبية على قدر من الأهمية بذاتها، لكنها عُدَّت نقداً لقبول هذه الحقوق المزعومة استناداً إلى اعتراض، لا سند له يُعد به معادته أن حقوق الإنسان ما لم يُسَمَّ إحقاقها كلياً نكل الناس فهي غير منطقية. ونرسلنا بهذا الافتراض، سيكون من شأن ذلك إخراج كثير مما يسمى بحقوق اقتصادية واجتماعية فوراً خارج دائرة حقوق الإنسان الممكنة، لا سيما في المجتمعات الأخرى. بصوغ موريس كرايتونر المحقة على النحو التالي:

ليس من انصاف إمامة الحقوق السياسية والتمدنية التقليدية، فهي

<sup>19</sup> ناهضت دور العائش لعام ورسائل الإعلام في تقليص أو إزالة أشكال الحرمان الاجتماعي والاقتصادي في الفصل 19، "الديمقراطية كغالب عام"، والفصل 19، "ممارسة الديمقراطية".

تتطلب، على وجه العموم، حكومات، وأنساب آخرين عموماً، لترك الأمر، وشأنه... أو ألا تعرض للأذى أو التوقيف أو الحبس، فاحترام حق العرب في الحياة، والحريّة الشخصية، والمساواة ليس نزيهاً مكلفاً جداً... لكنّ المشكلات التي نطرحها مزاعمُ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية من ناحية أخرى تماماً. فكيف يمكن بمقتضى دعوة حكومات دول تلك الأرجاء، في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، التي تم يكذباً عنها التصريح، إلى توفير الضمان الاجتماعي والإحازات مدفوعة الأجر للملايين الناس الذين يقطنون تلك الأرجاء وشكثرون بمرعة؟<sup>154</sup>

فهل هذا النقد الذي يبدو في الظاهر معقولاً منقولاً؟ أقول إردأ على هذا السؤال [أي النقد] ينزوم على دحض مضمون مطلب ما هو معترف به أخلاقياً من حق. [لكن:] كما أن الضعيف يطالبون بالمعي لتعظيم المنافع ولا نمان من صلوحية أو جدارة مقاربتهم هذه حقيقة أنه بطل هناك دوماً مسعّ لتحسين المنجزات الضعيفة، كذلك يريد أنصار حقوق الإنسان إحقاق المعترف به من هذه الحقوق وتعظيم هذا الإحقاق<sup>155</sup> ولا تسقط صلوحية أو جدارة هذه المقاربة لمجرد الحاجة إلى مزيد من التعبيرات الاجتماعية في أي مرحلة زمنية لجعل المزيد والمزيد من هذه الحقوق المعترف بها قابلاً تماماً للإحقاق وإحقاقها فعلاً.<sup>156</sup>

والعمل، أو كانت إمكانية إحقاق الحقوق عملياً شرطاً لازماً ليكون لناس حقوق، كما كان هناك معنى، لا للحقوق الاجتماعية والاقتصادية

154. Maurice Cranston, "Are There Any Human Rights?" (1983), p. 13, 41.

155. نفس هذه المسألة بقوة برناردو كينغزبرغ في *Democracy and the Logic of State* (Amsterdam, IOS Press, 2001).

156. إن توكيد حقوق الإنسان دعوة للعمل - دعوى العجز الاجتماعي - ولا يتوقف على إمكانية فعلية مسافة الوعود. حول هذه النقطة، انظر مساهماتي "Rights as Goals" في *Goals, S. Quest and A. Milne (eds), Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice* (Stuttgart: Franz Steiner, 1983).

بحسب، بل لأي حق، حتى الحق في الحرية الشخصية، لتعذر ضمان حق الحياة والحرية الشخصية للجميع. لم يكن من السهل جداً ضمان حق العزلة أو أن يُترك المرء ونسأله "the right to be left alone" لكل شخص [الحق القريب المطلق للبشر عند كانط] (بخلاف زعيم كراستون). فلا يمكننا منع وفزع جريمة قتل في هذا المكان أو ذلك في كل يوم. ولا هو في استطاعتنا، ولو جهدنا، وقف كل جرائم القتل الجساعي كذلك التي جرت في رواندا سنة 1994، أو نيويورك في 11 سبتمبر 2001 أو لندن أو مدريد أو بالي وعوداي مؤخرًا. محل الأرتباك في رفض مزاعم حقوق الإنسان بداعي انتفاء الإمكانية التامة لإحقاق هذه الحقوق للجميع، هو أن الحق يظل حياً وإن لم يتمسك بحقوقه فعلاً، ما يدعو إلى عملي علاجي. وإن مجرد الفصل في إحقاق حق مزعوم لا يجعل هذا الحق باطلاً. بل، يدفعنا إلى استريد. من العمل الاجتماعي. وإن استبعاد كل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بس قُسم حقوق الإنسان، وإبقائه حكماً على الحرية الشخصية وحقوق الجيل الأول الأخرى. إنما هو محاولة لرسم خط في الرمال ما يلبث أن يروى.

### التدقيق والصلوحيّة والاستخدام

أنتحول الآن إلى المسألة المزججة حول صلوحيّة أو جدارة حقوق الإنسان ability of human rights. فكيف لنا أن نحكم على مقولة مزاعم حقوق الإنسان ونقدّر حجم التحديات التي قد تواجهها كيف لهذه المناظرة - أو هذا الدفاع - أن تميز أو يميز؟ كَبَّ أجبنا على هذا السؤال، إلى حين ما وبطريقة ما، بشكل غير متأسر، من خلال تعريف حقوق الإنسان (أو، ربما بدقة أكبر، من خلال صوغ تعريف ضمني لها من وراء استخدام تعريف حقوق الإنسان). وكانظر وحالت الأخلاقيّة الأخرى التي تزعم أنها تجاز بمقوله امتحان التدقيق النقدي المتحايد. لعمّة افتراض ضمني في

إعلانات حقوق الإنسان فنأخذ أن المزاغة الأخلاقية التي تستند إليها قوية  
الدرجة بما فيه الكفاية لتجتاز امتحان التدقيق المفتوح والمزدروس. بنظري  
هذا على استعداد عملي تدقيق نفدي تفاعلية بحوادث مفتوح (يشمل ذلك  
انفاسها أمام المعلومات الآتية من مجتمعات أخرى وأمام الآراء الآتية  
من البعيد والقریب على السواء بين عصاة<sup>(1)</sup> أخرى) تتح إجرا: مناظرات  
حول حقوق وبيع حقوق الإنسان المفتوحة<sup>(2)</sup>.

إن زعم أن حرية ما مهمة بما فيه الكفاية لاعتبارها حتى إنسان يعبد  
زعم أن ذلك الحكم يجتاز التدقيق العقلي [سلام] قد يحصل هذا الاجتياز  
بالتفعل في كثير من الأحوال. لكن ما كل ما زعم من حق إنسان سليم. قد  
تكون أحيانا قريين جداً من اتفاق عام. دون الوصول إلى قبول شامل. وقد  
نحيط مؤيدو حقوق إنسان معينة في عملي نشط لتجعل أفكارهم الأساسية  
نحظى بالقبول على أوسع نطاق ممكن. لا أحد، بالطبع، يتوقع أن يكون  
هناك إجماع تام على كل ما يريد من شيء، هي هذا العالم أحد، فما لم  
أصل كبير، مثلاً، في إصلاح عنصره أو متعصب فيه دو ما بقوة الحجج  
العامية ما يتطلب تجاوز امتحان التدقيق العقلي لحكم ما هو تقدير عام  
نباغ المنطق الذي يؤيد تلك الحقوق. إذا حاول، وعندما يحاول آخرون  
لتدقيق في المزاغم تدقيقاً محايداً.

يس لدينا عملياً، بالطبع، أي تعهد عالمي فعلي بالتدقيق العقلي في  
حقوق الإنسان المعروفة. وتقوم أنشطة [حقوق الإنسان عندما تقوم] بناءً  
على الاعتماد العام أنه إذا كان لهكذا تدقيق محايد في مزاغم هذه الحقوق  
أن ينه، فإن تلك المزاغم ستجتاز بنجاح. وفي غياب ما يناقض ذلك من  
حجج قوية من النقاد حسني الاطلاع والتمكيز، فإن اعتماد تجاوز امتحان

(1) نظر ما تقدمه حول النشر العام للعباد المنفرد في الفصل 1. العنقل والموضوعية  
والمفصل 5. العبد والموضوعية. والفصل 6. العباد للعقل والعباد المفتوح.

التدقيق بمبيل إلى أن يكون هو الاعتقاد<sup>40\*</sup> وعلى هذا الأساس أدرجت كثير من المجتمعات تشريع حقوق إنسانٍ جديداً ومنحت سلطةً وصوتاً للمدافعين عن حقوق الإنسان المتعلقة بحريات معينة، ومنها عدم التمييز بين أفراد الأعراق المختلفة أو بين النساء والرجال أو الحق الأساس في أن تكون للمرء حرية كلامٍ معقولة، وسوف يسيل أنصارُ الاعتراف بفئاتٍ أوسع من حقوق الإنسان، بالفعل، إلى الضغط للحصول على المزيد من هذه الحريات، فالسعي لحقوق الإنسان عملياً متواصلة ودائمة، كما هو معلوم.<sup>41\*\*</sup>

تكرر لابد من الاعتراف أنه، حتى مع الاتفاق على توكيد حقوق الإنسان، يظل المحذور قائماً، لا سيما في حالة التوجهات المتفرقة، حول أفضل الطرق لإيلاء حقوق الإنسان الاهتمام الذي تستحق، وحول الكيفية التي ينبغي بها ورؤى مختلف أنواع حقوق الإنسان مقابل بعضها البعض، والتجمع بين متطلبات بعضها بعضاً، وتوحيد مزاعم هذه الحقوق مع الشواغل التقييمية الأخرى التي قد تستحق بدورها اهتماماً أخلاقياً.<sup>42\*\*\*</sup> ومع ذلك، سيظل هي قبول فئة ما من حقوق الإنسان محل تعزيز نقاشٍ وتنفيذٍ وحذال - وتلك هي بالفعل طبيعة النظام المعرفي.

40\* حول هذا النظر مداني (Elements of a Theory of Human Rights', *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2004).

41\*\* كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من جانب الأمم المتحدة مانع الأهمية في وضع هذا الموضوع نفسه حداً على مائدة النقاش والحوار، وكان أثره على التفكير والعمل في العالم واقعاً جدياً، وقد تناولت أحداث تلك الحركة الرؤيوية في مداني، 'The Power of a Declaration: Making Human Rights Real', *The New Republic*, 240 (4 February 2006).

42\*\*\* ناقش بعض هذه المسائل التأسيسية جون ماكلي في مقاله 'Can There Be a Right-based Moral Theory?', *Abstract Studies in Philosophy*,

وسوف تعتمد ضلوحية/ جدارة المزايم الأخلاقية في شكل إعلان حقوق إنسان في النهاية على افتراض قدرة هذه المزايم على اجتياز امتحان النقاش الحر. بالفعل، من المهم للغاية فهم هذه الصلة بين حقوق الإنسان وبين النقاش العام، لأسبابها فيما يتعلّق بمطالب الموضوعية التي بينها في سياق أعمّ أنّها في هذا الكتاب (الأسباب في الفصل 1 والمفصّل 4). يمكن القول إنّ موضوعية إن هذه المزايم الأخلاقية إن كان لها - أو ترفضها - أيّ حظ من المصقونية، فذلك يعتمد على اجتيازها بنجاح اختبار النقاش والتدقيق الحر، المدعوم بالتقدير الكافي من المعلومات.

وإنّ مما يدلّ بشدة من قوة زعم حتى ما من حقوق الإنسان أن يبدو أنه قد لا يجتاز امتحان التدقيق العام المفتوح. وأكثر: بخلاف السبب الذي يقدم عادةً لتشكيك في فكرة حقوق الإنسان ورفضها، بتعذر إسقاط دعواتها بمجرد الإشارة - وما أكثر ما يُشار - إلى حقيقة أن كثيراً من هذه الحقوق لا تبال ما يكفي من الصيانة الجدية العامة في الأنظمة التسعوية حول العالم التي لا تسمح بالنقاش العام المفتوح، أو لا تسمح بالاضلاع الحر على المعلومات المتعلقة بالعالم المحيط بالبادئ ككثيراً رصده انتهاكات حقوق الإنسان وإجراءاتها التي تُضخ هذه الانتهاكات وانتشهر بمرتكبيها يمكن أن تكون فعالة جداً (بمعنى الأقل، في وضع المنتهكين موضع الدفاع عن النفس) ما يحظى مؤشراً أنّها ما يكون للنقاش العام من أثر عندما تصح المعلومات ماحة ويُضخ بالمناقشات الأخلاقية بادل كتبها. فالتدقيق النقدي جوهرية للإنكار والتبرير على السواء.

## 18 العدالة والعالم

في صيف إنجلترا المضطرب سنة 1816. كتب الفيلسوف الشعبي، جيمس ميل، إلى عالم الاقتصاد السياسي الكبير في آدامز، ديفيد ريكاردو، عن أثر الجفاف على الإنتاج الزراعي. كان ميل قلقاً من البؤس الذي سيحرق المخمل لا محالة، والذي يجعل التفكير فيه الهدئ يفسح - صدمت ذلك الناس. وليس كانت قضية ميل حول المجاعات والجفاف صادمه. كذلك هو إيمانه بمطابقت نسخة أسط من العدالة المعريف، موجهة إلى الحد من المعاناة وحسب. كتب يقول سيكون أراف بهم أن تُزئهم [تصف الناس المتضررين جوعاً] إلى الشوارع والطرقات العامة، ثم نحز رقابهم كالخنازير. وقد عبر ريكاردو عن تعاطفه العميق مع اتجاه تفكير ميل التسلخ هذا، وعبر (كما فعل ميل، جيمس ميل لا جون ستيوارت ميل، أقول غذا متعاً لنبي) عن ازدرائه متبوي الاضطراب العام الذين يحاولون زرع مذور التذمر من النظام القائم بأن يقوئوا للناس، زوراً، إن الحكومة يمكن أن تساعدهم. وكتب ريكاردو إلى ميل إنه يُأسف أن يرى نزوعاً إلى استشارة نفوس العامة يرافهم، أنهم أن في إمكان القانون أن يقدم لهم عوناً أتى عوناً!<sup>14</sup>

يمكن فهم استنكار ريكاردو الاحتجاجات العاصفة بالنظر إلى اعتقاده - وميل - أن الناس المهتدين بالهوع نتجة محل سنة 1816 لا

(14) J. C. Jacquemin, 'Politique de stabilisation par les investissements', *publications*, 1985. ر - 10هـ أكتوبر، غير منشورة بجامعة تورينو، جنيف، 1985. وقد بحثت وجان درين مختلف جوانب هذه الدراسة في *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp. 63-8.

يمكن إنفاذهم بأي شكل من الأشكال. نكرر المفارقة العامة لهذا الكتاب. مصادرة تلك. ومن المهم فهم أسباب هذا التضاد.

أولاً، لا يمكن إلا أن يهتم صانعو السياسة ومشخصو النظم بما يدل على استجابة نفوس الذين يعانون. فلا بد من دراسة الشعور بالظلم حتى لو بدا أن لا أساس له من الصحة، ولا بد طبعاً من تبني ذلك له أساس. ولا مسيل لنا إلى التيقن من وجود أو غياب هكذا أساس دون القيام بشيء من البحث.<sup>41</sup> تكفي، بما أن النظم تتلخس، غالباً بما يكفي لاعتبارها كذلك، بالانتماءات الاجتماعية الشديدة، والحواجز الاجتماعية وغيرها من حواجز قننهم، فإن من الصعب في الغالب تخفي تلك الحواجز لإجراء تحليل موضوعي للفرق بين ما يحدث وبين ما كان يمكن أن يحدث - وهو فرق ذو أهمية مرتقبة لإعلاء العدل. لا بد لنا من التشكك والتساؤل والسجادة والتدقيق لتتوصل إلى استنتاجات حول ما إذا كان في الإمكان إعلاء العدل وكيف. ولا بد لمضاربة إلى العدالة لتلزم حصصاً لتخفيض النظم، كمفارقة هذا الكتاب، من أن نسمع بالالتفات إلى 'النفوس الغاضبة' كمقدمة إلى التدقيق النقدي. يمكن استخدام الغضب حافزاً إلى النقاش لا بدلاً منه بحل محله.

ثانياً، بالرغم من أن ديفيد ريكاردو ربما كان أسوأ علماء الاقتصاد البريطان في عصره، فإن حجج من اعترضهم مجرد محرومين على الاحتجاج لا تستحق أن تُبذّر مثل هذه السرفة. فأولئك الذين كانوا يحملون الناس المهديس بالموت جوعاً على الاعتقاد أن هي إمكان السياسة التحقيرت من

<sup>41</sup> حول إعلامه من النظريات التي لم تُدرج من قبل، يوهان كدمه ويسر ما قد يكون لها من عوائد ربحية، وهذه مسألة مركزية في تحليل العدالة. انظر: Sahana Alkire، 'Development: A Misconceived Theory Can Kill'، in Christopher W. Morris، *Imperialism: Contemporary Philosophy in Focus series* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming in 2009).



وطأة الحرج كانوا في أنواع أقرب إلى انرشه من ريكاردو هي نشأته من إمكانية الإغاثة الاجتماعية العجالة. بالفعل، في استطاعة السياسة العامة الجيدة طرد شبح المجاعة جملةً واحدة. فقد أظهر السيد التدبير للمجاعات أن في الإمكان تجنبها بسهولة وتزويد التناضح دفع المحتاجين، لا البنى الشكلاني - انكسول إلى حد ما - من جانب أركان الفريز المتلائم من إمكانية الإغاثة. ويظهر النهج الاقتصادي التسليم لأسباب المجاعات وإمكانية تجنبها، مع الاعتبار المناسب لنوع الأسباب الاقتصادية والسياسية الداخلة فيها، مبدأجة النظرة السطحية إلى المجاعة التي لا تروى إلا الغداء، كما أظهرت الدراسات الاقتصادية الحديثة.<sup>(44)</sup>

تقع المجاعة عندما يغلب أناس ما يسد الرض من الغذاء فلا يجدونه، وهذا، بحد ذاته، ليس دليلاً على أن هناك شحاً في الأقوات.<sup>(45)</sup> فالناس الذين خسروا تماماً معرفة الغذاء، لسبب أو آخر، يمكن منحهم فرصة أخرى بالسرعة الكافية، من خلال مختلف تدابير توليد الدخل، ومن ذلك التوظيف العامة، ما يحق توزيعاً أقل إجحافاً للغذاء في الاقتصاد (وهي

(44) قمتُ بتحرير المصنفين للمجاعات وحالات فشل الاستجابة، المأثورة باختلاف

عصر الغذاء بحد ذاته في كتابي *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981)

فُرسات حروف ووسائل نجده. الاستحقاقات الغذائية الضائعة، من خلال برامج

المسؤول العام، على سبيل المثال، وذلك في كتابي المنشور مع جون ديز *Amaritya*

*Sen and Jean Drèze, Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press,

1989) وهناك حالات حديثة كثيرة هي المعالم أمكن فيها الحصول، دون أن يؤدي

التدبير الجيد للإمدادات الحديثة إلى مجاعة، وذلك من خلال سياسة عدم تعطي

الناس الأصعب حالاً أهمية الحصون على الحد الأدنى من الغذاء، فقد كانت نفوس

أبعدية تُعاقبها العرب إلى انرشه، من نفوس مفكرين كبار كريكاردو وسيل.

(45) انظر كذلك *Tamne, Poverty, and Property Rights*, of Christopher W.

Morris (ed.), *Amaritya Sen, Contemporary Philosophy in Focus series*

41, Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming 2009)

وسيلةً غالباً ما تُستخدم لأن نضع المسجعة - من الهند إلى أفريقيا). انتقطةً هنا ليست أن تشووم ديفيد وبيكاردو غير ميزر وحسب، بل لأن الحجج المضادة لا يمكن إيقافها بحقولية دون اشتباك فكري جدي.<sup>19</sup> خالفتناش لعام أونسى من الرفض السريع للمعتقدات المخالفة، بصرف النظر عما يبدو عليه تلك المعتقدات في البدية من لامعقولية والاعتراضات المتفجئة الخشنة من صدحة والاشتبك الفكري بلهي موضح في نقاش عام ذو أهمية مركزية في السعي للعذالة.

### المَوْجِدَّة والمُحْجَّة

تعتمد مقاومة الظلم عادةً على المؤخده والحجة معاً. فإحياءً والعيظ يمكن أن يكوناً محركاً ثانياً، ومع ذلك، علينا في النهاية الاعتماد، للدواعي التقييم والكفاءة معاً، على الدقيق الفكري للحصول على فهم معضون وقادر على المواجهة لأسامر تلك الشكواوى (إن وجدت) وما الذي يمكن عمله لمعالجة المشكلات المؤدية إليها.

تنصح وظيننا الموجدة والحجة جيداً في محاولات ماري وولستونكرافت، المفكرة الأنثوية الرائدة، إثبات حقوق المرأة: *A Vindication of the Rights of Woman* [وهو عنوان كتابها الثاني (1792)].<sup>20</sup> وإنك لتجد في مناقشتها وجوب الرفض الجذري لامتعاد

(19) كذلك أيضاً دراسات تجريبية للخبرات العقلية التي تدوم من شعاع، درست ما للسياسات العممة المترتبة من كفاءة في رفع مختلف أشكال الإعلان 'Entrepreneurs'، ومنها المعالجة، في كتابي *Development of Freedom (New York: Knopf, 1999)* Dan Barik *Surrender and India's*، انظر أيضاً *Democracy* (London: Routledge, 2007).

(20) ناقشتُ و استخدمتُ نشرأً لعميان وولستونكرافت فيما تقدم من الكتاب. انظر كذلك مناقشتي بعض أعمالها في *Mary, Mary, Quite Contrary: Mary Wollstonecraft and Contemporary Social Sciences*, *Economic Journal*,

الساء كثيراً من تعبير الوجود والمنحط.

دعوا المرأة تشاطر الرجل المحقوق وستضاهيه انحصاراً؛ فزما توتقي  
بنفسها إذ تحررت إلى مستوى أكمل، أو تبرز السلطة التي كبتت هذا  
الكائن الضعيف بواجبه. - وفي الحالة الأخيرة، سيكون من المناسب  
فتح خطب تجارة جديد مع روسيا لاستيراد السرايا؛ فالوسط هو النهاية  
التي ينبغي لأي بنت دوماً أن يقدمها لصفحة يوم الزفاف. أن على الزوج  
أن يحافظ على تماسك الأسرة ككل بالوسيلة نفسها؛ ويُحبر استخدام  
هذا المصلحان، دون أي انتهاك لحكم العدالة، كسيد أوخذ في يده، لأنه  
الكائن العاقل الوحيد [فيه].<sup>41</sup>

وفي كتابها عن حقوق الرجال والنساء، تم توجيه وولستونكرافت  
فوجدتها وحسب إلى ما تعرضت له المرأة من غبن؛ بل إلى معاملة  
الجماعات المحرومة الأخرى أيضاً كالعبيد بالولايات المتحدة وغيرها  
من بلدان.<sup>42</sup> ومع ذلك، فإن كتابها الكلاسيكية تعتمد في النهاية،  
بقوة على المنطق. فقد كانت وولستونكرافت تتبع الخطاب الغاضب دوماً  
بحجج مدروسة تريد من خصومها أن يعقلوها، ففي رسالتها الأخيرة إلى  
السيد تاليران-بيرغور الذي أهدت إليه كتابها *A vindication of the Rights of Human*  
*Rights of Human*، تُخلص وولستونكرافت إلى إعادة تأكيد ثقتها القوية  
في الاعتماد على العقل:

أمي، يا سيدي، أن أشيع شيئاً من نوع هذه المبحوث بفرنسا؛ وإن هي

Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (1792); 41  
in Sylvia Chantelli (ed.), *A Vindication of the Rights of Men and A  
Vindication of the Rights of Woman* (Cambridge: Cambridge University  
Press, 1998), p. 294.

<sup>41</sup> ناقشت أنا انتقاد وولستونكرافت الغاضب إدوموند بورك أن نجعل مسألة الحق  
في دعه حرية الأمر بكون النفس الساعين للاستقلال، وذلك في الفصل 3، 'العبودية  
والمرحبة'.

أدت إلى توكيد مبادئي، وغدَلْ دستوركم [الفرنسي]، أمكن احترام حقوق  
النفس، إن نُبِتت تماماً أن العقل يدعو إلى ذلك، وبعبارةٍ به مطابفةً قوية  
لإصناف نصب البشرية<sup>101</sup>

لا يتأثر دورٌ وياغُ العقل. الفصاح الذي يقودنا إلى سير الأفكار التي  
تستند إليها أشكالُ المقائم المقيمة التي وُضعتْ عملياً القرن الثامن عشر  
الذي عاش فيه وولستونكرافت، وتلك التي تسم العالم الذي يعيش نحن  
فيه اليوم، وبالرغم من براعة وولستونكرافت. التامة في الجمع بين المتواجدة  
والحجة في العنق نبيه (واضحةً هذه بجانب تلك). نطرح عبارات  
الاسماء والإحباط وحدها الإسهام في النقاش العام إذا ما تبع سير (ربما  
يقوم به آخرون) لأبها أساس معقول مسكن أن يوجد للمؤجدة.

إن الاستعانة بالمنطق أمام الجمهور، الذي تلج عليه ماري  
وولستونكرافت، سمة مهمة لمقاربة العدالة التي أحاول أن أقدم في هذا  
الكتاب. هضمُ متطلبات العدالة ليس تمريناً منفرداً في هذا الفرع أكثر مما  
هو في أي فرع آخر من فروع المعرفة البشرية.<sup>102</sup> وعندما نحاول تحديد  
كيفية إعلاء العدل، نحتاجُ أسساً لنقاش العام، الذي يتنوع حجاج  
[الآخرين] الآخين من أوساط أخرى وأماكن أخرى مختلفة. نكرر الاشتباك  
مع الحجج المضادة لا يقتضي مع ذلك، منا توقع أن نستطيع إزالة كل  
أسباب الخلاف في جميع الأحوال والتوصل إلى اتفاق في كل قضية.  
فلعل الثام نيس شرطاً لعمالية الفرد، ولا هو شرط للاختيار الاجتماعي

<sup>101</sup> *A Vision of the Rights of Woman* (1792), in Tomasi (ed.) (1995), 171

p. 30

<sup>102</sup> كما بين في الفصل 6. للتواصل والتعليق دوران مهمان في هبم وتقييم النزاع  
لأحلامية والسياسة حول هذه النقطة، انظر Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by C. van  
Dyke (Cambridge, MA: MIT Press, 1993)

المعقول، كاختيار ما يقوم على العقل من نظرية عدالة.<sup>14</sup>

### إشهار العدالة

ربما يطرح السؤال العبدئي التالي: ما الدافع إلى اختيار ما يناقش علناً من اتفاق ذا مكانة خاصة في مناة نظرية ما في العدالة؟ عندما عبرت ماري وولستونكرافت عن أملها للميد تايران بيرغور بانتو عمل إلى اتفاق عام على أهمية الاعتراف بحقوق النساء، بعد القيام بما ينبغي من تدقيق ونقاش عام مفتوح، كانت تعتبر هكذا تدقيق ونقاش عسيرة حاسمة هي تحديد ما إذا كان الاتفاق سيستكين بالعمل تعزيزاً للعدالة الاجتماعية (ويمكن أن يرى أنه يعطي حقوقاً مشروعة لـ نصف البشرية) من السهل، بالطبع، فهم أن الاتفاق على القيام بشيء، يساعد على القيام به. وذلك إدراك على قدر من الصلوة العملية، لكن إذا مضينا إلى ما هو أبعد من الأهمية الذاتية، يمكن أن يطرح كذلك السؤال الثاني: ثم ينبغي أن يكون لاتفاق أو مذهب ما لي مكانة خاصة في تقييم صلوحية نظرية ما في العدالة؟

لأخذ طرحةً بتكرار غالباً في ميدان ذي صلوة وثيقة، هو ممارسة التنازل. فقد يؤخذ مراراً أن العدالة ما ينبغي أن نتحقق بحسب، بل أن نتحقق على مرأى ومسمع 'seen to be done' أيضاً. ليم ذلك؟ ما أهمية أن يوافق الناس في الواقع على تحقق العدالة، إن كانت تتحقق حقاً؟ ما حاجة شرط قانوني صارم (كإنجاز العدالة) إلى تقويض أو فرض أو تأييد شعبي (أن تُنجز العدالة على مرأى ومسمع من الناس كافة). هل ثمة خلط هنا بين النصحة القانونية والمواقفة الشعبية - أو بين التفقه والديمقراطية؟

ليس من الصعب، في الحقيقة، تخمين بعض الأسباب الذاتية لتعريف أهمية ما على الحاجة إلى إظهار عدالة انقراض. أولاً، يمكن أن

<sup>14</sup> تناولت مطالب العمالة والعمومية في الفصل 8، العقلاية والآخرين والعقل

14، تعدد مسارات التفكير المحال.

تكون إقامة العدل، عموماً، أكثر فعالية إذا ظهر للناس أن القاضي يقوم بعمله حين قيام، بدل إفساد الأمور، بما كان المحكم القضائي يرحي بالثقة والموافقة العامة، فمن المرجح جداً أن تطبيقه سيكون سهلاً. وبالتالي ما من صعوبة كبيرة في تفسير السبب الذي جعل تلك العبارة التي توجب أن يكون الجزأ العدالة تعني مرأتى من الناس ومسمح تحظى بكل هذه الموافقة المدوية والإقرار مرة بعد مرة مد أن تلفظ بها لورد هوارث سنة 1923 (في قضية *Rev v. Sussex Justices Ex parte McCarthy* [1923] All ER 233)، محذراً أن العدالة يسعى أن تحقق بوصوح ويقبر مرة البصر والسبع.

ومع ذلك يصعب الاقتناع بأن هذا المنهج من الحدرة التنفيذية هو الذي يعطي إمكانية اختيار العدالة مثل هذه الأهمية التحاسمه لا شت بالطبع في الفوائد لنفدية لأحد موافقة الجميع، لكن سيكون غريباً التأكيد في أن مبدأ هوارث التأسيسي لا يقوم على شيء سوى العلامة والمناسفة. إذا تجاوزنا كل ذلك، يمكن الاحتجاج بمعقولة أن الآخرين إذا كانوا لا يستطيعون، ولو جهدوا، أن يروا العدل في حكم قضائي ما، بمعنى ما مفهوم ومعقول، عندئذ سنأثر قبلياً هذا الحكم للتطبيق، ليس هذا فحسب بل ستكون صحته موضع شك عميق أيضاً. فنتمة صابة واضحة يبر موضوعية الحكم وير غالبية لأجتهار امتحان التدقيق انعام - وهذا موضوع تناولته من جوانب مختلفة في مواضع أخرى من هذا الكتاب.\*

### تعدد الأسباب

لئن كانت أهمية السافته العمه أحد الشواعل الأساسية لهذا الكتاب، فالعاجة إلى قبول تعددية الأسباب التي يمكن استيعابها بمعقولة

(\*) انظر على وجه الخصوص الفصل 1، الفصل 2، والموضوعية، والفصل 5، الحياة والموضوعية، والفصل 9، تعدد أسباب التفكير المعاد.

في تعريف تقييم ما شغل آخر مهمّ فيه. وقد تتنافس الأسباب أحياناً مع بعضها البعض في اقتناعنا بتقييم ما هي هذا الاتجاه أو ذلك، وعندما تؤدي إلى أحكام متعارضة، يكون التعدي كبيراً في تحديد ما الذي يمكن أن نوصّل إليه من نتائج موثوقة بعد تقايض كل الحجج.

اشتكى آدم سميث منذ أكثر من مائتي سنة من قبل بعض المنظرين إلى البحث عن مميزات متعاضدة واحدة يمكن بها تفسير كل القيم التي يمكننا الدفاع عنها عقلاً.

لما سلك أبيقور كل الفضائل المختلفة في هذا الخيط من الأدب، أطلق العنان لبغضه، هو ميل طبيعي لدى الرجال كافة، لكن الفلاسفة بصفتهم خاصة عندهم قابلية لتطور نوع خاص بهم، يعثرون وسيلة عظيمة لإظهار براعتهم. ألا وهو ميلهم إلى تفسير كل المظاهر بأشياء عديدة يمكن من انبثاقها. وهو قد أمرن، دون شك، في إطلاق العنان لهذا الميل، عندما أرجع كل الموضوعات الأساسية للرغبة والنشور الطبيعيين إلى لذات وآلام الجسد.<sup>(\*)</sup>

ثمّة بالفعل عداوة تفكير تنح، صراحة أو ضمناً، على وجوب إرجاع كل التقييم المختلفة في النهاية إلى مصدر أو حد لأهميه. يعني هذا البحث إلى حد ما الخوف والهنج مما يسمى القلائبية incommensurability - أي، الاختلاف غير القابل للاختلاف بين شيئين ماديين. هذا القول، القائم على افتراض وجود عوائق مزعومة أمام التحكم على الأهمية النسبية لشيئين مختلفين، يُهمل حقيقة أن كل، تقريباً كل، ما

(\*) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, revised edn (1790, VII) n. 1.1. (4)

reprinted, Oxford: Clarendon Press, 1976), p. 269

هو أو حيزه المذكور هنا، ربما كان في بال سميث صديقه المنقر، ديفيد هوم، ينظر إلى قبول الفعلة السابقة للأخر. بالطبع، بنسب الوصف بنام أكثر مما

يجري عادة في الحياة اليومية من تقسمات فيه تقديم وتأخير وترجيح ما بين شواغل مختلفة، وأن لا عراية في إدراك أن على التقييم أن يتصرف مع أولويات متنافسة.<sup>13</sup> فحقيقة إدراكنا بوضوح تام أن التفاح ليس برملاً، وأن ميرتينا كطعام تختلفان الواحدة عن الأخرى بمقاييس شتى - من السعة إلى الخذية - لا يدعنا جباري لا ندري أيهما نخش أن نخربنا أي الصفتين نأكل. وإن أوتيتك الذين يلحون على أن ليس في استطاعة البشر تحديد ما العمل إلا إذا قلصت القيمة كلها أمامهم بشكل ما إلى قيمة واحدة فقط (إنما يؤزرون كما لا يخفى سهولة العد (أهل هي أقل أم أكثر؟) على صعوبة التقييم (ص نوع أهل هذه أهم من تلك؟).

لا تتعلق تعدد الأسباب الذي يتعين على نظرية ما في العدالة استيعابه باختلاف الأشياء ذات القيمة التي تعتبرها نظرية مهمة فحسب، بل كذلك بوع شواغل التي قد تُفسح لها في المحال النظرية، كأمية مختلف أشكال المساواة أو الحرية الفردية، مثلاً.<sup>14</sup> يتعين في الأحكام المتعلقة بالعدالة استيعاب مختلف أنواع الأسباب والشواغل الضيقة. تكمن إدراك أن في استطاعتنا غالباً تقديم وتأخير وترتيب الأهمية النسبية للاعبارات المتنافسة لا يبدل، مع ذلك، على أن السيناريوهات البديلة يمكن دوماً ترتيبها ترتيباً كاملاً، حتى من قبل الشخص نفسه. فقد تكون لدى الشخص آراء واضحة في بعض التصنيفات ولا يكون مع ذلك متضاماً بما فيه الكفاية من الأمر في مقارنات أخرى. وحقيقة أن الشخص يمكنه التوصل إلى رأي في رفض التوق أو استبعاد التسمية لا تدل على بل هذا الشخص لا بد أن يكون قادراً يقيناً على أن يحدد أيها أفضل أو

<sup>13</sup> يوفيت هذه المسألة في الفصل 11، 'الحوات والحريات والعدالة'. في سياق الخاص بتقييم الأهمية النسبية لمقدرات المحنفة.

<sup>14</sup> درسنا التعدد المستمر في فكرة المساواة والحرية العاشر في الفصل 14، 'المساواة والحرية الفردية'.



أعدلاً مسبقاً نظرية الدخل: 40 أم 39 هي العنيفة. فممكن أن تأخذ النتائج المعمولة بسهولة شكل ترتيب جزئية وليس ثمة شيء انهماقي جداً في ذلك الإدراك، كما نبهت أيضاً.

### التفكير المحايد والترتيب الجزئية

لئن كان التحلل المنفوس يمكن أن يكون جزءاً من النظام انعمرفي للتقدير التقييمي للفرد. فإنه ينبغي دوراً أبرز فيما قد يؤمنل من النقاش العام أن يقدم في حالة الجماعة [لا الفرد] ثمة حاجة إلى استبعاد لا الترتيب الجزئية المختلفة للفرد فحسب، بل مقدار انحصار الذي يمكن أن يوجد في ترتيب جزئي مشترك يمكن أن تتفق عليه بمعقوليته مجموعة أفراد مختلفين.<sup>101</sup> وثالثت ماري وولسونكرافت التي زعمت أنه إذا درس الناس وعندما يلزمون بمعقوليته أسباب احترام الحقوق الأساسية للنساء، سيؤصلون إلى أن العقل يدعو إلى هذا الاحترام. يمكن إزالة الاختلافات الفعذية القائمة بالنقاش. ويساعد على ذلك عرض القائم من الأحكام المسبقة والمصالح الشخصية والتصورات المسبقة غير المدرجة على السحت. لكن لا تعني إمكانية التوصل بهذه الطريقة إلى كثير من هذه الاتفاقات ذات الأهمية الحقيقية أن كل مشكلة من مشكلات الخيار الاجتماعي المتصورة يمكن حلها بها.

وإذا تكون تعددية الأدب، أحياناً عائقاً أهم التوصل إلى قرار نهائي، لكنها قد تشكل في بعض الأحيان تعديلاً جدياً. بوضع حالة الأطفال الثلاثة والنسوت، التي ناقشناها في السقدمة، إمكانية توصل المسره إلى طريق مسدود في محاولة توحى العدل فيما يفعل. لكن قبول اختلاف الاعتبارات لا يستلزم أن تساداً يظهر بالضرورة. حتى في حالة الأطفال الثلاثة، قد يبين أن الظلمة التي صنعت الفلوت، كارلاً، هي كذلك الأخر

<sup>101</sup> روفلت هذه المسألة في الفصل «التصور والخيار الاجتماعي»

بين الأفعال الثلاثة، أو الوحيدة بينهم التي تعرف كيف تعرف عدله. أو قد يكون من شدة حرمان الطفل الأفقر، بوب، وأهمية اعتمادها على شيء، ما يعرف عدله نخبها جيدة معقولته، أن نهيمن الحجة الثالثة على انقصر على حكم انعكاسه. فقد يكون هناك تطابق بين الأسباب المختلفة في كثير من الحالات الخاصة. ويبدو أن فكرة العدالة تشتعل على حالات شتى، يسهل في بعضها التوصل إلى حل وتظهر في بعضها الآخر مشكلات عويصة أمام اتخاذ قرار.

من مضمون هذا الاجراء هي التفكير إدراك أن نظرية واسعة في العدالة تصبح في منها لا اعتبارات غير مطابقة لا يجعل منها ذلك نظرية تتناقص أو صعبة أو عقيمة. إذ يمكن أن تظهر نتائج فطنة بالرغم من التعدد.<sup>191</sup> وعندما تكون للمشروع المتنافسة التحلية في ذلك التعدد خطوطاً واتبة من الحدارة في القوة النسبية التي لا سبيل إلى الاتفاق عليها تماماً عندئذ سيكون معقولاً أن نحاول معرفة المدى الذي يمكن أن نصل إليه حتى دون حل مشكلات الأوزان النسبية relative weights [لتنك المشواش] حلاً كاملاً.<sup>192</sup> وقد نستطيع أحياناً انمضي حتى إلى استخدام النظرية

191 ترتبط هذه المسألة بنطاقاً وبنطاقاً سبيل التشارك في المساهرات القانونية إلى مدونة إتجاه النقابات غير مكتملة نظرية حول تنوع معينة، كدائير كاس منشورين بجلاء قس هناك، «مبسطة الأثر»، *Harvard Law Review*، 108 (May 1995). وبالرغم من تركس منشورين على إمكانية الاتفاق العملي دون إجماع على النظرية التي يستند إليها ذلك الحد، لو هذه فعلاً مسألة مهمة في القرارات القانونية وغير القانونية، فهي أختار توضيح مسألة ذات صلة لكنها مختلفة بعض الشيء، أقول إنه يمكن المساهمة وجهات نظراً متفاوتة جداً في متن نظرية رحة واحدة، بل إننا نأبى جرئية يمكن أن تساعد على إقرار قرارات معقولة إن لم يكن «تصل القرارات» انطلاقاً من طروحات مرتقبة: *ibid.*، 108.

192 غير أن قول الاختلاف الثاني لا سبيل إلى حله في الأثر، إنما هو التعليل الأخير لا الخيار الأول، لأن علينا أولاً معديه وتقييم كل الاحتمالات معارضة وتقديمها [شبهها]، كما يبدو في الفصل ١٠، الفصل ١٠، «العدل» في مجموعته.

استخداماً واسعاً في التطوير، دون التصحية بأي من المتطلبات الصارمة لأي خط من خطوط التفكير المتشعبة.

ستؤدي المعايير المتنافسة إلى ترتيبات مختلفة للبدائل، باعتبارها مؤلفة وأخرى مختلفة. وسيؤدي تقاضع ما بين الترتيب المختلفة - أو العناصر التي تشترك فيها هذه الترتيب - الناتج، أو النتيجة. عن اختلاف الأولويات إلى ترتيب جزئي يصبح بعض البدائل في مواجهة بعضها الآخر [مثل متى أ ب صوح واتصاف داخلي شديدين. بينما يشغل كليا هي ترتيب مثالي أخرى لهذه البدائل. <sup>14</sup> في هذه الحال يمكن اعتبار صفة الاشتراك في الترتيب انجرني المشترك تحة قاطعة لتلك النظرية المرجحة. وما أن تظهر تلك النتائج القاطعة إن ظهرت حتى يمكن استخدامها دونما حاجة إلى البحث عن ضمان من نوع ما لظهور خيار أفضل أو أصعب دوماً في كل حالة. ميل فيها إلى استدعاء نظرية العقدالة.

المسألة الأساسية هما، وتكون بسيطة بما في انكسار ة عندما تجرد من الشكليات التحليلية، هي الحاجة إلى إدراك أن نظرية نامة في العائدات يمكن جداً أن تؤدي إلى ترتيب متفوض لقرارات التديبة، وأن ترتيباً متفوضاً يعطي نتائج نامة في بعض الحالات ولا يعطي شيئاً في بعضها الآخر. وعندما كان كيردورسيه وميت إن من شأن إلغاء الجودية أن يجعل العالم أقل ظلماً بكثير، كان يركدان إمكانية ترتيب العالم مع وبدون عبودية، لصالح الحالة الأخيرة، أي، إظهار أن العالم

(14) لمحة حسابية معرفية جيدة في العديد من مجال الفكرات القاطعة عندما يكون المقطع الذي يتشعب منه المعيار الصالح، متفوضاً حول منه القاطعة انظر كتاب: *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979) 'Interpersonal Aggregation and Partial Comparability', *Economia* 38 (1970), and 'Maximization and the Act of Choice', *Economia*, 65

يكون أسمى - وأعدل - بلا عبودية. وعي تو كيدهما هذه النتيجة لم يكون بفكر ان أيضاً في نخفي ذلك انى زعم أن كل البدائل التي يمكن توليدها بتبديل المؤسسات والسياسات تعكس ترتيبها ترتيباً كلياً مقابل بعضها البعض. فالعبودية كمؤسسة يمكن الحكم عليها دون تقييم سائر الخيارات التأسيسية الأخرى التي تواجه في العالم، بالنسبة نفسها من الموضوع. فنحن لا نعيش في عالم [نستطيع أن نقول فيه] إنما كل شيء أو لا شيء.<sup>14</sup>

من المهم الشديد، لا سيما لتجنب سوء الفهم المحتمل، على أن ما نسعى له من قبول متفق عليه ليس هو عين التوافق السام بين تراتب التفضيلات الشخصية للأشخاص المختلفين في مجال الترتيب الجزئي المدروس. فما لم نهاب افتراض أن كل من ملك عبداً لا بد له أن يختار النزول عن حقوقه في امتلاك غيره من عبيد - وهي حقوقاً أعطته إياها قوانين البلاد القديمة، بل إن زعم سميت أو كونه ربي أو واستودكرات كان أن حجب اندفاع عن العبودية ستمتياز أمام حجج الغنايم، باعتبار شروط التفاني العام ومتطلبات الحياة. إن عناصر التوافق بين البراهين المحايدة الصالحة تشكل أساس الترتيب الجزئي الذي تستند إليه مزاعم الإغلاء الوضوح للعدالة (على رأي ومذهب). وإن أساس الترتيب الجزئي الهداف إلى المعايير العادلة هو تطبيق نتائج البراهين الجزئية، وهذا غير شرط التوافق التام لتفضيلات الشخصيه للأشخاص المختلفين.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> هذا صياغة واضحة بالتمسك بين متطلبات العقلانية ومتطلبات المعقولة التي يفتشها في النفس، العقلانية والأخلاق، ونعقل، لا، كما ادعى، اراء التفكير المحايد، ولهذا التمييز جذور، لوليه، لكن في استخدامهما فدا من الجوز هي قبول، وبين من اراء التفكير المحايد الصالح لا يسمح به مدارا في العدالة، كما بينا في الفصل 2، (راوتر وما بعده).

### باع الحلول الجزئية

كي يكون تصنيف اجتماعي ما *social ranking* مفيداً، لا بد أن تكون له تغطية جوهرية نوعاً ما، لكن لا حاجة أن تكون تامة. لا بد نظرية ما في العدالة أن تتخذ اعتماداً أساسياً على ترتيب جزئية تقوم على تقاضع - أو اشتراك - تصنيفات مختلفة حسب أسباب العدالة تستطيع كلها اجتياز امتحان التدقيق في نقاش عام. في المثال الخاص للمقاربات الثلاث لإعطاء الثقلوت (التي ناقشنا في المقدمة)، من الممكن جداً ألا نخلص إجماعاً على الإطلاق في ترتيب ما بين هذه البدائل الثلاث. فإن كنا معنيين تحديداً بالاختيار بين تلك البدائل الثلاثة بالضغط، لن يقدنا ترتيب جزئي في ذلك الخيار.

في المقابل، ثمة خيارات كثيرة جداً يمكن أن يقدم لنا ترتيب جزئي ما فيها قدر كبيراً من التوجيه. فإن كنا قادرين، مثلاً، من خلال التدقيق النقدي لأسباب العدالة، على وضع خيار  $x$  فوق  $y$  و  $z$  وعجزنا عن وضع  $y$  و  $z$  الواحد معاً، أمكننا بكل بساطة اختيار  $x$  دون الاضطرار إلى حل الخلاف بين  $y$  و  $z$ . وإن كنا أقل حظاً من ذلك، ولم يؤدِّ التدقيق في أسباب العدالة إلى ترتيب بين  $x$  و  $y$ ، بل وضع  $x$  و  $y$  فوق  $z$ ، عندئذ لا يكون أمامنا خيارٌ محدد ينشأ من اعتبارات العدالة وحسب. ومع ذلك نظل نطالب العدالة بتوجيهنا إلى رفض وإسقاط الخيار  $z$  كإحدى حلاوة من  $x$  و  $y$  معاً.

يمكن أن يكون لترتيب جزئي من هذا النوع شأن مهم كل الأهمية؛ مثلاً، إذا أتفق على أن الوضع الراهن في الولايات المتحدة، بعيداً عن التعضية الطرية الشاملة، أقل عدلاً بشكل واضح من عدد من البدائل المحددة التي تقدم برامج تغطية مختلفة للجميع، عندئذ يمكن لأسباب العدالة رفض الوضع الراهن الذي يقصر إلى التغطية الشاملة، وإن لم تكن هذه الأسباب تقدم ترتيباً تاماً للبدائل التي تتفوق كلها على الوضع الراهن. ولدينا سبب ممتاز للتدقيق النقدي في الحجج القاتمة على اعتبارات العدالة لمعرفة إلى

أي مدى يمكن أن نوسع الترتيب الجزئي الذي ينشأ من ذلك المنظور، وما من سبب قوي يجعلنا نرفض المساعدة التي يقدمها لنا الترتيب الجزئي الذي نتخذه، حتى لو كان يدع بعض الخيارات بعيدة عن تناولنا. وفي حالة الرعاية الصحية، سيكون لدينا سبب للضغط من أجل تفعيل سياسة للرعاية الطبية يأخذنى الطرق البديلة أعلاه، حتى وإن لم تكن قادرين على الاتفاق على المسائل الأخرى للخيار الاجتماعي.<sup>10</sup>

### إطار مقارن

لا يمكن أن نكون القاضيات حول العدالة - إن كنت مستعداً بالجوانب العملية - إلا حول مقارنات. فنحن لا نكف عن المقارنة حتى لو كنا غير قادرين على تحديد العدل التام. فمثلاً، قد يتبين أن من الممكن إقرار مبادئ اجساعية تفضي على الفقر المتفشي أو الأمية المتصاعدة بانفاق مبدوس يكون إعلاء للعدالة. نكرت تنفيذ تلك السياسات قد يعوت كثيراً من التحسينات التي يمكن اقتراحها إفرادياً وتقبلها اجساعياً. لا شك أن تعريف الشروط المنطوقية للمجتمع انعدل تماماً، لو كان مثل هذا التعريف ممكناً، ستكون له متطانات أخرى كثيرة جداً تتعلق بكيفية تحوس مجتمع فعلي إلى مجتمع مثالي - بصرف النظر عن إمكانية تنفيذ مثل هذه التغييرات في الواقع. تغلب تغييرات تعزيز العدالة أو الإصلاحات تقييمات نسبية لا مجردة تعريف نظيف لـ 'المجتمع انعدل'

10. سوف يتطلب الجدل الفعالي اختيار أحد البدائل المتصوفة - لكل غير المرتبة بدني حد لانظمة على اوضح الزمان الأدنى بشكل واضح شجة منحز عن تحديد أي البدائل المنجم قد هو الأجدد بشئني سنو وجه الدقة. لغة دوماً يستعاد من حيدر بوريدو Hamal's law الذي يشي من تحديد أي كومة من كورني الفشر الفشر كانت أصغر هي الأفضل ومات حرمنا حسب زوده الذي لم يستطع التخلص من وقتناشث متطلبات استكثير والعقلانية مع وجود ترتيب جزئية في مفاتيح Maximization 'Rationality and the Act of Choice', *Economica*, 65 (1997)

(أو المؤسسات العادلة).

لو صح هذا التفكير، لأمكن أن تكون مقاربة العدالة معبأة تماماً نظرياً وصالحة تماماً للتطبيق عملياً، ولو عجزنا عن تعريف متطلبات المجتمعات العادلة تماماً (أو الصيغة الدقيقة للمؤسسات العادلة)، يمكن أن تشمل المقاربة على إدراك أن من الممكن عملاً اختلاف المحكمين العقلان والمحايدين في تعريف - بل حتى في وجود - البديل المافوقس. ونعلل الأهم، أن المنازلة تحرف - ونسحق - بإمكانية ألا يستطيع حتى الفرد الواحد أن يتوصل إلى قرار حاسم عند غيب البدائل المختلفة، إن هو لم يستطع بالتدقيق النقدي، إسقاط كل الاعتبارات المتنافسة إلا واحداً.

العدالة فكرة عظيمة الشأن حركت الناس في العاصي وستواصل تحريكهم في المستقبل. وإن في استطاعة النقاش والتدقيق النقدي بالفعل تقديم الكثير ليجد باع وشحذ هذا المفهوم العظيم. ومع ذلك، سيكون من الخطأ توقع أن تُحل، في الواقع، بمجرد التدقيق المدروس، كل مسألة فرار قد تكون لفكرة العدالة بها صلة. وسيكون كذلك من الخطأ الافتراض [بل الاستنتاج]، كما بينا آنفاً، أننا لا نملك أساساً مكيماً به، وبه الكفاية لاستخدام فكرة العدالة في الحالات التي يمكن أن يؤدي فيها التدقيق النقدي المدروس إلى حكم قاطع لسجرد أن هذا التدقيق لا يضمن حل كل المخلاجات. ففي وسعنا المضي إلى الشأو الذي نستطيع في حدود المحفون أن نبلغه أو لا يكلف الله نفساً إلا وسعها!

### العدالة والحياد المفتوح

تفي مسألة هي باع وتغطية التقييمات المعقونة التي تأتي من جهات مختلفه وأماكن مختلفة فهل لتعريف الحياد - أو الإنصاف - أن يحجز في حدود بلد واحد بسيادة شركة أو في ثقافة واحده بمواقف وأولويات

مشتركة؟ قد يكون من المفيد تلخيص تلك المسألة، التي توفقت انفاً (في الفصول 5 و9)، بالنظر إلى أهمية مقارنة العدالة العظيمة في هذا الكتاب. ثمة مسان أساسية للمطالعة بأن يتخطى نقاش المحرم الذي يناقش العدالة حدود الدولة أو الإقليم، يقوم الأول على مصالح الناس لتجنب الانحياز وانصاف الجميع. ويقوم الثاني على صلة آراء الآخرين بتوسيع بحث العبادي التي يبحث لتجنب صيغ أقل القيم والافتراضات في المجتمع المحلي الذي قلما يتناول هذه القيم والافتراضات بالتدقيق والنقد.<sup>101</sup>

يسهل تقدير السبب الأول، المتعلق بارتباط المصالح فيما بينها، في العنصر الذي نعيش فيه. فالطريقة التي تودّ بها أمريكا على وحشية 11/9 في نيويورك يؤثر على حياة مئات ملايين البشر في سائر أنحاء العالم - في أفغانستان والعراق، بالطبع، وكذلك فيما وراء هاتين الجبهتين المباشرين للعمل العسكري الأمريكي.<sup>102</sup> كذلك، فإن الطريقة التي تدير بها الولايات المتحدة أزمته الاقتصادية الراهمة (أزمة 2008-09) المنكشفة وقت تمام هذا الكتاب) سيكون له أثر عميق على البلدان الأخرى التي لها علاقات تجارية ومالية مع أمريكا وأخرى لها صلات تجارية بترك البلدان. وكما

<sup>101</sup> توفقت هذه المسائل في الفصل 5. الجيد والموجز جيداً والمفصل 6. الجيد المنقح والجيد المنقح.

<sup>102</sup> يعيش اليوم مرحلة من التاريخ المعاصر فيها مرتبط بعضه بعضاً على نحو غير مسبوق بالحرب والسلام. بالفعل، كما قال إريك هوبسباور سيكون من السهل الكتابة عن موضوع العرب والسلم في القرن العشرين أو أن الفرق بين الاثنين هل أصبحا حديثاً كما كان في بداية القرن (Hobbsbawm, *Globalization, Democracy and the 21st Century* London, Little, Brown & Co., 2007), p. 19 Lundestad and Olav Nystad (eds), *War and Peace in the 21st Century and Beyond* London, World Scientific, 2002), and Chris Patten, *What Now? Surviving the Twenty-first Century* London, Allen Lane, 2008).



انتقل الأيدز وأوبئة الأخرى من بلد إلى بلد، ومن قارة إلى قارة، كذلك الأدوية التي تُطور وتُنتج في أرجاء معينة من العالم تكون مهمة لحياة وحرية الناس في أرجاء أخرى بعيدة منه. ونستطيع بسهولة أن نسين سهلاً أخرى عديدة للاعتماد المتبادل.

كذلك يشل الاعتماد المتبادل أثر الشعور بالظلم بيند ما على حياة وحرية الناس ببلدان أخرى. فالظلم في أي مكان يهدد للعدول في كل مكان، كما قال مارتين لوتر كينغ في إبريل 1963، في رسالة من سجن برمنغهام<sup>19</sup> وإن الاستياء من الظلم بيند ما يمكن أن يتسبب بسرعة إلى بلاد أخرى؛ فالجوار اليوم يند عملياً حول العالم. <sup>20</sup> وإن كنا مع الآخرين في العالم المعاصر لاقت من خلال التجارة والانتصاف، كما أن صلايا العالمية، اللغوية والنسبية والعنصرية، تجعل من الصعب علينا تصور أن يقتصر تفكيرنا وأبنا في المصالح أو الشواغل المختلفة على مكان بلدنا، ويتجاهل كل من سواهم.

### سعة الأفق كمطلب للعدالة

إضافة إلى السمات العالمية للمصالح المتكبر، بعضها على بعض، ثمة سبب ثانٍ لنتسليم بضرورة اتخاذ مقاربة "مفتوحة" لمعالجة متطلبات الحيثية، ألا وهو تجنب الوقوع في فخ صيق الأفق. فإذا اقتصرنا دوافعنا متطلبات العدالة على مكان معين - بلدنا أو إقليم أوسع - ربما أدى هذا إلى تجاهل أو إهمال كثير من العجج المضادة للسياسة التي قد لا تظهر في المجالات السياسية المحلية، أو تُستوعب في الحوارات المنفردة داخل أسبجة الثقافة المحلية، لكنها تستحق التدريس قطعاً من الوجهة

<sup>19</sup> حول أفضلية تقديم برنامج منسقة العدالة العالمية للعدالة المعوية. انظر *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.*, edited by Clayborne Carson.

(New York: Warner Books, 2001).

<sup>20</sup> موقش ذلك في الفصل 7، السوجه والعلة والرهبة.

المحايدة، وهذا خطر. هذا الخطر بالذات، أي محدودية الاعتماد على التفكير المحدود، المرتبط بالثوابد الوطنية والتضامات الإقليمية، هو ما أراد آدم سميث مقاومته. وفعل ذلك باستخدام أداة المشاهد المحايد، في صورة تجربة فكرية تستدعي بيان كيف تملد ممارسته أو إحراثة معينة بعين شخصي لا مصلحة له فيها - جيد أو قريب.<sup>14</sup>

كان سميث معيماً على وجه الخصوص تجنب النوفع في قبضة ضيق الأثق في النقة القانوني والتفكر الأخلاقي والسياسي. ففي الفصل المضمون 'حول أثر العرف والنمط المسلك على مشاعر الاستحسان والاستهجان الأخلاقي' (On the Influence of Custom and Fashion Upon the Sentiments of Moral Approbation and Disapprobation) ضرب سميث أمثلة متنوعة كيف يمكن أن تقع المناقشات المقتصرة على مجتمع معين أسرة فهم ضيق جداً:

... كان تكل الأطفال حديثي الولادة عملاً مباحاً في كل دول اليونان تقريباً، حتى بين المهذبين والمنحضرين من أهل أثينا؛ وكلما رغب والد عن تربية ولبه نظرف ما لم يوايه. تركه يسوب جرعاً أو دماء طعماً لتسابع، لا يلوم على ذلك ولا يتكبره عليه أحد. ولما ساد هذا العرف دون اعتراض، صار من شدة الترخيص بهذا الحق الموحشمي أن سار الماثور المهليل في الناس مثلاً، حتى دهب الفلاسفة، الذي ينبغي أن يكون أعذل وأدق، اساق وراء العرف المسند وصار، في هذه كما في حالات أخرى كثيرة، يساند هذا الظلم الفدوخ على إنكاره، لدواعي المصلحة

<sup>14</sup> نونك مغاربه مشاهد سميث انه جديد في الفصل 5، الحجاب المغلق والتعبء المصريح. من انجم هذا اللغد إلى حقيقه أن سبب لم يتخذه أداة المشاهد المحايد لإنهاء جدل. جومات مجدي وساهم زعماء من مشاهد جديد يعتبر حكماً فصلاً في تمسكته بل تمنع باب النقاش والاستهجان على المشاهد المحايد عند، الذي يطرح كثيراً جداً من الأسئلة ذات النصف، جزءاً من النظام المعرفي لتخلص المحارب. وبها، انعمي ساعدت تلك التكون في هذا الكتاب.

العامية المتكلمة. فهذا أوسط يحدث عنه كشيء ينبغي للمفاضي في كثير من الأحوال تشجيعه. ولا يحافه في ذلك أفلاطون العنوف، فمع كل ما يبدو أنه يهتم كل كتابه من حب للبشرية، لا تجد فيها مضعاً واحداً يستحق فيه هذا العرف.<sup>100</sup>

وبالتالي، فإن إنحياز آدم سميث على أنه عدل، بين اثنين، أخرى، أن تنظر إلى مشاعرنا من "مسافة معينة عنا" غاية التدقيق لا في أثر المصانع الشخصية فحسب، بل في الفضة الأبره للتزايد والأعراف الراسخة.

ويذكر عن من أن مثال قتل السوايد هذا الذي ضربه سميث بما يزان مناسباً اليوم للأسف، وإن في قلة قليلة من المجتمعات فقط، فإن لا مثله الأخرى كذلك صلة بكثير من المجتمعات الأخرى المعاصرة. مثلاً ذلك إصراره على وجوب عرض الأمر على "أنظار بنية البشر" ففهم ما إذا كان غضاب ما يبدو [نهم] عدواً [لم لا].<sup>101</sup> حتى ممارسة إعدام من يُعتبرون "مجرمين" بدأ عادلاً تماماً ومنصفاً تقارضي النظام والاحترام المدججين بالسلاح بأمريكا الجنوبية، منذ زمن ليس بعيد.<sup>102</sup> وحتى اليوم يمكن أن يكون النظر "من بعيداً مفيداً إلى ممارسات مختلفة كرجم الرانيات [المحصنات] بأفغانستان طالبان، والإجهاض الانتقائي لأجنة الإناث بالصين وكوريا وأجزاء من الهند،<sup>103</sup> والاستخدام واسع النطاق لتقوية

Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, V. 2, 15, p. 210, 480 notes to (2) pp. 407-408.

Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, edited by R. L. Meek, D. 400 (D. Raphael and P. G. Stein) Oxford: Clarendon Press, 1978, reprinted, Indianapolis: IN Liberty Press, 1982), p. 404.

<sup>100</sup> انظر، مثلاً، هرمان وولتر جونسون للأفكار المحيطة باسم في العمد جنومي لولاند (المتحدث) Walter Johnson, *Soul by Soul: Life inside the Antislavery Slave Community* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

<sup>101</sup> "The Many Faces of Gender Inequality", *The New York Times* حول هذه الممارسات، *Republic*, 5/22-17 September 2001, and *Frontline*, 18 (2001).

الإعدام بالنصير، أو من هذه الناحية بالولايات المتحدة (صع أو بنون تهليل احتفائي عام ليس غريباً تماماً عن بعض أركانها).<sup>141</sup> فالنحية المتفق غنتو إلى ذلك النوع من الجذارة الذي يجعل النحية - والإنصاف - مهمين جداً لفكرة العدالة.

وإنَّ بصلية الآراء البعيدة أثرًا واضحاً على بعض الجدالات الزائدة بالولايات المتحدة، كذلك التي جرت في المحكمة العليا سنة 2005، مثلاً، حول صحة الحكم بالموت على مرتكبي الجرائم من الأحداث. لا يعكس أنَّ تسقط مطالباتُ إشهار العدالة نساءً حتى يلبس كاتولايات المتحدة العهم الناشئ من التساؤل عن كيفية تقييم المسألة ببلدان أخرى في العالم، من أوروبا إلى البرازيل إلى الهند إلى اليابان. وقد تبين أنَّ رأي الأغلبية في المحكمة كان ضدَّ إنزال عقوبة الموت بالنحية الأحداث، حتى لو كان الحكم سيئاً، بعد بلوغ الجنائي سن الرشد.<sup>142</sup>

ومع تغير تركية المحكمة العليا الأمريكية، قد لا يعود من السهل الإبقاء على هذا الحكم. ففي بيان صريح أدلى به في جلسة تعينه رئيساً للمحكمة العليا، عمر جون جي روبرتس عن موافقته رأي الأقلية في المحكمة، الذي كان سيسمح بإنزال عقوبة الموت بالقتل العمد بمجرد بلوغه سن الرشد إنَّ كان حدثاً فقال: «أفتحتد على قرار قاضي أنامي لسير دستورنا نحن، وما عتبه رئيس مسؤوِّ أعام الشعب... ومع ذلك

<sup>141</sup> قيد مقصده العقب الدولية أن من بس 23% شخصاً أعرف أنهم أعدوا سنة 2008، كان 17% منهم بالمرن، تلتها إيران (46% شخصاً) والعربية السعودية (102 شخصاً) والولايات المتحدة (37 شخصاً) وكندا (36 شخصاً) وفي عموم افارة الأمريكية سن، لا رحتوا. «:» أدولة واحدة فقط - هي الولايات المتحدة - تعدد المحرمين باستعراو (Request Says Execute Disabled Worldwide).

(New York Times, 25 March 2009)

*Roper v. Simmons*, 543 U.S. 551, 2005 1441

فهو يلعب دوراً في تشكيل القانون الذي يلزم الناس بهذا السداد.<sup>19</sup> فرد عليه القاضي جسرغ، الذي صوّت إلى جانب رأي الأغلبية في المحكمة العليا عند إصدار الحكم قائلًا: «ولم لا نطلب حكماً فاصلاً أجني إذا كان ذلك لا يكفينا من العناء أكثر مما نكللنا قراءته عقاب في مراجعة قانون لاساف جنمبي في مجلة»<sup>20</sup>.

الحكمة انعماء، بما لها من صلة بالقانون، تلك لا شك مسألة، وجسرغ حق في اعتقاده أن الحكمة يمكن أن تأتي من البعد كما يمكن أن تأتي من القريب<sup>21</sup> لكن تمة نقطة أدق ذات صلة بالقدر، أشار إليها آدم سميث، أن دراسة الأحكام البعيدة والتدقيق فيها مهمان جداً لتجنب الوقوع في فخ ضيق الأفق المحلي أو الإقليمي. ولهذا السبب جادل آدم سميث لصالح الانتقالات إلى ما تراء أنظر بقية البشر<sup>22</sup> إن أغلبية الآراء في المحكمة العليا الأمريكية يانكازها صحة إنزال عقوبة الموت في مرتكبي جرائم القتل العمد من الأحداث لم تنزل عند رأي من يشترها الرأي من الأجانب (كما ألمح القاضي سكايبا، الذي دون ملاحظة مخالفة عند صدور الحكم). فلتفحص أمر بعداً قد يكون مفيداً جداً لتوصل إلى أحكام راسخة لكنها مفتوحة، تلاحظ الأسئلة التي تساعد على إثارتها دراسة الآراء غير المحلية (كما بين سميث بشيء من التفصيل).

<sup>19</sup> نقلًا من 'Ginsburg Shares Views on Influence of Foreign Law on Her Court, and Vice and Versa', *New York Times*, 12 April 2009, p. 14.

<sup>20</sup> *New York Times*, 12 April 2009, p. 14.

<sup>21</sup> بحلاف بعض قضاة المحكمة العليا الأمريكية الذين رأوا أن من الخطأ الانتقالات للأجانب وتعبه، تهم في إصدار الأحكام الفعالة بالولايات المتحدة، فإن المجتمع المدني الأمريكي لا يفتح على تجدول أفكار الإحباب، (من بين المسح إير غاندي إلى نسون مانديلا) التي تؤثر على منطلقات القضاة والقضاة اليوم، وكشف لا يفترض على نشر حفرة من أسس منطلقات الأجانب وتهم ذاتها اليوم عند يدور من مناقشات خارج الولايات المتحدة، هذا القرائن فيجب جداً.

بنافضل، ففوة الحجّة، المقامرة للتقييم الفلسفة تقوم على تقصي المعرفة بما نُبت من نجارب الشعوب الأخرى. واندفاعُ الجاهل عن قتل المواليد في اليونان القديمة، الذي كتب عنه آدم سميث، واضح أنه كان متأثراً بقصر المعرفة بالمجمعات الأخرى التي أوقف فيها قتل الأطفال ومع ذلك لم تقع فريسة انقراض الأزمات نتيجة ذلك. وبالرغم من الأهمية التي لا شك فيها لـ"المعرفة المحلية"، فإنّ للمعرفة العالمية شيئاً من القيمة أيضاً، ويمكن أن تُسهم فيما يدور من جدالات حول القيم والممارسات المحلية.

وإنّ الاصغاء إلى الأصوات البعيدة، وهو جزء من تحرير استدعاء المشاهد المحاييد عند آدم سميث، لا يلزمنا مراجعة كل ما يأتي من الخارج من آراء، فالاستمداء ننظر في رأي ستخرج من الخارج مختلف جداً عن السبل التي هيون غل ما هو أت منه من مقترحات. فلنا إن نرفض كثيراً جداً من الآراء المقترحة - بل كل هذه الآراء أحياناً - ومع ذلك تظل هناك حالات خاصة من التفكير يكثر أن تجعلنا بعيد النظر في أفهامنا وإرائنا المرتبطة بالنجارب والتقاليد المترسخة في بلده أو ثقافة بعينها. وإنّ الآراء التي قد تبدو للوهلة الأولى "دخيلة" (لاسيما عندما تأتي في الواقع، هي البدانة، من بلدان أخرى) بسكن أن نساعد على إغناء تفكيرنا لو حاولنا الاشتراك مع انقفاش اندائر خارج حدود هذه التقاليد اللامتظبة المحلية. فقد لا يتأثر أناسٌ كثيرون بالولايات المتحدة أو الصين لمجرد أن بلداناً أخرى كثيرة - كعظيم أوروبا مثلاً - لا تفر عضوية السموت. ومع ذلك، إذا كانت الأسباب مهمة، ستكون هناك حجّة قوية، عموماً، لدراسة ما يأخذ به الآخرون من آراء تبريرية ضد هذه العقوبة.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> ستكون هناك، بالطبع، حجّة متناهية لمواصلة دراسة الآراء المؤيدة للعقوبة بكونها تأتي من نوابات المتحدة أو غيرها من البلدان التي تستخدم هكذا طابغ عقوبات على نطاق واسع.

## العدالة والديمقراطية والنقاش العالمي

إن النظر حديثاً في الآراء والتحليلات المختلفة والمختلفة الآتية من أوساط أخرى عنيفةً نشأته لها علاقةٌ وثيقة بعمل الديمقراطية من خلال النقاش انعام، الذي تناوناه آنفاً.<sup>١٥١</sup> لكن الديمقراطية، التي تُعنى بالتنظيم السياسي الذي يفوقنا (بهذا المعنى) إلى الحكم بالنقاش 'نسي'، والقيام بتدقيق غير أناسي ولا ضيق الأفق من خلال الاهتمام بالأراء البعيدة شياً آخر ندفع إليه أكثر ما تدفع متطلبات الموضوعية. ومع ذلك ثمة سمات مشتركة بين الأمرين، حتى متطلبات الديمقراطية يمكن اعتبارها أعلى الأقل بسعنى ما) ظرفاً لتحسين الموضوعية والعمدية السياسية.<sup>١٥٢</sup> ويمكن التلؤل في هذا السياق، عن انعكاسات هذا الإدراك وذلك على متطلبات العدالة العالمة وكذا على طبيعة وفروض الديمقراطية العالمية.

غالباً ما يُحجج بحقوقية كبيرة، أنه يستحيل حقيقةً، في المستقبل المنظور، تشكيل حكومة عالمية، فكيف بحكومة ديمقراطية عالمية. حصاً، وبالرغم من ذلك إذا اعتبرت الديمقراطية نقاشاً عاماً، عندئذ لا تعود صيرورة الديمقراطية العالمية نحتاج إلى أن تجتهد إلى ما لا نهاية. فالأصوات التي يمكن أن تؤثر تأتي من مصادر متعددة، منها المؤسسات انعائية والانصالات والنيادات الرسمية. هذه الانبعاثات ليست بالطبع، مثالية لأغراض النقاشات العالمة، لكنها موجودة حقاً وتعمل في الواقع بشيء من الفعالية. ويمكن جعلها أكثر فعالية من خلال دعم المؤسسات التي تساعد على نشر المعلومات وتحسين فرص النقاش عبر الحدود. ويمتد تنوع المصادر بإع الديمقراطية العالمية كما تُرى من

١٥١ انظر الفصل ١٥، الديمقراطية تحتش عام ١٩٨٠، معارسة الديمقراطية ١٧٠، 'حقوق الإنسان والموجبات العالمية'

١٥٢ انظر الفصل ١٥، الديمقراطية كعائس حم'

هذا المنظار.<sup>14</sup>

وتكثر من المؤسسات هنا دور، كالأمم المتحدة والمنظمات المرتبطة بها، وهناك العمل الملتم من منظمات المواطنين أيضاً. والكثير من المنظمات غير الحكومية وبعض وسائل الإعلام الإخبارية. كذلك دور مبادرات الناشطين الأفراد المنضمين مهم، وعدد هؤلاء كبير جداً. ونعني ونسب ونسب. ونحن قد أزعجنا الانتقاد واسع النطاق لاستراتيجية التحالف بالعراق، منسفاً أزعج بنزير وطوكيو الشهير الناشطات العالمية في جوانب من الاحتجاجات المناهضة للعولمة - إحدى الحركات الأكثر تعولماً في العالم اليوم. ليست كل المطالب التي نأدي بها المحججون معقولة دوماً (وقد لا تكون معقولة على الإطلاق أحياناً)، لكن كثيراً منها يطرح تساؤلات ذات صلة قوية وبهم بالتالي في النقاش العام بشكل بناء.

لا يعتمد نرويج فواتب العلاقات العالمية على السياسات المحلية فحسب، بل على طائفة متنوعة من الترتيبات الاجتماعية الدولية، منها اتفاقيات التجارة الدولية، وقوانين براءة الاختراع، والمبادرات الصحية العالمية، ومخصصات التعليم الدولية، ونسبيلات نشر التكنولوجيا، واتصالات الأيتوولوجية والبيئة، ومعالجة الديون المتركمة (التي تسبب بها الحكومات العسكرية غير المسؤولة في الماضي)، وتحجيم النزاعات والحروب المحلية. وقد نالت كل هذه القضايا نصيباً وافراً من النقاش، ويمكن أن تكون موضوعات خصبة للحوار العالمي، ويشمل ذلك النقد

14 كما نرى بيسم العدالة، حيث حجة المفردات هو به (كمد أدت على القرن في هذا الكون)، فإن "العدالة" في الديمقراطية أولاً البسب. في نوبه. وديمقراطية كاملة منجبه (ربما) يمكن الاتفاق على ما يمكن أن تكون) بقدر ما هي كيفية تحسين روح وحيوية الديمقراطية. نظر كذلك الفصل 15، "الديمقراطية كقفاش عام والعصر 14، "مدرسة الديمقراطية"



الآتي من البعيد والقريب.<sup>10</sup>

وإن انتحريض انفعال للرأي العام والتنمية الاقتصادية والنقاش المفتوح شيئاً يمكن السعي لتديبها طيلة العائمية من خلالها، حتى دون انتظار الدولة العالمية. التحدي اليوم هو تعزيز العملية اتشياً كية العاملة بالفعل، تلك التي سيحمد عليها السعي للعدالة العائمية اعسداً قريباً فهي ليست قضية بسيطة.

### العقد الاجتماعي في مقابل الخيار الاجتماعي

لن كان الاعسداً على النقاش العام حائياً مهماً من مقاربة العدالة العائمية في هذا العمل، فإن الشكل الذي نُطرح به أسئلة العدالة كذلك جزء من هـ المقاربة. ثم، في رأيي، مهنق قوي لاستبدال ما كتب أعده المؤسسة الصافوقية التي تشكل أساس أغلب المقاربات السائدة إلى العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، ومنها نظرية جون راولز في العدالة بصفها إصداً - بركير أسئلة العدالة، أولاً، على تقدير التبولورات الاجتماعية، أي، على ما يحدث فعلاً (بدل التركيز وحسب على تقييم

(\*) كذلك شاع العالمي للأصوات الأتة من السداد التي حوت محل نجامل بات الأذ أصوت كثير فعد يدعو فريد زكريا عدك ما بعدنر ككاً "the post-American world" في وقت أحدثت فيه جون فون العالم "Zakaria, *The Post-American World* (New York: W. W. Norton & Co., 2008), p. 1 تغيير مهم لأرسه نكرن حقي الحجة كذلك إلى محور الأصوات الأتة من البندان التي حقت مؤحراً نجاحاً اقتصادياً أومته العين والبريزيل والهند وغيرها، على اختلاف أشكال الحاج) وتحدث بقوة أتر اليوم، ككها لا نمثل في العائب هونم وأرأة شعوب البلدان الأقل منها نجاحاً اقتصادياً (لكثير من سداد أفريق وأجزاء من أمريكا اللاتينية). وثمة حاجة أيضاً، في كل بلد، إلى تجوز أصوات الحكومات والعداة العسكرية وملوك المال والأعمن ومهمهم من الشائين، الذين لا يصب عليهم إسداً أصواتهم في الخارج، والاتضات إلى المجتمعات السدة والناس الأقل سلطنة في مختلف بلدان العالم.

المؤسسات والتهيئات)؛ وثانياً، على المسائل المقارنة لتعزيز العدالة (بدل التركيز على محاولة استعراض الترتيب العادية تماماً). وقد اتبعت ذلك البرنامج، الذي نخصت في المقدمة، في مسائر الكتاب، مستخدمة متطلبات الحياد في النقاش العام المفتوح.

ونقدنا تأثرنا التساوية المطورة في هذا الكتاب كثيراً بتقلبه نظرية الخيار الاجتماعي (التي أطلقها كوندورسيه في القرن الثامن عشر وأقام بنيتها الثابت كيبث أرو في زمت). وتركز، كما يفعل النظام المعرفي للخيار الاجتماعي، على إجراء مقارنات تقييمية للنبورات الاجتماعية المختلفة.<sup>16\*</sup> في هذا الشأن، للمفارقة هنا أو جهة تشابه مهمة مع أعمال آدم سميث، وجريري بنتام، وجرنون ستيوارت ميل، وكارن ماركس، وآخرين.<sup>16\*</sup>

وبالرغم من أن أجزاء المقارنة تعود إلى عصر التنوير، فإن ثمة تبيناً

(16) كانت المساهمة الواضحة في نظرية الخيار الاجتماعي الحديثة دون شك هي كتاب كيبث أرو المعدد *Social Choice and Individual Values* (New York: John Wiley, 1951) تكفي أدلة رابحة لقب الأستدلة المدعومة لأرو التي حررها في ذلك الكتاب عدت كثير من الشراء بفرضون أن نظرية الخيار الاجتماعي لا بد أن تكون منسوخة على الدوام بحر الاستدلالات الخيار الاجتماعي معقالي. في الحقيقة، يمكن أن يكون الأمر الذي استخدمه أرو مع بعض التوسعات المحدودة لكن الفعالة، أساساً للحيل، الاجتماعي الاستدلالي أيها دون هذا انظر كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (1969, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979). وقد ناقشت قبلية تطبيق وإسهام نظرية الخيار الاجتماعي في تحليل العدالة في الفصل 3، 'الفضول والخيار الاجتماعي'.

(16\*) ما فنست جيداً ننضم أيضاً ما بين مقارنه هذا الكتاب وسر التقليد الهندي من تشابه في نظريتي العدالة باعتبارها نيت *deontic* (تركز على المحصلات استئمة comprehensive outcomes)، لا باعتبارها نيتي *utilitarian* (تركز على الترتيبات والسؤمات). حول هذه النقطة، انظر المقدمة؛ وكذا الفصل 1، 'السؤمات والأشخاص'.

مهياً مع تقليد آخر تبلور بشكل خاص في ذلك العصر - هو النظام المتعريف بالتفكير في العدالة كضمانة عقد اجتماعي. يعود التنفيذ العقد-اجتماعي على الأقل إلى توماس هوبس، لكنه تلقى مساهمات حثيثة كذلك من لوك وروسو وكانط، وفي زمننا من منظرين فلاسفة كبار كراولز ونوزيك وغوتيه ودثوركن وغيرهم. واني في ميلتي إلى مقاربة العنبر الاجتماعي بدلاً من مقاربة العقد الاجتماعي، لا أتوي بالطبع إنكار ما ولدته المقاربة الأخيرة إلى العدالة من فهم وإثارة فكرية. لكن بالرغم مما في تقليد العقد الاجتماعي من تنوير، أرى أن قصوره عن توفير أساس نظرية في العدالة ذات بوع كافٍ شديد إلى حد يحوله عي النهاية إلى حاجز أمام التفكير العملي في العدالة.

نظرية العدالة، الأوسع استخداماً الآن والتي شكّلت نقطة انطلاق هذا الكتاب، هي - بالطبع، نظرية العدالة بصفتها إنصاف *justice as fairness* لجون راولز. وبالرغم من أن تحليل راولز السياسي الواسع مقومات أخرى كثيرة، فإن نظرت في العدالة بصفتها إنصافاً من صفاتها أنها تعني مباشرة بتعريف المؤسسات العادلة ليس إلا. فهذا ما فوقية *transcendentalism*، بالرغم مما ألدني راولز من ملاحظات شديدة الإثارة للمثالي المقارنة (كم نيبس أغان) ومحاولتي كذلك لحظ أوجه الاختلاف المحتمل حول طبيعة المجتمع العادل تماماً.<sup>16</sup>

ركز راولز على المؤسسات كسوضوع نبعثيه في العدالة، لكن تركيزه على الخيارات المؤسسية لا تكشف عنه أنه لا يعياً بالتنبؤات الاجتماعية. فهذه التنبؤات بخصيص هي نظريته العدالة بصفتها إنصافاً أنها تتحدد بالجمع بين المؤسسات العادلة وتقيّد الجميع بالسلوك المثالي الصائب المناسب لهذه المؤسسات [للانتقال انتقالاً قابلاً للتنبؤ من المؤسسات *institutions* إلى الأوضاع *states of affairs*]. يتعلل هذا بسحولة راولز

<sup>16</sup> انظر ملاحظته هذه النقط في المقدمة وهي تحصل في راولز ومابعده.

التوصل إلى مجتمع عادلٍ تماماً بالجمع بين المؤسسات المثالية والسلوك  
المثالي المقابل.<sup>10\*</sup> وفي عالمٍ لا تصح فيه تلك الافتراضات السلوكية  
المنتظية للعدالة، تستعمل الخيارات المزمسية إلى إعطائنا ذلك النوع من  
المجتمع الذي ليس له أن يزعم بقوة أن عادلاً تماماً.

### أوجه الاختلاف والاتلاف

في ملاحظة بارزة له في كتاب *Jerusalem* أشار توماس هوبس  
إلى أن حيوان الناس كانت قذرةً ووحشيةً وقصيرةً، وكانت تلك نقطة  
بداية جيدة نظرية في العدالة سنة 1651، وأحس أنها ما تزال كذلك نقطة  
بداية جيدة نظرية في العدالة اليوم، لأن حيوان كثيرٍ من الناس في أنحاء  
العالم لها بالضبط تلك الصفات الرهيبة، بالرغم من التقدم المادي الكبير  
للآخرين. بالفعل، فنقدُ كثيرٍ من النظرية المفروحة هاهنا يعني مباشرةً  
حيوان وقدرات الناس، وما يدعون من حرمانٍ وفقرٍ<sup>11</sup> وبالرغم من أن  
هوبس انتقل من وصفه [الواقعي] القوي للحرمان البشري إلى مقارنة  
العقد الاجتماعي المثالية (وقد حاولت إقناعاً ما فيها من محدوديات)،  
ما من شك تقريباً في أن دافعه إليها كان الرغبة في تحسين الحياة. يمكن

\*1) هابسا، مع ذلك، فحوة (كما بينا آنفاً) لأن رابونز لا يصاب سنوك حيري به فيه  
الكفاءة تحمل استجاب التعاونات لأجل «بعض» نافع. كما بالرغم من إحتياز به  
الواقعية. ما جعلنا نرى أنه طلب مجتمعاً بلا تعاون مطلق بالمعنى ليكون زعمه  
العدالة نامة أوقع. وإنه ككتابته تتطابق السوية للسلوك بالثبات. فغاشة على  
الحرف (وقد أصبح على ذلك جي. إيه. كوهن لسبب) به زلة وإلخ شراصات  
على حساب المثالي التحديلي ككثير من حالات واقعية تتشابه في الواقع، مع أنه  
يفصح رابونز عنه من افتراضات سلوكية متضبة أخرى. وقد توقفت هذه المسألة  
في الفصل 2، رابونز وما به 11.

\*2) انظر الفصل 11، التحب اب وانحر منه والقدرات، وكذا الفصل 16، الشهوات  
تفعلية والتعاون والتشبية، ولفصل 13، القدرات والتسارود، والتفكير 13،  
السعادة وصلاح الحد والتقدير، والفصل 14، المساواة والحرية الفردية

أن يقال الشيء نفسه تقريباً اليوم عن نظريات العدالة نراولز أو دقودكين أو ناجل، مثلاً، بالرغم من أنها اتهمت مبادئها التعبدية على تربيئات وقواعد معينة، بدل إقامتها مباشرة على التطورات الاجتماعية والحيوات البشرية والحريات (متحجّة بذلك إلى النبي، بدل النبي). لا بد من تحفظ ما بين نظريات العدالة المنفصلة من صلات سبب ثابت لأن التركيز، في ما يدور من نقاش حول مختلف النظريات، يميل إلى أن يكون حول ما بينها من أوجه الاختلاف لا الائتلاف.<sup>14</sup>

والآن، وقد تم الكتاب، اعترف أن التحليل التحليلي قد حملني أنا أيضاً على التركيز كثيراً على أوجه الاختلاف وإظهار أوجه التباين. ومع ذلك نمة التزام مشترك مهم بلاهتمام للعدل في السقام الأول. لا يهم إلى أين تعضي من نظريات العدالة، فنديها جميعاً أسباباً للاعتناء بالحرارة الفكرية الذي قام حولها، وأطلقته وألهمته، إلى حد بعيد، تحرك جون راولز المراد في هذا الميدان، مثل أن نشر بحثه القذ العدالة بصفتها إنصافاً Justice as Fairness سنة 1958.

في استطاعة الفيلسفة أن تتمر عملاً كثيراً ومهماً للغاية في موضوعات شتى لا علاقة لها بما يكتبه حيراب البشر من أشكال الحرمان والعين

<sup>14</sup> فمثلاً، بالرغم من أني أعاد جمع ما رزوا من المفاضلة حول سبب وأهمية ما تدعوه "العدالة الأخلاقية" "moral literacy" مصيئة للعبارة، لا أملك إلا أن أجدتها الرغب أن أجعل ما هو مطلوب من تربية هذه الطريقة لمساعدة الأجيال يدارج تحت الواجب العام يدعى المؤسسات "العدالة" (Herman, *Moral Literacy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), p. 223. والمعروف أن بأسل من أن نجدت الأحداث الذين تعصم الحاجة حفاً ما لهم في "الطاعة صراحة" بمعاملة عادلة من الآخرين في الوطن والغربة. لا بدافع أو واجب دعم المؤسسات "العدالة" وحسب، لاسيما عندما تكون المؤسسات العادلة مستندة من تضيق كسلي أو لغيرها للعدالة الاجتماعية، في وطن أو دولة من نوع ما (Herman, p. 222). وقد ناقشت محدوديات النظرة المنصب على المؤسسات والمعتصرة على وطن أو دولة ما في المقدمة، وكذا في الفصول 6-7.

والعبودية، هذا ما تفعل وينبغي لها أن تفعل. وهناك الكثير مما ينبغي توسيع وتعريبه أكثر فهبنا في كل ميدان يدفعنا فضولنا المعرفي إلى زيادته. بيد أن هي استطاعة الفلسفة كذلك أن تلعب دوراً في إحكام ومبدع التفكير في القيم والأولويات وما يعانيه البشر في اتجاه العالَم أيضاً من أشكال المحدود والاستبعاد والإهانة. نشترك نظرياً لعدالة في أنها تلتزم أخذ هذه المسائل على محمل الجد، ورؤية ما الذي يمكن أن تفعل في إطار النقاش العام حول العدل والظلم في العالم، ونحن نأمن فضول معرفة العالم فيلا لذي كثير منا، فإن هم الإصلاح والعدالة له حضور قوي كذلك - فظاهر أو باطن - في عقولنا. قد تتنافس نظريات العدالة المختلفة في البحث عن الترتيب السليم لذلك الهدف، لكنها تشترك كلها في التوجه ونك سمة مهمة.

منذ سنوات عديدة في ورقة بحثية شهيرة، جديرة بالشهرة، عنوانها 'What Is It Like to Be a Bat?'، طرح نوماس ناهل بعض الأفكار الأساسية حول مسألة العقل والجسم.<sup>(44)</sup> وإن نلحظ عن نظرية في العدالة صفةً بعمامة شبيهة بهذه المسألة: الإنسان، كيف يكون؟ *what is it like to be a human being?* وقد سُئل ناهل هو أيضاً بالإنسان في ورقته تلك، أكثر بكثير في الواقع من انشغاله بالخفاش. فجادل بقوة ضد محاولة فهم الإدراك والظواهر العقلية كظواهر فيزيائية (كما حاول كثير من العلماء وبعض الفلاسفة أن يفعلوا)، وماز خصوصاً طبيعة الإدراك عن الصلوات - السببية أو التلارمية - التي قد تربطها بعمليات الجسد.<sup>(45)</sup> فقل

Thomas Nagel, 'What Is It Like to Be a Bat?' *The Philosophical Review* 17: 83 (1974)

(44) انظر أيضاً ما قاله مايكل بولاي من أن هذه العمليات هي مستوى أعلى لا يمكن نسيه هو غير شخصك جزئياته التي تتحرك مستوى أدنى، وتفيد النظرية السائدة للبيولوجيين - أن تفسير ميكانيكية سوختيف انجينية بعدد، فمصرها فيزيائياً أو كيميائياً (The Last Dimension London: Routledge & Kegan Paul, 1967) republished with a Foreword by Amartya Sen, Chicago, IL: University

تلك المفروقات قائمة، لكن السبب الذي دعاني إلى طرح سؤال الإنسان كيف يكون مختلف - إذ يتعلق بالمشاعر والأهواء والقدرات العقلية التي مشترك فيها نحن البشر.

وإن فوئي إن لنسج إلى نظرية في العدالة صلة سعة الكائنات التي هو نحن، ليس مراداً على الإطلاق زعمي أن من الممكن عقلاً حل ما بين نظريات العدالة من خلاف بالعودة إلى الطبيعة البشرية بدل الالتفات إلى حقيقة أن عدداً من نظريات العدالة المختلفة تقوم على افتراضات مشتركة حول ماهية الإنسان. كان يمكن أن تكون كائنات عاجزة عن التعاطف، لا تكثرت للألم وإحسان الآخرين، ولا تباين بالحرية - وبالقدر نفسه من الأهلية - غير قادرة على التفكير أو التفاهل أو الاختلاف أو الاتفاق. وإن انحصور القوي بهذه الصفات في الحيزات البشرية لا ينسنا بالكلية عن نظرية العدالة التي ينبغي أن نختار، لكنه بدل ولا شك عنى تعذر استتصال النزوع إلى العدل والسعي له في المجتمع البشري، وإن من فارق مختلفة.

وقد استخدمت كثيراً جداً تلك التنبؤات البشرية التي ذكرت قبل قليل (كالقدرة على التعاطف والتفكير، مثلاً) في تطوير حجتي، وكذا فعل آخرون في عرض نظرياتهم في العدالة ما بين حلها أو توماتيكي للعلامات بين النظريات المختلفة، لكن من المريح التفكير لا في أن سعي أنصار النظريات المختلفة في العدالة واحد وحسب، بل أنهم يستخدمون كذلك السمات البشرية نفسها التي تظهر في التفكير الذي تقوم عليه مقاربتهم المختلفة. ولسب هذه القدرات البشرية الأساسية - الفهم والتعاطف والتجاذب - ليس قدر مقدور أن يعيش الناس منعزلين دون تواصل أو تعاون. وإنه لأمر مثير مما فيه انكفاية أن في العالم الذي نعيش فيه هكذا حجم جم من الحرمان بهذا الشكل أو ذلك (من الجوع إلى الترويع)؟ وسيكون أسوأ حتى من ذلك إن عاجزنا عن التواصل

## والاستجابة والتجادل.

وعندما أشار هوسر إلى الحاله الزهيمه تالمحيه القنطرة والوحشية  
والقصيرة التي يحياها الناس، أشار كذلك، في الجبلة نفسها، إلى مصيبة  
أن يعيش المرء "فرداً". وقد لا يكون انتخلص من العرلة مهماً لتوعية  
الحياة البشرية فحسب، بل يعكس أن يسهم كذلك بقوة في فهم والتجاوب  
مع تشكل الحرمان الأخرى التي يعانها البشر، فهاهنا قوة أساسية معمة  
للاشباك الذي تحوض نظريات العدالة، ما في ذلك شك



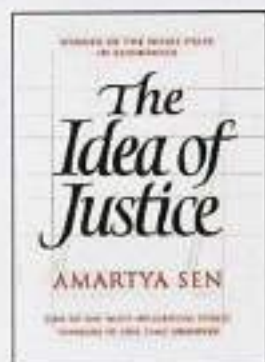


هل العدالة مثل أعلى لبعيد المنال، أم أنه شيء يمكن أن يُرشدنا فعلاً في قراراتنا العملية ويجعل حياتنا أفضل؟ في هذا الكتاب الرحب، يطرح «أمارتيا سين» مقارنةً بديلة للنظريات السائدة في العدالة التي يقول إنها، بالرغم من إنجازاتها النوعية العديدة، سارت بنا على العموم في الاتجاه الخطأ.

يلجُ «سين»، وهذا جوهرُ الرأي عنده، على دور النقاش العام في إقامة ما من شأنه أن يجعل المجتمعات أقل ظلاماً. لكنه يحاج في أن النقاش العام للعدالة لا يتيح بطبيعته الإجابة على كل الأسئلة ولو نظرياً؛ فليس هناك تعريف واحد للمعقول بل تعريفات تُحتم علينا الاختيار؛ ومواقف عدة، مختلفة ومتنافسة،

يمكن الدفاع عن كل منها دفاعاً مُقنعاً. وأن علينا ألا نرفض هكذا تعددية أو نحاول تقليصها خارج إطار الحوار، بل أن نستخدمها لبناء نظرية في العدالة تستطيع استيعاب الآراء المتباعدة على تباعدها. يبين «سين» كذلك كيف ينبغي أن يدفعنا الاهتمام لمبادئ العدالة في العالم المعاصر إلى أن نتجنب ضيق الأفق، ويتطرق، فضلاً عن ذلك، إلى مسائل العدالة العالمية.

لعلك لا تجد ولو جهدت كتاباً تظهر فيه سعة أفق والمعية فكر واحد من أهم وأشهر مفكري العالم وإنسانيته المدهشة بهذا الوضوح كما تظهر في هذا الكتاب الرائع.



ISBN 978-9953-87-976-5



9 789953 879765



الدار العربية للعلوم ناشرون  
Arab Scientific Publishers, Inc.  
www.bsp.com.lb - www.aspbooks.com

ترجم  
مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم