المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i4.491

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 21-4-2025
تاريخ القبول: 3-5-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

ما الذي نبتغيه من نظرية في العدالة؟

أمارتيا سن*
asen@fas.harvard.edu
ترجمة: عبد العزيز الخال**
Abdelaziz.elkhal@uit.ac.ma
مراجعة: محمد بلقاسم مزيان ***
mohammeziane277@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى إعادة الاعتبار للنهج المقارن في النقاش العمومي حول نظرية العدالة، بعد أن هيمن عليه المنظور الترانسندنتالي منذ ظهور نظرية جون رولز. وينطلق من مساءلة الأسس المعيارية التي تنهض عليها هذه النظرية، بوصفها تُنتج تصورًا فوقيًا ومثاليًا للعدالة، يتعالى عن تعقيدات الواقع ويغفل عن شروط إمكان التغيير الفعلي. ويرى المقال أن الاقتصار على هندسة مبادئ مثالية للعدالة، دون مراعاة القيود الواقعية والتفاوتات القائمة، يفضي إلى انسداد عملي، ويضعف قدرة الفاعلين العقلانيين على المفاضلة بين البدائل المتاحة والاختيارات الممكنة لتقليص الظلم وتعزيز العدالة. في هذا الإطار، يدافع المقال عن النهج المقارن بوصفه مقاربة أكثر واقعية ونجاعة، تتأسس على المفاضلة بين الخيارات المتاحة، وتفتح أفقًا عقلانيًا لتوسيع قوة التفكير العمومي. وبدلًا من السعي إلى تصور حالة عدالة مثالية ومفترضة، يدعو المقال إلى تأصيل العدالة كمسار تراكمي يتشكل من خلال النقاش العمومي والتجربة البشرية، ويقاس بقدرته على إحداث فروق عملية في حياة الأفراد. ومن ثم، يخلص المقال إلى ضرورة تحرير نظرية العدالة من قيد الترانسندنتالية، وإعادة توجيهها نحو أفق مقارن يعيد وصلها بالواقع، ويمنحها راهنيتها التقدمية والعملية.

الكلمات المفتاحية:

نظرية العدالة، النهج الترانسندنتالي، النهج المقارن، النقاش العمومي، الحياد.

(*) أمارتيا سن هو اقتصادي وفيلسوف هندي، درّس الاقتصاد والفلسفة في جامعة هارفارد، وشغل سابقًا منصب مدير كلية ترينيتي بجامعة كامبريدج حتى عام 2004، وهو زميل أقدم في مجتمع زملاء هارفارد. على مدار مسيرته الأكاديمية، درّس في عدة مؤسسات مرموقة، حيث كان أستاذًا للاقتصاد في جامعة جادفور بكالكوتا Calcutta، ومدرسة دلهي للاقتصاد، وكلية لندن للاقتصاد، كما شغل كرسي درومند للاقتصاد السياسي في جامعة أكسفورد، مسهمًا في تطوير الفكر الاقتصادي والفلسفي عبر مقاربات متعددة التخصصات.

(**) طالب دكتوراة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، المغرب.

(***) أستاذ الفلسفة في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، المغرب.

للاقتباس: سن، أمارتيا، ما الذي نبتغيه من نظرية في العدالة؟، ترجمة: عبد العزيز الخال، مراجعة: محمد بلقاسم مزيان، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 310-337.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2025-4-21
Accepted: 2025-5-3

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

What Do We Want from A Theory of Justice?

Amartya Sen[3]
asen@fas.harvard.edu
Translated by: Abdelaziz Elkhal
Abdelaziz.elkhal@uit.ac.ma
Mohammed Belqasim Mezian
mohammeziane277@gmail.com

Abstract

The article seeks to revive the comparative approach in justice theory, challenging the dominance of Rawls's transcendental perspective. It critiques the normative foundations of transcendentalism for producing an abstract, idealized vision of justice that ignores real-world complexities and the conditions necessary for meaningful change. By focusing solely on perfect principles, the transcendental view risks paralysis, limiting rational actors' ability to evaluate practical alternatives for reducing injustice. In contrast, the article advocates for a comparative framework that emphasizes weighing real options, fostering public discourse, and treating justice as a cumulative process shaped by human experience and measured by tangible improvements in people's lives. Ultimately, it calls for freeing justice theory from transcendental constraints and reorienting it toward a comparative horizon that restores its relevance and practical impact.

Keywords

Justice Theory, Transcendental Approach, Comparative Approach, Public Debate, Neutrality.

(*) Amartya Sen is an Indian economist and philosopher who taught economics and philosophy at Harvard University. He previously served as Director of Trinity College, Cambridge, until 2004 and is a Senior Fellow of the Harvard Fellows Society. Throughout his academic career, he has taught at several prestigious institutions, including Professor of Economics at the University of Calcutta, the Delhi School of Economics, and the London School of Economics. He also held the Drummond Chair of Political Economy at Oxford University, contributing to the development of economic and philosophical thought through interdisciplinary approaches.

(**) PhD scholar, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University, Morocco.
(***) Professor of Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University, Morocco.

Cite this article as: Sen, Amartya, What Do We Want from A Theory of Justice?, Translated by: Abdelaziz Elkhal, Reviewed by: Mohammed Belqasim Mezian, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 310-337.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read, and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

أبدأ من الموقف الرولزي، الذي يربط تفسير العدالة بالنقاش العمومي Public Reasoning. وفقًا لجون رولز يجب أن يكون التركيز حول «إطار فكري عام» يوفر «أساسًا للتوافق في الحكم بين الفاعلين العقلانيين»[4]. ويحدد رولز هذا المطلب من خلال تجنّب ما يسميه «التحيز الشخصي a personal slant حين يقول: «إننا لا ننظر إلى النظام الاجتماعي من موقعنا الخاص، بل نتبنى وجهة نظر يمكن للجميع اعتمادها على قدم المساواة. بهذا المعنى، ننظر إلى المجتمع وموقعنا فيه بموضوعية: نتشارك مع الآخرين منظورًا مشتركًا ولا نصدر أحكامنا انطلاقًا من تحيّز شخصي»[5].

إن حمل النقاش العمومي على نظرية العدالة يقود إلى تساؤلين أساسيين: ما الجمهور المعنيّ بهذا النقاش؟ وعلى أي أسئلة يجب أن يتركّز؟ يرتبط التساؤل الأول بنطاق وجهات النظر التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار ضمن النقاش العمومي، على سبيل المثال، هل يجب أن تنحصر جميعها داخل كيان سياسي معين؟ في حين يتصل التساؤل الثاني بمحتوى النقاش العمومي، وتحديدًا: ما الأسئلة التي يجب الإجابة عنها لتطوير نظرية متكاملة للعدالة؟ سأجادل بأن هذين التساؤلين مترابطان بشكل وثيق، وأن التفاعل بينهما يقودنا إلى السؤال الجوهري: ما الذي نبتغيه من نظرية في العدالة؟

لقد استندتُ في البداية إلى رولز لتوضيح العلاقة بين الموضوعية، والنقاش العمومي، ونظرية العدالة. غير أنِي سأتبنى مقاربة مختلفة في معالجة هذه العلاقة، لا تقتصر على الاختلاف مع المضمون الجوهري لنظرية رولز، بل تمتدّ أيضًا إلى مساءلة الأسس التي حددها لمتطلبات أي نظرية في العدالة، بما في ذلك طبيعة القضايا المطروحة للنقاش العمومي، ومدى شمولية المشاركة فيه.

أولًا: النهج الترانسندنتالي مقابل النهج المقارن

أبدأ بمناقشة موضوع النظرية المتكاملة للعدالة: في تحليله لمفهوم «العدالة بوصفها إنصافًا». يعتبر رولز أن السؤال الجوهري هو: ما طبيعة المجتمع العادل؟ في الواقع، تُعد هذه المسألة مركزية

(4) See John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia, 1993), pp. 110-113.

(5) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard, 1971), pp. 516-517.

ويتوافق هذا مع الصفحة 453 من النسخة المعدلة للكتاب المعار نشرها سنة 1999، أما فيما يتعلق بالعلاقة بين الموضوعية السياسية والتفكير العمومي، انظر:

Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale, 1980); Joshua Cohen, "An Epistemic Conception of Democracy," *Ethic*, 97 (1986-87), pp. 26-38; Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1996); Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge: Harvard University Press, 1996); Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

في معظم نظريات العدالة ضمن الفلسفة السياسية المعاصرة، مما يؤدي إلى تبني ما يمكن تسميته بـ«النهج الترانسندنتالي Transcendental Approach للعدالة، والذي يركز على تحديد الترتيبات الاجتماعية المثلى التي تجسّد العدالة الكاملة. في المقابل، يركز «النهج المقارن» Comparative Approach على ترتيب البدائل المجتمعية وفق درجات العدالة، أي المفاضلة بين كون نظام ما «أقل عدلًا» أو «أكثر عدلًا» مقارنة بغيره، دون الانشغال الحصري، أو حتى الضروري، بالبحث عن مجتمع عادل بالكامل. فالنهجين الترانسندنتالي والمقارن متمايزان جوهريًّا، وكما سأناقش لاحقًا، لا يستتبع أحدهما الآخر بالضرورة[6].

إن النهج الترانسندنتالي للعدالة ليس حديث النشأة؛ إذ يمكن إرجاع جذوره إلى توماس هوبز على الأقل، إلا أن الإسهامات الحديثة عزّزت من ترسيخ هذا النهج بشكل كبير. ففي دراسته لـ «العدالة كإنصاف»، يتعمق رولز في طبيعة المجتمع العادل بالكامل من منظور العقد الاجتماعي؛ إذ يبدأ تحليله بتحديد مقتضيات الإنصاف من خلال تصور «الوضع الأصلي» Original Position، حيث يكون الأفراد مجهولي الهوية الاجتماعية، أي أنهم لا يدركون مواقعهم أو مصالحهم الخاصة في المجتمع. وبهذا، فإن المبادئ التي يتم تبنّيها في هذا الوضع الأصلي تكون موضوعية وغير متحيزة، نظرًا لأنها تُختار تحت «حجاب الجهل» Veil of Ignorance، مما يضمن عدم تأثرها بالمصالح الفردية أو الفئوية.

لاحقًا في هذا المقال، سأناقش بعض حدود هذا التصور لمتطلبات الإنصاف، متسائلًا عمّا إذا كانت وجهات النظر التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار يجب أن تنحصر داخل سكان دولة معينة. كما سأناقش لاحقًا بعض الإشكالات التي تعتري حدود هذا التصور للإنصاف، مثل التساؤل حول ما إذا كان ينبغي أن تقتصر وجهات النظر على أفراد ينتمون إلى دولة معينة. لكن النقطة الأساسية في سياق فهم النهج الترانسندنتالي هي أنّ هذا التصور ينصبّ حصريًا على تحديد المبادئ التي تحكم المجتمع العادل بالكامل، وعلى استخلاص البُنى المؤسسية الضرورية لتشكيل هذا المجتمع. ويُفضي عمل هذه المؤسسات، وفق النسق الذي يطرحه رولز، إلى اتخاذ قرارات مجتمعية لاحقة، كما في «المرحلة التشريعية» Legislative Stage، حيث تتجلى هذه المبادئ في سياسات وتشريعات ملموسة. هذه العملية تتقدم وفق خطوات محددة، في إطار رسم تفصيلي لمجتمع يحقق العدالة الكاملة.

(6) تستند نظرية الاختيار الاجتماعي، التي طوّرها كينيث أرو في شكلها الحديث (Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951)) إلى نهج مقارن جوهري. كما يمكن ملاحظة الأولوية التحليلية لهذا النهج المقارن في الصيغ المبكرة للاختيار الاجتماعي في القرن الثامن عشر، لاسيما في عمل ماركيز دي كوندرسيه، انظر:

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).

ورغم الانتشار الواسع للنهج الترانسندنتالي، لا يمكن إنكار الأهمية الفكرية والعملية للنهج المقارن للعدالة؛ إذ إنّ السعي إلى تعزيز العدالة في مجتمع معين (أو على نطاق عالمي)، أو تقليص مظاهر الظلم الفادحة، يتطلب أحكامًا مقارنة حول العدالة، حيث لا يكون تحديد المجتمع العادل بالكامل شرطًا ضروريًا أو كافيًا. فعلى سبيل المثال، قد يُظهر النهج المقارن أنَّ إلغاء العبودية، أو القضاء على المجاعة، أو الحدّ من الأمية، يمثل تقدمًا ملموسًا نحو العدالة، حتى وإن ظلت المجتمعات المعنية بعيدة عن المعايير المثلى للعدالة الترانسندنتالي، والتي قد تشمل، مثلًا، متطلبات أخرى كالمساواة التامة في الحريات والحقوق، أو عدالة التوزيع الاقتصادي وما إلى ذلك.

إنّ القسمة الثنائية التي يفرضها النهج الترانسندنتالي بين «العادل» و«غير العادل» قد تضع المجتمع ضمن الفئة «غير العادلة»، حتى بعد تنفيذ إصلاحات تُعبر عن تقدم واضح في ميزان العدالة. ولتوضيح ذلك بمثال آخر، فإنّ إنشاء نظام تأمين صحي عام في الولايات المتحدة، بحيث لا يُترك عشرات الملايين بلا رعاية طبية، يمكن اعتباره خطوة نحو العدالة، لكنه لن يجعل الولايات المتحدة مجتمعًا عادلًا بالكامل وفق المعايير الترانسندنتالية، إذ ستظل هناك انتهاكات أخرى بحاجة إلى الإصلاح.

إنّ النهج الترانسندنتالي لا يمكنه، في حد ذاته، معالجة قضايا تعزيز العدالة أو المقارنة بين البدائل المتاحة لتحقيق مجتمع أكثر عدلًا، إلا إذا كان الطرح ينطوي على قفزة جذرية نحو العدالة الكاملة. في الواقع، إنّ الإجابات التي يقدمها النهج الترانسندنتالي تختلف جوهريًا عن الاهتمامات التي تحرك النقاشات العمومية حول العدالة والظلم في العالم، حيث ينصبّ التركيز، في الغالب، على قضايا محددة مثل الجوع، والأمية، والتعذيب، والاعتقال التعسفي، والحرمان من الرعاية الصحية، باعتبارها اختلالات اجتماعية تستوجب التصحيح الفوري. وهذه النقاشات لا تبحث في تحقيق مجتمع مثالي بالكامل بقدر ما تتركز على الخطوات العملية لتخفيف مظاهر الظلم وتحقيق أكبر قدر من العدالة.

ثانيًا: إمكانية الدفاع عن النهج الترانسندنتالي

قد يبدو نقد النهج الترانسندنتالي أمرًا يسيرًا للوهلة الأولى، إلا أنَّه من الواضح أن الإجابة عن الأسئلة المثالية حول العدالة لا تكفي وحدها لتقديم نظرية متماسكة لتقييم العدالة بين النظم الاجتماعية المختلفة. ومع ذلك، قد تكون هناك علاقة أكثر عمقًا بين النهج الترانسندنتالي والنهج المقارن تجعل من الأول مدخلًا ضروريًا أو مفيدًا للثاني. فالابتعاد الظاهري للنهج الترانسندنتالي عن النقاشات العملية حول العدالة لا يعني بالضرورة أنه لا يمكن أن يشكل الأساس الصحيح لمثل هذه المقارنات.

من هذا المنطلق، لا بُدَّ من طرح سؤالين جوهريين: أولًا، هل النهج الترانسندنتالي كافٍ لتقديم تقييمات مقارنة للعدالة؟ بمعنى، هل يمكننا -عبر تحديد مفهوم العدالة المثلى- أن نقوم بتصنيف المجتمعات وفقًا لقربها أو بعدها عن هذا النموذج المتكامل؟ فإذا كان الأمر كذلك، فإن المقارنة بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة ستعتمد على المسافات distances التي تفصلها عن النموذج الترانسندنتالي، بما يتيح تصنيفها وفق درجات متفاوتة من العدالة. ثانيًا، هل النهج الترانسندنتالي ضروري كأساس لنظرية مقارنة للعدالة؟ أي، هل يجب علينا أولًا تحديد مفهوم المجتمع العادل قبل أن نتمكن من تقديم مقارنات قائمة على أسس متينة؟ إن لم يكن هناك معيار ترانسندنتالي يُستند إليه، فقد تصبح التقييمات المقارنة مجزأة وذات أسس ضعيفة، مما قد يؤدي إلى غياب الاتساق النظري في معالجة مفهوم العدالة.

لقد لعب الاعتقاد الضمني بكفاية أو ضرورة (أو كليهما معًا) النهج الترانسندنتالي دورًا جوهريًا في ترسيخ هيمنة هذه النهج في نظرية العدالة. حتى في نظرية الخيار الاجتماعي، التي تقوم أساسًا على التقييمات المقارنة، نجد أن النقاش حول العدالة غالبًا ما يتحول من التصنيفات النسبية إلى البحث عن نموذج مثاليٍّ للعدالة، كما هو الحال في التصور الرولزي[7]. وبالتالي، إذا كان هذا البحث يسعى إلى تطوير مقاربة مقارنة أكثر قوة واتساقًا للعدالة، فمن الضروري فحص ما إذا كانت الأحكام المقارنة حول العدالة تنبثق بالضرورة من تحديد ترانسندنتالٍ أو ما إذا كانت بحاجة إلى أساس ترانسندنتالٍ لضمان تماسكها النظري.

ثالثًا: هل يؤدي التحديد الترانسندنتالي إلى تصنيفات مقارنة؟

أبدأ بمسألة الكفاية: هل يُنتج النهج الترانسندنتالي، كنتيجة ضمنية، استنتاجاتٍ علائقية يمكن استنباطها، بحيث ينتهي الأمر بتجاوز المثالية الفلسفية إلى تقديم أكثر مما يُفصح عنه شكله الظاهر؟

(7) غالبًا ما يتم تجميع الاستنتاجات المقارنة للوصول إلى بعض الادعاءات المثالية في النهاية (وهي ترجمة ممكنة مع افتراضات ضيقة ومحدودة، كما سيتم مناقشته لاحقًا). على سبيل المثال، انظر:

Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden-Day, 1970); Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare* (New York: Cambridge, 1983); Peter J. Hammond, "Equity, Arrow's Conditions, and Rawls' Difference Principle," *Econometrica*, Vol. 44, No. 4 (1976), pp. 795-804; Claude d'Aspremont and Louis Gevers, "Equity and the Informational Basis of Collective Choice," *Review of Economic Studies*, Vol. 44, No. 2 (1977), pp. 199-209; Kenneth Arrow, "Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice," *American Economic Review*, Vol. 67, No. 1 (1977), pp. 219-225.

لقد كان لمنظور راولز في العدالة تأثير قوي على تطبيق نظرية الاختيار الاجتماعي، رغم التباين الجوهري بين المنهجين المقارن والترانسندنتالي.

وعلى وجه التحديد، هل يكفي تحديد المجتمع العادل تمامًا لنيل تصنيفات لمستويات الابتعاد عن العدالة، تُقاس بمسافاتٍ نسبية عن الكمال، بحيث تترتب عن التعريف الترانسندنتالي مراتب مقارنة تلقائيًا؟

الإجابة هنا قاطعة بالنفي (لا)، إذ تكمن المشكلة الأساسية في أن قياس «المسافة» يتداخل مع عوامل مختلفة، تتصل، من بين أمور أخرى، بـ: أولًا، الحقول المتباينة التي قد يحدث فيها الانحراف. ثانيًا، الأبعاد المتعددة dimensionalities للانتهاكات داخل المجال ذاته. وثالثًا، الأساليب المختلفة في وزن التجاوزات وتقدير أهميتها النسبية. إن تحديد النموذج الترانسندنتالي لا يُنتج أي آلية لمعالجة هذه المشكلات وصولًا إلى تصنيفٍ علائقي للابتعاد عن المثال الترانسندنتالي. على سبيل المثال، في سياق تحليل رولز للمجتمع العادل، قد تحدث الانحرافات في فضاءاتٍ متباينة: فقد يكون هناك خرقٌ لمبدأ الحرية، الذي قد يشمل انتهاكاتٍ متعددة لأنواع مختلفة من الحريات (والعديد منها مشمولٌ في التصور الواسع لرولز حول أولوية الحرية). كما قد تتجسد الانحرافات في الإخلال بمقتضيات الإنصاف في توزيع الخيرات الأولية Primary Goods، حيث يمكن أن تتخذ هذه الانحرافات أشكالًا متنوعة من الخروج عن متطلبات مبدأ الفرق Difference Principle الذي يشكل جزءًا من المبدأ الثاني في نظرية رولز. وينطبق الأمر نفسه على النظريات المثالية الأخرى للعدالة، سواء استبدلت تركيز رولز على «الخيرات الأولية» بمفاهيم مثل «القدرات» Capabilities، أو «الموارد» Resources، أو «الفرص» Opportunities، أو أي صياغة أخرى تلبي متطلبات التوزيع العادل وفق رؤى مثالية للعدالة.

فضلًا عن ذلك، توجد طرق متباينة لتقييم مدى كل انحرافٍ من هذه الانحرافات، ولتقدير المسافة النسبية بين التوزيعات الفعلية وما تقتضيه مبادئ العدالة المثالية. كما يتعين علينا مراعاة الانحرافات في العدالة الإجرائية؛ كالتعدي على مبدأ تكافؤ الفرص العامة، التي تشكل جزءًا من مقتضيات العدالة لدى رولز. وللموازنة بين هذه الانحرافات الإجرائية وبين اختلالات الأنماط التوزيعية للعلاقات بين الأفراد؛ كالتوزيع غير العادل للخيرات الأولية، لا بد من تحديدٍ صريح، وربما في إطار صيغٍ معيارية محكمة، للأهمية النسبية لكل عاملٍ منها، أو لما يُعرف في لغة التقييم متعدد الأبعاد بـ«المقايضات» trade-offs. غير أن هذه الإضافات، رغم كونها مفيدة، تقع خارج نطاق التحديد الترانسندنتالي للعدالة، بل تشكل جوهر النهج «المقارن» في دراسة العدالة، الذي يختلف جوهريًّا عن النهج « الترانسندنتالي». فمجرد تصور العدالة المثالية لا يستتبع، بأي حال، تحديدًا لكيفية مقارنة الترتيبات الاجتماعية المختلفة بناءً على مدى قربها أو بعدها عن هذا المثال.

إنَّ غياب هذه النتائج المقارنة لا يُعد عيبًا داخليًّا في نظرية العدالة الترانسندنتالية، بل هو جزء من بنيتها المفاهيمية. إذ قد يرفض بعض الترانسندنتاليين الخوض في مسألة التصنيفات والمقارنات رفضًا تامًا، انطلاقًا من قناعتهم بأن «الترتيب الصحيح» للمجتمع يجب ألّا يُفهم على أنه «الترتيب الأمثل»، خشية الوقوع فيما قد يُنظر إليه على أنه نزعة تقييمية غير محكمة، تُفتح فيها الأبواب للتدرجات النسبية مَن «الأفضل» ومَن «الأسوأ»، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى فكرة «الأفضل على الإطلاق». إن الطابع المطلق لما هو «صحيح» في التصور الترانسندنتالي، بالمقارنة مع النسبية التي تميز مفاهيم «الأفضل» و«الأحسن»، قد يمتلك أساسًا نظريًا متينًا، لكنه لا يسهم إطلاقًا في أي تحليلٍ مقارن للعدالة.

للتحقق من ذلك، يمكن لأي مجتمعٍ أن يتأمل إمكانية إحداث تحولٍ شامل ومطلق نحو تحقيق المجتمع العادل بصورةٍ كلية. وفي هذا الإطار، يمكن للنظرية الترانسندنتالية أن تعمل بمثابة «الدليل الكامل للثوري الجذري». لكن هذا الدليل نادرًا ما يكون ذا صلةٍ بالنقاشات الفعلية حول العدالة، حيث تنصبّ الجهود في معظم الأحيان على تقليص مظاهر الظلم المتعددة التي تميز العالم الواقعي[8].

حتى إذا تصورنا المثالية الفلسفية في إطارٍ غير «متحررٍ من التدرج»، أي في سياق السعي وراء «أفضل» ترتيب اجتماعي، فإن مجرد تحديد هذا الأفضل لا يزودنا تلقائيًا بسلمٍ تصنيفي كامل يحدد كيفية مقارنة البدائل غير المثالية فيما بينها. فمعرفة الخيار الأفضل لا تحدد لنا طريقة ترتيب الخيارات الأخرى وفق معيارٍ متكامل؛ بل قد يتسق نفس الخيار الأفضل مع تصنيفاتٍ متعددة، كلها تضعه في القمة، لكن مع اختلاف ترتيب البدائل الأخرى فيما بينها. ولتقريب هذه الفكرة، يمكننا استعارة مثالٍ من عالم الفن: فكون شخصٍ ما يعتبر الموناليزا اللوحة الأفضل في العالم لا يعني أنه يمتلك، بالضرورة، طريقة واضحة لمقارنة لوحة لغوغان Gauguin مع لوحة لفان غوخ Van Gogh. فالبحث عن العدالة الترانسندنتالية هو تمرين فلسفي ثريٌّ في حد ذاته، لكن سواء تمثل في صورة الترتيب «الصحيح» الخالي من التدرج، أو في صورة «الأفضل» الذي يستدعي هذا الترتيب، فإنه لا يُخبرنا بالكثير عن المفاضلات بين الترتيبات الاجتماعية المختلفة، وهي المهمة المركزية لكل مقاربة مقارنة للعدالة.

(8) تجدر الإشارة إلى أنَّ تشخيص الظلم لا يستلزم تحديدًا واحدًا لـ «المجتمع العادل»، حيث يمكن أن لعدة تصورات مختلفة للترتيبات الاجتماعية العادلة بشكل مثالي أن تتفق جميعها في تشخيص نقص قابل للإصلاح في ترتيب اجتماعي معين، مثلا، فيما يتعلق بحالات المجاعة المتفشية أو الأمية أو الإهمال الطبي.

رابعًا: هل تعدّ النظرية الترانسندنتالية ضرورية لإجراء مقارنات بشأن العدالة؟

أنتقل الآن إلى السؤال الثاني، المتعلق بالافتراض القائل بأن تحديد البديل الأفضل يُعدّ شرطًا ضروريًّا، حتى لو لم يكن كافيًا، لترتيب أي بديلين من حيث العدالة. وفقًا للفهم التقليدي لمفهوم الضرورة، يبدو هذا الادعاء غير بديهي إلى حدٍّ ما. ففي مجال الأحكام المقارنة، يكون التقييم النسبي بين بديلين مسألة داخلية تخصهما مباشرة، دون الحاجة إلى استدعاء خيار ثالث «غير ذي صلة». في الواقع، ليس من الواضح على الإطلاق لماذا، عند الحكم بأن ترتيبًا اجتماعيًا معينًا (س) أكثر عدالة من ترتيب بديل (ص)، يجب علينا أن نستند إلى تحديد ترتيب ثالث مختلف تمامًا (ع) بوصفه «الأفضل» أو «الأكمل» من حيث العدالة. فكما أنه عند المفاضلة بين لوحة لبيكاسو وأخرى لدالي، لا نحتاج إلى الانشغال بتحديد اللوحة المثالية المطلقة التي تتفوق على جميع الأعمال الفنية الأخرى، كذلك لا يبدو أن تحديد الترتيب الاجتماعي «الأفضل» ضروري لإجراء مقارنات بين ترتيبات اجتماعية مختلفة.

ومع ذلك، قد يُثار اعتراض بأن هذا القياس على الجماليات إشكالي، إذ قد لا يمتلك الشخص أي تصور واضح عن اللوحة المثالية، في حين تبدو فكرة المجتمع العادل قابلة للتحديد في النظريات المثالية للعدالة. غير أنني سأجادل لاحقًا بأن وجود ترتيب «أكمل» أو «مثاليٍّ» ليس مضمونًا حتى في مجال العدالة، لكنني، في الوقت الحالي، سأفترض جدلًا إمكانية تحديد مثل هذا النموذج بطريقة ما. غير أن هذا القبول المؤقت لا يستلزم منطقيًا أن يكون الرجوع إلى هذا النموذج ضروريًا (أو حتى مفيدًا)، عند الحكم على التفاضل بين بديلين آخرين. لنفترض، على سبيل المثال، أننا نمتلك يقينًا تامًا بأن قمة جبل إيفرست Everst هي الأعلى في العالم، بحيث لا يمكن لأي قمة أخرى أن تنافسها في الارتفاع. غير أن هذه المعرفة ليست شرطًا ضروريًا، ولا حتى أداة تحليلية مفيدة، عند مقارنة ارتفاع جبل كانشينجونغا kanchenjunga بارتفاع جبل مون بلان Mont Blanc، سيكون من الغريب الاعتقاد بأن أي مقارنة بين بديلين لا يمكن أن تتم بصورة عقلانية إلا بعد تحديد مسبق لبديل أعلى أو أسمى على الإطلاق.

هكذا، يصبح من الصعب الدفاع عن فرضية الضرورة بالمعنى التقليدي. ومع ذلك، يمكن تقديم صيغة أضعف لهذا الادعاء، تفيد بأن القدرة على إجراء التقييمات المقارنة تفترض، ولو ضمنيًا، إمكانية تحديد الخيار الأفضل على الإطلاق. وفقًا لهذا الفهم، فإن المشكلة لا تكمن في أن مقارنة بديلين من حيث العدالة تتطلب معرفة مسبقة بالبديل الأكمل، بل في أن ترتيب البدائل المختلفة من

حيث المقارنة ينبغي أن يكون قادرًا، ضمنيًا، على الإجابة عن السؤال الترانسندنتالي المتعلق بالمجتمع العادل تمامًا. أو بعبارة أخرى، إذا لم يكن بالإمكان تقديم إجابة على هذا السؤال، فإنَّ المقارنات الجزئية بين البدائل قد تصبح بدورها غير ممكنة من الناحية النظرية. إن هذا الفهم للضرورة لا يستلزم أن يكون النهج الترانسندنتالي هو المسار الحصري لتقييم العدالة، لكنه يمنح، على الأقل، عملية التحديد الترانسندنتالي حضورًا لا يمكن إغفاله في نظرية العدالة. ومن ثم، لا بُدَّ من فحص هذا الادعاء الأضعف المتعلق بالضرورة بدقة أيضًا.

خامسًا: المقارنات دون مثالية فلسفية

هل يمكن أن تؤدي سلسلة من المقارنات الثنائية إلى تحديد الأمثل دائمًا؟ قد يبدو هذا الافتراض مثيرًا للاهتمام، إذ يظهر أن النتيجة المثلى هي النتيجة الطبيعية للعملية المقارنة الشاملة. غير أن هذا الاستنتاج، في الغالب، سيكون غير متسق منطقيًا. وفي الواقع، لا يمكننا التأكد من أن المقارنات الثنائية ستؤدي بالضرورة إلى تحديد البديل «الأفضل»، إلا إذا كان هناك «ترتيب منظم بشكل جيد»، كما في حالة الترتيبات الكاملة والقابلة للانتقال عبر مجموعة محدودة.

استنادًا إلى ذلك، يجب أن نطرح السؤال الآتي: إلى أي مدى يجب أن يكون التقييم شاملًا ليُعتبر مقاربة منهجية قائمة على أسس معيارية واضحة؟ في المقاربة «الكلّية» التي تميز النظريات التقليدية للعدالة، ولا سيما عند رولز، يُعتبر غالبًا عدم الاكتمال قصورًا منهجيًا أو علامة على نقص في البناء النظري. بل إن استمرار هذا النقص قد يُعدّ عيبًا يقوض الادعاءات المعيارية التي تطرحها هذه النظريات. إلا أن المقاربة المعيارية للعدالة، التي تعترف بعدم الاكتمال باعتباره بعدًا جوهريًا في التقييم الأخلاقي والسياسي، يمكن أن تفضي مع ذلك إلى استنتاجات معيارية قوية. على سبيل المثال، يمكن أن تفضي إلى إدانة قاطعة للمجاعات المستمرة في عالم يشهد فائضًا اقتصاديًا، أو اعتبار القهر المنهجي للنساء شكلًا فجًا من الظلم البنيوي، دون الحاجة إلى بناء ترتيب معياري صارم يُمكّن من المفاضلة الدقيقة بين كل نموذج سياسي أو اجتماعي ممكن. فليس من الضروري أن تقتضي العدالة تحديد فروق معيارية بين جميع الترتيبات السياسية، كما هو الحال عند التساؤل عما إذا كان معدل الضريبة الأعلى بنسبة 45% أكثر عدلًا أو أقل عدلًا من معدل 46%.

لقد ناقشت في مواضع أخرى لماذا لا تحتاج نظرية منهجية ومنضبطة للتقييم المعياري، بما في ذلك

تقييم العدالة الاجتماعية، إلى أن تتخذ شكلًا «كليًا» بالضرورة[9]. فقد يكون عدم الاكتمال سمة دائمة لأسباب متعددة، من بينها الفجوات المعرفية غير القابلة للتجسير، أو عدم القابلية للحسم بسبب اعتبارات متباينة لا يمكن تجاوزها تمامًا حتى مع توافر المعلومات الكاملة. على سبيل المثال، قد يكون من الصعب حسم المفاضلة بين الاعتبارات المعيارية للإنصاف التي يقوم عليها مبدأ الحد الأقصى الترتيبي عند رولز، مقارنة بالترتيب الإجمالي للمنافع، سواء في شكله الخام أو المعدّل إنصافيًا[10]. ومع ذلك، ورغم هذا الطابع المستمر لعدم الاكتمال، قد يكون من الممكن التوصل إلى إجماع واضح بشأن وجود ظلم اجتماعي صارخ، مثل استمرار الجوع المستوطن أو الاستبعاد من الرعاية الصحية. هذه الحالة تتطلب تدخلًا محدد المعالم لمعالجة الظلم وتعزيز العدالة (أو الحدّ من اللا-عدالة)، حتى مع أخذ التكاليف المترتبة على ذلك في الاعتبار. وبالمثل، يمكن أن نعترف بإمكانية وجود تعارض جزئي بين الحريات الفردية لمختلف الأشخاص، بحيث يصبح من الصعب ضبط التوازن الدقيق بين متطلبات الحرية المتساوية. مع ذلك، يمكن أن يوجد اتفاق قوي على أن تعذيب المتهمين يشكل انتهاكًا جسيمًا للحرية، وأن هذا الظلم يستوجب تصحيحًا فوريًا.

ثمة اعتبار إضافي قد يكون له تأثير كبير في فتح المجال السياسي لفكرة عدم اكتمال الأحكام حول العدالة الاجتماعية، حتى لو كان لكل فرد ترتيب مكتمل لجميع الترتيبات الاجتماعية الممكنة. فبما أن نظرية العدالة تستند إلى اتفاق بين أطراف مختلفة، كما هو الحال في الوضع الأصلي ضمن الإطار

(9) Amartya Sen, "Consequential Evaluation and Practical Reason," *Journal of Philosophy*, Vol. 97, No. 9 (September 2000), pp. 477-572; *Collective Choice and Social Welfare*; "Maximization and the Act of Choice," *Econometrica*, Vol. 65, No. 4 (1997), pp. 745-779; "The Possibility of Social Choice," *American Economic Review*, Vol. 89, No. 3 (1999), pp. 349-378; "Incompleteness and Reasoned Choice," *Synthese*, Vol. 140, No. 1-2 (2004), pp. 43-59; Isaac Levi, "Amartya Sen," *Synthese*, Vol. 140, No. 1-2 (2004), pp. 61-67.

(10) تشمل الأدبيات الواسعة حول هذا الموضوع مساهمات أخرى كما يتضح في الآتي:

S.-C. Kolm, «The Optimum Production of Social Justice,» in J. Margolis and H. Guitton)eds.(, *Public Economics* (London: Macmillan, 1969), pp. 145-200; A. B. Atkinson, "On the Measurement of Inequality," *Journal of Economic Theory*, II (1970), pp. 244-263; James Mirrlees, "An Exploration of the Theory of Optimal Income Taxation," *Review of Economic Studies*, Vol. 38, No. 2 (1971), pp. 175-208; Amartya Sen, *On Economic Inequality* (New York: Oxford, 1973); d'Aspremont and Gevers, "Equity and the Informational Basis of Collective Choice"; Eric Maskin, "Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice," *Theory and Decision*, Vol. 11 (1979), pp. 319-337; Kevin W.S. Roberts, "Interpersonal Comparability and Social Choice Theory," *Review of Economic Studies*, Vol. 47, No. 2 (1980), pp. 471-439; Charles Blackorby, David Donaldson and John Weymark, "Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A Diagrammatic Introduction," *International Economic Review*, Vol. 25, No. 2 (1984), pp. 527-56; Claude d'Aspremont, "Axioms for Social Welfare Ordering," in Leonid Hurwicz, David Schmeidler and Hugo Sonnenschein, (eds.), *Social Choice and Social Organization: Essays in Memory of Elisha Pazner* (New York: Cambridge, 1986), pp. 19-76; Claude d'Aspremont and Louis Gevers, "Social Welfare Functionals and Interpersonal Comparability," in K. Arrow, A. Sen and K. Suzumura (eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare*, Volume I (Amsterdam: North-Holland, 2002), chapters. 10-12.

الرولزي، فإن عدم الاكتمال يمكن أن ينشأ أيضًا من وجود اختلافات بين الأفراد، حتى وإن توافقوا على العديد من الأحكام المقارنة. وحتى بعد إزالة المصالح الخاصة والأولويات الشخصية من الاعتبار، عبر آليات مثل حجاب الجهل، قد تبقى خلافات جوهرية حول الأولويات الاجتماعية، مثل المفاضلة بين مطالب الحاجة وحقوق الأفراد في نتائج عملهم.

ويمكن توضيح تعقيد هذه الصراعات المعيارية من خلال مثال ناقشته في سياق آخر، يتعلق بإشكال تحديد الطفل الذي يجب أن يحصل على الناي الذي يتنازع عليه ثلاثة أطفال. الطفل (أ) هو الوحيد الذي يعرف كيفية عزف الناي ولا ينكر الآخران هذه الحقيقة، الطفل (ب) هو الوحيد الذي لا يمتلك أي ألعاب خاصة به ويعترف الطفلان الآخران بأنهما أكثر ثراءً ولديهما وسائل ترفيه متنوعة، أما الطفل (ج) فقد صنع الناي بنفسه بعد جهد كبير، ويؤكد الآخران هذا الأمر. قد يعتقد المنظّرون من مدارس مختلفة، سواء كانت نفعية أو مساواتية أو ليبرالية، أن هناك حلًا واضحًا لهذه المسألة. لكن المفارقة تكمن في أن كل تيار فلسفي يرى في حل مختلف أنه الحل العادل الوحيد، إلا أن النقطة الأساسية التي ينبغي التأكيد عليها هنا هي أن لكل من هذه الحلول حججًا مبررة تدعمها، وقد لا يكون بالإمكان تحديد حجة واحدة باعتبارها الحجة الوحيدة التي «يمكن تبريرها للآخرين على أسس لا يمكنهم رفضها بشكل معقول إذا كانوا مدفوعين بدوافع مناسبة»[11]، وفقًا لمعيار توماس سكانلون Thomas Scanlon.

حتى عندما يكون لدى كل طرف من الأطراف المعنية تعريف مكتمل للعدالة، فإن «التقاطع» inter-section بين التصنيفات (أي المعتقدات المشتركة بين الأطراف المختلفة) يمكن أن يُنتِج تصنيفًا جزئيًا، إذا لم تكن الأحكام متوافقة تمامًا[12]. إن قبول عدم اكتمال التقييم يعد موضوعًا مركزيًا في نظرية الاختيار الاجتماعي بشكل عام، وهو أيضًا ذو صلة بنظريات العدالة، رغم أن نظريات مثل نظرية رولز وغيرها تدعي، وهذه دعوى وليست حقيقة ثابتة بالطريقة الواضحة، أن توافقًا كاملًا سيظهر بالتأكيد في الوضع الأصلي وفي صيغ مشابهة[13].

---

(11) Scanlon, *what we owe to Each Other*, p. 5; "Contractualism and Utilitarianism," in A. Sen and Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (New York: Cambridge, 1982), pp. 103-128.

(12) للتوسع في مناقشة الخصائص الشكلية لـ«التقاطعات في التصنيف الجزئي» في أعمال أمارتيا سن، انظر:
Sen, *On Economic Inequality*, and "Maximization and the Act of Choice".

(13) لإحدى التعبيرات المبكرة عن الشك في إمكانية تحقيق الإجماع في الوضع الأصلي، يُمكن الرجوع إلى مقالي المشترك مع دبليو. انظر:
W.G. Runciman and A. Sen, "Games, Justice and the General Will," *Mind*, Vol. 74, No. 296 (September 1965), pp. 554-562.

في الواقع، ولأسباب تتعلق بعدم اكتمال التقييمات الفردية، ولعدم اكتمال التوافق بين التقييمات الفردية، قد يكون عدم الاكتمال سمة ثابتة للأحكام بشأن العدالة الاجتماعية. وهو ما قد يعتبر إشكاليًا في تحديد مجتمع عادل تمامًا، ويجعل التوصل إلى استنتاجات مثالية أمرًا صعبًا[14]. ومع ذلك، فإن هذا النوع من عدم الاكتمال لن يمنع من إجراء أحكام مقارنة بشأن العدالة في العديد من الحالات، حيث قد يكون هناك اتفاق عادل بشأن تصنيفات معينة للأزواج حول كيفية تعزيز العدالة وتقليل الظلم. يمكن أن يكون الترتيب الجزئي مفيدًا للغاية حتى في غياب القدرة على الوصول إلى تعريف ترانسندنتالي لمجتمع عادل بالكامل.

وعليه، يمكننا (بالضرورة) استنتاج أن سؤال «ما هو المجتمع العادل؟» ليس نقطة انطلاق جيدة لنظرية مفيدة في العدالة، كما من غير المعقول أن يكون نقطة نهاية أيضًا. فأي نظرية منهجية للعدالة المقارنة لا تحتاج، ولا تفضي بالضرورة، إلى إجابة عن سؤال «ما هو المجتمع العادل؟»

سادسًا: العوائق المؤسسية والصمت الترانسندنتالي

أنتقل الآن إلى سمة أخرى، وإن كانت غير منفصلة عن الموضوع، في النهج الترانسندنتالي للعدالة، لا سيما المتطلبات المؤسسية الصارمة لتحقيق العدالة المثالية. إن تحقيق مجتمع عادل بالكامل يتطلب مجموعة واسعة من المؤسسات، بما في ذلك العمليات غير المقيدة لدولة ذات سيادة. بعض هذه المؤسسات غائبة أو معيبة في العديد من البلدان حول العالم، ولا تستطيع هذه الدول، في الغالب، تأسيسها بسهولة. وحتى في غياب إمكانية إنشاء بعض هذه المؤسسات، من الممكن بالطبع العمل على تعزيز العدالة أو تقليل الظلم إلى حد كبير؟ ولكن بينما يكفي ذلك لتطبيق النهج المقارن للعدالة، إلا أنه لا يؤدي إلى تحقيق العدالة المثالية. وإذا كانت العدالة الترانسندنتالية هي التركيز الوحيد في

(14) من الناحية الرياضية، يجب الاعتراف بأن الترتيب الجزئي المتسلسل وغير المكتمل على مجموعة محدودة سيؤدي بالضرورة إلى وجود عنصر أو أكثر من عامل في «العناصر القصوى»، حيث لا يوجد عنصر يتفوق على العنصر الأقصى. ومع ذلك، فإن الحد الأقصى لا يتضمن وجود العنصر الأفضل. يتم تناول الطبيعة الأساسية لهذا التمييز الرياضي وآثاره العميقة في أعمال نيكولاس بورباكي:

N. Bourbaki, *General Topology*, Parts I-II, English translation (Reading, MA: Addison-Wesley, 1966); *Elements of Mathematics: Theory of Sets* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1968).

إن وجود العناصر القصوى يكفي لتبرير اختيار بديل أقل سوءًا من غيره، ومع ذلك، فإن هذا لا يسمح، بشكل عام، بتشكيل ترتيب اجتماعي عادل تمامًا، ناهيك عن الوصول إلى ترتيب فريد للعدالة الكاملة (كما في النهج الراولزي أو غيره من المقاربات المثالية). فيما يتعلق بالتمييز بين الحدية القصوى والأمثلية (المثالية الفلسفية)، انظر:

Amartya Sen, "Internal Consistency of Choice," *Econometrica*, Vol. 61, No. 3 (1993), pp. 495-521; "Maximization and the Act of Choice".

نظرية العدالة، فإن المتطلبات المؤسسية ستكون بمثابة «حاجز الدخول»، مما يؤدي إلى الامتناع عن تطبيق نظرية العدالة في الحالات التي لا تلبّى فيها تلك المتطلبات المؤسسية الصارمة، ولا يمكن تلبيتها في المستقبل المنظور.

تواجه المتطلبات المؤسسية صعوبة خاصة في تلبية التحديات التي قد تطرأ في قضايا العدالة العالمية، مثل تلك المتعلقة بإشكالات العدالة عبر الحدود الدولية. يترابط الادعاء بضرورة وجود دولة ذات سيادة لتطبيق مبادئ العدالة، وهو ما أوضحه توماس هوبز، بشكل جوهري مع المتطلبات المؤسسية المعقدة لفهمٍ ترانسندنتالي للعدالة. يعتمد رفض توماس ناجل T. Nagel القوي لـ «فكرة العدالة العالمية» على فهمه أن هذه المتطلبات المؤسسية الواسعة لا يمكن تلبيتها على المستوى العالمي في الوقت الحالي. كما يقول: «يبدو لي من الصعب للغاية مقاومة ادعاء هوبز حول العلاقة بين العدالة والسيادة» و«إذا كان هوبز على صواب، فإنَّ فكرة العدالة العالمية دون حكومة عالمية هي مجرد وهم»[15]. في السياق العالمي، يركز ناجل، رغم ذلك، على توضيح مطالب أخرى يمكن تمييزها عن مطالب العدالة، مثل «الأخلاق الإنسانية الدنيا»، التي تحكم علاقاتنا مع جميع الأشخاص الآخرين، وكذلك الاستراتيجيات الطويلة الأمد للتغيير الجذري في الإمكانيات المؤسسية، حيث يقول: «أعتقد أن الطريق الأكثر احتمالًا نحو بعض نسخ العدالة العالمية هو من خلال إنشاء هياكل عالمية ظالمة وغير شرعية من القوة التي تتسامح مع مصالح أقوى الدول القومية الحالية»[16].

في المقاربة الرولزية أيضًا، يتطلب تطبيق نظرية العدالة مجموعة واسعة من المؤسسات التي تحدد الهيكل الأساسي للمجتمع العادل بشكلٍ كاملٍ. ومن غير المفاجئ أن يتخلى رولز عن مبادئ العدالة الخاصة به عندما يتعلق الأمر بتقييم كيفية التفكير في العدالة العالمية. وفي مؤلفه اللاحق حول **قانون الشعوب**، يستدعي رولز «الوضع الأصلي الثاني»، مع تفاوض عادل يشمل ممثلين عن كيانات سياسية مختلفة، أو «شعوب» كما يسميهم رولز، الذين يعملون كأطراف تحت حجاب الجهل الثاني[17]. ومع ذلك، لا يحاول رولز استنباط مبادئ للعدالة قد تنبثق من هذا الوضع الأصلي الثاني، بل يركز بدلًا من ذلك على بعض المبادئ العامة للسلوك الإنساني. وبالتالي، يبقى مركب العدالة الرولزي الذي كان

(15) Thomas Nagel, "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (2005), p. 115.

(16) Ibid, pp. 130-133, 146-147

في هذه الصفحات وجه ناجل نقدًا هامًا لما يصفه جوشوا كوهين وتشارلز سابل بـ «الدولة» لدى ناجل كما هو متضمن في مقالتهما:

Joshua Cohen and Charles Sabel, "Extra Rempublicam Nulla Justitia?," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (Spring 2006), pp. 147-175; A. L. Julius, "Nagel's Atlas," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (Spring 2006), pp. 176-192.

(17) John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard, 1999).

من المفترض أن يقودنا بسرعة إلى السعي وراء بعض العدالة في عالم بلا عدالة عالقًا في فجر صباح شتوي في عالم بلا دولة عالمية.

من المؤكد أنَّ رولز ليس ملزمًا بالاعتقاد بأن العالم غير عادل إذا بقي متمسكًا تمامًا بالفكرة القائلة بأن مفهوم العدالة لا ينطبق على المستوى العالمي. أما ناجل، من ناحية أخرى، يبدو مقتنعًا تمامًا بأننا «لا نعيش في عالم عادل» كما توضحه الجملة الافتتاحية لمقاله «إشكال العدالة العالمية»[18]. وبينما أتفق بشدة مع هذا الاستنتاج، بالنظر إلى ما أراه من دور لنظرية العدالة - باعتباره موضوع هذا البحث، إلا أنه ليس واضحًا تمامًا بالنسبة لي كيف يمكن لناجل أن يصرح بمثل هذه العبارات بالنظر إلى قناعته بأن فكرة العدالة العالمية هي «مجرد وهم»[19].

إن تحدي جعل العالم أقل ظلمًا يبقى إذًا غير مُعالج ضمن النهج الترانسندنتالي. ومع ذلك، لا يتضح على الإطلاق لماذا يجب أن نلتزم الصمت، من حيث العدالة، فقط لأن مدى الإمكانيات المؤسساتية لا يعدّنا للعدالة الترانسندنتالية. إن السؤال حول كيفية المضي قدمًا في العدالة العالمية يظل ذا صلة، ما لم يتم إبعادنا قسرًا عن نطاق العدالة بحجة أن العدالة الترانسندنتالية هي الفكرة الوحيدة المقبولة أو المفهومة عن العدالة. في الواقع، يمكن أن يكون هذا السؤال حول تقدم العدالة أو تقليص الظلم العالمي جزءًا مثمرًا من موضوع الإطار التفاوضي للتفكير العمومي. يجب ألا يصبح «الإطار العمومي للتفكير»، الذي علمنا رولز أن نُقدره ونستخدمه، غير فعال تمامًا لمجرد أن المطالب المؤسسية لمجتمع عادل تمامًا تبين أنها غير قابلة للتحقيق.

إذن، هناك توتر حقيقي بين الاستفادة الفعالة من التفكير العمومي، استنادًا إلى حجج رولز القوية والعامة في هذا الاتجاه، وبين البقاء صامتين كلما تعذر تحقيق بعض الشروط المؤسسية الدقيقة اللازمة للعدالة الترانسندنتالية، وهو استنتاج ينشأ من الشكل الخاص الترانسندنتالي الذي يقدمه رولز لنظريته في العدالة، وفي هذا خسارة جدية. يمكن أن تكون المناقشة العمومية مهمة ومفيدة سواء في السعي للإصلاح المؤسسي، حتى عندما لا يمكن تنفيذ جميع الإصلاحات المؤسسية اللازمة للكمال، أو في فحص ما يمكن فعله لتقليص الظلم، وهو سؤال أساسي في النهج المقارن للعدالة،

(18) Nagel, "The Problem of Global Justice," p. 113.

(19) إذا كان ناجل يستند إلى تأويل شكلي ممكن (ولو بتوسيع نطاق الفهم)، يُفضي إلى أن غياب نظرية قابلة للتطبيق عن العدالة يسمح بالقول: «إننا لا نعيش في عالم عادل»، فإنه بإمكانه القول، بالسهولة ذاتها: «إننا لا نعيش في عالم غير عادل». لكن من الواضح أنَّ هذه الصياغة الأخيرة لم تكن لتؤدي الوظيفة نفسها كجملة افتتاحية لمقاله الدقيق والعميق الحجة. وهنا، أرى ما يستدعي التأمل في منشأ هذا التفاوت، إن كانت العدالة العالمية مجرد وهم حقًا.

حتى عندما لا تكون جميع المؤسسات المناسبة موجودة[20]. يمكن للمقاربة المقارنة غير الرولزية (بدلًا من الترانسندنتالية) للعدالة أن تكون قاعدة مفاهيمية جيدة لمثل هذا التفكير العمومي، الذي يمثل التصور الرولزي جوهره.

سابعًا: المحلية الترانسندنتالية والاهتمامات العالمية

تُعد أهمية التفكير العمومي في معالجة القضايا العالمية للعدالة مسألة محورية بحد ذاتها. ومع ذلك، يجب الإقرار بأنه رغم كون جون رولز مفكرًا رائدًا في إبراز دور التفكير العمومي، فإنه كان متَحفظًا إلى حد كبير بشأن تطبيقه على المستوى العالمي. يمكن التمييز بين سببين رئيسيين لهذا التحفظ: الأول، كما أُشير إليه سابقًا، هو عدم قابلية تطبيق إطار العدالة الترانسندنتالية الصارم على المستوى العالمي بسبب القيود المؤسسية. أما السبب الثاني، فهو إصرار رولز على ربط التفكير العمومي بالصيغة التعاقدية التي يجسدها مفهوم «الوضع الأصلي». ويتطلب هذا النموذج ممارسة تداولية مُصمَّمة قد يكون من الصعب تطبيقها خارج حدود مجتمع معين أو خارج نطاق «شعب» محدد وفقًا لتعريف رولز لهذا المفهوم في أعماله اللاحقة[21].

تلا تصريح رولز بشأن الحاجة إلى «منظور مشترك»، الذي تم الاستشهاد به في بداية هذه الورقة (من نظرية العدالة)، استحضار هذا الجهاز المفاهيمي المحدد:

> «وبالتالي، فإن مبادئنا الأخلاقية وقناعاتنا تكون موضوعية بقدر ما يتم التوصل إليها واختبارها من خلال افتراض هذا المنظور العمومي وتقييم الحجج المؤيدة لها وفقًا للقيود التي يفرضها مفهوم الوضع الأصلي»[22].

تتخذ عملية التداول، إذن، شكل تفاوض عادل، حيث تستند عدالة التفاوض العقلاني إلى مطلب أن يجري التفكير في ظل «حجاب الجهل» المصمم خصيصًا لهذا الغرض. ولكن المشاركين في هذا التداول هم تحديدًا الأطراف المتعاقدة في العقد الاجتماعي للمجتمع المعني. إن صوت الفرد له وزنه لأنه مشارك مباشر في العقد الاجتماعي الذي سيعمل على «تنظيم المؤسسات» داخل المجتمع الذي

(20) Amartya Sen, "Elements of a Theory of Human Rights," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 32, No. 4 (2004), pp. 3l5-356.

(21) ومع ذلك، من المهم الإشارة إلى أن الصيغة «التعاقدية» التي طورها وسبر أغوارها سكانلون Scanlon، والتي تقتضي الحكم على «مدى معقولية رفض مبدأ ما من قِبل مَن يتأثرون بمبدأ به»، لا تستلزم ولا تبرر منطقيًا حصر نطاق المواطنة، فالسياسات والمؤسسات الخاصة بدولة أو أمة أو «شعب»، كما يسميها رولز، قد يكون لها تأثير ملموس على الآخرين خارج حدودها. انظر: Scanlon, *what we owe to Each Other*, "Contractualism and utilitarianism".

(22) Rawls, *A Theory of* Justice (1971), p. 517, and (1979), p. 453.

ينتمي إليه[23].

في مقابل هذا التبرير التفاوضي لحصر العدالة في وجهات نظر محلية، هناك مقاربة مختلفة للحياد تستدعي أصواتًا متنوعة، وربما حتى من «مسافة بعيدة» (بتعبير آدم سميث الدقيق)؛ وذلك تحديدًا لأن هذه الأصوات تسهم في إنارة القرارات العمومية وتساعد في جعلها أكثر حيادية. وبلغة حل النزاعات، فإن هذه المقاربة أقرب إلى التحكيم منها إلى التفاوض؛ حيث لا يُشترط أن يكون المحكّمون أطرافًا في النزاع ذاته. لقد جادلتُ في مواضع أخرى بأن تفسير الإنصاف والحياد من خلال مفهوم «التحكيم العادل» يشكّل بديلًا قويًا لمسار «التفاوض العادل»، وهو المسار الحصري الذي تسلكه الخاصية التعاقدية للمقاربة الترانسندنتالية لرولز، أي العدالة بوصفها إنصافًا[24].

تتجلى مقاربة التحكيم العادل بوضوح في استدعاء سميث لوجهات نظر «المشاهدين المحايدين». فهؤلاء المشاهدون المحايدون هم مراقبون متخيّلون لا يلزم أن يكونوا أعضاء في المجتمع نفسه، كما أن حيادهم لا ينشأ، كما هو الحال في النسق الرولزي، من خلال تجربة فكرية تعتمد على حجاب الجهل بشأن الظروف الشخصية لأفراد المجتمع المعني، بل إن التجربة الفكرية، في نظام سميث للتحكيم العادل، تستحضر أحكام مراقبين غير منحازين ليسوا أنفسهم أطرافًا في القرارات المجتمعية التي ينبغي اتخاذها.

قد يبدو هذا الاختلاف طفيفًا في حد ذاته؛ نظرًا لأن كلا النهجين مجرد تجارب فكرية يتعين على أفراد المجتمع الفعلي تنفيذها ضمن الأطر الخاصة بكل منهما. كما أنه لا يوجد ما يمنع المحكّمين العادلين المتخيّلين من محاولة وضع أنفسهم في موقع الأطراف المعنية تحت حجاب الجهل المصطنع، بحيث يمكن للتحكيم العادل الاستفادة من الرؤى التي قد تنشأ عن التفاوض العادل.

ومع ذلك، هناك مصدران لاختلاف جوهري بين الإجراء السميثي والإجراء الرولزي: أولًا، النهج التعاقدي عادةً ما يهدف إلى تحديد متطلبات العدالة الترانسندنتالية، حيث يسعى الاستفسار الأساسي في الوضع الأصلي إلى استكشاف متطلبات المجتمع العادل. في المقابل، فإن «المشاهدين المحايدين» لدى سميث يُستدعون عادةً لمقارنة البدائل المختلفة، بهدف تسليط الضوء على قضايا تقدم العدالة أو تراجعها وفق مقاربة مقارنة. ثانيًا، يمكن تصوّر أن يكون المراقبون المحايدون قادمين من بيئات بعيدة أو قريبة، ما يتيح طرح أسئلة حول كيفية إدراك المشكلة القرارية من قبل أشخاص

(23) Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 23.

(24) A. Sen, "Open and Closed Impartiality," *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 9 (September 2002), pp. 445-469.

لديهم تجارب اجتماعية ومؤسسية مختلفة، وهي مسألة ذات أهمية، كما جادل سميث. وبينما قد يجد القضاة المتخيّلون فائدة في التساؤل، ضمن أمور أخرى، عن الكيفية التي كانت ستبدو بها الأمور لو كانوا هم الأطراف المعنية (وهنا تكون التجربة الفكرية مشابهة إلى حد كبير لتجربة رولز)، فإنهم قد يُنظر إليهم أيضًا على أنهم يجلبون وجهات نظر مغايرة تمامًا لتلك المقبولة عمومًا داخل المجتمع والثقافة المحليين.

في التمرين الرولزي، بينما هناك مطلب إجرائي يقضي بالجهل بالمصالح الشخصية والأهداف الفردية والظروف الخاصة، لا يوجد أي اشتراط يتعلق بالمعرفة أو الموافقة على المعتقدات المشتركة، أو الأحكام المسبقة للمجتمع الذي ينتمي إليه هؤلاء الأفراد. في المقابل، يفرض النموذج السميثي للتحكيم العادل على أفراد أي مجتمع بذل جهدٍ لفحص كيف تبدو ممارساتهم وأعرافهم في نظر الآخرين، بما في ذلك أشخاص على دراية بالمجتمع، ولكن لم يتم تنشئتهم بالكامل فيه[25].

ثامنًا: المنظورات العالمية، والمصالح المحلية، والانغلاقية

تبرز الحاجة إلى تجاوز الحدود التي تفرضها الأطراف المتعاقدة ضمن الدولة الوطنية لثلاثة اعتبارات رئيسية على الأقل: أولًا، تأثر مصالح الأفراد خارج حدود الدولة بالسياسات الوطنية، مثل السياسات المتعلقة بـ «الاحتباس الحراري» أو ما يُسمى بـ «الحرب على الإرهاب». ثانيًا، إمكانية أن تكون النزعة المحلية المشتركة بين جميع (أو معظم) أفراد المجتمع بحاجة إلى تحدٍّ خارجي من أجل تحقيق الموضوعية. ثالثا، اكتساب معرفة إضافية حول ما هو قابل للتحقيق من خلال تجارب الدول الأخرى[26].

فيما يتعلق بالموضوع الأول، الذي يشمل تأثير السياسات الوطنية على مصالح الأفراد خارج الحدود، فإن نهج التحكيم يسمح بأخذ بعض القضايا الأوسع نطاقًا في الاعتبار، بما في ذلك القضايا

(25) تعاني الصياغة الراولزية لمفهوم «الوضع الأصلي» إشكالية إضافية تتعلق بتحديد المجموعة المتخيّلة في النقاش، إذ يمكن أن تؤدي نتائج هذا النقاش إلى تغيير حجم وتركيبة الأطراف المعنية. هذه الإشكالية، التي أسميتها «عدم الانسجام الشامل» in-clusionary incoherence، والتي لا يواجهها النهج السميثي، كما ناقشتها، إلى جانب أخرى، في مقالي السابق في هذه المجلة بعنوان «الحياد المفتوح والمغلق» Open and Closed Impartiality. ومع ذلك، لن أخوض في هذا النوع المختلف من الإشكالات في هذا السياق.

(26) فيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة، يجدر التنويه إلى أن إدراك الإمكانيات الاجتماعية، مثل قضايا عدالة النوع الاجتماعي، والإمكانيات الاقتصادية، كما في السياسات المناهضة للفقر، يتشكل في العالم المعاصر من خلال عملية تعلم تفاعلية مستمرة، تعتمد على استقراء تجارب الدول الأخرى، سواء في نجاحاتها أو إخفاقاتها. انظر:

A. Sen, *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999).

التوزيعية المرتبطة بالعدالة العالمية، والتي دفعت في السنوات الأخيرة إلى تطوير نسخة «كونية» من الوضع الأصلي، بحيث لا تُهمل مصالح الأفراد في البلدان الأخرى التي قد تتأثر بالسياسات المحلية[27]. ويسعى هذا التوجه إلى توسيع نطاق العدالة.

مع ذلك، من المهم إدراك أن استدعاء «المشاهدين المحايدين» من أماكن أخرى لا يجعل من عملية التحكيم التي طرحها سميث مشابهة للنسخة «العالمية» من النهج التعاقدي، والتي قد تتجسد في تصور جميع أفراد العالم كمشاركين في وضع أصلي ضخم، مما ينتج عنه عقد اجتماعي عالمي شامل لتحقيق العدالة المطلقة. يختلف مسار التحكيم العادل اختلافًا جوهريًا عن طريق التفاوض العادل أو العقد الاجتماعي بسبب الاختلاف في تفسير مبدأ الحياد[28]. فالمطالب المؤسسية للنهج التعاقدي، إذا ما كان هدفها تحديد العدالة الترانسندنتالية، تقودنا إلى الحاجة إلى دولة ذات سيادة، وهو ما أثاره توماس ناجل كإشكالية مركزية. في المقابل، لا يواجه نهج التحكيم، القائم على استدعاء «المشاهدين المحايدين» لتقييم العدالة في سياق مقارن، هذه المشكلة بالطريقة نفسها[29].

على الرغم من هذا الاختلاف الجوهري، هناك بعض أوجه التشابه بين النسخة الكونية من العقد الاجتماعي ونهج سميث في استدعاء المراقبين البعيدين. فاستبعاد رولز للمواطنين الأجانب من تقييم سياسات بلد ما التي تؤثر على بقية العالم يجد تقييدًا مماثلًا في كل من النهج الكوني للعقد الاجتماعي وفي نهج سميث لاستدعاء المراقبين من أماكن قريبة وبعيدة على حد سواء.

ثانيًا، يمكن أن يساهم نهج «المشاهد المحايد» في إدخال وجهات نظر بعيدة، لا تقتصر على المصالح الفردية للمواطنين فحسب، بل تتجاوز أيضًا النزعات المحلية الشائعة داخل مجتمع معين. تتمثل إحدى المزايا المحتملة لنهج التحكيم العادل في قدرته على تقديم تحدٍّ منهجي للتحيزات الناتجة عن القناعات المحلية الضيقة.

لقد كان تجنب الانغلاقية أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت سميث إلى التأكيد أن «المشاهدين المحايدين» يجب أن يمثلوا، من بين أمور أخرى، وجهات نظر من «مسافة معينة». وكما أوضح

(27) انظر على سبيل المثال:

Thomas Pogge)ed.(, *Global Justice* (Madden, MA: Blackwell, 2001).

Deen Chatterjee, *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (New York: Cambridge, 2004).

(28) على سبيل المثال، يمكن أيضًا الإشارة إلى أن النسخة العالمية لـ «الوضع الأصلي» تواجه إشكالية «عدم الانسجام الشامل» بطريقة لا يعاني منها النهج السميثي، كما ناقشت ذلك سابقًا في مقالي «الحياد المفتوح والمغلق».

(29) تجدر الإشارة مرة أخرى إلى أنه في النسخة «التعاقدية» التي قدمها سكانلون، والتي تشترك في العديد من أوجه الشبه مع ممارسة سميث للحياد، لا ينبغي أن يقتصر التركيز على المنظور الترانسندنتالي فقط. انظر:

Scanlon, *what we owe to Each Other*.

سميث: «لا يمكننا تحقيق ذلك إلا من خلال محاولة رؤية الأمور بعيون الآخرين، أو كما يُرجَّح أن يراها الآخرون»[30].

في فصل بعنوان «تأثير العرف والعادات على مشاعر الاستحسان والاستنكار الأخلاقي»، في كتابه نظرية المشاعر الأخلاقية The Theory of Moral Sentiments، أشار سميث إلى أن «اختلاف الظروف عبر العصور والبلدان يؤدي إلى اختلاف الشخصيات العامة للأفراد الذين يعيشون فيها، كما أن مشاعرهم تجاه الصفات التي تستحق اللوم أو الثناء تتغير وفقًا لما هو شائع في مجتمعهم وفي زمانهم»[31]. ومن الأمثلة التي قدمها سميث على هذه القيم المحلية الضيقة، تبني جميع المعلقين السياسيين في اليونان القديمة لفكرة أن وأْد الأطفال كان ممارسة اجتماعية مقبولة، حتى أن أفلاطون وأرسطو لم يعبرا عن رفضهما لهذه العادة التي كانت قد أصبحت جزءًا راسخًا من العرف المجتمعي في اليونان.

إن فقدان المعلومات المتعلقة بالهويات الشخصية في المجتمع، كما هو الحال في نهج رولز، قد يسهم في الحد من تأثير المصالح الفردية، ولكنه لا يوفر آلية منهجية لتجنب التحيزات المشتركة بين جميع أفراد المجتمع. وفي الواقع، يعزز الطابع المحلي للنهج التعاقدي إصرار رولز على أن التمرين الترانسندنتالي في الوضع الأصلي يجب أن يركز على «البنية الأساسية» لـ«المجتمع المغلق؛ أي مجتمع يُنظر إليه على أنه مكتفٍ ذاتيًا وليس له علاقات مع المجتمعات الأخرى»[32]. غير أن حجة سميث بأن علينا رؤية مشاعرنا من «مسافة معينة» تنبع من الحاجة إلى التساؤل عمّا إذا كانت بعض مظاهر العدالة مشوهة بسبب تأثير التقاليد المحلية الراسخة. يظل مثال سميث عن وأد الأطفال ذا صلة مزعجة في بعض المجتمعات اليوم (وإن لم يعد قائمًا في اليونان)، ولكن هناك العديد من الممارسات الأخرى التي قد تتطلب منا، كما قال سميث، الاستعانة بـ«عيون بقية البشر» للحكم عليها[33].

قد يكون من السهل على الجمهور الأمريكي تقبل فكرة أن المنظورات البعيدة مفيدة عند تقييم المجتمعات «المتخلفة» مثل السودان أو أفغانستان، حيث تحدث على سبيل المثال، جرائم الشرف أو تُرجم النساء الزانيات حتى الموت، لكن قد لا يكون هناك إدراك مماثل للحاجة إلى هذا النوع من التقييم في البلدان المتقدمة مثل الولايات المتحدة. على سبيل المثال، قد تُعتبر الممارسة الواسعة

(30) Adam Smith, *The Theory of Maral Sentiments*, Vol. 3 (London: Bohn's Stanford Library, 1853), p. 110.
(31) Ibid., p. 204.
(32) Rawls, *Political Liberalism*, p. 12.
(33) Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, R.L. Meek, D.D. Raphael and P.G. Stein (eds,), (New York: Oxford University Press, 1978), p. 104.

لعقوبة الإعدام، سواء رافقتها مظاهر ابتهاج علني أم لا، غير مقبولة في العديد من الدول الأخرى عبر العالم، من أوروبا إلى اليابان. وبالتالي، لا ينبغي تقييم هذه الممارسات بناءً على الثقافة المحلية الأمريكية فقط، ولكن أيضًا وفقًا لـ«عيون بقية البشر»، كما دعا سميث، لفهم ما إذا كان «العقاب يبدو عادلًا»[34].

للمنظورات البعيدة تأثير واضح على بعض النقاشات الراهنة في الولايات المتحدة، مثل الجدل الذي دار مؤخرًا في المحكمة العليا حول مدى ملاءمة تطبيق عقوبة الإعدام على الجرائم المرتكبة في سن المراهقة. إن متطلبات العدالة في الولايات المتحدة لا يمكنها أن تتجاهل تمامًا الفهم الذي يمكن اكتسابه من كيفية معالجة هذه القضية في الدول الأخرى. كما أشارت المحكمة العليا (باقتراح القاضي سكاليا Scalia)، فإن الاعتبار المنهجي للآراء غير المحلية يمكن أن يكون مفيدًا في الوصول إلى أحكام أمريكية متماسكة ولكن غير متحيزة، وذلك بعد إخضاع هذه المنظورات للنقد ضمن سياق محلي أكثر إلمامًا بالتفاصيل.

في الواقع، غالبًا ما يعتمد الدفاع عن الممارسات المحلية على الجهل بالبدائل المتاحة في تجارب الآخرين، إذ لم يكن الدفاع التقليدي عن وأد الأطفال في اليونان القديمة ليصمد أمام معرفة المجتمعات التي حرّمت هذه الممارسة دون أن تنهار في الفوضى. وبالمثل، رغم أهمية المعرفة المحلية، فإن للمعرفة العالمية قيمة جوهرية، إذ تتيح إعادة تقييم القيم والممارسات المحلية وفق معايير أوسع وأكثر شمولًا.

تاسعًا: التباين وإمكانات النهج المقارن

في نموذج تحكيم القضايا المتعلقة بالعدالة، يُرجَّح أن تتباين الآراء حول العديد من المسائل، لا سيما عندما تُستَمدُّ هذه الرؤى من مصادر متنوعة ومختلفة. ورغم إمكانية تحقيق تقارب كبير في القيم عبر ما يُعرف بالتفكير العالمي العام، فإن هناك احتمالًا كبيرًا لاستمرار وجود اختلافات جوهرية بين الكيفية التي تنبثق بها نتائج تلك المداولات في سياقات اجتماعية وثقافية مختلفة. ومن شأن هذا أن يكون إشكاليًّا بالنسبة للمقاربة الترانسندنتالية للعدالة، التي تعتمد على تحقيق توافق كامل حول طبيعة ومطالب «العدالة العالمية». لكن هذه المسألة ليست بنفس القدر من الإشكالية بالنسبة لاستخدام النهج المقارن في دراسة العدالة. يركز المنهج المقارن على إمكانية الوصول إلى قضايا معينة يمكن تحقيق توافق أو إجماع بشأنها، خاصةً بعد التفاعل العمومي وتبادل المعرفة والفهم بين

(34) Ibid.

الأفراد والمجتمعات. وبالتالي، فإن مطالب العدالة العالمية قد لا تتجاوز الوسائل المتفق عليها لتعزيز العدالة على مستوى العالم.

علاوة على ذلك، فإن نطاق الاتفاق حول التصنيفات العالمية قد يتوسع تدريجيًا مع استمرار عمليات التفاعل. ولا يتطلب النهج المقارن مقاربةً متطرفةً قائمة على مبدأ «الكل أو لا شيء»، بل يتيح للعالم التعامل مع القضايا الملحة المرتبطة بالظلم العالمي، مثل المجاعات، وتفشي الجوع، والأمية المستفحلة، والوفيات الناجمة عن أمراض يمكن الوقاية منها أو معالجتها، دون الحاجة إلى انتظار الوصول إلى إجماع كامل بشأن القضايا الأكثر تعقيدًا وجدلية.

يمكن قول الأمر نفسه عند النظر إلى كيفية دمج المنظورات العالمية في اتخاذ القرارات المحلية، التي لا ترتبط بشكل مباشر بقضايا العدالة العالمية، مثل تقييم إطار تشريعي محلي يهدف إلى العقاب، من المهم أخذ المنظور العالمي بعين الاعتبار، وذلك من خلال التساؤل عما إذا كانت «العقوبة تبدو عادلة»، كما أشار آدم سميث، دون إغفال الكيفية التي يتم بها تقييم تلك العقوبة من قِبل أشخاص نشأوا في بيئات اجتماعية وثقافية مختلفة، ويمتلكون فهمًا معرفيًا مغايرًا. إنَّ مطالب الموضوعية لا تقتصر على تجنب «التحيز الشخصي»، كما أوضح جون رولز، بل تتطلب أيضًا التحرر من «الانغلاق القومي»، وهو ما أكّد عليه سميث. غير أن ذلك لا يعني بالضرورة الالتزام بقبول الآراء الخارجية، بل يقتضي فقط مراعاتها ضمن عملية تقييم شاملة، قد تؤدي إلى تعديل الأولويات المحلية في بعض الحالات أو الإبقاء عليها كما هي في حالات أخرى.

في الواقع، تخضع الأصوات البعيدة هي الأخرى لمعايير النقد والتدقيق الصارمين، بما في ذلك استحضار ما يُعرف بـ«المشاهد المحايد» من داخل المجتمعات المختلفة وخارجها. ويمكن اعتبار آليات التحكيم العادل في سياق العدالة العالمية بأنها تفاعلية على مستوى العالم. فالقبول العمومي، الذي ينبغي تمييزه عن القبول الشامل المسبق، يُعد مسألة محورية في أي تقييم اجتماعي. وقد ناقشتُ في أماكن أخرى أهمية التفكير العمومي المفتوح والتفاعلي في فهم المطالب التي تقدمها حقوق الإنسان، رغم التباينات في الممارسات الظاهرة بين الدول، وداخل كل دولة[35].

(35) انظر:

Sen, "Elements of a Theory of Human Rights".

Joshua Cohen, "Procedure and Substance in Deliberative Democracy," in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton: University Press, 1996), pp. 95-119.

Charles Beitz, "Human Rights as a Common Concern," *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2 (Jun 2001), pp. 269-282.

فقد لا يصل الموقف المشترك الناجم عن هذا التدقيق التفاعلي إلى درجة الكمال، كما قد لا يتجاوز شكل التوافق، في كثير من الحالات، حدود الاعتراف بأنَّ بعض الترتيبات الاجتماعية تُعد غير عادلة بشكل صارخ، مما يستدعي التصحيح، حتى وإن ظلّت بعض المقارنات الأخرى صعبة التحقيق بسبب ما تنطوي عليه من غموض. ومن ثم، فإن نظرية العدالة لا ينبغي أن تتجاهل الأهمية الكبيرة للاستنتاجات المقبولة حول حقوق الإنسان أو العدالة الاجتماعية، والتي يتم الوصول إليها عبر التفكير العمومي، حتى وإن لم تُفضِ هذه الاستنتاجات إلى حلول شاملة لكل القضايا التنظيمية في المجتمع[36].

عاشرًا: ما الفرق الذي يحدثه ذلك؟

لن أحاول تلخيص الورقة، بل سأشير بإيجاز إلى بعض القضايا التي تم مناقشتها هنا: أولًا، لقد جادلت بضرورة رفض التقليد الذي يركز على السؤال الكلاسيكي، الذي يُستشهد به كثيرًا، «ما هو المجتمع العادل؟»، وأفضل بدلًا من ذلك التركيز على الأسئلة المقارنة للعدالة، المرتبطة بالتحقيق في سبل تعزيز العدالة أو تقليص الظلم. قدمت بعض الأسباب التي تدفع إلى الشك في أن السؤال المتعلق بالعدالة الترانسندنتالية، يمكن الإجابة عليه عادة، ولكن حتى وإن نجحت نظرية العدالة الترانسندنتالية في الإجابة على هذا السؤال الكلاسيكي بالكامل، فلن تُفضي، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى إطار مقارن، وهو ما نحتاجه لتقييم العدالة في الواقع. من ناحية أخرى، قد تكون نظرية العدالة المقارنة قابلة للاستخدام بشكل كامل وفعّال دون أن تحتوي على أي إجابة للسؤال الكبير «ما هو المجتمع العادل؟».

ثانيًا، فإن تحديد مطالب العدالة الكاملة، وكذلك الهياكل المؤسسية المعقدة التي يجب تفعيلها من أجل تنفيذ نموذج العدالة الرولزي، يفتح السؤال حول كيفية تقييم ما إذا كان تغيير اجتماعي ما سيسهم في تعزيز العدالة أم سيعوقها، وهي أسئلة نواجهها باستمرار في العالم المعاصر، سواء في كل دولة على حدة أو في سياق الترتيبات العالمية. على سبيل المثال، قد تساهم قوانين براءات الاختراع المناسبة لإنتاج وتوزيع الأدوية بشكل كبير في تحسين وضع المرضى الفقراء والمصابين بفيروس فقدان المناعة (الإيدز) في العالم اليوم، ويمكن تقديم حجج تشير إلى أن هذا سيقلل من الظلم الواضح في المجتمع العالمي. ولكن هذا، في حد ذاته، لن يقربنا من مطالب العدالة الترانسندنتالية التي يقترحها رولز.

(36) أتناول هذه القضايا بمزيد من التفصيل في كتاب قادم، ستتكفل جامعة هارفارد بنشره بعنوان «الحرية ونظرية العدالة» *Freedom and the Theory of Justice*.

ثالثًا، الاعتقاد الضمني الذي يبدو شائعًا في جزء كبير من الفلسفة السياسية، بأن تحديد «المجتمع العادل بالكامل» ليس فقط أمرًا حاسمًا لفهم طبيعة العدالة، ولكنه أيضًا أساسي لفهم العدالة العلاقاتية بشكل صحيح، قد أدى إلى منح التحليل الترانسندنتالي للعدالة دورًا شائعًا في الفلسفة المعاصرة. وقد جادلتُ بأن هذا الاعتقاد قد يكون غير دقيق، نظرًا لأن النهج الترانسندنتالي ليس ضروريًا، ولا كافيًا، للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بتقدم العدالة، وهي الأسئلة التي تتطلب اهتمامًا عاجلًا وندعو فيها إلى نهج مقارن قوي. هذا النهج يختلف تمامًا عن استكشاف المنظور الترانسندنتالي.

رابعًا، هناك حاجة للسماح، وأحيانًا حتى التأكيد، على عدم اكتمال المقارنات العلائقية للعدالة. ويمكن أن تنشأ حالة عدم الاكتمال نتيجة فجوات غير قابلة للتجسير في المعلومات، ولكن أيضًا نتيجة لعدم القدرة على اتخاذ قرارات حاسمة بشأن اعتبارات متباينة قد تكون مقاومة للتدرج، حتى مع توفر معلومات كاملة. ومع ذلك، فإن عدم اكتمال الأحكام الناشئة عن النهج العلائقي ليس مثارًا للإحراج في إطار العقل العملي[37]. بل على العكس، فإن هذا يمثل تحديًا إيجابيًا؛ فالتحدي المتمثل في تقييم التقدم أو تحديد التراجع لن يتأثر غالبًا بحضور عدم اكتمال جوهري في تصنيفات العدالة.

خامسًا، بخلاف الأهمية العامة لدمج إمكانية عدم اكتمال التقييمات، فإن قبول هذا الافتقار إلى الاكتمال يسهل أيضًا إدخال الأصوات البعيدة في عملية تقييم العدالة، وهو أمر بالغ الأهمية لتوسيع نطاق قوة التفكير العمومي. إن وضع شرط إجرائي يأخذ في اعتباره وجهات نظر غير محلية يساعد في تجنب هيمنة المصالح المحلية غير المبررة، وكذلك الحصرية المحتملة للتفكير المحلي المتشكل بفعل تأثير الاتفاقيات الراسخة وأطر المعلومات المحدودة (دون أن يتم تحدّيها فكريًا). علينا أن نتجاوز بشكل حاسم الاعتماد على المنظورات المترسخة إقليميًا لـ «المواطنين الأحرار والمتساوين الذين ولدوا في المجتمعات التي يعيشون فيها» (كما يعبر عن ذلك رولز)[38].

إن العالم الذي نعيش فيه ليس فقط غير عادل، بل هو، على الأرجح، غير عادل بشكل استثنائي. وليس من التهافت البحث عن إطار لنظرية عدالة يركز على التقدم بدلًا من المثالية الفلسفية، ويسمح أيضًا بالتفاعل على المستوى العالمي بدلًا من الانغلاق الفكري. لدينا سبب وجيه للامتناع عن التركيز التام على برنامج تحديد المطالب المثالية، وربما الضيقة الأفق، للعدالة التعاقدية الترانسندنتالية. علينا أن نحرر نظرية العدالة من هذا المنظور الضيق.

(37) لقد ناقشت هذا الموضوع في مقال: "Consequential Evaluation and Practical Reason"
بالإضافة إلى بعض القضايا التحليلية الأساسية في مقال: "Maximization and the Act of Choice"

(38) Rawls, *Political Liberalism*, p. 23.

References

Ackerman, Bruce A. Social Justice in the Liberal State, New Haven: Yale, 1980.

Arrow, Kenneth. "Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice," *American Economic Review*, Vol. 67, No. 1 (1977), pp. 219–225.

Arrow, Kenneth. *Social Choice and Individual Values*, New York: Wiley, 1951.

Atkinson, A. B. "On the Measurement of Inequality," *Journal of Economic Theory*, II (1970), pp. 244-263.

Beitz, Charles. "Human Rights as a Common Concern," *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2 (Jun 2001), pp. 269-282.

Benhabib, Seyla (ed.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

Blackorby, Charles., Donaldson, David and Weymark, John. "Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A Diagrammatic Introduction," *International Economic Review*, Vol. 25, No. 2 (1984), pp. 527-56.

Bourbaki, N. *Elements of Mathematics: Theory of Sets*, Reading, MA: Addison-Wesley, 1968.

Bourbaki, N . *General Topology*, Parts I-II, English translation, Reading, MA: Addison-Wesley, 1966.

Cohen, Joshua and Sabel, Charles. "Extra Rempublicam Nulla Justitia?," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (Spring 2006), pp. 147-175

Cohen, Joshua and Sabel, Charles. "Procedure and Substance in Deliberative Democracy," in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: University Press, 1996, pp. 95-119.

d'Aspremont, Claude and Gevers, Louis. "Equity and the Informational Basis of Collective Choice," *Review of Economic Studies*, Vol. 44, No. 2 (1977), pp. 199-209.

d'Aspremont, Claude and Gevers, Louis. "Social Welfare Functionals and Interpersonal Comparability," in K. Arrow, A. Sen and K. Suzumura (eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare*, Volume I, Amsterdam: North-Holland, 2002, chapters. 10-12.

d'Aspremont, Claude. "Axioms for Social Welfare Ordering," in Leonid Hurwicz, David Schmeidler and Hugo Sonnenschein (eds.), *Social Choice and Social Organization: Essays in Memory of Elisha Pazner*, New York: Cambridge, 1986, pp. 19-76.

Deen Chatterjee, *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, New York: Cambridge, 2004.

Gutmann, Amy and Thompson, Dennis. *Democracy and Disagreement*, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Hammond, Peter J. "Equity, Arrow's Conditions, and Rawls' Difference Principle," *Econometrica*, Vol. 44, No. 4 (1976), pp. 795-804.

Joshua Cohen, "An Epistemic Conception of Democracy," *Ethic*, 97 (1986-87), pp. 26-38.

Julius, A. L. "Nagel's Atlas," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (Spring 2006), pp. 176-192.

Kolm, S.-C. «The Optimum Production of Social Justice,» in J. Margolis and H. Guitton) eds.(, *Public Economics*, London: Macmillan, 1969, pp. 145-200

Levi, Isaac. "Amartya Sen," *Synthese*, Vol. 140, No. 1-2 (2004), pp. 61-67.

Maskin, Eric. "Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice," *Theory and Decision*, Vol. 11 (1979), pp. 319-337.

Mirrlees, James. "An Exploration of the Theory of Optimal Income Taxation," *Review of Economic Studies*, Vol. 38, No. 2 (1971), pp. 175-208.

Nagel, Thomas. "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, No. 2 (2005), pp. 113-147.

Nagel, Thomas. "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, No. 2 (2005), pp. 113-147

Pogge, Thomas)ed.(. *Global Justice*, Madden, MA: Blackwell, 2001.

Rawls, John. *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard, 1971 and 1999.

Rawls, John. *Political Liberalism*, New York: Columbia, 1993.

Rawls, John. *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard, 1999.

Roberts, Kevin W.S. "Interpersonal Comparability and Social Choice Theory," *Review of Economic Studies*, Vol. 47, No. 2 (1980), pp. 471-439.

Runciman, W.G. and Sen, Amartya. "Games, Justice and the General Will," *Mind*, Vol. 74, No. 296 (September 1965), pp. 554-562.

Scanlon, Thomas. "Contractualism and Utilitarianism," in A. Sen and Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, New York: Cambridge, 1982, pp. 103-128.

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

Sen, Amartya. "Consequential Evaluation and Practical Reason," *Journal of Philosophy*, Vol. 97, No. 9 (September 2000), pp. 477-572.

Sen, Amartya. "Elements of a Theory of Human Rights," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 32, No. 4 (2004), pp. 3l5-356.

Sen, Amartya. "Incompleteness and Reasoned Choice," *Synthese*, Vol. 140, No. 1-2 (2004), pp. 43-59.

Sen, Amartya. "Internal Consistency of Choice," *Econometrica*, Vol. 61, No. 3 (1993), pp. 495-521.

Sen, Amartya. "Maximization and the Act of Choice," *Econometrica*, Vol. 65, No. 4 (1997), pp. 745-779.

Sen, Amartya. "Open and Closed Impartiality," *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 9 (September 2002), pp. 445-469.

Sen, Amartya. "The Possibility of Social Choice," *American Economic Review*, Vol. 89, No. 3 (1999), pp. 349-378.

Sen, Amartya. *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day, 1970.

Sen, Amartya. *Development as Freedom*, New York: Knopf, 1999.

Sen, Amartya. *On Economic Inequality*, New York: Oxford, 1973.

Smith, Adam. *Lectures on Jurisprudence*, R.L. Meek, D.D. Raphael and P.G. Stein (eds.), New York: Oxford University Press, 1978.

Smith, Adam. *The Theory of Maral Sentiments*, Vol. 3, London: Bohn's Stanford Library, 1853.

Suzumura, Kotaro. *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare*, New York: Cambridge, 1983.

de Condorcet, Marquis *Essai sur l'Application de l'Analyse à la Probabilité des Décisions Rendues à la Pluralité des Voix,* Paris: L'Imprimerie Royale, 1785