العدالة عند جون راولز
(عرض ونقد)

حسين سليمان [*]

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على نظرية جون راولز في العدالة التي برزت انطلاقًا من نقد فكرة النفعية التي كانت سائدة في أميركا، والتي تعود إلى جون ستيوارت ميل وجيرمي بنتام. والنفعية هي نظرية أخلاقية غائية، تقتضي أنّ العدالة والحق والصحّة أمور تعني القيام بما يزيد من رفاهيّة أكبر عدد ممكن من الأفراد في المجتمع، أي تجعل المعيار الأساس للنظام العادل في المجتمع انطلاقًا من السعادة الأكثر للعدد الأكبر. والهدف الأصلي لراولز هو اعتماد منهج يؤدّي إلى تعريف أصول ثابتة ومحدّدة للعدالة تكون أركانًا لبنية نظام الحقوق والواجبات في المجتمع، وتكون أيضًا بمثابة المعيار للحكم حول عدالة أو لاعدالة المؤسّسات في كافّة المجالات. ومن وجهة نظره لا يمكن استنباط وتشخيص أصول العدالة إلّا من خلال المنهج التعاقدي، الذي ينصّ على أنّ محتوى أصول العدالة هو نتيجة توافق وعقد اجتماعي بين أفراد معيّنين يعيشون وضعًا خاصًّا، يُعتبر من وجهة نظره أكثر الأوضاع إنصافًا لإصدار القرارات بشأن معايير العدالة، بما يضمن حقّانية العقد المبرم.

وقد جرى التركيز على نقد المنهج التعاقدي الذي اعتمده راولز دعامةً أساسيةً لإثبات نظريّته، بالإضافة إلى التطرّق لمفهوم العدالة من منظور إسلامي.

كلمات مفتاحية: راولز، العدالة، العدالة التوزيعية، النفعية

---

[*] - دكتوراه في القانون الخاص ـ لبنان.

مقدّمة

يُعدّ جون بوردن راولز(١٩٢١ -٢٠٠٢) أبرز فيلسوف أميركي في مجال أبحاث العدالة خلال القرن العشرين، فقد جاءت نظريته حول العدالة ثمرة نحو نصف قرن من الجهد العلمي في ميدان التنظير للعدالة الاجتماعية، حيث طرح في هذه النظرية العدالة كأساس لتوزيع الموارد بين أفراد المجتمع، مشدّدًا على أهمية حماية حقوق الانسان وتحقيق المساواة.

وحاول من خلال نظريّته، الإجابة عن السؤال حول الأصول المضمونية للعدالة التي يجب على المجتمع أن يجعلها أساسًا لبُناه العامّة وعلاقاته الاجتماعية، لو أراد إقامة بنيته الأساسية على القواعد الأخلاقية وبما يتطابق ومحتوى العدالة.

وقد نشرها في كتابه بعنوان "نظرية العدالة" عام ١٩٧١، وتُعتبر من أهم النظريات في فلسفة العدالة المعاصرة، وقد تجلّى عمق تأثيرها بشكلٍ ملحوظٍ من خلال تصدّي معظم المفكّرين البارزين في مجال الفلسفة المضافة إلى تحليل أفكاره ونقدها، بالإضافة إلى أنّ الكثير من النظريات الحديثة جاءت كردّ فعلٍ على آرائه، الأمر الذي ساهم في إثراء النقاشات الفلسفية بمفاهيم جديدة ومبادئ أخلاقية متقدّمة بالإضافة إلى صياغة القوانين والسياسات العامّة في العديد من الدول، خصوصًا في ما يتعلّق بالعدالة الاجتماعية وحقوق الانسان. وقد أفضت هذه الانتقادات إلى أن يُعيد راولز النظر في جوانب من نظريّته، وعمل على تقريرها في منحيين اثنين في معالجته لإشكالية العدالة: منحى أخلاقي ومنحى سياسي.

سوف نركّز في هذه الدراسة الموجزة على المنحى الأخلاقي في نظرية جون راولز.

أوّلًا: عرض نظرية راولز.

الوضعية الأصيلة.

يرى راولز أنّ العدالة ليست هي الفضيلة الاجتماعية الوحيدة، إلّا أنّها أكمل الفضائل الاجتماعية، بحيث يجعلها المعيار الرئيس للحكم على البُنى والمؤسّسات الأساسية للمجتمع، مؤكّدًا على أنّه إذا لم تُشيَّد هذه البُنى والمؤسّسات على أصول العدالة، فلا يمكن اعتبار هذا المجتمع منظّمًا ولن يكون هو المنشود، حتّى ولو تحلّى بسائر الفضائل الاجتماعية.

العدالة بوصفها إنصافًا، تبدأ من فكرة أنّ أفضل تصوّرٍ لها، يتحقّق في ظلّ وضعية منصفة تسمّى بـ "الوضعية الأصيلة"، وهي وضعية افتراضية_ وليست حدثًا تاريخيًّا حصل فعلاً في زمنٍ معينٍّ_ يعيش فيها أفراد المجتمع أحرارًا ومتساوين من الناحية الأخلاقية، فيتّفقون على اختيار أصول للعدالة تكون بمثابة البُنى الأساسية للمجتمع الديمقراطي.

لا يستنبط راولز مضمون أصول العدالة من تعريف عقلي أو شهودي لها، إنّما يهدف من خلال المنهج التعاقدي الذي يتّبعه إلى رسم وضعية مثالية تأخذ على عاتقها وظيفة اتخاذ القرار بشأن العدالة والاتفاق على أساس أخلاقي للمجتمع المنشود، ويسمّي هذه الوضعية بـ "الأصيلة"، ويرى أنّها توفّر الظروف الأكثر إنصافًا لاختيار أصول العدالة بناءً على تصوّر عام ومشترك للعدالة.

حيث يعيش الأفراد الذين هم أصحاب القرار بشأن محتوى أصول العدالة في الوضعية الأصيلة في حجاب الجهل والغفلة. وهذا الأخير، يشمل تصوّراتهم الفردية للخير والسعادة والآراء الفلسفية الخاصّة بطبيعة الإنسان والمجتمع المثالي والحياة الصالحة، إذ يوجد اختلاف بين الناس في هذه الموضوعات، واطلاعهم عليها يحول دون وصولهم إلى اتفاق مشترك حول أصول العدالة.

الأفراد في الوضعية الأصيلة لا يتّخذون قرارات شخصية انطلاقًا من منفعتهم الفردية بشأن الأصول والمعايير الأساسية للنظام الاجتماعي وتوزيع الحقوق والواجبات والمواهب، إنما تكون الظروف منصفةً تمامًا، ومهما كان الاتفاق الحاصل عن هذه الوضعية، فسيكون حقًّا وعادلاً ؛ لأنّه لا توجد خلفية لاتخاذ قرارات تمييزية. ففكرة الوضعية الأصيلة بكلّ شروطها هي الأكثر إنصافًا لاختيار أصول مشتركة للعدالة على أسس عقلائية، وحالة الجهل التي يعيشها الأفراد، تسهّل الاتفاق على أصول العدالة وترفع الموانع والعقبات التي تحول دون تحقّقه، بخلاف الأفراد في الأوضاع العادية، الذين لا يمكنهم التوصّل إلى رؤية مشتركة حول العدالة؛ لأنّ الاختلاف الديني والفلسفي وتزاحم المصالح بين أفراد المجتمع، هي موانع وعقبات تحول دون الوصول إلى اتفاق حول كيفية توزيع المواهب والحقوق والواجبات في المجتمع بصورةٍ واحدة.

يعيش الأفراد في الوضعية الأصيلة حالة جهل لكثير من الواقعيّات الخاصّة بجوانبهم الشخصية، كقدراتهم الفكرية والبدنية ومواهبهم وقابليّاتهم، وليس لديهم أي تصوّر خاص عن الخير والسعادة ولا يعلمون إلى أي طبقة اجتماعية ينتمون وما هي ظروفهم الاقتصادية، ولا يعلمون شيئًا عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لمجتمعهم الواقعي، ولا إلى أيّ جيلٍ ينتمون،

فهم جاهلون بكلّ ما يمكن أن يؤدّي العلم به إلى ظهور الجدل والاختلاف في وجهات النظر بشأن مصالحهم الفردية ويحول دون الوصول إلى اتفاق. وعلى هؤلاء أن يختاروا أصولاً لا تتعلّق بمجتمعٍ أو جيلٍ معينّ، ولا ترتبط بحساباتٍ فرديةٍ خاصّة . هذا الأمر الذي يوفّر إمكانيّة دخول الجميع في أي زمانٍ ومن أي مجتمعٍ وجيلٍ إلى هذه الوضعية الأصيلة الافتراضية، شرط مراعاة كلّ القيود والشروط التي تسودها.

وما لديهم من المعلومات فإنّها تتعلّق بواقعيّات عامّة غير شخصية تؤدّي بالضرورة إلى الاعتراف بأصول العدالة التي يقترحها؛ لأنّ الانتخاب العقلائي الذي يراعي كلّ الأصول السائدة في هذه الوضعية، يؤدّي إلى نتيجةٍ واحدةٍ فقط، هي أصول العدالة التي يقترحها. وبما أنّ شروط الدخول إلى الوضعية الأصيلة هي أمور من قبيل حجاب الجهل، فهذا يعني توفّر الأرضية دائمًا لتصديق أصول العدالة لكلّ الأجيال؛ لأنّ ما يمنع التصديق هي المعلومات الشخصية المتعلّقة بالأوضاع والأهداف والمصالح الفردية، وهذا المانع سوف ينتفي ويزول.

وما يعلمه هؤلاء الأفراد يتعلّق بواقعيّات عامّة غير شخصية، تؤدّي بالضرورة إلى اختيار أصول العدالة التي يقترحها، كعلمهم أنّ مجتمعهم يعيش وضعية العدالة، وعلمهم بالحقائق العامّة للمجتمع الإنساني، وبالشؤون السياسية وأصول النظرية الاقتصادية، وركائز التنظيم الاجتماعي، وقوانين علم النفس.

لحجاب الجهل إذًا دوران أساسيّان: الأوّل: يوفّر إمكانية التوصّل إلى اتفاق مشترك حول أصول العدالة. والثاني: يجعل وضعية الحكم حول مضمون العدالة الاجتماعية وضعية منصفة تمامًا. فهذا الجهل يُلغي أرضية اتباع المصالح الفردية والأهداف الخاصّة بشكلٍ تام، والتي يترتّب عليها اتخاذ قرارات متحيّزة.

بالإضافة إلى حجاب الجهل، من المفترض أن يكون الأفراد بعيدين عن الأنانية؛ لأنّهم قادرون على الإحساس الفعّال بالعدالة، إن كان لديهم رغبة لا في التصرّف وفقًا للعدالة وحسب، بل من أجلها أيضًا .

وينبغي التأكيد على عدم تفسير الوضعية الأصيلة على أنّها مجتمعٌ حاصلٌ في فترةٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ، كما ينبغي عدم تفسيرها بطريقة تجعل من الممكن لكلّ شخصٍ مهما كانت أحواله الدخول فيها. نعم، هي متاحة لجميع الأفراد الواقعيين في كلّ العصور، لكن بشرط مراعاة القيود فيها، منها:

الجهل عن المعارف والمعلومات الفردية الخاصّة.

يعترف راولز بافتراضية الوضعية الأصيلة ، ومن خلال التأمّل الفلسفي نصل إلى أنّ الظروف التي تسود تلك الوضعية هي الأفضل والأكثر إنصافًا للحكم على مضمون فضيلة العدالة الاجتماعية، وبناءً عليه، يمكننا مواكبة استدلالات وبراهين تلك الوضعية. وإذا سلّمنا بأنّ الظروف التي تسود تلك الوضعية هي ظروف منصفة، وأخذنا في الاعتبار المباني التي تدفع الأفراد فيها إلى مثل هذا الانتخاب، فسوف نشهد بصحّة هذا الاتفاق.

الخيرات الأوّلية

يعتبر راولز أنّ نظريته في العدالة نظرية وظيفية؛ لأنّها تشخّص الحقّ وما تقتضيه العدالة دون أيّ تصوّر للخير والسعادة. فحجاب الجهل يشمل تصوّراتهم الفردية للخير والسعادة. ومضمون الخيرات الأوّلية لا يتوقّف على تصوّر معيّن للحياة الصالحة أو على اختيار نظرية دينية أو أخلاقية أو فلسفية معيّنة، بل إنّ كلّ إنسان عاقل يريد لحياته أطروحةً عقلانيةً يعترف بها، حتّى لو كان موجودًا في الوضعية الأصيلة ومحاطًا بحجاب الجهل الذي يحجبه عن كل ميوله ورغباته وتصوّراته الخاصّة. وبعبارة أخرى: فإنّ تصوّر هذه الخيرات يستلزم تصديقها.

كذلك، هناك خيرات يفضّل كلّ إنسانٍ أن يتمتّع بأكبر قدرٍ ممكنٍ منها. مثال: الحرية، والفرص، والثروة، والدخل، واحترام الذات، وكرامة النفس... ويسعى الأفراد في الوضعية الأصيلة للتوصّل إلى اتفاق بشأن التوزيع العادل لهذه الخيرات الأوّلية في إطار عقد اجتماعي، وإلى اختيار أصول تمثّل المعيار اللازم لتوزيعها وتشكّل الأساس الأخلاقي لتمتّعهم بها والقاعدة الشرعية لتكوين المؤسّسات والبُنى الأساسية للمجتمع، حتّى تتحقّق فضيلة العدالة ويتحقّق بالتالي المجتمع العادل. والمؤسّسات الأساسية في المجتمع(الدستور، الدولة، النظام السياسي، النظام التشريعي، النظام القضائي، النظام التعليمي، النظام الاقتصادي، الخدمات الصحّية) يجب أن تعمل جميعها في خدمة هذه الأصول.

ويؤكّد على أنّ هؤلاء الأفراد سوف يختارون بالضرورة أصلين من أصول العدالة كأساس لنظام اجتماعي عادل وتوزيع منصِف لهذه الخيرات .

مضمون أصول العدالة

يحصر راولز أصول العدالة في أصلين: أصل المساواة في الحريّات الأساسية وأصل التمايز؛ لذلك فإنّ المؤسّسات والأجهزة والبُنى الاجتماعية العامّة تنقسم إلى قسمين أساسيّين: قسمٌ لتأمين الأصل الأوّل وتكريسه، وقسمٌ لتأمين الأصل الثاني وتكريسه. والأصل الأوّل متقدّمٌ على الثاني ، لذلك فإنّ البُنى الاجتماعية الأساسية يجب أن تُصاغ بما يتناسب تناسبًا كاملاً معه. كما إنّ له الأولوية، فلا يمكن تقييد الحريّات الأساسية بذريعة أي قيم أو فضائل اجتماعية، إنّما يمكن تقييدها لصيانة الحريّات الأساسية للأفراد الآخرين، فالحرية لا يمكن تقييدها إلاّ بسبب الحرية. ويجب بدايةً تلبية متطلّبات هذا الأصل، من خلال انتظام المؤسّسات الاجتماعية التي تعمل على خدمة الحريّات الأساسية وحمايتها، ثمّ يأتي الدور لتوزيع الخيرات الأوّلية وتنظيمها. وما لم تتوفّر متطلّبات الأصل الأوّل، فإنّ باقي الأصول لن تؤدّي دورها.

يميّز راولز بين الحريّات الأساسية والحريّات غير الأساسية، حيث يعتقد أنّ التوزيع المتساوي للحريّات الأساسية في ضوء الأصل الأوّل للعدالة، من المؤشّرات المهمّة للبنية الاجتماعية العادلة. بخلاف التوزيع غير المتساوي للحريّات غير الأساسية فهي عادلة في ضوء الشروط التي يذكرها أصل التمايز، فتوزيعها المتساوي ليس من لوازم البنية الاجتماعية العادلة.

أ) أصل المساواة في الحريّات الأساسية.

يعتبر راولز أنّ الحرية من الخيرات الأوّلية، ونظرًا إلى أهمّيتها الكبيرة، فإنّ الأصل الأوّل للعدالة يتعلّق بالحريّات الأساسية وبكيفيّة تمتّع الأفراد بها. يذكر راولز في لائحته الأساسية أمورًا مثل الحرية السياسية(حقّ التصويت وحقّ توليّ المناصب العامّة)، وحرية التعبير عن الرأي، وحرية تشكيل التجمّعات، وحرية الاطلاع وحرية التفكير، حرية الشخص والتي تشمل التحرّر من الضغوط النفسية، الضغط والاعتداء الجسدي، وحق الملكية والحفاظ على الممتلكات الشخصية، وحق عدم التعرّض للاعتقال التعسّفي .

وهذا الأصل يستدعي انطباق قوانين معيّنة تقرّر الحريّات الأساسية على كل أفراد المجتمع، بحيث تضمن تمتّعهم بأكبر قدرٍ ممكن منها بشكل متساوٍ، والسبب الوحيد الذي يسوّغ تقييد هذه الحرّيات، كما ذكرنا، هو ظرفٌ يستدعي سلب حرية أساسية أخرى.

ب) أصل التمايز.

يعتقد راولز أنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة يختارون أصولاً، لو أُزيح حجاب الجهل عنها وتبيّن صدفةً على خلفية المجتمع الواقعي أنّ لهؤلاء الأشخاص نصيبًا أقل من الخيرات الأوّلية، وأنّهم من حيث الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية ينتمون إلى الطبقة الأضعف، فإنّ تلك الأصول التي اختاروها سوف تزيد نصيبهم إلى أعلى مستوى مقارنةً بالآخرين الذين يتمتّعون بنصيبٍ أكبر؛ لأنّ الفكرة من الوضعية الأصيلة هي إعداد إجراء عادل، بحيث تكون الأصول المتّفق عليها عادلة . ويمكن تحقيق هذا الأمر عن طريق أصل التمايز، وبمقتضاه، فإنّ عدم المساواة والتمايز في تمتّع الأفراد بالخيرات الأوّلية حالةٌ مبرَّرةٌ في إطارٍ وظرفٍ خاص. فقد يؤدّي التمايز في الحريّات الأساسية وسلب بعضها أو تقييدها أحيانًا إلى تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ونشر الرفاه للأفراد الأقل نصيبًا، من خلال حيازتهم للموارد إلى أعلى المستويات . وهكذا يتم تعويض عدم المساواة في بعض الخيرات الأوّلية وقلّة التمتّع بالحريّات الأساسية، من خلال التمتّع أكثر بشطرٍ آخر من الخيرات الأوّلية.

منهجية التوصّل لأصول العدالة

يعتقد راولز أنّ دعامة أصول العدالة التي يقترحها، هي العقد الاجتماعي المبرم في الوضعية الأصيلة، والتي توفّر الظروف المناسبة لتحقيق أكمل شكل من أشكال التسويغ لأيّ نظرية في العدالة. فالأفراد في هذه الوضعية يتّفقون بالإجماع على الأصلين اللذين يطرحهما للعدالة؛ لأنّهم يعيشون أكثر الأوضاع إنصافًا في ما يتعلّق باتخاذ القرارات بشأن أصول العدالة؛ لذلك، فإنّ ما يتعاقدون عليه يكون عادلاً. وأيّ فردٍ يضع نفسه في هذه الوضعية ويُدرك ويُصدّق الأصول والظروف السائدة فيها، سوف ينضمّ إلى هذا العقد دون شكّ؛ لأنّه يعتقد أنّ هذين الأصلين هما حصيلة انتخاب عُقلائي في وضعية منصفة. هذا فضلاً عن أنّ مضمون هذين الأصلين يتناسب تناسبًا كاملاً مع تقويمنا وأحكامنا الجزئية والشهودية حول العدالة، وهكذا نحكم عليهما بالنجاح في اختبارنا الأخلاقي، وذلك في إطار عملية تُسمّى "التوازن التأمّلي". فالانسجام بين هذه الأصول وبين عملية التوازن التأمّلي يُعتَبر شاهدًا وداعمًا آخر لصحّة أصول العدالة واعتبارها، بالإضافة إلى العقد الاجتماعي والإجماع الحاصل في الوضعية الأصيلة .

بناءً على ما ذكرنا، يمكن القول إنّ نظرية راولز في العدالة أثّرت بشكل إيجابي على فلسفة الحق، من خلال إبرازها لأهميّة تطبيق مبادئ العدالة في تحديد الحقوق والواجبات، وتعزيزها لاحترام الحقوق الأساسية للأفراد، وتأكيدها لضمان التوزيع العادل للموارد والفرص في المجتمع، بالإضافة إلى دور القانون في حماية الحقوق وتطبيق مبادئ العدالة، الأمر إلى يؤدّي إلى تعزيز مفهوم الحق.

إلّا أن هناك بعض النقاط التي يمكن أن نوردها على هذه النظرية.

ثانيًا: تقويم نظرية راولز

نظرية العقد الاجتماعي

تعود جذور نظرية العقد الاجتماعي -البرهان الرئيس الذي جعله راولز دعامةً لنظريّته - إلى الفلسفة اليونانية، وتحديدًا الفلسفة السفسطائية في القرن الخامس قبل الميلاد والفلسفة الأبيقورية في القرن الثالث قبل الميلاد ، إلّا أنّها ظهرت وتبلورت في القرنين السابع عشر والثامن عشر على يد عددٍ من الفلاسفة في أوروبا، كان أبرزهم: "توماس هوبز" و"جون لوك" و"جان جاك روسو" و"إيمانويل كانط" . وُلدت فكرة العقد الاجتماعي، من فرضية أنّ الأفراد كانوا يعيشون في البداية حياة فطرية(طبيعية) غير مستقرّة، الأمر الذي دفعهم للتفكير في إنشاء تنظيم اجتماعي من أجل تأمين استقرارهم وبقائهم. فنشأت الدولة من خلال عقدٍ أبرمه الأفراد فيما بينهم بملء إرادتهم ووعيهم، للانتقال من الحياة البدائية التي كانوا يعيشونها إلى حياة الجماعة السياسية المنظّمة بموجب العقد.

وقد استخدم هذه النظرية الكثير من رجال الفكر والدين سواء من الكاثوليك أو البروتستانت، كوسيلة لتدعيم آرائهم السياسية في محاربة السلطان المطلق للملوك في القرن السادس عشر. إلّا أنّ النظريات التي قال بها المفكّرون، اختلفت فيما بينها نظرًا لاختلاف التصوّرات الخاصّة بكلّ نظرية بشأن الحالة الفطرية السابقة على العقد، وبصدد أطرافه، وفيما يتعلّق بالنتائج المترتّبة على عملية التعاقد .

إلّا أنّ هذه النظرية تتناقض مع الحقائق التاريخية؛ لأنّه إذا كان التاريخ قد شهد قيام مجتمعات إنسانية بدائية، فإنّه لم يثبت بالدليل وجود حالة الفطرة التي تمتّع بها الإنسان بحرية أصيلة وكاملة. إنّما العكس، فقد كان الإنسان محصورًا داخل قواعد خرافية ودينية واقتصادية صارمة، ولا يوجد

أيّ أثرٍ على الإطلاق على إبرام عقد لإنشاء الدولة بين رعايا المستقبل .

كما إنّ هذه النظرية تُقرّر أنّ العقد هو علّة إنشاء الجماعة وإقامة الدولة، لكن إذا دقّقنا النظر نجد التهافت الواضح في هذه الفكرة، حيث إنّ نفس هذا العقد يحتاج إلى الدولة لحمايته وتطبيق الجزاء اللازم في حال مخالفة بنوده! بالتالي، فإنّ هذا القول من قبيل أنّ العلّة تحتاج في بقائها إلى المعلول، وهذا خلاف المنطق السليم.

ومن الصعب أيضًا تصوّر إبرام عقد بين الأفراد عند نشأة الجماعة البشرية، ثمّ يبقى إلى الأبد منتجًا لآثاره وملزمًا للإنسانية كافّةً وإلى الأبد، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لا يجوز أن تكون الحقوق والحريّات الأساسية موضوعًا للتعاقد، فهي أمور غير قابلة للتداول بين الناس. ولكي يتّخذ العقد كيانًا قانونيًا، لا بدّ أن يكون له موضوعٌ يتّفق عليه الأطراف. بالتالي، فإنّ العقد الذي يقع على الحقوق والحريّات، يكون باطلاً. لكن لو سلّمنا وقبلنا بأن تكون الحقوق والحريّات الأساسية موضوعًا للعقد، إلّا أنّ هذه الفكرة لا تستند إلى أصل ثابت، فإنّ هذه الحقوق والحريّات_موضوع العقد_ سوف تزول أو تتغيّر إذا انتهى أو تغيّر الاتفاق .

كذلك، حتّى يمكن القول إنّ الدولة قد قامت على أساس العقد الاجتماعي، فإنّه يلزم من ذلك موافقة جميع من سوف يصبحون رعايا هذه الدولة على العقد، سواء أكانوا من الجيل المعاصر لوقت انعقاده أم من الجيل اللاحق. ومن المعلوم استحالة تحقّق الإجماع في أي مجتمع إنسان. نعم، الاحتمال الوحيد هو تحقّق الأغلبية، لكن على افتراض قبول ادّعاء راولز بأنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة يُجمعون على أصلَي العدالة: المساواة في الحريّات الأساسية والتمايز، فإنّ العقد الحاصل لا يُلزِم الأفراد الذين ليسوا أطرافًا فيه، إنما يُلزِم من قاموا بإنشائه، فالعقد هو حصيلة التقاء إرادتين على إنتاج مفاعيل قانونية إلزامية بينهما، وهذه المفاعيل تبقى بصورة مبدئية محصورة بين أطرافه، إذ لا تستطيع إرادة أو أكثر أن ترتّب أعباء أو التزامات على فريق لم يكن طرفًا في العقد، أي لم يتسنَّ له الإطّلاع على موضوع العقد ومناقشة بنوده، فالإرادة تُنشئ موجبات تلتزم بها دون سواها من الإرادات . والأصل يكون في نسبية العقد، أي بسريان مفعوله فقط بين أطرافه دون أن يتعدّاهم إلى الغير، إلّا في بعض الحالات التي نصّ عليها القانون ، والاستثناءات الواردة على مبدأ نسبية العقد لا يمكن تطبيقها في هذا المجال.

دلالة العقد على العدالة

للعقد أركانٌ لا بدّ من توفّرها حتّى يُعتبر ناجزًا بين أطرافه، أهمّها الرضى، الذي يشكّل ركنًا أساسيًّا فيه، إذ بتخلّفه ينتفي وجود هذا العقد. ويعرَّف الرضى بأنّه اجتماع بين مشيئتين أو أكثر وتوافقهما على إنشاء علاقات الزامية بين المتعاقدين. ويتألّف من عنصري: الإيجاب والقبول. ولكي يكون للرضى كيان قانوني، لا بدّ أن يصدر عن إرادةٍ حرّةٍ وعاقلةٍ ومدركةٍ لطبيعة الالتزام الذي سوف تُقدِم عليه من خلال هذا العقد ولأبعاده، أي لمضمونه ونتائجه؛ لذلك لا يمكن أن يتحقّق الكيان القانوني للرضى في حالة الجهل الذي يتّسم به الأفراد في الوضعية الأصيلة والذي له تأثيرٌ كبيرٌ على تشخيصهم لما هو نافعٌ لهم، خصوصًا إذا كانت بعض المعارف المؤثّرة في ذلك العقد مجهولة لحظة انعقاده.

كذلك، فقد يحدث أن يشوب الرضى أيّ عيب من العيوب، كما لو حصل الغلط من قبل أحد طرفيه أو من كليهما حول موضوع العقد نتيجة لتصوّرٍ خاطئٍ لهما، أو وقع أحد المتعاقدين ضحيّةً لمناورات خداعية أقدم عليها الطرف الآخر أو شخصٌ ثالثٌ أدّت إلى إبرام العقد ومن ثمّ تبيّن له أنّ التزامه لم يكن ليحصل لو وقف على حقيقة الأمر، فكان ضحيةً للخداع الحاصل فجاءت إرادته معابةً أيضًا، أو أقدم شخصٌ ما على الالتزام بعقدٍ تحت وطأة الخوف الناتج عن الإكراه المادي أو المعنوي الذي جرى ممارسته عليه، ممّا حمله على إبرام العقد خلافًا لإرادته الحقيقية التي شُلَّت نتيجةً لعامل الخوف الذي سبّبه له الإكراه. أو تعاقد طرفان ثمّ تبيّن لأحدهما أنّ التوازن العقدي جاء مختلاً بصورةٍ فاحشةٍ وغير مألوفةٍ، نتيجةً لطيشٍ أو عدم خبرةٍ أو استغلال ضيق ذات اليد، الأمر الذي ألحق غبنًا فاحشًا وغير مألوف بالمتعاقد الذي وقع ضحيّته . هذه الأوضاع تشكّل العيوب التي يمكن أن تطرأ في مرحلة إنشاء العقد فتُفسد الرضى . أو لم يتوقّع أطراف العقد طروء ظروف استثنائية لم يكن بالإمكان توقّعها عند إبرام العقد فأحدثت خللاً كبيراً في تعادل الموجبات، الأمر الذي يؤدّي إلى افتقار أحد الأطراف وإثراء الآخر .

لذلك، فإنّ مجرّد إنعقاد العقد، لا يدلّ بذاته على العدالة والإنصاف كما ادّعى راولز.

العدالة من منظور إسلامي

أمّا بالنسبة لقول راولز بأنّ الاختلاف الديني والفلسفي وتزاحم المصالح بين أفراد المجتمع،

هي موانع وعقبات تحول دون الوصول إلى اتفاق مشترك حول أصول العدالة.

فنقول: لا تستقرّ حياة الإنسان دون وجود قانون يأخذ في الاعتبار خصوصيّات من يُطبّق هذا القانون عليه، ودون وجود سلطة تسهر على تطبيقه. وفي هذا المجال تتولّى الأديان الإلهية مدّ يد العون لهداية البشرية . فالدين هداية كاملة، وهذه الهداية تعني تقديم برنامج لتطوّر الإنسان والسير به نحو الكمال، بحيث يتضمّن هذا البرنامج أسباب التطوّر ومعيقاته، ليساعد الأولى على التأثير والعمل، ويزيل الثانية من مسير التكامل. والغرض الإلهي من إرسال الرسل وإنزال الكتاب والميزان معهم، أن يقوم الناس بالقسط، وأن يعيشوا في مجتمعٍ عادل. قال تعالى ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ . فإقامة العدالة بين الناس واحدة من المهام التي جعلها الله على عاتق الأنبياء الذين كانوا يتصدّون عندما كان يتاح لهم ذلك لإقامة الدولة التي تسهر على تطبيق التعاليم الإلهية على هذا الصعيد. وما يصدق على الأنبياء جميعًا يصدق أيضًا على نبي الإسلام محمد بدرجةٍ أوسع . وهذا ما أكّد عليه روسو بقوله: وكانت لمحمدٍ آراء صائبة جدًّا، فقد أحسن وصل نظامه السياسي، وذلك أنّ ظلّ شكل حكومته باقٍ في عهد خلفائه، فكانت هذه الحكومة واحدة تمامًا، وصالحة إلى هذا الحد.

فالنظام الذي يحظى بتأييد الدين هو النظام العادل ﴿**إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ ، والشخص الذي يقود المجتمع الديني يجب أن يكون واقفًا على حقيقة المصالح والمفاسد والعواقب والخصوصيات والمقتضيات والظروف، أي أن يكون عالمًا، لا محاطًا بحجاب الجهل! وأن تتوفّر فيه صفة العدالة بأعلى مستوياتها ، والمجتمع الديني هو المجتمع العامل بأحكام القرآن، وهذا الأخير يعرّف نفسه بأنّه هدًى للمتقين، ويبيّن طريق الوصول إلى التقوى بقوله في سورة المائدة، الآية ٨: ﴿**اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ**﴾. بالتالي تكون التقوى مساوية للعدالة، فيمكن الاستنتاج من وصف الله القرآن بأنّه هدًى للمتّقين، أنّه هدًى للعادلين.

إلّا أنّ راولز، لم يميّز بين الدين والأهواء النفسانية التي تؤثّر على تزاحم المصالح بين الناس. فالدين هو الذي يدعو إلى إحياء قيم العدالة، وتفعيل دور العقل ونهوضه وتجريده من المؤثّرات الذاتية والعوامل التربوية المكتسبة التي تدخلها الأهواء المختلفة والأذواق الخاصّة، وتختلط فيها العقلانية بالتقاليد الموروثة والعادات الحادثة والطارئة. قال تعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللهَّ إِنَّ اللهَّ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾، ﴿**أَفَرَأَيْتَ**

مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ . ففي ذلك، إشارة واضحة إلى أنّ اتباع الهوى يُعمي قلب الإنسان وبصيرته، وقد جاء التنديد باتّباع الظن واتباع الهوى في سياقٍ واحدٍ، باعتبارهما مصدرين من مصادر الخطأ في الشخصية الإنسانية في المعرفة والسلوك والعاطفة، وبالتالي في اتخاذ القرار، قال تعالى **﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾** . وهكذا نلاحظ أنّ الروايات أرشدت إلى أنّ صوابية أحكام العقل متوقّفة على تجريده من الأهواء، وفي الحديث عن علي بن أبي طالب: "من جانب هواه صحّ عقله" . فالدين ليس عائقًا يقف أمام اتفاق الأفراد، إنّما بتطبيقه تصل البشرية إلى أرقى مستويات الإنسانية، حيث لا تنازع ولا تزاحم للمصالح على حساب القيم العليا، بما فيها العدالة.

وفي الختام، نسرد حديثًا عن علي بن أبي طالب لكي نُدرك مدى عظمة العدالة وأبعاد تطبيقها، وأهمية بناء مجتمع قرآني يكون بيئة حاضنة للعدالة. قال: "لو عُدل في الناس استغنوا إنّ العدل أحلى من العسل ولا يعدل إلّا من يُحسن العدل" .

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية.

١. القرآن الكريم.

٢. حكيمي، محمد رضا، العدالة أساسًا ومقصدًا(تأمّلات في بناء المجتمع القرآني)، ترجمة مسعود فكري ومحمد جواد غوديني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٦.

٣. الخشن، حسين، أصول الاجتهاد الكلامي(دراسة في المنهج)، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥.

٤. روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص ١٦٥.

٥. السيد، رضوان، نظرية العدلة في الفكر الغربي المعاصر، قراءة في أطروحة جون راولز وآثارها، مجلّة التفاهم، العدد الثامن والعشرون، ص ٥ وما بعدها، ص ١ -١٨. منشور على الرابط:

https://tafahom.mara.gov.om/storage/al -tafahom/ar/2009028//pdf/29.pdf

٦. الطبطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، المجلّد التاسع عشر، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٤.

٧. عبد الله، عبد الغني، النظم السياسية، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت.

٨. عبد الرحيم، محمد، المدخل إلى فلسفة القانون، دون دار وسنة نشر.

٩. العوجي، مصطفى، القانون المدني(العقد، مع مقدّمات في الموجبات المدنية)، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، الطبعة الرابعة، الجزء الأوّل، ٢٠٠٧.

١٠. فريمان، صموئيل، اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة(جون راولز نموذجًا)، ترجمة فضل جتكر، مراجعة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، ص ١٣ -٨٥. ١١. الكشو، منير، نظرية جون راولز في العدالة التوزيعية ونقّادها، مجلّة تبيّن، ص ٤٩ - ٧٢.

منشور على الرابط:

https://tabayyun.dohainstitute.org/ar/issue036/Pages/Tabayun36 -2021_kchou.pdf.

١٢. الكليني، محمد، الكافي، الجزء الأوّل، منشور على موقع:

http://shiaonlinelibrary.com

١٣. لوغرو، مارتان العدالة لدى جون راولز ونقّادها، ترجمة عبد الله كسابي، مجلّة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠٢٣، ص ٣ -١٢.

١٤. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.

١٥. مصباح اليزدي، محمد تقي، النظرية الحقوقية في الإسلام، ترجمة وليد مؤمن، دار الولاء، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٠.

١٦. واعظي، أحمد، نظريّات العدالة(دراسة ونقد)، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧.

١٧. يوسفيان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمد زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٦.

باللغة الانكليزية.

1. John Rawls, A theory of justice, revised edition, the Belknap press of Harvard university press Cambridge, Massachusetts, 1921, P.15.