عالم أفضل

العدالة العالمية ما بين أسطورة الدولة "لفياثان" والمدينة الكونية
كتابات في الفلسفة السياسية

A Better World

Global Justice Beween Leviathan and Cosmopolis
Writings of Political Philosophy – First Part

تأليف
سيباستيانو مافّيتّونيه
Sebastiano Maffettone

مراجعة وإشراف
أ. د. زيد عيادات

ترجمة
أ. د. جهاد توفيق الشعيبي
شيرين عبد الرحمن سلامة

مركز الدراسات الاستراتيجية
الجامعة الأردنية

عالم أفضل

العدالة العالمية ما بين أسطورة الدولة "لفياثان" والمدينة الكونية

كتابات في الفلسفة السياسية

A Better World

Global Justice Beween Leviathan and Cosmopolis

Writings of Political Philosophy – First Part

تأليف

سيباستيانو مافّيتّونيه

Sebastiano Maffettone

مراجعة وإشراف

أ. د. زيد عيادات

ترجمة

أ. د. جهاد توفيق الشعيبي
شيرين عبد الرحمن سلامة

مركز الدراسات الاستراتيجية
الجامعة الأردنية

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(2020/2727)

320,01

مافيتونية، سيباستيانو

عالم أفضل: العدالة العالمية ما بين اسطورة الدوةل لفياثان ولامدنية الكونية كتابات في الفلسفة السياسية/سيباستيانو مافيتونية؛ ترجمة جهاد توفيق الشعيبي، شيرين عبدالرحمن سلامة؛ اشراف زيد مصطفى عيادات.–عمان:الجامعة الأردنية/مركز الدراسات الاستراتيجية،2020

( ) ص.

ر.إ.:2020/2727

الواصفات: /العدالة العالمية/الفلسفة السياسية/الصراعات/حقوق الإنسان/العلوم السياسية/

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفة ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية.

© سيباستيانو مافّيتّونيه 2013

الحقوق الأدبية محفوظة

الرقم الدولي المعياري للكتاب ISBN 978-88-6105-184- 3

العنوان الأصلي للكتاب:

Un mondo migliore

Giustizia globale

Tra Leviatano e Cosmopoli

دار نشر جامعة غويدو كارلي Luiss University Press،Pola ذ. م. م.

شارع بولا، (12)

(00198) روما

هاتف 0685225485

فاكس 0685225236

الموقع الإلكتروني www.luissuniversitypress.it

البريد الإلكتروني lup@luiss.it

تصميم الغلاف الأصلي: HaunagDesign

المراجعة والتدقيق: Spell ذ. م. م.

تصوير النسخ لغيات الاستخدام الشخصي للقارئ مسموح في حدود 15% من كل جزء/ فصل دوري مقابل دفع ما حددته المادة 68، الفقرتان 4 و5، من قانون 22 نيسان 1941، رقم 633، للجمعية الإيطالية للمؤلفين والناشرين SIAE.

تصوير النسخ لغايات مهنية، أو اقتصادية أو تجارية أو لاستخدام غير الاستخدام الشخصي بشكل عام، مسموح بموجب تصريح خاص يصدره مركز إصدار الرخص والتصاريح لإعادة نشر المواد المطبوعة CLEARedi، شارع بورتا رومانا Porta Romana 108، 20122 ميلانو، البريد الإلكتروني autorizzazioni@clearedi.org الموقع الإلكتروني www.clearedi.org.

لذكرى ماتيّو روليه Matteo Rollier

Contents المحتويات

6	**Preface**	**تمهيد**
11	**Translators Introduction**	**مقدمة المترجميْن**
15	**Introduction**	**مقدمة**
20	**First Chapter:** Justice	**الفصل الأول:** العدالة
53	**Second Chapter:** From Justice to Global Justice	**الفصل الثاني:** من العدالة إلى العدالة العالمية
101	**Third Chapter:** Normative Approaches to Global Justice	**الفصل الثالث:** المنهجيات المعيارية للعدالة العالمية
119	**Fourth Chapter:** Universal Duty and Global Justice	**الفصل الرابع:** الواجب العالمي والعدالة العالمية
143	**Fifth Chapter:** Public Reason, Public Sphere and Cultural Pluralism	**الفصل الخامس:** العقل العام والمجال العام والتعددية الثقافية
167	**Sixth Chapter:** Liberalism and Multiculturalism	**الفصل السادس:** الليبرالية والتعددية الثقافية
198	**Seventh Chapter:** Multicultural Liberalism and Post colonialism	**الفصل السابع:** الليبرالية متعددة الثقافات ومسألة ما بعد الاستعمار
236	**Bibliography**	**المراجع**

تمهيد

Preface

يعود الدافع وراء تأليف هذا الكتاب إلى حديث سابق لي مع أستاذ في القانون الدولي، إذ سألني مرةً «عمّ تكتب؟»، فأجبته قائلاً «عن العدالة العالمية Global Justice». فما كان منه إلا أن رد سريعاً «وماذا تكون العدالة العالمية Global Justice؟». صحيح أن عبارته كانت تحمل نبرة التساؤل، غير أنه لم يكن لدى صديقي القانوني أدنى شك في أن العدالة العالمية مفهوم أسطوري[1] Ircocervo، إذا ما أردنا الاستعانة بتعبير بينيديتّو كروتشيه Benedetto Croce، وبجميع الأحوال، فلا وجود لمفهوم كهذا إلا في مخيلتي. أي بعبارة أخرى إن مفهوم العدالة العالمية Global Justice مفهوم أسطوري، وبالحديث عن الأساطير سرعان ما يقفز إلى ذهني أكثر الشخصيات الأسطورية شهرة بين المشتغلين في الفلسفة أمثالي ألا وهو لفياثان Leviathan، فقد ربط العديد من زملائي – ليس من القانونيين وحسب– فكرة العدالة بالدولة، التي تُصَوّرُ على أنها لوياثان هوبز Hobbes؛ أي أنها الدولة "لفياثان" Leviathan التي يتخلى فيها المواطن عن حريته مقابل الحفاظ على حياته. وهذا يعني أن العدالة تفقد معناها خارج إطار الدولة، أي بعيداً عن لوياثان. غير أن المفاهيم تغيرت كثيراً مذّاك، حتى أنه لم تعد للمرء حاجة بأن يكون قارئاً متمرساً لميشيل فوكو Michel Foucault، ليدرك أن ما جاء به هوبز عن السلطة الهندسية للحاكم لم يعد مقبولاً، وبأن الدولة الليبرالية الديمقراطية لم تعد تلك التي كانت عليها فيما مضى...

وبعيداً عن الإخفاقات الجوهرية للسلطة، فلا شك أن الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية لعصرنا تحديداً مرتبطة بما يسمى العولمة، وما يحدث بين مواطني العالم يثير مشاكلَ متعلقة بالعدالة، فمن الواضح أن مفهوم العدالة العالمية Global Justice يرتبط بحقيقة العولمة، فنحن نريد «عالماً أفضل» بمعنى أكثر إنصافاً لكل من يسكنه، وبهذا الصدد لا يخلو عالمنا ممن يتخبطون في تأييدهم للفكرة القائلة إن العدالة العالمية Global Justice لا تعدو كونها أسطورة

---

1 [يستخدم المؤلف لفظة Ircocervo الواردة على لسان Benedetto Croce وهي في الأصل اسم لشخصية مسخ من الميثولوجيا اللاتينية نصفه جدي ونصفه الآخر غزال. وتستخدم اللفظة بحد ذاتها مجازياً كمرادف لأسطوري أو غير حقيقي.]

ففياثان Leviathan الكبرى مسحوبة على مستوى المدينة الكونية Cosmopo-lis، أي على مستوى المجتمع العالمي وليس على مستوى مجتمع الدولة الواحدة، ولذلك جاءت فكرة وضع هذا الكتاب من قناعتي بخطأ كل من مناصري الدولة "لفياثان" Leviathan ومؤيدي المدرسة الكونية Cosmopolitans على حد سواء. وباختصار، ثمة ما يعرف بالعدالة العالمية Global Justice فعلاً، لكنها تختلف عن العدالة الداخلية للدولة القومية Nation-State. وهذه هي القضية الرئيسية التي يتناولها هذا الكتاب. بالإضافة إلى اقتراحٍ متواضع يحاول إرساء الأسس النظرية لنظرية ليبرالية حول العدالة العالمية Global Justice توفق ما بين أسطورة الدولة "لفياثان" Leviathan و المدينة الكونية Cosmopolis. وكل ذلك في سبيل العيش في عالم أفضل من عالمنا الحالي، ومن هنا جاء -كما هو واضح- عنوان هذا المجلد الرئيسي والفرعي.

لقد تم تقديم فصول الكتاب الرئيسية سابقاً في مجموعة ندوات ومؤتمرات ولقاءات عديدة في إيطاليا وفي جولات عديدة حول العالم. كما تم نشر معظم مادة الكتاب باللغتين الإيطالية والإنجليزية، إضافة إلى بعض اللغات الأخرى، غير أني قمت بمراجعة تلك المادة، وحاولت تجنب التكرار، واجتهدت في تصحيح بعض الأخطاء التي تنبهت لها لاحقاً، وقد كانت آخر مناسبة تم فيها تناول مادة الكتاب هي محاضرتي الأولى في سلسلة محاضرات نظمتها جامعة غويدو كارلي المفتوحة للدراسات الاجتماعية LUISS: Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli بالتعاون مع معهد موسكو الوطني للعلاقات الدولية Moscow State Institute of International (Relations، LUISS-MGIMO) Lectures التي عقدت في تشرين الثاني من عام 2013 في موسكو في إطار مساق لمرحلة الدكتوراة وعنوانه: «النظرية السياسية والعلوم السياسية» (Political Theory and Political Science).

ويسعدني أن أذكر هنا تلك الفعاليات التي حاضرت بها، وتلك التي نشرت فيها مقالاتي، حتى وإن لم تتطابق كلياً مع فصول هذا الكتاب كما سبق لي القول. وعلى هامش ذكر هذه الفعاليات، أود أن أشكر كل من دعاني، واستمع لي وحاورني منتهجاً النقد البناء الذي هو الجوهر الفكري للحياة الأكاديمية. وإذ أفعلُ فإني على يقين من أني لن أتذكر الجميع، لذا أسارع بالاعتذار لكل من فاتني ذكر اسمه عن غير قصد.

وأخص بالشكر كلاً من إيان كارتر Ian Carter وإيمانويلا تشيفا Emanuela Ceva وفيليب بيتي Phillip Pettit، فقد كان للنقاش معهم تأثير في إعداد الفصل الثاني، ليكون العنوان الرئيس لحلقة دراسات عليا حول الفلسفة السياسية تمّ عقدها في بافيا Pavia عام 2013، وأشكر الحضور الكريم على النقاش.

أما الفصل الثالث فقد تم إعداده بمناسبة عقد ندوة بعنوان «العولمة، أوروبا التعددية»، برنامج دكتوراة مشترك بواسطة (إيرازموس موندوس) -GEM (Globalization, Europe & Multilateralism – Erasmus Mundus Joint Doctorate) في جنيف عام 2012. وأتقدم بشكري لكل من ماريو تيلو Mario Telò، ونيكولاس ليفرات Nicolas Levrat، وفيفيان شميديت Vivien Schmidt وماثيو واتسن Matthew Watson على النقاش الذي دار.

وقد تم تقديم الفصل الرابع للمرة الأولى في ندوة "النظرية السياسية" Political Theory في جامعة كولومبيا Columbia University، حيث دعاني توماس بودج Thomas Pogge للمشاركة في تلك المناسبة، ودفعني لمراجعة النسخة الأولى مراجعة حثيثة. ولذلك أتقدم منه بجزيل شكري. وكانت مادة الفصل الرابع في نسخته الثانية موضوع نقاش في كلية لندن للاقتصاد London School of Economics تلبية لدعوة ديفيد هيلد David Held الذي أدين له بكثير من التعليقات المفيدة، وأتقدم له بشكر من القلب.

أما الفصل الخامس فقد تمت كتابته بمناسبة المؤتمر السنوي لمجموعة شبكة البحوث الدولية حول الدين والديمقراطية IRNRD (International Research Network in Religion and Democracy) الذي عقد في بودابست في كانون الأول من عام 2009. وأتقدم بشكري هنا لكل من آكاش سينغ Aakash Singh وبيتر لوسنشي Peter Losonczi وعدد من أعضاء المجموعة ومن ضمنهم هانوس كيس Jànos Kis، وقد أعيد تقديم مادة الفصل في عمّان بدعوة من زيد عيادات Zaid Eyadat.

وقد تم إعداد الفصل السادس وتقديمه بمناسبة مؤتمر بعنوان "الأقليات: تحدٍ يواجه الدول" "Minorities, a Challenge to the States" عُقد في بروكسل عام 2011. وأخص بالشكر هنا فيليب فان باريهس Philippe Van Parijs على مداخلاته القيّمة في تلك المناسبة، وقد نشرت مادة الفصل بعنوان "من التعددية

للثقافية الليبرالية إلى الليبرالية متعددة الثقافات" "From Liberal Multicul-turalism to Multicultural Liberalism" كجزء من وقائع المؤتمر الدولي «الأقليات، تحدٍ يواجه الدول» (22 و 23 أيار، 2011)، الذي نشرته الأكاديمية الملكية البلجيكية في بروكسل 2012، Académie Royale de Belgique، في الصفحات 162-127.

وقد كتبت الفصل السابع والأخير لعدة محاضرات عقدت في الهند في كل من مدينتي دلهي ومومباي، وقد كتب النص بمناسبة مؤتمر "إعادة إرساء حوار الحضارات" "Reset Dialogues on Civilizations" في شهر أيار من عام 2010 في جامعة بيرجي في اسطنبول، ثم نشرته مجلة "الفلسفة والنقد الاجتماعي" الأمريكية "Philosophy and Social Criticism" المجلد السابع والثلاثين، عدد 4، في شهر أيار من عام 2011، في الصفحات 504-493. وقد تمت مراجعة نسخة الفصل الموجودة في هذا الكتاب بشكل واسع.

وعموماً فقد تمت مناقشة جميع الفصول مراراً وتكراراً مما أفضى أحياناً إلى تغيير جوهري في كثير من النقاط المهمة.

وإلى جانب المناسبات والدعوات الكثيرة، يسرني أن أشكر كل من ناقشني في أجزاء كتابي هذا، ومن بين هؤلاء: بروس إيكرمان Bruce Ackerman، وصادق العظم Sadik AlAzm، وعبد الله النعيم Abdullahi An-Na'im، ودانيل أ. بيل Daniel A. Bell، وتشارلز بيتز Charles Beitz، وأنتونيلّا بيسّوزي Antonella Besussi، وكريستينا بيكّييري Cristina Bicchieri، وآكيل بيلغرامي Akeel Bilgrami، ونيرا شاندوك Neera Chandhoke، وإيفا تشانغ Eva Chang، وفهيمة شرف الدين Fahima Charafeddine، وجوشوا كوهين Joshua Cohen، وفرانشيسكا م. كورّاو Francesca M. Corrao، ورايموندو كوبيدو Raimondo Cubeddu، وإليساندرو فيرّارا Alessandro Ferrara، وجان باول فيتوسي Jean-Paul Fitoussi، ورينر فورست Rainer Forst، وجوناثان غلوفر Jonathan Glover، وليف وينر Leif Wenar، وحسن حنفي Hassan Hanafi، وديفيد هيلد David Held، وديل جيمسون Dale Jamieson، وإيرين كيلي Erin Kelly، وتشارلز لارمور Charles Larmore، وستيفن ماكيدو Stephen Macedo، وبيترو مافّيتّونيه Pietro Maffettone، وداريل مولندورف Darrel Moellendorf، وتوماس

ناغل Thomas Nagel، وستيفانو بيتروتشاني Stefano Petrucciani، وتوماس بودج Thomas Pogge، وإنغريد سالفاتوريه Ingrid Salvatore، ورانابير سامادار Ranabir Samaddar، وتوماس م. سكانلون Thomas M. Scanlon، وآكاش سينغ Aaakash Singh، ومحمد طالبي Mohammad Talbi، وسالفاتوريه فيكا Salvatore Veca.

والأهم من ذلك كله، لا بدّ لي من شكر جامعتي، جامعة غويدو كارلي الدولية المفتوحة للدراسات الاجتماعية LUISS Guido Carli، التي أتاحت لي العمل في جو أكاديمي قلّ مثيله في الانفتاح على البحث، ولا بد لي من شكر زملائي في القسم ومن بينهم رافييليه ماركيتّي Raffaele Marchetti، وليوناردو مورلينو Leonardo Morlino، وجانفرانكو بيلّيغرينو Gianfranco Pellegrino اللذين قرؤوا وشاركوا بتعليقاتهم على أجزاء من الكتاب، فقد كانوا مصدر تحفيز مستمر يدفعني للتأمل في هذه المواضيع. كما أتقدم بشكري الخاص لكل من: ميكيليه بوكيولا Michele Bocchiola، ومارتشيلّو دي باولا Marcello Di Paola، ففالنتينا جنتيليه Valentina Gentile ودومينيكو ميليدورو Domenico Me–lidoro، لإسهاماتهم الرائعة ولمساعدتهم في إخراج العمل لحيز الوجود.

ومن دواعي سروري أيضاً التعاون مع دار نشر جامعة غويدو كارلي LUISS University Press، والتي ساهمت فيما مضى في تأسيسها وتشغيلها ومباشرة عملها في جامعتنا.

وأهدي هذا الكتاب لذكرى ماتّيو روليِيه Matteo Rollier من الجامعة المفتوحة للعلوم السياسية LUP، الذي كان مصدر إلهام لي بتحفيزه وفطنته، وقد ترك فقدانه فراغاً ملموساً، ومع ذلك فقد خلّف وراءه إرثاً نظرياً وعملياً، أخذ الكثيرون على عاتقهم مسؤولية متابعة مسيرته، وعلى رأسهم دانييليه روزا Daniele Rosa.

مقدمة المترجِميْن

يأتي هذا الكتاب في فترة بالغة الصعوبة يمر بها الوطن العربي من حروب طائفية ونزاعات دينية وعرقية تمزق أوصاله وتجعله بيئة خصبة لتفشي الظلم والغياب المطلق للعدالة. ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب الذي يعيد النظر في تعريف العدالة ومفرداتها ومقوماتها ومتطلباتها وأنواعها في ظل الظروف الراهنة. يعيد المؤلف النظر في تعريف العدالة التي لطالما اقترنت بمفهوم الدولة، وهي تتلاشى من الأذهان مع انتفاء وجودها، ليعود ويؤكد على إمكانية وجودها خارج حدود الدولة وبمعزل عن وجودها أصلاً فيما يطلِق عليه اسم «العدالة العالمية». ويعترف المؤلف في مقدمته بأن العدالة العالمية لا تعدو كونها مفهوماً وليد أفكاره الخاصة يكاد ينعدم على أرض الواقع، إلا أنه يعود في معرض فصول الكتاب ليؤكد أن هذا المفهوم ممكن التطبيق في ظل ظروف معينة. كما يتطرق المؤلف لصعوبات وعقبات تعوق تطبيق العدالة العالمية، منها على سبيل المثال لا الحصر مسألة الأقليات العربية والإسلامية في الدول الأوروبية، والتي تملي عليها معتقداتها الدينية والثقافية مفهوماً خاصاً للعدالة يكاد يناقض مفهوم المؤلف لها. ومن الطروحات الأخرى التي يتعرض لها المؤلف فيما يخص معوقات «عالمية» العدالة هو موقف بعض الدول التي استطاعت الخروج من نير الاستعمار الأجنبي من المفاهيم الغربية، أو بالأحرى موقفها من المفاهيم ذات المركزية الأوروبية للعدالة، والتي تتراوح ما بين الرفض التام بحجة أنها من مخلفات الاستعمار ومظاهره الثقافية، وما بين القبول الجزئي مع قولَبتِها بما يتناسب والثقافة الأصلية.

يتطرق المؤلف لكل هذه المظاهر في ظل شيء من عدم اليقين فيما يخص تعريف العدالة العالمية، حيث أن المعضلة الرئيسية تكمن في صفة «عالمية»؛ إذ تفرض هذه الصفة طرح بعض التساؤلات التي لا بد من إجابتها، منها على سبيل المثال ما هو «العالم» الذي يقصده الكاتب أو يريده؟ ما حدوده وما مكوناته؟ فإذا كان العالم مكوناً من مجموعة من الدول، فما العدالة العالمية التي ينشدها الكاتب إذاً، وبمَ تختلف عن تلك الدولية، أي تلك الموجودة على مستوى الدولة الواحدة؟ وهل يجوز أن تنسحب العدالة الدولية على مستوى العالم أجمع؟

يحاول المؤلف الإجابة عن هذه التساؤلات مستعرضاً آراء العديد من الفصائل السياسية والفلسفية على حد سواء؛ كرأي المثاليين والواقعيين مثلاً، وتعريف كل منهم للعدالة ومكوناتها ومتطلباتها. أو وجهة نظر المشتغلين في ميدان العلاقات الدولية مثلاً. كما يستعين كذلك بآراء مفكرين كثر ممن تناولوا العدالة بشكل عام، المعاصرين منهم والراحلين، كجون راولز وهابرماس وهوبز وغيرهم الكثيرين.

من هنا ومن حساسية الموضوع المتناول في هذا الكتاب، فلا بد من التطرق للحديث عن أهمية ترجمة هذا العمل ونقله إلى العربية، والتي يمكن تلخيصها في خمس نقاط رئيسية يتربع على رأسها انعدام تناول موضوع الكتاب ألا وهو العدالة العالمية في الأدبيات العربية عموماً. ويجوز أن يُعزى هذا إلى انعدام المتخصصين فيه أو ندرتهم على أقل تقدير في المنطقة العربية. ويقودنا هذا إلى الأهمية الثالثة لترجمة هذا العمل التي يمكن القول إنها محاولة قد تكون الأولى لتزويد المتخصصين والدارسين والطلبة العرب والمكتبة العربية عامة بمرجع مهم في الموضوع باللغة العربية. ويترتب على هذه المحاولة في المقام الرابع تشجيع الباحثين والطلبة وخصوصاً طلبة الدراسات العليا منهم لطرق هذا الموضوع والتوسع في تناوله على نطاق أكبر. وأخيراً يمكن القول بأن ترجمة هذا العمل هي محاولة جادة لتأصيل المصطلحات المتعلقة بالعدالة العالمية وتعريفاتها في القواميس العربية.

في هذا الإطار، وحيث أن المؤلف يتناول موضوع العدالة العالمية من منطلقين معقدين هما السياسة والفلسفة؛ إذ إنه مختص فيما يعرف بالفلسفة السياسية، فيجدر لفت نظر القارئ الكريم إلى ما سيواجهه من تقعّر في لغة الكتاب وتعقيدها، ليس من باب التفلسف بقدر ما هو من باب عمق تخصص الموضوع.

ويقودنا هذا للحديث عن الصعوبات التي اعترضت طريق الترجمة، والتي لم تكن بالهامشية. وتندرج هذه الصعوبات في غالب الأمر تحت باب المصطلحات والمفردات والمفاهيم المتعددة المتعلقة بالعدالة. ولعلّ مردّ هذا هو ما ذكرناه آنفاً عن شحُّ المراجع المصطلحية المتخصصة في اللغة العربية في مثل هذا التخصص ألا وهو الفلسفة السياسية. ومن أبرز الأمثلة هو عنوان الكتاب بحد ذاته Un mondo migliore: Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli (العدالة العالمية ما بين أسطورة الدولة "لفياثان" والمدينة الكونية)؛ حيث تمثلت أولى الصعوبات في إيجاد مرادف للفظة Leviatano أو لفياثان

Leviathan، حيث إنها اسم لوحش بحري خرافي توراتي قديم، والذي صار فيما بعد في أدبيات الفلسفة والسياسة الأجنبية رمزاً للدولة التي يتخلى فيها المواطن عن حريته مقابل الحفاظ على حياته. فكانت الصعوبة في إيجاد المصطلح المرادف لصفة «لوياثانية» الدولة في اللغة العربية، التي تفتقر غالباً لمثل هذه المفردات المنحدرة من أساطير غير عربية، ليستقر بنا الأمر في نهاية المطاف على الاصطلاح على ترجمتها بالدولة «التنين» بعد طول بحث في قواميس الأساطير والاستعانة طبعاً بآراء بعض من لفياثان الفلسفة والسياسة في بعض من الجامعات الأردنية، اللذين أكدوا بدورهم صعوبة إيجاد مرادف مقنع لمصطلح Leviathan السياسي باللغة العربية.

ومن الأمثلة الأخرى على هذه الصعوبات الالتباس الذي سببته بعض المصطلحات الإيطالية المختلفة من حيث الدلالة والمعنى؛ حيث تشترك مفردتان مختلفتان دلالةً ومعنىً في اللغة الإيطالية –والإنجليزية كذلك– في المفردة المقابلة لها في العربية. ومن الأمثلة الجلية على ذلك صفتي (Internazionale / International) و (Inter–Nazionale / Inter–National) على التوالي، واللتان تحملان للوهلة الأولى لغير المختص المعنى ذاته وتشتركان في المفردة ذاتها المقابلة لها في العربية ألا وهي «دَولية». إلا إن الحقيقة غير ذلك تماماً؛ حيث يعلم المشتغلون في السياسة والفلسفة والعلاقات الدولية تمام العلم الاختلاف الصارخ في الدلالة بينهما. فالأولى في ميدان العلاقات الدولية تقابلها في العربية صفة "دَولية" فعلاً، أي على مستوى دول العالم كما هو واضح في عبارة "علاقات دولية". وهو ما كان من المسلم به عند البدء بنقل الكتاب إلى العربية، إلى أن ظهرت مفردة Inter–Nazionale التي خلقت من اللبس الشيء الكثير، إذ إنها منحوتة من مفردتين اثنتين هما السابقة Inter والتي تعني «بين» أو «ما بين»، و –Na zionale وهي صفة مشتقة من الاسم (Nazione / Nation) والذي ترجمته «وطن» أو «دولة» أو «أمّة». من هنا ومن سياق النص كان الخيار المُجمع عليه ترجمة Nazionale بالـ «دَولي». إلا أن الإشكال الذي بقي قائماً هو السابقة «ما بين»؛ فالأصل في العربية أن تُنسب الصفة للمفرد، فصفة «دَولي» منسوبة للدولة الواحدة، فكان المصطلح المختار بالعربية «ما بين–دّولي»، أي ما بين دولة واحدة، وقس على ذلك مصطلحات أخرى مثل (Inter–Culturale / Inter–Cultural) و (Inter–Personale / Inter–Personal) وغيرهما

الكثير. لم يكن هذان المثالان سوى غيض من فيض الصعوبات التي اعترضت ترجمة هذا العمل، واللذان يعودان بنا للتأكيد على ما أوردناه سابقاً من أهميت الكتاب بحد ذاته وأهمية ترجمته على حد سواء. وعليه فلا بد من لفت نظر القارئ الكريم إلى بعض الملاحظات التي اضطررنا لها في محاولة للتغلب على هذه الصعوبات ندرجها في النقاط الآتية:

أولاً: جميع المصطلحات الواردة في الكتاب تمت ترجمتها إلى العربية مع إقرانها بمرادفاتها في اللغة الإنجليزية، نظراً إلى أن معظم المختصين الذين تمت استشارتهم يعرفون هذه المصطلحات ويتداولونها بالإنجليزية وليس بالعربية.

ثانياً: تمت إضافة معجم بجميع المصطلحات الواردة في الكتاب باللغات الثلاث الإيطالية والإنجليزية والعربية لتسهيل الرجوع إليها.

ثالثاً: اضطر المترجمان للتدخل أحياناً بإضافة بعض الشروحات في هوامش بعض الصفحات لتوضيح مفاهيم بعض المصطلحات التي اعتراها شيء من الإبهام والغموض.

رابعاً: تمت استشارة بعض من المختصين في الفلسفة من مثل الدكتور سليمان مخامرة والدكتور عامر شطارة أستاذي الفلسفة في الجامعة الأردنية. كما تم الاستئناس بآراء بعض من المختصين في السياسة كذلك كالأستاذ الدكتور زيد عيادات المتخصص في العلوم السياسية والمحاضر الدولي في العديد من الجامعات العالمية المرموقة. ولا يسعنا هنا إلا أن ننتهز الفرصة لتقديم وافر الشكر وعظيم الامتنان لكل منهم على ما أبدوه من استعداد تام للمساعدة في كل ما ورد من إشكاليات في الترجمة.

وآخر القول، وعلى ذكر المساعدة، فلا يغيب عن ذهننا أن نتقدم بخالص الشكر والتقدير والعرفان للفيلسوف المفكر (سيباستيانو مافّيتّونيه) مؤلف هذا الكتاب المترجم،على هذه الإضافة النوعية للمعرفة العلمية في مجال حقوق الإنسان والنظرية السياسية، ولتعاونه ودعمه في ترجمة هذا العمل، الفيلسوف سيباستيانو مافّيتّونيه قامة علمية وسياسية عالمية معروفة، ترجمة واحد من أعماله إلى اللغة العربية، من شأنه أن يغني المكتبة العربية لتحليلات علمية معمقة لموضوعات كبيرة الأهمية.

مقدمة

Introduction

يتناول كتاب الفلسفة السياسية «نحو عالم أفضل: العدالة العالمية Global Justice ما بين أسطورة الدولة «لفياثان» Leviathan والمدينة الكونية Cos-mopolis» موضوع العدالة العالمية Global Justice، فقد باتت الأدبيات التي تتناول الموضوع في أيامنا هذه تزداد حجماً وعدداً، حيث أن الكثير من المؤلفين الذين أسهموا بطريقة فاعلة في الحوار الدائر حول العدالة العالمية Global Justice أمثال توماس ناغل Thomas Nagel وأمارتيا صن Amartya Sen وتشارلز بيتز Charles Beitz وتوماس بودج Thomas Pogge وألين بوكانان Allen Buchanan وويل كيمليكا Will Kymlicka وكوك كور تان Kok Chor Tan وغيرهم قد تأثروا بالليبرالية السياسية لفترة ما بعد جون راولز John Rawls. ويدور كتابي هذا في الفلك ذاته آملين أن يقدم ما هو أصيلٌ من ناحية التوجه الفلسفي السياسي للعدالة العالمية، ومن ناحية بعض الطروحات الجوهرية Substantive Arguments التي سنلفت نظر القارئ إليها فيما يلي من صفحات الكتاب.

ينطلق التوجه الفلسفي السياسي هنا من حقيقة أن وضع العدالة العالمية Global Justice الحالي ينتمي لحقبة ما قبل هوبز Pre-Hobbes. ولا شك أن هناك مشاكل متعلقة بالعدالة العالمية Global Justice في عالم اليوم، ولمواجهة تلك المشاكل على نحو سليم نحتاج لنظام مؤسسي يكون عالمياً هو الآخر، ونحن ندرك تماماً بأن نظاماً من هذا النوع لا يمكن أن يوجد في عالم لا يزال محكوماً بالدول القومية Nation-States وعلى رأسها الأمم المتحدة، ولا يمثل هذا القصور المؤسسي العالمي مشكلة على المستوى العملي وحسب، بل مشكلة على المستوى النظري أيضاً، وبعبارة أخرى، نحن لا نفتقر لمعرفة كيفية تأسيس نظام مؤسسي عالمي وحسب، بل لا نقوى حتى على وضع تصور واضح له. ولهذا السبب تحديداً، يحتاج ميدان العدالة العالمية Global Justice لهوبز آخر، ويحتاج كذلك وبتواضع شديد لمزيد من الفلسفة السياسية، وإن فكرنا في الأمر ملياً، فبالرغم من إدراك هوبز لأسباب الصراع بين المواطنين، إلا أنه رأى أن وجود دولة ذات سيادة أمر ضروري وعملي. ويأتي السؤال المطروح: لمَ لا

تطبق الفكرة ذاتها على نطاق أوسع، ألا وهو العالم؟ ولِمَ لا يتم الجمع بين الدراسة الميدانية للعلاقات الدولية مع الدراسة النظرية والمعيارية للعدالة العالمية؟

وعند الحديث عن الفلسفة السياسية في مجال العلاقات الدولية على خلفية العدالة العالمية Global Justice، سرعان ما يواجه المرء صعوبة في إدراك المفاهيم. فالعدالة العالمية Global Justice تعني بالدرجة الأولى عدالة عالمية توزيعية. ولكن في نهاية المطاف، لا يحتاج المرء لقدر عالٍ من الذكاء ليدرك بأن الوضع الاجتماعي- الاقتصادي لعالم اليوم تميل بشكل فاحش لصالح أناس على حساب آخرين. إذ لا زال من يولد في وسط أفريقيا بدلاً من أوروبا على سبيل المثال يعاني عواقب ذلك، وهو ما نراه اليوم جلياً في مأساة ظاهرة الهجرة غير النظامية Sans papier. وبالطبع لو أمكن تبرير غياب المساواة في رخاء البعض وضيق البعض الآخر، فلا يمكن لهذا التبرير أن ينطبق على محض صدفة أن يولد المرء في مكان ما دون غيره، وعليه فإن قدراً أكبر من العدالة العالمية Global Justice، من الآن فصاعدا، يعني من هذا المنظار تخفيف وقع القدر، وجعل العالم الذي نعيش فيه اليوم أقل ظلماً.

لكن العدالة العالمية Global Justice لا تعني العدالة التوزيعية فقط، بل عدالة بيْن- ثقافية Inter-cultural، بمعنى أنه من الضروري منح كل شخص حقاً متساوياً في التفكير والعيش ضمن إطار ثقافته الخاصة. وبعد عام 1989، أصبحت هذه المواضيع في مقدمة الأحاديث المتداولة وعلى رأسها العلاقة بين السياسة والدين. وعلى الرغم من التداول الكثيف لهذه المواضيع، إلا أن الموقف الفكري التقليدي المؤازر للتعددية الثقافية في التعامل مع هذه المشكلة. أصبح اليوم يواجه أزمة عميقة. ولذا فمن الضروري محاولة فهم أسباب هذه الأزمة والبحث عن بدائل عملية في إطار ليبرالي. ومن هذا المنطلق، يجدر القول بأنه على الرغم من وضع هذا الكتاب ضمن منظور مبني على الفلسفة السياسية الغربية ذات المنهج التحليلي، إلا أنه يحاول أن يتناول مؤلفين وموضوعات تنتمي لثقافات أخرى ولمناهج غير تحليلية.

وفيما يتعلق بالطروحات الموضوعية، ينطلق الكتاب من نقطتين جدليتين رئيسيتين في محاولة للتغلب عليهما؛ أولاهما الجدل التقليدي بين الواقعية Realism والمثالية Idealism في مضمار العلاقات الدولية، والثانية الجدل الدائر بين الدولانيين Statists وأنصار المدرسة الكونية Cosmopolitans في مضمار

العدالة العالمية Global Justice، وسأحاول تجاوز هذه التعارضات الراديكالية للاستفادة منها في رؤية ليبرالية للعدالة العالمية، فبالنسبة للتعارض ما بين المثاليين Idealists والواقعيين Realists، يتخذ موقفي طابعاً ليبرالياً مؤسسياً لامثالياً، أما بالنسبة للتعارض الثاني، فمن وجهة نظر ليبرالية، ثمة من يعتقد بأن الدولانية Statism ضيقة النطاق، ولكنّ المدرسة الكونية Cosmopolitanism لا تصلح بديلاً لها. ويكمن السبب الرئيسي لهذا القصور في كون المدرسة الكونية Cosmopolitanism غالباً ما تربط بين المنظومة السياسية للعدالة العالمية -أي ما نبحث عنه- وبين رؤية أخلاقية أو دينية.

وتناقش فصول الكتاب السبعة هذه المواضيع والإشكاليات على النحو الموضح تالياً.

يقدم الفصل الأول الأفق الفلسفي السياسي الذي يدور فيه البحث بأكمله، وهو العدالة الاجتماعية كما اعتدنا تصورها بدءاً من عام 1971 الذي نشر فيه كتاب نظرية في العدالة A Theory of Justice لراولز Rawls، ولا يضيف هذا الفصل الكثير على ما يُعرف مسبقاً بهذا الخصوص، لكني أعتبره بمثابة تلخيص وافٍ لمن لا يعرف ليبرالية راولز. ويمكن القول فقط إن بعض خصائص العدالة على مستوى الدولة القومية Nation-State تبرز عند مناقشة العدالة العالمية Global Justice، ويمكن لمن يلمّ بهذه الجزئية أن يبدأ بقراءة الكتاب من الفصل الثاني.

ويحاول الفصل الثاني مناقشة نظريات العلاقات الدولية من منظور فلسفي سياسي، على نحو مفيد وغير اعتيادي على ما آمل. كما يستعرض الانقسام الشديد بين الواقعية Realism والمثالية Idealism في العلاقات الدولية، وينطلق من هذا الانقسام اقتراح نظرية ليبرالية جديدة للعدالة العالمية.

ويقدم الفصل الثالث تحليلاً مقارناً لبعض المنهجيات المعيارية Normative للعدالة العالمية. وقد تم تصنيفها استناداً لمعيارين؛ يتعلق أولهما بأساس العدالة العالمية Global Justice Ground وأسبابها، ويتعلق ثانيهما بالنطاق الذي يجدر تطبيقها فيه. وتنقسم النظريات وفقاً للمعيار الأول إلى نظريات علائقية وأخرى لاعلائقية Relational & non-Relational، وذلك حسب أهمية الانتماء في كل منها. أما مفتاح التصنيف في المعيار الثاني فهو الذي سبق

ذكره ما بين الدولانيين Statists وأنصار المدرسة الكونية Cosmopolitans. وعلى هذا الأساس، أطرح نظريتي الليبرالية حول العدالة العالمية Global Jus-tice التي ترتكز على إقليمية جديدة قائمة على المؤسسية، وعلى مفهوم "الإلحاح الأخلاقي" "Urgency".

وفي الفصل الرابع، أتعمق أكثر في نظريتي الليبرالية فيما يخص العدالة العالمية Global Justice، حيث سأبحث في إمكانية التوفيق ما بين نقد المدرسة الكونية Cosmopolitanism وما أسميه "الواجب الطبيعي للعدالة" Natural Duty of Justice، وهو ليس واجباً إنسانياً خالصاً Humanitarian بل ينطوي على التزامات عالمية. لكن التزامات من هذا النوع تنتهي عند حد معين بمعنى أن لها سقفاً محدداً، فهي ذات طبيعة كفائية Sufficientarian أكثر منها مساواتية Egaliterian.

يتحول الحديث في الفصل الخامس إلى المواضيع المتعلقة بالعدالة البيْن-ثقافية Inter-cultural. ويرتكز الطرح الأساسي فيه على الفرق بين الليبرالية القديمة والليبرالية الحديثة فيما يخص الدين، حيث أوضح أن الليبرالية الحديثة المبنية على فكرة الاحترام المتبادل أنسب بكثير من الليبرالية التقليدية المبنية على التفريق بين الخاص والعام في مواجهة العلاقة بين الدولة والدين، والتعددية الدينية بشكل عام. كما أبين كيف تنطبق نظرية راولز Rawls بشكل أفضل من نظرية هابيرماس Habermas في الإطار الليبرالي، كون الأولى أقل شمولية من الثانية.

وينتقد الفصل السادس الرؤية الليبرالية السائدة للتعددية الثقافية -وهي تلك المستندة إلى أعمال ويل كيمليكا Will Kymlicka- بدعوى أولوية الليبرالية على التعددية الثقافية Multiculturalism. ويناقش هذا الفصل المصلحة المشتركة للأقليات الإسلامية في الغرب والأغلبيات المستضيفة وفاعليتها في الحفاظ على منصة ليبرالية تقوم على فكرة العقل العام Public Reason، ثم يتم بعد ذلك تحليل فكرة العقل العام Public Reason ذاتها بمفهوميها الضعيف والقوي مع التفريق بينهما. ويرتبط هذا التفريق بالاستقرار الديمقراطي- الليبرالي.

وفي حين أن الفصل السادس يناقش بأن التعددية الثقافية Multiculturalism لا تعدو كونها شكلاً من أشكال التعددية الليبرالية المعقدة، يتناول الفصل السابع مسألة ما بعد الاستعمار Potscolonialism كشكلٍ راديكاليٍ من أشكال التعددية

للثقافية Multiculturalism. وينتقد الفصل مابعد الاستعمارية -Postcoloni alism انتقاداً لاذعاً، لكن ليس على صعيد جوهري وإنما على صعيد فلسفي؛ فالطروحات مابعد الاستعمارية Postcolonial حول الاستغلال المعرفي لعصر الاستعمار تعدّ معقولة، ولكن غير المعقول هو استناد الكثير من المفكرين مابعد الاستعماريين Postcolonials إلى أساس فلسفي مابعد حداثي Postmodern.

يمثل هذا الكتاب بمجمله شاهداً على العمل المستمر في موضوع العدالة العالمية Global Justice التي دأبتُ على العمل عليها منذ ما يقارب عشر سنوات. ومهما بلغ عملي من الدقة في التحليل فلعله لا يسفر عن نتائج مرضية تماماً، نظراً لصعوبة القضايا التي تم تناولها. ويعود السبب الرئيس الذي دعاني لنشر هذا الكتاب لرغبتي الدائمة في وضع طروحاتي النظرية موضع النقد، مضافاً إليها أملي في أن تلهم هذه الطروحات مزيداً من الأبحاث، وأن تكون مصدر فائدة للباحثين من الشباب والطلاب.

روما، كانون الأول 2013

الفصل الأول: العدالة
Justice

محتويات الفصل الأول

أولاً:	تمهيد	Preface
ثانياً:	العدالة	Justice
ثالثاً:	انتقاد راولز	Critique to Rawls
رابعاً:	العدالة بصفتها إقراراً	Justice as Recognition

أولاً: تمهيد
Preface

تستمد فكرة العدالة العالمية Global Justice أصولها من مجريات العولمة التي نشهدها اليوم، ولا تنحصر آثار هذه المجريات في الاقتصاد وحسب، وإنما لها آثار اجتماعية وثقافية وقانونية فضلاً عن أنها تفسح المجال رويداً رويداً لبروز ما يشبه مجتمعاً عالمياً. وكما نعلم جيداً، هناك تفاوتات شاسعة في عالم اليوم في مستوى الدخل والثروة والثقافة والسلطة بين الدول والأفراد. وفي ضوء المجتمع العالمي الذي ذكرناه للتو، تولّد كل هذه الفروقات بدورها مشاكل أخلاقية وسياسية، لذا يسعنا القول بأن فكرة العدالة العالمية Global Justice تنبع من هنا تحديداً؛ ففي ظل غياب المساواة المستشري بين الأفراد وبين الدول على الصعيد العالمي، يميل كثير منّا على سبيل المثال للاعتقاد بأن هذا التفاوت أمر غير عادل، بمعنى أن الثروات والفرص الأكثر أهمية على الصعيد العالمي ليست موزعة بين الأفراد والدول بطريقة مقبولة أخلاقياً، وهو ما يبدو أكثر خزياً وبخاصة أن الفقر المدقع والجهل المستشري لا يوفران حياة كريمة، كما يسود الاعتقاد بأن الخير والإحسان لا يكفيان لمواجهة مثل هذه المسائل، وبأن هناك حاجة لمزيد من السياسة على صعيد المجتمع العالمي من أجل حلها، وفي هذه المرجعية يكمن منبع الطلب المتزايد على العدالة العالمية Global Justice.

ولكن لا يمكن الحديث عن عدالة عالمية دون الانطلاق من فكرة العدالة الموجودة في ظل الدولة القومية Nation-State. وبهذا تصبح المعادلة هي فهم إلى أي حد يمكن لفكرة العدالة، كما نفهمها في إطار الدولة القومية Nation-State، أن تمتد لتشمل مجتمع البشرية جمعاء، وكما سنرى في الصفحات القادمة، هناك إجابات نظرية متعددة لمثل هذا الطرح. ولكن قبل أن نستعرض تلك الخيارات المتعلقة بالعدالة العالمية Global Justice، لا بد أولاً من التطرق لمفهوم العدالة نفسه كما يتم تناوله في الفلسفة السياسية المعاصرة.

ثانياً: العدالة

Justice

لطالما تم تناول "العدالة" بطرق عديدة، وبجميع الأحوال فإن مفهوم العدالة يحتل موقع الصدارة في الفلسفة السياسية المعاصرة، على الأقل بدءاً من عام 1971 فصاعداً (راولز 2008). وتنطوي مناقشة موضوع العدالة من منظور فلسفي سياسي في المقام الأول على دراسة ما يسمى عادة بالعدالة التوزيعية، ويعتمد هذا الخيار على أسباب تتعلق بالمفاهيم وبالتاريخ في آن معاً. فمن وجهة النظر المتعلقة بالمفاهيم، أقلها بالنسبة لغالبية الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين، لا شك بأن مفهوم العدالة يتوافق بالدرجة الأولى مع تعريف العدالة على أنها مراعاة المصالح والمساواة في التعامل، والذي يتقاطع بدوره مع فكرة العدالة التوزيعية. من جانب آخر ومن وجهة نظر تاريخية، يمكن أن نعزو سبب رواج هذا التعريف ببساطة إلى الشد والجذب الذي كان قائماً بين الرأسمالية والاشتراكية والذي خيّم على النظريات والممارسات السياسية في أثناء الحرب الباردة. ويعني هذا الميل إلى تناول فكرة العدالة على أنها التوزيع المنصف الذي يركز على المشاكل الاجتماعية - الاقتصادية المتعلقة بالحرية، والمساواة والاختلاف الطبقي.

وأحد المضامين المباشرة لهذا التسلسل هو تناول فكرة العدالة لاحقاً على أنها التعددية السياسية و"الإقرار"، وهي فكرة عادة ما يكون مضمونها رمزياً ويُعنى بالقضايا الثقافية والمكانة Status أكثر مما يُعنى بمسائل الطبقية والوضع الاقتصادي (فالتزر Walzer 1987؛ راولز Rawls 1994؛ فريجر Fraser و هونيث Honneth 2007؛ تيلور Taylor 1993). وفي هذه الحالة نجد أن

أسباب ذلك مفاهيمية وتاريخية في الوقت ذاته؛ فمن وجهة نظر مفاهيمية، نعتقد أن من المناسب بدايةً اعتبار العدالة إقراراً للتفريق بينها وبين العدالة التوزيعية؛ فأحياناً ما يتقاطع نوعا العدالة في حالة الأقلية الإثنيّة التي تعاني من الفقر مثلاً، في حين قد يختلف النوعان في حالة دولة تنجح بالخروج من نير الاستعمار، أما من منظور تاريخي، فيبدو من المنطقي الاعتقاد بأن الجزء الأكبر من جذور العدالة بصفتها إقراراً Justice as Recognition يعود إلى أزمة عام 1989، الذي سطّر أفول الاشتراكية والعودة القوية للإقليمية وللتقاليد. ويمكن القول بالطبع بأن العدالة كإعادة توزيع Justice as Distribution والعدالة بصفتها إقراراً Justice as Recognition مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، وعليه لا يمكن مناقشة الأولى دون التطرق في الوقت ذاته للأخرى، غير أني أرى أن هذا ممكن شريطة وجود حدود واضحة لكل من هذين المنظورين لفهم العدالة، وربما إمكانية الدمج بينهما أيضاً. ويوضح الجزء الأخير من هذا الفصل بأن هذه الحدود ترتبط بداية بالعواقب التي تتركها العدالة بصفتها إقراراً Justice as Recognition على مسائل التعددية الثقافية Multiculturalism وحقوق الأقليات. ونظراً للأهمية البالغة لهذه المسائل، فسنرجئ الحديث فيها إلى الفصول اللاحقة. وينطبق الأمر ذاته على العلاقات القائمة بين فكرة العدالة التوزيعية ومسألة السلطة التي يقصد بها تحديد الأشكال والطرق والجماعات التي يُناط بها تجسيد مظاهر مختلفة لبعض الرؤى السياسية على أرض الواقع، حتى وإن كان ذلك عن طريق الصراع، وفي هذه الحالة أيضاً سيقتصر الحديث فيما يلي من صفحات الكتاب على إبراز بعض محددات نظريات العدالة التوزيعية، انطلاقاً من مركزية مسألة السلطة. وما يهمنا في هذا المقام هو إبراز العلاقة الداخلية بين العدالة بمعناها العام، وحيثياتها من خلال ثنائية السلطة / الثقافة التي سيتم تناولها بشكل أعمق في الفصول اللاحقة.

أ. العدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution

يواجه مفهوم العدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution في الوقت الحالي شعبية كبيرة في الوسط الأكاديمي وفي الأوساط الثقافية العامة، ويقصد بالعدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution عادةً على أنها نوعٌ خاصٌ من العدالة السياسية التي ترتبط بانتماء الأفراد للبنية المؤسسية والاقتصادية

الأساسية (أي مجموع المؤسسات الكبرى للدولة) كونها تضع معايير توزيع الثروات الرئيسية فيما بينهم. ومن هذا المنطلق، تُعنى العدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution بالدرجة الأولى بمجموعة من المبادئ التنظيمية التي تحدد معايير التوزيع العادل للأرباح والخسائر المترتبة على التعاون المجتمعي. وهذا هو الإطار الذي يتناول فيه جون راولز مفهوم العدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution في كتابه الفريد **نظرية في العدالة** **A Theory of Justice** عام 1971 (راولز 2008). وتجدر الإشارة هنا إلى ما يلي:

1. يعدّ مفهوم العدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution المعاصر «غير متصل»Discontinuous مقارنة بالمفهوم الكلاسيكي للعدالة (كما صورها أفلاطون وأرسطو على سبيل المثال)، ولعل السبب الرئيس في ذلك هو أنها تفترض المساواة بين الأفراد ووجود نظام اجتماعي قائم على التعاون وتوزيع المهام.

2. ثمة مبادئ عديدة للعدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution، وقد يسفر تبني أحدها دون الآخر عن طرق مختلفة لفهم العدالة، وتختلف مفاهيم العدالة فيما بينها بشكل جوهري، لكنّ اختلاف مفاهيمها لا يعني بقاء مفهوم العدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution نفسه ثابتاً، ويمكن لجميع المفاهيم التي ستتم مناقشتها في هذا الفصل أن يكون لها أثرها على مفهوم العدالة وتداعياتها الدولية وهي ما يهمنا هنا. إن الانتقادات الموجهة لمفهوم العدالة عند راولز، كانتقاد كل من نوزيك Nozick وصن Sen لها ما يبررها في ضوء العدالة العالمية Global Justice، وينطبق هذا على الموقف المتخذ تجاه العدالة باعتبارها إقراراً Justice as Recognition.

3. ليس المهم محتوى مفهوم العدالة ذاته وحسب، بل ومجموع الأشخاص الذين ينطبق عليهم ذلك المفهوم. إلا أنه سيكون من المستحيل في هذا المقام ذكر تشعبات مفهوم العدالة بالشكل المناسب.

4. تتميز مفاهيم العدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution التي سيتم تفصيلها هنا بأنها تتوجه من الناحية التنظيمية للأفراد، وبأنها عادة ما تكون علمانية أو مدنية (بمعنى أنها لا تتذرع بأي حجج دينية تدعمها)، وبأنها تعتبر البنية الأساسية للمجتمع المتلقي الأول لمبادئ العدالة بصفتها

التوزيع Justice as Distribution، وعليه فإن أي مفهوم ديني متطرف أو ماركسي للعدالة سيتم إقصاؤه من البداية.

قد يتصور البعض أن أبسط طريقة لوضع نظرية للعدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution هي استحضار المعايير البديهية للعدالة، كتلك المبنية على المساواة بين البشر أو على مبدأ الاستحقاق، لكن الأمر ليس كذلك، ففي الواقع غالباً ما تخلق تلك المعايير البديهية مشاكل أكثر من كونها تطرح حلولاً. فالمساواتية Egalitarianism على سبيل المثال تواجه مشكلتين رئيسيتين (كارينز Carens 1981؛ نيلسن Nielsen 1979):

- من السهل أن نلاحظ بأن هناك طرقاً أخرى للتوزيع تختلف عن المساواة البسيطة في توزيع الثروات، والتي تحقق ما يدعى بأمثلية باريتو Pareto-Optimal، والتي يتحسن في ضوئها وضع البعض ولا يسوء وضع البعض الآخر (انظر جدول رقم 1)؛
- ليس من السهل تحقيق المساواة المادية دون التضحية ببعض المزايا والاستحقاقات النسبية للأشخاص وللحوافز الاقتصادية والحريات الفردية.

جدول رقم 1: لنفرض بأن الصف الأول يمثل ثلاث طبقات مجتمعية مختلفة أ، ب، ج، في حين يمثل العمود الأول ثلاث طرق مختلفة للتوزيع س، ص، ع. كما نلاحظ من الجدول، ليس بالضرورة أن تكون طريقة التوزيع الأولى (ولنفرض بأنها طريقة المساواة البسيطة) هي الطريقة التي يتحسن من خلالها وضع الطبقات المجتمعية الأضعف.

	أ	ب	ج	أ+ب+ج
س	25000	25000	25000	75000
ص	35000	40000	60000	135000
ع	25000	35000	85000	145000

أما فيما يخص نظرية العدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution القائمة على مبدأ الجدارة والاستحقاق الفردي (فاينبيرغ Feinberg 1970؛ ميلر Miller 1976)، فسيصبح من الصعب جداً الفصل بين إسهامات كل فرد مقارنة بالآخر وبالتالي استحقاقاته، وذلك نظراً لوجود نظام اجتماعي معقد قائم

على التبادلية. وخلاصة القول إن الاستحقاقات على هذا النحو تعتمد على البنية الأساسية للمجتمع وعلى قدرة هذا المجتمع على خلق آمال مشروعة تعتمد على مبدأ الجدارة والاستحقاق؛ أي بعبارة أخرى تكون هذه الاستحقاقات في جزء كبير منها مكتسبة وليست أصيلة.

للهذه الأسباب تم التفكير بالعديد من المبادئ البديلة للمبادئ البديهية Intuitive في العدالة بصفتها التوزيع Justice as Distribution. ومن بين أكثر المبادئ انتشاراً بين المختصين بالعدالة بصفتها التوزيع هي على الأرجح تلك للتي ترتبط بالنفعية Utilitarianism، ونظرية العدالة باعتبارها إنصافاً Justice as Fairness عند راولز Rawls، والليبرتارية Libertarianism عند نوزيك Nozick، ونظرية توزيع الموارد Resourcism عند دوركين Dworkin، ونظرية منهج القدرات Capability Approach لصن Sen. وسنناقش في هذا الفصل النظريات الثلاث الأولى، في حين سنكتفي بالتعريج على كل من توزيع الموارد Resourcism ومنهج القدرات Capability Approach. وسيتم مناقشة هذه النظريات جميعها في ضوء نظرية (راولز) التي نعتبرها حجر الزاوية لهذا الكتاب بمجمله.

ب. النفعية Utilitarianism

النفعية Utilitarianism (بيلّيغرينو Pellegrino 2010؛ غلوفر Glover 1990) هي حركة إصلاحية من القرن التاسع عشر إضافة إلى كونها نظرية أخلاقية للمجتمع والفرد. وسيقتصر تناول النفعية Utilitarianism فيما يلي من صفحات الكتاب على أنها فلسفة سياسية شكّلت كلا من النظرة السائدة في العالم الأنجلو-ساكسوني قبل عام 1971، والهدف الحاسم لنظرية العدالة باعتبارها ننصافاً Justice as Fairness (راولز Rawls 2008؛ مافّيتونيه Maffettone 2010 أ، 2010 ب).

ولهذا فإن أهم ما يعنينا هنا هي النظرية النفعية Utilitarianism للعدالة التوزيعية، التي كان كل من جيريمي بنثام Jeremy Bentham وجون ستيورات ميل John Stuart Mill من أكبر الفلاسفة الداعين لها. ولطالما واجهت النفعية Utilitarianism مشاكل مع فكرة العدالة، حتى إن جون ستيورات ميل John

Stuart Mill كتب في هذا الشأن يقول: «إن أهم العقبات التي حالت دون قبول مذهب النفعية Utilitarianism أو السعادة، على أنها معيارٌ للصواب والخطأ على امتداد التاريخ، جاءت من فكرة العدالة» (ميل Mill 1999). وهذا لأن نظريات العدالة عادة ما تفرض قيوداً على تحقيق المنفعة القصوى التي تشكل الجوهر لأي مذهب نفعي، ويفترض البعض أن هذه القيود لا تتفق مع روح النفعية Utilitarianism، وهي النقطة التي عارضها ميل نفسه، ويمكن فهم هذه المشكلة على نحو أفضل بدراسة بنية النظرية. ويمكن اعتبار هذه البنية ناتج دمج أربعة أقسام مختلفة، وهي:

1. العواقبية Consequentialism: إن النفعية Utilitarianism تؤيد المنظومة الأخلاقية للعواقب، في حين تتعارض مع المنظومة الأخلاقية للنوايا. وحقيقة، فإن من الصعب تصور وجود أي شكل من أشكال الأخلاقيات العامة لا يأخذ العواقب بعين الاعتبار. وتنبع مشكلة النفعية Utilitarianism هنا من التعارض بين فكرة كانط عن الفرد، وصعوبة حماية هذا الفرد في نطاق عواقبي Consequentialist محض خارج إطار نموذج مبني على أساس الحقوق.
2. الرعاية الاجتماعية Welfarism: لا تأخذ النفعية Utilitarianism بعين الاعتبار سوى نوعاً واحداً من المعطيات، ألا وهو القائم على الرعاية الاجتماعية Welfarism. وتنبع مشكلة النفعية Utilitarianism في هذا المقام من حقيقة أن هناك دوافع أخلاقية–سياسية هامة تختلف عن دوافع الرعاية الاجتماعية Welfarism.
3. تعظيم المنفعة Maximization: النفعية Utilitarianism هي نظرية أخلاقية تضخم، على سبيل المثال، المجموع الجبري للملذات والآلام التي تعود علينا كنتيجة لفعل ما، وتكمن المشكلة هنا في القيود التي يبدو من المناسب فرضها أحياناً على كل تعظيم Maximization، وينطبق في هذا السياق مثال أولوية الحرية لدى راولز Rawls.
4. التناظر Symmetry (مقارنة بمبدأ النفعية Utilitarianism): إنّ لخيارات كل شخص القيمة ذاتها، فغالباً ما يفسر النفعيون هذه المسلمة على أنها نتيجة لخيار افتراضي من قبل شخص محايد ونزيه، وتعزى المشكلة هنا

إلى حقيقة أنه، في بعض الأحيان، يبدو أن بعض الخيارات (كتلك المتعلقة بالحقوق الفردية) بحاجة لحماية من نوع خاص.

وليس من الصعوبة بمكان أن نلاحظ بأن للنفعية مسألتين مفتوحتين على الأقل، قوم راولز بتسليط الضوء عليهما، فمن جهة، تتجاهل النفعية Utilitarian-ism الحقوق الفردية أحياناً باسم المنفعة العامة، ومن جهة أخرى، يبدو أنها لا تستوعب فكرة التوزيع العادل ذاتها بالشكل الصحيح، بدءاً من حقيقة أن رؤية النفعية Utilitarianism تجازف بمكافأة أشخاص على حساب آخرين (طالما أن المجموع الجبري للمنافع في أقصاه). ومن هنا باتت الفكرة الرئيسية للنفعية Utilitarianism باعتبارها نظرية في العدالة التوزيعية موضع شك من قبل راولز ومن بعده، وهي التي تقول بأن مبادئ الحرية، والإقرار بالمزايا والحقوق لا تعني شيئاً إلا إذا -وفقط إذا- قامت بتعزيز المجموع الكلي للمنفعة. وقد لفت راولز النظر إلى أن الفروقات الفردية لا تؤخذ على محمل الجد على هذا النحو، حيث إن التلبية القصوى للخيارات -وفقاً لراولز- قد تصلح على صعيد الفرد الواحد Intra-personal، لكنها لن تصلح على الصعيد البيْن-فردي Inter-personal. وينطلق الانتقاد الموجه للنفعية هنا في أنها تنقل على نحو غير ملائم مبدأ الرعاية Prudence المناسب للأفراد إلى الإطار المجتمعي.

ويجدر القول إن مذهب الرعاية الاجتماعية Welfarism وتحقيق تعظيم المنفعة Maximization يتيح بالنتيجة تبنِّي مهام عديدة للرعاية الاجتماعية إحداها وأكثرها شهرة هي النفعية Utilitarianism. والحقيقة أن كثيراً من الانتقادات التي ظهرت في السنوات الأخيرة اعتمدت على نوع المهمة المختارة مسبقا، كنوع المنفعة المعتمدة (رتائبية Ordinal أم عددية أصلية Cardinal)، أو على قبول/ عدم قبول معيار مقارنة ما بين الأشخاص Interpersonal للمنفعة. وفي سبيل للتبديه القياسي Standard Axiomatization للأمور تتبنى النفعية Utili-tarianism طريقة المنفعة العددية Cardinal ومعيار مقارنة ما بين الأشخاص Interpersonal للمنفعة (صن Sen 1976؛ مافّيتونيه، 1982 Maffettone 1992).

وفي نهاية المطاف، ليس من الواضح ما هي الطريقة التي يمكن فيها للنفعية أن تحقق نتائج منسجمة مع النظرية ولها علاقة بالتوزيع الأمثل للسلع والخدمات، حتى وإن قبلت على المستوى النظري نوعاً محدداً من مهام الرعاية الاجتماعية

Welfarism. وكما سبق أن لاحظ الكثيرون ومن بينهم دوركين Dworkin 2000))، فقد يحصل أن يستخلص اثنان من النفعيين نتائج مادية متعارضة فيما بينها منطَلقيْن من النواة النظرية نفسها.

ج. مبادئ العدالة عند جون راولز

The Principles of Justice of John Rawls

لقد سبق لنا توضيح أهمية عمل راولز في مناقشة موضوع العدالة التوزيعية (راولز 1999، 1994، Rawls 2008؛ ومافّيتونيه Maffettone 1982، 2010أ، 2010ب؛ وفريمان Freeman 2007؛ وريتشاردسون و ويتمان Richardson & Weithman 1999)، ويشير الطرح الرئيسي في نظرية العدالة بصفتها إنصافاً، إلى عقد اجتماعي افتراضي، حيث يتم اختيار مبادئ العدالة بالوضع الأصلي Original Position، ويختار الأطراف المتعاقدون في هذا الوضع الأصلي Original Position مبادئ العدالة من وراء «حجاب كثيف من الجهل» A Thick Veil of Ignorance لا يتيح لهم معرفة أنفسهم، أي وضعهم المحدد، وقدراتهم ومواهبهم، والأهم من ذلك «خططهم الحياتية» و«مفاهيم الخير لديهم». غير أن الأطراف المتعاقدين عقلانيون بالمعنى القياسي للكلمة كما ورد في النظرية الاقتصادية، وتحركهم دوافعهم نحو السعي لتحقيق مصالحهم الشخصية في نظام تحكمه النزاهة المتبادلة وغياب الحسد. ويقترب هذا الدمج بين العقلانية الفردية وحجاب الجهل من قرار أخلاقي غير منحاز بطابع كانطي (بمعنى كون المرء يجهل حقيقة نفسه، فيكون أكثر ميلاً للتساوي بالآخرين). ويقاس هذا الطابع من حيث الثروات الاجتماعية الأساسية كالثراء، والدخل، والرفاه، والفرص، والحريات والأسس الاجتماعية لاحترام الذات. وبذلك فإن مبادئ العدالة التي يتم اختيارها تعنى بالمؤسسات الرئيسية وليس بحياة الأفراد. ومن المهم أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار أنه وبمجرد أن يقوم الأطراف باختيار المبادئ، لا بد من مقارنتها مع أحكامنا البديهية فيما يسمى بـ «الموازنة التأملية» Reflective Equilibrium. ولا بد أن تضمن نتيجة هذا الإجراء للأساس النظري الأمثل لاستقرار المؤسسات على المدى الطويل (دانييلز Dan- iels 1989؛ وفريمان Freeman 2003؛ 2006أ؛ 2006ب؛ ومافّيتونيه

2010 ،Maffettone 1982أ؛ 2010ب؛ وبودج Pogge 1989).

ويرى راولز انطلاقاً من هذه الفرضيات أن الأطراف يختارون مفهوماً خاصاً للعدالة يستند إلى مبدئين:

1. لكل شخص حق متساوٍ في النظام الشامل والموسع للحريات الأساسية المتساوية بما يتفق مع نظام مشابه لـ«الحرية للجميع»؛
2. أ. لا بد أن تكون جميع المناصب والوظائف الاجتماعية مفتوحة أمام الجميع في جو من تكافؤ الفرص؛
3. ب. لا بد أن تبنى المساواة الاجتماعية والاقتصادية بما يضمن أكبر قدر من الاستفادة للفئات الأقل حظاً.

ومن بين هذين المبدئين وفقا لراولز توجد أولوية للمبدأ الأول على الثاني، وبأولوية الشق الأول (2-أ) من المبدأ الثاني أعلاه على شقه الثاني (2-ب)، ويجعل هذا من الصعب تقييم الأهمية المتبادلة لكل من المبدئين السابقين في فهم العدالة التوزيعية عند راولز. فالأول هو مبدأ الحرية لجميع المواطنين، وليس من الواضح هنا كيف يمكن لهذه الحرية المطلقة أن تراعي المقايضة trade-off بين الحريات المختلفة؛ بمعنى إلى أي مدى يمكن لتوسيع نطاق حرية ما أن يعوض عن التضحية بإحدى الحريات الأخرى. ويحرص راولز حرصاً شديداً على المعنى الجوهري للحريات، فليس المهم بنظره وجود قائمة موثوقة بالحريات وحسب، بل وضمان قيمة معينة فاعلة للحرية. ويحمي مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين من أي تفاوت غير مبرر. وبهذا فهو يقيهم من الآثار السلبية لليانصيب الاجتماعي Social Lottery (أي العائلة التي يولد فيها الفرد)، واليانصيب الطبيعي Natural Lottery (أي المهارات التي يحظى بها الفرد). فالمبدأ الأول ومبدأ تكافؤ الفرص معقدان ومثيران للجدل (مافّيتونيه Maffettone 2010أ)، ومما لا شك فيه أن النقاش النقدي الأوسع قد دار بخصوص الشق الثاني من المبدأ الثاني أو «مبدأ الاختلاف».

والحقيقة أن أكثر طروحات راولز عرضة للنقاش الناقد هو مبدأ الاختلاف Principle of Difference (صن Sen 1976؛ وكوهين Cohen 1997؛ وهارساني Harsanyi 1988). وتهتم الاعتراضات في المقام الأول بقدرة راولز للى اشتقاق هذا المبدأ من حجة الوضع الأصلي Original Position Argu-

ment. وعلى وجه الخصوص، فقد انتقد كثير من الكتاب الطريقة المحددة التي يُطرح بها هذا الاشتقاق بصورة نظرية للاختيار العقلاني (هير Hare 1973؛ وباري Barry 1996؛ وهارساني Harsanyi 1988). وبالواقع، فإن راولز يتبنى (على ما يبدو) نموذج نظرية الاختيار العقلاني في حالة من عدم اليقين لاختيار المعيار المسمى بالمبدأ الأعظم / الأدنى Maximin، الذي سيتم ربطه لاحقاً بمبدأ الاختلاف. ومن هذا المنطلق، يبدو أن نوعين من الاعتراضات قياسيان. فمن جهة، يتساءل البعض فيما إذا كان نموذج الوضع الأصلي Original Position قادراً بالفعل على اختيار مبدأ الأعظم / الأدنى Maximin كبديل عن بقية الاحتمالات المنافسة الممكنة، وأحدها على سبيل المثال مبدأ المنفعة المتوسطة Average Utility. ومن جهة أخرى، يثار التساؤل هل يمكن اشتقاق ببدأ الاختلاف Principle of Difference من المبدأ الأعظم / الأدنى -Max imin؟ ويمكن الرد على مثل هذه الاعتراضات من خلال بعض الحقائق المبسطة عن اشتقاق راولز لمبدأ الاختلاف Principle of Difference (ستراسنيك Strasnick 1976؛ ماڤيتونيه Maffettone 1982؛ سن Sen 1976)، غير أن المشكلة تظل قائمة على الرغم من محاولات راولز نفسه بالعودة للموضوع عن طريق فصل مبدأ الاختلاف Principle of Difference عن المبدأ الأعظم / الأدنى Maximin (راولز Rawls 2006، ماڤيتونيه Maffettone 2010أ). خلاصة القول، يمكننا التأكيد أنه يجب أن يتم الخلط بين مبدأ الاختلاف -Prin ciple of Difference والمبدأ الأعظم / الأدنى Maximin، لا لشيء، إنما لأن الثاني يبدو مجرداً لدرجة عالية مقارنة بأوضاع العالم الواقعي.

كما أن هناك طريقة أخرى تختلف عن طريقة التّبديه Axiomatization، وبشكل عام، عن تلك التي تدافع عن مبدأ الاختلاف Principle of Difference أو تهاجمه انطلاقاً من كونه مشتقاً من الوضع الأصلي Original Position. وتستند هذه الطريقة البديلة إلى الحجة الأخلاقية البديهية التي تقف في صف مبدأ الاختلاف، وفي الوقت ذاته في صف المفهوم العام للعدالة الذي يطرحه راولز في الفصل الثاني من كتاب نظرية في العدالة A Theory of Justice (كيمليكا Kymlicka 1990).

ولفهم الكيفية التي تعمل بها الحجة البديهية Intuitive Argument، لا بد من الانطلاق من مفهوم كانطي للمساواة كما يدعوه راولز، حيث يصبح هذا المفهوم

الكانطي للمساواة نواة لنظرية العدالة التوزيعية، وهو اتفاق غير قائم على المصلحة المتبادلة بل احترام إرادة الأفراد بصفتهم أشخاصاً أحراراً ومتساوين. وتكمن أولى نتائج هذا التحوّل من الناحية التأسيسية في التخلي عن السعي وراء حجة إجرائية بحتة لصالح مبدأ الاختلاف. إذ تبدو محاولة إضفاء الصبغة الإجرائية -ولو بشكل أكثر عمومية- على اختيار المبادئ عبر الوضع الأصلي Original Position محاولةً أقل ما يُقال فيها أنها غير مكتملة. وذلك لأن افتراض كانط حول الطبيعة الأخلاقية للأشخاص هنا، هو افتراض جوهري لا إجرائي.

ونظراً للارتياح المبدئي للمساواة، فثمة حل سهل وفوري لمشكلة التوزيع المجتمعي؛ إذ يكفي تبني المساواتية الخالصة Egalitarianism لتبديد أي مبرر للاعتراض. لكن راولز لا يقبل بهذا الحل، وكما رأينا سابقاً، فهو حلٌّ لا يعمل كما يجب. ولكي نفهم السبب، يمكننا أن نبدأ من تصور راولز للمؤسسات الرئيسية لمجتمع ما في ضوء التعاون، فهو يرى بأن المؤسسات هي عبارة عن بُنى غايتها تحقيق المنفعة المتبادلة. ومن هذا نستنتج أن المساواتية الخالصة أو المطلقة Egalitarianism لن تكون كافية، لأنها قد تستثني بعض الحلول المؤسسية التي تعود بالمنفعة على الجميع (أي تلك التي تنطبق عليها أمثلية باريتو Pareto-Optimal). وقد تلغي المساواتية الخالصة Egalitarianism حقيقة الحوافز الاجتماعية والاقتصادية، مما يؤدي إلى نقصان مجموع الثروات الأساسية التي يتم توزيعها. ويقوم مبدأ الاختلاف Principle of Difference -والمفهوم العام للعدالة باعتبارها إنصافاً- على هذا التوازن بين المساواة واللامساواة، أو بالأحرى بين الفاعلية والإنصاف.

تعد الحوافز الاقتصادية ضرورية لزيادة الإنتاج، بل لا غنى عنها لفاعلية النظام نفسه، إذاً فلا بد من اختيار توازنات أكثر فاعلية من التوازن المتأتي من المساواتية الخالصة Egalitarianism. وينبع مبدأ الاختلاف Principle of Difference من ضرورة اختيار التوازن الأكثر ملاءمة من بين هذه التوازنات الفاعلة، من حيث المعايير المؤسسية طبعاً. والتوازن الملائم هو بالضرورة ذلك الذي يعوّض الأخلاق السياسية Political Morality للمساواة، أي المسلمة الكانطية التي سبق تناولها أعلاه.

للذلك تختار الحجة البديهية المبنية على مبدأ الاختلاف Principle of Difference توازناً غير مستقر بين كل من الكفاءة الاقتصادية-Economic Ef-

ficiency والمساواة السياسية. ومن هنا تنبع فكرة حق الفيتو للفئات الأكثر حرماناً فيما يخص التوزيع. إلا أنه لا ينبغي أن نأخذ هذا الحق على محمل واقعي؛ حيث يمكن ترجمة حق الفيتو هذا في قاموس راولز على أنه ضرورة التبرير الأخلاقي لكل توزيع غير عادل للثروات الاجتماعية الأساسية في ضوء مصالح من يسوء وضعه. وبذلك يكون عدو العدالة هو كل ما لا يمكن تبريره، أو – بتعبير راولز – أي توزيع "عشوائي من منظور أخلاقي". فيرى راولز على سبيل المثال أنه لا يمكن تبرير الامتياز الطبقي، ولا حتى اعتبار الموهبة الفردية مستقلة عن البنية الأساسية للمجتمع، وبالتالي أنها حقّ لمطالبات من نوع خاص (فمن يمتلك قدرات خاصة يحق له الحصول على حصة أكبر من الثروات الأساسية، إذا –وفقط إذا– سخّر قدراته لخدمة المجتمع بدءاً بالمحرومين).

وهكذا يقترح مبدأ الاختلاف Principle of Difference تعظيم Maximize توقعات الأشخاص الأقل حظاً من الثروات المجتمعية الأساسية. ومن المفروض أنه يمكن وضع مؤشر لتلك الثروات، وأن يكون من الممكن كذلك قياس وضع المحرومين وفقاً لهذا المؤشر.

ويكمن أحد العناصر الجوهرية لفهم مبدأ راولز الثاني في مركزية البنية الأساسية، ففي كتابه نظرية العدالة A Theory of Justice، لا يُعنى راولز بالتوزيع العادل بشكل عام، بل يُعنى بالتوزيع الذي يعتمد على نظام مؤسسي محدد فقط، فهو يرى أن مبادئ الأفراد التي تحدد خياراتهم الاقتصادية–الاجتماعية تختلف عن مبادئ المؤسسات.

ويُعدّ هذا النوع من الطروحات مثيراً للجدل، ولقد رأى ج. أ. كوهين G. A. Cohen في طرح راولز السابق شيئاً من عدم التناسق، فلا يُعقل من وجهة نظر كوهين أن يوجد نظام اجتماعي يفكر فيه الأفراد بطريقة وتتصرف فيه المؤسسات بطريقة أخرى، ويعتقد كوهين أن الأفراد الذين تحركهم المصلحة الشخصية ممن يتمتعون بعقلية رأسمالية، لن يكونوا مؤهلين لتسيير نظام اجتماعي يتمحور حول حماية المحرومين، ومن أجل أن يتمكن هذا النظام من العمل فعلياً، فلا بد أن يتشارك الأشخاص المكونون له بأخلاقيات المساواة Egalitarian Ethos منذ البداية.

يوجه كوهين انتقاده هنا لطبيعة حس العدالة عند راولز، ويمكن محاولة الرد على هذا الانتقاد بطريقتين؛ الأولى والمباشرة هي القول بأن من مصلحتنا جميعاً أن

نحافظ على تعددية قوية، وبأن اللاأحديّة Antimonismo (وهي بنية أساسية مقابل الأفراد) عند راولز تسهم في التأكيد على التعددية، أي أننا بعبارة أخرى لا نحبذ وجود مجتمع يُلزم فيه الجميع بطريقة التفكير نفسها لتحقيق شكل معين من أشكال العدالة التوزيعية، حتى وإن تبين بأن هذه الطريقة مستمدة بشكل كبير من أخلاقيات مساواة Egalitarian Ethos يمكننا أن نتقاسمها جميعاً.

أما الطريقة الثانية فتعتمد كثيراً على ضرورة دمج المبدأ الأول وشقي المبدأ الثاني في نظام واحد. فمن خلال ضرورة حماية الحريات السياسية المتساوية، ومن خلال المجهود الذي يضمن حق الجميع بتقلد المناصب الاجتماعية المهمة، وبمساعدة مبدأ الاختلاف Principle of Difference الذي يحمي الأكثر ررماناً، فإن راولز يقوم بخلق نظام عدالة توزيعية مساواتيٍ Egalitarian System of Distributive Justice إلى حد كبير. وسيصبح هذا النظام –إذا ما ثبت عدله– مستقراً أيضاً مع مرور الوقت ولأسباب وجيهة، بمعنى أنه سيرسخ بطريقة أو بأخرى في وجدان الأفراد كما يتصورهم راولز. ولإعادة صياغة ما قاله راولز، نقول إنه سيحدث في المجتمع الجيد التنظيم بصورته هذه أن يكون لجميع المواطنين رغبة قوية وفاعلة في الغالب للتصرف بما ينسجم ومبادئ العدالة.

ثالثاً: الانتقادات الموجهة لراولز

Critique to Rawls

سنناقش فيما يلي ثلاثة أنواع من الانتقادات الموجهة لراولز، حيث سنتناول انتقادات نوزيك Nozick بشيء من التفصيل، في حين سيكون الحديث عن انتقادات كل من صن Sen ودوركين Dworkin مقتضباً. ومن نافلة القول أن نذكّر هنا بأننا لسنا بصدد استعراض مفصل لتلك النظريات، بقدر ما يهمنا أن نفهم المعنى العام لها ليتسنى لنا أن نلمس إسهاماتها في موضوعات العدالة العالمية Global Justice. وستتضح طبيعة هذه الإسهامات فيما يلي من فصول الكتاب. أما الآن فيكفي العلم بأن الليبرتارية Libertarianism تقف وراء الكثير من السياسات المؤيدة للسوق Pro–Market Politics والتقشف المدعومة من قبل المنظمات العابرة للقارات (صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي)، أما منهج صن Sen فيغلب توظيفه عادة في السياسات المؤيدة لتقديم المساعدات

للدول النامية، في حين يسهم منهج دوركين Dworkin في فهم طبيعة مسؤوليتنا تجاه الأقل حظاً.

أ. الليبرتارية Libertarianism

لفهم نظرية راولز حول العدالة باعتبارها إنصافاً Justice as Fairness، يجدر لنا الاطلاع على الانتقادات الرئيسية التي طالتها، وعلى رأسها الانتقاد للذي توجهه الليبرتارية Libertarianism. ونعني بالليبرتارية Libertarian-ism هنا نظرية روبرت نوزيك Nozick Robert في العدالة والتي توصل إليها انطلاقاً من نقده الموجه لراولز. ويقدم نوزيك في كتاب الفوضوية والدولة والطوباوية Anarchy, State and Utopia مخططاً لنظرية حول عدالة مبنية على مفهوم الاستحقاق Entitlement (نوزيك Nozick 20000؛ بول Paul 1981؛ بيلّيغرينو وسالفاتوريه Pellegrino & Salvatore 2007). تفترض تلك النظرية للعدالة التوزيعية رؤيةً نظرية-سياسية تركز بشدة على حرمة الحقوق الفردية، وتبرير جزئي للدولة ضد الطروحات الفوضوية، ولكن دولة الحد الأدنى فقط Minimal State، إضافة إلى مشروع نسخة أصيلة عن الطوباوية بطابع تحرري. وأكثر ما يهمنا في هذا العمل هو الفصل السابع تحديداً، ويقدم نوزيك في الجزء الأول منه نواة نظريته في العدالة، ويقدم في جزئه الثاني قراءة نقدية دسمة لراولز.

ويتسم الجزء النقدي من نظرية نوزيك حقيقةً، بأنه عامٌ في الغالب ويطال جميع النظريات السياسية للعدالة التوزيعية "القائمة على النماذج أو الأنماط" (بالإنجليزية Patterned)، أو تلك المبنية على مبادئ الوضع النهائي (في الإنجليزية End-State)، وعادة ما تملأ نظريات التوزيع المنمَّط الفراغات المقطعة في عبارات مثل "لكلٍ حسب ..."؛ حيث يمكننا أن نفكر في كلمات عديدة من شأنها أن تكمل العبارة مثل ."لكلٍ حسب استحقاقه"، أو"حاجته" أو حتى "معدل ذكائه". وتميل هذه النظريات نحو وضع نهائي، بمعنى أنها تتخيل توزيعاً مقرراً سلفاً مرة واحدة وإلى الأبد، لكن نوزيك Nozick يرى أن أي حلٍ من هذا النوع، سواء أكان الحل الذي يقدمه راولز أم الحل الذي تقدمه النفعية Utilitarianism أو أياً كان، هو حل غير معقول. ففي الحقيقة لا يصح أن تفهم مبادئ التوزيع بصفتها مبادئ قائمة على الوضع النهائي، وذلك لأنه يُفترض بها بدلاً من ذلك أن تأخذ بالحسبان التاريخ السابق الذي أدّى لطريقة توزيع معينة دون أخرى، وطرح نوزيك

Nozick في هذا الشأن واضح جداً، فيكفي مثالاً على ذلك أن نستحضر توزيع العلامات بعد امتحانات نهاية العام الأكاديمي؛ فهل سيكون من المنصف توزيعها وفقاً لمعيار محدد مسبقاً لا يأخذ بعين الاعتبار أداء الطالب أثناء العام الدراسي وفي بقية الامتحانات؟ قياساً على ذلك – يقول نوزيك – لا يمكن تصور القيام بتوزيع عادل بصرف النظر عن أداء الأفراد في أثناء العملية الإنتاجية كلها.

ويلقى هذا الاعتقاد ما يدعمه في الفكرة المحورية لكتاب نوزيك، وهي أن الحرية عادة ما تخلّ بالأنماط Patterns، مولدة نوعاً من الصراع الدائم بين المبادئ المحتملة القائمة على الأنماط من جهة، وضرورة السماح للبالغين بصفقات تبادلية طوعية وبالتراضي فيما بينهم من جهة أخرى. وبعبارة أخرى، أياً كان التوزيع الأمثل من منظور النمط المرجعي Reference Pattern، فليس بوسع المرء إلا أن يرى بأنه يُفصّل الإرادة الحرة للأفراد على مقاساته الخاصة[2] أسوة بسرير بروكست The Procrustean Bed. ويقدم نوزيك لهذا الطرح مثالاً في غاية للروعة عن لاعب كرة السلة الأمريكي الشهير ويلت تشامبرلين Wilt Cham–berlain، وخلاصته أن المشاهدين مستعدون للمساهمة في ثراء تشامبرلين بأموالهم الخاصة وبشكل طوعي وعفوي (بشراء التذاكر، ومشاهدة التلفاز)، لكن هذا لا يعادل أن تُؤخذ أموال تشامبرلين – بواسطة الضرائب والدولة– وتنفق في وجوه أخرى حتى وإن كانت نبيلة، وهي في الحقيقة وجوه لم يكن من دفع على استعداد للإنفاق فيها طواعية على الإطلاق. يُستنتج من ذلك بأن الامتثال للمبادئ القائمة على نمط أو نموذج ما يعادل انتهاكاً مستمراً لحقوق الأفراد، تلك الحقوق التي يتخذ نوزيك من حرمتها قاعدة لتنظيره السياسي.

نظراً لعدم معقولية النظريات التوزيعية القائمة على الأنماط وعلى الوضع النهائي، يرى نوزيك أن هناك حاجة لنظرية تاريخية للتوزيع، أي نظرية تأخذ بعين الاعتبار التطورات التي سبقت العملية الإنتاجية والتي تتولد منها الحاجة التوزيعية التي

2 [تلفت نظر القارئ إلى أن المؤلف يستعين لوصف هذه الطريقة بأسطورة "سرير بروكوست" The Procrustean Bed وبالإيطالية Gabbia di Procuste، وهو يمثل إحدى الشخصيات الأسطورية اليونانية القديمة. وتقول الأسطورة بأن بروكوست هذا كان عملاقاً اعتاد وضع سريره في الطريق العام. وكان كلما مرّ به أحد المارة استوقفه وأمره أن يستلقي في سريره لكي يطابق أبعاد جسده بأبعاد السرير. فإن قصرت قامته عن طول السرير مثلاً، راح يشد أطرافه غير عابئ بأن تتخلع مفاصله أو أن ينزع أحد أطرافه أو أن يموت. وإن طالت قامته عن طول السرير، بدأ بتقطيع أوصاله وهكذا. بمعنى أنه كان يشذب أطراف الأشخاص على مقاس سريره الخاص. ومن هنا ارتأيت أن أترجم وصف "سرير بروكوست" الذي استخدمه الكاتب بالعبارة الواردة أعلاه].

تُعنى بمعاملة كل حالة على حدة، ويجدر بالنظرية التاريخية المنشودة ألا تنتهك حقوق الأفراد بعكس النظريات التي تم انتقادها. إن النظرية التاريخية للتوزيع التي يفضلها نوزيك، كما أشرنا سابقاً، هي نظرية الاستحقاق Entitlement Theory، وتقدم هذه النظرية طريقتين لحيازةٍ قانونيةٍ لملكيةٍ ما؛ الطريقة الأولى هي اكتساب ملكية أصلية، والطريقة الثانية هي نقل تلك الملكية قانونياً. وتكتمل هذه النظرية بإجراءٍ يضمن استرجاع الحقوق في مظالم سابقة. ويكون الكسب مشروعاً إذا –وفقط إذا– تحقق بإحدى هذه الطرق الثلاث.

إن الانتقاد الموجه لراولز في الجزء الثاني من الفصل السابع من كتاب الفوضى والدولة والطوباوية Anarchy, State, and Utopia (نوزيك Nozick 2000) يفترض مسبقاً كلاً من الجانب السلبي pars destruens والجانب الإيجابي pars construens من الطرح السابق. وإن مبادئ العدالة عند راولز تعدّ في الواقع منمّطة وبوضعية نهائية. إذ يرى نوزيك أن "حجاب الجهل" ذاته Veil of Ignorance –وهو ركيزة أساسية في طرح راولز– يستبعد احتمالية نظرية تاريخية للتوزيع كنظرية الاستحقاق. وبالتالي يولد الانتقاد بانعدام البعد التاريخي Ahistoricity لراولز، كما يميل نوزيك للاعتقاد، على نحو مثير للاهتمام وقلّما يلفت الأنظار، بأن إجرائية راولز Proceduralism – التي يطمح عن طريقها الوضع الأصلي Original Position لبناء نموذج عدالة أشبه بحالة من العدالة الإجرائية– تتعارض بشكل طبيعي مع فكرة مبادئ الوضع النهائي، والتي تبقى بدورها من أساسيات منهجية راولز. ولا بد من القول هنا أنه وعلى الرغم من ملاحظات نوزيك Nozick، فلا تزال صفة انعدام البعد التاريخي Ahistoricity المزعومة في نظرية راولز التوزيعية بحاجة لإثبات، وذلك نظراً لمركزية البنية المؤسسية في نموذج راولز.

ينتقد نوزيك على وجه الخصوص فرضية المساواة التي تعتمد عليها الحجة للبديهية عند راولز كما رأينا سابقاً، كما ينتقد بشكل عام البرهان المعياري Cri-terion Evidence الذي يعد حجر الزاوية في نظرية راولز في التوزيع، والذي يستند بالدرجة الأولى إلى قناعتين راسختين عند راولز؛ حسب القناعة الأولى يعتمد التوزيع على فكرة أن التعاون أمر ضروري للتقدم، ووفقاً للقناعة الثانية فمواهب الأشخاص ليست فردية خالصة بل جماعية بشكل ما.

وينتقد نوزيك بشدة هذين الافتراضين المتعمقين عند راولز؛ ففيما يتعلق بالافتراض

الأول يرى نوزيك أن المنتَج الذي يتم توزيعه ليس جله ثمرة الزيادة في التعاون –وهو ما يمكن توقعه كنتيجة لتوزيع متساوٍ– بل جزء من المنتج يعتمد على تلك الزيادة فقط. ويستنتج من ذلك بأنه لا يفترض توزيع كامل الكعكة الاجتماعية على طريقة المنّ الإلهي، أي دون أخذ المساهمات الفردية بعين الاعتبار، بل فقط ذلك الجزء الذي يثبت اعتماده على زيادة الناتج المرتبطة بالتعاون. ويرى نوزيك، قبل كل شيء، أنه لا يمكن لمبدأ الاختلاف Principle of Difference أن يؤدي إلى تقديم شروط منصفة للتعاون بين الأطراف كما يدعي راولز، وذلك لأنه لا يمكن القول بأن من هم أقل موهبة يقدمون –عبر مبدأ الاختلاف– شروط تعاون منصفة لمن هم أكثر موهبة، وذلك لأن المبدأ الأعظم / الأدنى Maximin معيار اختيار مجحفٌ جداً بحق الأكثر موهبة.

ويثير نوزيك في النقطة الأخيرة حجة مهمة في نقد راولز، ألا وهي الحجة الموجهة دد طرح الـ"بديهية" عند راولز، والتي يقوم فيها اليانصيب الطبيعي –Natural Lottery– كما سبق أن رأينا– بمكافأة أصحاب المواهب الخاصة بطريقة "عشوائية من منظور أخلاقي". وتبين قراءتي لراولز، بما يتفق مع جزء مما جاء في الانتقاد السابق، أهمية هذا الافتراض الراولزي في التوازن العام لنظرية العدالة باعتبارها إنصافاً Justice as Fairness، ويجدر القول هنا بأن نوزيك كان من السباقين في إدراك هذه الأهمية في سياق الطرح العام لراولز؛ فهو يرى أن راولز – في مناقشته لتأويلات المبدأ الثاني– يغالي في إهمال التأويل المرتبط بالحرية الطبيعية؛ فليس المهم فقط أن يمتلك المرء موهبة ما، بل لا بد أن تكون لديه الرغبة باستثمارها، وهو ما يغفله راولز. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التدخل في المواهب، واستغلال الأفراد للصالح العام –كما يريد مبدأ الاختلاف– يبدو تدخلاً سافراً وينطوي على احتمالية انتهاك كبير ودائم لحقوق الأفراد. وأخيراً، إن الحجة المضادة للمواهب هي بشكل غير مباشر حجة مضادة للحوافز الاقتصادية التي يرغب راولز أيضاً بحمايتها.

وعوداً على هذه النقاط جميعها، يمكن إظهار كيفية تقصير نوزيك Nozick في الإحاطة بالمظاهر العلائقية Relational لنجاح بعض أفراد مجتمع ما؛ إذ لا يمكن إنكار أهمية الفروقات الشاسعة في الثروات الأساسية بين أفراد أي مجتمع تاريخي من ناحية الاستقرار العام على سبيل المثال، يضاف إلى ذلك أنه وفي ظل نموذج مغرق في الفردية individualist، يتم إغفال أهمية المحيط

الذي يتم العمل داخله. والواقع أن أهمية التعاون لا تعتمد على مساهمته المباشرة في الإنتاج العالمي، بل على حقيقة أنه لا يمكن تقييم المواهب الفردية بسهولة بشكل مستقل عن السياق المجتمعي. وأخيراً، فإن نوزيك Nozick لا يدرك القيمة السياسية للمساواة بثرائها الرمزي كاملاً.

ب. منهج القدرات Capability Approach

لعل أمارتيا صنAmartya Sen هو أول من صاغ النهج المبني على القدرات عام 1982، وذلك انطلاقاً من نقد رؤية العدالة التوزيعية عند راولز (ثم ما لبثت أن توسعت به مارثا نوسبام Martha Nussbaum). وتنطلق الفكرة الرئيسية من الاعتقاد بأن توزيع الثروات المجتمعية الأساسية على طريقة راولز غير كافٍ، إذ يصرّ صاحب نظرية القدرات على العلاقة الحتمية بين الثروات الأساسية والأفراد، فالمهم بعبارة أخرى ليس مجرد توزيع الثروات الأساسية وحسب، بل واستغلالها بالشكل الصحيح من قبل الأفراد القادرين على الوصول إليها. ويتضح الأمر أكثر إذا ما تصورنا توزيعاً متساوياً إلى حدٍ ما للثروات المجتمعية الأساسية، ثم تخيلنا كيف لشخص من ذوي الاحتياجات الخاصة أن يستفيد من تلك الثروات (أو آخر يعاني إعاقة ما تحول دون أن يستفيد من تلك الثروات بالشكل المناسب)، ويثير الموضوع ذاته جدلاً أكبر في حال هدف –على طريقة راولز– إلى توزيع الثروات الأساسية بين أفراد "طبيعيين" قادرين على التعاون. ففي هذه الحالة يُفترض أن يكون المرء قادراً على وضع قائمة بالثروات الأساسية التي يعد الحصول عليها أهم بكثير من تلك التي تتطلب توجيه قدرات أفراد المجتمع، ويفترض أن تكون صعوبة تقديم قائمة من هذا النوع بادية للجميع، عدا عن مخاطر الوصاية التي تنطوي عليها تلك القائمة، وفيما يتعلق بالأفراد الذين لا يتمتعون بأهلية طبيعية، فيفترض راولز مبدأ إعادة توجيه Redress يوازن منطلقاتهم قدر الإمكان.

ولا يكتفي أمارتيا صن Amartya Sen في كتابه الأخير فكرة العدالة (2010) The Idea of Justice، بانتقاد راولز والآخرين وحسب، بل يطرح نظرية جديدة للعدالة تصطدم مع التقليد السائد، ويغطي كتاب صن مساحة واسعةً جداً، ويتناول نظريات مختلفة في العدالة، وعلى الرغم من ذلك، فلا شك أن التقليد السائد بالنسبة لصن يتمثل بفكر راولز بالدرجة الأولى، لذا يبدو من المناسب

أن ننظر لهذا الكتاب باعتباره محاولة طموحة لصياغة نهج بديل لنظرية راولز في العدالة باعتبارها إنصافاً Justice as Fairness، ويحاول صن بطريقة أو أأخرى أن يكرر مع راولز ما فعله هذا الأخير حين نجح بانتقاد النفعية Utili-tarianism وخروجه بنظرية جديدة. والواقع أنّ صن يعترف بفضل راولز في وضع نظرية العدالة الأكثر تأثيراً في وقتنا الحاضر (المرجع نفسه، ص59)، كما أنه يخصص الفصل الثاني من كتابه لنقد الفلسفة السياسية لراولز، ولهذا السبب يبدو من الطبيعي أن يكون معيار نجاح كتاب صن هو نجاح محاولته في انتقاد راولز والتفوق عليه. ولو طُرح عليّ السؤال فيما إذا كان قد نجح في ذلك حقاً، فسيكون جوابي دون أدنى شك بالنفي! غير أنه نفيٌ جزئي؛ حيث يثير صن كثيراً من الحجج النقدية ضد راولز، وقد كان بعضها مقنعاً. وانطباعي الشخصي باختصار، هو أن الحجة الرئيسية التي يثيرها صن ضد راولز –ألا وهي حجة القدرات ضد الثروات الأساسية– لا تصلح، إلا أن هناك حججاً جانبية أخرى أكثر قبولاً، أقلّه تتطلب تعديلاً في نموذج راولز.

ويقدم صن Sen طرحه الرئيس بالإشارة إلى الثقافة الهندية التقليدية، وباستعماله مصطلحات من اللغة السنسكريتية يُعرّف نسخته من نظرية العدالة بمصطلح «نايا» Naya، ليضعها مقابل نسخة راولز «نيتي» Niti، ويرى صن بأن نهج راولز المتمركز حول «نيتي» Niti يوغل في المؤسسية، ولهذا ينتهي به الأمر إلى إهمال الإشارة إلى السلوكيات الفعلية للأفراد، وبالتالي يفضل صن النهج المتمركز حول «نايا» Naya، حيث أن «ما يحدث للناس «what happens to people يُمثّل جوهراً لنظرية في العدالة، ومن هنا يعاود صن توجيه الانتقاد القديم ذاته للثروات الأساسية عند راولز، ويعيد تقديم الطرح القائم على القدرات. وكما سبق لي القول، أعتقد أن منهجية القدرات تطرح مشاكل أخلاقية ومعرفية لا يسهل تخطيها، وهي مشاكل تجعلها لا تختلف كثيراً من هذا المنظار عن النفعية Utilitarianism. حيث لا يُعقل في الواقع أن تتم برمجة السياسات العامة في الأوضاع الطبيعية بافتراض معرفة حاجات الأفراد الحقيقية. ولو أمكن هذا في الوقت ذاته، فسوف تصادر هذه السياسات الإرادة الحرة للأفراد بشكل وِصائي، كما أعتقد أنه يمكن الاستفادة من طرح صن Sen في حالات خاصة كالكوارث غير المتوقعة، كما في المجاعات أو التسونامي التي لا تتطلب بالضرورة الاستعلام عما يفضله الضحايا. ونخلص إلى أنه من الصعب أن

تحل رؤية صن في العدالة محل نظرية راولز بمجملها. وبجميع الأحوال فمن المستحيل في هذا المقام استعراض جميع الحجج المؤيدة والمعارضة لصن Sen، ولذلك أنصح القارئ هنا بالرجوع إلى مافّيتونيه 2011 (Maffettone).

ج. نهج توزيع الموارد Resourcism

صاغ هذا النهج رونالد دوركن Ronald Dworkin في كتابه «ما هي المساواة؟ الجزء الثاني: توزيع الموارد» What is Equality? Part 2: Equality of Resources (انظر دوركين 1981؛ دوركين 2000)، ثم أعاد تناوله مرة أخرى في كتابه الفضيلة السائدة Sovereign Virtue. ويطرح دوركين Dworkin في ذذا الكتاب حججاً لصالح مفهومٍ للمساواة يتعارض مع الرفاهية النفعية Benes–serismo Utilitarista، ويقومٍ تحديداً على توزيع الموارد Resourcism. وتكمن الفكرة الرئيسية في الربط بين المساواة والمسؤولية في نموذج موحّد. حيث تسعى توزيع الموارد Resourcism إلى إنشاء بنية اقتصادية قادرة على التمييز الصائب بين الخيارات الفردية من جهة، والظروف الخارجية التي قد تؤثر في تلك الخيارات من جهة أخرى، بحيث يتم تعزيز الخيارات الفردية، والتقليل من تأثير المؤثرات الخارجية، وبافتراض وجود مجتمع خال من الحسد وإجراء لا يأخذ بعين الاعتبار تكلفة الفرص البديلة Costs–opputunities، يتخيل دوركين Dworkin ميكانيكيةَ مزادٍ افتراضي، ويمكن أن يتحقق التوزيع العادل للموارد حين لا يكون هنالك دافع لأحدٍ أن يفضل مجموعة معطاة من الموارد على حساب أخرى. وبعد مرور بعض الوقت فمن المحتمل بالطبع أن تخلق القدرات الفردية الكثير من الفوارق بين الأفراد. ولا يسمح طرح دوركين Dworkin بإلغاء الفوارق التي تعتمد على القدرات وعلى الخيارات الفردية، بينما يفرض إعادة توزيع للموارد التي تعتمد على الحالة والظرف.

يمكن الربط بين نهج دوركين Dworkin وبين رؤية من يُطلق عليهم «مساواتيي الحظ» Luck Egalitarians، مع أن دوركين Dworkin نفى شيئاً من هذا القبيل؛ حيث يرى مساواتيو الحظ Luck Egalitarians أن الواجب الأخلاقي الأساسي لأية رؤية للعدالة التوزيعية يكمن في تعويض الأفراد عن الأضرار الاجتماعية والطبيعية التي لا دخل لها بخياراتهم الشخصية، وليسوا مسؤولين

عنها، لذا فما يُوجَّه لراولز من نقد هنا هو أنه غفل عن هذه الضرورة الأخلاقية في إصلاح بعض المظالم الأساسية. ووفقاً لهذا النقد، فيمكن أن يعد طرح راولز غير منسجم وذلك لأن مثل هذه المصائر غير المحظوظة هي في العادة الأكثر عشوائية من منظور أخلاقي.

وبصفة عامة، يمكن ترتيب حجة مساواتيي الحظ Luck Egalitarians في أربع نقاط منسجمة:

1. تعتمد التوزيعات على مزيج من الخيارات الطوعية والظروف العشوائية التي تواجه كل فرد في حياته؛
2. يمكن بذلك تمييز نوعين من التفاوت في التوزيع؛ يعتمد الأول على الخيارات الطوعية، في حين يعتمد الآخر على الظروف العشوائية؛
3. ثمة مبدأ مسؤولية يتحمّل بموجبه الفرد نتائج خياراته الطوعية دون نتائج الظروف العشوائية.
4. ولا بد لكل من يُعنى بالمساواة أن يأخذ ما جاء في النقاط 1، 2، 3 بعين الاعتبار ليصل إلى نتيجة مفادها أن التفاوتات التي تُعزى للظروف العشوائية هي تفاوتات غير عادلة على الإطلاق، ولذلك لا بد من حماية ضحاياها بطريقة خاصة.

ومن منظور راولز، يمكن الرد على هذا النوع من الاعتراض بأربع حجج:

فمن جهة، تبدو فكرة تحييد القدر فكرة غير عملية نوعاً ما، إذ إن إمكانية التمييز على نحو واضح بين الخيارات الطوعية والظروف العشوائية تبقى موضع شك (كما لا يخفى على من قرأ فرويد وماركس).

وفي المقام الثاني، لا يمكن القول بأن راولز يغفل القدر، غير أن مساواتية الحظ Luck Egalitarianism تميل إلى أن تعتبر التفاوت خللاً أو ضعفاً في مَن يحظى بقدْر أقل من الثروات الأساسية مقارنة بغيره. وبهذا تبدو نظرتها للتفاوت نظرة عطف إلى حد ما، كما يمكن القول بأنها تهدد ثقة المحرومين بأنفسهم، في حين يرى راولز أن المساواة الأخلاقية واحترام الآخر أولويتان لا تحتملان النقاش ولو في حق شخص يمتلك ثروة مادية أقل على سبيل المثال.

وفي المقام الثالث، يمكن للخيارات الطوعية في نظام حكم رأسمالي أن تفتح المجال

لحدوث تفاوتات غير عادلة بالضرورة، إذ يمكن للحالات البنيوية Structural Situations للقوة والضعف أن تضع الأفراد في ظروف تؤدي بهم إلى إساءة الاختيار، إضافة إلى ذلك وكما نعلم جيداً، فغالباً ما تكون الخيارات الفردية "تكيُّفِيَّة" Adaptive، وبالتالي فهي ليست أصيلة ولا تتمّ عن نوايا مسؤولة إلا بشكل جزئي.

وفي المقام الرابع، تنطبق مبادئ العدالة عند راولز على البنية الأساسية التي لا بد أن تستهدف، وفقاً للمبدأ الثاني، الطريقة التي تعمل بها المؤسسات الاقتصادية على نحو طبيعي، وعلى رأسها حقوق الملكية. وتنطبق نظرية العدالة باعتبارها إنصافاً Justice as Fairness على وضع مثالي، فجميع حركات الثروات والموارد عند راولز تفترض وجود نظام تعاون قياسي بين الأفراد القادرين على التعاون، ولا يمكن تطبيق إعادة التوزيع إلا في مثل هذا السياق المعد مسبقاً. ومن هذا المنطلق، فلا يُقصد بالمساواة التعويض عن سوء حظ الفرد، بقدر ما يراد بها أن تكون ضابطاً لتماسك مجتمع ديمقراطي-ليبرالي واستقراره بطريقة منصفة. ومن هنا فإن ما يتم إعادة توزيعه لا يعدّ منةً من السماء، بل يعتمد على مراحل كيفية إنتاجه بدءاً بالعلاقة بين المُنتِجين.

رابعاً: العدالة بصفتها الإقرار

Justice as Recognition

وكما سبق لنا القول، يبدو أن الغموض الذي يكتنف الإقرار Recognition -وبالتالي مسألتي المكانة والثقافة Status and Culture- يشكل الحدّ الرئيس أمام رؤيته للعدالة التوزيعية، ويتسع نطاق النقاد اللذين يتشاركون في هذا الرأي ليمتد ما بين من يتبنون رؤىً محافظة تحمل الطابع النيوهيغلي (الهيغلي الحديث) Neo-Hegelian والطابع الجماعاتي Communitarian، والتي -كما سنرى في ما يلي- حوّلت الانتباه من المحور التجريدي العالمي Universalist إلى خصوصية الاستخدامات والعادات، مروراً بأنصار النظرية النقدية Critical Theory والديمقراطية التشاورية Delebrative Democracy، وصولاً إلى معض الرؤى التي تحمل طابعاً أكثر تطرفاً كالرؤى مابعد الاستعمارية Postco-lonial. ولتلخيص الأمر، يمكن القول إن بعض دعاة النظرية النقدية Critical

Theory يرون بأن الإقرار يسبق التوزيع (قانوناً de jure)، وذلك ما أكده آكسيل هونيث Axel Honneth (فريزر وهونيث Fraser & Honneth 2007) في إطار نظرية نقدية محدّثة.

ويمكن وضع الرؤية الحوارية Dialogic Visionبين نهجين، حيث تمتد من بروس إيكرمان Bruce Ackerman (الأقرب لنموذج العدالة التوزيعية) إلى يورغين هابيرماس Jürgen Habermas أشهر دعاة النظرية النقدية الألمانية، ويرى إيكرمان Ackerman على وجه الخصوص أن إضفاء الشرعية على أية بديهة Intuition – تقف وراء «الموازنة التأملية» Reflective Equilibrium على طريقة راولز– تعتمد وفقاً لليبراليّ على حقيقة أن لأي فرد يتمتع بأهمية سياسية الحق بالتعبير عن ذاته في حوار لا تحده قيود، حيث يغدو هذا الحوار الليبرالي الطريقة الوحيدة للقضاء على الدوغمائية المبطنة في كثير من مفاهيم العدالة، إذ لا بد من استبدال النهج الاستنباطي للنظريات الكلاسيكية للعدالة التوزيعية بالنهج التحاوري، الذي يستطيع شرعنة المفهوم الديمقراطي–الليبرالي. يُعتبر المونولوج Monologue من هذا المنظور مناهضاً لليبرالية Anti–Lib–eral. ووفقاً لأسطورة الملك الفيلسوف Philosopher–King تُستبدل بالتالي ممارسة الديمقراطية التداولية القائمة على الحوار. وبهذه الطريقة فقط يتم الحفاظ على الاستقلالية والحيادية وهما عمودا الليبرالية، وتكون إيجابيات ذلك معرفية Epistemic من جهة، حيث ينطوي الحوار على معرفة أكبر للجميع، وأخلاقية سياسية Ethical–Political من جهة أخرى، كونه يحقق المثل الديمقراطية–الليبرالية كما أشرنا سابقاً.

ونتناول فيما يلي مجالين محددين للمسائل المتعلقة بالإقرار:

أ. نستعرض أصول النقد الموجه لتجريدية النهج التوزيعي وعولمته من منطلق الرؤى الجماعاتية Communitarian.

ب. نتناول بشكل أوسع العلاقة التي تبرز في الأدبيات المعاصرة بين السلطة/الثقافة ونقد منهج العدالة التوزيعية.

أ. أصول الجدل: الجماعاتية والمساواة المعقدة

The Origins of the Debate: Communitarianism and Complex Equality

لعلّ أشهر نقد وُجِّه لنظرية راولز في العدالة كان ذاك الذي ساد في النصف الأول نن ثمانينيات القرن العشرين من قبل من يطلق عليهم الجماعاتيين Communitarians ، ويعود أصل طروحات الجماعاتيين Communitarians الفلسفية إلى طروحات كبار مفكري الماضي بدءاً بأرسطو وهيغيل وماركس، ومروراً بدوركهايم Durkheim وتونيس Tönnies، ووصولاً إلى النقد الرومانطيقي لليبرالية. ولعل أهمّ المستجدات التي طرأت على حجج الجماعاتية Communitarianism وجماعاتيي Communitarians هذه السنوات هي محاولة إعادة صياغة الانتقادات الجماعاتية Communitarian الموجهة لليبرالية، وتوجيهها لكتاب نظرية في العدالة A Theory of Justice ولليبرالية راولز.

وتتعلق انتقادات الجماعاتيينCommunitarians الرئيسية الموجهة لليبرالية فيما يلي:

1. الطبيعية الفردانية Individualist والتجريدية للشخص الليبرالي عند راولز.
2. أولوية الحق على الخير.
3. تقليل الليبرالية من شأن التجذر الاجتماعي Social Rootedness والتقاليد.

وتشترك كل من هذه الحجج في التأكيد على أن نظرية العدالة عند راولز تهدد المجتمع وتلغي حسّ الانتماء عند المواطنين. وغالباً ما يُوجَه الانتقاد الجماعاتي بشكل رئيسي للنظام السياسي الليبرالي والفكر الليبرالي معاً بالتزامن، في حين لا يُوجه لراولز إلا بشكل ثانوي.

وتؤكد الرواية الأولى للاعتراض الجماعاتي أن الليبرالية النظرية تصف حقيقةً ممارسة الأنظمة الليبرالية المعاصرة، وهي ممارسة منحرفة لأنها مبنية على عزل غير سليم للأنا عن المجتمع؛ إذ يوجد –وفقاً لهذه الطروحات– انقسام اجتماعي حقيقي ونموذجي في المجتمعات الليبرالية الحديثة، وهو ما تبينه النظرية الليبرالية. ففي الرواية البديلة يُوجّه الاعتراض مباشرة إلى النظرية الليبرالية المعيارية Normative. وبطريقة مضللة، تمثل هذه الأخيرة ممارسات المجتمعات الصناعية

المتقدمة. ولا يمكن فهم هذه الممارسات فهماً جيداً دون أن يتم أولاً افتراض مجتمع ذي أهمية من الأساس، وهو أمر لن يقوم به الليبراليون على طريقة راولز. ويضاف إلى ذلك أن الأفراد المعزولين المنسلخين عن المجتمع لن يخلقوا مجتمعاً عاملاً أياً كان، وأن الليبرالية النظرية المعيارية هي ببساطة مجرد فرضية عمل تضلل واقع الحال.

يستهدف الانتقاد الجماعاتي الأول طبيعة الذات الأخلاقية والسياسية Moral and Political Subject في إطار نظرية العدالة التوزيعية عند راولز. كما يتناول بشكل عام مفهوم الأهلية Agency، وهي بنية الفرد التحفيزية التي يعد من الطبيعي التصرف على أساسها وعلاقتها بهوية الفرد (من منظور فلسفة العقل). والطرح الأساسي هو أن الفرد السياسي الليبرالي المنسوب للنظرية المعيارية Normative على طريقة راولز فارغ تماماً.

وقد تمت صياغة هذا الانتقاد من قبل مايكل ساندل Michael Sandel الذي استهدف طبيعة الهوية الشخصية (of the Self) بصفتها أساس النظرية الأخلاقية–السياسية، حيث يرى ساندل Sandel أن الطريقة التي تقدم بها هذه الهوية عند راولز على سبيل المثال طريقة تجريدية ولا تتمتع بقدر كاف من المصداقية، إذ إن الذات البديهية Noumenal Self عند راولز كيانٌ فارغ، وإن الذات غير المثقلة Unencumbered Self التي يتحدث عنها ساندل Sandel قادرة على اختيار مقاصدها بشكل عقلاني ومستقل عن أي رابط مجتمعي مسبق. أما الأنا الحقيقية فهي المكتنفة بالممارسات المجتمعية السائدة بدءاً بالأدوار التي تغطيها والعلاقات التي تكون طرفاً فيها. وكما يقول ساندل، متناولاً راولز مرة أخرى (2008، ص506)، الأنا لا تسبق مقاصدها، بل تتشكل وتتكون بمقاصدها.

ويتمثل الاعتراض الليبرالي الأبرز على هذا الطرح بالتأكيد على أنه ليس بالضرورة أن نكون راضين دائماً عن السياقات الجماعاتية التي يتحتم علينا أن نعيش فيها، فمن السهل أن نلاحظ بأن حقيقة كوننا غالباً ما نختار أهدافنا وفقاً للمجتمع الذي ننتمي إليه لا تعني بالضرورة أن هذا ما يتوجب فعله بما ينسجم مع نظرة معينة للعدالة.

ولكن لو قرأنا كتاب نظرية العدالة The Theory of Justice بتمعن، فسندرك

بأنه في حين قد يترك الجزء الأول من الكتاب انطباعاً بأن الذات عند راولز ذات غير مثقلة Unencumbered Self، يعود الجزء الثالث منه لينسف هذا الانطباع كلياً، حيث إن كلاً من نظرية الخير، ومبدأ أرسطو، ومركزية التعاون والتبادل، وأهمية الإعلان، و«الموازنة التأملية» Reflective Equilibrium، والطرح بشأن الاستقرار، ومفهوم المجتمع بصفته "اتحاد اجتماعي لوحدات مجتمعية"، والتشكل المضطرد لحس العدالة عن طريق المشاركة في المناصب وفي المؤسسات، تُعد جميعها عناصر تسهم بشكل كبير في موازنة العقلانية المجردة (إن وجدت) المذكورة في الفصل الأول.

وفي المقام الثاني وبدءاً من عام 1980، أصبح إنخراط الفرد العميق بسياقه المجتمعي Embededdness أمراً واضحاً، حيث حوّل المفهوم الكانطي المحدَّث محورية الاختيار العقلاني المجرد ذي الطابع العالمي، إلى تفكير نقدي لفرد ينتمي إلى تقليد سياسي محدد.

أما النقد الثاني الذي توجهه الجماعاتية Communitarianism لرؤية العدالة التوزيعية عند راولز، فيتعلق بأولوية الحق على الخير؛ حيث يرى ساندل أن المشكلة الأساسية في تفضيل الحق على الخير تكمن قبل كل شيء في «التمييز بين معيار التقييم وبين ما يراد تقييمه»، ويتحقق هذا التمييز عند راولز بالتقليل من شأن القيم الأساسية والمقاصد النهائية إلى أن تصبح حاجات ورغبات فورية، وفي ظل هذه الحاجات والرغبات يتخذ مفهوم الحق معنى وجهة نظر أرخميدية موضوعية Archimedean من شأنها أن تهمش ما ستصبح خيارات تفضيلية بحتة، أي أنها في نهاية المطاف تعتبر كمالية. ويبدو العالم الذي يعيش فيه الفرد الراولزي من هذا المنظور عالماً يفتقر لأي قيم أخلاقية موضوعية، ولكن ثمن عملية كهذه باهظٌ جداً؛ إذ لسنا بصدد عالمٍ مجرد من الأخلاق وأفراد خياليين وحسب، بل أمام استحالة الدفاع عن مبادئ العدالة عند راولز ذاتها أيضاً.

لكن أولوية الحق في كتاب نظرية في العدالة A Theory of Justice، تشكل جزءاً مهماً من خير الأفراد، حيث يرى راولز بأن هناك نظرية مزدوجة للخير؛ نظرية جزئية وأخرى كاملة. وتشكل أولوية الحق بدورها جزءاً من النظرية الكاملة للخير، وتفترض بناءً عليه بأن الأفراد الراولزيين مدركين مسبقاً لمبادئ العدالة في الوضع الأصلي Original Position، والتي تم اختيارها في ضوء النظرية الجزئية للخير وحدها، لكن هذه الأخيرة ليست من الهشاشة بحيث لا تسمح

االختيارات عقلانية ومعقولة في سياق مصالح ذات مستوى أعلى (Higher Or-der Interests). والحقيقة أن ساندل Sandel هنا يخطئ التأويل.

لا تحاول ليبرالية راولز في هذا الإطار أن تنفي بأن عناصر نظرية الخير (التي تتضمنها النظرية الجزئية) تدخل في عملية اختيار مبادئ العدالة، بل أن المؤسسات تأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن لدى الأفراد والجماعات المختلفة مفاهيم مختلفة عن الخير. ويبقى الهدف النهائي للنظرية الليبرالية هو أن يتمكن الأفراد من عيش حياة كريمة، ويستحيل تحقيق أمر كهذا خارج إطار معايير تضمن الاحترام المتبادل والقدرة النقدية على مراجعة الآراء الشخصية، في حين أن البديل الذي يقدمه الجماعاتيونCommunitarians هو مجتمع محكوم برؤية موحدة للخير العام.

وبشكل عام، يرى الجماعاتيونCommunitarians أن ليبرالية كانط بعيدة جداً عن المجتمع. وقد دافع الكثير منهم عن هذا الموقف وبطرق مختلفة؛ بدءاً بمايكل فالزر Michael Walzer في كتابه «نطاقات العدالة» Spheres of Justice (فالزر Walzer 1987)؛ حيث يرى فالزر أن نظرية العدالة لا بد أن تكون تعدديّة لا تهدف لتحقيق المساواة البسيطة كالنظريات الليبرالية الكلاسيكية بقدر ما تسعى لتحقيق ما يُطلِق عليه اسم "المساواة المعقدة" Complex Equality. وتختلف هذه عن المساواة البسيطة وذلك لأن تقاليد الفهم المشتركة وأشكالها التي تجعل المجتمع مجتمعاً حقيقياً، لا تسمح بمعاملة الثروات جميعها على أنها موضوع لمبادئ العدالة التوزيعية، بل يستحيل النظر إلى الثروات ذاتها بمعزل عن معانيها الاجتماعية، لذلك لا بد أن تقوم نظرية العدالة التوزيعية بمنح فرص وامتيازات مختلفة وفقاً لـ"نطاقات" مختلفة تعيد بدورها إنتاج المعنى الاجتماعي للثروات.

لكن مشكلة النهج القائم على المعاني المشتركة واضحة للعيان؛ إذ لا يمكن أن تُبنى نظرية عن العدالة على معانٍ متوارثة. فمثل هذه المعاني قد تنتج نظاماً اجتماعياً غير عادل كالمجتمعات الطبقية على سبيل المثال، كما يبدو أن مشاكل العدالة تتولد تحديداً حين تُمنى محاولة خلق معانٍ مشتركة بالفشل، لذلك ثمة حاجة لنظرية معيارية Normative تضع معايير العدالة بشكل مستقل جزئياً عن المعاني المشتركة، وفي الواقع تبدو الطروحات الشبيهة لطرح فالزر Walzer مقبولة للوهلة الأولى، وذلك لأننا نفترض ضمنياً مجتمعاً ليبرالياً يحكمه اتفاق جوهري بين أطرافه على ما يتم توزيعه، وعلى الطريقة التي يجب أن يوزع بها.

ب. السلطة/ الثقافة ومحددات النهج التوزيعي

Power / Culture and the Limits of the Distributicve Approach

إن رؤية العدالة التوزيعية كما تم تناولها حتى الآن، هي دون أدنى شك مجردة ومثالية، ويرى الكثير من المنظرين أن هذه الحقيقة تشكل حداً لا يمكن تخطيه؛ فالأفق النظري الذي يجمع هؤلاء المنظرين –النقاد "الواقعيين" Realists لنموذج العدالة التوزيعية– أكثر اتساعاً وتشعباً من الإلمام به في هذا المقام، وعادةً ما تأتي الانتقادات المبنية على السلطة المعتمدة على نموذج العدالة التوزيعية من منطلقات فلسفية متعددة كفلسفة كارل شميت Carl Schmitt، ومنطلقات ماركسية، ومنطلقات نسوية، وأخرى مناهضة للعنصرية ومناهضة للاستعمار. تتُّهم نظريات العدالة التوزيعية في هذه الحالات بكونها لا تأخذ تمكين –Em-powerment الفئات المهمّشة بعين الاعتبار، وبشكل أعمّ مسألة الطرق الفاعلة التي يمكن من خلالها تحقيق ما تدّعيه نظرية العدالة معيارياً على أرض الواقع. وعلى أية حال يمثل نقادٌ أمثال وولرشتاين 1979) Wallerstein)، وماكينون 1989) MacKinnon)، ولاكلو 2008) Laclau)، ونيغري–هارت –Negri-Hardt (2003) مجموعة من الانتقادات التي تنضوي تحت مظلة هذا المنظور الواقعي الموجهة إلى نموذج العدالة الاجتماعية إلى جانب الكثير من المنهجيات الغرامشية الحديثة.

والأمثل –من هذا المنظور– هو الموقف الذي يعبر عنه جاك ديريدا Jacques Derrida في كتابه قوة القانون 1990) Force of Law)، حين قام ديريدا بتفكيك مفهوم العدالة وكشف عن الأساسات الباطنية لها، فهو يرى أنه لا يمكن فصل فكرة العدالة عن القانون، لكن القانون بدوره يستلزم العنف كما ينطوي عليه المصطلح الإنجليزي Enforce the law [أي إنفاذ القانون]. لكن هذه القوة ليست هي ذاتها على الدوام، لأنها تُؤخَذ بعين الاعتبار بطابعها المتغير Differential، ويرى ديريدا Derrida حقيقةً، أن المسألة تتعلق دائماً بالطابع المتقلب للقوة، أي القوة بصفتها الإرجاء والتأجيل Différance (والمصطلح يختلف تماماً عن Différence) . ويميل نهج التفكيكية بهذه الطريقة إلى تسليط الضوء على التناقضات الداخلية لمفهوم العدالة ليحوله إلى مفهومٍ جدلي. وهكذا

تواضب التفكيكية على مواجهة مسألة العدالة، لأن قول عبارة مثل "هذا عادل" دون طرحها للنقاش وفقاً للمنهج التفكيكي قد يعني خيانة مباشرة للعدالة، ويعني الإقرار بعدالة موقف ما -من هذا المنظور- التأكيد ببساطة على وجود صلة أساسية وحتمية بين القانون Logos والقوة Force. وكما يقول باسكال Pascal «العدالة دون قوة عاجزة» la justice sans la force est impuissante، لأن القوة دون عدالة تصبح استبداداً، فإن العدالة دون قوة غير موجودة، ولذلك فإن العدالة والقوة -كما يرى دريدا Derrida- مرتبطتان ببعضهما على الدوام، بل إن مفهوم العدالة نفسه ينطوي على أهمية القوة، كما يوجد رابط داخلي غير قابل للكسر، في القانون ذاته، بين كل من القوة والعنف والسلطة، وهذا لا يعني ببساطة أنّ القانون في خدمة الأقوى، بل تؤصل هذه الرابطة لأمر أعمق: وهو أنّ وراء كل لحظة تأسيسية لأية مؤسسة ثمة انقلاب coup de force.

وفي نهاية المطاف، يرى دريدا Derrida أن خطأ نظريات العدالة (النموذجية في الفلسفة السياسية المعاصرة مابعد الراولزية) يكمن في رغبتها في خلق لغة عُليا Meta-Language تصرّ بطريقة ما على إخفاء لحظة القرار والعنف التي لولاها لأصبحت الجودة الأدائية الضرورية للغة العدالة ذاتها مستحيلة. وبهذا لا يمكن للنقاش حول العدالة إلا أن يصطدم بمعوقاتها الداخلية المتأصلة فيها، ولذلك يتحدث دريدا عن "الباطن". فسلطة القانون وسلطة العدالة لا تعتمدان إلا على نفسيهما، ولذلك فإن أي خطاب تأسيسي ولو بشكل بسيط لا يعدو كونه مجرد باطل، ولكن هذا لا يعني عدم شرعية العدالة والقانون بأي حال من الأحوال، بل إن أصولهما ببساطة أصول واقعية خالصة، ولا يوجد بتاتاً ما هو أخلاقي أو لا أخلاقي في ذلك. وفي النهاية يُفهم بهذه الطريقة سبب اعتبار أن تطبيق التفكيكية فقط هو بحق عدالة، لا بل ولمَ لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. ويكشف هذا كيف أن العدالة كمفهوم وكاحتمالية تصبح موضع شك، فالعدالة من هذا المنظور هي تجربة المستحيل. لأننا في حديثنا عن العدالة نتكلم عن معيارية بيْن-ذواتية Intersubjective Normativity وغير تفاضلية إلى حد ما، في حين أن الحالات التي تتطلب العدالة هي جميعها حالات فردية.

تُظهر كثير من المنهجيات التي يمكن وصفها بما بعد استعمارية بالمعنى الواسع للمفهوم lato sensu -إدوارد سعيد (1991)، أو راماشاندرا غوها (Ramachandra Guha (2002)- صعوبات الإقرار بتأكيدها على سبيل

المثال على أن الظلم البدائي Primitive Injustice يُعتبر ذا طابع معرفي يرتكبه المستعمَر تجاه الضحية المستعمر (سنعاود تناول هذه الموضوعات في الفصل السابع)، حيث يتعرض الضحية المستعمَر بداية إلى تجريده من كفاءته الثقافية الذاتية بشكل ممنهج، تتبعه حالة من الرفض والمقاومة، وغالباً ما يجد النقاد ما بعد الحداثيين Postmodern صدىً لأفكارهم عند مفكرين من أمثال فوكو 1998) Foucault)، وديريدا 1982) Derrida). وعند ذكر المدرسة الفرنسية، فغالباً ما يضاف إليها طروحات غرامشي Gramsci المتعلقة بالتجانس الثقافي (سعيد 1991)، والتبعية (آرنولد 1984 Arnold). ويوجّه هؤلاء المؤلفون نقداً لاذعاً للنموذج العولمي للعدالة الغربية يتهمه بالتقليل من شأن العنف المعرفي للحداثة الغربية (تشاترجي 2006 Chatterjee). وتنطوي أغلب الحجج النقدية التي تصنف جزافاً على أنها مابعد حداثية Postmodern على غياب الموضوعية التي يُبنى عليها نموذج العدالة التوزيعية باسم الفاعلية، وفي الغالب يتم الخلط بين هذين النوعين من الانتقادات التي أشرنا إليها في هذه الفقرة وبشكل مقصود، ويتحد الشك مابعد الحداثي Postmodern بالواقعية القوية على طريقة كارل شميت Carl Schmitt، كما يبدو واضحاً عند أغامبين 2003) Agamben)، أو تتم مَسْرَحَة الأمور بطابع أخروي Eschatological كما عند بنجامين 2010) Benjamin).

وينطبق الأمر ذاته على الحركة النسوية الراديكالية على طريقة سبيفاك Spivak 1998)) أو بتلر 2006) Butler)، إذ ترى كل منهما بأن الفرق الجندري لا يُعد فكرة قابلة للنقاش في ظل نظريات العدالة التوزيعية، ولا يقدم التنظير النسوي Theoretical Femminism بالطبع بديلاً راديكالياً للعدالة التوزيعية، كما أن هناك منهجيات نقدية معتدلة تدفع باتجاه المصالحة بين الحركة النسوية والليبرالية كما في حالة كل من أوكين 1999) Okin) ونسباوم (2001) Nussbaum.

يناقش كثير من النقاد الهنود أمثال شاندهوك 2010) Chandhoke) العلاقة بين العدالة والثقافة، وعولمة الحقوق والاختلافات بين السياقات المجتمعية والثقافية، وغالباً ما تكون انتقاداتهم لنموذج العدالة التوزيعية أقل راديكالية مقارنة بتلك المقترحة من قبل راديكاليي ما بعد الحداثة Postmodernism، ويشترك المعتدلون من مؤلفي ما بعد الحداثة Postmodernism في الميل للمصالحة بين الطابع العالمي للعدالة وخصوصية التقاليد والثقافة للسياقات المؤسسية التي

تنطبق عليها مبادئ العدالة فعلياً. ففي مجتمعات كالمجتمع الهندي على سبيل المثال، وهو مجتمع مفرط التعددية، يؤثر الاختلاف بين المواطنين كذلك على القواعد الدستورية التي من المفترض أن تقرّب بين المفاهيم المختلفة للعدالة، لذلك من الضروري على الأقل محاولة إعادة نقاش القواعد الدستورية التي تولد الخلافات العميقة وإعادة تأويلها، ومنها على سبيل المثال تعريف العلمانية أو التوتر القائم بين المفهوم العالمي للمساواة بين الجنسين وبين حماية الأقليات، ومع ذلك فإن ما يثير الاهتمام على وجه الخصوص هو أن اتباع مبدأ تداول السلطة لا ينبع من النماذج الغربية، بل يُستمد من عمق التقاليد الهندية كما هو الحال مثلاً في فلسفة الساتياغراها Satyagraha لغاندي [أي الإصرار على الحق] (شاندهوك Chandhoke 2010).

وتقترح الثقافة الإفريقية غالباً تسوية مماثلة بين خصوصية التقاليد والعالمية (وينغو Wingo 2003)، حيث تجد المجتمعات الإفريقية المعاصرة نفسها موضع تجاذب بين قوتين؛ فمن جهة هناك أساليب الحياة التقليدية والثقافات السياسية المحلية الأصيلة، ومن جهة أخرى هناك موروث الأنظمة الاستعمارية والرؤية الأجنبية / الاستعمارية للديمقراطية. وقد خلق هذا بدوره نوعين من المواقف المتشددة؛ فإما العودة الكليّة إلى الماضي القبَلي لما قبل الاستعمار، أو قبول غير مشروط للنماذج الديمقراطية المفروضة من الخارج، ومع ذلك يرى وينغو Wingo أنه لا بد أن يُبنى "المجتمع جيد التنظيم" (راولز) على معايير المساواة والحرية، على أن تُؤَوَّل هذه المعايير في إطار التقاليد الإفريقية المتجذرة، ويمكن التمثيل لهذه التقاليد بشكل واضح في الأنظمة السياسية المحلية الأصيلة، وفي المنظمات القبلية (جمعيات الزمالة Fellowship Associations). وتعد هذه الجمعيات معبراً لا بد منه لأفراد المجتمعات الإفريقية ينتقلون من خلاله من الانتماء الإثني- القبَلي التقليدي إلى انتماء المواطنة.

ومن هذه الإسهامات الفكرية، يشكّل الاختلاف الثقافي مشكلة بحد ذاته لنموذج العدالة التوزيعية. وإنّ أولوية البنية الأساسية المكونة من مجموع المؤسسات الكبرى في إطار نهج راولز في العدالة التوزيعية توضح بأن أي نظرية للعدالة ليست ثابتة في جميع السياقات التي يجب أن تطبق فيها. لكن اعتراض المؤلفين الذين تم تناولهم في هذا القسم عميق، ويتعلق بمدى إمكانية الترجمة البين ثقافية لمعايير العدالة التوزيعية ذاتها، فبالاطلاع على طروحات بعض المفكرين

الإسلاميين الأعلام أمثال قطب (2000) وحنفي (1995)، يُلاحَظ أن بعض المفاهيم المحورية في نظرية العدالة التوزيعية كالحرية والمساواة تتخذ معنىً مختلفاً وترتبط ارتباطاً مباشراً بالنصوص المقدسة للإسلام، وتبقى إمكانية وضع الرؤية الإسلامية بصورتها هذه موضع مقارنة مع معايير العدالة التوزيعية كلٌ في كفة ميزان أمراً مثيراً للجدل طبعاً، حتى وإن كثرت محاولات المقارنة بينهما. ويمكن قول الأمر ذاته فيما يتعلق بالتقليد الكونفوشي في الصين، وبشكل عام في كل الثقافات التي يمكن وصفها ب «ما بعد استعمارية» بدءاً بالهند.

الفصل الثاني

من العدالة إلى العدالة العالمية

From Justice to Global Justice

«إن الطوبائية والواقع هما بذلك وجها علم السياسة.

وسيتم إيجاد الفكر السياسي السليم والحياة السياسية السليمة فقط حين يحصل كلٌ منهما على مكانه».

إدوارد هاليت كار

"Utopia and reality are thus the two facets of political science.

Sound political thought and sound political life will be found only where both have their place."

E. H. Carr

تكون الفلسفة السياسية طوبائية على نحو واقعي حين تُوسع ما كان يُعتقد عادة بأنه حدود الإمكانية السياسية العملية، وبهذا تُصالحنا على ظرفنا السياسي والاجتماعي.

جون راولز

Political philosophy is realistically utopian when it extends what are ordinary thought to be the limits of practical political possibility and, in so doing, reconciles us to our political and social condition.

J. Rawls

محتويات الفصل الثاني

أولاً:	مقدمة	Introduction
ثانياً:	الواقعية السياسية في العلاقات الدولية	Political Realism in IR
ثالثاً:	حدود الواقعية السياسية	Limits of Political Realism
رابعاً:	معارضة المثالية للواقعية وحدودها	The Idealistic Opposition Against Realism and its Limits
خامساً:	نحو فلسفة جديدة للعلاقات الدولية	Towards a New Philosophy for IR
سادساً:	قانون الشعوب لراولز	The Rawls Law of Peoples
سابعاً:	الخلاصة	Summary

أولاً: مقدمة

Introduction

تكمن المشكلة الرئيسية المتعلقة بمفهوم العدالة العالمية Global Justice في أن مفهوم العدالة العالمية بحد ذاته يعتمد على مفهوم العدالة بشكل جزئي فقط، ولا شك بأنه يعتمد عليه إلى الحد الذي يمكننا هنا، ولو بشكل مختلف، من إعادة إبراز الفرق الرئيسي الذي سبق لنا توضيحه في الفصل الأول بين العدالة التوزيعية و العدالة بصفتها إقراراً Justice as Recognition. غير أن الفرق ذاته يتخذ أشكالاً عديدة بمجرد أن نخرج من مضمار العمل في إطار الدولة القومية Nation–State لندخل الإطار الأوسع للمجتمع العالمي. فليس بالضرورة حقيقةً أن تكون المعاملة التوزيعية المنصفة بين أفراد المجتمع الواحد هي ذاتها التي نفترض إمكانية وجودها بين الأجانب Foreigners. إضافة إلى أن أشكال العدالة بصفتها إقراراً Justice as Recognition على المستوى للعالمي تُبرز صعوبات ترتبط بشكل واضح بالتعددية الثقافية Multicultural–ism. فلا يوجد أدنى شك أنّ كلاً من الراولزيين، والنفعيين ومؤدي منهج القدرات

يحملون Capability Approach على مستوى الدولة القومية Nation–State معهم الخيارات النظرية ذاتها عند تناولهم مواضيع العدالة العالمية Global Justice، حتى إنه بات من الواضح أن الخلاف بين الليبراليين والجماعاتيين Communitarians لم يعد يحتلّ ساحة النقاش في الفلسفة السياسية المعنية بالدولة القومية Nation–State وحسب، بل امتد ليطال النقاش بين منظري العدالة العالمية Global Justice أيضاً، وفي هذه الحالة لن تكون خياراتهم النظرية هي نفسها، نظراً لاختلاف البنية الأساسية التي تشغل اهتمام كل منهم.

وسنحاول في هذا الفصل فهم الطبيعة الخاصة لمشكلة العدالة العالمية Global Justice، وسنستعرض الحاجات النظرية والوصفية والتفسيرية والمعيارية Nor–mative التي تخلقها هذه المشكلة، وسنضع الحديث عن مشاكل العدالة التوزيعية وعن مسألة العدالة بصفتها إقراراً Justice as Recognition جانباً في الوقت الراهن، وذلك بغية التركيز على الانتقال السياسي الخالص من العدالة على مستوى الدولة القومية Nation–State إلى العدالة العالمية Global Justice. وسنأخذ بالحسبان المنهجية المعتمدة تاريخياً للنظرية السياسية للعلاقات الدولية، تقليدياً تفترض النظرية السياسية للعلاقات الدولية مركزية الدولة القومية Na–tion–State، وهو بالمناسبة ما لم يكن بالإمكان تغييره، كون الفلسفة السياسية ذاتها انطلقت هي الأخرى من هنا. وبصياغة أخرى، يشكل مجموع المؤسسات الرئيسية للدولة القومية Nation–State –وهي ما يطلق عليها راولز البنية الأساسية– الخلفية الطبيعية التي يمكن للنظرية الكلاسيكية الاعتماد عليها. ويقدم كبار منظري الفلسفة السياسية الحديثة المبرر لهذا النموذج مركزيّ الدولة، فحين يقول توماس هوبز Thomas Hobbes «المواثيق بلا سيف لا تعدو كونها مجرد كلمات» (هوبز Hobbes1982، الفصل 17) (covenants, without the sword, are but words)، فهو يؤمن بشدة بأن الوحيد الذي يحق له إدارة هذا السيف هو صاحب السيادة الذي يمثل الدولة. وفي إطار الدولة القومية Nation–State فقط يوجد تسلسل هرمي للوظائف، أي سلسلة للحكم تقوم على أساس السيادة وبالتالي الامتثال للقوانين. أما خارج إطار الدولة، وعلى المستوى العالمي، فيسود قانون الغاب، أي حرب الجميع ضد الجميع، وبهذا تكون السياسة البَيْن–دولية Inter–National سياسة فوضوية – تعمل بقاعدة كلٌ حسب مبادئه iuxta propria principia– ولا يمكن أن تكون إلا كذلك. فلا شك أن رؤية

هوبز الآن – التي بقيت بنموذجها على حالها دون تغيير إلى أن جاء كارل شميت Carl Schmitt – تطرح مشهداً مأساوياً للوضع.

ممن بعده سيعمل المنظرون المحدثون للديمقراطية الليبرالية Liberal-Democracy، من لوك Locke إلى كانط Kant، على تخفيف حدة ذلك المشهد. وكما يعلمنا السياسي المحنك بامتياز كانط –على سبيل المثال في كتابه نحو السلام الدائم Perpetual Peace 1991– لا يمكن للحضارة السلمية في نموذج هوبز Hobbes للعلاقات الدولية أن تتأتى إلا من خلال البناء المطرد لشبكة من المؤسسات الدولية (بول Bull 2005). وفي كل مرة يُثار فيها الموضوع تصرّ النظرية السياسية الحديثة الليبرالية والتقدمية على هذا الجانب، وعلى الرغم من ذلك يعجز كانط نفسه عن تصور العدالة البيْن-دولية Inter-National Justice على الخلفية ذاتها التي تعمل فيها العدالة على المستوى الداخلي للدولة الواحدة Intra-State Justice وكما يُلاحظ من أحد أعماله التي تمثل ذروة نضوجه الفكري كميتافيزيقيا الأخلاق The Metaphysics of Morals (2009)، فإن العدالة تستلزمُ القانون والقَسْر Coercion وفي نهاية المطاف الدولة أيضاً. وخارج إطار هذه المنظومة المؤسسية والمفاهيمية تعمل الأخلاق التي تعتمد على مجموع المعتقدات الذاتية Internal Forum والقرارات الفردية. فإذا كانت العدالة تفرض التزامات قسرية ذات طبيعة قانونية، فحتى كانط يرى أنها لا تسود خارج إطار الدولة حيثُ توجد التزامات أخلاقية بدافع الخير والإحسان على أكثر تقدير. وخلاصة الأمر، يمكن القول بأنه وفقاً لتقاليد السياسة الحديثة من هوبز Hobbes إلى كانط Kant، لا وجود للعدالة خارج إطار الدولة. كما ينطبق الأمر ذاته على ما يتعلق بالتطبيقات المحتملة للعلاقات الدولية لكتاب فلسفة القانون Philosophy of Law لهيغل Hegel (هيغل Hegel 2012)، والذي سيترك أثراً كبيراً على الجماعاتية Communitarian-ism، وبشكل عام على كل من يعتبر الدولة "وحدة التحليل" الرئيسية إن لم تكن الوحيدة في مضمار العلاقات الدولية وهذه العلاقات الدولية الخلفية التي ينطلق منها تقليدٌ فكريٌ وعلميٌ متينٌ تجوز تسميته بالدولاني Statist.

ليس من السهل عملياً وضع هذا التقليد الدولاني Statist جانباً، وليس من السهل كذلك إيجاد الأدوات النظرية لتنفيذه. فيمكن القول حقيقةً بأن مفهوم العدالة ذاته لا يبقى ثابتاً عند تغيير السياق المؤسسي. فالعدالة ليست منفصلة عن السياق،

وتتأثر كل من مسلماتها ونظرياتها بالتقاليد التاريخية وبالمنظومة المؤسسية التي تعمل ضمنها، وليس هذا وحسب، وذلك لأن نقل مفهوم العدالة من إطار الدولة القومية Nation–State إلى الإطار العالمي ينطوي على تغيير معرفي ومنهجي وأنطولوجي للفرضيات الأساسية للنظرية السياسية الدَّولية، وتتعلق هذه الفرضيات بالحيادية الأكسيولوجية[3] Axiological والطبيعة الأنطولوجية Ontological للأشخاص المعنيين.

عند الاطلاع على النظرية السياسية لـ العلاقات الدولية التي سادت في القرن العشرين، يلاحَظ وجود رؤيتين أساسيتين تتصدران المشهد وهما الرؤية الواقعية والرؤية المثالية (وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذين المصطلحين لا يُستخدمان في للعلاقات الدولية بالمعنى ذاته المتعارف عليه في الفلسفة) (هوليز وسميث Hol–lis & Smith 1990، ص10 ss)، ولا شك طبعاً أنّ هاتين الرؤيتين لم تكونا الوحيدتين في سوق الأفكار المعني بدراسة العلاقات الدولية إبّان القرن المنصرم، فقد أشار بعض المفكرين إلى الماركسية وما بعد الحداثة Postmodernism والبنائية Constructivism والنسوية Feminism وغيرها. ولكن باعتقادي، فإن التعارض بين النظريات المستمدة من الواقعية وتلك المستمدة من المثالية Idealism يبقى أساسياً، لذلك سنحلل في هذا الفصل أسباب هاتين الرؤيتين وحدودهما، متبعين منهجاً في غاية التبسيط بلا شك. والفكرة الرئيسية –وفي ضوء أسباب وحدود هاتين الرؤيتين الرئيسيتين تحديداً– هي أننا اليوم بحاجة للتفكير في رؤية ثالثة عامة تتخطى هذه الحدود، وتستند هذه الرؤية الثالثة للعلاقات الدولية كما سنرى لاحقاً على فكرة "طوباوية واقعية" (راولز Rawls 2001) تمثل تسويةً بين الواقعية Realism والمثالية Idealism وسبيلاً لتجاوز أبرز صعوباتهما. وقد سبق أن تناولنا هذه الصعوبات في ضوء ضرورتين ملحتين لأية نظرية سياسية جيدة للعلاقات الدولية أدعوهما على التوالي المعقولية الوصفية Descriptive Plausibility، والكفاية المعيارية Normative Adequacy، فلا بد لأية نظرية سياسية جيدة للعلاقات الدولية أن تكون مؤهلة من الناحية الوصفية، أي بمعنى ألا تكون قادرة على تقديم وصف مناسب للوقائع وحسب، بل وتوضح كذلك كيف يمكن شرح هذه الوقائع بشكل أفضل في حال اعتُمدت هذه النظرية، ولا بد للنظرية السياسية الجيدة للعلاقات الدولية أن تكون كفؤة من

3 [الأكسيولوجيا Axiology: علم القِيَم والمثل العليا]

الناحية المعيارية، أي أن تكون قادرة على تحديد مسارٍ تنموي للعلاقات الدولية يكون مستمداً من أسس عدالة واستقرار متوافقة مع النظرية ذاتها.

سأوضح فيما يلي بأن لا الواقعية Realism ولا المثالية Idealism في العلاقات للدولية تستطيعان تحقيق شرطي المعقولية الوصفية Descriptive Plausi-bility، والكفاية المعيارية Normative Adequacy آنفي الذكر، فالواقعية تفتقر للبعد المعياري Normative الصريح الذي غالباً ما يبقى مخفياً طيَّ السرد الوصفي والتفسيري للنظرية. وهي –أي الواقعية– في الوقت ذاته منقوصة من ناحية المعقولية الوصفية Descriptive Plausibility، وتعاني الواقعية، كما سنرى لاحقاً، عجزاً من الناحية الوصفية لسببين رئيسين؛ (1) عدم قدرتها على الاستيعاب الكامل للعولمة الدائرة، و(2) أنها لا تأخذ بعين الاعتبار بشكلٍ كافٍ الدور الكبير الذي يلعبه كل من المجتمع المدني والسياسة الداخلية للدول في العلاقات الدَولية، أما المثالية Idealism فهي بدورها ضعيفة من ناحية المعقولية الوصفية Descriptive Plausibility وذلك لأنها لا تستوعب الطبيعة المؤسسية للعلاقات الدولية، وبالتالي الخصوصية المؤسسية لأية نظرية في العدالة العالمية Global Justice، وفي الوقت ذاته وعلى الرغم من أن المثالية Idealism تطرح نسخة تشريعية نقيضة للواقعية للعلاقات الدولية، إلا أنها غالباً ما تخلط بين العدالة العالمية والأخلاق التطبيقية أو الدين الدنيوي. ومن هذا التحليل للثغرات النظرية في كل من الواقعية والمثالية، تأتي الحاجة لتحوّل نظري في مجال العدالة العالمية؛ تحوّل – كما سبق لنا القول– قائم على فكرة الطوباوية الواقعية.

وقبل الشروع في تناول النقطة الرئيسية، يبدو لي أنه لا غنى عن القيام بتأملٍ أولي . لقد تمت كتابة هذا الفصل من منظور فيلسوف سياسي يشتغل بالعدالة العالمية Global Justice. وهو يرنو في الوقت ذاته لتوضيح كيف أن موضوع العدالة العالمية لا يمكن أن يكون غريباً على تطورات العلاقات الدولية (المنظومة The Doctrine)، لا بل ويمكنها تقديم بعض المساهمات التوضيحية في هذا الشأن، غير أن التفاعل بين نظرية العدالة العالمية ونظرية العلاقات الدولية معقد جداً لأسباب عدة: أولها أنّ نظرية العدالة العالمية نظرية فلسفية بحتة، في حين أن نظرية العلاقات الدولية يطغى عليها الطابع التجريبي، وقد بات من الواضح الآن أن هذا الفصل يوضح كيف أنه يمكن لشيءٍ من التأمل النظري البحت أن

يسهم في فهم أفضل للوقائع حتى لمن يشتغل حصراً بالمسائل الوصفية، وذلك، على سبيل المثال، بالمساهمة في تشكيل فرضيات معيارية، إلا أنه لا يمكننا أن ننفي بأن فرقاً جوهرياً من هذا النوع من شأنه أن يخلق صعوبة متبادلة – بين الفلاسفة السياسيين والمختصين في العلاقات الدولية– في فهم ما يقصد الطرف الآخر طرحه، فعلى سبيل المثال عادة ما يجيء على لسان المختصين في العلاقات الدولية بأن الفلاسفة السياسيين لا يعرفون تماماً ما هي الوقائع التي تولد مشهداً دولياً مهماً، لكنّ هذا باعتقادي ليس بالعقبة الخطيرة، لأن الحجج الفلسفية – كما نأمل أن نوضح لاحقاً– لا يمكن أن تكون مهمة في بيان قوة الطروحات التجريبية من ضعفها.

والأكثر إشكالاً هو الفرق الثاني الذي يعقّد الحوار بين الفلاسفة السياسيين والمختصين في العلاقات الدولية ويتعلق هذا الفرق تحديداً بالتصنيفات والمفاهيم التي يتبناها كل من الطرفين. وفيما يتعلق بهذه المسألة، فإن اهتمامي في هذا الفصل يصبُّ على محاولة حصر الجدل الداخلي في العلاقات الدولية على ثنائية الواقعية والجدلية فقط، وذلك في سبيل إيجاد منهج ثالث أفضل لمعالجة المشاكل المطروحة نظراً لنقاط الضعف التي يظهرها هاذان المنهجان الرئيسان، لا شك إذاً –وكما سبق لي القول– بأننا في صدد عملية غربلة نتيجتها التضحية بكثير من المواقف المهمة الأخرى في مجال العلاقات الدولية. وليس هذا وحسب، فالحقيقة أنّ مفهومي "الواقعية" و"المثالية" ذاتهما يستخدمان بطريقة تختلف اختلافاً كبيراً ما بين الفلاسفة السياسيين والمختصّين في العلاقات الدولية . ويثير هذا الاختلاف الدلالي بدوره الكثير من التساؤلات ذات الصلة. وبشكل عام، يرى الفلاسفة بأن الواقعية هي عبارة عن رؤية أنطولوجية تؤمن بوجود واقع للعالم الخارجي بغض النظر عن النظريات التي تحاول شرح هذا الواقع. أما المثالية Idealism فيرى الفلاسفة بأنها عبارة عن رؤية ميتافيزيقية ومعرفية تنفي وجود مدخل مباشر للعالم الخارجي، بل يكون هذا المدخل متاحاً بواسطة التصنيفات الشخصية لمن يراقبه، لا شك بأننا أمام تعريفين في غاية العمومية، لكن من المؤكد أن لكلٍ من الواقعية Realism والمثالية Idealism في العلاقات الدولية –كما سنرى لاحقاً وكما يعرف الكثيرون منكم مسبقاً– معنىً مختلفاً تماماً. وليس هذا الجانب الأهمّ للمسألة، فالفرق المفاهيمي العميق في الاستخدام القياسي للمصطلحات ما بين الفلسفة و العلاقات الدولية ينطوي في الواقع على مجموعة

من حالات سوء فهم محلية تعتمد على هذه المصطلحات. ولذكر إحدى حالات سوء الفهم النموذجية تلك، يكفي مثلاً أنّه بالنسبة للمختصين في العلاقات الدولية ليس ثمة فرقٌ جوهريٌ بين الليبراليين والواقعيين Realists، في حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لفيلسوف سياسي. فقد يكون هناك ليبراليون ممن يقبلون –نظراً لمؤسسيتهم– بجوانب مهمة للواقعية Realism، غير أنه لا يمكن الآن الاستطراد في هذا التأمل، إذ إن هذا الفصل يقدم إجابة لهذا النوع من الشكوك.

والأجدى –لمدّ جسور التواصل بين النظرية السياسية والعلاقات الدولية– هو الفرق الفلسفي بين الأخلاقية Moralism والواقعية كما تقدمه كتابات برنارد ولیامز Bernard Williams الصادرة بُعيد وفاته، ففي كتابه؛ «في البدء كان الفعل» (In the Beginning Was the Deed (2007 يميز وليامز Williams بين نموذجين للنظرية السياسية، في النموذج الأول المتمثل بالنفعية –Utilitarianism وبنظرية العدالة بصفتها إنصافاً عند راولز هناك "أولوية للأخلاق على للسياسة" (المرجع ذاته ص2). وهو أمر واضح في كل من النفعية –Utilitarianism وكتاب نظرية في العدالة A Theory of Justice، إلا أنه أقل وضوحاً في كتاب الليبرالية السياسية Political Liberalism لراولز، ومع ذلك وحتى في كتاب الليبرالية السياسية يرى وليامز Williams أنّ "استقرار" المواطنين المنشود في نظام تعددي يتطلب حلاً أخلاقياً. وهو ما يتضح تماماً في مختلف أجزاء الكتاب وبخاصة في الفكرة الرئيسية التي يطرحها وهي الإجماع المتداخل Overlapping Consensus؛ فالإجماع المتداخل بالنسبة لراولز ليس مجرد تسوية مؤقتة Modus Vivendi، ويتطلب سيكولوجية أخلاقية محددة للمواطنين. وبعيداً هنا عن تفسير النصوص، يضمّن وليامز هذه النظريات في إطار أوسع يطلق عليه «الأخلاقية السياسية» Political Moralism، ثم يضع الأخلاقية السياسية Political Moralism بصورتها هذه في مواجهة «الواقعية السياسية» Political Realism، أي المنهجية التي من شأنها أن تمنح مزيداً من الاستقلالية للفكر السياسي البحت. وتبدي الواقعية السياسية بصورتها هذه تأثراً واضحاً بهوبز Hobbes يتعلق بالبحث عن «النظام والحماية والأمن والثقة وشروط التعاون» بالدرجة الأولى (المرجع نفسه ص2). وتتمثل نتيجة تبني الواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية في أن الشرعية الأساسية لدولة أو مؤسسة دولية ما، لا تعتمد على قدرتها على الامتثال لمبادئ ذات طبيعة أخلاقية

وحسب، بل على الفاعلية السياسية والاستقرار التاريخي أيضاً. وأعتقد أن هذا جانب مهم في إطار الشرعية الدولية، وتتيح لنا هذه النهجية لوليامز Williams التمييز بين المثالية Idealism والواقعية Realism في العلاقات الدولية بطريقة مقبولة فلسفياً دون أن تكون غريبة تماماً في الوقت ذاته على تقاليد العلاقات الدولية. وعليه فإن المثاليين Idealists هم من يميلون للخلط بين النظرية السياسية العالمية والأخلاقيات التطبيقية في العلاقات الدولية مع ما يطلق عليه وليامز Williams اسم الأخلاقية السياسية Political Moralism، أما الواقعيين السياسين Political Realists على طريقة وليامز Williams فهم أولئك الذين يغلّبون العناصر السياسية الأكثر وضوحاً في تحليلاتهم للعلاقات الدولية. ويجدر القول أنّ الليبرالية السياسية على طريقة راولز تدخل بنظر ويليامز Williams في الأخلاقية السياسية Political Moralism، في حين لا أعتقد بأن الأمر كذلك، وفي الأحوال جميعها، لا بد أن تتضح الفائدة من فهم الفرق بين صنفي نظريات العلاقات الدولية، أي الواقعية والمثالية، على طريقة ويليامز Williams فيما سيأتي شرحه في معرض هذا الفصل.

ثانياً: الواقعية السياسية في العلاقات الدولية

Political Realism in International Relations

لطالما حُدد التقليد الدولانيStatist في تناول العلاقات الدولية بالمذهب الذي يُطلق عليه الواقعية السياسية Political Realism، وهو مذهب اكتسب هيمنة نظرية وعملية واسعة في هذا المضمار تدريجياً على مدى القرن العشرين. فقد زعزعت الحرب العالمية الأولى الاستقرار الذي كان قائماً قبل الحرب على توازن القوى و/ أو الهيمنة الجزئية لبريطانيا، مما أظهر كيف يمكن للحرب أن تكون أكثر دماراً من المتوقع (كوهين Keohane 2005، ص270). لذا كانت النتيجة الطبيعية بعد هذه الأحداث أن يتحول التوجه الفكري نحو البحث عن نماذج مؤسسية قادرة على حفظ الاستقرار والحيلولة دون فضائع الحرب. فكان مشروع وودرو ولسن Woodrow Wilson المثالي والمؤسسي–الليبرالي، الذي تُوّج بتأسيس عصبة الأمم، أهمّ إسهام قُدّم لذلك المناخ الذي ميّزه الخوف وعدم اليقين (سلاتر Slaughter، 2004).

ممقابل نموذج ويلسن Wilson الليبرالي الطوباوي، بدأت الواقعية السياسية Po–litical Realism باتخاذ مكان لها تدريجياً في العلاقات الدولية حتى بعد صعود الأنظمة الاستبدادية في أوروبا وعلى رأسها النازيّة عام 1930، ولا تسعى للواقعية السياسية Political Realism لمجرد أن تكون خصم المثالية Ideal–ism وحسب، بل لتقديم طرح علمي وعملي قائم على أهمية المصالح صفرية المجموع للدول، وهي مصالح ذات طبيعة سياسية وعسكرية بالدرجة الأولى، وإذا ا أردنا تحديد تاريخ دقيق لبداية هيمنة الواقعية السياسية Political Real–ism على العلاقات الدولية، فيمكننا العودة إلى العام 1939، وهو العام الذي نشر فيه المؤرخ البريطاني إدوارد هاليت كار Edward Hallett Carr عمله الشهير بعنوان أزمة الأعوام العشرين The Twenty Years Crisis (كار Carr 1939). وتمثل الواقعية بالنسبة لكار Carr «ردة فعل على مثالية المرحلة السابقة»، إضافة إلى أنّها «تشدد على قبول الحقائق وتحليل أسبابها وعواقبها» (المرجع نفسه ص10).

ولم تعد الواقعية السياسية Political Realism منذ ذلك الحين تُقدم على أنها إحدى منهجيات دراسة العلاقات الدولية، بل المنهجية الأساسية التي تميز دراستها، ثم ما لبثت أن انتشرت في العالم أجمع منطلقة من الجامعات الأمريكية، (وفي هذا الشأن يتحدث هوفمان [1977 Hoffmann] في مقالٍ له بعنوان «علم اجتماعٍ أمريكي: العلاقات الدولية» «:An American Social Science International Relations»). وبالطبع هناك أشكال عديدة ومختلفة للواقعية Realism في العلاقات الدولية بدءاً بأصولها عند كل من كار Carr ومورغنتاو Morgenthau (وهو ثاني أكبر دعاة الواقعية وصاحب رائعة السياسة بين الأمم Politics Among Nations (مورغنتاو Morgenthau 1997) الصادر عام 1948)، ومروراً بما يسمى "الواقعية الجديدة" Neo–Realism أو الواقعية البنيويةStructuralist Realism (والتز Waltz 1987)، ووصولاً إلى الواقعية المعاصرة Contemporary Realism التي تهيمن على المشتغلين بالواقعية اليوم. وعلى الرغم من تنوع أشكالها، إلا أن الواقعية تحافظ على بعض الثوابت المشتركة بينها كالتوجه التجريبي الذي يسمح بتعميمات تنطلق من التجربة التاريخية فقط، وأهمية بعض المفاهيم الأساسية كالسلطة والمصلحة الوطنية National Interest والأمن وأهمية النموذج دولاني المركزية State–Cen–

tric، والشكوكية تجاه الأخلاق والقيم (ولو لم تكن أشكال الواقعية Realism كافةً شكوكية تجاه الأخلاق، كالواقعية المسيحية Christian Realism على طريقة ر. نيبور 1959] R. Niebuhr] على سبيل المثال). ومن هذا المنظور يفضل الواقعيون Realists تحليل الصراعات بين اللاعبين الدوليين ذوي الطابع الدولاني Statist الذين تحدوهم مصالح متباينة قابلة للملاحظة بالتجربة ومستقلة تماماً عما يعتبر انحرافاً طوعياً في عرف المثاليين Idealists. وفي الواقع يبدو الإطار المعياري Normative الذي تقترحه الواقعية Realism أكثر تنوعاً مما يُتوقع غالباً، ولعلّ أقوى سماته تتمثل في معارضته للمثالية Idealism التي تميزت بها الإدارة الأمريكية حتى بدايات الحرب العالمية الثانية، لذا فخلاصة الأمر أننا بصدد وحدة منهجية ومعرفية مبنية على جوانب سلبية أكثر منها إيجابية، ومنها إنكار المثالية Idealism على سبيل المثال. وكثيراً ما يصرّ كار Carr –مخطئاً– على حقيقة أنه في التقليد الأكاديمي الأنغلوساكسوني ثمة «رفض تامٌ لأخذ عامل السلطة بعين الاعتبار» (كار Carr 1939، ص7)، فالغالبية العظمى من الواقعيين Realists يرون أن المثالية Idealism هي في الحقيقة عبارة عن طوباوية خطيرة تتبنى فكرة خاطئة مفادها: أنه يمكن فهم السياسة الدولية International Politics وممارستها انطلاقاً من مبادئ أخلاقية (وهو أمر ليس صحيحاً تماماً بنظر ما يدعى بالواقعية الجديدة المعاصرة Contemporary Neo–Realism، بدءاً بعمل والتز Waltz 1987، الذي تخف فيه حدة القلق المناهض للأخلاقية). ويرى الواقعيون Realists أن المثالية Idealism تفترض نوعاً من الانسجام الموجود سلفاً في المشهد العالمي، وهو أمر بعيد كل البعد عن الواقع الفعلي. وأول ما يهاجم الواقعيون Realists في ذذه النظرة الطوباوية الخطيرة على حد زعمهم هو بنيتها المعرفية الكونية Uni–versalist، والعقلانية باسم نوع من الشكوكية الواهمة والتجريبية الراديكالية. وغالباً ما يكون المشهد الذي ترسمه الرؤية الواقعية Realism مشهداً مأساوياً يطغى فيه الصراع على التعاون، والحرب على السلام، وممارسة القوة عوضاً عن حُسن النوايا. ويعني هذا بالنسبة للواقعيين تفضيل نسخة يفترض أنها محايدة للوقائع بدلاً من افتراضات المثاليين Idealists المعيارية Normative. ويرى الواقعيون Realists بأن هذه الافتراضات القياسية خطيرة جداً، وذلك لأنها –نظراً لعدم فهمها طبيعة المصالح الحقيقية للدول– تجعل توازن القوى مستحيلاً، أي التوازن الذي يشكل الأساس النظري والعملي لأي سلام دولي محتمل.

ومن هذا المنظار فإذا كانت المثالية Idealism تتخذ من سلمية كانط منطلقاً لها، فإن الواقعية Realism –من مورغنتاو Morgenthau ولغاية آرون Aron 1962))– تستند إلى النموذج الحيادي والفيبري [نسبة لفيبر Weber] المتمثل في Wertfreiheit (التحرر من القيم) في العلوم الاجتماعية وقد أدخل مورغنتاو Morgenthau وآرون Aron عبر خلفيتهما التعليمية الألمانية شرط السلبية الأكسيولوجية Axiological بطريقة فيبر على نحو ممنهج في دراسة العلاقات الدولية، فكانت النتيجة بأن أصبحت الواقعية Realism في العلاقات الدولية تُقدم عادة على أنها منظومة محايدة أكسيولوجياً Axiologically ومجردة تماماً من القيم الأخلاقية، وكما أوضح مورغنتاو Morgenthau فالواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية هي تلك المنظومة التي لا يصلح معها تطبيق المبادئ الأخلاقية العالمية على تصرفات الدول (مورغنتاو Mor-genthau 1997). ولا بد عموماً من التعاطي مع هذا المبدأ أيضاً بعناية؛ إذ إن هناك بعض القيم الأخلاقية –ورؤية معيارية Normative ضمنية في الغالب– في الفكر الواقعي، وذلك بدءاً بأهمية مصلحة الدولة Reason of State والمصلحة الوطنية National Interest ، ووصولاً إلى حماية أمن للدول واستمراريتها، وكله في ضوء الحاكمية الرشيدة Prudence of Rul-ers (دونلي Donnelly 2000). وخلاصة القول أن شيئاً من الغموض يكتنف الواقعية؛ فمن جانب نجدها تُقدم كوصف محايد أكسيولوجياً Axiologically لما يحدث في عالم العلاقات الدولية، لكنها من ناحية أخرى تتوقع رؤية معيارية Normative مستمدة من مصلحة الدولة Reason of State والمصلحة الشخصية للدول Self – Interest.

ولا يصعب لا على فيلسوف في علم الاجتماع ولا على فيبري أصيل [نسبة لفيبر Weber] أن يشكك في فرضية الحيادية الشديدة للواقعية Realism؛ فمن ناحية فلسفية يحتدم الجدل حول إمكانية تقديم وصف للوقائع مجرد تماماً من الجوانب للقيمية، ولا يرى فيبر Weber أن هناك ما يحول دون تبني نظرية معيارية Nor-mative عن دراية تامة، ولا حتى أية محاذير تجبر الأساتذة على عدم الخلط بين آرائهم الشخصية وبين ما يقومون بتدريسه (فيبر Weber 2004)، ومن ناحية أخرى فلا يمكن لإصرار الواقعيين Realists على مصلحة الدولة Rea-son of State وعلى سعي الحكّام الدؤوب وراء المصلحة الوطنية National

Interest أن يكون مجرداً من البُعد الأخلاقي. ومن هذا المنظور فأخلاقيات المسؤولية الفيبرية Weberian - باعتبارها نقيضة لأخلاقيات الإيمان- هي من تمد عرى التواصل بين إرث فيبر وفرضيات الواقعية Realism في العلاقات الدولية، وتتولد من أخلاقيات المسؤولية حقيقةً صورة للسياسي تظهره في ثوب محاسب حكيم إنّما يوفق بين الواقعية Realism وافتراضاته الحذرة / العقلانية من أرسطو وتوماس الإكويني ولغاية ماكيافيلّي، وفكرة توازن القوى ذاتها الأساسية عند الواقعيين Realists يمكن ردّها بطريقة أو بأخرى إلى أخلاقيات المسؤولية عند فيبر Weber، وبهذا يتوصل تيارا الواقعية Realism أيضاً -آنفا الذكر- إلى تسوية، وهما التيار الشكوكي الخالص تجاه المعيارية Normativity، والتيار الذي يعترف بقدر من المعيارية Normativity في أشكال الواقعية.

ومن ناحية أنطولوجية وبالنسبة للرؤية التقليدية لـ العلاقات الدولية -المبنية على الواقعية- لا تكاد مسألة الأطراف المعنيين تشكل أي مشكلة؛ فالأطراف المعنيون هم الدول ولا أحد غير الدول، ومندوبوها، وتتعارض هذه الفرضية الأنطولوجية مع فرضية المثاليين Idealists التي تفترض - في إطار منظور كوني النزعة غالباً- مركزية الأفراد والمواقف الدينية والأخلاقية التي تنطلق من الطبيعة المشتركة لبني البشر، وإذا كان الواقعيون Realists يفضلون الدول على الأفراد كأطراف للعلاقات الدولية، فإن مفهوم الواقعية Realism للفرد مفرط التشاؤم. إذ يرى الواقعيون Realists على طريقة مورغنتاو Morgenthau أن الطبيعة الإنسانية تتصف بالأنانية وتميل للشرّ. وكما سنرى لاحقاً، يمثل كلٌ من التحفظ الأنطولوجي المفرط للواقعية Realism وتشاؤمها حيال الطبيعة البشرية إحدى نقاط ضعفها في ظل واقع مُعَولم يولِّد فيه الاعتماد الاقتصادي-الاجتماعي المتبادل علاقات بين الأشياء والأفراد لا تنساق جميعها وراء مجمل العلاقات بين الدول، .إذاً لا بد للمنظومة المعاصرة للعلاقات الدولية أن تبذل جهدها في هذا الاتجاه أيضاً، وبخاصة أن الضيق الأنطولوجي للواقعية Realism يتعارض مع اللاواقعية المفرطة لمفهوم -كذلك الكوني المثالي Idealist Cosmopolitan- يصور العالم على أنه جمهورية من الأفراد-المواطنين.

تتمثل ترجمة هذه الرؤية التقليدية بلغة السياسة الدولية International Politics في الفوضى البنيوية Structural Anarchy لما يسمى بنموذج وستفاليا Westphalian Model، الذي يعتبر أولوية سيادة الدول وفوضوية النظام

السياسي العالمي القواعدَ الضمنية لأية نظرية في العلاقات الدولية، ويقوم نموذج وستفاليا Westphalian Model بصورته هذه على منهج الواقعية Realism في ما يخص الأسس السياسية، وعلى الوضعية القانونية Legal Positivism فيما يخص الأسس القانونية. وترتبط الواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية بشكل وثيق بالقانونية الوضعية Positivistic Legalism، (وهذا صحيح أيضاً من نواحي فلسفية خالصة)، ويكمن الأصل المشترك لهذين للمذهبين في مركزية سيادة الدولة وفكرة القوة؛ فلقد بدأ مورغنتاو Morgen-thau نفسه، وهو من أوائل مؤسسي الواقعية السياسية Political Realism، أبحاثه الخاصة منظّراً للقانون الدولي في فلك هانس كيلسن Hans Kelsen (1953)) مؤسس الوضعية القانونية Legal Positivism المعاصرة، ووفقاً لهذه الوضعية تمثل الشرعية السمة الأساسية للقانون، وهي مشتقة من أصل القوانين Pedigree أكثر مما هي مشتقة من محتوى هذه القوانين؛ أي من سندها لا من متنها. ففي مذهب كيلسن Kelsen يوجد في أي نظام قانوني ما يدعى بالـ Grundnorm ، وهو تشريع قانوني أساسي تُشتق منه بقية القوانين، وتعتمد على هذا التشريع الأساسي وحدة النظام نفسه وانتظامه. وعليه، فهناك سلسلة من الصلاحيات Chain of Validities التي يصل بها المآل من أي تشريع ثانوي للنظام القانوني دائماً إلى التشريع الأساسي، ومنه إلى سيادة الدولة State Sovereignty التي تقف خلفه. وسلسلة الصلاحيات هذه مستقلة عن المعنى الأخلاقي لأي تشريع، كما يريد الواقعيون Realists للسياسة الدولية. ونتيجة للك، هي أن صلاحية أية قاعدة تشريعية لا تعتمد -كما أراد لها المثاليون Ide-alists- على المبادئ الأخلاقية، بل على قابلية إنفاذها الفاعلة التي تضمنها الدولة. وعلى هذا الأساس يمدّ مورغنتاو Morgenthau الجسر الذي يربط بين للواقعية Realism في العلاقات الدولية، و الوضعية القانونية Legal Posi-tivism في القانون الدولي.

وتجد هذه الرؤية ذات الخلفية الكيلسنية [نسبة لكيلسن Kelsen] عند مورغنتاو ما يدعمها في أعمال واحد من أشهر رجال القانون الناطقين بالألمانية في النصف الأول من القرن العشرين على الرغم من اختلافه النظري مع كيلسن Kelsen، وهو كارل شميت Carl Schmitt. يقول شميت Schmitt في مقال له حول مفهوم ما هو سياسي 1984) The Concept of the Political) بوجود

مجال محدد للسياسة مبني على الصراع وعلى ثنائية الصديق– العدو. ويقوم هذا المجال في السياسة بمهمة مشابهة لتلك التي تقوم بها بعض المعايير المبنية على فكرة الخيّر والجميل على سبيل المثال في علم الجمال والأخلاق، ويتشرب مورغنتاو Morgenthau فكر شميت Schmitt مؤكداً «وجود استقلالية للمجال السياسي» (مورغنتاو Morgenthau 1997،ص10)، ولكن بطريقة أصيلة. إذ يمكن القول بأن المبدأ الواقعي الذي ينادي به مورغنتاو نفسه، والذي تسعى على أساسه الدولة في نطاق العلاقات الدولية سعياً حصرياً لتوسيع نفوذها، يمثل اشتقاقاً فريداً من نوعه لفكر شميت Schmitt. وقد ترسخ هذا المبدأ تدريجياً في المذهب الواقعي الأمريكي بعد مورغنتاو من وولفرز Wolfers ولغاية كيسينجر Kissinger (دونلي Donnelly 2000). إضافة إلى ثنائية الصديق– العدو الكلاسيكية يؤثر مذهب شميت بالواقعية Realism نظراً لدولانيته Statism التي تستند إليها المركزية الأنطلوجية Ontological للدولة في كل أشكال الواقعية Realism في العلاقات الدولية.

والخلاصة أنّ نموذج وستفاليا Westphalian Model ينطلق من فرضية أن السياسة الدولية International Politics ترى أن الدول القومية Nation–States هي اللاعب الوحيد. وينطوي هذا النموذج باختصار، على بعض الافتراضات الرئيسية ومنها ما يلي (هيلد Held 1995، ص78):

1. ينقسم العالم إلى دول لا تعترف أي منها بأية سيادة أخرى.
2. إصدار التشريعات القانونية وفرض القانون هو عمل منوط حصرياً بهذه الدول ذات السيادة.
3. القانون الدولي لا يُعنى بالأشخاص أو المجموعات بل بالدول، وعلى أية حال، فهو ينظم القوانين الدنيا للتعايش ومسائل الحدود بينها.
4. جميع الدول متساوية رسمياً فيما بينها.
5. تُحسم النزاعات الدولية في نهاية المطاف على أساس قوة الدول وقدرتها على التهديد.
6. يُفترض أن يعمل النظام بكامله على تغليب المصلحة الوطنية National Interest للدول الأفراد، بأقل قدر ممكن من العوائق ذات الطبيعة الجماعية.

وينتج عن هذه الرؤية استحالة العدالة العالمية Global Justice، والفوضى البنيوية Structural Anarchy في نظام العلاقات الدولية، حيث لا تعني الفوضى هنا غياب النظام، بل وجود نظام مبني على توازن القوى في غياب القيادة والحكم السياسي المركزي. ويؤدي هذا إلى حالة نموذجية من انعدام الأمان داخل الدول، وهو بالتحديد ما يجعلها تميل دائماً لتعزيز قوتها على المسرح العالمي، وتعتمد فكرة "المصلحة الوطنية National Interest " أو "مصلحة الدولة Reason of State" (من ماكيافيللي ولغاية ماينيكيه Meinecke)، وهي الفكرة المركزية للواقعية Realism باعتبارها حجر الزاوية في السياسة الخارجية بدورها على هذه الصيغة التشاؤمية للطبيعة البشرية والمشككة في أخلاقيات العلاقات الدولية.

ثالثاً: حدود الواقعية السياسية

Limits of Political Realism

تواجه الواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية صعوبات ذات طابع وصفي وتشريعي على حد سواء، وهذان النوعان مرتبطان فيما بينهما. وتتعلق الصعوبات ذات الطبيعة الوصفية بالدرجة الأولى بعلاقة الدولة بالمجتمع المدني في عصر الديمقراطية، وبأزمة السيادة الدولية في عصر العولمة بالدرجة الثانية. وكما جرت العادة، فلا تقتصر محددات أية منظومة للعلاقات الدولية على الناحية النظرية وحسب، بل تعتمد كذلك على العلاقة المعقدة بين أية رؤية نظرية ونماذج العمل في العالم. وبشكل رئيسي باتت تُلاحَظ تدريجياً أنواع مختلفة من التناقضات بين الفهم التقليدي لسياسة العلاقات الدولية، الذي أوجد لنفسه نموذجاً نظرياً صلباً وبين ما يمكننا ملاحظته على أرض الواقع. كما ينطبق الأمر ذاته على الواقعية السياسية Political Realism التي اضطربت هيمنتها النظرية على الأقل بفعل تغيرين طارئين على الساحة العالمية؛ أولهما حقيقة أن الأنظمة الديمقراطية تتصرف على ما يبدو بشكل مختلف، وتميل للسلمية في السياسة الدولية International Politics مقارنة بالأنظمة الاستبدادية، وثانيهما النمو المضطرد للتكامل الاقتصادي والثقافي المتبادل بين الشعوب في عصر سمته العولمة (كوهين Keohane 2005، ص271). إضافة إلى ذلك، يبدو أن

هذين التغيرين يرتبطان فيما بينهما بشكل متبادل، بمعنى أن التكامل الاقتصادي يعزز انتشار الديمقراطية، وهي تؤدي بدورها إلى زيادة احتمالية السلام العالمي. ويتحدث روبرت ناي Robert Nye في هذا الشأن عن «ليبرالية اجتماعية» مُعلناً وجود آثار تحولية لنظام التبادلات العالمية، تؤدي إلى إعادة تعريف مصالح الأطراف (ناي Nye1988، ص246).

لنبدأ بالصعوبة الوصفية الأولى: لن تشكل الطروحات الأساسية للواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية مفاجأة إذا ما نظرنا إلى دولة استبدادية، ولو استحضرنا أمير ماكيافيللي تحديداً، فليس من الغريب ألا يبدي الحاكم رغبة في الأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي يمارس فيها سلطته، ولكن إذا كانت الخلفية التي تهمنا بالدرجة الأولى -كما نفترضها هنا- هي الديمقراطية الليبرالية، فقد يبدو هذا الغموض الأساسي في غير محله. ففي واقع السياسة الدولية -Inter national Politics المعاصرة، تخف ضرورة حماية استقلال الدول وتقرير مصيره- كثيراً بفعل الإقرار الجماعي بأفضلية الديمقراطية الليبرالية على أنظمة الحكم الأخرى. وعليه، لا يمكن القول بأن المجتمعات المدنية الفردية لا تؤثر على الدول وتصرفاتها.

في الواقع، ثمة وسيلة للدفاع عن الواقعية Realism إلى حد ما في نطاق الديمقراطية. ولفعل ذلك، فلا بد من تبني افتراض فلسفي سياسي. ويقول هذا الافتراض، أنّه لا بد في الديمقراطية الليبرالية من وجود توافق بين صناع القرار السياسي ومن يتلقون هذا القرار. وفي الديمقراطية الليبرالية، يجسد مواطن الدولة القومية Nation-State توافقاً من هذا النوع. وقد أصبح هذا الافتراض -الذي أعاد توماس ناغل2009) Thomas Nagel) صياغته مؤخراً بإيضاح أكبر- يشكل بطريقة أو بأخرى قاعدة أي طرح دولاني Statist ديمقراطي ليبرالي. وإحدى النتائج الواضحة لهذا الافتراض هي أن هذا التوافق المنشود بين صناع القرار والخاضعين له لا يمكن أن يوجد خارج إطار الدولة القومية -Nation State. ولهذا السبب، تبرز صعوبة بنيوية أمام الديمقراطيين بمعناهم الكلاسيكي في فهم الكونية Cosmopolitanism.

تنطوي فرضية التوافق على وجود صلة وثيقة بين أساس العدالة Ground وموضعها Site. وسأعتبر هنا أن موضع العدالة هو نفسه نطاقها Scope، وعليه، فالموقع هو المجال الذي تطبق فيه رؤية معينة للعدالة. أما الأساس

فهو السبب الرئيس الذي يستلزم تطبيق العدالة في مجال معين، وكما يقول راولز Rawls، فالبنية الأساسية التي هي مجموع المؤسسات الرئيسية للدولة تشكل الموضوع الأساسي للعدالة، لكن مرجع البنية الأساسية - أقلّه في التقليد الحديث والمعاصر- هي الدولة القومية Nation-State. ولهذا، إن سلّمنا باستحالة انفصال الموقع عن الأساس، فسيصعب إيجاد سبب للعدالة خارج حدود الدولة القومية Nation-State، ويعزز هذا الاتجاه الفكري بمجمله طروحات الواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية ويجعلها تتوافق مع الديمقراطية الليبرالية. ويجعل هذا كلُّه المراهنةَ على العدالة العالمية Glob-al Justice أمراً في غاية التعقيد على كل من يؤمن بالصلة "الدارجة" بين الديمقراطية والدولة القومية Nation-State.

ببهذا الشكل، فقد أتاحت فرضية التوافق بين القياس المحلي Domestic Anal-ogy والوضع الخارجي تمديد صلاحية نموذج وستفاليا Westphalian Model -الذي قام في وقت كانت فيه الدول ذات طبيعة استبدادية- على مرّ السنين لغاية عصر الديمقراطية الليبرالية. ولكن هل يسعنا القول بأننا راضون اليوم عن ذلك؟ بالتأكيد لا. فوفقاً لما قيل لغاية الآن، فقد جعل العالم المعاصر من الانقسام الثنائي القديم بين سياسة الدول الداخلية Intra-National وبين السياسة البين-دولية Inter-National، أمراً عفا عليه الزمن. فالنظرة إلى العالم باعتباره مقسماً إلى جزئين؛ جزء يحتله المجتمع المدني، وآخر تهيمن عليه دول ذات سيادة تؤدي فيها الحكومات القومية دور الوسيط، لم تعد نظرة صالحة اليوم (بودج Pogge 2010أ، ص 14-3). فمن غير الوارد اليوم، الاعتقاد بأن الدول تتصرف بطريقة حرة ومستقلة تماماً عن مصلحة المواطنين الذين يشكلون الدعامة الديمقراطية لسلطة الدولة نفسها. فثمة دول تمثل مواطنيها بالشكل المناسب وأخرى غير قادرة على ذلك، وهو أمر لا يستهان به من وجهة نظر العلاقات الدولية.

المسألة في حقيقة الأمر أعمّ من ذلك، ولا تخص العلاقة المتغيرة بين سلطة الدولة والمواطَنة الديمقراطية وحسب. فالحقيقة أن نظام العلاقات الدولية كما تتخيله الواقعية السياسية Political Realism لم يعد مناسباً لأيامنا هذه، وذلك لأسباب عديدة يصعب تقدير وزنها النسبي. فهناك بلا شك أسباب ذات طبيعة تجريبية تتعلق بما يسمى العولمة، وما يتبعها من تنامي الاعتماد المتبادل بين الشعوب (هوفمان Hoffmann 2000). والاعتماد المتبادل بين الشعوب ليس

عالمياً فحسب، بل ويبلغ ذروته في المنظمات الإقليمية كالاتحاد الأوروبي الذي تتضاءل فيه الحدود بين المحلي of State والعالمي International. وتحرم هذه الظاهرة الدول من بعض المظاهر المهمة لسيادتها كما نعرف تماماً نحن الإيطاليون إذا ما تذكرنا سياسات الموازنة العامة للدولة. وحتى قيمة العملة الوطنية ذاتها باتت تعتمد اليوم على مجموعة من المُدخلات العالمية.

وتوجد كذلك أسباب ذات طبيعة تشريعية تضطرنا لإعادة النظر في مغزى الأفضلية المطلقة للدول، وهي أسباب مرتبطة في الغالب بالأسباب التجريبية التي تناولناها آنفاً. فتنامي الاعتماد المتبادل يحول، على سبيل المثال، دون الاستمرار في اعتبار الظروف البائسة للشعوب الأجنبية غير ذات أهمية. إضافة إلى أن وجود مجموعة من حقوق الإنسان، طبيعتها الإلزامية جزئية، بحد ذاته يضع دوغما السيادة موضع الشك (كاسّيزيه Cassese 2005). فحقوق الإنسان تتعلق بمجالات كانت تعتبر سابقاً تقديرية بالنسبة للدول، كالعدالة الجنائية الدولية، والاستدامة البيئية والاعتمادية الدولية International Reliability لدولة ما. وبشكل عام، يمكن القول بأن مفهوم العلاقات الدولية كحرب هوبزية [نسبة لهوبز Hobbes] يخوضها الجميع ضد الجميع باسم المصلحة الوطنية National Interest ، تصطدم بحقيقة التشكل الواضح لبنىً مستقرة من التعاون السلمي الدَولي.

ثم إن هناك أسباباً متنوعة تأتي من الحضور المشترك على المستوى العالمي لقوى تقليدية كالدول، جنباً إلى جنب مع مجموعة كبيرة من مختلف اللاعبين الجدد، كالشركات متعددة الجنسيات Global Compact، والمنظمات غير للحكومية، ولوبيات الضغط. ويجعل هذا بدوره الأنطولوجية الدولانية Stat-ist Ontology للواقعية السياسية Political Realism أمراً عفا عليه الزمن. وتخلق هذه الأسباب مجتمعةً، مشكلة عدالة عالمية تدور رحاها حول مسألة الحكم العالمي Global Governance بأدوات نظرية وعملية تتجاوز حدود الدول كما تتصورها الواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية.

وأخيراً، فقد أدى احتمال اندلاع حرب نووية -خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة-، إلى إرباك أية رؤية نظرية كتلك الواقعية Realism في العلاقات الدولية مبنية على أساس الصراع الخالص والبسيط بين القوى. فقد أدى ما يدعى بالأخلاقيات النووية Nuclear Ethics التي ازدهرت بعد عام 1986

إلى إبراز مشكلة حرب الدمار الشامل بعيداً عن الواقعية. والنتيجة ذاتها أعقبت الجدل الطويل حول حدود التنمية والاستدامة وحماية البيئة.

وتضع هذه المحددات لنموذج وستفاليا Westphalian Model والواقعية السياسية Political Realism إمكانية تبني فرضية التوافق بين المجال الداخلي والمجال العالمي موضع الشك. ولتوضيح هذه النقطة، سأتبع تسلسلاً فكرياً مبنياً على نوع من قانون الرفع المنطقي Modus tollens. وبما أن ما يعنينا هي نظرة عالمية معاصرة، فيبدو أن إدخال تحديث ولو كان ذكياً على نموذج وستفاليا Westphalian Model ليس كافياً، وذلك لأنه لا مكان لفكرة العدالة العالمية Global Justice في هذا النموذج. ولكن لإثبات عدم كفاية كهذه، يمكننا التوجه بالانتقاد لفرضية التوافق؛ فإذا ثبت أنها لا تصلح، فقد يصبح لدينا حينها حجة إضافية ضد التطبيق المعاصر لنموذج وستفاليا Westphalian Model.

ولكن ما المانع من أن تصلح فرضية التوافق اليوم؟ تنطوي هذه الفرضية التي تنطبق على المسألة التي نبحثها الآن - كما رأينا- على وجوب أن يكون صانعو القرار هم أنفسهم من يخضعون له، وعلى أن هذا يحدث داخل حدود الدولة القومية Nation-State. كان يمكن لهذا أن يكون صحيحاً جزئياً في الماضي، ولكن هل الحال كذلك في عالم اليوم؟ هناك عدة شكوك تحيط بالمسألة. فمن السهل حقيقةً أن نلاحظ كيف تؤثر كثير من قرارات دول بعينها في دول أخرى ومواطنيها، كما هو الحال مثلاً في التأثير العالمي الذي يعقب أي قرار يتخذه الاحتياطي الفدرالي الأمريكي بشأن أسعار الفائدة. إضافة إلى ذلك، تؤثر كثير من قرارات المنظمات الفوق قومية Supranational Organizations في سياسات وحياة الدول. فقد تؤثر قرارات الأمم المتحدة على سبيل المثال على مواطني كثير من الدول. ولا شك بأن قرارات الاتحاد الأوروبي تطال المواطنين الأوروبيين، ولكن حتى التنظيمات التي لا تعد ذات طابع سياسي مؤسسي مباشر - كمنظمة التجارة العالمية على سبيل المثال- تتخذ قرارات يكون لها عواقب وخيمة على مصالح مواطني الدول الأفراد الخاضعة لمثل هذه القرارات. خلاصة الأمر، إن ذلك التوافق المنشود، بين صانعي القرار ومن ينطبق عليهم القرار- والذي لم يسبق له أن وُجدَ قطّ-، يبدو اليوم معرضاً للخطر أكثر من أي وقت مضى من توجهات السياسة العالمية وعلاقاتها بتوجهات سياسة الدولة القومية Nation-State. وسواء على ساحة السياسة الداخلية أم على ساحة السياسة

العالمية، لم تعد التوازنات التي من شأنها أن تخلق هذا التوافق موجودة اليوم.

لقد حدّد ديفيد هيلد (David Held 2010) خمسة مستويات للانفصال تسلط الضوء على مواطن انعدام التوافق بصورته هذه. وتُعنى هذه المستويات الخمسة بأكثر القطاعات أهمية في حياة المجتمع العالمي، من القانون الدولي إلى الاقتصاد المعولم، ومن السلم والحرب إلى الثقافة والإعلام. وتحثّ هذه القطاعات مجتمعةً للى إعادة النظر في احتكار السلطة الذي يمنحه نموذج وستفاليا Westphal-ian Model للدول الأفراد. ففي عصر العولمة، باتت قرارات الدول الأفراد Single States أكثر ترابطاً واعتماداً على بعضها البعض. ويدعونا هذا للسير على خطى بول Bull في التفكير في نظام نيو-قروسطي Neo-Medieval بطابع شبه إقطاعي، نظام تتداخل فيه بنى مختلفة للسلطة وتتأثر ببعضها بعضاً. خلاصة القول، إنه لا بد من وجود مراكز جديدة لصناعة القرارات لفهم السياسة العالمية.

رابعاً: معارضة المثالية للواقعية وحدودها

The Idealistic Opposition against Realism and its Limits

يبدو أن هذه العوامل المعقدة تعيد تقييم حجم الهيمنة الثقافية الواضحة التي مارستها الواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية بعد عام 1939. حيث باتت هذه الهيمنة الثقافية تواجه تحدياً مستمراً مصدره النجاح الكبير الذي حققته إحدى الرؤى المعارضة للواقعية. ويمكننا أن نطلق على هذه الرؤية المعارضة تسمية عامةً هي "المثالية"، على الرغم من أننا ندرك تماماً بأنه مصطلح مطاط يضم مذاهب مختلفة تميل بدورها للتداخل جزئياً مع للمصطلحات الأكثر شيوعاً كالـ"ليبرالية Liberalism" و"الكونية Cosmo-politanism"، وبخاصة بعد الحرب الباردة. وحين نأتي على ذكر الكونية Cosmopolitanism في هذا المقام، فنحن نقصد بها الكونية الليبرالية Liberal Cosmopolitanism، وعلى وجه الخصوص مجموعة من النظريات الليبرالية للعدالة العالمية.

لقد سبق تناول المثالية Idealism في العلاقات الدولية بشكل كبير في الفترة التي

تلت الحرب العالمية الأولى، لدرجة أن هيمنة الواقعية Realism في العلاقات الدولية التي سبق ذكرها كانت مستمدة من أحد الانتقادات التي وُجهت للمثالية Idealism. وحتى بعد الحرب العالمية الثانية ومع تأسيس الأمم المتحدة والعودة إلى حقوق الإنسان، كان هناك تعافٍ متواضع للدراسات المستمدة من المثالية Idealism (دون، كوكس و بوث Dunne, Cox & Booth 1999)، وغالباً ما تعدّ تلك الدراسات متأثرة بالليبرالية Liberalism والكونية Cosmopolitan-ism أكثر من تأثرها بالمثالية Idealism. فالحدود بين المثالية Idealism والكونية الليبرالية Liberal Cosmipolitanism هشة كما سبق لنا القول، وما يجمع بينهما هو الاهتمام الطاغي بالبعد المعياري Normative الذي تغفله الواقعية، ويقصد بالبعد المعياري Normative في العلاقات الدولية عادة أية محاولة لإعطاء معنىً وقيمة للجوانب التقييمية للسياسة الدولية، وترتبط هذه للمحاولات بالنظرية المعرفية من وجهة نظر تبرير الأحكام المعيارية Norma-tive، وبالوجودية فيما يتعلق بالأطراف المعنيين بالعلاقات الدولية، كما ترتبط بالأخلاق من ناحية التعليمات الإرشادية التي تنوي النظرية تقديمها، وتختلف وحدة التحليل الرئيسية بالنسبة لليبرالية الكونية Cosmipolitanism - مقارنة بالواقعية Realism - بحيث لا تعود مكونة من الدول بل من الأفراد.

لقد ازدهر في السنوات الأخيرة حجم الدراسات في هذا المجال حول موضوعات كالعدالة العالمية Global Justice التوزيعية، والكونية Cosmipolitanism وحقوق الإنسان. وكما كتب كريس براون Chris Brown يقول: تُعنى النظرية المعيارية Normative Theory للعلاقات الدولية بـ«الطبيعة الأخلاقية للعلاقات بين المجتمعات» (براون Brown 1993، ص3). وتُقدَم النظرية المثالية Ideal Theory في هذا العالم نظريةً متفائلة، وكما سبق لبول Bull القول؛ فالمثاليون Idealists يتسمون بإيمانهم بالتقدم، وهم يؤمنون على وجه الخصوص بأن النظام العالمي الذي أدى لاندلاع الحرب العالمية الأولى يمكن تحويله إلى نظام علاقات دولية أكثر عدلاً وتنظيماً (بول Bull 1972).

ويمكن اختصار تعريف المثالية Idealism في العلاقات الدولية - من وجهة نظر معيارية- لتكون مرجعيتها النهائية مواضيع الأخلاق Moralism، والطوباوية Utopism، والليبرالية Liberalism والثورة الاجتماعية Social Revolution (هاتشينغز Hutchings 2010). وبهذا المعنى لا تعود المثالية Idealism

نظرية بالمفهوم التقليدي للمصطلح، بل تصبح تقليداً ثقافياً يرجع إلى نظريات مختلفة، ويجتمع في مثالية العلاقات الدولية أقلُّه تياران مختلفان تماماً. فالتيار الأول ذو طابع أغلبه أخلاقي–ديني مرتبط بأولوية القانون الطبيعي، أما التيار الثاني فذو طابع كانطيّ وكوني Cosmopolitan، ولعل الرابط بينهما يكمن في حقيقة أن ليبرالية كانط استلهمت الكثير من مذاهب القانون الطبيعي بدءاً بغروتيوس Grotius وبوفندورف Pufendorf.

وبطبيعة الحال، فقد كانت هناك بعض المقاومات ضد القبول المطلق لمبادئ الواقعية Realism ذاتها حتى قبل أزمة الواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية التي اندلعت مع نهاية الحرب الباردة،. وقد أوجدت هذه المقاومة لنفسها منصة نقدية واسعة مع اندلاع أزمة الواقعية Realism وامتدت حتى يومنا هذا. وليس من المفاجئ حتى أن نعرف أنّ هذه المقاومات غالباً ما كانت تتخذ من الأخلاق ومن الدين منطلقاً لها. ففي الواقع لطالما كان أنصار العدالة العالمية Global Justice المبنية على الأخلاق أو على الدين يجدون نفسهم مهمشين في ظل كل من الشكوكية الأخلاقية، والعواقبية الفيبرية –Weberian Consequentialism [نسبة لفيبر Weber] الصارمة والتجريبية المعرفية التي يعتنقها الواقعيون Realists. ولهذا وجدت هذه المقاومات لنفسها مساحة لدى المدارس الفكرية المستمدة من القانون الطبيعي، والتي كانت تتبلور في كنفها نظريات سياسية أخلاقية تتخذ منحىً مضاداً لكل من الشكوكية والتجريبية والعواقبية Consequentialism العزيزة على قلوب الواقعيين Realists. ومن هذا المنظور يمكن القول بأن منظري الحرب العادلة هم جزء أيضاً بالمعنى العريض للكلمة من هذه المدارس الفكرية.

لعلّ أشرس معارضي الواقعيين Realists –في إطار القانون الطبيعي والحرب العادلة– هم في الغالب من رجال الدين والفلاسفة الذين لا شك في مرجعيتهم الدينية، ومن بين هؤلاء كل من بول رامزي Paul Ramsey، وجون كورتني موراي John Courtney Murray، الأول بروتستانتي والآخر كاثوليكي، وينتقد كلاهما الواقعية Realism بشدة بدءاً بواقعية زميلهما رينولد نيبور Reinhold Niebuhr. وغالباً ما يرتكز رد الواقعيين Realists من كينيث ثومسون –Kenneth Thompson ولغاية مورغنتاو Morgenthau نفسه –والحق معهم– على الطبيعة التجريدية الخالصة لهذه النظريات البعيدة كل البعد عن واقع

السياسة الدولية. وبهذا الشكل ينتهي المطاف بمثل هذه الردود - كما كان بينيديتّو كروتشيه Benedetto Croce يعلم تمام العلم- إلى أن تشبه انتقادات التجريدية المثالية التي كان هيغيل Hegel يوجهها لكانط Kant.

ومن المثير أن نلاحظ كذلك، كيف تهاجم المدارس الفكرية للقانون الطبيعي الواقعية السياسية Political Realism في العلاقات الدولية من خلال النقد اللاذع للوضعية القانونية Legal Positivism التي تشكل - كما سبق أن رأينا- جزءاً من البنية المفاهيمية للواقعية Realism ذاتها. ويرى مؤيدوا القانون الطبيعي وجود عدالة أخلاقية تسبق العدالة الوضعية من الناحية المفاهيمية، وفي حال التعارض بين الاثنتين، لا بد أن تسود العدالة الأخلاقية على قانون الدولة، وتستند هذه العدالة الأخلاقية مباشرة إلى مبادئ المنطق البشري، الذي تعتمد عليه الأحكام النافذة للقانون الوضعي بطريقة غير مباشرة، وتعود جذور القانون الطبيعي بمعناه هذا إلى ما يسمى بقانون الشعوب عند الرومان ius gentium، وعلم اللاهوت السياسي عند توماس الإكويني Thomas Aqui-nas، فضلاً عن التقليد المتعلق بحدود الحرب واحتمالاتها من شيشرون Cicero وأغسطينوس Augustine فصاعداً. ثم عاد هذا التقليد ذاته للظهور مجدداً في عصر الاكتشافات الجغرافية الكبرى في أواخر العصور الوسطى والعصر الحديث من قبل رجال دين أمثال فيتوريا Vitoria وسواريز Suárez، وبلغت أوجها في عملٍ رفيع المستوى في تاريخ العلاقات الدولية حمل عنوان «عن قانون الحرب والسلام» De jure belli ac pacis (1625) لصاحبه هوغو غروتيوس Hugo Grotius، ليعود الإحياء المعاصر لمدرسة القانون الطبيعي ثانية في نهاية الحرب العالمية الثانية بعد الفظائع التي تسببت بها النازية والتأكيد على حقوق الإنسان (انظر ماريتا Maritain 2003)، وفي هذا السياق، يربط كل من موراي Murray الذي سبق ذكره والذي كان له دور فاعل في القرارات الصادرة عن المَجمع الفاتيكاني الثاني، واليسوعي غوستاف ويغل Gustave Weigel، يربط كلاهما الأخلاق الاجتماعية بالعدالة العالمية Global Justice، حيث حددث المنشور البابوي الذي حمل عنوان السلام على الأرض Pacem in ter-ris صراحةً عن مجتمع عالمي يخضع للأخلاق الاجتماعية لـ العلاقات الدولية .

يتخذ التيار الثاني للمثالية Idealism في العلاقات الدولية طابعاً كانطياً، وليس من السهل أن نجمل المساهمة النظرية الرئيسية لكانط في العلاقات الدولية في

مساحة صغيرة هنا، وذلك لأن رؤيته متجذرة بقوة في الفلسفة والميتافيزيقيا التي تقف وراءها. وبشكل عام، يفصل كانط عالم الطبيعة –القائم على الضرورة– عن العالم العملي –القائم على العقل والخيار والأخلاق–. وفي ضوء هذا التقسيم نجد السياسة في موقع وسيط قد يبدو غامضاً إلى حد ما، حيث إنها تعمل في عالم الضرورة وعالم الحرية على السواء؛ فمن ناحية يرى كانط بأن السياسة عبارة عن فن الممكن في عالم تحكمه الضرورة، لكنها من الناحية الأخرى في خدمة الأخلاق، ولا بد أن تكون في خدمتها، ويجعل منها هذا الجانب من السياسة ملائمة تماماً للتفكير المعياري Normative.

ولهذا السبب تحديداً، تقدّم كانطية العلاقات الدولية بعداً معيارياً في الوقت الذي تبدو فيه الواقعية Realism عاجزة عن ذلك، ولهذا فالاستخدام الأكبر للكانطية في العلاقات الدولية يتعلق بالمأخذين الرئيسيين على الواقعية، وهما العلاقة بين المواطنين والدولة، والتداعيات الـ"كونية " للعولمة، فمن المنظور الكانطي ليست الدول جميعها متساوية –معيارياً– بصفتها ممثلة في مشهد العلاقات الدولية، كما تبدو للواقعيين. إذ ينبغي على الدول الكانطية أن تحقق العدالة العالمية Global Justice المستوحاة من عالم الغايات بشكل تدريجي، ولا بد بهذا الشكل أن تكون دولاً "عادلة".والدول العادلة بالنسبة لكانط هي دول "جمهورية" بالضرورة، ويعني هذا في قاموسه "ديمقراطية ليبرالية" تقريباً، ويعني هذا بأن البنية الداخلية للدولة حاسمة –بعكس النسخة الواقعية– من حيث فهم سلوكها العالمي، فالدول الجمهورية وحدها –بالنسبة لكانط– هي التي ستكون مسالمة وقادرة على إقامة نظام عالمي سمته الازدهار والسلام الدائم بين الشعوب، وهو ما يمثل الهدف الأسمى لمثاليته.

وتدفع هذه الرؤية للاهتمام الكبير بدور الأفراد في العلاقات الدولية، مما يزعزع الدور الاحتكاري الذي تضطلع به الدول في الرؤية الواقعية للعلاقات الدولية فباتباع كانط، يمكن الافتراض بأنه بالإضافة لمستوى التفاعل بين الدول، والالتزامات الدولية International بصفتها هذه، يوجد مستوى من الحقوق والواجبات الكونية Cosmopolitical التي تميز العلاقات الدولية وتختص هذه الحقوق والواجبات بالأفراد مباشرة بشكل مستقل عن جنسية كل منهم أو وضعه القانوني، إضافة إلى ذلك تتمتع هذه الحقوق– شأنها شأن الحقوق الطبيعية بالنسبة لأدعياء القانون الطبيعي– بالأولوية مقارنة بقانون الدول. وتستند هذه الرؤية إلى سلمية

Pacifism كتاب السلام الدائم Perpetual Peace، كما تصطدم بشكل كبير مع الرؤية الدولانية Statist من هوبز Hobbes ولغاية الواقعيين Realists (إلى حد ما تبدو رؤية هيغيل Hegel في العلاقات الدولية وكأنها تريد الوقوف في منتصف المسافة بين هوبز وكانط)؛ ففي المنظور المثالي الكانطي لا يسهم احتكار الدول للتمثيل والسلطة في العلاقات الدولية في تحقيق السلام والازدهار للشعوب. ولنا كامل الحق أن نقول هنا إنه إذا كان احتكار الدول في العلاقات الدولية –بالنسبة لكانط– لا يُسهم في تحقيق العدالة العالمية Global Justice، فحتى الكونية الفردانية Individualistic Cosmopolitanism الخالصة –أي احتكار الأفراد كلاعبين للعلاقات الدولية– لن تحل المشكلة، لذا يتمثل أساس الاقتراح الكانطي في إيجاد نوع من التوازن بين الدول والأفراد.

يميز تشارلز بيتز Charles Beitz وهو أحد أبرز المؤلفين في مجال الكونية المثالية Idealist Cosmopolitanism (الليبرالية)، بين نوعين من الكونية Cosmopolitanism في التوقيت المناسب؛ وهما الكونية الأخلاقية Moral Cosmopolitanism والكونية المؤسسية Institutional Cosmopolitan-ism (بيتز Beitz 1994). والصفات النموذجية للكونية الأخلاقية Moral Cosmopolitanism – بالنسبة لبيتز Beitz (وحتى بالنسبة لكل من هيلد Held [1995]، وبودج Pogge [2010ب]) هي اللاشخصانية Imper-sonality والشمولية Inclusion، وكتب بيتز في هذا الشأن يقول «وجهة نظر الكونية Cosmopolitanism غير متحيزة» وهي بذلك « تطبق على العالم بأكمله قاعدة تجيب عن كل الأسئلة المتعلقة بما يتوجب علينا فعله». ويفرق بيتز بين هذه الكونية الأخلاقية Moral Cosmopolitanism وبين ما يدعوها الكونية المؤسسية Institutional Cosmopolitanism، وتُعنى هذه الأخيرة بالطريقة التي يجب على المؤسسات الدولية أن تكتب فيها «الدستور السياسي للعالم إن صحّ التعبير» (العبارة لبيتز Beitz)، وتكمن الفكرة الرئيسية في أن الدول في هذا البناء الأولي تتمتع بقدر من السلطة أقل بكثير مقارنة به في مفهوم الواقعية، في حين تتمتع المؤسسات الدولية بقدر أكبر منها. والصلة بين للكونية الأخلاقية Moral Cosmopolitanism والكونية المؤسسية Insti-tutional Cosmopolitanism غير واضحة، ومن الناحية النظرية قد تقبل الكونية الأخلاقية Moral Cosmopolitanism برؤى مختلفة للكونية المؤسسية

Institutional Cosmopolitanism ولسياسة العلاقات الدولية بشكل عام.

وحتى توماس بودج Thomas Pogge ثاني أرقى مؤيدي الليبرالية الكونية Cosmopolitan Liberalism يتفق هو الآخر على الخط نفسه مع بيتز Beitz، مفسراً واجبات العدالة العالمية Global Justice بأنها مؤسسية من حيث إنها غير تفاعلية، فالواجبات المؤسساتية تخص من يتبع مخططاً مؤسسياً فقط. أما الواجبات التفاعلية فهي تلك التي تخص كل من له علاقة بوضع سِمَتُهُ الفقر المدقع على سبيل المثال، أو أي شكل من أشكال الظلم، وتكمن الميزة النظرية للنوع الأول من الواجبات على النوع الثاني في أنها لو وُجدت فستكون بالطبع أكثر إلزاماً، أما الميزة النظرية لواجبات النوع الثاني على الأول فتكمن في حقيقة أنه من الأسهل إثبات وجودها. وتقوم الطبيعة المؤسسية لواجبات العدالة تجاه الفقر في طرح بودج Pogge على حقيقة أن الدول الغنية هي أصلاً من تتحكم بالنظام العالمي، وبذلك فهي المسؤولة عن أشكال الظلم التي تترتب على هذا النظام، وعليه يتعين على مواطني تلك الدول القيام بواجب سلبي [علاجي] بالتعويض عن ذلك الضرر، الذي تسبب به النظام المؤسسي العالمي القائم للدول الفقيرة، وليس مجرد واجب إيجابي [وقائي] بتنفيذ تدخل قيِّمٍ أخلاقياً، مما يعزز مسؤولية تلك الدول. ومع ذلك وإن كانت فكرة نظام عالمي بصورته هذه مثيرة للجدل –حتى وإن كان ذلك للأسباب التي يطرحها كل من ت. ناغل (T. Nagel (2009) وس. فريمان (S. Freeman (2006)– وإن كان من الصعب التصديق بأن فقراء الأرض سيكونون أفضل حالاً دون النظام العالمي الحالي، فقد يكون من الخطأ حصر الواجبات تجاه الفقر بالواجبات المؤسسية، وليس هناك ما يمنع حقيقة من التفكير في اتجاه تحول تدريجي للواجبات التفاعلية إلى واجبات مؤسسية، مما يفتح المجال مفتوحاً في الوقت الراهن لبصيص أمل بوضعٍ يتعايش فيه كلا النوعين من الواجبات، ويضيف كل منهما للآخر.

ولا حاجة للتشكيك في جودة دراسات المثاليين Idealists لنفهم – كما سبق للواقعيين أن لاحظوا – بأنهم أبعدُ عن الحياة الواقعية للعلاقات الدولية من أن يتمكنوا من منافسة رؤية كتلك التي تطرحها الواقعية، والتي لم تكن قادرة على مناقشة النظرية وحسب لا بل والحالات أيضاً. وزبدة القول، أنّ المذهب كان يفتقر لنظرية معيارية Normative للعلاقات الدولية تكون بديلة عن الواقعية، ولم تكن النظرية المثالية Ideal Theory فيه بعيدة كل البعد عن النظرية اللامثالية

Non-Ideal Theory، وتنطلق النظرية المثالية Ideal Theory من فرضيتين رئيسيتين؛ أولاهما الامتثال التام (استعداد الجميع لاحترام المبادئ أياً كانت)، وثانيهما افتراض النظرية المثالية Ideal Theory وجود ظروف اجتماعية تشجع على التعاون والتبادل بشكل معقول، وتعتمد النظرية اللامثالية Non-Ideal Theory على النظرية المثالية Ideal Theory، بمعنى أنها تنطبق حيث لا تنطبق النظرية المثالية Ideal Theory. فتساعدنا النظرية اللامثالية Non-Ideal Theory في العلاقات الدولية على سبيل المثال في أن نفهم كيفية التعامل مع الدول العدوانية والدول الفاشلة.

وعلى وجه الخصوص يبدو أن المثالية في العلاقات الدولية –سواء بنسختها في القانون الطبيعي أم بنسختها الكانطية– لا تأخذ بعين الاعتبار أهمية الدولة في العلاقات الدولية (هولستي Holsti 1967)، فحتى لو سلمنا بالتراجع النسبي لدور الدول باعتبارها اللاعب الوحيد على ساحة العلاقات الدولية، فلا بد من الإقرار بأن الولاءات القوية لا زالت ترتبط بمسألة الدول القومية Nation-States حتى اليوم. وبالمثل وحتى لو سلّمنا بأهمية اللاعبين الجدد في العلاقات الدولية كالمنظمات غير الحكومية، والشركات متعددة الجنسيات، ولوبيات الضغط، فلا بد من الإقرار بأن الدول تبقى عنصراً أساسياً في ديناميكا الأنظمة الدولية. ويصعب عموماً تصديق إمكانية النظر لمنظومة العلاقات الدولية كما هي اليوم على أنها نشاط تعاوني للمصلحة المتبادلة، أي الشرط اللازم ليصبح الحديث عن العدالة الاجتماعية والسياسية ممكناً.

تعاود نقطة الضعف النموذجية للمثالية Idealism في العلاقات الدولية المتمثلة االتقليل من شأن دور الدول الظهور على مستويي الكونية Cosmopolitanism اللذين حددهما كل من بيتز Beitz وبودج Pogge، أي الأخلاقية الكونية Moral Cosmopolitanism وتلك الكونية Cosmopolitical. فعلى الصعيد الكوني Cosmopolitical ليس من الصعب أن نرى كيف تميل الرؤية المثالية لتخطي دور الوساطة المؤسسية الذي قامت به الدول تاريخياً، للوصول مباشرة إلى انسجام بيْن-فردي Inter-individual يتجاوز المؤسسات نفسها. وعلى المستوى الأخلاقي فالمثالية Idealism –وللسبب ذاته الموضح هنا، أي نظراً لعيبها المؤسسي– لا تأخذ بعين الاعتبار بأنه لا يمكن لالتزامات العدالة خصوصاً إذا كانت قسرية ألا تمتثل للإجراءات المؤسسية المتبعة، وأن تعتمد

بدلاً من ذلك حصراً على تحقيق مفهوم الخير عند مجموعة من الأفراد، وتفيد الإجراءات المؤسسية التي تتبعها الديمقراطية الليبرالية من بين كثير من الأمور في حماية التعددية في ذلك الإطار الليبرالي نفسه الذي يريد المثاليون Idealists عادة أن ينسبوه لأنفسهم. وسنسلط كثيراً من الضوء فيما يلي على مشاكل الليبرالية الكونية Liberal Cosmopolitanism هذه (وهي مشاكل يمكن ردّها بشكل أو بآخر إلى نقد هيغل Hegel لكونية كانط Kant).

خامساً: نحو فلسفة جديدة في العلاقات الدولية

Towards a New Philosophy for IR

بدأ عمل الفلاسفة حول العلاقات الدولية باتخاذ منحى جدّي تاريخيّ في فترة المقاومة الأمريكية ضد الحرب الفيتنامية، وفي فترة احتجاجات عام 1968 في أوروبا، والثورة الطلابية التي صاحبتها. وتزامنت بين الخبراء عودة اهتمام الفلاسفة في الشؤون العملية والمجتمع – قبل حتى أن يهتموا بالعلاقات الدولية– مع الأزمة الكبرى التي ألمت بالوضعية المنطقية Logical Positivism، حيث كانت الوضعية المنطقية Logical Positivism قد رسمت الكثير من الحدود الصارمة لمنع الفلاسفة من الاشتغال بالشؤون العملية، لكن هذه الحواجز ما فتئت تتلاشى تدريجياً في ظل الحاجة المتزايدة لإجابات نظرية للمشاكل الكبرى التي كان يعاني منها العالم المعاصر. ولو كان صدور كتاب نظرية في العدالة A Theory of Justice لراولز يمثل بلا ريبٍ اللحظة التي سطّر فيها أفول الميتا-أخلاق الوضعية Positivist Meta-Ethics ونهضة النظرية الكبرى Grand Theory في المسائل النظرية السياسية، فلا بد من القول بأن هذا التحول الجذري في الاهتمام الفلسفي نحو المسائل العملية قد نشأ تدريجياً منذ منتصف ستينيات القرن العشرين فصاعداً. ولعلّ أول مسألة عملية تناولها فلاسفة الولايات المتحدة بشكل ممنهج كانت مسألة العنصرية بُعيد إلغاء الرّق، على صعيد متصل غالباً مع حركات الحقوق المدنية للسود. ومن بين المسائل العملية الأخرى التي تم تناولها الجوع في العالم، والمساعدات للبلدان النامية، وحماية البيئة الطبيعية، والحرب، والصراع الذري المحتمل، والتدخل الإنساني (فالتزر Walzer 1990، شو Shue 1980، أونيل O›Neill 1986).

وما بين نهاية الستينيات وبداية السبعينيات من القرن العشرين، وقعت سلسلة من الأحداث الثقافية التي ميزت هذه الظاهرة في مضمار الفلسفة المعنية بالعلاقات للدولية وما زلنا في الولايات المتحدة، حيث قام كل من توماس ناغل Thom-as Nagel وسيدني مورغنبيسر Sidney Morgenbesser بتأسيس جمعية الفلسفة والشؤون العامة عام 1968 Society for Philosophy and Public Affairs، مما فتح نقاشاً واسع النطاق في الأوساط العملية حول فيما إذا كان من المناسب استشارة الفلاسفة بصفة رسمية ex cathedra في بعض القضايا السياسية الحساسة والشائكة. وبعدها شهد خريف عام 1971 ولادة مجلة سيكون لها شأن عظيم مستقبلاً فيما يخص الدور العملي للفلاسفة، هي مجلة الفلسفة والشؤون العامة Philosophy and Public Affairs، التي أصبحت تصدر إلى جانب سابقتها مجلة الأخلاق Ethics، لتحتل الاثنتان موقعاً ريادياً وسباقاً في مجال الفلسفة التطبيقية والسياسية والأخلاقية. وفي هذا السياق، نجد أن العلاقات الدولية كانت تحتل موقع الصدارة كما نرى في بعض الكتب المنشورة في تلك السنوات كالحرب والأخلاق 1970) War and Morality) لصاحبه ريتشارد اسرستروم Richard Wasserstrom، وأخلاق الفلسفة والشؤون الدولية Phi-losophy Morality and International Affairs (1974) تأليف كل من فيرجينيا هيلد Virginia Held وسيدني مورغنبيسر Sidney Morgenbesser وتوماس ناغل Thomas Nagel، وكتاب الحرب والمسؤولية الأخلاقية War and Moral Responsibility؛ وهو عبارة عن مجموعة من الأعمال المنشورة في مجلة الفلسفة والشؤون العامة، وقد استمر هذا العمل في مؤلفات لاحقة حملت الغايات نفسها والأسلوب الجدلي ذاته (ناردين و ميبل Nardin and Mapel 1993، آمشتوتس Amstutz 2013). وفي وقت لاحق، صرّحت مجلة الأخلاق والشؤون الدولية Ethics and International Affairs علناً تبنيها واجب إسماع صوت هذا النداء الأخلاقي في العلاقات الدولية.

في تلك الأعمال أحياناً ما كان يستند النموذج الفلسفي الأساسي إلى مرجعية القانون الطبيعي، وأحياناً أخرى إلى النفعية Utilitarianism التي كانت على أي حال تبدو في تراجع، لكنه كان يستند بالدرجة الأولى إلى الكانطية الجديدة؛ فقد كان كانط يقول إن دور الدول "الجمهورية" السلمي أصبح ممكناً بفضل علاقاتها بالدول الديمقراطية الليبرالية الأخرى. وفي مقال شهير نُشر في عام 1986، يقول

مايكل دويل Michael Doyle إن الدول الليبرالية كانت لديها القدرة على بناء «سلام منفصل» (دويل Doyle 1986). ووفقاً لدويل أيضاً، يبدو أن الدليل التجريبي يظهر بأن الدول الليبرالية لا تتنازع فيما بينها، مما يوفر دعامة جيدة لإمكانية بناء سلام عالمي، وقد تعرض طرح دويل هذا لكثير من الجدل والانتقاد حتى على المستوى الإحصائي، ويمكن القول في هذا الشأن –وبعيداً عن الخوض في جدال معقد– حتى لو كان طرح دويل يتمتع بشيء من المعقولية الوصفية، إلا أنه ليس من الواضح ما هي الأسباب التي تؤدي بالديمقراطية الليبرالية لبعض الدول نحو السلام. وكان كانط يقول إنّ سبب ذلك هو أن الشعوب لها مصلحة أكبر في الحفاظ على السلام مقارنة بالحكومات الاستبدادية، لكنّ طرحاً من هذا القبيل غير قابل للإثبات على المستوى التحليلي على الأرجح، لكنه بجميع الأحوال يبقى شاهداً على عودة ظهور الفلسفة الكانطية في العلاقات الدولية.

وتكمن نقطة الضعف الرئيسية في عودة الفلاسفة للاهتمام بالقضايا العملية عموماً، في أنها عودة يسيطر عليها نموذج ذو تمركز قوي حول الأخلاق (التطبيقية)، وتتمثل المجازفة في تناول العلاقات الدولية من وجهة نظر الأخلاق للتطبيقية في الوقوع في شكل من أشكال الأخلاق السياسية Political Moral-ism. وحتى لو قبلنا بضعف الواقعية Realism في العلاقات الدولية من الناحية المعيارية Normative، إلا أنه لا بد من الإقرار بأن توجهاً أخلاقياً من هذا النوع ينذر بإغفال الطبيعة المؤسسية اللازمة لأي شكل من أشكال العدالة، سواء أكانت محلية أم عالمية، ولهذا السبب يجب اتباع نهج يكون معيارياً، ويتجنب الاعتماد المباشر على القانون الطبيعي أو الأخلاق التطبيقية.

وعلى صعيد آخر ولأسباب مشابهة لما ذكر، تعرضت الكانطية وكل ما صاحبها من المثالية التي عُدّت وجهها الآخر الذي لا مفر منه، للرفض من الواقعية Re-alism في العلاقات الدولية منذ عام 1939 فصاعداً. إلا أنها عاودت الظهور بقوة عقب صدور كتاب نظرية في العدالة A Theory of Justice لراولز Rawls عام 1971. وقد سبق أن تحدثنا في الفصل السابق حول العدالة، عن أهمية هذا الكتاب في تأسيس نموذج كانطي جديد للفلسفة السياسية المعيارية Normative، إلا أنه وفيما يخص أسس العلاقات الدولية تحديداً، يقدم راولز نفسه منذ البداية على أنه خليفة غير اعتيادي لكانط، ففي النسخة المثالية الكونية Cosmopolitical Idealism من فلسفة كانط، ينطلق التوجه نحو السلام الدائم

من المفهوم العام للأخلاق والسياسة ويتجذر في عمق الميتافيزيقيا من حيث التأكيد التدريجي على المنطق. أما في نسخة راولز عن كانط، فهذا الامتداد Continuity غير موجود. وفي حقيقة الأمر يوجد في موقفه ذي النزعة العالمية Internationalist شكلان من الوضع الأصلي Original Position ينذران بانفصال كبير بين مستويات العدالة، حيث يكون المشاركون في الوضع الأصلي Original Position الأول مواطني الدولة القومية Nation–State أنفسهم، في حين يكون المشاركون في الوضع الأصلي Original Position الثاني، أي ذلك المتعلق بالعلاقات الدولية، هي الدول، بخلاف أنه يعاد تقديمها بقالب أكثر إنسانية بصفتها "شعوباً"، وعليه فلا يوجد مجتمع عالمي من مواطني العالم، كما سبق لهيغل أن أكّد بالمناسبة منتقداً كانط، والحدود ذاتها التي تفصل بين الدول تحمل معنى أخلاقياً.

ويكمن العنصر الأبرز للانفصالية Dis–continuism الراولزية [نسبة لراولز Rawls] فيما يتعلق بأسس العلاقات الدولية في ابتعاده الواضح عن النموذج المثالي برمته، والحقيقة أنه وعلى الرغم من الاختلافات الواضحة بينهما إلا أنّ كلاً من الكانطية الكونية Cosmopolitcal Kantianism ومدارس القانون الطبيعي تؤكدان الامتداد Continuity بين الأسس العقلانية ذات الطبيعة الميتافيزيقية للمنظومة وبين تطبيقاتها المحتملة على العلاقات الدولية، ولا شك أن هذا الامتداد Continuity يبدو أكثر تجذراً لدى مدارس القانون الطبيعي، لأنه لم يسبق للمنهج الكانطي –كما سبق القول– أن جمع بين الأخلاق والسياسة في فلك واحد قط، ومع ذلك يشترك الكانطيون الكونيون ومنظروا القانون الطبيعي في نهاية المطاف في أن قاعدة المجتمع العالمي تتكون من الأفراد الذين هم مواطنوا العالم مستقبلاً، وهذه هي همزة الوصل Trait d'union التي تجمع بينهما بدءاً نن ثلاثينيات القرن الماضي، وتأسيس عصبة الأمم تحت مسمى المثاليين Ide–alists. وقد كانت هذه الاستمرارية Contiuism فريسة سهلة لهجوم الواقعيين Realists الناقد والساخر الذي أكدوا فيه عدم معقوليتها الواضحة عند النظر بتأنٍ للتاريخ الفعلي.

ومن هذا المنطلق، يُعدّ عمل راولز Rawls ابتكاراً جديداً بلا ريب في مجال العلاقات الدولية، وعند التفكير ملياً في أسس العلاقات الدولية سنجد أنه قد سبق راولز رؤيتان في غاية التعارض والمحدودية؛ فمن جهة كانت هناك الواقعية

Realism –التي سبق أن ذكرنا هيمنتها الطويلة في هذا المجال– وهي تعاني من مشاكل مفاهيمية واضحة، إذ تعجز عن استيعاب آثار العولمة وتنامي ظاهرة اعتماد الشعوب على بعضها بعضاً، وهي آثار ذات طبيعة معيارية Normative وأخلاقية. كما تميل الواقعية Realism إلى تأليه الدولة إن صح التعبير جاعلة إياها مستقلة تماماً سواء قانونياً أم سياسياً عن حياة الأفراد، ولا داعٍ لذكر هتلر لنفهم بأن هذا الفصل –على حد تعبير هيغل Hegel– هو فصل سيِء، إذ ليس من المنطقي اعتبار الدولة صندوقاً أسوداً أو كياناً غير مسؤول تنعدم الناحية النقدية في أنظمته الداخلية. ولا يصمد هذا الفصل التام بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية، وهو يعيد شميت Schmitt إلى الأذهان أمام قوة التساؤل البديهي الذي يجعلنا نستفسر عن ماهيّة التأثيرات التي تتركها هذه الدولة العصية على الاختراق على حياة الأفراد، والتي تُعجِب بالمناسبة الواقعيين Realists والوضعيين Positivists. وحدود الواقعية Realism هذه في العلاقات الدولية هي ما يركز عليه نقد المثالية، سواء تلك القائمة على القانون الطبيعي أم تلك القائمة على العالمية الكانطية. وفي كلتا الحالتين ينتهي المطاف بالمرء لافتراض مجتمع عالمي أساساً للعلاقات الدولية، ولا حاجة هنا لبراعة منطقية كبرى كي نفهم بأن هذه الرؤية تمثل «المصادرة على المطلوب» Begs the Question كما يقول الإنجليز، من حيث إنها تنظر لمشكلة وجود مجتمع عالمي، على أنها حل المشكلة. ولهذا السبب تحديداً يرى الكثيرون أن المثالية Idealism مغرقة في الطوباوية، وأنها منظومة تستبدل السياسة بالأخلاق التطبيقية أو الدين الدنيوي.

وقد أصاب طرحُ راولز Rawls كَبِدَ مشكلة العدالة العالمية Global Justice، وهي ضرورة مواجهة مسألة العلاقات الدولية من ناحية معيارية، دون الوقوع في شراك أخلاقية وتجريدية الطوباوية. وحقيقة الأمر، تسعى فكرة راولز بـ«طوباوية واقعية» للمزاوجة بين النظرية المثالية Ideal Theory ذات الطابع المعياري Normative والنظرية اللامثالية Non-Ideal Theory، يكون لمجال العلاقات الدولية فيها معنىً سياسي أصيل. والطرح الأساسي يبقى هو طرح راولز، الذي تكون فيه للسياسة سيادتها واستقلاليتها. لكنها مع ذلك تعتمد على مبادئ ذات طبيعة أخلاقية بشكل أساسي، وليس سهلاً أن نفهم ما هي الأدوات الرئيسية التي تتيح تنفيذ عملية كهذه، والتي – إن قُدّر لها النجاح– قد تسمح بتخطي حدود كل من الواقعية Realism والمثالية Idealism في العلاقات الدولية. ومن المؤكد

أن كانطية راولز تتم مراجعتها دائماً في ضوء قراءة ليبرالية لهيغيل Hegel، وهو ما يتضح جلياً في المؤسسية الكبيرة في عمل راولز برمّته. كما أنّ الديمقراطية الليبرالية المنقحة من منظور ليبرالي هي أساس مفاهيمي بديهي –ليس بحاجة لمن يدافع عنه– بالنسبة لصاحب نظرية العدالة باعتبارها إنصافاً Justice as Fairness. ولا شك أن التجربة الدستورية الأمريكية والغربية عموماً، بصفتها تاريخاً للحرية من منظور كروتشي [نسبة إلى بينيديتّو كروتشيه Benedetto Croce]، تلعب دوراً مهماً في الإطار العام للنظرية. وعلى الأرجح أنّ ما يدعى بالمدرسة الإنجليزية، وعلى رأسها هدلي بول Hedley Bull بفلسفته التي جمعت بين التجريبية الواقعية والليبرالية المؤسسية، قد تركت تأثيرها على راولز، كما يتضح تأثير المؤسسية على طريقة روبرت كوهين Robert Keohane التي سسعى جادةً لإيجاد وساطة مؤسسية بين الليبرالية والواقعية. وكتب كوهين Keo–hane يقول في مستهل كتابه ما بعد الهيمنة After Hegemony: «تفترض النظرية التي أصوغها بأن وجود المصالح المتبادلة أمرٌ مفروغ منه وتقوم بتحليل الظروف التي تؤدي إلى التعاون» (كوهين Keohane 1984).

ويُعدّ موقفا كل من بول Bull وكوهين Keohane على الرغم من الاختلاف بينهما قريبين في جوهرهما –ذي الطابع المؤسسي الليبرالي– من موقف راولز. ومع ذلك يبقى الجانب الفلسفي السياسي هو ما يمنح عملية راولز في إطار العلاقات الدولية معناها النهائي. وهي برأينا عملية ذات نتائج مهمة جداً، حيث تثبت بالدرجة الأولى العلاقة الحتمية بين العدالة والسياق التاريخي ومجموع المؤسسات، وهو ما تدعوه النظرية الراولزية باسم الاعتماد على الممارسة والخبرة Practice Dependence، وهي علاقة تطرح مسألة العدالة العالمية Global Justice بصفتها مشكلة أخلاقية سياسية أساسية. وتتمثل العواقب التي قد تنجم عن الحلول الممكنة لهذه المشكلة، في الطرق التي يمكن من خلالها للتوزيع المنصف للسلع الأولية أن يكون عابراً للحدود الوطنية Transnational، أو في الأشكال التي يمكن لتعدد الثقافات من خلالها أن يكتسب الإرث السياسي لعصر التنوير الأوروبي.

ويستلزم هذا كله إعادة النظر في قواعد النظرية السياسية المعاصرة للعلاقات الدولية. فنظرية راولز السياسية، كما نعرف جيداً، لا تُعنى بالسياسة العالمية مباشرة، بل تُعنى أساساً بالعدالة التوزيعية داخل بنية أساسية يكون مرجعها

الطبيعي الدولة القومية Nation–State. فما هي الطريقة الممكنة لتبني هذه الرؤية في سبيل مواجهة مسألة معوقات فرضية التوافق، وفي سبيل جعل النظرية السياسية المعاصرة تتناسب وحاجات عالم معولَم؟ تكمن الفكرة المحورية، كما سنرى فيما يلي، في أن الإجماع الداخلي للدولة القومية على مبادئ العدالة موجود أيضاً على الصعيد العالمي، ولكن في نطاق أضيق إن صحّ التعبير، فمن أجل أن تكتسب الدول عضوية كاملة في المجتمع الدولي International Society لا بد لها من احترام معيارٍ محددٍ للشرعية الدولية يكون قائماً على احترام بعض حقوق الإنسان الأساسية، وبعض القواعد الدنيا للديمقراطية. وبرأيي، يعني هذا بالدرجة الأولى القدرة على التمييز بين الليبرالية والمثالية في العلاقات الدولية، والميل نحو ليبرالية ليست مثالية على نحو صارم.

وسأحاول فيما يلي تناول هذه المسألة باتباع الخطوتين التاليتين:

1. مناقشة نسخة راولز للسياسة الدولية.
2. تحليل بعض المشاكل الداخلية لمحاولات بعض المنظرين الليبراليين المتأثرين براولز في صياغة نظرية للعدالة العالمية.

سادساً: قانون الشعوب لراولز

The Law of Peoples

يسعى راولز Rawls في كتابيه «نظرية في العدالة» A Theory of Justice و«الليبرالية السياسية» Political Liberalism لراولز Rawls لتوضيح كيف لمجتمع ليبرالي أن يكون ممكناً، في حين يسعى في كتابه قانون الشعوب The Law of Peoples لتوضيح: «كيف لمجتمع عالمي من الشعوب الحرة أن يكون ممكناً» (راولز Rawls 2001، ص6). وهذا يخلق مشكلة مباشرة؛ إذ إن وجود أفراد، يحملون مفاهيم مختلفة للخير ومصالح اقتصادية مختلفة داخل نظام سياسي قومي، يستلزم وجود بنية أساسية موحدة –حيث يُقصد بالبنية الأساسية مجموع المؤسسات الرئيسية– لا يمكن للنظام السياسي العالمي أن يدعي امتلاكها.

ويمكن لغياب البنية الأساسية هذا أن يُعَوَض جزئياً بوجود قانون للشعوب، وموضوع قانون الشعوب هو عبارة عن مفهوم سياسي خاص للعدالة يمكن تطبيقه على القانون، وعلى العلاقات بين الشعوب بشكل عام، وتكمن فكرة راولز الأساسية في وجود «مجتمعٍ من الشعوب» مكونٍ من شعوب تحترم قانون الأمم من حيث المبدأ. وتقوم فكرةُ العدالة التي يتضمنها سلوك مجتمع الشعوب على العقد الاجتماعي، كما في كتاب نظرية في العدالة A Theory of Justice، لكن لا بد لهذه الفكرة أن تأخذ بعين الاعتبار اختلاف كل حالة عن الأخرى، بدءاً بحقيقة أن كل من هذه الشعوب له حكمه السياسي المستقل.

ويوجد في العالم الراولزي خمسة أنواع مختلفة من المجتمعات القومية ذات الأهمية بالنسبة لنظرية العلاقات الدولية ممن ينطبق عليها قانون الشعوب. ففي المقام الأول هناك الشعوب الليبرالية، ومن ثم الشعوب "السمحة" وكلاهما «جيد التنظيم»، ويكمن الفرق في حقيقة أنه وخلافاً للشعوب الديمقراطية الليبرالية، عادة ما تكون الشعوب السمحة هرمية التنظيم حتى لو وجدت داخلها استراتيجيات مشورة شعبية –تختلف من شعب لآخر– تتيح للمواطنين فرصة المشاركة في الخيارات السياسية، وتنتمي كل من الشعوب الليبرالية والشعوب السمحة لمجتمع الشعوب، وتمثل العلاقة فيما بينها الجزء المثالي من نظرية راولز. أما العلاقات بين مجتمع الشعوب وأنواع الأمم الأخرى، التي لا تسمى شعوباً بل دولاً أو مجتمعات، فتمثل الجزء اللامثالي من النظرية ذاتها. وإلى جانب الشعوب الليبرالية والشعوب السمحة، يوجد في المقام الثالث الدول الخارجة على القانون، وفي المقام الرابع هناك المجتمعات المثقلة بالظروف السلبية Burdened Societies، وأخيراً هناك الشعوب التي تعيش في ظل نظام من الاستبداد العادل.

يرى راولز –كما سبق القول– امتداداً لفكرة العقد الاجتماعي في أصل قانون الشعوب، غير أن العقد الاجتماعي – كما رأينا– يتطلب في هذه الحالة مستوى مزدوجاً من الاتفاق والوضع الأصلي Original Position. فهو يستلزم وجود وضع أصلي Original Position للنظرية المثالية التي تطبق على الشعوب الليبرالية والشعوب السمحة من ناحية، ويستلزم من ناحية ثانية وجود وضع أصلي Original Position للنظرية اللامثالية التي تطبق على الشعوب الأخرى. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه –بخلاف نظرية العدالة– في قانون الشعوب لا يصوَر الوضع الأصلي Original Position المزدوج على أنه متماثل بين جميع

الأطراف. وعليه فإن السياسة الدولية International Politics التي تعني راولز ليست هي السياسة الأفضل من وجهة نظر جميع الشعوب والمجتمعات والدول، بل هي عبارة عن نموذج تجريدي للسياسة الخارجية للمجتمعات الليبرالية (والسمحة).

يُستمد مضمون قانون الشعوب، كما رأينا، من توظيف موسَع للوضع الأصلي Original Position، غير أنّ أطرافها المتعاقدين لا يعودون ممثّلين بالمواطنين الأفراد كما في نظرية في العدالة A Theory of Justice بل بالشعوب، ويبدو هذا الافتراض جدلياً بدءاً بالمستوى الأنطلوجي Ontological؛ فعادة ما تفترض النظرية السياسية للعلاقات الدولية أن الأطراف المعنيين هم إما الدول أو الأفراد، ولتبسيط الأمر يمكن القول بأن النموذج الواقعي – كما ذكر آنفاً – ينطلق من الدول، في حين ينطلق النموذج الكوني من الأفراد. ومن هنا فلا بد لاختيار راولز للشعوب أن يتزامن مع نموذج وسيط، يلبي من ناحية أخرى متطلبات طوباوية واقعية (بين الواقعية Realism والمثالية Idealism).

ولا يعتدّ راولز بأي نموذج للسياسة العالمية يعتمدُ الأفراد أطرافاً له، وذلك على الأرجح لأنه يتعارض مع افتراضه المبدئي الذي يرى السياسة العالمية ملتقى لمختلف الحكومات المستقلة سياسياً، ومختلف الثقافات المستقلة نسبياً عن بعضها. وقد يتساءل البعض عن السبب من وراء اختيار الشعوب كما يفعل اولز، وليس الدول كما تفعل الواقعية السياسية الكلاسيكية Classical Politi-cal Realism. والإجابة هي أن اختيار الشعوب وحدةً للتحليل يتيح التأكيد على القواسم المشتركة للشعب الواحد من ثقافة وتاريخ ولغة، ويبرز طبيعته الأخلاقية.

في نموذج راولز، تختار الشعوب (الليبرالية والسمحة) –أو بالأحرى من يمثلها وهم أطراف هذا الوضع الأصلي Original Position (الأول) المعاد صياغته– ثمانية مبادئ للعدالة العالمية، وتُعنى هذه المبادئ التي تحدد سلوك مجتمع الشعوب Society of Peoples على المستوى المثالي للنظرية بما يلي:

- حرية الشعوب واستقلالها؛
- احترام المعاهدات؛
- المساواة بين الشعوب؛

- واجب عدم التدخل؛
- حق الدفاع عن النفس؛
- احترام حقوق الإنسان؛
- تقييد طريقة شنّ الحرب؛
- واجب مساعدة الشعوب التي تواجه صعوبة في الانضمام لـ«مجتمع الشعوب»، نظراً لظروفها العامة السيئة.

ويكمن الجانب الأكثر أصالة في طرح راولز في إطار النظرية المثالية Ideal Theory للعلاقات الدولية في الجزء الذي تنسحب فيه مبادئ العدالة على العلاقات بين الشعوب الديمقراطية الليبرالية، والشعوب «الهرمية السمحة»، ويشكل انسحابها هذا في الواقع نواة الشرعية الأممية لنظرية راولز في العلاقات الدولية، ويشكل في الوقت ذاته أساس كل من «طوباويته الواقعية»، وإسهامه الأكثر ابتكاراً في دراسة العلاقات الدولية. وكي تستطيع الشعوب الهرمية السمحة الانضمام إلى مجتمع الشعوب، يتوجب عليها احترام معيارين اثنين؛ يتعلق أولهما بالسياسة الدولية، والآخر بالسياسة الداخلية، وهما:

- التخلي عن العدوانية وعن الأهداف التوسعية، وبهذا يتم تجنُّب إهانة الشعوب الأخرى؛
- احترام حقوق الإنسان في نطاق نظام يطبق العدالة بشكل منصف إلى حد معقول، ويتبنى بعض آليات التشاور، كونه يحتكم لمفهوم مشترك للخير.

ويرى بعض النقاد، وعلى رأسهم أتباع الكونية Cosmopolitans، أن الحل الذي يقدمه راولز لا يتناسب ومبادئ الليبرالية. ففي الواقع، لا يوجد ما يلزم الشعوب الليبرالية بالتسامح مع الشعوب السمحة، والتي بالنتيجة لا ينبغي لها أن تنضم لمجتمع الشعوب، لكن لا بد من ملاحظة أن إقرار راولز بحق الشعوب في تقرير مصيرها واستقلالها الثقافي، ينطوي على نتيجة من هذا النوع. فالهدف الرئيسي للحل الليبرالي الذي يقدمه راولز هو نقد الواقعية Realism من وجهة نظر معيارية، وفي الوقت ذاته عدم الوقوع في شراك الطوباوية التجريدية لمنظري القانون الطبيعي وأتباع الكونية المثاليين Idealist Cosmopolitans، وليتجنب راولز الخيار الثاني يوضح محددات العدالة العالمية Global Justice من

وجهة نظر أخلاقية رادّاً إليها طبيعتها السياسية. ويؤدي هذا التفريق إلى تجنب للوقوع في شمولية أخلاقية غير متمايزة Undifferentiated Ethical Uni-versalism، ويفتح المجال أمام تعدد مسارات الاعتماد على الممارسة والخبرة Practice Dependence التي تتحقق من خلالها العدالة العالمية Global Justice.

يقدم راولز في الجزء الثاني من النظرية المثالية Ideal Theory نسخته الخاصة عن حقوق الإنسان، وقد يبدو كمُّ الحقوق المكفولة وجودة كفالتها محدودين. ويعود هذا إلى عاملين على الأقل. أولاً، تمثل حقوق الإنسان في أي نظرية للعدالة الدولية قيداً على السيادة. وتضمن مبادئ العدالة الثمانية التي حددها راولز احتراماً كبيراً لتقرير المصير، وتضع بالتالي قيوداً مسبقة على أي مشروع طموح قائم على حقوق الإنسان. وثانياً يولي راولز، باعتباره ليبرالياً، جزءاً كبيراً من اهتمامه للاختلافات الثقافية، والدفاع عن التعددية يدعونا لأن نأخذ المفهوم المقيَّد لحقوق الإنسان على محمل الجد. وخلاصة الأمر، وكما قلنا في الفقرة السابقة، يجب الحد من القيود الخارجية المفروضة على إرادة الشعوب.

يتصور راولز في الجزء الخاص بحقوق الإنسان في قانون الشعوب The Law of Peoples أن الحقوق المهمة من بين تلك القياسية هي ما يصفها بأنها «حقوق خاصة طارئة» «Special Urgent Rights» (راولز Rawls 2001، ص79). وتشمل هذه الحقوق: التحرر من العبودية والرق، وحرية الضمير (وهي ليست حرية يتساوى فيها الجميع)، وأمن الأقليات الإثنية من عمليات القتل والإبادة الجماعية (راولز Rawls2001، ص79)[4].

لكن القائمة التي يضعها راولز تستثني كثيراً من الحقوق الأكثر بروزاً، وأحد أسباب هذه الرؤية المقيدة يكمن في اعتبار حقوق الإنسان عتبة حاسمة، أي العتبة الدنيا للوصول إلى مرحلة الانضمام إلى مجتمع الشعوب، أي أن حقوق الإنسان الدنيا تشكل، بعبارة أخرى، متطلباً ضرورياً للحصول على الشرعية الدولية، وينطبق هذا بشكل خاص كما نعرف على الشعوب السمحة، وهذا هو ما

4 يقتبس المؤلف من النسخة الإيطالية للنص. ونحن نضع بين أيديكم هنا النص الأصلي باللغة الإنجليزية.

Freedom from slavery and serfdom, liberty (but not equal liberty) of conscience, and security of ethnic groups from mass murder and genocide. Rawls J., 1999, 79

يفسر – كما يسعنا الافتراض– استثناء بعض الحقوق المدنية والسياسية الأساسية كحق التعبير والتجمع والمشاركة الديمقراطية، ولو كانت هذه الحقوق مشمولة بقائمة الحقوق الأساسية لما استطاعت كثير من الدول غير الليبرالية –ربما لاحتكامها لتقاليد ثقافية مختلفة– الحصول على الشرعية الدولية، ولا الانضمام لمجتمع الشعوب.

ويصوغ راولز في الجزء الثالث من كتابه، نظرية سياسية لامثالية تعالج العلاقات بين الشعوب الليبرالية الديمقراطية والشعوب السمحة من جهة، وبين مجتمعات ودول غير مؤهلة للانضمام إلى مجتمع الشعوب نظراً لافتقارها للتنظيم الجيد من جهة أخرى. ويتناول راولز هنا المسألتين اللتين تحكمان العلاقات بين الشعوب الليبرالية الديمقراطية والسمحة من جهة، والشعوب التي لا يمكن أن تُدعى للانضمام إلى مجتمع الشعوب من جهة أخرى، وهما –أي المسألتين– التدخل المسلح (الحرب)، والمساعدة التي يجب ضمان تقديمها للشعوب الأقل حظاً.

ويقصد راولز بالشعوب المُعثّرة تلك الشعوب التي تفتقر للتقاليد السياسية والثقافية، والقدرات الإنسانية، والمعارف والخبرات الفنية know-how، والموارد المادية والتكنولوجية التي تحتاج إليها لتكون مجتمعات جيدة التنظيم (راولز Rawls 2001، ص106). وتختلف هذه المجتمعات، على الرغم من أنها ليست جزءاً من مجتمع الشعوب، عن تلك الدول التي توصف بأنها خارجة على القانون لأنها متأخرة اقتصادياً، وليس بالضرورة لأن لها أهدافاً توسعية. وفي هذه الحالة، يكون على المجتمعات جيدة التنظيم واجبٌ عام بالسعي لمساعدة هذه المجتمعات المعثرة بما يسمح لها مع الوقت بتحقيق الشروط التي تسمح بانضمامها لمجتمع الشعوب، ولا يقصد راولز أن يطبق مبادئ العدالة التوزيعية من نوع المبدأ الثاني لنظرية في العدالة A Theory of Justice على مساعدة الشعوب المعثرة أيضاً. وحتى في هذه الحالة لا تكون العدالة العالمية Global Justice امتداداً خالصاً وبسيطاً للعدالة من المستوى الداخلي للدولة القومية إلى مستوى العالم، بل هي أكثر تعقيداً. ولهذا السبب تحديداً تنحصر المساعدة التي يتحدث عنها راولز في المساهمة في تهيئة الظروف الدنيا لتحقيق الاستقلال السياسي، لكن ليست لها غايات عامة بإعادة التوزيع، كغايات نظرية العدالة بصفتها إنصافاً.

لقد أثار الافتقار لمبدأ أساسي للعدالة التوزيعية كمبدأ الاختلاف Principle of Difference مثلاً في طيّات قانون الشعوب The Law of Peoples الكثير

من النقاش، وبخاصة بين الراولزيين الناقدين من أمثال بودجPogge وبيتز Beitz، واعتُبِر معوقاً بارزاً في موقف راولز. والحقيقة أن قانون الشعوب لا يفتقر لمبدأ مماثل لمبدأ الاختلاف Principle of Difference وحسب، بل لا ينوي حتى تقديم نظرية للعدالة التوزيعية. والحجة النقدية الأكثر نموذجية، كما يتبناها بودج Pogge على سبيل المثال، تصرّ على أن راولز عاجز عن تقديم تبرير فلسفي لازدواجية المعيار الأخلاقي -أي واحد على المستوى القومي وآخر على المستوى العالمي- التي تعدّ ضمنية في رؤيته، أي أنه مستعد للتسامح إزاء التفاوتات الاقتصادية-الاجتماعية على المستوى العالمي، في حين أنه غير مستعد لقبولها على مستوى الدولة الواحدة.

يقيّد راولز واجب المساعدة ولا يأخذ بعين الاعتبار احتمالية نظرية توزيعية للعدالة العالمية (وهو خيار يؤثر في مجرى النقاش الدائر بأكمله)، ويعود السبب الرئيسي لهذا الخيار، في أن راولز يفترض، منذ نظرية في العدالة A Theory of Justice، أنّ العدالة التوزيعية تتوجه إلى البنية الأساسية، أي إلى ما يقارب المؤسسات الرئيسية للدولة القومية جميعها، وهو ما يحوّل سحب نموذج العدالة المحلية على المستوى العالمي إلى إشكالية.

يتفرع من قانون الشعوب The Law of Peoples بتأويلنا الشخصي خياران موضوعيان ومنهجيان يُقسمُ كلٌ منهما إلى خيارات فرعية، ويتبع الخياران المخطط ذاته الذي اتبعناه في الفصل الأول (العدالة)، وهما يخصان العدالة التوزيعية والتسامح البيْن-ثقافي Inter-Cultural على التوالي، وفي معرض النقاش حول العدالة التوزيعية يتساءل المرء حول العلاقة بين العولمة الحالية وتقسيم العالم إلى دول غنية وأخرى فقيرة، مع الجدل المصاحب لظهور واجبات أخلاقية-سياسية من جانب أغنياء الأرض في حق الشعوب الأكثر تعثراً، وبالطبع لا يمكن لإشكالية من هذا النوع إلا أن تنطلق من النقاش حول الإنصاف في البُنى التوزيعية على مستوى الدولة القومية Nation-State، ليتم تحديد نقاط التشابه والاختلاف المهمة في حالة العدالة البيْن-دولية Inter-State لاحقاً. وحتى في معرض الحديث عن التسامح البيْن-ثقافي Inter-Cultural، تبقى نقطة الانطلاق هي العلاقة بين مفاهيم الخير المختلفة على المستوى الداخلي للدولة القومية في الإطار الواسع لليبرالية، غير أن مضمون الحديث هنا يتخذ منحىً مختلفاً. وفي الواقع، يجدر في هذه الحالة التأكد من قابلية تطبيق مجموع الحقوق

التي فرضتها الثقافة الديمقراطية الليبرالية الغربية لتعزيز التسامح بين الأفراد على العلاقات بين الشعوب أيضاً وكيفية تطبيقه، أو إن كان اختلاف الإطار الجوهري للمشكلة يولد الحاجة لمخطط مختلف تماماً.

وتتعلق الفروقات المفاهيمية الأساسية -في إطار النموذج المرتكز على العدالة التوزيعية- بالبنية الأساسية لمنهجية التحليل، وتبرز إلى العلن جدالات أصبحت معروفة اليوم حول أساس الواجبات المحتملة للبلدان الغنية في حق البلدان الفقيرة ومجال هذه الواجبات وحدودها. فيتساءل المرء حول الفرق بين الالتزامات المساواتية Egaliterian Obligations والالتزامات الكفائية Sufficientarian Obligations (أي تلك التي تضمن حداً أدنى للجميع)، وذلك كي نفهم أيها المهمّ في عالم تحكمه العولمة؛ أهي فروقات الدخل والمكانة بين الشعوب، أم أنّ المهمّ فقط هي بعض فروقات الحدود الدنيا أو العتبات الواجب ضمانها للعيش الكريم؛ يتساءل المرء من هم المتلقّون لهذه الالتزامات؛ أهي المؤسسات مثلاً أم الأفراد؛ كما يتساءل عن الإطار الذي تطبق فيه هذه الالتزامات، أهو العالم بمجمله أم أجزاء منه وحسب؟

تفتح آراء راولز في هذا الشأن نقاشاً واسعاً ومعقداً سنعرج عليه لاحقاً، لكن نقطة الخلاف الرئيسية لهذا النقاش - سواء كنا نتحدث عن العدالة التوزيعية أم العدالة بصفتها الإقرار Justice as Recognition- تدور حول عدم التماثل بين الدولة القومية Nation-State من جهة والعالم من جهة أخرى، وسبب عدم التماثل هذا هو مركزية البنية الأساسية، وأبسط ما يوضحه النقاط الثلاثة التالية:

1. تنطلق أية نظرية للعدالة دائماً من البنية الأساسية؛
2. لكن البنية الأساسية لا توجد إلا حيث وجدت الدولة القومية -Nation State، أو على الأقل حيث توجد طاقة مؤسسية مشابهة لها؛
3. لذلك لا وجود لنظرية للعدالة خارج إطار الدولة القومية Nation-State.

ويرى عديد من النقاد أن موقفاً كهذا على طريقة راولز مشكوك فيه من الناحية التجريبية، كما أنه مغرق في نوع من تقديس المؤسسات. ففي الواقع يقول البعض - وهذا ما سنراه بوضوح لاحقاً- بأنه يوجد نشاط مؤسسي كبير على صعيد العلاقات الدولية، وهذا واضح على سبيل المثال من وجود هيئات كالاتحاد الأوروبي أو المجتمع المدني العالمي النشط. ولا يبدو لي هذا الاحتمال كافياً

للنجاح في نقد الحجة القائمة على مركزية البنية الأساسية. ويمكننا فهم مثل هذا النوع من المنطق الذي يستند إلى حجة من نوع «إذا كذا، فكذا»، وبناءً على هذه الحجة، إن وجدت بنية أساسية فاعلة على صعيد عالمي International، فلن يكون هناك مشاكل فيما يخص العدالة العالمية Global Justice، إذ إن هذه المشاكل لن توجد إلا في حال غياب بنية أساسية ملائمة. لكن النقطة الثانية هي، كما يبدو لي، الأكثر أهمية، فالحقيقة أنّ هناك مشاكل متعلقة بالعدالة على المستوى العالمي –كما يجوز القول– لا يسعها انتظار قيام مؤسسات عالمية ليست موجودة في هذه اللحظة. ومن هذه المشاكل يتبادر إلى الذهن على سبيل المثال مجاعة تقضي على آلاف الأشخاص، أو دكتاتور يقتل ويعذب رعاياه، وبشكل عام، فحيثما وُجد "طارئ" مرتبط بغياب العدالة، فلا يبدو أن بإمكان اعتماد الممارسة والخبرة Practice Dependence ومؤسسية راولز الشديدة أن تقدما ذاك القدر الكبير من الدعم، حيث توجد في حالات كهذه واجبات طبيعية للعدالة من شأنها أن تبرر التدخلات الإنسانية بأشكالها المتنوعة باسم العدالة، بدءاً من الدعم الاقتصادي والغذائي ووصولاً إلى الحرب.

تتسبب منطق راولز الذي يحدد اعتماد الممارسة والخبرة Practice Dependence، الذي سبق ذكره من ناحية مؤسسية، بإحداث إرباك وبخاصة عند أولئك الذين قبلوا النموذج الليبرالي لنظرية العدالة التوزيعية بصفتها إنصافاً. ووفقا لِـ برايان باري (Brian Barry 1973) في إحدى أولى كتاباته عن راولز، يبدو أنه –عند الانتقال من الدولة إلى العالم– لا يعود منطق نظرية العدالة يطبق بحذافيره بالكامل. فلو طُبقت النظرية بالكامل –يضيف باري Barry– لما عادت الحدود بين الدول بتلك الأهمية، ولأدى الوضع الأصلي Original Position إلى مبادئ عدالة لا تأخذ هذه الفروقات بعين الاعتبار. وقد أصبح هذا النوع من ردة الفعل –التي يصفها باري Barry نفسه بأنها مشكوك بأمرها– نموذجياً في ما سيغدو لاحقاً المشروع النظري لليبرالية الكونية مابعد الراولزية Post-Rawlsian Cosmopolitical Liberalism.

ويمكن العثور على أول نسخة من الليبرالية الكونية مابعد الراولزية Post-Rawlsian Cosmopolitical Liberalism في كتاب تشارلز بيتز Charles Beitz (1979)، إلى جانب مجمل أعمال توماس بودج Thomas Pogge (2010))، حيث يتبنى بيتز بشكل واضح التحرر على مقياس كوني ويبنيه على

أساس المساواتية الليبرالية الراولزية Rawlsian Lliberal Egalitarianism، باعتبارها مبدأً للفرق Principle of Difference يتم تطبيقه على الكون بأكمله.

ويقدم بيتز Beitz حجتين أساسيتين لتأكيد مبادئ العدالة التوزيعية ذات الطابع العالمي، نائياً بنفسه عن راولز. وتستند الحجة الأولى إلى وجود موارد طبيعية سستلزم -وفقاً لمبادئ نظرية العدالة باعتبارها إنصافاً Justice as Fair-ness- إعادة توزيع، وذلك لأن وجودها في يد بعض الدول دون غيرها أمر لا شك «عشوائي من الناحية الأخلاقية». ولا يمكن لحجاب الجهل في الوضع الأصلي Original Position عند راولز على صعيد العلاقات الدولية أن يتفادى مسألة الموارد الطبيعية، حيث يترتب على ذلك مبدأ إعادة توزيع للموارد الطبيعية الشحيحة (بيتز Beitz 1979، ص141-140). وتؤكد الحجة الثانية على الاعتماد المتبادل بين الدول، مما يضع مسألتي الاكتفاء الذاتي واستقلالية الدول موضع الشك في عصر العولمة. حيث ينطوي مجموع العلاقات الدولية في ظل ظروف مكثفة من الاعتماد المتبادل على ضرورة وجود «مخطط عالمي للتعاون» االمرجع ذاته، ص144)، مما يترتب عليه ضرورة تطبيق مبدأ الاختلاف Prin-ciple of Difference الراولزي على العدالة العالمية Global Justice. وينطبق هذا المبدأ بالدرجة الأولى على الأشخاص الممثلين الأكثر تعثراً، ثم على الدول ذاتها. وتسبق طروحات بيتز هذه كتاب قانون الشعوب بما يقرب من عشرين عاماً، وبعد صدور الكتاب، و مقالات راولز، وجد بيتز نفسه مضطراً للدفاع عن مواقفه، وقد قام بذلك بالتأكيد على الطابع الكانطي والشمولي Uni-versalist لحجته. إذ يرى أنه لا بد للوضع الأصلي Original Position أن يكون دائماً عالمياً، لأنه يمثل الأفراد باعتبارهم أشخاصاً أحراراً ومتساوين.

وعلى ذات الموجة، يطرح الكثيرون من نقاد راولز التساؤل التالي: هل من الممكن قبول طرح بيْن-دولي Inter - Nationalist وليس عالمياً Globalist كطرح راولز في ضوء كل ما تغير ولا زال يتغير اليوم أمام أعيننا بتأثير العولمة؟ فالثغرة الرئيسية في طرح راولز من هذا المنطلق هي قوله بالأولوية المطلقة للبنية الترابطية Associative Structure على البنية الحصصية Allocative Structure، أو إن أردتم حقيقة كونه مغرقاً في المؤسسية والقانونية، ويتخذ اتهام بودج Pogge لراولز بالقومية التفسيرية Explanatory Nationalism هذا الاتجاه بالتحديد (بودج Pogge 2010)، حيث يعتقد راولز بأن العدالة الدولية

International Justice تنتقل من الداخل إلى الخارج Inside-out، أي أنها تنتقل من العدالة داخل الدول الأفراد، في حين يعتقد بودج Pogge بأن انطلاقتها يجب أن تكون عالمية.

يرى هذا النوع من الانتقادات كانتقاد بودج Pogge بأن راولز ينتهي إلى تحجيم نطاق العدالة بحدود الدولة القومية Nation-State دون معالجة بقية أبعاد رؤيته النظرية بشكل متسلسل، وفي هذه الحالة تهمش السياسةُ الأخلاقَ، ومن وجهة نظر الواقعية الطوباوية Utopian Realism التي ينشدها راولز، تضع الواقعيةُ الطوباويةَ Utopian Realism في الدرجة الثانية. وبطبيعة الحال، سسهل القول بأن العيب في منتقدي راولز من أتباع الكونية Cosmopoli-tans هو على الأرجح العكس، أي اعتبارهم أن البنية الحصصية Allocative Structure مستقلة عن البنية الترابطية Associative Structure، أو إن أردتم حقيقة كونهم أقل قانونية ومؤسسية. وفي هذه الحالة تكون الأخلاق هي من تضحي بالسياسة، أو إن شئتم قولها بلغة راولز، فستجعلنا الطوباوية نغفل الواقعية.

لكن صامويل فريمان Samuel Freeman يرى أنه يستحيل وضع نظرية للعدالة العالمية، لأن العدالة التوزيعية تتطلب وجود مؤسسات سياسية تعاونية تقوم بسنّ التشريعات، في حين لا توجد هذه المؤسسات على المستوى العالمي (فريمان Freeman 2007). وكما سبق وذكرنا، فإنه لا يوجد ما يمنع من تصور مسارات وسيطة من هذا المنظار، كما سنرى لاحقاً، ففي الحقيقة إذا كان اولز محقاً في رغبته بالانطلاق من الشعوب أساساً للعدالة العالمية Interna-tional Justice، فيمكن الإقرار بأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وغيره من الاتفاقيات المتعلقة بالعبودية، وحظر الإبادة الجماعية، إلخ، لا تعترف بوجود مجتمع غير الدول فقط، بل تحاول فرض قيود على سلوك الدول نفسها (فنسنت Vincent 1986، ص94).

سابعاً: الخلاصة

Summary

حاولت في هذه الصفحات أن أبيّن كيف أنّ الرؤيتين اللتين سادتا مجال النظرية السياسية للعلاقات الدولية في القرن التاسع عشر، أي الواقعية والمثالية، تواجهان للصعوبات في ضوء معيارين عامّين. وليست الواقعية Realism والمثالية Idealism النظريتين السياسيتين الوحيدتين للعلاقات الدولية، بل تشكلان في أقصاهُ طريقة في رؤية العلاقات الدولية تحتمل احتواء نظريات متنوعة، أكثر من كونهما نظريتين قائمتين بحد ذاتهما. لكن برأيي فإن هذه الخاصية التي تجعلهما تشملان أكثر من نظرية هو ما يضيف للتعارض القائم بينهما بعداً أساسياً من التوتر في الإطار المعياري Normative للعلاقات الدولية ويدور طرحي الرئيسي حول أن الصعوبات التي تواجهها كلتا النظريتين في العلاقات الدولية تولد الحاجة لصياغة وجهة نظر ثالثة تستمد إلهامها ومضمونها من فكرة الطوباوية الواقعية التي لم تُذكر عبثاً في الاقتباسين اللذين استُهلّ بهما هذا الفصل.

وللمعيارين الرئيسين اللذَين يشهدان على هذا التوتر علاقةٌ بكل من المعقولية للوصفية Descriptive Plausibility، والكفاية المعيارية Normative Adequacy للرؤية المناسبة للعلاقات الدولية فكما سبق لي القول، لا الواقعية Realism ولا المثالية Idealism قادرتان على تحقيق متطلبات هذين المعيارين. االواقعية Realism مفرطة الدولانية Statist من الناحية الأنطلوجية Ontological، ولذلك فهي غير قادرة على استيعاب العلاقة بين السياسة الداخلية والمجتمع المدني والعلاقات الدولية، ولا تقوى الواقعية Realism على استيعاب المتطلبات المعيارية Normative لأية نظرية في العلاقات الدولية في عصر العولمة المتقدمة. في حين تميل المثالية Idealism للتقليل من أهمية الدول في العلاقات الدولية، وتتجاهل أهمية الجانب المؤسسي باسم منظومة أخلاقية Moralistic Ethicism تحكم حتى عمل رجال الدين والفلاسفة – وهو بالمناسبة عمل له التقدير – ممن تناولوا الأخلاق في العلاقات الدولية في ستينيات القرن للماضي. إضافة إلى ذلك، تخلق المثالية الكونية Cosmopolitical Liberalism لبعض أكثر منظري العدالة العالمية Global Justice تأثيراً، مشكلة أخرى للبعض الآخر ممن يميلون لليبرالية في مثاليتهم، وهي مشكلة تكمن في الجزء

الأكبر منها، في عدم فهم الطبيعة السياسية لمفهوم العدالة.

وقد كانت إعادة تقييم الطبيعة السياسية لمفهوم العدالة في العلاقات الدولية في صلب كتاب راولز حول قانون الشعوب، ولهذا السبب تحديداً تحدث راولز، كما سبق ورأينا في هذا السياق، عن الطوباوية الواقعية. وبذلك فقد أظهر بلا شك محددات كل من الواقعية Realism والمثالية Idealism تلك التي انطلقت منها، وقد أحرج راولز بطرحه على وجه التحديد منظري العدالة العالمية Global Justice من أولئك الذين حاولوا سحب النموذج الراولزي للعدالة باعتبارها إنصافاً Justice as Fairness– أمثال بيتز Beitz وبودج Pogge– على العلاقات الدولية. غير أن طرح راولز يترك كثيراً من الإشكاليات المهمة في نظرية العلاقات الدولية بلا حلول، وتتعلق هذه الإشكاليات بادئ ذي بدء بالشرعية الدولية للدول في مجتمع الشعوب Society of Peoples. حيث تستند هذه الشرعية بالنسبة لراولز إلى النزعة السلمية للدول، وقدرتها على ضمان بعض حقوق الإنسان الأساسية، وإلى وجود بعض الإجراءات التشاورية المبهمة على المستوى الداخلي لها. ومن الواضح أنه يصعب الجزم فيما إذا كانت هذه الشروط ضرورية وكافية لإكساب الدول شرعية على الصعيد البيْدولي، وفي مقام ثانٍ، ينفي راولز إمكانية وجود نظرية للعدالة التوزيعية –على شاكلة النظرية التي قدمها هو نفسه في كتاب نظرية في العدالة A Theory of Justice– يمكن تطبيقها على الصعيد العالمي، ويكمن السبب الرئيسي وراء هذه الاستحالة في الطبيعة المؤسسية ممفهوم العدالة، وما يترتب عليها من اعتماد الممارسة والخبرة Practice De–pendence. فالعدالة التوزيعية من هذا المنظور تفترض وجود بنية أساسية، وهذه الأخيرة توجد على صعيد الدولة القومية Nation–State وليس على الصعيد العالمي.

ومن السهل انتقاد مثل هذه النسخة السياسية للعدالة العالمية باسم نوع من التقديس المؤسسي الذي يميزها، ففي نهاية المطاف لا بد أن تكون المؤسسات العادلة هي من تتوجه بالذهاب إلى حيث توجد مشاكل العدالة وليس العكس، وهكذا فمن المفترض أن توجد نظرية غير متزمتة للعدالة العالمية تتوافق مع متطلبات المعقولية الوصفية Descriptive Plausibility، والكفاية المعيارية Normative Adequacy. ويمكن القول إنه يتوجب على رؤية من هذا القبيل أن تحترم أحد أشكال اعتماد الممارسة والخبرة Practice Dependence أياً

كان. وبعبارة أخرى إن العدالة على صعيد الدولة القومية Nation-State ليست هي ذاتها على الصعيد العالمي. وبرأيي ينبغي لرؤية من هذا النوع أن تجد لها ووطئ قدم في مفهوم الإلحاح Urgency، وما يحدّها في مفهوم الكفائية -Suf-ficientarianism. وليس بالإمكان هنا تناول مزايا طرح من هذا القبيل، لكن يبقى من الضروري برأيي السعي لأن ندرك أن فكرة الطوباوية الواقعية Utopian Realism قد تكون أساس الحل لأهم مشاكل العلاقات الدولية وهي العلاقة بين العالمي والبيْن-دولي Inter-National. وهي المشكلة التي لا تقوى لا الواقعية Realism ولا المثالية Idealism -كما سبق لي القول- على التصدي لها بالشكل الملائم.

الفصل الثالث

المنهجيات المعيارية للعدالة العالمية

Normative Approaches to Global Justice

محتويات الفصل الثالث

أولاً:	طبيعة العدالة العالمية	The Nature of Global Justice
ثانياً:	المنهجيات العلائقية للعدالة العالمية	Relational Approaches to Global Justice
ثالثاً:	الدولانية (العلائقية)	(Relational) Statism
رابعاً:	الكونية العلائقية والحجة المؤسسية	Relational Cosmopolitanism and Institutional Argument
خامساً:	الكونية اللاعلائقية والحجة الأخلاقية	Non-Relational Cosmopolitanism and Moral Argument
سادساً:	نحو الإقليمية المعيارية	Towards the Normative Regionalism
سابعاً:	حجة الواجب الطبيعي	The Natural Duty Argument
ثامناً:	حقوق الإنسان	Human Rights

أولاً: طبيعة العدالة العالمية

The Nature of Global Justice

لقد رأينا في الفصول السابقة كيف تولد التفاوتات الاقتصادية والثقافية الحاجة لقدر أكبر من العدالة على الصعيد العالمي ومن هنا تولد العديد من المنهجيات المعيارية Normative المختلفة. ويُقسم هذا الفصل إلى جزئين؛ حيث أستعرض في الجزء الأول منه (في الأقسام من 2 إلى 5) تصنيفاً لبعض أبرز منهجيات العدالة العالمية Global Justice، وهو استعراض نقديّ يخلص إلى تقديم

لألأسباب التي توضح عدم كفاية اثنين من أبرز المنهجيات المعيارية Norma-tive للعدالة العالمية ألا وهما: الدولانية Statism والكونية Cosmopolitan-ism. وبشكل عام، تتصف الدولانية Statism بأنها علائقية Relational، في يين يمكن أن تكون الكونية Cosmopolitanism علائقية ولاعلائقية Rela-tional & Non-Relational. ثم أصوغ في الجزء الثاني من هذا الفصل (في لألأقسام من 6 إلى 8) مفهومي الشخصي الذي يتخذ شكل عالمية ليبرالية Lib-eral Internationalism، ويجوز النظر إلى العالمية الليبرالية Liberal In-ternationalism باعتبارها موقفاً وسيطاً بين المنهجيات العلائقية واللاعلائقية Relational & Non-Relational للعدالة العالمية Global Justice. وتُعدّ الأسباب الرئيسية لانتقاد الدولانية Statism والكونية Cosmopolitanism ذات ببيعة مؤسسية وأخلاقية، وتضمّ العالمية الليبرالية Liberal International-ism نموذجاً لِما أُعرّفه بالإقليمية المعيارية Normative Regionalism والتي تُعتبر بديلاً مؤسسياً للدولانية Statism والكونية Cosmopolitanism على حدٍ سواء. وأخيراً تقدم العالمية الليبرالية Liberal Internationalism معياراً أخلاقياً لاعلائقياً Non-Relational لتنفيذ واجب إنساني للعدالة العالمية.

ويمكن تقسيم المنهجيات المعيارية Normative للعدالة العالمية حسب معيار أسس العدالة؛ وعليه تنقسم إلى منهجيات علائقية Relational وأخرى لاعلائقية Non-Relational. وتتصف الأولى بأنها علائقية Relational وتركز على معنى العلاقة التي تربط بين المهتمين بالعدالة. ويمكن القول بأن هذه المنهجيات العلائقية Relational تقوم على الانتماء؛ وسواء أكان الانتماء للعائلة، أم للجماعة الإثنيّة، أو للقبيلة، أو للدولة، أو للأمة أو للمجتمع الدولي Interna-tional Community فجميعها مرشحة محتملة للمنهجية العلائقية Relation-al. أما المنهجيات اللاعلائقية Non-Relational فيجوز تعريفها بأنها نقيضة العلائقية Relational. وعليه فهي ليست علائقية Relational، وتسبق فيها أسسُ العدالة الروابطَ والعلاقات أو تكون مستقلة عنها، وتكون كلٌ من الميزات الطبيعية، والحاجات البشرية والمعاناة مرشحة محتملة للمنهجيات اللاعلائقية Non-Relational.

ولا يحدد الفرق بين المنهجيات العلائقية واللاعلائقية Relational & Non-Relational المجال التطبيقي لكل منها، إذ يمكن للمنهجية العلائقية Rela-

tional أن تستند إلى انتماء ضيق كذلك الذي يوجد بين أفراد العائلة الواحدة، أو لانتماء ذي قاعدة أوسع بكثير، كالانتماء للأمم المتحدة مثلاً، في حين لا تقيّد المنهجيات اللاعلائقية Non-Relational الانضمام لمجموعة الأشخاص المعنيين بقدر ما تحدّ من طبيعة التدخل لصالحهم.

وتغطي المنهجيات اللاعلائقية Non-Relational - نظراً لعدم تحديد معايير الانتماء- مجموعة كبرى من المواقف داخل مشهد العدالة العالمية المعيارية Normative Global Justcie. وتعدّ الدولانية Statism والكونية Cosmo-politanism أشهر النظريات العلائقية Relational، في حين تكون المنهجيات اللاعلائقية Non-Relational كونية Cosmopolitan ولادولانية Non Statist في العادة. وكما سبق لي القول أعتقد أن لكلٍ من الدولانية Statism والكونية Cosmopolitanism محدداتها الواضحة.

ثانياً: المنهجيات العلائقية للعدالة العالمية

Relational Approaches to Global Justice

قد يتبنى كلٌ من المنظرين من أتباع الكونية Cosmopolitans وأتباع الدولانية Statists مفهوماً علائقياً Relational ولو بأشكال مختلفة، فالكونيون العلائقيون Relational Cosmopolitans يرون أنه لا بد من التصدي للامساواة والحد منها إن أمكن من زاوية الأفراد، فغياب العدالة في هذا الطرح مرتبط بالعلاقات بين الأفراد الذين يسكنون هذا العالم . أما الدولانيون العلائقيون Relational Statists فيرون أنه لا يجوز النظر إلى السياسة العالمية من منطلق العلاقات بين الأفراد، فهم يرون بأن حضور الدول طاغٍ ولا يمكن إغفاله إذا أردنا الحديث عن العدالة في عالم اليوم، ومقابل ما يرونه طوباويةً مستبعدةً وغير محبذة، يقترح الدولانيون Statists مفهوماً معتدلاً للعدالة العالمية لا يفترض عالماً من الأفراد المتساوين، بل عالماً مؤلفاً من دول وشعوب تتصرف بشكل منصف إلى حد معقول في سبيل التوصل لمجتمع عالمي أكثر مساواتية .

ويؤمن أتباع الكونية Cosmopolitans عموماً بإمكانية نظرية عالمية للعدالة التوزيعية والتحقيق التام لحقوق الإنسان الاجتماعية-الاقتصادية . في حين لا

يثق الدولانيون Statists في العدالة العالمية Global Justice بشكل كبير، مع أنهم غالباً ما يقبلون صلاحية بعض الحقوق الإنسانية وبعض الأسباب الإنسانية لمساعدة الأكثر تعثراً. وفي هذا الفصل أعتقد باحتمالية رؤية ثالثة بين الكونية Cosmopolitanism والدولانية Statism تكون أكثر واقعية من الأولى، وأكثر طوباوية من الثانية.

ويستند طرحي إلى بعدٍ آخر غالباً ما يسقط من الحسبان، فعندما يتم تناول هذه القضايا كثيراً ما يقع الخلط بين اثنتين من الحجج المطالبة بقدر أكبر من العدالة التوزيعية العالمية. فمن جهة، هناك تلك النظريات التي تقوم بسحب نماذج العدالة التوزيعية من المسرح القومي مباشرة إلى المسرح العالمي، وترتكز هذه النظريات على اللامساواة النسبية، التي ترى أن المحرومين في العالم هم ضحيةٌ لتفاوت متفشٍ ويمكن تفاديه وهو مشابه لذلك التفاوت الموجود على المقياس القومي، ومن جهة أخرى هناك منهجيات كفائية Sufficientarianist ترتكز على حقوق الإنسان وعلى الحدود الدنيا التي تُعنى بالفقر المدقع عوضاً عن الفقر النسبي، ولهذا السبب تحديداً، فهي لا تعقد مقارنة بين اللامساواة العالمية واللامساواة القومية.

يقرّ التوجّه الذي نقترحه هنا –على الرغم من رفضه لشكوكية الدولانية Statism – بأنه من غير الممكن حالياً التوصل لتبرير نظري لنموذج شمولي للعدالة العالمية مبني على نموذج العدالة التوزيعية القومية، إلا أنه من الممكن لتأويل واسع ومقنع لحقوق الإنسان أن يفعل الكثير لتقليص حجم الظلم الاجتماعي في عالمنا المعولم اليوم. ويرى هذا التوجه، الذي قد يكون كفائياً، بأن الهدف الأول هو الحد من الفقر المدقع، ومن ثم السعي لتمكين الشعوب من تقرير مصيرها، ويمكننا القول بأن هذا التوجه الذي يحوّل انتباهنا من اللامساواة النسبية إلى أشكال الحرمان الشديد يستند إلى نموذج أكثر تواضعاً للمساواة العالمية؛ نموذج يمكننا أن نطلق عليه اسم "عدالة عالمية ليبرالية" International Liberal Justice، فكما يعتقد الدولانيون Statists، لعلنا لا نستطيع الحديث كما يجب عن عدالة خارج إطار الدولة، إلا أنه من الممكن وجود نوع من العدالة العالمية Global Justice مبنية على حقوق الإنسان، وبطبيعة الحال، وكون هذا الخيار الوسيط يظل معنياً بالعدالة، فهو يتخطى معيار الاهتمامات الخيرية البسيطة.

إضافة إلى ذلك، يلبي هذا الموقف الذي نتبناه هنا مطلباً آخر في غاية الأهمية

على الأقل بالنسبة للمنظرين ليبراليي التوجه، حيث تميل الكونية اللاعلائقية Non-Relational Cosmopolitanism نحو إسباغ الطابع الأخلاقي على السياسة الدولية International Politics، وتعتبر أن المؤسسات الدولية في خدمة مُثُلها الأخلاقية المفضلة، في حين يميل الدولانييون Statists إلى تقليص المساحة المُفرَدة للأخلاق في السياسة الدولية International Politics إلى حدها الأدنى. ومن هنا أعتقد أن التوجهين غير مقنعين بالنسبة لمنظرٍ ليبرالي النزعة، وبأن هناك حاجة لبلورة توجه يقف موقفاً وسطاً بين الأخلاقيةٍ المفرطة للكونية Cosmopolitanism وانعدام البعد الأخلاقي Amorality المتشددة للدولانية Statism.

ثالثاً: الدولانية (العلائقية)

Relational) Statism)

ترى الدولانية Statism الحديثة أنه لا وجود للعدالة خارج إطار الدولة، ويؤكد هذا الطرح على الطبيعة الخاصة للدولة من بين أشكال التجمع الإنساني الأخرى، وعلى هذا الأساس تعتبر أن الانتماء إلى الدولة هو العلاقة المهمة الوحيدة أو الأساسية على أقل تقدير. وعلى الدولانيين Statists أن يثبتوا بأن الدول وحدَها هي من تتمتع بهذه الخاصية. ولينجحوا في هذا، فقد يرتكزون إلى أسس مختلفة منها القَسْر Coercion والتبادلية Reciprocity، إلخ. لكنني سأوضح فيما يلي أن نظرية دولانية Statist للعدالة العالمية غير ملائمة بصرف النظر عن الافتراضات الأساسية.

كان أول من قدم الدولانية Statism المبنية على القسر Coercion هو مايكل بليك Michael Blake (2001)، ليعيد طرحها بشكل معدَّل توماس ناغل Thomas Nagel (2009). ويرى هذان الكاتبان أن العلاقة الخاصة بين الدولة والأفراد تتميز بقدرة الدولة على ممارسة القَسْر Coercion على أعضائها.

ويوضح بليك Blake أن المساواتية الأخلاقية Moral Egalitarianism لليبراليين تنسجم مع رؤية العدالة التوزيعية التي تميز بين مواطني الدولة الواحدة والأجانب. وبذلك فهو يقول بأن الميزة الأساسية التي يتصف بها الانتماء للدولة

هي وجود بنية قسرية ومدى فاعلية هذه البنية. ونظراً إلى أن الدولة لا تمارس القَسْر Coercion إلا على مواطنيها، فهي تتحمل واجبات خاصة بالتبرير تجاههم فقط، وتفسر هذه الواجبات –بما يتفق والمساواتية الأخلاقية Moral Egalitarianism – لمَ يمكن للعدالة التوزيعية داخل الدولة أن تكون مختلفة مقارنة بالعدالة خارجها. ويرى بليك Blake أن هذه البنية الجدلية مبنية منطقياً على قدرة الدولة على تقييد مبدأ الاستقلال الذاتي العام بصورة شرعية (وهو مبدأ يتمتع وفقه الجميع بحق العيش كأفراد مستقلين ذاتياً)، حيث تعتمد العلاقة الخاصة بين الدولة والأفراد على ضرورة قيام الدولة بتبرير القيود المفروضة على مبدأ الاستقلال الذاتي، وهو تبرير واجبٌ تجاه المواطنين فقط دون الأجانب.

وقدّم ناغل Nagel أيضاً نظرية دولانية Statist مبنية على الطبيعة القَسْرية للدولة، وفيها يرى أن قسر الدولة له قيمة خاصة وذلك لأن المواطنين هم من يصوغون القوانين المفروضة عليهم قسراً. ولهذا السبب فإن العدالة العالمية Global Justice غير ممكنة خارج هذا الإطار الذي يُعرف عادةً باسم الدولة (كوهين وسابل Cohen & Sabel 2006).

لا يقدم ناغل Nagel نسخة جديدة عن الواقعية السياسية Political Real–ism، بل على العكس فهو يعترف ببعض من عناصر المعيارية Normative في العلاقات الدولية وبعض الواجبات التضامنية ذات الطابع الخيري بين أفراد وجماعات لا ينتمون للدولة نفسها. لكن هذه الواجبات لا تعتمد على نظرية عدالة توزيعية تمتد من المستوى القومي إلى المستوى العالمي. فعلى سبيل المثال، لا يمكن لمبدأ الاختلاف Principle of Difference عند راولز أن يُطبق على المسرح العالمي الذي تتخذ فيه التدخلات الإنسانية طابع الأعمال الخيرية على أكثر تقدير، وليس طابع العدالة .

ويقترح أندريا سانجوفانّي Andrea Sangiovanni نظرية دولانية Statist مبنية على أساس التبادلية Reciprocity الذي يفترض بأن القَسْر Coercion ليس هو المظهر المعياري Normative الذي يجعل الدولة مختلفة عن بقية المؤسسات وأكثر منها أهمية (سانجوفانّي Sangiovanni 2007). فالمهمّ هو «الأساس الاجتماعي والمالي» (المرجع نفسه، ص20) الذي تحتاجه أية دولة لتعمل بشكل فاعل، ويتضمن هذا أن يساهم المواطنون في إحياء الدولة من خلال مجموعة من الممارسات المختلفة منها الثقة، واحترام المؤسسات، والمشاركة

السياسة، إلخ. فدون هذه المساهمات لن يكون لسلطة الدولة أي وجود. وبناءً على هذا التسلسل الفكري، يرى سانجوفانّي Sangiovanni أنه يحقّ لليبراليين القول إن الأفراد هم الوحدات الأساسية للاعتبار الأخلاقي، وإنّ بإمكاننا البقاء على ولائنا للمساواتية حتى ولو تبنينا نظرية للعدالة العالمية تعامل الأجانب بشكل مختلف عن المواطنين. والحقيقة أنّ اختلاف التعامل ليس ناجماً عن التمييز للتعسفي، بل من حقيقة أن مواطني الدولة نفسها يسهمون عبر التبادلية Reci-procity في خلق نظام سلع مشتركة لا يمكن الاستغناء عنها.

وقد تعرضت جميع أشكال الدولانية Statism هذه للانتقاد من قبل الكونيين العلائقيينRelational Cosmopolitans، وإذا ما تفحصنا هذه الانتقادات سواء الحديثة منها كانتقادات جوشوا كوهين Joshua Cohene وتشارلز سابل Charles Sabel (2006)، أو القديمة أمثال انتقادات توماس بودج Thomas Pogge (2010 ب)، وتشارلز بيتز Charles Beitz (1979)، فيمكننا أن نلاحظ أنها تطال الجانب المؤسسي بالدرجة الأولى. حيث تشير هذه الانتقادات إلى أنه نظراً للأهمية المطّردة التي أصبحت تتمتع بها العلاقات والمؤسسات الدولية اليوم، فلا يمكن القول بأن المسرح العالمي يفتقر لوجود أشكال التعاون والتبادل التي يعتبرها الدولانيون Statists ضرورية لخلق التزامات أصيلة للعدالة. فالقوانين التي يضعها كل من صندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، ومنظمة العمل الدولية على سبيل المثال تفرض قيوداً على السياسات التي تتبعها الدول، وتترك آثارها داخل أقاليم تلك الدول. وتدخل هذه القوانين حيز التنفيذ باسم مواطني الدول وبالنيابة عنهم وعلى هذه الدول أن تقبل بها. وعلى الرغم من احتمال أنْ يعتبر المواطنون في إحدى تلك الدول هذه القوانين مجحفة أو خاطئة، إلا أن هذا لا يعني بأنهم ليسوا شركاء في وضع هذه القوانين بطريقة أو بأخرى بالمعنى الذي وضحه ناغل Nagel، لذا -كما يقول كلٌ من كوهين وسابل- فحقيقة كون المواطنين يستطيعون الاعتراض على هذه القوانين تثبت بأنهم يشاركون في العملية السياسية نفسها (كوهين وسابل Cohen & Sabel 2006، ص165).

ويحاجج الدولانيون Statists لدحض هذا الادعاء، بأن اعتراضات هؤلاء المواطنين الذين يعانون من عواقب القوانين التي تفرضها المؤسسات الدولية ويرفضونها ليست موجهة ضد سلطة دولية، بل ضد دولتهم نفسها التي صادقت

على هذه القوانين وفرضتها داخل حدود إقليمها. والحقيقة هي أنه وفي نهاية المطاف وفي حالة عدم الاتفاق –أقلها في الأنظمة الديمقراطية– يجب على المواطنين التعبير عن رغبتهم في الإبقاء على هذه القوانين عن طريق التصويت. ومن جهتي فلا أعتقد أن تسوية هذا الخلاف بهذه البساطة؛ فمن جانبٍ لا شك بأن الدول القومية Nation–States تتصرف باعتبارها وسيطاً بين المنظمات الدولية وبين مواطنيها، ومن جانب آخر يبدو الاحتمال الأكبر أن هذه القوانين التي تنفذها المنظمات الدولية تُفرض على مواطني الدول الأفراد.

رابعاً: الكونية العلائقية والحجة المؤسسية

Relational Cosmopolitanism and Institutional Argument

وو اتبعنا خط المحاجة نفسه للقسم السابق، فيجوز أن نستبدل الدولانية –Statism بشكل من أشكال الكونية، أي تلك التي تقول بأن العدالة في العلاقات الدولية تخص العلاقات بين الأفراد وليس بين الدول.

وتستند الكونية العلائقية Relational Cosmopolitanism إلى طرح مؤسسي يقول بوجود شبكة من البنى العالمية القادرة على خلق التزامات للأفراد لا تختلف كثيراً بطبيعتها عن الالتزامات التي تخلقها الدول، أي بعبارة أخرى أن البنية الأساسية العالمية مشابهة للبنية الأساسية القومية . وهذا من شأنه أن ينسف أي موقف دولاني، ويُعدّ كل من بيتز (Beitz 1979) وبودج (Pogge 2010ب) أبرز دُعاة الكونية العلائقية Relational Cosmopolitanism.

ويؤمن بيتز Beitz بإمكانية تطبيق مبادئ العدالة عند راولز على المستوى العالمي، مما يعني بأن السياق العالمي Global والسياق القومي National لا يختلفان كثيراً، والسبب في ذلك هو الاعتماد الاقتصادي المتبادل. فحجة بيتز Beitz في جوهرها حجة نفي؛ أي أنه لا يرى أي فرق بين البنية الأساسية القومية وتلك العالمية. فالدول بالنسبة له لا تتمتع بأية حقوق خاصة بامتلاك الموارد التي تحوزها، وعليه تكون خاضعة لمبادئ العدالة العالمية Global Justice. ونتيجة لذلك فلا بد أن تكون الوضعية الأصلية عالمية، ولا بد أن تكون الجنسية إحدى

المعلومات التي يغيّبها حجاب الجهل عن الأطراف.

ووفقاً للكونية Cosmopolitanism الأخلاقية ذات الطبيعة المؤسسية التي يدافع عنها بودج Pogge، فإن النظام الدولي مسؤول عن غياب العدالة العالمية Global Justice. وعليه يقع على عاتق كل من الأفراد والهيئات المؤسسية واجب قوي بالامتناع عن فرض مخطط مؤسسي غير عادل على الآخرين كالمخطط الحالي، وتصاغ هذه النتيجة بلغة حقوق الإنسان، ففي عالم صفته الاعتماد المتبادل لا بد أن يكون أي معيارٍ عمادُه حقوق الإنسان مفروضاً على المستوى العالمي، وذلك لأن النظام الراهن له تأثير كبير على حياة الأفراد، ولا بد أن يحفّز هذا المعيار إجراء إصلاح مؤسسي جذري على الصعيد العالمي يترتب عليه تبديد السيادة. ولا بد أن تكون نتيجة هذا الإصلاح القضاء على الفقر المدقع، والحد من اللامساواة.

وعلى أية حال، فلو أخذنا بعين الاعتبار النقد الدولاني Statist لهذا التوجه، فسنلاحظ أن الفرق بين العدالة العالمية Global Justice والعدالة القومية بالنسبة للدولانيين Statists ليس كمّياً وحسب، بل نوعياً أيضاً؛ وبعبارة أخرى لا يتعلق الأمر بمجرد الوجود المزعوم لسلسلة من العلاقات والمؤسسات على الصعيد العالمي التي لا تكفي لضمان القَسْر Coercion أو التعاون الذي من شأنه أن يخلق أسساً لالتزامات علائقية Relational حقيقية، فبالنسبة للدولانيين Statists حقيقةً تعدُّ البنية الأساسية القومية بمثابة مجتمع سياسي أصيل، بعكس تلك العالمية.

ويتضح هذا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدولانية Statism المبنية على التبادلية. إذ ترى الدولانية Statism أن التعاون الموجود على الصعيد القومي مختلف كل الاختلاف عن ذلك الموجود على الصعيد العالمي، حيث يغيب عن المستوى العالمي ذلك النوع من التبادلية الذي يجعل التعاون ممكناً في المستوى القومي. وبالتالي، فإن تبني مبادئ عدالة توزيعية عالمية يعني، بطريقة أو بأخرى، أن الفكرة الرئيسية التي ترى التعاون مصدراً للالتزامات التوزيعية لم تكن لتُؤخذ على محمل الجد (فريمان Freeman 2009).

وقد تنطبق حجة مماثلة على «المفهوم السياسي» Political Conception الذي يدافع عنه ناغل Nagel (2009)، فالعدالة التوزيعية في هذا المفهوم ليست غايةً

بحد ذاتها، وحتى مبدأ الاختلاف Principle of Difference الراولزي ليس أداة محايدة سياسياً، بل يتعلق الأمر بنموذج للمؤسسات السياسية لا يكون لتطبيقه أي معنىً في الحالات التي تغيب فيها الطبيعة السياسية لأية مؤسسة، وحتى العدالة التوزيعية نفسها حسب المفهوم السياسي Political Conception تخدم هدفاً سياسياً؛ إذ لا يسمح الدخل الزائد أو الفرق في المكانة Status بالحرية الحقيقية والمساواة، وبالتالي فهما يشوهان العلاقات السياسية الأصيلة للمساواة والحرية بين أفراد المجتمع السياسي. ومن هذا المنطلق ونظراً لعدم وجود دولة عالمية World State واستحالة تخيلها أصلاً، فحتى الحجة السياسية نفسها لا يمكن أن تنطبق على المستوى العالمي، ولهذا فإن أكثر ما يمكن أن نطمح إليه بشأن العدالة العالمية Global Justice هو عالم مؤلف من دول عادلة نسبياً على مستواها الداخلي.

وكما سبق لنا القول، يبدو أن الفرق الرئيسي بين المفهوم السياسي Political Conception والكونية Cosmopolitanism يكمن في العلاقة بين السلطة والمواطنين. ففي المجتمع السياسي، وفقاً لناغل Nagel، يقوم المواطنون أنفسهم بصياغة القوانين التي تُفرض عليهم، في حين لا يوجد شيء من هذا القبيل على المستوى العالمي.

خامساً: الكونية اللاعلائقية والحجة الأخلاقية

Non-Relational Cosmopolitanism and Moral Argument

يفكر الكونيون اللاعلائقيون Non-Relational Cosmopolitans من أمثال سيمون كاناي Simon Caney (2005) وآلن بوكانن Allen Buchanan (2004)) بطريقة مختلفة من حيث إنهم يصرّون على الطبيعة الأخلاقية لالتزاماتنا على المستوى العالمي.

يصوغ كاناي Caney نظريته منطلقاً من نقدٍ للدولانية Statism ولغيرها من أشكال النظريات العلائقية Relational، فهو يرى أن سبب الإقرار بجميع الحقوق الممنوحة للمواطنين ليس علاقة انتماء لدولة ما، بل لأن المواطنين

جميعهم بشر. فالآدمية المشتركة تسبقُ الجنسية والانتماء، ووحدها القيم العالمية القادرة على إملاء أجندة النظرية السياسية. وبالنسبة لكاناي Caney، تستلزم الحقوق المدنية والقانونية جميعها شيئاً كالحقوق الإنسانية. ومثل هذه الحقوق والواجبات المترتبة عليها لا يمكن أن تكون محصورة بحدود الدول، وهذا هو سبب تحوّل الإنسانوية اللاعلائقية Non–Relational Humanism إلى كونية Cosmopolitanism، ووجوب شمول جميع البشر بمظلة مبادئ العدالة العالمية Global Justice.

أما الكونية اللاعلائقية Non–Relational Cosmopolitanism لِـ بوكانن Buchanan، فهي أكثر جرأة؛ فهو يرى حقيقةً أنه لا بد للنظام القانوني الدولي بأكمله أن يكون مصمماً على أساس الالتزام العميق بالعدالة تجاه الناس أجمعين. وبصورة أعمّ، لا بد أن يكون النظام القانوني الدولي مستنداً لمبادئ الأخلاق، وفي الحقيقة تحدد المبادئ الأخلاقية للعدالة الحقوق والواجبات الرئيسية. لكن هذا لا يعني وجوب أن تكون مثل هذه المبادئ هي نفسها على الصعيد القومي وعلى الصعيد العالمي، بل يعني أنها تسبق أية شرعية للسلطة، وبالأخص تعتمد سلطة الدولة على قدرتها على حماية الحقوق الإنسانية لمواطنيها، ولذلك فلا بد أن يتم تعديل المبادئ الحالية للنظام القانوني الدولي في ضوء منظور أخلاقي تصحيحي.

ولتحقيق النجاح، وبغية تنقيح الدولانية Statism –من وجهة نظر الكونية اللاعلائقية Non–Relational Cosmopolitanism– فلا بدّ من تفنيد حجتها الأساسية ألا وهي الحجة الأخلاقية، وترى هذه الحجة الأخلاقية أن مبدأ الاختلاف وأي شكل من أشكال العدالة التوزيعية هو مبدأ سياسي لا يُعدّ تطبيقه على المجتمع العالمي مبرراً بالكامل بالحجج الأخلاقية الكونية Cosmopolitan المعتادة.

ولفهم الحجة الأخلاقية، لا بد من مقارنتها مع الحجة المؤسسية. فكلاهما معنيٌّ بالعلاقة بين الفرد والمؤسسات، فوفقاً لصيغة ناغل Nagel، تنص الحجة المؤسسية على أن مبادئ العدالة عند راولز لا تنطبق على الأفراد إلا عن طريق المؤسسات، ونظراً للفرق بين المؤسسات القومية والمؤسسات الدولية، فهي لا تنطبق على أعضاء ينتمون لدول مختلفة. فمبادئ العدالة من وجهة نظر الحجة المؤسسية تنطبق على المؤسسات وليس مباشرة على الأفراد. ولهذا السبب ترفض

الدولانية Statism الفردانيةَ الكونية Cosmopolitan Individualism.

أما الحجة الأخلاقية فترتبط بمعاداة الكمالية Anti Perfectionism واللانفعية Anti Utilitarianism النموذجيتين في قراءة راولز لليبرالية، ويرى ليام ميرفي (Liam Murphy 1998) أن نظرية راولز بمجملها تمتاز بثنائية واضحة، وتميل للفصل بين السلوك الأخلاقي الشخصي وتحليل المؤسسات السياسية . أي أن الحجة الأخلاقية تستند بعبارة أخرى إلى المبدأ القائل بأنه لا يمكن أن يكون هناك امتداد Continuity بين المفاهيم المختلفة للخير والرؤى السياسية للعدالة. وعليه فلا يفترض بالمؤسسات السياسية أن تكون موجهة نحو تحقيق أهداف تتوافق مع مُثُل الأفراد (أو الجماعات)، حتى وإن كانت هذه المثل والأهداف نبيلة، كتحقيق قدر أكبر من المساواة في العالم مثلاً.

وتميل الكونية اللاعلائقية Non-Relational Cosmopolitanism لتجاوز هذه الاعتبارات الثنائية، وبذلك فهي لا تحترم استقلالية المؤسسات السياسية، وتطرح مفاهيم شاملة للخير على المسرح السياسي مباشرة، ولهذا السبب، حسب إحدى القراءات للحجة الأخلاقية، تنتهك الكونية اللاعلائقية Non-Relational Cosmopolitanism إملاءات الليبرالية التعددية بطريقة لا تختلف كثيراً عن طريقة العقائد الشمولية Comprehensive Doctrines المستمدة من الكمالية Perfectionism والنفعية Utilitarianism.

سادساً: نحو الإقليمية المعيارية

Towards the Normative Regionalism

تسلط الكونية العلائقية Relational Cosmopolitanism الضوء على أحد مكامن الضعف في الدولانية Statism، إذ يبدو أنه في وضع دولي قيد التطور، ليس هناك ما يستوجب أن تكون الدولةُ الوكيل الوحيد لتحديد القيود المعيارية Normative بين المواطنين، وبالأخص فلا حاجة لمنطقٍ من نوع "إما كل شيء أو لا شيء". ولعل هذه القيود المعيارية Normative تنمو جنباً إلى جنب مع المؤسسات الدولية والاعتماد العالمي المتبادل، والاتحاد الأوروبي مثل رمزي على ذلك. ففي الواقع لقد جمع الاتحاد الأوروبي في تاريخه بين خاصيتين

متقاربتين؛ الأولى التحول التدريجي من بنية بيْن-حكومية إقليمية Regional Intergovernmental Structure إلى أخرى فوق قومية Supranational Structure، والثانية الالتزام الجادّ باحترام حقوق الإنسان. وبتفسيري الشخصي، فإن هاتين الخاصيتين تمثلان تجسيداً ممتازاً للمتطلبات المعيارية Normative التي ذكرتها، حيث يمكن إعادة تجسيد تجربة الاتحاد الأوروبي وتقليدها في أي مكان. فالأمر يتعلق باقتران السلطة الإقليمية الفوق قومية Supranational بالسوق الاقتصادية المشتركة، واحترام حكم القانون Rule of Law الذي يجعلنا نؤمن بأن نموذج الاتحاد الأوروبي له معنىً أعمّ. ويجسد هذا الاقتران ما أسميته سالفاً "الإقليمية المعيارية" Normative Regionalism، وللتبسيط، يمكننا أن نفترض بأن العنصر الفوق قوميSupranational للاتحاد الأوروبي والسوق المشتركة يمنحان تعبير "الإقليمية" معناه، أما احترام حقوق الإنسان فيعطي معنى لتعبير "المعيارية".

ولقد أدى انتشار التجارة وتحريرها بين الدول الأوروبية تدريجياً إلى تشكل جزئي لمجتمع سياسي ، ويبدو أن الأقلمة التدريجية لبعض مناطق العالم وعلى رأسها أوروبا تؤيد فكرة إستمرار Continuity القيود المعيارية Normative التي يؤيدها تتباع الكونية Cosmopolitans، أكثر مما تؤيد فكرة عدم استمرارها Discon-tinuity التي يؤيدها الدولانيون Statists. وبشكل عام، ما هي الخاصية التي تتفرد بها البنية الأساسية القومية ولا يمكن تصورها على الصعيد العالمي؟ يتعلق الأمر بشكل رئيسي بفاعلية المؤسسات الاجتماعية على مرّ الوقت وقدرتها على خلق بعد اجتماعي أصيل، وعلى أية حال، أعتقد أن هذا، من حيث المبدأ، لا يستحيل تطبيقه في المجتمع العالمي.

ويواجه هذا المنطق عقبتين على الأقل؛ ففي المقام الأول وإذا عدنا للمثال الأخير فإن الأقلمة لا تعادل العولمة، ففي الحقيقة يمكن للأقلمات المؤسسية المختلفة (كاتحاد دول جنوب شرق آسيا (آسيان) ASEAN، واتفاقية التجارة الحرة لشمال أمريكا (النافتا) NAFTA، والاتحاد الأفريقي AU، ومنتدى التعاون الاقتصادي لدول آسيا والمحيط الهادئ APEC، إلخ)، أن تخلق نظاماً عالمياً منافساً بين المناطق الأقليمية. ففي نهاية المطاف وإذا عدنا للاتحاد الأوروبي، فالدول الأوروبية تتمتع بتاريخٍ ومؤسسات مشتركة، وهذا غير موجود بين الدول الآسيوية والإفريقية على سبيلِ المثال، وعليه لا تحل الأقلمة مشكلة العدالة العالمية

Global Justice. وفي المقام الثاني، فإن الميل نحو مزيد من المأسسة العالمية التي تولّد قيوداً أقل طوعية وعشوائية بين الشعوب لا يعني أن جميع الظروف التي تضمن بعض القيود المعيارية Normative بين مواطني العالم أجمع متوفرة في الوقت الحالي. والخلاصة أن الهدف المنشود لا يعادل حقاً مكتسباً؛ فعلى سبيل المثال، يُعدُّ التبادل واحد من أسس التعاون داخل البنية الأساسية القومية التي يرى راولز أنّ التزامات العدالة تتولد منها. ولكن من الصعب جداً القول أن النوع نفسه من التبادل يمكن أن يكون موجوداً على الصعيد العالمي أيضاً.

تقودنا هذه النتائج إلى الاعتقاد بأننا أمام معضلة، فمن ناحية لا يُعدّ المفهوم السياسي Political Conception (والدولانية Statism) خاطئ تماماً، وبخاصة إذا ما أخذنا الحجج المؤسسية التي تؤيد كلاً منهما بعين الاعتبار. وأعتقد بعبارة أخرى أن التبرير المعياري Normative الكامل للعدالة العالمية على أسس ؤوسسية غير ممكن في الوقت الراهن. ومن ناحية أخرى، تبدو الدولانية Stat-ism جامدة جداً، وهذا ليس بخللٍ يمكن التغاضي عنه. أي بمعنى آخر، قد يكون هناك تبرير أولي للعدالة التوزيعية العالمية، حتى ولو لم يكن لدينا حتى الآن تبرير معياري Normative خالص.

ولو تأملنا طريقة تنظيم المجتمع العالمي الحالي، فيسعنا التأكيد أن العلاقة بين البنية الأساسية القومية وتلك العالمية علاقة امتداد Continuity وليست علاقة لاامتداد Discontinuity. ففي نهاية المطاف تحظى الساحة العالمية بإقرار جماعي في منظمة عالمية كالأمم المتحدة. ومن الواضح أن الأمم المتحدة هي عبارة عن نادٍ للدول أكثر منها حكومة عالمية، لكن جهدها المبذول في ممااية حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني International Humani-tarian Law هو جهد كوني أكثر منه دولاني. وبالأخص، يحدد مشروع الأمم للمتحدة المخصص "للأهداف الإنمائية للألفية" "Millennium Develop-ment Goals" بعض شروط العدالة العالمية Global Justice بشكل واضح . وهناك أهداف أخرى مشابهة يسعى إليها جمعٌ من المنظمات الدولية التي تكون منَسقة غالباً في بنية معقدة من الحاكمية العالمية Global Governance (سلوتر Slaughter 2004).

سابعاً: حجة الواجب الطبيعي

The Natural Duty Argument

أأوضح في هذا القسم أنه حتى وإن اقتنعنا بقصور الرؤية الكونية Cosmo-politan حول وجود بنية أساسية عالمية، فإن هذا لا يعني القبول المطلق للدولانية Statism، فواجباتنا تجاه اللامساواة والفقر العالميين تعتمد على رؤية معينة للعدالة. وسأوضح أن هناك مصدراً آخر للالتزامات الأخلاقية يقوم على العدالة تجاه الفقراء، وبأن هذا المصدر لاعلائقي Non-Relational بمعنى أنه لا يعتمد على وجود بنية أساسية عالمية.

وهناك شرط مزدوج يجب على الالتزامات بصورتها هذه احترامه؛ أولاً، لا بد لهذه الالتزامات ألا تنتهك المبادئ اللاكمالية Anti-Perfectionist التي يضعها المفهوم السياسي الليبرالي، وثانياً لا بدّ أن تكون أقل تطّلباً من تلك الالتزامات التي تعتمد على صلاحية نظرية "كاملة" للعدالة التوزيعية العالمية، وليست هذه الالتزامات نتيجة خيارات نافلة غير ضرورية كما قد يقول الدولانييون، فمن الممكن، من هذا المنظور، أن تندرج تحت مظلة حقوق الإنسان الاجتماعية-الاقتصادية الاعتيادية.

ولا تحمل الالتزامات، التي تدور في ذهني، الطبيعة العلائقية Relational التي يرى ناغل Nagel ونقّاده الكونيون Cosmopolitans بأنها ضرورية للالتزامات المشتقة من العدالة التوزيعية، فمن وجهة نظري هناك مصدر آخر للالتزامات الأخلاقية تجاه فقراء الأرض؛ مصدرٌ يحدد الواجبات بشكل مستقل عن الوجود المزعوم لبنية حقيقية للتعاون على الصعيد العالمي . وفي الواقع أعتقد أن هذا المصدر موجود، ويكمن في واجب عدالة عام وعالمي.

وحسب واجب العدالة العالمي هذا، علينا أن نحمي الكرامة الإنسانية بأشكالها كافة بصرف النظر عن وجود بنية أساسية عالمية . إضافة إلى ذلك، وبالتزامن مع واجبنا في حماية كرامة كل إنسان، علينا أن نحرص على ضمان بعض الحقوق الاجتماعية -الاقتصادية الأساسية، كتلك المتعلقة بالعيش والصحة والتعليم، إلخ، وغني عن القول هنا، إن حماية هذه الحقوق لا تتوقف على مدى قوة الاعتماد المتبادل أو فاعلية المؤسسات الدولية.

وتكمن إحدى مزايا النهج اللاعلائقي Non-Relational الذي أؤيده في أنه يتيح لنا مساعدة أي فرد يعاني من الفقر المدقع دون الحاجة لتحديد فيما إذا كنا مسؤولين بأي شكل من الأشكال بصفة شخصية أو جماعية عن ظرفه السيء هذا. وعلاوة على ذلك وهو الأهم، فنظراً لتعقيد شبكة العلاقات الاجتماعية-الاقتصادية العالمية، أرى أن ما يبعث على الطمأنينة هو إمكانية التفكير بأننا ملزمون بإنقاذ أحد ممّن يموتون جوعاً أو مرضاً، ثم بعد ذلك فقط، وليس قبله، نقوم بتحديد نوع العلاقات التي تربطنا به.

أعتقد أنه دون الحقوق الأساسية التي يقابلها واجب عالمي عام بالمعنى الموضح سابقاً، لا يمكننا أن نفهم أنفسنا كبشر. أي بعبارة أخرى سوف يقلّ فهمنا الأخلاقي لذواتنا. والواقع أن هذا الفهم متجذر في حقيقة أننا نعتبر أنفسنا سواء أفراداً أم فصيلةً بحد ذاتها أشخاصاً مسؤولين عن سيرنا الذاتية، وإذا قلّت الحقوق الأساسية المتعلقة بالأمن والحياة، فسيستحيل حينها فهمنا لذواتنا. ومن هذا المنظور، تحرص حقوق الإنسان الأساسية على أن تكون لحياة كل فرد قيمتها و-عليه- أن تكون محمية لقيمتها. وفي الوقت ذاته، تتيح الحقوق الأساسية لأي كان، أن يختار مخطط حياته الخاصة، بحماية خصوصية التعددية الليبرالية، طالما أنها تضمن حق الأفراد بالتصرف فقط، وليس صورة معينة للرفاه.

في عالم ما بعد الميتافيزيقيا Post-Metaphysical، كما يصف يورغن هابرماس Jürgen Habermas (2006) عالم اليوم، وباسم التعددية، لا يمكن للمخطط الميتافيزيقي لأخلاق الجماعة عادة أن يُنقل إلى مخطط الأخلاق العالمية التي تشكل أساساً للعدالة، وأعتقد أن هناك استثناءً وحيداً وهو المحرقة Holocaust التي يتحدث عنها بريمو ليفي Primo Levi. فأمام هذا الحدث وبصرف النظر عن مسؤولياتنا وآرائنا، وبصفتنا بشراً فليس بمقدورنا أن نشيح بوجهنا للجانب الآخر، لكن إبادة ملايين من البشر إبادةً نعيها بجوهرها جميعاً تعوزها الحقوق الأساسية في الأمن والحياة هي أشبه بالمحرقة، ففي ظل مأساة واسعة الأثر مثل هذه، يبدو لي من المنطق أن يتم تحويل الخير، أو بالأحرى الواجب العالمي إلى حقّ، أي بمعنى واجب حقيقي ومُلزِم قانوناً، وبعبارات أخرى، فإن استثناء أحداث تراجيدية بهذا السوء يسمح لنا بتجاوز الحجة الأخلاقية المأخوذة على الكونية Cosmopolitanism، وذلك نظراً إلى أن أساس الأخلاق الإنسانية هو حماية الضعيف. فدون الحقوق الأساسية للحياة، لا يمكننا أن نعتبر أنفسنا بشراً بالمعنى الكامل للكلمة.

ثامناً: حقوق الإنسان

Human Rights

في تصوري الشخصي، فإن المصدر الرئيسي لالتزامات العدالة العالمية Global Justice يتمثل في واجب عالمي بحفظ أمن جميع البشر وحياتهم. ولا أعتبر هذا الواجب خيرياً بحتاً، لأن جوهره كما سبق لي القول، يتوافق مع جوهر أكثر حقوق الإنسان الاجتماعية–الاقتصادية أهمية، وأعتقد أنه عامل مهم جداً، وذلك لأن واحدة من مغريات الكونية Cosmopolitanism هي حقيقة أننا غالباً ما نعتقد ووجود قيود معيارية Normative تتجاوز الإنسانية المحضة Humanitarian–ism على المستوى العالمي. وعلى الأرجح، فإن السياسة العالمية تحتاج لقوانين أكثر تطلباً من تلك التي تفرضها الإنسانية الخالصة، وفي الوقت ذاته، أقل تطلباً من تلك التي يطالب بها النهج المساواتي الكوني.

ومن المهم طرح مشكلة الحدود عند تناول الحقوق الاجتماعية–الاقتصادية،. فإلى أي حدٍ مثلاً يجب العمل بحق العمل أو حق الصحة؟ أي ما هو الحد الذي يجب التوقف عنده؟ وليس من السهل الإجابة عن هذه التساؤلات، وعلينا على الأرجح أن نتناول كل حالة على حدة. وعلى أية حال، يتملكني الانطباع بأن الكونية Cosmopolitanism تبالغ في رفع سقف هذه الحدود، مما يجعلها كثيرة التطلب. أي بمعنى آخر أنها تطلب الكثير من الدول الغنية، وبشكل عام، تطالب مواطني تلك الدول بالإحسان. أما الحل المبني على حقوق الإنسان، فيبدو لي أقل تطلباً، وذلك لأنه يركز على ضمان الأمن والحياة لمن يفتقرون إليهما، كما يركز على حق عام بمساعدة من يطلق عليهم راولز اسم «الشعوب المحرومة» (راولز Rawls 2010). ولا يُعنى حق الشعوب المحرومة في الحياة وحقها في الحصول على العون بمنحها كماً من الثروات أساسه التزامٌ بالتبادل، بل يتضمن كل منهما تقديم إسهامٍ اجتماعي–اقتصادي في الاستقلالية السياسية لأفراد تلك المجتمعات المحرومة، فإذا كان تحقيق العدالة السياسية مستحيلاً دون توفر الحد الأدنى من الرفاه، فإن الحق في الحياة والحصول على المساعدة يتمثلان في المساهمة لوصول تلك المجتمعات إلى هذا الحد الأدنى، أي بعبارة أخرى، إنّ هذين الحقّين يمثلان عتبة أخلاقية–سياسية على الجميع الوصول إليها. ويتيح هذا بدوره رسم حدٍ واضح للتوقف عن الإسهام فيهما، وهو الحد الذي تصبح عنده

هذه الشعوب قادرة على التفاعل في المشهد السياسي العالمي المعاصر.

فعند تحقيق المستوى الأدنى من الرفاه للحصول على الاستقلالية السياسية، يمكن لأفراد المجتمعات المحرومة أن يقرروا بأنفسهم عبر الوسائل الديمقراطية السياسات التي يريدون تبنيها . فسيكونون قادرين مثلاً على اختيار سياسات الاستثمار أو سياسات الإنفاق، وسيعتمد مستقبلهم على خياراتهم، وفي حال أساءوا الاختيار فلن يكون لهم الحق بالمطالبة بنصيبٍ من ثروات الدول التي أقدمت على خيارات أكثر نجاعة . تمكّنُ الحقوق الأساسيةُ الأفرادَ – كما يعتقد الليبراليون عادة– من البدء من نقطة انطلاق من المساواة النسبية، بينما تكون الخيارات الطوعية هي ما يحدد النتائج التي قد تكون أكثر أو أقل إيجابية. وفي نهاية المطاف، فإنه من الممكن اعتبار مجموعتي حقوق الإنسان وحقوق المجتمعات المحرومة بالمساعدة اللتين يقدمهما راولز كمظهرين مختلفين للسياسة الخارجية للدولة الليبرالية (راولز Rawls 2001)، وجهين لعملة واحدة، يتواجدان في الوقت ذاته في نسخة ممتدة من حقوق الإنسان الاجتماعية–الاقتصادية التي تمكّن الأفراد جميعاً من اتخاذ خيارات سياسية مستقلة. ومن شأن هذا أن يُسهم في تحقيق واحد من الأهداف الرئيسية لليبرالية الراولزية، ألا وهو إدراك العدالة التوزيعية والمساواة بشكل عام، كأدوات لتحقيق التوازن السياسي الديمقراطي الليبرالي وليست كأهداف أخلاقية بحد ذاتها.

الفصل الرابع

الواجب العالمي والعدالة العالمية

Universal Duty and Global Justice

أنتم يا من تحيَوْنَ آمنين في خدوركم الدافئة،

يا من إذا أمْسَيتُم وجدتم ساخنَ الزّاد وبَشّ المُحيّا:

تفَكّروا.. إن كان إنساناً من يعمل في الوحل

من لا يعرف السلام من يكافح في سبيل كسرة خبز

من يموت لمحض "نعم" أو "لا".

(بريمو ليفي، «إن كان هذا إنساناً» Primo Levi, "If this is a man")

محتويات الفصل الرابع

أولاً:	مقدمة	Introduction
ثانياً:	المفهوم السياسي	Political Conception
ثالثاً:	من المفهوم السياسي إلى العدالة العالمية	From Political Conception to Global Justice
رابعاً:	الواجب الطبيعي للعدالة	Natural Duty of Justice

أولاً: مقدمة Introduction

يتصف العالم الذي نعيش فيه اليوم بتفاوتات ضخمة في الثروة والسلطة؛ فلقد ساهم كل من التحرير المطّرد للتبادلات التجارية والعولمة الاقتصادية في زيادة اتساع الفجوة بين أغنياء العالم وفقرائه. وفي الوقت ذاته، فإن مجريات العولمة الحالية – التي لا تنحصر في المجالات الاقتصادية وحسب، بل والثقافية والسياسية كذلك– لا تسمح إلا بالنذر اليسير لبروز مجتمع عالمي يؤدي بدوره لتقليص التأثير الذي

تمارسه الدول القومية Nation-States على حياة المواطنين الأفراد، ونظراً للتفاوت العميق بين الأفراد وبين الدول على الصعيد العالمي، سيسارع الكثيرون منا للافتراض بأنه تفاوت غير عادل بالمرة، ويؤدي افتراض من هذا النوع إلى انتشار المطالبة بقدر أكبر من العدالة على المستوى العالمي .

ومع ذلك، ليس هذا الالتقاء الأولي في الآراء سوى بداية لاختلافات واضحة وتوجهات شتّى؛ إذ يرى البعض أنه لا بد من ردّ التفاوتات وحصرها إن أمكن بالعلاقات بين الأفراد، وفي هذه الرؤية التي يمكننا أن نطلق عليها اسم "الكونية Cosmopolitanism"، يُردُّ غياب العدالة للعلاقات بين الأفراد من سكان هذا الكوكب، في حين يرى آخرون أنّ من المضلل الحديث عن سياسة عالمية انطلاقاً من العلاقات بين الأفراد، وفي هذه الرؤية البديلة التي يمكننا أن نطلق عليها اسم " الدولانية Statism"، هناك دولٌ وشعوبٌ مختلفة تاريخياً لا يمكن إغفال وجودها إذا ما قصدنا الحديث بحقٍ عن العالم الذي نعيش فيه . ومن أجل التصدّي لما يُعتبر طوباويةً كونية غريبة أو بعيدة المنال، يقترح الدولانيون Statists رؤية معتدلة للعدالة العالمية، ولا تتصور هذه الرؤية عالماً من أفراد أكثر تساوياً فيما بينهم، بل عالماً من الدول التي تعمل على بناء مجتمع أكثر مساواتية Egalitarian .

ويتشارك أنصار المدرسة الكونية Cosmopolitanism إيماناً عميقاً بنظرية للعدالة التوزيعية العالمية، والتحقيق التام لحقوق الإنسان، أي أنّ الكونيّين Cos-mopolitans بعبارة أخرى يؤمنون بعدالة عالمية "قوية" ، على العكس من أنصار الدولانية Statism الذين لا يؤمنون كثيراً بالعدالة العالمية Global Justice، وإن كانوا يقبلون بمشروعية بعض الحقوق الإنسانية ويحترمونها على أكثر تقدير على أساس مفهوم إنساني خيري يحمي محرومي الأرض. ويمثل ذذا الفصل برمته تحليلاً نقدياً معمّقاً لحجج كل من المدرسة الكونية Cosmo-politanism والدولانية Statism، حيث سأوضح في هذا المقام وجهة النظر التي تؤيد إمكانية وجود احتمال ثالث أكثر عقلانية من طروحات أنصار الكونية Cosmopolitans، وأكثر طوباوية من طروحات الدولانيين Statists.

ويستند طرحي إلى بعدٍ آخر غالباً ما يسقط من الحسبان. فحين نتناول هذه المواضيع نميل غالباً للخلط بين نوعين من الحجج التي تطالب بقدر أكبر من العدالة الاجتماعية في العالم؛ فمن جهة ثمة نظريات في العدالة التوزيعية

العالمية تنحصر، بشكل جوهري، بسحب مخططات العدالة الاجتماعية القومية على المستوى العالمي، وتركز هذه النظريات على التفاوت النسبي الذي يعاني بسببه فقراء الأرض من لامساواة يصعب الخروج منها، «حصينة، ومتفشية، ولا يمكن القضاء عليها» وتشبه إلى حد كبير اللامساواة المنتشرة على الصعيد القومي . ومن جهة أخرى ثمة منهجيات تستند إلى صلاحية وفاعلية حقوق الإنسان الاجتماعية–الاقتصادية. وعادة ما تكون هذه المنهجيات "تدرُّجية" Gradualist أو مستندة إلى "مبدأ الكفاية" Principle of Sufficiency، بمعنى أنها تأخذ بعين الاعتبار الفقر المطلق وليس اللامساواة النسبية، ولهذا السبب فهي لا تقارن بين اللامساواة العالمية واللامساواة القومية . وتخلق استحالة التمييز بين هاتين النظريتين لبساً كبيراً، وبرأيي فهي تولّد كذلك صعوبات نظرية جوهرية فيما يخصّ المشكلة المطروحة.

وكقاعدة عامة، يتمسك أنصار المدرسة الكونية Cosmopolitans بنموذج للعدالة التوزيعية العالمية يحدُّ من الحقوق الاجتماعية–الاقتصادية نتيجةً لنظرياتهم الشخصية عن العدالة، أما الدولانيون Statists فيرفضون فكرة العدالة التوزيعية العالمية مفضلين عليها المساعدة الخيرية في أحيان كثيرة. أما البديل الثالث الذي أطرحه هنا فيؤكد أن وجود نموذج شامل للعدالة التوزيعية العالمية المبنية على العدالة التوزيعية القومية أمرٌ ليس بالإمكان تحقيقه على الصعيد النظري في عالم اليوم، لكنه مع ذلك، لا يستحق حجم التشكيك الذي يوجهه له الكثير من الدولانيين Statists. إلا أنه من الممكن لتأويل واسع ومقنع للحقوق الاقتصادية أن يُسهم في تقليص حجم الظلم الاجتماعي في عالمنا المعولم اليوم. ويتصف هذا التوجه الثالث، كما سبق لي القول، بكونه تدرّجياً أو مبنياً على مبدأ الكفاية Principle of Sufficiency، ويبدأ بالحدّ من الفقر المدقع حتى يتمكن مع الوقت من ضمان الحق الكامل للأفراد بتقرير مصيرهم. ويجوز القول أنّ هذا الطرح، الذي يحوّل انتباهنا من اللامساواة النسبية إلى أشكال الحرمان الشديد، يقوم على نموذج أكثر تواضعاً للمساواة العالمية؛ نموذج يمكننا أن نطلق عليه اسم "عدالة توزيعية عالمية ضعيفة"، وأعتقد أن هذا الموقف الوسطي يخلق نوعاً من الاستمرار Continuity بين المستوى (0) من العدالة العالمية Global Justice والمستوى (1) من العدالة العالمية Global Justice. قد يصحُّ –كما يقول الدولانييون– من منظور عالمي فوق قومي Supranational إنه لا وجود

لعدالة عالمية حقيقية، إلا أنه لا بد من ممارسة نوع من العدالة العالمية Global Justice تكون مبنية على حقوق الإنسان. فالحديث عن العدالة يعني، بلا شك، التأكيد على أنّ هذا الموقف الوسيط يتجاوز مستوى الالتزام الخيري البحت، أو بالأحرى أنّ هناك التزامات تعمل بمثابة همزة الوصل ما بين الواجب القانوني بمعناه الضيق، والوازع الأخلاقي الخالص.

وبرأيي، إنّ هذا الموقف الوسيط يلبي مطلباً آخر في غاية الأهمية، أقلّها بالنسبة ممنظّر سياسي ذي خلفية ليبرالية. حيث يميل أنصار المدرسة الكونية Cos-mopolitans لإسباغ مظهر أخلاقي طاغ على السياسة الدّولية Interna-tional Politics [أو أَخْلَقتها بعبارة أخرى] الّتي تُعتبر مؤسساتها في خدمة المُثُل الأخلاقية التي يفضلونها. في حين يميل الدولانييون Statists لتقليص المساحة المُفرَدة للأخلاق في السياسة الدولية، وأعتقد أنّ كلا التوجهين بالنسبة لليبرالي غير مقنعيْن. ولهذا السبب أطلقتُ على هذا الموقف الثالث الذي اتخذته اسم "المفهوم الليبرالي" Liberal Conception المبني على نموذج متواضع للعدالة العالمية؛ لا هو أخلاقي Moralistic، ولا هو شكوكي Skeptic.

يتناول هذا الفصل المفهوم الليبرالي Liberal Conception مع التركيز على التفريق بين فئتين من الحجج اللاأحديّة Antimonistic. وسيتم تناول هذه الطروحات في القسم الثاني من خلال استعراض إحدى آخر صيَغها التي قام توماس ناغل Thomas Nagel ببلورتها مؤخراً تحت عنوان "المفهوم السياسي"Political Conception (ناغل 2009).

وسأحاول في الجزء الثاني من القسم الثاني التمييز بين معنيي "اللا أحاديّة" Anti-Monism، اللّذين يعرفان في هذا المقام باسم "اللا أحادية الأولى"، و" اللا أحادية الثانية"، حيث ترتبط الأولى ارتباطاً وثيقاً بالحجة المؤسسية، في حين ترتبط الثانية بشكل كبير بالطبيعة اللاكمالية Anti-Perfectionist لليبرالية. سيتم بعدها تناول المفهوم السياسي Political Conception لصاحبه Nagel انطلاقاً من نقد كونيّ معقول، وأقر في هذا المقام بعجز هذا النقد غالباً عن الإحاطة كما يجب، بضرورة التفريق بين نوعي اللاأحديّة Anti-Monism آنفي الذكر. وفي القسم الثالث من هذا الفصل سأوضح إمكانية قطع خطوات أبعد نحو العدالة العالمية Global Justice انطلاقاً من المفهوم السياسي Political Conception، رغم استحالة القول بوجود فكرة متكاملة عن العدالة التوزيعية

العالمية. أما في القسم الرابع فسأوضح الطرح الأساسي للمفهوم الليبرالي، وهو وجود "حقوق قاعدية"، أي حقوق إنسانية أساسية في العيش وفي المساعدة، تخلق التزامات ولا تنتهك لأحديّة Monism راولز Rawls. وتمثل هذه الحقوق –القائمة على ما أطلق عليه اسم "الواجب الطبيعي للعدالة" Natural Duty of Justice– ما يشبه عتبة أخلاقية دُنيا للمجتمع الإنساني.

ثانياً: المفهوم السياسي

Political Conception

إنّ الموقف الدولاني Statist الذي نتناوله هنا بالتحليل، تمت صياغته بالتفصيل على يد توماس ناغل Thomas Nagel الذي يؤكد في مقال له نُشر في مجلة "الفلسفة والشؤون العامة" Philosophy & Public Affairs على الطبيعة الجدلية لـ« العدالة العالمية Global Justice» (ناغل Nagel 2005). وكما يُفهم من النص فإنّ ما يقصده ناغل Nagel بالـ"عدالة العالمية" هي العدالة التوزيعية العالمية، متغاضياً عن إشكاليات أخرى ليس لها ارتباط وثيق بالتفاوت الاقتصادي العالمي. ويرى ناغل أن هذا النوع من العدالة لا يمكن إدراكه خارج إطار الدولة بمعناها الدارج. ولهذا السبب، فلا ضير من تعريف ناغل Nagel بالـ«دولاني الواثق» كما يفعل كل من كوهين وسابل (2006).

ومع ذلك، لا يقدم ناغل Nagel في مقاله هذا صيغة محدَّثة عن الواقعية السياسية Political Realism. بل على العكس فهو يعترف بمستوى معياري Normative من العلاقات الدولية، لا يمكن أن تُستثنى منه الواجبات التضامنية ذات الطابع الخيري بين أفراد وجماعات لا ينتمون للدولة نفسها. لكنها برأيه ليست واجبات تستند إلى نظرية في العدالة التوزيعية تمتد من المستوى القومي إلى المستوى العالمي. فسيكون من غير المنطقي مثلاً محاولة تطبيق شيء كمبدأ الاختلاف Principle of Difference الراولزي على الكوكب بأسره. بل أكثره أن تكون الالتزامات المدنية العالمية ذات طابع خيري بمعناه الضيق وستكون بذلك أكثر شبهاً بالإحسان منها بالعدالة .

يُعدُّ كلٌ من هوبز Hobbes وراولز Rawls موجّها ناغل Nagel، إذ يرى ناغل

حقيقةً أن هوبز Hobbes يؤكد عدم وجود للعدالة دون سيادة مطلقة، وطالما أن السيادة المطلقة غائبة عن المستوى العالمي فلا إمكانية لوجود "العدالة العالمية Global Justice"، في حين يرى أن نموذج راولز Rawls للعدالة العالمية لا يعدو كونه نموذجاً لعالم مؤلف من أكبر عدد من الدول المنفردة العادلة نسبياً، وفي كلتا الحالتين، أي بالنسبة لهوبز كما بالنسبة لراولز، فإن الطبيعة السياسية الطاغية للعدالة التوزيعية تحول دون امتدادها خارج حدود المجتمع القومي، كما يؤكد ناغل Nagel: «إن كان هوبز Hobbes على حق، فإن فكرة العدالة العالمية Global Justice بغياب حكومة عالمية هي مجرد وهم[5]. أما لو كان راولز Rawls هو المحق، فيجوز الحديث عن العدالة أو اللاعدالة في العلاقات بين الدول، ولكن فقط بتقييم المجتمعات بحد ذاتها بصفتها عادلة أو غير عادلة؛ ففي معظم الأحيان يكون نموذج العالم العادل بالنسبة لراولز Rawls هو عبارة عن نموذج لدول غير منحازة على مستواها الداخلي» (ناغل Nagel 2005، ص116).

تعتمد هذه الخلاصة بالنسبة لهوبز Hobbes –كما نعلم جيداً– على الدوافع العقلانية و"الأنانية" للأفراد ، فهو يرى بأن لدى الأفراد مشكلة ثقة تتمثل في عدم استعدادهم لمنح جزء من منافعهم للآخرين من تلقاء أنفسهم، فدون سلطة القَسْر Coercion التي تمارسها الدولة، لن يكون الأفراد ملزمين بالامتثال لمبادئ أية نظرية للعدالة العالمية، ومع ذلك ومن مجمل المقال يظهر ناغل Nagel أقلّ هوبزية [نسبة لهوبز Hobbes] بكثير مما يتوقعه المرء بعد تصريحاته الأولية، لا سيما أنه يخلُصُ إلى قبول فكرة وجود شيء من المعيارية Normativity في سياق العلاقات الدولية. فالمجتمع المدني العالمي بالنسبة لناغل Nagel ليس أرضاً بوراً لا تنمو فيها الدوافع الأخلاقية.

ولهذا السبب تحديداً فالجزء الأكثر أهمية من طرحه هو ذاك الذي يزعمُ فيه استحالة نظرية عدالة توزيعية عالمية انطلاقاً من نموذج راولز . لذا لا شك بأنّ طرح ناغل Nagel مهمٌ لمن يتتبّع تطورات هذا النموذج، وبخاصة أن ناغل يسجل اعتراضاً حازماً ضد الروالزيين الكونيين Rawlsian Cosmopolitans (من أمثال بيتز Beitz، وبودج Pogge، وريتشاردز Richards، وكوك كور–

5 [يستخدم المؤلف لفظة "chimera" مرادفاً للفظة "وهم". والـ"chimera" أو الكمير مخلوق أسطوري يوناني له رأس أسد وجسم شاة وذنب أفعى. وتستخدم كلمة كمير كناية عن الوهم أو السراب أو حلم لا سبيل لتحقيقه]

تان Kok Chor-Tan) ممّن يطالبون بسحب نظرية راولز في العدالة فعلاً على العلاقات الدولية (للاستزادة انظر فريمان Freeman 2006ب). ويطلق ناغل Nagel اسم «المفهوم السياسي» Political Conception على تأويله الشخصي لنظرية راولز –والتي سيتضح عدم معقوليتها لاحقاً كنظرية للعدالة العالمية–. ووفقاً للمفهوم السياسي هذا، من المستحيل تطبيق واجبات العدالة التوزيعية على المقياس العالمي، وطبيعة هذه الاستحالة سياسية بحتة. فحسب رؤية راولز، التي يفسرها ناغل Nagel على نحو مقنع، ليست الدول مجردَ أدوات مؤسسية خالصة وبسيطة ظهرت بُغية تحقيق غايات مختلفة عن تلك السياسية البحتة، حتى وإن افترضنا أنّ من بين أهدافها الأكثر نبلاً تحقيق قدر أكبر من المساواة في توزيع موارد الأرض. فعلاقات التعاون وحدها داخل الدولة هي من خخلق بين المواطنين، وبينهم فقط، التزامات ذات طبيعة "جماعاتية -Associa tive" . وكونها كذلك، فلا يمكن لهذه الالتزامات أن تنطبق على من لا ينتمي للجماعة، وعليه **فلا وجود للعدالة خارج إطار الدولة.**

وللطرح حجةٌ لا غبار عليها، وبخاصة إذا ما قرأنا طبيعة الواجب السياسي من المنظور المبَسط لأي عقد اجتماعي، فكما هو واضح، فالعقد الاجتماعي شأنه شأن أي عقد آخر لا يُلزم إلا من وقّعوا عليه، وفي هذه الحالة، فهم الموقّعون النموذجيون وهم –حسب ظاهر الأمور Rebus sic stantibus– أعضاء المجتمع القومي، فبينهم فقط تنطبق تلك الروابط التي تبرر أية واجبات محتملة للعدالة.

غير أن المفهوم السياسي الروالزي Rawlsian Political Conception، في تأويل ناغل Nagel، يطرح حجتين مختلفتين تؤكدان الاستحالة الموضحة في سحب واجبات العدالة خارج إطار الدولة، وأعتقد أن من المهم هنا أن نحسن التمييز بدقة بين هاتين الحجتين اللتين تشكلان أساس نظرية استحالة المفهوم السياسي Political Conception، وتشترك الحجتان بطبيعتهما المؤسسية ويجوز وصفهما بأنهما من أشكال اللاأحديّة Anti-Monism، ومع ذلك فهما مختلفتان عن بعضهما. وأنا أدعو الحجة الأولى، التي تبدو بشكل أو بآخر لألأوضح ولكن الأضعف أيضاً، أدعوها الحجة اللاأحديّة الأولى -First Anti monistic Arguement، أما الثانية، التي تبدو بشكل ما، أكثر عمقاً وأصالةً، فأدعوها الحجة اللاأحديّة الثانية Second Antimonistic Arguement.

وتدعم كلتا الحجتين في نظر ناغل نظرية الاستحالة التي سبق ذكرها .

ترتكز الحجة اللا أحادية الأولى بشكل رئيسي على عدم وجود "بنية أساسية" كتلك القومية على المستوى العالمي، أما في حال وُجدت هذه البنية فوراً، فسيترتب عليها حقيقةً وجود تلك الالتزامات ذات الطبيعة الجماعاتية Associative أيضاً، والتي يؤدي غيابها لاستحالة وجود عدالة توزيعية عالمية. يرى ناغل Nagel أننا نشهد في عالم اليوم حضوراً فاعلاً ونشطاً لكثير من المؤسسات الدولية، فمن المؤكد أنّ الاعتماد المتبادل بين الأمم أصبح أقوى اليوم مما كان عليه في السابق، كما في أيام هوبز Hobbes على سبيل المثال، وهذا ما يبرر بدوره ننحسار التشكيك في وجود مجتمع مدني عالمي ووجود قيود معيارية -Normative على الصعيد العالمي، ومع ذلك فلا يمكن مقارنة هذا المجتمع المدني في جوهره مع المجتمع المدني الموجود على المستوى الداخلي للدولة، ولهذا السبب تحديداً، لا وجود بعد لتلك الالتزامات ذات الطبيعة الجماعاتية Associative Obligations التي يجعلها ناغل Nagel أساساً لالتزامات العدالة.

وأود أن أسلط الضوء هنا على الطبيعة المعقدة لتأويل ناغل Nagel ؛ فالفرق بين البنية الأساسية القومية والبنية الأساسية العالمية ليس -حسب رأيه- كمّياً وحسب، فباختصار لا تتعلق المسألة الأهم بحقيقة أن الدولة تمتلك من السلطات والنفوذ ما لا يمتلكه المجتمع العالمي بعدُ، بل تتعلق المسألة بأمر أعمق بكثير ترتبط طبيعته بفكرة الديمقراطية الليبرالية بالشكل الذي تطوّرت إليه منذ روسّو وكانط وإلى الآن. فالواقع أن الدولة وحدها هي من تستطيع أن تجعل من مواطنيها مشرعين للقوانين وخاضعين لسلطة القَسْر Coercion في آن معاً، فالمواطنون وحدهم -يؤكد ناغل Nagel- هم مشرّعو قوانينهم الخاصة القادرون على أن يخلقوا فيما بينهم تلك القيود الجماعاتية Associative التي تعتمد عليها التزامات العدالة .

أما الحجة اللا أحادية الثانية، فلا زالت ترتبط بالعلاقة بين الفرد والمؤسسات، لكنها أقلّ ارتباطاً بالمنطق المؤسسي. وفي صياغة ناغل Nagel تحاجج الحجة المؤسسية بأن مبادئ العدالة عند راولز Rawls لا تنطبق على الأفراد إلا عن طريق المؤسسات، وهي -نظراً للاختلاف بين المؤسسات القومية والمؤسسات الدولية- لا تنطبق على أعضاء أنظمة حكم مختلفة. والسبب في ذلك، كما يُصرّ ناغل Nagel، هو أن هناك حالات أو فئات مختلفة من العلاقات، ولا بد أن

تُلاحَق المبادئ التي تحكم كل منها بشكل منفصل (ميرفي Murphy 1998، ص254). ولهذا السبب، لا يمكن لمبادئ العدالة العالمية Global Justice أن تتحقق ببساطة بسحب المبادئ التي تحكم العدالة القومية، ويعتمد مصطلح "الأحادية" Monism هنا على الموضوع الأساسي للعدالة؛ فأنصار المدرسة الكونية Cosmopolitans من هذا المنطلق أحاديون لأنهم يؤمنون بأن نظريات العدالة تنطبق مباشرة على الأفراد، وفي المقابل لا يقبل الدولانيون Statists من أمثال ناغل Nagel هذا الشكل من الأحادية، وذلك لأن مبادئ العدالة تنطبق على المؤسسات ولا تنطبق مباشرة على الأفراد، ومما لا شك فيه أنّ الدولانيين Statists يؤيدون الفرق الجوهري بين المؤسسة القومية والمؤسسة العالمية. ولذلك ترفض الحجة اللا أحادية الأولى، من وجهة نظر فلسفية، الاكتناز الأخلاقي الفرداني Individualistic Moral Compactness الذي يدافع عنه أنصار المدرسة الكونية Cosmopolitans.

وترتبط الحجة اللاأحادية الثانية بمعاداة الكمالية Anti-Perfectionism واللانفعية Anti-Utilitarianism النموذجيتين في قراءة تعددية راولزية لليبرالية ، ويرى ليام ميرفي Liam Murphy أن مجمل الفلسفة السياسية لراولز تتصف بثنائية شديدة تكاد تطابق ما أسميه "الحجة اللا أحادية الثانية" ، إذ تهدف الحجة اللا أحادية الثانية الإبقاء على السلوك الأخلاقي الشخصي منفصلاً عن التحليل المؤسسي السياسي ليدعم الفرق الدقيق بين التعاون بين المؤسسات من جهة، وبين السلوك الفردي من جهة أخرى، وبعبارة أخرى تستند الحجة اللا أحادية الثانية إلى مبدأ يؤكد عدم إمكانية وجود امتداد Continuity مباشر بين المفاهيم الشخصية للخير والمفاهيم السياسية للعدالة. ونتيجة لذلك تنطوي الحجة اللا أحادية الثانية على شرط أساسي مفاده أنه لا يجوز أن تكون المؤسسات العامة موَجَّهةً نحو تحقيق أهداف الأفراد (أو الجماعات)، على نُبلها، كالمساواة في للعالم على سبيل المثال، وتميل الكونية الأحادية Monistic Cosmopolitanism لتجاهل هذا الشرط، وهي بذلك لا تحترم الطبيعة المستقلة للمؤسسات، وتطرح وجهات نظر أخلاقية بطريقة مشابهة للمنظومات المستوحاة من الكمالية Perfectionism والنفعية Utilitarianism.

وعلى هذا الأساس، يصبح من الأسهل فهم نقد راولز لمفاهيم المدرسة الكونية Cosmopolitanism. حيث تهتمّ أفكار المدرسة الكونية Cosmopolitan-

ism بعلاقات المساواة بين الأفراد، في حين يرى راولز Rawls أن أهمّ ما ترمي إليه العدالة يتحقق على المستوى المؤسسي. وفي هذه الحالة تكون الحجة اللا أحادية الأولى هي ما يصدّ أية رؤية كونية. ومع ذلك، من وجهة نظر أخرى، لا تنظر كلٌ من الحجة اللا أحادية الثانية والنزعة التعددية في ليبرالية راولز لمفهوم العدالة العالمية Global Justice كأمر مسلم به؛ فراولز يرفض الافتراض القائل بأن المؤسسات الكبرى مستقلة بذاتها بشكل ما ويعتبرها منفصلة عن مفهوم الخير، فإن أية محاولة لتطويعها لأي وجهة نظر محددة يعني التنكر لطبيعتها العامّة الطاغية (للاستزادة راجع فريمان Freman 2006 ب، ص42)، لكن هذا حديداً، برأي راولز Rawls، هو ما يحاول أنصار المدرسة الكونية -Cosmo politans القيام به حين يدّعون تشكيل العدالة العالمية Global Justice على المستوى المعياري Normative، بصرف النظر عن الوضع الراهن للمؤسسات العالمية، ويسفر تبني وجهة النظر الشمولية هذه عن تغوّل الجانب الأخلاقي على الجانب السياسي. ولهذا السبب لا بد لأي مفهوم سياسي مستقل بذاته، مستوحىً من الحجة اللا أحادية الثانية، أن يرفض الكونية الأحاديّة Monistic Cosmopolitanism.

وملخّص قراءتي الشخصية لناغل Nagel، هو أنّ مفهومه السياسي لا يقبل فكرة عدالة عالمية توزيعية بسبب هاتين الحجتين (المؤسسية واللا أحادية). وعلى الرغم من إمكانية الجمع بينهما، إلا أنهما تختلفان بشكل كبير إحداهما عن الأخرى؛ فالحجة الأولى ترى بأن الاستقلال التشريعي والقيود التعاونية ينحصران بالمستوى القومي (ومثل هذا التوافق يغيب عن المجتمع العالمي). أما الحجة الثانية فترى بأن المعنيين الأساسيين، من وجهة نظر العدالة الاجتماعية، ليسوا الأفراد بل المؤسسات (الحجة الل أحادية الأولى)، وبأن الالتزامات العامة لا يمكن أن تتولد من رؤى أخلاقية شمولية تلغي التعددية واستقلالية المؤسسات من وجهات النظر؟ العالمية (الحجة اللا أحادية الثانية).

وإذا ثبت أنّ هذا التحليل مقنعٌ، فليس من المفاجئ احتمال وضع كل من المفهوم السياسي Political Conception ونظرية استحالة العدالة العالمية Global Justice المرافقة له موضع الانتقاد بطريقتين مختلفتين (ولست هنا بصدد التفريق بين طرحيْ راولز Rawls وناغل Nagel على الرغم من أنهما ليسا متطابقين).

يقول الانتقاد الأول أنّ كلاً من الاعتماد المتبادل بين الأمم وتنامي المؤسسات

الدولية يشكلان سبباً كافياً لوصف أحد أشكال الدولانية Statism المميزة بأنها بالية، وهي الدولانية Statism التي يُفترض أنها تشكل أساس طرح ناغل Nagel. وبما أن المؤسسات الدولية الموجودة حالياً ليست صنواً للبنية الأساسية للدولة، فهي تتخذ شكلاً ملموساً في شبه نظام عالمي مُمَأسس جزئياً وفاعل بالكامل (كوهين وسابل Cohen & Sabel 2006).

ومن الممكن تفنيد الحجة اللا أحادية الأولى كنتيجة جانبية لنجاح نقد الحجة المؤسسية، ففي نهاية المطاف، لو وجد على المستوى العالمي ما يشبه البنية الأساسية القومية، فسيكون من الطبيعي اعتبار الأفراد الموضوع الأساسي في أية رؤية للعدالة العالمية. وفي هذه الحالة تنتصر الرؤية المؤسسية على الحجة اللا أحادية الأولى (كوهين وسابل Cohen & Sabel 2006).

أما تفنيد الحجة اللا أحادية الثانية فهو أكثر صعوبة. فالمهم –من حيث النقد الموجه للحجة اللا أحادية الثانية– هو الدفاع عن جوهر نظرية للعدالة ضدّ تأليه القواعد الذي على ما يبدو أنه سمة الليبرالية الراولزية، حين تحاول حماية الطبيعة المستقلة للمؤسسات بصرف النظر عما تحققه . وقد يتخذ هذا الانتقاد شكل اقتراحٍ بقدر أكبر من الامتداد Continuity بين الأخلاق الشخصية والأخلاق المؤسسية، وكما يؤكد ميرفي Murphy فإن اختيار الأحادية Monism مقابل لاأحديّة Anti–Monism راولز المفترضة يعني «إمكانية وجود مبدأ معياري Normative أساسي معقول لتقييم المؤسسات القانونية، ومبدأ من نوع آخر لا ينطبق على نطاق السلوك الشخصي» (ميرفي Murphy 1998، ص254).

كان أحد الأشكال المبسطة للطرح الأحادي (أو اللا أحادي) الذي يسعى للتقريب بين الأخلاق الشخصية والأخلاق المؤسسية موضوع النقاش في السنوات الثلاثين الأخيرة منذ نشر مقال شهير لبيتر سينغر Peter Singer مستوحىً من النفعية Utilitarianism ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن من يتبنى هذا الطرحَ على نحو مختلف هم أولئك الكونيون الليبراليون Liberal Cosmopolitans، من بيتز (1979 Beitzأ) حتى كوك كور تان (2000 Kok Chor Tan)، الذين يحاولون تطبيق مبدأ العدالة الثاني (مبدأ الاختلاف) على العدالة العالمية Global Justice، أو الذين يدعون، بشكل أو بآخر، للامتداد العالمي لليبرالية شمولية تتعارض مع الليبرالية السياسية.

وبنظري، لا تتمتع الحجتان اللتان تؤصلان للطرح الليبرالي، أي الحجة المؤسسية والحجة الأخلاقية على التوالي، بالأهمية نفسها. بل أعتقد أنّ الإشكاليات التي يختلف عليها أنصار المدرسة الكونية Cosmopolitans والدولانيون Statists لا يمكن تذليلها على المستوى المؤسسي. وكما سنرى في القسم الثالث من هذا الفصل، لا أعتقد أنّ بإمكان الكونيين Cosmopolitans أو الدولانيين Statists حصرُ الجدل عند هذا الحدّ. إضافة إلى ذلك وأخذاً بالحسبان أنّ الحجة اللا أحادية الأولى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالطرح المؤسسي الذي أنوي تبنّيه، فأعتقد أنه سيكون في غاية الأهمية النظر في إمكانية الدفاع عن العدالة العالمية Global Justice بمبادئ تتجاوز الحجة اللا أحادية الثانية.

ثالثاً: من المفهوم السياسي إلى العدالة العالمية

From Political Conception to Global Justice

يرتكز النقد الرئيسي الذي يوجهه الدولانيون Statists للمفهوم الكوني على أنّ البنية الأساسية العالمية غير قابلة للمقارنة بالبنية الأساسية القومية (ميلر، Miller 1999)، وعلى فرض أننا متفقون مع ناغل Nagel، فالفرق بينهما ليس كمياً خالصاً، أي أن الأمر بعبارة أخرى لا يتعلق بمجرد الوجود المزعوم على الصعيد العالمي لسلسلة من العلاقات والمؤسسات التي لا تكفي لضمان تعاون ممكن، يُرسي قواعد التزامات حقيقية وملموسة ذات طبيعة جماعية . بل يتعلق الأمر بمسألة فرق نوعي، فالبنية الأساسية القومية يقابلها مجتمع سياسي أصيل، في حين أن البنية الأساسية العالمية لا تجد مقابلها كياناً مماثلاً. أما الطرح الدولاني Statist – الذي نرجع على أساسه في المستويين القومي والعالمي إلى نوعين مختلفين تمام الاختلاف من التعاون– فيرتكز إلى الفرق النوعي، فإن ما ينقص المستوى العالمي على سبيل المثال هو ذاك النوع من التبادل الذي يضمن التعاون على المستوى القومي، وبالتالي فإن تبني مبادئ عدالة توزيعية عالمية سينقص من مرتبة الفكرة الرئيسية للتعاون كمصدرٍ للالتزامات ذات الطبيعة التوزيعية.

ووفقاً لرؤية ناغل Nagel للمفهوم السياسي، لا تمثل العدالة التوزيعية غاية بحد ذاتها. وبتعبير راولز فحتى مبدأ الاختلاف Principle of Difference ليس أداة

سياسية محايدة، لكنه بالأحرى نموذج للمؤسسات السياسية لا يكون لتطبيقه أية قيمة حين تكون الشروط المسبقة -بدءاً بالتعاون والتبادل- التي تحقق الطبيعة السياسية للمؤسسة ذاتها غير موجودة، وتلبي العدالة التوزيعية ذاتها - في المفهوم السياسي Political Conception لراولز Rawls طبعاً- غرضاً سياسياً، وهو سبب آخر يدعو ناغل Nagel، برأيي، للحديث عن المفهوم السياسي Political Conception. ويعتقد البعض حقيقةً أن وجود فائض في الأرباح أو فجوة كبيرة في المكانة Status لا يُفسح المجال للحرية الحقيقية والمساواة، وعليه فقد يُغير العلاقات السياسية (للمساواة والحرية) التي تنشأ بين مواطني المجتمع السياسي ذاته، وكما هو واضح، فإن النتيجة الطبيعية لهذه المجادلة هو أنه طالما لا يوجد ما يشبه الدولة العالمية، وهي دولة لا يمكننا حتى تصورها في الوقت الحالي، فلا يمكن للنوع نفسه من الفرضية السياسية أن ينطبق على المستوى العالمي. ولهذا السبب فإنّ النموذج الأمثل للعدالة العالمية داخل المفهوم السياسي Political Conception هو عبارة عن عالم مؤلف من الدول العادلة نسبياً على مستواها للداخلي، وتختلف هذه الخاصية بشكل كبير عن أي مشروع كونيٍ Cosmo-politan للعدالة العالمية.

وقد يتساءل البعض لمَ يستبعد الدولانيون Statists على المستوى العالمي إمكانية وجود ما يمكن مقارنته بالبنية الأساسية الدولية of State. وعندما نأخذ قانون الشعوب لراولز The Law of Peoples بعين الاعتبار، فنحن نحترم الرأي القائل بأن بنية النظام الدولي هي مجتمع الشعوب. ومع ذلك يرى الدولانيون Statists أنّ هذه البنية تبدي فرقاً شاسعاً مقارنة بالبنية الأساسية للمجتمع القومي. وكما أوضحنا سالفاً، يبدو أن الفرق الرئيسي بين المستويين هو العلاقة بين السلطة والمواطنين، فعلى المستوى الداخلي للمجتمع السياسي، يكون المواطنون هم من يشرع القوانين التي يمكن أن تُفرض عليهم قسراً، في حين لا يوجد شيء من هذا القبيل في الوقت الراهن على الصعيد العالمي، ويبين هذا الفرق السبب الذي يجعل الدخول إلى مجتمع الأفراد -في نموذج راولز الدّولي Internationalist- يكون على مستوى من "الحد الأدنى من اللباقة" Decency، أو بالأحرى مستوى أقل مقارنة بذلك الذي يتطلبه الانضمام لمجتمع ليبرالي قومي.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الانتقادات الكونية Cosmopolitan للدولانيين Statists، لا بل حتى الآراء الأخيرة لكوهين وسابل Cohen & Sabel وما

سبقهما من آراء بودج Pogge، فسنجد أنها جميعاً تركز على هذه النقطة، فحسب آرائهم، ونظراً للأهمية المطّردة للعلاقات والمؤسسات الدّولية، ليس من المتوقع على الصعيد العالمي أن يضيع التوافق بين مشرعي القوانين والأفراد الملزمين باحترامها، ما دام توافقهما يولّد التزامات حقيقية للعدالة التوزيعية؛ فالقوانين التي يصدرها كل من صندوق النقد الدوليIMF International Monetary Fund))، ومنظمة التجارة العالمية WTO (World Trade Organization)، ومنظمة العمل الدولية ILO (International Labor Organization)، على سبيل المثال، تفرض التزامات على السياسات التي يحق للدولة تطبيقها والتي تخص في حقيقة الأمر أقاليم دول مختلفة، وتصدر هذه القوانين باسم مواطني الدول التي يجب عليها أن تتبعها وبالنيابة عنهم. وعلى الرغم من احتمال أنْ يعتبر مواطنو إحدى تلك الدول هذه القوانين خاطئة أو مجحفة، إلا أن هذا لا يعني بأنهم في تعارض، حتى في هذه الحالة، مع فكرة وجود نوع من التشريع المشترك، لكونه فريداً من نوعه sui generis. وحقيقة أنه -كما يؤكد كوهين وسابل Cohen & Sabel- مسموحٌ للمواطنين الاعتراض على هذه القوانين بحد ذاتها تثبت على أرض الواقع شعورهم بأنهم مشاركين بالأصالة عن أنفسهم.

ولدحض فرضية التشريع المشترك الجزئي، يجوز مناقشة أن اعتراضات المواطنين الذين يعانون من تبعات تلك القوانين التي تفرضها المنظمات الدولية، والتي لا تحظى بموافقتهم، ليست موجهة ضد سلطة دولية Intenational، بل ضد دولتهم نفسها التي صادقت على تلك القوانين وأدخلتها حيز التنفيذ داخل أراضيها. وفي نهاية المطاف، لا بد للمواطنين في حال الشقاق -أقلها في الأنظمة الديمقراطية- أن يعبروا من خلال التصويت عن رغبتهم بالإبقاء على هذه القوانين. أعتقد، وبكل صراحة، أنّ حلّ مثل هذا الخلاف ليس بالأمر الهيّن على الإطلاق، فمن ناحية لا شك بأن الدولة القومية Nation-State تعمل بمثابة وسيط بين المنظمات الدولية والمواطنين، ومن ناحية أخرى فمن المرجح أنّ القوانين الصادرة عن المنظمات الدولية مفروضة قسراً على مواطني الدول الأفراد.

يدفع ناغل Nagel باعتراضين اثنين ضد الرأي القائل بأنّ التشريعات الصادرة عن المؤسسات الدولية يمكن أن تكون ذات معنىً سياسي بالكامل؛ أحد هذين الاعتراضين يقوم على طواعية الاتفاقات، والثاني على عشوائيتها، وحسب الاعتراض الأول، تشبه الاتفاقات الدولية الالتزامات التي تأخذها على عاتقها

الجمعيات التطوعية والموسمية ، حيث تنطوي هذه الاتفاقات على التزامات فردية وجماعية، ولكن في مناسبات معينة ولأهداف محدودة فقط. ولهذا السبب، وفي السياق الداخلي للمفهوم السياسي، لا يمكن لأي التزام للعدالة أن يُشتقّ من مثل هذه الاتفاقات، أما الاعتراض الثاني فهو مبنيٌ على عشوائية هذا النوع من العلاقات؛ فالطبيعة الظرفيّة للعلاقات الدولية لا تتيح تصور وجود استمرارية في التعاون والتبادل اللذيْن تعتمد عليهما الالتزامات الحقيقية للعدالة التوزيعية.

ويردّ أتباع المدرسة الكونية Cosmopolitans على هذه الاعتراضات برفض طريقة ناغل Nagel في فهم العلاقات الدولية. ففي فهم هؤلاء لا بدّ أن يكون اللاامتداد Discontinuity والطبيعة الظرفية للعلاقات الدولية الاستثناء أكثر من وونه القاعدة. إضافة إلى ذلك، كما يؤكد كل من كوهين وسابل Cohen & Sa-bel، قد تمنح لأحادية ناغل الحياة لنوع من الثنائية بدلاً من التعددية المنشودة. فخلاصة القول، أنه يوجد خياران لا ثالث لهما من الناحية النظرية في محاججة ناغل Nagel كما يفهمها الكونيون Cosmopolitans المعتدلون (من أمثال كوهين وسابل Cohen & Sabel)؛ إما الامتداد الكامل للعلاقات السياسية على المستوى القومي، أو سيطرة العشوائية الطوعية على الصعيد العالمي. ويخرج الكونيون Cosmopolitans المعتدلون ببديل ثالث يؤدي فيه وضعُ قيود دولية أكثر استقراراً وثباتاً لتوليد ما يشبه مجتمعاً سياسياً أولياً يسود فيه التعاون والتبادل بشكل تدريجي.

وبهذا يتجاوز المعتدلون من أتباع المدرسة الكونية Cosmopolitans أحد عناصر الضعف في الدولانية Statism؛ ففي وضع دولي دائم التغير، لا يبدو أن هناك سبباً منطقياً واحداً يدعو لأن تكون الدولة هي العنصر الوحيد الذي يحدد الالتزامات المعيارية Normative بين مواطنيها، وبصفة خاصة، يصعب فهم الحاجة لأي من الحجتين، ولعل هذه الالتزامات المعيارية Normative تنمو جنباً إلى جنب مع المؤسسات الدولية والاعتماد العالمي المتبادل، ويكفي مثلاً هنا أن نذكر الاتحاد الأوروبي. فقد أدى انتشار التجارة الخارجية وتحريرها بين الدول الأوروبية إلى تشكل جزئي لمجتمع سياسي بالتدريج. والسؤال المطروح هنا هو: هل يخلق هذا المجتمع الهجين التزامات معيارية Normative مُلزِمة بقدر الالتزامات الموجودة بين مواطني الدولة القومية Nation-State الواحدة؟ الإجابة هي على الأرجح لا، لأن أوروبا ليست دولة فدرالية (للاستزادة انظر راولز

وفان باريس Rawls e Van Parijs، 2003). ألن يحدد هذا أي قيد؟ الإجابة مرة أخرى هي "لا"، لأن قوانين الاتحاد الأوروبي تتطبق بشكل غير منحاز على مواطني دوله المختلفة. ويبدو أن الأقلمة التدريجية لبعض مناطق العالم وعلى رأسها أوروبا، تؤيد فكرة امتداد القيود المعيارية Normative المنتشرة كثيراً بين للكونيين Cosmopolitans أكثر مما تؤيد فكرة لامتدادها Discontinu-ity التي يتبناها الدولانيون Statists. وبشكل أكثر عموماً، ما هي الخاصية التي تتفرد بها البنية الأساسية القومية، ويستحيل تصور وجودها على الصعيد العالمي؟ يتعلق الأمر بشكل رئيسي بفاعليتها المؤسسية مع مرور الوقت وقدرتها على خلق بعد اجتماعي أصيل. وعلى أية حال، أعتقد أنه من المقبول القول، إنّ تأثيراً من هذا النوع لا يستحيل الوصول إليه من حيث المبدأ في المجتمع العالمي.

ومع ذلك يواجه هذا الخطّ الفكري عقبتين على الأقل. ففي المقام الأول وإذا عدنا للمثال الأخير فإن الأقلمة Regionalization لا تعني العولمة Globali-zation. ففي الحقيقة يمكن للأقلمات المختلفة (مثل اتحاد دول جنوب شرق سسيا (آسيان) ASEAN، واتفاقية التجارة الحرة لشمال أمريكا(النافتا) NAF-TA، والاتحاد الأفريقي AU، ومنتدى التعاون الاقتصادي لدول آسيا والمحيط الهادئ APEC، ومنظمة الدول الأمريكية OAS، والمجموعة الاقتصادية لدول غرب إفريقيا ECOWAS) أن تؤصّل لنظام عالمي سمته التنافس المتبادل بين المناطق الأقليمية. وفي نهاية المطاف، وعَوْداً على الاتحاد الأوروبي، تتمتع الدول الأوروبية بتاريخ مشترك وسلسلة من المؤسسات المشتركة، وهو أمرٌ غير موجود، على سبيل المثال، بين الدول الأوروبية وتلك الأفريقية. ولهذا لا تحل الأقلمة مشكلة العدالة العالمية Global Justice. وفي المقام الثاني، فحقيقة أن العالم يشهدُ ميلاً نحو مزيد من المأسسة العالمية، التي تقلل بدورها من الالتزامات الطوعية والعشوائية بين الأفراد، لا تعني أنّ جميع الظروف لشرعنة القيود المعيارية Normative بين مواطني العالم أصبحت في الوقت الراهن موجودة. ففي نهاية المطاف، الهدف الأمثل الذي نتطلع إليه ليس كالحق المكتسب. فعلى سبيل المثال، واحد من أسس التعاون داخل البنية الأساسية القومية -التي يبدو، وفقاً لتحليل راولز، أنّ التزامات العدالة تنبع منها- هو التبادل. ولكن من الصعب جداً القول بأن النوع نفسه من التبادل الموجود على الصعيد القومي، يمكن أن يوجد الآن على الصعيد العالمي أيضاً.

ددعوني هذه الاستنتاجات إلى الاعتقاد بأن المفهوم السياسي Political Conception (والطرح الدولاني) ليس على خطأ تام، لا سيما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التقييم غير المنحاز للحجج المؤسسية التي تدعمه. أعتقد، لغاية الآن، أنّ التوصل لمسوغ معياري Normative كامل للعدالة العالمية على أساس ؤوسسي أمرٌ في غاية الصعوبة، كما تؤكد شواهد الأمور rebus sic stantibus. الوضع هو كما لو أنّ الكونيين Cosmopolitans يضعون العربة أمام الحصان؛ بمعنى أن الطرح الأخلاقي في حججهم يطغى على نظيره السياسي، وهذا ليس بالأمر المقبول لليبرالي يحمل النظرة الفلسفية الكلاسيكية لليبرالية المبنية على الحجة اللاأحادية الثانية التي يقدمها راولز Rawls. ومع ذلك فالدولانية Statism جامدة جداً هي الأخرى وهو، برأيي، عيب لا يمكن التغاضي عنه. أي بمعنى آخر أنه قد يكون هناك مسوغ أولي للعدالة التوزيعية العالمية، حتى لو لم يكن لدينا حتى الآن مسوغ معياري Normative خالص لها.

وو تأملنا طريقة تنظيم المجتمع العالمي اليوم فيسعنا تأكيد فكرة أن الامتداد Continuity وليس اللاامتداد Discontinuity هو، في نهاية المطاف، ما يصف العلاقة بين البنى الأساسية القومية وتلك العالمية. إذ تحظى الساحة العالمية بإقرار جماعي داخل منظمة عالمية كمنظمة الأمم المتحدة. ولا شك بأنه يمكن اعتبار منظمة الأمم المتحدة أشبه بجمعية للدول أكثر منها نواة أولية لحكومة عالمية، لكن جهودها المبذولة في حماية حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني International Humanitarian Law هي جهود كونية Cosmopolitan، نظراً لطبيعتها، أكثر منها دولانية Statist. وبصفة خاصة، يحدد مشروع منظمة لأأمم المتحدة المخصص "للأهداف الإنمائية للألفية" "Millennium Development Goals" شروط العدالة العالمية Global Justice بشكل واضح . وهناك أهداف أخرى مشابهة يسعى إليها جمعٌ من المنظمات الدولية التي تكون منَسقة غالباً في شبكة عالمية مترابطة (سلوتر Slaughter 2004).

وعندما نأخذ هذا الأمر بالإضافة للشكوك الماثلة أمامنا بعين الاعتبار، فلا يوجد حاجة لنقد الدولانية Statism استناداً فقط إلى الحجج المؤسسية التي وضحتها فيما سبق. ولا تتضح هذه النتيجة إن تفكرنا في ضوء محتوى العدالة العالمية Global Justice وحسب، بل ومن وجهة نظر أولئك الذين يُفترض بهم أن يجعلوها فاعلة. ومن ذا الذي يحق له أن يقرر تطبيق مبدأ الاختلاف Principle

of Difference –أو أي مبدأ آخر من مبادئ العدالة– على الصعيد العالمي؟ وأين هي الشرعية الديمقراطية لأولئك المسؤولين عن اتخاذ القرارات بشأن المسائل ذات الأهمية القصوى من الناحية الاجتماعية والسياسية؟

تدفعني العقبات التي يواجهها نقد الدولانية Statism من الناحية المؤسسية، للاعتقاد بأن النجاح في مراجعة الدولانية Statism لن يتأتى إلا إذا نجحنا في دحض المقدمة الأخرى للطرح الدولاني Statist ألا وهي الحجة اللاأحادية. لكن كما سبق أن رأينا، فقد استطاعت الحجة المؤسسية أن تدحض الحجة اللاأحادية الأولى، وعليه فإننا مضطرون لمواجهة الإشكاليات ذاتها الموجودة في الجانب المؤسسي للدولانية Statism. لذا لا بد من تركيز اهتمامنا على الحجة اللاأحادية الثانية، إذ ترى هذه الحجة بأن مبدأ الاختلاف Principle of Difference –وأي احتمال للعدالة العالمية– هو مبدأ سياسي، لذا لا يمكن تبرير تطبيقه على المجتمع العالمي بالكامل بالحجج الكونية Cosmopolitical الاعتيادية ذات الطبيعة الأخلاقية، ويبدو من المهم هنا توضيح معنى مثل هذا القول ومدى صحته.

رابعاً: الواجب الطبيعي للعدالة

Natural Duty of Justice

لقد حاولت في القسم السابق التوضيح أن الحجة المؤسسية التي يتبناها أتباع المدرسة الكونية Cosmopolitans في نقدهم للدولانية Statism تقدم رؤية للعدالة التوزيعية العالمية، ليس من السهل الإجماع عليها بسبب افتقارها لنظام مؤسسي عالمي. وفي هذا القسم أودّ أن أناقش طرحي التالي: حتى لو اقتنعنا بعدم صحة الطرح الكوني Cosmopolitan المؤيد لوجود بنية أساسية عالمية، فهذا لا يعني القبول بالدولانية Statism. فلا زالت واجباتنا تجاه اللامساواة والفقر في العالم تعتمد على فكرة العدالة. وأؤكد هنا بأن هناك مصدر آخر للواجب الأخلاقي مبنيّ على العدالة، تجاه فقراء العالم، ولا يعتمد مباشرة على وجود بنية أساسية عالمية محطاً للجدل. ولا يفترض لهذه الواجبات بصورتها هذه أن تنتهك مبادئ معاداة الكمالية Anti-Perfectionism التي يوليها المفهوم السياسي Political Conception اهتماماً فائقاً، وبعبارة أخرى لا بد أن تفند هذه الواجبات الحجة

اللاأحادية الثانية. وفي المقام الثاني، تكون هذه الواجبات أقل إلزاماً من تلك التي تعتمد على صلاحية أية نظرية للعدالة العالمية التوزيعية، وليست هذه القيود نتيجة لخيارات زائدة بالكامل كما يؤكد الدولانيّون. فهي من هذا المنظور تندرج في المفهوم العام لحقوق الإنسان الاجتماعية–الاقتصادية.

ولكي أقدم ما يدعم هذا الطرح، عليّ أن آخذ بعين الاعتبار الحجتين الدولانيتين للرئيسيتين اللتين يتبناهما ناغل Nagel ضد المدرسة الكونية Cosmopoli–tanism، وعلي أيضاً أن أثبت بأنهما لا تؤثران على المفهوم الليبرالي Liberal Conception الذي أحمله. وعليه سأثبت ما يلي:

1. المفهوم الليبرالي Liberal Conception لواجب مساعدة فقراء العالم لا يعتمد على وجود بنية أساسية عالمية مشابهة للبنية الأساسية للمجتمع القومي،
2. بإمكان المفهوم الليبرالي Liberal Conception أن يتجاوز الاعتراض المبني على الحجة اللاأحادية الثانية التي ينسبها ناغل لراولز ويطبقها على المفهوم السياسي Political Conception.

فعدم القدرة على إثبات النقطة الأولى، قد يوحي بحتمية أمر في غاية الجدل في الوقت الراهن. وعدم القدرة على الإلمام بالنقطة الثانية قد يؤدي للاصطدام مع الإطار الليبرالي الراولزي.

ولو رفضنا الحجة الكونية Cosmopolitan المبنية على الاعتماد المتبادل والمأسسة، فلا بد أن نتساءل هنا، ألن يكون هناك واجبات أخلاقية تجاه فقراء العالم؟ إجابتي هي النفي. وتأتي مشروعية هذا الرأي من حقيقة أن الواجبات التي أتصورها في ذهني لا تحمل طبيعة جماعية كما يعتقد ناغل Nagel بِشأن الواجبات التي تتولد عن العدالة التوزيعية، وكما يقبل ذلك ضمناً خصومه من أتباع الكونية Cosmopolitans. فحسب معتقدي هناك مصدر آخر للالتزامات الأخلاقية تجاه فقراء العالم؛ مصدرٌ يحدد الواجبات بشكل مستقل عن الوجود المزعوم لبنية حقيقية للتعاون على الصعيد العالمي . وللحقيقة أعتقد أن هذا المصدر موجود ويكمن في واجب عام وعالمي للعدالة، وهذه بالضبط هي الفكرة التي جعلتني من بين أمور أخرى أنقشُ مُستَهلّ هذا الفصل بالكلمات التي استهل بها بريمو ليفي Primo Levi كتابه إن كان هذا إنساناً Se questo è un uomo.

ووفقاً لهذا الواجب العالمي للعدالة، نحن مُلزمون بحفظ الكرامة الإنسانية بجميع

أشكالها، بصرف النظر عمّا إذا كانت هناك بنية أساسية عالمية حقيقية . إضافة إلى ذلك، وبالتزامن مع واجبنا في حفظ كرامة كل إنسان، علينا أن نحرص على ضمان بعض الحقوق الأساسية. ولا بد لهذه الحقوق بالطبع أن تشمل الحقوق الاجتماعية–الاقتصادية المتعلقة بالحياة والصحة والحد الأدنى من التعليم. ومن الواضح أن حماية هذه الحقوق الأساسية لا تتطلب لا الوجود المزعوم لاعتماد متبادل قوي، ولا فاعلية المؤسسات الدولية العاملة. ففي الحقيقة، وكما كتب بريمو ليفي Primo Levi، ليس هناك ما يدعو للنقاش والتريّث حين نكون أمام "تدمير ممنهج للإنسان".

إن إحدى المزايا المرتبطة بالخيار القائم على الحقوق الأساسية هي حتمية مساعدة من يواجه ظروفاً قاسية دون النظر فيما إذا كنّا، بأي حال من الأحوال، مسؤولين بشكل شخصي أو جماعي عن الظرف السيء الذي يعاني منه ذاك الفرد. إضافة إلى ذلك ونظراً لتعقيد شبكة العلاقات الاجتماعية–الاقتصادية العالمية، فلا ضير من التزامنا في المقام الأول بإنقاذ من يموت جوعاً أو مرضاً، وفي مقام ثانٍ، تحديد طبيعة علاقاتنا مع المَعوز أو المريض. وحتى طرح بودج Pogge، الذي يسعى لتحويل الحق الإيجابي في تقديم المساعدة، إلى حق سلبي بالامتناع عن إيذاء أشخاص أبرياء، يبدو حقيقة أصعب بكثير من الطرح الذي أقدمه في هذا المقام . ويعود هذا إلى حقيقة أنه نظراً لتعقيد شبكة العلاقات الاجتماعية على المستوى العالمي، فغالباً ما يكون من الصعب تحديد فيما إذا كان أيٌ من الأفراد مسؤولاً عن استمرار جَوْر الوضع القائم على المستوى الدولي، ولذلك فإن وجود واجب طبيعي للعدالة يحل مشكلة من هذا النوع.

يتفادى وجود واجب طبيعي للعدالة المعوقات الأبرز التي تواجهها الحجة الكونية Cosmopolitan وما يرتبط بها من انتقادات الدولانيين Statists. وفي الأحوال جميعها، يحق لنا أن نتساءل في هذا المقام عن الأساس النظري لمثل هذه المحاججة. ويمكن إعطاء إجابتين اثنتين من شأنهما أن تشكلا معاً حلاً للمشكلة، فمن ناحية يسعنا أن نحاول توضيح نوع الواجب المأخوذ بعين الاعتبار بدءاً بالحق الذي يقابله مباشرة، ومن ناحية أخرى، يمكننا أن نتتبع أصوله في خط محاججة تاريخية–نقدية أوسع نطاقاً. وسأكون موجزاً فيما يخص النقطة الأولى، في حين سأسهب في تناول النقطة الثانية. والسبب في خياري هذا هو أن خط المحاججة التاريخية النقدية بعيدة النظر، هو وحده ما يتيح لنا تجاوز الاعتراض

الدولاني Statist المبني على الحجة اللاأحادية الثانية للمفهوم السياسي على طريقة ناغل Nagel.

وبالنسبة للنقطة الأولى، سأبدأ من الرأي القائل: إنّ الواجب الطبيعي للعدالة Natural Duty of Justice –الذي نقترحه هنا– مبني على فكرة أنه باعتبارنا أفراد نوع واحد، علينا أن نعمل على تمكين كل شخص من القيام بمهامه الرئيسية كإنسان . وهناك حجج مختلفة لتبرير مثل هذا الرأي. وبشكل عام، فأساس هذه الحجج، هو أنّ هناك الحقوق الإنسانية بما فيها الحقوق الاجتماعية–الاقتصادية الأساسية، وأنّ عدم القدرة على صون هذه الحقوق يحول دون أن يتمتع الفرد بالقسم الأكبر من حقوقه الأخرى، مما يحول دون أن يعيش الحياة بكامل صفاته، ويتجلى أمر كهذا في حقوق الإنسان الأساسية التي تحمي حياة الأفراد وتحفظ مظاهرها الأساسية. ويمكننا أن نطلق على مثل هذا النوع من الحقوق الضرورية اسم «حقوق أساسية» Basic Rights في استعارة لتعبير هنري شو Henry Shue (1980). وتتضمن هذه الحقوق الأساسية Basic Rights الحق في العيش وبالتالي بالحقوق ذات الطبيعة الاجتماعية–الاقتصادية. ويسعنا فهم هذه الحقوق، على طريقة شو Shue، بصفتها نوعاً من الحقوق العليا Meta-Rights، أي أنها حقوق يستحيل دونها التمتع بأي حقوق أو فرص أخرى، وبهذا المعنى تكون هذه الحقوق متطلباً سابقاً لحياة كريمة، ولقد تناول آلان جيوورث Alan Gewirth مفهوم الحقوق العليا Meta-Rights ذاته، ولكن بطريقة أكثر رسمية. وفي هذه الحالة، ولتبسيط وجهة نظره المعقدة إلى أقصى حدٍ يمكن القول بأن الحقوق الأساسية Basic Rights هي عبارة عن متطلبات سابقة مفاهيمية تحدد الشروط اللازمة لتبرير كلّ تصرّف إنساني، وللممارسة الحقيقية للحرية. وخلاصة القول، إن الواجب الطبيعي الذي تحدثت عنه لغاية الآن، هو التزامٌ بأن نضمن لجميع أقراننا بعض شروط العيش والتنظيم.

وبجميع الأحوال، وكما وضحت سابقاً، فالمهم حقيقة هو العودة إلى أصل أو منبع مثل هذا الواجب. فهو أشبه بواجب طبيعي فريد من نوعه، ولهذا السبب فهو لا يخضع لغربلة التعددية، وليس جدلياً، ولا يعتمد على مفهوم معينٍ للخير، لأنه يسبق مفاهيم الخير أو على ما يبدو أنه يشملها داخله. إنها بحقٍ فكرة الحق الوسيط، أي الحق المؤدي إلى حق، هي ما يوضح هذه القدرة الموحِّدة التي يتصف بها الواجب العالمي. ولكنّ هذا الواجب العالمي العام يرجع برأيي إلى

دافع تاريخي نقدي بعيد النظر. ويعبر يورغن هابرماس Jürgen Habermas عن مفهوم مشابه في فكرة «الفهم الأخلاقي الأعلى للنوع» Ethical Meta-Understanding of the Genre (2001). إذ يستخدم هابرماس Habermas هذه الفكرة من منظور الأخلاق الحيوية Bioethics، وبشكل أكثر تحديداً على أساس نقد التغيرات القليلة التي تكاد تكون دائمة في موروثاتنا الجينية، لكن هذا على أي حال ينطبق في مواجهة وضع خطير للغاية يهدد وجود الجنس البشري. وعلى أية حال، أعتقد أن هذه الفكرة يمكن أن تنطبق أيضاً –مع الأخذ بالفوارق اللازمة– على الواجب الطبيعي للعدالة Natural Duty of Justice الذي أتحدث عنه.

أعتقد أنه دون الحقوق الأساسية Basic Rights المرتبطة بالواجب الطبيعي، لا يمكن أن يتشكل وعينا بأنفسنا كبشر، أي بعبارة أخرى يمكن أن يقل فهمنا الأخلاقي لذواتنا، ويتجذر فهمنا الأخلاقي لذواتنا حقيقةً في قناعتنا بأننا، سواء كأفراد أم كجزء من البشرية، أشخاص مسؤولون عن حياتنا الشخصية، وإذا انعدمت الحقوق الأساسية Basic Rights في الأمن والعيش فسنفتقر لمثل ذا الفهم لذواتنا، ومن هذا المنظور، تضمن الحقوق الإنسانية الأساسية Basic Rights أن يكون لكل حياة قيمتها، وبصفتها قيّمة فلا بدّ أن تكون محميّة بضمان العيش والأمن. لكن وفي الوقت ذاته تتيح الحقوق الأساسية Basic Rights لكل إنسان أن يختار مسار حياته الشخصية، مما يجعلها تحافظ على هدف التعددية الليبرالية المتمثل في ضمان الأمن، ويجعلها في الوقت ذاته تعزز تصوراً معيناً لرفاه العيش.

تعتمد الحقوق الأساسية Basic Rights والواجب الطبيعي الذي يقابلها على خاصية الضعف البشري . إذ تتولد هذه الحقوق من أن ضعفنا كبشر يتطلب دعماً ضرورياً لا يمكن الاستغناء عنه. وأعتقد أن الأمر مرتبط بنوع المحاججة التي تقدم حلولاً عزيزة على قلوب الليبراليين، الذين أحسبني منهم، وبخاصة المتأثرين منهم بالحجة اللاأحادية الثانية. وفي الحقيقة تحولُ التعدديةُ، بالنسبة لليبرالي راولزي، دون الانتقالَ المباشر من رؤية معينة للعالم إلى التطبيق المؤسسي لمبادئها الأساسية. وهذا مرتبط، بالنسبة لليبرالي راولزي كذلك، بالفرق الجوهري بين ما هو خير داخل رؤية معينة للعالم وبين ما هو عادل. يقول الرأي الذي يقيم الواجب الطبيعي على أساس الفهم الأخلاقي الذاتي للجنس البشري بوجود

علاقة تداخل بين الخير والعدل في مجال محدد وفي حالات محدودة. فحين يكون وجود المجتمع البشري في خطر نظراً إلى أن ضعف البعض غير محمي كما يجب، يتحول الحق بالحصول على المساعدة والحقوق الأساسية Basic Rights للعيش لأولئك المحرومين من كل شيء إلى واجبٍ للعدالة، ويحدث هذا لأن الخير والعدل هما معاً في أساس المجتمع الأخلاقي.

وبشكل عام، في عالم ما بعد الميتافيزيقياPost-Metaphysical World ، كما يصفه هابرماس (Habermas 2006)، قد لا يكون المستوى الميتافيزيقي لأخلاق المجموعة قابلاً للتطبيق -باسم التعددية- على المبادئ الأخلاقية العالمية للعدالة. وعلى أية حال، أعتقد أن هناك بعض الاستثناءات. فلعلّ المحرقة، بتعبير بريمو ليفي Primo Levi على سبيل المثال، هي الاستثناء الأمثل في هذا المقام. إذ لا يمكننا أن ننكر حالة كهذه بصرف النظر عن مسؤوليتنا وعن آرائنا. ومع ذلك، فإن إبادة ملايين البشر المحرومين من حقوقهم الأساسية في الأمن والعيش -إبادة نعيها جميعاً- هي أشبه بالمحرقة. وفي ضوء مأساة عالمية الأثر من هذا النوع، فمن المنطقي أن يتحول الخير، أو الواجب العالمي، إلى حق، أو بالأحرى إلى التزام حقيقي ومُلزم، وبعبارة أخرى يسمح لنا هذا الاستثناء بتجاوز الحجة اللاأحادية الثانية، طالما أن أساس قيد الأخلاق الإنسانية هو حماية الضعيف، ودون الحقوق الأساسية Basic Rights في العيش، لا يحق لنا شرعاً اعتبار أنفسنا بشراً.

وكما يقول بودج Pogge في مقال له مخصص لغيري كوهين Gerry Cohen، ننقد ميرفي Murphy لراولز Rawls، فقد تنطبق اللاأحديّة Anti-Mon-ism حين نضع نصب أعيننا أهدافاً طموحة أو "أهدافاً كبرى" (بودج، Pogge 2000). ولكن برأيي تصبح اللاأحادية أقل قابلية للتبرير بشكل كبير حين تكون الأهداف -كما في الحالة التي ناقشناها للتو- أهدافاً دُنيا. فالأمن والعيش يعتبران من الأهداف الدنيا النموذجية، لذا يبدو من المضلل ومن غير المعقول اللهث وراء الدفاع عن التعددية في وجه من يدعم تلك الحقوق. وكما يقول بودج Pogge في المقال المذكور آنفاً: «قد تكون الأحادية Monism معقولةً إذا ما سُوِّغت بهدف أقل تطلعاً، كأن يتمتع جميع البشر بفرصة الحصول على الحرية وعلى الموارد التي تفوق الموارد الدنيا» (المرجع نفسه، ص163). والنتيجة المترتبة على هذا الرأي في غاية الأهمية سواء من الناحية النظرية أم العملية، فلو تقاطع الخيرُ

مع الحق– كما قلت سابقاً– في بعض الحالات الخاصة –كالإبادة الجماعية للفقراء–، فلن تعودَ الالتزامات المتولدة عن الواجب العالمي للعدالة – ولو كانت ذات طبيعة خيرية– التزامات اختيارية، بل ستكون في حقيقة الأمر ملزمةً ليس فيها زيادة أو منّ، وفي الحقيقة تندرج هذه الالتزامات شرعاً تحت مظلةِ نظريةٍ في العدالة التوزيعية لا شك أقل قوة من تلك التي تستند إلى الفرضية الكونية Cosmopolitan، لكنها ليست معتدلة كالفرضية الدولانية Statist.

نلاحظ في هذا المقام أنه يحق لنا التساؤل عما يربط الحجة اللاأحادية الثانية بالعدالة العالمية Global Justice، وقد يُطرح هذا التساؤل بصيغتين مختلفتين؛ فقد يسأل المرء بداية عن السبب الذي يضطرنا لتناول الحجة اللاأحادية الثانية على المستوى العالمي وحده دون غيره، أي بعبارة أخرى ما الذي يجعل هذا المستوى العالمي شديد العُرضة لخطر الوقوع في شراك الحجة اللاأحادية الثانية؟، وجوابي هو أن أنصار الكونية Cosmopolitans غالباً ما يتوقعون كذلك مادة أخلاقية دسمة داخل المشهد السياسي العالمي؛ أي أن هؤلاء يسبغون على السياسة العالمية الصفة الأخلاقية، ولهذا السبب يقعون في مشكلة الحجة اللاأحادية الثانية، وقد يقول البعض في مقام آخر بأن مفهوماً سياسياً ليبرالياً، كمفهوم راولز Rawls، قد سبقت له المحاولة، على المستوى القومي، في تجنب خطر الانجراف وراء الحجة اللاأحادية. فلماذا قد يعاود هذا الخطر الظهور حين نغادر المستوى القومي محاولين الاقتراب من المستوى العالمي؟ سيكون جوابي عن هذا السؤال أكثر تفصيلاً. فمن ناحية، يسعني أن أعيد ما سبق أن قلته فيما يخص السؤال الأول، وهو أن محاولة إضفاء الصبغة الأخلاقية على السياسة العالمية هي ما يُضطر الكثير من أتباع الكونية Cosmopolitans إلى إعادة طرح رؤاهم الشمولية للسياسة على المستوى العالمي التي لم تعد صالحة على المستوى القومي. ومن ناحية أخرى، أعتقد أنّ الكونية Cosmopolitanism غالباً ما تُغفل مدى اعتماد ما هو "معقول" على السياق، فحين نغادر الأرضية الصلبة للبنية الأساسية القومية، ستجدنا نواجه وضعاً سياسياً مختلفاً لا يعود فيه بوسعنا الادعاء بأن الجميع متفقون ومجمعون على رؤيتنا الشخصية لما هو معقول وشامل. وخلاصة القول، فقد تكون الرغبة في الفرار من الإمبريالية الثقافية والسياسية هي السبب وراء إرادة الحفاظ على موقف ليبرالي بعيد عن الحجة اللاأحادية الثانية.

الفصل الخامس

العقل العام والمجال العام والتعددية الثقافية

Public Reason, Public Sphere and Cultural Pluralism

محتويات الفصل الخامس

Introduction	مقدمة	أولاً:
Overlapping Consensus	الإجماع المتداخل	ثانياً:
Rawlsian Public Reason	العقل العام الراولزي	ثالثاً:
Religious Objections on the Overlapping Consensus and the Public Reason	الاعتراضات الدينية على الإجماع المتداخل وعلى العقل العام	رابعاً:
Public Sphere of Habermas	«المجال العام» لهابرماس	خامساً:
The Debate between Habermas and Rawls	حوار هابرماس وراولز	سادساً:
Summery	الخلاصة	سابعاً:

أولاَ: مقدمة

Introduction

تختلف العلاقة بين السياسة والدين عن العلاقة التي نشأت بينهما في الليبرالية التقليدية، على المستوى الداخلي لليبرالية المعاصرة، المستمدة من المفهوم السياسي Political Conception لجون راولز John Rawls (2008 و1994). إذ

يرى الليبراليون الكلاسيكيون هذه العلاقة بصورة صراع محتمل؛ إذ لديهم ولأسباب تاريخية انطباعٌ بأن الدين يهدد الاستقرار، ويعتقدون بأن الليبرالية هي الحل الأمثل للتصدي لهذا التهديد. وتنجم عن هذا التأويل الشكوكي فكرة تقييد الدين؛ فهكذا، وبالنسبة لليبرالي تقليدي، فالدين شأن شخصي ولا بد أن يبقى كذلك، وتختلف أخلاقيات التقييد بصورتها هذه بشكل جوهري عن أخلاقيات الليبرالية للاحترام المتبادل كأخلاقيات راولز. فحسب الأخلاقيات الليبرالية المعاصرة للاحترام، ليست المشكلة ببساطة في أنّ الدين يشكل تهديداً للاستقرار، بل إنّ هناك حاجة لوجود قاعدة مجتمعية صلبة تقوم على إجماع عالمي – أي بمعنى أن تكون هذه القاعدة صالحة لأشخاص متدينين ولآخرين غير متدينين كذلك- داخل مجتمع تعددي Pluralist. ولتكون الأخلاق الليبرالية للاحترام عالميةً وتضمن التعددية، فلا بد أن تكون مستندة إلى منطلقات مؤسسية مشتركة. وتجسد فكرة العقل العام الراولزية بهذا الشكل الأخلاق المؤسسية لمجتمع أعلى مثالي Ideal Meta-Community. وكما يقول راولز يتعلق الأمر بالقسم الأكثر أهمية من «رأس المال السياسي للمجتمع» (راولز 1994، ص141).

قد يبدو استخدام مصطلح "ديني" غير ملائم. فبشكل عام، إن الحديث عن الدين والسياسة مطلبٌ كبيرٌ جداً يحتاج شيئاً من التفسير للعلاقة بين نظريةٍ للعدالة السياسية والنظريات اللاهوتية الكثيرة للعدالة. لكن هدفي في هذا المقام أكثر تواضعاً، لأن أكثر ما يهمني فيما سيأتي هي التعددية Pluralism، أي تعددية العقائد الشمولية Comprehensive Doctrines أكثر منها تعددية الأديان. وأقصد بـ"العقيدة الشمولية" Comprehensive Doctrine نظرة شاملة وعميقة للعالم يُعتقد بأنها مستمدة من حقائق أساسية، حقائق قد تتضمن رؤية دينية لكنها تقتصر عليها. ويمثل الحديث عن عقائد شمولية Comprehensive Doc-trines، وليس أدياناً، خطوة مهمة جداً، وذلك لأنه يضع على مستوىً واحد رؤىً علمانية ودينية؛ وهكذا لا يكون وصف المفاهيم العلمانية والدينية حسب مضمونها فقط، بل من حيث موقفها تجاه التسامح. وفي النهاية يجدر بي القول بأن نظام الحكم الديمقراطي الليبرالي يشكل الأساس الافتراضي لرؤيتي في التعددية.

سأتناول فيما يلي من أقسام هذا الفصل بالنقد إحدى صيغ التعددية الموجودة على المستوى الداخلي لليبرالية المعاصرة، وهي صيغة جون راولز John Rawls، كما سأقوم بتحليل بعض الانتقادات الموجهة لنظرية راولز وعلى رأسها نقد

يورغن هابرماس Jürgen Habermas. وترتكز الصيغة الراولزية للتعددية على فكرة «العقل العام»، في حين ترتكز صيغة هابرماس Habermas على فكرة «المجال العام» Public Sphere. والفكرتان ليستا متطابقتين، لكنهما تشتركان بنيّةٍ عامةٍ للانفتاح والتعاطف تجاه الدين، مع الاستعانة في الوقت ذاته بموقف الليبرالية التقليدية الحذر تجاه الدور العام للدّين.

أأقدم في القسمين الثاني والثالث فكرة راولز حول الإجماع المتداخل Overlapping Consensus والعقل العام Public Reason. أما في القسم الرابع، فسأطرح بعض الانتقادات الدينية المهمة الموجهة لراولز Rawls. وفي القسم الخامس سأتناول فكرة المجال العام Public Sphere التي يتبناها هابرماس Habermas. ويؤدي بنا هذا إلى القسم ما قبل الأخير الذي يتناول نقد هابرماس لراولز بالتفصيل، والذي جاء في الحوار الذي دار بينهما وتم نشره في مجلة الفلسفة Journal of Philosophy عام 1995، (هابرماس وراولز 1996 ، Rawls&Habermas). من الآن فصاعداً ستتم الإشارة لهذا الحوار بالاختصار هـ.ر). ثم أختتم الفصل بخلاصة قصيرة توجز الأفكار والطروحات الرئيسية.

ثانياً: الإجماع المتداخل

Overlapping Consensus

ككمن المشكلة الرئيسية التي يطرحها كتاب الليبرالية السياسية Political Liberalism لجون راولز John Rawls في وجود العديد من العقائد الشمولية المختلفة Comprehensive Doctrines داخل المجتمع الديمقراطي الليبرالي المعاصر بالتزامن مع بعضها بعضاً، وتولد هذه التعددية صعوبات تتعلق بالاستقرار، وفي الجزء الثاني من الكتاب، يحاول راولز Rawls حلّ المشكلة التي طرحها في جزئه الأول، حيث إنّ الأداة الرئيسية للتوصل لهذه النتيجة تكمن تحديداً في خلق ما يطلق عليه اسم «الإجماع المتداخل» Overlapping Consensus.

يتعلق الإجماع المتداخل Overlapping Consensus عند راولز بوضع يكون

فيه المواطنون اللذين يتبنون مفاهيم شمولية مختلفة لقبول –في مجتمع جيد التنظيم– الرؤية السياسية الليبرالية نفسها. ولا تتأتى هذه العملية من الخارج، بل تتحقق لدى كل مواطن «انطلاقاً من رؤيته الشمولية الخاصة» بتوظيف «الأسباب الدينية والفلسفية والأخلاقية التي تقدمها تلك الرؤية» (راولز 1994، Rawls، ص134)، فلا بد لأي مواطن، مسلماً كان أم كاثوليكياً، علمانياً أم بوذياً، نفعياً أم كانطياً، شكوكياً أم تعددياً، أياً كانت العقيدة الشمولية Comprehensive Doctrine التي يتبناها، لا بد له أن يتوصل لاتفاق حول المبادئ الليبرالية Liberal والمساواتية Egaliterian للعدالة السياسية مستنبطاً كافة الأسباب التي تدفعه لذلك من صلب العقيدة الشمولية Comprehensive Doctrine التي يؤمن بها. وتكون نتيجة ذلك إجماعاً لا سطحياً ولا احترازياً، بل على العكس من ذلك يكون إجماعاً ذا طبيعة أخلاقية خالصة؛ أي أننا لا نكون بصدد مصالحة، أو كما يسميها راولز مجرد تسوية مؤقتة **Modus Vivendi**.

ويتمثل القصد الرئيسي في تقسيم أخلاق الأفراد إلى قسمين؛ فمن ناحية هناك أخلاق الأفراد في مجملها، والتي تقوم على أسس عميقة إما أخلاقية أو دينية، ومن الناحية الأخرى هناك أخلاق مؤسسية أكثر محدودية، وتخصّ المواطنين لا الأشخاص، وهي ليست متجذرة في العمق الأخلاقي أو الديني لأيٍ منهم، بل في وفاء الجميع للنظام السياسي–الدستوري الذي يعيش في ظله كلٌ منهم حياته العامة. ومن ثم يتيح المفهوم السياسي Political Conception المبني على الأخلاق المؤسسية التحكم بتعددية مفاهيم الخير. ويتحقق هذا تحديداً بتشكل إجماع متداخل Overlapping Consensus بين المواطنين الذين على الرغم من قناعتهم التامة كلٌ بمعتقداته الشخصية لا بل وتشرّبه لها، إلا أنهم قادرون عموماً على وضعها جانباً في المجال العام Public Sphere (أو بالأحرى في بعض نواحيه)، ويقبلون منظومة أخلاقية مؤسسية مشتركة تحظى بموافقة الأغلبية.

وتتواءم الفكرة الرئيسية هنا مع تشكيل هذه المنظومة الأخلاقية المؤسسية، وتعاود تأكيد «أولوية الحق» التي يتبناها راولز Rawls. في مجتمع جيد التنظيم تكون التعددية هي السائدة فيه. حيث هناك رؤى جمالية وأخلاقية ودينية مختلفة تتفق فيما بينها وتختلف، لكن لا يمكن لهذه التعددية أن تُلمَّ بكافة نواحي النظام المؤسسي والبنى الأساسية للسياسة، فمن الضروري في هذه البيئات أن يكون

الجميع على درجة معينة من الوحدة، ومع ذلك لا يمكن لمثل هذه الوحدة أن تكون مبنية على نظرية أخلاقية–سياسية واحدة فقط؛ فعليه هناك حاجة لإجماعٍ يكون أقل عمقاً لكنه أكثر اتساعاً، موضوعه الرئيسي هو بالتحديد مفهوم سياسيٌ للعدالة من شأنه أن يسمح ببنية أساسية قادرة على ضمان درجة معينة من التعددية.

بالنسبة لراولز، يتم استنباط نموذج هذا النوع من الإجماع من رحم الليبرالية الكلاسيكية، ويعتمد على الكسب الشاق للتسامح الديني. فبعد الصراعات الكثيرة التي اندلعت في القرون الماضية، اكتشفت الحضارة الأوروبية، كما يقول راولز، «خياراً اجتماعياً جديداً، يتمثل في مجتمع تعددي معقول مستقر ومتجانس» (راولز Rawls، 1994، ص 25). وكان من الممكن قبل تلك اللحظة تحديداً الاعتقاد بأن «الوحدة والتوافق المجتمعي يتطلبان الإجماع على عقيدة شمولية Comprehensive Doctrins دينية أو فلسفية أو أخلاقية واحدة» (المرجع نفسه). أما في أعقاب تلك اللحظة فقد اقتنع الأوروبيون بأنّه «من الصعب، هذا إن لم يكن مستحيلاً، الاعتقاد بكُفرِ من طال تعاوننا معهم وأثمر، اعتقاداً يقينياً وجازماً، عند إقامة مجتمع عادل» (المرجع نفسه).

ولا يمكن أن تُفصل الليبرالية، في هذه الرؤية، عن التسامح، والتسامح بدوره عن التخلي عن اليقين بوجود حقيقة واحدة. فلو بدا أن الليبرالية الأوروبية، التي يحملها راولز في ذهنه، هي نتيجةٌ للتخلي عن العقيدة الدينية، فلا بد لأية نظرية سياسية ليبرالية أن تتسم اليوم أيضاً بشكل من أشكال التخلي عن الإيمان، وبالطبع ليس من الغريب القول بأن هذا الفصل بين الليبرالية واليقين [بحقيقة ما] (لكي لا نقول الحقيقة) كان صادماً – من الناحية التاريخية– وقد تطلب الكثير من الوقت، ماراً بمراحل انتقالية عديدة قبل أن يصل إلى ذلك النضج الذي يبتغيه راولز. ولقد كان من الطبيعي بشكل أو بآخر أن يرسّخ أحد أول أشكال الليبرالية أقدامه على غياب الإيمان، وأن يكون، كما أراد له فولتير Voltaire، شكوكياً خالصاً؛ أو أن يعمل أحد أشكالها اللاحقة بقناعة مطلقة على إيجاد أسس بديلة لتلك الخاصة بالعقائد الدينية كما في حالة كل من كانط Kant وميل Mill. أما ليبرالية راولز السياسية، فترفض هذين التوجهين متخذة لها نهجاً آخر وسطياً يؤدي بدوره للإجماع المتداخل.

ثالثاً: العقل العام الراولزي

The Rawlsian Public Reason

في طبعة عام 1993 من كتاب الليبرالية السياسية Political Liberalism، وفي المحاضرة السادسة –المأخوذة من سلسلة محاضرات ميلدن Melden Lectures– والتي حملت عنوان فكرة العقل العام The Idea of Public Reason، يقدم راولز طرحاً لم يسبق لأي من أعماله السابقة أن تناوله، بما في ذلك أعظم أعماله نظرية في العدالة A Theory of Justice، كما أنه يعاود تقديم هذا الطرح مرة ثانية في الطبعة الثانية من كتاب الليبرالية السياسية، ومرة ثالثة في آخر مقال له الذي حمل عنوان عَودٌ على فكرة العقل العام The Idea of Public Reason Revisited (راولز 2001، Rawls).

ولا يُعنى العقل العام Public Reason عند راولز بموضوع معين، بقدر ما يُعنى بحدود الحوار العام حين تكون بعض القضايا الأساسية مطروحة للنقاش. ومن هذا المنظور، يكون العقل العام Public Reason هو عقل المواطنين، وهو عام بثلاث صور؛ أولاً بما أنه عقل المواطنين إذاً فهو عقل العامة، ثانياً إنّ موضوعه هو خير العامة حين يتعلق الأمر بالعناصر الأساسية للدستور والقضايا الأساسية للعدالة، وأخيراً فإن طبيعته ومضمونه عامّان بصفتهما مُعطيان للمفهوم السياسي (راولز 1994، Rawls، ص 183– 184).

يتناول راولز العقل العام Public Reason في حدود مفهوم سياسي ديمقراطي–ليبرالي. ومن هذا المنظور يكون أول الحدود المفروضة على العقل العام Public Reason مؤسسياً؛ فمن الضروري عند الحديث عن العقل العام Public Reason أن يتم تناول العناصر الدستورية الأساسية وقضايا العدالة الأساسية. أي بعبارة أخرى، إن هناك مسائل سياسية كثيرة لا تدخل في نطاق العقل العام؛ فهو–أي العقل العام– لا ينطبق مثلاً على المواضيع التي يتم تداولها داخل أسوار تجمّعات تختلف تماماً عن البنى المؤسسية البحتة، كالكنيسة والعائلة والجامعة وغيرها من التجمعات؛ فجميع هذه المواضيع غير العامة تشكل جزءاً مما يطلق عليه راولز اسم «الخلفية الثقافية» Background Culture. وتنطبق معايير العقل العام Public Reason بخلاف ذلك على النقاشات السياسية البحتة في «المحافل العامة» Public Forum، حين يناقش المواطنون الانتخابات وهو ما

يُعدّ أمراً أكثر جدلاً (راولز Rawls 1994، ص 185–184).

ولا شك أن الفرق بين "الخلفية الثقافية" و"الثقافة العامة" ليس مما يُفهم على الفور، لا سيّما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدّور الذي يؤديه القَسْر Coercion الذي تمارسه الدولة في رسم حدود العقل العام، وغالباً ما يبدو راولز غامضاً في هذا الجانب. إذ ليس من الواضح فيما إذا كانت الحدود المفروضة على العقل العام Public Reason تنطبق ببساطة حين تُطرح العناصر الدستورية الأساسية وقضايا العدالة الأساسية للنقاش (المضمون)، أم حين يكون هذا مفروضاً أيضاً من جانب الدولة. وتبدو الحدود التي يفرضها المضمون بجميع الأحوال أكثر أهمية من تلك التي تعتمد على القَسْر Coercion من جانب الدولة.

وتكمن إحدى الصعوبات التي تتضمنها فكرة العقل العام Public Reason بشكل ما، في حقيقة أن هذا المفهوم يفرض ما يشبه معياراً مزدوجاً. ففي النقاشات السياسية ذات الأهمية الكبرى لا بدّ من تفادي الاستعانة بحقائق كاملة وبشكل عام بعقائد شمولية Comprehensive Doctrines، ومع ذلك لا بد أيضاً من أخذ تلك الحقائق المنسجمة مع الحدود التي يفرضها العقل العام Public Reason على محمل الجدّ (راولز 1994 ،Rawls، المحاضرة السادسة، ss).

يتمثل المطلب الأساسي الذي تقوم عليه فكرة العقل العام Public Reason بـ «الشرعية السياسية»، التي على أساسها «نمارس السلطة السياسية بشكل صحيح تماماً فقط حين نمارسها بما ينسجم مع دستور يحق للمرء أن يتوقع في ظله أن يقبل جميع المواطنين، في ضوء مبادئ ومُثل يقبلها منطقهم الإنساني المشترك، بعناصره الأساسية» (راولز 1994 ،Rawls، ص 126).

وينشأ عن هذا المبدأ التزام أخلاقي يُدعى «واجب السلوك المدني»؛ ويتمثل أساسه في وجوب أن يقوم جميع المواطنين بتبريرٍ متبادل للمبادئ السياسية التي يقبلون بها في ضوء العقل العام. وتفرض الديمقراطية–الليبرالية ذاتها علاقة خاصة، مبنية على أساس الاحترام المتبادل بين المواطنين مفادها؛ على المواطنين تبني لغة مشتركة كي يحترم بعضُهم الآخر.

في كتاب الليبرالية السياسية، تتجاوز الشرعية الليبرالية حدود العدالة بطريقتين متعارضتين. فمن ناحية لا يكفي أن يكون الفعل عادلاً لكي يكون شرعياً، ومن ناحية أخرى فثمة قوانين وأحكام شرعية لا يمكننا أن نعتبرها عادلة، ومع ذلك يقع

على عاتق المواطنين احترامها. فـ«القرارات والقوانين الديمقراطية تكون شرعية ليس لأنها عادلة، بل لأنها تُسَنُّ بطريقة شرعية باتباع إجراءات ديمقراطية شرعية مقبولة» (هـ.ر، ص 100).

ومن هذا المنطلق فحتى مبادئ العدالة عند راولز -على فرض عدالتها- لا يمكنها الادعاء بأنها شرعية؛ فالشرعية الليبرالية تعتمد على الإجماع، ومن للصعب أن نتصور بأن يكون جميع المواطنين مؤمنين بالعقيدة الشمولية -Comprehensive Doctrine نفسها (حتى ولو كانت عقيدة راولز).

يمكننا فهم طبيعة العقل العام Public Reason بشكل أفضل، بمقارنتها بالعقول غير العامة (راولز Rawls، 1994،ss). حيث تشكل هذه العقول جزءاً من الخلفية الثقافية، وتنحدر معاييرها في الصواب والتبرير من طبيعة الموضوع المتناول، ومن نوع الجهة أو الأعمال التي تتجسد فيها تلك المعايير. في حين يعتمد مضمون العقل العام Public Reason على المفهوم السياسي Political Conception للعدالة ويستلزم سلطة الدولة، وكما نلاحظ فلا داعٍ للخلط بين العقل العام Public Reason والمجال العام Public Sphere، لأن الثاني (بعكس الأول) يشمل الخلفية الثقافية Background Culture، وبالطبع فإن القيود التي يفرضها العقل العام Public Reason لا تنطبق في محيط الخلفية الثقافية Background Culture.

يزودنا المفهوم السياسي الديمقراطي-الليبرالي بـ«خطوط إرشادية للبحث» تحدد أنماط التفكير المقبولة ونوع المعلومات المهمة (راولز Rawls، 1994، ص 199)، ولا تعتمد هذه الخطوط الإرشادية بشكل مباشر على عقائد شمولية -Comprehensive Doctrines، وعليه فحين نتناقش في المحافل العامة Public Forum حول العناصر الدستورية الأساسية أو حول قضايا العدالة الأساسية، لا يسمح لنا العقل العام Public Reason بأن نتوسل مباشرة بأي عقائد (شمولية) فلسفية أو دينية، بل على العكس من ذلك يجوز لنا الاستعانة بالنظريات العلمية الكبرى بعد أن تحظى بالموافقة العامة من قبل المجتمع العلمي.

في كتاب **نظرية في العدالة A Theory of Justice** تستمدّ هذه الخطوط الإرشادية في البحث أساسها من المبادئ الأساسية للعدالة. أما في كتاب الليبرالية السياسية Political Liberalism فهي مستقلة نسبياً. وليس بالضرورة أن

تشترك المفاهيم الديمقراطية-الليبرالية المختلفة في المبادئ الأساسية ذاتها للعدالة (راولز Rawls، 1994، ص 194)، فقبول مبدأ الشرعية الليبرالية وفكرة العقل العام Public Reason لا يعني تبني العقيدة السياسية الشمولية Political Comprehensive Doctrine ذاتها. فمن المهم جداً أن ننتبه إلى أن العقل العام Public Reason لا يُحَدُّ بتصور واحد ومحدد للعدالة، وبالطبع ليس بتصور العدالة كإنصاف Justice as Fairness بحد ذاته وحده، بل يأتي مضمون العقل العام Public Reason - بما فيه من مبادئ ومثل ومعايير يمكن الاستعانة بها- من مجموعة من مفاهيم سياسية معقولة توحّد المفاهيم الديمقراطية-الليبرالية. وتنطوي هذه الفكرة على عواقب حساسة مفادها أنه لا بد لكل فرضية سياسية نختارها أن تكون متوافقة مع رؤية ديمقراطية-ليبرالية.

رابعاً: الاعتراضات الدينية على الإجماع المتداخل وعلى العقل العام

Religious Objections on the Overlapping Consensus and the Public Reason

معرب كثير من العلماء عن حيرتهم بشأن حل الإجماع المتداخل Overlapping Consensus الذي يقدمه راولز، ويعود السبب في تشككهم حياله إلى المعيار المزدوج الذي ينظر به راولز إلى الخلافات المتعلقة بمفهوم الخير، وتلك المتعلقة بمفهوم العدالة. فهذا التفريق الحازم بحد ذاته هو ما يتسبب بالمشكلة الأوضح، وهي أنّ راولز يبدو بمظهر من يُحاول أن يربأ بمفهوم العدالة عن الخلاف. إذ يبدو الثناء على التعددية، وحتى الإصرار على أعباء الحكم، في كتاب الليبرالية السياسية Political Liberalism محصوراً بالخلافات المتعلقة بمفهوم الخير فقط. لكن عند هذا الحد تبدو «القناعات المشتركة» و«الأفكار الأساسية» و«التصور السياسي» لا بل و«الإجماع المتداخل» Overlapping Consensus وكأنها تؤكد الانطباع بأنه في مواجهة خلافات عميقة حول مفهوم الخير، يكون هناك شيء من وحدة الرؤى على الأقل فيما يتعلق بكثير من الخصائص العامة للعدالة. ومن هنا يردُّ النقاد بطرح التساؤل التالي: هل يمكن تصور عالمٍ كالذي نعيش فيه، دون النظر إليه في ضوء الصراعات القوية على الطبيعة السياسية والأخلاقية للعدالة؟

إجابة راولز بالنفي على هذا التساؤل تضعه أمام انتقادين محتملين رئيسيين؛ إما أنّ تحصين السياسة يتم بواسطة مصالحة واقعية، أو تسوية مؤقتة، أو أن راولز يعيد في كتاب الليبرالية السياسية تقديم مفهوم الاستقرار المأخوذ من كتابه السابق نظرية في العدالة الذي بدأ بانتقاده في عمله اللاحق، مما يعني بعبارة أخرى أنه يصوغ ما هو في حقيقة الأمر «عقيدة شمولية» ليبرالية.

وللردّ على هذين الاعتراضين، أعتقدُ أنّه من الضروري الافتراض بأن راولز يتبنى تأويلين مختلفين لليبرالية في الوقت ذاته؛ بحيث تكون الليبرالية في التأويل الأول عبارة عن عقيدة شمولية Comprehensive Doctrine يمكن تعريفها بواسطة (تأويل معينٍ لِ) نظرية العدالة كإنصاف Justice as Fairness، لا بل وبمفهوم كانطيّ يستند إلى الاستقلال الذاتي وبغيرهما الكثير، لكن هذا التأويل يخصُّ إلا مستوى "التبرير" الذي يجد أساسه في العقائد الشمولية -Comprehensive Doctrines للجميع، وهو -أي المستوى- عُرضة لانتقادات التعددية المعقولة؛ فإذا ما بقينا نتحرك على هذا المستوى وحسب، فسيكون من المستحيل إيجاد تقاربٍ حول العدالة. ومن هذه العبارة الشرطية تنشأ فكرة فهم الليبرالية بمعناها الآخر الذي يستند إلى مبدأ "الشرعية". ويقول التأويل الثاني لليبرالية باختصار إنّ هناك مؤسسات وممارسات للديمقراطية الليبرالية لا يقوى أي شخص "معقول Reasonable" على التخلي عنها، وهي مؤسسات وممارسات أساسية قليلة تتعلق بالعناصر الأساسية لدستور ليبرالي، وبعض قضايا العدالة الأساسية، وطرحي يقول أنه يمكن تحقيق الإجماع المتداخل Overlapping Consensus فقط بجمع هذين التأويلين لليبرالية معاً، أي التأويل المبني على التبرير والثاني المبني على الشرعية.

وتأخذ الشرعية بعين الاعتبار حقيقةَ أنّ راولز يسعى دائماً لأن يُدخِل في نظريته عناصرَ من التجربة التاريخية تُحددُ -إن جاز التعبير- الإجماعَ بأنه الارتياح لتأييد خارجي ومستقل عن النهج النظري المفضَّل. ومن هذا المنظور فلا يمكن للمخرج إلا أن يكون عبر التجربة الواقعية التي تتمثل في الحقل السياسي في الطريقة التي تعمل بها البنية الأساسية في ظل نظام ديمقراطي ليبرالي، وعند التفكير ملياً في الأمر، سنجد أن هذه هي الزاوية التي ينظر منها راولز للدين في نهاية القرن العشرين في إطار نظرية في التسامح، مقارنة مع من سبقوه في عصر الحداثة، من أمثال بايل Bayle ولوك Locke، اللذين لم يستطيعا، بخلافه، أن

يصوغا أي نموذج مثالي للممارسة السياسية.

وهناك الكثير من التساؤلات –التي أصبحت شبه تقليدية– المتعلقة بالعقل العام، عدا عن الانتقادات الموجهة للإجماع المتداخل، ومن بينها: ما هي الآلية التي يشكل بها العقل العام الراولزي Rawlsian Public Reason قيداً على الموضوعات التي نتناولها في المحافل العامةPublic Forum ، وهل من المقبول وجود قيود من هذا النوع، وأن يتمّ، بناءً عليه، تجنب إثارة بعض المواضيع في الحوارات السياسية؟ وعلى وجه الخصوص، هل الطريقة التي يصوغ بها راولز هذه القيود في كتابه الليبرالية السياسية طريقة صحيحة؟ وقد تطال هذه التساؤلات العلاقة بين القيود (المحتملة) المفروضة باسم العقل العام Public Reason وبين العرق أو الإثنية أو الجنس.

ولاعتماد أرضية سليمة للنقاش، ثمة حاجة للمقدمة التالية: يجب البدء أولاً بالتمييز بين فكرة العقل العام Public Reason وفكرة العقل العلماني Secular Reason (عودة، 1993). إذ إن هذا الأخير يهدف لإقصاء المواضيع الدينية من الحوارات السياسية، وهو ما لا يفعله العقل العام. بل يجوز في ضوء معايير العقل العام Public Reason التوسل بالقيم الدينية، شريطة أن تُقدّم بصورة محددة صورة تخضع لقيود معينة تكون غايتها احترام المواطنين الآخرين، إضافة إلى ذلك وفي حين أنّ العقل العلماني Secular Reason يزعم عادةً بكفاية قدراته الذاتية في التعبير عن دوافع الأشخاص ضمن النقاش السياسي، يتطلب العقل العام الراولزي Rawlsian Public Reason نوعاً من التكامل بين الخلفية الدينية للأشخاص وبين تعبيره العلني العام. خلاصة القول، إنّ العقل العام Public Reason يتطلب تضحية بالمشاعر والقيم الدينية أقلّ بكثير مما تطلبه الرؤية العلمانية؛ فالمؤمن، بنظر راولز، ليس أصولياً متعصباً، لا بل على العكس قد تساهم خلفيته الدينية في حل بعض القضايا العامة المعقدة، لكن لا يجوز للمواطن المؤمن في الوقت ذاته، بنظر راولز، أن ينطلق من يقينه بأن المواطنين الآخرين يستوعبون مباشرة دوافعه المبنية على إيمانه الذي يعتنقه، حتى إن لم يكن عليه إنكارها بحد ذاتها، بل يقع على عاتقه، في بعض الحالات الخاصة والاستثنائية، أن يجعل معتقده الشخصي يلبي، من ناحية تواصلية على الأقل، المتطلبات الأخلاقية–السياسية للمواطنين الآخرين ؛ لذا في حالة راولز، يعتبر الحديث عن «أصولية عَلمانية» أمر خاطئ ببساطة (كامبوس Campos، 1994).

لقد كان راولز نفسه شخصاً متديناً، إلا أن علاقته بالدين أصبحت أكثر جدلية على مرّ السنين . ولعل أحد أكثر الدوافع عمقاً وراء كتاب الليبرالية السياسية، يكمن في منح الأشخاص المتدينين أكبر مساحة ممكنة تتوافق مع نظام ديمقراطي–ليبرالي. لذلك نجد في كتاب الليبرالية السياسية أن العلاقة بين العقل العام Public Reason والعقائد الشمولية Comprehensive Doctrines ليست مُنكرة على الإطلاق، بل على العكس عموماً ما تؤخذ بعين الحسبان وبرحابة صدر.

وعلى الرغم من ذلك، فقد كانت هناك الكثير من الاعتراضات الدينية على فكرة العقل العام الراولزي Rawlsian Public Reason. ويمكن تصنيف هذه الاعتراضات كما يلي:

1. قد يكون لفكرة العقل العام الراولزي Rawlsian Public Reason إيجابياتها، ولكن بثمن مرتفع جداً (انظر فايذمان Weithman، 1997)؛
2. يُحمّل الليبراليون الدين عبئاً زائداً ذا طبيعة أخلاقية ومعرفية، حتى هم أنفسهم لا يقدرون على تحمله (انظر غارسيا Garcia، 1997)؛
3. المواضيع الدينية وحدها قادرة على تلبية المطالب ذات الطبيعة العامة.

يرى بعض النقاد بأن الإقصاء المزعوم لبعض المواضيع الدينية عن السياسة، ما هو إلا نتيجة لـ«تسطيح مفرط»، يعتمد بدوره على طريقة اختزالية في النظر إلى السياسة، تعرّفها ببساطة بأنها القرارات السياسية القادرة على القسر. لكن السياسة –كما يقول هؤلاء النقاد– أكبر من هذا، لا سيما أنها تمتلك بعداً اجتماعياً لا يمكن التغاضي عنه، وتحديداً على المستوى الداخلي لهذا البعد، يكون دور الدين حتمياً.

لكن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تأكيد راولز على استقلال الخلفية الثقافية Background Culture عن العقل العام، فلا حاجة إذاً لإنكار هذا الدور الاجتماعي للدين، فالعقل العام Public Reason ليس سوى جزءٍ صغيرٍ من المجال العام Public Sphere، وبالطبع، فإن السياسة تجري في مناحي المجال العام Public Sphere كافةً حيثُ تتمتع المواضيع الدينية بالمساحة التي تستحقها، بالنسبة لراولز أيضاً. لذا فخلاصة الأمر أن راولز لا يبدو على خلاف مع منتقديه في هذا الشأن.

وفي خضمّ النقاش ذاته يمكن القول –أسوةً ببول ج. فايذمان Paul J. Weithman (1997، المقدمة)– أن الفصل المزعوم للدين يشكل خسارة فادحة للمجتمع من حيث القوة المدنية والسياسية. وحتى هذا الرأي لا يبدو مخالفاً لفكر راولز؛ حيث إن طرح راولز، وبخاصة رؤيته الشاملة للعقل العام، فعلياً لا يقصي المواضيع الدينية عن السياسة. بل على العكس من ذلك فهو يحيط كثيراً من الطروحات الدينية كطروحات أبراهام لينكلن Abraham Lincoln ومارتن لوثر كنغ Martin Luther King ببالغ الاهتمام.

وبشكل أكثر تحديداً، يمكن تقسيم هذا النقد إلى قسمين. في المقام الأول يحاول راولز حصر التوظيف العلني للعقائد الشمولية Comprehensive Doctrines (والطروحات الدينية) ضمن نطاق ضيق للغاية بواسطة "شرط" مفاده أنه من الممكن التوسل بطروحات دينية في السياسة شريطة أن تتم إعادة صياغتها بما ينسجم مع مقتضيات العقل العام، إلا أنه قد يعترض النقاد الدينيون على هذا الشرط (انظر إيبيرل Eberle، 2002)، إذ قد يحتجون على سبيل المثال بأن ذلك الشرط يؤدي إلى عدم التكافؤ بين العلمانيين والمتدينين (انظر هابرماس Habermas)، وذلك لأنّ العَلمانيين ليسوا ملزَمين بالشرط بعكس المتدينين، ولكن عند النظر ملياً في الأمر يتبين خطأ هذا الاحتجاج إذا ما أُحسن تفسير طرح راولز؛ ذلك أن الشرط في حقيقة الأمر لا ينطبق على العقائد الدينية وحسب، بل على كافة العقائد الشمولية Comprehensive Doctrines. أي أنّ الأمر بعبارة أخرى لا يتعلق بالدين بحد ذاته (انظر لارمور Larmore، 1990)، حيث إن الشرط نفسه ينطبق على المواطنين العلمانيين، كالكانطيين على سبيل المثال، أو النفعيين، وعلى الراولزيين أيضاً ولمَ لا؟ وبصورته هذه لا يؤدي العقل العام Public Reason إلى انعدام التكافؤ بين المتدينين والعلمانيين، بل إن العقل العام Public Reason عند راولز يعارض أي شكل من أشكال التفسير الطائفي للحياة السياسية للديمقراطيات الليبرالية، وقد تأتي التفسيرات الطائفية من عقائد شمولية Comprehensive Doctrines يمكن أن تكون بدورها عَلمانية أو دينية على حد سواء.

وفي المقام الثاني ثمة طريقة أخرى لفهم عدم التكافؤ المحتمل في عبء الإثبات المفروض على المواطنين المتدينين. إذ قد يتم الإقرار بضرورة بذل الجهد في تقديم تبرير صادق كالذي يحمله راولز في ذهنه، ولكن مع التراجع في الوقت

ذاته عن الرأي القائل بأن الطروحات الدينية وحدها غير قادرة على القيام بواجب التبرير هذا . حيث إن إلصاق تهمة عدم المعقولية بكل من يتبنى حلاً مختلفاً عن الحل التعاقدي Contractualist بمعناه الواسع، هو بمثابة التسليم بالخيار الليبرالي. كما أنه من المهين مطالبة الأشخاص المتدينين بالالتزام الأخلاقي بتجنب أي تصريح عن آرائهم نابع مباشرة من معتقداتهم الدينية. وبهذا الشكل، فإنّ راولز لَيقللُ من شأن «الالتزامات المحادية» Collateral Commitments للأشخاص المتدينين (انظر ستاوت 2004، Stout). ينطوي اقتراح راولز -بنظر ستاوت Stout- على اهتمام مفرط بطريقة التفكير من جانبه، بما أن الأفراد قد يكونون على استعداد تام لتناول مواضيع سياسية مبنية على فرضيات دينية بشكل نقدي (المرجع نفسه، ص 72-71).

ويمكن التصدي لهذا النقد بنقطتين. أولاً لم يثبت عن راولز أنه يريد ببساطة فرض قيود على من يؤمنون بعقائد شمولية Comprehensive Doctrines. بل لعله على العكس من ذلك يريد منحهم فرصة أخرى بدلاً من وضعهم أمام خيار مأساوي بأن يستمروا على إيمانهم بعقيدتهم مع المراهنة في الوقت ذاته على منظومة أخلاقية مؤسسية، حين يتناولون بعض المواضيع الأساسية في المضمار العام. ثانياً، إذا ما أُعتمدَ تفسيري الشخصي، فيمكن الاعتراف بجهد التبرير الذي يبذله الأشخاص المتدينون، مع القبول في الوقت ذاته بنموذج للعقل العام يصبح فيه شيءٌ من العالمية ضروريٌ من حيث الشرعية.

وتقول مجموعة ثالثة من الانتقادات بأن التبرير الديني المطلق وحده في كثير من الأحيان، يمكن أن يكون له مواقف من بعض القضايا العامة الأساسية، وذلك لأن استراتيجية المحاججة الدينية لا تختلف كثيراً عن تلك الليبرالية على المدى الطويل. وانطلاقاً من النصف الثاني من محاججتهم يرى هؤلاء النقاد أنّ الليبراليين أنفسهم لن يتمكنوا من احترام المعايير الرنانة التي يفرضها العقل العام، وبالتالي لن تكون الليبرالية قادرة على خلق التأييد الذي تحتاجه. ففي نظام حقيقي من التعددية حتى الليبراليين لن يسعهم افتراض وجود رؤىً "مشتركة" من شأنها أن تخلق الولاء اللازم تجاه السلطة العامة بشكل مستقل عن وجود فضائل محددة تتلك الفضائل التي يؤمن بها الأشخاص المتدينون (انظر دومبروسكي -Dom browski، 2001). فالفضائل المدنية تنحدر من التقاليد، والتقاليد بدورها تشمل الأديان، لهذا فإن المجتمع الأعلى Meta-Community المؤسسي المثالي

الذي يتصوره الليبراليون ببساطة غير موجود، على الأقل إذا ما كانت النيّة هي إقامته على أساس تطوعي (كالتعاقدية Contractarianism). ولكي نقولها بعبارة أوضح؛ فالليبرالية تخاطر بأن تتحول إلى شكل آخر من أشكال اللاهوت السياسي (دو فريس De Vries، وسوليفان 2006 ،Sullivan).

ومن جهة أخرى، فإذا كان الجوهر المعرفي والأخلاقي للطروحات الليبرالية لا يختلف كثيراً عنه في تلك الدينية، فلا بد إذاً أن يكون من الممكن الاعتماد على الطروحات الدينية أيضاً. كما يمكن لفضائل كالاستقلال الشخصي أو الولاء المؤسسي أن تكون من أصل وخلفية دينية، وفي بعض الحالات يلقى هذا الرأي دعمَ الطرحِ "الاستثنائي" Exceptionalist، ويحاجج هذا النوع من الطروحات بأن الفلاسفة الليبراليين حتى في الصورة الناضجة من الرؤية المبنية على الاحترام، يقبلون ببعض الاستثناءات لاستراتيجية العقل العام. وتؤيد هذه الاستثناءات – التي يقبل بها راولز من بين آخرين– العقل العام، كتلك الاستثناءات القائمة على الحجج المناهضة للإجهاض Anti-Abolitionist والمناصرة للحقوق المدنية على طريقة مارتن لوثر كينغ، لكن قد يُدفع بحجج أخرى مقنعة بالقدر نفسه في حق العقل الليبرالي العام مستمدة من الدين، كالحجج المناصرة للعائلة والمناهضة لتعدد الأزواج/ الزوجات على سبيل المثال، أو الحجج المناهضة للنزاعات؟ (إيبيرل Eberle 2002، ص 7-5). ويمكن الاعتراض على من يحاجج بمثل هذه الحجج بأن المشكلة التي يطرحها العقل العام Public Reason هي ذات طبيعة معيارية Normative لا وصفية . وينطوي على هذا، أنه حتى لو قبلنا أحياناً بالدور الإيجابي للدين في المجتمع المدني، فلسنا ملزمين بالاعتقاد بأنه من الممكن من حيث المبدأ أن يكون للدين دور العقل العام Public Reason نفسه.

خامساً: «المجال العام» لهابرماس

Public Sphere of Habermas

نشأت فكرة المجال العام Public Sphere في أعمال هابرماس Habermas على وجه الخصوص في كتابه تاريخ المجال العام Public Sphere ونقده (1971)[6]، لكنها تنحدر كذلك من النظرية السياسية الغربية الحديثة، وكثيراً ما طالتها الاتهامات بأنها لم تُحِط الأديان وغيرها من التقاليد بالقدر الكافي من الاهتمام. وقد بذل هابرماس Habermas في السنوات الأخيرة جهداً كبيراً ليثبت توافق رؤيته لفكرة المجال العام Public Sphere مع الدين كونها تستند إلى طرح يتبنّى التعلّم المتبادل بين كل من الرؤى العلمانية والرؤى الدينية للعالم. كما أنه خاض نقاش «الحداثات المتعددة» Multiple Modernities (الذي طرحه آيزنشتات Eisenstadt وآخرون)، بطريقة تسعى للتوسط بين رؤيته لفكرة المجال العام Public Sphere والإطار النظري البديل هذا.

يقوم المجال العام Public Sphere بالنسبة لهابرماس Habermas على أساس قيمة الحوار المفتوح والذكاء العام البديهي ومعناهما. ويمكن تعريف المجال العام Public Sphere في هذه الرؤية بأنه نظير تحاوري لمجتمع مدني عامل، ففي المجتمع المدني يؤدي المجال العام Public Sphere دور الثقافة السياسية للقطاع العام، باعتبارها مختلفة بنيوياً عن الثقافة الاقتصادية للقطاع الخاص.

لقد استطاع هابرماس Habermas على مرّ السنين، أن (1) يحدد طبيعة المجال العام Public Sphere في ضوء نظريته العامة باعتباره نموذجاً لعمل تواصلي، (2) وأن يقتطع منه مساحة ملائمة تستوعب وجود أخلاق تحاورية للتبادل، (3) وأخيراً أن يفتح منها قناة للإنتاج العادي للقوانين في نظام ديمقراطي ليبرالي مثالي.

وصحيح أن المجال العام Public Sphere يشترك بذات الأصول الكانطية للعقل العام الراولزي، إلا أنه يختلف عنه من حيث الجوانب التالية:

6 يقتبس المؤلف عنوان الكتاب بالنسخة الإيطالية. ونحن نضع بين أيديكم هنا عنوان الكتاب بالنسخة الإنجليزية

The Structural Transformation of the Public Sphere, Habermas J., 1962

أ. فكرة المجال العام Public Sphere أوسع بكثير من فكرة العقل العام؛

ب. تحقيق فكرة المجال العام Public Sphere فاعلٍ معيارياً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالممارسات الديمقراطية؛

ج. يمكن فهم فكرة المجال العام Public Sphere على طريقة هابرماس Habermas بأنها نتيجة مفاهيمية لعقيدة شمولية Comprehensive Doc-trine، وبصفتها هذه فهي بطريقة ما تناقض الليبرالية.

على فرض ثبوت معقولية هذه الملاحظات، فلا يسعنا القول إلا أن المجال العام Public Sphere أوسع بكثير من العقل العام، إلا أنه أكثر انغلاقاً تجاه الدين.

سادساً: حوار هابرماس وراولز

Rawls The Debate between Habermas and

تتضح هذه المعضلة أكثر، إذا ما اطلعنا على حوار راولز Rawls وهابرماس Habermas الذي نشر لأول مرة في مجلة السياسة Journal of Philoso-phy عام 1995. في ذلك الحوار قام راولز بمناقشة هابرماس Habermas علناً للمرة الأولى والأخيرة. أما هابرماس فقد سبق له أن تناول فكر راولز بشكل مطوّل مرتين على الأقل في كل من "أخلاقيات الحوار: ملاحظات على برنامج تأسيسي"(2000)[7]، ومقال "المعقول مقابل الحقيقي. أخلاقيات الرؤى المتعددة للعالم" (1998)[8]، ومن ثم توسّع في اهتمامه النقدي هذا في كل من الفصلين الثاني والثالث من كتاب "حقائق وقوانين"، (1996)[9]، ومقال "الدين في المجال العام" Religion in the Public Sphere (2008ب). وتساعد هذه الكتابات

7 يقتبس المؤلف عنوان النسخة الإيطالية من الكتاب. ونحن نضع بين أيديكم هنا العنوان باللغة الإنجليزية

Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification, Habermas J., Cambridge: MIT Press, 1990.

8 السابق.

"Reasonable Versus True, or, The Morality of Worldviews", The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory, Habermas J., Cambridge: MIT Press, 1996

9 السابق

Between Facts and Norms, , Habermas J., Cambridge: MIT Press, 1992

الإضافية في توضيح نوايا هابرماس في تأويله لفكر راولز؛ فهو يتفق معه في بنبي فلسفة اجتماعية تعددية لكن معيارية Normativity (هابرماس Haber-mas 1998)، وفي اختيار كانط Kant بدلاً من هوبز Hobbes من ناحية التأسيس (انظر هـ.ر). ويؤيد هابرماس على وجه الخصوص المشروع الراولزي بإقامة مخطط كانطي في "العالم الاجتماعي" (هـ.ر، ص 26)، لكنه في الوقت ذاته، يدين التعاقدية Contractarianism الراولزية لخلفيتها التطوعية.

ازداد اهتمام هابرماس Habermas بالنقاش حول السياسة والدين بعد حواره مع راولز، ففي هذا الشأن يهاجم هابرماس العقل العام الراولزي Rawlsian Public Reason لأنه برأيه يحول الفصل اللازم بين الدولة والدين إلى عبء ذهني ونفسي كبير على الأشخاص المتدينين. وتكمن حجة هابرماس النقدية في نقده لمفهوم الحيادية "المستقلة" الراولزي.

يركز هابرماس في **المعقول مقابل الحقيقي** على طبيعة ما هو "سياسي" عند راولز مقارنة بما هو "ميتافيزيقي". فهو يرى أن انبراء راولز للتفريق بين الميتافيزيقي والسياسي يقابله في المقام الأول رؤية محددة للحيادية، يُقصد بها الابتعاد عن أية عقيدة عميقة، ويقابله في المقام الثاني موقفٌ معرفيٌ خاصٌ يسمح بالتعايش بين عقائد شمولية Comprehensive Doctrines مختلفة. فوفقاً لهابرماس يعزل راولز النظرية السياسية عن الأخلاق وعن الدين وعن الميتافيزيقيا بطريقة غير سليمة (راجع: تعسفية).

يستند نقد هابرماس Habermas الأساسي إلى أن راولز يخلط بين المستوى الوصفي والمستوى المعياري Normative لتحليله الشخصي. ومن شأن هذا التداخل وهذا الخلط أن يجعلا من المحاججة الفلسفية على المستوى الداخلي لليبرالية راولز نوعاً من الأيديولجية. ومن هنا فإن هابرماس مقتنع بأن فكرته حول الشرعية الديمقراطية تصلح أكثر من رؤية راولز في العدالة الليبرالية.

ويعود تاريخ الحجج التي يسوقها هابرماس ضد راولز إلى حوار عام 1995، وفيه يصوغ هابرماس انتقاده بالنقاط الآتية:

أ.الوضع الأصلي Original Position غير قادر على ضمان مستوى الحياد Impartiality الذي ينشده راولز (هـ.ر.، ص 36-28)؛

..راولز لا يحسن التمييز - خصوصاً فيما يتعلق بالإجماع المتداخل -Over

lapping Consensus – بين القضايا ذات المقبولية المجردة Abstract Acceptability أي ذات التبرير، وبين القضايا ذات القبول الملموس Con–crete Acceptance، مُهدراً بذلك جزءاً مهماً من القيمة المعرفية والمعيارية Normative للموضوع (هـ.ر.، ص 44–36)؛

ج.لن ينجح راولز في فصل الحرية الكلاسيكية فصلاً تاماً عن الحرية الحديثة، لأن رؤيته لليبرالية تتغوّل على الديمقراطية (هـ.ر.، ص 44 ss).

في هذا المقام ليس هناك ما يعنينا في الحجة الأولى. أما حجة هابرماس Habermas الثانية فتتعلق بالإجماع المتداخل Overlapping Consensus في حين تتعلق الثالثة بالعقل العام، وتستند الحجة الثانية إلى ما يعتبره هابرماس خلطاً بين المعياري والوصفي، بين المقبولية المثالية Ideal Acceptability والقبول الملموس Concrete Acceptance. وينطبق انتقاده على حجج راولز في الليبرالية السياسية بشكل عام، وعلى تناوله للإجماع المتداخل بشكل خاص (انظر الليبرالية السياسية، الفصل الرابع). يرى هابرماس بأن راولز خجول جداً في ردّه على الاعتراضات الجماعاتية Communitarian، ولهذا السبب ينتهي به المطاف بحجب بعض المواضيع المعيارية الأساسية في نظريته عن العدالة كإنصاف Justice as Fairness.

هابرماس Habermas مقتنع –وأنا أؤيده في قناعته– بأن الإجماع المتداخل Overlapping Consensus يلعب دوراً محورياً داخل إطار نظرية راولز في **لليبرالية السياسية**، لكنه وبسبب غياب التفريق بين المستوى المعياري Nor–mative والمستوى الوصفي، يشعر بالقلق من أن يفشل النموذج الراولزي برمته في المعنى المعرفي والقيمة المعيارية Normative. بعبارة أخرى، فإن المخاطرة للتي يقدم عليها راولز هي الخلط بين الإجماع المتداخل Overlapping Con–sensus بصفته أداة معيارية Normative تدعم الاستقرار الأخلاقي، وبين الإجماع المتداخل Overlapping Consensus نفسه بصفته واقع تجريبي يدعم الاستقرار الاجتماعي المحض.

مشكلة هابرماس Habermas واضحة هنا؛ فإما أن يكون للإجماع المتداخل قوة معيارية Normative مستقلة، وإلا فلن يكون قادراً على حل مشكلة الاستقرار، وفي هذه الحالة لا يشكّل الإجماع المتداخل Overlapping Consensus

مدخلاً لمقبولية Acceptability النظرية، بل أداة للتحكم بقبولها بعد أن يكون قد تحقق. وبالطبع، فإن هابرماس يعتقد بأن راولز أقرب بكثير إلى الصورة الثانية للإجماع المتداخل.

وبعبارة أخرى، لو ثبت أنّ هابرماس على حق، فلا يمكن أن تنشأ عن الإجماع المتداخل Overlapping Consensus أية مساهمة معيارية Normative جديدة، ولكن هل الحال كذلك؟ في الحقيقة، يهدف مخطط راولز في **الليبرالية السياسية** للوصول إلى إجماع مشترك Intersubjective انطلاقاً من مواقف وواتية وجماعية مختلفة مستمدة من العقائد الشمولية Comprehensive Doc– trines التي يعتنقها المواطنون، ومن هذا المنظور، صحيح أن التوصل للإجماع المتداخل في هذا المقام يمثل ما يشبه مصادفة سياسية محظوظة، وأنه بعبارة أخرى لا يوجد ضمانات مسبقة لتحقيق هذا الإجماع. فالأمر «ببساطة يحدث» كما يقول هابرماس Habermas.

وهذه النتيجة لا تُرضي هابرماس. فهو يودُّ، معترفاً كذلك بوجود تعددية لا يمكن استئصالها في مجتمعات ما بعد الميتافيزيقيا، أن تتمكّن النقاشات الحقيقية للمواطنين الديمقراطيين من الالتقاء على توازن غير منحاز إضافي، وبالطبع فإن مشكلة طرح هابرماس تكمن في أنها تمنح النذر اليسير جداً للتعددية، لأن التوازن الذي تطالب به يصادف ببساطة عقيدة كانطية غير منحازة، أما طرح راولز، ورغم أن بإمكانه الاكتفاء بأمل التوصل إلى النتيجة المحمودة التي «تحدث ببساطة»، إلا أنه يختار صيغة أخرى للتعددية، ففي رؤية راولز يمكننا التوصل إلى تقارب محتمل، غير مضمون بالطبع، بين المواطنين الذين يؤمنون بعقائد شمولية Comprehensive Doctrines مختلفة، ولكن على أساس افتراض وجود إجماع على بعض القضايا المؤسسية الأساسية، كبعض صلاحيات النظام الدستوري للولايات المتحدة على سبيل المثال. ومن هذا المنطلق، لم يخطئ راولز حين قال بأن نظرية هابرماس في السلوك التواصلي هي عقيدة شمولية Comprehensive Doctrine، كونها تطالبُ – بعكس ما يقوله راولز– بوجود مستوى من الحقيقة مستقلٌ، وأكثرُ سمواً من مستوى العقائد الدينية والميتافيزيقية والأخلاقية المنفردة (هـ.ر.، ص 58–55).

يرى راولز أنه في حالة الإجماع المتداخل Overlapping Consensus لا يمكن فصل المقبولية المجردة Abstract Acceptability عن القبول بشكل تام،

فلا يوجد موقف ثابت يمكننا أن ننظر منه للعقائد الشمولية Comprehensive Doctrines. فالعقائد الشمولية Comprehensive Doctrines تعيش داخل مفهوم سياسي مشترك عموماً، في جدلية دائمة بين موقفين أخلاقيين؛ أحدهما أكثر عمقاً وأقل تقاسماً، والآخر أكثر عموماً وأكثر تقاسماً.

ويعتقد هابرماس بأن راولز يظل يخاطر بالتأرجح بين الطروحات المعيارية Normative وتلك التجريبية. ويتمثل هذا التعايش الصعب في عدم قدرة راولز على وصل الحقيقي بالمعقول هناك حيث تكون الحقيقة متوافقة مع الفرضيات السليمة معرفياً، وتكون المعقولية متوافقة مع الفرضيات الأخلاقية-السياسية، كما يعتقد هابرماس. ويرى هابرماس بأن هذا التوازي مستحيل في النظرية الراولزية نن المساحة المنطقية للحقيقة في نظريته ستشغلها العقائد الشمولية Compre-hensive Doctrines. وبالتالي، فإن فكرة راولز عما هو معقول لن تستطيع توفير الدعم للفرضيات المهمة معرفياً في الأخلاق والسياسة. وبعبارة أخرى، لا يسع النظرية السياسية لراولز أن تأمل بأن تقوم على عقيدة تكون حقيقية، بل سيكون عليها بدلاً من ذلك أن تكتسب معناها من مصالحة تامة بين عقائد شمولية Comprehensive Doctrines مختلفة لدى كل واحدة منها فرضياتها الخاصة حول الحقيقة. خلاصة القول، إن الاعتراض هنا ليس مختلفاً كثيراً عن سابقه ولكنه أكثر عموماً؛ ففي نظام من التعددية لا يمكن للتوازن الذي ينشده راولز أن يقدم فرضيات معيارية Normative أقوى من تلك التي تقدمها العقائد الشمولية Comprehensive Doctrines المختلفة، بينما يعتقد هابرماس Habermas بأنه يمكن عن طريق أخلاقيات الحوار التوصل لرؤية محايدة سامية تعبر عن فرضيات صالحة للحقيقة.

يوجه هابرماس نقده الثالث لطريقة توظيف راولز للعقل العام، ويخص العلاقة بين الحرية لدى القدماء والحرية لدى المحدثين. وتتعلق بحرية المحدثين بالحريات المدنية الكلاسيكية، في حين تخصُّ بحرية القدماء حرّيتيْ المشاركة والتواصل. وعلى خلفية هذا الانقسام هناك تناقض بين الاستقلالية العامة والاستقلالية الخاصة، ويقول هابرماس صراحة: «كان بإمكان راولز أن يتحرر على نحو أكثر ذكاءً من عبء الإثبات الذي ألزم نفسه به بمفهومه حول الشخص الأخلاقي القوي الذي يُفترَضُ بأنه غير منحاز تجاه رؤى العالم، لو أنه صاغ المفاهيم والفرضيات الأساسية انطلاقاً من إجراءات الاستخدام العام للعقل» (هـ.ر.، ص 45).

يقول طرح هابرماس إن الطريقة التي تُستخلص فيها مبادئ العدالة من الوضع الأصلي Original Position تجعل المواطنين "بلحمهم وشحمهم" خاضعين لقوانين تسنها النظرية مسبقاً (هـ.ر.، ص 46)؛ ولهذا السبب «لا يسعهم إعادة إشعال الفتيل الديمقراطي للوضع الأصلي Original Position في الحياة الواقعية لمجتمعهم، لأنّ من وجهة نظرهم إنّ جميع النقاشات الأساسية للشرعية قد تمّت أصلاً» (هـ.ر.، ص 47-46).

وبهذا الشكل، فلا يسع المواطنين إلا المساهمة في الحفاظ على ما يسميه راولز الاستقرار السياسي، ولكن مقابل تجريدهم من استقلاليتهم السياسية. وبهذا ينشأ حاجز بين الخاص والعام في نظرية راولز، وهو ما يؤدي إلى تجاهل مسلمة هابرماس التي تقول بأنه يجب اعتبار السيادة الشعبية وحقوق الإنسان ذات أصل مشترك. فالقبول وحده بهذا الأصل المشترك، على العكس، هو ما يسمح بالامتداد Continuity بين الاستقلالية العامة والاستقلالية الخاصة. وفكرة هابرماس هي أنه ولهذا السبب في الليبرالية السياسية الراولزية تسود الحقوق الليبرالية على ممارسة الديمقراطية. فنظرية راولز في العدالة تجرد المواطنين من قدراتهم الديمقراطية. والبديل الذي يقدمه هابرماس هو أخذ التجربة الديمقراطية في صياغة القانون على محمل الجد، وهو ما يؤكد بدوره إمكانيات النظرية الإجرائية التي تنص عليها أخلاقيات الحوار. فبالنسبة لهابرماس لا يمكن لمعنى القانون وقوته أن يعتمدا على النقاشات الفلسفية، بل الأصل فيهما إلزامُ العقل العام Public Reason بالممارسات الديمقراطية الحوارية.

ومن المثير للفضول أن وجهة نظر هابرماس، في هذه الحالة، أكثر تواضعاً، لكن طموحها أعلى مقارنة بوجهة نظر راولز؛ فهي أكثر تواضعاً من حيث إن الاستخدام العام للعقل فيها إجرائي بحت، فليس للفلاسفة أي حق باتخاذ القرارات في المسائل الأساسية للعدالة التي تُترك للحوار بين المواطنين، لكن وجهة نظر هابرماس تبقى ذات طموح أعلى، لأنه لا يقبل منهجية راولز في التجنب (Avoidance)، والتي تسمح لنا كما لراولز بتجاوز الخلافات على الأساسيات على المستوى الداخلي للاستخدام العام للعقل.

وللرد على هذ الاعتراض، يعيد راولز طرح فكرة التعاقب على أربع مراحل التي سبق له أن قدمها قبل سنوات عدة في نظرية في العدالة A Theory of Justice. حيث يتوقف هابرماس، بنظر راولز، عند المرحلة الأولى، أي مرحلة

الوضع الأصلي Original Position، ولهذا السبب تحديداً، يجوز له الاعتقاد بأن مبادئ العدالة تُقَرُّ في ذلك المستوى «مرة واحدة وإلى لأبد» (هـ.ر..، ص 75). إلا أنه لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار الانتقال من المرحلة الأولى (الوضع الأصلي Original Position) إلى المرحلة الثانية (الاتفاقية الدستورية)، للوصول بعدها إلى المرحلة الثالثة حيث يوجد «مشرّعون يسنون القوانين»، لننتهي إلى المرحلة الرابعة وهي التطبيق الحقيقي للقوانين (هـ.ر..، ص 73). وفي كل مرحلة من هذه المراحل، ثمة مستوى مختلف من المعلومات، يتواجه فيه المواطنون بشكل تدريجي فيما بينهم، وبينهم وبين مؤسسات ليست نتاج فكر فيلسوف ما، بل نتيجة عمل مستمر من «الأجيال السابقة» (هـ.ر..، ص 75).

وبهذا الشكل، تضمن الليبرالية السياسية الراولزية الاستقلاليةَ السياسية للمواطنين؛ فلا ككون الحرية والمساواة محكومتين لقرار لحظي، بل لعملية بيْن-جيلية -Intergen erational مستمرة. وبجميع الأحوال، لا يمكن لـ«القيم غير العامة»، كما يسميها راولز، أن تنشأ من مضامين أنطولوجية تحددها عقيدة شمولية Comprehensive Doctrine مسبقاً، بل تكون ثمرة «الإرادة الشعبية» بمرور الوقت (هـ.ر..، ص 80).

ومن هذا المنظور، لا يقبل راولز بطرح هابرماس الأساسي في الحقائق والقوانين (1996)، فلو تبنى أحد طرحاً كهذا، فلن تتمكن ليبرالية راولز أن تثبت كيف «تشترك الاستقلالية العامة والاستقلالية الخاصة بالأصل ذاته، وبأنهما على نفس القدر من الأهمية» (هـ.ر..، ص 86). بينما يرى راولز أن العلاقة بين الوضع الأصلي Original Position وتعاقب المراحل الأربعة يضمن توازناً ملائماً بين الاستقلالية الخاصة والاستقلالية العامة. ويحرص راولز في هذا الخصوص، على نفي أن تكون ليبراليته «تضع الاستقلالية السياسية والاستقلالية الخاصة في علاقة منافسة مفتوحة» (هـ.ر..، ص 90). ويرى راولز أن الليبرالية أمام معضلة بنيوية لا يمكن تفاديها في أية صيغة سياسية؛ فالقوانين الأخلاقية لا يمكن فرضها على الشعب صاحب السيادة، ولا يجوز أبداً للشعب صاحب السيادة من ناحية أخرى أن يخرق أي قوانين أساسية. وخلاصته، في الليبرالية -يقول راولز- إنه لا وجود «لمنافسة مفتوحة» بين الاستقلالية العامة والاستقلالية الخاصة إطلاقاً (هـ.ر..، ص 90).

الفرق الماثل أمامنا هنا واضح تماماً؛ إذ يرى هابرماس Habermas أن حدود ما هو سياسي لا يمكن أن توضع سلفاً لا عبر السبل الدستورية، ولا عبر السبل

الفلسفية. بل تُقرُّ هذه الحدود عن طريق نقاش فاعل بين الأفراد الحقيقيين؛ من جهة، هناك هؤلاء الأفراد وعملهم، ومن جهة أخرى، هناك التعميم الناتج عن نقاش عام لا تشوبه شائبة. أما الطرح الراولزي فيميل بشكل أكبر نحو السبل الدستورية والفلسفية.

سابعاً: الخلاصة

Summary

لا يزال الموقف العام الذي يتبناه راولز من التعددية يبدو واعداً من ناحية العلاقة بين الدين والديمقراطية، فكما رأينا، يقدم راولز نسخة جديدة من الليبرالية لا ينحصر فيها الدين في حدود الإطار الشخصي. بل على العكس، فالدين بالنسبة لراولز أرضية محتملة للمُثُل السياسية الأكثر أهمية، ويدافع راولز عن هذه النسخة من الليبرالية في كتابه الليبرالية السياسية بتوظيف مفهومين رئيسيين هما «الإجماع المتداخل Overlapping Consensus» و«العقل العام Public Reason». وكما سبق لنا أن وضحنا في هذا الفصل، تستند الليبرالية السياسية الراولزية على فكرة الاحترام المتبادل الذي يُلزم على أساسه كل مواطن أن يأخذ بعين الاعتبار ما يمكن للآخرين استيعابه بشكل معقول، حين يتوسل بعقائده الشمولية. ولا يضحي خُلق الاحترام المتبادل هذا باهتمامات الأشخاص المتدينين وطموحاتهم، ولهذا السبب تحديداً، نجد أن الانتقادات التي وجهت لراولز في حواره مع هابرماس ليست في محلها؛ فالاحترام المتبادل لا ينطوي على أي عبءٍ خاصٍ بالأشخاص المتدينين، بل هو عبء مفروض على المواطنين جميعهم دون استثناء.

كما آمل أن أكون قد وفقت في إثبات أن انتقاد هابرماس لراولز المتعلق بالمفهومين اللذين سبق ذكرهما، لا يقوّض قوتهما المعرفية والأخلاقية. وهذا لا يعني أن راولز يقدم حلاً جميلاً وجاهزاً لمشاكل في غاية التعقيد كتلك المطروحة في العلاقة بين الديمقراطية والدين. لكني آمل أن أكون قد وضحت بأن نظريته تطرح فكرة عامة وواعدة جداً، تشكل منطلقاً لمناقشة هذه العلاقة. وتقع المسؤولية على عاتق المفكرين المعاصرين باستغلال الأسس التي تقدمها ليبرالية راولز بالطريقة الصحيحة، وبسد ثغراتها، ولكن بالإبقاء أيضاً على روح الاحترام المتبادل حية دوماً.

الفصل السادس

الليبرالية والتعددية الثقافية

Liberalism and Multiculturalism

محتويات الفصل السادس

أولاً:	مقدمة	Introduction
ثانياً:	الأقليات الإسلامية	Islamic Minorities
ثالثاً	العالم العربي والديمقراطية الليبرالية: العقل العام والأقليات	The Arab World and Liberal Democ-ract: Public Reason and Minorities
رابعاً:	نحو ليبرالية متعددة الثقافات	Towards Multicultural Liberalism
خامساً:	الخلاصة	Summary

أولاً: مقدمة

Introduction

سأقوم في هذا الفصل بالربط بين الليبرالية السياسية على طريقة راولز وبين التعددية الثقافية Multiculturalism، فكثيرون منّا قد أحبّوا التعددية الثقافية Multiculturalism بصفتها حداً لليبرالية الراولزية. وقد توصّل هؤلاء لموقفهم هذا بعد أن شاهدوا تقارير سيباستياو سالغادو Sebastião Salgado المصوّرة في أثناء تجواله في الهند وأمريكا الجنوبية، وحلمه بأفريقيا، وعبوره محطات المدن الكونية Cosmopolis. ومع ذلك «فنحن اليوم لسنا جميعاً مع التعددية الثقافية Multiculturalism». تعيد هذه العبارة إلى أذهاننا عنوان كتاب الأمريكي ناثان لليزر Nathan Glazer «جميعنا متعددون ثقافياً اليوم» We Are All Mul-ticulturalists Now (1997) ولكن بتغيير جذري تماماً، إذ أضفت أداة النفي "لسنا" التي لم يحتوِها العنوان آنذاك، والتي تضفي على العبارة حس التراجع.

ولكن أصحيح أن التعددية الثقافية Multiculturalism تمرّ في أزمة في كافة أرجاء العالم الغربي، وماذا يعني هذا، وما العلاقة بين هذه الأزمة وبين الليبرالية السياسية؟

يعود تاريخ التعددية الثقافية Multiculturalism كاستراتيجية ثقافية وكمجموعة من السياسات إلى أربعين سنة مضت، وقد تأسست على يد ترودو Trudeau في كندا على خطى الولايات المتحدة، ثم ما لبثت أن تبنتها أستراليا وبقوة، لتصبح في سنوات الثمانينيات رمزاً للسياسات التقدمية في بريطانيا العظمى وهولندا وألمانيا. وبدا أنّ نموّها لا يمكن إيقافه لما يقرب ثلاثين عاماً. وارتبطت ذروتها بتأويل ليبرالي لما يدعى بـ"سياسة الهوية" التي سيطرت –في نظر الكثيرين– على مجال السياسة الدولية International Politics بعد عام 1989، وأفول السياسة المبنية على أساس مفهوم الطبقة. وتمكنت باسمها الأقليات القومية والإثنيّة واللغوية والجنسية والدينية من استعادة حقوقها والإقرار بها في شتى مجالات الحياة العامة، بدءاً من الحكم الإقليمي والتمثيل السياسي، ولغاية المناهج المدرسية، لكن الأمر لم يعد كذلك منذ ما يقارب العشر سنوات.

لعل أبرز المتحدثين باسم اقتراح سياسي مناهض للتعددية الثقافية في السنوات الأخيرة كان ديفيد كاميرون David Cameron رئيس وزراء دولة لا شكّ ليبرالية وديمقراطية ألا وهي بريطانيا العظمى. فمنذ بداية عام 2011 وجد كاميرون نفسه محاطاً برفقة جيدة في أوروبا، حيث إن برنامجه السياسي وُضع بعد أيام قليلة من انتخاب المستشارة الألمانية ميركل، والرئيس الفرنسي ساركوزي. وعدا عن ذلك فقد سبقه ولحقه أيضاً عدد ضخم من أصحاب المواقف المشابهة من السياسيين ووسائل الإعلام والتقارير الحكومية، فما فتئت كل من هولندا وأستراليا، رغم كونهما من الدول الرائدة في مجال التعددية الثقافية Multiculturalism، تُظهر علامات أزمة متقدمة، وهي في مجملها علامات تنطبق بشكل كامل تقريباً على المشاعر المنتشرة بين شعوب الكثير من الدول التي تعتبر عادة من الدول الديمقراطية الليبرالية، وقبل أن نستعجل في استخلاص النتائج، يجدر بنا أن نتساءل أولاً عن جوهر التعددية الثقافية Multiculturalism كنظرية وكممارسة عملية. ويُعنى الجانبان النظري والعملي للتعددية الثقافية عادةً بثلاثة مظاهر أساسية:

1. مشاكل الأقليات الدينية أو القومية أو اللغوية كشعب الكيبيك Quebec في كندا، وجنوب التيرول l'Alto Adige عندنا في إيطاليا؛

2. المعاملة المختلفة التي يتلقاها السكان الأصليون للبلاد، كالسكان الأصليين لأستراليا والهنود الحمر في أمريكا؛

3. قضايا المهاجرين كأولئك الذين يرسون بمراكبهم على شواطئنا [في إيطاليا] قادمين من شمال أفريقيا.

من السهل –عند تحليل هذه الفئات الثلاث– أن نلاحظ بأن أزمة التعددية الثقافية Multiculturalism تخص المهاجرين على وجه التحديد، وليست لها علاقة مباشرة لا بأقليات ما دون الدولة Sub-State Minorities ولا بالسكان الأصليين. فالكثير من هؤلاء المهاجرين، في أوروبا تحديداً، هم من العرب المسلمين، لذا فأزمة التعددية الثقافية Multiculturalism المفترضة تتعلق أكثرها بالعلاقات "المعقدة" بين العرب المسلمين والغربيين؛ حيث لم تكن هذه العلاقات سهلة في العقود الماضية الأخيرة، وهو ما يتضح من خلال عدد من الأحداث المتطرفة بدءاً من حادثة سلمان رشدي فصاعداً. ومن المؤكد أن هذه العلاقات ما فتئت أن ساءت كثيراً بعد أحداث أيلول 2001 وبَطَلتُها القاعدة، وما تلاها من اعتداءات (في كل من لندن ومدريد إلخ)، وموجة الإسلاموفوبيا [الخوف من الإسلام] التي لحقتها في وسط أوروبا، وبشكل عام وسط ما كان يُدعى العالم الغربي.

ويعني هذا، أنّ بإمكاننا تركيز بحثنا على الأقليات المسلمة في العالم الغربي، وفي أوروبا على وجه الخصوص. ومن الأمثلة على هذه الأقليات هم العرب في فرنسا وجنوب أوروبا، والأتراك في ألمانيا، والمسلمون الآسيويون في شمال أوروبا وتحديداً في المملكة المتحدة. ومن الواضح أن هذا التركيز لن يسفر عن فهم شامل لمشكلة التعددية الثقافية Multiculturalism اليوم، كدور الجاليات اللاتينية في الولايات المتحدة واللابيين (قومية الساما) في دول شمال أوروبا، والصينيين في شرق آسيا على سبيل المثال، لكن من المؤكد أنه سيسهل فهم قسم كبير من أسباب تحوّل الموقف الشعبي عن التعددية الثقافية Multiculturalism من ناحية نظرية وعملية أيضاً (جنتيله Gentile، 2013ب).

سأوضح في هذا الفصل، أننا إذا أردنا أن نكون متعددين ثقافياً على نحو سليم وحكيم، فلا بد لنا أولاً من أن نكون ليبراليين، وبشكل أكثر عموماً، أعتقد أن الديمقراطية الليبرالية تشكل شرطاً مسبقاً لتعددية ثقافية معقولة. ويمثل هذا الفصل

عوة للانتقال من صف "تعددية ثقافية تقليدية ليبرالية" Liberal Multicul- turalism نحو "ليبرالية جديدة متعددة الثقافات" Multicultural Liberalism تكون فكرتها: الليبرالية جوهراً أهمّ من الليبرالية صفةً، وعليه سأتناول بالنقاش بشكل رئيسي السلوك متعدد الثقافات لليبرالية، والأزمة المزعومة المتمثلة بمشكلة وجود الأقليات المسلمة في أوروبا، ثم أقدم في القسم الثاني إطاراً مفاهيمياً يخص معاملة الأقليات المسلمة (ولأكون صريحاً؛ سأركز في حديثي على الأقليات العربية تحديداً)، وأعتقد أنّه من الناحية المعيارية Normative، هناك مصلحة متقاربة - لو افترضنا أننا ننقسم إلى فئتين من المراقبين؛ مراقب إسلامي وآخر غربي على التوالي- باحترام مستوىً أدنىً من الديمقراطية الليبرالية حين يتعلق الأمر بمشاكل التعددية الثقافية Multiculturalism، إذ يمكن للمراقبين الإسلاميين وأولئك الغربيين أن يلتقوا على هذا الخط الفكري نفسه.

وفي كل من الجزء الأخير من القسم الثاني والقسم الثالث، سأقدم فرضية تقول بإمكانية تأويل هذا المضمون المشترك بصفته «عقلاً عاماً». ولأكون أكثر دقة، أتخيل تصورين مختلفين للعقل العام، واحد ضعيف والآخر قوي، ويكون هذا التفريق مبنياً على طبيعة الإجماع على الديمقراطية الليبرالية في العالمين اللذين أتناولهما، أي العالم العربي والعالم الغربي، فكلما زاد قِدم واستقرار تقليد الديمقراطية الليبرالية واحترامها، زادت قوة قاعدة الإجماع على العقل العام، ففي الأنظمة السياسية للديمقراطيات الليبرالية الغربية، يمكن التوصل عادة إلى إجماع ذي أساس أقوى على العقل العام، وبالتالي التقدم بمطالبات ديمقراطية ليبرالية أقوى مقارنة بالأنظمة العربية.

وفي القسم الرابع سنتعرض لفكرة "الليبرالية متعددة الثقافات" بالتحليل والدفاع مقارنة مع "التعددية الثقافية الليبرالية" Liberal Multiculturalism. ولعل أهم محاولات الصلح بين التعددية الثقافية Multiculturalism والليبرالية Liber- alism كانت محاولة ويل كيمليكا Will Kymlicka، الذي أدعو منهجه هنا بـ"التعددية الثقافية الليبرالية" Liberal Multiculturalism (كيمليكا Kymlicka 1989، 1995)، وأحاول بعد ذلك استعراض ردود المناصرين لهذه الرؤية على بعض من أهم الانتقادات التي طالتها. وفي الخلاصة أبرهن وجود بعض الإشكاليات المتعلقة بالتعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism لغاية الآن، وأطرح نظرية بديلة لها أدعوها الليبرالية متعددة الثقافات -Multicul

tural Liberalism، حيث يكون التركيز الأكبر فيها طبعاً على لزوم أولوية الديمقراطية الليبرالية للتوصل إلى تعددية ثقافية معقولة. وتبدو هذه الخلاصة منسجمة مع ما قيل في القسم الثاني، وهو ارتباط أزمة التعددية الثقافية Multi-culturalism المزعومة في قسم كبير منها، بالعلاقة الصعبة التي تجمع العرب والغربيين، وبخاصة في أوروبا. لكن اهتمامهما المتبادل بجميع الأحوال -إذا ما أُحسن تحليله- لا يتعلق بالاختلاف الثقافي بحد ذاته، بل بنوع من خلل ديمقراطي ليبرالي يلاحظه كل منهما عند الآخر في البنى المؤسسية. ويمكن تعليل هذا الخلل بضعف الإجماع الأساسي على العقل العام، حين لا تكون التعددية الثقافية Multiculturalism مؤهلة بما يكفي؛ وهو عقل عام أقوى في العالم الغربي منه في العالم الإسلامي في الأحوال جميعها.

ثانياً: الأقليات الإسلامية

Islamic minorities

تشكل مسالة العقل العام Public Reason -كما سبق لي القول- أمراً جوهرياً من حيث التعايش بين الغربيين والإسلاميين، وسأحاول توضيح السبب عن طريق تناول هذه المشلكة العامة في إطار مسألة الأقليات الإسلامية. وفرضيتي هي أن مسألةً من هذا النوع مهمةٌ بشكل استثنائي من ناحية العلاقة الأعمّ بين الغربيين والإسلاميين من جهة، وبين الدين والسياسة والعقل العام Public Reason من جهة أخرى (وهو الموضوع الذي تم تناوله في الفصل السابق). وتتضح هذه الفرضية بما يكفي إذا ما تذكرنا أن واحدةً من المشاكل النموذجية في العلاقة بين الديمقراطيات الليبرالية الغربية والعالم العربي تكمن تحديداً في عجز هذا الأخير عن احترام حكم القانون Rule of Law حين يتعلق الأمر بمواطنين غير مسلمين في دول إسلامية أو بمسائل التعددية الدينية. ويعيد هذا الخلل الديمقراطي الليبرالي المؤكد إلى الأذهان مسألة الأقليات، وبشكل عام التاريخ المعقد المرتبط بالمواطَنة في العالم العربي-الإسلامي. زبدة القول هنا، أنّ كثيراً من المفكرين الإسلاميين يشككون في أن تتمكن أي سياسة أكثر ليبرالية تجاه الأقليات من إصلاح النظام العربي-الإسلامي من ناحية الديمقراطية الليبرالية، فهم يرون حقيقةً بأن أي حل مقترح لمسألة الأقليات لا بد أن يمرّ من خلال

مراجعة وضع المواطنة في إطار العالم الإسلامي.

قد يشترك عربي وغربي (أوروبي) في الاهتمام العام بالسلام والاحترام المتبادل، لكن الفرق بينهما ينشأ في إطار العقل العام. فقد ترسّخ، في رأيي، في العالم الأوروبي مع الوقت مفهومٌ قوي للعقل العام لم يترسخ بالطريقة ذاتها في العالم العربي-الإسلامي. أتصور بذلك أنّ هناك مفهومين مختلفين للعقل العام، الأول ضعيف والثاني قوي. ويرتكز هذا الفرق إلى طبيعة الإجماع على الديمقراطية الليبرالية في العالمين الذين أشير إليهما، أي العالم العربي والعالم الغربي. ففي كلتا الحالتين يتطلع العقل العام Public Reason إلى توحيد المواطنين المنقسمين بين عقائد شمولية Comprehensive Doctrines مختلفة في تلك المجالات المحدودة، التي تُناقَش فيها قضايا عامة أساسية فقط. ووفقاً لما أراه، فيمكن لهذا الدور التوحيدي أن يكون مضاعفاً اعتماداً على عدد قواعد اللعبة الديمقراطية الليبرالية التي يُفترض أن يشترك فيها المواطنون. فكلما تعمق واستقر احترام الديمقراطية الليبرالية، قَوِيَ أساس الإجماع على العقل العام. ويوضح هذا سبب وجود الفروقات عند المقارنة بين الدول الغربية وتلك العربية.

سأذكر على وجه التحديد ثلاثة مستويات من الديمقراطية الليبرالية؛ أولاً: مفهوم متواضع جداً من الديمقراطية الليبرالية، ثانياً: ديمقراطية ليبرالية من النوع الغربي، ثالثاً: التعددية. ومن المفترض أن العرب والغربيين تجمعهم مصلحة مشتركة في شروط الإجماع المتداخل Overlapping Consensus للحفاظ على المستوى الأول، في حين يدافع الغربيون عن المستوى الثاني حين يناقشون الشؤون الداخلية التي يمكن فيها للعقل العام الأساسي أن يكون أقوى، أما المستوى الثالث وهو التعددية فيعتمد على المستويين الأول والثاني.

يبدو أن الأزمة الأخيرة التي تتعرض لها التعددية الثقافية -Multicultural ism في أوروبا تعتمد على حقيقة أنها تخاطر بإضعاف حصانة هذه المستويات الثلاثة لليبرالية الديمقراطية، ولنقولها مباشرة دون أي تمهيد فكثيرون من العرب لا يعتقدون بإمكانية مجرد حتى الحديث عن التعددية الثقافية Multiculturalism (بمعنى منح حقوق الأقليات) إلا بعد الوصول إلى المستوى الأول من الديمقراطية الليبرالية في ديارهم، وحتى ذلك التقارب الضعيف نسبياً حول العقل العام Public Reason يبدو أمراً إشكالياً لأولئك الذين يعيشون في ظروف غالباً ما تنتفي فيها المواطَنة الديمقراطية الليبرالية، فالعقل العام Public Reason موجود للدفاع

عن التعددية، والتعددية تتعارض إلى حد ما مع الرؤية الجماعية Collectivist للأمة الإسلامية. أما الغربيون فيخشون من أن تتسبب تلبيةُ الكثير من مطالب الأقليات والتعددية الثقافية Multiculturalism –خصوصاً الأقليات العربية التي تعيش في الغرب والتي تحتكم لعقائد شمولية Comprehensive Doctrines إسلامية– بتعريض مستواهم الثاني من الديمقراطية الليبرالية للخطر، مما يعني أن إجماعهم القوي على العقل العام Public Reason قد يكون في خطر. ويرى هذا التوجه أن الثقافة السياسية الإسلامية، نظراً لكونها في كثير من الأحيان متأخرة كثيراً عن الحداثة، لا تسمح بتشكُّل ثقافة عامة قوية. ولهذا يرى الكثير من الغربيين بأن نقاط التوازن السابقة، كالتعددية الثقافية Multiculturalism، لم تعد في نهاية المطاف توفر الحصانة المناسبة تجاه هذه المخاطر المنظورة على نطاق واسع.

ولعلي غير مضطر أن أذكر هنا، بأن طرحي في هذا المقام لا يسعى أن يكون حيادياً ثقافياً وسياسياً من زاوية عالمية، بل على العكس، فإن طرحي كله مبني على مفردات الليبرالية الفلسفية الغربية، وقبل التأكيد على وجهة النظر القائلة إن الغرب يقدم النموذج الذي يُفترض أنه مقبول من قبل الآخرين. فلا بد أولاً من النظر في خاصيتين اثنتين يتميز بهما طرحي؛ حيث أقوم في المقام الأول بتقسيم العالم إلى قسمين؛ أوروبا الديمقراطية الليبرالية، والعالم العربي الذي يُفترض بأنه أقلّ ديمقراطية ليبرالية. وفي هذا السياق أزعم أنّ وجود حد أدنى من الديمقراطية الليبرالية يصب في إطار المصلحة العامة لكلا الطرفين، ثم تأتي المقارنة لاحقاً، حيث يتم الحفاظ في أوروبا الأكثر ديمقراطية ليبرالية على مستوىً أقوىً من العقل العام، وعليه فإذا انتهك الأفراد أو الجماعات الديمقراطية الليبرالية قوانين الديمقراطية الليبرالية الدنيا، فهم مسؤولون عن خرق النظام العالمي سواء في أوروبا أم في العالم العربي. أما خرق مفهوم قوي للديمقراطية الليبرالية والعقل العام Public Reason فلا يكون إلا في أوروبا (والغرب)، وفي المقام الثاني تتزامن نقطة انطلاقي مع أزمة التعددية الثقافية Multiculturalism في أوروبا تحديداً. إذا لم يرتبط هذا التراجع [الأزمة] (فيرتوفيك Vertovec وويسندروف Wes-sendorf، 2010) حصراً بقضايا عملية كالبطالة المتزايدة، فسيكون للعوامل الأيديولوجية دورٌ ما. وإذا أردنا الحديث عن هذه العوامل الأيديولوجية، فأعتقد أن الخوف من التهديد الذي يحيق بالعقل العام Public Reason من قبل الأقليات

المرتبطة بالإسلام بشكل أو بآخر هو مظهر شعبي وذو أهمية كبيرة في المناخ العام السائد المناهض للتعددية الثقافية، وإذا ثبتت صحة هذا الأمر، كما أعتقد، فإن محاولة فرض بعض الشروط الديمقراطية الليبرالية لتسرية هذا الخوف مهمةٌ دداً لصد تلك الموجة المتصاعدة من معارضة التعددية الثقافية Multicultur-alism، وهذا يعني على المدى الطويل، بأنّ فرض بعض الشروط الليبرالية على الأقليات سيصبُّ في مصلحتها هي أيضاً.

ثالثاً: العالم العربي والديمقراطية الليبرالية: العقل العام والأقليات

The Arab World and Liberal Democracy: Public Reason and Minorities

يمكن تناول مشكلة العلاقات بين الغرب والعالم العربي من وجهات نظر مختلفة، أما بحث إمكانية وسبب التصدي بشكل ملائم لوجهات النظر هذه -التي تعكس أوضاعاً مختلفة- فهي قضية أخرى، وعلى أية حال وقبل التعرض لهذه القضية بالتحليل، فلا بد أولاً من تحديد وجهات النظر المختلفة هذه بوضوح، مع الأخذ بعين الاعتبار أنني أقدم طرحاً ثنائياً. وأغلب الظن أنّ وجهات النظر هذه هي الآتية:

1. رؤية مراقب غربي لأقلية عربية داخل دولة غربية ديمقراطية ليبرالية؛
2. رؤية مراقب عربي لأقلية عربية داخل دولة غربية ديمقراطية ليبرالية؛
3. رؤية مراقب غربي لأقلية عربية داخل دولة عربية؛
4. رؤية مراقب عربي لأقلية عربية داخل دولة عربية؛
5. رؤية مراقب غربي لأقلية غير عربية داخل دولة عربية؛
6. رؤية مراقب عربي لأقلية غير عربية داخل دولة عربية.

ولتبسيط الأمور فقد تجنبت الحديث عن احتمالات تتجاوز ثنائية المراقب الغربي ونظيره العربي؛ فقد اعتبرت بأن المسلمين العرب عينة اختبار test-case متفادياً تناول مراقبٍ مسلمٍ عمومي. لذلك لم آخذ بعين الاعتبار وجهات نظر مهمة كوجهات نظر المسلمين الآسيويين على سبيل المثال. وللتبسيط أكثر، فقد

افترضت أن المراقبين العرب جميهم مسلمون (أو على الأقل متأثرون على نحو عميق بمذهب إسلامي عام)، وبأن المراقبين الغربيين جميعهم غيرُ مسلمين. إضافة إلى ذلك، وعلى نحو يفتقر للعقلانية أكثر، فلم آخذ بالحسبان الفرق بين السنة والشيعة، والمذهب العربي الإسلامي الذي أتناوله هنا هو عبارة عن صورة عامة ومبهمة لخلفية ثقافية إسلامية، ولا بد أخيراً من التأكيد على أن الدول الغربية الواردة في قائمة النقاط المذكورة آنفاً هي دول ديمقراطية ليبرالية، ولا يقصد بهذا القول بأن جميع الدول الغربية ديمقراطية ليبرالية، وبأن جميع الدول العربية ليست كذلك، بل الهدف من هذا هو التبسيط، بُغية تقليص عدد الاحتمالات الممكنة.

إذا ما أخذنا جميع هذه الافتراضات بعين الاعتبار، فيُمكننا تقسيم المشهد إلى قسمين؛ ما يحدث في الغرب الديمقراطي الليبرالي، أي في أوروبا في هذه الحالة (التي هي محور حديثي)، وما يحدث في العالم العربي (وهو ما لم أتناوله بالنقاش إلا ما ندر). فإني أتناول دائماً الأقليات وفقاً لهذه الثنائية، ولا شك بأن هذا التقسيم مثير للجدل؛ فالسؤال المطروح هنا حقيقةً، كيف يصحّ الافتراض –حتى مع التسليم بأن الناس لا يكترثون للتصنيفات القومية أو الدينية للأقليات– بأنه لا يوجد فرق بين مراقب عربي وآخر غربي؟ لذلك وكي نقبل بهذا كله، علينا أن نبذل جهداً tour de force استثنائياً. أي بعبارة أخرى، يمكن لهذا التشابه في وجهات النظر أن يؤخذ على محمل الجد فقط إذا قُدّمت فرضيات قوية على تشابه الجانب المعياري Normative للمنهج.

يجوز القول من الناحية المعيارية Normative إن الديمقراطية الليبرالية تقدم مكانةً متميزةً نجد أنفسنا مدعوّين لقبولها عالمياً، لكن من المعروف طبعاً، أنه لا يوجد نموذج واحد بل نماذج كثيرة للديمقراطية الليبرالية، وأنّ الكثيرين يتبنون منها ما يختلف عن النموذج التقليدي الغربي. ومع ذلك، يمكننا، من ناحية معيارية، أن نجعل مناهجنا التعددية تدور حول محور ثابت يتمثل باعتماد مسبق لنموذج مثالي للديمقراطية الليبرالية، وبعبارة أخرى، يبدو أن وجود نسخة عامة من الديمقراطية الليبرالية يمثل شرطاً مسبقاً للتعددية Pluralism، وبالتالي للتعددية الثقافية Multiculturalism. ويكون نموذج الديمقراطية الليبرالية المقبول للجميع هذا بالطبع في حده الأدنى. وأقصد بالقبول العالمي للديمقراطية الليبرالية مجرد اتفاق عام على حقيقة أننا نفضّل مجتمعاً تُحترم فيه بعض الحقوق الإنسانية الأساسية، وتُتبع فيه بعض إجراءات التشاور .

إن سلّمنا بالأولوية المعيارية Normative للديمقراطية الليبرالية بحدها الأدنى هذا، فسنحظى بوجهة نظر مميزة في مفهومنا للتعددية. ولصياغة الأمر بلغة اولز؛ سنكون قادرين على التسامح مع وجود حدود على مقبولية Accept-ability التعددية، ومع فكرة أن هذه الحدود توجهها شرعية مسبقة نابعة من إطار ديمقراطي ليبرالي مشترك (ماقّيتونيه Maffettone 2010أ). وحسب ما أرى، فإن فرضية الشرعية المسبقة هذه تتيح إمكانية تعايش تبريرات مختلفة داخلها. تتخص هذه التبريرات «العقائد الشمولية المعقولة» Reasonable Compre-hensive Doctrines فقط، وتتحقق المعقولية المطلوبة للعقيدة الشمولية بقبول جميع الأفراد المنتمين إليها الناحيةَ المعيارية Normative للديمقراطية الليبرالية (ولو كان ذلك بشكل جزئي ومحدود). وجرياً على استخدام مصطلحات راولز؛ يصبح من الممكن في هذه الظروف اندماج مختلف التوجهات الفكرية على أساس إجماع متداخل، حيث يمكن لأفراد بمعتقدات مختلفة ناشئة عن رؤى مختلفة للعالم أن يلتقوا مع ذلك على الشروط السياسية المسبقة القليلة المتعلقة بالديمقراطية الليبرالية.

وينطوي إجماع عالمي من هذا النوع على بنية أساسية كالبنية الأساسية للدولة القومية الديمقراطية الليبرالية. والسؤال هنا كيف يمكن سحب الإجماع المتداخل Overlapping Consensus خارج هذا الإطار مع الانتقال أيضاً من المعنى الأصلي لتعبير "الإجماع المتداخل Overlapping Consensus" إلى معناه الثقافي الجديد الذي نتناوله في هذا المقام؟ فما يشغلنا في نهاية الأمر هو إمكانية تقارب ومعقولية وجهتي نظر مختلفتين؛ وجهة النظر الغربية وتلك العربية. لا شك بأن الإجماع المتداخل Overlapping Consensus الأصلي يتعلق باتفاق مابعد دستوري Post-constitutional أقل غموضاً بكثير حيال الأسباب التي تجعل من الممكن قبول سلطة الدولة -في دولة ليبرالية ديمقراطية- حتى عند وجود خلاف على الأسباب التي تقف وراء هذه السلطة. ومن هنا، ثمة حاجة لخطوة إضافية تجاه التقارب الممكن والمعقول بين وجهتي نظر العرب والغربيين بشأن الأقليات، قبل المضي قُدماً في بحث الكيفية التي يمكن لوجهة النظر المشتركة هذه أن تبني أساساً لمعاينة حالات الأقليات في الغرب وفي العالم العربي.

ويمكن لهذه الخطوة الإضافية أن تتحقق بفضل أداة كانطية يعرّفها راولز بالـ

«التخمين» Conjecture (مارش 2009 March). ففي نظرية العقل العام Public Reason لراولز، يمثل التخمين Conjecture إحدى الطرق التي يمكن بواسطتها التوسل بالعقائد الشمولية Comprehensive Doctrines دون انتهاك حدود العقل العام Public Reason (أما الطريقتين الأخريين فهما «الإعلان» Declaration، و«الإقرار المتبادل بين أتباع العقائد الشمولية المختلفة»). في حالة التخمين Conjecture «نحن نحاجج على أساس ما نعتقد، أو ما نفترض، بأنها العقائد الأساسية الدينية أو غير الدينية للآخرين، ونحاول أن نظهر لهم بأن أياً كان ما يعتقدونه في هذا الشأن، فبإمكانها [أي العقائد] مع ذلك الاتفاق على مفهوم سياسي معقول، يصلح أساساً لعقول عامة» (راولز Rawls 2001، ص207)[10].

حين نقوم بالتخمين Conjecture، فنحن نضع أنفسنا مكان الآخرين في محاولة منا كي نظهر كيف تلبي طروحاتهم متطلبات العقل العام، وكيف تكون متوافقة مع مفهوم سياسي لليبرالية. وهناك حاجة لهذه الخطوة لأن من المسلّم به نشأة كلٍ من المراقب العربي والمراقب الغربي في خلفية ثقافية مختلفة. يقدم المنهج المعياري Normative بصورته هذه سبباً يمهّد لتقاسم جميع المشاركين في هذا الحوار النموذجي مصلحةً مشتركة في الديمقراطية الليبرالية، ويلغي هذا الأساس للسياسي المشترك كثيراً من الفروقات التي تظهر في الخلفية الثقافية Back-ground Culture ويتيح إجماعاً متداخلاً محدوداً، ولهذا السبب بمقدورنا أن نتخيل إمكانية أن يجد عربي وغربي نقطة التقاء مشتركة، وأن يفرضا القيود على فروقات الخلفية الثقافية Background Culture التي تميز كلاً منهما حين يتعلق الأمر بالمسائل السياسية.

وتتمثل الخطوة اللاحقة بافتراض أنّ مفهوماً أدنىً من الديمقراطية الليبرالية يشكل جزءاً من الثقافة السياسية المشتركة، وبهذا أتصور وجود نوع من فصل المهام، حيث يشترك كلا المراقبين العربي والغربي في مفهوم أدنى للديمقراطية الليبرالية، في حين يكونان منقسميْن من حيث العقيدة العامة الشمولية لكل منهما. وعلى هذا

10 يقتبس المؤلف من النسخة الإيطالية من الكتاب. ونحن نضع بين أيديكم هنا النص بالنسخةالإنجليزية

We argue from what we believe, or conjecture, are other people›s basic doctrines, religious or secular, and try to show them that, despite what they might think, they can still endorse a reasonable political conception that can provide a basis for public reasons. (Rawls J., 1999, 155-6)

الأساس يمكن تصور بعض الحقوق الأساسية التي يود كلا المراقبين لو تُحترم في كافة الظروف التي تمرّ بها التعددية الثقافية Multiculturalism، وهذا يعني أن هذه الحقوق تُفهم بصفتها قيوداً سابقة للسياسات التي يحق للدول العربية أو الغربية تنفيذها. وينطوي تناول موضوع الأقليات على أن يلتزم كلا المراقبين، العربي والغربي، بأن يقبلا وبرحابة صدر عند التعامل مع الأقليات تلك الطرق التي تحترم الحقوق الأساسية، والتي تفضل الإجراءات التشاورية.

وينتهي هذا التشابه عند هذا الحد. ففي الحقيقة ووفقاً لفرضيتي الشخصية، فإن الدول الغربية أقوى من حيث الديمقراطية الليبرالية. وينطوي هذا على وجود مطالبة بحماية الحقوق الليبرالية في محيط غربي أقوى منها في محيط عربي، وأؤكد هنا أن من الطبيعي مناقشة هاتين المسألتين بشكل منفصل، أخذاً بعين الاعتبار مفهوم الحد الأدنى للديمقراطية الليبرالية المشتركة بين كلا المراقبين. ولا تتعلق الطريقة التي يمكننا بها فصل هذين المحيطين بشكل الإجماع المتداخل Overlapping Consensus، بل بالمضمون الذي يكون عليه هذا الإجماع. ويمكن تعريف مثل هذا المضمون بمفردات العقل العام Public Reason بالمعنى الراولزي الذي سبق توضيحه.

بالإضافة إلى ذلك، ثمة طريقتان مختلفتان لتعريف العقل العام، وفي كلتا الحالتين يكون دور العقل العام Public Reason متشابهاً؛ حيث إن الهدف من العقل العام Public Reason دائماً هو الحفاظ على وحدة المواطنين على المسائل الأساسية للعدالة في جوٍ من التعددية، ويمثل العقل العام Public Reason بمعناه هذا فضيلة من فضائل المواطَنة الديمقراطية الليبرالية دائماً، تظهر حين يكون التنوع على قدم وساق. ويرتدّ أصل الطريقتين في تعريف العقل العام Public Reason إلى هذه الوظيفة العامة. يعتمد العقل العام Public Reason في تعريفه الأول الأكثر قوة على وجهة نظر قوية تنطلق منها أسس تقييم المسائل الجدلية المتعلقة بالعدالة الأساسية. أما في تعريفه الثاني الأقل قوة فيعتمد العقل العام Public Reason على محض التقارب بين وجهات النظر المختلفة. ومن منظور تاريخي وتفسيري، يمكن القول بأن الدول ذات التقليد الديمقراطي الليبرالي العريق والموحَّد، تميل لتبني التعريف الأقوى للعقل العام، وتنحى الدول الأخرى نحو التعريف الأضعف.

ويتمثل الاستنتاج المباشر لهذه الطريقة بالتفكير أن الدول الغربية تتبنى المعنى الأقوى للعقل العام غالباً، في حين تميل الدول العربية لتبني معناه الأضعف. ولفهم جوانب التشابه والاختلاف بين هذين السياقين، يمكننا أن نستحضر التشبيه التالي: فلنتخيل جداراً في متحف، وقد عُلّق على هذا الجدار إطارٌ لا يتسع إلا للوحة واحدة فقط في المرة الواحدة. ولنتخيل أننا أمام مستويات ثلاثة: المستوى الأول يمثله الجدار، والمستوى الثاني يمثله الإطار، والثالث تمثله اللوحة. يقابل المستوى الأول الفضاء المفاهيمي العام للديمقراطية الليبرالية في حدها الأدنى. وفي هذا المستوى لا قيمة إلا لبعض الحقوق الأساسية وبعض الإجراءات التشاورية المبهمة. أما في المستوى الثاني فيكون تطبيق الحقوق والديمقراطية مختلفاً وموجهاً حسب التقليد الديمقراطي الليبرالي الغربي. وفي النهاية يقدم المستوى الثالث فضاءً مفاهيمياً لحقيقة التعددية الثقافية Multiculturalism؛ حيث يُفترض أن كثيراً من اللوحات المختلفة تتعاقب على الإطار نفسه المعلق على جدار المتحف. وتمثل هذه المستويات الثلاثة مجتمعة الفضاء المفاهيمي للتعددية في الديمقراطية الليبرالية. ولنفرض أن المراقب العربي والمراقب الغربي على السواء يشتركان في المستوى الأول، أو بعبارة أخرى يشتركان في ثقافة سياسية تتواجد فيها -من ناحية معيارية- الحقوق الأساسية ومفهومٌ أدنىً من الديمقراطية. وفي هذا المستوى يجوز لكليهما تبنّي المفهوم الأضعف للعقل العام. وعلى أية حال، ينتهي هذا التشابه عند المستوى الثاني، حيث توفر الخلفية Background المؤسسية للديمقراطية الليبرالية بنية توحيدية ليست موجودة في العالم العربي المعاصر. وتتزامن هذه البنية التوحيدية مع تبني شكلٍ أقوى للعقل العام. أما حين يصل بنا الأمر إلى المستوى الثالث، فيسعنا أن نتخيل بأن اللوحات المنفردة تمثل القضايا الثقافية المختلفة.

بعيداً عن هذا التشبيه، فهذا يعني أنه عند التصدي للطريقة التي يجب أن تُعامل بها الأقليات، يمكننا أن نخمن Conjecture سلوكاً مشابهاً من قبل كلا المراقبين فيما يتعلق باحترام الحقوق الأساسية ومفهوم أدنى للديمقراطية الليبرالية (في المستوى الأول الذي سبق ذكره). ويقابل هذا المستوى قبول مفهوم أدنى للعقل العام مبني على محض التقارب بين وجهات النظر المختلفة. وفي الأحوال جميعها، يمكننا التقدم بمطالبات ديمقراطية ليبرالية أكثر قوة بما ينسجم مع مفهوم أقوى للعقل العام (المستوى الثاني) حين نناقش المسألة ذاتها في محيط ديمقراطية

ليبرالية غربية. أما المطالبات الأقل قوة من منظور الديمقراطية الليبرالية فيمكن التقدم بها إن كنا نتناول الأقليات في محيط عربي.

ومن الطبيعي أن يتساءل المرء عن العواقب الممكنة لمثل هذا النظام الازدواجي، وتجدر الملاحظة هنا بأن الازدواجية التي تصورتها شاملةٌ. فمن المفروض أن تشارك المجتمعات الغربية –ولو بأشكال مختلفة– في المستويين الأول والثاني من الحماية، وأنّ المجتمعات العربية (المسلمة) تشارك في المستوى الأول فقط. وحين لا تشارك هذه المجتمعات ولا حتى في المستوى الأول، نكون أمام مجتمعات "على الطرف النقيض للعدالة"، ولا تؤخذ مشاكل الأقليات بعين الاعتبار إطلاقاً. ولنفرض جزافاً بأن المجتمعات العربية تشارك في المستوى الأول، ففيمَ يتمثل الفرق الرئيسي بينها وبين المجتمعات الغربية؟

وأعتقد أن الفرق الرئيسي يتمثل في حقيقة أن كلا المجتمعين يتشاركان أساساً معيارياً ضيقاً، يتمثل في مضمون حقوق الإنسان الأساسية. أمّا في المجتمعات الغربية فنطالب بالمزيد، ولو حظي هذا الفرق بالقبول فسيكون ذا أهمية بالغة. إن الأساس المعياري Normative الأدنى القائم على حقوق الإنسان –والذي هو، كما نتصوره هنا، من مصلحة المجتمعات العربية– هو مسألةُ شرعيةٍ دولية، فأي خرق للتشريعات الرئيسية لهذا الأساس المعياري Normative ليس شأناً داخلياً للدول، بل أمر يحيطه المجتمع الدولي International Community ببالغ الاهتمام، ويتعامل معه بأساليب يتم تحديدها حسب كلٍ حالة على حدة. وفي المقابل، فإن القاعدة الفضفاضة للحقوق الغربية عادةً ما تُدافع عنها الدول صصفتها ممثلة عن مواطنيها. ووفقاً لما أراه، تنبع أزمة التعددية الثقافية Multi–culturalism في الغرب من خوف السكان المقيمين من أن يخرق المهاجرون (لا سيما المسلمون منهم) منظومة الحقوق المتطورة لديهم المرتبطة بمفهوم قوي للعقل العام. وفي هذا المقام يجدر القول بأن الطريقة التي أفهم فيها الصراع بين احترام التعددية والخوف من المخاطر الناجمة عن هذا الاحترام في الغرب هي طريقة قائمة في قسمها الأكبر على نظرية الألعاب Game Theory. يمكننا أن نتخيل وضعاً من نوع واحدة بواحدة tit for tat تكون فيه المجتمعات الغربية مستعدة للقبول بالتعددية للمهاجرين، فقط إن كان هؤلاء مستعدين بدورهم لقبول قواعد السلوك الأساسية الليبرالية. ونتيجة لذلك، تقدم الدول لممثلي المهاجرين عرضاً يضمن بعض حقوقهم، بشرط أن يحترم هؤلاء أولاً بعضاً من شروط الكفاية

المتعلقة بقواعد اللعبة التي تضعها المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الغربية. وتبسط هذه الاستراتيجية الفرق الرئيسي بين التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism، والليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism. فكما سنرى، فالتعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism مستعدة، كخطوة أولى، لمنح حقوقٍ للأقليات على أمل أن تتأقلم هذه الأقليات لاحقاً. أما الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism، فتنطوي على أن تفاوض الدولة باسم مواطنيها على ألا يحصل المهاجرون على بعض الحقوق ما لم يلتزموا أولاً باحترام العقل العام.

من الملاحظ أن النقاش المعروض لغاية الآن، يتناول قبل كل شيء وفي المقام الأكبر الوضع في العالم الغربي، ولهذا السبب تحديداً لا يمكن أن ينطبق في سياقات تاريخية-مؤسسية مختلفة ليست مستمدةً من الليبرالية ولا ترغب أن تُستمدّ منها. بعبارة أخرى، إذا كان العقل العام Public Reason بطريقة راولز مرتبطاً ببنية الليبرالية الغربية، فإن "تطبيقه" خارج إطار هذه البنية ليس له أي معنى على الإطلاق، وأعتقد أن عبارة شرطية من هذا النوع صحيحة إلى حد ما، كما سبق ولوحظ مثلاً في كتابات كثير من المؤلفين غير الغربيين، سواء أكانوا مسلمين أم هنوداً. وعلى الرغم من ذلك يبدو لي -نظراً لاختلافات السياق والتقاليد- أنه لا بد من الأخذ ببالغ الأهمية ما قيل آنفاً من أن هناك طريقتين أو صورتين لليبرالية، وبأن واحدة منهما في مصلحة الجميع وليس في مصلحة الغربيين وحدهم. فالحقوق الأساسية للأفراد، والتسامح النسبي الديني والثقافي بشكل عام، تمثل مصلحة عامةً للبشرية جمعاء، في حين أن بناء نظام ديمقراطي ليبرالي مثلاً على شاكلة نظام ويستمنستر Westminster، ليس قابلاً للتصدير في كل مكان. وتجد هذه الحقيقة ما يقابلها نظرياً، لأن هناك نوعين من الليبرالية، نوع شمولي والآخر أساسي وفي حده الأدنى؛ حيث يشكل الثاني اهتماماً عالمياً بعكس الأول.

رابعاً: نحو ليبرالية متعددة الثقافات

Towards Multicultural Liberalism

أ. من التعددية الثقافية الليبرالية إلى الليبرالية متعددة الثقافات

From Liberal Multiculturalism to Multicultural Liberalism

سأبين في هذا القسم أن المصالحة التقليدية بين الطروحات الليبرالية وطروحات التعددية الثقافية Multiculturalism لا تنفع، وهي مصالحة تتخذ شكل التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism. فمن جهة تبدو التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism عاجزة تحديداً عن تذليل مخاوف الغربيين من الانجراف بعيداً عن المستوى الثاني للديمقراطية الليبرالية لبلادهم -وبالتالي عن مفهومهم القوي للعقل العام- في مواجهة الأقليات المسلمة ذات الوزن. ومن جهة أخرى، وحتى في البلاد العربية، فوجود مواطَنة ديمقراطية ليبرالية منسجمة مع المستوى الأول الذي سبق ذكره -واللازم للحفاظ على مفهوم أدنىً للعقل للعام- يبدو في نظر الكثيرين متطلباً ضرورياً لقبول التعددية الثقافية -Multiculturalism. وعلى هذا الأساس، أقترح ليبرالية متعددة الثقافات -Multicultural Liberalism بصفتها منهجية قادرة على التكيف بشكل أفضل مع هذه الاحتياجات. ولإعادة صياغة هذا الطرح بمفردات العقل العام، يجوز القول بأنه يمكن لتحدي التعددية الثقافية Multiculturalism أن يتكرّر في الغرب -وفي أوروبا فرعاً- تحدياً لصورة أقوى للعقل العام. فالبلدان الغربية قلقة من تحدي التعددية الثقافية Multiculturalism، لأن الاختلافات التي يُدخِلها هذا التحدي إلى المجتمع قد تكون أخطر من أن تسمح بالحفاظ على استمرارية مفهوم قوي للعقل العام الذي عادة ما يتبناه التوطين Citizenizations. فالتعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism لا تقدم الإجابة الشافية عن مثل هذا الخطر المنظور، بعكس الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism.

ليس من الصعب فهم الحجج المؤيدة لليبرالية متعددة الثقافات، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار حالة المهاجرين المسلمين نحو الغرب وأوروبا على وجه الخصوص، وأقوم هنا بترجمة العقل العام Public Reason في ضوء رؤية راولز لليبرالية السياسية، ولا تنصّ هذه الرؤية على أنه لا يجوز للدولة أن تفرض نمطاً للحياة الكريمة مأخوذاً من عقيدة شمولية Comprehensive Doctrine ما وحسب،

بل على أنه لا يجوز للناس أيضاً -أفراداً كانوا أم جماعات- إلزام الآخرين بالتصرف وفقاً لمفهوم معين للحياة الكريمة، ويُعنى هذا الشرط، كما هو واضح، على وجه الخصوص بتلك الأقليات التي يكون للانتماء إليها عواقبُ تتضمن عادة الالتزام الإجباري بعقيدة شمولية Comprehensive Doctrine ما. وليس من المفاجئ أن يحصر كثير من الليبراليين هذه الأقليات بالأقليات المسلمة تحديداً، ولا يتورّع الليبراليون الكلاسيكيون عن تفسير ما يحق وما لا يحق لهذه الأقليات القيام به في بيئة غربية ديمقراطية ليبرالية. ومن ذلك على سبيل المثال، أن عليهم ضمان حرية العبادة لجميع الأعضاء، وتربية أطفالهم على التعددية، كما لا يجوز لهم معاقبة أعضائهم بشكل قاس أو غير مألوف، أو التسبب لهم بالأذى (باتباع ممارسات، كبتر الأعضاء التناسلية)، ولا يحق لهم كذلك التمييز بين الجنسين وهكذا دواليك (انظر مارش 2009، ص 97 ss).

وبطبيعة الحال، إذا كان من السهل على الليبراليين الكلاسيكيين أن يقبلوا بهذه الشروط، فعلى الأغلب أنه لن يكون كذلك بالنسبة لأعضاء الأقليات المسلمة (مارش March، 2009)، بل قد يشعرون بالإهانة من فرض رؤية تجبرهم على احترام قواعد لعبة ليسوا مشاركين فيها. ويمكن لليبراليين الكلاسيكيين أنفسهم أن يدركوا المشكلة الماثلة هنا؛ فالعقل العام، في نهاية المطاف، يتيح للأشخاص قدراً أكبر من الاستقلالية والحكم الذاتي وليس العكس. كما ينطبق هذا الوضع الصعب على المواطنين والمقيمين المسلمين في الدول الغربية. لكنّ الليبراليين الكلاسيكيين يخشون من أنه إذا سُمح بقدر كبير من الاستقلالية والحكم الذاتي لأعضاء الأقليات الثقافية -وبخاصة المسلمين منهم-، فقد يشكلون خطراً على أساس النظام الديمقراطي الليبرالي الذي يشكله العقل العام. ويمكننا عند هذا الحد أن نتخيل نوعاً من المساومة يريد فيها المواطنون الليبراليون في الدول الغربية أن يطمئنوا بألا تُستخدم الحريات الأساسية لأنظمتهم السياسية من قبل الأقليات الثقافية، وبخاصة المسلمين، لتحقيق استراتيجيات وأنماط سلوكية غير ليبرالية. وتخشى الأغلبيات الليبرالية في الغرب، بوجه خاص داخل الإطار النظري الذي قدمته، عندما تجد نفسها في مواجهة مع الأقليات المسلمة، أن تعرّض المفهوم القوي للعقل العام للخطر، وهو الواقع في صميم نظامها الديمقراطي الليبرالي. ويأتي الخلاف بين الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism والتعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism على هذه المسألة؛

حيث تتطلب الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism قبولاً أكثر إلزاماً للإطار النظري الليبرالي قبل شمول اختلافات الأقليات داخل المجتمع، وأعني بالقبول الأكثر إلزاماً هنا قبول الأقليات الثقافية بمفهوم قوي للعقل العام.

ب. استراتيجية المصالحة

Reconciliation Strategy

ممة تعارض قوي بين "الليبرالية" Liberalism و"التعددية الثقافية" Multi-culturalism. وتحاول استراتيجيات المصالحةReconciliation ، التي يُنظر لها من هذه الزاوية، أن تجعل التعددية الثقافية Multiculturalism تتوافق مع الليبرالية، ولعل أكثر الرؤى الليبرالية للتعددية الثقافية شهرة هي رؤية ويل كيمليكا Will Kymlicka (كيمليكا Kymlicka 2007، لا بل وتيلر أيضاً Taylor 1994أ). وتنطوي التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism على التزام الدول ليس بضمان الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية التقليدية وحسب، بل والإقرار بهوية الجماعات القومية-الثقافية وتطلعاتها (كيمليكا Kymlicka 2007، ص 61). وتستند منهجية المصالحة هذه إلى فكرة الإقرار. وإذا أتيت على ذكر "التعددية الثقافية الليبرالية"Liberal Multiculturalism في هذا الفصل، فإني أقصد بها رؤية كيمليكا Kymlicka على وجه التحديد.

بصورة عامة، تهدف المصالحة بين الليبرالية والتعددية الثقافية Multicul-turalism على شكل تعددية ثقافية ليبرالية Liberal Multiculturalism إلى مدّ جسر للتواصل بين الاستقلالية الذاتية للفرد والحقوق الجماعية. وتكمن الفكرة الرئيسية في مشروع المصالحة هذا في الإصرار على «سياق الاختيار» (غودين Goodin2006)؛ فوفقاً لهذه الرؤية فإن حرية الاختيار -التي تعد نقطة الانطلاق المشتركة لجميع الليبراليين- غير ممكنة بمعزل عن السياق، فحرية الاختيار و-بالتالي- إمكانية صياغة مفاهيم للحياة الكريمة ومراجعتها تتشكل بفعل المحيط milieu الذي يجد كلٌ منا نفسَه فيه بالضرورة، وحسب هذه الرؤية إذاً، لا يمكن الحصول على الاستقلالية التامة دون المرور بالسياق الثقافي الأصلي.

سوف أقسم فيما يلي مفهوم «سياق الاختيار» إلى قسمين؛ يتعلق القسم الأول بفكرة السياق وما يرتبط به من الرأي القائل بعدم وجود استقلالية دون سياق ثقافي

خاص بالشخص، أما القسم الآخر فيتعلق بفكرة الاختيار وما يرتبط بها من مفهوم المسؤولية. ويكون الفرق في الحالة الثانية -كما سنرى- بين الاختيار والظروف، حيث يمكن الإلقاء بالمسؤولية على الاختيارات فقط، ففي الإطار الداخلي لرؤية سياق الاختيار هذه لا يوجد اختيار حقيقي دون حياة مُستمدة من بيئة ثقافية مناسبة.

يصاحب رؤية سياق الاختيار غالباً حرمان الأقليات من خيار «أصيل»، أو مخاطرتها بشيء من هذا القبيل. وقد كانت هذه الجماعات تُقمع تاريخياً حين كانت تطالب بالخروج من حالة التهميش هذه. وترى التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism بأنه يجوز القول بأن حالة العنصرية هذه غير مقبولة، وبأن الموقف التقليدي المتمثل بـ«الإهمال الحميد» Benign Neglect من قبل الليبراليين ليس كافياً لحماية الأقليات الثقافية المهدَدة. ولهذا السبب نحتاج نظرية معيارية Normative تحمي الأقليات من المصادرة الثقافية؛ فبالحماية المباشرة للبيئة الثقافية للجماعات وبتبني رؤية سياق الاختيار، تؤكد التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism بأنها قادرة على توفير الحماية غير المباشرة، لا بل والاستقلالية بالمعنى الليبرالي التقليدي.

وعلى أية حال، تبدو التعددية الثقافية Multiculturalism غالباً وكأنها تهدد قدرتها على أخذ الليبرالية على محمل الجد. فهل تُفلح استراتيجية المصالحة التي تقترحها التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism في تفادي هذا الخطر؟ لقد تم تناول التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism من هذا المنظور بالنقد اللاذع. وقد تم تناولها من أربع توجهات مختلفة على وجه الخصوص؛ أولها "الليبرالية الرجعية" Reactionary Liberalism التي يقدمها مفكرون من أمثال باري (Barry 2001) وسارتوري (Sartori 2000)، والتي ترى بأن الليبرالية والتعددية الثقافية Multiculturalism تروجان لقيم غير متجانسة، وثانيها التعددية الثقافية للخوف Multiculturalism of Fear التي يقترحها جايكوب ليفي (Jacob T. Levy 2000)، والتي تنتقد التعددية الثقافية لليبرالية Liberal Multiculturalism باسم نوع من العواقبية السلبية Nega-tive Consequentialism (أولاً، تفادى الأخطار!)، وثالثها نظرية الديمقراطية الليبرالية اللاجوهرية (Anti-Essential Liberalism (AEL التي يدافع عنها مفكرون من أمثال فيليبس (Phillips 2007)، وفريجر (Frazer 2003)، وآبيا

Appiah (2005)، وبن حبيب (2002)، والتي ترى بأن التعددية الثقافية Multiculturalism تجسد النموذج الأمثل لكيفية حماية بعض ميزات الديمقراطية الليبرالية بشكل مغاير؛ ورابعها الفكر ما بعد الاستعماري Post-Colonial Thought (PCT) الذي يؤيده مفكرون من أمثال إدوارد سعيد وغوها Guha، ويرى الأخير بأن الليبرالية عاجزة بطبيعتها عن استيعاب خصائص التعددية الثقافية Multiculturalism، لأنها تتبع منطق القوة والفرض لتقييم الوضع، ومنه على سبيل المثال منطق الاستعماريين (ويليت Willett 1998، الجزء الرابع).

يرد كيمليكا Kymlicka على هذه الاعتراضات متبعاً استراتيجية مصالحة. ييث يميز بين عناصر مختلفة للتعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism والتعددية الثقافية Multiculturalism عموماً (كيمليكا Kymlicka 2002، ص 336). ويتّصِف المستوى الأول بتحوّلٍ جماعاتي؛ ففي هذه المرحلة لألأولى - التي سبقت عام 1989- يتزامن النقاش حول التعددية الثقافية Multiculturalism بقسم كبير منه مع السجال الفكري والأكاديمي بين الليبراليين والجماعاتيين Communitarians. فقد كان الليبراليون التقليديون، ومنهم دعاة الليبرالية الرجعية Reactionary Liberalism على وجه الخصوص، يرون في التعددية الثقافية Multiculturalism تهديداً محتملاً لاستقلالية الفرد، بعكس للجماعاتيين Communitarians اللذين كانوا يرون في التعددية الثقافية Multiculturalism إمكانية توفير الحماية للمجتمعات التي تهددها بعض أشكال لليبرالية التقليدية التي كانت تروج لفردانية متطرفة Extreme Individualism، أما المرحلة الثانية فقد تميزت بالتفريق بين الحجج المؤيدة للجماعاتية Communitarianism، وتلك المؤيدة للتعددية الثقافية Multiculturalism. وتكمن الفكرة الرئيسية في أنه في أغلب الأحيان لا يكون قصد الأقليات ترسيخ أنماط حياتية مغايرة تماماً (وأحياناً ما قبل حداثية كما في حالة طائفة الأميش Amish)، بقدر ما تقصد المطالبة بأن يتم دمجها في المجتمع الوطني National Society الذي تعيش فيه، وأن تُعامل باحترام وتقدير. فيرى كيمليكا Kymlicka أنّ المهاجرين على سبيل المثال يميلون للمطالبة باندماج معقول في المجتمع المُضيف أكثر منه للانعزال. وهكذا نجد أن في المرحلة الثانية هنالك مصالحة بين التعددية الثقافية والليبرالية تمرّ عبر تعزيز أكبر لفكرة سياق الاختيار، و-بشكل أعمّ- تقوم على قناعةٍ مفادها أنّ الاستقلالية الثقافية تمثل

مكوناً أساسياً مهماً للاستقلالية الفردية (انظر راز Raz 1994؛ ميلر Miller 1995). يُضاف إلى هذا، أنه ونظراً للتفريق بين الاختيارات والظروف، فإن التمييز القائم على أسباب لا علاقة لها بالاختيارات هو تمييز تعسفي من الناحية الأخلاقية، حيث إن النتيجة هي أن انتماء المرء لأقلية ثقافية ما هو ثمرة الظروف. ومع ذلك ثمة حالات يؤدي فيها الدفاع عن التعددية الثقافية Multiculturalism إلى تقليل مساحة الاستقلالية، إذ يمكن أن يشكل الدفاع عن حقوق الأقليات في هذه الحالات ضرراً على الاستقلالية الفردية. والنموذج الأمثل لهذه الحالات هي حالة المرأة في الأقليات المسلمة، ففي ضوء احتمال كهذا يُضطرّ دعاة التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism للتمييز على المستوى الداخلي لحقوق الأقليات بين الحقوق "الجيدة" وتلك "السيئة"، حيث تكون الأولى هي تلك التي تعزز الاستقلالية الفردية، في حين أن الثانية هي تلك التي قد تشكل خطراً عليها. ويميز كيمليكا Kymlicka نفسه بين مجموعة الحقوق "الجيدة" التي حمي الأقليات من الضغوطات الخارجية، ومن محاولات الإدماج Assimila-tion الممارسة من قبل المجتمعات الوطنية National Societies التي تعيش فيها تلك الأقليات، وبين تلك الحقوق التي قد تُؤجج حس المعارضة للدفاع عن الأقليات وقوى الجذب المركزي وقوى الانعزالية. وبهذا، فالهدف من التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism بصورتها هذه، هو دعم تلك الحقوق التي (1) تعزز المساواة في المعاملة بين جميع الثقافات؛ و(2) تحمي حرية الأفراد داخل هذه السياقات.

ولتحقيق هذا الهدف، يصوغ كيمليكا Kymlicka طرحه على النحو الآتي:

1. في التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism لا يجب أخذ جميع الخصوصيات الثقافية بعين الاعتبار.
2. يُنظر لحقوق الأقليات باعتبارها جزءاً من ثورة أوسع تتمحور حول توسيع قاعدة حقوق الإنسان وتطوير فكرة المواطَنة الديمقراطية على مقياس عالمي.
3. لا يجوز أن ينطوي الدفاع عن حقوق ليبرالية معينة للأقليات على رؤية جوهرية لمفهوم الثقافة والجماعات التي تنتمي إلى تلك الثقافة. بل على العكس، ينبغي على التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism أن تركز على القدرة على تكيّف الهويات الفردية وتحوّلها.

4. تعترف التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism بالحقوق الديمقراطية الليبرالية (فمثلاً لا بد أن تشتمل حقوق الأقليات على منع الزواج القسري أو ختان الإناث).

5. هناك شروط مسبقة ضرورية، ومنها شرط "عدم جعل العلاقة بين الدولة والأقليات مسألة أمنية" أو ما يعرف باللاأمننة Desecuritization واحترام حقوق الإنسان.

6. يتم دمج هذين المستويين من التعددية الثقافية Multiculturalism بمستوى ثالث أكثر تداخلاً يُستبدل فيه موقف الليبرالية التقليدي بـ"الإهمال الحميد" Benign Neglect تجاه الثقافات، برؤية تضع مسألة الانتماء الثقافي في مركز اهتمامها باعتبارها مشكلة احترام بحد ذاتها؟. ويضطلع هذا التفريق بدور مهم فيما يخص سياسات بناء الأمّة Nation Building التي تروج لها الحكومات. حيث يرى كيمليكا Kymlicka أن هذه السياسات غالباً ما تميل للتفرقة -عن طريق اعتماد لغة الغالبية كلغة وطنية على سبيل المثال- في معاملة الأقليات الثقافية لصالح الأغلبيات الوطنية National Majorities. ومن الواضح بالطبع، أن هناك فروقات مهمة بين أقليات ما دون الدولة Sub-State Minorities. فعلى سبيل المثال، تختلف جماعات المهاجرين نن السكان الأصليين وعن أقليات ما دون الدولة Sub-State Minorities، كما أنها تاريخياً كانت أكثر ميلاً نحو قبول الإدماج Assimilation الجزئي لكي تضمن لنفسها قدراً معيناً من التكامل Integraion في المجتمع. إلا أن كيمليكا Kymlicka نفسه يعترف بأن مجتمعات المهاجرين لليوم أصبحت تبدي استعداداً أقل لقبول ممارسات الاندماج Assimilation. ويبدو أن هذا ينطبق بشكل خاص على الأقليات الإسلامية، فلو بدا نن جزءاً من قوة طروحات التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism يستند إلى قناعةٍ مفادها أن أقليات المهاجرين أكثر تقبلاً للتكامل Integration، فإن هذا الجزء بات يضعف اليوم، إذ تبرز الحاجة لإعادة التفاوض بشأن شروط علاقات التعددية الثقافية Multiculturalism من جانب جماعات المهاجرين، وعليه، فإن أية أقلية تُظهر ممانعة للتكامل Integration -وبخاصة إذا كانت من تلك الأقليات الثقافية التي لا تتمتع برؤية قوية للعقل العام Public Reason- تشكل خطراً على غالبية الشعب

المُضيف، وتخلق ذلك الجو المشحون بالخوف الذي يعد المسبب الرئيسي لفشل التعددية الثقافية Multiculturalism.

ج. الخلفية الفلسفية

Philosophical Background

نن الناحية النظرية، توفر استراتيجية التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Mul–ticulturalism أو استراتيجية المصالحة أرضاً خصبة لتناول بعض عناصر صراع محتمل بين الليبرالية والتعددية الثقافية Multiculturalism، وليس من للواضح مع ذلك مدى توافق نسخة التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multi–culturalism التي يدافع عنها كيمليكا Kymlicka مع نسخته الأصلية للتعددية الثقافية الليبرالية. وعلى أية حال، تشبه النسخة الثانية هذه إلى حد كبير النسخة التي أعرّفها أنا في هذا الفصل بالليبرالية متعددة الثقافات، بصفتها بديلاً نظرياً ومفاهيمياً للتعددية الثقافية الليبرالية لكيمليكا Kymlicka .

يتعلق الجانب الأهم والأكثر جدلاً في الوقت ذاته للتعددية الثقافية الليبرالية بمسألة سياق الاختيار، حيث تتبنى استراتيجية المصالحة حججاً مستقلة مستمدة من الجماعاتية Communitarianism وتدمجها في إطار خلفية ديمقراطية ليبرالية. ووفقاً للنظرية السياسية المعاصرة، فإن هذا يتضمن الحاجة لتبني رؤية ليبرالية كمالية Perfectionist (انظر راز Raz 1994؛ غالستون Galston 1995) لها انعكاسات مهمة على استراتيجية العقل العام. إذ تتضمن الرؤية الليبرالية الكمالية Perfectionist حقيقةً ميلاً أقل لقبول رؤية قوية للعقل العام. فالكمالية الليبرالية Liberal Perfectionism في الواقع تنمّي رؤية عميقة للخير، وتؤكد على احترام التنوع، وتصوغ صورة متواضعة للعقل العام من شأنها أن تضمن تسوية لائقة. والتعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism أيضاً بصفتها رؤية كمالية ليبرالية Liberal Perfectionism تؤيد هي الأخرى تصوراً متواضعاً للعقل العام.

ولو تأملنا هذه النتيجة التي توصلنا إليها، جاز لنا القول بأن حدود التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism هذه ترتبط بنقطتين خلافيتين شهدناهما في ردّ المُصلِح كيمليكا Kymlicka على منتقديه؛ أولاهما أن التعددية الثقافية Multiculturalism تختلف عن التعددية الأخلاقية والسياسية، أما النقطة الثانية فتخص بالدرجة الأولى الأفراد في حين تخص النقطة الأولى الجماعات. وتُعنى الحالة الثانية بتعدد مفاهيم الخير، في حين تُعنى الأولى بالعقائد الشمولية Comprehensive Doctrines، أي أن الحالة الثانية هي شأن خاص بامتياز، في حين أن الأولى هي شأن عام تماماً، وتجعل هذه الاختلافات التعددية الثقافية Multiculturalism أكثر جدلاً من منظور العقل العام.

وبشكل عام، ينتقد مؤيدو التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism الحدود التي يفرضها العقل العام. فنظراً للتنوع الكبير الذي تمتاز به المجتمعات المعاصرة، يرى هؤلاء النقاد بأن العدالة ذات طبيعة جمعية Plural، وأن من المستحيل حصر مضمونها برؤية ديمقراطية ليبرالية مشتركة. وليس من المفاجئ إذاً، أن تعجز هذه الرؤية عن حل مشكلة الأمن التي تُثيرها الأغلبيات الديمقراطية الليبرالية في الغرب، وهذه هي النقطة الخلافية بين استراتيجية الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism واستراتيجية التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism. فإذا كان من يؤيد التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism يميل للدفاع عن رؤية تكاد تكون محدودة للعقل للعام Public Reason، فإن من يؤيد الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism يميل خلاف ذلك للدفاع عن رؤية أقوى للعقل العام. ويعتقد للمفكرون من مؤيدي نهج الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism بوجود مركز مشترك قوي يسمح بمزيد من الحريات للأطراف؛ أي بعبارة أخرى، إذا كانت هناك مطالبة بالتعددية القانونية أو مطالبة بالشرعية القانونية لحالات الزواج الديني -المستمدة من التقاليد المختلفة للأقليات-، ترى الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism أنه لا بد أولاً من القبول بنواة قوية من المبادئ الديمقراطية الليبرالية، إذاً ومن هذا المنظور، تكون الروابط الجماعاتية Communitarian مقبولة إذا، وفقط إذا، وُجدت قيودٌ قويةٌ ذات طابع ديمقراطي ليبرالي وبقدر كبير.

وتكمن المشكلة الآن في فهم كيفية جمع هذه القضايا وإعطائها معنى من

المنظور الفلسفي، وأعتقد أن إحدى الطرق المعقولة لفعل ذلك هي التصدي للرؤية الجوهرية Essentialist للتعددية الثقافية الليبرالية لصالح الرؤية اللاجوهرية Antiessentialist. وتهمة الجوهرية Essentialism ليست بالشيء الجديد على التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism، فكما سبق لي أن وضحت، فإن هذا النقد يقع في لبّ الاستراتيجيات التي أسميتها الليبرالية اللاجوهرية Anti-Essential liberalism (AEL)، إلا أن المشكلة التي أعرّفها هنا بجوهرية التعددية الثقافية مختلفة وأكثر تعقيداً مما قد صرّح به النقاد الليبراليون اللاجوهريون (AEL). ففي قراءة مؤيدي الرؤية الليبرالية اللاجوهرية، تكمن القضية الرئيسية المتعلقة بالجوهرية Essentialism في ضرورة بلورة "تعددية ثقافية دون ثقافة" على حد تعبير آن فيليبس Anne Phillips (2007). وتكمن فكرتها الرئيسية في إسقاط صفة الأنطولوجية De-Ontologization نن مفهوم الثقافة الذي تقترحه التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multi-culturalism. ويمكن لعملية إسقاط صفة الأنطلوجية De-Ontologization هذه أن تتحقق -وفقاً لفيليبس Phillips- بواسطة القراءة التفكيكية للثقافة التي تقدمها الأنثروبولوجيا المعاصرة والليبرالية النسوية (فيليبس Phillips 2007، ص 52-49، و27-25)؛ حيث تقوم كل من الأنثروبولوجيا المعاصرة والليبرالية النسوية بتفكيك الفكرة الوحدوية للثقافة -التي تقدمها عادة طروحات التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism- باسم رؤية أكثر تعقيداً للهوية الشخصية والحقوق الفردية الأساسية. ويمكن القول إن هذه الرؤية تهاجم التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism سواء من منظور وصفي أم معياري؛ فهي تهاجمها من منظور وصفي أولاً من حيث إنها - خلافاً للتعددية الثقافية - ترى بأن الثقافات ليست خانات وحدوية مغلقة، وبأن الأفراد يشاركون في ثقافات مختلفة في الوقت ذاته، كما تنتقدها من منظور معياري، كونها ترى بأنه ليس بالضرورة أن يؤدي الدفاع القوي عن الثقافات إلى تعزيز الاستقلالية الفردية.

أما النقدي الفلسفي فيركز على شكل من أشكال الجوهرية Essentialism الضمنية في التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism، ويشير إلى فرضيتين فلسفيتين لا ينتبه لهما منتقدو كيمليكا Kymlicka دائماً؛ وهما؛ الكمالية الليبرالية Liberal Perfectionism على طريقة راز Raz، ومساواتية

الحظ Luck Egalitarianism على طريقة كوهين Cohen. فيرى راز Raz أن التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism ترتبط ارتباطاً وثيقاً برؤيته لليبرالية الشمولية القائمة على أساس الاستقلالية (راز Raz 1994)، وفي سياق هذه الرؤية تقتضي الحرية –التي معيارها رفاه الفرد– توفر خيار اجتماعي ذي طبيعة ثقافية يمكن لكل فرد أن يختار منه طريقته الشخصية في العيش والسلوك. وبهذا الشكل تتجاوز التعددية الثقافية Multiculturalism التسامح والحيادية، بمعنى أنها ترى بأن الحرية الفردية تعتمد بشكل كبير على الانتماء الثقافي. ويكمن المتطلب السابق لهذه الرؤية في تجنب ما يسميه راز Raz «الحياد المعرفي» Epistemic Abstinence. إذ يرى راز بأن الحياد المعرفي يجعل النظريات الليبرالية على طريقة راولز –أي تلك التي تمتاز بنسخة "قوية من الاستقلالية"– نظريات انقسامية. ويقصد بالانقسامية المشار إليها هنا تلك الواقعة بين الأخلاق والفلسفة السياسية. فبعكس هذا الخيار الانقسامي، ترى ليبرالية راز الشمولية بأن الفلسفة السياسية أكثر تجذراً في رؤية الخير التي تكون ذروتها الاستقلالية، وتتجاوز هذه النظرية الكاملة للخير تلك النسخة التقليدية المجزوءة والسياسية لليبرالية، وهذا ما يفسر ثراء التعددية الثقافية Multiculturalism، إذ إننا نجد هذه الرؤية الكاملة للحياة الكريمة داخل الكيانات الإقليمية الممثلة بالمجتمعات المدمجة فقط.

وفي هذا المقام، فمن الصعب التوفيق بين هذه الرؤية وليبرالية أساسها العقل العام؛ فالمفهوم الكامل للاستقلالية على طريقة راز Raz والليبرالية الشمولية بشكل عام لا يتفقان مع استراتيجية قائمة على الاحترام المنسجم مع رؤية ترتكز على العقل العام. وخلاصة القول، إنه إذا كان المقصود بالتعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism أن تكون ليبرالية شمولية، فليس من الممكن إذاً تأييد رؤية قوية للعقل العام. أما الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism، على العكس من ذلك، فتنطلق من الليبرالية السياسية وتقوم على تصور قوي للعقل العام، وهو تصور أغلبية مواطني الديمقراطيات الغربية (بوكّيولا Boc-chiola 2012). ونظراً إلى أن تأييد التعددية الثقافية Multiculturalism يتطلب استراتيجية تفاوض تضمن للأغلبيات الغربية أن تأمَن على رؤيتها القوية للعقل العام، فلا بد من التحول عن التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Mul-ticulturalism إلى الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism.

تمثل مساواتية الحظ Luck Egalitarianism نقطة الانطلاق الثانية لفلسفة التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism، ويمكن الربط بين مساواتية الحظ Luck Egalitarianism والتعددية الثقافية Multicultural-ism بفضل فكرة أن الانتماء لأقلية ما هو نتيجة لظروف معينة وليس نتيجة الاختيار، حيث إن الاختيار هو وحده ما يستتبع المسؤولية. وعليه فإذا وافق الفرد على مفهوم شمولي لليبرالية، وأعتقد أنّ له حقاً أساسياً بالعيش في بيئته الثقافية الخاصة، تعتبر مساواتية الحظ Luck Egalitarianism أنّ عدم الإقرار بحقوق الأقليات حالة ظلم بيّن؛ فالانتماء لأقلية ما، هو أمر عشوائي من الناحية الأخلاقية Moral، وبالتالي فلا يجب أن تعقبه عواقب عملية، والعشوائية من الناحية الأخلاقية هي صفة محكومة لما هو مُقدّر في المجتمع وفي الطبيعة، أي بعبارة أخرى كيف ولدنا ومن نحن؟ فلا أحد يستحق أن يولد في أسرة معينة أو أن ينتمي لمجموعة ما، وقد كان راولز المفكر الذي استوحى من مساواتية الحظ Luck Egalitarianism في فقرة شهيرة من كتابه نظرية في العدالة A Theory of Justice تقول:

> لا أحد يستحق مكانه الذي حصل عليه في التوزيعة الطبيعية، تماماً كما لا يستحق مكان انطلاقه الأول في المجتمع. والادعاء بأن المرء يستحق الشخصية الأفضل التي تمكنه من بذل الجهد لتنمية قدراته هو ادعاء جدلي أيضاً؛ ذلك أن شخصيته تعتمد في قسم كبير منها على حظه في عائلته ومحيطه الاجتماعي اللذين لا يمكنه ادعاء أي فضل فيهما، لذا يبدو مفهوم الاستحقاق أبعد من أن ينطبق على هذه الحالات (راولز، 2008، ص113)[11]

ومع ذلك يكتفي راولز بالدفاع عن طرحه فيما يخص توزيع السلع الأولية من خلال البنية الأساسية، وبهذا فليست العشوائية في توزيع الهبات الطبيعية والاجتماعية

11 يقتبس المؤلف من النسخة الإيطالية من الكتاب. ونحن نضع بين أيديكم هنا النص الأصلي باللغة الإنجليزية

No one deserves his place in the distribution of native endowments, any more than one deserves one›s initial starting place in society. The assertion that a man deserves the superior character that enables him to make the effort to cultivate his abilities is equally problematic; for his character depends in large part upon fortunate family and social circumstances for which he can claim no credit. The notion of desert seems not to apply to these cases. Rawls J., 1971, 104.

بحد ذاتها هي موضوع النقاش، بل عشوائية التوزيع من حيث ارتباطها بـ"البنية الأساسية" كما يقول راولز نفسه:

> التوزيعة الطبيعة ليست عادلة ولا ظالمة؛ وليس ظلماً أن يولد المرء في وضع معيّن في المجتمع، فتلك ببساطة حقائق طبيعية. أما العدل والظلم فهو الطريقة التي تتعامل بها المؤسسات مع هذه الحقائق. (راولز 2008، ص111)[12]

أي بعبارة أخرى، فإن حقيقة كون المرء مولود لعائلة غنية، أو كونه ينتمي لمجموعة مجتمعية غالبة، ليس له أي أهمية من منظور نظرية العدالة. وعلى أية حال، إذا كانت هذه الحقيقة وليدة الصدفة تؤثر على "البنية الأساسية"، وتشكل العامل الأساسي الذي يؤثر في توزيع السلع الأولية، فعندها تبرز لدينا مشكلة تبرير وبالتالي مشكلة عدالة.

ولا يجوز الخلط بين الحاجة لتبرير توزيع السلع الأولية – الماثلة في نظرية راولز – بإثبات أنه ليس توزيعاً عشوائياً من الناحية الأخلاقية وبين وجهة نظر دعاة مساواتية الحظ Luck Egalitarianism. إذ يرى هؤلاء بأن الهدف الأخلاقي الرئيسي لمفهوم العدالة هو تعويض الأفراد عن السلبيات الطبيعية والاجتماعية التي لا تعتمد على اختياراتهم، والتي لا يمكن القول بأنها جديرة باللوم. وتعد حالة ذوي الاحتياجات الخاصة الاختبار الحقيقي لطرح مساواتية الحظ Luck Egalitarianism. ومع ذلك، ولو انطلقنا من "طرح سياق الاختيار" واستراتيجية المصالحة، فإنه يجوز توجيه الانتقاد لراولز –من وجهة نظر مساواتية الحظ Luck Egalitarianism طبعاً– بأنه لم يأخذ بعين الاعتبار طلب التعويض عن بعض المظالم الأساسية التي لها علاقة بالانتماء الثقافي. ويصف هذا الانتقاد راولز بالتناقض؛ لأن الانتماء لأقلية ثقافية ما هو واحد من تلك الظروف التعيسة التي يتوجب علينا أن نعتبرها عشوائية من الناحية الأخلاقية.

---

12 السابق

The natural distribution is neither just nor unjust; nor is it unjust that persons are born into society at some particular position. These are simply natural facts. What is just and unjust is the way that institutions deal with these facts. Rawls J., 1971, 102

بشكل عام يمكن صياغة الحجة التي تسوقها مساواتية الحظ Luck Egalitarian–ism في إطار التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism كما يلي:

- تعتمد حياتنا على مجموعة من الاختيارات الطوعية والظروف العشوائية التي يتوجب على كل فرد مواجهتها.
- يمكن تقسيم التفاوتات إلى مجموعتين؛ التفاوتات التي تعتمد على الاختيارات الطوعية، وتلك التي تعتمد على الظروف العشوائية.
- ثمة مبدأ مسؤولية يتحمل بموجبه كل فرد اللوم على عواقب اختياراته الطوعية، دون عواقب الظروف العشوائية. فعلى سبيل المثال، ثمة فرق بين أن أخسر بيتي بسبب لعبة قِمار وأن أخسره بسبب زلزال.

وعلى كل من يؤمن بالمساواة الليبرالية أن يأخذ بعين الاعتبار هذه النقاط الثلاث لكي يخلص إلى أن التفاوتات الناتجة عن الصدفة –كالانتماء لأقلية ثقافية ما– هي تفاوتات ظالمة بشكل خاص، وعليه فإنه تجب حماية من يعاني من هذه التفاوتات بطرق خاصة.

ثمة بعض الاعتراضات العامة المهمة على مساواتية الحظ Luck Egal–itarianism، وأول هذه الاعتراضات، هو أنه لا يمكن تحييد القدر. ففكرة التمييز بوضوح بين الاختيارات والظروف فكرة جدلية بحد ذاتها. أما الاعتراض الثاني فيقول بأن التفاوت الناتج عن الانتماء الثقافي في الأصل يمثل جزءاً من الأخلاقيات السياسية لمجتمع ديمقراطي ليبرالي؛ فالمجتمعات من هذا النوع لا تتسامح مع جميع التفاوتات بما فيها التفاوتات ذات الطابع الثقافي والتي تكون نتيجة التمييز، وذلك استناداً إلى حقيقة أنها لا تعتمد على اختيارات من يعانون من آثارها السلبية. وفي المقام الثالث فنحن نعرف بأن التفضيلات الفردية "تكيّفية"؛ وعليه، فهي ليست أصيلة ولا ناجمة عن نوايا مسؤولة إلا بشكل جزئي فقط. وفي المقام الرابع، يرى راولز أن مبادئ العدالة تنطبق فقط على "البنية الأساسية" وعلى الطريقة التي تتبعها في توفير السلع الأساسية للمواطنين؛ إذ يقول بأن جميع تداولات السلع والموارد تستلزم نظاماً من التعاون بين جميع أولئك القادرين على تقديم إسهامهم الشخصي، وهذه البيئة المعدة مسبقاً هي بالتحديد البيئة التي تنطبق فيها عملية إعادة التوزيع ؛ أي أن طبيعة النظرية بعبارة أخرى هي قبل كل شيء طبيعة علائقية Relational، ومن هذا المنظور

ليست المساواة تعويضاً عن القدَر السيء بقدْر ما هي شرط للحفاظ على تماسك مجتمع ديمقراطي ليبرالي بطريقة منصفة ومستقرة (شيفلر 2007 Scheffler، ص21). وفي النهاية، يبدو أن هناك تعارض بين رأيين تطرحهما مساواتية الحظ Luck Egalitarianism في مواجهتها للتعددية الثقافية، ففي الحقيقة يحتفي دعاة مساواتية الحظ Luck Egalitarianism ممن يناصرون التعددية الثقافية Multiculturalism بالمنابت التي نشأت فيها هوياتنا معتبرين أنها بيئاتٌ ثقافية لا يمكن إقصاؤها في أي مجتمع سمح، ولكن من ناحية أخرى، فلا بد أن يعتبروا نفس تلك المنابت بمثابة قيود وليس بمثابة خيارات، تماماً مثل ذلك النوع من الظروف التي تُصعّب الخيارات الأصيلة إن لم تجعلها مستحيلة.

وتبين هذه الاعتراضات بأن مساواتية الحظ Luck Egalitarianism تقدم طرحاً أقوى من الطرح الذي تقدمه ليبرالية راولز عادة، ولا يتفق هذا الطرح مع أولوية الحق التي يؤيدها راولز، أي ذلك الطرح المنهجي الذي يقوم بواسطته الليبراليون الراولزيون بفصل الخير عن الحق، وبالتالي الأخلاق عن السياسة؛ أي أن مساواتية الحظ Luck Egalitarianism شأنها شأن الكمالية الليبرالية Liberal Perfectionism تهمش أولوية الحق، وبهذا الشكل فهي لا تحترم الحدود التي تفرضها هذه الأولوية وتتبنى ليبرالية شمولية. والطرح الشمولي هو مفهوم تدخل فيه الأخلاق حيز السياسة دون احترام الحدود الليبرالية مثل أولوية الحق، ولهذا يتعارض المفهوم الشمولي مع المبادئ الأساسية للعقل العام.

خامساً: الخلاصة

Summary

لقد تناولت لغاية الآن وضع الأقليات الثقافية –خصوصاً المسلمة– في الدول الغربية. وقد تم تقديم الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism ااعتبارها استراتيجية أفضل مقارنة بالتعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism لتبديد قلق الأغلبيات الغربية من الطريقة التي قد تهدد فيها الأقليات مفهومها القوي للعقل العام. ويجوز سحب الأمر ذاته ليشمل أوضاعاً أخرى مختلفة. ففي الحقيقة، تبدو الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism بديلاً معقولاً ليس في حال خشية الأغلبيات الغربية من أن يضعف

مفهومها القوي للعقل العام وحسب، بل في حالة غياب أحد التقاليد الليبرالية أيضاً. فلو تخيلنا كوناً كونفوشياً [نسبة لكونفوشيوس] على سبيل المثال، فلن يكون من المنطقي فرض الجماعاتية Communitarianism قبل تحقيق مستوى كافٍ من الديمقراطية الليبرالية أولاً (باوغانغ هي Baogang He 2004). وتجدر الإشارة إلى ان استراتيجية من هذا القبيل لن تنفع حتى من منظور التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism؛ فالحقيقة أن منح مزيد من النفوذ للسلطات العامة لا يعني تحقيق قدر أكبر من الاستقلالية كما يرغب مؤيدو فكرة سياق الاختيار.

ويمكن للأمر نفسه أن ينطبق على الأقليات في العالم العربي؛ فكثير من المفكرين المسلمين يواجهون صعوبة حقيقية في الحديث عن حقوق الأقليات، وذلك لأنهم يؤمنون بأن المواطَنة الديمقراطية الليبرالية هي شرط مسبق للتعددية الثقافية، ويرى هؤلاء بأن هناك دليل بيّن على حقيقة أن حقوق الأقليات يجب أن تكون مسبوقة بالحقوق الفردية الليبرالية، وعليه تبقى الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism حتى في هذه الحالة، أفضل من التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism.

ولكن ماذا يعني كل هذا على أرض الواقع؟ يعني تطبيق الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism بشكل أساسي، فهنالك متطلبات ديمقراطية ليبرالية مسبقة كثيرة لجعل التعددية الثقافية Multiculturalism مقبولة. وقد قدمت الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism على مرّ السنين قاعدة معقولة للحقوق التي يجب الإقرار بها للأقليات داخل إطار مفاهيمي شكلته الدولة الديمقراطية الليبرالية، وتشمل هذه الحقوق عدم التمييز، والاستقلالية الإدارية، وحماية لغات الأقليات، وحرية التديّن، والتعليم البديل، والسماح بارتداء أنماط مختلفة من الملابس، وبشكل عام، تبني تعددية قانونية جزئية. وتؤكد الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism بأن هذه الحقوق جميعها مقبولة في جوهرها، شريطة ضمان احترام بعض المبادئ الديمقراطية الليبرالية مسبقاً. وتتضمن هذه المبادئ الأمننة Securitization، ومستوى معقول من العلمانية، واحترام الاستقلالية الفردية، وتعددية التعليم والولاء الدستوري. ويجوز اعتبار الامتثال لهذه المبادئ من الأصول الثابتة أو السلع الأساسية. ويتمثل الهدف الرئيسي من وراء هذا الامتثال في توفير قاعدة تسمح بتعزيز واستقرار العقل العام Public Reason في الحالات التي فيها حضور لأقليات ثقافية كبيرة.

الفصل السابع
الليبرالية متعددة الثقافات ومسألة ما بعد الاستعمار
Multicultural Liberalism and Postcolonialism

محتويات الفصل السابع

أولاً:	مقدمة	Introduction
ثانياً:	الليبرالية متعددة الثقافات مقابل مسألة ما بعد الاستعمار مابعد الحداثية	Multicultural Liberalism versus Post-modern Postcolonialism
ثالثاً:	البنية الجدلية لمسألة ما بعد الاستعمار	The Argumentative Structure of Postcolonialism
رابعاً:	الحجة الأساسية لمسألة ما بعد الاستعمار	The Substantive Postcolonial Argument
خامساً:	الحجة الفلسفية لمسألة ما بعد الاستعمار	The Philosophical Postcolonial Argument
سادساً:	نقد الحجة الفلسفية لمسألة ما بعد الاستعمار	Critique of the Philosophical Postcolonial Argument
سابعاً:	دور الليبرالية متعددة الثقافات	The Role of Multicultural Liberalism

أولاً: مقدمة
Introduction

أأحذو في هذا الفصل حذو سابقه وأتناول التعددية الثقافية -Multiculturalism متخذاً موقفاً في إطار ما أسميته الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural

Liberalism (المعارِضة للتعددية الثقافية Liberal Multiculturalism). وفي هذه المقدمة، سأستعرض موضوع التعددية الثقافية Multiculturalism في مجال العلاقات الدولية، ويكشف هذا الاستعراض في نهايته عن دراسات ما بعد الاستعمار Post-Colonial Studies. ويخصّ الهدف الرئيسي هذه الدراسات حديداً، ألا وهو نقد الرابط الداخلي فيها ما بين مسألة ما بعد الاستعمار Post-colonialism وما بعد الحداثة Postmodernism. إذ يقول الطرح إنّ مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، ويمكن أن تعادَ صياغتها بفاعلية من وجهة نظر الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism إن تحررت نن العبء النظري الشمولي Meta-Theoretical لما بعد الحداثة Post-modernism.

لليس من السهل حقيقةً، تحديد المقصود بالليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism في العلاقات الدولية. وإذا أردنا، فبالإمكان أن نعيد هنا ما سبق لهابرماس Habermas أن قاله من أنّ واجب أي نظرية ليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism للعلاقات الدولية يكمن بشكل رئيسي في بحث كيف يمكن لـ"المشروع الحديث" The Modern Project أن يكون قابلاً لإعادة الصياغة باستمرار وبطرق مختلفة، دون أن يفقد خصائصه الرئيسية، حيث إن هذه الخصائص -بالنسبة لليبرالي- ترتبط بالفكرة الكانطية لـ"الاستقلالية" التي شهدت تراجعاً عبر الثقافات. ولكن لا ينبغي أن ينخدع الناس -إن أرادوا أن يكونوا متعددين ثقافياً فضلاً عن كونهم ليبراليين- بفكرة أن هناك نموذجاً واحداً فقط للمشروع الحديث The Modern Project أو مفهوماً واحداً للاستقلالية. ومن هذا المنظور تتجلى الحداثة بطرق كثيرة، ويتضمن نقاشٌ كنقاشنا هذا بطريقة أو بأخرى، الحوار الذي أطلقه صامويل آيزنشتات Samuel Eisenstadt حول الحداثات المتعددة Multiple Modernities (2000؛ 2007). غير أن طموحي في هذه الصفحات أكثر محدودية بكثير؛ ويكفي هنا الافتراض أنّ هناك ما هو ثابت على اختلاف الثقافات في إطار المشروع الحديث The Modern Project.

في كتابي «إمكانية تصور العالم» La pensabilità del mondo (World Thinkability) (مافّيتونيه Maffettone 2006)، كنت قد بذلت جهداً في هذا الاتجاه مدللاً على منظور يمكن من خلاله أن يتحقق شيء من هذا القبيل.

ويستند هذا المنظور إلى بنيه سياسية وأساس فلسفي، وتعتمد البنيه السياسية على فكرة «التكامل التعددي» Pluralistic Integration، ووفقاً للتكامل التعددي Pluralistic Integration يحيلُنا النموذج الحداثي الكلاسيكي للسياسة التحررية إلى خلفية يلعب فيها كل من حكم القانون Rule of Law وحقوق الإنسان الديمقراطية دوراً حاسماً. وبشكل خاص، يخبرنا التكامل التعددي -Pluralistic Integration بأنّ هذا النموذج، على أهميته الكبرى، لا يمكن فرضه من الأعلى، بل ينبغي خلاف ذلك أن يتحقق بيْن-ثقافياً Inter-culturally على نحو مستقل (ولعل التدخل الأمريكي في العراق يمثل خير نموذج على سلبيات عدم الأخذ بهذا). ويتبنى هذا النموذج السياسي التحرري التعددي أساساً فلسفياً ويراهن عليه. وينسجم هذا الأساس بدوره مع الرؤية الليبرالية لإجماع عالمي على بعض فرضيات الشرعية الدولية، ولكن مع السعي الجادّ لفهمه بطريقة بيْن-ثقافية Inter-Cultural، ولعل من الصعب مناقشة المقصود بهذا المفهوم، لهذا سأرجئ الخوض فيه الآن (ولكن انظر القسم الثاني من هذا الفصل). ويكفي هنا القبول باحتمال أنّ هناك منهجيات ثقافية مختلفة ذات طابع تحرري، قد تلتقي بشكل تدريجي في إطار مشروع مؤسسي مشترك. والمهم هو الطبيعة المعيارية Normative لهذه الرؤية النظرية-السياسية. ثمة نمط تأملي للفكر يتيح افتراض نموذج سياسة عالمية تعددية لكن بما يتفق مع مصلحة عامة بالتحرر الفردي والجماعي.

لقد سبق لي القول بأني مهتم هنا بأن أدرس كيف لهذا النموذج الليبرالي متعدد الثقافات أن يشارك في الحوار في سياق العلاقات الدولية، فكما رأينا في الفصل الثاني، ارتكز الحوار على الثنائية الكلاسيكية المتمثلة في المثالية Idealism مقابل الواقعية Realism في العلاقات الدولية، لكن الواقعية السياسية -Political Realism على أية حال، لا تُعنى على وجه الخصوص بتعددية الثقافات، ثم قامت المدرسة المسماة بـ"المدرسة الانجليزية" فيما بعدُ -بدءاً ببول E. Bull صاحب كتاب المجتمع الفوضوي Anarchical Society (2005)- بإيضاح بعض محددات النموذج الواقعي من هذه الزاوية؛ حيث يقبل بول Bull بالفكرة الواقعية لتوازن القوى على الصعيد العالمي، لكنه يثريها بواسطة خلفية ثقافية أكثر غِنىً. وليس من قبيل الصدفة أن تُعاد إلى "الثقافة السياسية الدولية" -International Political Culture.

لقد أدى هذا الحوار إلى تكامل نموذجي ومنهجي استطاعت كل من البنيويّة Structuralism والواقعية على سبيل المثال، أن تجدا فيه طريقاً مشتركاً. والمثال الكلاسيكي على هذا النموذج المتكامل نجده في كتاب فالتز 1987 (Waltz)؛ إذ يثري فالتز Waltz النموذج الواقعي مفترضاً وجود أفق نظامي وبنيوي ينطلق من مقدمات منهجية مستمدة من السلوكية Behaviorism. توجد، وفقاً للرؤية البنيوية، بصورتها هذه، قيود بنيوية دولية تفرض حدوداً موضوعية على سلوك الدول. وسلوك الدول سلوكٌ عقلاني من حيث علم الاقتصاد في تأوليه السلوكي، وتنطوي سلوكية النموذج على أفق منهجي وضعي، سيتعرض فيما بعد لنقد قاسٍ في التطورات اللاحقة التي طرأت على الحوار في إطار العلاقات الدولية. ثم تدخل الواقعية في نظرية فالتز Waltz مفترضةً أنّ الدول تعظّم مصلحتها الذاتية في القيود التي تفرضها البنية العلائقية Relational الدولية، ويكمن الهدف المعياري Normative للنظرية في تمنّي أن يسير هذا كله باتجاه توازن مستقر للقوى، وبهذا المعنى تكون نظرية فالتز Waltz نظرية سلوك استراتيجي كنظرية الألعاب. وفي الفترة ذاتها التي ترسخت فيها أقدام رؤية فالتز Waltz، طالها انتقاد قوي من قبل روبرت كوكس 1987 (Robert Cox)؛ انتقادٌ مستمدٌ من النظرية النقدية (ومن مدرسة فرانكفورت). ولعل العنصر الأهم في هذا النقد يكمن تحديداً في قدرته على عرضِ مصلحةٍ في التحرر الثقافي، لم تستطع عقلية فالتز Waltz الوضعية أن تفكر فيها. وتتجاوز رؤى مثل رؤية كوكس Cox أزمة السلوكية Behaviorism -والنظرية الاقتصادية Economism عموماً- والاهتمام المستجدّ بمناقشة الأفكار ومعناها في العلاقات الدولية وقد ساعد على تكون هذا المناخ الجديد أيضاً ازدهار شكل جديد من أشكال المؤسسية الدولية Internationalistic Institutionalism، وبشكل عام إعادة تقييم دور الثقافة في العلاقات الدولية.

وفي السنوات اللاحقة، وعلى إثر الانتقاد الذي طال فالتز Waltz، حدث شرخ في الإجماع على النموذج الواقعي الذي طالما هيمن على مجال العلاقات الدولية، حسنت هيمنته أم ساءت. ويجوز افتراض نوعين من المواقف النقدية انطلاقاً من زاوية (1) داخلية وأخرى (2) خارجية. ويمكن تقسيم المواقف الخارجية بدورها إلى (2-أ) مواقف خارجية معتدلة و(2-ب) مواقف خارجية متطرفة. ويأخذ الموقف النقدي الداخلي الأكثر شيوعاً جانباً جديداً-واقعياً Neo-Realistic

على طريقة فالتز Waltz على محمل الجد، ويحاول أن يوسع إمكانياته عن رريق الاحتجاج بحجج سوسيولوجية وثقافية Socialistic and Cultural-istic. وفي هذا الإطار تمثل البنائية Constructivism على طريقة ألكساندر فينت 2007) Alexander Wendt) اقتراحاً نموذجياً، إذ يقترح عمل فينت Wendt هجيناً غريباً تحاول فيه البنائية الرقيقة Thin Constructivism (بشكل مثير للجدل) مصالحة طروحات الواقعية السياسية Political Realism التقليدية على بنائية تسبق ما سيصبح لاحقاً حجج النظرية النقدية وما بعد الحداثة Postmodernism. ويجوز اعتبار طرح آر. كي. آشلي R. K. Ashley 1981)) الموقف الوسيط بين هذين الموقفين، وذلك حين يحاول فيه -سائراً على ططى هابرماس Habermas- التمييز بين واقعية عملية Practical Real-ism وواقعية تقنية Technical Realism، وتتمثل محاولته الأساسية -الناجحة بجميع الاعتبارات- في تحميل النهج الواقعي الجديد Neo-Realistic على رريقة فالتز Waltz بنظرية السلوك التواصلي على طريقة هابرماس Haber-mas. وتكمن الفكرة الرئيسية في إدخال المصالح الثقافية للدول داخل اللعبة الاستراتيجية التي تتخيلها الواقعية الجديدة Neo-Realism. ويكمن حدُّ هذا النهج في أنه يبقي على الدولانية Statism الجامدة للواقعية Realism، وتدور كل من المؤسسية Institutionalism ونظرية الأنظمة Regime Theory ونظرية الاعتماد المتبادل Interdependence Theory على طريقة كوهين Keohane وناي Nye في فلك هذا الموقف الوسطي، ولو أنّ توظيفها للحجج الثقافوية ينحصر بالأغراض التحليلية للمنهج العام.

وعلى النقيض من النظريات الداخلية، ومع أنها تنتقد الواقعية بشكل جزئي، تتحرك المنهجيات الخارجية بشكل واضح خارج إطار الفرضيات الوضعية والاستراتيجية للواقعية الجديدة Neo-Realism (والواقعية Realism). ويمكن تعريف هذه النظريات بالخارجية، لأنها تفترض وجود منظور خارجي -غالباً ذي طبيعة كانطية- عن ديناميكية العلاقات بين الدول. ويقدم هذا المنظور الخارجي نظرة معيارية Normative مميزة مقارنة بالتحليل الداخلي للواقعيين الجدد Neo-Realists، كما أنّ هذا المنظور خارجيٌ من ناحية ضبطية Disciplinary أيضاً، وليس من قبيل الصدفة أن تُرَدّ أصوله إلى اثنين من كبار فلاسفة الاجتماع والسياسة في القرن التاسع عشر، وهما؛ راولز Rawls وهابرماس Habermas.

تأجيل أول موقف خارجي معتدل في كتاب تشارلز بيتز Charles Beitz الشهير (1979أ)، وحفّز انطلاق موجة كبيرة من الكتابات حول العدالة العالمية Global Justice الليبرالية في السنوات الأخيرة بدءاً بكتاب توماس بودج Thomas Pogge (2010ب). ويجوز القول إنّ إحدى قرينات هذه الأدبيات الكبيرة كانت النفعية النقدية Critical Utilitariansim لصاحبها بيتر سينغر Peter Singer (من سينغر Singer 1972 إلى سينغر Singer 2003)، ولكن بالنسبة لمفكرين من أمثال بيتز Beitz وبودج Pogge وسينغر Singer لا تلعب كلٌّ من التعددية الثقافية Multiculturalism والتعددية Pluralism دوراً أساسياً. بل يمكن أن نجد المقترحات المثيرة في هذا الشأن في الكتاب الوحيد لجون راولز John Rawls عن الموضوع، وهو قانون الشعوب The Law of Peoples 1999. حيث يؤكد راولز Rawls بوضوح هنا ما جاء في كتاب الليبرالية السياسية Political Liberalism 1993 من أنه لا يقصد، من منظور الليبرالية السياسية، أن ينتقد عقائد شمولية Comprehensive Doctrines أخرى طالما أنها معقولة أي أنها تحترم التعددية. وهذا الحذر المعرفي ينسحب على العلاقات الدولية في كتاب عام 1999. ففكرة راولز في تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة بحد ذاتها، تساهم بهذا الشكل في مصالحة التعددية على العدالة العالمية Global Justice.

ويبقى المؤلف الليبرالي الراولزي الوحيد بالمعنى الواسع للكلمة الذي وضع التعددية الثقافية Multiculturalism في قلب اهتماماته، كما رأينا في الفصل السابق، هو ويل كيمليكا Will Kymlicka، محتذياً حذو تقليد كندي على وجه الخصوص، وكتاب تشارلز تيلر Charles Taylor (1994ب). حيث لا ينفك كيمليكا يحاول صياغة نظرية ليبرالية للتعددية الثقافية، وتقع نقطة انطلاقه داخل النموذج الراولزي والدوركيني [نسبة لدوركين Dworkin] (كيمليكا Kymlicka 1989)، حتى وإن كان ما يخلص إليه مختلفاً. فهو ينوي حقيقةً فصل تقليد العلوم السياسية الغربي عن نموذجه المثالي–النموذجي Ideal–Typical، الذي يميل غالباً ليكون أحادي الثقافة Mono–Cultural. وبهذا، فهو يوجّه نداءً قيّماً لحقوق الإنسان مسلطاً الضوء على ما يصاحبها من مشاكل (بدءاً بفردانيتها Individualism المتجذرة). ولعلّ النتيجة الأهم لمعالجته للتعددية الثقافية تتمثل على الأرجح في تسليط الضوء على حدود النموذج الليبرالي الكلاسيكي لحرية الفكر المبني على

الانقسام بين العام والخاص. وكبديلٍ عن هذا النموذج، يقترح كيمليكا Kymlicka سياسةً تعددية ثقافية مبنية على حقوق الأقليات (كيمليكا Kymlicka 1999) سبق أن تناولنا بعض جوانبها بالنقد في الفصل السابق.

أما الموقف الخارجي الثاني المعتدل، فنجده بدايةً في عديد من كتابات يورغن هابرماس Jürgen Habermas المخصصة لعالم العلاقات الدولية (من هابرماس Habermas 1998 إلى هابرماس Habermas 2002). ويرى هابرماس بشكل عام، أن مبدأ الشرعية السياسية بحد ذاته مستمدٌّ من الامتثال للقانون في نظام من الديمقراطية الدستورية. وبهذا الشكل تقترن وقائعيّة القانون The Facticity of the Norm، المرتبطة بقابليته للإنفاذ، بالامتثال الإجرائي لسلالته القانونية Legal Pedigree على طريقة الوضعيين Positivists. وهكذا دائماً ما تظهر القواعد القانونية لدولة ديمقراطية ليبرالية بنية ثنائية؛ فهي عبارة عن قواعد قسرية من ناحية معينة، في حين أنها من الناحية الأخرى عبارة عن شروط للحرية. وتلقى هذه البنية المزدوجة صدىً لها في الأساس النظري-السياسي هناك حيث تردّنا مسألة الشرعية إلى السيادة الشعبية من جهة، وإلى حقوق الإنسان من جهة أخرى. وتقوم الطبيعة التحررية للفرضية على حقيقة أن الانسجام بين حقوق الإنسان والسيادة الشعبية يضمنه إجماع المواطنين. فلا بد لجميع المواطنين المعنيين بالقوانين، أن يتمكنوا من المشاركة في مواضيع عقلانية يعتمد عليها إجماعهم الحاسم. وتتمثل الصلة المنشودة بين السيادة وحقوق الإنسان في أنّ الحقوقَ تُحدِّدُ شروط إمكانية حوار ليبرالي، يعبر من خلاله الشعب صاحب السيادة عن نفسه. ولو صحّ أن هذه الممارسة الدستورية والديمقراطية مبهمة جزئياً فيما يخصّ الاختلاف الثقافي، فيصحّ أيضاً أنه ينبغي علينا أن نكون قادرين على إعادة تأويلها في إطار تجارب ثقافية متنوعة.

وتتمتع موجة الأدبيات هذه بجانب أكثر انسجاماً مع مجال العلاقات الدولية، فقد قام آندرو لينكليتر (Andrew Linklater 2007)، متبعاً نهج هابرماس Habermas إضافة لكوكس Cox، بصياغة نسخة من النظرية النقدية (بالمعنى الفرانكوفورتي للمصطلح)، التي تضع التحرر على رأس اهتمامات العلاقات الدولية. وانطلاقاً من أعمال مارك هوفمان (Mark Hoffman 2003)، يعتمد يينكليتر Linklater على التفريق بين الشمول Inclusion والإقصاء Exclu-sion، كي يركز رؤيته التحررية للسياسة على الشمول، باعتباره هدفاً للنظرية

النقدية للعلاقات الدولية. ويتمثل الهدف الرئيسي لهذه النظرية في توسعة حدود المجتمع العالمي (للاستزادة انظر لينكليتر Linklater 2007)، إذ لا بد للمواطنين أن يتخلوا تدريجياً عن الانتماء الحصري للدولة القومية، ليصبحوا مواطنين صالحين في المجتمع العالمي، يميزهم السلوك الحواري بالمعنى الذي يقصده هابرماس Habermas.

ويمثل كل من آشلي Ashley ووكر Walker (1990) نقطة انتقالية مهمة بين الرؤى الداخلية والخارجية. فقد نجحا في عملهما أن يُخضعا للمساءلة الدورَ نفسه الذي تقوم به النظرية التي لم تعُد تُعتبر محايدة تجاه السياق التاريخي الذي تعمل فيه. فلم تعد الدول ونظرية العلاقات الدولية بذلك شيئين مختلفين، لا بل وجهين لعملة واحدة، بدءاً بـ"حدود" كل منهما. وتتمثل النتيجة الأهم لهذا الطرح في أنه، ولإعادة ترتيب ميدان العلاقات الدولية كنظام، فلا بد من البدء بالعلاقات الدولية الفاعلة بين الدول.

ويحظى طرح آشلي ووكر Ashley-Walker حول العلاقة بين النظرية والواقع المؤسسي بتأييد الرؤى الخارجية الراديكالية، وتضيف هذه الرؤى إليه ضرورة العمل بوعي أكبر بالدور السياسي الذي تضطلع به النظرية بحد ذاتها. ويستشعر المرء هنا الحاجة لمزيد من التفكير الانعكاسي الذاتي Self-Reflexivity في فهم الوظيفة المعيارية Normative لأية نظرية نقدية. ويتمثل الهدف السياسي الأولي لهذا التفكير الانعكاسي الذاتي Self-Reflexivity في إعادة إدخال من تمّ إقصاؤهم في اللعبة. وفي الوقت ذاته، يخضع مفهوم موضوعية النظرية وحياديتها ذاته للمساءلة حتى من الناحية المعرفية، إذ تندثر في عباءة هذا المفهوم مصلحة استعمارية خفية، تحاول الرؤية الراديكالية إماطة اللثام عنها. وتستند هذه الرؤية إلى منطلقات مابعد حداثية Postmodern بالمعنى الواسع للكلمة، وإحدى العواقب المهمة المتولدة عنها تتمثل في تصوير الصراع البيْن-ثقافي Inter-Cultural على أنه صراع حتمي لا يمكن تسويته (بسبب غياب جهة نظر ثالثة لتقييمه). فتبدأ بهذا الشكل حقبة العلوم السياسية الثقافية Cul-tural Politics التي تهيمن في كنفها مفاهيم مثل الهوية والتقاليد والدين.

ويجوز تقسيم المواقف الخارجية الراديكالية بدورها إلى (1) رؤى فوكوية [نسبة إلى فوكو Foucault] وتفكيكية، (2) ورؤى ما بعد استعمارية Postcolonial. وسأترك الحديث في الرؤى الفوكوية والتفكيكية جانباً الآن، في حين سأقدم عرضاً

وصفياً موجزاً لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism التي أوليها اهتمامي النقدي في هذا الفصل.

تتبنى رؤية ما بعد الاستعمار Postcolonialism النموذج مابعد الحداثي Post-modern بشكل جزئي على طريقة كل من فوكو Foucault وديريدا Derrida، لتقرنه لاحقاً مع كتابات مفكرين من أمثال غرامشي Gramsci وفانو Fanon وسعيد. ويتناول طرحها الأساسي انعدام إمكانية التواصل بين الثقافات واستحالة وجود وجهة نظر ثالثة ذات صفات موضوعية. وحتى الكونية Universalism والموضوعية Objectivism، اللتان تقدمان نفسيهما على أنهما وجهة نظر ثالثة، حتى في صيغتهما الماركسية التي يشترك معها هذا النموذج أيضاً في بعض مظاهره (للاستزادة انظر نيغري وهارت Negri & Hardt 2003)، فهما في الواقع شكل مبطن من أشكال الهيمنة الاستعمارية المتأخرة. وبهذا الشكل، يتم الإعراب عن عدم ارتياح فكري حقيقي ومبرَر يحمل طابعاً مابعد استعماري تجاه نهج نظري لا يسمح بتطلعات نحو الحقيقة و العدالة، الأمر الذي لا شك يمثل -كما سنرى- مشكلة إذا كانت النيّة أن يحتفظ الطرح بتماسكه.

ييس من السهل تصنيف الأشكال العديدة لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolo-nialism، لهذا سأقتصر هنا على تفصيل أحد هذه الأشكال والمرتبط بدراسات ظاهرة التبعيّة Subaltern Studies.

فقد انطلقت مدرسة دراسات التابع Subaltern Studies من نقدٍ للكونية Uni-versalism الغربية وانتكاساتها الأكاديمية في الهند بدءاً بالدراسات التاريخية، ثم ما لبثت أن انتشرت في الغرب وبخاصة في الولايات المتحدة. غالباً ما ينتهي المطاف بالمواقف المتطرفة بأن تتجه إلى مركزية هندية Indo-Centrism مثيرة للجدل كشكل من أشكال مركزية السكان الأصليينIndigenism ، ويجوز القول أنّ مؤسس العنوان الموضوعي لدراسات التابع Subaltern Studies هو راناجيت غوها Ranajit Guha الذي ينطلق على أية حال من فكر غرامشي Gramsci وينتقد هيغل Hegel. ويكمن الهدف الرئيسي للمجموعة في الدفاع عن الطبقات المهمّشة ومنحها صوتاً، وهي التي تتميز باختلافها عن أصحاب النفوذ ممن ينتمون لطبقة النخبة. وتأخذ التبعية بهذا الشكل مكان الطبقة في ددیث غالباً ما يتأثر بفكر هايدغر Heidegger مشوباً بالسرد الثقافوي Cul-turalistic Narrative، وأمام اللاهوت السياسي الهيغيلي [نسبة لهيغل Hegel]

(والماركسي) يقف غوها Guha محتجاً بخصوصية الثقافة الهندية محللاً إياها من حيث روحانيتها الأصلية Indigenous Spirituality. فيكون العجيب بذلك -في إشارة واضحة إلى هايدغر Heidegger وخلافٍ بيّن مع هيغل Hegel- هو الخلق أو التشكّل كما يصفه طاغور Tagore.ولقد أعاد بارث تشاترجي (Partha Chatterjee 1993) تناول طروحات غوها Guha بشكل خلاق، إذ يتفق مع غرامشي Gramsci في قراءة النموذج الهندي من حيث إنه "ثورة سلمية" مهيمنة، ويشدد تشاترجي (Chatterjee 2006) على ضرورة تفكيك أسطورة المركزية الأوروبية في أولوية المجتمع المدني من حيث أولوية السياسي والمحلي، وتحظى طروحات مشابهة بتأييد سبيفاك (Spivak 1998) على نحو نقدي تجاه الفكر الفرنسي French Thought وبعين على النسوية Feminism. ويدور آشيش ناندي Ashis Nandy هو الآخر في الفلك ذاته مدافعاً عن التعددية الثقافية الراديكالية Radical Multiculturalism في مواجهة أي شكل من أشكال استعمار العقول (ناندي Nandy 1983).

ثانياً: الليبرالية متعددة الثقافات مقابل مسألة ما بعد الاستعمار مابعد الحداثية

Multicultural Liberalism versus Postmodern Postcolonialism

تمثل الحقبة التي نعيش فيها اليوم حقبة السياسة الثقافية، وتختلف السياسة الثقافية عن السياسة الاقتصادية للماركسية Marxism وعن السياسة المؤسسية لليبرالية؛ فالمفاهيم الأساسية المطروحة هنا هي ذات طبيعة أنثروبولوجية وجمالية واجتماعية ونفسية يُعبر عنها بمصطلحات الدين، والتقاليد، والهوية، والاختلاف، والهجين Hybrid، والوعي، وعملية الحداثة Modernization، والاستعمار، والقبَلية، والأصالة السكانية Indigenous، والتهجير، والاضطهاد، والتهميش، النوع، والعرق، والسيادة، والتبعية، والمقاومة، والمركزية الإثنية Ethnocentrism، والخضوع، والنصوصية Textualism، والترجمة، والهيمنة، والسخط، والانحطاط، والتفكيك، والاستشراق والتاريخ المضاد Counterhistory. ولا يولي

المنظرون السياسيون ممن ينتمون للمدرسة التحليلية اهتماماً خاصاً بالسياسة الثقافية، وهم في هذا مخطئون؛ حيث أصبحت السياسة الثقافية في وقتنا الحالي في غاية الأهمية، فهي متغلغلة في كل من الحركات الاجتماعية والأدب والفنون البصرية والسينما والتلفزيون والموسيقى والإعلانات، وفي انتقام الأقليات، وفي المخيلة الشعبية في جميع أصقاع العالم. خلاصة القول، أنها موجة مهيمنة وعنصر أساسي في الأيديولوجيا المعاصرة. ولا أقصد بهذا أن السياسة الثقافية تطغى على السياسة الاقتصادية والمؤسسية، بل ببساطة فإن من المهم أن نفهم عصرنا حتى ولو لم يكن هذا هو الأمر المهم الوحيد. وفي هذا المقام، سيقتصر حديثي على السياسة الثقافية لما بعد الاستعمار Postcolonialism وعلاقتها بالنظرية السياسية لليبرالية. والسؤال المطروح هنا هو، لماذا –خلا بعض الاستثناءات– لم تتفاعل كل منهما مع الأخرى؟ وإجابتي الفورية عن هذا السؤال، يي أن الليبرالية خجولة، في حين أن مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonial–ism ضعيفةٌ فلسفياً.

يُبدي كثير من المنظرين السياسيين شكوكهم حيال الليبرالية، لا سيّما حيال جاذبيتها التحفيزية. فهي تبدو في عيونهم إما واهية جداً أو باردة جداً، فقد تكون صحيحةً من حيث المبدأ، لكنها لا تثير الحماسة فينا. فقد كتب روبرت نوزيك Robert Nozick يقول: «أتستطيع هذه أن تحرك القلوب أو أن تحثّ الناس على القتال أو على التضحية؟ أيجرؤ أحدهم على نصب المتاريس تحت لوائها إنها تبدو شاحبة وضعيفة مقابل الآمال والأمنيات التي ينشدها –إذا ما ذهبنا لأقصى النقيض– المنظرون الطوباويون (2000، ص 297)». يتحدث نوزيك Nozick هنا عن الليبرتارية Libertarianism، إلا أنه كان بإمكانه أن يوجه الحديث ذاته لليبرالية أيضاً. ويعدّ هذا الموقف الشكوكي واسع الانتشار، ويشترك به بشكل أو بآخر جميع نقاد الليبرالية الليبراليون منهم وغير الليبراليين، وقليلون هم من ينكرون أن الليبرالية بصفتها مصدراً للحقوق الأساسية هي أحد أعمدة المجتمع السياسي السمح، لكنّ ثمن الليبرالية السياسية يبدو مرتفعاً جداً برأي الكثيرين؛ فالطبيعة غير الشاملة لليبرالية تؤدي إلى انقسام شاذ في النفس الإنسانية –يقول كثير من النقاد–؛ انقسامٌ يكاد يشبه الانفصام بين مشاعرنا العميقة والواقع المؤسسي. ولهذا تعجز الليبرالية عن تحقيق الإجماع العاطفي على أكمل وجه، ويمثل هذا نتيجة واهية لمبدأ الواقع، في حين أن منظومتنا العاطفية التحفيزية

تتجذب بشكل رئيسي لمبدأ الرغبة، وحتى من يؤيد الليبرالية السياسية صراحةً من المفكرين أمثال توماس ناغل Thomas Nagel يقرّون بهذه الحقيقة.

هدفي الرئيسي هو تخليص الليبرالية السياسية من هذا الموقف الشكوكي، الأرضية التي أبني عليها محاجتي هي مسألة ما بعد الاستعمار Postco-lonialism. فمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism -كما رأينا- تحلل العلاقات الدولية من منظور السياسة الثقافية المعاصرة. ومن هذا المنظور تنتقد مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism الآثار الثقافية للاستعمار وتطرح نسخة بديلة لهوية الفرد المُستعمَر وعقليته. وأقصد بالسياسة الثقافية هنا التوجّه نحو تحليل المجتمع السياسي العالمي بصفته مجموعة من الظروف الثقافية أكثر ننه مجموعة من البنى القانونية والاقتصادية. وتعدُّ هذه "الثقافوية" -Cultural-ism حقيقةً نموذجية في المنهج الفكري مابعد الاستعماري Postcolonial، للذي يمتاز عمّا سبقه من المناهج الفكرية - من ماركسية ونيوليبرالية -Neo-liberal- في العالم النامي. ومن هنا فمن الواضح أنّ جذوره ليست غربية [من خارج الغرب] وتتذبذب بين كل من التقاليد الهندية ممثلة بغاندي Gandhi والثورة الثقافية الصينية، وبين ما أدت إليه الثقافة المناهضة الإسلامية والمنظمات الثقافية الأفريقية، وربما لاهوت التحرير Liberation Theology ناهيك عن المواقف المتباينة لجماعات السكان الأصليين. ومع ذلك، فمن الممكن أيضاً تحرّي بعض الجذور لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism الغربية ن‌ن مدرسة فرانكفورت إلى غرامشي Gramsci، ومن البنيوية -Structural-ism الفرنسية (ليفي-شتراوس Lévi-Strauss) إلى الأنثروبولوجيا البريطانية والثقافات المحلية المضادة Local Countrcultures (كالثقافة الإيرلندية).

وفي هذا السياق، فإن الطريقة التي أسعى بها لتبرئة الليبرالية هي طريقة في جزء منها سلبية، حيث أعتزم تقديم الليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Liberalism في العلاقات الدولية كحلٍ لما أسميه العلاقة الخطيرة بين مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism وما بعد الحداثة Postmodernism. وأخصص جزءاً كبيراً من هذا الفصل لتناول السياسة الثقافية لمسألة ما بعد لالاستعمار Postcolonialism ولطبيعة صلتها بما بعد الحداثة -Postmod-ernism. وأقصد بما بعد الحداثة Postmodernism هنا، مناخاً فلسفياً يميزه رفضٌ لا بأس به للتقليد السياسي الغربي من ديكارت Descartes إلى كانط

Kant وصولاً إلى أتباعهما المعاصرين من أمثال الفلاسفة التحليليين، ويتضمن هذا المناخ الثقافي موقفاً تشكيكياً تجاه الميتافيزيقيا والمعرفة الحديثتين، وتعود أصول هذا الموقف هي الأخرى إلى تقاليد الفلسفة الغربية، وتستمد وجودها نن إضعاف الفلسفة على يد "الهيغيليين" Young Hegelians، ونيتشه Ni-etzsche. وغالباً ما تقدم ما بعد الحداثة Postmodernism مصحوبةً بهذه النماذج الثقافية في علم الجمال وفي النظرية السياسية. وفي النظرية السياسية عادة ما يتم ربط ما بعد الحداثة Postmodernism بإدانة جُلِّ السرد الفوقي Meta-Narratives من ماركس Marx ولغاية راولز Rawls (انظر ليوتار Lyotard 1981، ورورتي Rorty 1986).

إن الربط بين مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism وما بعد الحداثة Postmodernism هو -برأيي- أمر شاذ، وعواقبه خطيرة من الناحية الثقافية والسياسية أيضاً، وهو سبب وجيه لتجنبه. وبعيداً عن هذا الربط ستعاود الرؤية الليبرالية ومتعددة الثقافات للعدالة الظهور في الخلفية. ومفهومي لليبرالية مفهوم تخطيطي ويجوز -كما رأينا في الفصل السابق- أن يُتخذ قاعدةً أساسية دنيا للنظرية الديمقراطية المستوحاة من اثنين من الكلاسيكيين المعاصرين هما هابرماس Habermas، وراولز Rawls.

ثالثاً: البنية الجدلية لمسألة ما بعد الاستعمار

The Argumentative Structure of Postcolonialism

يمكن في إطار الفكر مابعد الاستعماري Postcolonial Thought تمييز حجة أساسية Substantive أو من الدرجة الأولى، وأخرى فلسفية أو من الدرجة الثانية (انظر تشي Ci 2006). وتتمثل الحجة مابعد الاستعمارية Postcolonial من الدرجة الأولى بالجانب المعياري Normative الذي يُستعان به في تبرير الطرح النظري السياسي الأساسي. أما الحجة مابعد الاستعمارية Postcolonial من الدرجة الثانية، فتتعلق بالكيفية النظرية الشموليةMeta-Theoretical التي يمكن من خلالها تبرير حجة الدرجة الأولى فلسفياً. وأعتقد أن الجوانب الأساسية Substantive أو المعيارية Normative، أي مضمون حجة الدرجة الأولى،

في كثير من الطروحات مابعد الاستعمارية Postcolonial هي جوانب معقولة إلى حد ما. في حين أن المشكلة تكمن في حجة الدرجة الثانية التي تقف وراءها، ألا وهي المقابل النظري الشمولي Meta–Theoretical للحجة. ولأوضح بيت القصيد أقول بأن الحجة الثانوية مابعد الحداثية Postmodern –التي تتضمنها كثير من الطروحات مابعد الاستعمارية Postcolonial – لا تتيح دعم المبادئ المعيارية Normative أو الجوهرية الأساسية بالشكل المطلوب، وينجم عن هذا في المقام الأول أن تشكل الحجة مابعد الحداثية Postmodern الثانوية عبئاً كبيراً على مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، ثم ينتج عنه في المقام الثاني احتمال أن تتمكن الحجة الثانوية الليبرالية الأكثر إقناعاً (من كانط Kant إلى هابرماس Habermas وراولز Rawls) من تقديم تأييد أكبر لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism.

وتسير محاججتي على النحو التالي:

1. تقدم النظريات مابعد الاستعمارية Postcolonial روايات من السخط مبنيةً على الغضب تجاه الاستغلال الاستعماري وما يرتبط به من هيمنة ثقافية.
2. جوهر هذه الروايات مابعد الاستعمارية Postcolonial (حجتها الأولية) صحيح.
3. غالباً ما تقوم النظريات مابعد الاستعمارية Postcolonial على بنية جدلية فلسفية مابعد حداثية Postmodern (حجتها الثانوية).
4. الحجة الثانوية ليست قادرة على دعم الحجة الأولية.
5. وعلى وجه الخصوص، تحول العواقب العدمية Nihilistic لما بعد الحداثة Postmodernism دون بناء خطاب (مابعد استعماري Postcolonial)، يمكن من خلاله تحويل السخط إلى أساسٍ لعمل سياسي معقول.
6. يشكل غياب مثل هذا الخطاب مصدراً للإحباط، ويؤدي إلى التشرذم السياسي والعنف.
7. نن الممكن، داخل إطار الليبرالية، تقديم مسألة ما بعد الاستعمار Postco–lonialism بصفتها موقفاً نقدياً.

قد تبدو هذه المحاججة المعقدة للوهلة الأولى ثمرة فلسفة زائدة، أو ببساطة قد تبدو أكثر تجريدية من أن تكون معقولة. ولعل موقفي يعود إلى تحيزي المهني، لكني لست مع هذا الرأي. بل إني مقتنع تماماً بأنه بتجنب الربط الخطير بين سسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism وما بعد الحداثة Postmodern-ism، سيكون من الممكن تعزيز السلام وتحقيق التقدم على الساحة العالمية. فإذا لم يجد تاريخ مبني على أسباب وجيهة، كتاريخ مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، مساراً حوارياً فسيكون مصيره الانهيار مصحوباً بعواقب تفكيكية على المستويين المادي والروحي. وتجدر الملاحظة هنا، بأنني لا أقول إنّ النظريات مابعد الاستعمارية Postcolonial مسؤولة عن كل هذا، بل إن الاستغلال والهيمنة الاستعماريين هما المسؤولان الحقيقيان، لكي لا نتحدث عن قصر نظر ليبرالي متمثل في عجزه عن رؤية عدم التناسق الماثل بين النظرية والتطبيق في الديمقراطية الليبرالية على المستوى العالمي (آركيبوجي Archibugi 2009، غوها Guha 2002).

أدرك تمام الإدراك حقيقةَ أن هدفي الرئيسي بعيد جداً وصعب المنال؛ فالتفكيك الجزئي للإطار النظري لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، وما يوازيه من محاولة إعادة بناء الليبرالية كثقافة سياسية في العلاقات الدولية ليست االمهمة السهلة. وفي نهاية المطاف، فإن مسألة ما بعد الاستعمار Postcolo-nialism لطبيعتها مناهضة لليبرالية Anti-liberal، والليبرالية بشكل عام دخيلة على مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism. إضافة إلى ذلك، يتخلل محاججتي بالطبع شيء من البراءة الطوباوية والكثير من الافتراضات (المخفية). فعلى سبيل المثال، من الطبيعي انتقاد فكرة احتمال أن يكون لمنهجية فلسفية معقدة، كفلسفة ما بعد الحداثة Postmodernism، نتائج عملية مباشرة، أو أنّه ليس من الصعب الاحتجاج بأن استعراضي لما بعد الحداثة Postmodernism استعراضٌ مبتذل، بمعنى أنه أشبه برسم كاريكاتوري ليس له أساس واقعي.

ومع ذلك، فليست مطالبتي بهذه الغرابة، بل هي مطالبة بقدر أكبر من الموضوعية والعالمية Universality في مواجهة السياسة الثقافية من وجهة نظر ما بعد استعمارية. وفي هذه الحالة بالطبع، يكون الاعتراض النابع من إطار سسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، هو أنّ الكونية Universal-ism والموضوعية Objectivity هما من الأشكال المبطّنة للثقافة السياسية ذات

المركزية الأوروبية Eurocentric (أمين 2009). ومن ناحية أخرى، فإن جلّ ما أقوله هو أنه دون الكونية Universalism والموضوعية Objectivity لن يكون من الممكن حتى صياغة وتقديم المطالبات المشروعة التي تتضمنها الثقافة السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial. وإضافة إلى ذلك، فعلى المفكرين مابعد الاستعماريين Postcolonials هم أيضاً الإقرار بأن الليبرالية، وإن كانت ذات أصل أوروبي، قد قدمت قاعدة صلبة يمكن من خلالها توجيه الانتقادات للعدالة الاجتماعية (شاكريبارتي Chakrabarty 2000، ص4). ولهذا، فإن ما أحاول أن أبيّنه في نهاية المطاف ليس معقداً جداً وليس جدلياً جداً. ما أقوله في حقيقة الأمر، هو أنه ينبغي على مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism أن تنشغل أكثر بالخطاب العالمي، في حين ينبغي أن يكون اهتمام الليبراليين الأكبر في آثار الجانب الثقافي للنظرية السياسية. وخلاصة هذه المحاججة في غاية الوضوح؛ وهي أن يلتزم المفكرون ما بعد الاستعماريون Postcolonials بالتوجه نحو الكونية الليبرالية Liberal Universalism لتحقيق العدالة، وأن يهتم الليبراليون بالمبادئ مابعد الاستعمارية Postcolonial كي لا يحيدوا عن الأساسيات.

أما فيما يخص توزيع ما تبقى من هذا الفصل، فينقسم إلى أربعة أقسام؛ ويتعلق للقسم التالي ببعض الطروحات الرئيسية لمسألة ما بعد الاستعمار Postcoloni-alism، تليه الحجج مابعد الحداثية Postmodern التي عادةً ما تعيد مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism إثارتها، مسلطةً الضوء على أبرز محدداتها، ثم يأتي بعد ذلك شرح مساهمة هابرماس Habermas في الحوار، وأخيراً يقدم القسم الأخير منهجية الإجماع المتداخل Overlapping Consensus العالمي حسب ما يراها راولز Rawls.

رابعاً: الحجة الأساسية لمسألة ما بعد الاستعمار

The Substantive Postcolonial Arguement

أحاول في هذا القسم، أن أُلمّ ببعض المبادئ الأساسية لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism كثقافة سياسية. وعوداً على ما أسميتها الحجة مابعد الاستعمارية Postcolonial الأولية، والتي تشكل نواة الطروحات المعيارية

Normative والجوهرية المهمة، أعتقد باختصار، أنّه ليس هناك الكثير للاعتراض عليه في هذه الحجة الأولية، ومنهجيتي في هذا هي منهجية تبسيطية مقصودة، ولست أدّعي الشمول فيما أدرجه في قائمة المبادئ الأساسية لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، بل إن ما في ذهني ليس إلا البنية العامة لأدبيات اجتماعية واسعة الانتشار، بقدر أدبيات مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism وأسباب المطالب الرئيسية المهمة. وسأقوم فيما يلي بتقديم طروحاتي تحديداً من تحليلٍ للتقاليد الهندية، ولو أني أعتبر أن طروحاتي أكثر عموماً، وأن بالإمكان تطبيقها على كافة الأدبيات مابعد الاستعمارية Post-colonial. ولا ينوي استعراضي هذا أن يكون جازماً من ناحية تاريخية، بل إنّ القصد منه هو مجرد تقديم إطار أدنى للغاية النظرية العامة من هذا الفصل.

مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism هي عبارة عن ثقافة سياسية تستكمل الحركات المناهضة للاستعمار والحركات القومية التي انتشرت في "العالم الثالث" بعد عام 1945. وهي ذات تركيبة معقدة ذلك أنها منتج مبعثر تمتزج فيه عناصر أصيلة Indigenous وأخرى كونية Cosmopolitan (وهو ما نشهده بوضوح في الأعمال الفنية ما بعد الاستعمارية Postcolonial، وللاستزادة انظر آبيا Appiah 2005). وتتكون مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism بشكل رئيسي من مزيج من الثقافة المحلية ومبادئ أخلاقية-سياسية عامة، واختلط هذا كله وانتشر بفعل النشاط السياسي لكثير من الحركات والأحزاب السياسية الحقيقية المحلية لمجموعات المهاجرين الكبرى، والنخب الفكرية الرفيعة ولغاية النشاط السياسي للضواحي Suburban Activism (يونغ Young 2011).

ومن بين المبادئ الأساسية للثقافة السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial نذكر ما يلي:

- المناهضة الصريحة للاستعمار.
- مناهضة قوية للمركزية الأوروبية Anti-Euro-Centrism.
- أهمية المحلية الثقافية Cultural Localism.
- الأولوية السياسية للفئات الشعبية المهمشة.
- العودة إلى الدين.

- التاريخ المضاد Counter-History سواء بمعنى إعادة بناء الماضي من وجهة النظر الراهنة أم بمعنى مناهضة التاريخانية Antihistoricism.

1. مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism ثقافة سياسية معقدة ومتمايزة، والأساس الذي يحمل الثقافة السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial هو بلا شك **الإجماع ضد إرث الاستعمار الغربي**، حيث إن التوسع الأوروبي في الفترة الممتدة ما بين عامي 1492 و1945 مدانٌ من زاوية أخلاقية مشتركة، وأكثر ما تركز عليه مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism على وجه الخصوص هي الهيمنة الثقافية للغرب أكثر منها هيمنته الاقتصادية أو العسكرية، إذ إن الثقافة السياسية للدول الاستعمارية كانت مصحوبة بحجة الحداثة الغربية سواء بصفتها غاية نهائية تتمثل بتمدين العالم بأكمله، أم بصفتها زاوية معيارية Normative تُعاد فيها مراجعة التاريخ. ووفقاً لعموم المفكرين مابعد الاستعماريين Postcolonials، فإن التسوية بين هذا التصدير (المفترض) للحداثة والثمن الذي يدفعه المستعمَرون من استغلال وذل ومعاناة هي نتيجة سلبية بشكل مأساوي.

2. لا بد أن يتضمن هذا الطرح حقيقة وجوب رفض الاستعمار أخلاقياً على مستوى كوني Universalistic من زاوية العدالة العالمية Global Justice (الكونية Universal). فالحقيقة أن العدالة العالمية (الكونية Universal) لا يمكنها أن تقبل بالاستغلال الممنهج والذل والمعاناة، إلا أن هذا الطرح البسيط أصبح مستحيلاً بسبب الخلفية القوية والمعقولة المناهضة للمركزية الأوروبية Anti-Euro-Centric Background للمنهج ما بعد الاستعماري Postcolonial. فالثقافة السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial تجمع بطرق معقدة بين كل من الحداثة Modernity والرأسمالية Capitalism والكونية Universalism، حيث تنطوي الحداثة -وفقاً لهذه الرؤية- على شكل أصيل من الاستقرار منفصل عن الميتافيزيقيا ومتصل بالثقافة العامة لليبرالية الديمقراطية (راولز Rawls، هابرماس Habermas). ويحظى هذا التحول من الميتافيزيقيا إلى الثقافة العامة بتأييد الرأسمالية كما تؤكد عليه الثقافة الاستعمارية الأوروبية. ولهذا السبب، فإن إرث الحداثة الأوروبية يثير كثيراً من الجدل من وجهة نظر ما بعد استعمارية (شاكريبارتي Chakra-barty 2000، ص6). ويعارض راناجيت غوها Ranajiit Guha في

طرحه ما بعد الاستعماري Postcolonial الخاص الفكرة الهيغيلية حول Weltgeschichte، أي تاريخ العالم، سواء بالتنديد بنفاق هذه المصالحة "العامة" بين العقل والتاريخ لكونهما أوروبييّ المركزية، أو بالمطالبة بفضاء منطقي–تاريخي للجموع الهندية المهمّشة. غير أن ما يُعتقد، مع ذلك، هو أن نواة الثقافة العامة الحديثة هي الكونية Universalism. وغالباً ما يعتبر المفكرون ما بعد الاستعماريون Postcolonials الكونية Universalism الوجه الآخر للمركزية الأوروبية Eurocentrism. ولهذا السبب، فبالنسبة لكثير من المفكرين مابعد الاستعماريين Postcolonials تمثل كلٌ من مناهضة الاستعمار Anti–Colonialism **ومناهضة المركزية الأوروبية Anti–Eurocentrism ومناهضة الحداثة Antimodernism ومناهضة الكونية Anti–Universalism جميعها جوانب متعددة لجملة الأمور المرفوضة ذاتها**. وتجعل هذه المرحلة من الصعب الجمع ما بين الثقافة السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial وتلك الليبرالية.

3. ينطوي هذا الموقف المناهض للمركزية الأوروبية Anti–Eurocentric **برفضه المبطن للكونية Universalism على حكم مسبق لصالح المحلية Localism، وتمثل المحلية Localism** الطريقة التي يسعى بها الفكر ما بعد الاستعماري Postcolonial Thought لإيجاد مكانية مغايرة Hete–ro–Spatiality يحاول من خلالها تحويل الـ"هناك" التاريخي ذي المركزية الأوروبية إلى "هنا" يقعُ في الفضاء ما بعد الاستعماري Postcolonial، وقد يكون إطار هذه المحلية Localism واسعاً جداً كآسيا بأكملها، وقد يكون أضيق من هذا بكثير كالتاريخ البنغالي، أو حتى كأي تاريخ شخصي مناهض للتاريخ العام "الاستعماري" (كما بالنسبة لطاغور Tagore كما يورده ملحق غوها Guha 2002). وتتمثل النواة المشتركة لمختلف أشكال المحلية Localism في شجب الهيمنة الثقافية (غرامشي Gramsci) للغرب، والاستعاضة عنها بالمصدر الثقافي الأكثر ثراء لبعض الثقافات المحلية (غاندي Gandhi). وثمة مستويات عدة للمحلية Localism حتى حسب موقعها في وسط أو في أطراف الثقافة موضوع الحديث. فعلى فرض أن نواة المركزية الأوروبية هو الأطلسي، فيمكننا على سبيل المثال أن نميز بين محلية طرفية متوسطية –نسبة للبحر الأبيض المتوسط– وأخرى شرقية.

4. **ترتبط المحلية Localism بشكل كبير بإعادة إثارة مسألة التهميش** Marginalization. فمن مطالب الثقافة السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial إفساح المجال أمام الشعوب المهمشة في محاولة لاستعادة حضورها ودورها، وحتى في هذه الحالة يمكن أن يكون توسع هذه الحركات باتجاه الهوامش في غاية التمايز، وبشكل عام، يمكن تخيل ثلاثة مستويات مختلفة من التمييز، وهي؛ الثقافة الغربية، والثقافات النخبوية المحلية، والثقافة المحلية للمهمّشين. وفي حين أنّ الإدانة الأخلاقية للثقافة الغربية هي إدانة عالمية، فإنّ تلك المتعلقة بالفصل بين الثقافات النخبوية المحلية وثقافة الفئات المهمشة هي مظهر حصري مابعد استعماري. ولا بد أن هذه العلاقة تنطوي على درجات عديدة من التمييز تتراوح ما بين الفصل البسيط إلى الإدانة الصريحة للثقافات النخبوية المحلية (بسبب تواطئها مع الغرب). وتتيح هذه المرحلة فصل مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، التي تميز ما بين النخبة والفئات المهمشة، عن التوجهات المناهضة للاستعمار والتوجهات القومية التي لا تقوم بهذا. وفي الوقت ذاته، يقرب التركيز على الفئات المهمشة ما بين الثقافة السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial والماركسية التقليدية (في نظر سارتر Sartre أكثر منه في نظر ألتوسير Althusser).

5. إلا أن **العودة الممنهجة للدين**، تضع الثقافة السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial في حالة تعارض مع الماركسية (خلا بعض الاستثناءات كما في حالة لاهوت التحرير Liberation Theology). فالدخيل الحقيقي على الثقافة السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial هي الاقتصادانية الماركسية Marxist Economism (علماً بأن هناك تأويلات دينية أيضاً للماركسية، كتأويل بيلّيكاني Pellicani 1966). ومن هذا المنظور، فإن مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism هي ذات توجه روحاني وجماعاتي أكبر منه مقارنة بالثقافة الغربية بما فيها الماركسية. وفي هذا السياق، فإن كلاً من الماركسية والليبرالية هدفٌ مباح لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism نظراً لدورهما في كل من المنظومة التحفيزية للأفراد، وعملية إعادة بناء التاريخ المتمثل بالمبالغة في تمجيد العقلانية. ويمكن العودة إلى الأديان –في سياق مابعد استعماري– بأساليب تتراوح ما بين

الأسلوب الروحاني اللامسيّس وذلك الأكثر تسييساً (كما يحدث غالباً في العالم الإسلامي)، ويكاد يكون من نافلة القول أن أعاود التأكيد على أنه من ممام المستحيل فصل النهضة الدينية عن التوجهات المناصرة للمحلية Lo-calist، وعن مظاهر التعاطف التقليدية لمسألة ما بعد الاستعمار Post-colonialism.

6. **تمثل كل من النهضة الدينية، والمحلية Localism لا بل -وأكثر من أي شيء آخر- إعادة تقدير الفئات المهمشة أصلَ التاريخ المضاد ما بعد الاستعماري Postcolonial، وتحاول مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism** من خلال التاريخ المضاد إيجاد زمنية مغايرة Het-ero Temporality تحوّل فيها مرحلة الـ"ليس بعد"، التي يقوم الغرب بتصنيف بقية العالم فيها، إلى "الآن". ويمكن أن يتخذ التاريخ المضاد صورتين مختلفتين على الأقل؛ (أ) الصورة الأولى عبارة عن استخدام غير عادي للمسارات الترميمية في إعادة تأويل الماضي. فمع الوقت، يبدأ الفرد المستعمَر المهمَّش بالانفصال عن الفرد الوطني البرجوازي، وذلك لأن التاريخ ما بعد الاستعماري Postcolonial يُروى من منظار الأول وليس من منظار الثاني. وينطوي هذا التوجه على تسييس الجموع المهمّشة التي تعتبر الضحية الحقيقية للاستغلال والهيمنة. ويحاول المؤرخون الهنديون في إطار هذا التوجه وضع الحراك الثوري وقوى التغيير في يد "المهمّشين" (غوها Guha 2002). وبهذا الشكل تتقاطع نظرية الثقافة مع نظرية التغيير، ويتضمن هذا بطبيعة الحال محاولة جعل هذا المنظور المهمّش الجديد مهيمناً على نحو أصيل (سبيفاك Spivak 1998، تشاترجي Chatterjee 2006)، وتكون النتيجة حدوث فشل إدراكي حين يُقارَن التأويل المضاد للتاريخ مع التأريخ التقليدي. وفي النهاية، تتم كتابة تاريخ الوعي المهمّش المقصيّ ليحل محل عملية إعادة بناء الماضي النخبوية. (ب) غالباً ما يقدم الفكر ما بعد الاستعماري Postcolonial Thought على أنه "مضاد للتاريخ" صراحة (شاكريبارتي Chakrabarty 2000). وفي هذه الحالة تكمن الفكرة الرئيسية للتاريخ المضاد في نقد الرأي التاريخاني Historicist الذي يقول: إنّ تاريخ الشرق هو حقبة بدائية من التاريخ العالمي (الذي يُعتبر صعودُ نجم الغرب أوجَ ازدهاره). نحن هنا أمام طرح هيغيلي-ماركسي نموذجي، ولكن

يجوز له كذلك أن يكون ليبرالياً (جون ستيوارت ميل John Stuart Mill في اقتباس لشاكريبارتي Chakrabarty 2000، ص8)، وفي هذه الحالة، يجدر بالمستعمَرين الانتظار. إذ قد يتولد عنه رؤية للتاريخ مبنية على أساس الـ"ليس بعد" (الذي هو ليس حديثاً بما يكفي)، يواجهه الوطني المستعمَر بـ"الآن" خاصته (المرجع نفسه، ص9). وفي هذه الحالة، يصبح التعارض مع فكرة أن العالم الاستعماري هو بشكل من الأشكال ما قبل سياسي Pre-Political (انظر غوها Guha 1983).

خامساً: الحجة الفلسفية لمسألة ما بعد الاستعمار

The Philosophical Postcolonial Argument

في هذا القسم ستتكرر بعض العناصر التي سبق تناولها لما أسميته الحجة الثانوية لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، ألا وهو جانبها النظري للشمولي Meta-Theoretical المبني على الفكر مابعد الحداثي Postmodernist Thought. وكما جاء سابقاً فإن موقفي من هذه الحجة موقف نقدي، وبطبيعة الحال، سيبدو من غير المعقول، إن لم يكن في غاية الغرابة، أن نقدم ما بعد الحداثة Postmodernism في سطور (أو صفحات) قليلة. ولهذا السبب سأحاول ببساطة أن أتحرى بعض الخطوط الإرشادية العامة لمجموعة فرعية من المفاهيم مابعد الحداثية Postmodernist لفهم الكيفية التي تؤثر بها على للحركة مابعد الاستعمارية Postcolonial، وأقصد بما بعد الحداثة Postmodernism، مناخاً فلسفياً بكل ما يلحقه من عواقب سياسية مهمة.

من جهة، وأمام المفهوم العقلاني، الذي يميز المنهجية الفلسفية للتقليد الديكارتو-الانطي، عادة ما يحتج المفكرون مابعد الحداثيون Postmodern Thinkers بسياقية ظرفية عَرَضيّة Contingency واصطلاحية Conventionality الـ"معياري" الذي يميز التقليد الفلسفي المستمد من ديكارت-كانط. فأمام صرامة المحاججة المنطقية يقف مابعد الحداثيون The Postmoderns في صفّ القوة البلاغية والأهمية المجازية اللتين تتضمنهما الأعمال الفنية. وهم بهذا الشكل، يعارضون الكونية الحداثية Modernist Universalism باسم الخصوصية المطلقة لعوالم معينة في الحياة ولأشكال مختلفة من المعرفة، في

حين يُنظر للعواقب الرئيسية لمثل هذه المعارضة على أنها رفض للأصولية الفلسفية Philosophical Fundamentalism. ففي مقابل الأصولية، يفضل مابعد الحداثيون The Postmodern كلاً من الاختلاف Heterogeneity، والتشرذم Fragmentation، والخصوصية، والظرفية Contingency والمحلية Localism.

ومن ناحية أخرى، تقدَّم ما بعد الحداثة Postmodernism على أنها مراجعة جذرية للذاتية الحداثية Modern Subjectivity التي كانت ترتكز عليها الرؤية للديكارتو-كانطية. فأمام الذات الكونية[13] Universalistic البديهية Noume-nal الذهنيّة Mentalistic، يستحضر مابعد الحداثيون The Postmoderns ذاتاً مجسدة يتضح تجزؤها بأهمية اللاوعي (الفرويدي). وأمام الفرد العقلاني للحداثة، يرفع مابعد الحداثيون The Postmoderns مطالبهم بلغة اقتصاد الرغبة Economy of Desire وقوة اللاعقلاني. فأمام الفرد المحرّر ذي الإرث الكانطي، يسلط مابعد الحداثيون The Postmoderns الضوء على الشخصية الاجتماعية للإنسان، فيصبح الخطاب السلبي حول الفرد، لمطلقَيْه ليفي-شتراوس Lévi-Strauss، نقطة الانطلاق -وبخاصة عند فوكو Foucault وديريدا Derrida- لنقد راديكالي للحداثة Modernity.

أشير هنا إلى جزء بعينه من التوجه مابعد الحداثي Postmodernist غالباً ما يُدعى بـ"الفكر الفرنسي" French Thought في الولايات المتحدة، والذي يجوز اعتباره تعميماً أمريكياً لنموذج جدلي معين وأسلوب فكري مابعد بنيوي Post-structuralist فرنسي. ففي أعقاب تأويل كل من هايدغر Heidegger ونيتشه Nietzsche، بدءاً بالفترة الفاصلة ما بين الحربين العالميتين في القرن العشرين، بدأت تنتاب بعض المفكرين الفرنسيين مشاعر معادية للغرب في المواضيع المتعلقة بالميتافيزيقيا والسياسة. وعلى هذا النحو غير الاعتيادي والأصولي، صصبح هؤلاء مناهضين للاستعمار حتى قبل أن تبدأ فترة ما بعد الحداثة Post-modernism، ويمثل كل من فرانسوا فانو François Fanon وجان بول سارتر Jean Paul Sartre -ولو بطابعين مختلفين- هذا الموقف المناهض

13 تنويه: نلفت نظر القارئ الكريم إلى أن ترجمة لفظتي Universe و Cosmos في اللغة العربية واحدة وهي "كون". وعليه فإن كل ما يتفرع عنهما من مشتقات وصفات وأسماء، تكون ترجمتها مشتقة من "كون"، مثل "كوني"، "الكونية"، إلخ. لذلك ولئلا يلتبس الأمر على القارئ، فكنا في كل مرة ترد فيها اللفظة بالعربية نضع بجانبها المفردة الإنجليزية Universe أو Cosmos. لذا اقتضى التنويه.

للاستعمار، ويجوز اعتبارهما في طليعة المؤثرين الغربيين على مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، إلا أنه ولأسباب عديدة، لا يمكن أن نعدهما من بين المفكرين المحسوبين على "الفكر الفرنسي" كفوكو Foucault، وديريدا Derrida، ودولوز Deleuze، وليوتار Lyotard، وبورديو Bourdieu، بيودريّار Baudrillard. وطرحي هو أن هذا الأساس مابعد الحداثي Post-modern ("الفكر الفرنسي") يجعل المطالب التي تكاد تكون موضوعية وعالمية لحقوق مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism مطالب مستحيلة، وهي مطالب تهدف عادة لتخليص المحرومين من الاستغلال والهيمنة.

يتقاطع "الفكر الفرنسي" مع مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism بطرق عدة، ومن بينها البنائية الراديكالية Radical Constructivism في العلاقات الدولية والعلوم الاجتماعية، والنقد الأدبي، وعلم التفسير القانوني (الهرمنيوطيقا القانونية) Juridical Hermeneutics. وسينحصر حديثي هنا على خيارين مابعد حداثيين Postmodern يؤثران في الأدبيات النظرية-السياسية مابعد الاستعمارية Postcolonial: أ. **الخيار الفوكوي [نسبة لفوكو Foucault]؛ ب. والخيار التفكيكي Deconstructive.**

أ. يمثل عمل فوكو Foucault مصدر إلهام رئيسي للدراسات مابعد الاستعمارية Postcolonial ليس في الهند وحسب (تشارتجي Chatterjee 2006). بل نناك مفكرون، من أمثال إدوارد سعيد (1991) وفالانتا مودام Valentin Mu-dimbe (2007)، يعتمدون بشكل رئيسي على فوكو Foucault حين يصوغون مبدأهم المركزي الذي يربط ما بين النفوذ الاستعماري والعلم والمعرفة.

ولا تتناول أعمال فوكو الاستعمار، ومن هذا المنظور فهي تبقى ذات مركزية أوروبية واضحة. ولكن مع ذلك توجه طروحاته نقداً مهماً وقاسياً للتقليد النظري الغربي، ولهذا السبب يمكن استخدام بعضٍ من أساليبه النظرية -وقد استخدمت بالفعل- في المحاججة مابعد الاستعمارية Postcolonial.

وفي ذهني ثلاثة من تلك النماذج على وجه الخصوص:

- فكرة السلطة السياسية-الحيوية Bio-Political Power.
- العلاقة بين الحقيقة والسلطة.

- الخاصية المحلية لوجهة النظر النقدية.

1. يتناول فوكو Foucault فكرة السياسة-الحيوية Biopolitics والسلطة السياسية-الحيوية Bio-Political Power في القسم الأخير من حياته للمهنية. وتنحدر هذه الفكرة من أصل فكرِه النيتشي [نسبة لنيتشه Nei-tzsche] والتركيز مابعد الحداثي Postmodern على اقتصاد الرغبة The Economy of Desire (دولوز-غواتاري Deleuze-Guattari 2002). وبخلاف فلسفة الحياة Lebensphilosophie [Philosophy of Life] (دلتاي Dilthey) يرى فوكو Foucault السلطة على أنها فضاء متسامٍ حقيقي، يعتقد أنّه يمكن أن يكون منطلقاً لنهج تاريخي. وترتبط أهمية السياسة-الحيوية Biopolitics بالسلطة الضابطة Disciplinary للدولة والمؤسسات الشمولية (كالسجون والعيادات النفسية، إلخ). فالسياسة، بالنسبة لفوكو Foucault، تنتقل تدريجياً من مجرد التعامل مع الحياة والموت إلى الاعتناء بالجسد؛ حيث يكشف الموقف السياسي-الحيوي Biopolitical عن مدى أهمية الجسد ومدى تعقيد الذات فيما يخص الممارسات الاجتماعية. كما أثيرت مسألة مركزية الجسد من قبل كثير من المفكرين مابعد الاستعماريين Postcolonials، كأداة في وجه الهيمنة العقلانية والعلمية للغرب (تشاترجي Chatterjee 2006).

2. تبلور التركيز المفروض على العلاقة بين الحقيقة والسلطة على يد فوكو Foucault في كتابه أركيولوجية المعرفة L›archéologie du savoir (فوكو Foucault 1999)، ثم أعيد تناوله بشكل أساسي على يد سعيد (حسب ما يقتبس منه تشاترجي Chatterjee 2006). وتعتمد هذه العلاقة للى فهم أي خطاب حول ادعاءات الحقيقة بصفتها جزءاً من الهيمنة Do-minium. وبهذا المعنى، فالحقيقة والسلطة ليستا أمرين مختلفين. بل على العكس، فإن ادعاءات الحقيقة تشكل جزءاً من الجهاز التشريعي الذي يمثل حاجة فيسيولوجية للسلطة كي تكون مستقرة. ولا يعمل هذا التقاطع على المستوى الواعي للباحث، بل يشكل دافعاً خفياً لأي تحقيق يسعى للوصول إلى الحقيقة. والسلطة، حسب مفهومه، لا تعمل بشكل واحد فقط، بل من خلال سلسلة من الممارسات المصغرة Micropractices. وفي مفهوم الممارسة يرى فوكو Foucault لحظة القسر. وتشكل جميع أشكال الضبط الاجتماعي

جزءاً من سلسلة الممارسات التي تتنوع ما بين التدابير السياسية إلى الأجهزة القضائية، ومن الأنظمة التعليمية إلى المؤسسات الطبية. ولا بد أن تؤدي إماطة اللثام عن أشكال الضبط الاجتماعي هذه باعتبارها أشكالاً محتملة للإقصاء (كما في حالة المؤسسات الطبية)، إلى التدليل بوضوح على العلاقة للوثيقة بين الخطاب والسلطة. ومن هذا المنظور، تنتقل حجة فوكو Fou-cault الرئيسية من المعرفة الخالصة إلى المعارف Savoirs، ومن المعارف إلى الممارسات الخطابية، ومنها إلى قواعد البحث عن الحقيقة. وفي هذا السياق لا تكون السلطة متفشية بالكامل أبداً، لتفادي التعارض الأدائي الذي قد يفضي إلى الإغلاق التام للمساحة المنطقية لأي انتقاد محتمل.

3. تفترض الخاصية المحلية لوجهة النظر النقدية حقيقةً تاريخانيّة راديكالية Radical Historicity، فما يمثله التفكيك والميتافيزيقيا بالنسبة لهايدغر Heidegger، وديريدا Derrida، هو ما يمثّله تفكيك التاريخانيّة Histo-ricity بالنسبة لفوكو Foucault، وتحمل هذه الأخيرة معنيين اثنين واحد ثقافي والآخر سياسي، وهي في معناها الأول تمثل دعوة للشك في النماذج الشمولية، وبشكل عام في أي شكل من أشكال الترابط البنيوي. فبالنسبة لفوكو Foucault، وحدها الأشكال المحدودة والهامشية للمعرفة كاشفة حقاً. وفي معناها الثاني فهناك مطالبة تقف في صف وجهة نظر التهميش، وما لمْ يُقل والمضطهد. ففي الجينيالوجيا الفوكوية [نسبة لفوكو Foucault] (تأصيل) المعقدة يمثل امتزاج المعارف الشعبية ((Le savoir des gens [[Popular Knowledge]] والأشكال النادرة والعلمية للمعرفة أحد وجهي العملة، في حين أن الوجه الآخر هو خلاص المنبوذين والمنسيين. وبهذا الشكل، تتحدى وجهة النظر التاريخانيّة الراديكالية Radical Historicity هذه التعددية الليبرالية باسم التحرر من التهمِيش. ففي مواجهة الموضوعية المعرفية Epistemic Objectivism، التي يُنظر لها أساساً للفكر الغربي االليبرالية السياسية، يتبنى فوكو Foucault رؤية غير علمية Unscien-tific وخاصويّة Particularistic ذات توجّه قوي نحو التحرر.

كان ديريدا Derrida ناقداً راديكالياً داخلياً-خارجياً (جزائري المولد، فرنسي الفلسفة) للميتافيزيقيا الغربية على خطى هايدغر Heidegger. وبتعريفه لنفسه على أنه مهاجر، فقد كان بشكل من الأشكال فرداً مهمشاً، ويجوز إدراج عمله

في خانة "ما بعد البنيويّة" Post-Structuralism (يعدّ كل من سوسور Saussure وليفي-شتراوس Lévi-Strauss من القراءات الضرورية لفهم هذه الفلسفة). فلطالما رأى ديريدا Derrida في البنيويّة شكلاً قوياً من أشكال المركزية لإلإثنية Ethnocentrism الغربية. ومن هنا، خرج بالـ"التفكيكية" -Decon structionism (1974؛ 1978)، التي هي فلسفة واستراتيجية في آن معاً، غايتها الرئيسية هي زعزعة أساس الفكر الغربي. إذ يهدف التفكيك لمقاومة العنف الأنطولوجي الذي يدعم الميتافيزيقيا الغربية، ويتكشف بفعل بنية اللغة. وتتعلق آثاره بالتاريخ والسياسة والأخلاق واللغة، وأهم إسهاماته الرئيسية في إطار مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism هي:

هوامش (1982). يتمثل هذا المفهوم، الذي ينبع من صميم نقد الميتافيزيقيا Metaphysics، في ضرورة إعادة تحديد المواقف الهامشية، والتي هي ضرورة نموذجية في الحركة مابعد الاستعمارية Postcolonial (سبيفاك Spivack 1998، تشارتجي Chatterjee 2006). ففرد ما بعد الاستعمار -Postco lonial Individual مضطر للعيش في الفضاء الثقافي للمستعمِر، والتفكيكية Deconstructionism تفرد مساحة منطقية بديلة يمكن فيها خلق خطاب بديل (تشاترجي Chatterjee 2006). وبهذا المعنى، يجعل ديريدا Derrida عمل ليفي-شتراوس Lévi-Strauss عملاً راديكالياً، وهو العمل الذي كان أول فضل له تفنيد الفرق الثقافي بين المتحضّر والبدائي. ويمكن للمفاهيم ذات الصلة، وهي للشتات والاختلاف (تجدر الإشارة هنا إلى الفرق في اللغة الفرنسية بين-Diffé rence [الاختلاف] و Différance [الإرجاء والتأجيل]؛ حيث يهدف المصطلح الثاني لتفنيد العلاقة الاعتيادية بين الدالّ والمدلول باسم التوجه للآخر في اللغة) التي طورها ديريدا Derrida، أن تمتدّ من النية النظرية الشمولية -Meta Theoretical الأصلية كي تُعاد صياغتها في ضوء تجربة الجماعات المهمشة.

1. الغيرية Alterity. تمثل أهمية الآخر -بالنسبة لليفيناس Levinas- عنصراً رئيسياً في فلسفة ديريدا Derrida؛ فتفكيك الميتافيزيقيا Metaphysics الغربية وفكرة الـ "Différance"[الإرجاء والتأجيل] بحد ذاتها، تفترض الآخر لغوياً (وهو مفهوم مستعار من لاكا Lacan). وبهذا الشكل تصبح تفكيكية Deconstructionism ديريدا Derrida أحد عناصر التعددية الثقافية الراديكاليةRadical Multiculturalism. وتفسر هذه الحقيقة السبب وراء

ارتباط نجاحه العالمي بشكل أو بآخر بتوقعات المجتمع الأمريكي متعدد الثقافات (آمسيل Amselle 2007، وحتى هابرماس Habermas). فقد تبنى المفكرون ما بعد الاستعماريون Postcolonials فكرة ديريدا Derrida عن الغيرية Alterity لصياغة مفاهيم أساسية كالتهجينية Hybridism، وتمازج الأجناس Miscegenation وتهجين اللغة Creolization، التي استخدمت لإثراء الشبكة المعقدة التي هي أساس أية ثقافة (المرجع السابق بما فيها الثقافة الأوروبية، انظر تفريغ أوروبا Unpacking Europe). ومن الممكن أيضاً، توظيف فكرة ديريدا Derrida لتمييز المهمشين الغربيين عن مهمشي العالم الثالث مع الدفاع طبعاً عن الفئة الثانية (سبيفاك Spivack 2009).

حتى وإن اعترفنا بأن طرحي حول الإسهامات مابعد الحداثية Postmodern في مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism هو طرح متسرع وتبسيطي للغاية، فأعتقد أنه من الممكن أن نستخلص منه شيئاً من الضعف في النموذج المشترك (أي العلاقة الخطيرة بينهما). ويتمثل هذا الضعف في ما يلي:

1. **غياب الموضوعية**؛ يتعلق الأمر بموقف نقدي مستمر من «ما بعد الحداثة» Postmodernism. وتستند فلسفة ما بعد الحداثة Postmodernism شكل قوي إلى نوع من النقد المعياري Normative للمعيارية Normativity. وتُعتبر المؤسسات الكبرى، بدءاً بالرأس المالية والدولة، قادرةً على فرض النماذج الخاصة بها عن طريق سلسلة من الممارسات بشكل حيادي على نحو مزيّف. ونجد أن مثل هذا النموذج حاضر عند كل من فوكو Foucault وديريدا Derrida، إلا أن من الصعب العثور في طروحاتهما على حجج تؤيد وجهة نظر نقدية كثيراً. وبطريقة أو بأخرى، تشكل المعيارية مابعد الحداثية الراديكالية The Radical Postmodern Normativity «التناقض بين أجزاء من الحجّة» Contradictio in Adjecto . وللتوضيح، يبدو أن المنظور الأرخميدي الموضوعي Archimedean، الذي يفترضه نقد شديد الراديكالية للموضوعية (أي النقد مابعد الحداثي Postmodern)، يمثل وجهة نظر مميزة. أي أنها بعبارة أخرى تستلزم قدراً أكبر -وليس أقل- نن الموضوعية، وهو ما يعد مستحيلاً داخل إطار ما بعد حداثي Postmodernist (انظر دوركين Dworkin، 1996).

2. رتبط غياب الموضوعية Objectivity **بمناهضة العلموية Anti-scientism ومناهضة العقلانية Anti-Rationalism**؛ لقد لوحظ بأن الموقف النسبوي Relativist، الذي ينطوي عليه التوجه مابعد الحداثيPostmodern ، يمثل نوعاً من الشعبوية المعرفية Epistemic Populism (ناندا Nanda 2000). يتحدث هيغيل Hegel في كتابه فينومينولوجيا الروح The Phenomenology of Spirit عن «صراع دائم بين التنوير والخرافة». والموقف الهيغيلي هو موقف مدافع عن الغرب. وبجميع الأحوال، يجب الاعتراف بأنه في كثير من الأحيان داخل إطار الإرث مابعد الحداثي Postmodern، اتخذ المفكرون مابعد الاستعماريون Postcolonials صف "الخرافة". لعله كان من الأفضل والأبسط الاعتراف بأن النفوذ الاستعماري كان ممعناً في الظلم وعدم العقلانية. حتى كبار المفكرين من أمثال ناندي Nandi وغوها Guha وسبيفاك Spivack وتشاترجي Chatterjee وبهابا Bhabba يخاطرون باعتبارهم علم التنجيم الهندي القديم والنصوص المقدسة القديمة (كنصوص الفيدا Vedas) في مصاف العلوم الحديثة. ولا يهدد هذا الموقف الذي تشترك به سياقات مختلفة بدءاً بالأصوليين الإسلاميين و-خارج السياق مابعد الاستعماري Postcolonial- "علم الأحياء السوفييتي" المشين القديم، لا يُهدد الحداثة وحسب، بل أي شكل محتمل للحداثة. ويجوز اعتباره بمثابة تمهيد لتقدميّة مزيفةProgressivism ، وتقليدية Traditionalism بحتة (آمسيل Amselle 2008، ناندا Nanda 2000). ومن هذا المنظور، قد تُهم التقدمية المزيفة Progressivism وسياسة المحافظة الحقيقية Conservatism -التي ترتبط بمناهضة العلموية Anti-Scientism- حتى بأنها تدعم النظام الطبقي (أمبيدكار Ambedkar 2011).

3. تنطوي مناهضة الموضوعية Anti-Objectivism **ومناهضة العلموية Anti-Scientism على استحالة الكونية Universalism**. في للحقيقة، يمكن اعتبار الكونية مابعد الحداثية Postmodernist Universalism نوعاً من الوعي المزيف. أما فيما يتعلق بمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، فهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باستنجاز العقل Entelechy of Reason الذي يُعدّ أمراً أساسياً في التاريخ ذي المركزية الأوروبية. وتؤدي استحالة الكونية Universalism إلى عاقبتين سيئتين؛

فمن ناحية يستند المناهضون للكونية Anti-Universalist مابعد الحداثيون Postmodernists إلى إيمانٍ فاسد بالعفوية والبراءة (سبيفاك Spivak 1998). بخلاف ما يحدث للتراث الماركسي، الذي يتم فيه الدفاع عن مطالبة المضطهدين بالهيمنة من خلال منظومة ثورية عالمية، حيث يُفترض هنا أن صوت المهمشين قادر مباشرة على استعادة تاريخ السيادة بنفسه. ومع ذلك، فمن المثير للجدل حقاً أن تتمكن محليّة Localism المجتمع الدين من دعم مطالبة ثورية راديكالية كالمطالبة مابعد الاستعمارية Post-colonial. ومن الناحية الأخرى وللسبب ذاته، يجعل الموقف مابعد الحداثي Postmodern الذي يتخذه مابعد الاستعماريون Postcolonials الصراع صراعاً محلياً بـ"عدم تسييسه" إن صحّ التعبير. وبهذا الشكل، يحرم هذا الصراع المواقف السياسية للمهمشين من أن يكون لها رؤية بالحكم عليها إما بأن تبقى محصورة في الإطار الجمالي (هابرماس Habermas 2003)، أو أن تتواجه فيما بينها هناك من خلال سلسلة من المفاوضات الخاصويّة Particularistic (جيجك Zizek 2009). ويرتبط هذا الحكم بأنه من المستحيل - من منظور ما بعد حداثي- الارتقاء إلى ارتفاع مستوى العالمية Universality، إذ إنه باستحالة ذلك، تستحيل المطالبة بالأساس الإنساني (بمعناه الكانطي) لمطلب مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism في مواجهة الاستغلال والهيمنة. وبهذا الشكل، تلغي مناهضة الكونية مابعد الحداثية Postmodern Anti-Universalism المطالبة بالكرامة وحقوق لإلإنسان بكافة الخيارات التحررية التي توفرها هذه المفاهيم. الغيرية Alter-ity، في السياق ما بعد الحداثي، محصورة دائماً بتفرّد تجربة ما (أفريقية، هندية، إسلامية، حتى تجربة القرية، إلخ)، أو حتى بخصخصة المشاعر مقابل التاريخ العام، وهي ليست منفتحة إطلاقاً على احتمالية إلغاء Auf-hebung تحرري عن طريق وساطة عالمية للعقل.

4. مناهضة الحداثة Antimodernism. غالباً ما يكون الفكر مابعد الاستعماري Postcolonial Thought مبهماً من حيث علاقته بالحداثة السياسية. وغالباً ما يميزه تعايش منطقين مختلفين؛ ينحدر المنطق الأول من تجربة للمهمشين والاحتجاج، وهو بالطبع منطق مناهض للتاريخانية Antihis-toricist ومناهض للحداثة Anti-Modernist بالمعنى الذي تم توضيحه

آنفاً. وينحدر المنطق الثاني من الإرث الدستوري الليبرالي والفلسفة الكونية Universalistic ذات الأصول الأوروبية. وأعتقد أن كلا هذين المنطقين يشكلان جزءاً ضرورياً من الحجة مابعد الاستعمارية Postcolonial، وأن ما بعد الحداثة Postmodernism تجعل من المستحيل الاعتماد على المنطق الثاني.

وفي الختام، ويبدو أنها مصلحة العامة، يكون إنقاذ فكر سياسي ما بعد استعماري قادراً على استيعاب مسار العقل باسم العدالة الاجتماعية. ولتحقيق هذا الهدف، ينبغي أن يثير الفكر السياسي مابعد الاستعماري Postcolonial Political Thought مسألتي المكانية المغايرة Hetero–Spatiality والزمانية المغايرة Hetero–Temporality بربطهما بمفهومي العقل والعدالة، كما ينبغي أن يتخلى عن المنظور الإثنوغرافي Ethnographic والتاريخاني Historicist كي يحوّل بدقةٍ ذلك الـ"هناك" إلى "هنا"، وذلك الـ"ليس بعد" إلى "الآن" (بالإشارة إلى شاكريبارتي Chakrabarty2000، الخاتمة). ومع ذلك، يبدو تحقيق هذه الغاية أسهل بتبني موقف استقلال النهج مقارنة بالكونية Universalism، والحداثة الموضوعية بدل أن يكون ذلك عن طريق الإلغاء مابعد الحداثي النسبي Auf–hebun[14]. بعبارة أخرى، ومن وجهة نظر ما بعد استعمارية، فتعددية الحداثة –إذ يوجد أكثر من "الآن" وأكثر من "هنا"– تصلح أكثر من العدمية.

سادساً: نقد الحجة الفلسفية لمسألة ما بعد الاستعمار

Critique of the Philosophical Postcolonial Argument

في هذا الجزء –المخصص لنموذج هابرماس Habermas– وفي الجزء الذي يليه – الذي أخصصه لنموذج راولز Rawls– أنوي البحث في إمكانية دمج الحجة الأولية لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism مع حجة ثانوية مختلفة (وغير اعتيادية). وزيادة في التوضيح، سأحاول أن أبين كيف يمكن لمنظور ما بعد استعماري جوهري ومعياري –مبني على المبادئ التي ذكرت آنفاً– أن ينتهي إلى نظرية شمولية Meta–Theory ليبرالية–ديمقراطية. وطرحي

14 نضع بين أيديكم الترجمة بالإنجليزية للمصطلح الذي يقتبسه المؤلف بالألمانية Postcolonialism An–nulment

هو أنه يمكن لمسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism أن تتكيف مع نموذج راولز Rawls، أفضل منه مع نموذج هابرماس Habermas.

خلص القسم السابق إلى أن ما بعد الحداثة Postmodernism، المرتبطة مع مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism، تنطوي على خصخصة كبيرة وعدم تسييس للمطالبات مابعد الاستعمارية Postcolonial. لعل ما بعد الحداثة Postmodernism تجرد المطالبات مابعد الاستعمارية Postcolonial من معناها بالفعل، حيث تفرض المنظومة مابعد الحداثية Postmodern Ap-paratus الأساسية على مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism أن تبقي على الموقف الثقافي النقدي، ولكن مع فصله في الوقت ذاته عن نفوذه السياسي الذي يضفي الطابع العالمي Universalizing Force وعن معناه الموضوعي. وليس هذا التأثير بالجديد، كما سبق لنا القول، كما أنه مرتبط بالجوهر العدمي للهجوم مابعد الحداثي Postmodern على الحداثة Postmodernity. فمن نيتشه Nietzsche وهايدغر Heidegger ولغاية الفكر الفرنسي المعاصر، لو تأثر المفكرون ما بعد الاستعماريون Postcolonials بفلسفة ما بعد الحداثة Postmodernism، فقد يحتفظون بنكهة أسلوب فلسفي راديكالي في مناهضته للغرب، ولكن بالتأكيد دون النفوذ التحرري لحجة سياسية ما بعد استعمارية تقدمية (أي جوهر حجتهم المعيارية Normative الأولية).

لم يتفوق أحد على يورغن هابرماس (Jürgen Habermas 2003) في تفتيح أفهامنا على الكيفية التي يؤدي بها هذا العجز العملي إلى حصر المطالبات السياسية غير المنفذة داخل إطار الجماليات المحضة. وفي مواجهة الدمج للفوكوي [نسبة لفوكو Foucault] بين الحقيقة والقوة، يردّ هابرماس Haber-mas بأن قبول الطبيعة الدنيوية للمعرفة لا يعني إلغاء الفرق الكلاسيكي بين الحقيقة والزيف، بين الخطأ والصواب. على الأقل إذا أردنا الإبقاء على مطالبات سياسية معقولة وقابلة للتمرير.

ينحدر موقف هابرماس Habermas الكلاسيكي تجاه الطروحات مابعد الحداثية Postmodern لـ"الفكر الفرنسي" من حجته (ومن حجة آبل Apel 1977) مابعد الأرسطية Post-Aristotelian المبنية على فكرة التناقض الأدائي. فللدخول في المجال النقدي -كما يفعل، في نهاية المطاف، مابعد الحداثيون Postmoderns- لا بد من قبول الموقف الحواري. لكن هذه الخطوة بحد ذاتها

تتضمن – رغبةً في تجنب تناقض أدائي بيّن– قبول الغيرية Alterity الخطابية ومبدأ الحوار. ولا تتعارض هذه المضامين مع إمكانية توجيه انتقاد جدي للحداثة، بل على العكس، فهي تسمح برفض ما يدعوه هابرماس Habermas «نموذج للوعي» Paradigm of Consciousness، أي العقل المونولوجي Mono–logical Reason المتسامي للفلاسفة التنويريين.

إضافة إلى ذلك، ولقبول مبدأ الحوار والاحترام العالمي للآخر، فلا بد من التحلي برؤية متأصلة للعمل الفلسفي، رؤية تُدرج في إطارها المطالبات الفلسفية في الثقافات والممارسات. ومع ذلك، يرى هابرماس Habermas أن هذا البديل الحواري للحداثة لا يسمح برفض تامٍ للموقف النقدي القائم على العقل. ويكمن الفرق مقارنة بالموقف النقدي الآخر للحداثة في حقيقة أن موقف هابرماس Habermas يقدم نموذجاً ذاتوي بيني Intersubjective مبنياً على العمل التواصلي. فالمعيارية Normative، بنظر هابرماس Habermas، تمتدّ من مجال الأخلاق، الذي تبدو فيه كأنها ضرورة التماس المبررات بالتبادل، إلى مجالي السياسة والقانون.

ييجوز توصيف اختلاف هذا الموقف تجاه ما بعد الحداثة Postmodern–ism في ثوب مقاومة هابرماس Habermas لأي شكل من أشكال «الاختلاف الأنطولوجي» (هايدغر Heidegger)، بمعنى أي عدم تكافؤ راديكالي بين الكيان والكيانات Being and beings، بين الأشخاص والعالم. وعلى أساس هذا الافتراض، يدحض Habermas كثيراً من حجج فوكو Foucault، وديريدا Derrida (هابرماس 2003 Habermas)، ويقترح معيارية Normativity سستراتيجيته التبريرية المبنية على الخطاب. حيث يحل التبرير البيْن–ذواتي In–tersubjective محل النسخة المونولوجية Monological لعصر التنوير مع الحفاظ على موقفها المعياري Normative.

رغم أن هابرماس Habermas يُعدّ أفضل من وضح استحالة العلاقة بين ما بعد للحداثة Postmodernism والليبرالية متعددة الثقافات Multicultural Lib–eralism من بين الجميع، إلا أن من الصعب القول إنه يمكن تبني طروحاته الإيجابية Positive Thesis من قبل الفكر مابعد الاستعماري Postcolonial Thought (رغم الجهود التي بذلها هابرماس Habermas نفسه مؤخراً، للتوفيق بين ميله التقليدي نحو التنوير والدين). ويكمن السبب الرئيسي وراء هذه الشكوكية

في الطبيعة العالمية البحتة لموقف هابرماس Habermas. إذ يفترض مفهوم هابرماس عن العمل التواصلي نظرية كاملة عن الحقيقة وعن الوعي، وتتضمن مطلباً عاماً بشرعية رؤية أخلاقية تُستخلص منها الأسس السياسية والقانونية على حد سواء. ويتجاوز كلا هذين الهدفين، كما هو واضح، حدود المنظور السياسي على طريقة راولز Rawls، الذي يدعي انفصاله عن العمق الميتافيزيقي للأنطولوجيا والمعرفة والأخلاق.

وللأسباب ذاتها، ولقبول مبدأ الحوار لهابرماس Habermas، فلا بد من التخلي فوراً عن كثير من المبادئ مابعد الاستعمارية Postcolonial المهمة. في الحقيقة، يتضمن هذا المبدأ الوقوف على مسافة واحدة من جميع المتحدثين اللذين يتم تصورهم بشكل عالمي في عالم تواصلي مثالي يرفضه الموقف مابعد الاستعماري Postcolonial بحزم، باسم أولوية المنبوذين والمهمشين والمحليين. بيضع الطابع العالمي للمناداة بالمعيارية البيْن-ذواتيّة Intersubjective Normativity لهابرماس Habermas التبرير الأخلاقي العالمي في درجة أقل، في نطاق المختلف والبديل.

خلاصة القول أنه وعلى الرغم من الجهود التي بذلها في الاتجاه المعاكس، إلا أنّ هابرماس Habermas يرسخ حتماً نظرة عالمية نيو-كانطية ذروتها في الحداثة، مع رفض ما بعد الحداثة Postmodernism. وأعتقد أن الخطوة المهمة الثانية لا تتطلب الخطوة الأولى التي هي أكثر جدلاً. فضرورة نقد العدمية مابعد الحداثية Postmodernist Nihilism لا تنطوي على افتراض وجود منظور فلسفي عالمي كامل على طريقة هابرماس Habermas. وكي أعيد صياغة الأمر بلغتي الخاصة أقول: إن رؤية هابرماس Habermas تجعل من المستحيل فصل الحجة الأولية لما بعد الاستعمار عن الحجة النظرية الشمولية Meta-Theoretical الثانوية لما بعد الاستعمار. وبهذا الشكل، تبالغ رؤية هابرماس Habermas الديمقراطية-الليبرالية في تغطية مجال الطروحات الجوهرية والمعيارية Normative مابعد الاستعمارية Postcolonial. وبعبارة أخرى، كي تكون رؤية هابرماس Habermas فاعلة من زاوية مابعد استعمارية Postcolonial، كان عليها أن تكون أقل عالمية.

سابعاً

دور الليبرالية متعددة الثقافات

The Role of Multicultural Liberalism

فقد عزمت منذ البداية على أن أبين بأن الليبرالية متعددة الثقافات Multicul- tural Liberalism قادرة على دعم المطالب مابعد الاستعمارية Postcolonial بمجرد أن يتم الطلاق بين مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism ونظرية ما بعد الحداثة Postmodernism (بكسر الرابط الخطير فيما بينهما). ومن الواضح أننا في صدد مهمة صعبة، لا لشيء إنما لأن الحجة الليبرالية المعاصرة تبدو كأنها تجسد تماماً المشروع التنويري الذي يتعارض كلياً مع العقلية مابعد الاستعمارية Postcolonial. فقد سبق أن رأينا في القسم السابق –عند تناول مشروع هابرماس Habermas– كيف يمكن لرؤية عقلانية الحداثة – الجديدة Neo-Modern أن تتعارض مع الاهتمامات الفكرية مابعد الاستعمارية Post- colonial. وفي هذا القسم، أود أن أكرر الشيء ذاته على مشروع راولز Raw- ls. وفكرتي هي أن فكر راولز Rawls –التعددي وغير العالمي– حول الليبرالية السياسية يسمح بامتزاج أفضل بين الرؤى (مقارنة بفكر هابرماس Habermas).

ويعزى هذا لحقيقة –أعود وأكررها– وهي إن من الأسهل عند راولز Rawls مقارنة بهابرماس Habermas الفصل بين الحجة المعيارية Normative الأولية والحجة النظرية الشمولية Meta-Theoretical الثانوية. ويعقب هذا أن تسمح الليبرالية التعددية الروازلية بإدماج الزمانية المغايرة Hetero-Temporality والمكانية المغايرة Hetero-Spatiality، كما تطالب الحجة مابعد الاستعمارية Postcolonial في محاولتها لتحويل الـ"ليس بعد" إلى الـ"الآن" والـ"هناك" إلى "هنا". ولهذا، يمكن أن تقبل مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism ببعض مبادئ ليبرالية راولز التعددية. وتتم مهمة المحاججة بغية الوصول إلى هذه الخلاصة بواسطة خطوتين تقدميتين. وسأحاول في المقام الأول أن أقدم فكرة إجماع متداخل Overlapping Consensus عالمي (راولزي). ثم سأحاول في المقام الثاني، أن أرهن معقوليتها بفكرة "البنية الأساسية" (الراولزية).

يستلزم الإجماع المتداخل Overlapping Consensus الطبيعي التعددية؛ حيث يوجد واقع مؤسسي واحد يمكننا الاقتراب منه من منطلقات أخلاقية ودينية وميتافيزيقية مختلفة. وفي نطاق هذا الواقع المؤسسي، يجوز افتراض أن هناك عقائد عالمية مختلفة تواجه بعضها بعضاً في نظام من التعددية والتسامح المعقول. ويرتبط نموذج الإجماع المتداخل Overlapping Consensus هذا ارتباطاً تاريخياً، كما هو واضح، بمفهوم الدولة القومية Nation-State. وفي هذه الحالة فمن المعقول القول بأن جزءاً كبيراً من الصراعات الفكرية هي صراعات جزئية (أو "معقولة" لكي نستخدم المصطلح الدارج)، أو بعبارة أخرى إنه يمكن لأي كان قبول الإطار المؤسسي الذي تحدث فيه مثل هذه الصراعات، مع الحفاظ على ثبات رؤيته العالمية العميقة الخاصة به. وللوهلة الأولى، قد تبدو هذه الاستراتيجية ذاتها غير قابلة للتطبيق على المستوى العالمي. فالحقيقة إنه في هذه الحالة، ليس هناك ما يشبه إطاراً مؤسسياً مشتركاً يمكن التعويل عليه.

بيمكن لهذه الطريقة في التفكير -التي تحول دون إجماع متداخل -Overlapping Consensus عالمي- أن تقوم بالاعتماد على حجة البنية الأساسية في نظر راولز Rawls. وتتكون هذه البنية من مجمل المؤسسات الكبرى، وهي الموضوع الرئيسي لنظرية العدالة (كما كتب راولز في أولى صفحات نظرية في العدالة A Theory of Justice يقول: «الموضوع الرئيسي للعدالة بالنسبة لنا هي البنية الأساسية للمجتمع، أو بمعنى أدق الطريقة التي توزع فيها المؤسسات الرئيسية الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدد تقسيم عوائد التعاون الاجتماعي، ص7»). وكما سبق لنا القول غير مرة، فإن نظرية العدالة عند راولز Rawls تُعنى فقط بأولئك الذين يشكلون جزءاً من البنية الأساسية نفسها، وتنطبق البنية الأساسية على المجتمعات القومية فقط، إذ إنه لا وجود للعدالة إلا في المجتمعات القومية.

وينطوي هذا الطرح على حقيقة أن الممارسات التي وجدت تاريخياً مهمة لغايات تشكيل مفهوم العدالة، ولا تقتصر هذه الأهمية على بلورة مفهوم للعدالة وحسب، بل مبررها الأساسي أيضاً. لو قبلنا بحجة البنية الأساسية لراولز، فحينها يعتمد تبرير المبدأ الأول من مبادئ العدالة على الممارسات المؤسسية التي تنوي تنظيمها، فمبادئ العدالة كالمبادئ التي يضعها راولز -خلافاً لمبادئ هابرماس Habermas- لا تنظر في الاعتبارات الأخلاقية المستقلة والابتدائية، لكنها

تستعين بنوع خاص من ترتيب سياسي ترجع إليه. ومن هذا المنظار، فإنّ البنية الأساسية ومن خلال شبكة مؤسساتها الخاصة التي تمثل، عند راولز Rawls -تجسيداً للديمقراطية الليبرالية- تخلق مجموعة من العلاقات السياسية تشكل أسباب قبول مبادئ معينة للعدالة ورفضها.

وفي نطاق هذه الرؤية، يحق للمرء أن يتساءل فيما إذا لم يزل مقبولاً حصر العدالة بالدولة القومية Nation-State في ضوء كل ما تغير على المستوى العالمي. ثمة أسباب تجريبية ومعيارية سبق أن تناولناها في معرض الكتاب، تجعلنا نميل اليوم لرفض مثل هذا الحصر.

على فرض أنه من الممكن تقديم قراءة أوسع لحجة البنية الأساسية، فينبغي توضيح السبب الذي يؤدي بهذا الخيار أن يجعل الحجة الليبرالية الثانوية عموماً تتوافق مع الحجة مابعد الاستعمارية Postcolonial الأولية. والآن فالفكرة التي يقوم عليها الإجماع المتداخل Overlapping Consensus تفترض مستويين من الانتماء والولاء لكل فرد؛ فعلى المستوى الأخلاقي والميتافيزيقي يحتفظ كل فرد بنظرته الثقافية والدينية التقليدية الخاصة به، ولكن في الوقت ذاته وعلى المستوى للسياسي يختار الفرد رؤية قريبة من رؤى أعضاء المجتمع الدولي International Community الآخرين عبر التأكيد المستمر على نوع من "الإجماع المتداخل العبر ثقافي Overlapping Consensus Trans-Cultural". وفي ضوء فكرة الإجماع المتداخل Overlapping Consensus المطبقة على حقوق الإنسان، تمثل هذه عناصر مشتركة ذات طبيعة مؤسسية، تتفق مع عديد من الأسس الأخلاقية والدينية والميتافيزيقية. ولهذا، يفترض هذا الطرح وجود إمكانات ضخمة كامنة في جميع الثقافات، ستجعلها في نهاية المطاف تتقارب بشكل جزئي في الاتجاه الذي ينشده مناصرو حقوق الإنسان.

تتيح هذه الرؤية التوفيق بين رأيين متعارضين فيما يتعلق بهذه المسألة؛ إذ يرى الرأي الأول بأنه لا بد أن تسود الحساسية الثقافية تجاه التقاليد المحلية على عالمية حقوق الإنسان، في حين يرى الرأي الثاني بأن عالمية حقوق الإنسان هي من يجب أن تسود على التقاليد المحلية. ويحاول الطرح القائم على التكامل التعددي Pluralistic Integration والإجماع المتداخل Overlapping Consensus من خلال التجسيد المتسامح للبنية الأساسية التوفيق بين هذين الرأيين على مستوى أعلى.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن تصلح الحجة الراولزية الثانوية كجزء مكمل للحجة مابعد الاستعمارية Postcolonial الأولية عن طريق فصل المستويات، مع إتاحة حماية التقاليد والمحلية والدين. كما تسمح هذه الحجة بتفنيد وظيفة المكانية المغايرة Hetero-Spatiality والزمانية المغايرة Hetero-Temporality الضرورية للحجة مابعد الاستعمارية Postcolonial الأولية. فالبنية الأساسية مفهوم تاريخي، ومبادئ العدالة تعتمد على البنية الأساسية. وبقبول هذا الخيار، تصبح مبادئ العدالة معتمدة على الممارسة. وهذا لا يعني بأنها تعتمد ببساطة على الممارسات المختلفة ثقافياً التي تنطبق عليها، بل تعتمد على الطريقة التي تشكّل بها المؤسسات المشتركة هذه الممارسات الموجودة أصلاً، معطية إياها معنىً (سانجوفانّي Sangiovanni 2007؟). فالمؤسسات تشكّل شبكة من العلاقات موفرة الشروط الأساسية التي تؤثر على طريقة التفاعل بين المشاركين: «وتشكل هذه العلاقات التي مهدتها المؤسسات بدورها الأسباب التي تجعلنا نقبل (أو نرفض) مجموعة معطاة من المبادئ».

وخلاصة القول، أعتقد أن ما تتضمنه فكرة الإجماع المتداخل Overlapping Consensus من فصل بين المجالين -الأخلاقي والسياسي- يستلزم الفصل بين الحجة المعيارية Normative الأولية والحجة النظرية الشمولية Meta-Theoretical الثانوية. وفي نظر راولز Rawls، تلتقي هاتان الحجتان في الليبرالية السياسية. ومع ذلك، لا يجدر بنا القبول بخيار الدمج هذا. إذ يبدو من للجيد أن نقبل بحجة أولية مستمدة من مسألة ما بعد الاستعمار Postcolo-nialism، مع حجة ثانوية مبنية على النظرية الشمولية Meta-Theoretical الليبرالية. تتطلب مسألة ما بعد الاستعمار Postcolonialism أن يكون موقفنا نقدياً من التبعية الثقافية للمستعمَرين، وقد تعتبر هذه المكانة Status السلبية ظلماً من أي وجهة نظر سياسية-نظرية ليبرالية.

المراجع

Bibliography

Abizadeh A. 2007, Cooperation, Pervasive Impact, and coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 35, n. 4, pp. 318-358.

Agamben G. 2003, Stato di eccezione, Bollati Boringhieri, Torino.

Ambedkar B. R. 2011, The Buddha and his Dhamma: A Critical Edition, a cura di A. Singh e A. Verma, Oxford University Press, New Delhi-Oxford-New York.

Amin S. 2009, Eurocentrism, Monthly Review Press, New York.

Amselle J. L. 2009, Il distacco dall'Occidente, Meltemi, Roma.

Amstutz M. R. 20134, International Ethics, Rowman & Littlefield, Lanham, MD.

Apel K. O. 1977, Comunità e comunicazione, Rosenberg & Sellier, Milano (traduzione parziale dell'ed. or. 1973).

Appiah K. A. 2005, The Ethics of Identity, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Archibugi D. 2009, Cittadini del mondo, il Saggiatore, Milano.

Arnold D. 1984, Gramsci and Peasant Subalternity in India, in "Journal of Peasant Studies", vol. 11, n. 4, pp. 155-177.

Aron R. 1962, Paix et guerre entre les nations, Calmann-Lévy, Paris.

Ashley R. K. 1981, Political Realism and Human Interest, in "In-

ternational Studies Quarterly", vol. 25, n. 2, pp. 202-236.

Ashley R. K. e Walker R. B. J. 1990, Speaking the Language of Exile, in "International Studies Quarterly", vol. 34, n. 3, pp. 259-268.

Audi R. 1993, The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society, in "San Diego Law Review", 4, pp. 677-702.

Audi R., N. Wolterstorff (eds.) 1997, Religion in the Public Square, Rowman & Littlefield, Lanham, MD.

Bailey T., Gentile V. (eds.) 2014, Rawls and Religion, Columbia University Press, New York.

Baogang H. 2004, Confucianism versus Liberalism over Minority Rights: A Critical Responses to Will Kymlicka, in "Journal of Chinese Philosophy", vol. 31, n. 1, pp. 103-123.

Barry B., 1973, The Liberal Theory of Justice, Oxford University Press, Oxford.

- 1982, Humanity and Justice in Global Perspective, in J. Pennock, J. Chapman (eds.), NOMOS XXIV, Ethics, Economics and the Law, New York University Press, New York.
- 1996, Teorie della giustizia, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1989).
- 2001, Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism, Polity, Cambridge.

Bazzicalupo L. 2010, La biopolitica, Carocci, Roma.

Benhabib S. 1979, Political Theory and International Relations, Princeton University Press, Princeton, NJ.

- 2005, La rivendicazione dell'identità culturale, Il Mulino, Bo-

logna (ed. or. 2002).

Beitz C. 1975, Justice and International Relations, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 4, pp. 360-389. 206 bibliografia

- 1979a, Political Theory and International Relations, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- 1979b, Bounded Morality: Justice and the State in World Politics, in "International Organization", 33, n. 3, pp. 405-424.
- 1983, Cosmopolitan Ideals and National Sentiment, in "Journal of Philosophy", vol. 80, n. 10, pp. 591-600.
- 1985, International Ethics, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- 1994, Cosmopolitan Liberalism and the States System, in C. Brown (ed.), Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives, Routledge, London, pp. 123-136.
- 1999, International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought, in "World Politics", vol. 51, pp. 269-296.
- 2005, Cosmopolitanism and Global Justice, in "The Journal of Ethics", vol. 9, n. 1-2, pp. 11-27.

Benjamin W. 2010, Per la critica della violenza, Edizioni Alegre, Roma (ed. or. 1920).

Besussi A. 1996, Giustizia e comunità, Liguori, Napoli.

Blake M. 2001, Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 30, n. 3, pp. 257-296.

Bocchiola M. 2010, Il rifiuto liberale della diversità culturale, in "Filosofia e questioni pubbliche", vol. 1, pp. 51-68.

- 2012, a cura di, Political Liberalism Vs. Liberal Perfectionism,

in “Philosophy and Public Issues” vol. 2, n. 1.

- 2013a, Milanovic on Global Inequality and Poverty, in “Global Policy”, vol. 4, n. 2, pp. 209-210.
- 2013b, On Justice and Other Values. G.A. Cohen’s Political Philosophy and the Problem of Trade-offs, con F. Zuolo, in “Philosophical Papers”, vol. 42, n. 1, pp. 1-24.
- 2013c, Ronald Dworkin. Verità: normativa, non metaetica, in A. Besussi (a cura di), Verità e politica, Carocci, Roma. Boulding K. 1973, The Economics of the Coming Spaceship Earth, in H. Daly (ed.), Toward a Steady State Economics, W. H. Freeman, San Francisco.

Brown C. 1993, International Relations Theory: New Normative Approaches, Columbia University Press, New York.

- 2002, Sovereignty, Rights, and Justice. International Political Theory Today, Polity, Cambridge. Brudtland Commission (WCED) 1985, Our Common Future, Oxford University Press.

Buchanan A. 1975, Distributive Justice and Legitimate Expectations, in “Philosophical Studies”, vol. 28, pp. 419-425.

- 1990 Justice as Reciprocity versus Subject- Centered Justice, in “Philosophy & Public Affairs”, vol. 19, n. 3, pp. 227-252.
- 2004, Justice, Legitimacy, and Self Determination: Moral Foundations for International Law, Oxford University Press, Oxford.

Bull H. 1972, The Theory of International Politics 1919-1969, in B. Porter (ed.), The Aberystwyth Papers: International Politics 1919- 1969, Oxford University Press, London.

- 2005, La società anarchica, Vita e Pensiero, Milano (ed. or.

1977).

Butler J. 2006, La disfatta del genere, Meltemi, Roma (ed. or. 2004).

Caney S. 2005, Justice Beyond Borders, Oxford University Press, Oxford.

Carens J. 1981, Equality, Moral Incentives and the Market, Chicago University Press, Chicago.

- 1995, Aliens and Citizens: The Case for Open Borders, in W. Kymlicka (ed.), The Rights of Minority Cultures, Oxford University Press, New York.

Carr E. H. 1939, Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations, Harper Perennial, London-New York.

Campos P. F., Secular fundamentalism, in "Columbia Law Review", 6, 1994, pp. 1814-1827.

Carter I. 2005, Libertà eguale, Feltrinelli, Milano.

Cassese A. 2005, I diritti umani oggi, Laterza, Roma-Bari.

Ceva E. 2008, Giustizia e conflitto di valori, Bruno Mondadori, Milano.

Chandhoke N. 2010, The Quest for Justice: Evoking Gandhi, in A. Singh, S. Mohapatra (eds.), Indian Political Thought: A Reader, Routledge, London.

Chatterjee P. 1993, The Nation and Its Fragments, Princeton University Press, Princeton, NJ.

- 2006, Oltre la cittadinanza, Meltemi, Roma (ed. or. 2004).

Chakrabarty D. 2000, Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton University Press, Princeton, NJ.

- 2006, Two Faces of Justice, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Ci J. 1999, The Confucian Relational Concept of the Person and Its Modern Predicament, in "Kennedy Institute of Ethics Journal", vol. 9, n. 4, pp. 325-346.

Cohen G. A. 1997, Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice, in "Philosophy & Public Affairs", 26, pp. 3-30.

Cohen J. L. 2004, Whose sovereignty? Empire versus international law, in "Ethics and International Affairs", 18, pp. 1-24.

Cohen J., C. Sabel 2006, Extra Rempublicam Nulla Justitia?, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 34, n. 2, pp. 147-175.

Cox Robert 1987, Production, Power, and World Order, Columbia University Press, New York.

Crane G. 1998, Thucydides and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism, University of California Press, Berkeley.

Cubeddu R. 2003, Margini del liberalismo, Rubettino, Soveria Mannelli.

Daly H. 1977, Steady-State Economics, W. H. Freeman, San Francisco.

- 1996, Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development, Beacon Press, Boston.

Daniels N. (ed.) 1989, Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice, Stanford University Press.

Deleuze G., F. Guattari 2002, Che cos'è la filosofia, Einaudi, Torino.

- 2002, L'anti-Edipo, Einaudi, Torino (ed. or. 1968)

Derrida J. 1974, Grammatology, John Hopkins University Press, Baltimore (ed. or. 1967).

- 1978, Writing and Difference, The University of Chicago Press, Chicago.
- 1982, Margins of Philosophy, University of Chicago Press, Chicago (ed. or. 1972).
- 1990, Force of Law: "The Mystical Foundation of Authority'", in "Cardozo Law Review", pp. 921-1045.

De Vries H., L.C. Sullivan 2006 (eds.), Political Theologies, Fordham University Press, New York.

Dilthey W. 2003, Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, Franco Angeli, Milano.

Di Paola M., D. W. Jamieson 2014, Climate Change and Global Justice: New Problem, Old Paradigm? (www.academia.edu/4616314/Climate_Change_and_Global_Justice_New_ProblemOld_Paradigm).

Di Paola M., V. Gentile, Globalising Justice: a Multidimensional Approach. 1. Economics, in "Global Policy 4/2, pp. 196-197.

Donnelly J. 2000, Realism in International Relations, Cambridge University Press, Cambridge.

Doyle M. W. 1986, Liberalism and World Politics, in "American Political Science Review", 1986, pp. 1151-1169.

Dombrowski D.A. 2001, Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism, State University of New York Press, Albany.

Dunne T., Cox M., Booth K. (eds.) 1999, The Eighty Years'

Crisis, Cambridge University Press, Cambridge.

Dworkin R. 1981, What is Equality? Part 2: Equality of Resources, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 10, pp. 283-345.

- 1986, Law's Empire, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- 1996, Objectivity and Truth: You'd Better Believe it, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 25, n. 2, pp. 87-139.
- 2000, Sovereign Virtue, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Eberle C. J. 2002, Religious Conviction in Liberal Politics, Cambridge University Press, Cambridge.

Eisenstadt S. 2007, Multiple Modernities: A Paradigm of Cultural and Social Evolution, in "ProtoSociology", vol. 24.

Feinberg J. 1970, Doing and Deserving, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Ferrara A. 1999, Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy, Sage, London.

Finnis J. 1996, The ethics of war and peace in the Catholic natural law tradition, in T. Nardin (eds), The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives, Princeton University Press, Princeton, N.J., pp. 15-39.

Fleischacker S. 2004, A Short History of Distributive Justice, Harvard University Press. Cambridge, MA. Fraser N., A. Honneth 2007, Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico- filosofica?, Meltemi, Roma.

Freeman S. 2003, The Cambridge Companion to Rawls, Cam-

bridge University Press, Cambridge.

- 2006a, Distributive Justice and The Law of Peoples, in R. Martin, D. Reidy (eds.), Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?, Blackwell, Oxford, pp. 243-260.
- 2006b, The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice, in "Social Philosophy and Policy", vol. 23, n. 1, pp. 29-68.
- 2007, Rawls, Routledge, New York. Foucault M. 1999, Archeologia del sapere, Rizzoli, Milano (ed. or. 1969).

Galeotti A. E. 2002, Toleration as Recognition, Cambridge University Press, Cambridge.

Galston W. A. 1995, Two Concepts of Liberalism, in "Ethics", vol. 105, n. 3, pp. 516-534.

Garcia J. L. A. 1997, Liberal Theory, Human Freedom and the Politics of Sexual Morality, in P. J. Weithman (ed.), Religion and Contemporary Liberalism, University of Notre Dame Press, South Bend, pp. 218-252

Gentile V. 2013a, From Identity-Conflict to Civil Society. Restoring Human Dignity and Pluralism in Deeply Divided Societies, LUISS University Press, Roma.

- 2013b, Global Justice as Recognition: Dealing with Diversity in a Pluralised World, in "Global Policy", vol. 4, n. 4, pp. 399-400.

Glazer N. 1997, We are all Multiculturalists Now, Harvard University Press, Cambridge MA.

Glover J. 1990 (ed.), Utilitarianism and Its Critics, MacMillan, Lon-

don. Goodin R. 1985, Protecting the Vulnerable: A Re-Analysis of our Social Responsibilities, Chicago University Press, Chicago.

- 2006, Liberal Multiculturalism, in "Political Theory", vol. 34, n. 3, pp. 289-303.

Griffin L. 1997, Good Catholics should be Rawlsian Liberals, in "Southern California Interdisciplinary Law Journal", vol. 3, pp. 297-373.

Gowdy J. 1999, Economic Concepts of Sustainability: Relocating Economic Activity within Society and Environment, in E. Becker, T. Jahn (eds.), Sustainability and The Social Sciences, Unesco-Isoe, Paris- Frankfurt am Main.

Guha R. 1983, Elementary Aspects of Peasants Insurgency in Colonial India, Oxford University Press, Delhi.

- 1993, A Subaltern Studies Reader 1986- 1995, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- 2002, History at the Limits of World-History, Columbia University Press, New York.
- 2011 (ed.), Makers of Modern India, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.

Habermas J. 1972, Storia e critica dell'opinione pubblica, Laterza, Roma-Bari (ed. 1962).

- 1996, Fatti e norme, Guerini e Associati, Milano (ed. or. 1992).
- 1997, Modernity: An Unfinished Project, in M. Passerin d'Entrèves, S. Benhabib (eds.), Habermas and the Unfinished Project of Modernity, MIT Press, Cambridge, MA, pp.

38-55.

- 1998, L'inclusione dell'altro, Feltrinelli, Milano.
- 2000, Etica del discorso, Laterza, Roma- Bari.
- 2001, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 2002, La costellazione post-nazionale, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2001).
- 2003, Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1998).
- 2006, Il pensiero post-metafisico, Laterza, Roma-Bari.
- 2008a, A Political Constitution for the Pluralist World Society, in Between Naturalism and Religion, Polity Press, Cambridge.
- 2008b, Religion in the Public Sphere, in Id., Between Naturalism and Religion, Polity Press, Cambridge.
- 2008c, Notes on a post-secular society, www.signandsight.com/-features/1714.com.

Habermas J., J. Rawls 1996, Passione democratica e routine degli interessi, in "MicroMega", Almanacco di filosofia, pp. 21-106.

Hanafi H. 1995, Society and Social Justice, in Id., Islam in the Modern World, Anglo- Egyptian bookshop, Cairo, pp. 58-69.

Hare R. M., 1973, Rawls' Theory of Justice, in "Philosophical Quarterly", 23, pp 144 155.

Harsanyi, J. C. 1988, Una critica alla teoria di J. Rawls, in Id., L'utilitarismo, il Saggiatore, Milano, pp. 108-36.

Hegel G. W. F. 20127, Lineamenti di filosofia del diritto, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1820). Held D. 1995, Democracy and the

Global Order, Stanford University Press, Stanford.

- 2010, Cosmopolitanism. Ideals and realities, Polity Press, Cambridge. Held V., S. Morgenbesser, T. Nagel 1974 (eds.), Philosophy Morality and International Affairs, Oxford University Press, Oxford.

Hobbes T. 1982, Leviatano, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1651).

Hoffman M. 2003, Critical voices in a mainstream local: Millennium, the LSE department of international relations and critical international theory, in H. Bauer, E. Brighi (eds.), International relations at LSE: history of 75 years, Millennium Publishing Group, London.

Hoffmann S. 1977, An American Social Science: International Relations, in "Daedalus", vol. 106, n. 3, pp. 41-60.

- 2000, World Disorders, Rowman & Littlefield, London. Hollis M., S. Smith 1990, Explaining and Understanding International Relations, Clarendon Press, Oxford.

Holsti K. J. 1967, International Politics: A Framework for Analysis, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Hutchings K. 2010, Global Ethics: An Introduction, Polity, Cambridge.

Jones C. 1999, Global Justice: Defending Cosmopolitanism, Oxford University Press, Oxford.

Kant I. 1991, Per la pace perpetua, Feltrinelli, Milano (ed. 1795).

- 2010, La metafisica dei costumi, Laterza, Roma-Bari (ed. 1790).

Kelsen H. 1953, Elementi di dottrina pura del diritto, Einaudi, Torino (ed. or. 1934). 210 Bibliografia

Keohane R. O. 2005, After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Keohane R. O., J. S. Nye 1977, Power and Interdependence, Little, Brown and Co., Boston.

Kymlicka W. 1989, Liberalism, Community, and Culture, Clarendon Press, Oxford. — 1995, Multicultural Citizenship, Oxford University Press, Oxford.

- 1999, La cittadinanza multiculturale, Mulino, Bologna (ed. or. 1995).
- 2002, Contemporary Political Philosophy. An Introduction, Oxford University Press, Oxford.
- 2007, Multicultural Odysseys, Oxford University Press, Oxford. Laclau E. 2008, La ragione populista, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 2005).

Larmore C. 1990, Political liberalism, in "Political Theory", vol. 18, n. 3, pp. 339 360.

Levy J. 2000, The Multiculturalism of Fear, Oxford University Press, Oxford.

Linklater A. 2007, Critical Theory and World Politics, Routledge, London.

Lyotard F. 1981, La condizione postmoderna, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1979).

Lu C. 2000, The One and Many Faces of Cosmopolitanism, in "The Journal of Political Philosophy", vol. 8, n. 2, pp. 244-267.

MacIntyre A. 1984, Is Patriotism a Virtue?, The Lindley Lecture at the University of Kansas.

MacKinnon C. A. 1989, Toward a Feminist Theory of the State, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Maffettone S. 1982, Utilitarismo e teoria della giustizia, Bibliopolis, Napoli. — 1992, Ermeneutica e scelta collettiva, Guida, Napoli.

- 2006, La pensabilità del mondo, Il Saggiatore, Milano.
- 2010a, Rawls. An Introduction, Polity Press, Cambridge.
- 2010b, Un'introduzione a Rawls, Laterza, Roma-Bari.
- 2011, Sen's Idea of Justice versus Rawls' Theory of Justice, in "Indian Journal of Human Development", 5/1, pp. 119-132.
- 2013, Debating Global Justice: an Introduction, in "Global Policy", vol. 4, n. 2, pp. 194-195.

Maffettone S., A. Singh (eds.) 2012, Global Justice, Routledge, London-Dehli.

March A. 2009, Islam and Liberal Citizenship, Oxford University Press, New York.

Maritain J. 2003, L'uomo e lo Stato, Marietti, Genova (ed. or. 1951).

Mazzini G. 2011, Cosmopolitismo e nazione. Scritti sulla democrazia, le nazioni, le relazioni internazionali, a cura di N.Urbinati e S. Recchia, Ellint, Roma (ed. 2009).

McMahan J. 2004, War as self-defense, in "Ethics and International Affairs", 18, pp. 75-80.

Mearsheimer J. J. 2001, The Tragedy of Great Power Politics, Norton, New York. Melidoro D. 2009, Liberalismo e diritti delle minoranze culturali, in "Studi Emigrazione", pp. 49-68.

- 2010, Liberalismo "politico" e diversità, in "Filosofia e questioni pubbliche", pp. 141-157.
- 2013, Human Rights and Sharia, in "Global Policy", pp. 411-412.

Mill J. S. 1999, La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne, Rizzoli, Milano.

Miller D. 1976, Social Justice, Oxford University Press, Oxford.
- 1995, On Nationality, Oxford University Press, Oxford.
- 1998, The Limits of Cosmopolitan Justice, in D. R. Mapel, T. Nardin (eds.), International Society, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- 1999, Justice and Global Inequality, in A. Hurrell, N. Woods (eds.), Inequality, Globalization and World Politics, Oxford University Press, Oxford. 211
- 2000, Citizenship and National Identity, Polity Press, Cambridge.
- 2006, Collective Responsibility and International Inequality in The Law of Peoples, in R. Martin, D. Reidy (eds.), Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?, Blackwell, Oxford.

Moellendorf D. 2002, Cosmopolitan Justice, Westview, Boulder, Colo.

Morgenthau H. 1997, Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1948).

Mudimbe V. 2007, L'invenzione dell'Africa, Meltemi, Roma (ed. or. 1988).

Murphy L. 1998, Institutions and Demands of Justice, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 27, n. 4, pp. 251-291.

Nagel T. 1977, Poverty and Food: Why Charity is not Enough, in

P. Brown, H. Shue (eds.) Food Policy: the Responsibility of the United States in the Life and Death Choices, The Free Press, New York.

- 2005, The Problem of Global Justice, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 33, n. 2, pp. 113-147.
- 2009, È possibile la giustizia globale?, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 2005).

Nanda M. 2000, Postmodernism And Religious Fundamentalism: A Scientific Rebuttal to Hindu Science, Navayana, Delhi.

Nandy A. 1983, The Intimate Enemy, Oxford University Press, Delhi.

Nardin T. 1983, Law, Morality, and the Relations of States, Princeton University Press, Princeton.

Nardin T., D. R. Mapel 1993 (eds.), Traditions of International Ethics, Cambridge University Press, Cambridge.

Negri A., M. Hardt 2003, Impero, Rizzoli, Milano (ed. or. 2000).

Niebuhr R. 1959, The Structure of Nations and Empires, Charles Scribner's Sons, New York.

Nielsen K. 1979, Radical Egalitarian Justice: Justice as Equality, in "Social Theory and Practice", 5, pp. 209-226.

Nozick R. 2000, Anarchia, stato e utopia, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1974).

Nussbaum M. 2001, Diventare persone. Donne e universalità dei diritti, Il Mulino, Bologna (ed. or. 2000).

Nye J. S. 1988, Neorealism and Neoliberalism, in "World Politics", vol. 40, n. 2, pp. 235-251.

O'Neill O. 1986, Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice, and Development, Allen and Unwin, London.

Okin S. M. 1999, Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico, Dedalo, Bari (ed. or. 1989).

Paul J. 1981 (ed.), Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia, Rowman & Littlefield, London.

Pellegrino G. 2010, La fabbrica della felicità, Liguori, Napoli.

Pellegrino G., I. Salvatore 2007, Identità personale e realismo morale. Studi in onore di Robert Nozick, Luiss University Press, Roma.

Pellicani L. 1966, Marxismo e leninismo, Società editrice democratica, Roma.

Petrucciani S. 2003, Modelli di filosofia politica, Einaudi, Torino.

Phillips A. 2007, Multiculturalism Without Culture, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Pogge T. 1989, Realizing Rawls, Cornell University Press, Ithaca.

- 1992, Cosmopolitanism and Sovereignty, in "Ethics", vol. 103, n. 3, pp. 48-75.
- 1994, An Egalitarian Law of Peoples, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 23, n. 3, pp. 195-224.
- 2000, On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 29, pp. 137-169.
- 2001, Global Justice, Blackwell, Oxford.
- 2005a, Real World Justice, in G. Brock, D. Moellendorf (eds.), Current Debates in Global Justice, Kluwer-Springer Academic, Dordrecht-Boston-Norwell.

- 2005b, Real World Justice, in "Journal of Ethics", vol. 9, pp. 29-53.
- 2010a, Politics as Usual, Polity Press, Cambridge.
- 2010b, Povertà mondiale e diritti umani, Laterza, Roma 2010 (ed. or. 2002).

Qutb S. 2000, Social Justice in Islam, Islamic Publications International, New York (ed. or. 1953).

Rawls J. 1977, The Basic Structure as Subject, in "American Philosophical Quarterly", vol. 14, pp. 159-165.
- 1985, Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 14, pp. 223-252.
- 1994 Liberalismo politico, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1993).
- 2001, Il diritto dei popoli, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1999).
- 2006, Giustizia come equità. Una riformulazione, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2001).
- 2008, Una teoria della giustizia, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1971).

Rawls J., van Parijs P. 2003, Three letters on The Law of Peoples and the European Union, in "Revue de philosophie économique", vol. 7, 2003, pp. 7-20. Raz J. 1994, Ethics in the Public Domain, Clarendon Press, Oxford.

Rex M., Reidy D. A. 2006, Rawls's Law of The peoples: a Realistic Utopia?, Blackwell, Oxford.

Richards D. 1982, International Distributive Justice, in J. Pennock, J. Chapman (eds.), NOMOS XXIV, Ethics, Economics and the Law, New York University Press, New York.

Richardson H., P. Weithman 1999, The Philosophy of Rawls, A Collection of Essays, Garland, London.

Rorty R. 1986, La filosofia e lo specchio della natura, Bompiani, Milano (ed. or. 1979).

Sachs W. 2002, Ambiente e giustizia sociale, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 2000).

Said E. 1991, Orientalismo, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1979).

Sangiovanni A. 2007, Global Justice, Reciprocity, and the State, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 35, n. 1, pp. 2-39.

Sartori G. 2000, Pluralismo, multiculturalismo e estranei, Rizzoli, Milano.

Scheffler S. 2007, Immigration and the Significance of Culture, in "Philosophy and Public Affairs", vol. 35, n. 2, pp. 93-125.

Schmitt C. 1984, Il concetto del politico, in Id., Le categorie del politico, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1928).

Sen A. 1976, Welfare Inequalities and Rawlsian Axiomatics, in "Theory and Decision", vol. 7, n. 4, pp 243-62.

- 1982, Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation, Oxford University Press, Oxford-New York.
- 2006, Scelta, benessere, equità, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1982).
- 2010, L'idea di giustizia, Mondadori, Milano (ed. or. 2009).

Shue H. 1980, Basic Rights, Princeton University Press, Princeton, NJ (seconda edizione rivista 1996).

Singer P. 1972, Famine, Affluence and Morality, in "Philosophy & Public Affairs", vol. 1, pp. 229-243.

- 2003, One World. L'etica della globalizzazione, Einaudi, Torino (ed. or. 2002).

Singh A., S. Mohapatra (eds.), Indian Political Thought: A Reader, Routledge, London.

Slaughter A. M. 2004, A New World Order, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Spinner-Halev J. 2000, Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD.

Spivak G. C. 1985, Can the Subaltern Speak?, in "Wedge", vol. 7, n. 8, pp. 120-130.

- 1998, Can the Subaltern Speak?, in C. Nelson, L. Grossberg (eds.), Marxism and the Interpretation of Culture, Macmillan, Basingstoke, pp. 271-213 (ed. or. 1985).
- 2009, A Critique of Postcolonial Reason, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Solow R. 1992, An Almost Practical Step toward Sustainability, Resources for the Future, Washington Tan.

Stout J. 2004, Democracy and Tradition, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Strasnick S. 1976, Social Choice Theory and the Derivation of Rawls' Difference Principle, in "Journal of Philosophy", vol. 73, n. 4, pp. 85-99.

Tan K.C. 2000, Toleration, Diversity, and Global Justice, Penn State University Press, University Park, Pennsylvania.

- 2004, Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2006, The Boundary of Justice and the Justice of Boundaries. Defending Global Egalitarianism, in "Canadian Journal of Law and Jurisprudence", vol. XIX, pp. 319-344.

Taylor C. 1993, Multiculturalismo. La politica del riconoscimento, Anabasi, Milano (ed. or. 1992).

- 1994a, Il disagio della modernità, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1992).
- 1994b, The Politics of Recognition, in A. Gutmann (ed.), Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Van Parijs P. 2007, International Distributive Justice, in R. E. Goodin, P. Pettit T. Pogge (eds.), A Companion to Contemporary Political Philosophy, vol. 2, Blackwell, Oxford.

Vertovec S., S. Wessendorf (eds.) 2010, The Multiculturalism Backlash. European discourses, policies and practices, Routledge, New York.

Vincent R. J. 1986, Human Rights and International Relations, Cambridge University Press, Cambridge.

Veca S. 1997, Dell'incertezza, Feltrinelli, Milano.

Young R. J. C. 2011, Postcolonialism. An Historical Introduction, Blackwell, London.

Waldron J. 1993, Religious contributions in public deliberation, in "San Diego Law Review", vol. 4, pp. 817-848.

Wallerstein I. 1979,The Capitalist World- Economy, Cambridge University Press, Cambridge.

Waltz K. 1987, Teoria della politica internazionale, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1979).

Walzer M. 1987, Sfere di giustizia, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1983).

- 1990, Guerre giuste e ingiuste, Liguori, Napoli (ed. or. 1977).

Wasserstrom W. A. 1970 (ed.), War and Morality, Wadsworth, Belmont.

Weber M. 2004, La scienza come professione. La politica come professione, Einaudi, Torino (ed. or. 1919).

Weithman P. J. 1997 (ed.), Religion and Contemporary Liberalism, University of Notre Dame Press, South Bend.

Wendt A. 2007, Teoria sociale della politica internazionale, Vita & Pensiero, Milano (ed. or. 1999).

Willett C. 1998, Theorizing Multiculturalism, Wiley Blackwell, London.

Williams B. A. O. 2007, In principio era l'azione, Feltrinelli, Milano.

Wingo A. H. 2003, Veil Politics in Liberal Democratic States, Cambridge University Press, Cambridge.

المصطلحات

بالعربية	بالإنجليزية	المصطلح بالإيطالية كما ورد في الكتاب
العدالة العالمية	Global Justice	Giustizia globale
الدولة التنين	Leviathan	Leviatano
المدينة الكونية	Cosmopolis	Cosmopoli
المنهجيات المعيارية	Normative Approaches	Approcci normativi
الواجب العالمي	Universal Duty	Dovere universale
العقل العام	Public Reason	Ragione pubblica
المجال العام	Public Sphere	Sfera pubblica
التعددية الثقافية	Cultural Pluralism	Pluralismo culturale
الليبرالية	Liberalism	Liberalismo
التعددية الثقافية	Multiculturalism	Multiculturalismo
الليبرالية متعددة الثقافات	Multicultural Liberalism	Liberalismo multiculturale
مسألة ما بعد الاستعمار	Postcolonialism	Postcolonialismo
أسطوري	Hircocervus	Ircocervo
مؤيدي المدرسة الكونية	Cosmopolis Fans	Fan di Cosmopoli
الدول القومية	Nation-States	Stati-nazione
معياري/ة	Normative (adj.)	Normativo/a
الهجرة غير النظامية	Sans Papier	Sans papier
عدالة بيْن-ثقافية	Inter-Cultural Justice	Giustizia inter-culturale
الواقعية	Realism	Realismo
المثالية	Idealism	Idealismo
الدولانيون	Statists	Statisti

أنصار/ مؤيدو/ أتباع المدرسة الكونية	Cosmopolitans	Cosmopoliti
المثاليون	Idealists	Idealisti
الواقعيون	Realists	Realisti
ليبرالي مؤسسي ولامثالي	Institutional and Non-Idealist Liberalism	liberalismo istituzionalista e non-idealista
الدولانية	Statism	Statismo
أساس العدالة العالمية	Global Justice Ground	Fondamento della giustizia globale
علائقي	Relational	Relazionale
غير علائقي	Non-Relational	Non-relazionale
الإلحاح الأخلاقي	Urgency	Urgency
الواجب الطبيعي للعدالة	Natural Duty of Justice	Dovere naturale di giustizia
إنساني خالص	Humanitarian	Umanitario
مساواتي	Egaliterian	Egualitaria
كفائي	Sufficientarian	Sufficientaria
مسألة ما بعد الاستعمار	Question of Potscolonialism	Questione del postcolonialismo
ما بعد استعماري	Postcolonial (adj.)	Postcoloniale
المفكرون ما بعد الاستعماريين	Postcolonials	Pensatori postcoloniali
مابعد حداثي/ة	Postmodern (adj.)	Postmoderno/a
العدالة بصفتها إقراراً	Justice as Recognition	Giustizia come riconoscimento
المكانة	Status	Status
العدالة كإعادة توزيع	Justice as Distribution	Giustizia distributiva

غير متصل	Discontinuous (adj.)	Discontinuo/a
المساواتية/ المساواتية الخالصة	Egalitarianism	Egualitarismo
أمثلية باريتو	Pareto-Optimal	Pareto-ottimale
النفعية	Utilitarianism	Utilitarismo
نظرية العدالة باعتبارها إنصافاً	Justice as Fairness	Giustizia come equità
الليبرتارية	Libertarianism	Libertarismo
نظرية توزيع الموارد	Resourcism	Risorsismo
منهج القدرات	Capability Approach	Capability Approach
العواقبية	Consequentialism	Conseguenzialismo
الرعاية الاجتماعية	Welfarism	Benesserismo
تعظيم المنفعة	Maximization	Massimizzazione
التناظر	Symmetry	Simmetria
على صعيد الفرد الواحد	Intra-Personal	Intra-personale
على الصعيد البيْن-فردي	Inter-Personal	Inter-personale
الرعاية	Prudence	Prudenza
رتائبي	Ordinal	Ordinale
عددي أصيل	Cardinal	Cardinale
ما بين الأشخاص	Interpersonal	Interpersonale
التبديه القياسي	Standard Axiomatization	Assiomatizzazione standard
الوضع الأصلي	Original Position	Posizione originaria
حجاب كثيف من الجهل	A Thick Veil of Ignorance	A Thick Veil of Ignorance
الموازنة الانعكاسية	Reflexive Equilibrium	Equilibrio riflessivo

المقايضة	Trade-Off	Trade-off
النصيب الاجتماعي	Social Lottery	Lotteria sociale
النصيب الطبيعي	Natural Lottery	Lotteria naturale
مبدأ الاختلاف	Principle of Difference	Principio di differenza
المبدأ الأعظم/ الأدنى	Maximin	Maximin
المنفعة المتوسطة	Average Utility	Utilità media
التبديه	Axiomatization	Assiomatizzazione
الحجة البديهية	Intuitive Argument	Argomento intuitivo
الكفاءة الاقتصادية	Economic Efficiency	Efficienza economica
أخلاقيات المساواة	Egalitarian Ethos	ethos egualitario
اللا أحادية	Anti-Monism	Antimonismo
نظام عدالة توزيعية مساواتي	Egalitarian System of Distributive Justice	Un sistema di giustizia distributiva egualitario
السياسات المؤيدة للسوق	Pro-Market Politics	Politiche pro-market
العدالة التوزيعية القائمة على النماذج	Patterned Distributive Justice	Giustizia distributiva ba-sate su modelli
الوضع النهائي	End-State	A stato finale
أنماط	Patterns	Modelli
القائمة على الأنماط	Patterned	Basate su modelli
نمط مرجعي	Reference Pattern	Pattern di riferimento
نظرية الاستحقاق	Entitlement Theory	La teoria del titolo valido
انعدام البعد التاريخي	Ahistoricity	Astoricità
الإجرائية	Proceduralism	Proceduralismo
البرهان المعياري	Criterion Evidence	Criterio giustificativo
إعادة توجيه	Redress	Riparazione

الرفاهية النفعية	Utilitarian Welfare?	Benesserismo Utilitarista
تكلفة الفرصة البديلة	Opputunities–Costs	I costi–opportunità
مساواتيو الحظ	Luck Egalitarians	Egualitaristi della sorte
مساواتية الحظ	Luck Egalitarianism	L'egualitarismo della sorte
الحالات البنيوية	Structural Situations	Situazioni strutturali
تكيُّفيّ	Adaptive	Adattivo
المكانة والثقافة	Status and Culture	Status e cultura
النيوهيغلي/ الهيغلي الحديث	Neo–Hegelian	Neohegeliano
جماعاتي	Communitarian	Comunitarista
النظرية النقدية	Critical Theory	La teoria critica
الديمقراطية التشاورية	Delebrative Democracy	Democrazia deliberativa
مابعد استعماري	Postcolonial	Postcoloniale
قانوناً	De Jure	de jure
الرؤية الحوارية	Dialogic Vision	La visione dialogica
بديهة	Intuition	Intuizione
المونولوج	Monologue	Monologo
مناهض لليبرالية	Anti–Liberal	Antiliberale
أسطورة الملك الفيلسوف	Philosopher–King	Il filosofo–re
معرفيّ	Epistemic	Epistemico
أخلاقيّ سياسيّ	Ethical–Political	Etico–politico
الجماعاتية	Communitarianism	Comunitarismo
المساواة المعقدة	Complex Equality	Eguaglianza complessa
الطبيعة الفردانية	The Individualist Nature	La natura individualista
التجذر الاجتماعي	Social Rootedness	Il radicamento sociale

الذات الأخلاقية والسياسية	Moral and Political Sub-ject	Il soggetto morale e politico
مفهوم الأهلية	Agency	Agency
طبيعة الهوية الشخصية	Of the Self	La natura dell'identità personale
الذات البديهية	Noumenal Self	L'io noumenico
الذات غير المثقلة	Unencumbered Self	L›io scorporato
الذات المكتنفة	Embedded Self	L›io immerso
انغراس الفرد العميق بسياقه المجتمعي	Embeddedness	L'embeddedness
مصالح ذات مستوى أعلى	Higher Order Interests	Interessi di livello più alto
النهج التوزيعي	Distributicce Approach	Approccio distributivo
تمكين	Empowerment	Empowerment
إنفاذ القانون	Enforce the Law	Enforce the law
الطابع المتغيّر	Differential	Differenziale
الإرجاء والتأجيل	Différance	Différance
القانون	Logos	Logos
القوة	Force	Forza
انقلاب	Coup De Force	Coup de force
لغة عليا	Meta-Language	Metalinguaggio
الباطن	Mystical	Mistico
معيارية بيْن-ذواتية	Normativity Intersubjec-tive	Normatività intersoggettiva
بالمعنى الواسع	Lato Sensu	Lato sensu
الظلم البدائي	Primitive Injustice	L'ingiustizia primitiva
أخروي	Eschatological	Escatologico

التنظير النسوي	Theoretical Femminism	Il femminismo teoretico
ما بعد الحداثة	Postmodernism	Postmodernismo
فلسفة الساتياغراها أي الإصرار على الحق	Satyagraha	Satyagraha
جمعيات الزمالة	Fellowship Associations	Fellowship associations
البَيْن-دولية	Inter-National	Inter-nazionale
كلٌ حسب مبادئه	Iuxta Propria Principia	Iuxta propria principia
الديمقراطية الليبرالية	Liberal-Democracy	Liberal-democrazia
العدالة البيْن-دولية	Inter-National Justice	La giustizia inter-nazio-nale
العدالة على المستوى الداخلي للدولة الواحدة	Intra-State Justice	Giustizia intra-statale
القسْر	Coercion	Coercizione
مجموع المعتقدات الذاتية	Internal Forum	Il foro interno
أكسيولوجيّ/ الأكسيولوجيا هي علم القِيَم والمثل العليا	Axiological	Assiologico
أنطلوجيّ	Ontological	Ontologico
البنائيّة	Constructivism	Costruttivismo
النسويّة	Feminism	Femminismo
المعقولية الوصفية	Descriptive Plausibility	Plausibilità descrittiva
الكفاية المعيارية	Normative Adequacy	Adeguatezza normativa
الأخلاقية	Moralism	Moralismo
الإجماع المتداخل	Overlapping Consensus	Consenso per intersezione
تسوية مؤقتة	Modus Vivendi	Modus Vivendi
الأخلاقية السياسية	Political Moralism	Moralismo politico

الواقعية السياسية	Political Realism	Realismo politico
الواقعيون السياسيون	Political Realists	Realisti politici
الواقعية الجديدة	Neo-Realism	Neo-realismo
الواقعية البنيوية	Structuralist Realism	Realismo strutturalista
الواقعية المعاصرة	Contemporary Realism	Realismo contemporaneo
المصلحة الوطنية	National Interest	Interesse nazionale
دولاني المركزية	State-Centric	Statocentrico
الواقعية المسيحية	Christian Realism	Realismo cristiano
السياسة الدولية	International Politics	La politica internazionale
الواقعية الجديدة المعاصرة	Contemporary Neo-Realism	Neo-realismo contempo-raneo
كوني	Universalist	Universalista
التحرر من القيم	Wertfreiheit	Wertfreiheit
مصلحة الدولة	Reason of State	Ragion di Stato
الحاكمية الرشيدة	Prudence of Rulers	Prudenza dei governanti
المصلحة الشخصية للدول	States› Self-Interest	self-interest degli Stati
مفهوم كوني مثالي	Idealist Cosmopolitan Concept	Concezione cosmopolitica idealistica
الفوضى البنيوية	Structural Anarchy	Anarchia strutturale
نموذج وستفاليا	Westphalian Model	Modello westfaliano
الوضعية القانونية	Legal Positivism	Positivismo giuridico
القانونية الوضعية	Positivistic Legalism	Legalismo positivistico
أصل القوانين	Pedigree	Pedigree
Grundnorm	Grundnorm	Grundnorm
سلسلة من الصلاحيات	Chain of Validities	Una catena di validità

سيادة الدولة	State Sovereignty	Sovranità statuale
حق الدول في تقرير مصيرها	States› Self-Determination	La self-determination degli Stati
الكونية	Cosmopolitanism	Cosmopolitismo
أساس العدالة	Ground	Ground
موضع العدالة	Site	Site
نطاق العدالة	Scope	Lo scope
فرضية التوافق بين القياس المحلي والوضع الخارجي	Domestic Analogy	L'assunzione di corrispondenza tra situazione interna ed esterna
سياسة الدولة الداخلية	Intra-National Politics	Politica inter-nazionale
محليّ (ص٤٩/ P58)	Of State	Statuale
عالمي (ص٤٩/ P58)	International	Internazionale
الاعتمادية الدولية	International Reliability	Affidabilità internazionale
الشركات متعددة الجنسيات	Global Compact	Le compagnie transnazionali
الأنطولوجية الدولانية	Statist Ontology	L'ontologia statista
الحكم العالمي	Global Governance	La governance globale
الأخلاقيات النووية	Nuclear Ethics	Nuclear ethics
قانون الرفع المنطقي	Modus Tollens	Modus tollens
المنظمات الفوق قومية	Supranational Organizations	Organism sovranazionali
الانفصال	Disjuncture	Disjuncture
الدول الأفراد	Single States	Singoli Stati
الجديد-قروسطي	Neo-Medieval	Neo-medioevale
الكونية الليبرالية	Liberal Cosmopolitanism	Il cosmopolitismo liberale

النظرية المعيارية	Normative Theory	La teoria normativa
الطوباوية	Utopism	L'utopismo
الثورة الاجتماعية	Social Revolution	La rivoluzione sociale
العواقبية الفيبرية [نسبة لفيبر Weber]	Weberian Consequentialism	Conseguenzialismo weberiano
قانون الشعوب	Ius Gentium	Ius gentium
السلمية	Pacifism	Pacifismo
الكونية الفردانية	Individualistic Cosmopolitanism	Cosmopolitismo individualistico
الكونية المثالية	Idealist Cosmopolitanism	Cosmopolitismo idealista
الكونية الأخلاقية	Moral Cosmopolitanism	Cosmopolitismo morale
الكونية المؤسسية	Institutional Cosmopolitanism	Cosmopolitismo istituzionale
اللاشخصانية	Impersonality	L'impersonalità
الشمولية	Inclusion	L'inclusione
الليبرالية الكونية	Cosmopolitan Liberalism	Liberalismo cosmopolita
النظرية المثالية	Ideal Theory	La teoria ideale
النظرية اللامثالية	Non-Ideal Theory	La teoria non-ideale
الامتثال التام	Full Compliance	Full Compliance
بيْن-فردي	Inter-Individual	Inter-individuale
الوضعية المنطقية	Logical Positivism	Positivismo logico
الميتا-أخلاق الوضعية	Positivist Meta-Ethics	Metaetica positivista
النظرية الكبرى	Grand Theory	La grand theory
بصفة رسمية	Ex Cathedra	Ex cathedra
المثالية الكونية	Cosmopolitical Idealism	Idealismo cosmopolitico
الامتداد	Continuity	Continuità

ذو نزعة عالمية	Internationalist	Internazionalista
الانفصالية	Dis-Continuism	Discontinuismo
الكانطية الكونية	Cosmopolitcal Kantianism	Il kantismo cosmopolitico
همزة وصل	Trait D'union	Trait d'union
الاستمرارية	Contiuism	Continuismo
الوضعيون	Positivists	Positivisti
المصادرة على المطلوب	Begs the Question	Begs the question
الاعتماد على الممارسة والخبرة	Practice Dependence	La practice dependence
عابر للحدود الوطنية	Transnational	Trans-nazionale
المجتمع الدولي	International Society	La società internazionale
المجتمعات المثقلة بالظروف السلبية	Burdened Societies	Società caratterizzate da condizioni sfavorevoli
الدول الخارجة على القانون	Outlaw Societies	Stati fuorilegge
الواقعية السياسية الكلاسيكية	Classical Political Real-ism	Realismo politico classico
مجتمع الشعوب	Society of Peoples	Society of Peoples
أتباع الكونية المثاليين	Idealist Cosmopolitans	Cosmopoliti idealisti
الالتزامات المساواتية	Egalitarian Obligations	Obblighi egualitari
الالتزامات الكفائية	Sufficientarian Obliga-tions	Obblighi sufficientari
الليبرالية الكونية مابعد الراولزية	Post-Rawlsian Cosmo-political Liberalism	Liberalismo cosmopolitico post-rawlsiano
المساواتية الليبرالية الراولزية	Rawlsian Liberal Egali-tarianism	Egualitarismo liberale rawlsiano
بيْن-دولي	Inter-Nationalist	Inter-nazionalista

عالمي	Globalist	Globalista
البنية الترابطية	Associative Structure	La struttura associativa
البنية الحصصية	Allocative Structure	La struttura allocativa
القومية التفسيرية	Explanatory Nationalism	Nazionalismo esplicativo
العدالة الدولية	International Justice	La giustizia internazionale
الواقعية الطوباوية	Utopian Realism	Realismo utopico
منظومة أخلاقية	Moralistic Ethicism	Eticismo moralistico
الكفائية	Sufficientarianism	Sufficientarismo
الحجة المؤسسية	Institutional Cosmopoli-tanism	Argomento istituzionale
الكونية العلائقية	Relational Cosmopolitan-ism	Cosmopolitismo relazio-nale
الكونية اللاعلائقية	Non-Relational Cosmo-politanism	Cosmopolitismo non-relazionale
الحجة الأخلاقية	Moral Argument	Argomento morale
الإقليمية المعيارية	Normative Regionalism	Regionalismo normativo
الواجب الطبيعي	Natural Duty	Il dovere naturale
عالمية ليبرالية	Liberal Internationalism	Internazionalismo liberale
المجتمع الدولي	International Community	Comunità internazionale
العدالة العالمية المعيارية	Normative Global Justice	Giustizia globale norma-tiva
الكونيون العلائقيون	Relational Cosmopolitans	Cosmopoliti reazionali
الدولانيون العلائقيون	Relational Statists	Statisti relazionali
منهجيات كفائية	Sufficientarianist Ap-proaches	Approcci sufficientari
عدالة عالمية ليبرالية	International Liberal Justice	Giustizia internazionale liberale

انعدام البعد الأخلاقي	Amorality	A-moralità
التبادلية	Reciprocity	Reciprocità
المساواتية الأخلاقية	Moral Egalitarianism	Egualitarismo morale
المفهوم السياسي	Political Conception	Concezione politica
دولة عالمية	World State	Stato mondiale
الإنسانوية اللاعلائقية	Non-Relational Human-ism	Umanesimo non-relazio-nale
الفردانية الكونية	Cosmopolitan Individual-ism	Individualismo cosmopo-litica
معاداة الكمالية	Anti Perfectionism	Antiperfezionismo
اللانفعية	Anti Utilitarianism	Antiutilitarismo
عقيدة شمولية	Comprehensive Doctrine	Dottrina comprensiva
الكمالية	Perfectionism	Perfezionismo
بنية بيْن-حكومية إقليمية	Regional Intergovern-mental Structure	Struttura intergovernativa regionale
بنية فوق قومية	Supranational Structure	Struttura sovranazionale
عدم امتداد	Discontinuity	Discontinuità
الحاكمية العالمية	Global Governance	Governance mondiale
ما بعد ميتافيزيقي	Post-Metaphysical	Postmetafisico
تدّرُّجية	Gradualist	Gradualista
مبدأ الكفاية	Principle of Sufficiency	Principio di sufficienza
المفهوم الليبرالي	Liberal Conception	Concezione liberale
أخلاقي	Moralistic	Moralistico
شكوكي	Skeptic	Scettico
الراولزيون الكونيون	Rawlsian Cosmopolitans	Rawlsiani cosmopoliti
ترابطي	Associative	Associativo

حسب ظاهر الأمور	Rebus Sic Stantibus	Rebus sic stantibus
الحجة اللاأحدية الأولى	First Antimonistic Argument	Argomentazione antimonista 1
الحجة اللاأحدية الثانية	Second Antimonistic Argument	Argomentazione antimonista 2
التزامات ذات طبيعة ترابطية	Associative Obligations	Vincoli associativi
الأحدية	Monism	Monismo
الاكتناز الأخلاقي الفرداني	Individualistic Moral Compactness	La compattezza morale individualistic
الكونية الأحدية	Monistic Cosmopolitanism	Cosmopolitismo monista
اللباقة	Decency	Decency
فريد من نوعه	Sui Generis	Sui generis
الأقلمة	Regionalization	Regionalizzazione
العولمة	Globalization	Globalizzazione
حقوق أساسية	Basic Rights	Diritti di base
الحقوق العليا	Meta-Rights	Meta-diritti
الفهم الأخلاقي الأعلى للنوع	Ethical Meta-Understanding of The Genre	Metacomprensione etica del genere
الأخلاق الحيوية	Bioethics	Bioetica
تعدُّدي	Pluralist	Pluralista
مجتمع أعلى مثالي	Ideal Meta-Community	Meta-comunità ideale
التعددية	Pluralism	Pluralismo
عقيدة شمولية	Comprehensive Doctrine	Dottrina comprensiva
تسوية مؤقتة	Modus Vivendi	Modus Vivendi
الخلفية الثقافية	Background Culture	Cultura di fondo
تعاقدي	Contractualist	Contrattualista

الالتزامات المحادية	Collateral Commitments	Impegni collaterali
المجتمع الأعلى	Meta-Community	Meta-comunità
استثنائي	Exceptionalist	Eccezionalista
المناهضة للإبطالية	Anti-Abolitionist	Anti-abolizionista
الحياد	Impartiality	Imparzialità
المقبولية المجردة	Abstract Acceptability	Accettabilità astratta
القبول الملموس	Concrete Acceptance	Accettazione concreta
المقبولية المثالية	Ideal Acceptability	Accettabilità ideale
التجنب	Avoidance	Avoidance
بيْن-جيلي	Intergenerational	Intergenerazionale
أقليات ما دون الدولة	Sub-State Minorities	Minoranze sub-statali
التعددية الثقافية الليبرالية	Liberal Multiculturalism	Multiculturalismo liberale
جماعي	Collectivist	Collettivista
عينة اختبار	Test-Case	Test-Case
جهد	Tour De Force	Tour de force
مقبولية	Acceptability	Accettabilità
العقائد الشمولية المعقولة	Reasonable Comprehensive Doctrines	Dottrine comprensive ragionevoli
التخمين	Conjecture	Congettura
الإعلان	Declaration	Dichiarazione
نظرية الألعاب	Game Theory	Teoria dei giochi
واحدة بواحدة	Tit For Tat	Tit for Tat
التوطين	Citizenizations	Citizenization
استراتيجية المصالحة	Reconciliation Strategy	Strategia della riconciliazione

المحيط	Milieu	Milieu
الإهمال الحميد	Benign Neglect	Negligenza benigna
الليبرالية الرجعية	Reactionary Liberalism	Liberalismo reazionario
التعددية الثقافية للخوف	Multiculturalism of Fear	Il multiculturalismo della paura
العواقبية السلبية	Negative Consequential-ism	Conseguenzialismo ne-gativo
نظرية الديمقراطية الليبرالية اللاجوهرية	Anti-Essential Liberalism (AEL)	La teoria della liberal-democrazia antiessenzialista
الفكر ما بعد الاستعماري	Post-Colonial Thought (PCT)	Il pensiero postcoloniale
فردانية متطرفة	Extreme Individualism	Individualismo estremo
المجتمع الوطني	National Society	Società nazionale
الإدماج	Assimilation	Assimilazione
اللاأمننة	Desecuritization	De-securitizzazione
بناء الأمة	Nation Building	Nation building
التكامل	Integraion	Integration
الخلفية الفلسفية	Philosophical Background	Sfondo filosofico
الكمالية الليبرالية	Liberal Perfectionism	Il perfezionismo liberale
جمعي	Plural	Plurale
الجوهرية	Essentialist	Essenzialista
إسقاط صفة الأنطلوجية عن	De-Ontologization	Deontologizzazione
الحياد المعرفي	Epistemic Abstinence	Astinenza epistemica
الأمننة	Securitization	Securitization

مسألة ما بعد الاستعمار مابعد الحداثية	Postmodern Postcolonialism	Il postcolonialismo post-moderno
دراسات ما بعد الاستعمار	Post-Colonial Studies	I post-colonial studies
نظري شمولي	Meta - Theoretical	Meta-teorico
المشروع الحديث	The Modern Project	Il progetto moderno
الحداثات المتعددة	Multiple Modernities	Le modernità multiple
التكامل التعددي	Pluralistic Integration	Integrazione pluralistica
الثقافة السياسية الدولية	International Political Culture	International political culture
البنيوية	Structuralism	Strutturalismo
السلوكية	Behaviorism	Comportamentismo
النظرية الاقتصادية	Economism	Economicismo
المؤسسية الدولية	Institutionalism Internationalistic	Istituzionalismo internazionalistico
الجديد-واقعي	Neo-Realistic	Neo-realista
سوسيولوجي وثقافوي	Socialistic And Culturalistic	Sociologico e culturalistico
البنائية	Constructivism	Costruttivismo
البنائية الرقيقة	Thin Constructivism	Thin Constructivism
الواقعية العملية	Practical Realism	Realism pratico
الواقعية التقنية	Technical Realism	Realismo tecnico
المؤسسية	Institutionalism	L›istituzionalismo
نظرية الأنظمة	Regime Theory	La teoria dei regimi
نظرية الاعتماد المتبادل	Interdependence Theory	La teoria delle interdipendenze

النفعية النقدية	Critical Utilitariansim	L'utilitarismo critico
مثالي-نموذجي	Ideal-Typical	Idealtipico
أحادي الثقافة	Mono-Cultural	Monoculturale
وقائعية القانون	The Facticity Of The Norm	La fatticità della norma
السلالة القانونية	Legal Pedigree	Pedigree legale
الشمول	Inclusion	Inclusion
الإقصاء	Exclusion	Esclusione
الانعكاسي الذاتي	Self-Reflexivity	Auto-riflessività
الكونية	Universalism	Universalismo
الموضوعية	Objectivism	Oggettivismo
دراسات ظاهرة التبعية	Subaltern Studies	Subaltern studies
مركزية السكان الأصليين	Indigenism	Indigenismo

تمت الطباعة في شهر كانون الأول 2003
لدى شركة برونتو ستامبا ذ. م. م. Pronto Stampa
ش. براغ 1 – 24040 فيرديللينو (بيرغامو)

1. Différance مصطلح فرنسي إشتقه دريدا عامداً ليتجانس لفظياً مع كلمة Différence. تستفيد لفظة Différance من المعنى المزدوج الذي يحمله الفعل Différer؛ إذ يحمل معنى يتميّز، ومعنى يختلف.
2. في النسخة الأولى من هذا الفصل استخدمت مصطلح "بَيْن-دولي" Inter-State. إلا أن رافّائيليه ماركيتّي Raffaele Marchetti نبهني لوجود لاعبين آخرين غير الدول في مجال العلاقات الدولية، وهو ما اتفقت معه فيه. ولهذا فإن مصطلح "مؤسسي" أقدر على توضيح الخلل النموذجي في المثالية. لكن يبقى من المهم التركيز على حقيقة أن ضعف المثالية النموذجي في العلاقات الدولية يكمن في أنها تغفل أهمية الدول.
3. أتوجه بالشكر لكل من رافّائيليه ماركيتّي Raffaele Marchetti وليوناردو مورلينو Leonardo Morlino على مساعدتهما لي في بلورة هذه النقطة.
4. للاطلاع على طرح مخالف للمقدم هنا -حيث Site تختلف عن Scope- يرجى الرجوع إلى أبيزادهAbizadeh (2007).
5. يحمل كتاب راولز عنوان The Law of Peoples [أي قانون الشعوب] وهو مطابق في المعنى للعبارة اللاتينية ius gentium التي تستخدم بالإنجليزية كما هي. لكن راولز يؤكد بأنه لم يقصد العبارة اللاتينية. ويسعنا الافتراض هنا بأن تأكيد راولز جاء من رغبته بألا يقع الخلط بين طروحاته وبين فلسفة القانون الطبيعي.
6. ارجع إلى منشور البابا يوحنا الثالث والعشرين الذي يحمل عنوان السلام على الأرض Pacem in terries وهو متوفر على الشبكة العنكبوتية على الرابط أدناه:
URL:http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041963_pacem_it.html.
7. يتبع راولز هنا فلسفة كانط في السلام الدائم Perpetual Peace.
8. أقصد بالـ"عدالة العالمية" في هذا الفصل "العدالة التوزيعية العالمية"، رغم أن هناك حالات أخرى للعدالة التوزيعية كعدالة التبادل Commutative Justice (التي تعتمد على المساواة في التجارة الدولية) أو العدالة الجزائية Retributive Justice (والتي قد تكون نتيجة لمحاولة التعويض عن مظالم سابقة كما في الاستعمار). وبطبيعة الحال تُعنى العدالة العالمية أيضاً بمظاهر غير اقتصادية لسنا بصدد تناولها هنا، مثل المظاهر الثقافية والبيئية والعسكرية.
9. تعريفي للكونية Cosmopolitanism هنا مناسب للحجة التي أصوغها. وبطبيعة الحال

أفترض أن هناك تعريفات مختلفة للكونية Cosmopolitanism (انظر لو C. Lu، للوجه الواحد والوجوه المتعددة للكونية The One and Many Faces of Cosmo-politanism، مجلة الفلسفة السياسية The Journal of Political Phylosophy، مجلد 8، عدد 2، 2000، ص 267-244). وما يعنيني في هذا العمل هي الكونية Cosmopolitanism كنظرية في العدالة (بيتز C. Beitz، الكونية والعدالة العالمية Cosmopolitanism and Global Justice، مجلة الأخلاق The Journal of Ethics، مجلد 9، عدد 2-1، 2005، وكوك شور تان Kok-Chor Tan، العدالة دون حدود Justice Without Borders، منشورات جامعة كامبريدج Cambridge University Press، كامبريدج 2004). ورغم وجود العديد من أشكال الكونية، إلا أني عتقد بجواز الافتراض بأن جميع أشكال الكونية الليبرالية Liberal Cosmopolitan-ism تتشارك بالفرضية الفردانية Individualist Assumption التي تقول بأن الأفراد هم «الوحدة النهائية للاهتمام الأخلاقي» (بودج T. Pogge، الفقر العالمي وحقوق الإنسان World Poverty and Human Rights، لاتيرتزا Laterza، روما- باري 2010، ص 203 [الطبعة الأصلية 2008]).

10. الدولانية Statism التي نشير إليها هنا تختلف كما سيتضح لاحقاً عن الدولانية الكلاسيكية Classic Statism التي يناصرها الواقعيون السياسيون Political Realists أمثال والتز K. Waltz ومورغنتاو H. Morgenthau.

11. يعرف بيتز Beitz «أخلاقيات الدول» بأنها مفهوم يرى أن في المجال العالمي تتحوّل أخلاقيات الأفراد إلى أخلاقيات الدول. انظر بيتز C. Beitz، الكونية والعدالة العالمية Cosmopolitanism and Global Justice، اقتباس، ص 15.

12. هناك أشكال قوية وأخرى ضعيفة للكونية Cosmopolitanism. انظر ميلر D. Miller، حدود العدالة الكونية The Limits of Cosmopolitan Justice، مايبل D. R. Mapel، وناردين T. Nardin، المجتمع الدولي International Society، منشورات جامعة برنستن Princeton University Press، برنستن، نيوجيرسي 1998، ص 166.

13. أستخدم مصطلح "اللامساواة النسبية" لتمييزها عن "اللامساواة المطلقة" سائراً على خطى ناغل T. Nagel في مقال له بعنوان الفقر والغذاء: لماذا الإحسان ليس كافياً Poverty and Food: Why Charity is not Enough، في سياسة الغذاء: مسؤولية الولايات المتحدة في خيارات الحياة والموت Food Policy:The Responsibility of the

United States in the Life and Death Choices، براون P. Brown، وشو H. Shue، دار نشر The Free Press، نيويورك 1997. ويمكن الرجوع إلى وصف اللامساواة بأنها متفشية ويمكن تفاديها في مقال لبودج T. Pogge بعنوان "عدالة عالمية حقيقية" Real World Justice، في الحوارات الراهنة في العدالة العالمية Current Debates in Global Justice، بروك G. Brock، و مولندورف D. Moel–lendorf، دار نشر Kluwer–Springer Academic Publishers، دوردرخت – بوسطن – نوريل 2005، ص 37.

14. تجدون فكرة التمييز بين العدالة القومية والعدالة العالمية على أساس الطبيعة المقارَنة لكل منهما في كتاب حدود العدالة الكونية The Limits of Cosmopolitan Justice، ميلر D. Miller، اقتباس، ص 171 (مبادئ العدالة العالمية ليست مقارَنة، بعكس مبادئ العدالة القومية).

15. حسب مبدأ الاختلاف Principle of Difference عند راولز، يكون المجتمع عادلاً بالدرحة التي تكون فيها مؤسساته منظمة بطريقة تسمح ببعض أشكال اللامساواة ولكن فقط في سبيل تحسين ظروف المحرومين. وعلى أية حال فإن التزاماً من هذا النوع لا يصلح على المستوى العالمي. وفي هذا الشأن يُرجى الرجوع إلى فريمان S. Freeman، العدالة والعقد الاجتماعي Justice and the Social Contract، منشورات جامعة أكسفورد Oxford University Press، أكسفورد 2009، الفصلين 8 و9.

16. ناغل Nagel واضح جداً –في النص الذي نستشهد به هنا– بميله للدولانية Statism. ولكن لا يمكن قول الشيء ذاته عن مفهومه للواجبات ذات الطابع الخيري. انظر ناغل Nagel، هل العدالة العالمية ممكنة؟ È possibile la giustizia globale? [العنوان الأصلي: مشكلة العدالة العالمية The Problem of Global Justice] اقتباس، ص 14.

17. حول هذا الطرح التبايني يرجى الرجوع إلى ميلر، العدالة واللامساواة العالمية Justice and Global Inequality، كتاب اللامساواة والعولمة والسياسات العالمية Inequality, Globalization and World Politics، هاريل A. Hurrel ووودز N. Woods، منشورات جامعة أكسفورد، أكسفورد 1999.

18. يتحدث ميرفي Murphy عن شيء من الثنائية عند راولز أكثر منه لأحاديّة Anti–Monism. وينتقد المقال ثنائية راولز متذرعاً بقدر أكبر من التناغم بين الالتزامات الشخصية والمؤسسات العادلة. وفي هذا المقال أنا أقبل باقتراح ناغل Nagel الذي يفضل مصطلح "اللاوحدوية" على مصطلح "الثنائية"، وذلك لأن راولز يؤيد طرحاً تعددياً أكثر

منه ثنائياً. ناغل T. Nagel؟ هل العدالة العالمية ممكنة؟ È possibile la giustizia globale? [العنوان الأصلي: مشكلة العدالة العالمية The Problem of Global Justice]، اقتباس، ص 2.

19. يرجى الرجوع في هذا الشأن إلى مراسلات راولز J.Rawls وفان باريس P. Van Parijs، ثلاث رسائل حول قانون الشعوب والاتحاد الأوروبي Three Letters on the Law of Peoples and the European Union، مجلة الفلسفة الاقتصادية Revue de philosophie économique، مجلد 7، 2003، ص 20-7.

20. http://www.un.org/millenniumgoals/

21. يقدم بوكانن A. Buchanan طرحاً مشابهاً في "العدالة بصفتها تبادلاً مقابل العدالة التي تركز على الموضوع"Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice، مجلة الفلسفة والشؤون العامة Philosophy & Public Affairs ، مجلد 19، عدد 3، 1990، ص 252-227. وفكرته هي فصل الواجبات عن فكرة التبادلية وربطها بفكرة الموضوعية.

22. يقدم ريتشاردز D. Richards طرحاً مماثلاً من وجهة نظر تعاقدية Contractarian، للعدالة التوزيعية العالمية، الأخلاق والاقتصاد وقانون نوموس الرابع والعشرين Ethics, Economics and the Law NOMOS XXIV، بينوك J. R. Pennocck، وشابمان J. W. Chapman، منشورات جامعة نيويورك New York University Press، نيويورك 1982.

23. من الضروري طبعاً أن نوضح بأن المواطنين قادرون على اتخاذ القرارات بشأن المسائل السياسية، وغالباً ما يكون هذا الخيار غائباً.

24. المثال الذي يستخدمه راولز Rawls في قانون الشعوب The Law of Peoples (ص 151-160) لاستبعاد احتمال العدالة العالمية يتعلق بسلوك دولتين تخطت كل منهما العتبة التي تمنحها الاستقلالية السياسية. فهو يعتقد أنه إذا قامت إحدى الدولتين بدور النملة المجتهدة واتخذت الأخرى لنفسها دور الجندب الكسول، فليس على أكثرهما تحملاً للمسؤولية أن تعوّض الأخرى.

25. للاطلاع على تعريف كل من "العدالة العالمية" Global Justice و "الكونية" Cosmopolitanism و"الدولانية" Statism يرجى الرجوع إلى الهوامش 1، 2، 3 من الفصل السابق.

26. غني عن القول إنّ التمييز بين الكونية Cosmopolitanism والدولانية Statism ليس

مهماً من وجهة نظر الفلسفة والعلوم السياسية وحسب. فالحقيقة أنّ لهذا التمييز تاريخٌ مهمٌ في مجال القانون الدولي وتفسير مصادره الرئيسية. فلو أخذنا ميثاق الأمم المتحدة على سبيل المثال، للاحظنا بأنه يُظهر منهجية عالمية دولانية Statist بدءاً من مادته الثانية التي تحمي وحدة إقليم الدولة من تدخل الدول الأخرى. ومن جانب آخر، تستمد منظومة ما يُدعى بالقانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان الجزء الأكبر من محتواها من المدرسة الكونية Cosmopolitanism. والأمل معقود على أن يحتكم تفسير نصوص القانون الدُّولي إلى الحوار النظري، ولو أنّي سأتناول في هذا الفصل العدالة التوزيعية وحسب.

27. يعرّف بيتز Beitz هذا التصور باسم "أخلاقية الدّول". وتفترض نظريته الأساسية أنّ في العالم تتحوّل أخلاقية الأفراد لتصبح أخلاقية الدول.

28. في رؤية المدرسة الكونية Cosmopolitanism قد يكون هناك أشكال قوية وأخرى ضعيفة للكونيّة Cosmopolitanism. انظر ميلر Miller (2000، ص 174).

29. أستخدم مصطلح "اللامساواة النسبية" Relative Inequality لتمييزها عن "اللامساواة الراديكالية" Radical Inequality لصاحبه ناغل Nagel. أما تعبير "حصينة ومتفشية ولا يمكن القضاء عليها" فهو لبودج Pogge (2000، ص 37).

30. صاحب فكرة التمييز بين العدالة العالمية والعدالة القومية من حيث الطبيعة المقارَنة هو دافيد ميلر David Miller (1998، ص171)؛ حيث أن مبادئ العدالة العالمية لامقارَنة Non-Comparative، بعكس مبادئ العدالة القومية المقارَنة.

31. حسب مبدأ الاختلاف Principle of Difference عند راولز في المجتمع العادل تكون المؤسسات منظمةً على نحو يتيح تحسين ظروف المحرومين. لكنه لا وجود لالتزام مشابه على المستوى العالمي. انظرفريمان Freeman (2006أ و2006ب).

32. إن صحّ أن ناغل Nagel في هذا المقال لا يخفي ميله للدولانية Statism، فلا يمكن قول الشيء ذاته عن رؤيته للواجبات ذات الطابع الخيري.

33. قد تظهر بعض الاستثناءات الداخلية في نموذج هوبز Hobbes.

34. الحقيقة أنّ راولز Rawls يفصل فصلاً تاماً بين "مستويات العدالة الثلاثة". "العدالة المحلية" "Local Justice"، و"العدالة القومية" "National Justice"، و"العدالة العالمية" "Global Justice". وعليه فإن مبادئ العدالة القومية لا تنطبق على مستويي العدالة الآخريْن. انظر راولز Rawls (2001، ص 12-11).

35. اانت أول مرة يتحدث فيها راولز Rawls عن " المفهوم السياسي" Political Conception في (راولز Rawls 1985) [العدالة بصفتها اعترافاً Justice as Recogni-

tion]. وهي فكرة محورية في كتابه اللاحق الليبرالية السياسية Political Liberalism (راولز Rawls 1994).

36. صاحب تعبير (التزامات ذات طبيعة "جماعية") هو رونالد دوركين Ronald Dworkin (1986، ص 205-195).

37. أحد الانتقادات اللاذعة التي وُجهت للموقف المؤسسي على طريقة ناغل Nagel كان انتقاد بودج Pogge (بودج Pogge، 2002). أما أحد الانتقادات الموجهة للموقف اللاأحادي فتجدونه لدى تان Tan (تان Tan، 2000). وقد سبق صدورُ هذان العملان صدورَ مقال ناغل Nagel الذي أستشهد به في هذا المقام، وعليه فهما لا يوجهان النقد له بقدر ما يعبران عن بعض الآراء المخالفة وأحياناً المعارضة له. علاوة على ذلك، ولأسباب سرعان ما ستتضح للقارئ، خصوصاً أني قد ركزت هنا على التفريق بين الحجة المؤسسية والموقف اللاأحادي، فغالباً ما تتقاطع دوافع معارضة الأولى والثاني سواء عند بودج Pogge أو عند تان Tan.

38. يقدم ناغل Nagel هنا طرحاً شبيهاً بطرح مايكل بليك Michael Blake (2001) الذي ينص على أن الجانب المؤسسي للموقف الدولاني Statist يعتمد على محض واقع القَسْر والتبرير Coercion. وقد أحسن تان Tan توضيح هذا الفرق بامتياز (2006).

39. وهذا هو طرح رونالد دوركين Ronald Dworkin أيضاً في كتابه امبراطورية القانون Law›s Empire (1986). ويرى يورغن هابرماس Jurgen Habermas بأنه يمكن تجاوز هذا الطرح أخذاً بعين الاعتبار أن السياق الحالي يجعل التوافق بين الأمة والدستور أمراً عفا عليه الزمن. فهو يرى بأن هذا التوافق كان يعتمد على الطبيعة الثورية للدساتير الليبرالية وعلى فكرة وجوب أن تكون السلطة غير قابلة للتجزئة. أما اليوم ونظراً إلى أن هذين المظهرين لم يعودا بتلك الأهمية، فيمكننا أن نأملَ في دسترة عالمية للقانون الدولي. انظر هابرماس Habermas (2008).

40. يقدم راولز Rawls مراجعة جزئية للحجة اللاأحادية الثانية في مقال له بعنوان البنية الأساسية كموضوع The Basic Structure as Subject (1977)، التي يوردها لاحقاً في كتاب الليبرالية السياسية Political Liberalism (1996). وقد تم تناول هذه النسخة من الحجة اللاأحادية الراولزية بالنقد والتحليل من قبل ميرفي Murphy (1998).

41. يتحدث ميرفي Murphy حقيقةً عن الثنائية Dualism عند راولز عوضاً عن اللا أحاديّة Anti-Monism. وينتقد مقاله ثنائية راولز باسم قدر أكبر من التوافق بين الالتزام الشخصي والمؤسسات العادلة. وأنا أتفق هنا مع اقتراح ناغل Nagel الذي يفضل

مصطلح "اللا أحاديّة"Anti-Monism على مصطلح "الثنائية"Dualism، وذلك لأنه من المفترض أن راولز من أنصار الرؤية التعددية وليس الثنائية.

42.راولز Rawls (1999). يقول راولز: «إن أقصى اهتمامات أي رؤية كونية هو رفاه الأفراد وليس عدالة المجتمعات [...]. أما المهم بالنسبة لقانون الشعوب فهو عدالة واستقرار الدوافع الصحيحة للمجتمعات الليبرالية والعادلة» (1999، ص 120-119).

43. يسلط ميرفي Murphy الضوء على هذه النقطة (1998، ص 280)، التي بعكس الثنائية، والحجة اللاأحادية الثانية التي تحصر اهتماماتنا الأخلاقية في الإطار المؤسسي، تنصّ على أن «الأحادية Monism تقول للأفراد أن يقوموا بما يقدرون عليه لإحداث التحسين».

44. انظر سينغر Singer (1972). وفقاً لهذا الطرح، وانطلاقاً من الخلفية النفعية Utilitar-ian Background وبافتراض وجود شيء من المنفعة الحدية المتناقصة Diminishing Marginal Utility للمنتجات الأساسية، فإنّ قدراً أكبر من المساواتية Egalitarian-ism يعادل قدراً أكبر من العدالة. ويقدم هذا الطرح محتوىً تعديلياً/ تنقيحياً Revisionist بامتياز؛ فهو يرى بأن الجوع في العالم عارٌ، وعلينا ألا نألوَ جهداً في تشكيل مؤسسات جديدة –إن لم توجد بعدُ– في أسرع وقت ممكن لحل هذه المشكلة الأخلاقية الخطيرة.

45.يتعلق الأمر بسبب آخر يجعل ما يسمى بالاعتراض التجريبي Empirical Objection على المفهوم السياسي Political Conception بالغ الصعوبة (أخذاً بعين الاعتبار وصفه للواقع بأنه مزيف). للاستزادة بشأن هذا الاعتراض انظر بيتز Beitz (1975). وفي الآونة الأخيرة قام ديفيد ميلر David Miller بتناول الاعتراض نفسه (2006). وعلى وجه الخصوص كتب ميلر Miller يقول: «الرأي التجريبي هو الأصعب على التناول... بالنسبة للفلاسفة السياسيين على الأقل» (2006، ص 195)

46.يسهب فريمان Freeman في تناول هذا الطرح بالتفصيل (2006ب).

47. يصرّح ناغل Nagel بوضوح أنه لا يمكن للعدالة أن تنطبق على «جمعية تطوعية أو عقد بين أطراف مستقلين ملتزمين بتعزيز مصالح مشتركة» (2005، ص 140)

48.راجع www.un.org.millenniumgoals/index.shtml

49. قامت ناديا أوربيناتي Nadia Urbinati بتسليط الضوء على هذه الصعوبة الكونية Cosmopolitan الإضافية (Mazzini، 2001)

50.يقدم آلان بوكانن Allen Buchanan طرحاً مشابهاً (1990). وفكرته هي فصل الواجبات عن فكرة التبادلية وربطها بفكرة الموضوعية Subjectivity.

51. يقدم ريتشاردز Richards طرحاً مماثلاً في إطار تعاقدي Contractualistic.

52. يؤكد توماس بودج Thomas Pogge في مراجعة لنظريته أنّ الالتزامات الأساسية التي يحملها في ذهنه هي التزامات إما سلبية أو وسيطة (بين التزام سلبي وإيجابي)، وتعتمد على أشكال العنف الماضية كالاستعمار. (انظر بودج Pogge، 2005، ص 34).

53. من هذا المنظور لا يبدو هذا الموقف مختلفاً عن منهج أمارتيا صن Amartya Sen المبني على أساس القدرات والمهام.

54. يستخدم روبرت غودن Robert Goodin (1985) المصطلح في إطار عواقبي Consequentialist.

55. يعبر راولز عن العلاقة التي جمعته بالدين في مقال صريح ومؤثر في بعض مواطنه حمل عنوان "حول ديني" "On my Religion" 2009. ومن بين الأمور الكثيرة التي يتناولها المقال، يذكر راولز ثلاثة حوادث بعينها تسببت بتراجع إيمانه، أو بالأحرى بوقوعه في دائرة الإشكاليات؛ اثنان منها يتعلقان بتجربته في الجيش، والثالث بالمحرقة.

56. أحد النقاشات المهمة حول هذا الموضوع تجدونه في كتاب "الدين في المجال العام" Religion in the Public Sphere، ر. عودة، ون. وولترستورف N. Wolterst-off (محرران)، Rowman & Littlefield، لانهام Lanham، MD 1997. وأحد المواقف المثيرة للاهتمام في الدفاع عن نظرية راولز من وجهة نظر كاثوليكية يقدمه ل. غريفن L. Griffin في مقال له بعنوان " الكاثوليكيون الجيدون لا بدّ أن يكونوا ليبراليين راولزيين" Good Catholics Should Be Rawlsian Liberals، مجلة جنوب كاليفورنيا للقانون متعدد التخصصات Southern California Interdisciplinary Law Journal، عدد 3، 1997.

57. يمكن الاطلاع على مقدمة عبقرية لهذا الموضوع في المساهمات الدينية في الحوارات العامة Religious contributions in public deliberation، ج. والدرون J. Waldron، مجلة سان دييغو القانونية San Diego Law Review، عدد4، 1993، ص 848-817

58. لا يمكن اعتبار جميع الطروحات الدينية "غير معقولة"؛ انظر ج. سبينر-هاليف J. Spinner-Halev، التغلب على التنوع: الدين والمواطَنة الديمقراطية Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship، دار نشر جامعة جون هوبكنز Johns Hopkins University Press، بالتيمور Baltimore، MD 2000، ص 100-99.

59. للاطلاع على هذا الفرق انظر إيبيرل Eberle 2002، وهولنباخ Hollenbach 1997،

ص 306-291.

60. نحن نشير هنا إلى مفهوم المجتمعات السمحة. انظر راولز Rawls 2001.

61. تختلف التعددية الثقافية الليبرالية Liberal Multiculturalism عن مناهضة التعددية الثقافية Anti Multiculturalism لكل من باري Barry وسارتوري Sartori.

62. ينسب ويل كيمليكا Will Kymlicka الفكرة الأصلية التي تقوم عليها مساواتية الحظ Luck Egalitarianism لراولز؛ وهي فكرة التمييز بين الاختيارات والظروف. إلا أنه يعتقد رغم ذلك بأن راولز لم يُحسن صياغة هذه الفكرة كما يجب (كيمليكا Kymlicka 2002، ص 70).

63. من هذا المنظور، تكون طريقة تشكل البنية الأساسية هي ما يحكم الآمال المشروعة للأفراد. ولكن أخذاً بعين الاعتبار البنية المستمرة (بالمعنى الرياضي) لحجة راولز، فقد تصبح البنية الأساسية غير عادلة، وقد تتسبب بمشاكل لقدرة الأفراد على تخطيط مستقبلهم الشخصي على أساس آمالهم المشروعة. أحد الطروحات المشابهة هو طرح بوكانن Buchanan (1975).

64. غالباً ما يشير راناجيت غوها Ranajit Guha في كتاباته إلى فكر الشاعر الحاصل للى جائزة نوبل في الأدب لعام 1913 روبندرونات طاغور Rabindranath Tago-re. إذ يرى مؤرخنا بأن تأثير الشاعر على الشخصيات الكبرى التي صنعت تاريخ الأمة الهندية (من أمثال غاندي Ghandi ونهرو Nehru وأمبدكار Ambedkar) استهان به الكثيرون. فلقد كان لشعر طاغور أثر واضح في تشكل نظرية شاملة هندية خالصة للقومية Nationalism عمادها التأكيد على الخصوصيات المحلية Localisms والاختلافات (غوها Guha، 2002).

يأتي هذا الكتاب في فترة بالغة الصعوبة يمر بها الوطن العربي من حروب طائفية ونزاعات دينية وعرقية تمزق أوصاله وتجعله بيئة خصبة لتفشي الظلم وغياب العدالة. ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب الذي يعيد النظر في تعريف العدالة ومفرداتها ومقوماتها ومتطلباتها وأنواعها في ظل الظروف الراهنة. يعيد المؤلف النظر في تعريف العدالة التي لطالما اقترنت بمفهوم الدولة، وهي تتلاشى من الأذهان مع انتفاء وجودها، ليعود ويؤكد على إمكانية وجودها خارج حدود الدولة وبمعزل عن وجودها أصلاً فيما يطلِق عليه اسم "العدالة العالمية". ويعترف المؤلف في مقدمته بأن العدالة العالمية لا تعدو كونها مفهوماً وليد أفكاره الخاصة يكاد ينعدم على أرض الواقع، إلا أنه يعود في معرض فصول الكتاب ليؤكد أن هذا المفهوم ممكن التطبيق في ظل ظروف معينة. كما يتطرق المؤلف لصعوبات وعقبات تعوق تطبيق العدالة العالمية، منها على سبيل المثال لا الحصر مسألة الأقليات العربية والإسلامية في الدول الأوروبية، والتي تملي عليها معتقداتها الدينية والثقافية مفهوماً خاصاً للعدالة يكاد يناقض مفهوم المؤلف لها. ومن الطروحات الأخرى التي يتعرض لها المؤلف فيما يخص معوقات "عالمية" العدالة هو موقف بعض الدول التي استطاعت التحرر من نير الاستعمار الأجنبي من المفاهيم الغربية، أو بالأحرى موقفها من المفاهيم ذات المركزية الأوروبية للعدالة، والتي تتراوح ما بين الرفض التام بحجة أنها من مخلفات الاستعمار ومظاهره الثقافية، وما بين القبول الجزئي مع قولَبتِها بما يتناسب والثقافة الأصلية.

مركز الدراسات الاستراتيجية
CENTER FOR STRATEGIC STUDIES

الجامعة الأردنية