Afro-Asian Journal of Scientific Research (AAJSR)
المجلة الأفروآسيوية للبحث العلمي
E-ISSN: 2959-6505
Volume 4, Issue 3, 2026
Page No: 182-192
Website: https://aajsr.com/index.php/aajsr/index
SJIFactor 2024: 5.028 ISI 2025: 0.915 معامل التأثير العربي (AIF) 2025: 0.76

An Attempt to Understand Social Justice in Liberal Societies: Justice as Fairness According to John Rawls

Najma Abubakr Emheimd Ehmaidaat*
Department of Education and Psychology, Faculty of Education, Wadi Al-Shati University, Libya

محاولة لفهم العدالة الاجتماعية في المجتمعات الليبرالية: العدالة كإنصاف عند جون رولز

نجمة أبوبكر امحمد احميدات*
قسم التربية وعلم النفس، كلية التربية، جامعة وادي الشاطئ، ليبيا

*Corresponding author: anjma.basheer@gmail.com

Received: June 29, 2026	Accepted: September 11, 2026	Published: September 29, 2026

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Abstract:
This study aimed to examine John Rawls's theory of social justice as one of the most influential contemporary theories in liberal political philosophy. It sought to explain the philosophical foundations of the theory of Justice as Fairness, analyze Rawls's critique of utilitarianism, and clarify how the principles of justice are constructed through the concepts of the Original Position and the Veil of Ignorance. The study also addressed Rawls's two principles of justice, namely the principle of equal basic liberties and the principle of fair equality of opportunity combined with the Difference Principle, while tracing the developments introduced in his later work, Political Liberalism. The research adopted a critical analytical approach through the examination of Rawls's original texts and the discussion of major criticisms directed at his theory from libertarian, communitarian, feminist, and capability-based perspectives. The study concluded that Justice as Fairness represents a serious philosophical attempt to reconcile liberty and equality within contemporary liberal societies and continues to provide an important framework for understanding social justice despite the criticisms and revisions it has undergone.

Keywords: Social Justice, John Rawls, Justice as Fairness, Political Liberalism, Veil of Ignorance, Fair Equality of Opportunity, Difference Principle.

الملخص:
هدفت هذه الدراسة إلى محاولة فهم نظرية العدالة الاجتماعية عند جون رولز بوصفها إحدى أهم النظريات المعاصرة في الفلسفة السياسية الليبرالية. وسعت الدراسة إلى بيان الأسس الفلسفية التي قامت عليها نظرية العدالة كإنصاف، وتحليل موقِف رولز من النفعية، وتوضيح كيفية بناء مبادئ العدالة من خلال مفهومي الوضع الأصلي وحجاب الجهل. كما تناولت الدراسة مبدأي العدالة عند رولز، والمتمثلين في مبدأ الحريات الأساسية المتساوية ومبدأ تكافؤ الفرص المقترن بمبدأ الفارق، مع تتبع التطورات التي أدخلها على نظريته في كتابه "الليبرالية السياسية". واعتمدت الدراسة المنهج التحليلي النقدي من خلال عرض النصوص الأصلية لرولز ومناقشة أبرز الاعتراضات التي وُجهت لنظريته من الاتجاهات التحررية والجماعاتية والنسوية ونظرية القدرات. وقد خلصت الدراسة إلى أن نظرية العدالة كإنصاف تمثل محاولة فلسفية جادة للتوفيق بين الحرية والمساواة داخل المجتمعات الليبرالية المعاصرة، وأنها ما زالت تشكل إطارًا مرجعيًا لفهم العدالة الاجتماعية رغم ما تعرضت له من نقد ومراجعات.

الكلمات المفتاحية: العدالة الاجتماعية، جون رولز، العدالة كإنصاف، الليبرالية السياسية، حجاب الجهل، تكافؤ الفرص، مبدأ الفارق.

المقدمة:

تُعدّ العدالة الاجتماعية من أكثر القضايا حضورًا في النقاش العام المعاصر، سواء في الفلسفة السياسية أو في السياسات الاقتصادية أو في الحركات الاجتماعية. ومع ذلك فإنّ المفهوم يستعمل في الغالب بمعانٍ متباينة؛ فهو عند بعضهم مساواة في النتائج، وعند آخرين مساواة في الفرص، وعند فريق ثالث لا يعدو أن يكون وهمًا لغويًّا كما وصفه فريدريش هايك. وتزداد المسألة تعقيدًا في المجتمعات الليبرالية التي تقوم على الحرية الفردية وحماية الملكية وتعدد التصورات عن الحياة الطيبة، إذ يصبح السؤال: كيف يمكن لمجتمع يحترم حرية أفراده أن يضمن في الوقت نفسه توزيعًا منصفًا للأعباء والمنافع؟[1]

وفي هذا السياق يحتل جون رولز (John Rawls, 1921–2002) موقعًا مركزيًّا، فقد أعاد بكتابه «نظرية في العدالة» (1971) الاعتبار للفلسفة السياسية المعيارية بعد عقود من هيمنة التحليل اللغوي والنفعية. ويُنسب إليه القول إنّ العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما أنّ الحقيقة هي الفضيلة الأولى للأنساق الفكرية. وقد أصبحت نظريته «العدالة كإنصاف» المرجع الذي يدور حوله الجدل في الفلسفة السياسية الليبرالية، موافقةً ومعارضةً، حتى قيل إنّ كل من يكتب في العدالة بعده إما أن يعمل بنظريته أو أن يشرح لماذا لا يعمل بها.[2]

وتتمثل إشكالية البحث في السؤال الآتي: إلى أي مدى تقدّم نظرية العدالة كإنصاف جوابًا مقنعًا عن مشكلة العدالة الاجتماعية في المجتمعات الليبرالية؟ ويتفرع عن ذلك أسئلة فرعية: ما المقصود بالعدالة الاجتماعية وكيف تطور المفهوم؟ وكيف بنى رولز نظريته في مواجهة النفعية؟ وما مبدآ العدالة اللذان انتهى إليهما وما الحجج المؤيدة لهما؟ وكيف عدّل نظريته في «الليبرالية السياسية»؟ وما أبرز الاعتراضات عليها، وما قيمتها في عالم اليوم؟[3]

يعتمد البحث المنهج التحليلي النقدي، فيعرض عناصر نظرية رولز من نصوصه الأصلية، ثم يختبرها بالرجوع إلى الاعتراضات الرئيسة عليها، مع استحضار المنهج التاريخي في تتبع تطور المفهوم. وقد قُسّم إلى سبعة مباحث: الأول في مفهوم العدالة الاجتماعية وتطوره، والثاني في السياق الفكري الذي ظهرت فيه النظرية، والثالث في أسسها المنهجية، والرابع في مبدأي العدالة، والخامس في تحوّلها إلى الليبرالية السياسية، والسادس في النقد، والسابع في دلالتها على المجتمعات الليبرالية المعاصرة، وتعقبها خاتمة.[4]

دواعي الدراسة:

تأتي هذه الدراسة في ظل الاهتمام المتزايد بقضايا العدالة الاجتماعية وما يرتبط بها من إشكالات التفاوت الاقتصادي وتكافؤ الفرص وحقوق الأفراد داخل المجتمعات المعاصرة. وتنبع أهميتها من المكانة المركزية التي تحتلها نظرية جون رولز في الفكر السياسي المعاصر، باعتبارها من أبرز المحاولات التي سعت إلى تأسيس تصور عقلاني للعدالة يوازن بين الحرية والمساواة .

اهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى:

- التعريف بمفهوم العدالة الاجتماعية وتطوراته الفكرية.
- تحليل الأسس النظرية لفكرة العدالة كإنصاف عند جون رولز] .محاولة_لفه...ز11111[Word | dot.
- بيان دور الوضع الأصلي وحجاب الجهل في بناء نظرية العدالة.
- دراسة مبدأي العدالة وتطبيقاتهما في المجتمعات الليبرالية.
- عرض أبرز الانتقادات الموجهة إلى نظرية رولز وتقويمها .

مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس الآتي:

- إلى أي مدى نجحت نظرية العدالة كإنصاف عند جون رولز في تقديم تصور متوازن للعدالة الاجتماعية داخل المجتمعات الليبرالية؟

ويتفرع عنه عدد من التساؤلات:

- ما المقصود بالعدالة الاجتماعية؟
- كيف أسس رولز نظريته في مواجهة النفعية؟

[1] Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, *The Mirage of Social Justice* (London: Routledge & Kegan Paul, 1976); see also David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

[2] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971; rev. ed. 1999), §1; Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 183, on the standing of Rawls's book.

[3] John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), Introduction; John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pt. I.

[4] On the methods of normative political philosophy, see David Miller, *Political Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

- ما المبادئ الأساسية التي تقوم عليها العدالة كإنصاف؟
- ما أهم الاعتراضات الموجهة إلى النظرية؟
- ما مدى صلاحيتها لتفسير مشكلات العدالة في المجتمعات المعاصرة؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في:

- إبراز واحدة من أهم النظريات السياسية المعاصرة.
- الإسهام في فهم قضايا العدالة والتوزيع في المجتمعات الحديثة.
- توضيح العلاقة بين الحرية والمساواة في الفكر الليبرالي.
- تقديم قراءة نقدية لأبرز المناقشات الفلسفية المرتبطة بالعدالة الاجتماعية .

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي النقدي، من خلال تحليل النصوص الأساسية لرولز وعرض مرتكزات نظريته ومناقشة الانتقادات الموجهة إليها، مع الاستعانة بالمنهج التاريخي في تتبع تطور مفهوم العدالة الاجتماعية.

المبحث الأول: مفهوم العدالة الاجتماعية: التطور والدلالات:

تعود جذور فكرة العدالة إلى الفلسفة اليونانية، فقد ربط أفلاطون في «الجمهورية» العدالة بأن يؤدي كل فرد الوظيفة الملائمة لطبعه داخل المدينة، فتكون العدالة انسجامًا بين أجزاء النفس وأجزاء المدينة. أما أرسطو فقدّم في الكتاب الخامس من «الأخلاق النيقوماخية» تمييزًا أصبح كلاسيكيًّا بين العدالة التوزيعية التي تعنى بتقسيم الأموال والمناصب بحسب الاستحقاق، والعدالة التصحيحية التي تعالج الأضرار في التعاملات. ومن هنا ظلت العدالة في التقليد القديم مقترنة بالاستحقاق والتناسب لا بالمساواة المجردة.[5]

أما مصطلح «العدالة الاجتماعية» فحديث نسبيًّا، إذ يُنسب إلى الفكر الكاثوليكي في القرن التاسع عشر، وبخاصة إلى الأب لويجي تاباريلي الذي استعمله في أربعينيات ذلك القرن، قبل أن يشيع في أدبيات الاقتصاد والسياسة مع الثورة الصناعية وما رافقها من تفاوت صارخ وظهور الطبقة العاملة والحركات الاشتراكية. وقد بيّن جون ستيوارت مل في كتابه «النفعية» (1861) أن العدالة ترتبط بحقوق الأفراد وبالمنفعة العامة في آن واحد، وعدّ الإنصاف في التوزيع من مقتضيات المنفعة. ومنذ ذلك الحين صار المفهوم يعني النظر إلى بنية المجتمع نفسها لا إلى سلوك الأفراد فقط.[6]

ومع القرن العشرين ارتبط المفهوم بنشوء دولة الرفاه في المجتمعات الليبرالية. فقد وسّع تقرير بيفريدج في بريطانيا سنة 1942 فكرة مسؤولية الدولة عن مواجهة الفقر والمرض والبطالة، وصاغ توماس مارشال في «المواطنة والطبقة الاجتماعية» (1950) فكرة تطور حقوق المواطنة من الحقوق المدنية إلى السياسية ثم الاجتماعية. وبهذا لم تعد العدالة الاجتماعية مجرد مطلب أخلاقي، بل صارت برنامجًا لسياسات عامة مثل التعليم المجاني والتأمين الصحي والضمان الاجتماعي والضرائب التصاعدية.[7]

والمجتمع الليبرالي الذي يدور فيه هذا البحث هو المجتمع الذي يقوم على عدد من المبادئ: حماية الحريات الفردية الأساسية، وسيادة القانون، والحياد النسبي للدولة تجاه التصورات الدينية والأخلاقية المتنافسة، واقتصاد قائم على الملكية الخاصة والسوق. وتتفاوت هذه المجتمعات فيما بينها تفاوتًا كبيرًا في مدى تدخل الدولة وإعادة التوزيع، فمنها النموذج الاسكندنافي الواسع الرفاه، ومنها النموذج الأنجلو-أمريكي الأقرب إلى السوق. وهذا التنوع يجعل السؤال الفلسفي عن «العدالة المناسبة» لهذه المجتمعات سؤالًا مفتوحًا.[8]

ولا يختص الفكر الغربي بالاهتمام بهذا المفهوم؛ فقد عرفت الثقافة العربية الإسلامية تصوراتها الخاصة، ومن أشهر ما كُتب في العصر الحديث كتاب سيد قطب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» (1949) الذي ربط العدالة بالتكافل ومنع تركز الثروة في أيدي قلة. وتختلف هذه المقاربة عن مقاربة رولز في أساسها المرجعي، إذ تستند إلى نص ديني بينما تستند الأخيرة إلى مبررات عقلانية مشتركة، لكن المقارنة بينهما تبين أن مسألة التوزيع العادل ومسؤولية الجماعة عن الضعفاء مسألة إنسانية عامة تتجاوز الحدود الثقافية.[9]

ومن أبرز الاستخدامات الحديثة تمييز الفلاسفة بين نظريات تركز على الاستحقاق، وأخرى على الحاجة، وثالثة على المساواة، ورابعة على الحقوق والملكية. وتتبنى كل نظرية تصورًا مختلفًا لما ينبغي توزيعه وبأي معيار. وفي هذه الخريطة

---

5 Plato, *Republic*, bk. IV, 433a–434c; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, bk. V, chs. 2–4.

6 Luigi Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, 5 vols. (Palermo, 1840–1843); John Stuart Mill, *Utilitarianism* (London: Parker, Son, and Bourn, 1863), ch. 5.

7 William Beveridge, *Social Insurance and Allied Services*, Cmd. 6404 (London: HMSO, 1942); T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

8 Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), ch. 1.

9 سيد قطب، *العدالة الاجتماعية في الإسلام* (القاهرة: دار الشروق، 1995؛ ط. 1، 1949)؛ وفي الجانب المقارن انظر: John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

تبرز العدالة كإنصاف بوصفها محاولة فريدة لتركيب عناصر من هذه المعايير داخل نظرية واحدة: حريات متساوية، وفرص عادلة، وتفاوت مشروط بأن يخدم الأقل حظًّا. وهو ما سيتضح في المباحث اللاحقة.[10]

المبحث الثاني: السياق الفكري لنظرية رولز: نقد النفعية:

كانت النفعية هي المذهب الأخلاقي والسياسي المهيمن في الفلسفة الأنجلو-أمريكية عند ظهور كتاب رولز. وهي تقوم، كما صاغها بنثام ومل وسدجويك، على أن العمل الصحيح هو الذي يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وأن المجتمع العادل هو المجتمع الذي تنظم مؤسساته بحيث تبلغ مجموع المنافع فيه حدها الأقصى. وقد رأى رولز أن هذا التصور يتميز بالبساطة والوضوح، لكنه يخفي مشكلة أخلاقية جسيمة تتعلق بالتوزيع بين الأفراد.[11]

ويكمن اعتراض رولز الأساسي في أن النفعية لا تأخذ على محمل الجد التمايز بين الأشخاص، لأنها تعامل المجتمع بوصفه شخصًا واحدًا كبيرًا تُجمع فيه المنافع والأضرار وتوازن كما يوازن الفرد بين رغباته. وتترتب على ذلك إمكانية تبرير التضحية بحقوق أقلية أو بمصالح فئة ضعيفة متى زادت المنفعة الكلية، كما في تبرير الرق أو القهر بأن مكاسب الأكثرية أكبر من خسائر الضحايا. وهذا يتعارض مع حدسنا الأخلاقي الراسخ بأن لكل شخص حرمة لا يجوز المساس بها حتى باسم رفاه الجميع.[12]

وفي المقابل لجأ رولز إلى تقليد العقد الاجتماعي عند لوك وروسو وكانط بوصفه بديلًا أنسب، فقد أراد أن يرتقي بنظرية العقد إلى مستوى أعلى من التجريد، فلا يكون العقد اتفاقًا تاريخيًّا بين أفراد في حالة طبيعية، بل موقفًا افتراضيًّا يختار فيه الأفراد المبادئ التي ستحكم البنية الأساسية للمجتمع. ويتصل ذلك بفكرة كانط عن الاستقلال الذاتي، أي إنّ الإنسان يكون حرًّا حين يعمل وفق مبادئ كان سيختارها لنفسه بوصفه كائنًا عاقلًا حرًّا ومتساويًّا مع الآخرين.[13]

كما نشأت النظرية في سياق تاريخي معين، هو أمريكا الستينيات بما شهدته من حركة الحقوق المدنية ومناهضة حرب فيتنام وبرامج مكافحة الفقر. وقد انعكس ذلك على اهتمام رولز بمسألة العصيان المدني وبعدالة المؤسسات القائمة. غير أن النظرية لم تُصغ لتبرير مرحلة بعينها، بل سعت إلى مبادئ عامة يمكن بها تقويم أي مجتمع ديمقراطي حديث. ومن هنا تأتي أهمية فهم الخلفية الأمريكية للنظرية دون حصرها فيها.[14]

وأخيرًا يمكن أن يُلاحظ أن رولز لم يرفض النفعية رفضًا مطلقًا بل رأى أنها لا تصلح أساسًا للمؤسسات الأساسية، وإن كان لها دور في نطاقات أخرى. وكان هدفه أن يقدم بديلًا نظريًّا يتفوق عليها من حيث التوفيق بين أحكامنا المدروسة عن العدالة، لا أن ينتصر عليها في كل موضع. ويظهر ذلك في طريقة عرضه، إذ يقارن في كل خطوة بين مبدأيه ومبدأ المنفعة المتوسطة ويحاول أن يبين أن الأطراف العقلاء كانوا سيختارون الأولين.[15]

المبحث الثالث: العدالة كإنصاف: الأسس المنهجية:

يبدأ رولز بتحديد موضوع العدالة، وهو «البنية الأساسية للمجتمع»، أي الكيفية التي توزع بها المؤسسات الكبرى الحقوق والواجبات وتقسم ثمار التعاون الاجتماعي. وتضم البنية الأساسية الدستور السياسي، والملكية، والنظام الاقتصادي، والأسرة. وسبب اختيارها أن آثارها عميقة وسابقة على الاختيارات الفردية، فهي تحدد منذ الولادة فرص الناس وتوقعاتهم. ولذلك فعدالة المجتمع عنده لا تُقاس بمحض سلوك الأفراد فيه، وإنما بمدى عدالة هذه البنية.[16]

وأهم أدوات النظرية هي «الوضع الأصلي» (Original Position)، وهو وضع افتراضي يجتمع فيه ممثلون عن المواطنين لاختيار مبادئ العدالة. وما يميز هذا الوضع أنه يضع الأطراف خلف «حجاب الجهل»، فلا يعرف أحد منهم مكانته الاجتماعية ولا طبقته ولا ذكاءه وقدراته الطبيعية ولا جنسه ولا دينه ولا تصوره الخاص عن الخير. ويعرفون فقط الوقائع العامة عن المجتمع، مثل قوانين علم الاجتماع والاقتصاد. والغاية من ذلك أن تنتج المبادئ عن شروط عادلة، فلا يستطيع أحد أن يصمم مبادئ تخدم مصلحته الخاصة.[17]

ويفترض رولز أن الأطراف في الوضع الأصلي عقلاء ومهتمون بمصالحهم، لكنهم لا يعرفون ما هي هذه المصالح بالتحديد، ولذلك يسعون إلى تحصيل أكبر قدر ممكن مما يسميه «الخيرات الأولية»، وهي الأشياء التي يرغب فيها كل

---

10 Miller, *Principles of Social Justice*; Amartya Sen, "Equality of What?," in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, ed. Sterling M. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 195–220.

11 Rawls, *A Theory of Justice*, §5 ("Classical Utilitarianism"); see also Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1874); Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London: T. Payne, 1789).

12 Rawls, *A Theory of Justice*, §§5–6; Rawls, *Justice as Fairness*, §§1–6.

13 Rawls, *A Theory of Justice*, §3 ("The Main Idea of the Theory of Justice") and §40 ("The Kantian Interpretation of Justice as Fairness"); Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Riga: Hartknoch, 1785).

14 Rawls, *A Theory of Justice*, §§55–59 (on civil disobedience); see also Thomas Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, trans. Michelle Kosch (Oxford: Oxford University Press, 2007), ch. 1.

15 Rawls, *A Theory of Justice*, §§26–30 (the comparison between the two principles and the principle of average utility).

16 Rawls, *A Theory of Justice*, §2 ("The Subject of Justice"); Rawls, *Justice as Fairness*, §4.

17 Rawls, *A Theory of Justice*, §§3–4 and §24 ("The Veil of Ignorance").

إنسان عاقل أيًّا كانت غاياته: الحقوق والحريات، والفرص والسلطات، والدخل والثروة، والأساس الاجتماعي لاحترام الذات. وبهذا يتفادى رولز الاعتماد على مقياس ذاتي للسعادة، ويقدم مؤشرًا موضوعيًّا لقياس موقع الأفراد في المجتمع.[18]

أما ظروف العدالة فيقتبسها رولز من ديفيد هيوم: ندرة معتدلة في الموارد، وتقارب نسبي بين الناس في القدرات، وتنازع المصالح مع إمكان التعاون. فلو كانت الموارد وفيرة لما احتجنا إلى العدالة، ولو كان الناس ملائكة لما احتجنا إليها كذلك. وفي هذه الظروف يكون المجتمع مشروعًا تعاونيًّا لتحقيق منافع متبادلة، لكنه ينطوي على صراع حول توزيع هذه المنافع. وتأتي مبادئ العدالة لتحدد طريقة عادلة لتقاسمها.[19]

وتعمل نظرية رولز بمنهج «التوازن التأملي» (Reflective Equilibrium)، وهو أن نسعى إلى الملاءمة بين المبادئ العامة وأحكامنا المدروسة عن الحالات الجزئية، فنعدل هذه عند تعارضها مع مبدأ مقنع، ونعدل المبدأ حين يتعارض مع حكم راسخ، إلى أن يحصل انسجام. وبذلك لا يدّعي رولز أن مبادئه تُستنتج من بديهيات مطلقة، بل أنها تنال تبريرها من اتساقها مع قناعاتنا الأعمق، ومن قدرتها على أن تكون موضع قبول عقلاني من الجميع.[20]

ويُبرز رولز كذلك مفهوم «العدالة الإجرائية الخالصة»، وهي أن نتيجة التوزيع تكون عادلة إذا جرت العملية وفق إجراءات عادلة، وبخاصة في ظل بنية أساسية عادلة، فلا يلزم أن نحكم على كل توزيع جزئي على حدة. لكنه يشترط وجود مؤسسات خلفية تصحح الاختلالات المتراكمة بمرور الزمن، مثل الضرائب على الإرث والتركات وسياسات الوصول العادل إلى التعليم. وبهذا يحاول التوفيق بين فكرة إجراءات السوق العادلة وبين ضرورة التصحيح المستمر.[21]

ويلخص رولز الفكرة المركزية في أن الأطراف خلف حجاب الجهل، وهم لا يعلمون أي موقع سيشغلون، سيختارون مبادئ تضمن لهم الحد الأدنى المقبول مهما كان موقعهم. وعدّ ذلك قاعدة «التعظيم الأدنى» (Maximin) التي تدعو إلى اختيار البديل الذي يكون أسوأ نتائجه أفضل من أسوأ نتائج البدائل الأخرى. وقد أثار هذا الاستدلال جدلًا كبيرًا بين الاقتصاديين والفلاسفة، لأنه يفترض نفورًا شديدًا من المخاطرة قد لا يكون عقلانيًّا في كل الأحوال، كما سنرى عند عرض النقد.[22]

المبحث الرابع: مبدآ العدالة وتطبيقاتهما:

ينتهي رولز، بعد تحليل الوضع الأصلي، إلى أن الأطراف سيختارون مبدأين للعدالة. ينص المبدأ الأول على أن لكل شخص حقًّا متساويًّا في أوسع نظام كلي من الحريات الأساسية المتساوية يتفق مع نظام مماثل من الحريات للجميع. وينص المبدأ الثاني على أن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية ينبغي أن تحقق شرطين: أن ترتبط بوظائف ومناصب مفتوحة للجميع في ظل مساواة عادلة في الفرص، وأن تحقق أكبر نفع للأقل حظًّا في المجتمع، وهو ما يسمى «مبدأ الفارق» (Difference Principle).[23]

وتشمل الحريات الأساسية، عند رولز، حرية الضمير والفكر، والحقوق السياسية كحق التصويت والترشح، وحرية التعبير والاجتماع، وحرمة الشخص والملكية الشخصية، وسيادة القانون. ويحتل هذا المبدأ أولوية «معجمية» على المبدأ الثاني، أي لا يجوز التضحية بحرية أساسية مقابل مكاسب اقتصادية أكبر، إلا أن تكون الحرية نفسها مقيَّدة لصالح حرية أخرى. وبهذه الأولوية يميز رولز موقفه عن النفعية، ويقيم سدًّا أمام تبرير القمع بذريعة التقدم الاقتصادي.[24]

أما المبدأ الثاني فيتضمن عنصرين متمايزين. الأول «تكافؤ الفرص العادل» الذي يتجاوز مجرد فتح الوظائف رسميًّا للجميع، فيشترط أن يملك أصحاب المواهب والدوافع المتشابهة الفرص ذاتها للنجاح بغض النظر عن خلفيتهم الاجتماعية. ويقتضي ذلك سياسات تعليمية وصحية ومؤسسية تحد من أثر الأصل الطبقي. والثاني مبدأ الفارق الذي يقبل التفاوت في الدخل والثروة بشرط أن يكون في مصلحة الأسوأ حالًا، فيجعل الحافز الاقتصادي مبررًا إذا أدى إلى رفع مستوى أدنى الفئات.[25]

---

18 Rawls, *A Theory of Justice*, §15 (“Primary Social Goods as the Basis of Expectations”); Rawls, *Political Liberalism*, lect. V.

19 Rawls, *A Theory of Justice*, §22 (“The Circumstances of Justice”); David Hume, *A Treatise of Human Nature* (London, 1739–1740), bk. III, pt. II, sec. 2.

20 Rawls, *A Theory of Justice*, §4 and §9; Norman Daniels, “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics,” *Journal of Philosophy* 76, no. 5 (1979): 256–82.

21 Rawls, *A Theory of Justice*, §14 (“Fair Equality of Opportunity and Pure Procedural Justice”) and §43 (“Background Institutions for Distributive Justice”).

22 Rawls, *A Theory of Justice*, §26 (“The Reasoning Leading to the Two Principles of Justice”); John C. Harsanyi, “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’s Theory,” *American Political Science Review* 69, no. 2 (1975): 594–606.

23 Rawls, *A Theory of Justice*, §11 (“Two Principles of Justice”) and §46 (“Further Cases of Priority”), where the final statement of the two principles is given; Rawls, *Justice as Fairness*, §13.

24 Rawls, *A Theory of Justice*, §8 (“The Priority Problem”) and §39 (“The Priority of Liberty Defined”); H. L. A. Hart, “Rawls on Liberty and Its Priority,” *University of Chicago Law Review* 40, no. 3 (1973): 534–55.

25 Rawls, *A Theory of Justice*, §12 (“Interpretations of the Second Principle”) and §13 (“Democratic Equality and the Difference Principle”).

ويفسر رولز تفضيله لهذا التصور بمقارنة أربع صيغ: نظام «الحرية الطبيعية» الذي يكتفي بإتاحة الوظائف رسميًّا، ونظام «المساواة الليبرالية» الذي يضيف تكافؤ الفرص، ونظام «الأرستقراطية الطبيعية» الذي يسمح بالامتياز لأصحاب المواهب، ونظام «المساواة الديمقراطية» الذي يجمع تكافؤ الفرص ومبدأ الفارق. ويرى أن الصيغتين الأوليين تتركان الأقدار الاجتماعية والطبيعية تحدد توزيع الخيرات، وهي أمور لا يستحقها أحد من وجهة نظر أخلاقية، بينما تعالج الصيغة الأخيرة هذه الاعتباطية.[26]

وتقوم حجة رولز لمبدأ الفارق على فكرة أن مواهبنا الطبيعية ومواقعنا الاجتماعية الأولى «اعتباطية من الوجهة الأخلاقية»، أي لا نستحقها. فمن وُلد ذكيًّا أو في أسرة ثرية لا يستحق بذلك مكافأة أكبر في ذاته. ولذلك ينبغي أن ننظر إلى توزيع المواهب بوصفه أصلًا مشتركًا، فلا يتمتع أصحاب المواهب العليا بمزاياهم إلا بقدر ما يخدمون أيضًا الأقل حظًّا. وهو لا يقول بمساواة كاملة في الدخل، بل يقبل التفاوت المحفز على الإنتاج بشرط أن يعود بالنفع على الأدنى.[27]

وفي أعماله المتأخرة طرح رولز تصورًا لنوع النظام الاقتصادي القادر على تحقيق مبدأيه. فقد رأى أن «رأسمالية دولة الرفاه» لا تكفي لأنها تسمح بتركز الثروة ورأس المال في أيدي قلة وتكتفي بتصحيح لاحق عبر الضرائب والتحويلات، واقترح بدلًا منها «ديمقراطية الملاك» (Property-Owning Democracy) أو الاشتراكية الليبرالية الديمقراطية، حيث تنتشر ملكية الأصول الإنتاجية ورأس المال البشري انتشارًا واسعًا في كل جيل. وبهذا تتحقق العدالة بتوزيع الأصول قبل الإنتاج لا بإعادة التوزيع بعده فحسب.[28]

ويرتبط بذلك تصور رولز للمجتمع بوصفه «مجتمعًا حسن الانتظام» (Well-Ordered Society)، وهو مجتمع يقبل فيه الجميع المبادئ نفسها للعدالة وتعرف فيه المؤسسات الأساسية أنها تحققها. وتتولد في هذا المجتمع «حاسة العدالة» لدى المواطنين، ويتوافر الاستقرار لأن الناس يقتنعون بعدالة النظام لا لأنهم يخشون العقاب فقط. وقد خصص رولز القسم الثالث من «نظرية في العدالة» لبيان أن مجتمعًا كهذا مستقر أخلاقيًّا ونفسيًّا، ولبيان أن العدالة جزء من خير الأفراد أنفسهم.[29]

أثار مفهوم السيادة اهتماماً واسعاً لدى المفكرين العرب المعاصرين في سياق بناء الدولة الوطنية ومواجهة تحديات الاستعمار والتحرر السياسي. فقد اهتم عبد الله العروي بمفهوم الدولة الحديثة وعدّه شرطاً أساسياً لتحقيق التحديث السياسي، مؤكداً أن السيادة تمثل ركناً مركزياً في بناء الدولة الوطنية الحديثة.

كما تناول محمد عابد الجابري إشكالية العلاقة بين التراث السياسي الإسلامي ومفاهيم الدولة الحديثة، مبيناً أن استيعاب مفهوم السيادة يتطلب إعادة بناء العقل السياسي العربي على أسس مؤسسية وقانونية حديثة. وفي السياق نفسه، برزت إشكالات جديدة تتعلق بالعولمة والمنظمات الدولية والشركات العابرة للحدود والثورة الرقمية، وهي كلها عوامل قلصت من قدرة الدولة القومية على ممارسة سيادتها بصورة مطلقة.

ومن هذا المنظور يمكن القول إن النقاش العربي حول السيادة لم يعد مقتصراً على مسألة الاستقلال السياسي، بل امتد إلى قضايا الأمن الرقمي والتدخل الإنساني والاعتماد الاقتصادي المتبادل، الأمر الذي يجعل مفهوم السيادة اليوم أكثر تعقيداً مما كان عليه في صيغته الكلاسيكية.

المبحث الخامس: من نظرية شاملة إلى ليبرالية سياسية:

بعد صدور «نظرية في العدالة» تعرض رولز لانتقادات أقنعته بمراجعة أحد جوانبها. فقد لاحظ أن نظريته الأولى كانت تقدم نفسها بوصفها جزءًا من مذهب أخلاقي شامل مستمد من كانط، وأن استقرار المجتمع العادل يعتمد على قبول الجميع لهذا المذهب. غير أن المجتمعات الليبرالية الحديثة تتميز بما يسميه «واقعة التعددية المعقولة»، أي تعدد المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية المعقولة التي لا يمكن ردها إلى مذهب واحد إلا بالقمع. وعليه فلا يمكن أن يتأسس الاتفاق على العدالة على مذهب شامل بعينه.[30]

ومن هنا ينتقل رولز في «الليبرالية السياسية» (1993) إلى تقديم العدالة كإنصاف بوصفها تصورًا «سياسيًّا» لا «ميتافيزيقيًّا»، أي تصورًا مستقلًا يخص البنية الأساسية للمجتمع ولا يتوقف على مذهب شامل بعينه، بل يمكن أن يلتقي عليه أصحاب المذاهب المتعددة كلٌّ من منطلقه الخاص. فالمسلم والمسيحي والعلماني يمكن أن يقبلوا المبادئ نفسها لأسباب مختلفة. ويسمى هذا الالتقاء «الإجماع التقاطعي» (Consensus Overlapping)، وهو يضمن استقرارًا للأسباب الصحيحة وليس مجرد تسوية مؤقتة بين قوى متوازنة.[31]

ويضيف رولز فكرة «العقل العمومي» (Public Reason)، وهي أن المواطنين حين يناقشون الأسس الدستورية وقضايا العدالة الأساسية ينبغي أن يقدموا مبررات يمكن لسائر المواطنين المعقولين قبولها، لا مبررات تستند إلى عقائد

26 Rawls, *A Theory of Justice*, §12 (the table of the four interpretations) and §17.

27 Rawls, *A Theory of Justice*, §12 and §17 (“The Tendency to Equality”); Rawls, *Justice as Fairness*, §§18–21.

28 Rawls, *Justice as Fairness*, §§41–42; Martin O’Neill and Thad Williamson, eds., *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012).

29 Rawls, *A Theory of Justice*, pt. III, chs. 8–9; Rawls, *Justice as Fairness*, pt. V.

30 Rawls, *Political Liberalism*, lect. I; John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” *Philosophy & Public Affairs* 14, no. 3 (1985): 223–51.

31 Rawls, *Political Liberalism*, lect. IV (“The Idea of an Overlapping Consensus”).

خاصة لا يشاركهم فيها غيرهم. فالتبرير الديني الصرف لا يصلح أساسًا لقانون يلزم الجميع. غير أن رولز خفف شرطه لاحقًا في «إعادة النظر في فكرة العقل العمومي» (1997) فأجاز إدخال المذاهب الشاملة في النقاش العام بشرط أن تُقدَّم في الوقت المناسب مبررات سياسية مقبولة عمومًا.[32]

وقد أثار هذا التحول أسئلة حول مصير الطموح الأول للنظرية. فمن جهة رأى بعض الدارسين أنه انسحاب يقلل من القوة المعيارية للمبدأين لأنه يجعل تبريرهما نسبيًّا لثقافة سياسية ديمقراطية معينة. ومن جهة أخرى رأى آخرون أنه تعديل ضروري يجعل النظرية أكثر واقعية في عالم متعدد. ونقد يورغن هابرماس هذا التحول في نقاشه المعروف مع رولز، إذ رأى أن الأخير يغلّب الحريات الفردية على الاستقلال السياسي العمومي ويجعل العقل العمومي أضيق مما ينبغي.[33]

ومن الجدير بالذكر أن «الليبرالية السياسية» لم تغيّر مضمون المبدأين الأساسيين، بل غيّرت أسلوب تبريرهما. وفي «العدالة كإنصاف: إعادة صياغة» (2001) قدّم رولز عرضًا مركّزًا لنظريته في صيغتها النهائية، مع تعديلات على صياغة المبدأين ومناقشة مفصلة للبنية الأساسية ونظام الملكية، وجعل «الفكرة الأساسية» فيها أن المجتمع نظام عادل للتعاون الاجتماعي بين مواطنين أحرار ومتساوين على مدى الأجيال.[34]

المبحث السادس: الاعتراضات الكبرى على العدالة كإنصاف:

أولى الاعتراضات وأشهرها صدر من الفيلسوف التحرري روبرت نوزيك في «الفوضوية والدولة واليوتوبيا» (1974). فقد دافع عن «نظرية الاستحقاق» التي ترى أن توزيع الممتلكات عادل إذا نشأ عن حيازة عادلة وتحويل طوعي عادل، وأن أي نمط توزيعي مفروض من الدولة ينتهك حرية الأفراد. ويقدم مثال «ويلت تشامبرلين»: لو دفع مليون شخص طوعًا ربع دولار لمشاهدة لاعب كرة سلة موهوب فارتفع دخله، لما كان في ذلك ظلم، وأي محاولة لإعادة التوزيع تعني استخدام الناس وسيلةً. فالضرائب على الدخل عنده أقرب إلى العمل القسري.[35]

ويرد أنصار رولز بأن نوزيك يفترض قبل أي نقاش حق الملكية الكاملة على الذات والممتلكات دون أن يبرره، وأن الملكيات الأولى ليست دائمًا ثمرة حيازة عادلة، بل ينطوي كثير منها على تراكم تاريخي من الغصب والامتيازات. ويرد رولز بأن الملكية والمواهب لا تُفهم إلا في إطار البنية الأساسية التي تحددها قواعد الدولة نفسها، وأن الدولة التي تحمي العقود وحقوق الملكية هي بالضرورة تقرر نمطًا من التوزيع. فالسؤال ليس هل نتدخل، بل أي بنية نختار.[36]

وجاء الاعتراض الثاني من التيار الجماعاتي، ولا سيما مايكل ساندل في «الليبرالية وحدود العدالة» (1982). ويرى أن الوضع الأصلي يفترض ذاتًا «غير متقيدة» سابقة على غاياتها وانتماءاتها، وأن هذه الصورة تتجاهل أن الإنسان يتكون هويته من خلال جماعته وتاريخه وقيمه المشتركة. كما يرى أن مبدأ الفارق يفترض إحساسًا بالجماعة لا تستطيع النظرية تبريره بما لديها من مقدمات فردانية. وأيّد ذلك ألاسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور بحجج مقاربة عن أولوية الخير على الحق.[37]

ورد رولز على ذلك في «الليبرالية السياسية» بأن الوضع الأصلي أداة تمثيل لا تصور ميتافيزيقي للذات، فهو يعزل المعلومات عند اختيار المبادئ فقط، ولا يفترض أن الأشخاص الحقيقيين بلا انتماءات. وأكد أن التصور السياسي للشخص بوصفه مواطنًا حرًّا ومتساويًّا لا يتعارض مع حقيقة أنه ينتمي إلى جماعات ويحمل التزامات. وهكذا حاول إبعاد النظرية عن اتهام الفردانية الذرية، وإن ظل الجدل قائمًا حول كفاية هذا الرد.[38]

وقدّم مايكل والزر في «دوائر العدالة» (1983) اعتراضًا آخر مفاده أن للخيرات الاجتماعية معاني مختلفة بحسب المجتمعات، وأن لكل خير مجال توزيعه الخاص، فالمناصب تُوزع بالكفاءة والرعاية الصحية بالحاجة والمكانة بالتقدير.

---

32 Rawls, *Political Liberalism*, lect. VI (“The Idea of Public Reason”); John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” *University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765–807.

33 Jürgen Habermas, “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism,” *Journal of Philosophy* 92, no. 3 (1995): 109–31; John Rawls, “Political Liberalism: Reply to Habermas,” *Journal of Philosophy* 92, no. 3 (1995): 132–80.

34 Rawls, *Justice as Fairness*, pt. I, §§1–6, and pt. II, §13.

35 Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pt. II, ch. 7 (“Distributive Justice”).

36 Liam Murphy and Thomas Nagel, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice* (New York: Oxford University Press, 2002), ch. 2; G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

37 Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), ch. 1; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

38 Rawls, *Political Liberalism*, lects. I and V; Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical.”

ويحذر من «هيمنة» خير في مجال على آخر، كأن يشتري المال النفوذ السياسي. وهكذا يتبنى «مساواة معقدة» بدل مبدأ واحد عام. ويرى أن مقاربة رولز المجردة تتجاهل خصوصية المعاني الاجتماعية.[39]

وفي ميدان الاقتصاد والفلسفة وجّه أمارتيا سن نقدين رئيسيين. الأول يخص معيار المقارنة، فقد رأى أن التركيز على الخيرات الأولية يهمل التباين الكبير في قدرة الأفراد على تحويلها إلى حريات فعلية، فالمعوق والسليم لا يتساويان بمقدار الدخل نفسه، واقترح بدلًا منها مقاربة «القدرات». والثاني يخص المنهج، إذ ميّز بين «المؤسساتية المتعالية» عند رولز التي تبحث عن مجتمع عادل تام، و«المقارنة القائمة على الإنجاز» التي تكتفي بالمفاضلة بين الأوضاع الواقعية لإزالة الظلم الواضح.[40]

واعترض مساواتيون من داخل التقليد الليبرالي، ومن أبرزهم رونالد دووركين وج. أ. كوهين. فقد دعا دووركين إلى «مساواة الموارد» التي تميز بين ما يرجع إلى خيارات الأفراد وما يرجع إلى ظروفهم، فتعوّض الظروف لا الخيارات. أما كوهين فاعترض على قبول رولز لحوافز الأغنياء بوصفها مبررًا للتفاوت، ورأى أن مجتمعًا عادلًا حقًّا لا يحتاج إلى مثل هذه الحوافز لأن أفراده يلتزمون «روح» العدالة في سلوكهم الشخصي لا في المؤسسات وحدها.[41]

وتوجهت الفلسفة النسوية بنقد خاص، فقد لاحظت سوزان أوكين في «العدالة والجندر والأسرة» (1989) أن رولز اعتبر الأسرة جزءًا من البنية الأساسية لكنه لم يطبق عليها مبادئ العدالة في التقسيم الجندري للعمل، مع أن الأسرة هي المكان الذي تتشكل فيه الفرص الأولى وتتوزع فيه الأعباء غير المأجورة. كما تساءلت نانسي فريزر عن كفاية التركيز على التوزيع وحده، ورأت أن العدالة تقتضي إلى جانب إعادة التوزيع «الاعتراف» بالهويات المهمشة، وانضم إليها آيريس ماريون يونغ في نقد «نموذج التوزيع».[42]

وأخيرًا ظهر نقد من زاوية العرق والتاريخ، إذ رأى تشارلز ميلز أن رولز بنى «نظرية مثالية» تفترض مجتمعًا منسجمًا خاليًا من تاريخ الاستعباد والاستعمار والعنصرية البنيوية، وأن هذا التجريد يخفي أن مجتمعات ليبرالية فعلية قامت على «عقد عنصري» أقصى فئات كاملة عن العدالة. ودعا إلى «نظرية غير مثالية» تبدأ من الظلم القائم. ويضاف إلى ذلك أن رولز نفسه قدّم في «قانون الشعوب» تصورًا للعدالة الدولية جاء أضيق كثيرًا من تصوره المحلي، فاعترض عليه كوزموبوليتيون مثل توماس بوغه وتشارلز بيتز.[43]

المبحث السابع: العدالة كإنصاف والمجتمعات الليبرالية اليوم:

لا تزال أسئلة رولز حاضرة بقوة في عالم اليوم، فالمجتمعات الليبرالية شهدت منذ ثمانينيات القرن الماضي تصاعدًا في التفاوت في الدخل والثروة، كما بيّن توما بيكيتي في «رأس المال في القرن الحادي والعشرين» (2013) حين رأى أن عائد رأس المال يتجاوز على المدى الطويل معدل النمو، فيتركز الثراء وتضعف الحركية الاجتماعية. وهذه الظاهرة تضع مبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ الفارق أمام اختبار عملي، إذ يصعب أن نقول إن الفرص متكافئة حين تتوارث الثروة والتعليم الجيد داخل الأسر.[44]

ويمكن استعمال معايير رولز لتقويم السياسات الحديثة، فالضرائب التصاعدية على الدخل والإرث، والتعليم العام الجيد، والرعاية الصحية الشاملة، والحد الأدنى للأجور، ودعم التملك الواسع للأصول، كلها أدوات تخدم مبدأ الفارق وتكافؤ الفرص. وفي المقابل فإن السياسات التي تخفض الضرائب على كبار الأثرياء بحجة تحفيز النمو لا تكون عادلة بالمعيار

39 Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), ch. 1.

40 Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2009); Sen, “Equality of What?”; Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2006).

41 Ronald Dworkin, “What Is Equality? Part 2: Equality of Resources,” *Philosophy & Public Affairs* 10, no. 4 (1981): 283–345; G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), chs. 1–2.

42 Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989), ch. 5; Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition* (New York: Routledge, 1997); Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), ch. 1.

43 Charles W. Mills, “‘Ideal Theory’ as Ideology,” *Hypatia* 20, no. 3 (2005): 165–84; Charles W. Mills, *The Racial Contract* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997); Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

44 Thomas Piketty, *Le Capital au XXIe siècle* (Paris: Seuil, 2013); Raj Chetty et al., “The Fading American Dream: Trends in Absolute Income Mobility since 1940,” *Science* 356, no. 6336 (2017): 398–406.

الرولزي إلا إذا ثبت أن عوائد النمو تصل فعلًا إلى الأقل حظًّا. وهذا يجعل نظرية رولز أداة تقويم تجريبية بقدر ما هي نظرية فلسفية.[45]

كما أن الأزمات الحديثة، من الأزمة المالية سنة 2008 إلى جائحة كورونا، أعادت طرح سؤال الأقل حظًّا والمخاطرة في المجتمع. ففي الجائحة تفاوتت المخاطر الصحية والاقتصادية تفاوتًا كبيرًا بين الطبقات والأعراق، وظهرت أهمية «حجاب الجهل» بوصفه تجربة فكرية: كيف نصمم سياسات الصحة والعمل لو كنا لا نعرف في أي موقع سنكون؟ وفي موضوع التقنية والذكاء الاصطناعي تثار أسئلة جديدة حول توزيع المنافع والمخاطر بين من يملكون الخوارزميات ومن يتأثرون بقراراتها.[46]

أما في السياق العربي، فإن استعمال رولز يتطلب حذرًا منهجيًّا، لأنه كتب نظريته لمجتمع ديمقراطي دستوري قائم. غير أنّ مفاهيمه، كأولوية الحريات الأساسية، والعدالة الإجرائية، والعقل العمومي، والإجماع التقاطعي، يمكن أن تفيد في النقاش حول إدارة التعدد الديني والمذهبي والعرقي وتصميم النظم الاقتصادية العادلة. وقد ترجمت كتب رولز إلى العربية، ومنها «نظرية في العدالة» و«العدالة كإنصاف: إعادة صياغة»، وأثارت نقاشًا لدى باحثين عرب حول إمكان الاستفادة منها في سياق إسلامي.[47]

مقارنة نقدية بين هوبز وفوكو:

يمثل هوبز وفوكو لحظتين متباعدتين في تاريخ الفكر السياسي، لكنهما تشكلان معاً قطبي التحليل الحديث للسلطة. فقد انطلق هوبز من مشكلة الفوضى والحرب الأهلية، ورأى أن الأمن لا يتحقق إلا من خلال سلطة سيادية مركزية تمتلك حق القرار والإكراه. لذلك جعل الدولة نقطة الانطلاق في فهم السياسة، واعتبر أن السيادة شرط وجود النظام الاجتماعي ذاته.
أما فوكو فقد انطلق من سؤال مختلف؛ إذ لم يسأل عن أصل السلطة أو شرعيتها، بل عن الكيفية التي تعمل بها في الحياة اليومية. ولهذا انتقل بالتحليل من الدولة إلى المؤسسات، ومن القانون إلى الممارسات، ومن السيادة إلى تقنيات الضبط والإدارة. فالسلطة عنده ليست شيئاً تملكه جهة معينة، بل شبكة من العلاقات المنتشرة في المجتمع.

ومع ذلك لا يمكن النظر إلى التصورين بوصفهما متناقضين بصورة مطلقة؛ فهوبز يفسر ضرورة وجود السلطة السياسية المركزية، بينما يفسر فوكو الآليات التي تمارس بها هذه السلطة نفوذها داخل المجتمع. ومن ثم فإن الجمع بين المنظورين يوفر فهماً أكثر شمولاً للدولة الحديثة، التي لا تعتمد فقط على القانون والسيادة، بل أيضاً على الانضباط والإدارة والسياسات الحيوية.

نتائج البحث:

1. أثبتت الدراسة أن مفهوم السيادة ليس مفهوماً ثابتاً، بل عرف تحولات عميقة ارتبطت بتغير السياقات التاريخية والسياسية.
2. أسهم هوبز في تأسيس النموذج الحديث للسيادة بوصفها سلطة مطلقة تضمن الأمن والاستقرار.
3. نقل لوك وروسو مركز السيادة من الحاكم إلى الشعب، وربطا مشروعيتها بالموافقة والإرادة العامة.
4. أعادت النظريات القانونية الحديثة صياغة مفهوم السيادة في إطار النظام القانوني والمؤسسات الدستورية.
5. كشف فوكو حدود النموذج السيادي التقليدي، وأبرز دور السلطة الانضباطية والسياسة الحيوية في إدارة المجتمعات الحديثة.
6. لم يؤد تحليل فوكو إلى إلغاء السيادة، بل إلى إعادة فهمها ضمن شبكة أوسع من تقنيات الحكم.
7. ما زالت السيادة تحتفظ بمكانتها التحليلية في الفكر السياسي المعاصر رغم تأثيرات العولمة والتحولات الرقمية.

الخاتمة:

بيّن هذا البحث أن نظرية العدالة كإنصاف تمثل أهم محاولة معاصرة لتأسيس العدالة الاجتماعية في إطار ليبرالي، فهي تجمع بين احترام الحريات الفردية والالتزام بمعالجة التفاوتات الناتجة عن الحظ الاجتماعي والطبيعي. وقد انطلق رولز من نقد النفعية، وبنى نظريته على فكرة العقد الافتراضي في الوضع الأصلي خلف حجاب الجهل، وانتهى إلى مبدأين: الحريات الأساسية المتساوية، وتكافؤ الفرص العادل مع مبدأ الفارق. ثم أعاد صياغتها في الليبرالية السياسية لتناسب واقعة التعددية المعقولة.[48]

---

45 Samuel Freeman, *Rawls* (London: Routledge, 2007); Rawls, *Justice as Fairness*, §§41–42.

46 Rawls, *A Theory of Justice*, §24.

47 جون رولز، *نظرية في العدالة*، ترجمة ليلى الطويل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، 2011)؛ جون رولز، *العدالة كإنصاف: إعادة صياغة*، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

48 Rawls, *A Theory of Justice*, §46; Rawls, *Political Liberalism*, Introduction.

وأظهرت الدراسة كذلك أن النظرية لم تسلم من اعتراضات قوية: تحررية عند نوزيك، وجماعاتية عند ساندل، وتعددية عند والزر، وقدراتية عند سن، ومساواتية عند كوهين ودووركين، ونسوية ونقدية عند أوكين وفريزر وميلز. وبعض هذه الاعتراضات أُجيب عنها داخل النظرية، وبعضها كشف حدودًا حقيقية لها، كإهمال التاريخ الاستعماري والتقسيم الجندري للعمل وبعض أبعاد العدالة الدولية. غير أنّ قيمة النظرية لا تتوقف على الإجماع حولها، بل على أنها وضعت إطارًا منظمًا للنقاش في العدالة.[49]

ويمكن تلخيص أبرز النتائج فيما يلي: أولًا، أن العدالة الاجتماعية تتجاوز مجرد الإحسان الفردي إلى تقويم البنية الأساسية للمجتمع. ثانيًا، أن رولز يقدم حجة قوية لضرورة الجمع بين الحرية والمساواة بدل التضحية بإحداهما. ثالثًا، أن مبدأ الفارق يمنح معيارًا واضحًا لتقويم التفاوت. رابعًا، أن الليبرالية السياسية تقدم نموذجًا لإدارة التعددية في المجتمعات المعاصرة. خامسًا، أن النقد المعاصر ينبه إلى ضرورة توسيع النظرية لتشمل الأسرة والاعتراف والتاريخ والعدالة العابرة للحدود، وهو ما يجعلها مشروعًا مفتوحًا.[50]

قائمة المصادر والمراجع:

أولًا: المصادر الأساسية:

1. رولز، جون، نظرية في العدالة (A Theory of Justice)، Harvard University Press، 1971 (طبعة منقحة 1999).
2. رولز، جون، الليبرالية السياسية (Political Liberalism)، Columbia University Press، 1993.
3. رولز، جون، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة (Justice as Fairness: A Restatement)، Harvard University Press، 2001.
4. رولز، جون، قانون الشعوب (The Law of Peoples)، Harvard University Press، 1999.
5. رولز، جون، «العدالة كإنصاف: سياسية لا ميتافيزيقية»، Public Affairs & Philosophy، مج 14، ع 3، 1985.
6. رولز، جون، «إعادة النظر في فكرة العقل العمومي»، University of Chicago Law Review، مج 64، ع 3، 1997.
7. رولز، جون، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2011.
8. رولز، جون، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.
9. أفلاطون، الجمهورية؛ وأرسطو، الأخلاق النيقوماخية.
10. مل، جون ستيوارت، النفعية (Utilitarianism)، 1861.
11. كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)، 1785.
12. قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة، 1949.

ثانيًا: الدراسات والمراجع:

1. Cohen, G. A ,.Rescuing Justice and Equality, Harvard University Press, 2008.
2. Dworkin, Ronald» ,What is Equality? Part 2: Equality of Resources», Philosophy & Public Affairs, vol. 10, no. 4, 1981.
3. Esping-Andersen ,Gøsta, The Three Worlds of Welfare Capitalism, Princeton University Press , .1990
4. Fraser, Nancy ,Justice Interruptus, Routledge, 1997.
5. Freeman, Samuel ,Rawls, Routledge, 2007.
6. Freeman, Samuel (ed.), The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge University Press, 2003.
7. Habermas ,Jürgen, «Reconciliation through the Public Use of Reason», Journal of Philosophy, vol. 92, no. 3, 1995.
8. Hayek, Friedrich A., Law, Legislation and Liberty, vol. 2: The Mirage of Social Justice ,Routledge, 1976.
9. Kymlicka, Will ,Contemporary Political Philosophy, Oxford University Press, 2nd ed., 2002.

49 For a critical assessment, see Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Sen, *The Idea of Justice*, Introduction.

50 See Freeman, *Rawls*; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), chs. 3 and 6.

10. MacIntyre ,Alasdair, After Virtue, University of Notre Dame Press, 1981.
11. Miller, David ,Principles of Social Justice, Harvard University Press, 1999.
12. Mills, Charles W., The Racial Contract, Cornell University Press, 1997.
13. Mills, Charles W., «Ideal Theory as Ideology», Hypatia, vol. 20, no. 3, 2005.
14. Nozick, Robert ,Anarchy, State, and Utopia, Basic Books, 1974.
15. Nussbaum ,Martha, Frontiers of Justice, Harvard University Press, 2006.
16. Okin, Susan Moller, Justice, Gender, and the Family, Basic Books, 1989.
17. Piketty, Thomas ,Le Capital au XXIe siècle, Seuil, 2013.
18. Pogge, Thomas ,John Rawls: His Life and Theory of Justice, Oxford University Press, 2007.
19. Pogge, Thomas ,Realizing Rawls, Cornell University Press, 1989.
20. Sandel, Michael ,Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press, 1982.
21. Sen, Amartya ,The Idea of Justice, Harvard University Press, 2009.
22. Walzer, Michael ,Spheres of Justice, Basic Books, 1983.
23. Young, Iris Marion, Justice and the Politics of Difference, Princeton University Press, 1990