

من كانط إلى جون رولز:

الثابت الأخلاقي والمتغير السياسي في نظرية العدالة

د. مصطفى حنفي

أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي المعاصر

رئيس مخبر حوار الثقافات

-المغرب-

تقديم:

لا جدال في صعوبة الإحاطة بالقضايا النظرية والفلسفية التي تطرحها إشكالية الحضور الفلسفي للأخلاق الكانطية في دائرة الفكر الفلسفي المعاصر، خاصة عندما ينتقل فيها الحديث من مستوى التمييز بين المحتوى السياسي والمحتوى الأخلاقي الذي ينطوي عليهما الحكم القيمي، إلى مستوى بناء النظر النقدي بالمعيارية التي تركز علاقة المبدأ الأخلاقي بمعيار صلاحيته وتطبيقه الإجرائي.

وثمة أمر آخر ساهم في صعوبة هذا الموضوع، ويتعلق بالتراكم الحاصل في الكتابات الفلسفية السياسية المعاصرة التي تبلورت في هذا المجال. حيث أصبحنا أمام كثير من النظريات الفلسفية والسوسيولوجية، والسياسية، واللسانية، المنخرطة في الجدل السياسي والحقوقى الدائر في أوساط المفكرين الأوروبيين والأمريكيين حول عمليات الفعل الاجتماعي والوسائط المؤسساتية والمجال العمومي بكل صعوباته وبكل مظاهر السلب والإيجاب فيه. وهو الأمر الذي ساهم في بروز إشكالات ومعارك نظرية ساهمت في بناء نصوص فلسفية مركبة معاصرة⁽¹⁾ لا تجد لذاتها تعبيرا إلا في دائرة الافتراضات



الكانطية الأنوارية لمبادئ الحق، وفي قواعد الأخلاق والسياسة لنظريات العقد الاجتماعي الحاضرة والمتواصلة الحضور في ذلك الجدل.

ويبدو لنا من جهة ثالثة أن الإنجاز الفلسفي السياسي الذي تبلور في هذا الجدل دفاعاً عن القيم الليبرالية والفكر الليبرالي الجديد خلال العقد الأخير من القرن العشرين، يقدم جهداً نقدياً في مجال ضبط حدود علاقة الأخلاقي والسياسي في آليات البرهنة والاستدلال على القواعد التي تشكل البنية الأساس لإنتاج مبادئ العدالة وبناء المجتمع العادل. ونحن هنا نشير بالذات إلى دائرة القضايا التي بلورها النقاش الأكاديمي الحقوقي والسياسي المعاصر انطلاقاً من العالم الانجلوسكسوني عن البنية المؤسسية للحق، وقد ساهم في تدشين مسارها الفلسفي كل من جون رولز في "نظرية العدالة" 1972⁽²⁾ وغريمه روبرت نوزك في كتاب "الفوضى، الدولة، واليوتوبيا" 1974⁽³⁾ ثم رونالد دوركن في عمله الأكاديمي الموسوم "هل الحقوق على مقتضى الجدل"⁽⁴⁾، وذلك حول مبلغ ما تستطيع الفلسفة القيام به في معارك الحاضر السياسي، وفي محاصرة الفهم البراغماتي الذي يرهن بناء النظر السياسي بمبادئ الحق وأساسيات العدالة الاجتماعية في معيارية أخلاق الخير والسعادة، وعلى خلفية هذه الصيغة، من مهام هذه الورقة المساهمة في إعادة تركيب الصورة الفلسفية التي يحضر بها الإرث الكانطي والإنشائية الأخلاقية الكانطية في منظومة القيم السياسية في نظرية جون رولز عن العدالة، مع ما يعنيه ذلك من إدراك لتعددية المكتوب الفلسفي لجون رولز الذي يدفع إلى التفكير في ملامح الأفق الفكري الذي ينتظم في إطاره بناء النظرية السياسية الليبرالية في أبعادها وحدودها الفلسفية والتاريخية. ومستوى الفحص والمعالجة هنا وفي تملك ما يسعف بفحص هذا الافتراض، أهمية نظرية فائقة نقف عندها على النحو الآتي:

لا نعتقد أن حتمية التقاء الفلسفة السياسية لجون روولز بفلسفة الحق الكانطية في أطروحاتها ومفاهيمها الأخلاقية الكبرى تأتي من إعلان انتمائها الصريح إلى دائرة الكتابات السياسية لفلسفة الأنوار كما يرسم ملامحها العامة تاريخ الفلسفة بمعناه الأوروبي الحديث وحسب⁽⁵⁾، أو من سعيها الفلسفي الأكاديمي المتواصل إلى الانخراط النقدي في مباحثها العقلانية والمساهمة في صياغة مجاريها النظرية، وإنما لسبب آخر لا يقل قوة ووجاهة في فلسفة روولز، سبب يمكن أن نقول عنه أنه "استراتيجي" بعبارة الباحثة المقتدرة كاترين أودار⁽⁶⁾. سبب يعلن عن حضوره الواعي في تشكيل البنية الحجاجية لهذه الفلسفة، لا في صورة استدعاء لأوليات الفلسفة الماركسية، أو انشغال بمواقف ايديولوجية يسارية معاصرة نعثر فيها على رفضه الصريح لأطروحات خصومه في العالم الانجلوسكسوني⁽⁷⁾، بل في صورة عودة مباشرة إلى "كانط" وإلى مفاهيم المعتقد السياسي الليبرالي دفاعاً عن القيم الليبرالية في القرارات السياسية، والدفع بمبادئ الحق في الكتابة الفلسفية السياسية، من قبيل الكانطية، نحو قضايا ذات صبغة اجتماعية وأبعاد اقتصادية تميزت أساساً بمنعطفها الليبرالي الجديد⁽⁸⁾. وتلك لحظة من صيرورة الثقافة الفلسفية الأميركية العسيرة بالتقليد الفلسفي الأنواري، تجد تبريرها الكافي مع جون روولز ليس فقط في المنحى التأويلي الذي اتخذته هذه العودة إلى الموروث الفلسفي للقرن الثامن عشر في تكريسها لفكرة الحقوق الفردية والموقف التعاقدي الفردي في مواجهة المجتمع، بل أيضاً في الدور الذي لعبته المرجعية الأخلاقية الكانطية في إنجاز تأويل إيجابي لأولوية ما هو عدل على ما هو خير، في تعزيز جبهة النقاش النقدي لروولز ضد أطروحة الموقف النفعاوي *utilitarisme* وضد جريان أصوله الأخلاقية البراغماتية التي وجدت في جون ستيوارت ميل وبنجامين وسدجويك أفصح المدافعين عنها في تبرير صيغ القول بالمبدأ الذي



يقضي بالتضحية بمتعة صغيرة أو آنية من أجل متعة أو إشباع أكبر وإن كان بعيد المنال. وبعبارة مكافئة: تعميم لمبدأ اختيار يقضي بالتضحية بمصالح الأقلية لفائدة جلب أكبر خير ممكن وأكثر نفعاً لأكثر عدد من الناس في المجتمع.

وبالفعل فإن تسجيل خلفية الحضور الكانطي في مجرى النقاش الذي يجريه رولز مع منطلقات المذهب النفعاني، ومحاولة التعرف على هذا النقاش واختباره من خلال مبادئ تمس هذه المنطلقات وتلتقي بمبادئها الفلسفي والسياسي، هي مبادئ العدالة، معناه شق الطريق نحو تجاوز جريئ لبنية تفكير نفعاني لا تتصور قيام أية علاقة بين العادل والخير إلا من خلال المغايرة الضدية التي تقوم على الحدين الفلسفيين: الأخلاق والسياسة، والتي لا تجد أي أساس لها، بعبارة دوركين، إلا في استمرار ضمور

النظر السياسي الذي ترسمه التقابلات الحدية بين الأطراف المتخاصمة، بين من عرفوا بالأحرار الليبراليين *libéraux* والمتحدّين الجماعيين *communautariens*⁽⁹⁾.

ونحن هنا لانجد حرجاً في القول - ولا بأس بما قد يثيره هذا القول منا من جدل - أن جنس الاختلاف الأخلاقي في هذه المسألة هو من جنس الاختلاف في المقصد الكانطي، بين المنفعة والكلي، بين مستوى التوق إلى حياة رضية وسعيدة، وبين الكلي الصالح والمستقل عن ظروف التطبيق. والحال أن الأمر في "الأمر القطعي" للقانون الأخلاقي في التشريع عند كانط واضح وجلي: "افعل فقط طبقاً للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانوناً كلياً" أي، "افعل كما لو كان يلزم للإرادة أن تقيم قاعدة فعلك في قانون كلي للطبيعة"⁽¹⁰⁾. وجلاء المسألة يأتي من الموافقة التي يقرها كانط بين المبدأين العمليين التاليين: أساس المبدأ الثاني "توجد الطبيعة العاقلة كغاية في ذاتها" وبالتالي يغدو الأمر العملي من ثم على النحو الآتي: "افعل على نحو

تعامل الإنسانية معه، في شخصك كما في شخص غيرك، كغاية دائما وفي نفس الوقت، لا كمجرد وسيلة البتة"⁽¹¹⁾. أما حاصل المبدأ العملي الثالث فهو يلخص ويجمع معا المبدأين المتقدمين في المعنى الذي يفيد "فكرة إرادة كل كائن عاقل متصورة لإرادة تضع تشريعا كليا" وتحديدًا: "افعل بحيث تستطيع التصرف في مملكة الغايات على أنك ذات وعلى أنك مشرع في نفس الآن"⁽¹²⁾.

ذلك هو قانون "الاستقلالية" في صوره الثلاث: الشخصية والجماعية والعالمية. وتظل الصورية قائمة في كامل الثلاثية تسهم في مجملها في إعطاء أخلاق كانط صبغتها التشريعية الموسومة بمبدأ الاكتفاء الذاتي للأخلاقية. ومهما يكن من تمثل هذه الصورية أو توسع مجالها الكلي، وسواء أكانت مستقلة عن ظروف التطبيق أو وفق تعبير كانط ذات بعد كلي صالح للجميع، فإنه مما لا شك فيه أن تقرير هذا القانون على مقتضى قاعدته الكلية يبدو تبعا لهذا المبدأ وكأنه تطبيق للفكرة التي دافع عنها روسو في الاستدلال على مبدأ العدالة في العقد الاجتماعي، وذلك بالمعنى الذي تكون فيه الحرية هي نفسها "طاعة القانون الذي يعينه الإنسان لنفسه"، وتكون دلالة التعاقد بمثابة إعلان عن تخلي مجموعة من الأفراد عن حريتها الخارجية لتسترجعها في الوقت نفسه كأعضاء في المتحد الجماعي⁽¹³⁾.

ذلك ما يقرره جون رولز أيضا، وبطريقته الخاصة في التبرير والتنظير. وسيكون علينا الآن، على أساس هذه الخلفية الكانطية، أن نتجه باهتمامنا إلى ما تقرر له في بحثه حول نظرية العدالة من مبادئ كلية. ولنبدأ بالتمييز بين ثلاثة مستويات من جانب التنظير للمبادئ التي تقترحها "نظرية العدالة"، وتعمل مجتمعة على رسم إطار للنقاش الذي سيطرح فيه جدل العلاقة بين الأخلاقي والسياسي على مستوى إنتاج النظرية.



ويخص التمييز الذي يجريه رولز في الاستهلال الطويل الذي يصدر به مؤلفه⁽¹⁴⁾ بين النظريات الأخلاقية : نظريات تليولوجية تعرف الخير على نحو منفصل عما هو عدل جاعلة من الثاني مجرد وسيلة للحصول على أكبر نسبة ممكنة من الأول. ونظريات ديونتولوجية تؤكد أسبقية ما هو عدل على ما هو خير رافضة تحويل الأول إلى مجرد أداة في خدمة الثاني. ذلك إنه، إذا كانت النظريات التليولوجية لا تقيم الفعل من جهة المبدأ أو القاعدة المحددة له، وإنما من خلال النتائج التي من شأنها أن تترتب عنه، كما تقول بذلك نظريات المنفعة والمذاهب الأخلاقية الفلسفية القائمة على مبدأ الكمال والسعادة، فإن لقيمة الفعل عند رولز شأنًا آخر لا ينفك في الأحوال كلها عن مبادئ يرجع إليها ويلتزم بها التصور الديونتولوجي الذي يؤكد أسبقية العدل والحق على الاعتبار المتعلقة بالخير والسعادة. وترجمة ذلك أن قيمة الفعل لا تتحدد من خلال النتائج التي تنتج عنه، وإنما من مدى توافقه مع قناعاتنا الراسخة حول العدل والحرية والمساواة. وهذا يعني من بين ما يعنيه بالنسبة لنا في هذا الموضوع، أن العدالة عند رولز تكتسب معنى كانطيا في سياق ديونتولوجي من التفكير موجه برمته ضد ضرب آخر من نظريات العدالة ذات الطابع التليولوجي المتمثل في أخلاقيات المنفعة. ووجه التعلق هنا بكانط يرجع إلى ما أحدثه هذا الأخير في مجال الأخلاق من انقلاب خطير في الأولوية الأخلاقية لصالح ما هو عدل على حساب ما هو خير أو منفعة في الفعل الأخلاقي من وجه أول، والاستقلالية الفردية عن العيش الرضي من وجه ثان⁽¹⁵⁾. وواضح أن ما يجعل من هذه المسلمة الأخلاقية "فضيلة" حسب هذا التصور، هو اقترانها كما يرى رولز بالقانون كمبدأ في تشريع كلي ممكن لا يمكن التضحية به. ولذلك يمكن القول إجمالاً: إن هذا الرفض للوجهة التليولوجية في المعنى الذي يحملها على المبادئ التي يكون

فيها لفكرة الخير والمتعة أو السعادة أولوية على العدل ، ويكون فيها موضوع هذا الأخير تابعا للخير، يضع نظرية العدالة ضمن خانة الإرث الكانطي. والتيلولوجية المقصودة هنا هي دعوى الموقف النفعي عندما يعرف العدالة من جهة قدرتها على جلب المصالح والمنافع الخيرة في كافة الشؤون السياسية أو الاقتصادية لأكبر عدد ممكن من البشر. أي "تفضيل إفادة الأكثرية على إفادة الأقلية وجواز التضحية بحقوقها متى دعت الضرورة، حماية للمصلحة العامة" حسب التعبير المأثور لمنظر المذهب النفعي سدجويك.⁽¹⁶⁾ (ص. 49). T.J

المستوى الثاني:

ويتعلق بما ينتجه ذلك السياق الديونتولوجي من قول في فضيلة العدل وحملها على مقتضى العقد الاجتماعي. وغني عن البيان أن كانط قد سار إلى صياغة نظرية أخلاقية في الحق وأنه جعل من فكرة ما هو عدل تنطبق تحديدا على علاقات بين ذاتية بين شخص وآخر. وهي صياغة أقرب من أن تكون عمليا تشريعا عقليا يستمد كل صدقه من الوجهة الذاتية التي ذكرنا لامن الوجهة الإجرائية⁽¹⁷⁾. وهذا صحيح من وجهة نظر رولز، ولكن فقط على مستوى التصور المجرد والديونتولوجي في مجال الأخلاق كما حدد قواعده كانط. أما في الأعيان، أي في لحظة التشريع لمقتضيات مبادئ الواقع المجتمعي والسياسي للمؤسسات، فإن الأمر يصير في هذا الأخير، حسب رولز، إلى أن نتقدم خطوة أخرى أكثر إنصافا إلى النزول بالعدالة إلى مستوى الإجراء التعاقدي الذي يفعل في بناء النظرية فعل البناء الحاسم. وهو مستوى أوثق ما يكون ارتباطا بالإرث الفلسفي الأنواري لكتاب نظريات العقد الاجتماعي، بكانط وروسو خاصة⁽¹⁸⁾. ولكن لا كمظهر فلسفي يطمح إلى تأسيس العدالة على الأخلاق ضمن عملية تبويب واحدة واحتواء



واحد، بل كفعل استعادة لصياغة نسقية تفسح المجال لتكييف عدته النظرية والنقدية للدفع على حد تعبيره "بفرضية العقد الاجتماعي والنظرية التقليدية للعقد إلى أعلى درجة من التعميم والتجريد"⁽¹⁹⁾. إنه المستوى المؤسساتي الذي تنتظم في دائرته الفكرة الليبرالية عن مقام العدالة عند رولز. يعلنها أولاً، فيبسط القول فيها في معنى افتراضي مخصوص هو معنى النسق التعاقدي الذي بمقتضاه ليس ثمة وجود لعدالة "في ذاتها" سابقة عن العقد الاجتماعي أو مغايرة للإجراء الإنشائي لمبادئ العدالة على نحو ما تكشف عنه عملية الاختيار المتروي والعقل للمبادئ التي تحدد الشروط الأساسية للأفراد المنتمين إليها لتكون النتيجة منصفة. فهي إذن عدالة من قبيل "الإنصاف يراد به الإنصاف" وجهان لعملة واحدة ولمقام واحد يصدر عنه وقد سمي فضيلة مؤسساتية. يعين مجالها رولز بقوله: "إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، مثلما أن الحقيقة هي فضيلة الأنساق الفكرية"⁽²⁰⁾. ثم يفكر فيها ثانياً، فيكون موضوع العدالة هو "البنية الأساسية للمجتمع أو بصفة أدق الطريقة التي توزع من خلالها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية الحقوق والواجبات وتحدد كيفية اقتسام مكاسب التعاون الاجتماعي"⁽²¹⁾. إنه وبعبارة أخرى الاختيار الذي يجري على نحو وظيفي مشترك لغاية بلوغ اتفاق نهائي حول أفضل السبل لحكم المجتمع. ومعناه انتظام المؤسسات الاجتماعية الكبرى في علاقات تعاقدية اجتماعية موحدة قوامها تعيين الحقوق والواجبات الأساسية في توزيع المنافع والامتيازات على نحو يكسب منه الجميع.

لاشك أن رولز هنا يحوم حول نظرية العقد الاجتماعي وما يطرحه سؤال التأسيس من صعوبات ومشاكل نظرية هي الوجه الآخر للحضور الكانطي في تفكيره. وليس في وسع الباحث المنصف أن يضحي بأحد الوجهين في سبيل الآخر. ونحن هنا نكتفي بالإشارة والتلميح إلى أن إسهام رولز في تعميق الوعي الفلسفي بـ "سؤال

العدالة"، داخل الفكر السياسي المعاصر، ليس فيما قاله في موضوع "العدالة"، أو نظر له من مبادئ، بل إن الجديد في مساهمته، من وجهة نظرنا، إنما يكمن تحديدا فيما تنطوي عليه تحليلاته من استراتيجية نقدية مضاعفة:

فمن جهة، وجد روولز أن منطق الحجاج الذي سلكه بالذات في الدفع بنظرية العقد الاجتماعي إلى مداها الأقصى في أفق إنشاء تعريف جديد للعدالة بما هي إنصاف، قد حتم عليه ضرورة فتح حوار نقدي مع مناظريه من الوضعيين الجدد (كوين، وكودمان خاصة) لحملهم على الاقتناع بأنه إذا كان منهج التحليل المنطقي للغة يشكل أداة رئيسية في عمل التحليل، فهو ليس مما يحتمله النظر دائما أو يجيزه، بل لربما كان فعل التفكير النقدي في النصوص الفلسفية الكبرى كفيلا، فيما يراه روولز، بأن يطلعنا على عمق صلاحها اليوم إذا نحن أردنا أن نقع على مسارات تصلح من جريان اشتغال النظام الديمقراطي ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية⁽²²⁾. ومن جهة أخرى، أن روولز بانتباهه إلى البعد الأخلاقي للعدالة فقد جره حتما إلى الانخراط الصريح أو الضمني في فلسفة القرن الثامن عشر، وإلى الذهاب بالإنشائية الكانطية لقانون الأمر القطعي كإجراء قانوني إلى أقصى مداها، أي إلى الكشف عن ما كان مضمرا في سؤال التأسيس لنظرية التعاقد وكان يتم التعامل معه بصورة ميتافيزيقية وليس سياسيا. ونعني بذلك الانتقال به من المستوى الذي طرحه فيه التقليد التعاقدي الأنواري وبقي عالقا مع كانط وروسو يستدعي حله، إلى المستوى الذي سيرتفع به روولز بالعمل على تجاوزه بمد الجسور بين المبدأ الأول للأخلاقية عند كانط والذي بمقتضاه يكون القانون هو القاعدة التي يمكن أن تمنحها إرادة حرة لنفسها وقد تخلصت من ميول الرغبات والمتعة، وبين واقعة ومسار الاجراء التعاقدي في بناء مجتمع الحق والعدالة عند روسو الذي تتنازل بموجبه مجموعة من الأفراد عن حريتها لتسترجعها في عقد المشاركة ككل عضوي لا يتجزأ⁽²³⁾، وهو ما



كان يتطلب بالفعل نقلة معرفية بالغة الأهمية تعيد بناء نظرية "العقد الاجتماعي" على أسس جديدة .

ذلك ما يجعل القول فيه صاحب "نظرية العدالة" قولا جامعا يسلك فيه مسلكين اثنين متميزين :

مسلك أول، يسيربه في تحليل حالة الطبيعة البشرية جوابا عن سؤال مفاده: ما الذي يضمن الطابع المنصف لحالة المداولة التي يمكن أن ينتج عنها، في وضع يتضمن شروطا وإكراهات، اتفاق لبلورة إجراء منصف ينظم المؤسسات الاجتماعية على نحو عادل؟

ومسلك ثان، وربما عد أكثر أهمية وإقناعا معا في القول، يأخذ فيه رولز بعرض وتأويل مبادئ العدالة، وذلك جوابا عن شقي السؤال المطروح: ماهي المبادئ التي يمكن أن يقع اختيارها كقواعد في تشكيل البنية الأساسية للمجتمع العادل؟ وما عساها أن تكون الحجة القادرة على حمل الأطراف المشاركة في المداولة على الإجماع حول مضمون المبادئ التي يقع الاختيار المشترك عليها؟

وتحديدا: ماذا يعني رولز بهذين المسلكين عندما يربط "سؤال" العدالة بهما؟

ذلك ما نستطيع أن نعلنه عن هذا البعد الآخر من أبعاد وهندسة صرح البناء الفلسفي الذي يرسمه جدل الأخلاقي والسياسي في نظرية العدالة عند رولز. وسيكون علينا الآن، بعد التفاصيل التي قدمنا، الشروع في تحليل مكونات هذا الصرح في بنيته ومبادئه، وليكن أول وقوفنا هو النظر في "كيف المسألة" من حيث المعالجة التي يسلكها رولز في الصياغة والتركيب الذي يفضي إلى طرحه السؤال الأول.

لعله من المفيد في هذا المستوى أن نميز بين جانبين في صيغة الجواب الذي يقدمه رولز عن سؤال العدالة: بين المنهج الذي يقوم باقتراحه وتطبيقه، وبين النتائج التي يخلص إليها. وهذا ما قصده رولز نفسه قصدا ليكون خوضا في أسئلة جرت فلسفة الحق على الخوض فيها والاعتماد في التعامل معها على فرضية العقد الاجتماعي. وتحديدًا يتمثل الرهان الرئيسي لرولز في معرفة ما إذا كان من الممكن، على الصعيد الإيتيقي والقانوني والسياسي، صياغة مبادئ كلية منصفة ومشروعة قادرة على بلورة إجراء منصف لتنظيم المجتمع وتدير المؤسسات على نحو عادل.

على أساس هذه الخلفية المفترضة لوضع منصف يجعل بالإمكان إضفاء المشروعية على العدالة كإجراء تعاقدى، يأتي الجواب المتمثل في تخيل "وضع بدئي" افتراضي، وتحت ستار يطلق عليه "ستار الجهل" هو أقرب إلى الأسطورة في وصف هذه الحالة، ومفاده:

"يتعين علينا أن نتخيل أن أولئك الذين ينخرطون في فعل التعاون الاجتماعي يختارون مع بعضهم وفي سياق مشترك المبادئ التي من شأنها أن تعزو الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد كيفية قسمة الفوائد الاجتماعية" ثم يضيف: "إن إحدى السمات الأساسية لهذه الحالة هي أن لا أحد يعرف مكانه في المجتمع ولا موقعه الطبقي أو منزلته الاجتماعية، ولا أحد يعرف أيضا نصيبه من توزيع الخيرات الطبيعية ولا قدراته الذهنية والجسدية وكل الأشياء التي هي من هذا القبيل. وقد أذهب إلى اعتبار أن الأطراف لا تدرك هذا التصور الذي لها عن ما هو خير ولا ميولها النفسية الخاصة بها"⁽²⁴⁾.



تلك بالإجمال هي خصوصية "الإجراء التعاقدي" كما افترضه منهج رولز، وهي خصوصية لا تخرج صاحبها، رغم طابعها الإجرائي، من دائرة النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي كما لاحظ ذلك بحق فيلسوف التأويلية المعاصرة بول ريكور⁽²⁵⁾. فحيث يقدم روسو وكانط "حالة الطبيعة كحالة فاقدة للقانون، أي دون أي سلطة للفصل بين مطالب متنازعة، يقدم رولز "الوضع البدئي" في نظرية العدالة من حيث هي إنصاف تمثيلا افتراضيا لحالة من المساواة، لها وجاهتها النظرية في دعم وتعزيز مفهوم المساواة في القرارات السياسية. وحاصل القول في تمثل العقد من وراء ستار الجهل على هذا النحو، أن ما يميز الإنصاف في المقام الأول هو إجرائية المداولة التي يفترض أن تقود إلى اختيار المبادئ التي سوف تقترحها الأطراف المشاركة في العقد. ستار يتم في متخيله وبلاستناد إلى إطاره وموقعه الأصلي ترتيب العلاقة بين المنهج والنتائج: بين التوزيع المنصف للحقوق والواجبات من جهة، والتقاسم العادل للمكاسب والثروات من جهة أخرى. وتلك في الحقيقة هي الغاية الأساسية التي يرمي ستار الجهل إلى تحقيقها في وضع افتراضي لا تاريخي، يمكن من إعطاء سمة ديونتولوجية خاصة لفرضية مجتمع يتصور أعضائه كمنظومة كبرى لتوزيع المنافع والخيرات، ويتحرى أن تكون المعادلة بين كل عضو و"الجميع" معادلة منصفة. ولن يعني موضوع العدالة داخل هذا الإطار سوى الفضيلة الكبرى للمؤسسات في علاقتها بقواعد التوزيع. أما غايتها، فهي صياغة المبادئ العملية لما يكون حقا، أي منصفا في كيفية اقتسام مكاسب التعاون الاجتماعي من الناحية القانونية.

وهكذا يكمن معنى التفكير في العدالة بالتحديد في إجرائيته التعاقدية وإنشائيته الكانطية. وهي إنشائية تجد تبريرها الكافي، على نحو ما أكدته بعض الأبحاث المعاصرة

ليس فقط في القراءة الكانطية التي تتضح معالمها في تصور رولز لستار الجهل⁽²⁶⁾ أي في اقتناص، ما يمكن أن نطلق عليه حد "الحياد الأخلاقي" الذي يضع استقلالية كل شخص بإزاء الخير المشترك في قلب مشروع هو مشروع العدالة، بل أيضا في طريقة البرهنة ذاتها على مبادئ العدالة التي يحددها من الداخل معيار الاستقلالية نفسه.

وقد يحق لنا الآن أن نتحدث، وقد اتضحت لدينا ملامح الصورة في المتخيل السياسي لرولز عن حالة "ستار الجهل"، عن أي المبادئ هي الأكثر تمثيلية وتعبيرا عن الفكرة السياسية للعدالة الاجتماعية، وأي المعايير يصح اعتمادها في تنظيم "البنية الأساسية للمجتمع"، وليس مجرد التقويم الأخلاقي للأفعال والوضعيات الفردية.

1- لنلاحظ أولا، أن ما تقترحه نظرية العدالة هي مجموعة من المبادئ وليس مجموعة من المؤسسات دفعة واحدة. فمبادئ العدالة الاجتماعية هي التي يتوجب أن تناط بها وظيفة توجيه عملية إنشاء المؤسسات العادلة، ولكنها نفسها ليست هذه المؤسسات.⁽²⁷⁾

2- ولنلاحظ ثانيا، أن النتائج التي يفرضي إليها منهج رولز في تعيين منزلة العدالة وموضوعها، نتيجتان أساسيتان ترتسمان للسلوك والعمل يحصرهما رولز في مبدأين اثنين على النحو الآتي:

"أولا: لكل شخص نفس الحق في النظام الأوسع للحريات وهو حق قاعدة المساواة بين الجميع، ويكون متلائما مع نفس النظام الذي هو لدى غيره."



"ثانياً: يجب أن ترتب الفوارق الاجتماعية والاقتصادية على نحو يمكن فيه في الوقت نفسه من:

أ- أن نأمل في أن تكون هذه الفوارق في مصلحة كل فرد.

ب- أن تكون هذه الفوارق مرتبطة بمراتب ووظائف مفتوحة أمام الجميع⁽²⁸⁾.

وإذن فهنا مبدآن مختلفان: يحدد المبدأ الأول المساواة المجردة أمام القانون في ممارسة الحريات العامة. أي الحريات المتساوية للمواطنة، كحرية التعبير، والاجتماع، والاقتراع والترشيح للوظائف العمومية... أما المبدأ الثاني فيطبق في وضع من اللامساواة، وهو ينص على أن بعض الفوارق يمكن أن تعد أفضل حتى من تقسيم متساو. ولنا أن نقرأ لروولز في هذا المطلب ما بيانه:

"يطبق المبدأ الثاني في أول تقدير على تقسيم المداخل والثروة، وعلى توجهات المنظمات التي تستخدم الاختلافات في السلطة والمسؤولية التي لكل شخص." ومن هنا جاء مبدأ الاختلاف". فإذا لم تكن قسمة الثروة والمداخل في حاجة لأن تكون متساوية بين الجميع، فلا بد أن تكون عند ذلك في صالح كل فرد وأن تكون في الوقت نفسه مراكز النفوذ والمسؤولية سهلة البلوغ للجميع. ونطبق المبدأ الثاني مع الحرص على أن تظل هذه المراكز مفتوحة ثم بعد ذلك نرتب الفوارق الاجتماعية والاقتصادية على نحو يكسب منه الجميع، مع الخضوع إلى هذا الإكراه."

ليس هذا وحسب، بل إننا نجد رولز في السياق نفسه يقرر أن هذا التصنيف مفيد جداً من الناحية المنهجية. إذ بقدر ما تكون أهمية مضمون هذه المبادئ، تكون أهمية

الأولوية التي تربطهما ببعض. فثمة نظام تسلسلي ينبغي أن تأتي المبادئ وفقه، وكأن الأمر يتعلق بقاموس معجمي يتعين أخذ قواعده بعين الاعتبار. فكما أن الحرف المعجمي الأول في القاموس يكون متقدما عن الحرف التالي، بحيث لا يمكن لأي تعويض على مستوى الحروف اللاحقة له أن تمحو الأثر السليبي الذي قد ينجم عن استبداله بأي حرف، حيث يمنح النظام المعجمي لكل المكونات وزنا محددا دون أن يجعلها قابلة لأن تستبدل بغيرها، فلا شيء يمنع كذلك عند التطبيق من أن ترتب مبادئ العدالة، ترتيبا تراتبيا ذلك ما يؤكد رولز ويبسط القول فيه بلغة جازمة: "ينبغي أن ترتب هذه المبادئ وفق نظام معجمي يكون فيه المبدأ الأول متقدما على الثاني".⁽²⁹⁾ وترجمة ذلك كله بلغة كانطية: أنه لا يمكن التبرير أو التعويض عن اعتداءات على الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع والتي يحميها المبدأ الأول، تحت ذريعة امتيازات اجتماعية أو اقتصادية تكون أكبر أو أوفر نفعا. وهذا مفهوم وواضح خصوصا إذا تذكرنا الاستراتيجية الكانطية التي قصد بها رولز تحويل اهتمام معاصريه من المنفعة إلى العدل، ولفت انتباههم إلى رصد الوظيفة الإنشائية للعدالة داخل البنية الأساسية للمجتمع بدل الاقتصار على وظيفتها الحسابية أو الكمية.

ولو نحن أمعنا النظر ودققنا الملاحظة في حقيقة ما يقصده رولز بترتيب مبادئ العدالة على أساس هذا النظام المعجمي، لأدركنا أننا أمام فعل مزدوج يقوم به النظام: "فعل يقوم في عمل حل النزاعات المحتملة بين احترام الحقوق الأساسية للأفراد وامتيازات الحياة الاجتماعية بغية الوصول نحو نتائج منصف للعدالة يبلغ معه الانسجام والتآلف بين مبدأ المساواة ومبدأ اللامساواة مداه الأقصى.



ونحن نعتقد أننا في غنى عن توضيح كيفيات الحضور الفاعل لهذا النظام في كل المباحث التطبيقية الدقيقة والمتشابكة، التي تعرض لها من غير موارد فصول المبدأ الثاني في نظرية العدالة عند رولز. ولا نرى لنا حاجة إلى إعادة فتح باب الجدل والخوض في أرض تتقاذف فيها أرجل الاقتصاديين والسياسيين من اليمين ومن اليسار في نجاعة الاستعارات والإثباتات الاقتصادية التي يحشدها رولز دفاعاً عن أساسيات العدالة السياسية⁽³⁰⁾. وإنما الذي نقصده بالتنبيه عليه هو أن هذه الإثباتات التي تتدخل في التأسيس الإجرائي للعدالة هي تلك التي يحكمها ويصير إلى التشريع لها المبدأ الأول في صيغته الكانطية الجديدة. وهو ما يعني في السياق الذي نحن بصدد أن تمام "الفهم" عن الحضور الكانطي لا يتأتى للعقل السياسي الروولزي إلا بنظره في هذا المبدأ الأول من مبادئ العدالة. وبهمنا أن نتساءل الآن عن حقيقة هذا المبدأ، عن معناه ووظيفته الأخلاقية. والسؤال: أي معنى يستفاد من إعطاء الأولوية للمبدأ الأول في العدالة؟

لا نجد في الحديث عن تعريف هذا المبدأ أفضل من الصيغة التي حددها رولز نفسه من قبل: "لكل شخص نفس الحق في النظام الأوسع للحريات وهو حق قاعدة المساواة بين الجميع، ويكون متلائماً مع نفس النظام الذي هو لدى غيره."، ولا نجد استعارة لما قام بها رولز في بيان سلسلة الترابط بين المبدأ الأول في المساواة والمبدأ الثاني في اللامساواة، أقوى من النعت الذي وصف به هذه السلسلة بالنظام المعجمي. وحاصل القول في ذلك أن من حسنات هذا النظام أنه يسمح بفض النزاعات الممكنة الوقوع بين احترام الحقوق الأساسية للأفراد وتوزيع الامتيازات الاجتماعية. هو إذن بهذا المعنى، على نحو ما نتبين، شرط ونتيجة لاستقلالية العادل بالنسبة لما هو خير. هو من جهة، شرط لأنه في نظام معجمي مقلوب سوف يلحق ضرراً بمبدأ الاستقلالية ومبدأ الكلية المتضمنين في مبادئ العدالة. وهو من جهة أخرى، نتيجة لأن المظهر الديونتولوجي

لنظرية العدالة ماثل في شروط المداولة، وهي شروط محددة انطلاقاً من عملية التداول نفسها ومن تعريف الشخص بحسبانه شخص أخلاقي حر ومتساو. الشيء الذي يتفق مع ما تؤكدُه نصوص رولز تأكيداً "إن مبادئ العدالة هي المبادئ التي يمكن أن تقبل بها في وضع بدئي من المساواة شخصيات حرة وعاقلة وحريصة على رعاية مصالحها الخاصة، وهي مبادئ تحدد الشروط الأساسية لاجتماعها".

من هذه الوجهة إذن في النظر إلى النظام المعجمي بوصفه شرطاً ونتيجة معاً، أليس من الممكن الذهاب إلى القول بأن أولوية المبدأ الأول للعدالة سيكون انعكاساً للخاصية الدائرية لنظرية العدالة وليس لنظامها المعجمي؟ وإذا صح ذلك، فهل من شأن هذه الخاصية الدائرية أن تنال من جمالية ونجاعة الإنشاء؟

فعلاً، يمكن القول أن تقدم أولوية المبدأ الأول في العدالة هو شرط لاستقلالية العادل بالنسبة لما هو خير، وأنها نفسها هي التعبير عن الطابع الديونتولوجي للنظرية. ولا يتردد رولز في أن يجعل نظريته في العدالة تنتظم في دائرة الامتداد الكانطي وإعلانه الصريح في العودة إلى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، وتحديدًا إلى مبدأي الاستقلالية والكلية اللذين أخذهما كانط بدوره عن روسو.

وإذا عرفنا أن مبدأ الكلية عند كانط هو على نحو من الأنحاء متضمناً في الصيغة الأولى للأمر القطعي: "افعل فقط طبقاً للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانوناً كلياً"، أدركنا كيف أن هذه القاعدة تحيل إلى ذاتية الشخص، وإلى الاشتراطات التي توجه فعله، بينما يتفرد القانون بخاصية موضوعية. وهذا يعني، إن المبادئ التي توجه أفعال الأشخاص ليست صادرة عن مصالحهم الخاصة، أي عن ذاتيتهم، ولكن عن استعدادهم لتبني وجهة نظر كلية.



وهكذا فإذا كان المبدأ الأول في نظرية العدالة عند رولز ينهض بوظيفة تعميم المساواة في الحقوق، وكانت أولوية هذا المبدأ على الثاني هي التي تضمن عدم التناقض، فسيكون حينئذ بمقدورنا أن نتخيل، وقد انقلب المبدأ الثاني إلى الأول، ظهور الحاجة إلى خرق مبدأ المساواة في الحق لضمان بلوغ رفع القسط الأدنى إلى الأقصى في وضع ينعدم فيه اللامساواة، يقودنا هذا الإقرار الأخير إلى سؤال ثالث: لماذا مبدأ: مبدأ المساواة ومبدأ اللامساواة؟

يعود ذلك إلى أنه على الصعيد الاقتصادي لا يكون المجموع العام الذي سيقع اقتسامه محددًا منذ البداية وإنما يظل مشروطًا بطريقة اقتسامه فتتأثر الفروق بين مستويات الإنتاجية بالطريقة التي تم وفقها التوزيع. ففي نظام يعتمد المساواة المطلقة يمكن أن تبلغ الإنتاجية مستويات متدنية إلى حد يتضرر فيه حتى الشخص الأقل دخلًا، إذ توجد درجة تصبح عندها إعادة توزيع المداخل ذات نتائج عكسية. من هنا يدخل مبدأ الاختلاف حيز الفعل، فيضع في جزئه الأول الحدود التي يجب أن لا تتخطاها هذه الأشكال من اللامساواة حتى تعد أفضل من أشكال أخرى أكبر منها وأفضل كذلك من قسمة متساوية. كما يعمل هذا المبدأ في جزئه الثاني بقدر الإمكان على إلغاء أشكال التفاوت الناجمة عن الاختلاف في السلطة والمسؤولية. وهو على هذا النحو إنما يعمل على تقليص حجم الفوارق بالنسبة للحالات المعروضة للاختيار والمتوافقة مع قاعدة الإجماع التي تكون أكثر تحقيقًا للمساواة من غيرها. إنها الصورة الحجاجية للبرهان الذي يدعوه رولز بالماكسمين:

"تختار الأطراف المشاركة في المداولة التسوية التي من شأنها أن ترفع إلى الأقصى القسط الأدنى" (31).

وهكذا فبقدر أهمية مضمون هذين المبدأين، تكون أهمية قاعدة الأولوية التي تربط أحدهما بالآخر. ويمكن مبدأ الاختلاف، بحسب هذا المبدأ الروولزي، من انتقاء الوضع الأكثر تحقيقاً للمساواة والذي يكون منسجماً مع قاعدة الإجماع. ولا نرى أن رولز يشترط في الاستنتاج عندما يقرر في هذا الموضع أن الموقفان، بين التصور البراجمي والتصور الإجرائي التعاقدى، يتباينان في هذه المسألة تمام التباين. ففي الافتراض البراجمي يكون صاحب الموقع الأقل حظاً، هو الشخص الذي يقدم كضحية، بينما يؤول الأمر في "نظرية العدالة" إلى خلاف ذلك، حيث تدق الفوارق بين الأشخاص لتجعل هذا الشريك أو ذاك طرفاً مساوياً للآخرين. وهذه حجة لا تطالها حجة أخرى في تسويغ رفض رولز للتصور النفعي للعدالة في حالتها البدئية. ووجه التعلق بصدق هذا الاستدلال.

يرجع إلى ما ينتج عن تجويز جريان هذه المبادئ على الفضاء العمومي والقول به متى حمل على الإيجاب. وقصد رولز بذلك، بعبارة بول ريكور، أن بوسع الشخص الأقل حظاً أن يدرك، في مجتمع يعلن فيه عمومياً اعتماد مبادئ العدالة، أن موقعه يستفيد الاستفادة القصوى من الفوارق التي يلحظها، إذ سيكون حاله أشد سوءاً أكانت الفوارق أقل أهمية مما هي عليه. أما الشخص الأوفر حظاً، والذي قد يبدو أقل امتيازاً مقارنة بأمثاله في مجتمعات أخرى، فسيقنع أنه سيحصل على تعويض عن خسارته النسبية قياساً على الوضع الأفضل الذي يمكن أن توفره له قسمة أقل إنصافاً وذلك من خلال تعاون أقرانه معه، وإلا كانت امتيازاته النسبية مهددة بالتلاشي. في حين يكون الأفراد الأقل حظوة في وضع مغاير تماماً لما هم عليه في مجتمع يصرح عمومياً اعتماده المبدأ البراجمي، إذ يطلب منهم عند ذلك اعتبار تحقيق أكبر مستوى من الرفاه للجميع حجة كافية لقبول وضعهم السيئ.⁽³²⁾ ولعله يكفي أن يدرك الناظر حقيقة هذا الإعلان المفترض بشكل



عمومي، ليتبين كيف أن الموقف النفعاني يجد فيه إكراها لا يستطيع الالتزام به. ومن هنا كانت المصلحة بحسب هذا الموقف تسقط ما أعوز من شروط الالتزام والتضحية.

وبعد، فهل نحتاج إلى تأكيد القول بأننا هنا أمام إعادة ترتيب جديدة، إعادة تأسيس كاملة للعلاقة بين "الأخلاقي" و"السياسي" وعلى أساس نظرة ديونتولوجية إجرائية تعالج موضوع العدالة من حيث هي إنصاف بروح كانطية تعاقدية تعمل على إعادة بنائه وإخصابه. إنها بداية جديدة فعلا، لفلسفة الحق السياسي، تلك التي عمل جون رولز على صياغة الشرط الأخلاقي الكانطي لنموها وتجزئتها. وفي الإقرار بهذه الشرط الفلسفي الإنشائي القائم على تعريف العدالة من حيث هي إنصاف تبرز حقا الأخلاقية الكانطية المتخفية في تضاعيف النص الروولزي.

الهوامش

- 1- بول ريكور: العادل. ترجمة مؤسسة بيت الحكمة. 2003 تونس. ج.2. ص456
- 2- John rawls :, Théorie de la justice. Tr. Français.71. Paris/ seuil1987
- 3- روبرت نوزيك: الدولة ، الفوضى، اليوتوبيا. ورد في كتاب: براين ماجيك: رجال الفكر، مقدمة للفلسفة الغربية. ترجمة وتقديم نجيب الحصادي. 1998. منشورات بنگازي
- 4- المرجع نفسه. ص.422
- 5-j.p.cometi : j.rawls. Une théorie politique de la justice.
Voir aussi : christien de la campagne : les origines de la pensée de / j.Rawls
- 6- Catherine Audard : la stratégie kantienne de rawls.magazine littéraire. N309. avril 1993
- 7- Christian de la campagne : article cité.
- 8- بيتر كاز: تاريخ الفلسفة في أمريكا. تعريب حسني نصار. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة 1983
- 9- براين ماجي: مرجع مذكور . ص423



- 10- كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجم وقدم له. فتحي الشنيطي. دار النهضة العربية. لبنان 1970. ص 109 / 108
- 11- نفسه. ص 125/124
- 12- نفسه. ص 129
- 13- j.j. Rousseau : du contrat social.chapitre.8
- 14- j. Rawls : opt. Cité.p 50/52
- 15- كانط: مرجع مذكور. ص 122.
- 16- نفسه. 139
- 17- Christian de la campagne : opt. Cité.
- 18- J.Rawls : justice et démocratie.ed. Seuil. Paris. 1993/ p8
- 19- j.rawls : théorie de la justice.p29
- 20-opt. Citép39
- 21- christian. Opt cité.
- 22- j.j.ROUSSEAU.opt. citép51
- 23- j. rawls ; opt. Cité.p39
- 24- بول ريكور: العادل. الترجمة العربية. ج 1/ ص 94
- 25-Catherine audard : opt. Cité
- 26-Christian amsperger : jhon Rawls. Ou la mauvaise conscience du socialisme français. Revue socialiste.n.14./ 2003
- 27-j.rawls : t.j.p 92/93
- 28-/ibid.p92
- 29- براين ماجي: مرجع مذكور. ص 434
- 30-j.Rawls ; opt.cité.p30
- 31- ibid.p94
- 32- بول ريكور: العادل. ص 106

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ
جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿١٩١﴾

آل عمران 191