

تقديم

تطرح قراءة رولز والفلاسفة الأميركيين عموماً أمام القارئ العربي صعوبات جمّة لا يمكن إرجاعها فقط إلى مشاكل اللغة وعدم توفر ترجمة وتعريب دقيق ومجمع حوله للمصطلحات المستخدمة منهم والدارجة في السياق الفكري والفلسفي لهم وبتعقّد طرائقهم في الحجاج والاستدلال، وإنما يتعلق جانب كبير منها بالمعرفة المحدودة والمبتسرة التي لدينا في جامعاتنا، وأعني تحديداً في تونس وبلدان المغرب العربي التي تعتمد الفرنسية لغة ثانية، بالتقليد الفلسفي الأنغلو - أميركي. لذلك سنعمل في هذا التقديم لكتاب الدكتور نوفل الحاج لطيف على عرض البعض من الصعوبات التي يصطدم بها الباحث المبتدئ والقارئ المهتم بهذه الفلسفة. وتعلق هذه المصاعب عموماً بإشكالية تلقي فلسفة تنتمي إلى تقليد فكري مغاير للتقليد الفلسفي الغالب على البحث الأكاديمي في بلداننا. ويمكن أن نجعلها في النقاط التالية:

- 1 . المعرفة المحدودة التي للقارئ والباحث بالمدارس والمذاهب الكبرى للتفكير السياسي الأنغلو - أميركي.
- 2 . المفهوم الدارج لدى الفلاسفة الأنغلو - أميركي عن الفلسفة السياسية وعن علاقتها بالسياسة.
- 3 . مركزية مفهوم العدالة التوزيعية في الجدل الفلسفي السياسي والأخلاقي في المجال الأنغلو - أميركي.

1 . المدارس والمذاهب

إن أهم ما يميّز الفلاسفة السياسيين الأميركيين هي مقاربتهم القضايا الكبرى للفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة من خلال رؤية مميزة لمذهب أو لمدرسة فكرية وفلسفية محدّدة مثل المنفعة أو التعاقدية أو البراغماتية أو الليبرالية أو الجمهورانية، إلخ. ولا بُدّ من التنويه هنا إلى أن التطرق إلى القضايا الفلسفية من

خلال وجهة نظر مذهب كما هو الأمر غالبًا في التقليد الأنغلو - أميركي يكاد يكون منعدمًا في تقاليدنا الأكاديمية والجامعية. إذ دأبنا على تدريس مؤلفين وفلاسفة، كلاسيكيين في أغلب الأحيان، تؤخذ نصوصهم ومؤلفاتهم كوحدة ذات بنية مميزة ومتفردة تجعلها عناصرها تحيل إلى بعضها البعض وليس إلى مذهب أو رؤية ومواقف فلسفية تشترك فيها مع فلسفات أخرى تنضوي معها ضمن الاتجاه نفسه. لذلك لم نعتد تدريس اتجاهات ومذاهب فلسفية في سنوات الإجازة أي البكالوريوس والماجستير إذا ما استثنينا بعض الدروس المخصصة لبعض المدارس الفلسفية كالمدرسة التحليلية في المنطق وفلسفة اللغة أو مذهب العقد الاجتماعي في صيغته الكلاسيكية لدى هوبز ولوك وروسو في الفلسفة السياسية أو المدرسة الظواهراتية. وحتى في هذه الدروس يتم التركيز غالبًا على المؤلف أكثر مما يكون على المذهب الذي يمثله ويدافع عنه.

ويبدو أن المشغل الذي يبرر هذا الاختيار هو الحرص على إبراز فريدة مدونة فلسفية ما والتأكيد على أصالتها بدل إغراقها في عمومية مذهب أو اتجاه فلسفي. فميزة هذا الضرب من الصياغة للقضايا الفلسفية أنها تساعد على تبين خصوصية المقاربة الخاصة بفيلسوف ما بدل اختزال فكره وفلسفته في مذهب أو مدرسة يكون ناطقًا باسمها ولا يحيد عن ثوابتها حتى لا يُلفظ خارجها. ويجوز اعتبار هذا الانشغال مشروعًا ومبررًا لو كانت قراءة الأعمال الفلسفية تتم على نحو اختزال ينزع عنها كل أصالة وطرافة، ولا يرى في كل منها غير استعادة أو تكرار لمواقف خاصة بمذهب فلسفي. غير أنه يغدو فاقداً لكل أساس معقول حينما نتوصل دون تجريد فلسفة أو نظرية سياسية ما من عنصر الطرافة والجدّة إلى وضعهما في إطار وجهة أو رسم تخطيطي لمذهب أو مدرسة فكرية تنازع مدارس ومذاهب فلسفية أخرى الريادة على المشهد الفكري. وقد تصبح هذه المقاربة محبّذة عندما يتعلق الأمر بالفلسفة الأخلاقية والسياسية الأنغلو - أميركية حيث إن كل موقف فلسفي يعبر عن نفسه ويبلور طروحاته من خلال مذهب ما ويستمدّ حجاجه من أساليب الحجج الدارجة داخل التقليد الفكري المميز له. ولا يمنع ذلك الفلاسفة من الابتكار والتجديد على مستوى صياغة الإشكاليات الفلسفية وبلورة الحجج وتصليبها بالاستفادة من أحدث التطورات المعرفية التي حققها الفكر الإنساني مع مواصلة التشديد على الانتماء إلى مذاهب فلسفية متعارضة ومتبارية ومتجادلة.

لذلك يعسر في نظرنا، بل قد يتعدّر أحياناً، كُنه نظرية رولز وتبيّن المقصد الذي رام تحقيقه في مشروعه الفكري والفلسفي إذا لم نضع نظريته الموسومة بـ«العدالة بوصفها إنصافاً» في سياق الجدل الأميركي بين المذهب المنفعي والمذهب التعاقدية حول مسألة عدالة النظام الذي يحكم المؤسسات السياسية والاجتماعية الكبرى للمجتمع وعدالة نمط اشتغالها وطريقة توزيعها لمزايا العيش المشترك وتكاليفه وكذلك حول مستقبل المجتمعات الليبرالية والديمقراطية. غير أن ما أعاق القارئ العربي والباحث الأكاديمي المتشبع بالتقليد الفلسفي القاري Continental على فهم رولز والدخول في عمق هذا الجدل هي، في رأينا، سطحية المعرفة التي لديه بهذين المذهبين الفلسفيين وافتقار المكتبة باللسان الفرنسي والعربي وفي الأوساط الجامعية للكتب والتراجم الخاصة بهذا التقليد وبالسياق الفلسفي المختلف في كثير من الجوانب عن التقليد القاري. وحيث تقلّ المعرفة تستبد بطبيعة الحال الأحكام المسبقة وينعدم الاهتمام الجدي وتحلّ مواقف الازدراء والاحتقار وحتى التوجس أحياناً من كل ما هو جديد ودخيل على ما تعود الجميع تدريسه على أنه الفلسفة الوحيدة العقلانية الممكنة. لذلك كان الرأي السائد في جامعاتنا التونسية وضمن أوساط المشتغلين بالفلسفة أن أمر العقد الاجتماعي قد حُسم منذ النقد الهيجلي في كتاب أصول فلسفة الحق لفلاسفة العقد الاجتماعي من هوبز وروسو ولوك وكانط وأن هذه الفكرة لا يمكن أن تُدرّس إلا من باب التأريخ للأفكار السياسية وليس باعتبارها فكرة صالحة لتنظيم المجتمع، أما مذهب المنفعة فيقترن لديهم بتصور تبسيطي وساذج ومُغرق المادية للفعل الأخلاقي وللعمل السياسي. وقد يفسر طغيان هذين الحكيمين المسبقين غياب الاهتمام في السياق الأكاديمي الفرنكفوني بهذين المذهبين الفلسفيين في صيغتهما المعاصرة وهو غياب تشهد عليه قلة الدراسات والكتابات حولهما في الفترة التي ترجم فيها رولز والبعض من الفلاسفة الذين جادلهم في كتاباته إلى الفرنسية وأخذ الاهتمام بنظريته في الأوساط الجامعية الفرنسية التونسية يقوى باطراد⁽¹⁾. ولئن سعت المكتبة الفرنكفونية إلى تدارك هذا النقص الفادح في المراجع والكتب وتفاذي الجهل بالمذهب المنفعي من خلال الترجمة من الإنكليزية إلى الفرنسية لكتب هامة تعرّف به وبطروحاته وأساليب

(1) منذ ذلك التاريخ تغير الوضع شيئاً ما.

حجابه، فإن المكتبة العربية لا تزال تعاني فقراً مدقماً في هذا المجال رغم بعض الاستثناءات التي لا نخالها كافية لسدّ النقص. نذكر منها ترجمة بعض المؤلفات الهامة لأحد رواد المذهب المنفعي ومؤسسيه جون ستوارت مل مثل كتاب النفعية ترجمة الدكتورة سعاد شاهري حرار وبعض النصوص السياسية لـ«مل» التي جمّعها ونقلها إلى العربية الدكتور إمام عبد الفتاح إمام والدكتور ميشيل مّياس ونشراها سنة 1996 تحت عنوان أسس الليبرالية السياسية. أما فيما يتعلق بالمنفعة وبالتعاقدية كاتجاهين فكريين وفلسفيين معاصرين فباستثناء كتاب الفيلسوف الكندي كيملشكا مدخل إلى الفلسفة السياسية الذي قمنا بنقله إلى العربية وصدر عن المركز الوطني للترجمة بتونس سنة 2010 وكتاب العادل لبول ريكور الذي نُقل إلى العربية وصدر عن بيت الحكمة في تونس سنة 2003 فإن القارئ باللسان العربي وكذلك الباحث الأكاديمي يفتقدان إلى عرض جيّد لأهم المدارس الفلسفية المعاصرة يمكنه من ولوج صميم الجدل الأميركي حول مسألة العدالة. وميزة العمل الذي قام به الباحث الدكتور نوفل الحاج لطيف في هذا الكتاب أنه لم يقتصر على ما توفّر من كتب ومراجع بالعربية، وإنما استفاد، بفضل تمكنه من اللغتين الفرنسية والإنكليزية، حيث أحدث وأهم الإصدارات والدراسات باللغتين في هذا المجال مما مكنه من التحكّم بناصية الموضوع.

2. الفلسفة السياسية في التقليد الأنغلو - أميركي

أما الصعوبة الثانية في عملية تلقي هذا التقليد الفلسفي عموماً ورولز تحديداً فتتعلق بتصوّر الفلسفة السياسية والدور الذي تضطلع به تجاه السياسة. فالفلسفة السياسية في نظر صاحب كتاب نظرية في العدالة نظر نقدي وتقييمي للمجتمع وتسويغ للاختيارات المعتمدة لترتيب المؤسسات التي يتشكل منها. فهي عمل نقدي لأنها تتولّى تقييم حالة المؤسسات وطريقة اشتغالها، وذلك من خلال تصوّر مثالي متسق ينشئه الفكر على نحو تخيلي انطلاقاً من الوضع الحالي ومن المعايير المُجمع حولها داخل الجماعة السياسية المُشكّلة لذلك المجتمع. وهي من جهة أخرى عمل تسويغ إذ تكون مدعوة لتقديم أسباب معقولة لاختيار قيم ما أو سلّم ترتيبي لقيم يجعل بعضها ذا أولوية على بعضها الآخر كالمساواة مثلاً على الحرية أو الحرية على الأمن أو لتنظيم ما للمؤسسات أو لصيغة ما لعزو حقوق لمواطنين وتحميل تكاليف لمواطنين

آخرين. وفي هذا الجهد لتسويغ مناويل أو صيغ لتنظيم التفاعلات الاجتماعية وإنشائها على أسس عقلانية تشتغل دومًا الفلسفة السياسيّة من خلال أفكار وقناعات أخلاقية مبثوثة داخل ثقافة عامّة يتقاسمها أعضاء مجتمع. وتكون مهمّة الفلسفة السياسيّة، وفق هذا الاعتبار، العثور على النظرية التي تساعد على بلورة تصوّر لمنظومة من القيم والمعتقدات الخاصة بتلك الثقافة السياسيّة ضمن رؤية تكون متسقة ومنسجمة. هذه الرؤية يفترض أن تقدّم حلًّا تراه الأصلح لحسم خلاف حول المعيار الأسمى للفعل أو ما أسماه الفلاسفة منذ أرسطو الخير الأسمى الذي يُطلب لذاته لا لغاية غير ذاته. فنحن في واقع الأمر، وكما أشار إلى ذلك أرسطو في كتاب أخلاق إلى نيكوماخوس في معرض ردّه على أفلاطون حول وحدة مثال الخير، نعتبر في حياتنا اليومية الخير خيرات وليس واحدًا، فنرى أن الفعل الخير هو ذاك الذي يعظّم مثلاً المعرفة ويقلص من الجهل ويزيد الصّحة ويدعم الحرية لا لصالحنا فقط كذوات فردية فاعلة وإنما لصالح كل المعنيين بهذه الخيرات. غير أنه يحدث في كثير من الأحيان أن تدخل هذه الخيرات والغايات المشروعة للفعل في تضارب فيما بينها. إذ نجد أحيانًا أنفسنا مثلاً أمام مشروعين لقانون يحقّق كل منهما غاية وخيرًا مغايرًا للذي يحقّقه للمشروع الآخر ولا يمكن تحقيق أحدهما للغاية التي ينشدها دون الضرر بتلك التي يروم الآخر تحقيقها. فقانون لحفظ صحّة السكّان، يعدّ الأفضل من حيث الفاعلية وسهولة التنفيذ، أن يكون بالضرورة منسجمًا مع مقتضى الحرية إذ قد يفرض مثلاً حجرًا صحيًا وتقييدًا لحركة المواطنين وتنقلاتهم، في حالة الخوف من انتشار وباء ما، وفحوصًا طبيّة صارمة وإلزاميّة وملاحقة قضائيّة لكلّ من يتسّر على إصابة أو حالة عدوى ولا يُبلغ عنها السلطات الطبيّة المختصة. كما يمكن أيضًا لقواعد الفعل والغايات والخيرات التي ينشدها أن تكون طبيّة ومعقولة في حدّ ذاتها إذا أخذت ضمن مجالات وحالات منفصلة عن بعضها البعض وتصبح متنافرة ومنتازعة إذا اجتمعت في الحالة نفسها. ففي حالة مجاعة تضرب بلدًا ما كثيرًا ما يكون واجب إنقاذ حياة الناس مناقضًا لواجب احترام حقّ الملكية ونكون عندها في حاجة إلى مقياس يضبط واجبًا يكون أعلى مقامًا من بقية الواجبات والقواعد الثانوية ليحدّد لنا ما يتعيّن علينا فعله وهو ما يقتضي إنشاء مراتبية للقيم والاختيارات والمبادئ العليا. بطبيعة الحال هذا الترتيب

للقيم والتحديد لقيمة ومبدأ يكون بمثابة الخير الأسمى تشتقُّ منه الاختيارات السياسية ويُتعرّف من خلاله على القرارات الصائبة، يختلف باختلاف النظريات الأخلاقية والمبدأ الأسمى الذي تضعه. فبالنسبة للنظرية السياسية المنفعية على سبيل المثال يكون هذا المبدأ هو أكبر سعادة لأكبر عدد، في حين يكون هذا المبدأ بالنسبة لنظرية العدالة كإنصاف الرولزية هو حرمة الفرد القائمة على العدالة والتي لا يمكن أن يكره على التنازل عنها تحت أي داع ولو كان منفعة الجماعة والمصلحة العامة. وعندما تتم بلورتها يمكن للنظرية السياسية أن تصلح أداة لتغيير المؤسسات في اتجاه يجعلها تقرب ما أمكن من المثال المنشود.

إن هذا التصور للفلسفة السياسية ولدورها يتميّز بأمرين. أولهما، أنه لا ينهض على مفهوم شائع في الأوساط الفكرية والسياسية لدينا، وفي أوروبا القارية يرى السياسة مقترنة بمعاني النزاع والمواجهة العنيفة من أجل الاستثارة بأسباب القوّة والنفوذ ويحدّدها بوصفها في جوهرها ممارسة لهيمنة والغلبة والتحكّم. خلافاً لهذه الواجهة تتميّز الفلسفة السياسية، وفق الصيغة التي يقدمها جون رولز، برؤية للسياسة تشدّد على معاني الانتماء إلى جماعة سياسية وعلى معاني التعاون والعيش سوياً والفائدة المتبادلة والمساواة المواطنة. ثانيهما، إن هذه الفلسفة السياسية تجعل من الحسّ المشترك والثقافة العمومية، الخاصة بجماعة سياسية ما، قاعدة ارتكازها وتعمل على جعل التصوّر الأمثل لتنظيم المجتمع الذي تبلوره متناغماً مع الأفكار والرؤى والقناعات التي يتقاسمها أفراد تلك الجماعة. ينبغي في رأي رولز أن تنظر كل فلسفة سياسية، عند بنائها لتصوّر مثالي لإعادة تنظيم مؤسسات المجتمع وتوجيه التفاعلات الاجتماعية، ليس فقط صوب المأمول والمرغوب Desirable وإنما أن تتحلّى أيضاً بالواقعية وأن تأخذ في اعتبارها إكراهات الواقع أي ما هو ممكن الإنجاز Feasible وقابل للتحقق.

لقد مثّلت وجهة النظر حول الفلسفة السياسية ومهامها موضوع خلاف وسوء فهم أحياناً كثيرة بين فيلسوف هارفارد والعديد من شارحيه وناقديه وصعب فهم فلسفته وأقلمتها مع سياقات فكرية وتقاليدي فلسفية مغايرة لتلك السائدة في السياق الأميركي. وحدا ذلك به إلى القيام، في النصوص والكتب التي أصدرها بعد نشر كتابه العمدة نظرية في العدالة، بسلسلة من المراجعات والتدقيقات والتوضيحات

وإعادة الصياغة أحياناً للعديد من الأفكار الواردة في كتابه الأول. ومن هذه المراجعات نذكر على سبيل المثال تلك التي قام بها في محاضرة ألقاها سنة 1986 تحت عنوان «فكرة الوفاق من خلال التراكم»⁽¹⁾.

وكما أشارت، عن صواب، كاترين أودار مترجمته إلى الفرنسية لا يحيل مفهوم السياسة لديه إلى الصيغة المُأسسة لممارسة السيطرة وإلى الاستخدام المشروع للقهر والإكراه. فلدى رولز والفلاسفة التعاقديين الأميركيين عمومًا لا تصطبغ الروابط الاجتماعية والعلاقات السياسية بالعدائية والكراهية والحقد ولا تنهض بالضرورة على قاعدة الصدام والصراع بين الطبقات والجماعات التي تفرّق بينها مصالح متعارضة ومتضاربة على نحو جوهرى. إذ تُستنتج لديهم العلاقات البينشخصية من نموذج أو صورة مثالية للمجتمع يرى فيه مُنشأة تعاونية أو مغامرة تعاون تنشُد الفائدة المتبادلة للمساهمين فيها. ولئن كان تضارب الرؤى للعالم وتعددية تصوّرات الخير ونزاع المصالح الفرديّة والجماعيّة أمرًا لا يمكن إنكاره في الواقع البشري والإنساني إلا أنه في نظرهم لا يحول، وفق النموذج الذي يقترحونه لتمثّل المجتمع، دون إرساء علاقات تعاون تعود بالفائدة على جميع الشركاء في هذه المغامرة التعاونيّة المشتركة. وفي نظر الفلاسفة الأميركيين، بمختلف مذاهبهم ومدارسهم الفكرية من تعاقديين ومنفعيين وليبراليين وليبرتاريين وجماعيين وغيرهم⁽²⁾، تدفع المصلحة المشتركة في استمرارية تعاون كلّ الشركاء إلى المحافظة على الشروط الضامنة لديمومة الحياة المشتركة والتعاون المثمر وذلك من خلال البحث عن أساس للتوافق. وبالنسبة للتعاقديين منهم لا يمكن أن تكون المنفعة العامّة والجامعة هي أساس ذلك التوافق وإنما هي عقد اجتماعي افتراضي يرضى الجميع بمُفرداته. وفي تقديرهم لا يمكن للخلاف بين تصوّرات الخير ونموذج الحياة المثلى مهما كان عمقه ولنزاع المصالح مهما كانت شدّته أن يتغلّب على إرادة التعاون والعيش سويّة. ويشكل التعارض بين المقاربتين التعاقدية والمنفعية للرابط الاجتماعي موضوعًا أساسيًا لهذا الكتاب.

(1) «The idea of Overlapping Consensus», *Journal of Legal Studies*, vol. 7, n°1, Oxford University Press, 1987: 1-25.

(2) من أجل تقديم ضاف ودقيق لهذه المدارس يراجع كتاب ويل كيملشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية.

يجدر التنبيه أيضًا إلى أن السياسة في سياق هذه الواجهة لا تمثل للباحث وللفاعل السياسي كحلبة للصراع والنزال من أجل الظفر بأدوات الممارسة المشروعة للسيطرة (طبقة على طبقة أو فئة من الأشخاص على أخرى أو قومية على أخرى) وإنما تمثّل كفضاء تعاون وتعايش سلمي يتعيّن إدارته على نحو منصف حتى يتسنى تجنب الجماعة السياسية الانحدار إلى دائرة الصدام العنيف والفوضى. فالخلاف حول توزيع الفائض والفوائد المادية التي يدرّها التعاون وحول تقاسم مزايا الحياة المشتركة وتكاليفها لا يمنع في رأيهم إمكان التوافق والتفاهم التعاقدية حول مبادئ تكون قاعدة للتعايش والتعاون بين جميع أعضاء المجتمع. لذلك فظهور خلاف ونزاع مصالح ليس في حدّ ذاته بالأمر اللاسويّ طالما ظلّ النزاع قابلاً للاحتواء والمعالجة باعتماد إجراءات التفاوض والتحكيم، ويمكن بالتالي أن يحلّ عندما يتمّ التوصل إلى تسوية يرضى بها المتخاصمون. ولا تنفصل مصطلحات الوفاق والتسوية المرضية والعقد عن أفكار مثل التبادلية reciprocity والفائدة المتبادلة والحياد والإنصاف والمداولة والتفاوض والمساومة وكذلك الشراكة والمنافسة. كلّ هذه الأفكار والمصطلحات تمكّن، في سياق تصوّر للمجتمع وفق نموذج مشروع تعاوني من أجل المصلحة المشتركة والفائدة المتبادلة، من عرض الشروط اللازم توفّرها لعيش مشترك تعرف فيه العلاقات بين الأفراد والنزاع بين المصالح والرؤى ويشعر فيه الأفراد أيضًا بوحدة المصلحة في التعاون والتعايش. وفق هذه الواجهة يُنظر إلى السياسة من خلال مفاهيم التوافق والمفاوضة والتسوية المعقولة بين فرقاء وخصوم لكنهم في الوقت نفسه شركاء تتضارب مصالحهم أحياناً وتلتقي أحياناً أخرى وليس من خلال مفاهيم الصدام والصراع للاستحواذ على السلطة والنفوذ وأجهزة القهر والسيطرة.

يجعل ذلك في نظرنا المصطلحات والمواضيع التقليدية التي تحتلّ الحيز الأهمّ من مشاغل النظريات السياسية السائدة في أوروبا القارية قاصرة عن تلقي فكر رولز وتبيّن معاني فلسفته. وهو ما يفسّر في نظرنا الصدّ والنفور التي جوبهت به في البداية في الأوساط الجامعية الفرنكفونية. وفعلاً فإن مسائل من قبيل دلالة السلطة وتحولاتها وامتداد القوة وحدودها وأساس السيادة وممارسة السيطرة وحسن تديرها التي طغت على عمل الفلسفة السياسية تنتمي إلى منظومة مفاهيمية مغايرة لتلك التي تندرج فيها المسائل المتعلقة بمعاني الجماعة والمواطنة والعدالة والتمتع بالحقوق إلخ. ومقابل المفاهيم الرائجة في الفلسفة السياسية القارية نجد،

في الفلسفة السياسية الأنغلو - أميركية، أن المسائل المتعلقة بالدلالة التي يتعيّن أن نسندها لقيم مثل المساواة والحرية والكرامة ولمفاهيم مثل «الاتفاق التعاقدية» و«الخير المشترك» و«المنفعة» و«الحقوق» إلخ. تحتلّ منزلة مركزية. وفي سياق هذا التصوّر للفلسفة السياسية والمواضيع التي شغلت الحيز الهام من تفكير رولز في السياسة يكتسي مشروع الفيلسفي كل أهميته وطرافته.

وفي المضممار نفسه يتعيّن أيضاً إدراج سوء فهم آخر كثيراً ما طرح إشكالاً بين رولز وقرّائه يتعلّق بالصلة التي يقيّمها بين الأخلاق والسياسة. فخلافاً لوجهة تفصل الاعتبارات الأخلاقية عن المنطق المميز للسياسة بوصفها تدبيراً للشأن العام يضع رولز في صميم كل اختيار لتصوّر للعدل أو لنمط من تنظيم المؤسسات الرئيسة للمجتمع جملة من القناعات الراسخة والمعتبرة على نحو جيّد مبثوثة داخل الثقافة العامّة وفي الحسّ المشترك للمجتمعات الليبرالية والديمقراطية. وعند بلورة التصور السياسي الذي يصلح كقاعدة للتوافق بين أعضاء مجتمع تعدّدي Pluralist ومُعلمن Secularized ستكون الاعتبارات الأخلاقية من قبيل احترام كرامة الشخص وحرّمته والمساواة القائمة على الحق والعدل هي الحاسمة لا تلك الاعتبارات المتعلقة بالمصلحة والمنفعة العامة للمجتمع أو تلك التي تتأتى عن منطق النزاع والغلبة أو توازن القوى. على هذا النحو يعيد رولز صياغة العلاقة بين الأخلاق والسياسة ويعيد ربط الصلة من جديد مع حدس سبق لكانط أن عبّر عنه في كتاب مشروع للسلام الدائم كما يلي: «فالسياسة الصحيحة لا تستطيع أن تخطو خطوة إلا بعد أداء التحية أولاً إلى الأخلاق. والسياسة في ذاتها فنّ صعب، ولكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينها وبين الأخلاق، لأن الأخلاق تقطع في المشكلات التي تستعصي على السياسة فور وقوع النزاع بينهما»⁽¹⁾. وقد ظلت هذه الفكرة الكانطية التي تخضع السياسة إلى مقتضى الأخلاقية الخيط الناظم الذي ظلّ رولز وفياً له طيلة مسيرته الفكرية والفلسفية منذ كتاباته الأولى.

فقد اعتبر دومًا أن العمل السياسي لا بد أن يستجيب إلى مقتضيات أخلاقية دنيا. إذ لا بُد أن يلتزم نشاط الفاعلين السياسيين بالقيم المشتركة وأن

(1) كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين الكتبة الأنغلو - مصرية القاهرة، 2003،

يتعلق بغرض سياسي صرف مثل الفوز بالسلطة والاحتفاظ بها وممارسة السيطرة وتحقيق مصالح فردية فئوية أو طبقية. ولذلك يرى أن مجتمعاً جيد التنظيم يكون فيه «الفاعلون السياسيون القياديون يهتدون في جانب ما يرونه مسموحاً به أخلاقياً». أو كذلك قوله في السياق نفسه: «إن نظرية صحيحة في العلوم السياسية في حكومة دستورية عادلة تفترض مسبقاً نظرية في العدالة تفسّر كيف تؤثر المشاعر الأخلاقية في السلوك المتعلق بالشؤون العامة»⁽¹⁾. فغاية السياسة تستنتج من الحاجة لنمط من الحكم يكون في الوقت نفسه صادراً عن مجتمع يستمد مشروعيته منه وقادراً على ضمان حدّ معقول من الاتساق القيميّ ومن المشاعر الأخلاقية البناءة والإيجابية الضرورية لاستمرارية العيش المشترك بين أعضائه. ولا بدّ لهذا النمط من الحكم أن يكفل لكلّ مواطن الظروف الضرورية للارتقاء بمصالحه ومزاولة تحقيق تصوّره الخاص للخير وللمعنى الذي لديه عن الحياة الطيبة دون نزاعات أو مباحكات كبرى مع شركائه في المواطنة. فلا بدّ أن يكون طلب مثل أعلى للسعادة والخير محدّداً بإطار نظام اجتماعي يحكمه تصوّر عمومي للعدالة معلوم ومعترف به من المواطنين ويحظى بقبولهم الطوعي ويتأيدهم الحرّ.

لا يعني مثل هذا التصوّر للفلسفة السياسية ولدورها تخلياً عن المهمة النقدية تجاه الواقع السياسي، وهي المهمة التي اضطلعت بها منذ سقراط وأفلاطون إلى الفلاسفة المعاصرين اليوم. فمقتضى الواقعية عند بناء النظرية السياسية وإكراه قابلية الإنجاز Feasability يعطل المهمة النقدية للفلسفة غير أنه يوجّهها ضمن أفق مغاير لذلك الذي اتّجه فيه النقد الجذري للمجتمع. فالممارسة النقدية لدى رولز والفلاسفة الأنغلو - أميركيين تندرج ضمن حدود القيم المشتركة بين أعضاء جماعة سياسية ما وتستند إلى حسّ مشترك يعبر عن نفسه من خلال ثقافة عمومية. فالهاجس الذي يسكن هذا الضرب من النقد هو الحصول على اتفاق حول الضوابط التي تحكم التفاعلات بين الأفراد وحول صيغة تنتظم وفقها المؤسسات الرئيسة للمجتمع على نحو تبدو فيه في الوقت نفسه عقلانية ومقبولة ومسوّغة بالنسبة لكلّ أفراد المجتمع. وحتى تكون مقبولة لا بدّ لهذه الضوابط

(1) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، ص. 587، مع بعض التعديل من قبلنا.

والمعايير أن تلبي مقتضى العدل والإنصاف كما تجسده المعتقدات والثقافة العمومية والسياسية للجماعة. لذلك لا يمكن لنقد المجتمع أن يجري إلا من خلال المعتقدات والقناعات الراسخة والمتأصلة في الثقافة السياسية لجماعة ما. ولقد سبق للفيلسوف الأميركي رورتي أن عبّر في معرض سجال مع أحد أساطين النقد الفلسفي التشوي الراديكالي في فرنسا وهو جيل دلوز عن هذه الفكرة على نحو بليغ كما يلي: «إن كلّ واجب النقد وكلّ ما يستطيع فعله هو تحريك عنصر من العناصر المكوّنة لما «يعتقد فيه عامّة الناس» ضدّ العناصر الأخرى. أن نطلب ما هو أكثر من ذلك يمكن أن يجعلنا نهذي بدل أن نُجادل»⁽¹⁾. وهذا التصوّر للنقد الفلسفي لدى رولز والتقليد البراغماتي الأميركي يناقض التصوّر الراديكالي الذي، في انسجام مع أفكار نيتشه وهيدغر وماركس، يرفض الحسّ المشترك ويعزم على تفكيكه.

فسواء أخذ النقد شكل نظرية عامة في الأيديولوجيا مع ماركس أو جينالوجيا أو مشروع كشف للأضاليل والمغالطات مستوحى من نيتشه ومن هيدغر فهو براديكالته يقوِّض الحسّ المشترك بإرجاعه للمعتقدات التي تشكّله إلى أصل مشبوه فيه وإلى استراتيجيات التسترّ على السيطرة وتطبيعها. ولتعرية أشكال التطبيع للسيطرة يعتمد النقد الراديكالي إستراتيجية الظنّة *suspicion* الموسّعة إلى جميع مجالات الممارسة الاجتماعية مما يفضي إلى إدانة نظام المجتمع بأسره ورفض منظومة القيم التي يتأسس عليها والترتيبات المؤسّساتية الناجمة عنها. على خلاف هذا التمشي يمثل النقد الاجتماعي عند رولز والفلاسفة الأميركيين كفعل منغرس اجتماعياً ومتأصل في الثقافة العامّة للمجتمع، ولا يزعم لنفسه القدرة على استتصال نفسه من المجتمع والقطع مع المعتقدات المشتركة والقناعات الأخلاقية المتداولة. فليست هذه القناعات والمعتقدات برمتها سلبية وتسوّغ السيطرة وعلاقات التحكّم والغلبة بل تمثّل تشكيلة غير متجانسة من الرؤى والتصورات تكون مهمّة النقد في إعادة تنظيمها على نحو تفكّري بموازنتها بعضها ببعض الآخر حتى يتسنى بلوغ التوازن المتروّي والانسجام الأفضل بينها والحصول على منظومة من القيم والمفاهيم والنظريات والوقائع التي تكون أكثر اتساقاً. ولعلّ

Rorty, R. «Solidarite ou objectivité», in *La pensée américaine contemporaine*, Ss. (1) Direct. Rajchman, and West, C., Paris: PUF, 1991 الترجمة الفرنسية ص 74.

ذلك ما ذهب إليه مايكل وولزر فيلسوف أميركي معاصر لرولز حين أكد أن نقد السيطرة لا يقتضي أن ننأى بأنفسنا عن المجتمع برمّته وإنما فقط أن نقف على مسافة نقدية تجاه بعض الأشكال من علاقات السلطة والنفوذ التي تعيد، داخل المجتمع، إنتاج علاقات السيطرة والغلبة⁽¹⁾.

3. مسألة العدالة التوزيعية

أما الإشكال الثالث الذي أعاق في نظرنا تلقي فلسفة رولز والنظريات المعاصرة في العدالة في أوساطنا الجامعية وعطل توطينها في ثقافتنا السياسية فيتعلق بمفهوم العدالة الذي تستخدمه. فالعدالة التي هي موضوع رئيس في كتابات رولز ومحاوريه من الفلاسفة الأميركيين هي بالأساس العدالة التوزيعية لا تلك التي يكون موضوعها تطبيق قواعد قانونية على حالات جزئية والتي يطلق عليها رولز تعبير «العدالة كانتظام» *Justice as regularity*. ونسُميها نحن العدالة الصورية. في حين إننا كثيراً ما نُسارع بالتفكير في مسألة العدالة من خلال المدونة الخاصة بنظرية القانون وبمفهوم الحق، لا من خلال مدونة علوم الاقتصاد. ومنتظر دوماً من تفكير في العدالة أن يبيننا حول أسس الضابط القانوني وطبيعته وأن يبيّن لنا الشروط التي تحكم عملية إقراره وتطبيقه على الحالات الخاصة، والتي غالباً ما تكون حالات نزاع، وليس تحديد شروط القسمة العادلة للموارد والخيارات المادية.

ولم تنل، في نظرنا، العدالة التوزيعية، التي احتلت مكانة مركزية في تفكير أرسطو حول مفهوم العدل (يراجع الكتاب 5 من أخلاق إلى نيكوماخوس)، الاهتمام نفسه من الفلسفة قبل رولز إذ ظلت فكرة عدالة التوزيع موضوعاً لدراسات علم الاقتصاد المعياري الأميركي أو ما اصطلح على تسميته أيضاً علم اقتصاد الرفاه *Welfare Economics* مما حدا ببعض الشارحين لرولز، مثل هوف، إلى الحديث عن أفول موضوع العدالة التوزيعية من أفق الفلسفة المعاصرة قبل أن يعيد مؤلف كتاب نظرية في العدالة وضعها، كما فعل أرسطو من قبل، في مقام المركز من شواغل التفكير الفلسفي المعاصر. ويبدو لنا من جملة الأسباب التي يقدّمها هوف هناك سببان رئيسان. الأوّل، يتمثل في نظره في

(1) Walzer, M. *Critique et sens commun*, Paris: La decouverte: 76.

الهيمنة التي تكاد تكون مطلقة في السياق الفكري الأنغلو - أميركي للفكر المنفعي على الفلسفة السياسية والاجتماعية، والثاني يمكن إرجاعه إلى الجاذبية التي كانت ليوتيبات الانعتاق Emancipation الكبرى على فكر المحدثين وعلى وجه التحديد اليوتوبيا الماركسيّة⁽¹⁾.

لكي يتسنى لنا فهم هيمنة المذهب المنفعي على الفكر السياسي والاجتماعي الأميركي المعاصر وكيف منعت تلك الهيمنة عودة إشكالية العدالة التوزيعية إلى واجهة التفكير الفلسفي لا بُدَّ من التأكيد في المقام الأول على الدور الذي قام به هذا المذهب في ولادة السياسة الحديثة، وفي المقام الثاني التأثير الذي له على الفكر الاقتصادي الأميركي المعاصر. فبإسناده منذ مؤسسه الإنكليزي جرمي بنتام إلى كل سياسة راشدة، تنشُد خير مواطنيها والصالح العام، هدفاً هو تحقيق «أكبر سعادة لأكبر عدد» ساهم المذهب المنفعي في علمنة السياسة وفي فصل مفهومها عن كل غائية متعالية عن الغايات والأهداف التي تتعلق بها همّة الأفراد في حياتهم اليومية والواقعية. فلا ينبغي على السياسة، من وجهة نظر منفعية، أن تسعى إلى تحقيق مثل أعلى للحياة أو تصوّر للخير مستمد من رؤية دينية تدعو إلى الانصراف عن المتع المادية وعن خيارات هذا العالم وإنما ينبغي عليها أن تعمل على زيادة منسوب السعادة المادية والمتعة الفعلية وحجم الخيرات الكفيلة بإشباع الرغائب. ويزيد منسوب السعادة عندما يكون الناتج الحسابي الصافي بعد طرح كميّة الألم من كميّة المتعة إيجابياً. فالدولة التي تعمل على بناء المدارس ونشر التعليم والمعرفة وتوفير المرافق الصحية وتبني السدود والطرق وتوفر السكن اللائق والشروط الضرورية للاستثمار والعمل وكسب الرزق تزيد كميّة المتعة والموارد اللازمة لإشباع الرغائب وتقلّص من كميّة الألم والحرمان الناتج عن الفقر والجوع والمرض وسوء التغذية والجهل.

عند ذلك فقط تتحرّر في رأيهم السياسة من قبضة الأديان والأيدولوجيات العلمانية كالقومية مثلاً التي لا ترى مجد أمة في سعادة مواطنيها وإنما في قدرتها على إلحاق الأذى بغيرها من الأمم وفرض غلبتها وبسط سلطانها عليها وتصحيح عندها في خدمة الأفراد. فالسياسة الصالحة بالنسبة للمنفعية هي تلك

(1) الفصل 3 . Höffe, O. , L'état et la justice, Paris: Vrin, 1988.

التي تنذر نفسها لخدمة الصالح العام الذي ليس غير مجموع المنافع الفردية. إن هذه السياسة هي الوحيدة، في نظرهم، التي تستطيع أن تفوز بتأييد جميع المواطنين وانخراطهم في الدفاع عنها مهما فرقت بينهم الخلافات المذهبية والعقائدية وباعد بينهم التفاوت في المقام وفي المركز الاجتماعي والاختلاف في الفكر والثقافة. وتأييد كهذا يعدّ في نظر المنفعيين من باب التحصيل الحاصل لأن لا أحد يمكن أن يدعي اللامبالاة تجاه سعادته الخاصة عندما يُحمل مفهوم السعادة على معنى متعوي hedonist ومادي. وإذا صيغت على هذا النحو يمكن لسياسة ما أن تكون فاعلة أو غير فاعلة مفيدة أو عديمة الفائدة. إذ يمكن أن تبدي قدرة وفاعلية في إنماء حجم الموارد والخيرات الضرورية لإشباع الرغبات أو أن يتضح أنها تقلصه وتحد منه.

وقد تمكّن المذهب المنفعي من أن يقدم على هذا النحو جواباً واضحاً وبسيطاً عن السؤال المتعلق بمشروعية المؤسسات السياسية. فهذه المؤسسات لا تكون مشروعة إلا بقدر ما تعمل على تأويج maximization نسبة الرفاه التي يتمتع بها المجتمع ككل. والحكم الجيد هو ذلك الذي ينجح في تفعيل السياسات الكفيلة بالرفع من مجموع الإشباعات Satisfactions الفردية وترقية الرفاه العام. غير أن المذهب المنفعي وجد نفسه أمام صعوبة حادة تتمثل في تعريف المنفعة العامة للمجتمع أي بمعنى آخر تحديد دالة رياضية لرفاه المجتمع بأسره من خلال مجموع الدوال التي تحدّد الرفاه الفردي وفق طابعه الذاتي وغير المستقر. فباعتبار أن المنفعة تجعل من المتعة الموضوع الطبيعي للارغبة ومن الألم الموضوع الطبيعي للنفور كيف يمكن لحسّ أخلاقي يوصي كل فرد بتفضيل المنفعة العامة على منفعته الذاتية ومصالحه الشخصية أن يكون فاعلاً ومؤثراً؟ للتغلب على هذه الصعوبة اعتمد الفلاسفة المنفعيون ثلاثة مبادئ. الأول هو صهر المصالح والثاني يؤكد على اشتراكها في الهوية الطبيعية أما الثالث فيوحي بطريقة في جعلها تتطابق وتتماهى على نحو اصطناعي.

إن صهر المصالح يتحقق من الوجهة المنفعية عبر شعور إيجابي يتمثل في «التعاطف» الذي يحسّ به كل شخص تجاه سعادة قريبه. وبفعل التعاطف يختبر كل فرد في ذاته وعلى نحو عفوي وتلقائي التطابق والتماهي بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة. فتصبح عند ذلك متعه وآلامه لا تنفصم عن آلام الآخرين ومصالحهم. ويسعى الفرد إلى تحقيق مصلحته الشخصية ويعظّم

المجموع الحسابي للمتعة والأفراح ويعمل على تقليص الآلام والأحزان لمجموع أعضاء المجتمع. أما المبدأ الثاني وهو اشتراك المصالح في الهوية فيتوافق مع تلك الآلية اللطيفة التي وسماها آدم سميث باليد الخفية. فمن خلال آلية طبيعية تشتغل على نحو مستقل عن إرادتهم ووعيمهم يتوصل أفراد لا يشعرون بالإيثار تجاه بعضهم البعض ويعملون على الارتقاء بمصالحهم الشخصية إلى تكوين مجتمع متوازن ومنسجم. أما المبدأ الثالث فيتمثل في التمهية **Identification** الاصطناعية للمصالح وهو مبدأ يتحقق على نحو بين في نظر بنتام من خلال عمل المشرع. فباعتماده نظام عقوبات صارم وبالتلويح بالجزاء يتوصل المشرع إلى جعل المصالح الفردية منسجمة وإلى الدفع بالأفراد للعمل في اتجاه الخير العام والمنفعة الجامعة.

بقي أن نشير في آخر هذا التقديم للكتاب أن الخصومة بين التعاقدية الرولزية والمنفعية المعاصرة لـ «هير ولاينس وألكساندر وحتى أمرتيا صن» تظل رغم حدتها خصومة داخل العائلة نفسها. فالتعاقدية الرولزية والمنفعية يشتركان في القاعدة الفكرية نفسها والوجهة السياسية نفسها التي جمعت بين الليبراليين رغم اختلافاتهم في التفاصيل السياسية وطرق الاستدلال والحجاج الفلسفي على مواقفهم. ويمكن تحديد هذه القاعدة في جملة من الأفكار والالتزامات النضالية أحياناً، تتمثل في الدعوة إلى إقامة مؤسسات تحمي حرية التعبير والضمير وحرية التجارة، وفي الدعوة أيضاً إلى إلزام الدولة بضمان الأمن والتعليم والصحة وتوفير المرافق الأساسية لعموم مواطنيها ومساعدة ضعاف الحال داخل المجتمع ومقاومة الفقر والتفاوت الاجتماعي، وهو ما عبّر عنه رولز على نحو بليغ بقوله: إن المجتمع العادل ليس ذلك الذي يضمن فقط لمواطنيه الحرية على قدم المساواة بينهم وإنما ذلك الذي يضمن لهم أيضاً شروط الاستخدام الفعلي لتلك الحرية. ولذلك فالليبرالية التي هي موضوع جدل في كتابات رولز هي ليبرالية ذات منحى اجتماعي وإنساني وليست تلك الليبرالية المشطبة والمتطرفة، التي يسمونها في السياق الأميركي الليبرالينية، والتي ترفض، على نحو يكاد يكون كلياً، كل دور للسلطة العامة في الاقتصاد وفي ضمان العدالة التوزيعية وكذلك أيضاً في التعليم والتربية والصحة، وتنكر أن يكون على الدولة واجب توفير المرافق الأساسية الجماعية وتدعو إلى التقليص من حجم أجهزتها ومن مشمولاتها إلى الحد الأدنى الضروري، وحصر دورها في وظيفتين هما الأمن

أي حماية الأفراد والممتلكات والعدالة بمعناها الصوري أي في نظرهم تطبيق العقود والمعاهدات المبرمة بين الأفراد⁽¹⁾.

أما المنفعة والتعاقدية الرولزية فتشتركان في الدفاع عن مشروعية السؤال حول العدالة التوزيعية في المجتمعات المعاصرة. لكن الخلاف بينهما هو أن المبدأ الأعلى الذي يجب أن يقود اشتغال المؤسسات الكبرى للمجتمع ونمط توزيعها لمزايا الحياة المشتركة ولتكاليفها هو، في رأي المنفعة، مبدأ «أكبر سعادة لأكثر عدد» مما يقود بالضرورة إلى جعل مقتضى الحرية يتراجع في نظر رولز إلى المرتبة الثانية من حيث الأهمية ويتحوّل إلى وسيلة لتعظيم المنفعة العامة والجماعة للمجتمع. فمقتضى العدل بما يعنيه من حرية ومساواة لا يصلح إلا بقدر ما يساهم في الزيادة في نماء حجم الموارد الكفيلة بإشباع الرغبات وتحصيل السعادة المادية. مقابل هذا المبدأ يؤكد رولز في مطلع كتابه العمدة نظرية في العدالة على ما يلي: «العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة لأنظمة الفكر. ومهما كانت النظرية أنيقة ومقتصدة لا بُدّ من رفضها إذا كانت غير صادقة، كذلك الأمر بالنسبة للقوانين والمؤسسات مهما كانت كفوءة وجيدة التشكيل لا بُدّ من إصلاحها أو إبطالها إذا كانت غير عادلة. فكلّ شخص يمتلك حرمة مستندة إلى العدالة غير قابلة للانتهاك بحيث لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها حتى لمصلحة رفاهية المجتمع»⁽²⁾ ويجدر هنا التنويه بأن هذا الخلاف داخل العائلة الليبرالية ليس جديدًا بل يعود إلى المراحل الأولى لتشكّل المذهب في أواسط القرن التاسع عشر. فها هو مثلاً الليبرالي الفرنسي بنيامين كونستان المدافع عن علوية الحقّ الطبيعية والعدالة على مبدأ المنفعة يكتب معلّقًا على منفعية بنتام: «إن الطريق الذي اختاره بنتام قاده إلى نتائج شبيهة تمامًا بنتائج... لا شك أنه من خلال التعريف السليم للمنفعة نتمكن من أن نقيم على المفهوم ذاته بالضبط القواعد نفسها التي نستمدّها من فكرة الحق الطبيعي»⁽³⁾ ولئن كان الخلاف قديمًا نسبيًا بين

(1) حول الليبرالية والليبرارية يراجع الفصلان 3 و4 من كيملشكا، مصدر سبق ذكره.

(2) رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، ص 29 . 30.

(3) Constant, B. *Principes de politique*, Hachette, coll. «pluriel» Paris 1997, ورد ذكره لدى Vergara, F. *Les fondements philosophiques du liberalism*, La decouvert, 2002: 17-18.

الاتجاهين داخل التقليد الليبرالي نفسه إلا أن أساليب الحجاج والبرهنة قد تطوّرت كثيراً بفعل استفادتهما من تطوّر المعرفة بالسلوك الإنساني والظواهر الاجتماعية بفضل ما مدّت به العلوم الاجتماعية والإنسانية الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة من معارف، وما أفادت به العلوم الاقتصادية المذهبين من معطيات تجريبية مهمّة. وميزة العمل الذي قام به مؤلف هذا الكتاب الدكتور الحاج لطيف أنه يعرض للقارئ ويفسّر له باقتدار أساليب الحجاج التقنية والمعقدة التي يستخدمها كل من رولز ونقّاده من المنفعيين الاقتصاديين أمثال ألكسندر Alexander وميسغرايف Musgrave وهارسنبي Harsanyi وصن Sen وغيرهم مما جعل عمله يرتقي إلى مستوى متقدّم من الدقّة والصرامة العلميّة.

منير الكشو

تونس في 12 آب/أغسطس 2014